

دو فصلنامه علمی - ترویجی
سال چهاردهم - شماره پیاپی ۴۶
پاییز و زمستان ۹۳

معاد جسمانی از نظر غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی*

** علیرضا ازدر

*** حسن اسدی

چکیده

اندیشمندان مسلمان در اصل معاد اتفاق نظر دارند اما درباره کیفیت و چگونگی آن دارای اختلاف هستند. اختلاف در جسمانی یا روحانی بودن معاد از مهم ترین و عمده ترین اختلافات بین اندیشمندان مسلمان است. در این مقاله دیدگاه امام محمدغزالی و خواجه نصیرالدین طوسی درباره معاد جسمانی، بر اساس آثار اصلی ایشان، بررسی شده و نشان داده می‌شود که هر دو متکلم بزرگ به جسمانی بودن معاد معتقدند، هر چند در تبیین و استدلال بر آن اختلاف نظر دارند.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، غزالی، خواجه نصیر، اعاده معدوم

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۵

* تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۱۲

** استادیار دانشگاه پیام نور

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور تهران جنوب (مجتمع علوم انسانی)

h.asadi33@jmail.com

مقدمه

باور به زندگی پس از مرگ به اسلام و مسلمانان اختصاص نداشته و «پیش از ظهور اسلام و حتی مسیحیت و بلکه در میان اقوام فاقد دین رسمی به گونه‌های مختلف وجود داشته است» (کیاشمشکی، ۱۳۸۳، ص ۲۴)؛ البته باور به زندگی پس از مرگ در ادیان آسمانی بیشتر مورد تأکید و تصریح بوده و «اساساً موضوع معاد از اصول اعتقادی ادیان آسمانی شمرده می‌شود و پیروان همه ادیان به آن باور دارند» (انواری، ۱۳۸۷، ص ۵۰)؛ در متون و معارف اسلامی مسئله حیات پس از مرگ و مسائل و جنبه‌های مختلف آن به تفصیل و با ذکر جزئیات بیشتر مورد اشاره قرار گرفته است؛ «مسئله معاد هر چند در عهدین، در عهد جدید به صورتی روشن تر، مطرح شده است ولی قرآن پیش از کتب آسمانی دیگر به این موضوع پرداخته و بخش عظیمی از آیات این کتاب به آن اختصاص یافته است» (سبحانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵).

یکی از مسائلی که در قرآن و متون روایی به آن تصریح شده است مسئله معاد و یا زنده شدن پس از مرگ است. متکلمان و فیلسوفان مسلمان در اصل معاد اتفاق نظر دارند اما درباره تفسیر و تبیین کیفیت و چگونگی آن نظرات مختلفی ابراز کرده‌اند. «یکی از عمده ترین اختلاف‌ها به جسمانی یا روحانی بودن معاد باز می‌گردد» (سعیدی مهر، ۱۳۹۱، ص ۲۵۲)؛ آیا معاد صرفاً روحانی خواهد بود یا جسم انسان نیز دوباره زنده خواهد شد؟ و اگر جسم و روح انسان هر دو باز خواهند گشت، آیا روح به همان جسم دنیوی تعلق خواهد گرفت یا جسم دیگری ایجاد خواهد شد؟ بنابراین «روحانی یا جسمانی بودن معاد» و «ماهیت بدن اخروی» و ارتباط آن با بدن دنیوی از مسائل و موضوعات مهم مورد بحث در مسئله معاد است. در نوشته حاضر پس از بحثی کوتاه درباره معنای معاد جسمانی و منشاء اختلاف درباره کیفیت معاد، به بررسی

دیدگاه و آراء دو متکلم بزرگ جهان اسلام یعنی حجه الاسلام ابو حامد محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی در بحث معاد جسمانی پرداخته و آراء این دو متفکر بزرگ را با هم تطبیق و مقایسه خواهیم کرد.

۱- معاد جسمانی

اندیشمندان مسلمان، اعم از متکلمین و فیلسوفان، در پذیرفتن اصل معاد متفق‌اند اما درباره چگونگی آن اختلاف نظر دارند. برخی معاد را جسمانی، برخی روحانی و برخی جسمانی - روحانی دانسته‌اند؛ « مقصود از معاد جسمانی آن است که در جهان اخروی، انسان با وجودی جسمانی حضور یابد و نعمت یا عذاب اخروی نیز جسمانی باشد ولی معاد روحانی آن است که انسان با وجودی روحانی (غیر جسمانی) حیات اخروی خویش را ادامه دهد و در جهان بازپسین از لذت‌های معنوی و روحانی بهره‌مند گردد یا به عذاب‌های معنوی و روحانی دچار آید» (سعیدی مهر، ۱۳۹۱، ص ۲۵۲).

حال نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که منشاء این اختلاف چیست؟ «این اختلاف نظر، معلول اختلاف عقیده در باب حقیقت انسان است. آنان که حقیقت انسان را امری جسمانی می‌دانند به معاد جسمانی محض اعتقاد دارند و آنان که حقیقت آدمی را نفس مجرد می‌شمارند به معاد روحانی یا معاد روحانی-جسمانی معتقدند» (دادبه، ۱۳۷۴، ص ۲۸۸). محقق لاهیجی نیز منشاء اختلاف را چنین بیان می‌کند: «و موجب این اختلاف، اختلاف است در حقیقت انسان: پس نزد هر که حقیقت انسان نیست مگر هیكل محسوس و روح عرضی است یا صورتی قائم به ماده بدن که زائل شود... معاد نزد او نتواند بود مگر جسمانی فقط... و نزد هر که حقیقت

انسان نفس مجرد اوست و بدن مر او را نیست مگر آلتی منفصل از حقیقت انسان قائل است به ترکیب حقیقت انسان از نفس مجرد و بدن قائل است به وقوع معادین جمیعاً» (به نقل از : انواری، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

۲- معاد جسمانی از دیدگاه غزالی

غزالی بر این باور است که معاد انسان هم جسمانی و هم روحانی است. به نظر وی «...چه مانع دارد که سعادت و شقاوت روحانی و جسمانی با هم تحقق یابد؟» (تہافت...، ۱۳۸۲، ص ۲۹۶).

غزالی معاد جسمانی را از مسلمات شریعت می‌داند و از این رو در کتابی که در رد فلاسفه و بیان تناقض گوئی‌های آنها نوشته است ابتدا نظر فیلسوفانی را که معاد جسمانی را قبول ندارند نقد و رد می‌کند و سپس از تکفیر آنها سخن می‌گوید و معتقد است که: «در سه مسئله از تکفیر آنها [فلاسفه] چاره نیست: ... و سوم: انکار آنان بر انگیخته شدن تن‌ها و حشر آنها..» (همان، ص ۳۱۱).

او معاد جسمانی را به دلیل نقلی و عقلی اثبات می‌کند و می‌گوید: «حشر یعنی بازگرداندن خلق، و بر آن دلایل قطعی شرعی وارد شده است و [نیز] به دلیل ابتداء (خلقت اولیه) ممکن است، چرا که اعاده (بازگرداندن) خلق دوباره است و بین خلق دوباره و خلق اولیه فرقی نیست و آن را در نسبت به خلق اول، اعاده نامیده است و خداوندی که بر خلق اولیه قادر است بر اعاده و خلق دوباره وی نیز قادر است و این است معنی سخن خداوندگار که فرمود: *قل یحییها الذی أنشأها اول مره*» (الاقتصاد...، ۱۹۹۳، ص ۲۳۳).

غزالی در معاد جسمانی بازگشت عین بدن دنیوی را شرط نمی‌داند و با این نظر مشکل «امتناع اعاده معدوم» را حل می‌کند. امتناع اعاده معدوم مهم ترین اشکالی است که فلاسفه بر امکان معاد جسمانی وارد دانسته‌اند؛ «فلاسفه در بسیاری از موارد از امتناع اعاده [معدوم] بهره برده اند... مهم ترین مورد استفاده [آن] همان انکار معاد جسمانی... است» (معموری، ۱۳۸۴، ص ۲۱۶). غزالی با شرط ندانستن بازگشت عین بدن دنیوی از اشکال فلاسفه رهایی می‌یابد چرا که امتناع اعاده درباره «اعاده عین وجود اول» موضوعیت دارد و محل اشکال است (همان، ص ۲۱۱)؛ از نظر غزالی همین که نفس انسان به بدنی تعلق یابد کافی است چرا که انسانیت انسان به تن نیست بلکه به نفس اوست و نفس پس از مرگ باقی است^۱ و این نفس به هر بدنی که تعلق یابد فرقی نمی‌کند؛ او معتقد است که خداوند قادر است برای نفس انسان ایجاد کند و نفس را در آن کالبد وارد کند. وی با این مبنا به نقد اشکالات فیلسوفان بر معاد جسمانی پرداخته و معاد جسمانی را اثبات می‌کند.^۲

غزالی در *تهافت الفلاسفه* می‌گوید: «برانگیخته شدن بدن... ممکن است با برگرداندن نفس به بدن، هر بدنی که باشد، خواه از ماده بدن اول باشد یا غیر آن، یا از ماده‌ای که جدیداً آفریده شده است. اما او، اوست به نفس خویش نه برای خاطر بدنش...» (ص ۳۰۳).

وی در کتاب *کیمیای سعادت* نیز بر همین مبنا تاکید کرده و آن را این گونه بیان می‌کند: «و شرط اعادت آن نیست که آن قالب که داشته است با وی دهند، که قالب مرکب است و اگر چه اسب بدل افتد سوار همان باشد؛ و از کودکی تا پیری خود بدل افتاده باشد اجزای وی به اجزای غذای دیگر و وی همان بود. پس کسانی که این شرط

کردند تا بر ایشان اشکال ها خاست و از آن جواب های ضعیف دادند، از آن تکلف مستغنی بودند...» (ج ۱، ص ۸۹).

غزالی ضمن طرح نظر خود در معاد جسمانی مبنی بر اینکه بازگشت عین بدن دنیوی شرط معاد نیست، احتمالات دیگر را نفی نمی کند؛ وی در *الاقتصاد فی الاعتقاد*، پس از بررسی صورت های مختلف مسئله، می گوید: «گوییم هر چیزی ممکن است و از طریق شرع دلیل قاطعی بر تعیین یکی از حالت های ممکن (احتمالات) وارد نشده است» (ص ۲۳۳). او در *احیاء العلوم* نیز ضمن بحث از مرگ و زندگی پس از آن، «نکته ای معرفت شناختی مطرح می کند و آن اینکه درک حقیقی رخدادهای اخروی برای انسان زمینی و این جهانی چندان که باید امکان پذیر نیست...» (*کیاشمشکی*، ۱۳۸۳، ص ۴۷).

۳- معاد جسمانی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی درباره معاد روحانی بحث چندان نکرده و در آثار خود بیشتر به معاد جسمانی پرداخته است؛ در علت آن می توان گفت که «در مورد معاد روحانی، جز به نظر برخی از متکلمان که با تجرد نفس موافقت ندارند، مشکل چندان وجود ندارد، آنچه محل گفت و گوی بسیار بوده ... همانا قول به معاد جسمانی و حشر ابدان عنصری می باشد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ص ۲۵).

خواجه طوسی به وجوب معاد جسمانی معتقد است؛ به نظر وی «وفای خداوند به وعده هایی که داده است و همچنین حکمت بعثت انبیاء اقتضاء می کند که معاد جسمانی واجب باشد» (*کشف المراد...*، ۱۳۸۸، ص ۲۵۸). علامه حلی در شرح و تبیین استدلال استاد خود بر وجوب معاد جسمانی می گوید: «مصنف کتاب [*تجرید الاعتقاد*]

از دو طریق بر وجوب معاد استدلال کرده است: اول، اینکه خداوند متعال وعده پاداش و وعید کیفر داده است با آنکه ما مردن مکلفان را مشاهده می‌کنیم، پس باید گفت که مکلفین باز می‌گردند تا وفای به وعده و وعید تحقق یابد؛ دوم، خدای متعال تکلیف قرار داده و درد و رنج پدید آورده است و این مستلزم پاداش [در برابر عمل به تکلیف] و عوض [در برابر رنج] است و گرنه خداوند ستمگر خواهد بود...» (همان).

خواجه طوسی پس از بیان وجوب معاد جسمانی و اینکه عدم وجوب معاد جسمانی مستلزم خلف وعده خداوند متعال و نفی حکمت بعثت انبیاء خواهد بود، برای اثبات امکان معاد جسمانی به اقامه دلیل می‌پردازد. به نظر خواجه، معاد جسمانی از طریق نقلی و عقلی قابل اثبات است.

از نظر نقلی، وی معاد جسمانی را جزء ضروریات اسلام می‌داند چرا که در آیات فراوانی از قرآن به آن اشاره شده است؛ «در قرآن به هر دو (معاد روحانی و جسمانی) اشاره شده است... و اما آیات مربوط به معاد جسمانی بیشتر از آن است که بتوان آنها را به شمارش درآورد و اکثر این آیات قابل تأویل نیستند، آیاتی مثل:

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ. فَاِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ. فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا. قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ. وَ أَنْظِرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا. أَوْ يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ. بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوِيَ بَنَانَهُ. أِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً. وَ قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا، قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ. كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا. يَوْمَ تَسْفَقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا، ذَلِك حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ. أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَرَ مَا فِي الْقُبُورِ

(تلخیص المحصل، ص ۳۹۴)؛

اما از نظر عقلی، استدلال خواجه چنین است: « بر امتناع معاد جسمانی دلیل نقلی و عقلی اقامه نشده است بنابراین لازم است آیات وارده مطابق ظواهر آنها حمل شود» (همان) و به بیان دیگر، معاد جسمانی ممکن است (کشف المراد...، ۱۳۸۸، ص ۲۵۸) چون بر امتناع آن دلیلی اقامه نشده است.^۳

پس از بیان وجوب معاد جسمانی و اثبات آن از طریق عقل و نقل به نظر خواجه نصیر، به کیفیت معاد جسمانی از نظر وی باید پردازیم. خواجه طوسی می‌گوید: «مسلمانان بر معاد جسمانی اجماع دارند اما در معنای آن اختلاف نظر دارند، آن دسته که به امکان اعاده معدوم باور دارند می‌گویند: خداوند متعال مکلفین را معدوم می‌کند و سپس آنها را بر می‌گرداند؛ اما معتقدان به امتناع اعاده معدوم می‌گویند: خداوند متعال اجزاء اصلی بدن را پراکنده و متفرق می‌کند سپس آنها را به هم می‌پیوندد و به آن حیات می‌بخشد» (تلخیص المحصل، ص ۳۹۳).

به نظر علامه حلی، خواجه طوسی با نظر اخیر موافق است و معاد را «جمع اجزاء پراکنده» می‌داند و جمع اجزاء امر ممکن است (کشف المراد، ۱۳۸۸، ص ۲۵۸). موضع خواجه در کتاب دیگرش، تلخیص المحصل، قرینه‌ای بر صحت نظر و برداشت علامه حلی است. خواجه در آن کتاب، که متن آن از فخر رازی است و خواجه بر مطالب فخر رازی شرح و نقد نوشته است، نظر فخر رازی را رد یا نقد نمی‌کند؛ به نظر فخر رازی: با دلیل قاطعی ثابت نشده است که خداوند اجزاء را معدوم کرده و سپس بر می‌گرداند... و منظور از هالک در آیه «کل شیء هالک الا وجه» معدوم شدن موجودات نیست بلکه مراد خروج آنها از حد انتفاع است و اجسام بعد از اینکه اجزاء آنها پراکنده شد از حیز انتفاع خارج می‌شوند (نقد المحصل، ص ۳۹۶). می‌توان

گفت خواجه طوسی در این مطالب با فخر رازی موافق است و معاد را به معنای جمع اجزاء پراکنده موجودات می‌داند.

نتیجه

- ۱- غزالی و خواجه نصیر ، هر دو ، معاد جسمانی را قبول داشته و آن را از نظر نقلی و عقلی قابل اثبات می‌دانند.
- ۲- غزالی و خواجه نصیر ، هر دو ، معاد جسمانی را از مسلمات شریعت می‌دانند.
- ۳- غزالی منظور از معاد جسمانی را بازگشت نفس به بدن، هر بدنی، می‌داند و بازگشت به بدن دنیوی را شرط نمی‌داند و بدین طریق اشکال امتناع اعاده معدوم را حل می‌کند اما در عین حال احتمالات و امکان‌های دیگر را در خصوص معاد جسمانی نفی نمی‌کند.
- ۴- خواجه نصیر معاد جسمانی را به معنای جمع کردن اجزای پراکنده بدن دنیوی می‌داند و آن را امری ممکن می‌داند

پی‌نوشت‌ها

- ۱- غزالی بقای نفس پس از مرگ را به استناد روایات اثبات می‌کند: « و بدانچه از اخبار وارد شده مبنی بر ادراک و شعور ارواح بر خیرات و صدقات و سوال منکر و نکیر و عذاب قبر و غیر آن و تمام این امور بر بقاء نفس دلالت می‌کنند» (تهافت...، ۱۳۸۲، ص ۳۰۳).
- ۲- ابن رشد در *تهافت‌التهافت* ضمن دفاع از فیلسوفان و اینکه آنان معاد جسمانی را رد نکرده‌اند بلکه زندیق‌ها چنین حرف‌هایی گفته‌اند، مبنای غزالی را تأیید کرده و می‌گوید: « آنچه این مرد [غزالی] در مخالفت با آنها [زندیق‌ها] آورده است نیکوست. برای مخالفت با آنها چاره ای جز این نیست که بگوییم چنانکه دلایل عقلی و شرعی نشان می‌دهد نفس را فنایی نیست و بگوییم آنچه در معاد می‌آید امثال اجسامی هستند که در این جهان بودند نه خود آنها...» (ترجمه فتحی، ص ۴۹۸-۴۹۹).
- ۳- البته خواجه در صفحات بعد دلایل مخالفان معاد جسمانی بر امتناع معاد جسمانی نقل کرده است. شاید بتوان گفت منظور خواجه این است که بر امتناع معاد جسمانی به معنای جمع کردن اجزاء پراکنده دلیلی اقامه نشده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲ ش)؛ معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات حکمت.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۸۷ ش)؛ تهافت التهافت، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
- العلامه الحلّی، الحسن بن یوسف (۱۳۸۸ ش)؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، قدم له و علق علیه الشیخ جعفر السبحانی، الطبعة الثالثة، قم، موسسه الامام الصادق (ع).
- الغزالی، ابی حامد (۱۹۹۳ م)؛ الاقتصاد فی الاعتقاد، قدم له و علق علیه الدكتور علی بوملحم، دار و مکتبه هلال.
- انواری، جعفر (۱۳۸۷ ش)؛ «معاد جسمانی از نگاه حکیمان الهی»، مجله معرفت فلسفی، شماره ۲۱.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۹ ش)؛ منشور عقاید امامیه، چاپ ششم، قم، موسسه امام صادق (ع).
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۱ ش)؛ آموزش کلام اسلامی، ج ۲، چاپ یازدهم، قم، کتاب طه.
- دادبه، اصغر (۱۳۷۴ ش)؛ فخر وازی، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو.
- طوسی، نصیرالدین (بی تا)؛ تلخیص المحصل، نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۹۰ ش)؛ کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۱، چاپ پانزدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابو حامد (۱۳۸۲ ش)؛ تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، چاپ اول، تهران، نشر جامی.

- کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۸۳ ش)؛ *راز رستاخیز و کاوش‌های عقل نظری*، چاپ اول، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
- معموری، علی، (۱۳۸۴)؛ «نقش مسئله اعاده معدوم در منازعات فرق اسلامی پیرامون آموزه معاد جسمانی»، *مجله طلوع*، شماره ۱۳ و ۱۴.