

«عذاب قبر»: تفسیر طبیعی، تأویل حکمی و مواجهه با اشکالات

غلامعلی مقدم (نویسنده مسئول)

* محمدحسین موسوی *

چکیده

اعتقاد به مراتب و مواقف قیامت از مسائل مهم شریعت و از عوامل تأثیرگذار در نظر و عمل متشرعین است. عالم قبر، حالات، عوارض و احکام آن از نخستین مراتب ورود به آخرت است. متون شریعت مسئله عذاب قبر را مسلّم دانسته و به تفصیل در این باره سخن گفته‌اند. نگرش نقلی-تبعیدی این متون را به حسب ظاهر به فشار و عذاب جسمی و مادی در قبر و در عالم طبیعت تفسیر کرده است. در مقابل، دیدگاه تعقلی-تأویلی، آورده‌های متون شریعت در این حوزه را ناظر به مراتب اولیه برزخ و مثال صعودی تفسیر می‌کند. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، به تقریر و مطالعه تطبیقی این دو دیدگاه پرداخته شده است و توانایی هر کدام در تبیین مسئله و پاسخگویی به شبهات را مورد سنجش و ارزیابی قرار داده و با ذکر برخی مصادیق نشان داده شده است که تأویل حکمی در این زمینه توفیق بیشتری در قلع اساس اشکال و همراهی با متون خواهد داشت.

کلید واژه‌ها: عالم قبر، عالم برزخ، عالم مثال، عذاب قبر، فشار قبر.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۶/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۰/۳۰

* استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی / gh1359@gmail.com

* استادیار دانشگاه زاهدان / moosavi2542@gmail.com

مقدمه

معارف شریعت از حیث ظهور و خفی، متفاوت‌اند و گاه در آنها مسائلی مطرح شده است که درک مقصود و مراد واقعی آنها بسیار دشوار است، این متون در نگاه اندیشمندان اسلامی وجوه و تفاسیر متعدد و متنوع یافته است. مسائل مربوط به معاد و مسئله مورد بحث یعنی «عذاب قبر» را باید از این قبیل به شمار آورد.

قرآن کریم از عالم برزخ به عنوان واسطه میان زندگی دنیوی و قیامت خبر داده است و حیات برزخی را می‌توان از مسلمات قرآنی به شمار آورد؛ عقل نیز با اثبات تجرد و ابدیت روح و انقطاع زندگی طبیعی، بر این مسئله صحه می‌گذارد. از این رو می‌توان برزخ، قبر و حوادث مربوط به آن را که به تفصیل در روایات آمده، از اولین موضوعات قرآنی، روایی، کلامی و فلسفی به حساب آورد و طبیعی است که کتب تفسیر، مجامع حدیثی و منابع کلامی و فلسفی در این باره سخن گفته باشند.

در کتب تفسیر، برزخ، قبر و ویژگی‌های آن ضمن آیات برزخ و حیات برزخی مورد بحث قرار گرفته است. مجامع حدیثی نیز ضمن بیان روایات، گاه ابوابی جداگانه به مسئله برزخ و قبر و عوارض آن اختصاص داده‌اند. در نگرش کلامی و فلسفی نیز این مسئله در برخی کتابها مطرح شده است که ضمن بحث به آنها پرداخته خواهد شد.

مقالاتی نیز در این زمینه نگارش یافته که بیشتر ناظر به مباحث عام عالم برزخ هستند. در این مقاله به نحو خاص به کیفیت عذاب قبر و مطالعه تطبیقی آن در دو نگرش تفسیری و تأویلی با اشاره به مبانی آنها پرداخته و این دو نگرش در مواجهه با شبهات رایج در محک سنجش و ارزیابی قرار گرفته است.

۱. دو رویکرد و نگاه به موضوع

علی‌رغم تنوع متون در موضوع پژوهش و وجود تعبیر و تقریرهای گوناگون و اختلاف علما در برداشت و تفسیر، اصل مسئله و مجموع حوادث مربوط به عالم برزخ مورد اتفاق بوده و نگرش‌های مختلف درون دینی بر امکان، وقوع و تواتر آن تأکید کرده‌اند.

تعبیر خواجه در این باره مشهور است: «عذاب قبر واقع است، زیرا ممکن است و روایات نیز متواتر است» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۸) شارح علامه نیز بر آن صحه گذارده است. (حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۲۴)

شیخ صدوق عذاب قبر را از معتقدات شیعه معرفی کرده (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۵۸) و شیخ مفید اجماع شیعه و اصحاب حدیث را بر آن شاهد آورده است: «این مطلب صحیح است و اجماع شیعه و اصحاب حدیث بر آن استقرار یافته است» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۶)

تفتازانی مسائل مربوط به حوادث عالم قبر را از موارد اتفاقی عالم اسلام به شمار می‌آورد:

همه اهل اسلام در حقیقت سؤال منکر و نکیر در قبر و عذاب کفار و برخی از اهل معاصی در قبر اتفاق نظر دارند. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۱۱۳)

پس عذاب قبر دلیل بر امتناع ندارد و ممکن ذاتی است و ادله نقلی بر وقوع آن دلالت دارند، در نتیجه عذاب قبر و فشار قبر امری مسلم و بدون تردید است. در عین حال و با لحاظ این اتفاق نظر و به استثنای معدود کسانی چون ضرار بن عمرو و بشر المریسی که انکار عذاب قبر در کتب کلامی به آنها اسناد یافته (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۲۳۷) دانشمندان مسلمان در مواجهه و تعامل با این متون، یکسان و هم‌نوا نبوده و دو رویکرد متفاوت اتخاذ کرده‌اند که در آغاز و انجام و سرانجام این بحث تأثیر گذار است.

الف) رویکرد «تعطیل»

رویکرد اول به تحاشی در نظر و التفات به عمل معتقد است. صاحبان این رویکرد اساساً از ورود به بحث درباره کیفیت حوادث برزخ و قبر امتناع ورزیده، توجه و تذکر به اصل مسئله و آثار تربیتی آن را وجهه همت خویش قرار داده‌اند. بر این اساس آنچه مهم است، سعی در نجات و رهایی از عذاب قبر و فراهم آوردن اسباب این خلاصی است و آگاهی از کیفیت و چگونگی عذاب ثمره‌ای نداشته و در سعادت و شقاوت انسان تأثیرگذار نیست:

باید دانست که تفصیل عذاب و سؤال قبر و آنچه متعلق به آن عالم است از وقایع آینده است که اگر دنیوی هم بود ما بدان راهی نداشتیم، اکنون که از عالم دیگر است به طریق اولی به قوای جسمانی و عقل انسانی نمی‌توانیم بدان راه یابیم. (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۵۹۳)

بر پایه این اعتقاد «مهم این نیست که انسان بداند با کدام بدن مورد سؤال قرار می‌گیرد و ثمره عملی و علمی هم ندارد، بلکه مهم آن است که انسان به فکر نجات افتد... عمده آن است که انسان خود را از تیرهای هلاکت‌بار شیطان نگاه دارد». (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۲۱۵) ضمن اینکه کشف جزئیات این مسائل مقدور بشر نیست و جز گرفتاری در تعارض و تنافی حاصلی ندارد: «اگر کسی بخواهد این وقایع را به کیفیت خاصی بیان نماید، گرفتار تناقض و تعارض خواهد شد». (جیلانی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۱)

غزالی موضع مذکور را با یک مثال به تصویر کشیده است:

اشتغال به شناخت این مسئله و وصول به کنه آن امر زائدی است. انسان باید به چیزی که عذاب را از او دفع کرده و او را نجات می‌دهد، بپردازد. مانند کسی که سلطان او را حبس کرده تا دستش را قطع کند و او به جای پیدا کردن راه چاره و نجات، شبانه‌روز در این مسئله تحقیق و تأمل می‌کند که آیا دست او را با تیغ خواهند برید یا با شمشیر. (غزالی، ۱۴۰۲ق، ج ۴: ۵۰۲)

ب) رویکرد «تفسیر»

در مقابل، کسانی با اذعان به اینکه فهم تفصیلی و عمیق و دقیق کیفیت این امور مانند بسیاری از دیگر معارف شریعت از عهده درک عقلانی بشر بیرون است، توقف و تعطیل در برابر این مسائل را نیز روا ندانسته و معتقدند باید در حد توان برای تبیین آنها تلاش کرد.

سخن این گروه این است که درست است رسیدن به کنه بسیاری از معارف مربوط به مبدأ و معاد، بلکه مطلق معارف، از دسترس درک بشری خارج است و وصال به این معانی هفتاد لایه به کوشش میسر نیست، اما باید دانست که گویندگان آن نیز حکیم بوده و خود به بیان کیفیت این امور اقدام کرده‌اند. پس از شرح چگونگی حوادث مقصودی داشته و این‌ها را برای فهم مخاطبان گفته‌اند:

هر حکمی را که منطوق وحی امضاء فرموده است، عقل را باید سر قبول نهاد و گردن طوع، و لکن اگر عقل به برهان و علت و سر آن آگاهی یابد چه بهتر؛ چنان که خود شرع، عقل را به پژوهش و کاوش ترغیب و تحریض فرموده است. (طوسی، ۱۳۷۴: ۱۶۹)

اگر توفیق تحلیل معارف عقلی نصیب کسی بشود و آن مسائل را بهتر بشناسد، در پرهیز از عذاب و رهایی از فشار برزخ و رنج‌های توان فرسای آن عالم مؤثر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴۴)

اعتراف به عجز عقل و دانش بشری با تلاش برای رسیدن به مقدار ممکن منافات ندارد، هر محققى به حسب وسع خویش مکلف است و همان فهم برای او حجت خواهد بود. ملاصدرا که خود یکی از تأویل‌گرایان معارف مبداء و معاد است و بارها به محدودیت عقل در دریافت این امور اذعان کرده، در عین حال نظامی جامع مبتنی بر مبانی خاص فلسفی و حکمی در این حوزه ارائه کرده است. وانگهی دشمنان فکری، نمی‌پذیرند که در بحثی چنین گسترده به تعطیل حکم کرده و از پاسخ به تعارضات درونی آنها تحاشی ورزیم.

در این رویکرد ایجابی است که کسانی به تفسیر و توضیح ظاهری این متون همت گماشته و عده‌ای به تأویل آنها اقدام نموده‌اند. این تأویل اگر مبتنی بر قواعد فهم متعارف بوده، مانع عقلی و شرعی نداشته و نافی ظاهر نباشد، به عنوان معنای باطنی مورد قبول بوده و توفیق بیشتری در انسجام‌بخشی به این نظام فکری خواهد داشت.

۲. دیدگاه‌ها در موضوع

الف) دیدگاه نقلی - تبدیلی و تفسیر مادی و طبیعی

چنان که گذشت در رویکرد دوم که قائل به فهم و تفسیر متون مربوط به عذاب قبر است، دو دیدگاه متفاوت از کیفیت حوادث قبر ارائه شده است. در تفسیر مادی و عرفی، این متون (به حسب نگاه سطحی) با همان کیفیت و مشخصاتی که در روایات آمده معنا می‌شوند، بنابر این مراد از عذاب و فشار قبر آن است که روح به جسد میت بازگردانده می‌شود و زمین که مأمور خداوند است، جسد او را به همان کیفیت که در روایات آمده، مورد فشار قرار می‌دهد:

و این مطلب حقی است و تصدیق آن واجب است، زیرا از نظر عقل ممکن است. خداوند تبارک و تعالی قادر است که مردگان را در قبر زنده کند چنان که به ایجاد اولیه آنها قادر بوده است. (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۱۲۹)

سایر حالات و عوارض وارده نیز در عالم قبر مادی رخ خواهد داد. روایات در این باره زیاد است. از این رو برخی از بزرگان با استناد به این ادله، به این دیدگاه معتقد هستند.

در تعبیر امیر بیان علی علیه السلام در توصیف حالات قبر آمده است که:

پیش از فرارسیدن مرگ، از تنگی قبرها و شدت غم و اندوه و ترس از قیامت و در هم ریختن استخوان‌ها و کر شدن گوش‌ها و تاریکی لحد و وحشت از آینده و غم و اندوه فراوان در تنگنای گور و پوشانده شدن آن با سنگ و خاک، چه می‌دانی؟! (رضی، ۱۴۱۴ق: ۲۸۱)

روشن است که جابه‌جا شدن دنده‌های پهلو از فشار قبر و کر شدن گوش‌ها و تاریکی گور با قبر مادی و بدن عنصری سازگاری دارد.

روایات زیادی از بازگشت روح به جسد و وقوع حوادث بر بدن مادی سخن گفته‌اند: آن‌گاه که میت داخل قبر شود روح به جسد او باز می‌گردد و دو فرشته قبر آمده و او را امتحان می‌کنند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۳۴)

حسب برخی از این روایات، نکیر و منکر روح را تا ترقوه به بدن برمی‌گردانند، شخص را می‌نشانند و از او سؤال می‌پرسند:

دو ملک قبر بر او وارد می‌شوند، آنها منکر و نکیر هستند که نزد او می‌نشینند و روح را تا ترقوه به او باز می‌گردانند، پس او را می‌نشانند و از او سؤال می‌پرسند. (همان: ۲۳۹)

۱. و ذلك حق واجب تصدیقه لأنه ممكن في العقل لأن الله تعالى قادر باحياء الميت في القبر كما هو قادر بإيجادهم في الأول.

۲. إِذَا دَخَلَ حَقْرَتُهُ رَدَّتِ الرُّوحُ فِي جَسَدِهِ وَ جَاءَهُ مَلَكَا الْقَبْرِ فَامْتَحَنَا.

طبیعی است که ارجاع روح به بدن تا ترقوه و نشاندن میت از حالات و عوارض بدنی و مادی است.

در اثبات رد روح و احیای در قبر به آیه یازدهم سوره مبارکه غافر^۱ نیز تمسک شده است:

و مراد از دو موت یکی موت اول است که قبل از ورود به قبر انجام شده است و دیگری موتی است که بعد از سؤال نکیر و منکر اتفاق می‌افتد و مراد از دو حیات نیز یکی حیات زندگانی است و دیگری حیاتی است که به جهت سؤال نکیر و منکر به او داده شده است.^۲ (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ۳۳۳)

در برخی روایات تصویری کاملاً فیزیکی از ورود نکیر و منکر به قبر ارائه شده است که آنها با چنگال زمین قبر را حفر کرده، خود را به میت می‌رسانند و از او سؤال می‌کنند: آن دو، زمین را با چنگال‌های خویش حفر نموده و از تو سؤال خواهند پرسید. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۲۱۵)

در باره کسانی که به دار آویخته شده‌اند، امام [ع] می‌فرماید: خدای خاک همان خدای آسمان است، هوا را امر می‌کند تا او را شدیدتر از خاک مورد فشار قرار دهد. (همان: ۲۴۱)

همچنین تعابیری مثل اینکه:

- چنان قبر بر او فشار وارد می‌کند که مغز سر او از سایر اندام‌هایش خارج می‌شود؛
 - ضربه‌ای به او می‌زنند که تمام رگ‌های بدن او را قطع می‌کند؛
 - نود و نه مار یا اژدها بر او مسلط می‌شود؛
 - دنده‌های بدن او در هم فرو می‌روند؛
 - با گرز آهنین مغز او را متلاشی می‌کنند. (حنبل، ۱۴۲۴: ۵۴)
- همه ظهور در عذاب مادی قبر دارد.

در روایت دیگری امام صادق علیه السلام در مناظره با زندقی به اینکه روح جسم رقیق است و پس از دفن در باطن زمین قرار می‌گیرد، تصریح کرده‌اند:

روح جسم رقیقی است که لباسی متراکم پوشیده است و در بطن زمین قرار می‌گیرد همانجا که خوابگاه بدن تا روز قیامت است... ارواح به دار آویختگان نیز توسط ملکی به زمین برگردانده می‌شوند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ۱۸۵)

۱. «قَالُوا رَبَّنَا آمِنَّا اَللّٰهُنَّ وَ اَحْيَيْنَا اَنْتَنِينَ». (غافر: ۱۱)

۲. و المراد بالاماتنين الموتة التي قبل مزار القبور و الموتة التي بعد مساءلة منكر و نکير و المراد بالحياتين: الحياة الأولى، و الحياة لأجل المساءلة.

مستند به برداشت از این روایات، کسانی چون علامه مجلسی معتقد به عذاب جسد در قبر مادی شده‌اند: «برخی برآن هستند که بدن مادی آدمی در قبر به سخن می‌آید یا مورد فشار قبر قرار می‌گیرد». (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۲۱۴)

به عقیده این بزرگان، روح در عالم قبر به بدن داخل شده و عذاب را تحمل می‌کند: «برخی اجساد گرفتار فشار قبر می‌شوند و همانا سؤال و فشار قبر در اجساد اصلی واقع می‌شود». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶: ۲۷۰)

سؤال و تنگی و فشار قبر مربوط به جسد اصلی است. مراد از فشار قبر همان گرفتن و تنگی زمین است، البته زمین نسبت به مؤمن مانند مادری رفتار می‌کند که فرزند خود را در آغوش گرفته است. (قاری، ۱۴۲۸ق: ۱۷۲) «و اما این اشکال را که قبر برای تحقق عذاب کوچک است، می‌توان بدین صورت دفع کرد که خداوند قبر را به اندازه‌ای وسعت می‌بخشد تا این کار ممکن گردد». (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۲۰)

ب) دیدگاه تأویلی عقلی و تبیین حکمی و فلسفی

در نگاه حکمی، عذاب قبر عبارت است از احوالی که هنگام خروج از مرتبه طبیعت و ورود به مرتبه برزخی و مثالی و عالم ملکوت بر نفس در سیر حرکت جوهری خود عارض می‌شود.

حسب این نگرش، قبر و عوارض آن به نحو مستقیم با بدن جسمانی و دنیوی ارتباط نداشته و مربوط به عالمی دیگر و با بدنی دیگر است:

عذاب قبر در برزخ است، چه قبر حقیقی انسان بیرون از او نیست و وزان قبر حقیقی وزان مراتب انسان است که قبر انسان و آن حفره خارج از او قبر مجازی اوست و نمودی از قبر واقعی اوست. (طوسی، ۱۳۷۴: ۱۳۴)

برای انسان، ورود به هر عالمی، نوعی حضور و حصول در پی دارد و نفس انسانی به عنوان حقیقتی مجرد این عالم را ادراک خواهد کرد، بلکه ادراک او در آن عالم به مراتب قوی‌تر و شدیدتر از ادراک دنیوی است. مجاری ادراکی او که از طریق اندام‌های حسی و بدنی عالم پیرامون خود را ادراک می‌کرد، اکنون با رها شدن از محدودیت‌ها و موانع و حجاب‌های درونی و بیرونی ادراک مادی در مرتبه‌ای بالاتر به درک برتر عالم خود ناآل گردیده و به تبع این ادراک لذت و الم خواهد یافت:

اگر از بدن جدا شده و به نحو عقلی با عالمی عقلی و مطابق با کمالات حقیقی و لذات حقیقی مرتبط شویم، لذتی را درک خواهیم کرد که نهایت ندارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۸ و ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷۰ و ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۲)

مرتبه وجودی مدرک و نحوه ادراک و متعلق آن تعیین‌کننده درجه خلوص ادراک است. انسان که در عالم طبیعت حقایق را از ورای حجاب قوای ضعیف جسمانی درک

می‌کند، در عوالم بعدی به کشف شهودی آنها با تعالی در هر سه معیار، نائل خواهد گردید.

حضور نفس مجرد در آن عالم به معنای درک حضوری و خالص مراتب ملکوت و قرارگرفتن در مجاورت حقایق آن عالم است. انسان در وجود طبیعی خود گرفتار هزاران محدودیت است که وجود او و ادراکات او را در پایین‌ترین سطح و ضعیف‌ترین مرتبه عالم هستی تنزل داده است. در دنیا لذت و رنج خالص قابل تحقق نیست. ما هرگز قادر نیستیم شدت عذاب و ثواب اخروی را تصور کنیم. درک شدت رنج و عقاب در لباس محدودیت‌های طبیعی و مادی امکان‌پذیر نیست:

آتش دوزخ و عذاب قبر و قیامت و غیر آنها را که شنیدی و قیاس کردی به آتش دنیا و عذاب دنیا، اشتباه فهمیدی، بد قیاس کردی. آتش این عالم یک امر عرضی سردی است. عذاب این عالم خیلی سهل و آسان است، ادراک تو در این عالم ناقص و کوتاه است. همه آتش‌های این عالم را جمع کنند روح انسان را نمی‌تواند بسوزاند، آنجا آتشش علاوه بر اینکه جسم را می‌سوزاند، روح را می‌سوزاند، قلب را ذوب می‌کند، فؤاد را محترق می‌نماید. (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۲۰) عذاب قبر که نمونه‌ای از عذاب آخرت است، ... خدا می‌داند چه عذابی است؟! (همان: ۹۵)

این ادراک حضوری برای کسی که در ذات دست‌پورده خویش هیچ سنخیت و ملائمتی با آن حقایق ندارد، منشاء بزرگ‌ترین عذاب‌ها خواهد بود. اگر انسانی به ابعاد طبیعی و مادی نفس پرداخته، با آن انس گرفته، حقیقت وجودی خود را با آنها هم‌سنخ مسانخ گردانیده و همراهی با آنها در اعماق وجود او نفوذ کرده، بلکه اساس وجود او را تعلق به مادون شکل داده است، مادامی که قوای ادراکی او در مجاورت این امور و قادر به درک آنها است، از لذایذ مقطعی و ناقص و آمیخته-که البته برای او بسیار بزرگ است- بهره خواهد برد، اما با جدایی جبری از متعلقات عالم ماده و ورود به مراتب تجرد برزخی، عدم انس و مسانخت و ملائمت با عوالم حقیقی برای او رنج‌آور و فشارآور خواهد بود. او سنخیتی با امور معنوی و فراطبیعی نداشته و بزرگ‌ترین فشارهای روحی و ادراکی هنگام مواجهه و ورود به عالمی که سنخیتی با آن ندارد، برای او محقق است.

حکما بر این مبنا می‌خواهند تعریف عذاب را بر ادراک ناملائم و نقائصی که در نفس او رسوخ کرده و او را از پاسخ وجودی به نکیر و منکر عاجز کرده است، منطبق سازند. نفس انسان در سیر طبیعی و بر اساس ادراکات نظری اعتقادات و دستورات عملی احکام و اخلاق و نسبت به مراتب عالم وجود جایگاه مشخصی پیدا می‌کند، بسته به عالمی که نفس با آن مسانخ شده، بلکه عین آن عالم شده باشد یا آن عالم در او تحقق یافته باشد، از جدایی و همراهی با غیر رنج خواهد برد:

نفس انسانی آن‌گاه که از غبار بدن مجرد گردد، هیچ یک از هیئات طبیعی و بدنی با او همراه نیست. او هنگام مرگ، جدایی از بدن و دار دنیا را ادراک می‌کند و همین عذاب قبر است. (صدرالمطالعهین، ۱۳۶۳: ۶۳۹)

آنچه بر این جسد دنیوی پس از مرگ می‌آید از قبیل مقبور بودن و فشار و وحشت و هجوم حشرات بر روح مجرد وارد می‌شود. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۵۵-۴۵۳)

صورت عذاب و آتش بر روح وارد می‌آید. روح بر اثر علاقه‌ای که با بدن دارد انسان می‌پندارد بر بدن او عذاب وارد شده است... خواه بدن بعینه باقی باشد یا نباشد. بنابراین، فشار و عذاب قبر از این قبیل است، چنان‌که ثواب و راحتی قبر نیز از این نوع است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۱۵)

«این اژدها در عالم برزخ که متوسط میان عالم دنیا و آخرت است برای فاسق خارج از دین تمثیل پیدا می‌کند تا او را مشاهده کند و حقیقت و صورتش برای او آشکار گردد. (صدرالمطالعهین، ۱۳۶۳: ۹۴)

به اعتقاد آنها برای تحقق رنج و لذت، ضرورتی در اثبات و تحقق اندام جسمانی مادی وجود ندارد. حقیقت لذت و رنج به نحوه ادراک برمی‌گردد و ادراک امری مجرد و نفسانی است. اگر چه انسان به خاطر انس و همراهی دراز مدت با بدن مادی، خود را در همان قالب مشاهده کرده و تا مدتی از حقیقت مثالی خویش غافل است:

آنچه را مدارک و مشاعرت در می‌یابند در واقع مدرک حقیقی حقیقت تو است که نفس ناطقه توست یعنی زبان چشنده نیست، بلکه نفس چشنده است... و اگر اهل اشاراتی، روایات وارده در سرازیری قبر و فشار قبر و پرسش در قبر و دیگر اموری که به قبر اسناد می‌یابند از این قبیل بدان... ولی در تمثیل خود آن همه را در قبرش می‌بیند یعنی آنچه را می‌بیند همه را در عالم قبرش می‌نگرد، اما قبر او یعنی قبر مربوط به شخص او که متمثل در صقع نفس او است که در وعاء ادراک او است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۸۸)

بدان که حقیقت بهشت همان حقیقت ابتهاج و بهشت رضوان و رضایت است. (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۳۰۲)

واقعت قبر همان برزخ است. (سبحانی، ۱۳۶۹، ج ۹: ۲۳۹)

اگر مؤمن و کافری هر دو را در یک قبر بگذارند، برای آن قبرش روضه من ریاض الجنة است و برای این قبرش حفرة من حفر النار است، چون قبر هر یک جدا است، اگر چه هر دو در یک قبرند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۸۷)

عالم قبر که در اخبار است نه همین گودالی است که برای ما می‌کنند، بلکه همان عالم برزخ است. (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۴۰)

این معنای از قبر در روایات نیز مورد تصریح و اشاره قرار گرفته است: «برزخ عبارت از قبر از هنگام مرگ تا قیامت است»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳: ۲۴۲) برزخ در روایات به قبر تفسیر گردیده است. (محمدی گیلانی، ۱۴۲۱ق: ۱۸۲)

۳. مطالعه تطبیقی و بررسی

نگاه مجموعی به متون در استنباط و تبیین نهایی معارف بسیار مهم است. چنان که جزء نگری و تقطیع به نقص و انحراف در فهم خواهد انجامید. مجموعه معارف قرآن و روایات مفسر یکدیگرند و هر مطلبی را باید در تعامل با مجموع ادله در نظر گرفت. با این نگاه به نظر می‌رسد، دیدگاه حکمی توفیق بیشتری در هماهنگی با سایر امارات و ادله داشته باشد.

تفسیر مادی از عذاب قبر اگر چه با مضمون دسته‌ای از روایات مشیر به جسد مادی و طبیعی هماهنگ است، اما مطابق روایات دیگری قالب روح بعد از مرگ این جسد طبیعی نیست، بلکه قالبی دیگر شبیه به این جسد است که حالات و حوادث بعدی بر آن عارض می‌شود.

با لحاظ مجموع روایات و استمداد از قرائن عرفی و عقلی می‌توان روایات دسته دوم را مفسر روایات جسد قرار داد. حسب این روایات، هنگامی که خداوند شخص را قبض روح کرد، آن روح در قالبی مانند قالب دنیا قرار می‌گیرد که در همان قالب می‌خورند و می‌آشامند.^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۸: ۵۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳: ۲۴۵)

با توجه به اینکه سخن از این قالب در مرتبه پس از قبض روح به میان آمده، عالم قبر و حوادث گفته شده در آن را نیز شامل می‌شود. ضمن اینکه تشبیه، خود مبتنی بر دوگانگی بدن بعد از قبض با بدن دنیوی قبل از قبض خواهد بود: «لکن روح در بدن‌هایی شبیه همین بدن‌ها است؛ لکن فی ابدان کابدانه»^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۸: ۵۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳: ۲۴۴) هیئتی مانند هیئت اجساد در بهشت.^۴ (همان) همانا ارواح به صفت اجساد تحقق می‌یابند؛ إِنَّ الْأَرْوَاحَ فِي صِفَةِ الْأَجْسَادِ. (همان)

نیز در روایاتی که از هم‌نشینی و گفتگوی ارواح سخن گفته شده، ارواح در قالب‌هایی جسدانی در بهشت برزخی تصویر شده‌اند که از یکدیگر درباره اهل دنیا و مردگان و زندگان سؤال می‌پرسند. از اینجا می‌توان دانست که مراد از اجسادی که ثواب و عقاب به آنها تعلق گرفته و تا قیامت ادامه دارد، همان اجساد برزخی است:

۱. القبر منذ حين موته الى يوم القيامة.
 ۲. إِذَا قَبِضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَبَّرَ تِلْكَ الرُّوحَ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا فَيَاكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ.
 ۳. كَهَيْئَةِ الْأَجْسَادِ فِي الْجَنَّةِ.

به درستی که ارواح با صفت اجساد در درختی در بهشت قرار دارند، همدیگر را می‌شناسند و با هم گفتگو می‌کنند. می‌پرسند فلانی و فلانی چه می‌کردند اگر پاسخ بشنوند که در دنیا بود، امید به آمدن او پیدا می‌کنند و اگر به آنها گفته شود که او مرده است می‌گویند به آتش سقوط کرد، به آتش سقوط کرد. (همان)

با توجه به این دو دسته روایات، می‌توان روایات دسته اول را که از جسد سخن می‌گفتند، بر روایات دسته دوم حمل نموده و مراد از جسد را جسم و قالبی دیگر مناسب و شبیه به همین قالب دنیوی دانست و این مطلب مؤید دیدگاه حکمی است.

بنابراین به نظر می‌رسد زبان این تصویرگری مادی ناظر به حقیقت عالم ماده نبوده و رمز و رازی دیگر دارد. اساساً انتقال حقایق معقول و معنوی و شرح و بسط کیفیت واقعی آن به نحو مستقیم متعذر یا متعسر است. عموم مردم به خاطر شدت انس به محسوسات این مسائل را متوجه نمی‌شوند و یا انکار می‌کنند.

در مواجهه شریعت با مردم چون کتمان کلی سزاوار نیست و همه مردم نیز قدرت درک واقع را ندارند، چاره، تنزیل و تشبیه معقول به محسوس است تا هر کس به قدر فهم خویش از آن استفاده کند و شارع حکیم نیز در ارائه معارف علمی و عملی چنین کرده است.

خداوند و سیر به سوی او که بزرگ‌ترین حقیقت معنوی عالم است، در قالب اعمال حج نمادی طبیعی و دنیوی پیدا کرده و ائمه علیهم‌السلام از طریق این مسیر محسوس مردم یا خواص را به حقیقت باطنی این اعمال راهنمایی می‌کرده‌اند.

بر این معیار، تعبیر به بازگشت روح به بدن و خصایص فیزیکی و تحقق بهشت و جهنم در قبر ممکن است به حسب میزان درک و فهم مخاطب و توجه به آثار عملی و تربیتی، ایراد شده باشد؛ پس درب‌های بهشت و جهنم را که گفته شده از قبر باز می‌شود، باید بر بهشت و جهنم برزخی حمل نمود.

مؤید این مطلب برخی روایات دیگر است که مشابه مضامین قبل را درباره بهشت و جهنم مطرح کرده اند:

از امام صادق علیه‌السلام درباره ارواح مؤمنین سؤال کردم، ایشان جواب دادند که ارواح در حجره‌هایی در بهشت قرار دارند، از طعام آن می‌خورند و از نوشیدنی‌های آن می‌نوشند. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳: ۲۴۴)

درباره روایات مربوط به عذاب و فشار و تصویر مادی حوادث و حالات و عوارض پس از مرگ و تجمع ارواح در برهوت و وادی السلام نیز همین مسئله صادق است. این دو مکان را می‌توان نمادی طبیعی از مرتبه ارواح مؤمنان و کفار در عوالم بعدی دانست. مؤید مطلب، روایاتی است که وادی‌السلام را با بقعه‌ای از بهشت یکسان معرفی کرده است:

هیچ مؤمنی در هیچ نقطه‌ای از نقاط زمین از دنیا نمی‌رود مگر اینکه به روح او گفته می‌شود که به وادی‌السلام ملحق شو. وادی‌السلام بقعه‌ای از بقاع بهشت عدن است. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳: ۲۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۵۱)

و برهوت را به مکانی در جهنم تفسیر نموده است:

خطرناکترین چاه در جهنم برهوت است که ارواح کفار در آن قرار دارد. (کلینی، همان: ۲۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷: ۲۰۶)

این تفسیر با حکم عقل نیز موافق است و نیازی به تفسیر طبیعی و مادی که منشاء اشکالات دیگر است نخواهد بود.

در برخی روایات دیگر، امام علیه السلام بهشت برزخی را در مغرب عالم که منتهی الیه عالم محسوس است، تصویر کرده که آن را هم می‌توان به عنوان تنظیر و تشبیه معقول به محسوس و مناسب با درک و درجه فهم مخاطب تلقی نمود:

خداوند بهشتی دارد که آن را در مغرب خلق کرده است... ارواح مؤمنان به سوی آن می‌روند. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳: ۲۴۷)

چنان که در مقابل، جهنم برزخی و برهوت را به مشرق نسبت داده است که هم تباعد و تباین بین دو جهت را در نظر داشته و هم مشرق را ناظر به مرتبه طبیعی معرفی کرده است. ارواحی که از سطح طبیعت بالاتر نیامده و گرفتار آتش طبیعت هستند، گرفتار برهوت بوده و در همان جهنم برزخی متناسب با طبیعت عقاب خواهند شد:

خداوند جهنمی دارد در مشرق، آن را خلق کرده است تا ارواح کفار در آن ساکن شوند؛ از زقوم آن می‌خورند و از حمیم آن می‌نوشند. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳: ۲۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۸: ۵۱)

به همین منوال در روایتی که امام علیه السلام در مقام جدال احسن با زندیق، برگشت ارواح بعد مرگ را به باطن زمین ارجاع دادند، مراد از باطن زمین همان جنبه مخفی و غیب عالم ملکوت است، لیکن چون خصم اساس عالم معنا را قبول نداشته است، امام در این جا به باطن ارض تعبیر فرموده‌اند.

بنابراین همه حوادث و حالاتی را که حسب ظاهر برای بدن مادی طبیعی ذکر شده است باید ناظر به جسد برزخی و حضور دائمی میت در عالم برزخ معنا نمود، چنان که بیداربودن همیشگی در قبر و شناخت میت نسبت به زائر قبر با تفسیر حکمی و حیات برزخی سازگارتر است:

هنگامی که مؤمن از قبر برادر خویش عبور نموده و بر میت سلام کند، میت جواب سلام او را می‌دهد و او را می‌شناسد.

هرگاه مردم بر اهل قبور سلام کنند، آنها نیز مانند دیگر مخاطبان جواب سلام او را می‌دهند و این مسئله‌ای است که قدما بر آن اتفاق نظر داشته‌اند و روایات متواتر

از آنها رسیده است که میت زیارت شخص زنده را درک نموده و از آن خوشحال می‌شود.

هیچ مؤمنی قبر دوست خویش را زیارت نمی‌کند و به او سلام نمی‌گوید، مگر اینکه میت جواب سلام او را می‌دهد و با او انس می‌گیرد. (سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۴۴۲)

به علاوه کسی که قائل به جسد برزخی است، ظاهر روایات مربوط به جسد را نفی نمی‌کند، بلکه همه این حوادث می‌تواند تبیین عذاب درباره جسد برزخی قلمداد گردد و الله العالم:

بلکه امکان دارد که عذاب عقلی بر نفس وارد شود و عذاب حسی به جسم برزخی تعلق گیرد. (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵: ۸۶۴)

تمسک به آیه شریفه «قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَفْتِنَیْ وَ أَحْبَبْنَا أَفْتِنَیْ» (غافر: ۱۱) در اثبات قبر جسدانی، مبتنی بر احتمالی غیرقطعی است و خود محل اشکال و پاسخ قرار گرفته و منجر به بحث‌های زیادی شده است. طبیعی است که استدلال به محل احتمال مقرون به ابطال خواهد بود. (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ۳۳۴)

عدم کفایت دیدگاه ظاهری در مواجهه با اشکالات موجب شده که برخی از متکلمین (که تأویل و ابتداع در متون قدیم را نفی کرده‌اند) ناگزیر و ناخواسته عذاب را به مرتبه ادراک یا خواب و فراتر از مرتبه حس ظاهری تفسیر کرده و در عمل به جمع تعارض‌آمیز نگرش تأویلی و نگاه ظاهری اقدام کنند:

در اینکه میت با بازگشت روح به جسد مورد عذاب قرار گیرد، انکار و استبعاد وجود ندارد، البته عذاب او به وجهی است که بشر قادر به دیدن و شنیدن آن نیست، چنان که ما می‌بینیم شخص محتضر و کسانی که گرفتار بیماری‌های دردناک هستند، از سكرات موت و دردهای بزرگ خبر می‌دهند، ولی ما اثر آن را مشاهده نمی‌کنیم. (شاطبی، ۱۴۲۰ق: ۵۶۹)

اعاده حیات به برخی از اعضاء و سؤال و جواب به گونه‌ای که ما آن را مشاهده نکنیم، جایز است، زیرا حالات برزخ قابل مقایسه با حالات دنیا نیست. چنان که روح انسان خوابیده چیزهایی را مشاهده می‌کند که شخص بیداری که در کنار اوست، آنها را مشاهده نمی‌کند. (الشعرانی، ۱۴۱۸ق: ج ۲: ۵۵۶)

در مواردی که شخص توسط حیوان خورده می‌شود، شکم همان حیوان درنده، قبر اوست و اعاده حیات به جزئی از بدن که عذاب قبر را درک کند ممکن است. (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۳۶)

۴. مواجهه با شبهات و اشکالات

علاوه بر آنچه گذشت، تفسیر عقلی عذاب قبر در مواجهه و رفع اساس شبهات و اشکالات نیز توفیق بیشتری دارد.

اگر فشار قبر به صورت فیزیکی و مربوط به عالم طبیعت باشد به این صورت که دیوارهای اطراف قبر به هم آمده و بدن میت را مورد فشار قرار دهند، پاسخ دادن به برخی اشکالات دشوار است؛ افرادی که اصلاً دفن نمی‌شوند، یا در آب غرق می‌شوند یا به دار آویخته می‌شوند یا سوزانده می‌شوند یا در گورهای دسته‌جمعی در کنار هم قرار می‌گیرند یا در جایی که فشار هوا وجود ندارد، رها می‌شوند یا در دستگاه‌هایی که خلأ ایجاد کرده نگهداری می‌شوند یا منجمد می‌شوند یا در قبرهای بتونی و حفاظهای فولادی دفن می‌شوند، چگونه عقاب می‌شوند؟! اگر فشار قبر یک حادثه طبیعی است، چرا آثار آن در قبر و اطراف قبر مشاهده نمی‌شود و چرا با هیچ وسیله‌ای قابل رؤیت نیست؟ (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵: ۸۶۵)

اگر قرار است تجربه در این مورد خاص انکار شود، چه دلیلی بر اعتبار آن در سایر موارد وجود دارد و آیا می‌توان تجربیات مسلم را که پایه بیشتر علوم تجربی و انسانی است انکار کرد؟

در مواجهه حکمی بسیاری از این اشکالات امکان ورود ندارند، زیرا:

مقصود از فشار قبر این نیست که دیوارهای قبری که در گورستان حفر شده به هم نزدیک می‌شوند و جسد میت را در تنگنا قرار می‌دهند، بلکه مقصود فشار نامرئی و نامحسوسی است که بر روح و جسد برزخی متوفی وارد می‌آید و او را به شدت ناراحت می‌کند. (فلسفی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۶۱)

اما بر تفسیر مادی و طبیعی وارد است و اگر چه آنها تلاش‌های متعددی برای رفع اشکال نموده، اما به نظر می‌رسد، در عمده آنها ناکام بوده و این نگرش توانایی قلع اساس اشکال را ندارد.

این دیدگاه، در مواردی عمومیت و همگانی بودن عذاب قبر را نفی کرده و فشار را از کسانی که در خاک دفن نمی‌شوند، برداشته است:

ان المدعی لیس عموم ذلک لکل احد، بل من محض الایمان محضاً و من محض الکفر محضاً. (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵: ۸۶۵)

در حالی که سلب عموم رافع ایراد نیست. اشکال درباره کسانی است که پس از مرگ در آب یا هوا قرار گرفته‌اند و ممکن است واقعاً مؤمن محض یا کافر محض باشند. علاوه بر این آیا می‌توان چنین شخصی را به بهانه اینکه غرق یا حلق‌آویز شده از عذاب قبر استثنا کرد و آیا این سخن با حکمت و عدالت الهی سازگار است؟ آیا معیار در نجات از عذاب قبر دفن در زمین است؟ مگر در برخی روایات برخی مؤمنان و صاحبان اعمال خاص از عذاب قبر استثنا نشده‌اند؟ «فَأَيْنَ ضَغْطَةُ الْقَبْرِ فَقَالَ هِيَ هَاتِ مَا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ مِنْهَا شَيْءٌ». (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶: ۱۹۷)

رقیه، دختر گرامی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از کسانی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله برایش طلب بخشش از عذاب قبر فرمود و خداوند هم او را رهایی بخشید. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳: ۲۴۱) فاطمه بنت اسد مادر امام علی رضی الله عنه با دعای پیامبر صلی الله علیه و آله و تدفین در پیراهن مبارک ایشان شامل آمرزش از عذاب قبر شد. (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۵۸)

در پاسخی دیگر با تمسک به قدرت خدا، فشار قبر بر عهده آب و هوا و سایر مأموران الهی گذاشته شده است. عالم طبیعت و اجزای آن مأموران الهی هستند، بنابراین اگر کسی از دسترس خاک خارج باشد، هوا یا آب این کار را خواهند کرد:

همانا پروردگار زمین، پروردگار هوا نیز هست. خداوند به هوا وحی می‌فرماید و هوا او را سخت‌تر و شدیدتر از قبر فشار می‌دهد. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۹۲)

اما جسمانی و مادی بودن عذاب قبر اشکالاتی دارد که با روایات فشار هوا رفع نمی‌شود. بدن‌هایی که از بین رفته و سوزانده می‌شوند یا توسط بشر از اعمال این نیروی طبیعی جلوگیری می‌شود یا توسط حیوانات دیگر خورده می‌شوند یا انفجارها ذرات آنها را تا مرز موج‌شدن متلاشی می‌کند، چگونه عذاب می‌شوند؟ علاوه بر این‌ها تمام ذرات و اجزای عالم مأموران الهی‌اند و نیازی به کمک گرفتن از اجزای خارجی نیست. تمام اتم‌ها و مولکول‌هایی که در سیستم‌های مختلف بدن، اسباب عیش و کامیابی را فراهم می‌کنند می‌توانند به امر الهی عمیق‌ترین دردها را بر او تحمیل نمایند.

گاهی تلاش شده تا از راه خرق عادت به اشکالات پاسخ داده شود:

و إن كان ذلك خلاف العادة لأن خرق العادة غير ممتنع في مقدور الله عز وجل فالحق

أن ذلك لا يختص بالقبر المعروف فيحسّ بالعذاب من أكله السمك و السباع و غير

ذلك. (الشعرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۵۵۶)

اما آیا می‌توان همه امور را به خرق عادت و به هم زدن نظام اسباب و مسببات در عالم حل نمود و آیا خرق عادت به این گستردگی با حکمت الهی در ایجاد نظام اسباب و مسببات جایز است؟ تحقق این مسببات طبیعی نیازمند یک سلسله اسباب دیگر است که در آن اسباب و اسباب اسباب نیز باید به خرق عادت قائل شد.

حقیقت این است که با التزام به تفسیر مادی نه تنها نمی‌توان این اشکالات را پاسخ داد، بلکه خود این تفسیر، منشاء و خاستگاه همه این اشکالات است. مراتب بسیار عجیب و عظیمی که برای عذاب گفته شده است با محدودیت زمانی و مکانی عالم ماده سازگار نبوده و با تأویل حکمی، تفسیر و توجیه مناسب‌تری پیدا می‌کند؛ گسترش زمین تا نهایت دید، تسلط نود و نه افعی و... را به سختی می‌توان با عذاب جسدانی مادی توجیه کرد. در این روایات آمده که قبر میت تا جایی که چشم او قدرت دید دارد، گسترش پیدا می‌کند و طبیعی است که قدرت دید انسان صدها برابر قطر زمین است، ما ستاره‌ها و

سیاراتی در فاصله دهها سال نوری را مشاهده می‌کنیم، حال چگونگی این میدان دید در قبر طبیعی امکان توسعه دارد؛ «ثُمَّ يَفْسَحَانِ لَهُ فِي قَبْرِهِ مَدَّ بَصَرِهِ». وضعیت قبر در روایات تاروز قیامت امتداد دارد: «حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ قَبْرِ»، «وَيُفْتَحُ لَهُ بَابٌ مِنَ النَّارِ فَلَا يَزَالُ يُتَحَفُّهُ مِنْ حَرِّهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۳، ۲۳۳ و ۲۳۷)

همچنین آمده است که حق تعالی بر او نود و نه اژدها را مسلط می‌گرداند که هر یک نه سر دارد و تا روز قیامت او را می‌گزند و به بدن او سم وارد می‌کنند که اگر یکی از اینها در زمین بدمد، دیگر گیاه نخواهد رویید:

تسعة و تسعون حية لكل حية تسعة رؤوس تنهشونه و تلحسون و تنفخون في جسمه إلى يوم القيامة. فيسلط عليه في قبره تسعة و تسعين تيناً لو أن تيناً واحداً منها نفخ في الأرض ما أنبتت شجراً أبداً. و يسלט الله على روحه تسعة و تسعين تيناً تنهشه ليس فيها تين ينفخ على ظهر الأرض فتنبت شئياً. (همان: ۲۳۷ و ۲۴۲)

تفسیر مادی به جای رفع اصل اشکال، به توجیه عدد ۹۹ مبادرت ورزیده است، مثل اینکه تعداد ۹۹ مار را به اخلاق ناپسند، کبر، ریا، حسد، کینه‌توزی و... که به همین اندازه است و با شعبه‌های فرعی آن به اندازه ۹۹ افعی است، تطبیق داده‌اند. چنان که برخی ۹۹ افعی را به جهل به اسماء الهی تفسیر نموده‌اند:

۹۹ افعی بزرگ نشانه این است که حق تعالی ۹۹ اسم دارد و هر که آنها را بشمارد وارد بهشت می‌گردد؛ همچنین خدا ۹۹ رحمت دارد که به وسیله آنها بندگان را در روز قیامت مورد رحمت و لطف قرار می‌دهد، چنان که در حدیث آمده است؛ اما کافر، خداوند را به هیچ یک از این اسماء نشناخته و همه آنها را انکار می‌کرد. از این رو، خدا در برابر آنها افعی بزرگی آفریده است که او را مورد حمله قرار دهد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج: ۲، ۱۰۷۵)

در حالی که تفسیر اعداد و ارقام مذکور در روایات و برداشت معنای سطحی و انطباق قطعی آن بر مصادیق خارجی کار آسانی نیست:

این گونه از ارقام مأثور از دسترس عقل متعارف دور است و غیر از مصباح نبوت و چراغ ولایت چیز دیگری آنها را روشن نمی‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج: ۴، ۲۱۷)

روشن است که نه تعداد رذائل و نه اسماء حق تعالی منحصر در عدد ۹۹ است و نه علم و جهل به آنها به حال اشخاص سودی دارد. آنچه تحت عنوان مظهریت اسماء و صفات و ظهور برزخی آنها در فلسفه و عرفان مطرح شده، مربوط به تجلی به اسماء است، به این معنا که شخص، خود مظهر این اسماء و اوصاف شده و این صفات در حقیقت ذات او به نحو ملکات علمی و عملی ظهور و بروز کرده باشد.

بنابر این بهتر است برای دفع اساسی اشکالات، عذاب و حوادث قبر را خارج از طبیعت تبیین کنیم:

آیا زمین ما محدود نیست؟ آیا بهشتی که مؤمن چندین سال در آن حرکت می‌کند باز به جایی نمی‌رسد، با محدودیت زمین سازگار است؟ (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۳۸)

یک قسمت از این مطالب را روضه‌خوانها روی منبر گفتند و ما هم اعتقاد پیدا کرده‌ایم... می‌گوید: با این بدن در قبر معذب است، حال آنکه این بدن می‌پوسد، خاک می‌شود و از بین می‌رود، این چه حرفهایی است... می‌گوید: قبور مؤمنین و متقین از مشرق تا مغرب است، مگر ما در همین قم، صد هزار قبر برای مؤمنین سراغ نداریم؟ مگر این زمین چقدر قابل توسعه است؟ آیا قابلیت توسعه به چندین برابر خود را دارد؟ (همان: ۲۳۹)

بدیهی است که تا وقتی به اجزای اصلی یا جزء لایتجزی و اجتماع آلام در بدن و عجب الذنب^۱ در روایاتی که سندش چندان معلوم نیست، ملتزم باشیم این اشکالات به جای خود باقی است: «و یبلی کل شیء من الإنسان إلا عجب ذنبه»؛ این عذاب‌ها و فشارها جمع شده و میت تا زمانی که رستخیز برپا نشده آنها را احساس نمی‌کند. (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۳۱۷ و ۳۱۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ۳۳۲)

إلی أن الآلام تجتمع فی أجساد الموتی و تتضاعف من غیر حس بها فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة. (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ۳۳۲)

سنخ چنین اظهاراتی که با مسلمات عقل و تجربه سازگار نیست، چگونه قابل پذیرش است:

مگر تمام بدن درون آن «عجب الذنب» است؟ بدن تو یعنی آن استخوان آخر ستون فقرات؟! و علاوه، آن استخوان هم یقیناً می‌پوسد، چون می‌بینید که آن هم می‌پوسد. (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۴۱)

آیا جزء لایتجزی اساساً معقول است؟ آیا حقیقت بدن و انسان در جزء لایتجزی است: آیا این حرفها خنده‌آور نیست؟ آیا انصاف است به شرع متین و مقدس این حرفها را نسبت داد؟ آیا این حرفها عار ندارد که انسان در مقابل خصم بگوید و اگر خصم بی‌دین، پرده از روی آنها برداشت چه خواهیم کرد؟ (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۴۱)

به جهت این تفاوت بنیادی است که تفسیر مادی قادر به رفع تعارض و جمع روایات نیست. برای مثال برخی روایات مدت فشار قبر کوتاه بوده و همان اول ورود به قبر است:

۱. استخوان انتهای ستون فقرات.

وَ الْعَذَابُ كُلُّهُ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ قَدَرًا مَا يُدْخِلُ الْقَبْرَ وَيَرْجِعُ الْقَوْمَ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۱۵۲)

و فاصله میان مرگ و رستاخیز به خوابی کوتاه تشبیه شده و نیز آمده است که «إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ قَامَتْ قِيَامَتُهُ». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۷)

از سوی دیگر در روایات بسیاری افراد در عالم برزخ به حسب اعمالشان در دنیا، ثواب و عذاب طولانی و گسترده دارند که در یک روز یا بخشی از روز دنیوی ما نمی‌گنجد. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۱۲) ارواح کسانی که از صدها هزار سال پیش تا به امروز مرده‌اند در عالم برزخ به سر می‌برند و هنوز صدها بلکه میلیون‌ها سال تا برپایی محشر و قیامت باقی است.

علامه مجلسی که خود طرفدار تفسیر مادی است، در جمع این دو دسته می‌گوید: در این روایات شاید مراد از ما بین مرگ و محشر این باشد که با صرف نظر از نعیم قبر و عذاب قبر مدت برزخ سریع الانقضاء است و خیلی زود منتهی می‌شود به عذاب بدکاران و به نعیم نیکوکاران یا گسترده‌گی عذاب و ثواب در دربار افرادی است که متروک می‌شوند نه همه مردم. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۱۰)

علامه طباطبایی در این باره نوشته است:

این سخن از آن مرحوم (مجلسی) عجیب است، زیرا اینکه مرگ خواب است و برخاستن به محشر مانند بیدار شدن است، منحصر به یک روایت نیست، بلکه روایات در این باره مستفیض هستند؛ پس مراد این است که نسبت موت و برزخ، با بعثت به محشر، نسبت خواب است با بیدار شدن از خواب. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۱۱)

یعنی مقایسه در زمان نبوده، بلکه ماهیت و هویت این عوالم نسبت به یکدیگر چنین است که مادام که در عالم قبل است نسبت به عالم بعدی و گستره آن بی‌خبر و خوابیده است و عجیب‌تر از این، گفتار دوم ایشان است که می‌فرمایند این درباره افرادی است که متروک می‌شوند نه همه مردم در حالی که ترک بعضی اموات از محالات عقلی و نقلی است و آنچه برخی روایات به این معنی اشعار دارند یا باید تأویل شوند و یا مردود شمرده شوند. (همان)

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

۱. مسائل مربوط به عذاب قبر بخش عمده‌ای از متون معارفی را به خود اختصاص داده و درباره آنها نمی‌توان قائل به تعطیل شد.

۲. در میان معتقدان به تفسیر، دو دیدگاه عمده مطرح است که دیدگاه اول عذاب و همه حالات و حوادث گفته شده در روایات را به همین جسد نهاده در قبر طبیعی، مربوط می‌داند؛ روایات در این زمینه نیز زیاد است.
۳. دیدگاه دوم، این حالات و عوارض را به مرتبه برزخی در مسیر رجوع انسان به ملکوت تأویل می‌نماید.
۴. در مقارنه و بررسی دو دیدگاه روشن شد که دیدگاه تأویلی در این مسئله هم تبیین جامع‌تر و هماهنگ‌تر با سایر ادله ارائه کرده و هم در مواجهه با اشکالات توفیق بیشتری داشته است.

منابع و مأخذ:

- ابن‌سینا (۱۳۷۹)، *النجاة*، مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۴ق)، *الهیات شفا*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- اسد‌علیزاده، اکبر (۱۳۹۳)، *بررسی عالم برزخ از نگاه معارف نقلی و کلامی*، مجله پژوهش‌های اعتقادی کلامی، سال چهارم، ش ۱۶، ص: ۶۴-۳۱.
- ایچی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، ج ۸، ج ۱، قم: الشریف‌الرضی.
- آمدی، سیف‌الله (۱۴۲۳ق)، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، ج ۴، قاهره: انتشارات دار الکتب.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۸ق)، *المصباح فی مکاشفة بعث الأرواح*، تصحیح عاصم ابراهیم کیالی، بیروت: انتشارات دار الکتب العلمیه.
- تفتازانی، سعد‌الدین (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، ج ۵، قم: شریف‌رضی.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *فطرت در قرآن*، تحقیق محمد رضا مصطفی‌پور، قم: انتشارات اسراء.
- _____ (۱۳۸۸)، *معاد در قرآن*، تحقیق علی زمانی، قم: اسراء.
- جیلانی، عبدالقادر (۱۴۱۲ق)، *السفینة القادریة*، تصحیح محمد سالم یواب، بیروت: انتشارات دار الالباب.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۷۵)، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران: رجا.
- _____ (۱۳۸۵)، *دروس معرفت نفس*، قم: انتشارات الف لام میم.
- _____ (۱۳۸۵)، *عیون مسائل نفس*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- حسینی‌تهرانی، سید هاشم (۱۳۶۵)، *توضیح المراد*، ج ۳، تهران: مفید.

- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق علامه حسن زاده آملی، ج ۴، قم: جامعه مدرسین.
- حنبللی، ابن رجب (۱۴۲۴ق)، *اهوال القبور و احوال اهلها الی النشور*، بیروت: المكتبة العصریه.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۵)، *تقریرات فلاسفه*، تقریر عبد الغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۸۸)، *جهل حدیث*، ج ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۹)، *منشور جاوید*، قم: انتشارات دار القرآن الکریم.
- _____ (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال التوحید*، تهران: انتشارات مشعر.
- _____ (۱۴۱۲ق)، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، مقدمه هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه (صبحی صالح)*، قم: هجرت.
- شاطبی، ابواسحاق (۱۴۲۰ق)، *الاعتصام*، ج ۲، بیروت: دار المعرفه.
- شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۱۸ق)، *البواقیت و الجواهر*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شمس، علی (۱۳۸۵)، *برزخ در علم کلام*، مجله معارف عقلی، سال اول، ش ۳، ص: ۱۷۴-۱۵۷.
- شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، *الاعتقادات*، ج ۲، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۱، ج ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمد حسین (بی تا)، *تقدماهی علامه طباطبایی بر علامه مجلسی*، تصحیح مرتضی رضوی، ج ۱.

طوسی، محمدحسن (۱۴۰۶ق)، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، ج ۲، بیروت: دار اضاء.
 طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۴)، *آغاز و انجام*، ج ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

_____ (۱۴۰۷ق)، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

غزالی، ابو حامد (۱۴۰۲ق)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: انتشارات دارالمعرفه.

_____ (۱۴۰۹ق)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.

فاضل مقداد (۱۴۲۰ق)، *الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة*، تحقیق: علی حاجی آبادی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.

فلسفی محمد تقی (۱۳۶۲)، *معاد از نظر روح و جسم*، تهران: معارف اسلامی.

فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ق)، *علم الیقین فی أصول الدین*، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.

قاری، ملا علی (۱۴۲۸ق)، *شرح کتاب الفقه الاکبر*، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.

قاسمی، علی محمد (۱۳۸۷)، *حیات برزخی از منظر حکمت متعالیه، قرآن و سنت*، مجله معرفت فلسفی، سال پنجم، ش ۴، ص: ۵۳-۸۵.

قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۳ و ۶، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، ج ۶ و ۵۷، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محمدی گیلاتی، محمد (۱۴۲۱ق)، *تکلمة شوارق الالهام*، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، ج ۱، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

