

تحلیل قرائت دوگانه علامه طباطبایی در مسئله عینیت یا مثلیت بدن اخروی با بدن دنیوی بر اساس پیش فرضهای جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه

ابوذر رجبی،^۱ مرتضی اولیانسب^۲

چکیده

حشر انسان در معاد به صورت این‌همانی و عینیت بدن دنیوی و اخروی یا صور دیگر از چالشهای اساسی میان متفکران اسلامی است. مسئله اصلی این است که آیا انسان در معاد با همین بدن مادی محشور می‌شود؟ یا بدن اخروی غیر از بدنی است که انسان در دنیا با آن بدن زیسته است؟ اختلاف آرا و نظرات متفکران اسلامی، ناشی از مبانی و پیش‌فرضهای آنان در تبیین نظریه‌شان است. **هدف:** پژوهش حاضر با هدف تبیین نظریه علامه طباطبایی درباره عینیت بدن دنیوی با بدن اخروی، با توجه به اصول و پیش‌فرضهای جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ای انجام شد که ایشان در این تبیین به کار برده است. **روش:** تحقیق پیش‌رو از نوع توصیفی-تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای مبتنی بر تحلیل عقلی انجام شده است. **یافته‌ها:** در تشریح بدن دنیوی با اخروی، با دو دیدگاه متفاوت از سوی علامه مواجه‌ایم: ۱: نظریه مثلیت؛ ۲: نظریه عینیت. **نتیجه‌گیری:** نه تنها میان این دو دیدگاه، تنافی و تعارضی وجود ندارد؛ بلکه هر کدام مکمل همدیگر و درصدد بیان حدود و قیود ماهیت بدن اخروی و ارتباط آن با بدن دنیوی‌اند. رابطه میان بدن دنیوی و بدن اخروی، حد وسط و مرز میان دو نفی قرار دارد: ۱. نفی عینیت همه‌جانبه میان آن دو بدن؛ ۲. نفی بالعرض بودن این‌همانی دو بدن. یافته‌های مذکور ناظر به دو اثر گرانشنگ ایشان؛ یعنی تفسیر المیزان و رساله الانسان بعد الدنيا است که تناقض ظاهری را با توجه به پیش‌فرضهای جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه برطرف می‌سازد.

واژگان کلیدی: بدن دنیوی، بدن اخروی، این‌همانی، عینیت، مثلیت، علامه طباطبایی.

❖ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۸

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه معارف قم. Rajabi@Maaref.ac.ir
۲. دکترای مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف قم. (نویسنده مسئول). nasab650952@gmail.com

الف) مقدمه و بیان مسئله

انسان ترکیبی از روح و بدن است و حیات دنیوی‌اش را با همین ترکیب تجربه می‌کند. از دیرباز این پرسش برای دینداران مطرح بوده است که حیات اخروی انسان چگونه شکل می‌گیرد. دیدگاه رایج میان اندیشمندان مسلمان، جسمانی و روحانی بودن معاد انسان است و در این باره هم‌نظرند (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳۱۰). همچنین با استناد به آموزه‌های دینی، این مطلب امری مسلّم و پذیرفته‌شده است که انسان محشور در آخرت، عین انسان موجود در دنیاست. اما درباره ماهیت بدن اخروی و نسبت آن با بدن دنیوی، همسو نیست و نظرات مختلفی بیان شده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۲۴-۱۱۳؛ اله‌باشی، ۱۳۹۴: ۴۷۵-۴۶۰؛ سهروردی، ۱۳۸۹: ۴۷۳-۴۷۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۹: ۲۴۸-۲۴۷؛ مدرس تهرانی، ۱۳۷۸: ۹۲-۹۱). برخی معتقدند که بدن اخروی نه عین اجزای بدن دفن‌شده، بلکه مثل آن عناصر مادی بدن دنیوی است؛ از این رو، بدن اخروی مثل بدن دنیوی است نه عین آن (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۱۶۸). چنانکه از نظر شیخ اشراق، بدن اخروی از جنس عالم مثال، منفصل بوده و ارتباط و تعلّق پیشینی با روح ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۹: ۱۹۷). مرحوم سبزواری عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی را مطرح می‌کند (همان: ۳۲۷-۳۲۵). مسئله حائز اهمیت اینکه، اختلاف نظرهای شکل گرفته، در اثر مختلف بودن مبانی و اصول آنهاست؛ زیرا هر اندیشمندی با به کارگیری آن پیش‌فرضها به تبیین مسئله ماهیت بدن اخروی و نسبت آن با بدن دنیوی پرداخته است. علامه طباطبایی نیز از جمله محققان و مفسّرانی است که در تبیین مسئله عینیت و مثلثیت، با تکیه بر پیش‌فرضهای انسان‌شناسانه و جهان‌شناسانه، به تحلیل و تبیین مسئله پرداخته است. برخی از این پیش‌فرضها، تنها با تعمّق در آثار وی قابل برداشت است و این‌گونه نیست که ایشان به پیش‌فرض بودن اصول و مبانی تصریح کرده باشند.

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است؛ این‌گونه که در مرحله اول، مطالعه مبسوطی از نظرات علامه طباطبایی پیرامون مسئله ماهیت بدن اخروی و نسبت آن با بدن دنیوی در دو اثر «تفسیر المیزان» و رساله «الانسان بعد الدنیا» صورت گرفت و فیش‌برداری لازم انجام شد. در مرحله بعد، بر کشف و اصطیاد پیش‌فرضهای جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه مؤثر برای حل دوگانگی مطرح‌شده در این دو اثر علمی سعی شد. مرحله نگارش و تدوین مقاله نیز بر اساس ترتیب مذکور است. بنابر این، پژوهش پیش رو درصدد است بر اساس پیش‌فرضهای جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه دخیل در مسئله عینیت بدن دنیوی با بدن اخروی، به مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی در دو اثر «المیزان» و «الانسان بعد الدنیا»

بپردازد. در ظاهر امر، نوعی تنافی و ناسازگاری بین دیدگاه ایشان در این دو اثر مشاهده می‌شود؛ اما با توجه به مبانی و پیش‌فرضهای حاکم بر اصل مسئله، این تعارض ظاهری زدودنی است و در واقع؛ نظر واحدی را در این دو اثر شاهد خواهیم بود.

۱. پیشینه بحث

بررسی‌ها بیانگر آن است که درباره معاد جسمانی و تبیین رابطه عینیت میان دو بدن از دیدگاه علامه، آثار متعددی نگاشته شده است. در میان آثار نزدیک به موضوع تبیین رابطه عینیت، می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد: در کتاب «معادشناسی با تأکید بر اندیشه‌های قرآنی علامه طباطبایی» (تاج‌آبادی، ۱۳۹۶) نگارنده سعی کرده است به بسط و توضیح دیدگاه علامه طباطبایی در مباحث مختلف معاد، از قبیل حقیقت مرگ و حیات برزخی، گستره معاد، ماهیت بدن اخروی انسان، دریافت نامه عمل، کاوش و رابطه جزا و پاداش اخروی با اعمال انسان، همچنین مقایسه دیدگاه علامه در این موضوعات با دیدگاه سایر مفسران و فلاسفه بپردازد. در این کتاب، مبانی جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه دخیل در تبیین رابطه عینیت، بحث نشده است. همچنان که در مقاله «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی» (اله‌بداشتی، ۱۳۹۴)، نویسنده صرفاً به تبیین رابطه مثلیت و عینیت بدن دنیوی و اخروی از دیدگاه علامه پرداخته و از کاربست مبانی فوق، بحثی به میان نیاورده است. در دو مقاله دیگر با عناوین «بدن اخروی از دیدگاه صدرالمتهلین و مقایسه آن با علامه طباطبایی» (بطحایی، ۱۳۹۶) و «معاد جسمانی از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی» (موسوی بایگی و همکاران، ۱۳۹۸) نیز کاربست پیش‌فرضها در اصل مسئله معاد و مهم‌تر از آن، حل ناسازگاری تبیین دوگانه علامه در آثارشان نیامده است. پایان‌نامه «بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی» نیز همین شیوه را در پیش گرفته و بیان اصول جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه، خارج از موضوع آن است.

بیشتر این آثار در مقام مقایسه با پژوهش حاضر، این تفاوت را دارند که هرکدام به نوعی در صدد تبیین و تحلیل بخشی جزئی از موضوع این پژوهش برآمده‌اند، ولی توجه به مبانی جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه در تبیین رابطه عینیت بدن دنیوی و بدن اخروی، در این آثار پژوهشی بررسی نشده است. ایجاد حلقه وصل میان این اصول و تأثیر آنها در بحث رابطه عینیت میان دو بدن، که جای خالی آن در میان آثار پیشین مشهود بود، تلاشی است که این پژوهش در صدد انجام آن است و مهم‌تر از آن، رفع تنافی ظاهری دو تقریر علامه از مسئله ماهیت بدن اخروی در دو اثر ایشان است.

۲. مفاهیم

یک) پیش فرض

مراد از پیش فرض در این تحقیق، مبادی تصدیقیه است که شامل اصول موضوعه و اصول متعارف کلامی و فلسفی بوده و تبیین رابطه بدن دنیوی و بدن اخروی بر آن مبادی و اصول استوار است. در این اصطلاح، ضرورتی ندارد که پیش فرضهای ذکر شده همواره از قسم اصول موضوعه- مثل اولیات- باشد، بلکه ممکن است از قسم اصول متعارف باشد. برای پرهیز از اطالة کلام؛ در این مقاله تنها به پیش فرض نزدیک توجه شده و از پرداختن به پیش فرضهای دور پرهیز شده است.

دو) جهان شناسانه

جهان شناسی، برداشت و طرز تفکری است که یک فرد یا مکتب درباره جهان و هستی عرضه می دارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۷). در این پژوهش، هر گونه از پیش فرضهای جهان شناسانه که در تبیین حقیقت بدن اخروی و رابطه آن با بدن دنیوی از دیدگاه علامه طباطبایی دخیل باشد، بیان شده است.

سه) انسان شناسانه

انسان شناسی بازگردان واژه لاتین آنترپولوژی^۱ است. آنترپولوژی اولین بار توسط ارسطو بع کار برده شد و منظور او، علمی بود که برای شناخت انسان تلاش می کند. (خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۲: ۳۸)

در بیان مراد از اصطلاح انسان شناسی می توان گفت که: «دانشی است که با روشهای مختلف تجربی، فلسفی، عرفانی و دینی، به شناخت و تبیین انسان در ابعاد و ساحتهای مختلف او می پردازد» (رجبی، ۱۳۷۹: ۲۱). با توجه به محدود بودن مجاری ادراکی انسان در فرایند شناخت همه ابعاد وجودی او، رویکردهای تجربی، فلسفی و عرفانی، با برخی رخنه های معرفتی مواجه است؛ انسان شناسی دینی با استمداد از متون دینی و روش نقلی، گستره عمیق و وسیع تری از حقیقت انسان را بازگو می کند. از این رو، بهترین راه شناخت انسان، روش دینی و وحیانی است (فلاح، ۱۳۹۷: ۳۳). در این مقاله نیز بر این همین روش تکیه شده است. برای وضوح و شفاف بیشتر مسئله، ابتدا دیدگاه علامه طباطبایی را درباره ماهیت بدن اخروی و نسبت آن با بدن دنیوی بررسی کرده و در ادامه، پیش فرضهای دخیل در مسئله را تبیین خواهیم کرد.

^۱. Anthropologe

ج) ماهیت بدن اخروی و رابطه آن با بدن دنیوی

از آنجا که دیدگاه علامه طباطبایی درباره ماهیت بدن اخروی و نسبت آن با بدن دنیوی، در تفسیر «المیزان» متفاوت از بیان ایشان در «الانسان بعد الدنيا» است؛ این دوگانگی تفسیری، می‌طلبد تا دیدگاه وی در این دو کتاب بررسی شود.

۱. دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان

علامه در المیزان در موارد متعدد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱: ۳۰۰-۲۹۸؛ ج ۱۳: ۲۰۹؛ ج ۱۴: ۸۸؛ ج ۱۷: ۱۱۴؛ ج ۱۹: ۱۳۵؛ ج ۲۰: ۲۵۹) با تکیه بر آیاتی نظیر «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۱)، در مقایسه بدن دنیوی با بدن اخروی با غفلت نفس انسانی، به مماثلت آن دو بدن قائل شده، ولی با ملاحظه نفس متعلق به این دو بدن، به عینیت انسان دنیوی با انسان اخروی معتقد است.

ایشان در مقام انکار مشرکان نسبت به بعث و زنده شدن ابدان پوسیده در روز قیامت، می‌گوید: استبعاد مشرکین از زنده شدن استخوانهای پوسیده، به استبعاد از خلقت بدنی جدید بازگشت دارد، نه به نفس و روحی جدید؛ به همین سبب، خدای سبحان در پاسخ از آن استبعاد، امکان خلقت مثل بدن آنان را ثابت کرد و متعرض برگشتن عین آن نشد؛ چون خلق شدن عین آنان بعد از مرگ، وقتی صورت می‌گیرد که روح ایشان که نزد خدا محفوظ است، به بدنهای جدیدشان متعلق شود و با تعلق مزبور، عین انسانهای موجود در دنیا دوباره موجود می‌شوند. (همان، ج ۱۷: ۱۱۴-۱۱۲)

به عقیده علامه، با وجود نفس است که حقیقت معاد (یعنی اعاده بعینه) تحقق می‌یابد. البته این به معنای آن نیست که بدن نقشی در تحقق معاد ندارد، بلکه منظور این است که ملاک عینیت و هویت، با نفس انسانی محقق می‌شود. درست نقطه مقابل مشرکین که تمام شخصیت را به بدن مادی می‌دانستند و از این رو، معاد را امری بعید یا محال می‌پنداشتند.

۲. دیدگاه علامه در رساله «الانسان بعد الدنيا»

در این رساله از نظر علامه، تحولات و دگرگونی اساسی در بدن مادی رخ می‌دهد تا بدن بتواند پای به جهان آخرت بگذارد. این بدن است که دگرگون شده، ارتقا یافته و شایسته پیوند با روح می‌شود (همو، ۱۳۸۸: ۲۴۰؛ همو، ۱۴۲۸: ۱۱۳-۱۱۱). علامه برای تأیید این مدعا به روایتی استناد می‌کند که زندیقی با تکیه بر شبهه آکل و مأکول، برانگیخته شدن انسانها در قیامت را نفی می‌کند و امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به این شبهه می‌فرماید: «روح در مکان

خویش سکنا دارد: روح شخص نیکوکار در نور و آسایش و روح شخص بدکار در مشقت و ظلمت. اما بدن به صورت همان خاکی درآید که از آن خلق شده و آنچه را که حیوانات درنده و حشرات از بدن انسان خورده و دفع نموده‌اند همگی در خاک خواهد ماند، و نزد کسی که مثقالی از ظلمات زمین بر او پوشیده نیست و به عدد و وزن همه اشیای عالم است، محفوظ خواهد بود. خاک موجودات ذی روح در میان خاک‌های دیگر هم چون طلایی است که در خاک نهاده شده است. چون زمان بعث فرا رسد، آسمان باریدن خواهد گرفت؛ باریدنی که برای برانگیختن است. به دنبال آن زمین برآمده و به شدت می‌لرزد چون مشکی که به لرزه افتد. در این حال، خاک بشر، نسبت به بقیه خاک‌ها، هم چون طلایی گردد که با آب شسته شود... و به دنبال آن خاک هر قالبی جمع می‌گردد و به اذن خداوند قادر، به جایی که روح در آن است منتقل می‌شود و با اذن مصور (خداوند) صورت‌ها به شکل خویش بازگشته و روح در آن حلول می‌کند و هنگامی که وجودش تمام گردید، در خود هیچ شیء غریبی نمی‌یابد». (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵۰)

از نظر علامه، این روایت با آیاتی مانند «وَ أَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَهُ مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» (ق: ۱۱) و «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (واقع: ۵۹-۶۱) و «نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَ شَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَ إِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا» (انسان: ۲۸) همسوست و دلالت دارد که ذرات بدنهای متلاشی شده در قبرها، قبل از پیوند دوباره روح و بدن، با تحوّل کلی عالم متحوّل می‌شوند. ذرات بدن خاکی و زمینی هر انسانی در گذر زمان تا هنگام قیامت، همگام با همه زمین و اجزا و قطعات آن و همگام با همه نظام مادی و موجودات آن، مبدّل شده و به صورت دیگری (که صورت بالاتر، کامل‌تر و لطیف‌تر است) درمی‌آید تا بدن‌ها به نفوس خویش ملحق شده و به غایتی که خداوند برایشان مقرر کرده، می‌رسند. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۴۱؛ همو، ۱۴۲۸: ۱۱۳-۱۱۱)

استدلال علامه به این آیات، بر تفسیر ایشان از واژه «امثال» استوار است. واژه «امثال» به معنای معروف در علوم عقلی، بر افراد یک نوع و ماهیت واحد اطلاق می‌شود؛ اما گاهی به نحو کنایه در معنای خود شیء به کار می‌رود. مانند مثل زید؛ یعنی خود زید. از نظر علامه، واژه امثال در آیه «وَ إِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا» در معنای دوم و غیر متعارفش به کار رفته است. بنابر این، جمله «بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ»، به معنای «بدلناهم» است (همو، ۱۳۸۸: ۲۴۱). ایشان در این رساله با تفسیری متفاوت از واژه «مثل» در آیه «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ»، بیان می‌کند که آیه در مقام نفی استبعاد منکران حشر است و روشن

است با خلق مثل مشرکان در قیامت، حشر و اعاده خود مشرکان اثبات نمی‌شود و استدلال آیه در اثبات معاد، سامان نمی‌گیرد؛ زیرا مثل هر شخص، غیر از خود آن شخص است. بنابر این، مقصود از تبدیل امثال، تغییرات و دگرگونی‌هایی است که در گذر زمان بر ذرات بدنهای دفن‌شده وارد می‌شود تا زمانی که این بدن‌ها در قیامت به ارواح خویش ملحق شوند (همان). پس در این تقریر، علامه قائل است که اولاً مبدء و مقصد این سیر تکاملی به ترتیب، دنیا و آخرت است و ذرات خاکی باقی‌مانده بدنهای متلاشی‌شده با صورتهای کامل‌تر، همگام با سایر اجزای جهان، قدم در منزل آخرت می‌گذارند. همچنین بدن موجود در آخرت، عین همان بدنی است که در دنیا بود.

با توجه به تبیینهای ارائه‌شده، ایشان در تفسیر «المیزان» به مثلیت بدن دنیوی و اخروی و در رساله «الانسان بعد الدنیا» به عینیت بدن میان این دو بدن قائل است. حال سؤال این است که این دوگانگی تفسیر از رابطه میان بدن دنیوی با بدن اخروی چگونه قابل حل است؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است ماهیت بدن اخروی از دیدگاه علامه با دقت بیشتری بررسی شود تا مراد وی از اصطلاح «عینیت» و «مثلیت» مشخص شده و در نتیجه، دوگانگی موجود مرتفع شود.

د) تبیین ماهیت بدن اخروی ناظر به مبانی جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه

در مسئله کیفیت حشر اخروی، مرحوم علامه از پیش‌فرضهای متعددی بهره می‌گیرد. آنچه قوام بحث ایشان در این مسئله را شکل می‌دهد، دو پیش‌فرض جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه است. در میان پیش‌فرضهای جهان‌شناسانه پنج مورد نقش اساسی دارند که عبارتند از: حرکت جوهری، مراتب و عوالم هستی، عینیت وحدت شخصه و نحوه وجودی اشیا، متفاوت بودن ماده با جسم و در نهایت، غایتمندی اشیا. در میان پیش‌فرضهای انسان‌شناسانه نیز مسئله ساحت‌های وجودی انسان، تجرد نفس و مراتب وجودی انسان، نقش پررنگی در تبیین مسئله تحقیق دارند. اینکه خود این پیش‌فرضها چه تبیینی دارند و چگونگی ابتدای مسئله ماهیت بدن اخروی و ارتباط آن با بدن دنیوی، در جدولی در انتهای مقاله آمده است. به اختصار توضیحاتی درباره اصل پیش‌فرضهای یادشده و تبیینی در چگونگی ابتدای مسئله حشر اخروی با بدن ناظر به این پیش‌فرضها را بیان می‌کنیم.

۱. ساحت‌های وجودی انسان

علامه طباطبایی در موارد متعددی تصریح می‌کند که انسان متشکل از دو ساحت است: ماده بدنی و جوهر مجرد که همان نفس یا روح است. دوگانگی جوهری نفس و بدن، با ادله

عقلی (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۲) و نقلی (همو، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۵۱؛ ج ۱۳: ۱۹۸) قابل اثبات است. تقریر ایشان در «المیزان» و رساله «الانسان بعد الدنیا» مبتنی بر همین پیش فرض دوگانگی نفس و بدن است؛ زیرا با غفلت و غض نظر از عینیت یا مثلیت بدن دنیوی با بدن اخروی، بر جسمانی و روحانی بودن تأکید دارد و معتقد است هنگام قیامت، انسانها با تمام ابعاد وجودی شان همگام با همه اشیای عالم به سوی مبدئی که از آنجا نشئت گرفته اند، بازمی گردند. لذا بدنها بالضروره به نفوس خویش ملحق خواهند شد. این نکته، وجه مشترک هر دو دیدگاه علامه در اثر خویش است. (همان، ج ۱۷: ۱۱۴-۱۱۲؛ همو، ۱۴۲۸: ۱۱۳-۱۱۱)

۲. تجرد نفس

از کاربریهای تجرد نفس در مسئله مورد بحث، این است که با وجود انکار تجرد نفس، حشر ابدان انسانی در جهان آخرت، معنای معقول و مقبولی نخواهد داشت. از نظر علامه، «ما»ی موصول به کار رفته در آیه شریفه «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ» (عادیات: ۹) حاکی از این است که بدنهای بدون روحی که در قبر است، از موجودات غیر ذی شعور به شمار می آیند؛ از این رو، درباره آنها در این آیه از «ما»ی موصول استفاده شده، نه از «من» موصول که مربوط به موجودات ذی شعور است (همو، ۱۳۸۸: ۲۴۰). تا زمانی که ابدان به نفوس مجرد خویش ملحق نشوند، مانند سنگی اند که کنار دیوار افتاده باشند. این خصوصیت ویژه موجود در نفس و الحاق ابدان به آنها، باعث شده تا ابدان انسان از حالت جمادی خارج شده، به صورت موجودات ذی شعور در آیند و این خصوصیت نفس، ناظر به جنبه «امری» بودن آنهاست. از مهم ترین ویژگی های این عالم امری، فرامادی و غیر تدریجی بودن آنهاست؛ یعنی با الحاق بدن به نفس مجرد است که معاد جسمانی انسانها معنا می یابد. (همو، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۵۱؛ ج ۱۳: ۱۹۶)

از دیگر کاربریهای تجرد نفس، این است که نفس انسانی مجرد است و خصوصیت موجودات مادی؛ یعنی تغییر و تبدیل را ندارد. در بقای هویت شخصیت، بدن مداخلیت ندارد؛ هویت و شخصیت انسان با نفس اوست و از میان رفتن مقداری از ماده بدنی، با فرض تعلق همان نفس، شخصیت انسان را تغییر نمی دهد (همو، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲؛ ۱۳۹۰، ج ۱۶: ۲۵۱؛ ج ۱۲: ۱۵۴). با این پیش فرض، چنانچه شخص موقع انتقال از این نشئه با بدنی غیر از بدن کنونی به جهان آخرت قدم گذاشته باشد، باز خللی در صحت معاد و محسوس شدن او پیش نمی آید؛ زیرا شخصیت و هویتش باقی مانده است. (همان)

۳. مراتب وجودی انسان

بر اساس آنچه از آثار علامه قابل اصطیاد است، انسان حقیقتی ذومراتب است که سه نشئه و مرتبه دارد: مرتبه طبیعت، خیال و عقل. مرتبه مافوق، محیط بر مرتبه مادون است و همه کمالات مرتبه پایین، بدون حدود و نواقص آن، در مرتبه بالاتر هست. از نظر علامه، مجموعه جهان هستی به عنوان عالم اکبر، با انسان و خصوصیات وی به عنوان عالم اصغر منطبق است (همو، ۱۴۱۶: ۲۴۵). قواعد حاکم بر عوالم سه گانه جهان هستی، بر مراتب سه گانه وجودی انسان نیز جاری و ساری است. رابطه این سه مرتبه با یکدیگر (همانند عوالم سه گانه)، رابطه علت و معلول و محیط و محاط است (همو، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۷۲؛ ج ۷: ۱۲۹-۱۲۵؛ ج ۱۶: ۱۵۷). این سه مرتبه از حیث زمان، معیت و همزمانی دارند. با توجه به همپوشانی این اصل با پیش فرض جهان شناسانه مراتب و عوالم هستی، کاربست این دو اصل در مسئله عینیت بدن دنیوی با بدن اخروی مشترک است. مطابق این پیش فرض، موجود طبیعی با داشتن شخصیت و هویت واحد و وجود وحدانی، با حرکت جوهریه پیوسته رو به کمال می رود و به تدریج قصد رها شدن از طبیعت را می کند. در حالت احتضار، آخرین علقه طبیعی را رها کرده، به کلی از قیود مادی، منقطع و از عالم طبیعت، بیگانه می شود. انسان در این حال، تمام جهات کمالی نشئه قبل را داراست و خلاصه همه کمالات عالم طبیعت با اوست؛ مثلاً اصل جسمیت را گرچه بدون ماده باشد، واجد است. (همو، ۱۴۲۸: ۷۷)

علامه در تبیین ماهیت بدن اخروی علاوه بر پیش فرضهای انسان شناسانه، از اصول جهان شناسانه نیز بهره برده است. در ادامه ضمن بیان اجمالی از ماهیت این اصول، نحوه ابتدای ماهیت بدن اخروی بر آنها بررسی می شود.

۴. حرکت جوهری

در نگاه علامه، تبیین حرکت جوهری به این شرح است که حرکت، تغییر تدریجی یا خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۲۰)؛ یعنی حرکت، نحوه وجودی است که شیء به واسطه آن، به تدریج از حالت قوه خارج شده و به فعلیت می رسد. حرکت جوهری، عین وجود جوهر است و ایجاد جوهر، عیناً همان ایجاد حرکت جوهری است. در قدیم می گفتند جسم یا ثابت است یا متغیر؛ یعنی مقسم حرکت، جسم بود که یا متغیر است یا غیر متغیر. ولی در فلسفه صدرایی، هستی است که یا ثابت است یا سیال؛ یعنی مقسم حرکت، هستی و وجود است نه جسم. هستی ثابت، مساوی است با ماورای طبیعت و هستی سیال، مساوی است با عالم طبیعت از اول تا به آخر. (همو، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۱)

بر مبنای حرکت جوهری، نهاد عالم اساساً نهادهی ناآرام و در حال حرکت و دگرگون شدن است و نشانه آن نیز همین تغییرات محسوس در اعراض (یعنی رنگ و وزن و اندازه و مکان و زمان و ...) است؛ زیرا تا جوهر در حرکت نباشد، هیچ عرضی امکان حرکت و تغییر کردن ندارد؛ چرا که چیزی باید ایجادکننده حرکت باشد که خود دارای حرکت باشد. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶: ۱۰۷۷)

برطرف شدن برخی دیگر از ابهامات موجود در بدن اخروی، بحث از نحوه کاربست حرکت جوهری در تبیین ماهیت بدن اخروی را بایسته می‌سازد. از دیدگاه علامه، هم نفس و هم بدن به واسطه حرکت در جوهر خود، رو به استکمال دارند. ایشان درباره حرکت جوهری نفس، با اعتقاد به «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس»، بیان می‌کند که نفس ابتدا جوهر در ماهیت سلاله گل بود؛ سپس به واسطه حرکت در جوهر خود و در ذات خود، به عالم نطفگی در آمد و به ماهیت نطفه مبدل شد؛ پس از آن، نطفه در جوهر و ذات خود حرکت کرد و به ماهیت علقگی مبدل شد؛ علقه در اثر حرکت در جوهر، به ماهیت مضغه بودن درآمد؛ سپس مضغه نیز در جوهر خود حرکت کرد و به استخوان تبدیل شد. پس از رویانیدن گوشت بر روی استخوان، یکباره ماده به نفس مجرد تبدیل شد: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمن: ۱۴)؛ روحی که در قالب جسم است و وقتی از این عالم می‌رود، این روح مجرد، یکباره ماده را ترک می‌کند و ماده بدون تعلق نفس، روی زمین می‌ماند: «ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ» (مؤمن: ۱۵) و اینگونه مرگ تحقق پیدا می‌کند (همو، ۱۴۲۷، ج ۲: ۱۵۷؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۵۲). باز همان نفس ناطقه پس از تجرد از ماده و پس از مردن، به واسطه حرکت در جوهر خود، رو به استکمال می‌رود و پس از گذراندن برزخ، به صورت تجرد قیامتی درمی‌آید و لباس قیامتی می‌پوشد: «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» (مؤمن: ۱۶) و با پوشش لباس قیامتی، حشر او متحقق می‌شود. (حسینی طهرانی، ۱۳۸۹: ۲۱۲)

تبیین حرکت جوهری بدن و چگونگی شکل‌گیری و احیای بدن اخروی از نظر علامه چنین است که ذرات بدنهای متلاشی شده در قبرها، قبل از پیوند دوباره روح و بدن، با تحوّل کلی عالم متحوّل شده و با ارتقا یافتن خود، شایسته پیوند با روح می‌شود. با این توجیه که بر اساس حرکت جوهری بدن خاکی و زمینی هر انسانی در گذر زمان تا هنگام قیامت، همگام با همه نظام مادی و موجودات آن، مبدل شده و به صورت دیگری (که صورت بالاتر، کامل‌تر و لطیف‌تر است) درمی‌آید تا بدنها به نفوس خویش ملحق شوند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۴۱؛ همو، ۱۴۲۸: ۱۱۳-۱۱۱). با این بیان علامه، تا حدی مشخص می‌شود که بدن اخروی باز آفرینی شده، ذرات

باقی مانده بدن دنیوی است. تبیین وی برگرفته از حدیث منقول از امام صادق (علیه السلام) است که بر اساس آن، بدن در سیر تکاملی خود، به خاک تبدیل شده؛ بعد از پشت سر نهادن نواقص خود، به صورت ذرات لطیف تری درمی آید؛ سپس از این ذرات بدنی که با وجودی برتر و حقیقی جلوه گر شده اند، بدن اخروی تشکیل می شود. به عبارت دیگر؛ بدن با جنبه ملکوتی خود ظهور و بروز یافته و بر اساس سنخیت موجود میان بدن و روح، به روح ملحق خواهد شد. (همو، ۱۳۹۰، ج ۱: ۹۳-۹۲؛ ج ۱۸: ۳۵۰)

۵. مراتب و عوالم هستی

علامه در تبیین مراتب هستی، از مبانی اصیل فلسفی، همچون: اصالت وجود، حرکت جوهری و وحدت تشکیکی وجود بهره جسته است و عوالم هستی را با استناد به اصل علیت، سنخیت علت و معلول، قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف، بر یکدیگر مترتب می داند. وی خداوند را در رأس هرم هستی که محیط بر عوالم مادون است، دانسته و ماسوی الله و مخلوقات را موجودات امکانی می داند. از نظر وی، عوالم هستی، غیر از ساحت ربوبی واجب الوجود، به سه عالم «عقل»، «مثال» و «ماده» تقسیم می شوند (همو، ۱۴۱۶: ۳۱۵-۳۱۳). مقسم در تقسیم بندی این عوالم، وجود جوهر ممکن از حیث تجرد و مادی می باشد. قسم اول از وجود که همراه قوه و استعداد است، لاجرم باید مادی باشد؛ اما قسم دوم قطعاً مجرد است؛ زیرا همه کمالات لازم خود را بالفعل داراست. اما خود این موجود مجرد از ماده، یا آثار مادی را دارد یا کلاً از ماده و آثار مادی مبرا است که شق اول، عالم مثال و شق دوم، موجود عقلی خواهد بود (همان: ۳۱۴). از نظر علامه، طبق مبانی فلسفی، این حصر یک حصر عقلی است و قسم چهارمی برای آن نمی توان در نظر گرفت. (همان)

علامه در برخی از آثار تفسیری و غیر تفسیری خود، از دو اصطلاح عالم ملک و عالم ملکوت تعبیر می کند که با نظر به توصیفاتی که از این دو عالم داشته است، می توان ادعا کرد که عالم ملک، ناظر به عالم ماده است و عالم ملکوت، به دو عالم مثال و عقل اشاره دارد (همو، ۱۳۹۰، ج ۷: ۶۷؛ ج ۱۸: ۸۴؛ حسینی طهرانی، ۱۳۸۹: ۲۱۳). گفتنی است که تناظر این دو اصطلاح با عوالم سه گانه، در حوزه مباحث معادشناسی است؛ زیرا شاید کاربرد این دو واژه در مباحث دیگر، توصیفات دیگری داشته باشد که مناسبتی با این عوالم نداشته باشند.

کاربست این اصل به همراه اصل مراتب وجودی انسان، برخی دیگر از ابهامات ماهیت بدن اخروی را آشکار می سازد. ایشان بر اساس این پیش فرض که مجموعه جهان هستی به عنوان عالم اکبر با انسان و خصوصیات وی به عنوان عالم اصغر منطبق است و لذا بدن و قوای

مادی نفس، بُعد مادی و قوای ادارکی باطنی، بُعد تجرّد مثالی و قوه عاقله انسان، بُعد تجرّد عقلی انسان را شکل می‌دهند (همو، ۱۳۶۴، ج ۵: ۱۵۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۶۵؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۴۵)؛ درباره ماهیت بدن اخروی قائل است که چنین نیست که در مرتبه شهادت و عالم دنیا، مثلاً سمع و بصر و لمس باشد، ولی در مرتبه برزخ و عالم آخرت نباشد. قواعد حاکم بر عوالم سه گانه جهان هستی بر مراتب سه گانه وجودی انسان نیز جاری و ساری است. عوالم سه گانه از نظر وجودی، مسبوق به عالم دیگری است که ارتباطش با آن عالم به نحو علّیت و معلولیت است (همو، ۱۳۸۸: ۱۶۴). مرتبه و عالم عقل، صورت کامل تر عالم مثال و عالم مثال نیز صورت کامل تر عالم ماده است. هر چیزی که در عالم ماده هست، وجود برتر و منزّه از ماده اش، در عالم مثال است و نیز هر چیزی که در عالم مثال هست، وجود برتر و حقیقت منزّه از ماده و مقدار و حد و اندازه اش در عالم عقل است (همان). به عبارت دیگر؛ انسان یک حقیقت ذومراتب است. همه کمالات مرتبه پایین، بدون حدود و نواقص آن مرتبه، در عالم بالاتر هست؛ از این رو، در عالم عقل به نحو ارفع و اکمل، سمع هست، بصر هست؛ البته نه به این نحو که دست غیر از پا، و پا غیر از دست، و گوش غیر از چشم، و چشم غیر از گوش باشد، چنانکه در عالم ماده و طبیعت چنین بوده و اعضا از همدیگر انعزال دارند (همو، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۲۳؛ ج ۱: ۱۵-۱۲). پس آن جهتی که سمع به آن سمع است و جهتی که بصر به آن بصر است و جهتی که دست به آن دست است و کلاً جهت مقوم همه این اعضا آنجا هست، همه آنها جمع اند، ولی نه به نحو انعزال. پس بدن اخروی علاوه بر اینکه کمالات عالم مادی دنیوی را داراست، از ویژگی های عالم عقلانی نیز برخوردار است.

هـ) عاری بودن بدن اخروی از مادیت عالم ماده، در عین پذیرش معاد جسمانی

با این بیانات علامه، برخی از ابهامات موجود در بدن اخروی برطرف شد؛ ولی همچنان برخی سؤالات دیگر نیز باقی است که پاسخ به آنها، هویت بدن اخروی را بهتر آشکار می‌سازد. از جمله سؤالات این است که چنانچه بدن اخروی عاری از مادیت عالم دنیا باشد، چگونه با جسمانی بودن معاد سازگار است؟

پاسخ این سؤال را باید با توجه به اصل جهان‌شناسانه علامه مبنی بر تمایز ماده از جسم پاسخ داد. در ادامه، ضمن توضیح این اصل، پاسخ علامه به سؤال با نظر به این اصل بررسی می‌شود.

۱. متفاوت بودن ماده از جسم

علامه بر این عقیده است که جوهری را که حامل «استعداد» یا «امکان تبدیل شدن» و پذیرای

صورت‌های متعدد است، «ماده» یا «هیولی» می‌نامند. این ماده در همه تبدیل و تبدل‌های یک نوع، وجود دارد. در حقیقت؛ ماده خودش هیچ فعلیتی ندارد و همه فعلیتش به این است که پذیرای صورت‌های متفاوت است، و تغییر و تحول، حرکت، زوال، زمان و مکان، از لوازم آن است (همو، ۱۴۱۶: ۹۹). جسم در تعریف ایشان، عبارت است از وجود جوهری که می‌توان در آن خطوط سه‌گانه‌ای فرض کرد که یکدیگر را بر اساس چند زاویه قائمه قطع کنند، گرچه این خطوط بالفعل در آن نباشند؛ مانند کره و استوانه (همان: ۹۴). بنابر این، در ماهیت جسم، خبری از ماده نبوده و داخل تعریف جسم نیست. (همان: ۷۲)

لازمه این امر آن است که اگر موجودی از موجودات مادی، از ماده مجرد شود، مستلزم انقلاب نخواهد بود؛ هر چند حد آن موجود تغییر یابد؛ زیرا ماده در حقیقت، از لوازم وجود موجودات مادی است، نه جزیی از ماهیت آنها. استحاله انفکاک، مربوط به عالم ماده است. اما پس از آنکه صورت جوهری، عالم ماده را ترک گفت و از حرکت ایستاد، در آنجا صورت جسمیه از ماده مفارقت می‌کند و به فعلیت محض می‌رسد. لذا خارج دانستن ماده از ماهیت جسم، منافاتی با متحد بودن آن دو از حیث وجود، نخواهد داشت؛ زیرا مسئله اتحاد و اجتماع آن دو، در وجود است نه در ماهیت. (همان)

غفلت از این نکته مهم، لغزش محدثان و مفسران در فهم مقاصد آیات معادشناختی قرآن را در پی داشته است. پیوند روح با بدن جسمانی در جهان آخرت، به معنای پیوند با بدن مادی و عنصری نیست و آیات و روایات تنها بر حیات و بدن جسمانی در آخرت دلالت دارند، نه حیات و بدن مادی. لذا نفی ماده و لوازم آن از جهان آخرت، به معنای نفی حیات جسمانی از آن نیست (همو، ۱۴۲۸: ۷۷). اصل «جسمیت»، در عالم برزخ و قیامت هم وجود دارد و ماده که خارج از اصل جسمیت جسم و زائد بر آن است، در عالم برزخ و قیامت نخواهد بود؛ چنانچه امکان ندارد در این نشئه طبیعت، ماهیت خالص جسم، موجود شود. در نشئه طبیعت، جسم ملازم با ماده است. البته پاسخ تکمیلی و ابهام‌زدایی سؤال، منوط به بازگویی اصل جهان‌شناسانه دیگری به نام غایت‌مندی اشیا است.

۲. غایت‌مندی اشیا

غایت هر شیء از نظر علامه، کمال نهایی، ثابت و به عبارتی آخرین مرتبه وجودی آن شیء است و کمال نهایی هر شیء، امری است که شیء اکنون فاقد آن است؛ اما استعداد و قابلیت نیل به آن را دارد. بنابر این، غایت جهان طبیعت، خارج از جهان طبیعت است (همان، ج ۱۶: ۱۵۷؛ ج ۴: ۳۲، ۳۴). جهان طبیعت؛ جهان ماده، تغییر و تحول و نقصان و زوال است؛ از این رو، غایت

آن باید جهانی پیراسته از این نقایص باشد و آن، جهان آخرت است (همان؛ ج ۱۸: ۱۷۱؛ ج ۲۰: ۱۶۱). جهان طبیعت با اشیا و موجوداتش غایتمند و دارای أجل است و موجودات لزوماً به غایت نوعی خود می‌رسند. غایت شیء، کمال آن و خارج از وجود شیء است. کمال اشیا، مادی، رها شدن از ماده و لوازم آن است. بدن انسان به عنوان شیئی مادی از این قاعده مستثنا نیست. بنابر این، غایت و کمال بدن انسان، پیوند با روح در جهان آخرت با رهایی از قیود مادی است (همو، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۱۷۱؛ ج ۲۰: ۱۶۱). با توجه به این پیش‌فرض، تمایز ماده از جسم و نیز اصل غایتمندی اشیا، می‌توان گفت که بدن به سبب اختلاط با این قوه قابلی و استعدادی، پایبند و پای‌بست عالم طبیعت شده است. نفس به مقتضای حرکت جوهریه، به تدریج از علایق و بندهای طبیعت بیرون می‌رود. سرانجام وقتی به کلی پای خود را از عالم طبیعت بیرون کشید و از تمام علایق و جهات اجنبی قوه قابلی و استعدادی عاری شد، صاحب بدنی خالی از «غیر» می‌شود؛ بدنی که «جسم خالص» است و دیگر اختلاطی از غیر جسم ندارد، بلکه جسمی بدون ماده و هیولاست.

از مجموع این اصول، چنین به دست می‌آید که بدن اخروی، همان بدن دنیوی است که بر اساس حرکت جوهری، از کاستی‌های عالم طبیعت (از قبیل ماده و لوازم آن) منسلخ شده و با جنبه ملکوتی خود در عالم آخرت، ظهور و بروز می‌یابد.

(و) مقایسه دیدگاه مثلیت در «المیزان» با دیدگاه عینیت در «الانسان بعد الدنیا»
حال سؤال مطرح در ابتدای مقاله مبنی بر دوگانگی دیدگاه علامه در المیزان و رساله الانسان بعد الدنیا، که از سویی نظریه مثلیت بدن دنیوی با بدن اخروی و از طرف دیگر، عینیت بدن مبتدا با بدن معاد بیان شده، بررسی می‌شود.

ایشان در رساله «الانسان بعد الدنیا» به صراحت از عینیت بدن اخروی و دنیوی سخن گفته و معتقد است که بدن اخروی، بازآفرینی شده ذرات باقی‌مانده بدن دنیوی است؛ زیرا بدن خاکی و زمینی هر انسانی در گذر زمان تا هنگام قیامت، همگام با همه نظام مادی و موجودات آن، مبدل شده و به صورت دیگری (که صورت بالاتر، کامل‌تر و لطیف‌تر است) درمی‌آید

تا بدن‌ها به نفوس خویش ملحق شوند. (طباطبایی: ۱۳۸۸: ۲۴۱؛ همو، ۱۴۲۸: ۱۱۱)

ولی در المیزان با تکیه بر آیاتی مانند: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (اسراء: ۹۹)، اذعان کرده‌اند که بدن اخروی نه عین بدن دنیوی، که مثل آن است (همو: ۱۳۹۰، ج ۱۳: ۲۰۹). ایشان در توضیح این مطلب بیان می‌دارند بدنی که در قیامت زنده می‌شود و پاداش یا کیفر می‌بیند، مثل بدن دنیوی است و وقتی جایز باشد بدنی

دنیایی خلق و موجود شود، بدن اخروی نیز ممکن است خلق و زنده شود؛ چون این بدن، مثل آن بدن است و حکم امثال در جواز و عدم جواز، همانند هم می باشد (همان، ج ۱۹: ۱۳۴). به عبارت دیگر؛ خلقت بدن در نخستین بار، دلیل بر این است که چنین چیزی ممکن است و وقتی ممکن شد، دیگر فرقی میان بار اول و بار دوم نیست. همین که خود شما در این دنیا هستید و بدنی زنده دارید، دلیل بر این است که چنین خلقتی محال نیست و وقتی محال نشد، دیگر چه فرقی میان این بار و بار دیگر است. (همان، ج ۱۳: ۲۱۰)

برای حل این دوگانگی، لازم است به اصل مهم فلسفی علامه مبنی بر «عینیت وحدت و تشخص با نحوه وجودی اشیا» دقت کافی داشت.

۱. عینیت وحدت و تشخص با نحوه وجودی اشیا

بر اساس این اصل فلسفی، هر یک از اقسام موجودات، هر نحوه وجودی که دارند، به همان نحوه، وحدت و تشخص دارند. اگر نحوه وجود، متقضی و متصرم باشد، وحدت و تشخص هم، چنین وحدتی خواهد بود؛ چنانکه وجود واجبی، وجودی است که نحوه وجودش ثبات و قرار است و قرار و ثبات، تمام الذات و عین هویت اوست. همین طور اگر یک وجودی باشد که نحوه وجودی اش سیلان و تصرم باشد و هویتی باشد که بعینها تدرج و به تمام الذات حرکت و سیلان باشد، وجودی است که هویتش، عین همان تدرج هویت است و وحدت او به همین نحوه وجودش است و این موجود متشخص واحدی است که به تمام الذات، شخصیت واحد متدرجه است. این نحوه وجود به هر مرتبه از مراتب وجود که برسد، یک هویت و یک شخصیت است. (همو: ۱۴۱۶: ۳۱۲)

اگر فرض شود که وجودی از عالم طبیعت حرکت کند و به آخرین خیمه عالم طبیعت که سرحد عالم مثال است، برسد و سپس به عالم مثال و آخرت وارد شود؛ در همه مراحل، این موجود عیناً همان است که از خیمه قریب به عدم برخاسته بود. انسان وقتی با حرکت به عالم آخرت رسید و جسم قیامتی شد، شخصیت و حقیقتش باقی است. به هر عالمی وارد شود، عینیت و شخصیتش، یک شخصیت و عینیت واحده است.

با نظر به این اصل فلسفی، همچنین با پذیرش حرکت جوهری در نفس و بدن، باید گفت که حرکت نفس در قوس نزول، از جبروت تا ناسوت، همچنین در قوس صعود، از نقطه شروع عالم طبیعت تا رسیدن به مرحله عالم آخرت و پشت سر گذاشتن مراحل و منازل مختلف و پوشیدن لباسهای متعدد دنیوی و اخروی، نشانگر این است که این نفس از وحدت برخوردار است.

در ناحیه حرکت جوهری بدن نیز می‌توان گفت مبدل شدن ذرات بدنهای متلاشی شده در قبر به صورتهای بالاتر، کامل‌تر و لطیف‌تر، حاکی از یک نحوه وجود موجودی است که به تمام ذات در حرکت است. از این رو، وحدت بدن به همین نحوه وجودش است و دارای شخصیت واحد سیال است. به عبارت دیگر؛ بدن موجود در دنیا، بعد از پشت سر گذاشتن مراحل متعدد و ورود به منزل آخرت، از شخصیت و عینیت واحد برخوردار است.

گفتنی است که به عقیده علامه، شخصیت انسان به نفس و روح اوست، نه به بدن او و این بدنها هستند که فرع و تابع روح‌اند نه به عکس (همو: ۱۳۹۰، ج ۱۳: ۱۰۹؛ ج ۱۷: ۱۱۴) و حتی در مواردی تصریح کرده است که بدن اخروی در صورتی که همراه با نفس مجرد باشد، عینیت شخص انسان موجود در دنیا با شخص موجود در آخرت که لازمه معاد (اعاده بعینه) است، محقق می‌باشد (همان) و در صورتی که نفس انسانی به بدن اخروی تعلق نگرفته باشد، این بدن مثل بدن دنیوی است نه عین آن و معاد که همان اعاده بعینه انسان است، تحقق نیافته است؛ زیرا خلقت مثل غیر از اعاده بعینه است. با این حال، نباید از مجموع این مطالب نتیجه گرفت که عینیت و شخصیت واحد، اولاً و بالذات از آن نفس و ثانیاً و بالعرض به ابدان نسبت داده شده است؛ زیرا از نفی عینیت میان بدن دنیوی و اخروی و اثبات مثلیت بین آن دو نمی‌شود به نتیجه رسید که این همانی میان این دو بدن، بالعرض و المجاز است؛ بلکه باید به مراد علامه از مثلیت در المیزان دست یافت که در بازه بین نفی عینیت و نفی مجاز بودن واقع شده است؛ زیرا ایشان حتی در بیان نظریه عینیت قائل نبودند که این دو بدن در تمامی جهات عین هم بودند و هیچ تفاوتی میان آنها وجود ندارد؛ زیرا مبانی جهان‌شناختی ایشان مبنی بر وجود تفاوت‌های بنیادین میان دنیا و آخرت، عدم وجود نواقص و ناخالصی‌های مراتب عالم دنیا در مرتبه عالم آخرت و همچنین اصل حرکت جوهری، اجازه نمی‌دهد که بدن دنیوی با همان شوائب و نواقص مربوط به عالم دنیا، با حفظ همه آن خصوصیات، در عالم آخرت محشور شود. ایشان درباره مضمون روایت امام صادق (علیه السلام)، بر این باور است که ذرات بدن خاکی و زمینی هر انسانی در گذر زمان تا هنگام قیامت، مبدل شده و به صورت دیگری که لطیف‌تر است، درمی‌آید تا به غایتی که خداوند برایشان مقرر کرده، برسند. (همو، ۱۴۲۸: ۱۱۱)

از طرف دیگر، گرچه عبارت علامه در المیزان در بیان مراد از مماثلت صراحت ندارد، ولی با بیان برخی شواهد از ایشان می‌توان گفت که منظور وی از نفی عینیت در المیزان، عینیت مورد قبول ایشان در رساله بعد الدنیا نیست؛ زیرا علامه در المیزان، ذیل مباحث مربوط

تحلیل قرائت دوگانه علامه طباطبایی در مسئله عینیت ... ♦ ۱۹۳

به تبیین مثلث و نفی عینیت، با بیان دو عالم ملک و ملکوت، روشن می‌سازند که عالم آخرت همان چهره ملکوتی و باطن عالم دنیاست که همزمان، ولی در رتبه بالاتر از آن قرار دارد (همو: ۱۳۹۰، ج ۱۷: ۱۱۴). به عبارت دیگر؛ بدن اخروی همان بدن دنیوی است و همه کمالات بدن دنیوی، بدون حدود و نواقص آن، در عالم بالاتر در بدن اخروی موجود است. اتفاقاً علامه در تفسیر المیزان، روایت احتجاج را که مستند دیدگاه ایشان در رساله الانسان بعد الدنیاست، در بحث روایی، بدون هیچ نقدی ذکر کرده و این نشانگر اعتماد ایشان به مضمون و سند این روایت است. (همان)

بدین ترتیب می‌توان گفت که دیدگاه ایشان در المیزان، همسو و هم‌راستا با دیدگاه ایشان در رساله الانسان بعد الدنیا بوده و عینیت مورد پذیرش ایشان در رساله الانسان بعد الدنیا، در المیزان نفی نشده، بلکه مورد تأیید اوست. همچنین با توجه به دو شاهی که در سطور قبل ذکر شد، می‌توان به این برداشت رسید که مراد از مثلث در المیزان، این است که بدن اخروی از همان ذرات بدن دنیوی پدید می‌آید. اما از این رو که بدن اخروی از اوصاف بدن مادی پیراسته است، مثل آن است، نه عین آن؛ بنابراین، اختلافی در دو بیان علامه نیست. از مجموع مطالب علامه، می‌توان نتیجه گرفت که رابطه میان بدن دنیوی و بدن اخروی، حد وسط و مرز میان دو نفی است: ۱. نفی عینیت همه‌جانبه میان آن دو بدن؛ ۲. نفی بالعرض بودن این‌همانی دو بدن. حد وسط همان است که پیش‌تر بیان شد؛ یعنی بدن اخروی از همان ذرات بدن دنیوی، بدون اوصاف مادی پدید می‌آید و مثلث مدّ نظر علامه در المیزان را می‌توان به همین حد وسط ناظر دانست.

د) نتیجه‌گیری

۱. علامه طباطبایی در المیزان و در مقایسه بدن دنیوی با بدن اخروی، با غفلت نفس انسانی، به مماثلت آن دو بدن قائل شده و با ملاحظه نفس متعلق به این دو بدن، به عینیت انسان دنیوی با انسان اخروی معتقد است و در رساله الانسان بعد الدنیا، این مطلب را پذیرفته که بدن موجود در آخرت، عین همان بدنی است که در دنیا بود. با تدقیق بیشتر در این دو اثر می‌توان نتیجه گرفت که نه تنها میان این دو دیدگاه تنافی و تعارض نیست، بلکه هر کدام مکمل یکدیگر بوده و در صدد بیان حدود و قیود ماهیت بدن اخروی و ارتباط آن با بدن دنیوی می‌باشند.

۲. پیش‌فرضهای جهان‌شناسانه دخیل در مسئله عینیت بدن دنیوی با اخروی عبارتند از: مراتب و عوالم هستی، غایتمندی اشیا، حرکت جوهری، عینیت وحدت شخصیه با نحوه

وجودی اشیا و متفاوت بودن ماده با جسم.

۳. پیش‌فرضهای انسان‌شناسانه دخیل در مسئلهٔ عینیت بدن دنیوی با اخروی عبارتند از: ساحت‌های وجودی انسان، تجرّد نفس و مراتب وجودی انسان.

۴. پیش‌فرض بودن ساحت‌های وجودی انسان، از دو بُعد روحانی و جسمانی مورد تصریح علامه بوده است. اعتقاد به جسمانی و روحانی بودن معاد، حاکی از ابتدای حقیقت معاد بر این پیش‌فرض دارد. ولی سایر موارد با تعمق بیشتر و تحلیل در آثار علامه قابل اصطیاد است.

۵. معاد، ظهور چهرهٔ ملکوتی اشیا در جهان آخرت است و غایت اشیا، نیل به همین مرتبه از وجود از طریق حرکت جوهری است. بر اساس حرکت جوهری، ذرات بدنهای متلاشی شده در قبرها، قبل از پیوند دوبارهٔ روح و بدن، با تحوّل کلی عالم، متحوّل شده و به صورت دیگری - که لطیف‌تر است - شایستهٔ پیوند با روح می‌شود. بر اساس تمایز ماده از جسم، بدن محشور در آخرت، خاصیت جسمانیت بدن عاری از ویژگی‌های عالم طبیعت مادی را داراست و این عاری بودن، هیچ تغییری در هویت جسمانی بدن محشور در آخرت ندارد. لذا بعد از مجرد شدن صورت جسمیه از ماده، همین جسم وارد نشئهٔ آخرت می‌شود و عینیت میان بدن دنیوی و اخروی برقرار است؛ همچنان که بر اساس اصل فلسفی عینیت وحدت و تشخّص (نحوهٔ وجودی اشیا، انسان سیال در عوالم سه‌گانهٔ دارای شخصیت واحدهٔ سیال است) از شخصیت و عینیت واحد برخوردار است.

۶. علامه در بیان نظریهٔ عینیت، قائل نیستند که این دو بدن در تمامی جهات عین هم می‌باشند و هیچ تفاوتی میان آنها وجود ندارد. ایشان در المیزان، ذیل مباحث مربوط به تبیین مثلثیت و نفی عینیت، با بیان دو عالم ملک و ملکوت، روشن می‌سازند که عالم آخرت همان چهرهٔ ملکوتی و باطن عالم دنیا است که همزمان، ولی در رتبهٔ بالاتر از آن قرار دارد. به عبارت دیگر؛ بدن اخروی همان بدن دنیوی است و همهٔ کمالات بدن دنیوی، بدون حدود و نواقص آن، در عالم بالاتر در بدن اخروی موجود است.

جدول پیوست: پیش فرضها و دسته بندی آنها از دیدگاه علامه طباطبایی

پیش فرض	پیش فرضهای جهان شناسانه	حرکت جوهری
		مراتب و عوالم هستی
		عینیت وحدت شخصیه و نحوه وجودی اشیا
		مقاوت بودن ماده با جسم
		غایتمندی اشیا
پیش فرضهای انسان شناسانه		ساختهای وجودی انسان
		تجرد نفس
		مراتب وجودی انسان

پیش فرض	تبیین خود پیش فرض	تبیین چگونگی ابتدا
جهان شناسانه	حرکت جوهری	نفس و بدن با حرکت جوهری خود به جنبه ملکوتی شان که همان حقیقت معاد است ناآل خواهند آمد.
	غایتمندی اشیا	معاد ظهور چهره ملکوتی اشیا در جهان آخرت است. این خصوصیات بالقوه در ذات اشیا موجود است و غایت اشیا نیل به همین مرتبه از وجود از طریق حرکت جوهری است.
	عینیت وحدت شخصیه و نحوه وجودی اشیا	حرکت نفس و بدن انسان از نقطه شروع عالم طبیعت تا رسیدن به عالم آخرت بر اساس وحدتی است که عین کثرت بوده و در طی تمامی این مراحل شخصیت و هدیتش باقی است.
	مراتب و عوالم هستی	بدن اخروی همان بدن دنیوی است و همه کمالات بدن دنیوی بدون حدود و نواقص آن، در عالم بالاتر در بدن اخروی موجود هست.

	متفاوت بودن ماده با جسم	در ماهیت جسم اثری از ماده که قوه جوهری اشیاء هست، نیست خارج دانستن ماده از ماهیت جسم منافاتی با متحد بودن آن دو از حیث وجود، نخواهد داشت.	پیوند روح با بدن جسمانی در آخرت به معنای پیوند با بدن مادی نیست. بعد از مجرد شدن صورت جسمیه از ماده، همین جسم وارد نشأه آخرت می شود لذا عینیت میان بدن دنیوی و اخروی بر قرار است.
انسان شناسانه	ساختهای وجود انسان	انسان متشکل از دو ساحت ماده بدنی، و جوهر مجردی که همان نفس یا روح است می باشد.	اعتقاد به جسمانی و روحانی بودن معاد، حاکی از ابتدا حقیقت معاد بر این پیش فرض دارد.
	تجرد نفس	نفس واقعی مجرد و متمایز از بدن آدمی است	مقبولیت و معناداری معاد جسمانی و روحانی، و همچنین توجیه هویت و وحدت بخشی سیر انسان از مرحله طبیعت تا عالم آخرت بر اساس نفس مجرد توجیه پذیر است.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبداء و المعاد. به اهتمام عبدالله نوری. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشکاه مک گیل و دانشگاه تهران.
- الهبداشتی، علی (۱۳۹۴). «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبائی». اندیشه علامه طباطبائی، سال دوم، ش ۲.
- بطحایی، سید حسن (۱۳۹۶). حکمت صدرایی. سال ششم، ش ۱.
- تاج آبادی، مسعود (۱۳۹۶). معادشناسی با تأکید بر اندیشه‌های قرآنی علامه طباطبائی. قم: جامعه الزهرا.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۳۸۹). رساله لب اللباب. قم: بوستان کتاب.
- خسروپناه عبدالحسین و مهدی عاشوری (۱۳۹۲). تحلیل معرفت. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- رجبی، محمود (۱۳۷۹). انسان‌شناسی. قم: مؤسسه امام خمینی.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۲). اسرار الحکم. مقدمه میرزا ابوالحسن شعرانی. تهران: کتابفروشی اسلامی، چ دوم.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۹). حکمت اشراق. ترجمه و شرح سید یدالله یزدان‌پناه. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۹). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا، چ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ ق). الانسان و العقیده. قم: باقیات، چ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۸). الحکمه المتعالیه (با حاشیه علامه طباطبائی). قم: مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). الرسائل التوحیدیه. قم: بوستان کتاب، چ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۴ ق). بدایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چ دوازدهم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی. قم: بوستان کتاب، چ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۷ ق). تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ ق). **نهایه الحکمه**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چ دوازدهم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق). **الإحتجاج علی أهل اللجاج**. مشهد: [بی‌نا].
- فلاح، محمدجواد (۱۳۹۷). **انسان‌شناسی از منظر علامه طباطبایی**. قم: دفتر نشر معارف.
- مدرس طهرانی، آقاعلی (۱۳۷۸). **مجموعه مصنفات: رسائل و تعلیقات**. مقدمه و تصحیح محسن کدیور. تهران: اطلاعات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). **مجموعه آثار**. تهران: صدرا، چ چهاردهم.
- موسوی بایگی، سید محمد؛ محمد اسحاق عارفی شیرداغی و محمد مغربی (۱۳۹۸). **آموزه‌های فلسفه اسلامی**. ش ۲۵.
- **Holy Quran.**
- Alusi, Mahmoud bin Abdullah (1993). **Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim and al-Saba al-Muthani**. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Falah, Mohammad Javad (2018). **Anthropology from the Perspective of Allama Tabataba'i**. Qom: Maarif Publishing House.
- Hosseini Tehrani, Mohammad Hussein (2010). **Risaleh al-Lab al-Labab**. Qom: Bostan al-Kitab.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1984). **Al-Mabda and Al-Ma'ad**. Edited by Abdullah Nouri. Tehran: Institute of Islamic Studies McGill University and University of Tehran.
- Khosropanah Abdul Hussein & Mahdi Ashuri (2013). **Analysis of Knowledge**. Tehran: Iranian Institute of Philosophy and Philosophy Research.
- Modars Tehrani, Agha Ali (1999). **Collection of Works: Treatises and Comments**. Introduction and Correction by Mohsen Kadiyur. Tehran: Information Publishing House.
- Motahari, Morteza (2009). **Collection of Works**. Tehran: Sadra, 14th edition.
- Rajabi, Mahmoud (2000). **Anthropology**. Qom: Imam Khomeini Institute.
- Sabzevari, Hadi (1983). **The Secrets of Wisdom**. Introduction by Mirza Abolhassan Sharani. Tehran: Islamia Bookstore, Second Edition.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1990). **Al-Hikama al-Mutalaiya fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Four**. Qom: Al-Mustafawi Library.
- Suhrawardi, Shahabuddin (2010). **Hikmat Ishraq**. Translation and Commentary by Seyyed Yadollah Yazdan-Panah. Qom: Hawza and University Research Institute Publications.
- Tabarsi, Ahmad ibn Ali (1982). **Al-Ihtjaj Ali Ahl al-Lajja**. Mashhad: [n.p.]
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1999). **Al-Hikmah al-Mutawaliyyah (with the margins of Allamah Tabataba'i)**. Qom: Al-Mustafawi Library.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (2007). **Al-Insan and Al-Aqeedah**. Qom: Baghiat, 2nd edition.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1970). **Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an**. Beirut: Al-Alami Publishing House, 2nd edition.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (2009). **Al-Rasa'el al-Tawhidiya**. Qom: Boostane ketab, 2nd edition.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (2006). **Tafsir Al-Bayan in the agreement between the Hadith and the Qur'an**. Beirut: Dar al-Taarif for publications.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1993). **The Beginning of Wisdom**. Qom, Al-Nashar al-Islami Publishing House, 12th edition.