

بررسی انتقادی دیدگاه غیاث‌الدین منصور دشتکی در معاد جسمانی

solymaniaskari@mihanmail.ir

عسکری سلیمانی امیری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

modaresismrm@gmail.com

سیدمحمدرضا مدرس / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۵

چکیده

غیاث‌الدین منصور دشتکی از فلاسفه قرن نهم و دهم، نخستین فیلسوفی است که ادعای برهان عقلی بر معاد جسمانی با بدن عنصری کرده است. وی از دو راه عقلی و نقلی به اثبات معاد جسم عنصری می‌پردازد. در این گفتار در پی بررسی استدلال‌های غیاث‌الدین در اثبات معاد جسم عنصری هستیم. برهان عقلی وی مبتنی بر بقای تعلق نفس به بدن پس از مرگ است که مورد نقد صدرالمآلهین واقع شده است؛ و مدعای وی بر بازگشت نفس به بدن عنصری دنیوی، پس از شکل‌گیری مزاج کامل در قیامت است، که مورد نقد آقاعلی مدرس قرار گرفته است. تمسک وی به آیات برای اثبات جسم عنصری نیز خالی از اشکال نیست. با نقد و بررسی دیدگاه وی به این نتیجه رسیدیم که برهان عقلی و نقلی وی در اثبات معاد جسم عنصری ناتمام است.

کلیدواژه‌ها: معاد جسمانی، غیاث‌الدین دشتکی، شبهات معاد جسمانی، رابطه نفس و بدن.

یکی از مباحث مهم در حوزه دین که مورد بحث و اختلاف آرای اندیشمندان در فلسفه و کلام بوده و هست، بحث معاد جسمانی است. مهم‌ترین نزاع پس از پذیرش اصل معاد و نفی شبهات منکران آن، این است که آیا معاد، جسمانی صرف و یا روحانی صرف و یا جسمانی-روحانی است؟ آنچه تا زمان *غیاث‌الدین* مطرح بوده این است که ما برهانی بر جسمانی بودن معاد نداریم. از این رو کسانی که قائل به تجرد روح بوده‌اند بقای روح را پس از مرگ به عنوان معاد روحانی و سعادت و شقاوت نفس مجرد در جهان دیگر را با ادله عقلی اثبات می‌کردند؛ ولی دست خود را از برهان برای بازگشت نفس مجرد به بدن تهی می‌دیدند. برخی چون *ابن‌سینا* نیز بازگشت روح به بدن را تعبداً پذیرفته‌اند و در نتیجه معاد روحانی-جسمانی را از باب تعبد باور کرده‌اند (*ابن‌سینا*، ۱۴۱۸ق، ص ۴۶۰-۴۶۲). ادعای عدم برهان برای معاد جسمانی موجب شد *غیاث‌الدین* دشتکی در آن تأمل و تجدیدنظر کند و به نتیجه برسد که معاد جسمانی با بدن عنصری را می‌توان با برهان عقلی و نقلی اثبات کرد. مدعای *غیاث‌الدین* دشتکی در برهانی بودن معاد جسمانی، انگیزه و سبب شد که *صدرالمآلهین* و برخی از تابعان مانند *آقاعلی مدرس نوزوی*، *شیخ محمدحسین غروی اصفهانی* و علامه *رفیعی قزوینی*، مدعی معاد جسمانی شوند.

آنچه بر اهمیت مسئله می‌افزاید این است که او نخستین فیلسوفی است که مدعی برهانی ساختن معاد جسمانی با بدن عنصری است. در این تحقیق درصدد اعتبارسنجی ادله *غیاث‌الدین* در اثبات معاد جسمانی هستیم و می‌خواهیم روشن سازیم که چگونه او توانسته از موانعی که بر سر راه فیلسوفانی مانند *ابن‌سینا* بوده، عبور کند. آیا به‌راستی او توانسته بر مشکلات اعاده معدوم، تناسخ و قطع رابطه نفس و بدن چیره شود. برخی از این مشکلات سبب شده‌اند که معاد جسمانی مورد انکار قرار گیرد (ر.ک: *ابن‌سینا*، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱-۱۲۶).

۱. دیدگاه‌ها درباره معاد جسمانی از منظر *غیاث‌الدین*

غیاث‌الدین دشتکی، چهار دیدگاه اصلی را در باب معاد جسمانی مطرح و آنها را نقد می‌کند و در نهایت به دیدگاه پنجم می‌رسد. دیدگاه اول بازگشت نفس به بدن عنصری در قیامت با اجزائی متفاوت با بدن اول است و دیدگاه دوم بازگشت نفس به بدن مثالی است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۶۲). دیدگاه اول را *غزالی* ابراز کرده بود (غزالی، ۱۹۹۴ م، ص ۲۳۸-۲۴۳) و دیدگاه دوم عقیده حکمای اشرافی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۴). از نظر *غیاث‌الدین*، معاد جسمانی مورد قبول *غزالی* و نیز معاد جسمانی پذیرفته شده از سوی اشرافیون، در واقع انکار معاد جسمانی است (همان، ص ۱۶۳). دیدگاه سوم را برخی متکلمان ابراز کرده‌اند. بر پایه این دیدگاه اجزای اصلی بدن انسان در طبیعت باقی می‌مانند و در قیامت روح به همان اجزای اصلی تعلق می‌گیرد. بنابراین معاد جسمانی بازگشت نفس در معاد به اجزای اصلی است (ر.ک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۶-۴۰۷). *صدرالمآلهین* نیز این قول را در کتابش ذکر کرده است (*صدرالمآلهین*، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶). از نظر *غیاث‌الدین* این دیدگاه باطل است و هیچ اصل و اساسی ندارد (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۱). از سوی دیگر وی سخن برخی از متکلمان را که معتقدند حقیقت انسان تنها همین

ترکیب قابل مشاهده و محسوس است، نه چیز دیگر و همین بدن پس از مرگ معدوم و شخص آن دوباره در قیامت بازمی‌گردد، سخنی سست و سخیف شمرده است (همان، ص ۱۶۲). دیدگاه چهارم درباره معاد جسمانی، انکار آن است. به نظر غیث‌الدین معاد نزد حکما در واقع معاد روحانی است نه جسمانی. حکما آیات صریح در معاد جسمانی را به امور روحانی تحویل می‌برند؛ زیرا در نظر آنان مخاطب آیات، عامه مردم و اعراب‌اند که امور روحانی را درک نمی‌کنند و شناختی از آنها ندارند و از طرفی زبان عربی پر از مجاز و استعاره است. او در نقد رأی حکما به آیاتی اشاره می‌کند که از امکان وقوع معاد جسمانی سخن گفته‌اند (همان، ص ۱۶۶-۱۶۷).

دیدگاه پنجم جسمانی-روحانی بودن معاد است که غیث‌الدین بدان رسیده و ظهور آیات و روایات را نیز موافق آن می‌داند. از نظر او مذهب حق و مورد تأیید، بازگشت بدن اول با همان اجزای عنصری دنیوی و تعلق نفس مجرد به آن است. غیث‌الدین دشتکی پس از ارائه آیاتی که دلالت بر معاد جسمانی دارند، با استمداد از اصول و قواعد عقلی درصدد تبیین عقلانی معاد جسمانی بر می‌آید، که تفصیل آن به قرار زیر است:

۱. انسان موجود واحد طبیعی با دو جزء، یعنی بدن عنصری و نفس (روح مجرد) است (همان، ص ۱۷۴)؛ اما مهم در اینجا ترکیب این دو است. از نظر مشائیان ترکیب بین نفس مجرد و بدن مادی از نوع ترکیب انضمامی است. نظریه ترکیب انضمامی به طور کلی مورد نقد صدرالدین دشتکی پدر غیث‌الدین قرار گرفت. از نظر او ترکیب بین دو شیء به معنای واقعی کلمه از نوع ترکیب اتحادی است، نه از نوع ترکیب انضمامی. صدرالدین بر این اساس ترکیب بین نفس و بدن را اتحادی می‌داند. غیث‌الدین در مسئله ترکیب و در ترکیب نفس و بدن رأی پدرش را پذیرفته است. از این رو ترکیب بین نفس و بدن را اتحادی می‌داند (همان، ج ۲، ص ۹۷۴-۹۷۵)؛

۲. از نظر حکما مقصود بالذات نفس و بدن به عنوان دو جزء از انسان، نفس به عنوان روح الهی است (همان، ج ۱، ص ۱۷۴)؛

۳. روح انسان در حقیقت، فاعل، مدرک، و مکلف است و قوای بدنی، چونان قلم در دست نویسنده، آلت و ابزار اویند. طاعت و عصیان، به نفس و روح بازمی‌گردد و روح است که با اعمال خود مستحق ثواب و عقاب می‌گردد، نه بدنش. در واقع، بدن لانه‌ای برای اوج پرندۀ قدسی روح است و روح با تعلقش به بدن خاص، تشخیص می‌یابد؛

۴. روح الهی (نفس) دارای دو گونه تعلق به بدن عنصری است: الف) تعلق اولی به روح حیوانی (روح بخاری) است، که منبعث از قلب و جاری در رگ‌هاست؛ ب) تعلق ثانوی به اعضای کثیف؛

۵. دو تعلق یادشده در شدت و ضعف، رابطه معکوس با یکدیگر دارند؛ یعنی هرگاه یکی از این دو تعلق ضعیف یا منقطع شود، تعلق دیگر شدت و قوت می‌یابد یا تام می‌گردد؛

۶. نظر به تعاکس دو تعلق مزبور، هرگاه در مزاج روح حیوانی (روح بخاری)، انحراف ایجاد شود، روح الهی پس از مدتی سکونت در زمین بدن، شایستگی خویش را در تعلق به روح بخاری از دست می‌دهد و در این هنگام تعلق دوم (تعلق به اعضای کثیف، یعنی بدن) افزایش می‌یابد؛

۷. هنگام حشر، نخست اجزای متفرق گرد هم می‌آیند و سپس صورت بدن کامل می‌شود و روح حیوانی (روح بخاری) با فراهم شدن متعلقش، یعنی بدن کثیف بار دیگر پدید می‌آید و در این زمان است که نفس با تعلقش به روح حیوانی، دوباره به بدن بازمی‌گردد؛ و این تعلق، مانع از آن است که نفس دیگری در بدن حادث گردد؛

۸. بدین‌سان معاد بازگشت روح به بدن با همان مادهٔ اولیه برای رسیدن به جزاست (همان، ص ۱۷۵-۱۷۶). در اینجا توضیح برخی از عبارات و قیدهایی که دشتکی در این باب ذکر کرده، ضرور می‌نماید:

دشتکی با این عبارت که «روح انسان در حقیقت، فاعل، مدرک، و مکلف است»، فاعل هر عملی را که به انسان تکلیف می‌شود، روح می‌داند، نه بدن. حتی بسیاری از تکالیف بدنی از جمله نماز، روزه و حج را نفس می‌داند. از نظر *غیاث‌الدین* انسان از آن رو مکلف به تکالیفی شده که روح وی با انجام این تکالیف تهذیب شود.

هدف دشتکی از طرح دو گونهٔ متفاوت تعلق نفس به بدن لطیف (روح بخاری) و بدن کثیف، بیرون‌رفت از مفسدهٔ تناسخ است؛ زیرا تعلق دوم نفس پس از فساد تعلق اول به روح بخاری از بین نرفته است تا تعلق نفس به آن مستلزم مفسدهٔ تناسخ باشد؛ بلکه تعلق دوم پس از زوال تعلق اول قوی‌تر هم شده است. بنابراین تعلق دوم مانع از وقوع تناسخ باطل می‌شود (همان، ص ۱۷۹-۱۸۰ و ۱۸۲). *غیاث‌الدین* با همین تعلق دوم است که شبههٔ آکل و مأکول را از بنیاد بر می‌کند؛ زیرا تعلق نفس به اجزای بدن اصلی، سبب می‌شود که هر گاه، این اجزا مأکول حیوانی شوند، همچنان نفس به آنها تعلق داشته باشد و این تعلق تا دامنهٔ قیامت باقی است و بدین‌سان چنین تعلقی اجازه نمی‌دهد در زمان حشر، اجزای اصلی انسان، جزء بدن دیگری شوند (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲).

۲. معانی معاد جسمانی

با توجه به دیدگاه‌های *غیاث‌الدین*، معاد جسمانی را می‌توان به چند معنا تفسیر کرد:

۱-۲. عود جسم لطیف به جسم کثیف

معاد جسمانی به معنای عود جسم لطیف (روح) به جسم کثیف (بدن) در عالم آخرت است (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۲-۱۳۷۴، ج ۶ ص ۲۷۰؛ طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۷۱؛ مروارید، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷ و ۲۶۱) که صدرالمتهلین آن را به جمهور متکلمان و عموم فقها نسبت داده است (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۶۰۴). *غیاث‌الدین* می‌نویسد: بیشتر اندیشمندان معتقدند در معاد، اجزای متفرقه‌ای که حقیقت شخص را تشکیل می‌دهند، جمع می‌شوند و دوباره حیات به آنها بازمی‌گردد. آنها معتقدند: روح جسم لطیفی است بدون اینکه از بدن ممتاز باشد. در اجزای بدن مخلوط و ممزوج شده، همانند امتزاج روغن در شیر، خداوند هنگام مرگ امر به گرفتن روح می‌کند و آن را حفظ می‌کند، تا هنگام حشر که دوباره آن را به بدن بازگرداند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۷)؛ ولی انتساب این دیدگاه به جمهور متکلمان یا بیشتر اندیشمندان درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا تعداد انگشت‌شماری از متکلمان که قائل بوده‌اند روح جسم لطیف است، این دیدگاه را پذیرفته‌اند (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۶؛ طالقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۳۷).

۲-۲. بازگشت نفس به بدن با هر ماده‌ای

غزالی سه تصویر از معاد جسمانی را مطرح، و هر سه را به دلیل لوازم باطل رد می‌کند و در نهایت این قول را ممکن می‌داند که بدن با هر ماده‌ای، خواه ماده بدن اول باشد یا از ماده‌ای جدید برانگیخته می‌شود و سپس نفس به آن بدن بازمی‌گردد و این همانی انسان به نفس است، نه بدن. این عود و بازگشت نفس به بدن، برای دریافت آلام یا لذات جسمانی است و از این‌رو آلتی مانند آلت نخستین برای او اعاده می‌شوند (ر.ک: غزالی، ۱۹۹۴م، ص ۲۳۸-۲۴۳). غزالی و امثال او، مانند فخررازی، جمع بعینه اجزای متفرقه و تجسم روح را قبول ندارند و بر آن اشکال وارد کرده‌اند؛ لذا معتقدند: روح همان نفس مجرد است، که در حشر و قیامت به بدنی تعلق می‌گیرد؛ حال آن بدن مشتمل بر اجزای بدن اول باشد یا بعضی از آن اجزا را داشته یا نداشته باشد (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۷). لذا غزالی جمع بعینه اجزا را محال می‌داند؛ زیرا در یک صورت آن را موجب اعاده معدوم و در صورتی دیگر دچار مشکل شبههٔ آکل و مأكول می‌پندارد (ر.ک: غزالی، ۱۹۹۴، ص ۲۳۸-۲۴۰). فخررازی نیز جمع بعینه اجزا را موجب اعاده معدوم می‌داند، اما اشکال تناسخ مبنی بر بازگشت روح مجرد به بدن را پاسخ می‌دهد؛ به این صورت که تعلق دوبارهٔ نفس به بدن را در این عالم تناسخ باطل می‌داند، ولی در عالم آخرت ممنوعیتی برای آن قائل نیست (ر.ک: همان، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۳۲-۴۳۵؛ دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۷).

۲-۳. بازگشت انسان با همین روح و بدن

برخی گفته‌اند: بازگشت همین شخص انسانی با همین روح و بدن در قیامت به طوری که هر کس آن را ببیند، بگوید این همان شخص است، کفایت می‌کند. صدرالمتهلین این قول را عقیدهٔ شمار فراوانی از حکمای متأله و مشایخ عرفا می‌داند (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۶۰۴-۶۰۵).

معتقدان به معاد جسم عنصری، به چند دسته تقسیم می‌شوند. برخی مانند تفتازانی اعادهٔ جسم عنصری دنیوی را محال ندانسته، جسم اُخروی را عین جسم دنیوی می‌دانند که از همهٔ ویژگی‌های آن برخوردار است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۸۳). این قول، یعنی بازگشت بدن با همهٔ ویژگی‌های آن، مستلزم اعادهٔ معدوم است. تفتازانی چون معتقد به امکان اعادهٔ معدوم است، تلاش کرده به اشکالات آن پاسخ دهد (همان، ص ۸۵-۸۸)؛ اما برخی دیگر همانند محقق طوسی و علامه حلی که بدن اُخروی (مُعاد) و دنیوی (مبتدأ) را مثل یکدیگر می‌دانند نه عین یکدیگر، برای امکان اعادهٔ مماثل به «حکم الامثال» استدلال و به آیات قرآن استشهاد می‌کنند (ر.ک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۰)؛ اما غیاث‌الدین دشتکی که قابل به اعادهٔ جسم عنصری و استحالهٔ اعادهٔ معدوم است، می‌گوید اعادهٔ معدوم هیچ ربطی به معاد جسم عنصری ندارد (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۷).

۳. دلایل غیاث‌الدین منصور بر معاد جسم عنصری

غیاث‌الدین دشتکی می‌نویسد: با آنکه عده‌ای معاد جسمانی را منکر شده، تنها معتقد به معاد روحانی‌اند، اما به‌ناچار معتقدند که معاد جسم عنصری از ضروریات دین اسلام است و تصدیق آن واجب است؛ همان‌گونه که باید دیگر

سمعیات مانند پرسش نکیر و منکر، عذاب قبر، نفخ صور، صراط، میزان، حساب و کتاب، شهادت جوارح و شفاعت را تصدیق کرد (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷). وی اعتقاد و ایمان به حشر اجساد را از ضروریات دین می‌داند و معتقد است که عقاید مسلمان و دیگر ادیان الهی بر حشر اجساد است (همان، ص ۱۵۳). *غیاث‌الدین* از کسانی است که قایل به عینیت جسم اخروی و جسم دنیوی است و سخن کسانی را که معتقد به مثلث آن دو جسم، نه عینیت آنها، هستند، مخالف با نصوص قرآن و روایات و نیز مخالف با عقل می‌داند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۳؛ ج ۲، ص ۴۵۸). وی برای اثبات معاد جسم عنصری از سه طریق وارد می‌شود:

۱. از طریق پاسخ به شبهات و اشکالات معاد، که مانع پذیرش معاد جسمانی از سوی فلاسفه پیشین بوده است؛
 ۲. پس از اثبات تجرد نفس (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۱) و اثبات بقای آن پس از مرگ (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۴۹) و بیان دو گونه تعلق برای نفس به بدن، یکی به روح بخاری و دیگری توسط آن به اعضای بدن (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۵)، و بیان اینکه تعلق نفس به بدن از روی اجبار و اضطرار است، همانند مضطری که مجبوس شده است، نه از روی عشق آن گونه که مشهور به آن معتقدند (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴)، اظهار می‌دارد که نفس پس از مرگ و قطع تعلقش به روح حیوانی (روح بخاری) تعلقش به بدن عنصری بیشتر می‌شود و این تعلق تا روز قیامت باقی خواهد ماند تا در قیامت، هنگامی که به امر الهی اجزای بدن جمع شدند و به هم پیوستند و مزاج کامل تشکیل شد، نفس انسانی به آن ملحق می‌شود و این تعلق مانع تعلق نفسی دیگر به آن بدن می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۵).

۳. الف) قطعیت معاد جسمانی از دین خاتم‌الانبیا استفاده می‌شود. وی معتقد است که در آیات قرآن دلالت‌های صریح بر عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی وجود دارد؛
 ب) از آنجا که معاد جسمانی عقلاً ممکن است و مخبر صادق از آن خبر داده، وجهی برای انکار آن باقی نمی‌ماند؛
 ج) از طرفی، با امکان معاد جسم عنصری، به مقتضای حکمت و عدالت الهی و وفا به وعده‌هایی که خداوند از طریق وحی به انبیا داده است، باید معاد جسمانی وقوع یابد؛
 د) وقوع آن، یعنی زنده شدن مردگان، طبق آیات قرآنی در همین دنیا مشاهده شده است. از نظر *غیاث‌الدین* حقیقت زنده شدن مردگان در این دنیا با معاد یکی است (همان، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷). وی معتقد است که همه این عناصر از کلام خداوند سبحان استفاده می‌شوند (همان، ص ۱۶۷).

برای تبیین دیدگاه *غیاث‌الدین* باید عناصر استدلال وی را بررسی کنیم. ادله اثبات معاد جسمانی به دو دسته عقلی محض که در آنها به نقل تکیه نمی‌شود و عقلی-نقلی که در آنها از نقل نیز استفاده می‌شود، تقسیم می‌شوند و *غیاث‌الدین* از هر دو طریق برای اثبات این مدعا بهره می‌گیرد.

۱-۳. رابطه نفس و بدن

رابطه نفس و بدن یکی از مباحثی است که *غیاث‌الدین منصور* آن را برای اثبات معاد جسمانی به کار می‌گیرد (ر.ک:

دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴، ۱۷۵ و ۱۰۴). مسئله رابطه نفس و بدن از مباحث مهم علم‌النفس است که وی در مبحث اخلاق و کمال انسانی از آن بحث کرده است (ر.ک: دشتکی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۸). مشکل اصلی در ارتباط نفس و بدن این است که چگونه ممکن است موجود مجرد ثابت، فاقد زمان، مکان و جرم، با موجود مادی متغیر و دارای مکان، قوه و استعداد ارتباط داشته باشد و با آن متحد شود؟ به تعبیر دیگر چگونه موجودی که هیچ‌گونه سنخیتی با موجودی دیگر ندارد، بر آن تأثیر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد؟ چگونه از ترکیب موجود مادی و مجرد، نوع واحد طبیعی به نام انسان به وجود می‌آید؟

از نظر افلاطون و پیروان او ارتباط نفس و بدن، مانند ارتباط زندانی و زندان یا مرغ و قفس است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۱؛ ج ۳، ص ۱۷۳۹). بر اساس این دیدگاه، نفس و بدن به طور طبیعی یکدیگر را انتخاب نکرده‌اند، بلکه نیروی قهریه‌ای آنها را در کنار هم نشانده است. از این‌رو تصویری که از این وضعیت می‌توان ترسیم کرد، همان تصویر مرغ و قفس است که در واقع مرغ نفس در قفس بدن گرفتار شده است. گویا غیث‌الدین این نظر افلاطون را پذیرفته که تعلق نفس به بدن را اجباری و اضطراری، همانند مضطر محبوس دانسته است (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۴).

فیلسوفان مسلمان برای حل مشکل رابطه نفس و بدن، واسطه‌ای چون روح بخاری (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۳۲؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۴ و ۷۶؛ ج ۸، ص ۲۵۱) و یا روح حیوانی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۹) و یا بدن مثالی (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۰-۲۷۲) را مطرح ساخته‌اند که این واسطه از بعضی جهات شبیه بدن جسمانی و از جهاتی شبیه نفس مجرد است. صدرالمآلهین از بدن برزخی به نفس خیالی و حیوانی تعبیر می‌کند که واسطه برای ارتباط نفس و بدن است (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۴۹).

غیث‌الدین همانند حکمای مشاء و اشراق، روح حیوانی (روح بخاری) را واسطه‌ای میان نفس و بدن دانسته است. وی تعلق اولی روح الهی (نفس) را به روح حیوانی و تعلق ثانوی روح الهی را تعلق به اعضا می‌داند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۵). همچنین او روح حیوانی (روح بخاری) را حامل جمیع قوای مدرکه و محرکه، و محل تولد آن را قلب می‌داند، هنگامی که نفس به آن روح تعلق می‌گیرد، بدن نیز دارای نفس می‌شود و قوای دیگر از طریق قلب و توسط شریان‌ها در تمام اعضای بدن ساری و جاری می‌گردند (همان). البته وقتی روح حیوانی از حالت اعتدال خارج شود، تعلق نفس قطع می‌شود و بدن و مرگ تحقق می‌یابد (همان؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵-۱۵۶).

تجرد نفس و مادی بودن بدن، فاصله آن دو را به قدری افزایش داده که با یک واسطه نمی‌توان بین آن دو ارتباط برقرار کرد. لذا صدرالمآلهین معتقد است که باید بین روح بخاری و نفس ناطقه هم واسطه‌ای وجود داشته باشد که وی آن را برزخ مثالی نامیده است و بین روح بخاری و بدن، مرتبه ضعیف‌تری واسطه می‌شود که خون صاف لطیف نام دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۸). قبل از صدرالمآلهین، علامه دوانی نیز «خون» را مرکب روح بخاری دانسته است که به کمک خون در تمام بدن منتشر می‌شود. غیث‌الدین این قول دوانی را از عجایب می‌داند و آن را نقد می‌کند (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۵).

غیاث‌الدین قول مشهور در باب تعلق نفس و بدن را این می‌داند: نفس جوهری است مجرد که تعلقش به بدن از روی عشق است، و پس از مرگ باقی می‌ماند و با فساد بدن فاسد نمی‌شود. نفوس انسانی اتحاد نوعی دارند، و تعلق دو نفس به یک بدن محال است؛ همان‌گونه که تعلق یک نفس به دو بدن نیز محال است (همان، ص ۳۴). وی این سخن مشهور را که تعلق نفس به بدن از روی عشق است، صحیح نمی‌داند؛ بلکه تعلق آن را به بدن، اجباری و اضطراری می‌داند که نفس، بدن را تدبیر می‌کند؛ همانند تدبیر مضطرب که محبوس است و مراقبتش از محل حبس به سبب ترسی است که از خراب شدن آن دارد؛ درحالی که نمی‌داند اگر زندان خراب شود، موجب خلاصی او می‌شود (همان، ص ۱۰۴).

وی از راه بقای تعلق نفس به بدن پس از مرگ، مفسدهٔ تناسخ (همان، ص ۱۷۹) و شبهه اکل و مأكول (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲) را حل کرده است.

۲-۳. پاسخ غیاث‌الدین به شبهات معاد جسمانی

۱-۲-۳. معاد جسمانی و اعادهٔ معدوم

غیاث‌الدین از طریق پاسخ به شبهات معاد می‌کوشد موانع پذیرش معاد جسمانی را از سر راه بردارد. منکران معاد جسمانی معتقد بودند: انسان پس از مرگ معدوم می‌شود و چون اعادهٔ معدوم محال است، پس معاد جسمانی از آن جهت که مصداق اعادهٔ معدوم است، محال است. برخی چون اشاعره که معتقد به معاد جسمانی بودند، به جواز اعادهٔ معدوم قایل شدند و به‌زعم خود ادله‌ای عقلی بر امکان اعادهٔ معدوم اقامه کردند (ر.ک: حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۱؛ آمدی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۲۵۱). غیاث‌الدین در پاسخ به این شبهه می‌گوید: مسئلهٔ اعادهٔ معدوم از حیث ارتباطش با معاد جسمانی مطرح شده است؛ اما فلاسفهٔ اسلامی گفته‌اند: امتناع اعادهٔ معدوم ربطی به مسئلهٔ معاد جسمانی ندارد؛ زیرا آنها در عین حال که گفته‌اند اعادهٔ معدوم محال است، به معاد جسمانی نیز معتقدند (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۷)؛ زیرا آنچه در قیامت بازمی‌گردد اصلاً معدوم نشده است تا اعادهٔ معدوم باشد؛ بلکه اجزا با تغییر صورت‌های گوناگون باقی‌اند و در قیامت به امر الهی وقتی اجزا به هم پیوستند و مزاج کامل تشکیل شد، روح به جهت تعلقی که به بدن خود دارد به آن بازمی‌گردد و این تعلق مانع تعلق روح دیگر به بدن می‌شود (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۵).

در تبیین و توضیح کلام غیاث‌الدین می‌توان گفت: انسان مرکب از نفس و بدن است. در هنگام مرگ نه نفس او معدوم می‌شود و نه بدن او، بلکه هر دو باقی هستند. نفس او باقی است؛ چراکه مجرد است. بدن او نیز باقی است، زیرا هیچ چیز در این عالم معدوم نمی‌شود، بلکه تنها تغییر می‌کند و از حالی به حال دیگر درمی‌آید. با توجه به این مقدمه، معاد جسمانی اعادهٔ معدوم نیست، بلکه تجمع اجزاست. این تجمع نه تنها امتناع ذاتی ندارد، بلکه از نظر ادیان آسمانی، به‌ویژه دین اسلام، ضرورت هم دارد (ر.ک: همان، ص ۱۵۳).

اشکال: ممکن است کسی بگوید معاد جسمانی امکان ذاتی دارد، اما امکان وقوعی ندارد؛ با این بیان که هرچند

بازگشت روح به بدن محل عقلی نیست، ولی وقوع آن مشروط به قابلیت بدن است و ما می‌بینیم که پدید آمدن حیات وابسته به اسباب و شرایط خاصی است، که می‌باید تدریجاً فراهم شود؛ مثلاً نطفه‌ای در رحم قرار گیرد و شرایط مناسبی برای رشد آن وجود داشته باشد تا کم‌کم جنین کاملی شود و به صورت انسان درآید؛ ولی بدنی که متلاشی شد، دیگر قابلیت و استعداد حیات را ندارد تا روح به آن تعلق گیرد.

پاسخی که به این شبهه می‌توان داد این است: نظام موجود تنها نظام ممکن نیست و اسباب و عللی که در این جهان شناخته می‌شوند، اسباب و علل انحصاری نیستند. شاهدش این است که در همین جهان، اتفاقات خارق‌العاده‌ای مانند زنده شدن بعضی از حیوانات و انسان‌ها روی داده است؛ مانند داستان زنده شدن مردگان به دست حضرت عیسی علیه السلام و زنده شدن حیوانات در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و زنده شدن حضرت عزیر علیه السلام و الاغ وی. علاوه بر این تاکنون کسی برهانی بر امتناع معاد جسمانی اقامه نکرده است و از طرفی به شبهات منکران معاد نیز پاسخ داده شده است. پس باید آن را در بقعه امکان گذاشت (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵ ص ۸۳؛ فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۶۴) و از انکار آن امتناع ورزید. به علاوه از مماثلت مبدأ و معاد نیز می‌توان استفاده کرد و جواز مبدأ را مستلزم جواز معاد گرفت. چگونه ممکن است چیزی در زمانی ممکن باشد و در زمانی دیگر محال باشد (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵ ص ۸۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۰۶)، از باب اینکه «حکم الامثال فی ما یجوز وما لا یجوز واحد».

۲-۳. معاد جسمانی و تناسخ

یکی از اشکالاتی که بر معاد جسمانی وارد شده، مفسده تناسخ است و آن مفسده عبارت است از تعلق دو نفس به یک بدن؛ یکی نفس بازگشته و دیگری نفس جدیدی که در روز قیامت به بدن تعلق می‌گیرد؛ زیرا هر بدنی در هر عالمی حادث گردد، بلافاصله از طرف واهب‌الصور نفسی به آن تعلق خواهد گرفت؛ زیرا ذاتاً مستعد قبول نفس مخصوص به خود است. غیث‌الدین مشکل تناسخ را این‌گونه حل می‌کند: نفس دو گونه تعلق به بدن دارد: تعلق اولی نفس به روح حیوانی (روح بخاری) است و تعلق ثانوی نفس به اعضای بدن است. هر گاه تعلق اولی بر اثر انحراف مزاج از بین برود، تعلق ثانوی به اعضا شدید می‌شود و با این تعلق، اجزا تعیین خود را حفظ می‌کنند. در محشر هر گاه اجزا جمع شوند و صورت بدن کامل شود و روح بخاری به بدن بازگردد، نفس دوباره به بدن تعلق می‌گیرد و این تعلق ثانوی نفس به بدن مانع حدوث نفسی دیگر در بدن می‌شود و در نتیجه اشکال اصلی حکمای مشاء به معاد جسمانی که تناسخ است، رخ نمی‌دهد (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷ و ۱۷۹). غیث‌الدین درباره فرق بین تناسخ و معاد جسمانی می‌نویسد:

در تناسخ، نفس کاملاً از بدن قبلی خود جدا می‌شود و به بدن شخص دیگر تعلق می‌گیرد که این ممتنع است؛ ولی در محشر اجساد، نفس با همان تعلق تامی که به اجزایش داشته است، گرچه مدتی از آن دور بوده است، دوباره به بدن خودش بازمی‌گردد و این هیچ‌گونه مشکلی ندارد (همان، ص ۱۷۷).

صدرالمآلهین سخن مذکور را از غیث‌الدین در باب تعلق نفس و بدن نقل می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۲۰۵؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۵۴) و آن را به این صورت نقد می‌کند:

اولاً تعلق نفس به بدن امری طبیعی است و منشأ آن مناسبت تام و استعداد کامل ماده است که این نفس، نه نفس دیگر را به خود اختصاص می‌دهد؛ بنابراین این تخصص و این استعداد ضرورتاً برای همین ماده واحد و نسبت به همین نفس رخ می‌دهد، تا مستلزم تخصص بدون متخصص نباشد یا تعلق یک نفس به دو بدن صورت نگیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۵-۲۰۶). بنابراین تعلق نفس در قیامت به بدن از ناحیه بدن نیست و وقتی از ناحیه بدن نباشد، در این صورت ماده‌ای که به مرحله تخصص خاص برسد، طالب نفسی است که خود آن را مخصص کرده است نه آنکه تخصص از ناحیه دیگر آمده باشد. صدرالمتألهین در ادامه می‌گوید: منشأ حدوث نفس همان حرکت ذاتی و استکمالی ماده به گونه ترقی از پایین‌ترین درجه به بالاترین آن است تا در پایان حرکت مادی به نفس مجرد بینجامد. براین اساس معنا ندارد که نفس با اجزای خاکی تناسب ذاتی داشته باشد و تعلق خود را به بدن عنصری بعد از مرگ حفظ کند (همان، ص ۲۰۶-۲۰۷). طبق این بیان، تناسب همواره از ناحیه حرکت جوهری در ماده حاصل می‌شود و با این تناسب ماده ارتقای وجودی می‌یابد؛

ثانیاً لازمه تعلق ذاتی و طبیعی نفس به بدن این است که نفس پس از رسیدن به مقام مجرد و فعلیت محض (با توجه به حرکت جوهری نفس و قطع علاقه کامل از بدن) ساحت ماده را به کلی رها کند؛ درحالی که غیث‌الدین بر مبنای اصولی که تقریر کرده است، باید بپذیرد که علاقه روح به بدن پس از مرگ ارادی و اختیاری است؛ با آنکه وی تعلق نفس به بدن را اجباری و اضطراری می‌داند (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۴)، نه از روی قصد و اختیار، تا پس از فساد مزاج روح بخاری، تعلق نفس به اعضا بیشتر گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۵۴).

صدرالمتألهین در شرح این اشکال می‌گوید:

تعلق نفس به بدن، مانند تعلق انسان به خانه مخروبه‌ای نیست که تا زمانی که آباد و قابل سکونت است در آن زندگی، و برای مدتی از آن خانه مهاجرت کند و دوباره برای سکونت به آن خانه مخروبه بازگردد و از دیگر خانه‌ها و منازل آباد چشم‌پوشی کند (همان، ص ۲۵۴ و ۲۵۵؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۶۳).

ثالثاً وقتی بدن فاسد گردد، دیگر عضوی باقی نمی‌ماند تا به گفته غیث‌الدین نفس به آن تعلق گیرد (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۵۴-۲۵۵). به علاوه اعضا نمی‌توانند نفس را برای خود نگاه دارند؛ چون نفس است که به واسطه روح بخاری اعضا را اعضا گردانیده است (همان).

صدرالمتألهین تعلق اولی و ثانوی نفس را در کلام غیث‌الدین به تعلق بالذات و بالعرض تأویل برده است؛ زیرا نفس بیش از یک بار به بدن تعلق نمی‌گیرد (همان). سپس با تشبیه نفس به طایر قدسی و ملکوتی، با اظهار تعجب می‌گوید: چون دام بدن از هم گسیخته شد و خاک و خاکستر گشت، برای نفس چه تعلقی به اجزای پراکنده و ذرات پخش شده باقی می‌ماند؟ و چه تعلقی به خاک و خاکستر خواهد داشت؟ اگر چنین باشد، باید هر خاک و خاکستری دارای نفس شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۲؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۶۴).

۳-۲-۳. معاد جسمانی و شبههٔ آکل و مأکول

غیاث‌الدین دشتکی دلیل دوم منکران معاد جسمانی را شبههٔ آکل و مأکول دانسته است. اگر انسان انسانی را بخورد، چنانچه اجزای مأکول در بدن آکل بازگردد، در این صورت انسان مأکول بازنگشته است و اگر در بدن مأکول بازگردد، پس آکل در معاد بازنگشته است، و در صورتی که مؤمنی کافری را بخورد اجزای معینی از بدن، هم باید در عذاب و هم در نعمت باشند (دشتکی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵ و ۱۸۱).

پاسخ غیاث‌الدین: آنچه در معاد بازمی‌گردد همان اجزایی است که نفس در آغاز با آنها خلق شده است. خداوند سبحان آن اجزا را حفظ می‌کند و آنها را جزو بدن دیگری قرار نمی‌دهد (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲). این پاسخ غیاث‌الدین شبیه پاسخ برخی از متکلمان است که اعادهٔ معدوم را ممتنع می‌دانستند و از طرفی معاد جسمانی را قبول داشتند (همان، ص ۱۵۴). آنها معتقد بودند اجزای اصلی انسان معدوم نمی‌شود (ر.ک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۶) تا اعادهٔ معدوم تحقق یابد. غیاث‌الدین نیز که اعادهٔ معدوم را محال می‌داند، در پاسخ به شبههٔ آکل و مأکول همین سخن را با بیانی دیگر می‌پذیرد که اجزای بدن انسان محفوظ می‌ماند و در قیامت با جمع شدن و ترکیب یافتن آن اجزا، دوباره به قدرت خداوند مزاج کامل شکل می‌گیرد و روح به جهت تعلقی که همواره به بدن خود دارد، به آن ملحق می‌گردد (ر.ک: همان، ص ۱۷۵). این تعلق مانع از این می‌شود که اجزای بدن به بدن دیگر ملحق شوند (همان، ص ۱۸۲).

۳-۳. معاد مقتضای حکمت و عدالت الهی

غیاث‌الدین با پذیرش امکان معاد جسم عنصری از نظر نقل و عقل، معتقد است مقتضای حکمت و عدالت الهی (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷) و نیز مقتضای وفای به وعده‌هایی که خداوند داده است، ضرورت وقوع معاد جسم عنصری است (همان، ص ۱۶۷ و ۵۷). دیگران این عناصر را برای اثبات اصل معاد به کار می‌گرفتند؛ لیکن غیاث‌الدین از آنها معاد جسمانی را نتیجه می‌گیرد. شاید علت آن این باشد که در نظر وی، اثبات معاد در واقع اثبات معاد قرآنی است که ظهور آیات و روایات در عنصریت آن است. لذا غیاث‌الدین معتقد است هنگامی که اصل معاد جسمانی از نظر آیات و نیز عقل ممکن است و هیچ محذور عقلی ندارد، پس باید خداوند سبحان به مقتضای حکمت، عدالت و طبق وعده‌ای که داده است آن را محقق کند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷). از جمله ادله‌ای که غیاث‌الدین معاد جسمانی را از آن نتیجه می‌گیرد، احیاء مردگان در عالم دنیا است (دشتکی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶-۱۶۷). از آنجاکه غیاث‌الدین با کسانی مواجه است که آیات دال بر معاد جسمانی را تأویل برده‌اند (همان، ص ۱۶۶)، می‌باید از آن آیات نیز برای نفی نظر آنها و تثبیت نظر خود بهره‌گیرد.

۳-۴. قطعیت معاد جسمانی از دیدگاه آیات

غیاث‌الدین یکی از ادلهٔ معاد جسم عنصری را مدلول آیات و روایاتی می‌داند که در باب معاد آمده‌اند. وی معتقد است که در قرآن کریم آیات روشنی وجود دارند که هم امکان و هم وقوع معاد جسمانی را بیان می‌کنند. وی برخی آیاتی

را که دلالت بر معاد جسمانی دارند، ذکر و چگونگی دلالت آنها را تبیین می‌کند. یکی از آیات دال بر معاد جسمانی، پاسخی است که خداوند سبحان به اصحاب شمال داده است: «إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ؛ أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوْلَادُونَ» (صافات: ۱۷ و ۱۶). خداوند سبحان در سوره واقعه در پاسخ آنها می‌فرماید: «قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ» (واقعه: ۴۹ و ۵۰).

غیث‌الدین چهار وجه را برای امکان وقوع چنین امری یعنی اجتماع نخستین و واپسین در روز قیامت از زبان قرآن ذکر می‌کند:

وجه اول: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ؛ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (واقعه: ۵۸-۶۱).

غیث‌الدین کلام فخررازی را در وجه استدلال به این آیات بر معاد جسمانی ذکر می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ همان، ج ۲۹، ص ۴۱۶-۴۲۳) و با مناقشه در کلام وی و زاید شمردن مقدماتی که فخررازی برای استدلال خود ذکر کرده (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۷)، به تفسیر خود از آیات یادشده می‌پردازد: خداوند به گمراهان و کسانی که منکر برانگیخته شدن انسان در روز قیامت هستند و آن را بعید می‌شمارند، می‌گوید: شما منی را خلق نکردید، بلکه خداوندی که به قدرت، اراده و علمش انسان را از منی به وجود آورد، دوباره قادر است که آن را خلق کند. پس وجهی برای استبعاد و انکار (معاد جسمانی) نیست. غیث‌الدین روایات بارش باران قبل از مبعوث شدن انسان‌ها را قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۳؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۱۷۷) مؤید این مطلب می‌داند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۸).

وجه دوم: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (واقعه: ۶۴ و ۶۳):

فخررازی می‌نویسد: وقتی انواع دانه‌ها در زمین کاشته و به آنها آب داده می‌شود، از نظر عقلی باید دانه‌ها فاسد شوند؛ ولی می‌بینیم نه تنها فاسد نمی‌شوند، بلکه دانه محفوظ می‌ماند و از یک طرف سر از زمین برمی‌آورد و از طرفی دیگر ریشه در زمین فرو می‌برد. آیا این جریان، بر قدرت کامل و حکمت عام خداوند سبحان دلالت ندارد؟ پس چگونه این قادر مطلق نتواند اجزای بدن انسان را جمع کند و دوباره ترکیب کند و نفس را به آن بازگرداند؟ (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۴۲۰).

وجه سوم: «أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمَازِنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ» (واقعه: ۶۸ و ۶۹):

وجه استدلال: اولاً طبیعت آب، سنگین بودن آن است که باید هبوط کند و به پایین سرازیر شود و اینکه به بالا می‌رود خلاف طبعش می‌باشد؛ لذا باید قدرتی آن را برخلاف طبعش بالا ببرد؛ ثانیاً همین اجزای آب که به بالا صعود کرده‌اند، پس از پراکندگی با هم جمع می‌شوند و ابر را تشکیل می‌دهند؛ ثالثاً بادهای آنها را حرکت می‌دهند؛ رابعاً در جایی که نیاز است فرو می‌ریزند و زمین خشکیده را سرسبز می‌کنند. همه اینها بر جواز و امکان حشر دلالت می‌کند. همان‌طور که خداوند قادر است این ذرات آب را جمع کند، قادر است اجزای خاکی انسان را جمع و زنده کند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۹؛ ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۴۳۶-۴۳۷).

وجه چهارم: «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنْتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا مِنَّا وَنَحْنُ الْمَشْهُونَ» (واقعه: ۷۲ و ۷۳):

وجه استدلال، این است که طبیعت آتش اقتضای بالا رفتن دارد و طبیعت درخت اقتضای پایین رفتن. از طرفی آتش نورانی است و درخت ظلمانی؛ آتش داغ و خشک و درخت سرد و مرطوب است. چگونه خداوند قادر است اجزای نورانی آتش را داخل این درخت ظلمانی قرار دهد؟ پس خداوند سبحان قادر است اجزای بدن انسان را دوباره جمع کند و نفس را در آن قرار دهد. فخررازی معتقد است: خداوند می‌خواهد با طرح مسئله آب و آتش در آیات مذکور و طرح مسئله هوا در آیات سوره نمل (۶۳-۶۴) و مسئله زمین در آیه «وَوَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» (حج: ۵)، به ما بفهماند که عناصر اربعه با همه حالاتشان، شاهدی بر امکان حشر جسم عنصری‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۳۵؛ دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۰)؛ اما این سخن فخررازی به نظر غیث‌الدین مردود است (همان)، ولی وجهی برای مردودیت آن بیان نمی‌کند. شاید وجه اشکال این باشد که همه این آیات، بر قدرت خداوند سبحان و صرفاً بر امکان معاد دلالت دارند، اما دلالتی قطعی بر کیفیت معاد ندارند.

سپس غیث‌الدین آیات متعدد دیگری را که بر حشر اجساد دلالت دارند، با تفسیری که فخررازی از آنها نموده، ذکر می‌کند (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۰۹؛ ج ۲۱، ص ۴۱۲-۴۱۴) و نظر خود را در این موارد چنین بیان می‌کند: ظاهر این‌گونه آیات دلالت دارند بر اینکه عده‌ای از روی تعجب و شگفت‌زدگی، بازگشت انسان را در قیامت استنکار و استبعاد می‌نمودند (رعد: ۵)؛ نه اینکه ادعای برهانی بر امتناع و استحالة آن داشته باشند. آنها بر اساس اوهام عامیانه خود، که هر گاه انسان تبدیل به خاک شود، اجزایش نابود و متفرق می‌شوند، می‌پرسیدند چگونه ممکن است دوباره بدنی مثل بدن اول بازگردد؟ و چه کسی قادر است این اجزای متفرق و پراکنده را بشناسد و آنها را بازگرداند؟ لذا خداوند سبحان آنچه را موجب استبعاد و استنکار آنها شده بود، به این صورت از ذهن‌ها پاک می‌کند: اولاً خداوند به همه اجزای بدن انسان علم دارد و علم او بر همه چیز احاطه دارد و هیچ چیز از دایره علم او بیرون نیست؛ ثانیاً او قادر به جمع‌آوری آن اجزا و بازگرداندن آنهاست (ر.ک: همان، ص ۱۷۱-۱۷۲).

۴. نقد و بررسی دیدگاه غیث‌الدین دشتکی

نخستین اشکال بر غیث‌الدین، در باب بقای تعلق نفس به بدن پس از مرگ است. این ادعا نه بین است و نه غیث‌الدین آن را برهانی کرده است. این همان اشکالی است که صدرالمطالین بر غیث‌الدین وارد کرده است. از سوی دیگر اشکالی که آقاعلی مدرس بر دیدگاه اشاعره در بازگشت نفس به بدن دنیوی وارد دانسته، بر دیدگاه غیث‌الدین نیز وارد است؛ زیرا اگر نفس هنگام قیامت دوباره از عالم برزخ به بدن دنیوی بازگردد، همان‌گونه که در دنیا به آن تعلق داشته است، این تکرار عالم دنیا خواهد بود؛ بنابراین فرقی میان عالم دنیا و عالم آخرت نخواهد بود؛ درحالی‌که فرض این است که نظام دنیا برپیده شده و نشئه عوض گشته است. تبیینی که غیث‌الدین از معاد

می‌دهد، دنیایی دیگر در ادامه همین دنیاست. *آقاعلی* مدرس این قول را علاوه بر اینکه از جهت عقلی باطل می‌داند، آن را مخالف با روایات وارد در باب معاد نیز به‌شمار می‌آورد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲). وی معتقد است که عالم آخرت غیر از عالم دنیاست و آیه «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ» (واقعۀ: ۶۲) را صریحاً در مخالفت عالم دنیا با عالم آخرت دانسته است (همان، ص ۹۱-۹۲)؛ چراکه این آیه صریحاً دنیا را نشئه اولی دانسته است و اگر قرار باشد، عود روح به بدن عنصری بدون آنکه بدن از نشئه عنصریت وارد نشئه دیگری شده باشد، همان نشئه اولی خواهد بود؛ درحالی که آیه صریحاً انسان را متوجه نشئه دیگری می‌کند. البته *آقاعلی* مدرس، به گونه‌ای بقای تعلق نفس به بدن را پس از مرگ می‌پذیرد و برای دفع مفسده دنیای دیگر بودن قیامت بر خلاف *غیث‌الدین* که می‌گفت نفس در عالم آخرت به بدن ملحق می‌شود، معتقد است بدن همراه کل عالم مادی بر اثر حرکت جوهری جهش می‌کند و به نشئه دیگر منتقل می‌شود و بدین‌سان کل عناصر دنیوی به عناصر اخروی تبدیل می‌شوند و بدن نیز به بدن اخروی تبدیل می‌شود و بدن به سوی نفس صعود می‌کند. این صعود بدین سبب است که نفس که در دنیا در این بدن بوده، ودایعی در وی نهاده است که این ودایع سبب می‌شوند هر بدنی به نفس خود منتقل شود (همان، ص ۹۳-۹۴). از این رو نظریه *آقاعلی* نه مستلزم تکرار عالم دنیا خواهد بود و نه موجب تناسخ و نه رجوع فعل به قوه؛ چراکه یکی از مشکلات بازگشت نفس به بدن، بازگشت فعل به قوه است که *صدرالمآلهین* در اشکال بالا به آن نظر دارد؛ زیرا همین که نفس به دلیل ارتقای وجود از بدن مفارقت کرده است، بازگشت او به بدن بازگشت از قوه به فعل است. از این رو *صدرالمآلهین* نمی‌پذیرد که تعلق نفس به بدن پس از مرگ باقی باشد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۳). از این رو *آقاعلی* مدرس معاد جسم عنصری را با اصول صدرايي تبیین و اثبات می‌کند (ر.ک: همان، ص ۹۲).

جمع‌بندی نقدهایی که بر دیدگاه *غیث‌الدین دشتکی* در باب معاد جسم عنصری وارد شد، بدین شرح است:

۱. یکی از تالی فاسدهای جدی نظریه دشتکی مبنی بر حضور بدن مادی و عنصری در آخرت، مبدل ساختن آخرت به دنیاست؛ درحالی که بزرگان حکمت از وجوه تفاوت و تباین جوهری دنیا و آخرت سخن گفته‌اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۲-۳۹۵)؛

۲. *غیث‌الدین دشتکی* از نحوه تعلق نفس به اجزای اولی بدن سخن نگفت و اینکه چگونه نسبت تعلق نفس به روح حیوانی و اجزای کثیف وارونه است؛ یعنی با کم شدن یا از بین رفتن تعلق نفس به روح حیوانی، تعلق او به اجزای کثیف شدت می‌یابد. در نتیجه وی ادعایی بدون دلیل را مطرح ساخته است. به عبارت دیگر، تعلق از نوع دوم، تعلق نفس به اجزای ازهم‌گسیخته است که تصور تحقق آن به‌غایت دشوار است؛ به این بیان که تعلق تدبیری نفس به بدن در زمان حیات شخص در دنیا، تعلق به امری است که منسجم و پیوسته است و دارای وحدت ارگانیکی است؛ اما تعلق نفس به اجزای پراکنده و متکثر چه توجیه عقلانی‌ای خواهد داشت؟ دشتکی در این باب تبیینی ارائه نمی‌کند. گفتنی است که علامه رفیعی قزوینی، از شارحان فلسفه صدرايي و منتقدان معاد جسمانی

صدرایی، در اثبات عقلی رجعت نیز از برقراری گونه‌ای از تعلق نفس به بدن پس از مرگ سخن می‌گوید؛ به این بیان که علاقه نفس به بدن از شئون ذاتی نفس است و علاقه یادشده به قهر و استعلائی نفس و ضعف و مقهوریت بدن بازمی‌گردد. بنابراین ممکن نیست که علاقه نفس به بدن به کلی باطل گردد (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸، ص ۱۷-۱۸). استاد عابدی شاهرودی نیز در بسط و توضیح کلام رفیعی قزوینی می‌نویسد:

تعلق نفوس به ابدان، تعلق ذاتی وجودی است و ابدان از مراتب وجود شخصی نفوس به‌شمار می‌روند. بدین جهت گسست یکسره نفس و بدن محال است و در موت فقط تعلق تصریفی و تدبیری خاص نفس از بین می‌رود و تعلق وجودی فاقد تصریف و تدبیر خاص همچنان باقی می‌ماند؛ اما تعلق نفوس یکسان نیست؛ زیرا فرق است بین تعلق نفس کلی به بدن و تعلق نفس جزئی به بدن (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۸، ص ۵۹)؛

۳. غیاث‌الدین از آیات قرآنی نیز نمی‌تواند نتیجه قطعی بر معاد جسم عنصری بگیرد؛ زیرا آیات قرآن بر سه دسته‌اند: برخی از آنها بر مثلث بدن دنیوی و اخروی دلالت صریح دارند (ر.ک: یس: ۸)؛ برخی دیگر در عینیت بدن دنیوی و اخروی ظهور دارند (حج: ۵ و ۶)؛ برخی دیگر ظاهر در معاد روحانی‌اند (سجده: ۱۰-۱۱). اشکال وارد بر استدلال غیاث‌الدین این است که وی آیات دیگر را که بر مثلث بدن اخروی و دنیوی و یا روحانیت معاد دلالت دارند، پاسخ نداده است.

نتیجه‌گیری

غیاث‌الدین که نخستین مدعی برهانی کردن معاد جسمانی است، کوشید از طریق عقل و نقل معاد جسم عنصری را اثبات کند. وی از طریق نقل، امکان معاد جسم عنصری و نیز وقوع آن را استفاده می‌کند و از طریق پاسخ به شبهات معاد جسمانی، موانع پذیرش معاد جسمانی را از سر راه برمی‌دارد و بیان می‌کند که معاد جسم عنصری مصداق اعاده معدوم نیست. وی همچنین با طرح بقای تعلق نفس به بدن بعد از مرگ و بازگشت آن به بدن در آخرت، به شبهه تناسخ پاسخ می‌دهد و درباره فرق بین تناسخ ممتنع و معاد جسم عنصری یادآور می‌شود، که در تناسخ، ادعا این است که نفس کاملاً از بدن قبلی خود جدا می‌شود و به بدن دیگری تعلق می‌گیرد؛ ولی در معاد جسم عنصری، نفس با همان تعلق تامی که به اجزایش داشته است، چون تعلقش به آن بدن باقی است، دوباره در روز حشر به بدن خود بازمی‌گردد و مانع از تعلق نفسی دیگر به آن می‌گردد؛ و این تعلق مانع از تعلق اجزای بدن دیگر به بدن محشور نیز می‌شود که با این بیان شبهه آکل و مأکول نیز پاسخ داده می‌شود. در نهایت، از احیای اموات در عالم دنیا، که در آیات قرآن آمده، به کمک روایات وارده در این باب نتیجه می‌گیرد که آنچه از آیات و روایات استفاده می‌شود، معاد جسم عنصری است؛ ولی با نقد و بررسی دیدگاه وی دانستیم که نه برهان عقلی وی تام است و نه برهان نقلی‌اش، و لازمه پذیرش نظریه او در باب معاد، آخرت دنیایی دیگری در طول همین دنیاست، که این با ظهور برخی آیات سازگار نیست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *الشفاء (طبیعیات)*، تصحیح ابراهیم مدکور و سعید زاید، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۱۸ق، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده املی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۳۸۲، *الأضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- آمدی، سیف الدین، ۱۴۳۰ق، *أبکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد مهدی، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومية.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تعلیقه عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، تحقیق محمد نجمی الزنجانی، قم، رضی و بیدار.
- دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، ۱۳۸۶، *مصنفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۱، *اخلاق منصورى*، به کوشش منصور ابراهیمی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۸۲، *اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات سواکल الغرور*، تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۶۸، *رجعت و معراج*، به اهتمام محمدرضا بندرچی، قزوین، طه.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، *العترسیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۸۱، *المبدأ والمعاد*، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاهنظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
- طالقانی، محمدنعیم، ۱۴۱۱ق، *منهج الرشد فی معرفة المعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، *الاحتجاج*، تهران، اسوه.
- عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۸۸، «اثبات عقلی رجعت»، در *رفعت حکمت*، به کوشش محمدعلی اردستانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۹۹۴م، *تهافت الفلاسفة*، تعلیق علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم، مکتبه آیةالله المرعشی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات والتشبهات*، تصحیح نجف زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۸۳، *انوار الحکمة*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، تصحیح موسوی جزائری و طیب، قم، دار الکتب.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، با مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۷۴-۱۳۶۲، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- مدرس نزوی، آقاعلی، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی*، تصحیح محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- مروارید، میرزا حسنعلی، ۱۴۱۶ق، *تنبيهات حول المبدأ والمعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی.