

اثبات معاد و کیفیت آن: بررسی تطبیقی دیدگاه نصیرالدین طوسی و مولوی

عابدین درویش‌پور*

مهرداد امیری**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰]

چکیده

هرچند پذیرش معاد در ردیف اعتقاد به توحید و نبوت یکی از سه اصل اساسی دین‌باوری تلقی می‌شود، با این حال یکی از دغدغه‌های اساسی حوزه کلام، فلسفه و عرفان اسلامی تبیین کیفیت وقوع این حقیقت است. نصیرالدین طوسی، فیلسوف و متکلم برجسته اسلامی، با تأکید بر قدرت، علم و سایر صفات خداوند و اینکه معاد اعاده معدوم نیست، بلکه تفرق اجزا است، از سویی وقوع معاد را از نظر عقلانی کاملاً امکان‌پذیر می‌داند و از سوی دیگر با تصدیق به لایتناهی بودن قدرت خداوند معاد جسمانی را توجیه‌پذیر لحاظ می‌کند. مولانا، عارف و شاعر بزرگ مسلمان، نیز با تعمق و بهره‌گیری از آموزه‌های اصیل اسلامی از سویی باورمندی و ضرورت اعتقاد به معاد را عنصری روشن در نگاه به عالم نشان داده و از سوی دیگر جسمانی بودن معاد را امری همگام با قاموس خلقت می‌داند. در این مقاله می‌کوشیم پس از تبیین دیدگاه نصیرالدین طوسی و مولانا در باب معاد و کیفیت آن به روش توصیفی-تحلیلی و مقایسه‌ای، از طرفی تفاوت شیوه کلامی-فلسفی نصیرالدین طوسی در اثبات معاد را با شیوه عرفانی-تمثیلی مولانا نشان دهیم، و از طرف دیگر نقاط اشتراک آنها را در این مبحث برشمیریم.

کلیدواژه‌ها: معاد، معاد جسمانی، نصیرالدین طوسی، مولانا.

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول). abbindarvishpor@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه لرستان mehrdad.amiri86@gmail.com

مقدمه

معاد و حیات پس از مرگ از مباحث اساسی ادیان الهی، به‌ویژه دین اسلام، در مقام آخرین و کامل‌ترین دین است. این بحث به قدری اهمیت دارد که همچون یکی از اصول سه‌گانه ادیان الهی مطرح و پذیرفته شده است. اصلی‌ترین مشکل و اختلاف در این حوزه، علاوه بر امکان، به کیفیت و چگونگی وقوع آن باز می‌گردد. قرآن، کتاب مقدس مسلمانان، به‌صراحت در ضمن آیات متعددی موضع خویش را در باب کیفیت آن اعلام کرده و با بدیهی دانستن وقوع آن بیان فرموده که معاد امری روحانی - جسمانی است.^۱ با این حال بسیاری از فلاسفه و متکلمان و حتی عرفا در باب کیفیت وقوع معاد دیدگاه‌های مختلف و متعارضی مطرح کرده‌اند. برخی به طور کلی منکر معاد روحانی شده و در توجیه سخن خویش روح را جسمی لطیف تلقی کرده‌اند. گروهی دیگر در تقابل با این گروه آنها را افرادی ظاهربین دانسته‌اند که صرفاً با جسم و امور محسوس مأنوس شده‌اند و تعدادی نیز معاد را صرفاً بسان پدیده‌ای روحانی تفسیر کرده‌اند، چراکه با مرگ جسم متلاشی و معدوم می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۷۷). برخی دیگر معاد را توأمان با جسم و روح می‌دانند، که گاهی از آن با عنوان «معاد جسمانی» یاد می‌شود. از دید آنان انسان‌ها در قیامت با همین شکل و صورتی که در دنیا دارند محشور می‌شوند، به طوری که اگر کسی را در دنیا دیده باشد پس از حشر نیز می‌تواند او را بشناسد و بگوید این همان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۹۹). در این مقاله می‌کوشیم با توجه به اهمیت این بحث دیدگاه دو متفکر اصیل اسلامی را در حوزه فلسفه و عرفان مقایسه کنیم. بدین منظور ابتدا موضع و استدلال‌های نصیرالدین طوسی را در باب این مسئله بررسی می‌کنیم و سپس بینش مولانا را در این باب می‌کاویم و در نهایت درباره وجوه اشتراک و اختلاف آنان سخن می‌گوییم.

۱. معاد فلسفی - کلامی نصیرالدین طوسی

هرچند در طول تاریخ تفکر اسلامی بسیاری در هماهنگ کردن فلسفه و کلام کوشیده‌اند، بی‌تردید نصیرالدین طوسی در این حوزه بی‌نظیر است (کوربن، ۱۳۹۱: ۲۲۳). در واقع اگر معیار فلسفی بودن کلام را تحقق هم‌زمان سه شرط استفاده از اصطلاحات فلسفی، به‌کارگیری اصول و قواعد فلسفی در تثبیت و تبیین مواضع کلامی و استفاده از

استدلال برهانی در اثبات مدعیات کلامی بدانیم، باید نصیرالدین طوسی را بنیان‌گذار سنت کلام فلسفی در تشیع دانست، زیرا نخستین بار او با نگارش کتاب *تجربید الاعتقاد* کلام شیعه را در قالب فلسفی تقریر و تبیین کرد (جبراییلی، ۱۳۹۳: ۳۴۱). وی در این اثر و سایر آثار خویش مباحث کلامی، به‌ویژه بحث معاد را به نحو فلسفی - کلامی تشریح کرده و به جای آنکه صرفاً به استشهادات روایی و قرآنی اکتفا کند، از براهین عقلی و فلسفی نیز بهره گرفته است.

۱.۱. اثبات معاد

نصیرالدین طوسی در بسیاری از رساله‌های کلامی خویش ذیل مباحث اصول اعتقادی به نحو اجمالی یا تفصیلی به بحث معاد پرداخته است. در کتاب *پنج رساله اعتقادی معاد* را این‌گونه تعریف می‌کند: «معاد آن است که خدای تعالی در آخرت همه مردمان را زنده گرداند، و ارواح را به ابدان باز گرداند و بعد از مفارقت، در روز قیامت، و این را معاد بدنی خوانند» (طوسی، ۱۳۷۵: ۵۷۰). همچنین، در ضروری‌دانستن اعتقاد به آن می‌گوید: «بدان که معاد به این معنا که مذکور شد حق و صدق است، و از ضروریات دین پیغمبر است و جمیع انبیا ... مشتمل است بر این وجوب و اعتقاد بر این معاد، و هر که منکر این معاد باشد چون دهریه، و ملاحده، و اسماعیلیه و مانند ایشان کافر باشند» (همان: ۵۷۱).

او اثبات معاد را فرع بر اثبات خداوند دانسته و با تمسک به صفات علم و قدرت مطلق خداوند آن را ممکن می‌داند و در آثار خویش وقوع معاد را در ضمن استدلال‌هایی کلی، ممکن قلمداد می‌کند.^۲

۱.۱. نظریه تماثل

بر اساس اصل تماثل «حکم المثلین واحد والسّمع دلّ علی إمكان التماثل» (همو، ۱۴۰۷: ۲۹۹/۱). بهترین دلیل بر اثبات امکان شیء وقوع آن در خارج است. یعنی اگر در امکان تحقق چیزی از لحاظ عقلی منعی وجود نداشته باشد و مثل آن در خارج تحقق یافته باشد، آن شیء از نظر وقوعی امکان‌پذیر قلمداد خواهد شد. بنابراین، هرچند اصل قیامت و زنده‌شدن دوباره بدن در قیامت هنوز در خارج اتفاق نیفتاده است، ما تحقق

مثل آن را (همین جهان) می‌یابیم. پس وقوع آن نیز ممکن خواهد بود، چراکه حکم دو شیء مثل هم در امکان وجود و عدم آن یکی است. البته مراد از استدلال به قاعده مشابهت احکام مماثل در اینجا به این معنا نیست که عالم آخرت در تمام احکام و خصوصیات با دنیا مشابهت و عینیت دارد، بلکه مراد این است هر دو عالم در اصل امکان تعلق قدرت خداوند (در خلق و ایجاد) با هم مشترک‌اند (حلی، ۱۴۰۷: ۵۰).

۱. ۱. ۲. استدلال بر قدرت خدا

نصیرالدین طوسی در استدلالی دیگر با تمسک به آیات و روایات این مطلب را به ذهن مخاطب یادآور می‌شود که باور به معاد در سایه اعتقاد به مبدأ تجلی می‌یابد و کسی که خالقیت خداوند حکیم و قادر متعال را می‌پذیرد، به معاد و روز قیامت نیز ایمان دارد. به همین سبب آدمی را به آیات الهی ارجاع می‌دهد و می‌گوید: «همان‌گونه که خداوند در خلق این عالم توانا بوده است، بر خلق عالمی دیگر نیز قادر است»^۳ (طوسی، ۱۴۰۷: ۵۱).

۱. ۱. ۳. هدفمندی خلقت

نصیرالدین طوسی در رساله معروف به *فصول نصیریّه* به دلیل بدیهی بودن اصل معاد با استدلالی کوتاه امکان وقوع معاد را به اجمال این‌گونه بیان می‌کند که خدای تعالی انسان‌ها را آفرید و در میان مخلوقاتش فقط به آنها علم، قدرت و اراده داد و فقط انسان‌ها را به دلیل مصالحی خاص به تکلیف‌های سخت مکلف کرد و آن مصلحت چیزی نیست جز به کمال رساندن آنها. اما انسان‌ها با عمر کوتاه در تحصیل آنچه برای آن آفریده شده‌اند می‌کوشند و چون پاداش مطیعان و جزای نافرمان‌ها در این جهان امکان‌پذیر نیست، ضرورتاً باید در سرای آخرت پاداش و جزای شایسته خود ببینند (طوسی، ۱۳۹۳: ۱۷۳).

۱. ۲. کیفیت معاد نزد نصیرالدین طوسی

چنان‌که گذشت، از نگاه نصیرالدین طوسی اعتقاد به وقوع معاد از ضروریات دین حضرت محمد بن عبدالله (ص) است و در ثبوت آن هیچ شبهه‌ای نیست. بنابراین، قبول

و تصدیق به آن بر همه مکلفان واجب است. وی در تلخیص المحصل مدعی است مسلمانان برخلاف فلاسفه اتفاق نظر دارند که معاد جسمانی (به این معنا که اجزای بدن بعد از تفرقشان جمع شده و بازگردانده می‌شود) حق است، چراکه فی‌نفسه ممکن است و مخبر صادق (نبی) به آن خبر داده است. پس قائل شدن به معاد جسمانی نیز واجب است (همو، ۱۳۵۹: ۳۹۲). همچنین، از نگاه وی، قائلان به معاد جسمانی آن را به دو شیوه تفسیر می‌کنند: نخست اینکه خداوند مکلفان را معدوم می‌کند و سپس آنها را باز می‌گرداند، همچون خلقت اولیه، و دیگر اینکه حق تعالی صرفاً اجزای اصلی بدن را متفرق و سپس آنها را جمع می‌کند و در نهایت به آنها حیات می‌دهد (همان: ۳۹۳).

نصیرالدین طوسی در استدلال به اثبات جسمانی بودن معاد در ابتدا با تکیه بر آیاتی همچون «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸) و «هو الاول والاخر» (حدید: ۳) فنای همه موجودات، جز خداوند را تصدیق می‌کند. سپس در تفسیر معنای فنا این نکته را گوشزد می‌کند که در اینجا فنا به معنای معدومیت مطلق موجوداتی نیست که در معاد بازگردانده می‌شوند، بلکه از نظر وی، هلاک و فنا در انسان به معنای درهم‌ریختن و متفرق شدن اجزا است و معاد و بازگشت نیز چیزی جز جمع شدن و کنار هم قرار گرفتن همین اجزا نیست، چراکه این افراد عبادت یا گناه کرده‌اند و همین افراد نیز باید جزا و پاداش ببینند. او در تأیید ادعای خویش داستان حضرت ابراهیم (ع) را بیان می‌کند که به امر خدا مرغانی را کشت و سپس آنها را خواند (حلی، ۱۴۰۷: ۵۶۲-۵۶۳). در واقع، از نگاه نصیرالدین طوسی، معاد جسمانی به معنای اعاده معدوم مطلق نیست تا محال باشد، بلکه به معنای تفرق اجزا است و جمع کردن اجزای پراکنده با توجه به قدرت مطلق خداوند امکان‌پذیر است و در این باب می‌فرماید:

قابل در قبول تام است، زیرا اینکه جسم اعراض عارض بر خود را قبول می‌کند لذاته برای جسم ثابت شده است و آنچه ذاتاً ثابت شده باشد همواره ثابت است. پس قبول مذکور همیشه حاصل است. فاعل در فاعلیت تام است، برای اینکه خداوند اجزای خارجی هر شخصی را در آغاز خلق کرده، زیرا حق تعالی عالم به جزئیات و قادر به جمع کردن آنها است و حیات را در آنها ایجاد کرد، چراکه قادر بر هر امر ممکن است، چون خلق و احیا ابتدا واقع شده است پس اعاده آن نیز ممکن است (همان: ۳۹۲-۳۹۳).

همچنین، وی از قاعده «حکم المتماثلین واحد» (حکم دو مثل یکی است) در اثبات امکان وقوع معاد جسمانی بهره می‌گیرد و می‌گوید اگر به وجود آمدن جهانی با همین روابط و اشکال و صور ممکن بوده است (زیرا اگر ممکن نبود به وجود نمی‌آمد، چون بهترین دلیل بر امکان یک شیء وقوع و تحقق آن است)، بنابراین تحقق جهانی مثل همین جهان نیز امکان‌پذیر است. زیرا اصل این است که حکم دو مثل یکی است (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۹۹). سپس برای اثبات امکان تماثل به این آیه استدلال کرده است: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۳)؛ «آیا خداوندی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است قادر نیست بر اینکه مثل آنان را بیافریند؟ آری، [قادر است] و او است خداوند خلاق و علیم».

۲. معاد نزد مولانا

علاقه مولانا به امور کشفی و مباحث ذوقی و جذبه‌های شورانگیز عرفانی مانع از آن نشد تا در مقوله‌های کلامی وارد نشود و بعضاً خود را در موضع «لم و لا نسلم»‌های جدلی متکلمان قرار نداده باشد، هرچند مولانا خود را متعهد نمی‌داند تا همچون متکلمان رسمی باب مجادله را بگشاید و حافظ یا ناقص وضعی شود (مولوی، ۱۳۷۷: دفتر ششم، بیت ۲۲۲۳). اما با این حال، هر گاه آثار منظوم و منثور مولانا از دیدگاه کلامی ارزیابی می‌شود، درمی‌یابیم که در این مقوله نیز با توانمندی و اقتدار و تسلط چشمگیری وارد شده و موضع‌گیری‌ها و نقد و قدح‌ها کرده است که خود نشانگر آشنایی کامل او با مقالات متکلمان و مباحث کلامی است.

۲.۱. اثبات معاد

به علت رموزارگی زبان عرفانی از سویی و قرارگرفتن آن در قالب شعری از سوی دیگر صورت‌بندی کردن دیدگاه مولانا در استدلال فلسفی بسیار دشوار است. او بحث اثبات معاد را ذیل بحث حدوث عالم بیان می‌کند. از دید وی، تغیر و تبدل احوال جسم دلیل بر حدوث آن است و این حدوث را نشانه وجود عالمی

چيست نشانی آنک هست جهانی دگر نو شدن حالها رفتن این کهنه‌ها است
روز نو و شام نو باغ نو و دام نو هر نفس اندیشه نو نوخوشی و نوغنا است
نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گر نه ورای نظر عالم بی‌منتها است
(مولوی، ۱۳۵۵: بیت ۷۹۰۵)

همچنین، وی با تمسک به برهان «حرکت و سکون» حدوث و فنای این عالم و
عالم قیامت را اثبات می‌کند:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مُستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی به‌دست
حال امروز به دی مانند نی همچو جو اندر روش کش بند نی
فکرت هر روز را دیگر اثر شادی هر روزی از نوعی دگر
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر اول، بیت ۱۱۴۴)

و به طعنه می‌گوید خداوند جهان را چنان آباد و گسترده آفریده است که دهریان
گمان کرده‌اند ازلی است؛ ولی سپاس خدای را که پیامبرانش راز حدوث جهان را برای
ما آشکار کرده‌اند و ما را به معاد رهنمون شده‌اند:

آنچنان معمور و باقی داشت تا که دهری از ازل پنداشت
شکر، دانستیم آغاز تو را انبیا گفتند آن راز تو را
آدمی داند که خانه حادث است عنکبوتی نه که در وی عابث است
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر دوم، بیت ۲۳۱۸)

وی با الهام از آیات قرآن کریم این جهان را نابود می‌داند و می‌گوید:
کوه‌ها بینی شده چون پشم نرم نیست گشته این زمین سرد و گرم
نه سما بینی نه اختر نه وجود جز خدای واحد حی و دود
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر دوم، بیت ۱۰۴۴-۱۰۴۵)

در واقع، از نگاه مولانا فرد با رجوع به فطرت پاک خویش قادر است مثال
قیامت را از طبیعت دریافت کند. بنابراین قیامت را طبیعی و مطابق با ناموس
آفرینش می‌داند.

۲.۲. کیفیت معاد

مولانا پیش از بیان دیدگاه خویش در باب کیفیت معاد ابتدا در تقابل با افرادی (برخی از معتزله)^۴ که معدوم را شیء تلقی می‌کنند و هم‌رأی با اشاعره و ماتریدیه و امامیه شیئیت از معدوم را نفی می‌کند و می‌گوید:

آن معتزلی پرسد معدوم نه شیء است بینخود بر من شیء بود یا خود لا شیء
(مولوی، ۱۳۵۵: بیت ۳۵۷۲۴)

الله‌الله چون که عارف گفت من پیش عارف کی بود معدوم شیء
فهم تو چون باده شیطان بود کی تو را وهم می رحمان بود؟
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر ششم، بیت ۶۵۷-۶۵۸)

همچنین، مولانا در بیان امکان‌پذیر بودن «اعاده معدوم» می‌گوید در عالم حسی همه چیزی دائم معدوم می‌شود و باز موجود می‌گردد. هنگام شب روح از جسم به عالم علوی می‌رود و صبحگاهان دوباره به جسم خویش باز می‌آید. در وقت خزان زمین همه چیز را می‌خورد و در کام فنا می‌کشد و چون بهار می‌آید، آنچه را فرو خرده بود باز پس می‌دهد. بدین‌گونه هرچه در ورطه عدم و فنا می‌گریزد، به مجرد آنکه خداوند او را دوباره به عالم وجود بخواند، دوباره حیات می‌یابد و یک لحظه هم در عدم نمی‌ماند. اینجا است که وقتی عقل را با خود آری، می‌بینی که آنچه اعاده معدومش می‌خوانند، غیرممکن نیست و دم‌به‌دم این حالت در وجود خود انسان به وقوع می‌پیوندد:

قطره‌ای کو در هوا شد یا بریخت از خزینه قدرت تو کی گریخت
گر درآید در عدم یا صد عدم چون بخوانیش او کند از سر قدم
از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان
خاصه هر شب جمله افکار و عقول نیست گردد غرق در بحر نُعُول^۵
باز وقت صبح آن‌اللهیان بر زند از بحر سر چون ماهیان ...
ای برادر عقل یک دم با خود آر دم‌به‌دم در تو خزان است و بهار
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر اول، بیت ۱۸۸۶)

بنابراین، مولانا در تفسیر کیفیت عدم عالم مانند امامیه معدوم‌شدن را به معنای پراکندگی اجزا در نظر گرفته است، یعنی این مجموعه از هم پاشیده می‌شود و ذرات آن

می‌پراکند، ولی معدوم محض نمی‌شود. آنگاه دوباره از جانب حق جمع می‌شود و روح به آن باز می‌گردد تا حساب و کتاب انجام گیرد:

در حدیث آمد که روز رستخیز امر آید هر یکی تن را که خیز
نفخ صور، امر است از یزدان پاک که برآید ای «ذرایر» سر ز خاک

(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر پنجم، بیت ۱۷۷۴-۱۷۷۵)

از سوی دیگر، مولانا اعتقادداشتن به جسمانی و روحانی بودن معاد را برآمده از ناآگاهی افراد از قدرت لایزال خداوند می‌داند که با کمک تمثیل می‌کوشد تردید مخاطب را رفع کند:

توجه به پدیده‌های طبیعت آموختن از طبیعت است و مولانا با توجه دادن مخاطب به طبیعت و تحول و رشد گیاهان و درختان در فصول معاد، رستخیز را نیز یکی از امور نظام هستی خداوند می‌داند. وی، ذیل اشعار خویش، معاد را نمادی برای نشان دادن استکمال انسان و حرکت از نقص به کمال معرفی می‌کند.

۲.۲.۱. معاد همچون سیر تکوینی استکمال انسان

در واقع، نگاه مولانا به حشر و بعث فقط نگاهی فقهی و کلامی نیست و آن را مابین بشر و پروردگار، وضع و قراردادی برای تعیین روزی برای حسابرسی و اجرای عدالت نمی‌داند. بلکه رسیدن به حشر و برپایی روز رستخیز را نهایت حرکت استکمالی آدمی می‌شناسد. به عبارت دیگر، از دید وی، همان‌طور که جنین مدتی را در رحم مادر می‌ماند و روز به روز بالنده‌تر و کمال‌یافته‌تر می‌شود و برای استکمال خود باید زهدان مادر را رها کند و به عالم بعدی پا نهد، ترک این عالم دنی و حضور در رستخیز اتفاق نمی‌افتد مگر با سیر تکوینی و رو به کمال انسان؛ و با توجه به اینکه انسان در نگاه وی موجودی مرکب از جسم و نفس است، پس در واقع معاد، هم استکمال جسمانی انسان محسوب می‌شود و هم استکمال نفسی او.

۲.۲.۲. معاد همچون سیر طبیعی عالم از نقص به کمال

از نظر مولانا، قیامت مانند بهار است که خاصیت هر درختی را ظاهر می‌کند. لاجرم اجزای جهان همه از روی استعداد، حشر خویش را خواهان‌اند و منتظر آن روزند که

خواص و آثار وجودی آنها آشکار شود و از خزان صورت، که پرده بر روی حقیقت آنها می‌کشد، نفرت دارند. این نکته اشارتی است به سیر طبیعی عالم از نقص به کمال و تا شکوفه از نظر بصیرت نریزد و این نقش و نگار از چشم دل برنخیزد، میوه قیامت حشر جلوه‌گر نشود.

اگر حشر در طی مسیر تطوری و استکمالی نباشد، حقایق وجودی افراد آشکار نمی‌شود. همچنین معلوم نمی‌شود کمال غایی‌ای که هر یک به سوی آن حرکت می‌کردند چه بوده است. چنان‌که در موسم زمستان درختان بی‌برگ و بارند و معلوم نمی‌شود این درخت چه نوع درختی است. حکیم سبزواری می‌گوید مولانا با تمثیل طبیعت از «زیان وجودی» کمک گرفته که به مراتب از الفاظ و کلمات نافذ و گیراتر است. اما وقتی فصل بهار و هنگام رستاخیز طبیعت فرا می‌رسد هر درختی قوا و استعدادهای درونی و مخفی خود را نشان می‌دهد و در نتیجه نوع هر درختی آشکار می‌شود. همان‌طور که در طبیعت فصل بهار و رستاخیز هست، در انسان نیز حشر و رستاخیز و بهار معنوی وجود دارد؛ و در آن هنگام است که اسرار و نهفته‌های روحی و درونی هر انسانی آشکار می‌شود و صورت فعلیت به خود می‌گیرد.

همچنین، به نظر می‌رسد مولوی با اقتباس از آیات الهی و احادیث نبوی (ص) حرکت این عالم را به سمت کمال می‌داند که با حرکت جوهری صدرای شیرازی همخوانی دارد. به این معنا که همه موجودات حرکت رو به کمالی را آغاز کرده‌اند تا به غایت حقیقی خود که معاد است برسند:

این بهار نوز بعد برگ‌ریز	هست برهان وجود رستاخیز
در بهار آن سرها پیدا شود	هرچه خورده است این زمین رسوا شود
بردمد آن از دهان و از لبش	تا پدید آرد ضمیر و مذهبش
سر بیخ هر درختی و خورش	جملگی پیدا شود آن بر سرش

(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر پنجم، بیت ۳۹۴۲-۳۹۴۵)

وی نه‌تنها در تبیین و اثبات معاد به شیوه خود کوشیده است، بلکه حتی در بیان کیفیت آن نیز از طریق تشبیه معقول به محسوس می‌کوشد جسمانی بودن معاد را به نحو متقن و محکم ثابت کند.

۲. ۲. ۳. نمونه تمثیلی عزیر

از داستان‌هایی که در قرآن کریم برای اثبات جسمانی بودن رستاخیز استفاده شده است، داستان میراندن و زنده کردن عزیر است که متکلمان و فلاسفه نیز به آن استناد می‌کنند. واضح است که مولانا از این قصه روایتی پرشور به منظور روشننگری جسمانی بودن معاد بسازد. وی برای نزدیک کردن مفهوم قیامت به ذهن مخاطب و جمع شدن اجزا پس از تفرق آن می‌گوید:

هین عَزیرا در نگر اندر خَرَت	که پیوسید است و، ریزیده، بَرَت
پیش تو گرد آوریم اجزاش را	آن سر و دُم و، دو گوش و، پا را
دست نی و جزو بر هم می‌نهد	پاره‌ها را اجتماعی می‌دهد
در نگر در صنعت پاره‌زنی	کو همی دوزد کهن بی سوزنی
ریسمان و سوزنی، نی وقت خَزَر	آنچنان دوزد که پیدا نیست درز
چشم بگشا، حشر را پیدا بین	تا نماند شبهات در یوم دین
تا بیننی جامعی‌ام را تمام	تا نلرزی وقت مردن زاهتمام
همچنان که وقت خفتن ایمنی	از فوات جمله حس‌های تنی
بر حواس خود نلرزی وقت خواب	گرچه می‌گردد پریشان و خراب

(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر پنجم، بیت ۱۷۶۲-۱۷۷۱)

مولانا یک بار دیگر داستان عزیر را در دفتر چهارم ابیات (۳۲۷۱-۳۲۷۵) نقل می‌کند که از فحوای آن به روشنی به قدرت و مشیت بالغه حضرت حق اشاره می‌کند که بی‌نیاز از هر علت و سبب مادی، بر انجام آنچه می‌خواهد قادر است که «فعال ما یشاء» است؛ و همان مرادی را که قرآن از آوردن این داستان دنبال می‌کند، وی نیز در قالب زیبایی شعر و خطابه بدان می‌پردازد. و در آخر برای اقناع و تسلیم بیشتر مستمع، تمثیلی ذهن آشنا عرضه می‌کند.

باز آید جان هر یک در بدن	همچو وقت صبح، هوش آید به تن
جان، تن خود را شناسد وقت روز	در خراب خود در آید چون کنوز
جسم خود بشناسد و در وی رود	جان زرگر سوی درزی کی رود؟
جان عالم سوی عالم می‌رود	روح ظالم سوی ظالم می‌رود

که شناسا کردشان علم الاله
پای، کفش خود شناسد در ظلم
صبح، حشر کوچک است ای مستجیر
چون که بره و میش وقت صبحگاه
چون نداند جان، تن خود؟! ای صنم
حشر اکبر را قیاس از وی بگیر
(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر چهارم، بیت ۳۲۷۱-۳۲۷۵)

مثال مجربی که مولانا بارها از آن برای اثبات معاد جسمانی استفاده کرده است، مثال خواب و بیداری است. همان‌طور که روح در بامداد به قالب جسم باز می‌گردد، در روز رستاخیر نیز ارواح به ابدان خود باز خواهند گشت و حیات جسمانی از سر خواهند گرفت (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳۳).

نتیجه

دیدگاه مولانا و نصیرالدین طوسی در این مبحث را می‌توان ذیل سه عنوان بررسی و مقایسه کرد:

الف. اصل پذیرش معاد

هرچند هر دو متفکر پذیرش معاد را به مثابه یکی از اصول اساسی و چه‌بسا بدیهی اعتقادی می‌پذیرند، با این حال نصیرالدین طوسی در مقام متکلمی فلسفی معاد را از دریچه استدلال‌های فلسفی نتیجه فلسفی حکمت، عدالت، قدرت و خلقت خداوند می‌داند. بنابراین، ضرورت معاد را نه‌تنها عقلانی، بلکه اعتقادی دانسته است، چراکه پذیرش خداوند حکیم، عادل، قادر و صادق ضرورتاً به پذیرش معاد می‌انجامد، چنان‌که در فصول نصیرییه می‌گوید:

دلیل حقانیت معاد آن است که اعاده اموات بر این وجه که گذشت امری است ممکن، چنان‌که ابتدا خلق و آفرینش ایشان ممکن بود، خدای تعالی عالم است به جمیع اجزای بدن هر مردم بعد از آنکه پوسیده و ریزیده و متفرق شده باشد، به هر وجه که باشد، و هر جا که باشد. و قادر است بر جمع و تألیف، و ترکیب آن اجزا بعد از تفرقه و پریشانی، چنان‌که در ابتدا قادر بود به خلق و ایجاد و ترکیب آن اجزا، زیرا که خدای تعالی عالم است به همه معلومات، جزئیات و کلیات، و قادر است بر ایجاد همه ممکنات، و خدای تعالی به وقوع

معاد بدنی خبر داده است، و هر چه خدای تعالی خبر داده به وقوع آن حق و صدق است، زیرا دروغ و فعل قبیح بر خدای تعالی روا نیست، پس معاد بدنی حق باشد.

این در حالی است که مولانا با نگاه خاصی که به نظام هستی دارد، معاد را باطن عالم تلقی کرده که چشم ظاهر بین از دریافت آن عاجز است، اما با تأمل کشفی ظهور آن بدیهی است:

تا بود غیب این جهان نیک و بد	گفت مخفی داشته است آن را خرد
کافر و مؤمن نگفتی جز که ذکر	زان که گر پیدا شدی اشکال فکر
نقش دین و کفر بودی بر جبین	پس عیان بودی نه غیب، ای شاه دین
چون کسی را زهره تسخر بدی	کی در این عالم بت و بتگر بدی؟
در قیامت کی کند جرم و خطا؟	پس قیامت بودی این دنیای ما
لیک از عامه، نه از خاصان خود	گفت شه: پوشید حق پاداش بد
از امیران خُفیه دارم، نه از وزیر	گر به دامی افکنم من یک امیر
میوه‌ها گویند سر برگ چیست	حشر تو گوید که سر مرگ چیست

(مولوی، ۱۳۷۷: دفتر چهارم، بیت ۱۸۱۸-۱۸۲۵)

ب. شیوه اثبات معاد

روش عقلی - فلسفی نصیرالدین طوسی در اثبات معاد مخاطبان خاصی دارد، چراکه مخاطبان این گونه مسائل و مباحث عامه مردم نیستند. بنابراین، وی در مقدمه چینی و شیوه استدلالی خویش کوشیده است با اصول و مبانی متکلمان و فیلسوفان هم عصر خویش، البته به شیوه‌ای دقیق تر و استدلالی تر، آن را اثبات کند. لذا از استدلال‌هایی چون تمثال، هدفمندی و قدرت، بهره‌گیری نکرده است. حال آنکه بیان مولانا از معاد با بیان خشک فلسفی تفاوت دارد. او معاد را اثبات می‌کند، ولی نه با براهین فلسفی - کلامی متعارف، بلکه با شواهدی از همان طبیعت محسوس پیش روی آدمی و در دامن قصه و مثل معاد را قطعی و کیفیت آن را تفهیم می‌کند و این گونه، عقل هر چند ضعیف و قلب هر چند ناتوان همه ابناء آدم را که با او مخاطب می‌شوند دعوت به بیداری و

آگاهی می‌کند. به تعبیری مولانا این قصه‌ها را همچون شواهد و قرائنی در توجیه و تقریر مدعای خویش نقل می‌کند و ناچار حقایق و اسرار دعاوی او در همین امثال و شواهد انعکاس دارد و این قصه‌ها آینه اسرار مثنوی است (شهیدی، ۱۳۷۳: ۲۰۳).

در واقع به نظر می‌رسد مولانا در بیانات خویش قصد ندارد صراحتاً چیزی را اثبات کند، بلکه می‌کوشد از راه تمثیل، امور را قریب به فهم کند. تمثیل او در واقع تصویری حسی است که باید امر غیرحسی را برای مخاطب به امر حسی نزدیک و قابل ادراک کند و شکی نیست که جزء جزء این تصویر هرگز یک جزء از امر غیرمحسوس را عرضه نمی‌کند. فقط کل آن است که از مجموع امر منظور، تصویری کلی القا می‌کند. به هر حال، چون این تصویر حسی است، به کسانی که تصور امر مجرد انتزاعی برای آنها مشکل می‌نماید، کمک می‌کند تا آنچه را تمثیل، نمایش آن محسوب می‌شود در مخیله خویش ترسیم کنند. زیرا تمثیل نیز از انواع حجت به شمار می‌رود و حسن آن در محسوس کردن امور نزد مردمان عامی است که آن را دلیل محسوب می‌کنند و به آن قانع می‌شوند. همچنین، چون مولانا با تعلیم عامه سر و کار دارد، و قبول اقتناعی آنها و استمساک عملی‌شان به نتایج مطلب، برای او در درجه اول از اهمیت است، چنان‌که برای کسانی که طریق برهان یا کشف حد وسطها و رسیدن به نتیجه در صحبت‌های برهانی دشوار یا ناممکن است، هیچ چیز بیشتر از تمثیل نمی‌تواند مایه اقتناع و تفهیم شود (مظفر، ۱۳۷۵: ۲۰۲).

ج. کیفیت معاد

نصیرالدین طوسی در بحث کیفیت معاد، باور به معاد جسمانی را از ضروریات دین اسلام معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۵) و در بازگشتن جسم مدعی است که باید همان‌ها که معدوم شده بودند بازگردند. این بازگشت البته به نحو اعاده معدوم نیست (چراکه او آن را محال می‌داند)، بلکه چون انعدام به صورت تفریق اجزا است، ایجاد نیز همان تجمیع مجدد اجزا است و روحی که اول بار مدبر او بوده دوباره برمی‌گردد و این امر را ممکن می‌داند؛ زیرا خداوند متعال بر جملگی مقدرات قادر است و به جملگی ممکنات عالم است و جسم لذاته قابل تألیف و ترکیب است (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۲۳۴).

در واقع، از نگاه نصیرالدین طوسی، فیلسوفان برهانی قطعی بر امتناع معاد جسمانی

اقامه نکرده‌اند و سخنان ایشان در نفی معاد جسمانی، چیزی بیش از برخی استبعادات نیست. بنابراین، او اصل معاد جسمانی را پذیرفته است. زیرا از سویی آن را ضروری دین می‌بیند و از سوی دیگر، برهانی بر امتناع آن نمی‌یابد. مولانا در تبیین و اثبات و همچنین کیفیت آن، بنا بر نهج راه‌گشای خویش، به قرآن تمسک جسته است و از طریق براهینی چون تبدیل و تغییر فصول چنین استنتاج کرده است که: هر صاحب فکری از تماشای سبزشدن حیرت‌آور درختان و گیاهان خشکیده‌ای که گویی هزار سال است مرده و از بین رفته‌اند، درمی‌یابد که احیای پس از مرگ محال و نامعقول نیست. ذهن آحاد به رستاخیز اعظم دلالت می‌شود، چراکه در این تغییرات، هم دانه گیاه بار دیگر زنده می‌شود و هم تنه و شاخ و برگ آن (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳۶). بنابراین، با توجه به این تمثیل و تمثیلاتی از این دست می‌توان جسمانی (شاخ و برگ) و روحانی (دانه) بودن معاد را استنباط کرد و نحوه خروج و حشر آدمیان را در قیامت به تصویر کشاند (فروزان‌فر، ۱۳۵۵: ۸۲۷/۳).

بنابراین، از نگاه مولانا، باورنداشتن به وقوع جسمانی معاد برآمده از فقدان درک صحیح از آفرینش، ناآگاهی از قدرت لایزال خداوند، مقایسه قدرت خداوند با قدرت بشری و درگیر شدن فرد در مادیات است و تمامی این تحلیل‌های خویش را به شیوه عرفانی و بیانی سرشار از تمثیل به مخاطبان گوشزد می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. نمونه‌هایی از این آیات: «قل یحییها الذی انشأها اول مرة و هو بكل خلق علیم»؛ «بگو استخوان‌ها را آن کس که آنها را بار نخست آفرید زنده می‌کند و او به هر آفرینشی آگاه است» (یس: ۷۹). «ایحسب الانسان ان لن نجعم عظامه بلی قادرین علی ان نسوی بنانه»؛ «آیا انسان تصور می‌کند که ما استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد؟ آری ما تواناییم انگشتان او را بسازیم» (قیامت: ۳-۴). دلالت برخی آیات به این روشنی نیست. مثلاً در آیه ۵۱ سوره یس بیان می‌شود که انسان‌ها در روز قیامت از قبرها برخوانند خاست. اگر معاد روحانی بود، نیازی نبود قرآن کریم بفرماید که انسان‌ها از قبر برمی‌خیزند. قبر مکان جسم و بدن خاکی انسان است نه روح مجرد: «و نفخ فی الصور فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون»؛ «در صور دمیده می‌شود، پس ناگهان از قبرها به سوی پروردگار خود می‌شتابند» (یس: ۵۱). «و ان تعجب فعجب قولهم أءذا كنا ترابا أءنا لفی خلق جدید أولئک الذین کفروا...»؛ «پس اگر شگفت آری، شگفت از گفتار آنان است که می‌گویند: راستی وقتی خاک شدیم از نو زنده می‌شویم؟! آنها کسانی هستند که به پروردگارشان کافر شده‌اند».

و در سوره یس، سخن از خلق مجدد استخوان‌های بدن انسان است و در سوره قیامت نیز بر این نکته تأکید می‌شود که انسان با بدن مادی خود در روز قیامت زنده خواهد شد. با نگاهی به احادیث و روایات نیز می‌توان فهمید که معاد از نظر ائمه اطهار (ع) صرفاً روحانی نیست: «اخرجه من ضرایح القبور و اوکار الطيور و اوجرة السباع، و مطارح المهالك سراعا الی امره مهطعین الی معاده»؛ «مردگان را از دل گورها و ... بیرون می‌آورد، در حالی که به سوی فرمان خدا می‌شتابند و به محل بازگشت خود مبادرت می‌نمایند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۰).

۲. حق تعالی می‌فرماید: «قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»؛ «گفت آن کافر که کی زنده خواهد کرد آن استخوان‌های پوسیده و ریزیده را؟ بگو تو ای محمد که زنده خواهد کرد این استخوان‌ها را آن کس که آفرید اول بار اینها را، و آن کس که به همه آفریده‌ها دانا است» (یس: ۷۸)؛ و نیز می‌فرماید: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء: ۱۰۴)؛ «چنان‌که اول آفریدیم، آخر نیز اعاده خواهیم کرد»؛ و امثال این آیات بسیار است و هر که ابتدای آفرینش [را] اقرار کند و اعاده انکار کند، کافر و ملحد و جاهل است.

۳. نمونه‌ای از این آیات عبارت است از: «قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»؛ [این انسان نادان را بنگرید] (به ما مثل می‌زند و خلقت اولیه خود را فراموش می‌کند و می‌گوید کیست که این استخوان‌ها را در حالی که پوسیده است زنده کند. بگو به آنان زنده خواهد کرد آنها را کسی که برای اولین بار آنها را به وجود آورده است و او به همه مخلوقات دانا است» (یس: ۸۳ و ۸۴). او قَالُوا أَعَدَّا كُنَّا عِظَامًا وَ رَفَاتًا أُنثًا لِمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا؛ «و آنان گفتند آیا ما پس از آنکه به شکل استخوان‌هایی درآمدیم و پوسیدیم با خلقت جدید مبعوث خواهیم گشت» (اسراء: ۴۹ و ۹۸). این مضمون در سوره مؤمنون (آیه ۳۵ و ۸۲)، صافات (۱۶ و ۵۳)، واقعه (آیه ۴۷)، نازعات (آیه ۱۱)، و قیامت (آیه ۳) نیز آمده است. «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ»؛ «و خداوند برمی‌انگیزد همه مردم را که در قبرها مدفون شده‌اند» (حج: ۷) و مسلم است که ارواح در قبرها مدفون نمی‌شوند. این مضمون در آیات دیگری نیز آمده است، از جمله: آیه ۷ سوره حج.

۴. البته قول به شیء بودن معدوم در بین شیوخ معتزله محل اتفاق نیست و بعضی آن را نه شیء دانسته‌اند و نه معدوم (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۷).

۵. نغول؛ عمیق، راه دور و دراز

۶. «ذرایر» جمع «ذره» است که پراکندگی اجزا را می‌رساند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۹)، ترجمه مهدی الاهی قمشهای، قم: سازمان دار القرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۳۷۹)، گردآورنده: سید رضی، ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات مشهور.
- ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۸۰). معاد از دیدگاه مدرس زنوزی، تهران: حکمت.
- جبرائیلی، محمدصفر (۱۳۹۳). سیر تطور کلام شیعه، بی جا: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بی جا: مؤسسه نشر اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). بحر در کوزه؛ نقد تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، تهران: علمی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم، تصحیح: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
- شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم (۱۹۷۲). الملل والنحل، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۳). شرح مثنوی معنوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب، مصحح: نجف قلی حبیبی، زیر نظر: سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۹). تلخیص المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی، به اهتمام: عبداللّه نورانی، بی جا: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). پنج رساله اعتقادی، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۳). فصول النصیریة، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷). تجرید الاعتقاد، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- کورین، هانری (۱۳۹۱). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات سوفیا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵). المنطق المظفر، قم: انتشارات دارالعلم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵). کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیحات و حواشی: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۷). مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، تهران: اقبال.