

# بررسی حقیقی انکار تائیدی

علی محمد قاسمی

مرآت حقیقت که مظهر علم است

اما موت و حیات در قرآن، طبق مضمون ذاتی و خصوصیات و مراتب وجودی اشیا مطرح می‌شوند که موارد و کاربردهای متعددی دارند؛ گاهی در ارتباط با نباتات مطرح می‌شوند؛ مانند: «و يُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيَحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (روم: ۲۴) و گاهی در ارتباط با حیوانات؛ مانند: «وَأَذَقْنَا إِبْرَاهِيمَ رَبِّهِ أَرْثِي كَيْفَ تَحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا» (بقره: ۲۶۰) و گاهی نیز در مورد انسان استعمال می‌شوند؛ مانند: «إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَىٰ وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» (مؤمنون: ۳۷) این دو واژه در امور معنوی نیز به کار رفته‌اند؛ مانند: «أَوْ مِنْ كَانِ مَيْتًا فَاحْيِينَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مِثْلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام: ۱۲۲)؛ همان‌گونه که در مورد خدای متعال نیز به کار می‌روند: «تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (فرقان: ۵۸)<sup>(۱)</sup>

## وجودی بودن موت

آنچه در این نوشتار مورد نظر است، موت و حیات انسانی در قرآن است. همان‌گونه که ذکر شد، معنای «موت» عدم الحیاة است.

آیا انسان دارای روح مجرد است؟ اگر چنین است، آیا این روح هنگام مرگ از بدن جدا گشته، مستقل از بدن به حیات خود ادامه می‌دهد؟ یا توجه به این‌که عقل وجود چنین حیاتی را درک نمی‌کند، دلیل آن چیست؟ آیا از طریق آیات قرآنی و روایات اهل بیت علیهم السلام می‌توان چنین حیاتی را ثابت کرد؟ و آیا امکان تأویل و توجیه آیات مربوط به آن وجود ندارد؟ این مقاله در صدد است تا پاسخ این سؤالات را به اختصار مطرح و ثابت کند که انسان پس از مرگ، دارای حیاتی بزرگی است و «برزخ» حقیقی انکارناپذیر است.

اما پیش از پرداختن به این موضوع، لازم است به اختصار، به حقیقت مرگ اشاره شود.

## موت و حیات

«موت» در واقع عدم الحیاة است و تقابل بین موت و حیات هم تقابل عدم و ملکه است؛ همان‌گونه که لغت‌شناسانی همانند احمد بن فارس تصریح کرده‌اند، «حیات» قوه مخصوصی است که آثار ویژه خود را دارد و موت عدم آن است.<sup>(۱)</sup>

ولی از منظر اسلام، موت انسان امری وجودی است و نه عدمی، و به معنای انتقال انسان از یک نشئه و مرحله زندگی به مرحله دیگری است. قرآن می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلِغَكُمْ إِلَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا.» (ملک: ۲) در این صورت، موت غیر از انتقال از مرحله دنیا، معنای دیگری نخواهد داشت. (۳)

دقت در معنای «توفی» در بعضی از آیات نیز وجودی بودن موت را می‌رساند. «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَأَنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ قُلِ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ.» (سجده: ۱۱۰)

همین معنا را از روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز می‌توان استفاده کرد؛ مثلاً، در روایتی امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) می‌فرماید: «إِنَّهَا النَّاسُ أَنَا خَلَقْنَا وَإِيَّاكُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ لَكُنْكُمْ مِنْ دَارٍ تَنْتَقِلُونَ فَتَزُودُوا لِمَا أَنْتُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ وَخَالِدُونَ فِيهِ وَ السَّلَام.» (۴)

روشن‌تر از این، فرمایش امام حسین (علیه‌السلام) است که در روز عاشورا خطاب به یاران خود می‌فرماید: «صَبْرًا بَنِي الْكِرَامِ فَمَا الْمَوْتُ إِلَّا قَنْطَرَةٌ يُعْبَرُ بِكُمْ عَنِ الْبُؤْسِ وَالضَّرَاءِ إِلَى الْجَنَّةِ الْوَاسِعَةِ وَ النِّعَمِ الدَّائِمَةِ فَإِيَّاكُمْ يَكْرَهُ أَنْ يَنْتَقِلَ مِنْ سَجْنِ إِلَى قَصْرِ وَ مَا هُوَ لِأَعْدَائِكُمْ الْإِكْمَنِ يَنْتَقِلُ مِنْ قَصْرِ إِلَى سَجْنٍ وَ عَذَابٍ... أَنْ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَنَّ الدُّنْيَا سَجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ وَ الْمَوْتُ جَسْرٌ هُوَ لَاءَ إِلَى جَنَانِهِمْ وَ جَسْرٌ هُوَ لَاءَ إِلَى جَحِيمِهِمْ مَا كَذَبْتَ وَ لَا كَذَّبْتَ.» (۵)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در این بیان نورانی، مرگ به عنوان پل ارتباطی بین دنیا و آخرت ترسیم شده است. پس باید مرگ امری وجودی باشد، نه عدمی. کلام پیامبرگرامی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نیز حاکی از آن است که مرگ اولین منزل از منازل اخروی است: «وَالْمَوْتُ أَوَّلُ مَنْزِلٍ مِنْ مَنْزِلِ الْآخِرَةِ وَ آخِرُ مَنْزِلٍ مِنْ مَنْزِلِ الدُّنْيَا.» (۶) روشن است که اولین منزل برای آخرت مرگ با عدمی بودن آن سازگاری ندارد.

## روح مجرد

روشن است که لازمه وجودی بودن موت و انتقال انسان از یک مرحله حیات و زندگی به مرحله دیگر، وجود داشتن حقیقتی دیگر برای انسان است که با مرگ انسان نابود نشود؛ زیرا در صورت معدوم شدن صورت انسانی و به وجود آمدن انسانی دیگر در قیامت، هرچند از هر جهت شبیه به انسان دنیوی باشد، نمی‌توان ادعا کرد که این همان انسان دنیوی است، هرچند از هر جهت شبیه به او باشد. از این رو، باید قبلاً وجود چنین حقیقتی برای انسان ثابت گردد؛ حقیقتی که تمام انسانیت انسان و صورت انسانی بستگی به او دارد؛ حقیقتی که نمی‌تواند

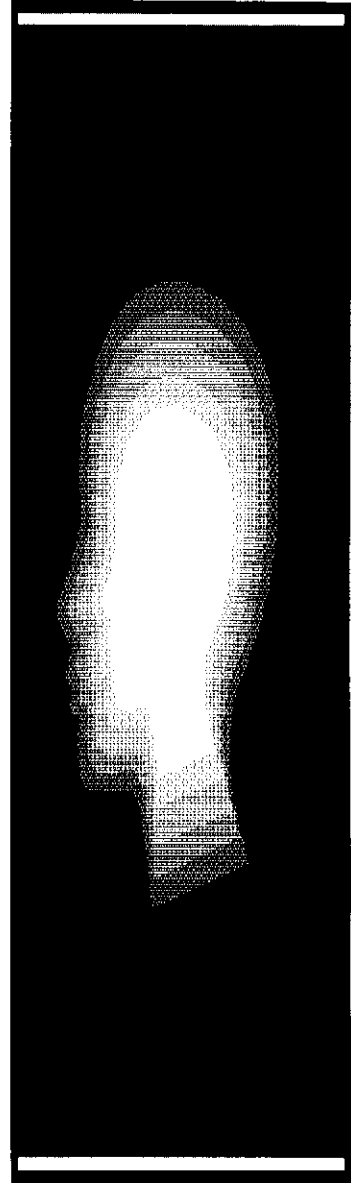
از قبیل اعراض و خواص بدن یا صورتی مادی باشد که در اشیای مادی حلول می‌کند و با از بین رفتن بدن، از بین می‌رود، و گرنه نمی‌توان معاد را اثبات کرد.

## دلایل اثبات تجرد روح

بی‌تردید، انسان مرکب از بدن و روحی مجرد است. روح مجرد انسانی عبارت از حقیقتی است که حیات انسان و همه خصوصیات و ویژگی‌های انسانی از قبیل تعقل و تفکر، خیال، حافظه، اراده، محبت، اضطراب و دلهره، عواطف، احساسات و... حاکی از مجرد بودن آن است؛ وجودی که هم او و هم ویژگی‌های مربوط به او فاقد هرگونه آثار مادی (از قبیل تعین، کمیت، کیفیت، ابعاد ثلاثه، قابلیت انقسام و تجزیه، ترکیب، اشغال قضا، و منشأ انتزاع برای زمان و مکان) می‌باشد. این خصوصیات و ویژگی‌ها، خود دلیل وجود روح مجرد انسانی هستند؛ زیرا از خواص ماده نیستند.

مسئله ثبات شخصیت و این‌که انسان در خود حقیقتی را که از آن به «من» تعبیر می‌شود با علم حضوری می‌یابد و هیچ‌گاه از آن غافل نمی‌شود، اما به بدن خود و ویژگی‌های مربوط به آن علم حصولی دارد، خود دلیلی دیگر بر وجود روح مجرد انسانی است. از سوی دیگر، این‌که سلول‌های بدن آدمی همیشه در حال تغییر و دگرگونی هستند، به طوری‌که یک انسان هفتاد ساله قریب ده بار تمام سلول‌های بدنش تعویض می‌شوند ولی خاطرات کودکی و نوجوانی او هرگز تغییر نمی‌کنند، دلیلی دیگری بر غیر مادی بودن جایگاه این خاطرات است. علاوه بر این، انسان مفاهیمی را درک می‌کند که قابل انطباق بر مصادیق فراوانی هستند؛ مانند مفهوم انسان و کتاب. این‌ها و دلایل محکم دیگری که در جای خود بیان شده‌اند، (۷) همگی گویای وجود روح مجرد انسانی هستند. نه تنها ادله عقلی، که آیات متعددی قرآنی نیز حاکی از وجود روح مجرد هستند؛ مثلاً، قرآن در مورد خلقت حضرت آدم (علیه‌السلام) می‌فرماید: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَادْفَعُوا سَوِيئَةً وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَعَقَبُوا لَهُ سَاجِدِينَ.» (ص: ۷۱-۷۲) این آیه شریفه دلالت می‌کند بر این‌که خداوند هنگام آفرینش انسان نخستین (حضرت آدم) حقیقتی به نام «روح» را نیز در او دمیده است. در مورد سایر انسان‌ها نیز می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ.» (سجده: ۸۷) این آیه شریفه هم به خوبی بر وجود «روح» در انسان دلالت می‌کند.

در آیه دیگری می‌فرماید: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَفْطَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا



النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظماً فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين.» (مؤمنون: ۱۲-۱۴)

این آیه مبارکه در مقام تبیین مراحل گوناگون آفرینش انسان است که چگونه قدرت الهی بر آن تعلق گرفته است. پس

از آن که بیان می‌کند خلقت انسان از گل آغاز شده، از نسل او و کیفیت تکوین و آفرینش او سخن می‌گوید و مراحل گوناگونی را که نطفه انسانی طی کرده است، با واژه «خلق» بیان می‌دارد. ولی می‌بینیم که در مرحله نهایی، با به کار بردن واژه «انشأناه» از خلقت دیگری پرده برمی‌دارد که قطعاً با مراحل قبل تفاوت جوهری دارد. در غیر این صورت، جای این سؤال می‌بود که اگر این مرحله اخیر هم مادی است، پس چرا با تعبیر «خلقناه» از آن یاد نکرده. و از سوی دیگر، کلمه «انشاء» به معنای ایجاد شیء و تربیت آن است<sup>(۸)</sup> و در آیه شریفه، چنین معنایی با موجود مادی تناسب ندارد. مرحوم علامه طباطبائی در

این باره می‌فرماید: این که سیاق آیه شریفه از «خلقناه» به «انشأناه» تغییر کرده؛ برای دلالت بر این مطلب است که آنچه را ایجاد کرده حقیقت دیگری است که با آنچه از مراحل پیشین ایجاد کرده بود تفاوت جوهری و اساسی دارد؛ مثلاً، اگر علقه در اوصاف و خواص خود

مانند رنگ و طعم و امثال آن، یا نطفه فرق می‌کند، ولی در نهایت، اوصاف و ویژگی‌های علقه، همجنس اوصاف و ویژگی‌های نطفه است؛ مثلاً، اگر نطفه سفید بود علقه قرمز است، و هر دو از جنس رنگ هستند، بر خلاف آنچه که خدا در مرحله اخیر ایجاد کرده (و از آفرینش آن با واژه «انشأناه» تعبیر کرده است). این همان انسانی است که دارای ویژگی‌هایی از قبیل حیات و علم و قدرت است. جوهر ذاتی که ما از آن به «من» تعبیر می‌کنیم و با هیچ‌یک از مراحل سابق (نطفه و علقه و مضغه و استخوان پوشانده شده به گوشت) سنخیتی ندارد،

حقیقتی است مسبوق به عدم<sup>(۹)</sup> (= مراحل سابق، ماده اولیه تحقق مرحله اخیر آن نیستند و هیچ‌گونه شباهت و مماثاتی با هم ندارند و هیچ‌یک از اوصاف و ویژگی‌هایی که در مرحله اخیر است، مانند علم، قدرت و حیات، در مراحل سابق یافت نمی‌شود).

### دلایل منکران تجرد روح

در این که انسان دارای روح است، جای شک و تردیدی نیست. حتی کسانی که منکر وجود ماورای طبیعت هستند، به بدهت این امر که میان انسان زنده و مرده فرق است و انسان زنده ویژگی‌هایی دارد که انسان مرده ندارد، پی برده‌اند. آنچه در این باره مورد اختلاف بین ماده‌گرایان و قایلان به وجود ماورای طبیعت از جمله روح است، مادی یا مجرد بودن آن است. برخی از آنان می‌گویند: در وجود انسان، موجود خاصی به نام «روح» وجود ندارد و آنچه شما به عنوان «روح» و «من» انسان و ویژگی‌های آن می‌پندارید، همگی فرایندهای الکتروشیمیایی خاصی در مغز و اعصاب انسان هستند.

بعضی معتقدان به ماورای طبیعت نیز سعی دارند تا به طور کلی، وجود روح مجرد انسانی را منکر شده و آیات قرآنی در این باره را چنین تأویل و توجیه می‌کنند: «همه آیاتی که در قرآن واژه نفس در آن‌ها به کار رفته، به معنای خود است. یکی از خصوصیات نفس تشخیص فجور و تقوا و قضاوت در این مورد است. آیا محل خاصی برای استقرار این نفس در بدن معرفی می‌توان کرد؟ آنچه مسلم است مغز انسان محل تعقل و تفکر و قضاوت است، اما در درون مغز نیز لب پیشانی مغز نقش زیادی در قضاوت بین خوب و بد دارد. از سوی دیگر، اگر دست و پای انسان قطع شود یا قلب و کلیه و شش او تعویض شود و یا این که چشمش از حدقه درآید یا گوش و زبانش بریده شود، او هنوز من و شخصیت خود را می‌شناسد. پس محل استقرار نفس باید در درون مغز انسان باشد.»<sup>(۱۰)</sup>

البته، صرف‌نظر از این که معتقدان به وجود ماورای طبیعت به بسیاری از آیاتی که دارای واژه «نفس» هستند، به طور یکسان استدلال کرده‌اند که هر کدام در جای خود باید مورد بررسی و نقد قرار گیرند<sup>(۱۱)</sup> و نیز صرف‌نظر از این که به بعضی از آیات که به روشنی واژه نفس در آن‌ها بر وجود نفس مجرد انسانی دلالت دارد تمسک نشده، در این جا این سؤال مطرح است: مراد از این جمله که گفته شده «محل استقرار نفس باید درون مغز باشد» تجرد نفس می‌باشد، و محل استقرار آن را مغز می‌دانید؟! چنین امری نامعقول و بلکه غیرممکن است؛ زیرا شیء مجرد، فارغ از زمان و مکان و سایر ویژگی‌های مادی است. اما اگر آن را امری مجرد ندانسته، بلکه سلول‌های مغز یا

فرایندهای الکتروشیمیایی می‌دانید و همین را نفس و «من» انسان می‌دانید، در این صورت، آیا امور نفسانی از قبیل ادراکات حصولی یا حضوری، عواطف، احساسات و گرایش‌ها هم اموری مادی هستند؟ پس در این صورت، باید ویژگی‌های اموری مادی مانند تعین، کمیت، کیفیت، ابعاد ثلاثه، منشأ انتزاع زمان یا مکان بودن، و قابلیت برای تقسیم و تجزیه را داشته باشند، در حالی که هیچ‌کدام از این ویژگی‌ها را ندارند؛ مثلاً، در مورد ادراکات باید گفت: آیا آن‌ها، واقعاً سلول‌های مغزی یا فرایندهای الکتروشیمیایی هستند؟ یا این‌که وسیله‌ای برای درک کردن هستند. درک نیز امری است که به وسیله این سلول‌ها یا فرایندهای الکترومغناطیسی محقق می‌شود. آنچه مسلم است درک‌کننده موجود دیگری است که در ورای سلول‌های مادی قرار دارد. برای مثال، تلسکوپ یا میکروسکوپ وسیله صید کپکشان‌ها یا میکروب‌ها هستند. در این‌جا این‌ها ابزار هستند و ما صیدکننده. در این‌جا نیز درک‌کننده غیر از سلول‌های مغزی و... هستند. این امور مادی، ابزاری برای درک نفس آدمی هستند. در مورد قضاوت نیز همین سخن صادق است. بلکه می‌توان گفت: مسأله قضاوت خود دلیلی محکم بر وجود روح مجرد است، نه این‌که سلول‌های جلوی پیشانی نقش مهمی در قضاوت داشته باشند. بله، وسیله‌ای برای روح در قضاوت کردن هستند.

مرحوم علامه جعفری در این باره می‌گوید: «گاهی ما درباره اجزای برونی خود بررسی و قضاوت می‌کنیم، مانند این‌که انگشتان دست راست خود را با انگشتان دست چپ مقایسه نموده، درباره کارایی آن‌ها قضاوت می‌کنیم و همین‌طور قدرت بینایی و شنوایی و چشایی خود را با یکدیگر مقایسه و درباره قدرت و نتایج آن‌ها دآوری می‌کنیم. گاهی هم می‌توانیم نیروها و فعالیت‌های درونی‌مان را در برابر هم نهاده، آن‌ها را با یکدیگر مقایسه نماییم؛ مانند مطرح کردن وجدان و تعقل و احساسات و اراده و خودداری و تخیل برای مقایسه... مسلم است که عامل بررسی و قضاوت نمی‌تواند یکی از این امور باشد که خود مورد تحقیق و قضاوت است. ممکن است گفته شود: این عامل یکی از فعالیت‌های مغزی ماست که با تکیه بر تجربه‌ها و معلومات اندوخته شده بررسی و قضاوت مزبور را انجام می‌دهد. این مطلب صحیح است، ولی عمل مزبور منحصر به این مرحله نیست، بلکه فعالیت عالی‌تری را هم در درون خود مشاهده می‌کنیم و آن این است که ما حتی می‌توانیم خود آن عامل بررسی و قضاوت را هم برای تحقیق و دآوری برنهمیم.»<sup>(۱۲)</sup>

### ادعایی بزرگ همراه با دلیلی سست

برخی استدلال بر وجود روح مجرد به «وجود مفاهیم و اطلاعات

و وجود خاطرات دوران کودکی و نوجوانی در محلی که حقیقت آن را نمی‌فهمیم و عدم امکان موجود بودن آن‌ها در سلول‌های مغز و یا وجود مادی دیگر» را نقد کرده و آن را با پیشرفت علوم رایانه‌ای و وجود سی‌دی‌های چند گرمی حاوی کتابخانه‌های بزرگ نقض کرده‌اند<sup>(۱۳)</sup> و گفته‌اند: «بر اساس آیات قرآن، این‌که انسان را به دو قسمت مادی و غیر مادی یا روحانی تقسیم کنند، صحیح نیست، و انسان بجز وجودی که خداوند او را با صفات خاصی آفریده و بعد از قراردادن اندام‌ها و قسمت‌های مختلف آن در جای مناسب خود، روح یا حرکت خاصی به آن بخشیده، نیست.» همچنین گفته‌اند: «هیچ آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که نشان از خارج شدن روح از بدن در هنگام مرگ نماید.» و «... این‌که ما شنیده‌ایم روح از بدن خارج می‌شود و بر اساس طالع یا صالح بودن شخص، به حیات خود با شادی یا غم ادامه می‌دهد، با تعالیم قرآن و آیات تطابق ندارد و با دقت در آیات، به این نتیجه می‌رسیم که این‌ها بجز فرضیات و نظریات افلاطونی بیش نیستند.»<sup>(۱۴)</sup>

### نقد و بررسی

این مسأله که وجود مفاهیم فراوان و اطلاعات بسیار و خاطرات دوران کودکی در نفس، شبیه رایانه و سی‌دی‌های چند گرمی است، صحیح نیست؛ زیرا:

اولاً، نمی‌توان رایانه را با روح مجرد انسانی قیاس کرد؛ چرا که در مورد رایانه، داده‌های انسان مطرح است؛ هرچه را که شما قبلاً به آن داده‌اید همان را به شما تحویل می‌دهد؛ به هر کیفیتی که آن را تنظیم کرده باشید به شما خدمت می‌کند، اما این از عجایب صنعت الهی است که آن‌چنان درک و تعقلی به انسان داده است که می‌تواند چنین کارهای فوق‌العاده عجیبی انجام دهد. پس نمی‌توان آنچه را که به یک اعتبار مخلوق ذهن و تعقل آدمی است، با خود ذهن و تعقل مقایسه کرد؛ چرا که رایانه چیزی از خود ندارد.

ثانیاً، آنچه در این‌جا مورد غفلت واقع شده، ابتکارات و خلاقیت‌های نفس آدمی است که هر روز به نحوی چیزی را اختراع و ابتکار می‌کند. از انواع اشیای مادی گرفته تا امور اعتباری مانند لغت و مسأله تفهیم و تفهم. آیا رایانه که ساخته و پرداخته دست انسان است، می‌تواند چنین خلاقیت‌ها و ابتکارات و ابداعاتی از خود داشته باشد؟

ثالثاً، انسان به هرچه در گنجینه خود، اعم از اطلاعات، خاطرات و لغات دارد، عالم است و هرگاه بخواهد پس از مدتی فکر، آن‌ها را از مخزن حافظه استخراج و از آن‌ها استفاده می‌کند. اما آیا رایانه هم چنین کاری با اطلاعات و داده‌های خود می‌کند؟! و آیا چنین علمی به اطلاعات درونی خود دارد؟!

شبهه‌ای وجود ندارد. در این جا به بعضی از آیات مربوط به استقلال روح و عالم برزخ اشاره می‌شود:

### توقی انسان

«و قالوا إذا ضللتنا في الارض أأننا لفي خلقٍ جديدٍ بل هم بلقاء ربهم كافرون قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون» (سجده: ۱۱-۱۰)

متکران معاد می‌گفتند: پس از مضمحل و متلاشی شدن بدن، اعاده آن امکان ندارد، ولی قرآن پاسخ آن‌ها را داده است؛ می‌فرماید: بگو (نگران نباشید) فرشته مرگ شما را به طور کامل و تمام اخذ و قبض می‌کند.

در این آیه شریفه، منظور از ضمیر «کم» در «یتوفاکم» همان روح مجزّد است، وگرنه اگر منظور بدن باشد، می‌بینیم که در اختیار دیگران است تا او را دفن کنند و فرشته مرگ آن را اخذ نمی‌کند. پس با توجه به کلمه «یتوفاکم» در این آیه شریفه و با توجه به آیه شریفه «ما عندکم ینفد و ما عند الله باق» (نحل: ۹۶)، روشن می‌شود که روح مجرد انسان است که قبض می‌شود و نزد خدا باقی می‌ماند.

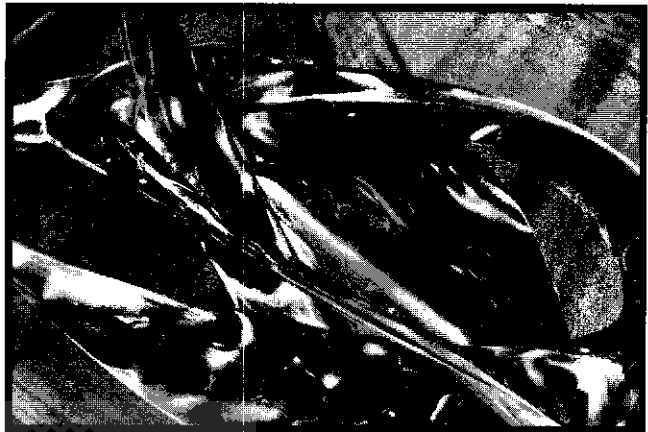
بعضی گفته‌اند: نمی‌شود از کلمه «توقی» چنین معنایی استفاده کرد؛ «زیرا با معنای لغوی کلمات نمی‌توان زیاد بازی کرد؛ همان طوری که نزول در «یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباساً» (اعراف: ۲۶) به معنای نازل شدن از آسمان نیست و (همین طور) نزع در «قل اللهم مالک الملك توتی الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء» (آل عمران: ۲۶) به معنای کندن و جدا کردن نیست» (۱۶)

در پاسخ باید گفت: لغت‌شناسان می‌گویند: «و فی» کلمه تدلّ علی اکمال و اتمام منه الوفاء: اتمام العهد و اکمال الشرط و وقی و اوفی فهو وقی. یقولون اوفیتک الشیء اذا قضیته ایاه و اوفیاً و توقیت الشیء و استوفیته اذا اخذته کله حتی لم تترك منه شیئاً و منه یقال للمیت توقاه الیه» (۱۷) پس معنای توقی همان اخذ به طور کامل و تمام است. پس از دقت در معنای «توقی» می‌گوییم: اگر ضمیر «کم» در این آیه شریفه به معنای روح انسانی نباشد که به طور کامل اخذ می‌شود، آیا پاسخ آیه شریفه به شبهه متکران معاد، معنای معقولی خواهد داشت؟ اگر آیه و یا کلمه‌ای را مفسران، همانند لغت‌شناسان تفسیر کنند - چراکه معنایی دیگر برای آن وجود ندارد (بلکه معنای دیگر آن یا تفسیر به رأی است و یا معنای آیه صحیح نخواهد بود) - آیا این بازی با الفاظ است؟!

خوب است در این زمینه گفته شود که «توقی» را چگونه باید معنا کرد؟ منتقدان به این تفسیر خود نیز می‌گویند: توقی همین معنا (اخذ به طور کامل) را دارد. (۱۸) وانگهی، تنظیر به «نزع»،

رابعاً، گاهی انسان حالات گذشته خود را به خاطر آورده، یا محزون و متالم می‌شود و یا مسرور و شادان گشته و از آن لذت می‌برد. آیا چنین کارهایی در رایانه و دیسکت‌ها و سی‌دی‌های پیشرفته هم مطرح می‌شود که وقتی بعضی از امور در نمایشگر نقش بستند، رایانه مسرور یا محزون گردد؟

خامساً، آیا همان‌گونه که ذهن انسان مفاهیمی همچون حَجْر، شَجْر و انسان را درک می‌کند، رایانه هم می‌تواند چنین مفاهیمی را درک کند؟



سادساً، آیا رایانه یا سی‌دی‌های چند گرمی قدرت درک و تصور اقیانوس‌های عظیم و کیهکشان‌های مجتبر العقول را دارند؟ در این جا، مناسب است به گفتاری از مرحوم شهید مطهری اشاره شود که می‌گوید: «حقیقت این است که انکار روح اندیشه‌ای است که از حس‌گرایی و مادی‌گرایی غربی سرچشمه می‌گیرد و متأسفانه دام‌گیر پیروان با حسن نیت قرآن هم شده است» (۱۵)

### استقلال روح مجزّد

برای اثبات وجود معاد، آنچه مهم است اثبات استقلال و بقای روح مجزّد (در عالمی به نام «برزخ») است؛ زیرا در صورت فانی شدن روح همراه با بدن، امکان اثبات معاد برای انسان به طوری که «این همانی» او حفظ شود، وجود ندارد؛ زیرا منظور از معادی که قرآن در صدد اثبات آن است، بازگشت همین انسان و حقیقت و شخصیت او در روزی دیگر به نام «قیامت» است، به طوری که انسان در قیامت واقعاً همان انسانی است که در دنیا زندگی می‌کرد و نه چیزی شبیه به او. «این همانی» انسان در قیامت هم فقط با اثبات استقلال روح از بدن و ادامه حیات او در عالم دیگری به نام «برزخ» ممکن است، وگرنه چنانچه این حقیقت مستقل از بدن ثابت نشود، نه تنها شبهاتی از قبیل شبهه «أكل و مأکول» پاسخ معقولی نخواهند داشت، بلکه اصل وجود معاد را نیز نمی‌توان اثبات کرد. اما قرآن کریم مسأله را به خوبی برای ما ترسیم کرده است، به طوری که جای هیچ

که به معنای کندن و جدا کردن محسوس نیست، و یا نزول، که به معنای نازل شدن از آسمان نیست، در مواردی مطرح است که قرینه‌ای بر معنای مورد نظر باشد؛ مثل «وانزلنا الحديد» که به معنای ایجاد است و تعبیر نزول در این موارد، اشاره به علو مبدأ آن‌ها دارد، نه این‌که به معنای نزولی از قبیل نزول آیات قرآنی باشد.

مرحوم علامه طباطبائی می‌فرماید: «تعبیر نزول به جای خلقت در آیاتی همچون "وانزلنا الحديد" (حدید: ۲۵) و "وانزل من الانعام ثمانية ازواج" (زمر: ۶) و امثال این آیات به این اعتبار است که خدای تعالی پیدایش اشیا در جهان هستی را انزال از خزاین و عالم غیب به عالم شهود و کتونی می‌داند و به همین لحاظ است که در جای دیگر می‌فرماید: "وان من شیء الا عندنا خزائنه." (حجر: ۲۱) (۱۹) البته باید توجه کرد که برای تفسیر قرآن نباید تنها به ریشه‌های لغوی الفاظ اکتفا کنیم. اما این نکته را هم باید پذیرفت که لازم است در موارد استعمال آن‌ها هم تأمل نموده، ویژگی‌های هر کدام را کشف کرد. واژه "توقی" از اموری است که در آیات متعددی از قرآن به معنای اخذ به تمام و کمال آمده است. مثلاً، قرآن در جایی می‌فرماید: "الذین توقاهم الملائكة ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم، قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالوا الم تکن ارض الله واسعة فتهاجروا فیها" (نساء: ۹۷). این آیه شریفه هم به خوبی وجود برزخ و استقلال روح پس از خروج از بدن را می‌رساند؛ زیرا سؤال از همین روح است و نه جسم انسان، و این در صورتی است که معنای "توقی" همان معنای مزبور بوده و مربوط به روح انسان باشد. طبیعی است که مخاطب فرشتگان، نفوس متوغل در عالم ماده و ساکنان طبیعت نیستند؛ چرا که برای اینان امکان رؤیت فرشتگان نیست؛ زیرا شرایط و ظروف وجودی اینان غیر از آنان است، مگر این‌که افراد از حسیض ماده به قلّه ماورای ماده صعود کنند، آن‌گاه امکان مشاهده ملائکه را خواهند داشت» (۲۰) و گرنه با چشم مادی نمی‌توان ماورای طبیعت و فرشتگان را تماشا کرد. پس این سؤال و جواب بین ارواح و فرشتگان است، نه بین جسم و فرشته الهی.

همین مطلب در خصوص این آیات نیز صادق است:

«الذین تتوقاهم الملائكة ظالمی انفسهم فالقوا السلم ما کنا نعمل من سوء بلی ان الله علیم بما کنتم تعملون» (نحل: ۳۸)؛

«الذین تتوقاهم الملائكة طیبین یقولون سلام علیکم ادخلوا الجنة بما کنتم تعملون.» (نحل: ۳۲)

عده‌ای در هنگام مرگ، در حالی که ظلم به خویشان کرده‌اند یا در حالی که از پلیدی‌های ظلم و ستم و شرک و نافرمانی‌ها پاک هستند، فرشتگان با آن‌ها سخن گویند. اشاره

شد، که آنچه طرف خطاب ملائکه و جوابگوی آن‌هاست، روح مجرد و متوفای آدمی است، نه سلول‌های مرده و بی‌جان آن‌ها. اما این‌که گفته شود منظور از بهشت در آیه شریفه اخیر (نحل: ۳۲) بهشت در قیامت است و عذاب بدکاران از قیامت شروع می‌شود، (۲۱) اولاً، هیچ دلیلی بر این مسأله وجود ندارد؛ ثانیاً، با توجه به آیات مربوط به مؤمن آل یس (یس: ۲۷-۲۵) روشن می‌شود که منظور بهشت برزخی است و طبق آیات شریفه، مکالماتی بین فرشتگان و انسان‌های از دنیا رفته در عالم برزخ صورت می‌گیرند.

### خروج نفس از بدن

«ولو تری اذا الظالمون فی غمرات الموت و الملائكة باسطوا ایدیهم اخرجوا انفسکم الیوم تجزون عذاب الهون بما کنتم تقولون علی الله غیر الحق و کنتم عن آیاته تستکبرون.» (انعام: ۹۳)

طبق آیه شریفه، هنگامی که ستمگران در حالت احتضار و شداید مرگ به سر می‌برند، فرشتگان مأمور قبض ارواح به آن‌ها امر می‌کنند تا نفس (روح) خود را از بدن خارج کنند. جمله «اخرجوا انفسکم» به خوبی بیانگر وجود نفس مجرد انسانی است که هنگام فرا رسیدن مرگ آدمی، از بدن او خارج می‌شود. مرحوم علامه در این باره می‌فرماید: از سیاق آیه استفاده می‌شود: جمله «اخرجوا انفسکم» قول ملائکه است که هنگام قبض روح چنین افرادی این جمله را می‌گویند. آن‌ها هم به سختی جان می‌دهند و در جان دادن عذابی دردناک می‌چشند که البته این عذاب آن‌ها مربوط به قبل از قیامت است و عذاب قیامت در پی خواهد آمد. مراد از «الیوم» هم، یوم‌الموت است و امر در جمله «اخرجوا انفسکم» نیز امری تکوینی است. شاهد بر این ادعا، آیه شریفه «و انه هو امات واحیی» (نجم: ۴۴) است؛ چرا که نه حیات آدمی در اختیار اوست و نه مرگ او در اختیارش می‌باشد. بنابراین، صحیح نیست که «امر» در این جا تشریحی باشد، و این تعبیر در واقع استعاره بالکتابه است و مراد قطع علاقه نفس از بدن است. (۲۲)

### روح یا نفس؟

بعضی بر این باورند که «روح» غیر از «نفس» است و می‌گویند: «همه مفسران متأخر در رابطه با تفسیر واژه "نفس" دچار مشکل و اشتباه شده و نفس را همان "روح" معرفی کرده‌اند.» علاوه بر این، می‌گویند: «معنا و مفهوم نفس و روح در قرآن متفاوتند و در قرآن، منظور از نفس همان فرد، شخص و کس است.» (۲۳)

در پاسخ، مرحوم علامه طباطبائی در این باره می‌فرماید:

اگر در موارد استعمال کلمه "نفس" دقت کنیم، درمی یابیم که این واژه به معنای همان شیئی است که اضافه به آن می شود؛ مثلاً، «نفس الانسان» یعنی: خود انسان و «نفس الشیء» یعنی: خود شیء. و اگر جایی چنین استدلالی بود، به معنای تأکید لفظی است، مثل «جائی زید نفس» یا «جائی نفس زید». حتی چنین معنایی در مورد خدا هم کاربرد دارد؛ آن جا که فرماید: «کتب علی نفسه الرحمة» (انعام: ۱۲) و در جای دیگر فرماید: «و یحذرکم الله نفسه». (آل عمران: ۲۸) اما نفس پس از این

معنای اصلی، در مورد انسان، که مرکب از روح و بدن است، شایع شد و به مجموع این دو (روح و بدن) اطلاق گشت؛ مانند: «هو الذی خلقکم من نفسٍ واحدةٍ و جعل منها زوجها» (نساء: ۱) و مثل «من قتل نفساً بغير نفسی او فساد فی الارض فکأنما قتل الناس جمیعاً و من احیاهما فکأنما احیا الناس جمیعاً». (مانده: ۳۲) سپس این دو واژه در مورد روح انسانی اطلاق شد؛ زیرا قوام آدمی و چیزی که تشخیص او بستگی به آن دارد، همان علم و حیات و قدرت است که اینها هم قائم به روح انسان هستند. به همین دلیل به «روح» نفس گفته شده و آیه شریفه «اخرجوا انفسکم الیوم تجزون عذاب الیهون» (انعام: ۹۳) از این موارد است. (۲۴)

و باز در ذیل آیه شریفه «فالیوم ننجیک بسیدنک لتکون لمن خلقک آیهً و ان کثیراً من الناس عن اياتنا لغافلون» می فرماید: نجات دادن بدن فرعون دلیل بر آن است که انسان علاوه بر این بدن، دارای وجود دیگری است که (در مورد فرعون) هم او دارای عذاب است و آن نفس انسان است که "روح" نامیده می شود و خدای متعال هنگام مرگ آن را "توقی" می کند: "الله یتوقی الانفس حین موتها" (نور: ۴۲) و یا: "قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم". (سجده: ۱۱) این همان چیزی است که انسان با "آنا" (من) از آن خبر می دهد و انسانیت انسان هم به آن است؛ آنچه درک و اراده و افعال انسانی را به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی آن انجام می دهد، وگرنه بدن تنها یک وسیله و ابزار برای کارهای مادی نفس است. از آن رو، بین بدن و نفس اتحاد برقرار است، بدن را "نفس" می نامند،

●  
**برای اثبات وجود معاد، آنچه مهم است اثبات استقلال و بقای روح مجرد (در عالمی به نام «برزخ») است؛ زیرا در صورت فانی شدن روح همراه با بدن، امکان اثبات معاد برای انسان به طوری که «این همانی» او حفظ شود، وجود ندارد.**  
 ●

وگرنه اسم های اشخاص در واقع اسامی نفوس آنهاست و نه بدن های آنان. برای توجه به این مطلب کافی است که در طول زندگی انسان دقت شود، آن گاه می بینیم که آدمی دایم در حال تغییر و تحوّل طبیعی است و این دگرگونی های بدن لحظه به لحظه اند، تا جایی که همه سلول های بدن به سلول ها و بدن دیگر تبدیل می شوند. پس اگر نام "زید" برای بدنی باشد که از مادر زاییده شده، وقتی هفتاد ساله شود، غیر از آن کسی است که از مادر متولد شده، بلکه این شخص دیگری است و اگر در جوانی کاری کرده، نمی توان او را کیفر یا پاداش داد؛ زیرا این شخص دیگری است. این مثال ها شواهدی قطعی هستند بر این که انسانیت انسان به نفس او بستگی دارد، نه بدن او. و اسماء برای نفوس وضع می شوند و نه برای بدن ها و هر کسی این مسأله را به اجمال درک می کند؛ اگرچه امکان دارد در مقام تفصیل آن را انکار نماید. به طور کلی، آیه شریفه "الیوم ننجیک بسیدنک" بر این مسأله تصریح دارد که نفوس وروی بدن آدمی هستند، اسماء هم برای نفوس می باشند و نه ابدان، و اگر بر ابدان اطلاق می شوند، به دلیل اتحادی است که بین بدن و نفس وجود دارد. (۲۵)

اشتباه کسانی که آیات دارای واژه «نفس» را ردیف می کنند (۲۶) و بدون استثنا همه آنها را به معنای «خود»، یعنی همان چارچوبه مادی بدن، می گیرند و منکر امر ماورایی نسبت به بدن می شوند، این است که در معانی آیات دقت نکرده و تفصیلی را که در کلام مرحوم علامه بود، به درستی دریافت نکرده اند. از این رو، برآند تا حتی آیه شریفه «و نفسی و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها» (شمس: ۸۷) را نیز به معنای روح و امر ماورای بدن بگیرند و بگویند منظور همین بدن است و این عناصر مادی هستند که توانایی درک خوبی ها و بدی ها را دارند و حتی آیه شریفه «ان النفس لامارة بالسوء» (یوسف: ۵۳) را چنین معنا کنند که وجود آدمی او را به بدی امر می کند و آیه شریفه «و نهی النفس عن الهوی» (نازعات: ۴۱) را نیز همین طور معنا می کنند. اما اگر قدری بیش تر دقت شود، به خوبی می توان دریافت که همه ادراکات، تمایلات، احساسات، عواطف، تنفرها، ایمان و کفر مربوط به همین نفس است. به عبارت دیگر، مربوط به روح آدمی است، نه بدن، و هرگز نمی توان همه این آیات را با یک نگاه تفسیر کرد، بلکه وقتی بیش تر در مورد آیات دقت کنیم، درمی یابیم که آنچه به روح نسبت داده می شود، می توان به نفس هم نسبت داد.

اما اگر در آیات تأمل نشود، در مقام انکار نفس مجرد (روح) انسانی گفته می شود؛ مراد از نفس آگاهی انسان به خود و وجود خود است؛ همان که ما آن را من، تو، او، ما، شما، ایشان می خوانیم و این توان و نیرویی است که در خواب به صورت

موقت و در مرگ به صورت کامل از انسان گرفته می‌شود. همین‌طور در تفسیر آیه شریفه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْإِنْسَانَ حِينَ مَوْتِهِ وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسْكُ التِّي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْآخِرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر: ۴۲) گفته می‌شود: خداوند متعال در این آیه به حالت ناخودآگاهی (انسان) اشاره می‌کند؛ حالتی که در هنگام خواب و مرگ به صورت همانند اتفاق می‌افتد و فرد از خود بی‌خبر می‌شود و چون در حالت خواب از خود بی‌خبر است و به قول قرآن نفس او از او گرفته شده است، بنابراین، ممکن است در خواب اعمالی انجام دهد که در بیداری زشت می‌شمارد؛ زیرا در این حالت، خوبی و بدی را تشخیص نمی‌دهد. (۳۷)

چنان‌که ملاحظه می‌شود این کلمات در مقام انکار نفس مجزودند، ولی به طور ناآگاهانه حاکی از چنین امر مجزودی در وجود انسان هستند. به راستی، این‌که شما می‌گویید مراد از نفس آگاهی انسان به خود است، این آگاهی (علم حضوری) در کجا قرار داد؛ آیا در مغز است؟ در کجای مغز؟ و چگونه؟ آیا همان امواج الکتروشمیایی مغز است؟ آیا خواص ماده را دارد؟ چگونه؟ آیا سلول‌های مادی هستند که درک می‌کنند؟ این‌که گفته شود «حالت بی‌خبری در هنگام خواب و مرگ اتفاق می‌افتد و به قول قرآن، نفس از او برگرفته شده است» در واقع ضد این حالت، حالت خودآگاهی است که مربوط به نفس است که وقتی از بدن قطع علاقه کند، بدن موجودی مادی بدون درک و تمایلات خواهد بود و از واقعیت‌ها بی‌خبر می‌شود؛ چرا که همه آگاهی‌ها مربوط به نفس بوده که او هم قطع علاقه از بدن کرده است.

به هر حال، نفس (من) هیچ‌گاه از وجود خود غافل نمی‌شود، اگرچه در خواب باشد. این‌که گفته شود هنگام مرگ یا خواب به طور کلی انسان نمی‌تواند خوبی‌ها و بدی‌ها را تشخیص بدهد، به دلیل آن است که تمام این امور مربوط به روح و نفس آدمی اوست که به هنگام مرگ به طور کلی از بدن خارج گشته و به همین دلیل بدن، که خود ابزار بی‌بیش برای روح نیست، هیچ‌گونه درکی ندارد. در هنگام خواب هم روح (نفس) توجهی به این امور ندارد. در هنگام بیداری هم در صورتی که توجه داشته باشد، می‌تواند نسبت به خوبی‌ها و بدی‌ها درک و قضاوت داشته باشد. طبیعی است که در حالت عدم توجه یا در حالت خواب (بی‌توجهی کامل نسبت به امور) نباید چنین انتظاری داشت، و این دلیلی بر عدم وجود روح مجزود آدمی نمی‌شود.

پس با اندک تأملی در آیات شریفه‌ای همچون «أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْمَوْتَ» (انعام: ۹۳) «الْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْنِكَ» (یونس: ۹۴) و آیات مربوط به توقی و نیز آیات مربوط به برزخ (که خواهد آمد)، می‌توان کاملاً پی به وجود نفس مجزود انسانی

(روح) برد و هرگز نمی‌توان گفت: «عقیده به خارج شدن روح از بدن در هنگام مرگ فرضیه و نظری غیرقرآنی - اسلامی است و ریشه در عقاید افلاطونی دارد؛ بنابراین، مسلمانان باید این عقاید را رها سازند.» (۲۸)

### رؤیت ملائکه

«و قال الذین لا یرجون لقاءنا لو لا أنزل علینا الملائکة او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم و عتوا عتواً کبیراً یوم یرون الملائکة لا بشری یومئذٍ للمجرمین و یقولون حجراً محجوراً.» (فرقان: ۲۲-۲۱)

روشن است که انسان هرگز نمی‌تواند با چشمان مادی، که ابزاری برای شناخت موجودات مادی هستند، ماورای طبیعت و مجردات را مشاهده کند، بلکه شناخت آن‌ها نیاز به ابزار خاص خود دارد. منکران معاد و استهزاکنندگان آیات الهی می‌گفتند: چرا ملائکه بر ما نازل نمی‌شود. در این باره قرآن فرماید: «یوم یرون الملائکة لا بشری یومئذٍ للمجرمین...» آنچه به نظر می‌رسد این است که منظور از «یوم یرون الملائکة» همان لحظه ورود انسان به عالم برزخ یا دارا شدن چشم برزخی باشد و آن هنگامی است که روح آدمی از جسم خارج شده باشد. قرآن می‌فرماید: در آن روز و آن لحظه ورود به برزخ، هیچ‌گونه بشراتی به بهشت و نعم الهی یا رحمت او برای متکبران و سرکشان وجود ندارد، بلکه فرشتگان آن‌ها را به سوی عذاب دردناک الهی رهنمون می‌شوند.

مرحوم علامه در این باره می‌فرماید: «سبب آیات شریفه به اضافه آیاتی که موت و عالم پس از آن را توصیف می‌کنند مانند آیه شریفه "ولو تری اذا الظالمون فی غمرات الموت و الملائکة باسطوا ایدیهم اخرجوا انفسکم" و آیه شریفه "ان الذین توفاهم الملائکة ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض" و غیر این آیات، این مسأله را می‌رسانند که مراد از چنین روزی همان مرگ است که در عرف قرآن، "برزخ" نامیده می‌شود؛ چرا که آیات شریفه قاطعانه دلالت دارند که آنان پس از مرگ و قبل از قیامت، فرشتگان را رؤیت می‌کنند و طبع مخاصمه هم چنین است که منظور از یوم همین روز باشد که برای اولین بار فرشتگان را مشاهده می‌نمایند و نه روز قیامت؛ چرا که قبل از قیامت، اینان در مدت طولانی ملائکه را مشاهده کرده و توسط آنان عذاب الهی را چشیده‌اند و این روشن است.» (۲۹)

آلوسی هم معتقد است که مراد از «یوم» همان «یوم الموت» است. (۳۰)

به هر حال، این آیه شریفه هم به طور روشن دلالت بر وجود و استقلال روح انسان دارد؛ زیرا این رؤیت و این درخواست از



فرشتگان (حجرأ محجوراً) مبنی بر عذاب نشدن و یا گفتار فرشتگان به آنان (حجرأ و محجوراً) مبنی بر سخت بودن عذاب و ممنوع بودن رحمت الهی بر آنها (طبق هر کدام از احتمالات) به خوبی حکایت از وجود عالمی دیگر دارد؛ زیرا تحقق چنین مشاهدات و گفتارهایی در این جهان مادی به صورت محسوس امکان ندارد.

### وجود عالم برزخ

«حتى اذا جاء أحدهم الموتُ قالَ ربِّ ارجعون لعلى أعمل صالحاً فيما تركتُ كلاًّ أنّها كلمةٌ هو قائلها و من وراءهم برزخٌ الى يوم يُبعثون.» (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰)

گفته کاران و مشرکان با همین حالت و در ضلالت و گمراهی

خود به سر خواهند برد تا مرگشان فرا رسد. آن‌گاه می‌فهمند که چه فرصت‌های گران‌بهای را که از دست دادند و هدایت نشدند، از سوی دیگر، با چه دشواری‌هایی مواجه هستند! در آن هنگام، درخواست برگشت به دنیا می‌کنند تا اعمال صالحی را ترک کرده‌اند، انجام دهند، اما قرآن می‌فرماید: ای‌تآن برزخی را فراروی خود دارند و تا قیامت در آن به سر خواهند برد.

کلمه «برزخ» به معنای حایل بین دو چیز است؛ همان‌گونه که جوهری در صحاح به این معنا اشاره کرده است: «البرزخُ الحاجزُ بین شیئین و البرزخُ ما بین الدنیا و الآخرة من وقت الموتِ الى البعث فمن مات فقد دخل البرزخ» و دیگر لغویان نیز به این معنا اشاره کرده‌اند. (۳۱)

بنابراین، منظور از «برزخ» در آیه شریفه، فاصله حایل بین دنیا و قیامت است که در واقع، عالمی است غیر از دنیا و قیامت که روایات متعددی نیز این معنا را تأیید می‌کنند:

زهری از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «اشدُّ ساعاتِ بنی آدم ثلاث ساعات... ثم تلا "و من ورائهم برزخٌ الى يوم يُبعثون" قال: هو القبر و انّ لهم فيه لمعيشةً ضنكاً و الله ان القبر لروضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار.» (۳۲)

عمرو بن یزید هم می‌گوید: «قلت لابی عبدالله علیه السلام: انی سمعتک و انت تقول: کُلُّ شیعتنا فی الجنة علی ما کان فیهم. قال: صدقتک، کلهم و الله، فی الجنة. قال: جعلت فداک، انّ الذنوب کثیرة کبار؟ قال: اما فی القیامة، فکلکم فی الجنة بشفاعۃ النبی المطاع او وصی نبي صلی الله علیه و آله و لکنی اتخوفُ علیکم فی البرزخ. قلت: و ما البرزخ؟ قال: القبر منذ حین موته الى يوم القیامة.» (۳۳)

روایتی دیگر در ذیل آیه شریفه از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «البرزخُ القبرُ و هو الثوابُ و العقاب بین الدنیا و الآخرة.» (۳۴)

امام علی علیه السلام نیز برای اثبات وجود پاداش و کیفر می‌فرمایند: «اما الردُّ علی من انکر الثوابَ و العقابَ فی الدنیا بعد الموتِ قبلَ القیامةِ فیقولُ الله تعالی: "... و من ورائهم برزخٌ الى يوم يُبعثون" و هو امرٌ بین امرین و هو الثوابُ و العقاب بین الدنیا و الآخرة.» (۳۵)

البته، لازم به یادآوری است که در بسیاری از روایات، منظور از «قبر» همان عالم برزخ است، نه این‌که به معنای حفرة مستطیل شکلی باشد که مردگان را در آن قرار می‌دهند؛ مثلاً در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «انّ للقبر کلاماً کلّ یوم، یقول: انا بیئتُ الغریبة، انا بیئتُ الوحشة، انا بیئت الدود، انا القبر، انا روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار.» (۳۶)

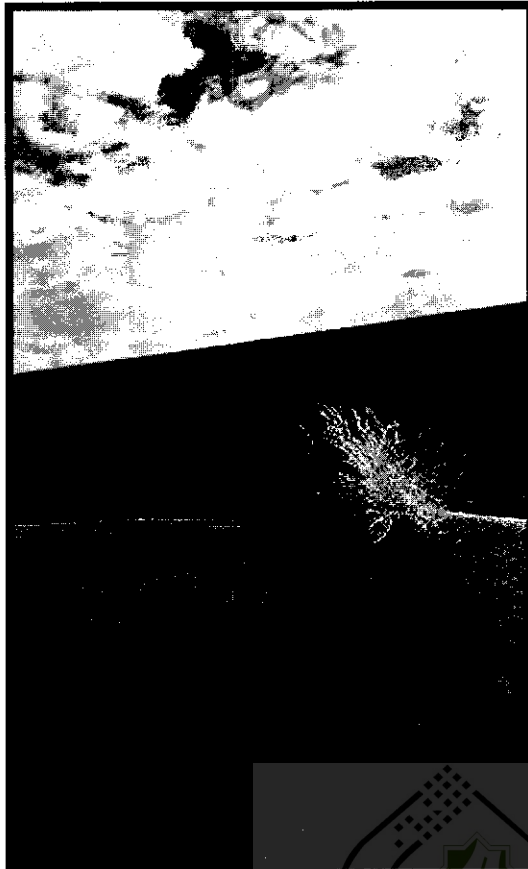
در روایتی هم از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌خوانیم: «انّ القبر اولُ منزلٍ من منازلِ الآخرة فان نجامنه فما بعده ایسر و ان لم ینج فما بعده لیس اقل منه.» (۳۷)

مرحوم علامه مجلسی نیز در کتاب گران‌سنگ بحارالانوار می‌نویسد: «فالمرادُ بالقبر فی اکثر الروایات ما یکون الروحُ فیهِ فی عالم البرزخ.» (۳۸)

بنابراین، این گفته بدون مدرک که «به نوشته استناد مطهری در کتاب معاد، علامه مجلسی نیز به این گفته که در هنگام مرگ، روح از بدن خارج می‌شود، اعتراض داشت و آن را غیر مستند می‌دانست و این نشان می‌دهد که در احادیث نیز سخنی از خروج روح از بدن در هنگام مرگ وجود ندارد» (۳۹) صحیح نمی‌باشد؛ زیرا مرحوم علامه مجلسی در جلد ششم بحارالانوار، ص ۱۱۶-۲۹۴ فقط روایات مربوط به مرگ، حالات جان دادن، رفتن جان از بدن، حیات پس از مرگ و عالم برزخ و احوال آن، عذاب قبر، سؤال نکیر و منکر و مسائلی مانند آن را آورده است و شاید بتوان ادعا کرد قریب یک جلد بحار فقط مربوط به چنین مسائلی است.

اما این سخن هم صحیح نیست که گفته شده است: «وراء در آیه شریفه "و من ورائهم برزخٌ الى يوم یبعثون" به معنای پشت سر است؛ یعنی در پشت سرشان فاصله زمانی و برزخ قرار دارد. از این دو آیه دو برداشت مهم می‌توان کرد: اول این‌که، گفت‌وگو هنگام مرگ و قبل از آن است و پس از مرگ تا قیامت گفت‌وگویی نیست. دوم این‌که، بین مرگ و زندگی دوباره در قیامت یک فاصله و دوره بی‌خبری یعنی برزخ وجود دارد و قرآن نیز هرگز درباره صحبت مردگان با ملائک یا خداوند سخنی نگفته است.» (۴۰) زیرا:

اولاً، چنین نیست که وراء به معنای پشت سر باشد، بلکه به هر دو معنای پشت سر و پیش رو آمده است و لغت‌شناسان می‌گویند: «وراء کلمة مؤنثة و تكون خلفاً و قداماً... یقال: وراءک



الله انصاراً.» (نوح: ۲۵)

این آیه شریفه نیز مانند برخی آیات دیگر هم دلالت بر وجود و استقلال روح می‌کند و هم دلالت بر وجود جهنم برزخی. آیه شریفه غرق شدن و هلاکت قوم نوح را معلول خطاها و گناهان آن‌ها دانسته، حاکی از آن است که مقصود از «نار» همان عذاب برزخی است و نه عذاب الهی در قیامت؛ چرا که حرف فاء در کلمه «فادخلوا» فاء تفریع است و معنای آن این است که قوم نوح پس از هلاکت و غرق شدن، بلافاصله داخل آتش شدند و این آتش غیر از نار برزخی چیز دیگری نیست و اگر منظور نار قیامت باشد، خلاف ظاهر است؛ زیرا وجود فاء تفریع بر سر ماضی (ادخلوا)، گواه بر تحقق چنین امری (دخول در نار) است و سخن از حالت کنونی قوم نوح و هلاکت و غرق شدن و دخول فعلی آن‌ها در عذاب است، نه این‌که آیه بخواهد حالات آینده آن‌ها را بیان کند و بفرماید که در قیامت این‌ها داخل در عذاب الهی خواهند شد.

آیاتی هم بر معذب بودن قوم فرعون در عالم برزخ حکایت دارند؛ از جمله: «و حاق بآل فرعون سوء العذاب النار يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخُلُوا آلَ فرعون أشدَّ العذاب.» (غافر: ۴۵-۴۶)

مقصود از «عذاب» در آیه شریفه، عذاب برزخی است؛ چرا که ذیل آیه شریفه (و یوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون

برد شدید و قدامک برد شدید؛ لانه شیء یأتی فیهو من وراء الانسان علی تقدیر لحوقه بالانسان و هو بین یدی الانسان علی تقدیر لحوق الانسان به فلذلک جاز الو جهان...» (۴۱) پس اصرار بر این مسأله که کلمه وراء در آیه فقط به معنای پشت سر باشد، بی‌وجه است.

ثانیاً، باید توجه داشت که در بسیاری از موارد، از سیاق خود آیه می‌توان استفاده کرد که منظور از «وراء» چیست؟ مثل «وکان وراء هم ملکٌ یأخذ کلَّ سفینةٍ غصباً» (کهف: ۷۹) و نیز «و من وراءه جهنمٌ ولا یغنی عنهم ما کسبوا شیئاً» (جانبه: ۱۰) و «واستفتحوها وخاب کلُّ جبارٍ عنید و من وراءه جهنمٌ و یُسقی من ماءٍ صدیدٍ یتجرَّعه و لا یکاد یشیغهُ و یأتیه الموت من کلِّ مکانٍ و ما هو بمیت و من وراءه عذابٌ غلیظٌ.» (ابراهیم: ۱۶ و ۱۷)

روشن است که در این آیات، «وراء» به معنای پیش روست و همان‌گونه که در آیه شریفه «والله من وراءهم محیط» (بروج: ۲۰) «وراء» به معنای تسلط و احاطه الهی از هر طرف است، در آیه شریفه «ومن وراءهم برزخ» نیز «وراء» به معنای پیش رو می‌باشد که هر کدام از این معانی را می‌توان از سیاق آیات یا قرائن استفاده کرد.

مرحوم علامه طباطبائی می‌گوید: «این‌که قرآن آینده چنین افرادی را برزخ نامیده است، برای آن است که برزخ آن‌ها را طلب می‌کند؛ مانند زمان آینده که پیشاپیش انسان قرار دارد. در عین حال، گفته می‌شود: «وراءک یوم کذا» و این برای آن است که زمان انسان را طلب می‌کند و مترصد آن است که انسان از آن عبور نماید.»

سپس ایشان در جواب این گفته که «منظور از برزخ حایل بین انسان و دنیاست تا ایشان به دنیا باز نگردند و نه حایل بین دنیا و قیامت»، می‌فرماید: «این سخن درست نیست؛ زیرا سیاق آیه حایل بودن برزخ بین دنیا و قیامت را می‌رساند که در این مدت، برزخ ادامه دارد، والا اگر منظور حایل بودن بین انسان و دنیا را قرآن مطرح کرده بود، پس قید «الی یوم یبعثون» باید لغو می‌شد.» (۴۲)

ثالثاً، هیچ‌گاه از آیه نمی‌توان استفاده کرد که «برزخ» به معنای دوره بی‌خبری است. این سخن صرف ادعاست.

رابعاً، این ادعا که قرآن هرگز دربارهٔ صحبت مردگان با ملائک و خدا سخنی نگفته، خلاف آیات ذیل است: نساء: ۹۷؛ نحل: ۲۸ و ۳۲؛ انفال: ۵۰؛ فرقان: ۲۲ و آیات مورد بحث (رب ارجعون).

## وجود جهنم برزخی

«مما خطیبتهم اغرقوا فادخلوا ناراً فلم یجدوا من دون

اشدَّ العذاب) دلالت بر عذاب در قیامت دارد که بدون شک، نوعی دیگر از عذاب‌های الهی است. چون عذاب قیامت در مقابل «سوء العذاب» قرار دارد، پس باید «سوء العذاب» عذاب برزخی باشد و شق سوّمی برای آن متصور نیست.

مرحوم علامه طباطبائی در این زمینه می‌نویسد: «اولاً، عرضه بر آتش در برزخ است و پس از آن دخول در آتش محقق می‌شود و این دخول در آتش شدیدتر از عرضه کردن بر آتش است. ثانیاً، عرضه بر آتش قبل از قیامت است که همان عذاب برزخی است؛ عالمی که بین موت و بعث فاصله است. اما دخول در آتش در قیامت تحقق پیدا می‌کند. ثالثاً، افراد، هم در برزخ و هم در قیامت به عذابی واحد معذب می‌شوند؛ اما برزخیان از دور به وسیله آن عذاب می‌شوند، ولی در قیامت داخل در آن عذاب خواهند شد.» (۴۳)

بسیاری از مفسران دیگر نیز برای اثبات وجود برزخ و عذاب در آن به این آیه شریفه تمسک کرده‌اند. (۴۴)

### وجود بهشت برزخی

«أنتی آمنّت برّکم فاسمعون قیل ادخل الجنة قال یا لیت قومی یعلمون بما غفر لی ربّی و جعلنی من المکرمین» (یس: ۲۵-۲۶)

علامه طباطبائی می‌فرماید: «خطاب "ادخل الجنة" حاکی از آن است که (مؤمن آل یس) قومش او را کشتند، آن‌گاه از ساحت الهی به او ندا شد که داخل بهشت شود. و این مطلب را آیه بعد تأیید می‌کند: یعنی آیه شریفه "و ما انزلنا علی قومه من بعده و من جنّد من السماء و ما کنا منزلین". پس همین‌که واژه قیل ادخل الجنة به جای اخبار از قتل او آورده شده است، اشاره به این معناست که بین کشته شدن او به دست قومش و امر شدن او جهت دخول به بهشت هیچ‌گونه فاصله و انفکاک نبوده است و گویا قتل او به دست آن مردم، همان امر شدن او برای دخول به بهشت تلقی شده است.» (۴۵)

بنابراین، از این آیه شریفه نیز به خوبی حیات برزخی (و بهشت در برزخ) استفاده می‌شود و گفته‌های آن شخص (یا لیت قومی یعلمون بما غفر لی ربّی و جعلنی من المکرمین) دلالت بر آن دارد. پس نمی‌توان گفت: منظور جنة الخلود است؛ زیرا اولاً، دلیلی بر این گفته وجود ندارد. ثانیاً، در قیامت همه حقایق برای انسان آشکار می‌شود: «لقد کنت فی غفلةٍ من هذا فکشفنا عنک غطاءً فبصرک الیوم حدیداً» (ق: ۲۲) پس معنا ندارد کسی در قیامت بگوید: «یا لیت قومی یعلمون بما غفر لی...»

از آنچه گفته شد، بطلان این سخن روشن می‌شود که گفته شود: «امر به داخل شدن به بهشت در هنگام مرگ او اتفاق

افتاده.»؛ زیرا او (هنگام مرگ) داخل بهشت نشده بود، بلکه در دنیا به سر می‌برد، در حالی که این سخن او (یا لیت قومی...) پس از دخول به بهشت عنوان می‌شود و این صریح قرآن است.

### مرگ برزخی

«رَبَّنَا آمَنَّا اِثْنَتَیْنِ و اِحْبَبْتِنَا اِثْنَتَیْنِ فاعترفنا بذنوبنا فهل الی خروج من سبیل.» (غافر: ۱۱) کافران در جهنم عرض می‌کنند: پروردگارا، دوبار ما را میراندی و دوبار ما را زنده کردی. پس به گناهان خود اعتراف داریم. آیا راهی برای خروج ما وجود دارد؟ به نظر می‌رسد، مقصود از اماتة اول، همان خروج نفس از بدن مادی است و احیای اول احیا در برزخ است و مراد از اماتة دوم، اماتة‌ای است که پیش از وقوع قیامت صورت می‌گیرد و احیای دوم احیا در قیامت می‌باشد. پس آیه شریفه نه تنها بر وجود حیات برزخی دلالت می‌کند، بلکه از اماتة در برزخ خبر می‌دهد.

البته، نباید توهّم کرد که وزان آیه شریفه وزان «کیف تکفرون باللّه و کنتم امواتاً فاحیاکم ثمّ یمیتکم ثمّ یمیتکم ثمّ یمیتکم ثمّ الیه ترجعون» (بقره: ۸۲) است؛ یعنی منظور از اماتة اول، مرگ قبل از حیات دنیوی است و مراد از اماتة دوم، از دنیا رفتن، و مراد از احیای اول، حیات انسان در دنیا و مراد از احیای دوم، حیات اخروی است؛ زیرا کلمه «کنتم امواتاً» غیر از اماتة است؛ چرا که اماتة به معنای میراندن است و پیش از میراندن هم باید حیاتی باشد تا اماتة صادق باشد، در حالی که پیش از امواتاً حیاتی وجود نداشت. بله، کیفیت اماتة در برزخ را نمی‌دانیم، اگرچه احتمالات متعددی داده شده است که در جای خود باید بررسی شوند. ولی به هر حال، وجود اماتة برزخی به خوبی از آیه شریفه استفاده می‌شود.

### روایات مربوط به برزخ

نه تنها آیات فراوان قرآنی بر وجود و استقلال روح پس از خروج از بدن دلالت می‌کنند، بلکه روایات پرشماری نیز به طور صریح بر مدعا دلالت دارند که عنوان کردن همه آن‌ها از حوصله این مقال خارج است. مرحوم علامه مجلسی بسیاری از این روایات را در جلد ششم بحارالانوار آورده‌اند؛ برای نمونه، به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود تا بطلان این سخن «در احادیث نیز سخن از خروج روح از بدن در هنگام مرگ وجود ندارد معلوم شود.» (۴۶)

۱. عن حفص، قال: سمعت موسی بن جعفر رضی الله عنه یقول: لرجل: «أتحبّ البقاء فی الدنیا؟ فقال: نعم، فقال: و لِمَ؟ قال: لقراءة قل هو الله احدٌ فسکت عنه. فقال له بعد ساعة: یا حفص من مات من اولیائنا و شیعتنا و لم یحسن القرآن علم فی قبره لیرفع الله به من درجته، فانّ درجات الجنة علی قدر آیات

القرآن، يقال له اقرأ وأرق فيقرؤ ثم يرقى.» (۴۷)

راستی اگر خروج روح از بدن مطرح نباشد، چگونه شیعیان در قبور تعلیم داده می‌شوند؟ آیا همین سلول‌هایی که خاک شده‌اند، تعلیم می‌بینند؟

۲. «... انّ ابالحسن عليه السلام قال بعد موت ابن ابي حمزة: «انه اقعده في قبره فسئل عن الائمه عليهم السلام فاخبر باسمائهم حتى

انتهى الى... فسئل. فوقف فضرب على رأسه ضربة امتأ قبره ناراً.» (۴۸)

اگر روحی وجود ندارد که از بدن خارج شود، آیا طبق روایت مزبور در قبر از سلول‌های بدن علی بن حمزه بطائنی سؤال شد و این سلول‌ها جواب دادند و همین قبر مستطیل شکل خاکی مملو از آتش مادی شد؟

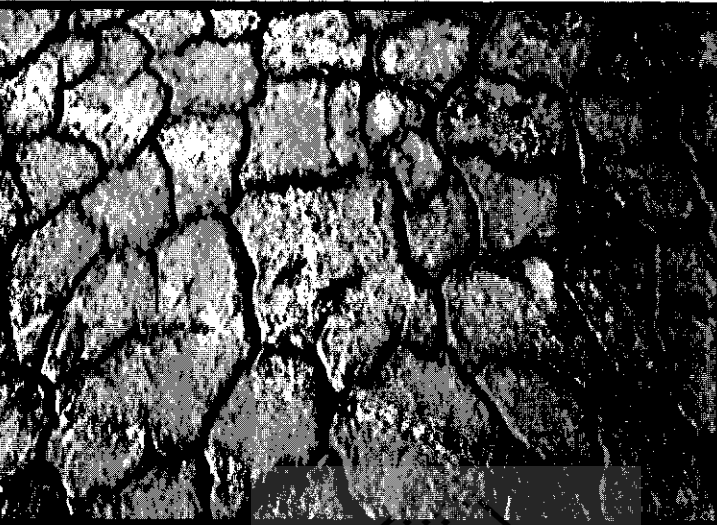
۳. انس بن مالک گوید: رسول الله صلى الله عليه وآله تا سه روز کشته‌های جنگ بدر را رها کرد، آن‌گاه نزد آن‌ها آمده، ایستاد و آن‌ها را ندا کرد و فرمود: «ای اباجهل بن

هشام، ای امیه بن خلف، ای عقبه بن ربیعہ، آیا آن وعده‌ای را که پروردگارتان به شما داده بود حق (و مطابق واقع) یافتید؟ پس به درستی که من آنچه را که پروردگارم به من وعده داده بود، حق یافتم. عمر که کلام پیامبر صلى الله عليه وآله را شنید، عرض کرد: یا رسول الله صلى الله عليه وآله، چگونه آنان سخن شما را می‌شنوند و کجا می‌توانند سؤال شما را پاسخ دهند، در حالی که مرداری بیش نیستند؟! پیامبر صلى الله عليه وآله فرمود: «والذی نفسی بیده، ما انتم باسمع لما اقول منهم و لکنهم لا یقدرون ان یحییوا»، قسم به آن‌که جانم در دست اوست، شما نسبت به سخنان من شنواتر از آن‌ها نیستید. اما آن‌ها قدرت پاسخ‌گویی ندارند. سپس امر فرمودند تا آن‌ها را در چاه‌های بدر بیفکنند. (۴۹)

۴. شبیه همین ماجرا پس از خاتمه جنگ جمل نیز اتفاق افتاد، آن‌گاه حضرت امیر عليه السلام به همراه عمّار یاسر و عده‌ای از اصحابش در اطراف کشته‌های جنگ دور می‌زدند، به کعب بن ثور رسیدند. حضرت فرمود تا او را نشانند، سپس خطاب به او فرمودند: «ای کعب بن ثور، آنچه را که خدا به من وعده داده بود حق (و مطابق واقع) یافتم. آیا تو هم آنچه را خدا وعده‌ات داده بود حق یافتی؟» سپس فرمود: تا او را به پهلوی بخوابانند، سپس از جنازه او عبور کرد، نظر مبارکش به طلحه افتاد که روی زمین افتاد بود. فرمود تا او را نشانند، آن‌گاه خطاب به او همان مطلبی را که به کعب بن ثور فرموده بود، گفت: آن‌گاه دستور داد تا او را به پهلوی بخوابانند.

در این هنگام، مردی جلوی آن حضرت ایستاد و عرض کرد:

(این افراد شایستگی ندارند تا با آن‌ها سخن گفته شود) اینان مرده‌اند و کلام شما را نمی‌شنوند؛ جواب شما را هم نمی‌دهند. حضرت فرمودند: «هر آینه اینان کلام را می‌شنوند؛ همان طوری که اصحاب قلیب (چاه بدر) کلام رسول خدا را شنیدند، و اگر مأذون در جواب دادن بودند، تعجب می‌کردی.» (۵۰)



گویای وجود عالم برزخ می‌باشند.

۵. یونس بن یعقوب از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند که فرمودند: هنگامی که شخص از دنیا برود (کسانی که پیش از او در گذشته و از دنیا رفته‌اند) نزد او جمع گشته درباره کسانی که وفات کرده یا در دنیا باقی مانده‌اند از او سؤال می‌کنند، پس اگر (شخص مورد سؤال) در گذشته و بر آن‌ها وارد نشده است، می‌گویند: سقوط کرده سقوط کرده. (یعنی اگر از نیکان بود، اکنون نزد ما بود. پس باید در جهنم باشد) و (آن‌گاه) بعضی از آن‌ها به بعضی دیگر گویند: او (تازه وارد) را رها کنید تا استراحت کند؛ چرا که اموری از (قبیل رنج و مرارت‌های) مرگ بر او گذشته است. (۵۱)

به بعضی از آیات نیز استدلال کرده‌اند مبنی بر این‌که هر چه هست همین بدن است و چیز دیگری وجود ندارد تا از بدن جدا شود و هر چه هست همان است که در قبر می‌گذارند؛ مثلاً، آیاتی از قبیل «ثمّ اماتہ فاقبره» (عبس: ۴۳) و آیاتی دیگر بعضی آیات نیز دلالت دارند که انسان در قبر در بی‌خبری محض به سر می‌برد. چنین استدلالی نیز فاسد و بطلان آن روشن است.

کسانی که به چنین استدلال‌های سستی تمسک می‌کنند، برای این است که توجهی به سایر آیات قرآنی ندارند و گمان می‌کنند همین که قرآن بفرماید - مثلاً - «افلا یعلم اذا بعث ما فی القبور» (عادیات: ۹) و یا بفرماید: «یوم یخرجون» (معارج: ۴۳) دلالت می‌کنند بر این‌که انسان فقط همین بدن

است و روح هم چیزی جدای از بدن نیست. راستی اگر قرآن می‌فرماید: «وَاللّٰهُ اٰخِرُكُمْ مِنْ بَطْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا» - با توجه به آنچه در مورد اثبات روح مجزّد و استدلال آن گذشت - آیا می‌توان گفت: منظور از ضمیر «کُم» یعنی فقط بدن، و روح را شامل نمی‌شود؟ (و همین مطلب را در ذیل آیه شریفه «ثُمَّ نَخْرِجُكُمْ طِفْلًا» نیز بگوییم؟) پس منظور از «کُم» در این آیه شریفه یعنی «شما» (مجموع روح و بدن) می‌باشد و آیاتی که گفته شد، بر وجود چیزی غیر از بدن دلالت نمی‌کند. این ادعایی بدون دلیل است؛ چه اشکالی دارد که گفته می‌شود: همان‌گونه که نطفه تبدیل به علقه و مضغه گشته است، سپس در او انشای روح می‌شود و از بدن خارج می‌گردد، بدن بی‌جان آدمی هم پس از دفن و پس از مدت مدیدی که تبدیل به خاک شد، دوباره روح در آن دمیده شود و از خاک خارج گردد. این مطلب با کدام یک از آیات قرآنی یا روایات منافات دارد؟ همان‌گونه که در آنجا می‌فرماید: «وَاللّٰهُ اٰخِرُكُمْ مِنْ بَطْنِ اُمَّهَاتِكُمْ» این‌جا هم می‌فرماید: «فَاِذَا هُمْ مِنَ الْاٰجِدَاثِ الّٰی رُبَّهْمُ يَنْسَلُوْنَ» و در هر دو مورد، خروج روح و بدن منظور باشد. پس همان‌گونه که ممکن است منظور از «نفس» در بعضی از آیات روح مجزّد باشد و گاهی مجموع روح و بدن، همین مسأله در مورد ضمیری همچون «کُم» و «هُم» نیز ممکن است مطرح باشد.

علاوه بر این، با توجه به آیه شریفه «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيْمٌ قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِيْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ» (یس: ۷۸-۷۹) مسأله روشن تر می‌شود؛ یعنی همین اجساد و استخوان‌های پوسیده را خدای قادر متعال زنده می‌کند و سپس افراد در عرصه محضر حضور پیدا می‌کنند. پس معلوم می‌شود: این استخوان‌ها در زمانی پوسیده بودند و روحی در بدن نداشتند، سپس مجدداً زنده شدند. زنده شدن استخوان‌ها و بدن‌ها هم به همان وجودی بستگی دارد که هنگام مرگ از آن‌ها مفارقت کرده است، و آن روح مجزّد آدمی است که تا وقتی به بدن تعلق نگیرد، هیچ‌گونه حیات و علم و قدرتی ندارد و تمام انسانیت و شخصیت آدمی به آن بستگی دارد.

### ..... پی‌نوشت‌ها

- ۱- احمد بن فارس، مقاییس اللغة، الدار الاسلامیة، ج ۵، ص ۲۸۳.
- ۲- ر.ک. به: التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۲، ص ۳۶۹.
- ۳- برای مطالعه بیش تر ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، قم: منشورات جامعة المدرسین، ج ۱۹، ص ۳۴۹.
- ۴- الشیخ المفید، الارشاد، ج دوم، النجف، ص ۱۴۰.
- ۵- الشیخ الصدوق، معانی الاخبار، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۱، ص ۲۸۸ / محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت،

- ۶- مؤسسه الوفاء، ج ۶، ص ۱۵۴.
- ۶- محمدباقر مجلسی، همان، ص ۱۳۲.
- ۷- ر.ک: ملاصدرا، الاسفار، ج ۸ / محمدتقی جعفری، ترجمه و شرح نهج البلاغه، ج هشتم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۵۴.
- ۸- راغب اصفهانی، المفردات المکتبه المرتضویة، ص ۴۹۳.
- ۹- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۰.
- ۱۰- ناصر رسولی بیرامی، قرآن و علوم امروزی، ص ۳۸.
- ۱۱- تشابه لفظی نباید موجب شود که حقیقت کلمه‌ای را در موارد گوناگون استعمال آن یکسان ببیند. جا دارد بر این نکته تأکید شود که برای تفسیر قرآن، نباید به ریشه‌های لغوی الفاظ اکتفا کرد، بلکه باید در موارد استعمال آن‌ها تأمل نمود و خصوصیت هر کدام را کشف کرد. (اقتیاس از محمدتقی مصباح، راه و راهنماشناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۴)
- ۱۲- محمدتقی جعفری، پیشین، ص ۱۴۴.
- ۱۳ و ۱۴- ناصر رسولی بیرامی، پیشین، ص ۵۴ / ص ۵۸۵۷.
- ۱۵- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، چاپ هشتم، صدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۰۸.
- ۱۶- ناصر رسولی بیرامی، پیشین، ص ۶۵.
- ۱۷- احمد بن فارس، پیشین، ج ۶، ص ۱۲۹.
- ۱۸- ناصر رسولی بیرامی، پیشین، ص ۶۳.
- ۱۹- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۹، ص ۱۷۲.
- ۲۰- همان، ج ۷، ص ۱۹.
- ۲۱- ناصر رسولی بیرامی، پیشین، ص ۶۹.
- ۲۲- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۷، ص ۲۸۵.
- ۲۳- ناصر رسولی بیرامی، پیشین، ص ۳۲ و ۳۶.
- ۲۴- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۸۵.
- ۲۵- همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸.
- ۲۶ الی ۲۸- ناصر رسولی بیرامی، پیشین، ص ۲۹-۳۲-۶۳ / ص ۶۲.
- ۲۹- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۰۰.
- ۳۰- الالوسی البغدادی، روح المعانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۱۹، ص ۴.
- ۳۱- الجوهری، الصحاح، بیروت، دارالعلم، ج ۱، ص ۴۱۹ / احمد بن فارس، پیشین، ج ۱، ص ۳۳۳ / ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دارالمصادر، ج ۱، ص ۳۷۵.
- ۳۲- الصدوق، الخصال، اسلامی، ج ۱، ص ۱۳۵؛ ص باب الثلاثة.
- ۳۳- محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، اسلامیه، ج ۳، ص ۲۴۲.
- ۳۴- محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۶، ص ۲۱۸.
- ۳۵- همان، ص ۲۴۶ / الحویزی، نورالثقلین، ج ۳، ص ۵۵۸.
- ۳۶- محمدباقر مجلسی، پیشین، ص ۲۶۷ / محمدبن یعقوب کلینی، پیشین، ص ۲۴۲.
- ۳۷ و ۳۸- محمدباقر مجلسی، پیشین، ص ۲۴۲ / ص ۲۷۱.
- ۳۹ و ۴۰- ناصر رسولی بیرامی، پیشین، ص ۵۷ / ص ۵۹.
- ۴۱- الفیومی، مصباح المنیر، قم، دارالهجرة، ج ۲، ص ۶۵۶.
- ۴۲- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۵، ص ۶۸.
- ۴۳- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۳۵.
- ۴۴- ر.ک: الالوسی البغدادی، پیشین، ج ۲۴، ص ۷۴ / ابن حیان الاندلسی، تفسیر البحر المحیط، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۲۶۲ / القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶، ج ۱۵، ص ۳۱۸.
- ۴۵- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ص ۷۹.
- ۴۶- ناصر رسولی بیرامی، پیشین، ص ۵۷.
- ۴۷- محمدبن یعقوب کلینی، پیشین، ج ۲، ص ۵۷۰.
- ۴۸- محمدباقر مجلسی، پیشین، ص ۲۴۶.
- ۴۹- صحیح مسلم، ج ۵، ص ۳۹۵ / شیخ الصدوق، من لا یحضره الفقیه، بیروت، ج ۱، ص ۱۱۴.
- ۵۰- الشیخ المنید، الجمال و النصرة فی حرب البصرة، قم، منشورات مکتبه الداوری، ص ۲۰۹.
- ۵۱- محمدبن یعقوب کلینی، پیشین، ج ۳، ص ۲۴۴.