



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

## A Critical Examination of Muslim Theologians' Perspectives and the School of Segregation Concerning the Verses on "Resurrection from the Grave": A Refutation of Imaginal Resurrection Through the Lens of Apparent Meaning of Quranic Verses

Ayooob Khorsandi<sup>1</sup> , Mohammad Hassan Vakili<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ph.D. student in Theology and Islamic Studies, Department of Theology and Islamic Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (**Corresponding Author**).  
ellatoo.sa@gmail.com

<sup>2</sup> Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Institute for Strategic Insights of Islam, Ma'aref Hawzeh Elmiyeh (Islamic Seminary), Mashhad, Iran.  
mohammadhasanvakili@gmail.com

### Abstract

The concept of bodily resurrection has historically served as a pivotal topic among Muslim theologians and philosophers. Drawing upon certain explicit meanings derived from Quranic verses and selected traditions, theologians and advocates of the School of Segregation [between Reason and Revelation] (*Maktab-i Tafkik*) assert that the resurrection of the body is elemental in nature. A significant subset of verses referenced by these theologians and proponents to support their claim that the posthumous body is elemental and of the same essence as the earthly body pertains to those discussing "resurrection from the grave." At first glance, these verses appear to challenge the notion of imaginal resurrection as articulated by Sadra, suggesting that individuals will ultimately rise from their graves to enter the afterlife. The interpretation of "resurrection from the grave" by theologians and proponents of the School of Segregation denotes an "elemental body." They contend that what transcends into the afterlife is a human being who has reverted to an elemental form, thereby gaining access to the realm of the afterlife.

This article adopts a descriptive and analytical approach, focusing solely on the apparent meanings of the Holy Quran, engaging in an interpretive methodology that examines the Quran through its own texts. It criticizes and analyzes the theories posited by both the theologians and the School of Segregation, while concurrently evaluating Sadra's philosophical framework. Ultimately, the findings indicate that Sadra's interpretation regarding the concept of the grave, as well as his understanding of the verses pertaining to resurrection from the grave, is more congruent with the apparent meanings of the Holy Quran. In contrast, the theories advanced by the theologians and the School of Segregation not only fail to align with the explicit meanings of the verses but also diverge from them, resulting in interpretations that lack a solid foundation.

**Keywords:** Barzakh (purgatory), Sadra, Theologians, School of Segregation, Resurrection from the Grave.

**Received:** 2025/01/29; **Revision:** 2025/03/01; **Accepted:** 2025/03/02; **Published online:** 2025/03/16

Khorsandi, A. & Vakili, M. H. (2025). A Critical Examination of Muslim Theologians' Perspectives and the School of Segregation Concerning the Verses on "Resurrection from the Grave": A Refutation of Imaginal Resurrection Through the Lens of Apparent Meaning of Quranic Verses. *Journal of Religious Thought*, 25(1), 35-51.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2025.52316.3189>

Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

## Introduction and Problem Statement

The question of resurrection and life after death constitutes one of the fundamental questions before humanity, occupying a position of exceptional importance in the Noble Quran. Due to its inherent complexities and difficulties, matters pertaining to resurrection have historically been a point of contention among philosophers and theologians. Various scholars in the Islamic world have endeavored to present logical explanations of resurrection doctrines that align, in their view, with both the apparent meanings of the Quran and traditions, while maintaining internal coherence. The scope of discussions surrounding Quranic resurrection is vast. This article focuses specifically on a category of Quranic verses addressing the "grave" and "emergence from the grave", critically evaluating the diverse theories proposed for their interpretation. The Quran contains numerous verses indicating that humans will emerge from their graves. Throughout history, theologians have argued that these verses collectively demonstrate humanity's eventual emergence from the graves as the divine promises, with what emerges being physical human bodies. Since lifeless bodies lack perception, this necessitates the soul's return to animate the body for its emergence.

The Tafsīr school, following mainstream theologians, maintains that these Quranic verses plainly indicate that what emerges from graves are material human bodies. Consequently, they argue, these apparent meanings substantiate elemental bodily resurrection, directly contradicting Mullā Ṣadrā's theory of imaginal resurrection. The Tafsīrīs further accuse Ṣadrā of transgressing Quranic apparent meanings through unwarranted allegorical interpretation.

This article evaluates these recurrent claims by the Tafsīr school in contemporary debates on the question of resurrection. The author contends that Mullā Ṣadrā not only respects Quranic apparent meanings but rigorously adheres to them. Conversely, rival theories are shown to both deviate from Quranic texts (*nuṣūṣ*) and distort Quranic resurrection concepts by imposing extrinsic assumptions onto the revelation.

## Methodology

The present study utilizes the descriptive-analytical method.

## Discussion

A comprehensive analysis of the perspectives held by theologians and the Tafsīr school reveals the following doctrinal position: In fulfillment of His divine promise, God will resurrect humans from their graves. Since they interpret 'grave' literally as an earthly, material pit in the natural world, it necessarily follows that what emerges is the physical human body (*jism*). Upon reuniting with this very material body, the soul will be resurrected and enter the realm of the Hereafter.

In this article, we have critically examined this view and raised eight objections to it. Mullā Ṣadrā has provided a profound explanation of the nature and identity of the grave. In his *al-Shawāhid al-Rubūbiyya*, Ṣadrā begins his exposition by drawing an analogy with speech (*kalām*).

Ṣadrā delineates four distinct levels of existence for speech:

The life of respiratory extension (*ḥayāt imtidād tanāfusī*) - the physical breath carrying words

The life of sound (*ḥayāt sawtī*) - the audible manifestation

The life of meaning (*ḥayāt ma' nawī*) - the conceptual content

The life of wisdom (*ḥayāt ḥikmī*) - the profound intellectual realization

When a speaker utters words, these verbal expressions enter the listener's inner being through auditory perception. The listener first comprehends them as particular mental images in the imagination, which then transfer to the intellect.

Ṣadrā classifies the manifest aspects - breath and sound originating from the speaker - as two worldly lives (*ḥayāt duniyawiyya*). On the listener's side, the meaning first takes form as particular images in the imagination (*khayāl*), then through deeper comprehension and intellectual apprehension, penetrating the listener's soul. These hidden, internalized dimensions that undergo refinement are termed two otherworldly lives.

Thus, the imaginative faculty and intellectual faculty serve as the "grave" of speech. The speech transitions from the speaker's external manifestation to the listener's inner being. This "grave" may either be:

A pit of fire, if the listener's cognitive faculties are contaminated with impurities

A garden from the gardens of Paradise, if the faculties are pure and luminous.

By this analogy, as composite beings possessing multiple faculties, humans have four levels of existence:

1-2. Two worldly lives:

- Vegetative life (ḥayāt nabātī)
- Animal life (ḥayāt ḥayawānī)

3-4. Two otherworldly lives:

- Rational life (ḥayāt nuṭqī)
- Sacred life (ḥayāt qudsī)

Each of these four existences has its corresponding "grave." Therefore, Ṣadrā maintains that humans have hierarchical stations, and correspondingly, the grave possesses degrees. He distinguishes between two concepts: first, the metaphorical grave, namely the physical burial pit in conventional usage, which doesn't constitute human reality. second, the true grave: The barzakh (intermediate realm) where the soul resides, serving as its covering. This sophisticated framework demonstrates Ṣadrā's ontological gradation of existence and his nuanced understanding of resurrection that transcends literal interpretations while remaining firmly rooted in Quranic principles

### Conclusion

According to the theologians' interpretation, "the grave" refers to earthen pits dug for burying dead bodies, and what emerges from the graves during resurrection are human bodies. However, this view neither aligns with the apparent meanings of the verses about emergence from graves, nor is it consistent with the literal meanings of other Quranic verses.

Mulla Sadra interprets "the grave" as referring to the Barzakh. This interpretation not only does not contradict the apparent meanings of Quranic verses, but it is also in complete harmony with numerous verses and traditions.

The Quranic concept of resurrection faces a series of questions, complexities and ambiguities. Throughout history, various thinkers have sought to resolve these complexities. Mullā Ṣadrā achieved remarkable success in explaining resurrection doctrines and advanced the understanding of resurrection verses by several crucial steps. The author does not claim complete identity between Ṣadrā's imaginal resurrection and Quranic resurrection, but there is perfect harmony between the two. However, there exists a significant gap between what the theologians have proposed and what is understood from the apparent meanings of the Quran.

## تحلیل انتقادی نگره متکلمان و اهل تفکیک در استناد به آیات «خروج از قبر» بر بطلان معاد مثالی، با تأکید بر ظواهر قرآن کریم

ایوب خورسندی<sup>۱</sup>، محمدحسن وکیلی<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسؤول).  
ellatoo.sa@gmail.com

<sup>۲</sup> استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، حوزه علمیه معارف، مشهد، ایران.  
mohammadhasanvakili@gmail.com

### چکیده

مسأله معاد جسمانی از دیرباز مورد توجه متکلمان و فلاسفه مسلمان بوده است. متکلمان و اهل تفکیک با استناد به برخی از ظواهر آیات قرآن، و نیز برخی از روایات، معاد جسمانی عنصری را نتیجه گرفته‌اند؛ اما به عقیده ملاحظه‌شده، گرچه متکلمان و فلاسفه در تبیین مسائل مربوط به مبدأ توفیقاتی داشته‌اند، اما در توجیه آموزه‌های معاد موفق نبوده‌اند. یک دسته از آیات مورد استناد متکلمان و اهل تفکیک برای اثبات اینکه جسم اخروی، عنصری و از جنس جسم دنیوی است، آیات خروج از قبر است. این آیات که با دید ابتدایی، ظهور در بطلان معاد مثالی صدراپی دارد، حکایت می‌کند که انسان‌ها روزی از قبر خارج و وارد عالم آخرت می‌شوند. متکلمان و اهل تفکیک با استناد به همین آیات، خارج‌شونده از قبر را «بدن عنصری» می‌دانند، و آنچه وارد عالم آخرت می‌شود، انسانی می‌دانند که به بدن عنصری بازگشته است. در این مقاله به روش توصیفی، تحلیلی و با استناد به ظواهر آیات قرآن کریم و به صورت تفسیر قرآن‌به‌قرآن؛ نظریه متکلمان و اهل تفکیک تحلیل و نقد شده است. در این راستا، نظریه ملاحظه‌شده نیز مورد سنجش و ارزیابی قرار گرفته، و در نهایت نشان داده شده است که دیدگاه ملاحظه‌شده در معنای قبر و به‌طور کلی تفسیر آیات خروج از قبر، هماهنگی بیشتری با ظواهر قرآن دارد. اما دیدگاه متکلمان و اهل تفکیک، نه تنها با ظواهر آیات قرآن سازگار نیست، بلکه از آن فاصله گرفته و به تأویل بی‌قاعده روی آورده‌اند.

**واژگان کلیدی:** قبر، برزخ، ملاحظه‌شده، متکلمان، مکتب تفکیک، خروج از قبر.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶

✉ خورسندی، ایوب؛ وکیلی، محمدحسن (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی نگره متکلمان و اهل تفکیک در استناد به آیات «خروج از قبر» بر بطلان معاد مثالی، با تأکید بر ظواهر قرآن کریم. *اندیشه دینی*، ۲۵(۱)، ۳۷-۵۱.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2025.52316.3189>



## ۱. مقدمه

انسان همواره با مسأله معاد و حیات پس از مرگ روبه‌روست. بخش قابل توجهی از آیات قرآن کریم نیز به مباحث معاد اختصاص یافته است. مسائل پیرامون معاد، به دلیل دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایی که دارد، محل اختلاف نظر فیلسوفان و متکلمان بوده است. اندیشمندان در جهان اسلام، تلاش کرده‌اند تبیین منطقی از آموزه‌های معاد ارائه دهند که علاوه بر مطابقت با ظواهر قرآن و روایات، از انسجام درونی نیز برخوردار باشند. به جهت گستردگی این مباحث، در این مقاله تنها به آیات مرتبط با قبر و خروج از قبر و ارزیابی دیدگاه‌های مختلف در تبیین و تفسیر آن‌ها، پرداخته شده است.

آیاتی از قرآن کریم حکایت از خروج انسان‌ها از قبر دارند؛ مانند:

«وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷)،

«وَتُفْحَفُ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسَلُونَ» (یس: ۵۱)،

«قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» (یس: ۵۲)،

«فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نَكْرٍ، خَشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ» (قمر: ۶-۷).

در داستان حضرت آدم (ع) اشاره می‌کند که هبوط کنید، درحالی که بعضی از شما با بعضی دیگر دشمن هستید. مدتی در زمین استقرار دارید و بعد می‌فرماید:

«قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ» (اعراف: ۲۵).

متکلمان معتقدند از مجموع این آیات به دست می‌آید که انسان‌ها روزی از قبرها به حسب وعده الهی خارج می‌شوند و طبعاً آنچه از قبر بیرون می‌آید، ابدان انسان‌هاست؛ و چون بدن انسان، فاقد ادراک و حیات است، پس باید روح به بدن بازگردد تا بدن حیات پیدا کند و از قبر خارج شود. اهل تفکیک نیز به تبع متکلمان معتقدند این دسته از آیات قرآن کریم، ظهور در این دارد که مخرج از قبور، ابدان انسانی است. در نتیجه ظواهر این آیات دلالت بر معاد جسمانی عنصری می‌کند و این ظواهر و نصوص، با ادعای معاد مثالی ملاصدرا، در تعارض است. همچنین اهالی تفکیک ادعا می‌کنند که ملاصدرا از ظواهر قرآن عبور کرده و آیات قرآن را به تأویل برده است. این ادعا نیز که در ضمن بحث‌های معاد تکرار می‌شود، مورد ارزیابی قرار گرفته است. نویسنده معتقد است ملاصدرا نه تنها از ظواهر آیات قرآن کریم گذر نکرده است، بلکه بر حفظ ظواهر تأکید دارد. در مقابل، نظریه‌های رقیب، هم از ظواهر و نصوص قرآنی گذر کرده‌اند و هم با حمل پیش‌فرض‌های ذهنی خود بر ظواهر قرآن کریم، از معاد قرآنی فاصله گرفته‌اند. لازم به ذکر است سایر ظواهری که مورد استناد اهل تفکیک است و ادعا می‌کنند دلالت بر معاد جسمانی عنصری دارد، از جمله آیات مربوط به عزیر یا ارمیای نبی (ع)، و نیز قصه مرغان حضرت ابراهیم (ع)، نیازمند مجال دیگری است.

## ۲. پیشینه

پژوهش‌هایی که مرتبط به این موضوع است از این قرارند:

کتاب «ملاصدرا و مسأله معاد» اثر علیرضا اسعدی، و نیز کتاب «معاد یا بازگشت به سوی خدا» اثر محمد شجاعی، این دو کتاب گرچه دیدگاه ملاصدرا را در مورد قبر گزارش کرده‌اند، اما دیدگاه مخالفان ارزیابی نشده است، و نیز انسجام درونی دیدگاه صدرا با سایر ظواهری که با دید اولیه، مخالفت با معاد مثالی دارد، تبیین نشده است.

کتاب «آئین و اندیشه» سیدمحمد موسوی، تنها در فصل «اشاره به معاد»، مبانی اصلی معاد جسمانی ملاصدرا را تبیین و به برخی از اشکالات اهل تفکیک پاسخ گفته است. همچنین کتاب «بررسی معاد جسمانی قرآنی- حدیثی از دیدگاه مکتب خراسان»، اثر روح الله میرشفیعی و «نقد و بررسی آراء مکتب تفکیک با تأکید بر معاد جسمانی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مسعود میرصادقی، نمونه‌هایی از تلاش‌هایی است که پژوهشگران آراء اهل تفکیک یا مکتب معارفی خراسان را تبیین کرده‌اند.

مقاله «عذاب قبر؛ تفسیر طبیعی، تأویل حکمی و مواجهه با اشکالات»، اثر غلامعلی مقدم که تنها به مسأله عذاب قبر پرداخته و دو دیدگاه تفسیر طبیعی و تفسیر حکمی از عذاب قبر را مورد ارزیابی قرار داده است.

مقاله «تبیین حقیقت قبر و ثواب و عقاب آن از منظر ملاصدرا»، نوشته علیرضا اسعدی نیز فاقد دیدگاه‌های نظریه رقیب و ارزیابی آن‌ها است و بیشتر مبانی و پیش‌فرض‌های ملاصدرا در تفسیر قبر و عذاب و عقاب آن را مورد پژوهش قرار داده است. مقاله «عالم برزخ از نگاه

معارف نقلی و کلامی» اکبر اسد علیزاده نیز صرفاً از نگاه معارف نقلی و کلامی، مسأله برزخ و مسائل پیرامونی آن را مورد بررسی قرار داده است و به دیدگاه ملاصدرا و نظریه‌های رقیب اشاره نشده است.

همچنین مقاله «تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک» مرتضی حسینی شاهرودی، در بخشی از آن، نظریه اهل تفکیک در مسأله قبر را مورد ارزیابی کلی قرار گرفته است و تنها به این نکته اشاره شده است که آیات و روایات خروج از قبر، صراحت بر خروج بدن عنصری از قبر ندارد.

اما مقاله حاضر با رویکردی تحلیلی، توصیفی و انتقادی، دیدگاه متکلمان و اهل تفکیک در مورد آیات خروج از قبر را ارزیابی و نقد کرده است. در این ارزیابی مشخص شده است که نه تنها ظاهر گرایان اتفاق نیفتاده، بلکه نشان داده شده است که چگونه ظاهری‌گری و سطحی‌نگری و پیش‌فرض‌های ذهنی می‌تواند به تفسیری نادرست از آیات قرآن منجر شود.

### ۳. تبیین تفسیر متکلمان و اهل تفکیک

بیشتر متکلمان بدین جهت که نفس و ماسوی‌الله را غیرمجرد، و وجود مجرد را تنها منحصر در خداوند می‌دانند، قبر و عذاب قبر را نیز مادی و طبیعی تفسیر می‌کنند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۳؛ عارف اسفراینی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۱۲). در نتیجه قبر را، همان حفره‌های خالی که در زمین حفر می‌شود، و آنچه را که از درون آن بیرون می‌آید، ابدان و اجساد مادی قلمداد می‌کنند. این بدن‌ها هنگام نفخ صور از دل زمین بیرون می‌آیند و مبعوث می‌شوند. متکلمانی که تجرد روح را قبول دارند، در تفسیر این آیات، همین رویکرد را ادامه داده و مراد از قبر در این آیات را قبر خاکی و مادی تفسیر کرده‌اند. شیخ طوسی مراد از «اجداث» در آیه «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس: ۵۱) را قبور مادی و خاکی می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۶۶). غالب متکلمان شیعه و اهل سنت، همین نظر را دارند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۶۷۰؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۹۴). اهل تفکیک نیز که در بسیاری از نظرات خود، وامدار متکلمان‌اند، این نظر را با تقریرهای مختلفی پذیرفته و تقویت کرده‌اند. مجتبی قزوینی از بزرگان تفکیک معتقد است نه تنها ظواهر آیات معاد جسمانی عنصری را تأیید می‌کند و کیفیت معاد را اعاده روح به ابدان عنصری می‌داند، بلکه قائل به نص هم شده‌اند و در ذیل روایتی نوشته‌اند: «خداوند متعال این امر یعنی احیای مردگان را در دنیا قبل از آخرت عملی فرموده‌اند تا جای انکار برای کسی باقی نماند» (قزوینی، ۱۳۸۷ش، ص ۵۳۳). در جای دیگری ملاصدرا را متهم به تأویل گزایی و خروج از ظواهر کرده است: «ملاصدرا در اسفار، عذاب قبر و سوال و جواب و مار و عقرب و صراط و میزان و قیامت و حشر و نشر را بر همین مبنا تفسیر کرده و ظواهر و نصوص قرآن و روایات را به تأویل برده است» (قزوینی، ۱۳۸۷ش، صص ۵۵۷ و ۵۶۰). حسنعلی مرواید از دیگر بزرگان مکتب تفکیک، ذیل آیات و روایاتی که دلالت بر معاد جسمانی می‌کند، قبر را قبر مادی و حسی تفسیر کرده است (مرواید، ۱۴۱۸ق، صص ۲۰۲-۲۱۰) مرحوم میرزا جواد تهرانی عود روح به بدن را در عالم دیگری از جنس همین عالم ماده می‌داند و عقلاً چنین عالمی را ممکن می‌داند و ادله نقلیه را نیز دال بر ثبوت وقوعش برمی‌شمارد (تهرانی، ۱۳۷۴ش، ص ۳۸۶). سیدجعفر سیدان در تفسیر آیه «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷) می‌نویسد: «یقیناً خداوند کسانی را که در قبرها هستند برمی‌انگیزاند. بدیهی است آنچه در قبر است، بدن انسان است» و در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد: «هرکس با ذهن صاف به قرآن مراجعه کند، به راحتی اعتراف خواهد کرد که قرآن معاد بدنی عنصری مادی را مطرح کرده است» (سیدان، ۱۳۹۵ش، ص ۳۰۸). در جای دیگر ادعا می‌کند: «آنچه در قبر است روح نیست، بلکه همان بدن پوسیده انسان است» (سیدان، ۱۳۹۵ش، ص ۹۱۵).

ایشان تفسیر ملاصدرا از آیه «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» را نه تنها تفسیر نمی‌داند، بلکه در عداد تأویلات و برداشت‌های بدون ضابطه می‌شمارد:

«مرحوم ملاصدرا قبور را ابدان گرفته تا بتواند معاد مثالی را نتیجه بگیرد، بدیهی است که به هیچ وجه نمی‌توان قبور را به معنای ابدان تلقی کرد. این برداشت از قرآن کریم، برداشتی ناصحیح است و با ضوابطی که یادآوری شد، سازگار نیست» (سیدان، ۱۳۹۵ش، ص ۴۳).

از مجموعه اقوال متکلمان و اهل تفکیک، این نکته به دست می‌آید که خداوند به حسب وعده‌ای که داده است، روزی انسان‌ها را از قبر خارج می‌کند، و چون ارتکاز اولیه قبر همین مادی خاکبست، پس آنچه از قبر بیرون می‌آید، ابدان انسان‌هاست؛ و روح بعد از عود به این بدن عنصری، مبعوث می‌شود.

### ۳-۱. نقد و بررسی

تفسیری که متکلمان و اهل تفکیک از مجموع این آیات دارند، دارای چند اشکال است:

**۳-۱-۱. اشکال اول: (تخصیص خوردن آیات)**

در آیات خروج از قبر، از تخصیص خبری نیست، و ظاهر این آیات، حکایت می‌کند که همه از قبر بیرون می‌آیند، درحالی که ما می‌دانیم همگان در قبر نیستند. اولاً تعداد زیادی از مردم براساس باورهای مختلف مرده‌هایشان را دفن نمی‌کنند و می‌سوزانند. ثانیاً عده زیادی از ابدان مردم یا طعمه حیوانات می‌شوند و یا در دریا غرق می‌شوند و یا در سیلاب و مانند آن ناپدید می‌شوند. این عده در قبری قرار نمی‌گیرند که روزی از این قبر برانگیخته شوند. ثالثاً آن‌هایی که در قبر دفن می‌شوند، بعد از مدتی بدنشان متلاشی شده و در قبر چیزی باقی نمی‌ماند. چون مسأله معاد، فقط مسأله نسل ما نیست، بلکه مربوط به بنی آدم است. در طول چند هزار سال، بدن به‌طور کامل از بین می‌رود و اصلاً ذره‌ای در قبر باقی نمی‌ماند. رابعاً متکلمان معتقدند در آخرالزمان همه مردم در اثر صدای صیحه آسمانی روی زمین می‌افتند و می‌میرند و سپس با نفخ احیاء و صور دوم، همگان، چه کسانی که بر اثر صیحه مرده‌اند، و چه کسانی که پیشتر درگذشته‌اند، زنده خواهند شد. پس برای شمار زیادی از مردم آخرالزمان اصلاً نه دفنی در کار است و نه قبری وجود خواهد داشت. از این رو، اگر قبر را به‌معنای حفره‌های خاکی و مادی بگیریم، آیات خروج از قبر نیازمند تخصیص است؛ درحالی که ظاهر این آیات درباره این موضوع ساکت است و تخصیصی در آن‌ها دیده نمی‌شود.

**۳-۱-۲. اشکال دوم: (رجوع به دنیا)**

از نظر قرآن کریم، حرکت انسان، یک حرکت یک طرفه است، و رجوع انسان «إلی الله» است. اما با تفسیر متکلمان، سفر انسان، یک سفر رفت و برگشتی خواهد بود. طبق این تفسیر، روح به بدن دنیوی بازگشت می‌کند و بدن زنده می‌شود، بنابراین رجوع انسان «إلی الدنيا» خواهد بود، نه «إلی الله» که با ظواهر بسیاری از آیات قرآن در تعارض است. از نظر قرآن کریم مرگ آغاز حرکت به سوی خداوند است<sup>۱</sup> (قیامت: ۳۰) و قیامت بازگشت به خداوند و استقرار نزد اوست<sup>۲</sup> (بقره: ۲۸)، در آن روز جز درگاه خدا هیچ آرامگاهی نیست<sup>۳</sup> (قیامت: ۱۲). آنچه در آسمان و آنچه در زمین است، فقط در سیطره مالکیت و فرمانروایی خداست، و همه امور به سوی او بازگردانده می‌شوند:

«وَالِیَ اللّٰهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران: ۱۰۹)؛

«لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (حدید: ۵).

در آیه استرجاع نیز این مضمون تکرار شده است که بازگشت همه چیز از او بوده و به سوی او خواهد بود:

«إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛

و محل انتهای جمیع، به سوی پروردگار توست<sup>۴</sup> (نجم: ۴۳). از نظر قرآن کریم، تمام موجودات بدون استثناء باید به خدا رجوع کنند. تعداد این آیات به قدری است که قابل توجیه و تاویل نیست، متکلمان و اهل تفکیک در ظواهر این آیات نیز دست برده‌اند؛ رجوع خلق به سوی خداوند<sup>۵</sup> را رجوع به سوی رضوان و یا نعمت او می‌دانند (ملکی میانجی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴). احاطه خداوند به همه چیز<sup>۶</sup> را علم و قدرت خداوند به همه چیز تاویل کرده‌اند. (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۱۳۹). به همین منوال آیاتی که در آن از رجوع و بازگشت همه اشیاء به خداوند صحبت به میان آمده، تاویل شده است (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۲؛ ج ۲، ص ۳۳۵؛ ج ۳، ص ۴۷۸؛ ج ۹، ص ۱۷۸؛ ج ۱۰، ص ۱۹۴؛ سیدان، ۱۳۹۵ش، ج ۱، ص ۱۳۱؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۵). بنابراین، بر مبنای تفسیر متکلمان و اهل تفکیک، نفس انسان، به دنیا رجوع می‌کند، درحالی که ظاهر بسیاری از آیات، حرکت انسان به سوی خداست.

**۳-۱-۳. اشکال سوم: (عدم خروج از زمین)**

ظاهر آیات خروج از قبر این است که افراد از قبر خارج می‌شوند و از زمین بیرون می‌روند، نه این که از دل زمین به روی زمین بیایند. تعبیری که در آیات است، اشاره به این نکته دارد که مبدأ حرکت زمین، و مقصد آن خارج از زمین است. قرآن در باب هیبوط آدم به زمین می‌فرماید: «پس شیطان آن‌ها را به لغزش افکند (تا از آن درخت خوردند) و (بدین عصیان) آنان را از آن مقام بیرون آورد، و گفتیم که (از بهشت) فرود آید که برخی از شما برخی را دشمنید، و شما را در زمین تا روز مرگ قرارگاه و بهره خواهد بود»<sup>۷</sup> (بقره: ۳۶). تعبیر «هیبوط»، بدین معناست

۱. إلی رَبِّكَ یَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ

۲. إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ

۳. إلی رَبِّكَ یَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ

۴. وَ أَنْ إلی رَبِّكَ الْمُنْتَهَى

۵. وَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ

۶. أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ

۷. فَأَزَلَّهُمَا الشَّیْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِیهِ وَقَلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِی الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حَبِیْنٍ.

که در زمین نیستید و می‌خواهید وارد زمین بشوید. همچنین، در زمین تا مدت معینی هستید: «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُشْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ»، پس باید یک زمانی از زمین خارج شوید. بنابراین ظاهر آیات دلالت بر خروج از زمین دارد. در ذیل این آیه، روایتی است که «متاع إلى حین» را «إلى يوم القيامة» تفسیر کرده است (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۳). در آیه دیگری می‌فرماید:

«قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ» (اعراف: ۲۵)؛

در زمین زندگی می‌کنید، و در زمین می‌میرید، و از زمین خارج می‌شوید. بنابراین مبدأ حرکت، زمین است و مقصد نیز عالمی و رای آن است. در آیات دیگری چنین اشاره دارد:

«وَتُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس: ۵۱)؛

«خُسْعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ؛ مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَاْفُرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ» (قمر:

۸ و ۷)؛

تعبیر «از قبرها خارج می‌شوید و شتابان به سوی دعوت کننده می‌روید»، مبدأ را زمین، و مقصد را خداوند معرفی می‌کند. طبق تفسیر متکلمان از قبر، بدن‌ها از قبرهای مادی بیرون می‌آیند، یعنی از بطن زمین، به سطح زمین می‌آیند. اگر قرار باشد از بطن زمین به سطح زمین بیایند، استقرار همیشگی در زمین خواهد بود، درحالی که طبق ظواهر آیات، استقرار در زمین دائمی نیست. پس براساس ظواهر قرآن، مقصد حرکت نفس، خارج از زمین است و هیچ آیه‌ای مدعای متکلمان و اهل تفکیک تأیید نمی‌کند.

### ۳-۱-۴. اشکال چهارم: (عدم تعلق بعث به ذوی العقول)

طبق آیه شریفه

«وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷)؛

خداوند کسانی را که در قبر هستند مبعوث می‌کند. اگر متعلق بعث، جنازه و بدن عنصری باشد، باید از تعبیر «ما فی القبور» استفاده شود؛ چون جنازه‌ها «من فی القبور» نیستند. تنها ذوی العقول اند که دارای ادراک و شعور هستند. بنابراین، کسی که در قبر است و برانگیخته می‌شود، باید دارای ادراک باشد. ممکن است این اشکال به ذهن برسد که در آیه دیگری از تعبیر «ما فی القبور» استفاده شده است:

«أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ» (عادیات: ۹)؛

اما این تعبیر نیز معارض با تعبیر «من فی القبور» نیست؛ زیرا نسبت میان «ما» و «من» نسبت عام و خاص است. بر ذوی العقول هم می‌شود «ما» اطلاق کرد، ولی بر غیر ذوی العقول «من» اطلاق نمی‌شود؛ مگر این که کسی قائل به مجاز شود و بگوید به جنازه‌ها به اعتبار این که قبلاً دارای حیات بوده‌اند (اعتبار ما کان) یا بعداً دارای حیات می‌شوند (اعتبار مایؤول) «من» اطلاق شده است. اما قائل شدن به مجاز نیز مشکلی حل نمی‌کند؛ زیرا آیه، «من» را متعلق بعث دانسته، و بدیهی است که تعبیر «من» شامل موجود دارای حیات می‌شود. قائل شدن به مجاز نیز با ظاهر آیه سازگاری ندارد؛ زیرا ظاهر آیه به این نکته اشاره دارد که همان زمان که بعث به «من فی القبور» تعلق می‌گیرد، آن‌ها دارای حیات هستند. بنابراین قائل شدن به مجاز، با ظاهر آیه ناسازگار است.

### ۳-۱-۵. اشکال پنجم: (قائل شدن به مجاز)

در قرآن کریم، از قبر تعبیر به مرقد شده است<sup>۸</sup> (یس: ۵۲). مرقد از رُقَاد (خواب) می‌آید، یعنی محل آرامش و استراحت (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۶۷). در تعابیر فارسی نیز تعبیر آرامگاه رایج است. پس مرقد یعنی جایی که موجودی در آن استراحت می‌کند و آرام می‌گیرد. طبق تفسیر متکلمان و اهل تفکیک، مسلماً قبر برای جنازه محل آسایش و آرایش نیست؛ بلکه محل زوال و تلاشی است. اگر متعلق بعث، ابدان عنصری باشد، این ابدان که در قبر پوسیده و نابود شده‌اند، دیگر قبر مادی برای بدن مادی، آرامگاه و محل رُقود نخواهد بود. ممکن است اشکال وارد شود که این تعبیر استعاری است، یعنی خداوند وارد شدن جنازه در قبر را به خوابیدن انسان تشبیه کرده، و به تبع آن، مکانش را هم به مرقد تشبیه نموده است. در واقع این تعبیر نوعی «استعارة تبعیه» است. چنانکه در کتب بلاغی و تفاسیر ادبی بیان شده است (تفتازانی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۹۶). در پاسخ می‌گوییم که بنابر ظاهر گریبی، تعبیر استعاری وجهی ندارد؛ زیرا اولاً بر این استعمال مجازی قرینه‌ای وجود ندارد؛ ثانیاً برای استعمال حقیقی وجهی وجود دارد. بنابراین طبق تفسیر متکلمان، باید آیه را برخلاف ظاهرش معنا کنیم و قائل به مجاز شویم؛ درحالی که هیچ قرینه‌ای بر این مجاز وجود ندارد.

### ۳-۱-۶. اشکال ششم: (ناسازگاری با نفع اماته)

این اشکال از سایر اشکالات مهم‌تر است. تفسیری که متکلمان از قبر و آیات خروج از قبر دارند، با تفسیری که از آیات مربوط به «نفع اماته»

۸. قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ.

دارند، ناسازگار است. براساس آیات و روایات، ما دو نفخ داریم: «نفخ اماته» و «نفخ احیاء». این دو نفخ براساس ظواهر آیات، مسلم است (نمل: ۸۷؛ زمر: ۶۸؛ کهف: ۹۹؛ مؤمنون: ۱۰۱؛ ق: ۲۰؛ حاقه: ۱۳؛ انعام: ۷۳؛ طه: ۱۰۲؛ نبأ: ۱۸). متکلمان و اهل تفکیک، «نفخ اماته» را به میراندن انسان‌هایی که در زمین هستند و «نفخ احیاء» را به زنده شدن دوباره بدن‌های عنصری روی زمین تفسیر می‌کنند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۹۰؛ ایجی، ۱۳۲۵ش، ج ۸، ص ۳۱۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۶). اهل تفکیک نیز همین نظریه را با تقریرات مختلفی پذیرفته‌اند (قزوینی، ۱۳۸۷ش، صص ۵۳۱-۵۹۰؛ تهرانی، ۱۳۷۴ش، صص ۳۷۵-۳۸۲). مشکلی که با آن مواجه می‌شوند، این است که در هنگام «نفخ اماته» نه تنها انسان‌ها می‌میرند که کل نظام کیهانی به هم می‌ریزد. خدا آسمان را مثل کاغذی که لوله می‌کنند، جمع می‌کند<sup>۹</sup> (انبیاء: ۱۰۴)؛ زمین به گونه‌ای عجیب متلاشی شود<sup>۱۰</sup> (فجر: ۲۱)؛ خورشید و ماه از وضعیت عادی خارج می‌شوند<sup>۱۱</sup> (تکویر: ۲ و ۱)؛ کوه‌ها مانند پشم رنگین حلاجی شده می‌گردند<sup>۱۲</sup> (قارعه: ۵) و نیز آیات بسیاری که متکلمان و اهل تفکیک آن‌ها را جمع شدن طومار آسمان‌ها و زمین می‌دانند و معتقدند که موجودات هنگام «نفخ اماته»، همه منعدم می‌شوند، و اختلافاتی که در روایات در تفسیر معنای «اماته» وجود دارد را نیز توجیه می‌کنند. از جمله جواد تهرانی معتقد است بین روایات اختلافی نیست و اینکه خداوند همه ماسوی‌الله را معدوم کند استبعادی ندارد (تهرانی، ۱۳۷۴ش، ص ۳۸۷، تنبیه پاورقی) قزوینی امکان خراب عالم مشهود و تشکیل عالم دیگر جسمانی (آخرت) را مسلم و انکار آن را شبهه در مقابل وجدان می‌داند (قزوینی، ۱۳۸۷ش، ص ۵۳۱). همچنین خرابی عالم و تشکیل عالم آخرت را بنا بر آیات و روایات مسلم می‌داند (قزوینی، ۱۳۸۷ش، ص ۵۳۳). از جمله روایاتی که در کنار این آیات وجود دارد، بخشی از حدیث معروفی است که زندقی از امام صادق (ع) می‌پرسد آیا روح بعد از تلاشی بدن باقی می‌ماند یا متلاشی می‌شود؟ حضرت می‌فرماید: «روح تا وقت دمیدن در صور باقی می‌ماند، پس در آن زمان همه چیز باطل شده و فانی می‌گردد، نه حسی و نه محسوسی باقی می‌ماند، سپس همه چیز به همان صورتی که مدبرشان خلق کرده بود باز می‌گردند، و آن چهارصد سال است که خلق در آن بیارامند، و آن میان دو نفخه است.»<sup>۱۳</sup> (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۴۵).

و نیز عبارتی از خطبه حضرت امیر(ع) در نهج البلاغه است: «و همانا خدای سبحان، پس از نابود شدن جهان، تنها و یگانه ماند و چیز دیگری با او نخواهد بود، همان‌طور که پیش از آفرینش آن‌ها چنین بود، پس از فناي آن‌ها نیز چنین خواهد بود، در آن موقعیت خیمه وقت و مکان، و هنگام و زمان برچیده می‌شود. مدت‌ها و وقت‌ها، و سال‌ها و ساعت‌ها معدوم می‌گردد، و جز خدای واحد قهار که بازگشت همه امور به اوست چیزی باقی نمی‌ماند.»<sup>۱۴</sup> (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۶).

بنا بر تفسیری که متکلمان و اهل تفکیک از «اماته» دارند، نه تنها انسان‌ها، بلکه کل نظام کیهانی معدوم می‌شوند و جز خداوند چیزی باقی نمی‌ماند. اگر قرار باشد همه چیز فانی شود، دیگر نه قبری باقی می‌ماند و نه جنازه‌ای که از قبر بیرون بیاید و به سوی خداوند برانگیخته شود. بنا بر تفسیر ایشان، خداوند بعد از «نفخ اماته»، ابتدا باید زمینی خلق بکند و سپس جنازه‌هایی را خلق بکند و درون قبرها بچیند، تا بعد جنازه‌ها زنده و مبعوث شوند. اشکال هفتم در واقع تعارض تفسیری دیدگاه متکلمان از نفخ اماته و بعث انسان‌ها در قیامت است، اگر بناست همه چیز نابود و معدوم بشود، دیگر موضوعی برای خروج از قبر باقی نمی‌ماند. علامه مجلسی در باب «نفخ صور و فناء الدنیا» به‌خاطر تعارض شدید روایات، قائل به توقف در این مسأله شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۳۳۶). علامه طباطبایی نیز در ضمن حاشیه خود بر کلام مرحوم مجلسی معتقد است اگر همه چیز غیر از خداوند منعدم شوند، دیگر نه تقدم و تأخری باقی می‌ماند و نه دنیا و آخرتی، و نه حتی مبتدا و مُعادی. ایشان روایات باب «نفخ الصور» را جزء اخبار آحاد می‌داند که در غیر فروع فقهیه حجتی ندارند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۳۶۶، حاشیه طباطبایی). تفسیر صحیح و نحوه جمع کردن بین آیات «نفخ الصور» و بعث و حشر نفوس را در ضمن بیان ملاحظه‌را بیان خواهیم کرد.

۹. یَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ.

۱۰. كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا.

۱۱. إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ.

۱۲. وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ.

۱۳. قال: بل هو باق إلى وقت ينفخ في الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء و تفتني فلا حس و لا محسوس، ثم أعيدت الأشياء، كما بدأها مدبرها، و ذلك أربعمئة سنة يسبت فيها الخلق، و ذلك بين النفختين.

۱۴. إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَبُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحَدَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ، كَمَا كَانَ قَبْلَ ابْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا، بِلَا وَقْتٍ وَ لَا مَكَانٍ وَ لَا حِينٍ وَ لَا زَمَانٍ؛ عَدِمَتْ عِنْدَ ذَلِكَ الْأَجَالَ وَ الْأَوْقَاتِ وَ زَالَتِ السَّنُونَ وَ السَّاعَاتُ؛ فَلَا شَيْءَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ الَّذِي إِلَيْهِ مَصِيرُ جَمِيعِ الْأُمُورِ.

### ۳-۱-۷. اشکال هفتم: (تعارض با سایر آیات و روایات)

براساس بعضی از آیات قرآن (بقره: ۲۸۴؛ غافر: ۱۷) و روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶؛ صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴۱)، انسان در عالم قبر، متناسب با نیت و نوع عملی که کسب کرده است، از ثواب و عقاب برخوردار می‌شود. تفسیر متکلمان با این آیات و روایات نیز در تعارض است. روایاتی که در باب عذاب و ثواب قبر آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، صص ۲۰۲-۲۸۲) به هیچ‌وجه با تفسیر مادی از قبر قابل جمع نیست. اگر فشار قبر به صورت حسی و عنصری باشد، طبیعتاً باید دیواره‌های اطراف قبر به هم آمده تا بدن میت مورد فشار قرار گیرد؛ در این صورت، مشکلات بیشتری نمایان خواهد شد. اولاً بسیاری از مردم قبری ندارند که بدنشان مورد فشار قبر قرار بگیرد، ثانیاً بدنی که در قبر است شعوری ندارد که سختی فشار قبر را ادراک کند؛ ثالثاً اگر فشار قبر یک حادثه طبیعی است، چرا نزدیک شدن اطراف قبر به هم دیگر، قابل رویت نیست؟ همچنین در روایات زیادی از سوال و جواب قبر سخن به میان آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۶۰). بدیهی است که اگر مراد، قبر حسی و مادی باشد، بدن مادی نمی‌تواند مخاطب فرشتگان قرار گیرد و به سوال آنان پاسخ دهد. جدای از این تعارضات، در روایاتی دیگر، از قبر تعبیر به «برزخ» شده است:

«البرزخ هو القبر» (حویزی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۵۳).

عده‌ای در پاسخ به این اشکالات، با تمسک به قدرت الهی، فشار قبر را بر عهده آب و هوا گذاشته‌اند تا این گونه مردگانی که بدنشان در آب یا در جایی غیر از داخل زمین مانده را شامل عذاب قبر بدانند (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۹۲). واضح است که این پاسخ نیز نمی‌تواند اشکالات را رفع کند؛ زیرا چنین تفسیر مادی از قبر نه تنها رافع اشکالات نخواهد بود، بلکه خود منشأ مشکلات بسیار دیگری نیز خواهد شد که در ضمن این موارد هفت‌گانه اشاره شد.

### ۴. تفسیر ملاصدرا

ملاصدرا در موارد متعددی، به ماهیت قبر و توضیح و تبیین آن پرداخته است. در کتاب «الشواهد الربوبیه»، ابتدا برای تبیین و تفهیم قبر، به کلام (سخن) مثال می‌زند. او برای کلام، چهار حیات جداگانه تصویر می‌کند: حیات امتداد تنفسی، حیات صوتی، حیات معنوی و حیات حیکمی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴ش، ص ۳۵۸). براساس دیدگاه او، وقتی انسان سخن می‌گوید، الفاظی از او صادر می‌شود و از طریق قوای شنوایی، به باطن مخاطب راه پیدا می‌کند. مخاطب ابتدا آن را به گونه‌ی صورت جزئی تصور می‌کند و سپس به عاقله مخاطب منتقل می‌شود. ملاصدرا، نفس و صوت را که ظاهر است و مربوط به متکلم، دو حیات دنیوی؛ و در جانب مخاطب نیز، معنا ابتدا به صورت صورت جزئی در خیال نقش می‌بندد، و سپس با ادراک عمیق‌تر، و با تعقل به جان مخاطب وارد می‌شود، و چون پنهان است و به درون رفته و البته شرافت پیدا کرده است، دو حیات اخروی نامیده است. بنابراین، قوه متخیله و قوه عاقله، قبر کلام هستند، و کلام از ظاهر متکلم به باطن مخاطب راه پیدا کرده است. حال یا قوای ادراکی مخاطب، آلوده به انواع پلیدی‌هاست که در این صورت، کلام در حفره‌ای از آتش است، و یا قوای ادراکی مخاطب، پاک و منزّه و نورانی است که باغی از باغ‌های بهشت خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴ش، ص ۳۵۹). به همین قیاس، انسان‌ها چون موجودی مرکب القوی است، دارای حیات‌های چهارگانه‌ای است، دو حیات دنیوی (حیات نباتی و حیوانی) و دو حیات اخروی (حیات نطقی و قدسی) دارد. هر کدام از این حیات‌های چهارگانه، قبری دارد. قبر حیات نباتی و حیوانی، مقدار تکون تدریجی انسان در دنیا و قبر نفس و روح او نیز در عالم دیگر (عالم برزخ و عالم قیامت) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴ش، ص ۳۵۸). البته انسان بعد از قطع تعلق نفس از بدن مادی عنصری، چیزی از خود باقی خواهد گذاشت که جسد است و جسد نیز قبری دارد که حفره خاکی است. بنابراین، ملاصدرا برای انسان مراتبی قائل است، و به‌وزن این مراتب، قبر نیز دارای مراتب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴ش، ص ۳۵۸). قبر در اصل وضع لغوی نیز به معنای غلاف است، قبر در لغت، محل استقرار و یا محل خفای چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۷). به قبر خاکی نیز چون جسد میت در آن قرار داده می‌شود و جسد در حفره‌ای پنهان می‌شود، قبر گفته می‌شود. بنابراین، قبر غلاف و پوششی است برای شیء مقبور. ملاصدرا قبر انسان را به قبر حقیقی و قبر مجازی، تقسیم می‌کند. قبر جسد، یعنی همان حفره خاکی که در عرف عامه، به قبر معروف است، قبر مجازی است؛ زیرا جسد انسان، حقیقت انسان را تشکیل نمی‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش، ج ۶، ص ۷۹). به عالم برزخ هم، چون روح در آن قرار داده می‌شود و به منزله پوششی است برای روح، قبر حقیقی گفته می‌شود؛ طبق تفسیری که ملاصدرا از قبر ارائه می‌دهد، مراد از قبر، «عالم برزخ»

۱۵. لِّلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاِنْ تُبَدُّوْا مَا فِيْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفَوْهُ يَحٰسِبِكُمْ بِهٖ اللّٰهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَاءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ.

۱۶. الْيَوْمَ تُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ اِنَّ اللّٰهَ سَرِيْعُ الْحِسَابِ.

است و آنچه از قبور خارج می‌شوند، ارواح‌اند، نه ابدان (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱۸). براساس این تفسیر، ارواح انسان، بعد از قطع تعلق از ابدان، به عالم برزخ می‌روند، و با «بعث» از عالم برزخ خارج و به سمت قیامت می‌روند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴ ش، ص ۳۶۳). پس قبر انسان، یا باغی از باغ‌های بهشت است، و یا حفره‌ای از حفره‌های آتش (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱۹).

#### ۴-۱. ارزیابی نظر ملاصدرا

این دیدگاه از اشکال هفت‌گانه ذکر شده مبراست و با توضیحاتی که خواهد آمد، کاملاً با ظواهر قرآن و روایات موافقت تام دارد. اما اشکال اول وارد نیست؛ چون با این تفسیر، آیات تخصیص نمی‌خورند، و همه از قبور (عالم برزخ) خارج می‌شوند. اشکال دوم وارد نیست؛ چون حرکت نفوس یک‌طرفه است، سیر نفوس از برزخ، «إلی‌الله» خواهد بود. اشکال سوم وارد نیست؛ چون این خروج «من الارض» است، نه خروج از بطن به سطح زمین. اشکال چهارم وارد نیست؛ چون واقعاً ارواح ذوی‌العقول اند و اطلاق «من فی القبور» در مورد آن‌ها صادق است. اشکال پنجم وارد نیست؛ چون طبق این نظریه، مسلماً قبور برای ارواح مرقد و محل رقاد و آسایش محسوب می‌شوند. در مرحله عالم برزخ، نفوس نسبت به وضعیتی که دارند، برایشان استراحت و رقاد صدق می‌کند. در روایات باب برزخ نیز دارد که به روح گفته می‌شود بخواب، مثل خواب عروس:

«قيل به: نَم نَوْمَةَ الْعُرُوسِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳۸).

ممکن است این اشکال مطرح شود که این روایات با روایاتی که می‌گویند ارواح مومنین در بهشت، و ارواح کفار در آتش هستند، قابل جمع نباشند. اما طبق مبانی حکمت متعالیه، جمع این دو طائفه از روایات مشکل نیست؛ زیرا خواب و بیداری، از مفاهیم نسبی هستند. براین اساس، عالم دنیا نسبت به عالم برزخ، یک نوع نوم محسوب می‌شود، و عالم برزخ نیز نسبت به قیامت، نوم است؛ و بالعکس یعنی قیامت نسبت به برزخ بیداری است، و برزخ نسبت به دنیا بیداری محسوب می‌شود. عوالم همان‌طور که در قیاس با یکدیگر در نوم یا بیداری هستند، در عین حال هرکدام فی‌نفسه نوعی حیات و بیداری محسوب می‌شود. بنابراین، عالم برزخ فی‌نفسه دارای حیات است، و این حیات شامل بهشت و جهنم نیز می‌شود، ولی در قیاس با عالم قیامت نوعی خواب است، بدین جهت تعبیر به مرقد شده است. روایت نبوی معروف:

«الْأَنسُ نِيَامٌ قِيَامًا مَاتُوا إِنْتَبَهُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۴۳)؛

نیز گویای این مطلب است. بنابراین، هر نفسی، درحالی که در برزخ خود سیر می‌کند، نسبت به عالم بالاتر، مفهوم خواب نیز بر او صادق است. پس از این جهت، عالم برزخ و عالم قبر برای ارواح مرقد است و این مرقد نیز معنای حقیقی است، نه استعمال مجازی. به همین نسبت، «بعث» و برانگیختن نیز بر ارواح، صادق خواهد بود؛ زیرا بعث به معنای خارج کردن یک نفس از حالت آرامش و استراحت است. در واقع، نفوس در رقاد و آرامش بوده‌اند، و چون می‌خواهند با بعث به عالم جدیدی وارد شوند و یا ظهورات جدیدی پیدا کنند، واقعاً احساس می‌کنند از خواب بیدار شده‌اند و می‌پرسند «مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا؟».

#### ۴-۲. تفسیر نفختین از دیدگاه ملاصدرا

اشکال ششم نیز بر نظریه صدرالمتهلین وارد نیست؛ زیرا مبنای اشکال مذکور، برداشت غلط متکلمان از آیات نفخ صور بود. متکلمان نفخ اماته را مردن از روی زمین، و نفخ احیاء را همان بعث ارواح از قبور می‌دانند. اما بر طبق دیدگاه ملاصدرا این برداشت از نفخ اماته و احیاء، با ظواهر قرآن سازگار نیست. وی نفخ اول را نفخ اماته می‌داند؛ یعنی حرکت نفوس از عالم برزخ به عالم قیامت؛ و نفخ احیاء یعنی زنده کردن نفوس بعد از ورود به عالم آخرت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱ ش، ج ۲، ص ۵۴۶، تعلیقه). این دو نفخ ربطی به عالم دنیا ندارند. این تفسیر، عکس تفسیر متکلمان است.

یکی از مراحل که انسان پشت سر می‌گذارد، مرحله فناست. در روایات نیز از این مرتبه، یعنی ادراک مرحله فنا؛ چه فنای اختیاری که سالک با اراده خودش در دنیا حرکت می‌کند و به فنا می‌رسد، و چه فنای اضطراری که برای همه در قیامت اتفاق می‌افتد، تعبیر به موت یا صعق کرده است. باید دقت کرد که منظور از موت یا صعق، این نیست که همه اشیاء نابود یا معدوم می‌شوند، به این معنا که حقیقتشان را از دست بدهند؛ بلکه انعدام، موت و یا صعق ناظر به ظهور وجود استقلالی خداوند و مخفی شدن تعینات مخلوقات است. در تعابیر دینی از این مرتبه تعبیر به موت یا صعق شده است. در روایات معراج، حضرت می‌فرمایند آنقدر بالا رفتم که نور عظمت خداوند را مشاهده کردم. در بعضی تعابیر روایت به این معنا اشاره شده است که دچار موت یا صعق شدم. در تعبیر دیگری آمده است که نه تنها من مردم که دیدم همه مردند و همه صداها خاموش شد. هیچ چیزی پیدا نمی‌شد، بعد دوباره خداوند من را زنده کرد، دیدم همه چیز سر جای خودش است. این تعابیر مطابق چیزی است که در عرفان وجود دارد. در تعابیر عرفانی، از موت یا صعق تعبیر به فنا، و از احیای مجدد، تعبیر به بقاء کرده‌اند. بنابراین وقتی در قرآن و روایات از موت همه مخلوقات سخن گفته می‌شود، مراد این نیست که اشیاء به‌طور کلی معدوم می‌شوند. هیچ موجودی در مرتبه

فناء نفس الامر خود را از دست نمی‌دهد؛ چون از دست دادن، نقص است نه کمال. بلکه چون مطلق ظهور کرده است، مقید در برابرش ادراکی ندارد، نه خودش و نه فنایش را درک می‌کند و می‌فهمد که از روز اول، وجودش پنداری و توهمی بوده است. در ادامه روایت این نکته ذکر شده است که چهارصد سال می‌گذرد، خداوند بارانی می‌فرستد و همه زنده می‌شوند<sup>۱۷</sup> (صدوق، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۷۷)، اگر بنا باشد که نفس الامر اشیاء از بین رفته باشد، دیگر نه زمانی خواهد بود، نه ابری که باران ببرد و نه چیزی هست که باران بر آن بیارد. پس نفخ اماته یعنی موجوداتی که در برزخ هستند و برای خود وجود پنداری درک می‌کنند، با نفخ اماته به عالم فناء می‌رسند. کسانی که در دنیا به عالم فناء رسیده‌اند، دیگر از نفخ اماته استثناء شده‌اند<sup>۱۸</sup> (زمر: ۶۸). وقتی عظمت خداوند طلوع می‌کند، و موجودات خداوند را ملاقات می‌کنند، دیگر خودشان را گم می‌کنند و می‌فهمند که این خودی که تا به حال ادراک می‌کرده‌اند، از اساس توهم بوده، دیگر اثری از آن در کار نیست. احیاء و زنده کردن مخلوقات نیز، یعنی مخلوقات از مرتبه فناء، به مرتبه بقاء انتقال پیدا می‌کنند. بنابراین نفخ اماته یعنی افناء، و نفخ احیاء یعنی ابقاء، و هیچکدام ربطی به عالم دنیا ندارند. این تفسیر، هم مطابق با ظواهر قرآن است و هم با تفسیری که صدرا از قبر به دست می‌دهد، تعارضی ندارد.

متکلمان، خروج از عالم دنیا را اماته، و خروج از قبر و زنده شدن در قیامت را نفخ احیاء می‌دانند. درحالی که ظاهر آیات قرآن، عکس این برداشت است. تأمل در آیاتی که نفخ اول را بیان می‌کنند (نمل: ۸۷؛ زمر: ۶۸)، می‌فرماید نفخ در صور می‌شود و همه کسانی که در آسمان و زمین هستند به فزع دچار می‌شوند و همه به حال خضوع نزد خداوند می‌آیند. این نفخ یعنی آمدن به سمت خدا. در نفخ دوم می‌فرماید: «سپس در صور دمیده می‌شود و همه بپا خواسته و نظاره گردند»<sup>۱۹</sup> (زمر: ۶۸)؛ این آیات را کنار آیات سوره یاسین بگذاریم، معنا واضح‌تر می‌شود: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ»؛ می‌فرماید در نفخ دمیده می‌شود و همه به سوی پروردگار می‌روند. خصوصیت نفخ اول که در سوره نمل اشاره شد این بود که همه «اتوه داخرین» به سوی پروردگار می‌روند و این همان بعث از احداث و قبور است. قرآن از نفخ اول با فزع و یا صق تعبیر کرده است که همان نفخ اماته است. اما نفخ دوم که همه «قیام ینظرون» می‌شوند و ادراک پیدا می‌کنند، همان نفخ احیاء است. از روایات نیز همین برداشت می‌شود. بنابراین، با نفخ اول، همه کسانی که در قبور هستند و در برزخ خود به سر می‌برند، «الی ربهم ینسلون» می‌شوند و آنجا که می‌روند، همه چیز از بین می‌رود. این از بین رفتن هم به معنای نابودی نفس الامر اشیاء نیست؛ بلکه مراد این است که در سایه وحدت قهاری خداوند، دیگر کسی دم از هستی برای خودش نمی‌زند. به همین جهت، بعضی روایات اشاره دارند که وقتی خداوند ندا می‌دهد، کسی نیست که جواب دهد و در بعضی تعابیر آمده است که کسی جواب نمی‌دهد:

«فَلَا يُجِيبُهُ أَحَدٌ» (بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۳۱).

این همان نکته‌ای است که ملاصدرا در خلال بحث‌هایش متذکر می‌شود که معدوم شدن به معنای از بین رفتن نفس الامر اشیاء نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵؛ ۱۳۵۴ ش، ص ۲۷۶؛ بی تا، ص ۵۶)؛ بلکه به معنای وجود پنداری اشیاء است. دیگر کسی خود را مستقل نمی‌یابد، بلکه صرفاً آینه‌ای بوده که دیگری را نشان می‌دهد و حالا شکسته است. بنابراین نفخ اول، یعنی نفخ اماته و به این معناست که اشیاء، در نفس الامر و موطن خود محفوظاند و قدرت جواب دادن ندارند؛ چون وقتی وحدت قهاریه طلوع می‌کند هیچ موجودی نمی‌تواند خودش را درک کند چه رسد به اینکه سخن بگوید و دیگری را درک کند. عرفا نیز تأکید دارند کسی که غیر را درک می‌کند، و یا کسی که ادعا می‌کند خداوند و حقیقت توحید را درک کرده است، درواقع توحید را درک نکرده است.

آنچه انسان را از عالم دنیا به عالم برزخ می‌برد، صبحه آسمانی است و ربطی به نفختین ندارد. متکلمان صبحه آسمانی را صبحه‌ای خاص در زمان خاصی در آخرالزمان می‌دانند که ناگهان صدای بلندی از آسمانی شنیده می‌شود و همه کسانی که زنده‌اند را در برمی‌گیرد، این صدا را طلوعه قیامت می‌دانند. این تفسیر از صبحه نیز با ظواهر آیات ناسازگار است. آیه می‌گوید:

«مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ» (یس: ۴۹).

بربنیای متکلمان، باید بگوییم این صبحه در مقطع خاصی از زمان رخ می‌دهد و شامل بخشی از مردم، یعنی مردم آخرالزمان، می‌شود. درحالی که ظاهر اشاره دارد که صبحه همه را در برمی‌گیرد. پس ظاهر آیه ناظر به واقعه خاصی که قرار است در امتداد زمان و در یک مقطع خاص اتفاق بیفتد نیست؛ بلکه این صبحه همان صبحه مرگ است که هر کسی را در هر زمانی فرا می‌گیرد. تنها اشکالی که باقی می‌ماند این است که از طرفی آیه می‌گوید صبحه آسمانی واحد است (صبحه واحده) و از طرفی مرگ در بستر زمان برای افراد به تدریج رخ

۱۷. عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع) قَالَ: إِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَبْعَثَ الْخَلْقَ أَطْرَ السَّمَاءِ عَلَى الْأَرْضِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَاجْتَمَعَتِ الْأَوْصَالُ وَ نَبَتَتِ اللَّحُومُ.

۱۸. وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ.

۱۹. ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ.

می‌دهد. چطور امر واحد با این تدریج در امتداد زمان قابل جمع است و شامل همه افراد می‌شود؟ پاسخ این اشکال براساس مبانی حکمت متعالیه دشوار نیست؛ زیرا حقیقت صبحه یک امر واحد است، اما این وحدت، یک حقیقت سعی و گسترده است که در بستر زمان جاریست. این حقیقت واحد برای هر نفسی، در زمان خاصی ظاهر می‌شود و او را در بر می‌گیرد. در نتیجه، قیامت هر کسی برای خودش برپا می‌شود. این گونه نیست که همه مردگان در عالم برزخ صبر کنند و بعد همه با هم وارد عالم قیامت شوند. این تفسیر از صبحه آسمانی شامل همه زمان‌ها می‌شود، نه یک مقطع خاصی از زمان، و اختصاص به همه مردم دارد نه فقط مردم آخرالزمان. بنابراین، صبحه آسمانی، همان صبحه مرگ است که هر کسی را هنگام مرگ در بر می‌گیرد. حاصل آنکه این دیدگاه با روایات مخالفی ندارد.

اشکال هفتم نیز بر تفسیر ملاصدرا وارد نیست؛ زیرا صدرا قبر را به معنای برزخ می‌داند و بر خلاف تفسیر متکلمان که با روایات زیادی در تعارض قرار می‌گرفت، در توفیق با این روایات خواهد بود. مطابق روایات، جسد را در قبر می‌گذارند و قبر به مقدار نورانیت روح بزرگ می‌شود.<sup>۲۰</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۱۹). بدیهی است که قبر و حفره خاکی، وسعت پیدا نمی‌کند، بلکه وسعت یافتن قبر، مربوط به عالم مثال یا برزخ است. روایات زیادی که در باب عذاب و فشار قبر وارد شده نیز، قابل تطبیق بر حفره مادی نیست. از جمله روایتی که می‌گوید قبر باغی از باغ‌های بهشت یا گودالی از گودال‌های جهنم است. (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۲۴۲). فشار قبر حتی بر کسانی که در خاک نخفته‌اند نیز وارد می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۶۶). مضامین این روایات را نمی‌شود بر قبر مادی حمل کرد. در اکثر روایات از عالم برزخ، با لفظ «قبر» یاد شده است:

«الْبَرْزُخُ الْقَبْرِ، وَ فِيهِ الثَّوَابُ وَ الْعِقَابُ بَيْنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ» (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۹)؛

و همچنین:

«الإمام زين العابدين عليه السلام في قوله تعالى و من ورائهم برزخ إلى يوم يُبعثون؛ هو القبر» (مجلسی، ۱۴۰۳ق،

ج ۷۸، ص ۱۴۸).

#### ۳-۴. سایر مؤیدات قرآنی تفسیر ملاصدرا

در سایر آیات قرآن نیز مؤیدات فراوانی یافت می‌شود که همسو با تفسیر ملاصدرا است. از جمله آیه ۹۷ سوره نساء که سخن از گفتگوی فرشتگان با کسانی است که جانشان گرفته می‌شود. قرآن تاکید می‌کند که آنان فرشتگان را می‌بینند و با آنها صحبت می‌کنند. بدیهی است بدن انسان که از علم و ادراک بی‌بهره است، نمی‌تواند مخاطب فرشتگان باشد. در آیه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱)، صحبت از توفی انسان شده است؛ توفی به معنای چیزی را به‌تمامه تحویل گرفتن است. بدین‌سان، ملک‌الموت تمامیت انسان را می‌گیرد. مرجع ضمیر در «توفاکم» نفوس انسان‌ها است که تمامیت آنها را تشکیل می‌دهد. شاهد این نکته در آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» است که مرجع ضمیر، «انفس» معرفی شده است. در آیه دیگر «یخرجونکم» آمده است که به معنای خروج نفس شما از زمین است. به‌طور کلی در آیات قرآن هر جا صحبت از قیامت است، صحبت از رجوع نفوس به‌سوی خداوند است. آیات متعدد قرآن در این باره به قدر کافی گویا است:

«وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ» (ق: ۲۱)؛

«يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُظْمِئَةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷ و ۲۸)؛

«يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (نحل: ۱۱۱).

۲۰. فَيَسَّعُ لَهُ مَدَّ الْبَصَرِ.

در هیچیک از آیاتی که در مورد قیامت است، سخن از بازگشت ابدان نشده است. آنجایی که صحبت از قیامت کبری است و می‌فرماید «وَكُلُّ أُنثُوهٖ دَاخِرِيْنَ» (نمل: ۸۷)، مراد کل نفوس است و سخنی از ابدان در میان نیست. از مضامین این آیات و نیز آیات خروج از قبر، روشن می‌شود که مرجع ضمائر در «حُسْنًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ» و «نُفِّخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ» نیز به نفوس برمی‌گردد نه به ابدان. بنابراین، چیزی که از قبر خارج می‌شود، نفوس اند نه ابدان، و گرنه باید به جای «یخرجون» می‌فرمود: «یوم تخرج ابدانکم» و به جای «هم» می‌فرمود: «نفخ فی الصور و اذا ابدانکم».

#### ۴-۴. پاسخ به یک اشکال

آیا روایاتی که می‌گویند روح در قبر است و ظهور در قبر خاکی و مادی دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳۴) با روایاتی که می‌گویند مؤمنین در بهشت برزخی، یا کفار در آتش برزخی هستند، منافات دارند؟ طبق مبانی حکمت متعالیه، این مسأله که ارواح در قبرها باشند، بعید به نظر نمی‌رسد. روح درحالی که در بهشت برزخی یا در آتش برزخی است، نسبت به عالم دنیا در قبر مادی است؛ زیرا بودن روح در قبر، به معنای حلول جسمی در جسم دیگر نیست. روح چون مجرد است، حلول مکانی ندارد؛ این «بودن»، حکایت از نوعی تعلق می‌کند که در روایات با لفظ «فی» اشاره شده است. بنابراین، نسبت ظرفیت روح به قبر، مثل جسم مادی به جسم مادی دیگر نیست. به دو اعتبار، دو نسبت ظرفیه با روح برقرار است؛ یکی به اعتبار عالم ماده و یکی به اعتبار عالم برزخ. پس صحیح است که گفته شود، هم روح در قبر (خاکی) است و هم در عین حالی که در قبر است، در بهشت خودش سیر می‌کند. طبق تفسیر ملاصدرا، هنگام قیامت، ارواحی که به عالم جسمانی و به قبور تعلق داشتند، با قطع تعلق، به سمت آسمان (قیامت) می‌روند که در روایات به «رہائن القبور» تعبیر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۳۳۶).

#### ۵. نتیجه‌گیری

۱. طبق تفسیر متکلمان، منظور از قبر، حفره‌های خاکی است که برای دفن بدن مردگان ایجاد می‌شود و آنچه هنگام بعث، از قبور خارج می‌شود، ابدان انسان‌هاست. این دیدگاه‌ها نه مطابق ظواهر آیات خروج از قبر است، و نه با ظاهر آیات دیگر موافقت دارد.
۲. در بررسی دیدگاه متکلمان و اهل تفکیک روشن شد که برخلاف اتهام آن‌ها، ملاصدرا نه تنها از ظواهر آیات قرآن عبور نکرده، بلکه بر ظواهر تحفظ داشته است؛ و این متکلمان و اهل تفکیک‌اند که دست به تأویل بی‌ضابطه زده‌اند.
۳. ملاصدرا قبر را به معنای برزخ گرفته است و این تفسیر نه تنها با ظواهر آیات مخالفتی ندارد، بلکه در توافقی با بسیاری از آیات و روایات است.
۴. معاد قرآنی با مجموعه‌ای از سوالات، گره‌ها و ابهام‌ها روبه‌روست و اندیشمندان، در طول تاریخ به دنبال حل آن‌ها بوده‌اند. ملاصدرا در تبیین آموزه‌های معاد، به توفیقاتی دست یافته و فهم از آیات معاد را چند گام اساسی جلو برده است. ادعا این نیست که معاد مثالی صدرایی، همان معاد قرآنی است، اما میان این دو، هماهنگی زیادی وجود دارد. ولی میان آنچه متکلمان بیان کرده‌اند، با آنچه از ظواهر قرآن برداشت می‌شود، فاصله بسیار است.

#### یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافعی گزارش نکرده‌اند.

## منابع

- قرآن کریم.  
نهج البلاغه.
- ابن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. (تحقیق: عبدالسلام هارون). قم: مکتب الإعلامی اسلامی.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ دوم. آلمان: نشر فرانزشتاینر.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: موسسه البعثه.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۴۲۴ق). المطول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تهرانی، جواد (۱۳۷۴). میزان المطالب، چاپ چهارم. قم: موسسه در راه حق.
- جوهری، ابونصر (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دار العلم للملایین.
- حویزی، ابن جمعه (بی تا). نورالثقلین. (تصحیح: رسولی محلاتی). قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- خمینی، مصطفی (۱۳۷۶). تعلیقات علی الحکمه المتعالیه. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی. (تصحیح: غلامحسین رضائزاد). تهران: الزهرا.
- سیحانی، جعفر (۱۴۲۳ق). الاهیات. قم: موسسه امام صادق (ع).
- سیدان، سید جعفر (۱۳۹۵). معارف و حیاتی (دفتر اول و دوم)، چاپ دوم. قم: نشر دلیل ما.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۵). پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان. (روح الجنان و منهج الصادقین، به کوشش سید محمدرضا غیائی کرمانی). قم: بوستان کتاب.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۹۱). شرح حکمه الاشراف. (به انضمام تعلیقات ملاصدرا، تصحیح: سید محمد موسوی). تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم. قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فلسفی، ج ۲. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۹۴). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. (تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (بی تا). ایقاظ النائمین. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، ج ۱. (تحقیق: علی اکبر غفاری). قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحیدیه. بیروت: موسسه النعمان.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۸ق). الاحتجاج، چاپ ششم. (تحقیق: ابراهیم بهادری و محمدهادی به). قم: اسوه.
- طوسی، محمد بن الحسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عارف اسفراینی، اسماعیل بن قربانعلی (۱۳۸۳). انوار العرفان. (تحقیق: سعید نظری) قم: بوستان کتاب.
- غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین (۱۳۹۲). المعاد الجسمانی. قم: مجمع ذخایر اسلامی.
- قزوینی خراسانی، مجتبی (۱۳۸۷). بیان الفرقان. قزوین: حدیث امروز.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی، چاپ سوم. قم: دارالکتب.

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار، چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مدرس زنوزی، آقاعلی (۱۳۹۷). *تعلیقات اسفار*. قم: حکمت اسلامی.
- مروراید، حسنعلی (۱۴۱۸ق). *تنبیها حول المبدأ و المعاد*، چاپ سوم. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس.
- ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۷ق). *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

## References

*The Holy Quran.*

*Nahjul-Balagha.*

- Ibn Faris (1984). *Mu'jam Maqa'is al-Lughah*. (Research: A. S. Harun). Qom: Maktaba al-Imāmī al-Islamī. [In Arabic]
- Ash'ari, A. I. (1982). *Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 2<sup>nd</sup> ed. Germany: Franzsteiner Publishing. [In Arabic]
- Bahrani, H. S. (1994). *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: al-Be'thah Institute. [In Arabic]
- Taftazani, S. M. U. (2003). *Al-Mutawwal*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]
- Tehrani, J. (1996). *Mizan al-Mutalib*, 4<sup>th</sup> ed. Qom: Dar al-Rāh al-Haqq Institute. [In Persian]
- Jawhari, A. N. (1987). *Al-Sehah Taj al-Lughah and al-Sehah al-Arabiya*. Beirut: Dar al-Ilm lmalayin. [In Arabic]
- Hawizi, I. J. (N. D.). *Noor al-Thaqalain*. (Edit: R. Mahalati). Qom: Ismaili Press Institute. [In Persian]
- Khomeini, M. (1997). *Ta'liqāt 'alā al-Hikmah al-Muta'aliyah*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Rafi'i Qazvini, A. H. (1988). *A Collection of Philosophical Treatises and Essays*. (Edit: Gh. H. Rezanejad). Tehran: Al-Zahra. [In Persian]
- Sobhani, J. (2002). *Theology*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
- Seyyedan. S. J. (2017). *Ma'arif Wahyani*, 2<sup>nd</sup> ed. Qom: Publishing of Our Reason. [In Persian]
- Sharani, A. H. (2007). *The Quranic Research of Allameh Sha'rani in the Tafsir Majma' al-Bayan al-Bayan*. Qom: Bostan Kitab. [In Persian]
- Shirazi, Q. D. (2013). *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*. (Edit: S. M. Mousavi). Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1975). *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Iranian Society of Hikmat and Philosophy. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Turat al-Araby.
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1987). *Tafsir al-Quran al-Karim*, 2<sup>nd</sup> ed. Qom: Bidar. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2010). *A Collection of Philosophical Essays*, Vol. 2. Tehran: Hikmat Sadra Foundation. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2015). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fi al-Manāhij al-Sulūkiyyah*. (Edit: S. J. Ashtiani). Qom: Bostan Kitab. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (N. D.). *Īqāz al-Nā'imīn*. Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
- Saduq, M. A. (1997). *Al-Amali*. Tehran: Kitabchi. [In Persian]
- Saduq, M. A. (1986). *Thawāb al-A'māl wa 'Iqāb al-A'māl*. Qom: Dar al-Sharif al-Radi for Publishing. [In Arabic]
- Saduq, M. A. (1993). *Man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, 2<sup>nd</sup> ed, Vol. 1. (Research: A. A. Ghafari). Qom: Jamia al-Modaresin. [In Arabic]
- Tabataba'i, M. H. (1998). *Al-Rasal al-Tawhidiyyah*. Beirut: Al-Nu'man Institute. [In Arabic]
- Tabarsi, A. A. (1987). *Al-Ihtijaj*, 6<sup>th</sup> ed. (Research: I. Bahadori & M. H. Beh). Qom: Osweh. [In Arabic]
- Tusi, M. H. (N. D.). *Al-Tebī'yan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya'a al-Turaht al-Arab. [In Arabic]
- Arefe Sfarayni, I. Q. (2005). *Anwar al-Irfan*. (Research: S. Nazari). Qom: Bostan Kitab. [In Persian]

- Gharavi Isfahani (Compani), M. H. (2014). *Al-Ma'ad al-Jesmani*. Qom: Majma' al-Zakhayer al-Islami. [In Persian]
- Qazvini Khorasani, M. (2008). *Bayan al-Furqan*. Qazvin: Hadith of Today. [In Persian]
- Qomi, A. I. (1984). *Tafsir al-Qomi*, 3<sup>rd</sup> ed. Qom: Dar al-Kutb. [In Persian]
- Kulani, M. Y. (1987). *Al-Kafi*. (Correct: A. A. Ghafari & M. Akkhondi). Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya. [In Arabic]
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*, 2<sup>nd</sup> ed. Beirut: Dar Ihya al-Turaht al-Arabi. [In Arabic]
- Modarres Zanozi, A. (2018). *Ta'liqāt Asfār*. Qom: Islamic Wisdom. [In Persian]
- Morvarid, H. A. (1998). *Ta'nbihāt Hoal al-Mabda' wa al-Ma'ād*, 3<sup>rd</sup> ed. Mashhad: Astan Quds Research Foundation. [In Arabic]
- Maleki Miyajji, M. B. (1997). *Manahaj al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]

