

حیات برزخی از منظر حکمت متعالیه، قرآن و سنت

علی محمد قاسمی*

چکیده

بدن ابزاری برای نفس مجرد انسانی است که به وسیله آن می‌تواند استعدادهای نهفته خود را متبلور و شکوفا سازد. نفس، پس از قطع علاقه از بدن، در وعائی دیگر به نام عالم «برزخ» یا عالم «مثال»، با تعلق گرفتن به «قالب مثالی» یا «جسم برزخی»، به حیات خود ادامه می‌دهد؛ حیاتی که همراه لذایذ یا رنج‌های ویژه‌ای است که نتیجه افکار، عقاید، اعمال، صفات و ملکات راسخ در نفوس در طول حیات دنیوی خواهد بود. این نوشتار، ابتدا به اثبات برزخ، از منظر حکمت متعالیه، قرآن و سنت می‌پردازد، سپس به برخی ویژگی‌های برزخ و برزخیان اشاره می‌کند، و آنگاه دیدگاه برخی از فلاسفه را که معتقدند در برزخ، «تکاملی برای افراد وجود ندارد» به نقد کشیده است. نویسنده معتقد است فلسفه، هرگز نمی‌تواند مدعی شود که برای برزخیان ارتقای درجه و تکامل یا سقوط بیشتر امکان ندارد، به علاوه این دیدگاه نه تنها مخالف بسیاری از روایات وارده در مورد عالم برزخ است، که با ظاهر برخی از آیات شریفه قرآنی نیز سازگاری ندارد.

کلیدواژه‌ها: نفس، روح، موت، توفی، بدن، قبر، برزخ، مثال.

مقدمه

از منظر فلاسفه، نفس حقیقتی است دارای آثار حیاتی؛ همچون تغذیه، رشد، تولید مثل، سازگاری با محیط، درک حسی، حرکت ارادی و تعقل، و حالاتی مانند شادی، غم، اضطراب و دلهره. اینها همه از آثار نفس‌اند. نفس دارای مراتبی است؛ همچون نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی که هر یک آثار ویژه خود را دارد.

تنفس، تغذیه، رشد، تولید مثل، و سازگاری با محیط از آثار نفس نباتی‌اند. علاوه بر این، احساس و حرکت ارادی ناشی از نفس حیوانی است و علاوه بر آثار مزبور، تفکر و تعقل از آثار نفس انسانی به شمار می‌آید^(۱) و به قول ابن‌سینا، «نفس» نامی است مشترک میان معنایی که انسان و حیوان و نبات در آن شریکند... و تعریف «نفس» به معنای دیگر، جوهری است غیرجسمانی و آن کمال جسم و محرک آن است به اختیار^(۲) از مجموع تعاریفی که ارائه شده است، می‌توان پی برد که «نفس» جوهری است مجرد که علاوه بر وجود لئفسه، دارای وجود لغيره نیز هست؛ یعنی کارها و فعالیت‌هایش مادی و با تصرف در بدن حاصل می‌شوند و متعدد به تعدد ابدان است.^(۳)

در قرآن هم اگرچه گاهی واژه «روح» و گاهی «نفس» به کار رفته، ولی با بررسی آیات و روایات، می‌توان به این نتیجه دست یافت که نفس آدمی همان روح اوست.

در زمینه وجود نفس مجرد انسانی و مغایرت آن با بدن، دلایل و براهین متعددی اقامه شده است؛ مانند غفلت آدمی از کل اعضای بدن و عدم غفلت از «خود»، وجود حقیقی حامل صور معقول و کثیر در آدمی، وجود حقیقتی درک‌کننده برخی مفاهیم در کمون انسان که تحقق آنها در خارج محال است (همچون ضدین، عدم و ملکه، و تناقض)، درک وحدت مطلق و معنای بسیط عقلی و به طور کلی، درک مفاهیم انقسام‌ناپذیر؛ همچون جنس، فصل و نوع از سوی انسان، تغییر و تحوّل همه اعضا و جوارح آدمی در طول هفت سال یا بیشتر و عدم تغییر «من» او، و دلایل و براهین دیگری که هر کدام به نحوی بر وجود نفس و روح مجرد انسانی دلالت می‌کنند.

نفس دارای ویژگی‌های منحصر به خود است که یکی از آنها داشتن قوه و استعدادی است که می‌تواند با به فعلیت در آوردن آن، به بالاترین مرحله سعادت نایل آید یا به پست‌ترین مرحله رذیلت و پستی سقوط نماید. اما در صورتی می‌تواند به چنین مراحلی دست یازد که به بدن تعلق داشته، از آن مفارقت نکرده باشد؛ چراکه با تصرف در آن و به وسیله آن می‌تواند استعدادهای درونی خود را شکوفا سازد و به سعادت یا شقاوت ابدی نایل گردد؛ زیرا نفس موجودی فناشدنی است^(۴) و پس از مفارقت از بدن، تا پیش از تحقق قیامت، در مرتبه‌ای از مراتب وجود به نام «برزخ» استقرار پیدا خواهد کرد. و پس از آن نیز معذب به عذاب ابدی یا منتعم به نعمت‌های جاودان و ابدی خواهد بود.

مفهوم «برزخ»

شاید بتوان ادعا کرد که همه لغت‌شناسان واژه «برزخ» را حائل بین دو چیز می‌دانند و حتی برخی از آنها پس از توضیح مفهوم «برزخ»، مصداق بارز آن را عالم بین دنیا و قیامت بیان کرده‌اند؛ مثلاً، جوهری، در صحاح اللغة تصریح کرده است: «برزخ» حایل بین دو چیز است و ما بین دنیا و آخرت. از هنگام مرگ تا بعثت را نیز «برزخ» گویند. بنابراین، کسی که بمیرد داخل «برزخ» شده است.^(۵) نه تنها لغویان، بلکه در اصطلاح عرفا، متکلمان و فلاسفه نیز «برزخ» به حد فاصل بین دو چیز تفسیر شده است.

مثلاً، ابن عربی در فتوحات مکیه می‌نویسد:

«برزخ» امری است که حد فاصل بین دو شیء باشد، به گونه‌ای که به هیچ یک از طرفین متمایل نباشد؛ مانند خط فاصل بین آفتاب و سایه. نیز مانند کلام خدای تعالی که می‌فرماید: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ»^(۶) معنای «لایبغیان» هم عبارت است از اینکه آن دو به یکدیگر آمیخته نمی‌شوند، اگرچه حس آدمی از تفکیک آن دو عاجز باشد و عقل به وجود مانعی حکم نماید که بین آن

دو فاصله انداخته است. این مانع و حاجز معقول، همان «برزخ» است. اما اگر چیزی به وسیله حس درک شود، برزخ نخواهد بود، بلکه یکی از دو امر است (یعنی طرف برزخ است، نه خود برزخ). و هر کدام از دو شیء که در کنار هم بوده، به برزخی نیازمند باشند، هیچ کدامشان برزخ نخواهد بود.^(۷)

حکما و فلاسفه اسلامی نیز با رعایت معنای لغوی این کلمه، واسطه و حدّ فاصل میان مادیات و مجردات صرف را «برزخ» یا عالم «مثال» خوانده‌اند.

در هر حال، برزخ واسطه و مرتبه‌ای از وجود است که بین موجودات مادی و مجردات محض قرار گرفته. بدین‌روی، باید گفت: نه تنها عوالم وجود سه قسمند، بلکه ادراک انسان نیز به سه مرتبه تقسیم می‌شود: ۱. ادراک حسی (که از طریق باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه حاصل می‌شود)؛ ۲. ادراک خیالی؛ ۳. ادراک عقلی. در ادراک حسی، لازم است مدرک با مدرک (مادی) مواجه شود تا چنین ادراکی صورت بگیرد؛ اما در ادراکات خیالی، اگرچه مدرکات از جهتی همانند مدرکات حسی دارای شکل و مقدارند، ولی از حیث دیگر، دارای ماده و زمان نبوده، نیازی هم به مواجه شدن مدرک با شیء مورد ادراک نیست. در ادراک عقلی هم نه تنها به مواجهه ادراک‌کننده با مدرک نیازی نیست، بلکه مدرک خود از هرگونه شکل و مقدار عاری و مبرّا و دارای گسترش و شمول بیشتری است. بنابراین، گستره ادراکات خیالی بیش از ادراکات حسی بوده و گستره شمول ادراک عقلی به مراتب بیشتر و با گستره ادراک حس و خیال غیرقابل قیاس است. از منظر حکیمان، این مراحل سه‌گانه ادراک در انسان، «عالم صغیر» بوده و معادل و موازی با سه مرتبه از مراتب عالم هستی است که هر یک از این مراتب، خود جهان خاصی را تشکیل می‌دهند: جهان مادی جسمانی که - چون متعلق ادراک حسی قرار می‌گیرد - عالم «محسوس» نیز نامیده می‌شود؛ به عالم «طبیعت» یا «ناسوت» نیز موسوم است. در این عالم، هر یک از موجودات مسبوق به ماده و مدت است و به همین دلیل، هرگز از نوعی تغییر و تحوّل خالی نیست. در مقابل این عالم، عالم «مجردات» و مفارقات قرار گرفته که از هرگونه ماده و مدت مبرّاست و در نتیجه،

دست‌خوش تغییر و فساد نیز نمی‌شود. این عالم در اصطلاح حکما، عالم «عقول» خوانده می‌شود که البته علاوه بر عقول طولی شامل عقول عرضی یا ارباب انواع نیز می‌گردد. شیخ شهاب‌الدین سهروردی از آن به «انوار قاهره» تعبیر کرده و برخی از متألهان آن را عالم «جبروت» نیز خوانده‌اند. اما واسطه و حدّ فاصل میان جهان محسوس مادی و عالم مجردات محض، که عالم عقول خوانده می‌شود، عالم برزخ است که می‌توان آن را مرتبه «خیال» نامید. آنچه سهروردی آن را عالم «مَثَل مَعْلَق» می‌خواند، به همین عالم مربوط می‌گردد. البته باید بین عالم «مَثَل مَعْلَق» و آنچه به عنوان «مَثَل افلاطونی» شهرت دارد تفاوت قایل شد؛ زیرا مَثَل افلاطونی چیزی جز عالم عقول عرضی و ارباب انواع نیست، در حالی که مثل مَعْلَق - چنان‌که یادآوری شد - تفسیری از صور خیال یا عالم برزخ شناخته می‌شود.^(۸) به هر حال، خروج انسان از این جهان به هر شکلی که باشد - به موت طبیعی یا موت اخترامی - به معنای درک موجودات متعالی و به تعبیر دیگر، دخول او در عالم قبر یا عالم برزخ است. از امام صادق علیه السلام پرسیدند: قبر چیست؟ فرمودند: «القبر هو البرزخ»^(۹)

متکلمان نیز مانند فلاسفه، با الهام از آیات قرآن و روایات، بر این باورند که بین عالم دنیا و قیامت، عالمی به نام «برزخ» تحقق می‌یابد که ارواح و نفوس آدمیان پس از مرگ در آنجا به سر می‌برند.^(۱۰)

چنان‌که گفته شد، از عالم برزخ به عالم «مثال» هم یاد می‌شود؛ زیرا جهان طبیعت در آنجا دارای صورت است؛ مثال و صور موجود در عالم طبیعت در آنجا تحقق دارد. عالم «مثال» تعبیر دیگری از عالم برزخ است که حدّ فاصل میان عالم جسمانی و عقلانی قرار دارد. این عالم از یک‌سو، با عالم جسمانی وجه اشتراک دارد؛ به این معنا که هر دو محسوس و دارای مقدار و قابل اندازه‌گیری‌اند؛ و از سوی دیگر، وجه اشتراکی هم با عالم عقلانی دارد؛ هر دو منزّه از ماده‌اند.

برزخ نزولی و صعودی

موجودات عقلانی اولین موجوداتی‌اند که بدون واسطه، فیض الهی را دریافت می‌کنند و پس از

آن موجودات عالم مثال و سپس موجودات عالم طبیعت قرار دارند. موجودات عقلانی واسطه رسیدن فیض به موجودات عالم مثال و موجودات عالم مثال هم واسطه رسیدن فیض به موجودات عالم طبیعت‌اند، و همه این عوالم معلول ذات حق و مشمول فیض الهی‌اند.

عالم مثال را، که واسطه نزول فیض حق از عالم عقل به عالم طبیعت است، «برزخ نزولی» می‌نامند؛ اما هنگامی که این فیض به عالم طبیعت تنزل کرد، به دلیل آنکه ماده دارای امکان استعدادی برای نیل به مرحله تجرد مثالی و پس از آن دست یازیدن به تجرد عقلی است، عالم مثال را، که در عروج، صعود و سیر استکمالی عالم طبیعت به سوی عالم عقل وساطت می‌کند، «برزخ صعودی» می‌نامند. دیگر فرق‌های برزخ‌نزولی و صعودی‌رامی توان این‌گونه برشمرد:

۱. هر دو برزخ (هم نزولی و هم صعودی) عالم روحانی و جوهری نورانی و غیر مادی‌اند؛ ولی از این نظر فرق دارند که موجودات طبیعی مسبوق به صورتی در عالم مثال نزولی‌اند؛ اما برزخ صعودی مخصوص انسان است؛ زیرا این برزخ همان صور اعمال انسان و نتایج دنیوی آنهاست. به عبارت دیگر، اعمال و نتایج آنها در این عالم برای انسان تمثّل پیدا می‌کنند.

۲. برزخ نزولی را «غیب امکانی» می‌نامند؛ زیرا موجودات آن می‌توانند در عالم طبیعت ظاهر شوند؛ اما موجودات برزخ و مثال صعودی امکان رجوع به عالم طبیعت را ندارند. به همین دلیل، از آنها به «غیب محالی» تعبیر می‌شود، اگرچه افراد کمی هستند که از طریق مکاشفه به حقایق آن دست پیدا می‌کنند.^(۱۱)

۳. برزخ نزولی موطن اخذ عهد و میثاق و اقرار گرفتن نسبت به ربوبیت الهی است؛ اما برزخ صعودی موطن صورت وفای به آن عهد و یا صورت نقض آن است.^(۱۲)

برزخ یا قطع علاقه نفس از بدن

نفس مادام که به طبیعت و بدن تعلق دارد، می‌تواند به حرکت تکاملی خود ادامه دهد و با کسب ملکات و صفات پسندیده یا ناپسند و یا عقاید حق یا باطل، استعدادهای درونی خود را فعلیت

بخشد. اما پس از جدایی از بدن و قطع علاقه از عالم طبیعت، می‌تواند موجودات عالم مثال را درک کند.

هر نفسی به سبب تعلقی که به بدن دارد و با توجه به حرکت خود، می‌تواند دارای اعتقادات حق یا باطل گردد و در پرتو آن، از اخلاق کریمه و ملکات شریفه یا ملکات خسیسه برخوردار شود که به همان مقدار اکساب بارها یا اعمال، قوه و استعدادهايش به فعلیت می‌رسند. در این صورت، اگر اعتقادات و ملکات فاضله و حقه کسب کند، از جنس فرشتگان و اختیار خواهد شد و به سعادت ابدی می‌رسد، و اگر اعتقادات باطل و ملکات رذیله کسب نماید، در زمره شیاطین و اشرار درخواهد آمد. بدین‌سان، نفسی که در ابتدای تکوّن و آغاز پیدایش خود، نسبت به همه صفات و کمالات نفسانی خویش، بالقوه بود، به سبب کسب برخی ملکات و صفات، از قوه خارج می‌شود و تحوّلی جوهرین می‌یابد و به صوری باطنی و نفسانی مصوّر می‌گردد، و پس از به فعلیت رسیدن قوه و استعدادهای آن، بدن را رها می‌کند و به طور کلی، مستقل از بدن در نشئه‌ای دیگر، به وجودی مجرد از بدن مصوّر خواهد شد؛ وجودی که هیچ قوه‌ای در آن نخواهد بود.

پس اصل نیاز به بدن به این دلیل است که نفس در داشتن صفات و کمالات، قوه محض است و تنها در سایه تعلّق داشتن به بدن است که می‌تواند استعدادها را به فعلیت برساند؛ ولی پس از به فعلیت رسیدن استعدادها و قوه‌ها، نفس نیازی به بدن احساس نمی‌کند و به همین دلیل، از آن منفصل می‌شود و به وجودی متحوّل می‌گردد که تنها فعلیت است و هیچ‌گونه حالت انتظار و قوه‌ای در آن وجود ندارد. این وجود منفصل از بدن اگر دارای علوم حقه و اخلاق فاضله باشد به عالم قدسی و موطن ملائکه مقررّ راه یافته، با آنها محشور می‌شود. ولی نفوسی که صفت‌های شیطانی همچون جهالت، غوایت و ضلالت بر آنها غلبه کنند با شیاطین محشور گشته، به شقاوت اخروی نایل می‌شوند؛ چراکه نفس‌های سرکش، کافر و شقاوت‌مند نیز استعداد و امکانشان در نشئه دنیا زایل گشته و در شقاوت، به حدّ کمال رسیده‌اند.^(۱۳) به هر حال، نفس آدمی پس از فعلیت یافتن استعدادهايش در حیات دنیوی، بدن خود را ترک می‌کند و بدون نیاز به آن، به

حیات خود در عالم برزخ ادامه می‌دهد. ولی مادام که از بدن مفارقت ننموده، امکان کسب سعادت یا شقاوت برایش میسر است و می‌تواند به هر صورتی از صور حیوانی یا انسانی مصور شود. و این یکی از ویژگی‌های نفس انسانی است که مشحون از استعدادهای گوناگون است. صدرالمتألهین می‌گوید: نفوس جوهرهایی‌اند که قابلیت پذیرش صور گوناگون دارند؛ صوری که در نحوه وجود با صور طبیعی متفاوتند. همچنان‌که هیولای اولی دارای حقیقتی واحد و بدون هیچ‌گونه فعلیتی است و فقط در هیولای اولی بودنش فعلیت دارد، اما می‌تواند پذیرای صور انواع گوناگون باشد و در این جهت، قوه محض است؛ نفس انسانی نیز چنین است؛ یعنی به اعتبار اینکه صورت نوعی انسان است، دارای فعلیت است و همه نفوس بشری به نحوی افراد این نوع انسانی‌اند؛ ولی این نفوس به اعتبار دیگری می‌توانند پذیرای ملکات، اخلاق و صفاتی باشند که با تحقق آنها نحوه دیگری از وجود در آنها به فعلیت برسد و صورت دیگری به خود بگیرند. همه اعمال ما به نوعی با هیأت باطنی تناسب دارند و هنگامی که این هیأت‌ها در نفس رسوخ پیداکنند با آن متحدگشته، نفس صورت دیگری به خود می‌گیرد و در عالمی دیگر، دارای صورتی ملکی یا شیطانی یا حیوانی درنده خواهد شد. نفس مادام که بالقوه است، می‌تواند هرگونه مرتبت و منزلتی را که بخواهد، کسب کند؛ زیرا پیش از به فعلیت رسیدن، امکان دارا شدن هرگونه صورتی را دارد.^(۱۲) بنابراین، اصل نیاز نفس به بدن برای به فعلیت رساندن استعدادهایی است که در کمون نفس موجودند. این در حالی است که برزخ جهان نفوسی است که استعدادهایشان در حیات دنیوی به فعلیت رسیده است.

گسترده‌گی برزخ

به دلیل آنکه عالم طبیعت مادی و محدود است، بدن انسان هم از این قانون کلی مستثنا نیست. از این رو، در انجام فعالیت‌هایش محدودیت دارد. اما همین انسان محدود، اگر بخواهد بزرگ‌ترین فعالیت‌های ذهنی را انجام دهد، به راحتی می‌تواند. نسبت عالم برزخ به عالم طبیعت نیز چنین

است؛ یعنی نفس انسان به دلیل آنکه به ماده تعلق دارد توان انجام هرگونه فعلیتی در طبیعت محدود و مشحون به ماده را ندارد، ولی پس از قطع علاقه از بدن و ورود به عالم برزخ، توانایی فوق‌العاده و فوق‌تصوری پیدا خواهد کرد.

جهان طبیعت نمونه‌ای از عالم برزخ است که دارای کمیت، کیفیت و آثار ماده است؛ ولی عالم برزخ نمونه‌ای از قیامت، ر عالم قیامت هم نمونه‌ای از عالم اسماء و صفات کلی الهی است. هر قدر از این عالم محدود به جلو برویم و به اطلاق نظر داشته باشیم، عوالم وسیع‌تر و عظیم‌تر می‌گردند؛ بعکس، هر قدر از عوالم اطلاق رو به پایین آمده، تنزل کنیم، عوالم ضعیف‌تر و کوچک‌تر می‌شوند؛ مانند صورت انسانی که در آینه می‌آیند و آینه فقط حکایتی از شکل، اندازه و رنگ رخسار دارد، نه اینکه گویای حقیقت آن باشد. عالم ماده هم آنچه را که از عالم برزخ در خود نشان می‌دهد فقط به اندازه گنجایش خود ماده و طبیعت است؛ زیرا عالم مثال قابل پایین آمدن و نشان داده شدن در آینه ماده نیست. عالم مثال و جهان برزخ چنان وسیع است که نه تنها قابل مشاهده با چشمان ظاهری نیست، بلکه با هیچ‌یک از حواس پنج‌گانه قابل ادراک نخواهد بود؛ زیرا این‌گونه حواس تنها برای ارتباط با عالم طبیعت کاربرد دارند. برای روشن شدن مطلب، توجه به مراتب سه‌گانه وجودی انسان خالی از لطف نیست:

الف. بدن انسان، که از عالم ماده و طبیعت بوده و با همه اعضا و جوارحش دارای حرکت جوهری است، دست‌خوش تغییر و تحوّل قرار می‌گیرد و هیچ ثبات و قراری ندارد.

ب. ذهن انسان، که دارای قوه مفکره، متخیله، واهمه، حافظه و حسّ مشترک است، توانایی آن را دارد که هزاران صورت، شکل و معنا را در خود جای دهد یا با اراده خود ایجاد نماید؛ ذهنی که بدن را به تسخیر خود درآورده و فعالیت‌های خود را به وسیله آن به انجام می‌رساند.

ج. نفس و حقیقت انسان از ذهن ما بسیار عالی‌تر، وسیع‌تر و لطیف‌تر است؛ زیرا در ذهن، کیفیت و کمیت موجودات ذهنی مطرح بود، ولی در نفس چنین چیزی مطرح نیست. نفس دارای حقیقتی بالاتر از قوا، عالی‌تر از ملکات و صفات است و بلکه تمام قوای باطنی، ملکات و صفات

در پرتو وجود او موجود بوده و به او قائمند.

این سه مرحله از وجود انسان نمونه‌ای از سه مرحله وجود عالم کلی است؛ بدن نمونه‌ای از عالم هیولا و طبع است، ذهن و مثال متصل نمونه‌ای از عالم برزخ و مثال منفصل است، و نفس ناطقه و حقیقت انسان نمونه‌ای از عالم نفس کلی و قیامت کبراست.^(۱۵) بنابراین، از آنچه گذشت روشن شد که سعه وجودی جهان برزخ نسبت به دنیا، فوق تصور ماست.

ویژگی های برزخیان

۱. قالب مثالی

هم در حکمت متعالیه و هم در نقل، از ابدان برزخی یا قالب مثالی سخن به میان آمده است که نفوس پس از رها کردن بدن دنیوی خود، به آنها تعلق می‌گیرند. در هر حال، این مصاحبت نفس در برزخ با جسم مثالی، از ویژگی‌های برزخ است. برای تبیین بدن برزخی یا قالب مثالی، توجه به بیان صدرالمتألهین راهگشاست:

الف. هر معنای معقولی دارای ماهیتی کلی است که از داشتن افراد کثیر ابایی ندارد؛ مثلاً، ماهیت انسان در حد ذات خود، اقتضای هیچ‌گونه وحدت، کثرت، کلیت، جزئیت، معقولیت و محسوسیت ندارد، وگرنه امکان اتصاف به صفت مقابل برای آن ناممکن بود. اما همین طبیعت هنگامی که در ضمن ماده‌ای خارجی تحقق پیدا کرد، مقرون به کم، کیف، این، وضع، متی و جمیع اموری می‌شود که زاید بر ماهیت‌اند؛ اموری که نحوه وجود و تشخیص را نشان می‌دهند. برخی فکر می‌کنند که ماهیت در خارج وجود دارد و احوال وجودی آن هم دارای وجودی دیگرند. چنین فکری ناشی از عدم معرفت نسبت به احوال و انحاء وجود است؛ زیرا وجود انسان بما هو انسان در خارج، عین تشخیص خارجی است و در واقع، تحقق همان عوارض او، از قبیل کم، کیف و این است، نه اینکه این امور زاید بر وجود مادی انسان باشند؛ یعنی چنان نیست که ماهیت انسان دارای وجودی و عوارض او دارای وجود دیگری باشند.

ب. اینان تصور کرده‌اند ملاک تجرّد وجودی صرفاً حذف برخی صفات و اجزا و ابقای برخی دیگر است، در حالی که ملاک کامل شدن و اشتداد وجودی است؛ مثلاً، علم همیشه دارای نحوه‌ای از تجرّد است و به علم حسی، خیالی و عقلی منقسم می‌شود، که علم عقلی از حیث وجود، کامل‌تر از علم خیالی و حسی است.

ج. اشیا دارای طبایعی‌اند که این طبیعت‌ها رو به سوی غایات و کمالاتشان در حرکتند. با توجه به مقدمات مزبور، باید گفت: انسان از جمله طبایع مادی و دارای این ویژگی است که هر فردی از افراد آن می‌تواند با حفظ هویت شخصی خود، از پایین‌ترین مراتب وجود به بالاترین مراتب آن طی طریق کند. این ویژگی در هیچ‌یک از سایر طبایع نوعی وجود ندارد. انسان دارای مراتب وجودی متعددی است. برخی از این مراتب طبیعی، برخی نفسانی و برخی دیگر عقلی‌اند. البته برای هر یک از اکوان و مراتب وجودی، مراتب متعددی وجود دارد که انسان از یکی به دیگری، یعنی از پایین‌تر به بالاتر و از اخس به اشرف منتقل می‌شود، و مادام که یک مرحله و مرتبه را به طور کامل طی و استیفا ننماید، امکان عبور از آن و نیل به مراتب دیگر وجود ندارد. به عبارت دیگر، باید همه مراتب نشئه طبیعت گذرانده شوند و پس از آن، همه مراتب نفسیت طی گردند تا امکان نیل به مرتبه عقلیت میسر گردد.

پس آدمی از مرحله طفولیت تا مرحله استحکام خیالات، انسان طبیعی است که همان «انسان اول» است؛ ولی با حرکت جوهری، این وجود به تدریج، تصفیه و تلطیف گشته، وجود نفسانی و اخروی (= مثالی) برایش حاصل می‌شود که همان انسان نفسانی و «انسان ثانی» است و دارای اعضای نفسانی و مثالی خواهد بود و هیچ نیازی به ماده ندارد. آن‌گونه که انسان اول نیازمند بود - یعنی در وجود طبیعی، مواضع حواس و ادراکات متفرق و جدای از یکدیگر بودند و به محل‌های گوناگونی نیاز داشتند؛ مثلاً، هیچ‌گاه موضع بصر، موضع سمع و بعکس نبود و یا موضع ذوق، موضع شم یا بعکس نبود یا برخی از آنها، مانند حس لامسه تعلق بیشتری به ماده داشتند، و این اولین درجه از درجات حیوانیت است که هیچ حیوانی از آن خالی نیست؛ حتی برخی

حیوانات که در مرز نباتات هم قرار دارند، از آن برخوردارند. اما وجود مثالی انسان از جمعیت وجودی برخوردار است، به گونه‌ای که تمام حواس او در آن وجود به حسی واحد تبدیل می‌شوند و افراد کمی از وجود نفسانی و مثالی هم می‌گذرند و به وجود عقلانی می‌رسند و انسان عقلی می‌شوند و همه اعضا و قوای عقلی‌شان به وحدت عقلی متحد می‌گردند و همین «انسان ثالث» است.

البته باید توجه داشت که این سخن درست نیست که نفس هنگام تبدل وجود دنیوی‌اش به وجود اخروی، از بدن دنیوی خود جدا می‌گردد؛ همانند انسان برهنه‌ای که لباس خود را درآورده و آن را رها کرده است. طبق این گمان، بدن تحت تدبیر نفس، اولاً و بالذات همین بدن و عنصر مادی و طبیعی است، در حالی که چنین نیست، بلکه این جثه مرده از موضوع تصرف و تدبیر نفس خارج است و بدن حقیقی بدنی است که نور حس و حیات ذاتاً در آن سریان دارد و نسبتش به نفس همانند نسبت نور خورشید به خورشید است؛ و اگر واقعاً این جثه ساقط شده ذاتاً - و نه بالعرض - دارای حیات بود، نفس هرگز او را رها نمی‌کرد و او هم هرگز فاسد و فانی نمی‌شد. خلاصه اینکه تجرد انسان و انتقال او به نشئه‌ای دیگر همان تبدیل شدن هویت او به مرتبه وجودی کامل‌تر است.

به طور کلی، حال نفس در مراتب تجردی که دارد، همانند حال مُدرک خارجی است که مراتب حس، خیال و عقل را پیموده، محسوس، متخیل و معقول گشته است. و همان‌گونه که تجرد مُدرک تنها حذف برخی صفات و ابقای برخی دیگر نیست، بلکه حقیقت تجرید، تبدیل وجود انقاص و ادنا به وجود اعلا و اشرف است، تجرد انسان و انتقال او از دنیا به آخرت نیز همان تبدیل نشئه اولی او به نشئه ثانوی اوست؛ یعنی تبدل هویت وجودی او به وجودی کامل‌تر؛ نیز هنگامی که نفس استکمال پیدا کرد و عقل بالفعل شد، چنان نیست که از برخی قوای خود مانند قوای حسی تجرید گردد، اما برخی دیگر مثل قوه عاقله باقی بماند، بلکه هر قدر نفس قوی‌تر گردد و استکمال بیشتری پیدا کند، همراه او سایر قوا نیز استکمال پیدا می‌کنند، و هر قدر

اشتداد و رفعت وجودی پیدا کند، کثرت و تفرقه در آن کمتر و ضعیف‌تر می‌گردد و وحدت و جمعیت آن شدیدتر و قوی‌تر می‌شود.^(۱۶)

در اینجا، ممکن است سؤال شود: ابدان دارای حقیقتی مجزای از نفوس بوده و مجزاً آفریده شده‌اند، یا همراه نفوسند؟ در پاسخ، باید گفت: قبلاً اشاره شد که نسبت جسم مثالی به نفس، همانند نسبت آفتاب به نور خورشید است و نور حس و حیات در آن ذاتاً سریان دارد. توضیح آنکه قالب مثالی چیزی نیست که خارج از وجود انسان باشد و نفس در آن حلول نماید؛ مانند لباس و انسان نیست که هنگام پوشیدن، یک نحوه اتحاد با انسان داشته باشد، و وقتی انسان اراده کرد برهنه شود از آن خارج گردد؛ زیرا حقیقت انسان در قالبی خارج از خود حلول نمی‌کند و از قالبی خارج از خود نیز خارج نمی‌شود. پس قالب مثالی با نفس اتحاد و معیت دارد.^(۱۷)

از منظر حکیمان، قوالب مثالی در اثر تبدل این بدن و با حرکت جوهری موجود شده‌اند.^(۱۸) چنین ابدانی نه دارای وجود استعدادی‌اند و نه جدای از نفوس، تا با حرکت از قوه به فعل، دارای کمالات تدریجی شوند، بلکه لوازم نفوسند؛ همان‌گونه که سایه لازم شخص است. اینان تنها بر جهات فاعلی تکیه دارند. هر جوهر نفسانی مفارقی هم دارای یک شیخ مثالی است که از ملکات، اخلاق و هیأت‌های نفسانی نشأت می‌گیرد، بدون اینکه استعدادها و حرکات تدریجی مواد در آن مدخلیتی داشته باشند. نیز وجود بدن اخروی هیچ‌گاه بر وجود نفس خود مقدم نمی‌شود؛ یعنی چنان نیست که قبلاً در عالم دیگر چنین ابدانی ایجاد شده باشند و نفس پس از انفصال از بدن مادی به آن تعلق بگیرند، بلکه وجود بدن مثالی و نفس، لازم و ملزوم یکدیگرند و با یکدیگر بودن و عدم امکان انفصال آنها از یکدیگر، همانند معیت لازم و ملزوم، و سایه و شخص است که هیچ‌کدام بر یکدیگر تقدم ندارد.^(۱۹)

۲. لذت و الم برزخی

بدون شک، بین کارهای اختیاری انسان و نتایج آنها رابطه‌ای تکوینی وجود دارد و یکی از

حکمت‌های بعثت پیامبران نیز آگاه کردن مردم از این حقیقت بود؛ یعنی تمام اعمال دنیوی و حتی قصد و نیت انسان نسبت به انجام اعمال خود، در ایجاد صفات و ملکات نفسانی تأثیر بسزایی دارند، تا آنجا که انسان مطابق همین ملکات راسخ تبلور یافته در نفس، در برزخ به حیات خود ادامه خواهد داد. در قیامت هم مطابق همین صفات نفسانی محشور می‌گردد و صورتی متناسب با آنها به خود می‌گیرد و این بستگی دارد به اینکه باورها و خلق و خوی اکتساب شده توسط افراد چگونه باشد. در هر حال، اگر بین صفات و ملکات نفسانی با نفس تلاطم و تناسبی باشد، به گونه‌ای که از درک آنها برای نفس، ارتیاح حاصل شود، این همان لذتی است که بر نفس عارض می‌گردد. اما اگر ملائمت نداشته باشد درد و المی برای نفس خواهد بود. در واقع، این لذت و آن الم هر دو از مکتسبات نفس انسان در دنیا به وسیله ابزار بدن دنیوی‌اند. به قول مآصدا، همه عذاب قبر و نعمت‌های آن به اموری باز می‌گردند که با نفس متحد بوده، هیأت علمی و عملی اویند.^(۲۰) کسانی که در جهت فعلیت بخشیدن به استعداد های نفسانی خود، دایم به امور حیوانی توجه دارند و سرگرم لذایذ مادی‌اند، برایشان در برزخ، از لذایذ معنوی و آنچه برای انسان‌های واقعی در نظر گرفته شده، خبری نیست. اینان به جای لذایذ مثالی، که دارای مراتبی‌اند، برای خود عذاب‌های برزخی و مثالی ایجاد کرده‌اند. البته این رنج و عذاب‌ها هم متناسب با افراد متفاوت خواهد بود.

وقتی نفس از این دنیا خارج می‌شود، به دلیل انس و عادت که به نشئه طبیعت و دار دنیا دارد، وجهه انسش به این عالم است، و تا وقتی این انس زایل نشده و این توجه که علم مخصوص اوست - البته علم انفعالی نیست، بلکه فعالیت است - موجود است، همین انس و توجه نفس به دار طبیعت، مادام که در برزخ و عالم قبر است، وجود دارد. سعه و ضیق این عالم هم تابع سعه و ضیق صدر و نفس انسان است. برزخ همان بقای انس به طبیعت است. وقتی این انس تمام شد، به خاطر بروز و ظهور و غلبه‌ای که عالم غیب دارد، توجهات به دار طبیعت قطع می‌شوند و تمام می‌گردند و تمام شدن آنها همان بعث و قیامت کبراست. پس برزخ هر کس با برزخ دیگران

متفاوت و توقف در عالم برزخ نیز به اندازه انس افراد به دار طبیعت متفاوت است.^(۲۱)

همان‌گونه که افراد در داشتن سعادت تفاوت دارند، در داشتن شقاوت نیز متفاوتند؛ زیرا یک دسته از نوع بشر شبیه حیواناتند؛ زیرا اینان از مبدأ، معاد و امور اعتقادی خبری ندارند و اموری که به اذهان ما خطور می‌کند به اذهان آنها خطور نمی‌کند. به همین دلیل، آنان، هم از سعادت اعتقادی حق و هم از شقاوت اعتقادی باطل محرومند. اینان مانند حیواناتی‌اند که فقط جهات حیوانی‌شان، مثل غضب، کینه و سبیت تکمیل می‌شود. آنها قوای حیوانی‌شان کامل گشته و ملکات حیوانی تحصیل کرده‌اند و در آخرت فقط تجرد برزخی حیوانی دارند، و ملکاتشان طبق نفوس برزخی که دارند، فعالیت می‌کنند. از این نظر، در شقاوتند؛ چراکه در درون نفس، طبق ملکات، موجبات الم را فراهم کرده‌اند. آنها از این نظر که انشائات نفس طبق ملکات‌اند، معذب خواهند بود؛ زیرا هیچ صورت اعتقادی ندارند و نور توحیدی در قلوب و کمونشان اکتساب نشده است تا پس از مدتی ظهور و بروز نماید و موجب نجات آنها شود. البته هرچند در اینها صورت اعتقادی توحیدی نیست، ولی چون اصل توحید فطری، یعنی عشق به کمال هست - که در همه وجود دارد و در این معنا، فرقی بین متمدن و غیرمتمدن، سیاه و سفید نیست - احتمال دارد همین نور توحید فطری جلوه کند. اگرچه آنان طبق ملکات خود، در نار جهنم داخلی خود جاودانه‌اند، ولی برایشان نار خارجی نیست و احتمال دارد همین نور توحید فطری جلوه کند و نارهای داخلی را از تأثیر بیندازد و شاید آنچه که در اخبار آمده که «بتلاعبون بالنار» منظور همین اشخاص باشد. بالجمله، این دسته مثل دسته‌ای از حیواناتند که جهنم موعود را ندارند، بهشت موعود را هم ندارند. فقط ملکات آنهاست؛ تا ملکاتشان چه باشد.^(۲۲)

متکلمانی همانند شیخ مفید هم بر این باورند که ارواح در عالم برزخ، به ابدانی شبیه ابدان دنیوی خود تعلق دارند.^(۲۳) البته روشن است که این عقیده شیخ مفید نشأت گرفته از روایات متعددی است که ضمن رد دیدگاه عامه (مبنی بر قرار گرفتن ارواح شهدا در چینه‌دان پرنندگان سبزرنگ و پرواز به مکان‌های مورد دلخواهشان در نقاط گوناگون بهشت)^(۲۴) از وجود بدن‌های

مثالی برای برزخیان سخن به میان آورده است. در اینجا به برخی از این روایات اشاره می‌شود: در روایتی موثق، ابوبصیر می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: ما در گفت‌وگوهای خود درباره ارواح مؤمنان می‌گوییم: آنها در چینه‌دان‌های پرندگان سبزرنگی قرار دارند که در بهشت، از نعمت‌های الهی استفاده می‌کنند و جایگاه آنها هم روی قندیل‌هایی است که زیر عرش الهی آویزانند. حضرت فرمودند: «نه، چنین نیست که آنها در چینه‌دان پرندگانی قرار دارند.» عرض کردم: پس کجایند؟ فرمودند: همانند هیأت اجساد، در باغی در بهشت به سر می‌برند. (۲۵)

در روایتی دیگر، ابولاد حنّاط می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فدایت گردم! نقل می‌کنند که ارواح مؤمنان در چینه‌دان‌های مرغان سبزرنگی در اطراف عرش قرار دارند. (آیا صحیح است؟) حضرت فرمودند: «مؤمن گرمی‌تر از آن است که خدا روح او را در چینه‌دان پرنده‌ای قرار دهد، بلکه در بدن‌هایی همانند بدن‌هایشان قرار می‌دهد.» (۲۶)

یونس بن ظبیان هم در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که خداوند گرمی‌تر از آن است که روح مؤمنان را در چینه‌دان پرندگان قرار دهد ... هنگامی که خداوند روح مؤمن را قبض کند آن را در قالبی همانند قالب دنیوی او قرار می‌دهد. پس می‌خورند و می‌آشامند، تا جایی که اگر کسی بر آنان وارد شود، او را به همان صورتی که در دنیا بود، می‌شناسند. (۲۷)

در روایتی دیگر، شبیه همین معنا را ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. (۲۸)

البته ظاهر برخی روایات حاکی از این است که عذاب قبر جسمانی طبیعی است؛ یعنی همین بدن مادی در قبر مورد عذاب الهی واقع می‌شود؛ مثلاً، در روایتی آمده است: از امام صادق علیه السلام سؤال شد که آیا مصلوب و به دار آویخته هم دارای فشار و عذاب قبر است؟ حضرت در پاسخ فرمودند: «پروردگار زمین پروردگار هوا نیز هست؛ پس خدای - عزوجل - (به طور تکوینی) به هوا وحی می‌کند تا او (مصلوب) را در فشار قرار دهد.» (۲۹) در این روایت شریف، جمله «فیضطه ضغطة...» به خوبی بر جسمانی بودن فشار قبر دلالت دارد؛ زیرا هوا شیشی مادی است و بدون وساطت بدن نمی‌تواند در روح اثر کند.

یا امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرمایند: «شما چه می دانید از تنگی قبرها، شدید بودن غم و اندوه‌ها، ترس و وحشت از قیامت، حزن و اندوه فراوان و داخل شدن برخی استخوان‌ها در بعضی دیگر و کر شدن گوش‌ها...»^(۳۰)

به نظر می‌رسد ظاهر این جملات همانند: «ضیق الارماس»، «استکاک الاسماع» و «ظلمة اللحد»، که در متن فرمایش‌های آن بزرگوار آمده، گویای عذابی است که بر همین جسم مادی وارد می‌شود؛ اما لازم است توجه شود که جریان عذاب قبر و کیفیت آن از مسائل نظری و پیچیده‌ای است که درباره آن آراء متعددی مطرح کرده‌اند. برخی احتمال داده‌اند که:

مقصود از فشار قبر این نیست که دیوارهای قبری که در گورستان حفر گشته، به هم نزدیک می‌شوند و جسد میت را در مضیقه قرار می‌دهند، بلکه مقصود فشار نامرئی و غیر محسوسی است که در قبر برزخی بر روح و جسد برزخی متوقفاً وارد می‌شود و او را به شدت ناراحت و معذب می‌سازد.^(۳۱)

از دیگر ویژگی‌های برزخیان، رؤیت فرشتگان،^(۳۲) و مکالمه با آنان است^(۳۳) که توضیح و تفسیر آن از حوصله این نوشتار خارج است.

۳. عمومی بودن برزخ

نفس مجرد انسان پس از جدایی از بدن مادی، به همراه جسم مثالی خود، در عاء برزخ به حیات خویش ادامه می‌دهد. این مسئله بدون استثنا درباره همه افراد نوع انسان صادق است و امکان ندارد که تنها در مورد برخی افراد، که انسان عقلی یا فرشته بالفعل گشته‌اند صدق کند، اما کسانی که حیوان بالفعل یا متوسطان در عمل هستند، پس از عارض شدن موت، تا قیامت در هیچ وعائی استقرار نداشته باشند. صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد: «الانسان اذا مات و تجرد عن هذا البدن الطبيعي قامت قیامته الصغری و حشر اولاً الی عالم البرزخ ثم الی الجنة و النار عند القیامة الکبری»^(۳۴) این عبارت حاکی از همگانی بودن برزخ است و در جای دیگر، به صراحت،

عمومیت برزخ نسبت به متوسطان و ناقصان را مطرح کرده است و می‌گوید: نفوس انسانی پس از مرگ بدن طبیعی، باقی خواهند بود؛ اما متوسطان در عقیده و عمل نه توان آن را دارند که به عالم مفارقات نایل شوند و نه امکان آن هست که به ابدان عنصری تعلق بگیرند؛ چراکه تناسخ لازم می‌آید؛ و نیز نمی‌توانند به اجرام فلکی تعلق بگیرند. از سوی دیگر، تعطّل محض آنها هم معنایی ندارد. پس ناچار وجود دیگری که نه در این عالم است و نه در عالم تجرّد محض، برای آنها خواهد بود؛ «فهی موجودة فی عالم متوسط بین التجسّم المادی و التجرّد العقلی»^(۳۵) در مجموع، می‌توان از کلمات مآخذ را استفاده کرد که متوسطان هم اگرچه در حیوانیت خود باقی‌اند و از نیل به مفارقات بازمی‌مانند، ولی ورودشان به عالم برزخ، پس از مرگ حتمی است. البته از مجموع آیات و روایات مربوط به برزخ نیز به خوبی می‌توان عمومیت برزخ را استفاده کرد.

برزخ در قرآن و روایات

نه تنها در حکمت متعالیه،^(۳۶) بلکه با دقت در معنای لغوی «موت»^(۳۷) و نیز بررسی برخی آیات و روایات، می‌توان وجودی بودن موت را استفاده کرد؛ مثلاً، قرآن کریم در برخی آیات، موت را همانند حیات، امری وجودی و قابل خلقت می‌داند: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾^(۳۸) و در برخی آیات دیگر، به جای قبض ارواح تعبیر «توفی»^(۳۹) به کار برده که این خود بیانگر وجودی بودن موت است؛ چراکه «توفی» به معنای اخذ به طور کامل و تمام است. روشن است که واژگان «خلقت» و «توفی» نه تنها بر وجودی بودن موت دلالت دارند، بلکه واژه «توفی» حاکی از اخذ شدن روح انسان از سوی خدا یا فرشتگان است. آنچه نزد خداست، باقی خواهد بود ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْقَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(۴۰) و این همان چیزی است که به کمک عقل در فلسفه اسلامی نیز به اثبات رسیده. این تعبیر همچنین حاکی از ادامه حیات انسان در عالمی و رای عالم دنیوی است که همان برزخ و عالم مثال است.

روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز حاکی از وجودی بودن موت هستند؛ مثلاً، امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام

می‌فرمایند: «به سوی منازل خود پیشی بگیرید - خداوند شما را رحمت کند - (آن منارلی) که مأمور گشتید تا آنها را آباد کنید؛ منازلی که به آنها علاقه داشته‌اید و به سوی آنها دعوت شده‌اید.»^(۴۱) و در جای دیگر، خلقت انسان‌ها را برای باقی ماندن و نه برای فانی شدن می‌دانند و سفارش می‌کنند تا مردم برای مقصدی که در پیش دارند توشه برگیرند.^(۴۲) امام حسین علیه السلام هم به یاران خود می‌فرماید:

مرگ تنها پلی است که شما را از سختی، بلا، فلاکت و بدبختی به باغ‌های وسیع و نعمت‌های همیشگی سوق می‌دهد. پس کدام یک از شما منتقل شدن از زندان به کاخ را خوش نداشته، از آن کراهت دارد؟ و این مرگ برای دشمنان شما همانند کسی است که از کاخ به زندان و عذاب منتقل گردد... همانا پدرم از رسول خدا صلی الله علیه و آله به من خبر دادند که دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است و مرگ برای مؤمنان پل ارتباطی است که آنها را به بهشت و باغ‌هایشان می‌رساند؛ همان‌گونه که برای آنان (که دشمنان شما نیستند و ایمان ندارند) نیز پلی است که آنها را به جهنم سوق می‌دهد...^(۴۳)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، روایات مزبور نیز بیانگر وجودی بودن موت هستند. افزون بر روایات مزبور، روایات متعدد دیگری هم گویای این حقیقتند.^(۴۴)

اما درباره اصل وجود عالم مثال، آیات و روایات فراوانی وجود دارند که یا نسبت به برزخ تصریح دارند، یا ظاهرشان حاکی از وجود عالمی است که وعاء ارواح انسان‌ها پس از مرگ است. در اینجا به برخی آنها اشاره می‌شود:

۱. ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾^(۴۵) این آیه شریفه بیانگر آن است که کافران و ستمگران هنگام مرگ، برای انجام عمل صالح و جبران گذشته خود، تمنای بازگشت به دنیا دارند؛ اما - بر خلاف انتظارشان - گفته می‌شود: این گفتار کلمه‌ای است که آنان تنها بر زبان جاری می‌کنند و بی‌اثر است و بازگردانده نمی‌شوند. برای اینان برزخی فرارویشان قرار دارد و ناسچار

باید در آن بمانند تا روزی که برانگیخته شوند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، آیه شریفه نه تنها با صراحت از وجود برزخ پس از سپری شدن عالم دنیا سخن می‌گوید، بلکه مدت آن را هم از هنگام مرگ تا قیامت و روز برانگیخته شدن افراد می‌داند و می‌فرماید: ﴿وَمِنَ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾.

۲. ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾ (۴۶) هنگامی که مؤمن آل یس را به شهادت رساندند، به او گفته شد: داخل بهشت شو. او گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند که خدا مرا بخشیده و مرا از گرامیان قرار داده است. با توجه به این آیه، اگر برزخ و بهشت برزخی وجود نداشته باشند چنین آرزویی نامعقول است. علامه طباطبائی در ذیل این آیه شریفه می‌نویسد: همین که واژه ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾ به جای اخبار از قتل او آورده شده، اشاره به این معناست که بین کشته شدن او به دست قومش و امر به دخول او به بهشت، هیچ فاصله‌ای نبوده و گویا قتل او به دست آن مردم، همان امر شدن او به دخول بهشت تلقی شده است. (۴۷) در هر حال، این آیه کریمه هم به طور واضح بر وجود برزخ و بهشت برزخی دلالت می‌کند.

۳. ﴿مِمَّا خَطَبْنَا بِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾؛ (۴۸) به سبب گناهانشان غرق گشته و (پس از مرگ بلافاصله) به آتش درآورده شدند. پس در مقابل خدا، یارانی برای خود نیافتند. ظاهر این کریمه هم گویای آن است که مقصود از «نار» همان آتش و عذاب برزخی است که گریبانگیر قوم حضرت نوح علیه السلام شده؛ زیرا فای تفریع، که بر واژه «ادخلوا» درآمده، دلالت دارد که قوم نوح پس از غرق شدن، بلافاصله داخل آتش شدند و این آتش چیزی غیر آتش برزخی نیست.

۴. ﴿... وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾؛ (۴۹) عذاب سخت فرعونیان را فراگرفت. صبحگاهان و شامگاهان بر آتش عرضه می‌شوند و هنگامی که قیامت برپا شود (ندا خواهد رسید که) فرعونیان

را به شدیدترین عذاب‌ها داخل کنید. با دقت در این آیه شریفه، پی می‌بریم که مقصود از «سوء العذاب» همان عذاب برزخی است؛ زیرا در ذیل آن آمده است: «وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ». این قسمت از آیه به صراحت بر عذاب در قیامت دلالت دارد و بدون شک، از نوع سوءالعذاب (که در قسمت اول آیه آمده) نیست؛ زیرا در مقابل آن قرار دارد. از این رو، منظور از سوءالعذاب و نیز آتشی که در آیه شریفه ذکر شده، همان عذاب برزخی است، نه عذاب در قیامت؛ چراکه فرعونیان در برزخ فقط بر آتش عرضه می‌شوند؛ یعنی کنار آتش برده می‌شوند، ولی آنان را در شعله‌های آن نمی‌افکنند، بخلاف قیامت که در آن افکنده خواهند شد. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: اولاً، پیش از ورود به آتش، عرضه بر آتش وجود دارد و دخول در آتش شدیدتر از عرضه بر آن است. ثانیاً، عرضه بر آتش پیش از برپایی قیامت است که همان عذاب برزخی باشد، در عالمی که بین مرگ و برانگیخته شدن فاصله است؛ اما دخول در آتش در قیامت تحقق پیدا می‌کند. ثالثاً، عذاب کردن افراد، هم در برزخ و هم در قیامت، به وسیله یک چیز صورت می‌گیرد که همان آتش اخروی است؛ اما برزخیان از دور با آن عذاب می‌شوند، ولی کسانی که در آخرت استحقاق آن را دارند با افکنندشان در آن آتش، عذاب خواهند شد. (۵۰)

ه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنَّ لَّا تَشْعُرُونَ»؛ (۵۱) و نگویید کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند مردگانند، بلکه زندگانند، اما شما توانایی درک آن را ندارید.

ع «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ»؛ (۵۲) هیچ‌گاه مپندارید کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند مردگانند، بلکه آنها زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند، در حالی که به آنچه خدا از فضلش به آنان عنایت نموده، شادمانند و نسبت به کسانی که هنوز به آنان ملحق نشده‌اند، مسرورند که نه ترسی بر آنهاست و نه محزون می‌گردند. آنان شادمانند به نعمت و فضل الهی و اینکه خداوند پاداش مؤمنان را تباه نمی‌کند.

این آیات شریفه هم به خوبی بر وجود برزخ و حیات برزخی دلالت می‌کنند؛ زیرا اگرچه به وجود بهشت برزخی تصریح ندارند، ولی چون از شادمانی ویژه شهدا پس از کوچ کردن از دنیا سخن به میان آورده است، بدون تردید بر وجود عالمی دلالت می‌کنند که این شادمانی و سرور و تناول از رزق ویژه الهی در آنجا صورت می‌گیرد.

ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت درباره مقتولان فی سبیل الله فرمودند: «به خدا سوگند، آنان شیعیان مایند که وقتی داخل بهشت شدند و با کرامت الهی مواجه گشتند، نسبت به کسانی از برادران مؤمنشان که به ایشان پیوسته‌اند شادمان خواهند شد. و این کلام، قول کسانی را که قایل به بطلان پاداش و کیفر پس از موت هستند، رد می‌کند.» (۵۳)

درباره وجود عالم برزخ روایات زیاد دیگری وجود دارند که برای نمونه، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ارواح مؤمنان (پس از مرگ) سؤال کردم، فرمودند: «فی حجرات فی الجنة یا کلون من طعامها و یشریون من شرابها.» (۵۴)

عمر بن یزید از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: برزخ چیست؟ حضرت فرمودند: «القبر منذ حین موته الی یوم القيامة.» (۵۵)

و در روایت دیگری از امام سجّاد علیه السلام نقل شده است که آن حضرت فرمودند: «انّ القبر روضة من ریاض الجنة أو حفرة من حفر النیران»؛ (۵۶) قبر باغی از باغ‌های بهشت یا گودالی از گودال‌های آتش است. منظور از «قبر» در این روایت، عالم برزخ است و به قول مرحوم مجلسی در بحارالانوار مراد از «قبر» در بیشتر احادیث، همان عالم برزخ است که روح در آن قرار دارد. (۵۷)

یونس بن یعقوب هم روایت دیگری از امام صادق علیه السلام دارد که آن حضرت فرمودند: «هنگامی که کسی از دنیا می‌رود ارواح دیگران نزد او می‌آیند و از او درباره کسانی که از دنیا رفته‌اند یا هنوز زنده‌اند سؤال می‌کنند؛ (پس اگر گفت او هنوز زنده است امیدوار می‌شوند، ولی)

اگر گفت: مرده است، می‌گویند: سقوط کرده است (زیرا اگر سقوط نکرده بود و به عذاب الهی وارد نشده بود، اکنون نزد ما بود)، سپس به یکدیگر می‌گویند: او را رها کنید و اجازه دهید تا از مراتبها و سختی‌های مرگ آرامش یابد.^(۵۸) از آنچه تاکنون گذشت، به دست آمد که هم از طریق فلسفه و هم با توجه به آیات و روایات فراوان می‌توان برزخ را اثبات کرد.

تکامل در برزخ

ممکن است سؤال شود که آیا پیمودن مسیر تکاملی تنها در دنیا میسر است، یا اینکه در برزخ نیز چنین امکانی وجود دارد؟ با توجه به برخی آراء فلاسفه، توانایی نفس در کسب باورها، عقاید، اعمال صالح و به طور کلی، کسب فضایل و رسیدن به رفیع‌ترین قله‌های تکامل و سعادت، تنها در دنیا و تا هنگامی که نفس به بدن تعلق دارد میسر است؛ همان‌گونه که نیل به نهایت مراتب شقاوت نیز چنین است؛ ولی پس از به فعلیت رسیدن و تبلور استعدادهای نفسانی، حالت منتظره و قوه‌ای برای نفس باقی نمی‌ماند تا پس از مفارقت از بدن، به فعلیت برسد و کمالی برایش حاصل گردد. به عبارت دیگر، جایگاه شکوفا شدن استعدادها و به تکامل رسیدن، حیات دنیوی است و وعاء تمثل و تبلور چنین تکاملی برزخ است. به قول ملاصدرا، اگر توفیق انسان را یاری کرد و راه قدسی را طی نمود و دارای نفسی قدسی گردید، پس از مرگ بالفعل، فرشته‌ای از فرشتگان الهی خواهد شد؛ ولی اگر از راه الهی منحرف گشت، شیطانی از شیاطین می‌شود.^(۵۹)

اما به نظر می‌رسد این کلام فلاسفه با برخی آیات و روایات در تعارض آشکار است؛ زیرا:

۱. از برخی آیات قرآنی مانند «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ»^(۶۰) استفاده می‌شود که نه تنها اعمال انسان، بلکه آثار اعمالی هم که او در دنیا انجام داده است در برزخ عاید او می‌شود؛ آثاری که خود می‌تواند از قبیل عذاب‌های برزخی و مایه سقوط هرچه بیشتر انسان باشد، یا از نعمت‌های برزخی و مایه تکامل و قرب او گردد. به نظر می‌رسد منظور از «ماقدموا» در آیه شریفه، همان اعمال انسان است و تعبیر «آثارهم»

نیز می‌تواند دارای مصادیقی باشد؛ مانند هدایت شدن و بهره‌معنوی جستن دیگران از آثار عملی برزخیان، فایده بردن از بناهای خیریه و امثال آن که در طول حیاتشان ساخته‌اند؛ آنچه در تکامل برزخی انسان تأثیرگذار است؛ همچنین گمراه شدن افراد به وسیله آثار علمی برزخیان مانند کتب ضالّه‌ای که نگاشته‌اند، یا به فساد و تباهی کشیده شدن انسان‌ها در اثر مراکز فساد که در طول حیاتشان ایجاد کرده‌اند. اینها در سقوط و عذاب هرچه بیشتر آنان تأثیر بسزایی دارند.

روایات متعددی هم در این زمینه وجود دارند که به عنوان نمونه، به یکی از آنها اشاره می‌شود: امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «سَتْ خِصَالٌ يَنْتَفِعُ بِهَا الْمُؤْمِنُ بَعْدَ مَوْتِهِ: وَ لَدَّ صَالِحٍ يَسْتَغْفِرُ لَهُ وَ مَصْحَفٍ يَقْرَأُ فِيهِ وَ قَلِيبٍ يَحْفَرُهُ وَ غَرَسٍ يَغْرِسُهُ وَ صَدَقَةَ مَاءٍ يَجْرِيهِ وَ سَنَةَ حَسَنَةً يُوْخَذُ بِهَا بَعْدَهُ»^(۶۱) همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این روایت شریف حاکی از بهره‌مند شدن انسان از برخی اعمال خود پس از مرگ و ورود به عالم برزخ است؛ مانند فرزند صالحی که برای او دعا کند؛ قرآنی که از او به جای مانده و خوانده شود؛ چاه آبی که برای استفاده دیگران حفر کند؛ درختی که بنشانند و دیگران از سایه یا میوه آن استفاده کنند؛ آبی که برای استفاده مردم جاری سازد و سنت نیکویی که از خود بر جای بگذارد و پس از او بدان عمل شود.^(۶۲)

این روایت و روایات متعدد دیگر،^(۶۳) که چنین لحنی دارند، گویای این حقیقتند که در اثر عوامل گوناگونی که برزخیان در دنیا برای خود ایجاد کرده‌اند، در برزخ، هم تکامل و ارتقای درجه وجود دارد و هم سقوط و عذاب بیشتر، و این مطلب با آنچه در فلسفه بیان شده مبنی بر اینکه تنها در دنیا می‌توان به کمال مطلوب دست یافت، منافات دارد.

۲. برخی روایات نیز از ارتقای درجه برزخیان سخن می‌گویند؛ در جاتی که هر کسی را یارای رسیدن به آن نیست؛ مثلاً، در روایتی، حفص می‌گوید: از امام موسی بن جعفر علیه السلام شنیدم که به مردی می‌فرمودند: آیا دوست داری در دنیا باقی باشی؟ عرض کرد: بله. فرمودند: برای چه؟ عرض کرد: برای خواندن «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» آن‌گاه حضرت پس از مدتی سکوت، فرمودند: «ای حفص، هر یک از دوستان و شیعیان ما که بمیرد و قرآن را خوب نداند (یا خوب نخواند) در

قبر به او آموخته می‌شود تا خدای تعالی به سبب آن درجه‌اش را بالا ببرد؛ چراکه درجات بهشت به اندازه آیات قرآن است. به او گفته می‌شود: بخوان و (به مقام) بالاتر برو، او هم می‌خواند و بالاتر می‌رود (و به درجات بالاتری دست پیدا می‌کند).^(۶۴) همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این روایت هم با نظر مزبور فلاسفه در تعارض آشکار است.^(۶۵)

پس اگرچه از طریق فلسفه و عقل هم می‌توان جهان برزخ را اثبات نمود؛ ولی هرگز نمی‌توان از این طریق به همه حقایق و ویژگی‌های برزخ و برزخیان پی برد، بلکه این قرآن و روایات است که برخی از آگاهی‌ها را که دست عقل از نیل به آنها قاصر است در اختیار ما می‌گذارد و از آن جمله است مسئله احیا و اماتة در برزخ، که عقل و فلسفه را یارای نیل به آن نبوده و نمی‌توانند در صدد نفی یا اثبات آن برآیند و ما هم اکنون به توضیح مختصری درباره آن می‌پردازیم:

احیا و اماتة در برزخ

﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَنَّاتْنَا وَأَحْيَيْتَنَا أَتُنتَبِنُ فَأَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِن سَبِيلٍ﴾؛^(۶۶) آنان (در جهنم) می‌گویند: پروردگارا، دو بار ما را میراندی و دو بار زنده کردی، ما به گناهانمان اعتراف داریم؛ پس آیا راهی برای خارج شدن هست؟

از آیه شریفه نه تنها وجود عالم برزخ استفاده می‌گردد؛ نیز استفاده می‌شود که کفار پس از آنکه در جهنم، با تمام وجود قدرت لایزال الهی را لمس کردند، به کردار زشت خود اعتراف کرده، و در پی آن خروج از آتش را از خداوند درخواست می‌کنند. در این گفتار، آنان مسئله «دو بار میراندن» و «دو بار زنده شدن» را مطرح می‌کنند. مراد آنها از این کلام چیست؟ چنین میراندن ر زنده کردنی در کجا صورت می‌گیرد؟

به نظر می‌رسد واژه «امتنا» به معنای میراندن است. از این رو، باید پیش از آن حیاتی وجود داشته باشد تا «اماتة» صدق کند. به همین دلیل، ممکن است گفته شود: «اماتة اول» همان مردن در دنیا است که روح از بدن خارج می‌شود، و «احیای اول» ورود روح به برزخ است. مراد از «میراندن

دوم» هم امامت در برزخ و پیش از تحقق قیامت است و «احیای دوم» ورود روح به صحنه قیامت و برانگیخته شدن انسان‌هاست.

علامه طباطبائی پس از اشاره به نکته مزبور و پذیرش این تفسیر، می‌نویسد: این افراد در گفتارشان مسئله حیات در دنیا را مطرح نکردند و نگفتند: «احیینا ثلاثاً»، در حالی که حیات دنیوی هم در واقع احیاست؛ چراکه چنین احیایی پس از مرگی است که هنوز روح به بدن تعلق نگرفته؛ ولی مراد آنان نوعی از احیاست که سبب یقین به معاد شده و آن عبارت است از: احیای در برزخ و پس از آن احیای در قیامت. اما احیای دنیوی، اگرچه احیاست، ولی چیزی نبود که موجب یقین به آخرت شود؛ زیرا آنان در حالی که از حیات دنیوی برخوردار بودند، باز هم به معاد شک داشتند و یقین نداشتند. (۶۷)

برخی مفسران هم علاوه بر پذیرش تفسیر مزبور، برای اثبات امامت در برزخ به آیه شریفه «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴿۶۸﴾ تمسک جستند. (۶۸)

اما بعضی از مفسران وزان این آیه شریفه را وزان آیه شریفه «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿۶۹﴾ می‌دانند. (۷۰) ولی علامه طباطبائی می‌نویسد: قایلان به این تفسیر وقتی احساس کردند که بر نطفه و جسدی که هنوز روحی به آن تعلق نگرفته «اماته» صدق نمی‌کند - چراکه پیش از آن باید حیاتی وجود داشته باشد - از این رو، برای تصحیح کلامشان به توجیهاات عجیب و شگفت‌انگیزی روی آورده‌اند که برای آگاهی بیشتر، می‌توان به تفسیر کشف و شرح‌های آن مراجعه کرد که علاوه بر این، یادآوری احیا و امامت از سوی کافران در جهنم، اشاره‌ای به اسباب حصول یقین آنان به معاد است؛ ولی حیات دنیوی و موتی که پیش از آن است، اثری در حصول چنین یقینی نداشت. (۷۱)

از آنچه گذشت، به دست آمد که نمی‌توان با توسل و تمسک به برخی مسائل عقلی به طور قاطع نظر دارد که افراد در برزخ دارای تکاملی نیستند؛ همچنان‌که نمی‌توان به وسیله عقل دیگر حقایق برزخی مانند امامت و احیا را کشف نمود.

جمع‌بندی

انسان دارای نفسی مجرد، فانی ناشدنی و زوال‌ناپذیر است که پس از طی مرحله زندگی دنیوی خود و مفارقت از بدن به مرحله دیگری از زندگی، یعنی جهان برزخ وارد می‌شود. برزخ مرحله‌ای از عوالم وجود و حد فاصل بین جهان محسوس و آخرت است که هم در فلسفه و هم در قرآن و روایات قابل اثبات است.

گسترده‌گی و سعه وجودی از ویژگی‌های برزخ است، همچنان‌که مصاحبت با قالب مثالی، وجود لذت و الم برزخی، رؤیت فرشتگان و مکالمه با آنها از ویژگی‌های برزخیان است؛ ولی بسیاری از حقایق برزخی تنها در پرتو قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام قابل اثباتند، نه فلسفه؛ مثلاً، بر خلاف آراء برخی فلاسفه که اصرار دارند اثبات نمایند که تکامل افراد به فعلیت رسیدن قوه و استعدادها درونی آنها تنها در حیات دنیوی امکان‌پذیر است، از قرآن و بسیاری از روایات می‌توان استفاده کرد که ارتقای درجه و تکامل افراد، در برزخ هم امکان‌پذیر است؛ همچنان‌که از دیاد عذاب و سقوط هر چه بیشتر آنان نیز ممکن خواهد بود. نیز احیا و امانت برزخی مسئله‌ای نیست که فلسفه عهده‌دار تبیین آن شود، بلکه تنها از طریق قرآن یا روایات معصومان علیهم‌السلام می‌توان به آن دست‌یازید. پس اگرچه اصل وجود برزخ در فلسفه قابل اثبات است، ولی پی‌بردن به همه حوادث یا ویژگی‌های برزخ و برزخیان در پرتو قرآن و روایات امکان‌پذیر است.

بی‌نوشت‌ها

- ۱- ر.ک. ابن سینا، *الشفاء؛ الطبيعيات* (قاهره، دارالکتاب العربی، ۱۳۸۹ق)، ج ۱ (کتاب النفس)، ص ۵۰۵.
- ۲- ابن سینا، *حدود یا تعریفات*، ترجمه محمد مهدی فولادوند (بی‌جا، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۸)، ص ۲۸.
- ۳- ر.ک. ملاًصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (قم، مصطفوی، ۱۳۷۹)، ج ۸، ص ۹-۱۰ و ۳۳۰-۳۴۲.
- ۴- ر.ک. ملاًصدرا، *المبدأ و المعاد* (تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ص ۳۱۳-۳۱۵.
- ۵- اسماعیل بن حماد جوهری، *صحاح اللغة* (بیروت، دارالعلم، ۱۳۷۶ق)، ج ۱، ص ۴۱۹، واژه «برزخ». نیز ر.ک. احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة* (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۰)، ج ۱، ص ۲۳۳ / ابومنصور ازهری، *تهذیب اللغة* (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱)، ج ۷، ص ۲۷۰ / ابن منظور، *لسان العرب* (بیروت، دارالفکر، بی‌تا)، ج ۱، ص ۳۷۵ / سعید الخوری، *اقریب الموارد* (قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، بی‌تا)، ج ۱، ص ۳۸ / محمد راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن* (مصر، نشر الکتاب، ۱۴۰۴)، ص ۴۳ / فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان* (بیروت، احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ق)، ج ۱۰ و ۹، ص ۱۱۶.
- ۶- الرحمن: ۲۰ و ۱۹.
- ۷- محیی‌الدین بن عربی، *فتوحات مکیة* (بیروت، دارصادر، بی‌تا)، ص ۳۰۴.
- ۸- ر.ک. همان، ص ۲۳۱-۲۳۰ / ر.ک. جمعی از نویسندگان، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷)، ص ۶۹۸-۶۹۹، ذیل واژه «برزخ».
- ۹- امام خمینی، *تقریبات فلسفه، اسفار* (قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱)، ج ۳، ص ۵۵۹. نیز در روایتی از امام علی بن الحسین علیه السلام آمده است که آن حضرت پس از تلاوت آیه شریفه ﴿وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ فرمودند: «هو القبر و ان لهم فيه لمعشة ضنکا و الله ان القبر لروضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران.» (محدث باقر مجلسی، *بحار الانوار* «تهران، دارالکتب الاسلامی، بی‌تا»، ج ۶، ص ۲۱۵) در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام در تبیین مفهوم «برزخ» در آیه شریفه مزبور می‌فرماید: «البرزخ هو امر بین امرین و هو التراب و العقاب بین الدنيا و الآخرة.» ر.ک. علی بن ابراهیم قمی، *تفسیر علی بن ابراهیم* (قم، دارالکتاب، ۱۳۸۷ق)، ج ۲، ص ۹۴، ذیل آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون / محدث باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶، ص ۲۱۸.
- ۱۰- ر.ک. محمد بن محمد مفید، *اوائیل المقالات* (قم، المؤتمر العالمی لاثیة الشیخ المنید، ۱۴۱۳)، ص ۷۶ / سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد* (قم، شریف رضی، ۱۴۰۹)، ج ۵، ص ۱۱۱ / سید شریف جرجانی، *شرح المواقف* (قم، منشورات شریف رضی، ۱۴۱۲)، ج ۸، ص ۳۱۸-۳۲۰. مولی محسن فیض کاشانی هم در *علم البقین* (قم، بیدار، ۱۴۰۰)، ج ۳، ص ۸۶۹ می‌نویسد: «البرزخ هی الحالة التي تكون بین الموت و البعث، و هو مدة اضمحلال هذا البدن المحسوس الی وقت العود - اعنی زمان القبر - و يكون الروح فی هذه المدة فی

- بدنها المثالی الذی یرى الانسان نفسه فيه فى النوم»
- ۱۱- ملأصدرا، الاسفار، ج ۹، ص ۴۵-۴۶.
- ۱۲- همان، ص ۴۵، حاشیه حاج ملأهادی سبزواری.
- ۱۳- ملأصدرا، الاسفار، ج ۹، ص ۲۷.
- ۱۴- همان، ج ۹، ص ۱۹-۲۱.
- ۱۵- ر.ک. سید محمدحسین حسینی طهرانی، معادشناسی (بی‌جا، حکمت، ۱۴۰۳)، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۹۳.
- ۱۶- ملأصدرا، الاسفار، ج ۹، ص ۹۴-۱۰۰.
- ۱۷- برای مطالعه بیشتر، ر.ک. سید محمدحسین حسینی طهرانی، معادشناسی، ج ۲، ص ۲۳۰.
- ۱۸- امام خمینی، تقریرات فلسفه، اسفار، ج ۳، ص ۶۰۰.
- ۱۹- ملأصدرا، الاسفار، ج ۹، ص ۳۱.
- ۲۰- همان، ج ۹، ص ۲۱۸.
- ۲۱- امام خمینی، تقریرات فلسفه، اسفار، ج ۳، ص ۶۰۰.
- ۲۲- همان، ج ۳، ص ۴۷۶-۴۷۵.
- ۲۳- او در این باره می‌نویسد: «انّ الله تعالى يجعل لهم اجساما كاجسامهم فى دارالدنيا ينعم مؤمنهم فيها و يعذب كفارهم فيها و فساقهم فيها دون اجسامهم التى فى الفور يشاهدها الناظرون تتفرق و تدرس و تبلى على مرور الاوقات» (محمدبن محمد مفید، اوائل المقالات، ص ۷۶).
- ۲۴- مسلم روایتی نقل می‌کند که در آن آمده است: «انّ الشهداء فى حواصل طيور خضر تسرح فى الجنة حيث شاءت ثم تاوى الى قناديل مملّقة تحت العرش فاطلع عليهم ربك اطلاعة، فقال ماذا تبغون ... قالوا: نريد ان تردنا الى دار الدنيا فنقاتل فى سبيلك حتى نقتل فيك مرة اخرى لما يرون من ثواب الدنيا فيقول الرب - جل جلاله: اتى كتبت اثمهم اليه لا يرجعون» (ابن كثير «اسماعيل ابن كثير دمشق» تفسير القرآن العظيم «بيروت، دارالاندلس، بی‌تا»، ج ۱، ص ۳۴۶).
- ۲۵- محمدبن یعقوب کلینی، فروع کافی (تهران، دارالکتاب الاسلامیه، بی‌تا)، ج ۳، ص ۲۶۸.
- ۲۶- همان، ص ۲۴۳ و نیز ر.ک. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۶۸.
- ۲۷- محمدبن یعقوب کلینی، فروع کافی، ج ۳، ص ۲۴۵.
- ۲۸- همان، ص ۲۴۴.
- ۲۹- «انّ ربّ الارض هو ربّ الهواء فيوحى الله - عزوجل - الى الهواء فيضغطة ضغطة اسد من ضغطة القبر» (همان، ج ۳، ص ۲۴۱).
- ۳۰- «ما تعلمن من ضيق الارماس و شدة الابلاس و روعات الفزع و اختلاف الاضلاع و استماع الاسماع و ظلمة اللحد» (تهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی «قم، الهادی، ۱۳۷۹»، خ ۱۹۰).
- ۳۱- محمدتقی فلسفی، معاد از نظر روح و جسم (تهران، هیئت نشر معارف، ۱۳۶۰)، ج ۱، ص ۲۱۶. مرحوم

فیض هم در ابن باره می نویسد: «اعلم ان هذه الامور القبرية و الاهوال المطلعة ليست امورا موهومة لا وجود لها في الاعيان. هيئات، فانّ من يعتقد ذلك فهو كافر من الشريعة ضالّ في الحكمة. بل هي اقوى في الوجود و اشدّ تحضلا في التجوهر من هذه الحشيات الدنياوية بكثير.» (ر.ک. عبدالله شبر، *حسب اليقين* «نهران»، عابدي، بی تا»، ص ۸۸۹).

۳۲- ر.ک. فرقان: ۲۱-۲۲.

۳۳- ر.ک. نحل: ۲۸ و ۳۲.

۳۴- مآخذ، الاسفار، ج ۹، ص ۳۳۵، نیز ر.ک. همان، ص ۲۱۸-۲۱۹.

۳۵- مآخذ، الشواهد الربوبية (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲)، ص ۳۴۷، نیز ر.ک. همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۳۲۵.

۳۶- ر.ک. مآخذ، *المبدأ و المعاد*، ص ۳۱۳، فصل «في ان النفس الانسانية لانموت بموت البدن».

۳۷- ر.ک. احمدین فارس، *معجم مقاييس اللغة*، ج ۵، ص ۲۸۳.

۳۸- ملک: ۲.

۳۹- مانند ﴿اللّه يتوفى الانفس حين موتها﴾ (زمر: ۴۲): ﴿قل يتوفاکم ملک الموت الذی و کلّ بکم﴾ (سجده: ۱۱)؛ ﴿توفته رسلنا﴾ (انعام: ۶۱) و آیات فراوان دیگر.

۴۰- نحل: ۹۶.

۴۱- نهج البلاغه، خ ۱۸۸.

۴۲- محمدبن محمد مفید، *الارشاد* (نجف، بی تا، ۱۳۹۲ق)، ص ۱۴۰.

۴۳- محمدبن علی صدوق، *معانی الاخبار* (بی جا، اسلامی، ۱۳۶۱)، ص ۲۸۸ / محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶، ص ۱۵۴.

۴۴- محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۰، ص ۱۳۴؛ ج ۶، ص ۱۳۳ و ص ۲۸۹.

۴۵- مؤمنون: ۹۹-۱۰۰.

۴۶- یس: ۲۶-۲۷.

۴۷- سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان* (قم، جامعه مدرسین، بی تا)، ج ۱۷، ص ۷۹.

۴۸- نوح: ۲۵.

۴۹- غافر: ۴۵-۴۶.

۵۰- سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۷، ص ۳۳۵.

۵۱- بقره: ۱۵۴.

۵۲- آل عمران: ۱۶۹-۱۷۱.

۵۳- علی بن ابراهیم قمی، *تفسیر علی بن ابراهیم*، ج ۱، ص ۱۲۷. قابل توجه اینکه جمله «و هو ردّ علی من يبطل الثواب...» مسکن است ادامه کلام امام علی (علیه السلام) با استفاده علی بن ابراهیم قمی از این روایت باشد.

۵۴- محمدبن یعقوب کلینی، *فروع کافی*، ج ۳، ص ۲۴۴.

۵۵. محمدباقر مجلسی، *مرآة العقول* (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴)، ج ۱۴، ص ۲۱۸ / محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۶، ص ۲۶۷. برای مطالعه بیشتر دربارهٔ عالم برزخ از منظر روایات، ر.ک. همان، ص ۲۱۴-۲۷۰.
۵۶. همان، ج ۶، ص ۲۱۴.
۵۷. همان، ج ۶، ص ۲۷۱.
۵۸. محمدتین یعقوب کلینی، *فروع کافی*، ج ۳، ص ۲۴۴-۲۴۵.
۵۹. ر.ک. مؤسسه دارالاسفار، ج ۹، ص ۲۱-۲۷ و ۲۸-۲۷ / همو، *رسائل فلسفی* (تهران، حکمت، بی تا)، ص ۲۹۰-۲۹۱ / همو، *مفاتیح الغیب* (بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۹)، ج ۲، ص ۶۴۲.
۶۰. بی: ۱۲.
۶۱. محمدتین علی صدوق، *الخصال* (تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۹ق)، ص ۳۲۳.
۶۲. شیخ عباس قمی، *سفینه البحار* (ایران، دارالاسوة، ۱۴۲۲)، ج ۴، ص ۳۰۶ / محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۷۱، ص ۲۵۸-۲۵۷.
۶۳. روایات متعدد دیگری نیز با الحان گوناگون، گویای تکامل در برزخ اند. ر.ک. محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۳، ج ۹۱۵، ص ۷۱، ص ۲۵۸-۲۵۷، ج ۶۱، ج ۶، ص ۲۲۰، ج ۱۵.
۶۴. محمدتین یعقوب کلینی، *اصول کافی* (بیروت، دارالعارف، ۱۴۱۱)، ج ۲، ص ۶۰۶.
۶۵. پرداختن به این مسئله برای رفع چنین تعارضی از حوصلهٔ این بحث خارج است؛ ولی در هر صورت، قرآن و روایات معصومان علیهم السلام مقدمند.
۶۶. غافر: ۱۱.
۶۷. سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۷، ص ۳۱۳.
۶۸. جعفر سبحانی، *الالهیات* (قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲)، ج ۲، ص ۲۳۵.
۶۹. بقره: ۲۸.
۷۰. محموددین عمر زمخشری، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل* (بیروت، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲)، ج ۲، ص ۲۱۷ / *امین الاسلام طبرسی، جوامع الجامع* (قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۰۹)، ج ۲، ص ۴۵۲ / ناصرالدین شیرازی، *تفسیر البیضاوی* (بیروت، مؤسسه شعبان، بی تا)، ج ۶، ص ۱۲۷-۱۲۸ / جلال‌الدین سیوطی، *الدرالمشور* (بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳)، ج ۷، ص ۲۷۸.
۷۱. سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۷، ص ۳۱۴. نیز در تفسیر آیه شریفه، احتمالات دیگری نیز مطرح شده است که برای اطلاع، ر.ک. فضل‌بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۸۷، ص ۸۰۴ / علی‌بن ابراهیم قمی، *تفسیر علی‌بن ابراهیم*، ص ۲۵۶ / مولی محسن فیض کاشانی، *تفسیر صفائی* (بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۴۰۲)، ج ۴، ص ۳۳۶ / سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۷، ص ۳۱۴.

منابع

- ابن سینا (حسین بن عبدالله)، الشفاء؛ الطبیعیات، قاهره، دارالکتب العربی، ۱۳۸۹ق.
- ، حدوده یا تعریفات، ترجمه محمد مهدی فولادوند، بی جا، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۸.
- ابن عربی، محیی الدین، فتوحات مکیه، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ابن فارس، احمد بن، معجم مقاییس اللغة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۰.
- ابن کثیر (اسماعیل ابن کثیر دمشقی)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالاندلس، بی تا.
- ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ازهری، ابومنصور، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱.
- الخوری، سعید، اقرب الموارد، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا.
- امام خمینی، تقریرات فلسفه، اسفار، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، شریف رضی، ۱۴۰۹.
- جرجانی، سید شریف، شرح المواقف، قم، منشورات شریف رضی، ۱۴۱۲.
- جمعی از نویسندگان، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، بیروت، دارالعلم، ۱۳۷۶ق.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین، معادشناسی، بی جا، حکمت، ۱۴۰۳.
- راغب اصفهانی، محمد، المفردات فی غریب القرآن، مصر، نشر الکتب، ۱۴۰۴.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۲.
- سبحانی، جعفر، الالهیات، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۲.
- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳.
- شبیر، عبدالله، حق الیقین، تهران، عابدی، بی تا.
- شیرازی، ناصرالدین، تفسیر البیضاوی، بیروت، مؤسسه شعبان، بی تا.
- صدوق، محمد بن علی، الخصال، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۹ق.
- ، معانی الاخبار، بی جا، اسلامی، ۱۳۶۱.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان، قم، جامعه مدرّسین، بی تا.
- طبرسی، امین الاسلام، جوامع الجامع، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۰۹.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ق.

- فلسفی، محمّد تقی، معاد از نظر روح و جسم، تهران، هیئت نشر معارف، ۱۳۶۰.
- فیض کاشانی، مولی محسن، تفسیر صافی، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۴۰۲.
- —، علم‌الیقین، قم، بیدار، ۱۴۰۰.
- قمی، شیخ عبّاس، سفینه البحار، ایران، دارالاسوة، ۱۴۲۲.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر علی بن ابراهیم، قم، دارالکتاب، ۱۳۸۷ق.
- کلینی، محمّد بن یعقوب، اصول کافی، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۱۱.
- —، فروع کافی، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، بی تا.
- مجلسی، محمّد باقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- —، مرآة العقول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴.
- مفید، محمّد بن محمّد، الارشاد، نجف، بی تا، ۱۳۹۲ق.
- —، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمّد بن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، مصطفوی، ۱۳۷۹.
- —، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- —، رسائل فلسفی، تهران، حکمت، بی تا.
- —، الشواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- —، مفاتیح الغیب، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۹.
- نهج البلاغه، ترجمه محمّد دشتی، قم، الهادی، ۱۳۷۹.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی