

## ۱. مقدمه

معاد و حیات پس از مرگ، یکی از ضروریات دین اسلام و مورد اتفاق همه مسلمانان است. بسیاری از آیات قرآن درباره این اصل اند؛ به گونه‌ای که برخی می‌گویند بیش از یک‌سوم آیات قرآن در همین زمینه است (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۸۷). اصل مسئله معاد مورد پذیرش عقل سلیم است و ادله پرشمار علمی، فلسفی و دینی برای آن ارائه شده است. بیشتر مؤمنان نیز با استناد به وحی، به مثابه بالاترین دلیل، به جای دقیق شدن در جزئیات مسائل معاد، بیشتر به هدف آن، یعنی عقاب و پادش و جزای اعمال و در یک کلام به تحقق عدالت الهی که در این دنیا به طور کامل محقق نشده، توجه می‌کنند؛ اما در واقع، مسئله معاد و حقیقت آن از پیچیده‌ترین مسائل معرفتی به شمار می‌آید و دارای زوایایی گوناگون است.

بنابراین آنچه در اینجا بسیار اهمیت دارد این است که آیا جزئیات معاد و دیگر موضوعات ویژه آخرت و احکام آن، که در متون دینی مطرح و بیان شده‌اند نیز قابل اثبات عقلی‌اند یا باید در باور و اعتقاد به این گونه امور تعبد را پیشه خود ساخت؟ آیا اساساً می‌توان اعتقاد به چنین اموری را در قالب استدلال عقلی مبرهن کرد یا عقل انسانی از فهم این مسائل عاجز است، اگرچه در آنها امر محالی را مشاهده نمی‌کند؟ یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در این اصل، مسئله معاد جسمانی است که نزد صاحب‌نظران معرکه آرا شده است؛ چنان‌که برخی منکر آن شده و برخی دیگر آن را ورای عقل یافته و تعبداً پذیرفته‌اند و شمار بسیاری در صدد تبیین عقلانی آن برآمده‌اند.

علاوه طباطبائی در زمره اندیشمندانی است که در زمینه‌های گوناگون اندیشه دینی فعالیت داشته و درباره معارف دینی سخنانی ژرف و درخور توجه دارد. با این همه ایشان درباره معاد، به ویژه معاد جسمانی کمتر قلم زده است و این مسئله موجب شده که دیدگاه ایشان درباره معاد جسمانی، کانون اختلاف مفسران و مروجان اندیشه‌های ایشان قرار گیرد؛ به گونه‌ای که برخی مدعی‌اند دیدگاه ایشان مخالف دیدگاه صدرالمتألهین است و آن را قبول ندارد و بر این ادعای خود از آثار علامه و یا نقل قول‌های شاگردان ایشان مؤیداتی را فراهم می‌کنند (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳-۲۲۶) و بعضی دیگر بر این اعتقادند که دیدگاه ایشان همان نگاه صدرایی به بحث است (پویان، ۱۳۸۱، ص ۶۶۴-۶۷۳) و کسانی دیگر بر این اعتقادند که ایشان نظری دیگر در باب تبیین معاد جسمانی داشته است (اکبری‌ان و عارفی، ۱۳۸۹).

بنابراین به نظر می‌رسد استخراج دیدگاه ایشان در تبیین این مسئله، از میان آثار مکتوبش و بررسی، نقد و مقایسه آن با دیگر دیدگاه‌ها امری شایسته باشد. برای این منظور نخست رویکردهای گوناگون را

## معاد جسمانی از منظر علامه طباطبائی، با تأکید بر تفسیر المیزان

mkhoshsobhat@gmail.com

مرتضی خوش صحبت / دانشجوی دکتری موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۳/۳ - پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۱۱

## چکیده

علاوه طباطبائی با اینکه در بسیاری از علوم دینی صاحب‌نظر بوده، در بحث معاد جسمانی کمتر قلم زده است و این مسئله موجب شده تا دیدگاه ایشان درباره معاد جسمانی، کانون اختلاف مفسران و مروجان اندیشه‌های علامه قرار گیرد. در این نوشتار برای تبیین دیدگاه ایشان به بررسی دیدگاه‌های انسان‌شناختی ایشان همچون دوساحتی بودن انسان، اصالت نفس، مجرد و جاودانه بودن آن، رابطه نفس و بدن و نقش بدن در هویت انسان، ضرورت حشر بدن و کیفیت آن می‌پردازیم. به نظر می‌رسد ایشان علی‌رغم پذیرش بیشتر آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه و تأثیر دادن آنها بر تفسیر آیات قرآن در بحث معاد جسمانی، با پذیرفتن نظریه صدرالمتألهین که بدن اخروی را منشأ نفس و قائم به آن می‌داند، اصل حرکت جوهری را همان گونه که در نفس مطرح است در بدن هم مطرح می‌کند و تبیینی دیگر از معاد جسمانی ارائه می‌دهد که می‌توان آن را بر دیدگاه مدرس زنوزی تطبیق داد.

کلید واژه‌ها: حقیقت انسان، نفس، بدن، حشر بدن، معاد جسمانی، علامه طباطبائی.

در تبیین معاد جسمانی به صورت خلاصه گزارش می‌کنیم و سپس به طرح و بررسی نقادانه مبانی و ادله علامه طباطبائی در این باب می‌پردازیم و سرانجام دیدگاه ایشان را با دیدگاه‌های موجود مقایسه می‌کنیم. البته باید توجه کرد که پرداختن به نقد دیدگاه یک شخص، خود نشانه برجستگی علمی اوست و لذا نقدهای موجود در این مقاله را باید حمل بر عدم فهم صحیح نویسنده دانست که ابراز آنها به امید تبیین‌های دقیق‌تر از این مسئله و رفع ابهام‌های موجود است.

## ۲. دیدگاه‌های مختلف در تبیین معاد جسمانی

همان‌گونه که گذشت، اندیشمندان مسلمان به‌رغم اتفاق در اصل معاد جسمانی، در تبیین آن، دچار اختلافات فراوانی هستند. به نظر می‌رسد آنچه موجب بروز چنین اختلافی شده است از سویی باور به برخی مسائل و قواعد فلسفی است که پذیرش عقلانی معاد جسمانی را ممتنع و یا دست‌کم دشوار می‌سازد و از سوی دیگر ظهور یا اشاره بسیاری از آیات قرآن است که بر این مسئله تأکید می‌کنند و کنار گذاشتن یا تأویل آنها به‌آسانی امکان‌پذیر نیست.

این امور موجب شده است که بسیاری از اندیشمندان تأمل جدی و دقیق در متون وحیانی و نیز بازنگری در قواعد فلسفی و بازسازی آنها را به‌منظور دستیابی به تبیین عقل‌پسند از این مسئله، وجهه همت خویش قرار دهند. ثمره این تلاش‌ها نظریات و دیدگاه‌های مختلفی است که ایشان درباره معاد جسمانی ارائه کرده‌اند.

گفتنی است که برای جسمانی یا روحانی بودن معاد دو ملاک ذکر شده است: یکی بحث حقیقت انسان و دیگری نوع پاداش‌ها و کیفرهای اخروی (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۸، ص ۷۷-۸۰). با این حال به نظر می‌رسد که ملاک دوم نیز ریشه در ملاک نخست داشته باشد. براین‌اساس این نظریات را می‌توان با محوریت بحث ساحت‌های وجودی انسان و حقیقت انسان، در قالب سه رویکرد و شش دیدگاه به شرح زیر فهرست کرد:

### ۲-۱. انکار معاد جسمانی: نظریه عود روح به عالم مجردات (روح نامتجسد)

بر اساس این دیدگاه با فرارسیدن مرگ، بدن انسان که صرفاً ابزاری برای حیات دنیوی نفس است از بین می‌رود و نفس مجرد او که تشکیل‌دهنده حقیقت انسان است، به حیات خود ادامه خواهد داد. صدرالمآلهین این نظریه را به جمهور فلاسفه و پیروان فلاسفه مشاء نسبت می‌دهد (صدرالمآلهین،

۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۵). وی از گروهی از فیلسوفان مسلمان یاد می‌کند که آیات قرآن را که در حشر اجسام و لذت و درد جسمانی صراحت کامل دارند، به امور روحانی تأویل می‌برند (همان، ص ۲۱۴-۲۱۵). ابن‌سینا در رساله الاضحویه فی المعاد چنین رویکردی دارد. همچنین از تکفیر برخی فیلسوفان توسط غزالی در مسئله معاد جسمانی، فهمیده می‌شود که برخی فلاسفه مسلمان این دیدگاه را در تبیین کیفیت معاد پذیرفته‌اند (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۸ و ۲۹۳-۲۹۴). از جمله این افراد می‌توان به فیلسوفان اخوان الصفا اشاره کرد که به نظر می‌رسد چنین دیدگاهی داشته‌اند؛ چنان‌که درباره کسانی که اعتقادی نادرست و ساده‌انگارانه درباره دوزخ دارند، چنین می‌نویسند:

أنهم یظنون أن جهنم هی خندق محفور، کبیر واسع، مملوء من نیران تشتعل وتلتهب، وأن الله تعالی یأمر الملائکة قصدا منه و غیظا علی الکفار أن یأخذوهم ویرموا بهم فی ذلک الخندق. ثم إنه کلما أحرقت أجسادهم وصارت فحما ورمادا، أعاد فیها الرطوبة والدم حتی یشتعل من الرأس ثانیاً کما اشتعل أول مرة! (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۶۲).

### ۲-۲. معاد جسمانی محض: نظریه رستاخیز ابدان (احیای ابدان)

در این رویکرد بدن انسان که تشکیل‌دهنده تمامی حقیقت اوست، پس از مرگ، از هم متلاشی می‌شود و در بر تجزیه، از بین می‌رود، اما هنگام «قیامت»، با توجه به علم و قدرت مطلقه الهی، خداوند شخص موجود در دنیا را بازسازی و احیا می‌کند. این دیدگاه در پرتو دو اصل «اعاده معدوم» و «اجزای اصلیه» می‌تواند دو تقریر متفاوت داشته باشد (برای آشنایی با این دو تقریر و بررسی و نقد آنها ر.ک. خوش صحبت، ۱۳۹۲، ص ۲۱۴-۲۳۹).

### ۲-۳. معاد روحانی و جسمانی

دو رویکرد سابق در دو طرف افراط و تفریط قرار داشتند؛ ولی در این رویکرد اگرچه نفس مجرد (روح) تمام حقیقت انسان یا دست‌کم بخش اصلی حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، اما بدن نیز در شکل‌دهی حقیقت انسان بی‌تأثیر نیست. براین‌اساس در مجموع چهار تقریر مختلف مشهور برای این رویکرد مطرح شده است:

### ۲-۳-۱. نظریه عود ارواح به ابدان

در این دیدگاه، حقیقت انسان در تمامی مراحل حیاتش، به نفس مجرد اوست و در آن هیچ نقشی برای بدن در نظر گرفته نمی‌شود؛ اما از آن جهت که آموزه‌های انبیای الهی را بیانگر جاودانگی جسمانی

می‌دانند، زندگی جاوید را بدون بدن تفسیر نمی‌کنند. بنابراین می‌توان فرض کرد که انسان (نفس) موجود در دنیا که با بدنی خاص قرین است، در زندگی میانی اصلاً بدن نداشته باشد و در زندگی نهایی با بدنی خاکی ارتباط برقرار کند و در عین حال این انسان به عین همان انسان در دنیا باشد. البته بیرون آوردن این طرح از میان نوشته‌های کلامی و فلسفی نیاز به تأمل و بررسی دارد. از میان اندیشمندان مسلمانی که به نظر می‌رسد به این تقریر باور دارند، می‌توان به ابن‌سینا، *خواججه نصیرالدین طوسی* و *غزالی* اشاره کرد. ایشان در آثار خود به همراهی روح و بدن در زندگی اولیه و نهایی تصریح دارند، و فاقد بدن بودن روح در مرحله میانی را می‌توان از مجموع کلمات آنان برداشت کرد. (ر.ک. دیوانی، ۱۳۸۶).

### ۲-۳-۲. نظریه اتصال روح به بدن مثالی منفصل

بر اساس این تقریر، پس از مرگ بدن جسمانی خاکی، روح با بدن یا قالبی مثالی که صورتی است جوهری و قائم‌به‌ذات و در عالم مثال برای او رقم خورده است، ارتباط برقرار می‌کند. این دیدگاه را می‌توان به *شیخ مفید* (مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۷۷) و *شیخ اشراق* (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۳-۲۲۹) نسبت داد.

### ۲-۳-۳. نظریه همراهی روح با بدن مثالی

بر اساس این دیدگاه که مبتکر آن *صدرالمآلهین* است، انسان محشور در آخرت همان انسان موجود در این دنیا است، چه به لحاظ نفس و چه به لحاظ بدنش و صدرالمآلهین برای اثبات این ادعا اصول پرشماری را در فلسفه خود پی‌ریزی می‌کند. به اعتقاد وی، اگرچه نفس در آغاز آفرینش جسمانی است و به وجود بدن مادی موجود می‌شود، در سیر تکاملی خود، در طول زمان کامل‌تر و کامل‌تر می‌شود تا زمان مرگ طبیعی که زمان استکمال این نفس و استغنای کامل آن از بدن است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵۱)، به امری مجرد تبدیل می‌شود (جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء). بر این اساس حفظ و بقای نفس، پس از مرگ، به جهت مجرد آن، امری موجه است. از سوی دیگر اگرچه در عالم آخرت، ماده و جهات قابل‌ی راه ندارند و از این رو انسان اخروی فاقد بدن مادی است، دارای بدنی از سنخ مجردات مثالی است که از قوه خیال او منتشی می‌شود. این تغییر بدن از بدن عنصری به بدن مثالی، وحدت و هویت بدن را به خطر نمی‌اندازد؛ زیرا آنچه اهمیت دارد صورت است نه ماده، و صورت جسمانی بدن (صورتی که مبدأ امتداد در ابعاد سه‌گانه

است) می‌تواند در عالمی دیگر، بدون ماده عنصری تحقق داشته باشد و لذا همان بدن پیشین تلقی شود (همان، ص ۱۹۰-۱۹۱).

نتیجه آنکه انسان با بدنی وابسته به نفس که قیامی صدوری به آن دارد، در آخرت محشور خواهد شد و از آنجاکه این بدن و نفس طی حرکتی واحد از حقیقت مادی خود به مجرد سیر کرده‌اند، وحدت آنها در همه اطوار حفظ شده است و بدن محشور در آخرت با بدن دنیوی نه مثلثیت، بلکه عینیت دارد (همان، ص ۱۸۵-۱۹۷). البته خلق و انشای این بدن توسط نفس گزاف نیست، بلکه بدن اخروی، بدنی با صورتی جسمانی و هویتی مثالی است که از ملکات اخلاقی خوب یا بد دنیوی شکل می‌گیرد (همان، ص ۳۰-۳۱).

### ۲-۳-۴. لحوق ابدان به ارواح

در این دیدگاه نفس پس از مفارقت از بدن دنیوی و قطع رابطه تدبیری‌اش نسبت به بدن، فاعلیت خود نسبت به بدن را از دست نمی‌دهد و این به علت وجود ودایع و آثاری است که نفس در بدن به جای می‌گذارد و موجب تمایز بدن‌ها از یکدیگر می‌شود. بنابراین بدن، حتی پس از مفارقت نفس از آن، به دلیل فاعلیت نفس نسبت به آن، همچنان به حرکت خود ادامه می‌دهد؛ تا آنجا که شایستگی وصول مجدد به نفس را در دار آخرت بیابد. بنابراین در معاد، نفس نیست که به سوی بدن دنیوی تنزل یا عود می‌کند، بلکه بدن است که به سوی نفس مجرد صعود می‌کند و دوباره به آن تعلق می‌گیرد.

ریشه‌های این دیدگاه را می‌توان در برخی آثار *شیخ مفید* یافت (ر.ک. مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۶۳-۶۴). دیدگاه *غیاث‌الدین دشتکی* و نیز *قاضی سعید قمی* شباهت بسیار با این رویکرد دارد (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ قمی، ۱۴۱۵ق، ص ۵۶۱-۵۷۹)؛ اما با این همه باید مبتکر اصلی این دیدگاه را *مرحوم مدرس زنوزی* دانست که با تحفظ بر اصول فلسفی حکمت متعالیه، تقریری نوین از معاد جسمانی ارائه داده است (ر.ک: کدیور، ۱۳۷۵). به تبع ایشان بسیاری از بزرگان اندیشه همچون *مرحوم اصفهانی* و *رفیعی قزوینی* این دیدگاه را در تبیین معاد جسمانی پذیرفته‌اند (ر.ک: غروی اصفهانی، ۱۴۱۹ق؛ رفیعی قزوینی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۵-۱۶۶).

### ۳. دیدگاه علامه طباطبائی در تبیین معاد جسمانی

در باب معاد جسمانی پرسش‌ها و مسائل گوناگون درخور بررسی و تحقیق است. در این نوشتار، دیدگاه علامه طباطبائی را با محوریت پرسش‌هایی بررسی می‌کنیم: حقیقت و هویت انسان چیست؟ آیا

بدن در این هویت نقشی دارد یا خیر؟ آیا دلیلی بر امکان و ضرورت حشر بدن‌ها وجود دارد؟ این مسئله چگونه قابل تبیین است؟ میان بدن دنیوی و اخروی چه نسبتی برقرار است؟ آیا بدن اخروی مثل بدن دنیوی است یا عین آن است؟ ملاک آن چیست؟ علامه طباطبائی چه تبیینی از معاد جسمانی (احیا و حشر بدن در آخرت) ارائه می‌دهد؟

### ۱-۳. ساحت‌های وجودی و حقیقت انسان

تبیین کیفیت حیات پس از مرگ و مسئله معاد جسمانی، مبتنی بر شناخت حقیقت و ساحت‌های وجودی انسان است، به گونه‌ای که در پیش گرفتن هر رویکردی در این بحث، موجب ارائه تبیینی متفاوت از مسئله خواهد شد. در باب ساحت‌های وجودی انسان و حقیقت وی، دست‌کم سه نظریه در میان اندیشمندان مسلمان مطرح است:

۱. انسان موجودی تک‌ساحتی است که عبارت است از همان ساحت جسمانی بدن. این دیدگاه در میان همه فرق کلامی پیروانی دارد. اشعری این دیدگاه را به متکلمانی مانند ابوالهدیل (اشعری، ۱۹۲۹، ص ۳۲۹) و اصم (ر.ک: همان، ص ۳۳۵)، نسبت داده است. ملاحمی علاوه بر اینکه خود به این نظریه معتقد است (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۵) آن را به ابوالحسن خیاط (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸) هم نسبت داده است. از دیگر متکلمان باورمند به این رویکرد می‌توان به ابوالحسن اشعری (ر.ک: ابن فورک، ۱۹۸۷، ص ۱۴۶)، قاضی الفراء (قاضی الفراء، ۱۹۷۴، ص ۱۰۱)، ابوعلی و ابوهاشم جبایی (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۲) و قاضی عبدالجبار معتزلی (قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۴۱) اشاره کرد.

نخستین دانشمند امامی که این رویکرد را پذیرفت سید مرتضی بود و پس از او تا سال‌ها، دیدگاه غالب در میان متکلمان امامیه همین بوده است (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۴؛ طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۹-۱۶۴؛ ابن‌نویخت، ۱۴۱۳، ص ۵۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۱۸۱؛ حلبی، ۱۴۱۷، ص ۱۲۷؛ مقرئ نیشابوری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۲۸، ج ۱، ص ۷؛ ج ۲، ص ۱۰۱؛ حمصی رازی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۶؛ بریدی آبی، ۱۹۷۰، ص ۱۹۱-۱۹۰؛ ابن‌زهره، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۲)؛

۲. علاوه بر ساحت جسمانی بدن، انسان دارای ساحت وجودی دیگری است که عمدتاً نام «نفس» را بر آن می‌نهند. برخی این ساحت دوم را نیز جسم یا جسمانی می‌دانند و در تعیین آن دچار اختلافی شدید شده‌اند. (یکی از متکلمان قرن نهم هجری به نام زین‌الدین علی بن محمد النباطی العاملی مشهور

به علامه بیاضی در کتاب *الباب المفتوح الی ما قبل فی النفس و الروح* بیش از سی دیدگاه گوناگون را درباره نفس ذکر کرده است که بیشتر این دیدگاه‌ها مربوط به این تبیین ویژه از دوساحتی بودن انسان است. (برای دیدن متن کامل این رساله ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۹۱-۱۰۴). جمع پرشماری از متکلمان، انسان را همان اجزای اصلیه در بدن دانسته‌اند که در سراسر زندگی ثابت می‌مانند و به هیچ‌روی دگرگون نمی‌شوند و افزایش و کاهش نمی‌پذیرند؛ حتی اگر آنها را خورنده‌ای بخورد، جزء اصلی پیکر وی نمی‌شوند (ر.ک. محقق حلی، ۱۴۱۴، ص ۱۰۶، ۱۰۹ و ۱۳۶-۱۳۸؛ بحرانی، بی‌تا، ص ۱۳۹-۱۴۴؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۲۷؛ همو، ۱۴۲۶، ص ۱۲۴؛ همو، ۱۴۳۰، ص ۳۶۴؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۵۳۳ و ۵۴۳)؛

۳. برخی دیگر ساحت وجودی دوم انسان را مجرد از ماده می‌دانند که به بدن تعلق دارد و به واسطه بدن افعال خود را انجام می‌دهد. جمهور فلاسفه و جمعی از متکلمان همچون هشام بن حکم (ر.ک. مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۸؛ اشعری، ۱۹۲۹، ص ۳۳۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۱۰؛ مقدسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۱)، معمر بن عبدالمسلمی (ر.ک. بلخی، ۱۳۹۳، ص ۷۱؛ اشعری، ۱۹۲۹، ص ۳۳۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۱۱؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۹)، غزالی (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۶۲؛ همو، ۱۴۲۴، ص ۲۲۵ و ۳۶۱؛ همو، ۱۴۰۹، ص ۴۶)، ابوالقاسم راغب اصفهانی (راغب، ۱۴۱۹، ص ۴۷؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۳؛ همو، ۱۹۸۸، ص ۲۰۳)، ابوسهل بن نوبخت (ر.ک: علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۶)، مفید (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۸؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۲۸)، نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۷۹؛ همو، ۱۴۱۶، ص ۴۶۴؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۷۷؛ سیوری حلی، ۱۴۲۰، ص ۱۷۴-۱۷۵) بر این اعتقادند.

در دیدگاه نخست حقیقت انسان، تمامی بدن اوست؛ در دیدگاه دوم اجزای اصلیه 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.

علامه طباطبائی در موارد پرشماری بر دوساحتی بودن انسان تصریح می‌کند و علاوه بر بدنی مادی، انسان را بهره‌مند از جوهری مجرد به نام نفس یا روح دانسته (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۳؛ ج ۱۰، ص ۱۱۸) که با ضمیر «من» به آن اشاره می‌شود و حقیقت انسان به همان است. از نگاه ایشان نفس است که دارای اراده و ادراک است و بدن تنها ابزاری است که نفس، کارهای خود را به واسطه آن

انجام می‌دهد. ایشان همچنین تغییر و تبدل بدن و در عین حال باقی ماندن حقیقت افراد را تأیید دیگری می‌داند بر اینکه حقیقت انسان به نفس است نه بدن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ ج ۱۱، ص ۲۹۹ و نیز ر.ک؛ همان، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۵۱).

علامه در تأکید بر دوساحتی بودن انسان به آیات پرشماری استناد کرده است، از جمله مؤمنون: ۱۲-۱۵؛ حجر: ۲۹؛ یونس: ۹۲؛ بقره: ۱۵۴؛ و... اما صریح‌ترین آیه در این زمینه را آیه «وَقَالُوا أَإِطْعَمَ لَنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱) می‌داند که در ادامه بحث به آنها خواهیم پرداخت (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۱۳؛ ج ۷، ص ۱۳۰؛ ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ ج ۱۲، ص ۱۵۴).

تا اینجا به تبیین دوساحتی بودن انسان و اصالت نفس در حقیقت انسان، از دیدگاه علامه طباطبائی پرداختیم. اکنون لازم است مهم‌ترین مسائل مرتبط با نفس در بحث معاد و حیات پس از مرگ را بررسی کنیم. بنابراین در ادامه به بررسی تجرد نفس، رابطه نفس و بدن و جاودانگی نفس از دیدگاه علامه می‌پردازیم.

### ۲-۳. تجرد نفس

علامه از روش‌های گوناگونی برای اثبات تجرد نفس استفاده می‌کند. وی گاه با ارائه ادله‌ای عقلی به تبیین تجرد نفس می‌پردازد. از جمله ادله علامه برای اثبات تجرد نفس، می‌توان به عدم غفلت از «خویش»، عدم تغییر در نفس، بسیط و واحد بودن نفس، تجرد علم و ادراک و علم به خویشتن اشاره کرد (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۳۶۵-۳۷۰؛ ج ۶، ص ۱۷۹، ۱۸۰ و ۱۹۲). این ادله اغلب برگرفته از سنت فلسفی‌ای هستند که علامه در آن رشد یافته است و چندان تازگی ندارند. تقریباً در همه این ادله مناقشاتی نیز صورت گرفته است (برای نمونه، ر.ک. نصیری، ۱۳۸۹).

ایشان گاهی نیز ادله مادی‌گرایان را تکلف‌آمیز و بی‌فایده می‌داند و به رد آنها می‌پردازد و بدین ترتیب نظر خود را اثبات می‌کند (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۶). در این زمینه شاید بتوان یکی از امتیازات علامه را ارائه تفسیری ویژه بر اساس مبانی فلسفی، از برخی آیات و روایات، برای نشان دادن تجرد نفس دانست. از جمله آیاتی که ایشان برای تجرد نفس به آن استناد جسته است می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا هَيِّسَ لِكُلِّ الْتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيَرْسِلُ الْأَخْرَىٰ» (زمر: ۴۲).

با این توضیح که «توفی» به معنای اخذ به‌طور کامل است و براین‌اساس و با توجه به اینکه آیه دربردارنده معانی «أخذ»، «امساک» و «ارسال» نسبت به نفس است، این آیه در مغایرت نفس و بدن ظهور دارد؛

ب) «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۰-۱۱).

کفار به این دلیل که حقیقت انسان را همین بدنی می‌دانستند که با مرگ متلاشی و در زمین (معدوم) می‌شود، حشر را بعید می‌دانستند و پاسخ خداوند نیز بر همین نکته مبتنی است که حقیقت انسان، همان روح است و وقتی فرشته مرگ، آن را به‌طور کامل اخذ و قبض می‌کند، چیزی از انسان از میان نخواهد رفت. آنچه از انسان در زمین گم می‌شود بدن شامست و آنچه در حقیقت «شما» هستید، نفستان است که توسط این فرشته قبض می‌شود و از بین نمی‌رود.

ج) «وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ» (سجده: ۹)؛ «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵)؛ «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس: ۸۳)؛ «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰).

در انسان روحی نفخ شده که از سنخ امر الهی است و امر الهی از ملکوت الهی است که به صورت کن‌فیکون و دفعی تحقق می‌یابد و این ویژگی‌ها با تجرد همسان‌اند. لذا این روح منفوخ در آدمی مجرد است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۵۲؛ ج ۷، ص ۱۳۰).

درباره آیات مزبور و یا دیگر آیاتی که علامه برای اثبات تجرد نفس به آنها استناد کرده است، نکته درخور توجه این است که این آیات صرفاً بیانگر غیریت نفس و بدن هستند و نه ناظر به ماهیت نفس، و با هر دو تبیین مادی و مجرد سازگارند. بنابراین ممکن است کسی به جوهری مستقل از بدن قایل باشد، ولی آن را مجرد نداند.

براین‌اساس در آیه نخست لازم است اثبات شود که اولاً نفس مزبور به معنای همان ساحت وجودی دوم در انسان است نه به معنای «شخص» که اعم از ساحت وجودی دوم است؛ ثانیاً در صورتی که توفی به معنای اخذ به‌طور تمام و کمال باشد، پس حیات داشتن و زنده بودن انسان در خواب چگونه توجیه می‌شود؟ با توجه به این نکته شاید بتوان گفت که منظور از نفس در این آیه، امری غیر از ساحت وجودی دوم انسان است که در حالت خواب از انسان سلب می‌شود؛ ولی این مطلب موجب مرگ انسان نمی‌شود، و چنین تبیینی با بسیاری

از امور مادی، همانند هوشیاری و سطح هوش تطبیق‌پذیر است. لذا این آیه نمی‌تواند دلیلی بر مجرد نفس باشد.

در آیه دوم نیز صرفاً گفته شده که حقیقت انسان توسط فرشتگان مرگ محفوظ است، اما گفته نشده که این حقیقت چیست. بنابراین از کجا این مطلب به دست آمد که این حقیقت نفس مجرد است؟ می‌توان مضمون این آیه را اشاره‌ای به علم و قدرت خداوند دانست و بر اساس آن گفت چه اشکالی دارد که بخشی از بدن انسان که دربردارنده ویژگی‌های ذاتی انسان است در زمین باقی بماند و از بین نرود و در روز قیامت بازسازی و احیا شود و سپس به سوی خدا بازگردد. همان‌گونه که ثم نیز بر این مطلب دلالت دارد.

استدلال به آیه سوم نیز زمانی تمام است که رابطه نفس انسان با «الروح» مورد سؤال در آیه هشتم سوره اسرا روشن شود. آیا در این آیه از روح انسان پرسش شده است؟ اگر چنین باشد شاید بتوان استدلال به این آیه را با ضمایم مطرح‌شده، برای مجرد نفس پذیرفت؛ اما خود علامه دیدگاه کسانی را که با تمسک به تبادر برآمده از اطلاق آیه، مقصود از «الروح» در این آیه را روح انسان دانسته‌اند، رد می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۸-۲۰۰) و بلکه اساساً معتقد است روح در این آیه از عالم امر است، درحالی‌که انسان از عالم خلق است (حسینی طهرانی، بی تا، ص ۱۶۱).

بنابراین به نظر می‌رسد در این موارد، تکیه بر آموزه‌های فلسفی، سبب شده تا علامه از روش تفسیری خود دست بکشد و آیات را با پیش فرض‌های فلسفی خود تفسیر کند و این امر موجب شده تا در تفسیر آیات قرآن حتی از ظهور آیات (که البته برخلاف صریح عقل نیستند) چشم‌پوشی کند. آیات قرآن معمولاً در این‌گونه شبهات بر علم و قدرت خداوند بر جمع کردن اجزای پراکنده بدن تأکید می‌کنند (برای نمونه، ر.ک. ق: ۳-۴؛ یس: ۷۸-۷۹؛ سبأ: ۳) و در هیچ آیه‌ای از قرآن مسئله اصالت نفس و مجرد و جاودانگی آن، در پاسخ به استبعاد منکران معاد مطرح نشده است.

### ۳-۳. جاودانگی نفس

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، مرگ را در اصطلاح، قطع تعلق تدبیری نفس نسبت به بدن می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۹۹) و در تبیین دیگر معتقد است مرگ از دست دادن حیات و آثار حیات (شعور و اراده) است در چیزی که شأنت آنها را داشته باشد.

همچنین تأکید می‌کند که این معنا بر انسان (که مرکب از نفس و بدن است) تنها به اعتبار بدنش

اطلاق می‌شود؛ زیرا تنها بدن است که پس از بهره‌مندی از حیات، به فقدان حیات متصف می‌شود. براین‌اساس ایشان انتساب مرگ به روح را در کلام خداوند رد می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۲۸۶).

به نظر می‌رسد در این بحث نیز تکیه‌گاه اصلی علامه دیدگاه‌های فلسفی‌اش است. ایشان بر مبنای سه اصل «اصالت نفس»، «تجرد نفس» و «فناپذیری امر مجرد»، عقیده خود به جاودانگی نفس را مطرح می‌کند و در تفسیر آیاتی که ظهور آنها نسبت دادن مرگ به نفس است و یا آیاتی که بیانگر نابودی همه مخلوقات‌اند به گونه‌ای پیش می‌رود که نفس انسان را دربر نگیرد. برای مثال ایشان در تفسیر آیه کریمه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (انبیاء: ۳۵)، سه معنا برای نفس مطرح می‌کند (به صورت مضاف و به معنای مضاف‌الیه آن که تأکید معنای آن را می‌رساند مثل نفسی یا نفسه یا نفس زید، شخص انسان مرکب از روح و بدن و به معنای نفس مجرد انسان) و مقصود از «نفس» را در این آیه همان معنای دوم می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۲۸۶)، و یا در تفسیر آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، ضمن بحث از معانی متعدد «هلاکت» و «وجه»، این معنا را می‌پذیرد که منظور از هالک، هالک بالفعل است و مقصود از «وجه» ذات شیء است. براین‌اساس معنای آیه این است که غیر از خداوند سبحان، همه موجودات ممکن هستند و موجود ممکن اگرچه با ایجاد خداوند سبحان موجود است، با نگاه به ذات ممکن، فی‌نفسه هالک و باطل است و آن که بطلان و هلاک به ذاتش راهی ندارد، تنها ذات خدای سبحان است که واجب‌الوجود بالذات است. ایشان دیگر معانی مطرح در آیه را یا مردود می‌داند و یا به گونه‌ای آنها را توجیه می‌کند که متفاوت با مرگ و فنا نیستی باشند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۹۱-۹۶).

بدین ترتیب می‌بینیم که در اینجا نیز علامه از روش تفسیری قرآن‌به‌قرآن فاصله گرفته و به دلیل پیش فرض گرفتن آموزه‌های فلسفی «تجرد نفس» و «فناپذیری امر مجرد» از ظاهر آیات دست کشیده و به ارائه چنین تفسیرهایی پرداخته است.

### ۳-۴. رابطه نفس و بدن و نقش بدن در هویت انسان

مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره تفسیر پیدایش نفس نسبت به بدن عبارت‌اند از:

۱. دیدگاه برخی متکلمان و مفسران: حدوث زمانی نفس پیش از بدن (صدوق، ۱۳۱۴، ص ۴۷)؛
۲. دیدگاه فیلسوفان مشاء: حدوث زمانی نفس با حدوث بدن (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۱)؛

دیدگاه حکمت متعالیه: حدوث زمانی نفس به عین حدوث بدن (صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۹۳).

علامه طباطبائی در این مسئله همگام با صدرالمألهین و با استناد به برخی آیات قرآن (نظیر مؤمنون: ۱۲-۱۵؛ طه: ۵۵؛ نوح: ۱۷)، بر حرکت تکاملی بدن و تحول آن به نفس مجرد تأکید می‌کند و می‌گوید انسان در آغاز چیزی جز جسم طبیعی که حالت‌ها و صورت‌های گوناگون می‌پذیرد، نیست. خداوند این جسم را حیاتی دیگر می‌بخشد، به گونه‌ای که دارای شعور و اراده می‌شود و می‌تواند کارهایی همچون درک، اراده، فکر، تصرف و تدبیر در امور جهان را انجام دهد؛ کارهایی که از دیگر اجسام سر نمی‌زند. براین اساس ایشان رسیدن نفس به مرحله تجرد و تحقق نفس مجرد از امر مادی را به پیدایش میوه از درخت و روشنایی از روغن تشبیه می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲؛ نیز ر.ک. حسینی طهرانی، بی تا، ص ۱۵۱-۱۵۳).

ایشان همچنین با استناد به روایتی از امام باقر<sup>علیه السلام</sup> که در کافی نقل شده است (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۳-۱۴) منظور از نفخ روح انسانی را نوعی ترقی برای روح نباتی - که پیش از آن در نطفه بوده است - از طریق حرکت اشتدادی می‌دانند و تصریح می‌کنند که این ترقی بر اساس حرکت جوهری حاصل می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۷-۱۸).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت نفس در حدوث خود نیازمند بدن است، ولی در بقاء (تداوم وجود) به آن نیاز ندارد، به عبارت دیگر بدن بستری برای رسیدن نفس به مرتبه تجرد است و پس از آنکه نفس در اثر حرکت جوهری به تجرد رسید، مستقل می‌شود و از این پس این بدن است که تابع نفس است.

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 تعلق تدبیری دارد و این تعلق موجب اتحاد نفس با بدن می‌شود، به گونه‌ای که میان آن دو رابطه هوهویت و این‌همانی برقرار می‌شود. به هنگام مرگ است که تعلق نفس به بدن قطع می‌شود و مستقل می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۶۵؛ ج ۱۴، ص ۲۸۶؛ ج ۱۲، ص ۱۵۴) وی بر مدعای خود دو آیه «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ...» (طه: ۵۵) و «فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ» (اعراف: ۲۵) را شاهد می‌آورد. 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 «شما در زمین زندگی می‌کنید و...» درحالی‌که حقیقت انسان در زمین (ماده) حیاتی ندارد و بلکه حیات آن در عالم ماورای ماده است. بنابراین تنها مصحح حیات انسان در زمین اتحاد روح و بدن خواهد بود. (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۰ و ۲۲۴)

ایشان همچنین روایت منقول از امام صادق<sup>علیه السلام</sup> در *عِلل الشرایع* را مؤید این ادعا می‌دانند. در این روایت امام در پاسخ به اینکه چرا هنگام خروج روح از بدن آن را احساس می‌کنیم، اما هنگام ورود آن به بدن چنین احساسی نداریم، می‌فرمایند: زیرا بدن با همین روح رشد و تکامل یافته است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۹). علامه مجلسی در توضیح این روایت سه وجه مطرح می‌کند و در وجه سوم می‌گوید: مقصود امام<sup>علیه السلام</sup> این است که «روح حیوانی از خارج وارد بدن نمی‌شود، بلکه در همان بدن متولد می‌شود و بدن بر آن رشد می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۵۸). علامه طباطبائی، در ذیل سخن وی می‌گوید:

اگر علامه مجلسی به جای «روح حیوانی»، «روح انسانی» می‌آورد با حرکت جوهری منطبق می‌شد؛ حرکتی که بیانگر آن است که روح انسانی یکی از مراتب استکمالی بدن است؛ چنان‌که آیه «... ثم انشأناه خلقاً آخر» (مؤمنون: ۱۴) بر آن دلالت می‌کند. بنابراین حدوث روح، کمالی برای بدن است و از این رو بدن آن (حدوث روح) را احساس نمی‌کند؛ اما جدایی روح از بدن، جدایی چیزی است که بدن به آن انس گرفته و از این رو موجب درد می‌شود (همان، تعلیقه علامه طباطبائی).

### ۵-۳. امکان و ضرورت حشر بدن

علامه درباره امکان حشر بدن، مضمون آیه «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْزَلَ أَمْهًا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس: ۷۹) را برهانی بر این مسئله می‌داند. تقریری که ایشان از برهان موردنظر ارائه می‌دهد بدین صورت است که بدن محشور در قیامت همانند بدن دنیوی است؛ بنابراین همان‌گونه که ساختن و احیای بدن در دنیا ممکن است، باید ساختن و احیای بدن در آخرت نیز ممکن باشد. وی این استدلال را مبتنی بر قاعده عقلی «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۳۳؛ ج ۱۳، ص ۲۱۰).

همچنین گفتیم که علامه همسو با صدرالمألهین انسان را وجودی می‌داند که دارای مراتب و جهاتی مختلفی است که بعضی از آنها با هم متحدند و میان آنها رابطه این‌همانی برقرار است. از سوی دیگر، ایشان معاد را بازگشت اشیا با همه وجودشان به سوی مبدایی که از آنجا نشئت گرفته‌اند می‌داند. بنابراین معاد انسان با تمام وجودش ضروری است. پس ملحق شدن بدن (به‌منزله مرتبه‌ای از وجود انسان که

در برخی مراحل با نفس متحد و در مراحل دیگر تابع آن است) به نفس، در معاد امری ضروری است. (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹-۱۲۰).

گذشته از این، علامه بازگشت بدن به نفس را در معاد، بر اساس آیات قرآن نیز ضروری می‌داند، و مدعی است که از آیات قرآن استفاده می‌شود که بدن‌ها پیوسته در حال دگرگونی و تغییرند و از گونه‌ای به گونه‌ی دیگر درمی‌آیند تا اینکه لحظه‌ی قیامت فرارسد و به نفس‌های خویش ملحق شوند (همان، ص ۱۲۰-۱۲۲).

### ۳-۶. چیستی بدن اخروی و رابطه‌ی آن با بدن دنیوی

پس از آنکه امکان و ضرورت حشر بدن در حیات اخروی روشن شد، این مسئله مطرح می‌شود که بدن محشور در آخرت (بدن اخروی) چه نسبتی با بدن دنیوی دارد؟ در صورتی که بدن اخروی مانند بدن دنیوی باشد، این مشکل مطرح می‌شود که عین همان شخصی که در دنیا به سر می‌برده برانگیخته نشده، بلکه مثل آن، که در واقع شخصی دیگر است، محشور شده است، و اگر عینیت این دو را بپذیریم، چگونه می‌توان بدن اخروی را همان بدن دنیوی دانست، در حالی که بدن دنیوی، پوسیده شده و از بین رفته است و اعاده‌ی معدوم نیز محال است.

آیا می‌توان این مشکل را به گونه‌ای حل کرد که مثل بودن و عدم عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، در عینیت و این‌همانی شخصیت انسان در دنیا و آخرت مشکلی به وجود نیاورد؛ یعنی در عین اینکه بدن اخروی مثل بدن دنیوی است، ولی شخصی که در قیامت حاضر شده است عین همان شخصی باشد که در دنیا بوده است؟ یا اینکه چاره‌ای جز پذیرش عینیت میان بدن اخروی و دنیوی نداریم؟

علامه طباطبائی در این مسئله نیز با تمسک به آموزه‌ی فلسفی «نفس مجرد» می‌کوشد مسئله‌ی عینیت یا مثلیت بدن اخروی را حل کند. وی در تفسیر آیات «أَنْحُنُ قَدَرْنَا نَبِيِّكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسَدٍ بُوْقِينَ عَلٰی أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولٰی فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» (واقعه: ۶۰-۶۲) به تبیین این مسئله می‌پردازد. او با یادآوری این مطلب که حقیقت انسان به نفس مجرد اوست که باقی است و از بین نمی‌رود و تنها بدن انسان است که فاسد می‌شود و اجزای آن متلاشی می‌شوند، میان انسان دنیوی و انسان اخروی یک ملاک عینیت و یک ملاک مثلیت ترسیم می‌کند. براین اساس ایشان می‌گویند که این‌همانی و عینیت انسان اخروی و دنیوی به نفسی است که در هر دو واحد و بعینه موجود است و مثلیت آنها به بدنشان است.

براین اساس ایشان تأکید می‌کند که اگر در آخرت دوباره بدنی کامل همانند آنچه در دنیا بود، درست شود و سپس روح به آن تعلق بگیرد، انسان محشور عین همان انسان دنیوی خواهد بود. دلیل این مطلب را نیز تغییر دایمی بدن در دنیا و در عین حال بقای شخصیت انسان می‌داند که این تنها به دلیل وحدت شخصیت و بقای نفس یا روح مجرد است. بنابراین همان‌گونه که تغییر بدن در دنیا ضروری به وحدت شخصیت انسان وارد نمی‌کند، بدن جدید محشور در قیامت نیز اگرچه عین بدن دنیوی نیست و صرفاً مثل آن است، موجب از بین رفتن این‌همانی انسان دنیوی و اخروی نمی‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۳۵).

علامه در بسط تحلیل عینیت انسان اخروی و دنیوی می‌گوید انسان مرکب از روح و بدن است و اجزای بدن در نشئه‌ی 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 انسان در لحظه قبل (از تغییر) باشد؛ اما ما بالوجدان وحدت شخصیت خود را می‌یابیم. بنابراین تغییر بدن در وحدت شخصیت انسان تأثیری ندارد و ملاک وحدت شخصیت، به امری دیگری است. بنابراین وحدت شخصیت انسان به نفس مجرد اوست که با مرگ از بین نمی‌رود و باقی می‌ماند تا در روز قیامت به سوی پروردگار خود بازگردد (همان، ج ۱۷، ص ۱۱۳).

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که علامه در تفسیر المیزان در تفسیر آیاتی که بیانگر خلق مثل هستند، معنای کلمه «مثل» را همان معنای متعارف و معهود به ذهن دانسته (البته معنای متعارف «مثل» در عرف عام، همان چیزی است که در عرف خاص آن را عین می‌نامیم؛ دست‌کم می‌توان گفت در عرف عام، مثل در معنایی اعم از عین و مثل به کار می‌رود)؛ در حالی که در رساله‌ی *الانسان بعد الدنيا* منظور از این واژه را «عین» اعلام کرده است (ر.ک. همو، ۱۹۹۱م، ص ۲۴۱-۲۴۲). برای رفع این اختلاف می‌توان گفت که منظور ایشان از «عینیت» در رساله‌ی یادشده عینیت شخص انسان است و این مسئله با مثلیت در بدن که در تفسیر المیزان مطرح شده است، منافاتی ندارد. پس می‌توان گفت بدن اخروی با قطع نظر از نفس، مثل بدن دنیوی است و با لحاظ نفس عین بدن دنیوی است (ر.ک. همو، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۱۴).

ایشان همچنین با تأکیدی مضاعف، عینیت انسان اخروی و انسان دنیوی را مدلول بسیاری از آیات قرآن می‌داند و علاوه بر استناد به برخی آیات قرآنی که در بحث اصالت روح مطرح شد، (نظیر آیات ۱۰ تا ۱۱ سوره سجده) همه‌ی آیات ناظر به بحث قیامت را که بیانگر بازگشت انسان به



سوی خداوند سبحان و سؤال و حساب و مجازات او هستند، دلیلی بر این مطلب می‌داند و تصریح می‌کند که بیان مثلثیت بدن در آیات قرآن، صرفاً برای همسویی با اشکال منکران معاد است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۲۱۰).

### ۳-۷. چگونگی احیا و حشر بدن

تا اینجا مشخص شد که حشر بدن در قیامت ضروری است و نسبت این بدن با بدن دنیوی نه عینیت، که مثلثیت است. اکنون باید به این مسئله پرداخت که بدن اخروی چگونه شکل می‌گیرد و احیا می‌شود. در تبیینی که در بحث پیشین درباره نسبت بدن دنیوی و اخروی آمد، علامه به شکل‌گیری بدن جدید (بدن اخروی) از اجزای باقی‌مانده بدن دنیوی اشاره‌ای داشت؛ همان‌گونه که در بیان شبهه منکران معاد با تمسک به علم و قدرت خداوند نیز از این دیدگاه دفاع کرد (ر.ک. همان، ج ۱۸، ص ۳۳۹). در این‌باره نیز به ذکر روایتی از امام صادق علیه السلام منقول از احتجاج (ر.ک. طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۰) پرداخته و با محتوای آن، که دلالت بر بقای اجزایی از بدن انسان و تشکیل بدن اخروی از آنها دارد، هیچ مخالفتی نکرده است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۱۸-۱۱۹).

با این‌همه علامه در تفسیر المیزان تصریحی به باقی ماندن برخی اجزای بدن دنیوی و شکل‌گیری بدن اخروی از آنها، ندارد و این عدم تصریح ممکن است موجب شود که علامه را با این نگره مخالف بدانیم؛ اما علاوه بر شواهدی که بیان شد، ایشان در تبیین چگونگی برانگیخته شدن انسان در قیامت و کیفیت حشر بدن، نظریه‌ای را مطرح می‌کند که بر لزوم باقی ماندن اجزایی از بدن برای حشر و احیای بدن در آخرت مبتنی است.

ایشان در رساله *الانسان بعد الدنيا* پس از اینکه ضرورت وجود بدن در آخرت را بیان می‌کند از عبارت «فلحوق بدن الانسان بنفسه فی المعاد ضروری» استفاده می‌کند (طباطبائی، ۱۹۹۱م، ص ۲۴۰). با توجه به اینکه انتخاب واژگان از سوی علامه از روی عنایت بوده و نه مسامحه، باید گفت که این مطلب بیانگر این است که ایشان معاد را عود ارواح به بدن‌ها نمی‌دانند، بلکه بدن‌ها هستند که به ارواح ملحق می‌شوند. در ادامه ایشان به بیان تفاوت بدن دنیوی و بدن محشور می‌پردازد و می‌گوید چون نشئه آخرت در نهایت کمال و حیات است، بدن نیز باید متناسب با این نشئه تبدیل یابد و براین‌اساس همچون نفس، زنده و نورانی خواهد بود. ایشان دیدگاه خود را مستند به متون دینی می‌کند و روایت احتجاج و برخی آیات قرآن را در این باره ذکر می‌کند (ق: ۱۱؛ حج: ۵-۷؛ یس: ۷۸-۸۱؛ واقعه: ۵۹-۶۱؛

انسان: ۲۸؛ ق: ۱۵؛ احقاف: ۳۳؛ انفطار: ۴؛ عادیات: ۹؛ نازعات: ۱۳-۱۴). وی بر آن است که از همه این آیات به‌دست می‌آید که بدن‌ها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه‌ای به گونه‌ای دیگر درمی‌آیند تا اینکه در لحظه قیامت به نفس‌های خویش ملحق شوند. (همان، ص ۲۴۰-۲۴۲).

بنابراین به نظر می‌رسد که ایشان، همانند مدرس زنوزی معاد جسمانی را از طریق حرکت جوهری بدن‌ها و لحوق آنها به نفس‌هایشان تصویر می‌کند. این تصویر بدون در نظر گرفتن بقای اجزایی از بدن که بر اثر حرکت جوهری تحول یابند تا بتوانند به مرتبه نفس نایل شوند امکان‌پذیر نیست. ایشان در تفسیر المیزان نیز به این تصویر از معاد جسمانی اشاره‌ای می‌کند و بعث را به لحوق ابدان به انفس می‌داند (ر.ک. همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۹۹).

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار آمد، گزارشی بود از دیدگاه علامه طباطبائی در باب تبیین معاد جسمانی که با نگاهی تحلیلی و تا حدی انتقادی و در برخی موارد مقایسه‌ای، بررسی شد. بیشتر توجه ما بر اثر شریف *المیزان فی تفسیر القرآن* بود؛ هرچند به فراخور نیاز به دیگر آثار ایشان نیز ارجاعاتی داشتیم. ماحصل آنچه را گفته شد می‌توان بدین شرح خلاصه کرد:

ایشان در باب ساحت‌های وجودی انسان، انسان را حقیقتی دوساحتی و مرکب از روح (نفس) و بدن دانست که در آن نفس دارای اصالت است و بدن صرفاً ابزاری برای نفس است. ایشان ویژگی‌هایی همچون تجرد و جاودانگی را نیز با تمسک به آموزه‌های فلسفی برای نفس می‌پذیرد و معتقد است که آیات قرآن نیز بر این امور دلالت دارند و در هر مورد به ذکر شواهدی از آیات قرآن می‌پردازد. علامه به‌رغم اینکه در حقیقت انسان، اصالت را به نفس می‌دهد، بدن را نیز در این حقیقت دخیل می‌داند. ایشان در تفسیر پیدایش نفس همانند صدرالمثالیهین به حرکت تکاملی بدن و تحول آن به نفس مجرد، تأکید می‌کند و معتقد است که انسان حقیقتی ذومراتب است که در آغاز پیدایش نفس و بدن با یکدیگر متحدند و در ادامه بدن تابع نفس است. براین‌اساس علامه به تبیین امکان و ضرورت حشر بدن در آخرت می‌پردازد و با تمسک به قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز» امکان حشر بدن را تبیین می‌کند و با توجه به اینکه معاد، رجوع اشیاء با تمام ذاتشان به سوی مبدأ است، ضرورت حشر بدن را نتیجه می‌گیرد و در عین اینکه معتقد است دو بدن دنیوی و اخروی مثل هم هستند، از «عینیت» انسان اخروی و دنیوی سخن می‌گوید و ملاک این عینیت را همان نفس مجرد می‌داند.

به نظر می‌رسد ایشان به‌رغم پذیرش بیشتر آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه و تأثیر دادن آنها در تفسیر بسیاری از آیات قرآن، در باب معاد جسمانی، نظریه صدرالمثلهین را (که طبق آن، بدن اخروی منشأ نفس و قائم به آن است) نمی‌پذیرد؛ بلکه اصل حرکت جوهری را همان‌گونه که در نفس مطرح است درباره بدن نیز مطرح می‌کند و می‌گوید با توجه به تحولاتی که بر اثر این حرکت جوهری برای بدن رخ می‌دهد، بدن می‌تواند به آن غایتی که خداوند برای او مقرر کرده است و متناسب با نشئه آخرت است، برسد. بدین ترتیب بدن همچون نفس زنده و نورانی می‌گردد و با فرارسیدن قیامت این سیر تکاملی به واپسین آخرین مرحله خود می‌رسد. با لحوق بدن به نفس، حقیقت انسان دوباره شکل می‌گیرد و برخلاف دنیا این ارتباط نفس و بدن از هم ناگسستنی و همیشه خواهد بود.

در پایان یادآوری این نکته ضرورت دارد که نقدهای مطرح شده در مقاله، صرفاً جنبه علمی دارند و چه‌بسا از جهل نویسنده ناشی شده باشند؛ وگرنه نگارنده خود را ریزه‌خوار خوان علمی آن علامه فرزانه و شاگردان ایشان می‌داند.

## منابع

- ابن زهره الحلبي، ابوالمكارم حمزۀ بن علي، ۱۷۱۴ق، *غنية النزوع الى علمي الاصول و الفروع*، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام.
- ابن سينا، *رساله نفس*، ۱۳۸۳، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۲۸، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، بيدار.
- ابن فورک، محمد بن حسن، ۱۹۸۷م، *مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن الأشعری*، بیروت، دارالمشرق.
- ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *الیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اخوان الصفاء، ۱۴۱۲ق، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت، الدار الاسلامیه.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۹۲۹م، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، استانبول، مطبعة الدولة.
- اکبریان، رضا و محمداسحق عارفی شیرداغی، ۱۳۸۹، «معاد جسمانی از نظر آقاعلی مدرس زنوزی و علامه طباطبائی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ش ۹، ص ۳۹-۵۴.
- بحرانی، ابن‌میشم، بی‌تا، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی.
- بریدی‌آبی، اشرف‌الدین صاعد، ۱۹۷۰م، *الحدود و الحقائق*، تحقیق حسین علی محفوظ، بغداد، مطبعة المعارف.
- بلخی، ابوالقاسم، ۱۳۹۳ق، *مقالات الاسلامیین (المطبوع مع فضل الاعتزال و طبقات المعتزله)*، تحقیق فؤاد سید، تونس، الدار التونسیه للنشر.
- پویان، مرتضی، ۱۳۸۸، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، بوستان کتاب.
- حسینی طهرانی، محمدحسین، بی‌تا، *مهرتابان*، تهران، باقرالعلوم.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۱، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، دلیل ما.
- الحلبی، ابی‌الصلاح تقی‌الدین بن نجم‌الدین ۱۴۱۷ق، *تقریب المعارف*، تحقیق و نشر فارس تبریزیان حسون، بی‌جا.
- حمصی‌رازی، محمود بن علی بن محمود، ۱۴۱۴ق، *المقند من التقليد*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- خوش‌صحبت، مرتضی، ۱۳۹۲، «بررسی رویکردهای مختلف به ساحت‌های وجودی انسان و تأثیر آن بر تبیین حیات پس از مرگ از نگاه متکلمان امامیه مکتب بغداد»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد کلام اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- دشتکی، غیاث‌الدین منصور بن محمد، ۱۳۸۶، *مصنفات غیاث‌الدین منصور دشتکی*، تهران، دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- دیوانی، امیر، ۱۳۸۶، «خلود نفس بدون بدن»، *نقد و نظر*، ش ۴۵ و ۴۶، ص ۵۹-۷۶.
- راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، ۱۹۸۸م، *الاعتقادات*، بیروت، مؤسسه الاشراف.

## معاد جسمانی از منظر علامه طباطبائی، با تأکید بر تفسیر المیزان ♦ ۵۵

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *الذریعة الی مکارم الشریعة*، تحقیق سیدعلی میرلوحی، اصفهان، دانشگاه اصفهان.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۹ق، *تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین*، تصحیح رامین گل‌مکانی، مشهد، آستان قدس رضوی.

رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، ۱۳۷۶، *غوصی در بحر معرفت*، تهران، اسلام.

سبحانی، جعفر، ۱۴۲۵ق، *مفاهیم القرآن*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *حکمة الاشراق*، (درمجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱)، تصحیح و مقدمه هانری

کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سیدمرتضی، ابوالقاسم علی‌بن حسین، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، موسسه النشر

الاسلامی.

سیوری حلی (فاضل مقداد)، مقدادبن عبدالله، ۱۴۲۰ق، *الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصریه*، مشهد، مجمع البحوث

الاسلامیة.

شیخ طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۶۲، *تمهیدالاصول فی علم الکلام*، تصحیح عبدالحسین مشکوه‌الدینی، تهران، دانشگاه

تهران.

شیخ مفید، محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق الف، *المسائل السرویة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق ب، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

صدوق، محمدبن علی بن بابویه، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *علل الشرایع*، قم، کتاب فروشی داوری.

طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۳۸۷، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب.

\_\_\_\_\_، ۱۹۹۱م، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، موسسه النعمان.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

الطوسی، نصیرالدین، ۱۴۱۶ق، *قواعد العقائد*، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، قم، مرکزمدیریت حوزه علمیه.

\_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ق، *نقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء.

علامه حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، ۱۴۲۶ق، *تسلیک النفس الی حضیره القدس*، تحقیق فاطمه رضانی، قم،

موسسه امام صادق علیه السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۴۳۰ق، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق الف، *کشف الفوائد*، فی شرح قواعد العقائد، تحقیق حسن مکی العاملی، بیروت، دارالصفوة.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق ب، *کشف المراد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

## ۵۶ ♦ معرفت کلّی سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۳

\_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، مقدمه محمد نجمی زنجانی، قم، شریف رضی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *معارج الفهم فی شرح النظم*، تحقیق عبدالحلیم عوض الحلی، قم، دلیل ما.

غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *المعاد الجسمانی*، قم، مجمع الذخائر الاسلامیة.

غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفه*، تهران، شمس تبریزی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.

\_\_\_\_\_، ۱۴۲۴ق، *رسائل الغزالی*، بیروت، دارالفکر.

\_\_\_\_\_، ۱۴۰۹ق، *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*، بیروت، دارالکتب العلمیة.

قاضی الفراء، ابویعلی محمدبن الحسین، ۱۹۷۴م، *کتاب المعتمد فی اصول الدین*، تحقیق ودیع زیدان حداد، بیروت،

دارالمشرق.

قاضی عبدالجبار، ابی الحسن، ۱۹۶۵م، *المعنی فی ابواب العدل و التوحید*، تحقیق محمدعلی النجار، عبدالحلمی النجار،

قاہرہ، الدار المصریة.

\_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *المجموع فی محیط بالتکلیف* (جمعه ابن متویه)، بیروت، دارالمشرق.

قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، *شرح توحید صدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کدیور، محسن، ۱۳۷۵، «رساله معاد جسمانی حکیم مؤسس آقاعلی مدرس»، *نامه مفید*، ش ۸، ص ۹۷-۱۵۲.

کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

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

محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن، ۱۴۱۴ق، *المسلك فی اصول الدین*، تحقیق رضااستادی، مشهد، آستان قدس

رضوی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *آموزش عقاید*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

المقدسی، مطهر بن طاهر، بی تا، *البدء و التاريخ*، بی جا، مکتبه الثقافة الدینیة.

مقرئ نیشابوری، ابوجعفر محمدبن حسن، ۱۳۸۵، *التعلیق فی علم الکلام*، تحقیق محمود یزدی مطلق (فاضل)، مشهد،

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، ۱۳۸۶، *الفاثق فی اصول الدین*، تهران، موسسه حکمت و فلسفه ایران.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربیعة*، بیروت، دار احیاء التراث.

النباطی العاملی، علی بن محمد، ۱۴۳۱ق، *الباب المفتوح الی ما قبل فی النفس و الروح*، تحقیق محمد عطایی نظری، قم،

مکتبه العلامة المجلسی.

نصیری، منصور، ۱۳۸۹، «نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبائی»، *نقد و نظر*، ش ۵۹، ص ۱۵۱-۱۷۸.