

نقد و تحلیل وحیانی اعاده معدوم‌انگاری معاد

سید حسن بطحایی گلپایگانی*

چکیده

مسئله معاد، به ویژه معاد جسمانی، از دیرباز مورد توجه فلاسفه و متکلمان مسلمان بوده است؛ و از آن‌رو که حیات اخروی انسان از امور غیبی است برای تبیین عقلانی آن با دشواری روبه‌رو بوده‌اند، به گونه‌ای که برخی از متکلمان مرگ را نابودی و معاد را مصداق اعاده عین معدوم پنداشته، از آن‌رو که به حیات اخروی باور داشته‌اند آن را جایز شمرده‌اند. برخی دیگر نیز مرگ را تفرق اجزای مادی بدن دانسته، با تمسک به آیاتی که ظهور در فنای عالم دارد پذیرش معاد جسمانی را در گرو امکان اعاده مثل معدوم پنداشته‌اند. در این پژوهش، پس از یادآوری دیدگاه متکلمان درباره اعاده معدوم و رابطه آن با حیات اخروی انسان بیان خواهیم کرد که از منظر وحی مرگ نابودی نیست، بلکه انتقال از نشئه‌ای به نشئه دیگر است، و منظور از هلاکت و فنای انسان‌ها و پدیده‌ها در دنیا، تفرق اجزا و ناپایداری آنها در حیات دنیوی و بازگشت نهایی آنها به سوی خداست، از این‌رو پذیرش حشر جسمانی با جواز یا امتناع اعاده معدوم ارتباطی ندارد.

کلیدواژه‌ها: اعاده، معاد جسمانی، توفی، هلاک، مرگ، حیات اخروی.

مقدمه

از شبهات حیات اخروی، به ویژه معاد جسمانی، این شبهه است که همه پدیده‌ها، از جمله انسان، با مرگ نابود می‌شوند و بازگشت دوباره شیء نابودشده به حکم عقل ناشدنی است. علاوه بر آن، اگر در قیامت انسان‌ها زنده شوند، پیوندی بین آفرینش دوباره و آفرینش قبلی آنها نیست؛ زیرا انسان‌ها با مرگ شخصیت و هویت خود را از دست می‌دهند و بر فرض زندگی دوباره پیوندی بین وجود دنیوی و اخروی آنها وجود ندارد.

این شبهه که در میان دانشمندان به «شبهه اعاده معدوم» و «عدم تکرار فی الوجود» معروف است، توجه دو گروه را به خود جلب کرده است: کسانی که مرگ را نابودی انگاشته و به آخرت باور ندارند (سبحانی، ۱۳۶۹: ۱۴۷/۹)، و برخی از متکلمان مسلمان که - علاوه بر استدلال عقلی بر امتناع اعاده معدوم - به ظواهر بعضی از آیاتی که در نابودی عالم و اجزای آن ظهور دارد، تمسک بسته و از طرفی، چون به عالم آخرت باور دارند پذیرش معاد یا حشر جسمانی را در گرو جواز اعاده معدوم پنداشته و آن را جایز شمرده‌اند (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۱۰۰/۵؛ جرجانی، ۱۴۱۲: ۲۹۸/۸؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۹۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵).

مفهوم‌شناسی

«اعاده» از ریشه عود به معنای بازگرداندن است (فراهیدی، ۱۴۰۵: ۲۱۷/۲؛ راغب، ۱۹۹۲: ۵۹۳). مترادف آن واژه «رجوع» است. در اصطلاح عرفا، تحت عنوان «عدم تکرار در تجلی» (شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۵۳/۱) طرح شده و متکلمان برای اعاده یا به تعبیر دقیق‌تر اعاده معدوم دو معنا ذکر کرده‌اند: یکی، به وجود آوردن چیزی بعد از نابودی آن و دیگری جمع اجزای پراکنده موجود قبلی (حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۱؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۸۸/۵).

الف. آفرینش دیگر باره موجودات

پدیده آوردن چیزی بعد از نابودی، به این معنا که وجودی که مرتبه‌ای از واقعیت را به خود اختصاص داده، در زمان دیگر با تمام ویژگی، ایجاد شود که به آن «اعاده معدوم بعینه» گویند. طرفداران این دیدگاه معتقدند «مُعاد» عین «مُبتدا» است و درباره چگونگی نابود شدن هستی‌ها، طرفدار نظریه «اعدام» هستند. از دیدگاه آنها، معاد

جسمانی بر امکان اعاده معدوم توقف دارد. این گروه برای اثبات ادعای خود به دلایل عقلی و نقلی تمسک جسته‌اند (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۸۳/۵؛ ۲۸۹/۸؛ جرجانی، ۱۴۱۲: ۲۸۹/۸؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۵۶۰؛ لاهیجی، ۱۳۷۲؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۲).

ب. جمع اجزای پراکنده

طرفداران این دیدگاه معتقدند خداوند به هر چیز دانا و به انجام هر کاری تواناست. از این‌رو، می‌تواند اجزای پراکنده انسان‌ها را در قیامت، جمع‌آوری کند و انسان‌هایی «مثل» انسان دنیایی بیافریند. این گروه از چگونگی نابودی موجودات از نظریه «تخریب» و «خروج از انتفاع» جانبداری می‌کنند و اعاده معدوم و معاد را یکی نمی‌دانند و بر بازگشت «مثل معدوم» تأکید می‌ورزند؛ همان‌گونه در داستان ابراهیم (ع) و مرغان آمده است. آنها معتقدند به کار بردن واژه عین در تعبیر اعاده عین معدوم تسامح لفظی است و اعاده عین معدوم را ناشدنی می‌دانند (حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۱؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۲۸۹/۸؛ صدر حاج سید جوادی، ۱۳۶۶: ۲۵۹/۲).

«معاد» از ماده عود به معنای رجوع و بازگشت، اسم زمان، مکان و مصدر میمی است (راغب اصفهانی، ۱۹۹۲: ۵۹۳؛ ابن‌منظور، ۱۳۶۳: ۳۱۵/۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۵: ۲۱۷/۲) و در اصطلاح به معنای بازگشت به وجود بعد از فنا، یا رجوع اجزای بدن به اجتماع بعد از پراکندگی و به معنای زندگی بعد از مرگ و بازگشت ارواح به ابدان بعد از جدایی است، که آن معاد جسمانی است ولی معاد روحانی محض رجوع ارواح به جایگاه اصلی آن است که همان حالت مجرد است (جرجانی، ۱۴۱۲: ۲۸۹/۸؛ غزالی، ۱۹۹۳: ۳۵۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۷۵/۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۵۶). این تعریف جامعی است که دیدگاه تمام اندیشمندان درباره معاد را در برمی‌گیرد، زیرا بعضی معاد را اعاده معدوم و بازگشت به وجود بعد از فنا می‌پندارند (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۸۳/۵؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۹۵). برخی از متکلمان نیز معتقدند اعاده معدوم ناشدنی است، و اشیا نیز نابود نمی‌شوند، بلکه اجزای آنها با مرگ از هم جدا می‌شود، لذا معاد را جمع اجزای پراکنده و رجوع روح بر آن می‌انگارند. بیشتر حکما و مفسران نیز مرگ را جدایی روح از بدن و معاد را بازگشت روح به بدن عنصری می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۹۲؛ طبرسی نوری، ۱۳۷۴: ۳/۴). شیوع واژه «معاد» از میان تعابیر دیگر درباره رستاخیز ریشه در ادعیه و روایات دارد و کلمه‌ای

نبوده است که متکلمان اختراع کرده باشند و این، برخلاف دیدگاه کسانی است که می‌گویند این واژه را متکلمان ابداع کرده‌اند.^۱

دیدگاه اندیشمندان درباره اعاده معدوم

بیشتر متکلمان معتزله و اشاعره و بعضی از کرامیه (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۲۸۹/۸؛ امام‌الحرمین، ۱۴۱۶: ۱۴۹؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۹۰) و گروهی از متکلمان شیعه، همانند نوبختی و سید مرتضی طرفدار جواز اعاده معدوم‌اند (حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۲؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۴۵). در مقابل نیز همه حکما و بیشتر متکلمان، همانند ابوالحسن بصری و محمود خوارزمی از معتزله (رازی، ۱۹۸۶: ۳۹/۲؛ جرجانی، ۱۴۱۲: ۲۹۸/۸؛ آلوسی، بی‌تا: ۱۴۰/۱۴)، و برخی اشاعره، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی از علمای امامیه آن را ممتنع دانسته‌اند (حلی، ۱۴۰۷: ۴۰۲؛ سبزواری، ۱۳۶۶: ۴۵؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۰۷؛ به گونه‌ای که ابن‌سینا، امتناع آن را بدیهی دانسته (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۶) و فخر رازی که غالباً در برابر حکما در این‌گونه موارد تشکیک می‌کند، وی را به خاطر گزینش این دیدگاه تحسین کرده است (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۲۰۹/۲).

رابطه اعاده معدوم و معاد

هرچند بحث از امتناع اعاده معدوم ابتدا بین فلاسفه مطرح شد، اما برخی از متکلمان نیز درباره آن بحث کرده‌اند، از آن‌رو که پنداشته‌اند موضوع حشر و زنده شدن انسان در قیامت، همان اعاده معدوم است؛ به این معنا که اجساد انسان‌ها با مرگ نابود می‌شوند و بار دیگر خدای تعالی آن را در قیامت زنده می‌کند. از طرفی، چون موضوع حشر و نشر و قیامت از ضروریات دین و مذهب است، معتقد شدند جواز اعاده معدوم، بلکه وقوع آن از ضروریات دین و مذهب است، در حالی که اهل تحقیق از متکلمان و جمهور حکما اعاده معدوم را محال دانسته، معتقدند تعبیرهایی که در متون دینی از حشر و قیامت به کار گرفته شده، ارتباطی به مسئله اعاده معدوم ندارد (شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۵۶/۱؛ نوبختی، ۱۴۱۳: ۷۱). از این‌رو، مدافعان جواز اعاده معدوم مرتکب دو اشتباه شده‌اند: یکی، اشتباه شرعی که حیات اخروی انسان را اعاده معدوم دانسته‌اند و دیگری، اشتباه عقلی که اعاده معدوم را شدنی و ممکن دانسته‌اند. حال آنکه بحث معاد هیچ ارتباطی به اعاده معدوم ندارد و از نظر فلسفی نیز امتناع اعاده معدوم بدیهی است (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۱۰۱/۵؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۰۷؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۹۳) و دلایلی را حکما بر امتناع اعاده معدوم ذکر کرده‌اند

که ملاصدرا از آنها به «استبصارات تنبیهیه» یاد کرده است (شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۵۶/۱). زیرا اگر مقصود از اعاده معدوم، اعاده معدوم بعینه، یعنی بازگشت بدن با تمام ویژگی‌های دنیایی از جمله زمان باشد، اشکال‌های فراوانی دارد که برخی از آنها ذکر می‌شود:

۱. اگر شیء معدوم شده با همه ویژگی‌های خود دوباره به وجود آید، لازم می‌آید که میان شیء و خود آن شیء، عدم فاصله گردد که مستلزم دور، یعنی تقدم شیء بر خودش، است که امری محال است؛ ۲. اعاده معدوم بعینه مستلزم راه یافتن عدم بین وجود یک چیز در دو زمان و بازگشت زمان است که یکی از ویژگی‌های شیء نابود شده است؛ این گونه بازگشت موجب انقلاب در وجود شده که محال عقلی است؛ ۳. اگر اعاده معدوم بعینه شدنی باشد در ابتدا هم جایز است مثل او در ماهیت و تمام عوارض شخصی ایجاد شود. زیرا حکم امثال در جواز و عدم امکان یکی است، در حالی که لازم باطل است. زیرا تمیز بین وجود ابتدایی و معاد ممکن نیست. از آن رو که هر یک در ذات و تمام ویژگی‌های شخصی مشترک‌اند، ملزوم هم که اعاده معدوم باشد باطل می‌شود (شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۵۳/۱؛ سبزواری، ۱۳۶۶: ۴۸۳۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵). از این رو در امتناع اعاده معدوم بعینه، از آن رو که امتناع لازم ذات آن است، تردیدی نیست.

اما اگر مقصود از اعاده معدوم این نیست که شیء با همه خصوصیات که در حیات دنیوی داشته، برانگیخته شود، بلکه مقصود این است که اجزای شیء پس از متلاشی شدن، بار دیگر جمع‌آوری شده و از زندگی بهره‌مند گردند، این دیگر اعاده معدوم بعینه نیست، بلکه جمع‌آوری اجزای پراکنده وجود ابتدایی و آفرینش وجود مماثل است — همان گونه که در داستان حضرت ابراهیم و مرغان (بقره: ۲۶۰) آمده است (آلوسی، بی‌تا: ۳/۳). بی تردید چنین امری شدنی است و مستلزم امر محالی هم نیست. از این رو، در کبرای استدلال امتناع اعاده معدوم، تردیدی نیست.

آنچه مهم است این است که منکران قیامت، مرگ را نابودی پنداشته‌اند و برخی از متکلمان نیز با تمسک به آیاتی از قرآن به نابودی و فنا شدن اشیا استدلال کرده‌اند. متناسب با بحث، در دو بخش ادعاهای آنها پاسخ داده می‌شود. در بخش نخست با استناد به آیاتی از قرآن، در پاسخ شبهات منکران، بیان می‌کنیم که مرگ نابودی

نیست، بلکه امر وجودی و انتقال از عالمی به عالم دیگر است و در بخش دوم دلایل نقلی متکلمان بر نابودی اشیا را ذکر می‌کنیم و پاسخ خواهیم داد.

تقریر شبیهه اعاده معدوم در قرآن

برخی معتقدند حقیقت انسان صرفاً همین بدن جسمانی است که با مرگ متلاشی شده، از میان می‌رود و چیزی که نابود شود محال است دوباره به وجود آید. حتی اگر هم آفرینش دوباره‌ای در رستخیز برای انسان صورت گیرد، پیوندی با آفرینش ابتدایی انسان ندارد، بلکه انسان دیگری خواهد بود. از این رو مثاب و معاقب اخروی همان فرد دنیوی نخواهد بود (رازی، ۱۴۱۵: ۲۰۶/۲۰).

این شبیهه که در کلام و فلسفه به شبیهه اعاده معدوم شناخته می‌شود، اگرچه در قرآن به صورت فلسفی بر آن استدلال نشده (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۴۶۱) ولی همان‌گونه که از کلام محمدحسین طباطبایی استفاده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵)، و مطهری و سبحانی نیز به آن تصریح کرده‌اند از پاسخ قرآن به شبهات منکران می‌توان به آن پی برد (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۲۸/۴؛ سبحانی، ۱۳۶۹: ۷۸/۹). برخی آیات مرتبط با این موضوع را ذکر می‌کنیم.

الف. نابودی هویت و شخصیت انسان با مرگ

برخی از مشرکان می‌پنداشتند که با مرگ شخصیت و واقعیت انسان از بین می‌رود و در صورت آفرینش دوباره پیوندی بین آنها وجود ندارد. خدای تعالی شبیهه آنها را این‌گونه بیان می‌فرماید: «أَوَدَّأَ صَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ أُمَّنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سجده: ۱۰). «ضلّ» به معنای گم شدن و غایب شدن است و به انسان دفن شده که اجزای آن پوسیده و به خاک تبدیل یا با خاک زمین مخلوط می‌شود، نیز اطلاق شده است (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۷۴۸/۵). مشرکان در مقام انکار قیامت گفتند: آیا هنگامی که مردیم و اجزای بدن ما به خاک تبدیل و یا با خاک مخلوط شد، به‌گونه‌ای که قابل تشخیص نیست و در زمین غایب و گم شدیم، آفرینش تازه خواهیم داشت؟

ملاصدرا شبیهه منکران معاد را با توجه به آیه فوق، این‌گونه بیان می‌کند: هنگامی که ما با مرگ در زمین گم شدیم و جسم به خاک تبدیل شد و هویت شخصی ما از میان رفت، یا با خاک زمین آمیخته شدیم به‌گونه‌ای که هرگز قابل تشخیص نیستیم آیا دوباره به وجود می‌آییم، در حالی که

وجود مساوی با تشخیص است. همان گونه که شخص واحد نمی تواند دو تشخیص داشته باشد، دو وجود نیز نمی تواند داشته باشد وگرنه لازم می آید یک وجود، در زمان واحد دو وجود شود که به حکم عقل محال است (شیرازی، ۱۳۶۶: ۶/۶۵). طباطبایی نیز با توجه به پندار مشرکان که مرگ را نابودی و زوال شخصیت می پنداشتند و بازآفرینی انسان در آخرت را ناشدنی می انگاشتند می نویسد: «کان فمرادهم به أنا إذا متنا و انتشرت أجزاء أبداننا فی الأرض و صرنا بحیث لا تمیز لأجزائنا من سائر أجزاء الأرض و لا خبر عنا نفع فی خلق جدید و نخلق ثانیا خلقنا الأول؟» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۱/۱۶).

این آیه با آیاتی که درباره علم و توانایی خدا بر بازآفرینی دلالت دارد متفاوت است؛ زیرا در این آیه بیشتر بر عدم بقای شخصیت با پوسیده و خاک شدن بدن تکیه دارد، از این رو نحوه پاسخ هم متفاوت است و می تواند بیان شبهه معدوم شدن انسان ها با مرگ باشد. مطهری نیز می گوید: «در این آیه صحبت از نابودی شخصیت است، می گوید مردیم، نیست شدیم، گم شدیم، نیست دومرتبه برمی گردد؟ نیست را دومرتبه خلق می کنند؟ شهید مطهری در ادامه نتیجه می گیرد که تکیه آیه بر عدم بقای شخصیت و نیست شدن انسان با مرگ است» (مطهری، ۱۳۷۴: ۴/۶۵۹).

آیه دیگری که بیانگر این شبهه از طرف منکران رستاخیز است، آیه زیر است: «أءدأ کنا عظاماً و رُفًا أءنا لمبعوثون خلقاً جدیداً» (اسراء: ۴۹)؛ «رُفات» استخوان های پوسیده یا حالتی است که استخوان بعد از پوسیدگی و خرد شدن به خود می گیرد (طبرسی، ۱۴۱۵: ۶/۲۵۸؛ رازی، ۱۴۱۵: ۷/۲۰۶). در این آیه خداوند درباره پندار منکران معاد می فرماید: «آیا هنگامی که ما مردیم و استخوان های پوسیده شده ما به خاک تبدیل شد، آفرینش دوباره ای خواهیم داشت؟ و دوباره همانند انسانی که در گذشته بودیم، زنده می شویم؟ نه هرگز! چنین بازگشتی دور از تصور است!».

این شبهه نیز همان گونه که می تواند تردید و استبعادی در علم و توانایی خدا بر بازآفرینی انسان بعد از مرگ باشد، می تواند احتجاجی بر نفی معاد به سبب خاک شدن اجزای بدن انسان ها و از میان رفتن شخصیت افراد، با مرگ نیز باشد. طباطبایی در *المیزان* می نویسد: «بزرگ ترین چیزی که این استبعاد را در دل هایشان جلوه داده این پندار است که مرگ نابودی است و بازگشت چیز نابودشده به وجود امر بعیدی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۵). در آیه دیگر از زبان منکران قیامت می فرماید: «وَأَفْسَمُوا

بِاللَّهِ جِهْدٌ أَيْمَنِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ» (نحل: ۳۸)؛ «آنها با تأکید فراوان، سوگند یاد کردند که خداوند کسی را که می‌میراند هرگز دوباره زنده نمی‌کند». اساس این پندار آن است که وقتی چیزی نابود شد، دیگر با تمام ویژگی بازگشت نمی‌کند و اگر هم زنده شود، چیز دیگری است. قسم آنها نیز بیانگر آن است که بازگشت شیء نابودشده به وجود را محال می‌دانستند (رازی، ۱۴۱۵: ۲۰۶/۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۶/۱۲؛ آلوسی، بی تا: ۱۴۰/۱۴).

نقد و تحلیل

ریشه پندار مشرکان برای انکار رستاخیز بر دو مقدمه استوار است: نخست اینکه، حقیقت انسان همان جسم است که با مرگ نابود شده و در زمین گم می‌شود و انسان با مردن شخصیت خود را از دست می‌دهد (صغری). در مقدمه دوم نیز می‌گوید: پدید آوردن چیزی نابودشده از دیدگاه عقل ناشدنی است (کبری). در درستی مقدمه دوم - یعنی امتناع اعاده معدوم بعینه - تردیدی نیست؛ زیرا همان‌گونه که گذشت دلایل عقلی و فلسفی آن را تأیید می‌کند. آنچه باید بررسی شود، مقدمه اول است؛ یعنی ثابت شود حقیقت انسان با مرگ نابود نمی‌شود، آیات فراوانی بر تجرد نفس^۲ و بقای آن بعد از مرگ دلالت دارد که برخی از آنها ذکر می‌شود:

۱. توفی و انتقال بودن مرگ

قرآن از مرگ با واژه «توفی» یاد کرده، به این معنا که فرشتگان الهی روح انسان را گرفته، به سوی پروردگار باز می‌گردانند: «قُلْ يَتَوَفَّلَكُمْ مُلْكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱)؛ «توفی» در لغت به معنای اخذ و گرفتن چیزی به طور کامل است. توفیت‌المال، یعنی، تمام مال را بدون کم و کاست دریافت کردم. اضافه «توفی» به «کم» (شما) و اینکه بعد از مرگ بدن انسان روی زمین می‌ماند، بیانگر آن است که بعد از مرگ دو امر از انسان باقی می‌ماند: یکی، نفس که به طور کامل گرفته می‌شود و حقیقت و تشخص انسان به آن بستگی دارد؛ همان‌گونه که در ابتدای آفرینش و کودکی و نوجوانی و پیری، دگرگونی‌هایی در بدن ایجاد می‌شود و مثلاً تشخص زید پسر عمر به همان نفس است؛ بعد از مرگ نیز هویت او به نفس او باقی است. زیرا فرشته مرگ حقیقت او را می‌گیرد و به سوی خدا می‌برد.

دیگری، بدن انسان است که اجزای آن در زمین پراکنده می‌شود و روز قیامت به توانایی خدا دوباره، به روح ملحق می‌شود، اما تشخص انسان به آن بستگی ندارد. پس

آنچه دفن می‌شود و در زمین گُم می‌شود، اجزای بدن انسان است که حقیقت انسان نیست و آنچه حقیقت انسان است، روح آدمی است که فرشتگان به سوی خدا می‌برند و هرگز در زمین گُم و نابود نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۲/۱۳؛ شیرازی، ۱۳۶۶: ۶۴/۶-۶۷؛ رازی، ۱۴۱۵: ۱۴۳/۹). بنابراین، مرگ نابودی نیست، بلکه انتقال از جهانی به جهان دیگر است. در آیه دیگر می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر: ۴۲)؛ «انفس» به قرینه «یتوفی» روح‌هایی‌اند که تعلق تدبیری به بدن دارند. «اجل» مدت و زمانی است که برای چیزی معین شده است. «اجل مسمی» زمان معلوم و تغییرناپذیر است که کم و زیاد نمی‌شود و آن، زمانی است که مرگ انسان به طور حتم فرا می‌رسد (راغب اصفهانی، ۱۹۹۲: ۶۵؛ سبحانی، ۱۳۶۹: ۲۲۸/۹).

مفاد آیه این است: «خداوند ارواح را هنگام مرگ به طور کامل دریافت می‌کند و ارواحی را که نمرده‌اند نیز به هنگام خواب می‌گیرد. ارواح کسانی را که حکم مرگ آنها صادر شده، نگه می‌دارد و روح‌های دیگری را که فرمان ادامه حیات آنها داده شده، به بدن‌هایشان تا زمان معینی برمی‌گرداند؛ از واژه‌های «يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ» و «يَتَوَفَّاكُم» «یرجعون» استفاده می‌شود که دو امر در آن دخالت دارد: «گیرنده» که آن هم خدا یا فرستادگان خدا (فرشتگان) هستند و «گرفته‌شده» که همان روح‌های انسان‌هاست، و به قرینه استعمال «توفی» در مرگ و خواب استفاده می‌شود که گرفتن روح در هر دو حالت انجام می‌پذیرد. تفاوت در این است که در حالت خواب چه بسا روح به بدن برگردد و انسان به زندگی خود ادامه دهد، اما در حال مرگ، دیگر روح به بدن برنمی‌گردد.

از این آیات استفاده می‌شود که انسان دارای روح و بدن است و مرگ، گرفتن روح و انتقال آن به جهان دیگر است. اگر حقیقت انسان همین بدن مادی بود که با مرگ اجزای آن پراکنده و نابود می‌شد، واژه‌های «أخذ»، «ارسال» و «امساک» و «ارجاع» که به معنای گرفتن و فرستادن و نگهداری چیز موجود است، مفهوم نداشت. از این رو هرگز نمی‌توان کلمه نابود شدن را درباره انسان به کار برد، بلکه با مرگ صرفاً ویژگی اجتماع و تألیف اجزای بدن انسان به هم خورده، که بار دیگر در قیامت اجتماع و تألیف ایجاد می‌شود و روح به آن باز می‌گردد. پس هرگز مرگ نابودی نیست و معاد هم

مصدق اعاده معدوم نیست. مرگی که خدا آن را به «حق» توصیف کرده (ق: ۱۹) بی‌حسی، بی‌حرکتی، زوال زندگی و حالت فقدان نیست که به انسان دست می‌دهد، بلکه بازگشتی است به سوی خدا که با خروج از دنیا و ورود به آخرت محقق می‌گردد (شیرازی، ۱۳۶۶: ۶۸/۶).

همچنین از آیاتی که بیانگر مکالمه فرشتگان با مردگان (آل عمران: ۱۶۹-۱۷۰) و درخواست مؤمن آل یاسین از قوم خود (یس: ۲۰) است استفاده می‌شود که قرآن مسئله اماته را امری مافوق مردن و فقدان حیات تلقی می‌کند. به همین دلیل، طباطبایی می‌نویسد: «فالحشر والمعاد انتقال من نشأه اخری ولیس ایجاداً بعد الاعدام» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵)؛ و مطهری می‌گوید: «مرگ یک نوع انتقال، تطور حیات و تنور حیات است. "میرانده شد" مثل این است که بگوییم بچه‌ای از مادر متولد شد حیاتی تبدیل به حیات دیگر شد نه اینکه حیاتی بود و به کلی سلب شد» (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۵۶/۴). نظامی در داستان لیلی و مجنون، بیت ۱۰۵، با اشاره به این مطلب می‌گوید:

گر بنگرم آنچنان که رایست این مرگ نه مرگ نقل جایست
خوابی که به بزم تست راهش گردن نکشم ز خوابگاهش

۲. حیات حقیقی شهیدا

اگرچه شهدا در میدان نبرد از نظر زندگی جسمانی و دنیوی می‌میرند و رشد و نمو جسمانی ندارند، ولی خدای تعالی آنها را زنده نامیده، می‌فرماید: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹). مرگ به معنای جدایی روح از بدن و تلاشی و تفرق اجزا و زندگی به قرینه «یرزقون»، «فرحین» و «یستشیرون» که در ادامه آیه آمده است، ظهور در زندگی فعلی و واقعی شهیدان راه خدا دارد (آلوسی، بی‌تا: ۲۱/۲؛ طوسی، بی‌تا: ۴۶/۳). بیضاوی می‌نویسد: این آیه دلالت دارد که، ارواح جواهر، قائم به ذات و غیر از بدن محسوس‌اند و بعد از مرگ باقی و درک‌کننده‌اند. از این رو اختصاص حیات به شهیدان، به خاطر نزدیکی آنها به خدا و زیادی شادی و کرامت آنهاست. وی سپس این دیدگاه را به جمهور اصحاب و تابعان نسبت داده است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵۴/۱). از این رو این آیه دلالت بر تجرد نفس و بقای آن بعد از مرگ دارد. قرآن اساس پاسخ به این شبهه را بقای روح پس از مرگ قرار داده است که حکما از آن به عنوان تجرد نفس یاد کرده‌اند (شیرازی، ۱۹۹۰: ۲۶۰/۸-۳۰۳).

۳. وجودی بودن مرگ و حیات

از دیدگاه وحی الهی مرگ همانند زندگی امری وجودی است: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» (ملک: ۲)؛ به این معنا که خداوند همان موجود دارای شعور و اراده را از مرحله‌ای از زندگی به مرحله‌ای دیگر منتقل کرد. قرآن این مرحله انتقالی را موت نامیده است. طباطبایی مانند بسیاری از مفسران، از جمله ابن عربی و زمخشری (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۵۶/۲؛ زمخشری، بی‌تا: ۵۷۵/۴)، مرگ و حیات در آیه را از باب تقابل عدم و ملکه دانسته، می‌نویسد: «الموت علی ما یظهر من تعلیم القرآن انتقال من نشأه من نشأت الحیاة الی نشأة اخرى ... علی انه لو اخذ عدمیا کما هو عند العرف فهو عدم ملکه الحیاة وله حظ من الوجود» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۹/۱۹).

در روایات نیز دنیا و آخرت دو منزلگاه موقت و دائمی یاد شده است که مرگ را انتقال از منزلگاه کوتاه‌مدت، به سرای ابدی معرفی کرده‌اند. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «ما خُلِقْتُمْ للبقاء، بل خُلِقْتُمْ للبقاء وأنما تُنتقلون من دار الی دار» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۹/۶). امام صادق (ع) می‌فرماید: «انسان از دو شأن دنیا و آخرت آفریده شده است، هنگامی که خداوند این دو شأن را با هم گرد آورد، زندگی انسان را در زمین قرار داد. زیرا حیات از شأن آسمان به شأن دنیا نزول کرده است و هنگامی که خداوند بین آن دو جدایی ایجاد کند آن مفارقت، مرگ است و در آن حال شأن آخرت به آسمان باز خواهد گشت» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۳۵۵).

ب. فرضیه نابودی پدیده‌ها

برخی از متکلمان معتقدند همه پدیده‌ها، از جمله انسان‌ها، نابود می‌شوند (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۱۰۰/۵) و اعاده معدوم هم ممکن است. زیرا اصل معاد یا معاد جسمانی توقف بر پذیرش امکان اعاده معدوم دارد (همان: ۸۳). آنها برای اثبات ادعای خود به ظواهر بعضی از آیات استدلال کرده‌اند، از جمله: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸). «شیئیت» مساوق با وجود است و شامل همه موجودات، از جمله خدای تعالی، می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۰/۱۹). «هالک» به معنای نابودی و تباه شدن است. «وَجْهَهُ» یعنی ذاته. طبرسی می‌نویسد: «وَجْهَهُ نظیر وَجْهَ الرَّأْيِ و وجه الطريق»؛ یعنی ذات رأی و طریق است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۶۵/۸؛ زمخشری، بی‌تا: ۴۳۷/۳). بنابراین، مفاد آیه این است که «همه اشیا جز خداوند نابود می‌شوند».

در آیه دیگر می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (روم: ۲۷ و ۱۱)؛ «تمام آنچه روی زمین [از انسان و حیوان و جن و انس] است، نابود شده و می‌میرند» (زمخشری، بی‌تا: ۴۴۹/۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۰۶/۹). «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (روم: ۲۷)؛ «او کسی است که آفرینش را آغاز و سپس آن را باز می‌گرداند». همان‌گونه که آغاز آفرینش از عدم به وجود است، بازآفرینی نیز بعد از آفرینش اول بدون نابودی آنها شدنی نیست (جرجانی، ۱۴۱۲: ۲۸۹/۸؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۲؛ امام‌الحرمینی، ۱۴۱۶: ۱۴۹). طبق این آیات، همه پدیده‌ها فانی می‌شوند و فنا هم به معنای نابودی و عدم است.

نقد و تحلیل

درباره معنای «هالک» و «فانی» تفسیرهای گوناگونی ذکر کرده‌اند؛ برخی هلاک را به معنای پراکندگی اجزا و خروج از انتفاع با مرگ اخذ کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۹۵). برخی دیگر به معنای نابودی در حد ذات تعبیر کرده‌اند؛ به این معنا که ممکن‌الوجود با توجه به علت هستی‌بخش، واجب‌بالغیر و در حد ذات با قطع نظر از علت، هالک و نابود است. پس هر وجود ممکن در حالی که وجود دارد، چون وجود، ذاتی او نیست، در ذات خود هالک، فانی و معدوم است در حالی که وجود خدا ذاتی و واجب است. طباطبایی می‌گوید: «فالمراد ان غیره تعالی من الموجودات ممکنة والممكن وان كان موجودا بایجاده تعالی، فهو معدوم بالنظر الی حد ذاته، هالک فی نفسه والذی لاسبیل الی اللبطلان والهلاک الیه هو ذاته الواجبة بذاتها» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۲/۱۶).

عده‌ای نیز معتقدند هلاکت در آیه به معنای نابودی استقبالی در برابر نابودی فعلی است؛ زیرا لفظ هالک و فانی اسم فاعل است و اسم فاعل، حقیقت در زمان حال و مجاز در آینده است؛ از این‌رو معنای هالک این است که همه موجودات غیر از خدا اگرچه در زمان حال موجودند، با گذشت زمان در آینده نابود می‌شوند. گروه دیگری نیز فنا و هلاک را به معنای نابودی تعریف کرده‌اند (رازی، ۱۴۱۵: ۲۰/۹؛ آلوسی، بی‌تا: ۱۳۰/۲۰؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۱۰۱/۵).

این‌گونه تفسیرها، غالباً، بدون در نظر گرفتن صدر و ذیل آیه و آیات دیگر و فاقد دلیل عقلی و صرفاً بر اساس معنای لغوی و ادبی است. زیرا اولاً، آیاتی که ظهور ابتدایی آنها هلاکت و نابودی اشیاست، به وسیله آیات دیگر و ادله عقلی همان‌گونه که گذشت تبیین می‌شوند؛ مانند آیات متشابه قرآن که این‌گونه تفسیر کرده‌اند.

ثانیاً، بسیاری از این آیات مانند «الی ربك يومئذ المساق» (قیامت: ۳۰) و آیات «رجوع الی الله» که بیش از چهل بار در قرآن آمده است دلالت بر رجوع و بازگشت انسان‌ها به سوی خدا دارد که مستلزم بقای انسان بعد از مرگ است. از این رو معنای هلاک و فنا به قرینه آیاتی که بیانگر رجوع و بازگشت انسان بعد از مرگ به خداست، آن است که تمام موجودات در دنیا دائمی و پایدار نیستند و در رستاخیز دوباره به سوی او باز می‌گردند. طباطبایی در این باره می‌نویسد: «المراد بالهلاک هو تبدیل نشئة الوجود والرجوع الی الله المعبر فيه بالانتقال من الدنيا الی الاخرة والتلبس بالعود بعد البدء» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۳/۱۶). منظور از هلاک در آیه تبدیل مرتبه وجود و بازگشت به خداست که از آن به انتقال از دنیا به آخرت و بازگشت به وجود ابتدایی و آغازین تعبیر می‌شود.

ثالثاً، مقصود از خَلق در این آیات، ایجاد از عدم نیست، بلکه جمع‌آوری اجزای پراکنده و تألیف میان آنهاست؛ همان‌گونه که می‌فرماید: «بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده: ۷)؛ «خداوند آفرینش انسان را از خاک آفرید». از این رو، آیه‌ای که آغاز و انجام دنیا را به خدا نسبت می‌دهد، درصدد بیان توانایی خدا بر بازآفرینی از راه توانایی بر آفرینش ابتدایی است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۰۲/۸) و در تشابه لازم نیست «مشبه» و «مشبه‌به» در همه جهات مانند یکدیگر باشند.

نتیجه‌گیری

برخی متکلمان اثبات معاد جسمانی را در گرو پذیرش امکان اعاده معدوم دانسته و از آن رو که به معاد به عنوان ضروری دین باور داشته اعاده معدوم را نیز جایز دانسته‌اند. از طرف دیگر، منکران حیات اخروی، مرگ انسان را مرادف نابودی شخصیت انسان پنداشته، و زنده شدن دوباره انسان را به حکم عقل ناشدنی و مصداق اعاده معدوم تصور کرده منکر معاد شده‌اند. خدای تعالی با تبیین این حقیقت که مرگ، نابودی نیست، بلکه توفی و انتقال از مرحله‌ای از زندگی به مرحله دیگر و بازگشت به خداست به شبهه منکران معاد پاسخ داده و اثبات کرده است که هیچ چیزی، از جمله انسان با مرگ نابود نمی‌شود بلکه انتقال از نشئه‌ای به مرحله دیگر حیات است. و با توجه به معنای دقیق و ادبی آیات توفی و آیاتی که ظهور بدوی آنها دلالت بر نابودی پدیده‌ها دارد و به قرینه آیات دیگری که مقصد نهایی انسان را بازگشت به خدا و دریافت پاداش و کیفر معرفی

می‌کند، اثبات شده است که فنا و هلاکت پدیده‌ها در دنیا به معنای پراکندگی اجزای آنها در دنیاست، به گونه‌ای که انسان‌ها و موجودات دیگر در دنیا پایدار و دائمی نبوده، بلکه بعد با تمام شدن عمر آنها در زندگی دنیا به زندگی دیگر منتقل می‌شوند و در نهایت به سوی خدا بازگشت می‌کنند. از این رو اعاده معدوم اگرچه به حکم عقل ناشدنی است ولی حیات اخروی انسان در آخرت مصداق اعاده معدوم نبوده، پذیرش یا رد آن هم در گرو جواز یا امتناع اعاده معدوم نیست.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سید محمود (بی تا). *روح المعانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱۴، ۳، ۲۰.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵). *الشفاء، الطبيعيات*، قم: منشورات آية الله العظمى النجفی المرعشی.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد (۱۴۲۲). *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ج ۲.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۶۳). *لسان العرب*، قم: ادب الحوزه، ج ۳.
- امام الحرمین، عبدالملک بن عبدالله (۱۴۱۶). *الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، بی جا.
- بحرانی، ابن میثم بن علی (۱۴۰۶). *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد الحسینی، قم: منشورات مکتبه آية الله العظمى النجفی المرعشی، الطبعة الاولى.
- _____ (۱۴۱۶). *قواعد المرام فی علم کلام*، تحقیق: سید احمد الحسینی، قم: مکتبه نجفی المرعشی، الطبعة الاولى.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰). *شرح المقاصد*، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، قم: منشورات الشریف الرضی، الطبعة الاولى، ج ۵.
- جرجانی، سید شریف (۱۴۱۲). *شرح المواقف*، قم: انتشارات شریف رضی، الطبعة الاولى، ج ۸.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الرابعة، ج ۲، ۵.
- حرانی، حسن بن علی بن الحسین ابن شعبه (۱۳۶۳). *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه وآله*، تصحیح و تعلیقه: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية.

- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیقه: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی لجامعة المدرسين.
- _____ (۱۳۶۳). انوار الملکوت فی شرح البیاقوت، تحقیق: محمد نجمی، تهران: انتشارات الرضی، الطبعة الثانية.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر (۱۴۱۱). المباحث المشرقیه، تحقیق: محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت: دار الكتاب العربی، ج ۱.
- _____ (۱۴۱۵). التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ج ۶، ۷، ۹، ۲۰.
- _____ (۱۹۸۶). الاربعین فی اصول الدین، تقدیم و تحقیق و تعلیق: احمد حجازی السقا، قاهره: مکتبة کلیات الازهریه، ج ۲.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۹۹۲). مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار الشامیه، الطبعة الاولى.
- زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴). تاج العروس، قم: دار الفکر، ج ۵.
- زمخشری، محمود بن عمر (بی تا). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت: دار الكتاب العربی، ج ۳، ۴.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۹). منشور جاوید، قم: مؤسسه سید الشهدا.
- _____ (۱۴۱۳). مفاهیم القرآن، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ مهر، چاپ چهارم، ج ۸.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۶). شرح منظومه، قم: مؤسسه انتشارات دار العلم، چاپ پنجم.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم صدر الدین (صدر المتألهین) (۱۹۹۰). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ۱ و ۹.
- _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ج ۶.
- صدر حاج سید جوادی، احمد (۱۳۶۶). دایرة المعارف تشیع، تهران: بنیاد اسلامی طاهر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲). نهاییه الحکمه، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.
- _____ (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ج ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۹.
- طبرسی نوری، سید اسماعیل (۱۳۷۴). کفایة الموحدين، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، چاپ اول، ج ۴.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى، ج ۶، ۷، ۸، ۹.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۵). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دار اضاء، الطبعة الثانية.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۱۱). الذخیره فی علم الکلام، محقق: سید احمد الحسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۹۳). تهافت الفلاسفه، تعلیقه: جیر ارجه‌امی، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵). العین، تحقیق: مهدی مخرومی، ابراهیم سامرائی، قم: منشورات دار الهجرة، الطبعة الاولى، ج ۲.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). گوهر مراد، تحقیق و تصحیح: زین العابدین قربانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية، ج ۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). معارف قرآن (۱-۳)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (س).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم، ج ۴.
- نوبختی، ابواسحاق (۱۴۱۳). الیاقوت فی علم الکلام، قم: کتابخانه نجفی مرعشی.

پی‌نوشت‌ها

۱. مطهری می‌گوید: «در قرآن کریم ما کلماتی نظیر معاد داریم، مثل ماب و کلمه معاد نداریم. در دعاها و احادیث هم الآن یادم نیست که در جایی از قیامت با کلمه معاد تعبیر شده باشد، کلمه معاد را ظاهراً متکلمین خلق کرده‌اند» (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۲۹/۴).
۲. «روح» یا «نفس» مبدأ حیات جاندار است که به وسیله آن بر حس و حرکت ارادی توانا می‌شود و مفهومی فلسفی است و مجرد نفس، به معنای مبرا بودن نفس از ماده و مادیات است. نفس از دیدگاه حکما، از اقسام ماهیات جوهری است که در مقام ذات، مجرد و از نظر فعل، مادی است و حکما تعریف‌های متعددی برای آن ذکر کرده‌اند. از جمله نوشته‌اند، نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. برخی از اندیشمندان معتقدند بیش از هفتاد برهان بر مجرد نفس ناطقه دلالت می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۵/۱۳-۲۰۰: سبزواری، ۱۳۶۶: ۱۲۶/۵).