



بررسی رویکرد کلامی و عرفانی حقیقت معاد در اندیشه مولانا و غزالی

عاشور حسن زاده عرب^۱

گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران

فریدون طهماسبی (نویسنده مسئول)^۲

گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران

فرزانه سرخی^۳

گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران

علی محمد گیتی فروز

گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۱۶

چکیده

معاد، ایمان به روز واپسین و حیات اخروی انسانها پس از مرگ و جزا و پاداش اعمال آنهاست و یکی از اصول جهان‌بینی الهی و مهم‌ترین اصل پس از توحید است که پیامبران الهی مردم را به آن دعوت کرده‌اند و تقریباً یک سوم آیات قرآن مربوط به آن است. معاد اولین بار در گستره ذهن بشری از منابع درون دینی نشأت گرفته است. در این پژوهش ضمن تأکید بر مسئله معاد، به عنوان زمینه اصلی بحث با بهره‌گیری از روش تحلیلی-توصیفی، به جنبه‌های کلامی و عرفانی آن در مثنوی مولانا و آثار غزالی پرداخته شده سپس دیدگاه و رویکرد کلامی، عرفانی حقیقت معاد و تعبیر مختلف و مرتبط با آن که عمده‌ترین آنها معاد روحانی و جسمانی، مرگ، رجوع... است مورد بررسی قرار گرفته. نتیجه حاصل آنکه از دیدگاه غزالی با وجود گواهی شرع بر معاد جسمانی عقل از اثبات و درک آن ناتوان است و صرفاً امکان آن را تصدیق می‌کند. در مثنوی آنچه

۱. pakdel_pakdel۶۳@yahoo.com.

۲. ashour۱۳۶۳@gmail.com.

۳. ayla۱۳۹۳۰۱۱۷@gmail.com.

مربوط به معاد است-روحانی و جسمانی- غالباً با طرز تلقی صوفیانه و با تفسیر عرفانی همراه است. در اندیشه غزالی و مولانا غایت و حکمت همه علوم وصول انسان به سعادت اخروی از طریق معرفت الهی است؛ این دو عارف متأثر از تمایلات عارفانه خود، تنها نگاه عرفانی را کاشف معانی حقیقی کلام و حیانی و معاد می‌دانند.

کلید واژه: معاد، معاد جسمانی و روحانی، مرگ، غزالی، مولانا

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسأله

مسئله معاد و مرگ از نظر اهمیت بعد از توحید از مهمترین مسائل درون دینی، اسلامی و از شروط مسلمانی و یکی از ارکان جهان‌بینی اسلامی است که در چارچوب اندیشه دینی معنا پیدا می‌کند و اصولاً از دیدگاه دینی، پیامبران آمده‌اند که مردم را به دو حقیقت معتقد کنند یکی مبداء (خدا) و یکی معاد (قیامت).

معاد با مرگ رابطه نزدیکی دارد از این روی مولانا در دفتر اول مثنوی قومی را نام می‌برد که از مرگ ترس و هراسی ندارند و به آن لبخند می‌زنند از دیدگاه مولانا و غزالی عارفان برگزیده الهی مرگ را یکی از ادوار طبیعی حیات می‌دانند. و از آن استقبال می‌کنند که «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس/۶۲). مولانا در دفتر سوم این نکته را بیان می‌کند که طبق آنچه او آزمودن نام می‌نهد مرگ همان زندگی است و وقتی آدمی از این زندگی مادی راهی یابد به زندگی ابدی دست می‌یابد. در قرآن کریم آیات بسیاری در مورد معاد وجود دارد. منتها در چند آیه رسماً پس از ایمان به خدا از ایمان به روز آخر یاد کرده است و این نشان از اهمیت پذیرش معاد نزد آدمی دارد. البته از دیدگاه مولانا در دفتر اول ایمان در دنیا مهم است نه در آخرت.

در این جستار به بررسی رویکرد عرفانی مثنوی مولانا و غزالی در مورد معاد پرداخته شده است بر این اساس به کیفیت و چگونگی معاد، تعابیر مختلف و منازل معاد از دیدگاه دو اندیشمند حوزه کلامی و ادبی امام محمدغزالی و مولانا جلال‌الدین مورد بررسی قرار گرفته است. ابتدا در مورد معنای لغوی و اصطلاحی معاد توضیحاتی داده شده و تعابیر مختلف و مرتبط از رستاخیز که عمده‌ترین آنها تعبیر معاد، مرگ-موت-رجوع و... بررسی گردید. در ارتباط با کیفیت و چگونگی معاد نیز نظرات هر دو اندیشمند ذکر شده و دیدگاه قرآن نیز مورد بررسی قرار گرفته که در آیات صریحاً اشاره به معاد جسمانی و روحانی دارد. البته به نظر می‌رسد علت اصلی و ریشه‌ی اختلاف در میان فرق کلامی را بایستی در کیفیت برخورد با پدیده‌هایی چون؛ اجل و مرگ،

مفارقت روح از بدن، معاد جسمانی، نشانه های قیامت، بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب، خلود، احباط و شفاعت، مورد مطالعه قرار داد تا اختلاف در مبانی استدلالی نمایان شود. پژوهش پیش رو مبتنی بر داده های مستخرج از متن مثنوی معنوی مولانا و آثار امام محمد غزالی است که با بهره گیری از روش مطالعات کتابخانه ای و اسنادی و به شیوه توصیفی- تحلیلی به انجام رسیده است. از آن جای که منابع این جستار آثار نظم و نثر فارسی و عربی است تحقیق با استخراج جملات، عبارت و طبقه بندی آنها به عنوان شاهد و سند با استدلال عقلی و نظری شکل گرفته است شیوه تجزیه و تحلیل اطلاعات آن کیفی محسوب می گردد.

۲-۱. پیشینه تحقیق

مجموعه گسترده ای از آثار و پژوهش ها را می توان یافت که کانون بررسی خود را موضوع معاد از دیدگاه های دینی و قرآنی و .. قرار داده اند با این وجود پژوهش چشمگیر و قابل توجه ای در مورد بررسی اندیشه غزالی و مولانا و تحلیل و بررسی آثار آنان با همدیگر صورت نگرفته است، در این میان برخی پژوهشگران به بررسی و تحلیل موضوع معاد از دیدگاه یکی از اندیشمندان مورد بحث در این پژوهش پرداخته اند و بعضی دیگر آثار دیگر نویسندگان را به طور مقایسه ای با آثار این دو مورد تحلیل قرار داده اند به چند مورد از پژوهشهای انجام اشاره کوتاهی خواهیم داشت.

مقاله «معاد از نظر امام محمد غزالی و نجم الدین رازی (براساس کیمیای سعادت و مرصادالعباد)» (رضا حسین آبادی ۱۳۹۴) نویسنده به بررسی معاد از دیدگاه رازی و غزالی از منظر انسان شناسانه پرداخته است. نتیجه اینکه یکی از موارد مشترک آرای این دو متفکر در مورد معاد را می توان عقیده ایشان در باب لطیف و متفاوت بودن قالب جسمانی اخروی نسبت به کالبد دنیوی دانست.

مقاله «بررسی تطبیقی رویکردهای اندیشه اسلامی به قیامت و بازتاب آن در مثنوی مولوی و گلشن راز شبستری» (پروین گلی زاده ۱۳۹۶) نگارنده در این جستار، مسأله قیامت و معاد را در اندیشه مولانا و شبستری با استناد به اصول و آموزه های اسلامی به طور تطبیقی بررسی کرده است. نتیجه این که مولانا و شبستری، صرف نظر از وجوه مشترک اعتقادی در ایدئولوژی و سبک شخصی خویش، با بهره گیری از مشرب عرفانی و اسلامی، توانسته اند اصول اعتقادی خود را ارائه دهند که اعتقاد به معاد جسمانی و روحانی، از موضوعات مشترک در جهان بینی این دو عارف است.

مقاله «اثبات معاد و کیفیت آن بررسی تطبیقی دیدگاه نصیرالدین طوسی و مولوی» (عابدین درویش پور و مهرداد امیری ۱۳۹۵) نویسندگان کوشیده اند تفاوت شیوه کلامی- فلسفی نصیرالدین طوسی در اثبات معاد را با شیوه عرفانی- تمثیلی مولانا نشان بدهند. نتیجه اینکه مولانا، با تعمق و بهره گیری از آموزه های اصیل اسلامی از سویی باورمندی و ضرورت اعتقاد به معاد را عنصری روشن در نگاه به عالم نشان داده و از سوی دیگر

جسمانی بودن معاد را امری همگام با قاموس خلقت می‌داند. آنچه مقاله پیش رو را از سایر آثار فوق متمایز می‌کند بررسی رویکرد کلامی، عرفانی مفهوم معاد در مثنوی مولانا و اندیشه غزالی است که بر این اساس در این جستار به کیفیت و چگونگی معاد، تعابیر مختلف و اثبات معاد از دیدگاه دو اندیشمند و بیان تفاوتها و تشابهات آنان پرداخته شده است.

۲. معاد در آیات قرآن :

قرآن کریم برای تنبه آدمی نسبت به معاد و روز رستاخیز به دو شیوه عمل نموده است؛ هم امکان معاد را با تمثیل و تشبیه تبیین نموده، و هم در برخی آیات به اثبات برهانی آن پرداخته است. حجم قابل توجه ای از آیات قرآن در مورد معاد است. می‌توان آنها را در هشت گروه دسته بندی:

۱. ایمان به آخرت؛ مانند سوره (بقره/ ۴ ؛ نمل/ ۳)
 ۲. نتایج انکار معاد؛ مانند سوره (اسراء/ ۱۰؛ فرقان/ ۱۱؛ صبا/ ۸؛ مؤمنون/ ۷۴)
 ۳. نعمتهای ابدی بهشت؛ مانند سوره (الرحمن/ ۴۶؛ واقعه/ ۱۵-۳۸؛ دهر/ ۱۱-۲۱)
 ۴. عذابهای جاودان جهنم؛ مانند سوره (حاقه/ ۲۰-۲۷؛ ملک/ ۶-۱۱؛ واقعه/ ۴۲، ۵۶)
 ۵. نتایج اعمال نیک و بد در روز قیامت
 ۶. امکان و ضرورت قیامت
 ۷. پاسخ به سؤالات و شبهات منکران معاد
 ۸. انکار و فراموشی روز قیامت منشأ تبهکاریها و کجرویها. مانند سوره (ص/ ۲۶؛ سجده/ ۱۴۰)
- آنچه از تحقیق و تدبیر در معنا و تفسیر آیات قرآن در مورد معاد بدست می‌آید این است که بخش اعظم و مهم بحثها و جدالهای پیامبران با مردم مربوط به معاد بوده است زیرا پذیرش این اصل از سوی بسیاری از مردم بر خلاف اصل توحید به سختی صورت می‌گرفته است.
- ## ۳. معاد در لغت :

واژه معاد در لغت در سه معنا به کار رفته است: الف. معنای مصدری: یعنی عود و بازگشتن؛ ب. اسم مکان: یعنی مکان بازگشتن؛ ج. اسم زمان: یعنی زمان بازگشتن (راغب، ۱۴۱۲: ذیل معاد).

واژه معاد در قرآن با احتمال چند معنا از سوی مفسران یک بار در سوره قصص بکار رفته است «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (ای رسول ما،

یقین دان که) آن خدایی که (احکام) قرآن را بر تو فرض گردانید (و ابلاغ آن را وظیفه تو قرار داد) البته تو را به جایگاه خود (مکه یا بهشت ابد) باز خواهد گرداند. (تو با مردم) بگو که خدای من به حال آن که محقق در هدایت و آن که در ضلالت آشکار است (از هر کس) داناتر است. (قصص/۸۵). این آیه شریفه مربوط به پیامبر (ص) و مقصود از معاد در آن، مکان بازگشت است. لیکن درباره این که مراد از آن چیست، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. برخی از مفسران آن را به بازگشت پیامبر اکرم (ص) به مکه تفسیر کرده‌اند، یعنی خداوند به او وعده می‌دهد که پس از هجرت از مکه به مدینه، پیروزمندانه به مکه باز خواهد گشت. برخی نیز آن را به بازگشت به بهشت تفسیر کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۴: ۲۶۹)

۴. معاد در اصطلاح متکلمان:

واژه معاد در اصطلاح متکلمان در دو معنا به کار می‌رود: یکی، به معنای عام؛ و دیگری: به معنای خاص. معنای عام آن همه بحث‌های مربوط به عالم پس از مرگ را شامل می‌شود، و معنای خاص آن مربوط به خصوص سرای قیامت و آخرت است. البته این اصطلاح در علم کلام به گونه‌های دیگری از جمله بازگشت روح به جسم در قیامت و یا زنده شدن دوباره او نیز معنا شده است. (خاتمی ۱۳۷۰ ج ۱: ۲۰۴)

سعد الدین تفتازانی برای معاد چهار معنا ذکر نموده است که شامل: بازگشت به وجود پس از فنا، جمع شدن اجزا بدن بعد از پراکندگی، بازگشت به حیات پس از مرگ، بازگشت روح به بدن پس از جدایی. (تفتازانی ۱۴۰۹، ج ۵: ۸۲)

علامه طباطبایی (ره): «در میان کتاب‌های آسمانی قرآن کریم تنها کتابی است که درباره روز رستاخیر به تفصیل سخن رانده، و در صدها مورد با نام‌های گوناگون از آن یاد کرده، و بارها تذکر داده است که ایمان به روز جزا هم طراز با ایمان به خدا و یکی از اصول سه گانه اسلام است که منکر آن از آیین اسلام خارج شده و سرنوشتی جز هلاکت ندارد.» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۲)

۵. معاد در اصطلاح عرفا:

عرفا بر اساس مبانی عرفان نظری، به‌ویژه آنچه در قوس نزول و صعود ارائه شد، تفسیر و تحلیل خاصی را ارائه کرده‌اند که عمدتاً بر محتوای عودی معاد - که در متون دینی بدان اشاره شده است - تأکید می‌کنند و بر اساس مفهوم «رجعت و رجوع» که در آیاتی مثل «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» آمده است، کیفیت معاد و مسائل پیرامونی آن را سامان می‌دهند، زیرا رجعت و رجوع در محتوای خود بازگشت به آنچه در آغاز بود را حکایت می‌کند، چنانچه خدای متعال، این محتوا و این برداشت را در آیه ۲۹ سوره اعراف، تصریح کرده و می‌فرماید: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» و یا در آیه ۱۰۴ سوره انبیاء می‌فرماید: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» (ر.ک یزدان پناه، ۱۳۹۰: ۵۶۹-۵۸۴) انسان در مسیر قوس نزول، خصوصیات هر مرحله و مرتبه را

به خود می‌گیرد به گونه‌ای که در پایان قوس نزول، از قیدها و غشاها انباشته بوده و لایه‌های مختلف تعیینی بر او نشسته است. اما هنگامی که در قوس صعود قرار می‌گیرد، به تدریج و مرحله به مرحله، قیدها، حجاب‌ها و لایه‌ها برداشته می‌شوند در این مرحله برخلاف قوس نزول که انسان از وحدت به کثرت می‌گراید، از کثرت به جانب وحدت روی می‌آورد و مرتبه به مرتبه نور وحدت آشکارتر می‌شود تا جایی که انسان به عالم اله سر می‌کشد؛ *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ*. بر این اساس قیامت و معاد به معنای بازگشت به سوی خدا بر بستر قوس صعود و در قالب انسلاخ معنوی صورت می‌پذیرد. (همان: ۵۸۹) البته عرفا سعی داشته‌اند تا با محتوای از جمله رابطهٔ مبدا و معاد، دنیا و آخرت، مواقف قیامت، بهشت و جهنم و جایگاه هر یک، انسان کامل، قیامت و ... به یک هم بستگی با سایر تفکرات اسلامی در مورد معاد برسند.

۶. معاد جسمانی و روحانی:

مشائیان مسلمان، قائل به معاد روحانی بوده‌اند. البته عده‌ای همچون ابن سینا در کتاب شفا تذکر می‌دهند که معاد جسمانی با توجه به تعالیم نبوی مورد پذیرش آنان است (ابن سینا، ۱۴۰۶: ۴۲۳) غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه کفر فیلسوفان مشا را در نفی معاد جسمانی آشکار می‌داند (غزالی، ۱۹۵۵: پ ۲۵۴) هر چند که تذکر می‌دهد درصدد تکفیر فیلسوفان نمی‌باشد (همان: ۲۵۵)

متکلمین اسلامی براین عقیده‌اند که انسان دارای دو بعد مادی و روحانی است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۶۲-۳۶۸) که هرگز با مرگ ظاهری نابود نمی‌گردد، بلکه حیات تازه‌ای را آغاز می‌کند و زمانی فرا خواهد رسید که دوباره ارواح انسانها به اجساد دنیوی باز می‌گردند که آن روز قیامت نامیده می‌شود و بر این مسأله کلیهٔ دانشمندان اسلامی اعتراف دارند به طوری که منکر آن را کافر و بیرون از دین و شریعت محمدی (ص) دانسته‌اند. مقصود از معاد جسمانی، آن است که انسان در جهان اخروی با کالبدش حضور یابد و نعمت یا عذاب اخروی نیز جسمانی باشد؛ ولی معاد روحانی آن است که انسان با وجودی روحانی حیات اخروی خویش را ادامه دهد و در جهان بازپسین از لذتهای معنوی و روحانی بهره‌مند یا به عذابهای معنوی و روحانی دچار شود.

غزالی در مورد معاد جسم می‌گوید خداوند در روز قیامت جسمی تازه که معادل جسم قبل از او باشد و یا همان جسم قبلی خودشان را به روح ایشان ملحق کند و در نتیجه علاوه بر شادی و درد عقلانی باید شادی و درد جسمانی هم وجود داشته باشد. به نظر غزالی عقاید فلاسفه در مورد نفس قابل اثبات عقلی نیست و لذا نفس و بقای آن را نمی‌توان از طریق عقل مبرهن کرد. بنابراین باید صرفاً به ظاهر آیات قرآن کریم تمسک

جست. در اینکه آیا معاد جسمانی است یا روحانی؟ سه نظر وجود دارد: الف. معاد فقط روحانی است. ب. معاد، فقط جسمانی است. ج. معاد، هم روحانی و هم جسمانی است. (ر.ک. علیزاده، ۱۳۸۷: ۶۳)

جمعی از فلاسفه پیشین تنها به معاد روحانی معتقد بودند و جسم را مرکبی می دانستند که تنها در این جهان با انسان است و بعد از مرگ، روح آن را رها می سازد و به عالم ارواح می شتابد؛ عقیده علمای اسلام این است که معاد در هر دو جنبه روحانی و جسمانی صورت می گیرد، بعضی مقید به خصوص جسم سابق نیستند، و می گویند: خداوند جسمی را در اختیار روح می گذارد، و چون شخصیت انسان به روح او است این جسم، جسم او محسوب می شود. در حالی که برخی از محققین معتقدند همان جسمی که خاکی و متلاشی گشته، به فرمان خدا جمع آوری می شود، و این عقیده ای است که از متن آیات قرآن گرفته شده است. شواهد معاد جسمانی در قرآن آن قدر زیاد است که به طور یقین می توان گفت: آنها که معاد را منحصر در روحانی می دانند کمترین مطالعه ای در آیات فراوان معاد نکرده اند و گرنه جسمانی بودن معاد در آیات قرآن به قدری روشن است که جای هیچ گونه تردید نیست. (مکارم شیرازی ۱۳۷۴ ج ۱۸: ۴۸۷)

۷. معاد از دیدگاه غزالی :

رویکرد غزالی به معاد را می توان دارای وجوه متفاوت دانست و بدین شکل تبیین و نشان داد. در رویکرد فلسفی نگاه غزالی معطوف به چگونگی پذیرش معاد از سوی انسان و اثبات معاد است. غزالی در این رویکرد با استفاده از منابع عقلی و نقلی در کتاب تهافت الفلاسفه به استقبال این سینا می رود و بسیاری از مبانی او را مورد نقد و بررسی قرار می دهد. در رویکرد کلامی نیز به چگونگی معاد اشاره می شود در این رویکرد غزالی با اشاره به معاد جسمانی و معاد روحانی و... از گزاره های کلامی و دیدگاه اشاعره فاصله می گیرد. اما در رویکرد عرفانی غزالی با استفاده از مبانی انسان شناسانه و معرفت شناختی خود به بررسی موضوع معاد، مرگ، حشر و... پرداخته است. غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه سه دیدگاه درباره معاد را مطرح می کند که عبارتند از: گروه اول کسانی که از نظر آنان خداوند بدن منعدم شده را باز می گرداند و حیات دوباره به آن می بخشد. بنابراین از نظر آنان حافظ شخصیت انسان نفس نیست. از نظر غزالی بطلان این نظریه واضح است. گروه دوم کسانی هستند که حفظ کننده شخصیت را نفس می دانند، آنها معتقدند پس از جمع اجزای بدن، نفس وارد جسم می شود. گروه سوم معتقدند نفس به بعضی از اجزا که اعاده شده، باز می گردد. غزالی هیچ یک از این نظریه ها را نمی پذیرد و ضمن بیان ضعف های آنها، دیدگاه های نظریه «بدن جدید» را در دو کتاب کیمیای سعادت و تهافت الفلاسفه مطرح می کند. البته در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد او اذعان می کند آنچه در کتاب تهافت آمده، به منظور باطل کردن شیوة فلاسفه بوده است نه اثبات شیوة حق. (ر.ک. غزالی ۱۹۸۳: ۲۳۵) غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد با تکیه بر آیات قرآن و قدرت الهی، معاد را اعاده اجزای

بدن بعینه می داند، اما عرض بودن نفس را نمی پذیرد و اینجاست که از متکلمان اشعری فاصله می گیرد. او بدن را آلت نفس دانسته است. غزالی بر خلاف اشاعره که نفس را جسم لطیف می دانند، نه امری مجرد و بر این عقیده هستند که این جسم لطیف با از بین رفتن بدن از بین می رود. همچنین او با ارائه تعبیر متفاوتی از عرض حیات و مرگ از اشاعره فاصله میگیرد. غزالی برای این دیدگاه خود دلایل عقلی و تجربی اقامه می کند و بازگشت به بدن دیگر را محال نمی داند.

دلایل غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه این است که بدن آدمی در طول زندگی به دلیل جایگزینی مواد غذای متفاوت تغییرات بسیاری پیدا می کند. ولی با وجود این تغییرات از لحاظ مزاجی او همان انسان است. در کیمیای سعادت غزالی همین مورد را با مثالهای از قبیل گذر عمر از کودکی به پیری بیان می کند... (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۳ الف: ۸۰) بنابراین غزالی نتیجه می گیرد 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 می کند.

غزالی در کتاب «الاربعین فی الاصول الدین» می گوید: «تو همان انسان هستی که در کودکی بوده ای شاید از جسمی که در زمان کودکی داشته ای، 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 ج: ۲۶۵) آنچه از کلام غزالی بر می آید این است که عقل و تجربه، احتمال و امکان اینکه بدن همان بدن باشد یا بدن جدیدی را محتمل دانسته اند از طرفی هیچ دلیل صریحی در قرآن در رد این دو دیدگاه وجود ندارد. بنابراین نظر غزالی این است که عقل و شرع هر دو دیدگاه را به یک اندازه محتمل می داند. (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸۶)

غزالی در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» معاد جسمانی را در زمره مسائلی می آورد که شرع به آنها گواهی می دهد، اما عقل از اثبات آنها ناتوان است و صرفاً امکان آنها را تصدیق می کند (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۳ ت: ۱۳۲-۱۳۴) و می نویسد: «درباره اینکه آیا خداوند همه جواهر و اعراض را معدوم می سازد و اعاده می کند، یا تنها اعراضند که نابود می شوند، نمی توان حکم کرد، چون هر دو صورت ممکن است و دلیل شرعی قاطعی در این میان وجود ندارد...» (غزالی ۱۳۷۴ پ: ۳۸)

غزالی در احیاء العلوم باب هفتم در حقیقت مرگ و آن چه مرده در گور بیند تا نفخ صور می نویسد: «بدان که مردمان را در حقیقت مرگ ظنهای کاذب است که در آن خطا کرده‌اند: «بعضی پنداشته‌اند که مرگ نیستی است، و حشر و نشر نیست، و خیر و شر را عاقبتی نه، و مردن آدمی چون مردن جانوران دیگر است و چون خشک شدن نبات. و این رأی ملحدان است و کل کسانی که به خدای و روز قیامت ایمان ندارند. و گروهی پنداشته که او به مرگ نیست شود، و درد عقاب و لذت ثواب در نیابد...» (غزالی ج ۴، ۱۳۸۶: اب ۸۷۳)

۲-۷. معرفت آخرت:

غزالی در بخشی از «کیمیای سعادت»، مطالبی را تحت عنوان در معرفت آخرت می آورد که در آن به مسائل مربوط به آخرت مثل: حقیقت مرگ، معنی حشر و نشر، عذاب قبر، بهشت و دوزخ و انواع آتش می پردازد. عقیده او به اینکه آدمی مرکب از دو اصل «روح» و «کالبد» است از نکات مهمی است که اساس و پایه سایر نظریات او را در بحث زندگانی پس از مرگ تشکیل می دهد. او بر همین اساس قائل به دو نوع بهشت - روحانی و جسمانی - و دو نوع دوزخ روحانی و جسمانی است. و بر این اساس از بین رفتن «کالبد» جسمانی که حکم مرگ «روح» دارد را، پایان زندگی نمیداند. و معتقد است چون اصالت انسان به «روح» اوست، مرگ «جسم» مساوی با خاتمه زندگی او نیست. او در تشبیهی «روح» به سوارکار و «جسم» را به مرکب تشبیه کرده و معتقد است مرگ از دست رفتن مرکب است که با نبودن او در سوارکار یعنی «روح» نقصان و خللی ایجاد نمی شود. (ر.ک: غزالی ۱۳۸۳ ج ۱ الف: ۸۵)

۳-۷. بعث و اعادت:

غزالی در مورد حشر و نشر، بعث و اعادت این چنین می نویسد: «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، بدان معنی که قالبی را مهبیای قبول تصرف وی کنند یک بار دیگر، چنانکه در ابتدا کرده بودند - و این بار آسانتر... 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 (غزالی، ۱۳۸۳ ج ۱ الف: ۸۹) در ادامه غزالی به «عذاب قبر» اشاره می کند و با نگاهی معرفت شناسانه تحلیل خود را ارائه می کند که انسانها به همان نسبت که به زخارف و عناصر دنیوی دلبستگی داشته باشند، میزان عذاب قبرشان نیز متفاوت خواهد بود. نتیجه می گیرد که بهشت و دوزخ آدمی محصول عمل اوست، انسان هر چه در اینجا کاشت آنجا درو می کند. سپس غزالی می گوید: «چنانکه اصل عذاب القبر را بشناختی که سبب وی دوستی دنیاست، بدانکه این عذاب متفاوت است: برخی را بیشتر و بعضی را کم بود، بر قدر آنکه شهوات دنیا بوده باشد.» (همان: ۹۴)

اما سؤال این است که با توجه به دیدگاه غزالی درباره کیفیت وقوع مرگ، آیا مرگ کمال شمرده می‌شود یا نقص. او تعریفی ترکیبی از نقص و کمال ارائه می‌دهد که براساس آن، حقیقت نقص رجوع از بالا به پایین و حقیقت کمال، ارتقا از پایین به بالاست؛ بنابراین اگر انسان به سبب مرگ از موضع و مقامی پایین‌تر به موضع و مقامی بالاتر ارتقا پیدا کند، قطعاً مرگ نوعی کمال است (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۶: ۸۱) و روشن است مرگ نزد غزالی، کمال انسان محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، انسان از لحظه تولد تا لحظه مرگ به‌طور پیوسته و تا بینهایت، در حال تکامل است و بر اساس این، مرگ نیز نوعی کمال است. (ر.ک: همان: ۸۱-۸۶)

۸.. معاد از دیدگاه مولانا:

عقل گوید مر جسد را کای جماد بوی بردی هیچ از آن بحر معاد

(مولوی ۱۳۷۵: ۶د/۱۶۲۷)

مولانا بحث اثبات و تبیین مسئله معاد را ذیل بحث حدوث عالم بیان می‌کند. از دید وی، تغییر و تبدل احوال جسم دلیل بر حدوث آن است و این حدوث را نشانه وجود عالمی دیگر می‌داند.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مُستَمِرِی می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی به‌دست

(مولوی ۱۳۷۵: ۱/ ۱۱۴۴-۱۱۴۶)

حال امروز به دی مانند نی همچو جو اندر روش کش بند نی
شادی هر روزی از نوعی دگر فکرت هر روز را دیگر اثر

(مولوی ۱۳۷۵: ۵/ ۳۶۴۲-۳۶۴۳)

مولانا در دفتر دوم در حکایت امتحان پادشاه به آن دو غلام که نو خریده بود مضمون حقیقت مرگ را یادآور می‌شود که اگر برای عرض، انتقال و حشری نباشد عمل بندگان، باطل می‌شود

گر نبودی مر عرض را نقل و حشر فعل بودی باطل و اقوال فشر

(مولوی ۱۳۷۵: ۲/ ۹۶۰)

۹. قیامت:

مولوی در دفتر اول ضمن بیان مکر خرگوش، این نکته را بیان می کند که انسان در هر دم و بازدم مرگ و حیات دوباره پیدا می کند. این نوع تفکر در اصطلاح عرفا «قیامت لحظه به لحظه» نام دارد و یکی از اسرار آنکه به قیامت و آخرت «ساعت» گفته می شود همین است. (یزدان پناه ۱۳۹۰: ۵۷۴)

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است
مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
(مولوی ۱۳۷۵: ۱/۱۱۴۲)

وی با الهام از آیات قرآن کریم این جهان را نابود می داند و می گوید:

کوهها بینی شده چون پشم نرم
نیست گشته این زمین سرد و گرم
نه سما بینی نه اختر نه وجود
جز خدای واحد حی و دود
(مولوی ۱۳۷۵: ۲/۱۰۴۴-۱۰۴۵)

در واقع، از نگاه مولانا فرد با رجوع به فطرت خویش قادر است مثال قیامت را از طبیعت دریافت کند.

میوهی شیرین نهان در شاخ و برگ
زندگی جاودان در زیر مرگ
مولانا بر مبنای انسان شناسانه که ناشی از دیدگاه عرفانی اوست نگاه انسانها به مرگ را ناشی از فهم و درک آنان از حیات پس از آن می داند:

گفت حمزه چون که بودم من جوان
مرگ می دیدم وداع این جهان
الحذر ای مرگ بینان بارعوا
العجل ای حشر بینان سارعوا
مرگ هر يك ای پسر هم رنگ اوست
پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست
آن که می ترسی ز مرگ اندر فرار
آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار
روی زشت تست نه رخسار مرگ
جان تو همچون درخت و مرگ برگ
(مولوی ۱۳۷۵: ۳/۳۴۲۹-۳۴۴۲)

مولوی معتقد است صاحبان عقلهای ناقص از مرگ و اجل می هراسند:

عقل لرزان از اجل و آن عشق شوخ
سنگ کی ترسد زباران چون کلوخ

(مولوی ۱۳۷۵: ۵/۴۲۲۶)

مولانا مرگ را زندگی حقیقی می داند و زندگیهای بیهوده دور از رضای خدا را هلاک و نابودی می انگارد، او ترس از مرگ را ناشی از عقل کاذب معکوس بین می داند

عقل کاذب هست خود معکوس بین زندگی را مرگ بیندای غبین

(مولوی ۱۳۷۵: ۵/۱۷۶۳)

از نظر مولوی انسانهای ظاهر بین تنها حشر و نشر دنیوی را حیات می دانند و از حیات اخروی غافلند:

خلق گوید: مرد مسکین آن فلان	تو بگویی زنده ام ای غافلان
گر تن من همچو تن ها خفته است	هشت جنت در دلم بشکفته است
جان، چو خفته در گل و نسرين بود	چه غم است که تن در آنسریگین بود
جان خفته چه خبر دارد ز تن	کو به گلشن خفت یا در گو لخن
می زند جان در جهان آبگون	نعره یا لیت قومی یعلمون
گر بخواهد زیست جان بی این بدن	پس فلک ایوان کی خواهد بُدن
گر نخواهد بی بدن جان تو زیست	فی السماء رزقکم روزی کیست

(مولوی ۱۳۷۵: ۵/۱۷۳۶-۱۷۴۲)

مولانا در دفتر چهارم در «شرح کردن موسی (ع) آن چهار فضیلت را جهت پای مزد ایمان فرعون»: «

مرگ جو باشی ولی نه از عجز رنج بلکه بینی در خراب خانه گنج

(مولوی ۱۳۷۵: ۴/۲۵۳۳)

۱۰. مرگ و کمال انسان :

مولانا همانند غزالی، مرگ را کمال می داند:

از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نما مُردم به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شی هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم چون ارغنون	گویدم که انا الیه راجعون

(مولوی ۱۳۷۵: ۳/۳۹۰۱-۳۹۰۶)

در دفتر پنجم مثنوی «حکایت آن مجاهد که از همیان سیم هر روز...» از استعاره «اسب» برای جسم و بدن استفاده می کند:

ای بسا خامی که ظاهر خونس ریخت
لیک نفس زنده آن جانب گریخت
آتش بشکست و رهزن زنده ماند
نفس، زنده ست ار چه مرکب خون فشاند
اسب کشت و ، راه او رفته نشد
جز که خام و زشت و آشفته نشد
(مولوی ۱۳۷۵: ۳۸۲۲/۵-۳۸۲۴)

در دفتر دوم مثنوی مولانا- بیت ۱۲۸۶ الی ۱۲۹۲- با استفاده از همین استعاره «اسب» کالبد عنصری انسان را دوست دار دنیا و توقف در چمنزار حسی دنیا می داند:

چشم اسبان، جز گیاه و جز چرا
هرکجا خوانی، بگوید: نه، چرا
(مولوی ۱۳۷۵: ۱۲۸۹/۲)

در نظر مولانا انسان های حقیقت بین به دنبال صید های معنوی می روند و خود را در وجود خداوند فانی می کنند و با شور و شغف از این دنیا حسی به سوی مرگ می روند:

چون که اندر مرگ بیند صد وجود
همچو پروانه بسوزاند وجود
(مولوی ۱۳۷۵: ۳۹۶۶/۱)

مولانادر حکایت علی (ع) و مسامحت کردن او با خونی خویش ضمن نفی ظاهر مادی هر چیز توجه خواننده را به باطن امور جلب می کند و می فرماید:

ظاهرش مرگ و به باطن زندگی
ظاهرش ابتر نهران پابندگی
در رحم زادن جنین را رفتن است
در جهان او راز نو بشکفتن است
(مولوی ۱۳۷۵: ۳۹۲۸/۱-۳۹۲۹)

این مرگ نیست بلکه در ظاهر بریدن از زندگانیست انتقال از حالی به حال دیگر است. مولانا پیش از بیان دیدگاه خویش در باب کیفیت معاد ابتدا در تقابل با برخی از معتزله که معدوم را شیء تلقی می کنند و هم رأی با اشاعره و ماتریدیه و امامیه شیئیت از معدوم را نفی می کند می گوید:

اللّه الله چون که عارف گفت من
پیش عارف کی بود معدوم شیء
فهم تو چون باده شیطان بود
کی تو را وهم می رحمان بود؟
(مولوی ۱۳۷۵: ۶۵۷/۶-۶۵۸)

همچنین، مولانا بر این باور است که در عالم حسی همه چیزی دائما در حال تغییر است و این عالم هر لحظه از عدم به وجود تغییر حال پیدا می کند. مثالی که او در این باره بیان می کند مثال شب و روز و خزان و بهار است

در زمستانشان اگر چه داد مرگ
زنده‌شان کرد از بهار و داد برگ
(مولوی ۱۳۷۵: ۲۰۱۹/۱)

به مجرد آنکه خداوند اراده کند، دوباره حیات می یابد در واقع، نگاه مولانا به حشر و بعث فقط نگاهی فقهی و کلامی نیست. او رسیدن به حشر و برپایی روز رستاخیز را نهایت حرکت استکمالی آدمی می شناسد.

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان
خاصه هر شب جمله افکار و عقول
باز وقت صبح آن اللهیان
ای برادر عقل یک دم با خود آر
هست یا رب کاروان در کاروان
نیست گردد غرق در بحر نُعول
بر زنده از بحر سر چون ماهیان...
دم‌به‌دم در تو خزان است و بهار
(مولوی ۱۳۷۵: ۱۸۸۶/۱)

شرط روز بعث اول مردن است
ز آنکه بعث از مرده زنده کردن است
(مولوی ۱۳۷۵: ۸۲۱/۶)

بنابراین، مولانا در تفسیر کیفیت عدم عالم اعتقاد به عدم محض ندارد. در حدیث آمد که روز رستاخیز
نفسخ صور، امر است از یزدان پاک
امر آید هر یکی تن را که خیز
که برآید ای «ذرایر» سر ز خاک
(مولوی ۱۳۷۵: ۱۷۷۴-۱۷۷۵/۵)

از دیدگاه مولانا ترک این عالم پست و حضور در رستاخیز باعث سیر تکوینی استکمالی انسان است.

پس همی گویند هر نقش و نگار
تا بود تابان شکوفه چون زره
چون شکوفه ریخت، میوه سر کُند
میوه، معنی و شکوفه، صورتش
مژده مژده، نک همی آید بهار
کی کند آن میوه ها پیدا گِره؟
چون که تن بشکست، جان سر برزند
آن شکوفه مژده، میوه نعمتش

چون شکوفه ریخت، میوه شد پدید
چون که آن گم شد، شد این اندر مزید
تاکه نان نشکست، قوت کی دهد؟
نا شکسته خوشه ها، کی می دهد؟
تا هلیله نشکند با ادویه
کی شود خود صحت افزا ادویه
(مولوی: ۱/۱۳۷۵-۲۹۲۷-۲۹۳۳)

از نظر مولانا قیامت مانند بهار است که خاصیت هر درختی را ظاهر می سازد. از سوی دیگر، وی اعتقاد نداشتن به جسمانی و روحانی بودن معاد را برآمده از ناآگاهی افراد از قدرت لایزال خداوند می داند. پس در واقع معاد و مرگ استکمال جسمانی انسان محسوب می شود و هم استکمال نفسی او.

تن چو مادر طفل جان را حامله
مرگ درد زادن است و زلزله
(مولوی: ۱/۱۳۷۵: ۳۵۱۴)

مولانا با توجه دادن مخاطب به طبیعت و تحول و رشد گیاهان و درختان، معاد و رستاخیز را نیز یکی از امور نظام هستی خداوند می داند. او معاد را نمادی برای نشان دادن استکمال انسان و حرکت از نقص به کمال معرفی می کند. همچنین، به نظر می رسد مولوی با اقتباس از آیات و احادیث نبوی حرکت این عالم را به سمت کمال می داند تا به غایت حقیقی خود که معاد است برسند:

این بهار نو ز بعد برگریز هست برهان وجود رستخیز
در بهار آن سرها پیدا شود هرچه خورده است این زمین رسوا شود
بردمد آن از دهان و از لبش تا پدید آرد ضمیر و مذهبش
سر بیخ هر درختی و خورش جملگی پیدا شود آن بر سرش
(مولوی: ۱/۱۳۷۵: ۳۹۷۱-۳۹۷۴)

وی نه تنها در تبیین و اثبات معاد به شیوه خود کوشیده است، بلکه حتی در بیان کیفیت آن نیز از طریق تشبیه معقول به محسوس می کوشد جسمانی بودن معاد را به نحو متقن ثابت کند. بر اساس آنچه گفته شد دیدگاه مولانا و غزالی در مبحث معاد را می توان ذیل سه عنوان بررسی و مقایسه کرد:

۱۱. پذیرش ضرورت معاد

هرچند هر دو متفکر پذیرش معاد را به مثابه یکی از اصول اساسی و اعتقادی می پذیرند، با این حال غزالی در مقام متکلم معاد را از دریچه حکمت، عدالت، قدرت و خلقت خداوند می داند. بنابراین، ضرورت معاد را نه تنها عقلانی، بلکه اعتقادی دانسته است، چراکه پذیرش خداوند حکیم، عادل، قادر و صادق ضرورتاً به

پذیرش معاد می‌انجامد. این در حالی است که مولانا با نگاه خاصی که به نظام هستی دارد، معاد را باطن عالم تلقی کرده که چشم ظاهرین از دریافت آن عاجز است، اما با تأمل کشفی ظهور آن بدیهی است:

گفت مخفی داشته است آن را خرد
تا بود غیب این جهان نیک و بد
زان که گر پیدا شدی اشکال فکر
کافر و مؤمن نگفتی جز که ذکر
پس عیان بودی نه غیب، ای شاه دین
نقش دین و کفر بودی بر جبین
کی در این عالم بت و بتگر بدی؟
چون کسی را زهره تسخر بدی
پس قیامت بودی این دنیای ما
در قیامت کی کند جرم و خطا؟
گفت شه: پوشید حق پاداش بد
لیک از عامه، نه از خاصان خود
گر به دامی افکنم من یک امیر
از امیران خُفیه دارم، نه از وزیر
حشر تو گوید که سرّ مرگ چیست
میوه‌ها گویند سر برگ چیست
(مولوی ۱۳۷۵: ۴/ ۱۸۱۸-۱۸۲۵)

۱۲. شیوه اثبات معاد

روش غزالی در اثبات معاد مخاطبان عام و خاص دارد، می‌نویسد: «بدین مقدار اقتصار کنیم از شرح معرفت آخرت، که افهام بیش از این احتمال نکنند، بلکه بیشتر افهام این مقدار نیز احتمال نکند.» (غزالی، ۱۳۸۳ ج ۱ الف: ۱۱۳) بنابراین، وی در مقدمه چینی و شیوه استدلالی خویش کوشیده است به شیوه‌ای دقیق‌تر و استدلالی‌تر، آن را اثبات کند. شیوه بیان مولانا از معاد با بیان خشک کلامی و فلسفی تفاوت دارد. او معاد را اثبات می‌کند، ولی نه با براهین فلسفی - کلامی متعارف، بلکه با شواهدی از همان طبیعت محسوس پیش روی آدمی و در دامن قصه و مَثَل معاد را قطعی و کیفیت آن را تفهیم می‌کند.

آزمودم مرگ من در زندگی است
چون رهم زین زندگی پابندگی است

(مولوی ۱۳۷۵: ۳/ ۳۸۳۸)

در واقع مولانا در بیانات خویش قصد ندارد صراحتاً چیزی را اثبات کند، بلکه می‌کوشد از راه تمثیل، آن را قابل درک کند. تمثیل او در واقع تصویری حسی است که باید امر غیرحسی را برای مخاطب به امر حسی نزدیک، قابل ادراک و قابل ترسیم کند. زیرا تمثیل نیز از انواع حجت به شمار می‌رود و حسن آن در محسوس کردن امور نزد مردمان عامی است که آن را دلیل محسوب می‌کنند و به آن قانع می‌شوند. همچنین،

چون مولانا با تعلیم عامه سر و کار دارد، و قبول اقتناعی آنها و استمساک عملی شان به نتایج مطلب، برای او در درجه اول از اهمیت است، چنان که برای کسانی که طریق برهان یا کشف حد وسطها و رسیدن به نتیجه در صحبت های برهانی دشوار یا ناممکن است، هیچ چیز بیشتر از تمثیل نمی تواند مایه اقتناع و تفهیم شود (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۵: ۲۰۲).

۱۳. کیفیت تبیین معاد

مولانا در تبیین و اثبات و همچنین کیفیت معاد، به قرآن تمسک جسته است و از طریق براهینی چون تبدیل و تغییر فصول چنین استنتاج کرده است که هر صاحب فکری از تماشای سبزشدن حیرت آور درختان و گیاهان خشکیده ای که گویی هزار سال است مرده و از بین رفته اند، درمی یابد که احیای پس از مرگ محال و نامعقول نیست. چرا که در این تغییرات، هم دانه گیاه بار دیگر زنده می شود و هم تنه و شاخ و برگ آن (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳۶). «با توجه به این تمثیل و تمثیلاتی از این دست می توان جسمانی (شاخ و برگ) و روحانی (دانه) بودن معاد را استنباط کرد و نحوه خروج و حشر آدمیان را در قیامت به تصویر کشاند» (فروزانفر، ۱۳۷۵: ۳: ۸۲۷) بنابراین، از نگاه مولانا، باورنداشتن به وقوع جسمانی معاد برآمده از فقدان درک صحیح از آفرینش، ناآگاهی از قدرت لایزال خداوند، مقایسه قدرت خداوند با قدرت بشری و درگیر شدن فرد در مادیات است و تمامی این تحلیل های خویش را به شیوه عرفانی و بیانی سرشار از تمثیل به مخاطبان گوشزد می کند.

۳. نتیجه گیری

می توان آراء غزالی و مولانا در خصوص «معاد» را بدین ترتیب بیان نمود: هر دو متفکر پذیرش معاد را به مثابه یکی از اصول اساسی و اعتقادی می دانند. در اندیشه هر دو مفهوم مرگ با حقیقت معاد رابطه تام و تمام دارد. با این وجود مولانا و غزالی نگاه انسانها به معاد را ناشی از فهم و درک آنان از حیات پس از آن می دانند. آنان، معتقدند وجود انسان صرفاً مادی نیست بلکه ترکیبی از روح و جسم است. دیگر اینکه از دیدگاه غزالی و مولانا انسان از لحظه تولد تا مرگ به طور پیوسته و تا بی نهایت، در حال تکامل است مولانا با بیان این جزئیات به موضوع معاد اشاره می کند و جایگاه، مرجع و معاد انسان در عالم آخرت را با تکیه به تمثیلهای از جمله شب و روز، خزان و بهار، زاده شدن از شکم مادر و انتقال از حالی به حال بیان نموده است. وی مرگ را همان زندگی ابدی می داند. غزالی نیز با مثالهای از قبیل گذر عمر از کودکی به پیری و عدم تغییر در حقیقت روح، معاد جسمانی و روحانی را می پذیرد و بیان می کند که عقل و شرع وقوع هر دو دیدگاه را به یک اندازه محتمل می داند اما عقل در اثبات معاد جسمانی ناتوان است. مولانا اما بر خلاف غزالی مسئله معاد را فقط از

لحاظ فقهی و کلامی صرف مورد بررسی قرار نمی دهد او با نگاهی خاص، معاد را باطن عالم دانسته و بر این عقیده است که با تأمل می توان آن را در سراسر آثار الهی کشف کرد.

منابع کتاب:

قرآن کریم

- ابن سینا، شیخ رئیس حسین بن عبدالله (۱۴۰۶) الشفاء، الطبیعیات، کتاب النفس، قم: قلم.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰) شرح مقاصد، نشرالشریف الرضی، قم.
- خاتمی، سید احمد (۱۳۷۰) فرهنگ علم کلام: شرح لغات و اصطلاحات و اعلام علم کلام، تهران: صبا.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۴) شرح مثنوی (سبزواری) مصحح: مصطفی بروجردی، تهران: وزارت ارشاد.
- طباطبای، سید محمد حسین (۱۳۹۵) تفسیر المیزان، تهران، انتشارات دارالفکر.
- طباطبای، سید محمد حسین (۱۳۸۸) شیعه در اسلام، قم، موسسه بوستان کتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰) ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات فرهانی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲) مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار السلامیه.
- زمانی، کریم (۱۳۷۸)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸) سرنی، تهران: انتشارات علمی، چاپ هفتم.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۳ الف) کیمیای سعادت، مصحح: حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۶ ب) ترجمه احیاء علوم الدین مصحح: حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵. پ) تهافت الفلاسفه، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۲) تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران شمس تبریزی.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳. ت) الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۴۱۶ ث)، رساله معراج السالکین، بیروت، دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۸۸ ج) کتاب الاربعین فی الاصول الدین، دار الکتب.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۵) شرح مثنوی شریف، تهران: زوّار.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۶) دیوان کبیر، غزلیات شمس، تهران: هر مس.

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۵) *اصول کافی*، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران: فرهنگ اهل بیت .
 مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
 مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵) *المنطق المظفر*، قم: انتشارات دارالعلم.
 مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۵) *مثنوی معنوی*، مطابق نسخه تصحیح نیکلسون.
 مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴) *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۰) *حکمت عرفانی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
 منابع مقالات:
 علیزاده، اکبر اسد(بهمن و اسفند ۱۳۸۷) *معاد جسمانی*، مجله: مبلغان، شماره ۱۱۲

Book resources:

The Holy Quran

Ibn Sina, Husaynah ibn Abdullah (۱۶۰۶) *Healing, nature*, book, price: pen

Taftazani, Saad al-Din (۱۳۷۰) *Explanation of intentions*, al-Sharif al-Radi, Qom

Khatami, Seyyed Ahmad (۱۳۷۰) *Dictionary of theology: Explanation of words and terms and announcement of theology*, Tehran, Saba Publishing

Sabzevari, Mullah Hadi (۱۳۷۴) *Sharh Masnavi* (Sabzevari) Editor: Mostafa Boroujerdi, Tehran: Ministry of Guidance Publications

Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein (۲۰۱۶) *Al-Mizan*, Tehran, Dar al-Fikr

Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (۲۰۰۹) *Shiites in Islam*, Qom Garden

Tabarsi, Fazl Ibn Hassan (۱۳۶۰) *Translation of Majma 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Tehran, Farhani Publications

Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad (۱۴۱۲) *Vocabulary of Quranic words*, Beirut: Dar al-Salamiyah.

Zamani, Karim (۱۹۹۹), *Comprehensive Description of Masnavi Manavi*, Tehran

Zarrinkoob, Abdolhossein (۱۳۷۸) *Sar Ney*, Tehran: Scientific

Ghazali, Abu Hamed Mohammad (۱۳۸۳A) *Alchemy of Happiness*, Editor: Hussein Khadio Jam, Tehran: Scientific and Cultural

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad (۱۳۸۶b) Translation of the Revival of the Sciences of Religion Editor: Hussein Khadio Jam, Tehran: Scientific and Cultural

Ghazali, Abu Hamed Mohammad (۲۰۰۳) Tahaft Al-Falasma, Research by Suleiman Donya, Tehran Shams Tabrizi

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad (۱۴۰۳AH / ۱۹۸۳AD)

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad (۱۱۱۶AH), The Treatise of the Ascension of the Salkin, -Ghazali, Beirut, Dar al-Fikr

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad (۱۹۸۸c) Arba'in fi al-Osul -Din, Dar al-Kitab

Forouzanfar, Badi 'al-Zaman (۱۳۷۵) Sharh Masnavi Sharif, Tehran: Zavar.

Forouzanfar, Badi 'al-Zaman (۲۰۰۷) Ghazaliyat Shams, Tehran: Hermes Klini, Mohammad Ibn Yaqub (۱۴۰۵) Sufficient Principles, translated and explained by Javad Mostafavi, Tehran: Ahl-e-Bayt Culture Publishing Office

Motahari, Morteza (۱۹۹۸) Collection of works, Tehran: Sadra

Muzaffar, Mohammad Reza (۱۳۷۵) Al-Muntaq Al-Muzaffar, Qom: Dar Al-Alam

Rumi, Jalaluddin Mohammad Balkhi (۱۳. ۵) The spiritual Masnavi, according to Nicholson's correction.

Makarem Shirazi, Nasser (۱۳۷۴) Sample Interpretation, Tehran: Islamic Library

Yazdanpanah, Yadollah (۲۰۱۱) Mystical Wisdom, Qom: Imam Khomeini

Article sources:

Alizadeh, Akbar Asad (February and March ۲۰۰۸) Physical Resurrection, Journal: Missionaries, No. ۱۱۲

A study of the theological and mystical approach to the truth of the resurrection in the thought of Rumi and Ghazali

Ashur Hassanzadeh Arab

Department of Persian Language and Literature, Shushtar Branch, Islamic Azad University, Shushtar, Iran

(Fereydoun Tahmasabi (author in charge

Department of Persian Language and Literature, Shushtar Branch, Islamic Azad University, Shushtar, Iran

Farzaneh Sorkhi

Department of Persian Language and Literature, Shushtar Branch, Islamic Azad University, Shushtar, Iran

Ali Mohammad Giti Faroz

Department of Persian Language and Literature, Payam Noor University, Iran

Abstract

Resurrection is the belief in the last day and the afterlife of human beings after death and punishment and the reward of their deeds and is one of the principles of the divine worldview and the most important principle after monotheism that the divine prophets have invited people to and almost one The third is the verses of the Qur'an related to it. The resurrection has originated for the first time in the human mind from intra-religious sources. Al-Ghazali's works are discussed. Then, the theological and mystical view and approach to the truth of the resurrection and various related interpretations, the most important of which are resurrection, death, return, etc., are examined. The bodily resurrection of the intellect is incapable of proving and understanding it, and merely acknowledges its possibility. The science of man's attainment to the hereafter is through divine knowledge; these two mystics, influenced by their mystical inclinations, consider only the mystical view as the discoverer of the true meanings of the words of revelation and resurrection.

Keywords: Rumi , Ghazali , Masnavi , Resurrection