



An Examination of the Issue of The Body's Attainment to the Soul (Lohuq Badan be Nafs) in Corporeal Resurrection (*Ma'ad Jismani*) from the Perspective of Allamah Tabatabai

Mohsen Ebrahimi 

PhD. Department of philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran. mhnebr@gmail.com

Abstract

Allamah Tabatabai's stance on corporeal resurrection (*ma'ad jismani*) and his acceptance of Mulla Sadra's view have been subjects of debate and disagreement among his students and contemporary scholars. This is due, on one hand, to reports of his opposition to Mulla Sadra's position and, on the other, to his use of the term "*lohuq badan be nafs*" (the body's attainment to the soul) in his works. Consequently, some have interpreted his view as contrary to Mulla Sadra's, occasionally aligning it with the theory of Modarres Zonuzi. However, the present study argues, based on external evidence and reported statements from Allamah, that this interpretation is incorrect and that his perspective aligns with Sadr Muta'allihin's view on corporeal resurrection. From Allamah's perspective, corporeal resurrection is a form of progressive and intensifying motion (*harakat ishtidadiyya*), which cannot be interpreted as a regression to the stage of potentiality (*quwwah*) and passivity (*infi'al*). Additionally, in accordance with the theory of *Ruh Ma'ani* (the Spirit of Meanings), he does not confine the true meaning of words to their material referents. The key to interpreting his statements lies in his perspective on potentiality (*quwwah*) and actuality (*fi'l*), which is articulated through substantial motion (*harakat jawhariyya*). According to this view, potential existence (*wujud bi al-quwwah*) and actual existence (*wujud bi al-fi'l*) are united in a single existence, and human beings possess a continuous and fluid existence wherein the soul (*nafs*) and body (*badan*) are unified. Thus, the separation (*infikak*) of the body from the soul is impossible. This serves as strong evidence against the interpretation that *lohuq badan be nafs* implies the body's detachment from the soul and subsequent reattachment on the Day of Resurrection (*yawm qiyamah*). Rather, a review of Allamah's statements clarifies that *lohuq badan be nafs* refers to the elimination of the soul's acquired dispositions (*malakah*) and coercive attributes (*sifat qasri*) in the intermediary realm (*barzakh*) and the formation of a body

Cite this article: Ebrahimi, M. (2024). An Examination of the Issue of The Body's Attainment to the Soul (Lohuq Badan be Nafs) in Corporeal Resurrection (*Ma'ad Jismani*) from the Perspective of Allamah Tabatabai. *Theosophia Practica*, 16(62), p. 7-24. <https://doi.org/10.22081/pwq.2025.33998.230>

Received: 2024-04-08 ; **Revised:** 2024-06-14 ; **Accepted:** 2024-08-02 ; **Published online:** 2024-12-25

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



commensurate with the soul's intellectual perfections (*kamalat 'aqliyya*) on the Day of Resurrection. According to him, the trajectory of the body's substantial motion entails the development of a body suited to the dispositions and attributes of the *barzakh*, followed by progression toward the formation of a body aligned with rational attributes (*sefat 'aqliyya*) and the essential forms (*suwar dhātiyya*) of human felicity (*sa'ādah*) or wretchedness (*shaqāwah*) in the Hereafter (*akhirah*). The term *lohuq* (attainment) is used because, in the *barzakh*, the body undergoes various stages of transformation and perfection (*takāmul*)—based on one's deeds—until it ultimately assumes a permanent and eternal form (*badan abadi*) in accordance with the intellectual form (*surah 'aqliyya*). Thus, the Hereafter's body corresponds (*mumāthil*) to the worldly body but is not identical (*'ayn*) to it. This view aligns with Mulla Sadra's perspective on corporeal resurrection, wherein he denies the role of material elements (*'unsur*) in the human body and asserts that the soul, in each realm (*nash'ah*), generates a body appropriate to that realm.

Keywords: *Lohuq badan be nafs*, Allamah Tabatabai, Mulla Sadra, corporeal resurrection (*ma'ad jismani*), soul (*nafs*), substantial motion (*harakat jawhari*).



بررسی مسئله «لحوق بدن به نفس» در معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبائی

محسن ابراهیمی 

دکتری، گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. mhnebr@gmail.com

چکیده

دیدگاه علامه طباطبائی در ارتباط با معاد جسمانی و پذیرش نظر ملاصدرا از سوی ایشان، یکی از موارد محل بحث و اختلاف در میان شاگردان ایشان و اندیشمندان معاصر است. دلیل این امر، از یک سو، نقل قولی از مخالفت ایشان با نظر ملاصدرا و از سوی دیگر، تعبیر به کار رفته در آثار ایشان دال بر «لحوق بدن به نفس» است، از همین رو، برخی، نظر ایشان را مخالف با ملاصدرا و گاه منطبق بر نظریه مدرس زنوزی دانسته‌اند؛ اما از دیدگاه پژوهش حاضر، توجه به قرائن خارجی و سخنان نقل شده از علامه، نشان‌دهنده نادرست بودن این نگاه و هماهنگ بودن دیدگاه ایشان، با نظر صدرالمتألهین در خصوص معاد جسمانی است. معاد جسمانی از نگاه ایشان، نوعی حرکت استکمالی و اشتدادی است و از همین رو، نمی‌توان آن را بازگشت به مرتبه قوه و انفعال تفسیر کرد و از سوی دیگر، ایشان بر طبق نظریه روح المعانی، معنای حقیقی الفاظ را منحصر در مصداق مادی آن نمی‌دانند. در این بین، آنچه اصل برای تفسیر سخنان ایشان قرار می‌گیرد، دیدگاه ایشان در بحث از قوه و فعل است که بر طبق حرکت جوهری بیان می‌کنند وجود بالقوه و وجود بالفعل، موجود به وجود واحد هستند و انسان، وجود واحد سیال و مستمری است که در آن، نفس و بدن با یکدیگر متحد هستند و لذا فرض جدایی و انفکاک بدن از نفس ممتنع است. این امر، شاهی معتبر بر نادرستی این تفسیر است که لحوق بدن از نفس را به معنای جدایی بدن از نفس و سپس الحاق آن به نفس در روز قیامت تفسیر می‌کند. با این حال، رجوع به سخنان علامه، مشخص می‌کند که لحوق بدن به نفس، به معنای زائل شدن ملکات و صفات قسری برای نفس در برزخ و ایجاد بدن متناسب با کمالات و صفات عقلی نفس در روز قیامت است. از نگاه ایشان، سیر حرکت جوهری بدن، به معنای ایجاد بدنی متناسب با ملکات و صفات برزخی و صفات قابل زوال و سپس حرکت به سوی ایجاد بدنی متناسب با صفات و ملکات عقلی و صورت ذاتی سعادت و یا شقاوت برای انسان در روز قیامت است. لحوق نامیدن این امر، از آن جهت است که بدن در برزخ، مراحل تبدل و تکامل مختلف را -براساس اعمال و رفتاری که انجام داده- طی می‌کند تا در نهایت به صورت بدنی دائمی و ابدی براساس صورت عقلی ایجاد و انشاء می‌شود و از همین رو، بدن اخروی، مماثل بدن دنیوی است و نه عین آن. دیدگاه مذکور، هماهنگ و منطبق با دیدگاه ملاصدرا در بحث از معاد جسمانی است که در بحث معاد جسمانی، دخالت عنصر را در بدن انسان نفی کرده و بیان می‌کند که در هر نشئه‌ای متناسب با آن، نفس، بدنی را برای خود ایجاد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: لحوق بدن به نفس، علامه طباطبائی، ملاصدرا، معاد جسمانی، نفس، حرکت جوهری.

استناد به این مقاله: ابراهیمی، محسن (۱۴۰۳). بررسی مسئله «لحوق بدن به نفس» در معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبائی. *آیین حکمت*، ۱۶ (۶۲)، ص ۷-۲۴. <https://doi.org/10.22081/pwq.2025.33998.230>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۰ ؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۲۵ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۲ ؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵

نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)



۱. مقدمه

پرداختن به مسئله قیامت و عالم آخرت و همچنین بحث از جسمانی و یا روحانی بودن آن، در میان اندیشمندان اسلامی سابقه‌ای طولانی دارد؛ از متکلمان که با استناد به ظواهر آیات و فهم عمومی، استدلال می‌کنند که زندگی در آخرت همانند زندگی دنیوی است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۵-۴۰۷)؛ تا برخی از حکما مانند ابن رشد که تنها معاد روحانی را پذیرفته‌اند و معاد جسمانی را مخالف با اصول عقلی دانسته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۷-۴۰۸) و یا مانند ابن سینا که تنها براساس پذیرش قول صادق مصدق، معاد جسمانی را می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳). تأسیس مکتب حکمت متعالیه توسط ملاصدرا، نقطه عطفی در موضوع فوق به‌شمار می‌آید؛ زیرا با تبیین اصول عقلی مناسب، تحولی عمیق در تبیین فلسفی معاد جسمانی پیش می‌آید و بر طبق آن، معاد جسمانی به شکل عقلانی اثبات می‌شود. معادی که در آن، هم ویژگی‌های نفس از جمله تجرد آن محفوظ می‌ماند و هم مطابق ظاهر آیات، بدن جسمانی باز دیگر زنده می‌شود و به بهشت و یا جهنم می‌رود. اختصاص یافتن یک جلد از اثر اصلی صدرالمتهلین به این مسئله یعنی جلد نهم از کتاب اسفار، نشان از اهمیت و جایگاه ویژه آن در این مکتب فلسفی می‌دهد. او با برشمردن مقدمات عقلی که چکیده مباحث مجلدات قبل به‌شمار می‌آید؛ همچون اصالت وجود و حرکت جوهری، دیدگاه خود را در این باره ذکر می‌کند. از نگاه او، نفس همیشه مرتبه‌ای از بدن خود را دارد و بدن اخروی عین بدن دنیوی خواهد بود؛ اما فاقد ماده است و از بدن عنصری، چیزی به عالم آخرت منتقل نخواهد شد. ماحصل این دیدگاه آن است که نفس در قیامت از طریق قوه خیال با تصور بدن خود و بدون مشارکت ماده، آن را در عالم خارج ایجاد می‌کند که خالق این بدن، مجرد ولی بدن، مخلوق مادی و جسمانی است. از نگاه ملاصدرا، هیچ تلازمی بین خالق مجرد و مخلوق مجرد نیست و نفس مجرد می‌تواند خالق بدن مادی باشد. البته باید توجه نمود که معنای مادی در اینجا لزوماً به معنای عنصری بودن نیست و بدن مادی، می‌تواند فاقد عنصر باشد. مراد از عنصر در اینجا، ماده‌ای (در مقابل صورت) است که مصحح قبول و انفعال است. ملاصدرا بیان می‌کند که نفس در هر نشئه‌ای که وجود داشته باشد، مطابق با اقتضاء ذاتش، بدنی متناسب با خود دارد، مانند بدن برزخی در برزخ؛ اما این بدن باید متناسب با نشئه‌ای باشد که نفس در آن حضور دارد. بنابراین، نفس در نشئه دنیا، از ماده عنصری، بدنی عنصری را می‌طلبد - که در مقابل صورت است - و در نشئه آخرت، بدن اخروی را ایجاد می‌کند که با صورت سازگار و تابع آن است (پویان، ۱۳۸۸، ص ۳۲۴).

موافقان و مخالفان ملاصدرا، پس از او، به نقد و بررسی نگاه او در باب معاد جسمانی پرداختند. موضوعی که همچنان در عصر حاضر مورد نزاع است. یکی از کسانی که پس از ملاصدرا، دیدگاه جدیدی درباره معاد جسمانی ارائه داد؛ مدرس علی زنوزی است. کلیدواژه دیدگاه او، لحوق بدن به نفس است و معاد جسمانی را چنین تبیین می‌کند که نفس پس از مفارقت از بدن، به نفوس کلی مناسب

با ملکات خویش می‌پیوندند و از مجرای همین نفوس کلی و به‌خاطر علاقهٔ ایجابی که با بدن دارد، نفس را به‌سوی خویش جذب می‌کند و بدن مادی نیز در حرکت ذاتی خود، به نفس ملحق می‌شود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۸). کیفیت این حرکت، بدین‌گونه است که نخست، پاره‌های اعضای بدن حرکت خود را آغاز می‌کنند و سپس به‌صورت اعضایی درمی‌آید که در دنیا بوده است و سپس، با حرکت به سمت نفس، به آن ملحق می‌شود (همان، ص ۱۰۲). یکی از اندیشمندان معاصر که دیدگاه او در این زمینه قابل بررسی است؛ حکیم متأله، علامه طباطبائی است. اهمیت جایگاه آراء و اندیشهٔ ایشان به‌نحوی است که بعد از وی، تفکر دینی معاصر، متأثر از نظرات ایشان است و بررسی نظرات ایشان از مباحث روز به‌شمار می‌آید. آنچنانکه در مسئلهٔ حاضر نیز هم‌اکنون میان شاگردان علامه اختلاف وجود دارد. عده‌ای بیان می‌کنند که ایشان مخالف با معاد جسمانی ملاصدرا بوده و آن را قبول نداشته؛ مانند آیت‌الله سبحانی که بیان می‌کنند: «ایشان هیچ‌وقت معاد را تدریس نمی‌کرد. به‌خاطر دارم که خدمتشان منظومه می‌خواندم، وقتی به مبحث معاد رسیدیم درس را تعطیل کردند ... علت را هم هیچ‌وقت بیان نکردند. فقط تنها چیزی که ما توانستیم کشف کنیم، این بود که علامه طباطبائی معاد صدرالمتألهین را قبول نداشت، چون با ظواهر آیات تطبیق نمی‌کرد» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶).

برخی دیگر بیان می‌کنند که نظر ایشان، همان نظر ملاصدرا است. مانند نقل آیت‌الله خسروشاهی که بیان می‌کند ایشان دربارهٔ تعطیلی درس معاد و در پاسخ به این سؤال که مگر بحث معاد ناتمام است؟ به‌طور خصوصی فرمودند: خیر، برعکس کاملاً صحیح است؛ ولی ظرفیت‌ها ناکافی است» (پویان، ۱۳۸۸، ص ۶۶۵). البته در مقالاتی نیز سعی شده است این نظر تقویت شود که دیدگاه ایشان، همانند دیدگاه مدرس زنوزی در این زمینه است (خوش‌صحب، ۱۳۹۳، ص ۳۵-۳۶؛ اکبریان و عارفی شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۳۹-۴۰). منشأ به‌وجود آمدن این‌گونه اختلافات، نبود مبحثی مستقل در آثار علامه، پیرامون معاد جسمانی است. به‌نحوی که در هیچ‌یک از آثار علامه، به‌صراحت و تفصیل از آن بحث نشده و حتی نقل شده است که ایشان، درس عمومی خود را به هنگام رسیدن به بحث معاد تعطیل می‌کند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶)؛ و علت نپرداختن به این مسئله، نبود ظرفیت برای طرح آن، عنوان شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۷). با این حال، بنا به عقیدهٔ پژوهش حاضر می‌توان با جمع‌آوری کلمات پراکنده و بررسی آنان، نظامی کلی از دیدگاه علامه به مسئلهٔ معاد جسمانی ترسیم کرد و آنچنان که مشخص می‌شود، می‌توان آن را مطابق با معاد مطرح‌شده از سوی صدرالمتألهین دانست.

۲. ویژگی‌های نفس

اولین گام در بحث از معاد جسمانی، بررسی نگاه علامه در موضوع نفس است و با بررسی نگاه ایشان،

می‌توان راهی به‌سوی دیدگاه ایشان دربارهٔ معاد جسمانی یافت. اصول کلی ایشان در بحث از نفس، عبارتند از:

۱. **تعریف نفس:** علامه، پس از ذکر اقسام جوهر، نفس را چنین تعریف می‌کنند: «نفس، جوهری است که از لحاظ ذات، مجرد از ماده است؛ ولی از لحاظ فعل، به ماده تعلق دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۶۹). و در جایی دیگر، نحوهٔ تعلق نفس به بدن را، به تصرف در بدن و تدبیر آن تفسیر می‌کند (همان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۹). البته ایشان ذکر می‌کنند که این تعریف نیز نمی‌تواند بنابر دیدگاه حکمت متعالیه به‌طور کامل صحیح باشد؛ زیرا که تعریف فوق، بنابر دیدگاه حکمای مشاء ذکر شده است که نفس را، هم از لحاظ حدوث و هم از لحاظ بقاء مجرد می‌دانند؛ ولی در نگاه حکمت متعالیه، در ابتدا، نفس حدوثی مادی دارد و سپس با تحقق حرکت جوهری، به هنگام مرگ، در مقام فعل نیز مجرد از ماده می‌شود (همان، ۱۳۷۰، ص ۸۵).

۲. به حقیقت نفس، می‌توان دو نگاه داشت: نگاه اول «فی نفسه لنفسه» است و نگاه دوم «فی نفسه لغيره» (همان، ص ۸۵).

در نگاه «فی نفسه لنفسه»، از نفس، تعبیر به روح نیز می‌شود و براساس ادلهٔ عقلی و نقلی، تجرد عقلی آن اثبات می‌گردد. در متون دینی، تجرد عقلی نفس به این شکل است که نفس، همنشین ملائک بوده و برای کسب کمالات به زمین هبوط کرده است (همان، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۳-۱۶۸). اما در نگاه دوم -که حیثیت لغیره آن است- نفس، وجود ناعتی پیدا می‌کند و صورت برای بدن می‌شود و تدبیر آن می‌کند. در این نگاه، «صورت بودن برای بدن»، ذاتی نفس است (همان، ۱۳۷۰، ص ۲۶۳) که براساس قاعده «الذاتی لا یختلف ولا یتخلف»، غیرقابل تخلف و اختلاف است.

۳. هرچند که علامه در ابتدای بحث از جوهر و عرض، نفس را ازجمله جواهر می‌شمرد (همان، ص ۹۳)؛ ولی در بخش مربوط به فصل، بیان می‌کند که نفس ازجمله جواهر نیست؛ زیرا صورت بودن نفس برای بدن، به اعتبار بدن است و نه فی حد نفسه؛ بنابراین، صورت بودن نفس، وجودی ناعتی است و وجود ناعتی، دارای ماهیت نیست (همان، ص ۸۲-۸۳). نگاه دقیق‌تر به این مسئله، آن است که از نگاه علامه فصل حقیقی انسان، از سنخ وجود -و نه ماهیت- است؛ یعنی مبدأ ترتب اثر نطق، امری وجودی است. هرچند که ایشان تصریح به این مطلب نکرده‌اند، ولی بر طبق مبانی فلسفی، این امر قابل استنباط است؛ زیرا که بنابر اصالت وجود، تنها وجود، می‌تواند منشأ ترتب آثار خارجی باشد (همان، ص ۱۶) و این نظر، مطابق با دیدگاه ملاصدرا در مورد مسئلهٔ نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۳-۴۴).

۴. تجرد، به دو قسم عقلی و مثالی تقسیم می‌شود. در تجرد عقلی، شیء از ماده و خواص آن مجرد است؛ برخلاف تجرد مثالی که آثار ماده مانند شکل و ابعاد، وجود دارد و شیء تنها از اصل ماده مبرا

است (طباطبائی، ۱۳۷۰، ص ۳۱۴)؛ ماده‌ای که مصحح قبول و انفعال است (همان، ۱۴۱۵ق، ص ۲۱۶). با توجه به این امر، گفته می‌شود که نفس، حقیقتی مجرد از ماده دارد. تجرد نفس، از راه علم حضوری انسان به نفس خویش ثابت می‌گردد؛ زیرا انسان خود را حقیقتی می‌یابد که در آن، خصوصیات ماده مانند قبول انقسام و جزءپذیری راه ندارد (همان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۶۵). طریق دیگری که علامه برای اثبات تجرد نفس طی می‌کنند؛ اثبات تجرد مدرک به‌خاطر تجرد ادراک است. از نگاه ایشان، علم حقیقتی مجرد دارد؛ زیرا که خصوصیات ماده را ندارد و چون علم مجرد است معلوم و عالم نیز مجرد است (همان، ۱۳۶۴، ص ۷۶). یکی از استدلال‌هایی که در این زمینه مطرح می‌شود، بررسی مشاهدات به‌وسیلهٔ قوهٔ بینایی است و چنین استدلال می‌شود که اگر صورت‌های مشاهده‌شده، مادی باشند؛ لازم می‌آید که جسم کبیر در جسم صغیر منطبق شده باشد (همان، ۱۳۷۰، ص ۳۸؛ ۱۳۸۷، ص ۴۸-۵۰). استدلال از راه علم حضوری انسان به خودش، تجرد عقلی انسان را نتیجه می‌دهد؛ زیرا در این علم حضوری، انسان، حقیقت خود را موجودی مبرّای از ماده و خواص آن می‌یابد و استدلال از راه محال بودن انطباع صغیر در کبیر، تجرد ناقص مثالی را نتیجه می‌دهد؛ زیرا که صورت‌های مشاهده‌شده دارای خواص ماده هستند، ولی ماده ندارند.

۵. پیدایش نفس، به‌وسیلهٔ حرکت جوهری بدن است. نظریهٔ حدوث جسمانی نفس و بقاء روحانی آن، توسط علامه چنین بیان می‌شود که نفس در ابتدا عین بدن است و سپس با حرکت جوهری به‌سوی کمال خود، به ناگاه واجد اراده و شعور می‌شود و علاوه بر بُعد مادی به بُعد تجرد ملکوتی نیز نائل می‌گردد (همان، ۱۳۸۹، ص ۲۰۹-۲۱۰). علامه این دیدگاه را مطابق با آیات قرآن کریم می‌داند؛ زیرا که مضمون این آیات چنین است که نطفهٔ انسان پس از گذراندن مراحل همچون علقه، مضغه و گوشت و استخوان، واجد آفرینش و خلقتی متفاوت از انحاء قبلی می‌شود (مؤمنون، ۱۲)، که علامه آن را به خلقت نفس مجرد تفسیر می‌کند و چنین استشهاد کرده که آیه بیان می‌کند: همان وجودی که گاه به نحو علقه و گاه به نحو مضغه موجود بود، تبدیل به نفس مجرد و ملکوتی می‌شود. نه اینکه نفس به آن تعلق بگیرد و آیه، دلالت بر ترکیب از نفس و بدن نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۹-۲۱۰).

۶. از نگاه علامه، نفس انسان تمام حقیقت انسان است (همان، ۱۳۷۰، ص ۸۲) و آن همان چیزی است که از آن تعبیر به «من» می‌کند و اسماء اشخاص برای نفوسشان است (همان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۸) و نه بدنشان و بدن در وجود، تابع نفس است و نه برعکس (همان، ج ۲، ص ۳۷۶). عبارت علامه در این باره چنین است: «نفسی که روح نیز نامیده می‌شود ... چیزی است که انسان به‌وسیله کلمه «من» از آن خبر می‌دهد و آن چیزی است که انسانیت انسان با آن محقق می‌شود و افعال انسانی را به‌واسطه بدن - که دارای قوا و اعضاء مادی است - انجام می‌دهد و بدن، تنها ابزار و وسیله‌ای است که نفس به‌وسیلهٔ آن اعمال مادی را انجام می‌دهد و به‌خاطر اتحادی که میان بدن و نفس وجود دارد، بدن نیز

به اسم نفس نامیده می‌شود در غیر این صورت، در حقیقت، اسامی اشخاص برای نفوس آنهاست و نه بدن‌هایشان» (همان، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۱۱۸).

۳. رابطه نفس و بدن

یکی از مسائل مهم در علم النفس، تبیین رابطه میان نفس و بدن است. سابقه این بحث به دیدگاه دوگانه‌انگاری افلاطون بازمی‌گردد که نفس و بدن را دو جوهر مجزا از یکدیگر و بدن را زندان نفس می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹-۲۴۰) و در مقابل آن، نظر ارسطو قرار دارد که نفس و بدن را متحد باهم و یک حقیقت می‌داند. به این نحو که نفس، صورت برای بدن است و از ترکیب ماده (بدن) و صورت (انسان)، حقیقتی واحد به نام انسان تشکیل می‌شود (همان، ص ۳۷۳-۳۷۴). این دو دیدگاه، همواره میان فیلسوفان مورد بحث بوده و در فلسفه اسلامی نیز مباحث زیادی را به خود اختصاص داده است و در مکتب حکمت متعالیه، به نحوی سعی در جمع بین این دو نظریه شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷-۱۱۹). با توجه به این مطلب، در بررسی رابطه نفس و بدن، سخنان مختلفی از سوی علامه طباطبایی بیان شده است. یک بیان علامه این است که گفته شود حقیقت انسان همان نفس ناطقه او است و بدن، تنها به منزله ابزاری برای نفس است؛ همانند رابطه نجار با ابزار خود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۷). لذا، بدن هیچ نقشی در تحقق حقیقت شخص ندارد (همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸). بیان دوم، این است که گفته شود نفس، صورت و بدن، ماده برای نفس است و با اتحاد حقیقی که میان این دو است، یک نوع خاص، یعنی انسان تشکیل می‌شود (همان، ۱۴۱۵، ص ۱۷۰؛ ۱۳۷۰، ص ۸۳). بیان سومی نیز از سوی علامه مشاهده می‌شود که حقیقت انسان در دنیا مجموع نفس و بدن شمرده شده و بعد از مرگ، نفس، تمام حقیقت انسان دانسته شده است (همان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۵۲). برای یافتن توافق میان این سه نحوه بیان، در کلمات علامه اصولی یافت می‌شود که براساس آن می‌توان میان این سه نظریه جمع کرده و آنها را باهم هماهنگ کرد. در ابتدا می‌توان چنین بیان کرد: بنابر آنچه گذشت، تدبیر بدن، ذاتی نفس است و آنچنانکه از معنای ذاتی به دست می‌آید؛ تدبیر بدن، همیشه همراه و ملازم با نفس است و نمی‌توان چنین فرض کرد که بعد از مرگ، نفس بدون بدن باقی می‌ماند؛ زیرا که در این فرض در یک امر ذاتی، تخلف حاصل شده است؛ که از لحاظ عقلی، ممتنع است.

اما بیان اصلی علامه که در تبیین معاد جسمانی همواره باید مدنظر قرار بگیرد، سخنی است که علامه در ابتدا در کتاب «نهایه الحکمه» تلویحاً به آن اشاره می‌کنند و پس از ذکر جوهر بودن نفس، چنین وعده می‌دهند که در مرحله قوه و فعل، آن را بیان می‌کنند (همان، ۱۳۷۰، ص ۹۹). ایشان در مرحله قوه و فعل، ابتدا دیدگاه مشهور حکما را بیان می‌کنند و سپس، به بیان دیدگاه اصلی خود در ذیل عنوان «فی استیناف القول فی معنی وجود الشیء بالقوة و وجوده بالفعل و انقسام الوجود إلیهما» می‌پردازند. نگاه ایشان در این بخش، مبتنی بر حرکت جوهری است و می‌توان آن را خوانش دوباره موضوع قوه و فعل براساس

حرکت جوهری دانست. براساس حرکت جوهری، اشیاء مادی، یک وجود سیال و متحرک دارند و عین حرکتی هستند که روبه اشتداد و کمال می‌رود. بنابراین، نوع انسان نیز از بدو تولد، حرکتی روبه کمال و اشتداد دارد و در هر مرحله‌ای، انسان واجد فعلیت آن مرحله و واجد استعداد مرحله بعد می‌شود و ابتدای این حرکت از مرحله‌ای است که انسان، بالقوه محض است و انتهای آن، مرحله‌ای است که انسان به کمال نهایی خود می‌رسد. بیان علامه چنین است: «و از آنجا که آنچه قبول حرکت می‌کند، با وجود خارجی اش - که منشأ ترتب آثار بر آن است - نزد قابل موجود نیست. بنابراین، او نزد قابل، با وجود ضعیف موجود است - که منشأ ترتب آثار نیست - و بنابراین هر دو وجود ضعیف و شدید هرکدام یکی هستند، پس مقبول، دو وجود دارد: مرتبه ضعیف - که آثار بر آن مترتب نیست - و مرتبه قوی - که برخلاف آن است - و ما مرحله ضعیف را وجود بالقوه و مرحله قوی را وجود بالفعل می‌نامیم»^۱ (همان، ص ۱۹۹). در مثالی، سخن فوق را می‌توان چنین توضیح داد که دانه گندم از زمانی که هنوز سبز نشده است تا زمانی که به یک گیاه تبدیل بشود، یک وجود واحد دارد؛ اما این وجود واحد دارای مرتبه ضعیفی است که آثاری مانند رشد و نمو هنوز بر آن مترتب نیست و دارای مرتبه قوی است که استعدادهای توانایی‌های او بالفعل شده است. براساس این بیان می‌توان گفت که ترکیب شیء به ماده و صورت، ترکیب حقیقی نیست و در واقع، شیء خارجی تنها یک وجود واحد مستمر و سیال دارد که به سمت کمال خویش در حرکت است و عنوان ماده، از توانایی‌های بالقوه آن وجود و عنوان صورت، از کمالات بالفعل آن به دست می‌آید و حرکتی که وجود واحد دارد، از قوه محض شروع می‌شود و به فعلیت محض می‌رسد و در این فرآیند، وجود مادی، مجرد می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۹۸).

حاصل سخن فوق، این می‌شود که میان نفس و بدن که ماده و صورت یکدیگر محسوب می‌شوند؛ وحدت حقیقی برقرار است و جدایی این دو از یکدیگر معنا ندارد. اما با این حال، این سؤال مطرح می‌شود که این مطلب با بیان علامه که بدن را به منزله ابزار برای بدن می‌دانستند و بیان می‌کردند که گاه این ابزار برای انسان مهیاء است و گاه با مرگ، این ابزار را از دست می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۷)، ناسازگار است؟ پاسخی که از کلام ایشان می‌توان یافت این است که ماده عنصری، هیچ نقشی در حقیقت انسان ندارد و از اجزاء ذاتی آن نیست. بیان ایشان چنین است: «(عنوان) ماده، داخل در تعریف جسم نیست، همانند داخل بودن عناوین اجناس در تعریف انواعشان؛ بنابراین، در ماهیت جسم - که جوهر قابل ابعاد ثلاثه است - خبری از (عنوان) ماده نیست؛ (یعنی) جوهری که در آن قوه اشیاء

۱. «و إذ كان المقبول بوجوده الخارجی الذی هو - منشأ لترتب آثاره علیه غیر موجود عند القابل - فهو موجود عنده بوجود ضعیف - لا یترتب علیه جمیع آثاره - و إذ كان کل من وجودیه الضعیف و الشدید - هو هو بعینه فهما واحد - فللمقبول وجود واحد ذو مرتبتین مرتبة ضعیفة - لا یترتب علیه جمیع آثاره و مرتبة شديدة بخلافها - و لنسب المرتبة الضعیفة وجودا بالقوة - و المرتبة القویة وجودا بالفعل».

وجود دارد، اما عنوان جسم، در تعریف جسم نامی به کار رفته و عنوان جسم نامی نیز در تعریف حیوان به کار رفته و عنوان حیوان در تعریف انسان به کار رفته است»^۱ (همان، ۱۳۷۰، ص ۱۰۵). دقت در مطالب فوق، رهنمون به این امر می شود که ماده عنصری که مصحح قبول و انفعال است (همان، ۱۴۱۵، ص ۲۱۷)، در حقیقت انسان هیچ نقشی ندارد و از اجزاء ذاتی آن نیست؛ نه در نفس و نه در بدن و بر این اساس، نه تنها رابطه میان نفس و ماده عنصری مغایرت است؛ بلکه رابطه میان بدن و ماده عنصری نیز مغایرت است. در نتیجه، مشخص می شود که ابزار دانستن بدن برای نفس به اعتبار ماده عنصری است که نقشی در حقیقت بدن ندارد. این کلام علامه، هماهنگ و منطبق با دیدگاه ملاصدرا در رابطه با جسم و بدن است: «لازم است که دانسته شود انسان در اینجا مجموع نفس و بدن است و آن دو با اختلافی که دارند، موجود به وجود واحد هستند؛ پس گویا آن دو یک شیء دارای دو طرف است. یک طرف آن متبدل و پوشاننده است که فرع محسوب می شود و طرف دیگر، ثابت و باقی است و آن همانند اصل است و هر زمانی که نفس در وجودش کامل شود؛ بدن، لطیف تر و خالص تر می گردد و اتصال آن به نفس، شدیدتر و قوی تر می شود؛ تا زمانی که وجود عقلی واقع شود که در این صورت نفس و بدن یک چیز می گردد، به گونه ای که هیچ مغایرتی بین آن دو نیست و مسئله آنچنان نیست که جمهور گمان کرده اند که نفس به هنگام تبدل وجود دنیوی خود به وجود اخروی، بدن را رها می کند و همانند عریانی می شود که لباس خود را دور می افکند و گمان آنها به این خاطر است که پنداشته اند بدن طبیعی که نفس آن را تدبیر ذاتی و در آن تصرف اولی می کند، این جثه جسمانی است که بعد از مرگ آن را رها می کند. در حالی که چنین نیست و این جثه مادی از موضوع تدبیر خارج است و آن همانند شیء زائد و ته مانده ای است که از عمل طبیعت دفع می شود، همانند چرک ها و امور دیگر مانند موها و ناخن ها که طبیعت، آنها را خارج از ذات خود و برای اغراض خارجی فراهم کرده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۸).

۴. تبیین لحوق بدن به نفس در معاد جسمانی

برخی با استناد به کلام علامه که بیان می کنند که در معاد، بدن به نفس ملحق می شود درصدد اثبات این امر هستند که نگاه ایشان مطابق با مدرس زنوزی و مخالف با نگاه صدرالمألهین است (خوش صحبت، ۱۳۹۳، ص ۴۰-۴۴؛ اکبریان و عارفی شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۳۹-۴۰). استناد قائلین به این دیدگاه، به سخنان علامه در رساله «الانسان بعد الدنيا» است (همان)؛ زیرا ایشان همانند مدرس زنوزی، روایتی را نقل و به آن استشهاد می کنند که مدرس زنوزی برای تبیین مدعای خود به آن استشهاد کرده است (مدرس

۱. «أن المادة غير داخلية في حد الجسم دخول الأجناس في حدود أنواعها. فماهية الجسم و هي الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة- لا خبر فيها عن المادة آلتی هي الجوهر- الذي فيه قوة الأشياء لكن الجسم مثلاً مأخوذ في حد الجسم النامي- والجسم النامي مأخوذ في حد الحيوان- والحيوان مأخوذ في حد الإنسان».

زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۵۴). مضمون این روایت اینچنین است که بدن، در قیامت به روح انسان ملحق می‌شود: «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، 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 ذی‌روح در میان خاک‌های دیگر همچون طلایی است که در خاک نهاده شده است. چون زمان بعث فرارسد، آسمان باریدن خواهد گرفت؛ باریدنی که برای برانگیختن است. به دنبال آن، زمین برآمده و به شدت می‌لرزد چون مَشکی که به لرزه افتد. در این حال، خاک بشر، نسبت به بقیه خاک‌ها، همچون 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 مصوّر (خداوند) صورت‌ها به شکل خویش بازگشته و روح در آن حلول می‌کند و هنگامی که وجودش تمام گردید، در خود هیچ شیء غریبی نمی‌یابد» (طباطبائی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۰).

اما از نگاه پژوهش حاضر، استشهد به این سخن، نمی‌تواند کافی در اثبات مدعا باشد؛ زیرا در روایت فوق، بیان شده که بدن به خاکی تبدیل می‌شود که از آن خلق شده است. واضح است که این فقره از روایت دلالت بر مطلبی می‌کند که از نگاه علامه، تفسیر خاص خودش را دارد. این مطلب، تحت عنوان روایات طینت در نصوص دینی مطرح شده و همواره مورد بحث متکلمان و حکما بوده است. مفاد این روایات آن است که هر انسانی از سرشت خاصی آفریده شده که تأثیر در سعادت و شقاوت وی دارد. به عنوان مثال، بیان شده که اصل فرد سعید از عالم نور، بهشت، مرتبه علّیین و زمین طیب است و اصل فرد کافر، از ظلمت، آتش، مرتبه سَجّین، آب تلخ و زمین شوره‌زار ناپاک خلق شده است. علامه در رساله «الانسان قبل الدنيا» به تفصیل بحث از این روایات پرداخته و بیان می‌کنند که انسان در قیامت، بار دیگر بازگشت به اصلی می‌کند که از آن آفریده شده است و تعبیر به کار رفته در روایات طینت، همگی ناظر به مراتب تحقق علم الهی است؛ به این شکل که کتاب هر فردی، سلسله‌ای از امور وجودی هستند که مشتمل بر ذات فرد، آثار و لوازم و تبعات و همچنین، لواحق و دنباله‌های ذات فرد است و همه آنها فروعات یک اصل هستند و آن مرتبه «أُم الکتاب» است و فرد در نهایت، به اصلی بازمی‌گردد که از آن جدا شده است (همان، ص ۷۷-۸۲). از همین رو، نمی‌توان آنها را حمل بر این مدعا کرد که بدن دنیوی، ملحق به روح می‌شود؛ زیرا در این روایت بیان شده که بدن دنیوی، تبدیل به خاک می‌شود که به معنای نابود شدن آن است؛ بنابراین، آن را نمی‌توان حمل بر تبدل بدن دنیوی کرد. از همین رو، از نگاه پژوهش حاضر، نمی‌توان این سخن را مطرح کرد که دیدگاه ایشان، همان دیدگاه مدرس زنوزی است و -آن چنانکه شواهد خارجی بیان‌گر این نکته هستند- ایشان دیدگاه صدرالمتألهین را در این باب پذیرفته‌اند

(پویان، ۱۳۸۸، ص ۶۶۵). قرائن داخلی نیز حکایت از این امر می‌کند که دیدگاه ایشان هماهنگ با نظر ملاصدرا است.

برای پی بردن به این امر، نکات زیر به ترتیب ذکر می‌شود:

۱. بر طبق آنچه گذشت، نفس انسان، حقیقتی مجرد به مجرد عقلانی است که برای کسب فضایل و کمالات به عالم ماده هبوط کرده و بعد از گذشتن از عالم مثال به لباس مادی درآمده است (طباطبایی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۳-۱۶۸).

۲. بنابر حرکت جوهری، حرکت انسان از ماده و قوه محض شروع می‌شود و سپس به مجرد مثالی می‌رسد و بعد از آن، مجرد به مجرد عقلی می‌شود؛ هرچند که تنها برخی از افراد به مرتبه مجرد عقلانی می‌رسند و اکثر افراد در حد مجرد برزخی می‌ایستند (همان، ص ۷۲-۷۱).

۳. حقیقت معاد، بازگشت به اصل خویش بوده و بازگشت همانند آغاز است. از این رو، انسان مراحل سه‌گانه‌ای (عوالم عقل، مثال و مادی) را که در سیر نزولی طی کرده است، بار دیگر طی می‌کند؛ یعنی از عالم ماده بازگشت خود را آغاز می‌کند و بعد از آن، به مجرد برزخی می‌رسد و پس از آن، مجرد به مجرد قیامتی می‌شود و در نهایت، به سوی خداوند رجوع می‌کند و همه این مراحل، بر طبق حرکت جوهری نفس است (همان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸؛ ج ۱۷، ص ۳۱۸؛ ۱۳۶۰، ص ۱۵۴).

۴. آنچنان که علامه در مسئله قوه و فعل بیان می‌کنند: قوه، مرحله پایین‌تر و فعل، مرتبه برتر و بالاتر از یک حقیقت است و در سیر جوهری این مراحل، وحدت شیء محفوظ است. پس بدن، همیشه همراه و مصاحب با نفس بوده و از مراتب و شئون وجودی نفس است (همان، بی‌تا، ص ۵۹۵) و نتیجه این قول، وحدت نفس و بدن و تغایر ماده عنصری با بدن است.

۵. علامه در مقدمه تفسیر خود چنین بیان می‌کند که مفهوم یک لفظ، منحصر در مصداق مادی آن نیست و ممکن است که یک مفهوم، مصادیق غیرمادی داشته باشد. اما انس انسان به عالم مادی، موجب می‌شود که با شنیدن یک مفهوم، تنها مصادیق مادی آن به ذهن سبقت بجوید و لذا، باید متوجه این نکته بود که ممکن است مصادیق یک فرد، منحصر در امور مادی نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۹)؛ به خصوص درباره حقایق عالم آخرت که باید آن را مناسب و هماهنگ با آن عالم، تبیین کرد. ازجمله این موارد، می‌توان به مفهوم «بدن» و «جسم» اشاره کرد. به‌عنوان مثال، صدرالمألهین «بدن» را چنین تعریف می‌کند: «والذی یقبل النفس هو البدن» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰)؛ که تعریفی کلی است و شامل بدن دنیوی، برزخی و مثالی می‌شود.

۶. میان اعمال و شکل یافتن حقیقت انسان، رابطه محکمی وجود دارد؛ زیرا هر عملی که انسان انجام می‌دهد، موجب حصولی صورتی در نفس انسان شده و این صورت و هیئت نفسانی با تداوم عمل، ذاتی و جبلی انسان می‌شود. به این شکل که با انجام هر عملی، در لوح نفس، علم جزئی نقش می‌بندد و

با تکرار آن عمل، این علم جزئی تبدیل به ملکه می‌شود و اعمال انسان، تشکیل‌دهنده هیئت و صورت‌های نفسانی است که به وسیله عمل شخص بر لوح نفس به وجود می‌آورد. تکرار و ممارست بر یک عمل، بعد از آنکه برای فرد ملکه شود. مبدل به فصل حقیقی و مقوم آن و از جمله ذاتیاتش می‌شود. از نگاه علامه، ملکات انسان، علوم جزئی‌های هستند که دارای تجرد مثالی هستند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۵۵) و بر طبق مرحله تجردی که انسان کسب کرده است، رسوخ در نفس می‌کند: «پس، نفس به هنگام حدوث اولیه خود به وسیله حرکت جوهر بدن به وجود می‌آید؛ به نحوی که خیال را در انجام فعل به کار می‌گیرد و وابستگی شدید به بدن دارد و هنوز به مرتبه لزوم نرسیده است. سپس در پیش روی خود با امور وسیعی مواجه می‌شود از نوع تربیت و علوم و اعتقاداتی که فرامی‌گیرد و حوادثی که برای او پیش می‌آید و نفس دائماً در حال طی مسیری پس از مسیری دیگری است و احوال گوناگون بر آن متراکم می‌شود و بعضی، بعضی دیگر را نتیجه می‌دهد؛ تا زمانی که این حالات در نفس رسوخ پیدا کند و غیرقابل زوال باشد و این صور نفسانی موجب تمایز نفسی از نفس دیگر می‌شود. پس اگر نفس، واجد صورت سعادت باشد؛ در برزخ در راه سعادت قرار می‌گیرد و اگر دارای صورت شقاوت باشد؛ در راه شقاوت قرار می‌گیرد و اگر تجرد او برزخی باشد؛ در همان حد می‌ایستد و اگر بیشتر باشد، از حد تجرد برزخی بالاتر می‌رود» (همان، ۱۴۱۵ق، ص ۷۱-۷۲).

۷. از نگاه علامه عالم برزخ، برای تصفیه و یکدست شدن انسان است و صورت اعمالی که قابل زوال و قسری هستند، زایل می‌شوند. از این رو، افرادی که از لحاظ ذات، سعید هستند، ولی دارای گناهای نیز می‌باشند؛ از گناهان پاک می‌شوند و همچنین افراد شقی از لحاظ ذات که دارای اعمال نیک هستند؛ صاف و یکدست می‌شوند (همان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۴، ۳۰۶-۳۰۷).

۸. از نگاه علامه در روز قیامت، بدن به نفس ملحق می‌شود (همان، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۴۳)؛ آنچنانکه بیان می‌کنند: «پس این آیات، دربردارنده این مطلب است که بدن دارای تبدل و تغییرات است و از حالتی به حالتی دیگر منتقل می‌شود و مراحل گوناگون را می‌گذراند تا به روز قیامت برسد و به نفوس ملحق شود. خداوند سبحان می‌فرماید: «و اذا القبور بعثرت» و «افلا يعلم اذا بعث ما فی القبور»؛ پس، تعبیر به کلمه «ما موصوله» کرد (که منطبق بر بدن است و نه نفس) و سپس فرمود: «فانما هی زجرة واحدة فاذا هم بالساهره» و این همان لحوق ابدان به نفوس است» (همان، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۲). با توجه به نکات ذکر شده، مشخص می‌شود که مراد علامه از لحوق بدن، بدن مادی و عنصری نیست. چون بازگشت بدن مادی به نفس، مستلزم بازگشت به دنیا است که رجوع شیء از فعلیت به قوه است؛ زیرا که ماده و قوه باهم متلازم هستند. در حالی که علامه انسان را در قیامت، مجرد به مجرد قیامت می‌داند؛ که از تجرد برزخی نیز برتر است. پس باید مراد از پیوستن بدن به نفس، امری بالاتر و برتر از عالم ماده باشد. مسئله دیگر این است که بنابر دیدگاه علامه، بدن و نفس باهم وحدت دارند و هر دو حقیقت یک چیز

هستند و آن چنانکه بیان شد، تقسیم شیء به ماده و صورت، براساس دقت‌های عقلی است که با واقع محض، فاصله دارد و تنها در خارج یک شیء واحد وجود دارد. پس مراد از پیوستن بدن چه است؟ علامه بیان می‌کند که با تحقق مرگ، سرنوشت انسان مشخص می‌شود که آیا از اهل سعادت است و یا از اهل شقاوت (همان، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷۱-۱۷۲) و در برزخ، صورت‌های نفسانی قسری حاصل از اعمال، زائل می‌شود و انسان صاف و یکدست شده و برزخ را به بازداشت شخص برای آماده شدن برای حسابرسی اصلی تشبیه می‌کند (همان، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸-۱۳۹). از سخن بالا، می‌توان این نتیجه را گرفت که عالم آخرت همراه با پاک شدن ملکات و صورت‌های قسری و یافتن صورت متناسب با ذاتیات شخص است؛ زیرا که شخص در دنیا، از لحاظ ذات، یا سعادت را برای خود کسب می‌کند و یا شقاوت و در برزخ، انسان تصفیه و یکدست می‌شود. در نتیجه باید گفت که در قیامت، صورتی متناسب با ذات شخص و مرتبه سعادت و شقاوتی که دارد، برای او حاصل می‌شود. این صورت و هیئت نفسانی، به وسیله نفس انسان ایجاد می‌شود و از شئون و مراتب وجودی او است و می‌توان این صورت و هیئت نفسانی را چنین توضیح داد که این صورت‌ها، صورت‌های ثابت و ذاتی نفس هستند. قرار دادن این نکته در کنار این سخن که علامه بیان می‌کند بدن پس از مرگ، حالات و اطوار گوناگون را طی می‌کند؛ مبین این نکته است که مراد ایشان از بدن، همان هیئت‌ها و حالات نفسانی است که تشکیل دهنده بدن مثالی فرد است و بنابر رسوخی که در نفس کرده‌اند، دچار تغییر و تبدل می‌شوند. تا اینکه این صورت، به نحو صاف و یکدست دربیاید؛ یعنی با زوال هیئت‌های قاسره و همچنین ملکاتی که ذاتی نفس نشده‌اند، صورت و هیئت مناسب با ذات نفس برای فرد تحقق پیدا کند. بنابراین، یک صورت از لحوق بدن به نفس، به این شکل است که هیئت‌های قاسره از نفس در برزخ زائل می‌شود تا صورت و هیئت ذاتی نفس، در روز قیامت براساس جایگاه ابدی فرد شکل بگیرد.

۹. علامه بیان می‌کند که عالم آخرت، ظرف تحقق تجرد قیامتی است؛ اما مراد ایشان از تجرد قیامتی

چیست؟

با بررسی سخنان علامه می‌توان تجرد قیامتی را در دو فرض توضیح داد:

الف. فرض اول آن است که شخص بر اعمال و حالات نفسانی خود ممارست و تکرار داشته است، به نحوی که ذاتی او شده و فصل مقوم او گشته است. در این فرض، تجرد قیامتی را به این نحو می‌توان توضیح داد که نفس چون حقیقتی عقلی دارد؛ پس فصل مقوم او نیز باید از همین جنس باشد. یعنی اینکه صورت عقلی برای نفس او حاصل شود و حصول این امر به این نحو است که با انجام هر عمل، علم جزئی و مثالی برای نفس حاصل می‌شود و براساس حرکت جوهری با تکرار عمل، این علوم جزئی، صورت و علمی کلی برای نفس حاصل می‌کنند که ذاتی و فصل مقوم او است و این شخص در برزخ، صورت و هیئت‌های قابل زوال خود را از دست می‌دهد و در قیامت که بالاتر از تجرد برزخی است، بدنی

مناسب با هیئت و صورت‌های عقلی و کلی خود پیدا می‌کند و مراد از تصفیه و یکدست شدن شخص، سیر این مراحل است.

ب. در کلام علامه فرض دومی را نیز می‌توان یافت که آن را در بحث مربوط به تفاوت تناسخ با رجعت بیان می‌کند. این فرض عبارت از این است که برای شخص، هیچ صورتی ذاتی نشده و تنها علوم جزئی و هیئت‌های مثالی برای فرد حاصل شود. در اینجا علامه بیان می‌کند: «پس انسانی که می‌میرد و نفس ساده‌ای دارد و تنها افعالی را انجام داده است - یعنی اعمال صالح و سینه را با هم مخلوط کرده است - پس در برزخ به او ثواب داده می‌شود و یا معذب می‌شود، به خاطر اعمالی که کسب کرده است تا صورتی عقلی مناسب با صورت‌های مثالی پیشین خود بپذیرد»^۱ (همان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۸). هرچند که علامه به تفصیل درباره نحوه حصول صورت عقلیه در این فرض توضیح نمی‌دهند؛ ولی براساس آنچه گذشت می‌توان گفت که در این فرض، طبق حرکت جوهری، این علوم جزئی، صورتی عقلی برای فرد حاصل می‌کنند که مناسب با صورت مثالی آن باشد و بدن اخروی فرد نیز براساس همین صورت عقلی حاصل شده، محقق می‌شود. به طور خلاصه می‌توان گفت که در هر دو فرض، قیامت ظرف تحقق صورت‌ها و هیئت‌های عقلی شخص است.

۱۰. از نگاه علامه میان بدن دنیوی و بدن اخروی، مماثلت برقرار است و نه عینیت و ملاک، حفظ وحدت شخصیت فرد به نفس او است؛ لذا، نمی‌توان گفت که بدن دنیوی، بار دیگر در آخرت به بدن ملحق می‌شود: «بنابراین، مماثلت از جهت مقایسه بدن جدید با بدن اولی است با قطع نظر از نفسی که حافظ وحدت شخصی انسان بوده و این تنافی ندارد که انسان اخروی عین انسان دنیوی باشد و نه مثلش؛ زیرا که ملاک وحدت و شخصیت، نفس انسانی است و آن نزد خداوند محفوظ است و باطل و معدوم نمی‌شود و زمانی که نفس به بدن جدید مخلوق تعلق بگیرد؛ او همان انسان دنیوی می‌شود، همچنان که انسان در دنیا یک واحد شخصی است که - با تغییر جمیع اجزاء بدنش در طول حیاتش - بر وحدت شخصی خود باقی است» (همان، ج ۱۳، ص ۲۱۰).

۱۱. دیدگاه علامه طباطبائی، هماهنگ و مطابق با نظریه ملاصدرا است. آنچنانکه که بیان شد، خلاصه نظریه ملاصدرا عبارت از این است که «نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید و همین که خیال بدن خود را نمود؛ بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن (مثالی) فراهم شده است در معاد محسوس خواهد شد...» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶). شکی نیست که قدرت خیال بر انشاء بدن، هم‌سنخ با

۱. «فإن الإنسان الذي مات وله نفس ساذجة غير أنه فعل أفعالا و خلط عملاً صالحاً و آخر سيناً ... و إذا لم يعد فهو في البرزخ مثاب أو معذب بما كسبه من الأفعال حتى يتصور بصورة عقلية مناسبة لصورته السابقة المثالية».

ملکات و هیئت‌های نفسانی است که نفس انسان آنها را کسب کرده است و آنچه‌آنکه بیان شد، مراد علامه از لحوق، جدایی بدن از نفس نیست؛ زیرا بدن مثالی از مراتب وجودی نفس بوده و تغییر و تبدل‌های حاصل در آن، مطابق با انشاء‌های گوناگون نفس بر طبق صورت و هیئت‌های مختلفش است.

۵. نتیجه‌گیری

لحوق بدن به نفس، در کلام علامه، سخنی است که باید برطبق اصل حرکت جوهری فهمیده بشود. براساس این اصل، صورت و ماده در انسان (نفس و بدن) حقیقتی واحد است که قابل جدا شدن از هم نیستند و بدن در نشئه برزخ و قیامت، مطابق با صورت‌ها و کمالات نفس ایجاد می‌شود. واضح است که براساس این اصل، لحوق به معنای جدا شدن بدن از نفس و اتصال دوباره به نفس نیست؛ بلکه مراد از لحوق، هماهنگی و سازگاری کامل‌تر بدن با صفات و نفس است. به‌شکلی که در برزخ، بدن فرد مناسب با ملکات و صفات قابل زوال فرد است و در قیامت، به شکل لطیف‌تر، بدن هماهنگ با صورت ذاتی سعادت و یا شقاوت فرد است. چنین بدنی ممثال بدن دنیوی است که همانند نفس و همراه با آن، سیر تکاملی خود را برطبق اصل حرکت جوهری طی می‌کند و این دیدگاه، کاملاً هماهنگ و سازگار با معاد جسمانی ملاصدرا است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹). *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*. تهران: طرح نو.
- ابن سینا (۱۴۰۴). *الشفاء*. مصصح سعید زاید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- اکبریان، رضا؛ عارفی شیرازی، محمداسحاق (۱۳۸۹). معاد جسمانی از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبائی. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۹، ص ۳۹-۵۴.
- پویان، مرتضی (۱۳۸۸). *معاد جسمانی در حکمت متعالیه (اثبات معاد جسمانی از نگرگاه صدرالمآلهین و نقد دلایل مخالفان)*. قم: بوستان کتاب.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱). *مرزبان وحی و خرد*. قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *تفسیر موضوعی (معاد در قرآن)*. قم: اسراء، ج ۴، چاپ پنجم.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*. تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تصحیح و حاشیه حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
- خوش صحبت، مرتضی (۱۳۹۳). معاد جسمانی از منظر علامه طباطبائی با تأکید بر تفسیر المیزان. *معرفت کلامی*، ۵۷-۳۵ (۱۲).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ۹، چاپ سوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۰). *مهر تابان*. قم: باقرالعلوم (ع).
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۴). *بدایه الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۰). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، چاپ دوازدهم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان، ج ۱، ۲، ۱۰، ۱۷، چاپ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و تالیسم*. قم: مؤسسه بوستان کتاب، ج ۱، چاپ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). *شیعه در اسلام*. قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۹). *رسالة لب اللباب فی سیر و سلوک اولی الألباب*. مصصح محمدحسین حسینی طهرانی. بیروت: دار المحجة البيضاء.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۳ق). *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن*. مصصح اصغر ارادتی. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۵ق). *الرسائل التوحیدیة*. بیروت: مؤسسه النعمان.
- طباطبائی، سید محمدحسین (بی تا). *تقدیهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی (حواشی بر بحار الانوار)*. مصصح مرتضی رضوی. بی نا.

- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*. مترجم سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، چاپ هشتم.
- مدرس زنوزی، آقا علی (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات*. مصحح محسن کدیور. تهران: اطلاعات، ج ۲.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا، ج ۱۱، چاپ نهم.

