

مطالعه‌ی تطبیقی معاد در اندیشه‌ی ناصر خسرو و خواجه نصیرالدین طوسی



پژوهش و نگارش: استاد نور آغا عظیمی

نشانی برقی: nooraghaazimi@gmail.com

تلیفون: 0790292434

عقرب 1397 خورشیدی

بیان مسأله‌ی تحقیق:

برخی‌ها اندیشه‌های ناصر خسرو و نصیرالدین طوسی را پیرامون معاد منطبق و متفق می‌دانند، اما شاید چنین نباشد. هر دو دانشمند به لحاظ فکری وابسته به یک مکتب و مذهب دینی (اسماعیلیه) اند. پس، شاید در طرز دیدشان نسبت به مسأله‌ی معاد، یکسری نزدیکی و پیوسته‌گی به‌چشم بخورد.

پرسش‌های تحقیق:

آیا اندیشه‌های هر دو شخصیت نسبت به معاد موافق و مطابق‌اند؟
نگاه یک‌سان دارند یا متفاوت؟
نگاه ظاهری دارند یا باطنی؟
آیا هر دو مربوط به یک مذهب‌اند؟

پیشینه‌ی تحقیق:

تا آنجا که من تجسس و تفحص کردم، هیچ کتاب و مقاله‌ای که پیرامون این موضوع تحقیق شده باشد، پیدا نکردم. شاید نبشته شده باشد، اما یا به چاپ و نشر نرسیده‌است و یا هم من قادر به یافتن آن نبودم.

فرضیه‌ی تحقیق:

اندیشه‌های هر دو شخصیت نسبت به معاد موافق و مطابق‌اند.

هدف و روش تحقیق:

هدف از پژوهش و نگارش این مقاله این است، که تطابق و توافق اندیشه‌های دو متفکر بزرگ جهان اسلام یعنی ناصر خسرو و نصیرالدین طوسی را مورد مطالعه قرار داده و مشخص نمایم. در این مقاله از شیوه‌ی «مقایسه‌ای» کار گرفته‌ام.

به نام خداوند جان و خرد کزین اندیشه برتر بر نگذرد

دیباچه

معاد یکی از مهم‌ترین مسائل دینی به‌شمار می‌رود. معاد در ذات خود یک واژه-است، ولی دارای بار معنایی بس سترگ و بزرگ است. معاد را دانشمندان عرصه‌ی دین بعد از توحید و یگانگی در ردیف دوم قرار می‌دهند. مسلمانان به این باور استوارند که انسان دارای دو زنده‌گی می‌باشد: یکی زنده‌گی دنیوی و دیگری اخروی. زنده‌گی دنیوی همانا وابسته به جهان فانی است، و زنده‌گی اخروی به جهان باقی. آنچه که در جهان فانی انجام می‌شود، در جهان باقی یا اخروی مکاتبه و محاسبه می‌شود.

معاد در دانش‌های کلام، فلسفه (حکمت)، عرفان و دین نیز مطرح بحث بوده-است. مولانا جلال الدین محمد بلخی از سردمداران و قافله‌سالاران دنیای عرفان و کلام، در کتاب گهربار و پُربار خود (مثنوی معنوی) در چند بیت مسأله‌ی معاد را به وضاحت و قضاوت، بیان کرده‌است:

هست ما را خواب و بیداری ما
بر نشان مرگ و محشر دو گوا
حشر اصغر حشر اکبر را نمود
مرگ اصغر مرگ اکبر را زدود...

مولانا در اینجا تمثیل زیبایی کرده‌است. او خواب را مثالی برای مرگ اصغر (کوچک) آورده و بیداری بعد از آن را نشانه‌ای از مرگ می‌داند. آقای بهاء ولد می‌گوید: «حالت خواب و حالت مرگ یک حالت است. از حالت خواب حالت مرگ را فهم کن، پیغامبر علیه السلام (وعلی آله) می‌فرماید: «النوم اخ الموت» از این برادر کوچک، برادر بزرگ را بشناس. خواب همچون آینه‌ی کوچک است، و مرگ، آینه‌ی بزرگ یا خواب همچون ترازوی قیان. از کوچک بزرگ را توان فهم کرد.»

معاد در اسلام یک امر محتوم و یک اصل منظوم پنداشته می‌شود. اما، علما و دانشمندان از آن استنباط‌ها و برداشت‌های متفاوتی دارند. حتی این امر در

مذاهب اسلامی نیز مشهود و ملحوظ است. برخی آن را جسمانی و روحانی می-دانند و عده‌ای تنها جسمانی و بعضی صرف روحانی.

به هر صورت، بیش‌تر مسأله‌ی کیفیت آن مطرح بحث است و این‌که حالت و وضعیت وقوع آن چگونه است، آیا انسان به‌همین صورتی‌که در این دنیا هست می‌شود و زنده‌گی می‌کند، در آن دنیا هم به‌عین صورت و جسم در می‌آید یا چیزی متفاوت‌تر؟ در این زمینه اهل تشیع باورمنداند که معاد هم جسمانی است و هم روحانی. یعنی بر اساس آیات قرآن کریم، در آن دنیا هم جسم انسان مورد مواخذه قرار می‌گیرد و هم روح آن. بر عکس، اهل تسنن می‌گویند که معاد تنها روحانی است و در روز رستاخیز تنها روح معذب به عذاب می‌شود.

مقاله‌ی حاضر پژوهشی است پیرامون «مطالعه‌ی تطبیقی معاد در اندیشه‌ی ناصر خسرو و خواجه نصیرالدین طوسی». هدف از نبشتن این مقاله، این است که، انطباق بین اندیشه‌های دو دانشمند بزرگ جهان اسلام، به ویژه مذهب اسماعیلیه، را واضح بسازم و تفاوت و تقارن آن‌ها را پیدا کنم. در این مقاله، نخست دیدگاه ایشان را به‌صورت جداگانه مورد مطالعه قرار می‌دهم و بعد اندیشه‌های‌شان را به‌صورت تطبیقی مورد مطالعه قرار می‌دهم.

در این مقاله نهایت سعی کرده‌ام که اصول تحقیق را مراعات کرده و متون را با ذکر منابع و مآخذشان بیاورم.

کلیدواژه‌ها:

معاد، ناصر خسرو، نصیرالدین طوسی

تعریف واژه‌گانی و اصطلاحی «معاد»:

برای ریشه‌شناسی این کلمه ناگزیر به واژه‌نامه‌ها سری بزنیم، تا مشخص نمائیم که سنخیت و اصلیت این واژه از کجاست، و در عین حال واژه‌های مترادف آن را شناسایی کنیم.

فرهنگ معین: (م) [ع . ع] [(ا) 1 - جای بازگشت . 2 - رستاخیز، آخر جهان. لغت نامه دهخدا: معاد. [م] [ع مص] (برگردیدن. عود. || بازگشتن || . رد کردن. (از منتهی الارب) (از ناظم الاطباء) (از اقرب الموارد) || بازگردانیدن. || (ا) بازگشت. (از منتهی الارب) (از ناظم الاطباء). بازگشت، عود، عودت، رجعت، مراجعت، معاودت. (یادداشت به خط مرحوم دهخدا). || (ا) جای بازگشت. (منتهی الارب). جای عود به معنی جای. فرهنگ عمید:

۱. زنده شدن دوباره در عالم آخرت.

۲. (اسم) عالم آخرت.

۳. (اسم) [قدیمی] جای بازگشت.

فرهنگ واژه‌های فارسی سره: رستاخیز.

کلمات بیگانه به فارسی: رستاخیز.

حل جدول: اعتقاد به زندگی دوباره، جهان آخرت.

فرهنگ فارسی هوشیار: برگردیدن، عود، بازگشتن، رد کردن.

فرهنگ فارسی آزاد: بازگشت، جای بازگشت، مرجع، آخرت، بهشت، حج، رستاخیز.

معاد در لغت از ریشه «عود» به معنی بازگشت گرفته شده و در اصطلاح مرادف کلمات معاد به معنای مصیر و مرجع نیز می‌باشد که در حشر، بعث، قیامت، حساب و آخرت است. همه این معانی آنچه مشترك و برجسته است، رجوع و بازگشت است که به نوعی در تمامی معانی و مرادفات معاد درج است.⁽¹⁾

همه‌ی تعاریف بالا، واژه‌ی «معاد» را به معنای بازگشت و بازگشتن معنا کرده‌اند. اما، استاد شهید مطهری از آن فراتر رفته و به معانی و مترادفات آن در

قرآن کریم اشاره کرده است. چنانچه می‌فرماید: «درقرآن»، ما کلماتی شبیه کلمه-ی معاد داریم؛ کلمه‌ی معاد نداریم ولی کلمه «مرجع» یا «رجوع» و کلمه‌ی «مآب» داریم. «عود» یعنی بازگشت. «عود» را در جایی می‌گویند که یک چیزی از یک اصلی آمده باشد، دو مرتبه به آن اصل برگردد، می‌گویند عود کرد. «رجوع» هم همین طور است؛ «رجوع» هم یعنی بازگشت؛ باید یک آمدنی باشد تا بازگشت صدق کند؛ و لهذا اگر در قرآن در باره‌ی قیامت کلمه‌ی [معاد] نداریم. کلمه «رجوع» داریم اما آنچه در قرآن کلمه‌ی «رجوع» و امثال آن آمده، به معنای بازگشت به خداست، یعنی تعبیر قرآن اینست. در قرآن هیچ جا رجوع ارواح به اجساد نیامده، یا هیچ جا رجوع به معنای [بازگشت] بعد از معدوم شدن نیامده، بلکه تعبیر این است: «انا لله»: ما از آن خدا هستیم، «وانا الیه راجعون» و ما به سوی او بازگشت می‌کنیم. پس کلمه‌ی «معاد» را هم اگر ما به کار ببریم اگر به معنی عود الی الله استعمال کنیم، آن وقت با تعبیرات قرآنی، خوب منطبق می‌شود. یا این تعبیر: «و ان الی ربک المنتهی» و اینکه نهایت و تمامیت و پایانی به سوی پروردگار است، یعنی به سوی او همه چیز پایان می‌یابد؛ «ان الی ربک الرجعی» و امثال این تعبیرات.»

چند تعریف دیگر:

- رجوع و بازگشت به موطن اصلی. (2)
- مرگ بعد از زنده‌گی و زنده‌گی بعد از مرگ. (3)
- ایجاد عالم دیگری همانند دنیا و اجتماع انسان‌ها از اولین تا آخرین. (4)
- بازگشت نفس به سوی مبدأ. (5)
- انتقال روح از عالم شهادت به عالم غیب. (6)
- جمع نفوس جزئی به سوی نفس کلی. (7)

با توجیه و استنباط از تعاریف بالا از زبان بزرگان و اندیشمندان، معاد عبارت از زمان و مکان بازگشت بعد از مرگ می‌باشد. پیروان تمام ادیان و مذاهب به معاد یا بازگشت و سفر بعد از مرگ، ایمان و باور دارند. اما، گروهی به-جسمانی و روحانی بودن آن باور دارند. گروهی صرف به جسمانی بودن و عده-ای دیگر به روحانی بودن آن باورمنداند. به هر روی، اگر به مسأله‌ی روح و بازگشت روح به جایگاه اصلی آن و زنده‌گی بعد از مرگ ایمان داشته باشیم، حتمن باید معاد باشد. به همین ترتیب، اگر موضوع را از لحاظ یکتاپرستی و ذات خداوند مورد تدقیق نمائیم، باز هم به این نتیجه قایل و نایل می‌شویم که، برای هر

شیء و فرد، آغاز و انجام و یا مبدأ و معاد است. بنابراین، انسان نیز مانند گیاهان و درختان در طبیعت رشد و نمو می‌کند و دوباره نیست می‌شود. نیستی گیاهان طوری است که، دوباره در فصل بهار می‌رویند و زنده می‌شوند. یعنی این روال به کرات و مرات ادامه دارد. این تمثیل خیلی در مورد مرگ و میر و دوباره زنده‌شدن انسان صدق می‌کند. بر مبنای این مسأله، به این نتیجه می‌رسیم که، انسان زمانی تولد می‌شود و زمانی هم می‌میرد که زمان دومی (مرگ) عبارت از بازگشت یا «معاد» می‌باشد.

حالا که معنا و مفهوم «معاد» برای ما روشن شد، بحث اساسی و اصلی خود را که همانا مقایست و مطابقت اندیشه‌های دو متکلم و حکیم جهان اسلام (حکیم ناصر خسرو بلخی و خواجه نصیرالدین طوسی) می‌باشد، آغاز می‌کنم.

دیدگاه ناصر خسرو در مورد معاد

حکیم ناصر خسرو قبادیانی یکی شخصیت‌های جهان اسلام، به‌ویژه مذهب شیعه‌ی امامی اسماعیلی، می‌باشد. ناصر خسرو شخصیت چندین بُعدی دارد. اگر به وی از منظر ادبیات، شعر، شاعری و نویسندگی نگاه کنیم، او را یک شخص منحصر به فرد به لحاظ اندیشه‌آفرینی، واژه‌آفرینی، ابتکار در سرایش شعر و بافت واژه‌ها می‌یابیم. اشعار ناصر خسرو سراپا پند و اندرز است و حکمت و عقلانیت. هرگاه به او از منظر فلسفه و حکمت نگاه کنیم، او را یکی از اثرگذارترین شخصیت‌ها و چهره‌های گلستان فلسفه‌ی اسلامی می‌یابیم، که اثرهای بارز وی در این زمینه، «جامع الحکمتین و زادالمسافرین» می‌باشد. به همین منوال، هرگاه به وی از منظر علم کلام نگاه کنیم، او را یکی از متکلمان بارز و مبارز جهان اسلام می‌یابیم، که می‌توان این ادعا را با مراجعت به کتاب معرو و «وجه دین» ثابت کرد. به همین ترتیب، زمانی که به او از منظر عرفان و تصوف نگاه کنیم، یکی از عارفان و صوفیان غرق در علم تأویل و باطن و معرفت و حقیقت در می‌یابیم.

علاوه بر آن، ناصر خسرو یکی از چهره‌های شناخته شده و مشهور در زمینه‌ی جامعه‌شناسی و نقد و نظر مسائل سیاسی – اجتماعی روزگار خوداش می‌باشد. او همواره کارکردهای شوم و ناهمگون حاکمان و فرمانروان دوران خود را نقد

و مذمت می‌کرده‌است. ازین‌رو، هرگاه وی را به‌عنوان یک منتقد عرصه‌های دولت‌داری و حکومت‌داری خطاب کنیم، خطا نکرده‌ایم.

به‌هر صورت، پرداختن به همه‌ی بخش‌های زنده‌گی ایشان از توان این گفتار بالاست و نیز سخن را به‌درازا می‌کشد. حالا به گوشه‌هایی از اندیشه و تفکر وی پیرامون «معاد» توجه پرداخته می‌شود.

اگر به سخنان ناصر خسرو در پیوند به مسأله‌ی معاد توجه شود، آنچه وی در این مورد ایراد می‌کند را می‌توان تراش‌ها و برداشت‌هایی دانست که برخاسته و برتافته از اندوخته‌ها و مؤلفه‌های مذهبی و دینی او می‌باشند. او خود مبین و مبلغ و حجّت مذهب اسماعیلیه بوده و باورهایش همه و همه از آن منشأ و مبدأ می‌گیرند.

آقای جلیل نظری مقاله‌ای تحت عنوان «معاد از نظر ناصر خسرو» پژوهش و نگارش کرده‌است، که در جایی چنین فرموده‌است: «آنچه در گفتار و اشعار ناصر خسرو در باب معاد و حتی بقیه‌ی ارکان و امور دینی می‌بینیم، در واقع دیدگاه مسلک و آیینی است که ناصر خسرو خود به‌عنوان «حجّت» مبلغ آن آیین بوده‌است؛ چه، اگر ناصر خسرو خود چنین دیدگاهی را رأساً مطرح می‌کرد، سخنان او این همه از وحدت درونی برخوردار نبود. ولی چیزی که هست ما فعلاً این سخنان و ابیات را از ناصر خسرو می‌دانیم و آنچه می‌گوییم نیز منسوب به اوست.»⁽⁸⁾

او در یکی از ابیات خود دنیا را به سرای رهگذر تشبیه می‌کند و آن را مکان موقت و گذرا می‌پندارد. اما، به دنیای دیگری اشاره می‌کند و می‌گوید که آن استقرار و تداوم دارد و مکان ابدی است. او در این بیت به صراحت و وضاحت به بازگشت و معاد اشاهر به طور عمومی و کلی می‌پردازد.

گیتی سرای رهگذران است ای پسر زین بهتر است نیز یکی مستقر مرا⁽⁹⁾
ناصر خسرو بی‌خبری و انکار و تردد را در مورد روز رستاخیز یا معاد، جایز نمی‌پندارد و نمی‌انگارد. وی سازره و آذوقه‌ی سیر و سفر ملکوتی را همانا در گرو و بندِ تعقل، خردورزی، خرداندیشی، خردگرایی، پرهیزگاری، انقیاد و

فرمان بری، نیکروشی و نیکخویی خداوند یکتا و بی‌همتا می‌بیند. چنانچه در ابیات زیر می‌فرماید:

مخورانده چو از اینجای همی برگذری
گرچه ویران بود این منزل، دینت به نواست

پست‌منشین که تو را روزی از این قافله‌گاه
گرچه دیرست همان آخر بر باید خاست
توشه از طاعت یزدانت می‌باید کرد
که درین صعب‌سفر طاعت او توشه‌ی ماست
نیکی‌الفنج و ز پرهیزی و خرد پوش سلاح
که بر این راه یکی منکر و صعب ازدهاست

بهترین راه‌گزین کن که دو ره پیش تو است یک رهت سوی نعیم است و دگر سوی بلاست⁽¹⁰⁾

ناصر خسرو در دیوان اشعارش به کرات و مراتب از اهل بیت توصیف و تمجید کرده‌است. او ایشان را وسیله و واسطه‌ای می‌داند برای شفاعت در روز قیامت. او رستگاری و فراخ‌بالی را در گرو رسول خدا (ص) و اهل بیت پاک‌اش می‌بیند و تمسک و چنگ‌زدن به ریسمان هدایت و رهبریت ایشان را همانا التقات و مرحمت روز قیامت و معاد می‌داند:

پشتم قوی به فضل خدای است و طاعتش
تا در رسم مگر به رسول و شفاعتش
پیش خدای نیست شفیع مگر رسول
دارم شفیع پیش رسول آل و عترتش
با آل او روم سوی او هیچ باک نیست
برگیرم از منافق ناکس شفاعتش
دین خدای ملک رسول است و خلق پاک
امروز امتان رسولند و رعیتش
گر سوی آل مرد شود مال او چرا
زی آل او نشد ز پیمبر شریعتش؟
بربنده‌ی تو طاعت تو نیست نیم از انک

پیغمبر تو راست ز طاعت بر امتش⁽¹¹⁾

ناصر خسرو در دیوان خود تأکید می‌کند که، انسان باید در همین دنیا به فکر گفتار و پندار و کردار خویشتن باشد و خود به فکر و ذکر حساب و کتاب‌اش باشد. زیرا که خداوند فراموش کار نیست و در روز معاد حتی ذره - ذره کارهای آدم‌ها را محاسبه می‌کند. چنانچه می‌فرماید:

ز کار خویش بیندیش پیش از آن روزی
که جمع باشند آن روز جنی و انسی
گمان مبر که بماند سوی خدای آن روز
ز کرده‌ها ت به مثقال ذره‌ای منسی⁽¹²⁾

حکیم بزرگ، حضرت محمد (ص) را کلید بهشت پنداشته و نعمت و مزیت آن دنیا را در پرتو دین او می‌داند:

کلید بهشت و دلیل نعیم حصار حصین است، دین محمد⁽¹³⁾
طوری که قبلاً اشاره شد، ناصر خسرو یکی از مؤیلان مذهب اسماعیلیه به‌شمار می‌رود. با آن که او به مسأله‌ی معاد از دید تأویل نگاه می‌کند، جای‌جایی نیز در دیوان اشعارش به مسأله‌ی جسمانی بودن معاد اشاره‌هایی کرده‌است:

دانم که رها یابد از دوزخ ابلیس
گر ز آتش، این قوم بدین فعل و رهااند
آن شمس که روزیش بر آری تو ز مغرب
از فضل تو خواهنده مر او را به دعااند
این قوم که این راه نمودند شما را
زی آتش جاوید دلیلان شمااند⁽¹⁴⁾

ویا:

گرت بپرسد ز کرده هات خداوند
روز قیامت چه گویش به سر پل
چون که نیندیشی از سرایی کاجا
با تو نیاید سرای و مال و تجمل⁽¹⁵⁾

هرچند ناصر خسرو بهشت و نعمات و مزیات آن را به لحاظ مادی یا مادیت، طرفداری نمی‌کند و همواره هموادران و هواخواهان آن را مورد تمسخر و

استهزا قرار می‌دهد، اما در ابیات زیر جسمانیت و مادیت آن را به اثبات می‌رساند:

به زن و کودک کسان منگر
اگر ت رغبت است صحبت حور
تا تو بر سلسبیل بگزیدی
گنده و تیره شیرۀ انگور
چه خطر دارد این پلید نبید
عند کأس مزاجها کافور⁽¹⁶⁾

وی در جای دگری پیرامون حوض کوثر تجسم‌گرایی می‌کند و بدان رنگ و بوی جسمانی می‌بخشد:
به ریگ هبیر اندرون تشنه‌اند
همه خلق و ما بر سر کوثریم⁽¹⁷⁾

چنانچه دیده می‌شود، گاه‌گاهی در گفتار ناصر خسرو تضاد رونما می‌شود. بدین معنا که گاهی معاد را جسمانی می‌داند و گاهی روحانی. ولی از آن جایی‌که وی به تمام آموزه و مؤلفه‌های دینی از چمبره و پنجره‌ی تأویل نگاه می‌کند، شاید مراد از جسمانی خواندن معاد در ابیات بالا، عام فهم‌کردن و ساده‌ساختن آن به عامه‌ی مرودم، بوده‌باشد.

به هر روی، او در ابیات زیر کیفیت جسمانی‌بودن بهشت و هستی‌های آن را به پرسش می‌کشد:

....در خلد چگونه خورد گندم
آنجا چو نبود شخص نان خور؟
بل گندمش آنگهی بیایست
کز خلد نهاد پای بر در
این قصه همه بدید آدم
ابلیس نیامده ز مادر
در سجده نکردنش چه گوئی؟
مجبور بده ست یا مخیر؟
گر قادر بد، خدای عاجز
ور عاجز بد، خدا ستمگر
کاری که نه کار توست مسگال

چنانچه در پیش گفته شد، یکی از کتاب‌های معتبر و مشهور او عبارت از «وجه دین» است. وجه دین او سراپا از تأویل پر است. او تمام اندیشه‌ها و باورهای دینی و عقیدتی را بر اساس اصول اندیشه‌ی اسماعیلیه تأویل و موشکافی کرده است. دو تا از بحث‌هایی که او در این کتاب تأویل کرده است، عبارت‌اند از «بهشت و دوزخ». او می‌فرماید:

«... بهشت به حقیقت عقل است و در بهشت رسول است صلی الله علیه و آله... و دلیل آریم بر آن که عقل بهشت است بدانچه گوئیم مردم را همه راحت و آسانی و ایمنی از عقل گُل است. نبینی که مردم از عقل گُل نصیب یافته‌اند، چگونه رنج و شدت و نالایمی بر ستوران افکنده‌اند که ایشان را عقل نیست... پس چون بر این مقدار عقل جزوی که مردم از ایزد تعالی نصیب یافته‌اند چندین رنج از ایشان برخاسته است، دلیل آمد این حال بر آن که عقل داناتر است، او به عقل نزدیک‌تر است، او در بهشت است. چنان که رسول مصطفی - صل الله علیه و آله و سلم - از همه‌ی خلق به عقل نزدیک‌تر بود. نبینی که خدای تعالی مرو را فرمود که مردمان را علم بیاموزد و اندر آن که پیغمبر - علیه و السلام - در بهشت است هیچ شک نیست مسلمانان را. پس درست شد که بهشت به حقیقت عقل است.» (19)

در جای دیگری پیرامون دوزخ می‌فرماید:

«... گوئیم که دوزخ اندر حد قوه‌ی نادانی است و بهشت اندر حد قوه‌ی علم است از بهر آن که دانا آن کند که خشنودی خدا و رسول اندر آن باشد تا بدان طاعت به بهشت جاودانی رسد و نادان آن نکند آنچه رستگاری او اندران باشد تا بدان سبب به دوزخ جاویدا رسد. پس درست شد که بهشت اندر حد قوه‌ی علم است و دانایی به حقیقت بهشت است و دوزخ اندر حد قوه‌ی جهل است و نادانی به حقیقت دوزخ است که خدای تعالی مر کافران را دوزخ وعده کرده است... چون دوزخیان کافران‌اند و کافران نادان‌اند. پس دوزخیان نادانان باشند و این از شکل اول است اندر کتاب مطلق. پس دلالت کردیم که دوزخ اندر حد قوه‌ی جهل است و هر کسی که به نادانی بایستد یا از پس رود و با دانایان دشمنی کند، او دوزخی باشد... هر که اطاعت امام حق ندارد، علم نیابد هر که علم نیابد، به بهشت نرسد و اندر دوزخ بماند. پس گوئیم که اندر هر روزگاری متابع امام حق در بهشت

است... و مخالف امام حق در هر زمانی در دوزخ است از بهر آن که متابعان ناحق به گفتار او از امام حق دور شوند و نادان بمانند و دوزخی شوند.»⁽²⁰⁾
دومین کتاب ناصر خسرو که شهره‌ی عام و خاص است، همانا «زاد‌المسافرین» می‌باشد. او در آن به پنج دلیل اتفاق افتادن معاد را به صورت جسمانی، رد می‌کند:

دلیل اول:

«... اما زنده کردن اجساد مردم بر آن سبیل که اهل ظاهر کتاب بر آن اند، به چند روی محال است: یکی بدان روی که اگر این زنده کردن مر جسد را بدان همی یابد تا جسد نیکوکار به ثواب خویش برسد و جسد بدکردار و وبال فعل خویش بکشد؛ از بهر آن که جسد با نفس به هم کردند آنچه کردند از نیکی و بدی همی گویند روا نباشد که این دو فاعل که کاری به انبازی کردند یکی به جزا رسد و دیگری مهمل ماند که این عدل نباشد و خدای عادل است و ما دانیم که جسد کسی که عمر او به هفتاد سال و هشتاد سال رسیده باشد نه آن جسد باشد که مرو را به بیست سالگی و سی سالگی بود از بهر آن که جسد حیوان به همه زندگی خویش اندر سیلان باشد و هیچ قتی از اوقات همگی اجزای جسد مردم همی نباشد که بر وقت دیگر باشد... پس کسی که به سی سالگی نیکی کند، جسم او جز آن جسد است که مرو را به هفتاد سالگی باشد و بدان زمان بدی کند. و نفس او اندرین هر دو همان باشد که بود. پس از این قیاس واجب آید که از نیکی بدین بدی مر نفس را مکافات باشد بدانچه او اندر هر دو فعل انباز بود و بر او چیزی نیاید و نه مر او را البته مر جسد او را یکی ثواب آید و دیگری را عقاب، بلکه مر نفس را که صد سال اندرین عالم عمر یابد تحت بسیار اجساد واجب آید و این محال باشد که یک نفس را اندر بسیار اجساد برانگیزند و مر هر یکی را از آن اجساد جزای دیگری واجب آید. پس ظاهر کردیم که مر این عدل را که این گروه همی جویند وجود نیست و قولی که آن مر جوینده حقایق را به محال رساند، محال باشد. پس نباید که مر جسد را بعث کرد.»⁽²¹⁾

دلیل دوم:

«و دیگر بدان روی که (این) عالم جسم است و جسم جای گیر است و جای گیر بجای حاجتمند باشد و مر نفس را بجای حاجت نیست و چون ما مر جسم خویش را همی (در) عالمی یا بیم سزاوار او همی دانیم که مر نفس را نیز عالمی است

سزاوار او و او نه مکان است پس روا نباشد که جسم که آن بمکان حاجتمند است اندر آنچه مر او را مکان نیست بگنجد که این محال باشد.»(22)

دلیل سیوم:

«و سه دیگر بدان روی که جسم جوهری هیولائیست و زنده نیست بلکه زندگی پذیر است پس واجب آید که نفس که او جواهری زندگی دهنده است نه هیولائی است بلکه بذات خویش زنده است چنانکه خدای تعالی همی گوید: ... وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ و چون آنچه بذات خویش بنده است اندر سرای نه زنده باقی باشد و بسبب مخالفت که میان این دو جوهر بود از حکمت الهی واجب نیاید مر ایشان را همیشه بهم داشتن و نیز روا نباشد از حکمت الهی که جسم که او زنده نیست اندر سرای زنده باقی شود که هم این مخالفت (را) آنجا حاصل باشد و مر چیز را نه اندر سرای او داشتن ستم باشد و ستم نه فعل خداست.»(23)

دلیل چهارم:

«و چهارم بدان روی که (از) مقدمات کلیست آن که هر چه مر کون او را آغازی زمانی باشد و او ابدی نباشد اعنی همیشه نماند و ما ظاهر کردیم که مر نفس را اندر سرای جسم آوردن تکلیف است و همچنین مر جسم را بسرای نفس بردن تکلیف باشد و هر مکلف را آغاز زمانی باشد از بهر آن که از طبع به تکلیف شود، پس روا نباشد که مکلف ابدی شود چه اگر مکلف ابدی شود نیز راو باشد که ابدی مکلف باشد و این محال است. پس ظاهر کردیم که این روا نیست که جسم زنده شود و همیشه زنده بماند پس اگر جسم اندر عالم نفس شود واجب آید که روزی از آنجا بیرون آید و دلیل بر درستی این قول آنست که چون نفس اندر عالم جسم آمد روزی ازین عالم بیرون شود.»(24)

دلیل پنجم:

«و پنجم بدان روی که مردم که امروز زنده است و اندر او اجزای طبایع محصور است به مقداری معلوم و از او فعالی بیاید (نیک یا بد) و به قیامت خدایتعالی مر او را زنده کند از بهر رسانیدن مکافات فعل او بدو واجب آید که جسم آن مردم زنده کرده آن روز هم این جسم باشد که امروز {این فعل ازو آید و اگر آن همین جسم باشد باید که چنین باشد که امروز} است و همچنان که روا

باشد که آن رزو آن جسم همچنین باشد، و چون همچنین باشد لازم آید گران و خورنده و پلید کننده و میرنده باشد و محال باشد که بعالم لطیف ثقل و پلیدی و مرگ باشد، و قول گروهی که گفتند چون همچنین جسمی باشد به همه حدود خویش آن همین باشد نه درست است از بهر آن که چون دوباره آهن باشد که هر یکی از آن به گوهر و وزن و مساحت یکسان باشد هر چند که به همه حدد چون یکدیگر باشند، نه این آن باشد و نه آن این باشد. پس ظاهر کردیم که این جسم آن روز همین جسم {باید که باشد و چنین همین باشد و همچنین} باشد بی هیچ خلاقی و اگر آن جسم آن روز هم این اجزای طبایع باشد که امروز است بعینها و همچنین باشد آن گاه آن جسم همین جسم باشد و چون {هم} چنین نباشد همه رویه ها و فعلها و اعراض هم این نباشد {البته} و چون همین باشد به همه رویهها واجب آید که گران (و نرم) و گرسنه شونده خورنده و بول (و غایط) کننده باشد و می رنده باشد و چون صفات او این باشد آن جا مر او را هم ازین طعام و شراب باید و اگر مر او را آن جا طعام و شرابی جز همچنین که اینجاست کفایت باشد آن جسم نه این جسم باشد البته، و اگر آن جا از چنین طعام و شراب نخورد و بول و غایط نباشد پس آن جسم نه همین جسم باشد بلکه جسمی دیگر باشد و محال باشد که بسرای آخرت بول و غایط باشد با آن جا طعامها و شرابها یا کثافت باشد، و چون این گروه مر این جسد را زنده کردن از بهر آن همی واجب آرند تا عدل بجای آید و جزای فعل خویش بیابد آن گاه گویند جسدهای آن روز نورانی باشد هر چه بخورد بعرف از او بیرون آید و از آن عرق بوی مشک همی آید و هرگز نمیرند این نه عدل نباشد {البته} از بهر آن که نیکی و بدی جسدی کرده باشد خاکی و گران و طعام و شراب خوار و بول و غایط کننده و ثواب و عقاب جسدی کشیده باشد سبک و لطیف و نورانی و بی بول و غایط و نامیرنده و جور ازین ظاهرتر چگونه باشد پس ظاهر کردیم که زنده کردن اجساد بقیامت و باقی شدن آن محال است» (25).

در نتیجه با توجه به اندیشه های ناصر خسرو پیرامون معاد، می توان در یک کلام خلاصه کرد که او معاد را جسمانی نه، بل روحانی می داند، و بهشت را خوبیها و دوزخ را بدیها تعبیر می کند. به نظر او رفتن و رسیدن به بهشت یک راه و سیر تکاملی می باشد و انسان برای رسیدن بهشت باید فراز و نشیب های زیادی را طی کند. او بهشت را علم و دانایی می داند و دوزخ را جهل و نادانی.

دیدگاه نصیرالدین طوسی در مورد معاد

خواجه نصیرالدین طوسی یکی از دانشمندان و اندیشمندان و صاحب نظران جهان اسلام می‌باشد. او در دانش‌های دینی از تبحر و تبقر بالایی برخوردار بود. صلابت و فقاہت او در حوزه‌ی مطالعات و مکاشفات مسائل و فضائل دینی، شهره‌ی شرق و غرب است. او دانش‌های عقلی و نقلی را مطالعه و مطالبه می‌نمود و تشنه‌گان و دل‌بسته‌گان گلستان دانش و خوانش را سیر آب می‌کرد. از او (30) اثر در حوزه‌های گوناگون دینی، فلسفی، منطق، عرفان و کلام به‌جا مانده است. به هر روی، پرداختن به تمام پهلوهای زنده‌گی او سخن را به درازا می‌برد.

حالا به طرز نگرش و بینش او نسبت به مسأله‌ی معاد پرداخته می‌شود.

نصیرالدین طوسی 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.»⁽²⁶⁾

وی در ادامه می‌فرماید: «بدان که معاد به این معنا که مذکور شد حق و صدق است، و از ضروریات دین پیغمبر است و جمیع انبیاء... 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.»⁽²⁷⁾

از نظر نصیرالدین طوسی، طرفداران معاد جسمانی، دو تفسیر و تعبیر از آن به‌دست داده‌اند: «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.»⁽²⁸⁾

در ادامه می‌فرماید: «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.»⁽²⁹⁾

طوسی در رساله‌ی دیگری چنین به معاد پرداخته‌است: «خدای تعالی انسان‌ها را آفرید و در میان مخلوقات‌اش 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.»⁽³⁰⁾

نتیجه

معاد یکی از پایه‌های اساسی جهان اسلام می‌باشد. تمام مسلمانان به مسأله‌ی معاد باورمنداند، اما عده‌ای به جسمانی‌بودن آن باور دارند و عده‌ای دیگر به روحانی-بودن. به هر صورت، معاد، چه جسمانی و چه روحانی، به‌عنوان یک اصل در اسلام و حتی دیگر ادیان پذیرفته شده‌است.

با توجه به مطالعه و بررسی اندیشه‌های هر دو شخصیت والا مقام، می‌توان اندیشه‌های آن دو را در چند مورد ذیلاً مطابقه و مقایسه کرد:
نخستین وجه مشترک ایشان این است که، هر دو متفکر معاد را به‌عنوان یک اصل و اساس در دین مبین اسلام قبول دارند و باورمنداند. ازین زاویه‌ی نگرش و بینش، دیدگاه هر دو شخصیت موافق و مطابق هم‌اند.

دومین دیدگاه مشترک ایشان این است که، هر دو اندیشمند دیدگاه عقلی – فلسفی (حکمتی) دارند و به بسا موارد به مسأله‌ی معاد از زاویه‌ی عقلانیت و حکمت اسلامی، نگاه می‌کنند.

سومین مورد متفق و منطبق ایشان این است که، مخاطبان و سامعان هر دو انسان‌های خاص‌اند و از مصاحبه و مخاطبه با مردم عام، می‌پرهیزند. شاید علت این هم‌نوایی و هم‌صدایی ایشان این باشد که، هر دو به عرفان آشنااند، و در عرفان رازداری یک اصل است و فاش کردن اسرار به‌عامه‌ی مردم، پسندیده نیست. چنانچه مولانای بلخ می‌فرماید: هر که را اسرار حق آموختند – مُهر کردند و دهان‌اش دوختند.

چهارمین وجه مشترک ایشان این است که، هر دو مربوط و منوط به مذهب شیعه‌ی امامی اسماعیلی‌اند و به لحاظ تبحر و تبحرشان در علم تأویل – که یکی از پایه‌ها و جان مایه‌های مذهب مزبور است – شهرت و معرفت ایشان بر همه-گان آشکار و سازگار است. نمونه‌ی اثر نصیرالدین طوسی در زمینه‌ی تأویل عبارت از «آغاز و انجام» می‌باشد، و ناصر خسرو «وجه دین». بنابراین، اندیشه‌های ایشان به‌لحاظ عتأویل آیات کلام الهی، خیلی نزدیک می‌باشد.

با آن همه نزدیکی و پیوست و پیوند ایشان، نصیرالدین طوسی برحقانیت معاد استدلال می‌کند که: «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.»

در حالی است که ناصر خسرو نیز جای‌جایی به جسمانی‌بودن معاد اشاره کرده-است:

علم و عمل و رز که مردم به حشر
ز آتش جاوید بدین دورهاست

از آن‌جایی‌که هر دو شخصیت به علم تأویل و باطن هم تبحر و هم باوری داشتند، آدم گاهی در تفکیک طرز اندیشیدن ایشان و تبیین مؤلفه و آموزه‌های بهشت و دوزخ متحیر می‌شود. اینجاست که تعبیر اندیشه‌های ایشان از زاویه‌ی ظاهر، گاهی اوقات در قالب درست‌پنداری و درست‌انگاری جور در نمی‌آید. بناءً، از دیدگاه نویسنده‌ی این مقاله، اگر نصیرالدین طوسی به مسأله‌ی جسمانی‌بودن معاد اشاره می‌کند، مرادش شکل و شمایل تأویلی و باطنی آن می‌باشد.

نصیرالدین طوسی در بحث کیفیت معاد، «باور به معاد جسمانی را از ضروریات دین اسلام معرفی می‌کند.»⁽³¹⁾ و نیز 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.»⁽³²⁾

ناصر خسرو بر عکس نصیرالدین طوسی، در کیفیت معاد یا چگونگی وقوع آن باورمند به وقوع آن به صورت روحانی می‌باشد. چنانچه او راه رسیدن به بهشت را در استمساک به اهل بیت می‌داند و بهشت را نماد دانایی و دوزخ را نماد نادانی. باز این دانایی و دانش را در شناخت امام زمان می‌داند و نادانایی و بی‌دانشی را در ناشناختن امام زمان، و در نهایت و غایت، حضرت محمد (ص) را کلید در بهشت می‌داند و اطاعت و تبعیت از دودمان آن حضرت را سعادت آن دنیا.

در فرجامین کلام باید گفت که، حالا معاد به هر نحوی که باشد – چه ظاهری و چه باطنی – هر دو شخصیت به آن اعتقاد داشته و وقوع آن را یک امر محتوم می‌دانند. نقطه‌ی افتراق در طرز دید و شیوه‌ی ارائه‌ی ایشان است. خلاصه این- که ناصر خسرو معاد را روحانی می‌پندارد و نصیرالدین طوسی جسمانی.

سرچشمه‌ها:

1. (نصرالله حکمت و محبوبه حاجی زاده، جایگاه معاد در فلسفه ابن سینا، 1392، ص 9، به نقل از (الأضحویة فی المعاد، حسن عاصی انصار، چاپ اول، تهران، شمس تبریزی، 2831، ص 13).
2. ربانی، محمد رضا، معاد ربانی، ص ۱۴، چاپ اول، مؤسسه کیهان.
3. الله وردیخانی، علی، مبدأ و معاد (ازلیت و ابدیت) فلسفی و حکمی، چاپ دوم، ناشر: آستان قدس رضوی، ص ۹۷.

4. مغنّیه، محمد جواد، فلسفه مبدأ و معاد، راشدی، لطیف، چاپ اول، ناشر: چاپخانه امیر، ص ۱۵۷.
5. آشتیانی، سید جلال الدین، صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، چاپ دوم، ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۵۲۸.
6. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ چهارم، ناشر: انتشارات حکمت، ص ۵۲۹.
7. بن عربی، محی الدین، الفتوحات المکّیّه، ج 1، ص 311.
8. نظری، جلیل، معاد از نظر ناصر خسرو، 1383، برگرفته از تارنمای:

پرتال جامع علوم انسانی

- تاریخ برداشت: دو شنبه، ساعت 2:45، مورخ 17 میزان 1397 خورشیدی.
9. ناصر خسرو، دیوان اشعار، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، مؤسسه-ی مطالعات دانشگاه مک گیل، تهران، 1357، ص 12.
 10. همان، ص 20.
 11. همان، ص 179.
 12. همان، ص 362.
 13. همان، ص 129.
 14. همان، صص 247 - 248.
 15. همان، ص 341.
 16. همان، ص 77.
 17. همان، ص 503.
 18. همان، صص 245 - 246.
 19. قبادیانی، ناصر خسرو، وجه دین، برلین، انتشارات کلویانی، {بدون تاریخ}، ص 33.
 20. همان، صص 40، 41 و 45.
 21. علوی، ناصر خسرو، زادالمسافرین، تصحیح: محمد بذل الرحمن، برلین، صص 424.
 22. همان، ص 426.
 23. همان، همانجا.
 24. همان، صص 426 - 427.
 25. همان، صص 427 - 428.

26. طوسی، نصیرالدین، پنج رساله اعتقادی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجف، 1375، ص 570.
27. همان، ص 571.
28. طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی، به اهتمام: عبدالله نورانی، بی‌جا: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، 1359، ص 393.
29. همان: 393.
30. طوسی، نصیرالدین فصول النصیریة، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، 1393، ص 173.
31. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بی‌جا: مؤسسه نشر اسلامی، 1407، ص 135.
32. زرین‌کوب، عبدالحسین، بحر در کوزه؛ نقد تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، تهران: علمی، 1366، ص 234.