

مقایسه دو دیدگاه غزالی در مبحث جاودانگی

نسرین سراجی پور*

مدرس دانشگاه امام صادق (ع)

(تاریخ دریافت: ۹۳/۴/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۵/۲۶)

چکیده

از جمله اندیشه‌های بدیع غزالی، نظریه «بدن جدید» در مبحث جاودانگی است که در کتاب تهافت الفلاسفه و در نقد نظر حکمای مشاء در مبحث معاد طرح شده است. براساس این دیدگاه اساس و حقیقت انسان نفس اوست و با مرگ و فناى بدن، نفس باقی است و در هنگام حشر فرقی نمی‌کند که خداوند همان بدن یا بدنی دیگر را بازگرداند، زیرا حقیقت انسان نفس اوست و این امکان وجود دارد که خداوند بدن جدیدی خلق کند. از نظر او خلق بدن جدید هیچ مغایرتی با شرع و عقل ندارد. غزالی در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» که اثری کلامی است، دیدگاه «برانگیختگی» را مطرح می‌کند. بر اساس این دیدگاه خداوند در روز قیامت با قدرت لایزال خود اجزای پراکنده بدن انسان را دوباره باز می‌گرداند. دیدگاه برانگیختگی در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» در ظاهر به تأسی از متکلمان اشعری نگاشته شده است، اما تأمل در بیانات غزالی و مبانی مشترک دیدگاه «برانگیختگی» و نظریه بدن جدید، همچنین بررسی تاریخی آثار او و نحوه بیان منتقدان نظریه بدن جدید و بررسی دلیل تنوع و تناقض ظاهری کلام او در آثارش، نشان می‌دهد که هر چند غزالی نظریه مختار خود را در مبحث جاودانگی برانگیختگی عنوان می‌کند، اما دیدگاه «برانگیختگی» در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد به‌طور تلویحی و در لفافه کلمات به‌گونه‌ای بیان شده است که به همان دیدگاه بدن جدید اشاره دارد.

واژگان کلیدی

بدن جدید، برانگیختگی، جاودانگی، غزالی، نفس.

۱. مقدمه

در کتاب تهافت الفلاسفه (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۱۰-۲۴۳) غزالی سه دیدگاه درباره معاد را مطرح می‌کند که عبارتند از:

۱. دسته اول کسانی که ملاک این‌همانی شخصیت را بدن می‌دانند و حیات را عرض بدن. از نظر آنان خداوند بدن منعدم شده را باز می‌گرداند و حیات را که عرض بدن است، به آن می‌بخشد. بنابراین از نظر آنان حافظ شخصیت انسان نفس نیست. از نظر غزالی بطلان این نظریه واضح است.

۲. گروه دوم کسانی هستند که حافظ شخصیت را نفس می‌دانند، آنها معتقدند پس از جمع اجزای بدن، نفس وارد جسم می‌شود.

۳. گروه سوم معتقدند نفس به بعضی از اجزا که اعاده شده، باز می‌گردد.

غزالی هیچ‌یک از این نظرها را پذیرفتنی ندانسته و ضمن بیان ضعف‌های آنها، دیدگاه‌های نظریه «بدن جدید» را مطرح می‌کند. البته در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد (غزالی، ۱۹۹۱: ۲۳۵) او اذعان می‌کند آنچه در کتاب تهافت آمده، به‌منظور باطل کردن شیوه فلاسفه بوده است نه اثبات شیوه حق. بنابراین او نظریه بدن جدید را در رد حکمای مشاء بیان کرده و دیدگاه مختار او در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد آمده است که همان نظریه برانگیختگی است. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا نظریه برانگیختگی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد همان نظریه برانگیختگی رایج میان اشاعره است و غزالی دقیقاً همان نظریه اشاعره را مطرح کرده است؟ آیا غزالی کاملاً منطبق بر نگرش‌های اشعری در مبحث معاد می‌اندیشیده است؟ نکته شایان تأمل این است که غزالی نظریه بدن جدید را فقط در کتاب تهافت الفلاسفه بیان نکرده است، بلکه در کتاب کیمیای سعادت نیز (که غزالی قصد انتقاد از حکمای مشاء را ندارد) به صراحت نظریه بدن جدید را طرح می‌کند. سؤال دیگر این است که با توجه به اینکه کیمیای سعادت ده سال پس از الاقتصاد فی الاعتقاد نگاشته شده است، چرا در این

کتاب مجدداً نظریه بدن جدید مطرح می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤالات باید به تحلیل دو دیدگاه غزالی در این زمینه و بررسی مبانی آن پرداخت و سپس به تعمق در هر یک از این دو دیدگاه بپردازیم و با مقایسه آنها با یکدیگر پاسخی برای سؤالات طرح شده بیابیم.

۲. نظریه بدن جدید

بر اساس این دیدگاه، غزالی معتقد است از آنجا که ملاک این همانی شخص نفس است، لزومی ندارد پس از مرگ نفس به همین بدن بازگردد، بلکه اعتقاد به بدنی مثل این بدن یا بدن دیگر با شرع در تعارض نیست. با این ویژگی که مشکلات مباحث اعاده بعینه بدن معدوم را ندارد.

این نظریه در کتاب تهافت الفلاسفه^۱ (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴۳-۲۸۵) با تفصیل و در کتاب

۱. شاید برای کسی که نگاه خود را در مورد نظریات غزالی معطوف به کتاب تهافت الفلاسفه کند، این توهم حاصل شود که غزالی نیز همانند سایر متکلمان، تجرد نفس را زیر سؤال برده، زیرا او در این کتاب ده استدلال ابن سینا را در مورد تجرد نفس طرح و سپس نقد کرده است. اما این دیدگاه همان‌طور که گفته شد، یک توهم است و غزالی از طرفداران تجرد نفس است. چه دلیلی بر این مدعا وجود دارد؟ توجه جامع به کل آثار غزالی دلایل متعددی را در اختیار ما قرار می‌دهد. در اینجا برای نمونه به چند مورد اشاره می‌کنیم:

الف) در کتاب معراج السالکین می‌خوانیم که «نفس جوهر قائم به خود بوده که وضع و محل ندارد» (غزالی، ۱۹۸۶: ۸۸) در اینجا نیز غزالی ویژگی‌های موجود مجرد را برای نفس برشمرده است.

ب) غزالی همان براهینی را که از سوی مشائیان برای تجرد نفس ارائه شده و او در کتاب تهافت الفلاسفه نقد کرده است، به صورت پراکنده در آثار خود و به تفصیل در کتاب معارج القُدس آورده و از آنها برای اثبات تجرد نفس استفاده کرده است (غزالی، ۱۹۸۸: ۴۵-۵۵). و در مورد ماهیت نفس می‌گوید «حال در بدن نیست، جزیی از بدن نیست، نه خون است نه بخار و نه مزاج و نه غیر آن، نفس قابل تغییر نیست در حالی که بدن و صفات آن کاملاً متبدل می‌شود» (غزالی، معارج القُدس: ۵۵). روشن است که این ویژگی‌ها به امور مجرد اختصاص دارد.

ج) غزالی همانند ابن سینا به وجود روح حیوانی و روح انسانی و تمایز این دو اعتقاد داشته و معتقد است: «آدمی را دو روح است: یکی از جنس روح حیوانات که آن را روح حیوانی می‌نامیم و یکی از جنس روح ملائکه که آن را روح انسانی می‌نامیم» (غزالی، ۱۹۸۸: الف: ۲۶۳).

توجه به کتاب معراج السالکین مقصود او را از روح حیوانی و روح انسانی معلوم می‌کند. غزالی در این کتاب بعد از اینکه انسان را مرکب از جسم، روح و نفس معرفی می‌کند اشاره دارد که حقیقت روح همان حالت بخاری است که در شریان‌ها جریان دارد و مشترک میان انسان و حیوان است و منظور از نفس همان است که خداوند

کیمیای سعادت (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۷۳-۹۰) به نحو اجمال به آن اشاره شده است. بررسی مبانی این نظریه که عبارتند از ۱. نفس امری مجرد است؛ ۲. نفس باقی و جاودان است و بقای نفس ذاتی و طبیعی است؛ ۳. حافظ شخص انسان نفس است؛ ۴. بدن جدید در حیات پس از مرگ ممکن است. همچنین ادله‌ای که برای تبیین دیدگاه خود ارائه می‌دهد، در فهم دقیق دیدگاه او راهگشاست.

۱.۲. تبیین نظریه بدن جدید

غزالی برای این دیدگاه خود دلایل عقلی و تجربی اقامه می‌کند و بازگشت به بدن دیگر را محال نمی‌داند. دلیل او در کتاب تهافت الفلاسفه (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸۵) این است که بدن آدمی در طول حیات دگرگون می‌شود و به علت چاقی و لاغری، به دلیل جایگزینی مواد غذایی بدنش، از کوچکی به بزرگی تغییر می‌کند؛ اما با وجود تغییر مزاجش می‌گوییم همان آدم است. در کتاب کیمیای سعادت (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۰) به تغییرات بدن در طول دوران کودکی

می‌فرماید از روح خود در او دمیدم (غزالی، ۱۹۸۸: ۸۸).

همچنین غزالی مانند ابن سینا (نک: ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۳۲-۳۳۰) در عین اینکه به دو روح حیوانی و روح انسانی معتقد است، عامل تمایز نفس ناطقه را از نفس حیوانی قوه تعقل و اختیار می‌داند. به زعم غزالی «اگر برای نفس قوه تعقل باشد و همراه با تعقل اختیار بر فعل و ترک آن را داشته باشد، این همان نفس انسانی است» (غزالی، ۱۹۸۸: الف: ۴۴).

اما موارد ذکر شده یک سؤال را پیش می‌آورد. اگر غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه دلایل ابن سینا را بر مجرد نفس نقد می‌کند، چگونه می‌تواند از همان دلایل در جای دیگر استفاده کرده و بر مبنای همان ادله نقد شده، مجرد نفس را بپذیرد؟ غزالی خود به این سؤال پاسخ داده است. او می‌گوید که انتقادهای او بر دلایل فلاسفه انتقاد بر نظریه مجرد نفس نیست، بلکه انتقاد از این مبناست که عقل بدون شرع می‌تواند مجرد نفس را اثبات کند (نک: غزالی، ۱۳۸۲: ۲۶۰). در واقع، غزالی، همداستان با فیلسوفانی چون ابن سینا و افلاطون، مجرد نفس و تمایز جوهری نفس و بدن را می‌پذیرد و برخلاف افلاطون و در توافق با ابن سینا قائل به حدود نفس است. وی در کتاب «روضه الطالبین و عمده السالکین» (غزالی، ۲۰۰۶: ۱۱۸) دیدگاه افلاطون در مورد قدم نفس را با همان دلایل ابن سینا رد کرده و مورد انتقاد قرار می‌دهد. اما بر خلاف آنها بر این عقیده است که عقل برای اثبات مجرد نفس نیازمند مدد دین است و به تنهایی نمی‌تواند مجرد آن را اثبات کند. او تأکید می‌کند که اعتقاد به مجرد نفس نه تنها هیچ مغایرتی با شرع ندارد، بلکه شرع آن را تأیید نیز می‌کند.

تا پیری اشاره می‌کند و می‌گوید در تمام این دوران اجزای بدن تغییر می‌کند و اجزای دیگری جایگزین آن می‌شود، اما انسان همان انسان است و ما نمی‌گوییم که چون اجزا تغییر کرد، این انسان، انسان دیگری شد. و از اینجا نتیجه می‌گیرد که این امکان وجود دارد که انسان با بدن دیگر همان انسان باشد. زیرا از نظر او نفس انسان عامل حفظ هویت اوست. او در آثار دیگر خود نیز به مسئله تغییرات بدن و حفظ هویت انسان در طول حیاتش به واسطه نفس اشاره می‌کند. در کتاب الاربعین فی الاصول الدین می‌گوید «تو همان انسان هستی که در کودکی بوده‌ای شاید از جسمی که در زمان کودکی داشته‌ای، چیزی باقی نمانده باشد و با غذاهایی که خوردی چیز دیگری جانشین اجزای جسمت شده باشد، بنابراین جسم تو تغییر کرده است بدون اینکه در حقیقت روح تو تغییر ایجاد شده باشد» (غزالی، ۱۹۸۸ الف: ۲۶۵).

در کتاب المضمون به علی غیر اهل (غزالی، ۲۰۰۶ ج: ۱۵۲) به تغییر مداوم بدن از دوران جنینی اشاره می‌کند و آن را بر اساس بیانات قرآن از مرحله نطفه در قرار مکین و علقه و... توضیح می‌دهد و معتقد است این تغییرات مداوم بدن را آماده می‌کند که تأثیر و تسخیر روح را بپذیرد و تسخیر روح بر بدن تا آخر عمر با تمام تغییراتی که در بدن رخ می‌دهد، ادامه دارد. بنابراین غزالی ملاک این همانی شخص را نفس او می‌داند. البته با مطالعه آثار غزالی در می‌یابیم که او به دو روح قائل است. به زعم او «آدمی را دو روح است یکی از جنس روح حیوانات که آن را روح حیوانی می‌نامیم و یکی از جنس روح ملائکه که آن را روح انسانی می‌نامیم» (غزالی، ۱۳۶۱: ۷۴). این بیان او نشان می‌دهد که او میان روح حیوانی و نفس ناطقه تمایز قائل است.

سپس نتیجه می‌گیرد که عقیده به بعث و نشور، بر بازگشت نفس به بدن دلالت دارد، خواه از ماده همین بدن باشد یا غیر آن یا از ماده‌ای که جدیداً آفریده شده است، یعنی بدن دیگر. (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸۵).^۱

۱. "سواء كان من مادة البدن الاول او من غيره او من مادة استؤنف خلقها فانه هو بنفسه لا ببدنه".

وی با توجه به تغییرات بدن که با شواهد تجربی درک شدنی است، اعتقاد به نفس غیرمادی و مجردی که هر انسانی به دریافت درونی در خود می‌یابد و با تأکید بر اینکه حقیقت انسان نفس اوست، بازگشت نفس به بدن جدید را ممکن می‌داند. استدلال او را می‌توان به صورت قیاس زیر صورت‌بندی کرد:

۱. اجزای بدن با گذر زمان تغییر می‌کند و اجزای دیگری جایگزین آن می‌شود؛

۲. من همان من است و طی این تغییرات ثابت می‌ماند؛

۳. اگر بعد از مرگ هم اجزای بدن تغییر کند و اجزای دیگری جایگزین آن شود، من

انسان تغییر نمی‌کند و انسان همان انسان است.

بنابراین بدن جدید ممکن است.

آنچه از فحوای کلام غزالی بر می‌آید این است که اینکه بدن همان بدن باشد یا بدن جدیدی باشد، هر دو محتمل است. زیرا شواهد تجربی احتمال آن را رد نمی‌کند و عقل امکان آن را می‌پذیرد. از طرفی غزالی هیچ دلیلی از آیات قرآن نمی‌یابد که برخلاف این دو دیدگاه صراحت داشته باشد. بنابراین از نظر او بازگشت به همان بدن یا بدن دیگر بر مبنای عقل و شرع، به یک اندازه محتمل است. به نظر می‌رسد آنچه برای غزالی مهم است، اصل و حقیقت انسان است که نفس اوست. به همین دلیل بر مبنای تفکر غزالی تفاوتی نمی‌کند که بدن همان بدن اول باشد یا غیر از آن یا از ماده‌ای باشد که برای اولین بار آفریده شده، زیرا حقیقت انسان نفس اوست (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸۶).

به این معنا که نفس امری مجرد و باقی است «فساد نمی‌پذیرد و اضمحلال و فنا ندارد و نمی‌میرد بلکه از بدن جدا می‌شود و منتظر می‌ماند تا در روز قیامت دوباره به بدن بازگردد» (غزالی، ۲۰۰۶: ۶۱). پس فرقی ندارد که این بدن همان بدن یا بدن دیگری باشد. به عبارت دیگر حقیقت انسان روح است و اصل بقای روح پس از مرگ از مبانی اساسی بازگشت روح به بدن است و در صورت نابودی روح، دیگر بازگشت معنا ندارد، زیرا «معاد جز با بقای نفس قابل فهم نیست» (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۷۳).

از نظر او بدن برای روح ابزار است و مرگ فقط سبب می‌شود روح بی‌ابزار شود «قالب بمیرد و روح انسان بر جای بماند ولکن بی‌آلت و بی‌مرکب شود و مرگ مرکب و تباهی آلت سوار را ضایع و معدوم نگرداند ولکن بی‌آلت کند» (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۲۴). اعتقاد غزالی به اینکه بدن ابزار نفس است، همان اعتقاد فلاسفه مشاء است، با این تفاوت که فلاسفه مشاء همراه شدن این ابزار را برای روح در قیامت ضروری نمی‌دانند، اما او معتقد است روح بدون این ابزار در قیامت محسور نمی‌شود. ابزار بدن باید در هنگام حشر با روح باشد وگرنه معاد ندارد. بنابراین اعاده از نظر غزالی به معنای بازگشت نفس به بدن است، اما چون حقیقت انسان روح است، پس انسان معدوم نشده است و حقیقت انسان باقی است و فقط ابزار انسان که بدن اوست، مجدداً باز می‌گردد و چون بدن فقط آلت و ابزار است، پس فرقی نمی‌کند که همان بدن یا بدن دیگر باشد.

۲.۲. اشکال‌های نظریه بدن جدید

غزالی توجه داشته است که فلاسفه بر دیدگاه بدن جدید چه اشکال‌هایی وارد خواهند کرد. وی در کتاب تهافت الفلاسفه (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸۶-۲۸۸) به آن اشکال‌ها اشاره می‌کند و سپس پاسخ می‌دهد:

اشکال اول مسئله نامتناهی بودن نفوس و متناهی بودن مواد عالم است، به این معنا که ماده محدود است، اما ارواح و نفوس انسانی نامتناهی و بی‌شمارند. حال سؤال این است که چگونه ممکن است که از این مواد محدود، بدن‌های بی‌شمار و نامتناهی برای نفوس نامتناهی ایجاد شود؟ پاسخ او این است که این نظریه مربوط به کسانی است که به قدم عالم معتقدند، در صورتی که اگر به قدم عالم معتقد نباشی، نفوس نیز به تنهایی ابدان متناهی هستند. به فرض هم که مسلم باشد که نفوس بیشتر از ابدان هستند، با تکیه بر قدرت خداوند می‌توان این مسئله را حل کرد. توضیح مطلب مذکور این است که اگر ما معتقد باشیم که ارواح قدیمند، یعنی همیشه بوده‌اند قبل از اینکه اجسام به وجود بیایند، بنابراین تعداد نفوس بیش از ارواح می‌شود، اما اگر ارواح حادث باشند، چون با حدوث بدن حادث می‌شوند، این مشکل حل می‌شود.

اشکال دوم مسئله تناسخ از نظر غزالی، در اصطلاح تناسخ است. از نظر او اتصال روح به بدن جدید در آخرت تناسخ نیست، بلکه بعث است. هرچند عده ای نام تناسخ بر آن بگذارند. به عبارتی غزالی می خواهد بگوید که مشکل بر سر لفظ است و گرنه سخن او به واقع همان سخن از بعث است. از نظر او پذیرفتن هر آنچه که شرع گفته باشد واجب است، حتی اگر نام تناسخ بر آن بگذارند. غزالی تأکید می کند منظور از تناسخ، انتقال روح به بدن دیگر در این دنیا است، یعنی تناسخ در این عالم را نمی پذیرد، اما بدن جدید در آخرت از نظر او تناسخ نیست، بلکه بعث است و اینکه واژه تناسخ در مورد آن به کار رود در اصل مسئله تأثیری ندارد.

اشکال دیگری که غزالی مطرح می کند این است که برخی گفته اند بدن نیز باید مستعد قبول نفس باشد و لازمه این مطلب آن است که با هر بدن که خلق می شود، یک نفس از ابتدا خلق شود که این نفس فقط به همان بدن تعلق دارد. حال چگونه امکان دارد نفس به بدن دیگری بازگردد؟ پاسخ غزالی این است که این اشکال وارد نیست، زیرا این اشکال زمانی پیش می آید که حدوث نفس بالطبع باشد نه بالاراده. به نظر غزالی حدوث بالطبع باطل است. وی در توضیح این مطلب می گوید که وقتی خلقت نفس را یک خلقت طبیعی بدانیم، پس هماهنگی نفس و بدن ضروری است، اما اگر حدوث نفس را به اراده خدا و در واقع از امر خدا بدانیم این به خواست خداوند است که نفس به کدام بدن تعلق گیرد.

از مباحث یادشده این نتیجه به دست می آید که:

۱. اصطلاح تناسخ فقط یک لفظ است و باید معانی آن دقیقاً مشخص شود.
۲. غزالی تناسخی را در یک عالم واحد باطل می داند، اما تناسخ به این صورت که انسان در یک عالم یک بدن داشته باشد و در عالم دیگر بدن، دیگر باطل نیست، زیرا دیگر معنای تناسخ را ندارد، بلکه معنای بعث را دارد. به عبارت دیگر شرط باطل بودن تناسخ این است که در یک عالم، یک روح به دو بدن تعلق بگیرد. اما اینکه یک روح در دو عالم با دو نظام متفاوت به دو بدن متفاوت تعلق بگیرد، محال نیست.

۳. حتی اگر عقل تناسخ را باطل بداند (چه در این عالم یا عالم دیگر) چنانکه شرع بر وجود تناسخ تصریح کند، باید آن را پذیرفت. بنابراین اگر آنچه در شریعت بعث نامیده می‌شود، نوعی تناسخ باشد، پذیرش آن واجب است.

۳. نظریه برانگیختگی

بر مبنای نظریه برانگیختگی، پس از مرگ بدن انسان متلاشی می‌شود و به هنگام قیامت، خداوند اجزای پراکنده را دوباره باز می‌گرداند این نظریه میان متکلمان اشعری پذیرفته شده است.

قبل از اینکه به تصویر غزالی از نظریه برانگیختگی بپردازیم، لازم است ابتدا قدری این دیدگاه را از منظر اشاعره روشن و مبانی آن را مشخص کنیم.

۱.۳. تبیین اشاعره از نظریه برانگیختگی

بررسی این دیدگاه در آثار متکلمان اشعری نشان می‌دهد که این دیدگاه مبتنی بر سه اصل است:

(الف) اعاده معدوم ممکن است؛

(ب) ملاک این همانی شخص انسان بدن اوست؛

(ج) حیات و مرگ عرضی است که خداوند در موجودات ایجاد می‌کند.

درباره این سه اصل باید توجه داشت که دو اصل اول با یکدیگر مرتبطند، زیرا اگر ملاک این همانی بدن باشد، لازم است امکان اعاده بدن معدوم شده موجود باشد تا شخص در قیامت همان شخص در دنیا باشد. در تأیید نظر فوق می‌توان به نقل قول فخر رازی در اشاره به گروهی که آنان را پیروان ما می‌نامند استناد کرد. مقصود او از پیروان ما اشاعره است که:

«معتقدند ذات شیء نابود می‌شود و نفی محض و عدم صرف می‌شود، اما به دلیل

قدرت خداوند شیء عیناً اعاده می‌شود» (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۳۹).

در مورد اصل سوم نیز توضیحی لازم است. متکلمان انحصار اعراض را در ۹ مقوله نمی‌پذیرند. آنان اعراض را با تقسیم‌بندی دیگری در کتاب‌های خود می‌آورند. در آثار

متکلمان اغلب بیست و یک عرض نام برده می‌شود. یکی از این اعراض، عرض حیات است. عرض بقا و عرض فنا نیز از دیگر اعراضی است که توسط برخی متکلمان پذیرفته شده است.

۲.۳. تبیین غزالی از نظریه برانگیختگی

غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد ضمن تبیین معنای اعاده، اعاده خلق را بر مبنای شرع ممکن دانسته و با تکیه بر آیات قرآن و قدرت الهی، معاد را اعاده اجزای بدن بعینه می‌داند، اما در بحث این همانی شخصیت بر بقای نفس تأکید دارد و عرض بودن نفس را نمی‌پذیرد و اینجاست که از متکلمان اشعری فاصله می‌گیرد. او بدن را آلت نفس دانسته است و اشتغال نفس به تدبیر بدن را عرضی برای آن می‌داند و بر حکمای مشاء لازم می‌داند که وجوب اعاده معدوم را تصدیق کنند.

غزالی در نظریه برانگیختگی، هرچند مانند اشاعره اعاده معدوم را ممکن می‌داند، با پذیرش اینکه اساس و حقیقت انسان نفس اوست و این همانی شخص به نفس است، مجرد و بقای ذاتی و طبیعی نفس را می‌پذیرد، در حالی که اشاعره نفس را جسم لطیف می‌دانند، نه امری مجرد که این جسم لطیف با از بین رفتن بدن از بین می‌رود، اما غزالی نفس را عرض حیات یا جسم و جسمانی نمی‌داند. همچنین او با ارائه تعبیر متفاوتی از عرض حیات و مرگ از اشاعره فاصله می‌گیرد. اکنون به بررسی مبانی نظریه برانگیختگی از منظر غزالی می‌پردازیم.

۱.۲.۳. اعاده معدوم ممکن است

از نظر غزالی حشر به معنای بازگشت خلق است که به دلایل قاطع شرعی امکان دارد (غزالی، ۱۹۹۱: ۴۸۸) و ایمان به آن واجب است و تأویل آن ممکن نیست (غزالی، ۱۹۹۴ الف: ۱۵۲).

۱. در خصوص دیدگاه متکلمان اشعری در زمینه اعراض خصوصاً عرض حیات و دو عرض بقا و فنا نک: عبد القاهر بغدادی، اصول الدین: ۴۲-۴۵؛ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۲: ۲۵۴.

دلیل دیگر غزالی چنین بوده که درست است که این مسئله عجیب و دور از ذهن به نظر می‌رسد، اما بعید بودن به معنای محال بودن نیست، بنابر این اعاده معدوم ممکن است (غزالی، ۱۹۹۱: ۴۸۹).

با دقت در متن کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد در می‌یابیم از یک طرف غزالی اعاده معدوم را می‌پذیرد و از طرف دیگر در ادامه توضیح نظریه برانگیختگی، از لفظ "اختراع" استفاده می‌کند (غزالی، ۱۹۹۱: ۴۸۹) و چند سطر پایین‌تر در تبیین معنای "مثل" از لفظ اختراع استفاده می‌کند. به نظر می‌رسد برای روشن شدن مطلب باید مفهوم اختراع به لحاظ لغوی بررسی شود.

مفهوم اختراع

تعبیرهای متفاوتی از لفظ اختراع آمده است که همگی در اول و ابتدا بودن خلق مشترکند. در کتاب شرح المصطلحات الکلامیه آمده است آنچه که «قادر ابتدا می‌کند از غیر از اینکه در جایگاه قدرت اوست یا ابتداء قادر بر فعل و یا ایجاد و افاضه صدر بر مواد یا احداث یک شیء نه از یک شیء» (شرح مصطلحات الکلامیه، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱). در دانشنامه کلام اسلامی این واژه معادل ابداع دانسته و از منظر خالق و مبدع تعریف شده است، معنای آن «ابداع بدون نمونه قبلی است» به این معنا که هم خالق هیچ نمونه‌ای ندارد که از آن الگوبرداری کند و هم خلق اول است (دانشنامه کلام اسلامی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۲۷). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، خلق از ابتدا یا خلق اول، اینجا معنای عام لفظ اختراع است. این لفظ وقتی در مورد خدا به کار می‌رود به معنای خارج کردن وجود از عدم مطلق است بدون مسبقیت ماده و مدت و تنها به مجردات اطلاق شده است. به عبارت دیگر خلقی که نه مسبوق به ماده باشد و نه مسبوق به زمان، اختراع است. بنابراین می‌توان گفت این واژه وقتی در مورد خدا به کار می‌رود، کاربرد خاصی دارد که

۱. أن تعدم الاجسام ايضاً ثم تعاد الاجسام بأن تخترع مرة ثانية.

به معنای خلق بی سابقه بدون نمونه قبلی و بدون ماده و زمان یا آلت است که مربوط به مجردات است و کاربرد عامی که همان خلق بی سابقه است که هم در مورد انسان به کار می‌رود و هم در مورد خدا. اما آنچه در تمامی این موارد مشترک است، خلق از ابتدا و بدون سابقه است.

غزالی اعاده جسم را دقیقاً خلقت از طریق اختراع و برای بار دوم می‌داند و اگر منظور او همان معنای مشترک اختراع یعنی خلق از ابتدا باشد، در واقع جسم برای بار دوم از ابتدا خلق می‌شود و این جسم که بار دوم خلق شده است، چون از ابتدا خلق شده پس جسم جدید است.

اگر غزالی به اختراع جسم معتقد باشد، نمی‌تواند به نظریه جمع اجزا اعتقاد داشته باشد، بلکه حداقل به ایجاد اجزا معتقد است. از آنجایی که او نفس را غیرمادی دانسته و اصل و حقیقت انسان را نفس او قلمداد می‌کند، بنابراین اعتقاد به ایجاد اجزا هیچ مغایرتی با شرع و عقل بر طبق مبانی او نخواهد داشت، حتی اگر این اجزا مثل اجزای اول باشند. او در تعریف لفظ "مثل" از مفهوم اختراع کمک می‌گیرد که همان خلق از ابتدا و بدون سابقه عدم است. او بر اساس آیات قرآن معتقد است اجزای بدن باقی و جمع اجزا آسان‌تر از اختراع است، اما در الاقتصاد فی الاعتقاد اختراع را به معنای آنچه که سابقه وجود نداشته است، برای تبیین مسئله اعاده مطرح می‌کند. با توجه به اینکه غزالی به اشکالات نظریه جمع اجزا واقف بوده است، به نظر می‌رسد در مبحث جمع اجزا با اشاعره همداستان نیست و دست‌کم به اختراع اجزا به واسطه قدرت الهی اعتقاد دارد (غزالی، ۱۹۹۱: ۴۸۸).

۲.۲.۳. نفس اعاده نمی‌شود

اعاده و معاد به معنای این است که شیء ابتدا موجود بوده و بعد معدوم می‌شود و سپس مجدداً موجود می‌شود. به عبارت دیگر نوعی وجود پس از نیستی است. اما از آنجایی که

۱. و معنی المثل أن یخترع الوجود لعدم لم یسبق له الوجود.

نفس در تمام احوالات بدن انسان باقی است، اعاده درباره نفس بی معناست. این اصل نه تنها مبنای دیدگاه بدن جدید غزالی است، بلکه اساس دیدگاه دیگر غزالی یعنی نظریه برانگیختگی محسوب می شود و این مهم ترین اعتقادی است که غزالی را از اشاعره جدا می کند. غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد نشان می دهد که او مانند ابن سینا و حکمای مشاء و بر خلاف اشاعره، این همانی را به بدن نمی داند، بلکه ملاک این همانی از نظر او نفس است. دلیل این ادعا چیست؟

الف) غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد می گوید آنچه در کتاب "تهافت الفلاسفه" بیان کرده، یعنی نظریه بدن جدید در ابطال حکمای مشاء بوده است و نه اثبات نظریه برحق و در ادامه توضیح می دهد که فلاسفه معتقدند انسان بودن انسان به نفس اوست و بدن آلت نفس و نفس باقی است، اما باید بدانند که اعاده بدن ضروری است. فحوای کلام غزالی به گونه ای است که به ذهن متبادر می شود که غزالی مشکل حکمای مشاء را در بقای نفس و آلت بودن بدن برای نفس نمی داند، بلکه صرفاً نظر آنان را در محال بودن اعاده معدوم زیر سؤال می برد. غزالی در ادامه اشاره می کند که تحقیق در این فصل به بحث و گفت و گو از مباحث نفس و روح و حیات و حقیقت آنها منجر می شود، اما او لزومی به تفصیل این مطلب نمی بیند و همین مقداری را که در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد بیان کرده است، بر اساس آنچه در شرع آمده کافی می داند (غزالی، ۱۹۹۱: ۴۸۹-۴۹۰).^۱

۱. سلکنا فی إبطال مذهبهم تقریر بقاء النفس التي هي غير متحيز عندهم و تقدیر عود تدبیرها إلى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره، و ذلك إلیام لا یوافق ما نعتقده؛ فإن ذلك الكتاب مصنف لابطل مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق، و لكنهم لما قدروا أن الانسان هو ما هو باعتبار نفسه و أن اشتغاله بتدبیر كالعارض له و البدن آله لهم، أزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس و جوب التصديق بالاعادة و ذلك برجوع النفس إلى تدبیر بدن من الأبدان، و النظر الآن فی تحقیق هذا الفصل ینجر إلى البحث عن الروح و النفس و الحیاة و حقائقها، و لا تحتتمل المعتقدات التغلغل إلى هذه الغایات فی المعقولات. فما ذکرناه كاف فی بیان الاقتصاد فی الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع.

ب) نظریه یک متکلم یا فیلسوف از طریق نگاه جامع به آثار او به دست می آید. غزالی در هیچ یک از آثار خود ملاک این همانی را جسم و بدن ندانسته و نفس را عرض تلقی نکرده است، بلکه برای جسم نبودن و عرض نبودن نفس براهین متعددی ذکر کرده است. حتی مسئله تجرد نفس به قدری برای او حائز اهمیت بوده که در کتاب کیمیای سعادت غیر از براهین عقلی که به تاسی از حکمای مشاء بیان کرده است، برهان دیگری بر تجرد نفس اقامه می کند با این مضمون که چون نفس محل معرفت الهی و ذات حق مجرد و قسمت ناپذیر است، محل معرفت الهی یا همان نفس نیز مجرد و قسمت ناپذیر خواهد بود (غزالی، ۱۳۶۱: ۷۵-۷۶). همچنین غزالی در آثار متعدد خود به بقا و جاودانگی نفس اذعان می کند، به عنوان نمونه در الرسالة اللدنیه بیان می کند که «روح و قلب از انواع جواهر است که فساد نمی پذیرد و اضمحلال و فنا ندارد و نمی میرد، بلکه از بدن جدا می شود و منتظر می ماند تا اینکه در روز قیامت دوباره به بدن بازگردد، چنانکه در شرح آمده است» (غزالی، ۲۰۰۶: ۶۱). این عبارت به صراحت به تجرد و بقای نفس اشاره دارد. در آثار متعدد غزالی مانند معراج السالکین، معارج القدس، کتاب الاربعین و آثار دیگر او می توان چنین مطالبی یافت.

با توجه به مطالب فوق می توان نتیجه گرفت که نظریه برانگیختگی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد مبتنی بر این اعتقاد است که حافظ این همانی شخص، نفس است زیرا:

ج) فخر رازی در بیان اعتقادات مختلف در مورد نفس، به دو گروه اشاره می کند گروهی که نفس را جسم و جسمانی می دانند و در مقابل آنها گروه فلاسفه را قرار می دهد که نفس را نه جسم می دانند نه جسمانی و غزالی و برخی معتزله را در این گروه قرار می دهد. روشن است که فخر رازی اشراف کاملی بر دیدگاه های غزالی به عنوان یک متکلم اشعری داشته است (نک: فخر رازی، ۱۳۴۱، ج ۱: ۲۷۵).

د) غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد اذعان می کند که انسان با تمام بدنش نمی فهمد، بلکه فهم با جزء درونی قلب انسان صورت می گیرد (غزالی، ۱۹۹۱: ۴۹۱). مطالعه آثار

غزالی نشان می‌دهد که او قلب را به دو معنا به کار می‌برد. یک معنا قطعه گوشت صنوبری که در سینه قرار دارد و معنای دیگر لطیفهٔ ربانی که به این قلب، یعنی تکه گوشت صنوبری، تعلق دارد که همان حقیقت انسانی است که مدرک و عالم است (غزالی، ۲۰۰۶: ۱۱۳). بنابراین او در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد نه تنها به جسم و جسمانی بودن نفس هیچ اشاره‌ای ندارد، بلکه تلویحاً به نفس به‌عنوان حقیقت غیرمادی اشاره دارد.

ه) دلیل غزالی بر وجود نفس به‌عنوان یک حقیقت ثابت غیرمادی که اساس انسان است، مبنای شرعی هم دارد. خودش در کتاب تهافت الفلاسفه می‌گوید اینکه نفس باقی است و جوهری قائم به‌خود است، مورد قبول شرع هم هست (غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۳۸۲: ۲۶۰).

از تمام مطالب فوق این نتیجه به دست می‌آید که غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد اعادهٔ معدوم را می‌پذیرد، اما این همانی شخصیت را به بدن نمی‌داند. بنابراین منظور او از اعادهٔ معدوم، اعادهٔ بدن است نه نفس، زیرا نفس به دلیل باقی بودن اعاده ندارد. غزالی نفس را فناپذیر می‌داند و به همین دلیل است که از نظر او انسان با مرگ نابود نمی‌شود، زیرا حقیقت انسان همان نفس اوست. وی حتی مسئلهٔ حشر را با توجه به حقیقت نفس توضیح می‌دهد: «معنی حشر و نشر و بعث و اعادت نه آن است که وی را پس از نیستی باز در وجود آرند، بلکه آن است که وی را قالب دهند» (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۸۹).

۳.۲.۳. عرض بودن حیات

همان‌طور که اشاره شد متکلمان اشعری بر خلاف فلاسفه و پیروان ارسطو، انحصار اعراض در ۹ مقوله را نمی‌پذیرند و بیست و یک عرض را در آثار خود معرفی می‌کنند که از نظر آنان ارسطو نادیده گرفته است.

حال سؤال این است که آیا غزالی در نظریهٔ برانگیختگی، حیات را مانند متکلمان اشعری عرض می‌داند. با مطالعهٔ آثار غزالی در می‌یابیم که از یک طرف، او نیز حیات را عرض می‌داند چنانکه می‌گوید «حیات و رنگ و رطوبت و ترکیب و شکل، همه از اعراض هستند»

یا «چون عرض نزد ما باقی نیست و حیات عرض است، موجود در هر لحظه دارای عرض دیگری است» (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد: ۲۳۴-۲۳۵). در جای دیگر در بحث از اعاده می‌گوید «عائد خاک است که به وصف حیات متصف است» (غزالی، ۱۳۸۲ب: ۲۹۹). اما از طرف دیگر حیات را عرضی می‌داند که معنای عرض بودن آن همان اتصال روح با جسم است، چنانکه اذعان می‌کند: «اگر بر آن باشیم که انسان به اعتبار نفس خود انسان است، اشتغال نفس به تدبیر بدن، مانند عرضی برای آن است» (غزالی، ۲۰۰۶الف: ۵۱۱).

غزالی مرگ را نیز جدایی نفس از بدن می‌داند. خداوند با مرگ روح را از بدن جدا می‌کند؛ یعنی غزالی مرگ را عرضی می‌داند که به واسطه خداوند ایجاد می‌شود. از نظر او با مرگ چشم و گوش انسان از کار می‌افتد، اما حقیقت انسان که نفس اوست، با مرگ فقط حالش عوض می‌شود، اما تمام معرفت‌ها و ادراکات و آرزوهای انسان باقی است و با مرگ از بین نمی‌رود (غزالی، ۱۹۸۸: ۲۸۳-۲۸۴). پس استفاده از تعبیر عرض برای حیات در آثار غزالی نباید رهنز باشد و تلقی اشعری‌گونه در اختیار ما قرار دهد.

حاصل بحث این است که دیدگاه برانگیختگی غزالی بر سه اصل زیر استوار است:

الف) اعاده معدوم ممکن است؛

ب) ملاک این‌همانی نفس است؛

ج) حیات عرض است و معنای آن اتصال نفس با بدن است.

مقایسه میان مبانی اشاعره در نظریه برانگیختگی که آنها در کتب خود مطرح کرده‌اند و مبانی دیدگاه غزالی در نظریه برانگیختگی نشان می‌دهد که فاصله زیادی میان دیدگاه غزالی و اشاعره در این حوزه وجود دارد و عنوان برانگیختگی مشترک لفظی است. هرچند غزالی در زمره اشاعره شناخته شده است، اما حداقل در این نظریه تابع مکتب اشعری نیست.

۴. مقایسه میان دو دیدگاه غزالی در مبحث جاودانگی

پس از تبیین هر یک از دو دیدگاه غزالی در مبحث جاودانگی، حال در پاسخ به این سؤال که آیا غزالی دو دیدگاه متفاوت و مغایر در زمینه جاودانگی و معاد دارد یا دیدگاه دوم او

تعبیر کلامی دیدگاه اول اوست؟ باید گفت غزالی بنا بر دلایلی سعی کرده در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد بر مشی و سیاق رایج زمان خود، یعنی متکلمان اشعری بنویسد، اما فحوای کلام او در بحث برانگیختگی و مبانی که در این دیدگاه می‌پذیرد، نشان می‌دهد دیدگاه برانگیختگی تعبیر کلامی دیدگاه بدن جدید است. اما دلایل نظر مذکور این است که دیدگاه برانگیختگی که غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد مطرح می‌کند، بر مبانی استوار است که مغایر با دیدگاه برانگیختگی رایج در میان اشاعره است. بنابراین هر دو دیدگاه غزالی در واقع دو بیان متفاوت از دیدگاه بدن جدید اوست، اما ادله این ادعا چنین است که:

الف) همان‌طور که در دو بخش قبل به تفصیل بیان شد، غزالی درباره مسئله جاودانگی دو دیدگاه دارد. دیدگاه بدن جدید و دیدگاه برانگیختگی. دیدگاه اول در کتاب تهافت آمده و در کیمیای سعادت تلویحاً به آن اشاره شده است. در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، غزالی در نظریه برانگیختگی در سه مطلب بسیار مهم از نظریه رایج برانگیختگی فاصله می‌گیرد:

۱. چنانکه مفصل در مورد آن بحث شد، غزالی نفس را به‌عنوان جوهری غیرمادی قلمداد کرده است، در اندیشه برانگیختگی اشعری، نفس به‌معنای امر مجرد و جوهر غیرمادی شناخته نمی‌شود. اعتقاد به مجرد نفس نه تنها مبنای نظریه برانگیختگی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد است، بلکه اساس نظریه بدن جدید در کتاب تهافت الفلاسفه هم هست. در هر دو دیدگاه حافظ این همانی شخصیت نفس است، در حالی که در اندیشه اشاعره، ملاک این همانی بدن است.

۲. مبنای دوم نظریه برانگیختگی با تعبیر اشاعره عرض بودن حیات است. از نظر آنان حیات عرضی است که خداوند پس از اینکه اجزای پراکنده انسان را جمع کرد، به بدن می‌دهد. اما تعبیر غزالی از عرض حیات اتصال نفس به بدن است. بنابراین به‌زعم او انسان معدوم نمی‌شود، زیرا نفس او باقی است و این نفس با بدن اتصال می‌یابد، در نظریه بدن جدید نیز نفس به اراده الهی با بدن متصل می‌شود.

۳. در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد او با به کار بردن الفاظی مانند اختراع و مثل که به تفصیل در بخش قبل توضیح داده شد، تلویحاً معنای اعاده را ایجاد بدون سابقه و ابتدا اجزا و نه جمع اجزا تلقی می‌کند. یعنی اعاده را اختراع و ایجاد از ابتدای بدن یعنی جوهر جسمانی می‌داند. بنابراین در پس الفاظی مانند "اختراع" و "مثل" تلویحاً به ایجاد از ابتدای بدن اشاره می‌کند که در کتاب تهافت الفلاسفه نیز به صراحت بیان کرده است. تنها تفاوتی که میان این دو بیان غزالی در این دو کتاب می‌توان یافت، این است که در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد با تکیه بر قدرت و علم خدا و همچنین مبتنی بر نص قرآن اعاده معدوم را ممکن می‌داند. در این کتاب هرچند بحث اختراع را مطرح می‌کند و نظریه جمع اجزا را نمی‌پذیرد، اعاده اجزا را به معنای اختراع و ابداع از ابتدا و مثل می‌پذیرد و به اشکالات اعاده معدوم هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. وی در کتاب تهافت الفلاسفه نیز ایجاد بدن جدید را با تکیه بر قدرت خدا محال نمی‌داند، اما اشکال‌های وارد بر اعاده معدوم را می‌پذیرد.

۴. بررسی تاریخ نگارش آثار غزالی نشان می‌دهد (نک: البدایه و النهایه، ابن کثیر، ج ۱۲: ۱۸۶) که غزالی دو کتاب تهافت الفلاسفه (۴۸۸ ق) و الاقتصاد فی الاعتقاد (۴۸۹ ق) را به فاصله یک سال نگاشته و کتاب کیمیای سعادت را سال‌ها بعد از الاقتصاد فی الاعتقاد، یعنی حدود ده سال بعد در سال ۴۹۸ قمری نوشته است. وی در کتاب کیمیای سعادت دقیقاً همان دیدگاهی را که در کتاب تهافت الفلاسفه نگاشته (یعنی نظریه بدن جدید) را مطرح کرده است. حال اگر این مطلب درست باشد که غزالی ده سال بعد از الاقتصاد فی الاعتقاد کتاب کیمیای سعادت را نگاشته است، با توجه به اینکه آنچه در کتاب کیمیای سعادت عنوان می‌کند، به‌طور صریح و آشکار همان نظریه بدن جدید است، برخلاف نظر او در الاقتصاد فی الاعتقاد که به‌طور پیچیده و در لفافه کلمات خاصی مانند اختراع و مثل بیان شده است، می‌توان نتیجه گرفت که نظریه مختار او همان نظریه بدن جدید است، به‌ویژه اینکه نظریه برانگیختگی را با همان مبانی و اصول و محتوای نظریه بدن جدید در

کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد نگاشته است. بنابراین در واقع در هر سه کتاب یک نظریه یعنی همان نظریه "بدن جدید" را بیان کرده است.

۵. دلیل دیگر اینکه ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۳۵-۴۷۲) و غیاث الدین منصور دشتکی (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۶۳) نیز عقیده مختار غزالی را دیدگاه بدن جدید قلمداد کرده‌اند و مورد انتقادهای عدیده قرار می‌دهند و اشاره‌ای به دیدگاه برانگیختگی او به معنای اشعری آن ندارند.

۶. مطالعه اجمالی زندگی غزالی نشان می‌دهد حیات عقلی وی در دوران عمرش در مسیری تکاملی، از نگرش کلامی به سوی نگرش فلسفی عبور کرده و در نهایت به نگرش عرفانی روی آورده است و به همین علت در آثار او نیز این تغییرات مشاهده می‌شود. مطالعه کتاب المنقذ من الضلال (۱۹۹۴ ب: ۲۶-۴۳) که غزالی آن را در اواخر عمر خود نگاشته است، نشان می‌دهد غزالی اعتقاد دارد انسان‌ها از لحاظ درجات فهم متفاوتند و برای رسیدن به حقیقت، راه‌های متفاوتی برای درک و دریافت حقایق وجود دارد. همچنین روش‌های متفاوتی برای بیان یک حقیقت وجود دارد. بنابراین در کتاب‌های کلامی‌اش به شیوه کلامی متناسب با فهم متکلمان و در کتاب‌های فلسفی خود، به شیوه فلسفی متناسب با فهم فلاسفه سخن گفته است.

بنابراین نظریه برانگیختگی او در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد که به سبک و سیاق متکلمان اشعری نگاشته شده، در واقع تعبیر دیگر نظریه بدن جدید او به زبان کلامی است.

۵. نتیجه‌گیری

به‌طور خلاصه غزالی در هر دو نظریه، چه بدن جدید و چه نظریه برانگیختگی، معتقد است نفس امری مجرد و باقی است و بقای نفس را ذاتی نفس می‌داند. او برای نفس جاودانگی طبیعی قائل است. هرچند تأکید دارد که خداوند قادر است وجود نفس را متوقف کند.

این دیدگاه او پشتوانه و مبنای نظریه برانگیختگی او در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد هم هست زیرا نفس با مرگ همچنان باقی است و فقط اتصالش با بدن گسسته می‌شود،

بنابراین نفس اعاده نمی‌شود، فقط حالات نفس تغییر می‌کند. بنابراین منظور از برانگیختگی، برانگیختگی اجزای مادی است.

غزالی از متکلمانی که نفس را روح حیوانی یا ماده لطیف می‌دانند، متمایز می‌شود. او روح را عرض نمی‌داند و حیات را اتصال نفس به بدن می‌داند.

او درباره نفس و صفات و ویژگی‌های نفس با فلاسفه همداستان است و از متکلمان اشعری فاصله می‌گیرد و این دیدگاه او مبنای نظریه برانگیختگی او در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد قرار گرفته و میان او و اشاعره در زمینه برانگیختگی هم تفاوت ایجاد کرده است. با این تفاوت که او نفس و تجرد نفس و حدوث و بقای آن را علاوه بر آموزه‌های عقلی، بر آموزه‌های شرعی و نقلی نیز مبتنی می‌داند و اینجا در نقش یک متکلم ظاهر می‌شود. کاربرد الفاظی مانند "اختراع" و "مثل" در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد که به همان ایجاد بدن جدید اشاره دارد و بحث‌های ضمنی و در لفافه کلمات مبهم در مبحث نفس و بررسی تاریخی کتب غزالی که درباره جاودانگی در آنها سخن گفته است و بررسی تغییرات روحی غزالی همراه با تناقضات در گفتار او در کتب متعددش، ما را به این نتیجه می‌رساند که غزالی در بحث جاودانگی نه یک فیلسوف است که تنها تکیه‌گاه او عقل باشد و نه یک متکلم اشعری که بیشتر بر اخبار و نقل متکی هستند. بلکه شیوه تفکر او با در نظر گرفتن مخاطب و روش‌های دریافت حقیقت، آمیخته‌ای از شیوه‌های متفاوت است.

با توجه به تبیینی که از لفظ اختراع و مثل در «الاقتصاد فی الاعتقاد» به کار رفته است و مشترکات دو نظر غزالی در باب نفس و حیات و بازگشت نفس به بدن، می‌توان این دو نظریه را دو بیان و دو شیوه ارائه فکری و در واقع یک نظریه دانست.

منابع

۱. ابن کثیر، اسماعیل ابن عمر (۱۹۸۹م)، *البدایه والنهایه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۹۷۲)، *التعلیقات*، به تحقیق عبد الرحمان بدوی، بی‌جا، بی‌نا.
۳. _____ (۱۳۸۷)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران.
۴. اشعری، ابوالحسن (۲۰۰۸م)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق عبد الحمید محی الدین، بیروت، المكتبة العصریه.
۵. تمیمی بغدادی، ابن منصور عبد القاهر (۱۹۸۱م)، *اصول الدین*، بیروت، دارالفکر الجدید.
۶. دانشنامه کلام اسلامی (۱۳۸۸ش)، *جمعی از محققین*، موسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام خمینی ره قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
۷. دشتکی، غیاث الدین منصور (۱۳۸۶ش)، *حجه الکلام لا یضاح محجه الاسلام فی المعاد*، مجموعه مصنفات، انجمن آثار و مفاخر و دانشگاه تهران.
۸. رازی، فخرالدین (۱۳۴۱ش)، *البراهین در علم کلام*، به تصحیح محمد باقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
۹. _____ (۱۹۸۶م)، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
۱۰. شرح مصطلحات الکلامیه (۱۴۱۵ق)، تحت نظارت جعفر سبحانی، فی مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، آستان قدس رضوی.
۱۱. شیرازی، صدر الدین محمد (۱۳۸۲ش)، *المبدء والمعاد*، انجمن حکمت صدرا.
۱۲. غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۹۱م)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تحقیق مصطفی عمران، قاهره، دار البصائر.
۱۳. _____ (۱۹۹۴م الف)، *الجام العوام عن علم الکلام*، فی مجموعه الرسائل، بیروت، دار الکتب العلمیه.

١٤. _____ (٢٠٠٦م الف)، الدرره الفاخره فى كشف العلوم الاخره، فى مجموعه الرسائل، لبنان، دارالفكر.
١٥. _____ (٢٠٠٦م ب)، الرسالة اللدنيه، فى مجموعه الرسائل، لبنان، دارالفكر.
١٦. _____ (٢٠٠٦م ج)، المصنون به على غير امله، فى مجموعه الرسائل، لبنان، دارالفكر.
١٧. _____ (١٣٨٢ش)، تهافت الفلاسفه، تحقيق سليمان دنيا، تهران، شمس تبريزى.
١٨. _____ (٢٠٠٦م د)، روضه الطالبين و عمده السالكين، لبنان، فى مجموعه الرسائل، دار الفكر.
١٩. _____ (١٩٩٤م ب)، المنقذ من الضلال، تصحيح احمد شمس الدين، بيروت، فى مجموعه الرسائل، دار الكتب العلميه.
٢٠. _____ (١٣٦٤ش)، در معرفت آخرت، تصحيح حسين خديو جم، تهران، اطلاعات.
٢١. _____ (١٩٨٨م الف)، كتاب الاربعين فى الاصول الدين، دار الكتب.
٢٢. _____ (١٣٦١ش)، كيميائى سعادت، مصحح احمد آرام، كتابخانه مركزى.
٢٣. _____ (١٩٨٨م ب)، معارج القدس فى مدارج معرفت النفس، بيروت، دار الكتب العلميه.
٢٤. _____ (١٩٨٦م)، معراج السالكين، مجموعه الرسائل، بيروت دار الكتب العلميه.