

بررسی تأویلات خواجه نصیر طوسی از آیات معاد در رساله آغاز و انجام

اصغر آقائی*

حسین اترک**

چکیده

خواجه نصیر طوسی، فیلسوف، متکلم و عارف نامی شیعی، در رساله گران سنگ *آغاز و انجام*، تأویلات گسترده‌ای از آیات معاد ذکر کرده است که فهم و تصویر جدیدی از معاد به دست می‌دهد که بسیار متفاوت از تصویر کلامی رایج از معاد است. وی ازدواج با حورالعین را به اتحاد با صور علمی؛ روز جمع بودن قیامت را به ارتفاع زمان و مکان و جمع شدن خلق اولین و آخرین؛ «اذا الوحوش حشرت» را به حشر انسان‌ها بر صورت ذاتی‌شان؛ برزخ را به دنیا؛ نهرهای بهشتی آب، شیر، عسل و شراب را به مراتب مختلف مواعظ و نصایح عام و علوم و معارف؛ هفت درب جهنم را به قوای هفت‌گانه نفسانی یعنی پنج حس ظاهری به اضافه دو قوه خیال و وهم؛ نامه اعمال را به اثر حاصل از افعال و اقوال انسان در لوح نفس او؛ مبدأ و معاد را به فطرت اولی و بازگشت به آن تأویل می‌کند. این مقاله ضمن تبیین تأویلات خواجه نصیر طوسی در مورد برخی از آیات معاد به ارزیابی آنها می‌پردازد تا تأویلات صحیح را از ناصحیح تفکیک کند.

کلیدواژه‌ها

تأویل، خواجه نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، معاد، بهشت و جهنم.

asqar.aqaei@yahoo.com

atrah.h@znu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰

*. دانشجوی دکتری دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول).

** دانشیار دانشگاه زنجان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۳

طرح مسئله

معاد و زندگی پس از مرگ از موضوعاتی است که همواره ذهن بشر، فیلسوفان، متکلمان و اندیشمندان را به خود اختصاص داده است. فیلسوفان و متکلمان هر یک بر اساس مبانی مختلفی، استدلال‌هایی درباره اصل وجود معاد و کیفیت زندگی پس از مرگ ارائه کرده‌اند. این موضوع به‌خاطر غیب‌گون بودن آن موضوع ساده‌ای برای شناخت و استدلال نبوده است. برخی عقل را از شناخت کیفیت زندگی پس از مرگ و احوال انسان‌ها عاجز دانسته و علم به آن را یکسره وابسته به وحی و کتب مقدس دانسته‌اند. اما درک معانی و محتوای آیات معاد در کتب مقدس مخصوصاً در قرآن کریم کاری آسان نبوده، نیازمند تخصص و کنکاش بسیار است. از این‌رو اندیشمندان مسلمان همواره در پی کشف معانی و حقایق آیات معاد بوده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی یکی از این اندیشمندان اسلامی است که در درک معانی آیات معاد به معنای ظاهری آنها اکتفا نکرده،^۱ تلاش کرده است با نفوذ در لایه‌های زیرین آیات معانی جدیدی از حقیقت معاد ارائه کند. حشر حیوانات، معنای برزخ، هفت باب جهنم و هشت باب بهشت، شجره طوبی، کیفیت جمع شدن انسان‌ها در قیامت، زمان و مکان قیامت، معنای حورالعین و ... از جمله موضوعاتی است که تأویلات خواجه را درباره آنها مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم. سؤال اصلی این پژوهش این است که کدامیک از تأویلات خواجه صحیح و قابل قبول و کدامیک غیرقابل پذیرش است. برای این منظور ابتدا به معنای تأویل و ملاک‌های تأویل مقبول می‌پردازیم.

الف) معناشناسی تأویل

یک. تأویل در لغت

«تأویل» مصدر باب تفعیل و از ماده «آل، یؤول، أُولًا» به معنای «بازگشت به اصل یا مرجع» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱ / ۲۶۴) است. این «بازگشت به اصل» با تدبر در کلام برای اظهار نمودن معنای مخفی و بعید از ظاهر کلام صورت می‌گیرد. (حمصی و ضناوی، ۲۰۱۵: ۴۱) بر این اساس می‌توان «تأویل» را به معنای بازگرداندن معنایی دور از ظاهر لکن مخفی در آن به کار برد؛ در حقیقت گویا شما در کلام، روش‌مندان، در پی گمشده‌ای هستید؛ به همین دلیل است که در زبان عربی نسبت به گمشده فردی چنین دعا می‌کنند: «أول الله عليك: یعنی خداوند گمشده تو را به تو بازگرداند». (شرتونی، ۱۹۹۲: ۱ / ۲۴) عده‌ای معتقدند که «تأویل» از «الایاله» به معنی «سیاست» مشتق شده است. در این صورت شخصی که تأویل می‌کند در حقیقت درباره معنای کلمه، تدبیر نموده تا آن را در جایگاه معنایی مناسب خود قرار دهد. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱ / ۲۶۴)

۱. خواجه نصیرالدین طوسی در آثار مختلفی تصریح نموده است که اصل معاد جسمانی حقیقتی است غیرقابل انکار و غیرقابل تأویل. (رک. طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۹۴) لذا تأویلاتی که وی از این آیات نموده است، هیچ‌گاه به مفهوم نادیده گرفتن ظاهر آیات نیست.

استعمال واژه «تأویل» با توجه به دو ریشه مختلفی که درباره آن ذکر شد، در دو معنا شایع است: یکی در معنای «مرجع و مصیر: موضع بازگشت» و دیگری در معنای «طرح‌ریزی برای بازگرداندن کلام به موضع اصلی خویش»؛ که در معنای اول بر «بازگشت» و در دومی بر «روش مند بودن» این بازگشت معنا به موضع اصلی آن تأکید شده است؛ لذا در حقیقت در شاکله هر دو ریشه‌یابی این واژه، نوعی بازگشت و طرح‌ریزی وجود دارد. در نتیجه، واژه «تأویل» در لغت به معنای «بازگرداندن» است که سه عنصر اصلی در آن دخالت دارد:

۱. عدم اکتفا بر معنای ظاهری کلام؛ ۲. تفکر و تدبیر در چگونگی بازگرداندن معنای کلام از ظاهر آن؛ ۳. روش مند و دلیل مند بودن بازگرداندن از معنای ظاهری.

دو. تأویل در اصطلاح

نظرات مختلفی پیرامون معنای اصطلاحی تأویل وجود دارد. ابن‌عاشور پس از بیان اینکه عده‌ای تأویل را مترادف تفسیر دانسته و عده‌ای آن را مختص متشابهات برشمرده و برخی آن را برگرداندن لفظ از معنای ظاهری آن به معنای محتمل دیگری می‌دانند، می‌نویسد:

... لغت و شواهد نشان می‌دهند که قول اول صحیح است زیرا تأویل، مصدر «أَوَّلَ»، به معنای بازگرداندن شیء به غایت مقصود آن است. غایت مقصود از لفظ، معنای آن و معنای‌ای است که متکلم از لفظ اراده کرده است. لذا مساوی تفسیر خواهد بود؛ علاوه بر این تأویل بر تفصیل معنای خفی معقول اطلاق می‌شود. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۱ / ۱۴)

برخی معتقدند تأویل هر چیزی حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد (طباطبایی، بی‌تا: ۵۶) و عده‌ای دیگر بر این باورند که تأویل هنگامی به وجود می‌آید که متن، معنایی ویرای معنای ظاهری و لفظی را دربردارد. (نویا، بی‌تا: ۵۱)

با توجه به معنای لغوی و اصطلاح‌شناسی و نیز کاربرد این واژه در آیات و روایات می‌توان گفت تأویل در برابر تفسیر، معنایی اصطلاحی یافته که می‌توان آن را تفسیر نمادی یا باطنی نامید. همانطور که برخی نیز بر آن تأکید نموده‌اند. (علوی نژاد، ۱۳۸۸: ۳۴) این روش تفسیری در حقیقت اظهار معنای باطنی کلام به دلیل قرینه‌ای خاص است. این دست کشیدن روش مند از ظاهر کلام - همان‌گونه که محققان بر آن تأکید نموده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ۵ / ۳۱۲) - لزوماً به جهت دلیل یا شاهدهی در ظاهر کلام مانند روابط بلاغی و ادبی همچون مجاز و استعاره نیست.

ب) ملاکها و ضوابط تأویل

به نظر می‌رسد در تأویل توسط غیر معصوم لازم است که معنای تاویلی، به گونه‌ای با ظاهر متن ارتباط داشته

باشد، هرچند ممکن است که این ارتباط برای هر فردی روشن نباشد و نیاز به مقدمات و تسلط به علوم و مباحث مختلفی داشته باشد. غزالی برای جلوگیری از تأویل به رأی قوانینی برای تأویل صحیح مطرح می‌کند:

۱. باید مشخص نمود ظاهر متنی که می‌خواهد مورد تأویل قرار گیرد، دلالت روشن و قطعی ندارند. برای این کار یا باید محال بودن حمل بر ظاهر را اثبات کنیم و یا بطلان ظاهر متن را آشکار کنیم؛ (غزالی، ۲۰۱۱ م: ۳ / ۸۶ - ۸۵)
۲. میان لفظ و آن معنای تأویل شده از طریق مجاز و استعاره و اموری از این دست، تناسبی وجود داشته باشد. با این روش از همان ابتدا مسیر تفسیر به رأی مسدود می‌شود؛
۳. لزوم رعایت تدریج در مراتب وجودی؛^۱
۴. در دو صورت نباید به سراغ تأویل رفت: اول زمانی که وجه قابل تأویل واضحی در میان نباشد، مانند حروف مقطعه قرآن و دوم جایی که ناچار به تأویلات غریب و بعید باشیم. (غزالی، ۲۰۱۱ م: ۴ / ۲۱)

با توجه به مطالب یاد شده به نظر می‌رسد برای ضابطه‌مند بودن هر تأویلی باید به این نکات توجه کرد:

۱. تأویل بعید از ظاهر و فهم عرفی نباشد. اگر تأویل بعید بود، باید دلیلی بسیار قوی مؤید آن وجود داشته باشد؛
۲. تأویل نباید به نظریه‌ای بیانجامد که شایسته کلام شارع نباشد؛
۳. نباید خلاف حکمت تشریح باشد و باید از روح شریعت خارج نشود؛
۴. در تأویل باید مشخص نمود ظاهر متنی که می‌خواهد مورد تأویل قرار گیرد، دلالتی قطعی ندارند؛
۵. لازم است میان لفظ و معنای تأویل شده از طریق مجاز و استعاره و اموری از این دست، تناسبی وجود داشته باشد.

ج) تأویلات خواجه نصیر طوسی در آیات معاد

یکی از آثار مهم عرفانی رساله *آغاز و انجام* خواجه نصیر طوسی است. هر چند برخی معتقدند روش این رساله باطنی و دارای تأویلات اسماعیلی است. (ملک‌مکان، ۱۳۸۰: ۱۱۴) وی در این رساله کم حجم تأویلات فراوانی از آیات و احادیث ارائه کرده است، تاویلاتی که تقریباً می‌توان گفت - جز یکی دو مورد - در آثار دیگر وی از آنها اثری یافت نمی‌شود. دو عامل اصلی برای تأویلات گسترده وی بیان شده است: یکی

^۱ غزالی از مراتب حسی، خیالی، عقلی و تشبیهی سخن گفته است و معتقد است در مقام تأویل باید حفظ مراتب کرد و در صورت ضرورت تأویل به ترتیب ذکر شده از مراتب وجودی استفاده کرد. او تأکید می‌کند در مقام تأویل نباید بدون چنین ترتیبی عمل کرد. (کمپانی زارع، ۱۳۹۱: ۵۹ / ۷۴)

همراهی طولانی وی با باطنیه و دوم عرفان است. (ن. ک: کمپانی زارع، ۱۳۹۰: ۵۷۰) این مقاله به بررسی مهم‌ترین تأویلات خواجه در این رساله در باب آیات معاد می‌پردازد.

یک. تأویلات مربوط به حقیقت معاد و برزخ

۱. معنای مبدأ و معاد

خواجه با توجه به برخی آیات چون «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم / ۳۰) و آیه «وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا» (مریم / ۹) معتقد است که مقصود از مبدأ، فطرت اولی است. وی همچنین با توجه به آیاتی چون «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن / ۲۷ - ۲۶) مقصود از معاد را بازگشت به همان فطرت اولی، می‌داند:

پس چنان‌که هست شدن خلق بعد از نیستی مبدأ خلق است، نیست شدن بعد از هستی معادشان باشد. چه آمدن و رفتن چون مقابل یکدیگرند هر یک عین دیگری تواند بود، گما بکننا أَوْلَ خَلَقْتِ نُعِيدُهُ. (طوسی، ۱۳۷۳: ۹)

وی آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف / ۱۷۲) و «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر / ۱۶) را نیز بر همین مبنا توجیه می‌کند:

و از اینجاست که به حکم مبدأ خدا بگوید و خلق جواب دهد «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» و بحکم معاد خدا بگوید و هم خدا جواب دهد «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»، و خلق چون اول از خدا وجود یافته‌اند و نبوده‌اند پس باخر هست شده‌اند، پس وجود به‌خدای سپارند، «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ» پس نیست شوند، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۰)

آن‌گونه که از سخنانش معلوم می‌شود مقصود او از فطرت، فناء در حق است. به همین دلیل جای گرفتن آدم عليه السلام در بهشت را نیستی و فنای اول می‌نامد، لکن وقتی آدم عليه السلام به خود توجه می‌کند و هستی خویش را می‌بیند، از این مقام نزول می‌کند و به حکم «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا» به هستی دنیوی متوجه می‌شود. خواجه معتقد است که در این دنیا انسان باید تلاش کند تا به فطرت اولی، یعنی فنای در توحید برسد. ظاهر عبارت وی هرچند نشان می‌دهد که این بازگشت به همان فطرت اولی است، لکن چون این نیستی دوم در منتهای سلوک وی حاصل می‌شود، نسبت به آن فطرت اولی، از ویژگی ممتازتری برخوردار است. لذا می‌نویسد:

نیستی دوم که فناء در توحید است بهشتی است که معاد موحد آنجاست، «أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخُلِي جَنَّتِي». آمدن از بهشت به دنیا توجه از کمال به نقصان است و بیفتادن از فطرت، و لا محاله صدور خلق از خالق جز بر این

نمط نتواند و رفتن از دنیا به بهشت توجه از نقصان به کمال است و رسیدن با فطرت، و لا محاله رجوع خلق با خالق جز بر این نسق صورت نبندد، «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ، ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». پس اول نزول و هیبوط است، و دوم عروج و صعود. اول افول نور، دوم طلوع نور، «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ». (همان: ۱۰)

وی به همین دلیل معتقد است از این نزول که با تاریکی هستی یعنی خودبینی همراه است، به شب تعبیر شده است و از بازگشت به نورانیت، به روز.

«به این سبب عبارت از مبدأ به شب کرده‌اند و آن شب قدر است و عبارت از معاد بروز و آن روز قیامت است، در شب قدر، «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ». در روز قیامت، «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ». (همان: ۱۰)

به نظر می‌رسد این تأویل خواجه - اگر نگوییم تفسیر؛ چراکه سخنش نه تنها مخالف ظاهر آیه نیست، بلکه از آن نیز برداشت می‌شود - از مبدأ به فطرت اولی و از معاد به رجوع به فطرت، بر این اساس است که فطرت انسان، بر توحید خداوند متعال مخمور و آفریده شده است. لذا به حکم «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَهُ الْمَصِيرِ» (غافر / ۳) و «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق / ۶) انسان به سوی خداوند، یعنی همان مبدایی که از آن خلق شده است در حرکت خواهد بود، حرکتی که منتهای آن، فناپی است که در آن طلب و طالب و مطلوب نباشد چراکه «وَالَّذِي يَرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ». (طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۱۰۱) لذا تأویل وی بر اساس مبانی بیان شده، تأویلی صحیح است و نه تنها با ظاهر آیه مخالفتی ندارد بلکه با اصول پذیرفته شده در شرع مطابق است.

۲. مکان و زمان آخرت

وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ. (نحل / ۷۷)؛ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ. (حدید / ۲۱)

خواجه نصیر با توجه به این آیات معتقد است چون دنیا و موجودات دنیائی، ناقص هستند به مکان و زمان نیازمندند، لذا مکان‌دار و زمان‌دار بودن، ذاتی موجودات دنیوی نیستند. به همین دلیل است که وجود یک زمان و مکان، اقتضای عدم آن را در همان زمان و مکان دارد. با توجه به این مبنا و اینکه وی آخرت را حیاتی بی نقص می‌داند، معتقد است که از هر نقصی حتی محدود شدن در زمان و مکان نیز مبرا خواهد بود:

آخرت از زمان و مکان میراست، چه از نقصان منزه است. اما نشانه‌ها که از آن باهل زمان و مکان دهند گاه زمانی بود و گاه مکانی تا به لسان قومه بود. و نشان زمان به

بررسی تأویلات خواجه نصیر طوسی از آیات معاد در رساله آغاز و انجام □ ۱۲۱

کمترین زمان تواند بود مانند حال، «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» و نشان مکان به فراخ‌ترین مکانی، «وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَابْدَاعٌ» هم زمانی نیست و صفت او به کمتر زمانی کنند «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحِ بِالْبَصَرِ». (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲)

علامه طباطبایی آیه «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ» را برای اثبات اصل قیامت یا امکان وقوع آن نمی‌داند بلکه در مقام نفی سختی برپاداشتن آن و عدم صعوبت آن نسبت به خداوند سبحان می‌شمارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۳۰۵)

بسیاری معتقدند آیه «وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» برای بیان وسعت بهشت موعود است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۱۹) البته علامه طباطبایی در کنار این معنا، محتمل می‌داند که نظام سرشار از تراحمی مانند نظام دنیوی را با نظامی عام‌تر و وسیع‌تر از آن در نظر گرفت، به طوری که صفاتی محدود آن نظام، در مقایسه با این نظام عام‌تر از بین برود. وی برای تبیین نظر خود به علم خداوند به گذشته و آینده مثال می‌زند. وی می‌گوید ما نسبت به حال علم داریم، لکن بعد از گذشت آن دیگر علمی نیست، درحالی‌که همین مسئله که نسبت به ما غائب و پنهان شده، برای خداوند پنهان نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۲۳) به نظر می‌رسد برداشت خواجه نصیر از این آیات مشکلی ندارد و علاوه بر آنکه با ظاهر آیه تخالف بنیادین ندارد - اگر نگوئیم از ظاهر آیه نیز چنین مطلبی قابل برداشت است - توجیهی قابل توجه در تبیین آیات مزبور است؛ زیرا مکان و زمان داشتن، ذاتی موجودات نیست، لذا می‌توان عالمی فرض کرد که از زمان و مکان مبری هستند.

۳. معنای روز جمع بودن قیامت

بر اساس آیه «يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ...» یکی از صفات قیامت «روز جمع» است. برخی با توجه به تعبیر «يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ» این نکته را استنباط کرده‌اند که رستاخیز تنها ظرف اجتماع مردم نیست، بلکه مقصدی است که انسان‌ها به سوی آن پیش می‌روند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۷)

در اینکه معنای روز جمع بودن قیامت چیست، نظرات مختلفی ارائه شده است. برخی معتقدند به دلیل آنکه در آن روز تمامی انسان‌ها برای حساب و جزا جمع می‌شوند «يوم الجمع» نامیده شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۲ / ۱۳۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۶۰) یا آنکه گفته‌اند در آن روز ملائکه و ثقلین (انسان و جن) در یکجا برای حساب و جزا جمع می‌شوند. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳ / ۱۴۸)

خواجه نصیر می‌نویسد:

زمان علت تغییر است علی الاطلاق و مکان علت تکثر است علی الاطلاق و تغییر و تکثر علت محجوب شدن بعضی موجودات از بعضی. چون به قیامت زمان و مکان مرتفع شود

حجاب‌ها برخیزد و خلق اولین و آخرین مجتمع باشند پس قیامت روز جمع است «یوم یجمعکم لیوم الجمع». (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۳)

وی با توجه به همین نکته تاکید می‌کند که از اینجا به معنی واقعی «یوم تبلی السرائر» آگاهی می‌یابیم که باطن دنیا عین ظاهر آخرت است. علاوه بر «تبلی السرائر» کلمه «یوم» هم دلالت بر ظهور اشیا می‌کند که در هر نشأه به اقتضای آن نشأه است. (همان: ۱۱۷)

خواجه نصیر معتقد است:

آخرت از زمان و مکان مبرا است چه از نقصان منزه است. اما نشانه‌ها که از آن به اهل زمان و مکان دهند گاه زمانی و گاه مکانی تا به لسان قومه بود. و نشان زمان به کمترین زمان تواند بود و مانند حال و ما «امر الساعه الاکلمح البصر او هو اقرب» و نشان مکانی به فراخ‌ترین مکانی «وجنه عرضها کعرض السماء والارض». (همان: ۲۲)

این تفسیر خواجه با توجه به برخی مبانی فلسفی چون تجرد نفس و زمان و مکان نداشتن آخرت بیان شده است و هرچند سیاق آیه دلالت روشنی بر آن ندارد و تنها موضوع جمع شدن انسان‌ها در دادگاه و محکمه عدل الهی را بیان می‌کند ولی به‌خاطر عدم منافات با سیاق آیه می‌توان آن را پذیرفت. در واقع، تفسیر خواجه تبیین چگونه جمع شدن مردم در آن روز است.

۴. حشر حیوانات

آیه «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (تکویر / ۵) یکی از آیاتی است که در معنای آن اختلاف شده است. برخی چون علامه طباطبایی بر اساس سیاق آیات و ظاهر آیه معتقد است که حیوانات مانند انسان‌ها در روز قیامت محشور خواهند شد، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۲۱۴) چراکه به فرموده خداوند حیوانات امت‌هایی چون انسان‌ها هستند «أَمْ أَمْثَالُ الْكَفْرِ» و این شباهت تنها در تغذیه و مانند آن نیست و در ادامه آیه می‌فرماید «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ»، و ملاک حشر نوعی شعور در انسان، لذا مجتمعات حیوانی نیز چون نوعی شعور دارند، محشور خواهند شد. (ر.ک: همان: ۷ / ۷۳) خواجه نصیر نیز آیه «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» را در حشر حیوانات پذیرفته است. (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۸۹) البته برخی ادعا کرده‌اند که حیوانات تنها برای قصاص اعمال و مانند آن محشور خواهند شد و پس از حساب اعمال خویش دوباره خواهند مرد؛ (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵ / ۲۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۶۷۳) مگر حیواناتی چون طاووس که سرور آدمی در آنها است. (کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۰ / ۱۶۰) علامه طباطبایی بر اساس سیاق آیات و ظاهر همین آیه معتقد است که حیوانات مانند انسان‌ها در روز قیامت محشور خواهند شد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۲۱۴)

ملاصدرا معنای آیه را این می‌داند که نفوس انسان‌ها در آخرت بر اساس اعمال خویش در صورت حیوانات مختلف محسوس خواهند شد؛ چراکه اگر روح انسانی که محل معرفت خداوند است در آنها باقی مانده بود، چنین فسادی دامن‌گیر آنان نمی‌شد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴ / ۲۹۲)

حسن‌زاده آملی برخلاف نظر ملاصدرا معتقد است باید توجه داشت انسان درآمده به صور وحوش گوناگون، از حقیقت و واقعیت انسان به در نمی‌رود؛ چرا که آدارک می‌کند که از کمال خود دور مانده است و دیگران بدان رسیده‌اند؛ لذا از این فقدان، متالم است، حتی مرگ طلب می‌کند «ولکن لا يموت فيهما ولا يحيي». (حسن‌زاده، ۱۳۷۳: ۱۲۴)

خواجه نصیر بر اساس تبدل ذاتی نفس انسانی بر اساس کسب صفات مختلف، می‌نویسد:

وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ. و حشر هر کسی بر صورت ذاتی آن کس تواند بود چه آنجا حجاب مرتفع است که «وَيَرْزُوا لِلَّهِ الْوَالِدِ الْقَهَّارِ» ... بر جمله حشر هر کسی با آن باشد که سلوکش در طلب آن بوده باشد. (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۴)

این تأویل با توجه به مبانی پیش گفته نه خلاف ظاهر آیه است و نه با مبانی دیگر شرع در تعارض است؛ لذا می‌تواند تأویلی صحیح باشد. ویژگی این تأویل توجه به معنای باطنی «وُحُوشٌ» و تعمیم آن به وحوش باطنی و نفسانی علاوه بر وحوش ظاهری و جسمانی چون شیران و ببران است.

۵. نامه اعمال

آیات مختلفی به نامه اعمال انسان اشاره دارد، چون: «وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ». (تکویر / ۱۰) قرآن مجید از زبان مجرمان درحالی که تمام وجودشان مملو از وحشت شده است، چنین نقل می‌کند:

مَا لِي هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْضَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا.
(کهف / ۴۹)

خواجه نصیر در تبیین معنای نامه اعمال، ابتدا به بیان تأثیر وجودی هر قول و فعلی در صفحه وجودی انسان می‌پردازد و همین امر را اساس ایجاد ملکات مختلف نفسانی می‌داند. او تأثیرات افعال و اقوال در انسان را چون نقشی بر صفحه کتاب‌ها می‌داند.

آن اثر که از افعال و اقوال با مردم باقی بماند بحقیقت بمثابة کتابت و تصویر آن افعال باشد و محل آن کتابت‌ها و تصویرها، کتاب اقوال و صحیفه اعمال خوانند، که اعمال و اقوال چون مشخص شود کتاب باشند. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵)

وی با تاکید بر آیه «ذِي تَلَقَّى الْمُتَلَقِيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ» از کاتبانی سخن می‌گوید که مامور ثبت

این افعال و اقوال می‌باشند. وی همین بقاء و ثبات ملکات را دلیلی برای توجیه خلود در ثواب و یا عقاب می‌داند: و اگر نه مراد بقاء و ثبات این ملکات بودی بر خلود، ثواب و عقاب را بر اعمالی که در زمان اندک کرده باشد وجهی نبود. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶)

خواجه در توجیه نظر خویش به حدیث «انما یخلد اهل الجنة فی الجنة و اهل النار فی النار بالنیات» نیز استدلال می‌کند و با توجه به همین ثبت ملکات نفسانی می‌نویسد:

پس هر که مثقال ذره نیکی کند یا بدی آن نیکی و بدی در کتاب مکتوب و مصور شود و مخلد و مؤبد بماند و چون پیش چشم ایشان دارند که، «وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ» کسانی که ازو غافل شده باشند گویند: «مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا». (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶)

وی در ادامه برای توجیه ثبت و بقای اعمال، به احادیثی مبنی بر تأثیر مستقیم وجودی افعال انسان در خلق نعمت‌ها و یا نعمت‌های اخروی تمسک می‌کند. وی معتقد است در روزی که حجاب‌ها از پیش چشمان بشر به کنار رود، به حکم آیه «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» به حقیقت اعمال خویش برسند. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۷)

تبیین خواجه از نامه اعمال، در حقیقت نگاهی هستی‌شناسانه بر اساس رابطه علی - معلولی است، که ظاهر آیات و روایات مختلف بر آن نیز دلالت می‌کند و در حقیقت هیچ‌گونه تأویلی در این بیان وی وجود ندارد.

۶. معنای برزخ

در معنای واژه «برزخ» نوشته‌اند:

فاصله میان دو شیئی را گویند که بعدها به هر فاصلی میان دو شیء برزخ گفته شده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱ / ۲۳۸)

در اینکه مقصود از برزخ چیست سخنان فراوانی مطرح شده است. برخی برای اثبات وجود آن به آیاتی چون: آل عمران / ۱۶۹، بقره / ۱۵۴ و غافر / ۴۹ و روایاتی چون حدیث معراج تمسک جسته‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۰ / ۵۰۸) ابن عربی در تفسیر عرفانی خود برزخ را حائلی میان رجوع به حق و رجوع به دنیا تفسیر کرده است. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲ / ۷۱)

علامه طباطبایی نیز پس از آنکه می‌نویسد مراد از برزخ عالم مثال است که انسان بعد از مرگ در آن تا روز قیامت خواهد بود و تاکید می‌کند که درباره این عالم روایات فراوانی از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده است، دیدگاه ابن عربی را خالی از ضعف نمی‌دانند؛ چراکه ظاهر سیاق آیه دلالت بر این دارد که این فاصله

بررسی تأویلات خواجه نصیر طوسی از آیات معاد در رساله آغاز و انجام □ ۱۲۵

میان دنیا و روز رستاخیز است نه میان آنها و رجوع به دنیا و چنانچه معنای دوم مراد بود، تقیید جمله به قول خداوند متعال: «إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ» لغو می‌شد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۵ / ۶۸)

خواجه نصیر طوسی معتقد است برزخ همان دنیاست.

خلق در دنیا در برزخ‌اند و برزخ سدی است ظلمانی میان مبدأ و معاد و «من وراثهم برزخ الی یوم یبعثون» و مردم آنجا بعضی خفته‌اند و بعضی مرده. (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۵)

این تأویل هرچند در جای خود مفهومی صحیح است لکن با توجه به آنکه دو تعبیر «من وراثهم» و «الی یوم یبعثون» که در آیه آمده است، نمی‌تواند تأویلی صحیح از آیه باشد؛ چرا که با توجه به آیه پیشین (مومنون / ۹۹) مشخص است که سخن از انسانی است که هنوز در این دنیا است و در آستانه مرگ قرار گرفته است.

دو. تأویلات مربوط به بهشت و جهنم

۱. حورالعین

بر اساس آیه «وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» (دخان / ۵۴) یکی از نعمت‌های بهشتی «حورالعین» است. مفسران آن را به دختران سیاه چشمی که در سراپرده‌ها محفوظ بوده، «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ»، (الرحمن / ۷۲) دست هیچ بیگانه‌ای به آنها نرسیده است «لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنْسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ...»، (الرحمن / ۷۴) تفسیر نموده‌اند.

همچنان که بسیاری از مفسران این آیه را وصف زنان بهشتی دانسته‌اند که از نگاه به غیر همسران خویش دوری می‌کنند؛ زانی که پیش از ازدواج با همسرانشان با هیچ‌کس دیگری مباشرت نداشته‌اند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق: ۲ / ۱۲۴۷؛ ابن‌کنیر، ۱۴۱۹ ق: ۷ / ۴۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹ / ۳۱۴؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۹ / ۴۸۱)

خواجه در تأویل این آیه مقصود از «حورالعین» را علوم خاصه می‌داند که نصیب مؤمنان اهل بهشت می‌شود. وی مراد از عبارت «زوجناهم» را نیز اتحاد با صور علمی، بیان می‌دارد؛ صوری که به دلیل مکشوف و آشکار نبودن برای همگان از آن تعبیر به «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» (در پس پرده بودن) شده است.

وی می‌نویسد:

پس با هر یکی از آن صور که به منزله یکی از آن حوران بهشت باشد از این ازدواج حاصل گردد و «وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» و به آن سبب که چهره این پردگیان از دیده اغیار و اهل تضاد مصون است حور مقصورات فی الخیام باشند و به حکم آنکه نامحرمان عالم تکثر را چه آن قوم که به ظاهر عالم ملک بازمانده‌اند و چه آن قوم که به باطن عالم ملکوت محجوب شده وصل ایشان ناممکن است «لم یطمئنهن انس قبلهم ولا جان» باشند.

(طوسی، ۱۳۷۳: ۶۹)

این تأویل که در برخی آثار دیگر وی نیز بدان اشارتی رفته است، (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۳: ۱۴۲) با توجه به ضوابط پیش گفته در صحت‌سنجی تأویل، قابل قبول است؛ چراکه اولاً خود او در بیان تأویلی خویش از عبارت «به منزله» استفاده کرده است که این تعبیر نشان از آن دارد که وی در تأویل خویش از صناعات ادبی بهره گرفته است؛ ثانیاً این تأویل به دلیل روش مند بودن و اینکه دلیلی قابل قبول - یعنی بهره گرفتن از صناعات ادبی چون استعاره - همراه آن است حکمت تشریح را به چالش نمی‌کشد. همچنین مزیت دیگر تأویل خواجه بر تفسیر رایج از حور عین به زنان سیه‌چشم این است که آن می‌تواند پاسخی به این اشکال باشد که برخی به خاطر این آیه دین اسلام را دینی شهوت‌پرست و زن‌باره می‌خوانند که غایت تلاش مؤمنان و پاداش اخروی آنها را ازدواج با حورالعین و لذت‌بری از زنان زیبا قرار داده است؛ گویا که لذت و پاداشی بالاتر از آن وجود ندارد.

۲. نهرهای بهشتی

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ، وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذِيٍّ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ. (محمد / ۱۵)

این آیه از نهرهای مختلفی که در بهشت جاری هستند، سخن گفته است. در روایات مختلفی نیز به نهرهای بهشتی اشاره شده است که ظاهر برخی از این روایات خود به گونه‌ای است که نیاز به تأویل دارند یا از امری معنوی سخن می‌گویند. در برخی روایات پیامبر ﷺ پس از بیان چهار نهر بهشتی می‌فرمایند وسعت هر یک از این نهرها مغرب و مشرق و عرض آنها آسمان و زمین را در بر گرفته است. (نوری، ۱۴۰۸: ۷ / ۴۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۳ / ۳۴۵) در روایت دیگری امام رضا علیه السلام وقتی از روز غدیر سخن به میان می‌آید، از قصری بهشتی می‌گویند که در آن چهار نهر مذکور جاری هستند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۴) در حدیثی دیگر بیان شده است که برای هر مومنی این نهرهای چهارگانه در بهشت وجود دارد. (حویزی، ۱۴۱۵: ۵ / ۳۲؛ کلینی، ۱۴۳۰: ۱۵ / ۲۴۳)

این عربی در تفسیر عرفانی خویش، مقصود از «أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ» را علوم و معارف مختلف دانسته است که سبب زنده شدن قلب‌ها می‌شود. وی در ادامه «أَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ» را به علومی ظاهری و ابتدائی تأویل می‌کند. وی مصداق این علوم را علم دین می‌داند که رنگ و طعم آن با هواها و بدعت‌های مختلف اهل بدعت تغییر نموده است. این علوم مخصوص مبتدیانی است که آمادگی و استعداد تکامل روحی و علمی را دارند تا به مقامی که وی آن را مقام «قلب» می‌نامد برسند. در این مقام شخص به نوعی عصمت از گناه دست می‌یابد. «أَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ» را به محبت‌های گوناگون تأویل می‌کند که مختص افراد کاملی است که به مقام مشاهده جمال الهی رسیده‌اند. وی «أَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ» را اشراقاتی می‌داند که در مسیر سلوک،

نصیب فرد می‌شود تا او را در راه رسیدن به مقام «محبیت» یاری نماید. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲ / ۲۶۵)

این تأویل ابن عربی در آثار برخی از محققان دیگر منعکس شده است. خواجه نصیر در توضیح این آیه ابتدا به مواد حیات‌بخشی چون آب، شیر و عسل اشاره می‌کند و با مقایسه‌ای میان آنها تأکید می‌کند، این سه مایع حیات‌بخش اولاً هر یک دارای مراتب مختلفی می‌باشند به طوری که برخی از آنها این خاصیت حیات‌بخشی خود را به دلایل مختلفی از دست می‌دهند و ثانیاً خود این موارد نیز در رتبه‌های مختلفی قرار دارند. وی معتقد است که بهترین این سه مورد، عسل و سپس شیر و در رتبه آخر آب قرار دارد. وی در توضیح این مطلب آب را عامترین مایع حیات‌بخش می‌داند که بر اساس آیه «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»، مایه حیات تمامی موجودات زنده است. او مواعظ و نصایح عمومی که عموم مردم از آن بهره می‌گیرند را به آب تشبیه می‌کند؛ هر چند این مواعظ و نصایح نیز مانند آب که ممکن است خالص و ناخالص باشد و حتی به تلخی گراییده باشد، مختلف باشند. وی در ادامه می‌نویسد، شیر، خاص‌تر از آب است زیرا دایره بهره گرفتن از آن خاص برخی حیوانات است. وی بهره گرفتن از علوم توسط مبتدیان را به بهره گرفتن طفل از شیر تشبیه می‌کند. وی در ادامه سخنان خویش بیان می‌کند عسل خاص‌تر از شیر است؛ زیرا از یک‌سو غذای بعضی حیوانات است و از سوی دیگر بهره گرفتن از آن به دلیل موافق نبودن با تمامی مزاج‌ها و احوال، ویژه برخی مزاج‌هاست. وی معتقد است برخی علوم و حقایق نیز مانند عسل هستند که تنها «خاص الخواص» از آن بهره می‌گیرند. وی در ادامه سخنان خویش به شراب طهور به‌عنوان خاص‌ترین مایع حیات‌بخش که انسان در مسیر تکامل خویش از آن بهره می‌گیرد، اشاره می‌کند. وی می‌نویسد:

آب ماده حیات کافه اصناف نباتات و حیوانات است، «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»، مانند مواعظ و نصایحی که عموم مردم را به آن انتفاع باشد و لکن بعضی از آن اجاج است، و بعضی آسن، و بعضی غیر آسن و بهترین غیر آسن است. و شیر باعث تربیت اصناف حیوانات است و از آب خاصتر است. چه نباتات و بعضی حیوانات را از آن نصیب نباشد و خاص غذای بعضی حیوانات بود در ایام طفولیت، مانند مبادی و ظواهر علوم که سبب ارشاد مبتدیان باشد ... و عسل از شیر خاصتر است که غذای بعضی حیوانات است و سبب شفاء بعضی اصناف در بعضی احوال و موافق همه امزجه و احوال نیست، مانند حقایق و غوامض علوم که انتفاع بدان خاص الخواص و محققان را باشد. و از آن نیز بعضی کدر است و بعضی متوسط، و بعضی مصفی و بهترین مصفی است. و خمر از عسل خاصتر است، چه خاص به نوع انسان است... و چون اهل بهشت اهل کمالند تمتع ایشان عامست این چهار را به وجه اتم از آن. (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۲ - ۶۱)

تأویلی که خواجه به تبع ابن عربی می‌کند، با توجه به قواعد تأویل پیش گفته و آنچه از روایات به دست

می‌آید، تأویلی صحیح است؛ چراکه نه تخالفی با ظاهر آیه دارد و نه تضادی با شرع. البته اگر با توجه به برخی از روایات این نهرها را نعمت‌های اختصاصی برای مؤمنان به ولایت امیرالمومنین علیه السلام بدانند، میان این برداشت و تأویل خواجه نصیر تضاد ایجاد خواهد شد؛ اما با توجه به آنکه آیه اطلاق دارد، می‌توان این تأویل مذکور را برداشتی صحیح دانست که مخالفتی با نقل نیز ندارد.

۳. شجره طوبی

در اینکه مقصود از «طوبی» در آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ» (رعد / ۲۹) چیست، اختلاف است. عده‌ای معتقدند طوبی نام درختی است که اصل آن در خانه پیامبر صلی الله علیه و آله و طبق برخی روایات در خانه امیرالمومنین علیه السلام است که هر مؤمنی در خانه خود شاخه‌ای از آن دارد. (کاشانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۶۰۴) در واقع، این تشبیه معقول (ولایت) به محسوس (درخت طوبی) برای شناساندن عظمت جایگاه ولایت است. هر کس که به ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله، امیرالمومنین علیه السلام و ائمه اطهار علیهم السلام گردن نهد، در حقیقت از عاقبت خیر و زندگی گوارا در سایه این ولایت بهره‌مند است.

خواجه در تفسیر «طُوبَىٰ لَهُمْ» آن را رسیدن به مقامی مانند مقام خداوند در سه صفت علم، قدرت و اراده می‌داند که شخص مؤمن هرچه از لذاذ و نعمات را تصور می‌کند، اراده اش کرده، سپس ایجادش می‌نماید و همه بلافاصله نزدش حاضر می‌شوند. وی با تشبیه عالم ذهن انسان به عالم امر و بهشت می‌گوید وقتی ما صور معقول یا محسوس را تصور کنیم آن صورت از آن روی که آن را تصور کرده ایم، معلوم ماست و از آن روی که ایجادش کرده ایم مقدور ماست و از آن روی که آن را با اراده خود تصور کردیم، مراد ماست؛ پس معلوم و مقدور و مراد ما در اینجا هر سه یکی است. در این صورت سه صفت علم، قدرت و اراده در ما متحد شده‌اند. درست همانطور که جملگی موجودات نسبت به علم و قدرت و اراده حق تعالی این حکم را دارند. وی می‌نویسد وصف بهشتیان در بهشت این است که:

... پس هر چه ارادت او به آن تعلق گیرد هم در حال موجود شود؛ یعنی تمنی و وجدانش یکی بود. و این معنی مثل درخت طوبی است در بهشت که هر چه بهشتیان آرزو کنند، آرزوی ایشان دفعه واحده بر آن درخت طوبی حاصل باشد و در پیش ایشان حاضر آید، «طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ». و به ازاء این حال کسانی را که این سه صفت اقتضاء تکثر کند بحسب هر یکی نوعی از ناکامی و عذاب تولد کند، «انْطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ». پس بجای درخت طوبی ایشان را درخت زقوم باشد، «إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ». (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۷)

البته این سخن خواجه تأویلی درباره معنای طوبی نیست بلکه چگونگی سعادت و خوشی اهل ایمان در

بهشت را تبیین می‌کند که بر پایه اتحاد سه صفت مذکور است. به نظر می‌رسد با غمض نظر از تفاسیر و روایاتی که در آنها صحبت از شجره طوبی شده است، معنای ظاهری آیه، بشارت به مؤمنان است که در بهشت منزلگاه نیک و شایسته‌ای در انتظار آنهاست.

۴. درهای جهنم

آیه «لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ» (حجر / ۴۴) برای جهنم هفت در معین کرده است. بر اساس روایتی از حضرت امیر علیه السلام، این آیه درباره طبقات جهنم است که هر دری نیز اصحاب مختص خویش را دارد که بر اساس اعمال و مقدار گناهان خود وارد آن خواهند شد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۶۳۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴ / ۴۶۱) به اعتقاد برخی آیه اشاره به منازل و مواقف مختلف جهنم دارد؛ چرا که حرف «ل» در زبان عربی برای اختصاص است. (آملی، ۱۴۲۲: ۳ / ۴۴۶) برخی نیز این احتمال را داده‌اند که مراد از هفت کنایه از کثرت درکات جهنم و عذاب‌های آن باشد. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۹ / ۳۸۳)

برخی نیز معتقدند که این درکات جهنم بر اساس صفات خلقی انسان تفکیک شده است. هر که در او یکی از صفات رذیله غلبه داشته باشد از یکی از این ابواب وارد جهنم خواهد شد. (حقی بروسوی، بی‌تا: ۱ / ۴۱۷)

علامه طباطبایی با توجه به برخی آیات دیگر چون آیه «وَسَيَقُالُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَلَمْ يَكْفُرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا» (زمر / ۷۱) معنای ظاهری «باب» را محتمل و آیه را مربوط به مواقف و طبقات جهنم دانسته‌اند که بر اساس گناهان مختلفی که موجب گرفتار شدن انسان در این مواقف می‌شود، طبقات و منازل جهنمی متعدد خواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۱۷۰)

خواجه نصیر معتقد است مراد از هفت درب جهنم، قوای هفت‌گانه نفسانی است، یعنی پنج حس ظاهری به اضافه دو قوه خیال و وهم. این قوای هفت‌گانه از این جهت ابواب جهنم خوانده شده‌اند که بدون قوه هشتم یعنی عقل، انسان را گمراه کرده و دعوت به معاصی و شهوات می‌کنند و او را به جهنم هدایت خواهند کرد؛ ولی هرگاه عقل به میدان آمده، قوای دیگر تحت سیطره و تدبیر آن قرار گیرند، انسان راه سعادت و هدایت و در نهایت راه بهشت را در پیش خواهد گرفت. بر همین اساس تعداد ابواب جهنم هفت و ابواب بهشت هشت است. وی می‌نویسد:

مشاعر حیوانی که به آن اجزای عالم ملک ادراک کنند هفت است: پنج ظاهر و آن حواس خمسسه است و دو باطن و آن خیال و وهم است که یکی مدرک صور و یکی مدرک معانی است. چه مفکره و حافظه و ذاکره از مشاعر نیستند بل اعوان ایشانند و هر نفس که متابعت هوی کند و عقل را در متابعت هوی مسخر گرداند «أرایت من اتخذ الهه هویه»؛ هر یکی از این مشاعر سببی باشند از اسباب هلاک او و اضله الله علی علم تا

حالش آن بود که «فاما من طغي وأثر الحيوه الدنيا فان الجحيم هي الماوي»؛ پس هر یک از این مشاعر به مثبت دری‌اند از درهای دوزخ «لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم» ... (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۷)

و بر همین اساس اگر ادراکات انسان با عالم معنی و ملکوت اعلا قطع شود به یک دوزخ تاریک تبدیل خواهد شد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۵۴۲)

به نظر می‌رسد این تأویل خواجه بسیار متأثر از جنبه فلسفی او و بحث نفس‌شناسی است و برخلاف تأویلات دیگر او از مؤیدات نقلی، اعم از آیات و روایات، برخوردار نیست. آنچه این تأویل را دچار تردید می‌کند، تقسیم‌بندی‌های متعددی است که در بحث قوای نفس وجود دارد. مشهورترین تقسیم‌بندی دیدگاه افلاطونی است که قوای نفس انسان را سه قوه عقل، شهوت و غضب می‌داند. خواجه نصیر در اخلاق ناصری و دیگران با تقسیم قوه عقل در تقسیم‌بندی افلاطون به عقل نظری و عملی، قوای نفس را چهار ذکر کرده‌اند. مهدی نراقی و ملاصدرا در تقسیم دیگری قوای نفس را چهار قوه ملکیه (عقل)، سبعیه (غضب)، بهیمیه (شهوت) و شیطانیه (وهم) گفته‌اند. ابن سینا در تقسیم‌بندی جامع خود قوای نفس را به قوای نباتی (شامل غاذیه، مولده و نامیه)، قوای حیوانی (شامل قوای محرکه اعم از قوه شوقیه، شهویه و غضبیه و قوه منتشر در عضلات و قوای مدرکه شامل قوای پنجگانه ظاهری و قوای پنجگانه باطنی اعم از حس مشترک، مصوره، متخیله، متوهمه و حافظه) و قوای انسانی (شامل عقل نظری و عملی) تقسیم کرده است. (ن. ک: اترک، ۱۳۹۵: ۴۰۰ - ۳۹۹)

اگر مراد از درهای بهشت و جهنم قوای نفس انسانی باشد، بر اساس هر یک از این تقسیم‌بندی‌ها، درهای بهشت و جهنم باید متغیر باشد. اگر تقسیم‌بندی سه‌گانه نفس (عقل، شهوت و غضب) را ملاک قرار دهیم، شهوت و غضب دو قوه‌ای هستند که اگر تحت تدبیر عقل نباشند، درب جهنم بوده و انسان را مبتلا به ردای اخلاقی می‌سازند و اگر تحت فرمان عقل قرار گیرند، انسان را به صلاح و رستگاری می‌رسانند. پس بر این اساس ابواب جهنم دو و ابواب بهشت سه خواهد شد. واقعاً دلیلی وجود ندارد که بگوییم تنها تقسیم‌بندی خواجه نصیر از قوای نفس در این رساله درست است و تقسیم‌بندی‌های دیگر او یا دیگران نادرست است. چرا وی از قوای باطنی تنها وهم و خیال را باعث گمراهی دانسته و در جهنم خوانده است و نه قوای باطنی دیگر و نه قوای نباتی و حیوانی دیگر را؟

۵. تبدیل پوست جهنمیان

آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّبُهُمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء / ۵۶) از آیات مشهور درباره نحوه عذاب جهنمیان است. اغلب مفسران این آیه را بر معنای ظاهری آن حمل کرده، مراد از پوست را همین پوست بدن و مراد از آتش را این آتش مادی در دنیا

تفسیر کرده‌اند. لذا در قیامت پوست کفاری که در جهنم معذب هستند پس از سوختن با آتش، دوباره تجدید می‌شود تا عذاب دائمی الهی برای آنها تخفیف نیابد. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۹۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲ / ۷۹)

در تفسیر قمی روایت شده که ابوالعوجاء از امام جعفر صادق علیه السلام در زمانی که منصور خلیفه عباسی نیز حضور داشت سؤال کرد که معنی آیه «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» چیست؟ بر فرض که پوست بدن کفار که مرتکب گناه بوده عقوبت می‌شود، ولی جرم پوست دیگری که بجای آن روئیده می‌شود چه می‌باشد؟ حضرت فرمود پوست بدن کفار پس از سوختن همان پوست اول است و از نظری غیر آن است. ابوالعوجاء گفت: نفهمیدم؛ توضیح دهید. حضرت فرمود: اگر کسی خشت خاصی را خرد کند بین آن آب بپاشند و بار دیگر آن را بصورت خشت درآورد همان خشت اول است و به نظری غیر آن است ابوالعوجاء گفت: بلی چنین است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۴۶۰)

اما برخی از حکماء و عرفا، پوست و آتش را به معنای دیگر گرفته‌اند. ابن عربی بریان شدن پوست‌های جهنمیان را به جدا شدن حجاب‌های جسمانی از آنان و رویش پوست‌های جدید را به ایجاد حجاب‌های جدید برایشان تفسیر می‌کند. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱ / ۱۴۵) ملاصدرا مراد از آتش جهنم را در حقیقت آتشی برافروخته از شهوات و مخالفت‌هایی است که از روی غفلت و جهالت صورت گرفته است می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲ / ۱۵۱) حجاب‌هایی که خود با ارتکاب گناهان به دست خود ایجاد نموده‌اند. این عذاب مستمر در حقیقت - همان‌گونه که برخی از مفسران بیان داشته‌اند - نتیجه اصرار آنان در زیرپا نهادن حق و انحراف از فرمان خداوند است. (همان: ۲ / ۱۵۲) خواجه بر همین اساس می‌نویسد:

و از خود به خود خلاصی نتوان یافت. «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ». (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸)

با توجه به ضوابط مطرح شده در نقد تأویلات، این تأویل را می‌توان صحیح دانست؛ چراکه نه مخالف ظاهر آیه است، نه با مبانی شرع در تعارض. آن‌گونه که استاد حسن زاده آملی در شرح سخن خواجه گفته است تبدل پوست، بروز و ظهور ملکات بوده و این ظلمی است که خود آنان نسبت به خویش روا داشته‌اند و به فقدانی که از آن هیچ‌گاه خلاصی نخواهند داشت مبتلا شده‌اند «ولکن لا يموت فيها ولا يحيي»؛ فقدانی که به دست خود کشت کرده‌اند «ليس للانسان الا ما سعي». (حسن زاده، ۱۳۷۳: ۱۲۴)

نتیجه

با توجه به تأویلات خواجه نصیر طوسی در رساله آغاز و انجام کاملاً روشن است که ایشان به دنبال ارائه تصویری صرفاً روحانی از آخرت، بهشت و جهنم هستند. تأویلات او در باب حورالعین، نهرهای بهشتی، عذاب

جهنمی سوختن و رویش پوست جدید، بی زمانی و بی مکانی آخرت تأویلاتی در جهت ارائه تصویری روحانی از معاد بودند. برخی از تأویلات وی بسیار متین، صحیح و مطابق با معیارهای صحت تأویل از قبیل: عدم مخالفت با روح شریعت، عدم نسبت دادن امر خلاف حکمت به شارع، دور نبودن از معنای ظاهری و فهم عرفی، وجود ارتباط معنایی با لفظ از طریق مجاز و استعاره و ... بودند. تأویلاتش از حورالعین به اتحاد با صور علمی، روز جمع بودن قیامت به ارتفاع زمان و مکان و جمع شدن خلق اولین و آخرین، آیه حشر حیوانات به حشر انسان‌ها به صورت ذاتی‌شان که حاصل ملکات نفسانی غالب آنهاست، نهرهای بهشتی به مراتب مختلف مواعظ و نصایح و علوم و معارف، رویش پوست جدید به عدم خلاصی از ملکات نفسانی، کوتاهی زمان و وسعت مکان آخرت به فوق زمانی و مکانی بودن آن، نامه اعمال به آثار افعال بر نفس و مبدأ و معاد به فطرت اولی و بازگشت به آن تصویری جدید از معاد می‌دهد که بسیار زیباتر از تصویر کلامی رایج و سنتی که در بین متکلمان و عرف مردم است. هرچند برخی از تأویلات او مانند تأویل برزخ به دنیا یا هفت درب بهشت به قوای هفت‌گانه نفسانی را به خاطر عدم مطابقت با معیارهای صحت تأویل و دور بودن از ظاهر آیات و عدم ارائه دلیل برای جبران این استبعاد نمی‌توان پذیرفت.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۶، *نصیر الدین طوسی فیلسوف گفتگو*، تهران، نشر کتاب هرمس.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی‌تا، *التحریر و التنویر*، ج ۱، بیروت، موسسه التاریخ.
۳. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۴۲۲ ق، *تفسیر ابن عربی*، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ ق، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسن شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ ق، *لسان العرب*، ج ۱، قم، نشر ادب الحوزه.
۶. اترک، حسین، ۱۳۹۵، *نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱.
۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. حسن‌زاده، حسن، ۱۳۷۳، *حاشیه بر آغاز و انجام*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۳.
۹. حسینی همدانی، محمدحسین، ۱۴۰۴ ق، *انوار درخشان*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، کتابفروشی لطفی.
۱۰. حقی بروسوی، اسماعیل، بی‌تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر.

بررسی تأویلات خواجه نصیر طوسی از آیات معاد در رساله آغاز و انجام □ ۱۳۳

۱۱. حمصی، احمد سلیم؛ ضناوی، سعدی عبداللطیف، ۲۰۱۵ م، *الرافد: معجم الناشئه اللغوی*، طرابلس، الموسسه الحدیثه للکتاب.
۱۲. حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، چ ۴.
۱۳. شرتونی، سعید، ۱۹۹۲ م، *اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، بیروت، مکتبه لبنان، چ ۲.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار، چ ۲.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵.
۱۶. _____، *بی تا، قرآن در اسلام*، مشهد، طلوع.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، چ ۳.
۱۸. _____، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۹. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، مرتضوی.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۳، *تصویرات یا روضه التسلیم*، تهران، نشر جامی.
۲۱. _____، ۱۳۷۳ الف، *آغاز و انجام*، مقدمه، شرح و تعلیقات حسن حسنزاده آملی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۳.
۲۲. _____، ۱۳۷۳ ب، *اوصاف الاشراف*، تحقیق محمد مهدی شمس الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۲۳. _____، ۱۴۰۵ ق، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الاضواء، چ ۲.
۲۴. _____، ۱۴۲۰ ق، *الانوار الجلالیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۵. علوی نژاد، سید حیدر، ۱۳۸۸، «معناشناسی تأویل قرآن در منظر اهل بیت علیهم السلام»، *مجله حسنا*، ش ۲، ص ۴۷ - ۳۰، قم، موسسه تفسیر و پژوهش قرآن رهپویان سیدالشهدا.
۲۶. غزالی، محمد بن محمد، ۲۰۱۱ م، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر الصافی*، تهران، الصدر، تحقیق حسین اعلمی، چ ۲.
۲۸. _____، ۱۴۱۸ ق، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدحسن درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، ۱۳۳۶، *تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۳۰ ق، *الکافی*، قم، دار الحدیث.

- ۱۳۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، تابستان ۹۶، ش ۴۹
۳۱. کمپانی زارع، مهدی، ۱۳۹۱، «ابوحامد غزالی و تأویل؛ بررسی رویکرد غزالی به تأویل با نگاهی به رساله قانون التأویل»، کتاب ماه فلسفه، ش ۵۹، ص ۷۵ - ۷۰، تهران، خانه کتاب.
۳۲. ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶ ق، *تأویلات أهل السنه*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۳۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۱ ق، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب.
۳۵. ملک مکان، حمید، ۱۳۸۰، «خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان»، *مجله هفت آسمان*، ش ۹ و ۱۰، ص ۱۲۰ - ۹۴، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۶. نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، موسسه آل البیت علیه السلام.
۳۷. نوپا، پل، بی تا، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.