

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴

صفحات ۷۶۹-۷۹۴

قرآن و آموزه نامیرایی نفس

علی راد*

استادیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۸/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۱۴)

چکیده

میرایی موجودات یکی از آموزه‌های مسلم قرآنی است که در آیات متعددی دیده می‌شود. آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» مستند نظریه قرآنی در تبیین مؤلفه‌های این آموزه اعتقادی است و شایستگی استناد و ارجاع در فرجام‌شناسی قرآنی را دارد. تبیین دقیق این نظریه، مستلزم پاسخ به پرسش‌هایی چون ماهیت مرگ چیست؟ گستره مرگ کدام است؟ متعلق و فرایند مرگ چیست؟ بر پایه این آیه و آیات هم‌مضمون آن است. برآیند بررسی تفاسیر فریقین نشان داد که قرائت واحدی از این آموزه میان مفسران وجود ندارد. دلیل این اختلاف قرائت، اثرگذاری پیش‌فرض‌های فلسفی، انسان‌شناختی، ادبی و روش آنان در تفسیر آیات است. نگارنده در پاسخ به پرسش‌های مذکور، رهیافت عدم‌انگاری در تبیین ماهیت مرگ، عدم شمول نفس بر خداوند و اختصاص آن به انسان در تحلیل گستره مرگ، تعلق آن فقط به جسم و بدن انسانی و ساکت بودن قرآن درباره فرایند مرگ را دیدگاه مقبولی دانسته است.

واژگان کلیدی

فرایند مرگ، فرجام‌شناسی قرآنی، گستره مرگ، ماهیت مرگ، متعلق مرگ، نفس.

درآمد

ورود دقیق قرآن به مسئله میرایی در نظام هستی، تبیین رویکرد فرجام‌شناسی آن به این آموزه را ضروری می‌کند؛ شایان ذکر است که مسئله پایان هستی، تاریخ و حیات انسانی همواره از دغدغه‌های انسانی بوده و هست؛ مسئله خلود از دغدغه‌های انسان نخستین - آدم علیه السلام - بوده (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴: ۲۱۹) و جلوه‌های آن بازتاب‌های گوناگونی در ادبیات و فرهنگ ملل مختلف از جمله ادبیات فارسی داشته است (جعفری، ۱۳۴۹، ج ۱: ۱۸۴).

از سوی دیگر مسئله فرجام انسان گاهی رنگ پرسش و گاهی رنگ شبهه به خود گرفته و عقل بشری را در پاسخگویی به مسائل و شبهات و چند و چون آن به تکاپو انداخته و ادیان را به اظهار نظر درباره آن وادار کرده است. از این‌رو ما شاهد دو نوع فرجام‌شناسی هستیم: دینی و فلسفی. هرچند در تقدم یکی از این دو بر دیگری نمی‌توان ادعای قطع کرد، اصل مسئله خاستگاهی عقلانی دارد و ورود دین به آن نقش هدایتی داشته است. در فرجام‌شناسی فلسفی با تکیه بر ابزار عقل، به تبیین عقلانی از آینده تاریخ و هستی و انسان پرداخته می‌شود که دیدگاه‌های متنوعی در این عرصه ارائه شده است. ادیان الهی نظر به نقش هدایتی خود، این ضرورت را نادیده نگرفته‌اند و در بخشی از آموزه‌های خود به فرجام‌شناسی مبتنی بر امر الهی پرداخته‌اند. این امر در رهیافت‌های نظری متفکران دینی و مفسران متون وحیانی ظهور یافته است.

فرجام‌شناسی دینی گرایشی مطالعاتی در الهیات ادیانی است که به فرجام جهان و مسائل مرتبط به آن می‌پردازد و سعی دارد بر پایه آموزه‌های دینی، تصویری از پایان هستی، تاریخ و حیات انسانی ارائه کند. فرجام‌شناسی قرآنی نوعی از فرجام‌شناسی دینی - اسلامی محسوب می‌شود که به تبیین نظریه قرآنی در فرجام هستی، تاریخ و حیات انسانی می‌پردازد. با توجه به این تعریف، فرجام حیات انسانی، هستی و تاریخ از مسائل اصلی در

این عرصه به‌شمار می‌آیند. هرچند در مقام تحلیل، این سه موضوع از هم تفکیک شده‌اند، در عالم خارج میان آن سه پیوند وجود دارد و پایان هستی، به‌نوعی پایان تاریخ و حیات انسانی را نیز در خود دارد. از آنجا که بررسی تمامی مؤلفه‌ها و ابعاد نظریه فرجام‌شناسی قرآنی مجال فراخی در پژوهش دیگری می‌طلبد، در این مقاله فقط به چهار مؤلفه بنیادی آن بر پایه یکی از آیات غرر قرآنی پرداخته‌ایم. آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ اِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (انبیاء: ۳۵)، به‌همراه آیات هم‌مضمون آن مانند «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ اِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (عنکبوت: ۵۷) و «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ اِنَّمَا تُوقَنُ اُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَ اُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل‌عمران: ۱۸۵) در تفاسیر شیعه و سنی جایگاه ممتازی در تبیین آموزه میرایی داشته‌اند و مباحث فراوان و متنوعی ذیل آن شکل گرفته است. تحلیل ماهیت، گستره، متعلق و فرایند موت چهار مسئله مهمی هستند که مفسران به آنها توجه نشان داده‌اند و تلاش کرده‌اند که بر پایه این آیه، آموزه میرایی نفس انسانی را تقریر کنند. این پژوهش با محوریت مسائل یادشده به تبیین آموزه میرایی انسان از منظر قرآنی می‌پردازد.

روش مقاله اکتشافی - تحلیلی است و تلاش دارد پاسخ مستدلی از قرآن برای مسائل مرگ ارائه شود. در موارد اختلافی به ارزیابی رویکردهای مفسران پرداخته و در هر مسئله دیدگاهی را برگزیده است. هرچند درباره «مرگ در قرآن» به‌شکل عام و موضوعی مطالبی وجود دارد، رویکرد این مقاله با آنها متفاوت است. مسئله اصلی این مقاله تبیین رویکرد قرآن به مسائل بنیادین مرگ و ارزیابی رهیافت‌های مهم مفسران شیعه و سنی در پاسخ به آنها بوده که در پژوهش‌های پیشین به آنها پرداخته نشده است.

۱. هر جانداري چشنده [طعم] مرگ است. و شما را از راه آزمایش به بد و نیک خواهیم آزمود و به سوی ما بازگردانیده می‌شوید.

۱. ماهیت مرگ

بررسی تفاسیر شیعه و سنی در تبیین حقیقت مرگ، نشانگر اختلاف نظر کهن و پایداری میان مفسران است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۵۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۴۹). اینکه فعل الهی در مرگ از نوع ایجاد بوده یا اعدام، سبب شکل‌گیری دو رهیافت وجودی و عدمی‌انگاری ماهیت مرگ در میان مفسران شده است و طرفداران هر یک به مناقشه در ادله قول مخالف پرداخته‌اند. اینک در ادامه به تقریر و ارزیابی هر یک از این دیدگاه‌ها و ادله آنها می‌پردازیم.

۱.۱. رهیافت وجودی

مفسران سنی و شیعی طرفدار این رهیافت، بر این باورند که ماهیت مرگ، صفتی وجودی بوده و کیفیت آن را ضد حیات تحلیل می‌کنند (نووی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۵۴۵). برابر این رهیافت، موت و حیات از نوع متضادین و هر دو موجود هستند؛ مهم‌ترین دلیل این رهیافت، استناد به مفهوم ظاهری تعبیر «خلق موت» در آیه «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک: ۲) است که موت را مخلوق خداوند خوانده است (ابن کثیر، ۱۴۰۹، ج ۸: ۱۹۷؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۹: ۱۰). این دیدگاه به مفسران اشاعره اهل سنت نسبت داده شده (طنطاوی، ج ۹: ۲۰۷) و آلوسی آن را دیدگاه اکثریت اهل سنت گفته است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۵). فخر رازی نیز ضمن اشاره به اختلاف اشاعره با معتزله در این مسئله، به استشهاد آیه خلق موت به‌عنوان دلیل عمده این رهیافت تصریح می‌کند و آن را نظریه تحقیقی در این زمینه می‌خواند: «در تبیین چیستی مرگ اختلاف شده است ... اصحاب ما بر این رأی هستند که مرگ صفت وجودی متضاد با حیات می‌باشد و برای درستی آن به آیه "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ" استدلال نمودند و مقصود این است که عدم نمی‌تواند مخلوق باشد و این همان دیدگاه صحیح است» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۵۷۹). برابر دیدگاه آلوسی و فخر رازی، اگر مرگ به معنای معدوم باشد، مخلوق

بودن آن بی‌معناست، زیرا معدوم، مخلوق نیست و صفتِ مخلوق برای موجود به‌کار می‌رود؛ کاربرد خلق در معنای حقیقی برای موت در آیه مذکور اثبات می‌کند که ماهیت آن امری وجودی است نه عدمی. آلوسی با استناد به این آیه و تحلیل صفات وجودی حیات، ضد آن صفات را برای کیفیت وجودی موت اثبات می‌کند. برابر تقریر آلوسی ضد اوصاف حیات، در ماهیت مرگ وجود دارد، زیرا خلق موت در این آیه به‌معنای حقیقی آن به‌کار رفته است. وی تحت تأثیر این تحلیل، حالت موت را نعمت بزرگ الهی برای ترک معاصی و ترغیب انسان به عمل نیک می‌داند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۶). فخر رازی نیز، موت را عرضی از اعراض چون حرکت و سکون دانسته و آن را یکی از نعمت‌های الهی برشمرده که حد فاصلی میان تکلیف و مجازات روز قیامت است (فخر رازی: ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۵۸۰). از این عبارت وی برمی‌آید که موت را با سکون همسان می‌داند.

شایان ذکر است که برخی از مفسران معاصر شیعی نیز به این دیدگاه گرایش دارند، لکن به‌جای صفت وجودی از آن به امر وجودی تعبیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۴۹؛ مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۸: ۴۷۳). برخی از آنها با استناد به استعمال خلق برای موت در آیه «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» امکان موجود بودن موت را پذیرفته‌اند و موت به‌معنای فنا و عدم را از مقصود آیه خارج دانسته‌اند: «مرگ امر وجودی است و مخلوق بودن آن ممکن است، زیرا مفهوم آفریدن فقط به امور وجودی تعلق می‌گیرد و همین معنای وجودی از مرگ در آیه "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ" مقصود است. اما مرگ به‌معنای فنا و عدم، مخلوق نبوده و مقصود در آیه نیز نمی‌باشد» (مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۸: ۴۷۳). علامه طباطبایی نیز در تعلق خلق به موت، مانعی قائل نیست و همانند حیات آن را خلق‌پذیر می‌داند. وی می‌نویسد: «... در تعلق خلق بر مرگ همانند حیات، مانعی نیست. البته اگر ماهیت مرگ عدمی لحاظ شود، همان‌طوری که نزد عرف چنین است، به‌معنای عدم ملکه حیات می‌باشد

و چون بهره‌ای از وجود را داراست، تعلق خلق بر آن را روا می‌نماید، همانند تعلق کوری بر چشم و تاریکی بر نور» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۴۹).

حسینی شیرازی نیز به این معنا چنین تصریح دارد که: «مرگ چه امر وجودی باشد و چه عدم ملکه حیات باشد، هر دو مخلوق هستند، زیرا عدم ملکه بهره‌ای از وجود را دارا هست، همان طوری که در دانش کلام اثبات شده است» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۵: ۴۶۶). برابر دو دیدگاه اخیر، موت عدم صرف نیست، بلکه از نوع عدم ملکه است که بهره‌ای از خلق و وجود را دارد. در برخی از تفاسیر عرفانی نیز رابطه موت و حیات از باب عدم و ملکه و برخوردار از وجود، بیان شده است. در تفسیر منسوب به ابن عربی در این زمینه چنین می‌خوانیم: «در آیه "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ" رابطه مرگ و حیات از نوع رابطه عدم و ملکه است. حیات همان احساس و حرکت ارادی است، هرچند همانند نفس کشیدن به شکل اضطراری باشد. مرگ نیز عدم حیات است در چیزی که شأنیت آن را داشته باشد که بدان تعلق بگیرد. عدم ملکه به مفهوم عدم محض نیست، بلکه در آن رگه‌ای از وجود هست، در غیر این صورت شایسته نبود که متعلق امر وجودی قرار بگیرد. از این رو تعلق خلق برای مرگ همانند تعلق آن برای حیات صحیح بوده و خداوند آن دو را آزمونی برای سنجش حسن و قبح عمل آدمی قرار داده است» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۵۶).

ارزیابی

رهیافت موجودانگاری موت دو دلیل دارد:

الف) استعمال حقیقی خلق برای موت: مهم‌ترین دلیل اکثر مفسران اهل سنت و برخی از مفسران شیعی، استناد به کاربرد خلق برای موت بوده و این استعمال حقیقی بیانگر آن است که خداوند حالت موت را می‌آفریند؛ لازمه سخن مذکور اینست که برای تحقق موت در خارج، خداوند آن را اراده کرده است و از مجرای صفت خالقیت وی پدید می‌آید.

این دلیل در ظاهر بسندگی در معناشناسی تعبیر «خَلَقِ مَوْتٍ» ریشه دارد که نتایج نادقیقی بر آن استوار شده است، زیرا: اولاً اسناد خلق به موت الزاماً به معنای پدیداری آن در انسان نیست و از تقابل موت و حیات در آیه یادشده احتمال می‌رود که مقصود قرآن، خلق عالم موت باشد؛ به این معنا که موت و حیات دو عالم یا دو مرحله از نظام هستی هستند و خداوند پدیدآور هر دوست. سیاق آیه نیز بر این امر اشارت دارد، زیرا در معنای مصدری به کار رفته است و آهنگ امتنان دارد.

ثانیاً خلق الزاماً به معنای آفریدن نیست و معانی دیگری چون اندازه گرفتن نیز دارد که در رهیافت دوم به عنوان نقض این دیدگاه به آن استدلال شده است. همچنین خلق موت شاید به این معنا باشد که فرایند پدیداری موت در نظام هستی تابع قوانین تکوینی است که خداوند در آن نهادینه کرده است و از سیطره خالقیت و تدبیر او خارج نیست. بر پایه این معنا چنین نیست که خداوند به طور خاص موت را برای هر فرد یا موجود اراده کند و بیافریند.

ب) موت، عدم ملکه است: شماری از مفسران شیعه به عدم ملکه بودن موت به عنوان تحلیلی فلسفی - کلامی استناد کرده‌اند. برابر این تحلیل، رابطه موت و حیات از نوع عدم ملکه بوده، یعنی شأن انسان این است که میت باشد و این صفت بر او اطلاق‌شدنی است.

هرچند این تحلیل به لحاظ فلسفی در تبیین رابطه حیات و موت نسبت به انسان درست است، گویای ماهیت وجودی موت نیست. به سخن دیگر این تحلیل بیشتر نسبت و رابطه موت با انسان را بیان می‌کند تا تبیین ماهیت خود موت؛ از این رو نمی‌توان از عدم ملکه موت، اثبات مخلوق بودن آن به معنای داشتن وجودی مستقل برای موت را به اثبات رساند. مفسران رهیافت وجودی با استناد به معنای ظاهر، خلق موت را همچون حیات موجود دانسته‌اند و برای آن حقیقتی را قائلند. البته تعبیر «له حظ من الوجود» در بیان طباطبایی و شیرازی، شاید به معنای وجود اعتباری - تقابلی موت با حیات باشد که صرفاً اعتبار ذهنی

دارد و از حقیقت خارجی تهی است؛ مگر اینکه گفته شود که وجود کوری و تاریکی در خارج عینیت دارد و به همین صورت موت نیز وجود دارد. در فرض اخیر فعلی از خداوند در خلق موت صادر نمی‌شود، بلکه از سلب یا فقدان حیات است که حالت موت پدید می‌آید، در حالی که به نظر می‌آید مقصود مفسرانی که به کاربرد حقیقی خلق برای موت استدلال کرده‌اند، اراده و صدور فعل موت از خداوند است. جالب اینکه ابن‌عاشور از تقابل عدم و ملکه، به عدمی بودن موت استناد کرده است: «و الْمَوْتُ: كَيْفِيَّةٌ عَدْمِيَّةٌ هُوَ عَدَمُ الْحَيَاةِ عَمَّا شَأْنُهُ أَنْ يُوصَفَ بِالْحَيَاةِ أَوْ الْمَوْتِ، أَيْ زَوَالَ الْحَيَاةِ عَنِ الْحَيِّ، فَبَيْنَ الْحَيَاةِ وَالْمَوْتِ تَقَابُلُ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ» (ابن‌عاشور، ج ۲۹: ۱۲). همچنین یکسان‌نگاری مخلوق بودن امر وجودی با عدم ملکه در بیان حسینی شیرازی: «فإن الموت إما أمر وجودي، أو عدم ملکه، و كلاهما مخلوق...» محل مناقشه است، چرا که مخلوق بودن موت در فرض امر وجودی، با عدم ملکه تفاوت ظریفی دارد و آن اینکه در اولی به اراده و صدور نیاز است، ولی در عدم ملکه، حالت موت از فقدان حیات حاصل می‌شود.

به‌هر روی این رهیافت ناتمام و با نقدهایی مواجه است که باید طرفداران آن به این نقدها پاسخ مناسبی بدهند.

۲.۱. رهیافت عدم‌نگاری

برخی از مفسران ضمن رد ادله و تقریر طرفداران رهیافت وجودی بودن موت، به عدمی بودن آن گرویده و تقریر متفاوتی از تعبیر قرآنی «خلق موت» ارائه کرده‌اند. در ادامه مهم‌ترین تقریرهای ارائه‌شده در این زمینه را بررسی می‌کنیم.

۱.۲.۱. عرضی بودن موت

موت و حیات از اعراض اختصاصی موجود زنده بوده و از مقوله کیف و از قسم کیفیات نفسانی موجود به‌شمار می‌آیند. عرض به خودی خود وجودی ندارد، وقتی از خلق عرض یاد می‌شود، به دلالت اقتضا، خلق معروض آن مراد است (ابن‌عاشور، ج ۲۹: ۱۲). در این

تقریر انسان معروض حیات و موت است. این دیدگاه به قدریه و برخی از اهل سنت نسبت داده شده، و متبادر و قریب به ذهن گفته شده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۵). مشابه این تقریر را برخی از مفسران امامیه قائلند که خلق موت را متعلق به محل آن (جسم انسان) دانسته‌اند نه خود موت: «و اگر موت، عدم باشد، پس چگونه خلق بدان تعلق گرفته است؟ تعلق خلق بر مرگ به‌طور قطع نیازمند این است که متعلق آن، محلی شایسته تحقق وجود باشد» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۳: ۱۳). ابوالفتوح رازی نیز در روض‌الجنان، به همین رأی گرایش داشته است: «خَلَقَ الْمَوْتَ، حقیقت او آن است که فعلی کند که حیات عند آن منتفی شود از تخریب بنیه و ترجیح بعضی معانی بر بعضی از آنچه حیات محتاج است بدو از حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و یا سد مخارج روح چون خناق و ضیق نفس و آنچه حیات به او منتفی شود، و مذهب درست این است که گفتیم. و مذهب ابوعلی و ابوالقاسم بلخی آن است که: موت معنی است و ضد حیات است، و ابوهاشم را مذهب آن بود اول، آنکه رجوع کرد. و مذهب اشعری و نجار هم این است» (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۹: ۳۱۵-۳۱۶). وی سپس در معنای ضد بودن موت با حیات تردید خود را چنین ابراز می‌دارد: «اگر مرگ معنی بودی ضد حیات بودی، ... و برای آن گفتیم که او معنی نیست که حکمی صادر نیست از او که استدلال توان کردن به او و به آن که او معنی است، و چون مدرک نباشد و طریقی نباشد از حکم به اثبات او، اثبات کردن او مؤدئی بود با جهالت» (همان). به نظر می‌آید رازی ضد بودن موت با حیات را قبول نداشته و آن را فاقد دلیل اثباتی دانسته است. از این‌رو با انتفای تضاد موت با حیات، نمی‌توان وجودی بودن آن را اثبات کرد. معنا بودن موت را ثعالبی بیان کرده است: «در آیه‌ی الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ...، موت و حیات دو معنای متعاقب بر جسم حیوان هستند که با حلول یکی، دیگری مرتفع می‌شود» (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۴۵۶).

۱.۲.۱. مجازی بودن خلق موت

برخی از مفسران با تحلیل معناشناختی از خلق در ترکیب «خلق موت» و با استناد به کاربرد قرآنی آن در آیات دیگر، معنایی مجازی برای آن ارائه و وجودی بودن موت را نفی کرده‌اند. برابر این رهیافت، موت عدم مطلق و محض نیست، بلکه عدم شیء مخصوص است که خلق به آن تعلق می‌گیرد؛ البته مبنی بر اینکه خلق به معنای اعطای وجود برای غیر شخص باشد نه خود شخص؛ یا اینکه خلق به معنای انشا یا اثبات بدون ایجاد شیء باشد که به این معنا در امور عدمی نیز کاربرد دارد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۵). تقریرهای دیگری از مجاز بودن خلق موت ارائه شده است که در ادامه به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

تقدیر موت

برخی از مفسران با تحلیل ادبی متن آیه و قرینه‌یابی از آیات دیگر، خلق را به معنای تقدیر دانسته‌اند که به طور یکسان بر مفاهیم عدمی و وجودی به کار می‌رود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۵). فضل‌الله از مفسران شیعه به این مطلب تصریح دارد: «... اما معنای حقیقی خلق موت همان تقدیر است، همان طوری که در آیه نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ از آن تعبیر کرده است» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۳: ۱۳).

اسباب و زمان موت

برخی نیز مضافی چون اسباب، زمان و .. را در تعبیر «خلق موت» محذوف یا در تقدیر دانسته‌اند و گفته‌اند ایجاد موت به معنای مجازی ایجاد مضاف محذوف و مقدر آن است، آلوسی چنین دیدگاهی را مناقشه‌پذیر دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۵). در این صورت خلق به مضاف محذوف (که امر وجودی است) تعلق می‌گیرد نه به خود موت که امری عدمی است. ابن‌عاشور نیز در این زمینه می‌نویسد: «... اما معنای عبارت خَلَقَ الْمَوْتَ ایجاد اسباب موت است، در غیر این صورت معنا درست نیست، زیرا موت، عدم است که خلق به معنای حقیقی بر آن تعلق نمی‌گیرد. زمانی موت عرض بر مخلوق شد از

حصول آن تعبیر به خلق می‌شود، همان‌طوری که در آیه "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" (الصفافات: ۹۶) به‌کار رفته است» (ابن‌عاشور، ج ۲۹: ۱۲).

خلق از عالم عدم

برخی از مفسران نیز موت در این آیه را به‌معنای خلق اولیه هستی از مرحله عدم گفته‌اند. عالم قبل از حیات هستی، معدوم بوده است، لکن وجود دارد و مراد آیه این است که خداوند هستی یا انسان را از عدم آفریده است: «به این آیه کسی که قائل است موت امر وجودی می‌باشد استدلال کرده است زیرا مخلوق خوانده شده است. معنای آیه چنین است که خداوند مخلوقات را از عدم ایجاد کرده است تا بیازماید که کدامین آنان دارنده عمل احسن هستند، آن‌گونه که در آیه "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ" (البقرة: ۲۸) نیز بدان اشاره کرده است. در این آیه مرحله اول را که عدم باشد، موت خوانده و این نشأه را حیات گفته است؛ از این‌رو در جای دیگری نیز فرموده است: "ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ" (ابن‌کنیر، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۹۷).

ارزیابی

به‌نظر می‌آید رهیافت عدم‌انگاری موت، سازگاری بیشتری با ظاهر آیات داشته، ادله و تقریرهای آن از استواری بیشتری برخوردار است. البته برخی از تقریرهای آن چون حذف مضاف، خلاف بلاغت قرآنی است و قرینه‌ای بر آنها وجود ندارد. همچنین معناشناسی خلق به اعطای بدون ایجاد، مجازگویی فاقد علاقه و قرینه است و نوعی اجتهاد فاقد دلیل در معناشناسی این واژه محسوب می‌شود. لکن تقریر خلق موت به‌معنای تقدیر یا آفرینش مقدمات موت به‌دلیل موافقت با سیاق آیه دوم سوره ملک، موافقت با لغت و داشتن قرینه مشابه در قرآن، از استوار بیشتری برخوردار است. برابر این تقریر موت براینند تحقق مجموعه علل و مقدمات موجدۀ آن است که همگی در نظام تدبیری و تقدیری خداوند پدید می‌آیند. خلق موت به این معنا با ظاهر آیات جمع‌پذیر است، زیرا موت، حالتی

مرکب از عارض شدن علل و کاستی متنوع در نفس انسانی است که سبب رخداد موت در انسان می‌شود. تعبیر «ذائقه الموت» در صدر آیه مورد بحث، اشارتی لطیف به این معنا دارد. تعبیر «ذائقه»، تصویر لطیف و ظریفی از رخداد مرگ در نفس انسانی است؛ مرگ از پدیده‌های غیر محسوس محسوب می‌شود و مانند امور مادی و حسی، چشیدنی نیست، تشبیه آن به چشیدن نوشیدنی ناگوار، برای محسوس جلوه دادن امری معقول در قالب استعاره مکنیه انجام گرفته است (صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۷: ۲۷). ذوق در این آیه استعاره برای مطلق احساس باطنی است، زیرا ذوق در معنای ظاهری خود برای حس از طریق زبان به کار می‌رود که مقارن با ورود شیء به داخل جسم است (ابن عاشور، ج ۱۷: ۴۷). همچنین مفهوم مرارت در ذات واژه ذائقه نهفته است؛ این نکته لطیف از دقت در معنای ذوق (که نوعی سختی و تلخی در آن اشراب شده) به دست می‌آید؛ از این رو نفس در حالت موت، نوعی مرارت و تلخی را ناگزیر خواهد چشید و آن مرارت، جدایی روح از بدن انسانی است که با دشواری روبه‌رو خواهد بود (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۲۲۴؛ طوسی، ج ۷: ۲۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۸۶؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ج ۷: ۱۵۸) که نوع آن برای نفس مؤمن گوارا و خوشایند و برای نفس کافر دردناک خواهد بود (خطیب، ج ۹: ۸۷۳). در مقابل این دیدگاه فخر رازی بر این رأی است که مرگ از جنس امور طعم‌دار نیست که چشیده شود، بلکه ذوق در آیه، ادراک خاصی است که مجاز از اصل ادراک واقع شده است. مراد از چشایی مرگ در اینجا نیز، درک دردهای سهمگین مقدماتی آن است، زیرا مرگ پیش از دخول آن در وجود نفس درک‌شدنی نیست و با وجود آن شخص به حالت مرده، صیروت پیدا می‌کند و شخص مرده نیز در اثر موت چیزی را درک نمی‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲: ۱۴۳). البته ذوق به اعتبار متعلق خود، داوری‌پذیر به تلخی و شیرینی، آسانی و دشواری است، زیرا بنا به دیدگاه شیخ طوسی، ذائق حالتی در جسم است که با ابزاری حسی طعم و مزه را ادراک می‌کند (طوسی، ج ۸: ۲۲۱).

۲. گستره مرگ

گستره موت یکی دیگر از مسائلی است که مفسران ذیل آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» به آن پرداخته‌اند؛ مقصود از گستره موت فراگیری آن در نظام هستی از منظر قرآنی است. از آیات دیگر قرآن نیز برمی‌آید که موجودات دارای صفت حیات دو نوعند؛ نوع کثیر آنها حی میرا هستند که دارای حالت دوگانه حیات و موتند و مرگ بر حیات آنها عارض می‌شود؛ قسم دیگر حی نامیراست که حیات وی ازلی و ابدی محسوب می‌شود و لحظه‌ای توقف یا سلب در حیات وی رخ نمی‌دهد، لذا موت درباره این نوع، تصورشدنی نیست؛ قسم اخیر مصداقی جز الله (جل جلاله) ندارد، به نامیرایی خداوند در آیات متعددی از قرآن چون «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ...» (الفرقان: ۵۸)؛ «إِنَّا أَمْنَا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا... وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (طه: ۷۳)؛ «كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن: ۲۶ - ۲۷) تأکید شده است (نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۵۱). همه موجودات دارای حیات (غیر از خداوند) از مصداقی قسم حی میرا هستند؛ آیات «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» و «كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» به میرایی این نوع اشاره دارند. برابر این آیات، موجودات دنیایی به جز خداوند، همگی فناپذیرند و مرگ بر همه آنها عارض خواهد شد. از این رو فرجام حیات دنیایی انسان موت یا فناست که با فرا رسیدن زمان آن، حیات از این دنیا رنگ خواهد باخت؛ بعد از مرگ، حیات دوباره‌ای در جهان دیگری به انسان داده خواهد شد که در آیات «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ...» (الروم: ۴۰) و «قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الجاثیه: ۲۶) به آن تأکید شده است.

۱. هرچه بر [زمین] است، فانی شونده است. و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند (رحمن: ۲۶ - ۲۷).

خاستگاه این بحث به تعبیر قرآنی «كُلُّ نَفْسٍ» در این آیه برمی‌گردد. کاربرد کل و نکره بودن نفس دلالت بر عموم دارد و مراد این است که هر شیء دارای نفس، مرگ بر وی عارض می‌شود. پیش از ارزیابی دیدگاه‌های مفسران، مفردات این تعبیر را بررسی می‌کنیم. نَفْس در لغت به معانی مختلفی به کار رفته است که از جمله آنها می‌توان به روح مقوم حیات جسد، هر فرد انسانی، خود هر چیزی، خُلُق نیک و سخاوت انسانی اشاره کرد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۲۶۹). برخی معانی دیگری چون چشم (عین: چشم زخم)، گشایش در کار، نوشیدن به اندازه جرعه و ... را نیز برای آن برشمرده‌اند (ابن سکیت، ۱۴۱۲: ۳۸۵) که به نظر می‌آید به معانی اشتقاقی از این ماده به شکل «نَفَس» به فتح فاء اشاره دارند و نباید آن را با «نَفْس» به سکون فاء اشتباه گرفت (جوهری، ۱۹۵۶، ج ۳: ۹۸۴-۹۸۵). «نَفَس» بنا به نظر اکثر لغت‌شناسان به خود شیء اطلاق می‌شود، تعبیر «نفس الحجر» به معنای «خود سنگ» است. ابن انباری معنای ضرب‌المثل عربی «لا أطلب أثرا بعد عين» را چنین آورده است: «العین: نفس الشیء، يقال: هذا ثوبی بعینه و حقیقته. فمعنی هذا المثل: لا أترك نفس الشیء، وأطلب أثره» (ابن انباری، ۲۰۰۴: ۴۳۰). ابن سیده نیز همین معنا را برای عین گزارش کرده است (ابن سیده، ج ۵: ۱۸۶). اما «نَفَس» به خارج شدن نسیم معنا شده و معنای کاربردی چون راحتی و گشایش در امور، خون، چشم‌زخم، نوزاد، زن حائضه، آب، ... به همان معنای اصلی برگشت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ۴۶۰). نفس با عقل و روح تفاوت می‌کند، هرچند به دلیل اشتراکاتی گاه به جای همدیگر به کار می‌روند، تفاوت‌های ظریف معنایی میان آن سه وجود دارد. عقل را از آن جنبه نفس می‌گویند که به بدن تعلق دارد که همان نفس ناطقه باشد. روح چیزی است که حیات به آن برقرار است، از این رو به جای آن نفس نیز گاه در آیات و روایات به جای همدیگر به کار رفته‌اند (عسگری، ۱۴۱۲: ۵۱۹-۵۲۲). در اینکه مصداق یا مصادیق نفس در این آیه چیست، چند دیدگاه میان مفسران دیده می‌شود.

ذی نفس

برابر این دیدگاه نفس در «كُلُّ نَفْسٍ» عمومیت دارد و شامل نفوس بشر، جن و دیگر نفوس حیوانات نیز می‌شود (طنطاوی، ج ۹: ۲۰۷). برخی آن را عام به معنای خاص دانسته‌اند و مقصود از آن را هر «نفس مخلوقه» گفته‌اند: «و قوله كُلُّ نَفْسٍ عموم یراد به الخصوص، و المراد كل نفس مخلوقه» (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴: ۸). فخر رازی از جمله کسانی است که بر این دیدگاه تأکید دارد، در نظر وی تعبیر «كُلُّ نَفْسٍ» عام در هر دارنده نفس بوده است و به نفس انسانی اختصاص ندارد؛ زیرا نفس برای خداوند در قرآن به کار رفته است و همچنین جمادات نیز دارای نفوس نامیرا هستند، لکن به دلیل عدم میرایی خداوند و عدم تعلق مرگ به برخی نفوس دیگر، این آیه تخصیص خورده است. استدلال فخر چنین بود:

«این عموم، تخصیص خورده است، زیرا خداوند به دلالت آیه «تَعْلَمُ مَا فِي

نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده: ۱۶) نفس می‌باشد. بنابراین مرگ بر خداوند

روا نباشد و همچنین جمادات چون دارای نفوس هستند، نفوس آنها نامیرا هستند.

در نتیجه عام تخصیص خورده حجت است و بدان در غیر این موارد عمل می‌شود.

همچنین این استدلال قول فلاسفه را در عدم میرایی ارواح بشری و عقول مفارقه و

نفوس فلکی را ابطال می‌کند» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲: ۱۴۳). روشن است که

فخر رازی آیه ۱۱۶ سوره مائده را مخصص آیه مذکور دانسته است و از عدم ذکر

مستند نقلی در نامیرایی نفوس جمادات برمی‌آید که مخصص آن دلیل عقلی است.

وی از این آیه نتیجه گرفته است که برخلاف دیدگاه دیگر مفسران، روح انسانی،

عقول و نفوس فلکی میرا هستند. این دیدگاه به طور معمول نزد مفسران عقل‌گرا و

عرفانی طرفدارانی دارد. برخی نفس در این آیه را نفوس مستحدثه به حدوث بدن

معنا کرده‌اند (نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۲: ۱۱). علامه طباطبایی ضمن اظهار تعجب از

این قول، آن را به دلیل سیاق نپذیرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۸۶).

مفسرانی که مقصود از نفس را جسم و روح انسانی دانسته‌اند، تأکید دارند که با این

تحلیل مجالی برای اشکال شمولیت نفس در آیه بر خداوند و فرشتگان و تخصیص و اخراج آنان از موضوع آیه باقی نمی ماند (مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۰: ۱۶۳ - ۱۶۴). به نظر می آید که دیدگاه ابن عاشور دقیق تر از تقریرهای پیشین است. نظر وی چنین بود: «مراد از نفس در آیه، نفوس حلول یافته در اجساد چون انسان و حیوان می باشد و فرشتگان داخل در مفهوم نفس نیستند، زیرا اطلاق نفوس بر آنها در زبان عربی کاربرد ندارد و کاربرد آن برای فرشته ها اصطلاح رایج نزد فلاسفه بوده و نزد آنان نیز جز با قید مجردات استعمال نمی شود؛ مقصودشان از نفوس مجردات، نفوسی است که در اجساد حلول نداشته و با ماده آمیخته نشده اند. اما اطلاق نفس برای خداوند از باب مشاکله می باشد و مشاکله یا لفظی است یا تقدیری. گونه لفظی آن همانند آیه "تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ" و گونه تقدیری همانند آیه "وَيُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ" می باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۸۶).

دارنده حیات

شماری از مفسران نفس را به معنای دارنده حیات دانسته اند و معنای فراگیری برای آن قائل شده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۲۲۳؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۳: ۵۴۲)؛ بنابراین دیدگاه نفس اختصاصی به انسان ندارد، زیرا مخلوقات دیگری غیر از انسان هم هستند که حیات دارند. از این رو برخی نفس را با «کل مخلوق» (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۷: ۵) یا «وجود یافته از عدم» (سبزواری، ۱۴۰۶، ج ۴: ۴۹۴) هم معنا خوانده اند. برخی نیز با استناد به حدیث «اهل الارض يموتون و اهل السماء لا يبقون» (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۲۲: ۵۴۳) تصریح دارند که «آیه شامل جمیع ملائکه و جن و انس و جمیع حیوانات می شود» (طیب، ۱۳۷۸، ج ۹: ۱۷). در تفاسیر روایی نیز با گزارش روایت «امام رضا علیه السلام می فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: هنگامی که آیه اِنَّكَ مَيِّتٌ وَاِنَّهُمْ مَيِّتُونَ نازل شد، از خداوند پرسیدم: آیا مخلوقات همگی می میرند و پیامبران زنده می مانند؟ در پاسخ این آیه نازل شد: كُلُّ نَفْسٍ

ذَائِقَةُ الْمَوْتِ نُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۰: ۱۶) ذیل این آیه به نوعی آن را تفسیر این آیه تلقی کرده‌اند. ظاهر کلمه «الخلائق» شاید بر این دلالت داشته باشد که مراد همه موجودات دارای حیات است که موت بر آنها عارض خواهد شد. زیرا خلائق جمع است و شامل انواع افراد مخلوقات می‌شود که یک قسم از آنها انسان‌ها هستند.

ارزیابی

در جمع‌بندی آرای مفسران در مصداق نفس می‌توان گفت هرچند در تعیین مصداق خاص نفس در آیه اختلاف نظر وجود دارد، با توجه به سیاق، انسان به‌طور قطع مصداق مورد نظر بوده است و در سایر مصداقیق آن تردید جدی وجود دارد. سیاق آیات پیشین و پسین آیه مورد بحث بر هجرت مؤمنان از مکه یا سرزمین کفر به مدینه یا سرزمین مؤمنان اشاره دارد. از آنجا که هجرت یکی از اسباب دور شدن از دوستان و ترک کردن وطن است، انسان آن را مانند مرگ خوش نمی‌دارد؛ این آیه اشاره دارد که آنچه شما مکروه می‌شمرد، ناگزیر رخ خواهد داد و مرگ همانند مهاجرت از مکانی به مکان دیگر، فراق از وطن و دوستان را به دنبال دارد، پس حال که حقیقت این‌گونه است بهتر خواهد بود که رجعت این هجرت، به سوی خداوند باشد که البته شرط پیشین آن ایمان است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵: ۷). روشن شده که مهاجرت مؤمنان برای حفظ دین بوده است و از اینجا به دست می‌آید که مراد از نفس در این آیه انسان است.

۳. متعلق مرگ

مسئله دوم در تبیین رویکرد قرآن به مرگ، تبیین متعلق آن در انسان است؛ نظر به اینکه برابر آیات قرآن، انسان دو بُعد جسمانی و روحانی دارد، سؤال این است که مرگ در کدام بُعد انسانی رخ می‌دهد؟ ذیل آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده شده است. در یک نگاه کلی بنا به دیدگاه برخی از مفسران، متعلق مرگ در آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» بدن انسانی خواهد بود (خطیب: ج ۱۵: ۱۰۴۷). در تحلیل دیگری از این

دیدگاه، انسان مرکب از روح و بدن است که فقط بدن شأنیت توصیف به حیات و موت را دارد. در قرآن نیز آیه‌ای که روح را به موت‌پذیری توصیف کرده باشد، وجود ندارد و به‌همین ترتیب درباره فرشتگان نیز آیه درباره مرگ آنان نیست و هلاکت (القصص: ۸۸) و صعق (الزمر: ۶۸) که در برخی از آیات به کار رفته، غیر از موت است، هرچند شاید در مواردی با همدیگر انطباق پیدا کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۸۶). در حقیقت این دیدگاه در نقد دیدگاه افرادی چون فخر رازی و دیگران است که قائلند فرشتگان و ارواح نیز میرا هستند و موت بر آنها نیز عارض می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲: ۱۴۳).

اختلاف در تبیین مراد از تعبیر «كُلُّ نَفْسٍ» در این آیه، سبب تنوع آرای مفسران شده است. بنا بر دیدگاه برخی از مفسران، مقصود از نفس در این آیه فقط انسان است، آن هم جسم انسان و نه روح وی؛ زیرا نسبت دادن موت به روح در قرآن معهود نیست. نفس به این معنا شامل غیرانسان همانند فرشته، جن و حیوان نمی‌شود، هرچند که برخی از آنها چون جن و حیوان شأنیت توصیف به مرگ را دارند، اما آیه شامل آنها نمی‌شود. از ادله دیگر این دیدگاه سیاق آیه مورد بحث است که از نفی خلود از بشر و ابتلای وی به شر و خیر بحث می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۸۶). هرچند دلیل سیاق این گروه مقبول است، در همان سیاق به ابتلای انسانی اشاره شده است که فقط با جسم مرتبط نیست، بلکه با اراده و روح انسانی نیز پیوند دارد. در آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» در سوره عنکبوت نیز همین ترکیب به کار رفته است. در اینجا نیز هرچند ظاهر آیه شامل هر چیز دارای حیات است، لکن به قرینه جمله بعدی که به موضوع ثواب و عقاب اشاره دارد، روشن می‌شود که مراد الهی از آن فقط انسان بوده است (طوسی، ج ۸: ۲۲۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۸: ۷۶). استناد به صدر این آیه «يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِنِّي فَاعْبُدُون» نیز قرینه‌ای بوده که مراد از نفس، انسان است، زیرا خطاب به بندگان مؤمن انسانی محسوب می‌شود و سیاق آیات بر میرایی افراد انسانی در هر جا و مکانی دلالت دارد.

شایان ذکر است که برخی از مفسران ضمن شمردن معانی کاربردی نفس در قرآن چون ذات (انعام: ۱۲)، انسان با مجموع جسم و روح (مائده: ۳۲) و فقط روح انسانی (انعام: ۹۳)؛ مقصود از نفس در آیه را معنای دوم دانسته‌اند (مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۰: ۱۶۳-۱۶۴). برخی نفس را به «ذات انسانی دارای حیات از زمانی که روح در جسد آن دمیده می‌شود و هنگام مرگ از آن خارج می‌شود» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۵: ۲۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۴۷۹) تعریف کرده‌اند، از این رو نفس را به موجود دارای جسم و روح تفسیر کرده‌اند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۳۹؛ فیضی دکنی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۴۷۵؛ نججوانی، ۱۹۹۹، ج ۱: ۵۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۴۷۹). این دیدگاه با نظر علامه طباطبایی تفاوت دارد که نفس را فقط جسم انسانی می‌داند. برخی نیز با استناد به سیاق آیه که نفی خلود از بشر است، مراد از نفس در این آیه را نفس انسانی دانسته‌اند (طنطاوی، بی تا: ۲۰۷). عبارت این گروه در اینکه مراد از نفس جسم انسانی است یا روح، اطلاق دارد. برخی نیز مقصود از نفس را روح دانسته‌اند. علامه طباطبایی این قول را به گروهی از مفسران نسبت داده است: «و قد ذکر جمع منهم أن المراد بالنفس فی الآیه الروح، و قد عرفت خلافه» وی این قول را به دلیل اینکه روح، مرگ‌ناپذیر است، مردود می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۸۶).

ارزیابی

آموزه نامیرایی روح و تجرد آن از پذیرش موت، با استناد به ظواهر آیات قرآن اثبات‌شدنی است. از این رو، نظریه‌ای که متعلق موت را جسم یا بدن انسانی می‌داند، از اعتبار برخوردار است. ادله سایر دیدگاه‌ها به دلیل تعارض با قرآن و فقدان ادله اثباتی معتبر، شایسته استناد در این مؤلفه از آموزه میرایی در رویکرد قرآنی نیستند.

۴. فرایند مرگ

مقصود از فرایند مرگ، روند پدیداری آن در انسان است. مفسران ذیل آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» دو تحلیل از فرایند مرگ ارائه کرده‌اند که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱.۴. سلب حیات و شعور

در این دیدگاه فرایند موت عبارتست از سلب حیات و آثار آن چون شعور و اراده از چیزی است که شایستگی توصیف به آن را داشته باشد. برابر این دیدگاه ضروری است که موت بر چیزی عارض شود که پیش‌تر، دارای حیات توأمان با اراده و شعور بوده است و بعد از آن، به دلیل قهری از وی ستانده شود. از این‌رو کاربرد موت برای فرد غیرذی‌شعور و اراده به معنای سلب حیات و آثار آن، معنادار نخواهد بود. علامه طباطبایی با چنین تفکیکی در کاربرد موت برای انسان و غیرانسان به تفاوت مفهومی کاربرد آن اشاره داشته است. وی آیه «أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ» (النحل: ۲۱) در خطاب به بت‌ها را دلیل بر این دانسته است که کاربرد موت در این موارد به معنای مد نظر وی نیست، زیرا معلوم است که بت‌ها دارای حیات توأمان با شعور و اراده نبودند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۸۶). علامه تصریح دارد که تعریف موت به مفارقت نفس از بدن با انقطاع تعلق تدبیر از آن یا تعریف آن به انتقال از یک عالم به عالم دیگر، تعاریفی است که در مباحث عقلی و معارف نقلی بیان شده است و در قرآن چنین تبیینی وجود ندارد (همان).

۲.۴. انتقال به نشئه‌ای دیگر

تقریر دیگر از فرایند مرگ، انتقال و جابه‌جایی روح انسانی از یک عالم به عالم دیگر است (مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۸: ۴۷۳) که گاه از آن به سادگی انتقال از یک اتاق به اتاق دیگر تعبیر کرده‌اند. این تقریر که بیشتر متأثر از روایات تفسیری بوده، گاه مورد توجه برخی از مفسران و متکلمان نیز قرار گرفته است. شیخ مفید حکمت خلق موت را انتقال انسان‌ها از دار عمل و امتحان به دار مجازات و مکافات می‌دانست (مفید، ۱۴۲۴: ۵۳۴). یکی از مفسران فرایند انتقال روح را در مرگ چنین تقریر کرده است: «موت زوال حیات نیست، بلکه انتقال است از نشئه‌ای به نشئه دیگر؛ روح انسانی فنا و زوال ندارد، علاقه او از این بدن عنصری قطع می‌شود و به قالب مثالی و بدن برزخی تعلق می‌گیرد، سپس از او قطع

می‌شود و به همین بدن عنصری در قیامت تعلق می‌گیرد. فنا و زوال ندارد نه روح که انتقال نشده است و نه بدن فقط تغییر صورت است و تمام در تحت قدرت و مشیت الهی است» (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۸۸). علامه طباطبایی تصریح دارد که موت در آموزه‌های قرآنی صرف انتقال از نشئه حیات به نشئه دیگری است و این از آیاتی چون «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ...» استفاده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۴۹). فضل‌الله بر دیدگاه طباطبایی مناقشه کرده است که لحاظ نشئه آخرت در معنای موت، نقشی ندارد بلکه آخرت، حیاتی است که بعد از موت حادث می‌شود و معنای حقیقی موت همان تقدیر آن است که در آیه «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ» بدان اشاره شده است» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۳: ۱۳).

قرطبی نیز چنین آورده است: «دانشمندان گفته‌اند: موت، عدم محض نیست، بلکه انقطاع تعلق روح از بدن و جدا شدن از آن و ایجاد حائل میان آن دو است. یا تبدل حال و انتقال از یک خانه به خانه دیگری است و حیات، عکس آن است» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹: ۲۰۶). عبدالکریم خطیب نیز حقیقت مرگ را چیزی جز انتقال ندانسته است: «و لو فهم الموت علی حقیقته، و أنه لیس إلا تحوُّلاً من منزل إلى منزل، و انتقالاً من حال إلى حال» (خطیب، ج ۱۵: ۱۰۴۷).

ارزیابی

واقعیت این است که آیه مذکور در تبیین فرایند موت ساکت است و آنچه مفسران بیان کرده‌اند بیشتر متأثر از روایات یا مبانی فلسفی و کلامی آنان بوده است. شاید بدهات فرایند یا امکان فهم عقلانی آن سبب سکوت قرآن در این مسئله شده باشد. به نظر می‌آید که دیدگاه علامه طباطبایی نوعی تبیین عقلی از روند موت بوده که در روایات به آن اشاره شده است و آیه استنادی وی دلالتی بر مدعای وی ندارد، همان‌گونه که علامه فضل‌الله نیز به آن اشاره کرده‌اند. همچنین دیدگاه نخست در بخش سلب حیات و شعور ناتمام است،

زیرا آنچه در موت از انسان سلب می‌شود، حیات بُعد جسمی است و همچنان حیات و شعور در بُعد روحی آن ادامه دارد و ارواح انسانی در عالم برزخ دارای حیات و شعور متناسب با آن عالمند و از نعمت‌ها و عذاب‌های آنها فراخور عملکرد دنیوی خود پاداش داده می‌شوند. البته شاید از آیات کیفیت حشر مردمان در قیامت همچون آیه ۵ سوره حج و ۶۷ سوره غافر، چنین به ذهن آید که قرآن به تبیین فرایند موت پرداخته و این نظر که قرآن در این مسئله ساکت است، نظر درستی نیست. در پاسخ می‌توان گفت که آیات مذکور، به حشر بعد از موت و فرایند آن اشاره دارند و مقصود ما در این مقاله فرایند موت در حین حیات است و فرایند این دو با یکدیگر تفاوت دارند.

نتیجه‌گیری

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» از جامع‌ترین آیات در استنباط آموزه قرآنی در مسئله مرگ است و از آن می‌توان در فرجام‌شناسی اسلامی به‌عنوان اصل نظری و معیار داوری بهره جست. ماهیت، گستره، متعلق و فرایند مرگ چهار مسئله محوری در تبیین ابعاد آموزه میرایی از منظر قرآنی است که مفسران به آنها توجه نشان داده‌اند. بررسی اهم تفاسیر اجتهادی فریقین نشان داد که میان مفسران، در پاسخ به مسائل بنیادی میرایی نفس اتفاق نظر وجود ندارد. در تحلیل ماهیت مرگ، دیدگاه‌های فلسفی، علوم طبیعی و انسان‌شناسی مفسران تأثیرگذار بوده است. عدمی بودن ماهیت موت سازگاری بیشتری با ظاهر آیات داشته، ادله و تقریرهای آن از استواری بیشتری برخوردار است.

هرچند در استثنای خداوند از گستره مرگ، اختلافی میان مفسران وجود ندارد، در تبیین مصداق نفس در «كُلُّ نَفْسٍ» آرای متفاوتی میان آنها وجود دارد که ناشی از عدم توجه به سیاق و اثرپذیری از مبانی فلسفی آنان بوده است. هرچند در تعیین مصداق خاص نفس در آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» اختلاف نظر وجود دارد، با توجه به سیاق می‌توان گفت که انسان به‌طور قطع مصداق مورد نظر بوده و در سایر مصادیق آن تردید جدی وجود دارد. مفسران

در تعلق مرگ به بدن یا جسم انسانی وحدت نظر دارند، اما در تعلق آن به روح اختلاف وجود دارد که متأثر از مبانی کلامی و فلسفی آنان در میرایی یا نامیرایی روح است. نظر به آیات موت‌ناپذیری روح و استیفای آن، نظریه‌ای که متعلق موت را جسم یا بدن انسانی می‌داند، اعتبار خواهد داشت. در تبیین فرایند مرگ نیز هرچند قرآن ساکت است، مفسران متأثر از روایات و تحلیل‌های فلسفی دو فرایند برای آن بیان کرده‌اند که به نظر جمع‌شدنی با یکدیگر است. تعبیر به چشایی مرگ، با ماهیت مرگ ارتباطی ندارد و به ادراک حالات پیش از مرگ اشاره دارد که نوعی مجاز در بیان، برای تصویرگری این حقیقت به کار رفته است.

منابع

قرآن کریم.

١. ابن‌الأنباری، محمد بن قاسم (٢٠٠٤م). *الزاهر فی معانی کلمات الناس*، لبنان، دارالکتب العلمیة.
٢. ابن سکیت، یعقوب بن اسحاق (١٤١٢ هـ.ق). *ترتیب اصلاح المنطق*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة ایران.
٣. ابن سیده، علی بن اسماعیل (بی تا). *المخصص*، لبنان، دارالاحیاء التراث العربی.
٤. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). *التحریر و التنویر*، قم: نرم افزار جامع التفاسیر.
٥. ابن عربی، محی الدین محمد (١٤٢٢ق). *تفسیر ابن عربی*، لبنان، دارالاحیاء التراث العربی.
٦. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (١٤٢٢ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
٧. ابن فارس، احمد (١٤٠٤ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
٨. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (١٤٠٩ق). *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
٩. ابولفتوح رازی، حسین (١٤٠٨ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
١٠. آلوسی، محمود (١٤١٥ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
١١. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (١٤١٨ق). *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، لبنان، دارالاحیاء التراث العربی.
١٢. جعفری، محمد تقی (١٣٤٩ش). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد مولوی*، تهران، انتشارات اسلامی.
١٣. جوهری، اسماعیل بن حماد (١٩٥٦م). *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.
١٤. حائری تهرانی، میر سید علی (١٣٧٧ش). *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

۱۵. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴ق). *تقریب القرآن إلى الأذهان*، بیروت، دارالعلوم.
۱۶. خطیب، عبد الکریم (بی تا). *التفسیر القرآنی للقرآن*، قم، نرم افزار جامع التفاسیر.
۱۷. زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ق). *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، بیروت، دارالفکر المعاصر.
۱۸. سبزواری، محمد بن حبیب (۱۴۰۶ق). *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۱۹. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). *فتح القادیر*، بیروت، دار ابن کثیر.
۲۰. صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق). *الجدول فی إعراب القرآن*، بیروت، دار الرشید.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۳. طنطاوی، سید محمد (بی تا). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قم: نرم افزار جامع التفاسیر.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، لبنان، دار الاحیاء التراث العربی.
۲۵. طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ش). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام.
۲۶. عسگری، ابوهلال (۱۴۱۲ق). *الفروق اللغویة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۲۸. فراهیدی، خلیل (۱۴۰۹ق). *العین*، تهران، مؤسسه دارالهجرة.
۲۹. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک للطباعة و النشر.
۳۰. فیضی دکنی، ابولفضل (۱۴۱۷ق). *سواطع الإلهام فی تفسیر القرآن*، قم، دار المنار.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۳۲. مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۳م). *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۳. مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران،

سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

٣٤. مفید، محمدین محمد (١٤٢٤ق). *تفسیر القرآن المجید*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

٣٥. مکارم شیرازی، ناصر (١٤٢١ق). *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.

٣٦. میبدی، احمد (١٣٧١ش). *کشف الأسرار و عده الأبرار*، تهران، امیرکبیر.

٣٧. نخجوانی، نعمت الله بن محمود (١٩٩٩م). *الفواتح الإلهیه و المفاتح الغیبیه*، مصر، دار رکابی للنشر.

٣٨. نووی، محمدبن عمر (١٤١٧ق). *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، بیروت، دارالکتب العلمیه.