

Explanation of Allāma Tabātabāī's Point of View Regarding Bodily Resurrection and Answering the Doubts about It

Mohamoud Etratdoost*

Abstract

Physical resurrection has always been one of the important and discussed topics among philosophers. Allāma Tabātabāī has presented new opinions in this regard and believes that the human body is resurrected in the afterlife, moves towards the soul and joins it. He gives an important and fundamental position to the human soul. He also rejects the opinion of other philosophers regarding the descent of the soul and union with the body and proves with rational reasons that it is impossible for a creature that has been perfected to descend to a lower level again. Another one of his most important topics, which is actually an answer to the doubts raised about the physical resurrection, is the issue of the relationship between the similarity and equality of the body and the soul in this world and the hereafter, which is attempted in this research article with an analytical and descriptive study of Tafsir al-Mizan, a collection of general opinions of Allāma Tabātabāī about physical resurrection with the approach of answering doubts in this area. Regarding the similarity and equality of the otherworldly body with the worldly body, in this article it is emphasized that according to the philosophical foundations of Allāma Tabātabāī, both of his views about the similarity and equality of the otherworldly body with the worldly body can be accepted, without contradicting each other.

Keywords: Bodily Resurrection, Allāma Tabātabāī, Eternal Return to souls, Restoration of the Dead, suspicion of Eating and Eated.

* Assistant Professor at "Theology and Islamic Studies Department" of Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran.

Extended Abstract

Introduction

One of the principles of Islamic worldview, which is one of the pillars of faith and belief in Islam, is the principle of faith in eternal life and the afterlife. Belief in the afterlife is a condition of being a Muslim. After the principle of monotheism, the prophets reminded people of the most important principle and asked people to believe in it.

This is the principle that is known as the "principle of resurrection" in the term of Islamic theologians. Resurrection is one of the important philosophical issues that have always been discussed by philosophers and scholars over the centuries, and what causes disagreements among philosophers is the quality and manner of resurrection in the afterlife. For this reason, in this article, we decided to examine Allāma Tabātabāī's view on bodily resurrection and its doubts.

The resurrection and its rational interpretation has always been one of the most important preoccupations of Muslim philosophers, and many people have researched in this field in different ways; For example, in an article entitled "Physical resurrection from the point of view of Imam Khomeini and Allāma Tabātabāī", this issue from the point of view of these two scholars and examine their points of commonality and difference regarding resurrection. and examine topics such as the quality of the appearance of the afterlife body, the difference between purgatory and resurrection, the objectivity or similarity of the afterlife body with the worldly one.

Method

Since a major part of Allāma Tabātabāī's discussions regarding the bodily resurrection is expressed as an answer to the doubts raised by other Muslim philosophers in Tafsir al-Mizan. In the second part of this article, along with the main text of the doubt, an attempt was made to report the collection of Allāma's answers in two parts: narrative and rational answers.

findings

1. Allāma Tabātabāī concludes from the verses of the Holy Qur'an and the Ahl al-Bayt's traditions that the human body is

constantly changing and changing until the Day of Judgment arrives and there they will join the soul forever. Of course, they do not make a dualism between soul and body; because the human body is an important part of the soul. A person with an afterlife body and a person with a worldly body are the same; because the character and identity of a person is his soul, which is the same in this world and the hereafter. In fact, according to them, man in the Day of Resurrection and man in the world are the same which is through his soul, and on the other hand, he has a likeness, which is through his body.

2. Tabātabāī considers the doubt of returning the dead to be impossible and believes that what is taken from a person is the soul, not the body, and since the soul is immaterial and includes the whole truth of a person, it is not scattered and lost, so that there is concern about the return of the dead.

3. Allāma Tabātabāī believes in the impossibility of reincarnation; because if the human body is supposed to have a breath, it can have only one breath, and it is impossible to believe in the existence of two breaths for one body; Also, if the human body is supposed to have no soul, it requires the return of action to power, which is also impossible.

4. Allāma Tabātabāī believes that the God created the body as soon as he created the soul. In this way, Allāma considers the body as subordinate to the soul.

5. Allāma Tabātabāī believes in the substantial movement of the body and its transformation and says that this afterlife body is the same as the worldly body. Allāma Tabātabāī in rejecting the doubt about the destruction of the body in hell and the torment of another body, identifies the soul as the sinner and documents the torment to him; Therefore, he believes that in this case, the skin of the human body is caused by torture, or even if two skins are different, the human being is one.

Also, Allāma Tabātabāī believes that the forms of good and bad deeds are imagined in the innermost being of a human being, and that a human being is still a person and is himself, despite the variations and differences.

Conclusion

Belief in bodily resurrection and how to realize it, which is one of the beliefs of the Twelve Imam Shia religion, is one of the most important and challenging issues among religious scholars, especially Islamic philosophers; In such a way that many discussions and doubts have been raised in this regard. In this article, an attempt was made to analyze the collection of opinions of Allāma Tabātabāī as one of the contemporary philosophers and commentators of the Holy Qur'an in a special and detailed way, and to explain his collection of opinions about the principle of the issue of physical resurrection..

تبیین دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص معاد جسمانی و پاسخ‌گویی به شبهات آن

محمد عترت‌دوست*

چکیده

معاد جسمانی همواره یکی از موضوعات مهم و مورد بحث در میان فیلسوفان بوده است. در این میان علامه طباطبایی نظرات جدیدی را در این رابطه ارائه کرده و معتقد است بدن انسان در عالم آخرت دوباره زنده شده، به سوی روح حرکت می‌کند و به آن ملحق می‌شود. وی برای نفس انسان جایگاهی مهم و بنیادین قایل است؛ بدین معنا که فانی نمی‌شود و بر اثر حرکت جوهری، کمال و فعلیتی خاص پیدا می‌کند. ایشان همچنین نظر دیگر فلاسفه مبنی بر نزول نفس و اتحاد با بدن را رد و با دلایل عقلی اثبات می‌نماید موجودی که کمال یافته است، محال است مجدداً به مرتبه پایین‌تر نزول یابد. یکی دیگر از مهم‌ترین مباحث ایشان که در واقع پاسخی به شبهات مطرح‌شده در خصوص معاد جسمانی است، مسئله رابطه عینیت و مثلیت بدن و نفس در دنیا و آخرت می‌باشد که در این مقاله پژوهشی تلاش شده با مطالعه تحلیلی و توصیفی تفسیر المیزان، مجموعه نظرات کلی علامه طباطبایی درباره معاد جسمانی با رویکرد پاسخ‌گویی به شبهات این حوزه، تبیین شود. در باب مثلیت و عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی در این مقاله تأکید می‌شود که با توجه به مبانی فلسفی علامه می‌توان هر دو دیدگاه ایشان درباره مثلیت یا عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی را پذیرفت، بدون آنکه با یکدیگر تضادی داشته باشند. واژگان کلیدی: معاد جسمانی، علامه طباطبایی، لحوق ابدان به نفوس، اعاده معدوم، شبهه آکل و مأکول.

*استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

etratdoost@sru.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۹/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰

مقدمه

یکی از اصول جهان‌بینی اسلامی که از ارکان ایمانی و اعتقادی دین اسلام است، اصل ایمان به زندگی جاوید و حیات اخروی می‌باشد. ایمان به عالم آخرت شرط مسلمانی است. پیامبران الهی پس از اصل توحید، مهم‌ترین اصلی را که به مردم یادآوری کرده‌اند و ایمان به آن را از مردم خواسته‌اند، همین اصل است که در اصطلاح متکلمان اسلامی به نام «اصل معاد» معروف شده است. معاد یکی از مسائل مهم فلسفی به شمار می‌آید که در طول قرن‌ها همواره مورد بحث فلاسفه و دانشمندان بوده است و آنچه موجب اختلاف نظرها در بین فیلسوفان می‌باشد، بحث کیفیت و چگونگی معاد در سرای آخرت است. به همین دلیل ما در این مقاله بر آن شدیم دیدگاه علامه طباطبایی درباره معاد جسمانی و شبهات آن را بررسی کنیم.

موضوع معاد و تفسیر دقیق عقلانی از آن همواره یکی از مهم‌ترین مشغله‌های فیلسوفان مسلمان بوده است و افراد زیادی به شیوه‌های مختلف در این زمینه به تحقیق پرداخته‌اند؛ برای نمونه موسوی بایگی و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «معاد جسمانی از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی» به بررسی این موضوع از دیدگاه این دو عالم می‌پردازند و نقاط اشتراک و اختلاف ایشان را در باب معاد بررسی می‌کنند و مباحثی مانند کیفیت پیدایش بدن اخروی، تفاوت برزخ و قیامت، عینیت یا مثلیت بدن اخروی با دنیوی را بررسی می‌کنند (ر.ک: موسوی بایگی و همکاران، ۱۳۹۸).

ایزدی در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و ملاصدرا درباره معاد جسمانی» بارزترین اختلاف نظر در موضوع معاد را کیفیت آن از حیث روحانی یا جسمانی بودن می‌داند و در این مقاله برای پاسخ‌دادن به این پرسش از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی تلاش می‌کند و به موضوعاتی از قبیل عقیده و موضع علامه طباطبایی درباره کیفیت معاد جسمانی، معاد جسمانی صدرایی، مبانی تفسیری معاد جسمانی ملاصدرا در هندسه معرفتی علامه طباطبایی و موضوعات دیگر می‌پردازد (ر.ک: ایزدی، ۱۳۹۲).

در مقاله دیگری که توسط انواری و با موضوع «معاد جسمانی از دیدگاه حکیمان الهی»

نوشته شده است، در ابتدا انواع دیدگاه‌ها از قول ملاصدرا درباره چگونگی وقوع معاد را بیان می‌کند و سپس ضمن بیان اصول یازده‌گانه ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی، به نقد آن توسط عالمان دیگر همچون علامه طباطبایی، شهید مطهری، امام خمینی و شیخ محمدتقی آملی می‌پردازد (ر.ک: انواری، ۱۳۸۷). متقی‌نژاد نیز در مقاله‌ای با عنوان «ادله امکان معاد از دیدگاه علامه طباطبایی» منحصراً به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در اثبات معاد می‌پردازد و با توجه به بیانات و نظرات علامه طباطبایی سه ادله را از نظر ایشان استنباط می‌کند: الف) قدرت خداوند؛ ب) زنده‌شدن زمین؛ ج) نمونه‌های عینی معاد (ر.ک: متقی‌نژاد، ۱۳۹۱).

الهدا/شتی و رضایی‌راد مقاله‌ای با عنوان «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی» نوشته‌اند که در ابتدا ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف در باب معاد جسمانی به موضوعاتی همچون کیفیت الحاق نفوس و ابدان از نظر علامه طباطبایی، عینیت یا مثلثیت شخص در دنیا و آخرت و همچنین مسائل دیگری از این قبیل از نگاه علامه طباطبایی می‌پردازند (ر.ک: بداشتی و رضایی‌راد، ۱۳۹۴). همچنین مرتضی خوش‌صحت مقاله‌ای با عنوان «معاد جسمانی از منظر علامه طباطبایی، با تأکید بر تفسیر المیزان» نوشته است و در آن به بررسی دیدگاه‌های انسان‌شناختی علامه طباطبایی همچون دوساحتی‌بودن انسان، اصالت نفس، مجرد و جاودانه‌بودن آن، رابطه نفس و بدن و نقش بدن در هویت انسان، ضرورت حشر بدن و کیفیت آن پرداخته است (ر.ک: خوش‌صحت، ۱۳۹۳).

در مقاله دیگری با عنوان «بررسی تطبیقی پاسخ‌های علامه طباطبایی، فخر رازی و زمخشری به شبهات انکار معاد جسمانی» به بررسی شبهاتی از جمله اعاده معدوم، همسانی با تناسخ و آکل و مأکول پرداخته شده و نظر علامه طباطبایی و دیگران درباره این شبهات بیان و نقد و بررسی شده است (ر.ک: حیدری و آلبوغییش، ۱۳۹۵).

اکبریان و عارفی شیردازی مقاله‌ای با عنوان «معاد جسمانی از نظر آقاعلی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی» نوشته‌اند که در آن دیدگاه ایشان را نسبت به معاد جسمانی بیان می‌کنند و معتقدند علامه طباطبایی هرچند در برخی جزئیات معاد جسمانی موافقت کامل خود را با حکیم زنوزی اعلام نکرده است، در مورد لحوق ابدان به نفوس، دیدگاه حکیم

زنوزی را پذیرفته است (ر.ک: اکبریان و عارفی شیرداغی، ۱۳۹۰).

الف) بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره معاد جسمانی

علامه طباطبایی از معدود فقها و دانشمندانی است که درباره معارف دینی سخنان عمیق و قابل توجهی دارد؛ لذا در این مقاله دیدگاه ایشان را درباره معاد جسمانی بررسی می‌کنیم.

۱. لحوق ابدان به ارواح

علامه طباطبایی معاد جسمانی را حرکت جوهری ابدان و لحوق آنها به نفوس می‌داند؛ همچنان‌که در رساله **الانسان بعد الدنيا** به وضوح به نظریه الحاق ابدان به نفوس اشاره می‌کند. ایشان پس از آنکه معاد را به معنای بازگشت اشیا به تمام وجودشان معرفی می‌کند و آن را امری ضروری به شمار می‌آورد، می‌گوید: «پس ملحق شدن بدن به نفس در معاد و روز رستاخیز امری ضروری است، الا اینکه نشئه دنیا به نشئه دیگری که در نهایت و کمال و حیات است، مبدل می‌گردد و بدن مانند نفس زنده و نورانی می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۰). سپس به حدیثی از قول **امام صادق** علیه السلام می‌پردازد که آن را از **احتجاج طبرسی** نقل کرده است و گواه ادعای خود مبنی بر پیوستن ابدان به نفوس در قیامت بیان می‌کند. ایشان می‌نویسد: «همانا روح در جایگاه خودش قرار دارد؛ روح شخص نیکوکار در نور و آسایش و روح شخص زشتکار در تنگی و تاریکی. بدن ما به صورت همان خاکی درآید که از آن آفریده شده بود و ابدانی که درندگان و کرم‌ها خورده و پاره‌پاره کرده و آنها را دفع نموده‌اند، همه در خاک نزد کسی محفوظ است که از علم او ذره‌ای در تاریکی زمان پوشیده نیست و عدد و وزن اشیا را می‌داند. خاک موجودات ذی‌روح در میان خاک‌های دیگر همچون طلایی است که در خاک نهاده شده. پس هنگامی که زمان برانگیختنش فرارسد، آسمان باریدن خواهد گرفت. باریدن زندگی و برانگیختن و به دنبال آن زمین به شدت تکان می‌خورد و همچون تکان خوردن مشک. در این حال خاک آدمی همچون طلایی به دست آمده از خاک شسته شده یا کره از شیر زده شده می‌گردد. پس خاک هر بدنی به اذن خداوند توانا به مکان روح منتقل می‌شود و سپس صورت‌ها به اذن خداوند صورت‌دهنده، مانند هیئت‌های خود باز می‌گردند و روح در آنها وارد می‌شود و چنان کامل

بازساخته می‌شوند که کسی از خود چیزی را انکار نمی‌کند و هیچ شیء غریبی نمی‌یابد» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۰).

ایشان معتقد است لحوق ابدان به نفوس از قرآن نیز برداشت می‌شود و به آیات زیر اشاره می‌کنند:

- «وَ أَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مِّمَّا كَذَلِكَ الْخُرُوجِ: به وسیله باران زمین مرده را زنده کردیم، آری زنده‌شدن مردگان همین گونه است» (ق: ۱۱).

- «وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيحٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ أَنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ: زمین را [در فصل زمستان] خشک و مرده می‌بینی، اما هنگامی که باران را بر آن فرو می‌فرستیم، به حرکت در می‌آید و نمو می‌کند و انواع گیاهان زیبا را می‌رویانند، این به خاطر آن است که بدانید خداوند حق است و مردگان را زنده می‌کند و بر هر چیز تواناست و اینکه روز رستاخیز می‌آید، شکئی در آن نیست و خداوند تمام کسانی را که در قبرها آرمیده‌اند، زنده می‌کند» (حج: ۵-۷).

- «نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَ شَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَ إِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا: ما آنها را آفریدیم و پیوندهای وجودشان را محکم کردیم و هر زمان که بخواهیم، جای آنان را به گروه دیگری می‌دهیم» (انسان: ۲۸).

• «وَ إِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ: و آن زمان که قبرها زیرورو شود [و مردگان خارج شوند]» (انفطار: ۴).

• «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ: آیا نمی‌داند روزی که تمام آنچه در قبرهاست، زنده می‌شود» (عادیات: ۹).

این آیات نشان می‌دهند تغییراتی صورت می‌گیرد و بدن‌ها پیوسته در حال دگرگونی‌اند و از گونه‌ای به گونه دیگر در می‌آیند تا آنکه قیامت رسد و ابدان به نفوس خویش ملحق شوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰-۱۲۲).

۲. مثلثیت یا عینیت بدن اخروی با دنیوی

علامه طباطبایی در مورد اینکه آیا بدن اخروی همان بدن دنیوی است یا مثل آن است، دو گونه سخن گفته است و در رساله *الانسان بعد الدنيا* در ذیل آیه شریفه «أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ: آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید قدرت ندارد همانند آنها [انسان‌های خاک‌شده] را بیافریند، آری [می‌تواند] و او آفریدگار داناست» (یس: ۸۱)، می‌فرماید: «هرچند آیه مبارکه کلمه مثل را به کار برده است، مراد از مثل در این آیه و مانند آن خود آنان است نه مثل آنها. همان طور که در جای دیگری خداوند به جای عین، کلمه مثل را آورده و فرموده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱/ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۱-۲۴۲).

پس با توجه به کلام فوق، علامه طباطبایی از عینیت بدن اخروی با دنیوی سخن گفته است؛ اما در تفسیر *المیزان* و در ذیل این آیه فرموده است «بدن بعد از مرگ اگر با بدن قبل از مرگ مقایسه شود، بدن بعد از مرگ مثل بدن قبل از مرگ خواهد بود، نه عین آن» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۱۱۴).

همان طور که مشاهده می‌شود، علامه طباطبایی در اینجا از مثلثیت بدن اخروی سخن می‌گوید که نوعی دوگانگی در دیدگاه ایشان به نظر می‌رسد که از سویی به دلیل این است که می‌توان عینیت را به شخص انسانی که در قیامت برانگیخته می‌شود، نسبت به شخص انسانی که در دنیا بوده، بیان کرد و نه به ابدان آنها. از سوی دیگر طبق بیان علامه در تفسیر *المیزان* می‌توان مثلثیت ابدان اخروی انسان را به ابدان دنیوی نسبت داد.

جمع‌بندی دیگری طبق مبانی فلسفی علامه و ملاصدرا می‌توان بیان کرد و آن اینکه بدنی که در آخرت برانگیخته می‌شود، می‌توان به دلیل اینکه تمام خصوصیات ظاهری بدن دنیوی را دارد، عین بدن دنیوی دانست؛ اما جمع‌بندی دیگری طبق مبانی فلسفی علامه و ملاصدرا می‌توان بیان کرد و آن اینکه بدنی که در آخرت برانگیخته می‌شود، می‌توان به دلیل اینکه تمام خصوصیات ظاهری بدن دنیوی را دارد، عین بدن دنیوی دانست؛ اما از سویی به دلیل اینکه مواد ابدان اخروی غیر از موادی است که در ابدان دنیوی به کار رفته،

می‌توان بدن اخروی را مثل بدن دنیوی به حساب آورد (موسوی بایگی، ۱۳۹۸، ص ۱۸۱). پس می‌توان نتیجه گرفت که این دوگانگی در بیان علامه هیچ گونه منافاتی با یکدیگر ندارند و در واقع بدن اخروی هم مثلثیت و هم عینیت با بدن دنیوی دارد.

۳. عینیت شخص در دنیا و آخرت

این مسئله که اگر بدن در آخرت مثل بدن در دنیا باشد، شخص برانگیخته‌شده در آخرت نیز مثل شخص در دنیا خواهد بود نه عین آن یا اینکه مثلثیت در بدن تنافی با عینیت شخص ندارد، تصریح می‌کند که مثل بودن بدن اخروی با بدن دنیوی هیچ گونه تنافی با عینیت شخص در دنیا و آخرت ندارد؛ یعنی بدون شک شخصی که در قیامت برانگیخته می‌شود، عین همان شخصی است که در دنیا بوده است و اینکه بدن اخروی مثل بدن دنیوی است یا بر اساس فلسفه علامه طباطبایی بدن اخروی هم مثل و هم عین بدن دنیوی است که این موضوع ربطی به عینیت شخص ندارد؛ زیرا انسان موجودی است که از نفس و بدن ترکیب شده است و آنچه حقیقت و شخصیت و هویت آدمی را تشکیل می‌دهد، نفس اوست و نفسی که در آخرت حضور دارد، عین همان نفسی است که در دنیا به سر می‌برده است؛ پس انسان صاحب بدن بعد از مرگ دقیقاً عین همان انسانی است که قبل از مرگ بوده است؛ چراکه همان نفسی که وحدت بدن و عینیت شخص را در تمام مراحل ومدت عمر در دنیا حفظ کرده است، همان نفس وحدت و عینیت شخص را در دنیا و آخرت نیز حفظ می‌کند (اکبریان و عارفی شیرداغی، ۱۳۸۹، ص ۵۲-۵۳).

۴. جایگاه نفس پس از مفارقت از بدن

راغب اصفهانی معاد را این گونه تعریف می‌کند: «کلمه معاد مصدر میمی و اسم زمان یا اسم مکان از ماده "عود" به معنای بازگشت است» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵). معاد یعنی بازگشتن و مرجع شیء یا شخص که بیشتر معنای اسم مکانی دارد. عبدالرزاق لاهیجی می‌نویسد: «بدان که لفظ معاد در لغت به معنای بازگشتن انسان است و مراد از معاد در شرع، بازگشتن انسان است بعد از موت به حیات، به جهت یافتن جزای عملی که پیش از موت از او صادر شده باشد از نیک و بد» (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۷۲).

علامه طباطبایی در کتاب **انسان از آغاز تا انجام** بیان می‌کند که نفوس پس از جدایی از بدن، سیر و حرکت دارند. وی سرانجام نفس انسانی را همچون ملائکه، عروج به سوی پروردگار می‌داند. در این کتاب ایشان منظور از عروج به خدا را به صورت اجمالی بیان می‌کند و اشاره‌ای به مصداق یا معنای خاصی نمی‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲)؛ همچنین علامه برای بیان خود از برخی آیات قرآن استفاده می‌کند؛ برای نمونه آیه «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» فرشتگان و روح [فرشته مخصوص] به سوی او عروج می‌کنند در آن روزی که طولش پنجاه هزار سال است» (معارف: ۴).

ب) شبهات انکار معاد جسمانی از منظر دیگر فلاسفه مسلمان

شبهه اول: اعاده معدوم

اعاده معدوم بدان معناست که امری که از بین رفته است، بعینه یعنی با تمام ویژگی‌های خود و به عبارت فلسفی، با همان تشخص دوباره موجود شود. بازگرداندن معدوم به معنای تکرار یا ایجاد مشابه آن نیست (ر.ک: خطیبی، ۱۳۸۶، ص ۸۴). بحثی که در این زمینه به وجود می‌آید، این است که برخی معتقدند معاد جسمانی همان اعاده معدوم است؛ در حالی که به نظر بسیاری از متکلمان و فیلسوفان، اعاده معدوم ممتنع است؛ چراکه منجر به اشکالات زیادی می‌شود. علامه طباطبایی پاسخ‌های عقلی و نقلی خود را در این مورد ایراد کرده است. علامه طباطبایی اعاده معدوم را محال می‌داند و به آیاتی که در آنها به این شبهه اشاره می‌شود، نمی‌پردازد؛ زیرا ایشان معتقد است معدومی وجود ندارد که اعاده شود. به طور کلی فلاسفه معتقدند شبهه اعاده معدوم ربطی به موضوع معاد ندارد.

پاسخ‌های نقلی علامه طباطبایی به شبهه

علامه طباطبایی ذیل آیات «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» و آن منکران گفتند آیا هنگامی که ما مردیم و در زمین گم شدیم، آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت، ولی آنها لقای پروردگارشان را انکار ورزیدند [و می‌خواهند با انکار معاد آزاد باشند و به هوسرانی خویش ادامه دهند، ای رسول خدا] بگو فرشته مرگ که بر شما مأمور شده [روح]

شما را می‌گیرد، سپس به سوی پروردگارتان باز می‌گردید» (سجده: ۱۰-۱۱) آورده‌اند که توفی به معنای بازپس‌گیری کامل است؛ زیرا بخش پایانی آیه یعنی «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» نشان از بازگشت عین آن فرد دارد. چیزی که قرار است از شما گرفته شود، ارواح است و چون تمام حقیقت انسان، روح است، انسان پس از مردن نیز زنده و محفوظ است و گم نمی‌شود. آنچه گم می‌شود، «أِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ» و دستخوش تغییر است، بدن است نه خود انسان. به گمان منکران، شخصیت هم با بدن متلاشی و معدوم می‌شود که در آن صورت اعاده معدوم لازم می‌آید که آن هم محال است.

همچنین علامه طباطبایی معتقد است آیه ۱۱ سوره سجده از روشن‌ترین آیات دالّ بر تجرد نفس است و می‌فهماند که نفس غیر از بدن است نه جزو آن و نه حالی از حالات آن (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۵۲). بنابراین اگر قرآن خطاب به فرعون می‌فرماید: «فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بَدَنِكَ لَتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ: ولی امروز بدنت را [از آب] نجات می‌دهیم تا عبرتی برای آینده‌گان باشی و بسیاری از مردم از آیات ما غافل‌اند» (یونس: ۹۲) نشان‌دهنده آن است که فراسوی بدن چیز دیگری وجود دارد و بدن او غیر از خود اوست؛ چنان‌که عذاب الهی متوجه همان نفس و روح اوست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۱۹). ایشان بارها به این مطلب تأکید می‌کند و در تمام المیزان به آن اشاره شده است.

همچنین علامه در حاشیه کتاب حدیثی بحار الانوار و ذیل تفسیر علامه مجلسی از یک روایت، می‌نویسد: «انسان روحی است که از آن به "من" تعبیر می‌شود و آن اصل متشخص فرد است و اعضا و اجزای او مثل پوست، گوشت، خون و غیر آن به منزله پوسته روی هسته است و تشخص هر فرد به اصل اوست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۳۷).

پاسخ‌های عقلی علامه طباطبایی به شبهه

علامه طباطبایی اعاده معدوم را محال می‌داند، ولی در آیات مربوط به این موضوع نمی‌پردازد؛ زیرا از منظر ایشان، معدومی وجود ندارد که اعاده شود. به طور کلی به اعتقاد فلاسفه چیزی معدوم نمی‌شود و اگر در باب آن بحث شود، درحقیقت، سالبه به انتفای

موضوع است؛ زیرا اگر چیزی موجود شود، معدوم شدن آن به منزله خروج آن موجود از دایره علم خداوند است و این ممکن نیست (ر.ک: دینانی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱).

شبیه دوم: همسانی با تناسخ

تناسخ به معنای خروج نفس از بدن و رجوع آن به بدنی دیگر یا به همان بدن است (ر.ک: قدردان، ۱۳۸۹، ص ۶۰). برخی خواسته‌اند با ظاهر چند آموزه دینی چون معاد جسمانی، اسلام را موافق تناسخ معرفی کنند و از این مسئله، ناسازگاری فلسفه با دین و عکس آن را اثبات کنند (ر.ک: همان). در زیر به دیدگاه علامه طباطبایی درباره این شبهه می‌پردازیم.

پاسخ‌های عقلی علامه طباطبایی به امکان تناسخ

علامه در پاسخ به این شبهه می‌فرماید: «انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر فرضیه‌ای محال است؛ چراکه آن بدن یا نفس دارد یا ندارد که اگر دارد، یک بدن نمی‌تواند دو نفس داشته باشد؛ زیرا دچار وحدت کثیر و کثرت واقع می‌شود و اگر ندارد، مستلزم بازگشت فعل به قوه است؛ چنان‌که اگر نفس انسان به بدن گیاه یا حیوان منتقل شود، بازگشت فعل به قوه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۹).

ایشان همچنین بر حدیثی در باب احوال برزخ، قبر و عذاب و سؤال بحار الانوار حاشیه زده است و نظر احتمالی علامه مجلسی را می‌پذیرد و به آن دلیل عقلی اضافه می‌کند و می‌نویسد: «دلیل عمده نفی در تناسخ، لزوم رجوع روح به بدن از فعلیت به قوه است و این از ممتنعات بدیهی است؛ لیکن این ممتنع بودن درباره بدن عنصری جاری است نه بدن مثالی، بدن مثالی از شئون نفس و از مراتب نفس و از لوازم نفس است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۷۱).

علامه در پاسخ به اشکال دو نفس در یک بدن همچنین می‌نویسد: «بازگشت انسان مرده به دنیا باعث بازگشت نفس به ماده خود می‌شود؛ چراکه انسان قبل از مردن تجرد می‌یابد و بعد از مردن و بعد از بازگشتن باز هم آن تجرد را دارد و تنها چیزی که بعد از مردن از دست می‌دهد، اعضا و جوارح اوست که پس از بازگشت می‌تواند آنها را تقویت نموده، استکمال بخشد؛ لذا سیر نزولی کمال به سوی نقضی وجود ندارد و از فعلیت به قوه باز نمی‌گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۷-۲۰۹).

پاسخ نقلی علامه طباطبایی به این شبهه

برخی مفسران سعی کرده‌اند آیه «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ: آن گمراهان گفتند چیزی جز همین زندگی دنیا در کار نیست، گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آنها را می‌گیرند و جز طبیعت و روزگار ما را هلاک نمی‌کند» (جائیه: ۲۴) را به مسئله تناسخ و پاسخ خداوند به معتقدان به آن مربوط سازند؛ ولی علامه نظر دیگری دارد. ایشان ضمن تعریف مجدد تناسخ می‌نویسد این مطلب با قسمت «وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» تناسبی ندارد؛ چراکه در عقیده تناسخ هلاکی وجود ندارد؛ ولی در اینجا به این مسئله اشاره شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۲). علامه در اینجا به تعریف تناسخ پرداخته، آن را از مورد جدا می‌کند.

طباطبایی ذیل آیه ۲۱ سوره کهف که مربوط به بیدارشدن اصحاب کهف از خواب چندصدساله است، به برحق بودن معاد و قیامت استناد می‌کند و خارج شدن جان از بدن، از دست رفتن مشاعر و حواس و آثار زندگی و آن‌گاه دوباره زنده شدن را نظیر قیامت معرفی می‌کند و آن را مربوط به زمانی می‌داند که مشرکان به تناسخ اعتقاد داشتند؛ ولی این داستان باعث رد استبعاد قیامت و پاسخی به قایلان به تناسخ است (ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۲۶۳).

شبهه سوم: اکل و مأکول

گاه اتفاق می‌افتد اجزای بدن انسانی جزو بدن انسان دیگری می‌شود؛ خواه به صورت مستقیم یا غیر مستقیم. حال این پرسش مطرح می‌شود که به هنگام بازگشت روح به بدن، این اجزا جزو کدام بدن خواهند بود؟ اگر جزو بدن اول شود، بدن‌های دیگر ناقص می‌گردد و اگر جزو بدن‌های بعدی شود، چیزی برای بدن اول باقی نمی‌ماند. به علاوه ممکن است یکی از این دو نفر انسان خوب و دیگری انسان بدکاری باشد. در این صورت تکلیف عقاب و ثواب این اجزا چه خواهد شد؟

علامه از آنجا که در باب جمع اجزای پراکنده سخنی نگفته است، مسئله‌ای به نام اکل و مأکول هم برایش به وجود نمی‌آید؛ لذا از زاویه دیدگاه خود به این مسئله نگاه می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد.

پاسخ‌های نقلی علامه طباطبایی به این شبهه

علامه می‌نویسد: «بدن، فرع و تابع روح و نسبت این به آن، نسبت سایه به شاخص است. لذا به هر دلیل که شاخص یا اجزای آن تغییر کند، سایه هم تغییر می‌کند. خداوند در صورت خلق یا اعاده کسی، اول روح را به او می‌دهد و آنگاه اجزای مادی را. تعیین و تشخیص جسد، به وسیله تعیین روح است و جسد بلافاصله بدون مانعی بعد از تعیین روح متعین می‌شود» (همان، ج ۲، ص ۳۷۶).

به نظر ایشان صدازدن مرغان از سوی ابراهیم در داستان زنده‌کردن مردگان در مرحله اول شامل روح آنها می‌شود نه جسم آنها؛ چون اجسام تابع نفس و روح‌اند؛ یعنی تعیین جسد با روح است (ر.ک: همان، ص ۳۷۲).

علامه ذیل آیه «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ: و به تحقیق شما که عالم نخستین را دانستید، چگونه متذکر نمی‌شوید [که جهانی بعد از آن هست]» (واقع: ۶۲) برهانی بر حشر بدن‌ها می‌داند و حاصل آن را چنین بیان می‌کند که بدنی که در آخرت زنده می‌شود و پاداش و کیفر می‌بیند، مثل بدن دنیایی است و اگر جایز است بدن دنیایی زنده شود، جایز است بدن آخرتی هم زنده شود؛ چون این بدن مثل آن بدن است و حکم امثال در جواز و عدم جواز، یکی است. سپس علامه در رد بیان آلوسی که معتقد است آفرینش در آخرت به دلیل وجود مواد اصلی و فرمول و الگوی مشخص، آسان‌تر است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۷، ص ۱۴۸).

ایشان در توضیح این مطلب در جایی دیگر می‌فرمایند:

این درست نیست؛ چراکه اصل پیدایش هر دو عالم و نیز بقای آنها نیاز به افاضه الهی دارد؛ پس الگوداشتن و نداشتن بی‌معناست؛ چون بدن آخرتی از این نظر که بدن است، مثل بدن دنیوی است نه مثال آن و وقتی مثل آن همه خصوصیات را داشته باشد، دیگر صورت دیگر بدن اخروی نمی‌شود، بلکه همان بدن دنیوی است. زید در حال پیری عین زید در حال جوانی است، باینکه از دوره جوانی‌اش تا دوره پیری‌اش چند بار بدنش عوض شد، هر لحظه در

حال عوض شدن است و این وحدت شخصیت را همان روح او حفظ کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۳۴).

بنابراین علامه مثلث را تنها برای بدن می‌داند، ولی معتقد است که هر جا قرار به جمع میان روح و جسم باشد، آن وقت این انسان عین انسان قبلی است، چنانکه مؤلف رساله *الإنسان بعد الدنيا* از کتاب *رسائل توحیدی* می‌نویسد: «فالمراد بمثل الشيء نفس الشيء وهو نوع من التلطف في الكلام»، درست مثل «لیس کمثله شی» (شوری: ۱۱ / طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۱-۲۴۲).

پاسخ‌های عقلی علامه طباطبایی به این شبهه

علامه در تفسیر خلقت نفس مانند *ملاصدرا* به حرکت تکاملی بدن و تحوّل آن به نفس مجرد اعتقاد دارد و می‌نویسد: «نسبت نفس و بدن آخری نسبت میوه به درخت و نور چراغ به روغن است» (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲). در نتیجه علامه در پاسخ به شبهه آکل و مأكول، بدن را تابع روح معرفی می‌کند؛ به این معنا که خداوند اول روح را خلق کرد و چون بدن تابع آن است، بلافاصله پس از تعیین آن متعین شد و لذا در آخرت نیز چنین است و شبهه آکل و مأكول رد می‌شود.

شبهه چهارم: از بین رفتن بدن در جهنم و عذاب بدنی دیگر

یکی دیگر از شبهات معاد جسمانی، شبهه از بین رفتن بدن انسان در جهنم و عذاب بدنی دیگر به جای آن بدن سابق می‌باشد. مهم‌ترین آیه در این رابطه، آیه ذیل است که می‌فرماید: «انّ الذین کفروا بآياتنا سوف نُصلّیهم ناراً کُلّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُوداً غَیْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيمًا: کسانی که به آیات ما کافر شدند، به زودی آنها را در آتشی وارد می‌کنیم که هر گاه پوست‌های تن آنها [در آن] بریان گردد [و بسوزد] پوست‌های دیگری به جای آن قرار می‌دهیم تا کیفر را بچشند، خداوند توانا و حکیم است» (نسا: ۵۶).

پاسخ نقلی علامه طباطبایی به این شبهه

در کتاب حدیثی *بحار الانوار* حدیثی وجود دارد که پرسش از همین مضمون است و به شرح زیر می‌باشد: «ابن ابی العوجاء یسئل ابا عبدالله عن قوله تعالى "كُلّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ

بَدَلْنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ... "، فَمَا ذُنُوبُ الْغَيْرِ؟ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ وَيَحْكُ هِيَ هِيَ وَ هِيَ غَيْرُهَا. فَقَالَ فَمَثَلُ لِي ذَلِكَ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا. قَالَ نَعَمْ، أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَذَ لَبَنَهُ فَكَسَّرَهَا ثُمَّ رَدَّهَا فِي مَلْبِنِهَا فَهِيَ هِيَ وَ هِيَ غَيْرُهَا» (رضوی، [بی تا]، ص ۶۴۸).

علامه طباطبایی در شرح این حدیث می نویسد:

از آنجا که طبیعتیونها تنها به جسم معتقدند، اگر اعضا و جوارح تغییر کند، عین هم بودن بی معناست؛ لذا ابن ابی العوجا معصیت را به پوست نسبت می دهد و مدعی بی گناهی پوست دوم است. اما امام صادق ﷺ با توجه به اینکه تشخیص انسان از نفس اوست، گناه را متعلق به نفس و عقاب را هم متوجه به همین می داند و درحقیقت پوست را واسطه تعذیب نفس می داند. در این حالت گرچه دو پوست باهم متفاوت اند، ولی پوست یک انسان واحدند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، صص ۳۸-۳۹).

بنابراین علامه طباطبایی به تأویل حدیث می پردازد و انگیزه این تأویل ایشان، فرار از مسئله اعاده معدوم است (ر.ک: رضوی، بی تا، ص ۶۴۸).

شبهه پنجم: تجسم اعمال و حشر انسان به صورت مسخ شده

یکی دیگر از شبهات معاد جسمانی، شبهه تجسم اعمال و محشورشدن انسان به صورت مسخ شده می باشد. تجسم اعمال به این معناست که فرد عمل خود را به شکلی از اشکال خود آن عمل می بیند. این شبهه از آنجا به مبحث معاد جسمانی مربوط می شود که قرار است انسان به مثل یا به عین همین بدن دنیوی محشور شود؛ اما چنان که در روایات آمده، گاهی این بدن با تغییر شکل به صورت خوک، گرگ، میمون، روباه، مورچه و... محشور می شود. گرچه درباره مسخ انسان به حیوان در قیامت در قرآن چیزی نیامده است، مفسران با طرح تجسم اعمال و مسخ دنیوی انسان ذیل آیات، به این مسئله گریز زده اند و گاهی آن را از یک باب دانسته اند. در این بحث ما ابتدا به تبیین مبحث تجسم اعمال می پردازیم و از این رهگذر به حل شبهه مسخ انسان در قیامت می پردازیم.

پاسخ نقلی علامه طباطبایی به این شبهه

علامه طباطبایی با استشهاد به آیاتی مانند «وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا: و باز

گویند پس این وعده کی خواهد بود، بگو شاید نزدیک باشد» (اسرا: ۵۱) معتقد است قیامت محیط بر دنیا است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶). ایشان با استشهاد به آیات دیگری نظیر «یا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ: ای کسانی که کافر شده‌اید امروز عذرخواهی نکنید، چراکه تنها به اعمالتان جزا داده می‌شود» (تحریم: ۷) معتقد است هرچند اعمال نیک و بد انسان در این نشئه گذران است و از بین می‌رود؛ اما صور آنها در باطن انسان مستقر است و همین اعمال، عذاب یا پاداش انسان در قیامت خواهد بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰).

علامه طباطبایی همچنین آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا: آنان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، همانا تنها آتش می‌خورند و به زودی به آتش سوزان می‌سوزند» (نساء: ۱۰) را بر مبنای حقیقت می‌داند و معتقد است در همین دنیا با خوردن مال یتیم در بدن آنها آتش به پا می‌شود و آن را از مصادیق تجسم اعمال معرفی می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۰۳).

پاسخ عقلی علامه طباطبایی به این شبهه

از آنجا که در تعریف مسخ آورده‌اند «دگرگون‌شدن آفرینش از صورت خود است، همچنین به خلق زشت نیز اطلاق می‌شود» (فراهدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۰۶)، لذا برخی شبهه‌افکنان معتقدند مسخ باعث تغییر بدن انسان به بدنی دیگر می‌شود؛ از آن رو شبیه به مسئله تناسخ است و با تعریف قایلان به معاد جسمانی در تناقض است. گرچه مشکل این شبهه با پندار معنوی بودن مسخ و تأویل آیات تجسم اعمال حل‌شدنی است، اکثر مفسران به جسمانی بودن مسخ اعتقاد دارند. علامه طباطبایی در پاسخ‌گویی به این شبهه معتقد است مسخ در زمان حشر، موضوعی روشن‌تر است؛ چنان‌که می‌فرماید: «با پذیرش مسخ جسمانی در حیات اخروی هیچ دلیلی بر محال بودن اینکه این نفسانیات و صورت‌های نفسانی همان گونه که در آخرت مجسم می‌شود، در دنیا نیز از باطن به ظاهر درآمده، مجسم شود، نداریم» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۹).

ایشان در ادامه می‌فرمایند: «اگر صورت انسانی به صورت نوعی از حیوانات مثل میمون

و خوک بدل شود، در واقع صورت حیوانی بر صورت انسانی او نقش بسته، او مثلاً انسانی است خوک، نه اینکه به طور کلی انسانیت او باطل شده باشد. در حقیقت انسان بر اثر تکرار عمل صورتی از صور ملکات را کسب می‌کند و نفس او به آن متصور می‌شود. انسان مسخ شده انسان است و مسخ شده نه اینکه مسخ شده‌ای فاقد انسانیت باشد» (همان). همچنین ایشان در چند جای دیگر با همین بیان به این مطلب می‌پردازد. در واقع علامه مسخ را در آخرت تبیین می‌کند؛ ولی چنان‌که پیش از این گفتیم، معتقد است هیچ دلیلی بر محال بودن مسخ در دنیا نیست (ر.ک: همان، ص ۲۱۰ و ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۸).

علامه در باب تجسم اعمال معتقد است قیامت محیط بر دنیاست و با وجود گذرابودن اعمال انسان در دنیا در باطن او مستقر خواهند بود؛ لذا به تجسم اعمال معتقد است. نهایت اینکه ایشان در باب مسخ می‌نویسند که انسان مسخ شده انسان است و این به معنای مسخ شده‌ای فاقد انسانیت نیست، بلکه منظور این است که صورت حیوانی صورت انسانی او را پوشانده است.

نتیجه

اعتماد به معاد جسمانی و چگونگی تحقق آن که یکی از اعتقادات مذهب شیعه دوازده‌امامی است، از جمله مسائل مهم و چالش‌برانگیز در میان عالمان دینی به‌ویژه فلاسفه اسلامی است؛ به گونه‌ای که در این رابطه مباحث بسیار و شبهات متعددی مطرح کرده‌اند. در این مقاله پژوهشی به صورت خاص و جزئی تلاش شد به واکاوی مجموعه نظرات علامه طباطبایی به عنوان یکی از فلاسفه معاصر و مفسر قرآن کریم پرداخته، مجموعه نظرات ایشان درباره اصل مسئله معاد جسمانی را تبیین کنیم.

از آنجا که بخش عمده‌ای از مباحث علامه طباطبایی در رابطه با موضوع معاد جسمانی، به مثابه پاسخ‌گویی به شبهات مطرح شده توسط دیگر فلاسفه مسلمان در تفسیر المیزان بیان شده است. در بخش دوم این مقاله ضمن طرح متن اصلی شبهه، تلاش گردید مجموعه پاسخ‌های علامه در دو بخش پاسخ‌های نقلی و عقلی گزارش شود. در نهایت مجموعه یافته‌های این تحقیق را می‌توان چنین بیان نمود:

۱. علامه طباطبایی از آیات قرآن کریم و روایات صحیح اهل بیت علیهم‌السلام این گونه نتیجه می‌گیرد که بدن انسان‌ها پیوسته در حال دگرگونی و تغییر است تا زمانی که قیامت فرا برسد و در آنجا ابدان به نفوس ملحق شوند. البته ایشان بین نفس و بدن دوگانگی قایل نیستند؛ چراکه بدن انسان شأنی از شئون نفس است. انسان صاحب بدن اخروی و انسان صاحب بدن دنیوی عین هم‌اند؛ زیرا شخصیت و هویت انسان به نفس اوست که در دنیا و آخرت یکسان است. در واقع از نظر ایشان انسان در قیامت از سوئی با انسان در دنیا عینیت دارد که به واسطه نفس اوست و از سوئی مثلثیت دارد که به واسطه بدن اوست.
۲. طباطبایی شبهه اعاده معدوم را محال می‌داند و معتقد است چیزی که از انسان گرفته می‌شود، روح است نه بدن و چون روح مجرد و تمام حقیقت انسان را شامل می‌شود، پراکنده و گم نمی‌شود تا نگرانی در باب اعاده معدوم به وجود آید.
۳. علامه طباطبایی معتقد به محال‌بودن تناسخ است؛ چراکه اگر بدن انسان قرار است نفسی داشته باشد، فقط یک نفس می‌تواند داشته باشد و اعتقاد به وجود دو نفس برای یک بدن محال است؛ همچنین اگر قرار باشد بدن انسان نفسی نداشته باشد، مستلزم بازگشت فعل به قوه است که این مطلب نیز امری محال می‌باشد.
۴. علامه طباطبایی معتقد است خداوند متعال به محض ایجاد روح، جسم را به وجود آورده است. بدین ترتیب علامه جسم را تابع روح می‌داند.
۵. علامه طباطبایی به حرکت تکاملی بدن و تحول آن اعتقاد دارد و می‌فرماید این بدن اخروی همان بدن دنیوی است. علامه طباطبایی در رد شبهه ازین‌رفتن بدن در جهنم و عذاب بدن دیگر، نفس را به عنوان گناهکار مشخص و عذاب را هم به او مستند می‌کند؛ لذا معتقد است در این صورت، پوست بدن انسان واسطه تعذیب است یا حتی اگر دو پوست متفاوت هم باشد، انسان واحد است.
۶. همچنین علامه طباطبایی معتقد است صور اعمال نیک و بد در باطن انسان متصور می‌شود و فرد انسان به رغم تغایر و تفاوت، همچنان یک فرد بوده و خود اوست.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. آلوسی، شهاب‌الدین؛ **روح المعانی**؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. اکبریان، رضا و محمد اسحاق عارفی شیرداغی؛ «معاد جسمانی از منظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، **آموزه‌های فلسفه اسلامی**؛ ش ۹، ۱۳۸۹، ص ۳۹-۵۴.
۳. انواری، جعفر؛ «معاد جسمانی از نگاه حکیمان الهی»، **معرفت فلسفی**؛ س ۶، ش ۱، ۱۳۸۷، ص ۴۹-۷۲.
۴. ایزدی، محسن؛ «مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و ملاصدرا درباره معاد جسمانی»، **خردنامه صدرا**؛ ش ۷۵، ۱۳۹۳، ص ۳۳-۴۸.
۵. بداشتی، علی‌اله و محمدرضا رضایی‌راد؛ «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی»، **اندیشه علامه طباطبایی**؛ س ۲، ش ۲، ۱۳۹۴، ص ۶۱-۷۲.
۶. حیدری، احمدعلی و فاطمه آلبوغبیش؛ «بررسی تطبیقی پاسخ‌های علامه طباطبایی، فخر رازی و زمخشری به شبهات انکار معاد جسمانی»، **اندیشه علامه طباطبایی**، س ۲، ش ۳، ۱۳۹۴، ص ۱۹-۵۲.
۷. خطیبی، محمد؛ **فرهنگ شیعه**؛ قم: پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶.
۸. خوش‌صحب، مرتضی؛ «معاد جسمانی از منظر علامه طباطبایی با تأکید بر تفسیر المیزان»، **نشریه معرفت کلامی**؛ س ۵، ش ۱۲، ۱۳۹۳، ص ۳۶-۵۶.
۹. دینانی، غلامحسین؛ **معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی**؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۸.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **معجم مفردات الفاظ القرآن**؛ تهران: انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۵.
۱۱. رضوی، مرتضی؛ **نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].

۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ قم: جامعه‌المدرسین، ۱۳۷۱.

۱۳. _____؛ *انسان از آغاز تا انجام*؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

۱۴. _____؛ *المیزان فی التفسیر القرآن*؛ ترجمه محمدحسین همدانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۱۵. _____؛ *الرسائل التوحیدیه*؛ بیروت: مؤسسه‌النعمان، ۱۴۱۹ق.

۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *العین*؛ قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.

۱۷. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ «تناسخ و شبهات دینی آن»، *مجله اندیشه نوین دینی*؛ س ۶، ش ۲۱، ۱۳۸۹، ص ۵۹-۸۰.

۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی؛ *گوهر مراد*؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲.

۱۹. متقی‌نژاد، مرتضی؛ «ادله امکان معاد از دیدگاه علامه طباطبایی»، *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*؛ س ۳، ش ۹، ۱۳۹۱، ص ۹۹-۱۲۰.

۲۰. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۲۱. موسوی بایگی، سیدمحمد، محمداسحاق عارفی شیرداغی و محمد مغربی؛ «معاد جسمانی از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*؛ س ۱۴، ش ۲۵، ۱۳۹۸، ص ۱۷۱-۲۶۲.

Reference

1. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1985). *Tafsir al-Mizan*. translated by Mohammad Baghir Mousavi Hamdani. Qom: the teacher Society of Qom Seminary. (in Persian)
2. Tabātabāī, Mohammad Hossein (2009). *Man from beginning to end*. Qom: Bostan Kitab.
3. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1998). *Risalah dar al-tohidiya*. Beirut: Al-Numan Foundation.
4. Lahiji Abd, al-Razzaq (1993). *Gawhar-e morād*. Tehran:

-
- Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.
5. Mohammad-Baqer Majlesi (1982). Bihar al-Anwar. Beirut: Arab Heritage Revival House.