

تحلیل انتقادی دیدگاه اسماعیلیه درباره سرنوشت ابدان بعد از مرگ*

غلامعلی مقدم^۱

چکیده

اعتقاد به اصل معاد میان مسلمانان مشترک است، اما تفسیر و تبیین کیفیت و مراتب آن در میان فرق اسلامی مورد اختلاف می‌باشد. این از آن روست که تفکر دینی از آغاز تا کنون شاهد افراط و تفریط در ظاهرگرایی و باطن‌گرایی بوده است. در این راستا می‌توان معارف فرقه اسماعیلیه را آمیزه‌ای از دین و فلسفه و از مصادیق باطن‌گرایی در معارف دینی قلمداد کرد که در ابعاد مختلف عملی و اعتقادی از جمله معاد بروز نموده است. اشتغال معارف بر ظهور و بطون، امکان تأویل و معرفی لایه‌های باطنی و مقاصد شریعت، به‌ویژه برای اهل آن و به شرط همراهی با ظاهر، مورد انکار نیست، اما اختلاط بی‌پروا، باطنی‌گری افراطی و تأویل بی‌ضابطه و خارج از مبانی فهم متعارف و قواعد حجیت ظواهر، مردود و باطل است. مسأله این تحقیق تبیین سرنوشت ابدان بعد از مرگ از منظر فرقه اسماعیلیه و نقد اجمالی آن است. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی به تحلیل انتقادی و نقد و بررسی دیدگاه آن‌ها در این مسأله پرداخته و در نهایت نشان داده است که این تبیین به جهت تنافی با ظواهر قرآن کریم، تهافت در معنای رجوع و بازگشت، ناسازگاری با قوانین طبیعی، تعارض با مبنای اصالت روح و تأثیرپذیری از نحله‌های بیگانه، قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

کلید واژگان: معاد بدنی، تأویل معاد، باطن‌گرایی اسماعیلیه، سرنوشت ابدان بعد

مرگ.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵ مقاله پژوهشی

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران / dr.moghadam@razavi.ac.ir

مقدمه

معاد به معنای بازگشت انسان پس از مرگ به نوعی حیات در روز قیامت است که مطابق آن همه انسان‌ها در روز قیامت دوباره زنده شده و اعمالشان در پیشگاه الهی سنجیده می‌شود و به کیفر یا پاداش درستکاری و بدکاری خود می‌رسند. بیش از ۵۰۰ آیه در قرآن کریم درباره معاد و مسائل پیرامون آن نازل شده و حجم زیادی از روایات نیز به این موضوع اختصاص یافته است. همچنین اعتقاد به معاد نقش مهمی در تنظیم برنامه زندگی، تشویق به اعمال صالح و دوری از کارهای ناشایست دارد و از این جهات دارای اهمیت و شایسته پژوهش است.

این اصل به حسب جایگاه و اهمیت خود مورد توجه دانشمندان اسلامی در مکاتب مختلف درون دینی قرار گرفته است. از آنجا که جزئیات حقیقت معاد، متعلق به عالمی دور از دسترس بشر است، گمانه‌زنی‌های متعددی پیرامون کمیت و کیفیت آن شکل گرفته و دیدگاه‌های متنوعی ابراز گردیده است. از جمله اسماعیلیه که بعد از شهادت امام صادق (ع) به امامت اسماعیل (ع) فرزند بزرگ‌تر امام صادق (ع) معتقد شده و امامت امام موسی کاظم (ع) را نپذیرفتند (دفتری، ۱۳۷۵، ۱۱۳) و بر این باورند که علی‌رغم استشهاد امام بر وفات اسماعیل (ع)، اسماعیل (ع) وفات نیافته و عکس‌العمل امام در این باره از باب تقیه بوده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱۹۷/۱).

اسماعیلیه با جدایی از جریان امامت شیعی، خود به تدوین افکار خویش پرداخته و در حوزه‌های مختلف اعتقادی، فقهی و اخلاقی اظهار نظر و تأسیس عقیده نمودند (مغربی، ۱۹۶۳، ۱۰۱؛ برنجکار، ۱۴۰۲، ۹۵).

در ادامه به بررسی یکی از عقاید آنان با عنوان سرنوشت ابدان مختلف بعد از مرگ می‌پردازیم که می‌توان آن را نوعی معاد بدنی و جسمانی نامید.

به این منظور بعد از بیان پیشینه تحقیق و ذکر برخی مبادی تصویری و مرور مهم‌ترین دیدگاه‌ها در معاد، دیدگاه اسماعیلیه را در این زمینه مطرح نموده و مورد بررسی قرار داده و نشان می‌دهیم که آنچه اسماعیلیه درباره ابدان بعد از مرگ مطرح کردند، آمیزه‌ای از اصول و مبانی مأخوذ از مکاتب و نحله‌های فکری و فلسفی رایج آن عصر و ترکیب آن‌ها با مضامین دینی بوده و نمی‌توان آن را نظریه‌ای برخاسته از معارف دینی و قرآنی قلمداد کرد.

پیشینه بحث

اگر چه درباره فرقه اسماعیلیه کتاب‌های متعددی نوشته شده، اما موضوع این کتاب‌ها بیشتر تاریخ عمومی این فرقه و سیر زندگی ائمه و علمای این فرقه یا گزارش احوال و عقاید آن‌ها بوده و مسائل خاص اعتقادی در کتب مربوط به آن‌ها کمتر مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. از این رو منابعی که به نحو تخصصی به تبیین معاد در دیدگاه اسماعیلیه پرداخته باشند، کمتر به چشم می‌خورد. ضمن اینکه به علل مختلف، بخشی از تاریخ و عقاید اسماعیلیه در هاله‌ای از ابهام و رمزآلودی و تعدد و تشتت نظر قرار گرفته است (هاشم عثمان، ۱۴۱۹ق، ۳۲). در عین حال مسأله معاد و به تبع آن، معاد بدنی در برخی کتب که خود اسماعیلیه نگاشته‌اند یا درباره آن‌ها نوشته شده، قابل پی‌جویی است؛ از جمله «رسالة المبدأ والمعاد»، «جلاء العقول» و «دامغ الباطل و حنف المناضل» نوشته ابن ولید / اسماعیلی، «رسائل اخوان الصفاء» نگاشته جمعی از نویسندگان اسماعیلی، «کنز الولد» اثر ابراهیم ابن حسین حامدی، «الانوار اللطيفة»، «اثبات النبوات»، «الینایع» و «الافتخار» به قلم ابویعقوب سجستانی، «وجه دین» نوشته ناصر خسرو قبادیانی مروزی و نیز «افتتاح الدعوة»، «دعائم الاسلام»، «اصول الاسماعیلیه» و کتب تاریخ فرق مانند «الملل و النحل» از عبد‌الکریم شهرستانی

اشاره کرد. نیز کتب «تاریخ و عقاید اسماعیلیه» و «تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه» نگاشته فرهاد دفتری اگر چه بیشتر به تاریخ اسماعیلیه پرداخته، اشاره‌هایی به عقاید آن‌ها درباره معاد نیز دارد.

در دوران اخیر نیز مقالاتی در این باره نگاشته شده از جمله: مقاله مختصری با عنوان «معاد و سلسله امامت در مذهب اسماعیلیه» (سبحانی، ۱۳۹۸، ۷) که علامه سبحانی در آن به بررسی اقسام معاد و نقد نظر اسماعیلیه در نفی معاد جسمانی و برخی عقاید منسوب به آن‌ها مانند تناسخ، حساب و کتاب و جن و فرشته پرداخته است. نیز مقاله «سرانجام تاریخ و غایت انسان از دیدگاه اسماعیلیه با تأکید بر دعوت قدیم» (باقریان، ۱۳۹۰، ۱۰۹)، که با تقسیم تفکر فلسفی اسماعیلیه به دو دوره دعوت قدیم و جدید و تأکید بر این آموزه اسماعیلی که بخش اعظم تاریخ در گذشته پیموده شده و یک منزل باقی است که در آن تمام پیروان ادیان الهی جمع می‌شوند، به تحلیل و تبیین غایت تاریخ و انسان پرداخته و در نهایت میان غایت تاریخ با آرمان تاریخ فرق نهاده و به وابستگی آن‌ها به هم حکم کرده است. همچنین مقاله «مفهوم قیامت و قائم در اندیشه‌های اسماعیلیه و بازتاب آن در دیوان قائمیات» (فطوم، ۱۴۰۳) به انعکاس مضامین مربوط به قائم در دیوان شعر قائمیات پرداخته و بیشتر دنیوی و جسمانی بودن انعکاس معاد در این دیوان را نشان داده است.

در مقاله پیش رو به نقد و بررسی نظریه معاد جسمانی حسب تفسیری که در برخی کتب اسماعیلیه آمده، پرداخته شده که از این جهت می‌توان آن را نوآورانه و نقطه تمایز با دیگر نوشته‌ها قلمداد کرد.

معنای لغوی و اصطلاحی معاد

معاد از ماده «عود» به معنای رجوع و بازگشت به مکان یا حالت اولیه است. در معنای عام معاد تفاوتی میان اشیاء و اشخاص یا ارواح نیست و شامل همه آنها می شود، لذا در لغت نیز بیشتر به معنای مطلق بازگشت و رجوع شخص یا شیئی تلقی شده و معاد شرعی در ضمن این معنای عام قرار گرفته و «به همین جهت آخرت معاد انسان ها دانسته شده است» (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، ۴/ ۱۸۱).

در «مجمع البیان» آمده است: «عود بمعنی رجوع است. عیادت مریض برگشتن به سوی اوست برای استفسار حال. ترکه های سبز را نیز از این جهت عود گویند که پس از بریدن دوباره عود می کنند و می رویند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳/ ۱۱۱).

مؤلف «اقرّب الموارد» نیز معنای اول معاد و عود را رجوع مطلق دانسته است. البته برخی، انصراف فعلی و قولی را در قوام معنایی حقیقت عود دخیل دانسته و معتقدند معاد یعنی «الرجوع الى الشیء بعد الانصراف عنه إمّا انصرافاً بالذات أو بالقول و العزیمه» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۲۵۲/۸) و عده ای در تعیین معنای عود به قرآن کریم استشهاد کرده اند که: «آیات قرآن مؤید اوست، زیرا محل استعمال آن در قرآن نوعاً در بازگشت به شیء اول است، مثل وَ مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ» (سعدی، ۱۴۰۸ق، ۸/ ۲۵۱). گاه نیز معنای اسم مکانی معاد مورد توجه واقع شده است: «معاد به معنای مرجع (محل رجوع) و مصیر (سرنوشت) است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۵/ ۱۳۴). یا این که گفته اند: «عاد مصدر میمی و اسم زمان و مکان است، چنان که در آیه «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ» آمده است» (قرشی، ۱۴۱۲ق، ۵/ ۶۶).

به هر حال معنای محوری در معاد همان رجوع و بازگشت است.



در معنای اصطلاحی نیز غالباً همین معنای لغوی رجوع و بازگشت، ملاحظه شده و اختلاف تعاریف از ناحیه متعلق عود یا کیفیت و شروط آن، بیشتر برخاسته از تفاوت مبانی موجود در مسأله معاد است.

به عقیده بسیاری از متکلمان و بر مبنای معاد جسمانی، معاد به معنای وجود دوم اجسام و بازگشت آن‌ها پس از مرگ و ارتباط مجدد با روح است (حلی، ۱۹۹۶، ۱۱۹). چنانکه برخی دیگر بر مبنای اعدام و ایجاد، معاد را به معنای بازگشت به وجود بعد از فنا و نابودی تعریف کرده‌اند یا بر مبنای تفرق اجزاء، آن را به بازگشت اجزای بدن بعد از پراکندگی و تفرق اجزاء یا تشکیل جسم پس از تجزیه و اجتماع اجزاء پس از جدایی از یکدیگر معنا نموده‌اند یا بر اساس اعتقاد به اجزاء اصلی بدنی، به تکامل اجزاء اصلی و تگون بدن و بازگشت روح تعبیر نموده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۲۰۷/۲). در هر حال با تفسیر معاد جسمانی به بازگشت جسم مادی، هر کدام از این دیدگاه‌ها توجیهی بر نحوه بازگشت جسم شمرده می‌شوند.

چنانکه می‌بینیم معنای محوری بازگشت در همه این تعاریف به کار رفته لکن با توجه به اختلاف مبانی و نگرش‌های کلامی یا فلسفی در مسأله معاد و کیفیت آن، در این باره از تعابیر مختلف استفاده شده است:

«إنه الحال الذی کان علیه الشیء فیه، فباینه فعاد الیه، ثم انتقل الی الحالة الأولى أو الی الوضع الأول الذی یصیر الیه الانسان بعد الموت وانفصل عنه قبل الحیاة الاخری» (ابن سینا، ۱۳۸۲، ۸۹).

«معاد اعاده و بازگشت اجزای اصلی یعنی همان نفس تنها و مجرد است» (حلی، ۱۴۳۳ق، ۵۴۹).

غزالی از معاد به بازگشت روح به مطلق بدن، خواه متشکل از ماده اولیه و خواه متشکل از مواد جدید تعبیر کرده (غزالی، ۱۹۶۶، ۲۴۲) و به باور ملاصدرا «معاد به معنای

بازگشت و برگشت شیء به وضعیت و اصلی است که از آن خارج شده، چنانکه گفته می‌شود: «عاد الشیء الی اصله»: شیء به اصل خود باز گردید (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۴، ۶۱۱).

مروری بر دیدگاه‌ها

متناظر با اختلاف در تعریف و تبیین اصطلاحی معاد، پیرامون کیفیت تحقق آن نیز دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که در جای خود به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

به نظر بسیاری از متکلمین و محدثین، موجود مجردی جز خداوند متعال وجود ندارد و نفس و روح انسان نیز نوع خاصی از جسم یعنی جسم لطیف است. جسم لطیف حقیقتی رقیق دارد که از تصاعد بخار حاصل از اخلاط خون به وجود می‌آید و محل حلول یا ظهور نفس انسانی است. حلول نفس در جسم همچون سرایت آتش در زغال یا روغن در زیتون است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶/۲۰۶). بر این مبنا مرگ به معنای خروج و جدایی روح لطیف از بدن متلاشی شده و معاد به معنای گرد هم آمدن اجزاء پراکنده و تعلق دوباره روح به آن است (طالقانی، ۱۴۱۹ق، ۱/۷۹). یعنی بدن‌های دنیوی در آخرت مجدداً زنده شده و به ارواح مادی لطیف و رقیق ملحق می‌شوند. بر این اساس ابدان اخروی از نظر جوهر و ماده عین همین وجود مادی دنیوی است و تنها تفاوتی که بین این دو وجود دارد، در عوارض و ترکیب ساختار آن‌هاست. به عبارت دیگر «انسان در روز قیامت به صورت جسم مادی و عناصر دنیوی خویش یا در قالب بدنی دیگر همانند بدن پیشین خویش محشور شده و روح در این بدن دمیده خواهد شد» (مروارید، ۱۴۱۸ق، ۲۰۱).

«معاد عبارت است از زنده شدن بدن مادی انسان که با مرگ وی در قبر دفن شده و با گذشت زمان و در طول سالیان متلاشی شده و در روز قیامت به اذن خداوند

دوباره حیات می‌یابد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷/۴۸). «در آخرت اجزای پراکنده جمع شده و جسمی را که دچار پراکندگی و تفریق شده، ترمیم می‌کند» (الآمدی، ۱۳۹۱، ۱۴۵)، «ادله قرآنی و احادیثی که در تفسیر این آیات وارد شده اثبات می‌کند که معاد و بازگشت انسان در آخرت با همین بدن مادی دنیوی خواهد بود» (دوانی، ۱۳۱۶، ۲/۲۴۷). این تفسیر از معاد جسمانی گاه با پذیرش جواز اعاده معدوم همراه شده است (رازی، ۱۹۲۶، ۱/۴۹). «اگر ایجاد جسم در قیامت محال باشد، در دنیا نیز محال بود، وقتی خلقت و ایجاد جسم مزبور در این دنیا ممکن باشد، ایجاد همان جسد در عالم آخرت نیز ممکن است» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵/۸۲). چنانکه عده‌ای از معاد جسمانی با جسم هورقلیایی سخن گفته‌اند.

برخی دیدگاه‌های فلسفی مانند نظریه تکامل تربت عنصری و حرکت جوهری بدن در طبیعت برای ساخت بدن اخروی را نیز باید در همین راستا تفسیر کرد. بر اساس این دیدگاه «بدن عنصری که روح آن را ترک گفته، تبدیل به تربت عنصری شده و بر اساس عنایت خداوند در مسیر تکامل قرار می‌گیرد تا به مرحله‌ای برسد که شایستگی لازم برای ساخت بدن اخروی را دارا شود و آمادگی و استعداد لازم برای تعلق روح به آن در روز قیامت را پیدا کند» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ۲۰۹).

در مقابل، غالب حکما مبتنی بر برخی اشکالات عقلی مانند استحالة اعاده معدوم از معاد روحانی محض یا همراه با جسم غیر مادی دفاع کرده‌اند. حکمای مشاء معتقد به معاد روحانی‌اند: «و اذا نالته لذات و آلام خاصة به، كان حينئذ الملتذ و المتألم بالحقیقة، و هذا له فی المعاد» (ابن سینا، ۱۳۸۲، ۲۹). به نظر آن‌ها اجزای جسم پس از مرگ متلاشی و معدوم شده و اعاده معدوم به نظر عقل محال است. لذا معاد جسمانی و مادی به معنایی که متکلمین می‌گویند، قابل اثبات نیست.

دیدگاه معاد روحانی از سوی کسانی همچون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، محقق طوسی، علامه حلی، غزالی، کعبی، راغب اصفهانی و... مورد تبیین و دفاع قرار گرفته است (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ۱/ ۱۱). ملاصدرا نیز با تحلیل خاص معاد و تفکیک میان مادیت و جسمانیت، از معاد جسمانی با جسم غیر مادی سخن گفته و از تعلق نفس به بدن برزخی، مثالی و اخروی که تفاوت آن‌ها به تشکیک است، دفاع نموده است.

بنابراین جسمانی بودن معاد لزوماً به معنای مادی بودن آن نیست و بدنی که در معاد وجود دارد، در عین حال که جسمانی است، غیر مادی است. نفس در هر مرتبه وجود، بدنی متناسب با همان مرتبه دارد و با آن متحد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ۶۱۶). به نظر ملاصدرا بدن دنیوی و برزخی و اخروی عین هم و مراتب مختلف صورت انسانی بوده و اختلافی بین آن‌ها وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱۶۶/۹ و ۲۰۰).

درباره کمیت و کیفیت معاد، دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد که در جای خود به تفصیل آمده است.

نسبت معاد اسماعیلی با قیام قائم در ادوار مختلف

معاد در دیدگاه اسماعیلیه نیز به عنوان یکی از اصول اعتقادی مورد توجه قرار گرفته و تبیین و تفسیر خاصی پیدا کرده است. یکی از محورهای توضیح معاد در دیدگاه اسماعیلیه مفهوم قائم و حقیقت قیام امام است که با حقیقت قیامت و معاد در اسماعیلیه ارتباط دارد (سلومی، ۱۴۲۲ق، ۶۱۲).

به نظر اسماعیلیه در برخی تفسیرها ظهور قیامت مصادف با قیام قائم است. دوره قیام قائم، دوره ظهور و حاکمیت حقایق اسماعیلی است که پس از دوره مستور بودن واقع می‌شود. در دوره قبل از ظهور، عقاید حقه اسماعیلی به دلایل مختلف مستور

است (ابن حیون، ۱۴۲۶ق، ۵۴/۱؛ دفتری، ۱۳۷۵، ۱۲۷) و با ظهور هر قائم دوره مستور بودن حقایق، پایان پذیرفته و قیامت آن دوره برپا می شود. در دوره مستوریت، اسماعیلیه، اعضا و پیروان، ساختار و شبکه ارتباطی، مراتب و درجات علمی و عملی و علوم و اعتقادات خود را به دلایل مختلف پنهان می کنند، لکن با فرا رسیدن زمان مناسب و در دوره پرده برداری و ظهور، حقایق روشن شده و دیگران در مقابل آن حقایق تسلیم می شوند. «این چنین است که قائم بین معتقدین به ادیان حکم می کند و حقایق را آشکار می کند و همه ناچارند بر اساس آن حقایق تصمیم بگیرند» (سجستانی، ۱۹۸۲، ۱۹۳).

با ظهور قائم و برپایی قیامت بقیه مواقف معاد نیز تحقق می یابد، میزان وضع شده، حساب و کتاب انجام می شود و اهل عذاب و ثواب به پاداش و کیفر شایسته خود خواهند رسید: «وقتی دوران ستر به پایان می رسد و قائم ظاهر می شود، به اهل عقاب عذاب را می چشاند و ثواب اهل ثواب را دو برابر می کند...» (حامدی، ۱۹۹۷، ۱۴۵).

به اعتقاد اسماعیلیه، قائم منحصر در فرد نیست؛ در دوره های مختلف و پس از فراهم آمدن شرایط مادی و معنوی، اشخاصی به عنوان قائم ظهور کرده، خود با طی کردن دوره کمال، راهی ملکوت می شوند و واسطه رسیدن مؤمنان که در مراحل اولیه، مستجیب نامیده می شوند نیز به کمال خواهند شد. در واقع مؤمنان به به واسطه حقیقت نورانی امام و ارتباط و اتصال با آن و از مجرای باطن او به مراتب بالا راه می یابند. این فرایند قیام و قیامت به نظر اسماعیلیه حقیقتی مستمر و جاری است و در طول زمان ادامه پیدا می کند (حامدی، ۱۹۹۷، ۱۱۵).

پس همواره قائمی در عالم حضور داشته و زمانی که کسی در مقام دعوت جانشین قائم شود، قائم قبل با کسانی که دعوت او را اجابت کرده و به واسطه او به مرتبه عقل منتقل شده و به صعود در این مراتب ادامه می دهند تا به صورت تام و کامل و نورانی به مرتبه عقل دهم و از آنجا به مراتب بالاتر واصل شوند.

به این منوال در پایان هر دوره از دوره‌های امامت اسماعیلی، فردی به مقام قائم رسیده و جانشین قائم قبل می‌گردد.

شاید این تصویر از امامت و قیام قائم نزد اسماعیلیان مقتبس و متأثر از نظریه ادوار و اکوار باشد که در آن زمان رایج بوده است. بر اساس این نظریه، حوادث عالم طبیعت در دوره‌های مختلف زمانی تکرار می‌شود. در اسماعیلیه نیز مراد از اکوار و ادوار که خود به دور کبیر و دور صغیر تقسیم می‌شوند، دوره‌های زمانی معینی است که در آن‌ها انبیاء و ائمه ظهور می‌کنند؛ دور کبیر متعلق به انبیاست و بین هر نبی تا نبی دیگر که به آن‌ها ناطق می‌گویند، واقع می‌شود، چنانکه دور صغیر متعلق به امامانی است که میان یک ناطق تا ناطق بعدی ظهور می‌کنند. البته در هر دور از ادوار امامت هفت امام ظاهر می‌شود و با ظهور و تگون هر امام و ترقی او به مقام عقل، صعود جمعی از مؤمنان نیز واقع می‌گردد (سجستانی، ۱۹۸۲، ۱۸۱).

به این ترتیب پایان هر دور مساوی با ظهور قائم و به تبع صعود و معاد مؤمنان در همان دور است. این ادوار پایان‌پذیر نیستند. در واقع در معاد روحانی که مورد تأکید و اعتقاد اسماعیلیه است، نفوس مؤمنان با ترقی به عوالم برتر با روح القدس ارتباط یافته و جزء ملائکه مدبر و عقول مؤثر در عالم می‌شوند (کرمانی، ۱۹۶۷، ۵۰۵) چنانکه نفوس منافقان و کفار به واسطه صورت ظلمانی و ملکات خبیثه‌ای که در مخالفت با حقایق و امام برای آن‌ها حاصل شده به وادی ظلمت و تاریکی وارد شده و گرفتار عذاب و عقاب می‌شوند.

در معاد جسمانی و سرنوشت بدن بعد از مرگ نیز اسماعیلیه به نوعی تمایز میان مزاج‌های بدنی و عناصر ابدان مؤمنان با عناصر بدنی کفار و منافقان و معاندان قائلند. ابدان مؤمنان و مزاج‌های عنصری آن به تبع صور نورانی با عناصر طیب در طبیعت و افلاک در حال انتقال و جابجایی هستند و ابدان مخالفان نیز به جهت صور ظلمانی و

خیبث در قبر طبیعی که همین عالم اجسام و عناصر است متناسب با حقیقت خود در حال گردش و جابجایی هستند (رساله زهر بذر الحقایق حامدی، ۱۷۷ به نقل از سلومی، ۱۴۲۲ق، ۶۱۵).

معاد جسمانی و سیر عناصر بدنی در چرخه طبیعت

غالب اسماعیلیه معاد روحانی را با سیر و صعود نفوس مؤمنان در عوالم روحانی و برتر وجود تبیین نموده‌اند و سرنوشت ابدان را نیز از طریق حرکت و بازگشت عناصر بدنی به عالم طبیعت توضیح داده‌اند. لذا معتقدند علاوه بر نفوس و صور نورانی مؤمنان که از مجرای نورانیت امام به ملکوت راه پیدا می‌کنند و نفوس و صور چرخه ظلمانی کفار که در ظلمت و تاریکی فرو می‌روند، ابدان مؤمنان و کفار نیز به نوعی بازگشت و معاد را تجربه می‌کنند.

به نظر اسماعیلیه ابدان ظلمانی و منکران امام، پس از مرگ به عالم عناصر طبیعی وارد شده و در طبیعی عالم قرار می‌گیرند (سلومی، ۱۴۲۲ق، ۶۳۰). در این بازگشت هر کدام از اخلاط اربعه تشکیل دهنده جسم آن‌ها به اصل خود ملحق می‌گردد؛ یعنی اخلاط صفراوی به آتش، اخلاط دموی به هوا، اخلاط بلغم به آب و اخلاط سوداوی به خاک ملحق می‌شود. مقداری از اخلاط بدنی و مزاج آن‌ها نیز احیاناً از طریق تبخیر به سمت بالا حرکت می‌کند، تبدیل به باران شده و دوباره در قالب عنصر آب به چرخه طبیعت بر می‌گردد (حامدی، ۱۹۷۹، ۱۸۵).

ابدان کفار و معاندان به خاطر غلبه جهات مادی، مجمع کدورات و قاذورات است و عناصر مفید و ثمربخش در آن بسیار اندک است لذا عناصر بدن کافر که به خاک تبدیل شده یا بارانی که حامل عناصر بدنی اوست از مواد فاسد و مضر عالم به شمار می‌آید و وقتی به تغذیه گیاه می‌رسد، گیاهانی که با چنین عناصری رشد می‌کنند، گیاهان مضرند.

عناصر بدنی خبیث کفار به همین ترتیب در عرصهٔ طبیعت در حال چرخش بوده و در سایر ابدان و صور جابجا می‌شوند. این ابدان مانند غالب ارواح ظلمانی که مراتب سقوط و شیطنت را طی می‌کردند، مراتب قهقرایی طبیعت را تا تنزل به پایین‌ترین مراتب طی می‌کنند (دفتری، ۱۳۷۵، ۳۲۸). عذاب آن‌ها همان ترکیب عنصری ناخوشایندی است که مضر و فاسد و موجب اضرار به دیگر ابدان و ارواح است. همانگونه که بسیاری از ارواح ظلمانی فرصت بازگشت به مراتب بالا و ملکوت را نداشتند، برخی از ابدان نیز که صاحبان آن‌ها در شقاوت بودند، در مراتب پست طبیعت خلود داشته و عذاب دائمی خواهند داشت. این خلود مخصوص ابدان کافران عنود و لجوج است. بقیهٔ ابدانی که عناد و لجاج کمتری داشتند، ممکن است مشمول رحمت الهی قرار گرفته و به مسیر اعتدال مزاج برگردانده شوند (سجستانی، ۱۹۸۲، ۸۲). سرنوشت بدنی مؤمنان نیز مشابه همین است؛ ابدان مؤمنان و موافقان امام که ارواح آن‌ها به ملکوت بار یافته، پس از دفن تجزیه شده و به عناصر طبیعی مطلوب تبدیل می‌شود. البته مزاج لطیفی که در این ابدان وجود دارد، در همان آغاز اجتماع کرده و به عنوان جسم لطیف و بوهای مطبوع متصاعد شده و در زمین یا افلاک و کرات دیگر جابجا می‌شوند. ابدان مؤمنان به اجابت دعوت امام و اطاعت حق تعالی و غلبهٔ جهات معنوی، لطافت و طهارتی دارند که مجمع منافع و طبیات بوده و عناصر مفید و ثمربخش در آن بسیار زیاد است لذا عناصر بدن مؤمن یا بارانی که حامل عناصر بدنی اوست، از مواد مفید و مؤثر و طیب عالم به شمار می‌آید. این ابدان نیز دائماً در عالم بستر اعتدال مزاج و تعلق نفوس صالح و مواد طاهر را فراهم می‌آورند (حامدی، ۱۹۷۹، ۱۸۴).

بنابراین مراد از معاد بدنی و جسمانی بازگشت، ابدان مؤمن به سوی طبیعت و عناصر مفید و ابدان کافر به سمت عناصر مضر و مذموم است. البته در این سیر طبیعی نوعی حرکت نهایی به سوی روحانیت و حشر با عالم ارواح نیز وجود دارد که در

نهایت مواد عالم به تجرد و روحانیت می‌رسند. این رجوع و ترقی اجسام به مراتب بالا به انحاء مختلف صورت می‌پذیرد؛ بخشی از اجسام چنانکه گفتیم از هنگام موت در قالب اجسام لطیف و امواج و بوهای مطبوع به مراتب بالاتر مانند فلک شمس یا قمر راه پیدا می‌کنند. برخی از بقایای اجسام نیز در قالب نسیم در طبیعت حرکت نموده و در صورت فراهم شدن شرایط، تعالی پیدا می‌کنند. برخی نیز با تغییر و تحول طبیعی در قالب معادن شریف به تدریج به تعالی می‌رسند (حامدی، ۱۹۷۹، ۱۸۷). مزاج‌های لطیف میان مقاطع مختلف طبیعت، فلک شمس، قمر و دیگر کواکب در حال حرکت و جابجایی بوده به نهایت لطافت و طهارت رسیده و در تکون و ولادت و ظهور نفوس صالح نقش ایفا می‌کنند.

نقد و بررسی معاد بدنی اسماعیلی منافات با ظاهر قرآن

به نظر می‌رسد آنچه در تبیین سرنوشت ابدان و معاد بدنی از سوی اسماعیلیه ابراز شده با ظاهر آیات قرآن کریم که ناظر به حشر اجساد و ابدان است، خواه تعبیر قرآن را ناظر به ابدان مادی دانسته و یا آن‌ها را بر ابدان مثالی حمل کنیم، هماهنگ نیست. قرآن کریم آنجا که از ابدان و حشر آن‌ها سخن می‌گوید، تصویری کامل و تام ارائه می‌دهد و این معنا با آنچه اسماعیلیه در تجزیه عنصری ابدان مؤمنان و منافقان و ترسیم صعود و سقوط و گردش در چرخه طبیعت می‌گویند متفاوت است. در میان آیات ناظر به معاد جسمانی، مضمون بسیاری از آیات قرآن این است که انسان از خاک بیرون آمده و محشور می‌شود؛ مانند آیات شریفه سوره طه، نوح و اعراف:

«مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» (طه: ۵۵)؛

- «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا، ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا» (نوح: ۱۸)
«قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ» (اعراف: ۲۵).

اگر مراد از معاد جسمانی در شریعت، بازگشت عناصر بدنی به چرخه طبیعت و گردش در نظام تغییرات طبیعی و مقارنت با افلاک و سیارات و... باشد، خروج از طبیعت و حشر و تعبیرات مشابه قرآنی در این باره معنا ندارد. معاد یا مثالی و روحانی است و بدن در حقیقت آن نقشی ندارد که در این صورت سقوط و صعود اجزاء و عناصر بدنی مطرح نیست و یا بدنی و مادی است که باید مطابق آیات با خروج بدنی کامل و متمایز از خاک همراه باشد تا به ضمیمه نفس در محشر حاضر گردد.

برخی از آیات معاد از احضار انسان به صورت کامل و شهادت اعضای بدن مانند دست و پا و چشم و گوش در قیامت سخن می گویند و حکایت از تحقق بدن کامل جسمانی برای هر یک از افراد محشور دارند؛ مانند آیات شریفه سوره مبارکه یس، فصلت و عبس:

- «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»
(یس: ۶۵)؛

- «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* وَ قَالُوا لَجُلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تَرْجَعُونَ» (فصلت: ۲۱-۲۰)؛

- «يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ* وَ أُمِّهِ وَ أَبِيهِ، وَ صَاحِبَتِهِ وَ بَنِيهِ* لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ* وَ جُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ* ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ* وَ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ غَافِرَةٌ»
(عبس: ۳۹-۳۴).



اگر معاد روحانی و همراه با صعود ارواح به باطن و ملکوت عالم و اتحاد با عقل و... باشد و سرنوشت بدن با چرخش عناصر بدنی در طبیعت رقم بخورد، ظاهر این تعبیر معنای درستی پیدا نمی‌کند.

آیات دیگری هم که معاد قرآنی را در قالب تمثیل و تنظیر یا وقوع نظایر تصویر کرده‌اند، از بعث اجساد و اجسام کامل در روی زمین سخن گفته‌اند. مانند داستان ابراهیم علیه السلام و پرنده‌های چهارگانه:

«قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره: ۲۶)؛

سرگذشت عزیز یا ارمیای نبی:

«وَ أَنْظِرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ أَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا» (بقره: ۲۵۹)؛

و نیز داستان اصحاب کهف (کهف: ۲۵) که به نمونه‌هایی از وقوع و نمایش معاد در این جهان اشاره دارند که معاد را به تکون و برخاستن بدن و اجزای آن از عالم طبیعت تمثیل نموده و ادعای اسماعیلیه در این باره را نفی می‌کنند.

علاوه بر این، آیاتی بازگشت انسان به حیات مجدد را به حیات زمین بعد از مرگ تشبیه کرده و نشان می‌دهند همانگونه که نباتات از زمین خارج می‌شوند، بدن‌های انسان‌ها در معاد نیز از زمین خارج خواهند گردید. مانند:

- «فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ الْتُشْوِرُ» (فاطر: ۹)؛

- «وَ أَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» (ق: ۱۱).

بنابراین حتی اگر ما به نوعی معاد بدنی و با بدن مادی معتقد باشیم، این تفسیر اسماعیلی از معاد را نمی‌توان موافق با معاد قرآنی تلقی کرد. ظاهر آیات و روایات و اعتبار عقلی، تفسیر معاد به گردش ابدان در عرصه طبیعت و جابجایی در چرخه

عناصر بدنی را تأیید نمی‌کند (حج: ۶؛ حجر: ۲۵؛ فاطر: ۹؛ اعراف: ۲۹؛ یونس: ۴۵؛ خمینی، ۱۳۸۵، ۳/ ۵۸۹).

همچنین آنچه در برخی دیدگاه‌های حکمی مانند دیدگاه مدرس زنوزی آمده نیز اگر چه به بقا و حرکت عناصر بدنی بعد از مرگ در طبیعت اشاره دارد، اما به بقای ابدان در طبیعت معتقد نیست. حکیم زنوزی معتقد است رابطه نفس و بدن ذاتی و اتحادی است و ابدان طبیعی بعد از ترقی و تکامل جوهری در نهایت از طبیعت خارج شده و قابلیت تعلق مجدد نفوس را پیدا می‌کنند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ۲/ ۹۱).

تهافت در معنای معاد

بازگشت اجزا و عناصر بدنی بعد از مرگ به چرخه طبیعت نوعی تهافت و ناسازگاری در حقیقت و معنای معاد نیز به حساب می‌آید و معاد بدنی با این تفسیر از مصادیق معاد به شمار نمی‌آید. همانگونه که در توضیح لغوی و اصطلاحی معاد گفتیم، حقیقت معاد مبتنی بر خروج و بازگشت مجدد و اعاده است. این مضمون در دیدگاه‌های مختلف درباره معاد مراعات شده است. معاد خواه در قالب خروج از یک عالم و بازگشت مجدد به آن تفسیر شود یا به خروج از یک مرتبه و ورود به مرتبه دیگر تعبیر شود یا حتی خروج از هستی و بازگشت مجدد و اعاده معدوم تلقی شود، در همه این موارد معنای ارتکازی آن صدق می‌کند.

لکن بنا بر تأویلی که اسماعیلیه درباره انحصار معاد در روحانی و سرنوشت عناصر بدن ابراز کرده‌اند (سجستانی، ۲۰۰۰، ۱۹۸؛ غزالی، ۱۹۶۴، ۴۴)، در واقع معادی تحقق پیدا نمی‌کند، زیرا مواد و عناصر بدنی در طول دوران حیات نیز در چرخه طبیعت در حال انتقال و جابجایی و تجزیه و تحلیل و رفتن از بدنی به بدن دیگر است و آنچه به عنوان سرنوشت ابدان بعد از مرگ و تعالی یا تنزل آن‌ها به حسب ایمان و کفر گفته شده، چیزی غیر از این وضعیت موجود نیست. اکنون و قبل از مرگ نیز عالم طبیعت

مشکل از عناصر طبیعی است که در ابدان مختلف انسانی و حیوانی در حال چرخش و جابجایی و تأثیر و تأثر است. بدن‌های مادی در طول دوران زندگی بارها مورد استحاله و تبدیل قرار گرفته، عناصر و مواد قبلی جای خود را به عناصر و مواد جدید داده و هر بدن در طول عمر بارها عوض می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴، ۹۴). بنابراین صادق است که گفته شود اجزای بدنی در چرخه عناصر طبیعی در حال انتقال و جابجایی و احتمالاً تنزل یا ترقی هستند و این معنا اکنون در عالم طبیعت محقق است. لذا تفسیر معاد به بازگشت به چرخه طبیعت مساوی با چیزی است که اکنون در عالم طبیعت در حال وقوع است و نمی‌توان آن را چیز جدیدی به شمار آورده و نام معاد بر آن نهاد.

ناسازگاری با قوانین نظام طبیعی

از جهت دیگر، اعتقاد اسماعیلی درباره عناصر تشکیل دهنده ابدان منافقان و کفار و ازدیاد و تکامل آن‌ها و رسیدن به درجاتی از خباثت با قانون استحاله و تجزیه و تطهیر که بر نظام تغذیه در عالم طبیعت حاکم است، منافات دارد. حکمت الهی، عالم طبیعت را به ویژه در عرصه تغذیه، بستر تجزیه و تحلیل آلودگی‌های طبیعی و دفع سموم و مضرات و ترمیم جسد و تقویت و طهارت قرار داده تا جهات رشد و نمو سالم برای همه حیوانات و انسان‌ها به نحو یکسان تحقق پیدا کند و امور طیب از خبیث و انتخاب آن‌ها میسر باشد. آنچه همواره در زندگی روزمره مشاهده می‌کنیم، شاهد تجربی این مدعاست. مواد فاسدشدنی و آلوده و زباله‌های مختلف و اجساد گیاهی و حیوانی که اگر در خارج از فضای طبیعی قرار گیرند، منشأ پیدایش شیرابه‌های سمی و میکروب‌های خطرناک و انواع بیماری‌ها و مضرات خواهند بود، وقتی در دامن طبیعت قرار گرفته و در دل خاک دفن می‌شوند، به مواد غذایی مفید

و قابل استفاده برای حیوانات و گیاهان تبدیل می‌شوند. همچنین با وجود مواد آلوده‌ای که دائماً به خاک وارد می‌شود، همواره هنگام شخم زدن خاک بوی عطر طبیعی حاصل از این تجزیه و تحلیل استشمام می‌شود.

بنابراین به نظر می‌رسد از نظر قانون طبیعی و تکوینی و تجزیه و تغذیه میان ابدان کفار و مؤمنان و دیگر مواد و عناصر تفاوتی نیست. همچنین در نگاه فلسفی از جهت ماده فرقی میان انواع ابدان و مواد نیست و اگر تفاوتی وجود داشته باشد متعلق به صورت‌هاست؛ لذا ادعای حرکت طبیعی در مسیر خباثت و ظلمت و فساد و آلودگی چندان قابل توجیه نیست. البته در واکنش‌های طبیعی و شیمیایی گاهی مواد مضر و خطرناک حاصل می‌شود. همچنین در آزمایشگاه‌ها و ترکیبات مصنوعی گاه مواد سمی و خطرناک ساخته می‌شود چنانکه تمام سموم شیمیایی و مواد منفجره و سلاح‌های مخرب در جریان ترکیب عناصر طبیعی ساخته می‌شود اما دست خلقت، گردش طبیعی نظام عالم را بر این اساس قرار نداده است. بلکه سمی‌ترین مواد و خطرناک‌ترین مصنوعات بشری نیز وقتی در چرخه طبیعی قرار می‌گیرند، طبیعت تمام توان خود را برای استحاله و تجزیه و تطهیر و خنثی کردن آن‌ها به کار می‌برد و جز در موارد نادر چنین نیست که نظام عالم در مسیر افزایش و شدت‌بخشی به آلودگی و ظلمت و فساد حرکت کند.

اگر چه نمی‌توان ادعا کرد که همه حرکات عالم رو به کمال است، اما لازمه پذیرش حاکمیت نظام احسن آن است که متحرک در مجموع حرکات عالم رو به صلاح و کمال در حرکت باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳/۳۱۸؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ۲/۳۶۲).

تعارض با اصالت روح

تفسیر معاد بدنی به بازگشت عناصر به چرخه طبیعت با مبنای اصالت روح و معاد روحانی که مورد قبول اسماعیلیه نیز هست، ناسازگار به نظر می‌رسد. اسماعیلیه

معتقدند در معاد روحانی، روح به مراتب بالای ملکوت و ارتباط و مصاحبت با عالم عقول نائل می‌شود. حسب این مبنا و مضمون معارف دینی و اصول حکمی، عناصر بدن بهره‌ای از حقیقت انسان نداشته، بلکه تمام حقیقت انسان همان روح و نفس اوست که بعد از مرگ توسط حق تعالی استیفا می‌شود.

تعبیر قرآنی و روایی و متون دینی نیز که بحث درباره آن مجالی دیگر می‌طلبد مؤید این معناست (انعام: ۶۰؛ بقره: ۲۸۱؛ سجده: ۱۱؛ نساء: ۱۵).

در فرایند مرگ، عناصر و اجزای مادی که به عالم طبیعت برمی‌گردند، باز دست دادن صورت نفسانی به عنوان ماده در ضمن دیگر صورت‌های عالم طبیعت قرار می‌گیرند که متناسب با صورت، حقیقت و ماهیت جدید و جداگانه‌ای داشته و موجودی غیر از صورت نفسانی قبل و انسان قبل خواهند بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۲۲۳/۹). بر این اساس سیر ماده در ضمن صور طبیعی و تنزل و ترقی معنای محصلی ندارد. عذاب و عقاب که ادراک ناملائم و ملائم است، مربوط به صورت و نفس است و رنج و لذت برای عناصر در سیر قهقرایی یا صعودی در طبیعت مقبول به نظر نمی‌رسد. ذرات و عناصر پراکنده مادامی که در ضمن یک صورت یا نفس مدرک تحقق پیدا نکنند، ادراکی از عقاب و عذاب نخواهند داشت. چنانکه اگر این صورت و نفس همان نفس قبلی نباشد، لذت و رنج به شخص قبلی منسوب نخواهد شد (سبزواری، ۱۳۶۹، ۵/۳۳۲).

خلاصه اینکه انحصار معاد در روحانی و پذیرش چنین سرنوشتی برای اجزاء و عناصر بدنی از جهات مختلف محل تأمل و تردید است.

چنانکه گفتیم شاید این اظهارات تحت تأثیر عقاید رایج در مکاتب هندی و بودایی و جهان‌شناسی گنوسی ابراز شده باشد (دفتری، ۱۳۸۲، ۱۱۰). چرا که یکی از مسائل رایج در این نحله‌ها بازگشت ارواح به طبیعت و چرخش در میان ابدان شریف یا پست متناسب با اعمال قبلی شخص در دوره‌های قبلی است. اگر شخص در دوره

قبل از اعمال صالح و شایسته داشته باشد به ابدان اشرف منتقل شده و در مسیر کمال و ترقی قرار می‌گیرد و اگر صاحب رفتارهای پلید و ناشایست باشد به ابدان خسیس منتقل شده و در سراسیمه‌ی سقوط و تنزل گرفتار می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹، ۴/۱۹۶).

اسماعیلیه اگرچه از ابراز این مطلب درباره نفوس اجتناب کرده‌اند، اما برخی فرق اسماعیلی آن را درباره چرخش ابدان که محذور کمتری دارد مطرح نموده‌اند. در واقع مسأله رد و قبول تناسخ در فرقه‌های مختلف اسماعیلی مورد بحث و محل مناقشه است (دفتری، ۱۳۸۵، ۴۵۷) لکن اصل مطلب در میان برخی فرق اسماعیلی رایج است (فقیدی نیشابوری، ۱۳۸۶، ۱۵۶).

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

اسماعیلیه از فرق تأویل‌گرای شیعه است. آن‌ها درباره سرنوشت ابدان بعد از مرگ معتقدند عناصر و اجزای بدن، تجزیه شده و متناسب با طهارت و کدورتی که دارد در چرخه طبیعت قرار می‌گیرد.

در این مقاله نشان دادیم که این تفسیر از جهات مختلف مانند منافات با ظواهر قرآن، تهافت در معنای معاد، ناسازگاری با قوانین نظام طبیعی، تعارض با مبنای اصالت روح و تأثیرپذیری از نحله‌های رایج، محل تأمل و قابل نقد است و نمی‌توان آن را به عنوان نظریه‌ای موجه در معاد جسمانی پذیرفت.

چرا که اولاً: آیات قرآن از احضار انسان به صورت کامل و شهادت دادن اعضای بدن در قیامت سخن می‌گویند و حکایت از تحقق بدن کامل جسمانی برای افراد محشور دارند. همچنین از بعث اجساد و اجسام کامل از زمین سخن گفته‌اند چنانکه در برخی آیات، بازگشت انسان به حیات مجدد را به حیات زمین بعد از مرگ تشبیه کرده و نشان می‌دهند که بدن انسان‌ها در معاد از زمین خارج خواهند گردید.

ثانیاً؛ در اطلاعات و استعمالات معاد مانند خروج از عالم و بازگشت مجدد یا خروج از یک مرتبه و ورود به مرتبه دیگر یا حتی خروج از هستی و بازگشت مجدد، معنای ارتکازی معاد یعنی اعاده و بازگشت محفوظ و ملحوظ است. لکن بنا بر تأویلی که اسماعیلیه درباره سرنوشت عناصر بدن ابراز کرده‌اند، این معنا نفی شده و در واقع معادی تحقق پیدا نمی‌کند. زیرا مواد و عناصر بدنی در طول دوران حیات نیز در چرخه طبیعت در حال انتقال و جابجایی و تجزیه و تحلیل و رفتن از بدنی به بدن دیگر هستند.

ثالثاً؛ از نظر قانون طبیعی و تکوینی و تجزیه و تغذیه، میان ابدان کفار و مؤمنان و دیگر مواد و عناصر تفاوتی نیست. چرا که حکمت الهی، عالم طبیعت را بستر تجزیه و تحلیل آلودگی‌های طبیعی و دفع سموم و مضرات و ترمیم جسد و تقویت و طهارت قرار داده و جهات رشد و نمو سالم برای همه حیوانات و انسان‌ها را به نحو یکسان تأمین کرده است. لذا ادعای حرکت طبیعی در مسیر خباثت و ظلمت و فساد و آلودگی قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

رابعاً؛ این تفسیر با مبنای اصالت روح که مورد قبول اسماعیلیه نیز هست، ناسازگار به نظر می‌رسد. حسب این مبنا که مورد تأیید معارف دینی و اصول حکمی نیز هست، عناصر بدن بهره‌ای از حقیقت انسان نداشته، بلکه تمام حقیقت انسان همان روح و نفس اوست که بعد از مرگ توسط حق تعالی استیفا می‌شود.

منابع

* قرآن کریم

۱. ابن حیون، نعمان ابن محمد، **افتتاح الدعوة**، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۶ق.
۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، **الاشارات و التنبيهات**، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الأضحوية في المعاد**، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ش.
۴. ابن ولید، **جلاء العقول**، ضمن کتاب منتخبات اسماعیلیه، دمشق، دار التكوين، ۲۰۰۳م.
۵. ابن ولید، **دامغ الباطل وحتف المناضل**، بیروت، دار عز الدين، ۱۹۸۲م.
۶. ابن ولید، **رسالة المبدأ والمعاد**، تحقیق خالد المیر، دمشق، دار التكوين، ۲۰۰۱م.
۷. احمد بن فارس بن زکریا، **معجم مقائیس اللغة**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ش.
۸. اخوان الصفاء، **رسائل اخوان الصفاء**، بیروت، دار الإسلامیه، ۱۹۷۲م.
۹. آشتیانی، جلال الدین، **شرح بر زاد المسافر**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۱۰. الآمدی، سیف الدین، **غایة المرام فی علم الکلام**، تحقیق حسن محمود عبد اللطیف، قاهره، منشورات مجلس الأعلى للشؤون الاسلامیه، ۱۳۹۱ش.
۱۱. باقریان، زهره، «سرانجام تاریخ و غایت انسان از دیدگاه اسماعیلیه با تأکید بر دعوت قدیم»، **تاریخ اسلام**، دوره ۱۲، شماره پیاپی ۴۸، ۱۳۹۰ش، صص ۱۲۳-۱۰۹.
۱۲. برنجکار، رضا، **آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی**، تهران، طه، ۱۴۰۲ش.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین، **شرح المقاصد**، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۱۴. حامدی، ابراهیم ابن حسین، **الانوار اللطیفه**، دمشق، دار نینوی، ۱۹۹۷م.

۱۵. حامدی، ابراهیم بن الحسین، **کنز الولد**، تحقیق مصطفی راغب، بیروت، دار الاندلس، ۱۹۷۹م.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف، **النافع لیوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر**، تحقیق مقداد السیوری، بیروت، دار الاضواء، ۱۹۹۶م.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، قسم الإلهیات، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۳۳ق.
۱۸. خمینی، روح الله، **تقریرات فلسفه**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ش.
۱۹. دفتری، فرهاد، **تاریخ و اندیشه های اسماعیلی در سده های میانه**، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، فرزانه، ۱۳۸۲ش.
۲۰. دفتری، فرهاد، **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۵ش.
۲۱. دوانی، جلال الدین، **شرح العقائد العزیدیة**، استانبول، مطبعة العثمانیة، ۱۳۱۶ش.
۲۲. رازی، فخر الدین محمد، **المباحث المشرقیة**، طهران، منشورات کتابخانه أسدی، ۱۹۲۶م.
۲۳. زبیدی واسطی، سید محمد مرتضی حسینی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۲۴. سبحانی، جعفر، «معاد و سلسه امامت در مذهب اسماعیلیه»، **درس های از مکتب اسلام**، ش ۷۰۶، ۱۳۹۸ش، صص ۷-۱۲.
۲۵. سبزواری، هادی بن مهدی، **شرح منظومه با تعلیقات علامه حسن زاده**، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹ش.
۲۶. سجستانی، أبو یعقوب اسحق، **إثبات النبوات**، تحقیق تامر عامر، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۲م.
۲۷. سجستانی، أبو یعقوب اسحق، **الافتخار**، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۰م.

۲۸. سجستانی، أبو یعقوب اسحق، **الینایع**، بیروت، المكتبة التجاری، ۱۹۶۵م.
۲۹. سعدی، ابو جیب، **القاموس الفقہی لغة و اصطلاحا**، دمشق، دار الفكر، ۱۴۰۸ق.
۳۰. سلومی، سلیمان عبدالله، **اصول الاسماعیلیه**، ریاض، دار الفضيله، ۱۴۲۲ق.
۳۱. شهرستانی، أبو الفتح محمد بن عبد الکریم، **الملل والنحل**، تحقیق محمد بدران، قم، شریف الرضی، ۱۳۶۴ش.
۳۲. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **مفاتیح الغیب**، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۴ش.
۳۳. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، بیروت، دار الاحیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۳۴. طالقانی، محمد نعیم، **منهج الرشاد فی معرفه المعاد**، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۹ق.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق محمد جواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۶. غزالی، ابو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تحقیق سلیمان دنیا، مصر، دار المعارف، ۱۹۶۶م.
۳۷. غزالی، ابو حامد، **فضائح الباطنیه**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، القاهرة، دارالقوم للطباعه والنشر، ۱۹۶۴م.
۳۸. فطوم، ریم، پیرانی، منصور، «مفهوم قیامت و قائم در اندیشه‌های اسماعیلیه و بازتاب آن در دیوان قائمیات»، **جستارهای نوین ادبی**، دوره ۵۷، ش ۳، شماره پیاپی ۲۲۶، ۱۴۰۳ش، ص ۷۶-۴۹.

۳۹. فقیدی نیشابوری، محمد کریم، **تاریخ و عقاید فرقه آقاخانیه از کتاب تنبیهات الجلیه فی کشف اسرار الباطنیه**، تلخیص حسین حسنی بیرجندی، قم، دارالتفسیر، ۱۳۸۶ش.
۴۰. قبادیانی مروزی، ناصر خسرو، **وجه دین**، تهران، طهوری، ۱۳۴۸ش.
۴۱. قرشی، علی اکبر، **قاموس قرآن**، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۴۲. کرمانی، حمید الدین أحمد بن عبد الله، **راحة العقل**، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دار الاندلس، ۱۹۶۷م.
۴۳. مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار**، تهران، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ش.
۴۴. مدرس زنوزی، آقاعلی، **مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس**، تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ش.
۴۵. مروارید، میرزا حسنعلی، **تنبیهات حول المبدأ والمعاد**، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ق.
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی، **آموزش فلسفه**، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۴۰۱ش.
۴۷. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۴۸. مغربی، قاضی نعمان، **دعائم الاسلام**، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۳م.
۴۹. هاشم عثمان، **الاسماعیلیه بین الحقایق و الاباطیل**، مقدمه دکتر عارف تامر، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.