

تأثیرپذیری غزالی از ابن‌سینا در دو موضوع نفس و معاد^۱

رضا اکبری^۲

عبدالرسول کشفی^۳

نسرتین سراجی‌پور^۴

چکیده

هر چند غزالی در کتاب تهافت‌الفلاسفه به نقد فلاسفه مشاء پرداخته، اما در هر دو نظریه‌ای که درباره معاد ارائه می‌دهد، تحت تأثیر نفس‌شناسی ابن‌سیناست. او در کتاب تهافت‌الفلاسفه نظریه بدن جدید را به عنوان یک امکان برای معاد جسمانی معرفی می‌کند که مبتنی بر وجود و تجرد و بقای نفس و نیز پذیرش نفس به عنوان ملاک این همانی شخصیت است که همگی نظریاتی مشابه هستند. نظریه دیگر او نظریه برانگیختگی است که نزد متکلمان، نظریه‌ای مرسوم بوده است و غزالی آن را در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد آورده است. در این نظریه نیز شاهد نقاط افتراق غزالی با متکلمان و تأثیرپذیری او از حکمت مشایی هستیم. در حالی که نزد اشعریان متقدم و معتقد به برانگیختگی، نفس مجرد جایگاهی ندارد، غزالی نظریه برانگیختگی را به گونه‌ای مطرح کرده که با تجرد نفس تنافی ندارد. از سوی دیگر، هر چند که او مانند غالب متکلمان متقدم حیات و مرگ را عرض می‌داند، اما در تحلیل این عرض با آن‌ها هم‌داستان نیست و مانند مشائیان این دو را به ارتباط و انقطاع نفس و بدن تفسیر می‌کند. تأثیرپذیری او از حکمت مشایی در مبحث عذاب قبر نیز مشهود است. مرور کتاب‌ها و رساله‌هایی هم‌چون معارج القدس، المصنون به علی غیراهله، کیمیای سعادت و احیاء علوم الدین نیز نشانگر تأثیرپذیری او در مسئله معاد از مباحث نفس‌شناسی در حکمت مشایی است.

واژگان کلیدی

غزالی، ابن‌سینا، نفس، معاد، بدن جدید، برانگیختگی، عذاب قبر، عرض حیات

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۵/۴؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۸/۲۲

۲- دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق^۷

۳- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران

۴- دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسؤل)

r.akbari@isu.ac.ir

a_kashfi@yahoo.com

nasrieseraj47@gmail.com

طرح مسئله

در طول تاریخ فلسفه اسلامی نزاع‌های علمی در قالب نقد میان فلاسفه و متکلمان جاری بوده است. شاید بتوان یکی از مهم‌ترین و اثرگذارترین ناقدان فلسفه را در تاریخ فلسفه اسلامی، غزالی معرفی کرد. او در آثار متعدد خود به ویژه *تهافت الفلاسفه* به نقد اندیشه‌های مشائیان پرداخته است. غزالی برای ایجاد مقبولیت نقدهای خود، کتاب *مقاصد الفلاسفه* را در معرفی حکمت مشاء به نگارش درآورد تا آگاهی و تسلط خود را نسبت به حکمت مشاء به نمایش گذارد. اما داستان مخالفت غزالی با مشائیان یک وجه دیگر نیز دارد. او در موارد متعدد خواسته یا ناخواسته متأثر از مشائیان شده است و این تأثیرپذیری چه در ناحیه روش و چه در ناحیه محتوا مشهود است.

یکی از ساحت‌هایی که غزالی در آن از اندیشه‌های مشایی اثر پذیرفته ساحت نظریات مربوط به معاد انسان است. غزالی در آثار خود دو نظریه درباره معاد انسان ارائه کرده که هر چه هر دو در تقابل با حکمت مشایی است، اما در عین حال رد پای دیدگاه‌های مشائیان در هر دو نظریه به چشم می‌خورد. غزالی هم در نظریه «بدن جدید» که در کتاب *تهافت الفلاسفه* ارائه کرده و هم در نظریه برانگیختگی که به صورت مشخص در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* توضیح داده است، متأثر از نفس‌شناسی مشائیان به ویژه ابن‌سینا است.

چه دلیلی داریم که غزالی در مبحث نفس متأثر از حکمت مشاء بوده است؟ و چه دلایلی وجود دارد که ثابت می‌کند غزالی در مبحث معاد هم متأثر از اندیشه حکمای مشاء است در حالی که آن‌ها را در مبحث معاد متهم به کفر^۱ می‌کند؟

پاسخ اجمالی به سؤال اول را باید با بررسی کتب غزالی یافت، اما پاسخ سؤال دوم هم متکی به پاسخ سؤال اول است؛ یعنی چون غزالی در مبحث نفس آموزه‌های مشایی را پذیرفته و بحث نفس مقدمه مبحث معاد است، این نگرش‌ها در اندیشه‌های او در مبحث معاد هم موثر بوده است.

تأثیر غزالی در مسئله وجود نفس در حکمت مشاء

برای نشان دادن این که اعتقاد غزالی به وجود نفس با مبنایی نسبتاً مشایی است، می‌توان سه مطلب را به عنوان شاهد مثال ذکر کرد:

الف - غزالی در کتاب‌های *معارج القدس (غزالی، ۱۹۹۸ م ب، ص ۴۴)*، *معیار العلم (همو، ۱۹۹۳ م، ص ۲۶۸)* و *جواهر القلوب (همو، بی‌تا، ص ۲۱۴)*. برهان مشهور ابن‌سینا را در باب وجود نفس انسان که به برهان

۱- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: غزالی، ۱۳۸۲، ص؛ همو، ۲۰۰۶، م، ه، ص ۲۸-۳۵

انسان معلق^۱ مشهور شده است، با تقریر دیگری می‌آورد با این توضیح که وقتی انسان می‌میرد روح ندارد و یک قالب تهی و بی‌جان است. از طرفی وقتی انسان چشم خود را ببندد و بدن خود را فراموش کند ممکن است هیچ چیز از آسمان و زمین و بدن خود را درک نکند، اما خود را می‌یابد و از خود خبر دارد و به ضرورت خود را می‌شناسد؛ یعنی خود آگاه است.

ب - غزالی اذعان می‌کند که اجسام همه در داشتن ابعاد سه گانه مشترک‌اند؛ اما برخی اجسام حرکت ارادی ندارند، در حالی که برخی واجد حرکت ارادی هستند. وجود حرکت ارادی در برخی اجسام حکایتگر وجود نفس در آن‌هاست (همو، ۱۹۹۸ ب، ص ۱۲). این استدلال همان استدلالی است که ابن‌سینا در فصل پنجم از *نظم الاشارات و التنبیها* ارائه کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۶، ۲۹۸).

ج - غزالی در کتاب *تهافت‌الفلاسفه* علی‌رغم اشکال‌های فراوانی که بر بیست نظریه مشائیان گرفته است، براهین اثبات وجود نفس را در بوته نقد قرار نمی‌دهد. این مسئله، نشانگر نوعی همدلی معرفتی با این دیدگاه مشائیان است.

اعتقاد غزالی به تجرد نفس هم‌چون مشائیان

فیلسوفان مشاء، نفس را موجودی مجرد می‌دانند و برای این مدعای خود دلایل متعددی اقامه کرده‌اند. نمونه‌ای از این ادله را می‌توان در آثار ابن‌سینا سراغ گرفت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، ص ۱۸۷؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۲۵۶؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۸). در مقابل، غالب متکلمان متقدم^۲ اعم از اشاعره و معتزله، نفس را امری مادی و جسمانی تلقی کرده‌اند. شاید برای کسی که نگاه خود را در مورد نظریات غزالی معطوف به کتاب *تهافت‌الفلاسفه* کند، این توهم حاصل شود که غزالی نیز همانند سایر متکلمان، تجرد نفس را زیر سؤال برده است؛ زیرا او در این کتاب ده استدلال مشائیان را در مورد تجرد نفس طرح و سپس مورد نقد قرار داده است. اما این دیدگاه همان طور 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. ما در این‌جا برای نمونه به چند مورد اشاره می‌کنیم:

الف - غزالی در کتاب *معارج‌القدس* نفس را جوهری می‌داند که:

« حال در بدن نیست، جزئی 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، ۱۹۸۸ م، ب، ص ۵۵).

۱- برای مطالعه تقریر کامل استدلال ابن‌سینا بنگرید به: سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۴۸، ۵۰.

۲- در خصوص نظرات متکلمان متقدم بنگرید به: اکبری، رضا، ۱۳۷۶، ص ۵۹-۶۰.

روشن است که این ویژگی‌ها به امور مجرد اختصاص دارد.

ب - در کتاب *معراج‌السالکین* می‌خوانیم که «نفس جوهر قائم به خود بوده که وضع و محل ندارد» (غزالی، ۱۹۸۶م، ص ۸۸). در این‌جا نیز غزالی ویژگی‌های موجود مجرد را برای نفس برشمرده است.

ج - غزالی همان براهینی را که از سوی مشائیان برای تجرد نفس ارائه شده و او در کتاب *تهافت‌الفلاسفه* نقد کرده است، به صورت پراکنده در آثار خود و به تفصیل در کتاب *معراج‌القدس* آورده و از آن‌ها برای اثبات تجرد نفس استفاده کرده است (همو، ۱۹۸۸م، ص ۴۵-۵۵).

د- غزالی همانند ابن‌سینا به وجود روح حیوانی و روح انسانی و تمایز این دو اعتقاد داشته است. او 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» (همو، ۱۹۸۸م، الف، ص ۲۶۳).

توجه به کتاب *معراج‌السالکین* مقصود او را از روح حیوانی و روح انسانی معلوم می‌دارد. غزالی در این کتاب پس از این‌که انسان را مرکب از جسم و روح و نفس معرفی می‌کند، اشاره می‌کند 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 می‌فرماید از روح خود در او دمیدم (همو، ۱۹۸۶م، ص ۸۸).

همچنین غزالی مانند ابن‌سینا 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 (ابن‌سینا، ۱۹۷۲م، ص ۸۰). 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» (همو، ۱۹۸۸م، ب، ص ۳۴).

اما موارد ذکر شده یک سؤال را پیش می‌آورد. اگر غزالی در کتاب *تهافت‌الفلاسفه* دلایل فیلسوفان را بر تجرد نفس نقد می‌کند، چگونه می‌تواند از همان‌ها در جای دیگر استفاده کرده و بر مبنای همان ادله نقد شده تجرد نفس را بپذیرد؟ غزالی خود به این سؤال پاسخ داده است. او می‌گوید که انتقادهای او بر دلایل فلاسفه انتقاد بر نظریه تجرد نفس نیست، بلکه انتقاد از این مبناست که عقل بدون شرع می‌تواند تجرد نفس را اثبات کند (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۰). در واقع غزالی همداستان با فیلسوفان، تجرد نفس را می‌پذیرد؛ اما بر خلاف آن‌ها بر این عقیده است که عقل برای اثبات تجرد نفس نیازمند مدد دین است و به تنهایی نمی‌تواند تجرد آن را اثبات کند. او تأکید می‌کند که اعتقاد به تجرد نفس نه تنها هیچ مغایرتی با شرع ندارد، بلکه شرع آن را تأیید نیز می‌کند.

اعتقاد غزالی به بقای نفس

ابن سینا در نبط هفتم کتاب *الاشارات و التنبيهات* دو دلیل بر بقای نفس اقامه کرده است^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۷). غزالی این دو استدلال را در کتاب *تهافت الفلاسفه* مورد نقد قرار داده است. در این جا نیز توجه صرف به این کتاب رهزن است و پژوهشگر را به این تصویر نادرست می‌رساند که غزالی مخالف بقای نفس است و در گروه متکلمانی قرار می‌گیرد که به اعاده معدوم اعتقاد دارند؛ اما توجه جامع به کلیه آثار غزالی نشانگر خطا بودن این برداشت است. به عنوان مثال می‌توان به استدلال او در کتاب *معارج القدس* اشاره کرد که با تقسیم انواع تعلق میان دو شیء که با انفصال از هم نابود می‌شوند، نشان می‌دهد که تعلق نفس به بدن به گونه‌ای نیست که با جدایی نفس از بدن منجر به نابودی نفس گردد (غزالی، ۱۹۸۸ م، ص ۱۲۰-۱۲۲). نمونه دیگر کتاب *الاربعین و کیمیای سعادت* است که غزالی دلایلی را برای اثبات بقای نفس ارائه می‌کند (همو، ۱۹۸۸ م، الف، ص ۱۸۱؛ همو، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۷۶).

تصویر معاد

توجه به آثار غزالی نشان می‌دهد که او به ظاهر دو نظریه در تصویر معاد ارائه کرده است؛ دو نظریه‌ای که می‌توان آن دو را نظریه بدن جدید و نظریه برانگیختگی نامید. نظریه بدن جدید در دو کتاب *تهافت الفلاسفه* و *کیمیای سعادت* و نظریه دوم در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* ذکر شده است. نکته مهم آن است که در هر دو نظریه به‌رغم تفاوتی که به ظاهر با یک‌دیگر دارند، تأییدی از نظریات مشائیان دیده می‌شود.

۱- نظریه بدن جدید

غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* سه نظریه فرضی را درباره تصویر معاد مطرح می‌کند که در هر سه آن‌ها بدن مدخلیت دارد و سپس هر سه را رد می‌کند (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۱-۲۸۲):
الف - خداوند در قیامت بدن معدوم شده را اعاده می‌کند یا اجزای بدن دنیوی را که خاک شده مجدداً جمع‌آوری می‌کند و مجدداً حیات را به بدن می‌دهد. در این نظریه حیات به عنوان یک عرض تلقی شده است. از سوی دیگر ملاک این همانی شخصیت در این نظریه بدن است. طرفداران این

۱- ادله ابن سینا در باره بقای نفس در دیگر آثار او نیز دیده می‌شود. برای نمونه بنگرید به: ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۵؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۳۷۸-۳۸۷

نظریه با پذیرش بدن به عنوان ملاک این همانی شخصیت و عرض تلقی کردن حیات، قائل به اعاده بدن معدوم یا جمع اجزای پراکنده توسط خداوند و دادن حیات مجدد به این بدن می‌شوند.

ب - خداوند اجزای جسم را جمع کرده و نفس جدا شده از بدن مجدداً به بدن تعلق می‌یابد. در این نظریه ملاک این همانی شخصیت نفس تلقی شده است، اما بدن قدیم موضوعیت دارد.

ج - لازم نیست که اجزای بدن همان اجزای بدن سابق باشد، بلکه وجود بدن لازم است؛ چه بدن سابق باشد یا بدن دیگر. با تحقق بدن، نفس دوباره به این اجزا مرتبط می‌شود. در این جا نیز ملاک این همانی شخصیت نفس لحاظ می‌شود.

غزالی سپس به انتقاداتی که مشائیان ممکن است به این سه تصویر وارد کنند می‌پردازد و پاسخ خود به آن‌ها را به طور کامل توضیح می‌دهد. نکته جالب آن که غزالی هیچ یک از جواب‌های فرضی را که مشائیان می‌توانند به نظریه اول و دوم بدهند، نقد نمی‌کند، گویی آن‌ها را تلقی به قبول کرده است. در عین حال غزالی یکی از تصویرهای نوع سوم را مطرح می‌کند و معتقد می‌شود که مشائیان نمی‌توانند این تصویر را ابطال کنند. این همان نظریه‌ای است که از آن با عنوان بدن جدید یاد کردیم.

بر اساس این دیدگاه او معتقد است از آن‌جا که ملاک این همانی شخصیت نفس است، لزومی ندارد پس از مرگ، نفس به همان بدن دنیوی بازگردد، بلکه اعتقاد به بدنی مثل این بدن یا بدن دیگر با آموزه‌های دینی در تعارض نیست. گویی که او می‌گوید مشائیان می‌توانستند با اعتقاد به امکان ایجاد بدن جدید توسط خداوند، معاد جسمانی را نیز در کنار معاد روحانی بپذیرند و به صرف مشکلات مطرح در بحث اعاده بدن معدوم به انکار آن نپردازند. در هر حال نکته کاملاً روشن در این جا آن است که در این نظریه، تجرد و بقای نفس پذیرفته شده و ملاک این همانی شخصیت نیز نفس تلقی شده است.

غزالی به برخی از اشکالات پنهانی که ممکن است به نظریه او گرفته شود واقف است که مهم‌ترین آن‌ها اشکال تناسخ است. او می‌گوید شاید پنداشته شود که تعلق نفس به بدن جدید، تناسخ باشد و به همین دلیل، محال تلقی گردد (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵، ۲۴۶). غزالی این اشکال را وارد نمی‌داند.

از دیدگاه او هر تناسخی محال نیست و تناسخ محال، صرفاً تناسخی است که در عالم ماده رخ می‌دهد. او می‌گوید که دین، وجود بدن را در سعادت و شقاوت اخروی، لازم دانسته است و از این رو، تعلق نفس به بدن جدید، در آخرت حتی اگر عده‌ای آن را تناسخ بنامند، محال نیست.

آنچه گفته شد نشان می‌دهد که غزالی در تصویری که در کتاب *تهافت الفلاسفه* از معاد ارائه می‌کند، تجرد و بقای نفس را پس از مرگ پذیرفته و آن گاه با پذیرش آن به عنوان ملاک این همانی شخصیت، نظریه‌ای جدید در مورد نحوه جاودانگی انسان مطرح کرده است و روشن است که هر سه مبنا از مبانی مشائیان است.

۲- نظریه برانگیختگی

پیش از این که به تصویر دیگر غزالی از معاد، یعنی نظریه برانگیختگی بپردازیم، لازم است ابتدا قدری این دیدگاه را روشن و مبانی آن را مشخص کنیم. نظریه برانگیختگی که در میان متکلمان اشعری مورد پذیرش بوده است، مبتنی بر سه اصل مبنایی است:

الف - اعاده معدوم ممکن است.

ب - ملاک این‌همانی شخصیت انسان بدن است.

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

درباره این سه اصل باید توجه داشت که دو اصل نخست یا یک‌دیگر ارتباط دارند؛ زیرا اگر ملاک این‌همانی 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 می‌نامد، استناد کرد. مقصود او از پیروان ما اشاعره است:

« معتقدند ذات شیء نابود می‌شود و نفی محض و عدم صرف می‌شود، اما به دلیل قدرت خداوند شیء عیناً اعاده می‌شود» (رازی، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۳۹).

در مورد اصل سوم توضیحی لازم است. متکلمان انحصار اعراض را در نه مقوله نمی‌پذیرند. آنان اعراض را با تقسیم‌بندی دیگری در کتاب‌های خود می‌آورند. در آثار متکلمان غالباً از بیست و یک عرض نام برده می‌شود. یکی از این اعراض، عرض حیات است. عرض بقاء و عرض فناء نیز از دیگر اعراضی است که توسط برخی از متکلمان مورد پذیرش قرار گرفته است.^۱

اکنون نوبت به طرح نظریه غزالی می‌رسد. نظریه برانگیختگی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* آمده است (غزالی، ۱۹۹۱م، ص ۴۸۸-۴۹۱). غزالی در این کتاب ضمن تبیین معنای اعاده، اعاده خلق را بر مبنای شرع ممکن می‌داند و با تکیه بر آیات قرآن و قدرت الهی معاد را اعاده اجزاء می‌داند. اما دقت در عبارت‌های غزالی در این کتاب نشان می‌دهد که او مانند ابن‌سینا و حکمای مشاء و بر خلاف اشاعره این‌همانی را به بدن نمی‌داند بلکه ملاک این‌همانی از نظر او نفس است. دلایل این ادعا بر این پایه است:

الف - غزالی در این کتاب می‌گوید آنچه در کتاب *تهافت‌الفلاسفه* بیان کرده، یعنی نظریه بدن جدید، در ابطال نظر حکمای مشاء در مبحث معاد جسمانی بوده و نه اثبات نظریه حق. او در ادامه توضیح می‌دهد که فلاسفه معتقدند که انسان بودن انسان به نفس اوست و بدن آلت نفس است و

۱- در خصوص دیدگاه متکلمان اشعری در خصوص اعراض به ویژه عرض حیات و دو عرض بقاء و فناء بنگرید به: *بنلادی، ۱۹۸۱، ص ۴۲-۴۵؛ اشعری، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۵۴.*

نفس باقی است، اما باید بدانند که اعاده بدن ضروری است (غزالی، ۱۹۹۱م، ص ۴۸۹) فحوای کلام غزالی به گونه‌ای است که این مطلب را به ذهن متبادر می‌کند که از نظر غزالی مشکل حکمای مشاء، بقای نفس و آلت بودن بدن برای نفس نیست، بلکه وی تنها، نظر آنان را در مجال بودن اعاده معدوم زیر سؤال برده است. غزالی در ادامه اشاره می‌کند که تحقیق در این فصل منجر به بحث و گفت‌وگو از مباحث نفس و روح و حیات و حقیقت آن‌ها می‌شود؛ اما او همان مقداری را که در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* بیان کرده، بر اساس آنچه در شرع آمده است، کافی می‌داند.

ب - نظریه یک متکلم یا فیلسوف از طریق نگاه جامع به آثار او به دست می‌آید. 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 که همان براهین حکمای مشاء است، ذکر کرده است. حتی مسئله تجرد نفس به قدری برای او حائز اهمیت بوده که در کتاب *کیمیای سعادت* غیر از براهین عقلی حکمای مشاء، براهینی دیگر بر تجرد نفس اقامه می‌کند با این مضمون که چون نفس محل معرفت الهی است و ذات حق مجرد و قسمت ناپذیر است، محل معرفت الهی یا همان نفس نیز مجرد و قسمت‌ناپذیر خواهد بود (همو، ۱۳۶۱، ص ۷۸-۷۶).

ج - غزالی در رساله *الرساله اللدنیه* بیان می‌کند که «روح و قلب از انواع جواهر است که فساد نمی‌پذیرد و اضمحلال و فنا ندارد و نمی‌میرد، بلکه از بدن جدا می‌شود و منتظر می‌ماند تا این که در روز قیامت دوباره به بدن بازگردد، چنان که در شرع آمده است» (همو، ۲۰۰۶م، الف، ص ۶۱). این عبارت نیز به تجرد و بقای نفس که دیدگاهی مشایی است، اشاره دارد.

د - با توجه به مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت که نظریه برانگیختگی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* مبتنی بر این اعتقاد است که ملاک این همانی نفس است؛ زیرا فخر رازی در بیان اعتقادات مختلف در مورد نفس به دو گروه اشاره می‌کند گروهی که نفس را جسم و جسمانی می‌دانند و در مقابل آن‌ها، گروه فلاسفه را قرار می‌دهد که نفس را نه جسم می‌دانند نه جسمانی؛ و غزالی و برخی

۱- سلکنا فی إبطال مذهبهم تقریر بقاء النفس التي هي غير متحيز عندهم و تقدير عود تدبيرها إلى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره، و ذلك إزام لا يوافق ما نعتقده؛ فإن ذلك الكتاب مصنف لا يبطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق، و لكنهم لما قدروا أن الانسان هو ما هو باعتبار نفسه و أن اشتغاله بتدبير كالعارض له و البدن آلة لهم، ألزمتهم بعد اعتقادهم بقاء النفس و جوب التصديق بالاعادة و ذلك برجوع النفس إلى تدبير بدن من الأبدان، و النظر الآن في تحقيق هذا الفصل ينجر إلى البحث عن الروح و النفس و الحياة و حقائقها، و لاحتتمل المعتقدات التغلغل إلى هذه الغايات في المعقولات. فما ذكرناه كاف في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع.

معتزله را در این گروه قرار می‌دهد. روشن است که فخر رازی اشراف کاملی بر دیدگاه‌های غزالی به عنوان یک متکلم اشعری داشته است (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۷۵).

ه - غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* اذعان می‌کند که انسان با تمام بدنش نمی‌فهمد بلکه فهم با جزء درونی قلب انسان صورت می‌گیرد (همو، ۱۹۹۱م، ص ۴۹۱). مطالعه در آثار غزالی نشان می‌دهد که او قلب را به دو معنا می‌برد. یک معنا قطعه گوشت صنوبری که در سینه قرار دارد و معنای دیگر لطیفه ربانی که به این قلب یعنی تکه گوشت صنوبری تعلق دارد که همان حقیقت انسانی است که مدرک و عالم است (همو، ۲۰۰۶م، ص ۱۱۳). بنابراین او در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* نه تنها به جسم و جسمانی بودن نفس هیچ اشاره‌ای ندارد، بلکه تلویحاً به نفس به عنوان حقیقت غیر مادی اشاره دارد.

از تمام مطالب فوق این نتیجه به دست می‌آید که غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* اعاده معدوم را می‌پذیرد؛ اما این همانی شخصیت را به بدن نمی‌داند. بنابر این منظور او از اعاده معدوم اعاده بدن است نه نفس؛ زیرا نفس به دلیل باقی بودن اعاده ندارد.

پرسش دیگر آن است که غزالی در نظریه برانگیختگی حیات را مانند متکلمین اشعری عرض می‌داند؟ با مطالعه آثار غزالی درمی‌یابیم 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» (همو، ۱۹۹۱م، ص ۲۳۴-۲۳۵). در جای دیگر در بحث از اعاده می‌گوید: «عائد خاک است که به وصف حیات متصف است» (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۹۹). و از طرف دیگر معنی عرض بودن حیات را همان اتصال روح با جسم قلمداد کرده 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» (همان، ص ۴۱۹).

پس استفاده از تعبیر عرض برای حیات در آثار غزالی نباید رهن بوده و تلقی اشعری‌گونه در اختیار ما قرار دهد، بلکه او از عرض دانستن حیات، بیش‌تر تلقی مشائی دارد که تدبیر بدن را شأن اضافی نفس می‌دانند.

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

الف - اعاده معدوم ممکن است؛

ب - ملاک این همانی شخصیت، نفس است؛

ج - حیات عرض است و معنی آن اتصال نفس با بدن است.

غزالی در اصل نخست با اشاعره همفکر است و در اصل دوم و سوم با ابن‌سینا و حکمای مشاء

توافق دارد. این مطالب نشان می‌دهد که اتکای غزالی به مباحث نفس‌شناسی ابن‌سینا باعث شده است که او نظریه برانگیختگی را با تقریری متفاوت با اشاعره عرضه کند.

حیات پس از مرگ

با این‌که غزالی دیدگاه مشائیان را در باره معاد جسمانی دیدگاهی کفرآمیز دانسته است، اما در مباحثی همچون عذاب قبر و برتری لذت‌ها و آلام روحانی بر لذت‌ها و آلام جسمانی، رد پای تفکر ابن‌سینا در آثار او به خوبی مشهود است.

غزالی در کتاب *المضنون به علی غیر اهل* در پاسخ به معتزله که مدعی ندیدن عذاب قبر هستند و بنابراین عذاب قبر را انکار می‌کنند، می‌گوید مرگ جدایی روح از بدن است و وقتی نفس از بدن جدا می‌شود تمام قوا و انواع ادراکات خود را با خود دارد، به گونه‌ای که حتی به مفارقت خود از بدن و دنیا آگاه است و به همین دلیل قادر است بدنش را که جدا از او و در قبر است، به همان صورت دنیایی آن توهم و تخیل کند. و نیز می‌تواند آلام و رنج‌هایی را که به بدن او در قبر می‌رسد (یعنی همان عذاب‌هایی را که به شکل عقوبت مادی و جسمانی در شریعت آمده است) تخیل و توهم کند. اگر احوال بدن خوب باشد، تخیل او نیز مطبوع و لذت‌بخش است و این همان ثواب قبر است و اگر احوال بدن بد باشد، تخیل او نیز بد و آزاردهنده خواهد بود (غزالی، ۱۹۸۶م، ص ۱۴۹-۱۵۰).

همین تصویر از عذاب قبر در *الرساله الاضحویه ابن‌سینا* با این مضمون آمده است که پس از مرگ، انسان همان صورت انسانی را که با اوست تخیل می‌کند، مانند زمانی که خواب می‌بیند و آلام را تخیل می‌کند. اگر نیک کردار باشد به صورتی نیکو و اگر بدکردار باشد به صورتی زشت؛ و منظور از عذاب قبر، رنج و لذت ناشی از این تخیل است (ابن‌سینا، ۱۹۴۹م، ص ۱۲۶-۱۲۷). ابن‌سینا در *نمط هشتم کتاب الاشارات و التنبیها* و نیز در *الرساله الاضحویه (همان، ص ۱۲۴-۱۲۷)* به برتری و قوی‌تر بودن لذت عقلی بر لذت حسی اشاره می‌کند. برخی از تعبیر غزالی در کتاب‌هایی همچون *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت* نیز به دیدگاه ابن‌سینا تبادر دارد. غزالی در این دو کتاب بحث خود را بر روی عذاب‌های معنوی مانند حسرت، اندوه دوری از آنچه از دست رفته است و رنج دوری از خداوند متمرکز می‌کند. او در کتاب *احیاء علوم‌الدین* می‌گوید: «آنچه درباره ماران و کژدمان گفته شد از جنس ماران دنیا نیست، بلکه از جنس دیگری است و به حس دیگری دریافت می‌شود» (غزالی، ۱۹۳۹م، ج ۴، ص ۱۸۳).

سلیمان دنیا در بررسی‌های خود به این نتیجه می‌رسد که مطالعه متن کتاب *المضنون به علی غیر اهل* به ذهن خواننده عدم همراهی روح با بدن را در دنیای آخرت متبادر می‌کند. او بر این باور

است که از نظر غزالی، سعادت امری روحی و معنوی است و جسم و ماده مانع و حجاب درک سعادت است و طبیعتاً وجود جسم در آخرت برای دست یابی به سعادت نه تنها الزامی ندارد بلکه حتی ممکن است وجود آن مانع و حجاب درک سعادت باشد (دنیاء، بی‌تا، ص ۳۱-۳۶).

ملا صدرا به صراحت غزالی را در لذت‌های بهشت تابع شیخ می‌داند به دلیل اینکه او در آثارش مانند شیخ الرئیس به اقسام لذت‌ها حسی، خیالی و عقلی پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۴۷۱). وی با استناد به کتاب *المضنون به علی غیر اهل* توضیح می‌دهد که غزالی مانند ابن سینا معتقد است کسانی که در دنیا از حد لذت‌های مادی و خیالی فراتر نرفته‌اند در آخرت نیز از درک لذت‌های روحانی و صور مثالی عاجز و محروم خواهند ماند و تنها کسانی که در دنیا به مرتبه تعقل رسیده‌اند در آخرت به درک لذت‌های روحانی و صورت‌های مثالی نائل می‌شوند (همو، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۲۳۷-۲۳۸). متن آثاری همچون *المضنون به علی غیر اهل* و *معارج القدس* به حدی متأثر از نفس شناسی ابن سینا و به دنبال آن نظریه وی در مباحث مربوط به معاد و حیات اخروی است که برخی این آثار را منسوب به غزالی^۱ نمی‌دانند و برخی این تفاوت را به دلیل روند تکاملی غزالی در حیات فکری اش می‌دانند.

تغییرات غزالی در طول مدت عمرش و تفاوت‌های بیان و نظریات پراکنده و متناقض او و اینکه برخی کتب او کاملاً موافق فلاسفه است و برخی به اشاعره نزدیک است و در برخی کتبش مانند *معارج السالکین* و بخصوص *مشکاه الانوار* به مثابه یک عارف سخن می‌گوید باعث شده که برخی تفاوت بیانات غزالی را ناشی از همین تطورات بدانند. به نظر می‌رسد با مطالعه کتاب *المتقدم من الضلال* که غزالی آن را در اواخر عمر خود نگاشته می‌توان چند نکته را یافت:

۱- به نظر می‌رسد دغدغه غزالی، یافتن راهی است که در عمل بتواند انسان را به حقیقت برساند نه راهی که فقط به سوالات بشر پاسخ دهد و ذهن او را اغناء کند به همین دلیل است که او راه صوفیه را به حقیقت نزدیک‌تر می‌داند او به هریک از شیوه‌های کلامی، فلسفی ابراداتی را وارد می‌داند از نظر او علم بی‌عمل، دیوانگی است و عمل بی علم بیگانگی، علمی که ترا از معاصی باز ندارد فردا ترا از آتش دوزخ هم باز نخواهد داشت (غزالی، ۲۰۰۶، ص ۵۲).

۱- آثار بسیاری به غزالی منسوب است که نسبت برخی از این آثار به او مورد تردید است. عبدالرحمن بدوی محقق مصری در کتابی با عنوان *مؤلفات الغزالی* به بررسی آثار غزالی از نظر صحت استناد آن آثار به او می‌پردازد وی در این کتاب به ۶۹ اثر اشاره می‌کند که به طور قطع آن‌ها را منسوب به غزالی می‌داند. از جمله این آثار کتاب *المضنون به علی غیر اهل* و *المضنون به علی اهل* است (بدوی، ۱۹۶۱، ص ۱۵۱-۱۵۵). دکتر محمد رضا نیز صحت اسناد کتاب *المضنون به علی غیر اهل* را به غزالی صحیح می‌داند (رضا، ۱۹۲۴، ص ۹۰-۹۲).

۲- از منظر مخاطب غزالی معتقد است انسان‌ها از لحاظ در جات فهم متفاوتند و بنابراین در کتاب‌های کلامی به شیوه کلامی متناسب با فهم متکلمین و به شیوه فلسفی متناسب با فهم فلاسفه سخن گفته است

۳- از منظر روش شناسی او می‌خواهد بگوید برای رسیدن به حقیقت راه‌های متفاوتی برای درک و دریافت حقایق وجود دارد چنانکه در کتاب *المفقد من الضلال* به آن‌ها اشاره می‌کند از نظر او تنها راه فلسفه یا کلام نیست .

نتیجه‌گیری

از تأمل در آثار غزالی دریافت می‌شود که هر چند او در حوزه‌های مختلف فکری بیانات متعدد و گاه متعارض دارد، اما در اکثر مباحث نفس‌شناسی به وضوح یا به نحو تلویحی در تمام آثار فلسفی و کلامی خود دیدگاهی منطبق با از نگرش ابن‌سینا و فارابی یا متأثر از آن‌ها دارد، جز این که سعی کرده است در کنار ادله عقلی مشایی دلایل قرآنی را نیز نقل کند. این مطلب موجب شده است که در نظریه برانگیختگی نیز که مورد موافقت متکلمان اشعری است، دیدگاهی متفاوت ارائه کند که در برخی مبانی خود متأثر از نفس‌شناسی مشائیان باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

- ✓ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاثارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه
- ✓ _____ (۱۹۷۲م)، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بی‌جا، بی‌نا
- ✓ _____ (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء (الطبیعیات، الالهیات)*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی المرعشی النجفی
- ✓ _____ (۱۳۶۴)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران
- ✓ _____ (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، همدان، انجمن آثار و مفاخر و دانشگاه همدان
- ✓ _____ (۱۹۴۹م) *الرساله الاضحویه فی امر المعاد*، تحقیق سلیمان دنیا، بی‌جا، دار الفکر العربی
- ✓ اشعری، ابوالحسن، (۲۰۰۸م)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق عبدالحمید محی‌الدین، بیروت، المكتبة العصریه
- ✓ اکبری، رضا، (۱۳۷۶)، «کیفیت ارتباط نفس با بدن از دیدگاه ملا صدرا»، خردنامه صدرا، شماره هشتم و نهم، تابستان و پاییز
- ✓ بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۶۱م)، *مؤلفات الغزالی*، قاهره، المجلس الاعلی لرعايه الفنون و الادب و العلوم الاجتماعیه
- ✓ بغدادی، ابن منصور عبد القاهر، (۱۹۸۱م)، *اصول الدین*، بیروت، دارالفکر الجدید
- ✓ دنیا، سلیمان، (بی‌تا)، *الحقیقه فی نظر الغزالی*، بیروت، دار المعارف
- ✓ رازی، فخرالدین محمد (۱۳۴۱)، *البراهین در علم کلام*، به تصحیح محمد باقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران
- ✓ _____ (۱۹۸۶م)، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه
- ✓ رضا، محمد (۱۹۲۴م)، *ابو حامد الغزالی حیاتہ و آرائہ و مصنفاتہ*، مصر، مطبعه الوفد بمصر

- ✓ سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۸۷)، *شرح اشارات و تنبیهاً (نمط سوم) در باب نفس*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا
- ✓ _____ (۱۳۸۱)، *المبدأ والمعاد*، تهران، بنیاد حکمت صدرا
- ✓ غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۳۹م)، *احیاء علوم الدین*، بیروت، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبي و اولاده
- ✓ _____ (۱۹۸۸م. الف)، *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه
- ✓ _____ (۱۹۹۱م)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تحقیق مصطفی عمران، قاهره، دار البصائر
- ✓ _____ (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی
- ✓ _____ (بی تا)، *جواهر القلوب*، بیروت، دار الارقم بن ابی الارقم
- ✓ _____ (۲۰۰۶م. الف)، *الرساله اللدنیه*، لبنان، *مجموعه الرسائل (۳)*، دارالفکر
- ✓ _____ (۲۰۰۶م. ب)، *روضه الطالبین و عمدہ السالکین*، لبنان، *مجموعه الرسائل (۲)*، دارالفکر
- ✓ _____ (۱۳۶۱)، *کیمیای سعادت*، به تصحیح احمد آرام، تهران، کتابخانه مرکزی
- ✓ _____ (۲۰۰۶م. ج)، *المضنون به علی غیر اهلہ*، *مجموعه الرسائل (۴)*، لبنان، دارالفکر
- ✓ _____ (۱۹۸۸م. ب)، *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۸ ب
- ✓ _____ (۱۹۸۶م)، *معراج السالکین، مجموعه الرسائل (۱)*، بیروت، دارالکتب العلمیه،
- ✓ _____ (۱۹۹۳م)، *معیار العلم فی فن المنطق*، مقدمه و شرح الدكتور علی یوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، الطبعه الاولى
- ✓ _____ (۲۰۰۶م. د)، *المنقذ من الضلال، مجموعه رسائل الامام الغزالی (۱)*، لبنان، دارالفکر

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

