

بررسی تطبیقی المیزان و روح المعانی در مقوله‌ی معاد جسمانی

مسلم سیمرغی زنوزی*

کارشناس ارشد قرآن و حدیث و دانشجوی دکتری کلام شیعه دانشگاه علوم حدیث ری

دکتر صمد عبداللهی عابد**

استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۲۸، تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۱۲/۲۵)

چکیده

معاد جسمانی و اعتقاد به آن از ملزومات و ضروریات دین مبین اسلام می‌باشد، به طوری که عدم اعتقاد به آن از موجبات کُفر است. درباره‌ی کیفیت معاد، اندیشمندان اسلامی نظریات گوناگونی را ارائه کرده‌اند. متکلمین از منظر کلامی و فلاسفه از منظر فلسفی و محدثین از منظر روایات بدین موضوع نگریسته‌اند. در این مقاله سعی شده است که دیدگاه‌های دو مفسر بزرگ عالم تشیع و تسنن، یعنی علامه طباطبائی و آلوسی در روح المعانی و المیزان، در آیاتی که دال بر معاد جسمانی هستند، بررسی شود. رویکرد آلوسی، رویکردی کلامی است و آن اینکه در قیامت، انسان بعد از تألیف اجزای متفرق او، عین انسان دنیوی خواهد بود، ولی علامه طباطبائی، رویکردی فلسفی دارد و آن اینکه آنچه در قیامت اتفاق می‌افتد، تبدل است نه تألیف و عینیت انسان اُخروی با توجه به روح اوست و گرنه بدن اُخروی عین بدن دنیوی نخواهد بود؛ بلکه مثل آن است.

واژگان کلیدی: آلوسی، علامه طباطبائی، روح المعانی، المیزان، معاد جسمانی.

*. E-mail: simorghizonuz@yahoo.com

** E-mail: s\ .abdollahi@yahoo.com

مقدمه

دانشمندان اسلامی درباره‌ی معاد، نظرات گوناگونی ارائه کرده‌اند. برخی به جسمانی بودن، بعضی به روحانی بودن و برخی دیگر نیز به جسمانی و روحانی بودن آن نظر داده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۴۳۵). سهروردی و ملاصدرا به جسمی مثالی و برزخی که لطیف است و جرم و ماده ندارد، اما از مقداری شکل برخوردار است و عین بدن دنیوی است، معتقد هستند. شیخ مفید، شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، غزالی، راغب اصفهانی، آلوسی، علامه طباطبائی و سایر متکلمین شیعه و سنی معتقد هستند که «روح در سرای دیگر به بدن مادی و عنصری که دارای فعل و انفعال طبیعی و شیمیایی است، بازمی‌گردد که مشهورترین نظریه درباره‌ی معاد جسمانی، همین نظریه است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۳۰۷).

آیات متعددی در قرآن کریم بر معاد جسمانی دلالت دارند. در این مقاله برای بررسی موضوع معاد جسمانی، آیات از لحاظ موضوعی به هفت بخش دسته‌بندی شده‌اند. در هر بخش به ذکر نمونه‌هایی از آیات پرداخته شده است که با ارائه‌ی آنها در پایان به نتیجه‌گیری از بحث پرداخته خواهد شد.

۱- آیاتی که در پاسخ به منکرین معاد و استبعاد آنها نازل شده‌اند

آیات آخر سوره‌ی یس، آیات سوم، چهارم و پنجم سوره‌ی قیامت، آیات ۳۵، ۳۶ و ۳۷ سوره‌ی مؤمنون، آیات ۴۷، ۴۸، ۴۹ و ۵۰ سوره‌ی واقعه و آیات ۹۸ و ۹۹ سوره‌ی اسراء به این موضوع اشاره دارند، ولی در این مقاله به بررسی دیدگاه‌های آلوسی و علامه طباطبائی در تفسیر آیات آخر سوره‌ی یس پرداخته می‌شود و درباره‌ی آیات دیگر، ارجاع داده خواهد شد. در آیات ۷۸ تا ۸۱ سوره‌ی مبارکه‌ی یس چنین آمده است: «وَضَرَبَ لَنَا

بررسی تطبیقی میزان و روح المعانی ... / مسلم سیمرغی زنوزی، صمد عبداللهی عابد ۱۲۳

مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ؛ و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد و گفت: چه کسی این استخوانها را زنده می‌کند، در حالی که پوسیده است؟! * بگو: همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را آفرید؛ و او به هر مخلوقی داناست؛ * همان کسی که برای شما از درخت سبز، آتش آفرید و شما بوسیله‌ی آن، آتش می‌افروزید. * آیا کسی که آسمانها و زمین را آفرید، نمی‌تواند همانند آنان [= انسانهای خاک شده] را بیافریند؟! آری (می‌تواند)، و او آفریدگار داناست» (یس/ ۷۸-۸۱).

آلوسی ذیل عبارت «بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» دو نظر دارد: اول اینکه ممکن است منظور از «مثل»، «مثل کفار» باشد نه خود آنها. دوم به طریق کنایه، خود کفار باشد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲: ۵۳). وی معتقد است که بدن انسان بعد از تفرق اجزای خود، دوباره در روز قیامت محشور می‌شود و روح در آن پایدار می‌گردد و بدان تعلق می‌گیرد، همچنان که در دنیا تعلق داشت و منظور از اجزای بدن، اجزای اصلی است؛ یعنی همان اجزایی که به هنگام نزع روح در این دنیا داشته‌اند (همان: ۵۶). به نظر ایشان، منظور از «مثل»، مثل آنها در کوچکی و بزرگی و غیره است؛ زیرا اگر منظور از اعاده، اعاده‌ی مثل باشد نه عین، آن وقت باید بگوییم که بدن، ذاتاً در خارج از بین رفته است، در حالی که به نظر ایشان، بدن از بین نرفته است؛ بلکه متفرق گشته است (همان: ۵۷).

در مقابل، علامه طباطبائی نظر آلوسی را مبنی بر اینکه منظور از «مثل»، امثال کفار و یا خود کفار است، رد کرده و می‌گوید: «این نظر، با معنای عرفی کلمه‌ی «مثل» ناسازگار است و کنایه هم نمی‌تواند باشد، چون تصریحی به آن نشده است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷: ۱۱۳). به نظر ایشان، «چون کفار فقط به جسمیت انسان معتقد

بودند و روح و نَفَس از منظر آنها فاقد معنا بود، به همین جهت، این استبعاد و انکار از ناحیه‌ی آنها امری طبیعی است و به این علّت، خداوند متعال، امکان خلقتِ مثل آنها را ثابت کرده نه خلقت عین آنها را» (همان: ۱۱۴).

علامه معتقد است که «تغییرات حاصله در بدن، مثل پوسیدن، تبدّل و غیره، از طرف ماده است و مَن حقیقی انسان که همان شخصیت اوست، به روح وابسته است و مجرد است و فنا در آن راه ندارد، همچنان که بدن های متعدّد قبل از مرگ به خاطر یکی بودن روح، عین هم هستند، بدن های بعد از مرگ هم به جهت یکی بودن روح، یکی هستند و عین همند، ولی چون استبعاد مشرکین فقط به استبعاد خلقت بدنی جدید برمی گردد، خداوند متعال در پاسخ به آنها، امکان خلقت مثل آنها را آورده نه عین آنها را، چون خلقِ عین آنها وقتی صورت می گیرد که روح به آن کالبد اعاده شود» (همان). ایشان برای اثبات مدّعی خود چنین می گوید: «بدنی که بعد از مرگ، کالبد آدمی می شود، وقتی با بدن قبل از مرگش مقایسه شود، مثل آن بدن خواهد بود نه عین آن، ولی انسانِ صاحبِ بدنِ لاحق، وقتی با انسانِ صاحبِ بدنِ سابق مقایسه شود، عین آن خواهد بود نه مثل آن. برای اینکه آن روحی که وحدت بدن قبل از مرگش را در تمامی مدّت عمر حفظ می کرد، همین روحی است که بعد از مرگ در کالبد لاحق در آمده است» (همان).

آلوسی نظر خود را در اکثر آیاتی که دالّ بر معاد جسمانی هستند، بدین شکل بیان نموده است؛ به عنوان مثال در ذیل آیه‌ی ۹۹ سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...»، «مثل» را به معنای عین گرفته است و استدلال او در این موضوع به یک ضرب‌المثل است که در عرف عامیانه‌ی مردم به کار می‌برند مبنی بر اینکه: «مثل تو بخل نمی‌ورزد» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۶۸).

بررسی تطبیقی میزان و روح المعانی ... / مسلم سیمرغی زنوزی، صمد عبداللهی عابد ۱۲۵

علامه طباطبائی هم در ذیل همین آیه می گوید: «بدن آخروی نظیر و مثل بدن دنیوی است، با قطع نظر از نفس آدمی، اما اگر نفس آدمی را در نظر بگیریم، بدن آخروی عین بدن دنیوی خواهد بود. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱۳: ۲۱۰).

در مورد عینیت و مثلیت، صاحب تفسیر نمونه هم بیانی دارد که به قول علامه نزدیک است. ایشان می گوید: «ظاهر این است که منظور از تعبیر به «مثل» در آیه ی فوق، همان اعاده و تجدید حیات است؛ زیرا خلقت دوم مسلماً عین خلقت اول نیست؛ چرا که حداقل در زمان دیگر و شرایط دیگری تحقق پذیرفته و صورت تازه ای است، هرچند ماده همان ماده ی قدیم بوده باشد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۳۰۲).

به نظر می رسد اختلاف دیدگاه آلوسی و علامه طباطبائی به دیدگاه آن دو درباره ی مسأله ی اعاده ی معدوم برگردد. آلوسی مثل غالب متکلمین، اعاده ی معدوم را محال نمی داند و به طور صریح در جای جای تفسیر خود، موضوع معاد را اعاده ی انسان و جمع اجزای متفرق او می داند (برای نمونه رک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۱۵: ۱۵۲)، ولی علامه طباطبائی، اعاده ی معدوم را محال می داند، اما در آیات مربوطه به این موضوع نمی پردازد؛ زیرا از منظر ایشان معدومی وجود ندارد که اعاده شود. به طور کلی، فلاسفه معتقدند «شبهه ی اعاده ی معدوم، ربطی به موضوع معاد ندارد؛ یعنی وقتی چیزی معدوم نمی شود، اگر راجع به آن بحث شود، به نوعی سالبه به انتفای موضوع خواهد بود؛ زیرا اگر چیزی موجود شود، معدوم شدن آن، به منزله ی خروج آن موجود از دایره ی علم خداوند است و این ممکن نیست» (دینانی، ۱۳۶۸: ۱۷۱).

۲- آیاتی که به برخاستن از قبر در قیامت اشاره دارند

چند دسته از آیات قرآن، به برخاستن از قبر در قیامت اشاره دارند که بیانگر جسمانی بودن معاد است؛ به عنوان نمونه به آیات ۵۱ و ۵۲ سوره ی مبارکه ی یس اشاره می شود.

خداوند متعال می‌فرماید: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ * قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ: (بار دیگر) در «صُور» دمیده می‌شود. ناگهان آنها از قبرها، شتابان به سوی (دادگاه) پروردگارشان می‌روند، * می‌گویند: ای وای بر ما! چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت؟! (آری،) این همان است که خداوند رحمان وعده داده، و فرستادگان (او) راست گفتند» (یس/ ۵۲-۵۱).

آلوسی ضمن آوردن روایاتی از ابی بن کعب و مجاهد و ابن عباس و ... می‌گوید: «جایز است که «مرقد» به معنای حقیقی اش باشد» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲: ۳۱). علامه طباطبائی هم در بحث روایی، روایتی را از تفسیر قمی آورده که منظور از «أجدات»، «قبر» است و باز از همان تفسیر روایتی را از ابی‌الجارود به نقل از امام محمد باقر (ع) می‌آورد که: «مردم [مردگان] در قبرها هستند وقتی که برخاستند، گمان می‌کنند که در خواب بوده‌اند» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۱۶). هر دو مفسر، معنای ظاهر آیه را در اثبات جسمانیّت معاد کافی دانسته‌اند؛ یعنی ظاهر آیات بیانگر این است که منظور از «مرقد» همان «قبر خاکی» است. و وقتی در صُور دمیده می‌شود، انسان‌ها با بدن مادی و عنصری به طرف خداوند متعال رهسپار می‌شوند. لذا آیات در بیان اثبات معاد جسمانی می‌باشند؛ چرا که قبر جایگاه جسم است نه روح» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۲۵).

آیات دیگری هم بر این مفهوم دلالت دارند. از جمله آیه‌ی هفتم سوره‌ی حجّ و آیه‌ی نهم سوره‌ی عادیات که به ذکر یک نمونه بسنده شد.

۳- آیاتی که اشاره دارند به اینکه انسان از خاک آفریده شده و به خاک بازمی‌گردد و از خاک محشور می‌شود

از جمله ی آیاتی که بر این مطلب دلالت دارند، آیه ی ۵۵ سوره ی طه می باشد: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى: ما شما را از آن [= زمین] آفریدیم و در آن باز می گردانیم و بار دیگر (در قیامت) شما را از آن بیرون می آوریم».

آلوسی معتقد است که خروج در جهان آخرت، به شکل تألیف اجزای مخلوط شده با خاک، به شکل سابق شان و همراه با عود ارواح از مقرشان به آنها خواهد بود (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۸: ۵۲۰) علامه طباطبائی هم در ذیل عبارت «فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ» می گوید: «ضمیر «ها» در «فیها» و «منها»؛ به زمین برمی گردد، پس بازگشت و خارج شدن انسان از زمین و به سوی خدا بازگشت کردن، نهایت کمال و هدایت انسان می تواند باشد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱۴: ۱۷۲) آیه ی دیگر، آیه ی ۲۵ سوره ی اعراف است: «قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ؛ فرمود: در آن زندگی می کنید و در آن می میرید و از آن بر انگیزته خواهید شد» و همچنین آیه ی ۱۸ سوره ی نوح (ع): «ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ اِخْرَاجًا؛ پس شما را در آن باز می گرداند و بیرون می آورد، بیرون آوردنی [عجیب]». هر چند که دو مفسر، در تفسیر این دو آیه، خروج انسان از قبر را با کیفیت جسمانی، بحث نکرده اند؛ ولی نص صریح آیات، اخراج از زمین و خاک را در روز بعث اشاره دارند؛ چراکه آن چه از وجود آدمی در خاک دفن شده و قرار است از آن خارج شود، همان جسم انسان است.

۴- آیاتی که نمونه های عینی معاد جسمانی را در طول تاریخ انبیاء بیان می کنند

پنج دسته از آیات قرآن به نمونه های عینی معاد جسمانی در دنیا اشاره دارند که عبارتند از: آیات ۷۲ و ۷۳ سوره ی بقره: «وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ و (به یاد آورید) هنگامی را که فردی را به قتل رساندید؛ سپس درباره ی (قاتل)

او به نزاع پرداختید؛ و خداوند آنچه را مخفی می‌داشتید، آشکار می‌سازد. * سپس گفتیم: قسمتی از گاو را به مقتول بزنید (تا زنده شود و قاتل را معرفی کند). خداوند این‌گونه مردگان را زنده می‌کند و آیات خود را به شما نشان می‌دهد. شاید اندیشه کنید». در این آیات، داستان، جریان مردی از بنی اسرائیل را بیان می‌کند که یکی از بستگان خود را کُشت و جسد او را در سرِ راه انداخت و به خون‌خواهی او برخاست و از موسی (ع) خواستند تا خبر دهد که چه کسی او را کُشته است؟ موسی (ع) فرمود: گاوی را بیاورید. بهانه‌جویی‌های بنی اسرائیل بر سر گاو شروع شد. بالأخره، گاو مورد نظر خریداری شد و آن را کُشتند و دُم آن را به جسد مرده زدند. مقتول، زنده شد و گفت: یا رسول‌الله! مرا پسرعمویم کُشته؛ نه آن کسانی که متهم به قتل من شده‌اند (ر.ک؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۳-۱۴).

هر دو مفسر معتقدند که احیاء در این آیات، احیای واقعی بوده است (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۹۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۰۶). علامه طباطبائی کلام رشید رضا را مبنی بر اینکه این داستان بیانگر یک آئین در دین یهود و یا حیات موجود در آیه، حیات معنوی است (ر.ک؛ رشید رضا، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۲۸۳-۲۸۴) و یک موجود اگر از مرحله‌ی بالقوه بودن به مرحله‌ی فعلیت برسد، دیگر محال است که به حالت استعداد و بالقوه برگردد، رد کرده و می‌گوید: «درست است که بازگشت موجودی از فعلیت به استعداد، محال عقلی است، ولی زنده شدن مردگان از مصداق این امر محال نمی‌باشد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۰۶). هر دو مفسر، مصداق آیه را به عنوان شاهی بر امکان معاد، آن هم به صورت جسمانی، در نظر گرفته‌اند. تنها تفاوتی که در دیدگاه دو مفسر وجود دارد، در نحوه‌ی زنده شدن مرده‌ی بنی اسرائیل است. علامه طباطبائی زنده شدن آن مرد را نوعی رجعت می‌داند؛ زیرا می‌گوید: «بازگشت نفس به ماده به جهت تجرّدش محال نیست، هر چند که بعد از بازگشت هم همان تجرّد را خواهد داشت» (همان: ۲۰۷)،

ولی آلوسی زنده شدن آن مرد را نشانه‌ی توجّه خداوند متعال به آن موضوع می‌داند (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۱: ۲۹۴).

آیه‌ی دیگر، آیه‌ی ۲۴۳ از سوره‌ی مبارکه‌ی بقره است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ: آیا ندیدی جمعیتی را که از ترس مرگ، از خانه‌های خود فرار کردند؟ و آنان هزارها نفر بودند (که به بهانه‌ی بیماری طاعون از شرکت در میدان جهاد خودداری نمودند). خداوند به آنها گفت: بمیرید (و به همان بیماری، که آن را بهانه قرار داده بودند، مُردند). سپس خدا آنها را زنده کرد (و ماجرای زندگی آنها را درس عبرتی برای آیندگان قرار داد). خداوند نسبت به بندگان خود احسان می‌کند، ولی بیشتر مردم، شکر (او را) بجا نمی‌آورند». این آیات شریفه داستان قومی را بیان می‌کند که «در زمان حضرت حزقیل (ع)، در یکی از شهرهای شام، از ترس طاعون، محیط و دیار خود را ترک گفتند که خداوند در همان بیابان به خاطر غرورشان آنها را از دنیا برد. وقتی حزقیل نبی از آنجا عبور نمود، از خداوند خواست که آنها را زنده کند، خداوند دعای او را اجابت کرد و آنها را به زندگی بازگرداند» (عیاشی، ۱۳۸۰ق.، ج ۱: ۱۳۰).

آلوسی مرگ آن قوم را از نوع مرگ واقعی نمی‌داند، بلکه آن را مرگ عقوبت می‌داند؛ یعنی مرگ آنها را از نوع رسیدن اجل نبوده، بلکه صرفاً جهت معجزه بوده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۱: ۵۵۳). اما علامه طباطبائی معتقد است که مرگ آنها، مرگ واقعی بوده است و قطع تعلق کلی روح از بدن و فساد جسم و زنده شدن دوباره‌ی آنها به دنبال آن مرگ بوده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۲: ۲۸۰). در اکثر منابع، داستان قوم مورد نظر آیه‌ی شریفه، با کمی تفاوت در شأن نزول آیه دیده می‌شود، ولی در همه‌ی آنها سخن از پوسیدن استخوان و خاک شدن و دوباره زنده شدن به میان آمده است (ر.ک؛

همان: ۲۸۲) و این، دلیل بر این مدعا است که نمونه‌های عینی معاد جسمانی در طول تاریخ اتفاق افتاده است.

آیه‌ی دیگر، آیه‌ی ۲۵۹ از سوره‌ی مبارکه‌ی بقره است که می‌فرماید: «أَوَ كَأَلَدِي مَرًّا عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لِحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ: یا همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران شده) عبور کرد، در حالی که 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: چه قدر 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 همه چیز قادر است)، ولی به الأغ خود نگاه کن (که چگونه از هم متلاشی شده! این زنده شدن 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 مَرَكَبِ 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».

ماجرا اشاره به سرگذشت کسی است که در حال سفر خود که بر الأغش سوار بود و مقداری آشامیدنی و خوراکی همراه داشت، از کنار آبادی گذشت، در حالی که آن آبادی ویران شده بود و اجساد و استخوان‌های پوسیده‌ی ساکنان آن به چشم می‌خورد. هنگامی

که این منظره را دید، گفت: چگونه خداوند این مردگان را زنده می‌کند؟ که خداوند جان او را گرفت و یک صد سال بعد او را زنده کرد و او با مشاهده، جمع اجزای پراکنده اُلاغ خود را دید و به آرامش خاطر رسید. در مورد نام پیامبر، در روایات اختلاف دیده می‌شود. بعضی آن را عَزِیر(ع) و برخی اِرمیا(ع) و بعضی خضر(ع) گفته‌اند؛ به عنوان مثال، عیاشی در روایتی از امام صادق(ع)، آن را اِرمیا و در روایتی دیگر به نقل از علی(ع) آن را عَزِیر می‌داند (ر.ک؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۱۴۱-۱۴۰).

آلوسی معتقد است که مرگ عَزِیر در این داستان، مرگ واقعی به معنای خروج روح از بدن نبوده است؛ زیرا «مِئَةَ عَامٍ» به نوعی امتداد را می‌رساند، درحالی که «إِمَاتَةٌ» به معنای خارج کردن روح و سلب زندگی است. پس مرگ از باب تضمین است نه مرگ واقعی؛ یعنی «إِمَاتَةٌ» به معنای نگه داشتن در آن حالت به مدت صد سال است (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۲). علامه طباطبائی معتقد است که خداوند عَزِیر را قبض روح کرده و بعد از صد سال دوباره روحش را به بدنش برگردانیده است. (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۶۱). آلوسی مثل رشید رضا، مرگ عَزِیر را مرگ واقعی نمی‌داند، بلکه به نوعی بیهوشی یا ماندن در یک جا می‌داند (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۲؛ رشیدرضا، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۹-۵۰)، اما علامه مرگ عَزِیر و زنده شدن او را واقعی می‌داند، لکن به نظر ایشان آیه در جهت اثبات امکان معاد است نه کیفیت آن؛ زیرا معادی که عَزِیر (ع) در این آیه دارد، معاد دنیوی است، اما معاد حقیقی در یک ظرف دیگری اتفاق خواهد افتاد. پس احیای آن شخص و جمع اجزای پراکنده‌ی آن و پوشاندن گوشت بر استخوان‌ها، دلیل بر اثبات قدرت خداوند متعال در وقوع معاد جسمانی در ظرف آخرت است نه اینکه کیفیت آن را در این دنیا نشان دهد (پویان، ۱۳۸۸: ۵۷۳).

آیه‌ی دیگر، آیه‌ی ۲۶۰ از سوره‌ی مبارکه‌ی بقره است که می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ ثُمُنٌ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لِيُطَمِّنَ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً

مَنْ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَيَّ كُلَّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمُ
 أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ و (به خاطر بیاور) هنگامی را که ابراهیم گفت: خدایا! به من نشان بده
 چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ فرمود: مگر ایمان نیاورده‌ای؟! عرض کرد: آری، ولی
 می‌خواهم قلبم آرامش یابد. فرمود: در این صورت، چهار نوع از مرغان را انتخاب کن و
 آنها را (پس از ذبح کردن)، قطعه‌قطعه کن (و در هم بیامیز). سپس بر هر کوهی، قسمتی از
 آن را قرار بده، بعد آنها را بخوان، به سرعت به سوی تو می‌آیند! و بدان که خداوند قادر
 و حکیم است؛ (هم از ذرات بدن مردگان آگاه است و هم توانایی بر جمع آنها دارد).

در شأن نزول این آیه، اکثر تفاسیر شیعی از امام صادق (ع) و تفاسیر سنی از قول
 تابعین روایتی را نقل کرده‌اند که مضمون هر دو مشابه است و آن اینکه: «روزی حضرت
 ابراهیم (ع)، در کنار دریا لاشه‌ای را دید که حیوانات از آن می‌خوردند. سؤال کرد که
 خدایا! چگونه این لاشه بعد از خورده شدن زنده می‌شود؟ خداوند متعال فرمود: چهار
 پرند را آماده کن و قطعه‌قطعه کن و آنها را در سر کوه‌ها بینداز. و چون ابراهیم (ع) صدا
 زد، همه‌ی آنها به سوی ابراهیم (ع) تمایل پیدا کردند و ابراهیم (ع) به احیای مردگان
 اطمینان پیدا کرد» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۱۴۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۳۶).

آلوسی می‌گوید: در این آیه دلیلی است برای کسانی که معتقدند در قیامت، انسان‌ها
 بعد از جمع اجزای متفرق و ارسال روح به آن زنده می‌شوند (ر.ک؛ آلوسی،
 ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۳۰). ایشان معتقد است که جمع اجزای پراکنده‌ی مرغان و ارسال روح بعد
 از ترکیب آن اجزاء، از باب‌إعادة‌ی معدوم نیست؛ زیرا در اینجا چیزی معدوم نشده، بلکه
 فقط صورت اجزاء از هم پاشیده است (همان).

به نظر علامه، صدا زدن مرغان در مرحله‌ی اول شامل روح آنها می‌شود نه جسم آنها،
 چون اجسام تابع نفس و روح هستند؛ یعنی تعین جسد با روح است (ر.ک؛ طباطبائی،
 ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۷۲).

در حقیقت، شبهه‌ی حضرت ابراهیم (ع) شبهه‌ی آکل و ماکول بوده‌است که موجب انکار معاد جسمانی شده‌است. متکلمین در جواب به این شبهه گفته‌اند که اجزای انسان به دو دسته‌ی اصلی و فرعی تقسیم می‌شوند و آنچه ماکول واقع می‌شود، اجزای فرعی است و استناد آنها به روایاتی مشهور به روایات «عَجَبَ الذَّنْبُ» است، ولی جواب آنها از حالت علمی خارج شده‌است (ر.ک؛ دینانی، ۱۳۶۸: ۱۸۸). اما حکما بویژه متأخرین در پاسخ به این شبهه به شیوه‌ی علمی برخورد می‌کنند؛ یعنی آنها موضوع را از راه نفس انسان و شخصیت ثابت او حل کرده‌اند؛ به عنوان مثال صدرالمتألهین می‌گوید: «شخصیت هر انسانی به واسطه‌ی نفس اوست نه بدن او و بدن معتبر در آن، امری مبهم است و حاصل نمی‌شود مگر به وسیله‌ی نفس» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹: ۲۰۰). یا علامه طباطبائی می‌گوید: «تعیین و تشخیص جسد به وسیله‌ی تعیین روح است و جسد بلافاصله بدون هیچ مانعی بعد از تعیین روح متعین می‌شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۷۹).

آیه‌ی دیگر، آیه‌ی ۲۱ از سوره‌ی مبارکه‌ی کهف است که می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا: و اینچنین مردم را متوجه حال آنها کردیم تا بدانند که وعده‌ی خداوند (در مورد رستاخیز) حق است و در پایان جهان و قیام قیامت شکی نیست. در آن هنگام که میان خود درباره‌ی کار خویش نزاع داشتند، گروهی می‌گفتند: بنایی بر آنان بسازید (تا برای همیشه از نظر پنهان شوند و از آنها سخن نگویند که) پروردگارش از وضع آنها آگاهتر است، ولی آنها که از رازشان آگاهی یافتند (و آن را دلیلی بر رستاخیز دیدند)، گفتند: ما مسجدی در کنار (مدفن) آنها می‌سازیم (تا خاطره‌ی آنان فراموش نشود)».

قریش سه نفر را پیش یهودیان فرستادند تا مسائلی از آنان بیاموزند. یهودیان به این سه نفر گفتند: از محمد صلی الله علیه و آله سه سؤال کنید. اگر آن طور که ما می‌دانیم

پاسخ داد، در ادعایش راستگو است و سپس یک سؤال دیگر از او پرسید، اگر گفت می‌دانم، بدانید او دروغگو است. سؤال اول اینکه از احوال جوانانی پرسید که در قدیم-الایام بودند و از میان مردم غایب گشتند و در مخفیگاه خود خوابیدند؟ سؤال دوم اینکه داستان موسی(ع) با آن عالم چه بوده؟ و سؤال سوم اینکه از سرگذشت کسی پرسید که میان مشرق و مغرب بگردید تا به سدّ یا جوج و مأجوج رسید؟ و آن یک سؤال این بود که از او پرسید قیامت چه زمانی است؟ اگر جواب داد، کذاب است و اگر گفت بجز خدا کسی نمی‌داند، راستگو است. آنها سؤالات را از پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله پرسیدند. پیامبر فرمود: فردا جواب می‌دهم، ولی ان‌شاءالله نفرمود. چهل روز گذشت، تا اینکه جبرئیل(ع) این سوره و این آیات را بر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه و آله آورد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۱-۳۲).

آلوسی در تفسیر این آیات می‌گوید: «در مورد قیامت، علمای اسلام اختلاف نظر دارند. گروهی می‌گویند: فقط ارواح بر می‌گردند، ولی گروهی دیگر می‌گویند آن دو با هم بر می‌گردند و این همان، روش حقّ (معاد جسمانی و روحانی) میان مسلمانان است» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۲۲۴). به نظر آلوسی، احیاء و بعث دوباره باید بعد از تفرّق اجزای بدن باشد، در حالی که آنچه در داستان وجود دارد، طول حفظ بدن‌ها است نه تفرّق آنها. پس در این مورد باید گفت: ارواح آنها از اجسام‌شان جدا نشده بوده است و در جواب اینکه، اگر روح آنها از جسم‌شان جدا نشده بوده، در این صورت مگر جسم به طعام و شراب نیاز نخواهد داشت؟ می‌گوید: «طول حفظ مذکور در آیه، دلالت بر قدرت بی‌انتهای خداوند دارد و از مجرای طبیعی اتّفاق نیافتاده است» (همو: ۲۲۱). ولی علامه این داستان را هم‌ردیف با داستان عَزیر(ع) دانسته است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۲۵۷). ایشان در بیان اینکه این آیه دلیل بر معاد جسمانی است، می‌گوید: «چون در این مدّت مَشاعر آن جوانمردان به کلی تعطیل گشته بود و آثار زندگی از کار افتاده بود و

بررسی تطبیقی میزان و روح المعانی ... / مسلم سیمرغی زنوزی، صمد عبداللهی عابد ۱۳۵

موی سر آنها و ناخن‌هایشان بلند نمی‌شد و شکل و قیافه‌ی آنها تغییر نکرده بود، آن وقت پس از روزگاری طولانی برگشتند، این خود بعینه نظیر قیامت و مُردن و دوباره زنده شدن است» (همو: ۲۶۴-۲۶۵).

به نظر می‌رسد علت اصلی تفاوت نظر دو مفسر، مسأله‌ی رجعت باشد. آلوسی رجعت را نمی‌پذیرد، ولی علمای شیعه به رجعت معتقدند. دیدگاه صاحب تفسیر الفرقان هم همان دیدگاه علامه است که می‌گوید: «اگر روح از ابدان آنها جدا نشده بود، آن وقت باید مشاعرشان متوقف نمی‌شد» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۷، ج ۱۸: ۵۱).

۵- آیاتی که از سخن گفتن اعضای بدن انسان در روز قیامت سخن می‌گویند

چند دسته از آیات قرآن کریم بر سخن گفتن اعضای بدن انسان در روز قیامت تصریح دارند که خود دلیلی بر جسمانی بودن معاد است. در اینجا به دو دسته از آیات و استناد آنها بر موضوع معاد جسمانی پرداخته می‌شود. در آیه‌ی ۶۵ از سوره‌ی مبارکه‌ی یس آمده است: «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ: امروز بر دهانشان مُهر می‌نهمیم و دستهایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان کارهایی را که انجام می‌دادند، شهادت می‌دهند».

آلوسی در مورد شهادت اعضای بدن می‌گوید: «تکلم و شهادت، به نطق حقیقی خواهد بود و آن نطق حقیقی و واقعی بعد از دادن حیات به اعضای بدن و دادن علم و قدرت از طرف خداوند متعال می‌باشد» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲: ۴۲).

ایشان در جایی دیگر می‌گوید: «ظاهر این است که حشر به وسیله‌ی اجزای بدن اصلی دنیوی خواهد بود نه بدن دیگر؛ چرا که در بدن دیگر، اجزای اصلی نیستند که در دنیا آن اعمال بد را انجام داده باشند. پس شهادت به وسیله‌ی اجزای دیگری که کارهای بد معمول آنها نبوده، نیکو نمی‌تواند باشد» (همان: ۴۳).

علامه طباطبائی بحث درباره‌ی شهادت و نطق اعضا را به آیات ۲۰ و ۲۱ سوره‌ی فصلت واگذاشته است. تنها چیزی که در بیان علامه دیده می‌شود، نقل چند روایت برای تأیید مطلب است؛ به عنوان مثال روایتی را از مسعدة بن صدقه از امام صادق (ع) از تفسیر عیاشی نقل کرده است مبنی بر اینکه: «در خطبه‌ای هول و هراس روز قیامت را وصف می‌فرمود که: خداوند بر دهانها مهر می‌زند و دیگر نمی‌توانند سخن بگویند و دست‌ها سخن می‌گویند و پاها شهادت می‌دهند و پوست بدن‌ها به زبان می‌آیند و به آنچه انجام داده‌اند، سخن می‌گویند. پس هیچ چیزی را از خدا کتمان نمی‌کنند» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۲۴۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷: ۱۰۵).

در آیات ۲۰ و ۲۱ سوره‌ی فصلت نیز چنین آمده است: «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَقَالُوا لَوْلَا جِئْنَا بِمِصْرًا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ: وقتی به آن می‌رسند، گوشها و چشمها و پوستهای تنشان به آنچه می‌کردند، گواهی می‌دهند. * آنها به پوستهای تنشان می‌گویند: چرا بر ضد ما گواهی دادید؟! آنها جواب می‌دهند: همان خدایی که هر موجودی را به نطق درآورده، ما را گویا ساخته؛ و او شما را نخستین بار آفرید و بازگشتتان بسوی اوست».

آلوسی نطق و شهادت را بر اساس نصّ ظاهر آیه، به معنای حقیقی آن گرفته است (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲: ۳۶۸). همچنین علامه طباطبائی مراد از نطق اعضا را به معنای حقیقی کلمه می‌داند نه به معنای مجازی آن و معتقد است که شهادت اعضای بدن انسان گناهکار، یک نوع تکلم واقعی است نه زبان حال و آن ناشی از علم است که قبلاً (در دنیا) آن را تحمّل کرده‌اند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷: ۳۷۹).

تنها تفاوتی که در بیان آلوسی و علامه طباطبائی دیده می‌شود، این است که آلوسی معتقد است که در قیامت این علم به اعضا داده می‌شود (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲:

بررسی تطبیقی میزان و روح المعانی ... / مسلم سیمرغی زنوزی، صمد عبداللهی عابد ۱۳۷

(۳۶۸)، ولی علامه معتقد است که اعضای انسان این علم را از دنیا با خود داشته اند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱۷: ۳۷۹). به نظر او اگر اعضای انسان در قیامت دارای علم و شعور شوند، در این صورت تحمل شهادت در قیامت معنا نخواهد داشت و با چنین شهادتی حجت بر بنده‌ی خدا تمام نمی‌شود (ر.ک؛ همو: ۳۷۸). هر چه هست، هر دو مفسر بر تکلم عینی اعضا و جوارح انسان اشاره دارند و آن هم تکلمی که به شکل مادی است.

۶- آیاتی که اشاره به نعمت‌ها و عذاب‌های جسمانی و مادی در آخرت دارند

بالغ بر ۱۰۰ آیه در قرآن کریم دلالت بر جسمانیّت نعمات و عذاب‌های قیامت دارند که در اینجا به صورت موردی به ذکر نمونه‌ها پرداخته می‌شود.

تکرار واژه‌ی «جنات» در بسیاری از آیات قرآن (آل عمران/ ۱۵)، «أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ» (همان)، «صِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ» (زخرف/ ۷۱)، «أُكُوبٍ» (همان)، «مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (همان)، آیات ۸ تا ۱۶ سوره‌ی مبارکه‌ی غاشیة، «ثِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ» (حج/ ۱۹)، «الْحَمِيمِ» (همان)، «بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ» (همان/ ۲۰)، «مَقَامِعٌ مِّنْ حَدِيدٍ» (همان/ ۲۱)، «مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه/ ۱۲۴)، «أَعْمَى» (همان)، «الْأَصْفَادُ» (ابراهیم/ ۴۹)، «سَرَائِبُهُمْ مِّنْ قَطْرَانٍ» (همان/ ۵۰)، «تَغْشَىٰ وُجُوهُهُمُ النَّارُ» (همان)، «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ» (نساء/ ۵۶)، «بَدَلْنَاَهُمْ جُلُودًا» (همان) و صدها آیه‌ی دیگر، همگی بیانگر بعد جسمانی معاد می‌باشند.

آلوسی در تمامی موارد از آیات فوق و آیات دیگر معنای ظاهر را در نظر گرفته است؛ به عنوان مثال در ذیل «نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (طه/ ۱۲۴) می‌گوید: «مراد از «أَعْمَى» همچنان که ظاهر آیه دلالت می‌کند، نابینایی است» (آلوسی، ۱۴۱۵ق.، ج ۸: ۵۸۶) یا در ذیل «أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ» (آل عمران/ ۱۵) می‌گوید: «مُطَهَّرَةٌ یعنی زنان پاک‌شده از پلیدی‌ها و نجاسات زنانه از لحاظ خلقت و اخلاق می‌باشد» (همو، ج ۲: ۹۸).

علامه طباطبائی ضمن اینکه ظاهر آیات را برای درک مفهوم آنها کافی دانسته، می‌گوید: «انسان آخرت هم، همان انسان دنیاست. آنچه در دنیا به آن نیاز داشت، در آخرت هم به آن نیاز دارد و آنچه در دنیا مایه‌ی کمال انسان بود، در آخرت هم مایه‌ی کمال اوست. وقتی خداوند متعال انسان را از این دنیا انتقال می‌دهد و حکم خلود بر او در بهشت و یا جهنم می‌دهد، این خلود، ابطال وجود او نمی‌تواند باشد، بلکه اثبات وجود دنیایی اوست؛ یعنی هر چه بود، در قیامت هم هست. با این تفاوت که زوال و تغییر در آنها نخواهد بود» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۱۱۰). یا ذیل «تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ» (زخرف/ ۷۱) می‌گوید: «مراد از «تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ» چیزهایی است که شهوت طبیعی به آن تعلق دارد، از قبیل چشیدنی‌ها، بوییدنی‌ها و لمس کردنی‌ها. خلاصه چیزهایی که انسان و حیوان در لذت بردن از آنها مشترکند و مراد از تَلَذُّذِ چشم‌ها، جمال و زینت است و قهراً منظور از آن، چیزهایی است که تقریباً اختصاص به انسان‌ها دارد؛ مانند مناظر بهجت‌آور و رخساره‌های زیبا و لباس‌های فاخر» (همو، ج ۱۸: ۱۲۲).

به طور خلاصه، می‌توان گفت که آلوسی برای نعمات و عذاب‌های آخرت، نهایت و حدودی قایل است (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳: ۹۸)، ولی علامه طباطبائی به بقا و دوام نعمات معتقد است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۱۰۶). روایات زیادی نیز وجود دارند مبنی بر اینکه خوردن و آشامیدن و نعمات آخری بی حد و حصر می‌باشند؛ به عنوان مثال صاحب تفسیر نورالتقلین به نقل از تفسیر قمی، روایتی را از امام صادق (ع) نقل می‌کند مبنی بر اینکه: «إِنَّ الرَّجُلَ يَبْقَى عَلَى مَا دَتَّهَ أَيَّامَ الدُّنْيَا وَيَأْكُلُ فِي أَكْلِهِ وَاحِدَهُ بِمِقْدَارِ أَكْلِهِ فِي الدُّنْيَا؛ همانا انسان بر سر سفره‌اش به مدت ایام زندگی دنیا می‌ماند و در یک‌باره خوردن به اندازه‌ی تمام خوردنش در دنیا می‌خورد» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۶۱۴). آنچه مسلم است، لباس آتشین و آب داغ و أزواج مطهره و گرز آهن و ... همه از برای جسم است. پس بدن معادی ما هم به شکل جسمانی خواهد بود و هم به شکل

روحانی، اما اگر بدن جسمانی ما در آخرت عین بدن دنیوی ما باشد، آیا می‌تواند این شکنجه‌ی سنگین را تحمل کند؟ در عین حالی که مصداق «خالدین فیها» هم باشد؟ یا اینکه این بدن باید واجد ماده‌ی دیگری باشد که متناسب با عذاب و حتی پاداش آخرت باشد. تصور چنین معادی بر اساس نظر آلوسی که بدن اُخروی را عین بدن دنیوی می‌داند، مشکل است، ولی آن دیدگاهی که علامه از معاد دارد و سابقاً گذشت، با تصور چنین معادی سازگار است.

۷- آیاتی که اشاره به تجسم عینی اعمال در قیامت دارند

بالغ بر ۳۰ آیه در قرآن بر تجسم اعمال در روز قیامت اشاره دارند که کاملاً با بحث معاد جسمانی مرتبط و مؤید آن است. در اینجا به دو مورد از آنها پرداخته می‌شود.

در آیه‌ی ۲۴ از سوره‌ی مبارکه‌ی بقره آمده است: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» پس اگر نکرديد، هرگز نمی‌توانید کرد. از آن آتشی که سوختش مردمان و سنگ‌ها هستند و برای کافران آماده شده، بپرهیزید.»

آلوسی به تجسم عینی اعمال اعتقاد ندارد و در این آیات از نصّ ظاهر فراتر رفته و دست به تأویل می‌زند؛ به عنوان مثال در ذیل این آیه می‌گوید: «ذکر مردم و سنگها به خاطر تعظیم برای آتش جهنم و آگاهی دادن برای شدت و قود آن است تا در دل مردم نوعی خوف و ترس حاصل شود و حقیقت آن مراد نیست؛ چرا که آن با ظاهر و سیاق کلی آیات سازگار نیست» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۰۱). ولی علامه طباطبائی در ذیل آیه می‌گوید: «وجه دوم این آیه، تجسم اعمال است که آیات بسیاری دیگر دلالت بر آن دارد؛ یعنی می‌رساند که خود اعمال یا لوازم و آثار آن سرنوشت‌سازند و اموری گوارا یا ناگوار، خیر یا شرّ برای صاحبش درست می‌کنند که به زودی که بساط خلقت برچیده

می‌شود، به آن امور می‌رسند و میان این دو دسته از آیات هیچ منافاتی هم نیست» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۹۳).

با در نظر گرفتن تجسم عینی اعمال، تفاوت دنیا و آخرت هم نمایان می‌شود؛ یعنی ماده‌ی عذاب با ماده‌ی معذب در آخرت سنخیت دارد؛ یعنی سنگی دل می‌تواند سوخت دوزخ قرار گیرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۲۸-۱۲۷).

آیه‌ی دیگر، آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران است که می‌فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيَحَدَّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ: روزی که هر کسی آنچه کار نیک به جای آورده و آنچه بدی مرتکب شده، حاضر شده می‌یابد و آرزو می‌کند کاش میان او و آن [کارهای بد] فاصله‌ای دور بود؛ و خداوند شما را از [کیفر] خود می‌ترساند، و [در عین حال] خدا به بندگان [خود] مهربان است».

آلوسی در این آیه هم «مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ» را مشاهده در نامه‌ی اعمال دانسته است و بحثی از تجسم اعمال به میان نکشیده است (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۲۲)، ولی علامه طباطبائی به طور صریح می‌گوید که «این آیه دلالت بر تجسم اعمال دارد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۱۵۷) و تفصیل آن را به آیه‌ی ۲۴ از سوره‌ی بقره ارجاع می‌دهد. آلوسی در عدم اعتقادش به تجسم اعمال، هم‌رأی با فخر رازی است. فخر رازی در تفسیر کبیر، ذیل این آیه می‌گوید: «چون عمل انسان عَرَض است و عَرَض فانی می‌شود، نمی‌تواند در آخرت به صورت جسم در آید و جوهر گردد» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷: ۱۷)، ولی علامه و شاگردان ایشان می‌گویند: «این آیات به تجسم اعمال دلالت دارند؛ به عنوان مثال علامه جوادی آملی می‌گوید: «آنچه به عنوان عمل در خارج اتفاق می‌افتد، یک سلسله حرکات است و خود عمل با روح ارتباط دارد؛ مثلاً نماز دارای حرکات خَم شدن و غیره است و این خَم شدن و صحبت کردن نمی‌تواند به‌عنوان

بررسی تطبیقی میزان و روح المعانی ... / مسلم سیمرغی زنوزی، صمد عبداللهی عابد ۱۴۱

خودِ عمل مطرح شود، بلکه اثر آن است که در جان انسان نمازگذار به جا می ماند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۹۳-۹۱). علامه مجلسی نیز در این زمینه می گوید: «آنچه از ظاهر آیه و ظاهر روایات دیگر و آیات دیگر برمی آید، این است که آیه دلالت بر تجسم اعمال دارد و بحثِ جوهر و عرض کردن در این زمینه سفسطه ای بیش نیست» (مجلسی، بی تا، ج ۷: ۲۲۹). این آیه و آیات نظیر آن و روایات بسیار دال بر این می باشند

آنچه انسان در این دنیا انجام می دهد، یک وجه دنیوی دارد و یک وجه اُخروی. وجه اُخروی عمل در دل آن عمل نهفته است و در روز قیامت، عمل انسان، چهره ی دنیوی خود را از دست می دهد و به شکل چهره ی اُخروی خود ظاهر می شود و این همان معنای تجسم عینی اعمال است. همچنان که در روایات زیادی هم داریم که انسان ها بر اساس نیت هایشان محشور می شوند: «إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: خداوند مردم را در روز قیامت بر اساس نیت هایشان محشور می سازد» (حُرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۴۸).

وقتی آیات قرآن، خوردن مال یتیم را به خوردن آتش (نساء/ ۱۰) و در برخی آیات، عمل انسان را به صورت غُلّ و زنجیر (سباء/ ۳۳) بر گردن آدمی عنوان داشته اند یا در آیاتی که بیانگر بازگشت و بازپرداخت خود عمل به عنوان پاداش (بقره/ ۲۸۱) می باشند، چیزی جز جسمانیّت نمی توان از آن استنباط کرد، ولی آنچه معلوم است، این است که کیفیت جسمانیّت آن با دنیا متفاوت است. یکی از تفاوت هایی که برای دنیا و آخرت عنوان شده، این است که آخرت باطن این عالم و دنیا ظاهر آن عالم است (ر.ک؛ صدرالمتألّهین، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۲۲).

نتیجه گیری

شیوه‌ی کار آلوسی، اجتهادی و کلامی است، ولی شیوه‌ی کار علامه، اجتهادی و قرآن به قرآن است که با ذوق فلسفی آمیخته شده‌است، بویژه اینکه در آیات اعتقادی مثل معاد، تفسیر علامه کاملاً رنگ و روی فلسفی به خود می‌گیرد. در نتیجه، تطبیق نظر دو مفسر، تلاقی مکتب کلامی اشعری با دیدگاه‌های حکمت متعالیه می‌باشد. بالأخره، نتیجه‌ای که از تطبیق نظرات آلوسی و علامه طباطبائی در آیات مربوط به معاد جسمانی گرفته می‌شود، این است که هر دو به معاد جسمانی و روحانی معتقد هستند، اما در نحوه‌ی جسمانیّت آن اختلاف نظر دارند. آلوسی معتقد است که در روز قیامت، اجزای انسان بعد از تفرق دوباره تألیف می‌گردند و عیناً پا به عرصه‌ی محشر می‌گذارند؛ یعنی انسان آخری از لحاظ بدن، عین انسان دنیوی خواهد بود، ولی علامه معتقد است که انسان آخری از لحاظ نفس و حقیقت ثابت خود، عین انسان دنیوی است، لکن از لحاظ بدن، مثل انسان دنیوی خواهد بود نه عین آن.

منابع و مآخذ

قرآن کریم. ترجمه‌ی فولادوند.

آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیّة.

پویان، مرتضی. (۱۳۸۸). *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*. چاپ اول. قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *معاد در قرآن*. جلد پنجم. چاپ چهارم. قم: مرکز نشر اسراء.

- بررسی تطبیقی میزان و روح المعانی ... / مسلم سیمرغی زنوزی، صمد عبداللهی عابد ۱۴۳
- دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۸). معاد از دیدگاه حکیم مدرّس زنوزی. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.
- رشیدرضا، محمّد. (۱۴۲۶ق.). تفسیر القرآن الکریم (المنار). بیروت: دار الکتب العلمیّة.
- سیوطی، جلال الدّین. (۱۴۰۴ق.). الدّر المثنور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانهی آیت الله مرعشی نجفی.
- شیخ حرّ عاملی، محمّد بن حسن. (۱۴۰۹ق.). وسایل الشّیعه. قم: مؤسسهی آل البیت.
- صادقی تهرانی، محمّد. (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. چاپ دوم. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صدرالمتألّهین شیرازی، محمّد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الأسفار الأربعة. چاپ دوم. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالمتألّهین شیرازی، محمّد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). مبدأ و معاد. ترجمه‌ی احمد حسینی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدوق، محمّد بن علی. (۱۳۷۸ق.). عیون أخبار الرضا (ع). بی جا: انتشارات جهان.
- طباطبائی، سیّد محمّدحسین. (۱۴۱۷ق.). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: انتشارات اسلامی جامعهی مدرّسین.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق.). تفسیر نور الثقلین. چاپ چهارم. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- عیاشی، محمّد بن مسعود. (۱۳۸۰ق.). کتاب التفسیر. تهران: چاپخانهی علمیّه.

فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)*. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*. چاپ چهارم. قم: دار الکتب.

مجلسی، محمدباقر. (بی تا). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

_____ . (۱۳۸۱). *پیام قرآن*. جلد پنجم. چاپ ششم. تهران: دار

الکتب الإسلامیة.