

## غزالی و مسئله نفس

علیرضا اژدر\*

**چکیده:** یکی از مباحثی که در طبیعات، الهیات و در اخلاق مورد بحث اندیشمندان اسلامی قرار گرفته، بحث نفس است. به این بحث در روایات اسلامی توجه بسیار شده و معرفت آن را بهترین و سودمندترین معارف و منشأ شناخت پروردگار دانسته‌اند. به دلیل اهمیت این بحث است که فیلسوفان و متکلمان در اثبات نفس و کیفیت آن به بحث و بررسی و نزاع و کشمکش پرداخته‌اند. یکی از اندیشمندان اسلامی که این بحث را در کتب مختلف خود بررسی کرده است ابوحامد محمد بن محمد غزالی است. وی در برخی از کتب خود، همچون یک فیلسوف مشائی به اثبات نفس و، تجرد آن می‌پردازد و فراتر از آن، از شرع نیز در این راه کمک می‌گیرد؛ ولی در کتاب *تهافت الفلاسفه* به ناتوانی فلاسفه در اثبات تجرد نفس پرداخته و دلایل عقلی آنها را ناکافی و این بحث را یکی از مواضع ناسازگاری مسائل علوم طبیعی با آموزه‌های دینی می‌داند. این نوشتار در پی آن است که دیدگاه غزالی را در این مورد، بررسی نماید.

**کلیدواژه:** غزالی، نفس، روح، قلب، تجرد نفس.

## مقدمه

مسئله نفس یکی از مسائلی است که غزالی، در مبارزه با فیلسوفان، به آن توجه کرده است. ادعای اصلی غزالی در نقد فلاسفه در این مسئله مبتنی بر ناتوانی فلاسفه در اثبات نفس و تجرد آن و نیاز به تمسک به شرع در شناخت حقیقت نفس است؛ اما از سوی دیگر، غزالی ضمن ارائه ادله نقلی در اثبات نفس و تجرد آن، گاه همچون یک فیلسوف مشائی، با تبعیت از ابن‌سینا، براهین عقلی و فلسفی در این باب ارائه داده است. این مقاله در پی آن است تا اثبات نفس و تجرد آن را در دیدگاه غزالی بیان کرده و به تحلیل تعارضات موجود در دیدگاه او بپردازد. به این دلیل در ابتدا تعریف نفس از دیدگاه غزالی بیان می‌گردد، سپس دلایلی که وی به تبعیت از فلاسفه مشاء بیان کرده، به همراه ادله نقلی او در این باب ارائه می‌گردد. پس از آن ادله فلاسفه، به نقل از غزالی، به همراه نقدهای وی بر فلاسفه بیان می‌گردد و در انتها برخی از دلایل دوگانگی دیدگاه غزالی در این مسئله بیان خواهد شد.

## تعریف نفس

غزالی در کتاب *معارج القدس* چهار اصطلاح در مورد نفس به کار می‌برد. ۱. روح؛ ۲. قلب؛ ۳. عقل؛ ۴. نفس. وی در تبیین این واژه‌ها برای هر کدام دو معنی قائل می‌شود:

۱. روح: در یک معنی مراد از روح، بخار لطیفی است که از قلب متصاعد می‌شود؛ در معنای دیگر لطیفه عالمه‌ای است که قرآن از آن یاد کرده و در مورد آن فرموده است: «قل الروح من امر ربی» (اسراء، ۵۸) و آن امر عجیبی است که انسان‌ها از درک آن به وسیله عقل بشری ناتوان هستند (غزالی، ۱۹۹۸م: ۴۱).

۲. قلب: در معنی اول عضو صنوبری شکل که در سمت چپ سینه آدمی است؛ در معنای دیگر آن روح انسانی که حامل امانت الهی و حقیقت انسان و مدرک معارف است (همو: ۴۰).

۳. عقل: غزالی عقل را گاه به معنی عقل اول، گاه نفس و گاه به عنوان صفت نفس به کار می‌برد (همو: ۴۱-۴۲).

۴. نفس: گاه به معنی جامع برای صفات مذموم به کار می‌رود؛<sup>۱</sup> معنای دوم آن بیانگر حقیقت انسان و همان نفس آدمی است که به اوصاف مختلف وصف می‌شود و در قرآن نفس مطمئنه نامیده شده است.

غزالی پس از تبیین الفاظ چهارگانه تأکید کند که هرگاه این واژه‌ها را به کار بردیم «نفس ناطقه» مورد نظر است و در «رساله اللدنیه» تعبیرات و واژه‌های مختلفی را که در قرآن و در نزد حکما و متصوفه در باب نفس به کار رفته را دارای معنای واحد و آن را جوهر حیّ فعال مدرک می‌داند (همو، ۱۹۹۴: ۶۰). وی در کیمیای سعادت نفس را گوهری از جنس فرشتگان دانسته و جسم و عرض بودن آن را نفی می‌نماید (همو، ۱۳۷۵: ۱۷).

غزالی ضمن بیان این نکته که ارائه حلد تام و تعریف حقیقی نفس امکان‌پذیر نیست در رسم نفس می‌نویسد که نفس انسانی کمال اول برای جسم آلی از جهت انجام افعالی از روی اختیار عقلی و استنباط بالرأی و ادراک امور کلی است.<sup>۲</sup>

### حقیقت نفس

از نظر غزالی خداوند انسان را از دو چیز مختلف آفریده است، یکی «جسم مظلم» که دستخوش تغییر و تحول است و دیگری نفس که جوهری بسیط و نورانی است که شناخت حقیقت نهایی آن از دسترس عقل بشر خارج است و آن امر الهی و جزئی از قدرت الهیه و از عالم امر و قوه‌ای الهی مثل عقل اول و لوح و قلم و از جنس ملائکه الله است (همو، ۱۹۹۴، رساله اللدنیه: ۶۱). با توجه به این دیدگاه است که غزالی عرضیت و جسمیت نفس را انکار می‌نماید و دیدگاه ارسطو را که نفس را صورت بدن می‌داند نمی‌پذیرد؛ بلکه آن را جوهری روحانی و مغایر با بدن دانسته که حقیقت آن ناشناختنی و شأن آن تذکر، تحفظ، تفکر، تمیز و رؤیت است (همان: ۶۰-۶۱).

۱. کاربرد نفس در تصوف به این معنی است و آنان در پی مجاهده با این معنی از نفس هستند در روایات نیز این معنی به کار رفته است. همچنان‌که پیامبر(ص) فرمود: «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک».

۲. و اما النفس الانسانیة فهو کمال الاول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یفعل الافاعیل بالاختیار العقلی و الاستنباط بارای و من جهة ما یدرک الامور الکلیة (معارض القدس/۴۵). این تعریف همان تعریف ابن سینا در کتاب نجات است که می‌نویسد: «النفس الانسانیة هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یفعل الافاعیل الکائنة بالاختیار الفکری و الاستنباط بالرأی» (ابن سینا، نجات، محی الدین ناصر الکردی، ۱۳۵۷ هـ، ۱۹۳۸ م).

## اثبات نفس و تجرد آن

غزالی در کتب مختلف خود با تمسک به ادله عقلی و نقلی به اثبات نفس و تجرد آن پرداخته و در عین حال با یک دیدگاه دینی معتقد است که اثبات نفس بی نیاز از دلیل است؛ زیرا شرع مقدس نفس را مورد خطاب قرار داده و مخاطب باید موجود باشد تا دستورات و اوامر و نواهی را بشناسد و عمل کند (همو، ۱۹۹۸: ۴۴). براهین عقلی غزالی مشابه براهین ابن سیناست؛ لکن آنچه غزالی را از ابن سینا در این مسئله ممتاز می گرداند به کارگیری دلایل نقلی و آیات و روایات در اثبات نفس و تجرد آن است. از آنجا که دلایل اثبات نفس به نحوی بیانگر تجرد نفس نیز می باشد دلایل ارائه شده در این بخش بدون تفکیک اثبات نفس و تجرد آن ارائه شده است.

### ۱. برهان طبیعی

غزالی در این برهان، با استناد به وجود حرکت ارادی در برخی اجسام به اثبات نفس پرداخته است. وی در این مورد می نویسد:

ما اجسامی را مشاهده می کنیم که حرکت ارادی دارند، تغذیه و تولید مثل می کنند. این ویژگی ها نمی تواند بواسطه جسم بودن آنها باشد؛ زیرا در این صورت باید تمام اجسام این خصوصیت را داشته باشند. پس مبدأ صدور این افعال که بروتیره واحد نیستند، جسم نیست و ما آن را نفس می نامیم (همان: ۴۲؛ همو، ۱۹۹۴، رساله اللدنیة: ۶۲).

### ۲. برهان ادراک معقولات

این برهان بر این نکته استوار است که معقولات جسم نیستند پس محل آنها نیز نمی تواند جسم و جسمانی باشد و از آنجا که انسان ادراک معقولات می نماید، یعنی مفاهیم کلی را درک می کند و این مفاهیم نه قابل تقسیم و نه قابل اشاره حسی هستند، محل اینگونه مفاهیم نمی تواند جسم یا جسمانی باشد و به این ترتیب نفس که محل مفاهیم کلی و معقولات است اثبات می شود (همان: ۴۲).

### ۳. انسان معلق در هوا

این دلیل بر ادراک مستقیم انسان از خودش، بدون واسطه حواس، استوار است. غزالی معتقد است این دلیل را فقط برای اهل آن باید بیان کرد؛ آنانکه از فطانت و زیرکی و لطافت فهم و

ادارک برخوردار هستند. وی در این باره چنین می‌نویسد:

اگر تو تندرست باشی بدون هیچ آفتی و دور از صدمات و دیگر عوارض و آفات و هیچ چیز با اعضاء و اجزاء تو برخورد و تماس نداشته باشد و تو در هوا رها باشی در این حالت تو از نیت و حقیقت خود غافل نیستی حتی در خواب هم. پس هر که را فطانت و کیاست باشد دریابد که خود جوهر است و مجرد از ماده و علایق آن و خود هیچگاه از خویشتن خویش غایب نشود (همان: ۴۷).

غزالی در تبیین بیشتر این دلیل بر این نکته تأکید می‌کند که دریافت مستقیم ذات و عدم غفلت از خود نمی‌تواند با حواس باشد؛ زیرا حواس فقط اجسام را درک می‌کند و، در حالت فوق‌الذکر، انسان معلق در هوا از تمام اغیار غافل است و هیچ عضوی در تماس با عضو دیگر نیست؛ حتی هوایی که موجب برخورد با حواس و محرک آنها باشد نیز تحقق ندارد. در عین حال، انسان از ذات خود غافل نیست و این شناخت بلاواسطه و مستقیم توسط ذات و بوسیله ذات آدمی صورت می‌پذیرد و این نشان از یک بعد غیرمادی و مجرد و جوهر نفسانی دارد (همان‌جا).

#### ۴. برهان استمرار

غزالی این دلیل را برای عامه مردم در نظر گرفته است که، از نظر او، آدمی از ملاحظه جسم خود از حیث تحول و تغییر به وجود یک امر ثابت «من» در خود پی می‌برد. ایشان در این مورد می‌نویسد:

تو می‌دانی که نفس تو از آن زمانکه بوده هیچ تبدلی نپذیرفته، ولی بدنت و صفات آن همواره در تبدیل بوده است. زیرا اگر بدن متبدل نمی‌شد تغذیه نمی‌کرد، چون تغذیه این است که به بدن بدل ما يتحلل برسد. پس نفس تو از جنس بدن تو نیست و موصوف به صفات بدن نمی‌باشد (همان: ۵۵).

#### ۵. برهان شرعی

غزالی از طریق شرع مقدس نیز بر وجود نفس و مجرد آن استدلال کرده است؛ به نظر می‌رسد آغازگر اینگونه برهان‌آوری غزالی باشد. این نشان تمایز غزالی از ابن‌سینا در این بحث است. غزالی علاوه بر دلایل عقلی، که رنگ مشائی دارند، از شرع نیز در اثبات نفس و مجرد آن کمک

گرفته است. وی در کتب مختلف خود اینگونه براهین را به کار برده است. در کتاب معارج القدس با توجه به این نکته که خطاب شرع در اوامر و نواهی متوجه نفس است و مخاطب نمی تواند معدوم باشد، وجود نفس را واضح تر از آن می داند که نیاز به آوردن دلیل باشد (همان: ۴۲). همچنین وی عقوباتی را که بعد از مرگ در دین گفته شده است دلیل بر جوهریت نفس می داند (همان: ۴۶). از نظر غزالی، نفس محل معارف و موجب شرف انسان بر حیوان و به واسطه آن انسان مستعد لقاء الله و مخاطب پروردگار است؛ همچنانکه اگر نفس پاکیزه گردد انسان به فلاح می رسد و، در غیر این صورت، به خسران؛ پس همه اینها دلیل بر وجود نفس و تجرد آن است و اگر کسی اندک تعقلی نماید خواهد دانست که نفس حال در بدن و جزء آن و خون و بخار و مزاج و غیره نیست (همان: ۵۵).

غزالی در روضة الطالبین و عمدة السالکین، زیر عنوان «فی بیان معنی النفس و الروح و القلب و العقل»، پس از تعریف نفس و روح و قلب و عقل معتقد است که تکالیف شرعی به روح، که مشترک بین انسان و حیوان است، تعلق نمی گیرد؛ زیرا حیوانات مکلف نیستند. پس باید انسان دارای امر دیگری باشد، زیرا انسان مکلف است پس دارای نفس ناطقه است. سپس وی با ارائه آیه «و یسألونک عن الروح قل الروح من امر ربی» (اسراء/ ۸۵) می نویسد: «امر الله تعالی نمی تواند جسم و یا عرض باشد بلکه آن جوهری ثابت و دائم است که فساد نمی پذیرد و مضمحل می شود که همان نفس است»<sup>۳</sup> (همو، ۱۹۹۴: ۳۵-۳۰).

همچنین در کتاب معارج السالکین، با استناد به آیه ۱۲ سوره مؤمنون<sup>۴</sup> و آیه ۲۹ سوره حجر<sup>۵</sup> انسان را دارای روح (نفس) و جسم می داند (همان: ۶۲-۶۳) و در رساله الدنیه نیز با استناد به برخی آیات<sup>۶</sup> امر پروردگار (نفس) را موجودی مبراً از جسم و عرض دانسته و آن را همانند عقل اول و لوح و قلم می داند و در این مورد خود را بی نیاز از آوردن برهان دانسته و اعتماد

۳. لیس خطاب الباری جلت عظمته و تکلیف الشارع علیه الصلوة و السلام لهذا الروح، لأن البهائم و سائر الحيوانات غیر مکلفین و لامخاطبین باحکام الشرع و الانسان انما یکلف و یخاطب لاجل معنی آخر وجده عنده زائداً (خاصاً). غزالی، ۱۹۹۴، رساله روضة الطالبین و عمدة السالکین، ۳۰-۳۱.

۴. و لقد خلقنا الانسان من طین.

۵. فاذا سویته و نفخت فیه من روحي.

۶. آیه ۸۸، سوره اسراء: «قل الروح من امر ربی» و آیه ۲۷ و ۲۸، سوره فجر: «یا ایها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیه مرضیه»

خود را به وجود نفس مستند به ایمان خود می‌نماید. دلیل او این است که خداوند تعالی روح را به خود اضافه نموده است. وی از این مطلب نتیجه می‌گیرد که خداوند والاتر از آن است که جسم یا عرض که اموری پست و تغییرپذیر هستند را به خود نسبت دهد. سپس برخی احادیث<sup>۷</sup> را نیز دلیل بر تجرد نفس می‌داند (همان: ۶۱-۶۲). او در کتاب *کیمیای سعادت* نیز، با استناد به آیات و روایات، به اثبات نفس و تجرد آن می‌پردازد (همو، ۱۳۷۵: ۱۵).

### غزالی و ادله فلاسفه در اثبات تجرد نفس

همچنان‌که نگاشته شد، غزالی در کتاب *معارج القدس* و برخی از کتب خود با استناد به ادله عقلی و شواهد نقلی بر وجود نفس و تجرد آن تأکید می‌نماید؛ لکن در مسئله هیجدهم کتاب *تهافت الفلاسفه* تحت عنوان

در عاجز کردن آنان (فلاسفه) از اقامه برهان عقلی بر اینکه نفس انسانی جوهر روحانی است و قائم به نفس است و متحیز می‌شود و جسم نیست و در جسم نیز منطبق می‌شود و نیز متصل به بدن و یا منفصل از آن نیست همان‌طور که خداوند در خارج عالم است نه در داخل آن و فرشتگان نیز به نظر آنان چنین هستند

به اثبات ناتوانی فلاسفه در اثبات تجرد نفس پرداخته است. منظور غزالی از این نقدها این است که اثبات نماید در شناخت تجرد نفس بی‌نیاز از وحی نیستیم و نباید در این مورد فقط به عقل تکیه نمود.<sup>۸</sup> دلایل فلاسفه در اثبات تجرد نفس به نقل غزالی و نقد وی بر این دلایل به شرح زیر است:

#### دلیل اول

در میان معقولات ما معقولاتی هست در نهایت بساطت که بسیط‌تر از آن نیست؛ لذا آن را مبدأ ترکیبات در معقولات دیگر قرار می‌دهند. چنین معقولاتی منقسم نیستند، زیرا نه اجزاء حدی از

۷. «الارواح جنود مجنده»؛ «ارواح الشهداء فی حواصل طیور خضر».

۸. و فقط می‌خواهیم بر این دعوی ایشان که می‌گویند: «جوهر مجرد بودن نفس به براهین عقل شناختی است» اعتراض کنیم و این اعتراض بدین معنی نیست که این امر از قدرت خدای تعالی بعید می‌دانیم و یا می‌گوییم که شرع نقیض آن را آورده است؛ بلکه شرع در تفصیل حشر و نشر آن را تصدیق هم می‌کند و لیکن این دعوی را از نظر اینکه تنها به دلالت عقل می‌گویند و از شرع بی‌نیاز می‌دانند انکار می‌نماییم (غزالی، ۱۳۶۳: ۲۱۰).

اجناس و فصول دارند و نه اجزاء کمی نه اجزائی در اصل معنی دارند اعم از اجزاء متشابهه یا غیرمتشابه پس چنین معقول بسیطی نه خود منقسم است نه در ظرفی که غیر منقسم باشد از مقادیر حلول می نماید و ناچار باید در انسان چیزی باشد که او را قبول کند و آن جوهری است که نه جسم است نه قوتی در جسم.

صورت منطقی این دلیل چنین است: اگر محل علم، جسم منقسمی است پس علمی که حال در آن است باید قسمت پذیر باشد؛ لیکن علمی که حلول می کند غیر منقسم است، پس محل آن جسم نیست (همو، ۱۳۶۳: ۲۱۰)

غزالی دو اعتراض به این دلیل دارد: ۱. چه اشکالی دارد سخن متکلمان را در مورد جوهر فرد بپذیریم و، بنابراین، چه مانعی دارد صورت معقوله بسیطه در جوهر فرد جسمانی حلول کند تا تقسیم نشود. غزالی چون این نقد را مبتنی بر قول به جزء لایتجزی می داند که سخن های زیادی در مورد آن هست آن را رها نموده به نقد دیگر خود می پردازد.

۲. در اعتراض دوم، غزالی با تکیه بر یک مثال از عالم حیوانات به نقد دلیل فلاسفه می پردازد و آن مثال تصور «عداوت» است که گوسفند از گرگ در خود می یابد. از نظر غزالی این عداوت در حکم یک چیز است که تقسیم آن به تصور نمی آید، با آنکه حال در قوه جسمانی است و نفس بهائم در اجسام منطبع هستند. غزالی، در نهایت، از این نقضی که به دلیل فلاسفه وارد نموده است نتیجه می گیرد که فلاسفه تلبیس در قیاس نموده اند، لذا نمی توان این قول فلاسفه را پذیرفت و یا حداقل باید در مورد آن تردید نمود (همان: ۲۱۳).

### دلیل دوم

اگر علم به معلوم واحد عقلی نظیر انطباع اعراض در جوهر جسمانی، در ماده انطباع یابد به انقسام جسم انقسامش لازم خواهد شد. توضیح اینکه نسبت عالم با عالم از سه قسم بیرون نیست: ۱. یا نسبت به هر یک از اجزاء محل است؛ ۲. یا به بعضی از اجزاء محل و به بعض دیگر محل نیست؛ ۳. یا هیچ یک از اجزاء را نسبتی به او نیست.

غزالی هر سه فرض را از زبان شیخ الرئیس باطل نموده و، در نهایت، می نویسد:

از این بیان ظاهر می شود که محسوساتی که در حواس پنجگانه منطبع هستند.



نمودارهایی برای صورت‌های جزئی قسمت‌پذیر نیستند؛ زیرا معنای ادراک عبارت از حصول صورت مُدرک در نفس مدرک است و هر جزئی از صورت‌ها به جزئی از آلت جسمانی نسبتی دارد (همان: ۲۱۳-۲۱۴).

غزالی اعتراض به این دلیل را به دلیل پیشین ارجاع می‌دهد و یکی از اشکالات را تبدیل لفظ انطباع به لفظ نسبت می‌داند؛ زیرا منطبع در واهمه گوسفند عداوت است که یک ادراک است نسبت به گرگ و عداوت دارای کمیّت و مقدار نیست تا مثال و شبح آن در جسم منطبع شود زیرا گوسفند چیزی غیر از شکل گرگ را توهم می‌نماید و آن مخالفت و عداوت است و آن زیادت بر شکل است و مقداری ندارد تا آن را به وسیله جسم مقدّری ادراک کند در این صورت تشکیک در این برهان مانند تشکیک در برهان اول است (همان: ۲۱۴).

#### دلیل سوم

اگر علم در جزئی از جسم باشد در این صورت جزء انسان عالم خواهد بود، در حالی که صفت عالم به تمام وجود انسان گفته می‌شود. غزالی در نقد این برهان معتقد است که انسان و حیوان در صفات ظاهره مشترک‌اند و این دلالت ندارد که ادراک محسوسات به واسطه جسم نباشد؛ بلکه نوعی سخن گفتن به مجاز است همچنان‌که کسی که در جزئی از یک شهر باشد گفته می‌شود در آن شهر است و به تمام آن شهر منسوب می‌گردد (همان: ۲۱۵).

#### دلیل چهارم

این دلیل فلاسفه مبتنی بر تقابل علم و جهل است؛ بر این مبنی که اگر علم در جزئی از قلب یا دماغ حلول کند جهل که ضد آن است باید در جزئی دیگر جایگزین شود. در این صورت، انسان در یک مورد هم جاهل و هم عالم خواهد بود و چون علم و جهل بر یک موضوع و در یک شخص امکان اجتماع ندارد پس محل علم منقسم می‌شود.<sup>۹</sup>

غزالی این دلیل را با توجه به اشتراک انسان و حیوان در شوق و شهوت و اراده نقض‌پذیر می‌داند؛ زیرا می‌شود انسان و حیوان را نسبت به موضوع واحد متصف به شهوت و نفرت نمود؛ با آنکه این صفات منطبع در جسم‌اند (همان: ۲۱۵-۲۱۷).

۹. غزالی این دلیل را در کتاب *کیمیای سعادت* (۱۷/۱) به‌عنوان یکی از ادله اثبات تجرد نفس ارائه نموده است.

### دلیل پنجم

دلیل پنجم فلاسفه مبتنی بر تعقل نفس به وسیله عقل است؛ زیرا اگر عقل معقول را به آلت جسمانی درمی‌یافت در این صورت نمی‌توانست نفس خویش را تعقل کند. در حالی که تالی این قضیه باطل است؛ زیرا عقل نفس خویش را تعقل می‌نماید، پس در این صورت مقدم هم باطل خواهد بود.

اعتراض غزالی مبتنی بر عدم لزوم بین مقدم و تالی قضیه فوق‌الذکر است. وی فساد این برهان را در دو جهت می‌داند: اول اینکه جایز است که ابصار متعلق به نفس خود و به غیر باشد ولی عادت به خلاف آن جاری شده و خرق عادات از نظر غزالی بلامانع است؛ جهت دوم، که از نظر غزالی دلیلی قوی‌تر است، این است که استبعادی ندارد که حکم در کیفیت ادراک متفاوت باشد، هرچند در جسمانی بودن مشترک باشند؛ همانند بینایی و بساویبی و چشائی (همان: ۲۱۷-۲۱۸).

### دلیل ششم

این دلیل مبتنی بر درک عقل از آلات ادراکی خود است؛ زیرا حس آلت خود را درک نمی‌کند. در حالی که عقل نسبت به آلات ادراکی خود، مانند قلب، دارای درک است. اعتراض غزالی در این دلیل همان اعتراض بر دلیل پیشین است. او با طرح یک سوال و یک احتمال به نقد این دلیل می‌پردازد. این سؤال و احتمال این است که اولاً به چه علت فلاسفه می‌گویند که آنچه قائم در جسم است، محال است جسمی را که محل اوست درک نماید؟ فلاسفه از یک جزئی معین به کلی مطلق حکم کرده‌اند، زیرا آنان فقط حواس پنجگانه را چنین دیده‌اند و این استقراء ناقص و منطقاً مفید یقین نیست.

غزالی این احتمال را مطرح می‌کند که شاید عقل حالت دیگری باشد، یعنی محصور کردن حواس در حواس پنجگانه امری برهانی نیست، در این صورت، حواس با وجود جسمانی بودنشان به دو دسته تقسیم خواهند شد: آنچه محل خویش را درک می‌کند (عقل) و آنچه محل خویش را درک نمی‌کند (حواس پنجگانه). آنگاه بینایی و چشایی را به عنوان شاهدهی بر مدعای خود ارائه می‌دهد. سپس نتیجه می‌گیرد که آنچه فلاسفه در این مورد

گفته‌اند موجب یقین نیست و حداکثر موجب ظن است (همان: ۲۱۸-۲۲۰).

### دلیل هفتم

این دلیل بر تفاوت قوای جسمانی و عقلانی در اثر کثرت فعالیت مبتنی است؛ زیرا قوای جسمانی در اثر فعالیت دچار ضعف می‌شوند. مثال‌های محسوس شاهد این مدعی است؛ همانند شدت نور یا صدای بلند برای چشم و گوش که موجب عدم درک نور یا صدای ضعیف می‌گردد. در حالی که در قوه عقلیه برعکس است، زیرا کثرت فعالیت عقلانی نه تنها موجب ناتوانی قوه مدرکه می‌شود بلکه بر قدرت و توانایی آن می‌افزاید.

اعتراض غزالی بر این دلیل با طرح برخی احتمالات همراه است، به این معنی که بعید نیست حواس جسمانی در این امور (ضعف و قوت در اثر کثرت فعالیت) مختلف باشند؛ استبعاد ندارد که اجسام متفاوت باشند و برخی اجسام در اثر حرکت ضعیف و نوعی دیگر در اثر حرکت قوی شود و از نظر غزالی تمام این حدس‌ها ممکن‌الوقوع هستند؛ به دلیل اینکه حکمی که برای بعضی از چیزها ثابت است لازم نیست که در مورد چیزهای دیگر لازم باشد (همان: ۲۲۰-۲۲۱).

### دلیل هشتم

فلاسفه با استناد به ناتوان شدن قوای جسمانی پس از رشد بدنی در حدود چهل سالگی و قوی شدن قوه عقلیه بعد از این دوره به اثبات تجرد نفس پرداخته‌اند؛ بر این مبنی که اگر قوه عقلیه قائم به بدن باشد، با ضعف بدن باید ضعیف شود. در حالی که مشاهدات عکس آن را نشان می‌دهد. پس قوه عقلیه قائم به بدن نیست.

غزالی در اعتراض به این دلیل معتقد است توانائی و ناتوانی قوای انسانی دارای دلایل متعددی است که قابل شمارش نیست؛ لذا گفته فلاسفه در این دلیل صرفاً سبب ظن غالب می‌شود و یقین‌آور نیست و وجود برخی مشهودات نیز این سخن فلاسفه را که قوای جسمانی پس از چهل سالگی رو به ضعف می‌رود را باطل می‌کند؛ زیرا حس بویایی پس از چهل سالگی قوت می‌یابد در حالی که حس بینایی ضعیف می‌گردد و حال آنکه هر دو حال در جسم هستند؛ لذا یک حکم در مورد قوا در ارتباط با جسم نمی‌توان نمود. همچنین در عالم حیوانات

نیز قوا متفاوت است. برخی حیوانات قوه بویایی و برخی قوه بینایی قوی دارند، در حالی که همه آنها در جسم بودن یکسان هستند. پس به دلیل تعدد جهات احتمال عوامل مؤثر در قوت و ضعف قوا نمی‌توان به حکمی قابل اعتماد در این باب رسید (همان: ۲۲۱-۲۲۳).

### دلیل نهم

انسان نمی‌تواند منحصر در جسم و جسمانیات باشد؛ زیرا اجسام پیوسته در حال تغییر و تبدیل هستند. همچنان که جسم انسان از آغاز تولد در تغییر و تحول است و تغذیه بدل مایتحلل است. اما در عین حال همواره گفته می‌شود که این انسان همان انسان است که در فلان تاریخ متولد شده است. لذا انسان علاوه بر جسم باید دارای نفسی جدا از بدن باشد. همچنین یادآوری دانشی که قبلاً آموخته‌ایم (مثلاً در دوران کودکی) در عین حال که تمام بدن ما تغییر کرده است نیز دلیل بر وجود بعدی غیرمادی (نفس) است.

غزالی را بر این دلیل با آوردن شواهدی از حیوانات و گیاهان اعتراض می‌کند که جسم آنها تغییر می‌کند ولی ما می‌گوییم که این درخت همان درخت یا این حیوان همان حیوان مثلاً ده سال پیش است، همچنان که درباب انسان گفته می‌شود. پس این امر دلیل می‌شود که انسان دارای وجودی غیرمادی باشد؛ همچنان که درباب حیوانات و گیاهان نمی‌توان چنین گفت. درباب علم آدمی و یادآوری دانش‌های گذشته نیز غزالی معتقد است که صور در متخیله محفوظ است؛ هرچند اجزای مادی دگرگون می‌شود. پس نیازی به نفس غیرمادی نیست (همان: ۲۲۳-۲۲۵).

### دلیل دهم

این دلیل مبنی بر توانایی انسان در ادراک کلیات است. انسان می‌تواند ادراک «انسان مطلق» را داشته باشد و این کلی معقول قابل اشاره نیست و وضع و مقدار نیز ندارد. پس نفس که مدرک این کلی است نیز نمی‌تواند قابل اشاره و یا دارای وضع و مقدار باشد؛ زیرا اگر نفس همه این امور را دارا باشد چیزی که در آن حلول می‌کند نیز باید دارای این اوصاف باشد.

غزالی در اعتراض به این دلیل ابتدا اثبات مفاهیم کلی در عقل را غیرمسلّم می‌داند، زیرا معتقد است که بجز آنچه در حس حلول می‌کند در عقل حلول نمی‌کند و آن مفهوم که

پنداشته‌اند، معقول و کلی است و در عقل ثابت شده که با شیء مناسبت دارد. نظیر این امر در حس نیز اتفاق می‌افتد؛ مثلاً هنگامی که آب را مشاهده می‌کنیم صورتی در خیال ما حاصل می‌شود و در نوبت دیگر که آب دیگری مشاهده کردیم صورت جدیدی از آب در حس حاصل می‌شود؛ بلکه همان صورت اول که در خیال منطبق است به هر یک از آحاد آب اطلاق خواهد شد و ما گمان می‌کنیم که این معنی، معنی کلی است در صورتی که چنین نیست و همان معنای جزئی اولی است که در حس ما از آب حاصل شده است. غزالی در پایان یک مورد نقض بر نقد خویش را به این دلیل فلاسفه، مطرح و سپس با طرح یک پرسش آن را پاسخ می‌دهد و آن اینکه، عقل به مفاهیمی همچون صانع عالم که دارای وضع نیست و قابل اشاره حسی نیز نمی‌باشد حکم می‌نماید. از نظر غزالی، اینگونه مفاهیم قابل قبول است؛ لیکن از کجا معلوم که اینگونه امور را بتوانیم با جسم تصور کنیم تا در این صورت نیاز به نفس مجرد برای ادراک آن نداشته باشیم (همان: ۲۲۵-۲۲۷).

### نتیجه‌گیری

همچنان‌که نگاشته شد، غزالی در کتاب *معارج‌القدس* به اثبات عقلانی نفس و تجرد آن پرداخته و، علاوه بر آن، در این کتاب و بسیاری از کتب خود با تمسک به آیات و روایات به وجود نفس و تجرد آن استدلال کرده است؛ لیکن در کتاب *تهافت الفلاسفه* به اثبات عجز و ناتوانی فلاسفه در اثبات عقلانی تجرد نفس پرداخته است. به نظر می‌رسد جوهی که در زیر خواهد آمد از دلایل این امر است:

۱. غزالی در *تهافت الفلاسفه* بنا را بر انکار نهاده است، همچنان‌که در مقدمه *تهافت الفلاسفه* به این امر تصریح کرده است (همان: ۴۳). بنابراین کتاب *تهافت الفلاسفه* کوششی است تا به هر ترتیب تناقض آراء فلاسفه اثبات گردد. به همین دلیل تقریر غزالی از برخی ادله فلاسفه که در مسئله هیجدهم آورده است تقریری اختراعی است نه انتسابی.<sup>۱</sup> رجوع به بخش «نفس» کتاب *شفا* این مطلب را نشان می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۸). همچنان‌که ابن رشد (۱۹۶۴: ۸۲۷) به

۱. به عنوان نمونه غزالی دلیل اول فلاسفه در تجرد نفس را آنگونه که ابن‌سینا بیان نموده ارائه نداده است.

این نکته توجه داده است.

همچنین آنجا که غزالی متوجه ضعف قیاس خود شده است به استناد به خوارق عادات و معجزات به حل مسئله می‌پردازد؛ در حالی که در بحث عقلی و استدلالی جایی برای اینگونه مباحث نیست.<sup>۱۱</sup>

برخی گزارشات غزالی بدون اتکاء به منبع علمی و ارائه شواهد لازم بیان گردیده است تا به هر ترتیب دیدگاه فلاسفه مورد نقد قرار گیرد.<sup>۱۲</sup>

به نظر می‌رسد غزالی تمامی ادله اثبات تجرد نفس را مورد نظر قرار نداده است؛ مثلاً بحث «انسان معلق در هوا» که ابن سینا مطرح کرده است و غزالی بعدها در *معارج القدس* به آن پرداخته در *تهافت الفلاسفه* مورد توجه غزالی نبوده است.

۲. شاید یکی از دلایل اختلاف نظر غزالی در *تهافت الفلاسفه* و *معارج القدس* این است که غزالی *تهافت الفلاسفه* را قبل از *معارج القدس* نوشته است<sup>۱۳</sup> در این صورت می‌توان گفت غزالی در سیر اندیشه و بلوغ فکری خود نهایتاً به رأی فلاسفه ملزم شده است همچنان که صدرالمتألهین در تحلیل انگیزه غزالی به این نکته اشاره کرده است.<sup>۱۴</sup>

در این صورت می‌توان حکم به همسان بودن رأی غزالی در *تهافت الفلاسفه* و

۱۱. غزالی در نقد دلیل پنجم فلاسفه بین نفس و بصر قیاس کرده و چون متوجه ضعف قیاس بوده آن را با خوارق عادات و معجزات پیوند می‌زند؛ اما در عین حال در مشکاة الانوار عکس این سخنان را بیان می‌کند و معتقد است «چشم خود را نمی‌بیند ولی عقل خود و دیگران را درک می‌کند». همچنین غزالی در نقد دلیل ششم نیز به معجزات و خوارق عادات متمسک می‌شود. ابن رشد قول غزالی در نقد دلیل پنجم فلاسفه را کلامی در غایت سفسطه می‌داند (ابن رشد، ۱۹۶۴: ۸۴).

۱۲. غزالی در نقد دلیل هشتم فلاسفه نوشته است که قوه بویایی بعد از چهل سالگی قوی و قوه بینایی رو به ضعف می‌نهد. او این قول را بدون استناد به مدارک و شواهد علمی و تجربی بیان می‌کند؛ در حالی که هر دو قوه جسمانی هستند و در اثر کثرت فعالیت رو به ضعف می‌روند.

۱۳. ← بدوی، عبدالرحمن، *مؤلفات غزالی*، ۱۹۹۷: ۶۳ و ۲۴۴. هر چند ایشان صحت انتساب *معارج القدس* را به غزالی مورد تردید قرار داده است.

۱۴. ر.ک: صدرالمتألهین، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، ۱۳۶۲: ۴۶۸-۴۷۰. صدرالمتألهین در *مبدأ و معاد* و برخی دیگر از کتب خود و جوهی برای انگیزه غزالی در تکفیر فلاسفه بیان کرده است:

(الف) غزالی در اوایل کار، پیش از آنکه به مدارج حکمت دست یابد حکما را تکفیر کرد؛ زیرا گمان می‌کرد که حکما قدرت خدا و علم او به جزئیات را نفی کرده‌اند و حشر و معاد جسمانی را منکر هستند؛ ولی پس از آنکه در سخنان آنان دقت و پژوهش به عمل آورد دانست که هر سه مسئله را به طور دقیق قبول دارند. به هر روی، غزالی از عقیده خویش برگشت و نظر خود را مطابق نظر حکما سامان داد؛

(ب) مصالح دینی و حفظ عقاید مسلمانان او را وادار به تکفیر فلاسفه کرد تا در برابر سخنان پوچ فلسفه گرایان نلغزند زیرا متفلسفان می‌گفتند: آموختن فلسفه موجب بی‌نیازی از شریعت است؛

(ج) غزالی در موقعیتی قرار داشت که ناچار از تقیّه بوده است؛

(د) چون برخی از فقیهان ظاهرگرای زمان او رساله‌ای در تکفیر غزالی نوشتند او نیز ناچار شد برای حفظ دین خود دست به تکفیر فلاسفه زند تا خود را از آن ورطه نجات بخشد.

لازم به ذکر است که هرگاه غزالی به مبارزه با حکماء پرداخته صدرالمتألهین شدیداً به تشنّیع او پرداخته است؛ ولی هرگاه غزالی به عرفان و معرفت روی آورده است او را مورد ستایش قرار داده است و از واژه‌هایی مانند هذا البحر القمقام، حجة الاسلام از او یاد کرده است. برای اطلاع از دیدگاه صدرالمتألهین نسبت به غزالی ← *سفر*، ۱/ ۲۲۷؛ ۲/ ۳۲۲؛ *مفاتیح الغیب*، ص ۱۰۴۷، ۴۳۹، ۲۷۱.

معارج‌القدس کرد؛ زیرا غزالی در معارج‌القدس و کتب مختلف خود تلاش در اثبات شرعی و دینی و ارائه ادله نقلی با استفاده از آیات و روایات در اثبات تجرد نفس دارد و در تهافت الفلاسفه درصدد نشان دادن ناتوانی فلاسفه در ارائه ادله عقلانی اثبات تجرد نفس است<sup>۱۵</sup> تا نشان دهد که در این راه محتاج شرع هستیم؛ چرا که از منظر غزالی عقل قاصر است و حوزه فعالیت آن محدود و آنگاه که با شرع همراه شود نور علی نور است (غزالی، ۱۹۹۸: ۴).

در این صورت می‌توان حکم به یکسانی رأی غزالی در تهافت الفلاسفه و معارج‌القدس کرد، زیرا غزالی در معارج‌القدس و کتب مختلف خود تلاش در اثبات شرعی و دینی و ارائه ادله نقلی با استفاده از آیات و روایات در اثبات تجرد نفس دارد و در تهافت الفلاسفه در صدد نشان دادن ناتوانی فلاسفه در ارائه ادله عقلانی اثبات تجرد نفس است تا نشان دهد که در این راه نیز محتاج شرع هستیم؛ چرا که از منظر غزالی عقل قاصر است و حوزه فعالیت آن محدود و آنگاه که با شرع همراه شود نور، علی نور است (همان‌جا). هرچند نمی‌توان نقدهای غزالی بر ادله فلسفه را دلیل بر ناتمام بودن براهین فلسفی در اثبات نفس و تجرد آن دانست، همچنان‌که وی نیز از اینگونه برهان‌آوری استفاده کرده است؛ اما می‌توان پذیرفت تشکیکات غزالی نیاز به مراجعه به شرع را تا حدود زیادی نشان داده است؛ همچنان‌که بعدها فیلسوفانی همچون ملاصدرا در مسائل فلسفی، علاوه بر برهان، به شهود و عرفان و شریعت توجه ویژه داشته‌اند.

## منابع

- ابن رشد، محمد بن محمد (۱۹۶۴)، تهافت‌التهافت، تحقیق سلیمان دینا، دارالمعارف، مصر؛  
 ابن سینا (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم؛  
 \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، اشارات و تنبیهات، ترجمه حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، تهران؛

۱۵. غزالی در مسئله هیجدهم تهافت الفلاسفه اعتراض خود را به ادله عقلانی فلاسفه چنین بیان می‌کند، فقط می‌خواهیم بر این دعوی ایشان که می‌گویند: «جوهر مجرد بودن نفس را به براهین عقل شناختی است، اعتراض کنیم و این اعتراض به این معنی نیست که این امر را از قدرت خدای تعالی بعید می‌دانیم و یا می‌گوییم که شرع نقیض آن را آورده است بلکه شرع در تفصیل حشر و نشر آن را تصدیق می‌کند، ولیکن این دعوی را از نظر اینکه تنها به دلالت عقل می‌گویند و خود را از شرع بی‌نیاز می‌دانند انکار می‌نماییم» (تهافت الفلاسفه: ۲۱۰)

- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷)، *مؤلفات الغزالی*، ج ۲، وكالة المطبوعات، کویت؛
- حائری مازندرانی، محمد صالح (۱۳۶۲)، *حکمت بوعلی*، ج ۱، چ ۳، تهران؛
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲)، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران؛
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران؛
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۹)، *الاسفار الاربعه*، ج ۱ و ۲، چ ۵، انتشارات دارالاحیاء التراث العربی، بیروت؛
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۹۰)، *تهافت الفلاسفه*، به تحقیق موريس بويج، چ ۴، دارالمشرق، بیروت؛
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۸)، *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، چ ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت؛
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران؛
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *تهافت الفلاسفه یا تناقض گوئی فیلسوفان*، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، تهران؛
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۸)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، چ ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت؛
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۶)، *مشکاة الانوار*، دارالحکمه، دمشق؛
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۴)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، چ ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت؛
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، *مشکاة الانوار*، ترجمه صادق آئینه‌وند، انتشارات امیرکبیر، تهران. ■

Archive