



Examining the Tafkik School's Use of Qur'an 2:259 to Prove Corporeal Resurrection

Ayoob Khorsandi¹ , Shahab Shateraghaei² , Mojtaba Seydi³ 

Submitted: 2025.03.02

Accepted: 2025.07.25

Abstract

The concept of resurrection (ma'ād) constitutes a fundamental pillar of the Islamic worldview. Numerous interpretations and theories have been proposed regarding its types and nature. Advocates of the Tafkik school argue that a substantial body of Qur'anic verses and narrations—both in explicit and apparent meanings—affirm a corporeal (elemental) resurrection. They accuse their opponents of “unrestrained allegorical interpretation,” “misunderstanding the apparent meaning of the Qur'an,” and even “opposing its explicit texts,” ultimately leading to charges of heresy and deviation. Given the extensive volume of relevant sources, this study focuses exclusively on Qur'an 2:259, which recounts the story of 'Uzayr (Ezra) or the prophet Irmiyā (Jeremiah). Employing a descriptive-analytical method with a critical approach, the study argues that the Tafkiki reading is shaped by subjective presuppositions imposed upon the verse. The central question of this verse and those that follow does not concern how the dead return to life or in what form, but rather how the divine agent enacts resurrection, and what the nature of this revivification is. The author contends that the verse in question is unrelated to eschatological resurrection, and its core semantic axis concerns the metaphysical reality of time and its relationship to different realms of existence. The verse suggests that humanity's limited perception of time stems from its continuous embeddedness within temporal experience. Ultimately, the study concludes that the apparent meaning of the verse neither substantiates the claim of corporeal resurrection nor refutes Mulla Ṣadra's theory of imaginal resurrection.

Keywords

imaginal resurrection, corporeal resurrection, Jeremiah, Qur'an 2:259, relative time, Tafkik school

© The Author(s) 2025.



1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) (ellatoo.sa@gmail.com)

2. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran. (shahabeshragh70@yahoo.com)

3. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Mojtaba.seydi70@gmail.com)



بررسی استشهاد تفکیک‌گرایان به آیه ۲۵۹ سوره بقره بر اثبات معاد بدن عنصری

ایوب خورسندی^۱، شهاب شاطرآقایی^۲، مجتبی صیدی^۳

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۳

چکیده

مسئله معاد یکی از پایه‌های بنیادین جهان بینی اسلامی است. در مورد اقسام معاد و کیفیت آن، تفاسیر و نظریه‌های مختلفی وجود دارد. تفکیک‌گرایان ادعا می‌کنند که آیات و روایات زیادی وجود دارد که هم «نص» و هم «ظاهر» است در اینکه معاد قرآنی بر معاد جسم عنصری دلالت می‌کند و مخالفین را به «تأویل گرای بی‌ضابطه»، «عدم فهم ظواهر قرآن»، و «مخالف با نص قرآن» و سرانجام به «تکفیر» و «تفسیق» متهم می‌کنند. به دلیل حجم زیاد روایات و آیات مورد استناد، در این مقاله صرفاً به آیه ۲۵۹ سوره بقره، که به ماجرای عزیر یا ارمیای نبی (علیهما السلام) اشاره دارد، پرداخته‌ایم. پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی نگاشته شده است، می‌کوشد نشان بدهد که برداشت مذکور حاصل تحمیل پیش‌فرض‌های ذهنی تفکیک‌گرایان بر معنای آیه است. پرسش در این آیه و آیات بعد از «کیفیت زنده شدن مردگان» و اینکه «قابل» چگونه زنده می‌شود نیست، بلکه پرسش این است که «فاعل» چگونه مردگان را «زنده می‌کند» و «کیفیت» این زنده کردن چگونه است. ادعای نویسنده آن است که آیه مذکور نه تنها ربطی به معاد (چه عنصری و چه مثالی) ندارد، بلکه دالّ مرکزی آن در مورد حقیقت زمان و نسبت زمان به عوالم مختلف است و بیانگر این نکته است که درک محدود انسان از زمان به این خاطر است که همواره خود را در زمان یافته است، و این درک با حقیقت زمان در نفس الامر متفاوت است. در نهایت این برداشت حاصل شده است که استشهاد به ظاهر آیه، نه معاد عنصری مورد ادعای آنان را اثبات می‌کند، و نه معاد مثالی ملاصدرا را رد می‌نماید.

کلیدواژه‌ها

معاد مثالی، معاد عنصری، ارمیای نبی، آیه ۲۵۹ بقره، زمان نسبی، مکتب تفکیک

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)
(ellatoo.sa@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، ایران. (shahabeshragh70@yahoo.com)

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (Mojtaba.seydi70@gmail.com)

۱. مقدمه

معاد یکی از اساسی‌ترین مسائلی است که بشر از ابتدا در مورد آن تأملات فراوانی داشته است. درک درست این مسئله نقش پررنگی در زیست فکری و عملی و فرهنگی انسان‌ها دارد. تفکیک‌گرایان، با تمسک به بعضی از ظواهر آیات قرآن و روایات، اعتقاد دارند که مسئله ترسیم قرآن از معاد و چگونگی و کیفیت زنده‌شدن مردگان بعد از مرگ، تنها بر معاد جسم عنصری دلالت دارد و هرگونه نظر مخالف را با اتهامات مختلف و برچسب‌های متعدد، مورد اهانت قرار می‌دهند. اما فلاسفه و حکیمان مسلمان معتقدند که معاد قرآنی هم بر معاد جسمانی دلالت دارد و هم بر معاد روحانی؛ و نه تنها صراحتی در معاد عنصری ندارد، بلکه آیات و روایات زیادی در مخالفت با آن وجود دارد. با بررسی ظواهر مورد تمسک تفکیک‌گرایان و نحوه استشهد آنان به آیات و روایات، باید به این سؤال پاسخ داد که آیا برداشت آنان از متون دینی صحیح است یا خیر؟ آیا چنین برداشتی مطابق با قواعد فهم متن است یا همراه با پیش‌فرض‌های ذهنی است که بر ظواهر آیات تحمیل می‌کنند؟

در مورد آراء تفکیک‌گرایان در مسئله معاد آثار زیادی نوشته است، از جمله: آئین و اندیشه (موسوی ۱۳۸۲)؛ بازخوانی معاد جسمانی صدرایی (آذریان ۱۴۰۰)؛ رویای خلوص (اسلامی ۱۴۰۲)؛ از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه، نقد و بررسی نظریه تفکیک (ارشادی‌نیا ۱۳۹۳)؛ معاد یا بازگشت به سوی خدا (شجاعی ۱۳۸۲)؛ معادشناسی (طهرانی ۱۴۰۷ ق)؛ تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک (حسینی شاهرودی و همکاران ۱۴۰۲)؛ معاد جسم عنصری، نقد دیدگاه‌های رقیب (فیاضی و همکاران ۱۳۹۱)؛ تحلیل تفاوت بین درخواست احیای مردگان در دو داستان حضرت عزیر و حضرت ابراهیم (علیهما السلام) از نظر علامه طباطبائی (کریمی ۱۳۹۹)؛ اما اثری که به‌طور جداگانه و تفصیلی، استشهد آنان به آیات را مورد تحلیل و نقادی جدی قرار دهد وجود ندارد. تفکیک‌گرایان، برای اثبات این مطلب که معاد جسمانی عنصری و از جنس عالم خاک است، به ظواهر متعددی از آیات و روایات استناد کرده‌اند، اما از آنجایی که بررسی تک‌تک این ظواهر در این مقاله نمی‌گنجد، ما صرفاً به استشهد آنان بر آیه ۲۵۹ سوره بقره که به داستان ارمیای نبی اشاره دارد می‌پردازیم و سایر ظواهر مورد استناد را در مقالاتی جداگانه مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

لازم به ذکر است دیدگاه غالب متکلمان نیز مبتنی بر معاد جسم عنصری است. در این میان، تنها کسانی که حقیقت انسان را مرکب از نفس مجرد و بدن می‌دانند به معاد روحانی هم قائل شده‌اند. بنابراین دیدگاه متکلمان در مورد کیفیت معاد تابع دیدگاه آنان در مورد حقیقت انسان است. در میان متکلمان امامیه، سید مرتضی (۱۴۰۵ ق، ۱: ۱۳۰)، طوسی (۱۴۰۶ ق، ۱۱۳؛ طوسی بی‌تا، ۴۷:۳)، ابراهیم بن نوبخت (۱۴۱۳ ق، ۷۰)، حمصی رازی (۱۴۱۲ ق، ۱: ۲۹۱) به دلیل اینکه حقیقت انسان را مرکب از بدن مادی و نفس، که امری عارضی و جسمانی است، می‌دانند کیفیت معاد نیز از نظر ایشان انحصار در معاد جسم عنصری دارد. اما نزد متکلمانی مثل شیخ مفید (۱۴۱۳ ق، ۵۸)، و خواجه نصیرالدین طوسی (۱۴۰۷ ق، ۱۵۷) که حقیقت انسان را جوهر مجرد می‌دانند، کیفیت معاد هم روحانی و هم جسمانی خواهد بود، اما از آنجاکه به جسم مثالی قائل نیستند و مجرد برزخی مثالی را نپذیرفته‌اند، معاد جسمانی آنان نیز معاد جسم عنصری مادی خواهد بود. با این تفاوت که متکلمان در توضیح کیفیت بازگشت ابدان مردگان دو نظر عمده دارند: ۱. بدن اخروی مثل بدن دنیوی است و خدا مثل انسان را خلق می‌کند و روح به مثل آن تعلق می‌گیرد (از این تعبیر به خلق امثال شده است، و مراد خلق مثل جسم عنصری مادی است نه مثل به معنای

جسم مثالی مجرد که در تعبیر ملاصدرا است؛ ۲. بدن اخروی فقط مشتمل بر جزء یا اجزای اصلی (ذره یا ذرات اصلی) بدن دنیوی است و بقیه ذرات و اجزاء را خداوند از جای دیگری می‌افزاید و بدنی ساخته می‌شود و شخص زنده می‌شود.

۲. برداشت تفکیک‌گرایان از آیه

تفکیک‌گرایان معتقدند که آیه ۲۵۹ سوره بقره^۱ به «کیفیت زنده‌شدن مردگان در قیامت» اشاره دارد و از این آیه برای بیان مطلوب خود یعنی «زنده‌شدن دوباره بدن‌های مادی و خاکی در قیامت» بهره برده‌اند. ماجرای مورد اشاره در آیه مربوط به شخصی است که در مسیر عبورش از قریه‌ای گذر کرده و آنجا را خراب و ویران یافته است که ساکنان آن مرده‌اند. این شخص که از بندگان صالح خداوند بوده، آنچنان که مفسران و تاریخ‌نگران نوشته‌اند، یا ارمیای نبی یا عزیر نبی (سلام الله علیهما) یا بنده‌ای از از بندگان صالح خداوند بوده است. با مشاهده خرابی قریه، از خداوند درباره زنده‌شدن مردگان در قیامت سؤالی پرسیده است و خداوند نیز در پاسخ او را می‌راند و پس از صد سال زنده کرده؛ آنگاه از او پرسیده است که چقدر در این مکان درنگ کردی؟ پیامبر خدا (سلام الله علیه) نیز پاسخ داد: «یک روز یا بخشی از یک روز». خداوند به او گفته است که صد سال است که تو مرده‌ای و اگر می‌خواهی از قدرت بی‌پایان خداوند آگاه گردی، به خوراکی و نوشیدنی‌ات بنگر که فاسد و خراب نشده است یا به حیوان درازگوشت نگاه کن که نابود شده و پوسیده است. سپس او را زنده کرده و نیز استخوان‌های حیوان را به پا داشت و بر آن گوشت رویانید. هنگامی که قدرت خدا برای پیامبر خدا روشن شد و به‌عیان همه چیز را مشاهده کرد و پاسخ سؤال خود را دریافت، اعتراف کرد که خداوند بر همه چیز تواناست.

تفکیک‌گرایان به این آیه استناد کرده‌اند و آن را ظاهر در معاد جسمانی عنصری دانسته‌اند: بعضی بدون هیچ توضیحی، این آیه را در شمار آیاتی ذکر کرده‌اند که بر معاد جسمانی عنصری دلالت دارد (تهرانی ۱۳۷۴، ۳۷۸؛ مروارید ۱۴۱۸ ق، ۲۰۴). بعضی تأکید دارند که مراد از بعث، بعث قیامتی و اخروی است نه دنیوی، و مراد حیات بعد از موت است نه استیقاظ از نوم {بیدارشدن از خواب} (ملکی میانجی ۱۴۱۷ ق، ۳۴). بعضی معتقدند که این آیه: «کیفیت حشر اجساد جسمانی متلاشی‌شده را به تصویر می‌کشد» (سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۰۴) و این آیه را از آیاتی می‌دانند که نص در معاد جسمانی است و قرآن با ذکر شاهد عینی، مسئله معاد جسمانی را مطرح کرده است (سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۰۵). و نیز عده‌ای این آیه و سایر آیات و روایات را «صریح» و «نص» در احیای پس از مرگ می‌دانند که به‌هیچ‌وجه قابل تأویل نیستند، و اشکالات سایرین را مبتنی بر یک اصل بی‌اساس و مساوی با انکار قرآن مجید و شرایع می‌دانند (قزوینی ۱۳۸۷، ۵۳۶). بنابراین، تفکیک‌گرایان این داستان را مثل داستان سربیدن پرندگان توسط حضرت ابراهیم (علیه السلام) حمل بر این معنا می‌کنند که نبی خدا در مورد «حیات اخروی» سؤال داشته، خداوند هم یک نمونه عینی را به او نشان داده است. بعد از مشاهده کیفیت زنده‌شدن مردگان، نبی خدا باور کرده - یا حداقل به اطمینان قلبی رسیده است - که در قیامت بدن‌ها زنده می‌شوند. برداشت فوق مبتنی بر پذیرش سه پیش‌فرض در آیه است:

الف: «آنی» را در آیه به معنای «کیف» بدانیم، یعنی آیه در «بیان کیفیت حشر بدن‌های پوسیده» است (سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۰۵). بنابراین استفهام جناب ارمیا را باید استفهام تعجبی یا انکاری معنا کنیم، یعنی حضرت با دیدن

مردگان تعجب کرد، یا در قلبش این‌طور خطور کرد که خداوند چگونه این‌ها را در قیامت زنده می‌کند؟ خداوند نیز پاسخ او را متناسب به همین خطور قلبی داده است.

ب: «هذه» را باید به استخوان‌ها و جنازه‌هایی که روی زمین افتاده بودند باز گردانیم. در نتیجه حضرت با دیدن مردگان چنین استفهامی به ذهنش خطور کرد که «مردگان چطور زنده می‌شوند؟» و خداوند نیز متناسب به چنین سؤالی، پاسخ او را داد (قزوینی ۱۳۸۷، ۵۳۶؛ سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۰۵).

ج: منظور از «إحیا» را در آیه، احیاء در قیامت بدانیم. بنابراین سؤال حضرت این بوده که مردگان چطور در قیامت زنده می‌شوند، خداوند نیز یک نمونه به او نشان داده تا چنین سؤالی به ذهنش خطور نکند (سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۰۵).

با توجه به اینکه به سؤال حضرت در آیه اشاره‌ای نشده و تنها پاسخ خداوند نقل شده است، با این سه پیش‌فرض، سؤال حضرت نیز مشخص می‌شود. سؤال حضرت با دیدن مردگان در شهری که دیوارهایش فرو ریخته بود این است که: «در قیامت چطور مردگان زنده می‌شوند؟» و خداوند نیز پاسخ را متناسب به همین درخواست حضرت به او نشان داده است. در نتیجه وجه شبه مسئله «جمع‌شدن اجزا متفرقه ابدان انسان» است. بنابراین آیه دلالت بر این دارد که در قیامت استخوان‌ها زنده می‌شوند. درواقع خداوند با این کار هم کیفیت احیاء در قیامت را توضیح داده و هم سؤال نبی را جواب داده است؛ در نتیجه آیه صراحتاً دلالت بر معاد جسمانی عنصری دارد. تفسیر روشمند این آیه از آن جهت اهمیت بیشتری دارد که بعضی از حکما نیز در عدم انطباق میان ظواهر آیات معاد با معاد مثالی صدرایی تشکیکاتی کرده‌اند (آملی ۱۳۷۴، ۲: ۴۶۰؛ آشتیانی ۱۳۵۳، ۲: ۴۰، ۴۴، ۴۵؛ رفیعی قزوینی ۱۳۷۶، ۱۶۶) و این تشکیکات مورد استناد تفکیک‌گرایان نیز قرار گرفته است (تهرانی ۱۳۷۴، ۳۷۰-۳۷۱؛ سیدان ۱۳۹۵، ۱: ۳۱۷).

۳. بررسی پیش‌فرض‌های سه‌گانه در برداشت فوق

الف: تفکیک‌گرایان «أَنّی» را به معنای «کیف» گرفته‌اند و بر همین اساس با تحمیل پیش‌فرض ذهنی خود بر آیه، قائل شده‌اند که آیه «کیفیت زنده‌شدن مردگان در قیامت» را بیان می‌کند. اما با دقت در ظواهر آیات روش می‌شود که اصلاً در آیه ذکری از «جنازه»، «مردگان»، «استخوان» و امثالهم نیامده است. آیا ممکن است موضوع اصلی بحث در آیه «کیفیت زنده‌شدن مردگان در قیامت» باشد ولی در آیه هیچ اشاره‌ای به آن نشده باشد؟ آیا این مسئله با حکمت خداوند سازگار است؟ این تفسیر از «أَنّی» باعث شده است که تفکیک‌گرایان استفهام نبی را هم استفهام تعجبی یا انکاری تفسیر کنند، درحالی‌که تناسب میان سؤال نبی و پاسخ‌های خداوند به او اقتضا می‌کند که سؤال از کیفیت «زنده‌شدن مردگان» نباشد. آیا شأن نبی اقتضا می‌کند که او در معاد، که یکی از پایه‌های اعتقادی دعوت اوست، چنین خطوری به قلبش داشته باشد که خداوند چگونه این بدن‌های پوسیده را در قیامت زنده می‌کند؟ ساحت انبیا از هرگونه جهل و شک و استبعاد نسبت به این مسئله منزّه است. قرائتی که در آیه موجود است دلالت دارد که او نمی‌تواند نسبت به چنین مسئله‌ای حتی خطور قلبی داشته باشد، زیرا مسلماً به این شخص وحی می‌شده است و با عالم غیب در ارتباط بوده و کاملاً با خداوند هم‌صحبت و مأنوس بوده است. جمله پایانی که از نبی خدا نقل شده شاهد این مسئله است: «أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ أَعْلَمُ فعل مضارع است و دلالت بر استمرار می‌کند، یعنی نه‌تنها شک نداشته بلکه می‌گوید من می‌دانستم که خداوند بر هر کاری قادر است. بنابراین سؤال از کیفیت

«زنده کردن مردگان» است. طبق برداشت تفکیک‌گرایان، آیه را باید این‌طور معنا کرد که نبی خدا از خداوند می‌پرسد که مردگان چگونه زنده می‌شوند. یعنی نمی‌دانست و خداوند هم یک نمونه از زنده شدن مردگان را به او نشان داده و قدرتش را به پیامبرش نشان داده است. اما با دقت در الفاظ قرآن، این نکته روشن می‌شود که سؤال حضرت از کیفیت «زنده کردن» است؛ «أَنْتَ يَحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا». چنان‌که در آیه بعد نیز می‌فرماید: «رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى؟». آیه می‌گوید چگونه مردگان را زنده می‌کنی، نمی‌گوید چگونه مردگان زنده می‌شوند. یک بحث این است که فاعل چگونه مردگان را زنده می‌کند، یعنی فعل احیا چگونه از فاعل سر می‌زند؛ و یک بحث این است که قابل چگونه زنده می‌شود. ظاهر آیه معنای اول را می‌رساند. بحث احیا و زنده کردن است و نه بحث زنده شدن! تفکیک‌گرایان به دنبال کیفیت وقوع فعل در مفعول (مردگان) اند، درحالی‌که آیه صراحت در کیفیت زنده کردن مردگان توسط فاعل دارد. شاهد این مطلب آن است که خداوند به حضرت ابراهیم دستور می‌دهد که «خُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ وَصَرِّحْهُنَّ... ثُمَّ ادْعُهُنَّ»، همه کارها روی دوش حضرت ابراهیم گذاشته می‌شود. صدا کن آن‌ها را، به سرعت می‌آیند. اگر سؤال از کیفیت زنده شدن بود احتیاج نبود که این کارها را حضرت ابراهیم انجام بدهد. خود خداوند صدا می‌زد، و مردگان زنده می‌شدند و حضرت نیز کیفیت زنده شدن را مشاهده می‌کرد و قلب اطمینان پیدا می‌کرد. اما اینکه خود حضرت این کار را انجام بدهد یعنی فعل حضرت مهم است، نه مفعول. در ذیل آیه ۲۶۰، روایتی ذکر شده است که پرندگان پس از زنده شدن به حضرت عرض کردند: «يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَحْيَيْتَنَا أَحْيَاكَ اللَّهُ فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَلِ اللَّهُ يُحْيِي وَ يُمِيتُ»؛ از این روایات دانسته می‌شود که فعل احیاء از حضرت ابراهیم علیه السلام سر زده بود، نه اینکه ایشان تنها ندایی داده باشد و در سلسله علل، افاضه حیات نباشد. به‌قرینه، حقیقت درخواست ایشان نیز معلوم می‌شود. افزون بر این، خطاب با «یا نبی الله» مؤید مقام بلند آن حضرت در زمان وقوع این حادثه است. در آیه مورد بحث نیز، حتی اگر مرجع ضمیر هذره را به مردگان برگردانیم، به قرینه صدر و ذیل آیه، و سیاق آیات قبل و بعد، بحث اصلی بر سر کیفیت «زنده کردن» مردگان است، یعنی این دو پیامبر الهی به دنبال مظهریت برای اسم المحیی و الممیت بوده‌اند. ظاهر آیات و روایات ذیلش نشان می‌دهد که سؤال از صدور فعل از فاعل است، نه کیفیت زنده شدن قابل.

به‌علاوه اگر واقعاً سؤال از «کیفیت زنده شدن مردگان در قیامت» است، چرا خداوند در پاسخ روی این مسئله تأکید کرده است که ببین! غذا و نوشیدنی تو فاسد نشده است و زمان بر آن نگذشته است؟ چرا تأکید شده است که تو صد سال مردی و سپس زنده شدی؟ حکمت خداوند اقتضا می‌کند که جواب با سؤال تطابق داشته باشد. اگر واقعاً سؤال از کیفیت «زنده شدن» است، خداوند یک مرده را برای پیامبرش زنده می‌کرد و او می‌دید و مطلب اثبات می‌شد و دیگری نیازی به صد سال نبود. در این صورت، تأکید روی این مطلب که «نیم روز یا یک روز نگذشته، بلکه صد سال گذشته است» هم تأکیدی زائد و بی‌فایده است. با توجه به قرائن موجود در آیه که در ادامه اشاره می‌کنیم، «أَنْتَ» نه به معنای کیفیت بلکه به معنای «متی» است.

ب: تفکیک‌گرایان مرجع «هذه» را هم در «قَالَ أَنْتَ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا» به مردگان و اجساد پوسیده در قریه ارجاع داده‌اند. با دقت در ظاهر آیه، این تفسیر هم کاملاً خلاف ظاهر آیه است. عده‌ای قریه را مجاز از اهل قریه دانسته‌اند (طباطبائی ۱۳۹۳ ق، ۲: ۳۶۱)؛ درحالی‌که قریه‌ای بر این مجازیت وجود ندارد. در ادامه به تفسیر صحیح مرجع اسم اشاره هذره می‌پردازیم.

ج: تفکیک‌گرایان منظور از «احیاء» را نیز احیای در قیامت معنا کرده‌اند؛ با توجه به توضیحات بالا، و نیز دقت در ظاهر آیه، این تفسیر نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً با توجه به اینکه مرجع ضمیر هذه به قریه برمی‌گردد نه به اهل قریه یا مردگان در قریه، بنابراین صحبت از آبادانی و احیای قریه است نه احیای مردگان در قریه (توضیح این بخش نیز در ادامه خواهد آمد)؛ و اساساً مسئله احیاء مورد اشاره در آیه ربطی به احیای مردگان در قیامت ندارد؛ ثانیاً احیاء با توجه به آیات قرآنی، مصادیق مختلفی دارد و حداقل معنای عام احیاء سه مصداق دارد: احیای دنیایی، احیای برزخی، احیای قیامتی؛ که هر کدام کیفیت و احکام مختص به خود را خواهد داشت. در نتیجه با توجه به اینکه در ظاهر آیه اشاره‌ای به قیامت و کیفیت احیای مردگان در قیامت وجود ندارد، احیاء نیز به معنای احیای قیامتی نیست، بلکه احیاء و آبادانی قریه (بیت المقدس) مراد است. در مورد احیای حیوان درازگوش در آیه نیز احیای در دنیا مراد است که این احیا چون در عالم طبیعت اتفاق افتاده است، لوازم حیاتی خود را به دنبال دارد. بنابراین این نوع احیا قرین با ماده و لوازم آن خواهد بود و با احیای در قیامت تفاوت خواهد کرد.

۴. بررسی شأن نزول آیه

در مورد اینکه شخص عبورکننده از قریه چه کسی است اختلاف نظر وجود دارد. روایاتی که در ذیل آیه در مورد شخصیت حادثه وارد شده است دو دسته است. بعضی از روایات اشاره دارند که شخص عبورکننده عزیر نبی (علیه السلام) است (طبرسی ۱۳۶۷، ۲: ۶۳۹)، و نیز برخی آن را ارمیای نبی (علیه السلام) می‌دانند (حسین سعید ۱۳۶۱، ۱۰۵؛ بحرانی ۱۴۲۸، ق، ۱: ۵۴۳؛ قمی ۱۴۳۵، ق، ۱۳۰)، و برخی نیز بی‌توجه به هر دو دسته روایات، آن‌ها را اخبار آحادی می‌دانند که قبولشان غیرواجب و سندشان ضعیف است (جوادی آملی ۱۳۸۶، ۱۲: ۲۸۰).

طبق نقل‌های معتبر، شأن نزول آیه حضرت عزیر (علیه السلام) نیست، بلکه شأن نزول آیه ارمیای نبی است. در شأن نزول آیه آمده است که خداوند به حضرت ارمیا وحی فرستاد به‌جهت گناهان بنی‌اسرائیل، کسی را بر آنان مسلط خواهد کرد که بیت المقدس را خراب خواهد کرد، همه آن‌ها را می‌کشد و اموالشان را به یغما می‌برد، و سپس بعد از صد سال آن را آباد می‌کند؛ «...لَا خَرِبَتْهَا مِائَةٌ عَامٌ ثُمَّ لَأَعْمُرُهَا..» (حسین سعید ۱۳۶۱، ۱۰۵). بعد از چندی بُخْت النصر به آنجا حمله کرد، شهر را ویران کرد و همه را از زیر تیغ گذراند. ارمیا به اراده الهی نجات پیدا کرد. بعد از چندی که از آنجا می‌گذشت، با دیدن ویرانه‌های شهر بیت المقدس با خود گفت: «أَنْتَ يَحْيِي هَذِهِ الْقَرْيَةَ؟». قصه ارمیا در منابع حدیثی مفصل ذکر شده است (مجلسی ۱۴۰۳، ق، ۱۴: ۳۵۱). سند روایت نیز محکم است، اگرچه عیاشی آن را مرسل از ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده (عیاشی ۱۴۲۱، ق، ۱: ۲۶۲) اما حسین بن سعید در کتاب الزهد - که جزء منابع معتبر شیعی است -، این روایت را از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است.^۲

اگرچه در مورد شخصیت عبورکننده از قریه اختلاف وجود دارد، اما روایاتی که شخصیت را «ارمیا» ذکر کرده‌اند بسیار معتبرند، چنان‌که بعضی نیز بر همین باورند (طهرانی ۱۴۰۳، ق، ۴: ۲۴۱). درمقابل، روایاتی که شخصیت را «عزیر» ذکر کرده‌اند جزء اخبار آحاد است و در منابع معتبر روایی نیز نقل نشده‌اند. بنابراین این روایت را نمی‌شود نادیده گرفت. لازم به ذکر است که با این روایت - که البته سند معتبری دارد -، در صدد کشف معنای آیه نیستیم، چرا که با اخبار آحاد نمی‌شود آیات قرآن را تفسیر کرد، بلکه با تفسیر روشمند سعی در فهم معنای آیه کرده‌ایم و ذکر روایت تنها مؤیدی بر کشف این معناست.

۵. برداشت از آیه بر اساس دیدگاه مختار

نکات کلیدی که از شأن نزول آیه به دست می‌آید برخی ظواهر و اجزای داستان که در آیه ذکر شده را به هم پیوند می‌دهد. این نکات از این قرار است:

۱. سؤال نبی از خداوند در آیه اجمال دارد، اما در جواب سه محور اصلی وجود دارد. بنابراین بر اساس اینکه سؤال نبی دقیقاً از چه چیزی بوده باید سراغ جواب‌ها برویم تا مورد سؤال روشن شود. محور اول این است که خداوند او را صد سال میرانده است و بعد از صد سال برخاسته و در پاسخ سؤال خداوند که چقدر درنگ کردی، پاسخ می‌دهد «نیم روز یا یک روز». محور دوم این است که خداوند می‌فرماید به غذا و شرابت نگاه کن و بین که کهنه نشده است. محور سوم این است که به حمارت نگاه کن که خداوند او را زنده می‌کند و بر استخوان آن گوشت می‌رویاند. این قسمت بخش پایانی است و مورد تأکید هم نیست. با دقت در این سه محور، سؤال نبی هم مشخص می‌شود. سؤال نبی باید شأنیت با مقام نبوت او داشته باشد. پیامبری که به او وحی می‌شده، و به قدرت مطلقه الهی باور داشته، از چه چیزی سؤال پرسیده که خداوند این‌طور پاسخ او را داده است؟ بنابراین سؤال نبی باید این ویژگی‌ها را داشته باشد: اولاً سؤال با مقام نبوت او شأنیت و سنخیت داشته باشد؛ ثانیاً سؤالی باشد که مرتبط با گذر زمان باشد؛ ثالثاً سؤال باید ربطی داشته باشد به بقاء غذا و نوشیدنی زیرا غذا و نوشیدنی او متلاشی نشده و از بین نرفته است، با اینکه در روایات آمده که او مقداری آب انگور و انجیر به همراه داشته است و آب انگور از جمله موادی است که به‌خاطر لطافت زیاد، خیلی زود خراب می‌شود و از بین می‌رود؛ رابعاً سؤال باید مرتبط با احیای حیوان درازگوش باشد. طبیعتاً اگر سؤال را بخواهیم تشخیص بدهیم باید این چهار خصوصیت را لحاظ کنیم. اگر روابط میان اجزای این آیه روشن شود، سؤال نبی هم مشخص خواهد شد. بنابراین با لحاظ کردن این چهار خصوصیت و با دقت در روابط میان اجزای آیه و تفسیر دقیق آن، سؤال نبی نیز از اجمال خارج می‌شود.

۲. با توجه به اینکه اسمی از جنازه و استخوان و ... در آیه نیست و نیز به وجود مرده‌ها در شهر اشاره‌ای نشده است، بنابراین سؤال نمی‌تواند در مورد «کیفیت زنده شدن مردگان» باشد؛ و نیز با توجه به شأن نزول آیه که خداوند وعده داده بود که صد سال بعد آن را آباد و احیاء می‌کند، سؤال از «زمان آبادکردن شهر» است. بنابراین «آنی» در آیه را باید به معنای «متی» گرفت نه «کیف»، و مرجع اسم اشاره «هذه» که تفکیک‌گرایان مجازاً به اهل قریه برگرداندند، به ظاهرش حمل می‌شود و به خود قریه برمی‌گردد. در این صورت استفهام نبی نیز استفهام استبطائی است، یعنی نبی خدا حیات قریه را دور می‌شمرد، و شبهه ایشان با دیدن شهر این بوده که چه زمانی این شهر مجدداً آباد و احیاء می‌شود؟ اگر سؤال نبی این بود که مردگان چطور زنده می‌شوند، نیاز بود به اینکه ایشان را صد سال بمیرانند؟ یا مسئله سالم‌ماندن غذا چه ربطی به مسئله معاد دارد؟ محور مسئله معاد این است که از بین رفته‌ها چطور برمی‌گردند؟ آن چیزی که سالم مانده و گذر زمان آن را متلاشی نکرده، ربطی به مسئله معاد نخواهد داشت. بنابراین با قرائن، هم معنای «آنی» روشن می‌شود، و هم «هذه» مرجع خود را پیدا می‌کند.

۳. خداوند با این اتفاق بنا داشته که مسئله زمان و حقیقت زمان را برای ایشان توضیح بدهد و نسبی بودن زمان به‌حسب عوالم مختلف وجود را نشان بدهد. لذا با «فا» نشان می‌دهد: «فاماته الله»؛ این «فا» ربطی به استفهام دارد. نکته اصلی آیه نیز همین جاست؛ در آیه «اماته» به فاء تفریع شده است. مسلماً پیامبر خدا زمان را امری سیال و دارای امتداد می‌دانسته که در بستر عالم طبیعت جریان داشته و به همین نسبت، احیای مجدد قریه را دور و بعید

می‌شمرده است. اولین حقیقتی که خداوند به نبی نشان داده این است که زمان به‌حسب عوالم مختلف نسبی است (وکیل‌ی ۱۴۰۱، ۷: ۲۲۱۵)، بلکه زمان تنها در بستر عالم طبیعت جریان و امتداد دارد، و از مجرای یک عالم برتر و یک افق بالاتر اصلاً زمان جریان ندارد و ثابت است. تقدم و تأخر زمان نیز صرفاً در نسبت موجودات متغیر با یکدیگر معنا می‌یابد. بنابراین موجوداتی که در عالم مجردات هستند اصلاً مشمول گذر زمان نیستند، بلکه اصطلاحاً موجود محاط است که در گذر زمان است و زمان نسبت به او معنا دارد، اما موجود محیط به‌خاطر سعه و گستره وجودی‌اش، بر همه زمان احاطه دارد و هیچ‌گاه مشمول گذر زمان نخواهد بود. بنابراین مسئله درک زمان نسبت به عوالم وجود مسئله مهمی است. پیامبر خدا احیای قریه را بعید شمرده، خداوند نیز او را میرانده است تا زمان بر او بگذرد و بداند که زمان نسبت به عوالم وجود و از دریچه عالم برزخ یا مثال و قیامت، نسبی است. این نکته با محور دوم آیه نیز کاملاً سازگار است. زیرا در بخش دوم تأکید شده است که به غذایت نگاه کن و ببین که سالم است. اگر سؤال حضرت از «کیفیت احیاء مردگان» بود، در این صورت سالم‌ماندن غذا چه ربطی به مسئله معاد خواهد داشت؟ محور مسئله معاد این است که از بین رفته‌ها و فانی‌شده‌ها چگونه برمی‌گردند، اما آن چیزی که سالم مانده و گذر زمان آن را متلاشی نکرده است چه ارتباطی به مسئله معاد می‌تواند داشته باشد؟ خداوند تأکید کرده که به آب و غذایت نگاه کن که سالم باقی مانده و گذر زمان تغییری در آن حاصل نکرده؟ پس با توجه به آنچه گفته شد، ارتباط محور دوم با سؤال نبی نیز روشن می‌شود؛ دالّ مرکزی محور دوم بر مسئله «ابقاء» متمرکز است نه «احیاء». در نتیجه مسئله این است که «سرعت سیر و تحول اشیا» و نیز «آهستگی و کندی این سیر» هر دو در دست موجودی برتر است. هر موجودی در عالم طبیعت سیری دارد، همچنان‌که اصل وجود او در دست موجودی برتر است، سرعت یا کندی این سیر نیز در دست اوست. سؤال حضرت اصلاً از کیفیت زنده‌کردن مردگان نیست، حتی از کیفیت احیای شهر نیز نبوده، بلکه تعجب و استبطاء او نسبت به آبادکردن شهر و وعده الهی بوده که صد سال بعد وعده آبادی شهر را داده بود؛ درواقع گویا حضرت با خود گفته: «خدا چگونه شهری این‌چنین ویران را دوباره آباد می‌سازد؟». درواقع پیامبر خدا آبادی دوباره شهر و تحقق وعده الهی را (آبادی شهر بعد از صد سال) بعید و دشوار پنداشته است و از اینکه زمان در تحقق اراده الهی تأثیری ندارد در یک لحظه غفلت کرده است. زمان نه‌تنها در اراده خداوند تأثیری ندارد، بلکه اگر اراده خداوند به چیزی تعلق بگیرد، در یک لحظه همه‌چیز را دگرگون می‌سازد و هر آنچه را که وعده داده محقق می‌کند، و این اراده به‌طور کلی ربطی به گذر زمان ندارد و اصلاً در عالم مجردات، زمانی وجود ندارد. جمله‌ای که در پایان از پیامبر الهی نقل شده نیز گواه همین موضوع است. ایشان به خداوند عرض کردند: «أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (می‌دانم که خداوند بر هر چیزی تواناست)؛ این جمله نشان می‌دهد که خطور ذهنی ایشان درباره قدرت الهی در رابطه با زمان بوده است، اما این تنها یک خیال و خطور گذرا بوده، نه یک باور قلبی. بنابراین، سؤال ارمیای نبی درباره زمان احیای شهر بوده و از آنجا که نسبت به این موضوع پرسش داشته، خداوند نمونه‌ای عینی به او نشان داده است (وکیل‌ی ۱۴۰۱، ۷: ۲۱۶).

تعبیر قرآن در این مورد بسیار شگفت‌انگیز است. قرآن نمی‌گوید: «ببین غذایت تغییر نکرده»؛ «لَمْ يَتَغَيَّرْ»، بلکه می‌فرماید: «لَمْ يَتَسَنَّهْ»، یعنی زمان بر آن غذا نگذشته است، یا زمان بسیار کمی بر آن گذشته، یا به بیان دقیق‌تر، حرکت زمان برای آن غذا بسیار کند شده است. درواقع میزان تحولات درونی اشیا به‌وسیله عالمی بالاتر و برتر کنترل و تنظیم می‌شود. نمونه آن متوقف‌کردن تغییرات درونی یک شیء مادی این است که خداوند بعد از صد سال انگور و

میوه او را سالم نگه داشته است به طوری که فاسد نشده، و نمونه تغییرکردن یک شیء مادی در مدت صد سال به طوری که استخوان‌هایش بپوسد درازگوش بوده است. خداوند برای اینکه به نبی اش بفهماند که سرعت و کندی تغییرات موجودات مادی در دست اوست، و اگر چیزی را بخواهد زودتر فاسد می‌کند و اگر نخواهد ماندگارش می‌کند، این سلسله حوادث را به وجود آورده تا نبی خدا مشاهده کند و این مسئله را کاملاً درک کند.

ذکر این نکته نیز مفید است که «لم یتسنه» از ریشه «سنه» گرفته شده که به معنای گذر زمان است. بنابراین، این عبارت اشاره دارد که غذا به دلیل گذر زمان تغییر نکرده است. برخی «سنه» را از ماده سنن به معنای دگرگونی دانسته‌اند (طبرسی ۱۳۶۷، ۲: ۶۳۷ و ۶۳۸)، و «ه» پایانی را «های» سکت گرفته‌اند که جزء کلمه نیست. بنابراین «یتسنه» در اصل یتسن بوده و یکی از دو «نون» قلب به «ها» شده است (طبرسی ۱۳۶۷، ۲: ۶۳۷ و ۶۳۸) اما با توضیحی که گذشت این قرائت درست نیست، بلکه بر اساس قرائن عبارت «لم یتسنه» به گذر زمان اشاره دارد.

۴. از نکات بیان‌شده به‌وضوح مشخص می‌شود که خداوند در پی انتقال این مفهوم است که گذر زمان، که از دیدگاه انسان ممکن است طولانی یا کوتاه به نظر برسد، در حقیقت نسبی است و بستگی به سطح درک و سعه و گستره وجودی هر فرد دارد. هنگامی که به عالمی بالاتر می‌روی، آن صد سال برای تو تنها به اندازه «نیم روز» یا «یک روز» احساس می‌شود. بنابراین، خداوند به پیامبرش می‌فرماید: اولاً، نگو که این وعده دیر یا زود محقق می‌شود و فعل خداوند را با معیار زمانی محدود عالم دنیا نسج و آن را ملاک قضاوت قرار نده. ثانیاً، بدان که همه چیز در دست ماست و حتی حرکت جوهری اشیاء که زمان‌ساز است در دست ماست. اگر اراده کنیم، می‌توانیم چیزی را در یک لحظه تغییر دهیم و یا چیزی را بدون هیچ‌گونه تغییری حفظ کنیم؛ مثلاً آب و غذایت را برای صد سال سالم و تازه حفظ کنیم تا فاسد نشود (وکیلی ۱۴۰۱، ۲۱۵). از اینجا روشن می‌شود که تفکیک‌گرایان وجود را ملازم با زمان و زمان را نیز ملازم با وجود گرفته‌اند، و چون انسان همواره هستی خود را در زمان می‌یابد، تصور اینکه موجودی فراتر از زمان باشد برایش مشکل است، لذا در مواجهه ابتدایی با چنین مسئله‌ای به انکار آن می‌پردازد، درحالی‌که هم حق، و هم حقایق اصیل و ثابت، فوق زمان هستند (شجاعی ۱۳۸۲، ۲: ۱۵۴). وقتی از او سؤال شد که «کم لبث»، چقدر مکث نمودی، حضرت در پاسخ می‌فرماید: «لبث یوماً أو بعض یوم»؛ با اینکه مکث او بر اساس محاسبات عالم دنیا صد سال بوده، چرا او گفته نیم روز یا یک روز مکث کردم؟ مسلماً پیامبر خدا خلاف واقع پاسخ نداده، بلکه چون نفس او بعد از قطع تعلق از عالم دنیا، به عالم برزخ یا عوالم بالاتر رفته و در آنجا «زمان» به مفهومی که در نظام دنیوی باشد وجود نداشته و احکام و معیارهای دیگری حاکم بوده، بر اساس همان پاسخ داده است. بنابراین منظور این نبوده که مکث تو در آن عالمی که بودی چقدر بوده، بلکه خداوند سؤال پرسیده که مکث تو در عالم دنیا و با مقیاس زمانی چقدر بوده. نبی خدا نیز مکث خود را در عالم دیگر، بر اساس محاسبات عالم دنیا «نیم روز» یا «یک روز» محاسبه کرده است؛ و لذا خداوند او را به نادرست بودن این محاسبه و تطبیق متوجه گردانیده است که بر اساس محاسبات عالم دنیا، مکث تو «صد سال» بوده است (شجاعی ۱۳۸۲، ۲: ۱۶۰).

۵. محور سوم آیه ایجادکردن یک موجود و سرعت در حرکت جوهری حیوان است. قدر متیقن این است که در آیه هیچ کجا صحبت از این نیست که در قیامت این‌گونه زنده می‌شوید! بلکه کاملاً نسبت به مسئله «کیفیت احیاء در قیامت» ساکت است. در آیه سه اتفاق برای پیامبر الهی در مقابل یک استفهام اتفاق افتاده است. آیه نه دلالت لفظی و نه غیرلفظی در مسئله معاد خصوصاً کیفیت احیای مردگان ندارد. با توجه به آنچه گفته شد، برداشت

تفکیک‌گرایان که ادعای صراحت و «نص» بر معاد جسمانی عنصری کرده‌اند ادعایی بی‌پایه، برداشت به رأی، و تأویل بی‌ضابطه است و در صدر و ذیل آیه، هیچ قرینه‌ای بر این برداشت وجود ندارد و آیه نه‌تنها ظهور، بلکه اشعار بر معاد جسمانی عنصری مورد ادعای آنان نیز ندارد.

۶. نکته دیگر در باب احیای حیوان است. اولاً این احیاء در عالم دنیا صورت گرفته است و از مصادیق «احیای دنیایی» است که لوازم خود را دارد، و در آیه هیچ اشاره‌ای به «احیای قیامتی» یا «احیای برزخی» نشده است تا ظهور در ادعای تفکیک‌گرایان داشته باشد. توضیح اینکه احیاء معنای عامی دارد و بسته به اینکه این احیاء در چه مرتبه و عالمی صورت بگیرد، لوازم خود را به همراه خواهد داشت. احیای در دنیا ملازم با احکام و لوازم عالم طبیعت (ماده) است، و احیای در برزخ و قیامت نیز لوازم خود را به همراه خواهد داشت. بنابراین احیاء معنای عالم و فراگیری دارد و سنخ احیای در عالم دنیا با سنخ احیای در عالم آخرت کاملاً متفاوت است. مسلماً وقتی بدن حیوان دوباره در عالم طبیعت احیاء می‌شود، این احیاء لوازم مادی را هم در پی دارد (رویاندن گوشت بر استخوان). ثانیاً در آیه هیچ اشاره به اینکه «بدن شخص نبی از هم پاشیده شده بود، و نیز بدن حیوان از هم پاشیده شده بود و بعد از اینکه خداوند آن‌ها را احیاء کرد، اجزای پراکنده آن‌ها دوباره جمع شد، به هم چسبید و زنده شد» نشده است. این برداشت حاصل تحمیل پیش‌فرض‌های ذهنی بر ظواهر آیات است. آیه نسبت به بدن نبی خدا کاملاً ساکت است، و نسبت به بدن عنصری حیوان نیز تنها از لفظ «نُشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها» استفاده کرده است؛ «نشز» یعنی ارتفاع و علو و یا زمین بلند (مصطفوی ۱۳۷۱، ۱۲: ۱۲۳)، و اینکه از احیاء به «نشز» و «انشاز» تعبیر شده، چون زنده‌کردن، برخاستن و ارتفاع گرفتن است (در مقابل انْضاع و فروافتادن) (جوادی آملی ۱۳۸۶، ۱۲: ۲۶۳)، و چون نفس حیوان مجدد در عالم طبع و ماده از خاک سر برآورده است، مسلماً لوازم حیات دنیایی را نیز با خود دارد. اما آیه نسبت به اینکه احیای قیامتی نیز این‌چنین خواهد بود نه دلالتی دارد و نه صراحتی؛ بلکه از آیات بسیار دیگر قرآن روشن می‌شود که در احیای قیامتی، لوازم بدن مادی اخذ نخواهد شد. از جمله اینکه خداوند در آیه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي ذُكِّرَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱) از توفی انسان سخن رانده است. توفی به معنای «أَخَذَ الشَّيْءَ بِتَمَامِهِ» است، یعنی چیزی را به تمامیت تحویل گرفتن؛ درواقع همان اخذ و گرفتن حقیقت شیء است. ملک‌الموت یا خداوند تمامیت انسان را می‌گیرد، و مرجع ضمیر در «تَوَفَّاكُم» نفوس است و نفوس - که تمامیت و حقیقت انسان است - توفی می‌شوند. شاهد این نکته در آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» است که مرجع ضمیر، «أنفس» معرفی شده است. بنابراین مراد از «کم» نفوس است نه ابدان؛ در نتیجه احیای قیامت مشتمل بر بدن مادی نمی‌تواند باشد. ثالثاً بر اساس سیاق آیات، این آیه و آیه قبلش در ادامه آیه‌الکرسی بیان شده است. در آیات قبل، خداوند مراتب خروج از ظلمات به سوی نور را بیان می‌کند و بعد پله پله جلو می‌آید. با دقت در آیات و سیاق آن‌ها روشن است که هر کدام از این مراحل که در آیات بعدی اشاره شده است یک پله از دیگری جلوتر است. اینکه سطح معرفت نبی خدا که به او وحی می‌شده آن‌قدر پایین باشد که هنوز برایش مسئله چگونگی معاد و جمع‌شدن اجزای پراکنده در قیامت سؤال باشد، با تدریج «يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» تناسبی نخواهد داشت. رابعاً اگر بنا باشد همین جسم عنصری و مادی در قیامت راه پیدا کند، باید تکامل و لوازم آن یعنی حرکت و تغیر و زمان هم راه پیدا کند؛ در نتیجه عالم قیامت هم‌عرض عالم دنیا خواهد بود، درحالی‌که آیه قرآن صراحتاً دلالت دارد بر اینکه عالم قیامت «نشئه» دیگری غیر از

نشئه دنیا است. «وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَى» (نجم: ۴۷). بنابراین آیه ۲۵۹ سوره بقره نه تنها نص در معاد جسم عنصری نیست، بلکه به طور کلی هیچ دلالتی بر معاد مورد ادعای تفکیک‌گرایان ندارد.

در پایان ذکر این نکته لازم است که نگارنده هیچ‌گونه استبداد به رأیی ندارد و نیز مدعی نیست که تفسیر آیه لزوماً این است و بس، اما از باب «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، مخالفان نمی‌توانند در مقصود خود از این آیه استفاده کنند. همچنان که بزرگان حکمت متعالیه متذکر این نکته شده‌اند و احتمالات مختلف معنایی را در برداشت از این آیه بیان کرده‌اند. امام خمینی چهار احتمال معنایی برای آیه بیان کرده است و با توجه به اینکه آیه تعیین نکرده است که کدام یک از معانی متصور مراد است، می‌فرماید: «انسان چه داعی دارد همان قسمی را که محال و مستحیل است (جمع شدن اجزای پراکنده خاکی) اختیار کند؟ و بر فرض ظهور آیه در آن امر مستحیل، چه لزومی دارد آن را قبول کنیم؟ با اینکه می‌توان نحوه دیگری از حیات که به براهین متین بلکه با یک دسته اخبار و احادیث و آیات به اثبات رسیده است ثابت کرد» (اردبیلی ۱۳۸۱، ۳: ۵۹۲). امام خمینی آیه را نه تنها نص در معاد عنصری نمی‌داند، بلکه ادعای ظهور را نیز باطل می‌داند و آن را حاصل تخیل انسان و تحمیل پیش‌فرض‌های ذهنی بر آیات قرآن می‌شمارد (اردبیلی ۱۳۸۱، ۳: ۵۹۲).

۶. نتیجه‌گیری

۱. آیه ۲۵۹ سوره بقره نه تنها دلالتی بر معاد جسمانی به معنای عنصری آن ندارد، بلکه حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای نیز به «چگونگی زنده شدن مردگان در قیامت» نمی‌کند.
۲. این ادعا که سؤال ارمیا از «کیفیت زنده شدن مردگان» بوده تا اطمینان قلبی به این امر پیدا کند درواقع پایین آوردن شأن نبی خداست. درحالی‌که ساحت انبیاء از هرگونه جهل، شک و استبعاد منزه است. سؤال پیامبر از خداوند در آیه به اجمال ذکر شده است، اما از قرائن موجود در آیه روشن می‌شود که سؤال او از «کیفیت زنده شدن مردگان در قیامت» نبوده است و از قبل بر این مسئله اطمینان داشته است، بلکه سؤال او تنها «استبطاء نسبت به زمان احیای شهر» بوده است و تحقق وعده الهی (احیای شهر) را یک لحظه در قلبش دور شمرده است.
۳. با توجه به قرائن موجود در ابتدا و انتهای آیه، سؤال ارمیای نبی درباره «کیفیت زنده شدن مردگان» نبوده، بلکه درباره حقیقت زمان و دور شمردن زمان وعده الهی بوده است. خداوند نیز پاسخ را متناسب با همین پرسش و درخواست، به شکلی عینی و ملموس به او نشان داده است.
۴. پرسش ذکر شده در آیه ۲۵۹ و آیات بعد پرسش از «کیفیت زنده کردن» است، یعنی کیفیت عمل فاعل چگونه است و فاعل چگونه عملیات احیا را انجام می‌دهد؛ نه اینکه سؤال از «کیفیت زنده شدن مردگان» باشد و حضرت چگونگی زنده شدن شیء قابل را (مردگان) از خداوند درخواست کرده باشد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. ۱۳۸۱. *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ارشادی نیا، محمدرضا. ۱۳۹۳. *از مدرسه معارف تا انجمن حجّتی و مکتب تفکیک*. قم: بوستان کتاب.

- آذریان، رضا. ۱۴۰۰. بازخوانی معاد جسمانی صدرائی. قم: حکمت اسلامی.
- آشتیانی، میرزا احمد. ۱۳۵۳. *لوامع الحقایق فی أصول العقائد*. بی‌جا: بی‌نا.
- آملی، محمد تقی. ۱۳۷۴. *درر الفوائد فی غرر الفرائد*، چاپ سوم. قم: اسماعیلیان.
- بحرانی، سید هاشم. ۱۴۲۱ ق. *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: دارالمجتبی للمطبوعات.
- برقی، احمد بن محمد. ۱۳۴۲. *کتاب الرجال*. چاپ جلال الدین محدث ارموی. تهران.
- تهرانی، جواد. ۱۳۷۴. *میزان المطالب*، چاپ ۴. قم: مؤسسه در راه حق.
- جواد آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. *تسنیم*. ج ۱۲. قم: مرکز نشر اسراء.
- حسین بن سعید. ۱۳۶۱. *کتاب الزهد*. تحقیق غلامرضا عرفانیان، بی‌جا: سید ابوالفضل حسینیان.
- حسین بن سعید. ۱۳۹۹. *کتاب الزهد*. تحقیق غلامرضا عرفانیان. قم.
- خوئی، سید ابوالقاسم. ۱۴۰۳ ق. *معجم رجال الحديث*، جلد ۵. بیروت: دار الزهراء.
- رازی، فخرالدین. ۱۴۲۰ ق. *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن. ۱۳۷۶. *غوصی در بحر معرفت*. تهران: اسلام.
- سیدان، سید جعفر. ۱۳۹۵. *معارف وحیانی (دفتر اول و دوم)*. قم: نشر دلیل ما، چاپ دوم.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، وحیده فخار، و مهدی جعفری‌فر. ۱۴۰۲. «تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک». *فصلنامه علمی پژوهشی قبسات* ۲۸ (۱۰۷): ۱۷۱-۲۰۲.
- شجاعی، محمد. ۱۳۸۰. *معاد یا بازگشت به سوی خدا*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، محمدحسین. ۱۳۹۳ ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۶۷. *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ج ۲. بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۴۰۷ ق. *تجريد الاعتقاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۰۶ ق. *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*. بیروت: دار الأضواء.
- طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۱۵ ق. *رجال الطوسی*. چاپ جواد قیومی اصفهانی. قم: نشر اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۲۰ ق. *فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- طوسی، محمد بن حسن. بی‌تا. *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طهرانی، سید محمدحسین. ۱۴۰۷ ق. *معادشناسی*. تهران: حکمت.
- عیاشی، محمد بن مسعود. ۱۴۲۱ ق. *التفسیر*. قم: الدراسات الاسلامیه (مؤسسه البعثة).
- فیاضی، غلامرضا، و مهدی شکری. ۱۳۹۱. «معاد جسم عنصری (دلایل نقلی و نقد دیدگاه‌های رقیب)». *دوفصلنامه معرفت کلامی* ۳ (۲): ۶۷-۸۸.
- قزوینی خراسانی، مجتبی. ۱۳۸۷. *بیان الفرقان*. قزوین: حدیث امروز.
- قمی، علی بن ابراهیم. ۱۳۶۳. *تفسیر القمی*. قم: دارالکتب، چاپ سوم.
- کریمی، محسن. ۱۳۹۹. «تحلیل تفاوت بین درخواست احیای مردگان در دو داستان حضرت عزیر و حضرت ابراهیم (علیهما السلام) از نظر علامه طباطبائی». *دوفصلنامه تفسیر پژوهی* ۷ (۱۳): ۱۷۷-۱۸۷.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ ق. *بحار الانوار*. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. ۱۳۶۴. *المعتبر فیشرح المختصر*، جلد ۱. قم: بی‌نا.
- مروارید، حسنعلی. ۱۴۱۸ ق. *تنبیها حول المبدأ والمعاد*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، چاپ دوم.
- مصطفوی، حسن. ۱۳۷۱. *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳ ق. *المسائل السرویه*. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
ملکی میانجی، محمدباقر. ۱۴۱۷ ق. *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
موسوی، سیدمحمد. ۱۳۸۲. *آئین و اندیشه*. تهران: حکمت.
نوبخت، ابراهیم. ۱۴۱۳ ق. *الباقوت فی علم الکلام*. تحقیق علی اکبر ضیائی. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
وکیلی، محمدحسن. ۱۴۰۱. *معادشناسی* (کتاب معلم معارف کاربردی)، مشهد: به نشر.

Bibliography

- The Holy Qur'an*. Translated by Naser Makarem Shirazi. [In Persian]
- Amoli, Muhammad Taqi. 1995. *Durar al-Fawa'id fi Ghurar al-Fara'id*. Third edition. Qom: Isma'iliyan. [In Arabic]
- Ardebili, Seyyed Abdolghani. 2002. *Philosophical Dictations of Imam Khomeini*. Tehran: Mu'assisih-yi Tanzim va Nashr-i Asar-i Imam Khumeini. [In Persian]
- Ashtiani, Mirza Ahmad. 1974. *Lawami' al-Haqa'iq fi Usul al-'Aqa'id*. n.p: n.p. [In Arabic]
- Ayyaashi, Muhammad ibn Masoud al-. 2000. *Al-Tafsir*. Qom: al-Dirasat al-Islamiyya (Mu'assasa al-Bi'tha). [In Arabic]
- Azarian, Reza. 2021. *A Re-reading of Sadrian Bodily Resurrection*. Qom: Hikmat-i Islami. [In Persian]
- Bahrani, Sayyid Hashim. 2000. *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Dar al-Mujtaba li-l-Matbu'at. [In Arabic]
- Barqi, Ahmad ibn Muhammad. 1963. *Kitab al-Rijal*. Edited by Jalal al-Din Muhaddith Armawi. Tehran. [In Arabic]
- Ershadinia, Mohammad Reza. 2014. *From the School of Ma'aref to the Hojjatieh Society and the Tafkik School*. Qom: Bustan-i Kitab. [In Persian]
- Fayyazi, Gholam Reza, and Mahdi Shokri. 2012. "Resurrection of Elemental Body" (Transmitted Proofs and Criticism of Opposing Views). *Ma'rifat-e Kalami* 3(2): 67-88. [In Persian]
- Hoseini Shahrudi, S. M., Vahideh Fakhar, and Mahdi Jafarifar. 2023. "Qur'anic Critical Analysis of Material Bodily Resurrection from the Point of View of Tafkik." *Qabasat* 28(107): 171-202.
- Hossein ibn Saeed. 1982. *Kitab al-Zuhd*. Edited by Gholamreza Erfaniyan. n.p: Seyyed Abolfazl Hosseinian. [In Arabic]
- Hossein ibn Saeed. 1982. *Kitab al-Zuhd*. Edited by Gholamreza Erfaniyan. Qom. [In Arabic]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2007. *Tasnim*. Volume 12. Qom: Markaz-i Nashr-i Isra'. [In Persian]
- Karimi, Mohsen. 2020. "Analyzing the Difference Between the Request for Resurrection of the Dead in the Stories of Prophet Uzair and Prophet Abraham from the Perspective of Allamah Tabataba'i". *Biannual Journal of research in the interpretation of Quran* 7(13): 1۷7-1۸7. [In Persian]
- Khoei, Sayyid Abu al-Qasem. 1983. *Mu'jam Rijal al-Hadith*. Volume 5. Beirut: Dar al-Zahra'. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir. 1983. *Bihar al-Anwar*. Second edition. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Maliki Miyanji, Muhammad Baqir. 1996. *Manahij al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Vizarat-i Farhang va Irshad-i Islami. [In Arabic]
- Marvarid, Hasan Ali. 1997. *Tanbihat Hawl al-Mabda wa-l-Ma'ad*. Second edition. Mashhad: Bunyad-i Pizhuhishha-yi Astan-i Quds. [In Arabic]

- Mostafavi, Hassan. 1992. *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Vizarat-i Farhang va Irshad-i Islami. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. 1992. *Al-Masa'il al-Sarawiyya*. Qom: al-Mu'tamar al-'Alami li Alfiyat al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]
- Muhaqqiq al-Hilli, Ja'far ibn Hasan. 1985. *Al-Mu'tabar fi Sharh al-Mukhtasar*. Volume 1. Qom: n.p. [In Arabic]
- Musavi, Seyyed Mohammad. 2003. *Custom and Thought*. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Nawbakht, Ibrahim. 1992. *Al-Yaqut fi 'Ilm al-Kalam*. Researched by Ali Akbar Ziyaei. Qom: Maktaba Ayatullah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najafi. [In Arabic]
- Qazvini Khorasani, Mojtaba. 2008. *Bayan al-Furqan*. Qazvin: Hadith-i Emruz. [In Persian]
- Qummi, Ali ibn Ibrahim. 1984. *Tafsir al-Qummi*. Third edition. Qom: Dar al-Kutub. [In Arabic]
- Rafiei Qazvini, Seyyed Abolhasan. 1997. *A Dive into the Sea of Knowledge*. Tehran: Islam. [In Persian]
- Razi, Fakhr al-Din. 1999. *Al-Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Sayedan, Seyyed Jafar. 2016. *Revelation Teachings*. (First and Second Volumes). Second edition. Qom: Dalil-e Ma Publications. [In Persian]
- Shojaei, Mohammad. 2001. *Resurrection or Return to God*. Tehran: Shirkat-I Sahami-yi Intishar. [In Persian]
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. 1988. *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Volume 2. Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1973. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasa al-'Alami lil-Matbu'at. [In Arabic]
- Tehrani, Jawad. 1995. *Mizan al-Matalib*. Fourth edition. Qom: Mu'assisihi-yi dar Rah-i Haqq. [In Arabic]
- Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein. 1986. *The Knowledge of Resurrection*. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan al-. 1985. *Al-Iqtisad fi ma Yata'allaq bi-l-I'tiqad*. Beirut: Dar al-Adwa'. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan al-. 1994. *Rijal al-Tusi*. Edited by Jawad Qayyumi Isfahani. Qom: Nashr-i Islami. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan al-. 1999. *Fihrist Kutub al-Shi'a wa Usulihim wa Asma' al-Musannifin wa Ashab al-Usul*. Qom: Maktaba al-Muhaqqiq al-Tabataba'i. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan al-. n.d.. *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Tusi, Nasir al-Din al-. 1986. *Tajrid al-I'tiqad*. Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Arabic]
- Vakili, Mohammad Hasan. 2020. *Resurrection Studies*. Mashhad: Bih Nashr. [In Persian]

یادداشت‌ها

۱. «أَوَكَلَدَنِي مَرَّ عَلَى قَرِيْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ یا همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران‌شده) عبور کرد، درحالی‌که دیوارهای آن به روی سقف‌ها فرو ریخته بود، (و اجساد و استخوان‌های اهل آن در هر سو پراکنده بود؛ او با خود) گفت: «چگونه خدا این‌ها را پس از مرگ، زنده می‌کند؟!» (در این هنگام)، خدا او را یکصد سال میراند؛ سپس زنده کرد؛ و به او گفت: «چقدر درنگ کردی؟» گفت: «یک روز؛ یا بخشی از یک روز». فرمود: «نه، بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی»

خود (که همراه داشتی، با گذشت سال‌ها) هیچ‌گونه تغییر نیافته است! (خدایی که یک چنین مواد فاسدشدنی را در طول این مدت حفظ کرده، بر همه‌چیز قادر است!) ولی به الاغ خود نگاه کن (که چگونه از هم متلاشی شده! این زنده‌شدن تو پس از مرگ هم برای اطمینان خاطر توست، و هم) برای اینکه تو را نشانه‌ای برای مردم (در مورد معاد) قرار دهیم. (اکنون) به استخوان‌ها (ی مرکب سواری خود نگاه کن که چگونه آن‌ها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم، و گوشت بر آن می‌پوشانیم!) «هنگامی که (این حقایق) بر او آشکار شد، گفت: «می‌دانم خدا بر هر کاری توانا است». (ترجمه مکارم شیرازی)

۲. حسین بن سعید، فقیه و محدث امامی نیمه اول قرن سوم، از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی (علیهم السلام) است (طوسی ۱۴۱۵ ق، ۳۵۵ و ۳۷۵ و ۳۸۵) که آثار فقهی حدیثی مهمی را تألیف کرده است. او هم از این سه امام بی‌واسطه حدیث نقل کرده است، و هم با واسطه مشایخش از سایر اهل بیت حدیث روایت کرده است (حسین بن سعید ۱۳۹۹، ۲۳ و ۲۶ و ۲۹؛ طوسی ۱۴۲۰ ق، ۱۶۲). رجالانی چون برقی (۱۳۴۲، ۵۴ و ۵۶) و طوسی (۱۴۱۵ ق، ۳۵۵) او را فردی موثق دانسته‌اند. وجود نام او در اسناد بیش از پنج هزار حدیث موجود شیعه گویای رتبه والای او در فقه و حدیث است (خوئی ۱۴۰۳ ق، ۵: ۲۴۵-۲۶۵)؛ محقق حلی نیز او را از فقهای معتبر شمرده است (۱۳۶۴، ۱: ۳۳).