

تبیین فلسفی تبدیل ارض و تعامل حکمت اسلامی با متون دینی

غلامعلی مقدم^۱

چکیده

تفسیر آیات مربوط به مبدأ و معاد در قرآن کریم از ابعاد دشوار این منظومه معرفتی است. عده‌ای این آیات را ملحق به مشتبهات و مشابهات نموده و از سخن گفتن در این باره دوری جستند. اما از آنجا که قرآن کریم این آیات را با هدف تفاهم بیان کرده و روایات نیز در تبیین و توضیح آنها سخن گفته‌اند، بسیاری از دانشمندان اسلامی به قدر وسع خویش در توضیح و تبیین مقصود این آیات کوشیده‌اند.

یکی از این آیات، آیه شریفه تبدیل زمین به غیر زمین است که ناظر به فضای قیامت و تحولات پس از دنیا می‌باشد. عده‌ای از مفسران، آیه را ناظر به تحولات مادی و طبیعی دانسته و گروهی به تبیین وجودی و فلسفی آن اقدام کرده‌اند. در این مقاله با روشی تطبیقی - تحلیلی به مقایسه تفسیر طبیعی برخی مفسران و تبیین فلسفی حکمت متعالیه در این باره پرداخته و ضمن تجمیع مواضع آن‌دو، بیان شده که علی‌رغم استغراب و استبعاد رایج، تبیین حکمی مبتنی بر قواعد فهم متعارف قابل توجیه می‌باشد. به علاوه، این تفسیر و تبیین مانع عقلی و عرفی نداشته و با ظاهر آیات و روایات نیز هماهنگ است. همچنین تفسیر ظاهری را در خاستگاه خود پذیرفته و توفیق بیشتری در رفع اشکالات دارد.

واژگان کلیدی: قرآن، تأویل، تفسیر، تبدیل ارض، فلسفه.

مقدمه

قرآن کریم مرجع رسمی و قطعی الصدور معارف اعتقادی، فقهی و اخلاقی مسلمین است. بیانات قرآن در این سه حوزه به مدد اجتهاد دانشمندان اسلامی به گنجینه‌های عظیم معارف دینی تبدیل شده است. در این میان، نظام اعتقادی زیر بنای معارف بوده و معارف مبدأ و معاد نیز از ارکان عمده این نظام‌اند. قرآن کریم اصول شناخت مبدأ و معاد را در اختیار نهاده و کشف و استنباط تفصیلی آن را به عهده عالمان دینی قرار داده است؛ اگر چه ظنی‌الدلاله بودن آیات قرآن، پذیرش تفسیر و تأویل، دخالت علایق، سلیقه‌ها و پیش‌فرض‌ها، اعمال خواست اشخاص و جریان‌ها، اشتغال بر ظهور و بطون، اناطه ظهور بر قراین، ظرافت و عمق معارف قرآن، جدایی از مفسران حقیقی و ده‌ها عامل دیگر، انبوه اختلافات را در هر سه حوزه عقاید، اخلاق و احکام پدید آورده است.

آیه شریفه (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ) (ابراهیم) (۱۴)، (۴۸) که ناظر به فضای قیامت است نیز از این اختلاف نظر بی‌نصیب نمانده است. گروهی به تفسیر طبیعی و مادی اکتفا نموده و مراد آیه را به تغییرات صوری در هیئت و ماده زمین تعویل برده‌اند. برخی به تبیین فلسفی آیه دست یازیده و آن را بر اساس مبانی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی حاکم بر نظام فکری و فلسفی تبیین نموده‌اند و کسانی هم به تأویل عرفانی آیه، مبتنی بر اصول و قواعد خود اقدام کرده‌اند. همچنین عده‌ای نیز این تحول و تبدیل را به ادراک درونی انسان ارجاع داده‌اند (خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۵۵۵). با اعتراف به اینکه در دوران غیبت، کشف مراد حقیقی و کنه معارف قرآنی در حوزه علم حصولی برای هیچ کس امکان‌پذیر نیست، اما با نگاه مجموعی به معارف قرآنی و روایی و رعایت قواعد متعارف فهم ظواهر می‌توان به دیدگاهی اقرب به واقع که در نظام فکری دین قابل قبول‌تر باشد، موانع و اشکالات را کمتر کرده و با اعتماد به آن‌ها، بهتر به اشکالات پاسخ داد. در این مقاله با طرح آیه در سه حیطة

تفسیری (ظاهری، تبیین فلسفی و مواجهه روایی)، مفهوم آیه در این حوزه‌ها را پی گرفته و ضمن ارائه وجه جمعی مناسب و دفاع از تبیین آن در نظام فکری فلسفی، از هماهنگی این تبیین با مدلول سایر آیات و روایات نیز حمایت کرده‌ایم. همچنین نشان داده‌ایم که این تبیین در برخورد با اشکالات توفیق بیشتری داشته و از مؤیداتی نیز برخوردار است. ورود به ساحت تأویل عرفانی را نیز که مقومات و مقدمات خاص لازم دارد، به مجال دیگری موکول می‌کنیم.

تفسیر مادی و طبیعی

معتقدان به تفسیر مادی و طبیعی آیه مورد بحث، به‌حسب برداشتی که آن را ظاهر آیه تلقی کرده‌اند، در معنای آیه به نوعی تحول و تغییر در زمین مادی در عرصه قیامت رأی داده و آیه را بر اساس همین معنا تفسیر کرده‌اند. بر اساس این تفسیر، زمین در صورت و وضعیت فعلی خویش دچار برخی تغییرات و تحولات خواهد شد. صاحبان این دیدگاه، اگر چه در میزان و نوع و کیفیت این تحولات و حوادث طبیعی اختلافات جزئی دارند، اما اساس تبدیل و تحول زمین مبتنی بر تغییر و تبدل طبیعی را پذیرفته‌اند. بر این مبنا، اگر چه آیه به صراحت از تبدیل زمین به غیر زمین سخن گفته است، اما تحول طبیعی در اوصاف و صفات یا جوهر زمین را می‌توان مصحح چنین اطلاقی قلمداد کرد.

در این دیدگاه، طبق آیه (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ...)، تغییر موعود در همین زمین مادی رخ می‌دهد و احتمال دارد همین زمین فعلی از نظر صورت و هیئت ظاهری تغییر کرده و صورت و شکل جدیدی پیدا کند؛ چنان‌که ممکن است جوهر زمین، در ذات و صورت به زمین دیگری تبدیل شود. البته همه این اتفاقات به‌نحو طبیعی و در همین عالم رخ خواهد داد. در این معنا دو قول بیان شده است. در این مورد، آقای سبزواری به دو نظر اشاره می‌کند. ایشان می‌فرماید: «قیل في معناها قولین؛ أولهما: أنها تبدل صورة نفس الأرض و هیئتها و ثانيهما: أن الأرض تبدل و تنشأ أرض غيرها، و السماوات كذلك تستبدل بسواها» (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۶۶)؛ اول اینکه صورت و هیئت زمین تغییر می‌کند و دوم اینکه زمین خود مبدل گردیده و زمین دیگری به‌وجود می‌آید.

عمده‌ترین وجه استناد این دیدگاه، آیات دیگر قرآن است که در آنها از تغییر و تبدیل یکایک اجزای طبیعی این کره خاکی و سرنوشت آنها در آستانه قیامت سخن به میان آمده است. آیات قرآن درباره خورشید، ماه، ستارگان، دریاها، کوه‌ها، آسمان، حیوانات و... که

اجزای تشکیل دهنده زمین‌اند به تفصیل بحث کرده و به نحو خاصی وضعیت هر کدام را در پایان جهان تشریح کرده‌اند. این تعبیرات دلیل طبیعی بودن تغییرات است. آقای سبحانی می‌فرماید: «قرآن کریم به تفصیل درباره علائم و شروط قیامت، چون انهدام نظام فعلی و فروپاشی آن و تیره شدن خورشید و ماه و ستارگان و پراکندگی آنها و جوشش دریاها و حرکت کوه‌ها و.. سخن گفته است... کما قال تعالی (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ)» (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۳۹). در تفسیر دیگری آمده است که این تبدیل به این نحو است که زمین (طبق آیه ششم سوره واقعه) به غباری پراکنده تبدیل می‌شود و ستارگان (طبق سوره قیامت و تکویر و انفطار) سقوط می‌کنند و متلاشی می‌شوند: «ذلك بأن تتحول الأرض الى غبار منتشر، كما في الآية السادسة من سورة الواقعة: (فَكَانَتْ هَبَاءً مُنِيئًا). أما كواكب السماء فإنها تتساقط و تتناثر، كما جاء في سورة القيامة و التكوير و الانفطار» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۴۵۹).

بدیهی است که با تغییر اجزاء، کل نیز متناسب با همان تغییرات دچار تغییر و تبدل خواهد شد. پس حوادثی که به تفصیل در آیات دیگر قرآن بیان شده، به‌نحو کلی در این آیه مورد اشاره قرار گرفته است. این دیدگاه با استمداد از سایر آیات قرآن درباره وضعیت زمین و پدیده‌های آن، آیه تبدیل زمین را منطبق بر حوادث قبل از قیامت تفسیر کرده است: «این کوه‌ها با تمام عظمت و هیبت خویش از روی زمین برچیده شده و مانند سراب جاری می‌شوند و [همه آنها] به تلی از خاک یا پشم زده شده و در نهایت، به ذرات غبار پراکنده تبدیل می‌شوند...» (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۵). بنا به نوشته ایشان، (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ)... و آیات دیگری که وضعیت زمین را در قیامت تصویر می‌کنند، قرآن در این باره تعبیری چون زلزله و حرکت کوه‌ها و بروز زمین و تبدیل و فروپاشی و گسترش و لرزش و شکافتن را استفاده می‌کند» (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۰۴).

از این تحول و دگرگونی عظیم و فراگیر در پدیده‌های طبیعی می‌توان به تبدیل زمین تعبیر نموده و مراد آیه را بر آن منطبق کرد. در تحلیل نهایی خواهیم گفت که پذیرش این تفسیر با تبیین حکمی منافات ندارد و تبیین فلسفی هم می‌تواند این تفسیر را در خاستگاه خود پذیرا باشد. تحول و تبدل جوهری عالم که مورد تأکید تفسیر فلسفی است، در همه این مراتب ظاهری و طبیعی نیز ظهورهایی دارد که آیه و نشانه آن تبدیل حقیقی و باطنی می‌باشند.

تبیین فلسفی

تفسیر معارف در هر مکتب، تابعی از نظام فکری و مبانی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی حاکم بر آن نظام است. تفسیر طبیعی و مادی، تبدل ارض را در انتهای سلسله زمان و مکان و هم سو با سایر حوادث طبیعی عالم تفسیر کرده بود. نگرش فلسفی، به‌ویژه حکمت متعالیه که محور بحث ماست، تبدل زمین در آیه را مبتنی بر برخی مبانی فلسفی خود، مانند ترتیب طولی مراتب هستی، تشکیک وجود، حرکت اشتدادی جوهری، خروج ماده از حقیقت جسم، تحقق تشخیص اشیاء به‌صورت، برزخ صعودی و نزولی، تبدل طبیعت به برزخ و... تبیین کرده است.

طبق این اصول، حقایق عالم دارای مراتب وجودی مختلف هستند. در این سلسله تشکیکی، موجودات ثابت و کاملی چون خداوند و ملائک جبروتی که فعلیت محض هستند، در اعلی مرتبه وجود قرار گرفته و از هرگونه تغییر و حرکت مبرا می‌باشند. اما عالم طبیعت که فعلیتش آمیخته با قوه و نقص است، در مرتبه پایین وجود قرار داشته و برای رسیدن به کمال و رفتن از قوه به فعلیت، نیازمند ماده و حرکت است. بر اساس حرکت جوهری، عالم طبیعت در ذات و جوهر خود ثبات و قرار نداشته و یک وجود سیال و گذراست و علی‌الدوام در حال تغییر و تبدل و دگرگونی می‌باشد. جهان طبیعت موضوع تحول در صورت‌های متنوع طبیعی است که هر لحظه به مدد فیض مداوم و افاضه مستمر خداوند و عالم ملکوت به آن عطا می‌گردد. در مسیر این حرکت جوهری، جمیع عالم طبیعت که در سیر نزولی خویش در ابداعی الهی به این عالم هبوط کرده است، در یک حرکت اشتدادی و سیر صعودی در رجوع به سوی حق تعالی، عوالم بعدی و مراتب طولی وجود را طی می‌نماید. پس اجزای طبیعت و به تبع آن، مجموعه جهان طبیعی در حال تبدل و تحول جوهری و حرکت به سوی مبدأ هستی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۳). این تحول مدام، هم در مراحل حرکت طبیعی در زندگی دنیوی و هم در ادامه آن - که از مرز طبیعت و دنیا خارج شده و به برزخ و قیامت و حضور حق تعالی نائل می‌شود - صادق است. طبیعت از مراتب ناقص وجود است و از آنجاکه تکامل در گرو حرکت و خروج از قوه به فعل است، برخی از مراتب این سیر تکاملی در دنیا با مصاحبت ماده انجام می‌شود؛ اگر چه ماده به‌نحو ضرورت و لزوم در حقیقت اشیاء داخل نیست و عالم جسمانی می‌تواند در مراحل بعدی، بدون ماده طبیعی تحقق یابد.

عالم دنیوی در ادامه این تحول و تبدیل به مراتبی فراطبیعی و اخروی - که مستغنی از ماده است - و به جهانی مجرد از ماده ترقی و تحول پیدا خواهد کرد. مراتبی از این تبدیل که در دنیا رخ می‌دهد، قابل توجه و مشاهده حسی است و قرآن [ما را] به دقت و تأمل در آن فرا می‌خواند. اما ادامه این فرایند برای غالب انسان‌ها مشهود نیست و قرآن از آن به انشاء در عالمی که به آن علم ندارند تعبیر کرده است: (و نُثَبِّتُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ) (واقعه ۵۶، ۶۱)، (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۷۲ و ۷۶). استبعاد و استغراب بشری بیشتر ناظر به همین بخش دوم است.

در این حرکت، همان‌طور که طبیعت با طی کردن مراحل از مرتبه جماد به نبات و حیوان و انسان رسیده است، در ادامه نیز به برزخ و مثال و سایر مراتب ملکوت ارتقا خواهد یافت. جهان و اجزای آن در هر کدام از این مراتب وجودی، ظرفی متناسب با حقیقت خویش پیدا خواهند کرد که جدای از وجود آنها نبوده و به نحوه وجود آنها بستگی دارد. یعنی همان‌طور که ظرف تحقق موجودات متحرک طبیعی زمان و ماده است، ظرف حضور و تحقق در برزخ و مثال و عقل نیز متناسب با خود آنها می‌باشد. هر مرتبه ویژگی مخصوص به خود را دارد. در این میان، حجاب و غیبت و تدریج و تغییر و حرکت، خاصه طبیعت بوده و نورانیت و تجرد و اشراق الهی خصوصیت عالم بالاتر است (وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا) (زمر ۳۹، ۶۹) و این عوالم قدمی به محضر پروردگار نزدیک‌تر خواهند بود (وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) (ابراهیم ۱۴، ۴۸). اما در عین حال، آن زمین منور شده به اشراق الهی در آخرت، همان زمین مبدل شده در مراتب قبلی دنیوی است.

«اکنون روشن شد که زمینی که دائماً با حرکت جوهری در تحول است، بعد از طی مراحل محسوس به جواهر غیر محسوس ترقی و تعالی می‌یابد. پس زمین حرکت خودش را از مراتب پایین و ضعیف وجود که آثار کمتری دارند آغاز نموده و در مراتب بالاتر و قوی‌تر وجود که آثار بیشتری دارند ادامه داده و به تدریج در مراتب استکمال پیش می‌رود و در احوال سلوکی و اطوار وجودی، از صورتی به صورت دیگر منتقل شده تا نوبت به ارتحال از جواهر نفسانی به جواهر عقلانی فرا برسد. حال وقتی به حضرت الهی و عالم اسماء که بعد از عالم زمین و آسمان طبیعی است برسد، با اسمی از اسماء حق محشور خواهد شد (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ)» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۲۰).

ملاصدرا حرکت جوهری - که به تعالی و صعود عالم طبیعت به عالم ملکوت منتهی می‌شود - را مرهون اشارات قرآنی و براهین عقلی می‌داند و می‌گوید: «ما صحت حرکت جوهری را با بیانات برهانی اثبات کرده‌ایم. آیات قرآنی دال بر این حرکت، به‌ویژه درباره انسان نیز زیاد است؛ پاره‌ای درباره حرکت جواهر مادی است (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ) (ابراهیم (۱۴)، ۴۸)، برخی درباره حرکت جواهر آسمانی است (وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ، و قوله يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِّلْكَتُوبِ) (انبیاء (۲۱)، ۱۰۴)، جمعی درباره اطوار وجودی انسان در حرکت به سوی خداوند است (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ) (انشقاق (۸۴)، ۶) و عده‌ای هم درباره حرکت و انقلاب کل عالم به سوی او می‌باشد (اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ، و قوله: كُلُّ الْإِنْسَانِ رَاجِعُونَ) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۲).

او به اقتضای براهین عقلی، تحقق حرکت در عالم طبیعت بدون حرکت جوهری را محال می‌داند. در این نگرش، خواه اعراض را جدا و معلول جوهر بدانیم و خواه آنها را از شئون جواهر مادی به حساب آوریم، - در هر دو حال - حرکت اعراض خود دلیل بر حرکت جوهر مادی در ذات خویش است؛ زیرا هر «ما بالعرض» باید در نهایت به «ما بالذات» ختم شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۹۵، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۰۱، سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۹۰).

در این تغییر و تحول جوهری که در طبیعت رخ می‌دهد، نه تنها زمین، بلکه تمام اجرام در حال خروج از قوه به فعل هستند و استعدادهاى نهفته در جواهر طبیعی به تدریج فعلیت می‌یابند و به مجرد برزخی و عقلی نزدیک می‌شوند. جمله (و بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) که در ادامه آیه آمده نیز شاهد تقارب معنوی عالم در این مرتبه به خداوند است. البته، اگر چه ذره‌ای از موجودات آسمان و زمین از علم خدا خارج نبوده و نسبت او به تمام مراتب هستی مساوی است، اما در این مرتبه، عالم طبیعت از حجاب کثرت و غیبت فراتر آمده و به حضور و بروز در نزد خداوند قهار نائل آمده است.

بنابراین آنچه در مراتب بعدی وجود تحقق می‌یابد، از جهتی همین زمین و استعدادهاى طبیعی اوست که اکنون به فعلیت تجردی و مثالی رسیده است. نمونه‌ای از این تحول در انسان نیز به عنوان عالم صغیر وجود دارد که درک آن مقدمه درک تحول طبیعت به ملکوت است: «مادامی که تبدیل در عالم صغیر انسان در آسمان روح و سرزمین جسد او

را ندانی، تبدیل در عالم کبیر را نخواهی دانست. باید تبدیل زمین نطفه به زمین علقه و زمین علقه به مضغه و مضغه به استخوان و گوشت تا انشاء خلق دیگر و رسیدن به آسمان روح و مراتب آن را بدانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۴۶). «انسان دائماً به حرکت جوهری و تجدد امثال در ترقی است» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲). «پس (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ) را ملاحظه نما. در این حرکات طولیه استکمالیه که رو به ناحیه مقدسه و باطن یوم‌القیامة است. این است تأویل آیه شریفه (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا) (رعد (۱۳)، ۴۱)، (سبزواری، ۱۳۸۶، ص ۴۰۹).

پس، چنان‌که انسان در هر کدام از مراحل مختلف زندگی طبیعی، از جهتی همان انسان مرحله قبل و از جهتی غیر آن است، مجموعه عالم طبیعت نیز در گذر از مراحل طبیعی و ارتقا به عالم برزخ و تجرد از جهت حقیقت، ادامه همین جهان طبیعی و بلکه به عبارتی خود آن است؛ اگر چه از حیث مرتبه وجودی در مرتبه دیگری قرار گرفته که به حسب وجود و وعاء وجودی خود مغایر با مرتبه طبیعت است: «ترقی وجود و استخلاص از دار طبیعت و تبدل نشئه‌ای به نشئه دیگر و (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ) هم همین طور است، نه اینکه ارض به چیز دیگری تبدیل می‌شود؛ مثلاً سماء می‌شود. بلکه ارض به ارض تبدیل خواهد شد. اما نه مثل آن ارض اول، بلکه غیر آن ارض خواهد بود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۵۸۱). «پس زمین نه آن زمین بود که در نشأه اولی آن را زمین می‌دانسته‌اند و آسمان نه آن آسمان بود که (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ)» (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۵۰). پس در این نشأت زمین نه این زمین باشد و آسمان نه آن آسمان [باشد] که ایشان می‌دانسته‌اند. این است معنی: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۴).

مواجهه روایی

بی‌شک، آیات متشابه بسیاری در قرآن وجود دارد و روایات نیز به عدم ورود به ساحت معنایی برخی از مضامین قرآنی تذکر داده‌اند. اما روایات درباره برخی آیات دشواری مانند آیه تبدیل زمین به توضیح و تبیین معنایی آن پرداخته‌اند و در پاسخ مخاطبان، معارف متنوعی در این زمینه عرضه کرده‌اند که باید مبتنی بر قواعد فهم متعارف، با توجه به قراین و در حد توان و امکان از آنها اخذ ظهور کرد. روایاتی هم که به نحو ابتدایی به شرح و

توضیح مسئله تبدل ارض پرداخته و یا در پاسخ به پرسش مخاطب، مناسب با فضای پرسش و سطح درک مخاطب ارائه مطلب کرده‌اند، متعدد و متنوع می‌باشند و ممکن است منشأ اختلاف روایات هم عمق مطلب و تفاوت در سطح درک راویان باشد؛ چرا که ائمه : پاسخ پرسش هر یک را به قدر فهم آنها بیان می‌کردند (امین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۱۰۶). در اینجا یک گزارش اجمالی از محتوی این روایات ارائه داده و در تحلیل نهایی سعی کرده‌ایم تا آنها را مطابق با دیدگاه مختار توجیه و تبیین کنیم.

در برخی روایات از تبدیل زمین به زمین دیگری سخن به میان آمده که گناه در روی آن انجام نشده است؛ زمینی که مانند ابتدای آفرینش گسترده و مسطح است و ناهمواری ندارد: «بأرض لم تكسب عليها الذنوب، بارزة ليس عليها جبال و لا نبات، كما دحاها أول مرة؛ زمین به زمین دیگری تبدیل شود که گناهی بر روی آن انجام نشده است. کوه و گیاهی نیست و مانند روز اول گسترده و هموار است» (دلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۵).

در روایات متعدد دیگری از تبدیل زمین به نانی پاک و طاهر بحث شده که در مرتبه قبل از فراغت از حساب قرار دارد و مردم از آن تغذیه می‌کنند: «تبدل الأرض خبزة نقيّة يأكل الناس منها حتى يفرغوا من الحساب؛ زمین به نان پاکی تبدیل می‌شود که مردم از آن تناول می‌کنند تا وقتی که از حساب فارغ شوند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳، ص ۳۱۲).

چنان‌که در تحلیل روایات خواهیم گفت، می‌توان به کمک قرائن و با تعیین وجه شباهت مناسب، این مضامین را از باب تشبیه و استعاره تلقی نمود و الزامی هم در حمل به معنای ظاهری نیست: «و سخن امام که فرمودند "تبدل خبزة نقيّة" احتمالاً از باب تشبیه است؛ چنان‌که از روایت بعدی می‌توان این مطلب را استفاده کرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۹۲). مضمون این روایت در منابع عامی نیز منعکس شده است. در آنها به لباب نان، یعنی مغز نان خالص و نرم نیز اشارت رفته است. در «درالمشور» آمده است که شخصی یهودی تفسیر آیه را از پیامبر پرسیده و آن‌گاه از اصطلاح «درمکه» برای نان استفاده می‌کند. پیامبر می‌فرماید: "آیا معنای «درمکه» را می‌دانید؟ «درمکه» مغز خالص نان است" (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹۱).

«درمک» و «درمکه» در لغت به معنای نرم و خالص است (الدَّرْمَكُ الَّذِي يُدْرَمَكُ حَتَّى يَكُونَ دُقَاقًا) (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۲۳) و بر حسب برخی نقل‌ها، اساساً برای خاک بهشت و اوصاف اهل بهشت به کار می‌رفته است: «و في الحديث في صفة أهل الجنة:

و تُرْبُتُهَا الدَّرْمَكُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۲۳). گاهی نیز اوصاف متعالی دیگری همچون نورانیت و خوشبویی بر آن مزید شده است: «هو ما أكلوه من الدرمكة البيضاء التي هم عليها» (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۹۳). همچنین: «أنه سأل ابن صبياد عن تربة الجنة فقال دَرْمَكَة بِيضَاءٍ مِسْكٍ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۲۳).

در روایات دیگری هم از مهمانی مردم نزد خداوند سخن به میان آمده است. دانشمندی یهودی از پیامبر اکرم ۹ درباره وضعیت مردم در روز تبدیل زمین می پرسد و پیامبر اکرم به حضور مردم در مهمانانی خدا اشاره کرده و می فرماید: «أتى النبي صحبر من اليهود وقال: رأيت إذ يقول الله: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ) فأين الخلق عند ذلك؟ قال: أضياف الله لن يعجزهم ما لديه» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹۱).

در عده دیگری از روایات، در هنگامه تبدیل زمین، به حضور مردم در تاریکی قبل از محشر تعبیر شده است. البته اگر چه با توجه به تکرر و اختلاف در نقل، احتمال ضعف سند در این روایت زیاد است. اما از آن جا که هدف، توجه به همه روایات این باب است، نقل این روایت نیز از فایده خالی نخواهد بود. در این روایت، شخصی یهودی از پیامبر می پرسد: زمانی که زمین به غیر زمین تبدیل می شود مردم کجايند و چه می خورند؟ حضرت می فرماید: "در تاریکی قبل از محشر هستند و کبد ماهی و جگر گاو می خورند و از چشمه سلسبیل می نوشند. آمده است: «في الظلمة دون المحشر. قال: فما أول ما يأكل أهل الجنة إذا دخلوها؟ قال كبد الحوت قال: فما شرابهم على إثر ذلك؟ قال: السلسبيل. قال صدقت يا محمد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۲۹۳).

تحلیل و بررسی

اگر چه روایات این باب به حسب ظاهر دارای تنوع و تعدد و تعارض معنایی هستند، اما با تأمل در مجموع آنها و به مدد قرائن موجود در آیات و روایات دیگر می توان از همه آنها مراد و مقصود واحدی ارائه کرد که هم با نظام جهان شناسی و انسان شناسی معقول هماهنگ است و هم با تفسیر ظاهری منافات ندارد:

۱. بر اساس این نگرش، تعبیر به زمینی که در آن گناه نشده، زمین تجردی عالم قیامت در قوس صعود و ناظر به نفی تکلیف در خارج از عالم طبیعت است. برزخ و قیامت اساساً دار انتخاب و اختیار و تکلیف نیست، درحالی که گناه و معصیت مبتنی بر امکان انتخاب و نافرمانی و مربوط به مرتبه طبیعت است. دنیا دار تراحم و نزاع و تضاد و تعارض و کشش

و دوگانگی و ... است و این خصوصیات امکان قرار گرفتن بر دو راهی انتخاب و حسن و قبح و باید و نباید و امر و نهی را فراهم می‌کند. این ویژگی‌ها در عوالم بعدی تحقق نداشته و امکان نافرمانی و عصیان نیز در آنها راه ندارد. پس، زمین آخرت که کنایه از ظرف تحقق نظام اخروی است، جای گناه و معصیت نیست. نافرمانی و کدورت‌ها و آلودگی‌های طبیعی در عالمی که به تعبیر قرآن حیات محض است راه ندارد: (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) (عنکبوت (۲۹)، ۶۴). تعبیر به نفی ناهمواری و حکم به گسترش و مسطح بودن آن نیز شاید به نفی همین خواص مادی اشاره داشته باشد. لذا مظاهر مادی و طبیعی‌ای مانند کوه و خاک و نبات و حتی حیوانات که مقدمه حرکت انسان به عالم بالاتر بوده و خود در عالم موضوعیت ندارند، در این روایات نفی شده است که این‌ها همه نشان از فراطبیعی بودن زمین برزخی و قیامت می‌دهد. در تفسیر آن آمده است: (ثُمَّ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ بَأَرْضٍ آخْرَى لَمْ يُكْتَسَبْ عَلَيْهَا الذُّنُوبُ وَلَا سُفْكٌ عَلَيْهَا دَمٌ بَارِزَةٌ لَيْسَ عَلَيْهَا جِبَالٌ وَلَا نَبَاتٌ كَمَا دَحَاهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۵).

۲. مشابه این تفسیر، درباره روایات نان نیز صادق است. در این روایات برای تبیین حقیقت و اوصاف عالم برزخ و قیامت که از دسترس درک ما خارج بوده و لفظ و مفهومی برای بیان آن نداریم، گوینده به تشبیه اقدام نموده و از خصایصی در عالم طبیعت کمک می‌گیرند که به نوعی تعالی و برتری و خلوص و لطافت و تجرد اشاره دارند. این شیوه بر مبنای تأویل و تشبیه و مبتنی بر قواعد تفهیم و تفاهم عرفی، کاملاً مرسوم و پسندیده است؛ به‌ویژه آنکه در برخی از روایات به صراحت از تعبیر مثل استفاده شده است (مثل قرصه النقی) و خود تعبیر اشعار به این تشبیه و وجه شبه دارد. طهارت، نقاوت، نورانیت، همواری، نرمی، خلوص، منبع حیات و تغذیه و ... خصایصی طبیعی هستند که با ارتقاء مفهومی قابلیت صدق و حکایت نسبت به مراتب تجرد برزخی را داشته و در این روایات برای حکایت از خصایص این عوالم به کار رفته‌اند.

۳. در برخی روایات از جوشیدن چشمه‌هایی از درون این نان صحبت به میان آمده است که این مطلب انصراف از معنای ظاهر را تأیید نموده و جوشش نعمت‌های برزخی از متن عالم قیامت را اثبات می‌نماید. آمده است: «يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى مِثْلِ قُرْصِ نَقِي فِيهَا أَنْهَارٌ مِتْفَجِرَةٌ، يَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ حَتَّى يَفْرَغَ مِنَ الْحَسَابِ؛ مَرْدَمٌ بَرُورِي چيزی مانند قرص نان ظاهر و پاکیزه محشور می‌شوند که از درون آن چشمه‌هایی می‌جوشد. از آن می‌خورند و می‌آشامند تا از

حساب فارغ گردند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۳۳۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲۴).
 ۴. تعبیر نورانیت و سفیدی نیز مؤید این تأویل حکمی و فلسفی است. این روایات گاهی آن را به «خبز بیضاء» تعبیر کرده‌اند (قال: تبدل خبزة بیضاء فی الموقف یا کل منها المؤمنون؛ حضرت فرمود: زمین تبدیل به قرص نانی نورانی می‌شود که مؤمنان از آن تناول می‌کنند)؛ همچنان‌که قرآن کریم وضعیت زمین در قیامت را به نورانیت در اثر اشراق الهی توصیف می‌کند (وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا) (زمر ۳۹، ۶۹). لذا اگرچه عالم همواره مظهر فیض و اشراق الهی است، اما عالم طبیعت این فیض را در پرده حجب ظلمانی ماده دریافت می‌کند. این تعابیر نشان می‌دهد که در برزخ و قیامت مرتبه دیگری از فعلیت استعدادها و زمینی در مواجهه با ملکوت قرار گرفته و آن وجهه، قرابت و مناسبت بیشتری برای پذیرش اشراق الهی دارد. لذا اشراق نور الهی در عالم دیگر که تمام زوایا و خفایای وجود انسان و جهان و حقیقت آن را آشکار می‌کند، در صدق و استعمال اولی است.

۵. بر طبق تأویل حکمی معلوم می‌شود که اساساً استفاده از تعبیر «خبز» در این روایات جنبه تبیین و توضیح اولیه درباره این عالم را نداشته، بلکه در پاسخ به پرسش مخاطب ایراد گردیده است. سائل از غذا و تغذیه مردم در روز قیامت می‌پرسد و طبیعی است که امام باید این مسئله را مناسب با درک مخاطب تبیین نمایند. او می‌پرسد: «مردم روز قیامت تا زمانی که به حساب و کتاب آنها رسیدگی شود، از چه چیزی تغذیه می‌کنند (مَا الَّذِي يَأْكُلُ النَّاسُ وَيَشْرَبُونَ إِيَّيَّ أَنْ يُفْصَلَ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)؟ امام پاسخ می‌دهند: (يُخْشَرُ النَّاسُ عَلَى مِثْلِ قُرْصَةِ النَّقِيِّ - فِيهَا أَنْهَارٌ مُتَفَجِّرَةٌ يَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ حَتَّى يُفْرَغَ مِنَ الْحِسَابِ) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۳۳۲). لذا امام در عالمی که حیات بدون واسطه اندام‌های گوارشی و اعضای مادی و تغذیه بیرونی حاصل است و در پاسخ به مخاطبی که در سطح درک این مسئله نیست، مناسب با فضای پرسش، راه تشبیه در پیش گرفته و جهانی با صفات غیر مادی برای او تصویر می‌کند. چه بسا در این پرسش، نان خصوصیتی نداشته و هدف امام، نحوه حیات انسان در مراتب بعدی عالم باشد؛ چنان‌که فرمود از سطح این عالم نهرها و چشمه‌هایی می‌جوشد. یا اینکه مراد تغذیه در مرتبه جسمانیت مثالی باشد.

۶. به‌طور کلی می‌توان گفت که نه‌تنها در این روایات، بلکه در سایر روایات نیز تعبیر به سرزمین بیضاء و نورانی اشاره به عوالم فراطبیعی و مجرد داشته و خود قرینه‌ای برای تصرف در ظاهر روایات باب فراهم می‌آورد؛ چنان‌که در روایات متعدد دیگری، سخن از

سرزمینی نورانی در ورای مغرب آمده که فراتر از عالم طبیعت و تکلیف است و معصیتی در آن واقع نمی‌شود: «در ورای مغرب شما سرزمینی نورانی مملو از مخلوقات و وجود دارد که لحظه‌ای خداوند را معصیت نکرده‌اند» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۲۳۱). این عبارت مضمون دسته‌ای از روایات است که درباره مرتبه‌ای از موجودات فراطبیعی در جهان‌شناسی دینی بیان گردیده است؛ مخلوقاتی در سرزمینی نورانی ورای مغرب و با فاصله‌ای زیاد که هرگز نافرمانی خدا نکرده‌اند: «إِنَّ خَلْفَ مَغْرِبِكُمْ هَذَا تِسْعَةٌ وَ ثَلَاثِينَ مَغْرِباً أَرْضاً بَيْضَاءَ مَمْلُوءَةً خَلْقاً يَسْتَضِيئُونَ بِنُورِنَا لَمْ يُعْصُوا اللَّهَ طَرْفَةَ عَيْنٍ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۲۳۱).

حال، آیا نمی‌توان تبدیل زمین به قرص نانی نورانی که در آن معصیت خدا نمی‌شود را با این روایات که صریح در مرتبه‌ای مجرد در عالم هستی است تفسیر نمود و ارض قیامت را در قوس صعود و مرتبه تجردی بعد از طبیعت تبیین کرد؟ در نظام جهان‌شناسی مطرح شده در روایات، این سرزمین نورانی به‌عنوان مرتبه‌ای از مراتب هستی و یکی از عوالم وجود مورد قبول و مسلم فرض شده است:

و كذا في الوجود أرض بيضاء... كما ورد في الحديث: إِنَّ لَّه أَرْضاً بَيْضَاءَ مَسِيرَةَ الشَّمْسِ فِيهَا ثَلَاثُونَ يَوْمًا هِيَ مِثْلُ أَيَّامِ الدُّنْيَا ثَلَاثُونَ مَرَّةً مَشْحُونَةٌ خَلْقاً لَا يَعْلَمُونَ إِنَّ اللَّهَ يَعِصِي فِي الْأَرْضِ وَلَا يَعْلَمُونَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَ إِبْلِيسَ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۷۰).

تعبیر به سرزمین نورانی و سفید رنگ در هر دو دسته از روایات، کنایه از عدم تعینات صوری و مقداری - که از ویژگی‌های عالم طبیعت است - بوده و به خصوصیات ویژه مراتب بالاتر هستی و عالم تجرد مثالی و عقلی اشاره دارد. در این تعابیر از وحدت، عدم حجاب و خلوص حاکم بر این عوالم به نورانیت و روشن بودن تعبیر شده است؛ چرا که انبیا در مقام تفاهم عرفی با مخاطبان می‌بایست واقعیات معقول عالم را با زبان مرسوم بیان کنند؛ درحالی که در دایره لغات و قاموس واژه‌های زبان رسمی، لفظی برای دلالت بر معانی معقول و نامحسوس وجود ندارد. از طرفی هم گاهی مخاطب به اصرار جویای فهم و دانستن این مسائل بوده است. در این صورت، حکمت اقتضا می‌کند که پیامبر ۹ یا امام 7 مخاطبان را به‌نحو کامل از این معارف محروم نکنند. درحالی که مخاطب ظرفیت ادراک کامل این مسائل را نداشته و از سطحی از اطلاعات و درک لازم برای دریافت صریح و صحیح آنها نیز برخوردار نبوده است. لذا از آن‌جهت که بیان معقول آنها از سطح درک

مخاطب فراتر بوده است، پیامبر ۹ از بیان کنایی و تمثیل و تشبیه مدد می‌گرفته و به قدر درک با آنها سخن می‌گفته است: «و اختلاف الروایات في تفسير التبدیل لا یخلو عن دلالة علی أنها أمثال مضروبة للتقريب» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۹۳). شاید از این جهت است که سخن گفتن به رمز و استفاده از تمثیل و تشبیه معانی معقول به صور محسوس، در تعبیر انبیا و ائمه بسیار زیاد است.

۱. تعبیر به طلایی بودن و نقره‌ای بودن در روایات نیز اشاره به همین خلوص تجردی دارد و چنان‌که در کلام علامه طباطبایی نقل شد، نوعی تشبیه در مضمون بسیاری از این روایات نهفته است و لازم نیست لسان تعبیر وارد شده در این روایات را ناظر به معانی حقیقی و مدلول طبیعی بدانیم. بی‌شک، اگر کسی در هزار سال پیش می‌خواست خلوص و ارزشمندی چیزی را نشان بدهد، می‌توانست آن را به طلا و نقره تشبیه کند. زبان وحی نیز در مقام محاوره عرفی، برای تعریف چنین حقیقتی به ناچار دست به تشبیه آن به طلا و نقره زده است. چنان‌که در روایت دیگری، این خلوص منحصر در زمین نیست. بلکه جهانی متشکل از زمین و آسمان را در بر می‌گیرد و نشان می‌دهد که صحبت فراتر از تبدیل زمین است و جهان و عالمی از سنخ دیگری مانند طلا و خالص از محدودیت‌ها و نقایص تحقق خواهد یافت: «زمینی از نقره و آسمان‌هایی از طلا شکل می‌گیرد (أرضاً من فضة و سماوات من ذهب)» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۲۳). «عن علي بن أبي طالب في الآية قال: "تبدل الأرض من فضة و السماء من ذهب"» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۹۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹۱).

۲. حال که صحت تأویل روایات در این باره قوت گرفت، می‌توان روایات مربوط به حضور مردم در تاریکی قبل از محشر را نیز توضیح داد. اگر تفسیر تبدیل ارض به مرتبه بعدی عالم را پذیرفته باشیم، می‌توانیم بگوییم که ظلمت قبل از محشر اشاره به جنبه غیبی و ملکوتی و باطنی و وحدت و نفی تمیزات همان عالم دارد. البته، اگر چه این احتمال نیز قوی است که ظلمت قبل از محشر، همان عالم فنا باشد که با نفخ اماته حاصل می‌شود؛ اما در مقابل، حساب و کتاب بعد از بقاء و با نفخ احیاء صورت می‌گیرد. لذا از آن حالت، تعبیر به میهمانی خداوند شده است. عرفاً نیز در این باره نسبت به تفسیر شب و روز و طلوع و ظهور و تطبیق بر مراتب هستی و تأیید با ظواهر شرعی سخن به ظرافت و درازا گفته‌اند که ورود به آنها مایه تطویل کلام است.

۳. روایات مهمانی خداوند نیز مؤید این معنا و تفسیر است. اگر روایات ظلمت را به حضور در این عوالم معنا کنیم، مهمانی و تقرب به حق نیز بر آن منطبق خواهد بود. نکته قابل توجه اینکه، اگر چه همه موجودات در همه عوالم مهمان خداوند هستند، اما در مسئله مهمانی در معنای عرفی، نوعی نزدیک شدن و تقارب مکانی و حضور پیدا کردن در حریم میزبان نیز مطرح است. انسان در همه مراحل زندگی به سمت خداوند در مقام تقرب به اوست: (يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيه) (انشقاق (۸۴)، ۶). در برخی از این منازل، تفاوت چندانی میان مراتب وجود ندارد؛ مثلاً همه مراتب دوران جنین یا مراحل زندگی دنیوی به هم نزدیک و شبیه‌اند. اما میان زندگی جنینی و دنیوی تفاوت زیاد است. به همین منوال و با توجه به تفاوت جوهری طبیعت با برزخ، در مرتبه برزخ، عالم دنیا پشت سر گذاشته شده و به عوالم تجردی که مناسب با حضور و قرب الهی است وارد شده است. لذا می‌توان او را بدین جهت مهمان نامید. قرآن در جاهای دیگر برای این سه عالم و تأثیر آن در سرشت و سرنوشت سیر بشری اهمیت ویژه‌ای قائل است (مریم (۱۹)، ۳۳؛ مومنون (۲۳)، ۱۵).

تقریر و تأیید

با توجه به مطالب بیان شده، به نظر می‌رسد زبان این تصویرگری ناظر به حقیقت عالم ماده نبوده و رمز و راز دیگری دارد. اساساً انتقال حقایق معقول و معنوی و شرح و بسط کیفیت واقعی آن به نحو مستقیم متعذر یا متعسر است. عموم مردم به خاطر شدت انس به محسوسات، این مسائل را متوجه نمی‌شدند. لذا در پی انکار یا تمسخر آن بر می‌آمدند. در مواجهه شریعت با مردم، چون کتمان کلی سزاوار نیست و همه مردم نیز قدرت درک واقع را ندارند، چاره [برای تفهیم]، تنزیل و تشبیه معقول به محسوس است تا هر کس به قدر فهم خویش از آن استفاده کند. شارح حکیم نیز در ارائه معارف علمی و عملی چنین کرده است. در مسئله مورد نظر نیز می‌توان مؤیداتی درباره وقوع تحولات و تبدلات قیامت در قوس صعود و فراتر از مرتبه طبیعی در قرآن و روایات پیدا کرد.

قرآن کریم همواره در آیات مختلف از رجوع جهان و موجودات آن به سوی خداوند سخن می‌گوید و بدیهی است مادامی که انسان و جهان در مرتبه طبیعت است، به‌لحاظ وجهه مادی در مرتبه بُعد از خداوند قرار دارد و رجوع به حق معنا پیدا نخواهد کرد. آیاتی که خبر از رجوع جهان و انسان به خداوند می‌دهد می‌توان به آیات زیر اشاره کرد. از جمله: (أَنَّهُمْ إِلَىٰ

رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ) (مؤمنون (۲۳)، ۶۰)، (كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ) (انبیاء (۲۱)، ۹۳)، (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (بقره (۲)، ۱۵۶)، (أَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (بقره (۲)، ۴۶)، (إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ) (مریم (۱۹)، آیه ۴۰)، (أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ) (غافر (۴۰)، ۷۷).

به علاوه اینکه قرآن کریم انحاء مختلفی از حشر موجودات به سوی خداوند را نیز در سوره‌های (فصلت (۴۱)، ۱۹؛ طه (۲۰)، ۱۲۴؛ غافر (۴۰)، ۷۱؛ زمر (۳۹)، ۷۳؛ حجر (۱۵)، ۴۶؛ نبأ (۷۸)، ۱۸؛ تکویر (۸۱)، ۵) به تصویر کشیده و درباره حشر متقین به سوی رحمن هم می‌فرماید: (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا) (مریم (۱۹)، ۸۵).

از طرفی، قرآن کریم تحولات قیامت را به خلقت اولیه تنظیر کرده و اعاده را به سبب آفرینش ابتدایی به تصویر می‌کشد و می‌فرماید: (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ) (انبیاء (۲۱)، ۱۰۴). از این تعبیر می‌توان چنین استفاده کرد که، همان‌گونه که آفرینش اولیه عالم ابداعی و متعالی از ماده و قوه و زمان و مکان بوده است، اعاده و تحولات مابعد نیز خارج از افق زمان و مکان و ماده و در سلسله طولی عالم واقع خواهد گردید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۸). به همین سبب آیات قرآن، تذکر به قیامت و تحولات و تبدلات اخروی را از تأمل و توجه به نشئه اولی مطالبه کرده و می‌فرماید: (وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ) (واقع (۵۶)، ۶۲). لذا تأمل در نشئه اولی و یادآوری ابداع بدون ماده می‌تواند قرینه‌ای بر دریافت کیفیت خروج و اعاده بدون ماده باشد؛ چنان‌که فرمود: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً) (دهر (۷۶)، ۱).

قرآن کریم از مجموع بودن فعلی همه موجودات در میقات سخن می‌گوید. لذا با توجه به افتراق و پراکندگی عالم ماده و طبیعت - که ذاتی این عالم است - و پرهیز از ارتکاب تأویل معلوم می‌شود که قابلیت این جمعیت مربوط به مرتبه‌ای فرامادی و فراطبیعی است (لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمَ مَعْلُومٍ) (واقع (۵۶)، ۵۰).

آیات و روایات از حضور دائمی اهل بهشت در بهشت و حضور دائمی اهل جهنم در جهنم سخن گفته و نشان داده‌اند که این دو عالم در معیت سلسله زمان و مکان و محیط بر آن تحقق دارند و حقیقت نفوس نیز اکنون در آن متنعم یا معذب‌اند. در روایات آمده است: «لا والله ما خلت الجنة من أرواح المؤمنين منذ خلقها، ولا خلت النار من أرواح الكفار و العصاة منذ خلقها عز و جل» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۳۲۰)

و در آیات (وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ) (توبه (۹)، ۴۹) و (فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ، فَرَوْحٌ وَ رِيحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ) (عنکبوت (۲۹)، ۵۴) نیز به آن اشاره دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۲۷). بنابراین، بر خلاف نگرش ظاهری که بهشت و جهنم را در سلسله حوادث زمانی و مکانی و منطبق بر مقطعی خاص قلمداد می‌کند، احاطه و معیت خداوند و عوالم مجرد و تحقق فعلی و علی‌الدوام بهشت و جهنم مؤید تأویل حکمی و عرفانی است. این آیات و روایات نیز می‌تواند تأییدی بر نظام جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه دینی باشد که به همت حکما و عرفا شرح و بسط یافته است.

در این نظام، مراتب مختلف عالم از مراتب فیض الهی به شمار آمده و به اقتضای دیمومیت، فیض آنها هم دائمی خواهند بود. عالم طبیعت و حقیقت انسان و سلسله زمان و مکان در دو سوی ازلیت و ابدیت برقرار بوده و عوالم طولی دیگری مانند مثال و عقل و ملکوت و جبروت نیز به نحو طولی بر آنان احاطه خواهد داشت. روایات تحقق دائمی آدم در سلسله سابق زمان و مکان (ابن بابویه، ۱۳۹۸م، ص ۲۲۷) نشان می‌دهد که آدم در سابق از بهشت آمده و در لاحق هم به بهشت برزخی خواهد رفت. ظرف تحقق بهشت همان مراتب برتر عالم است که خلوص داشته و از کدورت‌های عالم مادی و طبیعی منزله می‌باشد.

نگرش حکمی علاوه بر تبیین فلسفی تبدیل و تحول زمین به زمین برزخ، قادر است به اشکالات مطرح شده در این باره نیز پاسخ دهد؛ زیرا اگر ظرف تحول و تبدیل فقط همین زمین طبیعی باشد و همه مردم در همین زمین در محضر خداوند حاضر شوند، اشکال محدودیت زمانی و مکانی قابل طرح است. با توجه به محدودیت زمین و کثرت انسان‌ها در طول زمان، امکان اجتماع دفعی آنها وجود ندارد:

و من هاهنا يزول الاستبعاد و يندفع استنكار أهل الجحود و العناد، و ينحل شبهة المنكرين للمعاد في حضور الخلائق كلهم، السابقين و اللاحقين في صعيد واحد، لعدم تصورهم أرض القيامة التي هي بوجه غير أرض الدنيا: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ)؛

و با این بیان، استبعاد و استنکار اهل جحود و عناد نیز زایل شده و شبهه منکرین معاد مربوط به حضور همه خلائق سابق و لاحق در معاد نیز منحل می‌گردد؛ زیرا آنها تصور نکرده‌اند که ارض آخرت به وجهی غیر از ارض دنیا است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۸۱).

با نظر به مجموع مباحث معاد در قرآن کریم می توان دریافت که مراد از یوم در بیشتر استعمال های قرآنی، جهان آخرت است؛ همان گونه که گفته شده: «تعبیر قرآنی چون یوم الدین، الیوم الآخر، یوم یقوم الروح، یوم لاتملک نفس لنفس شیئاً و الأمر یومئذ لله، همه ناظر به قیامت و معاد بوده و به معنای روز در مقابل شب یا در برابر ماه و سال یا به معنای مجموع شب و روز نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۸۸). لفظ یوم در بسیاری از تعبیر قرآنی در معنای غیر طبیعی به کار رفته است؛ کل یوم هو فی شأن که حکایت از ظهور حق در همه مراحل آفرینش دارد و (خلق السموات و الأرض فی ستة أيام) (یونس (۱۰)، ۳)، که به مراحل آفرینش آسمان ها و زمین قبل از پیدایش روز و شب اشاره دارد.

لذا چنان که مراد از زمین، اعم از زمین محسوس و مطلق عالم جسمانی در مقابل عالم روحانی است، پس مراد از تبدیل زمین نیز تبدیل عالم جسمانی و تحقق مرتبه دیگری از عالم است که البته در طول عالم جسمانی است و مثال برزخی و عالم لطیف تری خواهد بود. این سخن حتی در بیان اهل لغت نیز مورد اشاره قرا گرفته است:

و قد سبق فی مادة الأرض: أنها أعم من الأرض المحسوس الكرة الأرضية، و العالم الجسماني فی قبال العالم الروحاني... یومُ تُبدَلُ الأرضُ غَیرَ الأرض... أى تبدل أرض العالم الجسماني الی أرض لطيفة كالبرزخ أو أطف منه (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۵۰).

بنابراین در آیه شریفه، یوم نیز در افق زمان و مکان مطرح نبوده و خروج از طور زمان و ظهور و بروز در عالم دیگری است. روزی که جهان و انسان در سیر وجودی خود از مرتبه طبیعی و حرکت افقی به مرتبه برزخی و عالم ملکوت وارد شده و در محضر الهی حضور پیدا می کند، زمین و زمان و فضای ادامه و بقای او نیز با مرگ انسان تغییر می کند. لکن، چون عموم انسان ها در این عالم تجربه ای نسبت به آن حقیقت ندارند، قرآن و روایات ناگزیر در این باره با زبان تشبیه و کنایه سخن گفته اند. از همین روست که روز برای برخی بسیار کوتاه و برای برخی طولانی است. پیامبر ۹ در پاسخ به این پرسش که چگونه قیامت دارای پنجاه موقف و هر موقف هزار سال است، فرمود: "سوگند به کسی که نفس من در دست اوست، برای مؤمن واقعی (یعنی کسانی که خداوند با آنها به عنوان سریع الحساب برخورد می نماید) تمام آن روز طولانی به اندازه یک نماز واجب می باشد". یعنی بیش از چند لحظه نیست» (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۵۴۷).

این مسئله از طرفی نسبی بودن قیامت صغری - که در کلام حکما و عرفا و برخی روایات مطرح شده - را تأیید می‌کند. بر حسب این بیان، هر کس تحقق و ظهورش در مرتبه طبیعت به پایان برسد، مرتبه‌ای از قیامت او نیز قائم شده است. در روایات مختلف آمده است: «فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (دبلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۸). یا: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۵۸).

اگر کسی در همین دنیا به مقام قطع تعلق از وابستگی‌های عالم و تبدیل ارض وجودی خویش به ارض ملکوت دست یابد، قیامت او هم‌اکنون قائم است؛ چنان‌که [بنا به نقلی] پیامبر فرمود: «الآن قیامتی قائم» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۷). در این راستا، دیگران نیز به این باور ترغیب شده‌اند. چنان‌که امام 1 می‌فرماید: «و ارض طبیعت مظلومه خود را به نور الهی روشن کن و چشم و گوش و لسان و دیگر قوای ظاهره و باطنه را به نور حق تعالی منور کن و تبدیل این ارض ظلمانی را به ارض نورانی، بلکه آسمان عقلانی کن. در آن روز (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ، وَ اشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا) اگر ارض تو غیر ارض نشده باشد و به نور رب نورانی نگردیده باشد، ظلمت‌ها و سختی‌ها و وحشت‌ها و فشارها و ذلت‌ها و عذاب‌ها داری» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳).

همواره نفوسی از مرتبه طبیعت به قیامت صغری در ملکوت خویش نائل می‌شوند و همواره جهان به موازات انسان در حال تبدیل است. البته جهان در هر دوره‌ای علاوه بر این تبدیل جزئی، تبدیلی نهایی نیز دارد که با قیامت کبری همراه است: این است معنی "وَ اشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا..." ". پس زمین ظلمانی را به زمین نورانی مبدل کردند و آسمان طبیعت را به آسمان روح مبدل کردند: این است معنی (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۰).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. آیه شریفه (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ) از آیاتی است که روایات به توضیح و تفسیر آن اقدام نموده‌اند و طبیعی است که صدور این روایات با هدف مفاهمه عرفی صورت گرفته است.

۲. تعبیر روایات در شرح و بسط معنای آیه متعدد، متنوع و به حسب ظاهر متعارض است و تحلیل، جمع‌بندی و رفع تعارض از آنها به نگاه مجموعی، نیازمند لحاظ قرائن و رعایت قواعد فهم متعارف است.

۳. برخی از مفسران این روایات را به تبدیل و تحول طبیعی و مادی معنا نموده‌اند و عده‌ای هم به تبیین حکمی و فلسفی آن و گروهی نیز به تأویل عرفانی آنها پرداخته‌اند.
۴. با توجه به مسئله ظهر و بطن قرآن می‌توان تفسیر ظاهری را ناظر به حوادث عالم طبیعت در طلوعه قیامت صغری و کبری، و تأویل باطنی را مشیر به حقیقت انتقال و تحول جهان و انسان به عوالم بالاتر وجود در نظام جهان‌شناسی دینی دانسته و از این رهگذر، وجه جمعی مناسبی میان دو نگرش ارائه نمود.
۵. علی‌رغم وجود استبعاد و استغراب در پذیرش تفاسیر فلسفی، این تأویل نه تنها مانع عقلی و نقلی در انطباق با معارف قرآنی نداشته، بلکه در نگاه مجموعی، با سایر بخش‌های معارفی در قرآن و روایات هماهنگ بوده و با قواعد بیانی و زبانی متعارف بشری نیز منطبق و سازگار است.
۶. با پذیرش تفسیر فلسفی، روایات صادره نیز محمل مناسب پیدا کرده و همه آنها را می‌توان در یک نظام منسجم فکری تبیین و توجیه نمود. ضمن اینکه این تفسیر در مواجهه با اشکالات احتمالی و پاسخ به آنها توفیق بیشتری خواهد داشت.

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۲. آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۳. ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۴). چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
۴. امین، سیده نصرت (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر قرآن (ج ۷). تهران: نهضت زنان مسلمان.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تسنیم (ج ۱). قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۷۶). رحيق مختوم (ج ۳). قم: مرکز نشر اسراء.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۳). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. تهران: الف لام میم.
۸. خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق). التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دارالفکر العربي.
۹. دیلمی، حسن (۱۴۱۲ق). إرشاد القلوب إلى الصواب (ج ۱). قم: شریف رضی.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). الفكر الخالد (ج ۲). قم: مؤسسه امام صادق ۷.
۱۱. _____ (۱۴۲۵ق). العقيدة الاسلامية. قم: مؤسسه امام صادق ۷.
۱۲. _____ (۱۴۲۰ق). مفاهیم القرآن «المعاد في القرآن الکریم» (ج ۸). قم: مؤسسه امام صادق ۷.
۱۳. سبزواری نجفی، محمدبن حبیب‌الله (۱۴۱۹ق). ارشاد الازدهان الی تفسیر القرآن. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۴. سبزواری، ملامحمدابراهیم (۱۳۸۶). شرح گلشن راز. تحقیق پرویز عباسی. تهران: نشر علم.
۱۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومه. تصحیح حسن‌زاده آملی (ج ۴). تهران: نشر ناب.
۱۶. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق). الدر المنثور في تفسیر المأثور (ج ۴). قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج ۱، ۳، ۵، ۶، ۷). تحقیق محمد خواجوی. قم: بیدار.
۱۸. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران:

- مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۹. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. مشهد: المركز الجامعي للنشر.
۲۰. _____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة (ج ۳). بيروت: دار احياء التراث العربي.
۲۱. ابن بابويه، علي بن محمد (۱۳۹۸ق). التوحيد. قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم: مؤسسه نشر اسلامي.
۲۲. طباطبائي، سيد محمد حسين (۱۴۱۷ق). الميزان في تفسير القرآن (ج ۱۲). قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، مؤسسه نشر اسلامي.
۲۳. طبرسي، احمد بن علي (۱۴۰۳ق). الإحتجاج على أهل اللجاج (ج ۲). مشهد: مرتضى.
۲۴. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۴). آغاز و انجام (به ضمیمه تعلیقات). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۲۵. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ق). الأصفی فی تفسیر القرآن. تحقیق محمدحسین درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). اصول کافی (ج ۲). تهران: اسلامیه.
۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲). بيروت: احیاء التراث العربی.
۲۸. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۴). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۹. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۸). آداب الصلاة (ج ۳). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۲. _____ (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه. تقریر سید عبدالغنی اردبیلی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۳. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). کشف الحقائق. تحقیق احمد مهدوی دامغانی. تهران: علمی و فرهنگی.