

علت مرگ نزد غزالی و صدرالمتألهین و سنجش توانایی مبانی ایشان در تبیین آن

فروغ سادات رحیم پور* - فاطمه عابدینی**

چکیده

غزالی و ملاصدرا از جمله اندیشمندانی اند که درصدد شناخت علت مرگ برآمده‌اند و در مباحث نفس‌شناسی خود به این موضوع پرداخته‌اند. مقاله حاضر تلاش دارد دیدگاه این دو متفکر درباره علت وقوع مرگ و مبانی نفس‌شناسانه مرتبط با آن نزد هر یک را مقایسه و ارزیابی کند تا روشن شود کدام مبنا در توضیح نظریه خود موفق بوده است. غزالی معتقد است نفس روحانیه‌الحدوث است؛ اما چون مجرد آن مجرد تام نیست، از ماده خود (بدن) تأثیراتی می‌پذیرد و در ذات خویش استکمال می‌یابد و هنگامی که به کمال نهایی رسید، بدن را که به مثابه ابزار اوست، رها می‌کند و به اصل خویش باز می‌گردد. این حالت، «مرگ» نامیده می‌شود و علت آن، ارتقا نفس است. نزد ملاصدرا نیز علت مرگ، ارتقا نفس است؛ اما به نظر او اگر به حدوث جسمانی نفس قائل نباشیم، نمی‌توان به حرکت جوهری، قائل شد. با تکیه بر این سخن صدرای، نظریه غزالی درباره علت مرگ با مبانی خود او، توضیح‌پذیر نخواهد بود.

واژه‌های کلیدی

مرگ، نفس، بدن، غزالی، ملاصدرا

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

fr.rahimpoor@gmail.com

fatemeh.abedini12@yahoo.com

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۴/۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۱۹

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

شاید یکی از آشناترین و ملموس‌ترین پدیده‌ها برای بشر، پدیده مرگ باشد. اگر نسبت به هر چیزی در عالم تردید شود، در وقوع مرگ شک و تردیدی نیست. همه می‌دانیم هیچ یک از کسانی که دویست سال قبل در این شهر و در این وادی می‌زیستند، امروز دیگر وجود ندارند و چند صد سال بعد هم، هر که اکنون در این وادی و در این شهر زندگی می‌کند، از بین رفته است؛ اما آنچه هنوز هم مبهم مانده این است که حقیقت و ماهیت مرگ چیست و علت و عامل آن کدام است. آیا علت مرگ چنانکه شیخ‌الرئیس گفته انحلال و نابودی بدن مادی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۲۰۳) و آیا این امر باعث شده است نفس، ناگزیر از ترک بدن شود و مرگ اتفاق افتد. خیام این نظریه را به این صورت به نظم کشیده است:

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو
گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید
(خیام، ۱۳۷۳: ۱۵)

و یا اینکه مرگ انتقال از مرحله پایین‌تر وجود به مرحله بالاتر آن و حاصل تحولاتی است که در نفس صورت می‌گیرد و نوعی کمال برای نفس به شمار می‌رود؛ آنگونه که این ابیات مولوی بدان اشاره دارد:

از جمادی مُردم و نامی شدم
وز نمّا مُردم به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم
پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم
حمله دیگرم بمی‌رم از بشر
تا برآرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو
کل شعی هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم
آنچه اندر وهم نایم آن شوم
پس عدم گُردم چون ارغنون
گویم که اینا الیه راجعون
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۵۵)

نوشتار حاضر در پی مقایسه و ارزیابی دیدگاه غزالی و

ملاصدرا درباره علل مرگ است. این دو اندیشمند گرچه از دو نظام فلسفی پیروی می‌کنند و در نفس‌شناسی مبانی متفاوتی دارند، درباره علت مرگ، نظری کم‌وبیش مشابه ارائه داده‌اند. سؤال مهم دیگر این است که این نظریه با مبانی کدام یک سازگارتر است. پیش از غزالی و ملاصدرا نظرات مختلفی درباره علت مرگ بیان شده بود. ابن‌سینا علت مرگ طبیعی را خرابی و نابودی بدن در اثر تمام‌شدن رطوبت مورد نیاز و خاموش‌شدن حرارت غریزی آن می‌دانست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۲۰۳). برخی پزشکان و علمای طبیعی معتقد بودند چون قوه غاذیه قوه‌ای جسمانی است و افعال قوای جسمانی متناهی است، سرانجام فعل این قوه هم پایان می‌یابد و بدن که بدون قوه غاذیه توان ادامه حیات ندارد، دچار مرگ می‌شود. جمعی دیگر می‌گفتند علت مرگ طبیعی این است که اجزایی که باید جایگزین اجزای تحلیل‌رفته بدن شوند، به مرور زمان از نظر کیفیت و نه از نظر کمیت و مقدار، نازل و نازل‌تر می‌شوند و جایگزین مناسب و مطلوبی برای اجزای از دست‌رفته نیستند؛ بنابراین با وجود اینکه با گذر عمر، کمیت بدن لطمه چندانی نمی‌بیند، کیفیت آن برای تحمل نفس و ادامه حیات تحلیل می‌رود و مرگ اتفاق می‌افتد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۹۸-۱۰۳).

در این قبیل نظریات، علت مرگ طبیعی، انحلال بدن و قوای آن معرفی شده است؛ اما برخی متفکران نظیر ملاصدرا و غزالی مرگ را ناشی از ارتقا و تکامل نفس می‌دانند، نه تخریب و نابودی بدن. با توجه به اینکه شناخت ماهیت و علت مرگ نزد هر متفکر رابطه مستقیمی با دیدگاه‌های انسان‌شناسانه و نظریه و مبانی او در مبحث نفس دارد، لازم است ابتدا به نفس‌شناسی غزالی و ملاصدرا اشاره شود، سپس بررسی شود که مبانی نفس‌شناسی کدام یک برای ارائه نظریه او در خصوص علت مرگ موفق‌تر عمل کرده است.

تعریف نفس نزد غزالی و ملاصدرا

تعریف نفس که مدت‌ها نزد فلاسفه مقبول واقع شده بود، تعریف ارسطو بود. ارسطو نفس را به «کمال اول جسم

(ملاصدرا، ۱۴۲۰ ق/الف: ۳۳) و در اسفار چنین می آورد: «نفس انسانی در اول تکونش جدای از بدن، قوام بالفعل ندارد؛ اما استعداد قوام بنفسه (قائم به ذات شدن) و بی نیازی از محل و مفارقت از مواد - که با استکمال از طریق ادراک عقلی و تصفیه از کدورات تحقق می یابد - را در خود دارد» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۴: ۲۵۸). حقیقت انسان از نظر صدرای تنها روح مجرد نیست؛ همچنان که تنها جسم مادی هم نیست. این حقیقت از ترکیب جسم و جان به ترکیب انضمامی نیز پدید نیامده است؛ بلکه انسان حقیقت واحد ذومراتبی است که بدن مرتبه نازل وجود او و نفس ناطقه مرتبه کمال وجود اوست. نفس انسانی دارای مراتب است. در مرتبه ای نفس نباتی، در موطنی نفس حیوانی و در مرتبه ای نفس کلیه الهیه ملکوتی است و جمیع این مراتب در هر یک از مراتب دیگر مناسب با آن مقام و موطن وجود دارد (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۹۴).

آنچه در تعریف نفس آورده شد، نشان می دهد نفس از نظر غزالی همان جوهر مجرد عقلانی است و ملاصدرا این سخن را صادق می داند؛ ولی آن را با قوه ای از قوای نفس تطبیق می دهد که همان قوه عاقله است، نه با تمام ذات و ماهیت نفس؛ و این امر بدان سبب است که از نظر او، نفس جوهری دارای مراتب است که در بعضی مراتب، مادی و در بعضی مراتب، مجرد است و تنها در مرتبه عقل است که جوهر مجرد عقلانی می شود.

حدوث یا قدم نفس

غزالی از طرفداران حدوث نفس است و بر این مطلب برهینی نیز اقامه کرده است. نزد او نفوس نه تنها قدیم نیستند، حتی مدتی قبل از بدن وجود نداشته اند و تنها هنگامی که استعداد ماده بدنی آنها کامل شد، از ناحیه مبدع و آفریننده شان، حادث می شوند (غزالی، ۱۹۸۰م: ۱۰۵). با تکیه بر همین رأی است که او در احادیثی که بر خلق ارواح قبل از اجساد اشاره می کنند، ارواح را به ملائکه و اجساد را به عرش و کرسی و کواکب و هوا و

طبیعی آلی ذی حیات بالقوه» تعریف کرد (ارسطو، ۱۳۸۱: ۴۲). ابن سینا در تعریف نفس از همین عبارت استفاده کرد؛ اما متذکر شد این تعریف، تعریف نفس از حیث فعل است، نه از حیث ذات و ماهیت (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۷-۵). غزالی و ملاصدرا نیز از این تعریف استفاده کردند و آن را تعریف نفس به لحاظ تعلق به بدن دانستند (غزالی، ۱۹۸۰م: ۲۱ و ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۸: ۱۴). هر یک از این دو اندیشمند، تعریف دیگری، ناظر به ذات نفس نیز بیان کرده اند. غزالی نفس انسانی را به «جوهری که قائم به خود بوده و در هیچ موضعی قرار ندارد و در هیچ چیزی حلول نمی کند» تعریف کرد (غزالی، ۱۴۱۶ ق/ج: ۵۲) و گفت: «منظور من از نفس، قوه طالب غذا و قوه محرک شهوت و غضب و قوه ساکن در قلب که مولد حیات و انتشاردهنده حس و حرکت از قلب به جمیع اجزاست، نیست؛ زیرا این قوه، همان روح حیوانی است؛ بلکه نفس، جوهر کاملی است که شأنش تذکر و حفظ و تفکر و تمییز و اندیشیدن است. همه علوم را قبول می کند و از قبول صورت های جداشده از مواد، خسته نمی شود. این جوهر نزد هر گروهی اسم خاصی دارد؛ حکما آن را نفس ناطقه، قرآن، آن را نفس مطمئنه و روح امری و متصوفه آن را قلب می نامند. اختلاف در اسامی است؛ ولی معنی واحد است. قلب و روح و نفس مطمئنه از نظر ما، معانی نفس ناطقه است و نفس ناطقه همان جوهر حی فعال مدرک است و هرگاه می گوئیم روح مطلق یا قلب، منظورمان این جوهر است» (غزالی، ۱۴۱۶ ق/ب: ۲۲۵).

از نظر غزالی، ذات نفس محل معقولات و از عالم ملکوت و از عالم امر است (غزالی، ۱۹۸۰م: ۱۵).

و اما ویژگی های نفس انسانی در بیان صدرای تا حدی متفاوت با بیان غزالی است. او در عرشیه می نویسد: «نفس انسانی دارای نشأت ذاتی و اطوار وجودی است. در ابتدا جوهر جسمانی است، سپس به تدریج شیء دیگری می شود و تطور پیدا می کند تا اینکه قائم به ذاتش می شود و از این دار جداشده و به عالم آخرت منتقل می شود

زمین، تفسیر می‌کند (غزالی، ۱۴۱۶ق/الف: ۳۶۶)؛ اما درباره اینکه حدوث نفس به چه نحو است، یعنی جسمانی است یا روحانی، آنچه مشهور است این است که غزالی تجرد نفس را از فلاسفه می‌پذیرد؛ البته دلایلی که برای اثبات تجرد نفس بیان کرده‌اند را ناکافی می‌داند (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۳۸)؛ بنابراین در این زمینه نیز با ابن‌سینا موافق می‌شود که نفس روحانیه‌الحدوث است. ملاصدرا نیز نفس را حادث می‌داند؛ ولی نه حادث مع البدن. به تعبیر روشن‌تر معتقد است نفس، ماحصل حرکت جوهری در جسم انسانی و جسمانی‌الحدوث است، نه روحانی‌الحدوث. او بر این رأی که از ویژگی‌های مکتب فلسفی اوست، براهینی اقامه کرده که در جای‌جای آثارش آمده است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۵۳۶).

اگر - چنانکه این دو اندیشمند برآند - مرگ را نتیجه ارتقا و تکامل نفس دانسته شود، باید پذیرفت که ارتقایی برای نفس ثابت و متحقق است. حال سؤال این است که ارتقا و تکامل نفس با کدام یک از دو نظریه جسمانی‌الحدوث یا روحانی‌الحدوث هماهنگ دانسته می‌شود. اگر نفس در ابتدای حدوث، جوهری مجرد باشد، آیا ارتقا و تکامل دارد و اگر پاسخ این سؤال مثبت باشد، ارتقا این جوهر مجردالذات به چه نحو خواهد بود.

وقوع حرکت و تکامل در ذات نفس

تکامل و ارتقا نتیجه حرکت است و برای اینکه ارتقا و تکامل در ذات نفس داخل دانسته شود، باید به صحت و تحقق حرکت در ذات نفس قائل بود.

بعضی عبارات غزالی بیان‌کننده آن است که او به نوعی کمال تدریجی برای نفس ناطقه و قوه عاقله انسان قائل بوده است. در رساله معراج‌السالکین آورده که چون انتقال یکباره از ضدی به ضد دیگر موجب هلاکت است، خداوند چنین مقرر فرموده است که انتقال یافتن بین دو ضد همراه با تدریج باشد؛ برای مثال، اگر خداوند خلق را بی‌واسطه از زمستان به تابستان منتقل کند، بدون اینکه

فصل بهار در میان باشد، هلاک می‌شوند؛ زیرا انتقال از سرمای مفرط به گرمای مفرط، انتقال از ضدی به ضد دیگر است؛ بنابراین فصلی را بین این دو قرار داده است که با هریک از آنها به نحوی فصل تناسب دارد. به این شکل که اولش سرد و آخرش گرم است و اشیا و اشخاص، به تدریج و به گونه‌ای که انتقال از سرما به سرما را به نحوی آزاردهنده حس نکنند، از تابستان گرم و سوزان عبور می‌کنند و به زمستان سرد وارد می‌شوند. خداوند وجود انسان را نیز به صورت عالم خلق کرده است. ابتدا ماده‌ای آفریده شد که بشر از آن به وجود می‌آید. پس از آن، روح حیوانی در آن خلق می‌شود و پیوسته در آن تدریج است و سپس قوای نفس ناطقه انسانی به تدریج در آن ظاهر می‌شود. ضعیف‌ترین حالت انسان، حالت شیرخوارگی است و به دنبال آن، پیوسته رشد می‌کند و قدرتمندتر می‌شود تا آنجا که ظن و وهم برایش خلق شود. زمانی که بزرگ‌تر و کامل‌تر شد، صاحب عقل هیولانی می‌شود که همان عقل غریزی و مبادی اولیه عقلانی است و معمولاً تا سن پانزده الی هجده سالگی امتداد دارد. سپس مراحل عقل نظری اش خلق می‌شود و منظور از آن، همان عقلی است که امور ممکن و محال را درک می‌کند. پس نفس از زمانی که به وجود می‌آید، رو به کمال دارد تا زمان مرگ. کمال نفس حد یقفی ندارد و قوه نفسیه طی حیات دنیوی تا بی‌نهایت رو به فزونی می‌گذارد؛ به همین سبب، نفوس انسانی با یکدیگر متفاوت اند و برای مثال، نفس کودک و نفس نبی در درجات مختلفی از کمال قرار دارند (غزالی، ۱۴۱۶ق/ج: ۸۲-۸۶). در عبارات غزالی در این بخش حرکت داشتن نفس کاملاً مشهود است؛ تدریجی که آن را درباره روح حیوانی داخل دانسته و تدریجی که آن را درباره ظاهر شدن قوای نفس ناطقه به کار برده است، نشان‌دهنده نظر او درباره حرکت تدریجی و روند رو به کمال در نفس است. ملاصدرا در عباراتی با مضمون مشابه، تدریج در پیمودن نشأه طبیعی نفس را بیان کرده و آن را صراحتاً

تشخیص و هیئات آن به سبب ماده است یعنی نفس انسانی، تفاوت وجود دارد: «نفس در ابتدای امر نسبت به صور معقول، استعداد محض است؛ چون ذاتاً عقل بالفعل نیست» (غزالی، ۱۹۸۰م: ۶۳). نفس انسان مانند عقول تامه نیست که به طور کامل و در همه احوالات خود، بری از لواحق ماده و جسم باشد؛ بنابراین از عوارض غریبه تأثیر می پذیرد و تأثیر آن از این عوارض به سبب ماده است و تدریج در کسب معقولات هم به این دلیل است که نفس معقولات را با استعانت از بدن کسب می کند. این نکته شایان ذکر است که غزالی اگرچه نفس را از لواحق ماده مبرا نمی داند، از آن به «امر متحقق الذات» یاد می کند: «هرچه عقل باشد، متحقق الذات است و منفعل نمی شود و این [قضیه]، موجب کلیه است و عکس آن موجب جزئیه است و بدین صورت است که بعضی از چیزهایی که متحقق الذاتند و منفعل نمی شوند، عقل ند و (از این) لازم نمی آید که نفس ما جوهر متحقق الذات بری از لواحق ماده و صفات اجسام باشد» (همان: ۷۲). پس اگرچه نفس انسانی، جوهر متحقق الذات است، متحقق الذاتی است که از لواحق ماده و صفات اجسام مبرا نیست. حال می گوئیم اگر نفس جوهر مجرد بالفعل باشد، مقام تحصیل ذاتی آن همان است که از ابتدای وجود به او داده شده است؛ بنابراین، با استکمال عقل نظری و عملی نباید چیزی بر توان و قدرت ذاتی و جوهری آن افزوده شود؛ بنابراین این سؤال مطرح می شود که چگونه ممکن است نفس از طرفی متحقق الذات و به عبارت دیگر، جزء مفارقات باشد و از طرفی به واسطه ماده تأثیر پذیرد و این تأثیر پذیری، به نحو استکمال در ذاتش باشد. غزالی نیز اذعان می کند این مسئله ای است که نمی توان با برهان به آن رسید و تنها راه درک و تأیید آن، وجدان و عرفان است (غزالی، ۱۹۸۰م: ۷۴).

مانند غزالی، ملاصدرا نیز ارتقا نفس را با حرکت ذاتی آن تبیین می کند؛ اما این حرکت ذاتی با مبانی صدرا سازگارتر است تا مبانی غزالی. مبانی محوری ای که صدرا

حرکت ذاتی نفس خوانده است «همانا برای نفس انسانی از اول ایجادش تا پایان غایتش مقامات و درجات زیادی است و برای آن، نشئه های ذاتی و حالت های وجودی است. در ابتدای نشئه تعلقی، جوهر جسمانی است، سپس یکی پس از دیگری در اشتداد بالا می رود و در حالات خلقتش از وضعیتی به وضعیت دیگر در می آید تا اینکه قائم به ذاتش شود و از این دار به سمت دار آخرت جدا شده و به سوی پروردگارش برگردد» (ملاصدرا، ۱۴۲۰ق/الف: ۳۳).^۱ نکته دیگر اینکه عبارات پایانی غزالی در این بخش، آنجا که تمایز میان نبی و کودک را معلول درجات نفس این دو می داند، به عبارات ملاصدرا شباهت شایان توجهی دارد. بنا بر نظر صدرا اگر حرکت در ذات نفس پذیرفته شود، نمی توان شرافت و برتری درجه را به نفس نبی نسبت داد؛ بلکه باید آن را متناسب به اضافات و عوارض نفس نبی دانست که در این صورت، نفس نبی و کودک برابر خواهند بود و تفاوت آنها در امور عارضی خواهد بود، نه در ذات (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۲۴۵).

افرادی همچون ملاصدرا وقتی در برابر این اعتقاد غزالی قرار می گیرند، جمع میان تکامل ذاتی داشتن نفس و مجرد آن در ابتدای حدوث را ناسازگار می دانند. از نظر آنها، کسانی که به مجرد نفس قائل اند، فقط به حرکت عرضی و در نتیجه، به تکاملی قائل می شوند که عارض بر نفس است و در ذات نفس وارد نشده است؛ اما توجه به شواهد و عباراتی ذکر شده از غزالی نشان می دهد او این دو را با هم جمع کرده و این بدان سبب است که میان امر مجرد تام یعنی عقل بالفعل با امر مجردی که وجود،

^۱ این عبارت نیز مفید همان مقصود است: «أن النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدریج و تقطع شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية لما مر من إثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلقة بالمواد الهیولانية فالنفس تتحول في ذاتها من طور إلى طور و تشتد في تجوهرها من ضعف إلى قوه...» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۵۱).

با استفاده از آنها توانسته به حرکت ذاتی نفس قائل شود و از اشکالات وارده بر غزالی در امان باشد عبارت‌اند از:

۱ و ۲- حرکت جوهری و اشتدادی بودن آن: ملاصدرا برخلاف سایر فلاسفه، جوهر را متحرک می‌داند و تصریح می‌کند تغییری که در اثر این حرکت در جوهر و ذات شیء پدید می‌آید، اشتدادی و استکمالی است؛ بنابراین در عین حصول تغییر، جوهر شیء منقلب به امر دیگری نمی‌شود و انقلاب در ذات رخ نمی‌دهد. به این ترتیب، تغییراتی که در طول زندگی برای انسان رخ می‌دهد، به شدت و ضعف کمالات انسانی مربوط است و در حقیقت انسان هیچ تغییری روی نمی‌دهد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۶۹). حرکت جوهری از آن روی مهم است که در سیر تکاملی انسان از زندگی در این جهان تا ارتحال به جهان آخرت محوریت دارد؛ زیرا نفس انسان پس از خلقت در اثر حرکت جوهری است که مراحل تکامل خود را طی و ارتقا پیدا می‌کند و در نتیجه این ارتقا به حدی از تجرد می‌رسد که از بدن جدا می‌شود.

۳- حدوث جسمانی نفس: ارتقا ذاتی نفس تنها با اثبات حرکت جوهری ثابت نمی‌شود؛ چون اگر حرکت جوهری پذیرفته شود ولی نفس از ابتدا روحانیه الحدوث و تام‌الوجود شمرده شود، چنین حرکتی در آن واقع نخواهد شد تا لازمه‌اش یعنی اشتدادی بودن حرکت، بر آن بار شود. پس برای اینکه نفس جزء جواهری قرار گیرد که حرکت جوهری داشته باشد، باید آن را در ابتدای حدوث، مادی و جسمانی دانست؛ در غیر این صورت نفس جزء مجردات خواهد بود و حرکت در مجردات واقع نمی‌شود.

آنچه از مجموع اقوال صدرالمتألهین برمی‌آید این است که دو نوع حرکت در انسان وجود دارد: یکی حرکت جبلی و ذاتی و دیگری حرکت ارادی. منظور از حرکت جبلی و ذاتی همان حرکت جوهری است و از نظر صدرا هیچ جوهر خارجی نیست که دارای صورت وجودی باشد و فاقد چنین حرکتی باشد و انسان نیز یکی از این جواهر خارجی است که به حسب سرشت و

نهادش، پیوسته در تبدل و دگرگونی و تحول از نشأه‌ای به نشأه دیگر است (ملاصدرا، بی‌تا/ب، ج ۶: ۶۴). حرکت ارادی نیز حرکتی ذاتی (جوهری) است که از حرکت عرضی در کیفیات نفسانی (حالات، اخلاق، علوم و معارف) منشأ می‌گیرد و انگیزه دینی محرک آن است: «للإنسان مع تلك الحركة الجوهرية العامه حركة أخرى ذاتية منشؤها حركة عرضيه في كيفية نفسانية لباعث دینی» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۲۸۴). مراد از انگیزه دینی همان دعوت انبیا و اولیای الهی به تبعیت کردن از توحید و احکام الهی است که انسان را به طرف کمال سوق می‌دهد و با چنین حرکتی، عقل نظری و عقل عملی انسان به تکامل می‌رسد. (همان). درخور ذکر است در بخش اخیر سخن صدرا که در زمینه حرکت ارادی نفس است، کمال یافتن به معنای اخلاقی آن مراد شده است؛ اما در مباحث فلسفی «منظور از کمال، کسب فعلیت جدید است» (ملاصدرا، ۱۴۲۳ق: ۳۴۱)؛ اعم از اینکه این فعلیت از حیث ارزش‌های اخلاقی در جهت مثبت باشد؛ یعنی فضیلت اخلاقی یا در جهت منفی یعنی رذیلت اخلاقی و در همین راستا است که صدرا انسان شقی را نیز فردی متکامل می‌داند؛ زیرا قوه صفات رذیله و ناشایست او به فعلیت رسیده و در شقاوت تکامل یافته است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۱۶-۱۷). پس هرچند در اینجا صدرا صرفاً حرکت ارادی را بر تکامل اخلاقی اطلاق کرده است، از سایر سخنان او چنین بر می‌آید که دایره حرکت ارادی از دایره تکامل اخلاقی یعنی به فعلیت رسیدن فضایل اخلاقی وسیع‌تر است؛ به نحوی که شقاوت شقی و به فعلیت رسیدن رذایل اخلاقی را نیز در بر می‌گیرد (همان: ۱۶). این نتیجه‌گیری از آن روی مهم است که در فهم مرگ طبیعی در لسان صدرا نقش بسزایی دارد که یکی از نتایج مهم تکامل نفس در حکمت متعالیه است.

صدرالمتألهین در پاسخ این سؤال که حرکت ارادی با این دایره شمول، چه نسبتی با حرکت ذاتی و جبلی دارد، می‌گوید: «تمام افراد مردم به حسب آنچه خداوند در

این دو رأی چگونه با هم جمع‌پذیر است؟ پاسخ صدرا این است که نفس انسان امری ذومراتب است که در مرتبه‌ای، در حدّ نفس نباتی است و در مرتبه‌ای دیگر، در حدّ نفس حیوانی و در مرتبه بعدی، در مقام نفس ناطقه و حدوث جسمانی، مربوط است به ابتدای حیات انسان؛ یعنی هنگامی که نفس در بدو ایجاد در مرتبه نباتی قرار دارد. صدرا در اسفار تصریح می‌کند نفس در ابتدای حیات و در بدو حدوث خود، در حکم سایر طبایع مادی است - که برای موجود شدن به ماده نیاز دارند - و بدن انسان، همان ماده‌ای است که تحقق نفس در این مرحله از حیات را ممکن می‌سازد (همان، ج ۸: ۳۲۶). پس حکم حدوث جسمانی برای مرتبه‌ای از نفس است، نه برای جمیع مراتب آن و به تعبیر صدرایی، آنچه با ماده بدنی حادث می‌شود، نفس بماهی متعلق بالبدن است؛ اما مرتبه نفس ناطقه یا نفس بماهی عقل، حدوث جسمانی ندارد؛ بلکه تحصیل و تحقق آن ناشی از حرکت جوهری است. باید توجه داشت صدرا واژه نفس را در این قبیل عبارات، عموماً بدون قید و پسوند به کار برده و همین امر باعث بروز برخی تضادهای ظاهری در سخنان او شده است؛ اما با بررسی مجموع توضیحات او، هنگامی که معلوم شود مراد از نفس در هر عبارت، کدام مرتبه از مراتب آن بوده است، معنا و مراد واقعی هم روشن می‌شود.

غزالی نیز همین رأی را دارد و معتقد است این نفس است که مفید و مفیض بدن است (غزالی، ۱۴۱۶ق/ب: ۲۲۶) و این نفس است که بدن را به حرکت درمی‌آورد (غزالی، ۱۴۱۶ق/ج: ۵۷). پس اساساً نفس اصل است و بدن تابع اوست (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۷).

با تبیینی که غزالی و ملاصدرا از رابطه نفس و بدن داده‌اند می‌توان نتیجه گرفت منشأ جدایی نفس از بدن، دیگر پایان یافتن قوت بدن و خاموش شدن حرارت غریزی و فساد مزاج نخواهد بود؛ بلکه ارتقا و استقلال وجودی نفس منشأ این جدایی است و این ارتقا و استقلال همان‌طور که ذکر شد حاصل حرکت ذاتی نفس است.

غرایز و سرشت آنان به ودیعه گذارده است، به سوی مبدأ برتر در حرکت اند و هیچ فردی نیست مگر اینکه در او حرکتی به سوی جهان آخرت هست. منتهی افراد در این توجه و حرکت ذاتی و این رفتن باطنی، بر حسب جهت حرکت و مراتب نزدیکی و دوری، متفاوت و گوناگون‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۸۰). در جای دیگر هم تأکید می‌کند که: غایات، هدف‌ها، مراکز حرکات و نهایت سفرهای افراد بشر با هم متفاوت اند (ملاصدرا، بی تا/ب، ج ۶: ۶۸). در این عبارات، هم سخن از حرکت ذاتی است و هم حرکت ارادی. حرکت ذاتی همان حرکتی است که در تمام افراد وجود دارد و به واسطه آن به سوی آخرت در حرکت‌اند؛ اما حرکت ارادی است که جهت حرکت و مراتب نزدیکی و دوری را تعیین می‌کند. از این بیانات مشخص می‌شود شقاوت شقی و سعادت سعید که حرکتی ارادی است، نه تنها منافاتی با حرکت ذاتی و جبلی انسان ندارد، با آن جمع‌پذیر است؛ به این صورت که انسان شقی و انسان سعید هر دو به واسطه حرکت ذاتی به سمت آخرت در حرکت‌اند؛ اما منتهی و غایت حرکت ذاتی آن دو به سبب شقاوت و سعادت کسب شده از سوی هریک - که نتیجه حرکت ارادی آنهاست - با هم متفاوت خواهد بود.

رابطه نفس و بدن

صدرا معتقد است برخلاف تصور عامه مردم که می‌گویند نفس از جسم حاصل می‌شود و با غذای مقوی، قوی می‌شود و اگر غذا مقوی نباشد، ضعیف می‌شود، باید گفت این نفس است که به جسم تحصیل می‌بخشد و آن را در جهات مختلف به حرکت می‌آورد و به هر کجا که بخواهد می‌برد. پس در واقع بدن از توابع وجود نفس است نه بر عکس (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۴۷). ممکن است این سؤال مطرح شود که ملاصدرا در اینجا حصول نفس از جسم را نادرست شمرده است؛ ولی علی‌رغم آن، به حدوث جسمانی نفس قائل است که مطابق آن، نفس در اثر حرکت استکمالی جوهری ماده بدنی حاصل می‌شود.

تفاوتی با نظرات پیشینیان نخواهد داشت (غزالی، ۱۴۱۶ق/ب: ۲۲۵)؛ اما غزالی به این مقدار اکتفا نمی‌کند و می‌گوید: ما علاوه بر این روح حیوانی، روح دیگری نیز داریم^۱ به نام روح انسانی یا نفس ناطقه که روح طبیعی و حیوانی و تمام قوای بدنی از جنود آن به شمار می‌روند. این روح نمی‌میرد، بلکه فقط از بدن، اعراض و مفارقت می‌کند و در اثر اعراضش، قوای حیوانی و طبیعی تعطیل می‌شوند و تمامی حرکات آدمی بدل به سکون می‌شوند و به این سکون، مرگ می‌گویند (همان: ۲۲۶).

جمع کردن میان این دو سخن غزالی به این نحو میسر است که بگوییم قوای طبیعی و حیوانی هر دو از جمله جنود نفس اند و در واقع، در طول نفس و علت مباشر حرکت‌اند و بنابراین زمانی که نفس از بدن اعراض می‌کند، جنود آن که از نفس فرمان می‌گرفتند، از ادامه فعالیت باز می‌ایستند و این حالت، مرگ نامیده می‌شود. در این صورت وقوع مرگ را می‌توان به هر دو یعنی قوای حیوانی و نفس نسبت داد. با توجه به این سخنان، روشن می‌شود از نظر غزالی اگرچه علت مرگ تعطیل قوای طبیعی و حیوانی است، آنچه سبب تعطیل این قوا می‌شود همان اعراض نفس است؛ اعراضی که نتیجه فساد مزاج نیست، بلکه چنانکه پیشتر بدان اشاره شد نتیجه استکمال ناشی از تحقق تدریجی یافتن کمالات قوه عاقله و حرکت استکمالی ذات نفس است.

اما سؤال مطرح شده در اینجا این است که با توجه به دیدگاه غزالی درباره کیفیت وقوع مرگ، آیا مرگ کمال

نفس با این حرکت از ضعف به قوت، اشتداد پیدا می‌کند و زمانی که قوی شد و به غایت کمال خویش رسید، تعلقش به بدن به کلی قطع می‌شود و مرگ عارض می‌شود. تأکید و تأیید این مطلب در اندیشه صدرآشکارتر است و برای نمونه، یکی از مؤیدات آنجاست که می‌نویسد نفس و بدن از سن چهل سالگی به بعد از حیث ضعف و قوت با هم رابطه عکس پیدا می‌کنند؛ بدین صورت که نفس دائماً کامل‌تر و قوی‌تر می‌شود، ولی بدن به سمت پیری و ضعف می‌رود و منشأ پیری و سپس مرگ بدن، همین استکمال و به فعلیت رسیدن های نفس است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۵۲۶).

علت و کیفیت وقوع مرگ

غزالی در جایی علت مرگ را فساد مزاج و ناتوانی جسم در انفعال‌پذیری از نفس می‌داند که به سبب نبود حس و حرکت رخ می‌دهد (غزالی، ۱۴۱۶ ق/ج: ۸۱). این سخن همانند سخن علمای طبیعی در توضیح نحوه وقوع مرگ است که سبب مرگ را فساد مزاج معرفی می‌کردند. غزالی در *کیمیای سعادت* و *رساله لدنیه*، با استفاده از روح حیوانی و روح انسانی (نفس ناطقه) به توضیح مرگ می‌پردازد و می‌گوید: روح حیوانی، جسم لطیفی است که می‌توان آن را به چراغی تشبیه کرد که در شیشه قلب قرار داده شده است. حیات، نور این چراغ است و خون، روغن آن و حس و حرکت، نور آن؛ شهوت، حرارت آن است و غضب، دود آن به شمار می‌رود و قوه طالب غذا که در کبد قرار دارد، خادم و نگهبان آن است. این روح در تمام حیوانات وجود دارد و این، همان روحی است که به علم هدایت نمی‌شود و صرفاً مانند خادم اسیری است که به مرگ بدن می‌میرد. اگر خون زیاد شود، آن چراغ به دلیل زیادی حرارت خاموش می‌شود و اگر خون کم شود، به دلیل سردی زیاد، خاموش می‌شود و خاموش شدن آن سبب مرگ بدن می‌شود. در اینجا نیز سبب مرگ، انحلال بدن در اثر افزایش برودت یا حرارت معرفی شده است که

^۱ - از نظر غزالی ما دو روح داریم؛ یکی روح حیوانی و دیگری روح انسانی. او برای بیان اختلاف این دو روح به این آیه قرآن استناد کرده است «أَنْتَ خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي» و می‌نویسد: در این آیه «اشارت به اختلاف این دو روح است که یکی را به طین حوالت کرد و از اعتدال مزاج وی با این سخن تعبیر کرد که گفت: سویته، وی را راست و مهیا بکردم (و اعتدال این بود). آنگاه گفت: و نفخت فیهِ من رُوحی و این به خود اضافه کرد» (غزالی، ۱۳۸۳: ۸۷).

کلام او در این مورد در قالب چند مقدمه زیر بیان می‌شود:

۱. نفس ذاتاً دارای حرکت است (حرکت جوهری).

۲. هر حرکتی دارای غایت است.

۳. هر متحرک صاحب غایتی، زمانی از حرکت باز می‌ایستد که به غایت حرکت خویش می‌رسد.

نتیجه: نفس به واسطه حرکت جوهری، به سوی غایت خود در حرکت است و زمانی که کاملاً از قوه به فعل رسید و استعدادهای او باطل شد، مرگ اتفاق می‌افتد (ملاصدرا، ۱۴۲۳ ق: ۸۸).

اما سؤال این است: کمال یا غایتی که نفس انسانی با حرکت جوهری خویش دنبال می‌کند، کدام کمال است. به عبارت دیگر، کدام کمال یا غایت است که نفس انسانی بعد از کسب آن با مرگ طبیعی وارد نشأه اخروی می‌شود و این کمال، ناشی از حرکت اضطراری نفس است یا ناشی از حرکت ارادی و یا هر دو. از دید صدر، غایتی که نفس با حرکت جوهری خویش دنبال می‌کند، غایت قوای آن است: غایت قوه محرکه، تحصیل ماده غذایی و رشد بدن است و غایت قوه مدرکه به دست آوردن ماده قوه عاقله یا قوه نفسانیه است که همان متخیلات و موهومات و اوائل عقلیات (بدیهیات عقلی) است. این غایت که بر فعل نفس مترتب می‌شود، غایتی حقیقی است و نه عرضی و به واسطه آن ذات و جوهر فاعل یعنی نفس از قوه به فعل، خارج و استکمال پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۸: ۱۰۶).

صدر در بعضی آثارش آورده است که مرگ طبیعی ناشی از حرکت ارادی نیست؛ بلکه ناشی از حرکت اضطراری و توجه غریزی نفس به جهان آخرت است. انسان از حیث کمال خلقت بدنی، برترین نوع حیوان است؛ زیرا دارای حواس تام است و علاوه بر این حواس، از دو نیروی دیگر به نام عقل نظری و عقل عملی نیز بهره‌مند است. مسلم است طبیعت انسان از تمام حدودی گذر کرده است که در دیگر حیوانات وجود دارد؛ یعنی از درجات شیئیت عام، جوهریت مطلق و درجه جمادی و

شمرده می‌شود یا نقص. غزالی این سؤال را مطرح کرده و براساس حرکت ذاتی نفس به آن پاسخ گفته است. او تعریفی 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 (غزالی، ۱۴۱۶ ق/ج: ۸۱) و روشن است مرگ نزد غزالی با چنین تغییر موضع و شأنی همراه است. پس مرگ، کمال انسان محسوب می‌شود.

برای درک مراتب کمال انسان به مراحل تکوین او نظر می‌کنیم: انسان متردد در اطوار خلقت است و از حالت جمادی به حالت زنده مدرک درمی‌آید. ابتدا خاک و غذاست، سپس نطفه، علقه، مضغه، گوشت، استخوان و سپس مولود شیرخوار و پس از آن کودک، سپس نوجوان، جوان و پیر می‌شود. هرکدام از این منازل نسبت به منزل ماقبل نوعی کمال محسوب می‌شود. تکوین انسان از ماده شروع می‌شود، سپس به ترتیب روح حیوانی و روح انسانی در این ماده خلق می‌شود و قوای آن به تدریج به فعلیت می‌رسد. به عبارت دیگر، انسان از لحظه تولد تا لحظه مرگ به طور پیوسته و تا بی‌نهایت، در حال تکامل است و بر اساس این، مرگ نیز نوعی کمال است؛ زیرا انسان از ماده، جدا و به افق ملائکه ملحق می‌شود که همان بهشت غلیا است. از این حیث، مرگ برای انسان شقی نیز کمال خواهد بود؛ زیرا او نیز سرانجام از این طریق از ماده جدا می‌شود و از فعلیت یافتن مابقی رذایل بالقوه‌اش خلاصی می‌یابد. اگرچه به نوعی دیگر، مرگ برای او نقصان خواهد بود (همان: ۸۱-۸۶)؛ زیرا امکان به فعلیت رساندن افعال و اخلاق نیک و زدودن آثار اعمال و اخلاق ناشایست را از دست می‌دهد.

حال باید به بررسی دیدگاه صدر درباره علت کیفیت وقوع مرگ پرداخت. از نظر صدر مرگ در نتیجه حرکت استکمالی و ارتقا مرتبه وجودی نفس رخ می‌دهد. ماحصل

به‌طور کلی خلع و ترک کند و این فعلیت منافی شقاوت در آخرت نیست؛ زیرا چه‌بسا انسان در طریق شقاوت و رذالت قدم نهد و در این جهت به مقام فعلیت و کمال برسد و شیطانی بالفعل گردد و ...» (ملاصدرا، ۱۳۳۳: ۸۹). در این بیانات، صدرا شقاوت و سعادت را دو فعلیتی دانسته است که هر فرد اعم از سعید یا شقی، بعد از کسب آنها به مرگ طبیعی وارد نشأ اخروی می‌شود و روشن است شقاوت و سعادت نتیجه حرکت اضطراری انسان نیست؛ بلکه نتیجه حرکت ارادی اوست.

حال باید دید آیا بین این دو نظریه - یعنی مرگ را صرفاً نتیجه حرکت ذاتی شمردن و یا دخیل دانستن حرکت اختیاری در کنار حرکت ذاتی - سازگاری وجود دارد. همان‌طور که پیش از این بیان شد گاه مراد صدرا از تکامل یا حرکت ارادی صرفاً حرکت و تکامل اخلاقی است که به واسطه امور نظیر به کار بستن احکام الهی حاصل می‌شود و البته روشن است مرگ طبیعی، نتیجه این حرکت به تنهایی نخواهد بود؛ مثلاً آنجا که مرگ طبیعی را نتیجه حرکت اضطراری و ذاتی می‌شمرد و حرکت ارادی را در آن دخیل نمی‌داند، منظور از حرکت ارادی، حرکت و تکامل اخلاقی است؛ اما آنجا که حرکت اختیاری را در کنار حرکت ذاتی و اضطراری، در مرگ دخیل می‌شمارد، منظور از حرکت اختیاری و ارادی، حرکت تکاملی اعم از مثبت و منفی، و به عبارتی تکامل فلسفی است که به معنی فعلیت یافتن هرگونه قوه‌ای است. با این توضیحات، روشن می‌شود وقتی گفته می‌شود مرگ، کمال انسان است، مراد کمال خاصی نیست که همه افراد انسان پس از کسب آن و با مرگ طبیعی وارد نشأ اخروی شوند؛ بلکه این کمال در هر فرد، متفاوت با دیگری است و به این بستگی دارد که فرد قوای خود را در چه مسیری به فعلیت رسانده باشد؛ در مسیر به فعلیت رساندن رذایل و شقاوت‌مند شدن یا در مسیر به فعلیت رساندن فضایل و سعادت‌مند شدن، اما در هر دو حالت، کمال به معنی فلسفی آن تحقق یافته است.

نباتی بودن گذر کرده است. انسان از تمامی صور و انواع موجود در جهان طبیعت و نشأ دنیوی نیز عبور می‌کند و به سویی غیر از این عالم روان می‌شود و سرانجام، ضرورتاً و به ناگزیر، به جهان آخرت توجه می‌کند، خواه شقی باشد یا سعید؛ چون این حرکت نفس اختیاری نیست، بلکه اضطراری و ذاتی است: «بنابراین مرگ طبیعی عبارت است از گذرکردن طبیعت انسانی از مراتب استکمالات حیوانی که شایسته و مناسب عالم ماده است به سوی نخستین نشئه در جهان آخرت و عالم غیب» (ملاصدرا، ۱۳۳۳: ۲۵۸). در این عبارات، صدرا مرگ طبیعی را نتیجه حرکت اضطراری می‌داند و این مشابه تبیینی است که غزالی از مرگ ارائه داده بود. غزالی نیز چنانکه اشاره شد مراحل استکمالی نفس را نتیجه حرکت ذاتی نفس شمرد و گفت به سبب این حرکت، نفس از مرتبه جماد و نبات و حیوان عبور می‌کند و روح انسانی در آن خلق می‌شود و استکمالش پیوسته و مستمراً ادامه می‌یابد.

اما آنچه از سایر بیانات صدرا استنباط می‌شود این است که او علاوه بر حرکت ذاتی نفس، حرکت اختیاری را نیز در مرگ دخیل می‌داند؛ چنانکه در اسفار می‌نویسد: «نفس انسانی هنگامی که در جهت سعادت عقلی یا در جهت شقاوت شیطانی و یا در جهت سببی یا بهیمی از قوه به فعل خارج شد، بالطبع از این نشأ به نشأ دیگر منتقل می‌شود و زمانی که از بدن کوچ کرد، مرگ عارض می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۱۰: ۸، ۱۰۶) و در جایی دیگر می‌نویسد: «انسان بدین سبب در معرض موت و مرگ طبیعی قرار می‌گیرد که نفس او در مراتب استکمال و تحول از روی فطرت و غریزه ذاتی خویش متوجه عالم آخرت و در مسیر سیر و سلوک ذاتی به جانب مبدأ اعلی است... پس این است حکمت و فلسفه مرگ طبیعی برای انسان که بنیاد و اساس آن عبارت است از استقلال نفس به حیات ذاتی خویش و ترک استعمال و استخدام آلات و قوای بدنی به تدریج، تا آنگاه که مستقل به ذات خویش و منفرد گشته و به علت خروج از قوه و نیل به فعلیت، از بدن بی‌نیاز مانده و بدن را

ذاتی (جوهری) نفس با حدوث روحانی آن - که پذیرفته شده غزالی است - میسر نیست؛ زیرا حرکت خروج از قوه به فعل است و تنها در امر مادی امکان پذیر است. برای اینکه به حرکت در ذات نفس قائل شویم، باید به مادیت آن در ابتدای حدوثش معتقد باشیم؛ یعنی باید نفس را جسمانیه الحدوث دانست و این همان مبنای پذیرفته شده ملاصدرا است. حاصل کلام اینکه مرگ را نتیجه ارتقا نفس دانستن، تنها با مبانی ملاصدرا سازگار است و میان رأی غزالی در باب علت مرگ و مبانی او ناهماهنگی وجود دارد.

منابع

- ۱- آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۵۹)، شرح بر زادالمسافر ملاصدرا، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲- سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، (۱۴۰۴ق)، شفاء (الطبیعیات)، تحقیق
- ۳- ارسطو (۱۳۸۱)، کتاب النفس، ترجمه دکتر احمد فؤاد اهوایی، بی جا، داراحیاءالکتاب العربیه.
- ۴- بلخی (مولوی)، جلال الدین محمد (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، مصحح و محقق توفیق سبحانی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- ۵- خیام، عمر بن ابراهیم، (۱۳۷۳)، رباعیات، تنظیم براساس قافیه امیرحسین خنجی، بی جا.
- ۶- تهاافت الفلاسفه، تهران، شمس تبریزی.
- ۷- کیمیای سعادت، محقق/مصحح، حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۸- رساله الاجوبه الغزالیه فی مسائل الاخرویه، مندرج در مجموعه رسائل الامام غزالی، بیروت، دارالفکر.
- ۹- رساله اللدنیه، مندرج در مجموعه رسائل الامام غزالی، بیروت، دارالفکر.

از آنچه در بحث مرگ طبیعی آمد، مشخص شد مرگ برای نفس انسان امری طبیعی است که منشأ آن، اعراض از عالم حواس و اقبال به سوی خدا و ملکوت اعلا است و امر طبیعی برای هر موجودی، موجب خیر و تمام و کمال خواهد بود (همان: ۲۳۸/۹ و ۱۴۲۰ ق/الف: ۶۵)؛ بنابراین ملاصدرا نه تنها مرگ را نتیجه کمال نفس می داند، خود مرگ را نیز کمال، خیر و تمام هر شیء می داند و این مضمون را نیز غزالی تصدیق کرده است.

نتیجه

یکی از راههای آزمودن درستی یا نادرستی نظریه، بررسی هماهنگی یا ناهماهنگی میان مبانی نظریه مذکور با نحوه تبیین آن است. نظریه غزالی درباره علت مرگ در برابر نظریه ملاصدرا تأمل برانگیز است. تفاوت و شباهت دیدگاه این دو اندیشمند در خصوص علت مرگ چنین است:

الف) از مبانی مهم غزالی درباره تبیین علت مرگ، اعتقاد به حدوث روحانی و حرکت ذاتی نفس است. او معتقد است مرگ در نتیجه حرکت ذاتی نفس و به دلیل ارتقا آن رخ می دهد.

ب) از جمله مبانی اصلی ملاصدرا برای تبیین علت مرگ، حدوث جسمانی و حرکت ذاتی نفس است. او معتقد است مرگ به دلیل ارتقا نفس رخ می دهد که نتیجه حرکت ذاتی و ارادی نفس است.

ج) در بیان هر دو اندیشمند، اگرچه مرگ نتیجه ارتقا نفس است، فساد مزاج را نیز به همراه دارد.

د) از نظر غزالی مرگ، کمال است، هم برای انسان شقی و هم برای انسان سعید.

ذ) از نظر ملاصدرا، مرگ به فعلیت رسیدن تمام قواست؛ بنابراین خیر و تمامیت شخص در آن است، چه شخص سعید باشد چه شقی.

ر) غزالی با داخل دانستن حرکت در ذات نفس توانست این نظریه را اختیار کند؛ اما جمع میان حرکت

- ۱۰- (۱۴۱۶ق/ج)، رساله
معراج السالکین، مندرج در مجموعه رسائل الامام غزالی،
بیروت، دارالفکر.
- ۱۱- (۱۹۸۰م)، معارج القدس فی
مدارج معرفه النفس، مندرج در مجموعه رسائل الامام غزالی
بیروت، الافاق الجدیده.
- ۱۲- (۱۴۱۰ق)، اسفار، بیروت،
داراحیاء التراث العربی.
- ۱۳- (۱۴۲۰ق/ب)، المبدأ و المعاد،
بیروت، دارالهادی.
- ۱۴- (۱۳۶۳)، تفسیر سورة جمعه،
ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، بی جا، انتشارات مولی.
- ۱۵- (بی تا/ب)، تفسیر القرآن الکریم،
تصحیح محمد خواجهوی، قم، انتشارات بیدار.
- ۱۶- (۱۴۲۳ق)، الشواهد الربوبیه، بسا
حواشی ملاحادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه
سیدجلال الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- ۱۷- (۱۴۲۰ق/الف)، کتاب العرشیه،
تصحیح فاتن محمد خلیل اللبون، بیروت، مؤسسه
التاریخ العربی.
- ۱۸- (۱۳۶۱)، مفاتیح الغیب، مقدمه و
تصحیح از محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه تحقیقات
فرهنگی.