دو فصلنامه علمی تخصصی
اندیشه‌های قرآنی متفکران معاصر
سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

بررسی تفسیری و فلسفی بدن اخروی از دیدگاه علامه طباطبایی رحمه‌الله

زینب اسعدی[۱]

چکیده

یکی از مسائل مهمّ فلسفی و کلامی که همواره در طول تاریخ حیات بشر با ابهام و پیچیدگی‌های خاص همراه بوده، مسئله معاد است. آنچه موجب اختلاف در این مسئله است، کیفیّت و چگونگی معاد در سرای دیگر است. باتوجه‌به تفاوت دیدگاه فلاسفه در مسئله معاد، نگاه نوین و ابتکاری علامه طباطبایی، برگرفته از اصول حکمت متعالیّه را می‌توان راهکاری دانست که به‌واسطه آن گره‌ای از پیچیدگی‌های مبهم معاد باز می‌شود. در این نوشتار، به بررسی دیدگاه تفسیری و فلسفی علامه طباطبایی رحمه‌الله درباره بدن اخروی می‌پردازیم. به نظر می‌رسد ایشان علی‌رغم پذیرش بیشتر آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه و تأثیر دادن آنها بر تفسیر آیات قرآن در بحث معاد جسمانی، اصل حرکت جوهری را همان گونه که در نفس مطرح است، در بدن نیز بیان می‌کند. ایشان در تفسیر پیدایش نفس، همانند صدرالمتألهین، به حرکت تکاملی بدن و تحول آن به نفس مجرد تأکید می‌کند و معتقد است انسان، حقیقتی ذومراتب است که در آغاز پیدایش، نفس و بدن با یکدیگر متحدند و در ادامه، بدن تابع نفس است و بدن صرفاً ابزاری برای نفس است. وی همچنین ویژگی‌هایی همچون تجرد را با تمسک به آموزه‌های فلسفی و قرآنی برای نفس می‌پذیرد. آنچه در قیامت برای پاداش و کیفر ضروری است، همانندی در انسان بودن است که با وجود نفس محقق می‌شود و لازم نیست بدن اخروی در همه اجزا و صفات، عین بدن دنیوی باشد. چون نشئه آخرت درنهایت کمال و حیات است، بدن نیز باید متناسب با این نشئه تبدّل یابد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که معاد، هم جسمانی است و هم روحانی. در پژوهش حاضر باتوجه‌به آثار فلسفی و تفسیری این حکیم، این موضوع مورد تطبیق و ارزیابی قرار می‌گیرد و بیان می‌شود که آنچه در کتب فلسفی و تفسیری علامه طباطبایی درباره بدن اخروی بیان می‌شود، نه‌تنها منافاتی باهم ندارند، بلکه مکمل همدیگرند.

واژگان کلیدی: بدن عنصری، بدن مثالی، بدن اخروی، تفسیر فلسفی، علامه طباطبایی، نفس.

---

۱. سطح سه رشته فلسفه جامعة الزهراء رحمه‌الله، قم، ایران؛ Z.asad1395@gmail.com.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۳/۲۵

۱. مقدمه

یکی از مسائل مهمّ فلسفی و کلامی که همواره در طول تاریخ حیات بشر با ابهام و پیچیدگی‌های خاص همراه بوده، مسئله معاد است. در میان علما، اندیشمندان، فلاسفه و متکلّمان، گروهی معاد روحانی، گروهی معاد جسمانی و گروهی دیگر نیز به هر دو معاد اعتقاد دارند؛ هرچند گروه‌هایی هم منکر هر دو معاد بوده‌اند. عامه مردم نیز صرف‌نظر 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 عدّه بسیار اندکی از عامه مردم، منکر معاد هستند. آنچه موجب اختلاف در نظرهای مربوط به بحث معاد است، کیفیّت و چگونگی معاد در سرای دیگر است. همچنین آنچه نظرات علاّمه طباطبایی ﷺ را از خطّ مشی فلاسفه و حکمای دیگر در باب اتّحاد 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. ایشان نظر فلاسفه دیگر مبنی بر عود و نزول نفس و اتّحاد با بدن دنیوی را رد می‌کند؛ چراکه به حکم عقل، محال است موجودی که فعّال و کمال یافته است، مجدّداً به مرتبه قوّه 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 فعلیّتی خاص با نفس پیدا می‌کند و این اتّحاد نفس و بدن در آخرت را می‌توان نتیجه اتّحاد یا حدوث جسمانی نفس با بدن دنیوی دانست که از مهم‌ترین مسائل در حکمت متعالیّه است. ازنظر علاّمه، انسان محشور در قیامت، از یک‌سو عینیّت و وحدت با انسان دنیوی دارد که آن به لحاظ نفس اوست و از سویی، مثلیّتی با انسان دنیوی دارد که آن به‌واسطه بدن اوست. بنابراین ازنظر ایشان، عینیّت بدن دنیوی و اخروی به نحوی باطل است. نتیجه معاد جسمانی این می‌شود که در جهان آخرت، انسان با وجودی جسمانی، از پاداش و یا عذاب جسمانی برخوردار می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد استخراج دیدگاه ایشان در تبیین این مسئله، از میان آثار مکتوب فلسفی و قرآنی ایشان و بررسی و مقایسه آن با یکدیگر امری شایسته باشد. برای این منظور، پس از بررسی حقیقت انسان در قرآن و فلسفه، به مبانی تفسیری و فلسفی علامه طباطبایی درباره جسمانیت بدن اخروی می‌پردازیم و سپس به بررسی تطبیقی

دیدگاه‌های تفسیری و فلسفی ایشان درباره رابطه نفس با بدن اخروی انسان خواهیم پرداخت. البته باید توجه کرد که پرداختن به دیدگاه یک شخص، خود نشان برجستگی علمی اوست.

سؤال اصلی

ـ دیدگاه علامه طباطبایی در مورد نحوه وجود بدن انسان در معاد، ازنظر فلسفی و تفسیری چیست؟

سؤال‌های فرعی

ـ مبانی تفسیری علامه طباطبایی درباره چگونگی و کیفیت معاد جسمانی در آخرت چیست؟

ـ مبانی عقلانی و فلسفی معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی چیست؟

ـ مبانی عقلانی و تفسیری بدن انسان در قیامت، از دیدگاه علامه صحیح است یا خیر و چه تفاوتی باهم دارند؟

ـ دیدگاه علامه طباطبایی در مورد رابطه نفس با بدن اخروی انسان در معاد از لحاظ تفسیری و فلسفی چگونه است؟

فرضیه‌ها

ـ علامه طباطبایی، چه در مباحث فلسفی و چه در مباحث تفسیری، برای این‌همانی، بدن اخروی و بدن دنیوی، ادله ارائه کرده است.

ـ علامه در بیان اصول و ادله، از صدرالمتالهین متاثر بوده است.

ـ دیدگاه فلسفی و تفسیری علامه طباطبایی مکمل یکدیگرند.

بنابراین، اینکه پس از مرگ به کجا می‌رویم؟ آیا دوباره بازمی‌گردیم؟ اگر معادی باشد، جسمانی است؟ یا روحانی؟ یا هر دو؟ کیفیت بدن انسان در قیامت چگونه است؟ و این قبیل پرسش‌ها از زمانی که انسان پا به عرصه وجود گذاشت، مطرح بوده و همواره ذهن انسان‌ها را به خود مشغول ساخته و درصدد پاسخ قانع‌کننده‌ای به آن بوده است. لذا ازجمله مباحثی که نقش اساسی در هر دین الهی ایفا می‌کند، معاد جسمانی است که در آیات قرآن کریم و احادیث، فراوان از آن سخن به میان رفته است. یکی از مهم‌ترین مباحث معاد جسمانی این مسئله است

کـه انسـان در روز قیامت با چه بدنی محشـور می‌شـود؟ در این مبحث، نظـرات گوناگونی مطرح شده است. در این میان علامه طباطبایی ازجمله افرادی است که با دو رویکرد عقلی و وحیانی و گاه عرفانی توانسته است بدن انسان در معاد را اثبات کند.

۲. پیشینه پژوهش

پس از بررسـی کتب فلسـفی و تفسـیری و مجموعه مجلات و مقالات، این نتیجه به دست آمد که برخی از فیلسـوفان اسـلامی و اندیشـمندان، در آثار خود به بررسـی موضوع بدن انسـان در معاد از دیـدگاه علامـه طباطبایـی پرداخته‌انـد. در این میان، برخی از این تحقیقات، بیشـتر به مقایسـه دیـدگاه ملاصـدرا و آقاعلـی مدرس زنـوزی و... با علامه طباطبایـی توجه کرده‌انـد. برخی نیز معاد جسمانی را از منظر علامه با تأکید بر تفسیر المیزان بررسی نموده و یا به مقایسه دو دیدگاه عقلی و نقلی اشاره‌ای نکرده‌اند یا به طور جداگانه آنها را بررسی کرده‌اند. همچنین اگر مقایسه‌ای شده، به طور کامل ذکر نشده است و یا این موضوع را از دیدگاه بزرگان، مورد بحث و بررسی قرار نداده‌اند و یـا اگـر از دیـدگاه برخی بررسـی نموده‌اند، دیدگاه برگزیده و یا نظر خـود را بیان نکرده‌اند. در این نوشتار، به بررسی دیدگاه‌های تفسیری و فلسفی علامه طباطبایی درباره جسمانیت بدن اخروی و نیـز دیدگاه‌های تفسـیری و فلسـفی علامه طباطبایـی درباره رابطه نفس با بدن اخروی انسـان اشـاره خواهیم کرد. در ادامه به برخی کتاب‌ها و پایان‌نامه‌هایی که در این زمینه نوشـته شـده و بعضی از آنها در این نوشتار مورد استفاده قرار گرفته‌اند، اشاره می‌کنیم.

۲ـ۱. کتاب

۱. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۰ش)، عیون مسائل النفس، قم: پژوهشکده ادیب فقیه جواهری.
۲. رخشاد، محمدحسین (۱۳۸۴ش)، در محضر علامه طباطبایی؛ پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم: سماء قلم.
۳. صدرالدیـن شـیرازی (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسـفار العقلیه الاربعـه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰ش)، رسالت تشیع در دنیای امروز، قم: بوستان کتاب.
۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹ش)، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.

۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق)، نهایه الحکمه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق)، الرسایل التوحیدیه، بیروت: مؤسسه النعمان.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸ش)، انسان از آغاز تا انجام، قم: بوستان کتاب.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۹۹۹م)، شیعه دراسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ش)، شناختنامه علامه طباطبایی، ج۱، قم: دفتر نشر مجموعه آثار علامه طباطبایی﵀.
۱۲. کتب موجود در کتابخانه ملی و عمومی (کتاب‌های موجود در نرم‌افزار علامه‌طباطبایی)

۲ـ۲. پایان‌نامه‌ها (برگرفته از وبگاه ایران‌داک)

۱. ابراهیمی، محسن (۱۳۹۴ش)، بررسی تطبیقی حیات پس از مرگ از دیدگاه علامه طباطبایی و توماس اکویناس، دانشکده باقرالعلوم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، کارشناسی ارشد، تهران.
۲. جوادی، حسن (۱۳۹۲ش)، بررسی و مقایسه معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله صادقی تهرانی، دانشگاه پیام نور، دانشکده الهیات، دکتری، تهران.
۳. امیرپرست، حسین (۱۳۹۱ش)، بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، دانشگاه ادبیات و علوم انسانی دانشکده علوم و ادبیات اسلامی، کارشناسی ارشد، ایلام.
۴. ناجیان، منصوره سادات (۱۳۸۸ش)، رابطه نفس و بدن از دیدگاه بوعلی سینا و علامه طباطبایی، دانشگاه باقرالعلوم﵇، کارشناسی ارشد، قم.

۳. حقیقت انسان در قرآن و فلسفه

علامه طباطبایی﵀ در موارد زیادی بر دو ساحتی بودن انسان اشاره کرده و علاوه بر بدن مادی، انسان را بهره‌مند از جوهری مجرد به نام نفس یا روح دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲، ص۱۱۳). از نگاه ایشان، «من» که با ضمیر به آن اشاره شده، همان نفس است که دارای اراده و ادراك می‌باشد و بدن، تنها ابزاری است که نفس، کارهای خود را به‌وسیله آن انجام می‌دهد. ایشان همچنین تغییر و تبدّل بدن و درعین‌حال باقی ماندن حقیقت افراد را تأیید دیگری می‌داند بر اینکه حقیقت انسان به نفس است نه بدن (همان، ج۱۰، ص۱۱۸ و ر.ک: همان، ج۱۱، ص۲۹۹ و ج۱، ص۳۵۰).

علامه در تأکید بر دو ساحتی بودن انسان، به آیات پرشماری استناد کرده است؛ ازجمله در سوره مؤمنون: آیه ۱۲و ۱۵؛ سوره حجر: آیه ۲۹؛ سوره یونس: آیه ۹۲؛ سوره بقره: آیه ۱۵۴ و موارد دیگر. اما صریح‌ترین آیه در این زمینه را آیه ۱۰ و ۱۱ سوره سجده می‌داند: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ * قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾؛ «(منکران) گفتند آیا زمانی که در زمین گم شدیم، آیا به‌راستی ما در آفرینش جدید خواهیم آمد؟ بلکه آنان منکر دیدار پروردگارشان هستند. بگو فرشته مرگ بر شما گماشته شده است، شما را می‌گیرد. سپس به‌سوی پروردگارتان بازگردانده می‌شوید» (همان، ج۲، ص۱۱۳ و ر.ک: همان، ج۷، ص۱۳۰؛ ج۱۰، ص۱۱۸ و ج۱۲، ص۱۵۴).

در باب ساحت‌های وجودی حقیقت انسان، دست‌کم در حکمت، سه نظریه در میان اندیشمندان مسلمان مطرح است: دیدگاه نخست، حقیقت انسان، تمامی بدن اوست؛ در دیدگاه دوم، اجزای اصلی بدن، حقیقت انسان را شکل می‌دهند و در دیدگاه سوم، اگرچه اصالت انسان به نفس اوست، بدن هم در ساختار انسان تأثیرگذار است و وجود آن در حیات دنیوی برای انجام افعال نفس و در حیات اخروی به دلیل برخی ملاحظات دین‌شناختی ضروری است. معاد نیز همراه با روح آدمی است. بنابراین، خواه بدن اخروی مخلوقی جدید باشد و یا مرگ، مایه تکامل روح و بدن باشد، در این صورت، جان و بدن انسان، همان جان و بدنی است که در دنیا بوده است (شیروانی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۱۷۵). اینکه حقیقت نوع، به فصل اخیر آن است؛ زیرا هویت نوع به‌وسیله آن فصل اخیر محفوظ است، حتی اگر بعضی از اجناس آن نوع تبدیل پیدا کنند. همچنین اگر صورت آن

نـوع، مجرد شـود، چنان‌که اگر نفس ناطقـه از بدن جدا گردد، حقیقت انسـان از بین نمی‌رود؛ زیرا اصل انسان، به روح و نفس ناطقه اوست، نه به جسمیت و نباتیت و حیوانیت و بعد جوهری داشتن و نموّ و حساسیت (شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰، ص۱۷۶). بنابراین، انسان که جوهر است، مقومش هم که نفس است، جوهر است. انسان، نوعی از حیوان و حیوان، نوعی از جسم نامی و جسم نامی، نوعی از جسم و جسم، نوعی از جوهر است و حقیقت انسان، همان نفس است (همان، ص۳۲۱). بنابراین ازنظر علامه، باتوجه‌به دو سـاحتی بودن انسـان، شخصیت و حقیقت انسان را چه در فلسفه و چه در آیات قرآن، جان او تشکیل می‌دهد، نه بدنی که دائماً در تغییر و تحول است.

۴. مبانی تفسیری و فلسفی

همان طور که مبانی فلسفی ملاصدرا، در فهم، تبیین و اثبات معاد جسمانی علامه طباطبایی تأثیر بسـزایی داشـت، همچنین مبانی تفسـیری ایشـان نیز تأثیر زیادی داشـته اسـت. مبانی تفسیری ملاصدرا که علامه از آن در اثبات بدن اخروی تأثیر پذیرفته است عبارت‌اند از: ظاهر و باطن قرآن، تفسـیر و تأویل، و محکم و متشـابه در قرآن. بااین‌حال با تأمل در آثار تفسـیری و فلسـفی علامه، تفاوت‌هایی نیز میان دیدگاه او با دیدگاه ملاصدرا درباره بدن اخروی مشاهده می‌شود.

وی نیز در تبیین و چگونگی بدن اخروی، به اصول عقلانی و فلسفی ملاصدرا تمسك جست که عبارت‌اند از: اصالت الوجود، تشخص وجود، تشـکیک وجود، حرکت جوهری، شـیئیت شئ به‌صورت آن است نه ماده، وحدت شخصیّت، تشخص به نفس، تجرد خیال، قیام صورت خیالی و ادراکـی بـه نفـس در تمام مراتب، خلاقیت نفـس در دنیا و پس‌ازآن، و انسـان جامع اکوان ثلاثه (طبیعت، مثال، عقل).

علامـه بـا کنـار هـم قـرار دادن مبانـی تفسـیری و مبانی فلسـفی و با یـادآوری ایـن مطلب که حقیقت انسـان به نفس مجرد اوسـت که باقی اسـت و از بین نمی‌رود و تنها بدن انسان است که فاسد می‌شود و اجزای آن متلاشی می‌شوند، میان انسان دنیوی و انسان اخروی یک ملاك عینیت و یک ملاك مثلیت ترسـیم می‌کند. براین‌اسـاس بر این نظر اسـت که این‌همانی و عینیت انسـان اخروی و دنیوی به نفسی است که در هر دو واحد و به‌عینه موجود است و مثلیت آنها به بدنشان است (خوش‌صحبت، ۱۳۹۳، ص۱۲).

حکمای اسلامی به پیروی از مشرب صدرالمتألهین معتقدند انعدامی که در بدن مادی ما پیدا می‌شود، در بدن اخروی یافت نمی‌گردد؛ زیرا جسمی که این فلاسفه قائل‌اند، جسمی است که دارای ابعاد است، ولی دارای ماده نیست؛ یعنی جسم هیولانی نیست که دارای استعداد و حرکت و قابل فصل و وصل باشد. حتی عذاب هم به همان جسم برزخی تعلق می‌گیرد (شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰، ص۱۰۶).

علامه در بسط تحلیل عینیت انسان اخروی و دنیوی قائل است که انسان، مرکب از روح و بدن است و اجزای بدن در نشئه دنیا، پیوسته در حال تغییرند. از سوی دیگر، مرکب با انتفای یکی از اجزایش منتفی می‌شود. بنابراین انسان در هر لحظه (که تغییری در بدن او رخ می‌دهد) باید انسانی غیر از انسانِ در لحظه قبل (از تغییر) باشد؛ اما ما بالوجدان، وحدت شخصیت خود را می‌یابیم. بنابراین، تغییر بدن، در وحدت شخصیت انسان تأثیری ندارد و ملاك وحدت شخصیت، به امری دیگر است. بنابراین وحدت شخصیت انسان، به نفس مجرد اوست که با مرگ از بین نمی‌رود و باقی می‌ماند تا در روز قیامت به‌سوی پروردگار خود بازگردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۷، ص۱۱۳).

۵. وجه مکملیت برداشت‌های قرآنی علامه با دیدگاه‌های فلسفی ایشان در چیستی بدن اخروی

آیات ۹۸ و ۹۹ سوره اسرا بر این نکته دلالت می‌کنند که بین بدن دنیوی و اخروی، عینیت برقرار است. در مقام نتیجه‌گیری می‌توان چنین گفت: ادله نقلی نه‌تنها بر امکان عود جسم عنصری دلالت دارند، از وقوع آن خبر می‌دهند. بازگشت جسم عنصری همان گونه که برخی متکلمان گفته‌اند، با اجزای اصلیه محقق می‌شود. ادله نقلی، بر مماثلت بین بدن اُخروی و دنیوی دلالت می‌کنند، نه عینیت آن دو. در همه ویژگی‌ها به نظر می‌رسد: اول آنکه اگرچه در معاد جسمانی، اجزای اصلیه باقی می‌مانند، عنوان مماثلت همچنان بر آن صدق می‌کند و با نگاه دقیق عقلی، عینیتی در کار نیست؛ زیرا برخی عوارض اجزای اصلیه مانند زمان و مکان، پیش از مرگ و پس از آن و هنگام احیای دوباره، متفاوت خواهند بود. دوم آنکه بر اساس علوم تجربی می‌توان از سلولی بنیادین، بدنی کاملاً همانند بدن پیشین را بازسازی کرد و می‌توان آن را دلیلی بر امکان عود جسم عنصری باتوجه‌به اجزای اصلیه و مماثلت در نظر گرفت.

۶. مقایسه معنای قرآنی و فلسفی نفس

نَفْس (بـر وزن فلس) در اصل به معنی ذات است. طبرسی ذیـل آیـه ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾؛ «فریـب ندهنـد مگـر خود را» (بقره: ۹) بیان کرده است: نفس سـه معنی دارد، یکـی به معنی روح، دیگری به معنی تأکید، مثل «جائنی زید نفسه» و سوم به معنی ذات و اصل چیزی است. نفس در قرآن مجید نیز در چند معنی به کار رفته است:

الف) در سوره زمر آیه ۴۲ به معنای روح است (قرشی، ۱۳۷۱، ج۷، ص۹۴).

ب) در سوره بقره آیه ۴۸ و در مواردی مانند سوره یوسف آیه ۵۳ و... به معنای ذات و شخص است (همان).

ج) در سوره شمس، آیات ۷ و ۸، منظور از نفس، تمایلات نفسانی و خواهش‌های وجود انسان و غرایز است که با اختیاری که داده شده است می‌تواند آنها را در مسیر حق یا باطل قرار دهد (همان، ص۹۵). همچنین در سوره‌های قیامت آیه ۲، نازعات آیه ۴۰ و مائده آیه ۳۰ به همین معناست.

د) در مـواردی همچـون آیـه ۲۰۵ اعراف، آیه ۳۷ احزاب، آیه ۷۷ یوسـف، آیه ۶۷ طه و آیه ۲۵ اسرا، مراد از نفس و نفوس، باید قلوب و باطن انسان‌ها باشد. در بعضی آیات مانند آیه ۵۱ احزاب نیز به‌جای نفوس، قلوب ذکر شده است (همان، ص۹۵ ـ ۹۷).

هـ) در آیاتی همچون آیه ۱ نساء، آیه ۹۸ انعام، آیه ۱۸۹ اعراف و آیه ۶ زمر به نظر می‌آید مراد از نفس در این آیات بشر اوّلی است (همان).

همچنیـن علامـه بیان می‌کند کلمه «نفس» در اصل به معنای همان چیزی است که به آن اضافـه می‌شـود؛ مانند «نفس الانسـان» که به معنای خود انسـان اسـت. اگر ایـن کلمه به چیزی اضافه نشود هیچ معنایی ندارد و نیز با این بیان هر جا استعمال بشود، منظور از آن، تأکید لفظی خواهـد بـود؛ مثل اینکـه می‌گوییم: «جاءنی زید نفسـه؛ زید خودش نزد من آمد» و یـا منظور از آن، تأکیـد معنـا اسـت؛ مثل اینکه می‌گوییم: «جاءنی نفس زید؛ خود زیـد نزد من آمد» و در همه موارد، استعمالش حتی در مورد خدای تعالی به همین منظور استعمال می‌شود.

همچنیـن علامـه دربـاره آمدن نفس در قیامـت می‌فرماید: «آمدن نفـس در قیامت» کنایه از حضور نفس در محضر ملك دیان است؛ همچنان‌که فرموده است: ﴿فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾ و ضمیر در

جمله ﴿عَنْ نَفْسِهَا﴾ به خود نفس برمی‌گردد، و در برگشتن ضمیر در اضافه به نفس، به خود نفس هیچ اشکالی ندارد؛ زیرا گاهی مقصود از نفس، شخص انسانی است؛ مانند ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ و گاهی مقصود از نفس، صرف تأکید است که با مؤکد در معنا متحد است، چه اینکه آن مؤکد انسان باشد، یا غیر انسان؛ همچنان‌که گفته می‌شود: «انسان نفسه» یعنی انسان خودش، و «فرس نفسه»، یعنی اسب خودش (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۲، ص۵۱۳). اما نفس، در فلسفه ـ چنان‌که گذشت ـ عبارت است از: جوهری که ذاتاً مجرد از ماده است، اما در مقام فعل و کار، وابسته به آن است. برای اثبات چنین موجودی باید سه ویژگی به اثبات رسد: اول، جوهر بودن؛ دوم، تجرد ذاتی از ماده، و سوم، تعلق فعلی به ماده. از میان این ویژگی‌ها، ویژگی دوم مهم‌تر است (شیروانی، ۱۳۸۸، ج۲، ص ۱۹۸ ـ ۱۹۹). نفس جوهری است که ذاتاً از ماده مجرد است، اما در مقام فعل، متعلق به آن نیست. ماده‌ای که نفس در مقام فعل، وابسته به آن است، بدن نامیده می‌شود. نفس بدون بدن، کار انجام نمی‌دهد. رابطه میان نفس و بدن به‌گونه‌ای است که نفس، بدون واسطه در آن تصرف می‌کند و تدبیر آن را به عهده دارد و درعین‌حال از آن منفعل می‌شود و اثر می‌پذیرد. بسیاری از دردها و لذت‌ها است که به‌واسطه تغییراتی که در بدن رخ می‌دهد، بر نفس عارض می‌گردد. نفس بدون بدن، حادث نمی‌شود، اگرچه ممکن است پس از پیدایش و حدوث، تعلقش از بدن قطع شود و بدون بدن هم باقی بماند (همان، ص۱۴۱).

البته علاوه بر این نوع شناخت، که بدون هیچ واسطه‌ای به وجود نفس تعلق می‌گیرد، ما یک نوع شناخت دیگر نیز به نفس خود داریم که از راه صورت علمی و به‌واسطه حضور مفهوم نفس در ذهن تحقق می‌یابد و از سنخ علم حصولی است. در تمام مواردی که ما قضیه‌ای درباره خود بیان می‌کنیم؛ مثلا می‌گوییم «من گرسنه‌ام»، «من خوشحالم» و مانند آن، موضوع این قضایا درواقع مفهومی است که ما در ذهن خود، از خود داریم (همان، ج۳، ص۲۴۷ ـ ۲۴۹ و ر.ک: صمدی، ۱۳۸۷، ج۳، ص۲۸).

باتوجه‌به تعاریف قرآنی و فلسفی علامه از نفس می‌توان نتیجه گرفت که این تعاریف نه‌تنها منافی همدیگر نیستند، بلکه مکمل هم به شمار می‌روند.

۷. مقایسه هویت نفس در نظریه قرآنی و فلسفی علامه طباطبایی

ازنظر علامه، بسیاری از مطالب علمی، مانند محسوسات ظاهری و یا باطنی، برای آدمی، قابل درك و مشاهده است و انسان آنها را به رأی‌العین می‌بیند با این تفاوت که علما به تفصیلات آن مطالب پرداخته‌اند و در اطراف آن بحث و اختلاف می‌کنند؛ اما عوام و کسانی که اهل بحث نیستند، همین مدرکات خواص را دارند. آنها با چشم دل چیزهایی را که آنان مشاهده می‌کردند مشاهده می‌کنند، اما از پی بردن به تفصیل آن و بحث از خصوصیات وجودی آن عاجزند. بنابراین در این مطلب جای شبهه نیست که انسان در جمیع لحظات وجود خود، حقیقتی غیر خارج از خود به نام «من» و «خودم» مشاهده می‌کند که اگر دقت و تعمق در آنچه در این مشاهده می‌یابد، بنماید یقیناً خواهد دید که آن چیز، برخلاف محسوسات مادی او، حقیقتی است که مانند امور جسمانی، دستخوش تغییر و معروض انقسام و پذیرای اقتران به زمان و مکان نیست و نیز می‌یابد که آن حقیقت، غیر از این بدن مادی است که اعضا و اجزایش محکوم به احکام ماده‌اند؛ زیرا غالب اوقات، انسان از این معنا که دارای چنین اعضایی است غفلت دارد؛ بلکه به‌طورکلی بدن خود را فراموش می‌کند. بااین‌همه از خود بی‌خبر نمی‌شود. این خود شاهد این است که خودش، غیر از این اعضا است. اگر هم گاهی در مقام اعمال بعضی از عنایات می‌گوید: از خود بی‌خبر یا از خود غافل شدم و یا خود را از یاد بردم، این درحقیقت، مجازگویی‌هایی است به‌منظور اعمال پاره‌ای از عنایات مختلف نفسانی؛ وگرنه خودش در همین تعبیرات اقرار می‌کند که فاعل این نسیان و غفلت از خویش کسی است که با نام «خودم» حکم می‌کند به اینکه نفس او و مشاعر نفس اوست که از اموری غفلت ورزیده است و امور دیگری را به یاد دارد. چیزی که وجود دارد اینکه از روی نادانی به‌جای اینکه بگوید از بدن خود و دردهای او مثلاً غافل شدم و یا تعبیر دیگری کند، نسبت فراموش شدن را به «من» یا «خودم» می‌دهد و می‌گوید: خودم را فراموش کردم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۶، ص۲۶۴). ایشان همچنین بیان می‌کند افراد عادی و معمولی، همه همّ‌شان مصروف حوایج مادی از قبیل غذا و مسکن و لباس است و این گونه افکار برای آنان مجال اینکه درباره حقیقت نفس و در زوایای ذات خود کنجکاوی کنند باقی نگذاشته است. چنان هم نیست که حوادث مختلفی که گاهی در خلال ایام زندگی بر او هجوم می‌آورد هیچ‌گاه

او را از غیر خود منصرف و به خود متوجه نساخته باشد و در خلوت با نفس تأثیری نداشته باشد؛ زیرا حوادث تکان‌دهنده نظیر ترس و وحشت شدید و مسرت فوق‌العاده و محبت مفرط و اضطرار شدید و امثال اینها هست که در این معنا تأثیر بسزایی دارند (همان، ص۲۶۵). علامه در مورد هویت نفس در فلسفه معتقد است که نفس، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را، از قبیل اندیشه‌ها و افکار. و این «یافتن»، به طریق حضوری است نه حصولی. یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می‌یابد و چون معلولیت، عین واقعیت و وجود این آثار است، پس ادراك این آثار، عین ادراك معلولیت آنهاست. به‌عبارت‌دیگر، نفس به علم حضوری، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق‌الوجود به خود می‌یابد و این نحو درك کردن، عین ادراك معلولیت است (همان، ۱۳۶۰، ج۲، ص۹۹ ـ ۱۰۰).

باتوجه‌به بیان تفسیری و فلسفی درباره هویت نفس که علامه به آن اشاره دارد، می‌توان بیان کرد که هویت نفس ازنظر تفسیری اگرچه ممکن است آمیخته به شناخت‌های متفاوتی از نفس یا شناخت‌های حصولی شود، ولی همه شناخت‌های حصولی، به همان شناخت حضوری برمی‌گردد؛ همان طور که علامه، هویت نفس از لحاظ فلسفی را همان شناخت حضوری بیان می‌کند.

۸. مقایسه رابطه نفس و بدن در نظریه قرآنی و فلسفی

علامه در تبیین نحوه رابطه نفس و بدن، ضمن تأکید بر اینکه در عالم دنیا، نفس غیر از بدن و ویژگی‌های مادی آن است، تصریح می‌کند که بر اساس دلایل عقلی (فلسفی)، نفس به بدن، تعلقی تدبیری دارد و این تعلق موجب اتحاد نفس با بدن می‌شود؛ به‌گونه‌ای که میان آن دو، رابطه هوهویت و این‌همانی برقرار می‌شود. به هنگام مرگ است که تعلق نفس به بدن قطع می‌شود و مستقل می‌شود (همان، ۱۴۱۷، ج۱، ص۳۶۵؛ ج۱۴، ص۲۸۶ و ج۱۲، ص۱۵۴). وی بر مدعای خود، دو آیه را شاهد می‌آورد: ﴿فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾؛ «پروردگار فرمود در آن زندگی می‌کنید و در آن می‌میرید و از آن بیرون می‌آیید» (اعراف: ۲۵) و ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾؛ «شما را از زمین آفریدیم و به آن بازمی‌گردانیم» (طه: ۵۵).

وجه این استشهاد در آیه نخست این است که خلقت انسان، از زمین دانسته شده، درحالی‌که حقیقت انسان که همان روح است، از زمین نیست. بنابراین باید اتحاد بدن و نفس به حدی

باشد که خلق بدن از زمین، مصحح تعبیر خلق روح از آن شود. در آیه دوم نیز به انسان خطاب شده است؛ درحالی‌که حقیقت انسان (روح) در زمین (ماده) حیاتی ندارد؛ بلکه حیات آن عالم، ماورای ماده است. بنابراین، تنها مصحح حیات انسان در زمین، اتحاد روح و بدن خواهد بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸، ص۳۰ و ۲۲۴). همچنین علامه باتوجه‌به آیه ۷۲ یونس، آیه ۴۲ زمر و آیه ۱۱ سجده بیان می‌کند تنجیه به بدن فرعون دلالت دارد؛ زیرا فرعون غیر از بدن، چیز دیگری داشته که بدن بعد از نزول عذاب، آن را از دست داده است و آن چیزی که نامش «فرعون» بوده، و بدن، بدن او بوده، همان نفسی است که روح هم خوانده می‌شود و این نفس همان چیزی است که خدای تعالی در دم مرگ هرکس آن را می‌گیرد. همچنین آیه ۴۲ زمر و آیه ۱۱ سجده را نظیر همین مطلب می‌داند.

علامه همچنین معتقد است نفس همان است که آدمی در طول عمرش از او به «من» خبر می‌دهد و همین «من» است که انسانیت انسان به‌وسیله آن تحقق می‌یابد، درک می‌کند و اراده می‌نماید و افعال انسانی را به‌وسیله بدن و قوا و اعضای مادی آن انجام می‌دهد. و بدن چیزی، جز آلت و ابزار کار نفس در کارهای مادی او نیست؛ اما در کارهای معنوی، نفس بدون حاجت به بدن، کارهای خود را انجام می‌دهد. ازآنجاکه نفس و بدن باهم متحدند، نام نفس را به بدن هم اطلاق می‌کنند (همان، ۱۳۷۴، ج۱۰، ص۱۷۴).

بنابراین علامه باتوجه‌به آیات فوق می‌نویسد نفوس بشر، غیر از بدن‌های آنان است و اسماء هم اسماء نفوس است نه بدن‌ها، و اگر بدن‌ها را نیز به نام صاحبش می‌نامیم به‌خاطر شدت اتحادی است که بین آن دو است و این اتحاد باعث می‌شود عملی که با یکی از آن دو واقع شود، به نحوی بر آن دیگری نیز واقع شود نظیر تعبیر آیه شریفه ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾؛ «شما را از زمین آفریدیم و به آن بازمی‌گردانیم» (طه: ۵۵). علامه می‌نویسد: اینکه خداوند خلقت انسان‌ها را از زمین دانسته و فرموده: شما انسان‌ها را به زمین برمی‌گردانیم، با اینکه آنچه به زمین برمی‌گردد جسد آدمی است نه تمامی آدمی. پس اگر نسبت اعاده شدن به زمین را به انسان داده، جز برای این نیست که بین انسان و بدنش اتحادی است که این نسبت را تصحیح می‌کند (همان، ص۱۷۵).

علامه، در فلسفه نیز درباره رابطه نفس و بدن معتقد است که نفس نسبت به بدن، تعلق تدبیری دارد. نفس در ذات خود، مجرد از ماده است، اما از جهت فعل، متعلق به بدن و ماده است که با قوا و ادوات بدنی کارهایی انجام می‌دهد و به حرکت جوهری خود ادامه داده، تا متوجه سرمنزل کمالی خود شود. در مورد تأثیر متقابل نفس و بدن معتقدند چون بدن، ماده نفس است، فعلاً کار ماده هم تأثر و استعداد است نه تأثیر و فاعلیت. بدن در حرکت‌های وجودی خود، برای نفس، استعدادهای کمالی گوناگون تهیه می‌کند و نفس، بدن را با فعلیت خود نگه می‌دارد (همان، ج۲، ص۱۱۳ ـ ۱۱۸).

همچنین علامه می‌نویسد فلاسفه در باب رابطه نفس با بدن قائلند: «النفس و البدن یتعاکسان ایجابا و اعدادا» نفس و بدن نسبت به هم رابطه عکس دارند. نفس ایجاد، مثلا درك و علم و رؤیت و... می‌کند و بدن به‌عنوان شرایط و زمینه آنها تلقی می‌گردد» (شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰، ص۱۵۱). بنابراین، بیانات علامه در تفسیر، نه‌تنها با سخنان فلسفی او در مورد رابطه نفس و بدن متناقض نیستند، بلکه مکمل همدیگرند.

۹. مقایسه کیفیت لحوق ابدان به نفوس بر اساس آیات و تطورات نفس با بیانات فلسفی

علامه طباطبایی﵀ به تبعیت از ملاصدرا، از آیه ۵۵ سوره طه، آیه ۱۴ سوره الرحمن و آیات ۱۲ ـ ۱۴ سوره مؤمنون استفاده کرد که انسان در آغاز، به جز یك جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایش، صورت‌هایی گوناگون به خود گرفته است تا در آخر، خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را خلقتی دیگر داد که در آن، خلقت انسان، دارای شعور و اراده باشد و کارهایی کند که کار جسم و ماده نیست؛ از قبیل تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، تفکر و موارد دیگر. علامه بیان می‌کند این امور نشان می‌دهد که کارهای اراده و تفکر و... جسمانی نیست و فاعل آنها که نفس و روح آدمی است، از قبیل جسمانیات نیست. با این بیان ایشان تا حدی کیفیت تعلق روح به بدن و پیدایش روح از بدن را روشن می‌کند و می‌نویسد با فرا رسیدن مرگ، این تعلق و ارتباط قطع می‌شود و دیگر روح با بدن کار نمی‌کند. سپس در ادامه می‌گوید روح در

اول پیدایش، عین بدن بود و سپس با انشایی از خدا، از بدن متمایز می‌گردد و در آخر با مردن بدن، به‌کلی از بدن جدا و مستقل می‌شود (شمس، ۱۳۸۷، ج۱، ص۷۵۸).

علامه همچنین اشاره می‌کند که لحوق بدن‌ها به ارواح، ظاهراً از ضمیر «هم» در این آیه شریفه استفاده می‌شود: ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ * فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾؛ «جز این نیست که آن بازگشت، فقط با یک بانگ عظیم است، که ناگاه همه بر یک زمین صاف و هموار حاضر می‌شوند» (نازعات: ۱۳ ـ ۱۴).

چون ضمیر «هم» در عربی برای غیر ذوی‌العقول به کار نمی‌رود، پس آیه شریفه که می‌فرماید: به صدای مهیب یگانه‌ای بدن‌ها ناگهان برانگیخته می‌شوند، ناظر به لحوق بدن‌ها به ارواح است، وگرنه ضمیر جمع «هم» را برای بدن‌های غیر زنده به کار بردن، هیچ مناسبتی ندارد. پس مجموع کلمات علامه را در اینجا می‌توان این طور خلاصه کرد که در هنگامی که بدن‌ها در روز قیامت برانگیخته می‌شوند، اگر نظر به بدن، قبل از لحوق روح باشد، باید آن را غیر زنده دانست و آیه شریفه ﴿إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾ ناظر به این مرحله است. و اگر نظر به لحوق ارواح به ابدان باشد، در این صورت به‌خاطر این اتحاد می‌توان برای آنچه که برانگیخته می‌شود ضمیر جمع ذوی‌العقول به کار برد که آیه ﴿فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾ ناظر به این مرحله است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص۲۹۹).

بدون تردید اصل آفرینش نفس انسانی، از جسم و مادّه بوده است و آن مادّه که صَلصال یا حَمأ مسنون و یا غیرهما بوده باشد، در اثر تطوّرات و تبدّلاتی که در جوهرش پیدا شد، به‌صورت نطفه و سپس علقه و سپس مُضغه درآمد و یا آدم أبوالبشر را پس از آنکه از خاك آفرید، با لفظ «کُنْ» که همان نفس مشیّت الهیّه است لباس وجود پوشاند و این به‌واسطه حرکت در جوهر است؛ یعنی نفس جوهر در کینونت خود متحرّك است. همان نفس ناطقه، پس از تجرّد از مادّه و پس از مردن به‌واسطه حرکت در جوهر خود، رو به استکمال می‌رود و پس از گذرانیدن برزخ، به‌صورت تجرّد قیامتی درمی‌آید و لباس قیامتی می‌پوشد و ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ محقّق می‌گردد. اینها همه به‌واسطه حرکت در جوهر است. تا وقتی که انسان، مادّه محض شد، حرکت در مادّه بود؛ و چون نفس ناطقه شد، حرکت جوهریّه‌اش در نفس ناطقه است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ص۲۳۸).

باتوجه‌به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت نفس در حدوث خود، نیازمند بدن است، ولی در بقاء (تداوم وجود) به آن نیاز ندارد. به‌عبارت‌دیگر، بدن بستری برای رسیدن نفس به مرتبه تجرد است و پس از آنکه نفس در اثر حرکت جوهری به تجرد رسید، مستقل می‌شود و ازاین‌پس، این بدن است که تابع نفس است. بنابراین، علامه بر اساس آیات قرآن، حرکت جوهری نفس را ثابت می‌کند. ایشان در بیانات تفسیر آیات، از حرکت جوهری نفس و بدن می‌نویسد و در مباحث فلسفی حرکت جوهری، به آیات قرآن اشاره می‌کند. بنابراین، مباحث فلسفی و تفسیری ایشان در این مورد نیز مکمل یکدیگرند.

۱۰. نحوه تکمیل نظرات فلسفی علامه طباطبایی به‌واسطه دیدگاه‌های فلسفی و برعکس

در این قسمت، به مقایسه عینیت یا مثلیت شخص در دنیا و آخرت در فلسفه و تفسیرخواهیم پرداخت و سپس به مقایسه تجرد نفس در مباحث فلسفی و تفسیری علامه﵀ اشاره خواهیم کرد.

۱ـ۱۰. مقایسه عینیت یا مثلیت شخص در دنیا و آخرت در فلسفه و تفسیر

علامه باتوجه‌به مباحث تفسیری بیان می‌کند بدن آخرتی از این نظر که بدن است، مثل بدن دنیوی است، نه مثال آن. وقتی مثال آن می‌شود که همه آن خصوصیات و اجزا که بدن دنیوی از سلول‌ها و گلبول‌ها و سایر مواد را داشته باشد، و در آن صورت، دیگر بدن اخروی نمی‌شود؛ بلکه همان بدن دنیوی است. درحالی‌که فرض ما این است که بدن در آن روز، بدنی است اخروی؛ چیزی که هست مثل بدن دنیوی است. ایشان می‌گوید اگر بدن اخروی مثل بدن دنیوی باشد، با در نظر گرفتن اینکه مثل هر چیزی، غیر آن چیز است، باید انسان در آخرت، غیر انسان در دنیا باشد؛ چون مثل آن است نه عین آن. علامه همچنین بیان می‌کند که شخصیت انسان به روح اوست، نه به بدنش، و روح هم با مرگ منعدم نمی‌شود. آنچه با مرگ فاسد می‌شود بدن است که اجزایش متلاشی می‌گردد. پس اگر همین بدن برای نوبت دوم ساخته شود، مثل همان بدنی است که در دنیا بوده و روح آدمی بدان تعلق می‌گردد. انسان عین انسانی خواهد شد که در دنیا زندگی می‌کرده است. همچنان‌که می‌بینیم زید در حال پیری، عین زید در حال جوانی است، با

اینکه از دوره جوانی تا دوره پیری، چند بار بدنش عوض شده و هر لحظه در حال عوض شدن است و این وحدت شخصیت را همان روح او حفظ کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۹، ص۲۳۳).

بنابراین، از دیدگاه تفسیری، انسانی که در قیامت می‌آید، روحاً و بدناً همان انسانی است که در دنیا بوده است؛ خواه مرگ، تکامل روح فقط باشد و بدنی که با روح می‌آید یك بدن تازه‌ای باشد و یا مرگ، تکامل روح و بدن هر دو باشد و بدنی که در قیامت همراه روح می‌آید، همان بدن دنیوی باشد که حرکت تکاملی کرده و به صورتی دیگر در قیامت آمده است. خلاصه اینکه انسان روحاً و بدناً همان است که در دنیا بوده است (همان، ۱۳۹۳، ص۴۳ ـ ۴۶؛ ر.ک: شیروانی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۱۷۵ و شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰، ص۱۰۳).

علامه همانند مباحث تفسیری، در مباحث فلسفی می‌نویسد شخص در قیامت، با همان بدن دنیوی‌اش محشور می‌شود. منظور این است که این بدن‌ها، ماهیتاً یك بدن هستند اگرچه نحوه وجودشان باهم فرق می‌کند. این بدن‌ها در طول هم‌اند نه در عرض هم؛ بلکه همگی مراتب یك حقیقت‌اند. البته تفاوت و امتیاز این بدن‌ها، به کمال و نقص است و هریك آثار مخصوص به مرتبه خود را دارند؛ مثل اینکه بدن در این نشئه، مکان و زمان و عوارض ماده، از قبیل شکل و رنگ و وزن و حجم دارد، ولی بدن مثالی ماده نداشته و فقط عوارض ماده را دارا است، برخلاف بدن اخروی که نه ماده دارد و نه عوارض ماده (صمدی آملی، ۱۳۸۶، ص۴۱۷). باتوجه‌به مطالب بالا درمی‌یابیم که نظرات علامه درباره عینیت یا مثلیت، در تفسیر و حکمت، هیچ تناقضی باهم ندارد و بلکه مکمل یکدیگرند.

۲ـ۱۰. مقایسه تجرد نفس در مباحث فلسفی و تفسیری علامه

علامه بیان می‌کند که تمام شخصیت انسان به بدن نیست که وقتی بدن از کار افتاد شخص بمیرد؛ بلکه تمام شخصیت آدمی به چیز دیگری است که بعد از مردن بدن، باز هم زنده است، یا عیشی دائم و گوارا و نعیمی مقیم را از سر می‌گیرد و یا به شقاوت و رنجی دائم و عذابی الیم می‌رسد. این امور، مربوط به سنخ ملکات و اعمال اوست، نه به جهات جسمانی (از سفیدی و سیاهی و قدرت و ضعف) و نه به احکام اجتماعی (از آقازادگی و ریاست و مقام و امثال آن). بنابراین، از همه اینها فهمیده می‌شود که نفس انسان‌ها، غیر از بدن‌های آنهاست. در دلالت بر تجرد نفس، در قرآن

علاوه بر آیات برزخ، آیات زمر، ۴۲؛ سجده، ۹ ـ ۱۱ و اسراء، ۸۵ نیز این معنا را افاده می‌کنند (شمس، ۱۳۸۷، ج۱، ص۷۶۳) از روشن‌ترین آیات قرآنی است که دلالت بر تجرد نفس می‌کند و می‌فهماند که نفس، غیر از بدن است، نه جزو آن است، و نه حالی از حالات آن (همان، ج۲، ص۵۷۱). آیه شریفه ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾؛ «بگو فرشته مرگ که بر شما گماشته‌اند جانتان را می‌گیرد. سپس به‌سوی پروردگارتان بازگشت خواهید کرد» (سجده: ۱۱).

برای اثبات تجرد نفس باید سه ویژگی به اثبات برسد: یکی جوهر بودن؛ دوم، تجرد ذاتی از ماده؛ و سوم، تعلق فعلی به ماده. از میان این ویژگی‌ها، ویژگی دوم مهم‌تر است. در کتاب‌های فلسفی و نیز کتاب‌های کلامی، ادله گوناگونی بر تجرد نفس اقامه شده است. این ادله به‌طورکلی بر سه دسته‌اند:

- یك دسته از ادله تجرد نفس آنهایی است که با استفاده از رؤیاهای صادقه، احضار ارواح، خواب‌های مغناطیسی و نیز اعمال مرتاضان و کرامات اولیای خدا و اموری مانند آن، تجرد نفس را اثبات می‌کند. در این دسته از براهین، آنچه مهم است اطلاع انسان از این وقایع و حوادث است که البته امروزه امری مسلم و قطعی است و حتی پاره‌ای از آنها، موضوع پژوهش‌ها و تحقیقات علمی فراوانی قرار گرفته است.
- دسته دیگر از ادله آن است که در آنها از مقدماتی استفاده می‌شود که باید در علوم تجربی و به‌ویژه در روان‌شناسی و زیست‌شناسی اثبات گردد؛ مانند این مقدمه که همه اندام‌ها و سلول‌های بدن به‌تدریج عوض می‌شوند و حتی سلول‌های مغز در اثر تحلیل رفتن و تغذیه از مواد جدید، دگرگون می‌شوند. آنگاه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می‌شود و آن اینکه نفس، وجود شخصی ثابتی دارد که در طول ده‌ها سال باقی می‌ماند و هر انسانی، از این وحدت شخصی خود آگاه است. درنتیجه نمی‌توان آن شخصیت واحد را همان بدن، که یك امر مادی است دانست؛ بلکه موجودی مجرد از ماده است.
- دسته سوم، برهان‌های فلسفی خالص بر تجرد نفس است. این برهان‌ها نیز دو بخش می‌باشند: یك قسم براهینی است که مستقیماً به اثبات تجرد نفس می‌پردازد و قسم دوم براهینی است که نخست تجرد پدیده‌های نفسانی مانند ادراك، اراده و محبت را ثابت می‌کند و آنگاه تجرد موضوع آنها ـ که نفس است ـ اثبات می‌گردد.

براهین اصلی که علامه بیان می‌کند، از نوع برهان‌های فلسفی خالص است که بر هیچ مقدمه تجربی متوقف نیست و از راه تجرد علم و ادراك، تجرد نفس را اثبات می‌کند (شیروانی، ۱۳۸۸، ج۲، ص۱۹۸ ـ ۲۰۰). این برهان از مقدمات ذیل تشکیل می‌شود:

الف) ما انسان‌ها دارای خاصیت علم و ادراك هستیم. این مقدمه، امری بدیهی و بی‌نیاز از توضیح است.

ب) علم و ادراك، یك پدیده مجرد از ماده است که برای عالم و نزد عالم حاضر می‌گردد.

ج) حضور یك پدیده مجرد، تنها برای موجودی که خودش مجرد است، امکان‌پذیراست.

نتیجه‌ای که از این سه مقدمه به دست می‌آید آن است که در ما انسان‌ها، موجودی مجرد از ماده تحقق دارد که حقیقت ما را تشکیل می‌دهد (همان، ص۲۰۰ ـ ۲۰۱).

علامه باتوجه‌به آیات قرآن بیان می‌کند که نفس انسان مجرد است و بر اساس دلایل فلسفی و عقلی، بر تجرد نفس برهان می‌آورد که دریابیم در ما انسان‌ها حقیقتی است که اولاً مقوم انسانیت ما است و درنتیجه جوهر می‌باشد. ثانیا ذاتاً مجرد از ماده است. ثالثاً در مقام فعل، متعلق به ماده است. بنابراین، ادله فلسفی درواقع، توضیح‌گر و تفسیر آیات قرآنی است و همدیگر را تکمیل می‌کند.

بنابراین، در مقایسه تطبیقی بین تعاریف نفس، هویت نفس، تجرد نفس، بحث عینیت یا مثلیت و... از دیدگاه تفسیری و فلسفی از منظر علامه طباطبایی تناقضی نیست؛ بلکه همه این موارد در کتب فلسفی و قرآنی ایشان مکمل یکدیگرند.

خاتمه و نتیجه‌گیری

حقیقت انسان به روح اوست. گرچه در بدن انسان بعد از مرگ، تغییرات و تحولاتی روی می‌دهد، اما تغییری در هویت او ایجاد نمی‌گردد. ازاین‌رو در آیات قرآنی، به مثلیت بدن اخروی با بدن دنیوی اشاره شده است، باتوجه‌به این ملاک، با گرفته شدن روح در موقع مرگ و خواب، تغییری در هویت و شخصیت انسان ایجاد نمی‌شود. همچنین ضرورت بازگشت بدن در آخرت باید با تمام وجودشان باشد؛ یعنی این بدن‌ها هستند که طبق حرکت جوهری به‌سوی ارواح در حرکتند. بنابراین مراد از «خلق مثلهم و یا تبدیل امثالهم» تبدلاتی است که در آنها انجام

می‌پذیرد؛ به‌طوری‌که از خود آنان خارج نمی‌گردد. همه اینها ما را به این نتیجه می‌رسانند که بدن‌ها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه‌ای به گونه دیگر درمی‌آیند تا اینکه به لحظه قیامت برسند و به نفس‌های خود ملحق شوند. چون نشئه آخرت، درنهایت کمال و حیات است، بدن نیز باید متناسب با این نشئه، تبدّل یابد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که معاد، هم جسمانی است و هم روحانی. این مطلب را می‌توان به‌وسیله استدلال عقلی اثبات کرد و آیات قرآن نیز این مطلب را تأیید می‌کنند. همچنین آیه ۶۲ سوره واقعه، برهانی بر امکان حشر بدن‌هاست و حاصلش این است که بدنی که در قیامت زنده می‌شود و پاداش یا کیفر می‌بیند، مثل بدن دنیوی است. وقتی جایز باشد بدنی دنیایی خلق شود و زنده گردد، بدنی اخروی نیز ممکن است خلق و زنده گردد، چون این بدن، مثل آن بدن است. بنابراین، همان گونه که تغییر بدن در دنیا ضرری به وحدت شخصیت انسان وارد نمی‌کند، بدن جدیدِ محشور در قیامت نیز اگرچه عین بدن دنیوی نیست و صرفاً مثل آن است، موجب از بین رفتن این‌همانی انسان دنیوی و اخروی نمی‌شود. بنابراین، شخص در قیامت با همان بدن دنیوی‌اش محشور می‌شود. منظور این است که این بدن‌ها، ماهیتاً یك بدن هستند، اگرچه نحوه وجودشان باهم فرق می‌کند. این بدن‌ها در طول هم‌اند نه در عرض هم؛ بلکه همگی، مراتب یك حقیقت‌اند. البته تفاوت و امتیاز این بدن‌ها به کمال و نقص است و هریك آثار مخصوص به مرتبه خود را دارند. از دیدگاه تفسیری، نفس حقیقتی است که هریك از ما در هنگام سخن با عبارت: من، ما، شما، او، فلانی و امثال آن، از آن حکایت می‌کنیم و یا بدان اشاره می‌نماییم و در دیدگاه فلسفی، نفس عبارت است از: جوهری که ذاتاً مجرد از ماده است، اما در مقام فعل و کار، وابسته به آن است. برای اثبات چنین موجودی باید سه ویژگی به اثبات برسد: یکی جوهر بودن؛ دوم، تجرد ذاتی از ماده؛ و سوم، تعلق فعلی به ماده. از میان این ویژگی‌ها، ویژگی دوم مهم‌تر است.

بر اساس دلایل عقلی (فلسفی)، نفس به بدن تعلقی تدبیری دارد و این تعلق، موجب اتحاد نفس با بدن می‌شود؛ به‌گونه‌ای که میان آن دو، رابطه هوهویت و این‌همانی برقرار می‌شود. به هنگام مرگ است که تعلق نفس به بدن قطع می‌گردد و مستقل می‌شود. باتوجه‌به سوره‌های یونس آیه ۷۲، زمر آیه ۴۲ و سجده، آیه ۱۱ درمی‌یابیم که به رابطه نفس و بدن در قرآن و نقش

آن در هویت انسان اشاره می‌کند. در فلسفه، نفس نسبت بدن، تعلق تدبیری دارد. نفس در ذات خـود، مجـرد از ماده اسـت، اما از جهت فعل، متعلق به بدن و ماده اسـت کـه با قوا و ادوات بدنی کارهایی انجام می‌دهد و به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد تا متوجه سرمنزل کمالی خود شود. برخی آیات قرآن، نظیر ۱۵ سـوره مؤمنون، ۵۵ سـوره طه و ۱۷ سـوره نوح، بر حرکت تکاملی بدن و تحـول آن بـه نفـس مجرد تأکید می‌کنند که انسـان در آغاز، چیزی نیسـت جز جسـم طبیعی که حالت‌ها و صورت‌های گوناگون می‌پذیرد. خداوند این جسم را حیاتی دیگر می‌بخشد، به‌گونه‌ای کـه دارای شـعور و اراده می‌شـود و می‌توانـد کارهایی همچون درک، اراده، فکـر، تصرف و تدبیر در امور جهان را انجام دهد، کارهایی که از دیگر اجسام سرنمی‌زند. باتوجه‌به آنچه گفته شد می‌توان نتیجـه گرفـت که نفس در حدوث خود، نیازمند بدن اسـت، ولی در بقاء (تداوم وجود) به آن نیاز ندارد. به‌عبارت‌دیگر، بدن بسـتری برای رسـیدن نفس به مرتبه تجرد اسـت و پس از آنکه نفس در اثر حرکت جوهری به تجرد رسـید، مسـتقل می‌شـود و ازاین‌پس، این بدن اسـت که تابع نفس اسـت. در مقایسـه و بررسی تفسیری و فلسفی بدن اخروی از دیدگاه علامه ﷺ، بین تعاریف نفس، هویـت نفـس، تجرد نفـس، بحث عینیت یا مثلیت و... تناقضی نیسـت؛ بلکه همـه این موارد در کتب فلسفی و قرآنی ایشان مکمل یکدیگرند.

امیـد اسـت این اثر ناچیز، رهگشـای تحقیقات علمـی و پژوهش‌های گسـترده در این زمینه شوند و همچنین علاقه‌مندان دریای معرفت بتوانند در این زمینه تلاش‌های چشمگیری داشته باشـند تا بتوانند به سؤالات و شـبهات عامه مردم و جامعه مسـلمین پاسـخ قانع‌کننده‌ای دهند. ان‌شاالله.

فهرست منابع

قرآن‌کریم (۱۳۸۷ش)، ترجمه: حسین انصاریان، چاپ اول، قم: دانش.

۱. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۶ق)، مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه عالم ربانی علامه محمدحسین طباطبایی تبریزی، چاپ هشتم، مشهد: نور ملکوت قرآن.

۲. خوش‌صحبت، مرتضی (۱۳۹۳ش)، «معاد جسمانی از منظر علامه طباطبایی با تأکید بر تفسیر المیزان»، پایگاه مجلات (معرفت کلامی)، شماره اول، دوره پنجم.

۳. شریعتی نجف‌آبادی، رحمت‌الله (۱۳۹۰ش)، حکمت برین (ترجمه و شرح تطبیقی بدایة الحکمه)، چاپ اول، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه).

۴. شمس، مرادعلی (۱۳۸۷ش)، سیری در سیره علمی و عملی علامه طباطبایی ﷺ از نگاه فرزانگان، چاپ دوم، قم: اسوه.

۵. شیروانی، علی، (۱۳۸۸ش)، ترجمه و شرح بدایة الحکمه، ۴ جلد، چاپ یازدهم، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه).

۶. صمدی آملی، داوود (۱۳۸۶ش)، شرح نهایه الحکمه، چاپ اول، قم: قائم آل محمد ﷺ.

۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۰ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵ جلد، چاپ دوم، تهران: صدرا.

۸. ـــــــــ (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ۲۰ جلد، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۹. ـــــــــ (۱۳۷۸ش)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه: صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.

۱۰. ـــــــــ (۱۳۹۳ش)، آغاز فلسفه (ترجمه بدایه الحکمه)، ترجمه: محمدعلی گرامی، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب.

۱۱. ـــــــــ (۱۴۱۷ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۲. قرشی، سیدعلی‌اکبر (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة.