

بررسی تطبیقی معاد جسمانی از دیدگاه علامه مجلسی و علامه طباطبائی

ثریا فلاح پور^۱، رضا بیرانوندی^۲، محمد مهدی کریمی نیا^۳، مجتبی انصاری مقدم^۴

^۱ طلبه سطح دو (کارشناسی) فقه و اصول، حوزه علمیه فاطمیه خرم آباد، پژوهشگر و فعال فرهنگی

^۲ پژوهشگر و فعال فرهنگی، مدرس و شاغل در آموزش و پرورش استان لرستان

^۳ استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، طلبه و پژوهشگر حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول)

^۴ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه میبد، مدرس مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی قم

چکیده

اعتقاد به معاد و بازگشت انسان، فطری و همزاد با خلقت بشر بوده است و در طول تاریخ، زندگی و فعالیت انسان را تحت تأثیر خود قرار داده است. ادیان آسمانی نیز این اعتقاد بشر را تأیید و تأکید کرده‌اند. اما در کیفیت و چگونگی انتقال انسانها به آن عالم اختلاف نظرهای شدیدی بین پیروان ادیان و متفکران آنها وجود دارد. فقها، فلاسفه، متکلمان و محدثان شیعی با توجه به نوع نگرش و مبانی فکری خود، معاد را پیش روی ما به تصویر می‌کشند. علامه مجلسی به عنوان یک مسلمان شیعی محدث، معاد خود را مبتنی بر آیات قرآنی می‌داند و با استفاده از آیات، علاوه بر نفس معاد، به اثبات معاد جسمانی نیز می‌پردازد و این برخلاف نظر برخی از علما است که معاد قرآنی را «مثالی» می‌دانند. علامه طباطبائی معاد جسمانی را برگرفته از تکامل و صعود بدن در اثر حرکت جوهری و رسیدن به مقام و مرتبه نفس می‌داند. او نظرهای فلاسفه دیگر مبنی بر عود و نزول نفس و اتحاد با بدن دنیوی را رد می‌کند. در این مقاله با توجه به برخی آیات قرآن، روایات و کتب مختلف ضمن معاشناسی معاد و بیان اهمیت و ضرورت آن، به بررسی تطبیقی معاد جسمانی از دیدگاه علامه مجلسی و علامه طباطبائی پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: معاد جسمانی، جاودانگی، علامه مجلسی، علامه طباطبائی

مقدمه

مسئله معاد و جاودانگی از نظر اهمیت بعد از مسئله توحید مهمترین مسئله دینی و اسلامی است و پیامبران آمده‌اند که مردم را به دو حقیقت معتقد کنند یکی مبدء (خدا) و یکی معاد (قیامت). مسئله معاد در ردیف ضروریات همه ادیان الهی است و همواره در طول تاریخ مورد توجه توده مردم و حتی دانشمندان بوده و پیوسته مباحث مهمی از قبیل امکان معاد، کیفیت معاد و غیره محل بحث و تبادل نظر بوده است. در بین علما، اندیشمندان، فلاسفه و متکلمین، 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 صرف نظر از عدم تمایز و تفکیک این دو معاد، برخی نادانسته معاد جسمانی و برخی دیگر هر دو معاد را پذیرفته‌اند. این در حالی است که عده بسیار اندکی از عامه مردم منکر معاد هستند، لکن آنچه در این بین بیشتر مورد توجه دانشمندان قرار گرفته، بحث معاد جسمانی و اعاده جسم است و اینکه آیا اصولاً معاد جسمانی تبیین عقلانی و فلسفی دارد یا خیر؟ فلاسفه اسلامی، پیشقراول ساماندهی این مبحث بوده و تلاش‌های ارزنده‌ای را انجام داده‌اند؛ به گونه‌ای که ابن سینا فیلسوف بزرگ مَشائیه بعد از سعی و تلاش وافر در تبیین فلسفی مباحث، متواضعانه سر تعظیم در ساحت دین و شریعت می‌نهد و بر این گفتمان تأکید می‌ورزد که عقل نمی‌تواند معاد جسمانی را اثبات نماید؛ لکن چون صادق مُصدّق (خداوند متعال) به آن تصریح کرده است، آن را می‌پذیرم (ابن سینا، ۱۴۰۵: ص ۴۶۰). کتاب‌های فراوانی در زمینه معاد به نگارش در آمده است، که بعضی از آنها که مرتبط با موضوع ما می‌باشند عبارتند از:

۱- کتاب ترجمه و شرح مبدا و معاد جعفر شانظری. این کتاب در زمینه نظم و ترتیب و کیفیت پیدایی موجودات معادی و چگونگی زندگی پس از مرگ و دیدگاه فلاسفه در مورد معاد جسمانی می‌پردازد.

۲- حکمت اشراق نوشته شهاب الدین سهروردی. این کتاب، به بررسی مراحل خلقت انسان و معاد و برزخ و ابعاد آنها می‌پردازد.

۳- کتاب‌های تفسیر المیزان و انسان از آغاز تا انجام نوشته علامه طباطبائی. در این کتاب‌ها به بررسی مراحل خلقت انسان و معاد و برزخ و ابعاد آنها پرداخته شده است.

۴- کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه نوشته مرتضی پویان. در این کتاب معاد جسمانی از دیدگاه عقل شرح داده شده و دیدگاه علما مورد نقد و بررسی قرار داده شده است.

در این مقاله، معاد جسمانی را از دیدگاه علامه مجلسی و علامه طباطبائی بررسی می‌کنیم تا هم سخنان تازه و هم نقاط اشتراک و اختلاف ایشان در باب معاد جسمانی روشن گردد.

۱. مفهوم شناسی معاد

کلمه معاد از ریشه «ع و د» مشتق از مصدر عود، بر وزن، مَفْعَل است. عود در لغت به معنای رجوع و بازگشتن بعد از انصراف است (راغب اصفهانی، ج ۲، ص ۶۶۴) و نیز به معنای بازگشت به همان راه که آمده بود و رفتنش هنوز منقطع نشده که بازگردد (صفی‌پوری، ۱۳۷۷، ج ۳ و ۴، ص ۸۹۱). معنی لغوی «معاد» اگر از اسم زمان و مکان گرفته شود به معنای زمان یا مکان بازگشت است و از مصدر میمی به معنای مرجع و مصیر خواهد بود (زبیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۶).

در بعضی از آیات قرآن و روایات، این کلمه در معنای لغوی خود، به کار رفته است مانند آیه " إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ " (القصص/۸۵) در اینجا معاد به معنای مکان بازگشت، یعنی شهر مکه است (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج ۹، ص ۴۶۰/ زبیدی، بی تا، ج ۹، ص ۴۳۸). اما معاد در بعضی موارد در معنای اصطلاحی به کار برده می شود و مراد از آن، رجوع و بازگشت به زندگانی، پس از مرگ است (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج ۹، ص ۴۶۰/ زبیدی، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۸)، یا عالم پس از مرگ و برانگیخته شدن اجسام بشری و حاضر شدن در محکمه عدل الهی و پرداختن به پاسخگویی برای پاداش و عقاب (طریحی، ۱۹۸۹، ج ۳، ص ۱۱۰) بنابراین اعتقاد، مرگ نقطه پایان زندگی انسان نیست؛ بلکه نقطه آغاز ورود در عالمی دیگر و در حضور حق است. برخی معاد را مختص انسان می دانند و برخی حتی حیوانات را هم داخل در معاد می کنند.

دیدگاه علامه مجلسی پیرامون روح

از آنجا که دیدگاه هرکس پیرامون معاد و کیفیت حیات اخروی وابسته به موضعی است که در باره نفس یا روح اتخاذ می کند، لازم است پیش از پرداختن به دیدگاه علامه مجلسی پیرامون معاد؛ موضع ایشان درباره مسأله نفس یا روح را مشخص نماییم. از دیدگاه مرحوم مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۱، ص ۱۰۴)، نه دلیل عقلی بر تجرد روح وجود دارد و نه بر مادی بودن آن و از ظاهر آیات و اخبار، جسم بودن روح و نفس استفاده می شود. بعلاوه، آیات و روایات به صراحت مبین تجرد روح نیستند. ایشان در عین حال، این موضع گیری را که قائل به تجرد، کافر است رد کرده و می فرماید: «این نوع برخورد تحکم آمیز است و چگونه چنین اتهامی وارد است و حال آنکه، جمعی از دانشمندان امامیه و اساتیدشان به این امر اعتقاد دارند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۱، ص ۱۰۴). به اعتقاد علامه، اخبار بسیاری که در باب تنزیه حق تعالی وارد شده ظاهراً دلالت می کند بر این که تجرد از صفات مختصه خداست و اکثر احادیث قبض روح و همراه بودن روح با میت و به نزد خانواده خود آمدنش و انتقال به وادی السلام حاکی از تجسم روح است، مگر آن که آنها را به جسد مثالی تأویل نمایند (مجلسی، بی تا، ص ۳۷۷).

۲. دیدگاه علامه مجلسی در باره نحوه وجود نفس

علامه مجلسی بعد از نقل روایات متعددی مبنی بر بودن و خلق ارواح پیش از ابدان و اینکه «ارواح لشکریهای آماده اند، هر کدام از آنها نزد خدا با هم آشنا شدند در زمین با هم الفت می گیرند و هر کدام نزد خدا با هم بیگانه بودند در زمین از هم جدا شوند»، می فرماید: این روایات معتبر که نزدیک به حد تواتر است دلالت بر تقدم آفرینش ارواح پیش از ابدان دارد و دلایلی که بر حدوث ارواح به هنگام آفرینش بدنهای بیان کرده اند مخدوش است که نباید آن روایات را به سبب این ادله، رد کرد. ایشان اضافه می نماید: استبعادی در سبق ارواح نیست و برهان کامل و واضحی در نفی آن اقامه نشده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۱، ص ۳۵۴).

علامه ضمن رد این اشکال «اگر ارواح پیش از ابدان موجود باشند باید انسان احوال پیشین را به یاد داشته باشد»، می فرماید: «عدم تذکر احوال سابق ممکن است به سبب دگرگونی حالات مختلف یا فقدان قوای بدنی یا فاصله شدن حالات جنینی و طفولیت باشد و بعید نیست که خداوند آن حالت را به سبب بسیاری از مصالح، از یاد انسان برده باشد، همان گونه که ما دوران طفولیت را به یاد نمی آوریم. پس چه استبعادی دارد نسیان ماقبلش؟ و وارد شده است که «ذکر و نسیان» صنع خداست. باز علامه تأکید می کند ارواح بدون کالبد یا با کالدهای مثالی که وابسته شدن به تن عنصری را در پی دارد، دلیلی بر امتناعش وجود ندارد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۱، صص ۱۳۱-۱۴۴ و ج ۶، ص ۲۵۵).

۳. دیدگاه علامه مجلسی پیرامون عالم برزخ

علامه مجلسی موجود مثالی را اثبات و راه را برای تصحیح بسیاری از مسائل اعتقادی، هموار می‌کند. ایشان خبری را ذکر می‌کند که طی آن، امام سجاد (ع) به یک منجم، فرمود: آیا مردی را به تو نشان دهم که از روزی که تو بر ما وارد شدی، او در چهار هزار عالم گذر کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۷، ص ۳۸۸).

آیا گذشتن از چهار هزار عالم با این بدن مادی قابل تصور است؟ البته خیر. پس غیر از این بدن، بدن دیگر وجود دارد. باز ایشان روایتی را نقل می‌فرماید که خداوند دو شهر دارد: یکی در مشرق و دیگری در مغرب. در آن دو، مردمی هستند که خوراکشان حمد و ثناء و تسبیح خداست (همان، ص ۳۳۲).

واضح است که قوم و جماعتی که خوراکشان تسبیح است در عالم ماده و مادیات قرار ندارند. از این جهت، مرحوم مجلسی عالم مثال و موجودات مثالی را می‌پذیرد و آن را لازمه تعلق روح به آنها بعد از مرگ قلمداد می‌کند. ایشان موجود بودن عالم مثال را در حال حاضر بعید نمی‌داند (همان، ص ۳۵۴) و به تعلق ارواح به اجسام و اجساد مثالی در حال خواب استدلال می‌کند. وی اعتقاد دارد ارواح با پیوستن به بدن‌ها در هنگام خواب که تعلقشان به بدن‌های اصلی کم شده است، می‌توانند در عوالم ملک و ملکوت سیر کنند (همان، صص ۳۵۴-۳۵۵).

۴. دیدگاه علامه مجلسی در باره وضعیت روح بعد از مرگ

اکنون باید دید از نگاه مجلسی روح، پس از وقوع مرگ و استقلال یافتن چه وضعیتی می‌یابد و چگونه استمرار پیدا می‌کند؟ ایشان در این باره می‌فرمایند: «بدان آنچه از آیات زیاد و اخبار مستفیض و برهان‌های قاطع برمی‌آید این است که روح و نفس بعد از مرگ باقی است. اگر کافر محض باشد معذب است و چنانچه مؤمن محض باشد، متنعم است و اگر از مستضعفین باشد، به خود واگذاشته می‌شود و در قبر، حیات به او برمی‌گردد یا به طور کامل و یا بعضی از اجزای بدنش دارای حیات می‌گردد. از عقائد و اعمال برخی سؤال می‌شود و بر حسب آن؛ پاداش یا عقاب داده می‌شوند و بدن بعضی فشار می‌بیند و سؤال و فشار در بدن‌های اصلی است. گاهی سؤال و فشار از بعضی مؤمنان برداشته می‌شود مثلاً کسی که تلقین او را خوانده باشند یا در شب یا روز جمعه فوت کرده باشد. سپس روح به جسدهای مثالی لطیف شبیه به جسم جن و فرشته تعلق می‌گیرد، اجسادی که در صورت، مشابه بدن‌های اصلی‌اند. با این توجیه، همه آنچه در ثواب قبر و عذاب آن و اتساع و ضیق آن وارد شده و حرکت روح و پرواز آن در هوا و دیدارش با خانواده‌اش و دیدن ائمه (ع) با اشکال خودشان و ... موجه می‌گردد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶، صص ۲۷۰-۲۷۱).

به عقیده مجلسی، مراد از قبر عالم برزخ است. شاید بتوان قول تجسم روح بدون بدن مثالی را پذیرفت (نظریه روح نامتجسد)، اما چون در اخبار معتبر مؤید به اخبار مستفیض، مسأله اجساد مثالی آمده است، چاره‌ای جز قبول آنها نیست و عالم برزخ به خواب و حالات آن تشبیه شده است. علامه همچنین بر این اعتقاد است که برای نفوس قوی عالی، وجود اجساد مثالی زیاد امکان دارد، مانند ائمه (ع) تا دیگر جهت حضور آن بزرگواران نزد هر میت، نیاز به تأویلات و توجیهات نداشته باشیم» (همان، ص ۲۱۷).

۵. معاد جسمانی از منظر علامه مجلسی و حکم منکر آن

علامه مجلسی علاوه بر بیان اصل معاد قائل به معاد جسمانی است و با کاوش در آثار و آرای ایشان، می‌توان یافت که معاد جسمانی را معاد قرآنی می‌داند، زیرا با استناد به آیات قرآنی، به اثبات معاد جسمانی می‌پردازد.

علامه مجلسی می‌گوید: معاد جسمانی آن است که این بدن‌ها در قیامت برگردند و بار دیگر، ارواح به آنها، تعلق می‌گیرند. اگر از اهل ایمان و سعادت باشند در بهشت جسمانی وارد گردند و اگر کافر و شقاوت پیشه محسوب شوند داخل دوزخ گردند و به آتش جسمانی معذب شوند و این از ضروریات دین اسلام است؛ بلکه اجماع همه ملت‌ها از جمله یهود و نصاری است و بیشتر کتاب‌های الهی به این معنا معترفند؛ خصوصاً قرآن مجید که اکثر آیات آن در این باره صریح بوده و قابل تأویل نیست؛ چنانچه عام و خاصه نقل کرده اند که ابی بن خلف استخوان پوسیده‌ای را نزد حضرت رسول (ص) آورد و آن را به شکل گرد درآورد و گفت: تو می‌گوئی خدا در قیامت این استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند؟ حضرت فرمود: بله. تو را زنده می‌کند و داخل جهنم می‌کند (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۹). پس این آیه‌ها نازل شدند: وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَتَسَىٰ خَلَقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (یس / ۷۸-۷۹). مجلسی منکر معاد جسمانی (مستفاد از قرآن) را کافر می‌داند: انکار معاد جسمانی کفر است و مستلزم انکار قرآن و انکار حضرت رسول (ص) و ائمه اطهار (ع) است (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۹ / مجلسی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۸).

۶. استدلال علامه مجلسی برای اثبات معاد جسمانی

مرحوم مجلسی معتقد است معاد جسمانی دارای برهان عقلی است و آیات قرآن این برهان را بیان می‌کنند و از جمله، آیاتی که دربرگیرنده دلیل عقلی بر اثبات معاد اعم از جسمانی و روحانی است، این آیه شریفه می‌باشد که: أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ: «آیا گمان کرده‌اید شما را بی‌پوده آفریده‌ایم و به سوی ما بازگشت نمی‌کنید؟» (المؤمنون / ۱۱۵) (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۹).

به اعتقاد ایشان این، آیه قطع نظر از این که کلام الهی است و شکی در آن راه ندارد، برهان قاطعی است بر اثبات معاد. خدای تعالی حکیم است و عبث از او صادر نمی‌شود و کارهای او منوط به حکمت و مصلحت است. پس خلق زمین و آسمان و حیوانات و سایر مکلفین باید برای مصلحت و حکمتی باشد و حکمت نفعی نیست که عاید او گردد؛ زیرا او غنی بالذات و کامل از هر جهت است و احتیاج به غیر از لوازم امکان است. این نفع باید به آفریده‌هایش برگردد و مسلم است که در این دنیا، با این شرایط، این مقصود حاصل نمی‌شود و دنیا قابلیت آن را ندارد که مردم از برای آن خلق شوند؛ در نتیجه، باید عالم دیگری باشد که منظور فوق حاصل شود (همان، ص ۳۶۹).

۷. حقیقت بهشت و جهنم از دیدگاه علامه مجلسی

علامه مجلسی وقتی معاد جسمانی را با آیات قرآنی به اثبات می‌رساند، بهشت و دوزخ انسان‌ها را جسمانی می‌داند و به عبارت دیگر، قائل به بهشت جسمانی و دوزخ جسمانی است و معتقد است این حقیقت در آیات قرآنی بصراحت بیان شده است (مجلسی، بی‌تا، ص ۴۶۶).

بهشت و دوزخ کانون نعمت و نعمت است؛ سرانجام انسان‌هاست؛ چیزی است که وعده و وعید آن توسط رسولان الهی به گوش انسان‌ها رسیده است؛ جزو کیفر اعمال و اخلاق و معتقدات بشر است. بهشت مظهر رحمت پروردگار و دوزخ مجرای غضب و

قهر الهی است. نقطه پایان سیر و حرکت آدمیان است. آدمی اگر در عرصه حیات به آهنگ انسان‌ساز و دنواز فرستادگان خداوند گوش جان فراداده باشد و آن را در عمل آزموده و نصب‌العین خود قرار داده باشد، در جوار لطف ایزدی در بهشت امن و عدن، منزل خواهد داشت؛ اما اگر در این میدان، رسم مسابقه را نداند و حرکت خود را مبتنی بر خواهش‌های نفسانی نموده باشد و مال و جاه و شهرت و مقام و قدرت‌طلبی، فطرت او را کور و چشم او را نابینا ساخته و دل او را میرانده باشد، در آتش سوزان خداوند که بر دلها زبانه می‌کشد خواهد سوخت. ایشان در این باره می‌فرماید: «وجوب ایمان به بهشت و دوزخ جسمانی به نحوی که در صریح آیات و اخبار متواتر وارد شده است از ضروریات دین اسلام است و آنکه آن را مطلقاً، انکار کند مانند کافران یا همانند فلاسفه، تأویل نماید بی‌شک کافر است» (مجلسی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۹ / مجلسی، ۱۴۱۵، ص ۳۹).

۸. کیفیت الحاق ابدان و نفوس از نظر علامه طباطبائی

علامه طباطبائی یکی از اندیشمندانی است که در حوزه مطالعات اسلامی، مطالب ناب و ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته است و با به کارگیری اصول صدراپی، همچون بعضی فلاسفه و علما، نظری متفاوت با ملاصدرا در باب معاد جسمانی داشته و در این مسئله، هم‌افق با آقاعلی مدرس زنوزی می‌باشد.

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

شیخ اشراق نظریه تعلق روح به یک بدن مثالی بعد از مرگ را پذیرفته است (ر.ک؛ سهروردی، ۱۳۸۹: صص ۴۵۳-۴۹۰) و ملاصدرا بیان می‌کند که روح گاهی به یک بدن مثالی تعلق می‌گیرد که به وسیله نفس ایجاد شده است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۹۰: صص ۳۰۵-۳۰۸) و گاهی بیان می‌کند که لازم نیست بدن محشور در آخرت، عین بدن موجود مخلوق از نطفه، علقه و مضغه باشد، چون بدن در آخرت، بدن حاصل از اجزای متفرق در عالم زمان است (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۱: ص ۲۸۴).

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

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

۹. آیا بدن اخروی عین بدن دنیوی است یا مثل و شبیه آن؟

پیش از آنکه برداشت واضح و روشنی از بیان علامه در این باب ارائه دهیم، لازم است ابتدا نظرهای ایشان درباره بحث عینیت و مثلیت بدن اخروی نسبت به بدن دنیوی بیان شود. از آنجا که علامه در این بحث دو گونه بیان یکی در کتاب انسان از آغاز تا انجام و یکی در تفسیر المیزان ارائه داده اند، سعی بر این است که نظر نهایی ایشان با وضوح بیشتری از نوشته‌هایشان بیان گردد. در کتاب انسان از آغاز تا انجام، در تفسیر آیه ۱۱ سورة شوری که می‌فرماید:

«فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

او آفریننده آسمانها و زمین است و از جنس شما همسرانی برای شما قرار داد و جفت‌هایی از چهارپایان آفرید؛ و شما را بدین گونه [= به‌وسیله همسران] زیاد می‌کند؛ هیچ چیز همانند او نیست و او شنوا و بیناست».

علامه درباره عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی بیان می‌کند که مراد از مثل شیء در این آیه، خود همان شیء است، نه مثل شیء: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، أَيْ لَيْسَ مِثْلُهُ شَيْءٌ» (طباطبائی، ۱۳۷۱: ص ۲۶).

از این بیان علامه می‌توان دو گونه برداشت کرد: اول اینکه مراد از خود شیء، شخص انسانی است که در آخرت وجود دارد، نه بدن شخص. دوم اینکه نداشتن مثل و مانند در این آیه، نشان از آن دارد که هیچ موجودی نمی‌تواند عین موجود دیگری باشد، چراکه در مقام مقایسه و تطبیق نمی‌توان موجودی را عین موجود دیگر فرض گرفت؛ زیرا موجب تکرر در وجود می‌شود، در حالی که وجود تکررپذیر نیست و این امری محال است. از نظر دیگر، مثل و مانند داشتن از وجود را نیز محال می‌داند، چراکه اجتماع مثلین در زمان و مکان واحد محال است.

همچنین علامه طباطبائی در المیزان، ذیل تفسیر آیه که می‌فرماید: أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ: آیا کسی که آسمانها و زمین را آفرید، نمی‌تواند همانند آنان [= انسانهای خاک شده] را بیافریند؟! آری، (می‌تواند) و او آفریدگار داناست! (یس / ۸۱)، برخلاف کتاب انسان از آغاز تا انجام، علامه مثلیت را به جای عینیت گرفته است (طباطبائی، ۱۳۷۱: ص ۱۱۳).

این دوگانگی که در بیان علامه وجود دارد، از سویی، به دلیل آن است که می‌توان عینیت را به شخص انسانی که در قیامت برانگیخته می‌شود، نسبت به شخص انسانی که در دنیا بوده، بیان کرد، نه به ابدان آنها. از سوی دیگر، در بیان علامه در تفسیر المیزان می‌توان مثلیت ابدان اخروی انسان را به ابدان دنیوی نسبت داد، اما جمع‌بندی دیگری را نیز می‌توان از سخنان علامه طباطبائی ارائه داد که برگرفته از مبانی فلسفه او و ملاصدر است و آن اینکه «بدنی که در آخرت برانگیخته می‌شود، می‌توان بدین دلیل که کلیه خصوصیات ظاهری دنیوی را به همراه دارد، عین بدن دنیوی دانست، اما از سویی، بدین دلیل که مواد ابدان اخروی غیر از موادی است که در ابدان دنیوی به کار رفته، می‌توان بدن اخروی را مثل بدن دنیوی به حساب آورد. بنابراین، می‌توان بدن اخروی را از یک سو، عین بدن دنیوی دانست، بدون اینکه از ماده آن صحبتی به میان آورد. از سوی دیگر، می‌توان بدن اخروی را با در نظر گرفتن ماده آن مثل بدن دنیوی بدانیم؛ زیرا ماده ابدان دنیوی با ابدان اخروی مختلف است. به نظر می‌رسد که علامه طباطبائی بدن محشور در قیامت را به نحو ایجاد بداند، نه به نحو اجتماع اجزاء. در تفسیر المیزان، علامه طباطبائی بدن را تابع و ظلّ نفس می‌داند و تشخص و خلقت آن را به خود نفس می‌داند

(طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲: ص ۳۷). می‌توان گفت که بدن در هر موطنی ماده مخصوص آن موطن را مطابق با شأن نفس خواهد داشت. این مطلب علامه را می‌توان بدین گونه تفسیر کرد که در حکمت متعالیه آنچه به عنوان اصل مسلّم پذیرفته شده، اصالت وجود است که به تبع آن، ماهیت نیز نمایان می‌شود. نکته‌ای که نباید بر خوانندگان حکمت متعالیه پوشیده بماند، آن است که ماهیت بروز و ظهور وجود است و چون وجود دارای مراتب تشکیک است، به نوبه و به تبع آن، ماهیت نیز صاحب مراتب تشکیک می‌شود. بدین گونه، می‌توان نفس را وجودی بدانیم که بدن هم چون ماهیت موجب بروز و ظهور آن می‌شود. همان گونه که مراتب وجود، مراتب نازله حقیقت وجود است، بدن نیز مرتبه نازله نفس است. از اشارات علامه نباید چنین برداشتی دست دهد که بین نفس و بدن دوگانگی ایجاد شده است، بلکه بدن شأنی از شئون نفس است.

۱۰. نظر علامه طباطبائی در باره عینیت یا مثلثیت شخص در دنیا و آخرت

علامه طباطبائی که در بحث بدن اخروی گاهی عینیت و گاهی مثلثیت را هدف تیز قلم خود قرار داده بود، در بحث شخص انسانی، این دوگانگی ظاهری در قلم او وجود ندارد. او بر اساس تفسیر قویم خود در المیزان، پیکان قلم فلسفی خود را از دوئیت الفاظ و تعابیر، به وحدتی در آن حقیقت می‌کشاند که آنچه در آخرت به عنوان شخص انسان هویدا می‌شود، به قطع و یقین، عین همان شخص انسانی است که در دار دنیا به سر برده است:

«أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس / ۸۱)؛

آیا کسی که آسمانها و زمین را آفرید، نمی‌تواند همانند آنها [= انسانهای خاک شده] را بیافریند؟! آری، (می‌تواند) و او آفریدگار داناست».

تفسیر واضح و روشنی که علامه طباطبائی از این آیه به عمل می‌آورد، جای هیچ گونه ابهامی را باقی نمی‌گذارد که شخصی که در قیامت برانگیخته می‌شود، عین همان شخص دنیوی است. به واسطه همین بیان روشن است که ما نیازی به ارائه مطلب دیگری در این نوشته نداریم:

«فَالْبَدَنُ اللَّاحِقُ مِنَ الْإِنْسَانِ إِذَا عَتَبَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْبَدَنِ السَّابِقِ مِنْهُ كَانَ مِثْلَهُ لِاعْيْنِهِ، لَكِنَّ الْإِنْسَانَ الْبَدَنَ اللَّاحِقَ إِذَا قِيسَ إِلَى الْإِنْسَانِ ذِي الْبَدَنِ السَّابِقِ كَانَ عَيْنُهُ لَامِثْلَهُ لِأَنَّ الشَّخْصِيَّةَ بِالنَّفْسِ وَهِيَ وَاحِدَةٌ بَعَيْنَيْهَا» (طباطبائی، ۱۳۷۱: ص ۱۱۴).

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

۱۱. دیدگاه علامه طباطبائی در مورد فرجام نفوس انسانی

علامه طباطبائی در کتاب انسان از آغاز تا انجام بیان می‌کند که نفوس پس از جدایی از بدن، سیر و حرکت دارد. وی سرانجام نفس انسانی را همچون ملائکه، عروج به سوی پروردگار می‌داند. همچنین در این کتاب، او منظور از عروج به خدا را به صورت اجمالی و نه تفصیلی بیان می‌کند و اشاره ای به مصداق و یا معنایی خاص نمی‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۹: ص ۱۲۲).

اما آنچه که در نظر او نهفته است، اینکه بیان او بسیار به نظر حکیم زنوزی نزدیک است و این یکی از ابتکارهای علامه در بیان این مطلب است. علامه برای بیان خود از برخی آیات قرآن استفاده می‌کند؛ مثلاً:

«مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ * تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (المعارج/ ۳-۴)؛

از سوی خداوند ذی‌المعارج [= خداوندی که فرشتگانش بر آسمانها صعود و عروج می‌کنند]؟ فرشتگان و روح [= فرشته مقرب خداوند] به سوی او عروج می‌کنند در روزی که مقدار آن پنجاه هزار سال است».

نتیجه گیری

با تأمل در دیدگاه‌های علامه مجلسی پیرامون مسأله برزخ و معاد و نیز تفسیرهای ایشان از برخی آیات ناظر به معاد، می‌توان گفت که انسان موجودی دو بعدی است، یک جنبه او مادی و بخش دیگر وجود او ملکوتی است. بدن او جسمانی و مادی است و روح او ملکوتی ولی غیر مجرد است. ایشان نفس را غیر قابل شناخت دانسته و از سخنانش چنین بر می‌آید که همانگونه که خدا را نمی‌توان شناخت، نفس را هم نمی‌توان شناخت. علامه مجلسی اعتقاد دارد ارواح قبل از ابدان آفریده شده‌اند و دلیل ایشان روایاتی است که سبق ارواح را بر ابدان نشان می‌دهد. وی معتقد است بر نفی این مطلب برهان تامی اقامه نشده است. علامه عالم مثال را پذیرفته و وجود فعلی آن را هم قبول دارد؛ بعلاوه، برای بدن‌های کنونی نیز وجود بدن‌های مثالی را انکار نمی‌کند. وجوب ایمان به بهشت و دوزخ از ضروریات دین اسلام و منکر آن دو، کافر است. از نظر علامه، دیدگاه‌های اشراقیان و مشائیان پیرامون بهشت و دوزخ، مخالف شریعت آسمانی است. بهشت و دوزخ هم اکنون موجودند و خلق شده‌اند و بهشت آدم بهشت خلد بوده است.

علامه طباطبائی آیات قرآن را نشان و علامتی می‌داند که او از آنها نتیجه می‌گیرد که بدن‌ها پیوسته در دگرگونی و تغییر هستند و از گونه‌ای به گونه دیگر درمی‌آیند تا آنکه لحظه قیامت فرا رسد و آن ابدان به نفوس خویش ملحق شوند. در حکمت متعالیه، آنچه به عنوان اصل مسلّم پذیرفته شده، اصالت وجود است که به تبع آن، ماهیت نیز نمایان می‌شود. نکته‌ای که نباید بر خوانندگان حکمت متعالیه پوشیده بماند، آن است که ماهیت بروز و ظهور وجود است و چون وجود مراتب تشکیک دارد، به نوبه و به تبع آن، ماهیت نیز صاحب مراتب تشکیک می‌شود. با توجه به اشارات علامه می‌توان گفت که نفس وجودی است که بدن هم مانند ماهیت موجب بروز و ظهور آن می‌شود. همان گونه که مراتب وجود، مراتب نازله حقیقت وجود است، بدن نیز مرتبه نازله نفس است اما نباید چنین برداشت کرد که بین نفس و بدن دوگانگی ایجاد شده است، بلکه بدن شأنی از شئون نفس است. انسان صاحب بدن اخروی در مقایسه با انسان صاحب بدن دنیوی عین هم هستند، نه مثل هم؛ زیرا شخصیت و هویت انسان به نفس اوست و آن در هر دو نشئه دنیا و آخرت واحد است. از نظر علامه طباطبائی،

انسان محشور در قیامت از یک سو، عینیت و وحدت با انسان دنیوی دارد که آن به لحاظ نفس اوست و از سویی، مثلیتی با انسان دنیوی دارد که آن به واسطه بدن اوست. بنابراین، از نظر او، عینیت بدن دنیوی و اخروی به نحوی باطل است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا؛ شفاء؛ تصحیح: ابراهیم مدکور؛ قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی النجفی، ۱۳۶۴.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
۴. راغب اصفهانی؛ معجم مفردات الفاظ القرآن؛ ترجمه و تحقیق: غلامرضا خسروی، تهران: ۱۳۷۵ ش.
۵. زبیدی، محمد المرتضی؛ تاج العروس؛ بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاء، بی تا.
۶. صفی پوری، عبدالرحیم؛ منتهی الارب فی لغة العرب؛ تهران: نشر کتابخانه سنایی، ۱۳۷۷ ش.
۷. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۹ م.
۸. مجلسی، محمدباقر؛ اسماء و العالم؛ ترجمه: محمدباقر کمره ای، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۸۵ ش.
۹. مجلسی، محمدباقر؛ حق الیقین؛ تهران: موسسه انتشارات قائم، بی تا.
۱۰. مجلسی، محمدباقر؛ اعتقادات؛ ترجمه: علی اکبر مهدی پور، اصفهان: حسینیه عمارزاده، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. مجلسی، محمدباقر؛ مجموعه رسائل اعتقادی؛ ترجمه و تحقیق: مهدی رجائی، مشهد: آستان قدس، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. پویان، مرتضی؛ معاد جسمانی در حکمت متعالیه؛ چاپ سوم، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۳. صدرای شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة؛ جلد ۹، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۱۴. سهروردی، شهاب الدین؛ حکمت اشراق؛ ترجمه و شرح: سید یدالله یزدان پناه. چاپ اول، ۱۳۸۹.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین؛ مبدا و معاد؛ ترجمه و شرح: جعفر شانظری، چاپ اول، قم، ۱۳۹۰.
۱۶. طباطبائی، محمدحسین؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه و تعلیقه: صادق لاریجانی، چاپ سوم، قم، ۱۳۸۹.
۱۷. طباطبائی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر المیزان؛ چاپ دوم، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.