



An interpretative-philosophical semantic reading on the martyr's life

Abdin Darvishpor*

* Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Human Sciences, Lorestan University, Khorramabad, Iran, Email: darvishpour.a@lu.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:

Research Article

Article History:

Received

September 11, 2023

Accepted

November 22, 2023

Keywords:

Martyr, life, narrative interpretation, philosophical interpretation, .f..consciousness, soul

ABSTRACT

Martyrdom is one of the lofty concepts and truths in Islamic teachings, and the life of a martyr as one of the achievements of martyrdom is an issue that has been discussed in the fields of exegesis and philosophy. Belief in the barzakhi life of a martyr is dependent on the correct semantic understanding of the self. The commentators of the martyr's life have focused on the true meaning of life, the permanence of the martyr's name, or the guidance of the martyr. on the other hand, based on the philosophical attitude, the semantic explanation of the martyr depends on the type of philosophical attitude towards the issue of life. Due to the parallelism of life with existence, it can be said that just as existence flows in all the phenomena of the world, life also flows in them. In this view, life belongs to the soul and has degrees of existence. Although the life after death is common to all humans, but since the martyrs benefit from a strong and superior life based on their existential capacity and the intensity of their soul's closeness to God. The cause of this existential capacity is their attention and awareness of other worlds including the world in a more complete way.

The present essay tries to examine these two attitudes by examining the interpretative-philosophical semantics of the martyr's life.



دانشگاه لرستان

شاپای الکترونیکی: ۸۹۴۴-۲۹۸۰

پژوهش های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی

<http://www.api.lu.ac.ir>



مقاله پژوهشی

خوانش معنا شناسانه تفسیری - فلسفی بر حیات شهید

عابدین درویش پور*

* دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، لرستان، ایران،

darvishpour.a@lu.ac.ir

اطلاعات مقاله

دریافت مقاله:

۱۴۰۲/۰۶/۲۰

پذیرش نهایی:

۱۴۰۲/۰۹/۰۱

واژگان کلیدی:

شهید، حیات، تفسیر نقلی، تفسیر فلسفی، آگاهی، نفس

چکیده

شهادت یکی از مفاهیم و حقایق والا در آموزه ی اسلامی است و حیات شهید به عنوان یکی از دستاوردهای شهادت مسئله ایی است که در حوزه های تفسیری و فلسفی مورد گفتگو قرار گرفته است. باور به حیات برزخی شهید به درک درست معناشناسانه از نفس وابسته است. درنگرش مفسرین حیات شهید بر معانی حقیقی حیات، ماندگاری نام و یاد شهید و یا هدایت یافتن شهیدآمده است. در مقابل براساس نگرش فلسفی؛ تبیین معناشناسانه شهید منوط به نوع نگرش فلسفی به مساله حیات است. به دلیل مساوت حیات با وجود، می توان گفت همان گونه که وجود، در همه پدیده های عالم سریان دارد، حیات نیز در آن ها جاری و ساری است. در این نگرش حیات متعلق به نفس و دارای مراتب تشکیکی است. گرچه حیات پس از مرگ مشترک بین همه انسان ها است. اما از آن جا که شهیدان براساس ظرفیت وجودی و شدت اتصال نفس شان به قرب الهی از حیات قوی و برتری بهره مند اند به موجب این ظرفیت وجودی، توجه و آگاهی آنان به عوالم دیگر از جمله دنیا به صورت کامل تر است. جستار حاضر تلاش دارد با بررسی معنا شناسانه تفسیری - فلسفی حیات شهید این دو نگرش را مورد بررسی قرار دهد.

۱- مقدمه

اسلام به عنوان دینی توحیدی با تکیه بر حیات اخروی، مرگ را نه تنها پایان زندگی ندانسته، بلکه آن را شروعی برای حیاتی جاودان و آغاز زندگی در جهان ابدی می‌داند. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۴۶) حیات برزخی، نحوه‌ی از زندگی در جهانی عالی و گسترده‌تر از عالم مادی است و از مهم‌ترین آموزه‌های دینی به شمار می‌آید، (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۶۴) گرچه چگونگی و کیفیت آن بدون پشتوانه کتاب و سنت قابل دسترسی عقل بشری نیست. (ابن سینا، ۱۳۸۵: ص ۱۴۲)

واژه‌ی شهید از جمله مفاهیم عمیق دینی است که در آیات متعددی از قرآن و روایات اسلامی به نحو صریح و روشنی بدان اشارت رفته است.^۱ کفار و مشرکین بر اساس باوری نادرست از مرگ، بویژه شهادت، همواره آن را نوعی زوال و به هلاکت افکندن خود تلقی می‌کردند، لذا با پدیده جهاد فی سبیل الله، بارویکردی منافقانه برخورد می‌کردند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۲۷۸) و این در حالی است که براساس آموزه‌های دین مبین اسلام اعتقاد به حیات برتر شهید امری مسلم بوده و شهادت از عوامل مهم پایداری، ایمان و دوام ارزش‌های جامعه دینی به شمار می‌آید. (نیری، ۱۳۸۴، ص ۴۶) و روشنگر حیات حقیقی برای انسانها به شمار می‌آید. (دهباشی، ۱۳۸۲، ص ۳۹۴) خداوند متعال؛ مساله حیات و زنده بودن شهید را در دو آیه به صراحت بازگو نموده است که تبیین معناشناسانه حیات شهید، باز نمایاندن گوشه‌های ناگفته از جهان ابدی و تلاشی در جهت ابهام‌زدایی و پاسخ به شبهه‌های حیات برزخی است. همچنین تحقیق و جستجوی معناشناسانه شهادت از منظر تفسیری و فلسفی و تبیین جایگاه معرفتی و ارزشی آن می‌تواند جلوه‌های برتر این موضوع را هرچه بیشتر نشان دهد.

پژوهش حاضر در پی آن است که با بررسی تحلیلی- توصیفی و رویکرد نقلی و فلسفی کلامی در معنای حیات شهید، جوانب مختلف این مسئله را روشن نموده و از این طریق راه را برای فهم هرچه عمیق‌تر این ارزش والا فراهم آورد. برای این مهم پس از معناشناسی مفهوم شهید به بررسی رویکرد تفسیر نقلی و فلسفی- کلامی درباره‌ی حیات شهید می‌پردازیم.

۲- مفهوم شناسی نگرش تفسیری و فلسفی

فهم صحیح هر مفسری از دریافت معنا و تفسیر آیات قرآن وابسته به نوع ابزار و روشی است که به کار گرفته، است. بر این اساس مفسر گاهی بر اساس عقل و گاه بر اساس نقل (روایات) و زمانی به کمک خود قرآن به تفسیر می‌پردازد. (معرفت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۸)

فلسفه به عنوان شاخه‌ای عقلانی از مجموعه شناخت‌های بشری با تکیه بر قوه‌ی عقلانی بشر در تلاش برای فهم حقیقت از هیچ کوششی فروگذار نبوده و در حوزه‌ی تفسیر، با پوششی عقلانی که در اصطلاح آن را تفسیر کلامی- فلسفی می‌نامند در تلاش است که از قواعد و اصول فلسفی برای درک مفاهیم و مقاصد قرآن کمک بگیرد. (العک، ۱۴۲۸، ص ۲۳۵) در حقیقت تفسیر فلسفی به معنای استفاده از فلسفه در فهم آیات است، گرچه در مقابل برخی آن را در جهت سازگار کردن معنای آیات با آرای فلسفی می‌دانند، (ایازی، ۱۴۱۴، ص ۶۴) و برخی همچون ذهبی این روش را از جمله روش‌های منحرف در تفسیر معرفی کرده و آن را نوعی تأویلات باطنی دانسته که هدف از آن را نابودی قرآن و اهداف کتاب الهی است (ذهبی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۳۴) با این حال حکما و فلاسفه اسلامی با تعبد و تقید اعتقادی تلاش نموده‌اند که به شیوه‌ی خاص، به تفسیر آیات قرآن اهتمام ورزند، که نمونه‌هایی از تفاسیر فلسفی را می‌توان در آثار فیلسوفانی همچون کندی، فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و به صورت جدی‌تر و گسترده در آثار ملاصدرا و شاگردان ایشان یافت. (مودب، ۱۳۹۸، ص ۲۵۵)

^۱ در قرآن کریم حدود ۱۰ آیه مسئله شهادت را مطرح و به مسائل شهید از جمله؛ زنده بودن شهید، روزی، آمرزش گناهان، تضرع نشدن عمل شهید، شادمانی و خوشحالی شهید، وارد شدن در رحمت الهی و رستگاری او پرداخته است. قرآن حیات وزنده بودن شهید را به عنوان صفتی پایدار معرفی می‌کند خداوند متعال در این باره می‌فرماید «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» و گمان مبر آنان که در راه خدا کشته شده‌اند، مردگانی هستند، بلکه آنان زنده و در بارگاه پروردگارشان بهره‌مندند» (آل عمران/آیه ۱۶۹) در آیه‌ای دیگر نیز که خداوند می‌فرماید «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ»؛ به آنان که در راه خدا کشته شوند مرده نگویید، بلکه زنده ابدی هستند و لیکن شما این حقیقت را در نخواهید یافت» (بقره/آیه ۱۵۴) اشاره به زنده بودن شهید دارد.

تفسیر فلسفی همانند سایر روش‌های تفسیری دارای پیش فرض‌ها و ملاک‌ها و مبانی گوناگون بوده که تعیین کننده نوع جهان بینی فلسفی است. لذا مهم ترین دغدغه فلاسفه ای همچون ابن سینا و ابن رشد که به تفسیر فلسفی قرآن کریم روی آورده‌اند؛ هماهنگی عقل و وحی و جمع بین فلسفه و قرآن بوده (خامنه ای، ۱۳۸۵، ص ۶۲) به عبارت دیگر آنان فلسفه را مطالعه «کتاب تکوین» خداوند و تفسیر را مطالعه «کتاب تدوین» الهی دانسته اند و بین فعل خداوند در تکوین و قول خداوند در تدوین (تشریع) هماهنگی و ارتباط دیده‌اند. (شاکر، ۱۳۷۶: ص ۱۵۳) ملاصدرا نیز در پس الفاظ قرآن کریم آیات را دارای باطن و اسراری می دانست که باید با حفظ این الفاظ به آن باطن پی برد و در تفسیر و تأویل هرگز نباید از ظاهر قرآن عدول کرد، زیرا ظاهر و باطن قرآن با یکدیگر پیوند وثیق دارند. (سید جوادی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۶۵)

تفسیر نقلی (ماثور) تفسیری است که برپایه آیات قرآن و روایات منقول از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) یا امامان معصوم (علیهم السلام) استوار است. چراکه به باور اکثر مفسرین؛ پیامبر اسلام (ص) علاوه بر ابلاغ وحی، وظیفه تفسیر، تبیین و توضیح کلام خدا را نیز بر عهده دارد (فخر رازی، ۱۴۱۵، ج ۲۰، ص ۵۷) و بر این اساس، برخی از مفسران شیعه و سنی معتقدند که سخنان یا احادیث تفسیری منسوب به پیامبر (ص) - در صورت اثبات صحت آنها - یکی از بهترین و استوارترین گونه‌های تفسیر به شمار می رود. شیعیان نیز با استناد به حدیث ثقلین و دیگر احادیث معتبر، روایات امامان شیعه را نیز از منابع تفسیر روایی دانسته‌اند. (معرفت، همان، ج ۲، ص ۳۵۵۶)

بی تردید متقن ترین منبع برای تبیین و تفسیر قرآن، خود قرآن است؛ زیرا بنا به فرمایش امیر مؤمنان (علیه السلام)؛ برخی آیات آن، یکدیگر را تبیین می کنند و آیات آن گواه صدق یکدیگرند. (خطبه ۱۳۳) البته ناگفته نماند که روایات مجعولی هم در میان احادیث تفسیری گزارش شده که با هدف ارتقای مقام و منزلت برخی از صحابه یا مردود شمردن آنها جعل شده اند. (طوسی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۳۹۸) و این گونه روایات جعلی غالباً توسط یهودیان مسلمان شده جعل شده و اسرائیلیات نام گرفته اند. (ذهبی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹) برخی معتقدند پیامبر (ص) یا امامان معصوم (ع) در تفسیر نقلی، از حجت و برهانی علمی و نظری یا فرضیه‌ای علمی کمک نگرفته‌اند زیرا خداوند قرآن کریم را تبیان کل شیء معرفی کرده (نحل، ۸۹) بنابراین اهل بیت عصت (ع) با توجه به این اصل روشن، این روش را در تفسیر قرآن به کار بسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵) از طرفی به عقیده شیعه، احادیث امامان معصوم - به شرط رعایت موازین و ملاک‌های گزینش حدیث و استواری متن آن - در حکم سخن پیامبر (ص) بوده و همان منزلت احادیث پیامبر (ص) را دارد (طوسی، همو، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷)

۳- معنا شناسی مفهوم شهید

واژه شهید و شهادت در لغت به معنای حاضر و گواه بودن و کشته شدن در راه خدا و دین آمده و در برخی موارد نیز به معنای شهود در مقابل عالم غیب (معلوف: ۱۳۹۲: ص ۴۳۵؛ معین، ۱۳۸۶ ذیل واژه شهید) و گاه در معنای حضور و دیدن به کار رفته است (قرشی بنایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۷۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۷۳) در فرهنگ قرآنی نیز از شهادت با تعبیر «قتل فی سبیل الله» یاد شده و کشتگان راه خدا را شهید می نامند. همچنین در وجه نامگذاری شهید اقوال متعددی ارائه شده از جمله؛ شهید هنگام شهادت بر شاهده (زمین) افتاده؛ و اینکه شهید مُلک و ملکوت خداوندی را مشاهده می کند (بستانی، ۱۴۰۱۸، ج ۱۰، ص ۶۲۲) و یا فرشتگان الهی به هنگام شهادتش در کنارش حضور یافته و ورود او را به بهشت بشارت می دهند. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۵) و یا از آن جهت که همانند پیامبران و امت‌های گذشته از گواهان روز قیامت به شمار می رود وی را شهید می نامند (خرم‌شاهی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۸) چه اینکه برخی لغت شناسان دلالت آیه «و جیء بالنیین و الشهداء» (زمر، ۶۹) را بر این معنا حمل می کنند (راغب، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۰۱) همچنین بعضی با استفاده از وجه مشترک شهد شیرین و لذت بخش غسل براین باورند که شهید با شهادت خود جرعه‌ای از غسل مصفای لقای پروردگار را سر می کشد. (رضوانی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳)

معنای دیگر، نظر بر وجه الله، است که برگرفته از حدیث پیامبرگرمی اسلام (صلی الله علیه وآله) است که حضرت ضمن بیان خصوصیات شهید فرموده اند؛ «شهید نظر به وجه الله می‌کند». (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۲۰) بنابراین شهید، نزد حق دارای حضوری جاودانه است.

در اصطلاح فقهی نیز شهید؛ به کسی اطلاق می‌شود که در جهاد با کافران یا باغیان با دو رکن؛ فی سبیل الله و هدف مقدس در میدان جنگ کشته شود. (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۶) و برخی با تفسیری عرفانی آن را انقلاب و تحول درونی همراه با هشیاری و آزادی، در پایان دادن به زندگی دنیوی و مادی در راه وصول به اهداف عالی تر از زندگی طبیعی و رسیدن به حیات طیبه تفسیر کرده اند (خرمشاهی، همان، ص ۱۳۹) و در برداشت عرفانی دیگر، به نگرش درونی و تحول انفسی تعبیر شده که خمیرمایه آن عشق و محبتی است که منجر به جان باختگی می‌شود. (جهانگیری ۱۳۶۷ ص ۱۷۴)

گرچه علاوه بر این معانی، گاه برخی افراد به حسب اجر و ثواب، مقام شهید را دارند^۲ زیرا با توسعه و جایگزین کردن در مفهوم قتل فی سبیل الله - مطابق روایات سبل الخیر - هر فردی که در مسیر نیکی‌ها مانند جهاد، انفاق، حج و امثال آن ثابت قدم باشد و سپس بمیرد یا کشته شود بهره‌مند از آن حیات ویژه شهید خواهد بود. (ذاکری، ۱۳۸۶، ص ۷۵) لذا عده‌ای بر این باورند که بین شهید و قتل عموم و خصوص من وجه است و اساساً هر قتیلی شهید نیست گرچه در راه خدا کشته شود، چون دارای معرفتی عالی نیست، از سوی دیگر ممکن است به شخصی شهید گفته شود ولی قتل نباشد، همانند انبیاء الهی همچون حضرت نوح و موسی و ابراهیم و عیسی (علیهم السلام) و حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) بنابراین هرکس با مقام بالای معرفت الهی بمیرد شهید است و گاهی هر دو عنوان قتل و شهادت جمع است چنانچه در شهادت امام حسن و امام حسین علیهم السلام و سایر شهدای معصوم علیهم السلام می‌بینیم (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۶) بر این اساس با توجه به معنا و همپوشانی سیاق آیات قرآنی قتل یا موت فی سبیل الله در بردارنده‌ی چیستی مفهوم شهید و شهادت قلمداد می‌شود. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت معنای شهید، توسعه معنایی دارد و از کشته شدن در راه خدا فراتر است گرچه تقدیم جان در راه حق، بالاترین مرتبه «شهادت به ربوبیت خداوند و محبوب‌ترین عمل نزد او است.

۳- خوانش تفسیری حیات شهید

همانطور که بیان شد شهادت، فانی شدن انسان برای نیل به هستی مطلق و زیباترین وجه تقرب به جوار حق تعالی است بر این اساس قرآن کریم شهادت را صفتی از حیات جاوانه (ونه نوعی از مرگ) دانسته و بر مسئله حیات و زنده بودن، شهیدان تاکید داشته و به صراحت آنان را زنده می‌داند.^۳ در تفسیر نقلی از حیات شهید اقوال متعددی وجود دارد که در این میان سه دیدگاه اهمیت بیشتری دارد.

۳-۱ - شهادت به معنای حیات حقیقی

^۲. شهید در این اطلاق - که ریشه در روایات دارد - بر فردی که در راه حفظ جان، مال یا ناموس خود در برابر دشمن مهاجم کشته می‌شود، اطلاق می‌گردد؛ چنان که بر فردی هم که با مرگ سخت فوت می‌کند، همچون زنی که بر اثر زایمان می‌میرد یا کسی که غرق می‌شود و یا زیر آوار می‌ماند، شهید اطلاق شده است؛ (روض الجنان ج ۱، ص ۲۹۹ - ۳۰۰) لیکن احکام شهید بر این افراد جاری نمی‌شود و تنها در اجر و ثواب با شهدا شریک‌اند. (العروه الوثقی ج ۲ ص ۴۴)

^۳. «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» و به کسی که در راه خدا کشته شده مگویید بلکه اینان زنده هایی هستند ولی شما درک نمی‌کنید. (بقره ۱۵۴) وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» نپندارید که شهیدان راه خدا مرده اند بلکه زنده به حیات ابدی شدند و در نزد خدا منتعم خواهند بود. (آل عمران/۱۶۹)

عبید بن عمیر نقل می‌کند که پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) روز احد، بر بالین مصعب بن عمیر فرمودند «اینان فردای قیامت نزد خداوند متعال گواه اند. بیایید و اینان را زیارت کنید و بر اینان سلام کنید که به آن خدایی که جان من به امر اوست هیچ کس نباشد که بر ایشان سلام کند مگر اینکه جوابش را باز دهند.» (ثعلبی، ۱۴۲۲، ص ۳، ۲۰۵)

مبتنی بر این روایت و روایاتی از این دست گروهی زنده بودن و حیات شهید را به روح نسبت داده و براین باور اند که شهادت مربوط به حاضر و ناظر بودن در برابر خدا که همان بعد معرفه الله است بنابراین حیات شهید به بعد روحانی ایشان مربوط می‌شود. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۵۳) و گروه دیگر آن را علاوه بر روح به جسم تفسیر کرده‌اند. (نیشابوری، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۳۰۸) و معتقدند آیه به صراحت دلالت دارد به اینکه آن‌ها نمرده بلکه به معنای حقیقی (نه مجازی) تا روز قیامت زنده می‌باشند (طبرسی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۲۲) بنابراین خداوند اجساد آنان را در همان قبر زنده و به آنها نعمت و سعادت عطا می‌کند. (شریف لاهیجی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳۷) چه اینکه سیاق آیه شریفه «أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ» دلالت دارد که جسم مادی شهدا زنده بوده و اگر اجساد مطهر آنان هم در قبور یافت نشود، بدن‌های آنان به ملکوت اعلی منتقل گردیده است (طیب، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۲۷) این گروه از مفسران به وقایع تاریخی که حکایت مشاهده آثار حیات جسمانی شهداء همانند سخن گفتن سر مطهر امام حسین (علیه السلام) و سالم ماندن ابدان مطهر شهدای کربلا مثل بدن حرّ و سلامت بدن عالمانی مثل شیخ صدوق و استناد جسته‌اند. (همان، ۴۲۸)

۳-۱-۲- شهادت به معنای نام جاودان

گروهی مقصود از زنده بودن شهداء را جاودانگی نام نیکوی آنان در میان مردم دانسته (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۰۷) و با تاکید بر اصل عمومیت حیات برای همه انسان‌ها در برزخ و قیامت، حیات برزخی شهید را به نوعی از حیات و زندگی متناسب با حقیقت ایمان وی اختصاص داده‌اند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۱۲) و در نتیجه تفسیر خود را از آیات حیات شهیدان، جاودانه بودن نام نیکوی آنان در میان مردم دانسته‌اند. (فخر رازی، همان، ج ۹، ص ۴۲۹) که در این حیات ذهنی، یاد و خاطره آنان همیشه در اذهان جامعه باقی است. (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۰۳) و برای تایید قول مجازی بودن حیات به کلام امام علی (علیه السلام) در وصف علماء در جاودانگی نام و علم آنان تمسک جسته‌اند که فرمود: هَلْكَ خَزَانُ الْأَمْوَالِ وَ هُمْ أَحْيَاءُ وَ الْعُلَمَاءُ بَاقُونَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ (نهج البلاغه، حکمت: ۴۹۶)؛ مال اندوزان، با آن که زنده اند، مُرده‌اند و اهل علم، همیشه در جهان باقی و زنده اند.

هرچند در نقد این دیدگاه برخی معتقدند که؛ اولاً: این قیاس مع الفارق بوده زیرا باقی بودن علماء چنان که در روایت آمده صحیح به نظر نمی‌رسد، بلکه با استفاده از مضمون آیه «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل ۹۶) می‌توان علم را مقام «عنداللهی» دانست که علماء به جهت ارتباط و پیوند به حقایق معارف الهی توانسته‌اند به این مقام به دست یافته و بقاء و استمرار یابند. این در حالی که سیاق آیات حیات شهیدان و قتل فی سبیل الله و لفظ «شهید» تنها درجایی استعمالش صادق است که فرد از دنیا رفته باشد و شامل زمانی که شهید هنوز از دنیا نرفته، نمی‌شود درحالی که روایت اطلاق لفظ «عالم» قبل از اینکه فرد عالم از دنیا برود را هم شامل شده و بر او قابل صدق می‌کند لذا این تفاوت به‌خوبی روشن می‌شود و روایت افضل بودن مداد علماء بر خون شهدا (برقی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۷۸) رانیز می‌تواند همین امر حمل کرد که بقاء و حیات عالمان ربانی مشمول دنیا و آخرت بوده و تنها محدود به زندگی بعد از مرگ آنان نبوده تا مستلزم حیاتی مجازی به معنای زنده بودن و ماندگاری یاد و نام آنها باشد.

ثانیاً: زنده بودن نام و یاد آنها برای همگان به‌خوبی قابل درک و امری بدیهی است، بنابراین مراد از زنده بودن و زندگی شهید، حیات ذهنی و فرضی نیست بلکه نوعی حیات حقیقی و واقعی خارجی است که اکثر انسان‌ها از فهم و درک آن عاجزند در یاد مردم چه اینکه در آیه فرموده: «زنده‌اند و شما نمی‌فهمید و نزد پروردگار روزی دارند و از عطای پروردگار خوشحال و متنعم هستند.» (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۵۲۰) بنابراین آیات حیات شهید نه در صدد بیان يك امر موهوم و اعتباری نیست، بلکه در مقام بیان حقیقت شرافت حیات شهید فی سبیل الله است. علاوه بر آن اگر حیات شهید، به معنای یاد شهداء در اذهان و دل‌های مردم و امر

اعتباری باشد در این صورت امتیاز و برتری برای شهدا است و نه نفعی به حال آنان دارد و در نتیجه شرافت و فضیلت خاصی هم برای آنان به شمار نمی آید (همان)

۳-۱-۳- شهادت به معنای هدایت شدن

گروهی به جهت آن که در قرآن گاه لفظ ضلالت به موت و هدایت به حیات نسبت داده شده، زنده دانستن شهید را به معنای مجازی هدایت شدن او دانسته و مدعی اند در مقابل مفهوم مرگ که به گمراهی همخوانی دارد و معنای شهادت به آگاهی اشاره داشته، بنابراین حیات شهید نیز به هدایت اشارت دارد. (نبا، ۲۰۰۹م، ج ۱ ص ۶۱) بر این اساس مراد از آیات مربوط به شهادت عبارت از این است که؛ «هر کس در راه خدا کشته شد، نگویید گمراهان، بلکه هدایت یافتگان و کشته شدگان در راه خدا نمرده بلکه زنده اند چون از هدایت و ایمان برخوردارند و موید این معنا آیه ی «أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ» است که در آن منظور از مرگ و زندگی ضلالت و هدایت است. (همان)

در نقد این برخی گفته اند، اولاً بدیهی است اگر خطاب آیه، عموم مؤمنین باشند آنها می دانند شهدای راه خدا هدایت یافته و بر حق اند، لذا نسبت «وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ». به آنها صحیح نیست، ثانیاً، اگر مراد شهادت همان هدایت یافتن باشد، غیر شهدا نیز افراد بسیاری از مؤمنین (غیرشهید) نیز دارای حیات به معنای دین صحیح و هدایت الهی می باشند که در این صورت فائده ای برای اختصاص این معنا به شهدا در آیه حاصل نمی شود لذا این معنا از حیات نمی تواند مراد آیه باشد. (طبرسی، همان، ج ۲ ص ۱۲۴)

۴- نگرش فلسفی به حیات شهید

۱-۴- معناشناسی حیات در فلسفه

تفسیر معناشناسانه فلسفی حیات شهید نیازمند تبیین فلسفی مساله «حیات» است چپستی «حیات» از جمله مسائل دامنه دار فلسفی است که بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه اسلامی را به تبیین و رمز گشایی این امر وا داشته و از حقیقت و ابعاد آن سخن گفته اند. (سبحانی، ۱۴۲۸: ص ۱۱؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ج ۲ ص ۲۹۲) از طرفی یافتن تعریفی منطقی (حد منطقی) از مفهوم حیات، مستلزم داشتن جنس و فصل حقیقی آن است که با توجه به معقول ثانی بودن این مفهوم تعریف حادی آن امکان پذیر نخواهد بود. (موسوی، ۱۳۹۴، ص ۵۲) به همین جهت نزد فلاسفه، حیات از جمله شئون و کمالات وجود به حساب می آید (جوادی آملی ۱۳۸۸: ج ۱۲ ص ۶۱۰؛ مطهری، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۷۳)

لذا شی حیات مند نوعی وصف کمال برای وجود به شمار می رود و در نگرش فلسفی تعریف حیات، تعریف به لوازم آن است و اساساً موجودات دارای حیات بواسطه ی لوازمی همچون رشد، تولید مثل، جذب و دفع تعریف می شود. هر چند برخی از مفسرین چنین تعریفی را مورد ایراد قرار داده اند که اولاً، این گونه تعاریف جامع نبوده و فقط شامل ابعاد جسمانی موجودات مادی (نبات و حیوان و انسان) می شود و حال آنکه حیات، وصفی ذاتی برای روح و نفس آنها است و بالعرض به جسم نسبت داده می شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲ ص ۴۰۹) ثانیاً؛ این نوع تعریف از حیات گرچه نوعی کمال محسوب می شود، اما از جهتی نیز مستلزم نوعی نقص است؛ زیرا لازمه رشد و تولید مثل، حرکت بوده و شیئی متحرک که از قوه به سویی فعلیت حرکت می کند، در واقع از فقدان به سویی داشتن در حال حرکت است، لذا حیات به این معنا را نمی توان به خداوند متعال نسبت داد چه اینکه برخی از فلاسفه نیز به محال بودن اطلاق این حیات بر خداوند تصریح کرده اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۵۷؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ص ۲۱۱)

ابن سینا، نیز ملاک حیات موجودات را ادراک و فعالیت می داند، (ابن سینا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۱) این حیات در عالم مادی، به واسطه قوای مدرکه و محرکه نمایان می گردد اما در خداوند متعال و موجودات مجرد، نیازی به این قوای ادراکی و فعل نیست، زیرا بین ذات خداوند و علم او تغایری وجود ندارد و علم او نیز مبدأ فعلش بوده و به اراده زائد بر ذات نیاز ندارد.

برخی دیگر در تعریف حیات گفته اند؛ موجودی که فعل از روی علم و آگاهی از او صادر شود. (نراقی، همان، ج ۱، ص ۳۵۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ص ۲۰۱) براساس این معنا، هر اندازه علم و توانایی موجودی بیشتر باشد، حیات او از شدت بالاتری برخوردار است

لذا خداوند که ادراک و قدرت مطلق دارد حیات او نیز مطلق است و حیات دنیوی موجودات امری تشکیکی و دارای مراتب است و پس از مرگ نیز انسان‌ها دارای حیات برزخی می‌باشند اما کسانی که در راه خدا به شهادت رسیده‌اند از مرحله‌ای بالا و مرتبه شدیدتری از این نوع زندگی برخوردارند و در آن عالم توانایی توجه بیشتر به عوالم دیگر از جمله دنیا را دارند لذا از احوال اهل دنیا آگاه بوده و بر آنها اشراف دارند. به همین جهت خداوند متعال می‌فرماید «شهیدان به حال آن مؤمنان که هنوز به آنها نپیوسته‌اند و بعداً در پی آنها به سرای آخرت خواهند شتافت که بیمی بر آنان نیست و غمی نخواهند داشت». (آل عمران، ۱۷۰)

۴-۲- ارتباط نفس و حیات

در نگرش فلسفی «حیات» اولاً و بالذات به «نفس» تعلق داشته و ثانیاً و بالعرض به «جسم» متصف می‌شود. (سجادی، ۱۳۸۹: ص ۱۶۷) لذا حیات و نفس تلازم دارند و نحوه وجود موجود حی، تعیین‌کننده آثار حیاتی است که از او صادر می‌شود. (ملاصدرا، همان ج ۱، ص ۱۴۳) نفس دارای سه مرتبه حیات نباتی، حیوانی و انسانی است که هر کدام آثار و ویژگی‌های منحصر به خود را دارند. (قاسمی، ۱۳۸۷: ص ۵۷) آثاری همچون تغذیه، رشد، تولید مثل، سازگاری با محیط، درک حسی و حرکت ارادی و تعقل، و حالاتی مانند شادی، غم، اضطراب همه از آثار و مراتب حیات نباتی، حیوانی نفس به شمار می‌آیند که با مرگ انسان حیات نباتی و حیوانی از میان رفته اما همچنان حیات انسانی نفس باقی می‌ماند، زیرا اساساً نفس جوهری است که در عین تجرد از ماده، فعالیتش به سبب تصرف در بدن حاصل می‌گردد و همواره متکی به بدن متناسب با عالم خود می‌باشد. بنابراین بین نفس و بدن نیز تلازم وجود دارد و نفس همواره همراه بدنی متناسب با عالمی که در آن قرار گرفته، زندگی می‌کند.

۴-۳- تشکیک در حیات

فلاسفه اسلامی به ویژه ملاصدرا در حکمت متعالیه، با تکیه بر اصل تشکیک مراتب وجود، تمامی مسائل مبتنی بر وجود را نیز به نحو تشکیکی مورد بررسی قرار داده است که مفهوم «حیات» نیز از این قاعده مستثنی نیست. به دلیل مساوت حیات با وجود، می‌توان گفت که هر موجودی حیات دارد و همان گونه که وجود، در همه پدیده‌های عالم سریان دارد، حیات نیز در آن‌ها جاری و ساری است. (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۲۷۱) از این رو حیات همانند وجود امری نسبی است (جوادی آملی ۱۳۹۱: ص ۱۸۸) که بالاترین مرتبه آن، حیات خداوند متعال است که عین ذات ازلی و ابدی، زوال و موت در او راه ندارد اما حیات سایر موجودات قائم به او است و پایین‌ترین مرتبه، حیات نباتی و حیوانی در حیات دنیا است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ص ۹۹)

درواقع ملاصدرا با قائل شدن به تفاوت کیفیت عوالم و مراتب هستی معتقد است که حیات در اجسام دنیوی، عرضی است، اما در جسم اخروی عین نفس و ذاتی است. زیرا جسم اخروی دیگر نیاز به ماده و موضوع و مدبر روحانی که آن را از قوه به فعل برساند، ندارد بنابراین تنها حیات اخروی دارای اصالت است.^۴ و هر موجودی همانند شهید که وجودش اشرف و اقوی باشد، درعالم برزخ و آخرت ادراک او کامل‌تر خواهد بود.

۴-۵- حیات فلسفی شهید

بیان شد که «حیات» وصف کمالی برای وجود بوده و بین آن (حیات) و نفس تلازم وجود دارد همچنین بر اساس نگرش دینی - فلسفی مرگ انسان پایان حیات دنیوی است که با مفارقت نفس از بدن و انحلال بدن مادی محقق می‌گردد و با این مفارقت، حیات برزخی نفس، با بدنی متناسب با آن عالم آغاز می‌گردد. (سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۲۲۵) در حقیقت فرآیند «مرگ» قطع تعلق تدریجی نفس از بدن مادی و پیوستن به بدن برزخی است. (سید وکیلی، ۱۳۹۸: ص ۱۱۴) لذا حیات و ممات نفس تابع بدن نبوده بلکه نفس حامل وعده دار تدبیر بدن است و پس از مرگ هم، گرچه پیوند نفس با بدن مادی قطع می‌گردد اما آثار ناشی از افعال و ملکات دنیوی بدن انسان زایل نمی‌گردد و این آثار بر کیفیت بقای انسان و زندگی ابدی او تاثیر می‌گذارد. (رحیم پور، ۱۳۹۵: ص ۷۲) همچنین با مرگ آدمی موانع و محدودیت‌های بدنی رفع شده و با اتصال تام نفس به عقل فعال، ملکات - ناشی از هیئات بدنی که در نفس انسان رسوخ

۴. وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُمْ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (عنکبوت ۶۴)

یافته-همراه نفس باقی می ماند که درک لذات معنوی و آلام از جمله این آثار است. (بهشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸) پس برزخ و عالم پس از مرگ هرکسی تجلی ملکوت اعمال و ملکات اخلاقی واقعی اوست. (حسینی تهرانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۴۹) چه اینکه به اعتقاد برخی برزخ، تتمه عالم دنیا به شمار می آید^۵ که برخی از خصوصیات کمی و کیفی دنیا همانند صبح و شام در آنجا نیز حاکم و تا زمان معینی امتداد دارد. (غافر: ۴۶) همچنین براساس مبانی فلسفی عوالم دنیا، برزخ و قیامت، مراتب یک وجود به حساب می آیند؛ با این تفاوت که مرتبه وجودی برزخ از عالم دنیا شدیدتر است؛ چنانکه مرتبه وجود انسان در قیامت از وجود برزخی او کامل تر است (عبودیت، ۱۳۹۱: ص ۸۹) تا جایی که به سبب این اشراف و برتری در عالم برزخ، نفس آدمی می تواند با عالم دنیا ارتباط (غیر از تدبیر) برقرار کند (طباطبایی، همان، ج ۸، ص ۱۰۷)

بنابراین نفوس انسانی از ویژگی فنا ناشدنی برخوردارند که پس از مفارقت نفس از بدن و ورود به مرحله عالم برزخ، همچنان انس و توجه نفس آنان به عالم دنیا باقی است البته میزان و نوع توجه هر شخص به ظرفیت وجودی نفس او بستگی دارد، گروهی در مرتبه حیات نباتی، برخی حیوانی و گروهی دیگر حیات انسانی دارند. از این رو حیات برزخی هر شخص با دیگری متفاوت است. (اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۶۱۰) تا آن جا که می توان گفت؛ که حقیقت جسم مثالی و برزخی، عین نفس و مرتبه ای از وجود آن است؛ چنانکه در عبارتی از امام علی (علیه السلام) درباره اجسام عالم برزخ تعبیر ارواح به کار برده است.^۶ در این رابطه می توان انسان را به موشکی تشبیه کرد که هنگام عبور از جو بخشی از بدنه خود را رها کرده و با بقیه بدنه خود ادامه مسیر می دهد.^۷ انسان نیز در هنگام مرگ بدن دنیوی خود را از دست داده با بدنی دیگر به حیات برزخی خود ادامه حیات می دهد. بنابراین مرتبه حیات شهید نسبت به دیگران بالاتر بوده و از نعمتهای بهتری برخوردار است و به تعبیر قرآن از رزق عند الرب بهره مند است.

۴-۶- برتری ادراک برزخی شهید

مرگ هراسانی پایان هستی اونبوده بلکه امری وجودی و وسیله ای برای عبور از گذرگاه دنیا به عالم جاودانه است نتیجه این نگرش سبب معنا دار بودن آفرینش الهی می شود. (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۲۵۹) انسان بوسیله مرگ - که با از بین رفتن علاقه نفس و بدن تحقق می یابد- به نوعی تکامل ادراکی و معرفتی می رسد. ادراک انسان در عالم حس و برزخ با هم متفاوت است به این معنا که در عالم محسوسات صرف تصور صور برای موجود شدن آن ها کافی نیست؛ بلکه علاوه بر شوق و انگیزه، به قدرت کافی نیز نیاز دارند. (ملاصدرا، همان، ج ۶، ص ۴۱۴) اما در عالم برزخ و انشائات اخروی، صرف تصورات و تخیلات نفوس جهت ایجاد کافی است. انسان در عالم برزخ، با بدنی مناسب با عالم برزخ که خدا به او عطا کرده (شبه همین شخص دنیائی است) علم و درکی مناسب با آن عالم و بدن پیدا می کند که به مراتب از علم و درک دنیایی بالاتر است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۲۴) زیرا انسان در زندگی مادی خود دارای محدودیت های مختلف در حوزه شناخت است که در نگرش فلسفی مرگ پایان این محدودیت ها به شمار می رود. (ملاصدرا، همو، ج ۱، ص ۳۴۵) به این معنا که انسان به واسطه محدودیت های این جهانی، بی خبری ها و مجهولاتی برایش حاصل شده که تنها با مرگ از آن ها رهایی یافته و وجودی فراتر از ماده را درک می کند، که برترین این مشاهده و درک لقا الله است که شهیدان نیز از آن بهره مند می شوند. (مهدوی نژاد ۱۳۹۴، ص ۱۳۷) پس شهید راه حق که از جان خویش گذشته و از کالبد تن رهایی یافته از ادراک و حیات والاتری در عالم برزخ برخوردار است. البته حیات پس از مرگ تنها مختص به شهیدان نبوده، بلکه مشترک بین

^۵ گروهی از مفسران نیز مراد از «أرض» در آیه شریفه: «قَالَ كَمْ لَبِئْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدُوِّ سِنِينَ» (مؤمنون ۱۱۲) را مجموع دنیا و عالم برزخ و گواه این امر گرفته اند (طبرسی؛ ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۹۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۰، ص ۲۹۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۱۲)

^۶ امام علی (ع) در پاسخ حبه عرنی در روایتی که وجود ارواح مؤمنان در وادی السلام را بیان می کند، می فرماید: «لَوْ كُشِفَ لَكَ لَرَأَيْتَهُمْ حَلَقًا حَلَقًا مُحْتَبِينَ يَتَحَادَثُونَ فَقُلْتُ أَجْسَامٌ أَمْ أَرْوَاحٌ فَقَالَ أَرْوَاحٌ»؛ «اگر پرده ها کنار روند، آنها را می بینی که حلقه حلقه ازدحام کرده اند و با هم سخن می گویند. سپس پرسیدم: آیا آنها ارواح هستند یا اجسام؟ پس حضرت فرمودند: آنها ارواح هستند» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۶۷)

^۷ البته بین تشبیه تفاوت هایی وجود دارد

همه انسان‌ها است؛ چه اینکه قرآن کریم هم به آن اشاره دارد^۸ و دسته‌ای از روایاتی هم دلالت بر این امر دارند^۹ و افزون بر آن برخی روایات دیگر گوشه‌ای از احوال برزخیان را بیان می‌کند که همگی بر شعور و ادراک آنان دلالت دارد.^{۱۰}

پس براساس نگرش فلسفی، شهادت و جانفشانی مومنان در راه خدا سهم بسزایی در نحوه بقاء نفس و ارتباط آنان با عالم دنیا دارد، شهیدان الهی براساس ظرفیت وجودی و شدت اتصال نفس شان به قرب الهی از حیات قوی‌تری بهره‌مند بوده و به سبب این قابلیت وجودی، آگاهی و توجه به عوالم دیگر از جمله دنیا را به صورت کامل‌تر دارا می‌باشند. در منابع دینی نیز فضیلت و پاداش شهادت به حد اعلای بندگی و اطاعت معنا شده (کلینی، همان، ج ۲، ص ۳۴۸) و پاداش شهید، حیات طیبه و نوعی زندگی برتر است که نزد خداوند از روزی بهره‌مند است. بنابراین شهادت رهایی آگاهانه از تعلقات دنیوی است که شهید با انصراف از مادیات و تقویت علم و عمل حیاتی جاودانه و ابدی را برای خود رقم می‌زند. پس باور به حیات برزخی شهید به درک درست معناشناسانه از نفس وابسته است.

۵- نتیجه:

براساس آنچه بیان شد در گفتمان معناشناسانه تفسیری - فلسفی «حیات شهید» این نتایج به دست می‌آید:

۱. در تفسیر نقلی حیات شهید بر معنای حقیقی حیات و یا ماندگاری نام و یاد شهید و یا هدایت یافتن شهید معنا شده است.
۲. گرچه فیلسوفان اسلامی به صورت خاص به مساله حیات شهید نپرداخته‌اند، اما تفسیر و تبیین معناشناسانه زنده بودن شهید نیازمند آگاهی به نوع نگرش فلسفی به مساله حیات است. حیات امری فرا مادی و متعلق به نفس بوده و ملاک آن ادراک و فعالیت است براساس تفسیر فلسفی حیات پس از مرگ تنها مختص به شهیدان نبوده، بلکه مشترک بین همه انسان‌ها است، چه اینکه قرآن کریم هم به آن اشاره دارد اما هراندازه علم و توانایی موجودی بیشتر باشد، حیات او از شدت بالاتری برخوردار است.
۳. به دلیل مساوقت حیات با وجود، می‌توان گفت که هر موجودی حیات دارد و همان گونه که وجود، در همه پدیده‌های عالم سریان دارد، حیات نیز در آن‌ها جاری و ساری است. اما حیات در اجسام دنیوی، عرضی است، اما در بدن اخروی عین نفس وذاتی است. زیرا جسم اخروی دیگر نیاز به ماده و موضوع و مدبر روحانی که آن را از قوه به فعل برساند، ندارد بنابراین تنها حیات اخروی دارای اصالت است. شهداء که از مرتبه وجودی شدیدتری برخوردارند در عالم برزخ توانایی توجه بیشتر به عوالم دیگر از جمله دنیا را دارند لذا از احوال اهل دنیا آگاه بوده و بر آن‌ها اشراف دارند.
۴. براساس مبانی فلسفی عوالم دنیا، برزخ و قیامت، مراتب یک وجود به حساب می‌آیند؛ با این تفاوت که مرتبه وجودی برزخ از عالم دنیا شدیدتر است؛ چنان‌که مرتبه وجود انسان در قیامت از وجود برزخی او کامل‌تر است تا جایی که به سبب این اشراف و برتری در عالم برزخ، نفس آدمی می‌تواند با عالم دنیا ارتباط (غیر از تدبیر) برقرار کند از این رو حیات برزخی هر شخص با دیگری متفاوت است و مرتبه حیات شهید به دلیل مقام «عندربی» نسبت به دیگران بالاتر و از نعمتهای بهتری برخوردار است

^۸. در قرآن این آیات به این اشاره دارند: یس، آیه ۲۶-۲۷، نحل، آیه ۳۲، نساء، آیه ۹۷، بقره، آیه ۱۵۴؛ نوح، آیه ۲۵؛ غافر، آیه ۴۶-۴۷؛ زخرف، آیه ۴؛ سوره صافات، آیه ۷۹، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۸۱؛ سوره احزاب، آیه ۵۶.

^۹. در منابع حدیثی شیعه و سنی احادیث فراوانی در باب زندگی عالم برزخ وجود دارد (مجلسی ۱۴۰۳ ج ۶ ص ۲۱۴؛ کلینی ۱۳۷۷ ج ۳ ص ۳۳۰؛ ابن قیم جوزی ص ۹؛ بخاری ۱۴۱۱ ج ۳ ص ۲۵۷).

^{۱۰}. در پاره‌ای از احادیث که اموات بر اثر دعا و استغفار آمده که همانا شخص مرده به سبب رحمت و طلب بخشایش برای او خشنود می‌شود، همان گونه که شخص زنده با دریافت هدیه خوشحال می‌گردد. (فیض کاشانی، همان، ج ۸، ص ۲۹۲) همچنین از امام کاظم (علیه السلام) روایت شده است: «من مات من اولیائنا و شیعتنا و لم یحسن القرآن علم فی قبره لیرفع الله به من درجه» هر فرد از دوستان و شیعیان ما بمیرد و به خوبی قرآن را نداند، در قبر به او آموخته می‌شود تا خداوند درجه او را بالا ببرد (کلینی، همان، ج ۲، ص).

۵. شهیدان الهی براساس ظرفیت وجودی و شدت اتصال نفس شان به قرب الهی از حیات قوی تری برخوردارند و به سبب این قابلیت وجودی، آگاهی و توجه به عوالم دیگر از جمله دنیا را به صورت کامل تر دارا می باشند بنابراین شهادت رهایی آگاهانه از تعلقات دنیوی است که شهید با انصراف از مادیات و تقویت علم و عمل حیاتی جاودانه و ابدی را برای خود رقم می زند.

۶. باور به حیات برزخی شهید به درک درست معناشناسانه از نفس وابسته است. در تفسیر نقلی به واسطه ی برخی محدودیت ها و به منظور پابندی به منقولات روایی، حیات شهید را صرفاً در راستای مفاهیم و واژگان نقل شده بسط و توسعه داده از این رو مفسرین در دایره ی مباحث حیات شهید صرفاً تلاش کرده اند واژگان نقلی را تفسیر کنند. این در حالی است که در تفسیر فلسفی بواسطه ی گستردگی، وسعت و تنوع منابع توانسته به نحوی روشن و بسیط مفهوم حیات شهید را تبیین و راه را برای محاوره و مباحثه در این حوزه هموار نماید.



منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالل، ه (۱۳۸۵)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، قم: بوستان کتاب.
۴. _____، (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور محمدبن مکرم، (۱۴۱۹ق)، *لسان العرب*، دار بیروت: إحياء التراث العربی .
۶. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، *التحریر والتنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ الاسلامی.
۷. ایازی، سید محمدعلی، (ق ۱۴۱۴)، *المفسرون حیاتهم ومنهجهم*، تهران، وزارت ارشاد.
۸. العک، خالد عبدالرحمن، (۱۴۲۸ق)، *اصول التفسیر وقواعده*، بیروت: دارالنفائس.
۹. اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۸۸)، *تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)*، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. بستانی، بطرس، (۱۴۱۸ق)، *دایرة المعارف*، بیروت: دارالمعرفه.
۱۱. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۹۵)، *المحاسن*، تهران: مؤسسه دارالحديث.
۱۲. بهشتی، احمد، (۱۳۸۵)، *شرح تجرید اشارات*، قم: بوستان کتاب.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۱۲ق) *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی.
۱۴. ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ق) *الکشف و البیان، المعروف بتفسیر الثعلبی*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. حرعاملی، محمدبن حسن، (۱۴۱۴ق) *وسائل الشیعه الی تحصیل مسایل الشیعه*، قم: نشر آل البيت.
۱۶. حسینی تهرانی، محمد حسین، (۱۳۸۶) *معاد شناسی*، تهران: نشر نورالملکوت قرآن.
۱۷. خامنه ای، سید محمد، (۱۳۸۵)، *ملاصدرا هرموتیک و فهم کلام الهی*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۸. خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۹۳) *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران: نشر دوستان
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، *تفسیر موضوعی ج ۲*، قم: اسرا.
۲۰. _____، (۱۳۹۱) *تفسیر موضوعی ج ۳*، قم: اسرا.
۲۱. _____، (۱۳۸۸)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء.
۲۲. جهانگیری، محسن، (۱۳۶۷) *محبی الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران
۲۳. دهباشی، علی، (۱۳۸۲) *تحفه های آن جهانی*، تهران: سخن
۲۴. ذاکری، سید مجتبی، (۱۳۸۶) *مقام شهید در پیشگاه پروردگار*، تهران: نشر فرهنگ سبز.
۲۵. ذهبی، محمد حسین، (۱۴۰۶ق) *التفسیر والمفسرون*، بیروت: دارالتراث العربی.
۲۶. ذهبی، محمد حسین، (۱۴۲۵ق) *الاسرائیلیات و اثرها فی کتب التفسیر*، قاهره: مکتبه وهبه
۲۷. رحیم پور، فروغ السادات، (۱۳۹۵) *معاد از دیدگاه امام خمینی (ره)*، قم: مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۸. رضوانی، علی اکبر، (۱۳۸۹) *فلسفه شهادت*، قم: انتشارات هجرت.
۲۹. راغب اصفهانی، محد حسین، (۱۳۸۸) *مفردات الفاظ القرآن*، تهران: نشر مرتضوی.
۳۰. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق) *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت دارالفکر.
۳۱. سید جوادی، احمد صدر، (۱۳۹۲) *دایرة المعارف تشیع*، تهران: نشر حکمت.
۳۲. سید وکیلی، سید حمید رضا، (۱۳۹۸) *زندگی پس از مرگ از منظر ملاصدرا*، فصلنامه اعتقادی کلامی، ش ۳۴.
۳۳. سجادی، جعفر، (۱۳۸۹)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.

۳۴. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۸ق) *محاضرات فی الالهیات*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق) *الالهیات*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۳۶. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۳) *سراوالحکم*، قم: مطبوعات دینی.
۳۷. سبزواری، هادی (۱۴۲۲ق)، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم: ناب.
۳۸. سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: موسسه مطالعات فرهنگی.
۳۹. شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۹۰) *تفسیر شریف لاهیجی*، قم: نشر ولایت.
۴۰. صلیبا، جمیل، (۱۳۹۳) *فرهنگ فلسفی ترجمه؛ منوچهر صانعی دره بیدی*، تهران: حکمت.
۴۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۳)*، قم: موسسه امام خمینی.
۴۲. قاسمی، علی محمد، (۱۳۸۷) *حیات برزخی از منظر حکمت متعالیه، قرآن و سنت*، مجله معرفت فلسفی، ش ۴.
۴۳. فیض کاشان، ملامحسن، (۱۴۱۸ق) *علم الیقین فی اصول الدین*، قم: بیدار.
۴۴. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق) *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک.
۴۵. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۵ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دارالتراث العربی.
۴۶. قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۳۸۶)، *قاموس القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۹۳)، *اصول الکافی*، تهران: دار الثقلین.
۴۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر نشر اسلامی.
۴۹. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۸۸)، *ترجمان فرقان*، قم: نشر شکرانه.
۵۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۴) *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۵۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالتراث العربی.
۵۲. طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۸۶)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، اصفهان: موسسه سبطين.
۵۳. معلوف، لوئیس، (۱۳۹۲) *المنجد فی اللغة*، قم: دارالعلم.
۵۴. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، (۱۳۸۶) تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۹۰) *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۶. مهدوی نژاد، محمد حسین، (۱۳۹۴)، *ویژگی متمایز عنصر مرگ از منظر صدر المتالیهین*، فصلنامه حکمت صدرایی، چهارم.
۵۷. ملاصدرا محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۳) *مفاتیح الغیب*، تهران: امیر کبیر.
۵۸. _____، (۱۳۸۶) *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: مصطفوی.
۵۹. _____، (۱۳۸۷) *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۶۰. _____، (۱۳۹۱)، *الحکمه العرشیه تهران*،: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،
۶۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار، ج ۲*، تهران: انتشارات صدرا.
۶۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۳)، *مجموعه آثار، ج ۳*، تهران: انتشارات صدرا.
۶۳. مودب، رضا، (۱۳۹۸)، *روشهای تفسیر قرآن*، تهران: انتشارات سمت.
۶۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، *آموزش فلسفه*، تهران: امیرکبیر.
۶۵. معرفت، محمد هادی، (۱۳۹۵) *تفسیر و مفسران*، قم: موسسه فرهنگی التمهید.
۶۶. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۷) *تحریر الوسیله*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۶۷. موسوی، سید عباس، (۱۳۹۴)، *مفهوم‌شناسی «حیات» و جایگاه آن در سبک زندگی اسلامی*، مطالعات معرفتی در دانشگاهها، ش ۶۵.
۶۸. مدرسی، محمد تقی، (۱۳۷۷) *تفسیر من هدی القرآن*، مترجم احمد آرام، مشهد: آستان قدس رضوی.
۶۹. نیری، محمد یوسف، خیراندیش، سید مهدی، (۱۳۸۴)، *شهید و شهادت در عرفان اسلامی*، مجله علوم اجتماعی و انسانی، ش ۴۲.
۷۰. نبها، خضر محمد، (۲۰۰۹م) *موسوعة تفاسیر المعتبرة*، بیروت دارالکتب العلمیه.
۷۱. نراقی، ملا مهدی، (۱۴۲۳ق)، *جامع الأفكار و ناقد الأنظار*، تهران، حکمت.
۷۲. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، (۱۴۱۶ق) *تفسیر غرایب القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

