

روانشناسی

از دیدگاه

غزالی و دانشمندان اسلامی

دفتر اول و دوم

نگارش:

دکتر سید محمد باقر حجتی





ترجمہ و تحریر کتاب :
الدراسات النفسية عند المسلمين
والغزالي بوجه خاص

روانشناسی

از دیدگاه

غزالی و دانشمندان اسلامی

دفتر اول
مفهوم نفس و روان انسان

نگارش :
دکتر سید محمد باقر حجتی

چاپ اول تا ششم: ۷۰ هزار جلد
چاپ هفتم: ۱۳۶۹، ۵ هزار جلد



نام کتاب: روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی
تألیف: دکتر عبدالکریم عثمان
ترجمه: دکتر سید محمدباقر حجتی
چاپ هشتم: ۱۳۷۳
تعداد: ۲ هزار جلد
چاپ و نشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامی

تهران - خیابان فردوسی، روبه‌روی فروشگاه شهر و روستا.
مرکز پخش: ۳۱۱۲۱۰۰

فهرست مطالب

مقدمه مترجم (۷ - ۱۰)

مقدمه : روانشناسی اسلامی

(۱۳ - ۲۵)

آیا اصطلاح و تعبیر روانشناسی اسلامی، تعبیر درستی است؟ (۱۴ - ۱۸) غزالی يك دانشمند روانشناس است (۱۸ - ۲۳) .
صلاح و فساد مردم به دست خود آنها پدید می آید (۲۳ - ۲۴) بحث و تحقیق غزالی در روانشناسی (۲۴ - ۲۵) .

سخنی با مطالعه کنندگان این کتاب (۲۶ - ۳۴) :

دوران کوششهای علمی غزالی (۲۶ - ۳۳) کیفیت مطالعه و بررسی ما در این کتاب (۳۳ - ۳۴) .

موضوع روانشناسی (۳۵ - ۴۱) :

علوم مکاشفه و علوم معامله (۳۶ - ۴۱) .

مقام و موقع روانشناسی در کنار علوم دیگر از دیدگاه دانشمندان (۴۲ - ۵۰) :

ارسطو و فلاسفه یونان (۴۲ - ۴۳) رواقیان (۴۳) جابر بن حیان (۴۳) یکتندی (۴۴) فارابی (۴۴ - ۴۵) . ابن سینا (۴۵ - ۴۶) غزالی (۴۶ - ۴۸) طبقه بندی علوم در کتاب احیاء (۴۸ - ۵۰) .

روش مطالعات و بررسیهای روانی از نظر غزالی (۵۱ - ۵۹) :

مقدمه (۵۱ - ۵۳) مراحل مطالعات غزالی در روانشناسی : ۱- تأمل و مطالعه درونی (۵۳ - ۵۶) ۲- مطالعه و تحقیق در رفتار دیگران (۵۶) ۳- تحلیل و تجزیه روانی (۵۶ - ۵۹).

منابع غزالی در مطالعات روانی (۶۰ - ۷۶) :

الف - قرآن و حدیث (۶۰ - ۶۱) ب - منبع و مآخذ مسیحی ! (۶۱ - ۶۶) ج - مصادر و مآخذ صوفی (۶۲ - ۶۴) د - مصادر و مآخذ کلامی و درگیری غزالی با فلاسفه (۶۵ - ۷۱) مصادر و مآخذ خاص و ویژه غزالی (۷۱) دوچهره آثار غزالی : ۱- چهره نخستین (۷۱ - ۷۳) ۲- چهره دوم (۷۳ - ۷۴) ویژگیهای کتاب احیاء غزالی (۷۴ - ۷۶) .

حقیقت نفس و روان انسان ، آغاز و انجام آن

تعریف نفس از نظر قرآن و حدیث و فلسفه (۷۹ - ۱۱۲) :

مقدمه (۷۸) گذری بر تاریخ تعریف نفس (۸۰ - ۸۸) نفس و روان انسانی (۸۸) کاربرد مفهوم و موارد استعمال واژه‌های چهارگانه در قرآن کریم : الف - نفس (۸۹ - ۹۰) : نفس به مفهوم انسان (۹۰) نفس به مفهوم اشخاص یا شخص معین (۹۱) نفس به مفهوم ذات الهی (۹۱ - ۹۲) کلمه نفس به مفهوم درون انسان (۹۲) کلمه نفس بمعنی اصل و بُنِ انسان (۹۲) نفس به مفهوم ابعاد خاصی در درون انسان (۹۲) ب - قلب : قلب به مفهوم کانون فطرت سلیم (۹۴ -) قلب بمعنی کانون عبرت اندوزی و مرکز تفکر و استدلال و ایمان (۹۴ - ۹۵) قلب - یا - کانونی که دچار آلودگی می‌گردد (۹۵) قلب - یا - کانون عواطف گوناگون (۹۵ - ۹۶) ج - روح (۹۶ - ۹۸) د - عقل (۹۸) واژه‌های چهارگانه در قاموسهای زبان تازی (۹۹) واژه‌های چهارگانه از دیدگاه اهل سنت و حدیث (۹۹ - ۱۰۱) مفهوم این واژه‌ها از نظر صوفیه (۱۰۲ - ۱۰۳) واژه‌های چهارگانه از نظر فلاسفه (۱۰۳) واژه‌های چهارگانه از دیدگاه غزالی : نفس (۱۰۴ - ۱۰۶) قلب (۱۰۶ - ۱۰۷) روح (۱۰۷ - ۱۰۹) عقل (۱۰۹ - ۱۱۰) روابط طبیعی میان مفاهیم این واژه‌ها از نظر غزالی (۱۱۰ - ۱۱۱) روابط طبیعی میان مفهوم روحی و مادی این واژه‌ها (۱۱۲) .

وجود نفس

۱۱۳ - ۱۲۸

آیا نفس و روان دارای وجود خارجی و حقیقی است؟ (۱۱۴ - ۱۱۸) .
 ادله و براهین وجود نفس ۱- برهان طبیعی (۱۱۸ - ۱۲۰) ۲- برهان پسیکولوژی
 عقلی (۱۲۰ - ۱۲۱) ۳- برهان استمرار (۱۲۱-۱۲۲) ۴- نفس جایگاه معقولات
 است (۱۲۲ - ۱۲۳) برهان رَجُلِ طائر [یا برهان انسان مُعَلَّق] (۱۲۳ - ۱۲۶)
 ۶- برهان دینی (۱۲۶-۱۲۸) .

وحدت و بساطت نفس

۱۲۹ - ۱۴۰

گذری بر تاریخ مسئله وحدت و بساطت نفس (۱۳۰ - ۱۳۶) .
 وحدت و بساطت نفس از دیدگاه غزالی : دلیل اول (۱۳۶) دلیل دوم (۱۳۷)
 دلیل سوم (۱۳۷) مثالهایی از غزالی در این باره (۱۳۷ - ۱۴۰) .

اصل و ریشه نفس

۱۴۱ - ۱۷۲

آیا نفس، قدیم است و یا حادث (۱۴۲ - ۱۴۳) براهین قدّم نفس ۱- برهان قدم
 و خلود نفس (۱۴۳-۱۴۴) ۲- برهان دوم (۱۴۴-۱۴۵) ۳- برهان سوم (۱۴۵-۱۴۶) .
 طرفداران حدوث نفس و ادله آنها (۱۴۶ - ۱۴۷) رأی فارابی (۱۴۸) نظریه
 ابن سینا (۱۴۸ - ۴۹) عقیده غزالی (۱۴۹ - ۱۵۴) .
 حدوث نفس در چه زمان صورت گرفت؟ (۱۵۴ - ۱۵۹) ادله حدوث نفس همزمان
 با استعداد بدن برای حدوث آن (۱۵۹ - ۱۶۱) شبهه و تشکیکهای غزالی و ردّ
 خود او بر این تشکیکها : شبهه اول (۱۶۱) شبهه دوم (۱۶۱ - ۱۶۲) شبهه سوم
 (۱۶۲) پاسخ غزالی به این شبهات و تشکیکات (۱۶۲ - ۱۶۳) .
 کیفیت حدوث نفس (۱۶۳ - ۱۷۲) .

طبیعت نفس . آیا نفس ، مادی و یا مجرد است

۱۷۳ - ۲۰۳

آراء مربوط به مادی و یا مجرد و روحانی بودن نفس (۱۷۴ - ۱۸۲) آراء غزالی
 در کتابهای مختلف او راجع به مادی یا مجرد بودن نفس : مقدمه (۱۸۲ - ۱۸۳)

- ۱- احیاء علوم الدین (۱۸۳ - ۱۸۵) ۲- الدرة الفاخرة (۱۸۵ - ۱۸۶) ۳- معراج السالکین (۱۸۶ - ۱۸۸) .
- ادله غزالی بر تجرد و روحانیت نفس : مقدمه (۱۸۸) مهمترین ادله غزالی بر تجرد نفس : الف - نفس، ظرف و جایگاه معقولات است (۱۸۸ - ۱۹۳) ب - قوه تجرید (۱۹۳ - ۱۹۴) ج - ادراک بلاواسطه ذات (۱۹۴ - ۱۹۷) د - اگر نفس، جسم باشد استدلال بر ارتباط آن با بدن محال خواهد بود (۱۹۷ - ۱۹۸) ه - نفس تابع بدن نیست (۱۹۸ - ۲۰۱) و - ثبات نفس در عین تغییر و دگرگونی بدن (۲۰۱ - ۲۰۳) .

نفس و بدن

۲۰۵ - ۲۱۵

روان و تن یا نفس و بدن، مقدمه (۲۰۶ - ۲۰۷) : مذهب و مکتب ارسطو (۲۰۷) مذهب و مکتب افلاطون (۲۰۷) مذهب و مکتب رواقیان (۲۰۷ - ۲۰۸) رابطه نفس و بدن از دیدگاه دانشمندان (۲۰۸ - ۲۱۴) مکاتب جدید در درک رابطه نفس و بدن : ۱- مکتب وحدت یا یگانه انگاری مبده (۲۱۴) ۲- مکتب اثنی عشریت و یا دوگانه انگاری (۲۱۴) ۳- مکتب مُحایَده و یا مکتب بی طرف : مقدمه (۲۱۴ - ۲۱۵) : الف - طرفداران مکتب مثالی مطلق یا ایده آلیسم (۲۱۵) ب - مکتب لأَدْرِیَه (۲۱۵) .

بقاء و یا فناء نفس

۲۱۶ -

مروری بر نظریه های مربوط به بقاء یا فناء نفس (۲۱۷ - ۲۱۹) رأی ارسطو در این باره (۲۱۹ - ۲۲۰) نظریه فلاسفه اسلامی در این باره (۲۲۰ - ۲۲۷) ادله غزالی و براهین بر خلود و بقاء نفس : مقدمه (۲۲۸ - ۲۲۹) ۱- برهان انفصال نفس از جسم (۲۲۹ - ۲۳۱) ۲- عدم قابلیت نفس برای عدم و فنا شدن (۲۳۱) ۳- برهان بساطت (۲۳۱ - ۲۳۲) ۴- طبیعت روحانیت و تجرد نفس (۲۳۲) ۵- دلیل و برهانِ أَحْلَام (۲۳۲) ۶- براهین و ادله شرعی و عقلی (۲۳۲ - ۲۳۴) .

فهرست اعلام

- ۱- اشخاص و گروهها (۲۳۶ - ۲۴۰) ۲- کتابها و نوشته ها (۲۴۱ - ۲۴۴) ۳- امکنه (۲۴۵)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه مترجم

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ النَّفْسَ فَسَوَّيَهَا وَ أَلَهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا
وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِهِ الَّذِي هُوَ صَاحِبُ خَلْقٍ عَظِيمٍ وَ عَلَى آلِهِ الْغُرِّ الْمَقَامِينِ

حدود سال ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۱ هجری شمسی - که برای تنظیم یادداشتهائی در زمینه تعلیم و تربیت اسلامی، بضاعت مُرْجَاؤِ علمی خود را بکار گرفته بودم - در صدد یافتن منابعی برای اینکار می‌کوشیدم و به کتابخانه‌ها و کتابفروشیهائی که مَقَاتِلِ یافتنِ منابعِ مذکور بود مراجعه می‌کردم، و مجموعاً چندین ماه فرصت خود را علی‌التناوب در جهت بدست آوردن این منابع و یا اطلاع بر آنها اختصاص دادم. ولی متأسفانه نتوانستم آنطور که شاید و باید منابع مورد نیاز را برای تنظیم این یادداشتها تهیه کنم.

محصول مطالعه در آن منابعی که بر آنها دست یافتم نگارش کتابی بود که در دو مجلد، تحت عنوان «اسلام و تعلیم و تربیت» بطبع رسید. در این کتاب - علاوه بر استفاده از متون کهن اسلامی و قرآن و حدیث - از منابع مذکور بهره بردم. لکن این کتاب را از هر جهت نارسا و کم ارزش میدانم، لذا سالها به طبع و انتشار آن جسارت نمی‌ورزیدم؛ چون حس می‌کردم دریای بی‌کرانِ تعالیمِ اسلامی، سرشار از گوهرهای بیشماری است که مرا یارای غوص در آن نیست، و بهره من از این گوهرها، اَصْدَافِی است ناچیز که بصیرت کم توانم آنها را برکنارهای این بحر موج یافته است.

اما سرانجام بعزت اصرار و پافشاری برخی از برادران دینی، حدود سال ۱۳۵۶ هجری شمسی - ضمن حذف پاره‌ای از زوائد و اضافه اندکی از فوائد - به طبع آن رضایت دادم که خوشبختانه مطبوع خاطر علاقه‌مندان واقع شد، ولی این بنده بدون هیچ مجامله از ژرفای درونم گواهی میدهم که این کارِ بس نارسا، يك گام بسیار کوتاهی است در این مسیر طولانی که باید سوار کارانی کارآمد آنرا طی کنند.

باری در جمع کتابهائی که خود را در جستجوی از آنها سرگرم ساخته بودم حدود سال ۱۳۴۰ هجری شمسی کتابی تحت عنوان «الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالی بوجه خاص» در یکی از کتابفروشیهای میدان بهارستان نظرم را بخود جلب کرد، بدون آنکه محتوای آنرا از نظر رابطه آن با کارم بررسی کنم خریدارش کردم؛ اما پس از مراجعه

به مضامین آن دریافتیم که مطالب و محتوایش پیوند مستقیمی با موضوع بحثم ندارد ، لذا مدتها در کنار بسیاری از کتابهای دیگر بصورت دکور کتابخانه کوچک این بنده ، جایی را در قفسه ها اشغال کرده و متروک و مهجور بود . تا سال گذشته یعنی ۱۳۵۹ هجری شمسی بمناسبت بحثی که در سمینار «انتقال به تعلیم و تربیت اسلامی» پیش آمد سراغ همین کتاب رفتم و عابرانه و بدون درنگ لازم دوباره مضامین و مطالب آنرا از نظر گذراندم . خواستم راساً تحقیقی را در زمینه مطالعات دانشمندان اسلامی درروانشناسی آغاز کنم لکن بعلل ضعف و نارسائی مزاجی و فکری و علمی ، خودرا قادر برچنین بحث و تحقیقی نمی یافتم ؛ لذا در صدد ترجمه این کتاب پرآمدم و تا حدود زیادی از کتاب را به فارسی برگرداندم . در اثناء کار احساس کردم که مطالب این کتاب قدری برای این بنده و یا برای مؤلف آن نامفهوم و یا غامض بنظر می رسد بهمین جهت از ادامه ترجمه مدتها باز ایستادم .

با عده ای از دوستان فاضل در باره ادامه این ترجمه به شُورنشستم ، آنها باخُسن نظر - که نه در خور آن بوده و هستم - مرا بر ادامه آن تشویق کردند و گفتند شما ضمن تذکر همین نکته در مقدمه کتاب به غموض و پیچیدگی پاره ای از مطالب کتاب ، خوانندگان را هشدار میدهید و محققان رابه حلّ عَوپصات ومشکلاتش دعوت میکنید ؛ و درنتیجه با ارائه مواضع و موضوعاتی از تحقیقات دانشمندان اسلامی در روانشناسی ، اهتمام آنان را به کاوشی بارورتر و تحقیقاتی کامل تر برمی انگیزید .

بهمین جهت ترجمه و تحریر و تنقیح آنرا تکمیل نمودم و آنرا برای چاپ آماده ساختم . البته با این هدف که محققان و دانشمندان بزرگوار باهموار ساختن ناهمواریها و جبران نقیصه ها و ترمیم رخنه های آن به این نبشتارِ نارسا یاری دهند .

* * *

این کتاب را در دو دفتر - همانندِ خودِ متن - تنظیم کرده ، مُنتهٰی در دو مجلد بطبع می رسانیم .

در دفتر اول مفهوم نفس از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی و احیاناً سایر دانشمندان مورد بررسی قرار گرفته است ؛ و قبل از ورود در اصل مطلب ، مقدمه ای بنظر مطالعه کنندگان میرسد که در طی آن وجود روانشناسی در اسلام مورد بحث قرار میگیرد و مینمایاند که غزالی نخستین بار بطور جامع و گسترده و نسبتاً عمیق گام های مؤثری در آن برداشته است . سپس دوران کوششهای علمی غزالی مطرح می گردد که وی - علاوه برآنکه در معارف و علوم معاصر از احاطه علمی برخوردار گردید و آثار مهم و باارزشی دراین علوم ازخود باقی گذاشت - سرانجام در حالات روحی اودگرگونی عمیقی پدید آمد ، و ناگزیر از انزواگشت . و توانست در دوره انزوای خویش از طریق مطالعات درونی و بررسی حالات روانی دیگران به موفقیت هایی درکشف مسائل غامض و پیچیده روانی نائل گردد .

مسائل زیر بنحو قابل توجهی مورد مطالعه نویسنده کتاب بوده است :

موضوع روانشناسی و تقسیم علوم به علوم مکاشفه و علوم معامله . مقام و موقع روانشناسی در جنب علوم دیگر از دیدگاه دانشمندان اعم از دانشمندان اسلامی و جز آنها . روش مطالعات غزالی در روانشناسی ، منابع بررسیهای غزالی در روانشناسی و علل درگیری او با فلاسفه در مسئله شناخت روان انسانی .

مفهوم نفس انسانی از نظر قرآن و حدیث و فلسفه ، و کاربرد مفهوم واژه نفس از این دیدگاهها و تفاوت و یا عدم تفاوت مفهوم نفس با مفهوم روح و عقل و قلب و معانی این واژهها در قرآن و حدیث و فلسفه و کلام و تصوف .

وجود نفس و براهین مربوط به آن و وحدت و بساطت نفس و ادله اثبات آن . مسئله حدوث نفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی . مسئله تجرد و روحانیت نفس ، و بررسی آراء غزالی در کتابهای مختلف او در رابطه با همین مسئله ، و مهمترین ادله غزالی بر تجرد نفس . رابطه نفس و بدن در مکاتب مختلف ، و آراء غزالی در این زمینه .

مسئله بقاء و یا فناء نفس و آراء فلاسفه قبل از اسلام و بعد از آن در این باره ، و اثبات بقاء نفس از دیدگاه غزالی .

رویهرفته در این دفتر راجع به نفس از زاویه مطالعات فلسفی ، اکثر مباحث مربوط به آن جلب نظر می کند و تقریباً کلیه نواحی نظری و فلسفی مربوط به نفس و روان انسان در مد نظر می باشد .

در دفتر دوم - که ان شاء الله قریباً طبع و منشر خواهد شد - حالات نفسانی و جنبشهای روانی مورد مطالعه قرار می گیرد که با بحث مربوط به روانشناسی تجربی کاملاً نزدیک است و می نمایاند که بررسیهای دانشمندان اسلامی از دیرباز درباره روانشناسی تجربی با الهام از مبانی و اصول دین مقدس اسلام آغاز شده بود ، که هنوز علمی بعنوان روانشناسی در فرهنگهای دیگر بدینصورت ناشناخته بنظر میرسد . و این مسلمین بودند که قرن ها پیش از دانشمندان غرب با استمداد از متون دینی ، روان شناسی را بمفهوم امروزی آن طرح کردند که متأسفانه این مطالعات از قرن پنجم هجری با مرگ غزالی متوقف ماند .

ان شاء الله در دفتر دوم این کتاب در این باره ضمن مقدمه آن بحث گسترده تری درپیش خواهیم داشت .

درپایانی سخن از همه متخصصان و دست اندرکاران روانشناسی که با مبانی و منابع دینی آشنائی دارند استدعا دارد در جبران خلل این دو دفتر از طریق طرحهای سازنده تری - که از صمیم اسلام ریشه میگیرد - به این نوشته های نارسا مدد رسانده و عطش دانشجویانی که با جان و دل عاشق قرآن و اسلام هستند با پرداختن آثار و کتبی که چهره درخشان روانشناسی اسلامی را در خود منعکس می سازد فرو نشانند .

از خداوند متعال توفیق همه افراد متعهد و متخصص را در این ایام حساس و

سرنوشت ساز درخواست می‌کنم تا با گام‌هائی سریع و استوار ، این ره را درنور دیده و از دست آورد علم و ایمان خود به جامعه اسلامی ما هرچه بیشتر مدد رسانند ، و چهره درخشان اسلام را در جهان ، تابان ساخته و جوامع انسانی را زیر پرچم سعادت آفرین اسلام فراهم و گردهم آورده و دل‌ها را برای حکومت جهانی حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) آمادگی بخشند. به امید چنین روز تابناکی که طلیعه آن با انقلاب شکوهمند اسلامی ایران ، افتتاح شده است و چنین ایام درخشانی را به بشریت نوید میدهد، گفتار خود را پایان می‌برم .

وَاعِنَّا عَلَىٰ ذَٰلِكَ بِفَتْحٍ مِنْكَ تُعَجِّلُهُ . آمین

سید محمد باقر حجتی

شب جمعه ۱۸ دیماه ۱۳۶۰

۱۲ ربیع الاول ۱۴۰۲

روانشناسی

از دیدگاه

غزالی و دانشمندان اسلامی

مقدمه:

روانشناسی اسلامی

روانشناسی اسلامی

۱- تعبیر و عنوان فوق‌الذکر بظاهر ، غریب و ناآشنا و غیرقابل قبول بنظر میرسد ؛ زیرا علم و دانش را میهنی نیست و نمیتواند تحت تأثیر هیچ‌دین و مذهب واقع شود . تعبیر از روانشناسی به : « روانشناسی اسلامی » - همانند تعبیری از قبیل : « هندسه اسلامی ، جبر اسلامی ، طب اسلامی ، شیمی اسلامی » و امثال آنها - نامأنوس و غیرقابل قبول می‌باشد . این علوم - از آنجهت که عبارت از مطالعه و بررسی پدیده‌های هستی و استخراج قوانینی است که برپدیده‌های وجود حکومت می‌کند - وقتی که دارای پایه صحیح علمی و منطقی باشد - نسبت به تمام اقوام و ملل و ادیان ، یکی است و هیچ عاملی نمیتواند تفاوتی در آنها بوجود آورد ؛ زیرا میدانیم که میان هندسه ژاپنی و هندسه انگلیسی ، و میان شیمی مسیحی و شیمی اسلامی تفاوتی وجود ندارد . بدینسان - آنگاه که روانشناسی بصورت علم مستقل و منظمی درآمد ، و مانند سایر علوم باقواعد و ضوابطی همگام گشت و بالاخره چنین ضوابطی بر مطالعه پدیده‌های روانی متکی شد - نمیتوانیم تعبیرات امتیاز آفرینی را درباره آن بکاربریم و بگوئیم : روانشناسی اسلامی ، روانشناسی مسیحی ، روانشناسی یونانی ، روانشناسی هندی و یا روانشناسی امریکائی ؛ چون اگر این تعبیر گونه‌گون

اقلیمی و دینی امکان‌پذیر و قابل قبول باشد، روانشناسی نمیتواند بعنوان يك علم اساسی و منطقی تلقی گردد.

برای پاسخ به این ایراد می‌توان گفت: ورود روانشناسی عمومی به جرگه علوم طبیعی يك رویداد تازه و بلکه می‌توان گفت يك حادثه بسیار جدیدی است، یعنی این جریان در اواخر قرن نوزدهم و در اثناء قرن بیستم میلادی اتفاق افتاد و روانشناسی، آخرین شاخه علوم و دانش‌های است که در طی قرن بیستم از شجره فلسفه جدا گشت. و علیرغم پیشرفتهای عظیمی که نصیب این علم شد هنوز بدان پایه‌ای نرسیده است که بتوان آنرا مرحله پایانی این علم بشمار آورد؛ چون روان انسانی بی اندازه مرموز و پیچیده است و قیاس و تجربه در روانشناسی جدید در حدی است که نمیتوان بسیاری از پدیده‌های روانی را تابع آن دانست. و این دواصل یعنی قیاس و تجربه دو شرط اساسی و بنیادی است که می‌تواند سامان‌دهنده علم - بمعنی واقعی و متعارف آن - باشد.

آنگاه که می‌بینیم روانشناسی جدید در پی مطالعه پدیده‌های روانی از اعتقاد به وجود نفس، فرسنگها فاصله گرفت - از آنجهت که نفس و روان انسانی از دیدگاه روانشناسان جدید بصورتی انگاشته شد که بنظر آنها کاوش علمی درباره آن مقدور نمی‌باشد و نیز بررسیهای دانشمندان در علوم طبیعی، آنانرا وادار کرد که از اعتقاد به وجود جوهر و حقیقت اشیاء روی گردان شوند و منکر حقایق طبایعی گردند که در وراء پدیده‌های طبیعی وجود دارد - قهراً روانشناسی نسبت به سایر علوم طبیعی از این نظر دچار نزاع و درگیری سخت‌تری می‌باشد.

علت اینکه مطالعات جدید روانشناسی و علوم طبیعی باعث شد تا میان دست‌اندرکاران این علوم و مسئله وجود نفس و روان و جوهر و حقیقت اشیاء، فاصله‌ای بوجود آید و اذهان آنان از بینش این حقایق منحرف گردد این است که مآپدیده‌های طبیعی را از بیرون و گسسته از خود مطالعه می‌کنیم، و از دور

بدانها می‌نگریم ، و آنها را تابع تجربیات خویش می‌بینیم . روانشناسی جدید از آن زمان که بصورت علم مستقلی درآمد شیوه کارش بهمین منوال بوده و هست .

آری وقتی این علم ، انسان را همچون پاره سنگ و یا گیاه و جانوری مورد مطالعه قرار میدهد ، باید گفت که او حرکت و رفتار این موجودات را از خارج و بیرون وجود آنها می‌نگرد که چگونه از محیط ، اثر می‌پذیرد و یا چگونه در محیط اثر می‌گذارد . بنابراین لزومی ندارد به درون سنگ یا گیاه و جانور ، راهی بگشاید که چه عاملی از درون ، آنها را به تحرك وامیدارد . ولی باید گفت میان حالات انسان و حالات جانوران و گیاهان و جمادات ، تفاوت‌هایی وجود دارد؛ زیرا انسان علاوه بر رفتار ظاهری - که در آن دارای وجوه اشتراکی با سایر موجودات است - خاطره‌ها و افکاری را که در درونش جریان دارد در خود احساس می‌نماید، یعنی خویشتن را درك می‌کند و خود را بگونه‌ای باز می‌یابد که باید ریشه جنبشها و رفتار ظاهریش را در ذات خود جستجو کند . آری این انسان است که می‌تواند شعور و احساس خود را برای ما ترسیم کرده و آنچه را که در درونش می‌گذرد برای ما تحلیل نماید ، و محرکها و انگیزه‌ها و روندها و تمایلات و عواطف خود را تشخیص دهد .

بسیاری از مکاتب روانشناسی جدید ، مسئله شعور و احساس درونی را از عرصه مطالعات و بررسیهای خود بیکسو نهادند ؛ زیرا بحث و تحقیق در باره چنین موضوعی را با اسلوبهای علمی ، ناسازگار و ناهمگون تلقی کردند . ولی حذف این موضوع ، نمایانگر آن نیست که «شعور و احساس درونی» وجود خارجی ندارد ، و نیز نمیتواند دلیل فقدان آزادی و اختیار در انسان باشد . و الا مقام و موقعیت انسان از حدود يك پاره سنگ و یا پرکاهی - که در مسیر باد به این سو و آن سو کشانده می‌شود - فراتر نمیرود . یعنی چنین انسانی عبارت از موجودی است که فاقد سازندگی و توانائی است و هیچگونه

سلطه و اقتداری نسبت به خویشتن ندارد و نمیتواند به اُفقها و مدارجی عالتر از حیوان و جماد تعالی یابد که از آن جمله ، مدارج روحی و دینی است .
 بهمین جهت بعضی از مکاتب دیگر روانشناسی ، عرصه را اَوَّلًا در برابر مطالعات درونی باز گذاشته و مجال و فرصتی را برای اینگونه بررسیها در روانشناسی فراهم آوردند که البته روش آنها در چنین بررسیهایی با روش معمول در علوم طبیعی ، هماهنگی ندارد . و ثانیاً همین روانشناسان ، میدان را برای مطالعه پدیده‌هایی باز گذاشتند که این پدیده‌ها از حوزه علم اصطلاحی بیرون است و این پدیده‌ها عبارت از پدیده‌های دینی است که در علوم طبیعی جایی ندارند .

اگر ما پهنه روانشناسی را برای مطالعه روانی پدیده‌های دینی گسترش دهیم و میدان را برای اینگونه بررسیها باز گذاریم نباید وجود علمی بنام «روانشناسی اسلامی» را بعید و نا مانوس و غیر قابل قبول تلقی کنیم ، چنانکه - بخاطر اختلاف خصائص و ویژگیهای ادیان - وجود روانشناسی بودائی یا روانشناسی مسیحی را باید پذیرا باشیم .

۲- بی تردید می‌توان گفت : آن کسیکه روانشناسی اسلامی را - در میان جمع دانشمندان اسلامی - پی‌ریزی کرد و آنرا ترسیم نمود ، حجة الاسلام غزالی است . کار آئی و مهارت علمی این دانشمند ، محدود به يك بعد علمی نیست : او فقیه ، متکلم ، فیلسوف و دانشمندی صوفی است ، این عناوین عبارت از چهار بُعد و جِهَتی است که غزالی در آن ابعاد وجهات دارای شهرت و معروفیت است ؛ زیرا او در علم اصول فقه ، کتاب «المستصفی» را پرداخت که تا کنون همواره بعنوان يك کتاب مهم و معتبر در این علم بشمار می‌آید . کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» وی در علم کلام در زمره بهترین کتابی قرار دارد که مطالب کلامی - بصورتی فشرده - در آن گزارش شده و مسائل این علم - به روش اشعریها - در آن مورد بحث قرار گرفته است . کتاب های :

«مقاصد الفلاسفه» و «تهافت الفلاسفه» را در فلسفه نوشت. اگرچه غزالی در این دو کتاب بر فلاسفه تاخته است، ولی همگام با مبانی و روشهای آنها مسائل فلسفی را مطرح کرده و از آنها خرده گیری میکند. تصوف نیز همانگونه که در کتاب «الْمُقَدِّمَنِ الضَّلَالِ» آمده است - راه و روشی بود که آنرا غزالی در اواخر دوران زندگی خود انتخاب و گزین کرد، و طرز زندگانی و آثار علمی او در این مرحله از حیاتش کاملاً رنگ صوفی و عرفانی دارد.

غزالی يك دانشمند روانشناس است :

لكن کسی تاکنون غزالی را بعنوان يك دانشمند روانشناس - که اساس و پایه های «روانشناسی اسلامی» را طرح ریزی نموده باشد - معرفی نکرده است، با وجود اینکه آثار و تألیفات او در این زمینه بسیار فراوان و چشمگیر است؛ چون او کتابهایی مستقل از قبیل کتاب «معارج القدس» را در این زمینه تألیف کرده و نیز مسائل متنوعی از روانشناسی را در کتابهای مختلف و بویژه در کتاب «احیاء علوم الدین» مورد بحث قرار داده است.

این پرسش، مطرح است که چرا باید غزالی را بنیانگذار روانشناسی اسلامی در قرن پنجم هجری بدانیم و او را با چنین عنوان و مقامی معرفی کنیم؟ پس فلاسفه اسلامی امثال فارابی و ابن سینا چه می کردند؟ در حالیکه آنها نیز در زمینه روانشناسی دارای پژوهشها و تحقیقات و تألیفات معروفی هستند؟ آیا مگر نه این است که دانشمندان علم کلام، نظریات عمیقی در مطالعه پدیده های روانی از قبیل: اراده، محبت، کراهیت [یعنی نفرت]، عادات و روش های ادراکات عقلی، از خود بجای گذاشتند؟ توجه به چند نکته می تواند پاسخگوی این پرسشها باشد:

الف - قرآن کریم که کتاب و نبشتار آسمانی مسلمین است بخش عمده ای از اصول و مبانی روانی بطور مفصل در آن بازگو شده است که رفتار آدمی

از آن اصول و مبانی سرچشمه می‌گیرد ، از قبیل : بحث دربارهٔ نفس و روان و اینکه حقیقت آن چیست ، و اصل و ریشهٔ آن چه می‌باشد ، و فرجام کارش چه خواهد بود. و تا حد بسیار گسترده‌ای بحث دربارهٔ حالات روانی انسان در این کتاب مقدس جلب نظر می‌کند که این حالات ، آدمی را به زندگی در این دنیا سوق می‌دهد از قبیل بحث در محرکها و انگیزه‌های تلاش انسان برای جستجوی از غذا ، فرزند ، مال ، زبور ، ریاست و امثال آنها . چنانکه این نبشتار آسمانی تصویرهای گوناگونی از جریانهای روانی و عواطف انسانی را از قبیل : کینه ، غیرت ، حسد و وسوسه و جز آنها را ترسیم می‌کند . با اینکه این کلام الهی در دسترس مسلمین قرار دارد ، و آنها مضامین و محتوای آنرا بخاطر می‌سپارند ، و آیات آنرا شبانه روز تلاوت می‌کنند ؛ بهیچوجه نیاز به کتابی در روانشناسی ندارند ، چنانکه بهمین دلیل به تصنیف و تألیفی در علم اخلاق ، نیز نیازمند نیستند ؛ چون قرآن کریم بگونه‌ای پی‌ریزی شده است که می‌تواند بشر را به صراط مستقیم ، رهنمون باشد .

ب - در عصر و دوره‌ای که فلسفهٔ یونان به زبان عربی برگردان شد ، همزمان با آن ، کتاب «النفس» ارسطو نیز به زبان عربی ترجمه گردید. ارسطو از نظر مسلمین ، صاحب عنوان و مقام «معلم اول» می‌باشد و شخصیتی است که همهٔ علوم و معارف به او منتهی می‌شود . فلاسفهٔ اسلامی از کتاب «النفس» ارسطو الگو و سرمشق گرفتند ، و بموازات همین الگو و نمودار ، کتابهایی در علم النفس تألیف کردند و نتوانستند از خط سیری که ارسطو در علم النفس و روانشناسی مشخص کرده بود پا فراتر و یا فروتر نهند . چنانکه ابن سینا در کتاب النفس «الشفاء» و نیز در نوشته‌های خود راجع به علم النفس در کتاب «النجات» بموازات گفته‌های ارسطو بحث کرده است .

پس در واقع ، بافتِ فکری ابن سینا دربارهٔ روان ، و الحاق روانشناسی به علوم طبیعی ، و تقسیم و طبقه‌بندی نفس به نفس نباتی و حیوانی و انسانی ،

و تقسیم حواس و ادراکها و سائر قوای نفسانی ، همان بافت ارسطوئی و برروال نظریه‌های او است .

ابتکارات و نوآوریهای ابن سینا در روانشناسی ، به نوعی توضیح و تحلیلی محدود است که پیرامون مسائل فرعی و جنبی این علم انجام گرفته است . این توضیح و تحلیل نتوانست هیچگونه دگرگونی بنیادی در اصول و مبانی روانشناسی ارسطوئی ایجاد کند . معنی این سخن آن نیست که ابن سینا بهیچوجه در روانشناسی ، طرحی نو و تازه نیفکنده باشد ؛ زیرا حقیقهٔ ادلهٔ ابن سینا دربارهٔ جوهریت نفس و روان انسان و انفصال و تجرد آن از بدن ، از براهین و ادلهٔ تازه و جالب توجهی است که عده‌ای از فلاسفهٔ غرب و از جمله «دکارت» را تحت تأثیر خود قرار داده است .

مسلمین پاره‌ای از آراء افلاطون دربارهٔ نفس و روان را نیز ملاک اندیشه‌های خود قرار داده‌اند . محققان اسلامی با مطالعات افلاطون در روانشناسی آشنائی داشتند : کتاب «فیدون» که مسلمین از آن با عنوان «فادن» یاد می‌کنند ، و کتاب «جمهوریت» که آنر «المدينة الفاضلة» می‌نامند از کتابهایی هستند که دانشمندان اسلامی با آنها آشنائی بهم رساندند . این دو کتاب عبارت از روانشناسی یونانی است که با طرز نگرش فلاسفه و متفکران یونان به جان و جهان ، دارای پیوند دقیق و عمیقی است ، و با طرز نگرش و روش مطالعات اسلامی در روانشناسی و جهان‌بینی آن ، تناسب و هم‌آهنگی ندارد . اگرچه بررسیهای روانی محققان اسلامی در حد برخی از اصول و مبانی - که در هر دوره و در هر موقعیتی ، پذیرفته و قابل قبول است - با طرز مطالعات فلاسفهٔ یونان ، همگام و همراه است .

ج - علماء علم کلام - اگرچه در مباحث روانی بخاطر ارتباط این مباحث با اعتقادات دینی و هم چنین بعلت پیوند آن با نظریهٔ عدل و جبر و اختیار - تحقیقات مفصلی را در پیش گرفتند ، ولی در صدد برنیامدند که روانشناسی را

بعنوان يك مبحث مستقل عرضه و سپس بررسی کنند. بخشی از پژوهشهای علمی معتزله - که بطور گسترده در روانشناسی انجام گرفت - متأسفانه قسمت عمده‌ای از آنها از میان رفته و تنها اطلاعات اندك و ناچیزی از این پژوهشها در اختیار ما قرار دارد .

۲- متصوفه - با اینکه روان انسانی را عمیقاً تحلیل کردند و مطالعات خود را تا دور دست‌ترین ژرفای روان انسانی، عمیق ساختند، و حالاتی را که به صوفی دست می‌دهد و مقاماتی را که صوفی در آنها جابجا می‌گردد، و سوانح و خواطری را که بر صوفی وارد می‌شود کاملاً بررسی کردند - مع هذا باید گفت آنان در تحقیقات خود در يك بُعد و يك زاویه، محدود بودند که عبارت از همان پدیده‌های صوفی و تصوف و علاقه و رابطه مرید با شیخ و استاد و پیر، مراد و امثال آن بوده است که باید آنرا یکی از ابواب روانشناسی بشمار آورد و آنرا درباره گروه خاصی بمورد اجراء گذاشت که باید از راه و رسم ویژه صوفی در رابطه با آنها پیروی کنند و سلوك خود را با چنان روشی منطبق سازند . اما این متصوفه راجع به گروههای دیگر که توده‌ای متشکل از میلیاردها افراد عادی هستند بحث و کاوشی بعمل نیاوردند، و به جهات و ابعاد روانی آنها آنها توجهی مبذول نداشتند، و راجع به سلوك و رفتار و حالات آنان دست - اندر کار تحقیق نشدند، بلکه موضوع سلوك و رفتار انسان از دیدگاه صوفیه در حد رفتار صوفیان - که عبارت از «سلوك طريق الى الله» و رفتار ویژه آنها است - در تنگنا قرار داشت، و ضوابط سلوك و رفتار صوفی دارای چنان گستره‌ای نیست که رفتار انسان‌های عادی و غیر صوفی در آن بگنجد. شناخت حالات روانی از نظر گاههای صوفی، عبارت از آگاهی به واردات قلبی از قبیل: قبض و بسط، سرور و فرح، حب و وجد و امثال آنها میباشد .

۳- غزالی در عصری ظهور کرد که روانشناسی با چنان تنگناهایی مواجه بود و ضمناً مباحثی از این علم بصورت پراکنده در ضمن آیات قرآنی و احادیث

و بصورتی نامنظم و جسته و گریخته در طی مباحث کلامی به چشم میخورد، و با آنکه بررسیهای روانی، هماهنگ با روش فلاسفه پیرو مکتب مشاء پیش میرفت، و یا در چهار چوب مطالعات صوفیان و اصطلاحات ویژه آنان، بگونه‌ای در محدودیت و ابهام قرار داشت که توده مردم از فهم سخن و درک اصطلاحاتشان عاجز بودند.

غزالی در آغاز کار تحقیقاتی خود، همگون با متفلسفان و بر روال آنها میاندیشید و افکار یونانیان را از مجاری گفته‌ها و نوشته‌های همین متفلسفان بدست میآورد. و بر اساس این افکار و اندیشه‌ها بحث و کاوش از روان‌انسانی را آغاز کرد، و چونان میگفت: نفس کمال نخستین جسم آلی است، جسمیکه بالقوه دارای حیات است. چنانکه ارسطو نیز نفس را همینگونه معرفی کرده بود. غزالی در تقسیم نفس به انواع غذایی [نباتیه]، حیوانیه، و ناطقه، تحت تأثیر فلاسفه قرار داشت.

ماحصل سخن، آنکه: غزالی درباره نفس و بویژه در باره اثبات وجود نفس - یعنی نفس بعنوان يك جوهر مجرد و مستقل از بدن - دارای همان بافت فکری فلاسفه اسلامی و متأثر از روش آنها در بررسیهای مربوط به روان است. ولی چنین راه و رسمی در پژوهشهای روانی، غزالی را - آنچنانکه شاید و باید - در اختیار خود نگرفت و وی را مغرور و شیفته خود نساخت؛ زیرا احساس میکرد جریان این روشها در باره نفس با جریانهای روحی و اساسی روشهای اسلامی راجع به نفس، هماهنگی ندارد، بلکه روشهای اسلامی، متفاوت از روشهایست که فلاسفه یونان در باره نفس اتخاذ کرده بودند. شاید بهمین جهت مطالعات و تحقیقات فارابی و ابن سینا درباره نفس - که قبل از غزالی صورت گرفت - مطالعات محدودی بود که باید آنها را ویژه خود فلاسفه دانست، و لذا این تحقیقات نتوانست در طرز رفتار و زندگانی توده مردم اثری بجای گذاشته و در آئین زندگی آنها بکار گرفته شود.

همزمان با عصری که غزالی در آن ظهور کرد یکنوع از هم گسیختگی و نابسامانی در جامعه اسلامی پدید آمد که غزالی این وضع نابسامان و تباهی جامعه اسلامی را با گویاترین بیان و رساترین گفتار در کتاب «المنقذ من الضلال» خود ترسیم میکند. وی در این کتاب طرز زندگانی مردم بغداد را توصیف کرده و ریاکاریها و صحنه پردازیها و تمایل عصبی و حرص بغدادیان به لذت و تعیش و خود کامگی و کنکاش و تلاش آنانرا در فتنه انگیزی و آشوب طلبی گزارش میکند. و همین پاشیدگی اوضاع و احوال بغداد و اعوجاج سلوک و رفتار جامعه بغداد زده باعث گردید که غزالی از این دیار روی بر تافته و از آن بگریزد آنچنانکه افلاطون نیز بعلت اینگونه اعمال نابخردانه و غیر انسانی مردم سیسیل، از آنجا گریخت.

لذا بایسته است علل و ریشه های فساد و تبهکاری توده مردم را شناسائی کرده و راه اصلاح و درمان آنها را بازیافت.

صلاح و فساد توده مردم بدست خود آنها پدید می آید:

اگر ما بخواهیم در مطالعات مربوط به روان انسان و تحلیل آن و شناخت محرکها و غرائز و کیفیت تعدیل و تعالی رفتار و شوق انسان به طریق خیر و صلاح او، از يك بحث و کاوش علمی برخوردار باشیم باید بگوئیم نیکبختی و بدبختی آدمی بدست خود او بشمر میرسد.

هر که بخواهد راه درمان و اصلاح را برای جامعه اسلامی ارائه دهد ناگزیر است قوانین روانی را - که تمام رفتارهای انسان تحت تأثیر آن قوانین روی میدهد - شناسائی کند. چنانچه این قوانین، روشن گردد می توان طبق اصول و مبانی علمی، رفتار مردم را تعدیل کرده و آنها در مسیر انسانی قرار داد. اما روش وعظ و ارشاد و نصیحت و اندرز - در صورتیکه عاری از آگاهیهای علمی نسبت به این اصول و مبانی باشد - نازا و بی نتیجه خواهد بود. غزالی در کتاب «احیاء علوالدین» با رعایت اصول و مبانی روانی،

کار خود را آغاز کرد ؛ زیرا او در این کتاب صرفاً نخواست منبری برای وعظ و القاء اندرز و سخنرانی محض پردازد که شنوندگان نیازمند به اندرز و حاضران کج رفتار و منحرف ، این نصایح را از مجرای گوش راست دریافت کنند و بدون آنکه در درون آنها دگرگونی ایجاد نماید ، این اندرزها را از منافذ گوش چپ خود بیرون رانند . بلکه غزالی راجع به هر نوع از انواع رفتار آدمی سخن بمیان آورده و از انگیزه های فطری و عوامل تعدیل کننده رفتار ، گفتگو کرده است و نیز حالات فرد را - آنگاه که در طرز رفتارش ، تحت تأثیر محیط و جامعه خود قرار میگیرد ، و در دریای وسیع جامعه اش مستغرق میشود در برابر تقالید و راه و رسم نیاکان خود دچار دگم و جمود میگردد - توصیف میکند . سپس به توضیح کیفیت تعالی بخشیدن رفتار در سایه نور ایمان و یقین و معرفت الهی می پردازد .

بحث و تحقیق غزالی در این مراحل سه گانه - که او بهنگام گزنگو در هر بابی از ابواب روانشناسی ، آنها را باموضوع سخن هماهنگ می سازد - وی را در رده دانشمندان جدید روانشناسی و بخصوص در زمره روانشناسان قرن نوزدهم قرار میدهد ، این مراحل سه گانه عبارتند از : محرکهای روانی ، پدیده های روانی ، و تعالی روان و رفتار انسانی .

وقتی ملاحظه میکنیم که روانشناسی در جامعه اسلامی در مراحل اولیه خود را کد ماند و عامل رکودی که این علم را دچار نقص و کاهیدگی می ساخت آن بود که روانشناسی در عصرهای ماقبل از غزالی و بعد از او ، از روش آماری و قیاس روانی و تجارب علمی پیروی نمیکرد - اگرچه فی نفسه پیروی از همان روش معمول ، نسبت به زمان خود اساسی و کاملاً موجه بوده است - ولی اگر دانشمندان اسلامی - پس از قرن پنجم هجری - بموازات روش غزالی کوشش علمی خود را ادامه میدادند بدون تردید در اندک زمانی در چند قرن کوتاه به همان پایه ای از نظر بینش علمی نائل میشدند که هم اکنون دانشمندان

غرب بدان دست یافته‌اند ، لکن گردش چرخ و پیرِ علم - متأسفانه - تا همان مرز کوششهای غزالی متوقف و را کد ماند؛ درحالیکه اروپا از دورهٔ رنسانس در این گذرگاه ، گام‌هائی برداشته بود .

ما نمی‌خواهیم تحقیقات مفصل و گسترده‌ای در این زمینه گزارش کنیم ، تحقیقاتی که غزالی را بحق ، شایان دریافتِ عنوانِ «بنیانگذار روانشناسی اسلامی» می‌سازد . تفصیل چنین گزارشی عبارت از مطالبی است که می‌توان آنرا در لابلای برگ‌های کتاب استاد عبدالکریم عثمان جستجو کرد که البته این پیشگفتار و سرآغازِ سخن نمیتواند ما را از مطالعهٔ این کتاب بی‌نیاز سازد .

احمد فؤاد اهوانی

سخنی با مطالعه کنندگان این کتاب

دوران کوششهای علمی غزالی :

قهرمانی از قهرمانان تفکر و اندیشه، و راهبری از راهبران بحث و تحقیق، و سوار کاری از سوار کاران جولانگاه حقیقت، بر تارک نیمه قرن پنجم هجری، فراز مندانه بر سر پا ایستاده که در گنجور عقل و اندیشه تابناک خود، فرآورده‌هایی از تفکرات و اندیشه‌های انسان را تا آن تاریخ فراهم آورده بود؛ و پیوسته تا واپسین لحظات حیات خویش در تب عشق و اشتیاق به شناخت و معرفت می‌سوخت، و هیچگاه لحظه‌ای رکود و غفلت از مطالعه و تحقیق در سراسر زندگانی او بیچشم نمی‌خورد، و هرگز از تسلط جوئی بر مشکلات - هر چند که آن مشکلات، پیچیده و سخت دقیق بود - احساس ضعف و سستی نمی‌کرد، و می‌خواست برنامه‌واریهایی فکری چیره شود، و مشکلات علمی را از هم بگشاید، و در این رهگذر بهیچوجه از جنبش و تحرك باز نماند. این قهرمان سوار کار پهنه علم و پژوهش، همان حجة الاسلامی، ابو حامد محمد غزالی است.

استاد او جوینی، غزالی را با عنوان: «دریائی سرشار و لبریز از آب شیرین و گوارای علم و معرفت» توصیف می‌کند. سُبکی در کتاب «الطبقات» می‌نویسد: «غزالی از هوش فراوان و بینشی عمیق و شگفت‌آمیز و نیروی درک و دریافت فوق العاده و حافظه‌ای نیرومند برخوردار بوده، و از لحاظ ژرف‌نگری،

دور دست‌ترین نقاط را می‌دید، و در مفاهیم دقیق علمی همانندِ غواص، شناور می‌گشت. او کوه علم، و مناظره‌کننده‌ای بود که همواره حُجَج و براهین فراوانی در دسترس داشت.

ابن جوزی - که خود از نظر آراء علمی از معارضان و مهاجمان به غزالی بشمار می‌آید - درباره او می‌گوید: « فقه را از محضر استادش جوینی اخذ کرد و در ظرف مدت کوتاهی از لحاظ نگرش علمی بر استادش تفوق یافت و از همالان و اقران خود پیش تاخته و یگانه روزگار گردید. در اصول و فروع، کتابهای جالبی تألیف کرد که از لحاظ سبک و ترتیب مطالب و تحقیق سخن، بی‌همتا و منحصر بفرد می‌باشند. حتی همزمان با حیات استادش جوینی، دست‌اندرکار تألیف شد، و آنگاه که کتاب «المنخول» غزالی به نظر جوینی رسید، جوینی به وی گفت: مرا در حال حیاتم زنده بگور ساختی، پس چرا در انتظار مرگ من بسمی بری؟! منظور جوینی آن بود که کتاب «المنخول» تو بر کتاب من پرده کشیده و آنرا از برابر دیدگان دانش پژوهان، نهان ساخته و بدست فراموشی سپرده است.

هرچند، آرائی که درباره غزالی اظهار شده است دستخوش اختلاف و ناهمسانی است، لکن همگان اجمالاً در علو مرتبت غزالی در ابعاد گوناگون علم و گامهای استوار و سنجیده او در طریق دانش، معترف و دارای اتفاق نظر هستند.

غزالی، یک دانشمند اصولی ماهر و فقیهی آزاده و متکلمی و الامقام و یک عالم اجتماعی و اجد بینش درباره اوضاع و احوال جهان، و فیلسوفی است که در فلسفه، پایپای فلاسفه بزرگ گام برمیداشت، و هرچند که نتوانیم او را برتر از فلاسفه بشمار آوریم، مع هذا نسبت بآنها در فلسفه دچار کسر موازنه و کمبود نبوده است.

غزالی علاوه بر این مزایا، یک صوفی و مربی و پرورشکاری بود که از

روان انسانی و اسرار آن آگاهی بهم رسانده ، و فعالیت‌های روانی انسان و حالات آنرا غوررسی کرده است. و بالاخره باید او را یک تحلیل گر چیره دستی بشمار آورد که دربارهٔ سلوك و رفتار و جریان ضمیر و وجدان انسانی ، از مطالعات عمیق و سازنده‌ای برخوردار بوده است .

زندگانی کوتاه مدت او ، سرشار از تجارب و نمایانگر ژرف بینی او در امور عملی است. و باندازه‌ای که به حقیقت و واقعیت قضایا اهتمام می‌ورزید به ظواهر آن توجهی مبذول نمیداشت، و بانوعی گستاخی - همانند یک دانشمند آزاده و ازبندگسته - در اعماق مشکلات و مسائل پیچیده علمی فرو می‌رفت. غزالی در گزارش احوال خویش می‌گوید :

«از دوران بلوغ تا هم اکنون - که سنم به پنجاه و اندی رسیده است - همواره خود را برپهنهٔ این دریای ژرفناک می‌افکنم ، و همانند فردی چسور و گستاخ در میان امواج متلاطم آن فرو می‌روم، و همچون افراد محتاط و ترسو از برابر این امواج نمی‌گریزم ، و خویشتن را در اختیار هر نوع تیرگی و ابهام قرار میدهم ، و بر مشکلات علمی یورش می‌برم ، و از هر پرتگاهی برای آگاهی و معرفت سقوط می‌نمایم، و در ژرفای عقیده و ایدهٔ هر فرقه‌ای غوررسی می‌کنم تا سرانجام - اسرار این فرقه‌ها را کشف کرده و امتیاز میان حق و باطل را باز یافته و به نوآوریهای سخیف و بی‌بنیاد بدعت‌گذاران ، واقف و آگاه گردم .»

چنین زندگی سراپا اهتمام آمیز و همت آفرین غزالی ، در طوس آغاز شد و در این دیار بر امام راذکانی درس فقه خواند ، و آنگاه که از نظر عمق و گسترش علمی، این شهر را محدود و در تنگنا می‌دید و احساس می‌کرد که حس کنجکاو علمی او در این منطقه ارضاء نمی‌گردد عازم نیشابور گشت و در محضر استادش جوینی، تلمذ خود را آغاز کرد . وقتی که ملاحظه کرد تمکن علمی یافته و توانسته است همپای با استاد گام بردارد و با او در یک پایه قرار گیرد - بشهادت تاریخ - نسبت به او احساس دلزدگی نمود و به «عسکر»

روی نهاد^۱. یعنی بهمان مرکزی روی آورد که نظام الملك در آن بسر میبرد ، مرکزی که محل تجمع ادباء و علماء و فلاسفه - و کانون تشکیل محافل و انجمنها و مجادلات و مباحثات علمی و ادبی بوده است . و بالاخره نسبت به همگان و همگنان نمود و برجستگی یافت و توجه نظام الملك را بخود جلب کرد. نظام الملك غزالی را به بغداد گسیل داشت و او در این شهر آنچنان شهرت و معروفیت یافت که بگفته خود او - که روایات مختلف نیز آنرا تأیید می کند - در حلقات درسش صدها عمامه و دستار بچشم می خورد .

با وجود اینکه شیفتگان علم و دانش از هرسو آهنگ او می نمودند و در جهان اسلام ، نامور و مُشارِ بِالْبَنَانِ گشت ، مع هذا غزالی میان خود و درونش درگیر بوده و احساس آرامش نمی کرد؛ زیرا او در وراء ظواهر ، پویای حقیقت و باطن بود ، و در جستجوی از آرامش نفس و ثباتِ درون بسر می برد ، و برای دست یافتن به چنین هدف و مقصودی نیازی به خلوت و تفکر و انزوا داشت. لذا پس از مدتی که در بغداد با اضطراب و پریشانی خاطر بسر برد و این حالت پریش و نگران کننده در او به جاهای خطرناکی رسید ، بغداد را پشت سر نهاد و آنجا را ترك گفت .

او در حالات خود می اندیشید و در عوامل دلبستگی های خود فرو می رفت و میدید که این حالات و این عوامل از هرسو باطن او را تحت فشار و شکنجه قرار میدهد : راجع به قصد و نیتِ تدریسِ خویش فکر می کرد ، میدید اراده و نیت او در این کار ، خالص و پاکیزه نیست . اراده و تصمیم او به خروج از بغداد در نظر او قوت یافت . آری او میدید در همان لحظاتی که منادی ایمان ، فریاد کوچیدن از دنیا را بگوش هوش او میرساند ، تمایلات دنیوی با پیوندها و زنجیرهای خود ، او را به مقام و جاه طلبی سوق میدهد . و در همان اثناء که

۱. عسکر، شهری است به خوزستان (رک: لغت نامه «عروس چرخ - عکله میاه» ص ۲۴۸)

ندای حقیقت همچون هاتف غیبی گوش دل او را نوازش میداد و به او با بیانی رسا اعلام می‌کرد: از عُمر و فرصتِ زندگانیِ تو، جز زمانی کوتاه باقی نمانده است. اگر از این پس برای آخرت و دنیای دیگرِ خود، آمادگی بهم نرسانی پس در چه مجال و فرصتی مهبای آن خواهی شد؟ و در همین اثناء، شیطان با وسوسه‌های خود، او را از سیر درچنین اندیشه‌ای متوقف می‌ساخت و می‌گفت: این حالتِ تو عارضه‌ای موسمی و گذرا است مبادا تحت تأثیر آن قرارگیری؛ زیرا این عارضه بسرعت از تو سترده می‌گردد!

غزالی بدینسان در نوسان و تجاذب میان تمایلات دنیوی و انگیزه‌های آخرت - حدود شش ماه را - در حالت دو دلی و تردید سپری کرد. فرجام این حالت، چنان براو تحمل‌ناپذیر و فرساینده گشت که از پی آن، زبانش را بست و خود را قادر بر تدریس نمی‌دید. و برای ارضاء افرادی که پیرامون او را احاطه کرده بودند با خویشتن کارزار و جهاد و نبرد می‌کرد و يك کلمه بر زبان نمی‌راند، و چنان اندوهی در دلش پدید آمد که منجر به ضعف و ناتوانی جسمی او گشت، تا سرانجام تصمیم گرفت از بغداد بیرون رود و برای همیشه آنجا را ترك گوید.

این امتحان و آزمونِ روانی را - که غزالی آنرا پشت سر گذارد - در کتاب «المنقذ من الضلال» بگونه‌ای جذاب و دل‌انگیز وصف می‌کند که نمیتوان در تاریخ اندیشه انسانی، نظیری برای آن یافت. این تجربه درونی از مهمترین تحارب و آموزنهای فکری است که بشریت در تاریخ دور و دراز خود می‌تواند آنها را شناسائی کند.

غزالی بیش از ده سال در انزوای ارادی و اختیاری بسر برده و در میان شهرها و ممالك اسلامی جابجا می‌شد: به حج می‌رفت و یسار هسپار سوی بیت المقدس می‌گشت؛ فصولی از کتاب «احیاء علوم الدین» را در مسجد اموی دمشق نگاشت. این انزوا و گوشه‌گیریِ غزالی بسیار پربار و سرشار از عوائد

و غنیمت‌ها بود ؛ چون توانست از رهگذر همین انزوا و گوشه‌گیری به ساحل امنیت و آسایش روحی برسد و بر معارفی دست یابد و توان و نیروئی در تفکرات و اندیشه‌های نفسانی خود بهم رساند . و همین سیر درونی و مطالعات نفسانی توانست مسیر و راه و رسم زندگانی او را سازمانی دگرگونه بخشد ، چنانکه ثمره و میوه همین مطالعات و بازده سازنده این بررسیهای روانی در اختیار جهان انسانیت و بخصوص در دسترس جامعه اسلامی قرار گرفت که همواره اندیشه‌های بشریت را تغذیه و تلطیف می‌نماید .

همین مدت انزوای غزالی چنان براو اثر گذاشت که بهیچ قیمتی حاضر نبود خروج از این حالت را برخود هموار و گوارا سازد ؛ و با وجود اصرار شدید فخرالدوله ، برخود روا نمیداشت که دوباره به کار تدریس در نظامیه نیشابور باز گردد. حتی درحالیکه به عزلت و انزوای خویش دلخوش بود و بکار تدریس بازگشت فرصتهای خود را منحصرأ به عبادت و صرفأ به مطالعه و تدریس قرآن و حدیث صرف می‌کرد .

از این نگرش سریع برزندگانی غزالی ، به گوشه‌ای از علتِ اهتمامِ بلیغ او به مطالعه و بررسی نفس و روان انسانی پی می‌بریم ؛ البته اهتمام او در بررسیهای روانی نسبت به پیشینان ، فراتر و گسترده‌تر بوده است ؛ بویژه که شناخت نفس و روان انسان - از نظر غزالی - صرفأ يك شناخت نظری نبوده ، بلکه علاوه برچنین شناختی ، مسئله مطالعه روان انسانی بعنوان وسیله‌ای برای تعدیل سلوك و رفتار و تعالی اخلاق و تکامل شخصیت آدمی ، در مد نظر وی بوده است . همین نکته را باید مهمترین عامل توجه و اهتمام ما به شناسائی روان انسان از دیدگاه غزالی دانست . علاوه براین ، غزالی نسبت به تمام نظریات و موشکافیهای که پیرامون نفس اظهار شده بود بطور گسترده‌ای احاطه داشت ، اعم از نظریات و مناقشاتی که مستند به منابع یونانی و یا منابع اسلامی ، و یا نظریات متفکران اسلامی که مُلهم از آیات و حدیث و یا متکی بر مطالعات

صوفیه و متکلمن بوده است؛ غزالی به همه آنها احاطه داشت.

مطالعه و بررسی این موضوع، تصویر روشنی از اندیشه‌های یونانی و اسلامی تا عصر غزالی و حتی مدتی پس از آن را - که پیرامون نفس و روان انسان بیان شده است - در اختیار ما قرار می‌دهد. و اینکه می‌گوئیم: حتی مدتی پس از او، برای این است که میدانیم غزالی بر متفکران پس از خود - اعم از متفکرانی که نظریات او را تأیید کردند و یا به رد و معارضه با او برخاستند - اثری رسا و روشن بجای گذاشت.

باید نکته دیگری را نیز بر این نکات افزود که غزالی از پیشگامانی است که در مطالعه روان انسان، روش عملی و تجربی را در پیش گرفت باین دلیل که غزالی دو روش را برای مطالعه نفس مشخص می‌کند: روشی که متکی بر مطالعه و نگرش نفس بعنوان يك جوهر روحی و مجرد از ماده است، و روش دیگری که نگرش بر نفس، از دایره و محدوده فلسفه و متافیزیک بیرون آمده و در منطقه و دایره عمل و تجربه قرار می‌گیرد؛ باین دلیل که می‌بینیم غزالی درباره جنبشها و حالات روانی نیز گفتگو می‌کند.

تمام این نکات ما را بر آن داشت که چنین موضوعی را انتخاب کنیم، با اینکه به دشواریهای موجود در آن آگاه هستیم و بخصوص که غزالی، متهم به نقل و اقتباس از فلاسفه می‌باشد، لذا عده‌ای از دانشمندان، شبهات و ایراد و تردیدهایی راجع به نوشته‌های غزالی پیرامون نفس یاد کرده‌اند.

تصور می‌کنیم که این گردنه‌ها و دشواریها، مانع کوشش ما در این زمینه نمیشود؛ بلکه ما را تشجیع می‌کند تا ضمن بررسیهای خود، حدود مسائلی را که غزالی در مورد آنها مقلد و دنباله‌رو هست و نیز مرزهای مسائلی که غزالی در پهنه آنها از ابتکار و نوآوریهای برخوردار می‌باشد مشخص کنیم، البته در صدد آن نیستیم درباره این شبهات و تردیدها که در مورد نوشته‌های غزالی یاد شده است اظهار نظر کنیم؛ زیرا اظهار نظر درباره این مطلب را در کتاب «سیره الغزالی

و اقوال المتقدمین فيه بازگو کردیم .

در این کتاب ، نتیجه گرفتیم که غزالی - آنگاه که نفس را بعنوان يك جوهر مجرد از ماده مورد مطالعه قرار میدهد - مقلد و دنباله‌روی فلاسفه است ، ولی وقتی که از نفس از زاویه فعالیت و جنبش های آن سخن بمیان می‌آورد ، دانشمندی مبتکر و نوآور می‌باشد .

مطالعه و بررسی ما در کتابی که از نظر خوانندگان می‌گذرد در يك مقدمه و دو باب تنظیم شده است :

مقدمه درباره روانشناسی عمومی از نظر غزالی است . در باب اول و دوم بترتیب درباره روان انسان بعنوان جوهر مجرد و مطالعه درباره روان از زاویه سلوك و رفتاری که منبعث از روان است بحث می‌کنیم .

سعی می‌کنیم در طی مطالعات مربوط به جنبشها و حالات نفس در روانشناسی ، حدود و مرزها و مشخصات عملی و تجربی نفس را در مد نظر قرار دهیم . از آنجا که غزالی دانشمند اخلاق و دین بوده است بر آن شدیم که مطالعات و بررسیهای خود را با فصل مستقلی درباره پیوند اخلاق و دین پایان بریم تا این مطالعات نسبتاً تکمیل گردد و موضوع بحث ، شکل و چهره متناسب خود را حفظ کند .

ما به این مطالعات و بررسیها همانند کسی می‌نگریم که می‌کوشد برای نخستین بار ، مسافت میان گذشته و حال را طی کند و سعی می‌کنیم که حدود پیوندها و ارتباط میان فرهنگ تاریخی خود و مطالعات جدیدی که درباره نفس و روان انسانی انجام گرفته است مشخص سازیم . و این بررسیهای خود را - به امید آنکه مارا به بهره‌اندك و ناچیزی در عرصه مطالعات روانشناسی نائل سازد - حضور خوانندگان تقدیم میداریم .

مراتب سپاس خود را به تمام استادان و بخصوص دکتر احمد فؤاد اهوایی تقدیم میدارم از آنجهت که این استاد - با عنایت مستمر و یادداشتها

و تذکرات با ارزش و سودمند و راهنمائیهای متین خود - در تکمیل و ترمیم بسیاری از رخنه‌ها و جبران کمبودهای بحث و تسلط بر حل مشکلات فراوان این کتاب، بسیار مؤثر بوده است. چنانکه باید از استاد دکتر عثمان امین و استاد دکتر زکی نجیب محمود تشکر کنم؛ چون از این دو استاد نیز در بسیاری از ابعاد مربوط به روش کار و تنظیم این کتاب، بهره‌مند هستم.

والحمد لله اولاً و آخراً

عبدالکریم عثمان

موضوع روانشناسی

وقتی ما در این کتاب از «روانشناسی» گفتگو می‌کنیم، هدف ما از روان یا نفس، صرفاً عبارت از جوهری نیست که قائم بالذات می‌باشد بلکه منظور ما از روان، مجموعه پدیده‌ها و حالات روانی و افکار و تداعی‌ها است که در ظرف آگاهیهای انسان وجود دارد.

روانشناسی بعنوان يك علم سازمان یافته - بمفهوم کنونی و مُصْطَلَحِ زمان ما - دارای سابقه زیاد طولانی نیست. ولی روان انسانی از کهنترین و پرسابقه‌ترین موضوعاتی است که از دیرباز مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته است. باید دید که موضوع روانشناسی از نظر غزالی چیست؟

آیا عبارت از مطالعه روان بعنوان يك جوهر مجرد از ماده است و یا عبارت از مطالعه و بررسی جنبشهای روانی است که دارای پدیده‌های گوناگون می‌باشد؟

غزالی در این مسئله دارای نگرش جدیدی است و براساس همین نگرش، موضوع روانشناسی را به دو بخش تقسیم کرده که هریک از آنها دو بادیگری تفاوت دارد. با چنین تقسیمی، دو نوع علم بشمر میرسد، و بهمین دلیل علوم و دانشها از نظر غزالی بر دو نوع است:

نوع اول - علوم مکاشفه : علوم مکاشفه [و یا علوم نظری] علوم و دانشهایی است که در امور مربوط به حقایق اشیاء و اصول و ریشه های دور دست آنها بحث می کند ؛ در این علوم ، حس و عقل آدمی نمی توانند به تنهایی سودمند افتند ، بلکه در وصول به حقایق اشیاء ، به نور و پرتوی نیازمند است که بمدد کشف در قلب آدمی افکنده می شود .

نوع دوم - علوم معامله : علوم معامله [و یا علوم عملی] علوم می است که درباره جنبشها و اعمال و رفتار انسان - اعم از جنبشهای بدنی و یا روانی - گفتگو می نماید .

معنی چنین تقسیمی آن نیست که غزالی میان نفس و روان و اعمال جوارح و اندام انسان جدائی میبیند ، بلکه غزالی اصرار دارد که میان اعمال روانی و اعمال بدنی انسان پیوند و ارتباطی وجود دارد ؛ چون این دونوع اعمال و رفتار رویهمرفته فعالیت های انسان را تشکیل میدهند . غزالی کتاب «احیاء» را صرفاً بدین منظور ساخته است که نارسائیهای موجود در نظریه برخی از فقهاء را مدلل سازد ، فقهای که به اعمال بدنی و رفتار عمومی انسان از دیدگاه جنبشهای ظاهری و بیرونی آن مینگریستند و در رابطه با حُسنِ ظاهر و برون - آرائی ، این رفتار را بررسی می کردند ، و انگیزه ای را که این اعمال و رفتارها بر آن متکی است و از آن الهام میگيرد نادیده انگاشتند .

علوم مکاشفه ، راجع به نفس از آن دیدگاه مطالعه و بررسی می کند که نفس عبارت از موجودی قائم بالذات می باشد و دارای اصل و ریشه و سرشت خاص و مصیر و فرجامی مخصوص است . غزالی در اینگونه مطالعه و بررسیها به تقلید و پیروی از فلاسفه گرایش دارد ؛ از آنجهت مایل بود که نظام و سیستم اینگونه بررسیها ، برجای ماند . البته غزالی پاره ای از تغییرات بنیادی یا فرعی در این نظام بوجود آورد [و اینگونه بررسیها را تا حدی بازسازی کرد] .

اما مسئله فعالیت و جنبشهای روانی ، موضوع مطالعه «علم معامله» را

تشکیل میدهد، چنانکه این نکته در طی مثالها و نمونه‌های فراوانی که غزالی از آنها یاد کرده است کاملاً مشهود می‌باشد که از جمله، مطالبی است که ضمن شرح و گزارش معنی نفس و قلب - بعنوان يك لطیفه الهی - ایراد کرده است. لذا می‌گوید: «نفس عبارت از نیروی مُذَرِّك و عالم و عارفی است که در انسان وجود دارد، و همین قوه و نیرو است که مورد خطاب و عتاب می‌باشد و از آن بازخواست می‌شود. میان این نفس و قلب جسمانی و مادی انسان رابطه‌ای وجود دارد که اکثر مردم در بازیافتن سِرِّ و جهت ارتباط میان آن دو سرگشته و متحیرند؛ زیرا پیوند و ارتباط نفس با قلب جسمانی، همانند پیوند و ارتباط میان أغراض با اجسام، و اوصاف با موصوفات، و بکارگیرنده ابزار با ابزار، و رابطه موجود نیازمند به مکان، به مکان می‌باشد.

ما به دو علت از شرح و گزارش نفس یا قلبی که «لطیفه الهی» نام دارد خودداری می‌کنیم:

- ۱- شرح و گزارش آن باید در علوم مکاشفه [یا علوم نظری] انجام گیرد، و هدف ما در این کتاب صرفاً بحث در علوم معامله [یا علوم عملی] است.
- ۲- تحقیق در باره نفس با مفهوم مذکور - که باید ضمن آن، اسرار روح فاش و روشن گردد - در شمار مسائلی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در باره آن سخن آشکاری را بیان نفرموده است، لذا دیگران را نباید که راجع به آن، گفتاری بر زبان رانند.

«مقصود این است: آنگاه که ما واژه «قلب» را در این کتاب بکار می‌بریم منظور ما همان «لطیفه الهی» است. و هدف ما این است که اوصاف و حالات و آثار آنرا بازگو کنیم، و بهیچوجه در صدد بیان حقیقت نفس نیستیم؛ زیرا در علوم معامله به صِرَف شناسائی اوصاف و حالات نفس نیاز داریم و هیچگونه نیازی را نسبت به معرفت حقیقت آن، در خود احساس نمی‌کنیم.

بر همین اساس گاهی موضوع روانشناسی در برخی از کتب و نوشته‌های

ویژه غزالی عبارت از مطالعه و بررسی حقیقت و جوهر نفس است، چنانکه موضوع روانشناسی در کتب دیگر غزالی عبارت از مطالعه اعمال و اوصاف و آثار قلب می باشد که نشان می دهد میان اعمال نفسانی و اعمال بدنی رابطه و پیوندی وجود دارد. این موضوع در علوم معامله و یا علم به احوال نفس مورد بحث قرار می گیرد، چون در این علم، انسان بعنوان موجود زنده ای مطالعه می شود که در جامعه زندگی می کند و از جامعه، اثر می پذیرد و خود نیز در جامعه اثر می گذارد، و حالاتی از قبیل محبت و نفرت و غضب و تفکر در او بهم میرسد.

غزالی در بررسیهای جنبشهای روانی، خود را به بررسی تجلی درونی و ذاتی نفس، محدود نمی سازد، بلکه علاوه بر آن، تجلیات و نمودهای ظاهری و برونی نفس را تحت مطالعه می گیرد که این روش تا حدود گسترده ای به روش علمی و تجربی و باصطلاح واقعی روانشناسی جدید نزدیک است. او میان امور روانی و بدنی مابینتی نمی بیند بلکه به پدیده های روانی بعنوان پدیده های منبث از انسان می نگرد که این انسان عبارت از يك واحد فعال و تکامل یافته است.

پدیده های روانی از نظر غزالی عبارت از: «هر گونه تغییر و دگرگونی است که بر نفس عارض میگردد، و نمایانگر جنبش و حیات اوست، اعم از آنکه این تغییر و دگرگونی، دینی و یا دنیوی باشد». غزالی پدیده ادراک نفسانی انسان را بررسی می کند، یعنی جنبشهای روانی انسان را - بعنوان يك موجود زنده ای که حیات خود را احساس می کند و موجودی که می داند بوسیله اموری، قائم به خود می باشد که این امور، نه مادی است و نه معنوی مانند تفکر، و احساس خشم و خوشحالی و درد، رغبت و گرایش، نفرت و گریز - مطالعه می کند و در این مسائل همانگونه که درباره سلوك و رفتار انسان بحث و کاوش می نماید دست اندر کار تحقیق می گردد، بلکه چنین بنظر می رسد

که غزالی همانند فروید در مورد رفتار انسان به روانکاوی می‌پردازد، و پیدا است که غزالی - بیش از هر موضوع دیگر - به مطالعه رفتار انسان عنایت دارد؛ زیرا رفتار انسان عبارت از تعبیر و تظاهر حالات روانی و درونی او است و برای مطالعه، از قابلیت فرونتری برخوردار است [و می‌توان آنرا آسانتر، بررسی کرد].

غزالی صرفاً به مطالعه و بررسی سلوك و رفتار دینی و اخلاقی بسنده نمی‌کند، بلکه با صرف نظر از صورت ذهنی این رفتار - که در نفس پدید می‌آید - در رفتار عمومی انسان بعنوان فعالیت و جنبش روان و پدیده‌های روانی سرگرم تحقیق می‌گردد.

و چون رفتار آدمی، مظهر و نمایانگر شخصیت او است لذا رفتار هر فردی با فرد دیگر متفاوت می‌باشد. بنابراین آن عامل مؤثری که فرد در برابر آن، عکس‌العملی نشان دهد ممکن است در فرد دیگری چنان عکس‌العملی را بیار نیابد. و نیز ممکن است طرز عکس‌العملهای افراد، متفاوت باشد؛ زیرا ادراکات روانی همراه با صفات و کیفیات روانی افراد، همانند یکدیگر نیستند و گرنه ما، زید و عمرو را با هم اشتباه خواهیم کرد^۱.

بدینسان غزالی در این بخش از روانشناسی، به انسان بعنوان يك واحد دینامیک و پویا و متحرك و متحول می‌نگرد، نه آنکه آدمی را بصورت يك موجود جامد و راکدی در نظر گیرد که انواع نیروهای موجود در او، وی را محکوم به جمود و اجبار سازد.

غزالی در رابطه با این بخش از روانشناسی، بعنوان يك محقق پسیکولوژی و روانشناسی چهره می‌کند که با آمیزه دقت و موشکافی به اعمال و فعالیت روان انسانی می‌نگرد و این دقت و باریک‌بینی او بگونه‌ایست که می‌توان آنرا

همگام باروانشناسی جدید دانست. او توانست از رهگذر دقتِ اندیشه و تجارب شخصی و مطالعات و کاوشها در رفتار دیگران پیرامون جنبشهای روانی، مقادیر فراوانی از تحقیقات را در خود ذخیره کند و موفق گردد محرکها و عواطف و واکنشهای روانی را عمیقاً تحلیل نماید؛ درحالیکه اکثر محققان قبل از او به این مسئله توجهی نکردند. باید بر همه این کوششهای علمی غزالی، اهتمام ویژه او به مسئله سلوك و رفتار را افزود؛ علیهذا می توان گفت که غزالی خود را از این تنگنا - که صرفاً ناقل و بازگوکننده نظریات فلاسفه یونان و حکماء اسلامی باشد - خارج ساخته و دست اندرکار ابتکار و سازندگی درباره موضوعات نوین روانی گشت. علاوه بر این، توفیق یافت مسائل مربوط به - حالات روانی از قبیل ادراک و نیز شوق و وجدان را بصورت علمی سازمان دهد. و اگر بپذیریم که دانشمندان قبل از غزالی در کنار مطالعات مربوط به ماهیت نفس، راجع به جنبشهای روانی نیز بحث کردند معهذا غزالی دارای امتیاز خاصی است که دانشمندان پیش از او فاقد چنین امتیازی بودند؛ چون او میان دو نوع بررسی روان و روش تحقیق در آن را با سازمان متفاوتی بصورت علمی مشخص کرده و میان آنها جدائی می بیند.

ما در این کتاب - همگام با غزالی در تفکیک این دو نوع مطالعه - کار خود را آغاز نموده و ادامه میدهیم، و در دو باب جداگانه از نفس و روان انسان گفتگو می کنیم:

باب اول، صرفاً در اختیار مطالعاتی قرار دارد که از نفس و روان انسان بعنوان يك جوهر مُجَرَّد از ماده گفتگو می کند.

باب دوم، ویژه بررسی احوال قلب و یا جنبشهای روانی است. نظر به اینکه دانشمندان جدید روانشناسی - طبق معمول - تحقیقات روانی را به شعبه های مختلف از قبیل: روانشناسی جانوران، روانشناسی بیماران و ... تقسیم می کنند، مطالعات و بررسیهای ما درباره جنبشهای روانی یعنی

مسائل مربوط به باب دوم از دیدگاه غزالی، پیرامون همان مباحثی صورت می‌گیرد که در دوره معاصر، «روانشناسی عمومی» نام دارد.

• • •

مقام و موقع روانشناسی در کنار علوم دیگر از دیدگاه دانشمندان

اگر بخواهیم تصویر روشنی را از روانشناسی در ذهن خود ترسیم نماییم ناگزیریم مقام و موقع این علم را در میان علوم دیگر شناسائی کنیم؛ لذا بمنظور رسیدن به چنین شناختی با نگاهی سریع و گذرا راجع به طبقه‌بندی علوم و مقام روانشناسی از دیدگاه دانشمندان پیش از غزالی، گفتگو می‌کنیم و سپس نظریه غزالی را در این زمینه می‌نگاریم.

ارسطو و فلاسفه یونان :

در فلسفه یونان، موضوع طبقه‌بندی علوم همگون با همان طبقه‌بندی بود که ارسطو آنرا پیشنهاد کرده بود، و این طبقه‌بندی بر اساس تفکیک علوم نظری از علوم عملی قرار داشت چون :

علوم نظری را به: ریاضیات، طبیعیات و الهیات (مابعدالطبیعه) تقسیم می‌کردند، چنانکه :

علوم و حکمت عملی را به : علم اخلاق، علم تدبیر منزل، و علم سیاست مُدُن تقسیم می‌نمودند.

مسائل مربوط به روانشناسی از نظر ارسطو، بخشی از مسائل طبیعیات بشمار می‌آمد، اگرچه علوم عملی نیز شامل چنین مسائلی می‌شد، از آن نظر که

انسان عبارت از مجموعه‌ای مرکب از تن و روان است و می‌خواهد به سعادت و نیکبختی دست یابد و با دیگران همزیستی کند.

رواقیان :

نفس و روان از نظر رواقیان در مرحله‌ای از طبقات علوم مطالعه می‌شد که با طبقه‌بندی فوق‌الذکر، مشابه بود، زیرا علوم از نظر رواقیان به چهار بخش تقسیم می‌گردید :

ریاضیات، طبیعیات، الهیات و اخلاقیات^۱. روانشناسی بعنوان شاخه‌ای از تنه طبیعیات محسوب می‌شد.

• • •

جابر بن حیان :

اما جابر بن حیان سعی کرد که این نوع طبقه‌بندی را یکسو نهد و میان علوم دنیوی و علوم دینی فرق بگذارد. او علوم دنیوی را به علوم شریف و عالی و پرارزش از یکطرف، و علوم وضع و کم ارزش از طرف دیگر، درجه‌بندی کرد؛ چنانکه علوم دینی را به علوم شرعی و علوم عقلی تقسیم نمود، و توضیح داد که بخشی از علوم شرعی، علوم ظاهری و بخشی دیگر، علوم باطنی هستند. علوم عقلی نیز دو نوع است : علوم حروف، مانند طب و روحانیات. و علوم معانی که عبارت از همان علوم فلسفی و الهی است. نوع اول علوم عقلی درباره طبیعت و فیزیک جهان بحث می‌کند. و نوع دوم راجع به مجردات و مابعدالطبیعه گفتگو می‌نماید. روانشناسی از نظر جابر بن حیان در لابلای علوم الهی مندرج است^۲.

• • •

۱. الرواقية : دکتر عثمان امین ، ص ۱۵۰ .

۳- جابر بن حیان : دکتر زکی نجیب محمود ، ص ۹۰ و مابعد .

کِنْدی :

کندی^۱ در ساختمان طبقه بندی علوم ، متأثر از ارسطو است. و این طبقه بندی او ، در رساله ای که برای «المعتصم بالله» پرداخت منعکس است.^۲ وی قائل به علوم نظری و عملی بوده و برای روانشناسی ، جایگاهی را در میان علوم مشخص می کند که قبلاً ارسطو همان جایگاه را معین کرده بود.

. . .

فارابی :

فارابی^۳ در رساله « مَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَدَّمَ قَبْلَ تَعَلُّمِ الْفَلَسَفَةِ »^۴ - یا - قبل تعلم فلسفه ارسطو] ، کوشید سبک نوینی در طبقه بندی علوم ، عرضه کند؛ لذا میان علمی که درباره هستی بمفهوم عام که بحث در آن شامل همه موجودات است مانند الهیات یا ما بعدالطبیعه (یعنی امور عامه) - و میان علوم جزئی و فرعی که مباحث آن، ویژه پاره ای از موجودات است مانند طبیعیات، هندسه، حساب و طب، فرق می گذارد .

لکن این کوشش فارابی در حقیقت، تشریح و توضیح مفهوم علوم نظری و علوم عملی از نظر ارسطو است ؛ بهمین جهت در رساله « احصاء العلوم » طبقه بندی علوم را از نظر فارابی بگونه ای می یابیم که همانند طبقه بندی ارسطویی می باشد، با این تفاوت که فارابی دو علم جدیدی را بر آنها افزوده است، این دو علم عبارت از علم فقه و علم کلام است . در نتیجه ، علوم از نظر فارابی بصورتی که ذیلاً بنظر میرسد طبقه بندی می شود:

۱. متوفی بسال ۲۵۲ هـ ق = ۸۶۶ م.

۲- رسالة الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى : تحقيق دكتور احمد فؤاد اهواني.

۳. متوفی بسال ۳۳۹ هـ ق = ۹۵۰ م.

۴. الشجرة المرضية : فارابی، ص ۴۹ و ما بعد .

۱- زبان شناسی و انواع آن. ۲- علم [و یا فن] منطق. ۳- علوم ریاضی. ۴- علوم طبیعی. ۵- علوم الهی. ۶- علوم مدنی. ۷- علم فقه. روانشناسی در این طبقه بندی ضمن علوم طبیعی جای دارد که البته خالی از پیوند و ارتباط با علوم الهی نیست؛ چون در علوم الهی از عقول مفارقه بحث می شود که میان آنها با نفس، روابطی وجود دارد، از آنجهت که نفس از عقول مفارقه صادر می شود و با آنکه نفس، حقایق را بوسیله آنها دریافت می کند.

• • •

ابن سینا :

ابن سینا (م ۴۲۸ هـ ق = ۱۰۳۷ م) در مواضع متعددی، متعرض طبقه بندی علوم شده است: در رساله «عیون الحکمة» بطور یکدست و بی کم و کاست، همان طبقه بندی ارسطویی را طرح می کند. ولی در کتاب «منطق المشرقیین»، علوم را بشرح زیر طبقه بندی می نماید:

علوم جزئی که احکام و قوانین آن درخور جریان نسبت به تمام پدیده های هستی و همه زمانها و روزگار نیست.

علوم کلی که نسبت آن به تمام اجزاء پدیده های وجود و همه روزگاران متساوی و همسان است، و حکمت نیز عبارت از چنین علمی می باشد. گفتار ابن سینا در این زمینه متناسب با همان سخنی است که فارابی در رساله «ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم فلسفه ارسطو» از آن یاد کرده است.

حکمت از نظر ابن سینا به سه بخشی اصول، توابع، و فروع تقسیم می گردد: اصول عبارت از ابزار و آلت سنجش و ارزشیابی علوم (یعنی منطق) می باشد. و اما خود علم به نظری و عملی تقسیم می گردد. هدف و غایت علوم نظری عبارت از حق می باشد، و انواع علوم نظری عبارتند از: علم طبیعی: که از امور توأم با ماده، بحث می کند و علم النفس یا

روانشناسی، بخشی از این امور می باشد.

علم ریاضی: که امور توأم با هر نوع ماده ای را مورد بحث قرار میدهد، و ماده خاصی در این علم مطرح نیست.

علم الهی: که موضوع آن عبارت از معقولاتی است که بهیچوجه توأم با ماده نیست [نه در ذهن و نه در خارج ذهن]. عقولِ فَعَّال را می توان از جمله همین معقولات بشمار آورد.

علم کلی: از اموری گفتگو می کند که هم با ماده و هم مجرد از آن، مصداق می یابد مانند وحدت و کثرت.

هدف و غایت علم عملی عبارت از خیر و سعادت است. این علم به سه بخش زیر تقسیم می شود:

اخلاق: که وظائف انسان را نسبت به خویشان، مورد بحث قرار میدهد.

تدبیر منزل: که سخن از وظائف انسان در میان خانواده می آورد.

سیاست مدن: که کیفیت تدبیر و سیاست و اداره شهر و مملکت را ارائه

می کند.

ابن سینا دانش ویژه ای را بر علوم ارسطویی اضافه می کند که عبارت از علم بُبُوت [و یا بُبُوتات] است. و بالاخره چنانکه ملاحظه شد روانشناسی در طبقه بندی علوم از نظر ابن سینا، بخشی از علوم طبیعی محسوب می گردد.

• • •

غزالی:

غزالی - طبق معمول و عادت خود - در این بخش از روانشناسی از آراء پیشینیان مستفیض است، مُنتَهی گاهی فرم تازه ای به آن ها می بخشد تا با ابعاد اسلامی هماهنگی نزدیکی پیدا کند. تَرْتُّب و رده بایی روانشناسی و جایگاه آن در میان علوم از نظر غزالی بدو صورت خودنمایی می کند:

۱- صورت نخستین : غزالی در مورد روانشناسی، آراء فلاسفه را دربارهٔ طبقه‌بندی علوم، ملاک کار خود قرار می‌دهد چنانکه این مطلب در دو کتاب او جلب نظر می‌کند^۱. بهمین جهت علوم از نظر او به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌گردد، و طبق همان روال متداول، این طبقه‌بندی را طرح می‌کند. روانشناسی از نظر او جایی را در میان علوم طبیعی برای خود می‌گشاید و طرز معماری این طبقه‌بندی را در اثناء بحث از مکاتب و روشهای فلاسفه ضمن کتاب «المنقذ من الضلال» حفظ می‌کند؛ مُنتَهی آنگاه که در صدد نقد از این مکاتب برمی‌آید به این نکته اشاره دارد که بحث از ماهیت نفس و روانِ انسان و خلود آن، بخشی از مسائل علوم الهی است^۲.

۲- صورت دوم : غزالی در مطالعات مربوط به روانشناسی میان مطالعات مربوط به روان از نظر حقیقت و جوهر آن و میان مطالعات مربوط به حالات و صفات آن تفکیک می‌کند، و آنگاه که در کتاب «احیاء» راجع به طبقه‌بندی علوم سخن می‌گوید این نکته کاملاً آشکار است و نیز همین نکته است که مراحل نُضج و پیشرفتِ دورانِ زندگانی علمی و فکری او را برای ما ترسیم می‌کند و از رهگذر آن، داعیه و انگیزه او در ایجاد اُنس و سازش میان مکاتب و روشهای مختلف، کشف می‌شود.

غزالی در سه موضع کتاب «احیاء» از طبقه‌بندی علوم سخن بمیان آورده است :

الف- در نخستین موضع، علوم را بشرح زیر تقسیم می‌کند^۳ :

علوم مکاشفه که هدف آن صرفاً کشف معلوم است^۴.

علوم معامله که هدف آن - علاوه بر کشف معلوم - عمل و بکار گرفتن

۱. بنگرید به مقدمهٔ دو کتاب : مقاصد الفلاسفة و معارج القدس.

۲. رك: المنقذ من الضلال: تحقیق دکتر صلیبا و کامل عیاد، ص ۷۶ و مابعد.

۳. احیاء ۵/۱.

۴. ۱/۱.

علم می‌باشد .

علوم مکاشفه به درك حقایق امور و موجودات مجردی اختصاص دارد که بهیچوجه در دسترس حس مآقرارند دارند، و این امور منحصرأ از راه کشف، قابل شناسائی است که باید علم به حقیقت و ماهیت قلب را از آن جمله دانست ^۱ .

علوم معامله بدو بخش زیر ، قابل تقسیم می‌باشد :

علوم ظاهر که از اعمال و رفتار جوارح و اندام انسان بحث می‌کند و غزالی دو مبحث «عبادات و عادات» کتاب «احیاء» را بدان اختصاص داده است. علوم باطن که اعمال قلبی و احوال و واردات آن را مورد بررسی قرار میدهد، اعم از واردات و احوالی که ستوده و یا ناستوده باشد ؛ و دو مبحث «مُهَلِکَات و مُنْجِیَات» کتاب «احیاء» در اختیار بررسی همین علوم باطن قرار دارد .

مطالعات و بررسیهای مربوط به روان انسان - با توجه به نکات مذکور- موضوع مشترکی است میان علوم نظری (یعنی علوم مکاشفه) که به نفس و روان بعنوان يك جوهر مجرد می‌نگرد و میان علوم عملی [علوم معامله] که جنبشها و فعالیتهای روانی را مطالعه می‌کند .

ب- در جای دیگری از کتاب «احیاء» ، طبقه‌بندی علوم را بگونه زیر می‌یابیم ^۲ :

علوم شرعی و علوم عقلی .

علوم شرعی : این علوم با تمام شاخه‌ها و شعب آن، مطلوب می‌باشد، ولی گاهی این علوم با علوم دیگری تداخل می‌یابد که آدمی می‌پندارد آن علوم و دانشها ، علوم شرعی نیستند .

علوم شرعی به چهار بخش تقسیم می‌شود :

۱. احیاء ۳/۳ .

۲. احیاء ۲۱/۱ .

۱- اصول : که درباره کتاب خدا [قرآن کریم] و سنت و اجماع و آثار [یعنی منقولات] بحث می کند .

۲- فروع : شامل مطالبی است که از اصول استخراج و درك می شود ، از قبیل معارفی که در سایه آنها عقول انسان ، ظرفیت و گسترشی کسب می کند مانند فقه که عبارت از شناخت مصالح دنیوی است . و نیز علم به احوال قلب که عبارت از معرفت به مصالح اخروی می باشد .

۳- مقدمات : که ابزار و وسائل علم از قبیل صَرْف و نحو و امثال آنها را مورد مطالعه قرار میدهد .

۴- مُتَوَقَّعات : از آنجا که هر عملی دارای مُتَمِّم و مُكَمِّلِی است ، علوم قرآنی را می توان متمم علم به کتاب خدا بشمار آورد .

آنچه در این طبقه بندی جلب نظر می کند این است که غزالی موضوع نفس و روان را از زاویه جنبشها و حالات آن مطالعه می کند و نشانگر آنست که روانشناسی در میان فروع علوم شرعی جای دارد که احیاناً با فروع علوم عقلی اشتباه می شود .

ج- غزالی ، نظیر طبقه بندی اخیر را در جای دیگری از کتاب «احیاء» مطرح می کند و می گوید : علوم به دو بخش شرعی و عقلی تقسیم می شود ، و علوم عقلی دو نوع است : ضروری [یعنی بدیهی] و کسبی^۱ [یعنی نظری که نیاز به نظر و تفکر دارد] .

علوم کسبی به دو شاخه منشعب می گردد : ۱- علوم دنیوی ، مانند : طب ، حساب ، هندسه و نجوم . ۲- علوم اخروی ، مانند علم به خدا و صفات و افعال او و علم به احوال قلب . پس براین مَبْنِی ، بررسی جنبشهای روانی در حوزه علوم اخروی قرار می گیرد و این علوم اخروی نیز به نوبه خود ، بخشی از علوم عقلی خواهد بود .

۱. غزالی از علوم کسبی با تعبیر «علوم مُكْتَسَبَة» یاد می کند .

ممکن است این تصور بهم رسد که این طبقه بندی با طبقه بندی قبلی، متناقض و ناسازگار است، از آنجهت که روانشناسی در طبقه بندی قبلی در میان علوم شرعی جای داشت ولی در این طبقه بندی اخیر، جایش را باید در میان علوم عقلی جستجو کرد؟ باید برای رفع چنین توهمی به این تذکر غزالی توجه کنیم که در طی بحث از طبقه بندی علوم، اشارتی دارد به اینکه ممکن است علمی وجود داشته باشد که انسان اشتباهاً آنها را در عداد علوم شرعی بشمارد و آورد، و لذا او در جمع چنین علمی که همانند یکدیگر هستند از علم احوال قلب یعنی روانشناسی یاد می کند.

از مجموع این یادداشتها می توانیم نتیجه گیری کنیم که مطالعات غزالی در روانشناسی در نوشته ها و کتب اخیر او بر پایه دو علم، طرح ریزی شده است:

۱- علم معامله: که نفس و روان از زاویه فعالیت و جنبش و آثار آن تحت عنوان «علم به احوال قلب» مورد مطالعه است.

۲- علم مکاشفه: که روان انسانی از لحاظ اینکه جوهری مجرد از ماده و شریفترین جزء جواهر انسان است تحت عنوان «علم به حقیقت قلب» مورد بررسی می باشد^۱.

بی تردید این برداشت با طرز تفکر غزالی بتمام معنی تطبیق می کند، طرز تفکری که بر پایه ایجاد سازش میان آرائی که بظاهر متناقض بنظر میرسند متکی است. و نیز همین طرز تفکر، غزالی را بعنوان يك مُجَدِّد و نوآور و دانشمندی مبتکر، چهره می بخشد.

روش مطالعات و بررسیهای روانی از نظر غزالی

باید غزالی را بعنوان پایه گذار سازمان جدیدی در روش بررسیهای روانی دانست، چنانکه طرحهای تازه و نوآوریهای او در تألیفات و آثار وی جلب نظر می کند. با اینکه بافت نظری و عقلی فلاسفه، در مطالعات و تحقیقات پیشین غزالی سایه افکنده بود مع هذا این وضع، سرانجام از يك بافت عملی و تحلیلی در نوشته های اخیرش سربر آورد.

هر علم دارای طریقه و روش ویژه ای در تحقیقات مربوط به خود می باشد که البته این طریقه و روش در کنار برخی از اصول و مبانی کلی و مشترك میان همه علوم خودنمایی می کند. منشأ اختلاف روشهای تحقیق در علوم عبارت از اختلاف طبایع پدیده های مورد مطالعه آن علوم می باشد.

لذا چون مثلاً پدیده های طبیعی در بیرون از نهاد انسان وجود دارد می توان آنها را با بررسیهای عملی و تجربی تحلیل نمود، ولی پدیده های روانی با روش دیگری قابل تحلیل است و آن عبارت از روش مطالعه داخلی و درونی است؛ زیرا این پدیده ها از داخل و درون انسان ریشه می گیرد.

مطالعه بیرونی، یا يك مطالعه عادی و سطحی است که پدیده ها را آنطور که هست توأم با آگاهی از صفات و خصوصیات آنها بررسی می کند. و برای

بررسی پدیده های طبیعی و روانی مورد استفاده قرار گیرد . و یا آنکه این مطالعه بیرونی صرفاً تجربی و آزمایشی می باشد. و روش تجربی و آزمایشی نیز بر دو نوع است .

۱- تجربه و آزمایشی که در رابطه با اثبات قانون مشخصی در شرایط موجود و مشخصی انجام می گیرد ، و این روش غالباً در علوم طبیعی ، جاری است .

۲ - تجربه و آزمایش مجازی و عبوری که برای مطالعه رویداد مشخص و متکی بر صرف انگیزه می باشد . این روش در حد گسترده ای بتدریج در روانشناسی راه یافت .

اما مطالعه درونی یکی از روشهای ویژه روانشناسی است ؛ چون این روش براساس مطالعه انسان نسبت به خودش متکی است . این ملاحظه و مطالعه درونی یا بصورت عادی و معمول انجام میگیرد که متوجه هیچ هدفی نیست و یا آنکه مطالعه درونی عبارت از انعکاس مستقیم شعور و ادراک روان انسان است که بمنظور آگاهی از جریانات درونی و مطالعه و بررسی آن صورت می گیرد .^۱

پس از گذری سریع بر روشهای تحقیق روانشناسی می خواهیم بدانیم روش غزالی در بررسیهای روانی چگونه است؟

غزالی جرح و تعدیلهای فراوانی بر روش مطالعه و بررسی روانشناسی وارد ساخت . عده ای از دانشمندان اسلامی و خاورشناسان که مطالبی راجع به غزالی نوشته اند این حقیقت را بازگو کرده اند ،^۲ ولی ملاحظات و توجه

۱ . H. Hoffding : Esquissé d'une Psy . fondée Sur L'expérience , ch.L.I .

۲ . مجالی الاسلام : حیدرآباد ، ص ۲۵۹ .

به این نکته - ضمن آنکه نارسا است - سریع و زودگذر و عاری از درنگهای لازم صورت گرفته است .

برای اینکه از حدود نوآوریهای غزالی در روش بررسیهای درونی آگاه شویم ضروری بنظر میرسد مطالعه خود را در این مسیر قرار دهیم که غزالی چه مرزهایی را برای بررسیهای روان انسان مشخص کرده است تا از این رهگذر متوجه گردیم که این مرزها علوم مکاشفه را در بر میگیرد ؛ و یا آنکه باید در داخل این مرزها ، علوم معامله و بحث از احوال و صفات و آثار روان ، مطرح گردد .

وقتی غزالی نفس را بعنوان يك جوهر مجرد ، مطالعه می کند تحت تأثیر همان روش معروف و متداول فلاسفه قرار دارد؛ مُنتَهی ضرورتِ اتكاء بر کشف و تجربه ذوقی را بر این روش اضافه می کند؛ چون ما برای علم به وجود نفس و اطلاع از حقیقت و آگاهی از کلیه مسائل مربوط به ماهیت آن؛ ناگزیر از چنین کشف و تجربه ای می باشیم .

غزالی روش مطالعات روانی را در سه مرحله قرار میدهد :

۱- تأمل و مطالعه باطنی و درونی :

اهمیت این روش نسبت به هر دو شاخه روانشناسی نظری و تجربی، روشن است .

اما نسبت به مطالعات اعمال و فعالیت های روانی ، غزالی سبک جدیدی احداث کرد که بر نوعی از تجربی بودن نسبی و تأمل درونی و مطالعه و تحلیل رفتار دیگران و نیز تحلیل پدیده های مختلف روانی مبتنی است .

پس مسئله اثبات وجود نفس از حقایقی است که نمیتوان صرفاً از راه علمی بدان دست یافت ، بلکه باید بمدد ذوق عرفانی - که بمنزله نوعی از تأمل و تفکر عمیق درونی است - بدان حقایق راه یافت ، روان انسان همچون

ماهیتی است که باید از درون او - و نه از بیرون وجود او - مورد مطالعه قرار گیرد. و این نکته از مسائلی است که آدمی آنرا وجداناً درک می کند و آنرا از طریق تجربه درونی احساس می نماید و سپس به تفکر در این تجربه دست می یازد. در اینجا تشابه «حدس» بزرگسونی را با موضوع «تجربه دینی غزالی» باز می یابیم، و این تجربه دینی بگونه تجربه عمیق و اصیلی در می آید که عمق و اصالت آن از تجربه حسی کمتر نیست.^۱

تجربه و آزمایشی که غزالی پشت سر نهاد و دقیقاً از آن گذر کرد تجربه ای بس عمیق و دشوار بوده است؛ زیرا او همواره میان عوامل کششهای دنیوی و مادی و میان انگیزه های اخروی و معنوی و کشمکش ایندو سائقه، مدتی قریب به شش ماه درگیر و دار با نوسانهای فرساینده بسر برد و زبانشرا از سخن فرو بست و سرانجام از کار تدریس کناره گرفت. «تا آنجا که این سکوت و عقده زبانی، اندوهی در دل او بیار آورد که جهاز و نیروی گوارش او از کار افتاد و هیچ نوع خوردنی و نوشیدنی را در خود نمی پذیرفت. و بقدری از لحاظ مزاجی بی توان گشت که پزشکان از درمانش نومید شدند و گفتند: این يك بیماری درونی است که به مزاجش راه یافته و هیچ راهی برای درمان او - جز آسایش دل و پیرایش درون او از هم و غم مُلْهِم به او وجود ندارد».^۲

امثال اینگونه آزمون و تجربه روانی در مسئله اثبات وجود نفس و دست یافتن به ماهیات و حقایق امور، دارای جنبه اساسی و زیربنائی است زیرا تلاشهای مابرای غلبه بردشواریه و هموار ساختن مشکلات و ناهمواریهای موجود در مسیر حیات، به نیروی آگاهی و بینش ما توان بیشتری می بخشد، و از بی چنین تجاربی، آماده مطالعه و بررسی اموری می گردیم که قبلاً عقل ما

۱. المنقذ من الضلال، ص ۹۰. محاضرات الدكتور عثمان امین لطلبة الماجستير عام ۱۹۶۰ م = کنفرانسهای دکتر امین برای دانشجویان فوق لیسانس سال ۱۹۶۰ م.

۲. المنقذ، ص ۱۰۳.

را بدانهادسترسی نبود. علاوه بر این، مطالعه و تجربه‌های درونی، تمام سطوح و شئون زندگانی رازیر پوشش خود گرفته و بر غناء و گسترش آن می‌افزاید. چنین بنظر میرسد که سیر درونی و تأمل باطنی برای بررسی پدیده‌های روانی دارای اهمیت فزونتری نسبت به سایر روشهاست و غزالی ضمن شرح حال خویش اهمیت این مسئله را چنین گزارش می‌کند: «سپس احوال خویشتن را تحت نظر گرفتم و دیدم در علایق و دلبستگی‌های دنیوی فرو افتادم و از هر سو با دژ و باره و دیواری از این دلبستگی در محاصره قرار گرفته‌ام. به اعمال و اشتغالات خویش نگریستم که بهترین آنها کار تدریس بود، ولی متوجه شدم که در امر تدریس به علوم و معارفی روی آور هستم که فاقد اهمیت و ارزش و عاری از نفع و فایده است. سپس به قصد و نیت خود در امر تدریس اندیشیدم و فکرم را در رابطه با آن متمرکز ساختم ولی چنین باز یافتم که قصد و هدفم از غیر خدا پالایش نشده است، بلکه احساس نمودم که انگیزه اراده و نیتم، جاه طلبی و نام جوئی است».^۱

اساس و طرز فعالیت‌های مربوط به مجاهدتهای نفسانی و ریاضت نفس و سعی در آگاهی از عیوب و خرده‌های روانی، بر تأمل درونی و ملاحظه باطنی متکی است تا آدمی بتواند از این طریق بر احوال و عوامل مشغول‌ساز و سرگرم‌کننده روان خویشتن مطلع گردد.

ما میتوانیم آثار اتکاء مجاهدتهای غزالی بر تأمل باطنی و درون‌بینیهای او از طریق مطالعه پدیده روانی را - که عبارت از عزلت و انزوا جوئی او بود و بمدت ده سال بطول انجامید - کشف کنیم که او این سالهای طولانی را در حال تفکر درونی و مطالعه نفسانی و روانی گذراند^۲ چنانکه همین موضوع نمایانگر توانائی شگرف او بر تحلیل روانی است. پس عامل و علت عمده

۱. المنفذ، ص ۱۰۰.

۲. برای آگاهی بیشتر از مسئله عزلت و انزوای غزالی، بنگرید به «سیره الغزالی» ص ۲۵.

انزوای غزالی این بود که ازپس این انزوا ، رفتارخودرا تحت نظر و بررسی گرفته و آنرا با رفتار دیگران مقایسه کند .

۲- مطالعه و تحقیق در رفتار دیگران :

غزالی در مطالعه رفتار دیگران ، دقیق و باریک بین بوده است . وی به این روش معمول خود - و بویژه به روش مطالعه رفتار افراد منحرف و کج اندیش - اشاراتی دارد و می گوید : «مدتی تَلْكَ تَلْكَ افراد مردم را زیر نظر گرفتم و آنها را کاویدم ، و از افرادی که در امر پیروی از دین و آئین الهی گرفتار کمبود و نارسائی و انحراف بودند پرس و جوی کردم ، و از شبهه و ابهام و تردیدهایی که در افکار آنها راه یافته بود جواب می شدم ، و عقیده و اسرار درونی آنها را کاوش می کردم» .^۱

اهمیت و ارزش روش مطالعه افکار و رفتار دیگران ، طی مثالها و نمودار های فراوانی در کتاب « احیاء » جلب نظر می کند ، از آنجمله وقتی که غزالی از عیوب روانی سخن بمیان می آورد و به راه و روشی که نمایانگر عیوب انسان است اشاره می کند ، از وسائل و طرقی بازگو می نماید که همه آنها به مطالعه رفتار دیگران بازمی گردد . پس بنا براین شناسائی این عیوب روانی بوسیله استادی مشخص می گردد که فرد در موضع يك شاگرد نزد او بسر میرد و با از طریق دوست و رفیقی که او را به این عیوب و خرده هایش هشدار دهد و یا از راه حشر و نشر و معاشرت با مردم ، نقائص و عیوب آنها را باز یافته و آنها را با عیوب خویشان مقایسه کند.^۲

۳- تحلیل و تجزیه روانی :

غزالی در مسئله تحلیل روانی و مطالعه فعالیت های روانی بعنوان یک

۱. المنقذ ، ص ۴۶ . ۲. احیاء ، کتاب الاول ، باب الصلوة . و باب الثالث ، ص ۲۵ .

شخصیتِ مُبَرَّزیِ خودنمایی می‌کند؛ زیرا در میان دانشمندان پیشین اسلامی کسی را نمی‌یابیم که در این زمینه پیشگام بوده و همانند غزالی به تحلیل روانی مبادرت کرده باشد.

تحلیل روانی متضمن دو مسئله است. ۱- تحلیل رفتار فردی انسان. ۲- تحلیل وظائف روانی.

در کتاب «احیاء» نمونه‌های فراوانی از این سبک و روشِ تحلیلِ روانی به چشم می‌خورد که قابل انطباق با هر دو نوع تحلیل روانی است. از این نمونه‌ها یکی تحلیل و تجزیه مفاهیم باطنی است که در اثناء نماز بهم میرسد، این تحلیل در مورد حضور قلب و درک و فهم و تعظیم و احترام و هیبت و رجاء، مصداق پیدا می‌کند. سپس غزالی داروها و عوامل شفا بخشی - که این مفاهیم را در سایه حضور قلب و طَرَدِ عواملِ مشغول کننده تحقق می‌بخشد - ارائه می‌کند.^۱

نمونه دیگر این روش، درک امتیازِ میانِ حالاتِ گوناگونِ روانی و بسط و توضیح و تحلیل او درباره ریا و تظاهر و کیفیت پیش‌گیری از این حالت روانی است.^۲ و همچنین توضیح و تحلیل کشمکش و درگیریهای انگیزه‌های شهوانی و تمایلات نفسانی با انگیزه‌های ایده‌های عالی، و اینکه ایندو انگیزه در قدرت و توانائی برهماوردی، برابر و مساوی بایکدیگرو یا از هم متفاوت‌اند، و نیز گزارش کیفیت غلبه دادن یکی از آنها بر دیگری، از نمونه‌های روش غزالی در تحلیل‌های روانی است.

باید توضیح و گزارش دیگری را نیز براین نمونه‌ها افزود که غزالی مطالبی را - در کیفیت بهم رسیدن و سوسه و تردید و چگونگی تسلط آن بر قلب بگاه ذکر و توجه به خدا - بیان می‌کند.

۱. احیاء ۳/۳۰۶.

۲. احیاء ۴/۳۶۸.

۴. عین سخن غزالی را در اینجا می‌آوریم ؛ چون در دلالت بر مسئله مطالعه و بررسی رفتار دیگران - ضمن آنکه جالب می‌باشد - از اهمیت خاصی برخوردار است . وی می‌گوید : علماء و دانشمندانی که قلوب را زیر نظر و تحت مراقبت گرفته و شگفتیهای آنرا بررسی کرده‌اند در مسئله پدید آمدن وسوسه و تسلط آن بر نفس و زدایش آن ، به چند فرقه تقسیم می‌شوند :

۱- گروهی را عقیده بر آنست که ریشه این حالت هرگز از میان نمی‌رود و در منافذ و مجاری قلب به جریان خود ادامه می‌دهد ، ولی تأثیری از خود بر قلب بجای نمی‌گذارد ؛ زیرا وقتی قلب بطور کامل در اختیار ذکر و توجه به خدا قرار گیرد از تأثیر وسوسه موجود در قلب ، مصونیت می‌یابد . فردی که کاملاً بیاد خدا است همانند کسی است که در خود و هم خویشتن فرو رفته باشد . در چنین حالتی سخن دیگران را نمی‌فهمد اگرچه صدای این سخن بگوشش می‌رسد [وسوسه آدمی نیز این چنین بایاد کامل و ذکر شامل الهی ، تحت الشعاع و فاقد اثر می‌گردد.]

۲- فرقه دیگری معتقدند که تردید و وسوسه و اثر آن از میان نمی‌رود ، ولی تسلط خود را ممکن است از دست بدهد و حالت وسوسه بحال ضعف و بصورت مخفی در قلب آدمی باقی بماند .

۳- سه دیگر معتقدند که این حالت برای لحظاتی رو به انعدام می‌گذارد و در حال بروز آن ، حالت ذکر و توجه از میان برمیخیزد و در مقاطع مدتهائی نزدیک بهم ، این وضع - پی‌درپی - روی می‌دهد .

۴- عده‌ای بر آنند که وسوسه و ذکر ، همواره بصورت پی‌آمده متوالی بایکدیگر پیوستگی دارند و هیچگاه از یکدیگر گسسته نمی‌شوند . و همانگونه که انسان با دو دیدگان خود در يك حالت به دو چیز می‌نگرد بدینسان در قلب آدمی نیز دو حالت جریان می‌یابد .

۵- اما غزالی می‌گوید : بنظر من همه این آراء ، صحیح است ، مُتَنَهی

همه جوانب و سوسه در این آراء ، مورد نظر قرار نگرفته و هريك از آنها نسبت به ابعاد و انواع و سوسه ، دچار نارسائی است . و عبارت دیگر: آراء مذکور به برخی از اصناف و ابعاد و سوسه می نگرد ، و هر کدام از آنها يك نوع آنرا گزارش می کند .

ممکن است از این نمونه مطالعه ، به اشاراتی واقف گردیم ، اشاراتی که ناظر به موضوعی است که بعنوان «حاشیه شعور و ادراك» معروف است و تداعی مفاهیم و افکار را بیار می آورد^۱ .

از این بحث اجمالی و عبور بر روش غزالی در بررسیهای روانی ، به حدود و حجم نوپردازیهای او در روش مطالعه نفسانی و نیز به مقدار تحقیقات وی - که جَوّ و فضای پژوهشهای روانی غزالی در سایه این روشها ، سرشار و غنی گردیده است - پی می بریم .

منابع غزالی در مطالعات روانی

غزالی در شمار دانشمندان نادر و کم نظیری است که توانستند نسبت به فرهنگهای گوناگون معاصر ، طرّفی ببندند و بدانها احاطه یابند ؛ و در سایه چنان احاطه ای تحقیقات و سرمایه های علمی و پژوهشی خود را غنی و سرشار سازند. در کتاب «سیره الغزالی» به این مسئله اشاره کردیم ، و لذا در این جایگاه - جز از مراجع و منابع تحقیقات روانی غزالی - از گزارش مسائل دیگر خودداری می کنیم :

منابع مطالعات غزالی در روانشناسی را می توان در دو نوع منبع و مأخذ خلاصه کرد :

- منابع عمومی که متشکل از فرهنگها و نظریات مختلف می باشد ، و غزالی در مطالعات روانی خویش تحت تأثیر آنها می اندیشید .
 - منابع خاص که غزالی بمدد بررسیها و تجارب شخصی و مطالعه در سلوك و رفتار دیگران از آن بهره مند بوده است .
- منابع عمومی مطالعات روانی غزالی را می توان به چند دسته ، رده بندی کرد :

الف - قرآن و حدیث :

قرآن کریم و احادیث ، بی تردید - چه در مطالعات مربوط به نفس بعنوان

يك جوهر مجرد ، وجه در مطالعات مربوط به نفس از زاویه جنبشها و حالات روانی - بر غزالی اثر گذاشت . لذا غزالی سعی کرد براندام اصول و مبانی تحقیقات فلاسفه یونان - درباره نفس و روان - جامعه اسلامی بپوشاند؛ چون می بینیم آنگاه که او از جوهر و حقیقت نفس کاوش می کند احیاناً در کوشش خود برای ایجاد نوعی انسجام و التیام میان نظریات فلسفی یونان و نظریات اسلامی موفق بوده است. نمونه ای از این موفقیت او عبارت از بحث و تحقیقی است که راجع به جوهریت نفس در پیش گرفته و در طی آن، نظریه خود را مبنی بر اینکه نفس يك عنصر روحی و مجرد است گزارش میکند. و سرانجام توانست بر قامت نظریات افلاطون و افلوطین، جامعه موزونی از نظریات اسلامی را بپوشاند؛ چون می دید نظریات آنان در این زاویه با فرهنگ اسلامی مبایت و بیگانگی ندارد. مُنتهی ، مساعی غزالی در بارور ساختن چنان انسجام و التیامی غالباً ناکام و نازا ماند . بهر حال می توانیم از نمونه هائی یاد کنیم که غزالی کوشید میان آیات و روایات از یکسو ، و نظریه «فیض اسکندرانی» از سوی دیگر ، جوشش و التیامی بهم رساند و بدینسان درباره آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...»^۱ تفسیر خاصی را بیان کند .

ب - منبع و مآخذ مسیحی :

غزالی در مناسبات گوناگون ، بخصوص در کتاب «احیاء» به سخنان حضرت مسیح (علیه السلام) استشهاد می کند ؛ چنانکه در مواضع متعدد ، از حوادثی سخن بمیان می آورد که این حوادث میان آنحضرت و خواریون جریان داشت^۲ .

۱. سوره نور، آیه ۳۵ : اکثر فلاسفه اسلامی، این آیه را نمایانگر انواع عقول چهارگانه نظری می دانند که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل ممکن، عقل بالفعل، و عقل مستفاد .
۲. سیره الغزالی : عبدالکریم عثمان ، ص ۲۹ و مابعد .

غزالی آنچنان بر مسئله مجاهدت با نفس و ریاضت آن پافشاری می کند که به او چهره داعی رهبانیت و عزلت و سیمای فردی معتقد به نظریه «خطیئه مسیحیت» می بخشد، و همین مسئله موجب گشت عده ای وی را بعنوان دانشمندی تلقی کنند که طرز برداشت او از نظر اخلاق رنگ مسیحی دارد^۱!

حقیقت مطلب این است که غزالی را نباید بعنوان يك داعی و مبلغ رهبانیت بشمار آورد، بلکه او مردم را به تقوی و پارسائی دعوت و نصیحت می کند. مسلماً میان رهبانیت در مسیحیت و تقوای اسلامی فرق است و چنانکه خواهیم دید از نظر مفهوم و حقیقت نیز، متفاوتند. علاوه بر این، روشی که غزالی درباره مجاهدت نفس ارائه کرده است - روشی که از رهگذر آن، غرائز انسانی تعالی می یابد - کلاً مباین با روش رهبانیت است، رهبانیتی که تمايلات و غرائز را درهم کوفته و آنها را بکلی طرد می کند.

البته نمیتوانیم انکار کنیم که در متن تعالیم اسلامی، محرکهائی به چشم می خورد که پیروان خود را به زهد و تَنَسُّك دعوت می کند. ولی باید دانست که اخلاق اسلامی مردم را عموماً به تعدیل غرائز و تزکیه نفس و تمرین بر آن توصیه می نماید.

ج - مصادر و مآخذ صوفی :

این منابع، شامل مطالعاتی درباره افکار رجال صوفیه از قبیل: ابوطالب مکی و محاسبی و جُنَید، و بالاخره شامل هر نوع آگاهیها و بینشهای است که غزالی را تحت تأثیر خود قرار داده است؛ و ضمناً اطلاعات غزالی از فرهنگهای یونانی و ایرانی و هندی را نیز در برمی گیرد.

غزالی نظریه نفوس سه گانه: «آماره، لَوَّامه و مُطْمِئِنه» را با استفاده از

همین مآخذ صوفی ارائه داده است [که این نظریه نیز بنوبه خود از آیات قرآنی الهام می گیرد] چنانکه غزالی در اثبات وجود نفس نیز از چنین منبعی مستفیض است؛ چون معتقد است که حدس و الهام برای اثبات وجود نفس از کارآئی فزونی نسبت به استدلال عقلی برخوردار است. تأثیرمصادر صوفی بر غزالی تا آن پایه است که غزالی با استفاضه از این مصادر توانست توانائی شگرف و کم نظیری در تحلیل روانی بهم رساند. در نتیجه، اهتمام او را به جنبه عملی حیات روانی برانگیزد؛ زیرا بی تردید در مؤلفات و آثار صوفیه، مطالب عمیقی راجع به دقائق معارف روانی وجود داشت که ذوق و مشربِ او را در مطالعاتش یاری میداد. صوفیه را می توان بعنوان روانشناسان و حلقات پیونددهنده معارف کهن و نو شناخت، معارف کهنی که ایرانیان و رومیان و هندیان و مصریان ارائه کردند، و معارف نوینی که ابتکارات مسلمین، آنها را باور ساخته بود.

تفاوت مطالعات روانی صوفیه و فلاسفه بسیار روشن است؛ زیرا فلاسفه در حدود کاربرد منطق و عقل، روان انسانی را تحلیل می کنند، در حالیکه صوفیه مایه های دیگری برای تحلیل عقلانی و منطقی افزودند باین معنی که میان صرف تفکر یعنی تفکر محض، و تفکر دینی پیوندی بوجود آوردند: آنگاه که در آوردگاه مطالعات روانی فلاسفه، فرماندهی در اختیار عقل قرار می گیرد، این فرماندهی از نظر صوفیه بعنوان يك كانون مشترك، در اختیار مجموع عقل و وجدان قرار دارد. و همین فرماندهی مشترك و نیرومند و هماهنگ عقل و وجدان، موجب گردید که غزالی و صوفیه در مطالعات و بررسیهای روان تحلیلی، و توجه به مسئله نیت و اراده و سلوك، اهتمام بلیغی مبذول دارند.

غزالی به موضوع رابطه مطالعات خویش با مطالعات و بررسیهای ابی طالب مکی و محاسبی، اشاراتی دارد؛ چون این دو صوفی، مجموعه و ذخائری از آثار صوفیه را در اختیار او قرار دادند. ولی غزالی از لحاظ طرح جالبِ بررسیها و گسترش افق فکری و دقت در تحلیل مباحث روانی نسبت به

پیشینیان ، ممتاز می باشد. مضاف بر آنکه تصوف را با منابع فلسفی نیز انس و آشتی داده است.

اثرپذیری غزالی از منابع صوفی در کتابهایی که در دوران عزلت و انزوايش از مردم و یا پس از آن تألیف کرده بود کاملاً جلب نظر می کند. این کتابها عبارتند از : احیاء علوم الدین ، کیمیای سعادت ، معراج السالکین ، مشکوة الانوار ، الرسالة اللدنیة ، والاربعین فی اصول الدین .

و چون غزالی برای وصول به معرفت بر روش کشف و الهام پافشاری می کرد ، و نیز بر روش مجاهدت نفس و ریاضت - در رابطه با دعوت به سلوك و رفتار متوازن - اصرار می ورزید باین نتیجه می رسیم که او در مطالعات خود بر بنیادهای صوفیه و نظریه عرفاء اسکندرانى متکی بوده است .

ناگفته نماند که سابقه زندگانی غزالی کاملاً از تصوف بیگانه نبوده است بلکه سوابق زندگانی وی ، سرشار از مایه های صوفی می باشد ، زیرا در خاندانی صوفی پرورش یافت ، و در دوران جوانی در معیت « فارمدی » مسالك صوفیان را در نوردید ، و نیز در نوشته های آغازینش ، صِبْغَه و رنگ صوفی به چشم می خورد ؛ اگرچه این رنگ و نگار در نوشته های اخیرش آبدارتر و پرمایه تر می باشد . و آنگاه که او راجع به نفس و جنبشهای ستوده و ناستوده آن و طرق و وسائل گوناگون درمان امراض و بیماریهای روانی و تعالی دادن غرائز و پای بند شدن به فضائل نفسانی سخن میگوید تأثیر اندیشه های صوفیه در سخنانش آشکارا پدیدار است .^۱

۱. درباره آثار و مؤلفات غزالی و ترتیب تاریخی تألیفات آنها بنگرید به : « مؤلفات الغزالی » از دکتر عبدالرحمن بدوی و M. Boyges, Essai De Chronologie Des Oeuvres de Al Ghazzali و به کتاب ما « سیره الغزالی » : در مقدمه این کتاب ، بحث مورد نظر را بدقت بازگو کردیم و در ذیل آن ، کتابها و آثار چاپی و خطی غزالی را با ترتیب تاریخی تألیف آنها یاد کردیم . علاوه بر این ، نصوصی را در این کتاب آوردیم که متضمن نوشته های معاصران غزالی و نوشته های دانشمندان متأخر در باره زندگانی علمی و غیر علمی -

د - مصادر و مآخذ کلامی :

طرز تفکر غزالی با طرز تفکر متکلمین چندان هماهنگی نداشت، بلکه بکلی از روش بحث و تحقیق آنان انتقاد میکرد و راجع به نفس و روان انسانی - چون خود معتقد به تجرد و روحانیت بوده است - با آنان هم عقیده نبود؛ زیرا اکثر متکلمین، نفس را مادی می دانستند. ولی از آراء استادش جوینی که از متکلمین بشمار می آید بهره مند بوده است از آنجهت که آراء جوینی را با نظریه روحانیت و تجرد نفس، نزدیکتر میدید.

غزالی در درگیری مستمری با فلاسفه بسر میبرد لیکن این درگیری و ستیز با فلاسفه موجب نمیگشت که از آراء آنان اقتباس نکند. کمتر اثر و نوشته‌ای از غزالی دیده میشود که از آثار فلاسفه عاری باشد، حتی ابن العربی^۱ درباره او مینویسد :

« شَيْخُنَا أَبُو حَامِدٍ بَلَغَ الْفَلَسَفَةَ وَ ارَادَ أَنْ يَقْنَعَهُمْ فَمَا اسْتَطَاعَ »

استاد ما ابوحامد غزالی، فلاسفه را بلعید و افکار آنان را در کام مغز خود فرو داد و خواست آنها را قناعت کند و افکار و اندیشه آنان را برگرداند ولی نتوانست و موفق به ستردن افکار آنان از مغز و دل خویش نگردید.

غزالی در بسیاری از آراء خویش، با فلاسفه یونان و اسلام همگام و همراه است و ظاهراً اطلاعات و آگاهی‌های وی از فلسفه یونان از طریق ابن سینا فراهم آمده بود؛ زیرا فصول کاملی از مبحث نفس کتاب «النجات» ابن سینا را عیناً نقل میکند.

→ غزالی است. و رویهمرفته تقریباً راجع به تمام کتابها و آثار او گفتگو کردیم ضمن آنکه راجع به صحت انتساب این کتب به غزالی به نقد و بررسی پرداختیم.

۱. ابوبکر محمد بن عبدالله، معروف به «ابن العربی» اندلسی (م ۶۳۸ هـ ق). گفتار فوق از نسخه خطی کتاب حافظ ذهبی (م ۷۴۸ هـ ق) نقل شده است و نیز ما از این گفتار در کتاب «سیره الغزالی» ص ۷۰ - ۸۷ نیز یاد کردیم.

بهر حال تعریف غزالی از نفس، همانند تعریف ارسطو و ابن سینا است البته تعریف غزالی دارای تفصیل و توضیح فزونتری بوده و نمایانگر تجرد و روحانیت نفس می باشد و نیز شبهه فناء نفس - که در آراء ابن رشد به چشم می خورد - در تعریف غزالی دیده نمی شود.

غزالی در باره انواع نفس و تقسیم بندی و ترتیب آن، متأثر از آراء افلاطون و ارسطو است و بر اساس معجون و آمیزه ای از نظریات این دو، نفس را به: نباتی، حیوانی، و انسانی تقسیم می کرد، همانطور که نفس از نظر او به نفس شهوانیه و نفس غضبیه و نفس عاقله تقسیم می گردید. ظاهراً غزالی میان این دو تقسیم بندی، هماهنگی میدید؛ چنانکه ما این نکته را قریباً توضیح خواهیم داد.

بدینسان غزالی در باره وحدت و بساطت نفس انسان، رأی ارسطو و ابن سینا را اخذ کرده و با رأی افلاطون - که قائل به تجزیه و ترکیب نفس انسان بود - به مخالفت برخاست.

قوای نفس از نظر غزالی به دو قوه محرکه و مدرکه تقسیم می گردد. عمل قوه محرکه، عبارت از فعل و تأثیر و برانگیختن می باشد. اما قوه مدرکه - که کار آن عبارت از درك و باز یافتن حقایق و اشیاء است - امور را با از مجاری درونی درك می کند و با از بیرون و بوسیله حواس ظاهری. قوای نفس ناطقه، خود را در دو بخش عملی و نظری مینمایاند و قوه نظری نفس ناطقه دارای چهار مرحله: هیولانی، ممکن، بالفعل، و مستفاد است. ابن سینا قبل از غزالی - با اتکاء بر ارسطو و نظریه او درباره نفس و ادراک و حرکت - همین مراتب و مراحل را برای قوه مدرکه نفس ناطقه بیان کرده بود.

غزالی راجع به حدوث نفس نیز موافق با ارسطو و ابن سینا است، و با عقیده افلاطون و پیروانش - که به قدیم بودن نفس، قائل بودند - بمعارضه برخاست. اگرچه غزالی - آنگاه که به شرح و توضیح روش اثبات حدوث

نفس می‌پردازد - چنین مینمایاند که قائل به قدمِ نفس و تقدم آن از لحاظ حدوث بر جسم میباشد .

غزالی با افلاطون در مسئله ادراك و نظریه «تذکر» و «مُثل» و نیز با طرز برداشت فکری افلاطون از عالم روحانی و جسمانی و موضوع تطهیر نفس و رجحان روش کشف و الهام بر روش تجرید و استدلال - که این تجرید و استدلال از رهگذر حس و عقل صورت میگیرد - همعقیده می‌باشد ، برخلاف ارسطو و ابن‌سینا که قائل به تقدم روش تجرید و استدلال بر روش و نظریه کشف و الهام بوده‌اند . البته ابن‌سینا در آغاز امر دارای چنین نظریه بوده‌است .

غزالی بسیاری واژه‌ها و اصطلاحات نو افلاطونیان را در مطالعات و نوشته‌های خود بکار برده است از قبیل : «علوم معامله» ، «علوم مکاشفه» . «عين القلب = چشم دل» و «انسان، عالم و جهان اصغر است» و امثال آنها که در کتابهای : «مشکوة الانوار» و «الرسالة اللدنیة» او به چشم می‌خورد و نیز در کتاب «احیاء» ، میان کشف و الهام از یکسو و اعتبار و استدلال از سوی دیگر فرق می‌گذارد .

بعضی از محققان اصرار دارند که غزالی بسیاری از آراء ابن مسکویه و بخصوص آراء او در مسائل مربوط به نفس انسانی را - که این آراء، اصول و مبانی اخلاق را پی‌ریزی می‌کند - اقتباس کرده بود . و چنین مینمایانند که غزالی از کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه بهره برده‌است . ولی باید گفت این دو دانشمند بزرگ در انگیزه‌های اساسی نحوه تفکر خود، متفاوت بوده‌اند . باین معنی که نحوه تفکر غزالی از انگیزه دینی محض الهام می‌گرفت ؛ و روش کشف و الهام ، نحوه تفکر او را زیر پوشش خود قرار میداد ، در حالیکه نحوه تفکر ابن مسکویه بطور کلی بر عقل و مکتبهای فلسفی متکی بوده است ؛ اگرچه بظاهر از شرع و تعالیم دینی ، بیگانگی نداشت . علاوه بر این ، نمیتوان تحقیقات ابن مسکویه را با تحقیقات غزالی مقایسه کرد ؛ زیرا تحقیقات و پژوهشهای

غزالی، سرشار از انواع تحلیل‌های روانی و مُلَهَم از مطالعه سلوک و رفتار، و متکی بر تجارب شخصی خود او بوده است که مطالعات ابن مسکویه از این نظر نارسا و فاقد این مزایا می‌باشد.

غزالی از افکار و اندیشه‌های فلاسفه، آن قسمتهایی را مورد استفاده و استناد قرار داده است که با روح اسلام و یا با فهم و برداشت او از اسلام، توافق داشت. موقعیت غزالی در این تحقیقات، همانند موقعیت هر دانشمند صاحب نظری است که می‌کوشد رأی و نظریه خود را از هر طریق صحیحی، مُدَلَّل سازد.

یورش و تهاجم غزالی بر فلاسفه بخاطر آن بود که آنان برای اثبات تجرد و روحانیت نفس صرفاً به براهین و ادله عقلی تکیه کرده و بدان بسنده نمودند.

فرق و امتیاز مهم دیگری که میان غزالی و فلاسفه وجود داشت این است که فلاسفه در باره نفس به کاوشهای نظری سرگرم بوده‌اند و اهتمام آنها در این کوششها صرفاً متوجه قانع ساختن عقل و ارضاء حس کنجکاوی فکر بوده است، در حالیکه نقطه اتکاء غزالی در بررسیهای روانی - علاوه بر جنبه نظری - شامل بُعد عملی روان انسان نیز می‌شد. لذا غزالی روی مسئله و موضوع عواطف پافشاری میکند و شواهد و امثال را با سبک ویژه‌ای مطرح می‌سازد که قلوب را به تحرك و جنبش و نشاط وامیدارد: خواننده کتابهای غزالی - علاوه بر آنکه می‌تواند عنوان عالم و دانشمند را برای خود کسب کند - از هدایت و رشد شخصیت نیز برخوردار میگردد [یعنی علم و آگاهیهای او تاپای عمل پیش میرود و بینش وی رفتار او را تصحیح و تعدیل می‌کند].

در اینجا لازم است یادآور شویم که وقتی ما در باره اثر پذیری غزالی از آراء و نظریات دیگران و یا اقتباس او از افکار و نظریات سایرین سخن می‌گوئیم لازم است به چند نکته مهم و اساسی توجه کنیم:

۱- وحدت و ترادفِ فکری بشر و همگامی اندیشه‌های انسان در مسائل متافیزیکی، نمایانگر يك اصل و بنیاد و خط سیر کلی و ایده‌ عالی مشترك میان افراد انسانی است. ولذا نباید تعجب کرد که اندیشه‌های متفکران طی بررسیهای علمی از يك کانال عبور می‌کند و باروشهای متوازی و مترادفی هماهنگ می‌باشد.

۲- نکته‌ دوم، مسئله وحدت و ترادف تفکر دینی و بخصوص مسئله وحدت و ترادف اندیشه‌ها در مورد ادیان آسمانی است؛ زیرا ادیان الهی و آسمانی از لحاظ اصول و مبانی و منابع عمده خود، متحد و مشترك هستند؛ بدلیل اینکه چنین ادیانی از مبدء الهی نشأت یافته است و مشیت خداوند متعال بر آن تعلق گرفت که هر رسالتی، مکمل رسالتی دیگر باشد. جهان انسانیت در طول تاریخ حیاتش، شاهد رسولان متعدد و فراوانی بود که از جانب حضرت باری تعالی - پیش از حضرت موسی و حضرت عیسی (علیهما السلام) و حضرت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) - مبعوث شدند. بدون تردید افکار و ایده‌ها و تعالیمی که انبیاء (علیهم السلام) مردم را بدانها دعوت می‌کردند اثر خود را در درون نسلهای انسانی پایدار نگاه داشت. پس بنابراین جای تعجب نیست که ما نوعی اتفاق نظر و هماهنگی میان پاره‌ای از آراء متفکران - و بخصوص فلاسفه و متفکران اسلامی - و میان یهود و نصاری و یا برخی از مذاهب آسمانی دیگر مشاهده می‌کنیم. این نکته نشان می‌دهد که اصحاب آراء مترادف و طرفداران نظریات همگون، از تأثیر ادیان آسمانی، اجنبی و بیگانه نبوده‌اند. [در قرآن کریم شواهدی وجود دارد که همه ادیان آسمانی از نظر اصول و مبانی عمده و اساسی دارای اتفاق نظر هستند و همه آنها در اصل توحید و نبوت و معاد از وجوه اشتراکی همسان و متحد المال برخوردارند، قرآن کریم در ارائه این اصول مشترك میان ادیان آسمانی، به مردم هشدار می‌دهد که خداوند و مؤمنان، میان هیچیک از رسولانش در این اصول جدائی نمی‌بینند:

«أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ، وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ لَنْفَرَّقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ۝ ۱ »

رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) به قرآنی که براو از ناحیه پروردگارش نازل گشت ایمان آورده و همه مؤمنان به قرآن ، خدا و فرشتگان و کتابهای آسمانی او را باور دارند . و ما میان هیچیک از رسولان خدا جدائی و بیگانی نمی بینیم .

و آیات دیگری که همگی ناظر به تصدیق و تأیید اسلام نسبت به ادیان آسمانی دیگر و حاکمی از ترادف آنها در اصول و مبانی مشترک می باشد^۱ پس بنابراین صحیح نیست که ما به این موضوع از زاویه محدود و روزنه باریکی بنگریم که کدامیک از این ادیان در دیگری اثر گذاشته و یا از دیگری اثر پذیرفته است . [نه ، هیچیک از آنها بر دیگری تأثیری بجای نگذاشته و هیچیک از ادیان از دیگری اقتباس نکرده است ، بلکه دید الهی نسبت بهریک از ادیان ، چهره ای تازه داده است و آنها را مستقلاً به رسولان خود وحی نموده تا آنان صرفاً از رهگذر وحی - بنوبه خود در طول تکامل انسان - برنامه های تازه تر و جامعتری به بشریت ابلاغ نمایند] . لذا ما به این موضوع بایک دید باز و گسترده و برداشتی انعطاف پذیر و دارای گنجایش و گستره ای کافی می نگریم . غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» اشاره به آن دارد که بسیاری از آراء فلاسفه از مکاتب انبیاء کهن اقتباس شده است.^۲

۳- با توجه به نکته اخیر ، رمز اتفاق نظر غزالی با نوافلاطونیان را -

۱. سوره بقره، آیه ۲۸۵.

۲. برای آگاهی از این آیات ، سوره نساء، آیه ۴۷ . و سوره مائده ، آیه ۴۶ و ۴۸ . و سوره فاطر، آیه ۳۱ . و سوره احقاف ، آیه ۴۶ . و سوره صف ، آیه ۶۱ را تلاوت و تدبر کنید .

۳. همان کتاب ص ۸۳ .

آنگاه که او راجع به نفس سخن می گوید - باز می یابیم و از عوامل مؤثر در تبادل و داد و ستد میان نوافلاطونیان و میان نصرانیت موجود، آگاه می شویم.

۴- سخن ما در بررسی هر موضوع متافیزیکی در آن جهت میگوید که از جریان فکری پیشینیان مستفیض گردد تا عقیده و ایده ویژه خود را مستدل سازد. وقتی می بینیم که غزالی با دیگران از میان فلسفه ها و نظریات علمی، فلسفه و نظریه خاصی را انتخاب می کنند و برروال آن می اندیشند و بدان انعطاف می یابند، همین نکته را پذیرا می شویم.

مصادر و مآخذ خاص و ویژه غزالی :

این مآخذ را می توان در تجارب شخصی او و مطالعه وی در رفتار دیگران ترسیم کرد. ما به این مآخذ ضمن بحث از روش مطالعات روانشناسی غزالی اشاره کرده ایم.

تذکره مهم و اساسی = تناقض نمایی آراء غزالی و توجه آن :

لازم است بمناسبت بحث از مصادر و ویژه غزالی یادآور شویم که نوشته های غزالی بر دو گونه است و در مجموع این نوشته ها آرائی دیده میشود که ظاهراً متناقض بنظر میرسند؛ چون در نوعی از نوشته های او آرائی را مشاهده می کنیم که در نوع دیگر آثار او چنین آرائی فاقد اعتبار بنظر می آید .

دو چهره آثار غزالی :

۱- چهره نخستین آثار غزالی عبارت از کتابهایی است که برای عموم و توده مردم تألیف کرده است، مردمی که ایمان آنها متکی به نقل و خبر و سخن دیگران است و صرفاً از ارشاد دیگران مدد می گیرند. لذا غزالی تمام زوایای همه حقایق را در این گونه کتب، آشکارا منعکس نمی سازد، بلکه به ارائه پاره ای از حقایق و بخشی از ابعاد آنها بسنده می کند که درخور فهم و متناسب

با توانائی فکری آنها بوده و از نظر دینی به همان مقدار، مکلف و موظف هستند. غزالی با توجه به هشدار مجموعه‌ای از آیات و روایات، دست اندرکارچنین نوعی از تألیفات شده است تا سخن او درخور فهم توده مردم و متناسب با تکلیف آنها باشد. بعضی از این هشدارها عبارتند از آیه:

«أَذْعِ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِلَا تَنَبُّهِ هِيَ أَحْسَنُ» ۱.

مردم را حکیمانه و سنجیده و با اندرز نیکو و درست به راه پروردگارت بخوان، و آنانرا با روشی که بهترین و سازنده‌ترین است به مجادله و مناظره گیر.

و حدیث:

«خَاطِبُوا النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ : أَلْتَجِبُونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ؟»

سخن شما با توده مردم باید درخور توانائی عقل آنها باشد، مگر میخواهید خدا و رسولش، مورد تکذیب آنها واقع شوند؟

غزالی در کتابهای «میزان العمل و احیاء و الرسالة اللدنیة و مشکوة الانوار» بهمین مطلب اشاره می‌کند و در این خصوص میان توده مردم و علماء عام کلام، فرقی نمی‌بیند مگر از آنجهت که متکلمین از طریق عقل به استنباط خود، دل خوش‌اند و توده مردم به نقل. لذا کتابهای ویژه‌ای برای متکلمین تألیف کرد. غزالی در کتبی که برای توده مردم تألیف کرد از مطالبی یاد می‌کند که با مسئله جنبشهای نفسانی و اخلاق پیوند می‌یابد و بالاخره از حقایق بازگویی کند که باید روان‌انسانی. آن حقایق را تکیه‌گاه خود درنیل به سعادت دنیا و آخرت قرار دهد. و این موضوع همان مقطع و غرضی را ارائه می‌کند که با هدف غزالی در تحریر این کتب، متناسب است. یعنی در این کتب، تکالیف و وظائف دینی مردم ارائه شده است و بیان چنین وظائفی هدف او را در تألیف اینگونه

کتابها تشکیل می دهد، زیرا طبق سخن او «علم معامله به معرفت اوصاف و احوال نفس نیاز دارد و درچنین علمی [که مربوط به رفتار مردم است] به شناختن حقیقت نفس و روان، نیازی نیست»^۱.

۲- چهره دوم نوشته های غزالی برای افراد ویژه ای، آشنا و قابل فهم است و این افراد عبارت از عارفانی هستند که سیمای حق را بی پرده و بدون حجاب، شهود می کنند. وی در اینگونه کتابها - پس از آنکه شرائطی برای خواندن و مطالعه آنها یاد می کند - همه حقایق را تشریح و گزارش می نماید که اَهَمّ این شرایط عبارتند از:

- اطلاع و آگاهی مُتَقَنّ از علوم ظاهر.
- رهایی و آزادی از قید و بند حظوظ دنیوی.
- استقامت و پایداری بر راه راست و التزام به يك زندگانی متوازن و متعادل.
- إغراض و روی برتافتن از هرهدف، جز پویش از حق.
- برخورداری از حدود معینی از هوش و قریحه نافذ و نیروی فهم و درک صحیح.

غزالی در این کتب همه مسائل مربوط به نفس - یعنی نفسی را که بعنوان جوهر مجرد مورد نظر است - آورده و ادله و براهین خود را دراثبات وجود نفس و روحانیت و خلود آن یاد می کند. ولی بعنوان مثال در کتاب «احیاء» - که آنرا برای توده مردم پرداخته است - همه حقایق را بدینسان، نمی یابیم. لذا غزالی در این کتاب از شرح و گزارش حقیقت و ماهیت برخی از موضوعات خودداری کرده و به ایما و اشاره اکتفاء می کند و یادآور می گردد که کاوش این موضوعات، با این کتاب که در علم معامله نگارش یافته است متناسب نیست، بلکه باید ازچنین موضوعی در علم مکاشفه گفتگو کرد.

بنابراین ، تناقضی که به ذهن برخی از دانشمندان خطور کرده است در کار غزالی وجود ندارد ؛ بلکه معتقدیم که علت تناقض نمائی آراء غزالی و یا عامل توهم تناقض در آراء و نظریات او همان نکته‌ای است که وی در کتاب «میزان العمل» بدان اشاره می‌کند که هر کسی می‌تواند در شرائط مختلف دارای انواعی از آراء باشد که بظاهر متناقض بنظر میرسند :

- آراء و نظریاتی که شخص در رابطه با مردم ، درمورد این آراء با آنها شریک است .

- آرائی که فرد در برابر هر سائل و متناسب با او ، آنها را اظهار می‌کند .

- آرائی که میان انسان در رابطه با خودش ، وجود دارد .

بنابراین ، اصل حقیقت ، تغییرپذیر نیست اگرچه سبک عرضه آن در رابطه با گروهی که انسان ، آنها را مخاطب خود قرار میدهد دگرگونگی می‌یابد .

در پایان این مبحث باید به انگیزه‌ای اشاره کنیم که غزالی را بر آن داشت تا میان آراء مختلف ، انس و سازشی بهم رساند : این انگیزه از خلال مساعی او برای انتخاب مرز میانگین آراء متناقض و از گذر او بر خط سیری که در آغاز کتاب «احیاء» رسم کرده است خود را می‌نمایاند ؛ زیرا می‌گوید : در این کتاب ، مطلبی که پیشینیان نگفته باشند دیده نمیشود ، ولی محتوای این کتاب بخاطر پنج امر نسبت به نوشته پیشینیان دارای امتیاز است :

۱- حل و توضیح مسائل غامض و پیچیده و توجه به مسائلی که مورد غفلت پیشینیان قرار گرفت .

۲- ترتیب و سامان دادن مطالب متفرق و پیرشان آنها .

۳- تلخیص و ایجاز مباحث طولانی و گرفتار اطناب ، و سازماندهی مدونات آنها .

۴- حذف مکررات و ثبت و ضبط محررات و مطالبِ مُتَفَع .

۵- اثبات و مدلل ساختن امور غامض و مسائل دشواری که متقدمان

- بخاطر غموض و پیچیدگی - در اثبات آنها احساس ناتوانی می کردند .

عامل بشمر رسیدن چنان انگیزه‌ای در غزالی - که او را به ایجاد سازش

میان آراء گوناگون و امیداشت - همان فرهنگ و اطلاعات غنی و سرشار او -

و طرز زندگانی پیوند یافته‌ی با نهالِ دقتِ در تفکر و اندیشه می‌باشد که ما در

نوشته‌های او راجع به نفس ، آثار فراوانی از این حقیقت را می‌بینیم .

همین آثارِ جوشیده و برخاسته از چنان انگیزه‌ای بوده است که سیل

حملات و انتقادات فلاسفه و صوفیه و علماء رجال و حدیث را بطرف غزالی

سرازیر ساخته بود و علیرغم وجود چنین انتقادات که از سوی معاصرانش صورت

گرفت ، غزالی تأثیر فراوانی بر روشهای تحقیق و مطالعه علمی که آنان در آن

تخصص داشتند بجای گذاشت و معارف آنها را رونق بخشید .

راجع به صوفیه می‌توان گفت که غزالی بسیاری از آراء منحرف و نظریات

بیراهه افتاده آنها از قبیل اتحاد و حلول و فناء را تعدیل کرد و حیثیت و آبروی

از دست رفته آنها را اعاده نمود .

در علم کلام ، موفق شد بسیاری از اندیشه‌های خود را در زمینه آن بسط

و گسترش دهد . اگرچه نظریات او در علم کلام بصورت يك علم و آگاهی

خاصی بر جای مانده است که باید گفت این آگاهیها نسبت به هدف علم کلام ،

رسان نیست .

در اصول و عقائد دینی ، آثاری را در اختیار محققان قرار داده است

که به علت سهل‌التناول بودن مطالب و روانی بیان ، دارای موقعیت والائی است .

غزالی توانسته بود فلسفه را در ظل تشریح مطالب و هموار ساختن فهم آن

و ایجاد فرم اسلامی در آن ، میان توده مردم راه دهد .

باید بر همه این مزایا ، مزیتی دیگر را افزود که وی مانع از درگیری دین و فلسفه گشت و از تراحم آنها بایکدیگر کاست ، از آنجهت که عرصه و جولانگاه عقل و کشف را مشخص ساخته ، و حد و مرز آندو را معین کرد .

حقیقتِ نفس و روان انسان

آغاز و انجام آن

مقدمه :

قبلاً متذکر شدیم که غزالی دو گونه مطالعه را در روانشناسی انتخاب کرد . نخست ، نفس را بعنوان یک جوهر مجرد و موجود قائم بالذات تحت بررسی قرار داد .

دوم ، آنکه مطالعات خود را در مورد نفس ، پیرامون احوال و اعمال آن برگزار کرد .

در باب اول این کتاب طبق گونه نخست ، راجع به نفس مطالعه میکنیم و این باب را اختصاصاً در اختیار اینگونه مطالعه و بررسی قرار میدهیم . اکثر مباحث باب نخست در عرصه و محدوده علم مکاشفه جای دارد ، ولی منظور ما این نیست که روش بررسی مسائل این باب صرفاً از طریق کشف و الهام امکان پذیر می باشد ، بلکه هدف اینست که مشاهده چهره حقیقت در اینگونه مسائل وقتی برای ما امکان پذیر است که عقل و استدلال ، بمدد کشف و کمال تجلیاتی که بر قلب آدمی انعکاس می یابد در راه یابی به این حقیقت بکار گرفته شود .

هدف غزالی از پیوستن اینگونه مطالعات به علوم مکاشفه بدان منظور بوده است که مطالب آن از تیررس انظار توده مردم ، دور بماند و منحصرأ در دسترس گروه خاصی از محققانی قرار گیرد که شرایط سابق الذکر را احراز کرده باشند .

غزالی در مطالعات مربوط به نفس - بعنوان اینکه نفس ، جوهر مجرد است - دنباله روی دیگران است ، ضمناً می کوشد که میان آراء متعارض پیشینیان ، تناسب و هماهنگی بهم رسانده و همه آنها را با صبغه و پوششی از مبانی اسلامی تعدیل و تصحیح نماید .

تعریف نفس

از نظر

قرآن و حدیث و فلسفه

گذری بر تاریخ تعریفِ نفس

مصادر و منابع مطالعات غزالی دربارهٔ نفس - چنانکه قبلاً گفتیم - متعدد و گوناگون بوده است و تأثیر آراء و نظریات بسیاری از فلاسفه در افکار غزالی آشکارا جلب نظر می‌کند؛ ولی باندازه‌ای که غزالی در روانشناسی از ارسطو اثر پذیرفته تحت تأثیر هیچیک از فلاسفه دیگر قرار نگرفته است. البته او در تعریف نفس، نظریهٔ ارسطو را بگونه‌ای تعدیل کرده است که با طرز دید او در بارهٔ طبیعت مجرد و روحانی نفس، دارای انسجام می‌گردد. غزالی یگانه دانشمندی نیست که روحانیت و تجرد نفس را طرح کرده باشد، بلکه او در این مسئله تابع عموم فلاسفهٔ اسلامی قبل از ابن سینا امثال کندی و فارابی و بویژه پیرو خود ابن سینا است. و خواهیم دید که غزالی همان واژه‌ها و اصطلاحاتی را در بحث از نفس بکار می‌گیرد که ابن سینا قبل از وی از مشایخ چنان اصطلاحاتی استفاده می‌کرد؛ با این تفاوت که غزالی با راه و رسم ویژهٔ خود به توضیح و تبویب و ترتیب و انتخاب این اصطلاحات پرداخت.

علت اتفاق نظر غزالی با فلاسفه در چنین موضوعی این بود که مطالعات آنها را در بارهٔ نفس با اصول و مبانی شرع مبین نمی‌دانست، بلکه از آنجهت بر فلاسفه می‌تاخت که آنان عقل را - بتنهائی و بدون تأیید شرع - قادر بر اثبات جوهریت نفس و قائم بالذات بودن آن می‌دانستند^۱.

مهمترین اسباب و عواملی که فلاسفه اسلام و غزالی را بر آن داشت تا برای تعریف نفس در اقتداء و پیروی خود از ارسطو مانعی مشاهده نکنند این بود که منابع دینی از دیدگاه فلاسفه اسلامی، آنانرا به تعریف خاصی دربارهٔ نفس، مُلَزَم نمی ساخت. اگرچه کلمهٔ نفس در قرآن کریم و احادیث بسیار و فراوانی بکار رفته است؛ ولی دربارهٔ آن، تعریفی بچشم نمیخورد. و ما معتقدیم که واژهٔ «نفس» در قرآن کریم و احادیث - بر طبق مفهوم خاصی از میان مفاهیم مصطلح و متداول میان علماء کلام و صوفیه و فلاسفه اسلام - بکار نرفته است معنی این سخن آنست که فضای باز و گسترده‌ای برای تعریف نفس در برابر همهٔ دست اندرکاران شناخت حقیقت آن وجود دارد.

از جمله عواملی که موجب گشت تا فلاسفه در تعریف نفس تحت تأثیر آراء ارسطو قرار گیرند این بود که وی اولین فیلسوفی بود که برای نخستین بار تعریف مشخص و سنجیده و روشنی در بارهٔ نفس بیان کرد و نیز این تعریف بآیین و روح فرهنگ اسلامی تعارضی نداشت.

ارسطو معتقد بود که نفس، کمالِ نخستین^۱ جسم طبیعی^۲ آلی^۳ است که آن جسم، بالقوه^۴ دارای حیات می باشد. چنین تعریفی از نفس، متکی بر نظریهٔ

۱. کمال اول و نخستین عبارت از امری است که بوسیلهٔ آن، شئی از نظر صفات و نوع، کامل می شود.

۲. جسم طبیعی در برابر جسم صناعی قرار دارد که محصول دست انسان است.

۳. یعنی جسمی که دارای آلات و اعضاء می باشد و در اصطلاح جدید آنرا «عضوی» مینامند (ر ک: النفس عند ارسطو: ترجمهٔ دکتر فؤاد اهوایی، ها مش ص ۴۲).

۴. حیات و زنده بودن از نظر ارسطو، صفت ذاتی و جوهری بدن است، لذا تعبیر «بالقوه» را در مورد آن بکار برده است تا کسی تصور نکند که حیات عبارت از صفتی خارج از جسم می باشد، بلکه صفتی است که بصورت استعداد کامل، بالقوه در آن موجود است. پس نفس، جامهٔ حیات را بر بدن نمی پوشاند و این حیات است که از حالت بالقوه به فعلیت میرسد یعنی از حالت کمون بیرون می آید و به مرحلهٔ ظهور می رسد.

او در باره طبیعت است - چون بر اساس این نظریه : ساده و صورت از هم متفاوت اند - و نیز مبتنی بر برداشت او از عالم هستی و حرکت آن می باشد . صورت می تواند ، بعنوان کمال ماده و غایت آن تلقی گردد ،^۱ زیرا صورت است که ماده را محدود و مشخص می سازد و کیان و موجودیت خاصی برای آن فراهم می آورد . و چون نفس عبارت از صورت جسم طبیعی است لذا بر طبق نظریه ارسطو - که هیچ ماده ای بدون صورت وجود نمی یابد - ماده یعنی جسم طبیعی وجوداً از صورت یعنی نفس جدا نخواهد بود . این ماده و صورت ، روپهرفته يك جوهر واحدی را که عبارت از موجود زنده و از آن جمله ، انسان است تشکیل می دهند . همانگونه که جدا کردن شكل يك سنگ از آن ، جز از طریق در هم شکستن آن امکان پذیر نیست بدینسان جدا کردن نفس از جسم ، ممکن نمی باشد . بنا براین پیوند و رابطه نفس و جسم يك رابطه ذاتی و جوهری است و نباید این پیوستگی و ارتباط را عَرَضی دانست . چنین نظریه [یعنی رابطه جوهری نفس با جسم] عکس نظریه سقراط و افلاطون و صوفیه و فلاسفه اسلامی پیرو آندو است [یعنی آنها این رابطه را عَرَضی میدانند] . اما رابطه تعریف ارسطو از نفس با تصور و برداشت او از طبیعت حرکت در عالم برای این است که خدا در نظر او محرک هیولای اولی است . و این حرکت در طی درجات کمال تا ارتقاء به صورت ادامه دارد . و هرچند که صورت ، ظاهر می شود هیولی پنهان می گردد . تا آنجا که این تصور بهم میرسد که هیولی ، صورت محض را تکوین می کند . ولی باید گفت که صورت محض تکون نمی یابد ؛ زیرا صورت محض عبارت از خدا است که از نظر کمال ، منحصر بفرد می باشد . و او یگانه و جودی است که جویای حرکت نیست زیرا

۱. منظور از ماده اولی ، یا صرف استعداد و یا قبول و یا امکان است . بنا براین استعداد نسبت به ملکات ، و قبول نسبت به پذیرش و دریافت صورت ، و امکان نسبت به فعلیت ، مورد نظر می باشد .

اراده صورت اعلی ندارد. بدینسان صورت بعنوان محرك ماده بنظر میرسد همانطور که خدامحرك عالم وجهان است. پس صورت، خالق ماده نیست چنانکه ماده نیز خالق صورت نمی باشد، بلکه هریک از آنها دارای وجود است و در عالم خارج بهم می‌رسند و عقل پس از آنکه آندو بهم رسیدند آنها را جدای از هم تصور می‌کند.

ظاهر امر این است که ارسطو می‌کوشید با چنان تفسیری از نظریه «مَثَل افلاطونی» بگریزد، لکن چنین می‌نماید که در مورد صورت مجرد از ماده، گرفتار همین نظریه می‌گردد، و اینکه می‌بینیم سعی می‌کند ماده فاقد صورت را بعنوان «موجود بالقوه» توصیف کند و یا ماده توأم با صورت را به «موجود بالفعل» تعبیر نماید او را از این مشکل رهائی نمی‌بخشد؛ زیرا ماده و صورت عبارت از دو موجود هستند نه دو امر معدوم.

فارابی در تعریف نفس عیناً تعریف ارسطو را می‌آورد ولی در این نظریه - که بدن، جزئی از تعریف نفس است - ارسطو را تأیید نمی‌کند «پس روح انسان از عالم «امر» است که بهیچ صورتی، شکل نمی‌یابد و با هیچ اشاره‌ای قابل تعین نمی‌باشد و میان هیچ حرکت و سکونی در حال نوسان نیست و جابجا نمی‌گردد. و بهمین جهت است که معدوم و یا عبارت دیگر: اموری را که از میان رفته و گذشته است و نیز اموری را که در آینده اتفاق می‌افتد درک می‌کند»^۱. نفس عاقله عبارت از جوهر انسان است؛ چون این نفس از دو عالم امر و حس، نشأت یافته است.

و چون فارابی نفس را صورت و کمال ماده و بدن میداند نشان می‌دهد که از تعریف ارسطو استفاده کرده است، ولی به پیروی از افلاطون و افلوطین - که فلاسفه اسلام از طریق اثو لوجیای ارسطو به آراء اخیری واقف گشتند - فارابی مفهوم

جوهریت را به نفس اعطاء می کند که این مفهوم در طبیعت و سرشت خود، متفاوت از جسم می باشد.

ابن سینا در مسئله تعریف نفس، تابع ارسطو است، و همان دخل و تصرفاتی که فارابی در مفهوم صورت بعمل آورده است ابن سینا نیز بدانسان، تعریف ارسطو را جرح و تعدیل می کند، تا آنجا که می بینیم ابن سینا در عقیده به تجرد و روحانیت نفس به آراء افلاطون نزدیک می شود. پس اینکه می گوئیم: نفس صورت جسم است. هدف آن نیست که نفس، منطبق در جسم و یا با جوهر جسم متحد است. بهمین دلیل است که نفس انسانی بویژه دارای جوهریت و استقلال در وجود می باشد و از لحاظ ماهوی و جوهری، متفاوت از بدن است. و چنانکه میدانیم این سخن، تعبیری از رأی افلاطون است، و اگر با نظریه ارسطو - از آنجهت که ارسطو نفس را کمال بدن می داند^۱ - موافقت دارد در رابطه با اینکه بدن در تعریف نفس بمعنی خاصی داخل است با نظریه ارسطو متفاوت است. و این تغییر جهت دادن ابن سینا نتیجه اثرپذیری او از فارابی است چنانکه دکتر مدکور به آن اشاره کرده است^۲.

ابن سینا از نظر نگرش به تعریف ارسطو راه جدیدی را طی می کند؛ زیرا او اجسام طبیعی را مورد مطالعه و بررسی قرار داده و آنها را از نظر قوای فعاله به دو نوع تقسیم می کند:

- قوایی که تسخیری و جبری عمل می کنند.

- قوایی که با قصد و اختیار و اراده کار می کنند.

نفس طبیعی، نام و عنوان قوای فعالی است که بر سبیل تسخیر و اجبار، عمل يك بعدی انجام میدهد.

۱. فرق میان صورت و کمال این است که کمال عبارت از صورت موجود زنده است؛ زیرا وظیفه موجود زنده را اداء می کند.

۲. D. Ibrahim Madkour : La Place d' AL Farabi P. 128.

نفس نباتی، نام قوای فعالی است که بطور تسخیری، افعال چند بعدی را انجام میدهد.

اما نفس انسانی، نام قوای فعالی است که بر سبیل اختیار، فعلی را در جهت يك هدف انجام میدهد.^۱

انسان - در رابطه با مفهوم نخستین نفس - با حیوان و نبات، مشترك است و در جهت مفهوم دوم، با فرشتگان، دارای وجه اشتراك می باشد.

صوفیه، تعاریف فراوانی برای نفس یاد کرده اند که ما در اینجا از آنها هرگز سخنی بمیان نمی آوریم؛ زیرا این تعاریف در مجال بحث ما جای مناسب خود را خواهد یافت و در همانجا از آنها سخن خواهیم گفت. در اینجا فقط به آنچه که منظور نظر آنها از کلمه نفس است و نیز به آنچه قشیری، نفس را بدان تعریف کرده است اشاره می کنیم. قشیری می گوید: «منظور از نفس از نظر صوفیه عبارت از وجود قالب و کالبد نیست بلکه منظور از آن عبارت از حالتی بیمارگونه و ابعاد نکوهیده اخلاق و اوصاف انسان می باشد»^۲.

صوفیه - چنانکه خواهیم دید - میان نفس و روح فرق گذاشته اند: نفس به تعبیر قشیری، عبارت از لطیفه ای است در کالبد انسان که کانون اخلاق و خویهای بیمارگونه می باشد، چنانکه نیز لطیفه ای است در کالبد آدمی که مرکز خویهای سالم و پسندیده است. و این خویها مجموعاً مسخر یکدیگر می گردند و بر رویهم، عبارت از يك انسان هستند.^۳

تعریف غزالی درباره نفس با تعریف ارسطو و ابن سینا چندان تفاوتی ندارد، حتی غزالی همان الفاظ و اصطلاحات ابن سینا را در تعریف نفس مورد استفاده قرار میدهد و بر توضیح و تفصیل آن می افزاید و به اطالة سخن درباره

۱. احوال النفس: ابن سینا، تحقیق دکتر اهوانی، ص ۲۶.

۲. الرسالة القشیریة، ص ۵۷.

۳. همان مرجع و صفحه.

نفس و روح و عقل و قلب، دست می‌بازد.

غزالی احياناً سخن از نفس نباتی، نفس حیوانی، و نفس انسانی بمیان می‌آورد^۱. و گاهی از انواع نفس آماره. کَوَامِه. و مُظْمِئَة گفتگو می‌کند. چنانکه بگاهی نیز از نفوس: شهوانیه، غضبیه، انسانیه. و مَلَكِیَه بحث می‌نماید. و این تعابیر گونه‌گون غزالی دربارهٔ نفس از وجود انگیزه‌ای در او حکایت می‌کند، انگیزه‌ای که وی را بر آن داشت تا میان آراء مختلف، اُنْسِی برقرار سازد.

ولی باید متوجه باشیم که غزالی در بکار گرفتن الفاظ و اصطلاحات ارسطو و ابن سینا - ظاهر آ - فقط در کتابهای نخستین خود زیاده روی می‌کند، ولی در کتابهای اخیرش از قبیل: «کیمیای سعادت، احیاء علوم الدین و الرسالة اللدنیة» به تعریف افلاطون و صوفیه و بکار بردن اصطلاحات آنها گرایش دارد.

• • •

غزالی در تعریف نفس نباتی می‌گوید: این نفس، کمالِ نخستینِ جسمِ طبیعیِ آلی است از آنجهت که تَعَدّی و نمو و تولّدِ مثل می‌کند^۲. چنین تعریفی عیناً همان تعریف ابن سینا در کتاب «النجاة» می‌باشد^۳.

اما نفس حیوانی عبارت از کمالِ نخستینِ جسمِ طبیعیِ آلی است از آن جهت که آن جسم، مُدْرِكِ جزئیات و متحرک به اراده می‌باشد^۴. زیرا نفس حیوانی آنگاه تَكْوُن می‌یابد که در موجود، مزاجی بهم رسد که این مزاج از اعتدال فرونتری نسبت به نبات برخوردار باشد. نفس حیوانی - علاوه بر قوه نباتی - دارای دو قوه و نیروی دیگری است که قوه محرکه و مدر که نام دارند

۱. معارج القدس، ص ۲۹. معراج السالکین، ص ۲۹.

۲. معارج القدس، ص ۱۹.

۳. النجات ابن سینا، ص ۲۵۸.

۴. معارج القدس، ص ۱۹.

لذا حیوان دارای درك و نیز تحرّك ارادی است ، و به مصالح خود هدایت می گردد ، و جویای نفع و گریزان از ضرر و زیان می باشد .^۱ این تعریف نیز با تعریف ابن سینا در کتاب «النجات» فرقی ندارد .^۲

اما نفس انسانی ، عبارت از کمال نخستین جسم طبیعی آلی است از آنجهت که با اختیار عقل و استنباط رأی ، دست اندرکار اعمال می گردد و نیز از آنجهت که امور کلی را نیز درك می کند .^۳ این تعریف نیز همانند تعریف ابن سینا و باره نفس انسانی است .^۴

نفس از لحاظ قیاس آن با ماده ، بعنوان «صورت» و از نظر قیاس آن با فعلیت ، بعنوان «قوه» و در قیاس آن با نوع حیوانی و نباتی بعنوان «کمال» تلقی می شود . دلالت عنوان کمال نسبت به دلالت قوه و صورت ، پربارتر و دارای محتوای فزونتری می باشد .^۵

کمال انسان عبارت از انطباع نفس بوسیله جسم نیست . نفس از آنجهت کمال جسم انسانی است که این جسم از حرکتی برخوردار می شود که ناشی از اختیار عقلی است .^۶ تعریفی که غزالی بدینصورت از نفس بیان میکند در رابطه با نگرش او به وظیفه نفس بیان شده است که این وظیفه عبارت از این است که نوع را از قوه به فعلیت برساند .

اما غزالی در کتبی که آنها را تحت تأثیر نوافلاطونیان و صوفیه نگاشته است نفس را در رابطه با نگرش به طبیعت آن تعریف می کند و می گوید : نفس عبارت از جوهری است که قائم بخود بوده و در هیچ موضعی قرار ندارد و در هیچ چیزی

۱. مقاصد الفلاسفة ص ۲۷۵، ۲۷۶ .

۲. النجات ، ص ۲۵۸ . معارج ، ص ۱۷ .

۳. معارج القدس ، ص ۱۹ .

۴. النجات ، ص ۲۵۸ .

۵. معیار العلم ، ص ۱۶۴، ۱۶۵ .

۶. همان مرجع و صفحه .

حلول نمی‌کند.^۱

بنظر میرسد که غزالی معتقد به نوعی هماهنگی و تطابق رده بندی ارسطویی و افلاطونی درباره نفس بوده است، چنانکه این نکته از اشارات مختلف اودر کتاب «احیاء» استفاده می‌شود، آنجا که می‌گوید: نخستین امری که در طفل پدید می‌آید شهوت و تمایلی است که در این تمایل با حیوان و نبات شریک است. سپس قوه غضبیه در او بوجود می‌آید که در این قوه فقط با حیوان وجه مشترك دارد. در واپسین مرحله، نفس عاقله در او بهم می‌رسد [که ویژه خود اوست].

این تطابق بر اساس رودروئی و برابری قوه شهوانی با قوه نباتی، و قوه غضبیه با قوه حیوانی، و قوه عاقله با نفس انسانی است.

• • •

نفس و روان انسانی

غزالی - آنگاه که از نفس و روان انسانی سخن می‌گوید - برای تعبیر از نفس، از چهار واژه استفاده می‌کند که عبارتند از: نفس، قلب، روح، و عقل. همین تنوع واژه‌های مربوط به نفس است که ایجاب میکند بصورتی فشرده راجع به آنها بحث کنیم. در طی این بحث خواهیم دید که آیا غزالی این واژه‌ها را بیک معنی تلقی می‌کرده است و یا معانی و مفاهیم مختلفی را برای آنها در نظر می‌گرفت.

ما بترتیب زیر، از این واژه‌ها سخن می‌گوئیم:

- ۱- در قرآن کریم ۲- در زبان عربی ۳- از دیدگاه اهل حدیث ۴- از نظر گاههای فلاسفه ۵- از نظر غزالی.

۱- کاربرد مفهوم و موارد استعمال واژه‌های چهارگانه در قرآن کریم :

در قرآن کریم تمام این واژه‌های چهارگانه - بجز واژه عقل^۱ - به چشم می‌خورد. و ما در بحث از آنها کار خود را بر این اساس تنظیم میکنیم که این الفاظ تا چه حدی نمایانگر مفهوم انسان بوده و تا چه حدودی میتواند بُعدهای مشخصی را در انسان بنمایاند. با چنین نگرشی باید گفت که سخن قرآن در باره نفس، سخنی است زیر بنائی که مقام نخستین را احراز میکند، چون کلمه نفس بیش از سایر واژه‌ها در قرآن بکاررفته است و غالباً این کلمه بر انسان بعنوان يك موجود زنده دلالت دارد. [پس بنا بر این، واژه نفس بلحاظ کثرت استعمال آن در قرآن کریم در رأس بقیه واژه‌ها جای دارد]. موقعیت واژه قلب از این دیدگاه، مقام دوم را در قرآن کریم احراز می‌کند که بمنظور دلالت بر عنصری پذیرا و عاطفی در آن، بکاررفته است. اما واژه «روح» در قرآن کریم غالباً حقیقت مجردی را ارائه می‌کند که دارای اصل و ریشه الهی است و با نحوه خاصی با انسان پیوند یافته است. اما طرز کار «عقل» در قرآن کریم عبارت از فهم و تفکر می‌باشد.

الف - نفس : ۲

این کلمه در قرآن کریم با قالبهای مفرد و جمع و بصورت اضافه بر ضمیر و غیره بکاررفته است و غالباً مفهوم آن عبارت از موجود زنده می‌باشد، موجودی که دارای يك اصل و همواره در حال تکاثر [و تولید نسل] و دارای نیروی کسب و اشتها و غضب است، و سرانجام، باید نگران پاداش و یا کیفری در پی اعمالی

۱. واژه «عقل» با چنین قالب و ساختمانی در قرآن کریم دیده نمیشود، ولی مشتقاتی از آن مانند: «عَقْلُوْهُ، تَعْقِلُوْنَ، نَعْقِلْ، يَّعْقِلْهَا، وَ يَّعْقِلُوْنَ» استعمال شده است.

۲. کلمه نفس و مشتقات آن ۳۶۷ بار در قرآن کریم استعمال شده است که در دائرة المعارف اسلامی برخی از معانی و مفاهیم آنها بازگو شده است. رک.

خوب و بدش باشد . کلمه نفس در قرآن کریم . مفاهیم دیگری را نیز ارائه می کند که عبارتند از جوهر و حقیقت انسان . عین چیزی دیگر . و یا ذات الهی .

* نفس بمفهوم انسان :

آیاتی که کلمه نفس در آنها بمفهوم خود انسان بکار رفته است نمونه هایی از آن بشرح زیر می باشد :

« وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا » (بقره . ۴۸)

از آن روزی بر حذر باشید که در آن روز کسی بجای کسی دیگر ، کاری را انجام ندهد .

« لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا » (بقره . ۲۳۲)

هیچکسی جز باندازه توانائیش تکلیف نمی گردد .

« أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا »

(مائده ، ۳۲)

محققاً اگر شخصی ، کسی را نه در برابر کسی و یا فساد و تبهکاری در زمین ، بکشد مانند آنست که همه مردم را می کشد .

« قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا » (تحریم ، ۶)

خود و خانواده خویش را از آتش دوزخ نگاهدارید .

« وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ » (بقره . ۲۲۸)

زنهاى طلاق داده شده باید خویشان را بمدت سه پاکی از عادت ، در انتظار نگاه دارند .

« وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ » (یوسف ، ۳۲)

حقاً من از خود او کام خواستم ، ولی او خودداری کرد و خواست خویشان را نگاه دارد .

« وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ » (زخرف ، ۷۱)

در آن است آنچه هوس کنند و دیدگان لذت برد .

* نفس بمفهوم اشخاص و یا شخص معین :

گاهی واژه نفس در قرآن کریم علاوه بر آنکه بر مفهوم انسان دلالت می کند اشاره به شخص معین نیز از آن استفاده می شود چنانکه در آیه زیر :

«فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ» (کهف ، ۶)

پس شاید خود را از پی آنها بیازی .

که منظور از نفس در اینجا شخص پیغمبر (صلی الله علیه و آله) می باشد .
درد و آیه زیر نیز کلمه نفس درباره شخص معینی بکار رفته است :

«كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَءِیْلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِیْلُ عَلَی نَفْسِهِ»

(آل عمران ، ۹۳)

همه خوراکیها بر بنی اسرائیل حلال بود ، جز آنچه که اسرائیل بر خویشتن
تحریم کرد .

«هِيَ رَاوَدَّتْنِي عَنْ نَفْسِي» (یوسف ، ۲۶)

این زن از من کام جست .

* نفس بمفهوم ذات الهی :

همین کلمه در برخی از آیات قرآنی ، حاکی از ذات الهی است مانند
آیات :

«وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران ، ۳۰)

شمارا خداوند از خویشتن بر حذر میدارد و خدا نسبت به بندگان ، مهربان است .

«وَاصْطَفَيْتَكَ لِنَفْسِي» (طه ، ۴۱)

و ترا برای خویشتن برگزیدم .

«تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده ، ۱۱۶)

تو آنچه را در من وجود دارد میدانی ولی من از آنچه در تو است آگاه نیستم .

«قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام ، ۱۲)

بگو از آن خدا است ، رحمت را بر خویشتن فرض و واجب فرمود .

* کلمه نفس بمعنی درون انسان :

آیات زیر ، نمونه‌هایی از استعمال کلمه نفس را به مفهوم «درون انسان» ارائه می‌کند :

«رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ» (اسراء ، ۲۵)

پروردگار شما به آنچه در درونهای شما است آگاه‌تر است بر فرض که شما شایستگان باشید .

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد ، ۱۱)

خداوند محققاً آنچه را که در گروهی وجود دارد دگرگون نمیسازد مگر آنکه آنها درون خود را دگرگونه سازند .

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ» (ق ، ۱۶)

حقاً ما انسان را آفریدیم و از آنچه درونش را می‌خلد آگاهیم .

* کلمه نفس بمعنی اصل و بُنِ انسان :

گاهی کلمه نفس در آیات قرآنی ، نمایانگر اصل و بن انسان است مانند آیات :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (نساء ، ۱۱)

ای مردم نسبت به پروردگاتان پرهیزکار باشید ، پروردگاری که شما را از یک اصل و یک بُن آفریده است

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء ، ۱۸۹)

اوست که شما را از یک اصل آفریده است .

* نفس بمفهوم اَبَعَادِ خاصی در درون انسان :

با اینکه کلمه نفس که در قرآن کریم برای دلالت بر انسان بکار رفته است ،

گاهی منظور از آن عبارت از همان جوهر مجردی است که قائم بالذات می باشد؛ و گاهی کلمه نفس بعنوان يك تعبیر مجازی از حقیقت و ماهیت انسان مورد استفاده می باشد مانند آیات زیر که کلمه نفس، ابعاد خاصی از درون انسان را نشان می دهد:

«لَا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَمَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت، ۲)

به روز رستاخیز سوگند یاد نمی کنم و به روان سرزنش گر قسم یاد نمی کنم.

«وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف، ۵۳)

من خود را تبرئه نمی کنم؛ زیرا نفس و روان آدمی، او را هر هنگام به بدی فرمان می دهد.

«يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر، ۲۷)

ای نفس آرام و ای دل آرمیده، بسوی پروردگارت در حالیکه خشنود و مورد رضایت هستی، باز گردد.

«وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» (نازعات، ۴۰)

و اما آنکه از جایگاه پروردگارش بیم دارد و خویشتن را از هوس باز میدارد.

بدینسان کلمه نفس در قرآن کریم عموماً بر ذات دلالت می کند و این دلالت غالباً توأم با اشاره به عنصر محرکها و جنبشهای حیاتی است، و کمتر بر مفهوم انسان بعنوان يك موجود مُدْرِك و متفکر، دلالت می کند. بنابراین با توجه به اینکه کلمه نفس در قرآن کریم هم درباره ذاتی که دارای محرکها و جنبشهای حیاتی است بکار رفته و هم گاهی بندرت درباره ذاتی که مدرك و متفکر است استعمال شده است. نتیجه می گیریم که این کلمه، واژه عام و فراگیری است که بر تمام وجود و ابعاد انسان دلالت دارد و مفهوم آن، محدود به ذاتِ مُدْرِك و متفکر نمی باشد.

ب - قلب : ۱

واژه «قلب» در قالبهای مفرد و تشبیه و جمع در قرآن کریم بکار رفته است، ولی نه بآن اندازه که کلمه «نفس» با ساختمانهای مختلفش در قرآن دیده می شود. استعمال کلمه قلب در قرآن کریم، چنین می نمایاند که اکثر معانی و مفاهیم آن بر پیرامون محور و مفهوم وجدان و عقل آدمی می چرخد، و بهمین جهت است که قلب بعنوان محور و اساس فطرت سلیم و عواطف گوناگون - اعم از عواطفی که بر پایه حب و علاقه و یا نفرت و انزجار مبتنی است - چهره می کند. و میتوان آنرا مرکز و کانون رشد و هدایت و ایمان و علوم و معارف و اراده و ضبط و خویشتن داری بشمار آورد.

* قلب بمعنوی کانون فطرت سلیم :

قلب در آیه زیر بعنوان جایگاه و کانون فطرت سلیم یاد شده است :

«يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شراء ، ۸۹)

روزی که مال و فرزندان سودی نمیرساند مگر آنکه خدای را با دلی سالم و روانی پاکیزه، آمد .

* قلب بمعنوی کانون عبرت اندوزی و مرکز تفکر و استدلال و ایمان :

نکته ای که در آیات زیر جلب نظر می کند این است که قلب به مفهوم کانون عبرت اندوزی و استدلال و مرکز فهم و هدایت و ایمان بکار رفته است :

«وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ» (توبه ، ۱۱)

و آنکه به خدا ایمان دارد دلش را رهبری می کند.

۱. کلمه قلب بصور مختلف در ۱۴۴ مورد در قرآن کریم بکار رفته است (رک : الصوفیه فی الاسلام : نیکلسون ، ص ۷۰) و :

« وَلَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنِ قُلُوبُهُمْ »
(مائده ، ۴۱)

آنانکه در کفر می شتابند یعنی آنانکه زبان آنها گویای ایمان است و دلهایشان از ایمان، تهی است، ترا اندوهگین نسازند .

« وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ » (حجرات ، ۷)
ولی خداوند متعال ایمان را محبوب شما گردانده و آنرا در دلهایتان بیاراست .
« إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ » (نحل ، ۱۰۶)
مگر آنکه اجبار و اکراه گردد و دل او با نیروی ایمان، آرام و استوار است .

* قلب - یا - کانونی که دچار آلودگی می گردد :

ولی نباید قلب آدمی را صرفاً جایگاه ایمان و عواطف عالی دانست ، بلکه گاهی این قلب گرفتار آلودگی می گردد و انسانرا به گناه سوق می دهد :

« كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ » (حجر ، ۱۲)
بدینسان آنرا در دلهای گنهکاران می رانیم .
« وَلَا تَتَّبِعُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَتَّبِعْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ » (بقره ، ۲۸۳)
شهادت را کتمان نکنید و اگر کسی آنرا کتمان کند قلبش گنهکار است .

* قلب - یا - کانون عواطف گوناگون :

اما برای ارائه مواردی که قلب ، حاکی از عواطف مختلف می باشد می توان از آیات زیر یاد کرد :

« وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً » (حدید ، ۲۷)
در قلوب کسانی که او را پیروی کردند مهر و رحمت را فراهم آوردیم .
« لِيَجْزَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ » (آل عمران ، ۱۵۶)
تا خداوند متعال آنرا حسرتی در دلهایشان قرار دهد .

«سَلِّقِي فِي قُلُوبِ الْكَافِرِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا» (آل عمران ، ۱۵۱)

بزودی در دلهای کافران - بعزت شرک آنان - هراس می افکنیم .

«ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً» (بقره ، ۷۴)

پس دلهای آنها پس از آن دچار سختی گشت ؛ پس چنین دلهائی همانند سنگ و یا سخت تر از آن است .

از مجموع این بررسی کوتاه نتیجه می گیریم که کلمه «قلب» در قرآن کریم دارای مفهومی اختصاصی تر و محدودتر نسبت به مفهوم «نفس» می باشد . لذا قلب صرفاً بر محرکهای غریزی و یا عنصر حیاتی دلالت نمی کند بلکه حاکی از بُعدی در انسان است که واجد ظرفیت و گنجایش برای پذیرش حالات متنوع می باشد.

ج - روح : ۱

با اینکه از کلمه «روح» در قرآن کریم ، موارد اندکی بچشم میخورد ، مع هذا در همین موارد - از نظر مفهوم - دارای تنوع فزونتری است . این کلمه گاهی بصورتی مطرح شده است که باید آنرا بعنوان عامل افاضه حیات و زیست از جانب خداوند متعال به انسان ، تلقی کرد :

«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر ، ۲۹)

پس آنگاه که او را پرداختم و از روح خود در او دمیدم ، بحال سجده در برابر او فرو افتید .

«ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (سجده ، ۹)

پس او را پرداخت و از روح خود در آن دمید .

کلمه روح با چنین مفهومی ، همیشه در قرآن کریم به خدا اضافه شده

۱. واژه روح در بیست و پنج مورد از آیات قرآنی بکار رفته است . و نیز بنگرید به :

F. Jadre : La notion de la Certitude p p. 27, 225, 182.

است . و این کلمه در مفهومی مشابه با همان مفهوم در قرآن بکار رفته است که نسبت به مفهوم اول از خصوصیت فزونتری برخوردار است ؛ چون احیاناً بر کیفیت خلقتِ شخصِ خاصی مثلاً : حضرت عیسی (علیه السلام) نیز دلالت دارد :

« قَاَرْسَلْنَا اِلَيْهَا رُوْحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا » (مریم ، ۱۷)

روح خود را بسوی او گسیل داشتیم پس برای او بصورت انسانی درست و پرداخته ، نمایان گشت .

« وَ اَلَّتِي اَخَصَّتْ لَوْجَهَا فَتَفَخَّخْنَا فِيْهَا مِنْ رُّوْحِنَا » (انبیاء ، ۹۱)

و آنکه دامنِ خویش را پاکیزه نگاه داشت و ما روح خود را در او دمیدیم :

چنانکه در قرآن کریم ، گاهی مصداقِ «روح» عبارت از خود قرآن کریم است :

« كَذٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوْحًا مِنْ اَمْرِنَا » (شوری ، ۵۲)

بدینسان ، روحی از فرمانِ خود به تو وحی نمودیم .

و نیز کلمه روح به مفهوم وحی و فرشته‌ای که وحی را فرود می‌آورد بکار رفته است :

« يُلْقِي الرُّوْحَ مِنْ اَمْرٍ عَلٰی مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهِ ، لِيُنْذِرَ بِهِ » (غافر ، ۱۵)

از فرمان خود ، روح را بر کسی از بندگان که اراده کند می‌افکند تا بدان وسیله مردم را بیم دهد .

« قُلْ نَزَّلَهُ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ » (نحل ، ۱۰۲)

بگو : روح القدس - به حق - آنرا از جانب پرورگار تو فرو فرستاد .

« نَزَلَ بِه الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ عَلٰی قَلْبِكَ » (شراء ، ۱۹۹)

روح الامین ، آنرا بر قلب تو فرآورد .

کلمه روح با تمام مفاهیمی که قرآن کریم بدانها اشاره می‌کند در هیچ

موردی بمعنی بدنِ تنها و یا بمعنی بدنِ توأم با روح - که مجموعاً عبارت از انسان است - و یا بمفهوم جنبشهای درونی، مورد استفاده قرار نگرفته است. درحالیکه کلمه «نفس» احياناً چنان مفاهیمی را در قرآن ارائه می کند. و این نکته نشان می دهد که روح و نفس در منطق قرآن کریم، متفاوتند.

د - عقل : ۱

کلمه عقل با همین قالب و ساختمان بهیچوجه در قرآن بچشم نمیخورد، لکن قالبهایی از آن در ساختمان «فعل» بصُورِ مختلف در قرآن کریم جلب نظر می کند که همه آنها نمایانگر وجودِ عنصر و کانونِ تفکر و اندیشه در انسان است. و آیات زیر نیز نمونه ای از این سخن می باشد :

«وَيَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ» (بقره، ۵۷)

و سخنی خدا را می شنوند، سپس آنرا پس از آنکه درك کردند تعریفش می نمایند.

«اتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْإِتْرِ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»

(بقره، ۲۴)

آیا مردم را به نیکی توصیه و امر می کنید و خویشان را فراموش می نمائید با اینکه شما کتاب خدا را می خوانید؛ آیا نمی اندیشید؟

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الَّتِي كَفَرَتْ أَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يَعْقِلُونَ» (انفال، ۲۲)

بدترین جنبنده از نظر خداوند متعال، مردمان کفر و گنگی هستند که نمی اندیشند.

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک، ۱۰)

و گفتند اگر ما می شنیدیم [و گوش شنوا می داشتیم] و یا فکر می کردیم، در میان یارانِ لهیب آتشی دوزخ نمی بودیم.

• • •

واژه‌های چهارگانه در قاموسهای زبان تازی :

در زبان عربی ، کلمه «نفس» بمعنی عین يك چیز و یا حقیقت آن بکار میرود .^۱ سید مرتضی [رضوان الله علیه] می گوید : نفس انسان یا غیرانسان - مانند حیوان - ، عبارت از نیروئی است که اگر انسان و یا حیوان ، فاقد آن گردند ، زنده نخواهند ماند .^۲ اما «روح» از نظر اهل لغت ، دارای همان معانی و مفاهیمی است که قرآن کریم بدانها اشاره کرده است ؛ و لذا می گویند : روح ، منشأ و عامل حیات نفس است .^۳ البته غالباً نفس و روح از نظر زبان‌شناسان تازی دارای يك معنی است . اما «قلب» عبارت از وجود محض و حقیقت و لُبّ اشیاء است و جمله «رَجُلٌ قَلْبٌ» بمعنی : مردی دگرگون ساخت ، می باشد .^۴ واژه «عقل» از نظر لغوین بمعنی علم به صفات اشیاء و فهم و درک آنها است . وقتی می گویند : «عَقَلَ الشَّيْءَ» یعنی آن چیز را بست و نگاه داشت و با جمله «عَقَلَ الْبَحْرَ» یعنی [زانوی] اشتر را بیست .^۵

. . .

واژه‌های چهارگانه از دیدگاه اهل حدیث :

اهل حدیث و اثر ، پیرامون کلمه نفس و روح دارای اختلاف نظر هستند^۶ : گروه زیادی از آنها معتقدند که این دو دارای يك مُسمّی و مفهوم می باشند . و مأخذ آنها حدیث ابی هریره از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است که فرمود :

۱. القاموس المحيط : فیروزآبادی ، ۲/ ۲۵۵ .
۲. الامالی : سید مرتضی ، ۶/ ۲ .
۳. القاموس المحيط ، ۲۲۲/ ۱ . لسان العرب ۴/ ۲۸۹ .
۴. القاموس المحيط ، ۱۱۸/ ۱ .
۵. همان مرجع ، ۱۸/ ۴ .
۶. الروح : ابن قیم ، ص ۳۲۴ ، الفصل ۵/ ۶۶ و مابعد .

« إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَنْزِلُ بِهِ الْمَوْتُ وَ يُعَايِنُ مَا يُعَايِنُ ، يَسُودُّ لَوْ خَرَجَتْ نَفْسُهُ ،
وَاللَّهُ تَعَالَى يُحِبُّ لِقَاءَهُ . وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ تَصْعَدُ رُوحُهُ إِلَى السَّمَاءِ فَتَأْتِيهِ أَرْوَاحُ
الْمُؤْمِنِينَ فَيَسْتَخِيرُونَهُ عَنْ مَعَارِفِهِ مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا ۱ » :

مرگ بر مؤمن فرو می آید و آنچه دیدنی است بچشم می بیند و خواهان آنست
که جانش بیرون آید و خداوند متعال دوستدار لقاء او است . و محققاً «روح»
مؤمن به آسمان صعود می کند و ارواح مؤمنین نزد او آیند و از اطلاعات او
راجع به اهل دنیا کسب خبر نمایند .

از نظر محدثین ، روح را از آنجهت «روح» می نامند ، چون حیات بدن
بدان وابستگی دارد چنانکه نفس را از آنجهت «روح» می نامند چون حیات
موجود زنده بوسیله آن در بدن حلول می نماید . نفس را نیز از آنجهت «نفس»
نامیدند چون نفیس و ارجمند است و یا آنکه نفس موجود عبارت از خود او
است .^۲

عده ای از اهل حدیث معتقدند که روح ، غیر از نفس است ؛ مقاتل بن
سلیمان می گفت : انسان دارای حیات و روح و نفس است ، آنگاه که آدمی
بخواب میرود نفسی که بوسیله آن ، اشیاء را تعقل و درک می کرده است از او
خارج می شود ، ولی از جسد و بدن آدمی جدا و گسسته نمی گردد ، بلکه
همانند ریسمانی از او بیرون می رود که دارای شعاعی است و بنوعی با بدن
در ارتباط است . لذا رؤیا بوسیله نفسی روی میدهد که از بدن بیرون می رود ،
ولی حیات و روح در بدن برجای میماند ، و از رهگذر آن ، بدن جابجا
می شود و تنفس می نماید . و آنگاه که يك فرد خوابیده را حرکت میدهند [و یا
او را صدا می کنند] این نفس با سرعتی - زودتر از يك چشم بهم زدن - به بدن

۱. مجله منبر الاسلام ، شماره ۹ ، مقاله دکتر مصطفی حلمی ، تحت عنوان : «التصوف
علم للنفس الانسانية» .

۲. الروح : ابن قیم ، ص ۳۲۵ .

باز می گردد . و اگر مشیت الهی به مرگ او تعلق گیرد این نفس را به درنگ و توقف وامیدارد و آنرا از بدن می بُرد که دوباره به بدن بازنگردد .
گروهی دیگر از مُحَدِّثان را عقیده بر آنست که قوام و ثباتِ نفس بمدد روح او امکان پذیر می باشد ، و نفس عبارت از صورت انسان [و عامل سازمان دهنده وحدت او در طول مدت عمرش] می باشد، و ایندو از هم متفاوتند.^۱
درباره عقل، شماری از احادیث بحشم می خورند که مهمترین آنها حدیث زیر است :

«أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ ، فَقَالَ لَهُ : أَقْبِلْ ، فَأَقْبَلَ . ثُمَّ قَالَ لَهُ : ادْبِرْ ، فَادْبَرَ ، ثُمَّ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ أَكْرَمَ عَلَى مِنْكَ ، بِكَ أَخَذْتُ وَ بِكَ أُعْطِي وَ بِكَ أُثِيبُ »^۲

نخستین چیزی که خداوند متعال آفریده است عبارت از عقل می باشد ، پس به او گفت : روی آور ، عقل روی آورد ، سپس به او گفت روی برگردان ، و عقل روی برگرداند . سپس خدای عزوجل فرمود: سوگند به سرفرازی و شکوهم از نظر من چیزی را گرامی تر و ارجمندتر از تو نیافریدم . بوسیله تو بازخواست می کنم و بوسیله تو عطا می نمایم ، و بوسیله تو پاداش میدهم .

این حدیث بر صوفیه و دانشمندانی که نظریه «صدور» را از یونانیان اقتباس کرده بودند - چنانکه خواهیم دید - اثری عظیم بجای گذاشت .
از مجموع گذر ما بر مفاهیم این واژه های چهارگانه از نظر قرآن و حدیث ولغت ، باین نتیجه می رسیم که در طی این مفاهیم ، مطلبی دیده نمی شود تا نظریه های مختلف فلاسفه اسلامی و صوفیه را - که در باره این الفاظ اظهار کرده اند - تأیید کند ، چنانکه ما ضمن بحث از طبیعت نفس ، همین نکته را توضیح خواهیم داد .

۱ . الروح : ابن قیم ، ص ۳۲۸ .
۲ . احیاء ، مجلد اول ، کتاب العقل .

مفهوم این واژه‌ها از نظر صوفیه :

صوفیه میان این واژه‌ها جدائی‌های واضحی ارائه کرده‌اند :
نفس از نظر آنها، شَرِّمَحْض و کانون خویهای ناستوده و ناپسند و جایگاه
نظَرِ خَلْق است .

روح ، مبدء حیات و مرکز فراهم آئی خویهای ستوده و پسندیده و لطیفه‌ای
است پاکیزه و آزاد و رهیده از تسلط نفس ؛ که صوفیه همه مظاهر و پدیده‌های
روحی انسان را به آن نسبت می‌دهند . و این روح از «امر الهی» نشأت یافته
که حقیقت آنرا نمی‌توان بازیافت . همین روح ، جایگاه محبت و عواطف
عالی است .

قلب از نظر صوفیه ، جایگاه و مرکز معرفت و یکی از وسائل ادراک
آدمی است . و قلب آنگاه می‌تواند حقیقت را بازیابد که از شوائب حس و
وابستگی‌های آن پالایش و صافی گردد . علوم لَدُنَّی از طریق مداومت بر ذکر ،
در آن پرتوافکن میشود . پس قلب - با چنین مفهومی - جایگاه معارف و محل
نظر خالق و آفریدگار جهان است .

عقل از دیدگاه صوفیان بمنظور دلالت بر علم و معرفتی بکار میرود که
این علم بواسطه حواس و از طریق اعتبار و استدلال فراهم می‌آید . و از لحاظ
مرتبّت در مقامی فروتر از مقام قلب قرار دارد.^۱

علت امتیاز روح و نفس از نظر صوفیه این است که نفس عبارت از بعد
انسانی آدمی ؛ و روح ، عبارت از بُعْدِ الهی او است که برای تسلط و چیره
شدن بر قلب ، همواره در حال هموردی و درگیری با یکدیگر بسر می‌برند ،

۱. الرسالة القشریة، ص ۵۷. دراسات فی الفلسفة الاسلامیة : دکتر ابوالوفاء تفتازانی،
ص ۱۳۹-۱۴۵. ریاضة النفس: حکیم ترمذی، ص ۳۵. الصوفیة فی الاسلام: نیکلسون،
ص ۷۵. و نسخه خطی ابن تومرت ، موجود در دارالکتب المصریة، ص ۶۶.

و گاهی انگیزه و دواعی روح، قلب را در اختیار خود می گیرد و گاهی شهوات و تمایلات نفس بر آن مسلط میگردد^۱.

واژه های چهارگانه از نظر فلاسفه :

اما فلاسفه، این واژه های چهارگانه را گاهی بیک معنی و مفهوم بکار برده اند و نیز گاهی آنها را بعنوان واژه هایی که دارای مفاهیم مختلف است استعمال کردند :

عده ای از فلاسفه یونان می گویند : «نفس و روح» دارای یک مفهوم هستند، چنانکه افلاطون در باره خلود نفس، ایندو را بیک معنی تلقی کرده است. عده ای دیگر از فلاسفه میان این واژه های چهارگانه بر اساس مرتبه هریک از آنها در نظریه صدور موجودات از عقل، فرق گذارده اند. عقل بر اساس این نظریه، اولین و شریف ترین موجودات می باشد؛ چون جوهر و حقیقت عقلی مطلق، عبارت از خدا است. روح در مرتبه پس از عقل جای دارد که از سایر موجودات نسبت به عنصر نور، نزدیکتر می باشد. و سپس نفس که نسبت به عنصر هوا و خاک دارای قرب فزونی است.^۲

فلاسفه اسلامی نیز همپای با نظریه فلاسفه یونان در این مورد سخن گفته اند، لذا نفس ناطقه را مرادف با روح بکار بردند، چنانکه نفس را قبل از ارتباط آن با بدن، روح نامیدند^۳ و پس از اتصال آن با بدن از آن به عنوان «نفس» یاد کرده اند. فلاسفه کلمه «قلب» را کمتر بکار بردند. عقل نیز از نظر فلاسفه یکی از قوای «نفس ناطقه» بشمار می آید که به عقل عملی و عقل نظری انشعاب می یابد.

• • •

۱. الاتحاف : زبیدی ۲۵۷/۴. عوارف المعارف : سهروردی، ص ۳۱۰.

۲. الانسان فی القرآن : العقاد، ص ۳۶۵.

۳. رسالة فی القوی النفسانية : ابن سینا، ص ۶۵.

واژه‌های چهارگانه از دیدگاه غزالی :

غزالی به اختلاف و تفاوتِ آراء محققان پیرامون این واژه‌ها اشاره کرده است : ولی خود، راه جدیدی را در ارائه تفاوتِ مفاهیم آنها پیموده است . او در بارهٔ هر يك از این کلمات ، دو مفهوم را در نظر گرفته که یکی از آندو مفهوم، مادی و دیگری، روحانی و مجرد می‌باشد . و ما بطور فشرده، مفاهیم هر يك از این واژه‌ها و روش بررسیهای غزالی دربارهٔ آنها را بازگویی کنیم :

نفس :

نفس از نظر غزالی دارای دو معنی خاص و عام است :

منظور از نفس - بمعنی عام آن - عبارت از جوهر قائم بالذات در انسان است از آنجهت که این جوهر، عبارت از حقیقت انسان می‌باشد، یعنی همان جوهری که حکماء آنرا «نفس ناطقه» می‌نامند ، و قرآن کریم از آن به «نفس مطمئه» و «روح» تعبیر می‌کند ، و صوفیه عنوان «قلب» را برای آن انتخاب کرده‌اند . تفاوت‌های این واژه‌ها از نظر غزالی صرفاً از لحاظ نامگذاری است . و اگر نه در مفهوم و محتوای آنها هیچگونه تفاوتی وجود ندارد : «قلب و روح و نفس مطمئه» نامهای نفس ناطقه‌اند و نفس ناطقه نیز عبارت از جوهری زنده و فعال و مُدْرِك می‌باشد ، و آنگاه که ما از «روح» و یا «قلب» یاد میکنیم منظور ، همان جوهر مجرد می‌باشد^۱ این جوهر مجرد عبارت از حقیقت انسان و مرکز و محل معقولات و تفکر و تشخیص و تأمل است^۲ و همان نفس انسان و ذات او می‌باشد و بر حسب اختلافِ احوالِ انسان، دارای اوصاف و عناوین مختلف می‌گردد که سرانجام از نفس «لواءه» یا «اماره» و یا «مطمئه» سر بر می‌آورد^۳

۱. الرسالة اللدنية : غزالی ، ص ۷ .

۲. همان مرجع و صفحه .

۳. احیاء ۴/۳ .

نفس با چنان مفهومی همان است که هر کسی با گفتن «من» به همان اشاره می‌کند^۱.

منظور از نفس - به مفهوم خاص آن - عبارت از آن مفهوم صوفی نیست که جامع نیروی غضب و شهوت انسان است. نفس با این مفهوم: اصل و اساس صفات مذمومه و خویهای ناستوده انسان است که انسان، موظف به مجاهدت با آن و در هم شکستنش می‌باشد^۲ و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در اشاره به همین نفس است که می‌فرماید:

«أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ»^۳

دشمن ترین دشمنان تو، نفس تو است که میان دو بر و دو پهلوی تو قرار دارد.

چنین نفسی عبارت از روح حیوانی است^۴، و شارع مقدس با کلمه «نفس» به قوه شهوانیه و قوه غضبیه اشاره دارد که این دو قوه از قلبی سرچشمه می‌گیرند که در میان دو بر یعنی در خود انسان جای دارد^۵.

بدون تردید همین نکته‌ای که در سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) جلب نظر می‌کند و اشارتی که در این سخن وجود دارد نوعی هشباری و تَفْطُن برای غزالی بهم رسانده تا این تفاوت را میان دو مفهوم نفس یاد کند؛ زیرا در این دو مفهوم، صفات بیمارگونه و ناپسند نفس، و خود نفس - که بعنوان جوهر معقولات تلقی می‌شود و منشأ آن، عالم امر و ملکوت است -^۶

۱. الاتحاف : ۲۰۶/۷، کیمیای سعادت ص ۵۰۳ و:

F. Jadre : op . Cit pp . 465 , 266 , 164.

۲. با نظریه قَشِیرِی در تعریف نفس، مقایسه شود (رک. الرسالة القشیره، ص ۵۷).

۳. بیهقی از این حدیث یاد کرده و آنرا موضوع و مجعول می‌داند.

۴. الرسالة اللدنیة، ص ۷.

۵. همان مرجع و صفحه.

۶. فی النفس والعقل : دکتر محمود قاسم، ص ۹۷.

مجموعاً ارائه می‌گردد .

آنگاه که غزالی واژه نفس را بکار می‌برد ، منظور آن عبارت از نفس بمعنای عام آن می‌باشد ، نه نفسی که نسبت به ارتکاب بدیها وزشتیها مسئول است . غزالی بهمین مطلب در معارج القدس (ص ۱۶) و الرسالة اللدنیة (ص ۲۳) و میزان العمل (ص ۲۳) اشاره دارد .

مُنْتَهی غالباً منظور او از کلمه نفس ، همان مفهوم دوم است ، و بویژه وقتیکه موضوع بحث، مربوط به صوفیه باشد همین مفهوم مورد نظر او می‌باشد^۱ با چنین برداشتی از نفس ، حوادث و افکار و خلجانهائی که در نفس پدید می‌آید از حوادث و خواطر موجود در قلب تفاوت خواهد داشت . و نفس در چنین برداشتی مَرَكَب قلب می‌باشد (رک . کیمیای سعادت، ص ۵۰۸) چنانکه هر يك از قلب و نفس دارای حظ و بهره و وظیفه متفاوتی هستند (رک : احیاء . ۲۸۸/۱).

قلب :

غزالی کلمه «قلب» را بعنوان واژه‌ای جاکی از دو مفهوم بکار میبرد :

۱- قلب به معنی پاره گوشتی که صنوبری شکل است و در درون قسمتِ چپ بدن انسان جای دارد ، و از طریق کالبد شکافی بدینگونه شناسائی شده است . این قلب جسمانی ، محل تجمع خون سیاهرنگ و منبع بخاری است که آن بخار ، مَرَكَب روح حیوانی می‌باشد . قلب با چنین مفهومی برای همه جانوران وجود دارد و مخصوص به انسان نیست ، با فناء و نابودی این قلب ، همه حواس موجود زنده ، فانی و نابود شده و از کار می‌افتند^۲ و روح حیوانی که عبارت از احساس و حیات است از همین قلب منبعث می‌گردد .

۱ . A . L : Otman : op Cit. 85.

۲ . معارج القدس ، ص ۱۰.

۲- قلب به مفهوم روح انسانی است که بارِ امانت الهی را بدوش میکشد و معرفت در آن تجلی می‌یابد و علم و آگاهیهای فطری در آن انعکاس یافته و با گفتن «بلی» = آری، زبان به توحید الهی گشوده است. این قلب با چنین مفهوم، اصل و بُن آدمی و سرانجام همه کائنات را در عالم معاد بازگو می‌کند.

غزالی واژه قلب را در بسیاری از موارد، مرادف با مفهوم نفس بکار برده است، ولی در کتابهای اخیر خود گرایش به آن دارد که کلمه قلب را بجای نفس بکار بُرد. چنانکه صوفیه نیز بجای کلمه نفس از واژه قلب استفاده کرده و ایندو را از هم متفاوت میدانند. علیهذا قلب، محل و جایگاه حقایق متافیزیکی است که انسان از طریق رهائی و آزادی از قید و بند و سلطه بدن و حواسِ ظاهری، به آن حقایق دست می‌یابد.

روح :

روح از نظر غزالی بمفهوم نفس و قلب تلقی شده است. و این دید و نگرش او حاکی از آنست که وی از این دو واژه يك معنی را اراده کرده و طبق عادت خود به توضیح و تفصیل نظریه خود می‌پردازد و واژه روح را دارای دو مفهوم می‌داند :

۱- قوه و نیروی حیوانی و یا به تعبیر دیگر: «روح حیوانی» که عبارت از جسم لطیف و بخاری است و از حفره موجود در قلب جسمانی سرچشمه می‌گیرد و توسط عروق و رگها در تمام نواحی اجزاء بدن جریان پیدا میکند. همین روح است که حیات و زندگی و حس و حرکت و نیروی بینائی و بویائی و غیره را بر اندامهای بدن افاضه می‌کند؛ همانگونه که چراغ، نورش را بر محیط خانه افاضه می‌نماید. ماهیت این روح عبارت از بخار لطیفی است که حرارت و دمای قلب، آنرا پدید می‌آورد و حقیقت و جوهر آن همان حرارت

غریزی است^۱ که در اعصاب و عضلات منبعث می‌شود^۱.
این روح، منطبق با روح حیوانی است که مورد نظر فلاسفه رواقی
می‌باشد^۲.

۲- روح بمعنی نفس ناطقه و یا بمفهوم لطیفه‌ای است در انسان که عالم
و مُدْرِک می‌باشد، و همان حقیقتی است که خداوند متعال ضمن آیه:
«قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^۳ بدان اشاره فرموده است. روح با چنین مفهومی از
نظر غزالی دارای تمام صفات و خصوصیات نفس ناطقه است؛ لذا در توصیف
آن می‌گوید: این روح، نه جسم و نه عَرَض است، بلکه جوهری است ثابت
و لایزال که فساد و اضمحلال و افناء و مرگ بدان راه ندارد. این روح از
بدن جدا می‌گردد و در انتظار بازگشت به آن بسر می‌برد، و صلاح و فساد بدن
نیز از ناحیه آن بشمر میرسد.

روح حیوانی و تمام قوای دیگر از سپاهیان چنین روحی هستند [که نفس
ناطقه نام دارد] و همانند مسافرِ غریب و آواره‌ایست که موقتاً در منزلگاه بدن
درنگ می‌یابد؛ زیرا روح از امر الهی نشأت گرفته^۴ و با چنین معنایی، جزئی
از قدرت الهی بشمار می‌آید.

غزالی - چنانکه گفته شد - در اکثر کتابهای قدیم و جدیدش این روح را
مرادف بانفس بکار برده است^۵. این موضوع نشان می‌دهد که منظور او از روح

۱. احیاء، ۲/۳.

۲. معراج السالکین، ص ۱۳.

۳. الاربعین فی اصول الدین، ص ۳۲۲. و:

A . J . Wensinck : La pensee de Ghazzali . p . 88

۴. احیاء، ۴/۳.

۵. منهاج العارفین، ص ۱۷۴.

۶. احیاء، ۲/۵۲ و ۴/۴۸۷. الرسالة اللدنیة، ص ۲۳. الروضة، ص ۷۲. میزان العمل،
ص ۲۲، ۲۳، الاربعین فی اصول الدین، ۲۲۱، ۲۲۲.

عبارت از نفس ناطقه است ، و نیز نمایانگر آنست که اختلاف میان این الفاظ و واژه‌ها، ناشی از اختلاف در طبیعت و سرشت آنها نیست بلکه حاکی از اختلاف وظیفه آنها می‌باشد .

ولی گاهی غزالی از کلمه «روح» ، نفس را در رابطه اتصال آن با بدن اراده می‌کند ، چنانکه گاهی نیز از کلمه روح ، نفس را - بمفهوم صوفی - در مد نظر قرار داده است ، و بیا هدف او از واژه روح ، ناظر به نظریه «صدور و فیض موجودات» می‌باشد^۱ .

عقل :

غزالی در کتاب «احیاء» به دو مفهوم آن اشاره می‌کند :

- ۱- منظور از «عقل» علم به حقایق امور است . و عقل با چنین مفهومی عبارت از صفت علم خواهد بود که جایگاه این علم ، قلب آدمی است . و گاهی - چون علم ، ثمره و بازده عقل آدمی است - آنرا عقل می‌نامند .
- ۲- معنی دوم عقل ، همان نیروئی است که مُدْرِکِ علوم و معارف می‌باشد . عقل با چنین مفهومی عبارت از قلب یعنی همان لطیفه الهی است که در گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به چشم می‌خورد آنجا که می‌فرماید : «اول ما خلق الله ، العقل» ؛ زیرا علم و آگاهی ، يك امر عَرَضی است ؛ لذا نمی‌تواند اولین مخلوق و آفریده بلا واسطه خداوند متعال باشد . عقل با این مفهوم ، موازی و مترادف با مفهوم نفس ناطقه و یا قوه نظریه نفس انسانی است . و غالباً عقل و نفس ناطقه در نوشته‌های غزالی بعنوان دو واژه مترادف بکار می‌روند مگر آنگاه که از ترتیب عقل در نظریه «صدور» بحث می‌شود؛ زیرا غزالی در این موضع همان اصطلاحات نوافلاطونیان را مورد استفاده قرار می‌دهد .^۲ و یا

۱ . الاملاء علی هامش الاحیاء ، ۱/ ۵۱ .

۲- A. J. Wesinck : op. Cit. P. 62

وقتی که میخواهد وظیفه و بژه عقل و ادراک نفس را مشخص سازد همان مفهومی را برای عقل در نظر می گیرد که تفاوت فزونتری را نسبت به مفهوم نخستین عقل ارائه می کند.^۱

غزالی واژه عقل را با مفهوم صوفی آن نیز بکار برده است، آنجا که عقل را در نقطه مقابل نفس بعنوان يك عامل هشدار دهنده و خصمی رادع و مانع از یورش نفس معرفی می کند.^۲

روابط طبیعی میان مفاهیم این واژه ها از نظر غزالی

برای ما روشن گشت که وقتی غزالی میان مفهوم این واژه ها امتیازاتی را بیان می کند هدف او این نیست که تفاوت مزبور در طبیعت و سرشت آنها وجود دارد، بلکه این امتیاز و تفاوت، از تفاوت مرتبه و وظیفه آنها ریشه می گیرد؛ زیرا همه آنها «لطیفه آمریه» هستند. عبارت دیگر: لطیفه ای است که از امر الهی نشأت یافته است. غزالی همین نکته را توضیح میدهد، باین صورت: وقتی که او در این مسئله از طرف منتقدان، مورد بازخواست قرار می گیرد به ملاك تفاوت این واژه ها اشاره می کند و می گوید: بر من ایراد می گیرند که تو در کتاب «احیاء»، نفس و روح را بیک مفهوم تلقی می کنی، در حالیکه جای دیگر میان آنها فرق و تفاوت می بینی! من در پاسخ آنها می گویم: نفس و روح، يك چیز هستند و این سخن با آنچه درباره تفاوت آنها و گفته ایم تناقضی ندارد. عبارت دیگر: نفس دارای مفهومی است که آنرا روح می نامند، و گاهی از آن با عنوان «نفس» تعبیر می کنند، و یا آنکه دارای عناوین دیگری می باشد. و بعید نیست نفس دارای مفاهیم دیگری باشد که باید بر طبق آن مفاهیم.

۲. کیمیای سعادت، ص ۵۱.

۳. میزان العمل، ص ۶۵. A. J. Wesinck: op Cit P. 62

آنرا منحصرأ «نفس» نامید و نتوان واژه روح و یا عنوان دیگری را بر آن اطلاق کرد.

اگر بخواهیم همه این واژه‌ها را از نظر مفهوم، متحد بدانیم و بگوئیم که تمام آنها يك حقیقت را ارائه می‌کنند باید همه آنها را دالّ بر لطیفه الهی بدانیم، چنانکه می‌دانیم که این واژه‌ها حاکی از نوع توانائیا و نیز نمایانگر رابطه و پیوند آنها با بدن می‌باشد.

بنابراین واژه «قلب» از عمیق‌ترین و دوردست‌ترین افکار در طبیعت انسان حکایت می‌کند که در برابر خداوند متعال، مشغول است، و خطاب و تکلیف و حساب روز قیامت متوجه او است؛ و مشغول محاسبه و بازخواست الهی می‌باشد. شهوات و تمایلات هوس‌آمیز از چنین قلبی بیگانه است و پیوند و رابطه این قلب با قلب جسمانی يك پیوند معنوی است نه پیوند مادی.

اما روح نیز بر همین لطیفه الهی دلالت دارد، و رابطه آن با جسم و بدن بوسیله روح حیوانی می‌باشد. این روح، والاترین مرجع و منبع شناخت و معرفت است. و آنگاه که انسان از هر گونه شعور و درك محسوسات، خلاص می‌گردد نسبت به اشارات مرموز کشف و شهود این روح، مشغول است.

نفس با تنفس و لذات و شهوات دنیوی دارای روابط و پیوندهائی است که از سه حالت: مطمئن، لوّامه، و اماره، سر بر می‌آورد.

اما عقل، نمایانگر نوع شناخت و معرفت و حاکی از سطح تطور فکری انسان می‌باشد.^۱

• • •

روابط طبیعی میان مفهوم روحی و مادی این واژه‌ها :

رابطه و پیوند این مفاهیم با بدن و یا قلب جسمانی از آنجا است که در پسِ هریک از این واژه‌ها ، يك نظریه و یا يك پیوند مادی جلب نظر می‌کند : در پسِ مفهوم واژهٔ قلبِ روحی ، قلب جسمانی کمین کرده است. و در وراء مفهوم روح ، روح حیوانی جلب نظر می‌کند ، که این روح حیوانی از قلب جسمانی بهم می‌رسد که در پی نفس ، جسد و بدن و خواسته‌های آن مطرح است ، و بدنبال عقل ، معارف و دست آوردهای آن ، توجه را برمی‌انگیزد ، بدینسان است که هریک از این تعریفات - ضمن آنکه ناظر به معرفت و ادراک و قدرت ربانی انسان است و این واژه‌ها حکایت از آن دارد - معهذا هریک از این واژه‌ها حاکی از روابط خاصی با بدن نیز می‌باشد . اگر ما با نگرشی دقیق‌تر به مفاهیم این تعابیر و واژه‌ها بنگریم خواهیم دید که درجات و مراحل از روابط و پیوندهائی به چشم می‌خورد که پیچیده‌ترین آنها ، همان رابطه‌ای است که میان لطیفه‌الهی مفهوم قلب که همچون ابزار تلقی میشود و میان روح بخاری مادی وجود دارد. پس قلب با بدن و عقل و تمایلات و غضب ، دارای پیوند و ارتباط می‌باشد .

. . .

باید یادآور شویم : آنگاه که ما از هریک از این واژه‌ها در این کتاب یاد می‌کنیم منظور ما - با صَرَفِ نظر از تفاوت‌های موجود میان آنها ' - عبارت از نفس و روان انسان است .

وجود نفس

آیا نفس و روان دارای وجود خارجی است ؟

بحث درباره وجود نفس از بحث و گفتگو درباره طبیعت آن جدا نیست. موضع ما در برابر طبیعت نفس و روان انسانی ، می تواند حدود این بحث و گفتگو را مشخص سازد؛ چنانکه عکس آن نیز صادق است. یعنی اگر موضع ما نسبت به وجود نفس ، مشخص شود ، حدود بحث از طبیعت نفس نیز روشن می گردد .

و چون میان دانشمندان روانشناسی ، محققانی به چشم میخورند که درباره نفس و روان انسان - جز به پدیده های حیات و حرکت - به وجود چیز دیگری اعتقاد ندارند ، و نیز افرادی از همین محققان قائلند که نفس و روان انسان عبارت از مجموعه پدیده هایی است که تابع وجود مادی و یا بخصوص تابع وجود مغز انسان است [و در وراء آن ، به هیچ حقیقت روحانی و مجرد از ماده ، اعتقادی ندارند] با وجود چنین نظریه ای ، بدیهی است که روانشناسی جدید درباره وجود نفس و روان انسانی ، بهیچوجه خود را سرگرم نمیسازد؛ زیرا اساساً منکر وجود نفس است .

لکن ما نمیتوانیم غزالی را در رده چنین دانشمندانی قرار دهیم. او از جمله محققانی است که بوجود نفس و روان انسانی ایمان دارند و معتقدند که نفس ، يك جوهر و حقیقتی است روحانی و مجرد از ماده و دارای طبیعت و سرشت خاصی می باشد . لذا غزالی ناگزیر باید از وجود چنین جوهر مجرد ، بحث کند و برای اثبات وجود آن استدلال نماید . او با افلاطون و افلوپین

بارۀ وجود نفس و استدلال بر آن ، خودداری نمیکنند و در بیان حقیقت نفس و اثبات وجود آن احساس دشواری نمی نمایند .

بسیاری از فلاسفه اروپا نیز وجود نفس را یک امر واضح و بدیهی می دانستند :

جان لاک معتقد بود که شناخت روان انسانی يك شناخت حدسی است و نمیتوان برای اثبات وجود و یا طبیعت و سرشت آن، اقامۀ برهان نمود، و نیز عدم آگاهی ما از برهان وجود نفس ، اجازه انکار آنرا به ما نمیدهد.^۱ درك نفس و روان انسان و آگاهی از وجود آن از نظر مالبرانش عبارت از احساس و توجه درونی به آن است و ما بوجود نفس همانگونه آگاهی داریم که بوجود خود و وجود تن خویش و وجود اجسام موجود در پیرامون خود آگاه هستیم ، اگرچه ذات و حقیقت آنرا درك نمی کنیم و آنچه در شعور باطن من وجود دارد این است که من وجود دارم، و می اندیشم ، و اراده می کنم ، و احساس درد می نمایم^۲.

اگر ملاحظه می کنیم که غزالی راجع به اثبات وجود نفس از طریق برهان عقلی گفتگو می کند بدین جهت است که درك می کرد با همه افکار و اندیشه ها مواجه است و با تمام آنها سروکار دارد، چون او خود را بصورت يك معلم در نظر می گیرد و از پی آن ، خویشتن را موظف میداند تا به تکلیف خود در استدلال بر وجود نفس از طریق برهان عقلی - البته برای کسانی که خواهان چنان گونه استدلال هستند - جامۀ عمل بپوشاند . با اینکه میدانیم غزالی شخصاً معتقد است مسئله اثبات وجود نفس از جمله قضایائی است که مربوط به حدس و ایمان می باشد و اینگونه قضایا نسبت به کسانی که آنها را شهود می کنند

۱. تاریخ الفلسفة الحديثة : یوسف کرم، ص ۱۴۳ .

۲. بنقل از : احادیث ما بعد الطبيعة و کتاب الاخلاق ، بخش ۱، ص ۱۶، ۱۷.

قطعی و یقینی است ، اگرچه همین قضایا از دیدگاه کسانی که با حدس و ایمان بیگانگی دارند قطعی نیست^۱.

غزالی در اثبات وجود نفس و استدلال بر آن از ابن سینا مستفیض می‌باشد ، و براهین اثبات وجود نفس را - که در عرصه‌های وسیع و گسترده روانشناسی عمومی مطرح است - از ابن سینا نقل و بازگو می‌کند ، و سپس بارازی و سایر فلاسفه اسلامی همگام می‌گردد . همین براهین است که بعدها به فلاسفه قرون وسطائی و فلاسفه عصر جدید ، امثال اکوینی و دکارت منتقل گردید .

ادله و براهین وجود نفس

ادله و براهین غزالی بر وجود نفس را می‌توان بگونه‌ای که ذیلاً گزارش می‌شود خلاصه نمود :

۱- برهان طبیعی: این برهان بر نظریه حیات و حرکت ارادی متکی است و همانگونه که غزالی [و دیگران می‌گویند: همه اجسام از لحاظ اینکه دارای ابعاد سه گانه [طول و عرض و عمق] هستند با هم مشترك اند . لکن از لحاظ مسئله حرکت و سکون ، متفاوت می‌باشند . اجسام خود بخود دارای حرکت نیستند و در ذات و حقیقت آنها حرکتی وجود ندارد . بلکه این حرکت بخاطر نیروئی است که در وراء جسم وجود دارد ، و این نیرو عبارت از نفس است^۲. ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که دارای حس و حرکت ارادی است ، و نیز به اجسامی بر می‌خوریم که تغذیه و تولید نسل می‌کنند . و این خصوصیات که در برخی از اجسام [یعنی جانداران] مشاهده می‌شود معلول جسمیت آنها نیست ، بلکه چنین اجسامی دارای مبادی دیگری هستند که از ناحیه آنها

۱. معیار العلم ، ص ۱۱۱ .

۲. تیسیر شیخ الارض : غزالی ، ص ۵۳ .

و ابن سینا و بسیاری از فلاسفه اسلامی و یونانی - راجع بوجود نفس - دارای اتفاق نظر می باشد .

اگرچه این جوهر روحی ، قابل رؤیت با چشم نیست و یا اساساً باهیچیک از حواس دیگر ، وجود آن احساس نمی گردد ، ولی برای اثبات وجود هر حقیقتی ، رؤیت و یا احساس آن بوسیله حواس ظاهری ، ضروری نیست ، زیرا همانگونه که غزالی می گوید - حالات لازم هر موجودی ، یا ذاتی و یا عرضی است . وجود و هستی نسبت به حالات لازم هر موجودی ، ذاتی میباشد . محسوس و یا مرئی بودن موجود نسبت به آن ، یک امر عرضی است . پس وجود هر موجودی برای ثبوت وجودش ، نیازی ندارد که ما برای هستی و وجود آن اقامه دلیل نمائیم . گاهی برای اثبات وجود یک چیز بوسیله قضایای عقلی استدلال می شود و گاهی نیز وجود آن بواسطه اثری که برای حس ثابت شده است تأیید می گردد . و ما بطور بدیهی از آثار نفس به وجود آن علم و آگاهی داریم و میدانیم که در جسم و تن ما حقیقتی زائد و مغایر با ابعاد مادی ما ، وجود دارد ؛ زیرا جسدی که فاقد روح می گردد تا چهار ماه باقی می ماند . علاوه بر این ، اشیاء قابل رؤیت باید نسبت به بیننده آن در جهت و مسافت خاصی قرار داشته و رنگها را پذیرا باشد [یعنی بی رنگ نباشد] ؛ زیرا رنگها است که اشیاء قابل رؤیت را پدیدار می سازد و انسان می تواند آنها را ببیند . ولی نفس و روان انسان ؛ رنگ پذیر نیست ، زیرا رنگ ، یک امر مرکب می باشد . اضافه بر این ، هر شیئی قابل رؤیت ناگزیر باید در مکان و فضائی باشد ، نفس یعنی قوه عقلی آدمی دارای حیّز و مکان نیست ^۱ .

بدینسان نفس ، فراتر از آنست که بوسیله حواس پنجگانه ظاهری احساس گردد ؛ « زیرا نفس ، یک جوهر روحی است که صرفاً بوسیله عقل ، قابل

ادراك است ، و یا می توان وجود آنها از طریق آثار و افعال آن احساس کرد^۱ با اینکه هیوم میگوید : تفسیر و توضیح وجود نفس و روان انسان ، يك مسئله غامض و دشواری می باشد^۲ معذلك میبینیم غزالی ؛ خود را از اثبات وجود آن معاف و معذور نمی بیند و هماهنگی با روش خاص خود ، وجود نفس را اثبات می کند .

غزالی در اواخر حیات خود به این عقیده گرایش یافت که قرب رابطه اثبات وجود نفس با حدس و شرع ، بیشتر از رابطه آن با برهان عقلی است . [یعنی اثبات وجود نفس از طریق حدس و شرع ، مناسب تر از اثبات آن بوسیله برهان عقلی می باشد] غزالی در این عقیده با بعضی از معاصران خود امثال اصفهانی توافق دارد ؛ چون اصفهانی معتقد بود وجود نفس از جمله مسائلی است که اثبات آن نیازی به دلیل و برهان ندارد ؛ زیرا این مسئله ، روشن و بدیهی است حتی - به تعبیر او - افراد منکر و غافل نیز وجود آنها احساس کرده و آگاهند که نفس همان نیروئی است که حیات و حرکت و احساس و علم و عقیده و نظریه و رای و قدرت تشخیص را در آدمی به ثمر میرساند^۳ . باید این مآجه را نیز از طرفدان این نظریه بشمار آورد که او وجود نفس را بدیهی تلقی کرده و معتقد است که اثبات آن ، نیازی به برهان و استدلال ندارد^۴ .

نظریه مذکور در کتاب «احیاء اشکبارا بچشم میخورد» ؛ چون میدانیم غزالی بحث از وجود نفس را صرفاً در پهنه علم مکاشفه قرار میدهد ، با این تفاوت که وی در کتب مربوط به علم النفس و روانشناسی از تفصیل سخن در

۱. میزان العمل ، ص ۲۷ .

۲. تاریخ الفلسفة الحديثة : یوسف کرم ، ص ۱۷۱ .

۳. الذریعة : اصفهانی ، ص ۱۲۹۱۱ .

۴. النفس : ابن مآجه ، ص ۲۲ .

این افعال و خصوصیات بهم میرسند . بنا بر این ، آن عاملی که مبدء صدور و بهم رسیدن افعال و خصوصیات می باشد - که این خصوصیات در تمام اجسام بريك روال و منوال نیست - ما آنرا «نفس» می نامیم ؛ زیرا اگر تترك این اجسام معلول جسمیت آنها می بود باید هر جسمی ، متحرك باشد ، بدلیل اینکه حقایق ، تفاوت ناپذیر است . یعنی آن حالت و خصوصیتی که لازمه نوعی از موجودات می باشد نسبت به تمام موجوداتِ هم نوع آن مشترك خواهد بود ؛ اگرچه این حالت ، معلول امری باشد که در وراء جسمیت وجود داشته باشد . پس فی الجملة مبدئی برای فعل و اثر ثابت میگردد که باید آنرا عبارت از نفس دانست^۱ .

بدینسان برای هر موجود نباتی و حیوانی و انسانی ، مبدئی وجود دارد که آن مبدء را نفس می نامند .

منظور از حرکت - که مورد بحث ما است - حرکت ارادی است نه حرکت قسری و جبری و غیر ارادی . چون حرکت به دو بخش قسری و ارادی تقسیم می گردد . این دو نوع حرکت همواره از جسم صادر نمی شود ؛ زیرا حرکت قسری و غیر ارادی بوسیله عاملی متحرك بیرونی - که جسم را بحرکت می آورد - صورت می گیرد . ولی حرکت ارادی یا بر طبق مقتضای طبیعت جسم است مانند حرکت موقوف جسم از بالا به پائین ، و یا آنکه بر ضد مقتضای طبیعت است مانند حرکت انسان و پرندگان .

این برهان با همه خصوصیات و عباراتش تقریباً منقول از برهان ابن سینا در کتاب «الشفاء» و «الاشارات» می باشد^۲ .

ابن مسکویه نیز چیزی شبیه به همین برهان را راجع به اثبات وجود نفس

۱. معارج النفس ، ص ۱۳۵ .

۲. الاشارات ، نط سوم از نهج دهم . الشفاء ، فن ششم طبیعیات . الملل والنحل :

شهرستانی ۵۶/۳ .

یاد کرده است، و افعال جسم از دیدگاه وی از جسمیت آن نشأت نمی‌یابد. بهمین جهت است که این افعال نسبت به هر جسمی عمومیت ندارد: مآلاً به این نتیجه می‌رسیم که این افعال، معلول وجود نفس می‌باشد^۱.

برهان مذکور در حقیقت بر اساس نظریه حرکت و ادراک مبتنی است که این نظریه در کتاب «النفس» ارسطو بچشم می‌خورد^۲؛ زیرا ارسطو میان موجود زنده و غیرزنده با معیار و ملاک حرکت و احساس فرق می‌گذارد؛ و آنگاه که او حرکت را به انواع متعدد تقسیم می‌کند بهمین نکته اشاره می‌نماید.

۲- برهان پسیکولوژی عقلی: چون ادراک، عامل امتیاز موجودات درک کننده نسبت به سایر موجودات دیگری است که درک نمی‌کنند ناگزیر باید گروهی از موجودات - علاوه بر بُعد جسمانی خود - دارای قوای دیگری باشند تا وظیفه ادراک را اداء کنند. پس بنابراین حیوان و موجود جاندار بوسیله عاملی غیر از عامل جسمیت خود حرکت می‌کند. ادراک او نیز از رهگذر عاملی بهم میرسد که مغایر با جسمیت او است؛ زیرا جسم «بما هو جسم» عبارت از مزاج و مجموعه آمیزش یافته‌ای است که این امتزاج میان اضداد مختلف و متعارض مقرر شده است؛ لذا به نیروئی احتیاج دارد که این اضداد را مجبور به التیام و سازش نماید. پس اصل و ریشه قوای محرکه و مدرکه و نیروئی که مزاج را نگاه میدارد، چیز دیگری غیر از جسمیت جسم است که می‌توانی آنرا «نفس» بنامی.

شهو و غضب و هر گونه حالات انفعالی و واکنش از قبیل خنده و تعجب و امثال آنها که از پدیده‌های روانی است و از پی ادراک رخ میدهند نمایانگر آن است که باید این افعال - علاوه بر جسمیت و نفس نباتی حیوانی - دارای مبدء و منشأ دیگری نیز باشند.

۱. اللذات والآلام: ابن مسکویه، نسخه عکسی دانشگاه قاهره، ص ۶۵.

۲. کتاب النفس: ارسطو، ص ۷۹.

غزالی در این برهان ، هماهنگ با نظریه ابن سینا - که در کتاب‌های اشارات و شفاء و رساله «القوی النفسانیة» او منعکس است - سخن می‌گوید^۱

۳- برهان استمرار : فشرده این برهان چنان است که جسم و یا جسد در معرض دگرگونی و تحول و زیاده و نقصان است. اما نفس - علیرغم دگرگونیهایی جسد - بحال خود باقی است؛ چون بسیط می‌باشد و از اجزاء ، ترکیب نشده است تا دگرگونی در آن راه یابد. غزالی این برهان را بدینگونه تشریح می‌کند:

«اگر تو به نفس و بدن خویش دقیقاً بنگری خواهی دید که نفس از آغاز پیدایش خود تا هم‌اکنون - که عمری را گذرانده‌ای - دستخوش هیچگونه تغیر و تحول نگشته است ، در حالیکه بدن و تمام خصوصیات و صفات آن تبدل یافته و دگرگونه شده است. اگر این دگرگونی در بدن رخ نماید تغذیه بدن ممکن نمی‌گشت؛ زیرا لازمه تغذیه آنست که موادی دیگر جای موادی که تحلیل می‌یابد جایگزین گردد. پس بنا بر این نفس تو از جنس بدن و صفات و خصوصیات آن نیست»^۲.

ابن سینا قبل از غزالی در موارد متعددی این برهان را یاد کرده است. از آنجمله می‌نویسد: «ای عاقل ، درخویشتن بنگر که تو هم اکنون همان هستی که در سراسر عمر خویش موجود بوده‌ای؛ حتی بسیاری از حالات و خصوصیات خود را بخاطر داری [و می‌توانی آنها را بیادآوری]. دراینکه تو ثابت و مستمر هستی و در تویی تو تغییری پدید نیامده است تردیدی نداری ، در حالیکه بدن تو و اجزاء آن ثابت و مستمر نیست ، بلکه این بدن در حال تحلیل و کاهش یافتن و دگرگونی و سهری شدن است. پس ذات تو با بدن و اجزاء بیرونی و اندرونی آن ، مغایر و متفاوت می‌باشد»^۳.

۱. الاشارات ، نمط سوم از نهج دهم . الشفاء ، فن ششم ، طبیعیات . رسالة فی القوی

النفسانیة : ابن سینا ، تحقیق دکتر الفندی ، ص ۲۰ ، ۲۱ .

۲. معارج القدس ، ص ۳۳ .

۳. رسالة فی القوی النفسانیة ، ص ۷-۹ .

شاید غزالی و دانشمندان پیش از او می‌خواستند از طریق چنین مثال‌ها و نمودارها به این حقیقت اشاره کنند که شرایط موجود در وجود ما، گذشته‌های ما را در طی گذر خود حمل می‌کند و این شرایط موجود، آینده ما را مهیا می‌سازد. و این همان نکته‌ای است که ویلیام جمس آنرا بازگو کرده است آنگاه که او از پیچیدگی و مرموز بودن وجود حالات روانی محدود به شرایط، وجود، سخن بمیان می‌آورد^۱. لذا خط سیر اندیشه آدمی در مسیر يك حرکت و جنبش پیوسته و فراگیر و ناگسسته قرار دارد که تجزیه و گسستگی و انقضاء و سپری شدن و تصرف و انعدام در آن راه ندارد، برخلاف حرکت جسم که دستخوش چنین حالاتی می‌گردد.

این سخن شبیه گفتار برگسون است؛ چون او می‌گوید: حیات نفسانی همچون يك قطعه موسیقی بهم پیوسته و انسجام یافته می‌باشد^۲.

۴- نفس، جایگاه معقولات است: نظر به اینکه معقولات، اجسام نیستند، چون محل و جایگاه آن جسم نیست، بلکه جایگاه معقولات عبارت از امری است که به جسم اضافه شده است بهمین جهت غزالی می‌گوید: «در وجود آدمی همه حقایقی را که در نبات و حیوان، موجود است مشاهده می‌کنیم، ولی در مورد انسان ملاحظه می‌کنیم که او می‌تواند اشیاء و حقایقی را که بیرون از حس است درك کند که نبات و حیوان، فاقد چنین امتیازی هستند. مثلاً انسان درك می‌کند که «كُل» بزرگتر از جزء است، لذا انسان جزئیات را با حواس پنجگانه، و کلیات را با مشاعر عقلی خود درك می‌کند. نه می‌توان ادراك کلی را انکار کرد و نه می‌توان موجودی را که مدرك کلی است انکار نمود؛ هیچ موجود جاننداری غیر از انسان نمی‌تواند يك امر کلی را درك کند. بنابراین آن امر کلی به بخشها و اجزاء جسم انقسام نمی‌یابد؛ زیرا کلی از آن جهت که کلی است دارای

۱. W. James: Principles of Psychology, V. 1. P. 206.

۲. Bergson: Evolution and Creativity, P. 3.

وحدت خاصی است که بهیچوجه تجزیه و انقسام بدان راه ندارد. علیهذا برای انسان کلی، نصف و ثلث و ربع وجود ندارد. آن نیروئی که در انسان، پذیرای صورت کلی است جوهر است، نه جسم است و نه عرض در جسم، وضع و جهت و مکان نیز بدان راه ندارد، بلکه وجود این نیرو، وجودی عقلی است که درحس آدمی از هر چیزی، اخص و دارای ویژگیها و امتیازاتی است، و از هر چیزی نسبت به عقل، ظاهرتر و روشن تر می باشد. پس با توجه به این حقیقت می توان گفت که نفس، وجود خارجی دارد و نیز جوهر است و عرض نمی باشد.^۱

ابن سینا پیش از غزالی متذکر همین برهان شده است^۲، چنانکه ابن مسکویه نیز به همین برهان اشارتی دارد آنجا که می گوید: «پس نیروی فکر ما از اجسام و ابدان ما بر نمی خیزد بلکه فکر، معلول و بازده امری است که ما آنرا «نفس ناطقه» می نامیم»^۳.

اگر ما این برهان را با برهان روانشناسی عقلی ضمیمه کنیم می بینیم این دو برهان از مهمترین و پرارزش ترین براهین اثبات وجود نفس است و نیز درمی یابیم که وجود نفس از لوازم فکر آدمی است و فکر از لوازم جسم نیست بلکه از مبدء و منشأ دیگری غیر از جسم بهم میرسد. و باید مسئله ادراک مجردات را بر این نکات راجع به اثبات وجود نفس اضافه کرد که مبدء ادراک مجردات ناگزیر مجرد می باشد و آن عبارت از نفس است. و لازمه درک مجردات، وجود امر مجردی است که ما آنرا «نفس» می نامیم.

هـ- برهان رجل طائر [یا برهان انسان معلق]: غزالی این برهان را همان گونه

۱. معارج القدس، ص ۱۳.

۲. معرفة النفس الناطقة: ابن سینا، ص ۹. الشفاء، فن ششم، طبیعیات.

۳. اللذات والآلام، ص ۶۰.

که ابن سینا بیان کرده بود از او اقتباس نموده است^۱ و اشاره به آن دارد که این برهان، عقلی است و درخور فهم هوشمندان و کسانی است که از لطافت درک و اصابت رأی برخوردارند.

خلاصه و فشرده برهان مذکور این است: « که اگر انسان در تفکر و سیر اندیشه خود از هر چیز محسوس، مجرد و رهیده باشد نمیتواند خویشتن را از اندیشه موجودیت خود برهاند » غزالی این برهان را بدینگونه تشریح می کند: « اگر تو سالم و تندرست باشی، و همه آفات و بیماریها از تو سترده باشد، و در تیررس هیچگونه صدمات و اصطکاک و هرگونه عوارض و آفات قرار نداشته باشی، و اعضاء و اندام تو با هیچ عضو دیگری از بدن تو در تماس نباشد، و در هوای آزاد و معتدل و در فضای طلق و عاری از اصطکاک قرارگیری در چنین حالتی از موجودیت و حقیقت خویشتن غافل نخواهی بود و موجودیت خود را احساس خواهی کرد حتی در حالت خواب نیز موجودیت خود را احساس می کنی.

بنابراین آنکه از هوش و زیرکی و لطف فهم و قریحه برخوردار است می فهمد که وجود او جوهری مجرد از ماده و گسسته از علائق و پیوندهای مادی است، و ذاتش از برابر دیو بصیرت خود او پنهان نیست؛ زیرا معنی تعقل عبارت از حصول و فراهم آمدن ماهیت مجرد برای موجود عاقل می باشد و ذات و حقیقت انسان ذاتاً مجرد است و نیازی به تفسیر و تجرید ندارد. در اینجا نخست ماهیت و سپس معقولیتی جدای از هم وجود ندارد بلکه ماهیت، عین معقولیت و معقولیت، عین ماهیت انسان است^۲.

غزالی بمنظور صحه گذاشتن بر روی این برهان، چنین استدلال می کند

۱. معارج القدس، ص ۲۲.

۲. معارج القدس، ص ۲۲.

« که اگر در چنین حالت و شرائطی عاری از انگیره، متعلقِ درك و اندیشه تو - یعنی آنچه را که درك و احساس تو بدان رسیده است - عبارت از حقیقت تو یعنی عبارت از نفس تو نباشد در این صورت، متعلق ادراك تو از دو حالت بیرون نیست: یا آنکه متعلق ادراك تو عبارت از مجموع بدن تو است، و یا آنکه بخشی از اجزاء بدن تو - در چنین حالتی - درك و احساس می گردد. اگر مجموع بدن، متعلق ادراك تو باشد مسلماً چنین تصویری باطل است؛ زیرا انسان در شرائط مذکور - که موجودیت خود را احساس می کند - نسبت به مجموع بدن خود غافل می باشد. و اگر متعلق ادراك تو بخشی از بدن تو باشد، این بخش یا عبارت از اندام ظاهری و برونی و یا اندام باطنی و اندرونی تو است. در صورتیکه عبارت از اندام ظاهری باشد باید بوسیله حس درك گردد، نفس در شرائط يك انسان طائر و معلق نمیتواند بوسیله حس درك نماید؛ چون ما تمام حواس را - در شرائط مذکور - از افعال و وظائفشان جدا فرض کردیم و چنین در نظر گرفتیم که میان هیچیک از اعضاء بدن، تماس و برخوردی وجود ندارد. اگر هم فرض کنیم که ذات و نفس آدمی عبارت از يك عضو خاص اندرونی او از قبیل قلب و یا مغز او باشد، چنین فرض و تصور نیز امکان پذیر نیست؛ زیرا اندامهای اندرونی انسان از راه تشریح و کالبد شکافی، قابل شناسائی است [نه در چنین شرائطی که انسان معلق در بی خبری و غفلت محض از اعضاء بیرونی و اندرونی خود بسر می برد] پس به این نتیجه می رسیم که متعلق ادراك تو از نوع هیچیک از موضوعات یاد شده نیست؛ زیرا گاهی تو اساساً این موضوعات را احساس نمی کنی و در عین حال بطور بدیهی و روشن، موجودیت و ذات خود را ادراك می نمائی. بنابراین آن حقیقتی که ادراك ضروری و بدیهی تو، ترا بدان رهنمون گشت از چیزهایی نیست که جز با شهود و لمس درك نگردد. پس ثابت شده است که ذات و حقیقت تو در شمار اموری نیست که جز با حس درك نشود، و بهیچوجه در عداد چیزهایی قرار نمی گیرد که حس

ظاهری آنرا شهود می کند .

اگر این سؤال و اشکال مطرح گردد که این احساس و ادراك نسبت به موجودیت و ذات خود، بی واسطه صورت نمی گیرد بلکه این ادراك با واسطه بهم میرسد و آن واسطه عبارت از یکی از افعال می باشد؟ این سؤال و اشکال را می توان بدین طریق پاسخ گفت :

در فرض مذکور، چنین واسطه ای وجود ندارد ؛ زیرا وقتی ما ترا در این فرض از هر گونه فعل و عمل به یکسو نهادیم و چنین در نظر گرفتیم که تو این فعل و عمل را بعنوان « فعل خود » تصور می کنی و این فعل را به « خود » اضافه می نمائی پس نخست قبل از فعل، « خودی » را اثبات کرده و ذات و موجودیت خود را بازیافته ای؛ زیرا اگر تو ذات خود را جزئی از فعل فرض کنی - با توجه به اینکه شعور و ادراك جزء، همانند شعور و ادراك کل است و یا لا اقل شعور و ادراك جزء با ادراك کل، مَعِیَّت و هماهنگی دارد - در این صورت ذات و موجودیت خود را ناگزیر همراه فعل و یا قبل از آن به اثبات رسانده ای^۱.

شبه چنین برهان را در نظریهٔ اگوستین می یابیم که او نیز بنوبهٔ خود این نظریه را از آباء کلیسای شرقی اقتباس کرده بود.^۲

برهان مذکور در بسیاری از جهات با برهان دکارت نزدیک است، چون دکارت برای اثبات نفس از روشی استفاده کرده بود که بموجب آن هیچ تردیدی در مسئلهٔ وجود نفس باقی نمی ماند؛ زیرا او می گفت: « من فکر می کنم پس هستم » اصطلاحاً این برهان دکارت را « کوجیتو دکارتی » می نامند.

۶- برهان دینی: این برهان، متکی به متون دینی است « براین اساس که خطابها و تکالیف دینی متوجه حقیقتی است که دارای وجود و هستی است

۱. معارج القدس، ص ۲۲-۲۴.

۲. تاریخ الفلسفة العربیة: خلیل الجر - و - حنا الفاخوری ۱۸/۲.

و هرگز به امری که معدوم و فاقد هستی است تعلق نمی گیرد. خطابهای دینی نمایانگر این مطلب است که نفس عبارت از جوهر مجرد از جسم و ماده میباشد؛ زیرا درد و شکنجه - اگرچه بر بدن وارد می شود - ولی احساس آن بخاطر وجود نفس در بدن است. نفس را شکنجه دیگری است که این شکنجه، ویژه خود نفس می باشد، مانند: خواری و ذلت و حسرت و درد فراق و جدائی^۱. این برهان، حاکی از آنست که نظریه «ثواب و عقاب». برای تأیید و اثبات وجود نفس، دخیل و سهیم می باشد.

نظیر چنین برهانی را نزد افلاطون و ابن سینا می یابیم،^۲ اگرچه غزالی را این امتیاز هست که آنرا گسترده و مشروح بیان کرده است.

۷- باید اشاره کنیم که امکان دارد ادله غزالی بر روحانیت و خلود نفس را نیز بعنوان ادله ای بر وجود نفس انسانی تلقی کنیم.

• • •

بدینسان حدود تبعیت و تقلید غزالی از دیگران در مورد براهین عقلی اثبات وجود نفس برای ما مشخص می گردد، چنانکه حدود و میزان نوآوریها و ابتکارات او روشن می شود؛ چون غزالی بر این نکته پافشاری می کند که عقل بتهائی برای اثبات وجود نفس، کافی و رسان بوده، بلکه بمنظور تکمیل و ترمیم براهین عقلی وجود نفس، باید از حدس و ایمان نیز در کنار عقل مدد گرفت.

علاوه بر این متوجه می شویم که غزالی براهین عقلی را صرفاً در کتب خاصی مطرح کرده است که این کتب را اختصاصاً برای طبقه ای که دارای استعداد خاص فرهنگی و آگاهیهای ویژه ای هستند تألیف کرده است، مع هذا

۱. معارج القدس، ص ۲۰.

۲. النفس الناطقة و احوالها: تحقیق دکتر الفندی، ص ۶.

از ایراد براهین دینی وجودِ نفس در کتابهایی که برای توده مردم تألیف کرده است - و بخصوص در کتابهای اخیرش - هیچگونه احساس ناهمواری نکرده و از بازگو کردن این براهین دریغ ننموده است .

وحدت و بساطت نفس
گذری بر تاریخ این مسئله
و
بررسی حقیقتِ وحدت

گذری بر تاریخ مسئله وحدت و بساطت نفس

آراء فلاسفه و متفکران عموماً پیرامون این مسئله - که نفس عبارت از يك حقیقت بسیط و غیر قابل انقسام ، و یا مُرَكَّب و قابل انقسام می باشد - متفاوت بنظر میرسد : بعضی از فلاسفه معتقد به وحدت و بساطت نفس هستند و می گویند : تجزیه و ترکیب ، به خود نفس ارتباطی ندارد ، بلکه این تجزیه و ترکیب به تعدد و تنوع قوای نفس مربوط می گردد ، نه آنکه بتوان نفس را مرکب از اجزاء دانسته و آنرا تجزیه کرد . ارسطو و اکثر متفکران اسلامی از قبیل : ابن سینا ، فارابی ، غزالی ، ابن قیم ، رازی بر همین عقیده اند و نفس را واحد و بسیط میدانند^۱ .

گروهی از فلاسفه قائل به انقسام نفس به اجزاء متعدد هستند که هر يك از این اجزاء دارای نقش جداگانه در رفتار انسان می باشد ، و یا آنکه برخی از اجزاء نفس نسبت به برخی دیگر از لحاظ فرجام و مآل امر ، متفاوت هستند . افلاطون و رواقیان را می توان از طرفداران این نظریه دانست که نفس را مرکب از اجزاء می دانستند .

منظور ارسطو و دانشمندانی - که نفس را واحد و بسیط می دانستند - این است که نفس با تمام وجودش در استخدام تفکر و احساس و رفتار و حرکت انسان قرار دارد . ولی اگر ماقائل به تجزیه نفس باشیم این سؤال مطرح است

که آیا حیات و حرکت در يك جزء از اجزاء نفس حلول می کند، و یا در تمام اجزاء آن راه می یابد، و یا آنکه حیات و حرکت، بازده و نتیجه عامل دیگری است.^۱

دست کم راجع به نظریه افلاطون در این باره می توان گفت نظریه وی غامض و پیچیده است، لذا در این نظریه این سؤال مطرح است که آیا اعمال و رفتار ما بوسیله يك نیروی مسلط بر ما انجام می گیرد، یا آنکه سه قوه و نیروی مستقل و جدای از هم در ما مؤثر می باشد؛ باین صورت که بوسیله یکی از آنها کسب علم و آگاهی می کنیم، و از ناحیه قوه دیگر، اعمال غضب می نماییم و با نیروی سوم، شوق به خوردن و نوشیدن و تولید در ما پدید می آید؟ خود افلاطون معتقد است که دست یافتن به يك نظریه قاطع در این زمینه دشوار و بسیار مشکل است و می گوید: برای ما يك اساس معقول و حساب شده ای وجود دارد که این دو قوه شهوت و غضب را ممتاز از یکدیگر ببینیم تا هريك از قوه شهوت و غضب دارای دو مبدء باشند و عقل ما نیز غیر از نفس بوده و بلکه جزئی از آن تلقی گردد.^۲

بنا بر این ظاهراً افلاطون نفس را دارای دو بخش می داند: بخشی که وظیفه تفکر را ایفاء می کند و بخشی دیگر که تمایلات و شهوات را بهم می رساند. بعبارت دیگر: نفس دارای دو جزء می باشد، جزء نطقی و درك و فهم، و جزئی که فاقد نطق و فهم و درك می باشد. و یا به تعبیر ارسطو - که جامعتر می باشد - نفس دارای سه جزء می باشد، چون آن جزء و بخشی که فاقد نطق و درك است در حقیقت به دو بخش شهوت و غضب تقسیم می گردد.^۳

۱. ارسطو فی النفس: دکتر اهوانی، ص ۳۷. فی النفس ارسطو، تحقیق دکتر اهوانی ص ۳۷.

۲. افلاطون: دکتر اهوانی، ص ۹۱.

۳. فی النفس: ارسطو، تحقیق دکتر اهوانی ص ۳۷. فی النفس: ارسطو، تحقیق دکتر

بدوی، ص ۱۵۶.

تجزیه نفس پس از آنست که با بدن پیوند یابد و این پیوستگی عامل زشت شدن طبیعت نفس و مسخ آن میگردد و باعث می شود که کثرت و تفرق در نفس راه یابد .

نظریه افلاطون درباره تفرقه و تعدد نفس در کتابهای جمهوریت، فیدون و تیمائوس^۱ و جلب نظر می کند البته بر این اساس که مرکز عقل در سر انسان، و مرکز غضب در قلب او ، و مرکز شهوت در شکم و دامن او قرار دارد . تشکیک و ایجاد شبهه ابن سینا در باره آراء منسوب به افلاطون نمی تواند در دفاع از او مفید افتد^۲ [یعنی ابن سینا بمنظور دفاع از افلاطون در مورد انتساب نظریه تجزیه و انقسام نفس، تشکیک می کند و میخواهد بگوید که نسبت این نظریه به افلاطون درست نیست . ولی باید گفت با وجود آنکه نظریه انقسام و تعدد نفس در کتابهای افلاطون صریحاً جلب نظر میکند نمی توان او را از چنین عقیده ای مبری دانست] .

رواقیون در مسئله تجزیه نفس ، پیرو افلاطون هستند ؛ زیرا نفس از نظر آنها دارای هشت جزء می باشد که از جمله آنها حواس پنجگانه است که بضمیمه سه جزء سابق الذکر ، مجموعاً به هشت جزء می رسد ، و جزء عمده و اساسی نفس [که وظیفه درک و فهم را اداء می کند] مرکز آن از نظر عده ای از رواقیان عبارت از سر و از نظر عده ای دیگر عبارت از قلب می باشد^۳ .

ارسطو با رأی استاد خود افلاطون به معارضه برخاست ، یعنی وقتی می بیند که عده ای قائل به تجزیه و تعدد نفس شدند اظهار شگفتی کرده و می پرسد

۱. النفس البشرية عند ابن سینا : برنارد ، ص ۹۷. النفس عند فلاسفة الاغریق والاسلام: دکتر محمود قاسم ص ۱۲۴ .

۲. احوال النفس : ابن سینا ، تحقیق دکتر اهوانی ، ص ۱۰۸ .

۳. الرواقية: دکتر عثمان امین ، ص ۱۶۷ . «فلو طرخوس» ترجمه قسطنین لوقا عن النفس عند ارسطو، تحقیق دکتر بدوی، ص ۱۵۹ .

که این اجزاء از لحاظ شمار به چه رقمی میرسد. اگر واقعاً نفس انسانی قابل انقسام و تجزیه باشد نمی‌توان برای اجزاء آن، شمار معین و محدودی را مشخص ساخت و آنها را در یک حدی از لحاظ عدد و شمار متوقف ساخت. لذا ارسطو نظریه وظایف نفس را جانشین نظریه تجزیه و تعدد نفس می‌سازد که غزالی و سایر فلاسفه اسلامی از آن بهره گرفته و چنین استدلال می‌کنند که علیرغم وحدت و بساطت نفس، اعمال و وظایف آن متعدد و مختلف است. باید نظریه تعدد وظائف نفس را - که ارسطو آنرا انتخاب کرد - متکی بر نظریه او درباره ماده و صورت بدانیم؛ چون بعقیده او امکان دارد صورتهای متعدد و متعددی در تعاقب یکدیگر بر یک ماده وارد شوند بگونه‌ای که هر یک از این صورتهای بعنوان ماده صورتهای بعدی تلقی گردد که البته عکس آن امکان پذیر نیست^۱ [یعنی صورتهای بعدی را نمی‌توان بعنوان ماده صورتهای قبلی فرض کرد].

ضمناً تذکر این نکته ضروری است که استحکام نظریه ارسطو در باره وحدت و بساطت نفس و تعدد و اختلاف وظائف آن - آنگاه که وی از عقل فعال بحث می‌کند و آنرا یکی از قوای نفس و یا آنرا جنس دیگر و متفاوت از نفس بشمار می‌آورد - دستخوش تزلزل و اضطراب می‌گردد، و همین تزلزل و اضطراب بر روی تمام فلاسفه اثر گذاشت، چون فلاسفه اسلامی در مسئله وحدت و بساطت نفس به نظریه ارسطو روی آوردند، ولی عقل فعال را از محدوده نفس خارج ساختند؛ زیرا عقل فعال از نظر آنها یکی از قوای نفس بشمار نمی‌آید بلکه یکی از «عقول عشره» ای است که همه این عقول عشره از عقل اول بر می‌خیزند.^۲

۱. النفس عند ارسطو: دکتر اهوانی، ص ۱۱۲، ۱۱۳. النفس عند ارسطو: دکتر هدوی

ص ۸۰.

۲. اما این رشد، صرفاً معتقد است که جوهر و حقیقت نفس عبارت از جنبش و ادراک عقلی -

فارابی نیز در باره وحدت نفس، پیرو ارسطو است؛ چون صریحاً می‌گوید: هر جسم دارای يك نفس است و هر نفس دارای قوای متعددی است که بوسیله آلات و ابزار جسمانی عمل می‌کنند^۱. فارابی در مسئله وحدت نفس و تعدد قوای آن - با رعایت ترتیب این قوای - به نگارش فصل ویژه‌ای پرداخت. نفس از نظر او تدریجاً از قوایی که بر عمل گماشته شده‌اند کار خود را آغاز کرده و به قوایی که موظف به ادراک هستند می‌رسد؛ و در نتیجه نفس شامل نفس نباتی و حیوانی و انسانی خواهد شد. قوه عاقله و نیروئی که وظیفه درک را ایفاء می‌کند ویژه انسان است^۲. چنین بنظر می‌رسد که فارابی به نظریه «تدرّج» ارسطویی یعنی ترتیب قوای نفس متکی است تا بدینوسیله رأی خویش را در باره وحدت نفس تأیید نماید^۳.

مراتب دفاع ابن سینا از نظریه وحدت نفس، از میزان دفاع فارابی از این نظریه کمتر نیست، بلکه او نظریه وحدت نفس را دلیل وجود نفس و تفاوت آن از بدن می‌داند. پس بنابراین نفس یکی است ولی دارای قوای متعدد می‌باشد. و معنی اختلاف قوای نفس عبارت از اختلاف نفوس و یا بعبارت دیگر حاکی از تعدد نفس نیست؛ زیرا اگر چنین می‌بود باید آنگاه که چیزی

است، یعنی نفس عبارت از عقل فعال می‌باشد. لکن او نیز مانند دیگران، دچار اضطراب فکری است، زیرا او گاهی نفس را عبارت از عقل فعال میدانند، و گاهی می‌گوید که متفاوت از عقل فعال است، منشأ این اضطراب فکری او، تردید و دوگانگی بیانی است که وی در تعریف نفس اظهار کرده است که گاهی آنرا بعنوان جوهر مستقل و مجرد، و گاهی آنرا بعنوان صورت بدن - که با بدن اتحاد می‌یابد - معرفی میکند، و سایر وظائف نفس جز از راه اتصال و پیوند آن با بدن صورت نمی‌گیرد (رک: النفس عند فلاسفة الاغریق والاسلام: دکتر محمود قاسم، ص ۱۱۳).

۱. عیون المسائل (الثمرة المرضیة): فارابی، ص ۶۳.

۲. المدینة الفاضله: فارابی، و عیون المسائل، ص ۲۷.

۳. اجوبة المسائل الفلسفیة: فارابی، ص ۳۲. تاریخ الفلسفة فی الاسلام: جان دی‌بور

ترجمة دکتر ابوریثه، ص ۵۱. D. Madkaur: Ia Place Farabi P, 125.

برحس آدمی یا بر شهوت و یا بر غضب او وارد شود ، همان قوه‌ای که بوسیله آن اعمال غضب می‌کند باید بوسیله آن احساس و تخیل نماید؛ و در نتیجه افعالی که جنساً متفاوت هستند از يك قوه و نیرو صادر خواهد شد . و یا آنکه احساس و غضب مجموعاً در يك نیرو فراهم می‌آید ؛ علیهذا این قوی دارای يك مرکز واحدی است که از یکدیگر جدا نیستند ، بلکه چون برخی از قوی ، جای قوای دیگر را اشغال می‌کنند و تأثیر برخی از آنها به برخی دیگر برمی‌گردد بصورتی است که هريك از آنها با استحالۀ دیگری ، مستحیل می‌شود ، و یا يك امر واحدی وجود دارد که این قوئ را تمرکز داده و همه آن قوی سرانجام بدان منتهی می‌گردند ... فرض نخست ، محال می‌باشد ؛ زیرا هر قوه و نیرو دارای عمل خاصی است که مثلاً می‌گویند : این قوه ، قوه و نیروی فلان عمل می‌باشد ، و نیز هر قوه و نیروئی شایسته و مناسب هر عملی نیست : قوه غضب از آنجهت که نیروی مخصوص غضب است نمیتواند عمل حس را ایفاء کند ، و قوه حس نیز نمیتواند وظیفه غضب را اعمال نماید ، می‌ماند فرض دوم که همه قوئ به مبدء واحدی [که عبارت از نفس است] باز گردند و سرانجام بدان منتهی شوند ^۱ .

با وجود اینکه قوای انسان ، مختلف و متعدد است باید آنها را رویهم‌رفته عبارت از وظائفی دانست که در جهت يك هدف و در يك مسیر قرار دارند و جوهر و حقیقت انسان در عین تنوع قوای او ، واحد و یگانه باقی می‌ماند و آن عبارت از «تو» هستی و این «تو» دارای شاخه‌های مختلف قوئ می‌باشی که در اعضا و اندام تو پراکنده است ^۲ .

ابن سینا در مسئله تدرج و ترقیب وظائف نفس و تداخل آنها - تقریباً - متکی بر نظریه ارسطو و فارابی است ، و بلکه سخن ابن سینا با توجه به مثالها

۱. شرحی الاشارات ، ص ۱۳۵ ، ۱۳۶ .

۲- النجات ص ۳۱۲ . الشفاء ، مقاله ۵ ، فصل ۷ .

و نمونه‌هایی که فارابی در «المدينة الفاضلة» خود آورده است، کاملاً نزدیک می‌باشد.

خلاصه سخن ابن سینا چنان است که اختلاف و تعدد قوای نفس به يك قوه مرکزی نیازمند است تا آن قوای مختلف را در یکجا تمرکز دهد؛ باین دلیل که اگر هر قوه و نیروئی ذاتاً و جوهرأً مستقل باشد نمی‌توانیم حالات مختلف و ادراکات و احساساتی که در فرد بوجود می‌آید به يك ذات و يك شخص ارجاع دهیم. آن قوه‌ای که وحدت می‌آفریند و قوای مختلف را تمرکز می‌بخشد عبارت از خود نفس است که قوای مختلف از ناحیه آن روبه انقسام و تعدد می‌گذارند و هر قوه‌ای به وظیفه مخصوص بخود قیام می‌کند.

علیرغم اختلافی که در آراء اخوان الصفاء دیده میشود نظریه آنها نیز از حدود نظریه فلاسفه اسلامی بیرون نیست.^۱

وحدت و بساطت نفس از دیدگاه غزالی

غزالی در استدلال بر وحدت نفس همان روش ابن سینا را در پیش می‌گیرد، مُنتهی توضیح و تفصیلی را بر این روش می‌افزاید. مهمترین ادله‌ای که غزالی در اثبات وحدت نفس بدانها تکیه کرده است بشرحی است که از این پس گزارش می‌گردد:

دلیل اول: اشاره او به این نکته است که مبدء اعمال انسان عبارت از يك حقیقت است که تجزیه‌ناپذیر می‌باشد؛ زیرا اگر نفس انسانی تجزیه‌پذیر می‌بود اعمال متناقضی از آن برمی‌خاست، جسم نسبت به نفس همانند جامه نسبت به بدن است و چنانکه جسم انسانی، جامه و لباس را از طریق حرکت اعضاء به حرکت می‌آورد نفس نیز در مورد بدن بدینسان عمل می‌کند.^۲

۱. رسائل اخوان الصفاء، ۳۲۵/۲

۲. معراج السالکین، ص ۳۵.

دلیل دوم : اعتقاد غزالی به تعدد وظائف نفس ، و تدرج و مرحله ای بودن این وظائف است ، و اینکه هر يك از این وظائف ، به وظیفه های دیگر - دريك كیان و موجودیتی منسجم و وابسته بهم - مدد می‌رسانند .

غزالی یادآور می‌شود که تنوع اسماء و عناوین نفس ، از تنوع و تعدد قوای نفس ریشه می‌گیرد که گاهی این قوای به ده قوه می‌رسد ، درحالی‌که ذات نفس ، یکی است ، و این نامهای متعدد را باید به آلات و ابزار و اعمال نفس ارجاع داد ، مانند شنیدن ، دیدن ، بوئیدن ، چشیدن و بسودن . و بالاخره نفس عبارت از حقیقتی است که منهای این ابزار و اعمال ، قابل درك می‌باشد^۱ . تمام قوای نفس بهمین اصل واحد - که عبارت از خود نفس است - باز می‌گردد ، و چنانکه غزالی می‌گوید : حرکت بدون ادراك صورت نمی‌گیرد ؛ لذا کار هر يك از این قوای با کار برخی از قوای دیگر رابطه و خویشاوندی دارد : آنگاه که ادراك صورت می‌گیرد شهوت و تمایلات برانگیخته می‌شود و پی‌آمد این شهوت و تمایل عبارت از حرکتی است که در جهت پوش و گرایش و یا در جهت تنفر و گریز پدید می‌آید . نفس است که این دو نوع حرکت در آن تمرکز و تجمع می‌یابد^۲ .

دلیل سوم : مثالهای فراوانی است که غزالی نفس را در طی آنها به والی و زمامدار مملکت تشبیه کرده و قوای نفس را بمرتله آحاد و افراد این مملکت معرفی نموده که تحت فرماندهی واحدی قرار دارند و مجموع قوای نفس به مثابه رعیت و سپاهیان او می‌باشند^۳ .

چنین شیوه تحقیق و بررسی در تمام کتب غزالی به چشم می‌خورد ؛ وی در کتاب «میزان العمل» می‌نویسد : قوای نفس ، جدای از یکدیگر عمل نمی‌کنند ،

۱. همان مرجع ، ص ۲۶ .

۲. مقاصد الفلاسفة ، ص ۷۶ .

۳. معارج القدس ، ص ۳۶ .

هریک از این قوئ وظيفه خود را در دائره تکامل روحی و بدنی انسان ایفاء می نمایند، تکامل متوازی که سعادت و نیکبختی انسان در سایه آن ضمانت و تأمین می گردد. بنظر میرسد که برخی از این قوئ متقابلاً در خدمت برخی دیگر قرار دارند^۱.

این فصل را با ذکر یک مثال پیاپی می بریم، مثالی که از میان مثالهای فراوانی انتخاب و گزین شده است و غزالی در طی این مثالها ثابت می کند که نفس دارای وحدت می باشد و قوی و وظائف آن به هم مدد می رسانند و عمل این قوی تحت فرماندهی نفس و یا قلب انجام می گیرد. اوامر و فرمانهای مختلف و گوناگون قلب و یا نفس از یک وحدت و همبستگی انسجام یافته و سازگاری برخوردارند.

غزالی در کتاب احیاء می نویسد: نفس در بدن آدمی بمنزله پادشاه و زمامدار در مملکت خود می باشد. کشور نفس عبارت از بدن انسان است؛ زیرا بدن، قرارگاه و پایگاه و مملکت نفس است. جوارح و اعضاء و قوای نفس بمنزله پیشه‌وران و کارگران و کارگزاران او هستند، و نیروی عقل بمنزله مشیر ناصح و دلسوز و وزیر خردمند او است. و شهوات و تمایلات او به مثابه برده بدسیرت و فرومایه‌ای است که آذوقه را به این شهر و مملکت می آورد. و غضب و حمیت او بمنزله رئیس شرطه و شهربانی است.

برده‌ای که آذوقه را به شهر می آورد، فریب کار و نیرنگ باز پلیدی است که سیمائی حق بجانب بخود گرفته و بگونه یک اندرز دهنده چهره می کند، ولی در زیر ماسک این چهره دلسوز مآبانه، شر و فتنه‌ای هولناک و سم قاتلی پنهان شده است؛ خوی و عادتش همواره چنان است که با وزیر دلسوز و خردمند در آراء و تدبیراتش بستیزد، و این وزیر عاقل و مدبر از درگیری و ستیز

این برده صحنه پرداز و مکار هیچگاه در امان نیست.

اگر والی و زمامدار کشور در تدبیر و اداره امور مملکت خود، از همیاری فکری و تبادل نظر و مشورت و زیرش برخوردار باشد - چون صلاح و صواب در نقطه مقابل رأی چنان برده فرومایه ای قرار دارد - از اشارات و نصیحت های دلسوزمآبانه این برده روی برمی تابد و در نتیجه، صاحب شرطه، این برده را تنبیه و تأدیب می کند، و او را تسلیم وزیر می نماید، و سرانجام او را پذیرای اوامر وزیر قرار میدهد. بنابراین والی و زمامدار مذکور از ناحیه وزیرش بر چنین برده پلید و آتباع و انصارش تسلط می یابد تا این برده بصورت برده سیاست شده، نه سیاست کننده. و مأمور تحت تدبیر، نه آمر مُدبّر در آید. در چنان شرایطی است که امور مملکت چنین زمامداری در صراط مستقیم خود قرار گرفته و از رهگذر آن در کشورش، عدل و داد سامان می یابد. نفس نیز اگر از عقل مدد گیرد، و بمدد حمیت و غیرت غضب تأدیب گردد، و بر شهوت و تمایلات نفسانی چیره شود، و از هریک از شهوت و غضب از راه غلبه دادن هریک از آنها بر دیگری [در جای خویش و بموقع،] یاری گیرد^۱ [مملکت بدن و قوای آن در صراط مستقیم قرار گرفته و نظم و اعتدال در آن سامان می یابد] آنگاه که غزالی نفوس سه گانه اماره و لوامه و مطمئن را از موضع يك صوفی و همانند روش صوفیه مطرح می کند شبهه ای را پیرامون نظریه خود درباره وحدت نفس برمی انگیزد [که چگونه می توان وحدت نفس را با طرح مسئله نفوس سه گانه سازش داد]

در رفع این شبهه باید گفت: غزالی با اشاره دائمی و مستمر خود به این حقیقت که نفس قابل انقسام و تجزیه نیست و الفاظ و تعابیر: اماره، لوامه، و مطمئن، عبارت از صفات نفس و حاکی از حالات روانی می باشد این شبهه از

میان برمی‌خیزد، گفتار زبیدی: شارح کتاب «احیاء» نیز مؤید همین حقیقت است، آنجا که می‌گوید: «بدینسان خداوند متعال در کلام قدیم خود [یعنی قرآن کریم] از نفس با سه تعبیر و در قالب سه واژه یاد کرده است درحالی‌که نفس، یکی است و این صفات نفس است که متفاوت و متعدد می‌باشند.

بنابراین، سکینه و آرامش نفس، حاکی از مزید و فزایش ایمان آدمی است، و از رهگذر این آرامش، قلب آدمی به مقام «روح» نائل می‌گردد، و به مرتبت «قلب» اوج می‌گیرد، و در همین منزلت و جایگاه است که نفس انسانی به «طمأنینه» بارور می‌گردد که می‌توان آنرا «نفس مطمئنه» نامید.

اگر همین نفس از قرارگاه جبلی و فطری خود [که آدمی را به بدی و ابتذال سوق می‌دهد] روی برتابد، و از این جایگاه برخیزد، و به قرارگاههای طمأنینه و آرامش روی آور گردد، «نفس لوامه» نام دارد. ولی اگر در قرارگاه جبلی خود آنچنان رکود یابد و در همان قرارگاه چنان دچار توقف گردد که هیچ نوری از معرفت و علم، آنرا در نیابد، چنین نفسی را باید «نفس اماره» نامید.^۱ مأخذ نظریه صوفیان متأخر از غزالی، امثال سهروردی^۲ و محیی‌الدین بن عربی^۳ و سایر متفکران اسلامی حتی نظریه دانشمندانی امثال ابن قیم^۴ - که قائلند نفس، جسم لطیف است - عبارت از طرح و نظریه‌ای است که غزالی درباره وحدت نفس بیان کرده بود.

اکثر فلاسفه مسیحی قرون وسطی امثال توماس اکوینی و فلاسفه پیش از او مانند اگوستین نیز همین نظریه را اظهار کرده‌اند.^۵

۱. الاتحاف: زبیدی ۲۰۷/۷.

۲. عوارف المعارف، ص ۳۱۶.

۳. معالم اصول الدین، ص ۱۲۴ و

A. E. Afibibi: the mystical Phiborapk of Muhyi - dim Arabi P 127.

۴. الروح: ابن قیم، ص ۳۲۸.

۵. الفلسفة الارویة الوسیطة: یوسف کرم، ص ۲۸.

اصل و ریشه نفس
آیا نفس، قدیم است یا حادث

آیا نفس ، قدیم است یا حادث

متفکران اسلامی در باره اصل نفس و ریشه آن ، دچار اختلاف نظر هستند چنانکه در مورد بسیاری از مسائل مربوط به نفس نیز دارای عقائد و نظریات مختلف می باشند. و این اختلاف بدان علت بوده است که قرآن کریم در این باره ، نظریه مشخصی ارائه نکرده و بلکه نسبت به آن سکوت کرده است. لذا روشها و برداشت دانشمندان اسلامی در مسئله قدیم بودن و یا حادث بودن نفس از سه حالت و گروههای سه گانه زیر سربر آورده است :

۱- عده ای از متفکران اسلامی - که اقلیتی را تشکیل میدهند - به ازلیت و قدیم بودن نفس ، نظر داده اند.

۲- دسته ای از متفکران اسلامی و اهل حدیث - که اکثریت را تشکیل میدهند - معتقدند که نفس ؛ مخلوق و حادث می باشد .

۳- گروهی دیگر که از اظهار نظر درباره قدیم و یا حادث بودن نفس . خودداری کرده اند؛ چون می دیدند خداوند متعال ضمن آیه **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي** ، حقیقت نفس را مخفی و غیر قابل شناخت اعلام فرموده و معرفت آنرا از حیطه درك عقل آدمی پنهان و بدور نگاه داشته است.

...

بمنظور اطلاع از موضع غزالی در باره حدوث و قدم نفس، ناگزیریم آراء گروهی از طرفداران حدوث و یا قدم نفس را از نظر بگذرانیم :
 آن دسته از دانشمندانی که قائل به قدم نفس هستند درحقیقت پیرو آراء برخی از فلاسفه یونان و بخصوص افلاطون می باشند . افلاطون معتقد بود که نفس، قدیم است و قبلاً در جهان مُثُل و افلاک جای داشت، و سپس در طی یکی از کوششهای نابجایش از پیوستن به نفوس کواکب و ستارگان عاجز گشت ، و در نتیجه از محل و جایگاه والایش هبوط و سقوط کرد، و به کیفر عجز و ناتوانی و تقصیر خود، در ابدان بشری جای گرفت.^۱

در نظریه معرفت و شناخت افلاطونی ، دلیل روشن و بارزی را بر قدیم بودن نفس می یابیم ، زیرا معرفت و شناخت از نظر افلاطون مبتنی بر تذکر از جهان « مُثُل » می باشد^۲ ، جهانی که نفس بخاطر گناه و اشتباه خود از آن دور گشته و دزد بدن و جسد زندانی شده است^۳ . استاد افلاطون یعنی سقراط نیز دارای چنین نظریه ای بوده است^۴ .

طرفداران نظریه قدیم بودن نفس - که در رأس آنها ابوبکر رازی قرار دارد - برای اثبات نظریه خود به دلیلهای متعددی توسل می جویند^۵ که مهمترین آنها عبارتند از :

۱- بوهان قدم و خلود : اگر نفس ، حادث باشد نمیتواند خالد و پایدار و باقی بماند ؛ زیرا هر موجود حادثی، فاسد و فانی خواهد بود^۶ . و چون نظریه

۱. الاصول اليونانية للفلسفة العربية ، ص ۶۶ .

۲. الفلسفة اليونانية ، ترجمة دكتور عبدالحليم محمود ، ص ۱۳ .

۳. تاريخ الفلسفة العربية ۱/ ۷۴-۷۶ .

۴. الملل والنحل : شهرستاني، ۱۸۷/۲ .

۵. تاريخ الفلسفة في الاسلام : جان دي بور ، ترجمة ابوريثه ، ص ۱۵۵ . رسائل-

الرازي ، تحقيق دكتور كراوس ۱/ ۲۸۴ .

۶. الروح : ابن قيم ، ص ۲۱۴ وما بعد .

عدم خلود و ابدی نبودن نفس، باطل است پس آن حالتی که موجب عدم خلود و بقاء نفس می گردد - و آن عبارت از حادث بودن آنست - باطل خواهد بود. اشکال و ایرادی که بر این برهان وارد است این است که نفس - از لحاظ ذات مجرد خود - ابدی است، ولی از آنجهت که از بدن مفارقت می کند ابدی نخواهد بود^۱.

۲- برهان دوم : عده ای از دانشمندان با استناد به آیه « یَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي »^۲ به خلود و ابدیت و بقاء نفس استدلال می کنند و می گویند : « امر خداوند = قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي » مانند کلام و سخن او قدیم و ابدی است .

طرفداران نظریه حدوث نفس در مقام رد و ابطال این برهان می گویند : روح بوسیله « امر » موجود گشت که باید گفت همه ارواح در سایه چنین « امری » وجود می یابند . این « امر » با « خلق » [که ضمن آیه : « أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْآخِرُ »^۳ جلب نظر می کند] تفاوت دارد ؛ از آنجهت که اجسام بوسیله « خلق » ایجاد می شوند ، و ارواح بوسیله « امر » وجود می یابند^۴ .

عده دیگری از طرفداران نظریه حدوث نفس نیز در مقام رد همین برهان یادآور می شوند که مقصود از « روح » در آیه مذکور عبارت از روح انسان نیست ، بلکه این روح عبارت از قرآن کریم^۵ و یابکی از فرشتگان^۶ می باشد، چنانکه اکثر مفسرین نیز بر همین رأی هستند ، و کلمه « امر » نیز در همان آیه

۱. شرح المقاصد : تفتازانی ۳۶/۲ . شرح المواقف ۲۵۰/۷ . معالم الفلسفة الإسلامية ،

محمد جواد مغنیه ، ص ۸۵ .

۲. سوره بنی اسرائیل ، آیه ۸۵ .

۳. سوره اعراف ، آیه ۵۴ ،

۴. کشاف اصطلاحات الفنون ۵۴۸/۱ .

۵. الامالی : سید مرتضی ۹/۱ .

۶. الروح : ابن قیم ، ص ۲۲۴ و مابعد .

«... من امر ربی» عبارت از فعل و خلق است. ابن قیم^۱ و امام فخرالدین رازی^۲ نیز همین رأی را پذیرفته بودند.

غزالی هم این دلیل و برهان را مردود می‌داند آنجا که می‌گوید: عده‌ای دچار اشتباه شدند که می‌گویند روح، قدیم است^۳ و دلیل و برهان خود را بر همان آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» مبتنی ساختند. و سخن از «مخلوق نبودن نفس» آنگاه مورد قبول است که منظور از مخلوق نبودن آن چنین باشد که نمیتوان نفس را با معیار گمّی [و به اصطلاح: با فرمول ریاضی] اندازه‌گیری کرد؛ چون نفس نه تجزیه پذیر است و نه نیازمند به مکان می‌باشد. ولی نفس از آنجهت که قدیم نیست و حادث می‌باشد، مخلوق خواهد بود؛ و خلقت آن پس از استعداد نطفه بهم میرسد چنانکه تصویر هر موجودی آنگاه در آئینه انعکاس می‌یابد که جلاء و شفافیتی در آن فراهم آید، اگرچه آن شخصی که تصویر او در آینه منعکس می‌شود قبل از جلاء و صیقلی یافتن آینه، موجود باشد^۴.

۳- برهان سوم: عده‌ای از دانشمندان با استناد به آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۵ استدلال کرده‌اند که روح، قدیم است. ولی این استدلال نیز درست نیست، چون آنچه به خداوند متعال منسوب است و نام خدا و عنوان او در پی آن می‌آید دو گونه است:

الف - حقایق و اموری که امکان ندارد قائم بخود باشند مانند: صفات الهی از قبیل اراده و قدرت که در عین حال، مخلوق نیستند.

ب - حقایق و اموری که ممکن است قائم بخود باشند از قبیل: «عبد»

۱. همان مرجع و صفحه.

۲. مفاتیح الغیب ۴۴۷/۵.

۳. کیمیای سعادت، ص ۵۵۷، که ضمن مجموعه آثار غزالی بطبع رسیده است.

۴. الروضة الندية: غزالی که ضمن مجموعه «فرائد الثالی» به چاپ رسیده است.

۵. سورة حجر، آیه ۲۹.

ناقه، رسول، و روح که در تعبیر قرآنی - امثال: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ» «نَاقَةُ اللَّهِ وَ سُقْيَاهَا» «رَسُولُ اللَّهِ» «تَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» - به چشم می خورد. این گونه اضافه از نوع اضافه مخلوق به خالق آن می باشد، اضافه ای که نمایانگر ویژگی یافتن و شرافت آن مخلوق نسبت به اموری است که به غیر خدا اضافه می شود؛ و چنین اضافه ای نمیتواند قدیم بودن آن مخلوق را ارائه کند^۱. غزالی در پی این سخن یاد آور می شود که اضافه مذکور، حاکی از مزیت و خصوصیت و قرب و کرامت است و نمیتواند نمایانگر جزئیت و بعضیت و نسبت و قدیم بودن اموری باشد که به خداوند اضافه می شود.

...

طرفداران نظریه حدوث نفس، متشکل از اکثریت علماء و فلاسفه اسلامی هستند، چنانکه غالب اصحاب ملل یعنی پیروان ادیان آسمانی و الهی نیز از این نظریه حمایت می کنند.

فلاسفه اسلامی در مسئله حدوث نفس، موافق بارای ارسطو هستند؛ زیرا رأی ارسطو درباره اصل و بنیاد نفس نسبت به رأی افلاطون - که قائل به قدیم بودن آن بوده است - با عقیده و نظریه اسلامی از هماهنگی و تناسب فزونتری برخوردار می باشد.

چنانکه میدانیم ارسطو می گفت نفس؛ صورت جسد می باشد و این نفس همراه با جسد - با تأخیر رُتبی - حادث شده است [یعنی بلافاصله پس از جسد، روح پدید آمده است. ولی ارسطو در توضیح این نظریه دچار نوعی از ابهام و اشکال می گردد؛ چون در بحث او راجع به حدوث نفس، موضوع قوه عقلی مطرح می شود و سخن از عقل فعال بمیان می آید و یاد آور می گردد که عقل

فعال، مغایر با نفس است. و این عقل در خارج از وجود انسان بهم رسیده و امری است الهی؛ زیرا عمل و فعالیت آن کاملاً از عمل و فعالیت بدن جدا و مستقل می باشد.^۱

اصحاب فلسفه شرق و بویژه فلاسفه هند، تابع نظریه حدوث نفس بوده اند؛ چون بنظر آنها نفس از راه ترکیب و امتزاج اجسام و پس از بهم رسیدن اعتدال در آنها و از رهگذر استعداد آن اجسام برای قبول حیات، حادث می شود.^۲

اصحاب کلیسا و آباء مسیحی نیز چنین اندیشه را در باره نفس اظهار کرده اند: اگوستین در مقام انتقاد از آراء و نظریات رایج عصر خود برآمد. او ضمن اشاره به این نظریات - که باید براساس آن ها، نفس را صادر از ذات خدا دانست - به نقد و خرده گیری از آن پرداخته و می گفت: اعتقاد به این نظریه دارای دو تالی فاسد یعنی دو نتیجه نادرست است: یکی آنکه باید نفس را - با ابتناء بر این نظریه - مانند خدا ثابت دانست. و دیگر آنکه باید در صورت متغیر فرض کردن نفس، خدا را نیز متغیر تلقی کرد؛ در حالیکه این دو عقیده کاملاً باطل و نادرست می باشد. اگوستین نظریه افلاطون را - که معتقد بود نفس از محل و جایگاه خویش هبوط کرده و دوباره به آسمان و جایگاه رفیع خود عودت خواهد کرد - تخطئه کرده و می گوید این نظریه با عقل و شعور انسان سازگاری ندارد؛ چون ما يك دوره ای از حیات و زیست را در خود بیاد نمی آوریم که چنان سابقه ای را از نظر جایگاه به ما بنمایاند. و محال است نفس انسانی جامه جسد حیوانی و نباتی را در بر گیرد؛ چون میان نفس آدمی و چنان اجساد و اجسام، مغایرت تامی وجود دارد، سپس اگوستین حملات و انتقادات خود را به آرائی معطوف می سازد که نفس براساس آنها از يك بذر مادی و یا نفس حیوانی حادث می شود؛ چون بنظر او این عقیده با اصلِ مُسَلَّمی که عبارت از

۱. الاصول اليونانية للفلسفة العربية: یوحنا قمیر، ص ۸۶. النفس عند ارسطو.

۲. تحقیق مال الهند: بیرونی، ص ۲۲، ۲۳.

روحانیت و تجرد نفس است مغایرت دارد^۱.

فارابی در انکار و عدم پذیرش نظریه افلاطون دارای صراحت بیان و وضوح تعبیر فزونتری است؛ چون میدانیم افلاطون قائل به قدم نفس و هبوط آن از عالم «امر» بوده است. ولی فارابی صریحاً می گوید: نفس قبلاً و پیش از بدن وجود نداشته است بلکه با حدوث بدن حادث می گردد^۲.

اما ابن سینا، بنظر میرسد که ظاهراً افکارش میان دو رأی و نظریه در نوسان بوده است که در یکی از آن دو نظریه، قائل به قدیم بودن نفس بوده است. و چنین نظریه ای در قصیده «عینیه» منسوب به او جلب توجه می کند؛ قصیده مذکور با بیت زیر آغاز می گردد:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَفَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعٍ

از جایگاهی رفیع و بلند، کبوتری سوی تو فرود آمد که دارای تعزز و سرکشی و خواهان فرازمندی است.

ولی همین ابن سینا در مواضع دیگر قائل به حدوث نفس بوده و اعتقاد داشت که نفس بهنگام استعداد جسد، حادث می شود. نظریه اخیر در کتابهای ابن سینا به چشم می خورد.

متفکران در برابر دوگانگی رأی ابن سینا دو نظریه توجیهی را بیان کرده اند:

۱. تاریخ الفلسفة الاروبية فی العصر الوسيط: یوسف کرم، ص ۲۹.

۲. عیون المسائل من الثمرة المرضیة، ص ۶۳، ۶۴. نظرات فی فلسفة العرب: جیور عبدالله،

۱- عده‌ای کوشیدند در صحت انتساب قصیده «عینه» مذکور به ابن سینا ایجاد تردید نموده و یا نسبت آنرا به وی مورد انکار قرار دهند، چنانکه احمد امین همین سخن را اظهار کرده است.^۱

۲- بعضی دیگر، «هبوط نفس» را با تفسیری مجازی تبیین کرده‌اند که نفس در عین رفعت و سُمُو مقام و منزلت به بدن گرایش دارد. دکتر احمد اهوani همین نکته را بیان کرده است.^۲

اگرما «محل ارفع» را به عقل فعال تفسیر کنیم، این قصیده با نظریه ابن سینا هماهنگ خواهد بود؛ زیرا ابن سینا قائل به حدوث نفس بوده و در اکثر کتابهای خود روی این نظریه پافشاری می‌کند.^۳

«بنابر این در هیئت جوهر نفس - با توجه به رابطه‌ای که با بدن دارد و بدن از ناحیه مبادی اولیه، برای حدوث نفس شایستگی می‌یابد - در آن گرایشی طبیعی در اشتغال به بدن و بکار گرفتن آن و اهتمام به احوال بدن و انجذاب به آن وجود دارد که نفس را ویژه بدن ساخته و آنرا از هر جسمی غیر از بدن طبعاً و بدون واسطه منصرف و دور می‌سازد».

ابن سینا تا پایان زندگانش بر همین نظریه پایدار ماند، گرچه بعضی پنداشتند که او در اواخر عمر خود به رأی افلاطون بازگشت؛ ولی این سخن، درست نیست.^۴

غزالی درباره حدوث نفس، همگام با نظریه و ادله ابن سینا است.^۵ نفس از نظر غزالی آنگاه حادث می‌گردد که نطفه از ناحیه واهب آن یعنی خداوند متعال، آمادگی و شایستگی یابد چنانکه خداوند در قرآن کریم با اشاره به

۱. احوال النفس، مقدمة - ص ۳۴.

۲. مجله «الکتاب» - آوریل ۱۹۵۲ - مقاله دکتر اهوani.

۳. النجات، ص ۳۰۱. احوال النفس، ص ۳۴.

۴. شرحی الاشارات، چاپ دارالطباعة، ۱۲۹۰ هـ. ق، ص ۱۲۵.

۵. معراج السالکین ص ۲۴.

همین نکته می‌فرماید :

« فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي » (حجر، ۲۹)

پس آنگاه که جسد آدم را پیرداختم و آنرا برابر ساختم ، از روح خود در آن دمیدم .

ما در طی سخنان ابن سینا این نکته را می‌یابیم که بدن ، ابزار و مملکت نفس است و برای نفسی که حادث می‌شود یک نوع تمایل و گرایش طبیعی در اشتغال به این بدن خاص و اهتمام به احوال آن و انجذاب و کشش به آن وجود دارد^۱ .

اما چرا این نفس منحصر آبا این بدن پیوند یافت ، مطلبی است که غزالی به این صورت آنرا توضیح می‌دهد : حتماً مناسباتی وجود دارد که ویژه سیاست و تدبیر بدن خاصی است ، اگرچه این مناسبت‌ها از نظر مامخفی است ؛ چون این مناسبات نه محدود است و نه معدود ، و ظاهر و آشکار نیست . و تنها خداوند متعال است که به اسرار و سرائر آن واقف می‌باشد^۲ .

ادله حدوث نفس ، بسیار فراوان است که اغلب آنها دینی و متکی به قرآن و حدیث می‌باشد و نمونه‌هایی از آنها بشرح زیر است :

« اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ » (زمر ۶۲)

خداوند متعال ، آفریدگار هر چیزی است :

« قَدْ خَلَقْتِكُمْ مِنْ قَبْلُ وَلَكُمْ تَكْ شَيْئاً » (مریم ۹)

محققاً ترا پیش از این آفریدم در حالیکه تو ، چیزی نبودی .

« وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ » (صافات، ۹۶)

خداوند متعال ، شما و آنچه را انجام می‌دهید آفریده است .

۱. معارج القدس ، ص ۱۱۴ .

۲. معارج القدس ، ص ۱۱۷ .

« وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ » (اعراف، ۱۱)

البته و محققاً شما را آفریدیم ، سپس شما را تصویر و ترسیم نمودیم .

« هَلْ آتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً » (دھر، ۱)

آیا [نه اینست که] برانسان ، پاره‌ای از روزگار گذشت در حالیکه چیزی در خور یاد شدن نبوده است .

در صحیح بخاری آمده است :

« كَانَ اللَّهُ وَلَكُمْ يَسْكُنُ مَعَهُ شَيْئٌ » .

خداوند متعال بود در حالیکه چیزی با او نبود .

غزالی حدیث زیر را تأویل و توجیه می کند، حدیثی که در آن آمده است :

« خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَلْفِي عَامٍ »

ارواح ، دوهزار سال قبل از اجساد آفریده شده‌اند .

غزالی می گوید: منظور از ارواح که در این حدیث یاد شده است عبارت از ارواح فرشتگان است نه ارواح انسانها و مردم ، چنانکه مقصود از اجساد نیز عالم و جهان مادی می باشد .

لکن غزالی ظاهراً در یکی از کتابهای اخیر خود یعنی « الدرة الفاخرة » به قدیم بودن نفس گرایش دارد، زیرا او آیه زیر را مانند حدیثی که ذیلاً گزارش می شود تأویل می نماید :

« وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى » . (اعراف، ۱۷۲)

و آنگاه که پروردگارتو نژاد بنی آدم را از پشت آنها بگرفت و آنانرا بر خویشان گواه قرار داد که آیا من پروردگار شما نیستم ؟ گفتند آری .

و خلاصه حدیث نیز این است که خداوند متعال پس از خلقت آدم، پشت

او را مسح کرده و بر آن دست کشید و ذریه و نسل و نژاد آدم از این طریق بهم رسید ، و فرمود : این گروه از نسل آدم را برای آتش ، و این گروه دیگر را برای بهشت آفریدم .

غزالی این آیه و حدیث را بگونه تأویل می کند که با نظریه قدیم بودن نفس ، شبیه تر است . سخن او در تأویل آیه و حدیث مذکور این است : « آنگاه که جمعی از نفوس فراهم آمدند خداوند متعال ، خود آنها را بر خویشتن و نیز فرشتگان و آدم را بر آنان گواه گرفت ، آنان به ربوبیت او اعتراف کردند ، سپس آنانرا به جای خود برگرداند ، همه آنها زنده و نفسهایی عاری و مجرد از اجسام بودند . وقتی این نفسها را به صُلبِ آدم (علیه السلام) برگرداند آنها را دستخوش مرگ ساخته و ارواح را از آنان برگرفت و این نفسها را در خزینه ای از خزائن عرش خود قرار داد ، و آنگاه که نطفه از مجرای خود سقوط کرد ، نفس در رحم جای گرفت تا آنکه صورت نطفه کمال یافت ؛ و نفس با جوهر ملکوتی خود در آن تعین یافته و مانع از تعفن و فساد جسد گردید . و آنگاه که خداوند ، روح خود را در آن دمید ، سِرّ و رازی را که از آن برگرفته بود به آن باز گرداند ، سِرّی که زمانی آنرا در خزانه عرش خویش پنهان و مخفی نگاه داشته بود .

ما صرف نظر از اینکه آیا این احادیث ، صحیح است یا نه ، میخواهیم سخن غزالی را در این باره بگونه ای باز یابیم که با نظریه وی درباره حدوث نفس ، متناقض نباشد ؛ لذا گفتار او را به این صورت تفسیر می کنیم که وی میخواهد در سخن قبلی خود به « قدیم » یعنی خداوند اشاره کند ، چون امکان دارد آیات و احادیث مربوطه را به گونه های متعدد زیر تفسیر کرد :

- ۱- خداوند متعال صور و اشکال مردم را برگرفت و استخراج کرد و میان خوشبخت و بدبخت و سالم و ناسالم امتیاز برقرار ساخت .
- ۲- خداوند متعال در این وقت بر خلق اقامه حجت فرمود ، و آنها را شاهد

و گواه بر ربوبیت خود قرار داد ، و فرشتگان را نیز بر آنها گواه گرفت .
 ۳- خداوند متعال این ارواح را - پس از فراغ از آفرینش آنها - در
 جایی قرار داد و بتدریج بخشی از این ارواح را قسمت به قسمت به ابدان آنها
 ارسال و ایصال فرمود .

ابن قیم در باره این آراء به داوری برخاسته^۱ و می گوید: آثار و روایات
 مؤید و پشتیبان رأی نخست می باشد . اما در مورد رأی دوم باید گفت : کسانی
 که در رابطه با آن بر قَدَمِ روح استدلال می کنند دچار اشتباه هستند ؛ زیرا این
 آیه ، ناظر به زمان گذشته نیست ؛ چون قرآن کریم غالباً از آینده - با همین
 ساختمان ماضی و گذشته - تعبیر می کند مانند :

« وَ نَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ ، أَصْحَابُ الْجَنَّةِ » اعراف ، ۵۰

یاران آتش ، یاران بهشت را خواندند

« وَ نَادَىٰ أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا » اعراف ، ۴۸

یاران اعراف ، مردمی را خواندند .

[منظور این است با اینکه این واقعه ها مربوط به آینده است از آنها با
 ساختمان ماضی و گذشته تعبیر شده است] پس بنابر این تعبیر : « و اِذَا خَذَرَبَكْ »
 [که «اخذ» بصورت ماضی است] بمعنی « و اِذَا خَذَرَبَكْ » می باشد ، یعنی پس
 از آنکه خداوند ، جسد را آفرید و یا روح را در رحم مادر قرار داد - بخاطر
 اینکه عقل را در ساختمان وجودشان برقرار ساخت و حجج و براهین دیگری
 فراسوی آنان نهاد - بر آنها اقامه حجت کرد ، و سپس آنانرا بعد از مرگ ،
 به خود باز می گرداند .

این است همان رأی و نظریه غزالی در باره حدوث نفس که اکثر صوفیه

نیز برآند ؛ زیرا صوفیه می گویند : نفس ، مخلوق است ؛ چون اگر مخلوق نمی بود به ربوبیت خداوند متعال اقرار و اعتراف نمی کرد^۱ .

حدوث نفس در چه زمان صورت گرفت ؟

آیا نفس ، قبل از بدن ، یا بعد از آن ، و یا همزمان با حدوث بدن ، حادث شده است ؟

پس از آنکه حدوث نفس را به اثبات رسانده و آنرا مدلل نمودیم باید به این مطلب پردازیم که نفس در چه زمانی حادث شده است . در این باره سه رأی را در برابر خود می بینیم :

۱- رأیی که طبق آن ، ارواح در خلقت و آفرینش خود ، بر اجساد مقدم اند .

۲- رأیی که براساس آن ، ارواح پس از آفرینش اجساد ، حادث شده اند .

۳- رأیی که مطابق آن ، نفس همزمان با استعداد و آمادگی نطفه برای قبول آن ، حادث گردید ؛ که البته می توان این رأی و نظریه اخیر را نیز بعنوان بخش و شاخه ای از رأی دوم تلقی کرد .

پیروان رأی نخست - برای اثبات نظریه خود - به سه برهان نقلی استدلال می کنند :

الف - ابن عطاء^۲ و ابن حزم^۳ در تثبیت و تأیید رأی خود به آیه زیر استدلال می کنند که خداوند متعال فرمود :

۱ . عوارف المعارف : سهروردی ، ص ۳۱۰ .

۲ . عوارف المعارف ، ص ۳۵۹ .

۳ . الفِصَل ۸۵/۵ .

«وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ، ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ، ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ» ۱۰ اعراف، ۱۱

معقلاً ما شما را آفریدیم ، سپس در شما صورت و نقش ایجاد کردیم و در پی آن به فرشتگان گفتیم آدم را سجده کنید .

می گویند که واژه «ثُمَّ» سپس ، نمایانگر ترتیب و مهلت می باشد و میتوان از راه دلالت ضمنی چنان استفاده کرد که خلقت و آفرینش روح ، بر فرمان خداوند به فرشتگان - در سجده برای آدم - مقدم است ؛ و از بدیهیات قطعی است که ابدان ما - [که پس از آدم ؛ هستی یافتیم] - پس از این جریان و رویداد ، حادث گردید .

ممکن است این نظریه را از آنجهت مردود دانست که خطاب و فرمان به سجده - در برابر مجموع مَرَّگِبِ روح و بدن آدم - انجام گرفته بود ، و این مسئله در مرحله ای پس از خلقت آدم قرار دارد . لذا ابن عباس میگفت : جمله « خَلَقْنَاكُمْ » خطاب به آدم ابوالبشر (علیه السلام) است و جمله «ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ» خطاب به ذریه و نسل و نژاد او می باشد . مجاهد نیز چیزی شبیه به این سخن را در تفسیر آیه یاد کرده است ، یعنی گفته بود : « خَلَقْنَاكُمْ » خطاب به آدم ابوالبشر ، و « صَوَّرْنَاكُمْ » یعنی شما فرزندان و نسل آدم را در صلب و پشت آدم نقش دادیم . اگرچه « خَلَقْنَاكُمْ » در قالب و ساختمان جمع ، القاء شده است ولی منظور از آن عبارت از یکفرد یعنی «آدم ابوالبشر» است همانند ضربناهم ، که منظور ما از این جمله آنست که ما سید و سرور آنها را که یکفرد است ، زدیم . برای تأیید این سخن ، نمونه ها و شواهد فراوانی وجود دارد که در قرآن کریم مردم را بدینصورت و یا بعکس آن مورد خطاب قرار میدهد که منظور از آنها عبارت از نیای نخست مردم می باشد .

ب - عده ای - با استفاده و بهره گیری از آیه «وَإِذَا خَدَّ بِكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...»

به تقدم خلقت نفس بر بدن استدلال کرده‌اند. ضمن آنکه می‌دانیم که طرفداران قديم نفس در اثبات نظریه خود بهمین آیه استناد جسته‌اند، و نیز قبلاً یادآور شدیم که این استدلال از آنجهت مردود است؛ که منظور خداوند متعال در این آیه چنان است که ذریه و نژاد آدمیان را از بطون مادرانشان بیرون کشید، و آدمیان را - پس از آنکه مدتی بصورت نطفه در اصلاّب مادران بسر میبردند - ایجاد و خلق نمود و آنان را با اعطاء عقل، شاهد و گواه بر خودشان قرار داد. پس منظور، این نیست که خداوند نسل آدم ابوالبشر را از پشت او بیرون کشیده باشد. امام فخر رازی و ابوالسعود عمادی نیز همین رأی را در تفسیر خود یاد کرده‌اند.^۱

چه گروهی با استناد به حدیث: «خُلِقَ الْأَرْوَاحُ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَلْفِي غَامٍ»^۲ به تقدم خلقت روح بر جسد استدلال کرده‌اند؛ مُتَنَهِي غزالی این حدیث را تأویل می‌کند و می‌گوید: منظور از ارواح در این حدیث عبارت از خودفرشتگان می‌باشند.

اما اهل حدیث برای رد نظریه اخیر، ضعف آئیناد حدیث مذکور را پیش می‌کشند و می‌گویند: در سلسله اسناد این حدیث، نام «عتبة بن سکن» به چشم می‌خورد که دارقطنی در باره او می‌گوید: حدیث او «متروک» است و محدثین رابه حدیث او اعتمادی نیست. و نیز نام «ارطاة بن منذر» در آن آمده است که ابن‌العربی راجع به او می‌گوید: برخی از احادیث او غلط و نادرست می‌باشد.^۳

...

۱. مفاتیح الغیب: رازی ۳۱۱/۴. تفسیر ابوالسعود عمادی ۲/۴۰۹، چاپ محمد عبداللطیف.

۲. ارواح، دوهزار سال قبل از اجساد آفریده شده‌اند.

۳. الروح: ابن قیم، ص ۲۵۶.

آن دسته از علماء و دانشمندانی که قائل به تأخر حدوث نفس از حدوث بدن هستند - و ابن قیم^۱ و سهروردی^۲ در رأس آنها قرار دارند - با اتكاء به ادله زیر، نظریه خود را تأیید می کنند :

۱- مجموعه ای از آیات و احادیثی که بر کیفیت آفرینش آدم دلالت دارد، مانند آیه های زیر :

« إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي »
(حجر ، ۲۹ . ص ، ۷۲)

من بشر را از خاک و گِل آفریدم ، پس آنگاه که او را پرداختم و برابرش ساختم و تعدیلش نمودم و از روح خود در آن دمیدم .

« ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ » : (مؤمنون ، ۱۲)

پس او را با آفرینشی دیگر پدید آوردیم .

و حدیث :

« إِنَّا أَحَدَكُمُ يَجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نُطْفَةً ، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَهَهُ مَلَكًا يَأْزِجُ كَلِمَاتٍ فَيُكْتَتِبُ عَمَلَهُ وَ أَجَلَهُ وَ رِزْقَهُ ، وَ شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ ، ثُمَّ يَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ » :

آفرینش هر يك از شما در رحم مادر بمدت چهل روز بصورت نطفه فراهم میشود ، سپس در ظرف چنین مدتی بصورت علقه [یعنی بصورت زالو- یا خون بسته] ، پس از آن باندازه همین مدت بصورت مضغه [= گوشت جویده] درمی آید ، و سپس خداوند، فرشته ای را با چهار کلمه بسوی او گسیل می کند تا عمل و اجل و روزی و شقاوت و سعادت او را ثبت و یادداشت کند، و در واپسین مرحله ، روح را در آن می دمَد .

۱. همان مرجع ، ص ۲۵۶ - ۲۶۱ .

۲. عوارف المعارف ، ص ۳۰۸ ، ۳۰۷ .

۳. سوره حجر ، آیه ۲۹ و سوره ص ، آیه ۷۲ .

۴. سوره مؤمنون ، آیه ۱۴ .

در رد دلیل مذکور می‌توان گفت : نفخ روح در آدم - که پس از صورت بندی و شکل دادن به او انجام می‌گیرد - دلیل بر تأخر خلقت روح از خلقت جسد نیست ؛ چون ممکن است که روح قبل از جسد موجود بوده و پس از خلقت جسد با آن پیوند یابد. آنچه از این روایت استفاده می‌شود مسئله پیوند و اتصال روح با جسد و بدن است و مازاد بر آن، هیچ مطلب دیگری را نمیتوان از آن استفاده کرد^۱.

۲- می‌گویند : اگر روح قبل از بدن بصورت يك پدیده زنده و عالم و ناطق و عاقل، موجود می‌بود، باید انسان بیاد چنین سابقه‌ای در خود بوده و آنرا باز یابد، در حالیکه چنین چیزی درست نیست ؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید :

«وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا» (نحل، ۷۸)

و خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون کشید در حالیکه هیچ چیزی را نمی‌دانستید.

در پاسخ به این سخن می‌گویند: تعلق نفس به بدن و پیوند با آن و اشتغال نفس به تدبیر بدن، باعث گشت که نفس، حالت پیشین و سابقه وجود و حالات خود را بیاد نیاورد و آنرا فراموش کند. ولی ابن قیم این بیان را مردود می‌داند و می‌گوید : اگر اتصال روح و یا نفس به بدن، مانع ادراک و احساس حالت پیشین بطور تفصیلی گردد نمیتواند این امر مانع ادراک اجمالی چنین سابقه‌ای باشد.

۳- طرفداران تأخر حدوث نفس از بدن، اضافه می‌کنند که اگر نفس قبل از ابدان موجود می‌بود و قبلاً نیز واجد هریک از حالات پاکي و خبث و پلیدی، کفر و ایمان، و خیر و شر می‌بود، باید وجود یکی از این حالات را در نفس - قبل از آنکه به مرحله عمل درآید - ثابت بدانیم، در حالیکه می‌دانیم

که نفس، چنین صفات و هیئاتی را از ناحیه اعمالی فراهم آورده است که در پویش از آن اعمال می‌کوشید و از بدن در انجام این اعمال یاری می‌گرفت. پس نفس نمیتواند قبل از قیام و اقدام بدن، به اینگونه صفات و حالات متصف باشد. اکثر فلاسفه نیز بر همین عقیده‌اند، چنانکه فارابی و ابن سینا و غزالی نیز معتقد به همین نظریه هستند.

. . .

ادله حدوث نفس، همزمان با استعداد بدن برای حدوث آن

براهین و ادله فلاسفه اسلامی - و بویژه ابن سینا و غزالی - در این مسئله با هم شباهت دارند، ولی غزالی مطالب مفیدتری درباره جوهریت نفس بیان کرده است.

خلاصه و فشرده بیان غزالی و براهین او بصورتی است که در زیر گزارش می‌شود:

اگر ارواح و نفوس قبل از اجساد، موجود می‌بودند یا باید این ارواح متکثر و متعدد باشند و یا واحد؛ ادله و براهینی که در این زمینه وجود دارد ناظر به بطلان وحدت و کثرت ارواح است. پس بنابراین، وجود ارواح قبل از اجساد باطل خواهد بود.

اما چرا وحدت ارواح محال است؟ زیرا ارواح پس از تعلق به بدن یا بروحدت خود باقی می‌مانند و یا متکثر و متعدد می‌گردند. مسلماً وحدت یا کثرت آنها پس از تعلق به بدن محال است؛ علیهذا وجود و حدوث آنها قبل از بدن محال خواهد بود.

محال بودن وحدت ارواح - پس از تعلق به بدن - برای آنست که با علم بدیهی و ضروری میدانیم آنچه را که زید آنرا می‌شناسد ممکن عمرو، آنرا

نشناسد ؛ اگر جوهر عاقل - یعنی روح - در هر دو یکی بود اجتماع متضادین و یا نقیضین در دو فرد مذکور محال می نمود چنانکه اجتماع متضادین درباره زید تنها نیز محال می باشد .

فرضیه کثرت نفس - قبل از تعلق به ابدان - نیز محال می باشد ؛ زیرا نفس ها یا متمائل و کاملاً همانند یکدیگرند ، و یا متخالف و متفاوت از هم می باشند ، و در هر دو صورت کثرت نفس محال خواهد بود .

تمائل و همانند بودن نفس - قبل از تعلق به ابدان - از آنجهت محال می باشد که وجود مثلین در یک اصل ، محال است ؛ بهمین جهت وجود دو سیاهی در یک محل ، و وجود دو جسم در یک مکان معین و مشخص ، محال می باشد . تغایر و تفاوت نفس - قبل از تعلق به ابدان - نیز محال می باشد ؛ زیرا تغایر بردو قسم است : یکی از انواع تغایر مربوط به نوع و ماهیت می باشد مانند تغایر آتش و آب و تغایر سیاهی و علم . نوع دوم ، مربوط به تغایر عارضی است یعنی تفاوت در عوارض است که هیچ دخالتی در ماهیت ندارد مانند آب گرم و آب سرد .

تغایر ارواح بشر با معیار و مقیاس نوع و ماهیت ، محال است ؛ زیرا اینگونه ارواح از لحاظ حد و حقیقت متفق اند و از یک نوع می باشند ؛ چون حد و حقیقت انسان عبارت از حیوان ناطق است که متفقاً و بدون هیچ تفاوتی شامل تمام ارواح می گردد .

اختلاف و تغایر ارواح با معیار عوارض نیز محال می باشد ؛ زیرا عوارض یک حقیقت - آنگاه مختلف می گردد - که به اجسام تعلق گیرد و دارای نوعی از انتساب به اجساد و اجسام باشد . نفس قبل از تعلق به بدن ، هیچ پیوند و انتسابی با اجسام ندارد . لذا اختلاف ارواح قبل از تعلق به ابدان محال خواهد بود^۱ .

امام فخر رازی از تسلیم شدن در برابر این برهان خودداری کرده و آنرا مردود می‌داند؛ زیرا او در نظریه خود بر این اساس متکی است که نفوس از لحاظ ماهیت، متفق‌اند. ولی امام فخر رازی هیچ دلیلی برای تأیید سخن خود اقامه نمی‌کند^۱.

بنظر میرسد که غزالی در این برهان به دو قضیه تکیه کرده است و طی آن دو قضیه میان رأی ابن سینا و ارسطو سازشی بوجود می‌آورد؛ چون ابن سینا معتقد بود: نفس يك جوهر روحانی است، و ارسطو می‌گفت: کثرت نفس بسبب ماده می‌باشد.

• • •

شبهه و تشکیکهای غزالی و ردّ خود او بر این تشکیکها

غزالی حس می‌کرد شبهه‌هایی چند پیرامون استدلال او راجع به حدوث نفس وجود دارد، لذا قبلاً متعرض این شبهه‌ها شده و سپس به رد آنها می‌پردازد:

شبهه اول:

فشرده و خلاصه این شبهه چنان است که نفس، يك امر مادی و یا منطبع در ماده نمی‌باشد؛ حدوث نفس صرفاً بطور دفعی و یکباره انجام می‌گیرد نه آنکه حدوث آن تدریجاً صورت گیرد. در حالیکه بدن، مادی است و بتدریج فراهم می‌آید. پس بنابراین، تحقق و وجود یافتن نفس و بدن با چه کیفیتی صورت می‌گیرد؟

شبهه دوم:

اگر فرض کنیم که نفس همزمان با استعداد بدن، حادث می‌شود باید

۱. المحمدی: امام رازی، ص ۱۶۵. معالم اصول الدین: از همان رازی، ص ۱۲.

بگوئیم که چنین کمالی بطور دفعی درمورد ماده امکان پذیر نیست؛ بلکه حصول این کمال، تدریجی است. ولی میدانیم در نفس يك کمال وجود دارد که بصورت ابداع و عاری از تدرج بهم میرسد.

شبهه سوم:

استعداد و کمال آن استعداد درمورد صورت مادی و یا صورتی که منطبق در ماده می باشد شرط است. پس استعداد، عامل و سبب حصول صورت از ناحیه واهب الصور می باشد. در نفوسی که منطبق در ماده نیست حصول این شرط لزوم و ضرورتی ندارد. آن عاملی که در جسم تصرف می کند و در آن تأثیر می گذارد چگونه می تواند سبب وجود مُدَبِّرِ آن تلقی گردد در حالیکه شایسته بود که از نظر وجود دارای تقدم باشد؟!.

پاسخ غزالی به این شبهات و تشکیکات:

«بدون تردید نفوس، ابداعی هستند و منطبق در ماده نمی باشند؛ بلکه بهنگام کمال یافتن استعداد از ناحیه مُبْدِع و آفریننده آن، حادث می گردد». قرآن کریم در آیه زیر از چنین حقیقتی سخن می گوید:

«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»

مبدع و خالق هر پدیده ای به کمال استعداد آن آگاه تر است، و صور از طرف واهب الصور فائض می شود، چنانکه هستی این صور را وجودی افاضه می کند که هستی محض می باشد، وجودی که به هر موجودی بمیزان استحقاق آن عطا می کند و به هر موجود قاصر و نارسا و گرفتار نقص و کمبود، مقداری را عطاء می کند که قصور و نقص آنرا تکمیل و جبران نماید. این اعطاء بخاطر علل و اسبابی است که استعداد خاص و ویژه ای را بهم میرساند از قبیل اجرام عنصری و امتزاجات آنها، و حرکات آسمانها و اجرام و اشکال و خواص

آنها که همه آنها افاضه‌ای از جود حق تعالی می‌باشند^۱.
 وقتی نفوس از ناحیه واهب الصور افاضه می‌شود - و در این امر ،
 هیچگونه خلاف و اختلافی وجود ندارد - عامل و سبب اختصاص یافتن هر يك
 از نفوس به بدن خاص ، این است که جود الهی ، استعداد ویژه‌ای به هر ماده
 اعطاء فرموده است. پس این نفس صرفاً بخاطر خود استعداد حادث نمی‌شود ،
 بلکه همزمان با استعداد خاص حادث می‌گردد . و فرق است میان آن صورتی
 که نفس بوسیله خود استعداد بهم میرسد ، و صورتی که نفس - همزمان و هماهنگ
 با استعداد - حادث و حاصل می‌شود^۲.

کیفیت حدوث نفس

ملاحظه کردیم که نفس همزمان با استعداد جسد و بدن برای قبول روح ،
 حادث می‌گردد ؛ و نفس از عالم بالا و منزلت رفیع ، هبوط نکرده است ، برخلاف
 افلاطون و انبیاذقلس : (امپدوکلس) و اسکندرانی‌ها که قائل به هبوط بوده‌اند^۳.
 آنگاه که غزالی کیفیت حدوث نفس را گزارش می‌کند اقوال و آراء
 طرفداران نظریه « صدور » را - که فلاسفه بدان قائل و معتقد بوده‌اند - بمیان
 می‌آورد ، و سرانجام خود را با رأی به قدیم نفس نزدیک می‌سازد بگونه‌ای
 که شگفتی ما را برمی‌انگیزد: چرا در برخی موارد به این نظریه یورش می‌برد ،
 و در موارد دیگر آن را می‌پذیرد ؟!
 آن نکته‌ای که ما را به این شگفتی و امیدارد از چند امر تشکیل یافته است^۴:

۱. معارج القدس ، ص ۱۳۴ ، ۱۱۵ .

۲. همان مرجع ، ص ۱۲۰ .

۳. نسخه عکسی قاهره از نسخه خطی سانتیلانا .

۴. ما از مجموع نظریه « فیض الهی » آن بخشی را بازگو کردیم که با موضوع بحث‌ها
 پیوندی دارد.

۱- غزالی در ارائه نظریه خود درباره جهان، دو سلسله مصطلحات را مورد استفاده قرار می‌دهد که همین مطلب، درک و رأی و نظر او را درباره اساس و بنیاد هر مسئله‌ای دچار اشکال می‌سازد؛ اگرچه نظریه او از مذهب نوافلاطونیان و مکاتب وابسته به آن چندان تفاوتی ندارد، که باید یکسلسله عوامل و مایه‌های مؤثر صوفی را نیز بر آن اضافه کرد^۱.

گاهی غزالی اصطلاحاتی را بکار می‌گیرد که نمایشگر نظریه «فیض افلاطونی» است و شبیه اصطلاحات و واژه‌های یونانی می‌باشد، از قبیل: واحد، عقل، و ماده. اینگونه اقتباس بگونه‌ای خاص در نوشته‌های نخستین غزالی بچشم می‌خورد.

گاهی غزالی تعابیر صوفی را در بیان خود مورد استفاده قرار می‌دهد، از قبیل: عالم ملکوت، عالم جبروت و عالم مُلک و شهادت.

عقل بر حسب رشته اول مصطلحات غزالی، نخستین پدیده و موجودی است که از مبدا اول صادر شده و خداوند متعال با «امر» خود آنرا ایجاد کرده است. پس عقل بر ماده و زمان مقدم است؛ ولی متأخر از «امر» الهی است. و تقدم «واحد = خدا» بر امر، يك تقدم ذاتی است نه تقدم زمانی. این عقل عبارت از روح کل است که عارفان آنرا «قلب عالم اکبر» می‌نامند.

غزالی در این نظریه به حدیث «اول ما خلق الله العقل» استناد می‌جوید. نفس در مرحله‌ای بعد از عقل قرار دارد و عقل از نظر ذات - البته نه از نظر زمان و مکان و ماده - بر نفس مقدم است. غزالی از اصطلاح و واژه «امر»، قدرت الهی را استفاده می‌کند. غزالی با چنین برداشتی از لفظ «امر»، از افلاطون، اندکی جدا می‌گردد. وقتی غزالی به این مطلب اشاره می‌کند که عقل - بوسیله نیروی نتیجه‌آفرین - از «امر» صادر شده است منظور وی چنین نیست که

«امر»، هستی را بهم رسانده است؛ زیرا فاعلِ منحصر و مؤثرِ یگانه، خداوند متعال است. غزالی بدین منظور مسئله «امر» را مطرح کرده است تا نظریه مخلوق بلاواسطه بودن جهان را از انظار و افکار، تبعید و دور سازد.^۱

غزالی در رشته دوم مصطلحاتِ خود، مشابه همان سخن قبلی بحث می کند که فشرده آن چنین است:

عوالم بر سه گونه است: عالم ملکوت که خداوند آنرا با امرِ ازلی خود ایجاد کرده است و زیاده و نقصان بدان راه ندارد. عالم جبروت که خداوند متعال این جهان را در میان دو جهان آفرید بگونه ای که از يك جهت به عالم مُلْك و شهادت و یا عالم محسوس، و از جهت دیگر با عالم ملکوت ارتباط و پیوند دارد. [سه دیگر، عالم ناسوت که عبارت از عالم ملك و شهادت و یا عالم حس است]^۲.

غزالی بر اساس نظریه «مَثَلِ افلاطونی» افکار خود را تنظیم می کند، نظریه ای که وجود عالم حسی و عالم روحی - یعنی عالم مثل - در آن مطرح می باشد. غزالی این نظریه را با نظریه دیگر افلاطون - که تفاضل موجودات در آن مطرح است - پیوند می دهد، و این نکته را ضمن گزارش و توضیح احادیث زیر بیان می نماید [که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود]:

«أَنَا أَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ خَلَقًا» :

من از لحاظ خلقت و آفرینش، نخستین پیامبران می باشم.

«نَحْنُ الْأَخِيرُونَ السَّابِقُونَ» :

ما دسته ای هستیم از پیشتازان در ایمان هستیم.

۱. معارج القدس، ص ۲۵۳. المعارف العقلية وفيصل التفرقة، ص ۴۱-۴۵.

۲. مؤلف، سومین عوالم را جداگانه یادآوری نکرده است، بلکه بطور ضمنی آنرا ذکر نموده است، لذا عالم سوم بعنوان عالم «ناسوت» بعنوان مطلبی بیرون از ترجمه نگارش یافت.

«أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ جَوْهَرٌ مُّحَمَّدٍ ۱ [صلی الله علیه وآله]

نخستین پدیده‌ای که خداوند متعال آفریده است . جوهر و حقیقت محمد [صلی الله علیه وآله] می باشد .

پیوند و ارتباط مذکور از آنجاست که غزالی چهار وجه را در تأویل و تفسیر احادیث مزبور بر می شمارد .

وجه اول : موجودات دارای ترتب و تفاضل [یعنی برتری و تقدم یکی بر دیگری] - در رابطه با مرکبات و بسائط جسمانی و بسائط روحانی - هستند . غزالی در توضیح این مطلب ، مشابه نظریه «فیض» سخن می گوید؛ زیرا موجودات روحانی از دیدگاه او به «روح القدس» یا «عقل فعال» یا «شدید القوی دُومِرَّةٌ قَاسِتَوِی»^۲ منتهی می گردند که نخستین مبدعات و آفریده‌های الهی بشمار می آیند ، سپس ترتیب و تفاضل ، سیر نزولی خود را تا آخرین موجودات طی می کنند .^۳

وجه دوم : احادیث مذکور را می توان بدینگونه تفسیر کرد که انسان عبارت از «عالم اصغر = جهان کوچک» می باشد ، و معقولات در پی محسوسات و بوسیله آن پدیدار می گردند؛ یعنی همانگونه که جلال و شکوه حق تعالی بوسیله افعال و آفریده‌های او پدیدار میشود بدینسان امر حق تعالی از رهگذر خلق و آفرینش او ظهور و تجلی مینماید ، همچنین عقل بوسیله نفس و نفس بوسیله طبیعت و طبیعت بوسیله جسم کلی ، ظهور و تجلی مینمایند . و سرانجام ، همه موجودات و پدیده‌های وجود بوسیله انسان ظاهر و متجلی میگردد^۴ .

۱. فیصل التفرقة : غزالی ، ص ۴۱ .

۲. آیه ۵ و ۶ از سورة نجم ، که بعنوان اصطلاح از آن اقتباس شده است ، یعنی (پیامبر اکرم) صلی الله علیه وآله را کسی تعلیم داد که نیروهایش سخت و استوار است ، موجود نیرومندی که استواء و استحکام یافت .

۳. المعارف العقلية ، نسخه خطی ، ص ۸ و مابعد آن .

۴. معارج القدس ، ص ۱۲۵ .

این بیان ، شبیه سخنی است که غزالی آنرا در کتاب «احیاء» و «کیمیای سعادت» یاد کرده است که انسان ، خلاصه و فشرده‌ای از جهان می‌باشد ، و از هر صورتی که در جهان وجود دارد اثری در انسان دیده می‌شود؛ زیرا استخوانها بمنزله کوهها ، و گوشت بمنزله خاک ، و موبمنزله گیاهان ، و سربمنزله آسمان ، و حواس بمنزله ستارگان می‌باشند . صنعتگران و پیشه‌وران و کارگران در باطن و اندرون انسان قرار دارند ؛ زیرا نیروئی که در معده آدمی وجود دارد بمنزله طباخ ، و قوه‌ای که در کبد او هست بمنزله نجار و...^۱

غزالی در معراج السالکین نیز بهمین مطلب اشاره دارد و می‌گوید: «تمام جهان بمنزله يك فرد آدمی است که دارای غم و آغاز و انجامی است؛ و ماکرارا متذکر شدیم که خداوند متعال انسان را به صورت و هیئت جهان آفرید ، چنانکه همین سخن تحت عنوان «معراج اول» گذشت . پس بنا براین در جهان؛ امر غریب و پیچیده‌ای وجود ندارد که کلیدی از آن در انسان دیده نشود، لذا خداوند انسان را شبیه جهان آفرید، و آدمی نسخه‌ای فشرده از جهان بزرگ می‌باشد».^۲

وجه سوم: این وجه سوم بانظریه «حقیقت محمدیه» (صلی الله علیه و آله) نزدیکی و هماهنگی دارد که غزالی در مقام تأکید و پافشاری بر مسئله وحدت وجود، بدان متکی بوده است .

پس طبیعت درآماده ساختن ماده برای پذیرش امر و عقل و نفس، نیروی مؤثری است، حتی از راه پالایش عناصر و استخراج لباب از مواد و ابتلاء و آزمایش مزاج آشجایی ، طبقات مرکبات را فراهم می‌سازد و در مرکبات جزئی، شخص و فرد را در برابر عقل کلی بارور می‌سازد و این عقل همان پیامبر و نبی زمان خود می‌باشد ، پس بازگشت آن به همان سوئی است که

۱. کیمیای سعادت ص ۱۵ . A. J. Wenslnck : La pensee Gazzali Ch Pr 58

میزان العمل ، ص ۲۳ .

۲. معراج السالکین ، ص ۱۶-۲۲ .

از آن سو آغاز کرده بود. و این همان نکته‌ای است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در اشاره به آن فرموده است: «نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ»^۱.
 وجه چهارم: این وجه - که در حقیقت، تکمله‌ای برای نظریه قبلی است - از تسلسل کمالات انبیاء سخن می‌آورد؛ و همانگونه که سرفصل دین و شریعت بوسیله «آدم ابوالبشر» (علیه السلام) آغاز گشت و بوسیله «نوح» (علیه السلام) به نوعی از کمال نائل شد... و سرانجام با «حضرت مصطفی» (صلی الله علیه و آله) کمال نهائی خود را بازیافت آغاز و شروع به بازگشت در دار جزاء و قیامت نیز از همین وجود مقدس خواهد بود، لذا فرمود:

«أَنَا أَوَّلُ مَنْ يَنْشَقُّ عَنْهُ الْأَرْضُ»^۲

من نخستین کسی هستم که زمین از سوی او شکافته شود.

غزالی در پی این سخن «نفس کلی»^۳ را مطرح می‌کند که تعبیر و اصطلاح افلاطونی است.

اگرچه غزالی سعی کرد این اصطلاحات و واژه‌ها را بگونه‌ای تفسیر کند که دارای رنگ اسلامی گردد، ولی نتوانست بیان خود را از غموض و پیچیدگی و ابهام برهاند؛ چنانکه نتوانست خویشتن را از نظریات فلسفی یونانیان^۴ و آراء باطنیان - در استدلال بر ابداع و خلق - خلاص کند^۵.

باید این تذکر را اضافه کنیم که موضوع مورد بحث - علاوه بر موضوع عقل فعال و افاضه معرفت از ناحیه آن بر نفوس - از مهمترین مطالبی است که

۱. معارج القدس، ص ۱۲. المعارف العقلية، نسخه خطی.

۲. معارج القدس، ص ۱۲.

۳. همان مرجع، ص ۳۱، ۳۲. الرسالة اللدنية، ص ۱۹، معیار العلم، ص ۱۶۶. المعارف العقلية، نسخه خطی.

۴. تراث الاسلام، ص ۲۶۱.

۵. مناهج البحث: النشار، ص ۱۹۰.

غزالی از دیرباز نسبت به آنها مورد انتقاد قرار گرفت .

بنظر ما غزالی به اساس این نظریه در کتب مختلف خود ایمان دارد ، ولی ما نمیتوانیم مانند دیگران به دفاع از او برخیزیم ؛ چون آنها تصور میکنند غزالی به امثال اینگونه نظریات - جز در کتبی که نسبت آنها به وی ثابت نشده است - اعتقادی نداشت .

دلیل ما بر این گفتار ، مناقشات تندی است که پیرامون همین موضوع - حتی همزمان با حیات او - میان مؤیدان و معارضان غزالی جریان داشت که ما به ذکر نمونه‌هایی از آن اکتفاء می‌کنیم :

عبدالغافر فارسی (م ۵۲۱ هـ ق)^۱ - که معاصرباغزالی بود - می‌گفت : تألیفات و کتابهایی درباره غزالی و بنام او پدید آمد و رواج یافت ، ولی در این کتابها همزمان با حیات او نسبت به عقائد وی مناقضه‌ای بچشم نمی‌خورد و هیچکسی را نیز بر او اعتراضی نبود .

ذهبی در « سیر أعلام النبلاء » اشاره به آن دارد که قاضی عیاض گفته است : سلطان مغرب پس از فتوای فقهاء ، فرمان داد تمام کتابهای غزالی را بسوزانند و از آنها اجتناب ورزند^۲ .

مازری بر نظریه غزالی درباره « انوار » می‌تازد ، و غزالی این نظریه را بعنوان بخشی از نظریه « فیض » در کتاب « مشکوة الانوار » آورده بود . طرطوشی توضیح داده است که غزالی ، کتب و آثار خود را بامذاهب و مکاتب فلاسفه و محتوای رسائل اخوان الصفاء تلفیق داد^۳ .

مازری علت اشتباهات غزالی و عدم موفقیت او - در اعطاء صبغه و رنگ اسلامی به نظریات یونانی - را بدینگونه توضیح میدهد که « او پیش از

۱ . ماسخن او را در کتاب « سيرة الغزالی » ص ۴۳ یاد کردیم .

۲ . سيرة الغزالی ، ص ۷۰ .

۳ . همان مرجع ، ص ۷۵ .

تخصص و کارآئی در فن اصول ، علوم فلسفی را فرا گرفت ؛ و فلسفه در او جرأت و جسارتی بیارآورد که به مفاهیم و معانی یورش برده و راه حمله او را بر حقایق ، تسهیل و هموار سازد ؛ زیرا فلاسفه با خواطر و افکار مخصوص به خود بسر می برند و با آنها مأنوس اند .

همین مازری ، اقبال و توجه غزالی به کتب و آثار ابن سینا و ابوحیان توحیدی را یاد می کند^۱ . سپس مازری ، عقیده غزالی درباره نظریه « فیض و عقول و نفوس افلاک » را مورد بحث و تاز قرار داده و یادآور می شود که وی از حدود و ثغور قوانین و ضوابط فقهی فراتر رفته بود ، چرا که می گفت : منظور از ستاره و ماه و خورشید - که ابراهیم (علیه السلام) آنها را دیده بود - عبارت از انواری بودند که بابت آنها را حجابهای مانع رؤیت خداوند متعال نامید . غزالی از این واژه های : « کوکب ، قمر ، و شمس » مفاهیم متداول و مأنوس آنها را اراده نکرده بود . طبق تعبیر مازری این سخنان از جنس سخنان باطنیان است [که از ظواهر مفاهیم لغوی قرآن می گذرند ، و باطن آنها را ملاک قرار میدهند] .

سبکی سعی کرد مسئله اثر پذیری غزالی از فلاسفه را - با استشهاد به کتاب « تهافت الفلاسفه » او - رد کند . ولی باید گفت چنین کتابی نمیتواند تهمت مذکور را از غزالی بسترده ؛ زیرا غزالی در کتاب تهافت ، آراء جدلی را مورد استفاده قرار میدهد و از فلاسفه درباره نفس ، خرده گیری نمی کند .

و فقط از آن نظر آنانرا مورد انتقاد قرار میدهد که درباره جوهریت نفس ، صرفاً به ادله عقلی اکتفا می کردند^۲ .

ابن الصلاح پس از آنکه باور می کند که آراء شاذ و ضعیف و نادرستی به کتب غزالی راه یافته است سعی می کند نسبت کتبی را - که سخن های شبهه -

۱. همان مرجع ، ص ۸۰ .

۲. سیره الغزالی ، ص ۱۱۶ ، بنقل از طبقات سبکی .

آميز در آنها وجود دارد - به غزالی انکار کند و از اين طريق به دفاع از او برخيزد. ابن الصلاح می گوید : در کتب غزالی ، اقوال و آراء نامأنوسی دیده می شود که هم مسلک کان او آنها را نمی پذیرند ، اما کتاب « المضمون به علی غیر اهل » معاذ الله که از آن غزالی باشد ، ومن نسخه ای از اين کتاب را بخط قاضی کمال الدین محمد بن عبدالله شهر زوری دیدم که از آن برمی آید نسبت اين کتاب به غزالی ، موضوع و مجعول می باشد . اين کتاب از روی کتاب مقاصد الفلاسفة غزالی ساخته و پرداخته شده است و غزالی نیز مطالب کتاب مقاصد الفلاسفة را در کتاب تهافت الفلاسفة خود ، نقض کرده است ^۱ .

ابن تیمیه متوجه وجود نظریه « فیض » نزد غزالی بوده و آنرا مردود می شمارد ، از آنجا که او از تأویل غزالی درباره حدیث «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» انتقاد کرده و رأی او را - مبنی بر اینکه در زیر عقل اول ، تمام پدیده های دیگر صدور یافته اند - مردود می شناسد ^۲ ، چنانکه همواره غزالی در مسئله تشبیه عقول به فرشتگان تاخته است .

علل گرایش غزالی به اینگونه نظریه ها از دیدگاه ابن تیمیه اين است که « صاحب الجواهر ^۳ ، یعنی غزالی » - بخاطر کثرت مطالعه سخنان فلاسفه و استمداد فکری از آنها - بیانات آنانرا در طی گفتارهای خویش عجین ساخته است . اگرچه در مواردی - بجای هماهنگی با آنان - بدانها یورش برده و آنها را تکفیر کرده است ^۴ ابن تیمیه کوشیده است تا غزالی را معذور دارد باین معنی که می گوید : غزالی در اواخر زندگانی خود یقین پیدا کرد که سخنان فلاسفه

۱. سيرة الغزالی ؛ ص ۷۲ .

۲. الفتاوى السبعينية : ابن تیمیه ، ص ۲۵ - ۲۸ .

۳. غزالی کتابی بنام « جواهر القرآن » دارد ، لذا این تیمیه از او بعنوان « صاحب الجواهر » یاد می کند .

۴. الفتاوى السبعينية ، ص ۴۲ ، شخصیات ومذاهب فلسفية ، ص ۸۱ .

بهیچوجه مفید علم قطعی نیست، لذا رشته افکار خود را از این سخنان گسست و آخرین اشتغالات و سرگرمی او مطالعه صحیح بخاری و بررسی آن بود که همزمان اشتغال با آن از دنیا رفت^۱.

غزالی بدینسان به اثرپذیری از فلاسفه معروف گشت درحالیکه احیاناً در معارضه با آنها می اندیشید و آنچه را که از فلاسفه برگرفته بود بدانها پوششی اسلامی بخشید و صبغه و رنگ دینی به آنها داد.

ظاهراً غزالی توانست بر اندام مسئله حدوث نفس - در کتب و آثاری که برای عامه و همگان نوشته بود - جامه اسلامی بپوشاند، ولی در اعطاء چنان پوشش و جامه ای بر قامت مسئله حدوث نفس - در کتبی که برای خواص ساخته بود - کاملاً موفق نبوده است. شاید این نکته ناشی از آن باشد که غزالی ظاهراً معتقد بود این کتب را برای کسانی می نوشت که به مراحل از درک و آگاهی دست یافته اند و اگر اینگونه کسان از چنین آراء و اقوال آگاه کردند دچار آسیب فکری و انحراف از حق نمی شوند.

طبیعت نفس
آیا نفس، مادی و یا مجرد است؟

آراء مربوط به مادی ویا مجرد و روحانی بودن نفس

قرآن کریم راجع به طبیعت نفس، سخنی بمیان نیاورده است، اگرچه خلود و جاویدان بودن نفس را تأیید کرده است. شاید قرآن کریم میخواهد اهتمام محققان و اندیشمندان را در آنجهت برانگیزد که بمقدار مقدورات فکری خود دست اندر کار تحقیق و بررسی درباره نفس گردند و تا آنجا که به نتیجه ای میرسند کوشش کنند و کوشش عمده خود را در مطالعه رفتار انسان و وظائف نفس بکار گیرند. این سخن وقتی بجا است که ما آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» را بگونه ای تفسیر کنیم که خداوند متعال در طی چنین تعبیر به ما هشدار می دهد که از سخن و مطالعه درباره طبیعت نفس خودداری کنیم.

لذا برای یک فرد مُسْلِم و با ایمان هیچ اشکال و ایرادی وجود ندارد که درباره طبیعت نفس - بطور دلخواه - عقیده ای را بپذیرد، البته بشرط آنکه مسئله ایمان به خدا و روز واپسین از رهگذر آن عقیده، آسیب نبیند. اگرچه عده ای از علماء از مناقشه و غور رسی درباره طبیعت نفس - بلحاظ برداشت خاصی که از آیه مذکور داشتند خودداری می کردند^۱. ولی گروهی دیگر از دانشمندان در این کار، اشکالی نمی دیدند؛ زیرا می گفتند آیه مزبور ناظر به یک روح دیگری غیر از روح انسان است، و این روح - که درآیه آمده است - غیر از روحی است که در جسد آدمی حلول می کند^۲.

۱. مقالات الاسلامیین : اشعری ۳۳۴/۲.

۲. مناقشه و بررسی این مطلب را بنگرید در : عوارف المعارف : سهروردی و الروح : ابن قیم.

همانگونه که برای تجرد و روحانیت نفس، دلیل مادی و عقلی وجود ندارد، برای مادی بودن نفس نیز دلیلی را نمیتوان اقامه نمود. ظواهر آیات و احادیث برجسمانی و مادی بودن نفس دلالت دارد، اگرچه بعضی از آنها دارای چنان انعطافی است که می توان آنها را برای اثبات تجرد نفس تأویل نمود. ادله ای که در مقام اثبات تجرد نفس اقامه شده است صریحاً براین مطلب دلالت ندارد، اگرچه در برخی از این ادله ایماء و اشارتی به تجرد نفس به چشم می خورد.

متفکران اسلامی درباره طبیعت نفس نظریه های مختلفی دارند، عده ای آنها را مادی و گروهی آنها را روحانی و مجرد از ماده میدانند.

طرفداران نظریه مادی بودن نفس را می توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱- کسانی که بطور کلی، منکر وجود نفس می باشند. [باید گفت: این فرقه، اساساً منکر وجود نفس هستند بنابراین نوبت به مادی و یا غیر مادی بودن آن نمی رسد]

۲- گروهی که معتقدند: نفس، جسم، و یا جسمانی، و بایکی از عوارض جسم می باشد.

۳- عده ای که می گویند نفس عبارت از جسم لطیف است.

از جمله کسانی که اساساً منکر وجود نفس شده اند ابوبکر عبدالله بن اصم است که می گفت: من جز جسدی - که دارای طول و عرض و عمق است و آنها را می بینم و مشاهده می کنم - چیز دیگری را نمیتوانم درک کنم و تعقلش نمایم.^۳

آن گروهی که نفس را جسم می دانند، بعضی از آنها معتقدند که نفس

عبارت از ساختمان جسمانی است. بعضی دیگر می‌گویند: نفس عبارت از جسم هوایی موجود در مغز و قلب، و یا عبارت از اجزاء ناری است که همان حرارت غریزی می‌باشد، و یا عبارت از خون معتدلی است که حیات آدمی بخاطر اعتدال آن ادامه می‌یابد و با از میان رفتن آن اعتدال، حیات انسانی از میان می‌رود.^۱ دلیل آنها این است که وقتی انسان می‌میرد فقط خون او همراه باروحش از میان می‌رود!^۲ [باید گفت، خون از میان نمی‌رود بلکه از حرکت و جریان می‌افتد].

عده‌ای می‌گویند نفس عبارت از روح لطیف و داغی است که خداوند متعال آنرا از بخشی آفریده است که نخست از عقل کامل جداگشت و سپس آنرا در دماغ و مغز انسان جای داد.^۳ دسته‌ای را عقیده بر آنست که نفس عبارت از اجزاء اصلی و اصیلی است که از آغاز عمر آدمی تا پایان آن در انسان باقی است.^۴ و گروهی امثال ابن‌راوندی می‌گویند: نفس عبارت از جزئی است که در بدن انسان وجود دارد و قابل تجزیه نمی‌باشد.^۵

ابن حزم - موافق با عطاء و معمر و شیوخ معتزله - معتقد است که نفس، جسمی است دارای طول و عرض و عمق و مکان، و عاقل و ممیز می‌باشد، و در جسد و بدن آدمی تصرف می‌کند.^۶ شهرزوری اشاره به آن دارد که نفس یک عینیت و واقعیت خارجی در جسد است و از جنس معانی و مجردات و اعراض نمی‌باشد. ابوطالب مکی نیز پیش از شهرزوری قائل به همین نظریه بوده است.^۷

۱. همان مرجع ۲/۲۳۴. الفلسفة القرآنية: عقاد، ص ۱۱۵.

۲. قوت القلوب: ابوطالب مکی ۱/۱۱.

۳. نسخه خطی ابن تومرت، ص ۶۴.

۴. المحصل: امام فخر رازی، ۱۶۲.

۵. همان مرجع و صفحه.

۶. الفصل: ابن حزم، ص ۲۴/۵.

۷. عوارف المعارف: سهروردی، ص ۳۱۱.

اما کسانی که نفس را عَرَض میدانند گروهی از آنان پیرو رأی علاف می باشند که می گفت : نفس ، عرض است و همانند اعراض جسم می باشد ^۱ . و گروهی دیگر براین عقیده بوده اند که نفس عبارت از نسیمی درونی است که با تنفس بیرون می آید . پس بنابراین ، نفس عبارت از « نَفَس » خواهد بود . بعضی نیز می گفتند : روح عبارت از عَرَض است و آن عبارت از حیات و زندگی است و حیات غیر از نفس است ؛ باقلانی و اشعریهای پیرو او نیز بر همین عقیده بوده اند ^۲ ؛ باقلانی می پنداشت که آدمی در حالت خواب فاقد نفس و روح می باشد ولی فاقد حیات نیست ^۳ .

برخی معتقدند که نفس عبارت از مزاج و ترکیبی از اعتدال طبایع است و حقیقت حیات و زیست عبارت از چیزی است که از اعتدال مزاج بهم میرسد ؛ غزالی در کتاب « المنقذ من الضلال » این رأی را به گروهی از فلاسفه طبیعی یونان نسبت میدهد ^۴ .

اما کسانی که نفس را عبارت از جسم لطیف می دانند اکثر آنها از متکلمین و صوفیه و محدثین هستند .

نظام معتزلی معتقد بود که روح انسان عبارت از جسم لطیف می باشد . و روح ، والاترین اجزاء بدن آدمی است و با تمام اجزاء بدن پیوند و اشتباک دارد . و بدن ، ابزار و آلت روح می باشد و انسان - در حقیقت - عبارت از روح است ^۵ و این روح با اختیار و اراده ، بدن را برمی انگیزد . و اگر روح

۱. الفَصَل ، ص ۲۴/۵ . ۲. همان مرجع و صفحه .

۳. مقالات الاسلامیین ، ص ۲۳۷/۲ . الفكر الفلسفی : نشر ، ص ۱۰۱ .

۴. معراج السالکین ، ص ۲۴ . المنقذ من الضلال ، ص ۷۳ .

۵. الملل و النحل ، ص ۴۵/۱ . تاریخ الفلسفة فی الاسلام : دی بور ، ص ۷۸ . منهاج

القاصدین ، ص ۳۰/۲ .

از بدن رها گردد افعال بدن بطور قهری و اضطراری و جبری انجام خواهد گرفت و ارادی نخواهد بود^۱.

صاحب ملل و نحل^۲ و عده‌ای از دانشمندان معاصر و پیرو او، امثال عثمان امین و ابوریثه و نشار^۳ را عقیده بر آنست که رواقیان بر افکار نظام معتزلی، اثر بارزی بجای گذاشتند تا آنجا که نظام همان معادل و اثره «مداخله» را که در میان رواقیان رایج بود بکار می‌برد.

عده‌ای از صوفیه معتقد بودند که روح عبارت از جوهری مادی و از طبیعت الهی است که مایل است به مبداء خود بازگشت کند^۴.

اما پیروان حدیث و اثر، امثال صاحب «جوهره التوحید» می‌گویند: از یاران مالک بن انس، نظریه‌اش بازگو شده است که می‌گفت: نفس عبارت از جسم لطیف و شفاف است که ذاتاً دارای حیات می‌باشد و با جسم آنچنان اشتباك و اختلاط دارد که آب با چوب سبز و تر و تازه امتزاج یافته است. ابوالمعالی جوینی^۵ و امام فخر رازی نیز دارای چنین نظریه‌ای بوده‌اند^۶.

ابن قیم برای اثبات رأی اخیر بیش از صد و بیست دلیل یاد می‌کند که همه آنها به ادله‌ای که ذیلاً گزارش می‌شود قابل ارجاع می‌باشد:

۱- کلمات و واژه‌هایی در قرآن کریم راجع به نفس دیده می‌شود که در مفاهیم آنها اشارتی است به اینکه نفس همانند يك شیئی محسوس می‌باشد، از

۱. مقالات الاسلامیین ۱/ ۳۳۴.

۲. الفکر الاسلامی: دکتر علی سامی‌النشار، ص ۱۳۳.

۳. الفصل، ص ۵/ ۶۹. الرواقیة: عثمان امین، ص ۱۵۴. مجلة كلية الاداب قاهره، مقاله: الرواقیه والفکر الاسلامی.

۴. الفصل، ص ۵/ ۶۹.

۵. الاتحاف، ص ۷/ ۲۰۵.

۶. المحصل: فخر رازی. معالم اصول الدین: از همو، ص ۱۱۷. مفاتیح الغیب = التفسیر

الکبیر: فخر رازی، ص ۸/ ۴۰۲، ط ۱۳۰۸ هـ ق.

قبیل: «قبض = بستن و گرفتن»، «بسط = گشودن و گستردن»، «امساک = نگاهداشتن» و «توفی^۱ = برگرفتن».

این دلیل را می‌توان از آنجهت مردود دانست که این کلمات بگونه‌ای قطعی برمادی بودن نفس دلالت نمی‌کند؛ چون ممکن است در قرآن کریم بصورت استعمال مجازی - برای بیان کیفیت تصرف نفس در جسد و بدن - بکار رفته باشد.

۲- در احادیث، الفاظ و کلماتی وجود دارد که مفاهیم آنها حاکی از مادی بودن نفس است، مانند:

«أَرْوَاحُ الشُّهَدَاءِ فِي حَوَاصِلِ طَيْرٍ خُضِرَ»^۲

ارواح شهداء در حوصله‌ها و چینه‌دانهای پرندگان سبز قرار دارد.

۳- جهان، یا عبارت از اعراض است و یا عبارت از اجسام. برای کسانی که مدعی نوع سومی از موجودات در جهان هستند دلیلی وجود ندارد.^۳

۴- اگر نفس، عَرَض باشد باید انسان به صد هزار نفس و یا فزونتر از آن شمار، تبدل و تحول یابد. و اگر روح انسانی، مجرد می‌بود و پیوند و تعلق آن به بدن از باب تدبیر و تصرف میبود و نه از باب سُكْنی یافتن در بدن و مداخله و ممازجه با آن، مانعی وجود نمیداشت که نفس به این بدن و یا بدن دیگر تعلق گیرد و انتقال یابد، چنانکه ممکن است تدبیر فردی که مدیر و مدبر يك خانه و یا شهر و مملکت است، قطع و گسسته شود^۴ [و بجای دیگر و

۱. الروح: ابن قیم، ص ۲۷۱ و ما بعد آن.

۲. الروح، ص ۲۷۱ و ما بعد. الفصل، ص ۹۲/۵.

۳. الفصل: ابن حزم، ص ۹۲/۵.

۴. الروح، ص ۲۷۱.

فرد دیگری انتقال یابد].

۵- خطابه‌ها و تکالیف دینی و عقابها و کیفرهای مذهبی برای انسانی است که از روح و بدن تشکیل یافته است. و این خطاب و عقاب نمیتواند متوجه جوهری مجرد باشد که نه در خود عالم و نه در خارج عالم، و نه متصل به عالم و نه منفصل از عالم است.

اما طرفداران روحانیت نفس می‌گویند: نفس نه جسم است و نه عرض برای جسم، و طول و عرض و عمقی برای آن وجود ندارد. حرکت و سکون و رنگ، طعم و امثال آنها بدان راه ندارد. آنچه بدان راه می‌یابد، اموری مانند علم، قدرت، اراده، کرامت و امثال آنهاست. نفس با اراده و اختیار، بدن را به حرکت می‌آورد؛ ولی بدن را لمس و لمس نمی‌کند. نفس، جوهری است قائم بذات و تعلق آن به بدن از نوع تعلق تدبیر و تصرف در بدن و همانند تعلق و وابستگی عاشق با معشوق می‌باشد، و از نوع حلول نیست. یعنی این تعلق و پیوند همچون تعلق صورت به ماده و یا عرض به جوهر نمی‌باشد؛ و بالاخره این تعلق از نوع تعلق و ارتباط انسان بالباس و جامه‌اش نیست^۱.

اکثر فلاسفه اسلامی امثال: کندی^۲، فارابی^۳، ابن سینا^۴، ابن مسکویه^۵، و غزالی بر همین عقیده‌اند، جز ابن رشد که باید او را در اعتقاد به این نظریه

۱. مقاصد ۳۰/۲. شرح المواقف: ایچی، ص ۲۴۷/۷.

۲. رسائل الکندی، تحقیق دکتر ابوریحان، ۲۷۱/۱. مقاله دکتر احمد اهوانی در مجله «الکتاب» اکتبر ۱۹۴۸.

۳. الفصوص: فارابی، ص ۷۱. نسخه عکسی مخطوط سانتیلانا ۱۴۶/۱.

۴. الشفاء، ص ۲۸۵/۱. النجات، ص ۱۸۵. الاشارات بخش ۲، ص ۳۲۴. مقاله برنارد در جشنواره هزاره ابن سینا. احوال النفس، ص ۱۷۲. فی الفلسفة الاسلامیه: ولترز، ص ۶۶.

۵. تهذیب الاخلاق، ص ۳/۲. تاریخ الفلسفة فی الاسلام: جان دی بور، ص ۱۷۰.

مستثنی دانست ؛ چون ابن رشد - بگفته دکتر مدکور - يك ارسطوئی مخلص بوده که نمی توانست رأی فارابی و ابن سینا را درباره تجرد و روحانیت جوهر نفس، پذیرا باشد ؛ لذا به پیروی از ارسطو می گفت : صورت (یعنی نفس) از جسم جدا نیست و فانی می باشد . اگرچه ابن رشد این نظریه را در کتاب «تهافت التهافت» اظهار نکرده است ،^۱ ولی نوعی از روحانیت را برای عقل فعال اثبات مینماید.^۲

• • •

اختلاف میان متفکران اسلامی در باره طبیعت نفس و روان انسانی با اختلاف یونانیان در این مسئله ، بی ارتباط نیست : افلاطون و افلوپین و مکتب اسکندرانی قائل به روحانیت و تجرد نفس بوده اند . در مقابل آنها اپیکوریان و رواقیان ، نفس رامادی میدانستند . اما ارسطو سعی کرد در برابر طرفداران مادیت نفس و طرفداران روحانیت آن میانجی باشد و راه حل معروف خود را ارائه دهد که نفس ، صورت جسد می باشد . ولی باید گفت رأی ارسطو به نظریه مادی بودن نفس ، نزدیکتر است ؛ لذا فلاسفه اسلامی به مخالفت با ارسطو برخاسته بودند.^۳

• • •

قبلاً یادآوری کرده بودیم که غزالی طرفدار روحانیت و تجرد نفس می باشد ، منتهی میان دو مفهوم نفس فرق میگذارد که نفس طبق یکی از آنها مادی است و آن عبارت از روح حیوانی است ؛ و طبق مفهوم دیگر ، نفس ، جوهری است

۱. A . Madkour op cit . p .167 .

۲. تلخیص النفس : ابن رشد، ص ۱۰ .

۳. الادراک الحسی عند ابن سینا : دکتر نجاتی ، ص ۱۱-۱۳ .

روحانی . نفس طبق مفهوم اخیر همان چیزی است که غزالی بگاه سخن از روحانیت و تجرد آن بدان اشاراتی دارد^۱.

نفس باچنان مفهومی که تجرد و روحانیت آنرا ارائه می کند از واهب - الصور افاضه میگردد و آخرین مراتب عقول در عالم ملکوت است^۲ . این نفس ، حد میانگین عالم امر و عالم حس می باشد که از جهتی متوجه عالم عالم ملکوت است و فیض را از آن عالم دریافت میکند؛ و از جهت دیگر با عالم ناسوت و جهان حس پیوند دارد که به جسم افاضه مینماید . این نفس از لحاظ نخست ، عقل نظری ؛ و از لحاظ دوم ، عقل عملی نام دارد .

نفس با چنان مفهومی يك جوهر بسیط و نورانی و مُذَرِك و فاعل است که محرك آلات و اجسام و اندام می باشد^۳ .

غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» در این مسئله به فلاسفه اعتراضی ندارد؛ چون میدید آنها قائل به تجرد جوهر نفس بوده اند . اعتراض غزالی به فلاسفه از آن رو بوده است که چرا آنها در اثبات جوهریت نفس صرفاً به ادله و براهین عقلی اکتفاء کرده بودند ؛ لذا دکتر مدکور می گوید : غزالی از این نقطه نظر در یورش به فلاسفه ، ضعیف مینماید؛ زیرا او از افکاری انتقاد میکند که بعدها آنرا می پذیرد ، در حالیکه این افکار با عقیده اسلامی تعارضی نداشت و یا دست کم با نظریه های مکتبی اسلام ، معارض نبود^۴ .

آراء غزالی در کتاب های مختلف او راجع به مادی و یا مجرد بودن نفس

در اینجا لازم است اشارنی داشته باشیم که غزالی در برخی از کتب و

۱. قبلاً نظریه او را بتفصیل یاد کردیم .

۲. مشکوة الانوار ، ص ۲۳ . معارج القدس ، ص ۱۲۲ .

۳. A . Madkour : op , cit . p . 164

۴. الرسالة الدنیه ، ص ۶ .

بویژه کتابهای اخیرش مطالبی را یاد می‌کند که از آنها گرایش وی به مادی بودن نفس استفاده می‌شود؛ چون او نفس را بعنوان جسم لطیف می‌شناساند. نظیر اینگونه رأی و عقیده در کتابهای «احیاء والدره الفاخرة و معراج السالکین» او آمده است. در کتاب «احیاء والدره الفاخرة» آنگاه که غزالی از مرگ سخن بمیان آورد این رأی و نظریه از او دیده می‌شود.

ما این آراء او را بطور فشرده یاد می‌کنیم تا دریابیم که این آراء در چه پایه‌ای امکان دارد پیرامون رأی به روحانیت نفس، شبهه انگیز باشد:

۱- «احیاء علوم الدین» :

غزالی در این کتاب یاد آور میشود که بهنگام مرگ، در دورنج جان‌کندن بر نفس حمله می‌آورد و این درد، تمام اجزاء بدن را فرا می‌گیرد؛ چون نیروی نفس از تمام رگها و پی‌ها و همه اجزاء و از کلیه مفاصل و از بیخ و بن هر مو و پوست از فرق سر تا قدم آدمی بهنگام مرگ، نزع و جذب می‌شود.^۱ این سخن غزالی چنین می‌نماید که نفس دارای مکانی است که در آن مکان حلول کرده است و در آن جای گرفته است و آن مکان عبارت از بدن میباشد. چنین سخنی با رأی به روحانیت نفس، سازگاری ندارد.

غزالی این مطلب را پس از چند سطری تکرار می‌کند، البته آنگاه که میخواهد توضیح دهد روح چگونه از انسان نزع می‌گردد تا آنگاه که به حلقوم و چنبره گردن میرسد^۲، در اینجا روایتی را یاد می‌کند که آن روایت این است: «وقتی ابراهیم (علیه السلام) از دنیا رفت، خداوند متعال به او فرمود: مرگ را چگونه یافتی؟ عرض کرد همچون آهن گداخته که در میان آب قرار گیرد و

۱. احیاء، ۴/۴۶۶.

۲. احیاء، ۴/۴۴۶.

سپس از آن بیرون کشیده شود^۲. غزالی بر حدیث دیگری تکیه می‌کند که از نظر او مُنْکَر و نامقبول می‌باشد حدیثی که در آن آمده است: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به عایشه فرمود: عایشه! نفس و جان مؤمن بوسیله رشح و تراوش عرق بدن بیرون کشیده می‌شود، و جان کافر همچون جان الاغ از دو گوشه لبهایش نزع می‌گردد^۴.

سپس غزالی بتشریح این حدیث می‌پردازد که بهنگام احتضار مؤمن، فرشتگان با حریر و دیبائی سبز - که مشک در آن قرار دارد - بسوی او می‌آیند و روحش را نزع می‌کنند، بدان گونه که موی را از خمیر بیرون کشند... و بگاه احتضار کافر، فرشتگان با پارچه پشمینه‌ای - که آتش گداخته‌ای در آن است - بسوی او آیند و جانش را با شدت و خشونت بیرون کشند^۵.

غزالی در کتاب «احیاء» همگون با عقائد اشاعره سخن می‌گوید که عقل، جوهر فرد و جزء لایتجزائی است از انسان؛ چون غزالی پس از بحث درباره کیفیت دفن و نهادن میت در گور، به این نکته اشاره دارد که از رهگذر مرگ، در عقل آدمی دگرگونی پدید نمی‌آید؛ فقط بدن و اندام او دستخوش دگرگونی می‌گردد. پس میت و مرده بعد از مرگ - همانند زمان حیات - دارای عقل و ادراک و علم و احساس درد و لذت است، و هیچگونه تغییری در عقل او پس از مردن پدید نمی‌آید. عقل، بخشی از این اعضاء و اندام جسمانی نیست بلکه يك شئی باطنی و درونی است که عرض و طول و عمق ندارد؛ اگر تمام اعضاء بدن آدمی از هم گسیخته گردد و از هم بپاشد و غیر از جوهر فرد و جزء لایتجزای بدن او چیزی باقی نماند انسان عاقل، به تمام و کمال، پایدار و بر سر جای می‌باشد. و بدینسان آدمی - بصورت يك انسان صاحب عقل - پس از مرگ؛

۱. احیاء، ۴/۴۴۷.

۲. احیاء، ۴/۴۵۷.

۳. احیاء، ۴/۴۸۴.

باقی و پایدار است.^۱

۲- «الدرة الفاخرة»

غزالی در تفسیر آیه: «وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» مطالبی را مطرح میسازد که با سخنانش در احیاء همانند است. او میگوید: «بهنگام در رسیدن مرگ آدمی، چهار فرشته بر او فرود می آیند، فرشته ای جان او را از پای راست نزع می کند و فرشته ای از پای چپ ... و بالاخره نفس و جان آدمی - همچون قطره ای که از مشک آب می افتد - از او نزع و جدا میگردد. جانِ يك فرد گناهکار همچون آهن گداخته ای که از پشم مرطوب بیرون کشند، نزع شود»^۲. «جان انسان - پیش از آنکه به حلقوم برسد در سینه او جمع می شود و آدمی قادر بر گفتار و سخن نیست»^۳.

پس از آن غزالی توضیح میدهد که نفوس و جانهای افراد سعید و خوشبخت را دو فرشته خوش سیما نزع می کنند و آنرا در دیبائی بهشتی می پیچند که دارای حجمی اندازه زنبور است؛ در حالیکه جان کافر و گناهکار را فرشتگان «زبانبه»، یعنی فرشتگان موکل بردوزخ، که زشت چهره هستند بیرون می کشند و آنرا در گدازه ای از موی مرطوب می پیچند و او بصورت يك ملخ استحاله و فشرده می شود»^۴.

جان میت پس از قبض روح، دوباره بدو باز میگردد و در کنار سر او می نشیند تا غسل او انجام گیرد ... و آنگاه که بتدریج در کفن قرار داده میشود از بیرون به سینه او می پیوندد»^۵.

۱. احیاء، ۴/۴۸۴.

۲. الدرة الفاخرة، تحقیق کوتیه، ص ۴.

۳. همان مرجع، ص ۱۰.

۴. همان مرجع، ص ۱۷.

۵. همان مرجع، ص ۲۰، ۲۱.

آنگاه که نفس آدمی ، دو فرشته را در گور مشاهده می کند با حالتی گریزان از آنها روی برمیتابد و این نفس در راه تنفس میت وارد می شود و از مقطع سینه جان میگیرد و زنده می شود ، البته قادر بحرکت نیست ولی میتواند بشنود و ببیند^۱.

وقتی سئوال قبر به پایان رسید جان آدمی در حواصل و چینه دانهای پرندگان سبز ، همچون ارواح شهداء قرار می گیرد^۲.
تمام این سخنها از آن حکایت دارد که غزالی به نفس ، نوعی از جسمیت را اعطاء می کند .

۳- «معراج السالکین»

سخنان غزالی در این کتاب ، همانند گفتار او در «احیاء» و «الدرة الفاخرة» است ؛ از آن جمله ، می گوید: بر این سخن هشدار دادیم که نفس دارای شبه عنصری است که با لطافت آن تناسب دارد؛ وقتی روح حیوانی بکمال رسید خداوند متعال نفس را بصورت يك جوهر لطیف روحانی که «عالم بالقوه» است ایجاد می کند که در سرشت و نهاد او علم و آگاهی به امور وجود دارد ، و به خالق و آفریدگار خود پیوند می یابد ، و این نفس در تمام اجزاء جسم و تن آدمی می پراکند^۳.

غزالی برای توضیح جوهر روحانی میگوید: هر کسی که شعاع آفتاب و روحانیت و بساطت آنرا باز یافته است نمیتواند روحانیت نفس را انکار کند و نباید هم منکر آن گردد... جوهر شعاع آفتاب [علیرغم نورانیت و روحانیت آشکارش] نسبت به جوهر نفس ، کثیف و تیره و ظلمانی است ، [و به پایه

۱. همان مرجع ، ص ۲۳ .

۲. همان مرجع ، ص ۳۳ . الرسالة الدنیه ، ص ۹۰ .

۳. معراج السالکین ، ص ۳۰ ، ۳۱ .

لطافت و نورانیت نفس نمی‌رسد] پس جوهر نفس یا جوهر و حقیقت شعاع آفتاب همانند است با این تفاوت که حقیقت نفس، عَرَض و یا ماده نیست، برخلاف شعاع آفتاب.

و یا میگوید: جوهر نفس درخور و متناسب جوهر و حقیقت فرشتگان است و هر جنسی جز با هم‌جنس خویش تناسبی ندارد؛ فرشتگان از دیدگاه اصحاب حدیث و اثر، اجسامی نورانی محض و والائی هستند. نفس - همانگونه که غزالی در کتاب معراج السالکین یاد کرده است - قابل رؤیت نیست؛ ولی نمیگوید رؤیت آن محال می‌باشد.

دکتر محمود قاسم نیز به همین نکته اشاره می‌کند و مینویسد: غزالی در کتاب معراج السالکین به فیثاغورس شباهت می‌یابد، چون فیثاغورس می‌گفت: نفس از جنسی است که باجنس بدن جدائی دارد؛ زیرا نفس از جزئیات لطیفی ترکیب یافته است که تحت حس در نمی‌آید. و این جزئیات از آفتاب هبوط کرده و به اجسام راه یافته و موجب حرکت و حیات اجسام گردیده است. سئوالی که پس از گذر بر این سخنها باقی می‌ماند این است که مادر برابر این آراء و اقوال گوناگون باید چه موضعی را انتخاب کنیم، آیا باید نسبت آنها را به غزالی منکر گردیم و یا باید آنها را بگونه‌ای تفسیر و توجیه نمائیم که با نظریه او دربارهٔ تجرد و روحانیت نفس، تطبیق کند؟!.

اما چاره‌اندیشی نوع نخست، درست نیست؛ زیرا این آراء بظاهر ناهمگون در کتابهای او راه یافته است که باید گفت انتساب آنها به غزالی صحیح می‌باشد.

و اما در تفسیر این اقوال بصورتی که با نظریه او دربارهٔ طبیعت نفس، همساز و هماهنگ باشد باید گفت: حقیقت مطلب این است که این اقوال و آراء بهنگام بحث و گفتار او از مسئله مرگ مطرح شده است و نشان می‌دهد که مقصود او از این مفاهیم نفس، عبارت از نفس بمعنی حیات و زیست و

یا بعبارت دیگر : روح حیوانی است که بارها دربارهٔ نفس به چنین مفهومی ، تصریح کرده است ، نفسی که با فناء بدن فانی می گردد ، چنانکه بدن و جسد نیز با فساد و فناء این روح حیوانی رو به فساد و تباهی می گذارد .

پس این نفس غیر از نفسی است که ما آنرا جوهری مجرد و روحانی می شناسیم ؛ چنانکه غزالی نیز بهمین سخن ، گویا است .

ادله غزالی بر تجرد و روحانیت نفس

علاوه بر ادله و براهین وجودِ نفس و ادله‌ای که ممکن است بتوان برخی از آنها را دلیل بر تجرد و روحانیت نفس بشمار آورد ، غزالی مسئلهٔ تجرد نفس را بار دیگر تشریح می کند . و آنگاه که از طبیعت نفس بحث می کند در طی آن ؛ شماری از ادله‌ای را یاد می کند که رأی و نظریهٔ او دربارهٔ طبیعت روحانی و تجرد نفس را تثبیت و تأیید می نماید . اگر ما بر این ادله و براهین گذر کنیم روشن می گردد که غزالی در اکثر این ادله ، مقلد و پیرو ابن سینا است . البته باید برهان حدسی و شرعی غزالی را - که در کتابهای اخیرش بدانها گرایش یافت - بر این ادله افزود . نکتهٔ قابل توجه این است که از نظر غزالی باید براهین عقلی در کتب ویژه‌ای ذکر گردد که برای طبقه و قشر خاصی از مردم نگارش می شود .

مهمترین ادله غزالی بر تجرد نفس :

الف - نفس ، ظرف و جایگاه معقولات است : این برهان ، متکی بر نظریهٔ افلاطون است که نفس از «عالم مثال» ، حقایق را دریافت می کند .

غزالی این برهان را بدینگونه توضیح میدهد که ما معقولات را درک می کنیم و اشیائی را که در خیال و حس ما راه ندارد باز می یابیم ، آنچه را که تعقل می نمایم متحد و یکی است . و اگر معقول ما در یک مرکز قابل تقسیم و

تجزیه فراهم می‌آمد لازمه‌اش آن بود که يك امر واحد و بسیط ، تجزیه و تقسیم گردد و چنین چیزی از محالات است .

غزالی فرض می‌کند که معقولات در جسم حلول می‌نماید . پس از این فرضیه می‌گوید : در این فرض ، دو حالت وجود دارد :

۱- این جسم یا قابل انقسام است ۲- و یا قابل انقسام نمی‌باشد .
جسمی که محل معقولات است - اگر قابل انقسام و تجزیه نباشد - از نظر غزالی فرض باطلی است . همانگونه و بهمان دلیل ، اگر قابل انقسام و تجزیه به اجزاء متشابه و غیرمتشابه باشد ، فرضیه حلول معقولات در جسم بکلی باطل خواهد بود^۱ .

این برهان را می‌توان به قضایای قیاسی تحلیل کرد که :

۱- مقدمه (کبری) : آنچه در جسم قابل انقسام ، حلول می‌کند و با جسم پیوندی دارد با انقسام جسم ، منقسم می‌گردد .

۲- مقدمه (صغری) : نفس - که ما آنرا بعنوان حالتی در جسم فرض می‌کنیم - کلیات بسیط را تعقل می‌کند . پس خود نفس باید بسیط و غیر قابل انقسام باشد .

نتیجه : پس نفس نمی‌تواند حالتی در جسم باشد^۲ .

فارابی در رساله «اثبات المفارقات» (ص ۷) به چنین برهانی اشاره می‌کند، و آنرا بعنوان برهان نخستین معرفی می‌نماید و می‌گوید : «نفس ، معقولات را درك می‌کند و معقولات عبارت از مفاهیمی هستند که از ما سواي خود ،

۱. برای آگاهی بیشتر از این مسئله بنگرید به : معارج القدس، ص ۲۵ و مابعد آن .
وقتی ما در این مورد کلمه «محل» را بکار می‌بریم از آنجهت است که خود غزالی این کلمه را بکار می‌برد است اگرچه استعمال این کلمه برای تأیید مادیت نفس شبهه‌انگیز می‌باشد .

۲- عاقل و معقول در حالت تعقل از نظر غزالی، واحد و يك چیز است و متحدند .

امثال سفیدی و سیاهی مجردند؛ اگر نفس در جسم حلول نماید باید در خود نفس، اندازه‌ها و اشکال و وضع و محاذات خاصی فراهم آید و از حوزه و حدود معقولیت خارج شود.

ابن سینا نیز در چند مورد از این برهان یاد کرده است؛ غزالی حتی غالباً همان اصطلاحات ابن سینا را بکار می‌گیرد و چنین می‌نماید که این برهان به فلاسفه دیگر نیز منتقل شده است.^۱

شگفت اینجا است که غزالی - با وجود اتکاء بر این برهان - به سختی از آن در کتاب «تهافت الفلاسفه» انتقاد می‌کند و می‌گوید: «وقتی بحکم مقدمه کبری ثابت شد که هر حالتی در جسم - با انقسام جسم - قابل انقسام می‌باشد، ولی عکس آن درست نیست؛ یعنی هر چیزی که قابل انقسام نمی‌باشد نباید آنرا حالتی در جسم دانست»^۲؛ زیرا چه مطلبی مانع از آن است که ما رأی متکلمین را قبول کنیم، متکلمینی که به «جوهر فرد» یعنی جزء لایتجزی و غیر قابل انقسام، قائل بودند و می‌گفتند: علم در این جوهر فرد، حلول می‌کند. وقتی نظریه آنها دارای غموض و پیچیدگی بود - از آنجهت که تصور کیفیت حلول علوم و معارف در این ذره صُلب و غیر قابل انقسام، پیچیده و مبهم بنظر میرسد - بدینسان در اینکه نفس، چگونه شایستگی بیشتری برای قبول حلول علوم را دارا است نیز مشکل و مبهم است، البته آنگاه که ما نیز نفس را بعنوان جوهر فرد و جزء و ذره لایتجزی فرض می‌کنیم.^۳

بمناسبت بحث از براهین و ادله غزالی بر مجرد نفس، این سؤال مطرح

۱. النجات، ص ۲۷۷-۲۸۵. احوال النفس (مقدمه -) ص ۲۳. شرح رسالة بقاء النفس، بعد فناء البدن، للطوسی: زنجانی، ص ۳۳-۴۰، ط ۱۳۴۲ هـ ق. المحصل: رازی، ص ۱۶۳.

۲. ابن رشد: عبده الحل، ص ۵۳، ۵۴.

۳. الغزالی: کارادوفو، ص ۷۲، ۷۳ و ما بعد.

می‌گردد که غزالی به چه دلیل، آراء فلاسفه و براهین آنانرا پیرامون این موضوع مورد انتقاد قرار میدهد در حالیکه در برخی آثار و نوشته‌های خود به همین آراء و براهین گرایش دارد؟!۱

محققان در برابر این دو نوع موضع‌گیری غزالی، دردوسو قراردارند:

- ۱- عده‌ای معتقدند که غزالی در انتقاد خود، جدی نبوده است.^۲
- ۲- بعضی - بعکس - معتقدند که غزالی با عوامل و انگیزه‌های جدی با فلاسفه روبرو بوده است، و این عوامل و انگیزه‌ها به چند امر باز می‌گردد که اهم آنها عبارتند از اینکه غزالی به نص قرآنی پای‌بند بوده که می‌گوید: «قل الروح من امری» و تا می‌توانست از تأویل این آیه خودداری می‌کرد. روش صوفی - که غزالی در تحقیقات خود بدان وفادار بود - او را بر آن داشت که در جهت عکس فلسفه و در تضاد با آن در این مسئله روند کار خود را سامان بخشد. باید توجه داشت که مسئله نفس از نظر صوفیه فراتر از مرز استدلال عقلی قرار داشت، و این مسئله از جمله حقایق حدسی بشمار می‌رفت که از طریق الهام، قابل انکشاف بوده است. باید عامل دیگری را نیز بر این انگیزه غزالی افزود عاملی که می‌توان آنرا از فلسفه و طرزاندیشه غزالی استنتاج کرد؛ این عامل در رابطه با محاربه و مجاهده با جریان حسی قرارداشت. لذا معرفت و شناخت از دیدگاه غزالی قراردادی نبوده است، بلکه يك امر واقعی و ذاتی و حقیقی بشمار می‌رفت. غزالی از این دیدگاه با کانت و نظریه وی نزدیک است؛ زیرا کانت هم می‌گفت: ما راجع به اشیاء - جز ظواهر آنها - چیزی را نمیدانیم و نمی‌شناسیم، حقیقت و واقعیت و جوهر اشیاء تا ابد برای ما مجهول می‌باشد؛ و چون نفس، جوهر و حقیقتی است که نمیتوان کُنّه و واقعیت آنرا باز یافت اگر کسی مدعی شناخت و ادراك کُنّه آن گردد باید به او گفت که وی نفس را

عَرَض تلقی کرده و در واقع دربارهٔ جوهر نفس - بیش از آنمقدار که درست فکر کند - دچار اشتباه و لغزش می‌باشد^۱.

تفاوتی که میان غزالی و کانت وجود دارد این است که غزالی در بحث از روح و نفس، احساس دشواری نمی‌نماید و احیاناً و بویژه در کتاب «المضنون بها علی غیر اهله» از آن سخن بمیان می‌آورد، با اینکه می‌بینم که غزالی در کتابهای اخیرش از گفتار دربارهٔ براهین عقلی تجرّد و روحانیت نفس شدیداً احتراز می‌جوید.

اما راجع به کسانی که معتقدند غزالی در مسئلهٔ تجرّد نفس از روش صوفی مستفیض و بهره‌مند بوده است باید گفت که این سخن با طرز فکر غزالی در مراحل اخیر زندگانی او تطبیق می‌کند نه با نحوهٔ تفکر او در اوایل زندگانی وی. بهمین جهت است که ما از غزالی انتقاداتی را می‌بینیم که در کتاب «تهافت الفلاسفه» او آشکارا منعکس است، و منظور غزالی در این کتاب، اظهار قدرت علمی در برابر فلاسفه بوده است، بویژه آنکه وی در اوایل کار در ارائه حجج و براهین فلاسفه و افتخار به اظهار آگاهی دربارهٔ آنها حریص بوده است، چنانکه نویسندگان کتب تراجم و شرح احوال دانشمندان، همین نکته را در گزارش زندگانی علمی غزالی یاد کرده‌اند^۲.

ولی باید گفت: هدف عمده و اساسی غزالی در مناقشه و نبرد با فلاسفه صرفاً عبارت از این بوده است که اعتماد و اتکاء به عقل و استدلال در موضوعاتی از قبیل روح و نفس، سودی نمی‌بخشد: علاوه بر آن، غزالی میان دو طبقه از مردمی که مورد خطاب او قرار می‌گیرند فرق می‌گذارد، چنانکه ما بهمین نکته در مقدمهٔ این کتاب اشاره کردیم که او برای طبقهٔ اول [علماء و دانشمندان] از بذل هر گونه فکر و اندیشه دریغ نمی‌ورزد تا آنان به تمام جوانب و زوایای

۱. ابن رشد: عبده الحلو، ص ۵۰، ۵۱.

۲. بنگرید به: سیره الغزالی: عبدالکریم عثمان، ص ۴۴.

حقیقت واقف گردند، در حالیکه برای طبقه دوم [عموم مردم] صرفاً مطالبی را بازگو می کند و اندیشه هائی را در دسترس آنها قرار می دهد که در خور فهم و مدارك آنان است^۱.

ب - قوه تجرید: دلیل دوم بر تجرد نفس این است که «نیروی عقل» عبارت از ذاتی است که معقولات را از کم و این و وضع و سایر عوارض جسم تجرید می کند، لذا باید در ذات این صورت مجرد، مطالعه ای انجام گیرد: تجرد این صورت یا بسبب چیزی است که این صورت از آن گرفته می شود یا بسبب چیزی است که این صورت را برمی گیرد. فرض نخست، باطل می باشد، زیرا این صورت از اشخاص و جزئیاتی اخذ شده است که دارای مقادیر و کمیات مختلف و اوضاع معینی هستند. پس تجرد این صورت بواسطه همان نیروئی است که آنرا اخذ می کند و آن عبارت از نیروی عقل است که «نفس» نام دارد^۲.

ابن سینا به نظیر چنین برهانی در مقاله ششم کتاب «الشفاء» اشاره ای دارد؛ اما این قسم با طرح سؤال در باره مقصود و منظور از صورت عقلی مجرد، چنین برهانی را رد می کند که آیا منظور از صورت مجرد این است که علوم در ذات عالم فراهم می آید یا علم به علوم در ذات او بهم میرسد؟ ابن قیم بچنین سئوالی پاسخ می دهد که فرض اول بطور واضح، محال می باشد؛ لذا فرض دوم، صحیح و حق است. ولی باید گفت که فرض اخیر، برهانی را بدست نمی دهد؛ زیرا امر کلی مشترك میان اشخاص و جزئیات، عبارت از انسانیت است نه علم به انسانیت. و انسانیت بعنوان يك امر کلی مجرد، در خارج وجود ندارد، آنچه در خارج وجود دارد عبارت از اشخاص و افراد معین انسان می باشند. و همانگونه که معلوم و متعلق علم، دارای تشخص و تعین است علم به آن نیز بدینسان نخواهد بود؛ لکن صورتی است که بر افراد کثیر قابل انطباق می باشد.

۱. جواهر القرآن، غزالی، ص ۲۱

۲. معارج القدس، ص ۲۸، ۲۹. معالم اصول الدین: فخر رازی، ص ۱۱۸.

پس بنا بر این نه در ذهن و نه در خارج، صورتی وجود ندارد که بطور قطعی قابل انقسام نباشد. لذا آن صورت کلی که در صدد اثبات آن هستند و آنرا بعنوان حالتی در نفس تلقی میکنند در واقع همان صورت شخصی و جزئی است. پس باید چنین فرض کرد: این صورت عبارت از حالتی است در جوهر که آن جوهر، جسم نیست و مجرد از عوارض و مشخصات جزئی نمی باشد^۱.

ج - ادراك بلا واسطه ذات: چنین برهانی را که بر مجرد نفس اقامه شده است میتوان در وجوه زیر تلخیص کرد:

۱- نفس، ذات خود را درك می کند، بر خلاف جسم که نمیتواند ذات خود را درك نماید.

۲- نفس، ذات خود و ذات غیر خود را بدون ابزار و واسطه درك می کند.

۳- نفس، درك خود را نیز درك مینماید. و عبارت دیگر: نفس میشناسد و قابل شناسائی است و میشناسد که شناسائی می کند؛ معرفت و شناسائی از خواص اجسام نیست و ماده نیز نمیتواند چیزی را درك کند.

غزالی این سخن را بدینگونه تفسیر میکند که اگر نفس بوسیله آلات و ابزار جسمانی و بدنی درك و تعقل کند پس باید نتواند ذات خود را تعقل کند؛ زیرا میان نفس و ذات او آلت و واسطه جسمانی وجود ندارد. و نیز نفس، قادر نخواهد بود آلت و ابزار جسمانی را تعقل و درك نماید؛ چون میان نفس و عقل، ابزار و واسطه مادی و جسمانی وجود ندارد. و همچنین باید گفت تعقل نفس نسبت به ابزار جسمانی یا بخاطر وجود ذات صورت آلت و واسطه نفس است، و یا بخاطر وجود امر دیگری است که مخالف با آن میباشد و آن عبارت از صورت حاصله در نفس و ابزار آن، و یا بواسطه وجود صورت دیگری است

که مغایر با صورت آلت و ابزار نفس می باشد که این صورت در آنست .
غزالی همه این احتمالات را نقد و طرد میکند ، و يك احتمال نزد او
باقی می ماند و آن این است که ذات نفس بدون واسطه و ابزار جسمانی و مادی
درك میکند ، و خود نفس نیز غیر مادی است .

فارابی طی گفتار خود به همین برهان اشاره دارد که اگر نفس ، ذات
خود را درك کند چنانچه در يك آلت و ابزار مادی موجود می بود ، نمیتوانست
بدون آنکه آن آلت و واسطه همراه با نفس ، ذات را درك کند ، بنتهائی ذات
خود را درك نماید . پس میباید میان نفس و ابزار و واسطه آن ، ابزار و واسطه
دیگری باشد ، و این امر تا بی نهایت تسلسل می یافت^۱ .

ابن سینا نیز در مواضع متعددی همین برهان را یاد کرده است^۲ .
حقیقت امر این است که این برهان از دیرباز و نیز در زمان خود غزالی ،
آماج انتقادهای متنوعی بوده که حتی خود غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفة»
خود ، به رد و انتقاد از خویشتن دست می یازد ، آنجا که میگوید : «نفس با
خود آگاهی از خود ، متنوع و متعدد نمیگردد . درست است که بعضی از حواس
میتوانند خود را درك کنند مانند آلت حس بینائی که میتواند بواسطه آینه ، خود
را ببیند ولی نفس ، ذات خود را بدون واسطه درك مینماید ، ولی این
فرق و تفاوت حس با نفس نمیتواند تجرد نفس را ثابت کند ، زیرا فرق میان
آلت حس بینائی و آلت حس شنوائی بزرگتر از فرق میان حس و عقل جلوه
میکند . پس به چه دلیل ، حس را مادی و جسدانی ، و عقل را روحی و مجرد
بدانیم ؟ !^۳ .

سپس چرا عقل بعنوان يك حس استثنائی میان حواس دیگر نباشد ، البته

۱. الفصوص : فارابی ، ص ۷ .

۲. النجات ، ص ۲۷۹ . احوال النفس ، ص ۳۳ . رسالة فی النفس و بقائها ، ص ۹۰-۹۲ .

۳. تهافت الفلاسفة ، ص ۵۴۶ و مابعه ، طبع بویچ .

در این جهت که اگر مانند حواس دیگر بوسیله ابرار و آلت درك كند نتواند ذات خود را درك و تعقل نماید . همچون تمساح که در میان جهان حیوانات و جانوران، موجودی استثنائی است؛ زیرا آنگاه که مامیگوئیم که همه حیوانات بهنگام جویدن، فك پائین را حرکت میدهند ، تمساح در چنین حالتی فك بالا را بحرکت درمیآورد . همچنین این قاعده عمومی که هر قوه حسی باید بوسیله ابرار و آلت درك كند از همین قبیل است^۱.

این رشد در باره این برهان میگوید : که بی اندازه سفسطه آمیز می باشد؛ زیرا هرگونه ادراك ظاهری میان دو طرف بهم میرسد، فاعل و منفعّل و یا مؤثر و متأثر . و حس - بر حسب مقتضای طبیعت خود - محال است در همان وقت و با همان نسبت که فاعل یا منفعّل است هم فاعل و هم منفعّل باشد . پس هر امر مرکبی نمی تواند ذات خود را درك و تعقل كند، زیرا ذات آن مرکب غیر از آن چیزی است که بوسیله آن درك مینماید؛ چون باید فقط باجزئی از ذات خود درك كند . و نیز عقل عبارت از خود معقول است، پس اگر بنا باشد امر مرکب ، ذات خود را درك نماید باید همین مرکب ، بسیط گردد^۲.

این قیم این برهان را بهمان دلیلی مردود میداند که با دلیل کانت در ردّ این برهان تفاوتی ندارد، چون کانت معتقد بود که «ما نفس را بدون واسطه و مستقیماً درك نمی کنیم یعنی ما دارای ادراکی نیستیم که موضوع آن عبارت از ذات نفس باشد؛ ولی هر ادراکی بر موضوعی وارد می شود و باشعور به ذات و خود آگاهی همراه است»^۳.

این قیم دلیل ردّ خود را بر این اساس قرار میدهد که برهان فلاسفه بر يك اصل فاسد و باطلی، مبتنی است (و آن اصل فاسد این است که ادراك عبارت

۱. تهافت الفلاسفة : غزالی .

۲. تهافت التهافت : ابن رشد، ص ۵۴۶ و مابعد آن .

۳. الفلسفة الحديثة : يوسف کرم ص ، ۲۲۷ .

از حصول صورتی است در قوه مُدَرِّکِه ، که بامتعلق ادراک مساوی می باشد .
 وی در این باره می گوید : « بر فرض که چنین اصلی صحیح باشد چندان مفید نخواهد بود ؛ زیرا حصول این صورت برای حصول ادراک ، شرط است . و این بدان معنی نیست که ادراک عیناً عبارت از حصول صورت می باشد . پس بنابراین به چه دلیل نگوئیم : قوه عقلی عبارت از حالتی در جسم مخصوص می باشد ؟ !
 علاوه بر این گاهی برای قوه عاقله انسان حالت اضافه و نسبتی فراهم می آید که ما این حالت را شعور و ادراک می نامیم ، در این وقت است که قوه عاقله این واسطه و آلت را حرك می کند . و نیز گاهی چنین حالت اضافه و نسبت دست نمی دهد و قوه عاقله نسبت به آن غافل می ماند . وقتی چنین وضعی امکان پذیر باشد این شبهه بطور کلی از میان بر می خیزد^۱ .

د - اگر نفس ، جسم باشد استدلال بر ارتباط آن با بدن محال خواهد بود :

سومین برهان غزالی بر تجرد نفس همین عنوان است که فشرده آن این است :
 اگر نفس ، جسم باشد یاباید حالتی در خود بدن و یا حالتی خارج از بدن باشد .
 اگر نفس ، حالتی خارج از بدن باشد پس چگونه در بدن اثر گذارده و در معارف عقلی تصرف می کند ؟ و اگر حالتی در خود بدن باشد باید این حالت یا مربوط به تمام اجزاء و یا مربوط به برخی از اجزاء بدن باشد . چنانچه نفس عبارت از حالتی نافذ نسبت به تمام اجزاء بدن باشد ، اگر يك بخش یا عضوی از بدن جدا و قطع گردد باید این حالت روبرو به نقصان گذارد . پس گاهی با امتداد اعضا ، امتداد یافته و گاهی با ذبول و فاسد شدن اعضا بیکسو رود . همه این فرضها از نظر کسی که دارای فطرت و غریزه سلیم و مستقیم و پاکیزه از شوائب خیال و پندار است باطل و محال می باشد . اگر نفس بعنوان حالتی برای برخی از اجزاء بدن فرض گردد این بخش یا بالفعل قابل انقسام و تجزیه است ، و یا

بالعرض قابل انقسام و تجزیه پذیر می باشد. نتیجه این سخن چنان خواهد بود که نفس بصورت اندک ترین چیزها - بر حسب تجزیه اجزاء بدن - منتهی خواهد گشت. غزالی این برهان را بگونه ای ادامه میدهد که با برهان قبلی او - که نفس را محل معقولات میدانست - شباهت دارد.^۱

ابن قیم، برهان مذکور را بدین صورت مردود میداند که «نفس عبارت از جسم لطیف می باشد. و جریان تداخل اجساد و اجسام در میان اجسام کثیفه و درهم فشرده محال است؛ اما تداخل و راه یافتن جسم لطیف در یک جسم کثیف و درهم فشرده امکان پذیر می باشد. دلیل این سخن امکان تداخل آب و رطوبت با چوب و آتش در اجزاء آهن می باشد. دخول روح در بدن، لطیف تر از دخول آب در میان خاک، و چربی در بدن می باشد»^۲.

این انتقاد ابن قیم از برهان غزالی، با انتقاد ابن حزم از برهان مذکور چندان فاصله ای ندارد؛ زیرا ابن حزم فرض بر آن نهاد که ارتباط نفس با بدن از یکی از سه حالت بیرون نیست:

۱- نفس از خارج، تمام بدن را زیر پوشش قدرت خویش قرار داده و آنرا در بر می گیرد.

۲- نفس از داخل و درون - همچون ورود و حلول آب در خاک و گِل - به تمام اعضاء و اجزاء بدن راه می یابد و در آنها نفوذ می کند.

۳- نفس در یک موضع خاصی از بدن که عبارت از قلب و یا مغز است جای دارد و از آن مرکز، قوای خود را به تمام اعضاء بدن می پراکند.

۴- نفس تابع بدن نیست: نفس آدمی از نمو و باضعیف گشتن و نحیف شدن یا انحلال بدن پیروی نمی کند و دستخوش چنان حالاتی نمی گردد [یعنی باتحولات و دگرگونیهای بدن، نفس، متحول و دگرگون نمی شود]. پس نفس

۱. تهافت الفلاسفة، ص ۲۳.

۲. الروح: ابن قیم، ص ۳۲۴.

تحت تأثیر شدت ادراکات قرار نمی گیرد « اگر استمرارِ عمل و ادامهٔ فعالیت‌های بدنی، در بدن و قوای انسان اثر می‌گذارد، قوه و نیروی عقل - بعکس - بگونه‌ای است که هرچه بیشتر تعقل کند و این نیرو به کار خود استمرار و ادامه دهد قدرت بیشتری کسب می‌کند؛ آنگاه که نیروی عقل، امری قوی و پیچیده‌ای را تصور کند و آنرا باز یابد این حالت - برای تصور مسائلی که مبك‌تر و آسان‌تر است - قدرت و سهولت فزونتری به نیروی تعقل و ادراك را اعطاء می‌کند.

وقتی که بدن پس از گذشت چهل سال از عمر آدمی دچار ضعف می‌شود، نفس از ضعف بدن پیروی نمی‌کند و دستخوش آن نمی‌گردد. اگر نفس در بدن منطبق می‌بود باید با ضعیف شدن بدن دچار ضعف گردد.

اما اینکه می‌بینیم که نفس بهنگام بیماری بدن گاهی از تعقل ناتوان می‌گردد منشأ آن این است که طرز عمل و کار نفس دو گونه است: نوعی از کار و فعالیت نفس، بابتن مربوط است و آن عبارت از تدبیر و سیاست و ادارهٔ بدن می‌باشد. و نوعی دیگر که با ذات نفس پیوند و ارتباط دارد و آن عبارت از تعقل و تفکر است، و ایندو نوع عمل و فعالیت در تعاند و تضاد با یکدیگر بسر می‌برند. اگر نفس به یکی از این دو کار سرگرم گردد از کار دیگر، منصرف و روی گردان می‌شود. و این حالت تعاند در اثنای بیماری بدن روی می‌دهد و بلکه این حالت در اثناء تعدد و تکثیر معقولات و اعمال روانی نیز رخ می‌دهد؛ زیرا نفس در چنین شرائطی فقط به یکی از افعال روی می‌آورد و از فعل و عمل دیگر روی گردان می‌گردد.^۱

غزالی این برهان را کلمه بکلمه عیناً از ابن سینا نقل و اقتباس کرده است^۲ در حالیکه همواره در کتاب «تهافت الفلاسفه» از ابن سینا انتقاد می‌کند که این برهان نمی‌تواند هیچ مطلبی را اثبات کند و می‌گوید: برهان مذکور صرفاً يك

۱. معارج القدس، ص ۳۵-۳۷.

۲. النجات، ص ۲۷۹. احوال النفس، ص ۹۲-۹۴.

نگرش را پیرامون راه و روشی نشان می‌دهد که عقل در اثناء فعالیت خود، آن راه را طی می‌کند.

طرفداران نظریه «جسم لطیف بودن نفس» این برهان را با ادله متعددی مورد انتقاد و خرده‌گیری قرار داده‌اند که برخی از ادله، قوی و موجه بنظر میرسد که از جمله آنها عبارتند از :

۱- استناد به این دلیل - که جسم و بدن از رهگذر سالمندی و پیری دچار ضعف و بیماری می‌گردد، درحالی‌که نفس همراه با ضعف و بیماری بدن، دچار ضعف و بیماری نمی‌شود و تحت تأثیر بدن و تابع آن نمی‌باشد - استناد درستی نیست، چون این امر احیاناً معلول آن است که قدر و اندازه لازم و مطلوب بدنی برای صحت و سلامت عقل، اندک و ناچیز می‌باشد، برای تحقق عقل همان مقداری از قدرت که در اثناء بیماری و حالت ضعف ناشی از پیری و سالخوردگی موجود است - کافی می‌باشد، چنانکه گاهی طبیعت و خلقت اعضائی که برای تعقل ضروری است دچار تأخر و عقب افتادگی می‌شود و فساد و تباهی در آن راه می‌یابد. و گاهی نیز مزاج يك فرد سالخورده برای کارآئی نیروی عقلی، مناسب‌تر می‌باشد.

علاوه بر این، تمام قوای انسان در حال پیری دچار ضعف می‌گردد. ولی کثرت تجارب فرد سالخورده، ضعفهای ناشی از سالخوردگی را جبران می‌کند. باید اضافه کرد که عده‌ای از افراد سالخورده دچار ضعف عقل و خرافه می‌گردند، البته غالباً چنین حالتی بر آنها عارض می‌شود و لذا تلازم دائمی میان قدرت و نیروی بدن و قدرت نفس و نیز میان ضعف بدن و ضعف نفس وجود ندارد. اگر فرض چنین تلازمی را بپذیریم این مطلب نمایانگر مجرد جوهر و حقیقت نفس نیست که نه داخل در عالم و نه خارج از آن باشد؛ زیرا اگر نفس، جسمی صافی و عنصری درخشنده و آسمانی و متفاوت از اجسام زمینی و خاکی باشد همانند اجسام خاکی ذبول و انحلال بدان راه نخواهد داشت. پس

بنابر این از طریق عارض شدن انحلال و فساد بر بدن ، چنین انحلالی نیز در جوهر نفس لازم نمی آید.^۱

۲ - این نظریه - که قوای جسمانی بعلت کثرت کار و فعالیت دچار ضعف و کم توانی می گردد - نیز مردود می باشد ؛ چون قوه خیال ، جسمانی است و مع ذلك اشیاء و امور بزرگ را تخیل می کند همانگونه که میتواند اشیاء و امور کوچک و حقیر را نیز تخیل نماید . و چنانکه اشیاء قوی و قاهر ، مانع رؤیت اشیاء ضعیف می گردد ، باید این معقولات عظیم نیز مانع از معقولات ضعیف شود ؛ آنگاه که فکر آدمی در معرفت جلال الهی مستغرق می شود این حالت مانع جریان فکر او در بحث و کاوش از ثبوت جوهر فرد می گردد.^۲

و - ثبات نفس در عین تغیر و دگرگونی بدن : این برهان ، مبتنی بر برهان استمرار می باشد که ضمناً از ادله وجود نفس نیز بشمار می آید . و خلاصه آن این است که جسم همواره در حال تغیر و دگرگونی است و مع ذلك وقتی که میگوئیم : « این انسان » ، چنین سخنی بر خود او دلالت دارد ، یعنی بر آن انسانی دلالت دارد که تبدل در آن راه نمی یابد . معنی این مطلب آنست که در وراء وجود مادی و جسمانی انسان حقیقتی وجود دارد که تغیر پذیر نیست و آن عبارت از نفس می باشد ،^۳ و نیز حاکی از آنست که نفس ، جوهر آ حقیقتی مغایر و متفاوت از بدن می باشد .

با وجود اینکه این برهان از قوی ترین براهین ابن سینا بر تجرد نفس می باشد ، غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» معتقد است که مبتنی بر تجربه و آزمون ناقص و ناتمام است ، زیرا ممکن است برخی از سلولها و اجزاء اصلی در جهاز عصبی تابهنگام مرگ در آدمی باقی بماند و احساس اِیْت و تشخص

۱. الروح : ابن قیم ، ص ۳۱۰-۳۱۲ .

۲. همان مرجع ، ص ۳۱۳ .

۳. معارج القدس ، ص ۳۴ .

و وحدت فردی، نتیجه استمرار مادی همین سلولها باشد.

ابن رشد نیز با این انتقاد غزالی موافق می باشد؛ زیرا ابن رشد - چنانکه قبلاً یاد کردیم - دارای نوعی از نظریه و دید مادی در باره نفس بوده است؛ چون اثبات صحت این برهان منجر به اعتراف به خلود نفس می گردد، و چنانکه خواهیم دید مطالب پیچیده و مبهمی در آن وجود دارد.

ز - ادله ای که دارای مبنای دینی است: این ادله، همگون با ادله و براهینی است که غزالی برای اثبات وجود نفس نیز از آنها استفاده کرده است و می توان آنها را بصورت زیر فشرده ساخت:

۱- تمام خطاها و تکالیف دینی و عقوبات و کیفرهای شرعی، حاکی از آنست که نفس، جوهر مجرد است؛ زیرا درد و رنج اگرچه بر بدن وارد می شود ولی احساس آن بوسیله نفس است؛ البته خود نفس نیز دارای نوعی از شکنجه ویژه بخود می باشد^۱.

۲- خداوند متعال کلمه «روح» را بخود منسوب ساخته است: [فنفخت فيه من روحي] پیدا است خدا برتر از آنست که جسم و یا عوارض جسم را بخود منسوب دارد؛ چون جسم و عرض، پست و فرومایه و تغییرپذیر و سریع الزوال و فاسد شدنی است^۲.

۳- و نیز ادله و براهین غزالی بر بقاء نفس پس از مرگ را نیز می توان ادله ای بر جوهریت مجرد نفس تلقی کرد.

• • •

در پایان این مبحث باید یادآور گردید که مجادلات و درگیریهای میان طرفداران نظریه تجرد و روحانیت نفس و میان پیروان نظریه مادیت آن بهمین

۱. همان مرجع، ص ۲۱، ۲۰.

۲. الرسالة اللدنیة، ص ۲۵ و ۹.

روال ادامه دارد ، مُنتَهی سَبَك و اسلوب مجادله و مناقشه تفاوت یافته است ، لکن اصل و ریشه اختلاف هنوز بر سر جای مانده است . و نیز مکتب تجرد و روحانیت نفس دارای پیروانی می باشد ، اگرچه طرفداران این مکتب در مسئله نظریه جوهریت نفس تغییر عقیده داده باشند ؛ لذا نفس را بعنوان يك نیروی تحرك و فعالیت ذاتی و درونی ، پذیرا هستند و می گویند : عالم انسانی جز مجموعه قوئ و نیروها چیز دیگری نیست و تفکر نیز یکی از این قوی می باشد ، و نیز نمیتوان عمل تفکر را عنصر منحصر بفردِ اَعْمَالِ ذهنی انسان دانست . برای فعالیت ذهنی انسان ، صور و گونه های دیگری - علاوه بر تفکر - وجود دارد که متأثر از شرائط عضوی و محیطی و تجربی می باشد .

و چون مناقشه و برخورد آراء درباره نفس ، از دو نظریه مادی و روحانی بودن نفس ریشه می گیرد منجر به درگیریهای دیگر در مسئله رابطه میان نفس و بدن و تفاعل آنها در یکدیگر گردید ، و همواره قدماء و پیشینیان بر این مبنی پایدار مانده بودند که پدیده های روانی را نمیتوان صرفاً با مقیاسها و اصول علمی علم الحیات و زیست شناسی توجیه کرد ؛ زیرا حیات عقلی منحصر عبارت از انعکاس حیات جسمانی است ! حقیقت و ذهن آدمی هر چه باشد این ذهن دارای يك فعالیت مثبتی است در کنار وظائفی که مغز و حواس آدمی آنرا ایفاء می کند ^۱ .

۱ . فی الفلسفة الاسلامیة : دکتر مدکور ، ص ۲۴۵ . الفلسفة القرآنیة : عقاد ، ص ۱۱۵ و مابعد آن .

نفس و بدن

رابطه روان و تن و یا نفس و بدن

چنانکه قبلاً ملاحظه شد هر يك از نفس و بدن انسانی از لحاظ طبیعت و حقیقت و مآل و سرانجامشان بتمام معنی متفاوت می‌باشند؛ ولی سخن در این است که آیا میان آن دو هیچگونه علاقه و پیوندی وجود ندارد؟ و آیا یکی از آنها تحت تأثیر دیگری قرار نمی‌گیرد؟

این اشکال و ابهام از دیرباز بطور مستمر، اذهان فلاسفه را بخود مشغول ساخته است و بویژه فلاسفه‌ای که میان حقیقت نفس و روان آدمی از یکطرف و جسم و تن او از طرف دیگر کاملاً فرق می‌گذاشتند و آن‌دورا متفاوت از یکدیگر و مباین از هم تلقی می‌کردند.

با اینکه روانشناسی مانند سایر علوم به ماهیات امور عنایت و اهتمامی ندارد، معذک آثار این اشکال و ابهام و نتایج آن، دانشمندان روانشناسی را نیز بخود سرگرم کرده است، البته همراه با سبک و روش جدیدی که علاقه و پیوند و تأثیر متبادل میان پدیده‌های فیزیولوژی و وظائف الاعضاء از یک سو و پدیده‌های روانی از سوی دیگر را مشخص می‌سازد. و این کوشش نوین علمی جایگزین کوشش‌هایی گردید که قدماء، خود را بر آن می‌داشتند؛ چون قدماء و پیشینیان می‌خواستند روابط و پیوند های موجود میان روان و تن و یا نفس و بدن را بعنوان اینکه این دو دارای دو جوهر و حقیقت متفاوت اند دریابند.

نمی‌خواهیم سخن ما پیرامون این مسئله به درازا انجامد؛ زیرا هر بخشی از این مسئله مربوط به موضوع وظائف روانی و جنبش‌های نفسانی انسان است؛

و همین نکته مارا بر آن میدارد که در این فصل بانگرشی عابرانه و سریع، مسئله مذکور را مورد مطالعه قرار دهیم.

غزالی باید - از میان مکاتبی که از این پس گزارش آنها را اجمالاً ملاحظه می کنید - یکی از آنها را انتخاب کند:

۱- مذهب و مکتب ارسطو: که معتقد به ارتباط و پیوند جوهری و ماهوی و ذاتی میان نفس و بدن بوده است؛ زیرا نفس و بدن از نظر ارسطو برابر با يك حقیقت واحدی است که عبارت از انسان می باشد. چنین نظریه ای را جز عده قلیلی از دانشمندان اسلامی پذیرا نیستند.

۲- مذهب و مکتب افلاطون: که قائل به يك نوع پیوند و ارتباط عرضی میان روان و تن بوده است؛ زیرا نفس و بدن از دیدگاه افلاطون دو حقیقت و جوهر و ماهیت متفاوت و مستقل و جدای از یکدیگر می باشند. اکثر فلاسفه اسلامی از همین نظریه پیروی کرده اند.

۳- مذهب و مکتب رواقیان: که به تداخل حقیقت و ماهیت نفس و بدن معتقد بوده اند. طرفداران این نظریه عبارت از دسته ای از متکلمین و گروهی از اهل حدیث و اثر می باشند^۱.

همانطور که یادآوری کردیم شمار اندکی از فلاسفه اسلامی پیرو نظریه ارسطو در این مسئله بوده اند؛ چون این نظریه سرانجام از انکار بقاء و خلود نفس سربرمی آورد؛ نفس از نظر ارسطو عبارت از صورت بدن می باشد که بدون بدن، وجود و تحقق نمی یابد و نفس صرفاً عبارت از نوعی کمال برای يك امر بالقوه می باشد که دارای استعداد پذیرش خاصی است. با توجه به چنین نظریه ای، جای آن نیست که از وحدت نفس و بدن بحث شود، چنانکه از پی این نظریه نمیتوان از این نکته سخن بمیان آورد که چه رابطه ای - همانند رابطه

۱. درباره تعریف نفس و طبیعت آن، گزارش مفصلی را قبلاً یاد کردیم.

موم و نقشی که در آن پدید می‌آید - میان نفس و بدن وجود دارد . حیات و زیست يك صفت ذاتی است که بصورت استعداد مخفی و بالقوه در جسم موجود است ، و نفس دارای هیچگونه فعالیت و جنبشی نیست مگر آنگاه که از حالت بالقوه به فعلیت برسد .

شاگردِ مخلصِ مکتبِ ارسطو یعنی ابن رشد از همین نظریه پیروی کرده است .

. . .

لکن اکثر فلاسفه اسلامی - به تبعیت از افلاطون - قائل به ارتباط عَرَضی میان نفس و بدن هستند ؛ جوهر و حقیقت نفس از دیدگاه افلاطون از جوهر و حقیقت بدن متفاوت می‌باشد ؛ زیرا نفس يك جوهر روحانی مجرد است که از عالم «مُثَل» هبوط کرده است و این هبوط ، نتیجه و بازده گناه و لغزش و عجز و ناتوانی و یا معلول ادراک جزئیات و استفاده و بهره‌گیری‌هایی است که در خور نفس نبوده است^۱.

نفس در این نظریه، يك موجود غریب و نا آشنا و بیگانه‌ای نسبت به بدن است و بصورت يك محبوس و زندانی در بدن جای دارد . این نفس همواره می‌کوشد بار دیگر - از طریق رهائی و نجات از عبودیت و بردگی بدن و تَطَهَّر و پاکیزه شدن از شوائب و آلائشهای جسمانی - به جوهر اصلی خویش رجوع و عودت کند^۲. نظریه «تطهر» و پاک‌گشتن نفس از آلائشهای بدنی و جسمانی، در اساس و بنیاد خود از نحله اورفه‌ای و فیثاغورسی، متأثر است^۳.

فارابی - مطابق معمول - سعی کرده است افلاطون و ارسطو را با هم

۱. الملل والنحل : شهرستانی ، ص ۲/۳.

۲. رسالة النفس: کندی . مجله الكتاب ، اکتبر ۱۹۴۲ م ، تحقیق دکتر احمد اهوانی.

۳. تاریخ الفلسفة العربیة برتراند راسل ، ترجمه دکتر زکی نجیب محمود . النفس لارسطو:

ترجمه دکتر احمد اهوانی ، ص ۴۹.

آشتی داده و توافق و هماهنگی میان آراء آندو بوجود آورد. و چنانکه دیدیم نفس از نظر او از يك نظر، صورت جسم، و از نظر دیگر جوهری غیر جسمانی است. لکن باید گفت که فارابی نتوانست کاملاً تحت تأثیر نظریه ارسطو قرار نگیرد؛ زیرا نفس از نظر او بصورت پدیده‌ای وجودی است که در عمل و فعالیت خود به ابزار بدنی و جسمانی نیازمند می‌باشد^۱. جسد و بدن، موضوع و محل نفس را تشکیل می‌دهد، و موضوع اول و محل نخستین نفس انسانی در بدن، عبارت از روح حیوانی است که در قلب آدمی بهم میرسد و در آن پدید می‌آید^۲.

در این سخن فارابی رابطه نفس و بدن کاملاً روشن است که می‌گوید: «اگر قلب نمی‌بود تغذیه بدن انجام نمی‌گرفت و کشش‌های والا و آسمانی در او بهم نمی‌رسید، حتی در صورتیکه جسد و بدن - بگونه‌ای که مستعد و آماده قبول نفس گردد خلق نمی‌شد - نفس انسانی موجود نمی‌گردید، جسد و بدن شبیه‌ترین چیزها به شهر و مملکتی است که در هر بخش آن، رئیسی وجود دارد که در برابر رئیس و مدیر بالاتر از خود، مطیع و خاضع می‌باشد^۳.

• • •

حل این مشکل از نظر غزالی بر اساس فرق و امتیاز دو مفهوم نفس امکان پذیر می‌باشد؛ یکی از این دو مفهوم، مادی است که عبارت از روح حیوانی است. و بدون تردید چنین روحی يك ابزار جسمانی می‌باشد و مانند يك واسطه ضروری و مورد نیاز، فعالیت و عمل میکند، و این عمل شامل فعالیت قوه محرکه و قوه مدرکه و عاقله میشود. چنانکه انگیزه‌ها نمی‌تواند

۱. عیون المسائل من الثمرة المرضية، ص ۶۴.

۲. همان مرجع و صفحه.

۳. تاریخ الفلسفة العربیة: الجر، والفاخوری، ص ۱۲۷/۲.

بدون واسطه روح حیوانی اثر بگذارد و عمل کند؛ ادراک حسی نیز بهمین نسبت بر همین روح حیوانی مبتنی است. معنی و مفهوم دیگر نفس، مفهوم روحانی و مجرد آن - یعنی نفس ناطقه با توجه به دوقوه عالم و عامل آن - می باشد. ولی باید دید پیوند و ارتباط میان نفس - به مفهوم روحانی و مجرد آن -

با روح حیوانی و بالاخره با قوای گوناگون بدن چگونه فراهم می آید؟ غزالی اعتراف می کند که درک ماهیت این پیوند و ارتباط میان این دو جوهر و حقیقت، کار دشواری است، لذا میگوید: عقل و خرد اکثر اندیشمندان در بازیافتن این ارتباط، متحیر و سرگشته است؛ زیرا پیوند و ارتباط یک قطب جسمانی بایک قطب روحانی مجرد، همانند علاقه اغراض با اجسام، و اوصاف با موصوفات و یا همگون با ارتباط افزارمند با افزار و وابستگی و پیوند موجود نیازمند به مکان، با مکان میباشد^۱.

غزالی طرح این مسئله را در خور علم مکاشفه و الهام میداند و معتقد است که نباید از این مسئله در علم معامله و استدلال گفتگو کرد^۲.

از نظر غزالی علت اشکال و دشواری درک علاقه و ارتباط مذکور این است که طبیعت نفس و بدن نسبت به یکدیگر مغایرت دارند: یکی از آنها جوهر روحانی و مفارق از ماده و از عالم ملکوت است، و دیگری از عالم ملک و خلُق و فساد و انحلال می باشد. پس علاقه و ارتباط میان این دو جوهر متفاوت و متغایر، چگونه بهم میرسد و کاربرد تأثیر هر یک از آنها در دیگری تا چه پایه و در چه حد است؟!.

این مسئله از نظر غزالی روشن و بدیهی است که بدن، محل و جایگاه روح و یا نفس نیست؛ زیرا جوهر به موضوع و محل نیازی نداشته و در هیچ مکانی سکنی نمیگیرد. بدن ظاهراً ابزار روح و واسطه ای برای قلب و مرکبی

۱. الاحیاء، ص ۳/۳.

۲. همان مرجع و صفحه.

برای نفس است . و خود نفس با هیچ جزئی از اجزاء بدن و یا با تمام اجزاء آن پیوند و ارتباط و وابستگی ندارد؛ بلکه همچون جوهری است که به بدن مدد می‌رساند و بر آن اِشْرَاف و تسلط دارد^۱.

نخستین موضوع این نفس عبارت از قلب جسمانی است که گاهی با تعبیر کنائی از آن بعنوان «قلب» یاد می‌کنند و در سینهٔ آدمی جای دارد؛ زیرا میان قلبی که عبارت از لطیفهٔ روحانی است و قلب جسدانی یعنی اندام صنوبری، رابطه و پیوندی وجود دارد که این رابطه، ویژهٔ همان لطیفهٔ روحانی است؛ اگرچه میان نفس و سایر اجزاء بدن نیز چنین نوعی از ارتباط برقرار است که در نتیجهٔ آن تمام اجزاء بدن بکار گرفته میشود، ولی باید یاد آور شد که پیوند و ارتباط نفس با سایر اجزاء بدن بواسطهٔ قلب تحقق می‌یابد و چنان می‌نمایاند که قلب جسمانی، مملکت و جهان و مَرکَبِ راهوارِ نفس میناشد^۲.

نفس انسانی به کار تدبیر بدن و تصرف در آن مشغول است و نسبت به بدن همچون زمامدار و فرمانروا نسبت به مملکت و کشور خود باشد؛ زیرا بدن بمنزلهٔ کشور و قرارگاه روان انسان است، و اندام‌ها و قوای بدنی بمنزلهٔ پیشه‌وران و کارگزاران او هستند، چنانکه نیروی اندیشهٔ آدمی بمثابةٔ مستشار و وزیر خیرخواه و دلسوز او می‌باشد^۳.

نفس از رهگذر تدبیر و تصرف در بدن، علاقه و ارتباط میان عالم الهی و عالم انسانی را تحقق بخشیده و آنرا تحکیم می‌نماید؛ چون نفس، جوهری است که دارای دو نسبت و دوجنبه می‌باشد: یکی جنبهٔ فوقانی، و دیگری جنبهٔ تحتانی. نفس بر حسب هریک از این دوجنبه دارای نیروئی می‌باشد.

نفس بوسیلهٔ قوهٔ عامله (نیروی عملی) - که همان جنبهٔ تحتانیِ نفس

۱. الرسالة اللدنیة ، ص ۲۶ .

۲. الاحیاء ، ص ۴/۳ .

۳. الاحیاء ، ص ۶/۳ .

و وابسته به بدن می باشد - بعنوان مبدء محرك جسم است که بدن را تحت اراده و تدبیر و سیاست خود قرار میدهد. و میان این قوه عامله و قوه شوقی حیوانی جلوه گاههای مشترك و همانندی بهم میرسد؛ زیرا گاهی بواسطه همین قوه، هیأت و حالاتی در انسان پدید می آید که ویژه خود انسان است، و انسان از رهگذر آن دارای استعداد و آمادگی برای اثرپذیری می گردد، چنانکه میان این قوه عامله و قوه متخیله و متوهمه حیوانی نیز روابط و علاقه های برقرار می شود؛ زیرا نفس، این قوه و نیرو را در استنباط تدبیر و چاره اندیشی مربوط به امور نهانی و زائل شدنی و حرفه ها و فنون انسانی بکار می گیرد و از پیوند میان قوه عامله (نیروی عملی) و قوه عالیه (نیروی علمی) آراء رایج و مشهور و متعارف، نتیجه می شود.

اما جنبه دیگر نفس [که همان جنبه فوقانی آن است] در قوه عالیه نفس جلوه می کند که متوجه عالم مبادی و مُثُل می باشد، و نقوش صور کلی و مجرد از ماده را در خود می پذیرد و به عقل عملی بارور میگردد.

در این زمینه طرز تفکر غزالی با طرز تفکر ابن سینا نزدیک است، چنانکه تأثیر نظریه افلاطون و حوزة اسکندرانی نیز بوضوح در آن انعکاس یافته است. البته با این تفاوت که مطالعات و بررسیهای غزالی در زمینه توجیه نیاز نفس به بدن، نسبت به مطالعات فلاسفه دیگر دارای وضوح و روشنی فزونتری است: مسئله نیاز نفس به بدن را از دیدگاه غزالی می توان در مثالی ضرورتِ مرکب و توشه برای مسافر، تصویر و توجیه نمود. پس نفس، مرکب بدن می باشد و لذا وجود بدن برای نفس ضروری است؛ چون انسان - مادام که در بدن سکنی نگیرد و در مجاورت با دنیا بسر نبرد - هرگز به خدا نمی رسد، لذا ناگزیر باید راه این منزل نزدیک تر [یعنی دنیا] را طی کند تا به منزل نهائی برسد؛ چون دنیا مزرعه و کشتگاه آخرت و منزلی از منازل هدایت می باشد، و دنیا را از آنجهت «دنیا» می نامند چون نسبت به دو منزل دنیا و آخرت، نزدیک تر

است^۱.

از دیدگاه غزالی دنیا شوم نیست، و علیرغم نظریه شوم انگاری دنیا - که بر افکار افلاطون و مکتب اسکندرانی مسلط است - این نگرش در آراء غزالی جایی ندارد؛ زیرا بر طبق نظریه شوم انگاری دنیا، علاقه و ارتباط نفس با بدن، عاملی است که موجب رنج و شکنجه نفس می باشد و نفس احساس می کند که دچار غربت گشته و در بدن زندانی است؛ ولی غزالی در حقیر جلوه دادن ماده جسمانی انسان دچار مبالغه و گزافه گوئی نیست، چنانکه فلاسفه گرفتار چنین نگرش مبالغه آمیز نسبت به بدن و دنیا می باشند.

ظاهراً نتیجه چنین خواهد شد که میان نفس و بدن تأثیر و تأثر متبادل و دو طرفه وجود دارد، اگرچه وجوه و رموز این تفاعل و تأثیر متقابل کاملاً روشن نیست؛ ولی اعتقاد به اینکه میان قلب روحانی و قلب جسدانی رابطه و پیوند معنوی وجود دارد اشارتی بهمین نکته است.

این فعل و انفعال نفس و بدن و تأثیر متقابل آنها - که غزالی روی آن تأکید و پافشاری می کند - بر این معنی است که اسلام در درون انسان میان جسم و عقل و نفس او جدائی نمی بیند و از نظر متن و واقعیت حیات، میان استعداد و توانائی های مختلف جسمانی و عقلانی و نفسانی او پیگانگی ایجاد نمی کند؛ بلکه این ابعاد مختلف را بر مبنای طبیعت و سرشت همگون و معتدل انسان، يك معجون بهم پیوسته و پیوند یافته واحدی تلقی می کند. و بر همین اساس، دستور و تکالیف او را ترسیم می نماید. روح و عقل و جسم انسان پدیده واحدی را تشکیل میدهند که بهم آمیخته و باهم پیوند یافته است که ما مجموع آنها را انسان مینامیم. همه این ابعاد با حفظ پیوند و در امتزاج با یکدیگر، عمل می کنند. کتاب «احیاء» سرشار از مثالها و نمونه های عینی و ملموسی است که

همگی آنها نمایانگر رابطه نفس با بدن می باشد، مُنتَهی، درجه سیطره و استیلاء هر يك از آنها بر دیگری - بر حسب وظیفه ای که در جهت حیات دنیوی و اخروی اداء می کنند - متفاوت می باشد .

• • •

اگر ما بخواهیم این موضوع را از رهگذر بررسیهای جدید و یا بصورت خاصی در مجال و عرصه فلسفه مورد مطالعه قرار دهیم می بینیم بحث و تحقیق در آن تا حد وسیع و گسترده ای با مطالعات دانشمندان اسلامی و یونانی و شرقی نزدیکی و هماهنگی دارد .

ممکن است مکتب های جدید را در درك و شناخت رابطه میان نفس و بدن به سه دسته تقسیم بندی کنیم :

۱- مکتب وحدت و یایگانه انگاری مبدء : بر حسب این مکتب همه مظاهرو پدیده ها - اعم از عقلی و مادی - از دیدگاه عده ای - به يك اصل که عبارت از ماده است ارجاع می گردد - مانند مکتب ذیمقراطیس و رواقیان. از دیدگاه گروهی دیگر به يك اصل که عبارت از روح است منتهی شود ، مانند مکتب افلوطین و نحله های شرقی .

۲- مکتب اثنینیت و یا دوگانه انگاری : این مکتب همه پدیده ها را به دو اصل متفاوت که از یکسو عبارت از عقل و از سوی دیگر عبارت از ماده است ارجاع می کنند مانند افلاطون و اکثر فلاسفه اسلامی .

۳- مکتب محایده یا مکتب بی طرف : ۱ اصحاب این مکتب ، دو مکتب

۱. ماحصل این مکتب آنست که عقل و ماده از يك هیولای بی طرف برگرفته شده که این هیولای نه عقل است و نه ماده ، لکن اجزاء آنها . آنگاه که با مجموعه ای از علاقه و پیوندها رابطه برقرار سازد آنرا به ماده نسبت می دهیم ، اما ماده یا مبدئی که عقل و ماده - هر دو - از آن تکنون می یابد دارای حالت بی تفاوتی و بی طرفی است که نه -

مذکور قبلی را پذیرا نیستند و میتوان آنها را به دو دسته تقسیم کرد:

الف - طرفداران مکتب مثالی مطلق یا ایده‌آلیسم: بنیانگذار این مکتب، بر کلی است و خلاصه نظریه او این است که قطع و یقین به وجود عالم و جهان مادی امکان پذیر نیست؛ زیرا هر امری که ما با عقل خود درک می‌کنیم نمی‌توانیم حقیقت آنرا باز یابیم. و عالم مادی و یا عقلی در این جهت با هم تفاوتی ندارند پس این دسته منکر عالم مادی نیستند ولی به وجود آن اعتقاد جازم و قطعی ندارند.

ب - مکتب لا ادریه: که منکر ارزش عقل و توانائی آن بر معرفت میباشد. هوکسلی میگوید عقل نمیتواند معرفت مطلق بدست آورد. این مکتب معتقد است که مسائل متافیزیکی دارای ارزش علمی نیست.^۲

حماده است و نه عقل. برتراند راسل دارای این نظریه بوده که آنرا بنوبه خود از گفتار ویلیام جیمز الهام گرفته است (رك: لسان العرب، المصطلحات العلمية والفنية ۴/۱۸۶)
۲. (رك: همان مرجع ۴/۲۲۵).

بقاء و یا فناء نفس

مروری بر نظریه های مربوط به بقاء و با فناء نفس

نظریه خلود و بقاء نفس در تاریخ انسانیت نقش مهم و مؤثری را بعهده داشته و دارد، و تأثیر بلیغ این نظریه بر روی رفتار فردی و اجتماعی ملل را نمیتوان انکار کرد. همگی ادیان آسمانی - براساس نظریه بحث و جزاء اخروی - این نظریه را برسمیت شناخته اند، چنانکه نحله های کهن و نو و بسیاری از افکار و اندیشه های فلسفی بدان اشارات و ارشاداتی دارند.

پس از آنکه علم به پیشرفتهائی دست یافت عده ای بر این عقیده شدند که باید امثال اینگونه کاشوها را تابع روشهای واقعی و تجربی علمی قرار داد؛ ولی واقعیت امر این است که علم ناگزیر باید یکی از جنبه ها و جهات مشخص و معینی از حقیقت را انتخاب کند تا آنرا بدور از وجوه و جهات دیگر، موضوع مطالعه و بررسی قرار دهد. اگر علم ادعا کند که گزارشهای او در باره جهات و جنبه های حقیقت، همان جنبه های منحصر بفردی است که باید مورد مطالعه قرار گیرد باید گفت: بدون تردید انسان دارای جنبه و جهتی است که بامکان او پیوند و ارتباط دارد ولی این جنبه عبارت از همه چیز انسان نیست؛ زیرا امور و جهات دیگری در انسان وجود دارد - از قبیل ارزیابی ها و کاوش از حقایق مجرد - که علم تجربی را بدانها دسترسی نیست؛ چون فهم و درک این امور، معقولات دیگری را ایجاب می کند که از جنس و مقوله «علم» به مفهوم جدید نمی باشد^۱.

میتوان با پاسگال هم سخن شد و یادآور گردید که هیچکسی نمی تواند در برابر این موضوع بی تفاوت بماند مگر افرادی که فاقد هرگونه شعور و ادراک می باشند؛ افعال و افکار ما راههای مختلف و گوناگونی را - برحسب اعتقاد به وجود و یا عدم سعادت جاوید و مورد انتظار - اتخاذ و انتخاب می کند.^۱ اما برگسون معتقد است خلود و بقاء نفس، مسئله ای نیست که بتوان آنرا با علم و تجربه ثابت کرد؛ زیرا هر تجربه و آزمونی به مدت و زمان محدود و مشخصی نیاز دارد. و آنگاه که دین از خلود و بقاء نفس سخن بمیان می آورد به وحی مُتَزَل متکی است. و دین ناظر به این جهت است که ما میتوانیم تجربه خود را مورد تأیید قرار دهیم تا مسئله بقاء نفس اجمالا برای مدتی امکان پذیر و یا محتمل باشد. سپس برای غیر فلسفه این مجال و فرصت را فراهم میکنیم تا یقین بدست آوریم آیا این زمان محدود است و یا نامحدود؟^۲

اگر ما بر تاریخ نظریه خلود و بقاء نفس گذر کنیم می بینیم که مصریان قدیم در رأس پیروان این نظریه قرار دارند؛ زیرا این عقیده بارزترین عقاید مصریان کهن بوده است^۳ و اعتقاد آنها به زندگانی دیگر و روز حساب و جزاء در میان عقائدشان کاملاً جلب نظر میکند. افلاطون در ساختمان دلیلی که راجع به ثواب و عقاب اظهار داشته است از براهین مصریان بر خلود نفس، متأثر است. پس بنا بر این، محدوده مدت حیات و زندگانی دنیوی برای تحقق مسئله ثواب و عقاب، گنجایش ندارد و کافی و رسا نیست، لذا باید حیات و زندگانی دیگری وجود داشته باشد تا بقاء و خلودی برای نفس قائل گشت و یا باید اساساً معتقد شد که عدالتی وجود ندارد.^۴

۱. خاطره: پاسکال، بنقل از: الفلسفة الحديثة: يوسف کرم، ص ۹۲.

۲. الطاقة الروحية: برگسون، ص ۵۱.

۳. تاریخ الفلسفة العربية: الفاخوری والجر، ص ۱۹/۱.

۴. الفلسفة الشرقية: محمد غلاب، ص ۵۸.

اعتقاد به خلود و تناسخ مهمترین پایه و استوانه‌ای است که افکار براساس نحله هندی آن معماری و بنا شده است، نحله‌ای که معتقد بود انسان آنگاه که میمیرد و یا کشته می‌شود خون مغز و یا اجزاء مشخصی از بدن او تجمع و تمرکز یافته و بصورت پرنده بزرگی پرواز درآمده و بر سر فرد دیگری باز می‌گردد.^۱ فلاسفه اسلامی در مسئله خلود و بقاء نفس تحت تأثیر افلاطون و فلاسفه پیرو او هستند؛ چون ملاحظه کردند که نظریه آنان در این مسئله با عقائد اسلامی هماهنگی دارد، لذا ادله افلاطون بر بقاء نفس را بر ادله خود افزودند. فلاسفه اسلامی در این مسئله با نظریه ارسطو موافق نمی‌باشند؛ چون بنظر آنها نظریه ارسطو گرفتار نوعی غموض و ابهام و پیچیدگی است، از آنجهت که ملاحظه کردند نفس از دیدگاه ارسطو صورت جسد است و این خصیصه [یعنی صورت جسد بودن] در باره هر صورتی - که وجوداً توأم با ماده است و بدون ماده تحقق نمی‌یابد - جریان دارد.

رای ارسطو را میتوانیم در این مسئله بصورتی که ذیل تصویر می‌گردد بیان نمود :

الف - بجز عقل، هر پدیده‌ای که در نفس آدمی وجود دارد بر طبق نظریه‌ای که موجه‌تر بنظر میرسد فاسد و تباه شدنی و فانی است و اگر ما پیرسیم که آیا پس از فساد و انحلال يك امر مُرَكَّب، چیزی باقی میماند، برای پاسخ به آن نیاز به تحقیق زیادی احساس می‌گردد، ولی مانعی ندارد که این قاعده نسبت به بعضی از موجودات از قبیل نفس قابل انطباق باشد. پس نفس عبارت از تنها عقل نیست؛ زیرا بقاء نفس بصورت يك مجموعه مرکب از محالات می‌باشد.^۲ ارسطو اشاره به آن دارد که عقل عبارت از جنسی دیگر از نفوس می‌باشد، و عقل به تنهایی دارای قابلیت مفارقت و انفکاک از سایر اجزاء نفس است، و

۱. الملل والنحل : شهرستانی ۲۲۱/۳ .

۲. فی النفس : ارسطو ، مبحث عقل فعال .

مفارقت آن از نفس از نوع مفارقت يك امر باقی و جاویدان نسبت به يك امر فاسد و ناپایدار میباشد.

ب- در نفس، دو عقل وجود دارد: ۱- عقل فعال. ۲- عقل منفعل. عقل فعال - بدون تردید - باقی و پایدار می باشد، و عقل منفعل مطابق رأی که بیشتر مورد قبول است فاسد و ناپایدار است. علیرغم تناقض و ابهام و غموضی که در بیان شارحان ارسطو دیده میشود بقاء و خلود عقل فعال، استثناء منحصر بفردی است که حتی در نظریه فساد نفس در رأی ارسطو به چشم میخورد.

• • •

فلاسفه اسلامی راجع به مسئله بقاء و فناء نفس به دو دسته تقسیم میگردند:
۱- گروهی امثال: یکندی و ابن سینا و غزالی قائل به خلود و بقاء نفس هستند.

۲- عده ای دیگر از قبیل: فارابی و ابن رشد دارای موضع و وجهه نظر- هائی مبهم و پیچیده ای میباشند.

علت تناقض نمائی آراء فارابی پیرامون این مسئله، همان علاقه و گرایش شدید او به ایجاد توافق و سازش میان افلاطون و ارسطو بوده است. لذا محققان تاریخ فلسفه درباره فارابی و داوری نسبت به او دچار اختلاف نظر شدند: گروهی او را مؤید و طرفدار بقاء نفس معرفی کرده اند، و عده ای وی را قائل به فناء نفس برشمرده اند. فارابی خود، گاهی مطالبی را بیان میکند که ضمن آن مؤید بقاء نفس میباشد، و گاهی آراء و نظریات او چنان است که نقطه مقابل آن یعنی فناء نفس را تأیید مینماید.

فارابی در کتابهای «آراء اهل المدينة الفاضلة»^۱ و «السیاسات المدنیة»^۲

بر ضرورت و لزوم مواظبت اعمال خیر و استمرار بر آن تأکید و اشارتی دارد ، بدین منظور که نفس به مقامی ارتقاء یابد تا از ماده بی نیاز گردد و با تلف و فناء ماده و بدن ، فانی و فاسد نشود .

وی در مواضع دیگر ، مسئله بقاء نفس را نفی و انکار می کند مگر آن جنبه نفس که به پایه « عقل بالمستفاد » رسیده باشد^۱ . چنانکه درباره خلود و بقاء برخی از نفوس در شقاوت و نگوینختی پافشاری نشان میدهد ، نفوسی که از اهل « مدینه فاسقه »^۲ هستند . فارابی سپس از این رأی باز می گردد تا خلود این نفوس را در جای دیگر اساساً نفی نماید ؛ چون صاحبان این نفوس از نظر فارابی همچون چهارپایان و درندگان و خزندگان و افعی هائی هستند ، و این نفوس بحالت هیولائی باقی میماند که اگر ماده این نفوس فاسد و فانی گردد این نفوس نیز به تبع آن فاسد و فانی خواهد گشت^۳ .

لذا رأی ما با رأی کسانی که فارابی را پیرو رواقیان - در مسئله بقاء نفوس صالحه و فاضله - میدانند ، هماهنگ است^۴ .

باید توجه داشت که نفوس صالحه و نیکبخت ، خود بخود و بتهائی دارای بقاء و خلود نمیباشند ، بلکه این نفوس پس از مفارقت از بدن با يك نفس کلی اتحاد مییابند و در ملکوت آسمانها بصورت جزء و بخشی از « عقل فعال » درمیآیند^۵ .

بدینسان فارابی نتوانست طرز تفکر خود را - در اینکه ماده ، عامل اختلاف

۱. تاریخ فلاسفة الاسلام : محمد لطفی جمعه ، ص ۲۴ .

۲. آراء اهل المدینة الفاضلة ، ص ۱۰۱ .

۳. همان مرجع ، ص ۱۰۰ . السياسات المدنية ، ص ۵۳ .

۴. الفلسفة الاسلامية : ولترز ، ص ۶۰ . النفس : ترجمة قسطنطين لوقا ، تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ۱۶۲ .

۵. تاریخ فلاسفة الاسلام : محمد لطفی جمعه ، ص ۲۴ . الفلسفة الاسلامية : ولترز ، ص ۶۰ . الشيخ الرئيس : العقاد ، ص ۷۵ .

نفوس میان افراد مییاشد - از آراء ارسطو رها و پاکسازی کند ، لذا قائل به فناء نفسی فردی و شخصی شده است ؛ ولی سعی کرد که از این نظریه شانه خالی کند ، نظریه‌ای که با جوهر و حقیقت عقیده اسلامی سازگاری نداشت ؛ لذا بر چنین نظریه‌ای ، آراء و نظریه‌های افلاطونی و رواقی و اسکندرانی را افزود^۱. دانشمندان پیشین به تعارض و تناقض آراء فارابی در مسئله مورد بحث پی برده و بدان اشاره کرده‌اند : ابن طفیل صریحاً میگوید : فارابی در کتاب «المدينة الفاضلة» بر این عقیده بود که «نفوس شریره» تا بینهایت در آلام و شکنجه‌ها باقی میمانند . و سپس در کتاب «السیاسة» تصریح میکند که نفوس مذکور ، فساد و انحلال مییابند و سرانجام نابود میگردند ، و جز نفوس کامله ، هیچ نفسی باقی و پایدار نیست^۲.

ما میتوانیم نظریه و رأی فارابی را درباره بقاء نفس بدینصورت فشرده سازیم که نفس از دیدگاه او دارای سه مرتبه یا سه درجه است :

۱- نفوسی که از سعادت و نیکبختی ، شناختی بهم رساندند و در جهت نیل به سعادت ، کوشا و فعال مییاشند ؛ چنین نفوسی در سعادت و نیکبختی ، جاوید و پایدار هستند . و آنگاه که این نفوس از اجساد و ابدان جدا میگردند با هم اتحاد می‌یابند و هرفوج و گروه تازه‌ای از نفوس - که با آنها تجانس و تناسب دارند - بدانها رسیده و با آنها متحد می‌شوند.

۲- نفوسی که سعادت و نیکبختی را شناسائی کرده ولی از آن روی برتافته‌اند . اینگونه نفوس در شقاوت و بدبختی جاوید میمانند ، و گروههایی از نفوس که در شقاوت و نگونبختی با آنها متجانس‌اند بدانها میپیوندند.

۳- نفوس ناقص و غیر کامل که از شناخت سعادت محروم مانده ، و در آن ظرفی نبسته ، و به درجه «عقل بالمستفاد» نرسیده‌اند ، و پیوسته در حال نیاز به

۱. التعليقات: فارابی، ص ۱۴، چاپ حیدرآباد .

۲. حی بن یقطان : ابن طفیل ، ص ۷، چاپ اول .

جسم و ماده بسر میبرند. و با فناء جسم و بدن از میان میروند.^۱

اما نظریه ابن رشد - مانند نظریه ارسطو و فارابی - غامض و دشوار و مبهم بنظر میرسد، لذا می‌کوشد که این مسئله را از دایره مباحث عقلی بیرون راند؛ البته با این برداشت که مسئله بقاء و یا فناء نفس از جمله مسائلی است که نقل را در حل اشکال آن مفید میداند، و عقل را از نظر او در این زمینه، مجال و عرصه‌ای سودمند نیست. لذا ابن رشد در این مسئله بر اساس نظریه شخصی خود، مطلبی را ارائه نمی‌کند، بلکه سخن خود را با اتکاء به اصحاب شرایع و الهام از طرف آنها اظهار میدارد که با رأی او نیز هماهنگی دارد. این رأی عبارت از این است که «نفس انسانی» باقی و پایدار می‌باشد. و دارای سعادت و نیکبختی و شقاوت و بدبختی است، عقل را برای اثبات چنین مطلبی، دخالتی نیست، بلکه شرع و دین می‌تواند بیانگر آن باشد.^۲

ابن رشد مانند استادش^۳ ارسطو میان عقل هیولانی و عقل فعال فرق گذاشته و در باره عقل هیولانی دارای دو نظریه است:

۱- در نظریه اول، قائل به فساد و انحلال و فناء نفس می‌باشد؛ چون هر امر حادث، دچار فساد می‌شود، و عقل هیولانی فساد پذیر است؛ بدلیل اینکه حادث می‌باشد. بنظر ابن رشد، رأی ابن سینا که نفس را ازلی میدانست نادرست و باطل است.^۴

۲- در نظریه دوم، قائل به ازلیت نفس است^۵، لکن ملتزم به يك مدلول

۱. بمنظور مقایسه رأی فارابی با رأی سایر فلاسفه مادی یونان بنگرید به: رسائل فارابی، ص ۳۹۲/۱. الفلسفة اليونانية: ریو، ترجمه عبدالحلیم محمود، ص ۱۸۹، ۱۹۲.

۲. مناهج الادلة: ابن رشد، تحقیق دکتر محمود قاسم، ص ۲۳۹.

۳. منظور از استاد در این مورد، استاد بی‌واسطه نیست بلکه منظور عبارت از کسی است که ابن رشد از او متأثر بوده است.

۴. تلخیص النفس: ابن رشد، تحقیق دکتر اهوانی، ص ۸۱-۸۵.

۵. همان مرجع، ص ۸۴، ۸۵.

لفظی برای عقل هیولانی نمی‌باشد. و شاید منظور او از عقل هیولانی همان عقلی باشد که نوع انسانی دارای آن هستند و چنین عقلی است که باقی و پایدار می‌باشد؛ اگرچه صاحبان این عقول فانی می‌گردند. ابن رشد در این نظریه متأثر از مذهب و عقیده ثامسطیوس است.^۱

بخاطر چنین ابهام و تردیدی است که محققان در باره ابن رشد دارای اختلاف نظر می‌باشند :

الف - عده‌ای می‌گویند: وی منکر بقاء و خلود نفس بوده است. و میتوان جان دی‌بور را از این عده بشمار آورد؛ وی اشاره به آن دارد که خلود نفس از نظر ابن رشد، خرافه و بی‌اساس می‌باشد؛ زیرا نفس عبارت از همان صورت جسد است و پس از فناء جسد و بدن باقی نخواهد ماند.^۲ مونک رانیز میتوان از شمار همین گروه دانست، زیرا او رأی خود را بر تحلیل پیوند و رابطه میان عقل هیولانی و عقل فعال مبتنی ساخته است. رنان نیز مطابق مونک می‌اندیشید یعنی هماهنگ با نظریه ابن رشد معتقد بود که ملکات پست و والادر انسان وجود دارد، و می‌گفت: فقط ملکات والا است که باقی و پایدار می‌باشد.^۳ حیدر بامات می‌گوید: دست کم میتوان نسبت به ابن رشد چنین نظر داد که در بحث از خلود نفس همانند متفکران اسلامی پافشاری نمی‌کند، و در باره بقاء نفس اصراری ندارد، در حالیکه فلاسفه اسلامی روی مسئله بقاء نفس اصرار می‌ورزند.^۴

ب - بعضی معتقدند که ابن رشد؛ خلود و بقاء نفس را انکار نمی‌کند؛ و این سخن را با گفتاری از ابن رشد - که در کتاب «مناهج الادلة» راجع به

۱. فی النفس والعقل: دکتر محمود قاسم، ص ۹۰.

۲. تاریخ الفلسفه فی الاسلام: دیبور. 455. 384. PP. Munck: Melanges

۳. ابن رشد: رنان، ص ۱۶۴.

۴. مجالی الاسلام: حیدر بامات، ص ۲۳۵.

معاد یاد کرده است - تأیید می کنند و ضمناً از نظریه رنان و مونک در باره ابن رشد انتقاد می نمایند؛ چون ایندو تصور می کردند که ابن رشد در کتاب «تهافت التهافت» منکر خلود نفس گردیده است.^۱

در اینجا باید اشاره کنیم که ظاهراً ابن رشد - برای اثبات وجود نفس - همان دلیل «استمرار» ابن سینا را تأیید نمی کند؛ لذا این نظریه، موضع غموض و ابهام خود را حفظ کرده است چنانکه ابن رشد نظریه وحدت نفس ابن سینائی را رد می کند و میان نفس و عقل هیولانی و عقل فعال بر اساس اختلاف طبیعت آندو فرق میگذارد، و نیز با نظریه ابن سینا در تعدد نفوسی که دارای خلود و بقاء هستند به مخالفت برمیخیزد^۲؛ زیرا ابن رشد در باره خلود و بقاء نفس در افراد و اشخاص، مردد بوده است، اگرچه قائل به خلود عقل فعال می باشد؛ چون عقل فعال از وجود هر فردی از افراد انسانی بیرون است^۳، در حالیکه ابن سینا در رأی به خلود نفس، تردیدی بخود راه نمیدهد. و با اینکه نفس از دیدگاه او عبارت از صورت جسد می باشد معذالك بنظر او با فساد و انحلال جسد، فاسد و منحل می گردد و نفس عبارت از نوع خاصی از کمال جسد و بدن است و پس از مفارقت از ابدان بصورت متکثر و متعدد باقی میماند؛ زیرا هر يك از نفوس بعلت اختلاف مواد و زمان حدوث آنها و اختلاف هیات و اشکال آنها که به ابدان آنها مربوط است ذات جداگانه ای برای خود می یابند که ناگزیر بعلت اختلاف احوال آنها، مختلف خواهند بود^۴.

ابن سینا شبهه مربوط به بازگشت نفوس به نفس کلی و اتحاد این نفوس

۱. تهافت التهافت، ص ۵۴۶ و مابعد آن. فی النفس والعقل: دکتر محمود قاسم، ص

۱۶۵-۱۶۷.

۲. ابن رشد: عبده الحل، ص ۵۷. تاریخ فلاسفة الاسلام: لطفی جمعه، ص ۱۹۶.

۳. تاریخ الفلسفة العربیة: الفاخوری والجر ۲/۲۳۲.

۴. تصور غزالی - که ابن سینا قائل به چنین رأیی بوده است - صحیح بنظر نمی رسد.

با نفس کلی را در مقام اعتراض بر فارابی رد می‌کند^۱ و میگوید: «ما میدانیم که نفس در همگی ابدان، واحد نیست. اگر همگی نفوس موجود در ابدان، یکی می‌بود و کثرت آن در رابطه نسبت آنها با ابدان اضافی می‌بود باید همه نفوس بطور یکنواخت، عالم و یا جاهل می‌بودند»^۲.

آری ابن سینا با فارابی و ارسطو به مخالفت برخاسته است. آنگاه که می‌بینیم او نفس را دارای يك طبیعت دانسته و میگوید: از لحاظ نوع هیچ اختلاف و تغیری با هم ندارند، وقتی که نفس از مرتبه هیولانی به مقام عقل مستفاد می‌رسد و جابجائی صعودی را طی می‌کند، ماهیت خود را از دست نمیدهد. نفس از پی این جابجا شدن - بر حسب نوع و ماهیت خود - باقی و پایدار می‌ماند. ابن سینا در سخنان زیر به همین حقیقت اشارتی دارد آنجا که می‌گوید:

«اگر نفس - با حصول معقولات در آن - بصورت چیز دیگری درآید دیگر همان نخواهد بود، زیرا نفس، محل قابل و جایگاهی پذیرای معقولات خواهد بود که اخص خواص آن عبارت از عقل است و معقولات نیز عبارت از صور اشیائی است که آنها را جابجا می‌سازد و با خود نقل و انتقال میدهد. و این صور نیز متفاوت از معقولات می‌باشد»^۳.

با وجود اختلاف بسیط و سطحی و ناچیزی که در استدلال بر خلود نفس به چشم می‌خورد، اکثر فلاسفه اسلامی و اصحاب حدیث و متکلمین به مسئله بقاء نفس و خلود آن در سعادت و یا شقاوت ایمان داشته و این نظریه را پذیرا هستند^۴. غزالی رانیز باید در زمره این گروه بشمار آورد؛ زیرا او بشدت بفلاسفه

۱. الشفاء: ابن سینا، ص ۳۵۳/۱. النجات، ص ۲۹۴-۲۹۸. رسالة فی معرفة النفس الناطقة: دکتر الفندی، ص ۱۰، ۱۱.

۲. تاریخ الفلسفة العربیة: الفخوری، والجبر، ص ۱۸۵/۲.

۳. المنهاج السدید، شرح جوهرة التوحید: الحلبي ولقانی، چاپ اول، ص ۹۲. الفصل: ابن حزم ۸۸/۵.

طبیعی^۱ یورش آورده و به آنها می‌تازد؛ چون طبیعیون معتقد بودند قوه عاقله و نیروی تفکر آدمی تابع مزاج او است و این قوه با تباه گشتن مزاج و انحلال آن، تباه و باطل می‌گردد و از میان می‌رود.

روح و قلب از دیدگاه غزالی از نوع جواهر و حقایقی است که فسادپذیر نیست، و از میان نمی‌رود، و مرگ و نابودی بدان راه ندارد؛ بلکه پس از مفارقت در انتظار بازگشت به بدن - در روز قیامت - بسر میبرد، چنانکه شرع نیز مؤید همین حقیقت می‌باشد.^۲

مرگ از دیدگاه غزالی عبارت از نابودی و تباه شدن نفس نیست، چنانکه ملحدان و منکران شریعت الهی چنان می‌پنداشتند که نفس با مرگ آدمی فانی می‌شود. لذا منکر حشر و نشر و فرجام نیک و بد گشتند.^۳ بلکه مرگ از نظر غزالی دگرگونی حال روح آدمی است و ذات روح پس از مفارقت از جسد، باقی و پایدار می‌باشد و فقط از رهگذر مرگ، رابطه آن در تصرف جسد، گسسته می‌گردد؛ زیرا جسد پس از مرگ از حیطة طاعتِ نفس و تسلطِ آن خارج می‌شود.^۴ نفوس فردی و یا نفوس اشخاص نیز باقی و پایدار می‌باشد و در یک نفس کلی منحل نمی‌گردد. بقاء نفس از نظر غزالی بهمان نحوه‌ای نیست که فارابی یاد کرده است بلکه غزالی در مسئله کیفیت بقاء نفوس فردی، تابع نظریه ابن سینا می‌باشد.

۱. منظور از فلاسفه طبیعی در این مورد عبارت از شاگردان و پیروان ارسطو هستند نه فلاسفه طبیعی قبل از وی.

۲. الرسالة اللدنیة، ص ۳. الاحیاء، ص ۲۷۸/۴.

۳. الاحیاء، ص ۴۷۷/۴.

۴. الرسالة اللدنیة، ص ۱۰. الاحیاء، ص ۴۷۷/۴.

ادله و براهین غزالی برخلود و بقاء نفس

پیش از آنکه به شرح و توضیح براهین غزالی برخلود نفس آغاز کنیم باید یادآور شویم که وی اکثر ادله و براهین فلاسفه را مأخذ و ملاک خود قرار داده است، با اینکه میدانیم که همو همین براهین و ادله را در کتاب «تهافت الفلاسفه» نقض کرده است و ما نیز به این موضوع کراراً اشاراتی داشتیم. آری غزالی تحت تأثیر براهین افلاطون^۱ و ابن سینا قرار گرفته و یکسلسله

۱. خلاصه ادله و براهین افلاطون برخلود و بقاء نفس چنان است که ذیلاً بیان می شود:
الف - برهان حیات و حرکت: که مهمترین براهین بشمار می رود (رک: افلاطون: دکتر اهوانی، و ص ۱۹۴ فیدون) نفس طبق این برهان - بعکس آنچه که ارسطو می گفت - ذاتاً متحرک نیست. و نیز افلاطون قائل به قدّم حرکت بوده است.

ب - برهان تعاقب اضداد: خلاصه این برهان چنان است که همه اشیاء دارای اضداد هستند و این اشیاء، مولود اضداد خود میباشند. و چون مرگ و حیات ضد یکدیگرند باید قطعاً یکی از آنها مۆلّد دیگری باشد (افلاطون: اهوانی، ص ۲۲۷/۱. فیدون، ص ۱۹۵).

ج - برهان بساطت نفس: این برهان متکی بر انتساب نفس به عالم «مُثل» میباشد که رو در رو و در نقطه مقابل عالم «حس و تغیر» قرار دارد، و جسد و بدن از عالم حس تکنون می یابد. نفس مانند «مثل» بسیط می باشد و هیچگونه ترکیبی در آن راه ندارد، و بنظر افلاطون آنچه که بسیط است آغاز و انجام ندارد و تغیر و دگرگونی نمی پذیرد. (افلاطون: اهوانی، ص ۲۳۵/۱. فیدون، ص ۲۱۴).

د - نظریه تذکر: معرفت عبارت از تذکر است و نفس - قبل از تولد انسان - ناگزیر در عالم و جهان دیگری زندگی می کرده است [و حقایق را می شناخته که با آمدن به دنیای حس، آنها را فراموش کرده و دوباره بیاد آنها می افتد].

ه - مشابهت با عالم مثل: چون وقتی ما معقولات یعنی مثل را درک می کنیم باید این ادراک بوسیله حقیقتی بهم رسد که مانند خود معقولات و مثل، باقی و جاوید باشد (تاریخ الفلسفة العربیة. الجبر والفاخوری، ص ۷۶/۱).

و - براهین اخلاقی: این براهین از رهگذر شوق نفس به سعادت و نیکبختی، قابل ترسیم میباشد. چنین شوقی از جوهر و حقیقت نفس ریشه میگیرد؛ زیرا خواسته ها و باصطلاح، ایده های ما در زندگانی دنیا تحقق نمی یابد، پس باید ناگزیر حیات جهان دیگری - برای تحقق بخشیدن این ایده ها - وجود داشته باشد. نظریه «ثواب و عقاب» نیز بر چنین نحوه ای از تفکر، مبتنی است.

براهین دینی و شرعی را بر آنها افزوده است و میخواست این براهین از تیررس مطالعه عوام و توده مردم بدور ماند.

اما ادله و براهین غزالی بر خلود و بقاء نفس بشری باشد :

۱- برهان انفصال نفس از جسم : هر چیزی که در رابطه با فساد چیزی دیگر، فاسد می گردد باید نسبت بهم دارای تشابه و نوعی رابطه و تعلق باشند؛ و هر چیزی که با چیز دیگر دارای نوعی تعلق و وابستگی است یا آنکه تعلق آن با دیگری از نوع تعلق و رابطه دو چیزی است که از نظر وجود، معیت دارند و یا آنکه یکی از آنها وجوداً از دیگری متأخر و یا بر دیگری مقدم است. البته این تقدم از نوع تقدم ذاتی است نه تقدم زمانی.

- اگر نوع تعلق نفس به بدن، از نوع تعلق دو امری باشد که وجوداً معیت دارند و همراه هم هستند و این تعلق نیز ذاتی آندو باشد نه عرضی، بنابراین هر يك از آندو ذاتاً دارای اضافه و نسبت با دیگری است. پس نفس و بدن يك

→ اما برهان ابن سینا بر خلود و بقاء نفس عبارتند :

الف - برهان اتصال نفس از جسم : این برهان مبتنی بر اختلاف و تفاوت طبیعت جوهر و حقیقت نفس و بدن میباشد، بهمین جهت فساد هر يك از آندو، مقتضی فساد دیگری نیست.

ب - برهان باطت و روحانیت نفس : این برهان همانند برهانی است که از افلاطون یاد کردیم، و بر این اساس است که نفس، جوهری روحانی و تناقض ناپذیر میباشد.

ج - برهان مشابهت : که شبیه برهان افلاطون است؛ زیرا نفس از نوع طبیعتی است که با عالم « امر » پیوند دارد، و خلود نفس نیز بعلت مشابهت نفس با عالم « امر » میباشد.

د - برهان احلام : وقتی انسان میخواهد ادراکات او از کار میافتد، و همچون جسم بی اراده و مرده ای بر زمین میافتد، ولی مع هذا اشیاء را میبیند و صداها را میشوند؛ بلکه در رؤیاهای صادق در خود احساس قطع و یقین مینماید. این سخن، برهان قاطعی است که اولاً نفس به بدن نیازی ندارد. و ثانیاً نفس با فساد بدن، فاسد و نابود نمیکردد.

جوهر و حقیقت نیستند بلکه دو جوهر و دو حقیقت می باشند.

- و اگر تعلق نفس به بدن از قبیل تعلق امری باشد که وجوداً از دیگری متأخر است پس باید بدن علت نفس باشد، درحالیکه حقیقت امر برخلاف آن است؛ زیرا علل و اسباب چهارگونه است:

اول - علت فاعل: یا علتی که اعطاء وجود می کند. جسم و بدن دارای چنین موقع و موضعی نسبت به نفس نیست؛ زیرا جسم - چون جسم است - نمیتواند خود بخود مؤثر باشد، بلکه فعالیت جسم بوسیله قوای آن امکان پذیر است. اگر جسم ذاتاً و بدون امداد و همیاری قوای خود، عمل کند باید هر جسمی دارای چنین عمل و اثری باشد. علاوه بر این، قوای جسمانی یا أعراض هستند و یا صور مادی، و محال است که اعراض و یا صوری که قائم بر ماده است بتوانند وجود و هستی را اعطاء کنند، آنهم وجودی را که قائم بذات باشد. و نیز محال است بتوانند مُعطی وجود جوهر مطلق باشند.

دوم - علت قابلی: یعنی یا از راه ترکیب، قابل بدن است، مانند عناصر نسبت به ابدان، و یا از راه بساطت مانند، مس که قابل پذیرفتن پیکر و تجسم و تشکل خاصی می باشد. ولی بدن نسبت به نفس، این چنین نیست؛ زیرا نفس بهیچ وجهی از وجود، منطبع در بدن نیست؛ چون بدن بصورت نف - تجسم می یابد نه بر حسب بساطت و نه بر حسب ترکیب.

می مانند این سخن که باید علاقه و رابطه بدن بانفس از نوع علاقه علت صوری و کمالی و غائی باشد، ولی نسبت بدن بانفس بدینسان هم نیست بلکه اولی این است که قضیه بعکس باشد.

- اگر تعلق نفس و بدن از قبیل تعلق امری باشد که وجوداً بر دیگری مقدم است، محال است که نفس به بدن تعلق گیرد درحالیکه نفس از لحاظ ذات و نیز زماناً بر بدن مقدم می باشد.

غزالی از این بیان به همان نتیجه ای می رسد که ابن سینا قبلاً بدان رسیده

بود ؛ چون ابن سینا می گفت : « نفس از لحاظ وجود به بدن تعلق ندارد ، بلکه تعلق نفس به بدن ، وابسته به وجود الهی و بواسطه مبادی دیگری است که استحاله و بطلان بدان راه ندارد »^۱.

ملاحظه می کنید که این برهان ، همان برهان ابن سینا است^۲.

۲- عدم قابلیت نفس برای عدم و فناء شدن - یا - فنا ناپذیری نفس : زیرا نمیتوانیم چیزی را به « عدم » توصیف کنیم مگر آنگاه که قابل عدم باشد . اگر نفس ، قابل عدم و فنا شدن باشد این قابلیت در طبیعت آن وجود دارد و عدم ، یک امر ذاتی برای نفس است . و یا قابلیت عدم در نفس ، بخاطر اختلال شرائط وجود آن است ، و یا عدم نفس از اراده خالق و آفریننده آن نشأت می گیرد . عدم و فناء نفس نمیتواند از صفات ذات آن باشد ؛ زیرا سخن بدانجا کشانده می شود که نفس در دوزمان باقی نماند در حالیکه چنین چیزی راجع به نفس محال می باشد . و نیز نمیتواند نفس بگونه ای باشد که بقاء آن ، مشروط به شرائطی تلقی گردد ؛ زیرا قبلاً گفتیم موجودی که قائم بالذات است نیاز به شرط ندارد . و همچنین این نظریه - که نفس با اراده خالق آن ، معدوم می گردد - نیز باطل است ؛ زیرا اراده خالق و موجد نفس جز از طریق خبر و گزارش فرستادگان خداوند متعال و انبیاء او بدست نمی آید در حالیکه همین رسولان و انبیاء به ما گزارش کردند که نفس ، معدوم نمی گردد^۳.

۳- برهان بساطت : بر این اساس که نفس ، بسیط و مجرد و مفارق از ماده است . اگر موجودی این چنین باشد امکان ندارد که فساد و انحلال بدان راه یابد

۱. معارج القدس ، ص ۱۲۸ - ۱۳۱ .

۲. النجات ، ص ۳۵۲ ، ۳۵۳ ، الشفاء ، مقالة پنجم ، فصل چهارم ، احوال النفس ، ص ۹۹ و ۱۵۳ . مؤلف از چهار علت دو علت را یاد نکرده است که عبارتند از علت صوری و علت غائی .

۳. معراج السالکین ، ص ۳۷ .

و قابل فساد باشد ؛ زیرا چنین چیزی جز در اجسام مُرَكَّب امکان پذیر نیست^۱ .
این دلیل نیز همانند بابرهان ابن سینا است^۲ .

کانت در خلال این برهان، دلیلی برای اثبات خلود و بقاء نفس نمی یابد؛ زیرا از نظر او جوهری که قابل تجزیه و انقسام نیست گاهی تدریجاً به فنا و عدم سوق می یابد چنانکه صفت و یا کیفیت نیرومندی به فساد و تلاشی می گراید ، و یا دفعهً و یکباره از حیطة وجود به یکسو می افتد و نابود می گردد^۳ .

۴- طبیعت روحانیت و تجرد نفس : این برهان به برهان قبلی می پیوندد ، لذا نفس در این برهان از عالم «امر» است و نوعی رابطه و پیوند با بدن دارد .
و علاقه و ارتباط نفس با بدن از نوع ارتباط تدبیر و تصرف است . برهان مذکور نیز با برهان ابن سینا همانند می باشد^۴ .

۵- دلیل و برهان اخلام : غزالی کراراً به این موضوع اشاره کرده است که نفس آدمی در حالت خواب از جسد جدا می شود ، و به عالم علوی می پیوندد ، و انوار و رؤیاهای صادقه ای را که در این عالم تجلی می کند دریافت می نماید .
و این نکته ، خود دلیل بر آن است که نفس نیازی به بدن ندارد و میان نفس و بدن علاقه و ارتباط ذاتی برقرار نیست . ماضمن گفتار خود راجع به وجود رابطه و پیوند عَرَضی میان نفس و جسد به این برهان اشاره کردیم ، چنانکه طی بحث از «حدس و الهام» ضمن سخن از ادراک عقلی به همین برهان اشاراتی خواهیم داشت .

۶- براهین و ادله شرعی و عقلی : این براهین ، مُؤَسَّس و مبتنی بر آیات و روایات می باشد . پیدا است که غزالی در کتابهای اخیر خود بر روی این ادله

۱. معارج القدس ، ص ۱۳۱ .

۲. مقدمة احوال النفس : دکتر اهوایی ، ص ۲۶ .

۳. تجدید فکر الدینی فی الاسلام : اقبال ، ص ۲۱۶ .

۴. فی النفس الناطقة : ابن سینا ، ص ۱۰ احوال النفس : ابن سینا ، ص ۱۸۶ .

اصرار و پافشاری می کند . نمونه هایی از این ادله ، آیه های زیر می باشد :

« وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ... »
(آل عمران ، ۱۶۹)

آنانکه در راه خدا کشته شدند ، مردگان مپندار ، بلکه آنان زنده اند . . .

« وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ... »
(بقره ، ص ۱۵۴)

به آنانکه در راه خدا کشته می شوند مگو که مردگان اند ، بلکه زنده هستند .

وقتی سران قریش در جنگ بدر کشته شدند پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) آنانرا مورد خطاب قرار داده و آنها را با تعبیر : « یا فلانی ، یا فلانی » صدا میزد . عرض کردند یا رسول الله آیا با اینکه آنان مرده اند با آنها سخن می گوئی و آنانرا می خوانی ؟ ! فرمود : سو گند به آنکه جان و حیات من در ید قدرت او است ، همین مردگان این سخن و صدای مرا بهتر از شما می شنوند ، ولی قادر به پاسخ دادن آن نیستند .

می توان بر این گونه براهین شرعی ، این گفتار غزالی را افزود که میان همه انسانهای پیرو مکتب آسمانی این عقیده رسوخ دارد که رسولان و فرستادگان خداوند بروجود هائی گسیل و مبعوث گشتند که باقی و پایدار می باشند ، نه بروجود هائی که فانی و نابود می گردند . نفس آدمی دارای خلود و بقاء است . و بالاخره اعتقاد به مسئله ثواب و عقاب را می توان بر این ادله افزود .
این برهان شرعی غزالی به برهان اخلاقی افلاطون بی شباهت نیست .

• • •

بدینسان برای ما روشن می گردد که غزالی تاچه حدی در مسئله نفس و نیز عموماً در تحقیقات خود درباره ماهیت نفس از فلاسفه مستفیض و بهره مند است . چنانکه در مطاوی این دفتر حدود کوششها و مساعی او برای ایجاد توفیق و سازش

میان آراء مختلف و ارزش تلاش او در دورنگاهدداشتن اینگونه مسائل از دیدگاههای توده مردم و محدود ساختن شناخت آنها بر عده معدودی از ارباب معارف و دانشها جلب نظرمی کند .

روز دوشنبه ۱۳ رجب همزمان با زاد روز
حضرت مولای متقیان امیرالمؤمنین علی علیه السلام
سال ۱۴۰۱ هجری قمری، مطابق ۲۸ اردیبهشت
سال ۱۳۶۰ هجری شمسی حدود ساعت ۵
بعد از ظهر ، مبیضه ترجمه و پیرایش این بخش
به پایان رسید .

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا وَالصَّلَاةُ عَلَى
نَبِيِّهِ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ وَعَلَى آلِهِ الْأَطْيَابِ
كُتِبَ الْعَبْدُ النَّاطِرُ إِلَى رَحْمَةِ رَبِّهِ الْغَافِرِ :
السيد محمد الباقر الحسيني (حجتی)

فهرست اعلام

- ۱- اشخاص و گروه‌ها
- ۲- کتب و نبشته‌ها
- ۳- امکنه

۱. اشخاص و گروهها

الف

- آباء کلیسای شرقی : ۱۲۶ .
 آدم (علیه السلام) : ۱۵۲ ، ۱۵۵ ، ۱۵۶ ، ۱۶۸ .
 ابراهیم (علیه السلام) : ۱۷۰ ، ۱۸۳ .
 ابراهیم بیومی مذکور (دکتر-) : ۱۸۱ ، ۸۴ ، ۲۰۳ .
 ابن تومرت : ۱۰۲ ، ۱۷۶ .
 ابن تیمیه : ۱۷۱ .
 ابن جوزی : ۲۷ .
 ابن حزم : ۱۵۴ ، ۱۷۶ ، ۱۷۹ ، ۱۹۸ ، ۲۲۶ .
 ابن راوندی : ۱۷۶ .
 ابن رشد : ۶۶ ، ۸۰ ، ۱۳۳ ، ۱۸۰ ، ۱۸۱ ، ۱۹۰ ، ۱۹۲ ، ۱۹۶ ، ۲۰۲ ، ۲۰۸ ، ۲۲۰ تا ۲۲۵ .
 ابن سینا : ۱۸ تا ۲۰ ، ۲۲ ، ۴۵ ، ۶۵ ، ۶۶ ، ۸۰ ، ۸۴ تا ۸۷ ، ۱۰۳ ، ۱۱۴ ، ۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۲۱ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۷ ، ۱۳۰ ، ۱۳۲ ، ۱۳۴ تا ۱۳۶ ، ۱۴۸ ، ۱۴۹ ، ۱۵۹ ، ۱۶۱ ، ۱۷۰ ، ۱۸۰ ، ۱۸۱ ، ۱۸۷ ، ۱۹۰ ، ۱۹۳ ، ۱۹۵ ، ۱۹۹ ، ۲۱۲ ، ۲۲۰ ، ۲۲۵ ، ۲۲۶ ، ۲۲۸ تا ۲۳۲ .
 ابن الصلاح : ۱۷۰ ، ۱۷۱ .
 ابن طفیل : ۲۲۲ .
 ابن العربی : ۶۵ ، ۱۴۰ ، ۱۵۶ .

- ابن عطاء : ۱۵۴ .
 ابن قیم : ۹۹ تا ۱۰۱ ، ۱۳۰ ، ۱۴۰ ، ۱۴۳ ، ۱۴۴ ، ۱۴۶ ، ۱۵۳ ، ۱۵۵ ، ۱۵۸ تا ۱۷۴ ، ۱۷۸ ، ۱۷۹ ، ۱۹۴ ، ۱۹۶ تا ۱۹۸ ، ۲۰۰ .
 ابن ماجه : ۱۱۶ .
 ابن مسکویه = مسکویه : ۶۷ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۲۳ ، ۱۸۰ .
 ابوبکر عبدالله بن اصم : ۱۷۵ .
 ابو حیان توحیدی : ۱۷۰ .
 ابوریثه (عبدالهادی -) : ۱۳۴ ، ۱۴۳ ، ۱۷۸ ، ۱۸۰ .
 ابوالسعود عمادی : ۱۵۶ .
 ابوطالب مکی : ۶۲ ، ۱۷۶ .
 ابوهریره : ۹۹ .
 ابوالمعالی جوینی = جوینی .
 اپیکوریان : ۱۸۱ .
 احمد امین : ۱۴۹ .
 اخوان الصفاء : ۱۳۶ .
 ارسطو : ۱۹ ، ۲۲ ، ۴۲ ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۶۶ ، ۶۷ ، ۸۱ ، ۸۳ ، ۸۴ ، ۱۲۰ ، ۱۳۰ تا ۱۳۵ ، ۱۴۶ ، ۱۶۱ ، ۱۸۱ ، ۲۰۷ ، ۲۰۸ ، ۲۱۹ ، ۲۲۰ ، ۲۲۲ ، ۲۲۳ ، ۲۲۶ ، ۲۲۷ .
 ارطاة بن منذر : ۱۵۶ .
 اشعری (ابوالحسن -) : ۱۷۴ ، ۱۷۵ ، ۱۷۷ .
 اشعریها : ۱۷ ، ۱۷۷ .

اصفهانى: نویسنده الذریعة الى مكارم الشريعة:
۱۱۶.

افلاطون: ۲۰، ۲۳، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۸۲
تا ۸۴، ۸۶، ۸۸، ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۳۱،
۱۳۲، ۱۴۳، ۱۴۶، تا ۱۴۹، ۱۶۳،
۱۶۵، ۱۸۱، ۱۸۸، ۲۰۷، ۲۰۸،
۲۱۲ تا ۲۱۴، ۲۱۸ تا ۲۲۰، ۲۲۹،
۲۳۳.

افلوطين: ۶۱، ۸۳، ۱۱۴، ۱۸۱، ۲۱۴.
اقبال لاهورى (محمد -): ۲۱۷، ۲۳۲.

اکوینى: ۱۱۸، ۱۴۰.

اگوستين: ۱۲۶، ۱۴۰، ۱۴۷.

الفندى (دکتر -): ۱۲۱، ۱۲۷، ۲۲۶.

امام رازکانى: ۲۸.

امام فخرالدين رازى: ۱۳۰، ۱۵۶، ۱۶۱،
۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۰، ۱۹۳.

امير المؤمنين على بن ابيطالب = مولای
مقتیان (عليه السلام): ۲۳۴.

أنباذ قلس = امپدوکلس: ۱۶۳.

اهوانى (دکتر احمد فؤاد -): ۲۵، ۳۲، ۴۴،
۸۱، ۸۵، ۱۳۱ تا ۱۳۳، ۱۴۹، ۱۸۰،
۲۰۸، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۲.

ايجى: ۱۸۰.

ب

باقلانى: ۱۷۷.

بکوى (دکتر عبدالرحمن -): ۶۴، ۱۳۱ تا
۱۳۳، ۲۲۱.

برتراندراسل: ۲۰۸.

برکلى: ۲۱۵.

برگسون: ۱۲۱، ۲۱۸.

برنارد: ۱۳۲، ۱۸۰.

بنى اسرائيل: ۹۱.

بويج: ۱۹۵.

بيرونى (ابوريجان -): ۱۴۷.
بيهقى: ۱۰۵.

پ

پاسكال: ۲۱۸.

پيامبر اکرم - محمد - خاتم الانبياء و ...
(صلى الله عليه وآله): ۳۷، ۶۹، ۷۰،
۹۱، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۶۵، ۱۶۶،
۱۶۸، ۱۸۴، ۲۳۳.

ت

ترمذى (حكيم -): ۱۰۲.

تفتازانى (دکتر ابوالوفاء -): ۱۰۲.

تفتازانى (سعدالدين -): ۱۴۴.

توماس اکوينى = اکوينى.

ث

ثامسپيوس: ۲۲۴.

ج

جابر بن حيان: ۴۳.

جان دى بور: ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۷۷، ۱۸۰،
۲۲۴.

جان لاک: ۱۱۷.

الجر = خليل الجر.

جرجانى (صاحب شرح المواقف): ۱۵۸.

جمس = ويليام جمس.

جَتِيد بغدادى: ۶۲.

جَوْنِي (ابوالمعالي -): ۲۶، ۲۷، ۲۸،
۱۷۸.

جيور عبدالله: ۱۴۸.

ح

حافظ ذهبى: ذهبى.

حکیم ترمذی = ترمذی .

حلبی : ۲۲۶ .

حنا الفاخوری : ۱۲۶ ، ۲۰۹ ، ۲۱۸ ، ۲۲۵ ،

۲۲۶ ، ۲۲۸ .

حواریون : ۶۱ .

حیدر بامات : ۵۲ ، ۲۲۴ .

خ

خلیل الجر : ۱۲۶ ، ۲۰۹ ، ۲۱۸ ، ۲۲۵ ،

۲۲۶ ، ۲۲۸ .

خواجه طوسی : ۱۹۰ .

د

دار قطنی : ۱۵۶ .

دکارت : ۲۰ ، ۱۱۸ ، ۱۲۶ .

دی‌بور = جان دی‌بور .

دیتريشى : ۸۳ .

ذ

ذهبی (حافظ -) : ۶۵ ، ۱۶۹ .

ذی مقراطیس (دموکریتوس) : ۲۱۴ .

ر

راذکانی (امام -) = امام راذکانی .

رنان : ۲۲۴ ، ۲۲۵ .

رواقیان (فلاسفه رواقی) : ۴۳ ، ۱۰۸ ، ۱۳۲ ،

۱۷۸ ، ۱۸۱ ، ۲۰۷ ، ۲۱۴ ، ۲۲۱ .

روح الامین : ۹۷ .

روح القدس : ۹۷ .

ریو : ۲۲۳ .

ز

زبیدی (صاحب الاتحاف) : ۱۰۳ ، ۱۴۰ .

زکی نجیب محمود (دکتر-) : ۳۴ ، ۴۳ ، ۲۰۸ ،

زنجانی (صاحب رساله شرح بقاء النفس...) :

۱۹۰ .

س

سبکی : ۲۶ ، ۱۷۰ .

سقراط : ۸۲ ، ۱۴۳ .

سهروردی (صاحب عوارف) : ۱۴۰ ، ۱۵۴ ،

۱۵۷ ، ۱۷۴ ، ۱۷۶ .

سید مرتضی : ۹۹ ، ۱۴۴ .

ش

شهرستانی (صاحب الملل والنحل) : ۱۱۹ ،

۱۴۳ ، ۱۷۶ ، ۲۰۸ ، ۲۱۹ .

ص

صلیبا (دکتر -) : ۴۷ .

ع

عایشه : ۱۸۴ .

عبدالحلیم محمود (دکتر -) : ۱۴۳ ، ۲۲۳ .

عبدالغافر فارسی : ۱۶۹ .

عبدالکریم عثمان : ۲۵ ، ۳۴ ، ۶۱ ، ۱۹۲ .

عبداله‌خلو : ۱۹۰ ، ۱۹۲ ، ۲۲۵ .

عُثْبَةُ بن سکن : ۱۵۶ .

عثمان امین : ۳۴ ، ۴۳ ، ۵۴ ، ۱۳۲ ، ۱۷۸ .

عرفاء اسکندرانی : ۶۴ .

عطاء : ۱۷۶ .

عقاد (عباس محمود) : ۱۰۳ ، ۱۷۶ ، ۲۰۳ ،

۲۲۱ .

علاف : ۱۷۷ .

علی (علیه السلام) = امیر المؤمنین .

عیسی - مسیح (علیه السلام) : ۶۱ ، ۶۹ .

غ

غزالی (ابوحامد محمد) : ۱۷، ۱۸، ۲۴ تا ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۴۹ تا ۵۷، ۵۹ تا ۶۸، ۷۰، ۷۷، ۷۵، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۸۸، ۱۰۴، ۱۰۶، تا ۱۱۰، ۱۱۶ تا ۱۱۸، ۱۲۱ تا ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۶ تا ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۱ تا ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، تا ۱۷۲، ۱۸۰ تا ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۲۷ تا ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳.

ف

فادن : ۲۰ .
 فاخوری = حنا الفاخوری .
 فارابی : ۱۸، ۲۲، ۴۴، ۴۵، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۱۳۰، ۱۳۴ تا ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۵۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۹، ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۰۹ تا ۲۲۳، ۲۲۶ .
 فخرالدوله : ۳۱ .
 فخر رازی = امام فخر .
 فروید : ۳۹ .
 فلوطرخوس : ۱۳۲ .
 فیثاغورس : ۱۸۷ .

ق

قاضی عیاض : ۱۶۹ .
 قریش : ۲۳۳ .
 قسطا بن لوقا : ۱۳۲، ۲۲۱ .
 قشیری : ۸۵ .

ک

کارا دونو : ۱۹۰ .

کامل عیاد : ۴۷ .

کانت : ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۳۲ .
 کراوس (دکتر -) : ۱۴۳ .
 کندی : ۴۴، ۸۰، ۱۸۰، ۲۰۸، ۲۲۰ .

ک

کوتیه : ۱۸۵ .

ل

لقانی : ۲۲۶ .

م

مازری : ۱۶۹، ۱۷۰ .
 مالبرانش : ۱۷ .
 مالک بن انس : ۱۷۸ .
 محاسبی : ۶۳ .
 محمد اقبال لاهوری = اقبال .
 محمد جواد مغنیه : ۱۴۴ .
 محمد عبداللطیف : ۱۵۶ .
 محمد غلاب : ۲۱۸ .
 محمد لطفی جمعه : ۲۲۱، ۲۲۵ .
 محمود قاسم (دکتر -) : ۱۰۵، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۸۷، ۲۲۳، ۲۲۴ .
 مذکور = ابراهیم بیومی مذکور .
 مصطفی حلمی (دکتر -) : ۱۰۰ .
 معتزله : ۲۱ .
 المعتصم بالله : ۴۴ .
 معلم اول = ارسطو : ۱۹ .
 معمر : ۱۷۶ .
 مقاتل بن سلیمان ازدی : ۱۰۰ .
 موسی (علیه السلام) : ۶۹ .
 مونک : ۲۲۴ .

ن

- نجاتی (دکتر -) : ۱۸۱ .
 نشار (دکتر علی سامی): ۱۶۸، ۱۷۷، ۱۷۸ .
 نظام معتزلی : ۱۷۷، ۱۷۸ .
 نظام الملك : ۲۹ .
 نو افلاطونیان : ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۸، ۱۶۴ .
 نوح : ۱۶۸ .
 نیکلسون : ۹۴، ۱۰۲ .

و

- ولترز : ۱۸۰، ۲۲۱ .

- ویلیام جمس : ۱۲۲، ۲۱۵ .

ه

- هوکسلی : ۲۱۵ .

ی

- یوحنا قمیر : ۱۴۷ .
 یوسف کرم : ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۰، ۱۴۸،
 ۱۹۶، ۲۱۸ .

٢- كتب ونبشته ها

الف

- آراء اهل المدينة الفاضلة ، فارابی : ٢٠ ،
١٣٦ ، ٢٢٠ تا ٢٢٢ .
ابن رشد : عبده الحلو : ١٩٠ ، ١٩٢ ، ٢٢٥ .
ابن رشد و الرشدية : رنان ، ترجمه عادل
زعتر : ٢٢٤ .
الاتعاف : زبيدي : ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١٤٠ ،
١٧٨ .
اثبات المفارقات : فارابی : ١٨٩ .
اثولوجياى ارسطو : ٨٣ :
اجوبة المسائل الفلسفية : ١٣٤ .
احصاء العلوم : فارابی : ٤٤ .
احوال النفس : ابن سينا ، تحقيق دكتر اهوانى :
٨٥ ، ١٣٢ ، ١٤٩ ، ١٨٠ ، ١٩٥ ، ١٩٩ ،
٢٣١ ، ٢٣٢ .
احياء علوم الدين : غزالى : ١٨ ، ٢٣ ، ٣٠ ،
٣٦ ، ٣٩ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٥٠ ، ٥٦ ، ٥٧ ،
٥٩ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٧٢ تا ٧٤ ، ٨٦ ،
١٠١ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٠ تا
١١٦ ، ١٣٨ تا ١٤٠ ، ١٦٧ ، ١٨٣ تا
١٨٦ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢٢٧ .
الادراك الحسى عند ابن سينا : ١٨١ .
الاربعين فى اصول الدين : غزالى : ١٠٨ ، ٦٤ .
ارسطو فى نفس : دكتر اهوانى : ١٣١ .
الاشارات : ابن سينا : ١١٩ ، ١٢١ ، ١٨٠ .
الاصول اليونانية للفلسفة العربية : ١٤٣ ، ١٤٧ .

ت

- افلاطون : نوشته دكتر اهوانى : ٢٢٨ .
الاقتصاد فى الاعتقاد : ١٧ .
الامالى : سيد مرتضى : ٩٩ ، ١٤٤ .
الاملاء على هامش الاحياء : ١٠٩ .
الانسان فى القرآن : عقاد : ١٠٣ .
تاريخ فلاسفة الاسلام : محمد لطفى جمعه :
٢٢١ ، ٢٢٥ .
تاريخ الفلسفة الاروية فى العصر الوسيط :
١٤٨ .
تاريخ الفلسفة الحديثة : ١١٦ ، ١١٧ .
تاريخ الفلسفة العربية : راسل : ٢٠٨ .
تاريخ الفلسفة العربية : خليل الجبر و حنا
الفاخورى : ١٢٦ ، ١٤٣ ، ٢٠٩ ، ٢١٨ ،
٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ .
تاريخ الفلسفة فى الاسلام : جان دى بور :
١٣٤ ، ١٤٣ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ٢٢٤ .
تجديد الفكر الدينى فى الاسلام : اقبال :
٢١٧ ، ٢٣٢ .
تحقيق ماللهند : بيرونى : ١٤٧ .
تراث الاسلام : ١٦٨ .
التصوف ، علم للنفس الانسانية (مقالة -) :
١٠٠ .
التعليقات : فارابی : ٢٢٢ .
تفسير ابى السعود عمادى : ١٥٦ .

- رسالة النفس : كندی : ٢٠٨ .
 الرواقية : دکتر عثمان امين : ٤٣ ، ١٣٢ ،
 ١٧٨ .
 الرواقية والفكر الاسلامی (مقاله -) : ١٧٨ .
 الروح : ابن قيم : ٩٩ تا ١٠١ ، ١٤٠ ،
 ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ،
 ١٧٤ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ،
 ٢٠١ .
 الروضة الندية : ١٠٨ ، ١٤٥ .
 رياضة النفس : حكيم ترمذی : ١٠٢ .

س

- السياسات المدنية : فارابی : ٢٢٠ تا ٢٢٢ .
 مَيِّزُ اعلام النبلاء : ١٦٩ .
 سيرة الغزالي : عبدالكريم عثمان : ٣٢ ،
 ٣٣ ، ٥٥ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ،
 ١٩٢ .

ش

- شخصيات و مذاهب فلسفية : ١٧١ .
 شرح رسالة بقاء النفس بعد فناء البدن : زنجاني :
 ١٩٠ .
 شرح المقاصد : تفتازاني : ١٤٤ .
 شرح المواقف : ايجي : ١٨٠ .
 شرح المواقف : جرجاني : ١٥٨ .
 شرحی الاشارات : ١٣٥ ، ١٤٩ .
 الشفاء : ١٩ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٣٥ ،
 ١٨٠ ، ١٩٣ ، ٢٢٦ ، ٢٣١ .
 الشيخ الرئيس : عقاد : ٢٢١ .

ص

- الصوفية في الاسلام : نيكلسون : ٩٤ ، ١٠٢ .

- تلخيص النفس : ابن رشد : ١٨١ ، ٢٢٣ .
 تهافت التهافت : ابن رشد : ١٩٦ ، ٢٢٥ .
 تهافت الفلاسفة : ١٨ ، ٨٠ ، ١٧١ ، ١٨١ ،
 ١٨٢ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ،
 ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٢٨ .
 تهذيب الاخلاق : ابن مسكويه : ٦٧ ، ١٨٠ .
 تيسير شيخ الارض : غزالي : ١١٨ .
 جابر بن حيان (كتاب است) : ٤٣ .
 جمهوريت : افلاطون : ١٣٢ .
 جواهر القرآن : غزالي : ١٧١ ، ١٩٣ .
 جوهرة التوحيد : ١٧٨ .
 حي بن يقظان : ابن طفيل : ٢٢٢ .

د

- دراسات في الفلسفة الاسلامية : دکتر ابو الوفاء
 تفتازاني : ١٠٢ .
 الدرة الفاخرة : ١٥١ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ١٨٦ .

ذ

- الذريعة الى مكارم الشريعة : اصفهاني : ١١٦ .

ر

- رسائل اخوان الصفا : ١٣٦ .
 رسائل الرازي (ابوبكر -) : ١٤٣ .
 رسائل فارابی : ٢٢٣ .
 رسائل الكندي : ١٨٠ .
 رسالة في معرفة النفس الناطقة : دکتر الفندي :
 ٢٢٦ .
 الرسالة القشيرية : ٨٥ ، ١٠٢ ، ١٠٥ .
 الرسالة للمدنية : غزالي : ٦٤ ، ٦٧ ، ٧٢ ،
 ٨٦ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٨ ، ١٦٨ ، ١٨٢ ،
 ١٨٦ ، ٢٠٢ ، ٢١١ ، ٢٢٧ .
 رسالة الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة
 الاولى : ٤٤ .

ق

- القاموس المحيط : ٩٩ .
 قرآن كريم : ١٨ ، ١٩ ، ٣١ ، ٤٩ ، ٦٠ ، ٦٩ ،
 ٧٠ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٨ ،
 ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٩ ،
 ١٥٠ ، ١٧٤ ، ١٧٨ .
 قصيدة عينيه : ١٤٩ ، ١٦٨ .
 قوت القلوب : ابوطالب مكي : ١٧٦ .
 القوى الانسانية (رسالة في -) : ١٠٣ ، ١٢١ .

ك

- الكتاب (مجلة -) : ١٤٩ ، ١٨٠ ، ٢٠٨ .
 كشف اصطلاحات الفنون : تهانوي : ١٤٤ .
 كيميائى سعادت : غزالي : ٦٤ ، ٨٦ ، ١٠٥ ،
 ١٠٦ ، ١١٠ ، ١٤٥ ، ١٦٧ .

ل

- اللذات والآلام : ابن مسكويه : ١٢٠ ، ١٢٣ .
 لسان العرب : ٩٩ ، [المصطلحات العلمية
 والفنية] : ٢١٥ .
 لغت نامه : ٢٩ .

م

- مَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَدَّمَ قَبْلَ تَعَلُّمِ فَلَسَفَةِ اِرْطُو
 (رسالة في -) . ٤٤ ، ٤٥ .
 مجالى الاسلام : حيدر بامات : ٥٢ ، ٢٢٤ .
 مجلة كلية الاداب : ١٧٨ .
 مجلة منبر الاسلام : ١٠٠ .
 المحصل : امام فخر رازى : ١٦١ ، ١٧٦ ،
 ١٧٨ ، ١٩٠ .
 المُستَصْفَى : غزالي : ١٧ .
 مشكوة الانوار : غزالي : ٦٤ ، ٦٧ ، ٧٢ ،
 ٧٤ ، ١٨٢ .
 المضمون به على غير اهله : غزالي : ١٧١ ،

ط

- الطاقة الروحية : بر كسول : ٢١٨ .
 الطبقات : سُبْكى : ٢٦ ، ١٧٠ .

ع

- عوارف المعارف : ١٤٠ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٧٤ ،
 ١٧٦ .
 عيون الحكمة : ٤٥ .
 عيون المسائل = الشجرة المرضية : فارابى :
 ٤٤ ، ١٣٤ ، ١٤٨ ، ٢٠٩ .

غ

- الغزالي : كارادوفو : ١٩٠ .

ف

- الفتاوى السبعينية : ١٧١ ، ١٧٢ .
 فرائد اللثالى : ١٤٥ .
 الفِصَل : ابن حزم : ٩٩ ، ١٥٤ ، ١٧٦ ،
 ١٧٩ ، ٢٢٦ .
 الفصوص : فارابى : ٨٣ ، ١٨٠ ، ١٩٥ .
 الفكر الفلسفى : ١٧٧ .
 الفلسفة الاروبية الوسيطة : يوسف كرم : ١٤٠ .
 الفلسفة الحديثة : ١٩٦ ، ٢١٨ .
 الفلسفة الشرقية : محمد غلاب : ٢١٨ .
 الفلسفة القرآنية : ١٧٦ ، ٢٠٣ .
 الفلسفة اليونانية : ١٤٣ ، ٢٢٣ .
 فيدون (كتاب) = فادن : ٢٠ ، ١٣٢ ، ٢٢٨ .
 فيصل التفرقة : ١٦٥ ، ١٦٦ .
 فى الفلسفة الاسلامية : ١٨٠ ، ٢٠٣ ، ٢٢١ .
 فى النفس : ارسطو ، تحقيق اهوانى : ١٣١ ،
 ٢١٩ .
 فى النفس الناطقة : ابن سينا : ٢٣٢ .
 فى النفس والعقل : دكتور محمود قاسم : ١٠٥ ،
 ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

- ٣٠، ٤٧، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٧٠، ١٧٧ .
 المنهاج السديد، شرح جوهرة التوحيد: حلبی
 ولقانی : ٢٢٦ .
 منهاج العارفين : ١٠٨ .
 منهاج القاصدين : ١٧٧ .
 مؤلفات الغزالی : ٦٤ .
 میزان العمل : غزالی : ٧٢، ١٠٨، ١١٠،
 ١١٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٦٧ .

ن

- النجات : ابن سینا : ١٩، ٦٥، ٨٦، ٨٧،
 ١٣٥، ١٤٩، ١٨٠، ١٩٠، ١٩٥، ١٩٩،
 ٢٢٦، ٢٣١ .
 نسخة خطی ابن تومرت : ١٧٦ .
 نسخة عکسی مخطوط سانتیلانا : ١٨٠ .
 نظرات فی فلسفة العرب : ١٤٨ .
 النفس (کتاب -) : ١٢٠ .
 النفس : ترجمه قسطا بن لوقا : ٢٢١ .
 النفس : ابن ماجه : ١١٦ .
 النفس : ارسطو ، تحقیق اهوانی : ٨١، ١٩،
 ١٣٣، ٢٠٨ .
 النفس البشرية عند ابن سینا : برنارد : ١٣٢ .
 النفس عند ارسطو ، تحقیق دکتر عبدالرحمن
 بدوی : ١٣٣ .
 النفس عند فلاسفة الاغریق والاسلام : ١٣٢،
 ١٣٤ .
 النفس الناطقة و احوالها ، تحقیق دکتر
 عبدالرحمن بدوی : ١٢٧ .
 النفس و بقاؤها (رسالة فی -) : ١٩٥ .

- ١٩٢ .
 معارج القدس : ١٨، ٤٧، ٨٦، ٨٧، ١٠٦،
 ١١٩، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧،
 ١٣٧، ١٥٠، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٦،
 ١٦٨، ١٨٢، ١٨٩، ١٩١، ١٩٣، ١٩٩،
 ٢٣١، ٢٣٢ .
 المعارف العقلية : غزالی : ١٦٥، ١٦٦،
 ١٦٨ .
 معالم اصول الدين : امام فخرالدين رازی:
 ١٣٠، ١٤٠، ١٦١، ١٧٨، ١٩٣ .
 معالم الفلسفة الاسلامية : ١٤٤ .
 معراج السالكين : غزالی : ٦٤، ٨٦، ٨٨،
 ١٠٨، ١١٥، ١٣٦، ١٤٩، ١٦٧، ١٧٧،
 ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ٢٣١ .
 معرفة النفس الناطقه : ابن سینا : ١٢٣ .
 معيار العلم : غزالی : ٨٧، ١١٨، ١٦٨ .
 مفاتيح الغيب = تفسير الكبير: امام فخر رازی:
 ١٤٥، ١٥٦، ١٧٨ .
 مقاصد الفلاسفة: ١٨، ٤٧، ٨٧، ١٣٧، ١٧١،
 مقالات الاسلاميين : اشعری: ١٧٤، ١٧٥،
 ١٧٧ .
 مقاله برنارد ، در جشنواره هزاره ابن سینا :
 ١٨٠ .
 الملل والنحل : شهرستانی : ١١٩، ١٤٣،
 ١٧٨، ٢٠٨، ٢١٩ .
 مناهج البحث : ١٦٨ .
 مناهج الادلة : ابن رشد : ٢٢٣، ٢٢٤ .
 المنحول : غزالی ؟ : ٢٧ .
 منطق المشرقيين : ٤٥ .
 المنقذ من الضلال : غزالی : ١٨، ٢٣،

۳. امکنہ

- | | |
|--|--------------------------|
| طوس : ۲۸ . | اروپا : ۲۵ . |
| عسکر : ۲۸ ، ۲۹ . | بغداد : ۲۹ ، ۹۳ . |
| قاہرہ : ۱۲۰ ، ۱۶۳ ، ۱۷۸ . | بیت المقدس : ۳۰ . |
| مسجد اموی دمشق : ۳۰ . | خوزستان : ۲۹ . |
| نظامیہ نیشابور : ۳۱ . | دارالطباعة مصر : ۱۴۹ . |
| نیشابور : ۲۸ ، ۳۱ . | دارالکتب المصریۃ : ۱۰۲ . |
| ہند : ۱۴۷ . | دانشگاہ قاہرہ : ۱۲۰ . |
| یونان : ۲۰ ، ۴۰ ، ۶۱ ، ۱۰۳ ، ۱۷۷ ، ۱۹۸ ، | دمشق : ۳۰ . |
| ۲۲۳ . | سیسیل : ۲۳ . |



سه گفتار پیرامون برخی

مسائل تربیتی اسلام

نگارش: دکتر سید محمد باقر حجتی

- ۱- احترام اطاعت، انتقاد جسارت.
- ۲- گذرگاههای اهداف تعلیم و تربیت.
- ۳- اعتدال و استقامت در منطق قرآن.

در گفتار اول، مسئله احترام و طاعت و با انتقاد و جسارت با توجه به طبقات مختلف مردم مورد بحث قرار گرفته و وظائف افراد از مسئله طاعت از خدا و رسول و ائمه و بزرگان دین و پدر و مادر و معلم و استاد، مشخص گردیده و اینکه طاعت مطلق از آن کیست و چه کسانی طاعت از آنها مشروط می باشد و بالاخره جرأت و انتقاد در چه شرائطی و با چه کسانی سزا است و در چه شرائط و با چه افرادی شایسته نمی باشد.

در گفتار دوم، طبیعت بشر با تمام ابعاد عمده و اساسی او مورد بحث قرار گرفته و مسئله توازن پیشرفت این ابعاد در تعلیم و تربیت روشن شده و سرانجام تربیت ابعاد روحی و مادی انسان بعنوان اهدافی ابزارگونه برای رسیدن به یک هدف مطلق و الهی معرفی شده است.

در گفتار سوم مسئله اعتدال و توازن بشر در تمام شئون حیاتی مورد بحث قرار گرفته و با توجه به آیات و روایات مسئله اعتدال، مورد بررسی قرار گرفته است و ضمناً در این مقالت، یاد شده است که اعتدال با توجه به شرائط و اوضاع، یک امر نسبی است و انسان در شرائط و جو نامتعادل باید مساعی فکری و روحی و مادی خود را برای اعاده اعتدال به فرد و جامعه، بیش از اندازه بکارگیرد. و در شرائط متعادل، متعادل زیست کند و در اوضاع و احوال نامتوازن از بذل هرگونه مساعی مادی، روحی و عقلی دریغ نرزد و این بدان منظور است که جو متعادل و طبیعی از دست رفته دوباره به مأمن خود باز گردد.

آداب تعلیم و تعلم در اسلام

نگارش: دکتر سید محمد باقر حجتی

این کتاب که ترجمه‌ای گزارش‌گونه از کتاب "منیته المرید فی آداب المعفید و المستفید" شهید ثانی (قدس سره) می‌باشد از بهترین کتابهای است که تاکنون در زمینه راه و رسم تعلیم و تعلم نگارش یافته است.

متن کتاب در یک مقدمه و چهار باب و یک خاتمه و تتمه تحریر شده و ضمن آنها مطالب زیر با ظرحی دقیق و جالب بچشم می‌خورد:

* شرف و فضیلت علم و دانش و دانشمندان و دانشجویان از دیدگاه‌های مختلف و در منطق‌های گونه‌گون.

* آداب و وظائف معلم و شاگرد: آداب و وظائف شخصی آنها، وظائف آنها در جلسه درس.

* آداب و وظائف شخصی معلم نسبت به خود و شاگردان و جلسه درس.

* آداب و وظائف شاگرد نسبت به خود و معلم و جلسه درس.

* آداب و وظائف مربوط به فتوی و مفتی و مستفتی.

* مناظره و آداب و شرائط و آفات آن.

* آداب نگارش و مسائل مربوط به نگارش کتاب و تصحیح و برداشتن و فروختن و امانت دادن آن.

* مطالب مفید و سودمند درباره علوم و دانشهای دین و طبقه‌بندی آنها از لحاظ اهمیت.

* و سفارشهای اخلاقی و سازنده به شاگردان.

این کتاب با ترجمه‌ای نسبتاً رسا توأم با شرح و گزارشی کوتاه به زبان فارسی برگردان شده است که با مساعی محققانه مترجم، دارای سبکی دلپسند گشته و ابتکار عناوین فرعی نمایانگر محتوای کتاب نیز به خوش‌آیند گشتن کتاب افزوده است.



ترجمه و تحریر کتاب :
الدراسات النفسية عند المسلمين
والغزالي بوجه خاص

روانشناسی

از دیدگاه

غزالی و دانشمندان اسلامی

دفتر دوم
حالات و جنبش‌های روانی
رفتار، عاطفه، و دین

نگارش :
دکتر سید محمد باقر حجتی

فهرست مطالب

مقدمه مترجم (۷-۹) .

مقدمه‌ای درباره جنبشهای روانی حالات روانی و انواع آن

۱۵-۳۱

حالات روانی و انواع آن (۱۵-۲۰) سلوك و رفتار از نظر غزالی (۲۰-۲۷) شرائط سلوك و رفتار عقلی (۲۷-۳۱).

حیات تروعی و شوقی میان محرکها و عادات و اراده محرکها و تمایلات

۳۳-۹۳

مقدمه‌ای راجع به محرکها و انفعالات یا واکنشها (۳۴-۳۶) اهمیت محرکها و انگیزه‌های درونی (۳۷-۴۳) قدرت و نیروی محرکها و انگیزه‌های درونی و ترتیب و تسلسل ظهور آنها (۴۳-۴۷).

تقسیم بندی محرکها و انگیزه‌های درونی (۴۷-۵۲) .

تقسیم محرکهای درونی بر حسب طبیعت اخلاقی انسان: الف - تمایلات بهیمی (۵۲-۵۳) تمایلات سبعی یا تمایلات غضبی (۵۳) تمایلات شیطانی (۵۳) تمایلات ربانی (۵۳) .
تقسیم بندی محرکهای درونی بر اساس توجه به حسب بقاء در موجود زنده : مقدمه (۵۴) تمایلات فردی (۵۴) تمایلات اجتماعی (۵۴-۵۵) تمایلات عالی (۵۵) .
تقسیم بندی محرکها و انگیزه‌های درونی بر اساس نگرش به مقصد و هدف: مقدمه (۵۵-۵۷)

حب به دنیا (۵۷-۶۲).
 گزارش نمونه‌های از محرکها و تمایلات درونی عمده و احساسی انسان : ۱- تمایل به غذا و خوردن (۶۲-۶۵) - ۲- تمایل جنسی (۶۵-۶۹): وظائف و تکالیف تمایلات : ۱- وظائف دینی و اخلاقی (۶۷) - ۲- وظائف دنیوی (۶۷-۶۹) .
 ۳- تمایل به استعلاء و سیطره [حس برتری جوئی] (۶۹-۷۱) خصوصیات و آثار تمایل به تسلط و برتری (۷۱) - ۴- تمایل اجتماعی (۷۳-۷۶) حوزه‌های نفوذ تمایلات اجتماعی (۷۶-۷۷). تعدیل و تعالی تمایلات درونی (۷۷-۷۹) موضع غزالی در مسئله تعدیل تمایلات (۷۹-۹۳) .

عادات

۹۵-۱۱۴

مقدمه (۹۵-۹۸) .
 تعریف عادت (۹۸-۹۹) تکوین و ایجاد عادت (۹۹-۱۰۷) انواع عادات (۱۰۷-۱۰۹) آثار عادت (۱۰۹-۱۱۰) مهمترین آثار عادت (۱۱۰-۱۱۴) .

اراده

۱۱۵-۱۴۳

مفهوم اراده (۱۱۶-۱۲۳) .
 عمل ارادی چگونه صورت می‌گیرد ؟ (۱۲۳-۱۳۱) .
 اهمیت و ارزش اراده (۱۳۱-۱۳۳) .
 تربیت و پرورش اراده (۱۳۳-۱۳۴) .

حیات وجدانی عواطف و انفعالات انفعال

۱۳۵-۱۵۸

مقدمه‌ای درباره حیات وجدانی (۱۳۶-۱۳۷) .
 انفعال : مقدمه (۱۴۰-۱۴۴) عناصر سلوك و رفتار انفعالی (۱۴۴-۱۴۸) .
 آثار انفعال (۱۴۸-۱۵۴) .
 تعدیل و درمان انفعال (۱۵۴-۱۵۸) .

عاطفه

۱۵۹-۱۷۷

تعریف عاطفه و کیفیت تکوین آن (۱۶۰-۱۶۵) .

- رابطه عاطفه و انفعال (۱۶۵-۱۶۷).
 انواع عواطف (۱۶۷-۱۷۰).
 انتقال و جابجائی و تبیل عواطف (۱۷۰-۱۷۱).
 آثار عاطفه (۱۷۲-۱۷۷).

ادراک حسی و عقلی

ادراک حسی

۱۷۹-۲۴۰

- مقدمه (۱۸۰-۱۸۲).
 ادراک حسی (۱۸۳-۱۸۵).
 حواس ظاهری (۱۸۵-۱۸۹): حس لامسه با حواس مساواتی (۱۸۹-۱۹۲) حس ذائقه - یا -
 حس چشائی (۱۹۲-۱۹۳) حس شامه - یا - حس بویائی (۱۹۳-۱۹۶) قوه سامعه - یا -
 قوه شنوائی (۱۹۶-۱۹۸) قوه باصره - یا - قوه بینائی (۱۹۹-۲۰۳).
 حواس باطنی و درونی (۲۰۳): الف تعدد و تنوع حواس باطنی (۲۰۳-۲۰۴) ب - ترتیب
 حواس باطنی (۲۰۵-۲۰۷) مراکز و اندامهای حواس باطنی (۲۰۷-۲۰۸): حس مشترك
 (۲۰۸-۲۱۴) وظائف حس مشترك (۲۱۴-۲۱۶) وهم و یا قوه واهمه (۲۱۶-۲۱۹)
 خیال و ذاکروه (۲۱۹-۲۲۱) خیال یا مصوره (۲۲۱-۲۲۵) ذاکروه یا نیروی نگاهدارنده
 معانی و مفاهیم (۲۲۵-۲۲۸) طرز کار حفظ و تذکر (۲۲۸-۲۳۳) تخیل (۲۳۳-۲۳۴)
 وظائف قوه تخیل (۲۳۴-۲۳۵) مراحل و درجات تخیل (۲۳۵-۲۳۸) تخیل و تفکر
 (۲۳۸-۲۴۰).

ادراک عقلی

۲۴۱-۳۲۱

- عقل با افزار ادراک عقلی (۲۴۲-۲۴۴).
 نظریه ارسطو درباره عقل (۲۴۴-۲۴۵) نظریه اسکندر افرویدی درباره عقل (۲۴۵-۲۴۶)
 نظریه تامس پیوس درباره عقل (۲۴۶-۲۴۷) رأی فارابی درباره عقل (۲۴۷-۲۴۹) مراحل
 عقل از نظر فارابی (۲۴۹-۲۵۱) آراء ابن سینا درباره عقل (۲۵۱-۲۵۳) آراء و نظریات
 غزالی درباره عقل (۲۵۳-۲۶۸).
 ضرورت وجود عقل (۲۶۸-۲۷۲) بنیاد نخستین ادراک عقلی (۲۷۲) استعداد فطری
 انسان برای علم و آگاهی (۲۷۲-۲۷۶) تحصیل و تهیه مبادی یا معقولات اولی (۲۷۶-
 ۲۷۸).
 دو طریق ادراک عقلی: الف - استدلال (۲۷۹-۲۸۲) مفاهیم کلی و کیفیت تکوین آنها
 (۲۸۲-۲۸۸) آیا برای تکوین معنی کلی می توان به فعالیت خیال محض اکتفاء نمود؟
 (۲۸۸-۲۹۰).

حکم (۲۹۴-۲۹۰) روشهای اعتبار واستدلال در ادراکات عقلی : قیاس (۲۹۶-۲۹۴)
 استقراء (۲۹۸-۲۹۶) تمثیل (۲۹۹-۲۹۸) حدس (۳۰۴-۳۰۰) .
 کشف والهام : الف حقیقت الهام (۳۱۰-۳۰۵) اصول ومبانی الهام وادله غزالی بوجود
 الهام : ۱- دلیل قرآنی (۳۱۲-۳۱۱) ۲- دلیل روائی (۳۱۴-۳۱۲) ۳- دلیل مربوط به
 طبیعت نفس ربانی (۳۱۸-۳۱۴) .
 انواع ادراک کشفی (۳۲۰-۳۱۸) ترجیح کشف براستدلال (۳۲۱-۳۲۰) .

رابطه نفس بادین و اخلاق

۳۵۷-۳۲۳

اخلاق از نظر غزالی (۳۲۴) اهمیت شخصیت غزالی درحوزه علم اخلاق (۳۳۰-۳۲۴) .
 تعریف مفهوم اخلاق از نظر غزالی (۳۳۶-۳۳۰) .
 قابلیت اخلاق و رفتار آدمی برای تعدیل (۳۴۳-۳۳۷) .
 پرورش اطفال براساس اخلاق نیک (۳۴۷-۳۴۳) .
 دین وجنبشهای روانی (۳۵۵-۳۴۷) .
 خاتمه (۳۵۷-۳۵۶) .

فهرست اعلام

۱- اشخاص وگروهها (۳۶۳-۳۶۰) ۲- نام کتب ونبشتارها (۳۶۸-۳۶۴) ۳- نام امکنه
 و جایها (۳۶۸) .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه مترجم

الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى نِعَمِهِ الْوَافِرَةِ وَالْآلِهِ الْمُتَوَاتِرَةِ ، وَالصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِهِ الْأَمِينِ الْكَرِيمِ وَعَلَى آلِهِ الْغُرَرِ الْمَيَامِينِ .

کتابی که ترجمه آن از نظر مطالعه کنندگان محترم می گذرد تحت عنوان «الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالی بوجه خاص» از نویسنده ای بنام «دکتر عبدالکریم عثمان» در یک مجلد و دو بخش تنظیم گردید؛ ولی - همانگونه که در دفتر اول ترجمه این کتاب یادآور شدیم آنرا در دو جلد بطبع رساندم؛ زیرا می دیدم اگر در یک جلد بچاپ رسد پر حجم خواهد گردید.

جلد اول و یا دفتر نخست پیرامون شناخت نفس و روان انسان بعنوان یک حقیقت مجرد از ماده تحریر شد و دفتر یا جلد دوم آن، درباره حالات و جنبشهای نفس و روان و رفتار و عاطفه و رابطه آنها با دین گفتگومی کند.

در این دفتر برای ورود در بحث، مقدمه ای تمهید گردید که در طی آن راجع به جنبشهای روانی و انواع حالات آن بحث شده است. پس از آن درباره محرکها و تمایلات و اهمیت انگیزه های درونی و نقش آن در رفتار، مطالبی بچشم میخورد و اقسام انگیزه های درونی و تمایلات بر حسب طبیعت انسان یعنی تمایلات بهیمی و شیطانی و ربانی مورد بررسی قرار گرفته، و نیز همین محرکها بر اساس توجه به حب بقاء و نیز از لحاظ نگرش به هدف تقسیم گردید و وظائف آنها و نیز تعدیل و تعالی آنها مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

پس از عادات و کیفیت تکوین آن و نیز انواع عادات و آثار آن گفتگو شده و ضمناً راجع به مفهوم اراده و اهمیت پرورش اراده مطالبی جلب نظر می کند. راجع به عواطف و انفعالات و رابطه آندو بایکدیگر و آثار آنها، حقایقی با استمداد از رهنمودهای اسلامی دیده می شود.

درباره ادراک حسی و قوای حسی ظاهری و باطنی و نیز ادراک عقلی و آراء

دانشندان دربارهٔ کلیت تعقل و نیز دو روش ادراک عقلی یعنی استدلال و الهام با اعتبار و کشف، مسائل جالبی در آن دیده می‌شود. در پایان کتاب، فصلی به رابطهٔ نفس با دین و اخلاق اختصاص یافته است که در طی آن راجع به تعریف مفهوم اخلاق و قابلیت اخلاق برای تغییر و دگرگونی و رابطهٔ دین با جنبشهای روانی بحثها و بررسیهایی شده که می‌تواند برای علاقه‌مندان به مسائل اخلاقی سودمند باشد.

با اینکه این بنده، خود را فاقد اهلیت و شایستگی برای ترجمهٔ کتاب مذکور می‌دیدم و نیز برای چاپ و انتشار آن نتوانسته بودم تا مدتی خوشتن را راضی سازم؛ از آنجهت که برخی از نواحی این کتاب برای اینجانب کاملاً مفهوم و روشن نبود، معذرتاً بخاطر اینکه چندتن از دوستان فاضل و دانشمند بر چاپ و انتشار آن مرا تشویق و تأیید کردند و مدتها در این کار مصاطله می‌نمودم سرانجام این اثر ناقابل به زیور طبع آراسته گردید که هنوز هم قلم مرا در این کار، گواهی و تأیید نمی‌کند؛ از آنجهت که در روانشناسی آنچه‌ایکه باید نظری نیستام و مسلماً در ترجمهٔ این کتب لغزشهایی وجود دارد که نادانسته از آنها گفتم؛ چون بضاعتِ مُزَجَّاةٔ علمی بنده اجازهٔ جبران و ترمیم این لغزشها را نمیداد. بهین جهت آرزو مندم که ارباب تخصصی در روانشناسی به اصلاح آن بپردازند و مرا بر ترمیم رخنه‌ها و تصحیح اشتباهات آن مدد رسانند.

هدف از چاپ و انتشار این کتاب، آشنائی علاقه‌مندان به اسلام، به مطالبی است که قرن‌ها پیش مورد مطالعهٔ دانشمندان اسلامی بوده است و این مطالعات و بررسیهای مربوط به روانشناسی که به قرن پنجم هجری می‌پوشد دچار رکود گردید. اگر مسلمین و دانشمندان ما این مطالعات را تداوم می‌بخشیدند چندین قرن پیش به اسراری در روانشناسی دست می‌یافتند، و زمانی بر مشکلات این علم فائق می‌گشتند که دنیای غرب هنوز با این علم اسماً آشنائی نداشت. وظیفهٔ دینی دانشمندان اسلامی و متخصصان روانشناسی در این عصر شکوفای انقلاب اسلامی ایجاب می‌کند که آنان در دریای بی‌کران تعالیم اسلامی به کاوش قیام نمایند و گهرهای گرانبهائی را در روانشناسی اسلامی استخراج کنند تا به آراء و اندیشه‌های متشت و پریشان و پریشانگر غرب خاتمه دهند و راهی را فراسوی مردم بکشایند که از این علم در جهت تربیت و رهائی آنها از وضع اسف‌بار روحی - که گریبانگیر همهٔ مردم فاقد ایمان است - بهره گرفته، و برای جهان نوین، بی‌واسطی افکنند که ازینش الهی الهام گیرد.

امیدوارم خداوند متعال به همه ما توفیق دهد که باللهام و استمداد از رضای او در جهت خدمت به مردم کوشا بوده و توان خویش را در اصلاح خود و دیگران بکار گیریم و در تمام مراحل فعالیتها و مساعی خویش به یاد او باشیم چون یاد او از هر عاملی گرانباتر و عظیم‌تر و چاره سازتر می‌باشد :

• وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ •

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا
مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ .

۱۵ جمادی الاولی ۱۴۰۲ .

۲۱ فروردین ۱۳۶۱ .

سید محمد باقر حجتی حسینی

مقدمه ای دربارهٔ
جنبش‌های روانی

۱
حالات روانی و انواع آن

۲
مفهوم رفتار از نظر غزالی

حالات روانی وانواع آن

حالات روانی و انواع آن

طی دفتر نخست این کتاب اشاره شد که مسئله فعالیت و جنبشهای روانی از نظر غزالی از موضوعات و مسائل علوم معامله بشمار می آید، لذا کتاب مستقل و جداگانه‌ای را که عبارت از «احیاء علوم الدین» است بر محور علوم معامله تألیف کرد، علاوه بر آنکه کتابهای دیگری در تلخیص «احیاء» و یا توضیح پاره‌ای از مسائل آن نگاشته است.

ما نیز در مسئله جنبشهای نفسانی، بحث خود را همگام با روشهای غزالی ادامه میدهیم. بهمین جهت پس از بحث در باره نفس و ماهیت آن در باب اول، باب جداگانه‌ای را برای تحقیق در باره فعالیت و جنبشهای روانی اختصاص داده‌ایم؛ لذا حتی الامکان می‌کوشیم که در اثناء بررسیهای خود، از حیطة تحقیق مربوط به جنبشهای روانی پافرا تر نگذاریم و وارد بحث از ماهیت نفس نشویم، باستثناء مواردی که تصویر کامل از موضوع سخن، ایجاب کند که استطراداً از این مقوله گفتگو نمائیم.

• • •

اگرچه نمیتوان ادعا کرد که غزالی در باره حالات نفسانی - یا جنبشهای روانی - با مفهوم امروزی آن - همانند دانشمندان جدید کاملاً بحث کرده باشد.

بدیهی است که اوتحت تأثیر نظریه اغلب قلماء ، مطالعات خود را درباره قوای نفسانی انسان ادامه داد ، ولی سعی کرد از چهار چوب این نظریه ها پافرا تر نهاده و سرانجام در مطالعات و بررسیهای خود به جاهائی برسد که هم اکنون روانشناسان درباره وظایف روانی راجع به آنها بحث می کنند .

غزالی آشکارا خود را از تنگنای نظریه قلماء درباره قوای نفسانی - ضمن بررسیهای خویش در کتاب «احیاء» - آزاد ساخته و در او گرایشی پدید آمد تا پدیده ها و حالات روانی را مستقلاً و جداگانه بررسی کند ؛ چنانکه از این پس مقید نبود که برای هر حادثه و مرحله ای ، قوه و نیروئی روانی را اثبات کند. نگرش او به روان آدمی يك دید تحلیلی و یا براین اساس بوده است که نفس و روان انسان عبارت از مجموعه ای از پدیده های روانی است ، و این مطلب از خلال غالب تحقیقات و کوششهای علمی او در کتاب «احیاء» راجع به غضب و شهوت و ترس و تنگدلی و ... بطور واضح به چشم می خورد .

لکن اساس و مبنای تحقیقات نظری غزالی درباره قوای نفسانی ، ارتباط و پیوند خود را با مفهوم نفس حفظ کرده است و باید گفت که وظایف روانی از دیدگاه غزالی اجمالاً به شرح زیر تقسیم میشود :

۱- وظایفی که حیوان و نبات - در آن وظائف - با انسان مشترك اند ، مانند تغذی و رشد و نمو ، و تولید مثل .

۲- وظایفی که فقط حیوان در آن وظائف دارای وجه اشتراك با انسان است ، مانند احساس ، تخیل ، و حرکت ارادی .

۳- وظایفی که ویژه خود انسان می باشد - مانند تعقل و تفکر .
در وراء هريك از این وظائف ، قوئی و نیروهائی وجود دارد که احتمالاً از آن به «نفس» تعبیر می شود ، و بترتیب عبارتند از : نفس نباتی و نفس حیوانی ، و نفس انسانی .

اما قوای نباتی عبارتند از : قوه تغذی و رشد و تولید مثل .

و اما قوای حیوانی عبارتند از: قوه مدرکه و محرکه، یعنی درك و حرکت ارادی .

قوای مدرکه، یا از خارج درك می کنند مانند حواس پنجگانه ظاهری. و یا از داخل و درون درك می نمایند مانند حواس باطنی: از قبیل حس مشترك، قوه مصوره، متخیله، و قم، و ذاکره .

قوای محرکه، یا بصورت انگیزه عمل می کند مانند قوه کشش و شوق. و یا از عمل و رفتار سربرمی آورد، مانند قوه و نیروئی که در اندامها بوجود می آید تا حرکت را بهم رساند .

و اما قوای انسانی عبارتند از:

قوه عملی، که مبده تحريك یعنی ایجاد حرکت در بدن انسان بطرف افعال جزئی خاصی است که تحت اشراف عقل نظری ظهور می کند و منشأ نگوون اخلاق آدمی است .

قوه علمی، که وظیفه آن عبارت از ادراك صورتهای کلی و مجرد از ماده است و دارای مراتب متعددی می باشد . دکتر نجاتی رده بندی قوئی و وظایف نفسانی را از دیدگاه ابن سینا به شرح زیر ارائه می کند که:

الف - ابن سینا وظایف یولوژی را - همگام با اکثر قدماء - عبارت از وظایف نفسانی می دانست .

ب - و قائل بود که قوای نفسانی و نیروهای روانی، منبع وظایف روانی است . همین نظریه، مبنای نظریه قدماء نیز بوده است .^۱

لکن پیش از این متذکر شدیم که غزالی توانست در کتابهای اخیر خود - بیش از دیگران - موفق به رهائی از زیر فشار چنین نظریه ای گردد ؛ حتی او در این کتابها به قوئی و نیروها - آن اندازه که از جنود و سپاهیان قلب سخن می گوید - اشاره ای ندارد ؛ لذا در این کتابها، مسئله جنبشهای روانی از يك

واحدی که اجزاء آن دارای تعاون و همبستگی و وحدت هستند صادر میشود. می‌توان گفت : غزالی در کتاب «احیاء» مطالعات و چشم‌اندازهای خود را در عرصهٔ فعالیتها و جنبشهای روانی تعیین و محدود کرده‌است، البته بر این اساس که فعالیتهای روانی، عبارت از مجموعه‌ای از حالات روانی میباشد. و با چنین برداشتی، فعالیتهای روانی را تقسیم‌بندی کرد.

تقسیم‌بندی حالات روانی - که غزالی آن را بیان کرد قرن‌ها پیش از اروپائیان - یعنی در قرن پنجم هجری و قرن‌ها قبل از سدهٔ هیجدهم میلادی - اظهار گردید. و این تقسیم‌بندی بر فرق و تمایز میان حیات عقلی و جنبش حرکتی، و حیات وجدانی مبتنی می‌باشد؛ زیرا رفتار و یا فعالیتهای روانی يك عمل عام و فراگیری است که اساس آن از نظر غزالی عبارت از ادراک و علم و میل و شوق می‌باشد، و نیز باید حالت وجدانی انسان را نیز بر این جمع افزود. مثالهای زیادی که غزالی راجع به هر نوع از انواع رفتار و فعالیتهای روانی در کتاب «احیاء» یاد می‌کند همین نکته را برای ما روشن می‌سازد. لذا مانیز مطالعات و بررسیهای روانی را در فصول زیر تقسیم نموده و به توضیح آنها می‌پردازیم :

۱- حیات نزوعی و شوقی که بحث از محرکها و عادات و اراده رادر گنجور و عرصهٔ خود پذیرا است.

۲- حیات وجدانی که شامل انفعالات و عواطف میگردد.

۳- حیات ادراکی که ادراک حسی و عقلی را در بر میگیرد.

باید اضافه کنیم که هدف از تقسیم‌بندی حالات روانی این نیست که غزالی به حیات و زندگانی روانی انسان بصورتی مینگرد که آدمی دارای اجزاء و بخشهای روانی از هم گسیخته و جدای از یکدیگر باشد، بلکه - چنانکه قبلاً اشاره کردیم - زندگانی روانی انسان از نظر او دارای یک وحدت متکامل است؛ چنانکه باید یادآور شویم که اهتمام غزالی در بررسی حیات وجدانی،

فزونتر از عنایت و اهتمام تمام دانشمندان دیگر بوده است. این سخن از پافشاری و تأکید غزالی بر انواع جنبشهای عاطفی نفس استفاده میشود، درحالیکه دانشمندان پیشین صرفاً به اشاره کوتاهی درباره آن اکتفاء کرده بودند. پس هر نوع رفتار - از دیدگاه غزالی - جز با آمیزه عاطفه - پدید نمیآید، عاطفه‌ای که در طی احساس آسایش و احساس عدم آسایش و یا احساس لذت و الم و یا احساس خشم و شادی، خود را مینمایاند. و اهمیت همین مسئله مارا بر آن داشت تا فصل جداگانه‌ای را به بحث از عاطفه اختصاص دهیم.

غزالی در نگرش و مطالعات خود راجع به حیات ادراکی انسان بشدت متأثر از قدماء است درحالیکه دربررسیهایش راجع به حیات نزوعی و وجدانی انسان تا این پایه اثرپذیر نیست و لذا نظریه قدماء - در فرق میان ادراک حسی و ادراک عقلی - کاملاً برایش محفوظ است، لکن در کتاب «احیاء»، خود را ضمن بحث از تفکر انسانی از این نظریه رها میسازد و در همین کتاب طی بحث از مسئله ادراک - بخاطر آنکه کشف را نیز در کنار استدلال بعنوان وسیله ادراک معرفی میکند - از امتیاز خاصی برخوردار است.

* * *

قبلاً این سؤال را بجا است مطرح سازیم که آیا غزالی میان حیات و زندگانی روانی و رفتار عمومی، و زندگانی و رفتار دینی فرق می‌گذارد؟ در پاسخ این سؤال می‌توان گفت: غزالی، دینداری و رفتار و انفعالات دینی را براین اساس مطالعه نمیکند که آنها عبارت از حقایق ممتاز وجدای از رفتار عمومی روانی باشد، بلکه هدف غزالی این است که رفتار را اعم از دینی و غیردینی بطور کلی از نظر روانی بررسی کند.

دین از نظر غزالی کلمه‌ای است که بطور کلی شامل عواطف و انفعالات

میگردد، البته عواطف و انفعالاتی که پیرامون موضوعات دینی تبلور مییابد. این بحث و گفتگو از مباحث روانشناسی عمومی جدا نیست: حب خدا صرفاً همان حب و دوستی عادی است مُتَهِی این حب به طرف يك موضوع دینی که عبارت از خداوند متعال است توجیه و ارشاد میشود. خوف دینی در تمام مظاهر و آثار خود باخوف طبیعی تفاوتی ندارد و هر دو، خوف و ترس اند؛ تنها تفاوت اینست که انگیزه پدید آمدن خوف دینی عبارت از کفر الهی می باشد. و این همان سخنی است که راجع به رفتار های مختلف دینی دیگر نیز بمیان می آید.

پس بنا بر این، رفتار دینی همانگونه بهم میرسد که سایر رفتارهای دیگر:

لذا ما روانشناسی دینی را - با توجه به طرز نگرش غزالی - بعنوان يك بحث ویژه ای مطرح نمیکنیم؛ زیرا روانشناسی دینی از نظر غزالی عبارت از همان علمی است که تمام پدیده های روانی را بطور عموم مورد بحث قرار میدهد. [چون دین مقدس اسلام از هیچ شأنی از شئون زندگانی جدا نیست]. این مطلب از خلال مطالعاتی که غزالی در کتاب «احیاء» بعمل آورده است کاملاً پیدا و آشکار است.

لکن بر آن شدیم در پایان این کتاب، فصلی را بیفزائیم که در آن راجع به جنبشهای روانی و رابطه آن با دین و اخلاق گفتگو کنیم تا با ترسیم و تصویر این مسئله، این بخش از کتاب دارای شکل کامل و روشن تری گردد.

سلوك و رفتار از نظر غزالی

غزالی در کتاب «احیاء» دارای چهره يك محقق روانشناس و سیمای يك پژوهنده ای برجسته در رفتار انسان است بگونه ای که او را نسبت به بسیاری از محققان روانشناسی قرون بعدی - که درباره سلوك و رفتار انسان به تحقیق و

بررسی پرداختند - پیش‌کشوت می‌نمایاند . لذا غزالی در این جهت درکنار صوفیه و فلاسفه اسلام دارای امتیاز ویژه‌ای است.

اگرچه غزالی در مورد شمار معدودی از قواعد نظری - که سلوك و رفتار و بخصوص رفتار اخلاقی بر آنها مبتنی است - با ابن‌سینا و فارابی و ابن‌مسکویه همگام است ، ولی در مورد روشی که از رهگذر آن در کتاب « احیاء » به حل بسیاری از پدیده‌های روانی توفیق یافته است دانشمندی منحصر بفرد می‌باشد.

غزالی از روش مطالعه درونی در مورد بررسی پدیده‌های روانی ، مستفیض است ؛ او نخست ذات این پدیده‌ها را مورد مطالعه قرار داده و آنها را می‌شناساند و ماهیت آنها را تشریح کرده و میان این پدیده‌های روانی و سایر پدیده‌ها مقایسه مینماید تا از پی این مطالعات به رأی و نظریه‌ای در ارزیابی آنها دست یافته و روش تعدیل و درمان آنها را ترسیم نماید .

هر محقق که مطالعات غزالی را درباره پدیده‌های روانی بدقت از نظر می‌گذراند، صحت گفتار ما برای او روشن میگردد.

باید بر این روش تحقیق و مطالعه، نکته دیگری را افزود که عنایت و اهتمام غزالی در طی مطالعه سلوك و رفتار انسان در جهت اهداف دینی و انسانی مبذول میشد؛ زیرا او همپا و همگام با روح تعالیم اسلامی تحقیق میکرد، تعالیمی که به انسان بعنوان يك شخصیت رو به تکامل مینگرد که تحرك وی میان عبادت محض دینی و عمل دنیوی جای دارد و جنبشهای او در نوسان میان آندو تحقق مییابد؛ چون فعالیت‌های انسان از نظر تعالیم اسلامی بر بنیاد معقولی از مصالح فردی و اجتماعی و تعالی ابعاد انسانی او مبتنی است . بهمین جهت غزالی - چنانکه قبلاً ملاحظه شد - جنبشهای روانی را همچون يك پدیده کلی و عمومی مینگرد، و تعدیلات رفتار انسان را بر حسب هدفهای کلی و جزئی که رفتار او را توجیه میکند از نظر دور نگاه نمیدارد^۱.

۱. غزالی در تعریف سلوك - به مفهوم صوفی آن - می‌گوید : سلوك عبارت از تهذیب ←

ما میتوانیم از مثالی که غزالی در کتاب «احیاء» آورده است استفاده نموده و آنرا گواه بر همین مدّعی بدانیم که وی از نظر عمق مطالعات و بررسیهای روانی کمتر از روانشناسان جدید نیست؛ آنجا که میگوید:

«نخستین واردات قلبی و باحالتی که بردل آدمی وارد میشود، «خاطره‌ها و خلجان‌ها» یعنی عواملی است که قلب او را بخود سرگرم میسازد، چنانکه مثلاً اگر بذهن آدمی قیافه و چهره زنی خطور نماید که پشت سر او در راه است، اگر سر بر گرداند میتواند او را ببیند».

«دومین واردات قلبی او عبارت از هیجان تمایل او به نگریستن است که عبارت از همان تحرك و جنبش شهوت و تمایل او است که در طبع انسان قرار دارد. این هیجان از همان خاطر نخست بر میخیزد که ما آنرا «میل طبع و یا تمایل طبیعی» مینامیم، و نیز از خاطر نخست به «حدیث نفس» تعبیر میکنیم»

«سومین واردات قلبی این است که به قلب فرمان میدهد: بایسته است این حرکت انجام گیرد یعنی باید به چهره آن زن بنگرد؛ زیرا صرف پدید آمدن تمایل در طبع آدمی - مادامی که موانع بر طرف نگردد - نمیتواند اتمام و آهنگ انسان را برانگیزد؛ چون گاهی ممکن است خیال و یا ترس، مانع التفات و نگریستن به آن زن گردد. این موانع ممکن است بمدد تفکر و تعقل از ذهن آدمی سترده شود، بدیهی است که چنین تأملی بوسیله عقل انجام می‌گیرد و حالتی در انسان بهم میرسد که آنرا «اعتقاد» می‌نامند و این اعتقاد، پی‌آمد خاطر نخست و هیجان تمایل می‌باشد».

→ اخلاق و اعمال و معارف از طریق اشتغال به عمران و بازسازی ظاهر و باطن است (رك: الروضة الندية ← فرائد اللثالی، ص ۱۳۸) تهانوی میگوید: سلوك و رفتار از نظر سالکان و عارفان، عبارت از تهذیب اخلاق بمنظور وصول به هدف میباشد. و یا عبارت از این است که آدمی خویش را از خویهای نکوهیده تهذیب و پاکسازی نموده و به خویهای ستوده و پسندیده متخلق گردد (رك: كشف اصطلاحات الفنون ۶۸۶/۱).

« چهارمین واردات قلب آدمی در رابطه با مثال مذکور ، عبارت از مصمم ساختن عزم و اراده و ایجاد قاطعیت درالتفات و نگرستن به چهره آن زن است ، و این همان چیزی است که ما آنرا « اهتمام به عمل و قصد و نیت » می نامیم . گاهی این اهتمام دارای مبدئی ضعیف و کم توان می باشد ، ولی وقتی قلب آدمی به خاطر و اندیشه و وارداتِ نخست یعنی حدیث نفس گوش فرا میدهد تا آنجا ادامه می یابد که میان آن و نفس آدمی کشمکش و تجاذبی طولانی بهم میرسد ، و متعاقب آن ، اهتمام آدمی شدت یافته و بصورت اراده قطعی درمی آید »^۱ .

غزالی در طی این مثال و نمودار ، جنبش روانی را بطور عموم ترسیم می کند که هر انسانی - اعم از متدین و غیرمتدین - این مراحل را در رفتار خود طی می کند . در نتیجه ، غزالی عوامل ادراکی و وجدانی و شوقی را طی این مثال برای ما توضیح میدهد که این عوامل برای تحققِ عملِ « نگرستن به چهره زن » دست بدست هم داده و درهم ادغام می گردند تا عمل رؤیت و نگرستن انجام گیرد .

از گذر بر این بررسیها پی می بریم که غزالی سلوك و رفتار را یک عمل دینامیکی و پویا و متحرك میدانند که بطرف غرض و هدفی توجیه می گردد ، برخلاف آنچه که برخی از مکاتب رفتار ارتباطی پنداشته اند؛ زیرا سلوك و رفتار در این مکاتب یک عمل ساکن و بدون هدف تلقی شده است .

طرفداران مکتب رفتار معتقدند که موجود زنده جز یک ابزار پیچیده ، چیز دیگری نیست ، و رفتار انسانرا همانگونه مورد مطالعه قرار میدهند که یک ابزار فاقد عقل و شعور را بررسی می کنند ، اما عوامل باطنی روانی از قبیل ، اراده ، رغبت ، ذهن ، و تفکر ، از نظر آنها در عمل و رفتار و نتایج آن

بی تأثیر می باشد .

بعبارت دیگر : مکتب رفتار می گوید : عوامل و محرکهای درونی ، موجود زنده را به جنبش نم آورده بلکه این انگیزه های بیرونی است که او را به تحرک و جنبش وامی دارد^۱ .

اما مکتب حیوی - [که رفتار آدمی را بصورت یک عمل دینامیکی و پویا می نگرد] و بنظر میرسد که غزالی همگام با این مکتب می اندیشد - معتقد است که تفسیر و تحلیل سلوك و رفتار موجود زنده با مبادی و اصول میکانیکی و ماشینی امکان پذیر نیست ؛ زیرا در ورای سلوك و در پس سنگر رفتار موجود زنده ، نیروی محرکی وجود دارد که خواه ناخواه و ناگزیر اندیشه و توجه به هدف و غرض در آن راه دارد ، چون رفتار موجود زنده ، غائی است یعنی باتوجه به غرض و هدف انجام می گیرد .

باید به مفهوم کنونی سلوك و رفتار اشاره کنیم ؛ روانشناسان امتیاز میان دو نوع سلوك و رفتار را مشخص کرده اند :

۱- رفتار عقلی یا سلوك پیشرفته .

۲- رفتار آلی و ابزاری یا سلوك انعکاسی .

نوع اول عبارت از مجموعه افعال و اعمالی است که با حیات روانی و عقلی انسان مربوط می باشد . مهمترین خصوصیت این رفتار این است که فعالیت های انسان متوجه تحقق یافتن هدف خاصی است^۲ .

اما نوع دوم یعنی سلوك آلی و انعکاسی ، منظور از آن بازتابهایی است که بطور میکانیکی و یکنواخت از آدمی صادر می گردد ، بعنوان مثال ، مردمک چشم آدمی باز یا شدن نوری که بر آن می تابد جمع می شود و کوچک می گردد ، و بعکس - با کم شدن نور - اتساع می یابد . این عمل و با اعمالی از قبیل سرفه

۱. اصول علم النفس ، احمد عزت راجع ، ص ۵۶، ۵۷ .

۲. اسس الصحة النفسية ، دکتر عبدالعزيز قوصی ، ص ۹۰ .

و تنفس از اعمال و سلوك انعکاسی و آلی و میکانیکی در موجود زنده بشمار می آید.^۱
 رفتار بدون هدف خردسالان نیز نمونه‌هایی از سلوك آلی و انعکاسی است از قبیل حرکاتی که اطفال در بدن و پاهای خود بوجود می آورند و نظم و هماهنگی در این حرکات بچشم نمیخورد. ولی غزالی میان سه نوع سلوك و رفتار فرق می گذارد:

۱- فعل طبیعی: که عبارت از صیغی تغییرات میکانیکی می باشد مانند پاره شدن یعنی شکاف یافتن و جا باز کردن آب بهنگامی که انسان در آن قرار می گیرد و یا چیزی در آن فرو می برد.^۲

۲- فعل ضروری یا اضطراری: که عبارت از دگرگونی بیولوژیکی و میکانیکی است، مانند لرزش بدن و تنفس، که گاهی غزالی اینگونه افعال اضطراری را توأم با اراده میداند ولی غالباً اراده را از اینگونه افعال نفی می کند و توضیح میدهد که این افعال جزیک رفتار میکانیکی فاقد اراده و عقل، چیز دیگری نیست؛ لذا در بیان این مطلب می گوید: «اگر چشم انسان بخواهد به سوراخ سوزن بنگرد، پلکها بطور اضطراری و خواه ناخواه بهم می آیند، و اگر شخص بخواهد چشمان خود را در چنین وضعی باز بگذارد قادر بر آن نیست»^۳.

۳- سلوك عقلی و ارادی: مانند عمل نوشتن و راه رفتن و سخن گفتن. غزالی فرق و امتیاز میان دو نوع افعال اضطراری و اختیاری را همانگونه توضیح میدهد که روانشناسان در فرق میان سلوك و رفتار میکانیکی و سلوك عقلی بیان می کنند؛ باین دلیل که فرق میان افعال اضطراری و اختیاری از نظر غزالی چنان است که «افعال اضطراری بدون سابقه علم و یا اراده و بدون توانائی بر رد آن و یا خود داری از آن انجام می گیرد. ولی افعال اختیاری،

۱. همان مرجع، ص ۵۹.

۲. احیاء، ۲۳۸/۴. الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۴۳.

۳. همان مرجع و صفحه.

مسبق به معرفت و اختیار و اراده از انسان صادر می شود^۱.

بنظر میرسد که انسان نسبت به حیوان در مورد رفتار میکانیکی و انعکاسی چندان تفاوتی باهم ندارند، درحالیکه از لحاظ سلوك ارادی باهم فرق دارند. از این مثالها فرق میان حرکت جمادات و فعل اضطراری و رفتار موجود زنده و رفتاری که ویژه انسانی است روشن می گردد که آیا این رفتارها بازده مُنَبِّهات و انگیزه های خارجی و داخلی است و یا اینکه اینگونه رفتار برحسب نیازهای مختلف، دگرگونی می یابد و متنوع می گردد و قابل اصلاح می باشد و متوجه تحقق هدف و غرض خاصی است.

این مطلب - آنگاه که غزالی پویائی رفتار انسانی را توضیح می دهد - کاملاً ثابت می شود، آنجا که می گوید:

« خداوند متعال، دست سالم و غذای لذیذ و تمایل مَعْدَه به خوراک را آفرید، و علم و معرفتی در قلب آدمی بوجود آورد که این خوراک، تمایل او را به غذا تسکین می دهد. و این آگاهی را نیز به او داده است که آیا برای دست یافتن به غذا و صَرْف و تناول آن، مانعی وجود دارد یا نه - که البته با وجود آن مانع، نمیتوان آن خوراک را تناول کرد - سپس خداوند، علم و بصیرتی در او آفرید که مثلاً برای تناول غذا مانعی وجود ندارد. پی آمد فراهم آمدن اینگونه اسباب و عوامل و طَی کردن این مراحل آنست که اراده محرک بر تناول غذا در او قاطعیت یابد.

بنابراین قاطعیت اراده را - که از پی تَرَدُّد و دست بدست گشتن خاطره - های متعارض و پس از پدید آمدن اشتها و تمایل به غذا به ثمر می رسد - « اختیار » می نامند. و چنین اختیاری ناگزیر پس از فراهم آمدن اسباب و عوامل مذکور،

به انسان دست می‌دهد»^۱.

شرائط سلوك و رفتار عقلی و اختیاری :

از مثال مذکور و سایر مثالهای فراوانی که غزالی در نوشته‌های خود یاد کرده است به این نتیجه می‌رسیم که هر نوع سلوك و رفتار ارادی و اختیاری باید واجد شرایط زیر باشد :

۱- قدرت و توانائی و یابا به تعبیر غزالی : وجود قوه و نیروئی که در عضلات نهاده شده است که می‌توان از آن به استعداد جسمی و بدنی تعبیر کرد .
۲- اراده، که قدرت بر عمل را برمی‌انگیزد، و این امر در مسئله جلب منافع و دفع مضار، خود را می‌نمایاند .

۳- علم و آگاهی که باید قاطعیت یافته و حاکم باشد . اگر این شرط سوم (یعنی علم و آگاهی) در حال تردید باشد ، اراده و قدرت آدمی نیز گرفتار تردید خواهد بود^۲.

غزالی به نظائر این شرائط - در خلال بحث از سلوك و رفتار ، طی کتاب «احیاء»- اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که دست آدمی در سایه قدرت، و قدرت در سایه اراده عمل می‌کند ، و اراده نیز منبعث از علم و آگاهی است^۳ .
غزالی همین شرائط را در جای دیگری از کتاب « احیاء » تکرار می‌کند بگونه‌ای که نشان می‌دهد: عناصر سلوك و رفتار ، متشکل از علم و آگاهی است که علاقه و تمایلی قوی و نیرومند ، آنرا برمی‌انگیزد و از قدرت بر عمل - که نتیجه بهم رسیدن این دو عنصر می‌باشد - رفتار ارادی تحقق می‌یابد^۴.

۱. احیاء ، ۶/۴ . این مثال - اگرچه مثالی کلامی بنظر می‌رسد - معهذاً برای مطالعه سلوك و رفتار انسان ، خالی از فائده و مناسبت نیست .

۲. معارج القدس، ص ۳۷ و مابعد آن .

۳. احیاء، ۲۴۳/۳ و مابعد آن .

۴. احیاء، ۶/۴ .

در طی این مثالها بُعد ادراکی و شوقی روان انسانی کاملاً روشن و مشخص می‌گردد. علیرغم آنکه بُعد وجدانی، غامض و پیچیده می‌نمایاند، ولی این غموض و پیچیدگی - آنگاه که غزالی در مواضع دیگر متعرض بیان آن می‌گردد - از میان می‌رود، و در مسئله اهمیت و ارزش حیات وجدانی در رابطه با سلوك و رفتار انسان تردیدی در ما باقی نمی‌ماند.^۱

و نیز وقتی غزالی از احوال و مقامات صوفیان سخن بمیان می‌آورد همین حقیقت برای ما روشن می‌شود؛ زیرا هر مقامی از نظر صوفی از علم و و حال و عمل تشکل می‌یابد، و حال عبارت از حالت درونی وجدانی سلوك و رفتار صوفی است از قبیل حال ندامت و پشیمانی در مسئله توبه. این حال، «درد و رنجی است که ناگزیر پس از حقیقت معرفت پدید می‌آید»^۲ و از قبیل حالی است که در اثناء مقام مراقبت و شکر و صبر و امثال آنها به صوفی دست می‌دهد.^۳ همین نکته، پلاسیوس را بر آن داشت تا در ارائه نظریه غزالی نسبت به عناصر سه‌گانه مقامات که عبارت از عنصر عقل و عنصر عاطفی و عنصر عمل است اصرار و پافشاری کند.^۴

چنانکه ضمن مطالعه روش غزالی راجع به درمان بیماریهای روانی، اهمیت عامل وجدانی، خود را کاملاً می‌نمایاند. مثلاً برای درمان ریا و تظاهر، سه امر مورد نیاز است: ۱- معرفت و آگاهی^۲ - تنفر و کراهت^۳ - اباء و امتناع^۵.

سپس حالت درونی و وجدانی حتی در سلوك ادراکی نیز ضروری است و این مطلب همان نکته‌ای است که غزالی در خلال گفتار خود راجع به احساسی

۱. احیاء، ۱/۲۶۷.

۲. احیاء، ۴/۵.

۳. احیاء، ۴/۴۶، ۴/۷۹، ۴/۳۸۵، ۴/۶۱، ۴/۱۳۴.

۴. Asin Palacios: La Mysticisme P: 62.

۵. احیاء، ۳/۳۰۴.

بصر و بینائی بدان اشاره دارد ، لذا می‌گوید : « اگر خداوند متعال صرفاً حس بینائی را درتومی آفرید و تمایل و اشتها و شوق به غذا را - که ترا بسوی غذا برمی‌انگیزد - در تو خلق نمی‌کرد حس بینائی تو عاطل و بی‌ثمر می‌ماند »^۱.

. . .

ما میتوانیم نظریه غزالی را دربارهٔ سلوك و رفتار به شرح زیر خلاصه کنیم :

۱- سلوك و رفتار آدمی دارای محرکها و انگیزه‌ها و غایات و اهداف می‌باشد .

۲- محرکهای رفتار انسان، داخلی و درونی است که از ذات انسان سرچشمه میگیرد؛ ولی بمدد انگیزه‌های خارجی و بیرونی برانگیخته می‌شود مانند مسئلهٔ رؤیت زن و نگاه و التفات به او در مثال سابق الذکر. و یا بمدد انگیزه‌های داخلی و درونی برانگیخته میشود که به نیازهای بدنی و تمایلات طبیعی مربوط است، مانند: گرسنگی، تمایل جنسی، خوف از خداوند، محبت و امثال آنها .

غزالی در بیان همهٔ این حقایق با تعبیر و اصطلاح ویژهٔ خود سخن میگوید: « مجاری و معابر و یا گذرگاههای آثاری که در قلب آدمی تدریجاً و پی‌هم پدید می‌آید یا از بیرون و از طریق حواس پنجگانهٔ ظاهری است، و یا از درون و از طریق خیال و شهوت و غضب و بالاخره اخلاق است که این اخلاق از مزاج انسان ترکیب میشود . مقصود این است که قلب آدمی بوسیلهٔ این اسباب دائماً در حال اثرپذیری و دگرگونی است »^۲.

این انگیزه‌ها سرانجام از مفاهیمی سربرمی‌آورد که ذهن آدمی آنها را

۱. احیاء ۴/ ۱۰۶ .

۲. احیاء ، ۳/ ۲۵ .

ترسیم مینماید و این مفاهیم عبارت از همان چیزی است که «ظواهر و پدیده‌ها» نام دارد^۱.

۳- انسان در برابر این محرکها، خود را ناگزیر از قیام و اقدام به نوعی از رفتار مبیند.

۴- اینگونه رفتار، متضمن نوعی از احساس به نیاز روانی و نیز توأم با انفعال و اثرپذیری مشخص است که با ادراک عقلی نسبت به موقعیت، مَعِیَّت دارد، و همراه و همگام با آن، نوعی از تحرك و جنبش خاصی بهم میرسد که از احساس و انفعال و درك موقعیت جدا نیست.

۵- حیات روانی انسان يك عمل دینامیکی و متحرك و پویا است که میان اهداف و محرکها و رفتار، این حرکت بطور سنجیده و حساب شده صورت می‌گیرد، غزالی این مطلب را چنین بیان میکند: هر فعل و رفتار آدمی از عمل و فعالیت قلب و زبان و اندام آدمی برمیخزد و از همین عناصر تشکیل می‌یابد^۲.

۶- سلوك و رفتار آدمی، يك عمل و فعالیت فردی و شخصی است که بر حسب اختلاف عوامل وراثی و یا اکتسابی، متفاوت می‌باشد؛ پس بنابراین جنبش روانی و خصوصیات آن از نظر غزالی از خود نفس جدا نیست «هیئات و حالات نفس در افراد مختلف، همانند هم نیستند، اگر فرم و اشکال رفتار و حالات روانی مردم یکنواخت و شبیه هم می‌بود، زید و عمرو را با هم اشتباه می‌کردیم»^۳ [و نمیتوانستیم میان آنها جدائی ببینیم]

۷- چنین بنظر میرسد که رفتار انسانی از نظر غزالی در دو سطح قرار دارد که در یکی از این دو سطح، انسان با سایر موجودات دارای قرابت و نزدیکی است. و در سطح دیگر، انسان دارای نوعی از رفتار است که از رهگذر

۱. همان مرجع و صفحه.

۲. احیاء، ۸۲/۴، ۴۶/۴.

۳. احیاء، ۵/۴.

آن، ایده‌های عالی خود را تحقق میبخشد و در این سطح با مفاهیم ربانی و رفتار فرشتگان پیوند و قرابت بهم می‌رساند. انسان در سطح رفتار نخستین، مقهور و محکوم محرکها و عوامل قهری است، درحالیکه رفتار انسان در سطح دوم محکوم اراده و عقل آدمی و مُسَخَّرِ اختیارِ او است^۱.

حیات نزوعی و شوقی
میان محرکها و عادات و اراده

محرکها و تمایلات

محرك‌ها و تمايلات

مقدمه‌ای راجع به محركها و انفعالات يا واكنشها

گفتيم كه غزالي از اصول و ضوابط نظري - كه ساخته و پرداخته اندیشه - هاي قديماء و پيشينيان است - در بحث از جنبش‌ها و فعاليت‌هاي رواني بهره‌گيري مي‌كند با اين تفاوت كه جرح و تعديلهاي فراوان و مهم و با ارزشي در اين ضوابط بعمل آورده است، و همين دخل و تصرفات غزالي در نحوه تفكر قديماء، نتيجه فزونمايي او از نظر احاطه به فرهنگ و دانش‌هاي عصري مي‌باشد . علاوه بر اين ، غزالي در رفتار انسان بررسيهائي كرده و از نظارتحليل رواني و يا روانكاوي، دقيق بوده است ؛ چون محركها و انفعالات و ارتباط و برخورد - هاي آدمي با محيط و عرصه‌هاي گوناگون رواني را بدقت مطالعه و بررسي نموده است كه اين كوششها به ضميمه مايه‌هاي سرشار علمي او توانست مجالي براي او فراهم آورد تا در نظريه پيشينيان راجع به روان انساني جرح و تعديلها و تصرفاتي بعمل آورد . اگر بگوئيم كه نظريه‌هاي ابن سينا در مباحث نظري روانشناسي و بويژه در مبحث ادراك بر غزالي اثر گذاشته است ، بايد اين سخن را بر آن بيفزائيم كه غزالي تا حد بسيار دوردستي در مبحث مربوط به پديده‌هاي نزوعي و شوقي و وجداني رفتار، خويشتن را از تيررس تأثير نظريه ابن سينا بيكسو نهاده و خود را از آن دور نگاهداشته است . شايد عامل

رهائی اواز نظریه ابن سینا در این مبحث ، عبارت از محصول مطالعات او در تصوف و تجارب شخصی و بررسیها و کاوشهایش در رفتار دیگران بوده است .

غزالی همگام با سیر زمان و بالا رفتن سنین عمرش میخواست در تحقیقات و مطالعات خود، متشخص و مستقل باشد و از تأثیر نظریه فلاسفه رهاگشته و از آن در امان بماند ؛ اگرچه کتابها و حتی آثار علمی اخیرش را نمیتوان از هرگونه اقتباس و اثرپذیری از فلاسفه پیشین عاری دانست. و علیرغم آنکه غزالی توانست تغییرات و تعدیلاتی در نظریه های آنان ایجاد کند ، معهذا از آنها اثر پذیرفته است^۱.

غزالی محرکها و انفعالات روانی را در سطح مطالعات نظری قوای محرکه تصویر میکند که این قوای محرکه یکی از دو شاخه قوای حیوانی است و قوه عقل عملی را باید بر آن افزود قوه ای که وظیفه و کارش عبارت از ضبط و نگاهداری و توجیه و ایجاد انسجام میان محرکها و میان عقل و مبادی و ایده های عالی میباشد^۲.

ما راجع به این قوای در بحثهای گذشته اشاراتی داشتیم ، ولی میخواهیم علاوه بر آن به مرکز و کانون نیروی عملی و فعالیت های روان انسان نیز اشاره

۱. نمونه هایی از این جرح و تعدیلات در کتاب «احیاء» بچشم میخورد ، آنگاه که غزالی میان توانائی یا قوه عملی و میان قوه و نیروی انگیزه فرق میگذارد و میگوید: انسان برای جلب غذا به دو سپاه نیاز دارد : سپاه باطنی یعنی شهوت و تمایل به غذا که او را بطرف غذا برمی انگیزد، و سپاه ظاهری یعنی دست و اعضاء و اندامهایی که غذا را جلب میکند. لذا در قلب آدمی تمایلات مورد نیاز برای این مسئله آفریده شده است و اعضاء و اندامی که ابزار این تمایلات و وسیله تأمین این نیاز درونی است برای او خلق شده است (زک: احیاء ۵/۳) .

۲. راجع به قوای مورد بحث بنگرید به : مقاصد الفلاسفة، ص ۲۷۶ و ۲۸۸. میزان العمل، ص ۲۷ ، ۲۸ . معارج القدس ، ص ۳۷ و ۵۱ و ۹۰ . البروضة ص ۱۶۹ .

کرده باشیم: غزالی معتقد است: عقل عملی - بصورتها و فرمهای گوناگونی - درتفاعل باقوای محرکه حیوانی بسر میبرد و احوال و شرائط زیر را برای نفس و روان انسانی بشمر میرساند:

۱- استفاده از رابطه و اتصال نفس مُفَكِّرَه با مَلَأُ اَعْلَى و کسب معرفت نسبت به کلیات؛ زیرا از این رابطه، برخی از معیارهای معروف و مقبول اخلاقی نتیجه می شود^۱، و انسان از این طریق می تواند بر سایر قوای بدن مسلط گردد، و گرنه مطیع و منقاد شهوت و محرکهای غریزی خواهد بود^۲.

۲- از اتصال و پیوند عقل عملی با قوه شوقی، کیفیتی در نفس بوجود می آید که این کیفیت، ویژه خود انسان است مانند سرعت و اکتش بهنگام خجلت و شرمساری و گریه و خنده و دهشت و امثال آنها^۳.

۳- از طریق رابطه و اتصال عقل عملی با قوه متخیله است که نفس میان اموری که بوجود آید و اموری که از میان میرود فرق گذاشته و آنها را از هم باز میشناسد و تدابیر مناسب و موافقی با خود را در طی آن استنباط میکند^۴.

این نکته ما را به مسئله ای رهنمون است که غزالی با ابن سینا در اساس و بنیاد نظری مربوط به نفس - که وظائف روانی بر همان اساس مبتنی است - نزدیک است^۵، و هر دو بر مبنای امتیازی که ارسطو میان دو قوه یعنی قوه مدرکه و قوه محرکه قائل بوده است می اندیشیدند^۶.

۱. میزان العمل، ص ۲۶.

۲. تیسیر شیخ الارض، ص ۱۳۴.

۳. معارج القدس، ص ۵۱.

۴. تیسیر شیخ الارض، ص ۱۳۳.

۵. النجات، ص ۲۵۷. شرحی الاشارات، ص ۱۵۵. احوال النفس: ابن سینا، تحقیق دکتر

اهوانی، ص ۳۲۷.

۶. النفس لارسطو. الفارابی: جوزف هاشم، ص ۱۰۷.

اهمیت محركها و انگیزه های درونی

محركها و انگیزه های درونی از مهمترین موضوعات و مسائل روانشناسی بشمار می آید ؛ چون سلوك و رفتار كه مظهر حیات روانی است به تفسیر و توضیح و تحلیل نیاز دارد ؛ بدلیل اینکه نخست این سؤال مطرح است كه چرا انسان دست اندركار اعمال و فعاليتها می گردد، اعمالی كه بر حسب موقعيتهاي متفاوت ، دگرگونگی می یابد و میان انسان و محیط او نوعی هماهنگی را بوجود می آورد . امثال اینگونه اعمال و تصرفات ، عاری از عامل محرك نیست و فاقد انگیزه ها نمی باشد .

اگر علماء و دانشمندان فقط از چندی پیش به تحقیق و بررسی محركها و انگیزه های درونی بطور جدی سرگرم شدند ، غزالی در جمع دانشمندان پیشین جزء پیشگامانی است كه اهتمام خود را در بررسی این نوع از پدیده های روانی- البته بهمان اندازه ای كه وسائل تحقیق و مطالعات علمی آن دوران اجازه میداد - مبذول داشتند . اهمیت این مسئله با توجه به مطالب زیر كاملاً روشن است :

۱- طبیعت انسان حاوی مجموعه ای از محركهای درونی و تمايلات می باشد « لذا هر انسانی در آغاز و اساسِ خلقتِ خود ، عاری از پیروی از شهوات و تمايلات نیست »^۱ شهوت از نظر غزالی صرفاً عبارت از میل و گرایش می باشد ، و خود در این باره می گوید : « ناگزیر در تو میل و گرایشی وجود دارد ، میل و گرایش به چیزهایی كه متناسب و درخور تو می باشد . و این تمایل و گرایش ، شهوت نام دارد »^۲ .

۲- فكر آدمی بدون محرك و انگیزه ، فعالیتی ندارد « اگر خداوند متعال عقل را- كه فرجام و عواقب امور را به آدمی می شناساند و او را به مآل كارها

۱. احیاء ، ۱/۴ .

۲. احیاء ، ۱۰۸/۴ .

رهنمون است - می آفرید، و این انگیزه (یعنی شناسائی فرجام امور) را برطبق مقتضای عقل نمی آفرید محققاً حکم عقل، ضایع و تباه می گشت .

۳- اراده انسان - در صورتیکه تحرک و میل و گرایش در میان نباشد - قاطعیت نمی یابد «و هر اندازه که تمایلات آدمی نیروی فزونی کسب کند بهمان اندازه نیروی اراده او جزم و قاطعیت کسب کرده و قدرت بر عمل و فعالیت او تمکن بیشتری بدست می آورد»^۱ .

۴- رفتار آدمی بهر کیفیتی باشد احتیاج به محرکی درونی دارد «اگر خداوند متعال حس و قوه بینائی را در تو نمی آفرید که از رهگذر آن بتوانی غذا را بازبایی، و در طبع و نهاد تو میل به غذا را خلق نمی کرد و شوق و گرایش به غذا را در تو ایجاد نمی نمود - شوق و گرایش که ترا به تحرک و جنبش و امیدارد - مسلماً حس بینائی، بیکار و عاطل و بی ثمر می گشت. چه بسیارند افراد بیماری که غذا را می بینند، غذائی که بهترین و سودمندترین عامل ادامه زندگانی

۱. احیاء، ۱۰۸/۴: در اینجا بایسته است اشاره کنیم که کلمه «فطرت» از نظر غزالی، مفاهیم متعددی می یابد که این مفاهیم ظاهراً از هم متفاوت و معارض با یکدیگرند: الف - غزالی گاهی از کلمه «فطرت» تصدیق به ربوبیت را اراده میکند باین معنی که آدمی بر اساس فطرت یعنی بر اساس رغبت و گرایش به معرفت خداوند زاده میشود، و این همان مفهومی است که در تعریف اسلام میگویند: اسلام دین فطرت است؛ چون حدیث «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ نَصْرَانِيَةً أَوْ مَجَسَّانَةً» را بهمین مفهوم تفسیر میکنند .

ب - گاهی غزالی فطرت را بقبول خیر و شر و عاری بودن قلب آدمی از هر گونه نقش و قابل بودن آن برای هر گونه نقش معنی میکند .

ج - چنانکه گاهی منظور از فطرت از نظر غزالی عبارت از توازن و اعتدال است؛ زیرا این حالت اعتدال غالباً حاکم بر اهل مزاج می باشد. بهر صورت این تفسیرهای متنوع، راجع به کلمه «فطرت» منافق با این نظریه نیست که در نفس آدمی، مجموعه ای از تمایلات و محرکهای فطری و اکتسابی وجود دارد، اگرچه از لحاظ احکام ارزشی در هر پایه ای باشند (رك: کیمیای سعادت (ضمن مجموعه) جزء ۹، ص ۵. احیاء ۱۲/۴ - ۶۹/۳ -

۵۹/۳ - ۲۲۰/۱) .

آنها است معه‌ذا اشتها و تمایلی به غذا در آنها وجود ندارد و در نتیجه ، حس بینائی و ادراک او در رابطه با غذا ، عاطل و بی اثر می‌ماند^۱ . پس بشرناگزیر از داشتن شهوات و تمایلات است تا اعضاء و اندام و ابزار بدنی او تحرك یابد^۲ .

۵- محرکهای درونی در حقیقت حاکی از مجموعه‌ای از نیازهای فیزیولوژی و معنوی است مانند نیاز به غذا و نیاز به امنیت . محرکهای درونی ، تصویرهای روانی این نیازها می‌باشد ، لذا بصورت محرکها و انگیزه‌های باطنی- که ریشه‌های آن تا اعماق حالات فیزیولوژی و با تجارب موجود زنده پیوند دارد - خود را می‌نمایاند ؛ زیرا چنانکه غزالی می‌گوید : « تو از نعمتهای خداوند متعال - جز خوردن - چیزی را نمی‌شناسی ، در حالیکه خوردن در جنب سایر نِعَمِ الهی پست‌ترین و فرومایه‌ترین نعمتها است . سپس از میان این نعمتها همینقدر میدانی که گرسنه هستی ، لذا دست اندر کار خوردن و تناول غذا می‌شوی »^۳ . و چون انگیزه و محرک درونی ، بیانگر و تعبیر کننده نیاز انسان است غزالی آنها را از صفات انسان میداند ، انسانی که بخاطر وجود رغبت‌ها و تمایلات در نهادش ، دارای فرق و امتیاز نسبت به سایر موجودات می‌باشد . لذا غزالی نگفته است که این محرکهای درونی یعنی این تمایلات در فرشتگان وجود دارد ؛ چون فرشتگان ، عاری از نقص بوده و موجوداتی کامل هستند . و اصولاً باید حاجت و نیاز را بعنوان نقص تلقی کرد^۴ .

چنین بنظر میرسد که نیازهای فیزیولوژی نقطه آغاز محرکهای درونی است ، و آنگاه که حاجات و نیازها نسبت به غذا و امنیت و محبت در انسان ، تعدد و تنوع و تکرار می‌یابد حاجت و نیاز به غذا از هر نوع حاجت و نیاز دیگری ، شدیدتر و نیرومندتر می‌باشد^۵ .

۱. احیاء ، ۱۰۹/۴ . ۲. همان مرجع و صفحه .

۳. احیاء ، ۱۱۱/۴ .

۵. مقالات فی علم النفس : ترجمه دکتر محمود عطیه .

اما عنوان محرکها وانگیزه‌ها از نظر روانشناسان جدید برای ارائه دو مفهوم مورد استفاده قرار می‌گیرد :

الف - در مسیر زندگانی روزمره و عادی . محرکها در این رهگذر دارای مفهومی گسترده و فراگیرتری نسبت به مفهوم پسیکولوژی کلمه « محرکها و انگیزه‌ها » است و در نتیجه ، عادات وانگیزه خارجی و اهداف وانفعالات را نیز در برمی‌گیرد .

ب - اما محرکها با مفهوم پسیکولوژی آن ، عبارت از اصطلاح خاصی است که صرفاً بر انگیزه‌های ذاتی و باطنی و درونی اطلاق می‌گردد . محرک وانگیزه با چنین مفهومی عبارت از نیروی درونی است که نسبت به هدف توجیه می‌شود^۱ . و یا عبارت از حالتی است درونی که فرد را آمادگی می‌بخشد و یا او را به رفتار معینی - چون خواهان اهداف مشخصی است - سوق میدهد ، اعم از آنکه این رفتار ، ظاهری و یا باطنی باشد^۲ .

دافع و یا محرک از نظر غزالی عبارت از هرامری است که موجود را به نشاط و جنبش روانی و یا رفتار وامیدارد ، اعم از آنکه این نشاط و جنبش ، حرکتی و یا ذهنی باشد . و چون این محرکها غالباً مورد توجه والتفات آدمی نیست و انسان از آن غافل است اگرما بدان التفات کنیم و آنرا درک و احساس نمائیم ، آنرا رغبت می‌نامیم . و اگر این محرک تحت تأثیر تجارب انفعالی در نفس استقرار پیدا کند بصورت عاطفه درمی‌آید^۳ ، ولی غزالی محرکها را با مفهومی تلقی می‌کند که انسان بدان استشعار و التفات دارد .

از نظر غزالی عواطف از محرکهای مهم و اساسی رفتار انسان می‌باشد . محرکها - مادامی که برانگیخته نشود - در حال کمون و خفاء و استعداد

۱ . B . Norman Mum : Psychlogy 1946 P . 195 .

۲ . همان مرجع و صفحه .

۳ . مبادی علم النفس العام : دکتر یوسف مراد ، ص ۴۰ ، ۴۱ .

بسر می برد ، و ناگزیر باید با تماایل و میل و رغبت پیوند یابد تا فعلیت پیدا کند . لذا اگر طفل به اعمال جنسی ترغیب گردد بخاطر اینکه تماایل و رغبتی در او نسبت به این امر وجود ندارد در خود احساس رغبتی نسبت به آن نمی کند ^۱ . عوامل رفتار و انگیزه های آن دو نوع است :

۱- انگیزه های خارجی مانند هیجان تماایل جنسی انسان از طریق دیدن چهره و اندام زن ^۲ ، و یا مانند هیجان تماایل جنسی بخاطر پر خوری ^۳ . مجاری و گذرگاههای این انگیزه های خارجی به درون و روان انسان ، عبارت از حواس پنجگانه ظاهری است ^۴ .

[زدست دیده و دل هر دو فریاد هر آنچه دیده بیند دل کند یاد]

۲- انگیزه های داخلی و درونی که ضمن خاطره ها و اندیشه ها و حرکات آن ، خود را می نمایاند و در طی خیالاتی که در نفس باقی می ماند خود را نشان می دهد ؛ زیرا خیال آدمی از چیزی به چیز دیگر منتقل می شود و بر حسب انتقال آن ، قلب نیز از حالی به حال دیگر جابجا می گردد ^۵ .

خواطر و خلجانها و انگیزه های درونی دارای اهمیت زیادی است ؛ به این دلیل که وقتی مادرک کردیم این خواطر و خلجانها همان « محرکات اراده ها است ناگزیریت و تصمیم و اراده در پی ظهور امری که بخاطر انسان میرسد تحقق می یابد . پس مبدء اعمال عبارت از خواطر و خلجانها است و همین خواطر و خلجانها است که رغبت و تماایل آدمی را تحریک می نماید ، و تماایل و رغبت نیز محرک عزم و تصمیم انسان می گردد ^۶ .

۱. احیاء ، ۲/ ۲۸ .

۲. احیاء ، ۳/ ۴۰ .

۳. احیاء ، ۳/ ۲۵ .

۴. احیاء ، ۳/ ۲۵ .

۵. همان مرجع و صفحه .

۶. همان مرجع و صفحه .

غزالی در تعریف خواطر می گوید: عبارت از افکار و اذکار و خاطره هائی است که در قلب آدمی پدید می آید^۱.

علل و اسباب توارِدِ خواطر و خلجانها، یا بیرونی است و یا درونی. اما اسباب و عوامل خارجی همان چیزی است که بگوش تو میرسد و یا در برابر حواس تو پدیدار می گردد، و چنین شرائطی گاهی موجب جلب اهتمام انسانی می شود تا آنجا که از آن پی جوئی کرده و در آن تصرف میکند و سپس فکر آدمی به چیز دیگری کشانده می شود و این جابجائی همینطور تسلسل می یابد.

اما اسباب و عوامل درونی دارای نیروی فزونتری است؛ « زیرا وقتی اهتمام های آدمی در عرصه دنیا تنوع می یابد فکروهمّ و غم آدمی در يك فن و يك امر متوقف نمی ماند، بلکه پیوسته از سوئی به سوئی دیگر در تظاهرات خود جابجا می گردد»^۲.

خواطر بر دو نوع است، نوعی از آن آدمی را به شر و بدی دعوت میکند که آنرا «سواس یا وسوسه» می نامند، و نوع دیگری که انسان را به خیر و نیکی سوق میدهد که به «الهام» نامبردار است^۳.

غزالی تحلیل های دقیقی برای انگیزه های مختلف یاد کرده است که این مبحث را مجال گفتگوئی از آن نیست^۴.

این تحلیل ها نمایانگر آگاهی عمیق او از زوایای ژرفای روان انسانی است، و غزالی از نظر خط مشی کلی - در بررسی آنها - همگام با ابوطالب مکی است اگرچه او از لحاظ دقت و تفصیل مطلب، بر او برتری و فزونی دارد^۵.

۱. همان مرجع و صفحه.

۲. احیاء، ۱/۱۶۴.

۳. احیاء، ۳/۳۶.

۴. احیاء، ۳/۴۲.

۵. قُوت القلوب ۱/۱۶۸.

در اینجا لازم است اشاره کنیم که غزالی میان محركهای درونی و استعداد هائی - که از آن به « قدرت » تعبیر می شود - فرق می گذارد؛ چون گاهی انسان به چیزی تمایل پیدا می کند و یا محركها و انگیزه ها بطرف آن چیز رو به تراکم می گذارد، ولی آدمی برای تحقق آن چیز فاقد توانائی است. غزالی در این زمینه به توضیح و تفصیل نمی پردازد؛ چون معتقد است توضیح و تفصیل درباره آن با بررسیهای مربوط به تشریح و کالبد شکافی تناسب دارد، و این همان کاری است که روانشناسی جدید بدان دست می یازد^۱.

قدرت و نیروی محركها و انگیزه های درونی و ترتیب و تسلسل ظهور آنها

از دیدگاه غزالی، شدت و نیرومندی محركها و انگیزه های درونی با تطور ظهور و بروز آنها ارتباط دارد؛ لذا در مرحله نخست تمایل به غذا در آدمی خودنمایی می کند و سایر تمايلات و انگیزه های درونی در مراحل بعدی ظهور می نمایند. ابن سینا و ابن مسکویه و عموماً فلاسفه اسلامی، نظیر چنین ترتیبی را یاد کرده اند^۲. غزالی در کتاب « معارج القدس » در توضیح همین مطلب می گوید: « اما قوه و نیروی شهویه، دارای مضار و منافع است که اصلاح و درمان این نیرو نسبت به سایر نیروها و قوای دیگر مشکل تر و دشوارتر میباشد؛ زیرا این قوه و نیرو - وجوداً - از قوای دیگر مقدم تر و قبل از همه قوای دیگر در انسان بروز می کند و انسان دارای پیوند استوارتری با این قوه می باشد و از لحاظ امکانات، دارای زمینه های فزونتری است؛ چون این نیرو همراه با تولد انسان با او به دنیا می آید. این نیرو در انسان و حیوان - که در این جهت متجانس با انسان است - و حتی در نباتات نیز وجود دارد. پس از آن

۱. Guilford : General psy . 1946 , P . 224 .

۲. ابن مسکویه : دکتر عزت ، ص ۴۳۲ ، ۴۳۳ . تهذیب الاخلاق ، ص ۴۷ .

قوة حَمِيَّت و دنا ع از خود یعنی «حب ذات» پدید می آید. و در واپسین مرحله نیروی تفکر و نطق و تشخیص در او ظاهر و شکوفا می شود.^۱

غزالی در «میزان العمل» مشابه همین ترتیب را یادآور می شود و می گوید: «نیروی شهوت - یعنی اشتها و تمایل به غذا - نیرومندترین تمایلات انسان است؛ زیرا این قوه و نیرو از لحاظ وجود و بروز، قبل از سایر قوای مرتبتی را احراز کرده و شدت پیوستگی انسان با آن، از هر قوه و نیروی دیگری فزونتر است؛ چون در آغاز امر، همین نیرو در انسان همراه بازادنی او پدید می آید»^۲ و نیز غزالی در کتاب «احیاء» راجع به دوافع و محرکهای درونی بهمین ترتیب یاد می کند و می گوید: «اراده و علم انسان پس از بلوغ پدیدار می گردد، اما شهوت و غضب و حواس ظاهری و باطنی در طفل خردسال نیز وجود دارد»^۳ و در جای دیگری از کتاب «احیاء» می نویسد: اما انسان، در آغاز صباوت و خردسالی همچون بهیمه و چهارپایان، و بگونه ای ناقص آفریده شده است، و جز شهوت و تمایل به غذا - که مورد نیاز او است - تمایل دیگری در او ایجاد نشده است؛ سپس بترتیب، تمایل به بازی و زینت و تمایل جنسی در او پدیدار می شود، و در واپسین مرحله، عوامل امتیاز او از چهارپایان - که عبارت از عقل و اراده و قدرت و توانائی بردفع شهوات و تمایلات نفسانی است - در او شکوفا می گردد.^۴

غزالی در کتاب «الْأَرْبَعین» محرکها و تمایلات انسان را بدین ترتیب ذکر می کند:

۱- تمایل بهیمی یعنی تمایل به غذا و تمایل جنسی. ۲- تمایل سبعی یعنی

۱. معارج القدس، ص ۸۴.

۲. میزان العمل، ص ۶۸، ۶۹.

۳. احیاء، ص ۷/۳.

۴. احیاء، ص ۶۹/۴؛ ۹۹/۴.

خشم و غضب. ۳- تمایل شیطانی که دو تمایل قبلی را - بمنظور شر و بدی - بااستخدام خود می گیرد. ۴- تمایل ربوبی و عقل که می توان آنرا تمایل عالی انسان نامید.^۱

با اینکه می بینیم غزالی راجع به محرکهای فطری انسان و اهمیت آن تأکید و پافشاری دارد، مع هذا محرکهای اکتسابی نیز در نظر او از لحاظ ارزش و اهمیت، کمتر از محرکهای فطری نیست؛ لذا بهمین نکته در کتاب «احیاء» اشاره کرده و می گوید: «بهمان اندازه که انسان به تمایلات شکم و دامن، انس و علاقه پیدا می کند دلبستگی او به دنیا رو به فزونی می گذارد، و بوسیله مال و جاه و مقام در این دلبستگی تمکن می یابد، و از پی تمکن در مال و جاه، تکبر و خود بزرگ بینی و غرور و ریاست طلبی در او پدید می آید. وقتی چنین حالتی در انسان بهم رسد نفس و روان او اساساً برای ترك دنیا و پشت پازدن به هوسهای مادی، مجالی برای خود نمی یابد، و در امر دین بهمان اصولی پای بند می شود که برای ریاست او بکار آید؛ و سرانجام، غرور و خودباختگی و خودمحوری بر او چیره می گردد»^۲

نتیجه اینکه: محور و هسته مرکزی- که محرکها و انگیزه های يك انسان معمولی پیرامون آن می گردد - عبارت از حب بقاء و ادامه حیات می باشد، و هر اندازه که محرک و انگیزه آدمی با چنین نیازی پیوند نزدیک تری برقرار کند حب و علاقه به بقاء و ادامه حیات ضرورت شدیدتری بخود می گیرد، و اصرار انسان نسبت به آن رو به فزونی می گذارد. غزالی در توضیح این نکته می گوید: «بهمین جهت آنچه بیش از هر امر دیگر بر نفس آدمی چیره می گردد تمایل عصبی و شدید به غذا و تمایل و شهوت جنسی است؛ بدان جهت که انسان این دو نوع

۱. الاربعین، ص ۱۹۴.

۲. احیاء، ص ۷۶/۳.

تمایل وانگیزه را برای ادامه حیات ، شایسته تر می بیند»^۱ «حب مال و سایر تمایلات دیگر باهمین دونوع تمایل وانگیزه ، پیوند و خویشاوندی دارند و مآلاً به آنها باز می گردند»^۲.

غزالی درجای دیگر می نویسد : «تمایل و شهوت شکم و دامن مهمترین تمایلات دنیوی هستند»^۳ ؛ چون با تأمین بقاء و ادامه حیات از رابطه ای مستقیم و شایستگی فزونتری برخوردارند . سایر تمایلات ، غیر از این دونوع تمایل ، تابع آندو می باشند .

پس بنابراین علاقه و تمایل به غذا از نوع عواملی است که ضامن بقاء و ادامه حیات فرد می باشد^۴ . چنانکه شهوت و تمایل جنسی ضامن بقاء نسل و نژاد آدمی است^۵ سایر محرکهای درونی و تمایلات از قبیل احساس نیاز به تقدیر و احترام و تحقق شخصیت به همین دونوع تمایل مربوط می گردند . با اینکه غزالی احیاناً به تغلیب یعنی اعتقاد به توان فزونتر تمایل جنسی بر تمایل به غذا اشاره دارد و فی المثل می گوید : «شهوت جنسی ، مسلطترین و سرکشترین تمایلات نسبت به فرمان عقل است»^۶ مع هذا منظور او از قدرت فزونتر این تمایل ، حاکی از شدت قرب و پیوند آن باحب بقاء نیست ، بلکه منظور او این است که آدمی از این قوه و تمایل بیش از هر تمایل دیگری لذت می برد ؛ زیرا اگر لذت جنسی استمرار یابد بصورت نیرومندترین لذات بدنی درمی آید^۷ .

۱. احیاء ، ۹۳/۳ .

۲. احیاء ، ۵۵/۳ .

۳. احیاء ، ۲۴۳/۳ .

۴. احیاء ، ۱۰۸/۴ .

۵. احیاء ، ۹۷/۳ .

۶. همان مرجع و صفحه .

۷. احیاء ، ۹۶/۳ .

بنابر این تمایل به غذا - بخاطر پیوند استواری که با مسئله حب بقاء و ادامه حیات دارد - بعنوان اساس تمایلات و محرکها و انفعالات و واکنشهای پیوند یافته با حیات دنیوی، در انسان بجای می ماند؛ لذا غزالی می گوید: «عظیم ترین عامل هلاک آدمی تمایلات شکم او است، بخاطر همین تمایل بود که آدم ابوالبشر (علیه السلام) و حواء از دار قرار و سرای پایدار و منزلگه عزت و سرفرازی به جایگاه خواری و فقر و پریشی هبوط کردند؛ زیرا آنان از تناول و شکم بارگی نسبت به آن شجره، منع شدند، ولی شهوت شکم و نیروی تمایل به خوردن بر آنها چیره گشت و بالاخره از آن تناول کردند و معایب و نقاط ضعف آنان پدیدار گشت و جامه از بر آنها بیفتاد. آری شکم و تمایل آن - علی التحقیق - سرچشمه همه تمایلات دیگر و ریشه تمام آفات و دردها می باشد»^۱.

از اینجا نتیجه می گیریم که تمایلات انسان ذاتاً مقصود و مطلوب نیست، بلکه مطلوب بودن آن بخاطر هدف و غرض دیگری است که عبارت از تحقق بقاء و ادامه حیات است. پس تمایل به مال و جاه و یا تمایل اجتماعی (یعنی علاقه به افراد جامعه) کوچک - اعم از خانواده و یا جامعه ای بزرگ تر - و نیز سایر تمایلات دیگر دنیوی بدان جهت قلب آدمی را مشغول می سازد که مرکز قلب و نفس آدمی یعنی تن او پایدار بماند^۲.

تقسیم بندی محرکها و انگیزه های درونی

عده ای از دانشمندان روانشناسی، سلوك و رفتار را باغریزه تفسیر کرده اند و انگیزه هایی که رفتار آدمی را توجیه و راهبری می نماید از نظر آنها عبارت از

۱. احیاء، ۷۷/۳. باید در اینجا اشاره کنیم که اصطلاح شهوت و تمایل و یا علاقه - که غالباً مورد استعمال ما است - عبارت از گرایش و محرکی درونی است که دارای شدت و قدرت زیادی است.

۲. احیاء، ۲۲۹/۳، ۲۲۰/۳.

همان محرکها و انگیزه‌های عزیزی است که «مکدو گال» در تعریف این محرکها می‌گوید: استعدادهای روانی موروئی و یافطری است که لازمه درک یا توجه و تنبه خاصی نسبت به اشیاء و یا اثر پذیری و انفعال خاصی در برابر انگیزه‌های درونی و یا انتخاب سلوک و رفتاری مشخص می‌باشد، و یا آنکه لا اقل محرکی را در خود احساس می‌کند که او را به رفتار مشخصی سوق می‌دهد^۱.

دیگران در تعریف محرکها و انگیزه‌های عزیزی می‌گویند: عبارت از نیروئی حیاتی است که موجود را به تحرک و امیدارد و بدون آن، حرکت و جنبشی که میان افراد نوع و میان مراحل جنبشهای فطری آنها پیوند و رابطه برقرار می‌سازد، متلاشی می‌گردد. یکی از مظاهر این محرکهای غریزی مراقبت و نگاهبانی از بقاء و ادامه حیات است، تحقق این غریزه بوسیله فعالیت‌ها عضوی از قبیل راه رفتن و پرواز کردن صورت می‌گیرد؛ چنین حالتی غریزی یکنوع معرفت و شناخت عملی و فنی و هنری است که - جز در دائره محدودی - قابل تعدیل و تغییر نمی‌باشد^۲.

علماء و دانشمندان در تعدد و تنوع و یا عدم تنوع این محرکهای غریزی دچار اختلاف عقیده‌اند: عده‌ای آنها را به یک غریزه - که عبارت از غریزه جنسی و یا غریزه سیطره و تفوق و برتری جوئی است - ارجاع می‌دهند؛ و گروهی نیز این محرکهای غریزی را متعدد می‌دانند.

طرفداران نظریه تعدد و تنوع محرکهای غریزی نیز در شمار و ارقام این غرائز به اختلاف سخن گفته‌اند: مکدو گال آنها را عبارت از چهارده غریزه می‌داند که هریک از آنها توأم با انگیزه انفعالی و واکنش ویژه‌ای می‌باشند. اما «ویلیام جمس» می‌گوید: غرائز آدمی به بیش از سی و دو غریزه می‌رسد^۳.

۱. علم النفس قديماً وحديثاً: ایفلنج، ترجمه عماد اسماعیل و عطیه محمود، ص ۸۸.

۲. مبادئ علم النفس: یوسف مراد، ص ۴۵.

۳. W. James: the Principles of Psy. 1905 Vol. 2, P. 404.

و «ثورندیک» آنها را به حدود چهل و دو غریزه می‌رساند.^۱

غرائز به نوعی و فطری و غریزه کور تقسیم می‌گردد، و اگرهم در این غریزه اخیری، غرض و هدفی وجود داشته باشد معه‌ذا موجود زنده آنرا درک و احساس نمی‌کند.

ولی سخن در این است که آیا ممکن است سلوک و رفتار را صرفاً با غریزه تفسیر نمود؟ و آیا امکان آن هست که فعالیت‌های انسان باقائمه و نمودارهای ثابتی از غرائز و انفعالات و بازتاب‌هایی که با آن همراه است محدود و مشخص ساخت؟ آیا همه محرکها و انگیزه‌های غریزی (یعنی غریزه‌های اولی و ثانوی و فیزیولوژی و معنوی)، فطری و موروثی هستند و یا آنکه راه اکتسابی بودن آنها در برابر محرکها و غریزه‌های اجتماعی و معنوی، باز و گشوده است؟ واقع و حقیقت این است که اظهار رأی قاطع در غریزی بودن تمام محرکهای درونی انسان، دشوار می‌باشد. گرچه تمام محرکهای درونی حیوان و جانور، غریزی است. علت امتیاز انسان نسبت به حیوان در رابطه با این مسئله آنست که طبیعت و سرشت آندواز لحاظ جهاز عصبی و هوش و تجارب و محیط اجتماعی - که تحت تأثیر آن قرار دارند - متفاوت است. بهمین جهت چهارپایان از نظر غزالی فقط محکوم و مُسَخَّرِ محرکهای غریزی هستند، درحالی‌که انسان بخاطر وجود علم و اراده و محرک‌هایی که از رهگذر محیط‌های اجتماعی کسب می‌کند دارای امتیاز نسبت به حیوان می‌باشد.^۲

ولی درک و تشخیص امتیاز میان محرکها و انگیزه‌های غریزی از یکسو و غریزه‌های کسبی انسان از سوی دیگر دشوار است؛ بدلیل اینکه عوامل عقلی و تربیتی و دینی و عوامل فرهنگی و تمدنی، انسان را تحت تأثیر خود قرار میدهد. غزالی بر مسئله وجود غرائز و تمایلات فطری در کنار شماری از تمایلات

۱. Thorndic E. R. Educational Psy. Vol 2. N, York, 1913.

۲. احیاء، ۱۶/۴، ۷/۳.

دیگر اصرار دارد که این تمایلات علاوه برداشتن بنیادی فطری - تا حد وسیع و گسترده‌ای - کسبی می‌باشند.

تمایلات عمده و اساسی فطری از نظر غزالی در قالب همان تعبیر کهن و قدیمی «شهوَت و غضب» یعنی تمایل به غذا و تمایل جنسی، و حالت انفعالی خشم و غضب، خود را می‌نمایاند و در ایندو خلاصه می‌شود. ایندو امر یعنی شهوَت و غضب پایه و اساس تمایلات و خصوصیات انفعالی و عاطفی گوناگون دیگر نیز می‌باشند.

این سخن و گزارش غزالی درباره تمایلات عمده و اساسی فطری با این گفتار او - که هر مولودی بر نهاد فطرت زاده می‌شود - متناقض نیست؛ بلکه فطرت بر حسب برداشت غزالی، مقتضی و مستلزم وجود مجموعه‌ای از تمایلات و استعدادهای غریزی گوناگون در انسان می‌باشد.

غزالی به تعدد و تنوع تمایلات فطری انسان متمایل است و غرائز را متعدد می‌داند؛ چون معتقد است که انسان در آفرینش و ترکیب وجودش با چهار آمیزه همراه بوده و در نتیجه، چهار نوع صفت و خصوصیت در نهاد او فراهم آمده است که عبارتند از: حالات سبعیت، بهیمیت، شیطانیت، و ربانیت.

ولی پهنه و میدان برای پدیدار شدن شماری از محرکهای درونی ثانوی و عاطفی - که بر پایه استعدادهای نخستین، مبتنی می‌باشد - باز و گسترده است. و بدینسان غزالی محدود بودن سلوك و رفتار انسان را به شمار معدودی از غرائز و تمایلات، مردود می‌داند، و راه را فراسوی بسیاری از محرکهای درونی - که آگاهیههای شخصی انسان در تکوین این محرکهای درونی سهمیم است - باز می‌گذارد؛ اگرچه برخی از محرکها دارای اساس و پایه فطری می‌باشد، ولی در سایه تجارب و آگاهیههای فردی، شکل و فرم ویژه‌ای بخود می‌گیرد؛ و این همان مطلبی است که روانشناسان جدید نیز بدان گویا می‌باشند؛ زیرا آنان به شماری از تمایلات کسبی اشاره دارند که بازده احتكاك و برخورد

انسان با محیط است. انسان در هر دوره‌ای از ادوار رشد و نمو خود، شماری از این تمایلات را در خود فراهم می‌آورد.^۱

لکن از خود می‌پرسیم که آیا غزالی تمایلات دینی و محبت به خدا و گرایش به حق را از تمایلات و محرکهای غریزی می‌داند و یا آنکه معتقد است این تمایلات، کسبی است؟

ظاهراً آراء غزالی در این مورد، متناقض می‌نمایند؛ زیرا گاهی می‌گوید: این تمایلات، غریزی است؛ و گاهی اشاره به آن دارد که این تمایلات نسبت به طبع انسان، نامأنوس و غریب و بیگانه است.^۲ ولی حقیقت این است که تناقضی در میان نیست؛ چون غزالی رفتار انسان را از دو زاویه مطالعه می‌کند و بر اساس حکم ارزشی بدان می‌نگرد، یعنی بر اساس فرق میان سطح عادی و میان سطح عالی رفتار، آنها را مطالعه می‌کند.

و چون بحث و تحقیق غزالی سطح عادی رفتار انسان را نیز در برمیگیرد، بر این اساس، تمایلات دینی نسبت به طبع آدمی، غریب و بیگانه می‌باشد.^۳ و انسان بر سبیل قهر و تکلیف است که طبع خود را به عبادت و امیدارد^۴؛ چون مقتضای طبیعی طبع انسان، شهوت و غضب و کبر و مال دوستی و جاه‌طلبی و امثال آنها است.^۵

اما از آنجا که غزالی درباره رفتار - در سطح عالی آن نیز - بحث می‌کند تمایلات دینی بر حسب آن، همانند تمایل به غذا و علاقه به نوشیدن می‌باشد؛ چون تمایل دینی نتیجه و مقتضای طبع قلب آدمی است؛ بدلیل اینکه این تمایل

۱. Allport : Personally: P. 191

۲. احیاء، ۵۸/۳؛ ۹/۴.

۳. احیاء، ۱۰/۴.

۴. احیاء، ۹/۴؛ ۹۳/۳.

۵. احیاء، ۲۰۲/۴.

يك امر ربانی و الهی است^۱ [که انسان نیز در طبیعت خود، واجد چنین بُعْدِ ربانی می‌باشد] بلکه تمایل انسان نسبت به خواسته‌های شهوانی - در رابطه با این بُعد ربانی - بیگانگی می‌یابد، و تمایل شهوانی در حقیقت بر طبع ربانی او عارض می‌شود و نسبت به بُعْدِ ربانی او بیگانگی دارد. غذای قلب آدمی عبارت از حکمت و معرفت و محبت خدای (عزوجل) است^۲.

تقسیم‌بندی محرکهای درونی از نظر روانشناسان بر پایهٔ دو نوع عمده و اساسی محرکها صورت می‌گیرد:

۱- محرکهای نخستین که منظور از آنها محرکها و غرائزی است که از طریق آگاهی و بینش و تجارب بدست نمی‌آید و شبیه غرائز حیوانی است و با نیازهای بدنی و بقاء فرد و نسل پیوند دارد^۳.

۲- محرکها و انگیزه‌های ثانوی که مخصوص به خود انسان است و محیط در تکوین آنها نقش عمده و مؤثری بعهدده دارد، اگرچه مآلاً در جهت تأمین نیازهای اساسی انسان - که عبارت از نگاهبانی از بقاء نسل و بهبود و تکامل آن می‌باشد - قرار دارد.

اما تقسیم‌بندی محرکها و انگیزه‌های درونی از نظر غزالی، اشکال متنوعی بخود می‌گیرد:

۱- تقسیم محرکهای درونی بر حسب طبیعت اخلاقی انسان :

بر حسب یکی از این فرمها، غزالی محرکهای درونی را مطابق طبیعت اخلاقی انسان بشرح زیر تقسیم می‌کند:

الف - تمایلات بهیمی : مانند علاقهٔ شدید به خوردن و حرص بر اجراء

۱. همان مرجع و صفحه .

۲. احیاء ، ۸۵/۳ .

۳. علم النفس : دکتر نجاتی ، ص ۳۹ . الدوافع: مصطفی فهمی، ص ۴۱ .

تمایلات جنسی و امثال آنها^۱. در سایه این گونه تمایلات بهیمی، استعدادها و آمادگی‌های بشر می‌رسد که روانی است و صفاتی اخلاقی از قبیل وقاحت و بی‌شرمی، خبث و پلیدی درونی، بخل و تبذیر، مزاح خارج از اندازه، افراط در طمع و تملق و چاپلوسی را برای انسان به ارمغان می‌آورد^۲.

ب - تمایلات سبعی یا تمایلات غضبی: مانند عداوت و کینه و خشم^۳ که از ناحیه آن، استعداد و آمادگیها و صفاتی اخلاقی از قبیل حالت غضب و تهاجم و یورش به مردم بشر می‌رسد^۴.

ج - تمایلات شیطانی: که از گرد هم آئی شهوت و غضب - در عین اینکه امتیاز و تفاوت میان آندو روشن است - تکون می‌یابد^۵. يك سلسله صفات اخلاقی از قبیل: حيله و نیرنگ و مکر و فریب با این تمایل خویشاوندی دارند^۶.

د - تمایلات ربانی: که معنی آن، شوق همه انسانها برای اتصاف به صفات الهی است^۷. صفاتی از قبیل: کبر، فخر و مباهات، علاقه به جلب ستایش دیگران، سرفرازی، دوام حیات و خلود، استعلاء و سیطره طلبی و برتری‌جوئی، از همین تمایلات ریشه می‌گیرد^۸؛ چنانکه از سوی دیگر، علاقه به علم و حکمت و قطع و یقین و احاطه به حقایق موجودات نیز بازده همین تمایلات است^۹.

۱. احیاء، ۱۶/۴.

۲. احیاء، ۱۱/۳.

۳. احیاء، ۱۰/۳.

۴. احیاء، ۱۶، ۱۵/۴.

۵. احیاء، ۱۰/۳.

۶. احیاء، ۱۶، ۱۵/۴.

۷. احیاء، ۱۰/۳.

۸. احیاء، ۱۵/۴.

۹. احیاء، ۱۱/۳.

۲- تقسیم بندی محرکهای درونی براساس توجه به حب بقاء در موجود زنده:

شکل دیگر طبقه بندی محرکها و انگیزه های درونی از دیدگاه غزالی براساس نگرش به وجود حب بقاء در موجود زنده و قرب و بُعد گرایش به حب بقاء، فرم می گیرد؛ بدلیل اینکه نخستین چیزی که محبوب و مطلوب انسان است خود او یعنی ذات او می باشد؛ چون حب ذات، فطری و جبلی هر موجود زنده است^۱. معنی وجود حب ذات در انسان این است که در طبع و نهاد او تمایل به دوام وجود و نفرت از نابودی قرار دارد^۲. غزالی در توضیح آن می گوید: در اینجا يك سلسله تمایلات ضروری در تمام موجودات زنده دیده می شود از قبیل: تلاش و جستجو برای غذا و تندرستی و کاشانه و مسکن. و نیز تمایلات دیگری در موجود زنده به چشم می خورد که نسبت به تمام افراد دارای ضرورت نیست، و این تمایلات از راه یادگیری و اکتساب در او بهم میرسد مانند جاه طلبی، علاقه به مال و ثروت. همچنین برخی از تمایلات بگونه ای است که نسبت به برخی از افراد دارای ضرورت می شود و در مورد برخی از افراد دیگر، واجد ضرورت نیست^۳.

بنابراین، تمایلات با چنین معیار و دیدگاه به شرح زیر تقسیم بندی می شود:

الف - تمایلات فردی که بقاء موجود زنده بر آن مبتنی است. این تمایلات عبارتند از: تمایل به غذا و تمایل جنسی (که مجموعاً «شهوت» نام دارند). تمایل به مال و ثروت و علاقه به دنیا و دلبستگی به مقام از همین تمایل منشعب و منبث می گردد.

ب - تمایلات اجتماعی که به خانواده و جامعه فامیل و خویشاوندان و

۱. احیاء، ۲۹۳/۴.

۲. احیاء، ۲۸۹/۴.

۳. احیاء، ۱۶۵/۳: در این سخن غزالی، اشاره ایست به کسبی و فطری بودن محرکها و غریزه های درونی.

بالاخره جامعه های وسیعتر انسانی مربوط می باشد. این تمایل علیرغم آنکه اجتماعی است با موضوع حب بقاء نیز خویشاوندی دارد؛ ولی رابطه و پیوند حب بقاء با تمایلات اجتماعی، ضعیف تر از رابطه آن با تمایلات فردی است؛ زیرا حب بقاء فردی مقدم بر این تمایلات اجتماعی است: «مال و فرزند، عشیره، خویشاوندان و دوستان ذاتاً مطلوب نیستند بلکه علاقه به حظ و بهره در رابطه با دوام حیات فردی و نیز کمال جوئی او موجب می شود که اینگونه جامعه های کوچک و بزرگ، مطلوب انسان واقع شوند»^۱.

ج - تمایلات عالی، یعنی علاقه به نیکی و دلبستگی به حقیقت و تمایلات دینی و میل به زیبایی که رویهرفته دوردست ترین تمایلات انسان در رابطه با حب بقا را تشکیل میدهند؛ زیرا انسان در اینگونه تمایلات، به هر چیزی بخاطر همان چیز دلبستگی پیدا می کند^۲، نه بخاطر چیز دیگری که از رهگذر آن بدست می آید. اساساً گاهی انسان - منهای آگاهی از جنبه های انتفاعی و توجه به آنها - به این امور گرایش پیدا می کند^۳؛ یعنی احياناً انسان به برخی از امور عالی و زیبا احساس علاقه می نماید و به خاطر خود آنها اراده و آهنگ آنها می کند نه بخاطر حظ و بهره ای که از رهگذر حب به آنها نصیب می گردد؛ حالا اعم از اینکه این جمال و زیبایی، مادی باشد - که از راه بصرو یا حواس دیگر ظاهری قابل ادراك است - و یا معنوی باشد که از راه بصیرت و بینش درونی درخور درك و بازیافتن است^۴.

۳- تقسیم بندی محركها و انگیزه های درونی براساس نگرش به مقصد و هدف:

فرم دیگر تقسیم بندی محركها و انگیزه های درونی از نظر غزالی در رابطه

۱. احیاء، ۴، ۲۸۹.

۲. احیاء، ۴، ۲۹۰.

۳. احیاء، ۴، ۲۹۵.

۴. همان مرجع و صفحه.

با هدف و غرض ترسیم می‌گردد، و چنانکه قبلاً نیز اشاره کردیم غزالی ناظر به دو نوع سلوك و رفتار در انسان است: نوعی از رفتار که انسان در یک خطوط نزدیکی با حیوان در آن گام برمیدارد، و نوع دیگر که انسان در رفتار خود، در خطوطی نقطه مقابل حیوان و نزدیک به خطوط فرشتگان گام می‌نهد و با تخلق به اخلاق ربوبی، این خطوط را درمی‌نوردد.

براساس این تقسیم‌بندی، محرکهای درونی دو نوعند:

الف - محرکها و انگیزه‌های دینی.

ب - محرکها و انگیزه‌های «هوی» و هوس.

اما انگیزه‌های دینی و تمایلات عالی انسان عبارت از تمایلاتی است که آدمی را به طاعت و زندگانی صالح و شایسته‌ای وامیدارد، و غزالی در تعریف این تمایلات می‌گوید: تمایلاتی است که تحت تسخیر آدمی است و زیر نظر عقل و تدبیر او عمل می‌کند.^۱ انگیزه خوف از خدا و امید به او را باید در همین انگیزه‌های دینی جستجو کرد، و نیز انفعالات و عواطف گوناگونی از قبیل: محبت و شکر و توکل و امثال آنها با همین تمایلات دینی ارتباط دارد، و خداوند متعال این انگیزه‌ها را در نقطه مقابل هوی و هوس آفریده است.

اما انگیزه «هوی» عبارت از همان حقیقتی که احیاناً با عنوان «نفس

اماره» از آن یاد شده است^۲ و شامل شهوت و غضب می‌گردد.

هوی با برداشت غزالی، واژه‌ای است که تمام حظوظ و تمتعات و بهره-

های دنیوی را شامل می‌شود، و در شرح و گزارش کلمه «هوی» می‌گوید:

قرآن کریم از هفت حظ و بهره دنیوی یاد می‌کند [که محور و کانون همه آنها

عبارت از هوای نفس می‌باشد]:

۱. احیاء، ۱۰۹/۴.

۲. احیاء، ۶۵/۴. میزان العمل، ص ۶۰.

رُئِنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ: مِنَ النِّسَاءِ^۱ وَ الْبَنِينَ^۲ وَ الْقَنَاطِيرَ الْمُقَنْطَرَةَ^۳
مِنَ الذَّهَبِ^۴ وَ الْفِضَّةِ^۵ وَ الْخَيْلَ الْمُسَوَّمَةَ^۶ وَ الْأَنْعَامَ^۷ وَ الْحَرْثَ^۸

(آل عمران، ۱۴)

در نظر مردم دوستی و دلبستگی به هوسها آرایش یافته است از قبیل زنان و فرزندان و کیسه‌های آکنده از زر و سیم و مرکبهای نشانه دار و دامها و کشت و کشاورزی .

در جای دیگر این حظوظ و بهره‌ها به پنج رقم ارجاع می‌گردد :

إِغْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا: لَعِبٌ^۱ وَ لَهْوٌ^۲ وَ زِينَةٌ^۳ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ^۴
وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ^۵ .

(حدید، ۲۰)

باید بدانید که زندگانی دنیا صرفاً بازی و سرگرمی و خودآرائی و فخرفروشی و تبادل افتخار در میان شما ، و فزون جوئی در اموال و فرزندان است .

سپس در جای دیگر ، این حظوظ در دو حظ و بهره فشرده می‌شود :

إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ

(محمد، ۳۶)

زندگانی دنیا صرفاً عبارت از بازی و سرگرمی است .

و خداوند متعال سرانجام همه این حظوظ را در یک عنصر [یعنی « هوی

و هوس »] خلاصه می‌فرماید :

وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ^۱

(نازعات، ۴۰، ۴۱)

و اما آنکه از پایگاه پروردگار خود بیمناک است و خویشتن را از هوسها باز دارد ، محققاً بهشت جایگاه او است .

مسئله حب دنیا :

غزالی از این محرک و انگیزه به « حب دنیا » تعبیر می‌کند و در اشاره

به همین نکته می‌گوید: « دنیا بهره‌عاجل و حظ نقدینه‌تو است که ترا در امور اخروی بدان نیازی نیست و آنرا « هوی » می‌نامند »^۱ این محرک و انگیزه ، شامل تمام اموری می‌گردد که برای تو در آن امور ، گرایش و علاقه و حظ و نصیب و غرض و شهوت و لذت آنی - قبل از مرگ تو - وجود دارد^۲. بدینسان علاقه به مال و تمایل به غذا و شهوت جنسی از حب و دلبستگی به دنیا ناشی می‌گردد. در اینجا باید اشاره کنیم که ماضن تتبع و کاوشهای خود در کتابهای غزالی به مطلبی برنخوردیم که او در ضمن آنها از شأن و مقام تمایلات مربوط به نیازهای فیزیولوژی انسان بکاود ؛ بلکه بعکس ، باید این تمایلات در منطق غزالی وظیفه خود را در حیات فرد - نسبت به آنچه که مربوط به حفظ بقا و رفتار فردی و اجتماعی و رابطه او با خدا است - ایفاء کند. این محرکها و انگیزه‌ها و تمایلات - آنگاه که رفتار انسان و همه عوامل مؤثر روانی را بخاطر کامجویی و لذت یابی در اختیار خود می‌گیرد - بصورت محرکها و تمایلات زیان‌آوری درمی‌آید^۳. آنجا که عقل آدمی با هوسهای او انس و آشتی برقرار می‌سازد ، خرد آدمی در اختیار و در خدمت « هوی » و هوس قرار می‌گیرد^۴ ، و تمایلات انسان - [که بخاطر یک هدف عالی و انسانی و نه بخاطر خودش ، مطلوب بود] - هم اکنون ذاتاً و بخاطر خودش دارای مطلوبیت می‌گردد^۵ ، بگونه‌ای که همه اهتمام و اندیشه آدمی را در اختیار خود می‌گیرد^۶ ، بلکه گاهی فکر و اندیشه او را از او می‌رباید و از میان می‌برد^۷ ، در چنین حالتی است که حب و

۱. احیاء ، ۲۱۷/۳ .

۲. احیاء ، ۲۱۴/۳ ؛ ۲۲۶/۳ . الاربعین ، ص ۴۰ ، ۴۱ .

۳. احیاء ، ۲۱۲/۳ .

۴. احیاء ، ۴۰/۳ .

۵. احیاء ، ۱۶۵/۱ .

۶. احیاء ، ۹۶/۳ .

۷. احیاء ، ۹۸/۳ .

دلبستگی به دنیا نمی‌تواند باعث و علاقه به آخرت آشتی و همزیستی کند^۱؛ اگرچه علاقه به دنیا اساساً و درحد ضرورت، مسئله‌ای است که انسان برای ادامه زیست، ناگزیر از آن می‌باشد^۲.

بخاطر اینکه در کیفیت فهم این مسئله شبهه‌ای بهم نرسد غزالی به توضیح و گزارش آن می‌پردازد و می‌گوید:

هر چیزی که در دنیا وجود دارد مضموم و نکوهیده نیست؛ زیرا تمایلات و دلبستگی آدمی به دنیا سه نوع است:

الف - تمایلاتی که - علاوه بر دنیا - در آخرت نیز یارو همراه تو است و نتیجه و ثمره آن نیز پس از مرگ انسان پایدار می‌ماند، و آن عبارت از حب و علاقه به علم و عمل است.

ب - تمایلاتی که صرفاً حظ و بهره نقدینه و گذرا و نصیب دنیوی، بجز میوه آن است؛ و این، همان تمایل و علاقه‌ای است که آماج مذمت و نکوهش می‌باشد، و غزالی درباره آن می‌گوید: «ظاهر و برون دنیا با باطن و درون آن تفاوت دارد: دنیا دارای ظاهری آراسته و درونی زشت و نازیبا است^۳، مصدر و منبع و سرچشمه آن خشن و دشخوار است^۴. به خیالات فردی که در خواب بسر می‌برد همانند است^۵. شتابان و فانی و سریع الزوال است^۶. با اهل خود دشمنی دارد^۷. دنیا در نسبت با آخرت شبیه داستان کسی است که انگشت خود را در دریا فرو می‌برد و آنرا بیرون می‌کشد، پس با چه مقداری

۱. احیاء، ۲۰۰/۳.

۲. احیاء، ۲۰۴/۳.

۳. احیاء، ۳۱۰/۳.

۴. احیاء، ۳۱۱/۳.

۵. احیاء، ۲۰/۳.

۶. احیاء، ۲۰۹/۳.

۷. احیاء، ۲۲۲/۳.

از آب دریا این انگشت برمی گردد^۱ !

همه این نکات با علم و آگاهی نسبت به این واقعیت مطرح است که علاقه به دنیا و تمایلات مربوط به آن در رابطه با مردم عادی ، قابل اشباع نیست ، و هر قدر که لذت آدمی به جایی میرسد جویای لذت دیگری می شود ، مانند کسی که آب شور دریا را برای رفع عطش می نوشد و هر اندازه که بیشتر می نوشد ، عطش او رو به ازدیاد می گذارد^۲ ، بهمین جهت هر قدر تمایلات انسان رو به فزونی می گذارد ، عفونت این تمایلات در قلب آدمی فزاینده تر می شود^۳ ، و بالاخره همگامی با شهوات ، سرانجام از تیرگی و آلودگی قلب انسان سر برمی آورد^۴ .

ج - تمایلات و علاقه هائی که حظ و بهره آتی را با خود همراه دارد و ضمناً شامل حظ و بهره ای آتی است که می تواند به آخرت انسان نیز مدد رساند^۵ . علت تقسیم بندی تمایلات دنیوی به انواع مذکور این است که امور و اشیاء نسبت به انسان بر سه نوع است :

- ۱- برخی از این امور و اشیاء نمیتواند برای خدا و بمنظور او باشد .
- ۲- برخی دیگر هم برای خدا انجام می گیرد و ممکن است برای غیر خدا هم باشد .
- ۳- شماری دیگر از امور و اشیاء به خاطر حظ نفس می باشد و امکان دارد برای خدا و هم برای غیر خدا باشد مانند تمایل به غذا و اجرای تمایلات مربوط به غریزه جنسی^۶ .

۱. احیاء ، ۳/ ۲۱۰ .

۲. احیاء ، ۳/ ۲۱۲ .

۳. احیاء ، ۳/ ۲۱۲ .

۴. احیاء ، ۳/ ۲۰۰ .

۵. احیاء ، ۳/ ۲۱۴ ، ۲۱۵ ،

۶. احیاء ، ۳/ ۲۱۶ .

پیش از اینکه سخن خود را راجع به تقسیم و طبقه بندی محرکها و تمایلات درونی بپایان بریم لازم است اشاره کنیم که اگر حکمی درباره ارزش تمایلات اولی و ثانوی انسان صادر کنیم این حکم با روح علمی مسئله منافاتی ندارد. و این همان مطلبی است که دانشمندان روانشناسی جدید بدان اشاره کرده اند. ارزشها صرفاً طرحها و فرضیه های ساختگی نیست که ذوق و سلیقه نویسنده بتواند درباره آنها حکمی ارائه کند، طرد کلی ارزشها در روانشناسی، این علم را تضعیف می کند و مانع کمال رشد و پیشرفت آن می گردد.

آنگاه که غزالی از محرکها و تمایلات درونی سخن می گوید درباره ارزشها احکامی را صادر می کند و معتقد است که برخی از این تمایلات با نیازهای عالی انسانی پیوند و ارتباط دارد و برخی دیگر در ارتباط با نیازهای جسمی و گرایشهای فرومایه و پست او قرار دارند.

ولی میان ایندو نوع تمایلات و نیازها جدائی و تفاوت واقعی وجود دارد، و این جدائی در حقیقت بر اساس انجام وظیفه مبتنی است؛ زیرا هر یک از ایندو نوع تمایلات و نیازها وظیفه ای جدای از یکدیگر را بعهده دارند. لذا ما می توانیم بگوئیم: غزالی از نظر توجه و تَفَقُّظ به وجود تفاوت و امتیازهای ایندو نوع تمایلات و نیازها بر بسیاری از دانشمندان روانشناسی سبقت دارد:

۱- نیازهای عالی انسان - در طی سلسله تطور نیازها - یکنوع رشد و نموی است که در واپسین مرحله قرار دارد. پس بنابراین، ما با حیوان - بعنوان مثال - در نیاز به غذا مشترک هستیم و هر قدر اینگونه نیازها پیشرفت کنند نسبت به انسان، اختصاصی تر خواهد بود، مانند نیاز به تحقق ذات و شخصیت و نیاز به محبت و تقدیر.

۲- بهر اندازه که نیازها تعالی و پیشرفت کند ضرورت آن برای هدفی که عبارت از صرف بقاء و ادامه حیات است، روبره تقلیل می گذارد و ما همین حقیقت را آنگاه ملاحظه می کنیم که به تمایلات عالی خود می پردازیم، تمایلاتی

که بخاطر خود آنها بدان‌ها دلبستگی می‌یابیم .

۳- نیازهای عالی انسان ، تطوراتی است که در طول حیات آدمی در مرحله‌ای متأخر قرار دارد؛ زیرا نخست نیازهای فیزیولوژی خود نمائی می‌کند و سپس نیازهای دیگر شکوفا می‌گردد .

۴- اشباع نیازهای عالی ، آثاری را در انسان پدید می‌آورد که به افزایش نیکبختی عمیق او منجر می‌گردد ، چون احساس قرب به خدا و محبت او و فناء در او - بیش از نیازها و تمایلات دیگر - او را بهره‌مند و کامروا می‌سازد .

۵- سرانجام ، اشباع نیازهای عالی برای ایجاد شخصیت والای انسان مناسب‌تر می‌باشد^۱ .

پس از بررسی کلی راجع به محرکها و انگیزه‌های درونی به تحقیق و مطالعه نمونه‌هایی از آنها می‌پردازیم تا بیانگر آن باشیم که غزالی تاجه پایه‌در این زمینه مطالب نو و تازه‌ای ارائه کرده است .

گزارش نمونه‌هایی از محرکها

و تمایلات درونی عمده و اساسی انسان

۱- تمایل به غذا و خوردن :

تمایل به خوردن یکی از مهمترین نیازهای فیزیولوژی موجودات زنده و نیز انسان است؛ زیرا - چنانکه دیدم - این نیاز درونی ضامن بقاء فرد است ، و خداوند متعال نیز در جهت تأمین این نیاز ، غذا را آفرید و در دسترس موجودات زنده قرار داد؛ و نیز در موجود زنده، تمایل و شهوت و اشتیاهی

1. Knight Dunlop : Religious Functions in human life Editian P. 921 .

Gordan W . Allport : the Lndividual and his Religion , New york . 1956.

ايجاد كرد تا او را به تهيه غذا وادارد^۱. و اين تمايل و اشتها را از آنجهت در نهاد او قرار داد تا غذا را تناول کرده و از اين رهگذر به حيات و بقاء خود ادامه دهد^۲.

غزالي اين محرك و تمايل درونی را اساس و محور همه محركها و تمايلاتی ميدانسد که حيات و زیست انسان بدانها وابسته است ، اعم از اینکه اين تمايلات ، فطری و ياکسبی و يا فیزیولوژی و ياروانی باشد . بنسب این تمايل به غذا و گرایش به خوردن ، محور و اساس تمايل به مال و هلاقه به شخصیت است ، چنانکه همین تمايل منشأ آفات و ناهنجاریهائی است که روان انسانی دچار آن ها می گردد^۳. و همین محرك درونی ریشه عوامل مهلك شخصیت آدمی و معاصی او نیز می باشد ، البته مهلك بودن آن در صورتی است که اين تمايل بر سلوك و رفتار و اندیشه انسان تحکم و تسلط يابد و خود بصورت هدفی در آید که ذاتاً دارای مطلوبیت گردد^۴.

برای اینکه اين تمايل غریزی از میزان اعتدال و از مسیر و خط سیر و حرکت بسوی هدفی که تمايل مزبور بخاطر آن آفریده شده است انحراف پیدا نکند و نیز بمنظور اینکه آدمی بتواند بگاه چیره شدن این تمايل ، به تعدیل و درمان آن توانائی پیدا کند غزالي بحثهای دقیقی را در کتابهای خود مطرح می کند که ماضن تشریح و توضیح مبحث تعدیل تمايلات و محركهای درونی - طی بحث - های آینده - آنها را بازگو می کنیم ؛ ولی در اینجا فقط به پاره ای از آنها اشاره می نمائیم :

غزالي طبق عادت و روش معمول خود ، تعدیل و درمان این تمايل را

۲. احیاء ، ۱۶۳/۳ .

۲. احیاء ، ۱۰۸/۴ .

۳. احیاء ، ۷۷/۳ .

۴. الاربعین ، ص ۱۰۱ .

بر مسئله قناعت نفسانی و کوشش تدریجی و گام بگام مبتنی می‌سازد و در این خصوص پاره‌ای از نکات را توضیح می‌دهد:

الف - فضیلت و ستایش کم‌خوری و گرسنه ماندن و نکوهش سیری و پرخوری و شکم‌بارگی.

ب - فوائد کم‌خوری و گرسنگی و آفات سیری و پرخوری. در اینجا روش تحلیلی غزالی در مطالعه و بررسی روان و سلوك و رفتار انسان جلب نظر می‌کند؛ زیرا وی توضیح می‌دهد که کم‌خوری و گرسنگی دارای فوائد و مزایای متعددی است که مهمترین آنها عبارتند از:

۱- فوائد اخلاقی، که عبارت است از ستردن و زدودن حالت بطر و خیرگی نسبت به نعمت - که خود منشأ طغیان و سرکشی و غفلت می‌باشد - و درهم شکستن تمایل به گناهان، و تسلط بر نفس اماره، و کسب قدرت بمنظور ایجاد حالت ایثار و بخشش و انفاق و هزینه رسانی به دیگران.

۲- فوائد دینی، که عبارت است از رقت عواطف بمنظور آنکه بتواند لذت مشاشرت و طعم خوش تحمل مشکلات را درک کند، و بایاد خدا متأثر گردد، و عذاب و بلای الهی را فراموش نکند، و راه مواظبت بر عبادت بر او هموار گردد، و از پرخواهی او جلوگیری کند، و بخاطر عبادت بتواند به شب - زنده‌داری ادامه دهد.

۳- فوائد روانی که عبارت از صفاء درون و شکوفائی قریحه و بجریان افتادن بصیرت و بینش می‌باشد.

۴- فوائد مادی که عبارت است از حفظ الصحه و بهداشت و پیشگیری از بیماریها و کاهش دادن هزینه زندگی و صرفه‌جویی.

این مسئله نشان می‌دهد که کم‌خوری، حالت شادابی همه جانبه‌ای را در بدن و فکر انسانی بارور می‌سازد، و نیز کم‌خوری و روزه و إمساك از پرخوری،

نشاط و شادابی بدن و عقل آدمی را ضعیف نمی سازد^۱.

ج - سپس غزالی از روشی یاد می کند که در ظل آن ، تمایل عصبی به غذا و حرص شدید به آن تعدیل و درمان می شود :

۱- فقط از آنچه حلال است برای خوردن استفاده کند و آنرا تناول نماید.

۲- تدریجاً از پرخوری و شکم بارگی خود بکاهد .

د - پس از آن غزالی توضیح می دهد که هدف اینگونه درمان و چاره اندیشی صرفاً گرسنگی و ضعف نیست ، بلکه هدف عبارت از رسیدن به حد اعتدال و میانه روی در آن است ، اگرچه در آغاز کار ممکن است نوعی از انحراف بچشم خورَد که احیاناً نشانگر آن باشد که افراط در امر گرسنگی مطلوب است .

هـ - و سرانجام غزالی انحرافات را که از رهگذر اشباع این تمایل بهم میرسد شرح داده و راه درمان آنها را یکی پس از دیگری ارائه می دهد^۲.

۲- تمایل جنسی :

این تمایل از تمايلات عمده و اساسی در موجودات زنده و انسان است ، و با وجود اینکه اساس محركها و سائقه های فطری عبارت از تمایل به غذا است - از آنجهت که این تمایل دارای نقش اساسی برای ادامه حیات و سرانجام ، عامل پیدایش محركهای دیگر درونی است - مع هذا تمایل جنسی نیز از پرتوان ترین تمايلات در موجود زنده می باشد ؛ لذا بزرگترین و قوی ترین تمايلات انسان از دیدگاه غزالی عبارت از تمایل به زنان [و یا تمایل به جنس مخالف] است^۳. پس تمایل مذکور مسلط ترین تمايلات انسان می باشد که بگاه هیجان و قوّت از خود ، طاغی ترین و سرکش ترین تمايلات نسبت به فرمان عقل آدمی است^۴.

۱. علم النفس: دکتر نجاتی، ص ۴۳ .

۲. برای اطلاع بیشتر بنگرید به فصل « کسر الشهوتین » در جزء سوم کتاب « احیاء » .

۳. احیاء ، ۹۷/۳ .

۴. همان مرجع و صفحه .

اگر برای تقلیل و کاستن طغیان و سرکشی تمایل جنسی و سائل و راه و روشهایی از طریق تمرین بچشم می خورد ، معنای آن ، چنان نیست که باید این تمایل غریزی را در هم کوبید و یا خاطره ها و خلجانها و وسوسه های را که این تمایل را برمی انگیزد بکلی راکد و متوقف ساخت . غزالی برای کاهش یافتن هیجان این تمایل می گوید : « نگاه نکردن و چشم پوشیدن می تواند در پیشگیری از گناه مفید واقع شود ، ولی نگاهداری دل از وسوسه و اندیشه ، تحت اختیار آدمی نیست ، بلکه نفس انسانی همواره در حال درگیری و کشمکش با این وسوسه ها و اندیشه ها بسر می برد و با او برای اجرای این تمایل گفت و شنودی دارد و شیطان وسوسه گر غالباً از ایجاد وسوسه باز نمی ایستد ^۱ ، اگر چه آدمی در اثناء نماز هم باشد شیطان کار خود را - که وسوسه انگیزی است - انجام می دهد ^۲ .

علت نیرومندی و پرتوان بودن تمایل جنسی این است که لذت اشباع این تمایل - آنگاه که ادامه و استمرار پیدا کند - بصورت پر قدرت ترین لذات درمی آید ، لذا آدمی در برابر آن احساس ضعف و عجز می نماید . برخی از مفسران قرآن کریم در آیه « وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا » ^۳ ، ضعف را به عدم قدرت و ناتوانی انسان در برابر جنس مخالف تفسیر کرده اند ^۴ . همین نکته است که جَنبِلُ بَغْدَادِی را بر آن داشت تا بگوید : انسان همان مقدار به اعمال غریزه جنسی نیاز دارد که به غذا نیازمند است ^۵ .

غزالی معتقد بود که تسلط این تمایل بر مزاج عرب و تازیان فزونتر از تسلط آن بر دیگران است ^۶ .

۲۰۱ . احیاء ، ۲/ ۲۹ .

۳ . سورة نساء ، آیه ۲۸ : انسان بصورت موجودی ضعیف آفریده شده است .

۵۰۴ . احیاء ، ۲/ ۲۹ .

۶ . احیاء ، ۲/ ۳۰ .

وظائف و تکالیف تمايلات :

اما وظائف و تکالیفی که این تمايل ايفاء می کند - از نظر غزالی - بر دو نوع است :

۱- وظائف دینی و اخلاقی : زیرا احساس این تمايل برای انسان فرصت و مجالی را فراهم می آورد تا به عظیم ترین لذات حسی - که در آخرت نیز برای او مهیا خواهد شد - پی ببرد ؛ بدلیل اینکه لذت و کام جوئی ، گسترده ترین احساس وجدانی و درونی است که نمیتوان آنرا جز بالذات مربوط ، معرفی کرد . وقتی آدمی از طریق سروکار داشتن با این لذت ، آنرا شناسائی کرد ، لذت بهشتی چنین تمايلي ، خود را می نمایاند .

غزالی در توضیح این نکته می گوید : « انسان لذت تمايل جنسی را درک می کند و آنرا بالذات اخروی مقایسه می نماید و اگر لذت جنسی عملاً استمرار یابد بصورت نیرومندترین لذتهای بدنی درمی آید ؛ چنانکه آتش و شکنجه ها و دردهای ناشی از آن مهمترین دردها و شکنجه های بدنی است . تشویقها و تهدیدهای دینی است که مردم را بسوی سعادت و نیکبختی سوق میدهد »^۱ .

۲- وظائف دنیوی : تمايل جنسی ، ضامن بقاء نسل و نژاد و دوام هستی و استمرار حیات و زیست نوع انسان است^۲ ؛ لذا غزالی نخستین غرض و بهره ازدواج را عبارت از فرزند می داند و می گوید : فرزند بعنوان اصل و اساس ازدواج می باشد ، و بخاطر ایجاد نسل و فرزند است که سنت ازدواج در ناموس طبیعت وضع شده است ، و هدف آن عبارت از بقاء نسل می باشد تا جهان وجود از نژاد آدمی خالی نباشد ، و شهوت و تمايل جنسی بعنوان انگیزه ای که ضامن بقاء نسل است در آدمی آفریده شده است^۳ .

۱. احیاء ، ۹۶/۳ .

۲. احیاء ، ۹۷/۳ .

۳. احیاء ، ۲۵/۳ .

تمایل جنسی در دوران نوجوانی شکوفائی خود را آغاز می کند و در سنین سالخوردگی رو به ضعف می گذارد^۱.

لکن باید دانست که غریزه جنسی جز بوسیله عاملی هیجان انگیز، شاداب نمی گردد، و قاعده هر واکنشی رفتاری همین است، زیرا این گونه واکنشها و عکس العملها بازده فراهم آمدن محرکهای درونی در کنار انگیزه های بیرونی است. آن عاملی که تمایل جنسی را برمی انگیزد یا بیرونی است و یا درونی است. اما انگیزه بیرونی از مجرای یکی از حواس پنجگانه و بویژه بوسیله حس بینائی و نگاه کردن عمل می کند؛ ولی انگیزه های درونی از رهگذر خاطره و خلجانها و تداعیها و سوسه های درونی کار می کند، و ماقبلاً به همه این مطالب اشاره کردیم^۲.

موضع مطالعات و تحقیقات غزالی در برابر تمایل جنسی همان موضعی است که درباره سایر تمایلات اظهار کرده است که وجود این تمایل ذاتاً مذموم و نکوهیده نیست^۳، بلکه وجود این تمایل یعنی شهوت جنسی؛ برای بارور ساختن آن اندازه ای که برای حفظ و پاسداری از بقاء نسل، لازم و ضروری است - کاملاً مطلوب و پسندیده است. بعبارت دیگر: این تمایل - در صورتی که مستمر آ پذیرای فرمان عقل و شرع و در حال توازن و اعتدال باشد - ستوده [و با اصطلاح امروزیها ایده آل] می باشد^۴.

با وجود اینکه تمایل جنسی در ارتباط با مسئله ادامه زیست نوع انسانی و رفتار او از اهمیت فراوانی برخوردار است معذک غزالی آنرا بعنوان یک محرک و انگیزه منحصر به فرد در رابطه با حیات و طرز رفتار انسان نمیداند

۱. احیاء، ۳/۳۰.

۲. احیاء، ۴/۸۳ - ۳/۹۸ - ۳/۱۰۲.

۳. میزان العمل، ص ۱۲۶.

۴. احیاء، ۳/۹۶.

[یعنی این تمایل را منشأ منحصر بفردی در رفتار آدمی تلقی نمی کند] برخلاف برخی از روانشناسان جدید امثال فروید که در تعقیب مطالعات و کاوشهای خود دربارهٔ بیماران روانی به این نتیجه رسیده اند که غریزه جنسی محرک و انگیزهٔ منحصر بفردِ مظاهر حیاتی و منشأ یگانهٔ پدیده های گونه گون رفتار انسان است^۱ ! .

در طی بحثی که راجع به تعدیل تمایلات در پیش داریم خواهیم دید که غزالی پیوسته می کوشد که از تحکم و تسلط این تمایل بر سلوک و رفتار انسان و نیز از طغیان و سرکشی آن از حدود و موازین عقل و شرع - ضمن ارائه راه و رسم تعدیل تمایلات - جلوگیری کند^۲ .

۳- تمایل به استعلاء و سیطره (حس برتری جوئی) :

اکثر روانشناسان، غریزهٔ سیطره و برتری جوئی را در شمار محرکها و تمایلات درونی آدمی معرفی کرده اند و یادآور شده اند که این تمایل - در وقتی که آدمی خویشتن را در موضع قدرت می بیند و در خود احساس توانائی می کند - بروز می نماید؛ زیرا علاقه و ارتباط دو فرد بصورت سیادت و فرمانروائی از ناحیهٔ یکی، و اذعان و فرمانبرداری از ناحیهٔ دیگری فرم می یابد^۳ .

تمایل به برتری از نظر غزالی در پدیده های از قبیل: میل به ریاست، و حب جاه و مقام، و غلبهٔ بر دیگران، و عجب، و خود بزرگ بینی، و ستایش جوئی از دیگران و تظاهر و ریاکاری جلوه می کند^۴ .

بنظر میرسد پاره ای از مظاهر تمایلات مربوط به استعلاء و تفوق طلبی - که غزالی از آنها یاد کرده است - قابل اندراج تحت انفعالات و عواطف باشد

۱ . Adler : le temperament nerveux 14 .

۲ . احیاء ، ۹۶/۳ .

۳ . مختارات من علم النفس . دکتر هلجارد ، ص ۱۱۱ .

۴ . احیاء ، ۲۷۲/۳ - ۲۹۰/۳ . الاربعین ، ص ۱۳۴ .

تا بتوان عناصر وجدانی را در میان آنها تشخیص داد، چنانکه وقتی کبر و خود بزرگ بینی به انسان دست میدهد آدمی دچار حالت تجاوز و هیجان و شادمانی و گرایش به معتقدات شخصی و استبداد به رأی و خودمحوری می گردد. ولی ما اینگونه پدیده های روانی را قبلاً ضمن بحث از محرکها و انگیزه های درونی طبقه بندی نمودیم و دیدیم که غزالی میان محرکها و تمایلات درونی و عواطف در مطالعات خود فرق نمی گذارد و انفعالات را بعنوان نوعی از محرکها و تمایلات درونی برمی شمارد^۱.

تمایل به سیطره و تفوق با نیازهای درونی روانی رابطه و پیوند دارد از قبیل علاقه به تملك و در اختیار گرفتن تقدیر دیگران و تأثیر در آنها^۲. لذا این تمایل از تمایلات نیرومند آدمی بشمار می آید، ولی چنین تمایلی عالتر از تمایلات قبلی است؛ زیرا عواملی که نیازهای این تمایل را برآورده می سازد عالتر از عواملی است که نیازهای تمایل به غذا و شهوت جنسی را تأمین میکند. با اینکه تمایلات مربوط به استعلاء و برتری جوئی با مسئله حب بقاء رابطه مستقیم ندارد مع هذا غالباً در شمار تمایلات قوی و نیرومند انسان محسوب می گردد. غزالی در اشاره به همین نکته می گوید: «حب جاه احیاناً از حب مال نیرومندتر می باشد؛ چون غالباً آنکه گرفتار حب جاه و مقام است از مال برخوردار است، ولی غالباً عکس آن صادق نیست، یعنی غالباً کسانی که دارای حب مال هستند فاقد جاه طلبی می باشند^۳، ولذت سیادت و ریاست بر تمام مردم و بر توده انسانها، بر آدمی تسلط دارد^۴، و ناگزیر مقداری از این تمایل- که برای صیانت

۱. احیاء، ۳/۳۶۰. غزالی ضمن تعریف کبر می گوید: وقتی انسان خود را برتر از طرف می بیند احساس آسایش و رفاه درونی می کند (رک: احیاء، ۳/۳۵۵)

۲. احیاء، ۳/۲۷۴. مختارات من علم النفس: دکتر هلجارد، ص ۱۱۳.

۳. احیاء، ۳/۲۷۴.

۴. احیاء، ۳/۳۰۱.

بقاء حیات انسان ضروری است - باید در او وجود داشته باشد^۱. غزالی در گزارش این مطلب می گوید: «اگر انسان میان گوشت خروس و لذیذ و باقلوای شیرین از يك سو، و میان ریاست و تسلط بر دشمن و دست یافتن به مقام والا و سلطه و حکومت بر مردم از سوی دیگر مخیر گردد، در صورتیکه او فرد گزین کننده پست همت و دل مرده و حریص به خوردن و اسیر خواسته های شکم باشد گوشت خروس و باقلوا را انتخاب می کند، ولی چنانچه از همتی والا و عقلی کامل برخوردار باشد ریاست را برمیگزیند^۲؛ بهمین جهت است که میل به - تسلط و استعلاء و غلبه بر مردم بر نفوس عقلاء و خردمندان مسلط می باشد^۳.

خصوصیات و آثار تمایل به تسلط و برتری :

۱- این تمایل و سائقه درونی بر اساس اثبات «من» و خود و نفی «غیر من» و دیگران و دفاع از حب بقاء و دوام حیات^۴ و اثبات شخصیت و اظهار کمال در شخصیت مبتنی است «حب جاه از حب ذات ریشه می گیرد، و هر موجودی که خود را می شناسد خویشتر را دوست میدارد و نیز دوستدار کمال ذات خود بوده و از احساس چنین کمالی لذت می برد^۵.

۲- این تمایل در نهاد انسان پایدار و راسخ است؛ زیرا حب جاه در طبع آدمی همانند حب مال است که قلب انسان بر مبنای آن سرشته شده است^۶.
۳- عامل و علت مطلوبیت و ایده آل بودن اینگونه تمایلات و رسوخ آنها در نهاد آدمی بخاطر مناسبات و روابطی است که میان آن و مسائل ربوبی و

۱. احیاء، ۳/۲۷۸.

۲. احیاء، ۴/۳۰۰.

۳. احیاء، ۴/۷۶-۳/۳۷۳.

۴. احیاء، ۳/۶۹.

۵. احیاء، ۳/۲۷۵.

۶. احیاء، ۴/۷۶.

الهی برقرار است : « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي » که انسان در بخشی از ترکیب وجودش با بُعدی خدائی یعنی روحی که از امور ربوبی است پیوند دارد.^۱

در بحثهای قبلی به این نتیجه رسیدیم که غزالی در یکی از اشکال طبقه‌بندی تمایلات انسان توضیح داد که این تمایلات به : بهیمی، سبعی، شیطانی، و ربوبی تقسیم می‌گردد. تمایل ربوبی موجود در انسان عبارت از کبر و تجبر و استعلاء و برتری‌جوئی است. تمایل مذکور - چنانکه ملاحظه شد - از روحی سرچشمه می‌گیرد که در آدمی دمیده شده است، روحی که از « امر » الهی نشأت یافته و یکی از عناصر وجودی انسان را بافته و پرداخته است. لذا برخی از مشایخ صوفیه گفته‌اند : « هیچ انسانی وجود ندارد مگر آنکه در درون او همان حالتی برقرار است که فرعون آنرا آشکار ساخت و گفت : « أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى » من خدای برترین شما هستم^۲. معنی این سخن آنست که غریزه و تمایل به شیطره و برتری با نیاز روانی انسان به کمال، پیوند دارد و کمال از صفات الهی است^۳. علیرغم آنکه این غریزه و تمایل دارای چنین اهمیت و ارزش می‌باشد، غزالی [مانند سایر دانشمندان اسلامی] معتقد است اگر این تمایل از حدود عادی خود فراتر رود فاقد اهمیت و ارزش می‌گردد .

وجود این تمایل و تظاهر و تجلی آن در حدی که شرو آسیب را از انسان دفع کند و انسان را در مسیر کمال، تعالی بخشد و او را به پیش راند ، مطلوب و پسندیده است^۴. و آنچه مذموم و نکوهیده و زشت است مقداری است که آدمی را به معصیت و نافرمانی و امیدارد و یا آدمی از رهگذر آن به عوامل و موجبات گناه دسترسی و نزدیکی پیدا می‌کند^۵.

۱. احیاء، ۲۷۴/۳-۶۹/۴-۷۶/۴.

۲. احیاء، ۲۷۴/۳.

۳. احیاء، ۲۷۴/۳-۳۸۸/۳-۳۶۶/۳.

۴. احیاء، ۳۷۸/۳.

۵. همان مرجع و صفحه . مبادئ علم النفس العام: دکتر یوسف مراد، ص ۴.

آنگاه که غرور و عجب ذاتی و طبیعی به کبر و بزرگ منشی مبدل گردد حالتی مذموم و نکوهیده تلقی می شود؛ زیرا کبر و خود بزرگ بینی میان انسان و اخلاق مؤمنان جدائی و بیگانگی ایجاد می کند و چنین حالتی با این ضابطه اخلاقی - که باید هر انسان همان چیزی را برای دیگران بپسندد که برای خویش می پسندد - منافات پیدا می کند^۱.

زشتی و پستی این حالت وقتی روشن می گردد که ما بدانیم کبر از سه حالت بیرون نیست :

۱- یا کبر و خود بزرگ بینی در برابر خدا است که باید آنرا زشت ترین انواع آن برشمرد.

۲- و یا کبر در برابر فرشتگان و مقربان پیشتاز درگاه الهی است.

۳- و یا آنکه کبر در مقابل بندگان خدا و مؤمنان است. منشأ زشتی کبر در هر سه مورد از آنجا است که انسان متکبر خود را بزرگ می پندارد، و دیگران را پست و حقیر می شمارد^۲.

۴- تمایل اجتماعی :

این تمایل را برخی از دانشمندان « غریزه اجتماعی » می نامند که مظهر علاقه و پیوند انسان با هم نوعان او است. روانشناسان شواهد و پدیده های متعددی از این غریزه را برمی شمارند مانند شوق به مشارکت و جدائی و گرایش به تقلید و محاکات از دیگران^۳.

ولی باید مطالعه شود که وجود چنین تمایل و علاقه اجتماعی در طبع و نهاد انسان از نظر غزالی دارای چه پایه ای از نظر ضرورت است.

۱. احیاء ، ۳/ ۳۵۵.

۲. احیاء ، ۳/ ۳۶۳-۳/ ۳۴۸.

۳. اسس الصحة النفسية : دکتر القوصی .

برخی از محققان پیرامون رأی و نظریه غزالی در این مسئله ایجاد تردید می نمایند؛ باین دلیل که غزالی را از صوفیان برمی شمارند، صوفیانی که انزواء و تفرّد را برگزیده و مردم را از ازدواج و تشکیل محیط خانواده [وحشر و نشر با جامعه] برحذر میدارند.

دکتر عبدالغزیر عزت ضمن تعلیق و پاورقی کتاب «الاخلاق عند الغزالی» - که از آثار دکتر زکی مبارک است - بهمین نکته اشاره می کند آنجا که راجع به اثر پذیری غزالی از ابن مسکویه سخن بمیان می آورد:

دکتر عبدالعزیز عزت می گوید: در اینجا دو خط جداگانه و متفاوتی وجود دارد که ایندو دانشمند یعنی غزالی و ابن مسکویه این دو خط سیر را در می نوردند، و این سوال در کنار خط مشی آنها مطرح است که آیا ممکن است غزالی از ابن مسکویه اثر پذیرفته باشد؟ چرا که یکی از آندو، داعی تفرّد و انزوای از مردم و جامعه است، در حالیکه دیگری انسان را «مدنی بالطبع» و جامعه گرا معرفی می کند.^۱

عقیده ما این است که غزالی:

۱- مردم را به انزوای از جامعه دعوت نمی کند و آنانرا از ازدواج و تشکیل خانواده برحذر نمیدارد.

۲- بر فرض که غزالی عزلت و تفرّد و انزواء را مورد تأیید قرار میدهد معنی آن چنین نیست که غزالی منکر وجود تمایل اجتماعی در انسان و نقض کننده قانون «الانسان مدنی بالطبع» و جامعه گرایی آدمی می باشد.^۲

طرز بیان و منطق غزالی چنان می نمایاند که وی مردم را به عزلت و انزواء دعوت نمی کند؛ زیرا غزالی طبق معمول، وقتی هریک از تمایلات انسان را

۱. مسکویه: دکتر عزت، ص ۲۳۶.

۲. احیاء، ۲/۲۲۲ و ۲۴۳.

مطالعه می‌نماید ، نخست مسئله را بصورت انحرافی مطرح می‌سازد و سپس نظریه خود را در پی آن اظهار می‌کند . یک نگاه گذرا به عناوین این بحث در کتاب « احیاء » مؤید سخن ما است ؛ چون غزالی مسئله عزلت و انزواء را در دو باب مطرح کرده است : در باب اول ، مذاهب و آراء و ادله هریک از طرفداران عزلت و انزواء و آراء و ادله مخالفان نظریه عزلت و انزواء را نقل می‌کند ؛ و در باب دوم ، فوائد و آثار سوء و مضار انزواء و حق سخن را در مسئله عزلت بیان می‌نماید سپس بر ذیل این مطالب چنین می‌افزاید : « آنگاه که به فوائد و مزایا و نیز آثار سوء و زیان بخش انزواء آگاه شدی به این نتیجه میرسی که صدور حکم مطلق - چه در جهت تأیید و اثبات انزواء و چه در جهت نفی و طرد انزواء - خطاء و اشتباه است ، بلکه باید به شخص و حالات او ، و به رفیق و همدم و معاشر او ، و به انگیزه مخالطت و معاشرت او ، و به فوائد و مزایائی که از رهگذر معاشرت از دست می‌رود نگریست و این فوائد از دست رفته را با عوائدی که از مجرای معاشرت بهم میرسد مقایسه نمود . اینجا است که حق و حقیقت چهره می‌گشاید و آنچه دارای ارزش و اهمیت است شناسائی می‌شود ^۱ .

پس غزالی یک حکم کلی و مطلق را در این مسئله صادر نکرده است ، بلکه او در طی بحث و تحقیقات خود قضایای اخلاقی و سلوک و رفتار صوفیان را بازگو و بررسی می‌نماید ؛ چنانکه درباره ازدواج و تشکیل خانواده و تشویق به آن ، و یا بر حذر ساختن مردم از آن ، مسئله را بر روال همان روش معمول خود مطرح می‌سازد و همان حکم مشابه و همگون با مسئله عزلت را در مورد ازدواج و تشکیل خانواده و جامعه گرائی بیان می‌نماید ^۲ .

۱. احیاء ، ۲/۲۴۲ .

۲. احیاء ، ۳/۳۶ .

علاوه بر این - بر فرض که غزالی مؤید و طرفدار انزواء و عزلت باشد^۱ - این سخن چه رابطه با عقیده به وجود تمایل اجتماعی و یاشک در وجود آن دارد؟ زیرا غزالی در موضع یک شیخ و استاد صوفی، راجع به درمان روان انسان و گزارش بیماریهای روان تحقیق و کاوش می کند.

بنابراین نه تنها از نظر غزالی وجود تمایل اجتماعی در انسان نفی شده است، بلکه او این تمایل را در انسان، فطری می داند و می گوید: آدمی بگونه ای آفریده شده است که نمیتواند متفرد و منزوی و تنها زندگی کند^۲.

عقیده و رأی غزالی - برخلاف آنچه برخی از روانشناسان می پندارند - بانظریه ماکدوگال در اعتقاد به وجود تمایلات و سائقه های اجتماعی و غریزی بودن آنها توافق دارد^۳. این تمایل اجتماعی دونياز عمده و اساسی را در انسان برمی آورد که ایندو عبارتند از نیاز انسان به بقاء نوع و ادامه نسل، و دیگری نیاز به تعاون و همیاری در تأمین ضروریات زندگی از قبیل غذا و لباس^۴. ممکن است در تفصیل و تحلیل این نیازها بگوئیم: نیاز به مشارکت و اتکاء به دیگران و نیاز به مصاحبت جنسی و نیاز به عبرت اندوزی و تجربه آموزی، همسان و هموزن با نیاز به سیطره و تفوق و عزت نفس و اثبات شخصیت و آبرومند زیستن است^۵.

حوزه های نفوذ تمایلات اجتماعی :

- در منطقه محیط خانواده يك سلسله تمایلات خانوادگی بچشم میخورد

۱. عزلت بمعنی خلوت گزیدن از مردم، مورد نظراست، چون گاهی عزلت بمعنی فاصله گرفتن از نفس نیز می باشد (رک : الروضة ، ص ۱۴۰).

۲. احیاء، ۲۵۳/۳.

۳. علم النفس، دکتر نجاتی.

۴. احیاء، ۲۲۵/۳.

۵. مختارات من علم النفس: هلجارد، ص ۱۱۴.

که برپایه هیچ جنبه انتفاعی و بهره‌کشی مبتنی نیست، و گاهی انسان اساساً در بطن این تمایل به هیچ نفعی نمی‌اندیشد^۱.

- در يك شعاع و منطقه‌ای گسترده‌تر از خانواده - مانند محیط قوم و خویش و همشهریان و هموطنان - این تمایلات اجتماعی جلب نظر می‌کند.
- علاوه بر این دو منطقه اجتماعی، باید تمایلات اجتماعی به هم‌مسلمانان و جامعه هم عقیده و حتی تمایلات اجتماعی نسبت به تمام افراد نوع انسانی را افزود.

وقتی غزالی میان تمایلات مربوط به حب بقاء و تمایلات خانوادگی مقایسه می‌کند می‌گوید: حب بقاء بر تمایلات خانوادگی و اجتماعی او می‌چربد، باین معنی که اگر مثلاً انسان میان قتل خود و قتل فرزند خود مخیر گردد - اگر طبع و نهاد او معتدل باشد - بقاء نفس را بر بقاء فرزند ترجیح می‌دهد^۲.
شاید علت این گفتار عبارت از تفتن و توجه غزالی به این نکته باشد که تمایلات غریزی با مسئله حب بقاء دارای رابطه مستقیمی است، در حالیکه تمایلات اجتماعی را باید تابع حب بقاء دانست «انسان بعثت علاقه و دلبستگی شدید به بقاء نفس، نسبت به بقاء کسی که قائم مقام او خواهد شد احساس علاقه می‌کند و قائم مقام خود یعنی زن و فرزند را جزئی از خویش تلقی می‌نماید؛ چون در طمع و آرزوی بقاء دائمی و جاودانی خود، احساس ناتوانی میکند.

تعدیل و تعالی تمایلات درونی

این بحث از مسائل مهم روانشناسی جدید بشمار می‌آید؛ زیرا بسیاری از محرکها و تمایلات درونی را نمیتوان با عوامل مختلف فیزیولوژی، مادی، اجتماعی، و یا اخلاقی اشباع نمود.

۱. احیاء، ۲۸۹/۳ - ۱۹۵/۴.

۲. همان مرجع و صفحه.

وقتی تمایلات درونی آدم اشباع نگردد شماری از حالات مختلف زیر قابل پیش‌بینی است :

- سرانجام به سرکوفتگی تمایلات^۱ منجر می‌گردد ، و پی‌آمد آن این است که فرد شکنجه بیشتری را احساس نموده و همین امر او را دچار اضطراب شدید و رنج‌هایی می‌سازد که گاهی منجر به بیماری‌های روانی می‌گردد .

- یا آنکه فرجام و مآل این تمایلات، تعالی دادن آنها است و این کار از طریق کوشش در ارتقاء این تمایلات به مرتبه والا است . و در صورتی این ارتقاء تحقق می‌یابد که تواناییها و تمایلات در مسیری صحیح بسوی هدفی عالی و شایسته توجیه شود که جامعه آن هدف را مورد تأیید قرار می‌دهد، و بجای آنکه گزینه‌ها در مجاری طبیعی ناسالم بجریان افتد از مسیری پیشرفته‌تر و عالی پیروی کند و در مجراهای صحیح بکار افتد^۲.

- و یا آنکه این تمایلات دچار واژگونگی و ارتجاع و باز پس نشینی میشود، البته در صورتی که رفتار غریزی فرد برضد و در نقطه مقابل آرمان شایسته جامعه بجریان افتد . و لذا تصورات انسان در چنین شرائطی دارای رنگی کودکانه و دچار ناپختگی است .

- و گاهی نیز حالتی رخ می‌دهد که هم‌اکنون آنرا « ابدال تمایلات » مینامیم ، در چنین حالتی مستقیماً باغرائز سروکار نداریم . این حالت وقتی رخ می‌دهد که مجال و فرصت فرد در مسیر يك فعالیت سودمندی مستغرق گردد که نتیجه آن ، انصراف و غفلت از يك جنبش خاص غریزی است مانند تکوین

۱. فروید اشاره به آن دارد که سرکوفتگی تمایلات صرفاً عبارت از امتناع از اجزاء اعمال غریزی نیست، اعمالی که قدرت شهوانی انسان، او را بر آن وامیدارد؛ بلکه سرکوفتگی تمایلات عبارت از احساس پلیدی عمل غریزی نیز می‌باشد (بنگرید به :

Freud: the Comtributiam to the sexual theory,. A. Brill 1940 P. 85)

۲. اسس الصحة النفسية : دکتر القوصی، ص ۷۸.

تمایل به مطالعه که مثلاً جای غریزه جنسی را اشغال میکند^۱.

روانشناسی جدید به طرق و روشهایی که تعدیل غرائز و تمایلات از رهگذر آنها تحقق مییابد اشاراتی دارد و عده‌ای از دانشمندان این روشها را بصورت زیر خلاصه کرده‌اند :

- تعدیل غرائز از سوی انگیزه . با اینکه تمایلات درونی با انگیزه‌های فطری برانگیخته و تهییج میگردد، تهییج آنها بوسیله عوامل غیر فطری نیز امکان پذیر است، چنانکه میدانیم برخی از انگیزه‌های فطری قدرت خود را در برانگیختن غرائز از دست میدهند .

- تعدیل تمایلات از ناحیه شوقی و یا تعدیل سَبَلِ رفتار که هدف غریزی را تحقق میبخشد .

- تعدیل تمایلات از راه برانگختن غرائز گوناگون در يك زمان.

- تعدیلی که از راه تنظیم غرائز و واکنشهای آنها پیرامون موضوعات، حالاتی را در انسان تکوین مینماید که آنها عواطف مینامند^۲.

موضع غزالی در مسئله تعدیل تمایلات :

غزالی معتقد به سرکوفتگی غرائز و تمایلات نیست بلکه مؤید و طرفدار تعدیل و تعالی آن می باشد؛ زیرا وی وجود محرکهای درونی و تمایلات گوناگون را در انسان اساسی میداند و به اهمیت هریک از آنها معترف است. بنظر میرسد که محرکهای درونی و تمایلات انسان هر چند از لحاظ درجه و پایه، پست و در مرتبه نازل باشد دارای طبیعتی مُرَدَّوَج و دو جانبه است یعنی این تمایلات یا وسیله ارتقاء انسان و یا عامل سقوط و تباهی او می باشد. غزالی درباره اهمیت و اساسی بودن محرکهای درونی و تمایلات کراراً

۱. همان مرجع و صفحه .

۲. Mc Dogal Social psy. P. 26 .

بحث کرده است؛ بعنوان مثال می گوید : شهوت ، غضب ، حسد ، طمع ، شهرت طلبی و امثال آنها از محرکهائی درونی و تمایلاتی است که در طول حیات و سراسر دوران زندگانی انسان، همراه او موجود است.^۱

چنین روایت کرده اند به حسن [یعنی حسن بصری (۲۱-۱۱۰ هـ)] گفته اند: ای اباسعید، آیا شیطان به خواب می رود؟ در پاسخ لبخندی زد و گفت: «اگر شیطان می خوابد ما استراحت می کردیم و در آسایش و امنیت بسر می بردیم ، [ولی او نمی خوابد] ؛ زیرا هیچگاه مؤمن را از او خلاصی و رهائی نیست ، لکن راه برای دفع و تضعیف نیروی شیطان و قلع و قمع یورش او فراسوی همه باز است»^۲.

خفه کردن و از میان بردن تمایلات غریزی امکان پذیر نیست؛ شهوت و غضب را نمیتوان درهم کوبید و از جریان آن کاملاً جلوگیری کرد؛ چون انبیاء و پیامبران نیز از شهوت و غضب بیگانه جدا نبوده اند^۳. لذا غزالی کراراً می گوید: «اگر بخواهیم شهوت و غضب را درهم کوبیم و آنها را کاملاً مقهور خود سازیم تا آنجا که هیچ اثر و نشانی از آن در مابقی نماند بهیچوجه قادر بر چنین کاری نیستیم؛ ولی اگر بخواهیم آندو را مهار کنیم و در مسیر صحیحی قرار بدهیم و خواهان سلامت و تعدیل آنها باشیم این امکان و توانائی برای ما وجود دارد»^۴.

پس کشتن و از میان بردن شهوات بهیچوجه و هیچگاه مطلوب و پسندیده نیست، بلکه آنچه مطلوب می باشد درهم شکستن قدرت و صولت آنها است تا هدف آن در کامجوئی و لذت طلبی محض محدود نگردد، بلکه باید «هدف

۱. احیاء ، ۲۹/۳ .

۲. همان مرجع و صفحه .

۳. احیاء ، ۵۵/۳ .

۴. احیاء ، ۵۳/۳ .

اجرای این تمایلات، اداء وظیفه در جهت وصول به علم و عمل باشد^۱ منظور از تعدیل غرائز از نظر غزالی آنست که «محرکهای درونی و تمایلات آدمی بر عقل او مسلط نشود، و خرد آدمی در تنظیم برنامه و چاره‌جوییهای مربوط به تأمین نیازهای تمایلات، مقهور و محکوم و مسخر آنها نباشد»^۲، و روح آدمی بصورت یک سرپرست و مدیر و مدبر قوای انسان بر سر جای و مقام خود پایدار بماند^۳. و چنانکه غزالی می‌گوید: خداوند متعال شهوت و غضب را «برای آن خلق نکرده است که تو اسیر آنها گردی؛ بلکه آنها را بدین منظور آفریده است که آنها اسیر و مسخر تو باشند و برای سفری که در پیش داری آنها را با استخدام و اختیار خود در آورده، یکی از آنها مَرکَب و دیگری را سلاح خود قرار دهی تا بوسیله آنها طعمهٔ سعادت و نیکبختی را صید کنی»^۴.

اما اینکه می‌گوئیم: غزالی به وجود محرکهای غریزی و تمایلات معترف است و اهمیت آنها را تأیید می‌کند از آنجا است که وی همگام با اصول و مبانی اسلام، معتقدات خود را معماری کرده است، آن اصول و مبانی که انسان را با تمام شوقها و محرکها و تمایلات بدنی و عقلی و نفسانی ملأ کرده و رهنمودها و تعالیمی فراسوی او نهاده است. این سخن را از آنجا می‌گوئیم که معنی «فطرت» نمایانگر وجود استعداد های گوناگون در انسان است، بدلیل اینکه انسان از طبیعتی خاکی و نیز از بعدی آسمانی تألیف و انسجام یافته است؛ چون خداوند متعال دربارهٔ آفرینش آدم می‌فرماید:

«إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ

۱. میزان العمل، ص ۶۰.

۲. همان مرجع و صفحه.

۳. A. I Othman the concept ad mecn in Islam, P. 76.

۴. کیمیای سعادت - که ضمن مجموعه‌ای چاپ شده است - ص ۵۰۶.

رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ^۱ (حجر، ۲۹).

آنگاه که پروردگار تو به فرشتگان فرمود: من بشر را از خاك و گل آفریدم، وقتی او را پرداختم و او را متعادل ساختم و از روح خود در او دمیدم، در برابر او به سجده افتید.

پس اساس سَفَلِي و پایه زیرین آفرینش آدمی در خاك و گل تجسم می‌یابد، و اساس عُلَوِي و بعد زَبَرین او جلوه گاهی از روح الهی است. بنابراین انسان از نیمه فرشته گونه و نیمه جانور مآبانه تشکل یافته است، و بُعْدِ ربانی و جنبه الهی او از لحاظ وجود و هستی در کنار بعد خاکی و جنبه حیوانی او، سرشت و خلقت او را می‌پردازند.^۲

محرکها و انگیزه ها و تمایلاتی که بر این دو اصل و بر این دو بُعْد، مبتنی است مطلوب می‌باشد؛ زیرا کیان و موجودیت انسان عبارت از ترکیبی از جسم و عقل و روح او است، و در صورتی که تفکیک میان این سه عنصر امکان پذیر هم باشد باید متوجه باشیم: این عناصر سه گانه يك کیان و موجودیتی را تشکیل می‌دهند که این سه عنصر در وجود او با هم ارتباط و پیوند و امتزاج یافته و مجموعه مرکب و یگانه‌ای را تشکیل می‌دهند که «انسان» نام دارد.

پس جسم و بدن عبارت از پیوندهای گوشت و خون و... است که منشأ محرکهای و تمایلات غریزی است، تمایلاتی که سرکش و طاغی است و آرام نمی‌گیرد و هیچوقت باز نمی‌ایستد و جویا و پویای پاسداری از خود و هموعان خود می‌باشد.

عقل نیز به وظیفه خویش - به همیاری با انسان برای دستیابی به معرفت و ارائه طرق صحیح آن - قیام می‌کند تا به اشتیاقها و کششها و سائقه های

۱. محاضرات الدكتور الاهواني على طلبة الماجستير لعام ۱۹۶۰م = کنفرانس و سخنرانی دکتر اهوانی برای دانشجویان فوق لیسانس سال ۱۹۶۰م.

۲. این نظریه با نظریه پاسکال قابل مقایسه است بنگرید به:

A. J. Wentinck : op. cit. PP. 32, 33

غریزی پاسخ دهد، چنانکه همین عقل نماینده شوق دائمی و مستمر انسان به معرفت و شناخت است که گویا معرفت، عبارت از هدف و آماج فعالیت او است تا از این طریق، حیات آدمی تعالی یافته و موفق به پیشرفت گردد. و همین شوق و سائقه غریزی است که اهداف اصلی او را تحقق می بخشد و بدینسان مسئله پیشرفت، انگیزه‌ای اصیل و بنیادی در انسان است که خود بخود آدمی بدان گرایش دارد^۱.

انسان دارای عنصر دیگری است که از عنصر عقل او والا تر می باشد و واجد خصوصیت و مزیتی است که از این عالم ناسوتی نیست. سیر امتیاز انسان از سایر موجودات و پدیده‌های هستی در همین عنصر نهفته است و آن عبارت از خصیصه‌ای است که بدو توان می بخشد تا از منطقه و حیطه دنیا پافرا تر نهد^۲، و در جهان هستی به قوای نامرئی عالم پیوندد تا از رهگذر این پیوند عالی، نور و پرتوی را باز یابد که حواس و عقل انسانی در باز یافتن آن ناتوان است. بدینسان تمام محركها و سائقه‌های درونی و عبارت دیگر: طبیعت انسان با تمام تمایلاتش - چه برای زیستن در دنیا و چه در امر حیات اخروی و رسیدن او به خدا - برای انسان لازم و ضروری است. و بدن - چنانکه دیدم - صرفاً «مَرَكَبِ سفر و سیرانسان است و ممکن نیست کسی به مقصود و پایان سفر خود برسد مگر آنگاه که در ساختمان و سرای بدن مأوی گیرد و مجاور دنیا گردد؛ زیرا در نور دیدن سرای نزدیکتر [یعنی دنیا] برای وصول به منزل اقصی و جایگاه نهائی، ضروری است»^۳.

بنابر این نیاز به تعهد و تیمار بدن و صیانت و نگاهبانی از آن کاملاً محسوس

۱. الانسان بين المادية والاسلام، چاپ چهارم، ص ۸۴. منهج التربية الاسلامية، ص ۱۲۸:

این دو کتاب از محمد قطب است.

۲. مجالی الاسلام: حیدر بامات، ص ۲۵۷.

۳. احیاء، ۴/۳.

است ، انسان باید از بدن خود مراقبت بعمل آورد و غذای مناسب و سایر ضروریات آنرا تأمین کند و عوامل و موجباتی را که بدن را به فساد و نابودی سوق میدهد دفع نماید « پس بدن برای جلب غذا به دوسپاه ظاهر و باطن و دولشکر بیرونی و درونی نیازمند است ؛ لذا تمایلاتی در دل آدمی آفریده شده است که هماهنگ با نیازهای اعضاء و اندام او است و این اندام ابزار این تمایلات می باشد »^۱ . بدینسان انسان دارای اغراض و اهداف حیاتی است ناگزیر باید آنها را تحقق بخشد تا به ادامه حیات بر روی زمین دست یابد .

اما راجع به وظائف مُزْدَوَج و دَوْبَعْدِی این محرکها و تمایلات درونی قبلاً یاد آور شدیم که غزالی آنها را هم وسیله ارتقاء و تعالی انسان میدانند و هم وسیله تنزل و فرومایگی او ؛ باین دلیل که این تمایلات و سائقه های درونی یا بصورتی متعادل و متوازن - بسوی هدف واحدی - جریان پیدا می کنند و در نتیجه به وجه صحیحی وظیفه خود را ایفاء می نمایند و هیچ عاملی در کار نیست که در جهت تعدیل و تعالی تمایلات او بکار افتد ؛ و یا آنکه یکی از این سائقه ها و تمایلات بر سائقه و تمایل دیگر مسلط می شود و سلطه خود را بر آن تحمیل می کند و در نتیجه ، اهتمام آدمی در آن تمایل سلطه گر مستغرق می گردد ، و گرایشهای آدمی بسوی هدفی نامعقول انحراف می یابد و در جهت رسیدگی به مسائل دنیوی - منهای مسائل اخروی - کشانده می شود^۲ ، و انسان بصورت برده و بنده دنیا و فرمانبر او امر دنیوی درمی آید^۳ ، چنانکه عقل نیز گاهی نوکرو خدمتگزار دنیا می گردد^۴ ، و همانگاه است که اخلاق پلید گوناگونی از رهگذر دنیا گرائی انسان در او بارور می شود^۵ .

۱. همان مرجع و صفحه .

۲. احیاء ، ۹/۳ .

۳. احیاء ، ۶۴/۳ .

۴. احیاء ، ۴۵/۳ .

۵. احیاء ، ۱۸/۳ .

اینجا است که تمایل غریزی به غذا جای خود را به شکم بارگی میدهد و آدمی را به بردگی می کشد و حرص به خوردن بر تفکر و اندیشه و رفتار و کردار او چیره می شود و موجب رکود شخصیت و مانع تعالی آن می گردد ، تمایل و شهوت جنسی و مال دوستی نیز ممکن است بهمین روال پیشرفت انسانی را متوقف سازد .

خطر شدید آنجا است که وقتی این تمایلات استحکام می یابد باهم پیوند می خورند و بازو به بازوی یکدیگر برای درهم شکستن و فرو ریختن بنای شخصیت آدمی همیاری می کنند؛ زیرا «شکم بارگی، زن بارگی را بهم میرساند و پی آمد آن ، عبارت از تمایل عصبی به مال و جاه و مقام می باشد ، تمایل به مال و جاهی که زمینه توسعه طلبی در شکم پرستی وزن بارگی است . و بازده فزون جوئی در مال و مقام ، عبارت از انواع گرایشها و رقابتها و هم چشمی ها و رشکهای بیجا است ^۱ .

وقتی تمایلات انسان از چنین سیطره ای رنگ پذیرد آدمی را از هر گونه خیر و سعادت و از بازیافتن انوار الهی محروم می سازد ؛ زیرا - به تعبیر غزالی - آنچه روان انسانی را از نور الهی محجوب و محروم می سازد دو موج است : موج نخست ، موج شهوات و تمایلاتی است که انسان را بسوی صفات بهیمی و سرگرم شدن به لذات حسی و اهتمام در بر آوردن نیازهای دنیوی می راند . و موج دوم ، موج صفات سَبْعِی است که آدمی را به عداوت و کینه توزی و مباحثات بر اقران و همالان و امثال آنها می کشاند . در چنین جایگاهی است که قلب آدمی ناگزیر تیره و ظلمانی خواهد گشت ^۲ .

کوششهای حیاتی از نظر غزالی صرفاً عبارت از استیفاء و بر آوردن مطالب و مقاصد فیزیولوژی و لواحق آن از قبیل شهوات و تمایلات حیوانی نیست ؛

۱. احیاء ، ۷۷/۳ .

۲. مشکوة الانوار ، ص ۴۵ ، ۴۶ .

چون غزالی به حیوانیتِ آدمی رضا نمیدهد تا در محدودهٔ غرائز خود گرفتار و پای بند بماند ، غرائزی که تمام حرکات و سکنات او را در اختیار می گیرد ؛ زیرا انسان در چنین شرائطی به سطح موجودات زنده‌ای تنزل می‌یابد که صرفاً طبق تمایلات غریزی خود عمل می‌کنند و در رفتار خود احساس قهر و جبر می‌نمایند ، جبر و قهری که از رهگذر تَحَكُّم و تسلط غرائز پدید می‌آید . در حالیکه غزالی معتقد است انسان - در صورتیکه تمایلات و سائقه‌های غریزی بر او مسلط نگردد - دارای آزادی و اختیار می‌باشد^۱ .

باتوجه به این مطالب باید گفت : غزالی خروج و انحراف تمایلات از حد اعتدال و توازن رانفی می‌کند نه خود آنها را . لازمهٔ تعدیل و درمان تمایلات و تعالی بخشیدن آنها همین است ، ایجاد تعادل در تمایلات انسانی از طریق ایجاد توازن و هماهنگی میان تمایلات مختلف امکان پذیر می‌باشد، البته با این معیار که آدمی، فرشتهٔ محض و شیطان خالص نیست. ولی او می‌تواند در برخی از خطوط و مراحلِ هبوط و انحطاط یا شروبدی تا درجهٔ شیطان نزول کند و نیز ضمن برخی از حالات و مراحل ارتقاء - از نظر پاکی و نورانیت - تا سطح فرشتگان تعالی یابد ، ولی انسان در حالت طبیعی ، موجودی میانگین نسبت به این دو مرحله است .

با اینکه اسلام و تعالیم سنجیدهٔ آن به ضرورت تحقق توازن و تعادل تمایل دارد و هرگونه انحراف از حد اعتدال را - ولو آنکه بسوی بالا جریان پیدا کند - طرد می‌نماید، چون اسلام، رهبانیت را که بر نظریهٔ کوباندن تمایلات و درهم شکستن همهٔ خواسته‌های جسد و بدن مبتنی است نفی می‌کند ، مع هذا غزالی انحراف به سوی بالا و سیر صعودی انسان را تأیید می‌کند . و تأیید

غزالی از چنین انحراف مطلوب آنگاه جلب نظر می کند که وی راجع به مجاهدت نفس طی نوشته های صوفیانه خود سخن بمیان می آورد .

ایجاد تعادل و توازن در تمایلات از طریق مسلط ساختن بُعد عقلی و روحی بر ابعاد دیگر امکان پذیر است که مسلماً جز انسان هیچ موجود دیگری قادر بر چنین سلطه آفرینی نیست ، انسانی که می تواند شهوت را بوسیله غضب و غضب را بوسیله شهوت گوشمالی داده و تأدیب و تعدیش کند ؛ « زیرا خداوند متعال این دو تمایل را بگونه ای آفرید که تحت فرمان ادراک حسی - که شرایط موجود را باز می یابد - قرار دارند ، آری فقط « همین انسان است که می تواند خدعه و نیرنگ شیطان را دفع کرده و با بصیرت و بینش نافذ و پرتو درخشان عقل خویش از تلبیس ابلیس پرده بردارد و فریبکاری های او را شناسائی کرده و بدینوسیله امر زندگانی او روبه اعتدال گذارد ، و عدل و توازن در مملکت نفس و روان او شکوفا گردد ، و عقل در صراط مستقیم و متوازی به جریان افتد »^۱.

علاوه بر این ، غزالی در مسئله تعدیل و تعالی تمایلات ، رابطه رفتار انسان با اهداف عالی حیات او را در مد نظر قرار داده است و آنگاه که مردم از صراط مستقیم منحرف می گردند و با تمایلات شهوانی و هوس آلود ، آنها را از توجه به این اهداف منصرف می سازد ، آنانرا بیاد چنین اهدافی می اندازد ؛ زیرا انسان ناگزیر از اهدافی است که بتواند بر تمام قوای او تسلط و اشراف یافته تا زندگانی خود را با چنین اهدافی توجیه و رنگ آمیزی کند و همه محرکهای درونی و تمایلات او در جهت تحقق این اهداف بکار افتند . این کوششهاست که می تواند تعالی مستمر و همیشگی را در انسان بهم رساند .

به همین جهت غزالی انسان را با یک هدف و غایت عمده و اساسی که عبارت از وصول به خدا و باری تعالی است مربوط می سازد ، و همواره این

هدف والا و برپن را بیاد اومی آورد تا او تمام امکانات و توانائی‌ها و انگیزه‌های درونی خویش را برای دستیابی به هدف مذکور بکار اندازد .

یکی از شواهد مربوط به این مسئله ، تأکید و پافشاری غزالی بر وجود رابطه میان تمایل به غذا با چنان هدف عالی می‌باشد ؛ چون می‌گوید « باید غرض از خلقت قوه شهوت و غضب شناخته شود : شهوت و تمایل به غذا از آنجهت در نهاد آدمی برقرار شده است تا به سوی تناول و خوردن غذا تحریک شود تا از این رهگذر ، آن حرارت غریزی که از دست رفته و از بدن خارج شده است و اجزائی که تحلیل یافته و ذوب شده است با تجدید تغذیه ، تدارک گردد و آدمی سالم و تندرست بماند تا بتواند بر علوم و معارف دست یابد و با حقایق مأنوس گشته و همگون با فرشتگان شود . اینجا است که می‌توان گفت هدف از خوردن ، نیرو گرفتن بر انجام تکالیف و عبادت و بندگی است نه کامجویی و لذت :

[اللهم قو علی خدمتك جوارحی]

خدایا جوارح و اندام مرا در خدمت بخود و عبادت و بندگی ، نیرومند گردان ۱]

همین نکته کاملاً در مورد شهوت و تمایل جنسی نیز صادق است . غزالی در این باره می‌گوید : « تمایل جنسی بدین منظور در آدمی آفریده شده است که انسان را به عمل جنسی برانگیزد . و اجرای تمایل جنسی در مجاری صحیح و معقول ، ضامن بقاء نوع است ، و انسان برای تولید نسل و پاسداری از عفت خویش ازدواج می‌کند . هدف ازدواج ، صرفاً عبارت از هوسرانی و تمتع و کامجویی نیست » ۲ .

در نتیجه به این نکته پی می‌بریم که غزالی بخاطر تأکید بر مسئله لزوم هدف

۱ . بندی از دعای کمیل .

۲ . معارج القدس ، ص ۶۵ . احیاء ، فصل « کسر الشهوتین » در مجلد سوم .

دار بودن رفتار و فعالیت انسان، گوی سبقت را از روانشناسان ربوده است، روانشناسانی که با اصرار و ابرام می گویند: باید رفتار انسان را از خلال و مجرای اغراض و اهداف او بررسی کرد. بنابراین باید بحث و تحقیق در جهت هدف رفتار - نه در جهت عامل رفتار - انجام می گیرد؛ زیرا ناگزیر باید برای حیات روانی، هدف و غرضی را در نظر گیریم که انواع جنبشها و فعالیتها - باصرف نظر از والائی یا انحطاط و فرومایگی آن هدف - در جهت آن انجام می گیرد^۱. مطالعات غزالی در مورد غرائز و تمایلات انسان و نتایج آن با موضوع سرکوفتگی تمایلات کاملاً فاصله و بیگانگی دارد. و ما می توانیم روش غزالی درباره درمان غرائز و تمایلات را کوششی در ضبط و انضباط و تعدیل تمایلات بنامیم، وضبط و کنترل تمایلات از مسئله کُبت و سرکوفتگی آن جداست؛ زیرا سرکوفتگی، یک حادثه غیر ارادی است، در حالیکه ضبط و کنترل تمایلات یک عمل ارادی است^۲ و رفتار انسان در منطقه ضبط تمایلات یک رفتار ارادی محسوب می گردد. چون آدمی بخاطر قدرت برخویشتن داری و ایجاد تمرکز در آگاهیهای خود - که در یک مسیر معین و ترسیم یافته و توأم با نقشه‌ای سنجیده انجام می گیرد - از سایر موجودات ممتاز است و این امتیاز در جهت تعالی تمایلات بکار می افتد. عناصر و عواملی که تمایلات را مضبوط و موزون می سازد در دسترس شعور و ادراک و اراده ماقرار دارد. و لذا این عوامل موجب سرکوفتگی غرائز و تمایلات نمی گردد، بلکه ضبط تمایلات یک فعالیت پذیر او با گنججایشی است که از نظر مبانی و ریشه هایش در معرض و در تیررس شهوت و هوس آدمی قرار نمی گیرد و وظیفه عمده و اساسی آن ایجاد تعدیل و تعالی در تمایلات درونی انسان است.

دو امر موجب شده است که غزالی مردم را به سرکوفتن محرکهای درونی

۱. 1. Adler : Psychological Abstracts. 1926, P 712.

۲. دراسات فی الفلسفة الاسلامیة : دکتر تفتازانی، ص ۱۴۴.

و تمایلات دعوت می کند :

۱- غزالی احياناً در مسئله دعوت به قمع و درهم شکستن تمایلات ، از مرز اعتدال به یکسومی افتد. ولی قبلاً متذکر شدیم که این وجهه غزالی مربوط به آغاز دوره مجاهده با نفس و « سلوك الى الله » است که ضرورت مسئله تربیت ایجاب می کند که انسان در آغاز کار، نوعی از سختی و رنج و ناراحتی را تحمل کند .

۲- نکوهش مبالغه آمیز غزالی از تمایلات و سائقه های غریزی. لکن باز هم قبلاً یاد آور شدیم که هدف و آماج این نکوهش عبارت از تمایلاتی هستند که درون آدمی ، استقرار و استحکام یافته و بر رفتار و سلوك آدمی تسلط پیدا کند و بصورت عاملی خطر آفرین در آید .

اما حدود و مشخصات عمده تعدیل و تعالی تمایلات ، تحت عنوان « مجاهده با نفس » روشن می شود؛ غزالی در این مسئله تحت تأثیر صوفیان قرار دارد و تا حد وسیعی بر مبانی آنها متکی است .

برداشت غزالی از موضوع « مجاهدت نفس » همان برداشتی است که صوفیان پیشین از آن داشته اند، باین معنی که مجاهدت عبارت از ایجاد گرگونی معنوی در درون انسان است. و اینکه صوفیان می گفتند : « مَتَّ قَبْلَ أَنْ تَمُوتَ »: بمیر قبل از آنکه بمیری . [و یا بقول مولوی :

آزمودم مرگ من زین زندگی است چون رهم زین زندگی پایندگی است
أَقْتُلُونِي أَقْتُلُونِي بِإِثْقَاتٍ إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتًا فِي حَيَاتٍ]

منظور از این سخنها درهم کوبیدن و از میان بردن نفس شهوانی نیست، بلکه آنان با این سخنان مردم را به تطهیر نفس از صفاتی که شره محض است و تبدیل این صفات به اضداد آن یعنی خیرات دعوت می کنند^۱.

ما در صدد آن نیستیم که مسئله فوق را بطور گسترده و عمیق مطالعه کنیم،

زیرا اینگونه مطالعه درخور مطالعاتی است که صرفاً راجع به صوفیان و آراء آنها بعمل می‌آید. ما به بررسی و مطالعه روانشناسی عمومی در این کتاب، تمایل بیشتری داریم و می‌خواهیم کیفیت موضع‌گیری انسان در برابر سائقه‌ها و تمایلات درونی را مورد تحقیق قرار دهیم.

تمایلات آدمی - ظاهراً - در اثناء تعدیل و تعالی آن بصورت انگیزه دین درمی‌آید که انگیزه‌های هوس را در برابر خود دارد.

اما انگیزه‌های هوس یا هوای نفس، عنصرِ تَوَسُّنی و هرج و مرج و بی‌بند و باری را در انسان نمایان می‌سازد. ولی انگیزه‌های دین عبارت از همان بعدسازمان دهنده و ضبط‌کننده‌ای است که بسوی هدف توجیه یافته‌است و به تعبیر غزالی: «طبع و نهاد انسانی، انگیزه‌است و شرع و قانون الهی عامل بازدارنده می‌باشد»^۱

علاج و درمان بیماریهای قلب و امراض درونی انسان از طریق تقویت انگیزه‌های دینی و تضعیف انگیزه‌های شهوانی و هوای نفس امکان‌پذیر می‌باشد. تضعیف انگیزه‌های هوس از رهگذر تضعیف ماده قوت و قدرت آن که عبارت از غرائز و خلجانها و شوقها است و نیز از طریق بریدن و گسستن از عوامل مهیج هوی و هوس و زدودن و تهذیب نفس از این عوامل بوسیله عوامل مباح، صورت می‌گیرد.

غزالی در رابطه با این مسئله، نفس و روان و محتوای آن یعنی انگیزه‌ها و خلجانها را دقیقاً تحلیل می‌کند که باید برای آگاهی از آنها به مباحث مربوط به ریاضت نفس در بخش «مُهْلِکات» و نیز بخش «مُنْجِیَات» کتاب «احیاء» بویژه آنجا که معنی و مفهوم صبر و شکر را مفصلاً گزارش می‌کند مراجعه نمود.^۲

۱. احیاء، ۳/۹۳.

۲. برای مطالعه در زمینه خواطر و خلجانها، بنگرید به: احیاء، ۱/۱۶۴-۳/۲۵-۳/۲۲۸.

و نیز درباره انگیزه‌های دین و هوی بنگرید به: احیاء، ۴/۲۴-۴/۳۶۸.

اما تقویت انگیزه‌های دینی بدینصورت است که باید نتایج مطلوب استقامت در برابر سیطره تمایلات را به او گوشزد نمود و او را به هم آوردی و نبرد با هوای نفس عادت داد و از وسوسه‌ها و دل مشغولی‌های سخیف بدور نگاهداشت^۱.

ما می‌توانیم وسایل و طرق مجاهدت نفس را از دیدگاه غزالی بصورت زیر تلخیص کنیم :

تجهیز انسان بوسیله اراده قوی و نیرومند تا او بتواند در سایه آن به چنین مجاهدتی قیام کند؛ زیرا اراده قوی و نیرومند می‌تواند در انسان تعالی ایجاد نماید و تمایلات او را والائی بخشد تا ایده‌ها و اهداف عالی او تحقق یابد. ما بحث جداگانه‌ای را راجع به اراده در پیش داریم و لذا آنرا مفصلاً توضیح خواهیم داد.

عادت دادن در قیام به اعمال نیک و بویژه عادت دادن به نبرد با هوای نفس - که در این باره نیز فصل خاصی را به بحث از عادت در نظر گرفته‌ایم - و اشتغال در اوقات فراغ به کارهای مباح؛ اعم از آنکه این کارهای مباح عمل و یا جهاد و تهذیب نفس باشد عبارت از یکی از طرق مجاهدت است. استفاده و بهره‌برداری از انواع مختلف عبادت بمنظور تأمین استقامت در برابر هوای نفس و درهم شکستن صلابت و شدت وحیدت آن؛ زیرا عبادت صرفاً برای اصلاح قلوب تشریع شده است و علوم عقلی برای این منظور یعنی اصلاح قلوب بسنده و رسا نیست^۲.

همین نکته، غزالی را بر آن داشت تا باب ویژه‌ای بنام «عبادات» در کتاب «احیاء» وضع کند. عبادات از دیدگاه غزالی برنگرش ویژه او به لزوم تعاون و همیاری برون و درون - ضمن هرگونه عمل - و نیز ضرورت ارتباط

۱. میزان العمل، ص ۶۲.

۲. احیاء، ۱۵/۳.

اعمال بدنی با اهتمامها و توجهات روانی مبتنی است، و همه این نکات بخاطر وجود دو اصل در انسان - یعنی جسد و روح - می باشد.

بهمین جهت می بینیم غزالی عبادات را براساس و بنیاد جدیدی مورد مطالعه قرار میدهد که توجه و نگرش انسان در این بنیاد به صورت باطنی نماز جلب می شود نه فقط به صورت و فرم ظاهری آن. و غزالی از پی چنین دیدگاهی است که بر مسئله تعالی تمایلات انسان پافشاری می کند، علاوه بر آنکه عادات خوبی را که انسان در سایه نماز کسب می کند سخت مورد توجه خود قرار میدهد. نماز با چنین نگرش و توجه می تواند آدمی را از فحشاء و منکر باز دارد و او را یادآور هدف و الایش گردد، چنانکه روزه می تواند اراده نفس را در مساعدت به ضبط شهوات و تمایلات تقویت کند. زکوة نیز می تواند قدرت انسان بر ضبط تمایل و تعدیل علاقه عصبی به مال را بارور سازد. غزالی در سایه چنین روشی، از تعاون و همیاری همه توانائیهای بدنی و روانی و عقلی در توجیه و ارشاد انسان بسوی هدف مشخص بهره می گیرد.

در این مسیر، شخصیت آدمی تکامل می یابد؛ زیرا تکامل شخصیت عبارت از وحدت و هماهنگی یافتن سیر و جنبش سوقیات فطری و کسبی است که دستخوش دگرگونی و تناقض نباشد.

عادات

عادات

مقدمه :

انسان نسبت به موجودات دیگر به یادگیری نیاز فزونی دارد، و این نکته بخاطر وجود تفاوت اساسی است که میان امکانات انسان در دوران طفولیت و میان تجارب عمده او - که در بُعد اجتماعی او مشهود است - به چشم می خورد. انسان بیش از همه موجودات توانائی یادگیری دارد. یادگیری عبارت از گونه ای از رفتار می باشد که از ناحیه آن تغییراتی در طرز سلوك و رفتار و تفکر و احساس فرد بشمر میرسد. یکی از شکلهای یادگیری مسئله عادت است که در تعریف آن می توان گفت: عادت عبارت از فرم خاصی است که بوسیله آن، یادگیری دارای ضرورت می گردد و سرانجام بصورت میکانیکی و ابزاری درمی آید که فاقد اراده و اندیشه می شود.

عادت وظیفه بسیار مهمی را در طرز زندگانی ما ایفاء می کند؛ اگر ما در مطالعه شئون مختلف زندگانی خود عمیق گردیم می بینیم اکثر جنبشها و فعالیتهای ما مبتنی بر عادات است: طرز خوردن و آشامیدن، پوشیدن لباس و جامه و بیرون آوردن آن از بدن و سبك و اسلوب ما در سلام به یکدیگر و تودیع و خدا حافظی و تفکر و عکس العملهایی که در برابر موقعیت های گوناگون از ما به چشم می خورد غالباً عبارت از عاداتی است که از رهگذر تکرار در ما ثبات و استقرار یافته اند.

اهمیت و ارزش عادت تا آن پایه است که غزالی يك چهارم كتاب عظیم «احیاء» را با عنوان «العادات» ویرگی بخشیده است. وی در این بخش، آئین‌ها و آداب رفتارها و روابط جاری میان انسان با خویش و روابط مردم با یکدیگر، خوردن و نوشیدن و مأوی گزیدن و روابط مختلف دیگر را در مدّ نظر قرار داده و از مطالعات او در این زمینه چنین استفاده می‌شود که بخش عمده‌ای از فضائل و رذائل اخلاقی ما محصول عادات ما می‌باشد.

البته غزالی دارای این امتیاز هست که مانند دیگران دچار مبالغه و گزافه‌گوئی نیست؛ چون عده‌ای از دانشمندان، کلیه کیفیات زندگانی ما را - که دارای فرم مشخص و معینی است - بعنوان توده‌ای از عادات عملی و انفعالی و نظری تلقی کرده‌اند که در يك روند ویژه‌ای بسوی خیر و نیکبختی و یا شر و بدبختی سازمان یافته است و جنبشهای ما - بخاطر اینکه از عادت مایه می‌گیرد - ما را به يك فرجام حتمی و سرانجامی قطعی چه خوب و چه بد می‌کشاند.

غزالی عادت را بعنوان یکی از وسائل و روشهای تربیتی می‌شناسد که خیر و خوبی، رنگ عادت بخود گرفته و آدمی بدون نیاز به کوشش و مقاومت زیاد بدان قیام می‌کند. لکن غزالی در همان لحظه که عادت را یکی از عوامل تربیتی معرفی می‌کند مانع از ابزاری و مبیکانیکی شدن اراده آدمی می‌گردد، بدینصورت که می‌گوید: باید همواره هدف و مقصود جنبشهای عادی در مدنظر انسان باشد و رابطه زنده و پویائی میان قلب انسان و خدا بوجود آید، رابطه‌ای که عواطف و تمایلات عالی و شکوهمند در آن بارور می‌گردد و تیرگی‌ها نمیتواند بر قلب آدمی چیره شود و آنرا آلوده سازد.

اهمیت عادت از نظر غزالی از طرز نگرش او به اخلاق، و رأی و عقیده او درباره آن استفاده می‌شود که اخلاق دارای دو پایه است: یکی فطری است که از طریق موهبت الهی و بطور طبیعی بهم میرسد، و دیگری کسبی است که

از رهگذر عاداتهای گوناگون فراهم می‌آید.^۱
 غزالی در قضیهٔ مربوط به اکتساب اخلاق از طریق عادت با اکثر فلاسفهٔ اسلام همگام است.^۲

عادت بر مبنای قابلیتِ موجودِ زنده برای یادگیری مبتنی است. ممکن است برخی از حیوانات را نیز به برخی از عادات آشنا ساخته و تحت تعلیم قرار داد؛ ولی میان پرورش عادت در انسان و پرورش عادت در حیوان فرق و اختلاف وجود دارد؛ از آنجهت که عادت حیوانات عبارت از يك تحرك و جنبش است در حالیکه انسان بخاطر وجود عقل عملی دارای امتیاز نسبت به حیوان می‌باشد، آن عقل عملی که بر حیات انفعالی و عاطفی و شوقی او اشراف دارد، بهمین جهت دارای قابلیت اکتساب عادات راقی‌تر و پیشرفته‌تر می‌باشد؛ چون می‌بینیم که انسان برای تکامل شخصیت و تکوین مجموعه‌ای از عاداتی که واجد هدف اخلاقی می‌باشد دارای امکانات بیشتری است.^۳

تعریف عادت

ابن سینا در تعریف عادت می‌گوید: عبارت از تکرار زیاد يك عمل در زمانهای نزدیک بهم می‌باشد که در درازمدت ادامه می‌یابد.^۴
 ابن مسکویه، عادت را چنین تعریف می‌کند: حالتی است در روان انسان که او را به انجام عمل - بدون نیاز به اندیشه و تأمل - سوق می‌دهد.^۵
 مفهوم عادت از نظر غزالی را می‌توانیم از مجموعهٔ آراء او استخراج کرده و بگوئیم: عادت عبارت از حالت و یا خصوصیت روانی است که در

۱. احیاء، ۵۶/۳.

۲. تهذیب الاخلاق: ابن مسکویه، ص ۲۵، ۲۶.

۳. احیاء، ۵۷/۳.

۴. رسالة العهد: ابن سینا.

۵. تهذیب الاخلاق، ص ۱۴۶.

آدمی پدید می‌آید و اثر خود را بر جوارح و اندام انسان افافضه می‌کند و خواهان قیام به عمل است، و با از ناحیه وجود این حالت و خصوصیت روانی، اعمال و رفتاری بدون تکلف و بدون نیاز به فکر و تأمل صادر می‌شود. این اعمال در آغاز امر، توأم با تکلف و احساس رنج و زحمت صورت می‌گیرد ولی سرانجام بصورت يك رفتار طبیعی و عاری از تکلف در می‌آید^۱.

چنین مفهومی از عادت، شامل عناصر مختلف عادت از قبیل: تکرار و فترتهای زمانی و اکتساب می‌شود و می‌تواند بنوبه خود برای ایجاد مهارت و کارآئی‌های گوناگونی مساعدت نماید، چنانکه می‌تواند تشکیل دهنده یکی از عوامل سلوك و رفتار انسان باشد، اگرچه این رفتار بصورت میکانیکی و ابزاری و فاقد اراده انجام گیرد.

تکوین و ایجاد عادت

پس از عبور و گذر بر مفهوم عادت به این نتیجه می‌رسیم که غزالی میان دو مرحله عادت فرق می‌گذارد:

۱- مرحله تکلیف اعمال یعنی مرحله‌ای که رفتار انسانی به آسانی و روانی انجام نمی‌گیرد، بلکه با تحمل دشواری‌هایی، همراه است.

۲- مرحله ثبات و استقرار اعمال با توجه به این نکته که عادت عبارت از صفت و یا حالتی روانی است که انسان را به انجام اعمال و رفتاری و امیدارد که بصورت ابزاری و میکانیکی در می‌آید.

مرحله اول - عبارت از همان چیزی است که با اصطلاح «تکوین عادت» از آن یاد می‌کنیم. در چنین مرحله‌ای اعمال و رفتار آدمی با بهبود تکامل تدریجی همراه است، زیرا ما در هر تمرین جدیدی پیشرفت خاصی را در رفتار

خود ملاحظه می‌کنیم و این پیشرفت همواره در ظل تمرینهای مجدد و مستمر ادامه می‌یابد تا آنجا که سرانجام بصورت يك عمل میکانیکی و عادی سر بر می‌آورد که برای انجام آن، نیازی به شعور و تفکر وجود ندارد.

مرحله دوم - در این مرحله پیشرفت رفتار آدمی به انتها می‌رسد و متوقف می‌گردد و بالاخره به نوعی از ثبات می‌رسد که پیشرفت آن بسیار جزئی و خفیف می‌باشد.^۱

تکوین کامل عادت «آنگاه صورت می‌گیرد که نو در درون خرد، گرایش و شوقی نسبت به يك عمل و رفتاریابی بطوریکه در اثناء انجام آن عمل احساس لذت کنی. این عمل به نوبه خود بجائی می‌رسد که مانند سایر محرکها و تمایلات درونی، ترا وادار به قیام و اقدام به عمل می‌نماید». غزالی در توضیح این سخن می‌گوید: «این کمال و پیشرفت وقتی بهم می‌رسد که انسان ناگزیر - همانند کسی که نسبت به عمل خاصی اشتیاق دارد و از آن لذت می‌برد - بر استمرار و ادامه عمل مواظبت می‌نماید».^۲

برای اینکه فرد در رفتار خود به این مرحله برسد، غزالی به مجموعه‌ای از اسباب و عواملی اشاره می‌کند که می‌تواند به ایجاد و تکوین عادت مدد رساند.^۳ غزالی با این دیدگاه روانشناسان جدید نزدیک است که محیط و فضائی که عادت انسانی در آن محیط پیشرفت می‌کند از محرکها و سائقه‌های غریزی بشمار خواهد آمد؛ زیرا غزالی ضرورت وجود این محرک درونی و تمایل مذکور را مورد توجه قرار داده و می‌گوید: «وقتی نفس انسان از طریق اعتیاد به امر باطل و ناروا، احساس لذت میکند و از رهگذر عادت، گرایش و تمایل به باطل و زشتیها در او پدید می‌آید چگونه از حق - آنگاه که مدتی بر آن

۱- Guillaume : la Formation des habitudes P . 187

۲. احیاء ، ۵۷/۳ .

۳. مبادئ علم النفس : دکتر یوسف مراد، ص ۲۰۲

تمرین کند و پیوسته و بطور مکرر، ملازم آن باشد - لذت نخواهد برد؟! بلکه باید گفت: گرایش نفس به امور پست و زشت و باطل، همانند علاقه به خاک خوردن است که برخی از اشخاص از طریق عادت به خوردنِ خاک و گِل معتاد می‌گردند که قهرآین عادت از حدود طبع آدمی بیگانگی دارد. اما تمایل و گرایش انسان به حب و دوستی باری تعالی و علاقه به معرفتِ او و میل به پرستش او، همانند تمایل به خوردن و نوشیدن، طبیعی است؛ چون طبیعت و سرشت قلب و درون آدمی، چنین تمایلی را اقتضاء می‌کند.^۱

آنگاه که شوق و تمایل آدمی، ضعیف باشد غزالی فرد را به برانگیختن وجدان و ایجاد تمایل به عمل و تکوین عادت از راه تذکر فضائل و مزایای آن عمل، دعوت می‌کند و در نتیجه، این تمایل، از عمل و رفتار واقعی و واجد شکل و فرم مشخص و جهات معین سر برمی‌آورد و میان ظاهر و باطن و بیرون و درون وجود انسان رابطه و پیوندی برقرار می‌شود و در مجرای تمایل و رفتار، درون و برون انسان هماهنگی می‌یابند. و از این گذرگاه، انگیزه و تمایل به عمل و اکتساب عادت پدید می‌آید.

در روانشناسی جدید، عنصر تکرار یکی از عوامل اساسی سازمان دهنده عادت در انسان بشمار می‌آید؛ چون تکرار، موجب می‌شود که انسان از حرکات نامنظم و فاقد هدف خود بکاهد و با ایجاد تمرکز در حواس خود، کسب دقت کند و به آسانی و با سرعت به نتیجه برسد و جهاز عصبی او ورزیدگی یابد.^۲ غزالی نیز برای عنصر تکرار، قائل به چنین اهمیت و ارزش می‌باشد - اعم از آنکه عادات اکتسابی در حرکت عضلانی و یا جنبش عقلی و یا اخلاقی فراهم آید -؛ زیرا تکرار از نظر غزالی عاملی است که می‌تواند آدمی را یاری دهد تا عمل و رفتار او بشکل ابزاری و میکانیکی و بدون نیاز به فکر و تأمل،

انجام گیرد .

غزالی مثالهایی برای همه انواع عادت یاد می کند :

در مورد عادتِ مربوط به حرکت عضلانی می گوید: «کسی که میخواهد از نظر مهارتِ در خط و نگارش و خطاطی و کارآئی دارای صفت و خصوصیت روانی در این فن گردد تا بصورت کاتبِ بالطبع درآید راهی ندارد جز اینکه دست خود را همانگونه بکاراندازد که يك خط نگار و خطاطِ ماهر بکار می اندازد و باید مدتهائی طولانی بر آن مواظبت نماید ، و این مواظبت را ادامه دهد تا سرانجام ، خطاطی و کتابت بصورت خصوصیت نافذ در روان او درآید ، و در نتیجه پس از گذر از کانالِ تمرین و تکرار ، خط زیبا را بطور طبیعی و به آسانی بنگارد ، با وجود اینکه میدانیم که اینکار یعنی زیبانگاریِ او در آغاز امر توأم با تکلف و همراه با تحمل زحمت انجام می گرفت ^۱ جای یادآوری است که این تکرار علی الدوام باید بريك روال و منوالِ یکنواختی ادامه یابد. ^۲

تکرار نسبت به يك عادت اخلاقی از عوامل ضروری و سازنده بشمار می رود ؛ «زیرا کسی که میخواهد حالات سخاء و پاکدامنی و بردباری و فروتنی را در شخصیت خود بارور سازد ناگزیر است رفتارِ صاحبانِ چنین حالاتی را در پیش گیرد و در آنها تمرین کند تا این حالات بصورت طبیعت ثانویِ او درآید» ^۳:

آنکه خواهان ایجاد خُلُق و خوی سخاء و بخشش است باید نخست با هموار کردن رنج روحی بر خویشتن و توأم با تکلف و احساس زحمت ، دست اندر کار بذل مال گردد . و کسی که میخواهد در قلب و درون او حس تواضع و فروتنی بهم رسد باید مدتهای دور و درازی طبق اَعْمال و رفتارِ فروتنان و

۱. احیاء ، ۵۸/۳ . میزان العمل ، ص ۷۲ .

۲. احیاء ۵۷/۳ .

۳. احیاء ، ۵۸/۳ .

متواضعان تمرین و ورزش کند.^۱

ضرورت عامل تکرار در ایجاد عادت فکری و عقلی از ضرورت آن برای ایجاد عادت حرکت عضلانی و تکوین عادت اخلاقی کمتر نیست « اگر کسی می‌خواهد دارای بصیرت و بینش دینی و فقهی گردد ناگزیر است اعمال و رفتار فقهاء و اهل بصیرت دینی را الگویی اعمال خود قرار داده و دست‌اندرکار رفتاری همگون با رفتار آنان شود و برفقه و بینش خود از طریق تکرار در مطالعه تداوم بخشد تا از طریق تکرار، در قلب و درون او حالت فقه و بصیرت دینی بوجود آید و سرانجام « فقیه النفس » یعنی دارای نفس و روانی فقیه و دارای بینش دینی گردد »^۲.

غزالی معتقد است که باید این تکرار در زمانها و لحظاتی نزدیک بهم استمرار و ادامه پیدا کند « وقتی همگام با تقارب زمان تکرار، آدمی به یک امری معتاد گشت حالتی راسخ و نافذ در نفس و روان او پدید می‌آید که پی‌آمد آن، اعمال و رفتاری است که بدون زحمت و تکلف انجام می‌شود »^۳.

باید تکرار عمل در مدت زمانی کافی و اوقاتی رسای به عادت انجام گیرد تا عادت در فرد، رسوخ و استقرار یابد. یکبار تکرار کردن برای استقرار و رسوخ عادت کافی نیست؛ « زیرا عادت، با عمل در یک روز بدست نمی‌آید و نیز با ترک آن در یک روز از میان نمی‌رود »^۴. بنابراین عبادت نیز مثلاً با تکرار آن در یک شب بدست نمی‌آید، تکرار عبادت در یک شب را نمیتوان در شمار « فقه نفس » و بصیرت روانی و درونی انسان بشمار آورد بلکه بصیرت درونی در یک مدتی کافی با تکرار و تدریجاً بدست می‌آید.^۵

۱. احیاء، ۵۶/۳.

۲. احیاء، ۵۸/۳.

۳. میزان العمل، ص ۷۱.

۴. میزان العمل، ص ۷۳.

۵. احیاء، ۵۸/۳.

معنی این سخن آن نیست که مای توانیم کار اندک و کوتاه مدت را ناچیز تلقی کنیم و بویژه اگر این کار در جهت منفی یعنی ترک عمل و لو در یک مدت خیلی صورت گیرد نیز دارای اهمیت زیادی است ؛ « زیرا تعطیل درس در یک روز حیثاً منجر به تعطیل آن در روز دیگر و همینگونه منجر به تعطیل آن در روزهای دیگر شده و سرانجام روان انسانی به تن آسائی و تنبلی و ترک تحصیل انس پیدا می کند ، و آدمی فضیلتِ فقه و بصیرت دینی را از دست می دهد و چنانکه اثر تکرارِ فقه در یک شب در فقه نفس احساس نمی گردد، لذا باید با تکرار آن تدریجاً - همانند رشد و نمو تدریجی بدن - فقه و بصیرت در نفس و روان آدمی پدید آید »^۱ .

اثر محیط را در تکوین عادت نمیتوان انکار کرد ، بهمین جهت تربیت از راه اکتساب عادت صورت می گیرد ؛ زیرا تقلید و تشبّه و همگونی با ایده های عالی و پرورش کودکان بر مبنای این ایده ها همگی از امور مهمی است که در تکوین عادت سهیم هستند ؛ « چون حیثاً با مشاهده اشخاصی که دارای رفتار نیکو و دلپسند و زیبایی هستند از طریق مصاحبت و تقلید و محاکات از رفتار آنها عاداتی در انسان پدید می آید ؛ بدلیل اینکه طبع آدمی طبع دیگران را بخود جلب و جذب می کند و بعبارت دیگر :

طبع انسان سارق طبع دیگران است و نهاد دیگران را به خود می رباید^۲ به تعبیر غزالی : می بینیم ، بردگان و کنیزکانی از میان مشرکان به اسارت گرفته می شوند آنهم در حالتی که شناختی از اسلام نداشته اند . وقتی در اختیار مسلمین قرار می گیرند و مدتی در مصاحبت با آنها بسر می برند ، تمایلات دینی در آنها پدید می آید و نسبت به اسلام گرایش می یابند و به اعتقادات مسلمین گردن می نهند و خوی و رفتار آنانرا در پیش می گیرند . همه این امور صرفاً از راه تقلید و

۱. احیاء ، ۵۹/۳ .

۲. احیاء ، ۵۹/۳ .

محاکات و تشبه و تمایل به همگون شدن بادیگران بارور می گردند^۱ .

همین نکته غزالی را بر آن داشت که به مسئله تربیت اطفال اهتمام زیادی نشان داده و مردم را باتأکید به ایجاد عاداتی خوب و دورنگاهداشتن آنها از عادات بد در دوران خردسالی توصیه کند ؛ به این دلیل که اطفال و خردسالان برای پذیرش عادات و نقشهای گوناگون دارای استعداد و آمادگی کافی هستند ؛ « زیرا وقتی به رفتار خوب عادت کنند و با آن آشنائی بهم رسانند ، همپا و هماهنگ با آن رشد یافته و به سعادت و نیکبختی دنیا و آخرت نائل می گردند »^۲ .

اهمیت تربیت و پرورش خردسالان براساس عادات خوب ، از اعتقاد غزالی به حدیث « كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ ... » ریشه می گیرد^۳ .

« پس قلب و صحیفه و پهنه ذهن کودک ، خالی و پاکیزه از هر گونه نقش و تصویر است ، و شخصیت او در پی چنین حالت زلال و صافی براساس عادات و اکتساب ، سازمان و نقش می یابد »^۴ .

غزالی در این مسئله نسبت به بسیاری از روانشناسان جدید ، پیشتر است ، روانشناسانی که به تمام جوانب اهمیت و ارزش عادت و نقش آن در ایجاد طرز زندگانی ، به ما هشدار میدهند . لذا باید در غرس عادات شایسته در مورد خردسالان اهتمام کافی مبذول گردد . اگر هدف تربیت عبارت از تنظیم و شکل دادن رفتار باشد ، عادت همان ماده عمده و اساسی است که به رفتار آدمی شکل و فرم خاصی می بخشد^۵ .

شیرخوارگی کودک ، عادت راسخ استوار او بوده است و باید تعلیم کودک

۱. إلیام العوام عن علم الکلام : غزالی ، ص ۶۱ .

۲. احیاء ، ۷۰/۳ .

۳. احیاء ، ۵۹/۳ .

۴. احیاء ، ۷۰ و ۹۶/۳ .

۵. W. Jeimes : the Principles of Psy. 1905 Vol 2, P. 113 .

- بمنظور کسب عادت - از زمان تکوین عادت تَرَك شیرخوارگی آغاز گردد^۱. سپس آنچه به خوردن و نوشیدن او مربوط است عادات خوبی در او ایجاد کرد؛ زیرا نخستین حالت و خصوصیتی که بر کودک چیره می شود در رابطه با مسائلی است که با خوردن و نوشیدن او پیوند و خویشاوندی دارد^۲. پس از آن باید در مورد امور مربوط به لباس پوشیدن و بازی و معاشرت با افراد خانواده و خویشاوندان و نحوه تفکر، دست اندر کار ایجاد عادات نیکو شد و بدان همت گمارد.

بهمین جهت غزالی از آغاز دوره شیرخوارگی کودک توصیه می کند که در همین دوره، محیط شایسته ای برای او فراهم گردد؛ زیرا می بینیم که او پدران و مادران را به گزینش دایه شایسته ای برای شیرخوارگی طفل سفارش می کند و با تأکید زیادی هشدار میدهد که باید طفل را از معاشران بد دور نگاهدارند و جمعی از اطفال صالح و شایسته ای را در امر معاشرت برای او فراهم آورند تا کودک آنها به بازیگوشی مُفَرَط و وقاحت و بی شرمی خونگیرد^۳، و ناگزیر باید دائماً تحت مراقبت باشد^۴ تا سلامت عادات او تضمین شود؛ زیرا باید هر عادت بگونه ای از نفس سرچشمه گیرد که همانند یک حالت درونی، او را وادار به عمل و رفتار کند تا آنجا که عمل و رفتار او رنگ طبیعی و عادی بخود گرفته و بصورت حالتی راسخ و نافذ در نفس درآید^۵.

با مطالعه آثار و نوشته های غزالی پیرامون موضوع عادت و محیط، می توان مجموعه ای از قواعد و ضوابط اکتساب عادات را استخراج و استنباط نمود، قواعدی که به تکامل شخصیت انسان مدد می رساند. مهمترین قواعد مذکور

۱. احیاء، ۳/۶۶.

۲. احیاء، ۳/۷۰.

۳. همان مرجع و صفحه.

۴. احیاء، ۳/۸۵.

عبارتند از :

- وجود یک ایدۀ عالی والگوی شایسته که می‌تواند به ایجاد عادات نیکو کمک کند؛ مَثَلِ اَعْلٰی و ایدۀ عالی از نظر غزالی عبارت از خداوند متعال، والگوی شایسته و اُسُوهُ و قُدُوهُ حَسَنَه و مقتدای بایسته عبارت از رسول و فرستاده او است.

- برانگیختن تمایلات وجدانی و غنیمت شمردن فرصتهای مناسب برای تکوین عادات خوب و شایسته.

- بی تفاوت نبودن در برابر ترک عادات خوب، ولو آنکه ترک عادت حتی برای یکبار رخ دهد، و نیز مَسْبُک تلقی نکردن عادات بد ولو آنکه چنین عادتی برای یکبار اتفاق افتد.

- ضرورت تکرار مستمر و تمرین دائمی و پیاپی.

- مراقبت مستمر مربی و پرورشکار نسبت به کودک و ایجاد احساس مراقبت الهی در او تا عادات خوب را بیک سو نهد و انجام عادات بد را سبک و آسان تلقی نکند.

انواع عادات

برخی از دانشمندان بر این عقیده‌اند که موضوع عادت صرفاً دریادگیریهای عضلانی محدود است. طبق این نظریه، ادراک و وجدان فراتر از منطقه عادت بوده و از حوزه آن بیرون است؛ زیرا بنظر آنها عادت یک پدیده‌ای است که به حرکات عضلانی می‌پیوندد، و باید در تفسیر و توضیح عادت این نکته را افزود که تکرار حرکات عضلانی، اندامهائی را که این حرکات را بعهدہ دارند برای اداء چنین حرکاتی پذیرا تر ساخته و آمادگی بیشتری به آنها می‌بخشند^۱.

لکن غزالی از وسعتِ نظرِ فزونتری نسبت به طرفداران مکتب رفتار

برخوردار است و نیز دارای سابقه بیشتری در اعلام به فراگیر بودن مسئله عادت می باشد ؛ چون معتقد است که عادت ، اعمال عقلانی و وجدانی را نیز زیر پوشش قرار میدهد و بهمین دلیل تمام مظاهر و پدیده های حیات نفسانی یعنی ادراک و وجدان و شوقیات را دربرمی گیرد. پس بنابراین غزالی معتقد است که عادت درمسائل زیر راه دارد :

الف - حرکات عضلانی ، که مربوط به تن و اندام آدمی است که مظهر شوقی انسان براین حرکات اشراف دارد مانند عادت مربوط به خطاطی و خوش نویسی ، که باید عادات مربوط به طرز غذا خوردن و لباس پوشیدن و بازی را نیز تحت همین عنوان « حرکات عضلانی » مندرج ساخت ^۱ .

ب - جنبشهای عقلانی ، که می توان آنرا در تمایلات نفس به انجام نظام و سازمان ثابتی در برخی از ابعاد بهره گیریهای عقلی از قبیل « فقه النفس » یعنی بینش دینی و فقهی و عموماً طرز تفکر ، تصویر و ترسیم نمود ^۲ .

ج - عادات وجدانی ، که این عادات با عواطفی پیوند دارد که انسان - آنگاه که به حقیقت و فضیلت و جمال و زیبایی ، آگاهانه روی می آورد - بر مبنای همان عواطف تربیت می شود .

د - عادات اخلاقی ، زیرا ما نمیتوانیم - چه از دیدگاه غزالی و چه از نظر گاههای دانشمندان پیشین اسلامی - عادت را جدای از اخلاق مورد بحث قرار دهیم ؛ به این دلیل که اخلاق از طریق عادت و اکتساب در آدمی پدید می آید . البته بحث از رابطه عادت و اخلاق به ارسطو بازمی گردد ؛ چون او برای پرورش فضائل اخلاقی به موضوع عادت تکیه می کرد ^۳ .

۱. احیاء ، ۵۸/۳ .

۲. معیار العلم ، ص ۱۴۳ و ۱۳۹ .

۳. تاریخ الفلسفة الغربية : راسل ، ترجمه دکتر زکی نجیب محمود ۲۷۹/۱ .

گواه این حقیقت، متکی بودن عادات بر تمایلات و انگیزه‌های مختلف غریزی است؛ زیرا عادت، تمایل جدیدی ایجاد نمی‌کند، بلکه تمایلات موجود را به به رنگهای مختلفی فرم میدهد. بهمین جهت است که غزالی تمام انواع عادات اخلاقی را بردوش عادت باری می‌کند و آنها را بوسیله عادت هموار می‌سازد، چنانکه ارزشهای هریک از انواع عادات را به روشنی گزارش می‌کند. لذا عادات اخلاقی را به يك سلسله عادات ویژه‌ای محدود نمی‌سازد، بلکه راجع به عاداتی از قبیل: زهد، صبر، اعتدال، شجاعت، وعفت نفس سخن بمیان می‌آورد^۱، چنانکه گروهی از عادات را باوصف و معیار جمال و زیبایی و حسن و خوبی ارزیابی می‌کند، زیرا عادات زیبا و نیکو با اخلاق خوب مربوط است. و نیز گروهی از عادات را با مقیاس بدی و زشتی می‌سنجد، چون چنین عاداتی نیز با اخلاق و خوبیهای بد پیوند و خویشاوندی دارد^۲.

آثار عادت

اهمیت و ارزش عادت - همانگونه که قبلاً یاد کردیم - در این است که بصورت محرکهای رفتار آدمی درمی‌آید؛ زیرا عادت است که انسان را به انجام همان عمل عادی و امیدارد^۳. بدینسان نمیتوان گفت که عادت صرفاً یک حرکت ظاهری و بیرونی می‌باشد، و بالاخره عادت عبارت از رفتاری است که توأم با تکلف و تحمل زحمت آغاز می‌شود و سرانجام عادی و هموار می‌گردد، چون مآلاً این رفتار تکلف آمیز بجائی میرسد که بصورت «حالت و خصوصیت راسخ و پایداری درمی‌آید که از قلب و درون آدمی سر برمی‌آورد و به جوارح

۱. احیاء، ۸۵/۳.

۲. همان مرجع و صفحه.

۳. همان مرجع و صفحه.

واندام او می‌پراکند و منجر به وقوع عمل و رفتاری می‌گردد که انسان بدان خو و عادت کرده است^۱.

...

مهمترین آثار عادت :

مهم‌ترین آثار عادت عبارتند از اینکه :

۱- عادت به تکامل شخصیت انسان مدد می‌رساند ، باین معنی که تکوین مجموعه‌ای از عادات خوب از قبیل : صدق و راستی ، محبت و دوستی ، عاطفه و مهر ، و تفکر صحیح و درست ، موجب کمال شخصیت آدمی می‌گردد و بگونه‌ای است که رهائی و جدا شدن انسان از این عادات نیکو بسیار دشوار است ؛ زیرا از رهگذر مواظبت بر آنها، عادات مذکور در انسان دارای ثبات و استقرار می‌گردد^۲. حیات و زندگی انسان ، سراسر عادت است ، وقتی فرد عادت کند خویشتن را از تیررس دواعی و انگیزه‌ها شهوت و هوس نابجا دور نگاه دارد و اکنش و عکس العمل او در برابر تموج تمایلاتش روبه کاهش می‌گذارد و ضمناً احساس سرکوفتگی و محرومیت نیز نمی‌نماید، ولی اگر عادت کند که همواره برده و مطیع تمایلات فرومایه باشد ، محرك و انگیزه‌ای برای تعالی و والائی شخصیت خود نمی‌یابد، حتی اگر برای تعالی خود توانائی لازم را نیز بدست آورده باشد .

۲- عادت موجب می‌گردد که بخش عظیمی از حجم کوششهای انسان افزایش یابد ، در نتیجه بار سنگین انسان در رابطه با اعمال و کارهای نیک ، سبک و آسان و قابل تحمل گردد^۳ ، تا کوششهای او در پهنه‌ها و مجالهای

۱. میزان العمل ، ص ۷۱ .

۲. احیاء ۵/۵۷ .

۳. میزان العمل : ص ۷۱ .

تازه‌تری از لحاظ عمل و بازدهی و ابتکار ، به جریان افتد . اگرچنین نمی‌بود [و عادت در مسیر کوششهای آدمی فاقد اثر می‌گشت] بشر ناگزیر بود همه فرصتهای زندگانی را فقط فی‌المثل در یادگیری موضوع راه رفتن و سخن گفتن سپری کند .

۳- عادت ، سهولت روانی و سرعت و دقت را در عمل و رفتار آدمی بارور می‌سازد . چون در ظل عادت ، اعمال و رفتار بصورت میکانیکی و ابزاری و بدون نیاز به شعور و درک و احساس مجدد انجام می‌گیرد « کسی که خیاطت و دوزندگی ، اکثر اشتغالات او را تشکیل می‌دهد می‌بینی که به سر خود اشاره می‌کند گویا سر او سوزن خیاطی او است که با آن عمل دوخت را انجام میدهد ، و انگشتانش را بر سیل عادت با دستبان ترمی کند و دکمه‌ها را از بالا بر میدارد و آنرا اندازه‌گیری و وجب می‌کند که گویا دست‌اندرکار برش آن شده است . سپس دستش را بطرف قیچی و مقراض می‌کشانند ^۱ [همه این امور را به آسانی و سهولت و سریع بر مبنای عادت انجام میدهد] .

از این مثال استفاده می‌کنیم که رفتار عادی و روزمره پس از استقرار آن ، چگونه رنگ ناخودآگاهی بخود می‌گیرد ، و همین نکته روانشناسان را بر آن داشت که در تعریف عادت بگویند . عادت عبارت از جابجا کردن عمل و رفتار از منطقه خودآگاهی به حوزه ناخودآگاهی است ^۲ .

باید یادآور شویم اگر چه این آثار بصورت فوائد و بسازده مفید عادت جلب نظر می‌کند ؛ ولی همین آثار ممکن است بصورت مضار و آثار زیان‌بخش درآید و بجای فائده ، ضرر برساند ؛ و علیرغم ارزش و اهمیت آن در زندگی به عنصری مبدل گردد که اگر از تدبیر و شعور و ادراک ، عاری شود ، تعویق و رکود شخصیت را برای آدمی به ارمغان آورد و بصورت یک رفتار ابزاری و

۱ . العوام ، ص ۶۱ .

۲ . Guillaum : Op. cit. P. 198 .

میکانیکی در آید که فاقد هر نوع ادراک و شعور و خود آگاهی گردد ، و روان آدمی از رفتارش بی خبر شده و قلب را تحت تأثیر قرار ندهد .

در این وقت است که عادت - طبق تعبیر جاحظ بصورت «طبیعت ثانویه»^۱ و بگفته غزالی بصورت « طبیعت پنجم انسان » درمی آید^۲ . و مآلاً رهائی از حکومت عادت دشوار می شود ، زیرا همین عامل عادت ؛ تمایلی در روان انسانی برای تکرار عمل می آفریند و بالاخره شگفتیهائی نامطلوب و ناخواسته را در نفس آدمی بارور می سازد .

غزالی در این باره می گوید : ماعده ای از پادشاهان و افراد متنعمی را می شناسیم که در اندوه دائمی بسر می برند ، ولی یک قمار باز مفلس و تهی دست را می بینیم که احياناً بخاطر احساس لذت و شادی از قمار و افلاس و تهی دستی ، حالتی بر او چیره می شود که از دیدگاه او احساس لذت و سُروَرِ مردم از غیر قمار ، دشوار و باور نکردنی است ؛ که چرا مردم از عوامل دیگر در زندگی لذت می برند !! و با اینکه قمار بازی ، مال و ثروت را از دست او ربوده و خانه خرابش ساخته و فقر را برای او به ارمغان آورده است معذک به قمار عشق می ورزد و از آن لذت می برد . پدید آمدن این حالت ، نتیجه انس طولانی او با عمل قمار بازی است ؛ چون او مدتی طولانی از فرصتهای زندگی و فعالیت های روانی خود را در اختیار چنین عمل زشتی قرار داده بود^۳ .

عادت با چنین شرائطی يك طبیعت حاکم و جباری است که رهائی از زبربار حکومت آن سخت دشوار می باشد . و در صورتی که عادت حاکم بر رفتار انسان ، مضر و زیانبار باشد ، خطر آن لحظه به لحظه رو به فزونی میگذارد و انسان را دچار جمود و رکود می سازد و آن توان و نیروئی را که ممکن

۱. الحيوان : جاحظ ۵۱/۱ .

۲. احیاء ، ۵۶/۴ .

۳. احیاء ۵۷/۲

بود آنرا در جهت خیر و نیکی و سعادت و تکامل شخصیت خویش بکار گیرد از دست می‌دهد ، آری دل‌کندن از اینگونه عادات زشت ، طاقت فرسا است . انسان از رهگذر عادت - بدون اینکه دلیل معقولی را در اختیار داشته باشد - دچار خشونت در رأی و عقیده می‌شود ، چنانکه در داوریه‌ای اخلاقی خود گرفتار لغزش و اشتباه است ؛ زیرا حکم و داوریه‌ای او از معیار و مقیاس عادات او برمی‌خیزد . مسلماً وجود این حالت در انسان ، مانع بینش حقیقت خواهد شد ؛ بلکه عاداتی از این قبیل ، امر باطل و زشت را عامل لذت آدمی می‌نمایاند و انسانرا بدان سوق می‌دهد .

خطر عادت آنگاه شدت می‌یابد که عادات زشت بر توده مردم و جامعه تسلط یابد . چنین عاداتی سرانجام از تقلید کورکورانه‌ای سربرمی‌آورد که فرد و جامعه را به جاهائی می‌کشاند که حتی عقل و خرد و معلومات ابتدائی و بدیهی انسان، آنرا نمی‌تواند بپذیرد و تأییدش نماید... بهمین جهت غزالی به‌نبرد با تعصب و تقلید ناشی از عادات ناخواسته و نامطلوب برخاست.^۱

اگر ما به نکات زیر توجه کنیم و همواره آنها را نصب‌العین خویش قرار دهیم ، غزالی از خطرهای ناخواسته عادت بیمناک نیست :

- اطفال و کودکان را بوجهی شایسته بر مبنای عادت نیکو پرورش دهیم .

- بکوشیم تا عادات بد را به عادات نیک مبدل سازیم .

- مراقب باشیم که عادات اکتسابی با ایده‌های عالی هماهنگ باشد و

ایمان و شرف را در دل‌هایدارسازیم تا بتوانند در برابر عادات بد قیام و نبرد نمایند ، زیرا وقتی حب خدا و حب آخرت بر نفس و روان آنها چیره شود ، جنبشها و فعالیت های عادی آنان از اهتمام و کوشش جالبی برخوردار می‌گردد .

با تمام این اوصاف باید توجه داشت که در صورت استحکام و استقرار عادات زشت لازم است به توجیه و تعدیل و درمان آن قیام کرد که این درمان ممکن است بدو صورت انجام گیرد: یکباره میان شخص و عادت او جدائی ایجاد شود. و یا آنکه بتدریج و اندك اندك و گام بگام طبق روشهای مجاهدت و تربیت، به درمان آن اقدام نمود.

• • •

از مجموع این سخنان، علت اهتمام غزالی به موضوع عادات و تکیه او بر عادت در تعدیل سلوك و رفتار و تعالی تمایلات و تهذیب اخلاق، کاملاً روشن می گردد. عادات توأم با اراده و ادراك می تواند روش مستقیم و مؤثری برای ایفاء چنین نقش و وظیفه ای باشد.

اراده

اراده

مفهوم اراده

قبلاً اشاره کردیم که غزالی مانند روانشناسان جدید^۱ میان شماری از رفتارهای موجودات و رفتار انسان فرق می‌گذارد. در اینجا يك سلسله اعمال و دگرگونیهای طبیعی جلب نظر می‌کند که این افعال و حرکات و دگرگونیها تحت تأثیر قوانین طبیعی رخ می‌دهد از قبیل افتادن سنگ، که باید این نوع حرکات را افعال و اعمال جبری و اضطراری نامید. و نیز يك سلسله اعمال و حرکات انعکاسی نیز در موجودات دیده می‌شود مانند بهم آمدن پلکهای چشم آنگاه که چیزی به آن نزدیک می‌شود. این نوع حرکات را نمیتوان از جمله اعمال و رفتار اختیاری دانست؛ زیرا این حرکت بدون اختیار و اراده روی می‌دهد. افعالی نیز در موجودات جلب نظر می‌کند که ارادی و اختیاری است که پس از فکر و تأمل صورت می‌گیرد. اینگونه اعمال و رفتار، جزء اعمال و رفتاری است که انسان باید نتایج و مسئولیت‌های مربوط به آن را تحمل کند.

برای این نوع اخیر یعنی رفتار ارادی و اختیاری مثالها و نمونه‌های فراوانی قبلاً آوردیم^۲ و یادآور شدیم که چگونه شامل تمام پدیده‌های روانی

۱. Guillaume : op . Cit . 274 .

۲. احیاء ، ۴/ ۲۴۸.

اعم از ادراك و وجدان و شوقیات می گردد . و به تعبیر غزالی اینگونه رفتار؛ شامل فهم و درك و شوق و تمایل و اراده و تصمیم و اجزاء و عمل میشود^۱. رفتار مذکور از ممیزات انسان می باشد ؛ زیرا انسان دارای يك سلسله اعمال ارادی و يك سلسله اعمال انعكاسی و فاقد اراده است که بمدد الهام غریزی روی می دهند ، در حالیکه تمام اعمال حیوان از نوع اعمال انعكاسی است ؛ چون حیوان فاقد اراده بازدارنده و کنترل کننده است ، لذا نمی تواند بیندیشد و از میان انواع رفتار، رفتار ویژه ای را انتخاب کند .

بهمین جهت غزالی دو نوع اراده را مشخص می کند:

- نوعی از اراده ، که حیوان و انسان در آن مشترك اند مانند اراده شهوات و تمایلات .

نوعی دیگر ، که ویژه خود انسان است و آن عبارت از اراده ای است که ناشی از ادراك او نسبت به هدف رفتار ، و بازده درك راه صلاح او در رفتار ، و محصول برانگیخته شدن شوق انسان - پس از احساس ناتوانی - بطرف مصلحت مورد نظر او ، و ثمره تلاش برای دست یابی به اسباب و عوامل وصول به مصلحت و نیز اراده آن است^۲ چنین اراده ای ، اراده شهوات و تمایلات حیوانی نیست که نمایانگر محرکهای غریزی می باشد، بلکه این اراده بر ضد شهوت و تمایلات غریزی و در نقطه مقابل آن قرار دارد . و اساساً اطلاق اراده بر نوع اول از باب ضیق تعبیر و بر سیل اطلاق مجازی است^۳. اراده از نظر لغت به معنی شوق و کشش و گرایش نفس به سوی انجام عمل می باشد ، البته در صورتی که نفس را به عمل و رفتار وادارد. و رویهمرفته کلمه اراده، مفهومی آمیخته از شوق و محبت را ارائه می کند^۴. و نیز لغت

۱. احیاء ، ۲۷۱/۴ - ۶/۴ . ۲. احیاء ، ۷/۳ .

۳. کشف اصطلاحات الفنون : تهانوی ۵۵۴/۱ .

۴. کشف اصطلاحات الفنون ۵۵۲/۱ .

اراده به قوه‌ای اطلاق می‌شود که آن قوه مبدء اشتیاق انسان و در حقیقت عبارت از همان قوه محرکه او است .

بیضاوی در تعریف اراده می‌گوید: عبارت از ترجیح یکی از دو طرف و یا دو امر مقدر و ممکن برطرف و امر دیگر می‌باشد و این اراده مهمتر از «اختیار» است^۱ .

اراده از نظر صوفیان عبارت از تَرْك امری است که انسان بدان خو گرفته باشد^۲ . مردم عاده و طبق جریان طبیعی به شهوات و تمایلات و بی خبری و غفلت متمایل اند . اراده از نظر صوفیان بمعنی تصفیه نیز می‌باشد . بطور کلی اراده در نظر صوفی عبارت از استمرار بر تحمل رنج و مشقت و ترك راحتی و آسایش است . جُنید می‌گوید : اراده یعنی انسان نسبت به امری معتقد شود و سپس نسبت به آن تصمیم بگیرد و سرانجام مرید و خواستار آن گردد، و اراده پس از صدق نیت و راستین بودن آن و آهنگ صادق انسانی بهم میرسد . برخی نیز می‌گویند: اراده عبارت از روی آوردن کلی به حق و اعراض از خلق می‌باشد^۳ . لذا گفته‌اند : اراده ، آغاز کار و کوشش سالکان و نام نخستین منزلت و درجه کسانی است که آهنگ ، سوی خداوند متعال دارند ؛ و از آنجهت اراده‌اش می‌نامند که مقدمه و زمینه پرداز هرامری می‌باشد ، و تا وقتی انسان چیزی را اراده نکند و اردکار و عمل نمی‌گردد^۴ . از همین کلمه « اراده » واژه « مرید » اشتقاق شده است ؛ زیرا مرید ، کسی را گویند که مُتَلَبِّس به اراده و واجد آن باشد ، چنانکه « عالم و دانشمند » به کسی اطلاق می‌شود که از علم برخوردار است ؛ لکن مرید از نظر صوفیه دارای معنی و مفهوم دیگری است ، یعنی مرید

۱. همان مرجع ۵۵۳/۱ .

۲. الرسالة الفشیریة : ابوالقاسم قشیری ، ص ۹۲ .

۳. کشف اصطلاحات الفنون ۵۵۴/۱ .

۴. الرسالة الفشیریة ، ص ۹۲ .

به کسی می گویند که از خود اراده ای ندارد . پس بنابراین اگر کسی از اراده خویش تجرید و عاری نگردد شایسته عنوان « مرید » نخواهد بود^۱ .

اما اراده از نظر متکلمین : امام فخر رازی می گوید : ما به تعریف اراده نیازی نداریم ؛ زیرا حقیقتِ اراده یک امر بدیهی و روشن در انسان است و آدمی بسادگی و وضوح و روشنی آنرا بدون نیاز به تفکر ، درخویشتن درک می کند ؛ چنانکه تفاوت های موجود میان اراده و علم و قدرت و درد و لذت را در خود کاملاً درک می نماید^۲ .

برخی دیگر در تعریف اراده گفته اند : اراده عبارت از صفت و حالتی در انسان است که بموجب آن یکی از دو طرف امر ممکن را بر طرف دیگر ترجیح می دهد که این ترجیح مربوط به انجام دادن آن امر است نه انجام گرفتن آن^۳ .

تفتازانی برای تعریف اراده در « شرح المواقف » آورده است : اراده از کیفیات نفسانی و روانی است . اراده از دیدگاه بسیاری از معتزله عبارت از اعتقاد و یا گمان نفع و مصلحت است و می گویند : نسبت قدرت انسان به دو طرف فعل و عمل ، مساوی است ؛ وقتی آدمی از روی یقین و یا گمان به نفع یکی از دو طرف فعل پی ببرد - در صورتیکه دارای قدرت باشد - یکی از دو طرف را بر دیگری ترجیح می دهد و همان امری را انتخاب می کند که آن نیز متعلق قدرت او است . . .

بنظر گروهی ، اعتقاد و یا گمان را می توان « داعیه » نامید و اراده عبارت از تمایل و گرایشی است که در پی آن اعتقاد و یا گمان پدید می آید ؛ چنانکه کراهِت عبارت از نفرت و گریزی است درونی که بدنبال اعتقاد و یا گمان به ضرر بهم میرسد . اراده با قدرت فرق دارد ؛ زیرا شخصی که واجد قدرت می باشد

۱. همان مرجع و صفحه .

۲. کشاف اصطلاحات الفنون ۵۵۲/۱ .

۳. همان مرجع و صفحه .

درعین آنکه معتقد به وجود نفع نیز می باشد ، معهدا احياناً آنرا اراده نمی کند ، چون در خود نسبت به آن احساس تمایل نمی نماید .

اراده از نظر اشاعره صفت محض یکی از دو طرف امر ممکن الوقوع است ، و اراده به موضوع اعتقاد به نفع و وجود میل و گرایش ، مشروط نمی باشد ؛ زیرا کسی که از حیوان درنده می گریزد در صورتیکه در برابر خود دو راه نجات بیابد یکی از دو راه را بخاطر نفعی که در مورد آن بنظرش میرسد انتخاب می نماید ، و این انتخاب از میل و گرایش او الهام نمی گیرد ، میل و گرایشی که از پس اعتقاد به نفع در انسان پدید می آید^۱ .

مفهوم اراده از نظر فلاسفه اسلامی طبق همان نظریه ارسطو درباره نفس ، ارائه شده است ؛ ارسطو اشاره به آن دارد که عقل آدمی دارای دو امتیاز می باشد که این دو عبارت از ادراک و اراده است و ضمناً آنها یعنی فلاسفه اسلامی ، اراده را تمایل عقلی می نامند^۲ .

اراده از نظر فارابی از گردهم آئی دو قوه شوقی و عقلی انسان تکنون می یابد . پس بنابراین اراده عبارت از شوق و کشش یافتن به امری است که آدمی آنرا درک می کند ، و این درک یا بوسیله حس و یا بوسیله تخیل و یا بوسیله عقل و قوه ناطقه انسان انجام می گیرد ؛ و سرانجام ، آن امری که درک و شناسائی شده است یا مورد عمل قرار می گیرد و یا آنکه ترک می گردد^۳ .

امتیاز اراده در این است که از مشخصات رفتار انسان می باشد و می توان آنرا با ابعاد اخلاقی او مربوط و موصوف ساخت ؛ زیرا اراده بر پایه انتخاب امر زیبا و مفید و سودمند پدید می آید^۴ .

۱. مقالات الاسلامیین : اشعری ، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید ۶۵/۲ .

۲. راجع به کتاب « النفس » ارسطو بنگرید به : اصول الفلسفة العربیة : یوحنا قمیر ، ص

۸۳ . تاریخ الفلسفة العربیة : الجر و فاخوری ۹۰/۱ .

۳. آراء اهل المدينة الفاضلة : فارابی ، ص ۵۰، ۴۹ .

۴. الفصول : فارابی ، ص ۷۳ .

اما اراده از نظر ابن سینا یکی از قوای محرکه انسان است^۱ که فرمان خود را از قوه نظریه دریافت می کند^۲.

غزالی در تعریف اراده از مسلکها و روشهای مختلف صوفی و کلامی و فلسفی مستفیض است^۳: غزالی درباره اراده - بمفهوم صوفی آن - می گوید: عبارت از سلوك و در نوردیدن «طریق الی الله» است، و مرید نیز عبارت از کسی است که سالک و پیما گراین طریق می باشد^۴.

اراده با مفهوم روانی و اخلاقی عبارت از برانگیخته شدن قلب به طرف چیزی است که انسان آنرا موافق و هماهنگ با هدف آنی و یا هدف آتی خود می بیند^۵. و یا عبارت از امری است که از پی معرفت و شناخت، منبعث می گردد و تحت تسخیر قدرت انسان در می آید. و یا به تفسیر دیگر: اراده عبارت از انگیزه محرك اندام و اعضای انسان بر طبق مقتضای عقل می باشد. غزالی سعی کرده است میان مفهوم صوفی و مفهوم روانی و اخلاقی اراده، سازشی برقرار سازد، ولی سرانجام بهمان مفهوم صوفی میرسد؛ زیرا سخن او در این باره رنگ خالص صوفیانه دارد.

اراده - با مفهوم صوفی - از نظر غزالی در ظل معرفت و احساس و توجه به هدف پدید می آید. وی در این باره می گوید: «کسی که با الهام از قلب و درون خود موفق به شهود یقینی نسبت به آخرت گردد ضرورتاً اراده حرث آخرت و بهره گیری از آن در او پدید می آید و نسبت به آن اشتیاق می یابد؛ زیرا اگر کسی دارای خرمهره ای باشد وقتی گاوهر گرانبھائی را مشاهده کند رغبت و

۱. احوال النفس: دکتر اهوانی، ص ۵۸.

۲. همان مرجع. ص ۶۳.

۳. غزالی اراده را با مفهوم صوفی تعریف می کند و قصد و نیت و عزیمت را با مفهوم روانی و اخلاقی تفسیر می نماید (رک: الاخلاق عند الغزالی: زکی مبارک، ص ۱۸).

۴. احیاء، ۳۵۳/۴.

۵. احیاء، ۷۰/۳.

دلبستگی او به آن خرمهره بیکسو نهاده می‌شود ، و اراده او در فروختن و مبادله آن با گاوهر گرانبها نیرو می‌گیرد^۱.

اراده - با مفهوم روانی اخلاقی - محصول تعاون و همیاری دو نیرو در انسان است :

۱- نیروی محرك حیوانی که اراده شهوت از آن زاده می‌شود و شوق طلب و یا گریز و نفرت در کنترل این اراده ، مطابق اوضاع و شرائطی است که این اوضاع و شرائط ، ملائم و در خور با موجود زنده و یا ناملائم و نه در خور آن می‌باشد^۲.

۲- قوه علمی «که عامل امتیاز انسان از سایر موجودات است و بصورت نیروی نفس و مبدء حرکت و جنبش اندام انسان بطرف اعمال خاص ، آنهم بوسیله فکر بر حسب اقتضای قوه علمی و نظری ظهور می‌کند»^۳؛ با این دلیل که تمام اعمال انسان جز در ظل قدرت و اراده و علم صورت نمی‌گیرد . علم ، اراده انسانی را بر می‌انگیزد ؛ و اراده ، قدرت آدمی را تحریک می‌کند و قدرت نیز در خدمت به اراده قرار دارد^۴.

بدیهی است که اراده با مفهوم دوم - یعنی اراده‌ای که بوسیله قوه علمی توجیه می‌شود - همان عاملی است که امکاناتی برای انسان در توجیه به هدفهائی فراهم می‌آورد که این هدفها با تکامل شخصیت و اتکاء او به ایده‌های عالی و ادراک و حکمت ، همگام و هماهنگ است . و این همان نکته‌ای است که غزالی در کتاب «احیاء» بدان اشاره کرده و می‌گوید : «این نوع اراده ، ویژه قلب آدمی است ؛ زیرا انسان - آنگاه که فرجام کسار و پابان امر و طریق

۱. احیاء ، ۷۲/۳ .

۲. مقاصد الفلاسفة : تحقیق سلیمان دنیا ، ص ۳۴۷، ۳۴۸ .

۳. همان مرجع ، ص ۳۵۹ .

۴. میزان العمل ، ص ۲۶ .

صلاح خود را بوسیله عقل و اندیشه باز می یابد از درون او شوقی بطرف مصالح و تمایلی به تهیه اسباب و موجباتش و نیز اراده آن پدید می آید. و این اراده غیر از اراده شهوانی و اراده حیوانی است، و بلکه در نقطه مقابل و برضد آن است؛ چون شهوت و هوس آدمی - حتی در حین بیماری - به سوی غذا های لذیذ گرایش دارد، ولی فرد عاقل و با خرد در درون خود، عامل و نیروی بازدارنده ای را در برابر چنین گرایشی احساس می کند که این عامل بازدارنده نمی تواند عبارت از شهوت و تمایل هوس آلود او باشد.

از مجموع این یادداشتها نتیجه می گیریم که مفهوم اراده از نظر غزالی با مفهوم آن در روانشناسی جدید چندان تفاوتی ندارد؛ چون در روانشناسی جدید، اراده عبارت از يك فعالیت روانی است که هدف آن ایجاد انسجام در پاسخها و بازتابهایی است که نزاع و درگیری موجود میان دو مجموعه از تمایلات، منجر به تعویق و تأخیر آن گردد، و این انسجام با ترجیح یکی از گرایشهایی که در نظر فرد، عالیت بنظر میرسد صورت می گیرد. و به تعبیر دیگر: اراده عبارت از میل و گرایش به عمل و یا محرك روانی است که ترا بکار مثبت و یا منفی وامی دارد؛ با علم به اینکه این محرك و عامل وادار کننده از نوع محرکهای فطری و یا عادی نیست، بلکه محرکی است ارادی که مظاهر و پدیده های ادراك و شوق و وجدان در لابلای آن تجلی می کند.

عمل ارادی چگونه صورت می گیرد

بسیاری از روانشناسان کوشیدند گامها و مراحل عمل ارادی را طبق ترتیب

زیر، رده بندی کنند:

- شعور و التفات به هدف و یا انگیزه.

- تَرَوِّي و تأمل.

- عزم و تصمیم .

- و اجراء و عمل .

الف - اما شعور و التفات به هدف و یا انگیزه برای این است که انسان برای انجام يك عمل ارادی ناگزیر از توجه و التفات به هدف می باشد که این هدف ، مقصود و غرض رفتار را تشکیل می دهد ؛ زیرا عمل ارادی يك رفتار شعوری و التفاتی است .

ب - اما تروی و تأمل ، برای آنست که انسان برای تحقق یافتن خاطره ها و خلجانهای درونی خود ، وسائل و طرق متعددی در ذهن خویش می یابد که ناگزیر باید در باره این وسائل و طرق گوناگون تأمل نموده و فکرش را بکار اندازد تا آن طریق و وسیله ای که برای تحقق مطلوب و هدفش مناسب تر و شایسته تر است شناسائی و انتخاب کند .

ج - اما عزم و تصمیم ، عبارت از این است که بعد از تأمل ، استقرار وثبات روانی در مورد یکی از طرق در او بهم رسد تا نسبت به آن تصمیم گیری کرده و در او حالت ارتجاع و عقب نشینی و بازگشت پدید نیاید .

د - بمنظور تصدیق و تأیید اراده و آزمون حدود ثبات عزم بر اراده ، ناگزیر از تنفیذ و اجراء آن می گردد و دست اندر کار عمل می شود . در طی این مراحل و گامهای اراده آدمی تا مرحله عمل ، پدیده های ادراکی و وجدانی و شوقی روان انسان ، خود را می نمایاند .

ما از دیدگاه غزالی برای هر يك از این عناصر و مراحل اراده ، پی و اساسی را ملاحظه می کنیم ؛ زیرا برای تحقق و بوقوع پیوستن اراده ، وجود هدفی که انگیزه عمل و رفتار انسان است و نیز التفات و توجه به هدف ، لازم و ضروری است « پس محرك و انگیزه نخستین اراده عبارت از هدف مطلوب و ایده عالی است که انسان را به سوی عمل و رفتار دعوت می کند »^۱ و هر قدر

که شعور و درك و توجه به هدف ، روشن و عاری از ابهام ، و انگیزه عمل نیز نیرومند باشد برای ایجاد قاطعیت اراده ، مؤثر تر است . پس بنا بر این اگر باعث و انگیزه ، نیرومند باشد موجب جزم و قاطعیت اراده و قیام قدرت انسان می گردد ، و فرد نمی تواند با انگیزه قوی - که تردید و ابهام در آن وجود ندارد - به مخالفت برخیزد^۱ . اراده دست بکار قیام و اقدام نمی شود مگر آنگاه که رسول علم و قاصد و پیامبر درك و آگاهی و یا انگیزه اراده بسوی او آید^۲ ، و احیاناً هدف و انگیزه اراده از نتایج حس و یا تخیل ، و یا تفکر می باشد^۳ .

باید انگیزه و یا هدف با میل و گرایش و یا مصلحت و یا نوع نیاز آدمی در مسئله اراده ، ارتباط و پیوندی داشته باشد و ناگزیر باید این تمایل را احساس و درك کند تا اراده او برانگیخته شود . « تمایل را نمی توان صرفاً در ظل اراده ایجاد کرده و یا آنرا بدست آورد ، اگر چنین امری ممکن باشد مثل آنست که آدم سپر بگوید : من اراده کردم که به غذا اشتها و تمایل پیدا کنم . و یا فردی که فارغ و تهی از عشق و دلدادگی است بگوید : من اراده کردم عاشق فلانی گردم و آهنگ آن دارم که به او علاقه پیدا کنم . مسلماً چنین اراده ای محال است و تحقق نمی یابد ، بلکه می توان گفت : برای آنکه میل و گرایشی در قلب آدمی پدید آید ، راه منحصر به فرد آن ، فراهم آوردن اسباب و عوامل میل و توجه می باشد ، و چنین کاری گاهی مقدور و ممکن است و گاهی نامقدور و غیر ممکن می باشد و نفس صرفاً - برای پاسخ هدفی که انگیزه ، موافق و ملایم با آن است - بطرف عقل برانگیخته می شود و مادامی که انسان تشخیص ندهد که تحقق هدف او متوقف بر نوعی از رفتار است به قصد و اراده خود

۱. احیاء ، ۲۲۰/۱ .

۲. معارج القدس ، ص ۷۳ .

۳. احیاء ، ۲۴۹/۳ .

توجه و التفاتی نخواهد داشت^۱ .

اما تَرَوّی و تأمل - در موضوع اتکاء غزالی بر تفکر و تعقل در مسئله تنقیح و انتخاب انگیزه‌های مختلف و طرق متعددی که در برابر انسان خودنمایی می‌کند و بر حسب انطباق رفتاری که باید برای تحقق هدف خود بر آن متکی باشد - جلب نظر می‌کند . چنانکه همین نکته از خلال تأکید و پافشاری غزالی بر مسئله تعارض و یا هماهنگی تمایلات و نیز اصرار او بر لزوم تفکر و تأمل و تحکیم عقل در اراده کردن آن استفاده می‌شود و «علم ، شرط جزم و قاطعیت یافتن اراده است اگرچه نمیتواند سبب و علت ایجاد اراده باشد»^۲ .

وقتی ما بدانیم اراده آدمی جز در مرحله حصول عقل و ادراک پدید نمی‌آید ، سخن و گفتار فوق قابل قبول بنظر میرسد ؛ به این دلیل که اراده در اداء وظیفه خود با عقل هماهنگی می‌یابد ؛ «لذا اراده در آغاز زادن طفل همراه او وجود ندارد ، بلکه اراده و عقل او پس از بلوغ شکوفا و ظاهر می‌شود»^۳ اگر عقل و ادراک وجود نداشته باشد وجود انگیزه‌ها و نیز وجود اراده بی ثمر خواهد گشت ، ولی عکس آن درست نیست : «اگر خداوند عقل را - که معرف عواقب امور و فرجام کارها است - در انسان می‌آفرید و این انگیزه‌ای را - که اعضاء و اندام انسان را برونق مقتضای عقل به جنبش و حرکت وامیدارد - در او نمی‌آفرید علی‌التحقیق و بطور مسلم ، حکم عقل ضایع می‌گشت . وظیفه عقل عبارت از این است که از رهگذر تَرَوّی و تأمل ، ملائم و مناسب بودن چیزی را شناسائی کند»^۴ .

رویه و تأمل و یا اختیار و گزینش برای باز یافتن و تشخیص عمل ارادی

۱ . احیاء ، ۳۶۱/۴ .

۲ . احیاء ، ۶/۴ - ۹/۴ .

۳ . احیاء ، ۷/۳ .

۴ . احیاء ، ۶/۴ .

از عمل انعکاسی شهوانی ، ضروری است و این مسئله در فترت و خلأ که میان برانگیختن تمایل به عمل و میان تصمیم بر اجراء و عمل - که رویه و تأمل بدان منجر می گردد - بوقوع می پیوندد و ظهور می کند .

اما عزم و تصمیم - که مرحله اساسی اراده است و گاهی غزالی بجای اراده از همین کلمه استفاده می کند - از دیدگاه غزالی آنگاه پدید می آید که انسان در برابر رأی مشخصی دارای استقرار روانی شده و قصد خود را بر اجراء آن منعقد ساخته و نسبت به آن تصمیم بگیرد و از این رأی باز نگردد ، و باید عزم و تصمیم صادق باشد یعنی تمایل دیگر و یا ضعف و تردید بدان راه نیابد ، این حالت ، زمانی بهم میرسد که همه آراء و ابعاد تمام تمایلات و یا عوارض و یا علائق مخالف ، بر نفس عرضه گردد . غزالی معتقد است که این عرضه شدن پس از علم و آگاهی قرارداد : «اراده ای که انسان را به تناول غذا برمی انگیزد دارای قاطعیت است ، پس قاطعیت یافتن اراده پس از تردیدِ خاطره ها و خلجانه های متعارض و پس از پدید آمدن تمایل به غذا^۱ بعد از فقدان موانع دستیابی به غذا بشمر میرسد»^۲؛ زیرا عمل و رفتار پس از همه این مراحل ، نیاز به تصمیم «یعنی قطع علائق قلب از نگرش به ماوراء دارد تا تو بتوانی با قلب و درون خود متوجه آن عمل و رفتار شده و آهنگ آن نمائی»^۳ .

اما مرحله اخیرِ عملِ ارادی ، عبارت از اجراء و دست اندار کار شدن است ، و اجراء و عمل یا مثبت است و یا منفی . منفی بودن از رهگذر ترك هريك از اعمال تحقق می یابد .^۴ و این حالت منفی نیز در مرحله ای پس از علم و تصمیم قرار دارد .

۱. احیاء ، ۶/۴ .

۲. احیاء ، ۲۶۸/۱ .

۳. احیاء ، ۳۵۴/۳ .

۴. احیاء ، ۳/۴ .

اگرچه این مرحله اخیر در روانشناسی چندان مهم نیست ، ولی مشکل و مبهم و پیچیده بنظر میرسد؛ زیرا این مرحله با تمام مشکلات و پیچیدگیهایش با واقعیت مواجه است ، لذا غزالی آنرا دلیل بر عزم و تصمیم و قاطعیت اراده برمی شمارد و می گوید : «باید عزم و تصمیم را بطور کامل به اجراء گذاشت ، چون گاهی انسان با عوامل باز دارنده و یا با هیجان شهوات و تمایلات هوس آلود مواجه می گردد» .

بدینسان روشن می شود که باید در هر نوع از انواع رفتار ، عناصر مختلف آن فراهم باشد .

با اینکه غزالی مراحل و عناصر مختلف رفتار ارادی را توضیح داده است به این نکته نیز توجه کرده است که رده بندی و تقسیم مذکور برای مراحل اراده - پیش از آنکه تقسیم حقیقی باشد - یکنوع تقسیم تحلیلی و ذهنی است ؛ زیرا حیات روانی انسان عبارت از يك كُلّ و مُرَكَّب است که نمیتوان آنرا تجزیه کرد «انسان نمی تواند میان اهتمام به حرکت و خود حرکت - که کدامیک از آنها مقدم بر دیگری است - جدائی ببیند ، اگرچه اهتمام به حرکت در مرتبه ای قبل از خود حرکت جای دارد» [و باصطلاح اهتمام به حرکت - چون علت حرکت است - دارای تقدم رُئی بر خود حرکت می باشد] .

لکن باید دید غزالی ، اراده و بخصوص مرحله عزم را - که این عزم خود نیز تعبیر و تظاهر صحیحی از اراده است - چگونه تفسیر می کند ؟ .

برخی از دانشمندان به تغلیب یعنی غلبه دادن بُعد و جنبه عقلی بر مفهوم اراده گرایش دارند ؛ زیرا می بینند که اراده عبارت از حکم عقلی و یا کُرشی است برای انتخاب يك حکم از میان احکام مختلف عقل . و عمل نیز عبارت از افکار و رفتار می باشد و اراده ، یُنَائِن ایندو قرار دارد .

۱ . احیاء ، ۲۷۷/۴ .

۲ . الحکمة فی مخلوقات الله ، ص ۳۴ .

برخی دیگر به غلبه دادن بعد و عنصرهای عاطفی و انفعال بر اراده ، متمایل هستند^۱؛ چون اراده از دیدگاه آنها نتیجه مجموعه‌ای از تمایلات درگیر باهم هستند که یکی از آنها بر دیگری تسلط می‌یابد. نخستین مظهر اراده براساس این دیدگاه عبارت از کفّ نفس و امتناع خواهد بود^۲. و عمل ارادی طبق این نظریه قبل از تفکر و حکم عقلی است و یا آنکه حکم عقلی بوسیله اراده مشخص می‌گردد^۳.

اگرچه غزالی در تفسیر اراده، به تغلب جنبه عقلانی اراده نزدیک‌تر می‌باشد؛ زیرا اراده از نظر او، «حالت و صفتی است که میان قدرت و علم جای دارد»^۴ ولی معذکک او منکر بعد عاطفی و انفعالی اراده نیست؛ چون هر عمل ارادی نتیجه درگیری و برخورد مجموعه‌ای از تمایلات و خاطره‌ها و الهامات و وسوسه‌ها و افکار است. غزالی بدینسان به حل صحیح و کامل این مشکل - یعنی مشکل مربوط به رده‌بندی مراحل و ابعاد اراده - نزدیک‌تر است، و پس از درک و توجه به مطالب زیر همین نکته برای ما روشن می‌گردد.

۱- اراده، بدون پدید آمدن تمایلات و شوقها وجود خارجی ندارد^۵.

۲- عمل و رفتار جوشیده از اراده پس از آزمون محرکها و تمایلات درونی و گذر بر آنها بهم میرسد، و بلکه هر انگیزه رفتار غالباً در معیت مجموعه‌ای از تمایلات در درون انسان، جریان پیدا می‌کند؛ «زیرا بکارافتادن قدرت برای عمل، گاهی بوسیله يك انگیزه و گاهی بوسیله دو انگیزه انجام می‌گیرد که

۱. Guillaume: op. Cit. 274.

۲. ویلیام جمس: مرجع سابق، ص ۲۷۰.

۳- همان مرجع، ص ۲۶۰. غزالی با دکارت در مسئله اراده و سیطره آن بر انفعالات دارای اتفاق نظر می‌باشد. بنگرید به: دیکارت: عثمان امین، ص ۲۴۳/۱۵ طبع

چهارم، و: 561 و 445 Descartes: Ouvres de descartes Les Passions.

۴. احیاء، ۳۵۴/۴.

۵. احیاء، ۳۵۳/۴.

این دو انگیزه بر رویهم ، انسان را بربك عمل وامیدارند - وقتی عمل با دو انگیزه صورت گیرد ، گاهی هریك از آندو بگونه‌ای هستند که اگر ازهم جدا گردند در بكار انداختن قدرت انسان خود کفاه نمی باشند ، یعنی گاهی هریك از آندو - جز در حالت اجتماع با یکدیگر - در بكار انداختن قدرت نارسا هستند ، و نیز گاهی یکی از آندو بدون دیگری در تحريك قدرت انسان کافی و رسا است ولی انگیزه دیگر بمنزله دستیار و مددگر انگیزه دیگر در ایجاد قدرت می باشد^۱ .

۳- انگیزه ها نسبت به یکدیگر ، بعضیها متعارض و بعضیها متوافق و هماهنگ باهم هستند^۲ . غزالی در این باره می گوید : « وقتی در انسان ، عقیده‌ای بوجود آید ، قلب آدمی آنگاه بدان التفات پیدا می کند که هدفی مشغول کننده تر و سرگرم کننده تر از متعلق اعتقاد ، ذهن او را بخود معطوف نسازد ، یعنی فارغ از هرگونه عوامل مشغول سازبربرد و چنین حالتی فارغ و بدور از عوامل مشغول سازنده ، در همه اوقات و فرصتها برای آدمی فراهم نمی آید ؛ چون دواعی و عوامل بازدارنده و منحرف کننده ، علل و موجبات فراوانی دارد که بر حسب اشخاص و اعمال و احوال ، مختلف می باشد »^۳ .

۵- تأثیر تمایلات و انگیزه‌های متعارض صرفاً در مرحله عزم و تصمیم ، محدود و متوقف نمی گردد ، بلکه گاهی این امر تا مرحله عمل و اجراء و بالا اقل تا مرحله جزم و قاطعیت اراده بر عمل نیز استمرار می یابد^۴ .

در پایان این بحث لازم است اشاره کنیم که اراده از نظر غزالی با قدرت و یا با امری که آنرا « قوة فاعله » می نامند مربوط می باشد ؛ زیرا سه بعد و

۱. احیاء ، ۳۵۴/۴ .

۲. الاربعین ، ص ۲۶۳ .

۳. احیاء ، ۳۶۴/۴ .

۴. احیاء ، ۲۸/۲ .

یا سه زاویه در اراده وجود دارد:

الف - ناحیه و بعد بیولوژیکی یا تشکیلات عضوی و عضلانی .
ب - بعد روانی و یا وظائفی که محرکهای درونی و تمایلات درشادابی و جنبش اراده مؤثرند.

ج - بعد اجتماعی یا نقش انگیزه اکتسابی در اراده .
تا وقتی که قدرت یا تحرك بیولوژیکی یا تحرك روانی پدید نیایند اجراء اراده حتمیت نمی یابد؛ چون انسان قادر نیست عملی را که از حیطة قدرت و یاطبیعت و سرشت او فراتر است انجام دهد، و نیز گاهی قدرت و عزم برای اجراء و عمل، هماهنگ هستند و گاهی فاقد هماهنگی می باشند. و این همان نکته ای است که غزالی - آنگاه که می بینیم وی روی مسئله ارتباط اراده با قدرت پافشاری می کند - بدان توجه کرده است؛ « زیرا قدرت جز با اراده تحريك نمیشود، و اراده نیز جز با قدرت، کامل نمی گردد. چه بسیار کسانی که چیزی را اراده می کنند ولی قادر بر آن نیستند مانند مریض و بیمار که چیزی را اراده می کند لکن توانائی انجام آنرا ندارد؛ چون فاقد قدرت می باشد»^۱.

اهمیت و ارزش اراده

چنانکه قبلاً اشاره کردیم اراده از نظر غزالی دارای اهمیت زیادی است؛ چون ما به الامتیاز قاطعی میان انسان و حیوان است و حیوان نمی تواند کشش ها و شوقهای درونی خود را ضبط و کنترل نماید، در حالیکه انسان از طریق اراده ای که بر مشاعر و اعمال و رفتارهای او حاکم است قادر بر چنین ضبط و تعدیل می باشد، بلکه می توان گفت: انسانیت انسان به آنست که می تواند سائقه ها و تمایلات درونی خود را ضبط و تعدیل و تنظیم کند.

غزالی - علیرغم آنکه بر اهمیت اراده پافشاری می‌کند - منکر جبر روانی در رفتار انسان است؛ برخلاف دیگران که يك غریزه مثلاً غریزه جنسی را منبع منحصر بفرد رفتار انسان بشمار آورده که این غریزه بر تمام رفتار وی حاکم است و انسان صرفاً در تمام اعمال خود تحت تأثیر این غریزه قرار دارد و محکوم و مقهور آن می‌باشد!

و چون عنصر اختیار و اراده و امکانات آن برای انسان بگونه‌ای فراوان در دسترس او قرار دارد لذا همین اراده و انتخاب و اختیار، شرط مسئولیت و محور شخصیت او است، و عمل بدون اراده‌ی وی فاقد هرگونه اعتبار و ارزش است؛ زیرا اراده، روح و اساس عمل و رفتار انسان است.^۱

وقتی اهمیت اراده از نظر غزالی برای ما ثابت شد باین نتیجه می‌رسیم که او مانند يك روانشناس اخلاقی، اراده را در مد نظر گرفته و اثبات می‌کند که اراده عبارت از يك تحرك و جنبش ذاتی و درونی است که دارای حرکت و پویائی و نمایانگر حیات انسانی است. اراده باچنین مفهومی تمام وظائف روانی را دربرمی‌گیرد بگونه‌ای که این وظائف در ردّ انگیزه‌ها و افکار گوناگون بهم مدد می‌رسانند و شخصیت آدمی از این رهگذر رنگ اراده بخود می‌گیرد که نمایانگر تمام شرائط موجود او اعم از قوای ذهنی و جسمی و عملی وی می‌باشد.

و بر این اساس که اعمال ارادی، شخصیت انسان را به رنگ خود درمی‌آورد غزالی میان سه نوع اعمال فرق و امتیاز می‌گذارد:

- ۱- نوعی از اعمال ارادی که دارای رنگ تهور و بی‌بند و باری و عدم ضبط و کنترل و سیطره انگیزش و انعکاسات غریزی است: (نفس اماره)
- ۲- نوعی از اعمال که آمیخته با ضبط و کنترل و تعدیل و حکومت اراده‌ای

۱. الاخلاق عند الغزالی: زکی مبارک، ص ۱۰۲. احیاء، ۳۶۳/۴. علم النفس الاخلاقی: هادفیلد، ص ۵۵. مجله علم النفس مجلد ۱ ج ۲ ص ۱۳۹، مقاله ابی مدین شافعی.

است که با ایده‌های عالی در ارتباط است: (نفس مطمئنه)
 ۳- نوعی دیگر که از نظر تصمیم‌گیری با تردید توأم است که رنگ خاصی به شخصیت آدمی نمی‌دهد و در نتیجه نمی‌توانیم داوری صریح و مستقیمی در باره انعکاسات ارادی او ارائه کنیم: (نفس لَوَّامه)
 در آنچه تاکنون مطرح شد، احکام اخلاقی در مد نظر بوده است؛ چون بررسی رفتار ارادی از احکام ارزشی نیز دائماً برخوردار است، و نیز ارزشهای اجتماعی و دینی و اخلاقی از مهمترین معیارهای امتیاز میان مردم و مقیاس حکم بر ارزش اشخاص و افراد می‌باشد.

تربیت و پرورش اراده

اگر تکوین اراده صحیح - در رابطه با رفتار - در مورد انسان، ضروری باشد که یکی از وظائف لازم عبارت از کوشش در توجیه اراده و عادت دادن انسان به عکس العملهای صحیح ارادی است، گویا غزالی اشعار بر آن دارد که اگر ما هر قدر در انتخاب اراده بکوشیم نیروی آن روبه فزونی می‌گذارد. لذا غزالی از موضوع مجاهدت نفس - که صوفیه آنرا پیشنهاد کردند - برای تربیت اراده استفاده می‌کند، تربیت اراده از طریق تکرار تمایل به رفتار نیکو و نیز تکرار مجاهدت و مبارزت با رفتار مذموم و نکوهیده صورت می‌گیرد.^۱
 درمان و تعدیل ضعف و سستی اراده از طریق درمان و تقویت عوامل و اسباب اراده امکان پذیر است که می‌توان آنها را به عوامل زیرارجاع کرد:
 ۱- ضعف انگیزه مناسب با شخصیت انسانی یعنی ضعف آن انگیزه ای که اراده آدمی را تقویت کرده و آنرا در جهت تحقق بخشیدن به شخصیت فرد

۱. احیاء، ۴۵/۳.

۲، الاخلاق عند الغزالی: دکتر زکی مبارک، ص ۱۰۱.

توصیه می‌کند؛ زیرا فقدان این انگیزه، شخصیت آدمی را به از هم گسیختگی سوق می‌دهد، چنانکه فقدان این انگیزه، اراده را تحت تأثیر رقت انعکاسها قرار می‌دهد، لذا باید اراده همواره پیوند و رابطه خود را با ایده‌های عالی حفظ کند و حفظ این پیوند و رابطه از نظر غزالی از راه توجیه به خداوند متعال و اخلاص نسبت به او صورت می‌گیرد،^۱ تا در نتیجه - جز آنچه را که وی را با این ایده عالی مربوط می‌سازد - انگیزه دیگری در میان نباشد.^۲

۳ - نیرو و قدرت انگیزه هوی و هوس که از رهگذر انعکاسات غریزی جلوه می‌کند و برای تضعیف آن لازم است از روش مجاهدت بهره برداری شود.

۱. احیاء، ۳۶۸/۴ - ۳۷۷/۴.

۲. احیاء، ۲۶/۲.

حیات وجدانی انفعالات و عواطف

مقدمه در باره حیات وجدانی

رفتار انسانی باحالتی از احساس آسایش و یا عدم آن ، و یا باحالتی از احساس لذت و یا الم و رنج توأم است که این حالت را حیات وجدانی می نامند. غزالی معتقد است که این احساس وجدانی باشماری از پدیده های روانی همراه است که شرح آنها ذیلاً یاد می شود :

۱- محرکها و تمایلات درونی ؛ چون غزالی می گوید : « هر غریزه برای اموری آفریده شده است که آن امور ، مقتضای طبیعی آن غریزه می باشد . لذا غریزه غضب بمنظور تشفی قلب و انتقام ، خلق شده است و در نتیجه ، ناگزیر لذت این غریزه عبارت از غلبه و انتقام خواهد بود . و غریزه اشتها و تمایل به غذا برای تحصیل لذت مربوط به آن آفریده شده است . لذا خواه ناخواه لذت این غریزه از راه نیل به غذا بهم میرسد ، و بالاخره هیچ غریزه ای از احساس لذت و یا الم و رنج ، عاری نیست ^۱ .

۲- سلوك در رفتار بمفهوم عام آن ؛ چون غزالی می نویسد : « و اما شوق - پس از تتبع و درك این حقیقت كه خانه ، خانه خدا است - در قلب آدمی برانگیخته می شود . پس آنكه آهنگ چنین خانه ای را دارد در حقیقت آهنگ خدای متعال و اراده ملاقات با او را دارا است . بنابراین شوق به «لقاءالله» او را ناگزیر به تهیه اسباب و عوامل لقاء الهی ترغیب و تشویق می نماید^۲ .

۱. احیاء ، ۳/ ۱۶۵ .

۲. احیاء ، ۱/ ۲۶۸ .

- احساس وجدانی در سلوك و رفتار صوفی و بویژه در مقامات و احوال صوفیان پدید می‌آید ؛ زیرا هر فردی که سالک « طریقِ الی الله » است براساس و ارادات قلبیِ او حالاتی از سرور و شادمانی به او دست می‌دهد ، سرور و شادمانی که باشکرهمراه است .^۱ چنانکه هر مقامی از مقامات صوفی ، همراه با حالات شعوری و خود آگاهی وجدانی است مانند احساس ندامت و پشیمانی از گناه که با حالت توبه توأم می‌باشد .^۲

پس براین اساس ، حالات وجدانی در مسئله رفتار و هماهنگی و همراهی حالات مختلف روانی ، ضروری است .^۳ گاهی این حالت وجدانی تحت تأثیر عوامل و انگیزه‌های مختلف رو به شدت و قوت گذاشته و انفعالاتی را در فرد بوجود می‌آورد ؛ چنانکه همین حالت وجدانی ، برخوردار از آرامش و دارای هدف مشخصی است که رفتار آدمی را در طریقه‌های معینی توجیه می‌کند و در نتیجه ، عواطف گوناگونی از ناحیه آن بوجود می‌آید .

۱. احیاء ، ۸۰/۴ .

۲. احیاء ، ۴۰/۴ .

۳. احیاء ، ۱۳۹/۴-۱۵۲/۴ .

انفعال

انفعال

مقدمه :

حالت انفعالی ترس و غضب از دیدگاه غزالی مهمترین انفعالات انسان بشمار می آید ؛ لذا مطالعات و بررسی های ما درباره انفعالات ، متکی براین دو حالت است .

غزالی در باره انفعال غضبی می گوید : «شعله آتشی است که قَبَسِی از آتش برافروخته الهی برگرفته و بردلهاچیره می گردد و مانند سنگ برافروخته ای که در زیر خاکستر قرار می گیرد درلای دل آدمی جایی برای خود می یابد^۱. غزالی احیاناً همانند ارسطو در تعریف انفعال غضبی می گوید : «عبارت از غَلْیان و جوشش خون دل در جهت انتقام جوئی است^۲. اصل و اساس این تعریف - [که غضب با توفندگی و تفتیدگی و غلیان ، آمیزه یافته است] نسبت و رابطه ای است که با آتش شیطانی دارد ، برعکس گِل و خاك که سکون و آرامش و وقار ، در خور آن می باشد^۳.

چنین بنظر می رسد که غزالی در تعریف غضب از ابن مسکویه اثرپذیرفته است ؛ چون او می گفت : «غضب ، حرکتی است در نفس که خون دل آدمی

۱. احیاء ، ۱۶۰/۳ . معارج القدس ، ص ۸۷ . الاربعین ، ص ۱۱۹ . .

۲. احیاء ، ۱۶۰/۳ .

۳. همان مرجع و صفحه .

بخاطر انتقام در آن ، دچار غلیان و جوشش می گردد^۱ .»

اما خوف و ترس عبارت از احتراق درونی و گداختگی دل می باشد که بعلت نگرانی از وضع ناخوش آیند نسبت به آینده در قلب آدمی روی می دهد^۲ . بنابراین رفتار انفعالی - بامقیاس حرکت و جنبش و برافروختگی لهیب آتش درونی و اضطراب و پریشانی خاطر - از سایر رفتارها ، ممتاز می باشد^۳ . توصیف انفعال و تفسیر آن به اضطراب و اختلال و دگرگونگی های ناخوش آیند و نامطبوع جسمانی و روانی ، توصیفی است که با آراء اکثر روانشناسان ، همگون و هماهنگ است .

انفعال از نظر « وودورث » عبارت از حالت پریشی موجود در جنبش های عضلانی و غددی است^۴ .

چنانکه انفعال از نظر « یانگ » عبارت از قلق و اضطراب شدیدی است که فرد دچار آن می گردد و دارای ریشه روانی است و این اضطراب ، رفتار و بعد ادراکی و وظائف اندامهای اندرونی انسان را در بر می گیرد ، و این ابعاد را زیرپوشش خود قرار میدهد^۵ . و می توان گفت : انفعال عبارت از نوعی گسیختگی و اختلالی است که در رفتار آدمی پدید می آید . انفعالات شدید از قبیل خنده و گریه و نیز انگیزشهای شدید عمومی عبارت از انفعالاتی هستند که ما می توانیم فقدان کلی سیطره عقلی و اثر ضعیف خود آگاهی و کمبود شدید اراده را از خلال اینگونه انفعالات کشف کنیم^۶ .

بعضی از روانشناسان در تعریف انفعال اشاره به آن دارند که انفعال عبارت

۱. احیاء ، ۱۵۶/۴ .

۲. تهذیب الاخلاق : ابن مسکویه ، ص ۱۶۱ .

۳. احیاء ، ۱۶۰/۳ .

۴. Woodsworth : Psychology

۵. عن الانفعال عند الانسان والحيوان : یانگ ، ص ۶۰ .

۶. همان مرجع و صفحه .

از اضطراب شدیدی است که تمام وجود فرد را در برمی گیرد و در رفتار و بینش ادراکی و وظائف جهاز درونی او اثر می گذارد^۱.

پس از گذر بر تعاریف گوناگون انفعال، می بینیم که غالباً در وصف و تفسیر انفعال بدین سخن گرایش دارند که بگویند: انفعال عبارت از پاسخی است روانی که اختلال آمیز می باشد. شاید علت چنین توصیفی آن باشد که عمده مطالعات و بررسیهای دانشمندان بر محور انفعالات مشخصی از قبیل ترس، خشم، اضطراب، کینه و امثال آنها مصروف گشته است؛ یعنی معظم اهتمام آنها در مطالعاتشان بر روی نوع رفتارهای انفعالی انجام گرفته است که درخور برداشت آنها از انفعال بوده است؛ چون بنظر آنها انفعال عبارت از اضطراب می باشد. با اینکه میدانیم انفعالات دیگری از قبیل سرور و خوشحالی، محبت و دوستی، و مهربانی وجود دارد که عابرانه و گذرا و بدون درنگ اندیشمندان از کنار آنها عبور کردند و آنها را دقیقاً بررسی نمودند.

لذا برخی از روانشناسان جدید معتقدند که انفعال صرفاً عبارت از اضطراب و یا رفتار اختلال آمیز نیست؛ زیرا مشاهده اختلالی که نتیجه مهر و رأفت و یا درك جمال و زیبائی و یا بازده چیزی است که ما آنرا عواطف می نامیم بسیار دشوار می باشد. حتی در انفعالات مربوط به غضب و ترس و امثال آنها نیز مشاهده اختلال و ناسازگاری، مشکل است؛ چون هدف انفعال، تحقق بخشیدن سازمندی و توافق موجود زنده با خود و محیط خود می باشد. انفعال بر این اساس یکی از وسائل اساسی و عمده محرکهای درونی در موجودات عالی یعنی انسان است. و بعبارت دیگر: انفعال، نوعی از محرکهای است که بر جنبشهای پیچیده عصبی متکی است بیش از آنچه بر مجرد دگرگونیهای شیمیائی و یا پاسخهای ساده متکی باشد. انفعال همانند يك محرك درونی

است که با محرکهای فیزیولوژی - از قبیل گرسنگی و تشنگی و جز آنها از لحاظ برانگیختن انسان به عمل و رفتار - تفاوتی ندارد^۱.

این دقتها و موشکافیهای علمی بانظریه اکثر روانشناسان فرانسوی تطبیق می کند ، روانشناسانی که در عرصه حیات وجدانی میان انفعالات که نوع شدید و پرهیجان انفعال است و میان عواطف که صورت خفیف و آرام انفعال می باشد - بعکس روانشناسان امریکائی - فرق می گذارند .

غزالی در توجه به امتیاز موجود میان انفعالات شدید از قبیل غضب و خوف ، و انفعالات آرام - که به عواطف نزدیکتر است - از قبیل : امید و محبت ، نسبت به تمام روانشناسان ، پیشگام می باشد . چنانکه او پیش از دیگران در مسئله انفعالات ، درجات مختلفی را از لحاظ قوت و ضعف تشخیص داده و امتیاز آنها را ارائه کرده است .

انفعال هر چند که دارای هر مفهومی باشد غزالی آنرا در رشته محرکها و انگیزه های رفتار تنظیم کرده و از سنخ همان میداند ، و بسیاری از روانشناسان نیز همین نظریه را اظهار کرده اند و این نکته از رابطه ای که غزالی میان شهوت و غضب می بیند استفاده می شود اگر چه این ارتباط با چنین مشخصاتی میان همه محرکهای درونی و انفعالات عمومیت ندارد^۲.

میان غزالی و ابن مسکویه در فهم معنی و مدلول انفعال و بخصوص در برداشت آنها از انفعال غضبی مشابهت زیادی وجود دارد که ظاهراً این تشابه عظیم ، بازده مطالعات و بررسیهای آندو درباره عوامل و نتایج غضب است . لکن غزالی از لحاظ گسترش و بسط بررسیها و جامعیت تحقیقاتش از امتیاز ویژه ای برخوردار است ، چنانکه او متعرض انواعی از انفعالات شده است

۱. مقالات فی علم النفس: ترجمه دکتر عطیه .

۲. منهاج العارفین ، ص ۱۵۰ . الحکمة فی مخلوقات الله ، ص ۳۳ . احیاء ، ۱۹۶/۳ -

که ابن مسکویه از آنها یاد نکرده است. علاوه بر این، ابن مسکویه از لحاظ دقت در تحلیل رفتار و کثرت امثله و شواهد به پای غزالی نمیرسد^۱.

عناصر سلوك و رفتار انفعالی

آنگاه که می بینیم در روانشناسی جدید، پدید آمدن انفعال و عناصر آن بشرح زیر، تحلیل و بررسی می شود به این نتیجه می رسیم که غزالی قرنهای پیش از آنها همین تحلیل و بررسیها را ارائه کرده و بسیار با آنها نزدیک است. روانشناسان جدید، عناصر زیر را درباره انفعال یاد کرده اند:

انگیزه، اعم از آنکه درونی باشد و یا بیرونی و خارجی.

انسان و یا موجود زنده، این انگیزه و یا محرك و حالت روانی و عقلی و ادراکی را که در او وجود دارد احساس می نماید.

- پاسخهای ادراکی و رفتاری موجود زنده^۲.

الف- انگیزه: غزالی بر ضرورت وجود عاملی که انفعال را در انسان برمی انگیزد توجه خاصی نشان میدهد. انگیزه ممکن است خارجی و بیرونی باشد مانند قیافه و چهره و اندام يك حيوان درنده و یا مار و افعی. و ممکن است این انگیزه، داخلی و درونی باشد مانند نگرانی و انتظار حادثه ای که از وقوع آن بیمناک است؛ زیرا ترس صرفاً از راه نگرانی نسبت به حادثه ناخوش آیند در انسان پدید می آید. بدینسان احساس عدم امنیت و ترس و بیم نسبت به مايملك و یا نسبت به مقام و منصب و موقعیت، از مهمترین انگیزه های غضب می باشد^۳.

۱. تهذيب الاخلاق، ص ۱۶۳. العلاج النفساني عند العرب: دکتر حامد عبدالقادر، ص ۶۷.

۲. مبادی علم النفس العام: دکتر يوسف مراد، ص ۱۱۲.

۳. احیاء، ۱۶۴/۴.

وقتی امنیت آدمی مورد تهدید واقع می‌شود، حالت انفعالی خوف در او پدید می‌آید، و از همین نکته استفاده می‌کنیم که باید میان هر نوع انفعال، و هر چیزی که با انسان پیوند دارد و نباید آن چیز مورد تهدید قرار گیرد، رابطه‌ای برقرار است.

قوت و ضعف انفعال - بر حسب رابطه دور و یا نزدیک آن با حب بقاء - بوجود می‌آید و غزالی در این باره می‌گوید: « همه مردم از رهگذر نگرانی از آسبی که ممکن است به غذا و مسکن و تندرستی آنها برسد در ابتلاء به ترس و غضب، مساوی و برابر هستند؛ لکن بعضی از مردم بوسیله تهدید اموری که ضروری نیست بطور طبیعی دچار چنین حالت انفعالی می‌گردند؛ چنین انفعالی ممکن است در مورد برخی دیگر بطور اکتسابی و بخاطر عادت باشد. بطور کلی آنچه در مورد انسان، برخوردار از ضرورت باشد و مورد تهدید قرار گیرد، او را دچار حالت انفعالی می‌سازد^۲.

این مطلب ما را به این نکته رهنمون است که حالت انفعالی خوف و غضب از نظر غزالی دائماً با عدم احساس امنیت مربوط و همراه است. قبلاً سخن از روانشناسانی بمیان آمد که معتقد بودند، احساس عدم امنیت، مولد و موجب پدید آمدن دو حالت انفعالی خوف و غضب می‌باشد: خوف در اغلب مردم، و غضب در مورد گروهی کمتر^۱. همین نکته غزالی را بر آن داشت که میان دو نوع انفعال - که ظاهراً متفاوت بنظر می‌رسند و عبارت از بیم و امید است - جمع و تألیفی برقرار سازد؛ زیرا این دو انفعال دارای يك ریشه هستند، و آن عبارت از ترس از يك امر مجهول و ناشناخته و یا نگرانی از اتفاق افتادن آن می‌باشد. و نیز به این دلیل که خوف و رجاء به يك امر مشکوک تعلق می‌گیرد؛ زیرا يك امر معلوم و مسلم نه می‌تواند انگیزه ترس باشد

۱. احیاء، ۳/ ۱۶۵.

۲. مقالة فی الدوافع والانفعالات: دکتر محمود عطیه.

ونه می تواند عامل پدید آمدن امید تلقی گردد . و بعبارت دیگر يك امر معلوم نه امیدی به آن تعلق می گیرد و نه بیمی از آن می رود . پس بنابراین يك امر محبوب و مطلوبی که وجود و عدم آن قابل احتمال است فرض وجود آن در قلب آدمی ، آرامشی برقرار می سازد که امید و رجاء نام دارد ؛ و فرض عدم آن ، دل آدمی را می رنجاند که از آن به «رهبت» یا خوف تعبیر می کنند ، و این دو حالت لازم و ملزوم یکدیگر هستند ، بهمین جهت خداوند متعال فرموده است :

«ویدعوننا رغبا ورهبا» (انبیاء ، ۹۰) ۱

و ما را در حالتی میان بیم و امید می خوانند .

«یدعون ربهم خوفاً وطمئناً» (سجده ، ۱۶) .

پروردگارشان را در حال بیم و امید می خوانند .

«وإدعوه خوفاً وطمعاً إن رحمت الله قريب من المحسنين» (اعراف ، ۵۶)

خدای را با بیم و امید بخوانید که مهر و رحمت او به نیکوکاران نزدیک است .

ب- اگر يك امر ذاتاً بیم انگیز یا خشم آور باشد باید گفت که برای ایجاد ترس و یا غضب به تنهایی کافی نیست بلکه باید عنصر آگاهی و معرفت یعنی شناخت این جهت که انگیزه مزبور ، مقتضی ترس یا غضب است بدان اضافه شود . بنا بر این خوف صرفاً بوسیله ادراك صورت نمی گیرد «پس علم به اینکه چنین چیزی ناخوش آیند و مکروه است علتی است که موجب وانگیزه تألم و رنج درونی می شود، و این تألم درونی عبارت از خوف می باشد ، بیمناکترین مردم نسبت به پروردگارشان کسانی هستند که بیش از دیگران ، خود و خدای خود را می شناسند . آنگاه که شناخت و آگاهی انسان به کمال رسد شکوه خوف را در دل آدمی بارور می سازد و اثر تألم و سوزش قلب را بر اندرون و اندام و حالات انسان افاضه می کند و تمام وجود انسان را تحت تأثیر خود می گیرد» ۲.

معرفت و آگاهی از خطر ، ناگزیر ایجاد خوف می نماید ؛ زیرا امکان ندارد فردی را تصور کنیم که شیر درنده را بشناسد و از درندگی او آگاه باشد و معذک از آن گریزان نباشد و یا از آن درد او خوف و بیم بهم نرسد^۱.

غزالی در این مورد مثالی را یاد می کند و می گوید : « طفل خردسال که در میان خانه بسر می برد اگر حیوان درنده و یا ماری وارد آن خانه شود ، بسا ممکن است نترسد و امکان دارد احیاناً دست خود را بطرف مار دراز کند تا آنرا گرفته و با آن بازی کند ، ولی اگر پدرش - که عاقل است و مار را می شناسد - با او باشد از مار می هراسد و از آن می گریزد^۲. »

انسان فطره گاهی آماده برخی از انفعالات می گردد که مزاج و موضع و موقعیت او از نظر اوضاع و شرائط ، او را به چنین انفعالاتی وامیدارد. اثر انفعالات بر حسب این موقعیتها مختلف می باشد ، مثلاً اگر خشم و غضب نسبت به کسی در تو بهم رسد که آنکس از لحاظ توانائی بر انتقام گرفتن ، بر تو برتری دارد ، خون تو از ظاهر پوست بسوی قلب تو انقباض می یابد که نتیجه چنین انقباضی عبارت از حزن و اندوهی است که چهره آدمی بعلت آن زرد می گردد. و اگر خشم تو متوجه فردی باشد که از تو فروتر و ضعیف تر است ، بجای آنکه خون دل انقباض یابد ، به غلیان و فوران می افتد ، و غضب واقعی و انتقام جوئی ، از ناحیه چنین حالتی پدید می آید. لکن اگر خشم و غضب تو نسبت به کسی که از لحاظ قوت و قدرت با تو همسان است به جریان افتد ، خون دل تو در حال نوسان میان انقباض و انبساط قرار می گیرد.

غزالی مثالی را یاد می کند که طی آن اکثر عوامل مربوط به شخصیت موجود زنده - آنگاه که عکس العملی در برابر انگیزه نشان می دهد - در این مثال جمع شده است ، اوضمن این مثال اشاره به کودکی دارد که خوف انگیز

۱. احیاء ۳/۳۷۸ .

۲. احیاء ، ۴/۱۶۴ .

بودن حیوان درنده و یا مار را احساس و درك نمی کند ، و می گوید: « وقتی كودك خردسال نگاهش به پدر می افتد كه مفاصل و بندهای استخوان بدنش لرزان است و برای گریز و فرار از مار و یا حیوان درنده دنبال راه و چاره می گردد ، رؤیت و مشاهده این اوضاع ، طفل خردسال را بر آن میدارد كه از جای خود برخیزد و ترس و بیم بر او چیره گردد و وادارش سازد كه همراه پدر اقدام به فرار نماید . ترس و بیم پدر ، ناشی از بصیرت و آگاهی او از خصوصیات مار و زهر و سم و خاصیت آن و اطلاع از سَطوت و قهرمداری و دشواری و بی باکی حیوان درنده است ، ولی ترس طفل خردسال و فرزند او صرفاً تقلید و روگرفتی از ترس پدر می باشد و حس تقلید و محاكات ، او را به چنین ترسی واداشته است^۱ .

آثار انفعال

آثار انفعال در بدن و عقل و رفتار عمومی انسان ظاهر میگردد . روانشناسان میان دگر گونیهای که در ظاهر بدن پدید می آید و تغییراتی که در اندامهای اندرونی آدمی روی میدهد - از لحاظ دگر گونی های مربوط به جهاز مختلف انعكاسی و ترشح غدد و اضطراب روانی و سرعت گردش خون و امثال آنها - فرق می گذارند .

غزالی نیز به اینگونه دگر گونیها اشاره دارد، آنجا که می گوید: « وقتی آتش غضب شعله ور می شود فرد خشمگین بصیرت خود را از دست داده و نابینا می گردد و بعلت شدت غلیان و جوشش خون ، دودی انبوه و متراکم و ظلمانی به طرف مخ و مغز آدمی متصاعد می شود^۲ ، و خون واقعی در عروق

۱ . میزان العمل ، ص ۱۳۲ .

۲ . احیاء ، ۱۶۴/۳ .

و رگها می پراکند و به قسمتهای فوقانی و بالای بدن اوج می گیرد - آنگونه که آب در دیگ می جوشد - و بدینسان بسوی چهره آدمی سرازیر می شود و گونه و چشم انسان سرخ فام می گردد^۱. اما در حالت حزن و اندوه، می بینیم که - بعلت انقباض یافتن خون بطرف جوف قلب - رنگ بدن آدمی زرد می شود^۲. و گاهی آثار درونی حالت انفعالی ترس، بجائی میرسد که انسان دچار زهره - ترك شده و کیسه صفراء او پاره می شود و مرگ آدمی فرا میرسد. و نیز در حالت خشم شدید، کار بجائی می رسد که آتش و حرارت غضب، رطوبت جلدی بدن را از میان می برد و آنرا می خشکاند، رطوبتی که حیات قلب آدمی بدان وابسته است، و بالاخره مرگ فرد خشمگین بعلت غیظ او فرا میرسد^۳.

از جمله آثار انفعالی غضب در رُویه بدن، عبارت از دگرگونی رنگ بدن و اندام، و لرزش شدید پلکهای چشم، و خروج و فرا رفتن حالت انفعالی از حالت طبیعی، و اضطراب و از هم گسیختگی در حرکات و سخنان فرد خشمگین است «تا آنجا که در کنار لبهایش کف می نشیند، و حلقه های چشم سرخ می گردد، و سوراخهای بینی دگرگونی می یابد و چهره آدمی عوض می شود»^۴.

اما راجع به آثار عقلی و فکری انفعال، باید قبلاً اشاره کنیم که اغلب روانشناسان، سلوك و رفتار انفعالی را دارای پایه ای فروتر از رفتار ادراکی می شناسانند، چنانکه متوجه این نکته شدند که سطح جنبش ذهنی، در حالت انفعال و بویژه در حالت انفعال شدید، ضعیف تر و ناتوان تر از حالت طبیعی و بدون انفعال می باشد تا آنجا که همین امر یعنی ضعف را اساس و ملاک امتیاز میان

۱. احیاء، ۱۶۳/۳.

۲. میزان العمل، ص ۱۳۲.

۳. احیاء، ۱۵۳/۴.

۴. احیاء، ۱۶۴/۳.

جنبش انفعالی و جنبش غیرانفعالی قرار دادند .

همه انواع انفعال و بویژه انفعال شدید با تفکر سالم و رفتار صحیح سازگار نیست ، بنابراین عاقل ترین مردم کسانی هستند که کمتر دچار خشم و غضب هستند . و غضب ، غول و کابوس عقل آدمی است^۱ . آنگاه که سپاه عقل دچار ضعف گردد ، « سپاه شیطان به آدمی یورش می برد و هر قدر که انسان خشم می آورد ، شیطان او را بیازی می گیرد ، آنچنانکه طفل خردسال گوی و توپ را بیازی می گیرد . غضب آدمی نیروی دآوری صحیح را از کار می اندازد ، عمر به یکی از کارگزاران خود پیام فرستاد که در حال خشم و غضب ، کسی را کیفر و مجازات نکند ، بلکه فرد مجرم را زندانی کند تا خشم و غضب او فرو نشیند^۲ .

گاهی انفعال بطور عموم و بویژه انفعال غضبی بر انسان چیره می گردد و انسان از منطقه تدبیر و سیاست و عقل و شرع به یکسو می افتد ، و برای آدمی در چنین حالتی « بینش و بصیرت و فکر و اندیشه و اختیار و اراده ای باقی نمی ماند ، بلکه بصورت يك فرد مضطر^۳] و مقهوری در می آید که محکوم غضب خود می باشد [، و گاهی حدّت و شدت غضب تا جائی پیشروی می کند که عقل آدمی را در کام خود فرو می برد ، و همان بلا و آسیبی بر سر عقل می آید که بر سر حیات و زندگانی او - آنچنانکه قبلاً متذکر شدیم - وارد می گردد^۴ ؛ چرا که نور عقل خاموش می شود و همانگاه بادوده سیاه خشم و غضب بی نور می گردد ؛ چون کانون و مرکز تفکر آدمی ، مغز او است و یگانه غضب از رهگذر غلیان خون دل ، دود تیره و تاری به طرف مغز او اوج می گیرد ، و این تیرگی بر تمام نقاط مرکزی فکر و اندیشه وی مستولی می شود ، و گاهی

۱. احیاء ، ۱۶۳/۳ .

۲. احیاء ، ۱۶۲/۳ .

۳. احیاء ، ۱۶۳/۳ .

به مراکز حسی نیز سرایت می‌کند ، چشم به سیاهی می‌رود تا آنجا که دیگر جایی را نمی‌بیند و دنیا با تمام قدرتش براو مسلط می‌گردد. مغز و مرکز فکر آدمی همچون غار و دخمه‌ای است که آتشی از غضب در آن لهیب می‌کشد و قشری از دوده این آتش پیرامون آنرا تیره و سیاه می‌سازد ، و اطراف آن از این دوده ها آکنده می‌شود و از این پس ، چراغ ضعیفی در آن سوسو می‌زند که یا اساساً بکلی خاموش می‌گردد و یا نور ضعیف آن رو به خاموشی می‌گذارد . پی‌آمد چنین رویدادی در فضای عقل آنست که دیگر ، ثبات رأی از آن برمی‌خیزد و می‌گریزد ، و هیچ سخنی به گوش او نمی‌رسد و هیچ نقش و تصویری در آن جلوه ندارد ؛ و از این پس قادر نیست این آتش دودزا را - نه از درون و نه از بیرون - خاموش سازد ، بلکه ناگزیر باید صبر کند که این آتش همه پدیده‌های قابل احتراق وجودش را بگدازد و بسوزاند . بدینسان خشم و غضب آدمی با قلب و مغز او عمل می‌کند^۱.

اما آثار انفعال در طرز رفتار انسان - چنانکه قبلاً گفتیم دارای مراحل و درجات متنوعی است .

انفعال - در حد وسط و میانگین و معقول آن - مورد نیاز آدمی در مسئله سلوك و رفتار است . و در چنین حدی در رابطه با رفتار ، ضروری می‌باشد ، و همچون يك انگیزه و عامل تحرك آدمی بشمار می‌آید ؛ زیرا حیات و زندگانی - منهای انفعال انسان - نمیتواند حیات و زندگانی به مفهوم صحیح آن باشد ؛ بلکه چنین زندگانی فاقد انفعال ، به سکوت و سکون و مرگ ؛ بیش از حرکت و زندگی شباهت دارد . بی‌تردید انفعال در کوشش و فعالیت انسان برای دفاع از خود و نگاهبانی از بقاء حیات و ایجاد زمینه های مناسب در موقعیتهای مختلف دارای نقش اساسی است ؛ لذا دانشمندان - همانگونه که قبلاً یاد

۱. احیاء ، ۱۶۲/۳ .

۲. احیاء ، ۱۶۲/۳ .

کردیم - میان سلوك و رفتار انفعالی و رفتار غیر انفعالی فرق و امتیاز می بینند.^۱ غزالی از پیش و در قرن پنجم هجری با توجه به همین نکته گفته بود: «اگر خداوند متعال ، غضب را در تو نمی آفرید که از رهگذر آن ، عوامل مغل و زیان بخش به وجودت را از خویشتن دفع و طرد کنی ، و در برابر یورش عناصری که در خور تو و ادامه حیات تو نیست از خود دفاع نمائی، در معرض بسیاری از آفات و آسیبها قرار گرفته و از آنها زیان می دیدی، و متجاوزان ، تمام محصول دسترنج ترا از تو برمی گرفتند. پس تو بداعیه و انگیزه ای - برای خاطر نبرد و مقابله با این عوامل مغل و زیان بخش - نیازداری که همان داعیه و انگیزه عبارت از غضب و خشم تو می باشد^۲. شافعی گفته است : « آنکه باید خشمگین گردد ولی او را خشم فرا نرسد، الاغی بیش نیست. پس آن کسی که بکلی فساد نیروی غضب و غیرت است باید او را ناقص و گرفتار کمبود بشمار آورد»^۳.

بدینسان ترس نیز بمنزله تازیانه ای است که انسان را به فعالیت و عمل برمی انگیزد^۴.

و چون آثار رفتاری انفعال از لحاظ پایه و درجه ، متفاوت است همین امر ما را بر آن مبادارد که بطور فشرده ، درجات و مراحل انفعال را توضیح دهیم تا آثار آن نیز روشن گردد .

انفعال دارای سه درجه و مرحله است :

انفعال قاصر و نارسا که حالت تفریط را ارائه می کند . و انفعال شدید که حالت افراط در آن وجود دارد ، و انفعال معتدل که از پایگاهی میانگین

۱. J. P. Guilford : General psy و 1247. P. 298.

۲. الحکمة فی مخلوقات الله ، ص ۳۲ . احیاء ، ۱۰۹/۴ - ۳۳۳/۳ .

۳. همان مرجع .

۴. احیاء ، ۱۵۴/۴ - ۱۵۵/۳ .

برخوردار است ^۱.

ما مسئله ترس از خدا را - بعنوان مثال - بمنظور آگاهی از درجات انفعال و مراحل آن مورد توجه قرار میدهیم :

غزالی افراط در خوف و ترس از خدا را تأیید نمی کند ، و در این باره می گوید : « اگر کسی چنین پندارد که هر قدر خوف و ترس انسان از خدا نیرومندتر باشد ، پسندیده تر است این تصور ، پنداری اشتباه آمیز و نادرست می باشد ؛ زیرا خوفی که از حد اعتدال فراتر است روی رفتار آدمی اثر گذاشته و آنرا دچار توقف و رکود می سازد ، و این ترس مُفْرِط تا جایی پیش می رود که سرانجام به ظهور و بروز یأس و نومیدی در انسان منجر می گردد ، و مانع از تحرك و فعالیت او گشته و احیاناً به ضعف و سستی و بیماری و سرگشتگی و دِهَشَت و زوال عقل انسان بارور می شود . و بلکه گاهی فرجام ترسهای مفرط و زیاده از حد ، مرگ زودرس و از دست نهادن حیات و زندگانی است ^۲ .

اما خوف قاصر و ترسهای نارسا از دیدگاه غزالی کاربرد و اثر آن ، موقت و موسمی و ناپایدار است و نمیتواند رفتار آدمی را کاملاً تعدیل و درمان کند . آثار اینگونه ترس در مورد برخی از واکنش های سریع و زودگذر از قبیل گریه و دهشت محدود می باشد ؛ و چنانکه غزالی می گوید : اثر آن بسرعت زدوده می شود و همگون با رقت زنانه ، ناپایدار است . چنین ترسی بهنگام شنیدن آیه ای از قرآن به قلب آدمی خطور می کند که موجب گریه و ریزش اشکهای دیدگان می گردد . بدینسان آدمی با مشاهده عامل و حادثه ای دهشت انگیز از لحاظ ترس دچار حالتی موسمی و موقت می گردد و وقتی آن عامل و یا آن حادثه از برابر او پنهان و یا دور شود قلب و درون او به همان حالت غفلت و بی خبری ارتجاع می یابد . اگر خوف از خداوند متعال از حد متعادل فروتر و

۱ . احیاء ۳/ ۱۶۳ .

۲ . احیاء ۴/ ۱۵۴ .

قاصر باشد نتیجه آن موقت و ناپایدار خواهد بود، و در چنین صورتی این خوف از لحاظ آثار و عوائد، ضعیف و کم بهره است و نمی تواند اثری مبنائی و استوار و پایدار در رفتار آدمی ایجاد کند^۱.

ولی ترس از خداوند متعال در حد معقول و معتدل، انگیزه عمل و رفتار انسانی است که بازدهی و عوائد آن در طرز سلوك و رفتار و اندام انسان ظاهر می گردد و او را از معاصی و نافرمانیها و آلودگی به گناه باز میدارد و پای بند به طاعت از خدا می سازد، تا در مورد آنچه که درباره آنها تقصیر و کوتاهی و دریغ ورزیده است به جبران و تدارك قیام نماید، و برای آتیه و آینده خود یعنی آخرت کسب آمادگی کند. لذا خائف و هراسان و نگران خدا عبارت از کسی نیست که می گرید و چشمانش را دستمالی می کند، بلکه خائف و نگران، عبارت از کسی است که نسبت به پی آمد کار و کیفر اعمالش هراسان و بیمناک باشد^۲.

در پایان سخن ناگزیریم بدین مطلب اشاره کنیم که آثار انفعالی رفتار آدمی یا سلبی و منفی و یا ایجابی و مثبت است. و اگر بخواهیم همان مثال سابق الذکر را برای نمایاندن این مطلب در نظر گیریم باید بگوئیم که آثار سلبی بوسیله قلع و قمع و درهم شکستن تمایلات هوس آلود و ایجاد تیرگی در لذات حیوانی و حاصل شدن خشوع و ذلت و خاکساری و فاصله گرفتن از کبر و خود منشی و کینه و حسد صورت می گیرد^۱. و آثار ایجابی در پارسائی و تقوی و مجاهدت و عبادت و تفکر و ذکر ظاهر می شود^۲.

تعدیل و درمان انفعال

برای هریک از آثاری که درباره انفعال یاد کردیم غزالی فصل های گسترده

۱. همان مرجع و صفحه.

۲. همان مرجع و صفحه.

و دورودرازی را راجع به تعدیل انفعالات و درمان آنها بوسیله تربیت اختصاص داده است ، البته براین مبنی و اساس که مَحْوِ کُلّی و ریشه کن ساختن حالت انفعال با طبیعت خلقت انسان و ضرورتها و حکمتهائی - که همه قوای انسانی بخاطر آنها آفریده شده است - منافات دارد . لذا کسانی را که می پندارند که مثلاً محو کلی و سوزاندن ریشه های غضب امکان پذیر است تخطئه می کند و بعنوان مثال می گوید: «تمرین و ریاضت ، مربوط به غضب است و این تمرین در جهت غضب مورد نظر می باشد» . چنانکه می بینیم غزالی از سوی دیگر ، کسان دیگری را نیز دچار اشتباه می داند که تصور می کنند آثار سوء انفعالات قابل تعدیل نمی باشد^۱ .

در این جا مثالها و شواهدی برای کیفیت تعدیل و درمان غضب از غزالی یاد می کنیم و بعنوان نمونه ، طریقه و روشی را از غزالی بازگو می نمائیم که تمام بیماریهای روانی انسان باید طبق این روش ، تعدیل و درمان شود .
تعدیل و درمان غضب یا قبل از روی دادن آن و یا پس از آن انجام می گیرد :

راه تعدیل و درمان غضب قبل از روی دادن آن عبارت از کسب آگاهی از علل و عوامل آن و اطلاع از کیفیت پیشگیری از آن است .
اما تعدیل و درمان غضب پس از وقوع آن بوسیله چیزی است که می توان از آن به «معجون علم و عمل» تعبیر کرد . بعبارت دیگر : طریقه درمان عبارت از اتکاء به بُعد فکری و ادراکی ، و بُعد شوقی عملی موجود در انسان است^۲ .

اما در مورد بعد فکری و ادراکی ، راه و رسم آن از نظر غزالی این است

۱. احیاء ، ۳/ ۱۶۵ ، الاربعین ، ص ۱۱۹ .

۲. احیاء ، ۳/ ۱۶۸ .

که فرد به يك سلسله از امور متکی باشد و خویشتن را بدانها مقید و پای بند سازد. این امور عبارتند از اینکه :

الف - به اخبار و احادیثی روی آورد و روایاتی را در نظر گیرد که در طی آنها فضائل و پاداشها و مزایای فرو نشانیدن خشم و کَظْمِ غیظ و تحمل و بردباری مطرح است . نتیجه مطالعه چنین احادیثی آن است که در فرد ، شوق و گرایشی به این پاداشها و فضائل پدید می آید و از پی آن ، خشم او فروکش می کند .

ب - خویشتن را در برابر کیفر الهی تهدید نماید .

ج - خود را از فرجام سوء و عوائد ناخوش آیندِ عداوت و انتقام بر حذر دارد .

د - در این امر بیندیشد که بهنگام غضب ، چهره او با چهره سگی که پارس می کند همگون می گردد ، و سیمایش همچون سیمای حیوان درنده ای درمی آید ، و بهنگام بردباری و فرو نشانیدن خشم ، چهره اش و شخصیتش بسان شخصیت انبیاء و اولیاء و علماء فرم می یابد .

ه - فکرش را درباره عامل و علتی بکار اندازد که آن عامل وی را به انتقام سوق داده است تا در نتیجه قیمت و ارزش آن عامل از دیدگاه او کاهش یافته و بی ارزش تلقی گردد .

و - باید توجه کند که غضب و خشم او ناشی از مسئله ای است که اراده و خواست الهی با آن مسئله هماهنگی دارد ، نه با اراده و خواست او . پس چگونه می تواند معتقد گردد و بگوید : مراد و خواسته من ، سزاوارتر از مراد و خواسته الهی است ^۱ .

اما اتکاء بر بعد شوقی ، متضمن روش گفتاری و روش رفتاری است :

روش گفتاری به اینصورت است که زبان خود را بکار گرفته و آنرا با «استعاذه» به جریان اندازی و بگوئی: «اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم» [یعنی با زبان خود از شر و آسیب شیطان به خدا پناه ببری] تا نفس تو از خشم و غضب انحراف و انصراف یابد و مجرای تفکر و اندیشه تو دگرگونه گردد. اگر حالت خشم - علیرغم «استعاذه» - تو در تو بماند و استمرار یابد، چنانچه ایستاده باشی بنشین، و اگر نشسته باشی اندام خود را سراسر بر زمین نه، و وجودت را به زمین نزدیک ساز و خاکساری را در پیش گیر، زمین و خاکی که تو از آن آفریده شده‌ای، تا بدینوسیله خویشتن را از نظر اصل و مایه‌ای - که با آن ساخته و پرداخته شده‌ای بازبایی، و با نشستن و خاکساری، پویای آرامش گردی؛ زیرا عامل خشم آدمی، حرارت است و حرارت، حرکت‌زا است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

إِنَّ الْغَضَبَ جَمْرَةٌ تَوْقَدُ فِي الْقَلْبِ، أَلَمْ تَرَ تَنْفَاحَ أَوْدَاجِهِ وَحُمْرَةَ عَيْنَيْهِ؟ فَادِّأْ وَجَدَ أَحَدُكُمْ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ قَائِمًا فَلْيَجْلِسْ، وَإِنْ كَانَ جَالِسًا فَلْيَقُمْ ۝ ۱ :

خشم و غضب، گدازه‌ای از آتشی است که در قلب آدمی برمی‌فروزد، آیا به برآمدگی رگهای چنبره‌گردن و سرخ فامی چشمانش ننگریستی؟ اگر در یکی از شما چنین حالتی پدید آید چنانچه ایستاده باشد بنشیند، و چنانچه نشسته باشد از جا برخیزد و بایستد.

دانشمندان جدید این آثار را «دگرگونی ظاهری و جسمانی» می‌نامند، و می‌گویند: هر نوع انفعال با حالات ظاهری و جسمانی همراه است؛ و نیز توأم حالات باطنی و درونی است که متناسب بانوع آن انفعال می‌باشد. ایجاد تغییر و دگرگونی این حالات احياناً به ضعف انفعال شدید و فرونشستن هیجان

منجر می شود^۱. و تغییر و دگرگون سازی حالات ظاهری همان گونه است که در حدیث شریف فوقاً از آن یاد کردیم . اما ایجاد دگرگونی در حالات باطنی که انسان بهنگام خشم دچار آن می گردد - هدف آن آرام ساختن اندامهای اندرونی است که بهنگام خشم در حال اضطراب و غَلَبَانِ بسر می برد . بهمین جهت غزالی در این باره نیز به سخن رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) استشهد و استدلال می کند که فرمود :

فَإِنْ لَمْ يَزَلْ ذَلِكَ فَلْيَتَوَضَّاءَ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ أَوْ يَغْتَسِلْ ؛ فَإِنَّ النَّارَ لَا يُطْفِئُهَا إِلَّا الْمَاءُ ۝ ۲

اگر حالت غضب در فرد ادامه یابد باید با آب سرد وضوء بسازد و یا خود را شستشو دهد و غسل کند؛ زیرا آتش را جز آب، چیز دیگری نمیتواند خاموش سازد.

بدون تردید بحث و تحقیق در باره تعدیل و درمان انفعال و تلطیف چنان واکنشهای شدید با چنین آمیزه ای از دقت و تحلیل ، در مرتبت و مقام والائی قرار دارد که تحقیقات ابن مسکویه و دانشمندان پیشین را یارای وصول به چنین مرتبتی نیست ، و غزالی در این بررسیها همچون گنجوری سرشار و دارای اندیشه ای متطور و پویا جلوه می کند ، چنانکه در تحقیقات خود همسان یک دانشمند جدید روانشناسی و تعلیم و تربیت چهره می نمایاند .

۱. العلاج النفسانی : حامد عبدالقادر، ص ۷۲.

۲. احیاء ، ۷۱/۳.

عاطفه

عاطفه

تعریف عاطفه و کیفیت تکوین آن

با اینکه غزالی بویژه، و فلاسفه اسلامی عموماً به حیات وجدانی انسان اشاراتی دارند مع هذا کلمه و اصطلاح «عاطفه» را بر حیات وجدانی اطلاق نکرده‌اند، بلکه غالباً از حیات وجدانی به «عشق»، «هَوٰی»، و «میل» تعبیر نموده‌اند. این تعبیرات گوناگون بر طبق موضوع و جهت گیریهای وجدان تنوع یافته است، و دانشمندان قدیم اسلامی اینگونه جنبشهای روانی را تابع قوه شوقی و تحت اشراف قوه عقل عملی قرار می‌دهند.

مزیت غزالی بر فلاسفه دیگر در این است که از لحاظ گستره تحقیقات خود راجع به حیات عاطفی تحت تأثیر بررسیهای خویش در باره صوفیه و سلوک شخصی خود قرار دارد، و مجموعه‌ای از عواطفی را مفصلاً توضیح میدهد که در ظل انگیزه‌های عالی و پست و تمایلات والا و فرومایه پدید می‌آید از قبیل: حب خدا، اُخُوّت و برادری، حلم و بردباری، رفق و نرمش، حقد و کینه، حسد، رضا، انس و امثال آنها؛ چنانکه او به محرکها و سائقه‌هایی اشاره می‌کند که این سائقه‌های درونی همراه با رفتار انسان در موقعیتهای جزئی، و توأم با شماری از حالات وجدانی مشخص می‌گردند، و همان موضوعی را تشکیل میدهند که ما آنرا «عاطفه» می‌نامیم.

در خلال بحث خود به هدف و مقصود از کلمه «عاطفه» در روانشناسی

جدید و حدود انطباق این مفهوم با مفهوم عاطفه از نظر غزالی اشاره خواهیم کرد، چنانکه از برخی مثالها و شواهدی که در کتب مختلف خود آورده است یاد خواهیم نمود.

• • •

عاطفه طبق تعریف روانشناسی جدید عبارت از يك استعداد روانی است که از تمرکز یافتن گروهی از انفعالات پیرامون موضوع مشخصی در نتیجه تکرار برخورد و ارتباط فرد با این موضوع پدید می آید^۱؛ زیرا در گنجور آگاهیهای فرد، انگیزه‌ای برای تمایلات مختلف وجود دارد، و فرد از رهگذر تکرار این انگیزش برای نشان دادن نوعی از واکنش و انفعال آمادگی می یابد که این واکنشها بر حسب اوضاع و شرائطی که فرد در آن شرائط متولد می شود ورشد می یابد متفاوت می باشد. عاطفه با چنین برداشتی عبارت از روی آوردن وجدانی بطرف موضوع معینی است که این روی آوردن از طریق آگاهیها و یادگیری صورت می گیرد. عاطفه يك توده بهم پیوسته روانی است که انفعالات گوناگون در آن تجمع می یابند^۲.

مثلاً وطن دوستی يك توده پیوند یافته روانی است که شماری از حالات وجدانی در آن فراهم می آیند، و پی آمد تجمع این حالات است که ما به وطن و میهن خود مَبَاهِمِ هستیم، و بخاطر آن می جنگیم و خود را به کشتن می دهیم، و در خود نسبت به میهن احساس دلبستگی می نمائیم، و نسبت به آن در نگرانی بسر می بریم، و در اداء و ایفاء وظائف مربوط به آن می کوشیم. پس بنابراین هسته مرکزی عاطفه میهن دوستی عبارت از وطن و میهن ما است^۳.

انسانیت عبارت از عاطفه‌ای است که در انسان نسبت به برادر انسانی

۱. ادول علم النفس: احمد عزت راجع، ص ۱۲۶.

۲. علم النفس والاخلاق: هادفیلد، ص ۲۶.

۳. همان مرجع، ص ۲۷.

او بهم می‌رسد .

بدینسان دین نیز عاطفه‌ای است که مرکز و کانون این عاطفه عبارت از نحوه تفکر انسان نسبت به خداوند می‌باشد ، تفکر و نگرشی که در پیرامون آن ، انفعالاتی از قبیل حب و دوستی و خوف و ترس فراهم می‌آید . سایر عواطف دیگر نیز همینگونه پدید می‌آیند .

خواهیم دید که غزالی در برداشت خود از مفهوم عاطفه با روانشناسان جدید چندان تفاوتی ندارد :

برای تأیید این سخن ، عاطفه اخوت و برادری را بعنوان نمونه یاد می‌کنیم که این عاطفه عبارت از نوعی از حب انسان نسبت به انسان‌های دیگر است که در سطوح مختلف بشمر میرسد . این عاطفه در هر سطحی که بوجود آید برپایه‌ای از تمایلات اجتماعی و عالی متکی است ، و با مجموعه‌ای از حالات وجدانی در اوضاع و شرایط مختلف همراه است که غزالی این مجموعه را تحت عنوان «حقوق اخوت»^۱ ارائه می‌کند و اشاره دارد که این عاطفه باز دو حب و علاقه‌ای است که با مصالح دنیوی و با مصالح اخروی مربوط می‌باشد^۲ ، و انسان در ظل چنین عاطفه‌ای احساس می‌کند که باید به مشارکت و همیاری خود نسبت به برادر انسانی خود در خوشی و ناخوشی و در مسائل و حوادث آنی و آتی استمرار بخشد، مثلاً از تنعم او شاد گردد، و از بیماریش اندوهگین شود، و نسبت به او احساس مهر و دلسوزی کند ، و خواهان ستایش او باشد، و آنگاه که مورد نکوهش دیگران واقع می‌شود بخشم آید ، و بگاه غیاب او از او یاد کند ، و بهنگام بیماریش خواهان شفاء عاجل او باشد ، و از وضع ناخوش آیند وی^۳ دردمند گردد^۴ .

۱ . احیاء ، ۲/ ۱۷۰-۱۸۹ .

۲ . احیاء ، ۲/ ۱۶۸ .

۳ . احیاء ، ۲/ ۷۳ .

چنانکه ملاحظه شد تمایلات پایه و اساس عاطفه را پی‌ریزی می‌کند ؛ زیرا عواطف آدمی تحت تأثیر تفکر و دقت و تجربه‌های مختلف انفعالی روبه رشد می‌گذارد^۱ . بدینسان علاقه و دلبستگی به افراد جامعه باید بعنوان اساس عاطفه صداقت و اخوت تلقی گردد، چنانکه تمایلات دینی اساس و منبع عاطفه حب خداوند و انس به او و رضا و رجاء و امید به او است. اما غریزه غضب، مرکز و محور شماری از عواطف مانند: حقد، حسد، حلم و بردباری، رفق و مدارا را تشکیل میدهد؛ همانگونه که علاقه و دلبستگی به مال، سازمان دهنده محور و مرکز عواطفی از قبیل: حرص، بخل، طمع، و جود است. و نیز حب ذات، مبنای عواطفی مانند جاه‌طلبی، ریا، تکبر و خودمندی و امثال آنها است.

تکیه‌گاه عواطف - مانند همه حالات وجدانی - عبارت از حُب و علاقه و یا کرامت و نفرتی است که با لذت و الم پیوند دارد. طبع آدمی به عوامل لذت گرایش دارد و عاطفه محبت هم از چنین گرایشی برمی‌خیزد. انسان طبعاً از عوامل شکنجه‌آور و دردزا متنفر و گریزان است، و این عوامل از نظر او ناخوش آیند می‌باشد و عاطفه «کراهت» از سوی آن پدید می‌آید^۲.

بنابراین عواطف عمده و اساسی عبارت از «حب و کراهت» است و هر حالتی که از عواطف دیگر پدید می‌آید مبتنی بر همین دو عاطفه است.

از جمله عواملی که به تکوین عاطفه مدد می‌رساند، تکرار و تقلید است^۳؛ زیرا انسان همانگونه که غزالی می‌گوید: «طی خطابه و سخنرانیها شجاعت و شهامت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و دلاوری خالد! و شجاعان دیگر و غلبه و پیروزی آنان بر رقباء و همالانشان بگوشش می‌رسد. به مجرد لذت

۱. عاطفه حب خدا، کسی است (رك: احیاء، ۶۰/۲).

۲. احیاء ۲۸۸/۴.

۳. احیاء، ۲۸۸/۴.

شنیدن در دل خود ، سرفرازی و شادمانی و آسایش لازم را احساس می‌کند تا چه رسد به آنکه شجاعتها و شامتهای موردنظر را شهود عینی کرده باشد . بهر حال این شنیدن در درون او محبت به شجاعان را بارور می‌سازد^۱ .

بهمین جهت صوفیه اهتمام دارند محیطی را فراهم آورند که عواطف عالی و شایسته در چنان محیطی بشمر رسد . این محیط عبارت از مجالس ذکر و حلقات و اجتماعات گوناگونی است که میان صوفیان انعقاد می‌یابد که باید علاوه بر این مجالس ، تمرین آنها به تفکر و تأمل و تجارب مختلف انفعالی را بر آنها افزود . پس عاطفه از رهگذر تمرین و تجربه و ارتباطهای متوالی و پیاپی تقویت می‌گردد .

غزالی به تأثیر و نقش عنصر آگاهی در تکوین عاطفه توجه دارد ؛ زیرا بنظر او حب و علاقه جز پس از معرفت و ادراک قابل تصور نمی‌باشد^۲ . عنصر معرفت و ادراک از دیدگاه غزالی مهمترین خصیصه امتیاز بخش میان مردم در کسب عواطف می‌باشد^۳ . هر قدر شناخت و معرفت انسان نسبت به موضوعی افزایش یابد عواطف که محور هسته مرکزی روشن برای آن موضوع است رو به شدت و فزونی می‌گذارد مانند محبت به خدا و محبتهای دیگر اخلاقی ؛ چون نمیتوان عدم ارتباط و وابستگی این عواطف را با عامل شناخت صحیح و اساسی تصور نمود . لذا عواطف مختلف از خواص امتیاز بخش نیروی درک انسان می‌باشد ، بهمین جهت نمیتوان آنها را در غیرانسان مشاهده کرد .

از مجموع این گفتار ، روشن می‌شود که عناصر عاطفه عبارت از اموری نیست که تازه از راه رسیده باشد ، بکه در درون فرد موجود است ، و روان آدمی آنها را نظم و سامان می‌دهد و سرانجام در یک ترکیب و همبستگی خاصی

۱ . احیاء ، ۲۹۶/۴ . B. B. Cattell General Psy 1947, pp : 167 : 478 .

۲ . احیاء ، ۱۸۸/۴ .

۳ . احیاء ، ۳۶۶/۴ .

جلوه می‌کند که چنین ترکیبی قبلاً موجود نبوده است. این ترکیبهای جدید و تازه از راه رسیده در حیات و زندگانی نامنظم و واژگونه، قدری انسجام ایجاد می‌کند و سرانجام در يك مجموعه‌های گسترده‌تری همبستگی و تجمع می‌یابند، و این مجموعه بار دیگر در يك سازمان فراگیر و هماهنگ تمرکز می‌یابند که ما از آن به عنوان «شخصیت» تعبیر می‌نمائیم.

عواطف ثابت و پایدار انسان، به زندگانی عمومی و بویژه به حیات وجدانی، سازگاری و هماهنگی می‌دهد که بطرف هدف، تشکل و همبستگی می‌یابند؛ زیرا يك عاطفه قوی مانند حب خداوند متعال برای مرز دادن جنبشها و فعالیت فرد و تعیین روش زندگانی او کافی است، بهمین جهت غزالی به مسئله تدوین مجموعه‌ای از عواطف عالی از قبیل حب خداوند و اخوت و برادری که از فرمان خدا الهام می‌گیرد اهتمام بلیغی مبذول میدارد.

رابطه عاطفه و انفعال

رابطه میان عاطفه و انفعال بقدری روشن و مستحکم است که بسیاری از روانشناسان - همانگونه که قبلاً یاد کردیم - میان آندو، تفاوتی ارائه نمی‌دهند. عاطفه و انفعال از نظر آنان یکی از عناصر حیات وجدانی است. ولی باید گفت فرقهائی میان این دو پدیده وجدانی وجود دارد.

انفعال، تجربه و آزمونی در گذر و ناپایدار است؛ در حالیکه عاطفه، شوق و کششی است که تدریجاً از طریق تجارب وجدانی بدست می‌آید. عبارت دیگر: انفعال، پاسخ و عکس العمل مشخص در برابر موقعیت و شرائط خاص می‌باشد؛ ولی عاطفه عبارت از استعداد برای قیام به نوعی از پاسخ است که با آگاهی و موقعیت خارجی، منطبق می‌باشد. مثلاً حق و کینه، عاطفه و یا عقده‌ای است که از غضب ناشی می‌گردد، لکن این حالت از انفعال، پیچیده‌تر

بنظر میرسد؛ و علتش این است که بقول غزالی وقتی آدمی خشمگین می گردد چون میخواهد غیظ خود را فرونشاند قادر بر تَشْفِی قلب نیست و در نتیجه این حالت غیظ به درون او نفوذ می کند و در آن مخفی می ماند و مبدل به کینه می گردد که دلش را بخود مشغول ساخته و بغض و نفرتی را در خود احساس می نماید^۱.

این نوع رفتار یعنی کینه ورزی با مجموعه ای از طرز تفکر و تجارب انفعالی همراه است از قبیل آرزوی زوال نعمت نسبت به کسی که مورد غضب واقع می شود، و شادمانی از مصیبت و آسیب دیدن او، و اندوهگین شدن از تنعم او، و مورد شماتت و ناسزا قرار دادن وی بهنگام گرفتاری او، و جدا شدن و بریدن از او، و روی برتافتن از او، و بر زبان راندن سخنان ناخوش آیند درباره او، و در معرض تمسخر و استهزاء قرار دادن او^۲.

عاطفه حب خدا نیز بدینسان اکتسابی است و تدریجاً بهم میرسد و در طی مرور فرصتهای متمادی، همراه با شماری از پدیده های انفعالی در انسان بوجود می آید، از قبیل امید به وعده های الهی، و توقع و انتظار نعمت او در آخرت. و بالاخره طی توجه به نعمتهائی که از آنها عبور کرده است چنین حالاتی در او بشمر میرسد و باید بر این پدیده های انفعالی، پدیده خوف از خدا و عذاب او را افزود که این پدیده ها مجموعاً با عاطفه حب خدا همراه اند و با آن خویشاوندی دارند^۳.

بدینسان تفاوت وجدائی عواطف از انفعال روشن می گردد؛ زیرا عواطف، انفعالات را با محرکها و انگیزه ها انسجام می بخشد که انسان را پیرامون يك محور معین و مشخصی برمی انگیزد، اعم از آنکه این محور، عبارت از

۱. احیاء، ۱۷۷/۳.

۲. احیاء، ۱۶۷/۳.

۳. احیاء، ۲۸۸/۴.

شیئی و یا شخص باشد . پدید آمدن محبت الهی پیرامون محور خداوند متعال می تواند نموداری از این سخن تلقی گردد^۱ .

انواع عواطف

تقسیمات و شمارهای مختلفی برای عواطف بچشم می خورد؛ ولی اکثر این تقسیمات به این مسئله باز می گردد که برخی از عواطف مربوط به امور عادی و حسی است ، اعم از اینکه موضوع آن ، فرد ، جامعه ، حیوان ، انسان ، و یا اشیاء باشد . و برخی دیگر از عواطف به امور معنوی و معقولات و یا امور مجرد از ماده مربوط است ، مانند زیبایی ، راستی ، شرف ، انزجار از رذائل و خوبیهای فرومایه اخلاقی ، تعصب نسبت به مذهب ، امانت ، رادمردی ، حب الهی ، علاقه و دلبستگی به علم و فضیلت ، تنفر از ظلم و بخل و امثال آنها . در میان همه این عواطف ، عالیترین عواطف عبارتند از :

الف - محبت الهی که با ادراك و آگاهی انسان پیوند و ارتباط دارد .

ب - محبت خیر و نیکی و خوبی یا خیرخواهی که بر مبنای شوق استوار است .

ج - جمال دوستی که مُسْتَنَد به وجدان آدمی است .

اساس و معیار تقسیم عواطف از نظر غزالی عبارت از لذت و الم است از آنجهت که لذت و الم ، هم مادی و حسی ، و هم روحی و معنوی است ، پس بنابراین عواطف عالی پی آمد لذت های معنوی و ادراك چیزی است که این ادراك توأم با نور و پرتو بصیرت بهم میرسد^۲ . در حالیکه عواطف پست و کم ارزش پیرو لذائد حسی و مادی و ادراکی است که این ادراك از مجرای

۱ . احیاء ، ۲۸۹/۴ - ۳۷۷/۴ .

۲ . احیاء ، ۲۸۹/۴ - ۳۳۷/۴ .

حواس ظاهری بوجود می آید^۱.

ممکن است ما اختلاف سطح این دو نوع عاطفه را ضمن یک عاطفه ملاحظه کنیم. آنگاه که ما عاطفه «حب و دوستی» را از نظر غزالی مورد توجه قرار دهیم، این نکته روشن می گردد^۲؛ زیرا این عاطفه از عوامل گوناگونی- مانند حب ذات، و حب و دوستی کسی که به او احسان کرده است، و علاقه و دلبستگی به چیزهایی که ذاتاً زیبا هستند- ریشه می گیرد، چنانکه این عاطفه حب و دوستی، نتیجه تجاذب فطری نیز می باشد. حدیث زیر مؤید همین مطلب است:

«الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ مَا تَعَارَفَ مِنْهَا اِتَّخَفَ وَ مَا تَنَافَرَتْ مِنْهَا اِخْتَلَفَ»^۳

جانهای آدمی لشکرها هستند گردهم آمده، آنچه با هم آشنائی بهم رسانند انس و دوستی را درپیش گیرند و آنچه بیگانگی یابند ازهم دور گردند.

البته از آنجا است که هر چیزی همگون با هر چیزی دیگر، به همان چیز، کشش و گرایش دارد مانند گرایش و انس خردسالان به خردسالان و گرایش و انس بزرگسالان به بزرگسالان^۴.

غزالی دو نوع عمده و اساسی محبت را مشخص می کند:

۱- ممکن است تو بانسان و یا موضوعی بخاطر خود آنها محبت ورزی. معنی این علاقه و محبت آنست که با دیدن او و مشاهده اخلاق و رفتار وی لذت می ببری. و هرامرلذید و گوارائی، محبوب آدمی است، و لذت نیز از پی پسند کردن چیزی بهم میرسد، و پسند کردن نیز نتیجه تناسب و همگونی و هماهنگی میان طبایع می باشد.

۱. احیاء، ۱۵۹/۲ و ۱۶۲.

۲. احیاء، ۲۹۲/۴.

۳. احیاء، ۲۸۹/۴. و نیز بنگرید به شرح شهاب الاخبار، ص ۸۹، ۹۰. سفینه البحار، ۵۳۷/۱.

۴. احیاء، ۲۹۸/۴.

پسندیدن برلای ظاهر و یا برای خاطر باطن امر می باشد . حب مال را می توان در این نوع از عاطفه مندرج ساخت ؛ ولی حب خدا در چنین عاطفه راه ندارد^۱ .

۲- محبت تو بخاطر هدف و منظوری بوده و باصطلاح دارای جنبه انتفاعی باشد . غزالی در اینجا میان اغراض و اهداف دنیوی و اخروی و اهدافی که با خدا پیوند دارد فرق می گذارد .

پس بنابراین ، حب و علاقه به يك چیزی برای خاطر هدف دنیوی ، وسیله و ابزاری برای رسیدن به هدفی است که غیر از آن چیز است و آن چیزی که برای خاطر هدف دیگری محبوب آدمی واقع می شود باید گفت که فقط هدف و جنبه انتفاعی آن چیز ، محبوب واقعی است نه خود آن چیز . حب مال و یا بعبارت دیگر مال دوستی را می توان نمونه ای از چنین حب دانست باین معنی که علاقه به مال بخاطر دست یافتن به تمتعات و بهره های دنیوی در انسان بهم میرسد^۲ .

اما رابطه حب و علاقه بخاطر هدف اخروی همانند محبت و علاقه شاگرد به معلم و استاد است تا از مجرای این علاقه و دوستی ، به علم و دانش و اصلاح اعمال و رفتار و پیروزی و کامیابی در آخرت دست یابد . حب خدا نیز احياناً از همین نوع است^۳ .

اما حب و علاقه به خدا بخاطر خود او نه برای آنست که آدمی از این رهگذر به علم و معرفت و یا رفتار شایسته و یا به هر چیز دیگری برسد . پیدائی چنین عاطفه ای از خدا به غیر او نیز سرایت می کند و نسبت به ما سوائی او نیز گستره ای می یابد ؛ زیرا يك فردِ مُحِب و دل بستگی یافته به چیزی ، تمام متعلقات

۱. احیاء ، ۲/ ۱۵۹ .

۲. احیاء ، ۲/ ۱۵۲ .

۳. احیاء ، ۲/ ۱۶۱ . و نیز بنگرید به : F. Ja Bry : La mation la mariga

و مناسبات مربوط به آن چیز را نیز دوست میدارد^۱. نظیر چنین حب و علاقه‌ای
بر وجود دلبستگی و مناسبات و روابطی مخفی و نامرئی متکی است که میان
انسان و خداوند متعال پدید می‌آید؛ چون انسان در اصل و بن و اساس خلقت
خود بوسیله روحی که از آن خدا است با حضرت باری تعالی پیوند و ارتباط
دارد^۲.

انتقال و جابجائی و تبدیل عواطف

غزالی به پدیده انتقال و جابجا شدن عواطف از یک موضوع به موضوع
دیگر و از یک مرحله به مرحله دیگر در حیات و زندگانی انسان اشاره می‌کند.
این پدیده، نتیجه همبستگی و همگونگی است.

مثلاً حب مال احياناً از صورت ابزاری و وسیله بودن برای تحقق اهداف
زندگی، بصورت هدفی که ذاتاً محبوب است منتقل می‌شود و سرانجام عاطفه
بخل را در آدمی بارور می‌سازد. حب به شخص و یا علاقه به چیزی، به حب و
علاقه به متعلقات آن نیز منتقل می‌گردد. این انتقال و جابجائی - آنگاه که
عاطفه حب و دوستی قوت می‌یابد و به عشق و دلباختگی مبدل می‌شود -^۳
کاملاً روشن و پدیدار است.

غزالی در این باره می‌گوید: مشاهدات و تجارب نشان داده است که
حب و علاقه از ذات محبوب به آنچه در پیرامون محبوب قرار دارد و به آنچه
مربوط به اسباب و مناسبات او است سرایت کرده و بدانها نیز منتقل می‌گردد؛
ولی باید گفت که این سرایت و جابجا شدن علاقه، ناشی از فرط محبت

۱. احیاء، ۱۶۲/۲.

۲. احیاء، ۲۸۹/۴.

۳. عشق عبارت از یکنوع تمایل و گرایش افراطی است که بر قلب آدمی چیره می‌گردد
(رك: احیاء ۳۱۷/۲).

و دوستی شدید است^۱. پس کسی که خدای متعال را دوست میدارد هرامری را که متعلق به او است دوست میدارد، و کسی که فردی را دوست میدارد، پیشه و حرفه و خط و نبشتار و تمام اعمال و رفتار او محبوب وی خواهد بود^۲؛ و نیز گاهی به آنچه را که محبوب فرد مورد علاقه او است احساس علاقه می‌نماید و درباره خادم و نوکر محبوب خود و مطلبی که حاکی از ستایش محبوب او است و نیز در باره کسی را که در طریق رضای خاطر محبوب او میکوشد در دل خود احساس علاقه و محبت می‌نماید. حتی بغیة بن ولید گفته است:

«إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَحَبَّ الْمُؤْمِنَ أَحَبَّ كُلَّهُ...» :

مسلماناً مؤمنی که دوستدار مؤمن است در دل خود نسبت به مگ او نیز احساس محبت می‌نماید.

واقعیت مطلب نیز گویای چنین نکته‌ای است، و تجارب و آزمون‌ها راجع به احوال عشاق و دل‌باختگان مؤید آنست، چنانکه مضامین گفتار سخنوران و شعراء نمایانگر این واقعیت است؛ لذا عاشقِ محب، جامه محبوب و معشوق خود را نگاه می‌دارد و آنرا بمنظور تحدید خاطره خویش در جائی محفوظ و مخفی قرار میدهد و خانه و سرای او و به محله و برزن او و به همسایگان و دیار و وطن او نیز عشق می‌ورزد، تا آنجا که مجنون بنی‌عامر می‌گفت:

أَمْرٌ عَلَى الدِّيَارِ دِيَارِ لَيْلَى أَقْبَلُ ذَا الْجِدَارِ وَذَا الْجِدَارِ
وَمَا حُبُّ الدِّيَارِ شَفَعَنَ قَلْبِي وَلَكِنْ حُبُّ مَنْ سَكَنَ الدِّيَارِ

بر دیار و میهن لیلی گذر می‌کنم، و بر دیوارهای آن بوسه می‌زنم.
عشق و دوستی دیار و سرای لیلی، به قلب من آسیب نرسانده و آنرا در اختیار نگرفته است، بلکه عشق کسی که ساکن این دیار است دل از من ربوده است.

۱. احیاء ۲/۱۶۳.

۲. همان مرجع و صفحه.

آثار عاطفه

قبلاً گفتیم عاطفه از مهمترین عناصر شخصیت آدمی است؛ زیرا عاطفه است که راه و روش و رفتار او را تعیین می کند؛ لذا عواطف دارای نقش اساسی در طرز زندگانی ما است. آثار عاطفه در طرز رفتار و ادراک و تذکر و یادآوری و تداعی افکار و ایجاد معتقدات و تعدیل آنها ظاهر می شود.

غزالی به همه این آثار با تعبیر و بیان فشرده ای اشاره می کند که آثار عواطف انسان در قلب و زبان و اندام انسان جلوه گراست^۱.

حتی عواطف، اثر خود را روی حکمی که انسان صادر می کند و روی داوریه ای او بجای می گذارد؛ زیرا انسان از مجرای زاویه عاطفه خود می اندیشد و با عینک عاطفه به امور می نگرد. شاعری این نکته را چنین بازگو می سازد:

وَعَيْنُ الرِّضَا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ وَلَكِنَّ عَيْنَ السُّخْطِ تُبْدِي الْمَسَاوِيَا

چشم رضا و دیدر پسندانه، از بینش هر گونه عیب و خرده ای، ناتوان است؛ ولی چشم نارضائی و خشم است که بدیها و زشتیها را افشا و آشکار می سازد.

از همین نقطه و مقطع است که تعصب در گروهها و مکتبهای عقیدتی و آرمانی بارور می گردد، و انسان احکام و آراء خود را رنگ یافته از حب به میهن و مذهبش صادر می کند که اصطلاحاً آنها «منطق عواطف» می نامند. منطق عواطف دو گونه است:

- ۱ - منطق انشائی و ابتکاری، این منطق به عقل آدمی در ابتکار و ایجاد تنوع و وسائل و روشهایی که عاطفه او را تحقق می بخشد مدد می رساند. و این همان نکته ای است که غزالی در مورد عواطف سازنده بدان اشاره می کند.
- ۲ - منطق توجیهی که از مهمترین عوامل انحراف بشمار می آید؛ زیرا در

این منطق از اسباب و علل و عوامل ، آن اندازه کاوش بعمل نمی آید که روی توجیهی که مربوط به موضوع و متعلق عاطفه است اثر گذارد. این منطق، همان نکته ای را تشکیل میدهد که غزالی در استشهاد به شعر: «وعین الرضاعن...» بدان اشاره کرده است .

تردیدی نیست عاطفه ای که با منطق انشائی و ابتکاری تبلور نمی یابد گرفتار گزاره گرایی است و نسبت به آتیه و مآل کار ، فاقد مصونیت و امنیت می باشد . پیشرفت و تعالی روانی ، مقتضی و خواهان يك سطحی انسانی است که آدمی را در آن سطح بر غرائز و عواطف طاغی و سرکش و تمایلات تَوَسَّی خویش حاکم و مسلط سازد .

عاطفه ، اثر خود را در رفتار نگاه می دارد و بعنوان مقیاس وضابطه ای در می آید که انسان از مجرای آن برخی از محرکها و سائقه های درونی را بر برخی دیگر ترجیح میدهد ، چنانکه همین عاطفه است که می تواند سلوك و رفتار آدمی را توجیه و تعدیل کند و يك وحدت و هماهنگی در رفتار بوجود آورد . غزالی برای این سخن مثالی یاد می کند که اگر کسی خدای متعال را دوست بدارد در صورتیکه دو فردی را شناسائی کند که یکی از آندو عالم و دانشمند و عامل به علم خود می باشد ، و دیگری فاسق و نادان و گناهکار است ، عاطفه حب خدا [معیار ترجیح و انتخاب را در دسترس او قرار میدهد و] او را و امیدارد که به فرد عالم و عابد روی آورد و بدو گرایش یابد^۱ .

یکی از مظاهر تأثیر عاطفه بر روی رفتار انسان این است :

آنچه را که محبوب او آنرا دوست میدارد بر آنچه را که خود دوست می دارد ترجیح میدهد^۲، بلکه اولدت خود را در این می یابد که فرصتهای زندگانی

۱. احیاء ، ۱۶۳/۲ .

۲. احیاء ، ۳۲۲/۴ .

او در خدمت به محبوب وی مصروف گردد^۱.

حب و دلبستگی انسان به دین و آئینش از جلوه‌گاههای عاطفه بشمار می‌آید که نتیجه آن این است که او گاهی همه دارائی خود را در راه یاری از مذهب و آئین خود و دفاع از آن انفاق می‌کند و جان و حیات خویش را در نبرد با کسی که امام و پیشوا و مقتدای او را مورد طعن و توهین قرار میدهد، به خطر می‌افکند^۲.

مُحِبِّ عاشق نسبت به محبوب خود احساس اشتیاق می‌کند و خواهان مشاهده و ملاقات او است، چنانکه بغض و کینه باعث می‌گردد که انسان در مقام تحقیر کسی که مبعوض او است زبانش را بند آورده و نامش را بازگو نکند، و یا در طرز گفتار خود نسبت به وی خشونت را بکارگیرد، و کوشش دیگران را در همیاری با او از هم گسیخته سازد، و در بدبخت ساختن و از میان بردن اهداف و مقاصد او تلاش کند.

شخصیت آدمی دارای رنگ عواطف او است؛ زیرا شخصیت عبارت از طرز روندها و کیفیت رفتار او در سیر بسوی اهداف ویژه‌ای مشخص میگردد که انسان در تحقق بخشیدن آن اهداف، طرق خاصی را در پیش می‌گیرد. شدت و قوت و نیرومندی عواطف آنگاه آشکار می‌شود که عاطفه ویژه‌ای بر شخصیت آدمی چیره شود و بصورت عاطفه حاکم بر شخصیت آدمی و بگونه مهمترین عوامل سرگرم‌کننده انسان درآید^۳، و تمام اهتمام و عنایت انسان را در خود مستغرق سازد^۴. مثال و نمودار آن، عاطفه حب ذات است که گاهی بر تمام جوانب رفتار و کوششهای انسان مسلط می‌گردد. و نیز عاطفه حُبِّ

۱. احیاء، ۳۲۴/۴.

۲. احیاء، ۱۸۹ و ۱۷۰/۲-۲۹۱/۴.

۳. احیاء، ۱۶۵/۴.

۴. احیاء، ۳۷۷/۴.

خدا که شخصیت آدمی را بگونه‌ای می‌پردازد که این عاطفه بصورت محور تفکر و منبع احکام و داوریه‌ای او درمی‌آید و نمیتواند وجود عاطفه دیگری را در کنار آن تحمل نماید؛ چون قلب آدمی به‌مثابه و منزله ظرفی است که مادامی که لبریز از آب است و خَلَّای در آن پدید نیاید سرکه را در خود نمی‌گنجاند.

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ (احزاب ، ۴)

خداوند متعال برای هیچکسی دو قلب در درونش قرار نداده است .

غزالی خواهان این فضیلت است که عاطفه حب الهی بر رفتار انسانها تسلط یابد . کمال حب الهی انسان در این است که آدمی با تمام قلب و قوای درونش خدای متعال را دوست بدارد . تا وقتی که به غیر خدا توجه می‌کند زاویه و روزه‌ای از قلبش به غیر خدا باز می‌گردد و بدان سرگرم می‌شود . پس بهمان مقدار که خویشتن را با غیر خدا سرگرم می‌سازد حب او نسبت به خداوند رو به کاهش و ضعف می‌گذارد^۱.

یکی از نشانه‌ها و نتایج سیطره حب الهی بر انسان ، پدید آمدن انس ، شوق ، خوف ، قطع و گسستن بندها و علائق دنیوی ، نیرو گرفتن معرفت خدا و پایدار شدن این معرفت در درون انسان است^۲.

غزالی عاطفه حب را - که بر انسان تسلط می‌یابد و بصورت عشق و دلباختگی درمی‌آید - دقیقاً تحلیل می‌کند و می‌گوید : «درچنین شرائطی حب و علاقه به هر چیزی - جز حب و عشق به خود محبوب - از دل آدمی بیرون می‌رود»^۳ و از قلب او حظ نفس برمی‌خیزد ، و آنچه در درون او باقی می‌ماند حظ محبوب و رضا و شادی معشوق او یعنی خدا است :

۱. احیاء ، ۳۰۳/۴ .

۲. احیاء ، ۳۰۸/۲ .

۳. احیاء ، ۳۵۹/۴ .

أُرِيدُ وَصَالَهُ وَيُرِيدُ هَجْرِي فَأَتُرُكُ مَا يُرِيدُ لِمَا يُرِيدُ^۱

من مشتاق و خواهان پیوستن و وصال به او هستم ، ولی او پویای فراق و جدائی است ؛ لذا خواسته خویش را به خواسته جانان وامی گذارم و مطلوب خود را قربانی ایده و مطلوب او می سازم :

[یکی درد و یکی درمان پسندد یکی وصل و یکی هجران پسندد
من از درمان و درد و وصل و هجران پسندم آنچه را جانان پسندد]
گاهی این عاطفه تا آنجا تعالی و والائی می یابد که آدمی در ظل استغراق در حب و عشق الهی هیچ دردی را احساس نمی کند^۲. عاشقی که - به تعبیر غزالی - تمام اهتمام و عنایت او در شهود و محبت معشوق، در غرقاب گرفتار است و در آن فرو رفته است - گاهی چنان است که اگر عاشق و دلباخته خدا نمی بود درد و شکنجه آنرا بخوبی احساس می کرد، ولی هم اکنون که عاشق و دلباخته خدا است چون محبت او بر قلبش استیلاء یافته است درد و اندوه خویش را احساس نمی نماید^۳. و چنین حالتی ، نتیجه و بازده احساس رضایت نسبت به محبوب می باشد؛ زیرا رضای محبوب ، احساس هر گونه درد و شکنجه را از انسان می زداید .

فَمَا الْجَرْحُ إِذَا أَرْضَاكُمُ أَلَمٌ :

آنگاه که به درد و شکنجه دلخوش باشید و آنرا با آغوش باز بپذیرید ، جراحت و زخم ، ناچیز تلقی شده و هموار خواهد گشت .

بلکه گاهی این عاطفه اوج می گیرد که در عین احساس درد و رنج، قلباً بدان اشتیاق دارد و با رضایت خاطر پویای آن است، و این حالت در مجاری

۱. احیاء ، ۴/ ۱۶۳ .

۲. احیاء ، ۴/ ۴۳۰ .

۳. احیاء ، ۴/ ۱۳۳ .

حب به خداوند و علاقه به مردم پدید می آید.^۱

شگفت تر آنکه حب و علاقه به چیزی که ذاتاً درد آور است و به محبوب تعلق دارد سرایت می کند. غزالی در این باره می گوید: «وقتی حب الهی در قلب آدمی نیرو گیرد نسبت به هر چیزی که به نوعی با خدا پیوند دارد سرایت می کند، حتی به چیزی که ذاتاً درد آور و ناخوش آیند می باشد؛ لکن قَرَطِ علاقه و محبت، احساس درد را تضعیف می کند و موجب می گردد که در برابر رفتار محبوب شادمان گردد و از آهنگ او به رنج رسانی، بر سر نشاط آید که این آهنگ، احساس درد را تحت الشعاع قرار می دهد. و چنان است که انسان با کتک خوردن از دست محبوب و نیش زبانش - که با عتاب و سرزنش رنگ یافته است - شادمان می شود؛ چون نیروی محبت، فرح و سروری را برمی انگیزد که احساس درد را در کام خود می بلعد»^۲.

۱. احیاء، ۳۳۷/۴.

۲. احیاء، ۱۶۳/۳.

ادراک حسی و عقلی

مقدمه :

از پیش متذکر شدیم غزالی عموماً در مسئله ادراك و بویژه در مورد ادراك حسی در بسیاری از ابعاد با فلاسفه نزدیک است .

غزالی به وجود فرق و امتیاز میان ادراك حسی و ادراك عقلی معترف است ، چنانکه نظریه قوای مُدرِّکه را تأیید کرده و آنها را مشابه با ابن سینا تقسیم و رده بندی می کند. قوائی که از نظر غزالی وظیفه ادراك را ایفاء می کنند دو نوع است :

- ۱- قوای مدرکه حیوانی که وظیفه ادراك حسی را اداء می کند .
 - ۲- قوای نفس ناطقه که با جنبشهای ادراکی عقلی سروکار دارد.
- اما قوای مدرکه حیوانی ، قوائی است که افراد و جزئیات را توسط اندامهای جسمانی درك می کند ، و این اندامها عبارتند از حواس ظاهری و باطنی . حیوان با انسان در این نوع ادراکات شریک هستند .
- و اما قوای نفس ناطقه ، قوائی است که کلیات مجرد از ماده را درك می کند ، این اندامها عبارتند از حواس ظاهری و باطنی . حیوان با انسان در این نوع ادراکات شریک هستند .
- و اما قوای نفس ناطقه ، قوائی است که کلیات مجرد از ماده را درك می کند و یا آنکه دست آوردهای حواس ظاهری را - بدون دخالت اندام جسمانی - از مواد تجرید می نماید ، و همین امر مابه الامتیاز و وجه جدائی

و تفاوت انسان از حیوان را تشکیل میدهد .

برای اینکه کار ادراک صورت گیرد ، غزالی به ضرورت وجود این دو قوای اشاره دارد و می گوید : « نمیتوان تصور کرد که صور اشیاء - بدون آنکه با اموری بیگانه و جدای از انسان مقرون گردد - در ذهن آدمی حضور پیدا کند . چنین قوه ای را « حس و خیال » می نامند ، چنانکه در تو قوه و نیروی دیگری وجود دارد که این صور را مجرد و جدای از امور بیگانه در آن احضار می کند . این قوه « قوه عاقله » نام دارد »^۱.

تعریف ادراک از نظر غزالی ؛ همانند تعریفی است که سایر فلاسفه اظهار کرده اند . ادراک از نظر غزالی « عبارت از دریافت صورت متعلق ادراک می باشد که دارای مراتب و مراحل تدریجی است »^۲. به بیان دیگر : ادراک « عبارت از تصور و روگرفت نفس ناطقه مطمئنه از حقایق اشیاء و صور مجرد از ماده آنها است که این حقایق و صور را با اعیان و کیفیات و جواهر ذات آنها - در صورتی که بسیط و غیر مرکب باشند - تصور کند »^۳ و نیز ادراک عبارت از « نقش یافتن حقیقت علوم در آینه قلب »^۴ و یا « حصول و فراهم آمدن مثال و صورت متعلق ادراک در قلب آدمی است »^۵.

در این تعاریف ، یک نوع همگونی و همسانی با تعاریف عموم فلاسفه مشاهده می کنیم ، چنانکه ملاحظه می کنیم که تعریف ادراک حسی با تعریف ادراک عقلی چندان تفاوتی ندارد ؛ زیرا ادراک عموماً عبارت از اخذ و دریافت صورت متعلق ادراک می باشد ، اعم از آنکه این متعلق ادراک ، حسی باشد و یا عقلی .

۱. معیار العلم ، ص ۱۲۵ .

۲. مقاصد الفلاسفة ، ص ۲۸۹ . معارج القدس ، ص ۶۲ .

۳. الرسالة اللدنیة ، ص ۴ ، طبع « المكتبة التجارية » .

۴. احیاء ۱۲/۳ .

۵. همان مرجع و صفحه .

این تعریف نیز مبتنی بر تعریف ارسطو از ادراک می‌باشد؛ چون ارسطو می‌گفت: ادراک عبارت از قبول صورت است همانگونه که موم، نقش مهر و نگین را در خود قبول می‌کند.

منظور از همگونگی تعریف غزالی - راجع به ادراک - با تعاریف فلاسفه این نیست که غزالی چیز تازه‌ای درباره ادراک بیان نکرده باشد؛ چون اگر کسی نوشته‌های غزالی و بخصوص کتابهای اخیر او را بکاود و به تتبع در آن بپردازد ملاحظه خواهد کرد که غزالی - همان باهمان دید قاطعی که فلاسفه به تفاوت‌های موجود میان قوای مدر که می‌نگرند - نمی‌نگرد.

غزالی غالباً گرایش به آن دارد که ادراک را با آمیزه‌ای از انعطاف بررسی کند تا آنرا از سلطه «نظریه قوی» دور نگاه دارد. این نکته، بخصوص طی بحث و تحقیق غزالی راجع به مسئله تفکر - در پایان جلد چهارم کتاب احیاء - جلب نظر می‌کند.

غزالی علاوه بر این در این مسئله دارای امتیاز و ویژگی دیگری است؛ چون او تفاوت میان دو روش ادراک عقلی را - که عبارت از روش اعتبار و استدلال و روش کشف و الهام است - مشخص کرده است. ارائه فرق میان این دو روش به روش صوفیه - بیش از روش فلاسفه - نزدیک می‌باشد.

ما در مسئله جنبشهای ادراکی - بر اساس تقسیم غزالی - بحث خود را آغاز کرده و ادامه میدهیم:

- ۱- ادراک حسی که توسط حواس ظاهری و باطنی صورت می‌گیرد.
- ۲- ادراک عقلی که با استفاده از دو روش اعتبار و استدلال، و کشف و الهام پدید می‌آید.

ادراك حسی

ادراک حسی

پیش از آنکه بطور گسترده در مطالعه و بررسی ادراک بحث خود را آغاز کنیم بایسته میدانیم که نظرها را به این مطلب معطوف سازیم که منظور از تعدد و تنوع قوای ادراکی این نیست که این قوای از یکدیگر و یا از سایر قوای محرکه و فاعله و قوای ویژه نفس آدمی جدا و مستقل هستند. بنابراین جنبش‌های ادراکی دارای وحدتی متکامل و همبسته با یکدیگر است. این قوای، بسان مجموعه‌ای از وظائف ظاهری گردند که در زمینه يك هدف که عبارت از وصول به معرفت اشیاء و معانی و ادراک آنها است جریان می‌یابند.

غزالی راجع به وحدت تمام قوای انسانی - با عنوان ارتباط این قوای - با تعبیر «قلب» یاد می‌کند، قلبی که در سطح تشبیه غزالی، در وسط و مرکز مملکت انسان و مانند پادشاه در کشور خود می‌باشد «که قوه خیال، یعنی آن قوه‌ای که در قسمت جلوی مغز آدمی سپرده شده است بمنزله متصدی نامه‌رسانی است؛ زیرا اخبار و گزارشهای محسوسات نزد او فراهم و جمع‌آوری می‌شود. و قوه حافظه که جایگاه آن در قسمت پشت مغز و مغز است بمنزله خزانه‌دار او است. و قوای پنجگانه حسی بمنزله خبرنگاران و جاسوسان او هستند که اخبار را کسب می‌کنند و در اختیار قوه خیال قرار میدهند که بنوبه خود بمنزله متصدی نامه‌رسانی است.

وقتی غزالی جدائی این قوای را مطرح می‌سازد صرفاً بمنظور تسهیل در

بحث و تحقیق است ؛ چون میدانیم غزالی به وحدت کامل این قوای صریحاً معترف است ، وحدتی که میان تمام پهنه های جنبش های روانی برقرار می باشد .

بهر حال ، غزالی موضوع ادراك را همانگونه که اغلب دانشمندان پیشین درباره آن می اندیشیدند مورد بحث قرار داده و مانند آنها ادراك را به دو نوع از احساس تقسیم می کند ، که عبارتند از احساس ظاهر که توسط حواس ظاهری بهم میرسد ، و احساس باطن که وظیفه حواس باطنی را تشکیل میدهد .

حواس ظاهری

احساس ظاهری عبارت از درك صورت محسوس خارجی است ، و چنین درکی نتیجه انفعالی است که از ناحیه محسوس در حس آدمی روی میدهد . پیش از آنکه بر شرح و گزارش هریک از حواس ظاهری عبور کنیم بجا است که ترتیب و رده بندی آنها را از دیدگاه غزالی از نظر بگذرانیم .

ابن سینا در ترتیب حواس ظاهری از روشی پیروی می کند که این روش در اکثر کتابهای او غالباً به چشم می خورد که تدریجاً از شیوع قوه حسی که در سایر حیوانات دیده می شود تا به قوه حسی که در نوعی از حیوان وجود دارد آغاز شده و ادامه می یابد و از حواسی که بی واسطه با محسوس خود در تماس است به حواسی که با واسطه در تماس با محسوس خود می باشد تسلسل می یابد .

ترتیب تدریجی حواس از نظر ابن سینا از بساطت به ترکیب و یا به عکس آن می باشد و ترتیب آنها بدین نحو است : لمس (بسودن) ، ذوق (چشیدن) ، شم (بوئیدن) ، سمع (شنیدن) ، و بصر (دیدن) ^۱ . ابن سینا در ترتیب حواس

با ارسطو همگام است^۱ و ابن رشد^۲ و ابن باجه^۳ نیز بهمین روال در ترتیب حواس سخن گفته‌اند.

غزالی در توضیح ترتیب و تسلسل حواس همیشه تابع این ضابطه نیست - اگرچه نسبت به آن بی تفاوت نمی‌باشد -؛ چون او به بررسی تشریحی نظری حواس عنایتی ندارد، بلکه وی در طی اهتمام به بحث از حواس، آنها را همچون ابزار زندگی و آلات و وسائل معرفت و آگاهی در نظر می‌گیرد؛ لذا ترتیب حواس از نظر غزالی بر حسب هدف و غایتی که این حواس در سوی آنها اداء وظیفه می‌کند متفاوت می‌گردد.

برای این موضوع، مثالی را برمی‌گیریم که این مثال در رابطه با دست یافتن به غذا در گفته‌های غزالی به چشم می‌خورد، آنگاه که می‌گوید: «پاره‌ای از مجموعه اسباب و موجباتی را یاد می‌کنیم که بوسیله آنها نعمت آكل و تناول غذا صورت می‌گیرد؛ زیرا بدیهی است که خوردن و تناول غذا يك رفتار و عمل است، و هر رفتاری از این نوع عبارت از حرکت و جنبش می‌باشد، و هر حرکت و جنبشی ناگزیر از ناحیه جسم متحرکی بهم می‌رسد که آن جسم متحرك، آلت و ابزار حرکت است. این آلت حرکت نیازی به قدرت حرکت دارد و قدرت بر حرکت نیز به اراده حرکت نیازمند است. و بالاخره ناگزیر از علم به هدف و ادراك آنست تا حرکت اكل و خوردن تحقق یابد»^۴.

سپس غزالی به شرح و گزارش هريك از این مراحل می‌پردازد تا به مسئله ترتیب و تسلسل حواس پنجگانه در رابطه با عمل خوردن می‌رسد و آنرا بدینگونه توضیح می‌دهد: «به نظم و ترتیب حکمت الهی در کیفیت آفرینش حواس پنجگانه

۱. النفس : ارسطو .

۲. تلخیص النفس : ابن رشد ، تحقیق دکتر اهوانی .

۳. النفس : ابن باجه ، تحقیق دکتر محمد صغیر معصومی .

۴. احیاء ، ۱۰۶/۴ ، ۱۰۷ .

بنگر که این حواس، آلات و ابزار ادراك هستند که حس لامسه، نخستین حواس ظاهری است. هدف خلقت این حس در وجود تو آن است که اگر آتشی سوزان و شمشیری بُزان بدنِ ترا لمس کند آنرا حس کنی و از آن بگریزی. لامسه، نخستین حسی است که در جانداران بوجود می آید، و هیچ جانوری نیست که فاقد چنین حسی باشد؛ زیرا اگر موجودی اساساً حتی از مجرای لامسه هم حس نکند نمیتوان آنرا حیوان و جانور دانست؛ نازلترین و فروترین مراتب و درجات حس این است که موجود بتواند، آنچه را که با بدن و اندام او تماس می یابد احساس کند... پس از این مرحله یعنی بعد از قوه لامسه، به حسی نیاز پیدا می کنی که بتوانی چیزهایی را که در دسترس تو نیست و از تو فاصله دارد درك کنی؛ لذا خداوند قوه شامه و بویائی را در تو آفرید که از مجرای آن فقط می توانی بوی اشیاء را درك کنی و آنها را از هم بازبایی؛ ولی چون ممکن است جهت بویها را تشخیص ندهی که از کدام ناحیه بوده و چیست ناگزیری جوانب مختلفی را بگردی... لذا حس باصره و بینائی را در تو آفرید تا بتوانی اشیائی که از تو بدورند بازبایی و جهت و سوی آنها را تشخیص دهی و بگونه ای مشخص، آهنگ سوی آنها کرده و قصد آن جهت نمائی... ولی اگر میان تو و آن اشیاء حجاب و مانعی وجود داشته باشد نمیتوانی آنرا رؤیت کنی. و نیز ممکن است این حجاب و مانع رؤیت - تا آنگاه که دشمن به تو نزدیک می شود - بر سر جای باشد و در نتیجه نتوانی از دست دشمن بگریزی، لذا خدای حکیم حس سامعه و شنوائی را در تو برقرار ساخت تا صدای دشمن را از وراء موانع دیدن، بشنوی. همه این حواس - در صورتیکه فاقد حس ذائقه و چشائی باشی - نمیتواند ترا کاملاً بی نیاز سازد و برای تو مفید افتد؛ زیرا از رهگذر حواس مذکور به غذا میرسی، ولی نمیدانی آیا این غذا مناسب سلامتی تو است و یا اینکه با سلامتی تو متناسب نیست؛^۱ چون منهای قوه ذائقه، طعم مضر و

نامناسب آنرا نمیتوانی تشخیص دهی].

علیرغم آنکه غزالی در بیان و توضیح هریک از حواس پنجگانه اهتمام نشان میدهد، در بیان ترتیب و تسلسل آنها آنچنان عنایت ندارد. ولی معذک ترتیب حواس ظاهر و تسلسل آنها را بر حسب وظیفه‌ای که بعهد دارند و یا بر حسب هدف و غرض آفرینش آنها مورد توجه قرار میدهد. پس ترتیب حواس پنجگانه ظاهری از نظر غزالی بدین نسق می‌باشد: لامسه (بساوایی)، شامه (بویائی)، باصره (بینائی)، سامعه (شنوایی)، و ذائقه (چشائی).

ترتیب مذکور بر حسب اختلاف غایت و هدف، متفاوت خواهد گشت. ما برای ارائه ترتیب و تسلسل حواس ظاهری - که همچون ادوات و ابزار معرفت و شناخت بکار گرفته می‌شوند - مثالی را از غزالی یاد می‌کنیم:

«پس نخستین حسی که در انسان آفریده شده و بکار می‌افتد حس لامسه است که بوسیله آن، اجناس و خصوصیات اشیاء درک می‌شود، مانند: گرمی، سردی، تری، خشکی، نرمی، زبری و امثال آنها. سپس حس بینائی خلق می‌شود که از رهگذر آن رنگها و اشکال اشیاء درک و شناسائی گردد. مُدْرَكَاتِ حَسِّ باصره، گسترده‌ترین عوالم محسوسات را تشکیل میدهد. پس از آن حس شنوایی در انسان شکوفا می‌گردد تا اصوات و نغمه‌ها را از مجاری آن بشنود، و بدینسان حس ذائقه و چشائی در واپسین مرحله آفریده می‌شود»^۱.

باچنین مبنائی ترتیب حواس بدینگونه است: لامسه، باصره، سامعه، و ذائقه. البته غزالی - آنگاه که از حواس - منهای توجه به هدف و وظیفه آنها، سخن بمیان می‌آورد - آنها را بر اساس قاعده بساطت و ترکیب، مرتب می‌سازد که همان ترتیب ابن سینائی و سایر فلاسفه اسلام است. ترتیب حواس باچنین

قاعده‌ای بدینگونه خواهد بود : لمس ، ذوق ، شمع ، بصر ، وسمع^۱ .

* * *

حس لامسه یا حس بساوالی :

غزالی موافق بافلاسفه معتقد است حس لامسه نخستین حواس ظاهری و فراگیرترین حس [نسبت به موجودات جاندار] می‌باشد . همه حیوانات واجد چنین حسی هستند ؛ زیرا به گفته غزالی « اگر موجودی بکلی فاقد حس باشد ، حیوان و جانور نیست »^۲ حتی کرم که ساده‌ترین و پست‌ترین جانداران است طبق نظر غزالی از چنین حسی برخوردار می‌باشد ؛ « زیرا اگر سوزنی در بدن کرم بخد و درتن او فرو رود برای فرار و گریز ، خود را جمع و منقبض می‌سازد ، برخلاف نبات و گیاه که حتی اگر آنرا اره و رنده کنند انقباضی در آن به چشم نمی‌خورد ، چون قطع شدن خود را احساس نمی‌کند »^۳ .

این حس می‌تواند اساس و معیار فرق و امتیاز میان موجودات - یعنی جمادات و نباتات از يك سو ، و حیوانات و جانداران از سوی دیگر - باشد . غزالی در تعریف حس لامسه می‌گوید : « نیروئی است که بر روی تمام پوست و گوشت بدن پخش شده و موجود زنده بوسیله آن ، گرما ، سرما ، تری ، خشکی ، سختی ، شلی ، زبری ، نرمی ، سبکی ، و سنگینی را از هم باز یافته و آنها را درک میکند »^۴ .

عضو و اندام این حس عبارت از مُتْهِی‌الیه اعصابی است که این اعصاب در بشره و رویه خارجی بدن پخش شده است ، درحالی‌که کالبد شکافی جدید

۱. احیاء ، ۵/۳ .

۲. احیاء ، ۱۰۷/۴ .

۳. همان مرجع و صفحه .

۴. مقاصد الفلاسفة : غزالی ، ص ۳۵ ، تحقیق سلیمان دنیا .

نیز عضو حس لامسه را دنباله‌ها و منتهی الیه همین اعصاب می‌داند. غزالی در نظریه خود راجع به حس لامسه، پیرو ابن سینا است که می‌گفت: لامسه عبارت از نیروئی است که در تمام قسمت‌های پوست و گوشت بدن منتشر است و این قوه در تمام قسمت‌های بدن و اعصاب باگستره‌ای فراگیر جریان دارد^۱.

اما هدف حیاتی و زیستی حس لامسه که این حس بخاطر آن آفریده شده است عبارت از پاسداری از حیات و منافع بدن و دفع عوامل زیان‌بخش می‌باشد، چنانکه سایر حواس ظاهری دیگر نیز این وظیفه را ایفاء می‌نمایند و غزالی در این باره می‌گوید: «حس لامسه از آنجهت در تو آفریده شده است که وقتی آتشی سوزان و شمشیری، بدن تو را لمس کند آنرا احساس کنی و از آن بگریزی»؛ چون حیوان و موجود زنده دارای حرکت ارادی است. گاهی در حرکت خود با چیزی برخورد می‌کند که به حال او زیان‌بخش می‌باشد و چون ممکن است «در حین حرکت از زیان‌های مکان‌هایی که مُشْرِف و مسلط بر او هست ایمن نباشد بوسیله قوه لامسه تجهیز و تقویت شده است تا بوسیله راهنمایی آن از فضای غیر مناسب بگریزد و در ظل همین حس، آهنگ مکان مناسب کند»^۲. اما موضوع حس لامسه عبارت از درک چیزی است که بدن را لمس می‌کند، لکن غزالی مانند ابن سینا و نیز همانگونه که هم‌اکنون نیز می‌شناسند به این نکته توجه کرده است که حس لامسه برخلاف حواس دیگر «موضوعات مختلفی را احساس می‌کند، ولی با خود لمس در این جهت که جز از طریق تماس متأثر نمی‌گردد مشترک می‌باشد».

همچنین حس لامسه، علاوه بر آنکه شامل احساس گرمی و سردی و درد میشود، احساس‌های مربوط به فشار و لیزی و طراوت و حالاتی را که در نقطه

۱. معارج القدس، ص ۴۱.

۲. الشفاء، ۲۸۹/۱.

مقابل آنها است در بر می گیرد. غزالی در اشاره به همین نکته است که می گوید:

«قوة لامسه از نظر عده ای از دانشمندان، جامع و حاوی چهار قوه و نیرو است:

۱- قوة حاکم بر تضاد میان اشیاء گرم و سرد.

۲- قوة حاکم بر تضاد میان اشیاء تر و خشک.

۳- قوة حاکم بر تضاد میان اشیاء سفت و شل.

۴- قوة حاکم بر تضاد میان اشیاء زبر و نرم.^۱

غزالی بر این چهار قوه، احساس به سبکی و سنگینی اشیاء را نیز اضافه می کند.^۲

سخن و گفتار غزالی در این مسئله، سخنی نو و تازه نیست، بلکه چنین مطلبی از جانب اخوان الصفا و سایر فلاسفه اسلامی مطرح شده بود، چنانکه افلاطون و ارسطو نیز پیش از همه آنها همین مسئله را بیان کرده بودند.^۳

احساس لمس در صورتی بهم میرسد که کیفیت بشره و پوست و رویه بدن موجود به حالتی شبیه حالت متعلق ادراك از قبیل گرمی و سردی و امثال آنها استحاله یابد و با آن از نظر کیفیت، همگون گردد؛ و لذا این قوه چیزی را که مثلاً گرم تر و سردتر از خود نمی باشد احساس و درك نمی کند.^۴

همانگونه که هر قوه حسی دارای آلت و ابزار می باشد، ابزار قوه لامسه - که حامل قوه لمس است - جسم لطیفی است که در شبکه های اعصاب وجود دارد، و این جسم لطیف، روح نام دارد.^۵ این روح عبارت از روح حیوانی است که در خدمت به تمام حواس ظاهری و باطنی فعالیت می کند. و چنانکه

۱. معارج القدس، ص ۴۱. آنرا با همین مطلب در: النجات ص ۲۶۰، ۲۶۱ مقایسه کنید.

۲. مقاصد الفلاسفة، ص ۲۷۸. معارج القدس، ص ۴۱.

۳. Beare. P... Greek Theories PP. 184-187.

۴. مقاصد الفلاسفة، ص ۳۵۰، طبع سلیمان دنیا.

۵. درباره روح بنگرید به بخش اول این کتاب.

قبلا یادآور شدیم نیروی خود را از قلب و مغز آدمی دریافت می کند. البته این نظریه در علم کالبد شکافی مفهومی ندارد. احساس یا انفعال عصبی - بهمان کیفیتی که علماء کالبد شکافی اظهار کرده اند - عبارت از لرزشهایی است که در سلولهای عصبی پدید می آید، لذا احساس و انفعال عصبی عبارت از انفعال روح نیست، روحی که در تمام قسمتهای اعصاب جریان دارد^۱.

حس ذائقه - یا - حس چشالی:

ذوق و چشیدن از احساسهایی است که در ارتباط مستقیم با محسوس خود قرار دارد. ذوق و چشیدن از نظر عده زیادی از دانشمندان قدیم و جدید، نوعی از لمس و بسودن است. تفاوت چشیدن و بسودن در این است که لمس و بسودن يك احساس میکانیکی است ولی ذوق و چشیدن يك احساس شیمیائی می باشد؛ لذا لعاب و ترشحات دهان دارای اهمیت و نقش مهمی در ایجاد ذوق و چشیدن است؛ ترشحات و بزاق دهان در استحالة شیمیائی مؤثر می باشد؛ چون حس چشیدن - همانگونه که غزالی می گوید - بوسیله ترشحات دهان عمل می کند.

« این لعاب و ترشحات دهان فاقد طعم و مزه است و روی زبان پخش شده است. و همین لعاب و ترشحات است که طعم غذاها را دریافت می کند و با آن استحاله می یابد و باشبکه های اعصاب دهان ارتباط پیدا می کند و قوه ای که در شبکه های عصبی دهان وجود دارد آنرا درك می نماید »^۲.

بخاطر همین تشابهی که میان قوه ذائقه و لامسه وجود دارد دانشمندان قدیم - آنگونه که با تفصیل و بطور مبسوط راجع به قوه لامسه سخن گفته اند - در مورد قوه ذائقه بحث نکرده اند.

۱. الادراك الحسی عند ابن سینا : دکتر نجاتی، ص ۶۵.

۲. مقاصد الفلاسفة، ص ۲۸۰.

قوة ذائقة بطور کلی عبارت از نیروئی است که بر ظاهر و رویه زبان آدمی قرارداد، و برای آنکه انسان بتواند مزه های متنوع و گوناگون را باز یابد و غذا های مناسب و یا نامناسب را از هم باز شناسد ، وجود این بعد حیاتی ضرورتش روشن می شود تا برای ایجاد تناسب و انسجام خود با غذا امکاناتی در اختیارش باشد . غزالی این نکته را چنین باز گو می کند : « اگر تو فاقد حس چشائی می بودی ، گاهی غذا در دسترس تو قرار می گرفت ولی نمیتوانستی تشخیص دهی که آیا این غذا مناسب تو است و یا آنکه با تو تناسبی ندارد . و احیاناً ممکن بود که با تناول آن غذا دچار مرگ گردی ، همانند درختی که هر گونه مایعات مناسب و نامناسب را در بیخ و بن آن می ریزند ، و چون فاقد حس ذائقه و چشائی است آنرا جذب کرده و چه بسا ممکن است همین جذب حساب نشده باعث خشك شدن آن گردد »^۱.

مقام و مرتبت قوة ذائقة در کتابهای غزالی به گونه های متفاوتی مطرح شده است . این قوه در کتاب « معارج القدس » پس از قوة شامه ، و در کتاب « احیاء » و « المنقذ » از تمام حواس ظاهری متأخر است^۲.

حس شامه - یا - حس بویائی :

بوئیدن از احساسهائی است که با محسوس خود تماس مستقیم ندارد ، زیرا احساس موضوع خارجی از رهگذر این قوه ، از طریق تماس مستقیم با آن موضوع بهم نمی رسد ، در حالیکه رابطه و تماس مستقیم با متعلق ادراك در حس لامسه و حس ذائقه ضروری است ؛ ولی قوة شامه از يك موضوع دور از دسترس خود نیز ، متأثر می گردد^۳.

۱. احیاء ، ۱۰۷/۴ . الحکمة فی مخلوقات الله ، ص ۲۰ .

۲. معارج القدس ، ص ۳۴ .

۳. احیاء ، ۲۰۷/۴ .

این قوه شامه نیز همانند سایر حواس ظاهری از ابزارهای بقاء و ادامه حیات موجود زنده است؛ «زیرا اگر بجز حس لامسه، حس دیگری در تو آفریده نمی شد تو موجودی ناقص و گرفتار کمبود از نظر سازمان وجودی خود می بودی... و نمی توانستی از غذائی که در دسترس تو نیست از دور اطلاع یابی، لذا به حسی نیازمندی تا بر غذائی که بدور از دسترس تو قرار دارد آگاهی یافته و آنرا باز یابی^۱. همین حس بویائی است که از مجاری خود، موجود زنده را به غذای سالم و مناسب حال^۲ او رهنمون می سازد و او را قادر بر درک غذای ملائم با طبعش می نماید^۳.

اما اندام این قوه، در دو زائده دماغ و مغز انسان قرار دارد که شبیه به دکمه های پستان است. ابن سینا نیز اندام این قوه را همینگونه تشریح کرده است^۴. ولی غزالی و ابن سینا در نشان دادن محل و اندام این قوه، مطابق با واقع و هماهنگ با آن سخن نگفته اند؛ زیرا در علم تشریح و کالبد شکافی ثابت نشده است که برای قوه شامه محل و مرکزی در مغز آدمی وجود داشته باشد. آنچه مسلم است این است که مرکز حس بویائی عبارت از بخش فوقانی دو حفره بینی است، آنجائی که طبقه مخاطی و حجره های بویائی قرار دارد^۵.

اما درباره عوامل حس بویائی و کیفیت بهم رسیدن این ادراک باید گفت: در علوم جدید چنین مطرح است اجسامی که دارای بو هستند ذراتی از خود بشکل ذرات گاز در هوا پخش می کنند. وقتی این ذرات با غشاء مخاطی بینی برخورد می کند میان آن و حجره ها و دخمه های بینی فعل و انفعالات شیمیائی روی می دهد، چنانکه انسان هنگام چشیدن غذا بوی مشخصی را نیز ضمناً احساس می نماید.

۱. احیاء، ۲۰۷/۴.

۲. معیار العلم، ص ۴۸. معراج القدس، ص ۴۲.

۳. مقاصد الفلاسفة، ص ۲۷۸. النجات، ص ۲۶۵.

۴. الادراک الحسی عند ابن سینا: دکتر نجاتی، ص ۹۵.

اما فلاسفه و حکمای اسلامی که غزالی نیز در زمره آنها قرار دارد، نظریهٔ انفعال واسطه یعنی هو را که ذرات بوسیلهٔ آن به بینی انسان انتقال می‌یابد اضافه می‌کنند. غزالی در این باره می‌گوید: «بوئیدن بواسطهٔ جسمی که از روائح و بویها جدا می‌گردد انجام می‌گیرد، جسمی که اجزاء اشیاء بودار - در حالیکه با هوا آمیخته است - با آن امتزاج می‌یابد؛ بلکه بعید نیست که هوا استحاله یافته و پذیرای بو گردد^۱. بنا بر این هوا فقط بویها را از جسم بودار به قوهٔ شامه منتقل نمیسازد، بلکه هوا از طریق مجاورت با جسم بودار استحاله می‌گردد؛ چنانکه هوا در مجاورت آتش و برف و سرما استحاله پیدا می‌کند و چون هوا، جسمی لطیف است بیش از حرارت و برودت، پذیرای بویها می‌باشد^۲.

از نظر غزالی قوهٔ شامه در حیوانات، قوی‌تر از انسان می‌باشد^۳. شاید علت آن این است که حیوان غالباً با چهارپا راه می‌رود و بینی او با روائح و بویهایی که در زیر پاها و در سطح زمین پراکنده است نزدیکتر می‌باشد. علاوه بر این، حیوان در پوشش از غذا نیز غالباً به قوهٔ شامهٔ خود پناه می‌آورد. اما راجع به ترتیب و تعیین مرتبهٔ آن در میان حواس ظاهری، باید گفت غزالی آنرا پس از حس لامسه قرار می‌دهد. البته این ترتیب، متفاوت از ترتیب ابن سینا است؛ چون ابن سینا حواس ظاهری را بر حسب بساطت و ترکیب و اختلاف و تفاوت و انفعال آنها از لحاظ شدت و ضعف مرتب می‌سازد، و از نظر او مرتبهٔ حس بویائی پس از حس لمس و ذوق قرار دارد^۴. اما غزالی حس بویائی را - بر حسب درجه بندی حواس از لحاظ اهمیت

۱. مقاصد الفلاسفة، ص ۲۷۹. و مابعد.

۲. معارج القدس، ص ۴۲، ۴۳.

۳. معارج القدس، ص ۴۳. الشفاء ۴۰۴/۱.

۴. احیاء، ۱۰۷/۴.

حیاتی آنها در موجود زنده - بلافاصله پس از حس بساوائی یعنی لامسه مرتب می‌سازد^۱. و آنگاه که از ترتب و تسلسل آفرینش حواس ظاهری انسان سخن می‌گوید، قوه لامسه احیاناً مورد غفلت او قرار می‌گیرد؛ شاید به این دلیل که قوه شامه شبیه قوه لامسه است و از لحاظ فعل و انفعال شیمیائی همانند یکدیگر می‌باشند.

و آنگاه که غزالی راجع به حواس - منهای توجه به تشخیص هدف آفرینش آنها - بحث می‌کند قوه شامه را بلافاصله پس از قوه سامعه و باصره قرار می‌دهد^۲. شاید منظور او این بوده است که حواس ظاهری را باید براساس شروع آنها از بسیط به مرکب، مرتب ساخت.

. . .

قوه سامعه - یا - قوه شنوائی :

چنانکه قبلاً ملاحظه شد غزالی - علاوه بر آنکه حواس ظاهری را ابزار شناخت و معرفت و ادراک معرفی می‌کند - اصرار دارد که آنها را بعنوان ابزار حیات و ادامه زندگانی نیز معرفی نماید. همین نکته است که غزالی را از فلاسفه قبل از او ممتاز می‌سازد، چون فلاسفه پیش از غزالی، حواس ظاهری را صرفاً بعنوان ابزارهای شناخت و معرفت تلقی و معرفی می‌کردند.

مسئله اهتمام غزالی به همین زاویه، در بحث از حواس ظاهری - که آنها را علاوه بر نقش آنها در شناخت و معرفت - واجد مزیت و بعد حیاتی می‌داند از آنجا استفاده می‌شود که وی در آغاز سخنش درباره هر يك از این قوای حسی راجع به هدف وجودی و غرض از خلقت آنها بحث می‌کند و در اشاره به همین نکته طی بحث خود در باره قوه سامعه می‌گوید: «اما آن چیزی که

۱. همان مرجع و صفحه.

۲. احیاء، ۵/۳.

میان تو و آن چیز ، حجاب و مانعی وجود دارد تو قادر بر رؤیت آن نمی باشی ، و بسا ممکن است این مانع رؤیت از میان برداشته نشود مگر آنگاه که دشمن به تو نزدیک گردد و تو نتوانی از آن بگریزی . لذا خداوند متعال قوه سامعه را در تو آفرید تا اصوات و صداها را از پس دیوار و پرده موانع رؤیت - از طریق حرکت آن چیز - بشنوی ؛ زیرا تو بوسیله قوه بینائی - جز اشیائی که در برابر دیدگان تو قرار دارد - چیزی را نمی بینی ... لذا نیاز تو به قوه سامعه شدیداً احساس می شد ؛ بهمین جهت خداوند متعال این قوه را در تو آفرید^۱ . غزالی در جای دیگر می گوید : «آیا آفرینش قوه سامعه ، جز برای این است که تو اصوات را درك کنی» «اما کسی که فاقد حس شنوائی است مسلماً روح محاوره و گفت و شنود را از دست خواهد داد و از لذات اصوات خوش و الحان زیبا محروم خواهد شد^۲» .

این قوه حسی دارای مقام و مرتبت مشخصی نیست ، بلکه مرتبت آن بر حسب هدف و وظیفه ای که در سوی آن هدف انجام میدهد متفاوت است . قوه سامعه در کتاب «احیاء» در مرتبه چهارم و پس از لامسه و شامه و باصره قرار دارد^۳ . و در کتاب «معارج القدس» گاهی مرتبت چهارم را پس از لامسه و شامه و ذائقه احراز می کند ، و گاهی در مرتبت دوم و پس از قوه باصره جای دارد . و این جابجائی مرتب حس شنوائی بر حسب نفع و عوائدی است که از رهگذر آن بدست می آید^۴ .

غزالی در تشخیص و تعیین مرکز و اندام حس شنوائی چندان دقیق نبوده است ، شاید بدین جهت که علم تشریح و کالبد شکافی هنوز به جائی نرسیده بود که

۱. الحکمة فی مخلوقات الله ، ص ۲۷ .

۲. احیاء ، مبحث «جنود القلب» مجلد سوم .

۳. المنقذ من الضلال ، ص ۱۰۷ .

۴. معارج القدس ، ص ۴۶ .

شناخت صحیح و دقیقی را برای غزالی در مورد اندام این حس ارائه کند، و با آنکه او طبق روش معمول خود ضمن مطالعاتش به بُعد تشریحی چندان اهمیتی نداشت، بهمین جهت درباره قوه شنوائی و تعریف آن تابع ابن سینا بوده است و همانند او می گوید: «قوه سامعه در عصبی ترتیب یافته است که این عصب در سطح صماخ گوش انتشار دارد و از موج هوایی که از رهگذر کوبیدن شدید و یا کندن شدید، فشرده می شود صوتی را درک می کند که در نتیجه آن، صوتی بوجود می آید که به هوای محصور و راکد موجود در حفره صماخ گوش میرسد و بگونه خاصی آنرا بحرکت در می آورد که این امواج مختلف به این عصب و از مجرای همین حفره و عصب به حس مشترك میرسد^۱.

بنا بر این موضوع حس شنوائی عبارت از اصوات است، و صوت نیز قائم بالذات نیست، بلکه يك امر عَرَضی می باشد که از طریق حرکت هوای موج یافته ای بوجود می آید که این موج نیز بازده کوفتن و یا کندن شدید چیزی است. و آنگاه که این تموجها به حفره صماخ گوش میرسد هوای راکد موجود در آن حفره تموج می یابد و با اعصاب حسی شنوائی که در جوانب و پیرامون صماخ گوش و یا منتهی الیه آن قرار دارد تماس پیدا می کند و احساس شنوائی پدید می آید.^۲ برای پدید آمدن احساس شنوائی، وجود واسطه ای که عبارت از هوا است ضروری است و اگر هوایی در میان نمی بود - که بگوش انسان برسد - قوه سامعه آدمی، صدائی را درک نمی کرده^۳.

غزالی در تشخیص و توضیح حس شنوائی مانند ابن سینا و ابن رشد و ابن باجه و فلاسفه دیگر سخن می گوید و با آنها چندان فاصله ای ندارد.

۱. همان مرجع، ص ۵۰.

۲. مقاصد الفلاسه، ص ۹۸.

۳. الحکمة فی مخلوقات الله، ص ۲۷.

قوة باصره - یا - قوة بینائی :

قوة بینائی چه در انسان و چه در حیوان عالترین حواس پنجگانه ظاهری است و غزالی آنرا نمایانگر وجود سایر قوای ظاهری در موجود زنده بشمار می آورد ، و میان چشم سَر و ظاهری و چشم دل و بصیرت مقایسه می کند که چشم ظاهری بمنزله چشم بصیرت و دیدگان باطنی قلب انسان است ، انسانی که مرکب از جسم است و با چشم ظاهری می بیند و بوسیله قلب از بصیرت و بینش برخوردار است^۱.

غزالی پیرامون قوة باصره چنین می گوید: «خداوند متعال این قوة بینائی را آفرید تا انسان در تشخیص اشیائی که از او بدور است قادر باشد ؛ لذا حرکت ارادی از طبیعت موجود زنده بر میخیزد . و چون ممکن است حرکت این موجود احیاناً بطرف برخی از جوانبی باشد که به وی زیان رساند عنایت و لطف الهی ایجاب می کرد که قوة بینائی را در اکثر موجودات زنده بیافریند آن موجودی که فاقد قوة بینائی است تشخیص نمی دهد که گامش را در کجا می نهد و لذا نمی تواند پیش روی خود را ببیند ، و میان رنگها فرق گذارد ، و نیز نمی تواند از پیش نسبت به یورش آفت ها و دشمن آگاه گردد ، و بالاخره برای یادگیری اکثر صناعات ، راه خویش را مسدود می یابد»^۲.

تعریفی که غزالی در باره حس بینائی اظهار کرده است باتعریف ابن سینا تفاوتی ندارد ؛ غزالی می گوید : قوة بینائی عبارت از قوه ای است که رنگها و اشکال مختلف را باز می یابد ، قوه ای که در نقطه تلاقی حفره دو چشم در قسمت پیشین مغز آدمی قرار دارد^۳.

۱. احیاء ، ۵۲/۳ .

۲. احیاء ، ۱۵۷/۴ . معارج القدس ، ص ۴۳ .

۳. معارج القدس ، ص ۴۴ . النجات ، ۲۵۹ . الحکمة فی مخلوقات الله ، ص ۲۷ .

مقاصد الفلاسفه ، ص ۲۸۰ .

موضوع و متعلق ادراك قوة باصره عبارت از انواع رنگها و شكلها و مقادير و حجم اشياء مى باشد. الوان و رنگها قائم بالذات نيستند بلكه اعراض مى باشند^۱. غزالی در شرح انواع رنگها - برعكس ابن سينا - سخن را به درازا نمى كشاند^۲.

غزالی با اكثر فلاسفة اسلامى - در اينكه عمل رؤيت و ديدن بدون واسطه انجام نمى گيرد - اتفاق نظر دارد. اين واسطه از نظر غزالی و ابن سينا و ابن رشد و ديگران، عبارت از ضوء و روشنائى است^۳. پس بنا بر اين اگر روشنائى در ميان نمى بود - كه اشياء قابل رؤيت در طى آن ظاهر گردد - حس بينائى نميتوانست وظيفه خود را از لحاظ تشخيص اشياء اداء كند^۴. ادراك بصرى متوقف بروجود نور و نيز چشم ظاهرى است^۵، و نور عبارت از حقيقتى است كه خود ظاهر و نيز ظاهر كننده است و آن عبارت از كيفيتى است كه در برخى از اشياء وجود دارد بگونه اى كه آنها را قابل رؤيت مى سازد. پس نور ذاتاً ظاهر و قابل رؤيت است و بوسيله آن، اشياء ديگر نيز قابل رؤيت مى گردند^۶. ابن باجه معتقد است كه واسطه رؤيت عبارت از اجتماع و امتزاج هوا با نور مى باشد^۷.

اجسام در رابطه با حس بينائى بر سه نوع اند :

- ۱- اشياءى كه فى نفسه قابل رؤيت نيستند مانند اجسام تيره.
- ۲- برخى از اشياء ذاتاً قابل رؤيت اند ولى نميتوان بواسطه آنها اشياء ديگر را رؤيت نمود مانند ستارگان و عنصر آتش، آنگاه كه مشتعل نباشد.

۱. معيار العلم، ص ۵۳.

۲. الادراك الحسى عند ابن سينا: دكتر نجاتى، ص ۱۵۳.

۳. الشفاء ۱/ ۳۰۷.

۴. الحكمة فى مخلوقات الله، ص ۲۷.

۵. مشكوة الانوار، ص ۵.

۶. همان مرجع، ص ۴.

۷. النفس: ابن باجه، تحقيق دكتر محمد صغير معصومى، ص ۱۰۲، ۱۰۳.

۳- برخی از اشیاء ذاتاً قابل رؤیت اند و بوسیله آنها اشیاء دیگر نیز رؤیت می گردند مانند آفتاب و ماه و آتش فروزان . روح و نور از همین نوع اخیر هستند^۱.

اما راجع به کیفیت حدوثِ ابصار و پدید آمدن بینش و رؤیت اشیاء ، غزالی ناگزیر است از میان سه رأی ، يك رأی و نظریه را انتخاب کند:

الف - رأیی که طبق آن ، عمل رؤیت بوسیله جدا شدن شعاع از چشم و رسیدن آن به موجود قابل رؤیت ، انجام می گیرد ، چنانکه افلاطون نیز همین رأی را پذیرا بود^۲. و عکس این نظریه را نظام و معتزله اظهار کرده بودند^۳ [که شعاعی از موجود قابل رؤیت جدا می شود و به چشم میرسد]

ب - رأیی که طبق آن ، قوه متصوره [یعنی نیروئی که صورتها و نقشها را در خود می پذیرد] اشیاء قابل رؤیت را می بیند. گمان می رود که ذیمقراطیس قائل به همین نظریه بوده است^۴.

ج - رأیی که برحسب آن ، عمل رؤیت بوسیله انعکاس صور اشیاء قابل رؤیت در رطوبت جلیده چشم ، صورت می گیرد ، البته آنگاه که جسم شفاف (مانند هوا) موقع تابش نور، در میان باشد^۵

غزالی در این مبحث درصدد آن نیست که میان نظریه افلاطون و ارسطو ، سازش و هماهنگی برقرار سازد ، چنانکه فارابی قبل از او بر این کار همت

۱. مشکوة الانوار، ص ۴ .

۲. احوال النفس : ابن سینا ، ص ۱۶۱ .

۳. معارج القدس ، ص ۴۴ . مقاصد الفلاسفة ، ص ۳۸۱ . مقالات الاسلامیین : اشعری ،

ص ۳۷۹/۲ ، تحقیق ریتر .

۴. الادراك الحسی عند ابن سینا: دکتر نجاتی، ص ۱۰۷ .

۵. احوال النفس: ابن سینا ، ص ۱۶۱ .

گماشته بود^۱؛ بلکه غزالی به روال ابن سینا و جوینی اظهار نظر کرده^۲، و آراء مخالفان ارسطو را رد می‌نماید، و سرانجام در مسئله عمل رؤیت و دیدن، قائل به انعکاس اشکال و نقشهای صور محسوس در رطوبت جلیديه چشم می‌گردد^۳. غزالی برای کیفیت ابصار و چگونگی عمل رؤیت و تأثیر بُعد و دوری اشیاء در رؤیت اجسام بکنوع تحلیل کالبدشکافی و تحلیلی ریاضی را بیان میکند که در اینجا برای بحث از آنجا مجال مناسبی نمی‌یابیم^۴.

غزالی میان بَصَر [یعنی چشم سر] و بصیرت - که عبارت از چشم دل است - مقایسه کرده و باین نتیجه میرسد که چشم سر نسبت به چشم دل به عللی که در زیر یاد می‌شود نارسا و ناتوان است:

- ۱- چشم سر، قادر بر دیدن غیر خود می‌باشد، ولی نمی‌تواند خود را ببیند.
- ۲- چشم سر، آنچه را که از او بیش از حد دور، و یا بیش از اندازه به او نزدیک است، نمی‌بیند.
- ۳- آنچه را در پس پرده و در وراء موانع رؤیت قرار دارد نمی‌تواند ببیند.
- ۴- قادر بر دیدن ظاهر و رویه اشیاء است، ولی برای دیدن باطن آنها نارسا و ناتوان می‌باشد.
- ۵- اشیاء متناهی را می‌بیند، ولی از دیدن اشیاء نامتناهی عاجز است.
- ۶- در رؤیت و دیدن دچار اشتباه می‌گردد: بزرگ را کوچک و کوچک را بزرگ و دور را نزدیک و نزدیک را دور و ساکن را متحرک و متحرک را ساکن می‌بیند^۵.

غزالی در توجه به موضوعی که در روانشناسی جدید، «صور تابعه» نام

۱. الثمرة المرضية: فارابی، ص ۱۳.

۲ و ۳. الارشاد: جوینی، ص ۱۶۷، تحقیق یوسف موسی.

۴. معارج القدس، ص ۴۴. مقاصد الفلاسفة، ص ۲۸۱.

۵. مشکوة الانوار، ص ۶.

دارد و این صور و اشکال، مدتی پس از غیاب و ناپدید شدنِ شیئی مورد رؤیت، در چشم باقی می ماند، پیشگام و پیشتاز است. وی معتقد است که همین نکته یکی از عوامل اشتباه و لغزش حس بینائی در امر رؤیت است و در این باره می گوید: « زیرا توپاره‌ای از آتش را - که باید آنرا بمنزله یک نقطه فرض نمود - بدست می گیری سپس آنرا [بوسیله آتش گردان و یا انبر] به حرکت و گردش در میآوری، ولی همین نقطه را یا بصورت خط مستقیم و یا دایره‌ای از آتش مشاهده می کنی. این خط مستقیم و یا دایره آتش در خارج وجود ندارد، بلکه حس بینائی تو آنرا بدینصورت رؤیت می کند؛ زیرا آنچه در خارج وجود دارد در هر حال [چه در حال حرکت و گردش و چه در حال سکون] عبارت از یک نقطه آتش است ».

حواس باطنی و درونی

احساس باطنی عبارت از ادراک صور محسوسات و معانی جزئی است که در محسوسات وجود دارد. فرق و امتیاز احساس باطنی از احساس ظاهری این است که عامل مؤثر در مورد احساس باطنی در داخل و درون انسان وجود دارد؛ ولی عامل مؤثر در احساس ظاهری در خارج و بیرون از وجود آدمی است.

مقدمه بمنظور بررسی هریک از قوای احساس باطنی - قبلاً - عابراً به بر مسائل زیر نظر می افکنیم:

- تعدد و تنوع حواس باطنی.

- ترتیب حواس باطنی.

- اماکن و مراکز یا اندامهای حواس باطنی.

الف - تعدد و تنوع حواس باطنی: غزالی اثبات کرده است که برای

ادراک صور و معانی و خصوصیات جزئی ، تعدد حواس باطنی و تنوع آنها از ضرورت برخوردار است ؛ لذا نخست ضرورت وجود « حس مشترک » جلب نظر می کند تا صور اشیاء را درک کند ؛ چون حواس ظاهری جز انتقاش و انعکاس حس محض ، کاربرد دیگری صورت نمیدهد . برای حفظ و نگاهداری صور ، به « خیال » نیاز داریم ، چنانکه « وَهْم » برای استخراج معانی جزئی محسوسات ، ضروری است . اما « ذاکره » برای حفظ معانی و مفاهیم ، مورد نیاز می باشد . این نیازها فزونی می یابد آنگاه که ضرورت وجود « قوه متخیله » را احساس می کنیم تا در فرآورده های قوای حواس باطنی ماتصرف کرده و در آن تأثیر کند . این قوه متخیله ، فرآورده های مذکور را تجزیه و ترکیب می کند ، مضاف بر آنکه در تذکر و یادآوری محفوظات و باز گرداندن آنها نیز نقشی بعهدہ دارد .

حواس باطنی در اکثر کتب غزالی باین ترتیب جلب نظر می کنند : حس مشترک ، خیال ، وهم ، حافظه ، و متخیله ؛ که ترتیب مذکور را در کتابهای « مقاصد الفلاسفة ، تهافت الفلاسفة ، میزان العمل ، معارج القدس والروضة » یاد کرده است^۱ . ولی در کتاب « معیار العلم » بگونه ای دیگر سخن گفته است و « حس مشترک » را با « خیال » در آمیخته و آن دورا تحت عنوان « حاکم حس » تداخل بخشیده و « قوه تذکر » را از این شمار حذف کرده است^۲ . در کتاب « احیاء » ، « وهم » را از این شمار ، گرفته و « تذکر و حفظ » را بطور جداگانه و مستقل از یکدیگر یاد نموده است^۳ . در کتاب « الحکمة فی مخلوقات الله » « حس مشترک و خیال » را حذف کرده و بجای آنها « عقل و غضب » را افزوده

۱. مقاصد الفلاسفة ، ص ۲۸۱ . تهافت الفلاسفة ، ص ۲۴۲ ، طبع سلیمان دنیا . میزان .

العمل ، ص ۲۱-۲۴ .

۲. معیار العلم ، ص ۲۴ .

۳. احیاء ، ۵/۳ .

است^۱. و در «کیمیای سعادت» در «حس مشترک» با عنوان «خیال» یاد کرده است^۲.

غزالی در مورد شمار حواس باطنی پیرو ابن سینا است و اختلاف چندانی با او ندارد^۳. و ایندو نیز در اینجهت، متکی بر فارابی هستند که فارابی نیز بنوبه خود در ارائه امتیاز و تفاوت «حس مشترک و تخیل و ذاکره» پیرو ارسطو است^۴.

برخی از دانشمندان مدعی هستند که ابن سینا «قوة وهم» را برای شمار افزوده است^۵. ولی ما نمیتوانیم این ادعاء را صحیح بدانیم؛ چون پیش از او فارابی در کتاب «فصوص الحکم» خود به این قوه اشارتی دارد^۶.

ب- ترتیب حواس باطنی: بنظر میرسد که غزالی در ارائه ترتیب حواس باطنی بر دو پایه مهم و اساسی متکی است که یکی از آنها سیر تدریجی این حواس در مسئله تجرید، و دیگری پیشرفت و تکامل حس باطنی است.

اما موضوع سیر تدریجی این حواس در امر تجرید از آنجهت است که قوای باطنی کارش را با «حس مشترک» آغاز می کند و کار این حس عبارت از بهم رساندن نوعی از تجرید می باشد، ولی هنوز - علیرغم فعالیت «حس مشترک» - روگرفت و تصور محسوس با همان اندازه و بُعْد و یثَره خود در ذهن باقی می ماند^۷. لذا در پی فعالیت «حس مشترک»، خیال دست اندر کار و وظیفه

۱. الحکمة فی مخلوقات الله، ص ۳۰.

۲. کیمیای سعادت (مؤلف شمار صفحه را یاد نکرده است).

۳. شرحی الاشارات، ص ۱۵۰-۱۵۳. النجات، ص ۲۶۵، الشفاء ۳۳۲/۱.

۴. النفس: ارسطو. المدينة الفاضلة: فارابی، ص ۴۷-۵۱.

۵. تهافت التهافت: ابن رشد، ص ۵۴۷، طبع بویج. الفلسفة الاسلامیة: ولترز،

ص ۱۶. فلسفة ابن سینا: گواشن، ص ۲۵.

۶. الفصوص: فارابی، ص ۷۳.

۷. معارج القدس، ص ۶۲، ۶۳.

خود می‌گردد ، لکن هنوز صورت را کاملاً از ماده تجرید نمی‌کند ؛ زیرا این صورت طی کوشش قوه خیال بالواقع ماده از قبیل : آئین و وضع و کم ، توأم می‌باشد . پس از ایفاء وظیفه «حس مشترک و خیال» نوبت به «وهم» میرسد که کارش بر گرفتن آن سلسله از معانی و مفاهیمی است که ذاتاً مادی نیستند ولی قوه وهم ، آنها را از ماده اخذ می‌کند .

غزالی در چنین گونه‌ای از ترتیب حواس باطنی ، با ابن سینا نزدیک و همگام است .

و اما ترتیب حواس باطنی از لحاظ پیشرفت و تکامل بر این اساس ارائه می‌شود که قوای انسان از لحاظ پایه و رتبه متفاوت هستند : برخی از آنها بخاطر خود آنها در مدنظر هستند ، و برخی دیگر بخاطر غیر خود . و شماری از قوای مذکور ، خادم . و شماری دیگر ، مخدوم می‌باشند . سرپرست مطلق این قوای عبارت از قوه‌ای است که بخاطر خودش مورد نظر است و قوای دیگر در طفیل آن و بخاطر آن مورد نظر می‌باشند^۱ . قوه وهم در چنین ترتیبی در رأس سایر قوای در دائرة ادراک حسی قرار دارد و دو قوه در خدمت به او انجام وظیفه می‌کنند : قوه‌ای که بعد از «وهم» و قوه دیگری که قبل از آن قرار دارد . قوه‌ای که بعد از وهم جای دارد عبارت از قوه حافظه یعنی نیروی است که نگاهبان مُدَرَكات است . و قوه‌ای که قبل از وهم قرار دارد عبارت از تمام قوای حیوانی است که از جمله آنها قوه متخیله یعنی نیروی متفکره است . پس از آن ، قوه‌ای که حافظِ صُور می‌باشد . و سرانجام در واپسین مرتبه ، «حس مشترک» مقام خود را باز می‌یابد^۲ .

غزالی در این ترتیب نیز با ابن سینا و فارابی چندان تفاوتی ندارد^۳ .

۱. شرحی الاشارات ۱/ ۱۴۵-۱۴۷ .

۲. میزان العمل ، ص ۳۲ . النجات ، ص ۲۲۷-۲۲۹ .

۳. میزان العمل ، ص ۳۴ . معارج القدس ، ص ۱۱۰ .

لکن غزالی در تمام کتابهای خود پای بند به این دو ترتیب نیست ، بلکه مجال و فرصتهائی در نمایان ساختن برخی شرائط و اوضاع و موقعیتهای آنها ارائه می کند : بعنوان نمونه در کتاب « احیاء » این قوئی را بر حسب عمل ادراکی فردی مرتب می سازد که از رهگذر آن ، « حس و هم » مورد غفلت او قرار می گیرد ، و سایر حواس را بدین نحو ترتیب می دهد : حس مشترک ، حافظه ، تخیل ؛ و تذکر . غزالی علت این ترتیب را نیز توضیح میدهد و می گوید : « اگر انسان پس از رؤیت و مشاهده چیزی چشمانش را بهم آورد و ببندد ، صورت آن چیز را در خود می یابد . قوه ای که این صورت را باز می یابد عبارت از « خیال » است . سپس این صورت بوسیله نیروئی که نگاه دارنده و نگاهبان آنست در انسان بجای می ماند و آن عبارت از « حافظه » او است . از آن پس آدمی درباره محفوظات خود می اندیشد و بعضی از آنها را با بعضی دیگر می آمیزد و بر رویهم قرار میدهد ، سپس آنچه را که فراموش کرده است بیاد می آورد و دوباره به او باز می گردد و میان مجموع مفاهیم محسوسات در خیال خود - بوسیله حسی که مشترک میان محسوسات است - جمع و تألیف و همبستگی بوجود می آورد^۱ . این ترتیب همگون با ترتیبی است که در رسائل اخوان الصفا راجع به حواس باطنی مطرح شده است^۲ .

مراکز و اندامهای حواس باطنی :

نظریه ارجح و مورد تأیید غزالی این است که مرکز و اندام « حس مشترک » در بخش پیشین مغز و مخ ، و اندام و مرکز « خیال » در حفره و شیار نخستین بخش پیشین مخ^۳ ، و مرکز « وهم » در حفره و شیار میانین مخ قرار دارد^۴ ، و بدینسان

۱. احیاء ۵/۳ .

۲. تاریخ الفلسفه فی الاسلام ، ص ۱۲۰ .

۳. میزان العمل ، ص ۲۵ ، کیمیای سعادت ، ص ۵۱۱ ، احیاء ، ۵/۳ .

۴. همان مراجع و صفحات . معارج القدس ، ص ۴۸ ،

مرکز «قوة متخیله» نیز همین حفره است^۱. اما مرکز واندام «ذاکره» احیاناً دربخش پسین مخ^۲ و گاهی دربخش میانین آن قرار دارد^۳؛ ولی غالباً مرکز آن عبارت ازبخش پسین مخ می باشد؛ زیرا «متخیله» از آنجهت که در فرآورده های حواس و معانی و مفاهیم تصرف می کند ناگزیر باید مرکز آن در حد وسط و میان «خیال» و «ذاکره» باشد.

غزالی ضمناً توجه را به این نکته جلب می کند که اماکن و مراکز و اندامهای حواس باطنی در ظل بررسیها و مطالعات پزشکی مشخص شده است؛ «زیرا وقتی آفت و صدمه ای به هریک از این مراکز و حفره ها وارد می شود، فعالیت های مربوط به آنها مختل می گردد»^۴.

تعیین این مراکز و اندامها برای قوای باطنی - باچنین ترتیبی - با آنچه که ابن سینا در این باره یاد کرده است بسیار نزدیک است^۵.

حس مشترک:

در بحث های خود میان حواس ظاهری امتیازات و تفاوت های ارائه دادیم، و هر حسی را از تمام تأثیرات بیگانه از آنها تجرید و ممتاز ساختیم، و هریک از آنها را جدا گانه مورد بررسی قرار دادیم، و وارداتی که از مجاری آنها به نفس و روان انسانی میرسد - از قبیل: رنگ، شکل، بو و طعم و مزه، سردی، گرمی و امثال آنها را - شناسانندیم.

این تحلیل و بررسی و تفکیک میان این حواس و آثار آنها مربوط به کاوشها

۱. میزان العمل، ص ۶۲. مقاصد الفلاسفة، ص ۵۸.

۲. میزان العمل، ص ۲۵.

۳. کیمیای سعادت، ص ۵۱۱.

۴. تهافت الفلاسفة، ص ۲۴۴.

۵. النجات، ص ۲۶۵، ۲۶۶.

و تحلیل و تجزیه علمی است [نه آنکه آنها جدای از یکدیگر کار می کنند] ؛ زیرا همه حواس در آن واحد عمل می کنند : انسان ، اصوات و صداها را می شنود ، و اشکال و رنگهای مختلف را می بیند ، و سطوح مختلف اجسام از قبیل زبری و صافی را لمس می کند ، و بویهای متنوع را در هر لحظه از لحظات زندگی استشمام می نماید . این احساسات جمع می یابند ، و با هم همبستگی و ارتباط پیدا می کنند ، و بعضی از آنها در بعضی دیگر اثر می گذارند ، و میان برخی از آنها با برخی دیگر نسبتی پدید می آید ، و بلکه می توان گفت : در نفس و روان انسان عواطف لطیف و ظریفی را بهم می رسانند ، و نیروی ذاکره را برای دریافت مناسبات و حالات همگون بکار می اندازد ، و قوه متفکره در طی آن ، فعالیت خود را آغاز می کند ، پس بنابراین حواس ظاهری و فعالیت های آن با حیات درونی ما شدیداً امتزاج و ارتباط می یابند .

گاهی دو حس بوسیله یک چیز متأثر می گردند مثلاً چشم آدمی شکل مستطیل و کبود رنگ را مشاهده می کند ، سپس آنرا با دست خود لمس مینماید و نرمی و صافی را در آن احساس می کند . این شکل مستطیل و نرمی و صافی و کبودی با هم ارتباط و پیوند می یابند و آدمی با بکار گرفتن این دو حس یعنی با صره و لامسه به درك « کتاب » دست می یابد ، و گویا برای انسان ملکه و نیروئی وجود دارد که از محسوسات بسیط تجاوز نمی کند بلکه در همان ، محدود می ماند و بر همان اکتفاء می نماید و برخی از آنها با برخی دیگر تجمع می یابند . این ملکه و نیرو عبارت از همان چیزی است که غزالی و فلاسفه اسلامی پیش از او ، آنرا « حس مشترك » می نامیدند . غزالی در اشاره به همین مطلب می گوید : « همه اینها یعنی مجموع حواس ظاهری - در صورتیکه حس دیگری که « حس مشترك » نام دارد و محسوسات حواس پنجگانه تو ، به آن میرسد و در آن انباشته می گردد وجود نمیداشت - مفید و رسا نمی بود ؛ چون اگر چنین حسی در تو آفریده نمی شد درك و باز یافتن امور برای تو بطول می انجامید .

وقتی تو امری را رؤیت و مشاهده کنی اگر حس مشترك در تو وجود نداشت نمیتوانستی مضر بودن آنرا درك کنی مگر آنگاه که دوباره آنرا بجشی؛ زیرا چشم فقط رنگ و زردی را می بیند ، ولی تلخی آنرا نمیتواند از مجرای دیدن تشخیص دهد . پس با چه نیروئی میتوانستی از تناول غذای تلخ خودداری کنی؟ حس ذائقه نیز تلخی را درك می کند ولی نمیتواند زردی آنرا تشخیص دهد. پس باید يك قوه و نیروی حاکم و داور دیگری در نهاد تو وجود داشته باشد که زردی و تلخی را با هم جمع کرده تا بهنگام رؤیت و مشاهده آن شیبی زرد حکم کند که آن شیبی ، تلخ است و در نتیجه از خوردن آن خودداری کنی^۱ . این تحلیل و بررسی - در عین متانت - با آمیزه ای از دقت نیز توأم است؛ زیرا چون محسوسات متنوع و گونه گون با هم تجمع و ارتباط می یابند باید يك عنوان مشترکی بر آنها اطلاق گردد، و همانگونه که غزالی در موارد مختلف یادآور گردید، نفس و روان انسانی، یکی است ، و این الفاظ و تعابیر مختلف بمنظور تسهیل و هموار ساختن راه بحث و تحقیق و تفاهم می باشد .

علیهذا حس مشترك عبارت از ادراکی است که محسوسات و فرآورده های حس بدان میرسد و چنان می نمایاند که جامع و گردآورنده محسوسات میباشد . این حس را غزالی با عنوان «سپاه باطن ، ادراک ، ولوح» تعبیر می کند ، و محسوسات جز در ظرف و گنجور این قوه گردهم نمی آیند .

ارسطو نخستین کسی است که وجود حس مشترك و بطور کلی وجود حس باطنی بمفهوم عام آن را اظهار کرده بود ، البته در رابطه با این اصل که حس مشترك از وظائف روانی و درونی است که با خود قوه ظاهری مربوط است . ارسطو برای این حس به ابزار خاصی معتقد نیست ، یعنی آنرا عبارت از حس ششم نمیداند ، بلکه این حس ، يك طبیعت مشترکی از تمام حواس

ظاهری است (و احساس از دیدگاه او عبارت از يك قوه و نیرو است که پاره‌ای از وظائف را در ظل طبیعت و سرشت ویژه خود ایفاء می‌نماید، و در جهت اهداف مشخص به پنج ابزار و وسیله حسی تقسیم می‌گردد که هر يك از این ابزار دارای عمل و وظیفه معینی است) حس مشترك در شكل عمده و اساسی خود از نظر ارسطو عبارت از قوه ادراك است که وظائف زیر را انجام می‌دهد :

۱- ادراك محسوسات مشترك از قبیل حرکت ، سکون ، عدد ، شكل و مقدار .

۲- ادراك محسوسات عَرَضِي مانند : این زنده است ، این زید است ، و این مرده است .

۳- ادراك ادراك خود ، و یا بعبارت دیگر : ادراك چیزی که ما آنرا شعور می‌نامیم .

۴- ادراك امتیاز و تفاوت‌های موجود میان موضوعات مختلف حسی.^۱ احياناً فارابی میان حس مشترك و تصور، خلط می‌کند؛^۲ وی اشاره به آن دارد که حس مشترك عبارت از قوه‌ای است که در مرز مشترك میان ظاهر و باطن قرار دارد (و فرآورده‌های حواس را گردآوری می‌کند . و احساس نیز در حقیقت در همین حس پدید می‌آید، و نقش صورت و ابزار و آلتی که با فعالیت حس بحرکت درمی‌آید در همین قوه ارتسام و انتقاش می‌یابد و در نتیجه، نقش و صورت در آن محفوظ می‌ماند)^۳.

رای ابن سینا در باره حس مشترك موافق بارای ارسطو است که این حس عبارت از قوه‌ای است که ادراکات حواس ظاهری در آن تجمع می‌یابند و

۱. النفس : ارسطو، تحقیق دکتر اهوانی و : 125 AL Farabi. La Place d , Madkour

۲. الفصوص - من الثمرة : فارابی ، ص ۸۴ .

۳. الشفاء ۱/ ۳۳۳ ، احوال النفس : ابن سینا ، تحقیق دکتر اهوانی ، ص ۱۶۶ .

تجمع این ادراکات ، همه آنها را بصورت شیئی واحدی در می آورد^۱ . ولی ابن سینا در اینکه حس مشترك عبارت از طبیعتی واحد و مشترك میان حواس پنجگانه ظاهری باشد با ارسطو به مخالفت برخاسته و آنرا حس جداگانه و متفاوتی می داند ، و همانند قوه و نیروئی ممتاز بشمار می آورد که دارای ابزار و آلت و مرکز و اندام خاصی می باشد^۲ .

اغلب فلاسفه اسلام - بجز ابن رشد - در این نظریه موافق با ابن سینا هستند^۳ ، بنظر میرسد که نظریه ابن رشد در این مسئله به رأی ارسطو نزدیک است ؛ چون ارسطو قائل به وجود قوه ششم حسی نبوده است ؛ «باین دلیل که از نظر او محسوس دیگری - که زائد و افزون بر محسوسات حواس پنجگانه باشد و یا زائد بر چیزی که انسان آنرا توسط حواس ظاهری درک می کند که عبارت از محسوسات مشترك است - چیز دیگری وجود ندارد ؛ زیرا آلت و واسطه ای برای حس مشترك ممکن با حواس ظاهری در میان نیست . بهمین جهت نمیتوان آنرا قوه حسی خاصی بشمار آورد ؛ چون هر قوه حسی به واسطه و ابزاری نیازمند است^۴ .

اما غزالی - همانطور که قبلاً گفتیم - رأی ابن سینا را در باره وجود حس مشترك تأیید می کند ، و این حس را عبارت از قوه ای میداند که دارای ابزار و مرکزی در قسمت جلوی حفره مخ می باشد .

غزالی در استدلال های خود برای اثبات وجود حس مشترك با ابن سینا نزدیک است^۵ ، مهمترین ادله اثبات وجود این حس عبارتند از :

- ۱ . الفصوص - من الثمرة - : فارابی ، ص ۸۴ .
- ۲ . احوال النفس (مقدمه -) ، تحقیق دکتر اهوانی ، ص ۲۸۰ .
- ۳ . النفس : ابن باجه ، ص ۱۲۹ .
- ۴ . التلخیص : ابن رشد ، تحقیق دکتر اهوانی ، ص ۵۵ - ۵۸ .
- ۵ . الشفاء ۳۳۳/۱ . شرحی الاشارات ، ص ۱۴۳ - ۱۴۷ .

۱- دلیل نقطه متحرك: غزالی در توضیح این دلیل می گوید: «پاره‌ای از آتش را بر میداری و آنرا بصورت نقطه‌ای فرض می کنی ، سپس آنرا بطور مستقیم و با سرعت به حرکت در میآوری و آنرا بصورت خط ممتد و مستقیمی از آتش ملاحظه میکنی ، و یا آنرا با آتش گردان، دایره وار بگردش در میآوری و آنرا بصورت دایره ای از آتش مشاهده مینمائی . خط ممتد و مستقیم و یا دایره آتشین را تو مشاهده میکنی، و آنها فقط در حس تو چنین اشکالی بخود می گیرند نه در خارج از حس تو^۱ [بلکه این اشکال در خارج، نقطه‌هایی هستند که به علت سرعت ، متوالی و پیوسته بنظر می آیند و ذاتاً مستقیم و مستدیر نیستند] .

غزالی بمنظور توضیح بیشتر میگوید : «غیر از حس بینائی ، نیروی دیگری وجود دارد که همان نقطه در آن ترسیم می شود؛ زیرا اگر قوه درك - در مثال مورد نظر - صرفاً عبارت از حس بینائی باشد باید قطره باران و یا نقطه آتش را همانطور که هست مشاهده کند، چون حس بینائی همان قطره های نازل باران را درك مینماید، در حالیکه این قطرات بصورت خط مستقیم نیست .

پس به این نتیجه می رسیم که باید در ما قوه دیگری وجود داشته باشد تا شکل و هیئت را که نخست دیده بود در آن ترسیم یافته و قبل از آنکه این شکل و هیئت از قوه باصره محو گردد و هیئت و شکل دیگری جای آنرا اشغال کند ، همینگونه ادامه یابد تا آن نقطه را بصورت خط مستقیم مشاهده نماید . پس در وجود تو قبل از قوه باصره، نیروئی وجود دارد که فرآورده های قوه باصره به آن می رسد و محسوسات تو در همانجا تجمع می یابند که در نتیجه می توانی آنرا درك و احساس کنی . این دلیل که درباره ادراك حرکت مطرح است نخست از آن ارسطو بوده و دیگران از همو اقتباس کرده اند.

۲- دلیل احساس باطنی و درونی: مانند احساس گرسنگی، تشنگی، ترس، شادی و بالاخره همه آن حالات درونی که حتی آنکه فاقد حواس پنجگانه ظاهری است آنها را درک می‌کند. چنین احساسهایی درونی از نوع هیچیک از احساس-های مربوط به حواس ظاهری و نیز از نوع ادراکات عقلی نیست « بلکه یک احساس بهیمی و حیوانی است که همه این حالات را بدون مدد عقل درک می‌نماید ».

وظائف حس مشترک :

غزالی بروظائف حس مشترک - بعکس ابن سینا - سریعاً می‌گذرد و از آنها عبور می‌کند ؛ و ضمن اثبات وجود این حس ، راجع به وظائف آن مطالبی را بیان می‌کند که فشرده آن از این قرار می‌باشد :

- جمع میان محسوسات : باین دلیل که انسان برحسب بیان غزالی : « آنگاه که يك شخص را می‌بیند و یا سخنی را که می‌شنود، آنچه در چشمان او وجود دارد عبارت از دو شخص است یعنی دو شبح و دو تصویر در دو دیدگان او، و دو سخن در دو گوش او است ، ولی قوه و نیروئی که این دو شبح و دو صدا را درک می‌کند عبارت از يك قوه و نیرو است که هر دو شبح و هر دو صوت با یک نوع هم‌آهنگی در آن تجمع می‌یابند^۱.

در علوم جدید این وظیفه از وظائف مراکز و اندامهای مختلفی است که در مغز و مغز انسان وجود دارند؛ چون تمام انفعالات حسی اعصاب به مغز منتهی می‌شوند .

- درک تفاوت و امتیاز میان محسوسات : این مرحله ، پیشرفته‌تر از مرحله

۱. مقاصد الفلاسفة ، ص ۲۷۷ و ۲۵۵ . معارج القدس ، ص ۴۸ .

۲. دکتر نجاتی ، بنقل از ویلیام جیمز و هاودینگ .

صِرْفِ انطباع و انعكاس حس است و ما قبلاً ملاحظه کردیم که احساس ، بیش از يك آگاهی و یا انطباع حسی نیست و نیز دریافتیم که از هر گونه معنی و مفهوم مجردی ، عاری می باشد ؛ یعنی احساس ، صرفاً يك رویداد ساده فیزیولوژی است که با موضوع حس و جهاز حسی پیوند و ارتباط دارد .

حس مشترك است که به اداء وظیفه تشخیص و امتیاز میان محسوسات قیام می کند . اگر ما فاقد این حس می بودیم « وقتی چیزی را با رنگ زرد می دیدیم - مثلاً عسل را مشاهده می کردیم - مادامی که از آن قبلاً نمی چشیدیم نمی توانستیم درك کرده باشیم که شیرین می باشد ؛ زیرا چشم آدمی نمی تواند شیرینی را درك و احساس کند و ذوق و چشائی انسان نمی تواند زردی را درك نماید . لذا ناگزیر از نیروئی هستیم که میان این دو امر تجمع و گرد هم آئی بوجود آورد . این نیروی حاکم ، نیروی دیگری است که از نوع هیچیک از حواس پنجگانه ظاهری نمی باشد .

- ادراك محسوسات مشترك : مانند عدد ، مقدار ، حرکت ، سکون ، شکل و امثال آنها . البته این سخن از آنجا است که برخی از محسوسات در اختیار قوه حسی ویژه ای قرار دارد و بطور عَلِيْحَدَه به یکی از آنها اختصاص دارد ، و برخی از محسوسات ، مشترك هستند که بواسطه حس مشترك ، قابل درك می باشند .

بدینسان روشن می گردد که حس مشترك عهده دار اداء وظیفه مهمی در مواردی است که ما هم اکنون آنرا درك حسی می نامیم ، و از همین رهگذر است که احساس ، مفهوم خود را بدست می آورد ؛ زیرا احساس محض ، عاری از هر گونه فهم و یا معنی است و صرفاً بیش از يك انفعال از کیفیت حسی نیست . اما ادراك حسی عبارت از واکنش و پاسخ پیچیده ای است که احساس و تجارب را بهم می پیوند ، و یا لا اقل می توان گفت که ادراك حسی متضمن مزیتی فزونتر از مزایای احساس محض است ، با این تفاوت که مفهوم

حس مشترك با مفهوم ادراك حسی كاملاً منطبق نیست؛ چون عناصر دیگر امثال قوه ذاكره و خیال برای تکمیل عمل ادراك، سهم هستند و غزالی بدین نکته در کتاب « معیار العلم » اشاره کرده است.^۱

• • •

وَهُمْ يَا قُوَّةً وَاهِمَةٌ :

قبلاً متذکر شدیم که کار و وظیفه حس مشترك عبارت از ادراك محسوسات می باشد؛ بهمین جهت به قوه و نیروی دیگری احساس نیاز می گردد که معانی و مفاهیم غیر محسوس را از محسوسات باز یابد. این قوه و نیرو عبارت از « قوه وهم » است.

غزالی در تعریف قوه وهم می گوید: « نیروئی است که از محسوسات، معانی و مفاهیمی را باز می یابد که محسوس نیستند، چنانکه يك گوسفند، عداوت و دشمنی گرگ را نسبت به خود درك می کند، و این درك بوسیله چشم و قوه باصره پدید نمی آید؛ بلکه بوسیله نیروی دیگری بهم میرسد که این نیرو برای چهار پایان همانند عقل برای انسانها است^۲. بعبارت دیگر: « وهم، معانی و مفاهیم غیر محسوس را از محسوسات جزئی باز می یابد، مانند قوه ای که در گوسفند به داوری قیام می کند که باید از گرگ بگریزد و نسبت به بچه خود مهر ورزد^۳. »

می توان گفت که این تعریف از تعریف ابن سینا درباره وهم اقتباس شده است.^۴

۱. معیار العلم، ص ۴۲.

۲. مقاصد الفلاسفة، ص ۲۸۵. غزالی از این قوه در کتاب « احیاء » ۳/۶ و نیز در کتاب « الحکمة فی مخلوقات الله » ص ۳، سخنی بیان نیاورده است.

۳. میزان العمل، ص ۲۵. معارج القدس، ص ۴۸، ۴۹.

۴. تهانوی تعریف جامعی درباره قوه وهم بیان کرده و می گوید: عبارت از بخشی از ←

ادراك محسوسات و ادراك معانی جزئی - که از محسوسات استخراج می شود - دارای شاخه های مختلفی است و مقتضای تعاون و همیاری گروهی از قوای می باشد. بهمین جهت وهم و یا قوه وهم از نظر فلاسفه اسلامی يك نیروی حاکم و قوه ای است که دارای نقش عمده و اساسی است.^۱

اگر متعلق حس یعنی محسوس، عبارت از يك فرد و يك شخص باشد دارای مکان معین و صفات و خصوصیات منحصر بفرد نسبت به خود خواهد بود، و این همان موضوعی است که منطقین آنرا «عَيْنٌ مِنَ الْأَعْيَانِ» می نامند. اینکه نفس چگونه معنی و مفهومی را از این شخص محسوس استخراج می کند باید گفت: این وظیفه را قوه وهم آدمی ایفاء می نماید:

فارابی نیز در اشاره به قوه وهم می گوید: «وهم ویا حس باطن، معنای صِرف و مجرد را درك نمی کند بلکه آمیزه ای از معنی و ماده را باز می یابد، ولی پس از زوال و غیاب محسوس، اشتباهی رخ می دهد؛ چون وهم و تخیل نیز در باطن انسان صُورِ محضِ انسان را - بگونه ای که از خارج احساس میکرد و با زوائد و غواشی از قبیل کم و کیف و آئین و وضع، توأم بود - احضار نمی کند. وقتی بخواهد انسانیت را از لحاظ خود انسانیت - منهای زوائد آن - تخیل کند نمیتواند صورت انسانی مخلوط با زوائد و مأخوذ از حس را در نظر گیرد اگرچه حس از محسوس نیز جدا گردد.^۲

ابن سینا آنقدر در تحلیل این قوه (واهمه) مایه گذاشته است که بسیاری از دانشمندان، تفتن و توجه به «قوه وهم» را از ابتکارات ویژه او برشمردند چنانکه قبلاً بهمین سخن اشاره کرده بودیم.

→ ادراك است و آن، ادراك مفاهیم و معانی غیر محسوس از کیفیات و نسبت های ویژه شیی جزئی است و هیچ جزئی دیگری با آن در آنها شریک نیست (رك: كشاف اصطلاحات - الفنون ۲/ ۱۵۱۵).

۱. معیار العلم، ص ۲۴.

۲. الفصوص - من الثمرة - : فارابی، ص ۷۴.

غزالی نیز در جدا یافتن این قوه از قوای دیگر و ارائه ضرورت وجود آن - بمنظور پدید آمدن تجربیدی کاملتر از تجرید حس مشترك - پیرو فلاسفه قبل از خود می باشد، زیرا غزالی می گوید: عمل تجرید - که بوسیله قوه واهمه انجام می گیرد، کاملتر از عمل تجربیدی است که قوای دیگر بانجام می رسانند، چون این قوه، مفهوم و معنایی را درك می کند که از لواحق و غواشی اجسام مجرد هستند از قبیل: عداوت، محبت، مخالفت، موافقت. ولی هنوز این قوه نمی تواند عداوت و محبت کلی را درك کند؛ بلکه بر درك و بازیافتن عداوت جزئی، توانا است، مثلاً می فهمد که این گرگ دشمن او است و باید از آن بگریزد^۱.

این مقدار از تجرید در حیوان نیز وجود دارد، و غزالی در اشاره بهمین مطلب می گوید: «اگر چنین احساس و نیروی باطنی وجود نمیداشت گوسفند نمی توانست عداوت گرگ را درك کند؛ زیرا عداوت با چشم دیده نمی شود»^۲.

ولی باید توجه داشت که قوه وهم، قادر به درك امر کلی نیست، بلکه آنچه را که درك می کند و در قوه او باقی می ماند بصورت جزئی و آمیخته با برخی از لواحق و غواشی است^۳. بدینسان قوه وهم، ما را از ادراك حسی دور نمی سازد و ما را از محسوسات جدا نمی کند. انسان نمی تواند معنی و مفهوم کلی را - جز بواسطه قوه نظری نفس - درك نماید؛ لذا غزالی میان وهم و عقل فرق می گذارد، چون عقل آدمی اموری را تصور می کند که حد و مرزی برای آن نیست، در حالیکه قوه وهم، میان حس و عقل، حالتی میانگین دارد^۴.

۱. معارج القدس، ص ۶۳.

۲. تهافت الفلاسفة، طبع بویج، ص ۷۲.

۳. مقاصد الفلاسفة، ص ۲۷۸.

۴. تهافت الفلاسفة، ص ۷۳.

ارزش قوه وهم: غزالی در این زمینه نیز پیرو ابن سینا است و این قوه را شریفترین و والاترین قوای باطنی انسان بشمار می آورد؛ اگرچه حیثاً بقوه متخیله نیز همین مقام و مرتبت را اعطاء می کند^۱، البته آنگاه که عقل این قوه را بکارگیرد. بنا براین، وهم شریفترین قوه‌ای است که انسان و حیوان واجد آن هستند و در آن مشترك اند.

غزالی معتقد است که قوه واهمه غالباً در احکام خود دچار اشتباه می گردد؛ زیرا این قوه باتسليم مقدمات يك امر برهانی، هماهنگ می باشد؛ ولی از لحاظ نتیجه، مخالف آن است^۲. عقل است که می تواند از این خطاء، مصون باشد؛ زیرا «عقل تدریجاً حس وهم را بطرف اموری سوق میدهد که این حس وهم به عقل ما در ادراك این امور مدد می رسانند و از این امور، مقدماتی را برمی گیرد که وهم، عقل را نسبت به این مقدمات مساعدت می کند و آنها را بگونه سازمان میدهد که نزاع و مخالفتی در آن ها از سوی وهم به چشم نمی خورد، و سرانجام نتیجه‌ای را استخراج می کند که وهم نمی تواند آنرا تکذیب کند؛ چون این نتیجه از اموری ناشی شده است که عقل و وهم در داوری نسبت به آنها دچار اختلاف نمی باشد.

بدینسان وهم از لحاظ وصول به نتیجه قابل اعتماد نیست و نیز ناگزیر از نیاز به فرماندهی عقل می باشد تا او را به حق و صواب بازگردانده و سلسله تجرید را تکمیل سازد.

* * *

خیال و ذاکرة:

زندگانی و حیات روانی انسان صرفاً به وضع موجود متکی نیست، بلکه

۱. فرائد اللثالی، ص ۱۶۹.

۲. معارج القدس، ص ۴۹.

عبارت از استمرار گذشته و امتداد و اتصال آن به وضع موجود می باشد و ما همراه با خاطره ها و تداعیها و تجربدها و آرزوها و علاقه های مربوط به خود و خانواده و دوستانی که با آنها در ایام کودکی سروکار داشته و با آنها شریک بودیم ، زندگی می کنیم همانگونه که هماهنگ و همراه با وضع موجود زندگانی می کنیم .

ما همواره به پشت سر می نگریم و بدون این نگرش ، فاقد تجربه و بینش خواهیم بود و امکان یادگیری را از دست خواهیم داد ؛ لذا تجربه اثر خود را بگونه ای مشخص و روشن و حساب شده در ذاکره ما باقی می گذارد . اگر نیروی ذاکره در ما وجود نمیداشت ، تفکر نیز از میان برمی خاست . ارسطو نخستین کسی است که از میان قدماء درباره تخیل و تذکر به مناقشه و غور رسی و موشکافی پرداخت ؛ خیال از دیدگاه او محسوسات را - پس از سپری شدن زمان احساس و غایب شدن محسوس - با خود نگاه می دارد ، و گاهی نیز تعدیلی در صور بهم میرساند .

اما راجع به غزالی باید اشاره کنیم که :

۱- او مانند سایر دانشمندان قدیم - که پیرامون فعالیت ها و جنبشهای روانی بحث و بررسی کرده اند - بخصوص در کتابهای اخیرش میان قوای گوناگون روانی فرق میگذارد : و از قوای مختلف نام میبرد « قوه و ملکه تذکر و ملکه تخیل و ... » که البته در روانشناسی جدید این قوای و ملکات ، محلی از اعراب ندارند ، زیرا روانشناسی جدید به قوه ذاکره بعنوان وظیفه ای از وظائف روانی مینگرد و آن را بعنوان یک قوه و نیروی مجرد از ماده تلقی نمی کند .

۲- غزالی به پیروی از ابن سینا میان قوه ای که حافظ و نگاهبان صور

محسوسات است و قوه‌ای که معانی و مفاهیم جزئی را حفظ می‌کند فرق می‌گذارد ؛ چون اومیان ادراك محسوسات و ادراك معانی و مفاهیم جزئی ، امتیاز می‌بیند ، باین معنی که ادراك معانی جزئی بوسیله قوه و هم صورت می‌گیرد، و ذاکره نیز عبارت از قوه‌ای است که معانی جزئی را حفظ می‌نماید .

۳- عمل و فعالیت تذکر از نظر غزالی بر خیال و حافظه متکی و محدود نمی‌باشد ، بلکه قوه متخیله و متفکره انسان - چنانکه خواهیم دید - خود نیز دارای نقش اساسی و مهمی در این رابطه هستند .

۴- قوه تذکر - با هر دو نوع خود یعنی خیال و حافظه - از امتیازات ویژه انسان نیست ، بلکه تمام اجناس حیوانات و جانداران با انسان در این قوه شریک هستند .

۵- غزالی قائل به وجود اندام و مراکز خاصی برای قوه ذاکره و قوه خیال در مغز است ، چنانکه چنین مراکزی را برای سایر قوای نیز قائل می‌باشد .

باتوجه به این پنج امر ، بحث ما درباره قوه خیال و ذاکره بنحوی پیش می‌رود که فهرست آنها بشرح زیر می‌باشد :

- ۱- خیال یا مصوره .
- ۲- ذاکره و یا نیروی حافظ معانی و مفاهیم .
- ۳- کار حفظ و تذکر و بازگشت دادن .

خیال یا مصوره :

غزالی در تعریف آن می‌گوید : قوه‌ای است که عمل آن عبارت از حفظ اموری است که در حس مشترک انتقال و انعکاس می‌یابند^۱ . و یا می‌توان گفت : « قوه و نیروئی است که صور اشیاء محسوس - پس از غیبت آن - در این

قوه باقی می ماند^۱ « و یا عبارت از نیروئی است که ابتکارات تخیل در صور محسوس و مفاهیم جزئی را درخودنگاه میدارد^۲ .

تعریف غزالی درباره خیال یا مصوره باتعریف ابن سینا چندان تفاوتی ندارد^۳ .

وظیفه عمده و اساسی این قوه - همانطور که قبلاً گفتیم - عبارت از حفظ و نگاهداری است ، وقتی ما به چیزی بنگریم و سپس از آن دور شویم و جدا گردیم و یا آن چیز از ما دور شود و جدا گردد « صورت و نقش آن در ذهن ما همانگونه باقی می ماند که گویا دوباره در حضور ماقرار داد و آنرا مشاهده می کنیم^۴ وقتی مادوست و رفیق خود را باز یابیم و سپس چشمان خود را برهم نهیم و ببندیم « صورت و چهره او در مغز ما بکمک تصور و تخیل حاضر می شود^۵ » بدون اینکه کمترین زیاده یا نقض و یا تغییری در آن بوجود آید .

قبلاً ملاحظه کردیم که ادراک حسی وقتی صورت می گیرد که اعصاب حسی متأثر گردد و تأثر آن به مغز منتقل شود . پس اگر آن عامل مؤثر در اعصاب حسی از آدمی جدا شود و از برابر او غایب گردد یا آنکه چیزی که ما آنرا در جسم و روان خود احساس کردیم باقی نمی ماند و یا تأثیر آن در آلت و ابزار حسی ما مانند چشم و گوش و یا پوست بدن باقی می ماند . یعنی چیزی که روانشناسان آنرا « صورت و نقش » می نامند . و این همان صورت و نقشی است که باقی است چه از طریق حس و چه از طریق مخ و مغز آدمی . و چون حس از نظر اثر پذیری ، سریع می باشد یعنی زودتر تحت تأثیر قرار می گیرد ، و نیز

۱. میزان العمل ، ص ۲۴ ، ۲۵ .

۲. احیاء ، بحث « جنود القلب » .

۳. الشفاء ۱/۳۲۲ . الادراک الحسی عند ابن سینا : دکتر نجاتی ، ص ۱۶۸ .

۴. معارج القدس ، ص ۴۷ ، ۴۸ .

۵. الاقتصاد فی الاعتقاد : غزالی ، ص ۳۳ .

عامل مؤثر در حس چون صرفاً برای مدت کوتاهی از برابر او غایب نگشته است، این صورت بازده قوه حسی خواهد بود.

و این همان نکته‌ای است که مادر باره پاره آتشی که با گردش آن، دایره‌ای تشکیل می‌شود ملاحظه کردیم، و همان صورت و نقش تابع است که از پی حس بهم میرسد، و غزالی آنرا «وجود حسی در خیال» می‌نامد؛ و همان موضوعی است که درباره آن می‌گوید: «چیزی در قوه باصره، نقش خود را می‌نمایاند که این نقش دارای وجود خارجی نیست، و فقط در حس آدمی وجود دارد و حس آدمی بویژه در اختیار این نقش و صورت قرار می‌گیرد. و غیر حس که عبارت از عالم خارج می‌باشد با این نقش حسی هماهنگی ندارد.

انواع صور و نقشهائی که از رهگذر حواس در ما پدید می‌آید تابع انواع حس ما است، بهمین جهت برخی از این صور، صور مسموعه و یا صور مسمومه و یا صور مُبَصَّرَه هستند. اکثر مردم در تمام انواع صور دارای وجه اشتراک می‌باشند؛ لکن همه صور از لحاظ سهولت استحضار نسبت به همه مردم در یک پایه قرار ندارند. صور بصری یعنی نقشهائی که از حس بینائی برگرفته میشود همواره بعنوان سهل‌ترین و هموارترین صور ذهنی بشمار می‌آید^۱.

از نظر غزالی میان طبیعت این صور و نقشه‌ها و طبیعت حس - از لحاظ تأثیر - تفاوت چندانی وجود ندارد؛ «زیرا اثر صور ذهنی و حس در جسم از یک نوع می‌باشد؛ «چون صورت طعم و مزه غذا از رهگذر جریان ترشحات دهان در دهان پدید می‌آید، چنانکه اگر نگاه توبه فردی افتد که غذای ترش را تناول می‌کند چنان است که گویا تو در ذائقه خود، ترشی را بر زبانت احساس می‌کنی. پس بنابراین میان تأثیر صورت و نقش غذای ترش در مغز تو و تأثیر خود آن غذای ترش بر زبان تو - از لحاظ ایجاد لعاب و جریان ترشح دهان - تفاوتی وجود

ندارد ، زیرا واکنش جسمی و شیمیائی هردو ، یکی است با این تفاوت که وجود ذهنی نقش و صورت چیزی معمولاً از ادراک و احساس خود آن چیز ضعیف تر می باشد . و احساس در حقیقت ، استکمال تخیل است ؛ چون صورت و قیافه دوست - آنگاه که چشمان خود را باز می کنی و او را در برابر دیدگان خود می یابی - روشنتر و کاملتر از صورت و نقش قیافه و چهره او است که در خیال تو تجسم می یابد ، و آنچه در حس بینائی پدید می آید مطابق گزارش نقش و صورتی است که در خیال بهم میرسد . بنابراین ، تخیل - یعنی خیال - نوعی از ادراک و درجه ای از آن می باشد که در پی رتبه دیگری قرار دارد که این رتبه از نظر وضوح و کشف ، مهمتر و مؤثرتر می باشد^۱ .

غزالی - همگام با فلاسفه پیشین - اندام و ابزار و کانونی برای این قوه مشخص می کند؛ راجع به مکان و مرکز این قوه می گوید: این مکان عبارت از حفره و شیار نخستین قسمت پیشین مخ و مغز انسان است که خیال در آن جای دارد^۲ . اما آلت و ابزار خیال - که خیال از رهگذر بکار گرفتن آن عمل می کند - «عبارت از روحی است که در بطن نخستین مخ آدمی و در جنب چپ آن مقید است»^۳ . ناگزیر باید به این نکته اشاره کنیم که غزالی درباره کار ادراک ، نوعی از تجرید را ملاحظه می کند که مهمتر از کار ادراک حس و یا ادراک حس مشترك می باشد ؛ زیرا ادراک ، صورتی را که از ماده انتزاع شده است از ماده تبرئه و تجرید می سازد . بهمین جهت است که ادراک - چنانکه دیدیم نیاز به مشاهده مجدد ندارد ، بلکه پس از غایب شدن متعلق ادراک نیز انسان می تواند درک کند ، اگر چه آنرا با همان لواحق و منضماتش از قبیل کم

۱ . الاقتصاد فی الاعتقاد ، ص ۳۳ .

۲ . معارج القدس ، ص ۵۰ .

۳ . همان مرجع ، ص ۶۳ .

و كيف وغير ذلك درك می نماید^۱.

ذاکره ویا نیروی نگاهدارنده معانی و مفاهیم :

غزالی در تعریف ذاکره می گوید : قوه‌ای است که کارش نگاهداری و نگاهبانی آن سلسله از مفاهیم و معانی است که قوه و هم ، آنرا باز یافته است . پس ذاکره عبارت از خزانه مفاهیم و معانی می باشد ، چنانکه قوه متصوره، حافظ صور و نقشه‌ها و خزانه و گنجور آنها است^۲ . برخی پنداشته‌اند که حافظه و ذاکره عبارت از يك قوه است ، و این دو اصطلاح را بعنوان دو واژه مترادف علمی بکار می‌برند . غزالی به نادرستی چنین پنداری هشدار میدهد ؛ زیرا بنظر او حافظه ، همه اموری را که بر حواس آدمی عبور و گذر می‌کنند در خود نگاه‌نمیدارد ، بلکه می‌توان گفت که نسبت به هر گونه محسوسی ، عنایت و اهتمام ندارد و در برابر هر صورت و نقشی متأثر نمی‌گردد .

چه بسا ممکن است شخصی را ببینیم و صدای او را بشنویم و بدن و تن او را لمس کنیم ، و این احساسها چنان سریع و بدون درنگ و توجه انجام می‌گیرد که همزمان با غایب شدن آنها ، صور و نقشه‌های آنها نیز از نظر ما غایب و زائل می‌گردد . حافظه حقیقی عبارت از تسجیل و تثبیت کامل همه جزئیاتی که ما بر آنها اطلاع می‌یابیم نیست ؛ زیرا چنین حافظه‌ای عبارت از رجوع تمام حالات روانی گذشته است . حافظه حقیقی نیروئی است بسا شاخه های متنوع که عوامل گوناگون و پراکنده‌ای در آن راه می‌یابد ، بهمین جهت است که قبول نقش و صورت غیر از حفظ و نگاهداری آن است . غزالی در رابطه با همین مطلب می‌گوید : « بهمین جهت آن قوه‌ای که شخص از رهگذر آن ، صورت و نقش

۱. میزان العمل ، ص ۲۵ .

۲. مة صد الفلاسفة ، ص ۲۸۵ . میزان العمل ، ص ۲۵ . الاتحاف = شرح الاحیاء :

زیدی ۲۱۴/۷ . احیاء ، ۶/۳ .

را نگاه میدارد غیر از نیروئی است که نقش و صورت را قبول می کند : موم بوسیله خشك بودنِ خود، نقش را درخود نگاه میدارد، و از رهگذر رطوبتِ موجود در خود، این نقش را پذیرا است. اما آب، نقش را می پذیرد لکن نمیتواند این نقش را در خود نگاه دارد^۱ چنانکه باز هم می گوید : « معنی اینکه این قوه، قوه حافظه است این است که گنجور و خزانه معانی و مفاهیم است، البته تا آنگاه که این معانی و مفاهیم در آن باقی بماند. ولی وقتی که این معانی از برابر آن غایب گردد و سعی کند دوباره آنرا برگرداند باید چنین قوه ای را قوه ذاکره نامید^۲ ».

ابن سینا قبل از غزالی به تفاوت میان حافظه و ذاکره هشدار داده است^۳، ولی غزالی را این امتیاز هست که مطلب را بهتر و روشنتر عرضه کرده و نظریه و بیان او دارای وضوح و روشنی فزونتری است.

همانگونه که خیال دارای مکان و مرکز و ابزار و وسیله فعالیت است برای قوه ذاکره نیز مکان و افزاری وجود دارد «مَشْكَن و جایگاه این قوه همان حفره و شیارِ بخشِ پسینِ مخِ انسان است^۴».

غزالی نظریه خود را درباره قوای باطنی در مغز، برگرفته پزشکان مبتنی می سازد که ثابت کرده اند : مقرحس مشترك و خیال، بَطْنِ قسمتِ جلوی مغز است چنانکه محل قوه متصرفه و وهم، بطن بخش میانه، و پایگاه حافظه، بطنِ قسمتِ پشتِ مغز می باشد^۵.

بجاست بهمین مناسبت راجع به نظریه وجود قوای مختلف برای ذاکره

۱. میزان العمل، ص ۲۴.

۲. مقاصد الفلاسفة، ص ۲۸۵.

۳. النجات، ص ۲۶۶. شرحی الاشارات، ص ۱۴۹.

۴. میزان العمل، ص ۲۵.

۵. الاتحاف: زبیدی ۲۱۵/۷.

و سایر قوای دیگر در مغز انسان، اشاره کنیم که این نظریه عرصه مناقشات وسیعی را میان فلاسفه و روانشناسان جدید تشکیل میدهد.

طرفداران نظریه وجود قوای متعدد برای قوه ذاکره - از آن وقتی که «بروکار» روشن نمود نسیان مربوط به حرکات زبان و موضوع لکنت، معلول ضایعه و عارضه‌ای در پیچ و خم و شیار قسمت چپ مخ انسان می‌باشد، بهمین جهت گفته‌اند خاطره‌ها و یادگارهای ذهنی انسان در صورت دگر گونگی‌های وارده بر پاره‌ای از عناصر تشریحی و کالبدی، در مغز تجمع می‌یابد.

برگسون بر این نظریه تاخته و توضیح داده است که عمل ذاکره صرفاً یک تثبیت و ضبط میکانیکی نیست که مانند ایجاد نقش بر تابلوی تصویر و یا ایجاد صدا بر صفحه نوار ضبط صوت گیرد، بلکه کاری عمیق‌تر و دارای ترکیباتی پیچیده تر از آن می‌باشد.

برگسون روی شماری از موضوعات پافشاری می‌کند که اهم آنها عبارتند از اینکه:

۱- ذاکره، یک پدیده فیزیولوژی نیست، بلکه یک پدیده و رویدادی روانی است که از متن حیات ادراکی و احساسی ماحکایت می‌کند. بخاطر همین نکته، برگسون میان دو نوع از ذاکره تفاوت نهاده است که یکی از آنها به عادت شبیه‌تر و نزدیک‌تر است و گذشته را بصورت میکانیکی اعاده می‌کند، و دیگری همانند تصور محض می‌باشد. اگر صحیح باشد که بگوئیم: مرکز ذاکره از نوع نخستین آن، عبارت از بدن، و ابزار آن عبارت از مخ است. ذاکره به معنی دوم آن صرفاً نظری و از لحاظ مبدء و منشأ، مستقل از بدن می‌باشد.

۲- مغز آدمی صرفاً مخزن و گنجور یادها و خاطره‌ها نیست؛ بدلیل اینکه در حالات بند آمدن زبان «آفازی»، وجود ضایعه‌ای را در برخی از مراکز

مخ مشاهده کنیم ، درحالیکه ما چنین ضایعه‌ای در مورد نسیان و فراموشی : (آمتری Amnezi) مشاهده نمی نمائیم . با اینکه حالت نسیان نسبت به مسئله بند آمدن زبان یعنی ضایعه مغزی مهمتر است ، بگونه‌ای که انسان یقین پیدا میکند که رابطه مستقیمی میان مغز و ذاکره انسان - مادامی که اختلال وظائف تذکر و ذاکره ، نتیجه ضایعه مغزی نباشد - وجود ندارد .

برگسون به این نتیجه می رسد: آسیب و ضایعه‌ای که به چنان مریض و بیمار دست میدهد منشأ آن چنان نیست که مراکزی که در مخ انسانی و استخدام ذاکره آدمی قرار دارد دچار آسیب گشته است ، بلکه معمولاً چنان بیماریها بازده اضطراب و دگرگونی در جهازهای محرك است . کسانی که دچار لالی هستند می توانند سایر خاطره‌های دوره قدرت برشوائی را در خود نگاهدارند ، اگر چه گفته‌های دیگران را نمی شنوند و درك نمی کنند .

علاوه براین ، اگر ما قائل گردیم که یادها و خاطره‌ها در سلولهای مغز و مخ آدمی ذخیره و خزینه شده است ناگزیریم با نتایج ناهمگون و متناقضی مواجه شویم که عقل و خرد آدمی آنرا پذیرا نیست . کافی است بگوئیم: نقش و تصویر سمعی هر کلمه‌ای از کلمات ، دورترین و بیگانه‌ترین چیز نسبت به - موضوعاتی است که می توان آنها را با علائم و نشانه‌ها مشخص ساخت ؛ چون ما آنها را به صورتهای مختلف و متفاوت از یکدیگر درك می کنیم . پس قوه ذاکره ما چگونه می تواند آنها را شناسائی کند و از آنها آگاه گردد البته در آن فرض که ما ذاکره را صرفاً يك ثبت و ضبط میکانیکی فرض کنیم که در مغز صورت می گیرد^۱.

طرز کار حفظ و تذکر:

طرز کار حفظ و نگاهداری صور محسوس - که خیال آدمی متصدی انجام آن است - بیش از طرز کار نقش برداری و انباشتن و ذخیره مادی نیست . دیدیم

که غزالی قوه مصوره و حافظه را چگونه تعریف کرده است ؛ بی تردید این تعریف ، همگون و مشابه نظریه قدماء درباره قوای نفسانی و بخصوص همسان با نظریه آنان در مورد مراکز این قوای در مغز می باشد . و ما این موضوع را دقیقاً مورد بررسی قرار دادیم و ملاحظه کردیم که چگونه و چرا با علم جدید وفق نمیدهد ، علم جدیدی که منکر آنست که در سلولهای مغزی ، ثبت و ضبط و ذخیره سازی صور و مفاهیم وجود داشته باشد .

بنظر میرسد که ضرورت دارد طرز کار حفظ و تکرار را بشناسیم و از آن آگاه گردیم :

در اینجا عوامل فراوانی به مسئله ثبت و ضبط یادها و خاطره های انسان مدد می رسانند که برخی از آنها موضوعی و تجربی است و مربوط به تکرار و سهولت و بخود شنواندن است ، و غزالی درباره آن می گوید : « فائده بیاد آوردن ، عبارت از تکرار معارف و آگاهیها بر قلب می باشد تا در آن نفوذ یافته و از آن محو نگردد » . و برخی از این عوامل ، ذاتی و طبیعی است که به شخص مربوط است ، شخصی که میخواهد چیزی را بیاد آورد و دست اندر کار حفظ و نگهداری معارف و معلومات خود گردد . این عوامل عبارت از وضع جسمانی و عوامل وجدانی و ثواب و عقاب است .

غزالی این مطلب را در باب « المرشد والتعليم » در کتاب احیاء شرح داده است .

بر فرض که قوه ذاکره ناقل یادها و خاطره ها و نگاهبان و نگهدارنده آنها تا گاه نیاز آدمی باشد صرف این کار - منهای وجود قوه ذاکره - برای تکمیل طرز کار و یادآوری کافی و رسا نیست ؛ چون صور و نقشهائی که در ذهن نگهداری شده است تدریجاً در طی مرور زمان دستخوش از هم گسیختگی و نقص و کاهیدن و محو و زدوده شدن می گردد ، و تا آنجا این وضع پیشروی می کند که انسان بکلی آنرا فراموش می کند . سپس قوه ذاکره - آنگاه که

مشابه فراموش شده‌ها را از طریق حس می‌یابد - بیدار و هشیار و برانگیخته می‌شود و در قالب ذاکره نقش می‌یابد .

عمل تذکر و یادآوردن وقتی بهم میرسد که قوه مخیله بتواند - از رهگذر فعال کردن حس مشترك - به تجسم صور محسوس بازگشت کند ، چنانکه قوه مخیله این امکان را برای وهم فراهم می‌آورد تا معانی جزئی را تصور نماید. بدینسان انسان به جمع و انباشتن توده معانی و مفاهیم محسوسات در خیال خود بوسیله حس مشترك بازگشت میکند^۱ و از این رهگذر خاطره‌ها «بر قلب آدمی پس از آنکه در مورد آنها دچار غفلت و نا آگاهی گشت ، خطور می‌نماید»^۲.

وظیفه قوه مخیله - طبق بیان غزالی - «این است که از چیزی به چیز دیگر - که دارای رابطه و نسبت از لحاظ مشابهت و یا تضاد و یا اقتران هستند - منتقل گردد . یکی از کارهای طبیعی قوه مخیله عبارت از محاکات و نمونه برداری و تشبیه و تمثیل و نمونه یابی است «حتی اگر عقل تو ، چیزی را به بخشهائی تقسیم کند آنرا به درختی که دارای شاخه‌ها است تشبیه می‌نماید . و آنگاه که عقل آدمی بخواهد چیزی را درجه بندی کند از نردبان ها و پله‌ها نمونه می‌گیرد ، و این کار را بدان‌ها تشبیه می‌کند . بوسیله همین تشبیه و محاکات است که انسان ، فراموش شده‌های ذهنی را دوباره بیاد می‌آورد ، زیرا قوه مخیله همواره در حال تفتیش و بازرسی صوری است که در خیال آدمی ذخیره شده و از يك صورت به صورت دیگری که مشابه آن است منتقل و جابجا می‌شود ، تا سرانجام بر صورتی دست می‌یابد که از رهگذر آن ، معنی و منظوری را که فراموش شده است بازیافته و بواسطه آن آنچه را که از یادش رفته است بیاد می‌آورد»^۳.

۱. احیاء ، ۴/۳ .

۲. احیاء ، ۲۵۰/۳ .

۳. مقاصد الفلاسفة ، ص ۳۵۷ .

میان تداعی معانی و نقش و اثر آن بر طرز کار حافظه و ذاکره از دیدگاه ارسطو و غزالی، نوعی همگونی و تشابه را ملاحظه می کنیم^۱، لکن ناگزیریم اشاره نمائیم که ذاکره با تداعی افکار یا تداعی خاطره ها تفاوت دارد؛ زیرا تداعی افکار صرفاً عبارت از آن است که معانی - یکی پس از دیگری بخاطر وجود روابط و مناسباتی - بر ذهن وارد شوند و خود را نشان دهند، این توارد بر حسب ضوابط و قوانینی است که قبلاً از آنها سخن رفت، چنانکه غزالی در شرح و گزارش آن می گوید: «خاطر و فکر آدمی از يك چیز به چیز دیگری منتقل می شود که دارای روابط و مناسباتی از لحاظ مشابهت و یا تضاد و یا مقارنت هستند. اما مشابهت بدین صورت است که انسان به چیز زیبایی بنگرد و چیز زیبای دیگری بیاد آورد. اما تضاد به این کیفیت است که چیز زیبایی را مشاهده کند و از پی آن، چیز زشتی بیاد او آید و در شدت تفاوت میان آن دو بیندیشد. اما مقارنت بدینگونه است که نگاهش بیک اسب بیفتد، اسبی که قبلاً آنرا همراه با انسانی دیده و هم اکنون با دیدن این اسب بیاد آن انسان بیفتد^۲». اما ذاکره دارای طرز کاری پیچیده است که قوه مخلیه با آن تشريك مساعی می کند؛ چون کار مخلیه این است که موجودی های خود را طبق انتخاب خویش - با اختیار و اراده - یا با هم ترکیب نماید و یا آنها را از هم تفکیک و جدا سازد^۳.

• • •

بخاطر پیوند و رابطه ای که میان قوه تخیل و تذکر وجود دارد این تصور پدید آمده است که میان آن دو تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا هر دو عبارت از فراهم

۱. الادراك الحسی عند ابن سینا: دکتر نجاتی، ص ۱۸۸.

۲. احیاء، ۱۵۴/۴.

۳. میزان العمل، ص ۲۶.

ساختن صورتها و تشکیلات و نسبتها می باشد ، ولی اگر کمی ژرف بنگریم خواهیم دید که حافظه صور اعمال و رفتاری را فراهم می آورد که ما از پیش به آنها آگاهی داشتیم ، و نسبت به آن دارای سابقه ذهنی هستیم ، و آنها را در ارتباط با گذشته خود حس می کنیم ، چنانکه آنها را به اصل خود ارجاع داده و در جای خود قرار می دهیم و یا مناسبت های موجود در آنها چیزی را بخاطر می آوریم که آنها قبلاً می شناختیم و یا بیاد فردی می افشیم که قبلاً او را دیده بودیم . برخلاف صور تخیل ، زیرا صوری که پرداخته تخیل ما است نسبت به ما يك امر تازه ای است که با هیچ چیز مشخص و متعارف ذهن ما منطبق نمی باشد ، ما چنان احساس می کنیم که تازه اتفاق افتاده و جدید آرخ داده است . معنی این سخن آن نیست که این صور از بطن عدم و نیستی در ما پدید آمده است ، این صور - قبل از هر چیزی - عبارت از نوعی تشکیل و ترکیب می باشد ، زیرا قوه مخیله از ناحیه هردو نوع حافظه ، موادی را که در آن موجود است برمی گیرد و آنها را تجزیه و تحلیل می کند و آنها را درهم می آمیزد و تغییرات و دگرگونیهای عمیقی در آنها وارد می سازد و بسیاری از آنها را بجای یکدیگر می نهد و از رهگذر چنین کارهایی ، اشیاء و اشکالی را تولید می کند که قبلاً برای آنها نظیری در خارج وجود نداشت . پس خیال ، مبتکر و خلاق است در حالیکه ذاکره ، این چنین نیست .

بدینسان هريك از قوه ذاکره و تخیل در بازگشت دادن صور و معانی مسبوق الادراك نقش مشترك دارند ، لکن قوه ذاکره ، درك گذشته را بر آن میافزاید ، ولی نیرو و قدرت تخیل نسبت به قوه ذاکره از آنجهت فزونتر است که قوه تخیل میان این صور و معانی در عملیات مربوط به تفکر و ابتکار ، جمع و تفریق و تجزیه و ترکیب بعمل می آورد .

بایسته است به تأکید و پافشاری غزالی بر اهمیت و ارزش نسیان و

فراموشی در زندگانی انسان و نقش عظیمی که نسیان و فراموشی در گردش خوش آیند زندگانی دارد اشاره کنیم : ما میدانیم که فراموشی واز یادبردن، صرف نسبت و اضافه به یادها و خاطره‌ها نیست ، بلکه نسیان و فراموشی و حفظ و نگاهداری از نظر اهمیت در يك پایه قرار دارند ، با این تفاوت که نسیان نمایانگر چهره منفی است و حفظ و نگاهداری دارای چهره مثبت میباشد. نسیان عبارت از نوعی از پاسخهای کمال یافته زندگی است که شخص بخاطر انسجام یافتنش با موقعیتها و موضعهای مختلف زندگانی، باید دچار آن گردد. آری نسیان از انواع رفتارراکد و ایستانیست؛ بلکه يك رفتار دینامیکی و پویا و سازنده است که مرجع و مال آن، اقتضای اسباب و موجبات و ضرورت‌های زندگانی است .

غزالی در این باره می گوید: «اگر نسیان و فراموشی بر زندگانی بشر حکومت نمی کرد آدمی هرگز از مصیبت و آسیبهای روحی جدا نمی گشت، و حسرت و اندوه اوبی پایان می شد، و حقد و کینه ازدل او رخت بر نمی بست، و از هیچ نوعی از لذت تمایلات دنیوی برخوردار نمی شد؛ چون همواره بیاد آفات و دردها و فجایع و رنجهای روحی سپری شده بسر می برد، و ممکن نبود که از ناحیه فرد ستمگری، انتظار غفلت و فراموشی از ظلم را داشته باشیم و یا امکان نداشت نسبت به يك شخص زیانبار و یا کسی که آهنگ زیان رسانی دارد در انتظار سستی و غفلت آنها در زیان رسانی بسر ببریم»^۱.

تخیل :

ارسطو در تعریف تخیل می گوید: قوه و نیروئی است که از رهگذر آن می گوئیم : صورت فلان امر در ما بهم می رسد . فارابی، تخیل را بدینگونه می شناساند : قوه ای است که رسوم و نقوش محسوسات را در ما پس از غایب

شدن آنها از محیط احساس ، حفظ کرده و برخی از آنها را با برخی دیگر در حالت بیداری و یا در حال خواب، با ترکیبات و تفصیلات خاصی ترکیب می‌نماید که برخی از این ترکیبات و تفصیلات ، صادق و مطابق با واقع است، و برخی دیگر کاذب و با واقع ناهمسان می‌باشد؛ و معذک دارای حالتی است که در ظل آن، امر نافع و لذیذ را باز می‌شناسد و آنرا درک می‌کند^۱. ابن سینا بتفصیل درباره این قوه سخن گفته و راجع بوظائف آن بطور گسترده بحث کرده است^۲. ولی رویهمرفته ، گفتار ابن سینا در این زمینه با اصول و ضوابطی که ارسطو و فارابی پرداختند تفاوت زیادی ندارد . غزالی نیز در تعریف این قوه ، پیرو همین اصول است .

وظایف قوه تخیل :

قوة تخیل به انجام وظائفی دست می‌یازد که اهم آنها عبارتند از:

- ۱- بازگشت دادن صور محسوسات و معانی و مفاهیم .
 - ۲- تجزیه و جدا کردن این صور و معانی .
 - ۳- ترکیب و بهم آمیختن فرآورده های خیال و وهم .
- بدینسان آنچه در خور این قوه است عبارت از ترکیب و بهم آمیختن موجودی خیال ، و تفصیل و جدا نمودن آنها و اخذ و برگرفتن از آنها و اعطاء و دادن به آنها است ، اعم از آنکه این فعالیت‌های ذهنی در خواب و در بیداری انجام گیرد^۳.

ظاهراً وظیفه عمده و اساسی تخیل ، ایجاد حرکت است نه ادراك «یعنی قوه تخیل راجع به آنچه در خزانه و گنجور صور و معانی وجود دارد بازرسی

۱. آراء اهل المدينة الفاضلة : فارابی ، ص ۴۹.

۲. الادراك الحسی عند ابن سینا : دکتر نجاتی ، ص ۱۸۰ .

۳. میزان العمل ، ص ۲۶ . فرائد الثالی ، ص ۱۷۰ و ۹۶ .

می کند و با ترکیب و تجزیه آنها در آنها تصرف می نماید^۱ و لذا می بینیم که این قوه احیاناً با قوای محرکه ، هم صنف می باشد و در رده آنها قرار دارد^۲. این قوه مانند سایر قوای دیگر دارای مرکزی است که عبارت از حفره میانه مغز می باشد^۳. علت آنکه این قوه پایگاهی را در میان مخ و مغز اشغال کرده است این است که در کنار قوای دیگر و بویژه در حدی میان خیال و وهم عمل می کند «لذا سزا بود که در میان دو خزانه و گنجور قرار گرفته تا اخذ و اعطاء آن هموار و آسان گردد»^۴.

این قوه ، ویژه انسان نیست ، بلکه در هر حیوانی که از حافظه برخوردار است وجود دارد^۵. انسان با حیوان در رابطه با این قوه ، با هم تفاوتی ندارند مگر آنگاه که این قوه تخیل در خدمت به قوه عقل درآید که می توان در چنین شرائطی از قوه تخیل به قوه مفکره تعبیر کرد . در همین موضع و شرائط است که قوه تخیل بعنوان شریفترین قوی محسوب می گردد؛ زیرا قوه متخیله در حیوان به پایه قوه مفکره موجود در انسان نمی رسد.

مراحل و درجات تخیل :

غزالی همانند روانشناسان جدید میان دو نوع تخیل ، امتیاز و تفاوت می بیند :

۱- نوعی از آن ، کارش استحضار و در دسترس قرار دادن محسوسات و معانی جزئی است که آنرا «تخیل استحضاری» می نامند .

۲- نوع دیگری که وظیفه آن عبارت از استحضار و در دسترس نهادن

۱. مقاصد الفلاسفة ، ص ۲۸۵ ، ۲۸۶ . الاتحاف : زبیدی ۲۱۴/۷ .

۲. میزان العمل ، ص ۲۶ .

۳. فرائد اللثالی ، ص ۱۷۰ .

۴. همان مرجع و صفحه . معارج القدس .

۵. معیار العلم ، ص ۱۳۵ .

صوری است که رو بهمرفته دارای سابقه ادراک حسی نیست، اگر چه این صور در اصل یعنی مواد آن از طریق حس بهم رسیده است.

مادر طی بحث و گفتگوی خود راجع به طرز کار قوه مخیله - با مفهوم نوع اول آن - توضیحی یاد کردیم و تفاوت و امتیازی میان ذاکره و تخیل حقیقی ملاحظه نمودیم که این فرق و تفاوت از آنجا ناشی می شود که صور تخیل، گاهی در ترکیبات و تشکیلات خود از نظر ما دارای تازگی است، اگر چه مواد این ترکیبات از حس و وهم دریافت شده است. منشأ پیوند و ارتباط تخیل با حس و وهم این است که امکان ندارد «آحاد و افرادی برای چیزی تصور کنیم که اساساً آنها راندیده و حس نکرده ایم، یعنی اگر بخواهی صورت و شکل میوه ای را تخیل کنی که نظیر و شبیه آنرا اصلاً ندیده ای قادر بر تخیل آن نخواهی بود»^۱.

بدینسان اساس کار تخیل عبارت از حفظ صوری است که در خیال و وهم باقی می ماند. البته باید توجه داشت که در میان افراد مردم از لحاظ درجه توانائی آنها در حفظ و نگاهداری صور سمعی و بصری، تفاوت وجود دارد. غزالی ظاهراً بر این عقیده است که توانائی ما بر استحضار صور بصری نسبت به سایر صور حسی بیشتر است.

شاید نتوان هیچیک از قدماء را در ترسیم طرز کار «تخیل ابتکاری» بر غزالی ترجیح داد؛ از آنجا که وی در مواضع متعددی از کتابهای خود در توضیح آن اهتمام می ورزید.

در کتاب «معیار العلم» می گوید: «سپس خیال [یعنی قوه متخیله] در محسوسات دخل و تصرف می کند، و اکثر تصرفات این قوه در مبصرات یعنی در مشهودات بصری انجام می گیرد و از آنچه را که دیده است اشکال و صور

مختلفی را می‌پردازد که آحاد و اجزاء آن دیدنی است و در خارج وجود دارد؛ زیرا تو می‌توانی اسبی را در خیال خود تصویر کنی که دارای سری همچون آدم باشد و یا پرنده‌ای را تخیل نمائی که سری همچون سر اسب برگردن خود دارد، ولی نمیتوانی هیچ چیزی را تصور کنی که اصلاً آنرا ندیده‌ای. حتی اگر بخواهی میوه‌ای را که نظیر آنرا ندیده‌ای تخیل نمائی قادر بر چنین تخیلی نمی‌باشی. تنها کاری که می‌توانی در فضای خیال خود پردازای این است که از مشاهدات خود، چیزی را برگیری و رنگ آنرا تغییر دهی. مثلاً می‌توانی «سیب سیاه» را تخیل کنی؛ چون مسلماً شکل سیب و سیاهی را دیدی و آنها را در خیال بهم می‌آمیزی و سیب سیاه را تخیل می‌کنی. یا می‌توانی خرما را بزرگی را تصور کنی که به اندازه خربزه باشد. تو همواره از آحاد و اجزاء مشاهدات خویش دست اندر کار ترکیب می‌گردد؛ زیرا خیال، تابع رؤیت و دیدن است و می‌تواند مشاهدات خود را ترکیب و یا تجزیه کند و خیال با چنین فعالیت و کارپردازیهای خود بر تو مستولی و مسلط شود^۱.

غزالی بهمین مطلب در کتاب «فیصل التفرقة» اشاراتی دارد و می‌گوید: «اما وجود خیالی عبارت از صورت و شکل همان محسوساتی است که این محسوسات از برابر حس تو غائب می‌گردد، و تو می‌توانی در خیال خود، صورت و قیافه فیل و اسبی را اختراع کنی، اگرچه دیدگان خود را ببندی^۲». ملاحظه می‌کنید که تحلیل غزالی درباره خیال ابتکاری - از لحاظ آنکه ابتکار عمل آن عبارت از تفکیک و تجزیه و ترکیب است - تفاوت چندانی با شرح و توضیح روانشناسان جدید ندارد، زیرا تخیل از دیدگاه روانشناسان جدید، چیز تازه‌ای را - که انسان قبلاً آنرا حس نکرده باشد - پدید نمی‌آورد، بلکه طرز کار خیال بصورت يك كوشش و فعالیت برای تنظیم و فراهم ساختن

۱. همان مرجع و صفحه.

۲. فیصل التفرقة بین الکفر والزندقه: غزالی، ص ۳۳.

صوری تلقی می گردد که این صور از ناحیه حس بدست می آید و عوامل مختلفی در اینگونه ترکیب و تنظیم راه دارد. ریو می گوید: «خیال عبارت از يك امر مرکبی است که می توانیم آنرا تحلیل و تجزیه کنیم تا عناصری از آن استخراج کنیم، عناصری که ما آنها را تحت عنوان عوامل عقلی و عاطفی و عوامل ناخودآگاهی مورد بررسی قرار میدهیم. ولی همینقدر کافی نیست؛ زیرا لازم است تحلیل و تجزیه این عناصر را با ترکیب آنها تکمیل سازیم. پس هر خیال ابتکاری - اعم از ابتکار بزرگ یا کوچک - يك سازماندهی است که پدید آمدن يك وحدت و همبستگی را میان اجزاء و افراد ایجاب می کند. پس در طرز کار خیال، يك عامل ترکیبی و سازمان دهنده وجود دارد که باید آنرا مشخص سازیم»^۱.

باید در اینجا اشاره کنیم که این تخیل ابتکاری غیر از الهام و حدس می باشد که ما ایندو را نیز در طی بحث «ادراک عقلی» مطالعه و بررسی خواهیم کرد.

تخیل و تفکر:

چنانکه قبلاً ملاحظه شد غزالی قوه تخیل را - از آنجا که در امور عقلی به خدمت گرفته می شود - شریفترین قوای انسانی بشمار می آورد. بنا بر این کار قوه تخیل در دو سطح انجام می گیرد:

- ۱- در سطحی که در آن سطح، انسان و حیوان مشترك اند که باید آنرا در رابطه با جنبه و بُعد حسی انسان تلقی کرد.
- ۲- سطح دیگری که انسان در آن سطح از حیوان ممتاز می گردد، و آن عبارت از سطحی است که با بعد عقلی انسان پیوند دارد.

غزالی می گوید : اما قوه متخیله دارای دو بعد می باشد ؛ پس بنا براین دارای دو چهره است : تخیل در یکی از ایندو چهره در کنار حس قرار دارد و از رهگذر حس ، صور محسوس را - همانگونه که حس در اختیار او قرار داده است یا بطور حقیقی و یا مجازی - پذیرا است^۱ . و در چهره دیگر خود ، تخیل در کنار عقل جای دارد و صور معقوله را - همانگونه که عقل در دسترس او نهاده است - اعم از حق و با باطل - در خود می پذیرد^۲ . «این چهره تخیل وقتی خود را نمایان می سازد که قوه متخیله از ناحیه عقل نظری استخدام گردد»^۳ .

ما این مسئله را با بیان جامعی از غزالی پایان می بریم که در طی آن ، طرز کار تخیل و خدمات او به تفکر روشن می گردد . وی می گوید :

«سپس این مثالها و صور - وقتی در قوه خیال بهم میرسد - آنرا تحت بررسی قرار میدهد و به مطالعه و بررسی محسوسات خارجی نمی پردازد. پس از فراغ از بررسی این صور، مثلاً صورت و شکل درخت یا حیوانی را در ذهن خود می یابد و می بیند که ایندو از لحاظ جسمیت متفق اند، ولی از لحاظ حیوانیت و جانور بودن مختلف و متفاوت می باشند . در نتیجه این بررسی ، وجه اشتراك میان آندو را که عبارت از جسمیت است باز می شناسد و آنرا بصورت يك امر کلی درمی آورد که پی آمد چنین تصویری ، تعقل «جسم مطلق» خواهد بود. پس از آن مابه الامتیاز آندو را برمی گیرد که عبارت از حیوانیت است و آنرا نیز بصورت يك امر کلی دیگر قرار میدهد که از تمام قرائن و مشخصات جزئی، مجرد است . آنگاه دست اندر کار شناسائی اموری می شود که نسبت به آنها ، ذاتی و یا عَرَضی و بیگانه از ذات آنها است ؛ و در نتیجه بآنجا میرسد که

۱. معارج القدس ، ص ۵۰ .

۲. همان مرجع ، ص ۸۱ .

۳. همان مرجع ، ص ۴۹ .

جسمیت برای حیوان ، ذاتی است ؛ زیرا اگر جسمیت را از حیوان بردارند ذات حیوان از میان میرود . و نیز به این نتیجه دست می یابد که مثلاً سفیدی برای حیوان ذاتی نیست ، بلکه يك امر عرضی است ؛ مآلاً امر ذاتی از عرضی و امر اعم از امر اخص از نظر او ممتاز و مشخص می گردند ، و همین امور ، مبادی و مقدمات تصورات نوعی را تشکیل می دهد . بنا براین ، چنین مفردات کلی (یعنی ذاتی ، عرضی ، نوعیت و امثال آنها) از مجرای احساس بهم می رسد ، ولی خود آنها محسوس نیستند . و نباید تعجب کرد که از رهگذر احساس ، چیزی بهم رسد که محسوس نیست ؛ زیرا چنین فعالیت درونی حتی برای چهارپایان نیز وجود دارد^۱ .

ادراک عقلی

ادراك عقلى

عقل - يا افزار ادراك عقلى :

همانگونه كه ادراك حسى از افزار و مركز و كانونى برخوردار است ادراك عقلى نيز داراى افزارى است كه مى توان از آن به «قلب» و يا «عقل» تعبير نمود .

لذاغزالى راجع به علم - كه عبارت از ادراك عقلى است - ميان حقيقت علم و محل و كانون علم و كيفيت حصول علم ، و يا بعبارت ديگر: ميان افزار علم ، و معلوم ، و طرز كار تعلم و يادگيري علم فرق گذاشته و اين عناصر سه گانه را مشخص مى كند . بنا بر اين ، عالم عبارت از قلب است كه صور و چهره هاى حقايق اشياء در آن جاى دارد . و علوم عبارت از حقايق اشياء است ، و تعلم نيز عبارت از فراهم آمدن مثال و صور حقايق در قلب آدمى است . و همانگونه كه آئينه ، و صور اشياء ، و حصول آن صور در آن ، سه امر متفاوت و جداگانه اى هستند بدينسان در مسئله علم و يا ادراك عقلى سه عنصر وجود دارد^۱: افزار علم ، معلوم ، حصول علم (تعلم) .

غزالى در اين باره مثالى را ياد مى كند كه طى آن ، سه عنصر ادراك عقلى و علم به «شمشير بدست گرفتن» تشبيه شده است «همانگونه كه شمشير

بدست گرفتن، وجود کسی را ایجاب می کند که شمشیر را بدست گیرد، و مستلزم وجود مقبوض یعنی شمشیر است، و نیز وجود رابطه ای میان آن شخص و شمشیر را اقتضاء می کند تا قبض یعنی عمل شمشیر بدست گرفتن صورت گیرد، بدینسان حصول و بهم رسیدنِ صور در قلب انسان و فراهم آمدن علوم در قلب اوسه عنصرِ عالم، معلوم، و تعلم را ایجاب می کند تا علم و ادراك عقلى در انسان پدید آید. ولی در مسئله ادراك عقلى و علم، خود معلوم و وجود خارجی آن در قلب حاصل نمی شود؛ اگر کسی آتش را درك کند عین وجود آتش در قلب آدمی بهم نمی رسد، بلکه آنچه در دل آدمی حاصل می شود عبارت از حدود و ماهیت و حقیقت ذهنی آتش است که با صورت آتش خارجی منطبق می باشد^۱.

پس عقل بمنزله افزار ادراك عقلى است و جنبش و فعالیت ادراك عقلى، راه را برای رسیدن به حقایق و تصور آنها هموار می سازد بدون آنکه ذات عقل و قلب آدمی در اشیاء حلول کند و یا با آنها تداخل یابد.

ولی باید گفت که افزار ادراك عقلى همگون با افزار ادراك حسی نیست، بلکه افزار ادراك عقلى (یعنی عقل و یا قلب) عبارت از ماهیتی مجرد از ماده است که می توان از آن به «حقیقت نفس ناطقه» تعبیر کرد. چنان افزاری است که خود را نیز درك می کند و مجرد از ماده و فساد ناپذیر است.

و عقل - جز در انسان - در هیچ موجود دیگری وجود ندارد؛ زیرا قوای حیوانی تا مرز تخیل و وهم به انتهای خود می رسند، در حالیکه انسان با داشتن علم و اراده از حیوانات، ممتاز است.

عقل یکی از دو بُعد «نفس ناطقه» را تشکیل می دهد که غزالی اشاره به آن دارد که نفس ناطقه دارای دو چهره است: چهره ای که با بدن در ارتباط است و آنرا

« عقل عملی » می نامند و وظیفه آن عبارت از تدبیر بدن می باشد ، و رابطه و پیوند آن با علم و معرفت ، ضعیف و ناچیز می باشد . و بالاخره این عقل عملی را از باب اشتراك لفظی « عقل » می نامند . چهره و بعد دیگر عبارت از عقل نظری است که وظیفه آن ، ادراك عقلی است ، چنانکه می تواند به جانب علوی و سوی بالا اوج گیرد تا از آن سو از مبادی نظری و مجرد ، مستفیض گردد .

با اینکه غزالی دربر داشت خود از مفهوم عقل و مراتب مختلف آن ، پیرو فلاسفه یونان و حکماء اسلامی است ، معذکک خواستیم بر مفهوم عقل از ارسطو تا غزالی عبور سریع و گذرا داشته باشیم .

نظریه ارسطو درباره عقل :

ارسطو معتقد بود که در نفس ، دو عنصر متمایز وجود دارد که فرق و امتیاز آنها همگون امتیاز میان ماده ای است که اشیاء از آن تکون می یابند و میان علت فاعلی است که این اشیاء را ایجاد می کند .

گیلسون نظریه ارسطو را درباره عقل بشری زیر ارائه می کند :

- ۱- در هر موجود طبیعی و یا موجودی که صناعی و فرآورده دست انسانی است ، دو عنصر وجود دارد که یکی ماده آنست و دیگری که صورت آن میباشد . عنصر نخست عبارت از قوه و استعداد و قابلیت است ، و عنصر دوم از فعلیت برخوردار می باشد . پس در نفس انسانی دو عقل ، ضروری است : عقلی که قابل و پذیرای آن باشد که بصورت هر چیزی درآید ، و عقلی که قادر است که هر چیزی بیافریند .
- ۲- عقلی که قادر بر پدید آوردن هر چیزی است ، عبارت از ملکه و قوه است .
- ۳- طرز کار عقل نسبت به معقولات بالقوه - که از آنها معقولات بالفعل را می آفریند - همانند طرز کار نور و روشنائی نسبت به اشیاء قابل رؤیت بالقوه ای است که عقل از رهگذر آنها مَرْتَبَاتِ بالفعل را ایجاد می کند .
- ۴- عقل ، مجرد از ماده است .

- ۵- قابل انفعال نمی باشد .
- ۶- درحقیقت و ماهیت آن ، ترکیب راه ندارد .
- ۷- درحقیقت وجود هر آن ، فعل و تأثیر غیر وجود دارد .
- ۸- ازلی است و فناء و نابودی را در آن راهی نیست .
- ۹- عقل منفعل فساد پذیر است و نمیتواند بدون مساعدت عقل فعال ، ادراک و تعقل کند .

پس بنابراین عقل فعال در عقل منفعل اثر می گذارد که ارسطو آنرا ماده ای بشمار می آورد که عقل فعال صور اشیاء را در آن نقش می کند . رابطه عقل فعال نسبت به عقل منفعل همچون رابطه نور و روشنائی نسبت به مرئیات یعنی اشیاء قابل رؤیت می باشد .

نظریه ارسطو درباره عقل بصورت زمینه اختلافات و درگیریهای علمی میان فلاسفه یونان و حکماء اسلامی درآمد^۱.

نظریه اسکندر افرویدی درباره عقل :

اسکندر افرویدی^۲ به سه عقل قائل بود :

- ۱- عقل هیولانی یا مادی که عبارت از صِرف قوه و استعداد محض می باشد.
- ۲- عقل مُکْتَسَب و یا عقل بالملکه و آن عبارت از عقلی است که می اندیشد ، یعنی از قوه به فعلیت انتقال می یابد .
- ۳- عقل فعال ، که عقل هیولانی را تا پایه عقل مکتسب ترفیع می دهد و

۱. تلخیص النفس : ابن رشد، تحقیق دکتر اهوانی (مقدمه) ص ۲۶ . النفس : ارسطو ترجمه دکتر اهوانی ، ص ۱۱۲ ، ۱۱۳ . تاریخ الفلسفة العربیة : خلیل الجبر ، حنا الفاخوری ۹۰/۱؛ ۹۱ .

۲. اسکندر افرویدی از شارحان بزرگ آراء ارسطو و از نظر حکماء اسلامی بیش از دیگران آراء وی را گزارش کرده است و دانشمندان اسلامی اکثر آراء ارسطو درباره عقل را از او نقل کرده اند .

آنها از حالت بالقوه به فعلیت می‌رساند. عقل فعال، مجرد از ماده است و بهنگام تفکر، با عقل انسانی اتحاد و همبستگی می‌یابد. چنین عقلی، الهی و جاویدان است و به تدبیر اشیائی که در زیر فلک قمر قرار دارد می‌پردازد. این نظریه، روی مطالعات و بررسیهای فلاسفه اسلام از قبیل فارابی و ابن سینا و غزالی - آنگاه که می‌بینیم آنها از عقل فعال و عقل قدسی سخن بمیان می‌آورند - اثر گذاشت.

اما نظریه ابن رشد - بویژه در رابطه با مسئله خلود عقل فعال - در حدی میانگین نسبت به افرودیسی و ثامسطیوس قرار دارد. ولی فلاسفه اسلامی از اطلاق کلمه «الله» و خدا بر این عقل فعال خودداری کردند و گفته‌اند عقل فعال آخرین عقول مجرد از ماده و نیز واهِبُ الصُّور می‌باشد.

چنین بنظر میرسد که فقط اسکندر افرودیسی است که روی نظریه مفارقت و تجرد عقل فعال از ماده، پافشاری می‌کرده است، در حالیکه این سخن در ارسطو غامض و پیچیده می‌نمایاند. چنانکه ظاهر آ‌عقل بالملکه نیز از مخترعات اسکندر افرودیسی است؛ زیرا ما چنین چیزی را در ارسطو نمی‌یابیم، عقل بالملکه حالت خاصی در عقل هیولانی است که به تعبیر ابن سینا مبادی و یا «معقولات اولی» در آن جای دارند.^۱

نظریه ثامسطیوس در باره عقل :

مهمترین نظریات او درباره عقل بدین قرار است :

- ۱- عقل فعال عبارت از خدا نیست، بلکه بخشی از ما و یا بوجه صحیح‌تر، حقیقت مامی باشد. پس بنابراین ثامسطیوس از این دیدگاه، مخالف با اسکندر - افرودیسی نیست، ولی منکر تجرد و ازلیت عقل فعال است.^۲

۱. برای بررسی بیشتر، بنگرید به همان مراجع قبلی.

۲. Duhem : La System du mand IV, Paris 1916 PP. 376-378.

۲- عقل هیولانی فساد پذیر نمی باشد؛ چون ارسطو در نظریه خود، برای عقل بالقوه، وجودی ازلی و مجرد از ماده قائل بوده است، اگرچه مجرد عقل فعال از نظر او از مجرد عقل هیولانی شدیدتر می باشد. ثامسطیوس می گوید: ارسطو فقط از فناء عقل مشترکی سخن بمیان آورد که انسان بخاطر این عقل و از رهگذر آن از جسم و نفس تکون یافته و درچنین عقلی با حیوان مشترك است. ثامسطیوس در این سخن نیز مخالف با اسکندر افرو دیسی است.

۳- ثامسطیوس نظریه تعاقب و توالی صور با ماده واحد را بر مسئله وظائف عقلی منطبق می سازد و عقل فعال را بعنوان منتهای وظائف نفس میداند که این- رشد نیز در این زمینه پیرو او می باشد^۱.

ثامسطیوس در توضیح پیوند و رابطه عقل هیولانی با عقل فعال - در طی مسئله رابطه و اتصال نوع با افراد - به افلوطین و نظریه او باز می گردد. پس بنابراین، نوع، وجود دارد و این نوع، برتر و والاتر از افرادی است که تکون می یابند و فاسد می گردند و زاده می شوند و می میرند؛ درحالیکه نوع، ازلی و ثابت می باشد^۲.

رای فارابی درباره عقل :

شاید موضوع عقل از مهمترین مسائل مشغول ساز فکر فارابی باشد که اهتمام و کوششهای علمی او را بخود معطوف ساخته و بیشترین عنایات او را در اختیار خود قرار داده است. وی پیرامون موضوع عقل، رساله ای را پرداخت که بعنوان «رسالة العقل» معروف است. فارابی شش عقل را در این رساله مطرح کرده است:

۱- عقلی که جمهور، آنرا بمفهوم تعقل باور دارند، یعنی این عقل بر کسی

۱. تلخیص النفس : ابن رشد (مقدمة) ص ۲۴ .

۲. همان مرجع، ص ۴۱ .

اطلاق می‌شود که فاضل و دراستنباط‌گزینش خیر و شر، خوش فکر و برخوردار از کارآئی باشد.

۲- عقلی که متداول میان متکلمین است مثلاً می‌گویند: عقل این مطلب را ایجاب می‌کند، و یا چنان مطلبی را نفی و طرد می‌نماید، و یا عقل این مطلب را پذیرا است، و یا آنرا نمی‌پذیرد. و بالاخره منظور آنها از عقل عبارت از همان چیزی که درنگرش ساده و بدوی، مورد نظر تمام و یا اکثر مردم می‌باشد.

۳- عقلی که ارسطو در «برهان» از آن یاد می‌کند. و آن عبارت از نیروئی نفسانی است که انسان در ظل فعالیت آن نسبت به مقدمات کلی و صادق و ضروری و بدیهی به یقین میرسد. این یقین اساساً بازده و نتیجه قیاس و یا فکر و اندیشه - بمفهوم متعارف - نیست، بلکه يك امر فطری و طبیعی است که ناخود - آگاه در انسان بهم میرسد و انسان نمیداند از کجا و به چه کیفیت چنین یقینی دراو فراهم آمده است؛ زیرا این قوه، جزئی از نفس انسان است که معارف اولیه بدون نیاز به فکر و تأمل برای آن فراهم می‌شود، و این معارف اولیه و همین مقدمات ضروری، مبادی و اساس علوم نظری می‌باشند.

۴- عقلی که ارسطو از آن در «اخلاق» سخن می‌گوید که آن نیز از اجزاء نفس می‌باشد، جزئی که بوسیله مواظبت بر اعتیاد نسبت به چیزی فراهم می‌آید که از نوعی از امور است و یا از طریق مواظبت بر طول تجربه راجع به یکی از امور در طول زمان فراهم می‌شود. و یا این عقل عبارت از یقین به قضایا و یا مقدمات در امور ارادی است، اموری که شایسته انتخاب و یا اجتناب می‌باشند. و یا عبارت است از استنباط امور ارادی و عملی در نقطه مقابل اصحاب علوم نظری. چنین عقلی در طول عمر آدمی رو به تزاید است و تفاوت مردم نیز طبق معیار کاربرد همین عقل است.

۵- عقلی که ارسطو در کتاب «نفس» از آن گفتگو می‌کند.

۶- عقلی که ارسطو در کتاب «مابعدالطبیعه» از آن بحث کرده و عبارت

از عقل فعال است و قبل از آنکه رابطه و پیوندی با نفس برقرار کند همچون موجودی مفارق و مجرد از ماده می باشد .

از میان این عقول شش گانه ، فارابی نوع پنجم را اهمیت می نهد که اهتمام فکری او را به خود مشغول می سازد. فارابی در نظریات خود راجع به این نوع از عقول تحت تأثیر آراء اسکندر افرو دیسی قرار دارد، چنانکه درباره ای از مطالب مربوط به آن از ثامسطیوس نیز اثر پذیرفته است.

فارابی برای این عقل چهار مرتبه و مرحله را مشخص کرده است:

الف - مرحلة عقل هیولانی یا عقل بالقوه ، و آن عبارت از نیروئی در نفس است که از آن در امر انتزاع ماهیات امور، استمداد می گردد^۱. فارابی در رأی خود راجع به این مرحله عقل در حال تردید میان دو نظریه قرار گرفته است : نظریه ای که اسکندر افرو دیسی بر اساس آن میان این عقل و نفس حیوانی انسان، جدائی می بیند، و رأی ثامسطیوس که بر مبنای آن، عقل هیولانی دارای ذات و ماهیت خاصی می باشد. فارابی می خواهد میان این دو نظریه، هماهنگی برقرار سازد که نتیجه آن این است: عقل به مفهوم نخست با معانی و مفاهیم ، متحد می شود . و به مفهوم دوم، عقل - قبل از آنکه با این مفاهیم اتحاد یابد - مورد نظر می باشد .

ب - عقل بالفعل یا عقل بالملکه ، که عبارت از همان عقل هیولانی است با این تفاوت که معقولات بالفعل - از طریق اتحادش با صور عقلیه موجود در اشیاء - در این عقل حاصل می شود ، و این معقولات از رهگذر فعالیت عقل در این مرحله از حالت امکان و استعداد ادراك، به حالت ادراك و فعلیت می رسد.

ج - عقل مستفاد : این عقل نیز عبارت از همان عقل بالفعل است که معقولات مجرد را درک کرده و در نتیجه دارای توان ادراك صور مفارق از ماده شده

۱. رسالة العقل (که ضمن الثمرة المرضية بچاپ رسیده) و بویج نیز آنرا در ۱۹۳۸ م بطبع رسانده و منتشر ساخته است .

است. فرق میان معقولات مجرد و صور مفارق از ماده در این است که معقولات، نخست در مواد بوده و پس از آن از مواد، انتزاع و تجرید می گردد. اما صور مفارق از ماده عبارت از صوری است که همواره مجرد از ماده بوده و می باشد. عقل مستفاد، نوعی از عقل فعال است؛ زیرا به مرحله ای رسیده است که می تواند معقولات را بدون واسطه از ناحیه عقل فعال دریافت کرده و در تعقل خود از ماده بی نیاز گردد^۱. در این وقت میان عقل مستفاد و عقل فعال، چیزی بعنوان واسطه وجود ندارد^۲.

فارابی در این نظریه - که آنرا به پیروی از نظریه اسکندر افرویدی بیان کرده است - مخالف با کندی است؛ او کاملاً میان عقل اول و یا عقل فعال و عقول سه گانه دیگر کاملاً جدائی می بیند^۳. عقل مستفاد از دیدگاه فارابی همان «عقل مکتسب» است. فارابی در مورد عقل مستفاد - در مسئله تدرج و ترتیب وظائف نفس - تابع روش ثامسطیوس می باشد؛ چون از نظر او عقل مستفاد آنگاه بهم میرسد که عقل بالفعل، صور عقلی را درک کرده و به عقل مستفاد تحول و تعالی یابد^۴.

د - عقل فعال^۵، که صورتی است مفارق و مجرد از ماده اساساً نه در ماده بوده و نه در ماده خواهد بود. فارابی از این عقل به «روح الامین» تعبیر می نماید. چنانکه عقول را «ملائکه» نامیده و نیز افلاکی را که عقول در آن جای دارند «ملا اعلی» می نامد. عقل فعال که بجهتی عبارت از همان عقل بالفعل است با عقل مستفاد همگون می باشد، ولی عقل فعال، حقیقتی است خارج از نفس و در

۱. السياسات المدنية.

۲. آراء اهل المدينة: ص ۸۰.

۳. رسائل الکندی: دکتر ابوریدة.

۴. Maadkour: La place Al Farabi PP. 155-186.

۵. الثمرة المرضية، ص ۴۲.

فلک قمر جای دارد و شبیه آفتابی است که الوان و رنگهای مختلف را از حالت بالقوه به مرحله فعلیت می‌رساند .

وقتی ما ترتب موجودات را نسبت به عقل فعال در نظر می‌گیریم این موجودات در ترتب خود از عقل بالفعل آغاز می‌گردند ؛ زیرا عقل فعال ، کاملترین موجودات را بترتیب کمال فزونتر آنها ، تعقل می‌کند و کارش را از معارف مجرد شروع می‌نماید ؛ ولی آنگاه که موجودات را برحسب درجات معرفت و براساس اتصال و پیوند عقل با حیات و زندگانی مادی و بدنی مرتب می‌کنیم این ترتیب ، نخست از محسوسات آغاز می‌شود و بترتیب به مجردات و الهیات منتهی می‌گردد^۱ .

از گذر بر این مطالب نتیجه می‌گیریم که عقل انسانی از نظر فارابی دارای سه درجه و سه مرحله است . پست‌ترین درجه عقل ، همان مرحله عقل مادی و یا عقل هیولانی و یا عقل بالقوه است . این عقل در نسبت با عقل بالفعل همانند نسبت ماده با صورت می‌باشد . در مرحله دوم نوبت به عقل بالفعل می‌رسد که در رابطه با عقل هیولانی بمنزله صورت نسبت به ماده است . در مرحله سوم ، عقل مستفاد قرار دارد که عالترین پایگاه را در مراحل عقول احراز می‌کند و رابطه آن با عقل بالفعل همانند رابطه صورت با ماده است ، ولی رابطه آن با عقل فعال - که از نوع هیچیک از مراحل عقولی انسانی نیست - همانند نسبت ماده با صورت می‌باشد^۲ .

آراء ابن سینا درباره عقل :

ابن سینا نظریه عقول چهارگانه و مسئله عقل فعال را از فارابی اقتباس کرده است ، این عقول عبارتند از :

۱. الشیخ الرئيس : العقاد . ۷۴ .
۲. تاریخ الفلسفة العربیة : الجر والفاخوری ۱۳۰/۱ .

۱- عقل هیولانی ، که صرف استعداد معرفت و یا نیروی استعداد نفسانی است که انسان از رهگذر آن می تواند معقولات را باز یابد^۱ . نسبت این قوه و استعداد با صور مجرد همانند نسبت « ما بالقوة مطلق » می باشد^۲ . این قوه برای هر فرد - اعم از طفل و یا شخص بالغ - وجود دارد ، مانند قوه و استعداد طفل برای کتابت و نوشتن^۳ .

۲- عقل بالملکه یا عقل ممکن ، این عقل ، نیروی دیگری است در نفس که بهنگام فراهم رسیدن معقولات اولی پدید می آید و نفس از رهگذر آن برای اکتساب معقولات ثانیه - بوسیله قوه مفکره و یا حدس - آمادگی می یابد^۴ . معقولات اولی عبارت از اموری است که انسان بدون نیاز به اکتساب و فکر و یادگیری ، آنها را باور میدارد ، مانند قضیه « کُلّ و مُرْکَب ، بزرگتر از جزء می باشد »^۵ این عقل بمنزله صورت برای عقل هیولانی است^۶ .

۳- عقل بالفعل ، که ابن سینا آنرا در کتاب « الاشارات » عقل بالملکه می نامد^۷ ؛ زیرا این عقل هرگاه که بخواهد ، می تواند بدون تکلف و اکتساب و یادگیری تعقل کند . یعنی صوری که ما آنها را معقول اول می نامیم برای نفس بهم میرسند ، مُنتَهی عقل بالفعل آنها را مطالعه و بررسی می کند ، و بلکه این صور بگونه ای است که گویا قبلاً در ظرف و گنجور این عقل فراهم آمده بود^۸ . پس عقل بالملکه ، حالت استعداد و آمادگی کافی و کاملی است که حدوث

۱. شرحی الاشارات ، ص ۱۵۶ .

۲. النجات ، ص ۲۷۰ .

۳. احوال النفس ، مقدمه ، ص ۳۰ ، تحقیق دکتر اهوایی .

۴. النجات ، ص ۲۷۱ .

۵. همان مرجع و صفحه .

۶. النفس والعقل: دکتر محمود قاسم ، ص ۱۹۹ .

۷. شرحی الاشارات ، ص ۱۵۶ .

۸. النجات ، ص ۲۷۱ .

صور عقلي - در پی حصول حقایق اولیه - در آن امکان پذیر می گردد .

۴- عقل مستفاد ، که خود نوعی از فعلیت مطلق است ، یعنی صور عقلي در این مرحله بوجود می آید و عقل مستفاد ضمن مطالعه و بررسی آنها ، این صور را بالفعل تعقل می کند و نیز تعقل و ادراك خود را تعقل و ادراك می نماید . و آنگاه که صور و معانی را ادراك کرد معقولات بالفعل در ذهن مشهود می گردند و جلوه خود را باز می یابند .

۵- عقل فعال ، عبارت از حقیقتی است که عقل را از مرحله عقل بالملکه تا مرحله عقل بالفعل بالا می برد ، و نیز عقل را از مرحله عقل هیولانی به عقل بالملکه تعالی می دهد . نسبت و رابطه عقل فعال با نفوس ما همگون با نسبت نور آفتاب با دیدن و بینائی است .

جنس حیوان و نوع انسان تا مرز عقل مستفاد پایان می گیرند و به منتهای اوج خود در پیشرفت مراحل مختلف عقل میرسند ^۱ .

ملاحظه کردیم که ابن سینا پیرو دوتن از پیشینیان یعنی کندی و فارابی است ، البته درباره ای از نکات باهم اختلاف بسیط و سطحی دارند ؛ از آنجا که نگرش ابن سینا به عقل ، همچون نگرش به قوه ای است که معقولات را تدریجاً به استکمال میرساند ^۲ .

آراء و نظریات غزالی درباره عقل :

غزالی در آراء خود راجع به عقل از فلاسفه و بویژه از فارابی مستفیض و بهره مند است ، اگرچه خود به این مطلب اشاره نمی کند . غزالی از متکلمین نیز اثر گرفته است . این دانشمند در کتاب « معیار العلم » ^۳ تفاوت های موجود

۱. همان مرجع ، ص ۲۷۱ و ۲۷۵ .

۲. دائرة المعارف الاسلامیة (ماده ابن سینا) حاشیه دکتر الفندی .

۳. معیار العلم ، ص ۱۶۲ .

میان شماری از عقول را مشخص ساخته است که عبارتند از :

- ۱- عقل مورد نظر متکلمین ۲- عقل نظری ۳- عقل عملی ۴- عقل هیولانی
 - ۵- عقل بالملکه ۶- عقل بالفعل ۷- عقل مستفاد ۸- عقل فعال .
- لکن غزالی در جای دیگر از همین کتاب بایک عناوین کلی تر ، به انواع عقول اشاره می کند و می گوید : گاهی منظور از عقول عبارتند از ۱- عقلی که مورد نظر جمهور است ۲- عقلی که مورد نظر متکلمین است ۳- و عقلی که مورد نظر فلاسفه می باشد .

۱- عقل مورد نظر جمهور دارای سه چهره است :

الف - صحت و سلامت فطرت اولیه انسان - لذا عاقل به کسی می گویند که دارای فطرت سلیم می باشد . بنابراین در حد و تعریف آن می توان گفت : « عبارت از نیروئی است که انسان می تواند بوسیله آن میان امور زشت و زیبا فرق گذاشته و آنها را از هم باز شناسد » .

ب - گاهی منظور از عقل در نظر جمهور عبارت از نیروئی است که انسان بوسیله آن ، احکام کلی را از راه تجربه بدست می آورد . لذا در تعریف آن می توان گفت : « سلسله معانی و مفاهیمی است که در ذهن فراهم آمده و مقدماتی را تشکیل میدهند که انسان می تواند از رهگذر آنها مصالح و اهداف خود را استنباط می کند » .

ج - و گاهی هدف جمهور از عقل ، « همان معنائی است که باوقار و متانت و هیأت و اختیار و انتخاب انسان پیوند دارد »^۱ .

۲- عقل مورد نظر متکلمین ، همان عقلی است که ارسطو در کتاب «برهان» از آن یاد کرده ، و همومیان این عقل و علم فرق گذاشته است باینصورت که عقل عبارت از تصورات و تصدیقات فطری است که در نفس بهم میرسد ، ولی

علم از راه اکتساب و تفکر و یادگیری در نفس حاصل می‌شود. و بدینسان میان عقل مکتسب و عقل فطری فرق گذارده، اولی را علم، و دومی را عقل نامیده‌اند.

۳- عقل در اصطلاح فلاسفه، معانی و امور مختلفی از آن ارائه شده است که پاره‌ای از این امور به ماوراء الطبیعه مربوط است مانند عقول مفارق از ماده. و پاره‌ای از آنها مربوط به عقلی است که بعنوان نیروئی از نفس، مورد نظرمی‌باشد، این عقل برای تحصیل علم و معرفت به نفس یاری می‌دهد.

بنظر میرسد که غزالی در تشخیص امتیاز میان قوای چهارگانه نفس، مقلد و پیرو ابن سینا است و هریک از این قوای چهارگانه، برابر با عقل خاصی است که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، و عقل مستفاد. این عقول باضافه عقل فعال - که این عقل فعال، سببی الهی است - معانی و مفاهیم را بگونه‌ای می‌پردازند که در عقل مستفاد جلوه می‌کنند.

و چون غزالی بویژه در کتابهایی که برای استفاده همه طبقات مردم نوشته، تحت تأثیر متکلمین و صوفیه بوده است نامها و عناوین تازه‌ای برای انواع عقول ابتکار نمود، چنانکه غزالی در اینگونه کتابها اساساً از عقل فعال سخنی بمیان نمی‌آورد؛ زیرا بحث درباره عقل فعال را در عهده علوم مکاشفه میداند و گفتگوی از اینگونه موضوعات را در خور علوم معامله نمی‌شناسد.

غزالی عقل را جزئی از اجزاء نفس ناطقه می‌داند که به عقل عملی و عقل نظری تقسیم می‌گردد، و دیدیم که عقل عملی از قریب جوارِ فزونتر و پیوند بیشتری با قوای محرکه - نسبت به عقل نظری - برخوردار است، و ما قبلاً نیز راجع به رابطه عقل عملی با انگیزه‌های درونی و انفعالات و واکنشها مطالبی یاد کردیم. عقل نظری را باید بعنوان افزار ادراك تلقی کرد.

هم اکنون رأی غزالی را درباره قوه نظری - که از این قوه در مهمترین کتابهای خود سخن بمیان آورده است - توضیح میدهم و ضمن آن ملاحظه

خواهیم کرد که غزالی در کتابهای فلسفی محض ، پیرو فلاسفه می باشد ، در حالیکه در کتاب «احیاء» از تأثیر تقلید و پیروی از فلاسفه رهامی گردد. این خروج ورهائی در بسیاری از موارد سطحی و ظاهری است ، و از حدود نامگذاریهای جدید و مصطلحات تازه تجاوز نمی کند :

- ۱- غزالی در کتابهای « معارج القدس و معیار العلم » عیناً از همان عقولی یاد می کند که پیش از وی فارابی و ابن سینا آنها را مطرح کرده بودند .
- ۲- در موارد بسیار زیادی از کتاب « احیاء » از عقل بعنوان افزار ادراک نام می برد .

غزالی در بحث « العقل » کتاب احیاء از انواع چهارگانه عقل بصورت زیر نام می برد :

- الف - عقل غریزی ، و آن عبارت از عقلی است که بوسیله آن ، انسان از حیوان امتیاز می یابد .
 - ب - عقل بمعنی علوم و معارف ضروری و بدیهی که از طریق حصول علوم و معارف ضروری در طفل ممیز بوجود می آید^۱ .
 - ج - عقل بمفهوم علوم و آگاهیهای که از طریق تجارب و اوضاع و احوال بدست می آید .
 - د - نیرو و قدرت این غریزه بجائی می رسد که قلب آدمی ، امور را شناسائی کرده و آنها را کاملاً تشخیص داده و به قلع و قمع تمایلات می پردازد .
- غزالی در مورد دیگری از کتاب « احیاء » دو نوع عقل را مشخص می کند^۲ .
- الف - عقل مطبوع ، مفهوم آن عبارت از این است که قلب آدمی واجد آگاهیهای ضروری و علوم بدیهی است .

۱. باید در اینجا اشاره کنیم که غزالی غالباً واژه « علم » را بمفهوم عقل بکار می برد ، چون علم ، ثمره و نتیجه عقل می باشد (رک : احیاء ، ۴/۳) .

۲. احیاء ۷/۳ .

ب - عقل مسموع، معنای آن این است که از طریق تجارب و یادگیریها، علوم اکتسابی برای انسان فراهم می آید؛ و چنین علوم و آگاهیها مانند ذخیره - هائی است که انسان هر وقت بخواهد می تواند به آنها مراجعه کرده و مطلوب خود را در میان آنها بیاید.

بنظر میرسد که غزالی به تداخل و ادغام مرحله اول و دوم عقل، گرایش دارد، یعنی عقل غریزی و عقل ضروری را درهم ادغام می کند از آنجهت که ایندو را فطری می داند؛ چنانکه دو مرحله سوم و چهارم را - بخاطر آنکه کسبی هستند - درهم ادغام می نماید [و با دو اصطلاح: عقل مطبوع و عقل مسموع، این چهار مرحله عقل را فشرده می سازد] و در کتاب «احیاء» نیز به همین مطلب اشاره دارد^۱.

بطور کلی چنین پیدا است که غزالی غالباً در کتاب «احیاء» راجع به عقل از خط مشیی که در کتاب های نخست خود، آن خط را پیموده است بیرون نمی رود؛ ولی مایل است که از عقل بعنوان یک نیروی ساکن و آرام سخن گوید؛ و نیز بدان گرایش دارد که عقل را بعنوان یک ابزار ورزیده و زنده و پویا در نظر گیرد، چنانکه آراء خود را با محصولی عظیم از تجارب، تثبیت و تقویت می کند، تجاربی که در طی دوران زندگانی صوفیانه خود بر آنها دست یافته بود. علاوه بر این، در بحث از عقل فعال و عقول مفارقة دیگر ضمن کتاب «احیاء» صرفاً به ایماء و اشاره بسنده می کند و به تفصیل و بسط سخن در آنها نمی پردازد.

بدینسان می توان انواع عقول را از نظر غزالی به نحوی مشخص ساخت:

۱- عقل غریزی یا عقل هیولانی: این عقل عبارت از همان چیزی است که

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) راجع به آن فرمود است:

«أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» :

نخستین امری که خداوند متعال آنرا آفرید ، عقل است .

ولی باید اشاره کنیم که غزالی احیاناً این حدیث را در ارائه عقلی مورد استفاده و استناد قرار میدهد که این عقل مذکور در حدیث با عقول انسان مبیانت کلی دارد، یعنی این عقل، همگون با چیزی است که نظریه « فیض اسکندرانی » بر آن مبتنی است ، ولی حدیث مذکور در این بخش بمنظور اشاره به عقل غریزی مورد استناد غزالی است ؛ زیرا این حدیث در رابطه با هدف علم معامله ، مورد استشهاد می باشد .

در تعریف عقل غریزی و با عقل هیولانی می توان گفت : قوه ای است برای نفس که بوسیله آن نفس ، آماده و پذیرای ماهیات اشیائی می گردد که مجرد از ماده اند ، و بوسیله همین عقل است که کودک انسانی از حیوان ، و انسان از سایر چهارپایان تفاوت و امتیاز پیدا می کند^۱ ، و همان عقلی است که محاسبی در باره آن می گوید : غریزه ای است که انسان از رهگذر آن برای درک علوم نظری آماده می یابد ، و گویا نوری است که بر قلب آدمی افکنده می شود^۲ . استعداد و قوه کودک و قابلیت او برای نوشتن یکی از نمونه های وجود چنین عقلی می باشد ، و این قوه برای هر فرد از نوع انسان به تفاوت وجود دارد .

علت نامگذاری آن به عقل هیولانی از آن جهت است که آنرا به « هیولای اولی » - که ذاتاً فاقد صورت و خود نیز موضوع صورت است - تشبیه کرده اند.

۱. معیار العلم ، ص ۱۶۳ . معارج القدس ، ص ۵۴ . میزان العمل ، ص ۳۸ ، احیاء ۸۵/۱ - ۱۶/۳ .

۲. رجوع کنید به گفتار محاسبی در رساله « مائیه العقل » ، ص ۱۰۵ که نسخه ای است خطی و هنوز به چاپ نرسیده است . در این رساله آمده است که عقل ، غریزه ای است که خداوند سبحان در اکثر آفریده های انسانی نهاده است و مردم از آن اطلاع ندارند و جز از انفعالات و واکنشهای آن در قلب و جوارح آگاه نیستند

علوم و آگاهی‌هایی بطور فطری در این عقل غریزی وجود دارد، و چنین بنظر می‌رسد که غزالی نامگذارِ بَهای فلاسفه را دگرگون ساخته و احیاناً عقل هیولانی را عقل فطری و عقل غریزی می‌نامد^۱.

۲- عقل بالملکه یا عقل ممکن که غزالی در کتاب «احیاء» آنرا «عقل ضروری» می‌نامد. این عقل از طریق حصول و فرارسیدن مجموعه‌ای از معقولات اولیه ضروری بوجود می‌آید، مانند حال طفل ممیز و نوجوانی که به سن بلوغ نزدیک است. رشد این قوه و استعداد نسبت به نوشتن و کتابت پس از آن است که او دوات و قلم و حروف را شناسائی کند؛ زیرا انسان از گاهوارگی بدینسان نمی‌باشد؛ چون در طفل خرد سال - جز قوه و استعداد مطلق که به مسافتی از عقل فاصله دارد - چیز دیگری از نظر این قوه مشاهده نمی‌گردد^۲.

این مرحله عقل آدمی در علوم و آگاهی‌هایی که در ذات طفل بهم می‌رسد، خود را می‌نمایاند، مانند علم و آگاهی به امکان ممکنات و محال بودن محالات، و علم به اینکه دو بیش از یک است، و یک شخص نمیتواند در آن واحد در دو جا و دو مکان باشد^۳.

حقیقت این است که غزالی این مرحله عقل را - که در اصطلاح متکلمین بمعنی علوم و آگاهی‌های ضروری و بدیهی است - با عقل بالملکه که فلاسفه بدان اشاره دارند ادغام می‌نماید. باقلانی در تعریف عقل می‌گوید: علم و آگاهی بدیهی به امکان ممکنات و استحالة مستحیلات است^۴. جوینی می‌گوید: عقل عبارت از علوم و آگاهی‌های بدیهی و ضروری نسبت به تجویز و ممکن دانستن

۱. احیاء، ۱۳/۳.

۲. میزان العمل، ص ۲۹.

۳. احیاء، ۸۵/۱.

۴. معیار العلم، ص ۱۶۳.

ممکنات و محال دانستن محالات است، مانند محال بودن اجتماع متضادها و اینکه نمی‌تواند متعلق علم، خالی از نفی و اثبات باشد. و علم به اینکه موجود از دو حال خارج نیست یا قدیم است و یا حادث^۱.

لکن غزالی، متکلمین را در انکار وجود غریزه عقلی تأیید نمی‌کند، و نیز آنها را در این ادعاء - که غیر از علوم و آگاهیهای ضروری، علوم و آگاهیهای دیگری وجود ندارد - مؤید آنها نیست^۲. و بهر حال این مرحله عقل برای انسان، امکاناتی فراهم می‌آورد تا به مقام اکتساب معرفت و شناخت برسد. و این مرحله، مرحله استکمال هیولانی است تا بصورت قوه و استعدادی قریب به فعلیت درآید. و بخاطر همین جهت میتوان آنرا «عقل بالفعل» نامید^۳.

این مرحله، همگون با مرحله عقل غریزی است از آنجهت که اکتسابی نمی‌باشد و نیز از آنجهت که انسان خویشتن را از آغاز طفولیت و خردسالی بر بنیاد چنین مرحله‌ای می‌یابد و نمیداند که این علم ضروری و بدیهی از چه زمانی در او فراهم آمده است، یعنی برای فراهم آمدن این علوم و آگاهیهای ضروری نمی‌تواند یک علت قریبه‌ای را بیابد^۴. و این همان عقلی است که در سخن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خطاب به امیر المؤمنین علی (علیه السلام) بچشم می‌خورد که فرمود:

« مَا خَلَقَ اللَّهُ أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنَ الْعَقْلِ »

خداوند متعال چیزی را که از عقل از نظر او گرامی‌تر باشد نیافرید.

۱. الارشادات عن قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد: جوینی، تحقیق محمد موسی و علی عبدالمنعم عبدالمجید.

۲. احیاء، ۸۵/۱.

۳. معارج القدس، ص ۵۵.

۴. احیاء، ۱۵/۳.

۵. عراقی می‌گوید: این حدیث از نظر اسناد، ضعیف می‌باشد (رک: احیاء، ۱۶/۳).

میان مردم در این مرحله از عقل ، تفاوتی وجود ندارد .

۳- عقل مكتسب یا عقل تجربى و یا عقل بالفعل : غزالى این عقل را بگونه‌ای تشریح می‌کند که با طرز تشریح ابن سینا تفاوتی ندارد، غزالى دربارهٔ این عقل می‌گوید: « از رهگذر آن ، صور معقوله اکتسابی در پی معقولات اولی در نفس پدید می‌آید ، مُنتَهی این صور معقوله را مطالعه و بررسی نمی‌کند و بالفعل مراجعه‌ای به آنها ندارد، بلکه این صور معقوله در ذهن او همچون ذخائر و اندوخته‌هایی است تا هر وقت که بخواهد آنها را بالفعل مورد مطالعه و بررسی قرار میدهد ^۱ .

در کتاب « معیار العلم » راجع به این عقل می‌گوید: « عبارت از استکمال نفس بوسیلهٔ صور معقوله‌ای است که هر گاه بخواهد می‌تواند آنها را تعقل کرده و بالفعل احضارشان نماید » ^۲ .

تعریف غزالى در کتاب « میزان العمل » راجع به عقل مكتسب ، با این تعریف تفاوتی ندارد ؛ زیرا می‌گوید : « تمام علوم و آگاهیهای کسبى و یا اکتسابی برای این عقل ، بالفعل فراهم می‌آیند، و این آگاهیها همچون ذخائر و اندوخته‌هایی است که اگر بخواهد بدانها مراجعه میکند و آنگاه که مراجعه کند، می‌تواند به آنها دست یابد » ^۳ .

اما در کتاب « احیاء » مفهوم این عقل را بدینصورت گزارش می‌کند « علوم و معارف اکتسابی از راه تجارب و اندیشیدن برای نفس فراهم می‌آید و مانند اندوخته‌های است که اگر اراده کند به آنها مراجعه می‌نماید » ^۴ .

غزالى این عقل را درجای دیگری از کتاب احیاء ، « فائده و ثمرهٔ عقل »

۱. معارج القدس ، ص ۵۶ .

۲. معیار العلم ، ص ۱۶۳ .

۳. میزان العمل ، ص ۳۰ .

۴. احیاء ، ۸/۳ .

می‌نامد . و در نتیجه مفهوم عقلِ مورد نظر، چنین خواهد بود : « علمی است که از ناحیه تجارب درمجاری و گذرگاههای اوضاع و احوال بدست می‌آید؛ زیرا کسی را که تجربه‌ها او را حکمت آموزد و راه و روشهای مختلف ، او را تهذیب سازد می‌گویند که او عاقل و خردمند است . و کسی را که فاقد این خصیصه و مزایا باشد می‌گویند که او کودن و جاهل و نادان است »^۱.

غزالی مثالی را که از ابن سینا اقتباس کرده و در اکثر کتابهای خود از آن یاد نموده است در اینجا می‌آورد، و آن عبارت از حال کاتبی است که دارای کار آئی در کتابت بوده و در فن کتابت به حد کمال رسیده، ولی فعلاً مباشر کتابت نیست و یا نسبت به آن توجهی ندارد ، و در عین حال قادر بر کتابت می‌باشد ، و هر گاه بخواهد می‌تواند کتابت را درک و تعقل کرده و درک همین کتابت را نیز می‌تواند درک و تعقل نماید و همینقدر کافی است که اراده و آهنگ کتابت کند^۲.

ما در طی کتابهای مختلف غزالی ، اختلاف زیادی میان تعاریف عقل اکتسابی نمی‌یابیم ، اگرچه در کتابهای اخیرش بر آن بود که از استعمال و بکار گرفتن عین عبارات فلاسفه بکاهد و این عبارات فلاسفه را به عباراتی تعویض و تبدیل کند که از تعمق در ماهیت عقل بدور بوده است . احیاناً ممکن است علت اینکار چنان بود که میخواست اینگونه کتب در جهت فهم توده مردم نگارش یافته باشد .

بهر حال غزالی مرحله عقل مکتسب و یا عقل بالفعل را مُتَتَهی و نقطه پایان درجه انسان از لحاظ تعقل برمی‌شمارد^۳ ، چنانکه ابن سینا نیز دارای چنین دیدگاهی بوده است . پس از مرحله عقل مکتسب و یا عقل بالفعل - جز

۱. احیاء ، ۸۵/۱ .

۲. احیاء ، ۸/۳ . میزان العمل ، ص ۳۰ .

۳. معیار العلم ، ص ۱۶۳ .

عقل مستفاد - مرحله دیگری برای تعقل وجود ندارد . و خواهیم دید که عقل مستفاد ، همان عقل مکتسب - در حال فعلیت آن - می باشد .

تفاوت مردم در این مرحله از تعقل ، قابل انکار نیست ؛ زیرا مردم از لحاظ کثرت اصابت رأی و درست فکر کردن و از لحاظ سرعت ادراک ، متفاوتند . و از مطالعه مجموع مؤلفات غزالی به این نتیجه می رسیم که تفاوت مردم به یکی از امور زیر مربوط می باشد :

الف - تفاوت در عقل غریزی ؛ زیرا این عقل در حصول سریع و یابیطی معلومات مؤثر می باشد .

ب - تفاوت مردم بعلمت تجربه و ممارست ها ؛ زیرا می بینیم یک فرد سالخورده در میان قوم و گروه خود - به تعبیر غزالی - همچون پیامبری در میان امت خود می باشد . این موضع و موقعیت او بخاطر کثرت مال و ثروت و یا سالخودگی و یا داشتن قوم و خویش زیاد نیست ، بلکه بخاطر وفور و فزونی تجربه های او است که این فزونی تجارب نیز ثمره و نتیجه عقل او می باشد .

ج - شرف و والائی مرتبه معلومات و یاخت و فرومایگی منزلت معلومات و آگاهیهای مردم .

د - کثرت و فزونی معلومات و آگاهیها و یا قلت آنها .

ه - طرق تحصیل و فراهم آوردن معلومات که گاهی از راه تعلم و یادگیری و اکتساب می باشد ، یعنی می داند که تعلیم ، موجبات درک معلومات را در او فراهم آورده است . و گاهی تحصیل علم بوسیله کشف و الهام صورت می گیرد . مراتب و درجات پیشرفت انسان در رابطه با این مرحله از عقل ، محدود و محصور نیست ، نهائی ترین مراتب ، عبارت از درجه پیامبر است که تمام حقایق و یا اکثر آنها - بدون نیاز به اکتساب و تعلم و یادگیری - صرفاً بوسیله کشف الهی در سریعترین آنات بروی منکشف می شود .

۴- عقل مستفاد یا عقل قدسی : میان کتب قدیم غزالی - که تحت تأثیر

فلاسفه نگارش یافته است - و در کتاب احیاء او ، اندکی اختلاف ظاهری و سطحی در تعریف عقل مستفاد بچشم می خورد. وی در کتاب «معیار العلم» راجع به عقل مستفاد می گوید : « ماهیتی است مجرد از ماده که بر سبیل حصول از خارج در نفس آدمی ارتسام می یابد » .

غزالی در کتاب « معارج القدس » اشاره به آن دارد که صور معقوله « در عقل مستفاد » ، حاضر و در دسترس است که عقل ، آنرا بالفعل مطالعه و بررسی می کند ، و نیز درک و تعقل می کند که آنرا بالفعل درک و تعقل می نماید ، و این عقل ، همان « عقل قدسی » است . اینکه آنرا عقل مستفاد می نامند از آنجهت است که عقل بالقوه صرفاً بوسیله عقلی که دارای فعلیت دائمی است از حالت بالقوه بیرون می آید ، و اگر با عقل مستفاد ، عقل بالقوه ارتباط و پیوند یابد و ارتباط و پیوند آنها باهم بگونه ای باشد که نوعی از صورت در آن بالفعل انطباع و ارتسام یابد باید این عقل و درک را مستفاد از خارج دانست ^۱

اما در کتاب « احیاء » ^۲ این عقل را طوری شرح و گزارش می کند که آنرا قریب و همجوار با قوه عملیه قرار می دهد ، لذا می گوید : قدرت و قوت این غریزه بجائی میرسد که فرجام و عواقب امور را باز یافته و شهوت تمایلات مربوط به لذتهای آنی و زودگذر را مقهور خویش می سازد . وقتی چنین قدرت و توانائی برای فرد فراهم شود آن فرد را عاقل می نامند ؛ از آنجهت که قیام و اقدام او دستخوش فرمان تمایلات زودگذر نمی باشد ؛ بلکه قیام و جنبش او نتیجه بررسی و نگرش او در عواقب و نتایج امور است . و این دورنگری و مآل اندیشی و قهر و غلبه بر هوای و هوس صرفاً از خصائص و ویژگیهای انسان می باشد . چنان بنظر میرسد که غزالی می خواهد این مرحله [یعنی عقل مستفاد] را ثمره و میوه و بر عقل و دست آورد تمام مراحل دیگر معرفی کند ، و گویا وصف

۱. معارج القدس ، ص ۵۶ .

۲. احیاء ، ۸۵۱/۱ .

و عنوان « مستفاد » ، نمایانگر مفهومی است که مربوط به همین مرحله می باشد ؛ از آن جهت که « این مرحله را باید حالت عقل - بگانه ادراک معقولات - دانست . پس بنابراین عقل مستفاد عبارت از مرحله ای است که استفاده انسان از عقل خود در این مرحله ظهور می کند » .

همانگونه که ابن سینا معتقد بود : کمال عقل انسانی در این مرحله ظهور می کند ، غزالی نیز همانند او سخن گفته است ؛ چون نیروی انسانی در این مرحله همگون بامبادی اولیه تمام پدیده های هستی می باشد ^۱ .

مردم در مرحله عقل مستفاد مانند مراحل دیگر عقل ، متفاوت هستند ، مگر در مرحله علوم و آگاهیهای ضروری اولیه که همه مردم در این مرحله در یک سطح قرار دارند .

ظاهراً از دیدگاه غزالی احياناً عقل مستفاد از لحاظ ترتیب در مرتبه ای پس از عقل بالفعل قرار دارد ، چنانکه گاهی مرتبتی قبل از مقام عقل بالفعل را احراز می کند . علت این مطلب آنست که « عقل هیولانی و عقل بالملکه » ابتداءً بعنوان دو استعداد برای تحصیل کمال می باشند و عقل بالفعل ^۲ - به مفهوم ملکه و قدرت بر تحصیل کمال - بعنوان استعداد برای استرجاع و استرداد کمال تلقی می شود . پس عقل بالفعل از جنبه حدوث و پدید آمدنش ، متأخر از عقل مستفاد خواهد بود ؛ زیرا اگر متعلق ادراک انسان کراراً مشاهده نشود به صورت « ملکه و قوه » در نمی آید . اما عقل بالفعل از نظر بقاء ، مقدم بر عقل مستفاد است ؛ چون مشاهده آدمی سریعاً انجام می گیرد و از میان می رود ، ولی ملکه و قوه استحضار و در دسترس نهادن معلومات ، باقی و پایدار می ماند ؛ و بدین طریق از رهگذر این ملکه به مشاهده دسترسی پیدا می کند . پس به اعتبار دوم می توان عقل بالفعل را مقدم بر عقل مستفاد دانست ، ولی در رابطه با اعتبار

۱. معارج القدس ، ص ۵۶ .

۲. عقل در اینجا دارای دو مفهوم است : ملکه و قدرت استحضار ، و ملکه و قدرت استحصالی .

اول ، عکس این ترتیب روا است . اما عقل بالفعل - به مفهوم نخست یعنی بمفهوم ملکه و قدرت بر استحضر معلومات - ظاهراً باید بر عقل مستفاد مقدم باشد^۱ .

۵- عقل فعال : واقع مطلب این است که این نوع عقل نمیتواند در مجال و عرصه بحث ما جایی را احراز کند؛ چون عقل فعال از دیدگاه فلاسفه اسلامی - منهای ابن رشد - یکی از عقول مفارقه است (ابن رشد در مورد عقل نظری و عقل فعال، مخالف نظریه ثامسطیوس می باشد ، چنانکه رأی اسکندر افرو دیسی را درباره عقل هیولانی مردود می داند و ثابت می کند که عقل هیولانی نه جوهر است و نه موجود بالفعل ، و نه چیزی است که قبل از تعقل ، موجود باشد ، بلکه صرف استعداد برای قبول صور معقوله از ناحیه عقل فعال است . بنابراین، عقل فعال و عقل هیولانی بنظر او از لحاظ ارتباط نفس با بدن یک حقیقت هستند ، یکی از آنها کارش اختراع و تجرید معانی است در حالیکه دیگری مستعد قبول این معانی می باشد . پس عقل فعال بر این اساس ، یکی از وظائف نفس - همانند تغذیه و حرکت - می باشد) .

ما نمی توانیم انکار کنیم که غزالی به وجود عقل فعال و مفارق بودن آن قائل بوده است ، بلکه او به مجموعه ای از عقول معتقد بوده است که از عقل اول آغاز می گردند تا به عقل فعال میرسند. سخن و گفتار غزالی نیز مؤید همین مطلب می باشد آنجا که می گوید: « حد و تعریف عقل فعال این است که جوهر صوری است و ذاتش عبارت از ماهیتی است که ذاتاً و فی نفسه مجرد می باشد ، و تجرد آن بوسیله تجرید از ماده و علائق ماده نیست که این تجرید بوسیله عاملی غیر از خودش صورت گیرد . فعال بودن این عقل از آن جهت است که با همان بیان مذکور، جوهری است مجرد و کارش این است که از طریق اشراق خود،

عقل هیولانی را از حالت بالقوه به حالت فعلیت منتقل و جابجا سازد ،^۱ .
ظاهر آغازالی میان عقل فعال و عقل اول خلط کرده است ، ولی مانمیخواهیم
از این موضوع به تفصیل بحث کنیم ، فقط اشاره می نمائیم که عقل فعال یکی
از عقول مفارقه ای است که عقل بواسطه آن از قوه و استعداد به فعلیت می رسد .
یعنی همان حقیقتی است که معارف از ناحیه آن بر انسان افاضه می شود .

غزالی از طرق و وجوه متعددی چنین عقل یعنی عقل فعال را اثبات می کند :
۱- از طریق ترتیب و تفاضل موجودات و اینکه موجودات در ترتیب خود
در مورد اجسام به عرش و در مورد روحانیات و مجردات به عقل و نفس میرسند ،
و عقل فعال به عنوان حلقه رابط و زنجیره پیوند ، در این ترتیب قرار دارد .
۲- از طریق ادراك ؛ زیرا آنچه که بوسیله صورت عقلیه در ذهن آدمی
ارتسام می یابد نه جسم است و نه در جسم قرار دارد ، و تمام معقولات مجرد
در جوهری وجود دارد که معقولات را افاضه می کند ، و این جوهر عبارت از
عقل فعال و یا « روح القدس » می باشد .

۳- رابطه و پیوند نفوس ما با عقل فعال و دریافت صور معقوله و خروج
ورعائی نفوس از این رهگذر از حالت بالقوه به حالت فعلیت .

۴- براهین و ادله شرعی ، غزالی معتقد است که این براهین روشن تر از
آن است که ما در مقام اثبات آن بر آئیم ، و نصوص آشکار و عیان - از نظر غزالی -
بر وجود عقل فعال دلالت دارد ؛ چون خداوند متعال میفرماید :

« عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى » یا « وَ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ
مَكِينٍ » و یا می گوید : « وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ
يُرْسِلَ رَسُولًا » (بر ترتیب : سورة نجم ، آیه ۵ . سورة تکویر ، آیه ۱۹ و ۲۰ . سورة

۱. منظور دست یابی به آگاهیهای گسترده تر در این زمینه بنگرید به : فیصل التفرقة ، ص
۴۱، ۴۰ . مشکوة الانوار ، ص ۴۰ . معارج القدس ، ص ۱۳۴ و مابعد آن . میزان العمل ،
ص ۱۴ . احیاء ، ۸۳/۱ - ۸۵ . والمعارف العقلية .

شوری، آیه ۵۱) .

آنکه نیروهایش سخت استوار است او را بیاموخت. محققاً آن، گفتار فرستاده گرامی است و دارای نیروئی نزد خدا وندگارِ عرش است که ارجمند می باشد بشری را شاید که خداوند با او سخن گوید مگر از طریق وحی و یا از پس پرده و یا پیکی را فرستد .

* * *

ضرورت وجود عقل :

عقل ازدیدگاه غزالی دارای یک سلسله وظائف ادراکی و اخلاقی است:

- ۱- عقل، میزان و افزارسنجش الهی در روی زمین است.^۱
- ۲- عقل می تواند معقولات را درک کند؛ چون مدرکات انسان دوتوع است :

الف - محسوسات که از طریق حواس ظاهری درک می شوند.^۲
 ب - معقولات که صرفاً از رهگذر عقل، قابل درک می باشند، اعم از اینکه این معقولات ذاتاً و فی نفسه مجرد باشند و یا آنکه مجرد آنها از طریق الهام و یا استدلال صورت گیرد.^۳

ما بوسیله حس فقط رنگ مشخصی را در فرد معینی درک می کنیم، بنابراین همانگونه که غزالی می گوید - سفیدی موجود در یک فرد انسانی، همانند سفیدی موجود در فرد دیگریست. بنابراین، سفیدی موجود در هریک از آنها، قابل تفکیک و جدا کردن از آنها نمی باشد، بلکه این سفیدی در کنار صفات دیگر

۱. مشکوة الانوار، ص ۲۵.

۲. اخوان الصفا مطالعات با ارزشی پیرامون همین موضوع دارند، بنگرید به: الرسائل، چاپ مطبعة الاميرية، ۱۹۲۸ م، ۳۳۹/۲. و نیز کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۳۰۶. المقابسات: توحیدی، طبع ۱۹۲۷ م، ص ۱۶۷.

۳. معراج السالکین، ص ۹۶-۹۸. معارج القدس، ص ۴۹-۵۱.

و مقرون به مکان و شکل و اندام مشخص و مضبوطی می باشد و کلیت ندارد . برخلاف مفهوم سفیدی که تمام سفیدی ها در این مفهوم ، شریک می باشند . و از همین مقطع ، فرق و تفاوت میان محسوس و معقول کشف می گردد ؛ مثلاً انسان هم می تواند محسوس و نیز می تواند معقول باشد ، انسان محسوس مثل شخص زید که مشاهده و رؤیت می گردد . انسان محسوس جز توأم و همراه با رنگ مخصوص و قد و اندازه مخصوص و وضع مخصوص و قرب و بعد مخصوص ، قابل احساس نمی باشد . این امور یعنی رنگ و قدر و شکل و وضع و امثال آنها عوارضی هستند که مقارن و مقارب با انسانیت اند ، و دارای جنبه ذاتی برای انسانیت نیست ؛ زیرا اگر این عوارض [مثلاً رنگ و یا غیر آن] تبدیل یابند انسان عبارت از همان انسان است . اما انسان معقول فقط خود انسان است که انسانهای کوتاه و بلند ، نزدیک و دور ، سیاه و سفید ، بزرگ و کوچک در این مفهوم کلی مشترک می باشند و از نظر انسانیت تفاوتی باهم ندارند ^۱ . بخاطر همین نکته است که انسان هم دارای قوه و نیروئی است که بوسیله آن ، مُدَرَكات را - در حالیکه با اموری که بدور از تجرید است - در ذهن خود احضار می کند ، و این مدرکات با اموری که بیگانه از ذات آنها است تصور می گردند . این قوه را « حس و خیال » می نامند . و نیز دارای قوه و نیروئی است که انسان بوسیله آن ، مدرکات را مجرد از امور بیگانه از ذات آنها در ذهن خود احضار می کند ، و این قوه را « قوه عاقله » می نامند ^۲ .

۳- عقل دارای وظیفه دیگری است که بسیار مهم و با ارزش می باشد و آن عبارت از قضاء و داوری بر اشتباهات و لغزشهای حس است که البته لغزشهای حس ، فراوان می باشد . چشم آدمی بزرگ را کوچک ، آفتاب را باندازه یک قلوه سنگ ، ستارگان را باندازه دُر و مرجانهای می بیند که برپهنه

نیلگون آسمان پراکنده‌اند، ولی عقل می‌فهمد که بسیاری از ستارگان و آفتاب چند برابر بزرگتر از زمین می‌باشند.

حس آدمی، ستارگان را ساکن و راكد می‌بیند، بلکه سایهٔ مقابل خود را که از رهگذر تابش آفتاب بهم میرسد ساکن تلقی می‌کند، و طفل خردسال را در مقدار حجم خود ساکن مشاهده می‌کند؛ عقل است که درك می‌کند که طفل با رشد و نمو خود از نظر حجم در حال حرکت است. و بدینسان این عقل سایر لغزشهای حسی را تدارك می‌نماید^۱.

۴- و نیز از وظائف مهم عقل این است که قصور و نارسائی‌های حس را جبران کند؛ بدلیل اینکه:

الف - حس، اشیاء را جز از طریق لمس و تماس با آنها و یا از رهگذر قرب به آنها درك نمی‌کند. پس حس - در صورتیکه با محسوس خود، تماسی برقرار نکند و یا بدان نزدیک نباشد - نمی‌تواند آنها را درك نماید؛^۲ درحالیکه عقل برای درك خود به چنین شرایطی نیاز ندارد.

ب - حس نمی‌تواند ذات خود را درك کند؛ درحالیکه عقل هم می‌تواند ذات خود و هم غیر خود را درك کند.^۳

ج - حس، گرفتار و پنا‌بند نرده‌های پست و بلند است یعنی نمی‌تواند اشیاء بسیار نزدیک و اشیاء بسیار دور را درك کند و ببیند، درحالیکه دوری یا نزدیکی و پائین و بالا بودن برای عقل یکسان است، و عقل حتی دورترین دورها و نزدیکترین نزدیکها را نیز درك می‌نماید.

د - حس نمیتواند آنچه را در پس پرده و یا در پشت عاملی که مانع رؤیت

۱. مشکوة الانوار، ص ۹. معیار العلم، ص ۲۵، ۲۶. المنقذ من الضلال، تحقیق دکتر

صلیبا، ص ۶۲

۲. المقصد الاسنی، ص ۳۷.

۳. مشکوة الانوار، ص ۶، ۷.

است قرارداد ببیند، درحالیکه حقایق از دیدگاه عقل در پشت پرده نیز مخفی نمی‌باشد، و این حجاب عقل از خود انسان است که بخاطر صفاتی که در او پدید می‌آید چنین حجابی که مانع شهود است در او بهم می‌رسد.

ه - حس به ظواهر و قالبها صوری و ظاهری و خصوصیات سطحی بسنده می‌کند و نسبت به بواطن و ژرفای اشیاء، رسانی نمی‌باشد، درحالیکه عقل تا بواطن و اسرار درونی اشیاء راه می‌یابد و حقایق را بازیافته و اسباب و علل و حکمت‌های آنها را درك می‌نماید.

و - حس از درك و معرفت حالات درونی از قبیل شادمانی، اندوه، درد، عشق، تمایلات، توانائیها، اراده، علم و امثال آنها عاجز و ناتوان است؛ درحالیکه عقل می‌تواند همه این امور را باضافه سایر معقولات دیگر درك و شناسائی کند^۱.

ز - حس بر درك نامتناهی توانائی ندارد، ولی عقل نسبت به آن از نظر درك، توانا است و می‌تواند نامتناهی را درك نماید.

۵ - در اینجا يك علت و عامل اخلاقی نیز جلب نظر می‌کند که وجود عقل را از وجوب و ضرورت برخوردار می‌سازد: اگر کسی حُسن و خوبی را بداند لازمه آن این نیست که خود نیز خوب باشد و چهره و نهاد و شخصیت خوبی در او بهم رسد. پس بنابراین علم به درجات و مقامات وحی، منصب وحی را برای او که عالم به مدارج وحی است ایجاب نمی‌کند. گرچه بعید نیست که پزشك بتواند درجات صحت و تندرستی و بهداشت را به بیمار بشناساند^۲؛ ولی می‌توان گفت که يك فرد عالم از نظر قدرت بر ترك گناه دارای توانائی فزونتری نسبت به فرد جاهل می‌باشد؛ چون فرد عالم و دانشمند از مضار

۱. همان مرجع و صفحه.

۲. همان مرجع و صفحه.

شهوات و کیفیت گسّر و درهم شکستن آن آگاه است.^۱ و نیز باید یادآور شد که عقول نیز احیاناً مقهور و مسخر شهوت و هوس واقع می‌شوند و برای اجرای هوس به چاره سازی می‌پردازد.^۲ لکن عقل آدمی غالباً او را به قمع شهوات و تقبیح آن توجیه می‌کند. ولذا عاقل را بدینگونه معرفی کرده‌اند: کسی که از محارم و رفتار و گفتار ناروا اجتناب ورزیده و فرائض الهی را اداء و ایفاء نماید. و یا می‌گویند: عاقل عبارت از فردی است که تقوی و پرهیز کار باشد. همه این مزایا ثمره و میوه و بر عقل آدمی است.^۳

. . .

بنیادهای نخستین ادراک عقلی:

ادراک عقلی اعم از آنکه اعتباری و استدلالی و یا کشفی و الهامی باشد ناگزیر از پایه و استوانه‌ای است که ادراک عقلی انسان بر روی همین پایه استوار است. این پایه در دو امر جلوه می‌کند:

- استعداد فطری انسان برای علم و آگاهی.
- تحصیل و تهیة مبادی یا معقولات اولی.

استعداد فطری انسان برای علم و آگاهی:

فعالیت و تحرك عقل از نظر غزالی برپایه استعداد فطری مبتنی است که انسان در سایه همین استعداد نسبت به سائر پدیده‌های هستی ممتاز می‌باشد، و از همین رهگذر می‌تواند به ادراک معقولات و کلیات و حقایق نظری دست یابد. علت وجود این استعداد، پیوند و رابطه انسان با ربوبیت است. قبلاً

۱. احیاء، ۸۸/۱.

۲. احیاء، ۸۷/۱.

۳. احیاء، ۸۵/۱-۶/۳.

دیدیم که انسان از شماری طبایع پدید می آید و یا بهتر است بگوئیم: آدمی از دو طبیعت عمده و اساسی تَکْوُن یافته است که یکی از آنها ربانی و الهی است، و دیگری زمینی و خاکی. و در حد تعبیر غزالی: استعداد دریافت معقولات عبارت از امر ربانی و بُعْدُ وِالای انسان است.

یکی از مهمترین امتیازات استعداد مذکور عبارت از توانائی انسان برای دریافت علوم و آگاهیهای نظری و معارفی است که نیاز به تفکر دارد^۱، و استعداد مزبور در سن تمیز و تشخیص آدمی شکوفامی شود، و این شکوفائی تا چهل سالگی روبه تکامل و رشد و پیشرفت است؛ البته تکامل و رشد استعداد انسان، تدریجی است و تَدَرُّج آن نیز مخفی و پنهان می باشد که می توان آنرا به نور و روشنائی بامدادان تشبیه کرد؛ «زیرا سپیدی و روشنائی بامدادان در اوائل و آغاز آن، بگونه ای مخفی است که تشخیص آن دشوار است، سپس این روشنائی بتدریج فزونی یافته تا آنکه این استعداد تدریجی نور و روشنائی، با طلوع خورشید به مرحله کمال خود میرسد»^۲.

این استعداد ناگزیر باید در همه مردم وجود داشته باشد؛ علاوه بر اینکه میدانیم در تمام دوره ها، انبیاء و پیامبران و ارباب الهام و بصیرت و بینش الهی در میان همین مردم صاحب استعداد فکری، بسر می بردند؛ زیرا وجود این استعداد فطری پایه ای است که ادراکات استدلالی و یا الهامی بر آن مبتنی است، اگرچه مردم در این استعداد، متفاوتند. اگر کسی جز این بیندیشد - به تعبیر غزالی - باید او را گسسته و بیگانه از بند و پیوند عقل شناخت^۳.

حکماء در اینکه این استعداد در تمام افراد بشر، مساوی و همانند هم و

۱. احیاء، ۸۴/۱.

۲. احیاء، ۸۷/۱.

۳. همان مرجع و صفحه.

یا متفاوت است نظریه‌های مختلفی را ارائه کرده‌اند^۱: گروهی را عقیده بر آنست که تمام افراد بشر از نظر استعداد فطری، مساوی و برابرند، و اختلاف و تفاوت آنها در رابطه با استعداد مذکور، فقط از لحاظ بکار گرفتن آن در علوم و معارف می‌باشد. گروهی دیگری می‌گویند که افراد بر حسب مزاجهای گوناگون و عاملی که این استعداد را بفعلیت میرساند دارای استعداد های فطری متفاوت می‌باشند^۲.

ولی نمیتوان انکار کرد که غزالی قائل به تفاوت مردم در استعداد فطری است؛ زیرا می‌گوید: اگر کسی چنین پندارد که عقل پیامبر، همسان با عقل يك شهر نشین و یا همپایه با عقل بیابانگردان و صحرائنشینان است باید چنین کسی را از نظر عقل، فروتر از صحرائنشینان تهی فکر دانست.

ادله غزالی بر تفاوت مردم در استعداد های فطری، بشرحی است که ذیلاً بنظر خوانندگان می‌رسد:

۱- اگر چنین تفاوتی در میان مردم وجود نداشت افراد در فهم و درک و برداشت سخن، متفاوت نمی‌بودند و به افراد بلید و کودن و افراد باهوش و زیرک و نیز افراد کاملی که حقایق امور - بدون نیاز به تعلم و یادگیری - از درون و روان آنها منبث می‌شود، تقسیم و طبقه بندی نمی‌شدند.

۲- نفس و روان انسانی اگرچه در تمام افراد نوع انسان برابر و متحد است، لکن در میان نفوس مردم نیز نوعی ترتب و تفاضل و تفاوت وجود دارد. بدینسان استعدادی که بر شرف و والائی نفس متکی و مرتبط است دارای تفاضل و تفاوت خواهد بود^۳.

۳- غزالی بر این دو دلیل، دلیل نقلی دیگری را می‌افزاید. این دلیل عبارت

۱. معارج القدس، ص ۵۶.

۲. همان مرجع، ص ۵۷.

۳. معارج القدس، ص ۵۸.

از حدیثی است که در آن آمده است که عبدالله بن سلام در طی یک حدیث طولانی با پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) پرسشی را مطرح می کند که در پایان این حدیث سخن از وصف عرش و تفاوت مردم از نظر عقل بمیان می آید که فرشتگان به خداوند متعال عرض کردند: «پروردگارا آیا چیزی بزرگتر از عرش آفریده ای؟ فرمود: آری. عرض کردند چقدر؟ فرمود: آنقدر که در علم نمی گنجد، آیا شما به شمار رمل و تعداد ریگهای موجود در عالم آگاه هستید؟ عرض کردند: نه. خدای (عزوجل) فرمود: من عقل را مانند شمار رمل، بصورت اصناف و دسته های گوناگونی آفریدم: به برخی باندازه یکدانه رمل، عقل را اعطاء کردم. و به برخی دیگر باندازه دو دانه. و به عده ای سه دانه و چهار دانه. و به گروهی بمقدار یک تپه. و به دسته هموزن با سیصد و شصت من. و به بعضی بیش از این اندازه عقل را اعطاء کردم»^۱.

این استعداد غریزی، اساس تفاوت مردم در اکتساب علوم نظری است، اعم از آنکه این علوم از طریق اعتبار و استدلال تحصیل شود و یا از راه کشف و الهام بهم رسد.

اگرچه دانشمندان درباره استعداد عقلی و اثرپذیری آن در برابر محیط و عوامل تربیتی دچار اختلاف نظر هستند، ولی غزالی بر آن پافشاری دارد که اختلاف مردم در طرز بکار گرفتن این استعداد و بهره برداری از آن متفاوت هستند. و همین امر، عامل اختلاف جدیدی میان آنها است. محیط طبیعی سالم - با وجود اینکه این استعداد، فطری است - روی آن اثر بسزائی دارد. اگر این استعداد مورد توجه قرار نگیرد و تهذیب نگردد روبه مردگی و انحطاط کشانده می شود، همانگونه که چشم روبه کوری و نابینائی می گذارد، چنانکه اگر موانع از سر راه آن برداشته شود از نظر قدرت و رشد، پیشرفت می نماید.

غزالی در این باره می گوید : « باید دانست که شرف و ارزش و الای عقل از آنجا است که باید علم را در آن جویا شد ، و این عقل ابزار علم می باشد ؛ لکن نفس آدمی کانِ علم و معرفت و حکمت و سرچشمه آن می باشد ، و حکمت در آغاز فطرت و آفرینش انسان بطور بالقوه در نفس استقرار پیدا می کند ، مُنتَهی فعلیت ندارد ؛ همانند آتش در سنگ ، و آب در زمین ، و درخت خرما در هسته خرما . و ناگزیر باید برای شکوفا ساختن این استعداد و فعلیت دادن آن ، سعی و کوششی مبذول گردد ، چنانکه برای رسیدن به آب باید در کندن چاه کوشید ؛ ولی همانطور که گاهی آب بدون نیاز به کوشش و رنج جریان می یابد و در برخی از موارد ، رسیدن به آب مستلزم رنج مختصری می باشد ، بدینسان علم نیز در نفوس انسانی در شرائط متفاوتی بهم میرسد ^۱ .

تحصیل و تهیه مبادی یا معقولات اولی :

بمنظور فعال ساختن عقل و اکتساب معقولات ثانیه ، حصول معقولات اولی برای عقل ضروری است ؛ زیرا معقولات بردو قسم است : یا معقولات اولی است و آن عبارت از مبادی است . و یا معقولات ثانیه است ، این معقولات عبارت از صور معقوله ای است که بمدد مبادی و یا معقولات اولی بدست می آید . یکی از مثالها و نمونه های مبادی و یا معقولات اولی از نظر ابن سینا و غزالی و سایر فلاسفه اسلامی قضایای معروفی است که عبارتند از : « الْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ » : کل از جزء ، بزرگتر است . « الْمَقْدَارَانِ الْمَتَسَاوِيَانِ لِثَالِثٍ ، مُتَسَاوِيَانِ » : دو مقداری متساوی نسبت به یک امر ثالث ، خود متساوی هستند . « النَّفْيُ وَالْإِبْثَاتُ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ » : نفی و اثبات در یک چیز جمع نمی شوند . « الشَّيْءُ الْوَاحِدُ لَا يَكُونُ حَادِثًا وَقَدِيمًا » ، یک چیز نمی تواند

حادث و قدیم باشد . و یک چیز نمی تواند هم موجود و هم معدوم ، و یانمی تواند هم واجب و هم محال باشد ^۱ . این مبادی نخستین در یک نقطه بهم برمی خورند و در همان نقطه فشرده می شوند و آن عبارت از امکان و جواز ممکنات و محال بودن محالات می باشد ^۲ .

این مبادی همانند یک استعداد فطری در آغاز سن تمیز و تشخیص یعنی در آغاز نوجوانی ظهور می کند ، و انسان نمیداند چگونه و از کجا این مبادی نخستین در او فراهم آمده است . تصدیق و باورداشت این مبادی بدون نیاز به تحمل رنج تعلم و یادگیری بدست می آید .

وجود این مرحله عقل برای هر گونه فعالیت و جنبش عقلانی - هر چند که کوچک و ناچیز و ساده باشد - دارای جنبه اساسی و برخوردار از ضرورت است . اهمیت این مرحله بگونه خاصی در مرحله اکتساب و یادگیری خودنمایی می کند ؛ زیرا عقل در این مرحله همگام با مرحله نخستین می باشد و نمیتواند از مسیر آن منحرف گردد .

معانی و مفاهیم آنگاه تسلسل و استمرار می یابند که روابط و پیوندهای عقلی در میان باشد ، و این رابطه عقلی عبارت از پیوند بامبادی نخستین است . و آنگاه که ما امری را تصدیق می کنیم و یا آنرا انکار می نمائیم و یا امری را اثبات و یا استنتاج می کنیم ، این کارها بر بنیاد مبادی اولی بر معلومات نخستین صورت می گیرد .

معقولات اولی - چنانکه گفتیم - یقینی و بدیهی و همه گیر است . و با وجود چنین معقولاتی جای هیچ احتمال و تردید در ما باقی نمی ماند . پس مبده عدم تناقض و یا مماثلة مطلق ، اساس و بنیاد راستین هر گونه معقول می باشد .

۱. مشکوة الانوار ، ص ۱۱ . المنقذ من الضلال ، ص ۷۳ .

۲. احیاء ، ۸۵/۱ - ۸/۳ .

تناقض عبارت از این است که تویقین کنی این همان است . سپس یقین کنی که این همان نیست . یعنی ما پس از آنکه یقین پیدا کردیم که سیاهی عبارت از همان سیاهی است یقین پیدا کنیم که این سیاهی همان سیاهی نیست . و عبارت دیگر: بعد از اینکه عقل ما مماثلة مطلق را درک کرد آنرا نفی کند و بدان اعتراف ننماید ، این کار مثل این است که خود را نفی کند ؛ لذا تناقض هرگز مورد قبول عقل نبوده است . غزالی در این باره می گوید : « عقول و خردها ، اگرینا باشد، مُبَصَّرَات از نظر او در یک درجه نیستند ، بلکه بعضیها بگونه ای است که گویا در دسترس او است مانند علوم و آگاهیهای بدیهی ، مثل آگاهی به اینکه یک چیز نمیتواند هم موجود و هم معدوم باشد ، و یک سخن نشاید که هم راست و هم دروغ باشد . اگر یک حکم برای چیزی ممکن باشد همان حکم برای امثال آن نیز ممکن خواهد بود . اگر شیئی اخص موجود باشد حتماً اعم آن موجود می باشد، یعنی وقتی رنگ سیاه وجود داشته باشد ، وجود رنگ مطلق ، حتمی خواهد بود . وقتی انسان ، موجود باشد ، وجود حیوان ضروری و قطعی است . اما عکس آن درست نیست ؛ زیرا لازمه وجود رنگ ، وجود سیاهی نیست ، و لازمه وجود حیوان ، وجود انسان نمی باشد ، و امثال این گونه قضایای بدیهی در مورد واجبات و ممکنات و محالات ،^۱ .

• • •

دو طریق ادراک عقلی :

- ۱- استدلال و یا استبصار و اعتبار .
- ۲- کشف و یا حدس و الهام .

الف - استدلال :

غزالی واژه‌ها و اصطلاحات متنوعی در باره استدلال بکار می‌برد که از جمله آنها عبارتند از: اعتبار، استبصار، فکر، تدبر، و تأمل. فکر از نظر غزالی عبارت از امری است که انسان را به معرفت و ادراك برساند اگرچه این امر دارای نامهای گوناگونی می‌باشد؛ زیرا هریک از این الفاظ و اصطلاحات نسبت به یکدیگر مترادف هستند و بريك معنى دلالت دارند. مثلاً کلمه «صارم» بر شمشیر دلالت دارد اما از آنجهت که برنده است. و کلمه «مُهَنَّد» نیز بر شمشیر دلالت دارد لکن از آنجهت که در هند ساخته و پرداخته می‌شود. و کلمه «سيف» نیز بمعنی شمشیر است ولی ناظر به هیچ خصوصیتی نیست^۱.

غزالی در تعریف فکر و استدلال می‌گوید: «عبارت از احضار دو معرفت در قلب آدمی است تا از رهگذر این دو معرفت، معرفت سومى بدست آید»^۲ چون علومى که فطرى نیست نمیتوان آنها را جز بوسیله شبکه علوم موجود صید کرد، بلکه هر علمى جز از طریق دو علم بدست نمى آید، دو علمى که بوجه مخصوصى با هم انس مى‌یابند و باهم مُزْدَوَج مى‌گردند و از ازدواج آندو، علم ثالثى زاده مى‌شود^۳.

غزالی در کتاب «الروضة» استدلال را بدینگونه مى‌شناساند: «برای رسیدن به علمى که جویای آن هستی باید دو علم متناسب را با هم و در کنار هم فراهم آوری»^۴.

بدینسان «استدلال» از گذرگاه تسلسل شماری از احکام پدید مى‌آید که برخی از این احکام مرتب بر برخی دیگر است بگونه‌ای که علم و آگاهی به

۱. احیاء، ۴/۴۱۲.

۲. همان مرجع و صفحه.

۳. احیاء، ۳/۱۲.

۴. الروضة من فرائد اللثالی، ص ۲۳۹.

یکی از احکامی که متأخر است متوقف بر علم به احکام قبلی است. ما صرفاً از طریق ترتیب برخی از احکام بر برخی دیگر قادر به استدلال می‌باشیم و دست‌اندر کار آن می‌گردیم، و يك علم برای ساختمان فکر کافی و رسا نیست؛ زیرا يك علم نمی‌تواند انسان را به علم دیگر آگاه و منتقل سازد. چنین گونه علمی صرفاً عبارت از حکم عقلی برای اثبات و یا نفی چیزی می‌باشد. باید دو علم در هم آمیزند تا علم ثالثی را متولد سازند.

تفکر و استدلال با تذکر فرق دارد، و فرق میان آنها از نظر غزالی بسیار روشن است؛ چون طبیعت آنها متفاوت می‌باشد. اعتبار و استدلال عبارت از احضار دو معرفت است، البته از آن جهت که از آن‌ها می‌توان به سوی معرفت سومی عبور کرد. اگر این چنین عبور و گذری انجام نگیرد و صرف وقوف و آگاهی بر دو معرفت باشد باید عنوان «تذکر» را بر آن دو معرفت اطلاق نمود و شایان دریافت نام و عنوان تفکر و استدلال نخواهد بود^۱.

علاوه بر اختلاف و تفاوتی که در طبیعت تفکر و تذکر به چشم می‌خورد این دو از لحاظ فائده و هدف نیز متفاوتند؛ زیرا «فائده تذکار و یا تذکر عبارت از تکرار معارف و آگاهیها بر قلب می‌باشد تا در آن رسوخ یابد و از آن محو نگردد. ولی فائده تفکر، از دیاد علم و آگاهی و جلب معرفتی است که قبلاً برای انسان فراهم نبوده است... وقتی معارف در قلب آدمی فراهم آید با ترتیب خاصی با هم اختلاط و آمیزش می‌یابند که معرفت از نورسیده‌ای را بشمر می‌رسانند. پس بنا بر این معرفت و شناخت جدید در مجرای تفکر و استدلال، نتیجه معرفت می‌باشد، و آنگاه که معرفت و آگاهی دیگری برای آدمی بهم رسد و با معرفت و آگاهی قبلی او آمیزش برقرار کند، نتیجه و معرفت جدید دیگری حاصل می‌شود، و تسلسل این نتایج بدینسان ادامه می‌یابد...^۲

۱. احیاء، ۴/۴۱۲.

۲. احیاء، ۴/۴۱۲.

اضافه بر همه این نکات ، استدلال با تداعی خواطر - یعنی انتقال از موضوعی به موضوع دیگر و با از صورتی به صورت دیگر - همانند نیست ؛ زیرا میان این صور و خاطره ها در چنین حالتی رابطه ای وجود ندارد . فقط خاطره ها در شعور و احساس مادر يك زمان پدید می آیند ، و انتقال از آنها به دیگری بطور تصادفی است . بعضی از این خاطره ها بابرخی دیگر رابطه بیرونی برقرار می سازند که اگر خاطره انتقال دهنده بوجود آید این رابطه بهم می رسد ، و گرنه رابطه ای بوجود نخواهد آمد . و این امر برخلاف جابجاشدن عقل در میان معانی و احکامی است که عقل آنها را صادر می کند؛ زیرا عقل نسبت به آنها دارای ارتباط متین و استوار می باشد .

در زندگانی روزمره انسان نیاز شدیدی به تفکر و استدلال احساس می شود ؛ چون تفکر و استدلال است که تعلم و یادگیری را ضمانت کرده ، و معرفت موقعیتها و موضع های تازه ای را برای او فراهم می آورد^۱ .

همانگونه که دیدیم تعلم و یادگیری به استدلال و تفکر نیاز دارد؛ چون آدمی برای تعلم تمام اشیاء جزئی و کلی و کسب تمام علوم توانائی ندارد ، بلکه او چیزی را فرا میگیرد و بوسیله فکر و استدلال ، چیزهایی از علوم و دانشها را استخراج می کند ... اگر انسان قادر نمی بود که از معلوم نخستین خود بوسیله تفکر ، چیزی را استنباط کند یادگیری او بی اندازه طولانی می شد و تیرگی و جهل و ناآگاهی از دلها زدوده نمی گشت . و بدینسان معارف و آگاهی های نخستین و تمام هنر نمائیهای بدنی و روانی از راه تعلم و یادگیری بهم می رسد ، ولی سایر آگاهی های بعدی محصول تفکر و استدلال انسان می باشد^۲ .

۱. مشکوة الانوار ، ص ۱۱ .

۲. الرسالة الدنیه ، ص ۲۰ .

میان ادراک حسی و تفکر و استدلال روابط استواری وجود دارد:

حس آدمی به نوعی از تجرید دست می‌یازد؛ زیرا خود محسوس در قوه حسی آدمی حلول نمی‌کند، بلکه مثال و تصویری از آن در قوه حسی بهم میرسد. پس از آن خیال دست اندر کار تجرید صورت از ماده می‌گردد، و سپس وهم - که دارای مرتبتی والا در امر تجرید است - در کار تجرید هنرنمایی می‌کند؛ چون بر مفاهیم غیر مادی دست می‌یابد اگرچه این مفاهیم را در ماده - مانند رنگ و شکل - عرضه می‌کند. اما عقل، مجردات - اعم از جزئی و کلی - را درک می‌نماید.

مشارکت ادراک حسی در طرز کار تفکر و استدلال در چهار امر جلوه می‌کند:

- ۱- نفس، کلیات مستقل از جزئیات را استخراج و انتزاع می‌کند.
- ۲- مناسبات و روابطی میان این کلیات ایجاد می‌نماید. ۳- مقدمات تجربی را بدست می‌آورد. ۴- و سرانجام بر اخباری دست می‌یابد که بخاطر شدت تواتر و تکرار متوالی آنها، تصدیق و باور نسبت به این اخبار در انسان بارور می‌گردد.

بهر حال طرز کار استدلال از مراحل زیر استمداد می‌کند:

- ۱- وجود استعداد غریزی فطری.
 - ۲- وجود معلومات و مبادی بدیهی یا معقولات اولی.
 - ۳- قیاس، یا استقراء، یا تمثیل، و یا حدس.
- در بحث و گفتگوی از استدلال، راجع به دو عامل نخست مطالبی بازگو کردیم، لذا از این پس راجع به عامل و یا مرحله سوم سخن می‌گوئیم و بحث خود را در باره مفاهیم کلی و حکم آغاز می‌نمائیم.

مفاهیم کلی و کیفیت تکوین آنها:

اگر بخواهیم میان ادراک حسی و ادراک عقلی فرق بگذاریم باید بگوئیم

که تأثیر فعالیت عقل بر روی ادراك حسی، واضح و روشن است. حس، اشیاء را بصورت مُرَكَّب درك می‌کند، ترکیبی که عقل در ایجاد آن سهیم است. آنگاه که ما پرنده معینی را می‌بینیم در آن واحد رنگهای مختلف و شکل آنرا مشاهده کرده و می‌فهمیم که از جنس پرندگان است و سپس عقل به تفصیل و تجزیه این وحدت مُرَكَّبی - که حس آنرا تقدیم کرده است - می‌پردازد، لذا دست‌اندرکار تفصیل و جدا کردن رنگ‌ها و اشکال می‌شود، پس از آن دست بکار جدیدی می‌زند و دوباره این اجزاء (یعنی شکل و رنگ) را ترکیب می‌کند و می‌گوید: پرنده سفید، و میان رنگ سفید و پرنده ارتباط برقرار می‌سازد.

عقل در فعالیت خود، اهتمام به اشخاص و اعیان خارجی ندارد، بلکه در معانی کلی و یا مفاهیمی که بر افراد زیادی قابل انطباق است تصرف می‌کند.

معنی کلی از نظر غزالی از حس جدا نیست، لذا بر فلاسفه می‌تازد، فلاسفه‌ای که می‌پندارند معنی کلی کاملاً از محسوس، گسسته و جداست، گویا میان آنها هیچ رابطه‌ای وجود ندارد. غزالی توضیح می‌دهد که معانی کلی دارای وجود عقلی مستقلی نمی‌باشد. يك امر کلی نمیتواند يك امر ثابت و غیر قابل تبدل و تغیر باشد. این مفهوم کلی، عصاره و فشرده‌ای از فعالیت‌های عقل و روابطی است که میان اشیاء موجود در حس پدید می‌آید، رنگ سفید که ما آنرا در موجودات مختلف مشاهده می‌کنیم عبارت از ارتباط عقلی است که عقل آنرا میان اشیاء مختلف بوجود آورده است. غزالی در این باره می‌گوید: «آن معنی کلی که شما آنرا به وصف حلول در عقل توصیف می‌کنید مسلم و قابل قبول نیست، بلکه صرفاً در عقل، همان چیزی حلول می‌کند که در حس حلول کرده است؛ ولی در حس، مجموع مرکب حلول می‌نماید و حس نمیتواند آنرا تجزیه کند. وقتی عقل به تفصیل و تجزیه آن پرداخت، این تجزیه که جدای از قرائن و عوارض مشخصه است از نظر جزئی بودن همانند همان چیزی است که مقرون با قرائن

و مشخصات می‌باشد، با این تفاوت که آنچه در عقل ثابت می‌شود با معقول و اشباه و امثال خود دارای مناسبات یکنواختی است که می‌توان گفت این مناسبت و یا مناسبات، کلی می‌باشد.

ملاحظه می‌نمائید که غزالی متوجه این تفاوت و امتیاز تام شده است، امتیاز تام میان بازده عقل - که همچون افزار تجرید و تعمیم و تفصیل و ترکیب است - و میان موضوعات مجردی که عقل آنها را از خارج دریافت می‌کند. و این نکته‌ای است که بسیاری از فلاسفه متوجه آن نبوده‌اند.

پس بنابراین معنی کلی عبارت از تغلیظ آگاهیهای گذشته است، یعنی مفهوم کلی نتیجه‌ای از نتایج محاکمه می‌باشد. بعبارت دیگر یک نظریه کلی و عمومی است که جانشین صنفی از اشیاء و یا صفات می‌گردد. اکتساب و درک معنی کلی، آدمی را از سطح ادراک حسی مستقل، به سطح ادراک عقلی تام منتقل می‌سازد، باین معنی بجای اینکه انسان درباره این کتاب و این قلم فکر کند می‌تواند راجع به تمام افراد انواع کتاب و قلم فکرش را بکاراندازد و از این طریق به فکر و اندیشیدن درباره مجردات عالی منتقل شود.

ما نمی‌توانیم در بررسیهای خود راجع به مفهوم کلی از فعالیت عقلی صرف نظر کنیم؛ چون مفهوم کلی، نتیجه همین فعالیت و هدف آن می‌باشد. حکم عقلی در آغاز امر همین نتیجه و هدف را بارور می‌سازد که عقل آنرا اصل و اساس کار خود قرار میدهد. عقل معانی و مفاهیم کلی را از عالم و جهان خاصی به ارمغان نمی‌آورد و باید از این قاعده، محصولات و دست‌آوردهای کشف و الهام را مُسْتَشْنٰی دانست؛ باید یادآور شد که کشف و الهام نیز از پیش خود، معانی و مفاهیم کلی را تکوین نمی‌نمایند، بلکه به حس تکیه کرده و آنرا اساس و استوانه ساختمان و معماری خود قرار داده و این معانی کلی را در سایه فعالیت‌های مستمر خود ایجاد می‌کند.

گام‌هایی که برای تکوین و ایجاد مفهوم کلی نهاده می‌شود با راهنمایی

ادراك حسی اشیاء و موازنه میان آنها است تا بتواند صفات عام و مشترك را شناخته و آگاهی خود را به صفاتی متوجه سازد که مشترك بودن آنها مورد توجه قرار گرفته و آنها را از غیر و بیگانه از آن تجرید نموده، و میان این صفات انس و هماهنگی ایجاد کرده، و نامی برای این مجموعه‌ای که دارای صفات مشترك هستند وضع کند. و این نام عبارت از همان معنی و مفهوم کلی می‌باشد.

غزالی در تکوین مفهوم کلی به مسئله تجرید و تفکیک و تعمیم تکیه می‌کند. تجرید عبارت از یکنوع فعالیت عقلی است که بر اساس ملاحظه شباهت و همگونی و یا بر اساس صفاتی که مشترك میان اشیاء مختلف است انجام می‌گیرد. این فعالیت به رشد و پیشرفت خاصی از نظر فکرنیاز دارد، لذا می‌بینیم طفل نمیتواند وجود اشتراك میان این درخت و آن درخت را درك کند؛ بهمین جهت کلمه «درخت» را اگرچه بکار می‌برد ولی مفهوم آنها را کاملاً درك نمی‌نماید. درك تشابه میان اشیاء مختلف و متعدد، وظیفه عقل است؛ زیرا انسان، سفیدی و وضع و شکل خاص را از اشیاء تجرید می‌کند، و میان سفیدی این چیز و سفیدی آن چیز رابطه می‌بیند. در چنین شرائطی است که درك او منحصر به سفیدی مربوط به يك شیئی خاصی نمی‌گردد، بلکه سفیدی کلی را درك می‌نماید. غزالی می‌گوید: «موجودات به دو دسته تقسیم می‌گردند: موجودات جزئی و مشخص که آنها را اعیان و اشخاص و یا جزئیات می‌نامند. و دیگری موجودات غیر مشخص و غیر معین که ما آنها را کلیات و امور عامه می‌نامیم. اما اعیان شخصی و جزئیات عبارت از اموری است که نخست بوسیله حواس ظاهری درك می‌شوند مانند زید، عمرو، این اسب، این آسمان، این ستاره، این سفیدی، این قدرت و امثال آنها؛ چون تعین و تشخیص، هم بر اعراض و هم بر جواهر وارد می‌شود. سپس این اعیان شخصی مانند زید، و این اسب و این درخت و این سفیدی از نظر اعیان شخصی، مشترك نمی‌باشند؛ زیرا عین این شخص و این چیز، غیر از عین شخص دیگر و چیز دیگر است، ولی همه آنها درپاره‌ای

از امور با هم شباهت دارند ، مانند تشابه این سه نمونه اخیر از نظر جسمیت ، و تشابه اسب و انسان در حیوانیت . پس ما به الاشتراك اشياء را کلیات و یا امور عامه می نامند . گاهی مثلاً تشابه زید و عمرو - علاوه بر جنبه جسمیت و حیوانیت و انسانیت - در طول قامت و سفیدی پوست آنها نیز جریان پیدا می کند . لذا طول قامت و سفیدپوست بودن آنها - که زید و عمرو را بوجهی همگون یکدیگر می سازد - از امور عامه و کلی است که با يك شمول ، هر دو را در بر می گیرد ، البته نه بر این اساس که سفیدی آن و طول قامت این ، عین یکدیگر می باشد ، بلکه بر اساس مفهومی که این دو را بهم شبیه می سازد ^۱ .

صِرْفِ درك مشابَهت میان چند امر بنهائی برای تجرید و تکوین مفهوم کلی کافی نیست . ولذا ناگزیریم تمیز و تفکیک را برای تجرید و تکوین مفهوم کلی اجراء کنیم ، یعنی میان صفات چیزی که درك می کنیم و میان مُدَرَكَاتِ دیگر از لحاظ اتفاق آنها بادیگری در صفات ، و اختلاف آنها از یکدیگر در صفات دیگر ، تفکیک بعمل آوریم . غزالی می گوید : « وقتی این صور در قوه خیال بهم میرسند آنها را تحت مطالعه و بررسی قرار میدهد و به مطالعه محسوسات خارجی نمی پردازد . و آنگاه که به بررسی آنها پرداخت و بعنوان مثال در میان این صور ، صورت درخت و حیوان و سنگ را می یابد و می بیند این سه عنصر از نظر جسمیت متفق اند ؛ و از لحاظ حیوانیت ، مختلف و متفاوت می باشند . در نتیجه ما به الاتفاق و ملاك اشتراك این صور را که عبارت از جسمیت است تشخیص میدهد و آنها را بعنوان يك امر کلی قرار میدهد . پس از آن ، جسم مطلق را از هم جدا می سازد و ما به الاختلاف و ملاك تفاوت آنها را که عبارت از حیوانیت است بر می گیرد ، و آنها را نیز بعنوان يك مفهوم کلی دیگری - که مجرد از قرائن و مشخصات جزئی است - قرار میدهد ، سپس به شناسائی ذاتی و

غریب دست می یازد، و سرانجام می فهمد که جسمیت برای حیوان، ذاتی است؛ زیرا اگر جسمیت حیوان از میان برود حیوان نیز از میان می رود. و نیز درک می کند که سفیدی نسبت به حیوان، ذاتی نیست؛ [چون اگر سفیدی را از حیوان بردارند، حیوان از میان نمی رود، بدلیل اینکه حیوان سیاه نیز وجود دارد، ولی حیوان بدون جسمیت وجود ندارد] پس بنا براین، ذاتی از غیر ذاتی، و اعم از اخص در چنین گامهائی مشخص می گردند.^۱

مسئله تجرید جز از طریق تعمیم امکان پذیر نیست، معانی و مفاهیم کلی عبارت از اموری است که مجرد از ماده می باشند، و هر معنی مجردی، عام و کلی است. و برای اینکه باز شناسیم که یکی از خصوصیات مفهوم کلی عبارت از انطباق و تعمیم آن نسبت به افراد نامتناهی آن مفهوم می باشد لازم است این مفهوم را از افراد انتزاع کرده و یا آنرا از محسوساتی که شامل صفات مشترک می باشد تجرید کنیم.

غزالی میان تجزیه و تحلیل و تجرید فرق می گذارد؛ زیرا تجزیه عبارت از تقسیم یک واحد به اقسام مختلف می باشد. تحلیل عبارت از رسیدن به عناصری است که موضوع و متعلق ادراک از آن عناصر ترکیب یافته است. تجرید عبارت از عملی است که شبیه تحلیل می باشد اگرچه از نظر کمال به پایه تحلیل نمی رسد. عده ای از طرفداران مکتب حس (یعنی حسیون) معتقدند که تجرید عبارت از کوششی است که حواس ظاهری عده دار انجام آن می باشد؛ ولی غزالی را عقیده بر آنست که حس و عقل در کار تجرید به هم مدد می رسانند و متقابلاً در این مدد رسانی سهیم اند، باید عقل فعالیت کند تا موازنه و انتقال از معنایی به معنای دیگر - بوسیله کشف و جوو مشابَهت میان آنها - تأمین گردد.

عمل حس و فعالیت آن در طی تشریک مساعی دو طرفه خیال و وهم در

تشکیل و ایجاد مبادی تصور و یا تشکیل مفاهیم ابتدائی و معانی کلی ضروری، خود نمائی می‌کند. خیال معانی جزئی و مبادی تصوراتی را - که عمل و فعالیت عقل در کار تجرید بر آنها مبتنی است - به عقل پیشکش می‌کند. حس، محسوسات و صور آنرا به قوه خیال می‌رساند تا انسان وقتی چشمهایش را می‌بندد صورت آن چیز را در ذهن خود مشاهده کند و آنرا مطابق با صورت خارجی آن در دسترس خود بیابد که گویا به خود آن چیز - با قوه خیال نه با قوه حس - می‌نگرد.^۱

علاوه بر این، قوه خیال دست‌اندر کار نوعی از تفکیک و تحلیل می‌گردد، تا معانی جزئی و یا به تعبیر غزالی «مفردات کلی» کامل شوند. این مفردات اگرچه از طریق احساس فراهم می‌آیند، ولی محسوس نیستند. و عجیب هم نیست چیزی که محسوس نمی‌باشد از طریق احساس بهم رسد؛ برای اینکه چنین حالتی برای حیوانات نیز وجود دارد؛ زیرا موش، گربه را می‌شناسد و وجود او را بوسیله حس درک می‌نماید، و از عداوت او نسبت به خود آگاهی دارد. بره گوسفند، مهرهی و محبت مادر خود را تشخیص می‌دهد و به دنبال او راه می‌افتد. عداوت و یا محبت، یک امر محسوس نیست؛ بلکه نتیجه قوه ای است در حیوان که «وهم» و یا «میز» نام دارد. این ممیز در معیت عقل برای انسان وجود دارد. علیهذا برای عقل آدمی از رهگذر جزئیات خیالی، مفرداتی کلی فراهم می‌شود که از جهتی متناسب با خیال و از جهتی دیگر نامتناسب با آن است.^۲

ولی آیا برای تکوین معنی کلی می‌توان به فعالیت خیال محض اکتفاء نمود؟

فعالیت عقل با فعالیت خیال از لحاظ تکوین معنی کلی فرق دارد؛ زیرا تشابه و یا تفاوت در حوزه فعالیت خیال صرفاً میان اشیاء مختلف است. و این

۱. معیار العلم، ص ۱۳۵.

۲. همان مرجع و صفحه.

فعالیت باآمیزه‌ای از اغراضِ متنوع توأم بوده و در ذاتهای متفاوتی انجام می‌گیرد، مانند سفید پوست بودن زید و سفیدی این صورت. در حالیکه تشابه درمیدان فعالیت عقل عبارت از ارتباط و اتصالی است که فکر آنها میان مفهوم کلی و فرد مخصوصی ایجاد می‌کند. مثلاً می‌گوئیم: این گُل، سفید است یعنی ما مفهوم گُل را درجنس «سفیدرنگ» وارد ساختیم و تعمیمی را در اینجا ملاحظه می‌کنیم که متناسب با طرز فعالیت عقل می‌باشد.

اضافه بر این، صورخیال باصور مفاهیم کلی تفاوت دارد، باین معنی که صورخیال معمولاً فقط بر شخص معینی قابل انطباق است. البته گاهی صورت اشخاص متعددی را کنارهم فراهم می‌کند و تفاوتها و جزئیات مختلف را از آنها بیرون می‌کشد، لکن شکل و رنگ و اغراض را در آنها نگاه میدارد. اما معنی کلی در عقل ما بصورت یک مفهوم عام و غیر اختصاصی و گسسته و مجرد از هرگونه شوائب جزئی تصور می‌شود... آنچه که خیال انجام میدهد این است که برخی از صور جزئی را در اختیار عقل قرار میدهد که این صور برای ایجاد اتصالات و نسبتها میان امور معقول، به عقل یاری میدهد. و در نتیجه، عقل می‌تواند معقولات را از محسوسات استخراج نماید.

غزالی این نکات را در کتاب «تهافت الفلاسفة» چنین گزارش می‌کند: «صورت معقولِ مفرد، یعنی صورتی که نخست حس آنها درک کرده است در عقل وجود دارد، و این صورت با سایر آحاد جزئی - که حس آنها درک کرده است - دارای یک نسبت می‌باشد؛ زیرا اگر او انسان دیگری را مشاهده کند هیئت و شکل دیگری برای او پدید نمی‌آید، آنچنانکه اگر اسبی را بعد از دیدن یک انسان مشاهده کند دو صورت مختلف و متفاوت برای او به هم میرسد.

همانند همین امر نیز گاهی به مجرد حس به انسان دست میدهد، مثلاً اگر آدسی، آبی را مشاهده کند صورتی در خیال او فراهم می‌آید؛ اگر همو پس از مشاهده آب، خون را ببیند صورت دیگری در خیال او به هم میرسد. اگر

پس از این دو رؤیت ، آبِ دیگر را ببیند ، صورت دیگری از آب درخیال او نقش نمی گیرد ، بلکه همان صورت آب که درخیال او نقش گرفته است مثال و نمونه برای هریک از آحاد آب می باشد . لذا گاهی این تصور پیش می آید که این آب باچنین مفهومی ، کلی است . این معنی و مفهوم کلی هم درحس و هم در عقل است ؛ چون وقتی عقل ، صورت جسم را از حیوان درک نمود از درخت صورت جدیدی از جسمیت را استفاده نمی کند ، چنانکه اگر دو آب را در دو وقت مشاهده کند و یا اصولاً اگر دو امر متشابهی را مشاهده کند دو صورت از آنها درخیال او پدید نمی آید. این نکته نمایانگر آن نیست که یک مفهوم کلی ثابت می گردد که اساساً فاقد وضع معین می باشد ، با اینکه می دانیم عقل گاهی به ثبوت چیزی حکم می کند که نه قابل اشاره و نه دارای وضع می باشد مانند حکم عقل به جود صانع و خالق جهان . عقل نسبت به اشیائی که آنها را تجرید می کند دارای موضع منفی نیست ، بلکه به جانب مثبت در فعالیت خود گرایش و بداندسو میل دارد که این اشیاء تجرید یافته را مبنای نخستین کوشش خود قرار دهد . اصل در انسان براین نیست که برای تحصیلِ صِرْفِ شناخت - منهای عمل و رفتار و زندگی - بکوشد ، بلکه این شناختهای عقل بعنوان محرک و انگیزه بر عمل و کوشش درمد نظر است . غزالی همواره معرفت را با عمل مربوط می سازد و شناختها را براساس رفتار و عمل ارزیابی می کند .

حکم : در تعریف علم از نظر غزالی

حکم عبارت از باز یافتن رابطه میان دو چیز از نظر ایجاب و سلب می باشد . و یا عبارت از نسبت یک مفهوم با مفهوم دیگر از نظر ایجاب و سلب و یا اثبات و نفی است ^۱ . غزالی در تعریف حکم می گوید : علم به نسبت بعضی از ذوات

با بعضی دیگر از لحاظ سلب و ایجاب می باشد^۱.

حکم باچنین مفهومی ، منطبق باچیزی است که خود غزالی و منطقیین ، آنرا « تصدیق » می نامند، و همین منطقیین میان این تصدیق و تصویری که عبارت از ادراک مفرد و یا ادراک ذوات اشیاء است فرق می گذارند^۲ با اینکه تصدیق و یا تصور عبارت از یک نوع فعالیت ذهنی و عقلی است . علت اینکه منطقیین میان این دو فرق می گذارند این است که منطق راجع به بنای تفکر صحیح و راه و روش آن بحث می کند، و لذا میان ماده علم که عبارت از تصور است ، - تصویری که از حس نتیجه می شود و مجرد از عوارض و دارای عمومیت نسبت به تمام انواع جنس و افراد نوع می باشد - و میان فعالیت دیگر عقل که در جهت صادر کردن احکام بر این تصورات و ایجاد روابط و مناسبات میان آنها انجام می گیرد فرق می گذارد .

کار حکم این است که رسیدن به نوعی از تصور عقلی مجرد را برای ما محقق سازد ، تصویری که با تصور خیال و حس ، متفاوت است^۳ و بر نوعی از تفصیل و ترکیب و تحلیل ، مبتنی است ، و این کار از وظائف مهم و اساسی عقل می باشد . غزالی در این باره می گوید: « ما دارای قوه ای هستیم که کلیات مفرد را بمدد حس ظاهری درک می کند و نیز دارای قوه مفکره ای هستیم که برای نفس پدید آمده و کارش عبارت از ترکیب و تحلیل می باشد و نسبت میان مفردات را می سنجد . و نیز دارای قوه ای هستیم که نسبتی را که قوه مفکره میان مفردات ایجاد کرده و نیز نسبت میان آنها را از نظر ایجاب و سلب درک می کند^۴ . از اینجا نتیجه می گیریم که عمل اصلی عقلی عبارت از کشف روابط میان

۱. همان مرجع ، ص ۱۵۱ .

۲. همان مرجع ، ص ۱۳۳ .

۳. همان مرجع ، ص ۱۳۶ .

۴. همان مرجع ، ص ۱۳۵ .

مفاهیم با همدیگر و صدور حکم بر ارتباط آنها با اشخاص می‌باشد، و این کشف در یک جنبش و فعالیت مستمر عقلی انجام می‌گیرد، فعالیتی که کارش، ترکیب و تحلیل و تفصیل و تحکیم بوده عبارت از جزم و قطع به وجود نسبت و رابطه‌ای است که خود میان معانی و مفاهیم ایجاد کرده است و یا به نفی آن نسبت، قطع پیدا می‌کند، البته آنگاه که رابطه‌ای میان آنها نیابد. پس بنابراین نیروی عقلی بمعنی تصدیق است که این نیرو «قدیم و حادث را درک کرده و یکی از آنها را به دیگری منسوب می‌سازد، چنانکه انسان را به حیوان بانسبت ایجابی منسوب می‌سازد [ومی گوید: الانسان حیوان ناطق] و حدوث را بانسبت سلبی به قدّم منسوب می‌کند»^۱ [ومی گوید: القدیم لیس بحادث].

طرز عمل حکم - چنانکه قبلاً گفتیم - حتی در مفهوم کلی نیز روشن می‌شود؛ زیرا مفهوم کلی صرفاً نتیجه احکام عقلی است؛ چون هرگونه تجرید و تعمیم و تفکیک و تشابه و تمیز، متضمن یک حکم می‌باشد. و بدینسان حکم عبارت از اساس تفکر است و عبارت از مفهوم کلی نیست، زیرا مفهوم کلی مانند (کتاب) عبارت از اثبات مجموعه‌ای از صفات و خصوصیات شماری از افراد کتاب و نفی مجموعه‌ای از صفات و خصوصیات از افراد و آحاد همان کتاب می‌باشد.

روانشناسی جدید این مطلب را برای ما روشن کرده است؛ چون روانشناسان جدید معتقدند: با اینکه مفهوم کلی، آغاز و انجام طرز کار تفکر را تشکیل می‌دهد تفکر در یک امر در بسته قرار ندارد، بلکه درها به روی تفکر گشوده است، و در هر آن قابل تعدیل می‌باشد. مفهوم کلی، خود یک مطلب قابل ذکری نیست بلکه یک حکم عقلی ناتمام می‌باشد. ذهن آدمی مثلاً معنی کلی مانند درخت یا فضیلت را آنگاه درک می‌کند که درباره چیزی که مربوط به درخت

و یا فضیلت است تعقل نماید. مفهوم هرواژه‌ای از واژه‌ها عبارت از نمودار احکام عقلي است که هیچ مرزی بدان کران نمی‌بخشد، و هیچ رقمی آنرا محدود نمی‌سازد، یعنی ذهن آدمی میان انواعی از جزم و یقین در نوسان است که هنوز هیچیک از انواع تحقق نیافته است و احياناً در مدت زمانی طولانی و یا کوتاه دارای ثبات و استقرار است، و گاهی بخشی از این کلی را جدا ساخته و استقلال می‌دهد. آنچه بمفهوم کلی استقلال می‌دهد عبارت از امکان‌وارد ساختن آن در نسبت‌های متعدد است و این امکان را به من می‌دهد که در باره فضیلت به انواعی از تفکر بیندیشم و یا حکم موقت من دچار توقف گردد. این شمار عديده احکام - که هنوز کامل نیست - مفهوم کلی را ارائه می‌کند. اگر این احکام ناقص نیز از میان برخیزد در ذهن من اساساً مفهوم کلی باقی نمی‌ماند، و این مفهوم کلی به تصویری مادی تبدیل می‌یابد.

فرق میان مفهوم کلی و صورت انسان عبارت از همین احکام مربوط به انسان می‌باشد، احکامی که مفهوم کلی بگونه‌ای بالقوه - نه بالفعل - تحت پوشش آن قرار دارد، و همان چیزی است که ما میان ابهام و روشنی، نسبت به آن بسر می‌بریم. پس بنابر این فرق مهم و اساسی میان مفهوم کلی و حکم عقلي وجود ندارد؛ زیرا مفهوم کلی بمجرد وجودش متضمن ارتباطات و پیوندهائی است که مفاهیم کلی دیگر را نیز می‌تواند در گنجور و ظرفیت خود پذیرا باشد. پس مفهوم کلی - چون در حقیقت، نتیجه حکم می‌باشد - به حکم مدد می‌رساند.^۱

غزالی به پاره‌ای از نکات فوق اشاره می‌کند، اگرچه اشاره او کاملاً روشن نیست. وی می‌گوید: «حس به مدد قیاس خفی درك می‌کند، مثل حکم ما به اینکه زدن موجب درد در حیوان و جانداران است، و بریدن نیز درد آور است، و قطع کردن موجب هلاك می‌باشد، و سقمونیا [گیاهی است] لپنت

مزاج می آورد ؛ و نان ، آدمی را سیر می سازد ، و آب تشنگی را برطرف می کند ، و آتش می سوزاند . حس آدمی ، مرگ را باگردن زدن و درد را با بریدن با مشاهده حالت های خاصی در طرف درك می کند ، و چه بسا که تجربه موجب آن می گردد . و بالاخره این حالت ، همراه با نیروی خفّی مناسبی است که با مشاهدات عجین است ، چون هررویدادی در این مقوله همچون گواه گزارشگری است که همان قیاس خفی بدان ضمیمه شده است»^۱.

روشهای اعتبار و استدلال در ادراکات عقلی :

این روشها شامل : قیاس ، استقراء ؛ تمثیل ، وحدس می باشد .

قیاس :

قیاس عبارت از استنتاج نتیجه خاص و جزئی است که در طی مقدماتی عام و وسیعتر از نتیجه وجود دارد . معمولاً قیاس مجموعاً از سه قضیه تشکیل می یابد : دو مقدمه و يك نتیجه . و این کمترین عناصری است که يك قیاس از آنها تشکیل می شود «مسلم بودن قضایا از شرایط قیاس نیست ، بلکه شرط قیاس این است که اگر قضایای آن مسلم باشد ، نتیجه آن لازم و ضروری است»^۲ .

قیاس برای علم ، رشد و پیشرفتی بیارنمی آورد ، و عقل در ظل قیاس گامی به جلو برنمیدارد ، بلکه عقل از رهگذر قیاس از يك معلومی به معلوم دیگر منتقل می گردد و معلومات قبلی را - که بالفعل و یا بالقوه وجود داشته است - در عقل فراهم می آورد ؛ بهمین جهت نمیتوانیم درباره نتیجه قیاس کسب قاطعیت کنیم مگر آنگاه که از پیش ، نزد ما معلوم بوده و نسبت به آن دچار غفلت شدیم . نتیجه ، - بالفعل و یا بالقوه - موجود است ؛ زیرا به گفته غزالی ممکن است

۱ . معیار العلم ، ص ۱۰۹ .

۲ . معیار العلم ، ص ۷۸، ۷۷ .

« علیرغم حضورِ مُقَدِّمَتین در ذهن، از نتیجه غافل باشی، چه بسا شخصی که به قاطر و استری شکم برآمده می‌نگرد و از پی آن تصویری در او بوجود آید که این استرحامله و باردار است. اگر به او بگویند: آیا میدانی که این حیوان، استر است؟ در پاسخ می‌گوید: آری. هرگاه به او بگویند: آیا می‌دانی که استر باردار نمی‌گردد؟ در پاسخ می‌گوید: آری میدانم. اگر به او بگویند: چرا از نتیجه این دو مقدمه غافل ماندی و قبلاً برضد آن فکرمی‌کردی [و می‌گفتی: حامله است]؟ در جواب می‌گوید: من از ترکیب این دو مقدمه و احضار آنها بصورتی که متوجه یافتن نتیجه‌ای باشد غفلت کردم. بنابراین از همین جا برای تو روشن شده است که نتیجه - اگرچه بالقوه همانند وجود جزئیات در بطن کلیات، در ضمن مقدمات وجود دارد - بعنوان یک آگاهی بالفعل، امری زائد و علم جدیدی نسبت به مقدمات می‌باشد.^۱»

از این بیان می‌توان استفاده کرد که امکان دارد قیاس‌را یکی از وجوه علم جدید و تازه از راه رسیده پس از علم به مقدمات دانست؛ زیرا با آنکه نتیجه، جزئی از مقدمات است گاهی از دیدگاه ما در لابلای مقدمه مخفی می‌ماند. غزالی در توضیح این مطلب می‌گوید: «ممکن است با وجود روشن بودن مقدمات [یعنی صُغَری و کُبَری]، نتیجه روشن نباشد، گاهی انسان می‌داند که جسم، موجودی مرکب است و نیز میداند که هر موجود مرکبی حادث می‌باشد، او علیرغم چنین علمی، از نسبت حدوث به جسم احیاناً غافل می‌ماند. پس نسبت حدوث به جسم غیر از نسبت حدوث به امر مرکب و نیز غیر از نسبت مرکب بودن به جسم می‌باشد، بلکه نسبت دادن حدوث به جسم، علم جدیدی است که از ناحیه حصول مقدمات و نیز از احضار توأمان آنها در ذهن - بصورتی که برای یافتن نتیجه تنظیم گردند - بدست می‌آید.^۲»

۱. همان مرجع، ص ۱۱.

۲. همان مرجع و صفحه.

غزالی اشاره به آن دارد که قیاس، متضمن نوعی از استقراء نیز می باشد، بنابراین، مقدمات عبارت از قضایائی هستند که از تصورات و تصدیقاتی بهم میرسند، تصورات و تصدیقاتی که بوسیله استقراء و تجرید و تعمیم شکل می گیرند.^۱

با اینکه غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» از روش قیاس در ادراکات عقلی خرده می گیرد و بدان یورش می برد، معذک کتاب ویژه ای درباره قیاس ساخته و پرداخته است و این کتاب عبارت از «معیار العلم» است که در طی آن قیاس را بعنوان روش صحیح استدلال و استبصار برمی شمارد.^۲

استقراء:

استقراء عبارت از ملاحظه و بررسی پدیده های جزئی و پیشرفت بسوی قانون کلی است. و یا به تعبیر غزالی: «جزئیات فراوانی را که تحت یک مفهوم کلی مندرج اند تصفح و بررسی کنی تا اگر حکمی را در طی این جزئیات یافتی همان حکم را درباره مفهوم کلی این جزئیات صادر کنی»^۳. پس استقراء عبارت از انتقال از حقایق محسوس و جزئی به سوی تفسیر و تعلیل می باشد. استقراء از دیدگاه غزالی روشی کامل برای وصول به ادراک و یا معرفت نیست؛ چون وجود استقراء تام امکان ندارد. استقراء صرفاً می تواند ظن و گمانی را نسبت به قانون کلی در انسان بارور سازد، و نمیتواند تمام زوایای احتمال و تردید را فراسوی عقل آدمی مسدود کند. غزالی در گزارش این نکته می گوید: «نمونه این سخن در مورد مسائل عقلی آنست که کسی بگوید: فاعل و مؤثر در عالم عبارت از جسم است. به او می گویند: از کجا؟ می گوید:

۱. همان مرجع، ص ۱۰۵.

۲. همان مرجع، ص ۹۱.

۳. همان مرجع و صفحه.

هر فاعل مؤثرى جسم مى باشد. به او مى گویند: به چه دليل؟ مى گوید: من انواع عوامل و فواعل مؤثر - اعم از خياط و بناء و كفاش و نجار و نساج و امثال آنها - را تصفح کردم و همه آنها را بصورت جسم يافتم و در نتیجه، علم پيدا کردم که جسميت لازمه فاعليت و تأثير است؛ لذا حکم مى کنم که هر فاعل مؤثرى عبارت از جسم مى باشد. مسلماً چنین استدلالی نمیتواند نسبت به چنان نتیجه ای مفيد و رسا باشد؛ زیرا ما به او مى گوئیم: تو در طى اين تصفح و جستجو، فاعلِ عالم را تصفح کردی، اگر تو از فاعل و علت مؤثر عالم تصفح مى کردی و آنرا نیز بصورت جسم مى يافتی نتیجه و مطلوب را - پيش از آنکه كفاش و بناء و امثال آنها برای تو شناسائی مى شدند - مى شناختی. لذا تصفح و جستجوی تو در مورد كفاش و بناء و ... تصفحی است که نمى تواند رسا به مطلوب تو باشد؛ توئى که علت مؤثرِ عالم را تصفح نکرده و حال او را باز نيافتی چگونه حکم مى کنی که فاعل مؤثرِ عالم، جسم است؟! ... اگر بگويد: من همه آنها را تصفح نکردم، بلکه اکثر آنها را فحص نمودم. به او مى گوئیم: چه مانعی دارد که همه فاعلهای مؤثر - جزى که تو آنرا تصفح نکردی - جسم باشند و آن يکى که مورد فحص و تصفح تو نبوده است جسم و جسمانى نباشد؟^۱

مادامی که استقراء، تام و کامل نباشد مجالى برای از میان رفتن شک وجود ندارد؛ در استقراء تام همین قدر کافی نیست که يافته های خود را گواه قطعی برای حکم خود قرار دهی؛ زیرا ممکن است از يافته های تو چیزی از قلم افتاده باشد که تو آنرا تصفح نکرده باشی؛ مثلاً اگر کسی حکم کند که هر حیوانی بهنگام جویدن، فك پائين را حرکت ميدهد و اين حکم را از آنجا بدانند که انواع و اقسام حيوانات زيادى را تصفح کرده است، بايد به او گفت که او تمام حيوانات را بهنگام جویدن تحت بازرسی قرار نداده است؛ چون

اگر او تمساح را می‌دید ملاحظه می‌کرد که بهنگام جویدن، فك بالا را حرکت می‌دهد (البته آنچنانکه مردم می‌گویند) بنا براین، استقراء تام مفید علم است و استقراء ناقص مفید علم نخواهد بود، بخصوص در مواردی که خلاف و دوگانگی در برخی از جزئیات بنظر رسد. لذا نمیتوان استقراء را بعنوان یک علم کلی دانست که بوسیله ثبوت حکم برای معنای جامع جزئیات، در انسان بهم رسد.^۱

باید اشاره کنیم که استقراء و قیاس - در اینکه باید در هریک از آنها حد وسطی کشف شود تا به نتیجه رسا باشد - مشترك‌اند.

چنانکه غزالی هریک از استقراء و قیاس را در بهم‌رسیدن ادراک، ضروری می‌شمارد: در استقراء از جزئیات آغاز می‌کنیم و به حکم کلی می‌رسیم. و بوسیله قیاس، صحت این قواعد کلی را اثبات کرده و آنها را از نو برای شناخت حقایق جزئی و یا نتایج تجربه تنظیم می‌نمائیم.^۲

تمثیل:

تمثیل عبارت از آنست که راجع به چیزی حکم کنیم که مطابق با چیز دیگر است، از آنجهت که میان آندو در پاره‌ای از خصوصیات، تشابه وجود دارد. طبق تعریف غزالی، تمثیل عبارت از حکم جزئی معین است که این حکم بجزئی دیگر نیز منتقل شود البته بخاطر اینکه ایندو جزئی دارای تشابهی نسبت بهم می‌باشند.^۳ غزالی تمثیل را از نظر فقهی اینگونه می‌شناساند: «ممکن است حکم يك جزئی معین به جزئی دیگر بخاطر اشتراك آندو در پاره‌ای از اوصاف منتقل شود»^۴ و عقل این تشابه و اشتراك را ملاك تشابهی کاملتر و

۱. همان مرجع، ص ۹۳.

۲. همان مرجع، ص ۵۲. المستصفی ۴۵/۱.

۳. معیار العلم، ص ۵۴. ۴. همان مرجع، ص ۹۷.

عمیقتر قرار می‌دهد. فقهاء، عنوان «قیاس» را بر تمثیل اطلاق می‌کنند. متکلمان در تعریف تمثیل می‌گویند: ردّ و ارجاع غائب به شاهد و حاضر است. از نظر غزالی استدلال کردن از رهگذر تمثیل برای تأمین نتایج قطعی و صحیح، رسا نمی‌باشد؛ بدلیل اینکه عقل فقط در معانی کلی تصرف می‌کند و روی شخص و عین و جزئی حکم صادر نمی‌کند مگر آنگاه که مفهوم کلی را از آنها انتزاع کرده و آنرا تعمیم دهد. در آنصورت حکم عقل بر روی شخص بمقتضای تجرید و تعمیم آن، جاری خواهد بود. «وقتی ما يك شئی غایب را به شاهد ارجاع می‌کنیم دچار لغزشها و اشتباهاتی می‌گردیم که منشأ آن عدم استقصاء صفات و یا صفتی است که تشابه عمده دو جزئی به این صفت و یا صفات، مربوط می‌باشد. آنگاه که این صفت و یا عبارت دیگر: این مفهوم کلی - که شاهد و غایب در آن مفهوم دارای اشتراك هستند - بدست آید اساساً ما از این شاهد [یعنی آن جزئی که حکم آن معین است] بی‌نیاز خواهیم شد، و برای حکم بر غایب [یعنی آن جزئی که حکمش مشخص نیست] به همین معنی کلی و مشترك اکتفا خواهیم نمود. چه بسا جزئیاتی که مشهود ما هستند و دارای صفاتی مخفی و غیر مشهود است و بخاطر مخفی بودن صفات آنها نمیتوانیم کاملاً آنها را درك کنیم، و احیاناً ممکن است نحوه حکم ما بر این جزئیات بخاطر همین صفات مخفی باشد، سپس خود حکم به امر غائب انتقال می‌یابد آنهم بخاطر صفات دیگری که در حقیقت نمی‌توانند علت حکم باشند؛ چون در این شرائط برای امر غائب، اموری را اثبات می‌کنیم که این امور را در امر شاهد و حاضر مشاهده کردیم و بغلط حکمی را صادر خواهیم کرد»^۱.

غزالی مثالها و نمونه‌هایی از مسائل عقلی و فقهی را یاد می‌کند که طی آنها خطاها و لغزشهای روش تمثیل یا قیاس فقهی، روشن می‌گردد.

حدس :

حدس ، خود نوعی از الهام می باشد . غزالی - چنانکه دیدیم - میان دو روش استدلال ، فرق می گذارد که انسان در یکی از ایندو روش به پیروی از عقل ، موفق به کشف حد وسط ها می شود ، و با استفاده از یکی از روشهای استقراء و تمثیل و قیاس به نتایج می رسد . و در روش دیگر برای رسیدن به نتیجه از حدس بهره مند می شود ، یعنی حد وسط را مستقیماً و بدون اینکه بفهمد از کجا بدست آمده است باز می یابد . حدس عبارت از انتقال از قوه به فعلیت است که این انتقال بمدد عقل فعال و بصورت يك جهش عقلي سریع یعنی دفعةً انجام می گیرد . آنگاه که این سینا راجع به مرحله «عقل بالفعل» سخن میگوید بهمین نکته اشارتی دارد ؛ لذا می گوید : حدس عبارت از الهام عقل فعال می باشد؛^۱ چنانکه غزالی در کتابهای «میزان العمل و معیار العلم و احیاء» بارها بهمین نکته اشاره کرده و می گوید: حدس ، انتقال مستقیم و بدون واسطه فکر از مبادی به مطالب می باشد.^۲

تهانوی در تعریف حدس چنین می گوید : تمثیل یافتن و یاپدیدار شدن مبادی ترتیب یافته در نفس است که دفعةً و بیکباره و بدون قصد و اختیار بهم میرسد . معنی لغوی حدس نیز سرعت در سیور راه رفتن است ، و لذا حدس - همانگونه که مشهور است - به سرعت انتقال از مبادی به مطالب تعریف شده است بطوریکه حصول مبادی و مطالب همزمان بایکدیگر اتفاق می افتد.^۳ حدس یکی از عوامل امتیازات مردم در تحصیل و کسب ادراکات است که ادراك - یعنی انتقال از مبادی به مطالب در برخی از مردم - باکندی صورت می گیرد . و در برخی دیگر توأم با سرعت انجام می پذیرد ؛ زیرا حدس ،

۱. معاضرات فی الفلسفة : دی جلاززا ، ۲۲/۳ .

۲. معیار العلم ، ص ۱۱۰ .

۳. کشاف اصطلاحات الفنون ۲۰۰/۱ .

جهش عقلى را در انتقال به نتایج برای ما تصویر می کند، چه بسا شکلی که بر انسان عرضه می گردد، ولی غامض و مُغْلَق بنظر میرسد. اگر کمی بیندیشد و در تعقل خود درنگ کند اسرار و خفایای آن پدیدار می شود، و نور و روشنائی بر فضای عقل او پرتوافکن می گردد. چنین شرایطی در طی مشکلات ریاضی و حساب - بیش از مسائل دیگر - خود را می نمایاند. برخی از مردم به تجزیه و تحلیل و بررسی راه و روشها نیازی ندارند، بلکه جهشهای عقلى آنها بوضع شگفت آوری گسترده و سریع است و اموری که برای دیگران پیچیده است برای آنها روشن و واضح می باشد. آنچه را که عقل آنها با یک مرحله در آن قاطعیت می یابد، عقل دیگران حتی در مراحل متعدد نیز نمیتواند آن قاطعیت را کسب کند. این حالت - چنانکه غزالی می گوید - به نفس و روان متعلم و طالب علم مربوط است، نفس متعلم آنگاه که کامل می شود و همانند درخت بارور و یا گوهری است که از قعر دریا بیرون کشیده می شود. اگر قوای بدنی بر نفس متعلم چیره شود ناگزیر است در طول مدت زیاد و با تحمل رنج و زحمت و بی جوئی از فوائد و بهره ها، یادگیری خود را فزاینده سازد. ولی آنگاه که نور عقل بر حالات حسی او مستولی گردد، طالب علم با اندک تفکری از فزاینده ساختن یادگیری و تعلم بی نیاز می شود؛ زیرا نفس قابل و جان و روانی لایق، بایک لحظه تفکر و اندیشدن، فوایدی را عائد خود می گرداند که نفس جامد و راكد باتعلم سالیانه خود نمیتواند بر آنها دست یابد^۱.

بدیهی است که فکر و اندیشه خدادادی که عبارت از حرکت بطرف معقولات است دارای مراتب و درجاتی است که مقطع آغازین آن، فکر و اندیشه کُند رفتار است، فکری که به هدف و مطلوب ناآشنای خود - جز پس از مدتی طولانی و رنج و مشقت - دست نمی یابد. این فکر و به اشتداد و قوت می نهد، و بالاخره

بجائی میرسد که بدون فاصله زمانی میان مبادی و مطالب و بدون نیاز به سیر و حرکت فکر، آدمی، به هدف و مطلوب خود می‌رسد. و این حالت عبارت از همان حقیقتی است که «حدس» نام دارد، و همانطور که غزالی می‌گوید: مزاجها نقش مهمی در این رهگذر ایفاء می‌نمایند.^۱

حدس، یک شناخت بدون واسطه‌ای است که به خاطر صفاء ذهن و شهود بدون واسطه امور، روی می‌دهد، و نفس در پذیرش مطلوب و تصدیق و باور داشت آن چنان قاطعیتی بدست می‌آورد که قادر نیست شک و تردیدی را نسبت به آن در خود راه دهد.^۲

بهین جهت غزالی اذهان را به دو نکته جلب می‌کند:

۱- حدس برای کسانی که کاملاً از موضوع حدس انقطاع و بیگانگی دارند روی نمی‌دهد، بلکه برای پدید آمدن حدس لازم است اهتمام و عنایتی به موضوع حدس در میان باشد.

۲- چون حدس عبارت از یک شناخت مستقیم و بدون واسطه و مقدمات است، ایجاد قاطعیت آن نسبت به شناخت استدلالی - برای کسی که حدس برای او پدید می‌آید - فزونتر و قوی‌تر است؛ ولی برای کسی که با حدس سرو کار ندارد و از ممارست در آن بی بهره است قاطعیت آفرین نمی‌باشد.

غزالی در این مطلب بیان دقیقی دارد و می‌گوید: «کسی با علوم سرو کار دارد از طریق حدس و اعتبار، قضایای فراوانی برای او بهم میرسد که نمیتوان بر آنها اقامه برهان نمود، و شک و تردید را نیز بدانها راهی نیست، و نیز نمیتوان دیگران را در تعلیم آن شرکت داد، و شخص قادر نیست طالب علم را در همان مسیری قرار دهد که خود، آن مسیر را در نور دیده و آنرا بعنوان روش خود برگرفته است، مگر آنگاه که طالب علم نیز همچون استاد، خود را

۱. معیار العلم، ص ۱۱۰.

۲. همان مرجع و صفحه.

برچنين سلوكى تقويت كند و درنتيجه ، اين گونه سلوك ، وى را به همين اعتقاد رهنمون گردد ، هرچند كه ذهن او از لحاظ قدرت و صفاء و روشنى هم كامل باشد . بخاطر همين نكات است كه اشكات و اقناع هر فرد مجادله كننده با سخنى قانع كننده و انعطاف آفرين ، ممكن نمى باشد ؛ لذا نبايد درباره هر حقى ، بر قدرت مجادله خود چشم طمع بدوزى ؛ چه بسيار از اعتقادات يقينى است كه ما نمى توانيم از طريق برهان و استدلال ، آنها را به ديگران تفهيم كنيم مگر آنگاه كه آنها با مادر ممارست و سروكار داشتن با حدس ، شريك گردند ، تا با مادر علوم و معارفى كه محصول حدس مى باشند سهيم شوند . در مورد چنان مقام و موضعى است كه مى گويند :

«مَنْ لَمْ يَدُقْ لَمْ يَعْرِفْ ، وَمَنْ لَمْ يَصِلْ لَمْ يَدْرِكْ» ۱ .

كسى كه نچشد ، نخواهد شناخت ، و كسى كه نرسد نمى تواند دريابد و باز شناسد .

الهام و حدس - در اين جهت كه هر دو از طريق اتصال با عقل فعال روى مى دهند - مشترك مى باشند . اين امر يك مسئله كلى و عمومى نسبت به هر گونه شناختى است كه اين شناخت از حالت بالقوه به حالت فعليت و تحقق مى رسد . اما تفاوت ميان حدس و الهام به اين اصل بر مى گردد كه حدس در رابطه با علوم و معارفى است كه مراحل تجريد عقلى در اين علوم از طريق حواس ، ترتيب و تسلسل مى يابد ؛ در حاليكه الهام در رابطه با امور عقلى مجرد و غالباً مربوط به حقايق وايدهاى عالى است .

ظاهراً غزالى در كتابهاى نخستين خود ، فرق روشنترى را ميان حدس و الهام ياد کرده است كه ضمناً داراى رنگ فلسفى نيز مى باشد ، اما در كتابهاى اخير خود از قبيل : احياء و كتابهاى كه از لابلای احياء ، زاده شده و سر بر آورده است - بيشتر از الهام سخن بميان آورده و حدس را برخلاف ابن سينا و دكارت

و سایر فلاسفه - با چهره‌ای بیگانه و بدور از آرایش عقلی و فلسفی مطرح می‌کند.^۱
 آری غزالی به حدس در این کتابها سیمائی صوفی و عرفانی می‌بخشد .
 پیش از آنکه سخن را درباره استدلال - که یکی از روشهای ادراک عقلی
 است - پایان بریم باید اشاره کنیم که غزالی به یک زاویه با ارزشی توجه کرده
 است که هر ادراکی در آغاز امر، مشکل و پیچیده می‌باشد، و سرانجام از طریق
 تفصیل و تجزیه به مرحله وضوح کامل می‌انجامد . مثالی را که غزالی در این باره
 ذکر می‌کند چنین است :

« استدلال همانگونه است که در برابر دیدگان انسان - در تاریکی و یا از
 دور - شخصی مجسم می‌شود ، و نوعی از آگاهی نسبت به آن شخص در او
 بهم میرسد . و آنگاه که این شخص نزدیک می‌شود و یاتاریکی از میان می‌رود ،
 مشخصات آن شخص روشن می‌شود و او را با تفصیلات و جزئیاتش درک
 می‌کند . . . این طرز فعالیت چشم برای آنست که انسان ، نخست اشیاء را
 بصورت مُرَكَّب درک می‌کند ، سپس آنرا پس از درک اجمالی به تفصیل
 شناسائی می‌نماید ،^۲ .

چنانکه در کتاب احیاء راجع به موضوع تفکر اشاره به آن دارد که یکی
 از مهمترین عناصر هر گونه فعالیت فکری این است : نخست مشکلی را که باید
 درباره آن بیندیشد - پیدا کند ، پس از آن ، عقل در تشخیص جوانب و ابعاد
 مختلف آن دست بکار گردد ، و راه حلهای گوناگونی را که از رهگذر آنها به
 نتیجه می‌رسد از نظر بگذراند ، و پس از اطمینان نسبت به صحت راه حلهائی را
 که در نظر گرفته و آنها را بر مشکل و مطلوب مجهول خود عرضه و تطبیق کرد به
 ادراک و یقین نائل می‌شود .

۱. مجلة ، المجمع العلمی بدمشق ، مجلد ۲۱ ، ص ۵۰۱ ، مقاله دکتر جمیل صلیبا .

۲. احیاء ، ۱۰۲/۱ .

کشف و الهام :

بحث درباره کشف و الهام ، شامل مسائل زیر می گردد :

- ۱- حقیقت الهام ۲- اصول و مبانی و ادله غزالی بر وجود الهام ۳- انواع الهام ۴- ترجیح کشف و الهام بر استدلال و اعتبار .

الف - حقیقت الهام :

چنانکه دیدیم غزالی دو نوع ادراک عقلی را مشخص می کند و میان آنها فرق می گذارد :

- ۱- ادراک از طریق یادگیری و اکتساب یعنی روش « تعلم انسانی » .
 - ۲- ادراک از طریق کشف و الهام یعنی روش « تعلم ربانی » .
- اما تعلم انسانی عبارت از همان است که از طریق استدلال و یادگیری معمول و جاری ، و تجربه و استنباط فراهم می آید .
- و اما تعلم ربانی و طریق کشف عبارت از طریق علم لدنی است که از راه اکتساب و استدلال بهم نمی رسد ، « بلکه این کشف ، ناخود آگاه بر قلب آدمی پورش می آورد ، و لذا نامش « الهام » و یا « وحی » است . و این تفاوت نام و عنوان بر حسب معلوم و یا مجهول بودن طریق ایصال علوم می باشد »^۱ .
- صوفیه نیز میان این دو نوع ادراک عقلی [یعنی کشف و استدلال] تفاوت نهاده و می گویند: روش معرفت حسی عبارت از تعقل و تجربه است ، ولی روش معرفت لدنی صوفی عبارت از کشف بدون واسطه و شهود مستقیم مطلوب می باشد .

بمنظور آنکه طبیعت کشف را - بعنوان یکی از روشهای شناخت - بازیابیم لازم است فرق میان شناخت استدلالی و شناخت حدسی را بشناسیم .

معرفت و شناخت بر حسب اختلاف موضوع ادراك، متفاوت می باشد .
 در این مورد نوعی از ادراك مستقیم وجود دارد که امور محسوس را فرا می گیرد
 و این سبب آنرا « مشاهده » و یا « معرفت حسی مستقیم » می نامد . این ادراك از
 دیدگاه ابن سینا شناخت مستقیم و بدون واسطه شئی خارجی محسوس می باشد ،
 همانگونه که نوعی از ادراك وجود دارد که باید آنرا « ادراك عقلی مستقیم »
 نامید .

ادراك عقلی مستقیم ، گاهی منطقی است مانند درك مستقیم رابطه میان
 دو مفهوم . ادراك با چنین کیفیتی عبارت از سرعت انتقال از روی مجهول به
 معلوم است ^۱ . و گاهی ادراك عقلی بصورت يك ادراك مستقیم متافیزیکی است
 و موضوعاتی را دربر می گیرد که دست آورد عالم حس نمی باشد . ما اینگونه
 ادراك را نزد دکارت و اسپینوزا همانگونه باز می یابیم که در نزد غزالی ،
 البته آنگاه که غزالی راجع به حدس و انتقال معارف از قوه به فعلیت بمدد
 عقل فعال سخن می آورد .

بدیهی است که معرفت صوفیه از طریق کشف بهم میرسد و از نوع هیچ
 شناختی از انواع شناخت استدلالی و یا شناخت مستقیم حسی و یا شناخت مستقیم
 منطقی عقلی و یا شناخت متافیزیکی نمی باشد ؛ زیرا شناخت صوفی بر حس
 و تجارب و عقل و استدلال و مشاهده متکی نیست ، بلکه از نوع عرفان
 و شناخت مستقیم است که راه و روش آن عبارت از ادراک وجدانی صوفیانه
 است ؛ و بالاخره همان چیزی است که بر کشف یا الهام و یا وحی قابل انطباق
 می باشد ^۲ .

علیهذا باید گفت : غزالی راجع به یکی از انواع ادراك عقلی - که همان

۱ . احیاء ، ۱۷/۳ .

۲ . دراسات فی الفلسفة الاسلامیة : دکتر تفتازانی ، ص ۱۶۲ . مجله « المجمع العلمی
 بدمشق » مجلد ۲۱ .

حدس عقلی و ادراک بدون واسطه است - همگام با فلاسفه است؛ ولی آنگاه که کشف و یا بعبارت دیگر: ادراک مستقیم وجدانی را بر انواع ادراک عقلی می افزاید بعنوان مخالف فلاسفه چهره می کند؛ زیرا فلاسفه معتقدند که معرفت و شناخت فقط بوسیله استدلال بهم نمی رسد، بلکه ناگزیر از اِشراقِ صُورِ عقلی فعال بر عقل انسانی است. اشراق مذکور نیز پس از آنست که عقل، مراحل عقل بالقوه و عقل بالفعل را طی کرده باشد، و انتقال عقل از عقل بالقوه به عقل بالفعل - از دیدگاه فلاسفه - نتیجه تأثیر خود عقل نیست، بلکه به مقدار توانائی عقل در ارتباط با عقل فعال مربوط است، عقل فعالی که می تواند ادراک صورت کلی را کامل سازد؛ و بدین طریق احساس، به معرفت عقلی تبدیل می یابد. و اگر چه درست است که ابن سینا می گوید: طرق تحصیل معرفت، سرانجام به نظر و قیاس و حدس مربوط می گردد؛ ولی حدس از نظر همان ابن سینا شبیه حدسی است که دکارت و فلاسفه دیگر بدان اشاره کرده اند. معیار صحت مفاهیم از دیدگاه ابن سینا دائماً از وضوح و عدم تناقض برخوردار می باشد^۱.

تا این پایه غزالی با فلاسفه هم عقیده است. ولی پس از این مرحله درباره ادراک از لحاظ مبادی و غایات، روشی را مخالف با روش فلاسفه در پیش می گیرد، و کشف در چنین نگرشی بدین صورت درمی آید که فقط بعنوان مرحله ای از مراحل اعتبار و نظر و استدلال نخواهد بود، بلکه نقش خود را بصورت یک روش مستقل و قائم بالذات ایفاء می نماید.

علاوه بر این باید گفت که غزالی در مورد ابزار کشف، مخالف با صوفیه است؛ زیرا او عقل و قلب را بعنوان دو ابزار معرفت تلقی نمی کند و میان آن دو تفاوتی نمی بیند؛ چون می گوید: «علم و معرفت از لحاظ عامل و مرکز متفاوت نیست، بلکه علم از لحاظ وسیله و زوال حجاب آن تفاوت می یابد؛ چون کشف

با اختیار قلب بهم می‌رسد^۱. بهمین جهت غزالی عقل و قلب را به یک معنی تلقی و استعمال می‌کند که آن معنی حاکی از افزار ادراک می‌باشد؛ درحالی‌که صوفیه واژه قلب را بعنوان محل و کانون معرفت، و کلمه عقل را بعنوان مرکز علم و استدلال بکار می‌برند. اصول و مبانی صوفیه همانگونه که قشیری می‌گوید: «مقتضی است که «سِرّ»، مرکز شهود و «ارواح»، مرکز محبت و «قلوب»، کانون معارف باشد^۲.

کشف از نوری بهم می‌رسد که خداوند متعال آنرا بر قلب آدمی می‌افکند. و یا به تعبیر غزالی: «کشف عبارت از جریان نور الهام است، الهامی که پس از تسویه و تعدیل پدید می‌آید»^۳ و یا بعبارت دیگر: «خداوند متعال حجاب و پرده را از برابر عقل و قلب انسان بیکسو می‌نهد تا آماده دریافت حقایق گردد».

علت آن این است که قلب - طبق بیان غزالی - دارای دو باب و دروازه است:

یکی از آن دو باب رو به سوی عالم ملکوت - که عبارت از لوح محفوظ است - گشوده می‌باشد. و دیگری «در جهت حواس پنجگانه ظاهری - که چنگ بر عالم شهود دارد - قرار گرفته است»^۴. راه و روش سیر به سوی عالم نخست، خود قلب و تطهیر آن و برداشتن حجاب‌ها و موانع از برابر آن می‌باشد. و راه و روش سیر به سوی عالم دوم (یعنی عالم شهود) عبارت از تجربه برونی است. علماء و متفکران راه دوم را درمی‌نوردند، درحالی‌که صوفیه و عرفاء و انبیاء (علیهم السلام) از راه و روش اول پیروی می‌کنند، و

۱. احیاء، ۱۷/۳.

۲. الرسالة القشیریة، ص ۵۹ الصوفیة فی الاسلام: نیکلسون، ص ۵۷. حضارة الاسلام: جرونیباوم، ص ۳۵۱.

۳. الرسالة اللدنیة، ص ۳۵. این عبارت، اقتباسی است از آیه «فاذا سئوته...»

۴. احیاء، ۲۰/۳. الرسالة اللدنیة، ص ۱۹. کیمیای سعادت، ص ۵۱۸.

از طريق تركيبه والتجاء به خداوند، اين راه را طى مى نمايند .
تفاوت اين دو راه و روش ضمن مثالهاى متنوعى كه غزالى ايراد مى كند
كاملأ روشن مى گردد كه ما بعلت ضيق مجال دو مثال را از ميان آنها برگرفته
و بطور خلاصه از آنها ياد مى كنيم .

۱- اگرما فرض كنيم حوض و گودالى در زمين حفر شده است و ميخواهيم
اين حوض و گودال را از آب پر نماييم ، براى پر كردن آن با آب ، دو راه
وجود دارد : يكي آنكه از فراز آن، آب را از طريق نهرها و جويها بسوى آن
سرازير سازيم ، و ديگر آنكه بر مقدار حفر خود بيفزائيم و آن را عميق تر سازيم
و هرچه بيشتر، خاكها را از درون آن بيرون بكشيم تا آب زلال از زير خاك
بجوشد و از درون خود گودال به فوران افتد . مسلماً چنين آبى ، زلالتر و
پايدارتر و فراوانتر خواهد بود.

مثل و قضيه قلب آدمى همانند حوض و گودال مذكور است ، و علم
بمثله آبى است كه بدان راه مى يابد، و حواس پنجگانه بمتابجه مجارى و نهرهاى
آب است . بدينسان ممكن است علوم و معارف از مجارى و نهرهاى حواس
و استدلال بوسيله مشاهدات به ژرفاى قلب آدمى كشانده شود تا سرشار از
معرفت گردد . و نيز امكان دارد اين مجارى و انهار يعنى حواس پنجگانه
ظاهرى از رهگذر خلوت گزىنى و انزواء و نادیده انگارى تمايلات ، و تطهير
و پاكسازى قلب، مسدود شود و طبقات حجابها و موانع از روى قلب آدمى
بيكسو افتد تا آنگاه كه آبشخورهاى علوم و معارف از درون قلب به فيضان
و جوشش افتد .^۱

۲- فشرده مثال دوم غزالى چنان است كه : چنينها و روميها در حضور
يكي از پادشاهان از نظر كارآئى در نقاشى و پيكره تراشى به مفاخرت نسبت

به یکدیگر دست می‌یازیدند. پادشاه تصمیم گرفت لوحه‌ای در اختیار آنها قرار دهد تا چینی‌ها در قسمتی از آن و رومی‌ها در قسمتی دیگر دست‌اندر کار نقاشی شوند. دستور داد که میان آنها پرده افکندند تا از کار یکدیگر سربرنیاورند. رومی‌ها رنگهای عجیب و شگفت آور و بسیار متنوع را در طرز نقاشی خود بکار گرفتند، ولی چینی‌ها در نقاشی خود از هیچگونه رنگی استفاده نکردند؛ بلکه هرچه توان داشتند در صیقل دادن نقش کوشیده و تمام فرصت خود را در جلا دادن نقاشی خویش مصروف داشتند. وقتی رومی‌ها نقاشی خود را به اتمام رساندند چینی‌ها نیز مدعی شدند که همزمان با آنها نقاشی‌شان به اتمام رسید. پادشاه به شگفت آمد که چینی‌ها چگونه بدون آنکه رنگی را بکار گیرند - موفق به تکمیل نقاشی شدند؟! بالاخره پرده را کنار زدند، دیدند در بخش نقاشی چینی‌ها هنرمندی‌های شگرفی با درخشش فوق‌العاده‌ای نظر بیننده را بخود جلب می‌کند، و همچون آینه صیقلی یافته، درخشان و شفاف است. بخاطر جلا و صیقلی - که در نقاشی آنها بچشم می‌خورد - چینی‌ها برنده مسابقه نقاشی شدند و پادشاه را بر آن داشتند که هنرمائی آنها را بر هنر رومی‌ها برتری بخشد.

غزالی در ذیل این مَثَل می‌گوید: پس بدینسان است عنایت و اهتمام اولیاء الله به تطهیر قلب و جلا دادن و صفا بخشیدن آن، تا سرانجام چهره حق همچون هنر چینی‌ها در این قلب به درخشش افتاده و تجلی یابد؛ ولی عنایت حکماء و علماء به اکتساب و نقش کردن علوم و رنگ آمیزی نقش در قلب آنها بسان کار رومیان می‌باشد^۱.

۱. غزالی واژه‌های مختلفی را در مورد معرفت نظری مجرد یاد کرده است که ممکن است آنها را - همانگونه که در کتاب احیاء متذکر شده است - ذیلاً از نظر بگذرانیم: عزیزه ۷۵/۱ - بصیرت ۶۰/۱ - نور الهی ۱/۸۶ و ۲۶۴ - چشم بصیرت باطنی ۱/۳۰۶ - نور ایمان ۱/۷۹ - عین‌الیقین ۱/۷۹ - نور عقل ۲/۴۹ - عقل غریزی ۲/۲۰۴ - نور بصیرت ۲/۴۲ - غریزه عقل ۳/۱۴ - چشم بصیرت ۳/۱۵ - فطرت غریزی و ←

اصول و مبانی الهام و ادله غزالی بر وجود الهام :

غزالی شواهد متعددی بر صحت وجود الهام اقامه می کند که اکثر آنها دارای ریشه نقلی است ، یعنی در زمینه آنها آیات و با حدیثی وجود دارد. و ما مهمترین ادله غزالی را از این پس یاد می کنیم :

۱- دلیل قرآنی :

غزالی آیات زیر را ادله و شواهدی بر وجود الهام می داند :

« مَا يَفْتَحِ اللَّهُ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا » ، (فاطر ۲) .

آن رحمتی که خداوند متعال در برابر مردم می گشاید هیچ عامل بازدارنده ای - برای نزول آن رحمت - وجود نخواهد داشت .

« وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا » (عنکبوت، ۶۹) .

و آنانکه در راه ما کوشیدند راههای خود را به آنها می نمایانیم .

« وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ » (طلاق ۳ و ۲)

و آنکه تقوای الهی را در پیش گیرد خداوند متعال راه گریزی برای رهائی از مشکلات در برابر او قرار می دهد و روزیش دهد بگونه ای که خود نداند از کجا و تا چه شمار است .

غزالی در ذیل آیه اخیر می گوید: « مَخْرَجٌ » یعنی راه گریز و رهائی از اشکالات و شبهات ، و منظور از « يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ » این است که

→ نور اصلی ۳/۳۴۹ - برآلهی ۴/۲۵ - نور بصیرت باطنی ۴/۲۵۷ - بصیرت باطنی ۴/۳۰۰ - نور الله ۴/۳۱۵ - نور معرفت ۴/۲۴ - نور ۴/۲۵ و ۲۵۵ - نور ایمان و یقین ۴/۱۰۰ و ۲۶۴ - حس ششم ۴/۲۵۵ - نور علم ۴/۳۴۲ - نور حق ۴/۳۴۱ .
و نیز بنگرید به :

F . Jaber : La motiôm de Lacertitude P . z46 .

خداوند متعال فرد متقی را بدون نیاز به تعلم و یادگیری ، عالم و آگاه می گرداند ، و او علم را بدون نیاز به تجربه برمی گزیند . چنانکه غزالی ضمن آیه : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا »^۱ می گوید : خداوند متعال ، نوری را در شما بارور می سازد که این نور ، فارق میان حق و باطل است ، و آدمی بوسیله همین نور از تیرگی شبهات می رهد . چنانکه در گزارش آیه « وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا »^۲ یادآور می شود که منظور از « علم لدنی » همان نغمه ای است که در سِرِّ و درون قلب آدمی - بدون نیاز به عوامل عادی و خارج از وجود آدمی - دمیده می شود .

۲- دلیل روایی :

غزالی روایات زیر را حاکی از وجود و تحقق کشف و الهام میدانند : « اگر کسی معلومات و آگاهیهای خویش را بکارگیرد ، و به علم خود عمل کند خداوند متعال ، او را وارث علوم می گرداند که از پیش بدانها آگاهی نداشته است ؛ و نیز وی را در سایه عمل به علم برمی افرازد که شایسته بهشت و سعادت جاوید گردد » .

« پروردگاران را در ایام زندگانی شما ، لحظاتی [حساس و فرصتهای زرینی] است که باید هشیارانه در کمین صید آن لحظات باشید » .

« مُفَرَّدِین و خلوت کنندگان با خداوند متعال ، پیشتازند . عرض کردند : یا رسول الله مفردین عبارت از چه کسانی هستند ؟ فرمود : کسانی که بایاد خدا هم و غم را از خویش می زدایند ، و با ذکر او آسایش می جویند . و یاد پروردگار ، بار سنگین شان را از شانه آنها فرو می نهد ، و در حالی سبکبار

۱. انفال، ۲۹: مؤمنان ، اگر پرهیزکاری را در برابر او امر الهی در پیش گیرید ، خداوند متعال نیروی تشخیص حق و باطل را در شما برقرار می سازد .
۲. کهف ، ۵۵: ما دانش را از پیش خود بدو تعلیم دادیم .

بر پهنه قیامت در آیند . سپس پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از جانب خداوند متعال در وصف آنها فرمود : من [یعنی خدای شما] با چهره رحمتم بدانها روی می آورم، آیا کسانی که من با چهره خود بدانها روی آورم می شوند میدانند من می خواهم چه چیزی به آنان اعطاء کنم؟ نخستین چیزی که به آنها اعطاء می کنم این است که نور معرفت بر دلهایشان می افکنم تا از جانب من راجع به حقایق، چنان گزارش کنند که من از آن حقایق گزارش می نمایم^۱.

از نظر غزالی دلیل قاطع و عاری از ابهام بر صحت وجود کشف والهام، عبارت از دو امر است :

الف - عجایب و شگفتیهای رؤیاهای صادقانه یعنی خوابهای راستین ؛ زیرا یکسلسله عوالم غیبی و رازهایی که از دیدگاه حس و عقل نهان است از پس این خوابها کشف و پدیدار می گردد . وقتی کشف از پی رؤیاهای صادقانه امکان پذیر باشد مسلماً در عالم بیداری نیز محال نخواهد بود خواب و بیداری فقط از این جهت تفاوت دارند که حواس آدمی در حال خواب از کار می افتند و رابطه اش با محسوسات قطع می گردد . چه بسا افرادی که در حال بیداری چنان در خود فرو می روند و آنچنان از پیرامون خود غافل و بی خبر میشوند که نه صدائی را می شنوند و نه چیزی را می بینند^۲.

غزالی در این مسئله از ابن سینا و ابن رشد و ابن خلدون فاصله ای ندارد زیرا آنان نیز معتقد بودند که امکان دارد بسیاری از حقایق [حقایقی که حس و عقل را بدانها دسترسی نیست] از طریق خواب به آدمی بازگشت کند^۳، برعکس

۱. احیاء ، ۱۰/۳ .

۲. احیاء ، ۱۰/۳ .

۳. جواهر الکلام : ایجی ، تحقیق و طبع دکتر عفیفی ، ص ۱۷۳ . کشف اصطلاحات الفنون ۱/۶۰۱ . العاس والمحسوس : ابن رشد ، ص ۸۸ . المدینه الفاضله ، ص ۵۲ . الاحلام : دکتر توفیق الطویل ، چاپ ۱۹۳۵ ، ص ۸۹-۹۴ .

جمهور متکلمین که حتی رؤیاهای صادقه را خیال باطل می‌انگاشتند.^۱

ب- گزارش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از غیب و آینده نگریمهای آنحضرت که در قرآن کریم از آنها یاد شده است. وقتی اطلاع از غیب و آگاهی یافتن از امور آینده برای نبی و پیامبر ممکن باشد برای غیر پیامبر نیز ممکن خواهد بود؛ چون پیامبر از نظر غزالی «فردی است که حقایق امور برای وی مکشوف بوده و از رهگذر آن، سرگرم اصلاح خلق می‌باشد. پس بنابراین محال نیست حقایق در برابر فردی، مکشوف گردد که مسئول و مشغول اصلاح مردم نباشد. به چنین فردی، نبی نمی‌گویند، بلکه او را «ولی» می‌نامند».^۲

مهمترین انتقاداتی که در این زمینه از غزالی و سایر فلاسفه شده است این است که آنها آیات و روایات را بدور از استعمالات حقیقی، تفسیر و تأویل کرده‌اند و باصطلاح، مفاهیمی را بر این آیات و روایات تحمیل نموده‌اند که مضامین و معانی ظاهری آنها تاب و توان آن مفاهیم را دارا نیست.

۳- دلیل مربوط به طبیعت نفس ربانی :

بر این اساس که مهمترین دلیل بر وجود کشف و الهام عبارت از کیفیت فطرت و سرشت نفوس انسانی است، سرشتی که با ربوبیت پیوند دارد. غزالی این سخن را بدینگونه گزارش می‌کند :

الف- همه نفوس در اصل و اساس خود دارای شایستگی برای دریافت معرفت‌اند و می‌توانند این معرفت را در خود، فعلیت و تحقق بخشند؛ زیرا نفوس انسانی در ظل طهارت اصیل و صفاء فطری خود، شایسته قبول اشراق نفس کلی و آمادۀ پذیرش صوری است که از ناحیه نفس کلی تعقل می‌گردد؛^۳ چون

۱. مقالات الاسلامیین: اشعری، چاپ ریتز ۴۳۳/۲۰.

۲. احیاء، ۲۳/۳.

۳. الرسالة الدنیه.

هر كسى بر نهاد فطرت و سلامت و طهارت زاده مى شود . . . علوم و معارف بطور بالقوه براى نفوس آدمى ، فطرى و ارتكازى است .^۱

ب- رحمت الهى - بميزان جود و كرم خداوند متعال - به همه مردم بذل شده است ، و خداوند نسبت به هيچ فردى از بذل اين رحمت بخل و دريغ نورزیده است . رحمت الهى از طريق نفس كلّى بهم ميرسد؛ زيرا تمام علوم و معارف در جوهر و حقيقت اين نفس جاى دارد، نفسى كه با عقل اول داراى پيوند و ارتباط مى باشد.^۲

ج- نفوسى وجود دارند كه بر طهارت و صفاء اصيل خود پايدار مانده اند، و اين نفوس عبارت از نفوس نبوى يعنى نفوس پيامبران است كه شايسته وحى و تأييد الهى مى باشند ، لذا خداوند متعال به اين نفوس اقبال كلّى دارد و به تمام معنى بدانها روى آور است .^۳

د- اما نفوس ديگر از لحاظ بقاء بر نقاء و پاكى و استمرار پاكي زگى و طهارت اصيل در درجائى قرار دارند كه نقصان و كاهش درجات آنها، معلول عوامل زير مى باشد :

- نقصان ذاتى و طبيعى ، مانند نقصان قلب و نيروى درونى طفل خردسال .

- تيرگى معاصى و پليديهاى اعمال كه از ناحيه هوسرانى بر قلب آدمى

تراكم مى يابد . و چون ظلمانى و تاريك است مانع ظهور و جلوه حق در خود مى گردد .

- حجاب و پرده هاى تقليد و تعصب نسبت به راه و رسما و شيوه هاى

نادرست .^۴

۱. همان مرجع .

۲. همان مرجع، ص ۲۳ .

۳. همان مرجع ، ص ۲۷ . ميزان العمل، ص ۳۱، ۳۰ .

۴. احياء ، ۱۳/۳

پس بنا بر این ، علوم لدنی بخاطر ضَّیَّتِ الهی و بُخْلِ مُنْعِم ، از قلوب آدمی محجوب نمی ماند؛ بلکه محجوب بودن علوم و معارف ، معلول تیرگی درون و پلیدی اعمال و اشتغالات بی ارزش نفسانی است . بهمین جهت انسان توانائی دارد این پرده ها را از طریق تزکیه و تصفیه بیکسو نهاده و قلب آدمی پذیرای دریافت نفحات الهی گردد :

« قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا » (الشمس ، ۸ و ۹)

معقلاً آنکه نفس را تزکیه نمود رستگار است ، و مسلماً آنکه نفس را فریفت زیانکار می باشد .

« فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ » (انعام ، ۱۲۵) ۱

پس آنکه را خدا خواهد که هدایتش کند سینه اش را برای اسلام گشاده و پذیرا سازد .

پس از گذر بر این مطالب می توانیم در زمینه کشف و الهام ، آثار مختلفی را مورد توجه قرار دهیم :

۱- آثار اسلامی که طی آیات قرآنی و روایات ، چهره می کنند؛ و بکار گرفتن آنها برای اثبات وجود کشف و الهام با آمیزه ای از تفسیر صوفی و اشراقی همراه است .

۲- نظریه فیض که در این نظریه ، اشراق عقل کلی بر نفس کلی و از آن پس ، اشراق نفس کلی بر نفوس جزئی و قدسی مطرح است .

این نظریه در کتابهای مشکوة الانوار والرسالة اللدنیة آشکارا جلب توجه می کند ، ولی همین نظریه در کتاب احیاء بارمز و ایماء بر گزار شده است . یکی از نمونه های نظریه مذکور این است که غزالی پس از ایراد مثال

حوض و چاه آب و نیز پس از آنکه این سؤال را - که چگونه علم و معرفت از درون خود قلب، قلبی که تهی از علم و معرفت است به جریان و فوران می افتد؟ مطرح می کند - می گوید: « باید بدانیم که این مطلب از عجایب اسرار قلب آدمی است و نباید چنین پریشانی را در « علم معامله » مطرح ساخت »^۱. غزالی در اشاره به همین نکته می گوید: « پس قلب را باید چنان در نظر گرفت که صورت و نقش خورشید گاهی از نگریستن به خود آن در نفس آدمی پدید می آید، و گاهی از طریق نگاه کردن به آبی که خورشید در برابر آن قرار گرفته و تصویر خورشید را در خود نمایان می سازد. بدینسان هر قدر که حجاب و مانع، میان انسان و لوح محفوظ، بالا رود و از میان برخیزد، اشیاء و حقایق را در آن لوح مشاهده می کند، و چشمه سار علم و معرفت از قلب این انسان به فیضان می افتد، و از اقتباس و برگرفتن نور از مجرای حواس ظاهری بی نیاز می گردد. این حالت همانند جریان آب از عمق و ژرفای زمین است. کسی که آفتاب را - از رهگذر انعکاس تصویر آن در آب - مشاهده کند همانند کسی نیست که به خود آفتاب می نگرد »^۲.

غزالی بر این توضیح می افزاید و می گوید: « آن اندازه که می توان گفت این است که حقایق اشیاء در لوح محفوظ نهان است؛ و بلکه می توان گفت که در قلوب فرشتگان، مخفی است. همانگونه که مهندس در یک لوح سفید، نقشه ساختمان را رسم می کند و پس از آن بر طبق همین نقشه به آن وجود خارجی می بخشد، همچنین آفریدگار آسمانها و زمین، نسخه ای از جهان هستی را - از آغاز تا انجامش - در لوح محفوظ ثبت و ضبط فرموده، و عالم را بر طبق لوح محفوظ پدید می آورد »^۳.

۱. احیاء، ۱۹/۳.

۲. احیاء، ۲۰/۳.

۳. احیاء، ۱۹/۳.

۳- چنانکه آثاری از حارث محاسبی نظر ما را جابج می کند . او از جمله صوفیان پیشین است ، صوفیانی که روش ادراک را از طریق « بصیرت و الهام » تخطیط و مشخص کرده اند . در زمان حارث محاسبی ، افرادی متکی و معتقد به نقل و نص دینی بوده اند ، مانند گروهی از اهل سنت [و اصولاً اشعریها] . وعده ای متکی و معتقد به عقل بوده اند ، مانند معتزله . محاسبی مردم را به بازگشت به « بصیرت » دعوت کرد^۱ .

انواع ادراک کشفی :

غزالی در جمع انواع کشف ، دونوع آنرا مشخص کرده است :

۱- الهام ۲- وحی .

این دونوع کشف ، در طبیعت خود باهم تفاوتی ندارند ؛ زیرا هر دو - بدون نیاز به چاره اندیشی و تعلم و یادگیری و سعی و کوشش - در قلب آدمی می جوشند . و نیز هر دو بصورت دمیدن فرشتگان در قلب ، بهم میرسند ؛ چون خداوند متعال می فرماید :

« وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا »
(شوری ، ۵۱)

و بشری را نباید که با خدا هم سخن گردد مگر از طریق وحی ، و یا از پس پرده ، و یا آنکه بوسیله فرستاده و فرشته ای با او سخن گوید .

لکن میان ایندو [یعنی وحی و الهام] تفاوت های مختلفی - از لحاظ شرف و برتری یکی بر دیگری و از لحاظ کیفیت حصول الهام در نفس آدمی ، و بدینسان از لحاظ دوام و استمرار یکی [یعنی الهام] و عدم دوام دیگری [یعنی وحی] - وجود دارد .

۱. المنقذ من الضلال ، تحقیق دکتر عبدالحلیم محمود ، چاپ سوم (مقدمه) ص ۱۱۵ .

علم و معرفتی که از طریق وحی فراهم می آید « علم نبوی » نام دارد .
 آنگاه که غزالی کیفیت بهم رسیدن کشفی را که از طریق الهام و یا وحی
 پدید می آید گزارش می کند در حد گسترده ای به نظریه « فیض اسکندرانی »
 نزدیک می شود ، نظریه ای که میان نفوس و عقول و استعداد و قابلیت آنها برای
 قبول اشراق ، تفاوت می بیند . بنابراین ، وحی از نظر غزالی از افاضة عقل
 کلی و الهام از اشراق نفس کلی پدید می آید . عقل کلی از شرف و کمال و
 قدرت فروتری - نسبت به نفس کلی - برخوردار است ، و در رابطه با خالق
 و آفریدگار دارای قرب بیشتری است . نفس کلی - طبق بیان غزالی - از همه
 آفریده ها عزیزتر و لطیف تر و شریف تر می باشد ^۱ .

بخاطر شرف عقل کلی بر نفس کلی است که الهام در پایه ای فروتر از وحی
 قرار دارد ، بهمین جهت غزالی می گوید : « اما درباره علمی که محصول وحی
 است باید گفت : همانگونه که نفس دارای مقام و مرتبتی فروتر از عقل می باشد
 - چنانکه « ولی » در برابر « نبی » در مقامی پائین تر جای دارد - بدینسان الهام
 دارای پایه ای فروتر از وحی است . پس الهام در نسبت با وحی ، ضعیف است
 ولی در نسبت با رؤیا ، قوی می باشد . انبیاء و اولیاء از لحاظ علم ، مشترک اند ؛
 لکن علم وحی ، ویژه رسولان خدا و منحصر به خود آنها است ^۲ .

لذا نفس نبوی را « نفس قدسی » می نامند . نفس قدسی عبارت از نفسی
 است که ذات آن کمال یافته ، و پلیدی طبیعت از آن سترده شده ، و بند خود را
 از هوسها گسسته است . و همانگونه که غزالی می گوید : « نفسی است که از
 آرزوهای فانی و گذرا بریده ، و باتمام وجودش به آفریننده خویش یعنی خداوند
 متعال روی آورده ، و به نفس کلی اقبال کلی دارد ، و با دیدی الهی بدان
 می نگرد ، و از آن لوحه ای برمی گیرد ، و از نفس کلی خامه و قلمی بدست

۱. الرسالة الدنیه ، ص ۲۴ . المعارف العقلية : نسخة خطی .

۲. همان مرجع .

می آورد ، و در نفس قدسی تمام علوم و معارف را نقش می کند و می نگارد .
مال و منزلت عقل کلی ، همچون معلم است ؛ چنانکه نفس قدسی در مال و
منزلت همانند متعلم می باشد ^۱ .

از تفاوت های اساسی وحی و الهام ، مسئله انقطاع وحی و استمرار الهام
می باشد ؛ زیرا همانگونه که غزالی می گوید : « مدد و فیض نفس کلی - بخاطر
اینکه نفوس جزئی ، همواره به تذکر و تجدید خاطره نیازمندند - هرگز قطع
نمیشود » ^۲ .

ترجیح کشف بر استدلال :

غزالی روش ادراک کشفی را بر روش ادراک استدلالی ترجیح می دهد .
او در این زمینه - طبق معمول - نظریه شخصی خویش را پس از موشکافی آراء
مختلف بیان می کند . حتی آراء مخالفان روش ادراک کشفی را درست معماری
کرده و با طرز دقیقی آن آراء را مطرح می نماید . سپس رأی و حکم خود را -
پس از یاد کردن مثالها و شواهد گوناگونی که بدانها متکی است - صادر می کند
تا صحت الهام و شرف و مزیت آن را بر استدلال مُدَلِّل سازد .

خلاصه انتقاداتی را که بر روش ادراک کشفی وارد ساخته اند این است
که این روش ، دشوار و بازدهی آن کُند می باشد ، و شمار اندک و عده معدودی
می توانند شرایط و زمینه های ادراک کشفی را در خود فراهم آورند تا از رهگذر
آن به معرفتی کشفی دست یابند . لذا متفکران معتقدند که اشتغال به روش تعلیم و
یادگیری متعارف - برای رسیدن به هدف - روشی استوارتر و راهی نزدیکتر
و فراگیرتر است .

لکن غزالی معتقد است که معرفت کشفی پایدارتر و بارورتر و از انطباقی

۱. همان مرجع .

۲. همان مرجع .

فزونتر با حقیقت ، برخورداری می باشد ؛ و بلکه معرفت کشفی عبارت از همان حقیقت بالذات است. این نکته آنگاه معلوم می گردد که ماشعاع کاربرد و قدرت هریک از الهام و استدلال را شناسائی کنیم .

حقایقی که عقل از طریق اعتبار و استدلال بدانها دسترسی پیدا می کند تمام حقایق و ابعاد و جهات آنرا دربر نمی گیرد ، بلکه این حقایق درمرز تجربه و مُنْصَمَاتِ آن محدود می باشد، درحالیکه انسان می تواند از طریق کشف و الهام به تمام ابعاد حقیقت آگاه گردد، ابعادی که از حیطه قدرت حس و عقل فراتراند . بنظر میرسد که نظرگاههای فراوانی از نظریه غزالی راجع به مسئله الهام در آراء پاسکال ولاینتس و دیگران جلوه یافته است ؛ چون آنها قائل به ترجیح حقایق دینی بوده اند . بویژه نظریه غزالی در طرز تفکر پاسکال انعکاس یافته است، از آنجا که پاسکال نیز مانند غزالی معتقد بود عقل در معرفت خود بدون همیاری الهام ، ناتوان و ضعیف می باشد . لذا روش کشف را بر روش استدلال و برهان ترجیح میداد^۱ .

۱. مجلی الاسلام : حیدر بامات ، ص ۲۴۸ و نیز بنگرید به :

. Brumschwiny : La gemie de Pascal, Pasis 1924, PP 346 - 358.

رابطهٔ نفس با دین و اخلاق

اخلاق از نظر غزالی

تاکنون در بحثهای خود بر آن بودیم که راجع به جنبشهای نفسانی و یا روانشناسی عمومی گفتگو کنیم ، ولی درباره احکام ارزشی این جنبشهای روانی و اهداف و آماجهای آن سخنی بمیان نیاوریم . این بدانجهت بود که ماخواستیم در باب « احوال نفس » مطالبی را بازگو کنیم که هم اکنون موضوع آن مطالب را « روانشناسی عمومی » می نامیم .

ولی احاطه به موضوع نفس و روان انسان نیز ما را بر آن میدارد که یک نگرش سریعی بر بحث اخلاق و دین و رابطه آندو با فعالیت نفسانی داشته باشیم ، لذا این فصل را اختصاصاً در اختیار بررسی مفهوم اخلاق و دین از نظر غزالی و بیان رابطه آندو با فعالیت روانی قرار می دهیم ، و نیز میخواهیم ببینیم آیا غزالی توانست از اخلاق و دین - در دعوت خود راجع به تعالی رفتار انسان و تکامل شخصت فرد - بهره گیرد .

اهمیت شخصیت غزالی در حوزه علم اخلاق ۱:

مسئله غزالی از شخصیتهای برجسته در علم اخلاق می باشد . و قبل از آنکه غزالی دست اندکار توضیح و تنظیم مسائل اخلاقی بر مبنای فهم و درک عمیق روان انسانی گردد مطالعات و بررسیهای مربوط به علم اخلاق ، سخت ضعیف

۱. صلاح السلجوقی ، سخنرانی مفیدی درباره اخلاق از نظر غزالی در کنگره غزالی- که در دمشق - ۲۷ مارس ۱۹۶۰ - انعقاد یافت - ایراد کرد . این سخنرانی روشنگر موضوع مورد بحث ما می باشد .

می نمود .

آنگاه که فقه و ادبیات و فلسفه در محیطهای اسلامی رو به گسترش نهاد هیچیک از دانشمندان اسلامی همانند غزالی کوشش خود را در علم اخلاق بکارنگرفتند . مساعی علمی دانشمندان تا عصر غزالی در علم اخلاق ، محدود به پاره‌ای از ترجمه‌های « دارالحکمه » . بود که این ترجمه‌ها به برخی از آثار اخلاقی ارسطو مربوط می شد .

امثال فارابی و ابن سینا توجه و عنایت خود را به منطق و ما بعد الطبیعه معطوف ساختند ؛ و در بررسی علم اخلاق ، مطالعات گسترده و عمیقی ندارند . در نهایت ، فارابی دارای تعلیقات و توضیحاتی بر ترجمه‌های آثار اخلاقی است ، و ابن سینا نیز برخی از اصطلاحات اندک و ناچیزی را بر این علم وارد ساخته است . اکثر نوشته‌های آنها نقل و تقلید از ارسطو و بویژه اقتباس از « نیکو-ماخوس » می باشد .

ابن مسکویه نخستین کسی است که کتابی در علم اخلاق ساخته است ، و عمده مطالب کتاب « تهذیب الاخلاق » او ترجمه و یا تلخیص اخلاق ارسطو و برخی از آثار افلاطون می باشد . چنانکه از برخی از آثار اخلاقی - که از ویژگیهای دین مقدس اسلام الهام می گرفت - مستفیض بود ، از قبیل « ادب الدنیا والدین » ماوردی (م ۴۵۰ هـ ق) . ولی جنبه ادبی این کتاب بر جنبه اخلاقی آن می چربد . آنکه بمفهوم واقعی کلمه ، علم اخلاق و فلسفه آنرا تدوین کرد غزالی است . بخصوص کتاب « احیاء علوم الدین » و کتابهای مشابه آن و نیز کتاب « کیمیای سعادت » که بفارسی نگارش یافت - و این کتاب اخیری از لحاظ سبک و اسلوب با کتاب احیاء تفاوتی ندارد - غزالی در این کتاب ، مطالب مفصل کتاب احیاء را تلخیص نمود .

علم اخلاق از نظر غزالی بر روح اسلامی صوفی مبتنی است ، اگرچه غزالی از بررسیهای گوناگون فلسفی و بخصوص از نوشته‌های فلاسفه یونان و

ترجمه آنها اقتباس و استفاده کرده است .

غزالی عناوین متنوعی برای این علم یاد کرده است از قبیل : « علم طریق آخرت ، علم صفات خلق ، اسرار معاملات دین ، و اخلاق ابرار . منظور از تنوع این اسماء و عناوین ، انسجام و سازگاری و بازگشت دادن نفس به راه و رسم شریعت و خط مشی رجال مکاشفه اسلامی و انبیاء و صدیقین می باشد^۱ . علم اخلاق ، عبارت از « علم معامله » است نه « علم مکاشفه » . یعنی علم اخلاق در رفتارها بحث می کند ، و نیز در این جهت گفتگو می نماید که رفتار شایسته چیست تا سلوک و رفتار آدمی با روح شریعت اسلامی هماهنگ گردد . غزالی مقدمه ای بر کتاب احیاء نوشته است که در ضمن آن می گوید : « علم و معرفت طریق آخرت و آگاهی از مراحل و مقاماتی که سالف صالح آنها را پیمودند - و خداوند متعال از چنین علم و آگاهی به « فقه ، حکمت ، علم ، ضیاء ، نور ، هدایت ، و رشد » تعبیر فرموده است - طومار چنین علم گرانبھائی میان خلق ، درهم پیچده شده و بکلی در دست فراموشی قرار گرفته است . و چون چنین حالتی ، رخنه گسترده ای در دین و خطر عظیمی برای آن بنظر میرسد ، صلاح در آن دیدم که دست اندر کار تحریر این کتاب گردم تا علوم دین ، احیاء شود ، و راه و رسم پیشوایان پیشین ، روشن ، و علائم و مشخصات علومی که از دیدگاه انبیاء و سلف صالح ؛ سودمند می باشد ارائه گردد^۲ .

غزالی کتاب احیاء را بر پایه چهار « رُبْع » بنیاد کرد :

ربیع عبادات ، ربیع عادات ، ربیع مُهْلِكَات ، و ربیع مُنْجِيَات .

اما « ربیع عبادات » ، غزالی در این بخش ، اسرار آئینهای عبادات و دقائق سنتها و قوانین عبادی و رموز تصحیح و تعدیل آنها را بگونه ای یاد کرده است

۱ . الاخلاق عند الغزالی : دکتر زکی مبارک ، ص ۱۱۳ .

۲ . احیاء ، ۳/۱ . در این خصوص به سخنرانی دکتر حسن الساعاتی - که در کنگره اخیر الذکر القاء کرده است - مراجعه شود .

که فرد ناگزیر از آنها است .

و اما « ربع عادات » ، متضمن اسرار روابط و رفتارهای جاری میان مردم و ژرف‌نگریهای مربوط به آن و دقایق قوانین رفتار و رموز پارسائی در گذرگاههای اعمال آدمی است .

در « ربع مهلکات » ، غزالی به خوبیهای نکوهیده‌ای اشاره دارد که در قرآن کریم فرمان‌هایی برای زدودن آنها و تزکیه و پالایش نفس و پاکسازی دل از آنها وارد شده است . غزالی راجع به اخلاق و خوبیهای نکوهیده بدین ترتیب گفتگو می‌کند :

۱- تعریف خوبیهای نکوهیده و بیان حقیقت آن ۲- عواملی که اخلاق مذموم را بارور می‌سازد ۳- آفات و عواقب سوئی که از اخلاق نکوهیده بهم میرسد ۴- علامات و نشانه‌هایی که از رهگذر آنها اخلاق مذموم شناسائی می‌شود ۵- طرق درمان اینگونه اخلاق .

اما در « ربع منجیات » ، هر نوع اخلاق ستوده و خصلت‌های مطلوب و ایده‌آلی که از خصال مقربین و صدیقین است با همان روشی توضیح داده است که راجع به خوبیهای مذموم و ناستوده بیان کرده است .

غزالی توانست در این کتاب به تمام زوایای مخفی نفس نفوذ کرده، و صفات و حالات آنرا دقیقاً تحلیل نماید ، و باطریقه‌ای واقعی و عملی و روش پاکیزه‌ای مسائل را مطرح کند که نتیجه آن ، ستردن خوبیهای ناستوده و نیل به خوبیهای پسندیده است ، و طرز برنامه‌ریزی او در این مسئله بی سابقه می‌باشد .

• • •

غزالی از ناحیه بسیاری از دانشمندان، متهم به نقل و اقتباس از پیشینیان

است^۱؛ می‌گویند: غزالی با اینکه در آراء خود پیرو افلاطون می‌باشد نظریات او را بدون ذکر مأخذ عرضه کرده است.^۲

برخی از خاور شناسان مُصِرِّند که غزالی از اخلاق مسیحی بهره برده و آنرا بخود نسبت داده است! مهمترین دلیل آنها بر این سخن آنست که او مردم را به زهد و تقشف دعوت کرده و راه و رسم پارسایانِ ترسائی را انتخاب نمود و همان راه را در نور دیده است!^۳

بعضی اشاره به آن دارند که غزالی از «مسکویه» الگو گرفته و از وی تقلید کرده است، و مسکویه نیز بنوبه خود صریحاً از اخلاق یونانی نقل و اقتباس نموده و از روش افلاطون و ارسطو تقلید کرده است. چنانکه برخی می‌گویند: غزالی کلمه به کلمه از ابی طالب مکی و حارث محاسبی و سایر رجال صوفیه، مستفیض می‌باشد.^۴

ولی حقیقت این است که غزالی از تمام این منابع بهره گرفته است و خود نیز منکر این اقتباس و بهره‌وری نیست؛ زیرا غزالی به این منابع بعنوان پی و اساس نظری، متکی بوده است، لکن او بخاطر روش ویژه خود، نسبت به پیشینیان ممتاز است، چون او مسائل ناگشوده پیشینیان را از هم گشوده، و کلی‌بافی آنها را تجزیه و تحلیل و تنقیح نموده، و مباحث اخلاق را با آمیزه‌ای از نظم و ترتیب بیان داشته، و با سبک نوینی آنها را عرضه کرده، و مکررات سخنِ آنان را بیکسو نهاده، و نکاتی را که آنان متعرض آن نشده‌اند بازگو

۱. تاریخ الفلسفة العربیة: الجبر، والفاخوری ۳۳۱/۲.

۲. Wensinck می‌گوید: آنگاه که ما غزالی را از دیدگاه يك متكلم می‌نگریم او را يك مسلمان تلقی می‌کنیم. وقتی او را بعنوان يك متفکر در نظر می‌گیریم وی را همانند يك افلاطونی جدید می‌یابیم. و بگاهی که از او بعنوان يك صوفی یاد می‌کنیم دارای سیمای مسیحی است!.

۳. بنگرید به همان سخنرانی صلاح السلجوقی در کنگره غزالی، و نیز کتاب ونسینک.

۴. الاخلاق عند الغزالی: دکتر زکی مبارک، ص ۵۸ و ما بعد آن.

کرده است.^۱

واقع مطلب این است که ما نویسنده‌ای در علم اخلاق - که از لحاظ احاطه و گستره بحث و فهم و دقت و حسن استفاده از دیگران پبای غزالی برسد - همتائی برای غزالی نمی‌یابیم . علاوه بر اینکه غزالی وضع و اسلوب جدیدی به علم اخلاق اعطاء کرده و آنرا با محصولی از آثار و مشاهدات و تجارب شخصی ، غنی و سرشار نموده است . يك نگاه بی‌طرفانه به آثاری که تاعصر غزالی نگارش یافت - اعم از آثار صوفی و فلسفی و ادبی و یادی - صحت گفتار ما را تأیید می‌کند.^۲

بهمین جهت اخلاق از دیدگاه غزالی به مسئله «فضیلت وسط» و میانگین زرین و به قائمه و نمودار فضائل فردی، محدود و منحصر نمی‌باشد ، بلکه اخلاق از نظر او آنچنان گستردگی دارد و آنچنان پویا است که متضمن مجموعه‌ای پر حجم از فضائل عقلی و عملی و فضائل فردی و اجتماعی است . چنانکه این فضائل از دیدگاه غزالی طی يك فضای فراگیر و توجیه یافته‌ای عمل می‌کند که بطرف يك هدف و غرض مشخص و سنجیده و اندیشیده در حرکت است .

باید بر این امتیازات افزود که غزالی بسیاری از عقائد و عبادات و معاملات و رفتارها را مورد بررسی قرار داده است . و این امتیازات بر این اساس از آن غزالی است که او درباره اخلاق از درك و فهم نوینی برخوردار است، درك و فهمی که زمینه آنرا سه بُعد تشکیل میدهد :

۱- بعد روانی : یعنی رابطه فرد با خویشتن و با مشاعر و قوای درونی

۱. این سخن را با محتوای نسخه عکسی : المسائل فی الزهد : محاسبی، موجود در دانشگاه قاهره مقایسه کنید، چون غزالی متهم به اقتباس از محاسبی است . خواهید دید که این دو دانشمند در روش نگارش تا چه حدی متفاوت هستند .

۲. میزان العمل ، ص ۶۵ .

و پروردگارش ، و این رابطه در نماز و سایر مناسک دینی، خود را می‌نمایاند.
 ۲- بعد اجتماعی : که عبارت از جامعه و حکومت و رفتار او با مردم است .

۳- بعد متافیزیکی : که عقاید و مبانی و ایده‌ها را بشمر می‌رساند .

تعریف مفهوم اخلاق از نظر غزالی:

غزالی «در میزان العمل»، اخلاق را به این نحو تعریف می‌کند : «اخلاق عبارت از اصلاح و ویراستن قوای سه‌گانه تفکر و شهوت و غضب است»^۱.
 در جای دیگری از کتاب «میزان العمل» راجع به تعریف اخلاق می‌نویسد:
 «ستردن تمام عاداتی است که شرع مقدس اسلام جزئیات آنها را مشخص کرده و آنها را بگونه‌ای موضع بخشیده که ناخوش آیندشان شناسانده است، و باید همانگونه که از قاذورات و پلیدیها فاصله گرفت از آنها نیز اجتناب ورزید و عادات نیک و اشتیاق به آنها را باید جایگزین چنان عادات ناستوده قرار داد»^۲.

امادر کتاب «احیاء» ، اخلاق را بدینگونه معرفی می‌کند: «هیئت و حالتی راسخ در نفس است که در ظل آن حالت، رفتار آدمی توأم با روانی و آسانی و بدون نیاز به اندیشه و تأمل انجام می‌گیرد . اگر این حالت نفسانی زمینه صدور افعالی باشد که عقلاً و شرعاً نیکو و ستوده است ، این حالت را «خُلُق نیکو» می‌نامند. و چنانچه بازده این حالت عبارت از افعال زشت و ناستوده باشد حالتی را که منشأ صدور چنان افعالی است «خُلُق بد» می‌نامند»^۳.

بدون تردید ، تعریفی که راجع به اخلاق در کتاب «احیاء»، جلب نظر می‌کند برخوردار از شمول و فرایند و گستره فزونتری است، و همگون با

۱. میزان العمل ، ص ۴۷ .

۲. احیاء ، ۵۲/۳ . A . I . Othman : Op . Cit P . 105 .

۳. تهذیب الاخلاق : ابن مسکویه ، ص ۲۵ .

تعریف مسکویه است که می‌گفت : اخلاق عبارت از حالتی نفسانی است که نفس را به اعمالی سوق می‌دهد که انسان در ارتکاب آنها نیازی به فکر و تأمل ندارد.^۱

اخلاق از نظر غزالی دارای چهار مفهوم است :

- ۱- رفتار زیبا و زشت .
- ۲- توانائی بر انجام آندو .
- ۳- شناسایی آندو .
- ۴- حالتی در نفس که از رهگذر آن ، گرایشی فراسوی یکی از آندو عمل پدید آید؛ و یکی از آندو عمل - زیبا و یا زشت - برای او هموار گردد. بدینسان اخلاق از نظر غزالی صرفاً عبارت از صرف عمل و یا مجرد رفتار نیست . چه بسا شخصی که دارای خُلُقِ جود و سخا است ، ولی بعلت نداری و یا وجود موانع ؛ بذل و بخشش نمی‌کند. و چه بسا کسی که گرفتار خلق بخل می‌باشد، ولی بخاطر انگیزه شهوانی و یاریاء و تظاهر ، بذل و بخشش مینماید. اخلاق نیز صرفاً عبارت از قدرت و توانائی نیست ؛ زیرا نسبت و رابطه قوت و قدرت به اعطاء و عدم آن - بلکه نسبت آن به هردو امری که ضدهم میباشند مساوی است . هر فردی فطرهٔ توانای بر اعطاء و امساك آفریده شده است . و همچنین اخلاق عبارت از صرف شناخت و معرفت کار زشت و زیبا نمیشد؛ زیرا شناخت آدمی نسبت به کار زشت و زیبا با يك روال صورت می‌گیرد . پس بنا براین ، اخلاق عبارت از مفهوم چهارم است و آن حالتی است که نفس بواسطهٔ آن آمادگی می‌یابد تا امساك و یا بذل از آن صادر گردد . نتیجهٔ خلق عبارت از حالتی نفسانی و يك تشکیلات درونی می‌باشد.^۲ غزالی - در مورد نظریهٔ قوای نفس و اینکه مفهوم خُلُق عبارت از اعتدال میان قوای نفسانی است -

۱. احیاء ، ۵۲/۳ .

۲. همان مرجع و صفحه .

از افلاطون قَبْسی برگرفته و تحت تأثیر او است .

غزالی در یکجا از قوای نفسانی تحت عناوین « قوه عاقله و غضبیه و شهوانیه » با پیوندی از اعتدال یاد کرده و می گوید :^۱ چنانکه زیبایی ظاهری چهره، تنها با زیبایی چشمان و یاباریکی بینی و یا تنها با زیبایی لبان و گونه، کامل نمی گردد. [یعنی زیبا بودن یکی از آنها منهای دیگری برای تحقق زیبایی چهره کافی نیست] بلکه باید همه آنها زیبا باشند تا حُسنِ ظاهر و زیبایی چهره تحقق یابد، بدینسان درباطن آدمی چهار رکن وجود دارد که باید مجموعاً زیبا باشند تا حُسنِ خُلُقِ آدمی بهم رسد . آنگاه که این ارکان چهارگانه استقرار و اعتدال یابند و در میان آنها تناسبی وجود داشته باشد ، انسان دارای خلقی نیکو خواهد شد . این ارکان عبارتند از: نیروی علم و نیروی غضب و نیروی شهوت و نیروی اعتدال میان این قوای سه گانه .

در جای دیگر از این قوی - براساس برابر و معادل بودن اوصاف هر قوه ای با اوصافی از پدیده های هستی - یاد می کند ، لذا توضیح میدهد که طبیعت انسان دارای آخشیخی مُرَکَّب از چهار وصف می باشد که عبارت از اوصافِ سَبْعی ، بهیمی ، شیطانی ، و ربانی است . انسان از آن لحاظ که قوه غضب بر او چیره می گردد دست اندر کار اعمال درندگان - یعنی عداوت و کینه و یورش به مردم از طریق زد و خورد و ناسزاگوئی - می شود . چنانچه شهوت و تمایلات عصبی به شکم و دامن بر او مسلط گردد به ارتکاب رفتار حیوانات - یعنی طمع و حرص و اعمال جنسی افراط آمیز - دست می یازد . انسان از آن نظر که در روانش، ربانی است - چنانکه خداوند متعال فرموده است : « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي » - خواهان ربوبیت و استعلاء و منحصر بفرد بودن و استبداد و استقلال به رأی در تمام امور و انحصار طلبی در ریاست و گسستن از بندگی

و قید فروتنی می‌باشد، و می‌خواهد از تمام علوم و معارف سربر آورده و بلکه مدعی است که علم و معرفت صرفاً از آن او است و دیگران نمی‌فهمند. انسان بخاطر آنکه با نیروی تشخیص، از حیوانات ممتاز می‌باشد. و در عین حال چون از لحاظ شهوت و غضب دارای وجه اشتراك با حیوان است، خصلت شیطانی در او بوجود می‌آید.^۱

این تقسیم‌بندی قوی با تقسیم‌بندی نخست چندان تفاوتی ندارد... و خُلُق خوب در این تقسیم‌بندی نیز از راه تعادل و توازن میان این قوی و از طریق تسلط عقل و یا چیره شدن خصلت ربوبی بر این قوی بشمر می‌رسد.^۲

غزالی نظریه فضائل چهارگانه یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدل را از افلاطون اقتباس کرده است، چنانکه در این نظریه که فضیلت عبارت از حد میانگین دو رذیلت است متأثر از ارسطو است؛ زیرا فضیلت عبارت از مرز میانه دو حد متقابل می‌باشد؛ چون دو حد متقابل یعنی دو طرف حد وسط، امری مذموم و نکوهیده است. لذا غزالی می‌گوید: «آنکسی که چنین خصلتهائی در او مُشْتَوِی و معتدل است بطور مطلق دارای اخلاق نیک می‌باشد. اما اگر در کسی برخی از این خصلتها - منهای برخی دیگر - معتدل باشد، او از اخلاق نیک - البته فقط نسبت به همان خصلت معتدل - برخوردار است، مانند کسی که برخی از اعضاء چهره‌اش زیبا است و برخی دیگر از اعضاء چهره‌اش نازیبا می‌باشد.

از حسن و زیباییِ قوه غضب و اعتدال آن به «شجاعت» تعبیر می‌شود، و حسن و زیباییِ قوه شهوت و اعتدال آن عبارت از «عفت» است. اگر قوه غضب از مسیر اعتدال بسوی زیاده‌روی منحرف گردد «تَهَوُّر» نام دارد. و اگر بطرف نقصان گرایش یابد آنرا «ترس» می‌نامند. اگر قوه شهوت بطرف

۱. احیاء، ۵۳/۳.

۲. میزان‌العمل، ص ۷۹. الاربعین فی اصول‌الدین، ص ۱۷۹.

افراط گرایش پیدا کند « شره و حرص » نام دارد . و اگر به نقصان و تفریط منحرف شود آنرا « جمود » می نامند. آنچه از خصلتها که ستوده بشمار می آید ، حد وسط میان آنها است ، و دو طرف این حد وسط ، نکوهیده و ناستوده می باشد . عدل اگر از میان برود ، دارای دو طرف زیاده و نقصان نیست ، بلکه فقط دارای يك طرف مقابل و ضدّ خود می باشد و آن عبارت از جور و ستم است . اگر حکمت در اهداف ناصحیح بطور افراطی مورد استفاده قرار گیرد ، « خبث و پلیدی » نام دارد و اگر همین حکمت به تفریط و نقصان تمایل یابد ، « بُلّه و کم خردی » نام می گیرد . حد وسط عبارت از همان امری است که اختصاصاً آنرا « حکمت » می نامند . بنابراین ، اُمّهات و اصول اخلاق ، چهار امر است : حکمت ، شجاعت ، عفت ، و عدل .

حکمت عبارت از حالتی است در نفس که انسان بوسیله آن ، درست را از نادرست در تمام افعال و اعمال ارادی باز می شناسد .

عدل عبارت از حالت و قوه ای است نفسانی که آدمی بوسیله آن ، شهوت و غضب را تحت سیاست و تدبیر قرار داده ، و آنها را بر مقتضای حکمت وای می دارد ، و بر مبنای حکمت نیز آنها را از نظر آزادی و بی بند و باری و نیز در بند بودن ، ضبط و تعدیل می نماید .

شجاعت آنست که قوه غضب در اقدامات و یورشهای خود ، مطیع عقل باشد .

عفت نیز عبارت از این است که قوه شهوت و تمایل شکم و دامن او با تأدیب و آئین آموزی عقل و شرع ، ادب پذیر گردد .
از رهگذر معتدل بودن این اصول ، همگی اخلاق نیک از آدمی صادر می شود^۱ .

غزالی این فضائل را بامضامین اسلامی، غنی و سرشار نموده و مجموعه‌ای از ارزشهای اقتباس شده از روح اسلام را بر آنها افزوده است. این ارزشها عبارت از رحمت و تدبیر و عدل است که این اخیری نه بعنوان اساس وظیفه آن در تنظیم فضائل و بلکه به این عنوان که عدل، وظیفه اجتماعی است در مد نظر می‌باشد^۱.

چنانکه میدانیم بسیاری از فلاسفه اسلامی از قبیل ابن مسکویه و ابن سینا و ابوحیان توحیدی^۲، قائل به همین فضائل بوده و می‌گفتند، فضیلت عبارت از حد وسط می‌باشد. شاید علت پذیرفتن این نظریه از ناحیه دانشمندان اسلامی هماهنگ بودن آن با روند اسلامی در نگرش به حد وسط و اعتدال و توازن در هر چیز می‌باشد؛ چون خداوند متعال فرموده است:

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (بقره، ۱۴۳)

و بدینسان شما را ملتی میانه‌رو قرار دادیم.

اما معیار اعتدال از نظر غزالی براساس عقل و شرع می‌باشد و از طریق طاعت انسان نسبت به عقل و شرع، آن حد و مرز اعتدالی که ستوده است فهمیده می‌شود. تعاون و همیاری عقل و شرع از نظر غزالی از استمرار و پیوستگی برخوردار می‌باشد، گرچه این تعاون و همبستگی از نظر ابن مسکویه، عارضی تلقی می‌شد^۳.

غزالی مثالی را برای ارائه این تعاون یاد می‌کند: آنگاه که انسان با

۱. راجع به این ارزشهای اسلامی بنگرید به مقاله دکتر اهوانی تحت عنوان «القيم الإسلامية» در مجله «منبر الاسلام» شماره ۴ تا ۹.

۲. المقایسات: ابوحیان توحیدی، ص ۲۵۳، ۲۵۴. رسالة الاخلاق: ابن سینا، ص ۱۹۵. النفس الناطقة: تحقیق دکتر الفندی، ص ۱۴. تهذیب الاخلاق، ص ۱۴ و مابعد. مسکویه: دکتر عبدالعزیز عزت، ص ۲۷۵.

۳. تهذیب الاخلاق: مسکویه، ص ۹۷.

عقل خود می‌اندیشد و حدود شرع و حکمتها و مقاصد آنرا رعایت می‌کند می‌فهمد که «تجهیز او به تمایل شکم و دامن برای این است که این دو تمایل او را به نگاهبانی از بقاء فرد و بقاء نوع وادارند: تمایل به غذا، او را بر آن میدارد تا از سلامت بدن پاسداری کند، بدنی که صحت عقل و نیک اندیشیدن و پویش از علوم و حقایق امور، بدان بستگی دارد. تمایل به جنس مخالف، او را وادار می‌سازد که از بقاء نسل نگاهبانی کند، نسل و نژادی که آبادانی زمین و بقاء عالم بدان وابسته است. بنابر این اگر آدمی با عقل خود مشورت نماید درك می‌کند که نباید به تمام درخواستهای شکم و دامن پاسخ مثبت دهد، بلکه باید به تمایل شکم و دامن همانقدر رسیدگی کند که بتواند به هدف آفرینش آندو مدد نماید، و باید شعار او چنین باشد که می‌خورد تا زندگی کند نه آنکه زندگی می‌کند تا بخورد. و ازدواج می‌کند تا از عفت و پاکدامنی خود صیانت نموده و در بناء عالم سهیم باشد، نه آنکه ازدواج می‌کند تا صرفاً در پویش از لذت و سرگرمی و تمتع بکوشد.^۱ باید پرداختن به این دو تمایل در حد ضرورت و نیاز باشد. بنا بر این باید در هر امری بقدر حاجت و نیاز بسنده نماید.^۲

غزالی همواره به میزان اعتدال پای بند نیست بخصوص آنگاه که کوشش انسان مربوط به مجاهدت نفس باشد، و بارها اشاره کرده است که وادار کردن به افراط در مجاهدت نفس صرفاً در آغاز راه مجاهدت لازم است. هدف از چنین افراط گرایی عبارت از رسیدن به اعتدال از پی چنان افراط می‌باشد؛ زیرا مجاهدت در آغازش هر صفت و خصلتی را با ضدش معالجه و درمان و تعدیل می‌کند.^۳

۱. معارج القدس، ص ۹۵، ۹۴. میزان العمل، ص ۶۹، ۶۸.

۲. احیاء، ۶۵/۳.

۳. احیاء، ۹۶/۳.

قابلیت اخلاق و رفتار آدمی برای تعدیل :

غزالی معتقد است که اخلاق قابل تغییر و دگرگونی است ، چنانکه ابن مسکویه و ارسطو^۱ و نیز صوفیه که مردم را به مجاهدت نفس دعوت میکنند^۲ قائل به همین نظریه هستند .

عده‌ای از دانشمندان می‌گفتند : اخلاق تغییرپذیر نیست ؛ چون اخلاق نتیجه مزاج و طبع آدمی است ؛ و اخلاق ، تصویری از باطن و درون انسان است ، چنانکه طرز خلقت آدمی تصویری از ظاهر انسان را می‌نماید . و همانگونه که نمیتوان طرز آفرینش ظاهری انسان را تغییر داد ، بدینسان اخلاق را نیز نمیتوان دگرگون ساخت . و مجاهدت نیز بنظر آنها در تغییر اخلاق سودمند نخواهد بود .

غزالی از چنین دانشمندانی خرده گرفته و رأی آنها را مردود می‌داند ، و در اثبات نظریه خود اشاره به آن دارد که خُلق و خوی هر موجود زنده‌ای را می‌توان دگرگون ساخت . حتی حالت توخشی بهائم و دامهارا می‌توان به حالت انس و اهلی شدن دگرگونی داد . اگر اخلاق قابل تغییر نمی‌بود اندر زها و سفارشها و تربیت و تأدیب‌ها باطل و بیهوده می‌بود ، و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نمی‌فرمود : « حَسِّنُوا أَخْلَاقَكُمْ »^۳ : اخلاق خود را نیکو و زیبا سازید . غزالی در توضیح این سخن می‌گوید : منظور از تغییر اخلاق - برخلاف تصور برخی - ریشه کن نمودن اخلاق نکوهیده نیست ، بلکه هدف این است که می‌توان از راه تمرین و ورزش ، اخلاق را سلیس و رام ساخته و آنرا راهبری کرد ؛ به این دلیل که تمام صفات و اخلاق آدمی بحال انسان مفید است ، و نباید

۱. تهذیب الاخلاق : مسکویه ، ص ۲۶ . مسکویه : دکتر عبدالعزیز عزت ، ص ۳۱۷ و مابعد .

۲. قوت القلوب : ابوطالب مکی ۱۶۹/۱ .

۳. احیاء ، ۵۴/۳ ،

آنها را ریشه کن نمود. غزالی پس از این گزارش می کند که: «این اشتباه برای پاره‌ای از افراد بهم رسیده است که تصور کردند منظور از مجاهدت نفس عبارت از قلع و قمع چنین صفات و محو کلی و نابود کردن آنهاست، اینها چقدر بدور از حقیقت فکر می کنند؟! شهوت و تمایلات برای فائده‌ای آفریده شده است که در جبلت انسان، برخوردار از ضرورت می باشد: اگر تمایل به غذا از آدمی گسسته گردد انسان از میان می رود، و اگر تمایل جنسی از آدمی برخیزد نسل او گسیخته و نابود می شود، و اگر غضب انسان بکلی از میان برود آدمی در برابر عوامل مُخِلّ به حیاتش به دفاع برنمیخیزد»^۱.

اما باید دید که مسئله تغییر و دگرگونی اخلاق چگونه صورت می گیرد؟ غزالی برای تغییر اخلاق اشاره به آن دارد که این امر دارای مراحل است؛ بهمین جهت او این مراحل را در شماری از بحثهای خود مطرح می کند که اهم آنها عبارتند از:

- ۱- شناخت اخلاق نکوهیده.
- ۲- روشها و وسائل عمومی درمان اخلاق نکوهیده.
- ۳- روشها و وسائل ویژه تعدیل و درمان انواع مختلف اخلاق نکوهیده.
- ۴- آشنائی انسان نسبت به عیوب خویشتن.
- ۵- سنجش علیحده حالت خاص هر فرد.
- ۶- روشها و وسائل ویژه و نیز عمومی درمان اخلاق نکوهیده برای هر فرد.

غزالی متعرض تمام بیماری‌های نفسانی و تمام اخلاق نکوهیده می‌گردد، و حدود و حقیقت آنها و نتایجی که از آنها برمیخیزد، و راه و روشهای درمان آنها را توضیح می‌دهد؛ چون آن راه و روشی که برای درمان حسد مفید است

بکار معالجه حقد و کینه نمی خورد و ... همه اینها به تحلیل دقیق رفتار و پدیده های نفسانی نیاز دارد .

غزالی علاوه بر اینکه راههای ویژه درمانِ هریک از بیماریهای نفسانی را ارائه می کند قواعد عمومی درمان را - که اکثر امراض نفسانی در آن مشترک هستند - نشان میدهد، یعنی همان نکته ای را برای درمان کلیه امراض نفسانی مطرح می کند که می توان آنها را در « معجونِ علم و عمل » فشرده ساخت. یعنی علم و معرفت به اخلاق نکوهیده و شناخت عواقب و نتایج آن و برانگیختن قدرت اقدام فرد برای دگرگون ساختن اخلاق نکوهیده راه عمومی درمان خویهای ناپسند است .

اما معرفت روشها و اصناف مردمی که باید رفتار و یا اخلاق آنها تعدیل و درمان گردد دارای اهمیت روشن و غیر قابل انکاری است؛ زیرا ممکن است چیزی برای مردمی بکار افتد که برای دیگران دارای کارآئی برای تعدیل و درمان نباشد راه درمان قلبهائی که برخوردار از بصیرتند، تأمل و مطالعه در نعیم و بهره های الهی است . اما درمان قلبی که فاقد بصیرتند، قلبی که نعمت را نعمت بر نمی شمارند - مگر آنگاه که نعمت را بکف آرند و سپس گرفتار بلائی گردند - راهش این است که به افراد پائین دست خود بنگرند^۱ .

علاوه بر این، هر فرد با فرد دیگر تفاوت دارد. همانگونه که اجسام و ابدان مردم از لحاظ مزاج متفاوتند و نمیتوان همه آنها را بایک روش و دارو درمان نمود، بدینسان نفوس از لحاظ طبایعشان مختلف هستند؛ درمان چنین نفوس مختلف بایک روشی از تمرین و ریاضت، اکثر این نفوس را گرفتار هلاک و نابودی می سازد. بهمین جهت ضرورت وجود شیخ و پیرِ استاد نسبت به مرید و شاگرد از دیدگاه غزالی و قاطبه صوفیه جلب نظر می کند^۲ .

جبلت و سرشت مردم از لحاظ سرعت و یا عدم سرعت قبول تغییر اخلاق به دو اصل و دو سبب باز می گردد :

- یکی از این دو سبب، مربوط به اصل فطرت و طبیعت آدمی است .
- و دیگری مربوط به اکتساب و کثرت عمل و طاعت و یا قلت عمل و طاعت می باشد .

مردم در رابطه با این جبلت در چهار درجه و مرحله قرار دارند :

۱- انسانهای غافل و بی خبری که حق را از باطل ، و زیبا را از زشت بازنمی شناسند، چنین انسانهایی برای قبول ریاضت و تمرین ، آمادگی فزونتری دارند و جزبه مرشد و یا انگیزه ای که او را به پیروی و تبعیت وادارد به عامل دیگری نیاز ندارند .

۲- افرادی که زشتی زشت را می شناسند ولی با رفتار شایسته و اعمال نیکو ، انس و عادت ندارند و بلکه ، اعمال بد از نظر آنها آراسته و زیبا جلوه می کند و دست اندر کار اینگونه اعمال می باشند ؛ چون مطیع تمایلات هستند و از رأی برحق خویش روی گردان اند . کار چنین مردمی دشوارتر است ؛ زیرا باید عادت به فساد و تبهکاری را نخست از آنها ریشه کن نموده و نفوس آنها را برضد آن عادت متمایل ساخت .

۳- کسانی که معتقدند کار زشت ، حق و زیبا است . غزالی معتقد است نباید به صلاح و هدایت چنین مردمی - جز بر سبیل ندرت - چشم امید دوخت .

۴- کسانی که همگام با دوران رشد بر اساس اعتقاد فاسد بار آیند ، و بر اساس عمل فاسد پرورش شوند، و فضل و برتری خود را در کثرت شرو بدی و مباحات به تبهکاری ببینند. این چنین گروهی از مردم ، دشوارترین مراحل را در رابطه با تغییر اخلاق بارور می سازند^۱ .

بی تردید اساس تغییر اخلاق و درمانِ مساوی و بدیهای آن عبارت از این است که انسان به عیوب خویشتن پی ببرد . طریقهٔ آگاهی از عیوب نفس از دیدگاه غزالی دارای چهار صورت است :

- در برابر شیخ و پیراستادی ، زانو به زمین زند که بینا به عیوب نفس و آگاه بر آفات پنهان است ، و مرید و شاگرد ، چنین استادی را فرمانروای برخویشتن قرار داده ، و از اشارات او در مجاهدت خویش پیروی کند .
- در صدد یافتن دوستی بر آید که راستین و بصیر و متدین باشد ، و او را بعنوان نگاهبان برخویشتن بگمارد تا حالات و رفتار او را زیر نظر گیرد ، و اخلاق و رفتار ناخوش آیند و عیوب و خرده های باطنی و ظاهری وی را باز یافته و او را بدانها هشدار دهد .

- از زبان دشمنان خود برای شناسائی عیوب خویشتن بهره گیرد .
- بامردم آمیزش کند تا آنچه را که از نظر مردم ، نکوهیده تلقی می کند خویشتن را بدانها متهم سازد ؛ زیرا طبایع مردم بهم نزدیک است ^۱ .
ابن مسکویه این روش ها را - منهای روش مربوط به جلوس در برابر شیخ و استاد - بنقل از جالینوس در کتاب خود یاد کرده است ^۲ .

* * *

طبق صورتی که حُسنِ اخلاق از رهگذر آن بهم میرسد ، یا آنکه فطرت و موهبت الهی بر آن مسلط می باشد . در چنین صورتی موضع انسان در برابر آن یک موضع منفی است . و یا آنکه مجاهدت نفس و کوششی که انسان در راه آن بذل می کند بر چنین صورتی مستولی است .

۱. احیاء ۶۲/۳ ، ۶۳ . الاخلاق عند الغزالی : زکی مبارک ، ص ۱۱۹ .

۲. مسکویه : دکتر عبدالعزیز عزت ، ص ۱۵۵ ، ۱۵۶ .

درحالت نخست ، حسن خلق یک موهبت الهی و کمال فطری است ، یعنی بگونه‌ای است که آدمی با عقلی کامل و سلیم آفریده می‌شود و در برابر تسلط شهوت و غضب ، خودکفا می‌باشد ؛ بلکه می‌توان گفت که شهوت و غضب او مطیع و مُنقادِ عقل و شرع است . این چنین افراد بدون نیاز به تعلیم و تأدیب دارای علم و ادب می‌گردند^۱ .

اما درحالت دوم ، این کوشش و مجاهدت انسان است که آن حالت را زیر سلطه خود قرار داده و می‌دهد ؛ چون بهم رسیدن این حالت ، متکی بر ریاضت و تمرین می‌باشد . پدید آمدن این حالت - جز برای کسانی که جهاد با نفس و نبرد با تمایلات و جاذبه‌آنها سنگین تلقی می‌کنند ، یاطبعاً و ذاتاً بدهستند و بدنبال عذر و بهانه برای اعمال خود می‌باشند ، از نظر غزالی - غیر قابل انکار می‌باشد .

امکان حصول حسن خلق از طریق یاد شده بوسیله مجموعه‌ای از آثاری تأیید می‌گردد که این آثار، مردم را به جهاد نفس و محاسبه و مراقبت نفس از راه ریاضت دعوت می‌کند، یعنی نفس را به اعمالی و امیادارد که خُلقِ مطلوب ، چنین اعمالی را اقتضاء می‌نماید ، تا آنجا که امکان دارد بوسیله اکتساب و از طریق تکرار و خو گرفتن ، حالاتی در انسان بهم رسد که ممکن بود از طریق فطرت و طبیعت ، این حالات در او فراهم آید . بدینسان دریافت حسن خلق پس از تمرین بصورت طبع و نهادی در می‌آید که نیاز به رنج و تکلف ندارد^۲ .

• • •

غزالی روش دیگری را برای درمان خلق مذموم و خوی نکوهیده ارائه می‌دهد و آن عبارت از صیانت و نگاهداری خود از اخلاق نکوهیده قبل از روی

دادن آنست. چنین روشی بدینصورت قابل تحلیل می باشد:

الف - دوری جستن از عوامل و انگیزه ها و علل تهییج اینگونه اخلاق از قبیل عوامل هیجان انگیز و افکار و وسوسه های گوناگون.

ب - عادت یافتن به ممارست و سروکار داشتن با اخلاق نیکو و انس گرفتن به دوری گزیدن از اخلاق بد.

آغاز و مقطع نخست این فعالیت از زمان خردسالی است، لذا غزالی فصل ویژه ای تحت عنوان «ریاضت و تمرین کودکان از آغاز رشد آنها و راه تأدیب و تربیت درست اخلاقی آنان» در کتاب خود طرح کرده است. از همینجا استفاده می کنیم که تأثیر محیط و تربیت بر طرز رفتار و اخلاق انسان از نظر غزالی تا چه پایه است و ما این مطلب را در طی بحث زیر از نظر می گذرانیم.

• • •

پرورش اطفال بر اساس اخلاق نیک^۱:

ظاهراً آنگاه که غزالی راجع به این موضوع سرگرم نگارش بود این سؤال، او را بخود مشغول کرده بود که آیا اخلاق، غریزی است و یا اکتسابی؟ لذا سخن خود را راجع به ریاضت و تمرین اطفال بدینگونه آغاز می کند: کودک، يك امانتی است در اختیار والدین او، و قلب پاکیزه او گوهر گرانهای دست نخورده و خالی از هرگونه نقش و تصویر است، و در عین حال پذیرای هرگونه نقش و دارای گرایش و اثرپذیری نسبت به هر نوع گفتار می باشد. اگر به خیر و نیکی عادت یابد و آنرا بیاموزد بر همان اساس رشد و پرورش می یابد، در دنیا و آخرت از سعادت بهره مند می شود، و در اجر و پاداش او همه معلمان و مربیان او سهیم می گردند. و اگر به شروبدی خوی گیرد و همچون بهائم

۱. احیاء، ۶۹/۳. و نیز بنگرید به تأدیب الاحداث: ابن مسکویه، ص ۴۷، ۴۸.

نسبت با وسه‌ل انگاری و دریغ شود، دچار بدبختی گشته، و دستخوش هلاک و نابودی شخصیت می‌شود، و جرم شقاوت و هلاک او گریبانگیر قیّم و مربی او خواهد شد.^۱ غزالی پیرامون غریزی یا اکتسابی بودن اخلاق، اقوال و آرائی را می‌آورد که متعارض بنظر می‌رسند. او احیاناً مطلبی را یاد می‌کند که مؤید فطرت نیک انسان است مثلاً می‌گوید: «وقتی نفس از رهگذر عادت، از امر باطل احساس لذت می‌کند و بدان گرایش می‌یابد و به زشتیها روی می‌آورد چگونه از حق احساس لذت نخواهد کرد، درحالیکه نفس به خیر و حق بازگردانده شده و به مواظبت بر آن ملتزم گشته است؟! بلکه گرایش نفوس به چنان امور ناشایست از طبع آدمی خارج است، و شبیه میل و علاقه به خوردن خاک و گل می‌باشد که گاهی علاقه به خوردن خاک و گل از طریق عادت بر برخی افراد مسلط می‌گردد. اما میل و علاقه انسان به حکمت و حُبّ خداوند متعال و معرفت و عبادت او همگون با میل به خوردن و نوشیدن است؛ چون چنین تمایلی بر حسب اقتضای طبع انسان می‌باشد؛ زیرا قلب آدمی از امر ربانی نشأت یافته است و گرایش و علاقه او به بدی و مقتضیات شهوت، نسبت به طبع او بیگانگی دارد»^۲

و نیز احیاناً غزالی اشاره به آن دارد که گرایش به بدی برای انسان طبیعی است، لذا اصرار دارد که نفس انسانی او را سخت به بدی وامیدارد. و نیز بر این مبنی پافشاری می‌کند که اشتباه و گناه از عهد آدم ابوالبشر (علیه السلام) در انسان ریشه‌دار می‌باشد.^۳

۱. وینسینک در کتاب «اندیشه غزالی» صفحه ۴۵، در صدد آنست که از این بیان بر مسئله تشابه غزالی با افلاطون در نظریه «معرفت، تذکرات» استدلال کند، چنانکه دکتر مدکور به همین امر راجع به فارابی در کتاب خود «فی الفلسفة الاسلامیة، منهج و تطبیقه» صفحه ۲۹، اشاره دارد.

۲. احیاء، ۲/۴. وینسینک معتقد است که این نظریه با اصول مسیحیت نزدیکی دارد!.

۳. احیاء، ۶/۴.

ما معتقدیم که منظور غزالی از غریزه و فطرت، عبارت از مجرد استعداد و آمادگی و یا حالتی است که از رهگذر آن، آدمی از دست آفریننده - باتمام طبایع انسانی خود و مزاجش که از اخلاق گوناگون ترکیب یافته است - بیرون می آید و او در حال تساوی و بی تفاوتی نسبت به خیر و شر قرار دارد، چنانکه قلب در اصل فطرت خود شایستگی قبول آثار فرشته و نیز پذیرای آثار شیطان است، و هیچیک از ایندو بردیگری - جز از طریق پیروی از هوس و روی آوردن به شهوات و باروی گرداندن از آنها و مخالفت با آنها - ترجیح نمی یابند^۱.

. . .

غزالی روش خود را در تربیت اطفال بصورت تکالیف پدر نسبت به - فرزندش خلاصه کند و در توضیح آن می گوید: بر پدر انجام وظائف زیر نسبت به فرزندش واجب و ضروری است:^۲.

- فرزند خود را ادب آموخته، و او را تهذیب نماید، و محاسن اخلاق را به او بیاموزد، و او را از همگنان بد دور نگاهدارد.

- زینت و اسباب رفاه و آسایش را در نظر او محبوب نگرداند تا به تنعم خونگیرد، و در نتیجه براه آوردن او پس از آن برّوئی دشوار نگردد.

- آنگاه که آثار تشخیص و زمینه های نخستین درک زندگی را در او مشاهده کرد باید بداند که عقل او درخشان و شفاف و شکوفا است، و پرورش این بذر نخستین از واجبات و از بهترین عواملی است که باید در تهذیب و تأدیب او از آن یاری گرفت.

- پدر باید بداند اولین حالتی که بر طفل چیره می شود حرص به خوردن

۱. احیاء، ۲۷/۳. برای استقصاء مطلب بنگرید به: مقام العقل عند العرب: قدری طوفان، ص ۱۶۴ و: A I. Othman: op. cit. P. 47

۲. احیاء، ۷۰/۳ - ۷۲. الاخلاق عند الغزالی: دکتر زکی مبارک، ص ۱۹۱.

است^۱. لذا لازم است که در این زمینه، آئین خوردن غذا را به او بیاموزد، و او را عادت دهد که غذا را بادیست راست خود بگیرد، و خوردن را بانام خدا آغاز کند، و از غذائی که در نزدیکی او قرار دارد تناول کند... و پر خوری را غیر مستقیم در نظر او زشت جلوه دهد، باین معنی که در برابر او اطفال شکم باره را نکوهش کرده و از اطفال با ادب و کم غذا ستایش نماید.

- در تربیت فرزند خود، بر اساس پاداش و کیفر بیندیشد و بر ستایش او در برابر مردم تکیه کند. نباید بخاطر هرامری او را کیفر دهد، بلکه بهتر آنست از برخی امور چشم پوشی کرده و خود را بی خبر بنمایاند، بخصوص آنگاه که طفل، گرفتار شرمساری از آن امور گشته و برای مخفی نگاه داشتن اعمال خود، خویشان را پنهان می سازد. نباید کیفر دادن فرزند علنی باشد تا بر جرأت و گستاخی طفل نیفزاید. این کیفر - ضمن آنکه باید ناچیز و اندک باشد - باید برخوردار از کار آئی نیز باشد تا وقوع سرزنش و شنیدن ملامت از نظر او ناچیز تلقی نگردد.

- از خواب روزانه او و همچنین از هر کاری که مخفیانه انجام میدهد جلوگیری کند.

- او را به حرکت و ورزش و محتشم بودن عادت دهد.

- از افتخارش بر اقران و همالانش بوسیله دارائی و ثروت و یا از مباحات به والدینش ممانعت کند، و او را به تواضع و خوش آیند بودن سخن عادت دهد.

- او را به اعطاء و بخشیدن - نه اخذ و گرفتن - اگر چه فقیر هم باشد معتاد سازد.

- از برخی اعمال نازیبا و ناخوش آیند، از قبیل آب دهن انداختن و پریدن نهی کند.

- او را از سوگند - اعم از راست و یا دروغ - بر حذر دارد.

۱. غزالی در این نظریه با ابن مسکویه همراه است.

- او را عادت دهد که جز در مورد نیاز و ضرورت و بمقدار تأمین خواسته -
های خویش ، کمتر سخن گوید .
- عادت به صبر و استقامت را در او بوجود آورد .
- به او اجازه دهد که پس از درس به بازی پردازد تا استراحت کند ، و
هوش و جنبش خود را تجدید کرده ، و فرا گرفتن علم بر او گران نیاید .
- او را نسبت به سرقت و خوردن مال حرام و سایر اخلاق نکوهیده
تهدید کند .

- آنگاه که به سن تشخیص و تمیز رسید شایسته است در مورد نیازهای
دینی او سهل انگار نباشد .

حقیقت این است که این بیانات زنده و غنی و سرشار از افکار پخته در حدی
است که صحیفی از کتاب ابن مسکویه و دیگران نمیتواند با آن برابری کند .

* * *

از مجموع گذرما بر افکار غزالی ملاحظه می کنیم که تحقیقات او بطور
کلی در علم اخلاق و بویژه در مورد تعدیل رفتار تا چه حد بر آگاهیهای استواری
از نفوس انسانی مبتنی است ، و نیز ملاحظه می کنیم که مطالعات و بررسیهای
غزالی ، حامل نظریات پویا و پیشرفته ای است - که علیرغم قلت مصادر و منابع
تحقیق در آن زمان - با نظریات پیشرفته و پخته چندان تفاوتی ندارد .

دین و جنبش های روانی

پیش از آنکه بررسیهای خود را درباره نفس و حالات آن پایان بریم لازم
است راجع به نقش و وظیفه ای که احساس دینی و مذهبی در طرز رفتار انسان
بعهدده دارد اشاره کرده و توضیح دهیم که این احساس دینی چگونه می تواند تکامل

شخصیت انسان و وحدت آنرا تحقق بخشد .

غزالی باشماری از روندهای اشتباه آمیز درک و فهم دین و رابطه و پیوند آن بازندگانی ، به نبرد پرداخت :

از متکلمین خرده گرفته است ؛ چون می دید آنان در روش خود، عقائد جمهور و توده مردم را به سازمانی از ایمان ارجاع میدهند که دارای رنگ منطقی است، و در برابر شماری از براهین صوری کلامی، گرفتار جمود می باشد. و نیز از اینکه می دید گروهی - بجای آنکه دین را یک عامل پویا و زنده ای تلقی کنند که رفتار آدمی را توجیه نموده ، و آنرا انگیزه او در استمرار به سوی هدفی در نظر گیرند که با ایده عالی و آرمان والا سازگاری دارد - سعی خود را در ارجاع دین به قوانین فقهی و قضائی مصروف میدارند، لذا در برابر آنها قیام کرد .

علاوه براین در برابر فلاسفه قد علم کرد، فلاسفه ای که اکثر آنها در دین - جز تأمل و تفکر در نظام هستی - چیزی بنظر آنها نمیرسید .

غزالی همواره می کوشید که دین را به ضمیر و وجدان انسانی ارجاع کند ، چنانکه سعی می کرد دین را بصورت مسئله ای ترسیم کند که زندگانی را زیر پوشش خود دارد ؛ چون دین روابط مستقیم میان مردم و آفریدگار را تحقق می بخشد^۱ ، روابطی که در طرز خلقت انسان تجلی می کند ، خلقتی که از اصل و بُن ربانی خود ، عاری نیست، و همین طرز آفرینش ، زمینه پیشرفت و تعالی و پیوند مستمر او را به طرف هرامری که خوش آیند و زیبا است فراهم می آورد .

بدینسان دین از نظر غزالی صرفاً عبارت از مظاهر و مناسک ظاهری و بیرونی نیست، بلکه دین بصورتی عمیق تر از آن چهره می کند و بعنوان وسیله ای

درمی آید که مجالی برای آدمی فراهم می آورد تا درون خود را پاکیزه ساخته و پیوند همیشگی را میان خود و خدایش در هر لحظه و هر گونه رفتار و هر نوع اندیشه و احساس ، استوار نگاه دارد .

اگر ما مطالب زیرا را از نظر بگذرانیم این روند غزالی کاملاً آشکار می گردد :

۱- اهتمام غزالی به توجیه و رهنمون شدن انسان به بررسی نفس ؛ زیرا خودشناسی زمینه ای است که منجر به خدا شناسی می شود . غزالی علم به نفس را بطور عموم ، و معرفت احوال نفس را بالاخص از علوم اساسی برمی شمارد . حتی در آغاز کتاب « احیاء » اشاره به آن دارد که بسیاری از دانشمندان به « علم النفس » و « علم به احوال نفس » بعنوان یک واجب عینی می نگریستند . علم النفس از نظر ارسطو عبارت از صرف شناخت بوده است ، منتهی شناختی نیک و زیبا .

علم النفس از دیدگاه ابن مسکویه نیز در چنین سطحی قرار داشت ؛ زیرا علم النفس - چنانکه ابن مسکویه می گوید - « بر سایر علوم شرف و برتری دارد ؛ چون نمیتوانیم چیزی از علوم را در خود فراهم آوریم مگر آنگاه که در علم النفس طرّفی ببندیم »^۱ .

مطالعه و بررسی نفس در نظر ابن سینا راهی به شناخت خدا است . ولی معرفة النفس یعنی روانشناسی از نظر غزالی بصورت چیز دیگری درمی آید :

غزالی منکر مطالبی نیست که پیشینیان ، آنها را درباره معرفة النفس یاد کرده اند ؛ لکن او بر این مطالب ، اهتمام رسا و فزونتر و هشدار مستمری را می افزاید که معرفت نفس ، اساس هر گونه صلاح و شایستگی و اصلاح است .

۱. نسخه عکسی : « اللذات والآلام » موجود در دانشگاه قاهره ، ص ۶۱ .

به‌همین جهت منظور از مطالعه و بررسی نفس صرفاً معرفت آن و یا وصول از طریق معرفت آن به معرفت خدا نیست ، بلکه هدف اساسی ، اصلاح رفتار و تعدیل اخلاق می‌باشد . و غزالی در رابطه با همین مسئله ، کتاب «مُهْلِكَاتِ وَمُنْجِيَاتِ» احبائه را تحریر کرده است .

غزالی در روند خود راجع به این مسئله متکی بر مجموعه‌ای از آثار یعنی آیات و احادیث می‌باشد از قبیل حدیث :

« أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ »

آنکه از معرفتی فزونتر نسبت به خویشتن برخوردار است ، دارای معرفتی بیشتر نسبت به پروردگار خود می‌باشد .

و نیز آیات زیر :

« سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ » (صلت ، ۵۳) .

ما بزودی نشانه‌های خود را در سراسر گیتی و در خود آنها به آنان می‌نمایانیم .

« وَ نَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا ، فَأَلْهَمْنَاهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا ، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْنَاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْنَاهَا » (النمل ، ۷ - ۱۰) .

سوگند به نفس و آنچه براست آوردش ، پس گنهکاری و تقوایش را بدو الهام نمود ، محققاً آنکه خویشتن را تزکیه کند رستگار است ، و آنکه فریشت دهد زیانکار می‌باشد .

« وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ » (ذاریات ، ۲۱) .

و در خودتان نشانه‌هایی است آیا آنها را نمی‌بینید ؟ .

غزالی در ذیل تفسیر آیه اخیر می‌گوید : منظور خداوند متعال از کلمه « انفسکم » عبارت از ظاهر بدن نیست ؛ زیرا علاوه بر انسان این بدن را بهائم و حیوانات نیز می‌بینند ، سپس می‌گوید : « بطور کلی هر کسی که نسبت به خود

درجهل و نادانی بصری مردم مسلماً نسبت به دیگران نیز بیشتر گرفتار جهل می باشد. یکی از رحمت‌های الهی این است که خداوند متعال در فرد انسانی - علیرغم خردی و کوچکی حجمش ، چیزهائی را فراهم آورده است که می توان عالم و جهان را با آنها توصیف کرد ، منظور غزالی ، عبارت از نفس می باشد .

۲- غزالی فقه و عبادات را باروش و سبک نوینی بررسی می کند، که در طی آن ، ارتباط ظاهر و باطن فقه چه در عبادات و چه در معاملات ، محفوظ می ماند . بعبارت دیگر : این پیوند ظاهر و باطن شامل رابطه انسان باخود و یا با پروردگار خود و یا با مردم می گردد . این نکته آشکارا در کتاب عبادات احیاء ، جلب نظر می کند . غزالی در این بخش از کتاب احیاء ، تمام انواع عبادات را از نظر گذرانده و میان ظاهر و باطن عبادات پیوند برقرار می سازد، ظاهری که خود را در « طهارت » از راه نظافت اندام ظاهری و خارجی ، و در « نماز » از طریق حرکات بدن می نمایاند . و در « حج » نیز بدینسان . و باطنی که در نیت و اخلاص و صدق عقیدت و تطهیر نفس از اخلاق نکوهیده تحقق می یابد .

غزالی باطرحی غیر قابل تردید و انکار ناپذیر ثابت کرده است که پاکیزگی و نظافت باطن برای طهارت ظاهریک امر ضروری است ، بلکه پاکیزگی باطن و درون نسبت به نظافت ظاهر از ضرورت و اهمیت فزونتری برخوردار می باشد. بنابراین طهارت برای نماز صرفاً با تطهیر اعضاء و اندام تحقق نمی یابد ، بلکه طهارت در نماز عبارت از تطهیر ظاهر بدن از احوادث و پلیدیها ، و تطهیر قلب از اخلاق نکوهیده است . بعبارت دیگر : طهارت در عبادات عبارت از تطهیر اندام از گناهان ، و تطهیر سر و درون از « ما سَوَى الله » می باشد .

نماز بر حسب چنین برداشتی عبارت از استحکام بخشیدن اعمال ظاهری و تکمیل نمودن اعمال باطنی است که این اعمال در طی خشوع و حضور قلب و تعظیم و هیبت و رجاء و حياء و دور ساختن و سوسه از دل ، بهنگام نماز تحقق می یابد.

از راه و روش غزالی در مورد بررسی و مطالعه عبادات و معاملات با چنین صورتی، نتیجه می گیریم که او می خواهد انظار را به سلوك و رفتار ناشی از عبادات جلب کند، و نمی خواهد مردم صرفاً به پدیده ظاهری عبادات و معاملات و راه رسم خارجی آن اکتفاء نمایند، و نیز می خواهد نظرهارا به این نکته معطوف سازد که منظور اول و آخر در اهتمام به نفس این است که نفس بعنوان وسیله ای زنده و انگیزه ای محرك درآید. و تحقق چنین هدفی از راه پیوند دائمی نفس با ایده اعلی - که نفس هرگز از مراقبت آن گسسته نمی گردد و جنبشهای روانی را با اهداف و خواسته های نفس انسجام می بخشد - تحقق می یابد.

۳- دعوت توأم با اصرار و تأکید غزالی به اینکه از طریق احساس مراقبت و نگاهبانی مستمر خداوند بر انسان، قلب خود را نورانی سازد؛ زیرا خداوند متعال در هر حال بر انسان آگاه بوده و همه خطرات درونی و وسوسه های نهانی قلب او را شهود می کند. وقتی آدمی خود را در چنین موضعی و در حال ارتباط با اصل وجود خود می یابد مسلماً روی تحرك و جنبشهای او اثر گذاشته و او را در جهتی والا و ایده هایی عالی سوق میدهد.

عنایت و اهتمام غزالی به چنین زاویه، از ابواب فراوانی که ضمن کتاب «احیاء» آورده است استفاده می شود که اهم این ابواب عبارت از: باب مراقبت و محاسبه می باشد. مراقبت از نظر غزالی عبارت از «حالتی است در قلب که نوعی از معرفت، آنرا بارور می سازد. و این معرفت نیز اعمالی را در اندام آدمی بشهر میرساند»^۱. مراقبت دارای مراحل و درجات مختلفی است. مراقبت، عالمی است که میتواند بقاء و پایداری نفس را در سطح مطلوبی از احساس دائمی نسبت به خداوند متعال و مصاحبت مستمر با او تحقق بخشیده، علاوه بر آنکه می تواند احساس به مسئولیت بزرگ، و تکلیف عظیم و امانت

ارجمندی که انسان در طی زندگانی، بار آن را بدوش می کشد در نفس انسانی ایجاد نماید.

۴ - توجیه و رهنمون سازی احساس انسان بطرف ابداع و خلقت الهی. این امر بخاطر آنست که قلب آدمی همواره بدان توجه یابد. شاید علت عنایت غزالی به این موضوع بدان جهت باشد که آدمی بخاطر کثرت اُنس در مشاهده پدیده های هستی، مشاهده آنها برای او عادی می گردد و احساس او را نسبت به زیبایی و عظمت و دقت آفرینش و شکوه آفریدگار بر نمی انگیزد.

غزالی دارای مزیت شگرفی در اعادة جلب نظر به این موضوع می باشد. این مزیت غزالی آنگاه که در باره نعمتها و انواع آنها در باب «شکر» کتاب احیاء بحث می کند و نیز از کتاب «الحکمة فی مخلوقات الله»، کاملاً روشن می گردد. غزالی در کتاب اخیر، مردم را به تفکر و عبرت آموزی در مورد شگفتیهای آفرینش الهی دعوت می کند و به گفتار خداوند در قرآن کریم استدلال میکند که فرمود:

«قُلْ اَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ» (یونس، ۱۰۱)

بگو ای پیامبر، آنچه در آسمانها و زمین قرار دارد چیست؟

بدون تردید چنین مطالعه ای حساسیت قلب را نسبت به قدرت الهی که در پدیده های هستی نهاده شده است برمی انگیزد، و در نتیجه وجود و حضور خداوند متعال را پیوسته احساس می نماید، و قدرت الهی را - که مرز و کرانی برای آن وجود ندارد - درك می کند؛ چون چنین قلب پیوند یافته بامنابع جمال و زیبایی و با چنین پیوندی ناگستنی، از آرامش و تکامل عظیمی برخوردار خواهد بود.

۵ - برانگیختن احساس تقوی و خوف و خشیت نسبت به خداوند متعال. منظور از خوف در اینجا عبارت از خوف شدید و مُهْلِك نیست که نفس را سرشار از یأس و نومیدی می سازد؛ بلکه منظور از آن، ترمی است که انسان

را از هر مظاهرِ دیگرِ ترس از قبیل ترس برزندگی و روزی و ... آزاد میسازد، و همه این امور را به يك سرچشمه می پیوندد .

بنظر میرسد این بحث مبتنی بر اساس فهم جنبه روانی انسان می باشد که نفس انسانی طبعاً دارای خوف و رجاء می باشد ... لذا رأس حکمت از نظر غزالی عبارت از ترس از خدا است ؛ زیرا چنین ترسی است که ضمیر و وجدان آدمی را در کاملترین حالات پذیرش و هشیاری نگاه میدارد ، چنانکه او را بر شناخت عوامل پیشبرد سطح زندگانی و کوشش برای تحقق شخصیت خویش دقیق می سازد .

ع- نورانیت بخشیدن قلب بوسیله حب الهی و توجه ، و امید به او ، و سرشار ساختن قلب بوسیله عواطف عالی مانند عاطفه شکر و انس و امثال آنها . پس خوف به تنهایی - بجای آنکه يك محرك درونی باشد - احیاناً ممکن است عامل تعویق و رکود شخصیت آدمی گردد . ترس به تنهایی عامل رفتار انسان نیست ، ترس یکی از وسائل تربیتی است که به هنگام عدم کارآئی وسائل و عوامل دیگر ، مورد استفاده قرار میگیرد .

اعتماد غزالی بر اینگونه عواطف یعنی حب و رجاء و شکر و انس و امثال آنها ، طی ابواب مختلفی که در کتاب احیاء ، پیرامون همین موضوع طرح کرده است روشن می شود . محبت از نظر غزالی «شجره و درختی است که دارای ریشه ای استوار است و شاخه های آن سر به آسمان و سوی بالا دارد، و برومیوه آن در قلب و زبان و اندام آدمی پدیدمی آید»^۱ رجاء و امید انسان نسبت به خداوند متعال ، توجه انسان را به منبع و قدرت موجود در طبیعت از مجرای امید و شادابی ، برمی انگیزد . و همین امر ، رفتار آدمی را با چنین خصوصیتی مطبوع و خوش آیند می سازد .

۷ - برانگیختن روح اطمینان و آرامش به خداوند و اعتماد و اتکال به او و رضا به تقدیر او در خوشی و ناخوشی، البته نه بصورتی که از رهگذر این حالت، شخصیتی بیحال و ضعیف النفس بشمرسد. اما اینکه بعضی ها اشاره به آن دارند که غزالی مردم را به تَوَاكُل و تَحْمُولِ نفس دعوت می کند^۱، باید گفت اینگونه دعوت در مورد نفوسی است که با کبر و غرور انس گرفته اند؛ چنانکه اینگونه دعوت، مربوط به آغازِ کارِ مجاهده نفس نیز می باشد، چون غزالی اموری را که مربوط به آغاز عمل مجاهدت نفس است پذیرا است. اموری را که غزالی آنها را در رفتار عمومی انسان نمی پذیرد، بدلیل اینکه هر آفت روانی از نظر غزالی بوسیله حالتی که ضد آن است قابل درمان می باشد.

• • •

پس از گذری سریع و کوتاه بر مسئله اخلاق و دین و رابطه آن دو با سلوك و رفتار به این نتیجه می رسیم که به چه علت غزالی به مسئله فعالیتها و جنبشهای نفسانی عنایت دارد، و چگونه بر طرق و وسائل گوناگون عبور می کند تا این جنبش روانی از تکامل انسان سربر آورده و او را با خود و جامعه و پروردگارش انسجام و سازگاری دهد.

خاتمه

از مجموع مطالعات و بررسیهای گذشته به این حقیقت میرسیم که: غزالی در تفصیل و گسترش موضوع روانشناسی و تقسیم کردن آن به دو علم مختلف، دانشمندی نوآور می باشد. علماء و دانشمندان ناسازمان غزالی طبق معمول سعی می کردند نفس را بطور عمومی و نظری مورد بررسی قرار دهند، و تحقیق و کاوشهای نظری آنها در باره نفس در موضوع طبیعیات جریان می یافت. غزالی توانست بررسیهای مربوط به نفس را از محور قبلی بیرون آورده و بر محوری جدید پایه گذاری کند که به واقعی و عملی بودن نزدیکتر می باشد.

چنانکه غزالی در روشهای مطالعات مربوط به نفس نیز از نوآوریهای برخوردار می باشد، و ابتکارات او بخصوص در بحث از جنبش روانی و احوال و صفات نفس، پدیدار است، البته از آنجا که میدانیم او در روش مطالعات روانی، بر تأمل درونی و ملاحظه سلوك و رفتار دیگران و تحلیل اعمال مردم منکی بوده است.

علاوه بر این، غزالی در مباحث مربوط به بررسیهای مربوط روانشناسی عمومی، دارای تحقیقات گسترده ای است، و نیز بر محور بحث این کتاب که

همان روانشناسی عمومی است مباحث گسترده‌ای را مطرح کرده است ؛ او حوادث و رویداد های روانی را طبقه‌بندی نموده و در مسئله حیات شوقی و وجدانی به تفصیل سخن گفته است ، درحالیکه بسیاری از دانشمندان پیش از غزالی در این مسئله اهمال کار و سهل‌انگار بوده‌اند .

اما در بحث از ادراك ، تقلید و اقتباس او از فلاسفه دیگر جلب نظر می‌کند، اگرچه شخصاً موضوع ادراك حسی را اندکی تعدیل و تصحیح نموده است و با ابتکار و روش ویژه‌ای - که عبارت از روش مکاشفه و الهام در ادراکات عقلی است - با فلاسفه به مخالفت برخاسته و روش اعتبار و استدلال آنها را برای معرفت حقیقت ، نارسا می‌نماید.

غزالی نسبت به سایرین در تحقیقات اخلاقی و اراده و سائل و روشهای تعدیل رفتار و بکار گرفتن احساس دینی - بعنوان عاملی برای انسجام و تکامل شخصیت انسان - ممتاز می‌باشد .

ولی او در تحقیقات مربوط به بررسیهای نفس - البته نفسی که بعنوان يك ماهیت و جوهر مجرد و قائم بالذات مورد نظر است - بصورت يك مقلد و پیرو فلاسفه پیشین باقی می‌ماند و نوآوریهای او در اینگونه تحقیقات در کوشش - های او برای ایجاد سازش میان فرهنگها و مصادر مختلف و نهادن رنگ دینی و اسلامی بر آنها خودنمایی می‌کند، با اینکه گرایش او به اتکاء بر مکاشفه نیز در اینگونه مسائل به چشم می‌خورد.

وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

ترجمه و توضیح کتاب، در ساعت شش و پنج دقیقه بعد از ظهر روز جمعه، بیست و دوم رمضان المبارک سال ۱۴۰۱ هجری قمری ، مطابق دوم مرداد ماه ۱۳۶۰ هجری شمسی پایان رسید.

کَتَبَهُ بِمَنَاهُ الدَّالِرَةُ : الْعَبْدُ الْمُتَجَنِّي إِلَى عَفْوِ رَبِّهِ الْقَادِرِ الْغَنِيِّ :
السید محمد الباقر الحسینی (حجتی)

فهرست اعلام

- ۱- اشخاص و گروه‌ها
- ۲- کتب و نیشترها
- ۳- امکنه

۱- نام اشخاص و گروهها

الف

- آدم (علیه السلام) : ۴۷ .
ابن باجه : ۱۸۶ ، ۱۹۸ ، ۲۰۰ .
ابن خلدون : ۳۱۳ .
ابن رشد : ۱۸۶ ، ۱۹۸ ، ۲۰۵ ، ۲۱۲ ،
۲۴۵ تا ۲۴۷ ، ۲۶۶ ، ۳۱۳ .
ابن سینا : ۱۷ ، ۲۱ ، ۳۴ تا ۳۶ ، ۹۸ ،
۱۲۱ ، ۱۸۰ ، ۱۸۵ ، ۱۹۰ ، ۱۹۲ ،
۱۹۴ ، ۱۹۸ تا ۲۰۲ ، ۲۰۵ ، ۲۰۶ ،
۲۱۱ ، ۲۱۲ ، ۲۱۷ ، ۲۲۰ ، ۲۲۲ ،
۲۲۶ ، ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، ۲۳۴ ،
۲۴۶ ، ۲۵۱ تا ۲۵۳ ، ۲۵۵ ، ۲۵۶ ،
۲۶۲ ، ۲۶۵ ، ۳۰۰ ، ۳۰۳ ، ۳۰۶ ،
۳۰۷ ، ۳۱۳ ، ۳۲۵ ، ۳۳۵ ، ۳۴۹ .
ابن مسکویه : ۲۱ ، ۴۳ ، ۷۴ ، ۹۸ ، ۱۴۰ تا
۱۴۴ ، ۳۲۸ ، ۳۳۰ ، ۳۳۱ ، ۳۳۵ ،
۳۳۷ ، ۳۴۳ ، ۳۴۶ ، ۳۴۹ .
ابو حیان توحیدی : ۲۶۸ ، ۳۳۵ .
ابوریده (دکتر -) : ۲۵۰ .
ابوطالب مکی : ۳۲۸ ، ۳۳۷ .
ابومدین شافعی : ۱۳۲ .
احمد عزت راجع : ۲۳ ، ۱۶۱ .
اخوان الصفا : ۱۰۷ ، ۱۹۱ ، ۲۶۸ .
ارسطو : ۳۶ ، ۱۰۸ ، ۱۲۰ ، ۱۸۲ ، ۱۸۶ ،
۱۹۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۵ ، ۲۱۰ تا ۲۱۲ ،
۲۲۰ ، ۲۳۳ ، ۲۳۴ ، ۲۴۴ ، ۲۴۵ ،
۲۴۷ ، ۲۴۸ ، ۲۵۴ ، ۳۲۵ ، ۳۲۸

- ۳۳۳ ، ۳۳۷ .
اسپینوزا : ۳۰۶ .
اسکندر افرویدیسی : ۲۴۵ ، ۲۴۶ ، ۲۴۹ ،
۲۵۰ ، ۲۶۶ .
اشعری (ابوالحسن -) : ۱۲۰ ، ۲۰۱ ،
۳۱۴ .
افرویدیسی = اسکندر افرویدیسی .
افلاطون : ۱۹۱ ، ۲۰۱ ، ۳۲۵ ، ۳۲۸ ،
۳۳۲ ، ۳۳۳ ، ۳۴۴ .
افلوپین : ۲۴۷ .
الفندی (دکتر -) : ۲۵۳ ، ۳۳۵ .
امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) : ۱۶۳ ،
۲۶۰ .
اهوانی (دکتر احمد فؤاد -) : ۳۶ ، ۸۲ ،
۱۲۱ ، ۱۸۶ ، ۲۱۱ ، ۲۱۲ ، ۲۴۵ ،
۲۵۲ ، ۳۳۵ .
ایجی (قاضی عضد الدین -) : ۳۱۳ .
ایفلنج : ۴۸ .

ب

- باقلانی : ۲۵۹ .
برتراندراسل : ۱۰۸ .
برگسون : ۲۲۷ ، ۲۲۸ .
بروکار : ۲۲۷ .
بغیة بن ولید : ۱۷۱ .
بویج : ۲۰۵ ، ۲۴۹ .
بیضاوی (قاضی ناصر الدین -) : ۱۱۸ .

پ

- پاسکال : ۸۲ ، ۳۲۱ .
پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) ، رسول
خدا : ۱۵۷ ، ۲۵۷ ، ۲۶۰ ، ۲۷۵ ، ۳۱۳
۳۱۴ ، ۳۳۷ .
پلاسیوس : ۲۸ .

ت

- تفتازانی (دکتر -) : ۸۹ ، ۳۰۶ .
تفتازانی (سعد الدین) : ۱۱۹ .
توفیق الطویل (دکتر -) : ۳۱۳ .
تهانوی : ۲۲ ، ۱۱۷ ، ۲۱۶ ، ۳۰۰ .

ث

- ثامسطیوس : ۲۴۶ ، ۲۴۷ ، ۲۴۹ ، ۲۵۰ ،
۲۶۶ .
ثورندیک : ۴۹ .

ج

- جاحظ : ۱۱۲ .
الجر = خلیل الجر .
جرونیباوم : ۳۰۸ .
جمس = ویلیام جمس .
جمیل صلیبا (دکتر -) : ۱۸۸ ، ۲۷۰ ،
۳۰۴ .
جنید بغدادی : ۶۶ ، ۱۱۸ .
جوزف هاشم : ۳۶ .
جوینی : ۲۰۲ ، ۲۵۹ ، ۲۶۰ .

ح

- حارث محاسبی : ۳۱۹ ، ۳۲۸ ، ۲۵۸ ،
۳۲۹ .
حامد عبد القادر (دکتر -) : ۱۴۴ ، ۱۵۶ ،
۱۵۸ .

حسن بصری : ۸۰ .

حسن الساعاتی : ۳۲۶ .

حنا الفاخوری : ۱۲ ، ۲۴۵ ، ۲۵۱ ، ۳۲۸ .

حیدر بامات : ۸۳ ، ۳۲۱ ، ۳۴۸ .

خ

- خالد [بن ولید] : ۱۶۳ .
خلیل الجر : ۱۲۰ ، ۲۴۵ ، ۲۵۱ ، ۳۲۸ .

د

- دکارت : ۱۲۹ ، ۳۰۳ ، ۳۰۶ .
دی جلارزا : ۳۰۰ .

ذ

- ذیمقراطیس : ۲۰۱ .
راسل = برتراند راسل .
رسول خدا = پیامبر اکرم (صلی الله علیه
وآله) .
روح الامین : ۲۵۰ .
ریبو : ۲۳۸ .
ریتز : ۳۱۴ .

ز

- زبیدی ، صاحب الاتحاف : ۲۲۵ ، ۲۲۶ ،
۲۳۵ .
زکی مبارک (دکتر -) : ۷۴ ، ۱۲۱ ، ۱۳۲ ،
۱۳۳ ، ۳۲۶ ، ۳۲۸ ، ۳۴۱ ، ۳۴۵ ، ۳۵۵ .
زکی نجیب محمود : ۱۰۸ .

س

- سلیمان دنیا : ۱۲۲ ، ۱۸۹ ، ۲۰۴ .

ش

- شافعی (محمد بن ادریس -) : ۱۵۲ .

۲۸۳ تا ۲۸۵ ، ۲۹۴ ، ۲۹۸ تا ۳۱۴ ،
۳۱۶ تا ۳۲۱ ، ۳۲۴ تا ۳۳۳ ، ۳۳۵ تا
۳۵۷ .

ف

فارابی : ۲۱ ، ۱۲۰ ، ۲۰۵ ، ۲۰۶ ، ۲۱۱ ،
۲۱۲ ، ۲۱۷ ، ۲۳۴ ، ۲۵۰ تا ۲۵۳ ،
۲۵۶ ، ۳۲۵ ، ۳۴۴ ، ۳۴۶ ، ۳۴۷ ، ۳۴۹ .
فخر رازی (امام -) : ۱۱۹ .
فرعون : ۷۲ .
فروید : ۶۹ ، ۷۸ .

ق

قشیری (ابوالقاسم -) : ۱۱۸ .
قدری طوفان : ۳۴۵ .
القوصی = عبدالعزیز القوصی .

ک

کمیل [بن زیاد] : ۸۸ .
کندی : ۲۵۳ .

گ

گواشن : ۲۰۵ .
گیلسون : ۲۴۴ .

ل

لایبتس : ۳۲۱ .
لیلی : ۱۷۱ .

م

ماکدوگال : ۴۷ ، ۷۶ .
ماوردی : ۳۲۵ .
مجنون بنی عامر : ۱۷۱ .
معاصی = حارث معاصی .

ص

صلاح السلجوقی : ۳۲۴ ، ۳۲۸ .
صلیبا = جمیل صلیبا .

ع

عبد الحلیم محمود (دکتر -) : ۳۱۸ .
عبد العزیز عزت (دکتر -) : ۴۳ ، ۷۴ ،
۲۳۵ ، ۳۳۷ ، ۳۴۱ .
عبدالعزیز القوصی : ۲۴ ، ۷۴ .
عبد الله بن سلام : ۲۷۵ .
عثمان امین : ۱۲۹ .
عراقی : ۲۶۰ .
عطیه محمود : ۴۸ .
عطیه (دکتر -) : ۱۴۳ .
عفیفی (دکتر -) : ۳۱۳ .
عقاد : ۲۵۱ .
علی (علیه السلام) = امیرالمؤمنین .
علی عبدالمنعم عبد المجید : ۲۶۰ .
عماد اسماعیل : ۴۸ .
عباد (دکتر -) : ۱۸۸ .

غزالی (ابو حامد محمد -) : ۱۵ ، ۱۶ ،
۱۸ تا ۳۰ ، ۳۴ تا ۴۰ ، ۴۲ تا ۴۷ ،
۴۹ تا ۵۲ ، ۵۴ تا ۵۹ ، ۶۳ تا ۷۲ ، ۷۴ تا
۷۷ ، ۷۹ تا ۸۱ ، ۸۵ تا ۹۴ ، ۹۷ تا
۱۰۹ ، ۱۱۲ تا ۱۱۴ ، ۱۱۶ تا ۱۱۷ ،
۱۲۱ تا ۱۲۴ ، ۱۲۶ تا ۱۳۴ ، ۱۴۰ ،
۱۴۳ تا ۱۴۵ ، ۱۴۷ ، ۱۴۸ ، ۱۵۲ تا
۱۵۵ ، ۱۵۸ ، ۱۶۰ تا ۱۷۰ ، ۱۷۲ ،
۱۷۳ ، ۱۷۵ ، ۱۷۷ ، ۱۸۰ تا ۱۸۲ ،
۱۸۴ تا ۱۸۸ ، ۱۹۱ تا ۱۹۳ ،
۱۹۵ تا ۲۰۸ ، ۲۱۰ ، ۲۱۲ تا ۲۱۴ ،
۲۱۶ ، ۲۱۸ تا ۲۲۶ ، ۲۲۹ ، تا ۲۳۹ ،
۲۴۲ تا ۲۴۴ ، ۲۴۶ ، ۲۵۳ تا ۲۶۸ ،
۲۷۲ تا ۲۷۴ ، ۲۷۶ ، ۲۷۸ تا ۲۸۰ ،

و

- ولترز : ۲۰۵ .
- وودورث : ۱۴۱ .
- ویلیام جمس : ۴۸ ، ۲۱۴ .
- وینسینک : ۳۲۸ ، ۳۴۴ .

ه

- هافیلد : ۱۳۲ ، ۱۶۱ .
- هاودینک : ۲۱۴ .
- هلجارد - هلگارد (دکتر -) : ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۶ .

ی

- یانگ : ۱۴۱ .
- یوحنا قمیر : ۱۲۰ .
- یوسف مراد (دکتر -) : ۴۰ ، ۴۸ ، ۷۲ ، ۱۴۴ ، ۱۰۰ .
- یوسف موسی : ۲۰۲ .

محمد صغیر معصومی : ۱۸۶ ، ۲۰۰ .

محمد قطب : ۸۳ ، ۳۴۸ .

محمد محیی الدین عبدالحمید : ۱۲۰ .

محمد موسی : ۲۶۰ .

محمود عطیه (دکتر -) : ۳۹ ، ۱۴۵ .

محمود قاسم (دکتر -) : ۲۵۲ .

مدکور (دکتر -) : ۳۴۴ .

مسکویه = این مسکویه .

مصطفی فهمی : ۵۲ .

مولوی : ۹۰ .

ن

نجاتی (دکتر -) : ۱۷ ، ۵۲ ، ۶۵ ، ۷۶ ،

۱۴۲ ، ۱۹۲ ، ۱۹۴ ، ۲۰۰ ، ۲۰۱ ،

۲۱۴ ، ۲۲۲ ، ۲۳۱ ، ۲۳۰ .

نظام معتزلی : ۲۰۱ .

نیکلسون : ۹۰ ، ۳۰۸ .

نیکوماخوس : ۳۲۵ .

٢- نام کتب و نبشتارها

٣٠٣ ، تا ٣٠٦ ، ٣٠٨ تا ٣١٠ ، ٣١٣ تا ٣١٧ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٣٠ تا ٣٣٤ ، ٣٣٦ تا ٣٣٩ ، ٣٤٥ ، ٣٤٣ تا ٣٥٠ ، ٣٥٢ تا ٣٥٤ .
 الاخلاق عند الغزالي : دکتر زکی مبارک : ٧٤ ، ١٢١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٤١ ، ٣٤٥ ، ٣٥٥ .
 ادب الدنيا والدين : ماوردی : ٣٢٥ .
 الادراک الحسی عند ابن سینا : دکتر نجاتی : ١٧ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٢٢ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ .
 الاربعین فی اصول الدین : غزالی ، طبع فرج الله کردی : ٤٤ ، ٤٥ ، ٥٨ ، ٦٣ ، ٦٩ ، ١٣٠ ، ١٤٠ ، ١٥٥ ، ٣٣٣ .
 الارشادات عن قواطع الادلة فی اصول الاعتقادات : جوينی ، تحقيق محمد موسى و علی عبدالمنعم عبد المجید : ٢٠٢ ، ٢٦٠ .
 اسر الصحة النفسية : دکتر عبد العزيز القوصی : ٢٤ ، ٧٣ ، ٧٨ .
 الاشارات والتنبيهات ، طبع لیدن ١٨٩٢ م : ابن سینا : ٢٥٢ .
 اصول علم النفس : احمد عزت راجح ، طبع قاهره ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ م : ٢٤ ، ١٦١ .
 اصول الفلسفة العربية : يوحنا قمير ، مطبعة كاتوليكيه ١٩٥٨ م : ١٢٠ .
 الاقتصاد فی الاعتقاد : غزالی ، مطبعة تجاريه :

الف

آراء اهل المدينة الفاضلة : فارابی : ١٢٠ ، ٢٠٥ ، ٢٣٤ ، ٢٥٩ ، ٣١٣ .
 ابن مسكويه : دکتر عزت = مسكويه .
 اتحاف سادة المتقين : شرح احياء علوم الدين و زبيدي : ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٣٥ .
 الاحلام : دکتر توفيق الطويل : طبع قاهره ١٣٦٤ ق : ٣١٣ .
 احوال النفس : ابن سینا ، تحقيق دکتر اهوانی : ٣٦ ، ١٢١ ، ٢٠١ ، ٢١١ ، ٢١٢ .
 احياء علوم الدين : غزالی ، طبع هيسي البابي الحلبي : ١٥ ، ١٦ ، ١٨ تا ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧ تا ٣١ ، ٣٥ ، ٣٧ تا ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ تا ٤٧ ، ٤٩ ، ٥١ تا ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٨٠ ، ٨٣ تا ٨٨ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٠ تا ١١٢ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢١ ، ١٢٤ تا ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٣ تا ١٥٣ ، ١٥٥ تا ١٥٧ ، ١٦٢ تا ١٦٤ ، ١٦٦ تا ١٧١ ، ١٧٣ تا ١٧٧ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٩ ، ١٩٣ تا ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٢١٦ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ تا ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٤٣ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ تا ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٣٠٠ .

حضارة الاسلام: جرونيباوم، ترجمة عبد العزيز
توفيق جاويد و عبد الحميد عبادي،
مشروع الدلف كتاب: ٣٠٨.
الحكمة في مخلوقات الله: غزالي، مطبعة
النيل ١٣٢١ هـ ق: ١٢٨، ١٤٣، ١٥٢،
١٩٣، ١٩٨ تا ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٥،
٢١٦، ٢٣٣، ٣٥٣.
الحيوان: جاحظ: ١١٢.

د

دائرة المعارف الاسلامية: ٢٥٣.
دراسات في الفلسفة الاسلامية: دكتور ابو الوفاء
تفتازاني، قاهره ١٩٥٧ م: ٣٠٦، ٨٩.
دعای کميل: ٨٨.
الدوافع: مصطفى فهمي: ٥٢.
الدوافع والانفعالات (مقالة في -): دكتور
محمود عطية، قاهره ١٩٥٧: ١٤٥.
دهكارت: عثمان امين: ١٢٩.

ر

الرسائل: اخوان الصفا، المطبعة العربية:
٢٠٧، ٢٦٨.
رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق دكتور ابو ريده،
١٩٥٠: ٢٥٠.
رسالة الاخلاق: ابن سينا: ٣٣٥.
رسالة العقل: فارابي طبع بويج، بيروت
١٩٣٨: ٢٤٧، ٢٤٩.
رسالة العهد: ابن سينا: ٩٨.
الرسالة القشيرية: عبد الكريم بن هوازن
قشيري، ١٣٦٧ هـ ق: ١١٨، ٣٠٨.
الرسالة اللدنية: غزالي، مطبعة المحمودية
التجارية: ١٨١، ٢٨١، ٣٠١، ٣٠٨،
٣١٤، ٣١٦، ٣١٩.
روضة الطالبين = فرائد الثالي.

٢٥، ١١٣، ٢٢٢، ٢٢٤.
الجام العوام عن علم الكلام: غزالي،
١٣٠٩ هـ ق: ١٠٥، ١١١.
انديشة غزالي: وينسينك: ٣٤٤.
الانسان بين المادية والاسلام: محمد قطب،
قاهره ١٩٦٠ م: ٨٣.

ت

تأديب الاحداث: ابن مسكويه: ٣٣٣.
تاريخ الفلسفة العربية: خليل الجر و حنا
الفاخوري، طبع دار المعارف بيروت:
١٢٠، ٢٤٥، ٢٥١، ٣٢٨.
تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند راسل،
ترجمه دكتور زكي نجيب محمود، ١٩٥٤ م:
١٠٨.
تاريخ الفلسفة في الاسلام: ٢٠٧.
تلخيص النفس: ابن رشد، تحقيق دكتور احمد
لؤاد اهواني، قاهره ١٩٥٠ م: ١٨٦،
٢١٢، ٢٣٥، ٢٣٧.
تهافت الفلاسفة: غزالي، طبع بويج بيروت
١٩٥١ م و سليمان دنيا ١٩٤٧ م: ٢٠٤،
٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٨، ٢٨٩، ٢٩٦.
تهذيب الاخلاق: ابن مسكويه، ١٣٢٦ هـ ق:
٤٣، ٩٨، ١٤١، ١٤٤، ٣٢٥، ٣٣٠،
٣٣٧، ٣٣٥.
تيسير شيخ الارض: غزالي، دار العلم للملايين،
بيروت: ٣٦.

ج

جواهر الكلام: ايجي، طبع دكتور عفيفي:
٣١٣.

ح

الحاس والمحسوس: ٣١٣.

س

سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار: محدث
قمي، ايران ١٣٥٥ هـ ق: ١٦٨ .
السياسات المدنية: فارابي، حيدرآباد:
٢٥٠ .

ش

شرح شهاب الاخبار: ١٦٨ .
شرح المواقف: سعد الدين تفتازاني: ١١٩ .
شرحي الاشارات: خواجة طوسي وامام فخر
رازي، دارالطباعة: ١٩٠٢ م: ٣٦، ٢٠٥،
٢٠٦، ٢٢٦، ٢٥٢ .
الشفاء: ابن سينا، طهران ١٣٠٢ هـ ق و
طبع براغ ١٩٥٦ م: ١٨٥، ١٩٠، ١٩٥،
٢٠٠، ٢٠٥، ٢١١، ٢١٢ .
الشيخ الرئيس: عباس محمود العقاد، سلسلة
« اقرء »: ٢٥١ .

ص

الصوفي في الاسلام: نيكلسون، ترجمه
نورالدين شريفة ١٣٧١ هـ ق: ٩٠، ٣٠٨ .

ع

العلاج النفساني عند العرب: دكتر حامد
عبد القادر، ١٣٦٦ هـ ق: ١٤٤، ١٥٦،
١٥٨ .
علم النفس: دكتر نجاتي: ٥٢، ٦٥، ٧٦،
١٤٢ .
علم النفس: دكتر نجاتي: ٥٢، ٦٥، ٧٦،
١٤٢ .
علم النفس الاخلاقي يا علم النفس والاخلاق:
هادفيلد، ترجمه محمد عبد الحميد ابو العزم
ومراجعة دكتر عبد العزيز القوصي،

مشروع الالف كتاب:

١٣٧، ١٦١ .
علم النفس قديماً وحديثاً: لبيب، ترجمه
محمد حماد اسماعيل و عطيه محمودها
١٩٤٩ م: ٢٨ .
عن الانفعال عند الانسان والحيوان: بانك:
١٣٩، ١٤١، ١٤٢ .

ف

الفارابي: جوزف هاشم، دارالشرق بيروت:
٣٦ .
فرائد الثالبي - روضة الطالبين: غزالي،
طبع فرج الله كردي ١٣٤٤ هـ ق: ٢٢،
٣٥، ٧٦، ٢٠٤، ٢١٩، ٢٣٤، ٢٣٥ .
فصوص الحكم از مجموعه الثمرة المرضية:
فارابي، طبع ديتريشي، ليدن ١٨٩٠ م:
١٢٠، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢١١، ٢١٢،
٢١٧، ٢٢٩، ٢٥٠ .
فلسفة ابن سينا: كواشن، ترجمه رمضان
لاوند، دارالعلم للملأين، بيروت
١٩٥٠ م: ٢٠٥ .

الفلسفة الاسلامية: ولترز: ٢٠٥ .
فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، قاهره
١٣١٨ هـ ق: غزالي: ٢١٣، ٢٣٧،
٢٦٧ .
في الفلسفة الاسلامية منهج و تطبيقه:
دكتر ابراهيم بيومي مذكور، قاهره
١٩٤٧ م: ٣٤٤ .

ق

قرآن كريم: ٥٦، ٦٦، ٣١٤، ٣٢٧، ٣٥٣ .
قوت القلوب: ابوطالب مكي، مطبعة حسينية
١٩٣٢ م: ٤٢، ٣٣٧ .
القِيم الاخلاقية (مقالة في -): دكتر احمد

فؤاد اهوانی : ۳۳۵ .

ک

کشاف اصطلاحات الفنون : تهانوی : ۲۲ ،
۱۱۷ ، تا ۱۱۹ ، ۲۱۷ ، ۲۶۶ ، ۲۶۸ ،
۳۰۰ ، ۳۱۳ .
کیمیای سعادت : غزالی ، ضمن مجموعه :
الفتود والکالی ، مطبعة المحمودية
القاهرة : ۳۸ ، ۸۱ ، ۲۰۵ ، ۲۰۷ ،
۲۰۸ ، ۳۰۸ ، ۳۲۵ .

ل

اللغات و اللام : ابن مسکویه ، نسخة
عکسی دانشگاه قاهره : ۳۴۹ .

م

مائیة العقل : حارث محاسبی : ۲۵۸ .
ما بعد الطیفة : ارسطو : ۲۴۸ .
مبادئ علم النفس العام : دکتر یوسف مراد
قاهره ، ۱۹۵۴ : ۴۰ ، ۴۸ ، ۷۲ ، ۱۰۰ ،
۱۴۴ .
مجالی الاسلام : حیدر بامات ، ترجمه عادل
زحیر ، طبع عیسی البابی الحلبي ۱۹۵۶
م : ۸۳ ، ۳۲۱ ، ۳۴۸ .
مجلة علم النفس : ۱۳۲ .
مجلة المجمع العلمی بدمشق : ۳۰۴ ، ۳۰۶ .
مجلة منبر الاسلام : ۳۳۵ .
محاضرات الدكتور الاهوانی علی طلبة الماجستير ،
لعام ۱۹۶۰ م : ۸۲ .
محاضرات فی الفلسفة : دی جلاززا : ۳۰۰ .
مختارات من علم النفس : هلجارد = هلكارد ،
ترجمه عبدالرحمن حجاج و مراجعة
معدخلیفه ، طبع مشروع الالف کتاب :
۶۹ ، ۷۰ ، ۷۶ .

المسائل فی الزهد : حارث محاسبی از مجموعه
رسائل عکسی دانشگاه قاهره : ۳۲۹ .
المستصفی فی اصول الفقه : غزالی ، بولاق
۱۳۲۴ هـ ق : ۲۹۸ .

مسکویه : دکتر عبدالعزیز عزت : ۳۳۵ ، ۳۳۷ ،
۳۳۱ .

مشکوة الانوار : غزالی ، از مجموعه الجواهر
القوالی ، مطبعة کردی ۱۳۵۳ هـ ق : ۸۵ ،
۲۰۰ ، ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۶۸ ، ۲۷۰ ،
۲۷۷ ، ۲۷۸ ، ۲۸۱ ، ۳۱۶ .

مطارج القدس فی مدارج معرفة النفس :
غزالی ، مطبعة کردی ۱۳۲۷ هـ ق : ۲۷ ،
۳۵ ، ۳۶ ، ۳۳ ، ۳۴ ، ۸۸ ، ۱۲۵ ، ۱۴۰ ،
۱۸۱ ، ۱۹۰ ، ۱۹۱ ، ۱۹۳ ، تا ۱۹۵ ،
۱۹۷ ، ۱۹۹ ، ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۵ ، تا ۲۰۷ ،
۲۱۰ ، ۲۱۴ ، ۲۱۶ ، ۲۱۸ ، ۲۱۹ ،
۲۲۴ ، ۲۳۵ ، ۲۳۹ ، ۲۵۶ ، ۲۵۸ ،
۲۶۰ ، ۲۶۱ ، ۲۶۲ ، ۲۶۵ ، ۲۶۷ ،
۲۶۸ ، ۲۷۴ ، ۳۳۴ ، ۳۳۶ .

المعارف العقلية : غزالی ، نسخة خطی
علیکره : ۲۶۷ ، ۳۱۹ .

معراج السالکین : غزالی : ۲۶۸ .
معیار العلم : غزالی ، مطبعة الکریمتان
العلمية : ۱۰۸ ، ۱۸۱ ، ۱۹۴ ، ۲۰۰ ،
۲۰۴ ، ۲۱۶ ، ۲۱۷ ، ۲۲۳ ، ۲۳۵ ، ۲۳۶ ،
۲۴۰ ، ۲۵۳ ، ۲۵۴ ، ۲۵۶ ، ۲۵۸ ، ۲۵۹ ،
۲۶۱ ، ۲۶۲ ، ۲۶۴ ، ۲۶۹ ، ۲۷۰ ، ۲۸۶ ،
۲۸۸ ، ۲۹۰ ، ۲۹۲ ، ۲۹۴ ، ۲۹۷ ، تا
۳۰۰ ، ۳۰۲ .

المقاسبات : ابو حیان توحیدی ، قاهره ۱۳۴۷
هـ ق : ۲۶۸ ، ۳۳۵ .

مقاهد الفلاسفة : غزالی ، مصر ۱۳۳۱ هـ ق .
وتحقیق سلیمان دنیا ، دار المعارف ۱۹۶۱
هـ ق : ۳۵ ، ۱۲۲ ، ۱۸۱ ، ۱۸۹ ، ۱۹۱ .

٣٤٨ .

میزان العمل : غزالی ، طبع فرج الله کردی
 ١٣٢٨ هـ ق : ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٤ ، ٥٦ ،
 ٩٨ ، ٨١ ، ٩٢ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١١٠ ،
 ١٢٢ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ،
 ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٦ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ،
 ٢٢٦ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٥٨ ،
 ٢٥٩ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٧ ، ٢٧٦ ،
 ٣٠٠ ، ٣١٥ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٣ ،
 ٣٣٦ .

ن

النجاة : ابن سينا : ٣٦ ، ١٨٥ ، ١٩١ ،
 ١٩٤ ، ١٩٩ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ،
 ٢٢٦ ، ٢٥٢ .
 النفس : ابن باجه ، تحقيق محمد صغير
 معصومي ، المجمع العلمي العربي بدمشق
 ١٣٧٩ هـ ق : ١٨٦ ، ٢٠٠ .
 النفس : ارسطو ، ترجمه دكتور اهواني ،
 ١٨٦ ، ٢٠٥ ، ٢١١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ،
 النفس الناطقة : تحقيق دكتور الفندی : ٣٣٥ .
 النفس والعقل لفلسفة الاغريق والاسلام :
 دكتور محمود قاسم ، قاهره ١٩٥٤ م :
 ٢٥٢ .

١٩٢ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ،
 ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨ ، ٢١٤ ،
 ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٢١ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ،
 ٢٣٠ ، ٢٣٥ .

مقالات الاسلاميين : ابوالحسن اشعري ،
 طبع ريتراستانبول ١٩٣٠ . قاهره ، تحقيق
 محيى الدين عبد الحميد ١٣٦٩ م :
 ١٢٠ ، ٢٠١ ، ٣١٤ .

مقالات في علم النفس = عن الدوافع
 والانفعالات .

مقالة ابي مدين الشافعي في مجلة علم النفس :
 ١٣٢ .

مقام العقل عند العرب : قدرى طوفان ،
 دار المعارف : ٣٤٥ .

المقصد الاسنى ، شرح اسماء الحسنی : غزالی ،
 مصر ١٣٢٤ هـ ق : ٢٧٠ .

المنقذ من الضلال : غزالی ، تحقيق دكتور
 جميل صليبا ، ودكتور كامل عياد ، ١٣٧٩
 هـ ق : ١٨٨ ، ١٩٣ ، ١٩٧ ، ٢٧٠ ، ٢٧٧ ،
 ٣١٨ .

منهاج العارفين : غزالی : جزء مجموعة
 فرائد اللثالي ، طبع فرج الله کردی
 ١٣٤٤ هـ ق : ١٤٣ .

منهج التربية الاسلامية : محمد قطب : ١٨٣ ،

٣- نام امکنه وجايها

مطبعة الاميرية : ٢٦٨ .

المكتبة التجارية : ١٨١ .

يونان : ٣٢٥ .

دارالحكمة : ٣٢٥ .

دانشگاه قاهره : ٣٢٩ ، ٣٤٩ .

دمشق : ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٢٢٤ .

قاهره : ٣٢٩ ، ٣٤٩ .

