

**ORIGINAL ARTICLE**

## Examining Mulla Sadra's Opinion about Ghazali's Opinion on the Resurrection of the Body

Mostafa Momeni<sup>1\*</sup>, Mohammad Javad Akhgari<sup>2</sup>, Mehdi Bayat Mokhtari<sup>3</sup>

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Neyshabur University of Medical Sciences, Neyshabur, Iran.

2. Ph.D. of Transcendent Wisdom, Ferdowsi University, Mashhad, Iran.

3. Associate Professor, Neyshabur University, Neyshabur, Iran.

**Correspondence**

Mostafa Momeni

Email: [esfad2003@yahoo.com](mailto:esfad2003@yahoo.com)

**How to cite**

Momeni, M., Bayat Mokhtari, M. & Akhgari, M. (2023). Examining Mulla Sadra's Opinion about Ghazali's Opinion on the Resurrection of the Body. SADRĀ'I WISDOM, 11(2), 41-54.

**ABSTRACT**

One of the viewpoints about bodily resurrection is Ghazali's theory, which believes in the alike of the otherworldly body and the worldly body. On the other hand, Mulla Sadra explained the physical resurrection according to the principles of his philosophical system and concluded that the soul and the body will be the same. Mulla Sadra criticizes Ghazali's theory; He considers the most important criticism of Ghazali's theory to be that it is not compatible with rational principles and that his opinion requires reincarnation. In this article, we have examined Mulla Sadra's criticisms of Ghazali on the issue of physical resurrection, and following that, we have stated the similarities and differences between the theories of these two thinkers. The similarities and differences between these two theories can be found through the method of intellectual analysis and through the analysis of Mulla Sadra's discussion on Ghazali. Similarities can be seen between the theory of these two thinkers regarding the survival of the soul after death and the intellectual celibacy of the soul, although these two theories are distinct and different from each other in their approach to the nature of the human soul and the relationship between the soul and the body. Therefore, in the quality of the afterlife body, they interpreted it as the similarity or objectivity of the afterlife body with the worldly body, but this difference is in the interpretation, and in fact, the meaning of these two thinkers is the same thing, and that is that the identity between the person in the afterlife and the world is established.

**KEYWORDS**

Relationship between Soul and Body, Bodily Resurrection, Afterlife Body, Identity, Ghazali, Mulla Sadra.

نشریه علمی

## دو فصلنامه حکمت صدرایی

«مقاله پژوهشی»

# بررسی دیدگاه ملاصدرا نسبت به نظر غزالی در معاد جسمانی

مصطفی مؤمنی<sup>۱\*</sup>، محمد جواد اخگری<sup>۲</sup>، مهدی بیات مختاری<sup>۳</sup>

یکی از دیدگاه‌ها در باب معاد جسمانی نظریه غزالی است که به مثلیت بدن اخروی و دنیوی معتقد است. در مقابل ملاصدرا بر حسب مقدماتی به تبیین معاد جسمانی پرداخته و نتیجه می‌گیرد که نفس و بدن بعین‌هما محشور خواهند شد. ملاصدرا اشکالات و نقدهایی بر نظریه غزالی وارد می‌کند و اشکال اصلی را در محذور عقلی آن و تلازم آن با تناسخ می‌داند. در این نوشتار به بررسی نقدهای ملاصدرا بر غزالی در مسأله معاد جسمانی پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌هایی که بین نظریه این دو اندیشمند وجود دارد را به روش تحلیل عقلی و از رهگذر بررسی مناقشه ملاصدرا بر غزالی بیان داشته‌ایم. در این راستا شباهت‌هایی در باب بقای نفوس بعد از مرگ و مقام تجرد عقلی نفس به چشم می‌خورد، هرچند در نگرش به ماهیت نفس انسان و نسبت نفس با بدن، از یکدیگر متمایز و متفاوت هستند. لذا در کیفیت بدن اخروی تعبیر به مثلیت یا عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی نمودند. ولی این اختلاف در تعبیر بوده و در حقیقت مراد این دو اندیشمند یک چیز است و آن این که این همانی بین شخص محشور در آخرت با دنیا برقرار باشد.

۱. دانشیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی نیشابور، نیشابور، ایران.
۲. دانشجوی حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۳. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران.

### واژه‌های کلیدی

رابطه نفس و بدن، بدن اخروی، عینیت، مثلیت، غزالی، ملاصدرا.

نویسنده مسئول:

مصطفی مؤمنی

رایانامه: [esfad2003@yahoo.com](mailto:esfad2003@yahoo.com)

استناد به این مقاله:

مؤمنی، مصطفی؛ اخگری، محمدجواد؛ بیات مختاری، مهدی (۱۴۰۲). بررسی دیدگاه ملاصدرا نسبت به نظر غزالی در معاد جسمانی. دو فصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۱ (۲)، ۴۱-۵۴.

## مقدمه

از جمله مباحث مهم فلسفی-کلامی که همواره محل بحث فیلسوفان مسلمان بوده است مسئله معاد جسمانی است. این مسئله در مباحث حکمای گذشته با توجه به باورهای دینی بیشتر صبغه نقلی داشته است تا اینکه در حکمت ملاصدرا به صورت عقلی و استدلالی به اثبات می‌رسد؛ به عنوان نمونه، ابن‌سینا در کتاب الهیات شفا، نه تنها پذیرش این باور را مبتنی بر قول صادق مصدق و اثبات معاد را تنها از طریق شریعت امکان‌پذیر دانسته، بلکه اثبات عقلی آن را ناممکن می‌شمارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۲۳).

تبیین مسئله معاد به‌طور کلی و معاد جسمانی به صورت خاص ریشه در نگاه فیلسوفان به مباحث نفس‌شناسی دارد و بنیان مباحث علم‌النفس نیز مسائل وجودشناسی و مبانی آن است. بر همین مبنا، ملاصدرا معتقد است ابن‌سینا و پیروان وی به دلیل عدم توجه به مبانی وجودشناسی، در مسائل مربوط به نفس‌شناسی به خطا رفته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۸: ۱۳۶-۱۳۵) و از این رو نتوانستند به تبیین عقلی معاد جسمانی بپردازند.

از نظر ملاصدرا کسی که معاد جسمانی را انکار کند، یکی از ارکان اصلی ایمان را انکار کرده است و چنین شخصی از نظر عقل و شرع کافر است، چرا که انکار معاد جسمانی مستلزم انکار بسیاری از متون دینی است. از نظر وی کسانی که حشر اجساد را در قیامت انکار می‌کنند در حقیقت اصل معاد را انکار کرده‌اند چرا که این باور مستلزم آن است که انسان با مردن به‌طور کلی از بین برود و نابود شود (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۸۵-۸۶).

از جمله مسائل مرتبط با معاد جسمانی، بحث کیفیت بدن محشور در قیامت است و اینکه آیا این بدن عین بدن دنیوی است یا مثل آن است؟ ملاصدرا براساس مبانی و اصول نفس‌شناسی خود در معاد جسمانی اعتقاد به عینیت بدن اخروی دارد، درحالی که غزالی از معتقدان به مثلیت بدن محشور در معاد است. ملاصدرا دیدگاه غزالی را ابطال نموده و پذیرش آن را مستلزم پذیرش تناسخ به شمار آورده است.

در این پژوهش با توجه به مبانی نفس‌شناسی ملاصدرا و غزالی درباره معاد جسمانی به بررسی مناقشه این دو حکیم در مسئله مزبور پرداخته‌ایم و نقاط اشتراک و افتراق هر دو نظریه را در این مسأله ارائه نموده‌ایم.

بنابراین مسأله اصلی این پژوهش: «ارزیابی نقدهای ملاصدرا

بر غزالی در معاد جسمانی و موارد تشابه و اختلاف نظر غزالی و ملاصدرا در این مسأله» است؛ بنابراین به روش استدلال عقلی و تحلیل متون نشان می‌دهیم که مهم‌ترین اشکال نظریه غزالی در محذور عقلی آن است. همچنین بین نظریه این دو اندیشمند شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد که ناشی از مبانی فلسفی و روش خاصی است که هر یک در این مسأله دارند. به عنوان مقدمه به صورت مختصر و آنگونه که وافی به مقصود باشد به نفس‌شناسی ملاصدرا و غزالی می‌پردازیم.

به عنوان پیشینه مقاله باید گفت که مقالات و نوشتارهای متعددی در خصوص معاد جسمانی نوشته شده است که آنچه مهم است تبیین معاد جسمانی بر حسب اصول صدرایی است که می‌توان به مقاله بررسی اصول صدرایی در معاد جسمانی (عزادی‌نیا و جوارشکیان، دستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاهم، ش ۱۰۱، پاییز و زمستان ۹۷، ص ۹۳-۱۱۴) اشاره و مراجعه کرد؛ در نوشتار مذکور، ضمن بیان اصول صدرایی در اثبات معاد جسمانی به تحلیل و نقش هر کدام در اثبات این مطلوب پرداختند و بر عینیت بدن دنیوی و اخروی بر این حسب که هویت و تشخیص بدن به نفس است نه جرم و ماده، تاکید نمودند.

مطلب مهم دیگر تبیین عینیت معاد و بحث در خصوص عینیت یا مثلیت بدن دنیوی و اخروی است که در این باره نیز مقاله نگاهی نو به معاد جسمانی درخور توجه است (قدردان قراملکی، نگاهی نو به معاد جسمانی، قیسات، سال پانزدهم، زمستان ۸۹، ص ۴-۳۴). ولی برحسب تتبع نگارندگان نوشتاری به مقایسه دیدگاه غزالی و ملاصدرا در معاد جسمانی پرداخته است درحالی که بسیار به هم نزدیک هستند و به خصوص ایراداتی که ملاصدرا به نظر غزالی وارد دانسته است، بررسی نشده است که در این مقاله به این مطلب خاصاً می‌پردازیم.

## مبانی نفس‌شناسی ملاصدرا در معاد جسمانی

با توجه به اهمیت مباحث مربوط به نفس به عنوان مبنای مباحث مربوط به معاد جسمانی در اینجا ابتدا به بررسی مبانی نفس‌شناسی ملاصدرا در ارتباط با مسئله معاد جسمانی می‌پردازیم:

### ۱. نفس و بدن

بدون شک نقطه اوج مباحث مرتبط با مسئله معاد جسمانی در

معاد جسمانی پرداخته اند و لذا خواننده محترم در این خصوص می‌تواند به این مقاله مراجعه نمایند (قیسات، سال پانزدهم، زمستان ۸۹، ص ۴-۳۴)

۱. درخصوص نحوه معاد جسمانی از این باب که آیا مادی عنصری است یا خیر؟ عینیت دارد یا بدن دنیوی یا مماثل آنست؟ قدردان قراملکی به تفصیل در مقاله نگاهی نو به

می‌کند که این جثه و بدن عنصری، بدن انسان نیست، چرا که نفس در سیر تکاملی خود با رسیدن به مرحله تجرد عقلی دیگر نیازی به بدن ندارد، اما این سخن بدان معنا نیست که قوا و مدرکات طبیعی خود را از دست بدهد، بلکه با اشتداد وجودی نفس این قوا نیز اشتداد وجودی یافته و با مراتب دیگر ادراکی نفس اتحاد می‌یابند و کثرت آنها به وحدت و جمعیت مبدل می‌شود (همان، ۹: ۹۹-۱۰۰).

ملاصدرا براساس اصول نظام حکمت متعالیه اولاً نگرش جدیدی نسبت به ماهیت نفس و ارتباط آن با بدن دارد، و ثانیاً براساس این اصل که نفس انسان «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است به اثبات وحدت نفس و بدن می‌رسد و معضل دوگانگی نفس و بدن را حل می‌کند. وی بر این اساس به نظریه خاص خود در معاد جسمانی و ماهیت بدن برزخی و اخروی می‌رسد که البته اثبات دقیق آن از رهگذر بررسی اصول نفس‌شناسی وی در معاد جسمانی امکان‌پذیر است.

ملاصدرا بر عینیت بدن دنیوی و اخروی تاکید دارد و این عینیت از حیث ذات و صورت است نه از حیث شکل و مقدار؛ تفاوت بین این دو بدن به شدت و ضعف است و اشتداد در شخص، او را به دو شخص تبدیل نمی‌کند هر چند باعث تمایز دو مرتبه می‌گردد و به تعبیر سبزواری تفنن در تشخیص خللی به بقای شخصیت وارد نمی‌کند و آنچه در عالم آخرت از شخص ساقط می‌شود، نواقص و حدود است و هویت و شخصیت فرد تغییری نمی‌کند (اسفار، ج ۹، ص ۱۹۷، تعلیقه سبزواری).

## ۲. اصول نفس‌شناسی معاد جسمانی

از نظر ملاصدرا منظور از معاد جسمانی این است که شخص انسان در آخرت دارای روح و بدن باشد به گونه‌ای که هرگاه کسی او را در قیامت ببیند، بگوید این، همان شخص است که در دنیا بود (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۸۵).

ملاصدرا برای اثبات عقلی معاد جسمانی اصول متعددی را به اشکال و ترتیب‌های متفاوت در کتاب‌های گوناگون خود ارائه کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۹۹-۵۹۵؛ شواهد الربوبیه، م شهد

نفس شناسی ملاصدرا به چه می‌خورد؛ به عبارت دیگر تبیین ملاصدرا از معاد جسمانی ثمره نگرش نوین وی به مسائل علم‌النفس و به‌خصوص ماهیت نفس است. وی در تعریف نفس، آن را کمال اول برای جسم طبیعی می‌داند به گونه‌ای که ذات نفس در وجود متحد با جسم و ماده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۸: ۱۶). وی نفسیت نفس را به حیثیت تدبیری و تعلقی آن به بدن می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۸: ۱۱-۱۲). او بر اساس مبانی فلسفی خود، به ویژه دو اصل «تشکیک در وجود» و «حرکت جوهری» و با توجه به حیثیت تدبیری نفس برای بدن، ثابت می‌کند که نفس انسان «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است؛ مفهوم این اصل این است که نفس در ابتدای حدوث خود یک نوع طبیعی است، اما در ادامه صیورورت وجودی خود، به مرتبه‌ای می‌رسد که بی‌نیاز از بدن مادی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۳)؛ از نظر ملاصدرا، نفس موجودی است که به صورت تدریجی و در طی زمان با اشتداد وجودی خود، درجات و مقامات مختلف را طی نموده و به سمت تجرد تام یعنی مرتبه عقلی محض پیش می‌رود. ملاصدرا نفس انسان را دارای ذات واحد و بسیط می‌داند که در عین وحدت دارای کثرت در مراتب است و می‌تواند از مرتبه نفس نباتی تا مرتبه تجرد عقلی محض تعالی و اشتداد یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۸: ۱۳۳).

همچنین، ملاصدرا تشخیص هر بدن را به بقاء نفس به همراه «ماده مائی» (ماده غیرمتشخص) می‌داند، هر چند خصوصیات مادی انسان متبدل شده باشد:

«فان تشخص کلّ بدن إنّما هو ببقاء نفسه مع مادة ما» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۸۷).

ملاصدرا، براساس اصل حرکت جوهری، به حدوث جسمانی نفس از بدن و استكمال آن تا رسیدن به مقام تجرد محض معتقد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۸: ۳۴۷). بنابراین ملاصدرا نشان می‌دهد نفس در مراحل متعدد خود یک حقیقت واحد به شمار می‌آید و این گونه مسئله ثنویت و دوگانگی نفس و بدن را حل می‌کند. وی بدن را مرتبه‌ای از مراتب نازل نفس می‌شمارد و نسبت آن را به نفس همچون رابطه نور با خورشید به شمار آورده است و تأکید

إلى منازل العوالم فيخرج من صورة الإنسانية و يفوتها صورة الملكية فتكتسب بأعمالها إما صورة شيطانية أو سبعية أو بهيمية فبقية في سعي النيران غير مرتقية إلى درجات الجنان. فالنفوس الإنسانية بحسب أول حدوثها صورة نوع واحد هو الإنسان ثم إذا خرجت من القوة الإنسانية و العقل الهولاني إلى الفعل يصير أنواعا كثيرة من أجناس الملائكة و الشياطين و السباع و البهائم بحسب نشأة ثانية أو ثالثة.

۱. يجب عليك أن تعلم أن النفس التي هي صورة الإنسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء إذ قد مر أن العقل المنفعل آخر المعاني الجسمانية و أول المعاني الروحانية فالإنسان صراط محدود بين العالمين فهو بسيط بروحه مركب بجسمه طبيعة جسمه أمضى الطبايع الأرضية و نفسه أولى مراتب النفوس العالية و من شأنها أن يتصور بصورة الملكية فمتى عدلت عما هو بها أليق فهي به أحق من الارتقاء

که با بدن دنیوی متحد است، با بدن اخروی نیز متحد خواهد بود بر این اساس، از نظر ملاصدرا، این سه بدن، سه مرتبه وجودی از یک بدن هستند که به شدت و ضعف از یکدیگر متمایز می‌شوند. ملاصدرا این نتیجه را یک اصل مهم اعتقادی می‌داند که مطابق با ظاهر شریعت و دین و منطبق بر برهان است. از نظر وی اعتقاد خلاف این اصل، ناشی از قصور فهم است و انکار آن مستلزم این است که قوا و طبایع نفسانی به غایت و کمال مطلوب خود نرسد. همچنین مستلزم آن است که وجود غرایز طبیعی در طبیعت انسان و حرکت آنها به سوی غایات بیهوده و عبث باشد، چرا که هر یک از قوای نفسانی انسان کمالی مخصوص به خود دارد که به سوی آن کمال در حرکت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۹: ۱۹۷-۱۹۸).

بنابراین ملاصدرا نظر حق در مسأله معاد جسمانی را این می‌داند که انسان محشور در معاد همین شخص است عیناً در نفس و بدن: «و المعاد فی یوم المعاد هذا الشخص بعینه نفساً و بدناً» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۸۷؛ ۱۹۸۱، ۹: ۱۹۷). ملاصدرا در کتاب «المبدأ و المعاد» نیز بعد از اشاره به این نتیجه که بدن عود کننده در معاد همین بدن مشخص انسان بعینه است نه مثل آن، می‌گوید: این انسان به گونه ای است که اگر کسی او را ببیند خواهد گفت این همان شخصی است که در دنیا بوده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۷۶).

در مجموع از دیدگاه ملاصدرا این مطلب حاصل می‌شود که وی بر اساس اتحاد نفس و بدن و تشخیص بدن به نفس، نتیجه می‌گیرد که حشر انسان در معاد هم با نفس و هم با بدن است، و بدن اخروی انسان در قیامت عین همین بدن دنیوی خواهد بود.

### نفس شناسی غزالی و مبانی آن

اگرچه مباحث مطرح شده درباره نفس در اندیشه غزالی به گستردگی و دقت آراء ملاصدرا نیست، اما در میان آراء غزالی نیز می‌توان به نکات و ظرایف دقیقی دست یافت که در تحلیل وی از مسائل گوناگون به ویژه تصویری که از معاد جسمانی ارائه می‌دهد اثر گذار بوده است. در اینجا به ابتدا بررسی آراء غزالی درباره ماهیت نفس انسان و نحوه تعلق آن به بدن و چگونگی حیات و بقای نفس پس از مرگ می‌پردازیم و در ادامه تأثیر این مبانی را در اتخاذ نگرش خاص وی به معاد جسمانی تحلیل خواهیم نمود.

#### ۱. معانی نفس

غزالی برای نفس دو معنای عام و خاص قائل شده است:

چهارم، شاهد اول، اشراق اول) وی در اسفار که این اصول را به تفصیل مطرح می‌کند.

از میان این اصول نفس شناسی وی، سه اصل زیر در تبیین معاد جسمانی اهمیت ویژه ای دارد:

الف) حقیقت هر شیء به صورت آن است نه به ماده آن. برحسب این اصل حقیقت هر مرکب طبیعی به صورت کمالیه آن است. احتیاج به ماده حامل صورت نیز تنها به دلیل ضعف وجودی آن برای بقای ذاتی صورت است، نه اینکه نیاز به ماده به عنوان حامل خود داشته باشد. ماده هر شیء همان قوه حامل حقیقت وجودی آن شیء است و نسبت آن به صورت، نسبت نقص به تام است. ب) وحدت شخصیه در هر موجود متناسب با خود آن است. براساس این اصل، ملاصدرا تشخیص هر چیزی را عبارت از وجود خاص آن شیء - اعم از مجرد و مادی - می‌داند. بر این اساس، اعراض یا مشخصات همان لوازم تشخیص اند و از مقومات شخص به شمار نمی‌آیند و امکان تبدیل این لوازم در عین تحفظ شخصیت وجود دارد. ج) هویت و تشخیص بدن به نفس است و بدن هویتی مستقل از نفس ندارد. ملاصدرا بر طبق این اصل می‌گوید همان طور که حقیقت یک شخص در طول عمرش با تبدیل اجزاء او باقی است، همینطور است وقتی که بعد از مرگ صورت طبیعی او به صورت مثالی متبدل می‌شود، یا در قیامت به صورت اخروی مبدل می‌شود، در تمامی این تحولات و دگرگونی‌ها، هویت انسانی او یکسان است، چرا که تشخیص انسان به نفس اوست و نفس نیز در تمامی این مراحل به عنوان صورت حقیقی انسان در حال تکامل تدریجی متصل وحدانی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۹: ۱۸۵-۱۹۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۹۶-۵۹۵؛ نیز رک: بررسی اصول صدرايي در معاد جسمانی، جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاهم، ش ۱۰۱، پاییز و زمستان ۹۷، ص ۹۳-۱۱۴). و نکته مهم اینکه ملاصدرا بر حسب اصولش در تبیین معاد جسمانی تصریح می‌کند که معاد در معاد همین شخص دنیوی است عیناً هم از جهت نفس و هم از جهت بدن و تبدیل خصوصیات بدن از قبیل مقدار و وضع و غیره در بقاء شخصیت و عینیت بدن خللی وارد نمی‌کند) الشواهد الربوبیه، مشهد چهارم، شاهد اول، اشراق دوم).

#### ۳. ماهیت مرگ و حشر اجساد

ملاصدرا بر اساس این اصل که «هویت و تشخیص بدن انسان به نفس اوست نه ماده آن» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۹: ۱۹۰) نشان می‌دهد که بدن اخروی عین همین بدن دنیوی است نه غیر آن و نه مثل آن، زیرا عامل تشخیص در انسان وجود نفس است و نفسی

نظر غزالی معنای اول روح مرتبه‌ای از مراتب معنای دوم روح (نفس) است. غزالی برای نفس مراتبی معتقد است: نفس نباتی، نفس غازی، نفس نامیه و نفس حیوانی. این مراتب، مراتب اولیه خروج نفس از انسان از قوه به فعل است. از نظر وی نفوس حیوانی کمال جسم طبیعی‌اند که حیوانات با این نفس، احساس می‌کنند و حرکت دارند. انسان و حیوانات در این نفس (روح) مشترکند.

از نظر غزالی وقتی روح حیوانی انسان به مرتبه‌ای از کمال رسید که مستحق دریافت نفس از عالم امر گردید، خداوند متعال آن حقیقت نفسانی (روح) را که از عالم امر است، اضافه می‌نماید. بر این اساس، غزالی حقیقت نفس انسان را از جنس جواهر مجرد عقلی و روحانی محض می‌داند. این نفس، نفس صغیر و به موازات نفسی است که در عالم کبیر است (غزالی، بی تا، ۱: ۷۲-۷۳). عبارات غزالی درباره نسبت نفس انسان به روح حیوانی او به بیان زیر است:

«فَإِذَا تَأْتَتِ الرُّوحَ الْحَيَوَانِيَّةَ أَوْجَدَ اللَّهُ تَعَالَى نَفْسًا جَوْهَرًا لَطِيفًا رُوحَانِيًّا عَالِمًا بِالْقُوَّةِ فِي طَبَائِعِهِ» (غزالی، بی تا، ۱: ۷۳)

از نظر غزالی، چون نفس انسان بسیط است و حقیقت روحانی محض دارد، بنابراین تنها از امور روحانی تأثیر می‌پذیرد و بر این اساس تعقل نفس تنها به واسطه عقول (ملائکه) است. بر این اساس، غزالی معتقد است که نفس انسان به صورت بالقوه عالم است و این ملائکه هستند که نفس انسان را از قوه به فعل خارج می‌کنند تا نفس عالم بالفعل شود. غزالی معتقد است نفس انسان به همراه بدن کمالات خود را کسب می‌کند تا در سیر کمال خود به مرتبه ملائکه یا شیاطین برسد (غزالی، بی تا، ۱: ۷۴).

در خصوص مرتبه عقلی نفس انسانی، غزالی به جای تعبیر فلسفی «عالم عقول»، تعبیر دینی و قرآنی عالم «ملائکه (فرشتگان)» و عالم «حقایق محض مجرد» را به کار می‌برد؛ توضیح اینکه غزالی با تقسیم مراتب ادراکی انسان به چهار مرتبه حسی، خیالی، وهمی و مجرد محض (عقلی)، عوالم سیر نفس انسان را نیز چهار عالم می‌داند. از نظر وی حقیقت روح انسان مربوط به مرتبه چهارم - مرتبه مجرد محض - است، چرا که حقیقت روح انسان منسوب به خداوند متعال است. غزالی با تمایز نهادن میان سه عالم اول با عالم اخیر، آن عوالم را به دلیل ارتباط با اجسام محدود می‌داند اما عالم اخیر را نامتناهی به شمار می‌آورد (غزالی، ۱۴۳۹ق: ۴۷۶-۴۷۷).

الف) معنای خاص نفس؛ همان نفس اماره است که در مباحث اخلاقی مبارزه با آن توصیه شده است.

ب) نفس در معنای عام؛ جوهری قائم بالذات است که در محل خاصی قرار ندارد و جایی را اشغال نمی‌کند. نفس در این معنا حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد. غزالی درباره این معنای نفس می‌گوید: نفس انسان جوهری است که حکما آن را نفس ناطقه می‌نامند و قرآن از آن تعبیر به «روح» می‌کند. وی با استناد به آیه: «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)، وجه تمایز انسان و حیوان را در برخورداری انسان از این حقیقت ربانی می‌داند که خداوند به او اضافه نموده است. نفس، مرکز و محل معقولات و تفکر انسان است و بر حسب اختلاف احوال انسان از او صاف و مختلفی برخوردار می‌شود (غزالی، ۱۳۵۷، ۳: ۹؛ بی تا، ۱: ۶۳-۶۴). از نظر غزالی نفس ناطقه انسانی جوهری زنده و فعال و مدرک است. وجه تمایز نفس ناطقه انسانی از سایر نفوس در تعقل یعنی ادراک کلیات است (غزالی، ۱۴۱۴ق: ۶).

البته غزالی برای «روح» نیز دو معنا در نظر می‌گیرد:

الف) روح در معنای اول امر جسمانی لطیفی است که از حرارت قلب ناشی می‌شود و در عروق و رگ‌ها جریان دارد و انسان از طریق آن می‌تواند افعالی را که در آن با حیوانات مشترک است چون اکل و جماع و تصرف را انجام دهد. این روح با مرگ انسان از بین می‌رود.

غزالی با تمایز قائل شدن میان نفس و روح جسمانی لطیف، روح لطیف را حامل قوه حس و حرکت و واسطه میان بدن و نفس می‌داند. این روح از قلب انسان نشأت یافته و در تمام اعضا و جوارح انسان پراکنده است و نورانیت قوه هر کدام از اعضا به واسطه اوست، همانطور که نور از چراغ بر دیوارهای خانه می‌تابد. از نظر غزالی، انسان در این روح با حیوانات مشترک است و این روح با مرگ انسان نابود می‌شود. (غزالی، ۱۴۳۹ق: ۴۶۴)

ب) روح در معنای دوم؛ همان نفس (ناطقه) است که لطیفه‌ای عالم و مدرک است و همان است که خداوند متعال در قرآن بدان اشاره کرده است (غزالی، ۱۳۴۴ق: ۶۲؛ بی تا، ۱: ۶۳).

بنابراین با توجه به دو معنای نفس و روح، معلوم می‌شود که معنای دوم نفس یکسان با معنای دوم روح است و غزالی در آثار خود، گاهی از نفس انسان به روح (تعبیر قرآنی) و گاه از روح انسان به نفس (تعبیر فلسفی) یاد کرده است.

البته معنای مذکور از روح صرفاً دو معنای متباین نیستند. از

را به بیان زیر مطرح کرده است:

۱- دیدگاه افلاطون که معتقد است نفس و روح یک چیز هستند و آن عبارت از نفس کلی است که نسبت آن با بدن همچون نسبت خورشید با زمین است که نور آن بر جاهای مختلف تابیده می شود و هر جایی به اندازه ظرفیت خود از آن نور بهره مند می شود. بنابراین از نظر افلاطون نفس با بدن نوعی مناسبت طبیعی دارد. البته از نظر افلاطون نفس حال در جسم نیست، و نسبت آن با بدن مانند نسبت مغناطیس برای آهن است که با یکدیگر کشش و تلازم طبعی دارند و یکی از آنها حال در دیگری نیست، اما از آن تأثیر می پذیرد. بنابراین نفس همراه با بدن است تا زمانی که بدن از بین برود. پیروان این دیدگاه نفس را قدیم می دانند.

۲- دیدگاه دوم که معتقدند نفس عرض است و حقیقت حیات به معنی اعتدال مزاج است. بنابراین وقتی انسان می میرد، روح فانی می شود. از نظر پیروان این دیدگاه، نفس انسان حادث است.

۳- دیدگاه سوم که معتقد است نفس از انسان، همراه با حدوث بدن حادث می شود و نفس فانی نمی شود.

غزالی می گوید محققین از فلاسفه دیدگاه اخیر را دارند، اما بیشتر فیلسوفان پیرو دیدگاه افلاطون هستند. (غزالی، بی تا، ۱: ۶۸-۶۹)

غزالی پس از اشاره به این سه نظریه، دیدگاه خود در خصوص نسبت نفس و بدن را اینگونه توضیح می دهد:

«و هذا الجسم یجری من النفس مجری الثوب من الجسم، فان الجسم یحرک الثوب بواسطة أعضائه و النفس تحرک البدن بواسطة قوی خفیة و مناسبة» (غزالی، بی تا، ۱: ۷۹)

از نظر غزالی رابطه نفس با بدن مانند رابطه بدن با لباس است، یعنی همانطور که بدن، لباس را به حرکت در می آورد، نفس نیز محرک بدن است. البته از این بیان نمی توان عارضی بودن نفس بر بدن را استنباط نمود، چرا که غزالی بر جوهر بودن و قائم بالذات بودن نفس تأکید دارد و چیزی که جوهر باشد نمی تواند عروض و حلول بر بدن نماید. بنابراین نظر غزالی قطعاً دیدگاه دوم نیست. از برخی عبارات غزالی چنین برداشت می شود که متمایل به رأی افلاطونیان است به ویژه آنجا که خورشید و بساطت شعاع آن بر عالم را به روح و نسبت آن با بدن تشبیه می کند، اما در مجموع می توان به این نتیجه رسید که نظر غزالی نیز همان نظر محققین از فلاسفه است و در اینجا تحت تأثیر فیلسوفان پیش از خود قرار داشته است، چرا که معتقد می شود بعد از حدوث بدن و تکامل روح حیوانی، خداوند متعال نفس انسان را -که لطیفه ای ربانی است-

از نظر غزالی انسان می تواند به مرتبه تجرد عقلی -عالم نامحدود- برسد که در این صورت به حقیقت انسانی خود رسیده است:

«و بعد هذا یترقی الإنسان إلى عالم الأنسانیة، فیدرک الأشياء لا تدخل فی حسّ و لا تخیل و لا توهم و یحذر به الأمور المستقبلة و لا یقتصر حذرُهُ علی العاجلة... و من ها هنا یصیرُ إلى حقیقة الإنسانیة» (غزالی، ۱۴۳۹ق: ۴۷۷)

بنابراین غزالی حقیقت نفس انسان را همان مرتبه عقلی محض مجرد می داند که در آن مرتبه، انسان محدود نیست، چرا که ارتباطی با جسم و عوالم جسمانی ندارد. غزالی با ذکر مثال هایی در این باره نتیجه می گیرد که مقام انسان ها در هر کدام از این عوالم به اندازه مرتبه ادراکی او است. بنابراین انسان پس از گذشتن از مراتب سه گانه ادراکی حسی، خیالی و وهمی می تواند به عالم عقلی برسد، که از آن عالم به عالم هدایت و عالم فرشتگان تعبیر می کند (غزالی، ۱۴۳۹ق: ۴۷۶-۴۷۹).

بنابراین معلوم می شود که از نظر غزالی، نفس و روح و عقل نام هایی هستند که بر یک مقصود -حقیقت انسان- دلالت دارند (فاخوری و جرّ، ۱۳۷۳: ۵۶۴). به عبارت دیگر، وقتی که حقیقت انسان را با بدن و جنبه ماهوی آن لحاظ می کند تعبیر «نفس» را به کار می برد و هر گاه این حقیقت را در نسبتی که با خالق و هستی بخش خود یعنی خداوند متعال دارد، در نظر می گیرد، تعبیر «روح» را به کار می برد. و از جهت نسبتی که نفس انسان در حقیقت ادراکی خود با عالم عقول (فرشتگان) و ادراک کلیات دارد، تعبیر «عقل» را برای آن به کار می برد (غزالی، بی تا، ۳: ۶۰).

## ۲. رابطه نفس و بدن

رابطه نفس و بدن و نحوه تبیین آن از مهم ترین مباحث علم النفس است که نقش مهمی در تبیین مسائل بسیاری در این زمینه از جمله معاد جسمانی دارد. غزالی انسان را مرکب از نفس و بدن می داند. وی بدن انسان را جسم تاریک ظلمانی دارای کون و فساد می داند که وابسته به غیر است. نفس نیز جوهر مفرد نورانی است که مدرک و فاعل است که کارهای خود را با ابزارها و اجسام انجام می دهد. غزالی نفس را جوهر کامل فردی می داند که شأن آن تنها تذکر و تحفظ و تفکر و ... است. از نظر وی، جوهر نفسانی انسان رئیس ارواح و امیر قواست و تمامی قوا خادم آن هستند. غزالی نظر متکلمان که نفس را جسم لطیف در قبال جسم کثیف بدن می دانند، مورد انتقاد قرار داده و ناشی از قصور فهم و تخیل ایشان به شمار آورده است (غزالی، بی تا، ۳: ۶۰-۶۱).

غزالی در خصوص رابطه نفس و بدن، دیدگاه های سه گانه ای

افاضه می‌نماید (غزالی، بی تا، ۱: ۷۲-۷۳).

سخن غزالی در رساله *الدئیة* نیز قریب به همین مضمون است و دربارهٔ جوهر نفس چنین می‌گوید:

«فاعلم أنّ هذا الجوهر لا يحلّ في محلّ ولا يسكن في مكان، و ليس البدن مكان الروح و لا محلّ القلب، بل البدن آلة الروح و أداة القلب و مركب النفس. و الروح ذاته غير متصل بأجزاء البدن و لا منفصل عنه، بل هو مقبل علی البدن مفید له مفیض علیه» (غزالی، بی تا، ۳: ۶۲)

در توضیح دیدگاه اخیر غزالی دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن، می‌توان به عبارت زیر اشاره نمود:

«نفس نه در درون بدن است و نه بیرون از آن، نه پیوسته به بدن است نه گسسته از آن. نفس جسم نیست و اتصال و انفصال در آن راه ندارد. پس نفس نه پیوسته به بدن است و نه گسسته از آن» (غزالی، ۱۹۹۳م: ۱۲۰).

البته از این سخن وی کیفیت رابطهٔ نفس و بدن فهمیده نمی‌شود، هر چند وی در برخی از عبارات خود به رابطهٔ «استعمالی» و «ابزاری» بدن و نفس اشاره نموده است، به گونه‌ای که نفس انسان بدن عنصری را همچون مرکب و ابزاری برای نیل به مقصود خود به کار می‌گیرد و وقتی که به مقصود خود رسید از آن بی‌نیاز می‌شود. بنابراین نابود شدن ابزار و مرکب سبب نابودی راکب و صاحب ابزار نمی‌شود (غزالی، ۱۴۳۹ق: ۴۶۵).

اگرچه این بیان رابطهٔ ابزاری نفس و بدن را نشان می‌دهد، اما منظور از آن رابطهٔ عارضی نفس و بدن نیست، چرا که غزالی انطباق نفس در جسم و محل داشتن آن را محال می‌داند، همانطور که در این عبارت بر آن تصریح نموده است:

«و قد قدمنا أنّ النفس يستحيل انطباعها في الجسم فصحّ و ثبت أنّها يستحيل عليها المحلّ» (غزالی، بی تا، ۱: ۷۵)

غزالی حدوث نفس را به جود و فیض الهی و به واسطهٔ علل و عقول مفارقه می‌داند. از نظر وی، وقتی که بدن حادث شد و بستر پیدایش نفس فراهم گردید، علل مفارق نفس جزئی را افاضه می‌کنند و بنابراین احداث نفس بدون سبب و علت محال است، چرا که برای حدوث هر موجودی در عالم طبیعت لازم است ماده و علت معده ای باشد که آن را قبول کند. بنابراین اگر نفس انسان ایجاد شود و ابزار مناسب کمال آن فراهم نشود، این به معنای معطل ماندن نفس است، در حالی که هیچ چیز در طبیعت معطل نیست (غزالی، ۱۹۷۵م: ۱۱۸-۱۱۹).

بنابراین همانطور که برخی از محققان نیز گفته اند، غزالی حدوث نفس را به حدوث بدن می‌داند، و نفس را قبل از بدن

موجود نمی‌داند (فاخوری و جرّ، ۱۳۷۳: ۵۶۹).

در جمع‌بندی دیدگاه غزالی دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن، اولاً باید دانست که وی بر اساس اعتقاد به جوهریت نفس و روحانیت آن، عارض شدن نفس بر بدن را انکار می‌کند؛ ثانیاً معتقد است که نفس انسان نه به وسیلهٔ استعداد خاص، بلکه هنگام وجود استعداد خاص حادث می‌شود. البته، همانطور که برخی از محققان نیز اشاره کرده اند، فرق است بین اینکه نفس هنگام وجود استعداد حاصل شود با اینکه نفس به خود استعداد پدید آید (فاخوری و جرّ، ۱۳۷۳: ۵۶۹).

### ۳. حیات بعد از مرگ

غزالی، مرگ انسان را مقدمه ورود به حقیقت حیات دانسته است و کسانی را که مرگ را به معنی عدم و نیستی می‌دانند مقلدان بی بصیرت شمرده است (غزالی، ۱۴۳۹ق: ۴۶۹). غزالی مرگ را برای نفس انسان کمال می‌داند، چرا که معتقد است نفس دائماً در حال تکامل از قوه به فعل است و در مراحل کمال تا مرحلهٔ بی‌نهایت پیش می‌رود. بنابراین مرگ نیز مرحله ای از مراحل کمال نفس انسان است، چرا که نفس انسان با مرگ از ماده جدا شده و به افق فرشتگان وارد می‌شود، البته در صورتی که نفس سعید باشد. اما نفوس شقی نیز از آن جهت که از ماده خلاص می‌شوند، مرگ برای ایشان کمال است، و به اعتبار وابستگی و تعلق به بدن و امور مادی، مرگ برای این نفوس نقصان است (غزالی، بی تا، ۱: ۱۰۷).

بنابراین از نظر وی، مرگ چیزی جز تغییر حالت انسان نیست. غزالی به بقای روح بعد از مرگ اعتقاد دارد و معنای مفارقت روح از بدن را انقطاع تصرف بدن می‌داند:

«أنّ الموت معناه تغییر حال فقط، و أنّ الروح باقیة بعد مفارقة الجسد إما معذبة و إما منعمة. و معنی مفارقتها للجسد انقطاع تصرفها عن الجسد بخروج الجسد عن طاعتها» (غزالی، ۱۹۴۵م، ۴: ۴۹۳-۴۹۴)

از نظر غزالی، اینکه نفس انسان با بدن موجود است دلیل بر آن نیست که با فنا شدن بدن فانی شود، چرا که ماهیت آن دو متفاوت است (غزالی، بی تا، ۱: ۷۴).

از نظر غزالی دلیل حیات نفس از سان پس از مرگ این است که نفس انسان بسیط است و مرکب نیست و نفس امور عقلی و غیبی را مانند امر نبوت تعقل می‌کند، در حالی که جسم انسان محال است که مدرک امور عقلی باشد، بلکه عاقل مدرک امور عقلی جوهری است که مناسب با جوهر ملائکه باشد و هر چیزی تنها با هم‌جنس خود تلائم دارد. خلاصهٔ استدلال غزالی دربارهٔ

تا اعاده شود؟» می‌گوید: معدوم در علم خداوند متعال دو قسم است: معدومی که سابقه هستی داشته است و معدوم ازلی که سابقه هستی نداشته است. معنای اعاده این است که موجود معدومی که سابقه وجود داشته است، نیستی آن تبدیل به هستی می‌شود و برای معدومی که سابقه وجود نداشته است اختراع وجود شود (غزالی، ۱۹۶۲م: ۲۱۴).

یکی از غزالی پژوهان در نقد این نظر غزالی می‌گوید: «غزالی کوشیده است اعاده معدوم را توجیه کند از این طریق به اثبات معاد جسمانی دست یابد، ولی کسانی که با مسائل عقلی آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که اعاده معدوم جایز نبوده و آنچه نابود می‌شود، بازگشت آن بعینه امکان‌پذیر نخواهد بود» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۴۵).

غزالی درباره رجوع نفس به تدبیر بدن در قیامت در ادامه می‌گوید: «و لکنهم لما قدروا أن الانسان هو ما هو باعتبار نفسه و أن اشتغاله بتدبیر كالعارض له و البدن آلة لهم ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس و جوب التصديق بالاعادة و ذلك برجوع النفس إلى تدبیر بدن من الأبدان» (غزالی، ۱۹۶۲م: ۲۱۵).

در این عبارت، غزالی تعلق تدبیری نفس به بدن را امری عارضی می‌داند که با مرگ انسان از بین رفته است و در قیامت این تعلق تدبیری با رجوع نفس به تدبیر یک نوع از ابدان (بدن من الأبدان) تحقق می‌یابد و در توضیح تعبیر «بدن من الأبدان»، خواننده را به کتاب «تهافت الفلاسفه» ارجاع داده است؛ غزالی در کتاب «تهافت»، در خصوص کیفیت بدن اخروی سه فرض مطرح می‌کند: ۱- در فرضی که مرگ را به معنی انقطاع حیات بدانیم، معنای مُعاد آن است که خداوند بدن دنیوی معدوم شده انسان را حیات بخشد و موجود کند و یا اینکه ماده بدنی انسان را که تبدیل به خاک شده است به همان صورت خلقت ابتدایی حیات بخشد؛ ۲- بدن عنصری دنیوی بعینه بازگشت کند و نفس انسان به آن رجوع نماید؛ ۳- بدن دنیوی انسان از همان اجزاء بعینه یا از غیر آن (از بدنی دیگر یا از ماده‌ای جدید) آفریده شود و نفس انسان بدان رجوع نماید (غزالی، ۱۳۸۵ق: ۲۹۵-۲۹۶). البته غزالی این هر سه فرض را باطل دانسته چرا که فرض اول مستلزم اعاده مثل آن چیزی است که در اول خلقت بوده است نه عین آن و این معنا در مورد مُعاد قابل قبول نیست. فرض دوم نیز اگر چه با تکیه بر قدرت خداوند متعال ممکن است، اما چه در فرض اعاده عین اجزاء بدنی هنگام مرگ و چه تمام اجزاء بدن طول عمر انسان، این فرض نیز محال است. غزالی برای استحاله فرضی که در آن تمام اجزاء بدن انسان در طول عمر اعاده شود، شبهه معروف «آکل و

بقای نفس پس از فنای بدن این است: «نفس مرکب نیست (بسیط است)، پس انحلال پیدا نمی‌کند و آنچه که انحلال نمی‌یابد باقی است؛ در نتیجه نفس انسان باقی است» (غزالی، بی‌تا، ۱: ۷۴-۷۵).

غزالی ضمن رد قول اشاعره که بقای جواهر را به بقاء زائد بر آن می‌دانند (غزالی، ۱۳۸۵ق: ۱۳۰)، معتقد است که نفس انسان وقتی کامل گردید و قوای آن کامل شد، به سبب فاعل خود منفرد و مستقل می‌شود و قوای حسی و خیالی و سایر قوای بدنی آن مانع فعل نفس نمی‌شود:

«وَأما إذا استكملت النفس وقويت فانها تنفرد بأفعالها على الاطلاق وتكون القوى الخيالية والحسية و سائر القوة البدنية غير صارفة لها عن فعلها بل شاغلة لها» (غزالی، ۱۹۷۵م: ۱۰۲)

بر این اساس، غزالی بقای نفس بعد از مرگ را به علل افعال و مبادی مفارق آن می‌داند، همانطور که حدوث نفس را به جود و فیض الهی و به واسطه علل و عقول مفارقه دانسته بود (غزالی، ۱۹۷۵م: ۱۱۹).

#### ۴. حقیقت حشر نفوس

غزالی در بحث از حشر خلائق به روش متکلمان سخن گفته است. وی «حشر» را عبارت از اعاده خلائق می‌داند و آن را به دلیل خلقت ابتدایی امری ممکن به شمار می‌آورد، چرا که اعاده خلائق چیزی جز خلقت دوباره همان امر اول نیست و فرقی بین خلقت دوم (اعاده) و خلقت اول (ابتداء) نیست (غزالی، ۱۹۶۲م: ۲۱۳). وی در این مسأله به روش متکلمان سعی می‌کند معنای اعاده و بازگشت خلائق را از طریق اعاده معدوم توجیه نماید. بنابراین این سوال را مطرح می‌کند که: آیا حشر قیامت اعاده جواهر و اعراض است یا اعاده اعراض به تنهایی و نه جواهر؟ غزالی در پاسخ این سوال تمامی این فروض را ممکن می‌داند و در این جا به شرع متوسل می‌شود و می‌گوید که در شرع دلیل قطعی بر یکی از این فروض وجود ندارد. بر این اساس از نظر وی ممکن است معنای اعاده انسان در قیامت این باشد که اعراض انسان که بعد از مرگ از بین رفته اند، دوباره به عینه به او بازگردانده شود و یا مثل آنها اعاده یابد. فرض دیگر آن است که جوهر جسمانی انسان معدوم شود و همان جواهر در قیامت اعاده شوند به اینکه دوباره اختراع شوند (غزالی، ۱۹۶۲م: ۲۱۳-۲۱۴).

غزالی در پاسخ به این اشکال که: «چگونه می‌توان موجود اعاده یافته را از مثل اول آن تشخیص داد و چگونه می‌توان معاد را عین اول به شمار آورد، در حالی که امر معدوم شده عینی ندارد

مراتب نفس به شمار می‌آید. ملاصدرا برای اینکه این نتیجه را تثبیت نماید به بررسی دیدگاه‌های دیگر از جمله دیدگاه مثلیت غزالی و رد آنها می‌پردازد.

### ۱. عینیت یا مثلیت بدن اخروی

ملاصدرا پس از اثبات اینکه بدن اخروی عین بدن دنیوی است و نه مثل آن، به دو دیدگاه اصلی رقیب با نظریه خود اشاره نموده است. دیدگاه اول، دیدگاه غزالی است و دیگری از آن شیخ اشراق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۱۹۷).

ملاصدرا در «المبدأ و المعاد» در خصوص دیدگاه غزالی - دیدگاه مثلیت - چنین گفته است:

«الحق أن المعاد في المعاد هو بعينه بدن الإنسان الم شخص الذي مات بأجزائه بعينها، لا مثله، بحيث لو رآه أحد يقول، إنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا ... و من أقـرّ بعود مثل البدن الأول بأجزاء آخر، فقد أنكر المعاد حقيقة، و لزمه إنكار شيء من النصوص القرآنية» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۷۶)

بر طبق عبارت فوق، ملاصدرا غزالی را در زمره معتقدان به اعاده بدن عنصری مثل بدن دنیوی دانسته است. ملاصدرا دیدگاه غزالی را مستلزم انکار اصل حقیقت معاد و انکار یک اصل قرآنی به شمار آورده است، که در ادامه به بررسی نقدهای ملاصدرا بر غزالی می‌پردازیم.

### ۲. نقد دیدگاه غزالی درباره مثلیت بدن اخروی

ملاصدرا ضمن نقل سخن غزالی، در نقد نظر وی چنین می‌گوید: «إن الشيخ الغزالي قد صرح في كثير من مواضع كتبه أن المعاد الجسماني هو أن يتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر و استبعد بل استنكر عود أجزاء البدن الأول ... أقول هذا الكلام في غاية الإجمال و لم يظهر منه الفرق بين التناسخ و الحشر و قد بينا أن الحق في المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح من غير تأويل و يحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۲۰۷).

بر این اساس، ملاصدرا معتقد است که نظریه غزالی در خصوص «بدن اخروی» در نهایت اجمال و ابهام است و از آن تفاوت بین تناسخ و حشر آشکار نمی‌شود، زیرا اگر اجزای بدن دنیوی بعینها عودت داده شوند و فقط نفسی که از آنها قطع علاقه نموده است، مجدداً به همان اجزاء تعلق گیرد، این عبارت از حشر است و اگر نفس جدیدی به انضمام نفس رها شده از بدن

مأکول» را مطرح می‌کند. غزالی فرض سوم را اولاً به دلیل تناهی مواد عنصری تحت فلک قمر و عدم تناهی نفوس و ثانیاً به دلیل آنکه مستلزم تناسخ و تعلق یافتن دو نفس به یک بدن است، محال می‌داند (غزالی، ۱۳۸۵ق: ۲۹۶-۲۹۹). غزالی درباره بطلان فرض اخیر و تلازم آن با تناسخ چنین می‌گوید:

«و بهذا بطل مذهب التناسخ و هذا المذهب هو عين التناسخ، فإنه رجع إلى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الأول، فالمسلک الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المذهب» (غزالی، ۱۳۸۵ق: ۲۹۹)

البته غزالی بر استدلال عقلی بر بطلان فرض سوم، به روش نقلی، اشکال می‌کند و این فرض را بر اساس آیات قرآن و روایات ممکن می‌داند. وی فرض اخیر را از آن جهت که دلالت بر انحاء مختلف حشر اجساد در قیامت دارد ممکن دانسته و می‌گوید:

«نعم، قد دل مع ذلك على البعث و النشور بعده و هو بعث البدن و ذلك ممكن بردها إلى بدن - أي بدن کان - سواء کان من مادة البدن الأول أو من غيره، أو من مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه، إذ تبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبير» (غزالی، ۱۳۸۵ق: ۲۹۹).

بر طبق فرض سوم در کیفیت بدن اخروی، بازگشت نفس به بدن در قیامت، یا همان ماده بدن ابتدایی است و یا به ماده‌ای از بدن دیگر است و یا اینکه نفس به بدنی تعلق می‌یابد که از ماده ای جدید آفریده شده است.

بنابراین استدلال غزالی به طور خلاصه، به بیان استاد دینانی، چنین است:

«بدن و اجزای آن همواره دستخوش تغییر و تحول می‌گردد و در عین حال، هویت انسان در مراحل مختلف، پیوسته باقی و محفوظ می‌ماند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۴۶).

به نظر می‌رسد غزالی - برخلاف ملاصدرا - در این مسأله نقل را بر عقل و استدلال عقلی مقدم دانسته است، و حاضر نیست از دیدگاه خود عقب نشینی نماید هر چند برخلاف ادله عقلی و مستلزم تناسخ باطل باشد. ملاصدرا نظریه اخیر غزالی را مورد مناقشه قرار داده است که در ادامه به بررسی این مناقشه می‌پردازیم.

### ارزیابی مناقشه ملاصدرا با غزالی درباره بدن اخروی

ملاصدرا مناقشه اخیر را در مسأله «عینیت بدن دنیوی و بدن اخروی» مطرح کرده است. وی پس از آنکه اصول نفس‌شناسی خود در معاد جسمانی را بیان می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که بدن اخروی انسان در قیامت عین بدن دنیوی اوست و این بدن از

لازمه تناسخ است، چرا که تناسخ مستلزم این است که یک بدن دارای دو نفس باشد، خواه این تحول و انتقال، تناسخ نامیده شود یا حشر گفته شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۹: ۲۰۸؛ ۱۳۸۱، ۲: ۶۶۶).

ملاصدرا به استدلال غزالی درباره فرق بین تناسخ و معاد چنین اشاره کرده است:

«ثم قال و ليس هذا بتناسخ فإن المعاد هو الشخص الأول و المتناسخ هو شخص آخر و الفرق بين الحشر و التناسخ أن الروح إذا صار مرة أخرى متعلقا ببدن آخر - فإن حصل من هذا التعلق الشخص الأول كان حشرا واقعا لا تناسخا» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۹: ۲۰۷).

بر طبق استدلال غزالی، فرق تناسخ و معاد در این است که اگر در معاد، از تعلق روح به بدن همان شخص اول ایجاد شود، حشر خواهد بود، درحالی که در تناسخ فرض بر این است که شخص دیگری ایجاد می‌شود.

ملاصدرا به این استدلال غزالی پاسخ گفته و اشکالاتی بر وی وارد می‌داند که خلاصه این اشکالات در دو محور زیر است:

۱- تقریر غزالی درباره معاد جسمانی مبنی بر اینکه معاد جسمانی عبارت از عود شخص بدون بازگشت بدن دنیوی اوست، برخلاف این دیدگاه اوست که انسان مجموع نفس و بدن است.

۲- تفاوت بین حشر و تناسخ را به اینکه شخص معاد در حشر عین شخص اول و در تناسخ غیر اول است نیز می‌توان انکار نمود، چرا که غزالی خود بیان می‌کند که بدن محشور غیر از بدن دنیوی است و این تفاوت، نوعی تحکم غیر قابل قبول است، چرا که مناط تشخیص که وحدت نفس باشد در تناسخ نیز همچون حشر وجود دارد، پس ملاک عدم تشخیص، بدن است و در مورد بدن، همچنان این سؤال مطرح است که از کجا می‌توان فهمید که این بدن، آیا بعینه بدن همان شخص است یا بدن شخص دیگری است؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۹: ۲۰۸-۲۰۷).

به‌طور کلی وحدت نفس در مسأله محل نزاع نیست و این جهت بین غزالی و ملاصدرا و حتی معتقدان به تناسخ اختلاف نظری نیست، بلکه محل بحث «کیفیت بدن اخروی» است که به نظر ملاصدرا، بر اساس دیدگاه غزالی همچنان مبهم و لاینحل باقی است.

بنابراین باید به این نکته توجه نمود:

«مرز میان مسأله حشر و مسأله تناسخ بسیار ظریف و باریک است و کسانی که به این ظرافت توجه نداشته باشند، هر لحظه ممکن است گمراه شوند و در زمره اهل تناسخ قرار گیرند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۴۶-۲۴۷).

دنیوی به آن اجزاء تعلق گیرد این تناسخ است، زیرا بدن دوم هم بالذات مستحق افاضه نفس دیگری است و هم از نظر غزالی مصداق حشر می‌باشد (رک: ملاصدرا، همان، ۲۰۷ و ۲۰۸).

ملاصدرا در اینجا نظریه خود را مطابق با عقل و نقل بدون تأویل می‌داند، در حالی که دیدگاه غزالی را مستلزم تناسخ و انکار اصل حقیقت معاد به شمار آورده است.

درباره این دیدگاه غزالی چنین می‌توان گفت:

«غزالی در اینجا به‌گونه‌ای صریح و آشکار در دام تناسخ افتاده است و خود وی نیز به این امر اعتراف کرده است، زیرا کسی که تعلق نفس آدمی به هر گونه بدن را - اعم از خودی و بیگانه - جایز می‌داند، در واقع در زمره اهل تناسخ واقع شده و با آنان هیچ فاصله‌ای ندارد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۴۶).

استاد آشتیانی نیز معتقد است دیدگاه غزالی را چه در فرض تعلق نفس به بدنی غیر از بدن دنیوی بدانیم و چه به معنای تعلق نفس به بدن مقبور در دنیا بدانیم، مستلزم تناسخ و انکار حشر است. استدلال استاد آشتیانی این است که تعلق روح به بدن مادی در آخرت، متفرع است بر اینکه بدن از حجاب‌های آسمانی و زمینی - که در طول دنیا واقع هستند و نه در عرض آن - عبور نماید (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۲۹)، در حالی که این امر برای بدن مادی عنصری امکان‌ناپذیر است. به علاوه، نفسی که فعلیت یافته است، بعد از تجرد از ماده و نیل به غایت وجودی خود، هرگز از فعلیت به قوه تنزل نمی‌کند (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۲۵).

البته غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» به تلازم نظریه‌اش با تناسخ اشعار داشته است، اما معتقد می‌شود که چنین تناسخی به لحاظ شرعی جایز است:

«وأما إحتکم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخاً وإنما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم. فأما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً أو لم يسم» (غزالی، ۱۳۸۵ق: ۳۰۰).

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه ممکن است شرع، امر محال را تجویز کند؟ و چگونه ممکن است احکام عقلیه تخصیص یابند؟

ملاصدرا در پاسخ سخن غزالی بر این است که غزالی و پیروان او گمان کرده‌اند که محذور در این مقام، فقط اطلاق لفظ تناسخ است تا بتوان این محذور را با توجه به پذیرش آن در شریعت اسلام مورد پذیرش قرار داد، در حالی که اشکال در مجرد اطلاق لفظ تناسخ نیست، بلکه اشکال در محذور عقلی است که

تبدل برخی خصوصیات در بدن اخروی این عینیت را خدشه‌دار نمی‌کند. بنابراین عنصریت و مادیت در معاد موضوعیت ندارد (تفصیل: رک: مومنی ۱۳۹۲: ۱۳).

لذا بر همین مبنا، چرا نتوان مراد غزالی را از آنچه بیان می‌کند رفع همین استبعاد بدانیم که از آن تعبیر به مثلثیت کرده است (و از باب لامشاحه فی الاصطلاح) همان‌گونه که خداوند در قرآن به خلق مثل این بدن دنیوی تصریح کرده است (یس ۸۱).

ملاصدرا نیز در مبدا و معاد تصریح کرده است که:

**و التحقيق أن الأبدان الأخروية مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان، فإن بدن الآخرة كظل لازم للروح، و كعكس و مثال له، بخلاف هذا البدن المستحيل الفاسد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۳۳)**

و از نسبت بین بدن اخروی به بدن دنیوی به مثال تعبیر نموده است. که با توجه به این نکته اگر نگوئیم دیدگاه ملاصدرا و غزالی یکی است می‌توان گفت بسیار به هم نزدیک می‌شوند.<sup>۱</sup>

ملاصدرا در انتهای شرح الهدایة الأثریه، تعبیر «مثلثیت» را برای بدن اخروی به کار برده است و می‌گوید:

**«ثم اعلم إن إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيمة، كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل و روايات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة و الهداية غير قابلة للتأويل كقوله تعالى: «قال من يحيي العظام و هي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة و هو بكل خلق عليم»، «فإذا هم من الأجدات إلى ربهم ينسألون»، «أليس الله أنسأ الإنسان أن نجمع عظامه»، «بلى قادرين على أن نسوي بنانه»، أمر ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين و إنكارها كفر مبین و لا استبعاد أيضا فيها» (ملا صدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۴)**

وی این اعتقاد خود را مطابق با آیات قرآن دانسته و در تایید آن به آیات پایانی سوره «یس» نیز اشاره نموده است؛ آیاتی که در آن تعبیر «مثلثیت» به کار رفته است: «أ و ليس الذي خلق السموات و الأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى و هو الخالق العليم (۸۱)»

تعبیری که از ظاهر این آیه - بدون هر گونه تأویل - برداشت می‌شود، تعبیر «مثلثیت» است نه عینیت.

### ۳. بررسی نقدهای ملاصدرا

در پاسخ به اشکالات ملاصدرا بر غزالی باید به چند مطلب توجه نمود:

اول: استدلالی که ملاصدرا از غزالی نقل کرده است مربوط به کتاب «تهافت الفلاسفه» اوست، در حالی که غزالی در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» به صراحت گفته است که آراء وی در باب معاد جسمانی در این کتاب، تنها از جهت افحام خصم و به روش جدلی بوده است و دیدگاه حقیقی وی به شمار نمی‌آید؛ او می‌گوید:

**«و قد أطبنا فی هذه المسألة فی کتاب التهافت، و سلکنا فی إبطال مذهبهم تقرير 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 إلزام لا يوافق ما نعتقد، فإن ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق» (غزالی، ۱۹۶۲م: ۲۱۵)**

برخی از محققان این تغییر موضع غزالی را این‌گونه تفسیر کرده اند:

«غزالی بعد از اینکه کتاب تهافت الفلاسفه را انتشار داد، به اشتباهی که راجع به مسأله معاد در این کتاب مرتکب شده بود، پی برد و در صدد جبران آن بر آمد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۴۹)

استاد آشتیانی نیز در این باره معتقد است که غزالی پس از اینکه مستبصر شد، در بسیاری از مبانی دینی خود به روش فلاسفه گرایش پیدا کرده و بقای اجزای اصلی بدن انسان را - که دیدگاه مشهور متکلمان است - انکار کرده است. وی معتقد است، غزالی برای اینکه مورد تکفیر قرار نگیرد، حقیقت انسان را وابسته به نفس دانسته است (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۹).

با توجه به شاهد فوق و همچنین عبارات ملاصدرا در بیان عینیت بدن دنیوی و اخروی و نیز خصوصیات بدن اخروی و لحاظ تفاوت خصوصیات دو موطن دنیا و آخرت «یوم تبدل الارض غیر الارض» چنین باید گفت که آنچه در قضیه معاد جسمانی مد نظر است عینیت بدن دنیوی و اخروی است و آنگونه که ملاصدرا بیان می‌کند ملاک عینیت نیز این است که اگر کسی او را دید تصدیق نماید که این همان شخصی است که در دنیا زیسته و فلان عمل را انجام داده است. و عینیت مستلزم لحاظ نمودن عنصریت و جسمانیت این دنیا از همه جهات و حیثیات نیست و

۱. ملاصدرا در نظریه معاد جسمانی وامدار غزالی است.

زیر دانست:

اول) بقای روحانی نفس و تجرد عقلی آن؛ با توجه به اینکه هر دو اندیشمند برای نفس مراتب تکاملی قائل هستند، بر طبق آن معتقدند که نفس می‌تواند به مرتبه تجرد عقلی محض و جدایی کامل از ماده برسد. بنابراین به بقای روحانی نفس اعتقاد دارند هر چند در نحوه حدوث نفس اختلاف نظر دارند.

دوم) بقای نفس بعد از مفارقت از بدن؛ هر دو اندیشمند معتقد به حیات نفس بعد از مرگ و مفارقت از بدن هستند، با این تفاوت که غزالی بقای نفوس را به علل مبادی و علل مفارق می‌داند، در حالی که ملاصدرا چون به وحدت نفس و بدن معتقد است، بقای نفس را به بدن اخروی می‌داند و تشخیص بدن اخروی را عین تشخیص بدن دنیوی به نفس می‌داند.

## ۲. مهم‌ترین تفاوت‌های دو نظریه

تفاوت‌های دو نظریه بسیار بیشتر از نقاط اشتراک آنهاست و این به دلیل تفاوت در مبانی نفس‌شناسی ایشان است. در اینجا به بررسی مهم‌ترین نقاط اختلاف نظریه ملاصدرا و غزالی در معاد جسمانی می‌پردازیم:

اول) حیثیت تدبیری نفس نسبت به بدن؛ اگر چه هر دو اندیشمند به حیثیت تدبیری و تعلقی نفس نسبت به بدن اعتقاد دارند، اما ملاصدرا این حیثیت و ویژگی را ذاتی نفس می‌داند و مادام که نفس برقرار است، نفس را دارای این ویژگی می‌داند، در حالی که غزالی این حیثیت را ذاتی نفس نمی‌داند و از این رو معتقد است با مرگ انسان، تصرف نفس در بدن منقطع می‌شود.

دوم) حدوث نفس؛ ملاصدرا بر طبق مبانی فلسفی خود از جمله نظریه «حرکت جوهری»، به حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن اعتقاد دارد، در حالی که غزالی بر طبق مبانی فلسفی خود حدوث نفس را روحانی و به سبب علل مفارق می‌داند.

سوم) رابطه نفس و بدن؛ ملاصدرا براساس مبانی نفس‌شناسی خود به ویژه اصل «حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن» به وحدت نفس و بدن ملتزم می‌شود و اینگونه معضل دوگانگی نفس و بدن را حل می‌کند، در حالی که غزالی بر اساس مبانی خود، بدن را صرفاً ابزار تکامل نفس می‌داند و نفس را نه متصل به بدن و نه منفصل از آن می‌داند. یعنی در نظریه غزالی همچنان معضل دوگانگی نفس و بدن باقی است.

چهارم) کیفیت بدن اخروی و حشر نفوس؛ در بادی امر چنین به نظری می‌رسد که ملاصدرا بر اساس مبانی خود به این نتیجه می‌رسد که بدن اخروی عین بدن دنیوی است و بدن عنصری

دوم: اگر چه محل نزاع غزالی و ملاصدرا در این مسأله درباره کیفیت بدن محشور در قیامت است، اما با توجه به اینکه ملاصدرا اولاً نفسیت نفس را به حیثیت تدبیری و تعلقی آن به بدن می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۸: ۱۱-۱۲) و ثانیاً بر اساس حرکت جوهری به حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی اعتقاد دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۸: ۳۴۷، ۳۹۵)، مسأله ثنویت و دوگانگی نفس و بدن را حل نموده است، در حالی که براساس مبانی نفس‌شناسی غزالی، اولاً نفس تعلقی تدبیری به بدن دارد و با مرگ انسان این تعلق از بین می‌رود و ثانیاً مشکل ثنویت میان نفس و بدن نیز همچنان مطرح است و بنابراین نمی‌تواند از «عینیت» سخن بگوید و به آن تصریح کند و لذا بر حسب مبانی نفس‌شناسی اش از «مثلیت» سخن می‌گوید که به نظر نگارندگان تفاوت این دو در اصطلاح به کار برده شده است و مقصود یکیست (عبارتاً شتی و حسنک واحد / و کل الی ذالک الجمال یشیر!).

سوم: نکته‌ای که حکیم سبزواری در نقد دیدگاه «مثلیت بدن اخروی و دنیوی» مطرح می‌کند این است که پذیرش مثلیت مستلزم آن است که هر کدام از این ابدان، نفس متناسب با خود را داشته باشند و بنابراین این همانی و عینیت میان نفس در دنیا و آخرت نیز محفوظ نباشد (سبزواری، ۱۳۶۷: ۳۳۶). بنابراین مناط تشخیص که وحدت نفس باشد نیز بر طبق دیدگاه غزالی وجود نخواهد داشت. که به نظر می‌رسد با توجه به اینکه اگر مراد از مثلیت در نظر غزالی را عدم لحاظ عنصریت بدن دنیوی در بدن اخروی بدانیم (که در نظر ملاصدرا نیز چنین است) بدانیم دیگر ایراد حاجی سبزواری نیز وارد نخواهد بود و اصولاً نمی‌توان نظر غزالی را تناسخ دانست که چنین محذوری در پی داشته باشد.

به نظر نویسندگان آنچه مراد ملاصدرا از عینیت بدن دنیوی و اخروی است در نظر غزالی نیز ملحوظ است جز اینکه غزالی با توجه به اینکه فاقد مبانی هستی‌شناختی و نفس‌شناسی صدراست است نتوانسته است تعبیر عینیت را آورده و آن را تبیین نماید ولی بر مبنای نقل آوردن تعبیر مثل را جایز دانسته است و منافی با آنچه در قرآن آمده است نمی‌داند.

## بررسی تطبیقی دو نظریه

از بررسی تطبیقی دیدگاه غزالی و ملاصدرا مسأله معاد جسمانی، به اشتراک‌ها و اختلاف‌های مهم این دو نظریه دست می‌یابیم:

### ۱. مهم‌ترین نقاط اشتراک دو نظریه

به‌طور کلی مهم‌ترین نقاط اشتراک این دو نظریه را می‌توان موارد

بدن حقیقی انسان به شمار نمی‌آید و بر این اساس از نظریه‌ی حق در معاد این است که انسان عیناً با نفس و بدن محشور می‌شود در حالی که غزالی، بدن اخروی را مثل بدن عنصری دنیوی دانسته و حشر نفوس و عود ارواح در قیامت را به بدنی مثل بدن دنیوی می‌داند. ولی با توجه به نکته‌ای که قبلاً بیان کردیم که ملاک عینیت لحاظ شدن حیثیت عنصریت بدن نیست این اختلاف برچیده می‌شود.

## بحث و نتیجه‌گیری

آنچه که در بررسی تطبیقی نظریه‌ی ملاصدرا و غزالی درباره‌ی معاد جسمانی اهمیت دارد، دستیابی به نقاط اشتراک و اختلاف این دو نظریه‌ی و مناقشاتی است که در این باب با یکدیگر دارند. از این مطالعه‌ی تطبیقی معلوم شد که اگر چه نظریه‌ی غزالی در برخی محورها و مسائل از جمله در تجرد عقلی نفس و بقای نفوس بعد از مرگ به نظریه‌ی ملاصدرا نزدیک است و غزالی نگاهی فراتر از نگاه متکلمان اشعری به این مسأله دارد، بلکه منتقد آنهاست، اما همچنان اختلافاتی در مبانی بین نظریه‌ی وی و نظر ملاصدرا وجود دارد. این تفاوت‌ها از مبانی نفس شناختی دو اندیشمند در باب ماهیت نفس و حدوث آن و رابطه‌ی نفس و بدن و ... شروع می‌شود و دامنه‌ی آن به بحث از حقیقت حشر و معاد جسمانی و ماهیت بدن اخروی سرایت می‌یابد، به گونه‌ای که غزالی به جای اینکه از عینیت بدن دنیوی و اخروی تعبیر کند از مثلثیت آن دو (برحسب نقل) سخن می‌گوید که به نظر ما اختلاف در تعبیر است.

البته اگر چه ملاصدرا در مناقشه‌ی خود با غزالی، نظریه‌ی وی را مبهم و مجمل دانسته و دیدگاه او را مستلزم تناسخ باطل به شمار آورده و بر خلاف عقل می‌داند، اما ملاصدرا در قرن دهم و یازدهم هجری قرار دارد و بر دوش بزرگانی چون خود غزالی، سهروردی، خواجه طوسی، فخر رازی، ابن عربی، قونوی، میرداماد و دیگران قرار گرفته و به مسائل فلسفی نگریسته است و در ما نحن فیه نیز توانسته با استفاده از نظرات آنها به خصوص غزالی تبیینی عقلانی از معاد جسمانی ارائه دهد، درحالی‌که غزالی تنها بر دوش فارابی و ابن سینا قرار گرفته و بار سنگین متکلمان اشعری را بر دوش خود می‌کشیده و مجبور بوده است که هم حرمت ایشان را نگاه دارد و هم به روش کلامی، آراء نادرست این دسته از متکلمان را ابطال نماید.

## منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۷). *تقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۵). *منطق و معرفت در نظر غزالی*. تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الهیات)*. قم: **مکتبه‌ی آیه‌الله المرعشی**.
- سبزواری، ملاهادی بن محمد (۱۳۶۷). *شرح منظومه*. تهران: انتشارات اسلامیه.
- عضدی‌نیا و جوارشکیان، بررسی اصول صدرایی در معاد جسمانی، جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاهم، ش ۱۰۱، پاییز و زمستان ۹۷، ص ۹۳-۱۱۴
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۴۵م). *احیاء علوم الدین*. بیروت: **دارالمعرفة**.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۹ق). *الاربعین فی اصول الدین*. جده: مرکز دارالمنهاج للدراسات، **الطبعة الأولى**.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۶۲م). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. آنکارا: **کلیه‌الهیات بجامعة آنقره**.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۸۵ق). *ترها فت الفلاسفه*. قاهره: **دارالمعارف، الطبعة الرابعة**.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۴۳ق). *الرسالة الدینیة*. قاهره. \_\_\_\_\_ (۱۹۲۲م). *روضة الطالبین*. قاهره.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۴ق). *مجموعه فراند الثمالی من رسائل الغزالی*. قاهره.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق). *مجموعه رسائل الامام الغزالی*. لبنان: **دارالکتب العلمیة**.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا). *مجموعه رسائل الامام الغزالی (۱-۷)*. بیروت: **دارالکتب العلمیة**.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۳م). *المضنون الصغیر*. قاهره.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۷۵م). *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*. بیروت: **دارالآفاق الجديدة، الطبعة الثانية**.
- فاخوری، حنا و جر، خلیل (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العالیة الاربعة*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الافریدیة*. بیروت: مؤسسه‌ی التأریخ العربی، **الطبعة الأولى**.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *الشواهد الزبونیة فی المناهج السلوکیة*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة*. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکلیة*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). *مفاتیح الغیب*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مومنی، مصطفی، «عینیت بدن دنیوی و اخروی در تفکر صدرایی و سازگاری آن با آیات قرآن»، نشریه اندیشه نوین دینی، قم، ص ۹۷-۱۱۴