

معاد جسمانی

ارائه دیدگاه علامه طباطبائی (ره)

فرهاد فتحی

انتشارات تولی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سرشناسه	فتحد، فرهاد، ۱۳۶۰ -
عنوان و نام پدیدآور	معاد جسمانی ارائه دیدگاه علامه طباطبائی (ره) / فرهاد فتحدی-
مشخصات نشر	قم: تولی، ۱۳۶۷.
مشخصات ظاهری	۲۸۰ص.
شابک	978-600-7882-89-4
وضعیت فهرست نویسی	فیبیا
موضوع	طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ - دیدگاه درباره معاد
موضوع	Tabatabaei, Sayyed Muhammad Husayn – View on eschatology
موضوع	معاد
موضوع	Resurrection (Islam)
رده بندی کنگره	BP۲۲۲/۷/ف۲م۶ ۱۳۶۷
رده بندی دیویی	۳۹۷/۴۴
شماره کتابشناس ملی	۵۲۸۰۰۴

عنوان کتاب: معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبائی

نوبت چاپ: اول ۱۳۹۷

قیمت: ۱۲۰۰۰ تومان

تعداد: ۵۰۰ نسخه

شابک: ۹۸۷-۶۰۰-۷۸۸۲-۸۹-۴

فهرست مطالب

۷.....	مقدمه و چکیده.....
۱۰.....	عناوین فصل اول.....
۱۱.....	زندگی نامه علامه طباطبائی (ره).....
۱۶.....	معنای لغوی معاد.....
۱۷.....	معنای اصطلاحی معاد.....
۱۹.....	تعریف نفس.....
۲۰.....	تعریف مرگ.....
۲۰.....	مرگ از نظر اسلام.....
۲۳.....	تعریف جسم.....
۲۹.....	اقوال مختلف در معاد جسمانی.....
۳۸.....	حقیقت انسان.....
۳۸.....	جزء حقیقی انسان.....

فهرست مطالب.....	۵
اثبات نفس.....	۴۱
انواع نفس.....	۴۲
تجرد نفس.....	۴۲
انسان موجودی دو بعدی.....	۴۷
ماهیت انسان.....	۴۹
بررسی واژه توفی.....	۵۴
مرگ، انتقال از نشئه ای (دنیا) به نشئه ی دیگر (آخرت).....	۵۴
نتایج فصل اول.....	۶۳
عناوین فصل دوم.....	۶۵
بدن اخروی.....	۶۶
کیفیت بدن اخروی.....	۶۶
رابطه بدن دنیوی و اخروی.....	۷۲
عینیت یا مثلیت بدن دنیوی و اخروی.....	۸۱
تبدیل امثال.....	۸۸

فهرست مطالب	۶
مراد از امثال	۹۱
چگونگی معاد جسمانی	۹۶
رفع استبعاد معاد جسمانی	۱۰۴
بعید دانستن تبدیل خاک به انسان	۱۲۹
شبهه اعاده معدوم	۱۳۰
مرگ و از بین رفتن ماهیت انسان	۱۳۳
شبهه آکل و ماکول	۱۳۵
نتایج فصل دوم	۱۴۴
عناوین فصل سوم	۱۴۶
مقدمه	۱۴۷
دلایل عقلی معاد جسمانی	۱۴۸
دلایل نقلی معاد جسمانی	۱۹۴
آیات قرآن	۱۹۴
روایات معصومین	۲۴۲

فهرست مطالب..... ۷

نتایج فصل سوم..... ۲۵۰

جمع بندی نهایی..... ۲۵۵

منابع و مآخذ..... ۲۵

مقدمه و چکیده

مسئله معاد یکی از ضروریات مهم تمام ادیان الهی می باشد و علمای اسلام در مورد اصل معاد اختلاف و تردیدی ندارند و آنچه مورد اختلاف است، کیفیت معاد و کیفیت عود بدن به روح در قیامت است. ما در این نوشته در صدد بیان دیدگاه علامه طباطبایی (ره) در مورد معاد جسمانی هستیم که ایشان در کتاب انسان از آغاز تا انجام معتقد هستند که بدن ها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه ای به گونه دیگر در آیند تا اینکه که به لحظه قیامت برسند و به نفس های خویش ملحق شوند و در میزان بر این باور است که در قیامت مثل این بدن باز می گردد.

اهمیت مساله معاد از دیدگاه دین مبین اسلام برای کسی قابل انکار نیست و به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی (ره) حدود یک سوم قرآن در مورد معاد می باشد.

از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) حقیقت انسان همان "من" یا "نفس" اوست که از طریق توجه به "من" این مطلب قابل اثبات است. مراد ما از نفس همان بعد غیر جسمانی انسان است که از آن به روح آدمی تعبیر می شود.

ایشان می فرمایند: نفس در سرای دیگر ابدی می باشد و بدن آلت و مرکبی برای روح می باشد که در آن تصرف می کند، بنابراین حقیقت انسان نفس او می باشد که آن هم تا ابد باقی است و از بین نمی رود.

ایشان در مورد معاد می فرمایند: معاد بازگشت اشیاء با تمام وجودشان به چیزی است که از آن وجود یافته اند و این بازگشت امر ضروری است. بنابراین مرگ پوسیدن و از بین رفتن نیست، بلکه حقیقت مرگ جدایی روح از بدن است و مرگ موجب انتقال انسان از نشئه ای به نشئه ی دیگر می شود و در آنجا ابدی خواهد بود و آنچه به سرای دیگر منتقل می شود روح او می باشد نه تن او.

بنابراین از منظر ایشان معاد جسمانی، لحوق مثل این بدن به نفس است نه لحوق عین این بدن و مراد از مثل این بدن، بدن اخروی می باشد، لذا ایشان معتقد هستند بدن محشور در قیامت همانند بدن دنیوی است؛ بنابراین همان گونه که ساختن و احیای بدن در دنیا ممکن است، باید ساختن و احیای بدن در آخرت نیز ممکن باشد.

چون حقیقت انسان به نفس او می باشد بنابراین با تغییر و نابودی بدن، از بین نمی رود و ثابت می ماند و در معاد مثل بدن به نفس بر می گردد، و شخص همان شخصی است که در دنیا بوده است.

بنابراین ایشان قائل به عینیت انسان اخروی و دنیوی و مثلثیت ابدان اخروی و دنیوی می باشد.

نوشته ای که در پیش رو دارید در سه فصل تنظیم شده است.

امید است این اثر ناچیز مورد رضایت خداوند منان و حضرات معصومین(ع) واقع گردد.

فصل اول: کلیات و مفاهیم و مبانی

. زندگی نامه مرحوم علامه

. معنای لغوی معاد

. معنای اصطلاحی معاد

. تعریف نفس

. اثبات و انواع و تجرد آن

. ماهیت انسان

. تعریف مرگ

. مرگ از منظر اسلام

. حقیقت انسان

. جزء حقیقی آن

. حقیقت مرگ

. بررسی واژه توفی

زندگی نامه، ویژگی ها و آثار علامه طباطبایی (ره)

مراحل زندگی

علامه سید محمد حسین طباطبایی از خاندانی دانش پرور برخاسته‌اند و تا چهارده پشت ایشان از دانشمندان و علمای به نام تبریز بوده‌اند. ولادت آن بزرگوار در پایان سال ۱۳۲۱ هجری قمری مصادف با ۱۲۸۲ شمسی بوده است. ایشان در زادگاه خود تحصیلات مقدماتی را به انجام رساند. در سال ۱۳۰۴ رهسپار نجف شدند و ده سال در آن مرکز جهانی علوم اسلامی به تکمیل معلومات خود پرداختند و نزد استادان معروفی مانند نائینی، کمپانی و بادکوبه‌ای دروس بالای فقه و اصول و فلسفه را خواندند. همچنین ریاضیات را نزد سید ابوالقاسم خوانساری و اخلاق و عرفان علمی و تفسیر قرآن کریم را از محضر حکیم و عارف وارسته، حاج میرزا علی آقای قاضی طباطبایی آموختند. سپس در سال ۱۳۱۴ به زادگاه خود بازگشت و به سبب تنگی وضع معیشتی مجبور شدند ۱۰ سال در تبریز بمانند. سپس به قم مهاجرت کردند و تا پایان عمر در آنجا به تدریس علوم عقلی و تفسیر قرآن مشغول بودند.

احیای معارف اسلامی

آیت الله مصباح یزدی درباره نقش علامه طباطبایی در احیای معارف اسلامی چنین می‌گوید: برای اینکه تأثیر فعالیت‌های علمی و فرهنگی علامه بزرگوار در جامعه ایران و جوامع اسلامی و کل جهان ارزیابی شود، توجه به دو نکته ضرورت دارد. اول آنکه اهمیت کارهای فرهنگی را در جامعه بدانیم و نکته دوم شناخت کامل جامعه قبل از طلوع خورشید وجود علامه طباطبایی است؛ یعنی دانستن اینکه جامعه در چه وضعی بود و چه کمبودهایی داشت. این مسلم است که فعالیت فرهنگی برای یک جامعه زنده از ضروری‌ترین فعالیت‌های اجتماعی و تأثیر آن برای رشد جامعه از هر عاملی مؤثرتر است. مرحوم علامه نیز هنگامی به حوزه علمیه قم قدم گذاشت که این نهال نورسته علمی تازه به مرحله رشد پا گذاشته بود و سخت نیازمند باغبان توانا و دلسوزی بود تا بتواند آن را بارور کند. در چنین اوضاعی آن فیلسوف و دانشمند جامع، با شناختی که از نیازهای جامعه داشت، به تربیت نیروهای کارآمد پرداخت.

ذهن فلسفی و روش تفسیری

شهید آیت الله مطهری درباره ذهن فلسفی و روش تفسیری استاد خود علامه طباطبایی چنین می‌گوید: علامه طباطبایی، چند نظریه در فلسفه دارند؛ نظریاتی در سطح جهانی که شاید ۵۰ تا ۶۰ سال دیگر ارزش اینها روشن بشود ولی خود ما قدر خودمان را نمی‌دانیم. ایشان در وصف تفسیر المیزان می‌گوید: تفسیر المیزان همه‌اش با فکر نوشته نشد، من معتقدم که بسیاری از این مطالب از الهامات غیبی است. کمتر مشکلی در مسائل اسلامی و دینی برایم پیش آمده که کلید حل آن را در المیزان نیابم.

عصاره خوبی‌ها

علامه سید محمد حسین طباطبایی مردی ساده و بی‌آلایش بود. متواضع، مودب، متین و با وقار بود و هیچ وقت عصبانی نمی‌شد.

هیچ گاه بلند سخن نگفت؛ در مورد کسی بد نمی‌گفت و هرگز کسی از ایشان غیبت نشنید. سخن کسی را قطع نمی‌کرد و به صحبت‌های دیگران خوب گوش میداد.

برای بدخواهان خودش هرگز نمی گذاشت که دیگران اقدامی کنند و خودش هم عفو میکرد. از بحث های جدلی دوری میکرد و در برخورد با شاگردان خود شیوه مخصوصی داشت.

در شیوه وی هیچ وقت تحکم فکر در کار نبود. همیشه درعین حالی که سعی داشت متناسب با درک و استعداد شاگردان، مطلب را القا کند، به آن ها مجال تفکر میداد.

اساسا ایشان نسبت به تربیت شاگرد به خصوص اهل فضل و خصوصا در زمینه معارف و حقایق قرآنی و استدلالی، شیفتگی زیادی داشت.

علامه اجازه نمی داد کسی دست ایشان را ببوسد؛ در همه لحظات مراقب خویش بود و هیچ گاه از خود تعریف نمیکرد. نسبت به اهل و عیال و خانواده بسیار مهربان بود. بامناجات و دعا و راز و نیاز بسیار مانوس بود. اکثر اوقات در سکوت بود و فقط لبانش به ذکر خدا حرکت میکرد.

پیاده روی را دوست داشت. در بذل دانش حریص بود. سؤال هیچکس را بدون جواب نمی گذاشت. به زیادی و کمی

شاگردان توجه نداشت؛ حتی گاهی از اوقات برای دوسه نفر هم درس می گفت. گاهی که استاد خطاب میشد، میفرمود این تعبیر را دوست ندارم، ما اینجا دور هم جمع شده ایم تا با کمک و همفکری، معارف اسلام را دریابیم.

اخلاص کامل داشت و همیشه جلب رضایت خدا را در نظر میگرفت.

و خلاصه این بزرگمرد الهی عصاره ای از تمام اخلاقیات نیکو و ویژگیهای حسن را دارا بود.

پرواز به سوی ملکوت

علامه طباطبایی، سرانجام پس از ۸۱ سال و هجده روز عمر با برکت و زندگی پرتلاش، در ۲۴ آبان ۱۳۶۰ ش از این جهان رخت بریست و جهان تشیع را در سوگ خود نشانده. با درگذشت علامه، این مفسر وارسته و حکیم عارف، دل‌های پاک اندیشمندان و بزرگان عرصه علم و ادب غرق اندوه شد. سرسلسله بیداردلان، حضرت امام خمینی(ره) با اظهار هم‌دردی

و برپایی مجلس ختم برای ایشان، این ضایعه اسفناک را به جهان تشیع تسلیت گفتند.^۱

۱. در محضر علامه طباطبایی (رحمت الله علیه)، محمد حسین رخشاد - در آسمان معرفت، آیت الله حسن زاده آملی (حفظه الله) - عطش، موسسه شمس الشموس - پایگاه اینترنتی ایرنا.

معنای لغوی معاد

معاد در لغت از «عود» گرفته شده^۱ و معنای بازگشت، رجوع و مصیر است^۲

ابن منظور میگوید: والمَعَوْدُ عَلَى الْأَصْلِ، وَهُوَ مَفْعَلٌ مِنْ عَادَ يَعُودُ"^۳.
اصل واژه ی معاد «معود بر وزن مفعل می باشد و از عاد - يعود»
گرفته شده است.

معاد مصدر میمی و اسم زمان و مکان است.^۴ بنابراین اگر مصدر میمی
باشد به معنای بازگشتن است. اگر اسم زمان باشد؛ به معنای هنگام
بازگشتن و اگر اسم مکان باشد؛ به معنای محل بازگشتن می باشد. ابن
فارسی می نویسد: المعاد كل شيء إليه المصير، والآخره معاد للناس

۱. لسان العرب، ج ۳ ص ۳۱۷. کتاب العین، ج ۲، ص ۲۱۸. تاج العروس، ج ۵، ص ۱۳۸.

المحیط فی اللغة، ج ۲، ص ۱۲۶.

۲. الصحاح، ج ۲، ص ۵۱۴. النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۳، ص ۳۱۶.

۳. لسان العرب، ج ۳ ص ۳۱۷.

۴. قاموس قرآن، ج ۵، ص ۶۶.

معاد هر چیزی است که به سوی او بازگشت می باشد و آخرت معاد مردم است (زیرا بازگشت مردم به سوی آنجا می باشد).^۱

لفظ معاد از «عاد یعود»، گاهی به معنای مصدری (برگشتن)، گاهی به معنای اسم زمان (زمان برگشتن) و گاهی به معنای اسم مکان (جای برگشتن) است، و از صیغه ی «عود» به معنای برگشت به سوی چیزی، بعد از آن که از آن چیز انصراف شده بود، و از صیغه ی «اعاده» به معنای تکرار چیزی است.^۲

معنای اصطلاحی معاد

معاد در اصطلاح فلسفی و کلامی، به معنای بازگشت انسان بعد از مرگ به حیات، برای رسیدگی به حساب اعمال اوست.^۳

۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۱۸۱.

۲. توضیح المراد، ص ۷۶۶، و حق الیقین، ج ۲، ص ۴۹.

۳. فرهنگ معارف اسلامی، ج ۴، ص ۲۶۱.

تفتازانی می گوید: معاد یعنی برگشت اجزای بدن به یکپارچگی، بعد از آن که پراکنده شده بودند؛ برگشت به حیات بعد از مرگ، برگشت ارواح به بدن ها بعد از جدایی.^۱

علامه طباطبایی در این باره می نویسند: معاد، بازگشت اشیا با تمام وجودشان، به حقیقتی است که از آن وجود یافته اند، در نتیجه وجودی که دارای مراتب و جهات مختلفی است که بعضی از آنها با هم متحدند، می باید که با تمام وجودش به آن جا باز گردد. پس ملحق گشتن «بدن» به نفس در معاد امری است ضروری، الا این که نشئه دنیا به نشئه دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل می گردد هم چون نفسی زنده، زنده و نورانی می شود.^۲

بنابراین، معاد در اصطلاح فرهنگ اسلامی، برگرفته از همان معنای لغوی و مورد فهم مردم است به این معنا که آدمی وقتی می میرد، روح

۱. "... ان یخلق الله تعالی من الاجزاء المتفرقه لذلک البدن بدنأ فیعید الله نفسه المجرده الباقیه بعد خراب البدن" تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۹۰.

۲. انسان از آغاز تا انجام، ص ۱۲.

به طور کامل از بدنش جدا میشود و بعد از یک مدتی و در یک مکانی و یک زمانی مجدداً به همین بدن برمی گردد.

تعریف نفس

واژه نفس در لغت به معنای شخص، روح، خود، حقیقت شیء و قصد و نیت بکار رفته است.^۱

نفس در اصطلاح اندیشمندان مختلف تعریف های متفاوتی داشته است ولی از دیدگاه ابن سینا نفس نیرویی در جسم است که مبدأ صدور کارهایی می شود که یکنواخت و غیر ارادی نیستند. طبق این تعریف، کار فاعل طبیعی مثل جمادات از تعریف خارج می شود. از نگاه علامه طباطبایی، نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است ولی در مقام فعل به آن تعلق دارد. و علت فاعلی است برای افعالی که از انسان صادر می شود.^۲ در این تعریف منظور از جوهر، ماهیتی است که وقتی وقتی تحقق می یابد یا اصلاً در موضوع قرار نمی گیرد و یا اگر در

۱. المعجم الوسیط، ص ۹۴۰ (ماده ن.ف.س).

۲. بدایه الحکمه، مرحله ۶، فصل ۱ / نهاییة الحکمة، ج ۱، ص ۲۰۸.

موضوعی قرار گیرد آن موضوع به گونه ای است که به این جوهر نیاز دارد.^۱

در این تحقیق نفس همان روح آدمی است که بعد غیر جسمانی انسان می باشد که به وسیله مرگ از بین نمی رود.

تعریف مرگ

از نظر علامه « مرگی که خدای سبحان آن را به «حق» وصف نموده، آن بی حسی و بی حرکتی و زوال زندگی ای نیست که به دید ظاهری ما درآید؛ بلکه بازگشتی است به سوی او که به خروج از نشئه ی دنیا و ورود به نشئه ی دیگر [آخرت] محقق می گردد.^۲

مرگ از نظر اسلام

کسانی که به «مرگ» سطحی می نگرند و کسانی که معیار درک حقیقت و واقعیت را «تجربه حسی» می دانند - که از پیامدهای آن نفی معاد

۱. نهاية الحکمة، فصل ۱، ج ۲، ص ۳۵۳.

۲. انسان از آغاز تا انجام، ص ۶۹.

است - مرگ انسان را نابودی وی فرض می‌کنند و زندگی انسان را تنها همین زندگی چند روزه، که در میان زایش و درگذشت محدود است، می‌پندارند؛ اما اسلام مرگ را انتقال انسان از یک مرحله زندگی به مرحله دیگری تفسیر می‌کند.

به تعبیر علامه طباطبائی، مرگ همان انتقال از عالم ماده به عالم برزخ است؛ یعنی انتقال از نشئه و مرحله‌ای از زندگی به نشئه و مرحله‌ای دیگر. به نظر اسلام، انسان زندگانی جاویدانی دارد که پایانی برای آن نیست و مرگ، که جدایی روح از بدن است، وی را وارد مرحله دیگری از حیات می‌کند که کامروایی و ناکامی در آن بر پایه نیکوکاری و بدکاری در مرحله زندگی پیش از مرگ استوار است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: گمان مبرید که با مردن نابود می‌شوید، بلکه از خانه‌ای به خانه دیگری منتقل می‌گردید.^۱

خداوند سبحان می فرماید: «مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى»^۱؛ خداوند آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن دو قرار دارد، جز به حق و برای زمان معینی نیافریده است.

یعنی هر موجودی، از آسمان و زمین گرفته تا آنچه در میان آنهاست، وجودشان محدود به اصلی است که خداوند آن را «تسمیه»، یعنی تعیین و برآورد نموده است. «اجل شیء» ظرفی است که شیء به آن خاتمه می‌یابد.^۲ علامه از این آیه چنین استفاده کرده و می نویسد: مراد از «حق بودن خلقت آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن دو است»، این است که خلقت آن عبث و بی‌نتیجه نبوده که موجود شود و بعد معدوم گردد و دوباره موجود گشته و سپس معدوم شود، بدون اینکه غرضی و هدفی از آن منظور باشد. پس عالم هستی تا مدتی معین است؛ چون سرپای عالم با همه اجزایش دائم‌الوجود نیست، بلکه همه فانی و هالک است.^۳

۱. روم، ۸.

۲. حیات پس از مرگ، ص ۱۱.

۳. المیزان، ج ۱۶، ص ۲۳۷.

جسم

جسم در لغت به معنای «بدن» و «تن» و اعضای انسان و حیوان است.^۱ اما در اصطلاح فلاسفه، یکی از اقسام جوهر می باشد.^۲ گاهی از آن به «جوهر جسمانی» و در برخی موارد به عنوان «جسم طبیعی» یاد می شود. جسم را این گونه تعریف کرده اند: «جوهری که دارای ابعاد سه گانه است و می توان در آن سه خط که یکدیگر را در یک نقطه قطع کرده اند فرض نمود، به گونه ای که همه زاویه های ایجاد شده قائمه باشند».^۳

علامه طباطبایی بعد از نقل و نقد فی الجملة اقوال مختلف، نظر صحیح را چنین تقریر می کند: - مصداق جسم، اجزای ریز و کوچکی هستند که از کنار هم قرار دادن آنها امتداد جوهری جسم به وجود می آید.

۱. لسان العرب، ج ۲، ص ۲۸۴.

۲. المشارع و المطارحات، (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۶) -
الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۵-۲۸، اسفار الاربعه، ج ۵، ص ۵۶-۲.

۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، ج ۵ (شرح منظومه)، ص ۵۴۶ - نهاية الحکمة، ج ۲، ص

البته آن اجزای ریز یک ویژگی ظریف دارند که عبارت است از تقسیم‌پذیری تا بی‌نهایت. یعنی آن اجزاء اگر چه بسیار کوچک‌اند لکن هرکدام از آنها تا بی‌نهایت قابل تقسیم هستند. چنان که قبلاً هم بیان کردیم مراد، امکان تقسیم (یعنی تقسیم بالقوه) است نه تقسیم بالفعل. چون با تقسیم بالفعل، جسم نیز از بین می‌رود.

نکته دیگری که علامه دربارهٔ جسم می‌فرمایند این است که آن اجزای کوچک و صغار، وقتی کنار هم گذاشته می‌شوند صورت‌های نوعیه‌ی اجسام را به وجود می‌آورند.

به عبارتی مصداق جسم، همان ذرات ریز هستند و از اجتماع آنها صورت‌های نوعیه‌ی اجسام تشکیل می‌شوند.^۱

ایشان در این زمینه نظریه ابتکاری دارند که به نقل از شاگرد بزرگوار ایشان، جسم بنابر حرکت جوهری، دارای چهار بعد است نه سه بعد (حکیم سبزواری در تعلیقه اسفار به بعد چهارم اشاره کرده است)، زیرا گذشته از طول و عرض و عمق، دارای بعد چهارمی به نام زمان است که در وجود خارجی، متن حرکت جوهری آن است و پیوند بین زمان

و حرکت و مسافت، همانند پیوند جنس و فصل است که از عوارض تحلیلی یکدیگرند نه از عوارض خارجی هم، زیرا این عناوین در خارج متحد و همه آنها با وجود واحد موجودند و چون زمان که در خارج، عین حرکت است، یکی از ابعاد جوهری جسم را تشکیل می دهد، هیچ موجود مادی ساکنی در جهان طبیعت وجود ندارد و اگر سکونی مطرح می شود، نسبی است نه مطلق.

تذکر: باید توجه کرد که ابعاد سه گانه تعلیمی (طول، عرض و عمق) در حوزه جسم محفوظند و زمان و حرکت جوهری بالاصاله در متن صورت نوعیه که مسافت حرکت است و به تبع آن در صورت جسمیه طرح می شود. قهرا قلمرو بعد چهارم به منطقه ابعاد سه گانه دیگر تفاوت مرموز و مستوری دارد که تحقیق آن در این مختصر نمی گنجد.^۱

اقوال مختلف در معاد جسمانی

گروهی می گویند که معاد فقط روحانی است. از نظر این گروه، روح انسان به آن دلیل در دنیا با بدن مادی همراه است که با تدبیر آن به پاره

۱. شمس الوحی تبریزی، ص ۲۰۵.

ای از اهداف خود دست یابد و به برخی کمالات نایل شود که تنها از این راه دست یافتنی است. بر اساس این دیدگاه با فرارسیدن مرگ، بدن انسان که صرفاً ابزاری برای حیات دنیوی نفس است از بین می رود و نفس مجرد او که تشکیل دهنده حقیقت انسان است، به حیات خود ادامه خواهد داد. صدرالمتألهین این نظریه را به جمهور فلاسفه و پیروان فلاسفه مشاء نسبت می دهد.^۱ وی از گروهی از فیلسوفان مسلمان یاد می کند که آیات قرآن را که در حشر اجسام و لذت و درد جسمانی صراحت کامل دارند، به امور روحانی تأویل می برند.^۲ این گروه می گویند: پس از مرگ، علاقه روح نسبت به بدن قطع می گردد، ولی از آنجا که روح موجودی پیراسته از ماده است، فنا و نیستی در آن راه ندارد و پس از قطع علاقه از بدن، باقی خواهد ماند.^۳

۱. الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۶۵.

۲. همان، ص ۲۱۴-۲۱۵.

۳. عقائد اسلامی در پرتو قرآن، ص ۵۸۲.

این ها چون نتوانسته اند اشکالات معاد جسمانی را حل کنند (از جمله شبهه اعاده معدوم) ناچار به معاد روحانی روی آورده و منکر معاد جسمانی شده اند، یا آن را از لحاظ فلسفی قابل اثبات ندانسته اند.

از جمله ابن سینا در این مورد می گوید: اثبات معاد از راه شریعت و اخبار و آیات آسان است و بخشی از آن که با عقل و قیاس و برهان قابل درک است، همان سعادت و شقاوت نفس است (معاد روحانی) ... و بعد از توضیح و تفسیر مفصل در مورد سعادت و شقاوت روحانی، چنین بیان کرده است که معاد جسمانی بدان ترتیب که مورد بحث فلاسفه است را نمی توان از راه عقل اثبات نمود.^۱

البته ناگفته نماند که شیخ الرئیس بوعلی سینا از فلاسفه مشاء در صدد انکار معاد جسمانی نبوده، ولی با این حال نتوانسته آن را برهانی کند. حتی خود متعرض این مطلب شده است که چون صاحبان ادیان گفته اند ما باید تسلیم این امر باشیم.^۲

۱. فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، ص ۱۸۱۶.

۲. المباحثات، ص ۵۱-۵۳.

حضرت امام خمینی (ره) نیز معتقدند که گرفتار شدن بو علی سینا به این سبب است که وی نتوانسته معاد نفس را تنقیح کند و همین طور وقتی در مسأله تجرد نفس حیوانی وارد می شود آن را با تردید بررسی می کند و بدون نتیجه گیری دقیق بحث را رها می کند. همچنین ابن سینا بر طبق مبانی فکری خویش نتوانسته تجرد برزخی را اثبات کند و این به سبب محذوری بوده که بر بسیاری از محدثین نیز پیش آمده است. زیرا هر دو - محدثین و بوعلی سینا - معتقدند که وقتی جنین قابلیت پذیرش نفس را پیدا کرد، نفسی جدای از بدن ایجاد و به او افاضه می شود و پیوسته این نفس باقی است بدون اینکه حرکت جوهری کند. شیخ چون نتوانست تجرد برزخی را اثبات کند، نتوانست معاد جسمانی را نیز برهانی کند.^۱

اکثر متکلمان اهل سنت انسان را موجود جسمانی می دانند و به تجرد روح قائل نیستند و معاد را صرفاً جسمانی می دانند. آخوند ملاصدرا

۱. تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۳، ص ۴۱۶.

در این باره می نویسد: جسمانی بودن معاد قول اکثر، بلکه نوع مردم و عموم علما و عامه است و متکلمین هم قائل به این قولند.^۱

و امام ایشان - فخر رازی - هم بر اثبات آن استدلال کرده است.^۲

و آن عبارت است از اینکه: بعد از آنکه روح را از این بدن جدا نمودند و بدن منحل گردید و اجزایش خاک شده و منتشر گردید، روز قیامت آن اجزاء را به قدرت خداوند متعال جمع آوری نموده و دوباره بدن درست شده و روح را به آن القا می کنند و حشر و نشر مردم به این نحو خواهد بود.

فخر رازی برای اثبات و امکان این معنی، به جمع آوری اجزاء و یا احیاء اشیاء فاسد شده و نظایر آنها به قدرت کامله الهیه استدلال می کند و در تقریب این عقیده در حقیقت به قدرت خداوند استدلال می نماید.

۱. اسفار، ج ۹، ص ۱۵۳.

۲. تفسیر فخر رازی، ج ۲، ص ۱۲۳ - ۱۲۴ و ج ۲۹، ص ۱۷۵.

مثلاً یکی از ادله وی این است که بین حکما اختلاف شده در اینکه آیا منی در تمام اجزاء بدن بوده و در موقع خروج از تمام اجزاء و اعضا و عروق و عضلات خارج می شود، یا اینکه اوعیه خاصی دارد که در آنجا جمع می شود - مثلاً در بیضتین جمع شده - و موقع خروج، از آن اوعیه خارج می شود، نه اینکه از تمام عروق خارج شود.

خیلی از حکما قائلند به اینکه منی در تمام اعضاست و ظرف خاصی ندارد و در موقع خروج، از تمام آنها انزال می شود؛ برای اینکه منی نتیجه هضم رابع است و فضول آن هضم است که در تمام اعضا بعد از آنکه به اندازه لازم بدل ما یتحلل گردید، باقی مانده از هر عضوی دفع می گردد. بنابراین منی در حقیقت مثل طلّ و شبنم در تمام اعضا بوده و این اجزاء منبّه طلی، از نقاط مختلف بدن به حکم و قدرت خداوندی جمع می شوند و بالاخره به صورت انسان درمی آیند.^۱

قضیه معاد هم همین طور است، وقتی که بدن انسانی خاک شد و اجزاء و ذرات او در عالم منتشر گردید، این اجزاء منبّه را مثل آن اجزاء بدنی منویه از تمام کره خاک و هوا جمع آوری کرده و به شکل

و هیئت آن شخص درمی آورند. و با نفخه ای در او القای روح می کنند؛ آیه "أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَىٰ * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ" ^۱ را مورد شاهد و استدلال قرار داده است و همین طور به آیه شریفه ی «أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» ^۲ استدلال می کنند؛ به این نحو که ما می دانیم هر یک از آب و خاک، به تنهایی بذری را افساد می کنند؛ مثلاً اگر بذری در خاک بماند و ابداً رطوبتی به آن نرسد و آبی نخورد، بالاخره این بذر خاک شده و فاسد و متعفن می گردد، همین طور اگر به دریا افتاد در آنجا فاسد می شود و آب آن را متعفن می نماید، و اگر دو سبب افساد جمع شدند، عقلاً لازم است زودتر او را فاسد و متعفن نمایند، ولیکن به قدرت کامله احدی، اطراف بذر می پوسد و از وسط آن، چیز حیّ و صاحب حیات نباتی بیرون می آید، پس خدا قادر است از اجزاء فاسد، بدنی حیّ و زنده بیرون بیاورد و در حقیقت، مرده خاکی را زنده نماید. وی به آیات دیگری هم استشهاد می کند.

۱. قیامت، ۳۷ - ۳۸.

۲. واقعه، ۶۴.

گروهی از محققان از متکلمان و فیلسوفان اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت معاد را هم جسمانی و هم روحانی می دانند. با این تفاوت که عده ای به عینیت و عده ای به مثلیت جسم دنیوی و اخروی قائل شده اند.

بعضی گفته اند: معاد یعنی عود ارواح به اجساد ، یعنی انسان وقتی که می میرد روحش از بدنش مفارقت می کند و این روح جدای از بدن هست در یک عالمی (که آن عالم را عالم برزخ می گویند) تا وقتی که بناست قیامت شود ، ولی وقتی که قرار شد قیامت شود ، آن وقت روحها برمی گردند به بدنهای خودشان ، هر روحی به بدن خودش بر می گردد. از محدثین متشرعه مثل مرحوم مجلسی ادعا می کنند که اجماع همه اهل ادیان است بر معاد به معنی عود ارواح به اجساد.^۱

بعضی از متکلمان این دسته معتقدند بعضی از اجزای بدن انسان اجزای اصلی او محسوب شده، هیچگاه کم یا زیاد نمی شوند و سایر اجزای بدن فرعی هستند و دخالتی در هویت انسان ندارد، آنچه در معاد جسمانی حاضر می شود، اجزای اصلی بدن انسان همراه با نفس یا

۱. مطهری، مرتضی، معاد، ص ۲۱-۲۲.

بدون آن است و اعاده سایر اجزا ضرورتی ندارد و تألیف اجزا هم عین تألیف آنها در دنیا نیست تا مصداق اعاده معدوم باشد.^۱

اما بعضی دیگر از متکلمان این دسته لازم نمی‌دانند که بدن اخروی عین بدن دنیوی باشد، زیرا ادراک کننده لذت‌ها و عذاب‌ها را نفس آدمی می‌دانند و معتقدند هر انسانی باید در قیامت بدنی داشته باشد تا نفس با آن بدن، عذاب‌ها یا لذت‌های جسمانی را ادراک کند؛ خواه بدن دنیوی باشد یا نباشد.^۲

به نظر علامه طباطبایی (ره) معاد بازگشت اشیاء با تمام وجودشان به چیزی است که از آن وجود یافته‌اند و این بازگشت امر ضروری است، بنابراین ضرورت این بازگشت باید با تمام وجود باشد و اگر موجودی دارای مراتب و جهات مختلف است و تمام این مراتب با هم متحد می‌باشند، بنابراین باید با تمام وجودش به نشئه دیگر بازگردد، بنابراین ملحق شدن «بدن» به نفس در معاد امری ضروری است با این تفاوت که نشئه دنیا به نشئه دیگری که آخرین مرحله کمال و حیات در آن

۱. کشف‌المراد، ص ۴۰۲.

۲. الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۲۰۷.

است، تبدیل می‌گردد و بدن هم چون نفس زنده، زنده و نورانی می‌گردد.^۱ و ایشان معتقد هستند که رابطه انسان اخروی با انسان دنیوی عینیت است ولی رابطه بدن دنیوی با بدن اخروی مثلثیت می‌باشد.^۲

حقیقت انسان از منظر علامه و اجزای تشکیل دهنده اش

خداوند متعال هنگام آفرینش، انسان را مرکب از دو جزء و دارای دو جوهر قرار داد: یکی جوهر جسمانی که ماده ی بدنی اوست و دیگری جوهر مجرد که روح و روان اوست. این دو پیوسته در زندگانی دنیوی همراه و ملازم یکدیگرند؛ اما هنگام مرگ، روح زنده از بدن جدا شده و سپس - روح - انسان به پیشگاه پروردگار بازمی‌گردد.^۳

۱. بررسی های اسلامی، ج ۳، ص ۳۳۳؛ رسائل التوحیدیه، صص ۲۴۳ و ۲۴۴ (رساله الانسان بعدالدنیا).

۲. المیزان ج ۱۳. ص ۲۱۰.

۳. المیزان، ج ۱۵، ص ۹۷ و ج ۲، ص ۱۷۰.

جزء حقیقی انسان

علامه (ره) حقیقت انسان را روح او می دانند^۱ و می فرمایند: اینکه خداوند فرمودند: "یتوفیکم - می گیرد شما را" و فرمود: "یتوفی روحکم - می گیرد جان شما را" دلالت دارد بر اینکه حقیقت انسانی که ما از آن به کلمه "من" تعبیر می کنیم، همان روح انسانی است و بس، و چنان نیست که ما خیال می کنیم که روح جزئی از انسان است و یا صفت و یا هیاتی است که عارض بر انسان می شود. و این تعبیر برای رفع استبعاد کافران می باشد، زیرا انکار و استبعاد کفار از این رو بوده است که خیال می کرده اند حقیقت انسان همان تن خاکی او است و بس، به همین جهت به نظرشان بعید می آمده است که این "تن خاکی" بعد از متلاشی شدن و از دست دادن ترکیب مخصوصی که دارد، دو باره جمع گشته و به صورت نخست برگردد. جوابی هم که در آیه مزبور است، مبنی بر این است که حقیقت آدمی تن خاکی او نیست،

۱. انسان از آغاز تا انجام ص ۱۷۴.

بلکه روح او است، و بنا بر این با قبض روح کردن ملک الموت، چیزی از این حقیقت گم نمی‌شود.^۱

ایشان در نقد سخنان کسانی که کمال انسانی را در کمال جسمی می‌دانند، می‌فرماید: کمال جسمی کمال انسان نیست، چون انسان در همان جسمانیت خلاصه نمی‌شود، بلکه او مرکب است از جسمی و روحی، و مؤلف است از دو جهت مادیت و معنویت، او حیاتی در بدن دارد، و حیاتی بعد از مفارقت از بدن، آری او فنا و زوال ندارد، او احتیاج به کمال و سعادت دارد که در زندگی آخرت خود به آن تکیه داشته باشد، پس این صحیح نیست که کمال جسمی او را که اساسش زندگی طبیعی او است کمال او و سعادت او بخوانی، و حقیقت انسان را منحصر در همین حقیقت بدانی.^۲

ایشان در جای دیگر می‌فرمایند: قسم دیگر فصل، که فصل حقیقی می‌باشد آن چیزی است که مبدأ فصل منطقی می‌باشد. و آن عبارت است از این که انسان، واجد نفس ناطقه باشد، نفسی که مبدأ ناطقیت

۱. المیزان، ج ۷، ص ۱۳۰.

۲. المیزان، ج ۲، ص ۱۵۰.

است و به عنوان یک واقعیت خارجی است که حقیقت انسان قائم به اوست، بلکه او عین حقیقت انسان است، و او فصل حقیقی انسان به شمار می‌رود. و اوست که انسان را حقیقتاً از فرس و بقر و اشیای دیگر جدا می‌کند. بدیهی است انسان به دلیل آن‌که واجد نفس انسانی هست از انواع مخالف دیگر ممتاز می‌شود.^۱

بنابراین حقیقت انسان، نفس او می‌باشد که آن هم تا ابد باقی است و از بین نمی‌رود.

اثبات نفس

علامه با رجوع دادن انسان به خویشتن خود، نفس را اثبات می‌کند: جای هیچ شک نیست که ما در خود معنا و حقیقتی می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم که از آن معنا و حقیقت به «من» تعبیر می‌کنیم، (و می‌گوییم من پسر فلانم، من به او گفتم و امثال این تعبیرها که همه روزه مکرر داریم).

باز جای هیچ شک و تردید نیست که هر انسانی در این درک و مشاهده مثل ما است. و تمامی انسانها در این درک مساوی هستیم و حتی در یک لحظه از لحظات زندگی و شعورمان از آن غافل نیستیم مادام که شعورم کار می کند، متوجهم که من، منم و هرگز نشده که خودم را از یاد ببرم.^۱

پس از نظر علامه بعد دیگری در انسان وجود دارد که غیر از بدن اوست، که همان نفس می باشد.

انواع نفس

نفس چند نوع است. یا نباتی است که کمال اول برای جسم طبیعی است و تغذیه، رشد و تولید مثل می کند و یا حیوانی است که کمال اول برای جسم طبیعی عضواری است که افزون بر تغذیه، رشد و تولید مثل، دارای نیروی احساس است و با اراده حرکت می کند و یا

نفس، انسانی است که کمال اول برای جسم طبیعی عضواری است که افزون بر کارهای پیشین، تصورات و تصدیقات کلی را تعقل می کند.^۱

تجرد نفس

یکی از مباحثی که علامه طباطبایی در مسئله نفس و بدن به آن پرداخته است، معنای روح و نفس است. راهبرد اصلی او در این بحث، مبانی فلسفی است. عقیده فلسفی راسخ ایشان به مجرد بودن نفس چنان در این بحث مشهود است که سبب شده وی مباحث خود درباره معنای روح و نفس را به گونه ای ترتیب دهد که در نهایت، منظور از روح یا نفس انسان را امری غیر مادی بداند. ایشان در تبیین معنای روح، بحث را با اشاره به معنای لغوی آن آغاز می کند و می نویسد: «روح آنگونه که از لغت بدست می آید عبارت است از مبدأ حیات که حیوان را بر احساس و حرکت ارادی قادر می سازد. این واژه هم به صورت مذکر و هم مؤنث بکار می رود».^۲

۱. النجاة فی حکمة الآلهیه، ص ۱۵۸.

۲. المیزان، ج ۱۳، ص ۱۹۵.

علامه این نکته را اضافه می کند که گاهی روح در قرآن در معنای مجازی بکار می رود و در آیات زیادی از جمله سوره نحل آیه ۲،^۱ روح به معنایی که در حیوان مشاهده می کنیم، یعنی مبدأ حیات - که احساس حرکت ارادی از آن ناشی می شود - اراده نشده است.^۲

از سوی دیگر علامه طباطبایی اعتقاد دارد که روح در قرآن کریم هم به معنای روح انسان بکار رفته و هم به معنای روح غیر انسان. قرآن درباره روح متعلق به انسان با تعابیری نظیر «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ

۱. "ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون" فرشتگان را که حامل وحی از فرمان اوست به هر کس از بندگان خویش بخواهد نازل می کند که (مردم را) انذار کنید (و بگوئید که) خدایی جز من نیست پس، از من بترسید. نحل، ۲.

رُوحی»^۱ و «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ»^۲ سخن گفته و کلمه «من» را به کار برده است که به نوعی بیانگر هدایت خدا برای روح انسان است.^۳

درباره تبیین معنای نفس و رابطه آن با معنای روح با تأمل در کلمات علامه طباطبایی چنین بدست می آید که از نظر ایشان «نفس» در طی سه مرحله به سه معنا به کار رفته است:

۱) به معنای هرآنچه که «نفس» به آن اضافه شده: ایشان می نویسند: با تأمل در موارد استعمال نفس، معلوم می شود که واژه «نفس» به همان معنای کلمه ای که به آن اضافه شده است. از این رو در صورتی که به چیزی اضافه نشود معنای مشخصی نخواهد داشت. نفس به این معنا برای تأکید لفظی به کار می رود و برای مثال گفته می شود: «جائنی

۱. حجر، ۲۹ و ص، ۷۲.

۲. سجده، ۹.

۳. المیزان، ج ۲۰، ص ۱۷۴.

زید نفسه» نفس به این معنا به خدا نیز اطلاق می شود، نظیر آیه «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ..» و «... وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ...»^۱

(۲) به معنای شخص انسان: به اعتقاد علامه در مرحله بعد، استعمال نفس فقط برای اشاره شخص انسان (یعنی موجود مرکب از روح و بدن) رایج شد. این استعمال گاه حتی بدون اضافه شدن به انسان به کار می رود. نظیر آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...»^۲

که مقصود «مَنْ شَخْصٍ انساني واحد» است و نیز آیه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ»^۳

(۳) به معنای «روح انسان»: در مرحله سوم از واژه نفس برای اشاره به معنای «روح انسان» استفاده شده است. از نظر ایشان ، دلیل این امر آن است که حیات و قدرت و علم که قوام انسان ها به آنهاست، قائم به نفس بوده و بدون آن تحقق نمی یابند.

۱. آل عمران، ۲۸ - ۳۰.

۲. اعراف، ۱۸۹.

۳. مائده، ۴۲.

استعمال معنای دوم و سوم نفس برای غیر انسان ها (برای مثال، گیاهان) رایج نیست، از این رو در مورد گیاه گفته نمی شود «نفس النبات». همچنین نفس به معنای دوم و سوم- در لغت- درباره موجوداتی همچون فرشته و جن به کار نمی رود. هرچند لغت شناسان این موجودات را دارای حیات می دانند. قرآن نیز با اینکه فرشته و جن را دارای تکلیف می داند، این دو معنا را برای آنها نیز به کار نبرده است. به هر روی معنای سوم همان معنایی است که با معنای روح یکسان است و معمولاً در مباحث مربوط به روح از آن استفاده می شود^۱ ایشان نیز بسان بسیاری دیگر از فیلسوفان از واژه نفس برای اشاره به «روح» استفاده می کند. گاه واژه نفس را به معنای «روح» به کار می گیرد و گاه این دو را به صورت عطف تفسیری بکار می گیرد.^۲ او تصریح می کند که نفس، «روح» نیز نامیده می شود.^۳ و روشن است که در اینگونه استعمال ها، مقصود از نفس همین معنای سوم است.

۱. المیزان، ج ۱۴، ص ۲۵۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۱۳.

۳. همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸.

انسان، موجودی دو بعدی

علامه در کتاب انسان از آغاز تا انجام، که به بررسی «انسان قبل از دنیا»، «انسان در دنیا» و «انسان بعد از دنیا» می پردازد، پس از تفکیک «عالم خلق» از «عالم امر»، معتقد است که انسان از هر یک از دو عالم در خود ودیعتی دارد. ودیعت عالم خلق، «بدن» است که مشترک بین انسان و حیوان است، و ودیعت آن دیگری (عالم امر) که مختص انسان است، «روح» است.

ایشان در این باره می نویسند:

"خداوند متعال هنگام آفرینش، انسان را مرکب از دو جزء و دارای دو جوهر قرار داد: یکی جوهر جسمانی که ماده بدنی اوست و دیگری جوهر مجرد که روح و روان اوست، این دو پیوسته در زندگی دنیوی همراه و ملازم یکدیگرند و هنگام مرگ، روح زنده از بدن جدا شده و سپس به پیشگاه پروردگار باز می گردد".^۱

۱. آغاز پیدایش انسان، ص ۸.

علامه با استناد به آیه ۵۵ سوره طه و آیه ۲۵ اعراف و آیه ۹ سوره سجده می فرماید:^۱

«روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است که صدق هویت میان آن دو می شود. روح بعد از اتحاد با بدن و واجدیت اعضاء و جوارح بدن، صاحب قوه سامعه، باصره و متفکره و عاقله می شود و از این جهات در وی تمام می گردد. چه این امور همگی از افعال جسمانیه ای هستند که روح بدون دارا بودن اعضاء و جوارح بدنی قادر به انجام آنها نیست.»

۱. " مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى " از این [زمین] شما را آفریده‌ایم، در آن شما را باز می‌گردانیم و بار دیگر شما را از آن بیرون می‌آوریم. طه، ۵.

" قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ " «در آن زندگی می‌کنید و در آن می‌میرید و از آن برانگیخته خواهید شد.» اعراف، ۲۵.

" ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ " آنگاه او را درست‌اندام کرد، و از روح خویش در او دمید، و برای شما گوش و دیدگان و دلها قرار داد؛ چه اندک سپاس می‌گزارید. سجده، ۹.

در روایتی از امام صادق علیه السلام منقول است که راوی از امام علیه السلام پرسید:

«چرا هنگامی که روح از بدن خارج می شود انسان آن را احساس می کند در حالی که در هنگام ورود روح به بدن چنین احساسی نیست؟ امام فرمود: زیرا بدن با همین رشد و تکامل یافته است. که این روایت مؤید بیان ماست.»^۱

ماهیت انسان

از نظر علامه نسل انسانی یک نوع مستقلی است که از نوع دیگری جدا نشده، بلکه خدا آن را مستقیماً از زمین آفریده است.^۲

ایشان موضوع خلقت جسمانی انسان را از منظر قرآن مورد بررسی قرار داده است. از نظر وی خداوند متعال از میان همه ی مخلوقات، نخست خلقت انسان را یادآوری و بدان اشاره کرده است. دلیل این

۱. انسان از آغاز تا انجام، ص ۳۴.

۲. المیزان، ج ۹، ص ۱۵۷.

توجه، جایگاه و اهمیتی است که انسان در مقایسه با سایر مخلوقات دارد. برخی آیات قرآن^۱ اشاره به خلقت نوع انسان دارد.

ایشان با توجه به آیات مربوط به مراحل گوناگون خلقت جسم، معتقد است که نظر قرآن درباره خلقت نسل انسان از طریق تناسل و اینکه اولین فرد بشر و همسرش از هیچ پدر و مادری متولد نشده اند، صریح است.^۲

۱. "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ" سپس [تداوم] نسل او را از چکیده آبی پست مقرر فرمود؛ آنگاه او را درست اندام کرد، و از روح خویش در او دمید، و برای شما گوش و دیدگان و دلها قرار داد؛ چه اندک سپاس می گزارید. سجده، ۷-۸.

"هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا" آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود؟! ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم، و او را می آزماییم؛ (بدین جهت) او را شنوا و بینا قرار دادیم. دهر، ۱-۲.

ایشان در جای دیگر می نویسند: شخصیت انسان با نفس (روح) اوست نه با بدن او.^۱ و درباره خلقت بعد روحی انسان آیات ۱۲-۱۴ سوره «مؤمنون»^۲ را مورد توجه قرار داده، می فرماید: از سیاق آیات، روشن است که صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی انسان را وصف می کند^۳ و در ذیل، که به پیدایش روح یا شعور و اراده اشاره دارد، آفرینش دیگری را بیان می دارد که با نوع آفرینش قبلی مغایر است.^۴ این اختلاف تعبیر خود شاهد است بر اینکه "خلق آخر" (خلق دیگر)

۱. اسلام و انسان معاصر، ص ۱۰۳.

۲. "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" و به یقین، انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. سپس او را [به صورت] نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آنگاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم. پس آن علقه را [به صورت] مضغه گردانیدیم، و آنگاه مضغه را استخوانهایی ساختیم، بعد استخوانها را با گوشتی پوشانیدیم، آنگاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است

۳. المیزان، ج ۱۵، ص ۲۳.

۴. انسان از آغاز تا انجام، ص ۲۸.

از سنخ دیگری است که نمی تواند مادی باشد، بلکه مجرد است. همچنین در جمله "ثم أنشأناه خلقاً آخر" سیاق را از خلقت قرار نداده است تا دلالت کند بر اینکه آنچه در آخر به وجود آوردیم حقیقت دیگری است غیر آنچه در مراحل قبلی بود، و این دو نوعی اتحاد با هم دارند.^۱

علامه با استناد به آیه «قل الروح من أمر ربي»^۲ بیان می دارند این آیه در مقام بیان حقیقت روح است و نه در مقام خودداری از جواب و بیان. بنابراین خداوند متعال بیان می کند که روح موجودی متعلق به عالم امر و نه عالم خلق است همان طور که در آیه «ثم أنشأناه خلقاً آخر...»^۳ به آن اشاره شده و منظور از خلق دیگر (آفرینش جدید)،

۱. المیزان، ج ۴، ص ۲۲۲ به بعد.

۲. اسراء، ۸۵.

۳. مؤمنون، ۱۴.

همان خلقت روح است و اینکه روح با سایر موجودات عالم امر در ویژگی ها و اوصاف و شئون اش مشترک است.^۱

بنابراین از این آیات استنباط می شود که اگر چه روح حقیقتی غیر از جسم دارد اما خلقتش به نحو اتحاد با جسم است.

علامه برای اثبات بعد روحی انسان به روش عقلی، همان استدلال مشهور را مطرح می نمایند که ما در خود، معنا و حقیقتی را می یابیم که از آن تعبیر به «من» می کنیم. هر انسانی نیز در این درک و مشاهده مثل ماست، یعنی من و تمامی انسان ها در این درک مساوی هستیم. مادامی که شعورم کار می کند، «من» منم و هرگز نشده است که خودم را از یاد ببرم. حال باید دید که این «من» در کجای بدن ما نشسته است؟ به طور قطع، در هیچ یک از اعضای بدن ما نیست و در هیچ یک از اعضای محسوس ما نیست... ولی دائماً «من» در نزد من حاضر است. بنابراین، معلوم می شود نفس «روح» غیر از بدن است، نه همه آن و نه جزئی از آن و نه خاصیتی از خواص آن...؛ زیرا مفروض ما این است که آن چیزی که در خود، به نام «من» مشاهده می کنیم، هیچ یک

۱. انسان از آغاز تا انجام، صص ۲۸-۲۹.

از این احکام را نمی پذیرد. لذا، نفس (روح) به هیچ وجه، مادی نیست.^۱

بررسی واژه توفی

واژه توفی در قرآن به معنای مرگ و نیستی نیامده و اگر درباره مرگ به کار رفته، تنها به معنای عنایت گرفتن و حفظ کردن آمده است؛ به بیان دیگر، واژه توفی (به معنای گرفتن جان) به نحوی به کار رفته تا مخاطب دریابد جان انسانها با مردن باطل و فانی نمی شود و اینها که گمان کرده اند مردن، نابود شدن است، به حقیقت امر جاهل اند؛ بلکه خدای تعالی جان ها را می گیرد و حفظ می کند تا در روز بازگشت خلاق به سوی خودش، دوباره به بدنها بازگرداند.^۲

مرگ، انتقال از نشئه ای (دنیا) به نشئه ی دیگر (آخرت)

در عین این که نظر سطحی، مرگ انسان را نابودی وی فرض می کند و زندگی انسان را تنها همین زندگی چند روزه که در میان زایش و

۱. المیزان، ج ۱، ص ۳۶۲- انسان از آغاز تا انجام، ص ۲۹.

۲. انسان از آغاز تا انجام، ص ۶۸.

درگذشت محدود می‌باشد، می‌پندارد، اسلام مرگ را انتقال انسان از یک مرحله زندگی به مرحله دیگری تفسیر می‌نماید. به نظر اسلام انسان زندگانی جاویدانی دارد که پایانی برای آن نیست و مرگ که جدایی روح از بدن می‌باشد وی را وارد مرحله دیگری از حیات می‌کند که کامروایی و ناکامی در آن بر پایه نیکوکاری و بدکاری در مرحله زندگی پیش از مرگ استوار می‌باشد.^۱

علامه با استدلال به آیات و روایات ثابت می‌کنند که مرگ پوسیدن و از بین رفتن نیست، بلکه انتقال از جایی به جای دیگر است.

از جمله آیاتی که به آن استدلال می‌کنند: "كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَ قِيلَ مَنْ رَاقٍ وَ ظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ وَ اتَّفَقَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ"^۲

چنین نیست ، او هرگز ایمان نمی‌آورد تا جان به گلوگاهش رسد. و گفته شود : آیا کسی هست که این بیمار را از مرگ نجات دهد ؟ و

۱. شیعه در اسلام، ص ۱۳۸.

۲. قیامت، ۲۶_۳۰.

یقین به فراق از دنیا پیدا کند. و ساق پاها (از شدت جان دادن) به هم می پیچید. (آری) در آن روز مسیر همه به سوی (دادگاه) پروردگارت خواهد بود.

ایشان در ذیل این آیات می گویند:

"بنابراین روز مرگ، روز بازگشت به خدا و سوق به سوی اوست"^۱

و در ادامه روایات متعددی را به این صورت بیان می کنند:

شیخ صدوق رحمه الله و دیگران روایتی از پیغمبر صلی الله علیه و آله نقل کرده اند که مؤید همین حقیقت است: «برای بقا خلق شده‌اید نه برای نابودی و فنا. و با مرگ تنها از دنیایی به دنیای دیگر منتقل می شوید».

در {علل الشرایع} از امام صادق علیه السلام در حدیثی آمده است: «و به این ترتیب انسان از دو شأن دنیا و آخرت خلق شده و آن هنگام که خداوند این دو شأن را با هم گرد آورد، حیات انسان در زمین مستقر

۱. انسان از آغاز تا انجام، ص ۷۰.

می‌گردد، زیرا حیات از شأن آسمان به شأن دنیا نزول کرده است. و هنگامی که خداوند بین آن دو شأن مفارقت ایجاد کند، آن مفارقت موت است و در آن حال، شأن آخرت به آسمان بازخواهد گشت. بنابراین حیات در زمین است و موت در آسمان. چون موت بین روح و جسد جدایی می‌افکند روح و نور به قدس اولی بازگردانیده می‌شود و جسد در همان زمین باقی می‌ماند زیرا که از شأن دنیاست».

در(معانی الاخبار) از حسن بن علی نقل شده که «علی بن محمد علیهما السلام بر بیماری از اصحابش وارد می‌شود در حالی که بیمار از خوف مرگ می‌گریست و جزع می‌نمود.

علی بن محمد علیه السلام به او فرمود: ای بنده خدا، چون مرگ را نمی‌شناسی از آن می‌هراسی. بگو بینم، اگر بدنت چرک شود و از کثرت چرک و ناپاکی در اذیت باشی و مبتلا به جرب و جراحت گردی و بدانی که شست‌وشوی حمام همه این‌ها را از بین خواهد برد، با این حال آیا می‌خواهی که به حمام روی و ناپاکی‌ها را از خود بزدایی و یا این‌که از چنین کاری اکراه داری و می‌خواهی که به همان حال بمانی؟ بیمار پاسخ داد: آری حمام را ترجیح می‌دهم، ای پسر پیغمبر خدا. در این هنگام حضرت فرمود: پس بدان که آن موت همان

حمام است و همانا آخرین امری است که موجب زدودن گناهان و زشتی‌ها از تو خواهد شد. حال اگر بر موت وارد شوی و از آن بگذری مسلماً از هرگونه همّ و غم و ناراحتی نجات خواهی یافت و به هرگونه فرح و شادی خواهی رسید. پس از این کلام، بیمار آرامش خود را بازیافت، حالت سروری به وی دست داد و تسلیم مرگ شد؛ چشم‌هایش را بست و این جهان را وداع گفت». در (معانی الاخبار) از امام جواد از امام علی بن حسین علیهما السلام نقل کرده که فرمود: «هنگامی که امر بر حسین بن علی بن ابی‌طالب علیهما السلام دشوار گردید، کسانی که همراه ایشان بودند به ایشان می‌نگریستند که ناگهان وی را در حالی غیر حال خویش یافتند.

هر بار که امر بر اصحاب سخت می‌گشت رنگ‌هایشان می‌پرید، زانوانشان می‌لرزید و قلب‌هایشان را خوف فرا می‌گرفت، در حالی که حسین علیه السلام و بعضی از خواصی که همراهش بودند، رنگ‌هایشان برافروخته‌تر می‌شد، اعضایشان را سکون و قلب‌هایشان را آرامش و اطمینان فرا می‌گرفت. در این هنگام اصحاب به هم می‌گفتند: ببینید اصلاً از مرگ نمی‌هراسند. و به دنبال آن حسین علیه السلام می‌فرمود: ای بزرگواران صبر پیشه سازید، زیرا که موت هیچ نیست مگر پلی که شما را از سختی‌ها و دشواری‌ها به بهشت‌های پهناور و نعمت‌های

دائمی عبور می‌دهد پس کدام‌یک از شما اکراه دارد که از زندان به قصر منتقل شود؟ بدانید که وضع برای دشمنانتان جز این نیست که از قصر به زندان و عذاب منتقل شوند.

پدرم از رسول اکرم صلی الله علیه و آله برایم نقل فرموده است که: «دنيا زندان مؤمن و بهشت کافر است و موت مؤمنان را پلی است برای رسیدن به بهشت و مرگ کافران را پلی برای وصولشان به جهنم. در این نقل نه پدرم و نه من هیچ کدام خلاف واقع حکایت نکرده‌ایم».

امام جواد محمد بن علی (ع) فرمود: «از امام علی بن حسین (ع) سؤال شد مرگ چیست؟ در پاسخ فرمود: مرگ برای شخص مؤمن هم‌چون دور افکندن لباس چرکین و برداشتن بندها و زنجیرهای سنگین و تبدیل آنها به بهترین و خوشبوترین لباس‌ها و راحت‌ترین مرکب‌ها و بی‌ترس‌ترین خانه‌هاست و مرگ برای شخص کافر هم‌چون دور افکندن لباس‌های فاخر و نقل مکان نمودن از منازل نزدیک و بی‌ترس و تبدیل آنها به چرکین‌ترین و خشن‌ترین لباس‌ها و دورافتاده‌ترین خانه‌ها و بزرگ‌ترین عذاب‌ها است».

به امام جواد محمد بن علی علیه السلام عرض شد مرگ چیست؟ پاسخ فرمود: «همان خوابی است که هر شب به سراغتان می‌آید الا

این‌که طولانی‌تر است و شخص از آن بیدار نمی‌گردد مگر روز قیامت. حال برای کسی که در خواب خویش شادی‌های وصف‌ناپذیر و ترس‌های بی‌اندازه می‌بیند، این حالت شادی و ترس چگونه است؟ مرگ نیز همین‌طور است، پس خود را برای آن مهیا سازید.^۱

ایشان در جای دیگر می‌فرمایند: حقیقت مرگ این است که خداوند روح را از بدن بگیرد، و علاقه او را از آن قطع کند، آنگاه مبعوثش نماید.^۲

خدای تعالی به رسول گرامی خود دستور داده که در پاسخ از استبعاد ایشان به ایشان بگو که حقیقت مرگ بطلان و نابود شدن انسان نیست، و شما انسانها در زمین گم نمی‌شوید، بلکه ملک الموت شما را بدون اینکه چیزی از شما کم شود، بطور کامل می‌گیرد، (چون گفتیم کلمه توفی گرفتن بطور کامل را می‌رساند)، و ارواح شما را از بدنهایتان بیرون می‌کشد، به این معنا که علاقه شما را از بدنهایتان قطع می‌کند.

۱. همان، ص ۷۱-۷۳.

۲. المیزان، ج ۱۱، ص ۲۹۹.

و چون تمام حقیقت شما ارواح شماست، پس شما یعنی همان کسی که کلمه "شما" خطاب به او است، (و یک عمر می گفتید من و شما)، بعد از مردن هم محفوظ و زنده‌اید، و چیزی از شما کم نمی‌شود، آنچه کم می‌شود و از حالی به حالی تغییر می‌یابد، و از اول خلقتش دائما در تحول و دستخوش تغییر بود، بدنهای شما بود نه شما، و شما بعد از مردن بدنها محفوظ می‌مانید، تا به سوی پروردگارتان مبعوث گشته و دوباره به بدن هایتان برگردید.^۱

بنابراین مرگ انتقال از نشئه ای به نشئه ی دیگر است، و آنچه از انسان به نشئه ی دیگر منتقل می‌شود؛ تن او نیست، بلکه روح او می‌باشد:

"آنچه که از انسان به «نشئه دیگر» وارد می‌شود، همانا روح و نفس است و آیه "یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ"^۲

(ای انسان تو به‌سوی پروردگار خود در سعی و تلاشی و عاقبت به ملاقات او نائل می‌شوی) به همین مطلب دلالت دارد.

۱. همان، ج ۱۶، ص ۳۷۸.

۲. انشقاق، آیه ۶.

«کدح» یعنی سعی به جانب چیزی. و انسان سعی به جانب ربّ است؛ زیرا که همواره از ابتدای خلقتش به سوی او در حرکت بوده و به همین جهت، در بسیاری از آیات از اقامت او در دنیا به «لبث» و یا «مکث» تعبیر گردیده است. خداوند سبحان می فرماید: «قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ»^۱ خداوند خطاب می کند: آیا می دانید چند سال در زمین درنگ کرده اید.

نتایج فصل اول

۱. معاد در لغت از «عود» گرفته شده و معنای بازگشت، رجوع و مصیر است و در اصطلاح فلسفی و کلامی، به معنای بازگشت انسان بعد از مرگ به حیات، برای رسیدگی به حساب اعمال اوست.

۲. نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است ولی در مقام فعل به آن تعلق دارد و علت فاعلی است برای افعالی که از انسان صادر می شود.

۳. جای هیچ شک نیست که ما در خود معنا و حقیقتی می یابیم و مشاهده می کنیم که از آن معنا و حقیقت به «من» تعبیر می کنیم.

۴. حقیقت انسان همان "من" یا "نفس" اوست که از طریق توجه به "من" این مطلب قابل اثبات است.

۵. نفس در مقام ذات مجرد است، خودش را بالفعل تعقل می کند و به خودش علم حضوری دارد، اما در مقام فعل، مادی می باشد، یعنی به ماده تعلق دارد و به تدبیر بدن مشغول است.

۶. نفس در سرای دیگر ابدی می باشد.

۷. بدن آلت و مرکبی برای روح می باشد که در آن تصرف می کند.

۸. مصداق جسم، اجزای ریز و کوچکی هستند که از کنار هم قرار دادن آنها امتداد جوهری جسم به وجود می آید.

۹. معاد بازگشت اشیاء با تمام وجودشان به چیزی است که از آن وجود یافته اند و این بازگشت امر ضروری است.

۱۰. حقیقت انسان نفس او می باشد که آن هم تا ابد باقی است و از بین نمی رود.

۱۱. مرگ پوسیدن و از بین رفتن نیست، بلکه حقیقت مرگ جدایی روح از بدن است.

۱۲. مرگ موجب انتقال انسان از نشئه ای به نشئه ی دیگر می شود و در آنجا ابدی خواهد بود.

۱۳. آنچه به سرای دیگر منتقل می شود روح او می باشد نه تن او.

۱۴. اقوال مختلفی در کیفیت معاد وجود دارد که نظر اهل تحقیق بر معاد جسمانی و روحانی می باشد ولی عده ای به عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی قائل هستند و عده ای از مثلثیت آن دو سخن می گویند، علامه طباطبایی از گروه اخیر محسوب می شود.

فصل دوم: چیستی و چگونگی معاد جسمانی و امکان آن

. بدن اخروی

. کیفیت بدن اخروی

. رابطه بدن اخروی با دنیوی

. عینیت یا مثلثیت شخص در دنیا و آخرت

. تبدیل امثال و مراد از امثال

. امکان حشر بدن و رفع استبعاد معاد

. بعید دانستن تبدیل خاک به انسان

. اعاده معدوم

. مرگ و از بین رفتن ماهیت انسان

. آکل و ماکول

بدن اخروی

علامه (ره) معتقد هستند بدن اخروی در روز بعث، مانند نفس، زنده و نورانی می شود. ایشان در این باره می گویند: "ملحق شدن بدن به نفس در معاد امری است ضروری، جز این که نشئه دنیا به نشئه دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل می گردد و بدن هم چون نفسی زنده، زنده و نورانی می شود".^۱

و در جای دیگر می نویسند: "بدن ها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه ای به گونه دیگر درآیند تا اینکه که به لحظه قیامت برسند و به نفس های خویش ملحق شوند".^۲

کیفیت بدن اخروی

علامه در مورد ویژگی فرشتگان، معتقد است که فرشتگان مجردند و دلیل آن را این گونه بیان می کنند:

آن جهان، مجرد از ماده است؛ و وجود فرشتگان از آن است، پس آنها مجرد می باشند.^۱

۱. انسان از آغاز تا انجام، ص ۱۲۰.

۲. همان، ص ۱۲۲.

ایشان در این مساله برای اثبات تجرد فرشتگان به تجرد عالم آخرت استناد می کنند. بنابراین چون معاد رجوع به آن عالم است، بدن اخروی هم باید مجرد باشد. به عبارت دیگر ایشان معتقد هستند که آخرت عالمی مجرد است و درعالم مجرد، ماده و مادیات راه ندارد پس هر آنچه در آن عالم، از قبیل فرشتگان قرار بگیرد نمی توانند مادی باشند.

ایشان در جای دیگر تصریح می کنند که در نظام بهشت، تزاممی وجود ندارد، همان طور که در دنیا تزامم هست. قرآن و سنت به این موضوع، ناطق هستند.^۲

بنابراین بدن مادی که همراه با تراحمات است نمی تواند در بهشت باشد.

۱. رسائل توحیدی، ص ۲۲۲.

۲. حاشیه بر بحار، ص ۵۷۷.

مرحوم علامه حرکت جوهری را پذیرفته است^۱

و برای اثبات آن براهین متعددی اقامه کرده است.^۲

۱. حرکت جوهری یک حقیقت انکارناپذیر است... صدرالمتألهین از راه‌های مختلف در اثبات این امر اقامه برهان کرده است که واضح‌تر از همه آنها این است: حرکات عرضی که دارای وجود سیال و متغیّرند بدون تردید معلول طبایع و صور نوعیه موضوعات خود هستند؛ و این اصل قابل انکار نیست که علت هر امر متغیّر باید متغیّر باشد و الاً مستلزم تخلف معلول از علت خواهد بود که محال است. نه‌ایه الحکمه، ص ۲۰۸. حرکت جوهری، حرکتی است که در ذات و جوهر شیء واقع می‌شود. تا پیش از زمان صدر المتألهین، فلاسفه عموماً حرکت را ویژه اعراض می‌دانستند و می‌گفتند اگر جسم حرکت می‌کند، این حرکت در کم، کیف، وضع و یا این است، و هرگز جسم نتواند در ذات و جوهر خود حرکت کند، زیرا قوام هر حرکتی به موضوع آن است. وقتی می‌گوییم کره زمین به دور خودش و به دور خورشید می‌چرخد، یا سبب از سبزی به زردی و سرخی تحول می‌یابد یا نهال درخت و نوزاد حیوان و انسان، رشد و نمو می‌کند، در همه این موارد، ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجاً دگرگون می‌شود. اما اگر بگوییم خود ذات هم ثابتی ندارد، و همان‌گونه که صفات و اعراض آن دگرگون می‌شوند، جوهر آن هم تحول می‌یابد، دیگر چیزی در دست نداریم تا این دگرگونی را به آن نسبت دهیم. این عقیده حکمای پیش از صدر المتألهین بود. اما او با ادله متقنی ثابت کرد که اساساً اگر حرکت در جوهر جسم واقع نشود، حرکت در اعراض آن، توجیه معقولی نمی‌تواند داشته باشد، و به طور کلی حرکت در اعراض پرتو و جلوه حرکت در جوهر است... یکی از مهمترین شواهد که علامه قائل به بدن اخروی مجرد از ماده است، همین مطلب می‌باشد. آغاز فلسفه، گرامی محمد علی، ص ۲۸۸.

۲. نه‌ایه الحکمه، ص ۱۹۹.

بر اساس حرکت جوهری، جوهر عالم ماده، یک جوهر سیال می باشد، یعنی ذات عالم ماده دائما در حال حرکت است تا به مجرد منتهی شود؛ زیرا حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل می باشد.^۱ پس دائما قوه های عالم ماده به فعلیت می رسد و از آن جایی که عالم ماده محدود و متناهی است، به جایی منتهی می شود که تمام قوه های آن به فعلیت می رسند و فعلیت محض می گردد و از حرکت باز می ایستد و این یعنی مجرد شدن عالم ماده. ایشان در این زمینه، بر اساس این حرکت می نویسند:

هر حرکتی مطلقا نوعی تشکیک و تکامل در آن وجود دارد و این علتش این است که حرکت خروج شیء از قوه به فعل و سلوک از نقص به کمال است، در جوهر علاوه بر این تکامل، حرکت اشتدادی دیگری نیز وجود دارد و آن همان حرکت جوهری ماده اولی به سوی طبیعت و سپس نبات و سپس حیوان و سرانجام انسان است و هر یک از این حرکات آثار ویژه ای دارند که بر آنها مترتب می شود. و این حرکت ادامه می یابد

تا به مقصد نهایی خویش برسد؛ یعنی فعلیت محض، که فاقد هر قوه ای است.^۱

همچنین ایشان در جای دیگر می گویند: جهان ماده یک حقیقت سیال است که به سمت ثبات و تجرد حرکت می کند.^۲

بنابراین با توجه به قرائنی که در کلمات علامه از قبیل حیات و نورانی بودن بدن اخروی و شواهد روشن و دقیق دیگر که ذکر گردید، نتیجه می گیریم که بدن اخروی باید مجرد از ماده باشد

۱. "و الحركة علی الاطلاق و إن كانت لا تخلو من شائبة التشکیک لما أنّها خروج من القوة إلى الفعل و سلوك من النقص إلى الكمال، لكن فی الجوهر مع ذلك حركة اشتدایة أخرى هی حركة المادة الأولى إلى الطبیعة ثم النبات ثم الحيوان ثم الانسان، و لكل من هذه الحركات آثار خاصة تترتب علیها حتی تنتهی الحركة إلى فعلیة لا قوّة معها." همان، ص ۱۰۵.

۲. حاشیه بر اسفار، ج ۳، ص ۶۳.

و اگر در جایی کلام دیگری از ایشان دیده شود^۱ که دلالت بر مادی بودن بدن اخروی دارد باید طبق قرائنی که از ایشان نقل شد، توجیه و حمل متشابه بر محکم گردد.

۱. مثل الأبدان الطولية التي لكل واحد من أفراد الإنسان بحسب نشأته، أي البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور إلّا أن التفاوت بين تلك الأبدان بالكمال و النقص، فافهم. بدن محشور در روز قیامت عین بدن موجود در این دنیاست، جز این که تفاوت بین این بدنها به کمال و نقص است، پس این مطلب را خوب دریاب.

اگر می‌فرمایید شخص در قیامت با همان بدن دنیوی‌اش محشور می‌شود، مراد این است که این بدنها، ماهیتا یک بدن هستند که ماهیت بدن در تمام عوالم، یک ماهیت است، اگرچه نحوه وجودشان با هم فرق می‌کند، که این بدنها در طول همدند نه در عرض هم، بلکه همگی مراتب یک حقیقتند. البته تفاوت و امتیاز این بدنها به کمال و نقص است و هریک آثار مخصوص به مرتبه خود را دارند، مثل این که بدن در این نشئه، مکان و زمان و عوارض ماده از قبیل شکل و رنگ و وزن و حجم دارد ولی بدن مثالی ماده نداشته و فقط عوارض ماده را دارا می‌باشد، برخلاف بدن اخروی که نه ماده دارد و نه عوارض ماده.

می‌بینید که بدن عنصری، ناقص‌تر از مثالی و مثالی هم ناقص‌تر از بدن اخروی است. پس بدن اخروی همان بدن عنصری و مثالی است، اما کاملتر از آنهاست. شرح نهاییه الحکمه، صمدی، صص ۴۱۷-۴۱۸.

رابطه بدن دنیوی و اخروی

اگر بدن اخروی مثل و مانند بدن دنیوی باشد، این مشکل مطرح می شود که عین همان شخصی که در دنیا به سر می برده برانگیخته نشده، بلکه مثل آن، که در واقع شخصی دیگر است، محسوس شده است، و اگر عینیت این دو را بپذیریم، چگونه می توان بدن اخروی را همان بدن دنیوی دانست، درحالی که بدن دنیوی، پوسیده شده و از بین رفته است و اعاده معدوم نیز محال است.

آیا می توان این مشکل را به گونه ای حل کرد که مثل بودن و عدم عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، در عینیت و این همانی 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 چاره ای جز پذیرش عینیت میان بدن اخروی و دنیوی نداریم؟

عَلَّامَه طباطبائی در این مسئله نیز با تمسک به آموزه فلسفی که نتیجه اش تجرد نفس است، می کوشد مسئله عینیت یا مثلیت

بدن اخروی را حل کند. وی در تفسیر آیات " نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَكَفَدَ عِلْمُتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ" ^۱ به تبیین این مسئله می پردازد. او با یادآوری این مطلب که حقیقت انسان به نفس مجرد اوست که باقی است و از بین نمی رود و تنها بدن انسان است که فاسد می شود و اجزای آن متلاشی می شوند، میان انسان دنیوی و انسان اخروی یک ملاک عینیت و یک ملاک مثلثیت ترسیم می کند. براین اساس ایشان می گوید که این همانی و عینیت انسان اخروی و دنیوی به نفسی است که در هر دو واحد و بعینه موجود است و مثلثیت آنها به بدنشان است.

براین اساس ایشان تأکید می کند 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 می داند که این تنها به دلیل وحدت شخصیت و بقای نفس یا روح مجرد است. بنابراین همان گونه

که تغییر بدن در دنیا ضروری به وحدت شخصیت انسان وارد نمی کند، بدن جدید محشور در قیامت نیز اگرچه عین بدن دنیوی نیست و صرفاً مثل آن است، موجب از بین رفتن این همانی انسان دنیوی و اخروی نمی شود.^۱

علاوه در بسط تحلیل عینیت انسان اخروی و دنیوی می گوید انسان مرکب از روح و بدن است و اجزای بدن در نشئه دنیا پیوسته در حال تغییرند. از سوی دیگر، مرکب با انتفای یکی از اجزایش منتفی می شود. بنابراین انسان در هر لحظه (که تغییری در بدن او رخ می دهد) باید انسانی غیر از انسان در لحظه قبل (از تغییر) باشد؛ اما ما بالوجدان وحدت شخصیت خود را می یابیم. بنابراین تغییر بدن در وحدت شخصیت انسان تأثیری ندارد و ملاک وحدت شخصیت، به امر دیگری است. بنابراین وحدت شخصیت انسان به نفس مجرد اوست که با مرگ از بین نمی رود و باقی می ماند تا در روز قیامت به سوی پروردگار خود بازگردد.^۲

۱. المیزان، ج ۱۹، ص ۱۳۵.

۳. همان، ج ۱۷، ص ۱۱۳.

ایشان در تفسیر آیه ۱۱ سوره شوری که می‌فرماید: فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ: او آفریننده آسمان‌ها و زمین است و از جنس شما همسرانی برای شما قرار داد و جفت‌هایی از چهارپایان آفرید؛ و شما را بدین گونه [= به وسیله همسران] زیاد می‌کند؛ هیچ چیز همانند او نیست و او شنوا و بیناست.

علامه درباره عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی بیان می‌کند که مراد از مثل شیء در این آیه، خود همان شیء است، نه مثل شیء: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؛ أَي لَيْسَ مِثْلُهُ شَيْءٌ".^۱

اینکه در این آیه از «مِثْل» استفاده شده است، در واقع، آن را نوعی از ظرافت در کلام می‌داند: «فَالْمُرَادُ بِمِثْلِ الشَّيْءِ نَفْسُ الشَّيْءِ وَهُوَ نَوْعٌ مِنَ التَّلَطُّفِ فِي الْكَلَامِ».^۲

۱. المیزان، ج ۱۸، ص ۲۶.

۲. انسان از آغاز تا انجام، ص ۱۲۲.

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

از نظر دیگر، مثل و مانند داشتن از وجود را نیز محال می‌داند، چراکه اجتماع مثلین در زمان و مکان واحد محال است.

همچنین ایشان در تفسیر آیه ۸۱ سوره یس^۱ می‌فرماید: مراد از خلق کردن مثل کفار اعاده ایشان بعد از مردن است برای جزاء، هم چنان که از کلام مرحوم طبرسی^۲ در مجمع البیان نیز استفاده می‌شود. در ادامه می‌فرمایند: انسان موجودی است مرکب از

۱. أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ؛ آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، نمی‌تواند همانند آنان [= انسان‌های خاک شده] را بیافریند؟! آری، (می‌تواند) و او آفریدگار داناست.

۲. مجمع البیان، ج ۸، ص ۴۳۵.

نفس و بدن، و بدن انسان در این نشئه دستخوش تحلیل رفتن و دگرگون شدن است، و پیوسته اجزای آن تغییر می‌کند، و از آنجا که هر مرکبی با نابودی یک جزءاش نابود می‌شود، در نتیجه انسان در هر آنی، غیر از انسان قبل است، و این شخص آن شخص نیست، در حالی که می‌بینیم شخصیتش هست، و این بدان جهت است که روح آدمی شخصیت انسان را در همه آنات حفظ می‌کند، چون روح آدمی مجرد است، و منزّه از ماده و تغییرات عارض از طرف ماده است، و باز به همین جهت ایمن از مرگ و فنا است.^۱

بنابراین اگر دوگانگی که در بیان علامه وجود دارد، از سویی، به دلیل آن است که می‌توان عینیت را به شخص انسانی که در قیامت برانگیخته می‌شود، نسبت به شخص انسانی که در دنیا بوده، بیان کرد، نه به ابدان آنها. از سوی دیگر، در بیان علامه در تفسیر المیزان می‌توان مثلیت ابدان اخروی انسان را به ابدان دنیوی نسبت داد، اما جمع‌بندی دیگری را نیز می‌توان از سخنان ایشان ارائه داد که برگرفته از مبانی فلسفه او و ملاحظه‌هاست و آن اینکه «بدنی که در آخرت برانگیخته می‌شود، می‌توان بدین

۱. المیزان، ج ۱۷، ص ۱۱۳.

دلیل که کلیه خصوصیات ظاهری دنیوی را به همراه دارد، عین بدن دنیوی دانست، اما از سویی، بدین دلیل که مواد ابدان اخروی غیر از موادی است که در ابدان دنیوی به کار رفته، می‌توان بدن اخروی را مثل بدن دنیوی به حساب آورد. بنابراین، می‌توان بدن اخروی را از یک سو، عین بدن دنیوی دانست، بدون اینکه از ماده‌ی آن صحبتی به میان آورد. از سوی دیگر، می‌توان بدن اخروی را با در نظر گرفتن ماده‌ی آن مثل بدن دنیوی بدانیم؛ زیرا ماده‌ی ابدان دنیوی با ابدان اخروی مختلف است.

به نظر می‌رسد که علامه طباطبائی نیز همچون ملاحظه‌ها در بدن محشور در قیامت را به نحو ایجاد بداند، نه به نحو اجتماع اجزاء، اما شاید کیفیت این امر در نظر او با نظر ملاحظه‌ها متفاوت باشد. در تفسیر المیزان، بدن را تابع و ظلّ نفس می‌داند و تشخیص و خلقت آن را به خود نفس می‌داند و می‌گوید: «فإنَّ البدنَ فرعٌ للروحِ لآ بالعكسِ بلِ نِسْبَةُ البدنِ إِلَى الروحِ بوجهِ نِسْبَةِ الظلِّ إِلَى الشَّخِصِ...»^۱ می‌توان گفت که بدن در هر موطنی ماده مخصوص آن موطن را مطابق با شأن نفس خواهد داشت.

این مطلب علامه را می‌توان بدین گونه تفسیر کرد که در حکمت متعالیه آنچه به عنوان اصل مسلم پذیرفته شده، اصالت وجود است که به تبع آن، ماهیت نیز نمایان می‌شود. نکته‌ای که نباید بر خوانندگان حکمت متعالیه پوشیده بماند، آن است که ماهیت، بروز و ظهور وجود است و چون وجود دارای مراتب تشکیک است، به نوبه و به تبع آن، ماهیت نیز صاحب مراتب تشکیک می‌شود.

همان گونه که مراتب وجود، مراتب نازله حقیقت وجود است، بدن نیز مرتبه نازله نفس است. از اشارات علامه نباید چنین برداشتی دست دهد که بین نفس و بدن دوگانگی ایجاد شده است، بلکه بدن شأنی از شئون نفس است.

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؛ دست کم می‌توان گفت در عرف عام، مثل در معنایی اعم از عین و مثل به کار می‌رود)؛

درحالی که در رساله الانسان بعد الدنيا منظور از این واژه را عین اعلام کرده است.^۱

برای رفع این اختلاف می توان گفت که منظور ایشان از عینیت در رساله یاد شده عینیت شخص انسان است و این مسئله با مثلیت در بدن که در تفسیر المیزان مطرح شده است، منافاتی ندارد. پس می توان گفت بدن اخروی با قطع نظر از نفس، مثل بدن دنیوی است و با لحاظ نفس، عین بدن دنیوی است.^۲

ایشان همچنین با تأکیدی مضاعف، عینیت انسان اخروی و انسان دنیوی را مدلول بسیاری از آیات قرآن می داند و علاوه بر

۱. حیث أن المعاد رجوع الأشياء بتمام ذاتها إلى ما بدأ منها و هو واجب بالضرورة كما مرّت الإشارة إليه فمن الضروري أن يكون ذلك بتمام وجودها فما وجوده ذو مراتب و جهات متحدة بعضها مع بعض يرجع إلى هناك بتمام وجوده بالضرورة فلحوق بدن الإنسان بنفسه فی المعاد ضروری غیر أن النشأة متبدلة إلى نشأة الكمال الأخير و الحياة التامة فالبدن كالنفس الحية حی نورانی. رساله الانسان بعد الدنيا، ص ۲۴۱-۲۴۲.

۲. المیزان، ج ۱۷، ص ۱۱۴.

استناد به برخی آیات قرآنی،^۱ همه 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.^۲

عینیت یا مثلثیت شخص در دنیا و آخرت

علامه طباطبائی که در بحث بدن اخروی گاهی عینیت و گاهی مثلثیت را هدف تیز قلم خود قرار داده بود، اما در بحث شخص انسانی، این دوگانگی ظاهری در قلم او وجود ندارد. او بر اساس تفسیر قویم خود در المیزان، پیکان قلم فلسفی خود را از دوئیّت الفاظ و تعابیر، به وحدتی در آن حقیقت می‌کشاند که آنچه در آخرت به عنوان شخص انسان هویدا می‌شود، به قطع و یقین، عین همان شخص انسانی است که در دار دنیا به سر برده است: "أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ:" آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را

۱. سجده، ۱۰-۱۱.

۲. المیزان ج ۱۳، ص ۲۱۰.

آفرید، نمی‌تواند همانند آنها [= انسان‌های خاک شده] را بیافرینند؟! آری، (می‌تواند) و او آفریدگار داناست!^۱

تفسیر واضح و روشنی که علامه طباطبائی از این آیه به عمل می‌آورد، جای هیچ گونه ابهامی را باقی نمی‌گذارد که شخصی که در قیامت برانگیخته می‌شود، عین همان شخص دنیوی است. به واسطه همین بیان روشن است که ما نیازی به ارائه مطلب دیگری در این باره نداریم: «فَالْبَدَنُ اللَّاحِقُ مِنَ الْإِنْسَانِ إِذَا عَتَبَرَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْبَدَنِ السَّابِقِ مِنْهُ كَانَ مِثْلَهُ لَا عَيْنُهُ، لَكِنَّ الْإِنْسَانَ ذَا الْبَدَنِ اللَّاحِقِ إِذَا قِيسَ إِلَى الْإِنْسَانِ ذِي الْبَدَنِ السَّابِقِ كَانَ عَيْنُهُ لَا مِثْلَهُ لِأَنَّ الشَّخْصِيَّةَ بِالنَّفْسِ وَهِيَ وَاحِدَةٌ بَعَيْنِهَا»^۲.

ایشان در تفسیر آیه ۹۹ سوره اسراء^۳ می‌فرمایند:

۱. یس، ۸۱.

۲. المیزان، ج ۱۷، ص ۱۱۴.

۳. "أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...". اسراء، ۹۹.

این آیه احتجاجی است از خدای سبحان بر مساله قیامت و زنده شدن بعد از مرگ، علیه کسانی که آن را بعید می‌شمردند، چون زنده شدن بدن بعد از متلاشی گشتن را محال پنداشته می‌گفتند:

"أَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا" ^۱ آیا بعد از آنکه به صورت اسکلتی در آمدیم، و آن اسکلت هم متلاشی و پوسیده شد دوباره با خلقت جدیدی مبعوث می‌شویم؟" خدای تعالی در پاسخشان می‌فرماید خلقت بدن در نخستین بار دلیل بر این است که چنین چیزی ممکن است، و وقتی ممکن شد دیگر فرقی میان بار اول و بار دوم نیست، و خلاصه همین که خود شما در این دنیا هستید و بدنی زنده دارید دلیل بر این است که چنین خلقتی محال نیست، و وقتی محال نشد دیگر چه فرقی میان این بار و بار دیگر است.

در اینجا ممکن است به ذهن برسد که خداوند خلقت بعدی را مثل خلقت قبلی دانسته نه عین آن پس یک فرد بشر در قیامت مثل آن فردی است که در دنیا بوده، نه خود او، در جواب می‌گوییم تشبیه و مانند بودن تنها در بدن است که مورد انکار منکرین بود، نه جان آدمی که حافظ وحدت و شخصیت انسان

هم در این دنیا و هم در آخرت است، و بدان جهت انسان آخرتی عین انسان دنیوی است، نه مانند آن، آری ملاک یکی بودن حسین فرزند تقی در دنیا و آخرت همان نفس انسانی او است که آن هم نزد خدای سبحان محفوظ است و با مردن معدوم و باطل نمی‌گردد، و وقتی آن نفس به بدن جدید در آخرت تعلق گرفت باز این بدن همان بدن حسین در دنیا خواهد شد هم چنان که در خود دنیا هم چند بار بدنش با همه اجزایش عوض شد و او هم چنان حسین پسر تقی بود.

خواهی پرسید که چه دلیل قرآنی بر این معنا دارید؟

در جواب می‌گوییم آیه شریفه " وَ قَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ."^۱ که در پاسخ کسانی که گفتند آیا بعد از نابود شدن بدن و متفرق گشتن تار و پود آن دوباره به خلقت جدیدی خلق می‌شویم؟ فرموده که: شما بعد از مرگ نه متفرق می‌شوید و نه نابود می‌گردید، بلکه آن ملک الموتی که موکل بر شما است شما را به تمام و کمال می‌گیرد و حفظ می‌کند، و اما

آنکه در قبر می‌پوسد و تار و پودش متلاشی می‌گردد آن بدن خاکی شما است که تجدید بنای آن برای خدا آسان است، همانطور که بار اول بنا نمود.

این آیه دلیل بر این بود که حقیقت آدمی همان نفس او است که آن هم نزد خدا محفوظ است، و اما دلیل بر اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان در دنیا است نه شخص دیگری مانند آن، همه آیات قیامت است که آن را بازگشت انسان به سوی خدا می‌داند، و زنده شدنش را زنده شدن آن انسان و حساب و مجازات و پاداشش را حساب و مجازات و پاداش همان انسان می‌داند. پس، از آنچه گفته شد معلوم گردید که جمله "يَخْلُقُ مِثْلَهُمْ" نمی‌خواهد بفرماید انسان مخلوق در آخرت شخصی نظیر انسان دنیا است، بلکه مقصود همان معنایی است که گفته شد و اگر مانند بودن این بدن و آن بدن را به میان آورد، و نتیجه‌اش آن شد که پای مماثله به میان آید بدین جهت بود که خواست جواب درست مقابل متن اشکال باشد، چون اشکال ایشان که گفتند: "آیا وقتی اسکلت و سپس خاک شدیم دوباره به خلقت جدیدی مبعوث می‌شویم؟" همه مربوط به شئون بدن مرده بود نه مربوط به حقیقت انسان، و وقتی از حقیقت انسان

یعنی نفس آدمی قطع نظر شود مماثله صحیح است، یعنی بدن آخرتی نظیر و مثل بدن دنیایی است هر چند که با در نظر گرفتن نفس، عین همند.

بعضی از مفسرین گفته‌اند که: مراد از کلمه " مثلهم " خود آنان است، نه مانند ایشان، هم چنان که ما نیز به یکدیگر می‌گوییم: " مثل تو کسی چنین کاری نمی‌کند " یعنی تو هم چنین کاری نمی‌کنی. و لیکن این توجیه بی‌اشکال نیست و جای مناقشه در آن هست.

و ظاهر این است که در عبارت مذکور مراد از مثل، همان مثل است نه عین و عنایت در این تعبیر به این است که بفهماند کسی که مثل تو است یعنی صفات تو را دارد و روح تو را و خصائص تو را دارد اینکار را نمی‌کند پس تو هم که مثل او هستی نباید چنین کار را بکنی پس در این تعبیر کنایی فعل نفی شده اما با نفی سببش که همان صفت باشد و این جور کنایه آوردن مؤکدتر است از اینکه صریحا بگوید تو این کار را مکن.^۱

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

تبدیل امثال

علامه در تفسیر آیه شریفه " عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ " ^۱ می فرماید: یعنی ما مرگ را بر این اساس مقدر کردیم که نسلی دیگر مثل شما را جایگزین شما کنیم، و بر این اساس که به شما خلقتی دیگر دهیم که نمی دانید چگونه است، و آن خلقت دیگر عبارت است از هستی آخرتی که از جنس هستی ناپایدار دنیا نیست.

و در ادامه می نویسند: مرگ در بین شما به تقدیری از ما مقدر شده، نه اینکه ناشی از نقصی در قدرت ما باشد، به این معنا که ما نتوانیم وسیله ادامه حیات را برای شما فراهم کنیم و نه اینکه اسباب ویرانگر و مرگ و میرآور بر اراده ما غالب شده، و ما را در حفظ حیات شما عاجز کرده باشد، بلکه خود ما شما را بر این اساس آفریدیم که پس از اجلی معین بمیرید، چون خلقت ما بر اساس تبدیل امثال است یعنی طبقه‌ای بمیرند، و جا برای طبقه‌ای دیگر باز کنند، اسلاف را بمیرانیم و اخلاف را به جای آنان بگذاریم، و نیز بر این اساس است که بعد از مردن شما

خلقتی دیگر ورای خلقت ناپایدار دنیوی به شما بدهیم، پس مرگ عبارت است از انتقال از خانه‌ای به خانه‌ای دیگر، و از خلقتی به خلقتی بهتر، نه اینکه عبارت باشد از انعدام و فناء.^۱

و در جای دیگر در این باره می‌نویسند: مراد از «تبدیل امثال» همانا خلق‌های پی‌درپی است. خداوند می‌فرماید: «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^۲ و «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۳ مراد از «امثال» همان اصطلاح رایج در علوم عقلی یعنی «اتحاد نوعی» و «اختلاف شخصی» نیست، چه در این صورت «مثل شیء» غیر از خود شیء است و در نتیجه نمی‌توان با استدلال‌هایی نظیر آیه «أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ»^۴ حجت را بر منکرین حشر تمام نمود،

۱. المیزان، ج ۱۹، ص ۱۳۳.

۲. ق، ۱۵؛ بلکه منکران از خلقت نو در شک و ربینند.

۳. رحمن، ۲۹؛ هر روزی او (خدا) در کاری است.

۴. مگر نه آن است که خدایی که آسمان‌ها و زمین را خلق کرده بر خلق امثال آنها (منکران) تواناست. آری البته که قادر است که او آفریننده [همه اشیا] و دانا [بر همه موجودات] است. . یس، ۸۱.

چون خلق نمودن «مثل آنان» معنایش برگرداندن خود آنان نیست. بنابراین مراد از «خلق مثل» و یا «تبدیل امثال»، تبدلاتی است که در آنها انجام می‌پذیرد به طوری که از خود آنان خارج نمی‌گردد. همان‌گونه که خداوند در چنین سیاقی «مثل» را به «عین» تبدیل فرموده است: «أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاللَّهُ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَى»^۱ و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۲ بنابراین مراد از مثل شیء، خود همان شیء است و این یک نوع ظرافت در کلام است. بنابراین، از همه این آیات فهمیده می‌شود که بدن‌ها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه‌ای به گونه دیگر درآیند تا این که به لحظه قیامت برسند و به نفس‌های خویش ملحق شوند.^۳

۱. آیا کافران ندیدند خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفرید و هیچ فرو نماند البته هم او قادر است که مردگان را باز زنده کند که البته او بر هر چیز قادر است. احقاف، ۳۳.

۲. هیچ شیئی همانند او (خدا) نیست. شوری، ۱۱.

۳. انسان از آغاز تا انجام، فصل ۵، صص ۱۲۲-۱۲۳.

مراد از امثال

علامه می فرمایند: اقوال مختلفی در باره خلقت مثل در آیه: "أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...^۱" وجود دارد؛ بعضی گفته‌اند: "مراد خلقت امثال کفار است یعنی اشخاص دیگر". ولی این معنا صحیح نیست، برای اینکه با معنای کلمه "مثل" تا آنجا که از لغت و عرف شناخته شده مغایرت دارد.

بعضی دیگر گفته‌اند: "مراد از مثل کفار خود کفار است، می‌خواهد بفرماید خدا قادر است کفار را در قیامت زنده کند، و خلق فرماید، ولی به طور کنایه می‌فرماید: قادر است مثل ایشان را خلق کند، همانطوری که خود ما به مخاطب خود می‌گوییم: مثل تو شخصی از فلان چیز بی‌نیاز است، یعنی تو از آن بی‌نیازی"

این معنا نیز به نظر ما درست نیست، برای اینکه اگر تعبیر مورد بحث کنایه بود، باید تصریح به آن نیز ممکن باشد، همانطور که در مثال مذکور می‌توانستیم به هر دو جور مقصود خود را تفهیم

کنیم، یعنی هم بگوییم: " مثل تو شخصی از فلان چیز بی نیاز است " و هم بگوییم: " تو از آن بی نیازی " ولی در آیه مورد بحث نمی توانیم بگوییم " آیا آن کسی که آسمانها و زمین را خلق کرده قادر نیست که ایشان را خلق کند؟ " برای اینکه گفتگو در بعث ایشان در قیامت است، نه در خلقت ایشان، چون مشرکین در اینکه خالقشان خدای سبحان است، حرفی نداشتند.

بعضی دیگر گفته اند: " ضمیر در کلمه " مثلهم " به آسمانها و زمین برمی گردد، به این اعتبار که عقلای عالم در آسمانها و زمین قرار دارند، و بدین جهت از باب تغلیب ضمیر عقلاء به همه آسمانها و زمین برگشته، و بنا بر این مراد از آیه این است که: خدا که خالق عالم است قادر است مثل این عالم را خلق کند."

این وجه نیز به نظر درست نمی آید، برای اینکه مقام، مقام اثبات بعث و زنده کردن انسانها در قیامت است، نه مقام اثبات بعث آسمانها و زمین. علاوه بر این، گفتار در مساله اعاده موجودات قبلی است، نه خلق کردن مثل آنها، چون خلق مثل یک موجود، اعاده عین آن موجود نیست.

پس حق مطلب این است که گفته شود: مراد از خلق کردن مثل کفار اعاده ایشان بعد از مردن است برای جزاء، هم چنان که از کلام طبرسی (رحمة الله علیه) در مجمع البیان نیز استفاده می‌شود.^۱

ایشان در توضیح اینکه چگونه منظور از خلقت مثل، اعاده است، می‌فرمایند: انسان موجودی است مرکب از نفس و بدن، و بدن انسان در این نشئه دستخوش تحلیل رفتن و دگرگون شدن است، و پیوسته اجزای آن تغییر می‌کند، و از آنجا که هر مرکبی با نابودی یک جزءاش نابود می‌شود، در نتیجه انسان در هر آنی، غیر از انسان قبل است، و این شخص آن شخص نیست، در حالی که می‌بینیم شخصیتش هست، و این بدان جهت است که روح آدمی شخصیت انسان را در همه آنات حفظ می‌کند، چون روح آدمی مجرد است، و منزه از ماده و تغییرات عارض از طرف ماده است، و باز به همین جهت ایمن از مرگ و فنا است.

ایشان در جای دیگر می فرمایند: از کلام خدای تعالی هم استفاده می شود که: نفس آدمی با مردن بدنش نمی میرد و هم چنان زنده و محفوظ است تا روزی که به سوی خدای تعالی برگردد، هم چنان که در سابق دیدید که این معنا را از آیه " وَ قَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ" استفاده کردیم.

پس بدنی که بعد از مرگ کالبد آدمی می شود، وقتی با بدن قبل از مرگش مقایسه شود مثل آن بدن خواهد بود، نه عین آن، ولی انسان صاحب بدن لاحق وقتی با انسان صاحب بدن سابق مقایسه شود عین آن خواهد بود نه مثل آن برای اینکه: آن روحی که وحدت بدن قبل از مرگ را در تمامی مدت عمر حفظ می کرد، همین روحی است که بعد از مرگ در کالبد لاحق

۱. گفتند آیا پس از آنکه مردیم و تار و پودمان در زمین گم شد دوباره خلقتی جدید به خود می گیریم؟ اینان به لقای پروردگارشان ایمان ندارند. در جوابشان بگو: آن ملک الموتی که موکل به شما شده است، شما را بدون کم و کاست می گیرد، و آن گاه به سوی پروردگارتان رجوع می کنید. سجده، ۱۱.

درآمده (هم چنان که بدن‌های متعدد قبل از مرگ به خاطر یکی بودن روح یکی بود).

بدن‌های بعد از مرگ و قبل از مرگ هم به جهت یکی بودن روح یکی هستند و عین همند.

و چون استبعاد مشرکین از زنده شدن استخوانهای پوسیده برگشت می‌کند به استبعاد از خلقت بدنی جدید، نه از نفس و روحی جدید، به همین جهت خدای سبحان در پاسخ از آن استبعاد، امکان خلقت مثل آنان را ثابت کرد، و متعرض برگشتن عین آنان نشد، چون خلق شدن عین آنان بعد از مرگ، وقتی صورت می‌گیرد که روح ایشان که نزد خدا محفوظ است به بدنهای جدیدشان متعلق شود و یا تعلق مزبور عین انسانهای موجود در دنیا دوباره موجود می‌شوند، هم چنان که خدای تعالی فرموده:

" أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ " ^۱ و در این کلام شریفش احیا

۱. آیا نمی بینند که آن خدایی که آسمانها و زمین را خلق کرد و در خلقت آنها

دچار خستگی هم نشد، قادر است که مردگان را زنده کند. احقاف، ۳۳.

را به عین مردگان نسبت داد، نه به امثال آنها و فرمود: "عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ" و نفرمود: "عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ امثال الموتى".^۱

چگونگی معاد جسمانی

عَلَمَه در تفسیر المیزان تصریحی به باقی ماندن برخی اجزای بدن دنیوی و شکل گیری بدن اخروی از آنها، ندارد و این عدم تصریح ممکن است موجب شود که عَلَمَه را با این نگرش مخالف بدانیم؛ اما ایشان در تبیین چگونگی برانگیخته شدن انسان در قیامت و کیفیت حشر بدن، نظریه ای را مطرح می کند 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 می کند از عبارت فلحوق بدن الانسان بنفسه فی المعاد ضروری استفاده می کند.^۲ با توجه به اینکه انتخاب واژگان از سوی عَلَمَه از روی عنایت بوده و نه مسامحه،

۱. المیزان، ج ۱۷، ص ۱۱۴.

۲. رساله الانسان بعد الدنيا، ص ۲۴۰.

باید گفت که این مطلب بیانگر این است که ایشان معاد را عود ارواح به بدن ها نمی دانند، بلکه بدن ها هستند که به ارواح ملحق می شوند. در ادامه ایشان به بیان تفاوت بدن ذنبوی و بدن محشور می پردازد و می گوید چون نشئه آخرت درنهایت کمال و حیات است، بدن نیز باید متناسب با این نشئه تبدیل یابد و براین اساس همچون نفس، زنده و نورانی خواهد بود. ایشان دیدگاه خود را مستند به متون دینی می کند و روایت احتجاج و برخی آیات قرآن را در این باره ذکر می کند.^۱ وی بر آن است که از همه این آیات به دست می آید که بدن ها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه ای به گونه ای دیگر در می آیند تا اینکه در لحظه قیامت به نفس های خویش ملحق شوند.^۲

ایشان می فرمایند: از آن جایی که معاد، بازگشت اشیا با تمام وجودشان، به حقیقتی است که از آن وجود یافته اند، و همان طور که گذشت این بازگشت امری ضروری است، در نتیجه وجودی که دارای مراتب و جهات مختلفی است که بعضی از آنها با هم

۱. ق: ۱؛ حج: ۵-۷؛ یس: ۷۸-۸۱؛ واقعه: ۵۹-۶۱؛ انسان: ۲۸؛ ق: ۱۵؛ احقاف:

۳۳؛ انفطار: ۴؛ عادیات: ۹؛ نازعات: ۱۳-۱۴.

۲. رساله الانسان بعد الدنيا، ص ۲۴۰-۲۴۲.

متحدند، می‌باید که با تمام وجودش به آن‌جا باز گردد. پس ملحق گشتن «بدن» به «نفس» در معاد امری است ضروری، آلا این که نشئه دنیا به نشئه دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل می‌گردد و بدن هم‌چون نفسی زنده، زنده و نورانی می‌شود.

فرمایش امام صادق علیه السلام در گفت‌وگو با زندق معروف، که در {احتجاج} نقل گشته، به همین مطلب اشاره دارد: «روح در مکان خویش سکنا دارد: روح شخص نیکوکار در نور و آسایش و روح شخص بدکار در مشقت و ظلمت. اما بدن به صورت همان خاکی درآید که از آن خلق شده و آنچه را که حیوانات درنده و حشرات از بدن انسان خورده و دفع نموده‌اند همگی در خاک خواهد ماند، و نزد کسی که مثقالی از ظلمات زمین بر او پوشیده نیست و به عدد و وزن همه اشیای عالم است، محفوظ خواهد بود.

خاک موجودات ذی روح در میان خاک‌های دیگر هم‌چون طلایی است که در خاک نهاده شده. چون زمان بعث فرا رسد، آسمان باریدن خواهد گرفت؛ باریدنی که برای برانگیختن است. به دنبال آن زمین برآمده و به شدت می‌لرزد چون مشکی که به لرزه افتد. در این حال، خاک بشر، نسبت به بقیه خاک‌ها،

هم‌چون طلایی گردد که با آب شسته شود و به دنبال آن خاک هر قالبی جمع می‌گردد و به اذن خداوند قادر، به جایی که روح در آن است منتقل می‌شود و با اذن مصور (خداوند) صورت‌ها به شکل خویش بازگشته و روح در آن حلول می‌کند و هنگامی که وجودش تمام گردید، در خود هیچ شیء غریبی نمی‌یابد»^۱

همین مطلب را می‌توان از تمثیل‌هایی از قرآن فهمید که در آنها خداوند بعث و احیا را به زنده‌گشتن زمین تشبیه می‌کند: «وَ أَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ»^۲ و «وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ*»

۱. رساله الانسان بعد الدنيا، ص ۲۴۰-۲۴۲.

۲. و به باران زمین مرده را زنده ساختیم [و خلق نیز] هم‌چنین پس از مرگ سر از خاک بیرون کنند. ق، آیه ۱۱.

وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ»^۱
همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، این آیات می‌رسانند که تغییر و تبدیلاتی انجام می‌گیرد تا انسان مادی و یا تنها بدن او به غایتی که خداوند تعیین فرموده واصل شود و به همین ترتیب این کلام خدا که: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ* الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم تَوَقِدُونَ»^۲

۱. زمین را بنگری وقتی که خشک و بی‌گیاه باشد آن‌گاه باران بر آن فرو باریم تا سبز و خرم شود و (تخم‌ها در آن) نمو کند و از هر نوع گیاه زیبا بروید. این [آثار قدرت] دلیل است که خدای قادر حق است و او البته مردگان را زنده خواهد کرد و او محققاً بر هر چیز تواناست. و محققاً ساعت قیامت بی‌هیچ شک و تردید بیاید و خدا به یقین مردگان را از قبرها برانگیزد. حج، ۵-۷.

۲. و برای ما مثلی [جاهلانه] زد و آفرینش خود را فراموش کرد و گفت: این استخوان‌های پوسیده را باز که زنده می‌کند؟ [ای رسول ما] بگو خدایی زنده می‌کند که اول‌بار به آنها زندگی بخشید و او به هر خلقت داناست. آن خدایی که از درخت سبز [و تر] برای شما آتش قرار داده است تا وقتی که خواهید برافروزد. یس، ۷۸-۸۰.

از این منته‌آیه فهمیده می‌شود: کسی که درختِ سبز را به تدریج به آتشی تبدیل نموده که با «سبزبودن» در تضاد است، همان کس قادر است که استخوان‌های پوسیده را زنده سازد. به همین مضمون در قرآن آمده است: «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۱ و «نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَ شَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَ إِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا»^۲

البته مراد از «تبدیل امثال» همانا خلق‌های پی‌درپی است. خداوند می‌فرماید: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^۳ و «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۴ مراد از «امثال» همان اصطلاح رایج در علوم عقلی یعنی «اتحاد نوعی» و «اختلاف شخصی» نیست، چه در این صورت

۱. ما مرگ را بر همه خلق مقدّر ساختیم و هیچ‌کس بر قدرت ما سبق نتواند برد. اگر بخواهیم شما را فانی کرده و خلقی دیگر مثل شما بیافرینیم و شما را به صورتی (در جهان دیگر) که اکنون از آن بی‌خبرید برمی‌انگیزیم. واقعه، ۵۹-۶۱.

۲. ما اینان را آفریدیم و محکم بنیان ساختیم و هرگاه بخواهیم همه را فانی ساخته مانندشان قومی دیگر خلق می‌کنیم. انسان، ۲۸.

۳. بلکه منکران از خلقت نو در شکّ و ریبند. ق، ۱۵.

۴. هر روزی او (خدا) در کاری است. رحمن، ۲۹.

«مثل شیء» غیر از خود شیء است و در نتیجه نمی‌توان با استدلال‌هایی نظیر آیه "أَوْلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ"^۱ حجت را بر منکرین حشر تمام نمود، چون خلق نمودن «مثل آنان» معنایش برگرداندن خود آنان نیست. بنابراین مراد از «خلق مثل» و یا «تبدیل امثال» تبدلانی است که در آنها انجام می‌پذیرد به طوری که از خود آنان خارج نمی‌گردد. همان‌گونه که خداوند در چنین سیاقی «مثل» را به «عین» تبدیل فرموده است:

«أَوْلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ لَمْ يَعْزُبْ عَنْهُ خَلْقُهُمْ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخْلِقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»^۲ و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۳
بنابراین مراد از مثل شیء، خود همان شیء است و این یک نوع

۱. مگر نه آن است که خدایی که آسمان‌ها و زمین را خلق کرده بر خلق امثال آنها (منکران) تواناست. آری البته که قادر است که او آفریننده [همه اشیا] و دانا [بر همه موجودات] است. یس، ۸۱.

۲. آیا کافران ندیدند خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفرید و هیچ فرو نماند البته هم او قادر است که مردگان را باز زنده کند که البته او بر هر چیز قادر است. احقاف، ۳۳.

۳. هیچ شیئی همانند او (خدا) نیست. شوری، ۱۱.

ظرافت در کلام است. بنابراین، از همه این آیات فهمیده می‌شود که بدن‌ها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه‌ای به گونه دیگر درآیند تا این‌که به لحظه قیامت برسند و به نفس‌های خویش ملحق شوند. خداوند می‌فرماید: «وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ»^۱ و «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ»^۲ که در آن از بدن‌های برانگیخته شده به «ما» (آنچه) تعبیر فرموده است و نیز فرمود «فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ* فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ»^۳ و همان‌طور که ملاحظه می‌کنید این لحوق بدن‌ها به ارواح است. بنابراین به نظر می‌رسد که ایشان، 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.

۱. هنگامی که خلائق از قبرها برانگیخته شوند. انفطار، ۴.

۲. عادیات، ۹.

۳. نازعات، ۱۳ - ۱۴.

ایشان در تفسیر المیزان نیز به این تصویر از معاد جسمانی اشاره ای می کند و بعث را به لحوق ابدان به انفس می داند.^۱ گرچه در گفتار اول گذشت که ایشان بدن اخروی را مجرد از ماده می دانند، بنابراین جسمانیتی که مد نظر ایشان است، عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی نیست بلکه مثل این بدن است که در اثر حرکت جوهری به بدنی نورانی و فارق از ماده تبدیل می گردد.

رفع استبعاد معاد جسمانی (امکان حشر بدن)

دلایل متعددی برای امکان معاد جسمانی و رفع استبعاد آن ذکر شده است که ما به مهترین آن ها که در کلام علامه طباطبایی (ره) آمده است، می پردازیم.

۱. آیه قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ.

علامه درباره امکان حشر بدن، مضمون آیه قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ را برهانی بر این مسئله می داند. تقریری که ایشان از برهان موردنظر ارائه می دهد بدین صورت است که

۱. المیزان، ج ۱۱، ص ۲۹۹.

۲. یس، ۷۹.

بدن محشور در قیامت همانند بدن دنیوی است؛ بنابراین همان گونه 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 می داند.

و اما اینکه چگونه ممکن است انسانها یک بار دیگر زنده شوند، دلیل این امکان نیز در همین نشئه دنیا است، چون در این نشئه دیدند و فهمیدند که آن خدایی که این عالم را از کتم عدم به هستی آورد، و چنین قدرتی داشت، او بر ایجاد بار دومش نیز قادر است: " قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ " و این خود برهانی است بر امکان معاد، و بر طرف کردن استبعاد منکرین آن. و کوتاه سخن اینکه: با علم به نشئه دنیا برای انسانها علمی نیز به مبادی این برهان پیدا می شود، برهانی که امکان بعث را اثبات می کند، و استبعادی را که منکرین نسبت به آن دارند برطرف می سازد، پس با اثبات امکان دیگر استبعاد معنایی ندارد.

۱. بگو این استخوانهای پوسیده را همان کسی زنده می کند که بار اول ایجادش

و این برهان- به طوری که ملاحظه کردید- برهان بر امکان حشر بدنها است، و حاصلش این است که: بدنی که در قیامت زنده می‌شود، و پاداش یا کیفر می‌بیند مثل بدن دنیوی است، و وقتی جایز باشد بدنی دنیایی خلق شود و زنده گردد، بدنی اخروی نیز ممکن است خلق و زنده گردد، چون این بدن مثل آن بدن است، و حکم امثال در جواز و عدم جواز، یکی است.^۱

۲. آیه ما خَلَقْكُمْ وَلَا بَعْتُكُمْ إِلَّا كَنْفُسٍ وَاحِدَةً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ.^۲

این آیه در مقام بیان امکان معاد است، چون مشرکین از این جهت که بسیاری مردگان و در هم و برهم شدن خاک آنها با خاک زمین را می‌دیدند، و می‌دیدند که هیچ امتیازی بین خاک فلان شخص با خاک آن دیگری نیست، لذا زنده شدن مردگان را بعید می‌شمردند.

به همین جهت خدای تعالی در این آیه فرموده: "خلقت و بعث همه شما عینا مانند بعث یک فرد است، همانطور که بعث یک فرد برای ما ممکن است، بعث افراد در هم و برهم شده نیز مثل

۱. المیزان ج ۱۹، ص ۱۳۴.

۲. لقمان، ۲۸.

آن ممکن است چون هیچ چیزی خدا را از چیز دیگر باز نمی‌دارد، و بسیاری عدد او را به ستوه نمی‌آورد، و نسبت به قدرت او یکی با بسیار، مساوی است" و اگر در آیه مورد بحث با اینکه گفتگو از مساله بعث بود، خلقت را هم ضمیمه فرمود، برای این است که در ضمن سخن بفهماند خلقت و بعث از نظر آسانی و دشواری یکسانند، بلکه اصلا فعل خدا متصف به آسانی و دشواری نمی‌شود.

شاهد این معنا اضافه شدن خلق و بعث به ضمیر جمع مخاطب (کم - شما) می‌باشد، که منظور از آن، همه مردم است، و آن گاه تشبیه همه به یک نفر است، و معنایش این است که: خلقت همه شما مردم با همه کثرتی که دارید، و همچنین بعث شما، مانند خلق و بعث یک نفر است، و شما با همه بسیاریان با یک نفر مساوی هستید، برای اینکه اگر فرض شود که بعث همه شما و پاداش و کیفر دادن به اعمال همه شما دشوار باشد، لابد به خاطر جهل دشوار می‌شود، یعنی از آنجایی که هر یک نفر از شما هزاران کار نیک و بد دارد، این کارها با هم مخلوط و مشتبه می‌شود، و خدا نمی‌داند کدام کار از کدام یک از شما است. و لیکن بعد از آنکه ثابت شد که خدا جاهل نیست، چون شنوای اقوال و بینای اعمال شماست، و به عبارتی دیگر هر چه

از شما سر بزند در برابر او، و زیر نظر او سر می‌زند، پس دیگر مخلوط و مشتبه شدن اعمال شما برای او فرضی است محال.^۱

۳. آیه وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ^۲

علامه در توضیح این آیه می‌فرمایند: این آیه برهانی بر امکان حشر بدنها است، و حاصلش این است که: بدنی که در قیامت زنده می‌شود، و پاداش یا کیفر می‌بیند مثل بدن دنیوی است، و وقتی جایز باشد بدنی دنیایی خلق شود و زنده گردد، بدنی اخروی نیز ممکن است خلق و زنده گردد، چون این بدن مثل آن بدن است، و حکم امثال در جواز و عدم جواز، یکی است.

و تعجب از زمخشری است که در تفسیر این آیه گفته است: این آیه دلالت دارد بر اینکه قیاس، عملی است صحیح، برای اینکه منکرین معاد را توبیخ می‌کند که چرا قیاس نکردید، و با مقایسه نشئه آخرت به نشاه دنیا به امکان آن پی نبردید؟

۱. المیزان، ج ۱۶، ص ۲۳۳.

۲. واقعه، ۶۲.

و تعجب ما از این جهت است که وی میان قیاس برهانی و قیاس فقهی فرق نگذاشته، آنچه در آیه شریفه آمده قیاسی است برهانی و منطقی، و آنچه وی برایش استدلال کرده قیاسی است فقهی که (اولا آیه شریفه هیچ دلالتی بر حجیت و اعتبار آن ندارد، و ثانيا قیاس برهانی مفید علم است، و قیاس فقهی) مفید ظن است، و هیچ ربطی بهم ندارند.

در روح المعانی در ذیل آیه شریفه که فرموده: " فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ " می‌گوید: چرا متوجه نمی‌شوید، که آن کس که قادر بر خلقت نشئه اول است نسبت به نشئه دوم قادرتر است، برای اینکه صنع آن کمتر است و کار کمتری می‌برد، زیرا در نشئه اول چیزی در دست نبود، ولی در نشئه ی دوم مواد اصلی در دست است، و هر موجودی فرمولش معین شده و الگوش مشخص گشته، و بنا بر این استدلالی که با آیه شریفه کرده‌اند برای اعتبار قیاس درست می‌شود، و لیکن بعضی اشکال کرده‌اند که آیه تنها دلالت دارد بر قیاس اولویت، نه بر قیاس اصطلاحی، چون آنچه در آیه آمده قیاس اولویت است. ساده‌تر اینکه: آیه تنها می‌فرماید خدا به طریق اولی قادر بر بعث است.

همان اشکالی که به زمخشری وارد بود به وی نیز وارد است، به اضافه این اشکال که قیاس در آیه، قیاس اولویت هم نیست، زیرا جامع بین نشاه اولی و نشاه آخرت این است که:

این دو نشاه مثل همنند، و مبدأ قیاس این است که حکم امثال در جواز و عدم جواز یکی است.

و اما اینکه گفت بپا کردن نشاه قیامت کار کمتری می‌برد، چون مواد اصلی و فرمول هر موجود در دست است، این نیز ممنوع است، چون مواد اصلی همانطور که پدید آمدنش احتیاج به افاضه وجود دارد، بقایش نیز محتاج به افاضه وجود است، و همچنین فرمول هر موجود همانطور که اصل پدیدده‌اش احتیاج به افاضه الهی دارد، بقایش نیز محتاج افاضه او است، پس برای خدای تعالی نشاه اول و دوم هیچ فرقی ندارد، اینجاست که بطلان قیاس اولویت هم روشن می‌شود.

و اما اینکه گفت: نشاه اول بدون الگو بود، و نشاه دوم الگو دارد، این نیز صحیح نیست، و در حقیقت میان مثل و مثال خلط کرده، چون بدن آخرتی از این نظر که بدن است مثل بدن دنیوی است، نه مثال آن، وقتی مثال آن می‌شود که همه آن خصوصیات و اجزا که بدن دنیوی داشت از سلولها و گلبولها و سایر مواد

داشته باشد، و در آن صورت دیگر بدن اخروی نمی‌شود، بلکه همان بدن دنیوی است، و فرض ما این است که بدن در آن روز بدنی است اخروی، چیزی که هست مثل بدن دنیوی است.

حال اگر بگوییم: اگر بدن اخروی مثل بدن دنیوی باشد، با در نظر گرفتن اینکه مثل هر چیزی غیر آن چیز است باید انسان در آخرت غیر انسان در دنیا باشد، چون مثل آن است نه عین آن.

در پاسخ می‌گوییم: در مباحث سابق مکرر گذشت که شخصیت انسان به روح او است، نه به بدنش، و روح هم با مرگ منعدم نمی‌شود، آنچه با مرگ فاسد می‌شود بدن است، که اجزایش متلاشی می‌گردد، پس اگر همین بدن برای نوبت دوم ساخته و پرداخته شد، مثل همان بدنی که در دنیا بود، و روح آدمی بدان متعلق گشت، انسان عین انسانی خواهد شد که در دنیا می‌زیست، هم چنان که می‌بینیم زید در حال پیری عین زید در حال جوانی است، با اینکه از دوره جوانیش تا دوره پیریش چند بار بدنش عوض شده و هر لحظه در حال عوض شدن است، و این وحدت شخصیت را همان روح او حفظ کرده است.^۱

۱. المیزان، ج ۱۹، ص ۱۳۴.

۴. آیه «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ*
وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* قُلْ
يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»^۱

قرآن مجید گاهی افکار مردم را به زنده شدن زمین در بهار، پس از مرگ زمستانی هدایت کرده قدرت خدا را تذکر می‌دهد؛ چنان‌که می‌فرماید: "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"^۲ یکی از نشانه‌های خدای متعال این است که زمین را مانند مرده‌ای بی‌حس و بی‌حرکت مشاهده می‌کنی و

۱. آیا انسان نمی‌بیند که ما او را از قطره آبی آفریدیم؟ آن‌گاه به مقام مخاصمه

برمی‌آید و آفرینش خود را فراموش می‌کند و برای ما مثل آورده می‌گوید: این استخوان‌های پوسیده را چه کسی زنده می‌کند؟ بگو، آن‌ها را کسی زنده می‌کند که روز نخستین از نیستی به وجود آورده است، چنان‌که روز اول آفریده است دوباره نیز می‌تواند وجود دهد. یس، ۷۹.

۲. فصلت، ۳۹.

همین که بارانی نازل کردیم، به جنبش درآمده سرسبز می‌شود، خدایی که این زمین مرده را زنده می‌کند مردگان را نیز زنده خواهد کرد، زیرا وی به همه چیز قادر و تواناست.

"إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ" کلمه "رجع" به معنای برگرداندن است، و ضمیر "انه" به خدای تعالی بر می‌گردد، و اگر به آوردن ضمیر اکتفاء کرد، و با اینکه مقام، مقام اظهار بود نام مقدس الله را ذکر نکرد، برای این بود که از شدت ظهور فرقی میان اظهار و اضممار نبود، نظیر کلمه "خلق" که مجهول آورده شد.

و معنای عبارت این است که: آن کسی که انسان را از آبی به چنین صفت آفریده قادر بر اعاده او و زنده کردنش بعد از مرگ، و اعاده بدنی مثل بدن دنیایی اش هست، چون قدرت بر هر چیز قدرت بر مثل آن نیز هست، و این قاعده معروف و مسلم است که حکم امثال در آنچه شده و آنچه نشده یکسان است.^۱

ایشان آیه " وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ " ^۱ را نیز در این باره ذکر می کند و در تفسیر آن می نویسند: کلمه " رمیم " به معنای استخوان پوسیده است. و جمله " وَ نَسِيَ خَلْقَهُ " حال از فاعل " ضرب " می باشد. و جمله " قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ " بیان آن مثلی است که انسان مذکور (در باره مساله معاد) زده، و به همین جهت بدون واو عاطفه آمده، چون کلام در معنای این است که کسی بپرسد: انسانها در انکار معاد چه مثلی زده اند؟ پس در جواب بفرماید:

" قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ " و معنای آیه این است که: انسان برای ما مثلی زده و خلقت خود را فراموش کرده، که در بار اول از نطفه خلق شده، و اگر به یاد خلقت خود می بود، هرگز آن مثل را نمی زد، و آن مثل این است که: چه کسی این استخوانها را در حالی که پوسیده شده زنده می کند؟ آری، اگر خلقت بار اول خود را در نظر می داشت، خودش جواب این اشکال خود را می داد و کلام خود را رد می کرد، هم چنان که خدای تعالی این جواب را به رسول گرامی خود تلقین کرد، و

آن این است که: " قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ"^۱ این همان جوابی است که: خدای تعالی به رسول گرامی خود تلقین کرده. کلمه " انشاء " به معنای ایجاد ابتدایی است.

و اگر فرموده: " اول مره " با اینکه کلمه " انشاء " آن را افاده می‌کرد، به منظور تاکید بوده است.

و جمله " وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ " اشاره است به اینکه خدای تعالی نه چیزی را فراموش می‌کند و نه نسبت به چیزی جاهل است، و وقتی او آفریننده این استخوانها در آغاز و در نوبت اول بود و در مدتی هم که این استخوان حیات داشت نسبت به هیچ حالی از احوال آن، جاهل نبود، و بعد از مردنش هم جاهل به آن نبود، دیگر چه اشکالی دارد که دوباره آن را زنده کند؟ با اینکه قدرت خدا نسبت به احیای این " عظام " ثابت است، و جهل و نسیانی هم در ساحت او راه ندارد.

ایشان آیه " الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ"^۱ را بیان برای آیه " الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ " می دانند و در توضیح آن می فرمایند: کلمه " توقدون " مضارع " ایقاد " است که به معنای شعله‌ور ساختن آتش است. و این آیه شریفه در این صدد است که استبعاد از زنده کردن استخوان مرده را برطرف کند. استبعاد از اینکه چگونه ممکن است چیزی که مرده است زنده شود با اینکه مرگ و زندگی متنافیند؟ جواب می‌دهد: هیچ استبعادی در این نیست، برای اینکه آب و آتش هم با هم متنافیند، مع ذلک خدا از درخت تر و سبز آتش برای شما قرار داده و شما همان آتش را شعله‌ور می‌کنید.

پس مرده را زنده کردن، عجیب‌تر از مشتعل کردن آتش از چوب تر نیست، با اینکه آب و آتش دو چیز متضادند. علامه در ادامه می‌فرماید استفهام در آیه " أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ "^۲ استفهام انکاری است، و آیه شریفه بیان همان حجت

۱. یس، ۸۰.

۲. یس، ۸۱.

است که در سابق در جمله " قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ " آمده بود، چیزی که هست این بیان از بیان قبلی به ذهن نزدیکتر است، چون در بیان سابق ایجاد بار اول انسان را دلیل می گرفت بر اینکه قادر است بر زنده کردن ایشان در آخرت، ولی در این آیه خلقت آسمانها و زمین را که به حکم وجدان و به فرموده خود خدای تعالی " لَخَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ " ^۱ بزرگتر از خلقت انسانهاست، دلیل گرفته بر قدرت او. پس در حقیقت برگشت معنای آیه به این می شود که: چگونه ممکن است کسی این جرأت را به خود بدهد که بگوید خدایی که عالم آسمانها و زمین را با آن وسعتی که دارند خلق کرده، و آن نظام عام عجیب را در سراسر آن برقرار کرده، به طوری که تک تک نظامهای جزئی آن دهشت آور و محیر العقول است، و یک نمونه آن نظامهای موجود در خصوص عالم انسانی است، نمی تواند مثل همین مردم را دوباره خلق کند؟

نه، هرگز چنین چیزی ممکن نیست، بلکه او قادر است، چون او خلاق است علیم^۱.

۵. آیه "وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ؟"^۲

خدای سبحان در این آیه یکی از شبهه‌های کفار منکر معاد را ذکر می‌کند، و آن این است که آیا بعد از مردن و جدایی اجزاء بدن (از آب و خاک و معدنی‌هایش) و جدایی اعضای آن، از دست و پا و چشم و گوشش و نابودی همان اجزاء عضویش و دگرگون شدن صورتها و گم گشتن در زمین، بطوری که دیگر هیچ با شعوری نتواند خاک ما را از خاک دیگران تشخیص دهد، دوباره خلقت جدیدی به خود می‌گیریم؟

و این شبهه هیچ اساسی به غیر استبعاد ندارد، و خدای تعالی پاسخ آن را به رسول گرامیش یاد می‌دهد و می‌فرماید بگو شما بعد از مردن گم نمیشوید و اجزاء شما ناپدید و در هم و برهم نمی‌گردد، چون فرشته‌ای که موکل به شما است، شما را به

۱. المیزان ج ۱۷ ص ۱۱۲.

۲. سجده، ۱۰ "و گفتند آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم، دوباره به خلقت

جدیدی در می‌آییم؟"

تمامی و کمال تحویل می‌گیرد و نمی‌گذارد گم شوید، بلکه در قبضه و حفاظت او هستید، آنچه از شما گم و درهم و برهم میشود، بدنهای شما است نه نفس شما و یا به گونه آن کسی که یک عمر می‌گفت (من)، و به او می‌گفتند (تو).^۱

از آیه مورد بحث روشن‌تر می‌شود که انکار و استبعاد کفار از این رو بوده است که خیال می‌کرده‌اند حقیقت انسان همان تن خاکی او است و بس، به همین جهت به نظرشان بعید می‌آمده است که این "تن خاکی" بعد از متلاشی شدن و از دست دادن ترکیب مخصوصی که دارد، دوباره جمع گشته و به صورت نخست برگردد. جوابی هم که در آیه مزبور است، مبنی بر این است که حقیقت آدمی تن خاکی او نیست، بلکه روح او است، و بنابراین با قبض روح کردن ملک الموت، چیزی از این حقیقت گم نمی‌شود.^۲

۶. آیات "أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا" و "قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ"

۱. المیزان، ج ۱، ص ۳۵۱.

۲. المیزان، ج ۷، ص ۱۳۱.

ایشان در جای دیگر می نویسند: و بزرگترین چیزی که این استبعاد را در دل‌هایشان جلوه داده این پندار است که مرگ یعنی نابودی، و بعید است چیزی بعد از نابودی دوباره موجود شود هم چنان که گفته‌اند "أِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا" آیا بعد از مرگ و فساد بدن‌هایمان که هیچ اثری از آن نمانده دوباره از نو خلق می‌شویم و به صورت انسانهایی که بودیم در می‌آییم؟ چه برگشتن دوری.

خدای سبحان این استبعادشان را رد نموده و آن را با قدرت مطلقه خود و به رخ کشیدن خلقت نخست، جواب داده است.. " قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ"^۲.

از آنجایی که منکرین معاد کلام خود را با تعبیری غرورآمیز چون "أِذَا كُنَّا... اداء کرده بودند، خداوند دستور داد تا با امر تسخیری به ایشان بفرماید: اگر سنگ یا آهن و یا هر چه

۱. اسراء، ۴۹ و ۹۸.

۲. همان، ۵۰-۵۱.

بزرگ‌تر از آن و دورتر از انسان شدن باشید باز هم خداوند شما را به صورت انسان در خواهد آورد.

بنابراین آیه شریفه، اشاره به این است که قدرت مطلقه الهی را تجدید خلقت هیچ چیزی به ستوه نمی‌آورد، چه استخوانهای پوسیده و توتیا شده، و چه آهن و چه غیر آن.

و معنایش این است که به ایشان بگو اگر از هر چیزی باشید سخت‌تر از استخوان‌های پوسیده مانند سنگ یا آهن و یا مخلوقی دیگر و در نتیجه استبعادتان چند برابر و از این بیشتر باشد، خداوند به زودی شما را به خلقت اولتان برخواهد گردانید، و مبعوثان خواهد نمود.^۱

۷. آیه "وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا... " ^۲

۱. المیزان، ج ۱۳، ص ۱۱۶.

۲. آدمی می‌گوید: آیا زمانی که که بمیرم، زنده از گور بیرون آورده خواهم شد؟
مریم، ۶۶.

علامه در تفسیر آیه مذکور می فرمایند: این جمله حکایت کلام انسان در انکار بعث و استبعادش از آن است، البته این سخن تنها از کفار بت پرست و منکرین صانع بلکه از کسانی هم که هنوز به دلیل معاد بر نخورده اند سر می زند. و بعید نیست که مراد از انسانی که این حرف را زده کافر منکر معاد باشد، و علت تعبیر از آن به انسان این بوده باشد که چون از همین طایفه از انسانها نیز توقع نمی رفت چنین حرفی را بزنند، چون خدای تعالی خود او را نیز مجهز به جهازات عقلی کرده، و او به یادش هست که خداوند قبلا او را خلق کرده بود با اینکه هیچ بود، پس دیگر چه استبعادی می کند از اینکه دوباره او را زنده کند، پس استبعاد او استبعاد دارد، و لذا لفظ انسان را تکرار کرد، چون جواب از اشکال و استبعاد او را چنین شروع کرد: "أَ وَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا" ^۱ یعنی او با اینکه انسان است، جا نداشت چیزی را که نظیرش را دیده است، استبعاد کند، با اینکه هنوز خلقت نخست خود را فراموش نکرده است.

و شاید تعبیری که صیغه " مضارع- آینده" در جمله "يَقُولُ
الْإِنْسَانُ - انسان می‌گوید" اشاره‌ای به این باشد که این سخن و
این استبعاد از این به بعد هم در انسان‌ها خواهد آمد، یعنی از
این به بعد نیز افرادی منکر معاد، و یا مردد در آن پیدا خواهند
شد.

ایشان در ادامه می‌فرمایند: استفهام در این آیه از تعجب
و استبعاد است، و معنای آیه روشن است، زیرا در آن استبعاد کفار
را چنین جواب می‌دهد که: نظیر آن اتفاق افتاده، و دیده‌اید، و
بنابراین آیه شریفه در اثبات امکان معاد نظیر آیه " وَ ضَرَبَ لَنَا
مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي
أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ... " أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ
عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ " ^۱ می‌باشد.

۱. و برای ما مثلی (جاهلانه) زد و در حالی که خلقت (اولی) خود را فراموش کرده
بود گفت این استخوانهای پوسیده را چه کسی زنده خواهد کرد؟ بگو آنها را همان
کسی زنده می‌کند که اول بار آنها را به وجود آورد ... آیا آن خدایی که آسمانها و
زمین را آفریده بر آفرینش مانند شما قادر نیست؟! سوره یس، آیات ۷۸- ۸۱.

حال اگر کسی بپرسد احتجاج برای اثبات معاد به وقوع مثل آن کافی نیست، زیرا تنها امکان خلقت مثل را می‌رساند نه اینکه بازگشت خود شخص را اثبات کند و حال آنکه منظور اثبات آن است، و اینکه ثابت کند انسان با همین شخص و هیكلش (نه هیكلی نظیر این) بازگشت می‌کند، و دلیل مذکور این را نمی‌رساند؟^۱

در جواب، بعضی گفته‌اند: این آیات در صدد اثبات بازگشت بدن‌ها است، به طوری که مخلوق اولی و شخصیت انسانی دوباره برگردد، نه اینکه عین بدن‌ها دوباره برگردد چون بدن‌ها به تنهایی شخصیت انسانی را تشکیل نمی‌دهند، بلکه مجموع نفس و بدن آن را تشکیل می‌دهد، پس اگر نفس عین آن نفس باشد، ولی بدن مثل آن نباشد مضر به وحدت شخصیت نیست، هم چنان که می‌بینیم شخصیت انسان در همه طول زندگیش محفوظ است، با اینکه بدنش عین بدن اولی یعنی زمان کودکی نیست، و مرتب و حال به حال اجزای آن در تغییر و تبدل است، و بدن او در حال دوم غیر بدن در حال اول او است، ولی خود انسان

باقی است، و شخصیتش در هر دو حال یکی است، چون نفس او یکی است.

و به همین معنا اشاره‌ای می‌کند این آیه " وَ قَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ... قُلْ يَتَوَقَّأَكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ " ^۱ یعنی شما در زیر خاکها گم نمی‌شوید، بلکه در دم جان دادن شما را از بدنهایتان می‌گیرند و محفوظ نگاه می‌دارند، نه گم می‌شوید و نه نابود می‌گردید. ^۲

۸. آیه " إِنْ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ " ^۳

اشاره " ذلک " به اعاده بعد از ایجاد است، و این جمله می‌خواهد استبعاد مشرکین را برطرف سازد، و بفرماید: وقتی اعاده عبارت است از ایجاد بعد از ایجاد، برای آن خدایی که خود شما معتقدید که عالم را ایجاد کرده، چرا ممکن نیست که ایجاد بعد از ایجاد هم بکند، و حال آنکه در حقیقت اعاده

۱. سجده، ۱۰ - ۱۱.

۲. المیزان، ج ۱۶، ص ۸۱.

۳. عنکبوت، ۱۹.

عبارت است از انتقال دادن خلق از خانه‌ای به خانه دیگر، و جای دادن آنها در دار القرار.^۱

۹. آیه " أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا " ^۲

ایشان در ذیل این آیه می نویسند: خدای تعالی چیزهایی خلق کرده که خیلی بزرگتر از شما است، پس او می تواند دوباره شما را در نشئه ی دیگر زنده کند، و ایجاد نماید.^۳

و در جای دیگر در پاسخ استبعاد منکرین معاد به این مضمون که انسان پس از مرگ و متلاشی شدن بدن و گم شدن او در میان اجزای زمین چگونه آفرینش تازه‌ای پیدا کرده انسان نخستین می‌شود؟ می‌فرماید: بگو فرشته مرگ شما را از ابدانتان می‌گیرد پس از آن به سوی خدای خودتان بر می‌گردید یعنی آنچه پس از مرگ متلاشی گشته و در میان اجزای زمین گم

۱. المیزان، ج ۱۶، ص ۱۱۷.

۲. نازعات ۲۷.

۳. المیزان، ج ۲۰، ص ۳۰۸.

می‌شود بدن‌های شماست ولی خودتان «ارواح» به دست فرشته مرگ از بدن‌هایتان گرفته شده‌اید و پیش ما محفوظید.^۱

علامه دلیل کفار بر نبودن معاد را به کلی باطل دانسته و می‌فرمایند: چه دلیل آنان را طوری تقریر کنیم که تنها استبعاد باشد، و یا طوری تقریر کنیم که به صورت برهانی فلسفی در آید، یعنی بگوییم: بدن بعد از متلاشی شدن شخصیتش نیز نابود می‌شود، یعنی آن خصوصیتی که به خاطر آن، این بدن زید فرزند عمرو بود از بین می‌رود، و اگر بخواهد دوباره موجود شود اعاده معدوم لازم می‌آید، و آن هم محال است. چون گفتیم حقیقت انسان عبارت است از جان و روح و نفس او، که با کلمه "من- تو" از آن حکایت می‌کنیم، و روح آدمی غیر از بدن اوست، و بدن در وجودش و شخصیتش تابع روح است، و روح با مردن متلاشی نمی‌شود و معدوم نمی‌گردد، بلکه در حیطه قدرت خدای تعالی محفوظ است، تا روزی که اجازه بازگشت به بدن یافته و به سوی پروردگارش برای حساب و

جزاء بر گردد، و با همان خصوصیتی که خدای سبحان از آن خبر داده مبعوث شود.^۱

بنابراین هیچ استبعادی در معاد نیست، و صرف تنافی دلیل نمی تواند باشد، زیرا همانطور که قبلا بیان شد آب و آتش هم با هم متناهیند، مع ذلک خدا از درخت تر و سبز آتش برای ما قرار داده است. و برخلاف تصور منکرین معاد، حقیقت مرگ بطلان و نابود شدن انسان نیست، و با مرگ انسان ها در زمین گم نمی شوند، بلکه ملک الموت آن ها را بدون اینکه چیزی کم شود، بطور کامل می گیرد، (چون گفتیم کلمه توفی گرفتن بطور کامل را می رساند)، و ارواح را از بدن ها بیرون می کشد، به این معنا که علاقه را از بدنهایتان قطع می کند. و چون تمام حقیقت، روح و من اوست، و آن بعد از مردن هم محفوظ و زنده است، و چیزی از آن گم نمی شود، آنچه گم می شود و از حالی به حالی تغییر می یابد، و از اول خلقتش دائما در تحول و دستخوش تغییر بود، بدن انسان است نه خود او، و خود او بعد از مردن بدنها محفوظ می ماند، تا به سوی پروردگارتان مبعوث گشته و دوباره به بدن ها بازگردد.

بعید دانستن تبدیل خاک به انسان

آیه «إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَوْ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»^۱ در پاسخ به شبهه منکرین معاد جسمانی حکایت شده است؛ علامه در تفسیر این آیه می نویسد: جهات مختلفی در این شبهه وجود دارد و خدای سبحان به تمام آنها پاسخ مناسب را داده است.

یکی از این شبهات، بعید دانستن تبدیل خاک به انسان تمام عیار است. ایشان در جواب این شبهه میفرمایند: مگر غیر این بود که مواد زمینی بصورت منی و نطفه درآمده سپس علقه شده سپس مضغه گشته و سپس بصورت بدن انسانی تمام عیار درآمده است؟! و با اینکه همه روزه نمونه‌های آن را می‌بینیم و از صرف امکان درآمده به وقوع می‌پیوندد، دیگر چه جای تردید است که مشتی خاک روزی دوباره انسانی تمام عیار گردد؟!

هم چنان که خدای تعالی در جواب این شبهه می گوید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عُلُقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ»^۱ ۲.

اعاده معدوم

شبهه دیگر استبعاد اعاده معدوم است که جواب داده شده به اینک: خلقت نخست چطور ممکن بود، این نیز به همان نحو ممکن است، هم چنان که خدای تعالی فرمود: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»^۳.

۱. ای مردم! اگر در شک برانگیخته شدن می‌باشید پس (بدانید که) همانا ما شما را از خاک از نطفه، سپس از خون بسته شده، سپس از پارچه گوشتی تمام خلقت و غیر تمام خلقت خلق کردیم ... حج، ۵.

۲. المیزان، ج ۱۱، ص ۲۹۸.

۳. و برای ما مثلی زد و خلقت خود را فراموش کرده گفت: چه کسی این استخوانهای پوسیده را زنده می‌کند؟ بگو زنده می‌کند آنها را کسی که در اولین بار خلقشان کرد. یس، ۷۸ و ۷۹.

ایشان در جای دیگر در پاسخ از این شبهه می نویسند: "وقتی منکرین معاد احیای زمین را در فصل بهار به چشم خود می بینند ناگزیرند معاد را هم قبول کنند، و نمی توانند بین آن دو فرق گذاشته و بگویند احیای زمین بیدار کردن درختان و گیاهان خفته است، و اما معاد، اعاده معدوم است، زیرا انسان مرده هم به تمام معنا معدوم نشده، تا زنده کردنش اعاده معدوم باشد بلکه جانش زنده و محفوظ است، تنها اجزای بدن است که آنهم از هم پاشیده می شود، نه اینکه معدوم شده باشد، بلکه در روی زمین به صورت ذراتی پراکنده باقی است، هم چنان که اجزای بدن نبات در فصل پاییز و زمستان پوسیده و متلاشی می شود، اما روح نباتیش در ریشه آن باقی مانده و در فصل بهار دوباره همان زندگی فعال خود را از سر می گیرد. پس مساله معاد و زنده کردن مردگان هیچ فرقی با زنده کردن گیاهان ندارد، تنها فرقی این است که بعث بشر در قیامت بعث کلی، و بعث نباتات جزئی است."^۱

و اما اینکه علمای کلام اتفاق کرده‌اند بر اینکه اعاده معدوم در بعضی موجودات مانند عرضها (یعنی هر چیزی که اگر بخواهد موجود باشد محتاج به محلی است تا در آن خود نمایی کند مانند رنگها و هیئت‌ها و کیفیت‌ها و امثال آن) محال است و در بعضی موجودات دیگر مانند جواهر (هر چیزی که در هستی‌اش محتاج به موضوعی نیست مانند اجسام) اختلاف کرده‌اند ربطی به مساله مورد بحث ما ندارد، زیرا مساله بعثت در قیامت آن هم آن طور که آیه شریفه تقریر کرده است از باب اعاده معدوم نیست، تا آقایان آن را محال و یا مورد اختلاف بدانند، بلکه بعث عبارت است از: برگشتن خلق و رجوع آن- در حالی که همان خلق اول است- به سوی پروردگاری که مبداء آن است.^۱ واقعیت این است که مهم‌ترین چیزی که متکلمین را وادار به قبول عقیده جواز اعاده معدوم کرده است این است که تصور کرده‌اند: «معاد که از اصول قطعی همه ادیان است از نوع اعاده معدوم است».^۲

۱. همان، ج ۱۵، ص ۵۵۱

۲. شرح مواقف، ص ۵۷۹. اشاعره و برخی از علمای معتزله این عقیده را داشته‌اند.

ولی می‌دانیم که مرگ انعدام و زوال نیست تا معاد اعاده معدوم باشد، بلکه استکمال و حرکت تکاملی است.^۱

مرگ و از بین رفتن ماهیت انسان

شبهه سوّم اینکه: انسان وقتی مرد ماهیت خود را از دست می‌دهد و از او چیزی نمی‌ماند تا با خلقت جدید لباس وجود بر تن کند. علّامه این شبهه را بدین گونه مردود شناخته که نفس انسان با مرگ نابود نمی‌شود زیرا حقیقت مرگ اینست که خداوند روح را از بدن گرفته و رابطه روح از بدن منقطع می‌شود و از آن پس برانگیخته خواهد شد بدین سان که خداوند بدن را زنده کرده و روح مجدداً به آن باز گردد و همین است حضور در پیشگاه خداوند بمنظور داوری.

به عبارت دیگر، انسان وقتی مرد، ذاتش معدوم می‌شود، و دیگر ذاتی ندارد تا با خلقت جدید لباس وجود به تن کند، بلکه در ذهن اشخاص تصویری از او هست، و لیکن انسان خارجی نیست، پس چه چیز اعاده وجود می‌یابد؟ خدای تعالی در کلام خود از این نیز جواب داده و چنین فرموده که: انسان، عبارت از

۱. بدایه الحکمه، ص ۲۵ - آغاز فلسفه، ص ۴۶.

بدن مرکب از مشتی اعضای مادی نیست تا با مرگ و بطلان ترکیب و متلاشی شدنش بکلی معدوم شود، بلکه حقیقت او روحی است علوی- و یا اگر خواستی بگو حقیقت او نفس او است- که به این بدن مرکب مادی تعلق یافته، و این بدن را در اغراض و مقاصد خود بکار می‌اندازد، و زنده ماندن بدن هم از روح است، بنابراین هر چند بدن ما به مرور زمان و گذشت عمر از بین می‌رود و متلاشی می‌شود، اما روح، که شخصیت آدمی با آن است باقی است، پس مرگ معنایش نابود شدن انسان نیست، بلکه حقیقت مرگ این است که خداوند روح را از بدن بگیرد، و علاقه او را از آن قطع کند، آن‌گاه مبعوثش نماید، و بعث و معاد هم معنایش این است که خداوند بدن را از نو خلق کند و دوباره روح را به آن بدمد، تا در برابر پروردگارش برای فصل قضاء بایستد. خداوند در این باره می‌فرماید:

«وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّأَكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»^۱.

که حاصلش این است که شما با مردن در زمین گم نمی‌شوید و معدوم نمی‌گردید، بلکه ملک الموت که موکل

بر مرگ است آن حقیقتی را که لفظ "شما" و "ما" به آن دلالت می‌کند، و عبارت از جانها است می‌گیرد و در قبضه او باقی می‌ماند و گم نمی‌شود، آن گاه وقتی مبعوث شدید بسوی خدا برمی‌گردید، و دوباره بدنهای شما بجانهایتان ملحق می‌شود، و باز شما شمايید.^۱

آکل و ماکول

شبهه چهارم شبهه آکل و ماکول است که ایشان برای رفع این شبهه، تبعیت بدن از روح را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند: شبهه آکل و ماکول این است که می‌بینیم حیوان و یا انسانی طعمه درنده می‌شود، و اجزای بدنش جزء بدن آن می‌گردد، پس دیگر ممکن نیست "هر دو حیوان" و "یا" انسان و حیوان" را با تمام بدنشان زنده کرد، چون فرض کردیم که هر دو یک بدن شده‌اند، و یک بدن نمی‌تواند بدن دو حیوان بشود، و به فرض اینکه یکی زنده شود، دیگری ناقص می‌ماند، ناقصی که دیگر قابل دوباره زنده شدن نیست.

پاسخی که خدای تعالی به سؤال آن جناب داده که همان

" تبعیت بدن از روح " می باشد..."

در گذشته به صورت فرضی گفته می شد: چنانچه موجودی به جهت قحطی یا درگیری، خوراک موجود دیگری شد، با توجه به پیشرفت علم پزشکی و توفیق پیوند اعضا و جوارح، این مطلب موضوع خارجی است نه فرضی ذهنی، بنابراین چنانچه قلب یا دست یا چشم کافری را به مؤمنی پیوند زدند و به تدریج اتصال واقعی محقق شد، وضعیت آن دو در روز رستاخیز چگونه خواهد شد؟ آیا به صورت دو موجود یا یک موجود محشور می شوند؟ حشر آن در روز قیامت چگونه است؟ آیا یک قلب در دو بدن محشور می شود؟

در پاسخ باید گفت این شبهه نزد اهل حکمت متعالیه جایگاه علمی مناسبی ندارد. در این زمینه توجه به دو نکته ضروری است:

۱. انسان، نبات یا حیوان نمی‌خورد، بلکه هر گیاهی به مجرد چیده شدن و هر حیوانی به محض ذبح، جماد می‌شود، پس در حقیقت هیچ گیاه یا حیوانی از آن جهت که دارای روح نباتی یا حیوانی است. مواد غذایی انسان نمی‌گردد. اینکه گفته شده:

از جمادی مُردم و نامی شدم و ز نما مُردم به حیوان برزدم^۱

به اصل انسان نظر دارد که از خاک پدید آمده و نطفه شده، در رحم مادر مرحله نباتی را سپری می‌کند و پس از به دنیا آمدن، حیوان بالقوه (قوه قریبه) می‌شود و چنانچه رشد و تکاملی داشته باشد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه می‌گردد و پس از اّتصاف به فضایل انسانی، انسان بالفعل و فرشته بالقوه می‌شود و پس از پیمودن مراحل از کمال، به بالاترین مدارج امکانی دست می‌یابد.

۲. براساس تفکر اسلامی، انسان مرکب از دو حقیقت به نامهای بدن و روح است و این دو حقیقت، همسان و همسنگ نیستند، بلکه اصالت از آن روح است و بدن فرع و برای روح همانند ابزار است.

تعیّن و تشخیص انسان نیز در دنیا و آخرت به روح اوست نه جسم، بنابراین، اصالت و حقیقت انسان به روح اوست و هر عضوی را که روح بپذیرد و آن را جذب بدن کند و جزو اجزای ابزار خویش قرار دهد، از اعضای او به شمار می‌رود.

نمونه روشن آن در همین دنیا است که ذرات بدن انسان در طول حیات چندین بار عوض می‌شود و همان ذرات، مواد غذایی سایر حیوانات و گیاهان یا انسانهای آینده می‌گردد، چنان‌که روشن نیست اجزای فعلی بدن او یکصد سال پیش کجا و چگونه بوده است.

در عالم آخرت همان‌گونه با انسان معامله می‌شود که در دنیا با وی برخورد شده است؛ مثلاً اگر شخصی پس از دزدی و پیش از اجرای حدّ شرعی فرار کند و بر اثر تصادفی دست وی قطع گردد و دست کافری را بدان پیوند زنند و پس از چند سال دستگیر شود، آیا محکمه اسلامی نسبت به اجرای حدّ (قطع دست)، تردید خواهد داشت؟

آیا وی می‌تواند ادّعا کند که این دست همان دست نیست؟ آیا هیچ عاقلی چنین ادّعایی را از او می‌پذیرد؟

روشن است که در پاسخ وی گفته می‌شود: تو بودی که دزدی کردی نه شخص دیگر، زیرا عمل انسان به حقیقت و روح او نسبت دارد و روح که حقیقت انسان است، جراحی پلاستیک و پیوندزنی را نمی‌پذیرد و تمامی آنها در حوزه بدن و ابزار است و انجام دهنده کار همان حقیقت انسان است. چشم یا دست، مؤمن و کافر نیست و ایمان و کفر از صفات روح است نه جسم. روشن است که سؤال و محاسبه از حقیقت انسان است نه ابزار آن.^۱

تنها در اینجا یک سؤال باقی می‌ماند و آن این که اگر تمام بدن انسانی از اجزاء دیگری تشکیل شده باشد در آن صورت تکلیف چیست؟

اما پاسخ این سؤال نیز روشن است که چنین چیزی اصولاً محال می‌باشد، زیرا مسئله "آکل و ماکول" فرع بر این است که بدنی اول موجود باشد و از بدن دیگر تغذیه کند و پرورش یابد، و با توجه به این موضوع ممکن است تمام ذرات بدن اول از بدن دوم تشکیل گردد، باید بدنی قبلاً فرض کنیم تا از بدن دیگری بخورد بنا بر این

بدن دیگر حتما جزء او خواهد شد نه کل او (دقت کنید).

با توجه به آنچه گفتیم روشن می‌شود که مساله معاد جسمانی با همین بدن هیچگونه اشکالی تولید نمی‌کند و نیازی به توجیه آیاتی که صریحا این مطلب را ثابت کرده است نداریم.^۱

علامه جوادی بیان زیبایی در این باره دارند که بیان آن خالی از لطف نمی‌باشد. ایشان بعد از جواب به شبهات معاد می‌نویسند: بر فرض که دعوت کنندگان به معاد و معاد باوران هیچ دلیلی بر وجود معاد نداشته باشند، در این صورت تکلیف انسان عاقل و خرد ورز با توجه به دعوت فراوانی که از ناحیه پیامبران به معاد رسیده چیست؟ آیا انسان در مواقعی که پای خطری بزرگ در کار است و در مواردی که احتمال ضرر مهم می‌رود نباید از احتمال خطر و ضرر جلوگیری کند؟ و به تعبیر دیگر، آیا «دفع ضرر محتمل» عقلاً لازم، بلکه واجب نیست؟ انسان هر جا احتمال ضرر و خسارت مادی و دنیوی بدهد با همه وجود برای رفع آن می‌کوشد و حتی به گفته کودکان مَهر صحت می‌نهد؛ اگر انسان دروغگو یا کودکی به کسی بگوید عقربی در جامه توست، خرد کامل با پیش بینی و حزم حکم می‌کند جامه

ات را کاوش کن، مبادا به تو آسیبی وارد آید:

گر تو را طفلی بگوید کی فلان عقربی در جامه‌ات دیدم بدان

بی تحاشی جامه را بیرون کنی پیروی بر قول هر مجنون کنی^۱

همچنین اگر به انسانی که قصد گذر از بیابانی دراز و تفتیده دارد گفته شود بیابانی است بی آب و گیاه، برای چند روز باید آب و غذا آماده کرد، آیا عقل به پیش بینی و حزم حکم نمی‌کند؟ قطعاً انسان در این گونه موارد بیش از آنچه احتمال دارد پیش بینی می‌کند. آیا جز این است که عقل فرمان به احتیاط داده است؟

آن یکی گوید در این ره هفت روز

نیست آب و هست ریگ پای سوز

آن دگر گوید دروغ است این بدان

که به هر شب چشمه‌ای بینی روان

حزم آن باشد که برگیری تو آب

تا رهی از ترس و باشی در صواب

گر بود در راه آب، این را بریز

ور نباشد وای بر مرد ستیز

ای خلیفه زادگان دادی کنید

حزم بهر روز میعادى کنید^۱

در نتیجه، وقتی پیامبران بگویند: روزی در پیش دارید به نام «روز عظیم» و «خبر بزرگ» و واقعه‌ای است تکان دهنده، آیا نباید سخن این نخبگان، برجستگان و راستگوترین افراد بشر را پذیرفت؟! آیا آدمی می‌پندارد که به حال خود رها شده است: (أیحسب الإنسان أن یتَرَکْ سُدی)^۲. نه تکلیفی در کار است نه پاداش و کیفر و قیامتی؟!^۳

۱. همان

۲. قیامت، ۳۶.

۳. معاد در قرآن، ج ۴، ص ۱۰۴.

بنابراین از نگاه مرحوم علامه حقیقت انسان عبارت است از جان و روح و نفس او، که با کلمه "من- تو" از آن حکایت می‌کنیم، و روح آدمی غیر از بدن اوست، و بدن در وجودش و شخصیتش تابع روح است، و روح با مردن متلاشی نمی‌شود و معدوم نمی‌گردد، بلکه در حیطة قدرت خدای تعالی محفوظ است، تا روزی که اجازه بازگشت به بدن یافته و به سوی پروردگارش برای حساب و جزاء بر گردد، و با همان خصوصیتی که خدای سبحان از آن خبر داده مبعوث شود.^۱

نتایج فصل دوم

۱. ابدان اخروی که تکامل یافته ابدان دنیوی است، مانند نفس زنده و نورانی و داری حیات است و در قیامت به نفوس ملحق می شوند.

۲. بدن اخروی باید مجرد از ماده باشد.

۳. عینیت انسان اخروی و انسان دنیوی مدلول بسیاری از آیات قرآن است بیان مثلیت بدن در آیات قرآن، صرفاً برای همسویی با اشکال منکران معاد است.

۴. آنچه در آخرت به عنوان شخص انسان هویدا می شود، به قطع و یقین، عین همان شخص انسانی است که در دار دنیا به سر برده است.

۵. بدن ها دائماً در حال تغییر و تکامل هستند و مراد از «تبدیل امثال» همانا خلق های پی در پی و تغییر و تحول دائمی بدن است.

۶. مراد از خلق کردن مثل کفار اعاده ایشان بعد از مردن است برای جزاء آن ها.

۷. بدن ها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه ای به گونه ای دیگر در می آیند تا اینکه در لحظه قیامت به نفس های خویش ملحق شوند بنابراین معاد جسمانی لحوق ابدان به نفوس است.

۸. معاد جسمانی، لحوق مثل این بدن به نفس است نه لحوق عین این بدن و مراد از مثل این بدن، بدن اخروی می باشد.

۹. بدن محشور در قیامت همانند بدن دنیوی است؛ بنابراین همان گونه که ساختن و احیای بدن در دنیا ممکن است، باید ساختن و احیای بدن در آخرت نیز ممکن باشد.

۱۰. چون حقیقت انسان به نفس او می باشد بنابراین با تغییر و نابودی بدن، از بین نمی رود و ثابت می ماند و در معاد مثل بدن به نفس بر می گردد، و شخص همان شخصی است که در دنیا بوده است.

فصل سوم: اثبات معاد جسمانی

. معاد، عینا همان شخص است که در دنیا می زیسته است.

. انسان حقیقتی دو بعدی و دو ساحتی است.

. بیان براهین فطرت و حکمت، عدالت، رحمت، توحید و صدق

اثبات معاد با استدلال به آیاتی اشاره به:

. قدرت خداوند و برانگیخته شدن از قبر

. بازگشت از خاک

نمونه های معاد در این جهان

. تشبیه معاد به حیات زمین بعد از مرگش

. نعمت های مادی بهشت

. مجازات های جسمانی قیامت

. سخن گفتن اعضای بدن انسان در قیامت، دارند.

مقدمه

در فصل قبل به شبهات معاد جسمانی پاسخ داده و ثابت شد که هیچ مانعی برای تحقق معاد جسمانی وجود ندارد و همه اشکالات، قابل دفع هستند و این راهم باید اضافه کنیم که از لحاظ عقلی و نقلی محظوری برای تحقق معاد جسمانی نیست و مقتضی موجود می باشد و مانع (شبهات معاد جسمانی) نیز مفقود می باشد بنابراین معاد جسمانی امری ممکن می باشد و ما در این فصل در ضمن دو گفتار دلایل عقلی و نقلی و جوب معاد را بررسی می کنیم و بعد اثبات ضرورت و وجوب آن، هر یک از این دلایل می تواند ناظر به معادی باشد که در مباحث قبل، از منظر مرحوم علامه ترسیم شد. بنابراین گرچه ادله عقلی به صورت مستقیم به معاد جسمانی نظر ندارند و دلیل عقلی مستقیم بر معاد جسمانی وجود ندارد مگر همین مقدار که روح برای انجام کارهایش نیاز به ابزار دارد و چه در دنیا و چه در آخرت این نیاز یکسان است و قهرا باید روح همراه جسمی باشد، ولی بعد از اینکه نظر ایشان در کیفیت معاد تبیین شد، می توان مفاد ادله عقلی را ناظر به معاد روحانی - جسمانی مد نظر ایشان بدانیم. گرچه هر دلیلی به اندازه خود روشن گری می کند. به عبارت دیگر وقتی ایشان در نوشته های خود به عینیت

انسان دنیوی و اخروی قائل شده اند هر دلیلی که ضرورت معاد را اثبات نماید ناظر به همان کیفیت از معاد می باشد.

دلایل عقلی و جوب معاد جسمانی

دلیل اول: مُعاد، عیناً همان شخص است که در دنیا می

زیسته است

صدرالمتألهین در کتاب شواهد الربوبیه برای اثبات معاد جسمانی، هفت اصل را بیان کرده است و در نتیجه می گوید: «چون اصول هفت گانه مسلم و مبرهن و ثابت شد که شخص مُعاد در روز قیامت، هم از حیث نفس و هم از حیث بدن، عیناً همان شخص است که در دنیا می زیسته است و اینکه تبدل خصوصیات بدن در نحوه وجود و مقدار و وضع و سایر امور، به بقای شخص بدن ضرری نمی رساند؛ زیرا تشخیص و تعیین هر بدنی، فقط مرهون بقای نفس او با ماده عام و نامعلوم است؛ هر چند خصوصیات هر یک تبدیل یابد؛ حتی اینکه اگر انسان را در زمان سابقی دیده باشی و سپس او را پس از گذشت زمانی طولانی ببینی در حالی که کلیه احوال و اوضاع و خصوصیات جسمانی او تغییر یافته، می توانی به این حکم کنی که این

شخص، همان انسانی است که قبلاً دیده ای، پس با فرض بقای نفس، اعتبار و اعتنایی به تبدل ماده بدن نیست. پس حاصل برهان، این است که نفس انسان پس از مرگ و قطع علاقه از بدن طبیعی باقی خواهد بود.^۱

دلیل دوم: انسان حقیقتی دو بعدی و دوساحتی است

براساس انسان شناسی، انسان، یک حقیقت دوی بعدی و موجودی دو ساحتی است که از بعد جسمانی و روحانی فراهم آمده است؛ به گونه ای که هر دو، در حقیقت او دخالت دارد و چنین نیست که یکی (مثلاً بعد جسمانی) جنبه عارضی و موقتی و دیگری ذاتی و دائمی باشد؛ البته بعد روحانی انسان در مقایسه با ساحت جسمانی او از نوعی اصالت برخوردار است؛ اما فرعیت

۱. شواهد الربوبية، ص ۳۸۱-۳۸۳؛ صدر المتألهین بر اثبات معاد جسمانی در کتاب اسفار، ج ۹، ص ۱۸۵ - ۱۹۸ و در کتاب مفاتیح الغیب نیز استدلال کرده است. (لازم به ذکر است که برخی محققین نظیر علامه مصباح یزدی نظریه معاد جسمانی ملاصدرا را به چالش کشیده اند و با وجود اینکه اذعان کرده اند نقاط مثبتی در نظریه ایشان است ولی آن را مطابق با ظواهر آیات و روایات ندانسته اند و حدود ۱۰ اشکال به آن وارد کرده اند؛ مجله نور الصادق، ش ۱۶ و ۱۷).

بعد جسمانی، لزوماً به معنای خروج آن از حقیقت ذات آدمی نیست.

بنابراین، اگر هر دو جنبه (جسمانی و روحانی) را در ذات انسان دخیل بدانیم، چاره ای جز پذیرفتن معاد جسمانی و روحانی نخواهیم داشت؛ زیرا حضور حقیقت هر فرد در سرای آخرت، ضروری است؛ چون در غیر این صورت، حاضران در رستاخیز موجوداتی مغایر با انسانهایی خواهند بود که مدت زمانی در دنیا به سر برده اند و دیگر نمی توان گفت این همان شخصی است که در دنیا بوده است، اکنون در پیشگاه الهی حاضر می شود و پاداش یا کیفر اعمال خود را می بیند. بنابراین، لزوم حضور انسان با تمام حقیقت وجودی خود در آخرت، اقتضا می کند که معاد هم جسمانی و هم روحانی باشد.^۱

شاید کسی سوال کند که اگر هر دو جزء در او دخالت دارند بنابراین طبق قاعده المركب یتتفی بانتفاء احد اجزائه، بعد از بین رفتن بدن باید انسان مرکب از بین برود؛ در جواب می گوئیم

۱. قواعد المرام، ابن میثم بحرانی، ص ۱۴۹.

اولاً قوام انسان به روح و نفس او است و آنچه گفته شد با فرض اصالت روح است.

دلیل سوم: برهان فطرت

یکی از راههای اثبات معاد، برهان فطرت است که از براهین عقلی اثبات حیات پس از مرگ نیز می باشد. فطرت به معنای نوع خاصی از آفرینش است. اموری را می توان فطری دانست که آفرینش موجود اقتضای آن را دارد. انسان به گونه ای آفریده شده است که میل به زندگی جاویدان دارد و از نیستی و فنا بیزار است. دنیا شایستگی ابدیت ندارد بنابراین حیات جاویدان ضروری خواهد بود. امام خمینی(ره) برهان فطرت را بر اثبات معاد این چنین تقریر فرموده اند: یکی از فطرت‌های الهیه که مفطور شده اند جمیع عیله بشر و سلسله انسان بر آن، فطرت عشق به راحت است. چون راحتی مطلق در این عالم یافت نمی شود، پس ناچار در دار تحقق و عالم وجود باید عالمی باشد که راحتی او منسوب به رنج و تعب نباشد و آن دار نعیم حق و عالم کرامت ذات مقدسی است.^۱

۱. شرح چهل حدیث، امام خمینی(ره)، ص ۱۸۶.

برهان امام دلالت دارد که آدمی باید پس از مرگ باقی باشد تا بتواند راحتی مطلق را در عالمی دیگر به دست آورد.^۱ و در یک نتیجه گیری برخی این برهان را اینگونه تقریر نموده اند:

از سه راه، فطری بودن اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ را می توان اثبات کرد:

از طریق عشق به بقاء

از طریق وجود این ایمان در طول تاریخ بشر و از طریق وجود نمونه کوچک آن در درون جان انسان، یعنی محکمه وجدان.^۲

به عبارت دیگر فطرت به معنای آفرینش ویژه است. فطریات یعنی امور ارتکازی که در قلب انسان نهاده شده اند، و از باطن ذات هر انسان سالمی می جوشند و نیازی به استدلال و اقامه ی برهان ندارند. توجه به باطن ذات و بیدار ساختن فطرت در پذیرفتن آن ها کفایت می کند. زیبایی را درک می کند بعض

۱. کلام جدید با رویکرد تطبیقی، محمد محمد رضایی، ص ۴۱۱-۴۱۳.

۲. درس اصول عقائد برای جوانان، مکارم شیرازی، ص ۳۳۹.

اشیاء را زیبا و برخی را غیر زیبا می شمارد . همه ی انسان ها از این فطرت بر خوردارند گر چه امکان دارد در تعیین مصادیق آن اختلاف سلیقه داشته باشند . حسن عدالت ، صدق و امانت و قبح ظلم و دروغ و خیانت نیز از همین قبیل است . اصل توجه به خدا جویی و فروتنی و پرستش او نیز از امور فطری است که در ذات هر انسانی نهاده شده است و بیدار ساختن فطرت در ایمان به آن کفایت می کند . گر چه امکان دارد بعضی افراد در شناخت مصداق دچار اشتباه شوند و بیراهه روند^۱ .

صدرالمتألهین در این باره سخنی دارد که مضمون آن چنین است : سرشت نفوس بر طلب بقاء و محبت دوام، دلیل بر این است که آنها (نفوس) وجود اخروی دارند که جاودان می ماند زیرا بقای نفوس در این نشئه طبیعی کاری محال است. بنابر این اگر نشئه باقی دیگری نداشتند که به آنجا انتقال یابند باید آنچه در نفس برقرار است و در سرشتش از بقای جاودانی و حیات ابدی به امانت گزارده شده است بیهوده باشد. در صورتی که در طبیعت امر بیهوده ای نیست. به عبارت دیگر خداوند حکیم در نهاد جان ها محبت هستی و بقاء و نیز کراهت نیستی و فنا را

۱ . معاد در قرآن، امینی ابراهیم، ص ۱۵ .

قرار داده است و این کاری است صحیح ؛ زیرا هستی و بقاء خیر انسان است و خداوند حکیم هرگز کار بیهوده نمی کند . پس هر چه در نهاد انسان قرار گرفته باشد حق و صحیح است .

بنابراین (جاودان طلبی) انسان دلیل آن است که یک جهان جاویدان که از زوال مصون است وجود دارد ؛ یعنی حق و صدق بودن طلب دلیل وجود مطلوب و امکان نیل به آن است . پس اگر جهان ابدی و جاودان مسلم است و دنیا شایستگی ابدیت ندارد ، سرای آخرت و معاد ضروری خواهد بود .

بنابراین ، اگر معاد و آخرت وجود نمی داشت ارتکاز جاودان طلبی و محبت ابدیت خواهی در نهاد و نهان انسان ها باطل و بیهوده بود ، در حالی که در جهان طبیعت باطل وجود ندارد چون جهان امکان ، صنع خدای حکیم محض است و این گفته ی حکیمان است ؛ یعنی امکان ندارد مثلاً فطرت انسان عطش کام تشنه ی آب باشد و آب در خارج وجود نداشته باشد^۱ .

فیض کاشانی در این باره می نویسد : چگونه ممکن است نفوس انسانی نابود گردد ، در حالی که خداوند در طبیعت

او به مقتضای حکمتش عشق به هستی و بقاء را قرار داده و در نهاد و فطرت جانش کراهت از عدم و فنا را گذاشته است؟ زیرا وجود، خیر محض و صرف نور است.

از سوی دیگر ثابت و یقینی است که بقاء و دوام در این جهان محال است: (أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ)^۱ و اگر جهان دیگری وجود نداشته باشد که انسان به آن انتقال یابد، این گزینه و ارتکازی که خداوند در سرشت بشر قرار داده است؛ یعنی (عشق به هستی و بقای همیشگی) و (محبت حیات جاویدان) باطل و ضایع خواهد بود، در حالی که خداوند برتر از آن است که کار لغوی انجام دهد. دلیل اینکه در حکمت الهی جایی برای لغو کاری، بیهوده گرایی و باطل و بی هدفی وجود ندارد آن است که مدبر کل و پروراننده موجودات، هر موجودی را به همه ی ابزار و آلات دخیل در تکامل او، مجهز کرد و هدایت فرمود: قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ

۱. نساء، ۷۸.

۲. علم الیقین فی اصول الدین، فیض کاشانی، ج ۲، ص ۸۳۷.

هَدَی^۱ و آنچه در جهان آفرینش حکومت می کند حکمت و عنایت خداوند است ، نه اینکه (طبیعت) به عنوان فاعل مستقل بتواند کارگری انجام دهد ؛ زیرا بر اساس توحید افعالی ، هر چه در عالم فرض شود ، از جمله طبیعت ، مهره ای از مهره های فاعلیت خداوند حکیم است.

به شیر شرزه کردی حمله تعلیم به آهوی ختن دادی دویدن

بر این اساس ، برای اثبات معاد به دو مقدمه نیاز است : یکم اینکه ، خواسته ی نوع انسان و مقتضای سرشت وی (جاودان طلبی) است. دوم اینکه ، فطرت انسان اشتباه نمی کند و خواسته های او به حق است.

او باطل نمی خواهد و یاوه خواه نیست. شایان ذکر است که برهان فطرت برای اثبات اصل مبدأ محتاج تحلیل و تکمیل است و باید با مبدأ تصدیقی حدسی آن را متمیم کرد، زیرا قبل از اثبات مبدأ هستی نمی توان از حد وسط حکمت و عنایت خداوند استمداد کرد، بلکه باید از راه تجربه و حدس که در

نظام طبیعت چیز بیهوده ای یافت نمی شود کمک گرفت^۱.
لیکن در مرحله اثبات معاد ، وجود مبدأ حکیم قبلاً مبرهن و ثابت است که عنایت او معصوم و مبرا از بیهوده کاری است. از این رو به سهولت می توان تصدیق کرد که حتماً جهان جاوید و عالم ابدی وجود دارد که انسان آن را می طلبد . (آن سان که گرسنه طعام و تشنه آب را می طلبد .) با تلاش و کوشش به دنبال آن می رود . از هر راهی سراغ آن را می گیرد ، از هر دستاویزی مدد می جوید و گاهی سرابی را به اشتباه عنوان سرمدی می دهد ، و از باب خطا در تطبیق بر مصداق است که انسان گاهی (زور مداری) خویش را زمینه ی جاودانگی می پندارد و خود را مخلد می خواند و بر آن اصرار می ورزد و به آن تکیه می کند . او در روز سقوط و سرنگونی می بیند (که محال است در این مرحله امکان خلود) : *وَ أَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخْرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نَجِّبْ دَعْوَتَكَ وَ تَتَّبِعِ الرَّسُولَ أَوْ لَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِّنْ قَبْلُ مَا لَكُمْ مِّنْ زَوَالٍ*^۲ ؛ ای پیامبر مردم را از روزی که هنگام عذاب و کیفر

۱ . معاد در قرآن، ص ۱۴۵ .

۲ . ابراهیم، ۴۴ .

اعمالشان فرا می رسد بترسان و آگاهشان ساز که ستمکاران خلق خواهند گفت: پروردگارا! عذاب ما را به تأخیر افکن تا دعوت تو را اجابت کنیم و پیرو رسولان تو باشیم. در این هنگام به آنان پاسخ رسد که آیا شما پیش از این بارها سوگند یاد نمی کردید که ما را هرگز زوال و نابودی نخواهد بود. قرآن در کمال فصاحت اندیشه ی جاودانه بودن و همیشگی زیستن آنان را به تصویر کشیده است؛ انسان زمانی (زر اندوزی) خویش را زمینه جاودانگی و خود را در پناه آن همیشگی می شمارد^۱.

قرآن در این زمینه چنین می فرماید: **وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا**؛ او روزی در حالی که به جان خویش ستم کار بود مغرورانه به باغ وارد شد و گفت: گمان ندارم هرگز این باغ و دارایی من نابود شود. او باغ و داغ خویش را مایه ی سرمدیت می پنداشت؛ چنانکه برخی مال و سرمایه خود را سبب جاودانگی خویش می پندارند: **الَّذِي جَمَعَ**

۱. معاد در قرآن، ص ۱۴۶.

۲. کهف، ۳۵.

مَالًا وَ عَدَدَةً. يَحْسَبُ أَنْ مَالَهُ أَخْلَدَهُ^۱؛ کسی که مالی اندوخت و همواره به شمارش آن سر گرم است ، می پندارد که مال و دارایی دنیا به وی عمر ابدی خواهد بخشید . هرگز چنین نیست.

برخی مفسران چون علامه طباطبائی - قدس ره - برای فطری بودن معاد با استفاده از روایات معصومین - علیهم السلام - از این آیه بهره جسته اند : فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ^۲؛ روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن . این فطرتی است که خداوند انسان ها را بر آن آفریده است و دگرگونی در آفرینش خدا نیست . این است آیین استوار .

معظم له سپس به تفسیر این آیه پرداخته و به کمک احادیث می گوید : دین چیزی جز سنت حیات و راه و روشی که بر انسان واجب است آن را پیشه خود سازد تا سعادت مند شود نیست . پس هیچ انسانی هدف و غایتی جز هدایت ندارد ؛ آن

۱. همزه، ۲ - ۳.

۲. روم، ۳۰.

سان که همه ی مخلوقات به سوی سعادت خود و آن هدفی که ایده آل آن ها است هدایت فطری شده اند و طوری آفریده شده و به جهازی مجهز گشته اند که با آن غایت و هدف مناسب است.

انسان نیز مثل سایر انواع مخلوقات به فطرتی مفطور است که او را به سوی اكمال نواقص و رفع حوائج هدایت کرده است^۱. بر این اساس ، هشام بن سالم می گوید از امام صادق - علیه السلام - پرسیدم : معنای (فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) چیست؟ فرمود : دین (توحید) است. آن حضرت در حدیث دیگر پاسخ به این سوال می گوید : دین حنیف (ولایت) است و در حدیث سومی امام هشتم از امام باقر - علیه السلام - ذیل آیه روایت کرده است : آن فطرت عبارت است از : (لا اله الا الله ، محمد رسول الله ، علی ولی الله) .

علامه طباطبائی ذیل این حدیث می فرماید : معنای اینکه فطرت عبارت است از این سه شهادت ، این که هر انسانی بر اعتراف به خدا و به این که او شریک ندارد مفطور است ؛ زیرا با وجدان

۱. معاد در قرآن ، ص ۱۴۷.

خود در می یابد که به اسبابی نیازمند است که آن ها نیز سبب می خواهد و این همان توحید است و نیز به اعتراف بر نبوت مفسطور است ؛ زیرا به وجدان خود احساس می کند که ناقص است و این نقص وی را نیازمند دینی ساخته که تکمیلش کند و این همان (نبوت) است . نیز به (ولایت) و اعتراف به آن نیز مفسطور است ؛ زیرا با وجدان خود احساس می کند که اگر بخواهد کردار خود را بر طبق دین تنظیم کند جز در سایه و سرپرستی و ولایت خدا نمی تواند و فاتح این ولایت در اسلام همان علی بن ابی طالب - علیه السلام - است و برگشت معنای روایت قبلی که آیه را به ولایت تفسیر کرد به همین است ؛ چون ولایت مستلزم توحید و نبوت نیز هست و همچنین روایتی که فطرت را به توحید تفسیر می کرد همین معنا را افاده می کند ؛ چون معنای توحید این است که انسان معتقد به وحدانیت خدای متعال باشد ؛ خدایی که جامع همه کمال ها و صفات برجسته است و این اعتقاد مستلزم اعتقاد به معاد و نبوت و ولایت نیز هست^۱.

یکی از نویسندگان معاصر در این باره می نویسند: هر انسانی در نهاد خویش به طور وضوح می یابد که دوستدار بقاء و جاودانگی است و از مرگ، گریزان است؛ به گمان اینکه آن، نابودی است و با محبوب فطری او که بقاء است منافات دارد. گواه بر فطری بودن این حب، این است که با علم به فنای دنیا، از نفس او ذایل نمی شود. این صغرای قیاس است. و به آن کبری قیاس منضم می شود که عبارت است از: هر آنچه که فطری باشد با واقع امر مطابقت دارد؛ چون فطرت، اثر حکیم متعال است و فعل او لغو و عبث نیست، چنانکه غریزه خوردن، آشامیدن و نکاح از وجود چیزی است که صلاحیت خوردن و آشامیدن و نکاح را دارد بنابراین، این محبت فطری گواه بر این است که عالم دیگری وجود دارد که صلاحیت بقاء و جاودانگی را دارد.^۱

شاید به همین دلیل، شیخ محمد علی شاه - قدس ره - در کتاب (الانسان و الفطره) ذکر کرده و گفته است: عشق دیدار و جاودانگی، به جهان آخرت دلالت می کند؛ چون یقین داریم که این دنیا و زندگی دنیوی باقی نیست، در حالی که عشق

۱. سید محسن، خرازی، ترجمه ی بدایة المعارف الالهية، ج ۲، ص ۵۱۴.

دیدار و جاودانگی را که فطرت حکم می کند ؛ هیچ گاه از بین نمی رود ، در نتیجه به حکم این فطرت که از خطا و اشتباه معصوم است، باید گفت که جهان دیگری که زائل نمی شود وجود دارد، که معشوق خود را در جایگاهی پسندیده نزد فرمانروایی توانا ملاقات خواهید کرد. به هر صورت محبت به بقاء، نشانه ی وجود جهان آخرت و دلیل بر آن است؛ وگرنه خلف در حکمت خداوند متعال لازم می آید. علاوه بر این رحمت خدای متعال مقتضی است که هر چیزی را به حقش برساند و نیاز هر نیازمندی را رفع نماید .

بنابراین خدای متعال دوستدار جاودانگی و بقاء را به محبوبش خواهد رسانید. چنانکه خداوند ، آن را افاده کرده است : **قُلْ لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ قُلْ لِّلَّهِ كَتَبَ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ^۱** ؛ بگو ؛ از آن کیست آنچه در آسمان ها و زمین است؟

بگو؛ از آن خدا است، بخشایش را بر خود مقرر داشته، همه ی شما را در روز قیامت که در آن تردید نیست، گرد می آورد.^۱

بنابراین هر انسانی به کالبد جسمانی خویش علاقه مند است؛ چون سالیان درازی از جسم استفاده می کند و به کمک آن، رنجها و شادیاها را احساس و مجهولات را فهمیده، و تکامل پیدا کرده است؛ چون او می داند با مرگ، میان روح و بدن جدایی می افتد و کالبد، دستخوش حوادث می شود، هنگام احتضار، درباره حفظ بدن، سفارشهایی می کند؛ مثلاً در سرزمین مقدسی دفن و یا با پارچه مخصوصی کفن شود.

مصریان قدیم وصیت می کردند بدنشان را در جایگاههای مطمئنی نگه دارند و این نوع اندیشه ها از علاقه و توجه شدید انسانها به بدن و کالبد حکایت دارد. به عبارت دیگر: آدمی به همان اندازه که به بقای روح علاقه مند است، به بقای جسم نیز مشتاق است، و میان روح و بدن جدایی مشاهده نمی کند. این احساس طبیعی در انسان، بی دلیل نیست و از واقعیت نهانی او حکایت دارد.

۱. سید محسن، خرازی، ترجمه ی بدایة المعارف الالهیة، ص ۵۱۵.

روشن است که توجه به جسم و تن ناشی از این تصور است که همین حالت دنیایی، بعد از مرگ هم قابل اجرا است؛ یعنی در حقیقت، جسم و روح در کنار هم، زندگی جدیدی را آغاز می کنند. این توضیحات نشان می دهد که اندیشه معاد جسمانی و روحانی، موافق فطرت و خواست درونی انسانها است.^۱

در نتیجه فطرت به معنای نوع آفرینش است، یعنی انسان به گونه ای آفریده شده که میل به زندگی جاویدان و بقاء دارد و از نیستی و فنا بیزار است. دنیا، شایستگی ابدیت ندارد. بنابراین حیات جاویدان یا سرای آخرت و معاد ضروری خواهد بود، زیرا اگر معاد و آخرت وجود نداشت، میل به بقاء و جاودان طلبی و محبت ابدیت خواهی در نهاد انسان باطل و بیهوده بود. ممکن نیست که در فطرت آدمی میل به آب وجود داشته باشد، ولی آبی در کار نباشد.

دلیل چهارم: برهان حکمت

خداوند حکیم و بی نیاز مطلق است و هیچ کار لغو و بیهوده ای انجام نمی دهد. آفرینش او گزاف و بازیگری نیست. از این رو،

۱. معاد از نگاه عقل و دین، محمدباقر شریعتی، ص ۱۸۰.

آفرینش هر موجود و نیز شرایط رشد و تکامل آن را به گونه ای نهاده است که به کمال مطلوب خود برسد. بنابراین، نظام آفرینش، نظام احسن است، یعنی بهتر از آن قابل تصور نیست. برای مثال اگر گیاهان و جانداران آفریده شوند، ولی امکانات و شرایط مناسب حیات آنها از قبیل نور و غذای لازم فراهم نباشد و به سرعت از بین بروند، چنین آفرینشی لغو و بیهوده است. از سوی دیگر، در انسان میل به جاودانگی و همچنین قابلیت جاودانگی و بقاء برای روح غیر مادی او وجود دارد. حال اگر شرایط و بستر این گونه زندگی برای او فراهم نباشد، آفرینش او لغو و بیهوده خواهد بود. و از آنجا که خداوند حکیم و بی نیاز خالق انسان و جهان است و هیچ کار لغو و بیهوده ای انجام نمی دهد، بی گمان شرایط و بستر مناسب را برای جاودانگی انسان مهیا نموده است. بنابر این، غیر از دنیای مادی و موقت، سرای جاویدان نیز وجود دارد که آدمی در آنجا جاویدان زندگی کند. آیه ۱۱۵ سوره مومنون به این برهان اشاره دارد: آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده ایم و به سوی ما باز نمی گردید؟ این برهان به دو صورت تقریر و بیان شده است خلاصه تقریر

۱. أَلَمْ نَحْشِبْكُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ.

اول این برهان این است که آفرینش الهی بی هدف نبوده بلکه عشق به خیر و کمال که عین ذات الهی است هدف خلقت بوده و از این رو خدای متعال جهان را به گونه ای آفریده که بیشترین خیر و کمال ممکن بر آن مترتب شود و مخلوقات به غایت و کمال لایق خود برسند و از آنجایی که انسان دارای روح جاودان بوده و می تواند واجد کمالات ابدی و جاودانی گردد، کمالاتی که از نظر مرتبه و ارزش وجودی، با کمالات مادی قابل مقایسه نیست. اگر حیات انسان منحصر به همین حیات دنیوی باشد با حکمت الهی سازگار نخواهد بود چرا که مقتضای حکمت الهی این است که تمام موجودات به کمالات ذاتی خود برسند و اگر حیات دیگری بنام قیامت در کار نباشد لازمه اش این است که مانعی برای رسیدن شیء به کمالات ذاتی ایجاد شود که این بر خلاف حکمت الهی است.^۱ خلاصه تقریر دوم این برهان نیز این است که: "یکی از غرایز اصیل انسان، حبّ به بقاء و جاودانگی است که دست آفرینش الهی در فطرت او به ودیعت نهاده و حکم نیروی محرّکی را دارد که او را بسوی ابدیت، سوق می دهد و همواره بر شتاب

۱. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقائد، ص ۳۶۴

حرکتش می افزاید، اکنون اگر فرض شود که سرنوشت چنین متحرکی این است که در اوج شتاب حرکت، به صخره ای برخورد کند و متلاشی شود آیا ایجاد آن نیروی محرک با چنین عنایت و سرنوشتی متناسب خواهد بود؟ قطعاً چنین نیست. پس وجود چنین میل فطری، هنگامی با حکمت الهی سازگار است که زندگی دیگری جز این زندگی محکوم به فنا و مرگ دنیوی در انتظار او باشد.^۱

به عبارت دیگر جهان، آفریده و فعل خداوند حکیم است، و فعلِ فاعلِ حکیم، بدون غایت نخواهد بود. بنابراین، جهان دارای غایت است. و غایت^۲ عبارت است از فعلیت و کمالی که متحرک به واسطه حرکت به آن نایل می‌گردد، و با وصول به آن از حرکت باز می‌ایستد. مانند دانه و هسته گیاه که پس از رسیدن

۱. همان، ص ۳۶۵

۲. فلاسفه حرکت را کمال اول، و غایت را کمال ثانی می‌نامند، چنان‌که علامه طباطبایی(ره) در این باره فرموده است: «ان الحركة کمالٌ اول لما بالقوه من حیثُ انه بالقوه، فهناک کمال ثان یتوجه الیه المتحرک و هو المطلوب لنفسه، و الحركة مطلوبه لاجله... و هذا الکمال الثانی هو المسمى غایه الحركة تکمیل بها التحرك نسبتها الی الحركة نسبة التامّ الی النقص... نهاییه الحکمه، مرحله ۸، ص ۱۰.

به آخرین مرحله فعلیت و کمال ممکن برای آن گیاه، غایت خود را بازیافته و حرکت آن پایان می‌پذیرد.

از سوی دیگر، وقتی به جهان طبیعت می‌نگریم، آن را نمایشگاه بزرگی از پدید آمدن‌ها و فانی شدن‌ها، وزندگی‌ها و مرگ‌ها می‌بینیم، یعنی هیچ چیز حالت ثبات و قرار ندارد، بلکه یک پارچه به حرکت و تغیر است، و ثبات و قرارهای آن موقت و مقطعی است، نه دایمی و نهایی. بسان ایستگاه‌های میان راه که مقصد نهایی حرکت نمی‌باشند.

بنابراین، اگر در ورای حیات این جهان که بی‌ثباتی و بی‌قراری بر آن حاکم است، حیاتی ثابت، پایدار و لایتغیر وجود نداشته باشد، هیچگاه به غایت نهایی نخواهد رسید، و در نتیجه آفرینش این جهان بدون غایت و بیهوده خواهد بود؛

لیکن چون آفریدگار جهان، حکیم است و فعل او بدون غایت نمی‌باشد، بنابراین حیات دنیوی غایتی دارد که همان حیات اخروی است.^۱

قرآن کریم برهان مزبور را چنین بیان نموده است:
«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ».^۲

استفهام موجود در آیه شریفه، انکاری است، و مفاد آن این است که ما شما را عبث نیافریده‌ایم. و چون چنین است، پس به سوی ما بازخواهید گشت. آن‌گاه در آیه بعد در مقام تحکیم برهان فوق برآمده و فرموده است: «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ».^۳

۱. قرآن کریم، عالم آخرت را سرای ثبات و قرار توصیف نموده و می‌فرماید: «وَأَنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ» (غافر / ۳۹). پیرامون این برهان رجوع شود به: کتاب استاد شهید مطهری، زندگی جاوید، ص ۵۶-۶۰؛ کتاب علامه طباطبایی، شیعه در اسلام، بخش سوم، معادشناسی، ص ۱۰۳؛ کتاب آیت الله جوادی آملی، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، ص ۲۸۹-۲۸۴؛ کتاب استاد سبحانی، منشور جاوید، ج ۹، ص ۳۹-۳۱

۲. مؤمنون، ۱۱۵.

۳. مؤمنون، ۱۱۶.

این آیه شریفه سه نکته مهم را یادآور شده است:
۱. خداوند، فرمانروا و مدبّر جهان آفرینش است: «رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ».

۲. او حق است، و در نتیجه از فعل بیهوده و باطل منزّه و پیراسته می‌باشد: «اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ».

نتیجه این دو مطلب آن است که جهان آفرینش دارای غایت است؛ لیکن چون ممکن است توهم شود که گرچه خداوند حکیم بوده و فعل او بدون غایت نیست، ولی شاید عواملی مانع از تحقق یافتن آن غایت گردند، نکته سوم این توهم را مردود می‌سازد و آن این‌که:

۳. خداوند، یکتا و بی‌همتا است، و رقیبی در برابر او متصور نیست: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ».^۱

برهان حکمت در آیات دیگر قرآن نیز بیان گردیده است. در این‌جا برخی از این آیات را یادآور می‌شویم:
۱. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا

إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لَكِنْ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ»^۱.

- ما آسمان‌ها و زمین و آن چه در میان آنها است را بازیگرانه نیافریده‌ایم، ما آنها را جزیه حق (بر پایه علم و حکمت) نیافریده‌ایم، لیکن اکثر آنان نمی‌دانند، (چون چنین است پس جهان طبیعت دارای غایتی است و آن همان) روز فصل (قیامت) است که وعده گاه همگان می‌باشد.

۲. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ»^۲.

- ما آسمان و زمین و آن چه میان آنها است را بازیگرانه نیافریده‌ایم.

۳. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ

كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ»^۳.

ما آسمان و زمین و آن چه میان آنها است را باطل (بدون غایت) نیافریده‌ایم، این گمان کافران است، وای بر کافران از دوزخ. در همه این آیات بر این نکته استدلال شده است که چون

۱. دخان، ۴۰-۳۸.

۲. انبیا، ۱۶.

۳. ص، ۲۷.

آفرینش جهان هستی که فعل خداوند است، حکیمانه و غایت‌دار است، لذا جهان آخرت ضرورت دارد، زیرا اگر جهان طبیعت که مجموعه‌ای از حوادث گذرا و ناپایدار است، به غایتی ثابت و پایدار منتهی نگردد، باطل و بیهوده و بازیگرانه خواهد بود؛ ولی چون خداوند حق مطلق است، فعل او نیز حق بوده، و باطل و عبث در آن راه ندارد.

در کلمات امام علی - علیه السلام - نیز قیامت به عنوان غایت دنیا بیان گردیده و تأکید شده است که آفرینش این عالم تا به آن غایت منتهی نگردد، قرار وثباتی نخواهد داشت، آن‌جا که می‌فرماید:

«إِنَّ الْخَلْقَ لَا مَقْصِرَ لَهُمْ عَنِ الْقِيَامَةِ، مُرْقَلِينَ فِي مِضْمَارِهَا إِلَى الْغَايَةِ الْقُصْوَى».

برای انسان‌ها قبل از قیامت قرارگاهی نیست، آنان در میدان قیامت (زندگی دنیا) به سوی غایتی نهایی (بهشت و دوزخ) با

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶، «مقصر» بر وزن مقعد به معنای مجلس می‌باشد.

و مرقلین یعنی شتابان. و مضمار به معنای میدان، و مقصود از مضمار قیامت، زندگی دنیاست، چنان‌که در جای دیگر فرموده است: «لَا وَ إِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارُ وَ غَدَا السَّبَاقُ».

شرح نهج البلاغه، ابن میثم، ج ۳، ص ۲۶۲.

شتاب به پیش می‌روند. نیز فرموده است: «إِنَّ الْغَايَةَ الْقِيَامَهُ وَ

كَفَىٰ بِذَلِكَ وَاعْظَا لِمَنْ عَقَلَ»^۱.

غایت (دنیا) قیامت است. برای فردی که بیندیشد همین مطلب برای وعظ و اندرز کافی است.

در واقع، منتهی نشدن حیات دنیوی به حیات اخروی، مانند این است که هیچ جنینی با وجود این که به یک سلسله تجهیزات متناسب با حیات بیرون از رحم آفریده شده، و استعداد آن را دارد، به آن دست نیابد و حیات او پس از پایان یافتن زندگی موقت در رحم، به کلی پایان پذیرد، و این برخلاف حکمت و رحمت الهی است.^۲

بنابراین براساس اینکه خداوند حکیم است آفرینش الهی بیهوده و بی‌هدف نیست، بلکه محبت به خیر و کمال که عین ذات الهی است بالاصاله به خود ذات و بالتبع به آثار آن که دارای مراتبی از خیر و کمال هستند تعلق گرفته و از این رو، جهان را به

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰.

۲. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۷، ص ۲۶؛ استاد شهید مرتضی مطهری، زندگی

جاوید، ص ۵۴-۵۲.

گونه‌ای آفریده است که بیشترین خیر و کمال ممکن بر آن مترتب شود و بدین ترتیب صفت حکمت اقتضاء می‌کند که خداوند مخلوقات را به غایت و کمال لایق به خودشان برساند ولی از آنجا که جهان مادیت، دار تراحمات است و خیرات و کمالات موجودات مادی با یکدیگر تعارض پیدا می‌کند مقتضای تدبیر حکیمانه الهی این است که به صورتی آنها را تنظیم کند که مجموعاً خیرات و کمالات بیشتری بر آنها مترتب شود، و به دیگر سخن جهان، دارای نظام احسن باشد.

باتوجه به اینکه انسان، دارای روح قابل بقاء است و می‌تواند واجد کمالات ابدی و جاودانی گردد آن هم کمالاتی که از نظر مرتبه و ارزش وجودی، قابل مقایسه با کمالات مادی نیست؛ اگر حیات او منحصر به همین حیات دنیوی محدود باشد با حکمت الهی، سازگار نخواهد بود. مخصوصاً با توجه به اینکه حیات دنیوی، توأم با رنجها و سختیها و ناگواریهای فراوان است. راستی، اگر زندگی انسان جز این نمی‌بود که پیوسته زحمت بکشد و با مشکلات طبیعی و اجتماعی، دست و پنجه نرم کند تا لحظاتی را با شادی و لذت بگذارند و آنگاه از فرط خستگی به خواب رود تا هنگامی که بدنش آمادگی فعالیت جدید را پیدا کند و مجدداً روز از نو و روزی از نو. بدیهی است

نتیجه منطقی چنین نگرشی به زندگی انسان، جز پوچ گرایی نخواهد بود.

از سوی دیگر، یکی از غرایز اصیل انسان، حب به بقاء و جاودانگی است که دست آفرینش الهی در فطرت او به ودیعت نهاده است و حکم نیروی محرک فزاینده‌ای را دارد که او را بسوی ابدیت، سوق می‌دهد و همواره بر شتاب حرکتش می‌افزاید. اکنون اگر فرض شود که سرنوشت چنین متحرکی جز این نیست که در اوج شتاب حرکت، به صخره‌ای برخورد کند و متلاشی شود آیا ایجاد آن نیروی فزاینده با چنین غایت و سرنوشتی متناسب خواهد بود؟! پس وجود چنین میل فطری، هنگامی با حکمت الهی سازگار است که زندگی دیگری جز این زندگی محکوم به فنا و مرگ، در انتظار او باشد.

حاصل آنکه با ضمیمه کردن این دو مقدمه - یعنی از حکمت الهی، و امکان زندگی ابدی برای انسان - به این نتیجه می‌رسیم که می‌باید زندگی دیگری برای انسان، ورای این زندگی محدود دنیوی، وجود داشته باشد تا مخالف حکمت الهی نباشد.

و می‌توان میل فطری به جاودانگی را مقدمه دیگری قرار داد و به ضمیمه حکمت الهی، آن را برهان دیگری به حساب

آورد. ضمناً روشن شد که زندگی ابدی انسان باید دارای نظام دیگری باشد که مانند زندگی دنیا مستلزم رنجهای مضاعف نباشد و گرنه ادامه همین زندگی دنیوی حتی اگر تا ابد هم ممکن می‌بود با حکمت الهی، سازگار نمی‌بود. نکته ای که در آخر باید متذکر شویم این است که قلمرو برهان حکمت همه موجودهای جهان آفرینش اعم از مادی و مجرد است، و مدار استدلال به حکمت، اصل هدف داشتن و استکمال است و به طور کلی خروج از حوزه بازیگری، عبث، بیهوده، بطلان، یاوه و لغو است و این حد وسط با گستره‌ای که دارد شامل موجودهای مجرد نیز می‌شود.^۱

دلیل پنجم: برهان عدالت

در این جهان، انسانها در انتخاب و انجام کارهای خوب و بد، آزادند: از یک سو، کسانی یافت می‌شوند که تمام عمر خود را صرف عبادت خدا و خدمت به بندگان او می‌کنند. و از سوی دیگر، تبه‌کارانی دیده می‌شوند که برای رسیدن به هوسهای شیطانی خودشان، بدترین ستمها و زشت‌ترین گناهان را

۱. معاد در قرآن، ص ۱۵۹.

مرتکب می‌گردند. و اساساً هدف از آفرینش انسان در این جهان و مجهز ساختن او به گرایشهای متضاد و به نیروی اراده و انتخاب، و به انواع شناختهای عقلی و نقلی، و فراهم کردن زمینه برای رفتارهای گوناگون و قرار دادن وی بر سر دو راهیهای حقیقت و باطل و خیر و شرّ این است که در معرض آزمایشهای بی‌شمار واقع شود و مسیر تکامل خود را با اراده و اختیار برگزیند تا به نتایج اعمال اختیاری و پاداش و کیفر آنها برسد. و در حقیقت، سراسر زندگی دنیا برای انسان، آزمایش و ساختن و پرداختن هویت انسانی خویش است و حتی در آخرین لحظات زندگی هم معاف از آزمایش و تکلیف و انجام وظیفه نیست.

اما می‌بینیم که در این جهان، نیکوکاران و تبهکاران، به پاداش و کیفری که در خور اعمالشان باشد نمی‌رسند و چه بسا تبهکارانی که از نعمتهای بیشتری برخوردار بوده و هستند. و اساساً زندگی دنیا ظرفیت پاداش و کیفر بسیاری از کارها را ندارد. مثلاً کسی که هزاران شخص بی‌گناه را به قتل رسانیده است نمی‌توان او را جز یکبار، قصاص کرد و قطعاً سایر جنایاتش بی‌کیفر می‌ماند در صورتی که مقتضای عدل الهی این است که هر کس کوچکترین کار خوب یا بدی انجام دهد به نتیجه آن برسد.

پس همچنان که این جهان، سرای آزمایش و تکلیف است باید جهان دیگری باشد که سرای پاداش و کیفر و ظهور نتایج اعمال باشد و هر فردی به آنچه شایسته آن است نایل گردد تا عدالت الهی، تحقق عینی یابد.^۱

به عبارت دیگر انسان ها در برابر دعوت پیامبران الهی به ایمان و نیکوکاری، به دو گروه مؤمنان و کافران، مطیعان و عاصیان، تقسیم می شوند.

از نظر عقل، ایمان و نیکوکاری پسندیده، و شایسته ستایش و پاداش است، و کفر و تبهکاری مستحق نکوهش و کیفر می باشد، و برخورد یکسان با آن دو و برابر دانستن نیکوکار و بدکار عادلانه نیست.

نظیر این که آموزگار تفاوت های موجود در دانش آموزان را از نظر سعی و کوشش در فراگیری، و انضباط و اخلاق، نادیده گرفته و به همگان نمره مساوی بدهد.

۱. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقائد، ص ۳۶۶

از سوی دیگر، هر دو گروه در این جهان به طور یکسان از مواهب حیات بهره‌مند می‌باشند، و چه بسا کافران و عاصیان از مؤمنان و مطیعان برخوردارترند، و اصولاً نه پاداش دادن به برخی از نیکوکاری‌ها - مانند شهادت در راه خدا - در این جهان امکان‌پذیر است، و نه کیفر برخی از تبهکاری‌ها، مانند گمراه ساختن انسان‌ها و کشتن نسل‌های بی‌شمار.

بنابراین، دنیا جایگاه مناسبی برای اجرای عدالت الهی در مورد صالحان و تبهکاران به طور کامل نمی‌باشد؛^۱

پس باید جهان دیگری باشد تا عدل الهی در مورد نیکان و بدان به طور کامل تحقق یابد. ابن میثم بحرانی در تقریر این برهان گفته است: «إِنَّا نَرَى الْمُطِيعَ وَالْعَاصِيَ يُدْرِكُهُمَا الْمَوْتُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِلَ إِلَى أَحَدٍ مِنْهُمَا مَا يَسْتَحِقُّهُ مِنْ ثَوَابٍ أَوْ عِقَابٍ، فَإِنْ لَمْ يُحْشَرَ لِيُوصَلَ إِلَيْهِمَا ذَلِكَ الْمُسْتَحَقُّ، لَزِمَ بَطْلَانُهُ أَصْلًا وَ ذَلِكَ ظُلْمٌ لَا يَجُوزُ عَلَى الصَّانِعِ الْحَكِيمِ».^۲

۱. إن الله لم يرضها ثواباً لأولياته ولا عقاباً لأعدائه. (نهج البلاغه / حکمت ۴۱۵)

۲. قواعد المرام، ص ۱۴۶، با اندکی تصرف در عبارات.

در آیاتی از قرآن به این برهان اشاره شده است، دو نمونه را یادآور می شویم:

۱. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ».^۱

– آیا مؤمنان و صالحان را مانند مفسدان در زمین، و پرهیزگاران را مانند تبهکاران قرار می دهیم؟

۲. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ».^۲

– آیا انسانهای فرمانبردار را مانند مجرمان قرار می دهیم، چگونه داوری می کنید؟

بنابراین ما می بینیم که عدّه ای از مردم به خداوند و پیامبرش ایمان آورده و از آنان اطاعت می کنند و اعمال صالح به جا آورده، به بندگان خدا خدمت و محبت می کنند. و عدّه ای دیگر منکر خداوند بوده و عمر خود را در معصیت و ظلم و جنایت

۱. صف ۲۸.

۲. قلم، ۳۵.

سپری می کنند؛ و چه بسا در این دنیا کافر، معصیت کار و ستمگر که ثروتمند، صحیح، سالم و در امنیت کامل به سر برده و برخوردار از نعمتهای دنیوی است؛ ولی مؤمن اهل طاعت، مظلوم و گرفتار ستمگران یا از نظر مالی در تنگنا و از نظر جسمی دچار بیماری های گوناگون می باشد؛ و کمتر مؤمنی از این گرفتاری ها راحت است؛ آنگاه هر دو (مؤمن و کافر) می میرند.

پس اگر بعد از این زندگی، جهان دیگری نباشد که هریک پاداش و عقاب اعمالشان را ببینند و جنایتکار قصاص نشود و شکستگی و خسارت های مظلوم جبران نگردد، با عدالت خداوندی که خود را به آن توصیف کرده، منافات دارد.

این تصوّر که گاهی مؤمن پرهیزگار هم در رفاه و آسایش و کافر گنهکار در این دنیا در تنگنا به سر می برد و همین پاداش اوّلی و عقوبت دومی می باشد، پنداری غلط است و پاسخش آن است که بسیاری از اوقات چنین نیست؛ بلکه گاهی مؤمن همیشه گرفتار و کافر و ظالم همیشه در رفاه است؛ افزون بر آنکه عمل صالحی مانند شهادت، قابل پاداش دنیوی نیست؛ یا قاتل شخص بی گناهی که بلافاصله می میرد، قابل انتقام نیست.

و نیز آن مقدار نعمت و رفاه دنیوی مؤمن، به اندازه عمل صالح و احسان و ایمان او نمی باشد؛ چنانکه نکبت و عذاب دنیوی ظالم و کافر، بسا کمتر از ظلم و خیانت اوست.

بنابراین، عدل خداوند ایجاب می کند که در پی جهان طبیعت عالمی دیگر و نظامی عادلانه وجود داشته باشد تا در آن عدل و داد بر پا و حساب همگان تسویه گردد. داد ستمدیدگان و رنج کشیدگان از گردنکشان و ستمکاران گرفته و فاسدان به پاداش کردار تباهشان برسند.^۱

دلیل ششم: برهان رحمت

یکی از صفات کمال خداوند، صفت رحمت است، و مفاد آن این است که خداوند نیاز موجودات را برآورده و هر یک را به سوی کمالی که شایستگی آن را دارد هدایت کرده و نایل می سازد.

چنان که علامه طباطبایی فرموده است: خدای تعالی مالک است همه آنچه را که در آسمانها و زمین است، و می تواند به طوری که بخواهد در آنها تصرف کند، از طرفی هم می فرماید: خدای

۱. معاد در قرآن، ج ۴، ص ۱۶۶.

سبحان متصف است به صفت رحمت، که عبارتست از رفع حوائج محتاجان و رساندن هر چیزی به مستحق آن، و از طرفی دیگر اشاره می‌کند به اینکه عده‌ای از مخلوقاتش (از آن جمله انسان) صلاحیت زندگی جاودانه و استعداد سعادت در آن زندگی را دارند، پس خدای سبحان به مقتضای مقدمه اولی، یعنی مالکیتش می‌تواند در انسان تصرف نماید، و چون انسان به مقتضای مقدمه دومی استحقاق و استعداد زندگی ابدی را دارد، لذا به مقتضای مقدمه سوم او را به چنین زندگی مبعوث خواهد نمود. بنابراین «الرَّحْمَهُ رَفَعُ حَاجَهُ كُلَّ مُحْتَاجٍ وَ إِیْصَالَ كُلِّ شَيْءٍ إِلَى مَا يَسْتَحِقُّهُ وَ إِفَاضَتُهُ عَلَيْهِ» ۱.

در نتیجه رحمت، عبارت است از برآوردن نیاز هر نیازمند، و رساندن هر چیز به آنچه استحقاق آن را دارد و افاضه آن به او.

آفرینش انسان با ویژگی‌هایی که دارد، به روشنی بر این که او شایستگی حیات ابدی را داراست دلالت دارد؛ زیرا: اولاً: اندیشه حیات جاودانی را داراست.

ثانیاً: خواهان حیات ابدی بوده، و آن را آرزو می‌کند.

ثالثاً: انسان بر پایه نظام ایمان و عمل صالح در سطحی فراتر از حیات طبیعی و حیوانی قرار گرفته، و استعداد حیاتی برتر و سعادت‌ی جاودانه را کسب می‌کند، چنان‌که بر پایه نظام کفر و فسق نیز استحقاق حیاتی فروتر از حیات حیوانی را به دست می‌آورد که آن نیز در قالب حیات دنیوی نمی‌گنجد، چنان‌که امام علی - علیه السلام - فرموده: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَرْضَهَا ثَوَاباً لِأَوْلِيَائِهِ وَلَا عِقَاباً لِأَعْدَائِهِ».

بنابراین، اگر پس از این حیات موقت و ناپایدار، حیاتی پایدار و ابدی نباشد، شایستگی و استحقاق یاد شده در انسان هیچ‌گاه به فعلیت نخواهد رسید، و این با عنایت و رحمت الهی سازگار نیست.^۱

آیات سوره «حمد» نیز ناظر به همین معناست: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)^۲. رحمت بی‌کران پروردگار موجب تحقق روز پاداش (معاد) خواهد بود که تنها مالک آن روز خداست. پس با دقت کافی در می‌یابیم که الوهیت

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۴۱۵.

۲. فاتحه، ۲-۴.

خداوند مقتضی ضرورت معاد است؛ زیرا در روز قیامت زمین و آسمان در قبضه قدرت اوست: (و الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة و السماوات مطويات بيمينه سبحانه و تعالی عما يشركون)؛^۱ اوست که در روز قیامت، زمین در قبضه قدرت او و آسمانها پیچیده به دست سلطنت اوست. آن ذات پاک یکتا منزّه از شرک مشرکان است.^۲

بنابراین طبق این برهان وجوب و ضرورت معاد روشن میباشد.

دلیل هفتم: برهان توحید

قرآن در برخی آیات برای اثبات معاد به توحید الهی تکیه می‌کند؛ یعنی خداوند یکتا برای بشر روز بازگشت و حساب معین کرده است. او انسان را رها نمی‌کند. و در این باره چنین می‌فرماید: (اللّٰه لا اِلٰه اِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ مَنْ اٰصَدَقُ مِنَ اللّٰهِ حَدِيثًا)^۳؛ خدای یگانه که هیچ خدایی جز

۱. زمر، ۶۷.

۲. معاد در قرآن، ص ۱۶۰.

۳. نساء، ۸۷.

او نیست محققاً همه را در روز قیامت که هیچ شکی در آن نیست گرد می‌آورد. این وعده خداست و کیست که در گزارش و خیر راست‌گوتر از خدا باشد؟

در این آیه وحدانیت خدا دلیل بر معاد است، آن گونه که وجود خدا دلیل بر وحدانیت اوست.^۱

دلیل هشتم: برهان صدق

اثبات صانع و نبوت در نخستین مراحل شناخت با برهان عقلی صورت می‌پذیرد، اما معاد را هم می‌توان با برهان عقلی و هم با برهان نقلی ثابت کرد. در مقام کنونی حدّ وسط برهان ضرورت صدق گفتار خداوند است؛ چنان‌که در آیه قبل به آن اشاره شد و در آیه دیگر می‌فرماید: (و الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا)؛ آنان را که به خدا گرویدند و کار شایسته انجام دادند به زودی به بهشتی درآوریم

۱. معاد در قرآن ج ۴، ص ۱۳۹.

۲. نساء، ۱۲۲.

که زیر درختانش نهرها جاری است، تا منزلگاه ابدی آنان باشد. وعده خدا حق است و کیست که در گفتار راستگوتر از خداست؟ بنابراین، در امر بهشت و معاد و جهان آخرت حق تعالی اَصْدَقُ الصَّادِقِينَ است.

بر این پایه می‌توانیم چنین استدلال کنیم که حق تعالی در امر معاد و جهان آخرت راستگوترین راستگویان است (صغرا) و هر چه را راستگوترین راستگویان خبر داد یقیناً واقع می‌شود (کبرا). در نتیجه معاد و دوزخ و بهشت یقیناً واقع می‌شود. پس، از صدق مُخْبِر (گزارش دهنده) پی به صدق خیر (گزارش و مفاد آن یعنی معاد) خواهیم برد.^۱

بنابراین طبق ادله هشتگانه عقلی مذکور، وجوب و ضرورت معاد روشن می‌باشد. چنانچه علامه در جای دیگر به این ضرورت اشاره کرده و فرموده اند: در مقاله دهم روشن ساختیم که: جهان طبیعت یک واحد حرکت می‌باشد که به عینه متحرک نیز هست و هم چنین اثبات کردیم که حرکت بی مقصد، تصور ندارد.

۱. معاد در قرآن، ج ۴، ص، ۱۴۲.

و از این دو نظریه نتیجه گرفته می‌شود که: عالم ماده مقصدی دارد که به سوی آن متوجه است و چون هدفی است که مجموع جهان با همه اجزاء و شرایط و علل داخلی خود به سوی آن رهسپار می‌باشد، دیگر هیچ مانعی در راه انجام گرفتن آن معنا ندارد. ناچار ضروری‌التحقق و حتمی‌الوقوع خواهد بود^۱ و از آنجایی که معاد، بازگشت اشیاء با تمام وجودشان، به حقیقتی است که از آن وجود یافته‌اند، و همان‌طور که گذشت این بازگشت امری ضروری است، در نتیجه وجودی که دارای مراتب و جهات مختلفی است که بعضی از آنها با هم متحدند، می‌یابد که با تمام وجودش به آنجا باز گردد. پس ملحق گشتن «بدن» به «نفس» در معاد امری است ضروری، الا این که نشئه دنیا به نشئه دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل می‌گردد و بدن هم‌چون نفسی زنده، زنده و نورانی می‌شود.^۲

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ص ۳۱۵.

۲. انسان از آغاز تا انجام ص ۱۲۰.

دلایل نقلی وجوب معاد جسمانی

ادله نقلی متعددی از قرآن و روایات برای این مسئله اقامه شده است که ما به مهمترین آنها اشاره می کنیم.

قدرت خداوند

در این برهان از طریق قدرت خداوند که در نصوص دینی به آن اشاره شده است، معاد جسمانی را ثابت می کنیم. در این برهان به آیاتی اشاره شده است که به منکران معاد پاسخ می گوید و قبلاً در پاسخ به شبهات معاد جسمانی، برخی از آن ها را ذکر کردیم، اینجا نیز به مناسبت بحث اشاره ای می کنیم؛ پیوسته از پیامبر(ص) سؤال می کردند که چگونه وقتی خاک شدیم، یا به صورت استخوان های پوسیده درآمده ایم، به زندگی مجدد باز می گردیم؟ این آیات با صراحت، این مطلب را بازگو می کند که خدا به این کار قادر است؛ یعنی می تواند به همین استخوانهای پوسیده از نو، حیات و زندگی ببخشد؛ مانند:

۱. «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ وَقَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ».

این آیه با صراحت می گوید: «همان خدایی که نخستین بار آن را آفرید، بعد از آنکه به صورت استخوان پوسیده ای در آمد، بار دیگر او را زنده می کند.» جمله «يُحْيِيهَا» (آن استخوان پوسیده را زنده می کند) در معاد جسمانی صراحت دارد. و علامه در توضیح این آیه می فرماید: اگر به یاد خلقت خود می بود، هرگز آن مثل را نمی زد، و آن مثل این است که: چه کسی این استخوانها را در حالی که پوسیده شده زنده می کند؟ آری، اگر خلقت بار اول خود را در نظر می داشت، خودش جواب این اشکال خود را می داد و کلام خود را رد می کرد، هم چنان که خدای تعالی این جواب را به رسول گرامی خود تلقین کرد، و آن این است که: " قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ^۱

۲. أَيُحْسَبُ الْأَعْيُنُ أَنْ تَجْمَعَ عِظَامَهُ وَ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَيَّا أَنْ

نُسَوَّىٰ بِنَانِهِ.^۲

۱. المیزان ج ۱۷ ص ۱۱۲.

۲. قیامت، ۳-۴.

در این آیه پندار کسانی را مردود می‌شمرد که گمان می‌کنند خداوند استخوانهای انسان را جمع نخواهد کرد. این آیه با صراحت می‌گوید که نه تنها این کار را می‌کنیم؛ بلکه قادریم ظریف‌ترین خصوصیات آن مانند خطوط سر انگشتان رابازگردانیم و تنظیم کنیم.

علامه در ذیل این آیه می‌فرماید: کلمه "حسبان" که مصدر فعل "یحسب" است به معنای ظن (پندار) است، و اگر استخوان را به صیغه جمع آورده و فرمود انسان گمان کرده ما استخوانهایش را جمع نمی‌کنیم؟ برای آن بود که کنایه باشد از زنده کردن همه مردگان، و استفهام در این آیه توییحی است، و معنای آیه روشن است. و معنای آیه این است که: آری ما آن استخوانها را جمع می‌کنیم، در حالی که قادریم حتی انگشتان او را به همان صورتی که بر حسب خلقت اول داشت دوباره صورتگری کنیم. و اگر از بین اعضای بدن خصوص انگشتان را ذکر کرد- شاید- برای این بوده که به خلقت عجیب آن که به صورتهای مختلف، و خصوصیات ترکیب و عدد در آمده و فواید بسیاری که بشمار نمی‌آید بر آن مترتب می‌شود، اشاره کند. می‌دهد، می‌ستاند، قبض و بسط می‌کند و سایر حرکات لطیف و اعمال دقیق و صنایعی ظریف دارد، که با همانها انسان

از سایر حیوانات ممتاز می‌شود، علاوه بر شکل‌های گوناگون و خطوطی که به طور دائم اسرارش برای انسان کشف می‌شود.^۱ صراحت این آیه نیز در معاد جسمانی به تمام معنا قابل توجه است.

۳. «وَ كَانُوا يَقُولُونَ أَعِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَابًا وَ عِظْمًا أُنَّا لَمَبْعُوثُونَ *
أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ * قُلْ إِنْ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ
إِلَىٰ مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ»^۲

علامه در تفسیر این آیه می‌فرماید: این آیه سخنی است از منکرین معاد که ریشه و اساسی به جز استبعاد ندارد، و به همین علت استبعاد حشر خود را با حشر پدران خود تاکید کردند، چون حشر پدران پوسیده به نظر آنان بعیدتر است، و تقدیر کلام " او آبائونا الاولون مبعوثون " است، یعنی آباء و پدران گذشته ما نیز مبعوث می‌شوند؟ و در این آیه خدای تعالی به رسول گرامی خود دستور می‌دهد از استبعاد آنان نسبت به معاد

۱. المیزان، ج ۲۰، ص ۱۰۴.

۲. واقعه، ۴۷-۵۰.

پاسخ داده، آن را تثبیت کند، و آن گاه به ایشان خبر دهد که در روز قیامت چه زندگی ای دارند، طعام و شرابشان چیست؟ طعامشان زقوم و شرابشان حمیم است.

و حاصل پاسخ این است که: اولین و آخرین هر دو دسته به سوی میقات روزی معلوم جمع می‌شوند، و اینکه بین خود و اولین فرق گذاشتند بعث خود را امری بعید و بعث آنان را بعیدتر دانستند صحیح نیست.^۱

این آیه نیز از طریق قدرت خداوند مانند آیات قبل دلالت بر معاد جسمانی دارد.

برانگیخته شدن از قبر

دسته ای از آیات می‌گوید که انسانها در قیامت از قبرها برمی‌خیزند، ناگفته پیداست که قبرها جایگاه جسم انسان هاست و این تعبیر، دلیل روشن دیگری بر معاد جسمانی است.

این آیات نیز در قرآن، فراوان است که نمونه هایی از آن را در ذیل ملاحظه می‌کنید:

۱. «وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ»؛
علامه در ذیل این آیه می فرمایند: اگر عالم دیگری نباشد که آدمی در آن یا قرین با سعادتش، و یا شقاوتش زندگی کند، و به همین خلقت و ایجاد و سپس نابودی اکتفاء نموده، یکسره انسانهایی را خلق کند و بمیراند، کاری لعب و بیهوده انجام داده، و بیهوده کاری باطل است. پس همین که می دانیم او حق است و جز حق عمل نمی کند، می فهمیم که نشئه ای دیگر هست، و این ملازمه بسیار روشن است، برای اینکه این زندگی دنیایی با مرگ تمام می شود، پس باید یک زندگی دیگری باشد که باقی باشد و دستخوش مرگ نگردد.^۲

بنابراین از این آیه به دست می آید، زمانی که قیامت می آید و در آن شکی نیست و خداوند، تمام کسانی را که در قبرها آرمیده اند زنده می کند. و آنچه در قبرها آرمیده، جسم انسانها است و این تعبیر نشان می دهد که همان جسم، زندگی را از سر می گیرد.

۱. حج ۷.

۲. المیزان، ج ۱۴، ص ۳۴۶.

۲. «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ»^۱
علامه در تفسیر این آیه می نویسد: این نفخه صور، نفخه دومی است که به وسیله آن همه مردگان زنده می شوند، و قیامت برپا می گردد. و کلمه "أجداث" جمع "جدث" است که: به معنای قبر است. و کلمه "ینسلون" از ماده "نسل" است که: به معنای راه رفتن به سرعت است. و در تعبیر از قیامت به "الی ربهم" - به سوی پروردگارشان" هشدار و توبیخی است برای کفار که منکر ربوبیت خدای تعالی هستند. و بقیه الفاظ آیه روشن است.^۲

در این آیه به جای قبور، تعبیر به «اجداث» دیده می شود. «اجداث» جمع «جَدَثٌ» (بر وزن قفس) به معنای قبر است. این تعبیر، مفهومی جز معاد جسمانی ندارد؛ چون در قبرها، جسد‌ها یا استخوانهای پوسیده و خاکهای آنها قرار دارد و خروج انسانها در قیامت از این قبر، دلیل بر زنده شدن این بدنهای عنصری است.

۱. یس، ۵۱.

۲. المیزان، ج ۱۷، ص ۹۸.

۳. «قَالُوا يَوَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ
صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ»^۱

علامه می فرماید: کلمه "بعث" به معنای بپا داشتن است. و کلمه "مرقد" اسم محل "رقاد- خواب" است، و مراد از آن قبر است. و اگر کفار در قیامت می گویند "ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ" و از خدا به رحمان تعبیر می کنند، برای این است که به نوعی از خدا بخواهند بر آنان رحم کند، چون همین ها بودند که در دنیا می گفتند: "وَمَا الرَّحْمَنُ" و جمله "وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ" عطف است بر جمله "هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ"، چون جمله فعلیه گاهی عطف بر جمله اسمیه می شود.

و اینکه از در تعجب گفتند: "وای بر ما، چه کسی ما را از خوابگاهمان بپا داشت؟" اساسش همان انکار معاد است که در دنیا می ورزیدند و در دل از روز جزا غفلت داشتند، و همواره مستغرق در هواها بودند، وقتی به طور ناگهانی سر از قبر درمی آورند و به سرعت به طرف محشر می روند، به عالمی که جز عذاب شر، انتظار دیگری در آن ندارند، ناگزیر دچار فرع

اکبر و دهشتی می‌گردند که حتی کوه‌ها تاب تحمل آن را ندارد، و به همین جهت طبق عادت و رسمی که در دنیا در هنگام برخورد به خطر داشتند، اولین عکس‌العملی که نشان می‌دهند، گفتن واویلا است، آن‌گاه می‌پرسند: چه کسی آنان را از مرقدشان برانگیخت؟ و این بدان جهت است که دهشت، آنان را از توجه به هر چیز دیگری غافل می‌سازد.^۱

بنابراین قیام مردگان از «مرقد»‌های آنهاست؛ به این ترتیب که گروهی از کافران وقتی خود را در سرای دیگر و حیات جدید می‌بینند، فریادشان بلند می‌شود و می‌گویند: «ای وای بر ما! چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت؟»

بنابراین مرقد به معنی قرارگاه، استراحتگاه و خوابگاه است. علت اینکه مرقد درباره «قبر» به کار رفته، آن است که میّت از مشکلات و گرفتاری‌های دنیا رهایی می‌یابد و گویی در آنجا به خواب آرام بخشی فرو می‌رود. به هر حال این تعبیر، دلیل دیگری بر معاد جسمانی است؛ زیرا اگر فقط روحانی بود مسئله «مرقد» مفهومی نداشت.

بازگشت از خاک

آیاتی که می گوید: انسان از خاک آفریده شده است و باز هم به خاک برمی گردد، و سپس از آن محشور می شود؛ مانند:

۱. «مِنْهَا خَلَقْنَكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى»^۱
ضمیر در "منها" و آن دو تای دیگر به کلمه ارض بر می گردد و آیه شریفه ابتدای خلقت آدمی را از زمین و سپس اعاده او را در زمین و جزئی از زمین و در آخر بیرون شدنش را برای بازگشت به سوی خدا از زمین می داند، پس در زمین یک دوره کامل از هدایت بشر صورت می گیرد.^۲

دلالت این آیه برای معاد جسمانی روشن است و آنچه از زمین برانگیخته می شود، جسم انسان می باشد.

۲. «وَ اللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا * ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا»^۳ یعنی خدا شما را از زمین رویانید، رویاندن نبات،

۱. طه، ۵۵.

۲. المیزان، ج ۱۴، ص ۱۷۲.

۳. نوح، ۱۷-۱۸.

چون خلقت انسان بالأخره منتهی می‌شود به عناصر زمینی، و خلاصه همین عناصر زمین است که به طور خاصی ترکیب می‌شود، و به صورت مواد غذایی در می‌آید، و پدران و مادران آن را می‌خورند، و در مزاجشان نطفه می‌شود، و پس از نقل از پشت پدران به رحم مادران، و رشد در رحم که آن هم به وسیله همین مواد غذایی است، به صورت یک انسان در می‌آید و متولد می‌شود. حقیقت نبات هم همین است، پس جمله مورد بحث در مقام بیان یک حقیقت است، نه اینکه بخواهد تشبیه و استعاره‌ای را به کار ببرد منظور از " برگرداندن به زمین " در آیه " ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا " این است که شما را می‌میراند، و در قبر می‌کند. و منظور از " اخراج " این است که روز قیامت برای جزا از قبر بیرونتان می‌آورد. پس آیه مورد بحث با آیه قبلیش مجموعاً همان را می‌خواهند افاده کنند که آیه زیر در مقام افاده آن است:

" فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ " ^۱ و در اینکه فرمود: " وَ يُخْرِجُكُمْ " و نفرمود: " ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ " اشاره است به

۱. در زمین زنده می‌شوید، و در آن می‌میرید، و از آن خارج می‌شوید. سوره

اینکه اعاده شما به زمین و بیرون آوردنتان در حقیقت یک عمل است، و اعاده جنبه مقدمه را برای اخراج دارد، و انسان در دو حال اعاده و اخراج در یک عالم است، آن هم عالم حق است، هم چنان که در دنیا در عالم غرور بود.

بنابراین از آیه نیز به دست می آید که آنچه از قبر بیرون می آید جسم آدمی است، و این با انکار معاد جسمانی سازگار نیست.^۱

نمونه های معاد در این جهان

این آیات، نمونه های معاد در این جهان در طول تاریخ انبیا و غیر آنان را مشخص می کند؛ مانند داستان حضرت ابراهیم و پرندگان چهارگانه، سرگذشت عزیر یا ارمیای پیامبر، و همچنین داستان اصحاب کهف و ماجرای کشته بنی اسرائیل.

در اینجا به ذکر آیات و توضیح آن می پردازیم:

داستان عزیر علیه السلام

خداوند در سوره بقره ماجرای عزیر نبی را به این صورت بیان می کند:

«أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُوَ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^۱ «یا مانند آن که از کنار یک آبادی می گذشت؛ در حالیکه دیوارهایش به روی سقفهای آن فرو ریخته بود و اجساد و استخوانهای آن در هر سو پراکنده بود، او با خود گفت: چگونه خدا اینها را پس از مرگ زنده می کند؟

خداوند یکصد سال او را میراند و سپس زنده کرد. به او فرمود: چقدر درنگ کردی؟ عرض کرد: یک روز یا قسمتی از یک روز؟ فرمود: [نه]؛ بلکه توقف تو یکصد سال بود. به غذا و نوشیدنی ات نگاه کن؛ بین هیچ گونه تغییر نیافته است؟ [و بدان

خدایی که چنین مواد سریع الفسادی را در طول این مدت حفظ کرده، بر همه چیز قادر است؛ ولی به الاغ خودنگاه کن [که چگونه از هم متلاشی شده] این برای آن است که تو را نشانه ای (در امر معاد) برای مردم قرار دهیم. اکنون به استخوانهای (مَرکَب خود) نگاه کن که چگونه آنها را بلند کرده، به هم پیوند می دهیم. سپس گوشت بر آن می پوشانیم؟! هنگامی که این حقایق بر او آشکار شد، گفت: می دانم که خداوند بر هر چیزی قادر است.»

آیه اشاره به سرگذشت کسی می کند که در اثنای سفر خود در حالی که بر مرکبی سوار بود و مقداری آشامیدنی و خوراکی همراه داشت از کنار یک آبادی گذشت در حالی که به شکل وحشتناکی در هم ریخته و ویران شده بود و اجساد و استخوانهای پوسیده ساکنان آن به چشم می خورد هنگامی که این منظره وحشت زار را دید گفت چگونه خداوند این مردگان را زنده می کند؟

البته این سخن از روی انکار و تردید نبود بلکه از روی تعجب بود زیرا قرائن موجود در آیه نشان می دهد که او یکی از

پیامبران بوده که در ذیل آیه می‌خوانیم خداوند با او سخن گفته است و روایات نیز این حقیقت را تایید می‌کند.

در این هنگام خداوند جان او را گرفت و یکصد سال بعد او را زنده کرد و از او سؤال نمود چقدر در این بیابان بوده‌ای؟ او که خیال می‌کرد مقدار کمی بیشتر در آنجا درنگ نکرده فوراً در جواب عرض کرد: یک روز یا کمتر! به او خطاب شد که یکصد سال در اینجا بوده‌ای اکنون به غذا و آشامیدنی خود نظری بیفکن و ببین چگونه در طول این مدت به فرمان خداوند هیچگونه تغییری در آن پیدا نشده است ولی برای اینکه بدانی یکصد سال از مرگ تو گذشته است نگاهی به مرکب سواری خود کن و ببین از هم متلاشی و پراکنده شده و مشمول قوانین عادی طبیعت گشته و مرگ آن را از هم متفرق ساخته است سپس نگاه کن و ببین چگونه اجزای پراکنده آن را جمع‌آوری کرده و زنده می‌کنیم او هنگامی که این منظره را دید گفت می‌دانم که خداوند بر هر چیزی توانا است یعنی هم اکنون

آرامش خاطر یافتم و مساله رستاخیز مردگان در نظر من شکل حسی به خود گرفت.^۱

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که چرا خدای تعالی در آیه مورد بحث نه نام آن شخص را برده، و نه نام قریه‌ای را که وی از آن گذشت، و نه نام مردمی که در آن ساکن بوده‌اند، و دچار مرگ دسته جمعی شدند و نه نام مردمی که به حکم جمله " وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ"، شخص نامبرده به عنوان آیتی خدایی مبعوث بر آنان شد، تا مرده‌هایشان را زنده کند. با اینکه جا داشت نام آنها را ببرد، چون مقام، مقام استشهاد بود و بردن نام آنان بهتر دفع شبهه می‌کرد.

پاسخ این است که معجزه مرده زنده کردن و هدایت کردن به این نحو هر چند امری عظیم است، و لیکن چون در مقامی عملی شده که مردم آن را بعید می‌شمردند، و امری عظیم و ناشدنی می‌پنداشتند، بلاغت اقتضا می‌کرد که متکلم حکیم و توانا، با لحنی از آن خبر دهد که گویی کاری بسیار کوچک و بی‌اهمیت انجام داده تا اهمیت و شدت استبعاد مخاطب و

۱. تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۲۹۵.

شنوندگان را بشکنند، و به ایشان بفهماند که مرده زنده کردن و امثال آن که به نظر شما امری ناشدنی و عجیب است، برای من امری بی‌اهمیت و کوچک می‌باشد، هم چنان که همه بزرگان وقتی سخن از رجال بزرگ و یا امور خیلی مهم دارند، با چنین لحنی ادا می‌کنند، و مطلب را کوچک و بی‌اهمیت جلوه می‌دهند، تا عظمت مقام خود را برسانند و به همین جهت باز می‌بینیم در آیه شریفه بسیاری از جهات قصه را که قوام اصل قصه بدانها بستگی دارد مبهم و مسکوت گذاشته، تا بفهماند که اصل قصه نسبت به درگاه با عظمت خدا، بسیار ناچیز است تا چه رسد به جزئیات آن.^۱

بنابراین آنچه سوال حضرت عزیر بوده است، در مورد زنده کردن مردگان بود که خداوند با این عمل او را به این مطلب آگاه می‌کند که حشر ابدان در روز قیامت تعجب و بعدی ندارد گرچه مرحوم علامه دلالت این آیه را بر بعث پذیرفته و می‌فرمایند: و از سخنان عجیب، سخنی است که بعضی از مفسرین گفته‌اند، که مراد از عظام، استخوانهای داخل بدن زندگان است، که "انشاز" آنها عبارت است از اینکه خدا آنها را نمو می‌دهد و

۱. المیزان، ج ۲، ص ۳۶۰.

گوشت بر روی آنها می‌پوشاند و این خود از آیات بعث است، برای اینکه می‌فهماند آن خدایی که به این استخوانها جان می‌دهد، و در نتیجه استخوانها نمو می‌کند، قادر است که مردگان را زنده کند، چرا که: او بر هر چیزی قادر است، و خدای تعالی در جای دیگر قرآن با نظیر این مطلب بر مساله بعث استدلال کرده، و آن زمین مرده‌ای است که با فرستادن آب و رویاندن گیاه زنده‌اش می‌کند، و لیکن این سخن ادعایی بدون دلیل است.^۱

آنچه در این مقام متیقن است زنده کردن کسی است که صد سال مرده بوده است ولی اینکه این زنده کردن به چه نحوی بوده است، مورد اختلاف است و وجه تعجب علامه این است که کسی کیفیت زنده کردن را مطرح کند و آن را به حشر ابدان در روز قیامت قیاس نماید ولی آنچه مورد نیاز ماست، این است که وقتی چنین اتفاقی افتاده است دیگر بعدی نخواهد داشت و باید به این نکته توجه شود که این عمل در جواب تعجب حضرت عزیر از زنده کردن مردگان، بوده است و با این توجه این آیه یکی از دلایل نقلی معاد جسمانی خواهد

بود. همچنان که علامه جوادی می فرمایند: قرآن کریم از راه وجود مبدا به وجود معاد استدلال می کند و قدرت خداوند را بر آن یادآور می شود، زیرا خدایی که تمام موجودات را بدون ماده اولیه از نیستی به هستی آورده است، می تواند آن ها را بعد از مرگ زنده کند و به پای حساب بیاورد^۱ این آیه برای اثبات رستاخیز و قدرت خداوند بر احیای مردگان است.^۲

حضرت ابراهیم علیه السلام و مسئله معاد

«وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»^۳ «به خاطر بیاور، هنگامی را که ابراهیم گفت: خدایا! به من نشان ده چگونه مردگان را زنده می کنی؟ فرمود: مگر [به معاد] ایمان نیاورده ای؟ عرض کرد: آری آورده

۱. تفسیر تسنیم، ج ۱۲، ص ۲۷۹.

۲. همان، ج ۱۲، ص ۲۶۳.

۳. بقره، ۲۶۰.

ام، ولی می خواهم قلبم آرام یابد [آرامشی که از احساس و شهود برخیزد] فرمود: پس چهار نوع از مرغان را انتخاب کن و آنها را پس از ذبح کردن قطعه قطعه کن و در هم بیامیز. سپس برهر کوهی که در اطراف تو است قسمتی از آن را قرار ده. بعد آنها را بخوان به فرمان خدا زنده می شوند به سرعت به سوی تو می آیند، و بدان خداوند، توانا و حکیم است.»

بیشتر مفسران و نویسندگان تاریخ، در ذیل این آیه داستان زیر را نقل کرده‌اند: روزی ابراهیم (ع) از کنار دریایی می‌گذشت مرداری را دید که در کنار دریا افتاده، در حالی که مقداری از آن داخل آب و مقداری دیگر در خشکی قرار داشت و پرندگان و حیوانات دریا و خشکی از دو سو آن را طعمه خود قرار داده‌اند حتی گاهی بر سر آن با یکدیگر نزاع می‌کنند دیدن این منظره ابراهیم را به فکر مساله‌ای انداخت که همه می‌خواهند چگونگی آن را بطور تفصیل بدانند و آن کیفیت زنده شدن مردگان پس از مرگ است او فکر می‌کرد که اگر نظیر این حادثه برای جسد انسانی رخ دهد و بدن او جزء بدن جانداران دیگر شود مساله رستاخیز که باید با همین بدن جسمانی صورت گیرد چگونه خواهد شد؟! ابراهیم (ع) گفت پروردگارا! به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟

خداوند فرمود: مگر ایمان به این مطلب نداری؟ او پاسخ داد:
ایمان دارم لکن می‌خواهم آرامش قلبی پیدا کنم.

خداوند به او دستور داد که چهار پرنده را بگیرد و آنها را ذبح نماید و گوشت‌های آنها را در هم بیامیزد، سپس آنها را چند قسمت کند و هر قسمتی را بر سر کوهی بگذارد بعد آنها را بخواند تا صحنه رستاخیز را مشاهده کند او چنین کرد و با نهایت تعجب دید اجزای مرغان از نقاط مختلف جمع شده نزد او آمدند و حیات و زندگی را از سر گرفتند! ^۱

علامه طباطبایی می‌فرماید: آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه ابراهیم (ع) درخواست کرده بود که خدا کیفیت احیا و زنده کردن را به او نشان دهد، نه اصل احیا را، چون درخواست خود را به این عبارت آورد: "چگونه مرده را زنده می‌کنی؟" و این سؤال می‌تواند دو معنا داشته باشد، معنای اول اینکه چگونه اجزای مادی مرده، حیات می‌پذیرد؟ و اجزای متلاشی دوباره جمع گشته و به صورت موجودی زنده شکل می‌گیرد؟ و

خلاصه اینکه چگونه قدرت خدا بعد از موت و فنای بشر به زنده کردن آنها تعلق می‌گیرد؟.

معنای دوم اینکه: سؤال از کیفیت افاضه حیات بر مردگان باشد، و اینکه خدا با اجزای آن مرده چه می‌کند که زنده می‌شوند؟ و حاصل اینکه سؤال از سبب و کیفیت تاثیر سبب است، و این به عبارتی همان است که خدای سبحان آن را ملکوت اشیاء خوانده و فرموده:

" إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، فَسُبْحَانَ الَّذِي
بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ "،^۱

امر او هر گاه چیزی را بخواهد ایجاد کند تنها به این است که به آن بگوید: " باش " و او موجود شود، پس منزّه است خدایی که ملکوت هر چیزی به دست اوست. و منظور ابراهیم (ع)، سؤال از کیفیت حیات پذیری به معنای دوم بوده، نه به معنای اول، به چند دلیل، دلیل اول، اینکه گفت: " كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى " بضم " تاء " که مضارع از مصدر " احیاء " است یعنی مردگان را چگونه زنده می‌کنی؟ پس از کیفیت زنده کردن پرسیده، که خود

یکی از افعال خاص خدا و معرف او است، خدایی که سبب حیات هر زنده‌ای است و به امر او هر زنده‌ای زنده می‌باشد، و اگر گفته بود: "كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى" به فتح "تاء" یعنی چگونه مردگان زنده می‌شوند، در این صورت سؤال از کیفیت حیات‌پذیری به معنای اول یعنی کیفیت جمع شدن اجزای یک مرده و برگشتنش به صورت اول و قبول حیات بوده است.

دلیل دوم اینکه: اگر سؤال آن جناب از کیفیت حیات‌پذیری اجزاء بود، دیگر وجهی نداشت که این عمل به دست ابراهیم (ع) انجام شود، و کافی بود خدای تعالی در پیش روی آن جناب حیوان مرده‌ای را زنده کند.^۱

علامه جوادی بیانی در این باره دارند که ناظر به این قسمت از سخن علامه طباطبایی است، ایشان می‌فرمایند: سخن حضرت ابراهیم (علیه‌السلام): (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى) پرسش از اصل احیای مردگان نیست، زیرا موضوع احیا و اماتة برای آن حضرت روشن بود و بارها به آن استدلال کرد، بلکه پرسش او از دیدن کیفیت زنده کردن بود؛ یعنی به گونه‌ای نشانم ده که آن

را بیابم و مظهرِ «محيی» باشم، بنابراین، سؤال حضرت خلیل (علیه السلام) استعطایی بود نه استفهامی؛ یعنی نه صرف فهمیدن حصولی مورد درخواست وی بود و نه محض شهود حضوری، بلکه مطلوب وی دارا و مالک شدن مقام احیای موتی بود نه دانا شدن حضوری، بنابراین، خواسته وی قدرت بر احیای مرده‌ها بود نه آگاهی از کیفیت آنها هرچند به نحو شهودی باشد.

محور سخن حضرت ابراهیم (علیه السلام) «عَلَّمَنِي وَ أَخْبَرَنِي» نیست؛ بلکه تقاضای وی رسیدن به مقام احیای مردگان است، بنابراین بحث شبهه آکل و مأكول یا اعاده معدوم نیست، زیرا آن دو نزد اهل نظر، شبهه عمیق علمی به شمار نمی‌رود، چه رسد پیش ولی اللّٰهی چون حضرت ابراهیم (علیه السلام).

پرسش و پاسخ دیگری که در ذیل آیه مورد بحث طرح شده، گویای این مدعاست، زیرا خدای سبحان می‌پرسد: (أَوَلَمْ تُؤْمِنْ)؛ تو که پیش از این ایمان آورده‌ای و خود به (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)^۱ اعتراف کرده‌ای؟ روشن است که

نفی در نفی، از آمدن استفهام انکاری (أ) با حرف جازم (لم) بالعرض مفید اثبات است و در حقیقت، معنا چنین می‌شود: «إِنَّكَ آمَنَّا فَلِمَ تَسْتَلُّ». آن حضرت در پاسخ گفت: (بلی ولیکن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)؛ آری! پیش از این ایمان آورده‌ام؛ لیکن قصد حصول اطمینان و وصول به مرحله حق‌الیقین را دارم.^۱

بنابراین حضرت ابراهیم(ع) به زنده شدن مردگان علم داشته اند و سوال او ناظر به مرحله عملیاتی آن است. زیرا اگر برای آگاهی دادن به ایشان بود، لازم نبود با دست ایشان این اتفاق رقم بخورد.

داستان اصحاب کهف

در سوره کهف، داستانی طی چهارده آیه بیان شده و در ضمن آن، چنین آمده است:

«وَكَذَلِكَ لِكِأَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُعَلِّمُوا أَنَّهُ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَ أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا»^۲ «و این گونه ما مردم را از حال آنها (اصحاب

۱. تفسیر تنسیم، ج ۱۲، صص ۲۸۶-۲۸۷.

۲. کهف، ۲۱.

کهف) آگاه ساختیم تا بدانند وعده خدا حق است و در قیامت و رستاخیز شکی نیست.»

از جمله «إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ» چنین استفاده کرده اند که اقوام آن زمان در مسئله معاد (معاد جسمانی) با هم نزاع داشتند. مخالفان سعی داشتند مسئله خواب و بیداری اصحاب کهف به زودی فراموش شود و این برهان روشن را ازدست موافقان بگیرند.

علامه در وجه دلالت آیه به معاد می نویسد: از این جهت که اصحاب کهف در عالم خواب جانشان از بدنهایشان کنده شد، و در این مدت طولانی مشاعرشان به کلی تعطیل گشته بود و حواس از کار باز ایستاده و آثار زندگی و قوای بدنی همه از کار افتاد، یعنی بدنها دیگر نشو و نما نکرد، موی سر و رویشان و ناخن‌هایشان دیگر بلند نشد شکل و قیافه‌شان عوض نگردید اگر جوان بودند پیر نشدند و اگر سالم بودند مریض نگشتند، ظاهر بدنها و لباسهایشان پوسیده نشد، آن وقت پس از روزگاری بس طولانی یک بار دیگر که داخل غار شده بودند برگشتند، و این خود بعینه نظیر قیامت است، و نظیر مردن و دوباره زنده شدن است، و هر دو در اینکه خارق العاده‌اند

شریکند، کسی که آن را قبول داشته باشد نمی‌تواند این را قبول نکند، و هیچ دلیلی بر نفی آن جز استبعاد ندارد.

و این قضیه در زمانی رخ داده که دو طائفه از انسانها با هم اختلاف داشته‌اند یک طائفه موحد بوده‌اند که می‌گفتند روح بعد از مفارقتش از بدن دوباره در روز قیامت به بدنها بر می‌گردد طائفه دیگر مشرک بودند و می‌گفتند روح اصلا مغایر بدن است، و در هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود، و لیکن به بدن دیگری می‌پیوندد، آری عموم بت‌پرستان اعتقادشان این است که آدمی با مرگ دستخوش بطلان و نابودی نمی‌گردد، و لیکن به بدن دیگری ملحق می‌شود و این همان تناسخ است.

پس در چنین عصری حدوث چنین حادثه‌ای جای هیچ شک و ریبی باقی نمی‌گذارد که این داستان آیتی است الهی که منظور از آن از بین بردن شک و تردید دلها است، در خصوص امر قیامت، و منظور آوردن آیتی است تا بفهمند که آن آیت دیگر (قیامت) نیز ممکن است و هیچ استبعادی ندارد.^۱

ماجرای فرار بنی اسرائیل

نمونه دیگر، ماجرای قرآنی است درباره گروهی که هزاران نفر بودند و از ترس مرگ، خانه و دیار خود را ترک کرده، فرار کردند؛ ولی این فرار، باعث نجات آنها نشد و به فرمان خدا، همه در چنگال مرگ گرفتار شدند و سپس خداوند، آنها را زنده کرد: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ"؛^۱ «آیا ندیدی (آگاهی نیافتی) نسبت به کسانی که از ترس مرگ از خانه هایشان خارج شدند در حالیکه هزاران نفر بودند، و خداوند به آنها فرمود: بمیرید و (آنها مردند) سپس آنها را زنده کرد؟».

در احتجاج از امام صادق (ع) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدای تعالی قومی را که از ترس طاعون از خانه‌های خود و از وطن مانوس خود بیرون شدند، و فرار کردند همه آنها را که عددی بی شمار داشتند بمیراند، مدتی طولانی از این ماجرا گذشت، حتی استخوانشان پوسید، و بند بند استخوانها از هم جدا شد، و خاک شدند، آن گاه خدای تعالی پیامبری را به

نام حزقیل مبعوث کرد و آن جناب در وقتی که خدا هم می‌خواست خلق خویش را زنده ببیند دعا کرد، و بدنهای متلاشی شده آنان جمع شده جانها به بدنها برگشت، و برخاستند به همان هیاتی که مرده بودند، یعنی حتی یک نفر از ایشان کم نشده بود، پس از آن مدتی طولانی زندگی کردند.^۱ علامه طباطبایی بعد از ذکر این حدیث می‌فرماید: این معنا را کلینی و عیاشی^۲ به نحو گسترده‌تری روایت کرده‌اند و در آخر روایتشان آمده که در باره همین قوم بود که آیه شریفه: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ... " نازل شد.^۳

این نمونه نیز به وضوح روشن می‌سازد که معاد، تنها جنبه روحانی ندارد؛ بلکه جنبه جسمانی نیز دارد، و سؤال و جوابهای انبیاء و مردم بر محور آن بوده و ارائه این نمونه‌ها برای اثبات معاد جسمانی بوده است.

۱. احتجاج، ج ۲ ص ۸۸.

۲. کافی، ج ۸، ص ۲۳۷ و تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۱۳۰.

۳. میزان، ج ۲، ص ۲۸۲.

تشبیه معاد به حیات زمین بعد از مرگش

این آیات، بازگشت انسان را به حیات مجدد، به حیات زمین بعد از مرگ تشبیه می کند؛ ما به عنوان نمونه به دو مورد از آن ها، اشاره می کنیم:

۱. «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْتَهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ»^۱ «خداوند، آن کسی است که بادهای او را فرستاد تا ابرهایی را به حرکت در آورند. ما این ابرها را به سوی سرزمین مرده ای می رانیم و به وسیله آن، زمین را بعد از مردنش زنده می کنیم. رستاخیز نیز همین گونه است.»

علامه می فرماید: نسبت زنده کردن را به زمین دادن نسبتی است مجازی، و نسبتش را به گیاه دادن نسبتی است حقیقی، خلاصه هر چند در اثر آمدن باران گیاه زنده می شود، اما مجازاً می گویند زمین زنده شد. و تغذیه و نمو و تولید مثل و هر عمل دیگری که مربوط به این اعمال حیاتی است همه اعمالی است که از اصل حیات سرچشمه می گیرد.

و به همین جهت بعثت در روز قیامت و زنده شدن مردگان را به احیای زمین تشبیه کرد، تا بفهماند همان طور که زمین در سال یک دوره زندگی را شروع می‌کند، و در آخر می‌میرد، یعنی بعد از آنکه در زمستان از جنب و جوش افتاده بود، دوباره در بهار و تابستان جنب و جوش خود را از سر می‌گیرد و در پائیز رو به خزان می‌رود، و در زمستان به کلی از عمل می‌ایستد. انسانها هم همین طورند، وقتی دوران زندگی‌شان در زمین به سر رسید، و مردند دوباره در روز قیامت بعد از آنکه زنده شدند، و از قبرها درآمدند روی زمین منتشر می‌شوند، لذا فرمود " کَذَلِکَ التُّورُ " ۱.

جالب اینکه در حدیثی از پیامبر اسلام (ص) چنین می‌خوانیم:
یکی از اصحاب عرض کرد: یا رسول الله کیف یحیی الله الموتی و ما آیه ذلک فی خلقه؟ " ای رسول خدا! چگونه پروردگار مردگان را زنده می‌کند و نشانه و نمونه آن در جهان خلقت چیست؟! پیغمبر فرمود: اما مررت بوادی اهلک محلا ثم مررت به یهتز خضرا؟ " آیا از سرزمین قبیله‌ات گذر نکرده‌ای

در حالی که خشک و مرده بوده، و سپس از آنجا عبور کنی در حالی که از خرمی و سرسبزی گویی به حرکت در آمده؟"

قلت: نعم! یا رسول الله: "گفتم آری ای پیامبر".

قال: فکذلک یحیی الله الموتی و تلک آیته فی خلقه:

"فرمود اینگونه خداوند مردگان را زنده می کند و این نمونه و نشانه او در آفرینش است"^۱

بنابراین تعبیرات «کذلک الخروج» و «کذلک النشور» و تعبیرات مشابه آن به خوبی از معاد جسمانی حکایت دارد؛ چرا که اگر این جسم عنصری بار دیگر، لباس حیات نمی پوشید، تشبیه آن به حیات زمین بعد از مرگش کاملاً بی تناسب بود؛ زیرا معاد روحانی چیزی جز بقای روح بعد از مرگ تن نیست، بقای روح چه شباهتی به حیات زمین بعد از مرگ دارد؟!

۱. تفسیر نمونه، ج ۱۸، ص ۱۹۸- تفسیر قرطبی جلد ۸ صفحه ۵۴۰۹ (ذیل آیات

مورد بحث).

۲. «وَ أَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَهُ مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ»؛ «و به وسیله باران، زمین مرده را زنده کردیم. آری، زنده شدن مردگان نیز همین گونه است.»^۱

علامه در ذیل این آیه می نویسند: این آیه برهانی دیگر برای مساله بعث و معاد است، برهان علیه ادعایی اقامه می شود که منکرین معاد صریحا آن ادعاء را نکرده بودند، بلکه از طی کلامشان استفاده می شود، و آن این است که اصلا زنده شدن مردگان امکان ندارد. و در این جمله با اثبات امکان آن از راه نشان دادن نمونه ای که همان زنده کردن گیاهان بعد از مردن آنها است اثبات می کند که پس چنین چیزی ممکن است، زیرا زنده کردن مردگان عینا مثل زنده کردن گیاهان در زمین است، بعد از آنکه مرده و از رشد افتاده اند. و ما این برهان را در ذیل همه آیاتی که از راه زنده کردن زمین بعد از مردنش معاد را اثبات می کرد مکرر بیان کرده ایم.^۲

۱. ق، ۱۱.

۲. المیزان، ج ۱۸، ص ۳۴۱.

همان گونه که اشاره کردیم، در قرآن، آیات دیگری نیز به همین مضمون با عبارات مختلف دیده می شود که همه، دلایل معاد جسمانی است.

نعمت های مادی بهشت

آیاتی است که از انواع نعمتهای مادی بهشت، میوه ها، نهرها، ارائک (تختها)، انواع شرابه های طهور (نوشابه های حلال)، انواع لباسها، سایه ها، درختان مختلف و انواع لذایذ جسمانی دیگر که آیات آن، از شماره بیرون است، سخن می گوید.

مسئلاً همه این آیات را نمی توانیم بر معانی مجازی حمل کنیم. این نعمتها، نعمتهایی است که فقط با معاد جسمانی، تناسب دارد، تعداد این آیات بسیار است. نمونه آن را در ذیل بیان می کنیم:

۱. «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ»؛ و برای کسی که از مقام پروردگارش بترسد دو باغ بهشت است.

۲. «ذَوَاتَا أَفْنَانٍ»؛ آن دو باغ بهشت دارای انواع نعمتها و درختان پرطراوت است.

۳. «فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ»؛ در آنها دو چشمه دائما در جریان است.

۴. «فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ»؛ در آن دو از هر میوه ای دو نوع وجود دارد.

۵. «مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَّأْنَهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ»؛ این در حالی است که آنها بر فرشهایی تکیه کرده اند که آستر آنها از پارچه های ابریشمین است.

۶. «وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ» و میوه های رسیده آن دو باغ بهشتی در دسترس است.

۷. «وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ»؛ و پایین تر از آنها دو بهشت دیگر است.

۸. «فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ»؛ در آنها دو چشمه در حال فوران است.

۹. «فِيهِمَا فَكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمَّانٌ»؛ در آنها میوه های فراوان و درخت و نخل و انار است.

۱۰. «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ»؛ و در آن باغهای بهشتی، زنان نیکو خلق و زیبا هستند.

۱۱. «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ»؛ حوریانی که درخیمه های بهشتی مستورند.

۱۲. «لَمْ يَطْمِئُنْ نَسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ»؛ زنانی که هیچ انس و جن قبلاً با آنها تماس نگرفته است.

۱۳. «مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٌّ حِسَانٌ»؛ این در حالی است که این بهشتیان بر تختهایی تکیه زده اند که با بهترین و زیباترین پارچه های سبز رنگ پوشانده شده است.^۱

مجازات های جسمانی قیامت

برخی آیات از کیفرها و مجازاتهای مختلف مجرمان در قیامت سخن می گوید. بسیاری از این مجازاتها جنبه جسمانی دارد. اگر معاد، تنها جنبه روحانی داشته باشد باید تمام این تعبیرات را

بر معانی مجازی حمل کرد؛ در حالی که هیچ مجوزی برای این کار وجود ندارد.

این گونه آیات، فراوان است؛ به عنوان نمونه به آیات ذیل توجه می کنیم:

۱. «وَ أَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ * فِي سَمُومٍ وَ حَمِيمٍ * وَ ظِلٍّ مِّنْ يَحْمُومٍ * لَّا بَارِدٍ وَ لَّا كَرِيمٍ»؛^۱ «و اصحاب شمال، چه اصحاب شمالی؟ [که نامه اعمالشان به نشانه جرمشان به دست چپ آنها داده می شود.] آنها در میان بادهای کشنده و آب سوزان قرار دارند و در سایه دودهای متراکم و آتش زا! که نه خنک است و نه مفید».

علامه طباطبایی در ذیل آیه می نویسد: " وَ أَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ " این جمله مرکب است از مبتدای " أَصْحَابُ الشِّمَالِ "، و خبر " مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ "، و استفهام در جمله دوم استفهام شگفت‌انگیزی و هول‌انگیزی است، و اگر اصحاب مشتمه در آیات قبل را در این آیات اصحاب شمال خواند، برای

۱. واقعه، ۴۱-۴۴.

این بود که اشاره کند به اینکه اصحاب مشمه در قیامت نامه‌های اعمالشان به دست چپشان داده می‌شود، هم چنان که نظیرش در اصحاب یمین گذشت. " فِی سَمُومٍ وَ حَمِيمٍ وَ ظِلٌّ مِّنْ یَّحْمُومٍ لَا بَارِدٍ وَ لَا کَرِیمٍ " کلمه " سموم " - به طوری که در کشف آمده - به معنای حرارت آتش است، که در " مسام بدن " فرو رود، و کلمه " حمیم " به معنای آب بسیار داغ است، و تنوین در آخر سموم و حمیم عظمت آن دو را می‌رساند. (در فارسی هم وقتی می‌خواهیم بفهمانیم فلانی شجاعت عجیبی به خرج داد، می‌گوییم: فلانی شجاعتی کرد، یعنی شجاعتی وصف ناپذیر)، و کلمه " یحموم " به معنای دود سیاه است، و ظاهراً دو کلمه " لَا بَارِدٍ وَ لَا کَرِیمٍ " دو صفت باشد برای ظل نه برای یحموم، چون ظل است که از آن انتظار برودت می‌رود، و مردم بدان جهت خود را به طرف سایه می‌کشاند، که خنک شوند، و استراحتی کنند و هرگز از دود انتظار برودت ندارند، تا بفرماید یحمومی که نه خنک است و نه کریم.^۱

۲. «يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتْكُوىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ»؛^۱ «در آن روز آن طلا و نقره ها را در آتش جهنم گرم و سوزان کرده و با آنها صورتهای و پهلوها و پشتهایشان را داغ می کنند.»

کلمه "احماء" به معنای داغ کردن هر چیز است بطوری که حس آدمی از احساس آن ناراحت شود، و اگر با "علی" متعدی شده و گفته شود: "يُحْمَىٰ عَلَيْهَا" این معنا را می دهد که آتش بر آن چیز افروخته می شود تا داغ گردد. و کلمه "کی" - که کلمه "تکوی" مشتق از آن است - عبارت است از الصاق چیز داغ به بدن (که در فارسی آن را داغ نهادن می گویند). پس معنای آیه این است که: این عذابی که ما دفينه کنندگان ثروت را از آن بیم دادیم و بر آن تهدیدشان کردیم، وقوعش در روزی است که در آتش جهنم بر آن پولهای دفينه شده دمیده می شود تا سرخ گردد، آن گاه با همانها پیشانیها و پشت و پهلوهایشان را داغ می کنند، و در آن موقع به ایشان گفته می شود "این همان پولهایی است که برای روز مبادای خود جمع کرده بودید، اینک

همانها را بچشید، زیرا اینها همانها است که امروز به صورت عذاب درآمد و شما را شکنجه می دهد".

و بعید نیست علت اینکه از میان همه اعضاء، پیشانی و پشت و پهلو را نام برد این باشد که اینان در برابر پول خضوع می نموده آن را سجده می کردند، و سجده با پیشانی صورت می گیرد، و پول را پشت و پناه و مایه ی دلگرمی خود می دانستند، و پناه بردن به چیزی با پهلو انجام می شود، و بر آن تکیه می کردند، و اتکاء با پشت صورت می گیرد، البته مفسرین دیگر در این باره نکته های دیگری ذکر کرده اند و خدا داناتر است.^۱

۳. «...وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ»^۲ «و گفتند در این گرما حرکت به سوی میدان نکنید، به آنها بگو آتش دوزخ از این هم گرم تر است اگر بفهمند.»

۱. المیزان، ج ۹، ص ۲۵۲.

۲. توبه، ۸۱.

جمله " وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ " نقل خطاب منافقین است به دیگران که رسول خدا (ص) را یاری نکنند، و زحمات آن جناب را در حرکت دادن مردم بسوی جهاد خنثی سازند، و لذا خدای تعالی آن جناب را دستور می‌دهد که چنین جوابشان دهد: " نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا " یعنی اگر فرار از حرارت و تقاعد ورزیدن شما را از گرما نجات می‌داد، باری، از حرارتی شدیدتر از آن یعنی حرارت دوزخ نجات نمی‌دهد، آری فرار از این حرارت آسان شما را دچار آن حرارت شدید می‌سازد. آن گاه با جمله " لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ " که با کلمه " لو " که برای تمنی و آرزو می‌باشد، ابتدا شده، نومی‌دی از تعقل و فهم ایشان را می‌رساند.^۱

۴. " ..كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ "؛^۲
«همانند کسانی هستند که همیشه در آتش دوزخ اند و از آب

۱. المیزان، ج ۹، ص ۳۵۹.

۲. محمد، ۱۵.

جوشان نوشانده می شوند که امعاء آنها را از هم متلاشی می کند.»

" كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ " - در این جمله یکی از دو طرف قیاس حذف شده، تقدیرش این است که: آیا کسی که داخل چنین بهشتی می شود، مثل کسی است که او جاودانه در آتش است. و نوشیدنیشان آبی است بسیار بسیار داغ که روده هایشان را تکه تکه می کند و اندرونشان را بعد از نوشیدن می سوزاند؟ و نوشیدنیشان هم به کراهت و جبر است، هم چنان که فرموده: " وَ سَقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ "۱

همه این آیات و موارد دیگر شبیه اینها نشانه روشنی برای معاد جسمانی است؛ چرا که اگر معاد، تنها جنبه روحانی داشت این نوع عذابهای جسمانی بی معنا به نظر می رسید.

سخن گفتن اعضای بدن انسان در قیامت

این آیات درباره سخن گفتن اعضای بدن انسان در قیامت است. سخن گفتن پا، چشم، گوش، زبان، دهان، صورت و پوست تن، همگی بر معاد جسمانی دلالت دارد.

این آیات نیز در قرآن مجید فراوان است که نمونه های آن از نظر می گذرد:

۱. «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^۱ «امروز بر دهان آنها مهر می نهیم، و دستهایشان با ما سخن می گویند و پاهایشان کارهایی را که انجام می دادند، شهادت می دهند.»

علامه در توضیح آیه می فرمایند: یعنی هر یک از دست و پاهایشان شهادت می دهد به آن کارهایی که به وسیله آن عضو انجام داده اند، مثلا دستها به آن گناهیانی شهادت می دهد که صاحب دست به وسیله آن مرتکب شده، (سیلی هایی که به ناحق به مردم زده، اموالی که به ناحق تصرف کرده، شهادتهایی که به ناحق نوشته و امثال آن)، و پاها به خصوص آن گناهیانی

شهادت می‌دهند که صاحب آن با خصوص آنها انجام داده (لگدهایی که به ناحق به مردم زده، قدم‌هایی که به سوی خیانت و ظلم و سعایت و فتنه‌انگیزی و امثال آن برداشته).

و از همین جا روشن می‌گردد که هر عضوی به عمل مخصوص به خود شهادت می‌دهد و گویا می‌گردد. و نام دست و پا در آیه شریفه از باب ذکر نمونه است (و گرنه چشم و گوش و زبان و دندان، و هر عضو دیگر نیز به کارهایی که به وسیله آنها انجام شده، شهادت می‌دهند). و لذا می‌بینیم که در جای دیگر قرآن نام گوش و چشم و قلب را برده، و فرموده: "إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا"^۱.

۲. «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَرُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَ قَالُوا لِمَ لَجَلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقْنَا

۱. به تحقیق گوش و چشم و قلب همه اینها مورد بازخواست قرار می‌گیرند. اسراء،

اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ»^۱ «وقتی به آن می رسند گوشها و چشمها و پوستهای تنشان به اعمال آنها گواهی می دهند* آنها به پوستهای تن خود می گویند: چرا بر ضد ما گواهی می دادید؟ آنها جواب می دهند همان خدایی که هر موجودی را به نطق درآورده، ما را گویا ساخته است.»

صاحب تفسیر شریف المیزان می نویسد: شهادت دادن اعضای بدن، و یا قوای بدن آدمی در روز قیامت به این است که آنچه از اعمال زشت که از صاحبش دیده، بشمارد و از آن خبر دهد، چون اگر تحمل شهادت، یعنی دیدن اعمال صاحبش در حین عمل و تشخیص اینکه این عمل گناه است، نباشد، شهادت در قیامت معنا ندارد. پس معلوم می شود در دنیا اعضای بدن آدمی، نوعی درک و علم و بینایی دارند و اگر تحمل شهادت در هنگام عمل نداشته باشند و تنها خدا در روز قیامت چنین شعوری و نطقی به اعضاء بدهد و در آن روز عالم شود به اینکه صاحبش چه کارهای زشتی کرده و یا در آن روز خدای تعالی زبانی و صوتی برای اعضاء قرار دهد، تا بتواند شهادت دهد هر چند شعور نداشته باشد، چنین چیزی (هر چند در جای خود ممکن

است)، اما اطلاق شهادت بر آن صحیح نیست، و در قیامت با این چنین شهادتی حجت بر بنده خدا تمام نمی‌شود پس همان طور که گفتیم، از کلمه شهادت فهمیده می‌شود اعضای بدن آدمی نوعی درک و شعور و زبان دارند.

نکته ای که باید متذکر شویم این است که شهادت گوشها و چشمها با شهادت پوستها مختلف می‌شود، چون گوش و چشم می‌توانند علیه سایر اعضا نیز شهادت دهند، هر چند که خود آنها مباشرتی در آن گناه نداشته باشند، ولی پوست به خاطر نداشتن شنوایی و بینایی تنها می‌تواند به گناهی شهادت دهد که خودش آلت و ابزار انجام آن بوده باشد و به همین جهت است که در آیه بعدی، اشخاص تنها به پوستها اعتراض می‌کنند که تو چرا علیه من شهادت دادی؟ یعنی تو که چشم و گوش نیستی که گناهان سایر اعضا را هم ببینی و بشنوی.^۱

از مجموع آیات مذکور به دست می‌آید که معاد، روحانی و جسمانی می‌باشد و انکار کردن معاد جسمانی و یا توجیه و

حمل این معانی روشن بر معنای دیگر، کار سنجیده ای نخواهد بود.

روایات و معاد جسمانی

در این باره روایات فراوانی از پیشوایان معصوم وارد شده است که هر کدام از آنها دلیل محکمی بر جسمانی بودن معاد است که به سبب اختصار به نمونه هایی از آن اشاره می کنیم :

۱. «رَوَى أَنَّ جَمَاعَةً مِنْ كُفَّارِ قُرَيْشٍ مِنْهُمْ أَبِي بِنُ خَلْفِ الْجَمْحِيِّ وَأَبُو جَهْلٍ وَالْعَاصِي بْنُ وَاثِلٍ وَالْوَلِيدُ بْنُ الْمُغِيرَةَ تَكَلَّمُوا فِي ذَلِكَ فَقَالَ لَهُمْ أَبِي بِنُ خَلْفِ الْجَمْحِيِّ: أَلَا تَرَوْنَ إِلَى مَا يَقُولُ مُحَمَّدٌ أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ الْأَمْوَاتَ، ثُمَّ قَالَ: وَاللَّاتِ وَالْعُزَّى لَأُصَيِّرَنَّ إِلَيْهِ وَأُلْأَخِصَّمَنَّهُ،

وَ أَخَذَ عَظْمًا بَالِيًا فَجَعَلَ يَفْتَهُ بِيَدِهِ وَ هُوَ يَقُولُ: يَا مُحَمَّدُ أَتَرَى اللَّهَ يُحْيِي هَذَا بَعْدَ مَا قَدْ رَمَ؟ قَالَ: نَعَمْ وَ يَبْعَثُكَ وَ يَدْخُلُكَ جَهَنَّمَ؛^۱

"نقل شده که جماعتی از کفار قریش مانند: ابی ابن خلف جمحی، ابو جهل، عاصی بن واثل و ولید بن مغیره، (یکجا

۱. تفسیر کشاف، ج ۳، ص ۳۳۱.

نشسته و درباره حالات پیغمبر اسلام(ص) و پیشرفت آیین پاک آن حضرت با ناراحتی تمام صحبت می کردند و در جستجوی آن بودند که جمله ای از گفتار پیامبر اسلام(ص) را دست آویز قرار دهند و به آن حضرت اعتراض کنند، در مورد داستان معاد جسمانی می گفتند: آیا ندیدید محمد چه می گوید: خداوند انسان را بعد از مرگ دوباره زنده خواهد کرد؛ آن گاه اُبی بن خلف گفت: قسم به «لات» و «عزی» که من برای جدال پیش پیغمبر می روم!

پس استخوان پوسیده ای را به دستش گرفت و نزد پیغمبر رفت و گفت: ای محمد آیا فکر می کنی خداوند این استخوانها را پس از پوسیدن و ریز ریز شدن، زنده خواهد کرد؟! حضرت فرمود: بله اینها را زنده می کند و تو را مبعوث می کند و در جهنم داخل می کند."

این حدیث در شأن نزول آیه ۷۸ سوره شریفه یس است که می فرماید: وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَ هِيَ رَمِيمٌ: و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد و گفت: چه کسی این استخوانها را زنده می کند در حالی که

پوسیده است؟!» تفسیر نور الثقلین^۱ در حدیث دیگر با کمی تفاوت عبارت، در شأن نزول آیه شریفه فوق همین مطلب را آورده است که هر دو مبین معاد جسمانی است.

۲. در احتجاج از حضرت صادق(ع) روایت شده است که سؤال کننده ای از آن حضرت پرسید: « آیا روح، بعد از خروج از قالب خود متلاشی می شود و از بین می رود یا باقی می ماند؟» حضرت صادق(ع) فرمود: آری، روح بعد از خروج از بدن، باقی می ماند تا هنگام نفخه در صور. در این هنگام، تمام چیزها که یکی از آنها روح است فانی می شوند و دیگر نه حاسه ای هست و نه حسّی و نه محسوسی! پس از آن مدبّر این عالم، اشیاء را به صورت اولیه بازگشت می دهد؛ همچنان که در ابتدای امر، آنان را ابداع و انشاء فرمود و این امر، پس از گذشتن چهارصد سال از نفخه اول صور که نفخه ممات است در نفخه حیات انجام می شود.

سؤال کننده پرسید: « چگونه بعث واقع می شود و حال آنکه بدن پوسیده و اجزاء و اعضای آن متفرق شده و هر عضوی به

۱. تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۳۹۵ و ۳۹۶، ح ۸۸ و ۸۹.

جایی رفته است. عضوی از بدن را حیوانات درنده و قسمتی از آن را وحوش و قسمتی دیگر را گیاهان خورده اند و عضوی از آنها خاک شده و از آن خاک دیوارها و بناها ساخته شده است؟!»

امام صادق(ع) فرموده است: « محققاً آن کسی که در انشای خلق اوئیه، قدرت داشته است که بدن انسان را از هیچ بسازد و او را مصور کند، بدون آنکه مثالی قبل از خلقت از او داشته باشد، چنین کسی می تواند و قادر بر این است که این انسان را اعاده و بازگشت دهد، همان گونه که در ابتدا او را از نیست و بدون مثال قبلی، هست و موجود کرده است.»

سؤال کننده عرض می کند: «بیش تر توضیح دهید.» آن حضرت می فرماید: « به درستی که روح پس از خروج از بدن در مکان خود مقیم می شود. روح شخص نیکوکار در روشنی کامل و وسعت، و روح شخص بدکار در تنگنا و ظلمت به سر می برد و بدن، خاک می شود؛ چنان که انسان از خاک خلق شده است. آنچه درندگان خورده اند و یا تغذیه گیاهان شده است، همگی اینها مجدداً به خاک برمی گردند که اصل و منشأ او است و نزد آن کسی که مثقال ذره ای در ظلمات زمین از او پنهان نیست

محفوظ اند (یعنی در آن وقت که بخواهد آنان را مانند اوّل اعاده دهد، از همه آنها و مکان آنها، با خبر است) و قادر است همگی را مانند مرتبه اوّل بازگرداند.»

سپس حضرت صادق (ع) در ادامه می فرماید: «هنگامی که بعث و برانگیختن مردگان می خواهد شروع شود، خداوند بارانی که باران نشور و برانگیختن است بر زمین می باراند. پس همان گونه که کاشفان طلا، طلا را از دل خاک بیرون می آورند و با آب، اجزای ریز طلا را از خاک جدا می کنند، اجزای خاک شده هر بدنی از سایر خاکها که آنها نیز اجزای بدنهای دیگری هستند، جدا و با هم جمع می شوند. پس روح در این هنگام دوباره به اذن خداوند توانا به بدن خاکی و عنصری خود ملحق می شود و به اذن پروردگار، این بدن به همان صورت اوّلیه برمی گردد و هیچ عضوی از اعضای آن نقصان ندارد. پس در این هنگام که مجدداً به اذن خدا به دنیا آمده است، هیچ چیز را که قبلاً به جا آورده است، نمی تواند منکر شود.»^۱

حضرت صادق(ع)، در این حدیث، به طور تلویحی به شبهه های اعاده معدوم و آکل و مأكول که از سوی منکران معاد جسمانی مطرح می شود، پاسخ داده است.

۳. «عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْمَيِّتِ يَبْلَى جَسَدُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، حَتَّى لَا يَبْقَى لَحْمٌ وَلَا عِظْمٌ إِلَّا طِينَتَهُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا، فَإِنَّهَا لَا تَبْلَى ، تَبْقَى فِي الْقَبْرِ مُسْتَدِيرَةً حَتَّى يَخْلُقَ مِنْهَا كَمَا خُلِقَ أَوَّلَ مَرَّةٍ؛^۱ از عمّار بن موسی سباباطی، از حضرت امام صادق(ع) نقل شده است که از آن حضرت درباره پوسیدن جسد میت سؤال شد. امام صادق(ع) فرمود: آری [میت پوسد]؛ حتی دیگر گوشتی و استخوانی از او باقی نمی ماند؛ مگر طینت او که از آن طینت، خلق شده است. پس به درستی که طینت او در قبر نمی پوسد تا آنکه دوباره مثل خلقت اولش از همان طینت، خلق [و محشور] شود.»

۴. صفوان بن جمّال از حضرت جعفر بن محمد نقل می کند که «روزی» رسول خدا (ص) به جبرئیل گفت : « ای جبرئیل! به من نشان بده خداوند تبارک و تعالی، بندگان را در روز قیامت

چگونه مبعوث می کند؟» جبرئیل عرض کرد: «ای رسول خدا(ص) الآن نشان می دهم.» سپس با حضرت به سوی مقبره بنی ساعده خارج شدند. جبرئیل آمد بر سر یکی از قبرها ایستاد و به صاحب آن قبر گفت: « به اذن خداوند از قبرت خارج شو.»

پس، از آن قبر، مردی بیرون آمد؛ در حالی که خاک سرش را پاک می کرد و می گفت: « وا حسرتا! وا حسرتا! و او معذب و هلاک بود.»

سپس به او گفت که داخل قبر بشود، پس او به قبرش داخل شد. سپس به سراغ قبر دیگری رفت و به صاحب آن نیز گفت: « به اذن خدا از قبر برخیز.» پس جوانی در حالی که خاک سرش را پاک می کرد و می گفت: « أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ.»^۱ سپس جبرئیل گفت: ای محمد! پروردگار، بندگان را در روز قیامت، این چنین مبعوث می کند.

حدیث شماره ۸ و ۹ بحار الانوار با کمی اختلاف عبارت، مانند حدیث پیشین وارد شده است.^۱

از روایت مذکور که بخش کمی از روایات مطرح شده در این زمینه می باشد، مسئله حشر و معاد جسمانی به روشنی اثبات می گردد.

۱. همان، ص ۳۹، ح ۴۰، ح ۸ و ۹، و نوادر الاخبار، ص ۳۳۴، ح ۲.

نتایج فصل سوم

۱. هیچ مانعی برای تحقق معاد جسمانی وجود ندارد و همه اشکالات، قابل دفع هستند و از لحاظ عقلی و نقلی محضوری برای تحقق معاد جسمانی نیست و مقتضی موجود می باشد و مانع (شبهات معاد جسمانی) نیز مفقود می باشد.

۲. شخص مُعاد در روز قیامت، از حیث شخص، عیناً همان شخص است که در دنیا می زیسته است و تبدل خصوصیات بدن در نحوه وجود و مقدار و وضع و سایر امور، به بقای شخص بدن ضرری نمی رساند.

۳. براساس انسان شناختی، انسان، یک حقیقت دوبعدی و موجودی دو ساحتی است که از بعد جسمانی و روحانی فراهم آمده است؛ بنابراین، اگر هر دو جنبه (جسمانی و روحانی) را در ذات انسان دخیل بدانیم، چاره ای جز پذیرفتن معاد جسمانی و روحانی نخواهیم داشت.

۴. فطرت به معنای نوع آفرینش است، یعنی انسان به گونه ای آفریده شده که میل به زندگی جاویدان و بقاء دارد و از نیستی و فنا بیزار است. دنیا، شایستگی ابدیت ندارد. بنابراین حیات جاویدان یا سرای آخرت و معاد ضروری خواهد بود، زیرا اگر

معاد و آخرت وجود نداشت، میل به بقاء و جاودان طلبی و محبت ابدیت خواهی در نهاد انسان باطل و بیهوده بود. ممکن نیست که در فطرت آدمی میل به آب وجود داشته باشد، ولی آبی در کار نباشد.

۵. از حکمت الهی، و امکان زندگی ابدی برای انسان - به این نتیجه می‌رسیم که می‌باید زندگی دیگری برای انسان، و رای این زندگی محدود دنیوی، وجود داشته باشد تا مخالف حکمت الهی نباشد.

۶. عدل خداوند ایجاب می‌کند که در پی جهان طبیعت عالمی دیگر و نظامی عادلانه وجود داشته باشد تا در آن عدل و داد بر پا و حساب همگان تسویه گردد. داد ستمدیدگان و رنج کشیدگان از گردنکشان و ستمکاران گرفته و فاسدان به پاداش کردار تباهشان برسند.

۷. رحمت، عبارت است از برآوردن نیاز هر نیازمند، و رساندن هر چیز به آنچه استحقاق آن را دارد و افاضه آن به او، و آفرینش انسان با ویژگی‌هایی که دارد، به روشنی بر این که او شایستگی حیات ابدی را داراست دلالت دارد.

۸. قرآن در برخی آیات برای اثبات معاد به توحید الهی تکیه می‌کند؛ یعنی خداوند یکتا برای بشر روز بازگشت و حساب معین کرده است. او انسان را رها نمی‌کند و این مستلزم وجود سرای دیگر است.

۹. حق تعالی در امر معاد و جهان آخرت راستگوترین راستگویان است (صغرا) و هر چه را راستگوترین راستگویان خبر داد یقیناً واقع می‌شود (کبرا). در نتیجه معاد و دوزخ و بهشت یقیناً واقع می‌شود. پس از صدق مُخْبِر (گزارش دهنده) پی به صدق خبر (گزارش و مفاد آن یعنی معاد) خواهیم برد.

۱۰. آیات متعددی با صراحت، این مطلب را بازگو می‌کند که خدا به این کار قادر است؛ یعنی می‌تواند به همین استخوانهای پوسیده از نو، حیات و زندگی ببخشد.

۱۱. دسته ای از آیات می‌گوید که انسانها در قیامت از قبرها برمی‌خیزند، ناگفته پیداست که قبرها جایگاه جسم انسان هاست و این تعبیر، دلیل روشن دیگری بر معاد جسمانی است.

۱۲. آیات متعددی که می فرمایند: انسان از خاک آفریده شده است و باز هم به خاک برمی گردد، و سپس از آن محشور می شود، دلیل دیگری بر معاد جسمانی است.

۱۳. نمونه های معاد در این جهان در طول تاریخ انبیاء و غیر آنان را مشخص می کند؛ مانند داستان حضرت ابراهیم و پرندگان چهارگانه، سرگذشت عزیز یا ارمیای پیامبر، و همچنین داستان اصحاب کهف و ماجرای کشته بنی اسرائیل که قرآن کریم آنها را بیان کرده است و دلیل روشنی بر معاد جسمانی است.

۱۴. آیات متعددی بازگشت انسان را به حیات مجدد، به حیات زمین بعد از مرگ تشبیه می کند که این نیز دلیلی بر حشر جسمانی می باشد.

۱۵. دلیل دیگر معاد جسمانی آیاتی است که از انواع نعمتهای مادی بهشت، میوه ها، نهرها، ارائک (تختها)، انواع شرابه های طهور (نوشابه های حلال)، انواع لباسها، سایه ها، درختان مختلف و انواع لذایذ جسمانی دیگر که آیات آن، از شماره بیرون است، سخن می گوید.

۱۶. برخی آیات از کیفرها و مجازاتهای مختلف مجرمان در قیامت سخن می گوید. بسیاری از این مجازاتها جنبه جسمانی دارد. اگر معاد، تنها جنبه روحانی داشته باشد باید تمام این تعبیرات را بر معانی مجازی حمل کرد؛ در حالی که هیچ مجوزی برای این کار وجود ندارد.

۱۷. آیاتی درباره سخن گفتن اعضای بدن انسان در قیامت است. سخن گفتن پا، چشم، گوش، زبان، دهان، صورت و پوست تن، همگی بر معاد جسمانی دلالت دارد.

۱۸. روایات فراوانی از پیشوایان معصوم: وارد شده است که هر کدام از آنها دلیل محکمی بر جسمانی بودن معاد است.

جمع بندی نهایی

انسان موجودی است که دارای دو بعد روح و جسم می باشد زیرا جای هیچ شک و شبهه ای نیست که ما در خود معنا و حقیقتی می یابیم و مشاهده می کنیم که از آن معنا و حقیقت به «من» تعبیر می کنیم که آن نفس آدمی می باشد که از بدو تولد تا مرگ، حقیقت انسان را شکل می دهد. نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است ولی در مقام فعل به آن تعلق دارد و علت فاعلی است برای افعالی که از انسان صادر می شود. نفس در مقام ذات مجرد است، خودش را بالفعل تعقل می کند و به خودش علم حضوری دارد، اما در مقام فعل، مادی می باشد، یعنی به ماده تعلق دارد و به تدبیر بدن مشغول است و شاخصه اصلی نفس ابدی بودن آن است و بدن آدمی آلت و مرکبی برای روح می باشد که در آن تصرف می کند. بنابراین حقیقت انسان نفس او می باشد که آن هم تا ابد باقی است و از بین نمی رود و آنان که مرگ را نابودی پنداشته اند از این بعد ابدی انسان غافل بوده اند، پس مرگ پوسیدن و از بین رفتن نیست، بلکه حقیقت مرگ جدایی روح از بدن است و با مرگ انسان از نشئه ای به نشئه ی دیگر منتقل می شود و در آنجا ابدی خواهد بود. از منظر علامه طباطبایی (ره) بدن ها دائماً در حال تغییر و تکامل هستند و مراد از «تبدیل امثال» همانا خلق های پی

در پی و تغییر و تحول دائمی بدن است، در نتیجه ابدان اخروی تکامل یافته ابدان دنیوی است، و مانند نفس زنده و نورانی و داری حیات است و در قیامت به نفوس ملحق می شوند و از محکومات سخنان ایشان به دست می آید که بدن اخروی باید مجرد از ماده باشد گرچه انسان اخروی را عین انسان دنیوی دانسته و می فرمایند: عینیت انسان اخروی و انسان دنیوی مدلول بسیاری از آیات قرآن است و بنابراین از نظر ایشان آنچه در آخرت به عنوان شخص انسان ظاهر می شود، به قطع و یقین، عین همان شخص انسانی است که در دار دنیا به سر برده است. بنابراین ایشان تحقق معاد جسمانی را منوط بر عینیت بدن اخروی و دنیوی نمی دانند و می فرمایند: معاد جسمانی، لحوق مثل این بدن به نفس است نه لحوق عین این بدن و مراد از مثل این بدن، بدن اخروی می باشد و بدن محشور در قیامت همانند بدن دنیوی است؛ بنابراین همان گونه که ساختن و احیای بدن در دنیا ممکن است، باید ساختن و احیای بدن در آخرت نیز ممکن باشد و چون حقیقت انسان به نفس او می باشد بنابراین با تغییر و نابودی بدن، از بین نمی رود و ثابت می ماند و در معاد مثل بدن به نفس بر میگردد، و شخص همان شخصی است که در دنیا بوده است.

در نهایت باید بگوییم، آنچه در فصل سوم دلیل بر معاد جسمانی آورده شد، برخی مورد قبول علامه نیستند و آن دسته از ادله که مورد قبول ایشان است و یا در مورد آن ها سکوت کرده اند، با توجه به محکومات سخنان علامه طباطبایی (ره)، قهرا بر معاد جسمانی با کیفیت مزبور، حمل می گردد نه آنچه که ظاهر بعضی آیات و روایات است که دال بر عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم

۲. الاحتجاج، حمد بن علی طبرسی، منشورات موسسه اعلمی للمطبوات.

۳. الاسفار الاربعه (با حاشیه علامه طباطبایی)، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ه. ش / دوم.

۴. اسلام و انسان معاصر طباطبایی، محمد حسین جامعه مدرسین، ۱۳۸۱ ه. ش / اول.

۵. الاشارات والتنبیهات، ابن سینا ابوعلی نشر البلاغه / قم، ۱۳۷۵ ه. ش / اول.

۶ اصول عقاید و دستورات دینی، طباطبایی، محمد حسین
نشر آثار علامه طباطبایی، ۱۳۸۴ / چهارم.

۷ اصول فلسفه و رئالیسم، طباطبایی، محمد حسین
بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ه.ش.

۸ انسان از آغاز تا انجام، طباطبایی، محمد حسین
مرکز جهانی علوم اسلامی ۱۳۸۴ ه.ش.

۹ آغاز فلسفه طباطبایی، محمد حسین گرامی، محمد علی
نشر طباطبایی، ۱۳۶۷ ه.ش / سوم.

۱۰ آموزش عقائد، مصباح یزدی، محمد تقی
سازمان تبلیغات اسلامی / قم ۱۳۷۰ / ششم.

۱۱ بحار الانوار، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی
بیروت، لبنان، ۱۴۰۳ ه.ق / دوم.

۱۲. **بدایه الحکمه** طباطبایی، محمد حسین
مرکز مدیریت حوزه های علمیه، ۱۳۹۲ ه.ش / اول.

۱۳ **بررسی های اسلامی**، طباطبایی، محمد حسین
بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ه.ش.

۱۴ **رسائل توحیدی**، طباطبایی، محمد حسین
بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ه.ش.

۱۵ **پایگاه اینترنتی ایرنا.**

۱۶ **تاج العروس زیدی**، مرتضی، محمد بن محمد
دار الفکر / بیروت، بی تا / اول.

۱۷ **ترجمه بدایه المعارف خرازی**، سید محسن، منتقی نژاد،
مرتضی، نشر عصر غیبت، ۱۳۸۸ ه.ش.

۱۸ **ترجمه تفسر المیزان**، طباطبایی، محمد حسین موسوی
همدانی، محمد باقر جامعه مدرسین، ۱۳۷۲ ه.ش / پنجم.

۱۹ تقریرات فلسفه امام خمینی، اردبیلی، عبدالغنی
نشر آثار امام خمینی ۱۳۸۱ ه.ش / اول.

۲۰ توضیح المراده سینی تهرانی، هاشم
نشر مفید، ۱۳۶۵ ه.ش / سوم.

۲۱ حاشیه بر بحار الانوار طباطبایی، محمد حسین
پارس بلوک اول، بی تا.

۲۲ حق الیقین مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی
هفت اختر اندیشه، ۱۳۹۲ ه.ش.

۲۳ حیات پس از مرگ محمد اسدی، علی
دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ / پنجم.

۲۴ در آسمان معرفت حسن زاده آملی
انتشارات تشیع، ۱۳۹۰ ه.ش / نهم.

۲۵ در محضر علامه طباطبایی رخشا، محمد حسین
موسسه فرهنگی سما، ۱۳۸۷ ه.ش / دهم.

۲۶ درس اصول عقائد جوانان مکارم شیرازی، ناصر
نسل جوان / قم ۱۳۸۶ ه.ش / هفدهم.

۲۷ شرح المواقف جرجانی، علی بن محمد
انتشارات الرضی / قم ۱۳۷۳ ه.ش / دوم.

۲۸ شرح چهل حدیث خمینی، سید روح الله
نشر آثار امام خمینی ۱۳۸۷ ه.ش.

۲۹ شرح نهاییه الحکمه، صمدی آملی
الفمیم لام، ۱۳۸۹ ه.ش.

۳۰ قواعد المرام فی علم الکلام بحرانی، ابن میثم
مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ه.ق.

۳۱ شواهد الربوبیه صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم،
جواد مصلح سروش، ۱۳۹۲ ه.ش / هفتم.

۳۲ شیعه در اسلام، طباطبایی، محمد حسین،
بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ه.ش.

۳۳ الصراح جوهری، اسماعیل بن حماد
دارالعلم للملایین/ بیروت بی تا/ اول.

۳۴ عطش، هیئت تحریریه موسسه شمس الشموس
موسسه مطالعاتی شمس الشموس، ۱۳۹۰ه.ش/ هفدهم.

۳۵ عقائد اسلامی در پرتو قرآن، سبحانی، جعفر
بوستان کتاب، ۱۳۹۳ه.ش/ دوم.

۳۶ علم الیقین فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی،
انتشارت بیدا، ۱۴۱۸ه.ق/ اول.

۳۷ فروغ حکمت طباطبایی، محمد حسین دهقانی، محسن
بوستان کتاب، ۱۳۸۸ه.ش.

۳۸ فرهنگ معارف اسلامی سجادی، جعفر
کوشمحل/ تهران ۱۳۷۳ه.ش.

۳۹ قاموس قرآن قرشی، علی اکبر
دارالکتب الاسلامیه/ تهران ۱۳۷۱ه.ش/ ششم.

۴۰ الکافی کلینی، محمد بن یعقوب
دفتر تشریح فرهنگ اهل بیت (ع) / تهران بی تا.

۴۱ کتاب العین فراهیدی، خلیل بن احمد
نشر هجرت / قم بی تا / دوم.

۴۲ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد علامه حلی
جامعه مدرسین ۱۳۸۵.ه.ش / سیزدهم.

۴۳ کلام جدید بارویکرد تطبیقی محمد رضائی، محمد
نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری ۱۳۹۰.ه.ش / اول.

۴۴ لسان العرب ابن منظور
نشر ادب ۱۳۶۳.ه.ش / اول.

۴۵ المباحثات ابن سینا ابو علی
بیدار / قم ۱۳۷۱.ه.ش / اول.

۴۶ محاضرات فی الالهیات سبحانی، جعفر
موسسه الامام الصادق (ع) ۱۴۱۶.ه.ق / سوم.

۴۷ المحيط في اللغة صاحب بن عباد، اسماعيل بن عباد

عالم الكتب / بيروت بي تا / اول.

۴۸ المشارع والمطارحات سهروردي، شهاب الدين

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۸۰ ه.ش /

سوم.

۴۹ معاد از نگاه عقل و دین شریعتی، محمد باقر

بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ه.ش.

۵۰ معاد در قرآن امینی، ابراهیم

بوستان کتاب ۱۳۸۵ ه.ش.

۵۱ المعجم الوسيط ابراهیم انیس، ابراهیم مرتضی

دفتر نشر فرهنگ اسلامی ۱۳۷۷ ه.ش / هفتم.

۵۲ معجم مقاییس اللغة احمد بن فارس

مکتب الاعلام الاسلامی / قم ۱۴۰۳ ه.ق / اول.

۵۳ منشور جاوید سبجانی، جعفر

انتشارات سید الشهداء / قم ۱۳۶۹ ه.ش / اول.

۵۴ المیزان فی تفسیر القرآن طباطبایی، محمد حسین

جامعه مدرسین ۱۴۱۷ ه.ق / پنجم.

۵۵ النجاه فی الحکمه الالهیه ابن سینا ابوعلی

انتشارات مرتضوی / تهران ۱۳۶۴ ه.ش / دوم.

۵۶ نرم افزار آثار علامه جوادی آملی

مرکز کامپیوتری نور

۵۷ نرم افزار آثار علامه طباطبایی

مرکز کامپیوتری نور

۵۸ نرم افزار جامع التفاسیر

مرکز کامپیوتری نور

۵۹ نوادر الاخبار فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی

موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۱ ه.ش.

۶۰ **نهایه الحکمه** طباطبائی، محمد حسین
مرکز مدیریت حوزه های علمیه ۱۳۹۲ ه.ش / اول.

۶۱ **النهایه فی غریب الحدیث والاثر** ابن اثیر جزری، مبارک
بن محمد موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان / قم ۱۳۶۷ ه.ش /
چهارم.

۶۲ **نهج البلاغه** سید رضی محمد بن ابی احمد دشتی، محمد
انتشارات پارسایان، ۱۳۷۹ ه.ش / دوم.

