

## تأثیر اعتقادات فلسفی ابن سینا بر غزالی در تجرد نفس

عین‌اله خادمی<sup>۱</sup>

اکبر اقوام کرباسی<sup>۲</sup>

### چکیده

غزالی در دوره‌ای از تاریخ فکر و اندیشه اسلامی زندگی می‌کند که بسیاری از متفکران در رویکرد کلامی خود، داد و ستدهای گونه‌گونی با فلسفه به نمایش می‌گذارند. در این ایام بیشتر متکلمان با بهره‌گیری از واژگان، مفاهیم و برخی روش‌های فلسفی تلاش می‌کنند پندار و باورهای کلامی خویش را به کرسی اثبات نشانند؛ اما از آن سو هم توجه دارند در اخذ مبانی تا سرحد امکان، فاصله خود را با فلسفه حفظ کنند. غزالی نیز همچون معاصران خویش همین رفتار را از خود نشان می‌دهد. او بر خلاف اشعریان پیش از خود که اعتقادی به تجرد روح ندارند، به تجرد نفس باورمند است. در گام نخست این پژوهش نشان داده شده است که فلاسفه و متکلمان اشعری پیش از غزالی، چه باوری نسبت به تجرد روح و نفس داشتند و برای این پندار خویش چه ادبیات و استدلال‌هایی

---

تاریخ دریافت: ۹۳/۵/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۹/۲۵

<sup>۱</sup>. استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، e\_khademi@ymail.com

<sup>۲</sup>. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

akbarkarbassi@gmail.com

را اقامه می‌نمودند و در ادامه از این‌همانی مفاهیم و روش‌شناسی به کار گرفته شده از سوی غزالی با فلاسفه‌ای چون ابن سینا و فارابی، سخن گفته شده است تا نشان داده شود غزالی تا چه اندازه در اعتقادورزی به تجرد نفس، مرهون فلاسفه پیش از خود است.

**واژگان کلیدی:** غزالی، تجرد روح، نفس، اشاعره، ادله وجودشناختی تجرد نفس، ادله ماهیت‌شناختی تجرد نفس.

## طرح مسئله

پژوهش و کاوش پیرامون نفس و ویژگی‌های آن، از اساسی‌ترین مسائل فکری جهان‌اندیشه است که در طول تاریخ ذهن بسیاری از متفکران را به خود مشغول داشته است. اندیشمندان عرصه علوم انسانی همواره کوشیده‌اند موضعی روشن، قابل قبول و متناسب با مبانی فکری خود در قبال نفس انسانی ارائه کنند. همین انگیزه البته زمینه‌ساز ساخت و پرداخت نظریه‌های گوناگونی در طول تاریخ شده و علم‌النفس‌های متفاوتی را به ارمغان آورده است. این ایده‌ها از نفی و اثبات نفس گرفته تا مباحثی چون مفهوم و چیستی نفس و قوای آن، حدود نفس، اثبات نفس مجرد و ازلی بودن آن، رابطه نفس و بدن و بازگشت نفوس به بدن را دربرمی‌گیرد؛ دیدگاه‌هایی که هر یک به زعم خود، تمنای اثبات و تبیین مسائلی ویژه دارند.

در میان اثبات‌کنندگان نفس، پرسش از تجرد یا عدم تجرد نفس، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نفس است؛ چرا که به گمان جمع زیادی از اندیشمندان دین‌مدار، اگر وجود نفس به عنوان یک جوهر مجرد زوال ناپذیر ثابت نشود، بحث از معاد بی‌معنا خواهد بود و اگر انگاره معاد یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های دینی است، پس این انتظار طبیعی است که تاریخ اندیشه دینی شاهد پویایی این بحث بوده باشد. از همین رو نیز ایده‌های گوناگونی میان اندیشمندان مسلمان در این زمینه ارائه شده است.

پرسش از تجرد یا عدم تجرد نفس، خود بازبسته موضع‌گیری در قبال پرسش دیگری از تمایز نفس و بدن است؛ چرا که یکی از آثار دوگانه‌انگاری نفس و بدن، امکان بقای نفس پس از مرگ و نابودی بدن خواهد بود و البته این امکان، برای اندیشمندان دینی بسیار پراهمیت است.

برای خواننده آشنا به علم‌النفس، روشن است که دوگانه‌انگاری نفس و بدن بدین معناست که نفس، موجودی غیر از بدن قلمداد شود. آن‌چنان که مشهور است افلاطون نخستین فیلسوفی است که به صراحت، از تمایز نفس و بدن سخن گفته است؛ (افلاطون، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۴۸۸؛ کاپلستون، ۱۳۸۰ش، ج ۱، صص ۲۳۹-۲۴۱) چرا که به گواهی آثار مکتوب فلسفی، اندیشمندان پیش از او معتقد بودند که نفس، چیزی جدای از

هماهنگی اجزای بدن نیست، همان‌طور که نغمهٔ چنگ، نتیجه هماهنگی تارهای آن است. (فلوطين، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۶۲۷) این پندار بدین معناست که نفس، موجودی جدای از جسم نیست. این ایده البته به برخی از متکلمان مسلمان معتزلی همچون ابوالهذیل علاف، ابوبکر اصم، جبائیان و قاضی عبدالجبار هم نسبت داده شده که در نگاه آنان، انسان همین شخص ظاهر مرئی است و نفس به همین بدن ارجاع داده می‌شده است. (اشعری، ۱۹۶۳م، ج ۱، صص ۱۸۹-۱۹۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ج ۱۱، صص ۳۱۰ و ۳۱۱؛ سید مرتضی، ۱۳۷۰ش، ص ۱۱۴) در بین شیعیان نیز همین انگاره به متکلمانی همچون سید مرتضی منسوب است (سید مرتضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۴) که روح را هوای موجود در منافذ موجود زنده دانسته است. (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰) امروزه دوگانه‌انگاری نفس و بدن نظریه غالب را در میان مسلمانان تشکیل می‌دهد؛ دیدگاهی که معتقد است نفس، جوهری غیر از بدن است و حیات و قدرت و علم به آن برمی‌گردد. البته میان معتقدان به این دیدگاه، در این مورد که نفس موجودی مادی است یا مجرد، اختلاف نظر وجود دارد. فیلسوفان اسلامی و برخی متکلمان همچون شیخ مفید (مفید، ۱۳۷۲ش، ص ۵۸)، شیخ صدوق، (صدوق، ۱۳۶۳ش، صص ۴۷ و ۵۰) هشام بن حکم، نوبختیان و معمر معتزلی (مفید، ۱۳۷۲ش، ص ۵۸ و ۵۹) را می‌توان از طرفداران تمایز نفس و بدن دانست.

در هر صورت دوساحتی دانستن انسان، این سؤال را فراروی اندیشمندان می‌نهد که آیا نفس و بدن هر دو جوهری جسمانی‌اند و یا نفس مجرد از ماده است؟ پاسخ به این پرسش، مواضع دیگری را در حوزه علم‌النفس رقم زده است که هر کدام نقاط عطف و فراز و فرودی مخصوص خود دارد.

البته داستان اعتقادورزی اشاعره به تجرد و یا عدم تجرد نفس، مسیری را طی نموده که در ادامه به آن پرداخته می‌شود؛ اما به راستی مقایسه آرای غزالی در این حوزه با نظریات اندیشمندان اشعری مقدم بر او، به خوبی نشان می‌دهد که وی نخستین فردی است که میان جماعت اشاعره به تجرد نفس معتقد است؛ پنداری که پس از او توسط فخر رازی تنیده و مورد اقبال واقع شد.

سؤال اساسی این نوشتار آن است که این تغییر رویکرد میان اشاعره چه توجیهی دارد و چگونه قابل تحلیل است؟ فرضیه بحث نیز به تأثیرپذیری تاریخ کلام اسلامی از جریان تفکر فلسفی باز می‌گردد. در این معنا هدف اصلی این مقاله باز نمود تأثیرپذیری غزالی از جریان تفکر فلسفی در اعتقادورزی به تجرد روح خواهد بود. البته نباید از نظر دور داشت که در تأثیرپذیری غزالی از جریان فلسفی نوشته‌هایی چند عرضه شده است؛ «تأثیرپذیری غزالی از ابن سینا در موضوع نفس و معاد»<sup>[۱]</sup> آخرین نوشته‌ای است که در آن تنها چند پاراگراف به موضوع تجرد نفس اختصاص داده شده و بیشتر حجم مقاله به بررسی معاد پرداخته شده است. «تأثیراندیشه ابن سینا بر غزالی در مسأله نفس»<sup>[۲]</sup> نیز نوشته دیگری است که تنها به این همانی ادله اثبات نفس از سوی غزالی و ابن سینا بسنده کرده است. مقالاتی دیگر نیز در موضوع بازشناسی علم النفس غزالی هم به رشته تحریر درآمده؛<sup>[۳]</sup> ولی جملگی از تحلیل و اثبات و امداری غزالی از جریان فلسفی مشاء تهی است.

### نیم‌نگاهی به تاریخ کلام اسلامی تا دوران غزالی

اگر تاریخ تفکر و اندیشه‌ورزی اسلامی را از ابتدای پیدایی مد نظر قرار دهیم، خواهیم دید که ابو حامد غزالی، در کسوت یک متکلم پرآوازه اشعری مسلک، در برهه‌ای از این تاریخ می‌زیسته که نوعی تعامل و تقابل میان اندیشمندان عرصه کلام و فلسفه وجود داشته است. توجه به این نکته از این جهت می‌تواند مهم باشد که یکی از پایه‌های بحث، تکیه بر همین جایگاه تاریخی و فکری دارد.

در جای خود به خوبی می‌توان نشان داد که تاریخ کلام اسلامی از ابتدای پیدایی تاکنون، چندین دوره تاریخی را پشت سر نهاده است. دوران پیدایی و نظم و سامان

۱. نک: رضا اکبر، عبدالرسول کشفی، نسرين سراجی پور، «تأثیرپذیری غزالی از ابن سینا در موضوع نفس و معاد»، حکمت سینوی، شماره ۴۸، ص ۷۷.

۲. محمدعلی خالدیان، تأثیر اندیشه ابن سینا بر غزالی در مسأله نفس، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ابن سینا

۳. برای نمونه نک: حسن احدی، مظاهری و شهرام مامی، مطالعه‌ای در باب نفس از دیدگاه امام محمد غزالی، روزنامه آفرینش، شماره ۳۳۰۳ تا ۳۳۰۷؛ حسین حقانی زنجانی، دیدگاه غزالی در معنای نفس و اثبات وجود آن، ماهنامه مکتب

اسلام ۱۳۸۰، شماره ۲.

یافتن دانش کلام، نخستین مرحله از تاریخ این دانش است. دوره دوم مرحله‌ای است که بین این دانش و فلسفه گونه‌ای رقابت و اختلاط به وجود آمده است. انحطاط و استحاله کلام در فلسفه، دوره سوم از تاریخ کلام اسلامی است که در واقع کلام به نفع رقیب خویش؛ یعنی فلسفه، میدان بازی را ترک نموده و در آخر، عصر احیاء و بازسازی دانش کلام است که از یک قرن و نیم پیش آغاز شده و جریان‌های کلامی طول تاریخ، هر کدام با قوت و یا ضعف در صدد بازسازی خویش‌اند.

*غزالی* در دومین دوره این تاریخ؛ یعنی عصر رقابت و اختلاط کلام و فلسفه زندگی می‌کرده است. تعامل و تقابل دو دانش کلام و فلسفه در این دوران، بیشتر در سایه رقابت و اختلاط برخی آراء و روش‌ها و نقد برخی دیگر از آراء رقم می‌خورد. در یک نگاه شاید بتوان چنین ادعا نمود که متکلمان در این برهه از تاریخ اندیشه، واژگان، مفاهیم و مقولات اولیه فلسفی و تا حدودی روش‌شناسی فلسفی را از فلسفه به عاریه می‌گرفتند؛ اما از آن سو نیز، در حوزه اندیشه‌های اعتقادی، تقابل خود را با فلسفه نیز حفظ می‌نمودند. این تقابل عمدتاً به اخذ مبانی فلسفی در کلام بازگشت داشت که متکلمان در تلاش بودند بدون اخذ مبانی فلسفی، از مفاهیم و روش‌های فلسفی استفاده نموده، فاصله خویش را با این جریان حفظ نمایند. این رفتار اندیشمندان عرصه کلام در حالی بود که پیشتر در قرون سوم و چهارم، روش‌شناسی متکلمان و فلاسفه سامانه‌ای جداگانه از یکدیگر داشت؛ اما در این دوران، آثار کلامی متکلمان به خوبی نشان می‌دهد که ایشان تا چه اندازه به زبان و ادبیات فلسفه سخن می‌رانند و کاربست روش‌های استدلال فلسفه تا چه میزان در آثار آنان جلوه می‌کند.

این گونه از اخذ و اقتباس، بیش از همه با مکتب کلامی *ابوالحسین بصری* نمود یافت. این مکتب که شاید آخرین نوع از تفکر اعتزالی است، اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم بسیار پرآوازه بود. بعدها به دنبال این رفتار علمی معتزلیان، اشاعره نیز به این اخذ و اقتباس تن دادند. *غزالی* و برجسته‌تر از او، *فخر رازی*، مهم‌ترین اندیشمندان اشعری مسلک‌اند که در این میدان وارد شدند. شیعیان نیز، آخرین گروهی بودند که در این مسیر پای نهادند. بعدها به تدریج کاربست روش‌شناسی فلسفی در عرصه کلام، پای

مبانی فلسفی و مباحث معرفتی آن را هم باز نمود و اثرات خود را در باورهای کلامی به جای گذارد؛ همان اتفاقی که در دوره سوم برای کلام اسلامی رخ داد.<sup>[۱]</sup>

به هر حال این رفتار در جامعه اهل سنت، به ویژه بین معتزلیان و اشاعره قابل ترسیم بود، چه، اهل حدیث در این دوره، کاربست عقل را در حوزه دفاع از دین محدود می‌دانستند و هم چنان بر مبنای خویش اصرار داشتند که عقل عملی و عقل نظری حجیت ندارند و تنها استفاده از عقل در جدل پذیرفته است.

کلام فلسفی در بین اشاعره، بیش از همه با غزالی خود را نمایاند. او بر کلام پیشینیان تاخت و حتی رساله‌ای با نام *الجمام العوام عن علم الکلام* در رد کلام نوشت. غزالی اگرچه نگاه خوبی به کلام معاصر خویش نداشت؛ ولی با فلسفه هم سر سازگاری نشان نمی‌داد. او *تهافت الفلاسفه* را در رد و نقد فلسفه نوشت و با آراء و اندیشه‌های فلاسفه پیش از خویش، چون فارابی و ابن سینا رودرو شد و بیشتر به نقد و بررسی سخنان این دو پرداخته است. نیم‌نگاهی به منابع و مصادر تنظیم و تدوین بحث‌های این کتاب نشان

---

۱. برای نمونه، مفهوم جوهر تا پیش از این دوران، کوچک‌ترین جزء عالم ماده (=جزء لا یتجزی/ اتم) دانسته می‌شد و عرض حالتی بود که از ترکیب این جوهرها به وجود می‌آمد و البته بسته به نوع ترکیب اعراض، شکل تشکیل یافته از آن‌ها فرق می‌کرد؛ اما در دوره رقابت و اختلاط فلسفه و کلام، متکلمان، تعریف فلسفی جوهر و عرض را پذیرفتند که اذا وُجد، وجد لا فی موضوع و عرض، اذا وجد، وجد فی موضوع.

یا در نمونه ای دیگر، متکلمان نخستین واژه واجب و ممکن نداشتند؛ بلکه موجود را به قدیم و حادث تقسیم می‌کردند و این فیلسوفان مشاء بودند که در اولین تقسیم موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کردند. در همین حوالی قرن پنجم می‌بینیم که متکلمان علاوه بر تقسیم قدیم و حادث تقسیم واجب و ممکن را هم پذیرفتند. نتیجه ورود این واژگان، تغییر تدریجی ساختمان علم کلام بود. متکلمان به دلیل حدوث و قدیم تمسک می‌کردند و برای استفاده از برهان و وجوب و امکان، این دو واژه را در امور عامه علم کلام وارد کردند و تصور می‌کردند دو عنوان واجب و قدیم و حادث و ممکن با هم قابل جمع است.

واژه سببیت و علیت نیز دو اصطلاح دیگری است که همین سرنوشت را داشت. از دیدگاه متکلمان سببیت به گونه‌ای تعریف می‌شد که الزامی در تعریف آن نبود؛ ولی از دیدگاه فلاسفه هنگام وجود علت، معلول صدورش قطعی بود؛ اما متکلمان این تلقی را با اختیار انسان منافی می‌دانستند؛ چه در نگاه ایشان، موجود قادر به معنای فاعل مختار بود که می‌تواند انجام دهد یا ترک کند. پس از دوره اختلاط کلام با فلسفه، مفهوم علیت فلسفی و سببیت کلامی به هم نزدیک شدند و به تدریج مفهوم سببیت کلامی رنگ علیت فلسفی گرفت؛ ولی نه به طور کامل؛ چون متکلمان معتقد بودند پذیرش معنی فلسفی علیت، به معنای قبول تمامی لوازم علیت فلسفی است که نظام فکری آنان چنین لوازمی را بر نمی‌تافت.

می‌دهد که غزالی تا چه اندازه ناظر به کتاب شفا، النجاء، الاشارات والتنبیهاث و رساله‌ی اضحویه ابن سینا و همچنین آراء اهل المدینه الفاضله و السیاسة المدنیة فارابی بوده و در نقد دیدگاه‌های ایشان کوشیده و قلم‌فرسایی است.<sup>۱</sup> با این همه نمی‌توان گفت که وی در همه زمینه‌ها و موضوعات با فلاسفه درگیر بوده و مخالف با ایده‌های آنان سخن گفته است. تأثیرپذیری هم‌زمان او در مسئله نفس، از ابن سینا به عنوان یک فیلسوف بزرگ مشایی نشانی از همین همگرایی اعتقادی است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

اخذ و اقتباس روش‌شناسی فلسفه؛ یعنی منطق ارسطویی نیز واضح‌تر و روشن‌تر از محتوای فکری فلاسفه در غزالی نمود دارد. وی نخستین اندیشمند اشعری است که منطق ارسطویی را در دانش کلام وارد نمود. غزالی تصریح داشت که گرچه با فلاسفه و باورهای آنان در مباحث الاهیاتی و طبیعیات درگیر است؛ اما منطق را ابزار تفکر در معقولات می‌داند. (غزالی، ۱۹۶۰م، ص ۱۲) این ابزار تنها در اختیار فلاسفه نیست؛ بلکه متکلمان هم با عناوین دیگری چون کتاب النظر، کتاب الجدل، مدارک القول و معیار العلم به بهره‌گیری از آن پای بند بوده‌اند. (غزالی، ۱۳۸۵ق، صص ۸۲-۸۳) با وجود این همین اندیشمندان لوازم گفتار فلاسفه را چون قدیم بودن جهان هستی، غیر اختیاری بودن فعل انسان، معاد روحانی و... نمی‌پذیرفتند و آن را بر نمی‌تافتند.

تمام این مقدمه طولانی در صدد بسترسازی فرضیه تحقیق بود تا در ادامه نشان داده شود نخست اینکه دیدگاه غزالی در اعتقاد به تجرد روح، در میان پایه‌گذاران نخستین اشعریه سابقه‌ای ندارد و اعتقاد غزالی به تجرد روح، ریشه در فضای پیش‌گفته‌ای دارد

۱. نمونه‌هایی از این نقدها و اختلاف‌ها را می‌توان در بیست مسئله‌ای که غزالی در تهافت به چالش کشیده است جست و یافت؛ مسایلی هم‌چون «قدم زمانی عالم و قدم جواهر»، «انکار علم خدا به جزئیات»، و «انکار بازگشت اجساد و حشر آن‌ها در روز قیامت» که اعتقاد به آن را بر خلاف دین اسلام و مستلزم نسبت کذب به پیامبران و در نهایت موجب کفر دانسته است. او در سایر مسائل این کتاب، موضع ملایم و معتدل‌تری اتخاذ کرده است و در مسایلی هم‌چون «ازلیت و ابدیت عالم»، «اثبات صانع»، «نفی صفات الاهی»، «ارائه دلیل بر وحدانیت خدا»، «نفی صفات زائد بر ذات و نفی ترکیب خداوند از اجزای عقلی»، «بسیط بدون مبدأ نخستین»، «جسمانی نبودن خدا»، «علم خدا به ذات و غیرذات»، «علم خدا به جزئیات» و... به ابطال، نقد و یا خدشه در ادله اقامه شده از سوی فلاسفه پرداخته و دیدگاه‌های آنان را به چالش کشیده است. (غزالی، ۱۳۸۵ق)



که ذکر آن رفت؛ گویی آشنایی بایسته او با فلسفه و تصوف، در گرایش و رسوخ این اعتقاد غزالی تأثیر گذار بوده‌اند؛ هر چند ممکن است دفع شبهات منکران معاد جسمانی نیز به عنوان انگیزه پذیرش تجرد روح از سوی غزالی هم مطرح شود.

### دیدگاه اشاعره درباره تجرد یا عدم تجرد روح

به‌طور کل سه دیدگاه درباره تجرد یا عدم تجرد نفس بین اشاعره مطرح است؛ عده‌ای آن را جوهری جسمانی، گروهی عرض جسمانی و عده‌ای جوهر غیر جسمانی می‌دانند. جمع زیادی از اشاعره معتقدند روح جسم لطیف است و همانند آبی که در گُل جریان دارد، در بدن جاری است. این روح به لحاظ ماهیت با بدن مخالف است؛ اما بقای آن در بدن سبب حیات آن می‌شود. امام جوینی (م ۴۷۸ق) (جوینی، ۲۰۰۲م، ص ۳۷۷) و امام نووی (م ۶۷۶ق) (نووی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۳) از مشهورترین معتقدان به این دیدگاه هستند. باقلانی (م ۴۰۳ق) و ابواسحاق اسفرائینی (م ۴۱۸ق) دیدگاه دومی دارند و معتقدند روح، عرضی جسمانی است و نه جوهری جسمانی؛ (الآلوسی، ۱۹۹۹م، ج ۱۳، ص ۳۸۰) چونان که حیات، اعتدال اخلاط و مزاج این گونه‌اند. به اعتقاد باقلانی روح همان حیات و غیر از نفس است. وی نفس را نفس و نسیمی می‌داند که با تنفس، از بدن خارج و به آن داخل می‌شود. (اشعری، ۱۹۶۳م، ج ۱، ص ۳۳۴)

برخی دیگر از اشعریان معتقدند روح، مجرد از مادیات، غیر جسم و غیر عرض است. این روح نه در این جهان وجود دارد و نه در خارج از آن؛ بلکه به صورت تعلق تدبیر و تصرف، متعلق به بدن است؛ نظیر خداوند جهان که به صورت تدبیر و تصرف به این جهان تعلق دارد. غزالی (م ۵۰۵ق) مشهورترین اشعری معتقد به این دیدگاه است. (غزالی، ۱۹۷۵م، ص ۳۵؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۴۵) جدای از او، این اعتقاد به گروهی دیگر از علمای اشعری مذهب هم نسبت داده شده که شهرستانی (م ۵۴۸ق) (شهرستانی، ۱۹۸۲م، ج ۲، صص ۱۶ و ۲۱ و ۴۰؛ همو، ۲۰۰۴م، صص ۱۸۶-۱۹۱)، راغب اصفهانی (م ۵۶۵ق) (به نقل از: فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۴۵؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰)، فخر رازی (م ۶۰۶ق) (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۱، صص ۴۵ تا ۵۳؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۴۳ش، ج ۲، صص ۳۴۵ تا ۳۸۲)، بیضاوی (م ۶۹۲ق) (بیضاوی، ۱۹۹۱م، صص ۱۵۰ تا ۱۵۳)

ایجی (۷۶۰) (ایجی، ۱۲۷۵ق، ج ۳، ص ۸۵) و تفتازانی (م ۷۶۹ق) (تفتازانی، ۱۹۹۸م، ج ۵، ص ۸۸) از مشهورترین آن‌ها هستند.

نیم‌نگاهی به بازه زمانی این اندیشمندان اشعری نشان می‌دهد که دیدگاه تجرد روح، در میان پایه‌گذاران نخستین اشعریه سابقه‌ای ندارد؛ نه اشعری و نه هیچ‌یک از شاگردان وی معتقد به این دیدگاه نشده‌اند. امام جوینی (م ۴۷۸ق) و باقلانی (م ۴۰۳ق) نیز این دیدگاه را نپذیرفته‌اند. دیدگاه راغب اصفهانی (م ۵۶۵ق) نیز، از سوی برخی از متأخرانش به وی نسبت داده شده است. در این صورت نخستین اندیشمند اشعری که چنین اعتقادی را ابراز داشته، ابو حامد غزالی (م ۵۰۵ق) بوده است. اگرچه بعدها فخر زاری (م ۶۰۶ق) از آن دفاع کرده و یا پس از رازی برخی نظیر سیف‌الدین آمدی (م ۶۳۱ق) درباره تجرد یا عدم تجرد روح توقف کرده‌اند. (آمدی، ۲۰۰۳م، ج ۳، ص ۲۲۵)

### ملاحظات در خوانش علم النفس غزالی

امروزه عمده‌ترین مباحثی که در علم النفس از آن گفت‌وگو می‌کنند، پژوهش پیرامون مباحثی چون مفهوم و چیستی نفس و قوای آن، حدوث نفس، اثبات نفس مجرد و ازلی بودن آن، رابطه نفس و بدن و بازگشت نفوس به بدن است. غزالی نیز به عنوان یک متکلم و ذهن اندیشمند دینی فارغ از مباحث نفس‌شناسی نیست؛ چرا که این مباحث از سویی با انسان‌شناسی و اخلاق درگیر است و از سویی دیگر با آموزه معاد در ارتباط است.

البته در مطالعه غزالی باید به این نکته توجه داشت که برای بیشتر باورهای وی می‌توان دو رویه در نظر گرفت؛ رویه‌ای که عمدتاً در نقد فلاسفه و دیدگاه‌های آنان شکل گرفته و در آثاری چون *تهافت الفلاسفه* نمود یافته است و رویه‌ای دیگر که روشنگر مواضع اعتقادی اوست و سامانه‌ای ایجابی دارد نه سلبی. این نکته در بازخوانی مباحث نفس‌شناسی هم باید مورد توجه قرار گیرد تا لزوماً از انتقادات غزالی نتایج ایجابی گرفته نشود. با وجود این به لحاظ روش‌شناسی، مباحث اثباتی علم النفس در غزالی عمدتاً در دو سامانه جای می‌گیرد: نخست مباحثی که در عمل تبعیت از سنت فلسفی است و دوم بخشی که از ابتکارات وی محسوب می‌شود. شاید از همین زاویه هم بتوان تبیین نمود

که چرا وی در باب نفس، هم از واژگان متون مقدس اسلامی استفاده می‌کند و هم از مفاهیم و تعبیر فلسفی.

با این همه مجموعه مباحثِ نفس‌شناسانه غزالی بیش از همه در کتاب *معارج‌القدس فی مدارج معرفه النفس* منعکس شده است. پس از این اثر حجم قابل توجهی از مباحثِ ایجابی غزالی در *علم النفس در رساله اللدنیة و احیاء علوم‌الدین* و برخی دیگر از رسائل او منعکس شده است. نکته‌ای که نباید از آن غفلت ورزید آن است که برخی در انتساب کتاب *معارج‌القدس* به غزالی تردید دارند. (بدوی، ۱۹۷۷م، ص ۲۴۵) همان‌طور که خواهیم دید حجم بسیاری از ادله غزالی در تجرد نفس، در کتاب *معارج‌القدس* منعکس شده است. با این که محققانی چون *سلیمان دنیا* این اثر را از غزالی دانسته‌اند؛ اما تردید در نگارنده کتاب *معارج*، مشکلی را برای فرضیه بحث این نوشته به وجود نخواهد آورد؛ چه، در صورتی که این کتاب از آن غزالی بوده باشد به خوبی خواهیم دید که روش‌شناسی فلسفی تا چه اندازه در تفکر کلامی غزالی ورود کرده و تا چه اندازه تأثیر گذار بوده است؛ اما در صورتی که این اثر از غزالی نبوده باشد، شواهدی کافی در دیگر آثار غزالی وجود دارد که نشان دهد او به تجرد نفس معتقد است و همین اندازه برای اثبات فرضیه ما، که همانا کاربست مفاهیم نخستین فلسفی و نه مبانی آن در کلام غزالی است کفایت می‌کند.

### نفس و تجرد آن از دیدگاه غزالی

این پژوهش اگرچه در صدد بازخوانی اعتقادورزی غزالی به تجرد نفس است؛ اما به نظر می‌رسد به‌طور منطقی بایسته است مفهوم نفس از دیدگاه غزالی به تصویر کشیده شود. او در پاسخ پرسشی مبنی بر چیستی نفس، نفس را جوهر قائم در انسان می‌داند؛ (غزالی، ۱۹۹۴م، صص ۶۲ و ۷۲) همان جوهری که قرآن کریم از آن به «نفس مطمئنه» و «روح» تعبیر می‌کند و حکما آن را «نفس ناطقه» نام نهاده و صوفیه عنوان «قلب» را برای آن انتخاب کرده‌اند. غزالی معتقد است هرچند این واژه‌ها با یکدیگر متفاوتند؛ اما مفهوم یکسانی دارند. قلب، روح و نفس مطمئنه نام‌های دیگر نفس ناطقه‌اند که جوهری زنده، فعال و محرک می‌باشد (غزالی، ۱۹۹۴م، ص ۶۰؛ همو، ۱۹۷۵م، ص ۱۸) و تصور و اراده

دارد. (غزالی، ۲۰۰۳م، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۹۷۵م، ص ۲۱) در این معنا او با صوفیه و فلاسفه خود را همگام می‌داند و اختلاف را تنها در نام‌گذاری نفس برمی‌شمارد.

نفس ناطقه یکی از اقسام نفس انسانی است. در کلام غزالی به‌طور مکرر از تقسیمات گونه‌گون نفس نیز سخن به میان آمده است تا به اقتضای بحث در طبیعیات و اخلاق و ... استفاده کرده باشد. او همچون فلاسفه مشاء، نفس را به نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی تقسیم کرده و در تمامی تقسیمات نفس، آن را کمال نخستین جسم طبیعی آلی دانسته است؛ منتها از آن جهت که این نفس تغذیه و تولید مثل می‌کند، نفس نباتی و از آن جهت که مُدرک جزئیات و متحرک به اراده است نفس حیوانی است. همچنین از آن جهت که با اختیار عقل و استنباط‌رای، دست اندرکار اعمال می‌گردد و امور کلی را درک می‌کند، آن را نفس انسانی می‌داند. (غزالی، ۱۹۷۵م، ص ۲۱؛ همو، ۱۹۶۰م، ص ۲۹۰) این نفس انسانی برحسب اختلاف احوال آدمی از اوصاف و عناوین مختلفی چون نفس «لوامه» یا «آماره» یا «مطمئنه» سر بر می‌آورد. (غزالی، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۶)

البته این‌گونه تلقی از نفس توسط غزالی، پیشینه‌ای بین فلاسفه دارد که نه تنها در تعریف نفس، که در جای‌جای مباحث علم‌النفس قابل مشاهده است. تعریف مشهور میان فلاسفه که از زمان ارسطو مطرح شد و حکمای مشاء نیز آن را پذیرفته‌اند عبارت است از «کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه». (ارسطو، ۱۳۶۹ش، ص ۷۴) / ابن‌سینا نیز معنایی از نفس ارائه می‌دهد که نفوس چهارگانه (= فلکی، نباتی، حیوانی و انسانی) در آن مشترک باشند. به اعتقاد ابن‌سینا، این معنا همان کمال اول برای جسم طبیعی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۲۹۰). البته در مواردی نیز، قید آلی را به جسم طبیعی اضافه می‌کند (همان).

مقایسه تعریف غزالی و ارسطو و ابن‌سینا به روشنی نشان می‌دهد که غزالی تا چه اندازه از فلاسفه مشاء در تعریف پیروی می‌کند و تا چه اندازه از واژگانی بهره می‌گیرد که سال‌ها قبل ابن‌سینا در تعریف نفس استفاده کرده است.

به غیر از تعریف، در مقام اثبات وجود نفس نیز، غزالی نیازی به اقامه دلیل برای این کار نمی‌بیند و وجود نفس را روشن‌تر از آن می‌داند که به دلیلی نیازمند باشد. به گمان

او شرع، نفوس را مورد خطاب قرار داده و درباره دنیا و عقبی وعده و وعید داده است و نیک می‌دانیم که خطاب‌های شرعی هم‌چون «یا أيتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة» (سوره فجر، آیه ۲۷-۲۸) متوجه امری معدوم نیست؛ بلکه متوجه امری موجود است. (غزالی، ۱۹۹۴م، ص ۶۲) به اعتقاد او اگر درد و المی بر بدن وارد شود، به خاطر نفس است. از این گذشته نفس، عذاب‌هایی ویژه خود نیز دارد؛ عذاب‌هایی چون خواری، حسرت، درد و جدائی که تمامی آن‌ها نشان می‌دهد نفس امری موجود است (غزالی، ۱۹۷۵م، ص ۲۳).

البته این نفس هر چه تعریف شود و هر برهانی برای اثبات وجود آن اقامه گردد، از نظر غزالی موجودی است که روحانی و مجرد از ماده دانسته می‌شود. شواهد این گفته را در ادامه نشان خواهیم داد؛ ولی اشاره به این نکته در خور توجه است که فلاسفه با دلایل اثبات وجود نفس، هم وجود نفس را اثبات می‌کنند و هم تجرد آن را نتیجه می‌گیرند. گویی ادله اقامه شده از سوی ایشان، عمدتاً در دو سرفصل جای گرفته است؛ برخی از آن‌ها دلایل وجود شناختی است که در آنها اصل وجود نفس موضوع اثبات است، هرچند نتیجه آن تجرد نفس است و برخی در خصوص اثبات روحانیت نفس اقامه شده است که دلایلی ماهیت شناختی قلمداد می‌شود. با وجود این همان‌طور که دیدیم غزالی اگرچه معتقد است برای اثبات نفس و تجرد آن در گام نخست، نیازی به دلیل عقلی نداریم و خطابات دینی در این معنا کفایت می‌کند؛ اما در مواردی هم که به اقامه دلیل در اثبات و تجرد نفس پرداخته است، همسانی و همانندی در خور توجهی با دلایل اقامه شده از سوی فیلسوفان مشایی به نمایش می‌گذارد.

غزالی هر چند مدعای فلاسفه را در تجرد نفس از سوی فلاسفه می‌پذیرد؛ اما همت خویش را به کار می‌گیرد تا نشان دهد ادله عقلی فلاسفه بر وجود نفس مجرد، محل مناقشه بوده و در اثبات مدعایشان ناکافی است. او در *تهافت الفلاسفه* پس از تقریر دیدگاه فلاسفه می‌نویسد:

در این بخش میخواهیم [بر ادعای آن‌ها که می‌گویند: «با براهین عقلی می‌توان معرفت پیدا کرد که نفس، جوهر مجرد است»] اعتراض کنیم؛ اما نه چونان کسی که چنین چیزی را از خداوند تعالی بعید می‌داند، یا این که می‌گوید شرع

خلاف آن را آورده است؛ بل ممکن است در شرح مفصل مباحث حشر و نشر، روشن شود که شریعت نیز آن را تصدیق می‌کند. ما تنها دلالت مجرد عقل بر این ادعا [= تجرد نفس] و استغناء از شرع در این مسئله را انکار می‌کنیم. (غزالی، ۱۹۶۶م، ص ۲۴۲)

گویی تمام ادعای غزالی این است که اثبات تجرد نفس تنها از طریق عقل نیست؛ بلکه از سامانه شرع باید به این نتیجه دست یافت؛ هرچند عقل هم در دفاع از آن می‌تواند اقامه دلیل کند. به نظر می‌رسد غزالی بر همین اساس در کتاب *تهافت الفلاسفه* پس از پذیرش ادعای فلاسفه بر روحانیت و تجرد نفس، به ادله ده‌گانه ایشان در اثبات این مدعا می‌تازد. جان‌مایه مناقشه غزالی در ادله ده‌گانه‌ای که در *تهافت* آورده است آن است که این تمایزها و تفاوت‌هایی که فلاسفه در اثبات تجرد نفس (خصوصاً نفس ناطقه) بدان متوسل شده‌اند، صرفاً متفاوت بودن نفس و بدن را نشان می‌دهد نه جسمانی بودن را برای یکی و تجرد را برای دیگری.

با وجود این غزالی در مواردی به روحانیت و تجرد نفس تأکید می‌کند. برای نمونه وی در ادامه دلیلی که موجودیت نفس را با وعد و وعیدهای دینی درباره جهان واپسین ثابت نمود، تجرد نفس را هم نتیجه می‌گیرد؛ چرا که طبیعتاً نفس باید از جنسی باشد که با مرگ از بین نرود. از همین رو نفس نمی‌تواند هم چون بدن از امور مادی باشد که با مرگ نابود می‌شوند؛ بلکه باید مجرد دانسته شود تا وعد و وعیدهای دینی معنی‌دار باشند. او می‌نویسد:

«... و هذا الروح ليس بجسم ولا عرض، لأنه من أمر الله تعالى كما قال: (قل الروح من أمر ربي) وقال: (يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية)، وأمر الباري تعالى ليس بجسم ولا عرض... والروح والقلب بلساننا من قبل تلك الجواهر، ولا يقبل الفساد، ولا يضمحل، ولا يفنى، ولا يموت، بل يفارق البدن، و ينتظر العود إليه يوم القيامة، كما ورد في الشرع، وقد صح في العلوم الحكيمية بالبراهين القاطعة والدلائل الواضحة أن الروح الناطق ليس بجسم، ولا عرض...» (غزالی، ۱۹۹۴م، ص ۶۰)

غزالی همین معنا را در *احیاء العلوم* الدین نیز مورد تأکید قرار می‌دهد (غزالی، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۵) و در معارج تصریح می‌کند که با دلیل نقلی و عقلی می‌توان اثبات کرد که

نفس جوهری (غزالی، ۱۹۷۵م، ص ۲۷) مجرد است. (همان، ص ۲۰) وی ابراز می‌کند که انسان‌های معمولی از درک حقیقت نفس عاجزند؛ چرا که عقل آنان ناقص است. البته خداوند تعالی انبیاء خویش را بر حقیقت روح آگاه ساخت تا مردمان به واقعیت روح دست یابند. (غزالی، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۵) وی در رساله کیمیای سعادت، روح را جسم و عرض ندانسته و آن را از جنس ملایک می‌شمارد. (غزالی، ۱۹۹۴م، ص ۱۲۶) غزالی در میزان‌العمل، نفس را والاتر از آن دانسته که با حواس پنجگانه ظاهری درک شود؛ بلکه آن را از جمله قوای باطنی می‌داند مدرک به قوای محسوس و مادی نیست. (غزالی، ۲۰۰۸م، ص ۳۲) غزالی در تمامی این موارد خصایص و ویژگی‌های را برمی‌شمارد که به امر مجرد اختصاص دارد؛ اما دلایل او برای این ایده را در دو دسته می‌توان جای داد: ۱. دلایل وجود شناختی که همانند فلاسفه از اثبات وجود نفس، تجرد آن را هم نتیجه می‌گیرد. ۲. دلایلی ماهیت‌شناختی که صرفاً رسالت تجرد نفس را به عهده دارد. در ادامه تلاش شده است ضمن بیان این ادله، این‌همانی ادبیات و حتی روش استدلال غزالی به تفکر و روش‌شناسی فلسفی را در موضوع مورد بحث به نظاره بنشینیم.

### ادله وجود شناختی تجرد نفس از نگاه غزالی

۱. نخستین برهانی که غزالی در اثبات نفس مجرد بیان کرده، برهان حرکت یا برهان طبیعی است. این برهان متکی بر مساله حرکت و اراده است.<sup>[۱]</sup> به گفته غزالی اشیاء در امری مشترک و در امر دیگری متفاوت هستند و طبیعی است که مشترک غیر از مفترق باشد. نقطه اشتراک اجسام آن است که در آنها ابعاد ثلاثه‌ای (طول و عرض و عمق) را می‌توان فرض کرد. و از نقاط افتراق اجسام، جهت حرکت و سکون اجسام است که برخی ساکن و برخی متحرکند. غزالی معتقد است اگر تحرک اجسام به واسطه جسمیت آنها باشد،

۱. منظور از حرکت، حرکت ارادی است نه حرکت جبری و غیر ارادی. چون حرکت دارای دو بخش ارادی و اجباری است. این دو نوع حرکت همواره از جسم صادر نمی‌شود؛ زیرا حرکت جبری و غیر ارادی بوسیله عامل محرک بیرونی که جسم را به حرکت در می‌آورد صورت می‌گیرد؛ ولی حرکت ارادی یا بر طبق مقتضیات طبیعت مبهم است؛ مانند حرکت سقوط جسم از بالا به پایین و یا اینکه برضد مقتضای طبیعت است؛ مانند حرکت انسان و پرندگان.

لاجرم هر جسمی متحرک خواهد بود؛ چون حقایق واحد، [واجد صفات ذاتی] مختلف نیستند و اگر امری برای نوعی لازم است، باید برای تمامی اشیاء آن نوع لازم باشد و حال آن که تمام اجسام متحرک نیستند و اگر تحرک جسم به واسطه جسمیت آن نیست، این به معنای آن است که مبدئی غیر جسمانی برای تحرک و اراده می‌توان در نظر گرفت که آن نفسی است مجرد از ماده و جسمانیت. (غزالی، ۱۹۷۵م، ص ۱۹)

البته شایان ذکر است که پیش‌تر از غزالی، ابن‌سینا همین برهان را مبسوط‌تر اقامه کرده است. شیخ در فصل پنجم *اشارات*، در پاسخ به این پرسش که منشأ آثار در انسان چیست؟ احتمالاتی را نظیر جسم؛ خداوند؛ عقل فعال؛ صورت جسمیه و یا ماده مطرح می‌کند و سپس استدلال می‌کند که هیچ‌یک از این احتمالات، منشأ آثار و افعال انسان نیستند؛ بلکه منشأ آثار افعال انسان، صورت نوعیه (نفس) انسان است. او که حرکت را از صفات ویژه و خصوصیات صورت نوعیه می‌داند، استدلالی به صورت برهان سبر و تقسیم اقامه می‌کند تا نشان دهد اگر منشأ حرکت ارادی در جسم باشد، در این صورت با دو احتمال درباره منشأ آن روبرو خواهیم بود؛ مزاج و یا صورت جسمیه. شیخ هر دو مورد را باطل می‌داند و نشان می‌دهد که صورت نوعیه منشأ حرکات ارادی انسان است. شاهد ما در همسانی دلیل *غزالی* با *ابن‌سینا*، در ابطال منشأیت صورت جسمیه در حرکات ارادی است. به گفته شیخ، صورت جسمیه نمی‌تواند مبدأ حرکت ارادی باشد؛ چون صورت جسمیه بین تمام اشیاء مشترک است؛ حال آن که حرکت ارادی در بسیاری از اشیاء جسمانی وجود ندارد. بنابراین اگر منشأ حرکت جسم باشد، باید در تمام اشیاء جسمانی وجود داشته باشد و حال آن که این‌گونه نیست. پس چیزی به نام نفس باقی می‌ماند که منشأ تمام این آثار و افعال و از جمله حرکت ارادی است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۲۹۹)

۲. دومین دلیل برهانی روان‌شناختی است. نقطه کانونی این برهان، به ادراکات مختلف آدمیان و اثری که از آنها در نفس آدمی پدید می‌آید اشاره دارد. برخورد *غزالی* در این برهان شبیه دلیل پیشین است. به گمان او مسأله ادراک، وجه امتیاز و عامل جداکننده موجودات درک‌کننده نسبت به سایر موجودات دیگری است که درک



نمی‌کنند. جسم نمی‌تواند عامل ادراک باشد؛ زیرا جسم فاقد خاصیت ادراک است. لاجرم اگر مثل انسان دارای ادراک است، بایسته است در کنار بُعد جسمانی خویش، قوای دیگری داشته باشد تا امر ادراک را محقق کند. لذا اصل و ریشه قوای محرکه (در برهان پیشین) و مدرکه، چیز دیگری غیر از جسمیت جسم است که می‌توان آن را نفس نامید. (غزالی، ۱۹۷۵م، صص ۲۵ و ۲۴)

این برهان را نیز پیش‌تر ابن سینا در کتاب *اشارات* مطرح کرده و غزالی هماهنگ با نظریه *ابن سینا* همین برهان را نقل کرده است. *ابن سینا* دو منشأ برای ادراک احتمال می‌دهد: نخست جسمیت شیء، و دوم مزاج شیء. او به تفصیل در این مورد بحث می‌کند که اگر منشأ ادراک مزاج باشد، در این صورت یا شبیه خود و یا کم و یا زیادتر از خود را درک می‌کند. با وجود این تمام حالات ممکنه را که برای ادراک تصویر می‌کند باطل می‌داند و نشان می‌دهد که هیچ کدام از شقوق نمی‌توانند منشأ و یا مدرک انسان واقع شود. لذا این ادراک باید سامانه‌ای جدای از جسمیت اشیاء (انسان) داشته باشد. (ابن سینا، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۳۰۱)

۳. سومین برهان بر اساس این پرسش شکل گرفته که معقولات در کجا برای انسان حاصل می‌شود و جایگاه معقولات انسان کجاست؟ روح یا جسم؟ جان مایه این استدلال آن است که معقولات نمی‌توانند برای جسم حاصل شوند؛ چراکه امری مجرد هستند و اگر بخواهند برای جسم حاصل شوند، باید مانند جسم دارای مقادیر اشکال و اوضاع شوند و این بدین معناست که آنچه معقول و مجرد فرض شده است مجرد نباشد؛ اما اگر انسان خود را واجد امور معقول می‌یابد، لاجرم باید در انسان به غیر از جسم، گوهر دیگری از سنخ مجردات وجود داشته باشد که بتواند ظرف مجردات قرار گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۳۰۰). *غزالی* نیز به همین اسلوب می‌نویسد:

در وجود آدمی همه حقایق را که در نبات و حیوان موجود است مشاهده می‌کنیم؛ ولی در مورد انسان ملاحظه می‌کنیم که او می‌تواند اشیاء و حقایق را نیز که بیرون از حس است درک کند. درحالی که نبات و حیوان فاقد چنین امتیازی هستند. پس انسان جزئیات را با حواس پنج‌گانه و کلیات را با مشاعر عقلی خود درک می‌کند؛ اما هیچ موجود جاننداری غیر از انسان نمی‌تواند یک امر کلی را درک کند. لذا باید در این انسان به غیر از جسمیت، حقیقتی

دیگر که محل درک این کلیات و هم سنخ آن باشد، وجود داشته باشد و آن همان نفس و روح اوست. (غزالی، ۱۹۷۵م، ص ۲۹ و ۳۰)

۴. چهارمین دلیل به برهان انسان «معلق در هوا» و یا «انسان پرنده» مشهور است. این برهان از سوی بوعلی اقامه شده و اساساً یک برهان فرضی برای اثبات تغایر نفس و بدن است. شیخ برای اثبات نفس می گوید فرض کنیم که یک انسان ناگهان خلق شده و از نظر خلقت عیبی نداشته و کاملاً سالم و صحیح باشد. هم چنین از شعور عقلی سالم و هیأت و ظاهر صحیحی هم برخوردار باشد؛ اما هیچ گونه ادراکی توسط قوای ظاهری مثل چشم و گوش و شامه ... نداشته باشد و از همه اعضای ظاهری بدن غافل باشد. به نظر شیخ در این صورت نیز انسان از ذات خود غافل نیست و «من» را به خود نسبت می دهد. شیخ این فرض را «انسان معلق در هوای طلق» می نامد؛ هوایی که حتی درجه حرارت آن از نظر گرما و سرما یکسان باشد (ابن سینا، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۱۵۹). غزالی نیز همین برهان را برای تغییر نفس و بدن و تجرد آن به کار گرفته است. (غزالی، ۱۹۷۵م، ص ۲۴) این برهان نه تنها وجود نفس را اثبات می کند که همانند دیگر براهین تجرد آن را نیز به کرسی اثبات می نشاند.

براهین فوق که به لحاظ وجودشناختی به طور کل، اولاً وجود نفس را دنبال می کرد و بالطبع روحانیت آن را در مجموع نشان می دهد که به اعتقاد غزالی خدای تعالی انسان را از دو چیز مختلف آفریده است؛ یکی جسم که دستخوش کون و فساد است و دیگری نفس که جوهری مدرک، فاعل، محرک و متمم الات و اجسام است.

### ادله ماهیت شناختی تجرد نفس از دید غزالی

۱. غزالی نه تنها از نگاه وجودشناختی به جوهر بودن نفس تأکید کرده است؛ بلکه دلایلی را منحصراً از سامانه ای ماهیت شناختی بر روحانیت آن آورده است. او با اشاره به «ویسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» (سوره اسراء، آیه ۸۵) برای روح دو معنا در نظر می گیرد: نخست نیرویی حیوانی که عبارت از جسم لطیف و بخاری است و از حفره ای در قلب صنوبری نشأت می گیرد و توسط رگ ها در تمامی بدن سریان می یابد. به واسطه همین روح است که حیات، حرکت و حواس پنجگانه بر اندام های بدن افزوده

می‌شود. به‌طور طبیعی این روح حیوانی به علم راه نمی‌یابد و به حقّ صانع پی نمی‌برد و انسان اگر مکلف می‌شود و مورد خطاب قرار می‌گیرد، به واسطه ویژگی دومی است که در او یافت می‌شود و به‌طور اساسی ویژه اوست. این خصیصه همان معنای دوم از روح، به معنی نفس ناطقه است که در انسان عالم و مدرک وجود دارد؛ این روح نه جسم است نه عرض؛ بلکه بر پایه اخبار آیه از امر پروردگار تعالی است و امر خدای تعالی نه جسم است و نه عرض؛ بلکه جوهر ثابت و دائمی است که فساد و اضمحلال نمی‌پذیرد و فنا نمی‌شود؛ بلکه تنها از بدن جدا می‌شود. (غزالی، ۱۹۷۵م، ص ۱۱۷؛ همو، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۲) غزالی برای نشان دادن روحانیت نفس دلیلی اقامه می‌کند که همانند ادله وجودشناسانه نفس، از ابن سینا وام گرفته است.

۲. به گفته او اگر نفس جسم باشد از دو صورت بیرون نیست؛ یا حال در بدن است و یا خارج از بدن. اگر چنانچه در بدن نباشد چگونه می‌تواند در آن تأثیر کند و چگونه می‌تواند در معارف عقلیه در ملک و ملکوت تصرف نماید و خدای تعالی را بشناسد و ادراک معقولات نماید؟ اما اگر حال در بدن باشد، از دو صورت بیرون نیست؛ یا حال در تمام بدن است و یا حال در بعضی از قسمت‌های بدن. اگر حال در تمام بدن باشد، لازم می‌آید هنگامی که بخشی از بدن بریده می‌شود، نقصان یابد و از عضوی به عضو دیگر منتقل گردد، یا چون اعضا لاغر شود درهم فشرده شود که جملگی محال است. همچنین اگر نفس در قسمتی از بدن حلول کرده باشد، این قسمت یا بالفعل منقسم است یا بالعرض. در این صورت نیز لازم است نفس منقسم شود تا به کوچکترین جز برسد. محال بودن این فرض نیز روشن است؛ زیرا نفس محل معارف است و شرف انسان بر دیگر حیوانات از اوست و مستعد لقا پروردگار جهان است، پس نمی‌تواند چنین حالتی داشته باشد. (غزالی، ۱۹۷۵م، ص ۳۲)

۳. در برهانی دیگر غزالی چون ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۳۰۰) استدلال می‌کند که اگر نفس از قوای جسمانی قلمداد شود، بایسته است که همواره با ضعف بدن رو به تحلیل و ضعف نهد؛ حال آن‌که قوه‌ی عاقله، به مثابه قوه دراکت نفس، با کهولت سن و تضعیف بدن رو به کمال و قوت می‌رود. این نشان می‌دهد که نفس، مادی نیست؛ بلکه مجرد است. (غزالی، ۱۹۷۵م، ص ۳۳)

۴/ ابن سینا در نمط هفتم اشارات و تنبیهات دلیلی بر تجرد نفس ارائه کرده است که بر پایه آن اثبات می‌کند جسم نمی‌تواند ذات و آلات خود را درک کند؛ اما نفس (قوه عاقله) می‌تواند و اگر عقل، معقول را با ابزاری جسمانی درک می‌کرد، نمی‌توانست خودش را تعقل کند و حال آن‌که عقل خود را تعقل می‌کند. پس قوه عاقله (نفس) با ابزار جسمانی درک نمی‌کند. به عبارت دیگر اگر عقل از سامانه ابزاری جسمانی (مانند چشم و دیدن) ادراک می‌کرد، دیگر نمی‌توانست ابزار خود را درک کند؛ اما عقل، مغز و قلب را درک می‌کند. پس معلوم می‌شود این‌ها ابزار و محل آن محسوب نمی‌شود و الا مورد ادراک واقع نمی‌شدند. همچنین اگر ابزار آن جسمانی نیست، پس روحانی خواهد بود. ابن سینا، ۱۳۸۳ ش، ج ۳، ص ۲۶۵ و ۲۶۴) اگرچه غزالی در *تهافت* به این برهان تاخته است؛ اما در کتاب *معارج القدس* آن را می‌پذیرد. (غزالی، ۱۹۷۵ م، ص ۳۱ و ۳۲)

### نتیجه

اشاعره از آغاز پیدایی، در بیان چیستی نفس ایده‌های گونه‌گونی را ابراز کرده‌اند؛ برخی روح را جسم لطیف، برخی دیگر نفس را عَرَض و عده‌ای آن را مجرد از مادیات، غیرجسم و غیرعرض دانسته‌اند. سیر تطور این نظریه‌ها به همان ترتیبی است که ذکر شد. در تاریخ تفکر اشاعره، *غزالی* نخستین اندیشمندی است که در آثارش بر روحانیت نفس و تجرد آن اشاره کرده است. شواهد پیشین نشان می‌دهد که *غزالی* چه در تعریف، چه در قوا و افعال نفس و چه در وجود و ماهیت، تأثیرپذیری قابل توجهی از *بوعلی* و فلاسفه مشایی عصر خویش دارد. بعید نیست ریشه گرایش *غزالی* به اندیشه مخالف با سلف خویش در تجرد نفس، همانا حضور فکری او در جامعه علمی دوران خویش و داد و ستدهای علمی بین او و فلاسفه بوده است. وی در واقع از مفاهیم و روش‌شناسی فلاسفه بهره می‌گیرد تا باور خویش را رقم زند و آن را مدلل کند؛ اما در این مسیر، مبانی پندار فلاسفه را نمی‌پذیرد و آن هنگامی که در مقام نقد نیست، چونان متکلمان اشعری تلاش می‌کند در گام نخست، گفتار خویش را بر اساس آیات و روایات به کرسی اثبات نشاند. با وجود این نخست اینکه حضور ادبیات و واژگان فلسفی - هم‌چون تجرد نفس - در اندیشه او انکارناپذیر است و دوم اینکه اثرپذیری او از شیوه استدلال فلاسفه مشایی در اثبات

تجرد نفس نیز، قابل توجه است.

## منابع

- ابن سينا (۱۳۷۵ش) *النفس من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، بوستان كتاب، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ش) *شرح الاشارات و التسيهات، النشر البلاغه*، قم.
- ارسطو (۱۳۶۹ش) *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، حكمت، تهران.
- اشعری، ابوالحسن (۱۹۶۳م) *مقالات الاسلاميين*، مصحح: ريتير، هلموت، آلمان، فرانز شتاينر، ويسبادن.
- افلاطون (۱۳۶۶ش) *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا كاويانی، شركت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران.
- آلوسی، شهاب الدين محمود (۱۹۹۹م) *روح المعانی فی تفسير القرآن العظيم والسبع المثانی*، علق عليها: عمر التدمری، دار إحياء التراث، بيروت.
- آمدی، سيف الدين (۲۰۰۳م) *أبكار الأفكار فی أصول الدين*، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- بدوی، عبد الرحمن (۱۹۷۷م) *مؤلفات الغزالی*، وكالة المطبوعات، كويت.
- بيضاوی، ناصر الدين، (۱۹۹۱م)، *طوالع الأنوار من مطالع الأنظار*، تحقيق: عباس سليمان، القاهرة، دار الجيل، بيروت.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۹۹۸م) *شرح المقاصد*، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت.
- ایجی، عضدالدين (۱۲۷۵ق) *شرح المواقف*، مصور طبع: دار الطباعة العامرة، قاهره.
- جوینی، إمام الحرمين (۲۰۰۲م) *الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی أصول الاعتقاد*، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي.
- رازی، فخر الدين، (بی تا)، *التفسير الكبير*، دار إحياء التراث، بيروت.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق) *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، تحقيق: د. أحمد حجازی السقا، دار الكتاب العربي، بيروت.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۳ش) مباحث المشرقیة، مکتبه الاسدی، تهران.
- سید مرتضی (۱۳۷۰ش) الذخیره، تحقیق احمد الحسینی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق) جوابات المسائل الرازیه در رسائل المرتضی، تقدیم و اشراف احمد الحسینی، اعداد مهدی رجائی، دارالقرآن، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق) شرح جمل العلم والعمل، دارالاسوة، قم.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۸۲م) الملل والنحل، تحقیق: محمد سید کیلانی، دارالمعرفه، بیروت.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۴م) نهائیه الإقدام فی علم الکلام، تحقیق: محمد حسن إسماعیل، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- شیخ صدوق (۱۳۶۳ش)، الاعتقادات، منشورات رضی، قم.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۲۸ق/۲۰۰۸م) میزان العمل، حقه: محمد دیجو، دارالتقوی، دمشق.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق / ۱۹۹۸م)، احیاء علوم الدین، اشراف: هیئت تحقیق دار الوعی، حلب، دار الوعی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ق / ۱۹۶۶م) تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف، قاهره.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م) مجموعه رسائل الإمام الغزالی، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۷۵م) معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، منشورات دارالافاق الجدیده، بیروت.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۶۰م) معیار العلم، تحقیق: سلیمان دنیا، دارالمعارف، قاهره.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۳م)، مقاصد الفلاسفه، تحقیق و تعلیق احمد فرید المزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فردریک کاپلستون، (۱۳۸۰ش)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی.
- فلوطین، (۱۳۶۶ش)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی

انتشارات خوارزمی.

قاضی عبدالجبار، (۱۳۸۵ق)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، به اشراف طه حسین،  
مصر، المؤسسة المصریة العامة.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۷۲ش) *المسائل السرویة*، مصحح: عبدالحمید صائب،  
المؤتمر العالمی لشیخ المفید، قم.

نوی، محیی الدین (بی تا)، *شرح صحیح مسلم*، بی جا.