

فصلنامه علمی - تخصصی

مطالعات تفسیری آلاء الرحمن

گروه علمی - تربیتی تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع.ا.ه)

دوره سوم * شماره یازدهم * بهار ۱۴۰۴



نقد و بررسی دیدگاه آلوسی در مورد معاد و برزخ از منظر علامه طباطبایی

سحر حیدری^۱




رقیه انصاری چشمه^۲

چکیده

مسئله معاد یکی از اصول اساسی اعتقادی در اسلام است که به لحاظ کلامی، فلسفی و تفسیری گوناگونی مورد بحث قرار گرفته است. با وجود اهمیت این موضوع، تاکنون پژوهش جامعی به صورت تطبیقی به مقایسه مبانی و نتایج فکری آلوسی و علامه طباطبایی در این زمینه نپرداخته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با تتبع در منابع تفسیری و با هدف رفع این خلاء، به واکاوی دیدگاه‌های این دو مفسر بزرگ در موضوع معاد و برزخ، با تمرکز بر تفاسیر ارزشمند «روح المعانی» و «المیزان»، پرداخته است، تا به این پرسش اساسی پاسخ دهد که دیدگاه و رویکرد آلوسی و علامه طباطبایی در مورد معاد و برزخ و مباحث مربوط به آن‌ها چیست؟ نتایج این تحقیق نشان داد آلوسی رویکردی عمدتاً کلامی و استدلالی (نظیر قیاس اولویت) را برای اثبات امکان معاد به کار می‌برد در مقابل، علامه طباطبایی با رویکردی فلسفی و شهودی، معاد را نه یک امر صرفاً کلامی، بلکه یک حقیقت وجودی و بازگشت تمام موجودات به سوی خداوند (اصل توحید افعالی) می‌داند همچنین آلوسی معاد را عمدتاً به عنوان دار جزا تعریف می‌کند و گستره حشر را تنها به انسان محدود می‌داند در حالی که علامه طباطبایی با نگاهی کلان‌نگر، حشر را شامل تمام موجودات و مخلوقات، از جمادات تا نباتات و حیوانات، می‌داند.

واژگان کلیدی

معاد، ادله امکان معاد، آلوسی و معاد، برزخ، علامه طباطبایی و معاد.

 tanaffosobh313@Gmail.com	۱. دانش‌پژوه سطح ۳، رشته تفسیر و علوم قرآن، جامعه الزهراء (ع.ا.ه)، قم، ایران (نویسنده مسئول)
 0009-0004-6747-1533	۲. دانش‌پژوه سطح ۴، رشته علوم و معارف قرآن، مدرس جامعه الزهراء (ع.ا.ه)، قم، ایران.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۸	تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰
استناددهی: حیدری، سحر؛ انصاری چشمه، رقیه (۱۴۰۴). «نقد و بررسی دیدگاه آلوسی در مورد معاد و برزخ از منظر علامه طباطبایی»، مطالعات تفسیری آلاء الرحمن، دوره ۳، ش ۱۱، صفحات ۸۵-۱۰۳.	
 https://alaorahman.jz.ac.ir/article_243588.html	

۱. مقدمه

مسئله معاد و بازگشت به سوی خداوند، از زمان نزول قرآن کریم همواره مورد پرسش و بحث بوده و یکی از مهم‌ترین مباحث اعتقادی و کلامی در میان علمای مسلمان به‌شمار می‌رود. این موضوع از ابعاد مختلفی قابل بررسی است که شامل ادله اثبات معاد، پاسخ به شبهات مطرح شده، بحث معاد جسمانی و روحانی، مسائل مربوط به برزخ و گستره حشر موجودات می‌شود. هرچند بسیاری از مفسران و متکلمان به این موضوع پرداخته‌اند، اما دیدگاه‌های آن‌ها در برخی جزئیات اساسی متفاوت است. فخر رازی، متکلم و مفسر مشهور اشعری، در تفسیر «مفاتیح الغیب» (تفسیر کبیر)، به تفصیل به بحث معاد پرداخته است. رویکرد وی در تبیین معاد، یک رویکرد غالباً کلامی و عقلی است. زمخشری، مفسر معتزلی، در تفسیر خود «الکشاف»، معاد را با رویکردی بلاغی و کلامی تفسیر کرده است. هرچند رویکرد اصلی وی در تفسیر، ادبی و بلاغی است، اما در مباحث معاد، به‌ویژه در پاسخ به شبهات، از استدلال‌های کلامی معتزله استفاده می‌کند. ابن کثیر، از مفسران برجسته اهل سنت و سلفی، در تفسیر خود «تفسیر القرآن العظیم»، رویکردی نقلی و روایی را در مورد معاد در پیش گرفته است. وی در تبیین آیات معاد، عمدتاً به احادیث نبوی و آثار صحابه و تابعین استناد می‌کند و از پرداختن به استدلال‌های کلامی و فلسفی پرهیز می‌نماید. سید قطب، متفکر و مفسر معاصر، در تفسیر خود «فی ظلال القرآن»، معاد را با رویکردی اجتماعی و حرکتی تبیین می‌کند. در میان مفسران شیعه هم می‌توان به آثار برخی از آنان اشاره نمود؛ شیخ طوسی، مفسر و متکلم بزرگ شیعه، در اثر ارزشمند خود، «التبیین فی تفسیر القرآن»، به بحث معاد پرداخته است. رویکرد وی در این زمینه، یک رویکرد کلامی و عقلی است. امین الاسلام طبرسی در تفسیر جامع خود، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، معاد را با رویکردی جامع و روایی-کلامی بررسی می‌کند. ملاصدرا، فیلسوف بزرگ شیعه و بنیان‌گذار حکمت متعالیه، در تفسیر خود، «تفسیر القرآن الکریم»، رویکردی فلسفی و عرفانی را در تبیین معاد در پیش گرفته است. از مفسران معاصر نیز آیت‌الله جوادی آملی، در تفسیر خود، «تسنیم»، معاد را با رویکردی فلسفی و قرآنی بررسی می‌کند.

در این میان، محمود شکری آلوسی از مفسران اهل سنت و علامه سید محمدحسین طباطبایی از مفسران شیعه، نیز به موضوع معاد پرداخته‌اند و دو رویکرد متفاوت را ارائه داده‌اند با توجه به اینکه تاکنون تحقیق جامعی که به صورت اختصاصی به مقایسه دیدگاه‌های این دو مفسر بزرگ در موضوع معاد پردازد، انجام نشده است. پژوهش حاضر، با درک این خلأ، به صورت تطبیقی و تحلیلی، به واکاوی مبانی فکری علامه آلوسی و علامه طباطبایی در معاد پرداخته و تفاوت‌های بنیادین در رویکردها و نتایج فکری این دو مفسر بزرگ را در یکی از مهم‌ترین اصول اعتقادی اسلام آشکار می‌سازد.

۲. مفهوم شناسی

۲-۱. معاد در لغت و اصطلاح

واژه معاد از ریشه «عَوَدَ» است که در کتاب‌های لغت در معانی گوناگونی به کار رفته است از جمله:

(الف) مصدری، به معنای رجوع و بازگشتن (ابن عباد، ۱۴۱۴: ۱۲۱/۲؛ ابن اثیر، ۱۴۲۱: ۳/۳۱۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۱: ۵۹۴؛ زبیدی، ۱۳۸۵: ۱۳۴/۵).

(ب) اسم زمان، به معنای زمان بازگشتن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۱: ۵۹۴؛ قرشی، بی تا: ۱۱/۵).

(ج) اسم مکان، به معنای مکان بازگشتن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۱: ۵۹۴؛ مصطفوی، ۱۳۱۸: ۳۱۱/۸).

(د) به معنای هر شیئی که به سوی او بازگشت می‌کنند (ازهری، ۱۴۲۱: ۸۲/۳؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱۸۱/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱۷/۳).

(ه) به معنای مصیبت (فراهیدی، ۱۴۰۷: ۲۱۸/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۸۲/۳).

(و) به معنای سیرورت (ابن اثیر، ۱۴۲۱: ۳۱۱/۳).

معاد در اصطلاح فلسفی و کلامی، به معنای بازگشت انسان بعد از مرگ به حیات برای رسیدگی به حساب اعمال اوست. (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۱۱/۳) برخی نیز می‌گویند: «معاد یعنی برگشت اجزای بدن به یکپارچگی، بعد از آن که پراکنده شده بودند، برگشت به حیات بعد از

مرگ، برگشت ارواح به بدن‌ها بعد از جدایی). ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹/۴۱۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۲۹؛ طریحی، ۱۳۱۲: ۳/۲۷۳).

در قرآن، لفظ معاد یک بار و لفظ «میعاد» و «المیعاد» شش بار به معنای لغوی (زمان یا مکان بازگشت) به کار رفته است. حدود هفتاد لفظ مانند (یوم القیامه، یوم الحساب، یوم الدین و...) معنای رستاخیز و روز بازپسین را می‌رسانند.

در قرآن کریم و فرهنگ صدر اسلام واژه «معاد» به معنای اصطلاحی روز قیامت، سرای آخرت و... استعمال نشده است، تنها متکلمان اسلامی این واژه را به کار برده‌اند.

واژه «قیامت» چه در قرآن کریم و چه در فرهنگ اسلامی، استعمالات فراوانی دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۵/۵۰) و بیش از هر واژه دیگر، بیانگر واقعیت رستاخیز است؛ زیرا در آن روز هر چیزی قوام می‌یابد و به آنچه باید برسد می‌رسد (حجازی، ۱۳۵۸: ۵۹۵).

۲-۲. برزخ در لغت و اصطلاح

برزخ واژه‌ای عربی از ریشه «بَرَزَ» و در لغت به معنای حایل بین دو چیز است؛ گویا این واژه در اصل به معنای پاره زمینی بوده که بین دو چیز خودنمایی و بروز داشته؛ ولی بعدها این معنا توسعه یافته و بر هر امر حایل بین دو چیز، برزخ اطلاق گشته است (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱/۳۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸/۳). برخی معنای اصلی برزخ را حالت ثانوی و جدیدی دانسته‌اند که بر شیء عارض شده و با حالت پیشین فرق می‌کند، به هر حال در صورت عربی بودن «برزخ» حرف «خ» در آن زاید بوده، بر مبالغه دلالت دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱/۲۵۲). ولی در صورتی که آن را معرب «بَرَزَة» بدانیم به معنای حاجز و حایل است و حرف مزبور جزء حروف اصلی کلمه خواهد بود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱۱۸).

واژه «برزخ» سه بار در قرآن به کار رفته است، در آیه ۵۳ سوره فرقان، آیه ۲۰ سوره الرحمن و آیه ۱۰۰ سوره مومنون. در دو آیه نخست، به معنای جداکننده دو دریای شور و شیرین از یکدیگر، و در آیه سوم به مفهوم فاصله میان مرگ و رستاخیز یا عالمی بین دنیا و آخرت است، در آیه اخیر، خداوند پس از نقل قول بدکارانی که پس از مرگ درخواست بازگشت به دنیا و انجام دادن کارهای نیک دارند، می‌فرماید: ﴿وَمِنْ وَّرَائِهِمْ بَرَزَخُ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾

مفسران در تفسیر واژه «برزخ» در این آیه، آرای گوناگونی دارند، از جمله: مانع بین دو چیز (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۰۵/۷)، حالتی که مانع تلاقی دنیا و آخرت است (فخررازی، بی تا: ۲۳/۲۹۴) مانع بین مرگ و رستاخیز (قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۵۰/۱۲؛ طوسی، بی تا: ۳۹۴/۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۷۱/۳؛ فراء، بی تا: ۲۴۲/۲؛ سیوطی، بی تا: ۱۱۵/۱۱) عالم قبر، عالم مثال که انسان بعد از مرگ تا قیام قیامت در آن جا است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۱۵).

۳. تبیین دیدگاه‌های آلوسی درباره معاد

آلوسی در روح المعانی، ذیل آیات مربوط به معاد، نظرات خود در مورد ادله امکان معاد، ورود به برزخ، مقدمات برپایی معاد و ساحت حشر مخلوقات را بیان می‌نماید:

۳-۱. دیدگاه آلوسی در مورد امکان معاد و نقد آن توسط علامه طباطبایی

مفسران آیات متعددی را به‌عنوان دلایل اثبات امکان معاد برشمرده‌اند، اما همه آن‌ها به یک میزان از آیات برای اثبات معاد بهره نبرده‌اند، چنان که علامه طباطبایی دلایل بیشتری در تفسیر خود نسبت به تفسیر آلوسی ارائه نموده است.

به‌عنوان نمونه، علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲ سوره تغابن^۱ آن را دلیل بر حتمیت معاد دانسته که از طریق آن امکان معاد اثبات می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۵/۱۹)، ولی آلوسی مطلبی در مورد اثبات معاد ذکر ننموده و به بیان مسائل دیگر پرداخته است و نیز آیات ۲۵۹ و ۲۶۰ سوره بقره^۲ که ماجرای مرگ و زنده شدن دوباره عزیر پیامبر و زنده شدن پرندگان قطعه قطعه شده توسط

۱- «يَسْجُدُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ: خدایا را تسبیح می‌گویند هر چه در آسمانها و هر چه در زمین است. فرمانروایی از آن اوست و حمد سزاوار اوست و او بر هر چیزی تواناست»

۲- «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مَاتَهُ اللَّهُ مَاتَهُ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَيْفَ لَيْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ تَلَّ لَيْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى تِلْكَ عَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِتَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ كَسَّوْهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ قَالَ رَبِّي يَا بَتِّئْتِكُمْ لِحُكْمِي فَسَبَّحْتُمْ مِنْ الْقَرُوبِ فَضَرَبْتُمْ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُمْ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ: یا مانند آن کس که به دهم رسید. دهمی که سقفهای بناهایش فروریخته بود. گفت: از کجا خدا این مردگان را زنده کند؟ خدا او را به مدت صد سال میراند. آن گاه زنده‌اش کرد. و گفت: چه مدت در اینجا بوده‌ای؟ گفت: یک روز یا قسمتی از روز. گفت: نه، صد سال است که در اینجا بوده‌ای. به طعام و آب بنگر که تغییر نکرده است، و به خرت بنگر، می‌خواهیم تو را برای مردمان عبرتی گردانیم، بنگر که استخوانها را چگونه به هم می‌پیوندیم و گوشت بر آن می‌پوشانیم. چون قدرت خدا بر او آشکار شد، گفت: می‌دانم که خدا بر هر کاری تواناست. ابراهیم گفت: ای پروردگار من، به من بنماید که مردگان را چگونه زنده می‌سازی. گفت: آیا هنوز ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: بلی، و لکن می‌خواهم که دلم آرام یابد. گفت:

حضرت ابراهیم علیه السلام در آن‌ها مطرح شده است، اما آلوسی برخلاف علامه طباطبایی - که به صورت مبسوط به بحث اثبات معاد پرداخته - هیچ اشاره‌ای به مسأله معاد ندارد و به بیان نکات تفسیری دیگری اهتمام ورزیده است. با این حال صاحب روح المعانی، دلایلی برای اثبات امکان معاد در مباحث تفسیری خود بیان داشته که عبارتند از:

دلیل اول: آسان‌تر بودن خلقت اخروی

الف) تبیین دلیل اول آلوسی

صاحب روح المعانی در تفسیر آیه: «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» (واقع: ۶۲) به روش قیاس اولویت، معتقد است که آفرینش در آخرت به دلیل وجود مواد اصلی و الگوی اولیه، آسان‌تر است، یعنی خدایی که قادر بر خلقت اولیه بوده، در خلقت دوم و اخروی که فرمول وجود دارد کار کم‌تری دارد و آفرینش مجدد برایش راحت‌تر است (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۴۷/۱۴). آلوسی، همچنین این دیدگاه خود را ذیل آیه ۲۷ سوره روم نیز بیان کرده است^۲ (آلوسی، ۱۴۲۰: ۳۶/۲۱).

ب) نقد دلیل اول آلوسی توسط علامه طباطبایی

علامه طباطبایی این استدلال را نادرست می‌داند و در توضیح خطای آلوسی چنین بیان می‌دارد که: اصل پیدایش و بقای هر دو عالم دنیا و آخرت نیازمند افاضه الهی است و الگو داشتن و نداشتن بی‌معنا است. بنابراین انسان چه در اصل پیدایش دنیوی و چه در بقا و حیات اخروی خود نیازمند افاضه مستمر الهی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۱۳۴).

علامه طباطبایی قیاس اولویت را در مورد افعال الهی در هیچ جای از تفسیر خود نمی‌پذیرد و بارها این نکته را متذکر شده که این قیاس مربوط به کارهای انسان است، چرا که فعل آسان و آسان‌تر در مورد موجود محدود با قدرت متناهی و گرفتار مشقت در افعال مطرح می‌شود، نه در

چهار پرنده برگیر و گوشت آنها را به هم بیامیز، و هر جزئی از آنها را بر کوهی بنه. پس آنها را فراخوان. شتابان نزد تو می‌آیند، و بدان که خدا پیروزمند و حکیم است»

۱ - و قطعاً پدیدار شدن نخستین خود را شناختید پس چرا سر عبرت گرفتن ندارید؟

۲ - «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ السَّمَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ: و اوست آن کس که آفرینش را آغاز می‌کند و باز آن را تجدید می‌نماید و این [کار] بر او آسانتر است. و در آسمانها و زمین نمونه والا [ی هر صفت برتر] از آن اوست، و اوست شکست‌ناپذیر سنجیده‌کار.»

مورد خداوند قادر مطلق که هیچ سختی برای او متصور نیست و صاحب توان نامتناهی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷۳/۱۱؛ ۳۵۸/۲-۳۶۲).

دلیل دوم: امکان خروج نباتات از زمین

الف) تبیین دلیل دوم آلوسی

آلوسی در تفسیر آیه: «رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مِثْلًا ذَلِكَ الْخُرُوجُ» (ق: ۱۱)^۱ می‌گوید خداوند در این آیه با قیاسی مسأله معاد را مطرح کرده و با تشبیه زنده شدن مردگان به خروج نباتات از زمین ذهن مردم را به فهم معاد و برانگیخته شدن در روز قیامت نزدیک ساخته است (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۳/۳۲۷).

ب) نقد دلیل دوم آلوسی توسط علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز این آیه را برهانی بر امکان معاد دانسته و بیان می‌دارد که خداوند در این آیه نمونه‌ای برای مشرکان منکر معاد آورده است و برای آن‌ها اثبات می‌کند همان‌گونه که خروج گیاهان از زمین مرده ممکن است، زنده شدن انسان‌های مرده هم در روز قیامت امکان پذیر است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۳۴۱). بنابراین در این مورد آلوسی و علامه هم نظر هستند.

دلیل سوم: احیای زمین

الف) تبیین دلیل سوم آلوسی

آلوسی در تفسیر آیه: «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ» (فاطر: ۹)^۲ بحث و به این نکته اشاره می‌کند که آیه معاد و زنده کردن مردگان در روز حساب و قیامت را شبیه به احیای زمین دانسته که کاری است مختص به قدرت خداوند متعال (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۱/۳۴۵-۳۴۶).

۱- [اینها همه] برای روزی بندگان [من] است، و با آن [آب] سرزمین مرده‌ای را زنده گردانیدیم رستاخیز [نیز] چنین است.

۲- خداوند کسی است که بادها را فرستاد تا ابرهایی را به حرکت درآورند؛ سپس ما این ابرها را به سوی زمین مرده‌ای رانندیم و به وسیله آن، زمین را پس از مردنش زنده می‌کنیم؛ رستاخیز نیز همین گونه است!

ب) نایید دلیل سوم آلوسی توسط علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز این تشبیه را به تفصیل ذکر نموده و می‌گوید: «همان‌گونه که زمین در سال یک دوره زندگی را در بهار شروع می‌کند و در آخر و در پاییز و زمستان می‌میرد و از جنب و جوش می‌افتد، سپس در بهار و تابستان دوباره جنب و جوش خود را از سر می‌گیرد، انسان‌ها هم وقتی دوران زندگی‌شان به سر رسید و مردند دوباره در قیامت از قبرها بیرون می‌آیند و روی زمین منتشر می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱/۱۷).

۳-۲. دیدگاه آلوسی در مورد چگونگی ورود انسان به برزخ و نقد آن توسط علامه طباطبایی

الف) تبیین دیدگاه آلوسی در مورد چگونگی ورود انسان به برزخ

آلوسی ذیل آیه: ﴿جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ كَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ﴾^۱ (نحل: ۳۱) می‌گوید که ورود انسان به برزخ تنها با روح است و ورود با روح و بدن دنیوی در قیامت صورت می‌پذیرد (آلوسی، ۱۴۲۰: ۳۷۸/۷). آلوسی در تکمیل بحث خود در تفسیر آیه: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾^۲ (غافر: ۴۶) بیان می‌دارد که در برزخ تنها عرضه شدن بر بهشت و جهنم برزخی و مشاهده آن صورت می‌پذیرد، اما رسیدن و داخل شدن به جایگاه سعادت ابدی و یا گرفتاری در اشد عذاب مربوط به روز قیامت است (آلوسی، ۱۴۲۰: ۳۲۱/۱۲) (به عبارت دیگر تفاوت میان پاداش و عذاب برزخی و اخروی در مشاهده و ورود به بهشت یا جهنم است).

همچنین آلوسی نظریه احیای بدن دنیوی در قبر را امری ممکن، اما ناموجه، فاقد حکمت و باعث بروز شبهات درباره حیات برزخی می‌داند. از نظر وی اشکال در جایی است که اگر احیای بدن دنیوی در قبر را بپذیریم، نمی‌توانیم عدم ادراک حیات پس از مرگ توسط حواس ظاهری را توجیه کنیم، چرا که بدن زنده حرکت می‌کند و به محرک‌های بیرونی عکس‌العمل نشان می‌دهد، که چنین چیزی مغایر با تجربه و وجدان است (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱/۱۴۹).

۱ - بهشت‌های عدن که در آن داخل می‌شوند رودها از زیر [درختان] آنها روان است در آنجا هر چه بخواهند برای آنان [فراهم] است. خدا این گونه پرهیزگاران را پاداش می‌دهد.

۲ - [اینک هر] صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند، و روزی که رستاخیز برپا شود [فرباد می‌رسد که: «فرعونیان را در سخت‌ترین [انواع] عذاب درآورد.»

وی این مطلب را نیز در امتداد بیانات خود افزوده است که ارواح پس از مرگ به بدن‌هایی لطیف از جنس بدن جن‌ها و ملائکه تعلق می‌گیرند و حیات برزخی را تجربه می‌کنند. این بدن‌ها از نظر شکل و صورت، ظاهری شبیه به بدن‌های دنیوی دارند (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱/۴۱۹).

ب) نقد علامه طباطبایی بر دیدگاه آلوسی در مورد چگونگی ورود به برزخ از نظر علامه طباطبایی بهشت و جهنم برزخی، پرتو و مثالی از بهشت و جهنم اخروی و متناسب با ادراک و تمثل اشخاص است؛ و آیه مطرح شده در سوره غافر دلالت بر تعدیب در برزخ و قیامت با یک آتش دارد، با این تفاوت که در برزخ از دور عذاب را می‌چشند، ولی در قیامت وارد آن می‌گردند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/۳۳۵).

علامه طباطبایی ادعای آلوسی مبنی بر غیرممکن بودن احیای بدن دنیوی در قبر را سست و نامعقول و موجب بی‌اعتمادی به ادراکات حسی دانسته و بیان می‌دارد که این دیدگاه سر از سفسطه در می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۳۴۸) و نیز نادرستی سخن او را از طریق روایات دلالت‌کننده بر بازگشت روح به بدن مادی در قبر و تمثیل آن‌ها برای فهم سؤال قبر اثبات می‌نماید، مانند این روایت که از کتاب شریف کافی آورده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُزَوَّرُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يُحِبُّ، وَيُسْتَرُّ عَنْهُ مَا يَكْرَهُ، وَإِنَّ الْكَافِرَ لَيُزَوَّرُ أَهْلَهُ، فَيَرَى مَا يَكْرَهُ وَ يُسْتَرُّ عَنْهُ مَا يُحِبُّ»، قَالَ: «مِنْهُمْ مَنْ يُزَوَّرُ كُلَّ جُمُعَةٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُزَوَّرُ عَلَى قَدْرِ عَمَلٍ»؛ مؤمن به دیدار بازماندگان خود می‌آید، و از زندگی آنان تنها آنچه مایه خرسندی است می‌بیند و آنچه مایه نگرانی است از نظر او پوشیده می‌دارند و کافر هم به زیارت بازمانده خود می‌آید، ولی او تنها ناگواری‌ها را می‌بیند و اما خوشی‌ها و آنچه محبوب او است از نظرش پوشیده می‌دارند آن‌گاه اضافه فرمود: «که بعضی از اموات در همه جمعه‌ها به دیدار اهل خود می‌آیند و بعضی دیگر به قدر عملی که دارند». (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۲۳۰؛ مجلسی، بی‌تا: ۱/۲۵۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ۲۵/۱۲۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۸: ۱/۳۲۱).

علامه طباطبایی نظر آلوسی در مورد تعلق بدن انسان به صورت جسم لطیف از جنس جن و ملائکه را نیز فاقد انسجام می‌داند، زیرا اولاً مبتنی بر جسم لطیف دانستن روح است، ثانیاً بدن برزخی را مادی و از جنس بدن جن‌ها می‌شمارد و ثالثاً این سخن ناشی از اعتقاد به این مسأله

است که بدن برزخی انسان از همه لوازم و عوارض ماده همچون تغییر، تبدیل، زوال و مرگ بیگانه است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۳۴۸-۳۴۹).

۳-۳. دیدگاه آلوسی در مورد مقدمات برپایی معاد و نقد علامه طباطبایی

۳-۳-۱. دگرگونی آسمان ها و زمین

آلوسی در این مورد و در جهت تفسیر برخی از آیات مربوطه مثل آیه ۱۴ سوره حاقه^۱، نگاه‌هایی هم‌سو با دیدگاه علامه طباطبایی دارد، اما در مواردی نیز نظراتی مغایر با اندیشه‌های علامه ابراز می‌نماید. وی در تفسیر آیه: «وَسَيَّرِثُ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبا: ۲۰)^۲ دچار چالش شده و حرف کاف تشبیه یا کلمه مثل را در تقدیر می‌گیرد: «فكانت مثل السراب» یا «فكانت كالسراب» (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۵/۲۱۳)، ولی علامه طباطبایی این کار را ناموجه می‌داند، زیرا در تقدیر گرفتن تنها در صورتی جایز است که تفسیر آیه بنابر الفاظ آن ممتنع باشد، و تفسیری که ایشان از این آیه ارائه می‌نمایند با استفاده از الفاظ آن است.

به نظر علامه آیه درصدد بیان این نکته است که در آستانه قیامت، نگرش انسان نسبت به حقیقت وجود موجودات طبیعی دگرگون می‌گردد؛ یعنی با برچیده شدن نظام دنیوی که نظام علل و اسباب طبیعی مادی است و انسان دیگر موجودات را مستقل، مستحکم و قائم به ذات نمی‌بیند، بلکه همه را به صورت تابشی از وجود خداوند درک می‌کند و در می‌یابد که کوه‌ها وجود حقیقی و مستقل ندارند، بلکه وجودی سرابی داشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۸۹).

آلوسی شکافته شدن آسمان در آیه: «وَفَتِحَتْ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا» (نبا: ۱۹)^۳ را مقدمه نزول ملائکه بر زمین دانسته است (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۵/۲۱۲) ولی علامه طباطبایی مقصود آیه از این شکافته شدن را کنایه از اتصال عالم انسانی به عالم ملائکه می‌داند (طباطبایی، ۱۹۰: ۲۰/۱۱۱).

۱- «وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً، وَزَمِينَ وَكُوهَا مِنْ جَايِ خُودِ بَرْدَاثَتِهِ شُونِدْ وَ هِر دُوي أَنَهَا بِا يَكْ تَكَان رِيْز رِيْزِ گِرْدَنْدْ»

۲- و کوه‌ها را روان کنند، و [چون] سرابی گردند.

۳- و آسمان، گشوده و دره‌هایی [پدید] شود.

آلوسی همین تفسیر را برای آیه ۲۵ سوره فرقان^۱ نیز بیان می‌کند (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۱/۱۰)، ولی علامه با تکیه بر مفهوم آسمان و ماهیت ملائکه در اصطلاح قرآن، دیدگاهی متفاوت ارائه می‌نماید (تاج آبادی، ۱۳۹۶: ۲۰۱) و بر این عقیده است که آیه به دلالت کنایی خبر از ظهور عالم غیب و ملائکه برای انسان در آستانه قیامت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۲۰۲).

۳-۲. ظهور دابة الارض

آلوسی روایات ذیل آیه: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ (نمل: ۸۲)^۲ که ناظر به خروج «دابة الارض» پیش از قیامتند را مختلف، متناقض و ضعیف‌السند می‌داند (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۰/۲۳۳-۲۳۴). اما علامه روایات را در بحث روایتی ذیل آیه و بدون هیچ نقدی می‌آورد مثل این روایت که: «حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «انْتَهَى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ قَدْ جَمَعَ رَمَلًا وَوَضَعَ رَأْسَهُ عَلَيْهِ، فَحَرَكَهُ بِرِجْلِهِ ثُمَّ قَالَ: «قُمْ يَا دَابَّةُ الْأَرْضِ». فَقَالَ رَجُلٌ مِّنْ أَصْحَابِهِ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْسَمِّي بَعْضَنَا بَعْضًا بِهَذَا الْإِسْمِ؟» فَقَالَ: «لَا وَاللَّهِ، مَا هُوَ إِلَّا لَهُ خَاصَّةٌ، وَهُوَ الدَّابَّةُ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ» فَقَالَ: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ - تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾؛ پدرم از ابن ابی‌عمیر، از ابی‌بصیر، از امام صادق عليه السلام روایت کرده که فرمود: رسول خدا صلى الله عليه وآله به امیرالمؤمنین بر خورد و او را در مسجد خوابیده دید، بدین حال که مقداری ریگ جمع کرده و سرش را روی آن گذاشته، حضرت با پای خود حرکتش داد و فرمود: «برخیز ای دابة الارض! مردی از اصحاب عرضه داشت: یا رسول الله صلى الله عليه وآله آیا ما هم می‌توانیم رفقای خود را به این نام بنامیم؟» فرمود: «نه به خدا سوگند، این نام جز برای او نیست و او همان دابه‌ای است که خدای تعالی در کتابش درباره او فرمود: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾» آن‌گاه فرمود: «با علی! چون آخر الزمان شود، خدای تعالی تو را در بهترین صورت بیرون می‌کند، در

۱ - ﴿وَيَوْمَ نَسْفُكُ السَّمَاءَ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلُ الْمَلَائِكَةَ تُزْبِيلًا: و روزی که آسمان با ابری سپید از هم می‌شکافد و فرشتگان نزول یابند!﴾

۲ - و چون قول [عذاب] بر ایشان واجب گردد، جنبنده‌ای را از زمین برای آنان بیرون می‌آوریم که با ایشان سخن گوید که: مردم [چنان که باید] به نشانه‌های ما یقین نداشتند.

حالی که با تو است وسیله داغ نهادن و دشمنان خود را با داغ، نشان می‌کنی» (مجلسی، بی تا: ۵۳/۵۲؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۳/۹۰؛ حلی، ۱۴۲۱: ۱۵۲/۱). این امر نشان‌گر پذیرش اصل واقعه دابة الارض و حضرت علی علیه السلام بودن آن از جانب علامه می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۴۰۱-۴۰۵).

۳-۳-۳. نفخ صور

آلوسی ذیل آیه: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾^۱ (زمر: ۶۸). منظور از صور را اجساد دانسته؛ یعنی نفخ صور همان دمیده شدن روح در بدن‌ها است، و نیز قائل به سه نفخه شده است؛ در نفخه اول موجودات آسمان‌ها و زمین دچار وحشت شدید می‌شوند، در نفخه دوم همگی می‌میرند و در نفخه سوم همه زنده شده و بر می‌خیزند (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۰/۱۴۰-۲۴۱).
 علامه طباطبایی صحیح و نفخه را کلمه الهی دانسته است و قائل به دو نفخه می‌راندن موجودات و زنده نمودن آنان شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۹۳).

۳-۴. دیدگاه آلوسی در مورد عرصه حشر مخلوقات

از نظر آلوسی و نیز علامه طباطبایی بدون تردید معاد انسان صورت می‌گیرد و در این مورد اختلاف نظری وجود ندارد، اما آنچه محل اختلاف است، حشر سایر مخلوقات مانند: ملانکه، حیوانات و جمادات است.

۳-۴-۱. معاد (حشر) ملانکه

آلوسی معاد ملانکه را تنها به بازگشت و استقرار آن‌ها در قرارگاهشان در جهان آخرت محدود نموده است (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۴/۱۵). اما علامه طباطبایی در زمینه حقیقت معاد رویکردی متفاوت دارد و معتقد است واقعه معاد بازگشت به سوی خدا، دگرگونی رتبی وجودی و دستیابی به آگاهی‌های برتر است و این‌ها همه برای ملانکه هم روی می‌دهد.

۱- و در صور دمیده می‌شود، پس هر که در آسمان‌ها و زمین است می‌میرد، مگر کسی را که خدا بخواهد، آن‌گاه بار دیگر در صور دمیده می‌شود، ناگاه همه آنان بر پای ایستاده [مات و مبهوت به هر سو] می‌نگرند [که سرانجام کارشان چه خواهد شد!]

از دیدگاه علامه موجودات مجرد دو دسته‌اند:

یک دسته مجرداتی هستند که خداوند آن‌ها را در ماورای جهان مادی آفریده و احاطه وجودی بر سایر موجودات دارند: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^۱ (حجر: ۲۱) دسته دیگر مجرداتی هستند که قرآن از آن‌ها به روح و ملائکه یاد می‌کند: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾^۲ (قدر: ۴)؛

برای دسته اول رستاخیز متصور نیست، زیرا که همه حقایق و کمالات برای آن‌ها همیشه حاصل بوده است، و نیز تحولی جز در آفرینش آن‌ها وجود ندارد، اما برای دسته دوم هم کمالات و آشکار شدن برخی حقایق پنهان در رستاخیز مطرح است و هم دگرگونی و تحول که آیه: ﴿تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (معارج: ۴)^۳ بیانگر آن است، چرا که عروج انتقال مکانی نیست، بلکه انتقال در مرتبه و مقامات است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۱۱-۱۱۸ و ۳۰۷/۱۲ و ۸-۷/۲۰).

۳-۴-۲. معاد (حشر) حیوانات

آیه: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾^۴ (انعام: ۳۸)، به نظر بیشتر مفسران صریح‌ترین آیه درباره حشر حیوانات است. ولی برخی مفسران، از جمله آلوسی، در مورد تفسیر این آیه و سایر آیات مربوط به حشر حیوانات مانند آیه: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾^۵ (تکویر: ۵) دچار چالش عقلی گردیده‌اند و حشر را به معنای لغوی اش یعنی مرگ تفسیر نموده‌اند (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۳۸/۴). این چالش از آن‌رو برای آنان پیش آمده که معاد را محدود در بحث حساب رسی اعمال و تکالیف شرعی و دینی نموده‌اند، لذا آلوسی معتقد است چون حیوانات از شعور انسانی و اختیار در اعمال بی‌بهره‌اند و

۱ - و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم.

۲ - در آن [شب] فرشتگان، با روح، به فرمان پروردگارشان، برای هر کاری [که مقرر شده است] فرود آیند.

۳ - فرشتگان و روح، در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است به سوی «او» بالا می‌روند.

۴ - و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند مگر آنکه آنها [نیز] گروه‌هایی مانند شما هستند، ما هیچ چیزی را در کتاب [الوح محفوظ] فروگذار نکرده‌ایم سپس [همه] به سوی پروردگارشان محشور خواهند گردید.

۵ - و آن‌گاه که وحوش را همی گرد آرند.

صرفاً بر اساس غریزه عمل می‌کنند، پس حشر حیوانات در قیامت سخنی نسنجیده و فاقد دلیل است (آلوسی، ۱۴۲۰: ۴/۱۳۹). اما چنان‌که در مباحث پیشین بدان اشاره شد، دیدگاه علامه طباطبایی در مورد حقیقت معاد متفاوت است. ایشان این مناقشه را نسنجیده و برآمده از رویکرد انحصارگرایانه به پدیده آگاهی و اختیار دانسته است و آگاهی و اختیار را حقیقتی با مراتب متعدد می‌داند که در هر مرتبه، حشر، کیفر و پاداش مخصوص به خود را دارا است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/۷۷).

۳-۴-۳. معاد (حشر) جمادات

آلوسی در تفسیر خود از آیه: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾^۱ (روم: ۸) بر این نظر است که این آیه و آیات نظیر آن، با بیان غایت‌مندی جهان هستی تنها در صدد بیان مقدمه اثبات معاد انسان است و نه اثبات معاد سایر موجودات، لذا لازم است مفسرانی که از این آیات برای اثبات ضرورت معاد تمام موجودات استفاده می‌نمایند، تدبیر بیشتری داشته باشند (آلوسی، ۱۴۲۰: ۱۱/۲۴-۲۵). بنابراین آلوسی حشر جمادات را امری منتفی می‌داند و آن را نمی‌پذیرد.

علامه طباطبایی معتقد است محور اصلی این آیه و آیات مشابه آن که خلقت تمام هستی را هدفمند می‌دانند، اثبات معاد همه موجودات که انسان نیز جزئی از آن‌ها محسوب می‌گردد، است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/۱۵۷). ایشان غایت هر چیز را کمال نهایی آن می‌داند، جهان طبیعت و نیز جمادات در این جهان همراه با نقص و زوال‌اند، بنابراین باید در جهانی بدون نقص و زوال که همان آخرت است به غایت و کمال خود دست یابند، وگرنه آفرینش آن‌ها بر خلاف ادعای آیات بیهوده و عبث می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۳۲).

آیه: ﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^۲ (ابراهیم: ۴۸) نیز مؤیدی دیگر بر سخن علامه است، زیرا ظاهر آیه دلالت دارد که همین زمین دنیوی دچار دگرگونی می‌گردد و نه آن که این زمین نابود گردد و زمین و آفرینشی دیگر شکل بگیرد

۱- آیا در خودشان به تفکر نپرداخته‌اند؟ خداوند آسمانها و زمین و آنچه را که میان آن دو است، جز به حق و تا هنگامی معین، نیافریده است، و [با این همه] بسیاری از مردم لقای پروردگارش را سخت منکرند.

۲- روزی که زمین به غیر این زمین، و آسمانها [به غیر این آسمانها] مبدل گردد، و [مردم] در برابر خدای یگانه قهار ظاهر شوند.

(تاج‌آبادی، ۱۳۹۶: ۲۵۰). در واقع این دیدگاه آلوسی می‌تواند نشأت گرفته از اعتقاد او نسبت به محدوده فنای ممکنات باشد.

وی ذیل آیه: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۱ (قصص: ۸۸) معنای هالک را فنای ذاتی هر وجود امکانی می‌داند (آلوسی، ۱۴۲۰: ۳۳۱/۱۰)، اما علامه طباطبایی معتقد است با توجه به آیات: «وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران: ۱۰۹)، «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ» (علق: ۸) «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم: ۴۲) و «إِنَّهُ يَبْدُوهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (یونس: ۴) که به صراحت سخن از بازگشت تمام مخلوقات به سوی خدا دارند، نابودی و معدوم شدن موجودات نفی می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰/۱۰-۱۱). بنابراین سخن آلوسی فاقد اعتبار و دلیل موجه عقلی و نقلی می‌باشد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با بررسی تطبیقی مباحث معاد در دو تفسیر ارزشمند «روح‌المعانی» و «المیزان»، تفاوت‌های بنیادین در مبانی معادشناسی علامه آلوسی و علامه طباطبایی را آشکار ساخت. آلوسی با تکیه بر دیدگاه‌های کلامی و با استفاده از روش‌های استدلالی مرسوم، نظیر قیاس اولویت، سعی در اثبات امکان معاد دارد. این رویکرد، اگرچه در زمان خود متداول بوده، اما همان‌گونه که در این مقاله نشان داده شد، از نظر فلسفی و با مبانی دقیق‌تری که علامه طباطبایی ارائه می‌دهد، قابل نقد است. همچنین، اعتقاد وی به «جسم لطیف» بودن روح در برزخ، باعث شده تا تصویری مادی‌انگارانه از عالم برزخ ارائه دهد که با مجرد کامل روح در اندیشه علامه طباطبایی متفاوت است. همچنین، تعریف او از معاد به‌عنوان «دار جزا» باعث می‌شود که گستره حشر را تنها به انسان محدود کند و از این‌رو، از نگاهی جامع‌تر به معاد که شامل تمام موجودات می‌شود، باز می‌ماند.

در مقابل، علامه طباطبایی با رویکردی فلسفی و شهودی، معاد را نه تنها یک امر کلامی، بلکه یک حقیقت وجودی می‌داند. از دیدگاه او، معاد بازگشت تمام موجودات به سوی خداوند است و نه صرفاً پاداش و کیفر اعمال انسان. این نگاه کلان‌نگر، باعث می‌شود که حشر را شامل

۱ - جز ذات او همه چیز نابودشونده است.

تمام موجودات و مخلوقات، از جمادات تا نباتات و حیوانات بدانند. تجرد روح در اندیشه علامه نیز، تصویری دقیق‌تر و فراتر از نگاه‌های مادی‌انگارانه از عالم برزخ و حیات پس از مرگ ارائه می‌دهد به‌طور کلی، این پژوهش نشان داد که در حالی که آلوسی بیشتر در چارچوب مباحث کلامی رایج به تحلیل معاد می‌پردازد، علامه طباطبایی با اتکا به روش تفسیری خاص خود و با تکیه بر مبانی فلسفی استوار، به تبیین دقیق‌تر و عمیق‌تری از حقیقت معاد دست می‌یابد.



فهرست منابع

- قرآن کریم، (۱۴۱۵). ترجمه محمد مهدی فولادوند، چ ۱، تهران، دارالقرآن الکریم.
۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۴۲۱). *النهاية في غريب الحديث والأثر*، بی چا، ریاض، دار ابن الجوزی.
 ۲. ابن جوزی، جمال الدین ابوالفرج بن احمد، (۱۴۲۲). *زاد المسیر فی علم التفسیر*، چ ۱، بیروت، دارالکتب العربی.
 ۳. ابن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، (۱۴۱۴). *المحیط فی اللغة*، چ ۱، بیروت، عالم الکتب.
 ۴. ابن فارس، احمد، (۱۳۹۹). *معجم مقاییس اللغة*، بی چا، بیروت، دارالفکر.
 ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴). *لسان العرب*، چ ۳، بیروت، دارصادر.
 ۶. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱). *تهذیب اللغة*، چ ۱، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
 ۷. آلوسی، محمود، (۱۴۲۰). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بی چا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۸. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۳). *مدینة المعاجز الاثمه الاثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر*، بی چا، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
 ۹. تاج آبادی، مسعود، (۱۳۹۶). *معادشناسی با تأکید بر اندیشه های قرآنی علامه طباطبائی*، چ ۱، قم، جامعه الزهراء علیها السلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۱۰. حجازی، سید عبدالرضا، (۱۳۵۷). *اصول عقاید اسلامی*، بی چا، تهران، بی نا.
 ۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۸). *الفصول المهمه فی اصول الاثمه*، بی چا، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
 ۱۲. حلّی، حسن بن سلیمان، (۱۴۲۱). *مختصر البصائر*، بی چا، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۱). *المفردات فی غریب القرآن*، بی چا، دمشق، دارالقلم.
 ۱۴. زبیدی، محمد مرتضی، (۱۳۸۵). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بی چا، بیروت، دارالهدایه.

۱۵. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، تهران، کوشش.
۱۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (بی تا). الدرالمشورفی التفسیر بالمأثور، بی چا، بیروت، دارالفکر.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، بی چا، بیروت، منشورات اسماعیلیان.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۵). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ ۱، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۹. طبری، محمدبن جریر، (بی تا). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بی چا، بی جا، بی نا.
۲۰. طریحی، فخرالدین، (۱۳۱۲). مجمع البحرین، بی چا، تهران، مرتضوی.
۲۱. طوسی، محمدبن حسن، (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بی چا، بیروت، احمد حبیب قسیر عاملی.
۲۲. فخررازی، محمدبن عمر، (بی تا). تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، بی چا، بی جا، بی نا.
۲۳. فراء، یحیی بن زیاد، (بی تا). معانی القرآن، چ ۱، مصر، دارالمصر للتألیف و الترجمة.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۸). کتاب العین، چ ۱، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۵. فیض کاشانی، محمدمحسن، (۱۴۰۱). الوافی، بی چا، اصفهان، مکتبة الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۶. قرشی، سیدعلی اکبر، (بی تا). قاموس قرآن، چ ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. قرطبی، ابو عبدالله محمدبن احمد، (۱۴۰۵). تفسیر القرطبی، بی چا، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۸. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷). الکافی، بی چا، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۳۸۳). گوهر مراد، بی چا، تهران، سایه.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، (بی تا). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بی چا، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۳۱. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۱). *پیام قرآن*، بی چا، تهران، دارالکتب الاسلامیه.