University of Religions and Denominations

Contemporay Philosophy

ISSN: 3060-771X

Understanding the Heart (Qalb) and the Soul (Nafs) in the Works of Abu Hamed al-Ghazali: A Comparative Study with Mulla Sadra's Perspective

Hossein Arian[1] Yousef Aali Abbasabad[2] Ali Akbar Afrasiabpour[3]

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran. Email: arian.h@iau.ac.ir

2 Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran. (Corresponding Author.(Email: yosefaali@pnu.ac.ir

3 Associate Professor, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: ali412003@yahoo.com

Abstract

The "Soul" (*Nafs*) is one of the most complex philosophical concepts, which has been subject to extensive examination by philosophers throughout history. Uncovering its dimensions and defining its essence constitutes one of the most challenging tasks in philosophical discourse. In al-Ghazali's philosophy, the soul is defined in a specific manner, which differs from the conceptualization found in Mulla Sadra's philosophy. The concept of the "Heart" (*Qalb*) follows a similar trajectory; al-Ghazali interprets it as the "inner self" (*Dil*), whereas Mulla Sadra provides distinct definitions for it.

This study pursues one primary objective alongside several secondary goals. The primary objective is to comprehend the meaning and concept of the "Soul" and the "Heart" within the thoughts of al-Ghazali and Sadr al-Muta'allihin Shirazi (Mulla Sadra). The secondary

Cite this article: Arian, Hossein, Aali Abbasabad, Yousef, Afrasiabpour, Ali Akbar V. (2025). Understanding the Heart (Qalb) and the Soul (Nafs) in the Works of Abu Hamed al-Ghazali: A Comparative Study with Mulla Sadra's Perspective. Contemporay Philosophy, 4(7), p. 153-182.

https://doi.org/10.22034/jcp.2026.532929.1162

Received: 2026/4/5
Revised: 2026/6/10
Accepted: 2026/8/10
Available online: 2026/9/21

Type of article: Research Article
Publisher: University of Religions and Denominations
https://jcp.urd.ac.ir/
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

goals include identifying the types of definitions offered by these two philosophers for these concepts, and determining the points of convergence and divergence in their perspectives. The findings of this research indicate that the soul is a spiritual reality, while the body serves as a temporary dwelling for the soul or the heart. Consequently, the actions performed by the body exert an influence on the quality of the soul.

Keywords: Heart (Qalb), Soul (Nafs), Dimensions of the Soul, Abu Hamed al-Ghazali, Mulla Sadra.

فلسفه معاصر ۷
شاپا: ۷۷۱X-۳۰۶۰
دانشگاه ادیان و مذاهب

شناخت قلب و نفس در آثار ابوحامد غزالی و تطبیق آن با دیدگاه‌های ملاصدرا

حسین آریان[۱] یوسف عالی عباس‌آباد[۲] علی‌اکبر افراسیاب‌پور[۳]

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.
arian.h@iau.ac.ir
۲. دانشیارگروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
yosefaali@pnu.ac.ir
۳. دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران
ali412003@yahoo.com

چکیده

«نفس» یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم فلسفی است و فیلسوفان از دیرباز دربارهٔ آن به بحث و بررسی پرداخته‌اند. یافتن ابعاد و چگونگی تعریف آن، یکی از دشوارترین نکته‌ها در فهم فلسفه است؛ در فلسفهٔ غزالی، به یک صورت تعریف شده و در فلسفهٔ ملاصدرا به صورتی دیگر. «قلب» نیز همین‌گونه است. غزالی آن را به «دل» تأویل کرده؛ اما ملاصدرا تعریف‌های خاصی از قلب دارد.

این پژوهش یک هدف اصلی و چند هدف فرعی را دنبال می‌کند. هدف اصلی آن عبارت است از تلاش برای فهم معنا و مفهوم «نفس» و «قلب» در اندیشهٔ غزالی و صدرالمتألهین شیرازی، و

استناد به این مقاله: آریان،حسین ،عباس‌آباد ،یوسف ،افراسیاب‌پور ،علی‌اکبر (۱۴۰۵).شناخت قلب و نفس در آثار ابوحامد غزالی و تطبیق آن با دیدگاه‌های ملاصدرا. فلسفه معاصر، ۴ (۷)، ص ۱۸۲-۱۵۳.

https://doi.org/10.22034/jcp.2026.532929.1162

تاریخ دریافت:۱۴۰۵/۱/۱۶ ؛ **تاریخ اصلاح:**۱۴۰۵/۳/۲۰ ؛ **تاریخ پذیرش:**۱۴۰۵/۵/۱۹ ؛ **تاریخ انتشار آنلاین:**۱۴۰۵/۶/۳۰

نوع مقاله:پژوهشی **ناشر:**دانشگاه ادیان و مذاهب https://jcp.urd.ac.ir/

۱۴۰۴© / نویسندگان دارندهٔ حق مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند

هدف‌های فرعی آن به‌دنبال یافتن نوع تعریف‌های این دو مفهوم در آثار دو فیلسوف، و یافتن نقاط مشترک و نقاط اختلاف دیدگاه‌های آنان است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نفس حقیقتی روحانی است و بدن، جایگاهی است که نفس یا قلب مدتی میهمان آن است. کارهایی که بدن انجام می‌دهد بر کیفیت نفس تأثیر می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: قلب، نفس، ابعاد نفس، ابوحامد غزالی، ملاصدرا.

مقدمه

ابوحامد محمد غزالی شافعی (۴۵۰-۵۰۵ق)، ملقّب به حجت‌الاسلام، زین‌الدین طوسی و امام محمد غزالی، یکی از چهره‌های مهم فلسفهٔ ایرانی، مسلمانِ اهل سنّت، شافعی مذهب و اشعری مسلک است. وی قائل به کلام ازلی و قدیم و معتقد به ذات خداوند است. او شخصیتی پرماجرا داشت. تحولاتی که بر روح و جان وی گذشت، سبب شد مدتی درس و مدرسه را کنار نهد؛ به‌دنبال نقد فلسفه و روش خردورزی جدیدی در روزگار خویش رفت و انتقادهای کوبنده‌ای را بر آن‌ها وارد ساخت. او در این مبارزهٔ فکری، پارادایم‌های خاصی را در برابر نظام فکری فلسفهٔ آن روز پیشنهاد کرد. البته باید تأکید کرد که انتقاد غزالی از فلسفه، خلاف عقل اندیشیدن یا به سخن دیگر، «فلسفهٔ غزالی ضد تعقل نیست» (زرین‌کوب ۱۳۶۴، ۱۱۸).

همین چهرهٔ ذی‌نفوذ، یکی از پایه‌های محکم فلسفه در جهان اسلام است. او در کارکردی عمل‌گرایانه و در اصطلاح در «فرار از مدرسه»، نظریات خود را بار دیگر واکاوی کرد و ضمن مطرح ساختن پرسش‌های بنیادین دربارهٔ هستی و آفرینش و چیستی جهان، به نقد و واکاوی اندیشه‌ها پرداخت. کتاب‌هایی به زبان فارسی و عربی نوشت که از منابع ارزشمند در اندیشهٔ کلامی و مباحث عقلی به شمار می‌روند. ازجمله مباحث مطرح‌شده در این آثار، شناخت ماهیت و وجود انسان، شناخت اقسام و اطوار نور، تقسیم‌بندی مراتب شناخت، عقل و نفس، مبحث زمان، عقل انسان و دیگر وجوه ابزارهای تعقل در فلسفه است.

صدرالمتألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ق)، معروف به ملاصدرا یا صدرالمتألهین، فیلسوف متألهِ قرن دهم هجری قمری، بنیان‌گذار حکمت متعالیه و نظریهٔ تشکیک وجود، از چهره‌های برجستهٔ جهان اندیشه و فلسفه است. او شیعهٔ اثناعشری بود. با بررسی آثار او می‌توان تکانه‌های مهم فلسفی را در اندیشه و تاریخ فلسفه بازیافت و مشاهده

کرد که اندیشه‌های این فیلسوف گران‌مایه چگونه بنیاد بسیاری از باورها، گرایش‌ها و دیدگاه‌های فلسفی را دگرگون ساخته یا به آن‌ها قوام و استحکام بخشیده است. این‌همه نشان از نوعی انسجام و نظام‌مندی در اندیشهٔ فلسفی او دارد. در این مقاله، هدف اصلی شناخت مفهوم «قلب» و «نفس» در اندیشهٔ این دو فیلسوف گران‌مایه و مطالعهٔ تطبیقی آن‌هاست.

یافتن پاسخ‌ها، حدود، موضوع‌ها، زیرمجموعه‌ها و تعاریف کلی و جزئی این دو مفهوم، صرفاً با برخورداری از نوع نگرش فلسفی غزالی و ملاصدرا امکان‌پذیر است. تطبیق میان دو نظریه، فقط یافتن مشابهت‌ها و همانندهای ظاهری میان آن‌ها نیست. ممکن است این اشتراکات تنها در جنبه‌های ظاهری باشند و در بُعد باطنی، اختلاف‌ها یا حتی تضادهایی وجود داشته باشد؛ بلکه غالباً هدف، تبیین «اهمیت و نقش این مختصات در تأویل و تفسیر متون» است (شمیسا، ۱۳۷۶: ص۱۴۳). همان‌گونه که در تحلیل‌های سبک‌شناسی متون نیز رایج است، در ادبیات تطبیقی[1] و مناسبات بینامتنی[2] یا فلسفهٔ مقایسه‌ای،[3] دربارهٔ این مباحث و تطبیق ساختار درونی و بیرونی دیدگاه‌ها می‌توان به‌صورت علمی مباحثه کرد.

بیان مسئله، مبانی نظری[4] و روش‌شناسی پژوهش

«نفس» و «قلب» دو واژه[5] و دو مفهوم[6] هستند که در فلسفه به‌صورت‌های مختلف بررسی شده‌اند و دربارهٔ آن‌ها نظریه‌های مختلفی وجود دارد. این تصور کلی در اجزا و بخش‌های به‌هم‌پیوسته تقسیم شده است؛ به‌گونه‌ای که در مطالعهٔ فلسفهٔ اسلامی و تطبیق آرای دو

1. Comparative Literature.
2. Intertextuality relationships.
3. Comparative philosophy.
4. Theoretical Foundations.
5. word.
6. concept.

فیلسوف نام‌برده، به هرم یا هرم‌واره‌ای از «قلب» و «نفس» می‌رسیم که براساس دیدگاه آنان شکل گرفته است. در تحلیل متن، با توجه به نوع نظریه یا نقطهٔ مرکزی اندیشهٔ فلسفی، می‌توان ابعاد یا سرفصل‌هایی را برای هر یک از این دو مفهوم شناسایی و دسته‌بندی کرد. نفس و قلب که در تعریف یا نگرش فیلسوفانه به «دل» نیز تعبیر شده است، در معانی و تعابیر متفاوتی به کار رفته؛ به‌گونه‌ای که مخاطب فقط در دنیای فلسفه با این نوع تعابیر و حوزهٔ معانیِ منحصربه‌فرد روبه‌رو می‌شود.

غزالی از متفکران برجستهٔ فلسفهٔ اسلامی و تحصیل‌کردهٔ نظامیهٔ بغداد بود و در روزگار خود تغییرات بنیادینی در فلسفه و شیوهٔ اندیشیدن پدید آورد. صدرالمتألهین شیرازی نیز وارث سنت بسیاری از اندیشه‌های فلسفی است؛ اما در حرکتی نوآورانه، مبدع گونه‌ای از تفکر و پدیدآورندهٔ برخی نظریه‌های فلسفی است که به او اختصاص دارد و امروزه نیز پیروانی دارد؛ ازاین‌رو، او را از فیلسوفان برجستهٔ جهان اسلام می‌دانند. آثار غزالی و ملاصدرا به دو زبان عربی و فارسی، دربردارندهٔ دیدگاه‌های فلسفی این دو متفکر است. فاصلهٔ چندسده‌ای میان غزالی و ملاصدرا، تحولات فلسفی در این دوره و تفاوت دیدگاه‌های فلسفی آن دو، علت اصلی انتخاب موضوع پژوهش حاضر بوده است.

روش پژوهش این مقاله بر مبنای تحلیل محتوا یا تحلیل گفتمان متن استوار است. تحلیل محتوا از تکنیک‌های پژوهشی در علوم اجتماعی است و در این پژوهش، روش اسنادی نیز به‌کار گرفته شده است.

پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ موضوع «نفس» در اندیشهٔ ملاصدرا و ابوحامد غزالی، پژوهش‌های متعددی انجام شده است. از جمله می‌توان به مقالهٔ «چیستی معرفت نفس در فلسفهٔ صدرالمتألهین»، نوشتهٔ مجید تمیمی و احمد فرامرز قراملکی، اشاره کرد که در آن حقیقت نفس، چیستی

خودشناسی و سیال‌بودن نفس از منظر وجودشناختی بررسی شده است. همچنین مقالهٔ «مأخذشناسی اندیشه‌های غزالی دربارهٔ نفس در کیمیای سعادت»، نوشتهٔ مهین پناهی و لیلا شریفی، به بررسی تأثیرپذیری غزالی از آرای پیشینیان و منابع مورد استفادهٔ او در تبیین مفهوم نفس پرداخته است. بااین‌حال، تاآنجاکه بررسی منابع نشان می‌دهد، پژوهش مستقلی دربارهٔ مطالعهٔ تطبیقی مفهوم «قلب» و «نفس» در اندیشهٔ غزالی و ملاصدرا انجام نشده است. پژوهش حاضر که به بررسی «قلب» و «نفس» و جایگاه آن‌ها در اندیشهٔ غزالی و ملاصدرا می‌پردازد، در زمرهٔ پژوهش‌های نوین قرار می‌گیرد و پیشینه ندارد.

۱- نفس و قلب

«نفس» یکی از مهم‌ترین اصطلاحات فلسفی است و بسیاری از فیلسوفان، اعم از ایرانی و غیرایرانی، آن را با تعابیر گوناگون به کار برده‌اند. افلاطون درباره جهان محسوس؛ یعنی جهانی که با حواس می‌بینیم و می‌فهمیم این سؤال را مطرح می‌کند که آیا حرکت در آن وجود دارد یا لازم است؟ او معتقد است فراتر از این جهان، صورت‌های ثابت و تغییرناپذیری وجود دارند و این همان نظریه «مثل» است.

در رساله فایدون، افلاطون می‌گوید نفس یا روح در بهترین حالت خود جدا از بدن است. همچنین در آموزه‌های سوفسطاییان گفته شده: «انسان معیار همه چیز است.» درباره بدن و نفس هم گاهی آن دو را یکی دانسته‌اند و گاهی جدا از هم؛ و درباره مرز و رابطه آن‌ها بحث‌هایی شده است.(ر.ک: افلاطون۱۳۸۰، ج۱ :۴۶۱-۴۶۲ و گمپرتس ۱۳۷۵، ۴۶۸)

ملاصدرا دربارهٔ صور و مُثُل افلاطونی معتقد است صورت‌های مجرد و رهای از ماده، مُثُل الهی هستند. آن صورت‌ها نه زایل می‌شوند و نه تباه؛ بلکه باقی و جاودانه‌اند؛ آن چیزی

که زایل و تباه می‌شود صورت موجوداتی است که کائن هستند؛ یعنی دارای کون و فساد هستند (صدرالمتألهین ۱۳۷۸-الف، ج۲: ۸۳). غزالی نیز دیدگاه‌هایی دارد که در جای خود بحث خواهد شد.

۱-۱- نفس و قلب در نگرش ابوحامد غزالی

امام محمد غزالی از بزرگ‌ترین متفکران جهان اسلام است. در دوره‌ای از زندگی خود بر ضد فلسفه نیز موضع گرفت و کتاب‌هایی در نقد آن نوشت. غزالی به دو مرتبهٔ وجود، یعنی بدن (کالبد) و روح، اعتقاد دارد (غزالی ۱۳۷۸، ج۲: ۵-۶). این دو به دو ساحت متفاوت وجود تعلق دارند: «و بدان که دل [روح] دیگر است و تن دیگر. دل از علم ملکوت است و تن از عالم شهادت» (غزالی ۱۳۷۸، ج۲: ۱۴). غزالی در دیدگاه خود، بدن را فرع بر نفس و دل می‌داند. بدن امری عارضی است و ممکن است از میان برود؛ اما حقیقت انسان را تشکیل نمی‌دهد. آنچه حقیقت دارد و از بُعد باطنی برخوردار است، «نفس» است. وی در تفسیر همین معنا می‌گوید:

> «بدان که تو را که آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند: یکی این کالبد ظاهر است که آن را تن گویند و وی را به چشم ظاهر بتوان دید؛ و دیگر معنی باطن که آن را نفس گویند و جان گویند و دل گویند و آن را به بصیرت باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید. و حقیقت تو آن معنی باطن است و هرچه جز از این است همه تبع او است و لشکر و خدمتکار اوست و ما نام آن را دل خواهیم نهادن و چون حدیث دل کنیم بدان که این حقیقت را می‌خواهیم که گاه‌گاه آن را روح گویند و گاه‌گاه آن را نفس گویند و بدین دل، نه آن گوشت‌پاره می‌خواهیم که در سینه نهاده است از جانب چپ آن را قدری نباشد و آن

ستوران و مرده را باشد آن را به چشم ظاهر بتوان دید و هرچه بدین چشم بتوان دید از این عالم باشد که آن را عالم شهادت گویند و حقیقت دل از این عالم نیست و بدین عالم غریب آمده است و به راه گذر آمده است. و این گوشت ظاهر مرکب و آلت وی است و همه اعضای تن، لشکر وی‌اند و پادشاه جمله تن وی است و معرفت خدای تعالی و مشاهدت جمال حضرت وی، صفت وی است... . از جنس گوهر فریشتگان است و معدن اصلی وی حضرت الوهیت است. از آنجای آمده است و بدان جای بازخواهد رفت و اینجا به غربت آمده است به تجارت و حراثت» (غزالی ۱۳۷۸، ج۲، ۱۰-۱۱).[۱]

دل، قلب یا نفس، همگی به ساحت روحانی انسان مربوط هستند. غزالی برای تبیین برخی از مفاهیم عالم نور و معنا، از واژگانی بهره می‌گیرد که در جهان مادی نیز به‌کار می‌روند. ازاین‌رو، برای جلوگیری از اشتراک معنایی، به‌صراحت توضیح می‌دهد که مقصود او از به‌کارگیری این واژگان، کدام حوزهٔ معنایی است. در این زمینه، نکات مهمی در اندیشهٔ غزالی وجود دارد. «نفس»، «جان» و «دل» سه مقولهٔ مهم‌اند که به یک حقیقت واحد اشاره دارند و در سه عنصر متجلی شده است. شاید بتوان این دیدگاه را چنین تفسیر کرد که «جان» تعبیر باطنیِ بدن است و «نفس» نیز بر همان حقیقت اطلاق می‌شود. «دل» یا «قلب» نیز در وجود انسان جای دارد؛ اما در مرتبه‌ای برتر از بدن قرار می‌گیرد. ازاین‌رو، نمی‌توان ماهیت معرفتی مشخصی برای آن تعریف کرد. جان عارض بر بدن است و نسبت آن با بدن، به سوارکاری می‌ماند که بر اسب یا مرکبی سوار شده و مدتی با آن همراه است. مَرکب بودن این گوشت‌پاره و ابزار بودن بدن، ناظر به دورهٔ زندگی انسان در این جهان است. در این مدت، جان یا نفس از بدن به‌منزلهٔ مَرکب استفاده می‌کند و مدتی در این جهان، غریبانه زندگی می‌کند.

غزالی با تعریف صوفیانهٔ «دل» یا به تعبیر دیگر، تفسیر عارفانهٔ آن آشنایی داشت. این برداشت که از رهگذر ادیان هندی، مسیحیت، آیین‌های پیش از اسلام (مانند زروانی، مهرپرستی و زرتشتی)، و نیز تصوف سده‌های آغازین اسلامی شکل گرفته بود، تعاریف و تفسیرهای خاصی از این مفاهیم و واژگان ارائه می‌کرد. در واقع، غزالی می‌کوشد مفاهیم رایج و پیشینِ «نفس» و «دل» و مفاهیم هم‌ارز آن‌ها را بازتعریف کند و بر پایهٔ مبانی فلسفی و فکری خود، دستگاه مفهومی تازه‌ای برای این دو اصطلاح بنیان نهد. به همین جهت است که یک نظام یا یک نقطهٔ هم‌گرایی مرکزی در اندیشهٔ غزالی دیده می‌شود؛ مغناطیس پرقدرتی که هیچ‌نوع واگرایی را در نظام اندیشگانی او راه نمی‌دهد و پژوهشگر امروزی، نظم ریاضی‌وارِ شگفت‌آوری را در فلسفهٔ پرقدرت حجت‌الاسلام غزالی طوسی می‌بیند. او در تبیین این دیدگاه خود دربارهٔ دل یا قلب می‌گوید:

> «گمان مبر که روزن دل به ملکوت، بی‌خواب و بی‌مرگ گشاده نگردد. که این‌چنین نیست؛ بلکه اگر در بیداری کسی خویشتن را ریاضت کند و دل از دست غضب و شهوت و اخلاق بدین جهان بیرون کند و جای خالی بنشیند و چشم فرازکند و حواس را معطل کند و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد، بدان که الله‌الله بردوام می‌گوید، به دل و نه به زبان، تا چنان شود که از خویشتن بی‌خبر شود و از همه عالم بی‌خبر شود و از هیچ‌چیز خبر ندارد مگر از خدای عزّ و جلّ، چون چنین شود، اگرچه بیدار بود، آن روزن گشاده شود و آنچه در خواب ببیند دیگران، وی در بیداری ببیند و ارواح فرشتگان در صورت‌های نیکو وی را پدیدار آمد و پیمبران را دیدن گیرد و از ایشان فایده‌ها یابد و مددها گیرد» (غزالی ۱۳۸۲، ۳۰).

مقصود غزالی این است که رستگاری در این جهان نیز امکان‌پذیر است؛ قلب انسان در مرتبهٔ والایی قرار دارد و امکان دست‌یابی هر فرد به آن مرتبه وجود دارد. کُنش‌هایی که ابوحامد برای انسان در نظر می‌گیرد در فلسفه نشان از عمل‌گرایی[1] ذهنیت او نیز دارد و فقط نظریه‌پرداز[2] صِرف نیست.

بررسی دیدگاه‌های غزالی نشان می‌دهد که «دل» و «قلب» در نظام فکری او هم‌پوشانی معناییِ عمیقی دارند؛ یعنی این دو واژه در قالب یک مفهوم متجلی شده است. در کتاب نصیحة الملوک، «دل» را معادل «قلب»، «باطن» یا متعالی‌ترین وجههٔ جان و قلب انسان قرار می‌نهد. در فصلی با عنوان «شاخه‌های درخت ایمان» می‌نویسد:

«بدان یا ملک که هرچه در دل باشد از دانش و اعتقاد بیخ ایمان است و هرچه بر هفت اندام روَد از عدل و اطاعت، شاخ ایمان است و چون شاخ پژمرده باشد دلیل آن بود که بیخ ضعیف بود و به وقت مرگ پایدار نباشد و بیفتد که کردار تن عنوان ایمان ایمان است و کردارها که شاخ ایمان است آن است که هرچه حرام است از آن دور باشی و هرچه فریضه است به جای آری» (غزالی ۱۳۱۵- ۱۳۱۷، ۸).

در این رساله، غزالی تن و بدن را در پایین‌ترین و پست‌ترین درجهٔ نفس قرار داده، آن را مَسکن یا مکانی برای روح و عقل می‌داند و در بیشتر بخش‌هایی که به مدارا و مدیریت جامعه می‌پردازد از مانع و رادعی به نام «عقل» در برابر شهوتِ لجام‌گسیخته و خشم انسان سخن می‌گوید (غزالی ۱۳۱۵-۱۳۱۷، ۱۹). موضوعی که به نام «شهوت»، «خشم» و شبیه به آن‌ها در این موارد مطرح می‌شود، همان نفس انسانی یا نفس امّاره است که او را به انواع و اقسام انحراف‌ها وادار می‌کند. غزالی در این توصیه‌ها معتقد است کسانی که در این موارد بر نفس خود غلبه کنند از شعاع‌های زیبایی، به نام عقل بهره خواهند

1 . Pragmatism.
2 . Theorist.

برد که «عقل، لشکر خدای است تعالی و تقدس و شهوت و خشم، لشکر ابلیس است» (غزالی ۱۳۱۵-۱۳۱۷، ۱۹).

غزالی گاهی «حکمت» را مترادف با «عقل» می‌داند و معتقد است خداوند آن را به هر کس که بخواهد عطا می‌کند (غزالی ۱۳۱۵-۱۳۱۷، ۱۲۰). بر این اساس، دستیابی به حکمت صرفاً در قلمرو اختیار انسان قرار ندارد؛ بلکه در انحصار خداوند است و خداوند آن را به شایستگان ارزانی می‌دارد. غزالی در ادامهٔ این بحث، به نقل از یکی از حکیمان، مردم را به چهار گروه تقسیم می‌کند:

> «کسی که دانَد و داند [که دانَد] از وی دانش آموزید و دیگری که دانَد و نداند که دانَد... یاد دهیدش و یکی دیگر آن است که نداند و داند که نداند، وی در پی راهنمایی است راه نمائیدش و یکی دیگر آن است که نداند و نداند که نداند، وی جاهل است از وی دور باشید» (غزالی ۱۳۱۵-۱۳۱۷، ۱۲۱).

با تحلیل و تدقیق در سخنان حجت‌الاسلام غزالی، نمی‌توان حکمت و عقل و نفس انسان را از یکدیگر تشخیص داد؛ چون به نظر می‌رسد مقصود وی از قوهٔ عاقلهٔ انسان، همان «نفس» انسان است. البته باید به یکی از ابهام‌ها یا ناسازگاری‌های موجود در این دسته از آرای غزالی نیز اشاره کرد؛ نمی‌توان «نفس» را با «عقل» یا «دل» یکی دانست. با اینکه تعریف‌ها یا مختصات روشن و آشکاری دربارهٔ نفس در دیدگاه وی وجود دارد؛ اما در طی مباحث خاصی، نفس را در حالت بینابینی تعریف کرده است. در نظر او، نفس، نه کاملاً به وجود انسان وابسته است و نه کاملاً از آن جدا شده، ماهیت مستقلی یافته است (ر.ک: غزالی ۱۹۷۵، ۱۲۰). وی هنگامی که دربارهٔ ماهیت جسمانی یا غیرجسمانی نفس بحث می‌کند، این پرسش را مطرح می‌سازد که اگر نفس جسمانی باشد، در بدن جای دارد؛ اما اگر غیرجسمانی و بیرون از بدن باشد، چگونه می‌تواند بر بدن تأثیر بگذارد؟ (ر.ک: غزالی ۱۳۵۸، ۲۲).

قلب یا دل، سهم بیشتری در دیدگاه غزالی نسبت به ارتباط انسان و خدا دارد. وی در تعریف دل، ابتدا آن را «گوشت‌پاره‌ای صنوبری‌شکل می‌داند که در سمت چپ سینه قرار دارد و در باطن آن تجویف و در آن تجویف، خون سیاه است و آن منبع و معدن جان است» (غزالی ۱۳۸۶، ج۳: ۲). دراین‌باره اظهارِنظر چندانی نمی‌کند و معتقد است تجزیه‌وتحلیل این گوشت‌پاره، بر عهدهٔ طبیبان است و بهائم نیز دارای این عضو هستند؛ اما در معنی یا وجه دوم می‌گوید:

> «معنی دوم؛ لطیفهٔ ربّانی روحانی که بدین دل جسمانی تعلق دارد؛ و آن حقیقت مردم است و دریابنده و داننده و شناسنده از آدمی اوست و مخاطب و مطالب و معاقب [و معاتب] او و او را با دل جسمانی علاقتی است. و عقل‌های بیشتر مردمان در ادراک وجه علاقت آن حیران است که تعلق او بدان چون تعلق اعراض به اجسام، و اوصاف به موصوفات است یا چون تعلق کاربند است به دست‌افزار یا چون تعلق جای گیرنده به جای یا [چون] تعلق کارگر است به آلت کارگر» (غزالی ۱۳۸۶، ج۳: ۳).

با تحلیل این بخش از آرای غزالی می‌توان دریافت که وی به نوعی از «معرفت قلبی» باور دارد و می‌کوشد آن را در قالب مفاهیمی محسوس و قابل درک و تفسیر عقلانی تبیین کند. از دیدگاه او، یقین ایمانی یا معرفت، فراتر از عقل و نفس انسانی قرار دارد و تنها در قلمرو معرفت قلبی قابل‌شناسایی و تبیین است. «لطیفهٔ ربّانی روحانی»، همان معرفت یقینی است که مربوط به حوزهٔ شناخت خداوند و تسلیم عقلی و قلبی به خداوند است. چیزی که در نظر غزالی مهم است، دریافت این معرفت یقینی و معرفت قلبی، ورای عقلی است که شناخته می‌شود و خطاناپذیری آن به اثبات تجربه‌گرایان رسیده است. شاید یکی از دلایل مخالفت غزالی با عقلِ صرف، اعتقاد او به همین

مبانی و طرح این مسائل باشد؛ بدین معنا که عقل را نمی‌توان برترین مرجع در همهٔ امور دانست و همواره براساس احکام آن عمل کرد. در پایان این بحث نیز باید افزود که غزالی، با وجود آنکه با برخی از فیلسوفان هم‌عصر خود به مخالفت برخاست و کتاب تهافت الفلاسفه را نگاشت، در تعریف و تبیین اصطلاحات، معارف و تحدید مفاهیم، از زبان و شیوهٔ استدلال فلسفی بهره برد؛ زبانی که چارچوب اندیشهٔ او را شکل می‌دهد و از ارکان آرمان‌شهر ذهنی او به شمار می‌رود.

عبدالحسین زرین‌کوب بر این باور است که نزاع غزالی با فیلسوفان، و انگیزهٔ او از نگارش ردیه‌هایی بر دیدگاه‌های فیلسوفان معاصر و پیش از او، صرفاً ریشه در مباحث فلسفی نداشت. او می‌گوید:

> «چیزی که فقها و متکلمان را بر ضد وی برمی‌انگیخت بی‌شک کراهت و نفرتی بود که وی نسبت به مناظرات متکلّمان و مباحث فقها نشان می‌داد؛ با آنکه خود وی در فقه صاحب‌نظر بود این علم را به هیچ‌وجه به‌عنوان چیزی که در ارتباط با خدا اهمیت بسیار داشته باشد نمی‌نگریست» (زرین‌کوب ۱۳۶۴، ۲۰۴).

در جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت که غزالی در سراسر آثار خود از نظامی متشکل از دل (قلب)، نفس و تن (کالبد) سخن می‌گوید؛ با این تفاوت که گاه میان روح و نفس نوعی این‌همانی برقرار می‌کند؛ چنان‌که در کیمیای سعادت می‌نویسد:

> «اما هستی وی ظاهر است که آدمی را در هستی خویش هیچ شکی نیست و هستی وی نه بدین کالبد ظاهر است که مُرده را هم این باشد و جان، نباشد و ما بدین دل، حقیقت روح همی‌خواهیم و چون این روح نباشد، تن مرداری بُود» (غزالی ۱۳۷۸، ج۱: ۱۵).

از دیدگاه غزالی، کالبد به عالم محسوس و جهان مادی تعلق دارد. در نگاه نخست، ممکن است چنین به نظر برسد که میان کالبد و نفس هیچ‌گونه پیوندی وجود ندارد؛ اما این‌گونه نیست و غزالی به دادوستد نفس و بدن اشاره‌هایی دارد:

> «اگرچه تن از دل جداست؛ و لکن وی را بدو علاقتی است که از هر معاملتی نیکو که بر تن برود نوری به دل بپیوندد و به هر معاملتی زشت که بکند ظلمتی به دل بپیوندد» (غزالی ۱۳۷۸، ج۲: ۱۴).

غزالی نفس را، هرچند در مراتب مختلف تعریف می‌کند، متعلق به عالم روحانی می‌داند. نفس به‌گونه‌ای غریبانه به این جهان آمده و برای مدتی میهمان کالبد است. از نظر او، نفس دارای حقیقتی لطیف است و میان آن و کالبد رابطهٔ متقابل برقرار است؛ به‌گونه‌ای که اگر کالبد در وضعیت مناسبی باشد، نفس نیز از آن تأثیر نیک می‌پذیرد و اگر کالبد در وضعیت نامناسبی قرار گیرد، نفس نیز از آن تأثیر منفی خواهد پذیرفت.

۱-۲- نفس در نگرش صدرالمتألهین شیرازی

نفس در دیدگاه ملاصدرا از جایگاه والایی برخوردار است. در نخستین گامِ بررسی آرای او باید گفت، «نفس» را اضافه به بدن می‌داند: «و آن اینکه همان‌گونه که بارها دانستی، تعلق ذاتی به بدن دارد و بینشان ترکیب طبیعی اتحادی است» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۷۸-الف، ج۲: ۱۱). ملاصدرا معتقد است که نفس و بدن با هم از قوه به فعل می‌رسند. بدن از دوران کودکی تا پایان عمر مسیر تکامل طبیعی خود را طی می‌کند و نفس نیز هم‌زمان با آن به مراتب بالاتر وجودی دست می‌یابد. با فرارسیدن مرگ و از میان رفتن حیات بدن، پیوند نفس با کالبد گسسته می‌شود؛ اما نفس، به‌دلیل تجرد،

به حیات خود ادامه می‌دهد و وجودی مستقل از بدن می‌یابد. از همین‌رو، ملاصدرا در بحث از کون و فساد اجسام طبیعی و هیولا، هرچند این قاعده را دربارهٔ موجودات مادی می‌پذیرد، نفس انسانی را مشمول آن نمی‌داند؛ زیرا نفس موجودی مجرد است و فساد و نابودی بر آن راه ندارد:

> «چون نفوس بشری گونه‌ای دیگر از وجود، غیر از وجود تعلقی انفعالی طبیعی می‌باشد -خواه عقلی محض باشد و غیرعقلی محض- فساد آن‌ها از آن حیث که نفس و یا صورت طبیعی دیگر هستند، موجب فساد ذات آن‌ها مطلقاً نمی‌شود؛ زیرا ذاتشان به‌سبب وجود مفارقی تحصل یافته است و تعلق آن وجود به مادهٔ بدنی -پس از انقطاعش- محال خواهد بود» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۷۸- ب، ج۲: ۵).

در تحلیل این بحث، ملاصدرا معتقد است که نفس همان روح است که به دنیای روحانی تعلق دارد و هیچ نسبتی با دنیای جسمانی و حدوث و فساد ندارد. جالب است که صدرالمتألهین بحث کون و فساد بدن و نفس را ذیل «ابطال تناسخ» مطرح کرده و وجود تناسخ، امکان حضور روح در بدنِ دیگر و ادامهٔ رشد یا تغییر وضعیت آن را رد کرده است. ملاصدرا نفس را این‌گونه تعریف می‌کند: «فألنفس خلقت وأبدعت مثالاً للباری جلّ اسمه ذاتاً وصفة وفعلاً مع التفاوت بین المثال والحقیقة» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۶۰، ۲۶). این، همان تعریفی است که می‌گوید خداوند انسان را با توجه به صفت و صورت خود آفرید. در این تعریف، نفس، همان کلّ وجود و تمام هستی انسان است. این تعریف نیز سخنی را که در اسفار و حکمت متعالیه مطرح کرده، تأیید می‌کند و نفس، همان روح یا لطیفهٔ غیبی است که از عالم الهی وارد بدن شده است. ملاصدرا در تبیین نفس و شیوهٔ پرورش آن می‌نویسد:

«نفس با این خصوصیت و صفت خلاقیّت صور در صقع ذات خویش آفریده و ابداع شده است تا در این عالم، مثال و نمونه‌ای برای خداوند به‌لحاظ ذات و صفات و افعال باشد؛ با تفاوتی بین این مثال و حقیقت وجود واجب‌الوجودی است. پس برای نفس در ذات خویش عالمی است خاص، و مملکتی است شبیه به مملکت خالق و آفرینندهٔ او که مشتمل است بر مثال و صور کلیهٔ جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب و سایر مخلوقات که همه را در ذات خویش مشاهده می‌کند و مشاهدهٔ آن‌ها به نفس حصول و ظهور آن‌هاست؛ در برابر نفس علم حاصل از ذات خویش به نام علم حضوری و شهود اشراقی، نه به علم حصولی» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۶۶، ۴۴).

جهانی که ملاصدرا در اینجا دربارهٔ نفس می‌گوید همان سازه‌ها و دنیای بیرونی است که فیلسوف آن را درون نفس نیز ترسیم کرده است؛ به سخن دیگر، دنیایی مستقل در درون دنیای نفس تأسیس شده و آن را مستقل می‌پندارد، بدون هیچ نوع وابستگی به دنیای دیگر (دنیای بدن). اشراق و شهود، راهکار مشاهدهٔ این دنیایی است که ترسیم شده و خداوند در ذات نفس خلق کرده است.

در نگاه ملاصدرا، نفس به‌وسیلهٔ ماده خود را آماده می‌کند تا صورت‌هایی را که مربوط به دنیای ماوراست، کسب نماید. در واقع، نفس را شبیه جهانی تصور می‌کند که دارای همهٔ ابعاد است و نمی‌توان آن را خالی از هر نوع بُعد، امکان، کارایی و دیگر ویژگی‌ها دانست. شاید به همین علت است که خداوند در جهان، تکلیف‌های خاصی را بر عهدهٔ نفس انسانی نهاده و مرتبهٔ آن را به نهایت علو و کمال رسانده است. این جایگاه ممتاز نفس، این پرسش را برمی‌انگیزد که آیا چنین برداشتی صرفاً بر مبانی فلسفی ملاصدرا استوار است یا

ریشه در سنت‌های پیشین، ازجمله فلسفهٔ ابن‌عربی، فیلسوفان مسلمان یا حکمت یونان، دارد. ملاصدرا در یکی از رساله‌های خود می‌گوید:

> «إنّ مَن استنار قلبه بنور الله وذاق شیئاً من علوم الملکوتیین... کون النفس هیولا للصور الجوهریه؛ ومنها صیرورة الجوهر عرضا وکیفاً... . کسی که قلبش به نور الهی روشن شده باشد و دانشی از علوم ملکوتی چشیده باشد می‌تواند به این مقام دست یابد و با علم یقینی، مشکل را به‌طور کامل حل کند. نفس دربارهٔ ادراکات خیالی و حسی خود بیشتر به فاعل خلاق شباهت دارد تا به محل پذیرش و توصیف؛ زیرا بسیاری از مشکلاتی که در این مورد مطرح می‌شود به‌وسیلهٔ آن حل می‌شود مبتنی بر این واقعیت که نفس محل ادراکات و اطلاعات است و وجود چیزی فقط به این علت است آن چیز به‌لحاظ ذاتی به‌وسیلهٔ آن توصیف می‌شود. نفس به‌عنوان مادهٔ صوری جوهری، اتصاف نفس به کیفیاتی است که ذاتاً برای او بیگانه هستند؛ مانند گرما، سرما، حرکت و سکون و دوگانگی. اگر ثابت شود که وجود آن تصاویر ادراکی در نفس از طریق تجسیم نیست، بلکه به‌نحوی است که هیچ مشکلی را ایجاد نمی‌کند، بنابراین نیازی به گفتن آن نیست که آنچه در نفس وجود دارد، غیر از آن چیزی است که در آن یا در آن است» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۷۸- الف، ۲۳۳-۲۳۴).

با نگاهی عمیق‌تر به موضوعی که ملاصدرا دربارهٔ نفس و سازوکار آن مطرح می‌کند، می‌توان مسئلهٔ «فاعل» بودن را به نفس مرتبط دانست. به سخن دیگر، وجودِ سازنده یا فاعل برای نفس ضروری است. علاوه‌بر این، طبق دیدگاه ملاصدرا، نفس به بدن اضافه شده است.[۲] وی می‌گوید:

«حال گوییم نسبت تمام امور در این جهان به خداوند متعال، نسبت ساختن سازنده با اختیار است به نفس سازندهٔ خود، و نسبت تصنیف کتاب حکمی، به نفس تصنیف‌کننده‌اش که دانا وحکیم است؛ البته اگر در فاعلیت تام باشد؛ یعنی تصور تنهای وی برای حصول ساخت و تصنیفش در خارج کافی باشد. پس صدور اشیاء از باری‌تعالی در خارج، به این است که نخست تعقل کرد و پس از او صادر شد، و تعقل او تعالی مر آن‌ها را به این نسبت که نخست پدید آمده‌اند و سپس تعقل شدند؛ برای اینکه صدور آن‌ها از تعقل اوست، نه اینکه تعقلش از صدور آن‌ها. پس قیاس تعقل واجب‌الوجود مر اشیاء را، قیاس افکار ما است که نخست آن‌ها [اشیاء را] استنباط و ادراک می‌کنیم و سپس پدیدشان می‌آوریم» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۷۸– الف، ۱۵۹).

طبق دیدگاه ملاصدرا، نفس نمونه‌ای از عالم مثال و خداوند است؛ به عالَم روحانی تعلق دارد و هیچ نسبتی با دنیای جسمانی ندارد. نفس به بدن اضافه شده است؛ اما مناسبتی با اجزای بدن ندارد. تغییراتی که بر بدن وارد می‌شود و آن را در معرض زمان قرار می‌دهد و از کودکی به پیری می‌رساند، بر نفس وارد نمی‌شود و نفس از این تغییرات عاری است. مهم‌ترین نکته‌ای که در این دیدگاه‌ها به‌صراحت بیان شده، این است که نفس «مثال و نمونه‌ای از خداوند» است. همین موضوع، وحدت میان خداوند و نفس را ایجاد کرده و میان قلمرو خدا و قلمرو نفس نوعی همانندی برقرار می‌کند؛ به سخن دیگر، دو اقلیم یا دو ساحت را مشابه یکدیگر می‌داند و به بیان جزئیات این تشابه می‌پردازد. بر این اساس، ملاصدرا به این نتیجه می‌رسد که نمی‌توان میان این دو قلمرو، حدّ فاصلی نهاد و این دو را از هم جدا کرد؛ بنابراین، می‌توان اتحادی میان

خدا و نفس -به تعبیر درست‌تر، نفس کلّی- مشاهده کرد. این عقیده در نظام فکری بسیاری از فیلسوفان متأله یا متألهانِ فیلسوف نیز دیده می‌شود و آنان با استدلال‌های فراوان درصدد اثبات آن برآمده‌اند. برای نمونه، مولوی بلخی باور خاصی به اتحاد نفس و خالق نفس با خداوند دارد. وی در تبیین مرتبهٔ «فنا» معتقد است انسان با طی مراتبی و کسب معرفت‌هایی، با ذات اقدس الهی یکی می‌شود و می‌تواند خداوند را در وجود خود احساس کند و به او دسترسی یابد:

قُرب، نه بالا، نه پستی رفتن است — قربِ حق از حبس هستی، رَستن است
نیست را چه جای بالا هست و زیر — نیست را نه زود و نه دورست و دیر
کارگاه و گنج حق در نیستی است — غرّه هستی و چه دانی نیست چیست

(مولوی ۱۳۸۲، ص۵۳۵)

ماهیّت نفس نیز از مسائلی است که ملاصدرا دربارهٔ آن به‌طور کامل بحث کرده است: «باید دانست نفس انسان موجودی است جسمانی‌الحدوث؛ ولی پس از استکمال و خروج از قوّه به فعل و طی مراتب کمال وجودی است روحانی‌البقاء» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۶۶، ۳۲۶). جسمانی‌الحدوث بودن نفس به این معناست که نفس، هبوط یافته و از عالم روح به عالم ماده تنزل کرده است. از این جهت، ملاصدرا آن را با طبیعت یکی می‌داند: «وأمّا من حیث تعلّقها بالجسم فهی عین الطبیعة» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۹۹، ج۳: ۶۶).

یکی از مبانی اصلیِ جسمانی تلقی کردنِ نفس در اندیشهٔ ملاصدرا، تبیین او از منشأ پیدایش موجودات است. وی ظهور موجودات در اعیان خارجی را مستند به خداوند متعال، به‌عنوان «فاعل بالرضا» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۷۸- الف، ج۳: ۱۱-۱۲)، می‌داند و بر حدوث اجسام تأکید می‌کند؛ زیرا به اعتقاد او، جسم «دارای وجودی است که در قوام

به ذات خودش استقلال ندارد. این به‌واسطهٔ ضعف تجوهر و نارسایی هویتش از تمام بودن است که جز به وجود غیر خود تمامی نمی‌یابد. پس وجود علتش همان تمام و کمال اوست» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۷۸-ب، ج۳: ۱۸).

با توجه به مقولهٔ «حرکت جوهری» در نظام اندیشهٔ ملاصدرا، مشاهده می‌شود که نفس در دیدگاه او «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۹۹، ج۸: ۳۴۷). بدین‌ترتیب، نفس باید زمینهٔ بروز و ظهور داشته باشد؛ اما برای ادامهٔ حیات، نیازی به بدن و جسم ندارد و متعلق به عالم روح و بقا است. حرکت جوهری مهم‌ترین طرح یا اندیشه‌ای است که دربارهٔ نفس، تحول، پرورش و ارتقای آن وجود دارد. این اندیشه پیش از ملاصدرا به‌صورت منسجم و صریح تبیین نشده بود. از طرف دیگر، با توجه به نظریهٔ «مُثُل» و دیدگاهی که ملاصدرا دربارهٔ آن دارد، سویهٔ دیگر «نفس»، «وجود» و «بُعد» مشخص می‌گردد. ملاصدرا میان صورت‌های «مجرد» و «کائن» تمایز قائل می‌شود و بر این باور است که صورت‌ها در عالم الهی، مجرد و فارغ از ماده‌اند و از آن‌ها با عنوان «مُثُل الهی» یاد می‌کند. آن صورت‌ها نه زایل می‌شوند و نه تباه می‌گردند؛ اما صورت‌هایی که دارای ماهیت کائِن -محکوم به امر کون و فساد هستند- از بین می‌روند (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۷۸- ب، ج۲: ۸۳). او وجود صورت‌های باقی و فانی را در ارادهٔ خداوند می‌داند و می‌گوید:

> «صورت‌هایی که در این عالم است اگر نگاه دقیق و عاقلانه‌ای داشته باشی متوجه خواهی شد که به‌سبب اتفاقات به وجود نیامده‌اند وگرنه انواع آن‌ها در نزد ما محفوظ نمی‌بود و امکان داشت انسان غیر از انسان، گیاه غیر از گیاه به وجود آید؛ درحالی‌که چنین نیست و آن‌ها بر یک نظام مبتنی بر اتفاقات صِرف استوار نیستند» (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۷۸- ب، ج۲: ۹۰).

با اینکه ملاصدرا در اثبات یا ردّ نظریه‌های فیلسوفان پیشین نیز جانب احتیاط را روا می‌دارد، این‌گونه دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو را نقد کرده است:

«به اعتقاد آنان برای هر نوعی از انواع جسمانی، فردی است مجرّد و عقلانی که قائم به ذات خویش است و از قول افلاطون نقل کرده‌اند که گفته است من در هنگام تجرّد و انصراف -توجه به عالم غیب و عالم عقلانی- افلاکی نورانی مشاهده کردم؛ و نیز از هرمس نقل کرده‌اند که گفته است که یک ذات روحانی عقلانی، علوم و معارف را به من تعلیم می‌کرد و من از او پرسیدم که تو کیستی؟ گفت: من حقیقت تامّ و کامل تو هستم» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۶۶، ۲۴۱).

ملاصدرا معتقد است که نفس جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء است و برای این دیدگاه خود استدلال‌هایی ارائه می‌کند. سهروردی نیز نفس و روحانی یا جسمانی بودن آن را به‌گونه‌ای دیگر تعبیر و تفسیر می‌کند:

«نمی‌توان تصور کرد که وجود نفس در عالم اجسام باشد؛ چون اگر نفس این‌گونه بود نمی‌شد تصور کرد که انسان بتواند وحدت حق را درک کند؛ برای اینکه تنها امر وحدانی می‌تواند واحد را درک کند. هرچه در این عالم است، غیرواحد است، پس ماهیت نفس جسمانی نیست» (سهروردی ۱۳۷۳، ج۲: ۲۶۶).

باوجود اختلاف دیدگاه فلسفی بین سهروردی و ملاصدرا، میان آرای آن‌ها وجوه اشتراکی نیز دیده می‌شود. شاید شیوهٔ گفتمان یا گفت‌وگوی این دو فیلسوف در برخی موضوعات با یکدیگر تفاوت ماهوی داشته باشد؛ اما در برخی موارد، از یک مفهوم یا موضوع سخن می‌گویند؛ زیرا به عالم واحد و بیکران الهی مربوط می‌شود و ناگزیر هر دو به یک‌گونه

استدلال می‌کنند. در عقیدهٔ ملاصدرا «نفس وجود» از «نفس ماهیت» تمایز دارد. در نگاه او، موجود بالذات، نفس وجود است، نه ماهیت؛ چون وجود متشخص بالذات است، نه ماهیت. ماهیت نیز از دیدگاه او به دو بخشِ ماهیت مطلقه (ماهیت لابشرط) و ماهیت مجرّده (ماهیت به شرط کلیّت) تقسیم می‌شود. ماهیت مطلقه به‌تبع وجود، به وجود می‌آید و ماهیت مجرّده یا ماهیت کلیات، نه بالذات است و نه بالعرض؛ یعنی در خارج به وجود نمی‌آید و فقط در عقل موجود است (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۷۸- الف، ۲۴۲).

جوهر مجرد، یعنی نفس، در مقام فعل و ظهور آثار خود به ماده نیاز دارد؛ اما در ادراک خویش، به‌واسطهٔ علم حضوری، از ماده بی‌نیاز است. به سخن دیگر، اعضای بدن انسان و تمام چیزهایی که وجود خارجی انسان را درست می‌کنند، شکل مادّی و بیرونی دارند که می‌توان آن‌ها را دید؛ اما این بدن و اجزای درونی که در آن وجود دارد، از امر باطنی ارادی یا غیرارادی فرمان می‌پذیرد و براساس دستور آن رفتار می‌کند؛ این همان نفس ناطقه یا روح انسان است. ملاصدرا دربارهٔ منشأ و مراتب نفس نیز نکته‌های مهمی بیان کرده است:

> «روح علوی سماوی از عالم امر است و روح حیوانی بشری از عالم خلق، و آن محلّ و مکان روح علوی است؛ اما روح حیوانی، جسم لطیفی است حامل قوه‌های حسّ و حرکت، و این روح در سایر حیوانات نیز منبع و مصدر قوای حسّی است. روح علوی در روح حیوانی ساکن است و آن را به نفس صیروت می‌دهد و این نفس از سکون روح بر نفس و قلب ایجاد می‌شود. مراد از قلب، همان قلب لطیفی است که محلّ آن همان قلب گوشتی در بدن انسان است و آن قلب لطیف از عالم امر است» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۳، ۸۷).

او قلب را عرش الهی می‌داند:

> «مَثَل عرش در درون انسان، قلب صنوبری است که باطن آن روح حیوانی و بلکه نفسانی، و باطنِ باطن آن، نفس ناطقه است که همان قلب معنوی اوست و محل استوای روح اضافی است؛ روحی که جوهر عِلوی نورانی است و در قلب معنوی مستقر می‌شود و خلیفهٔ خدا در این عالم است» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۶۳، ۸۸).

ملاصدرا قلب را «قوهٔ عاقله، مشعر الهی و محل اعلام و الهام» می‌داند (صدرالمتألهین شیرازی ۱۹۹۹، ج۹: ۱۳۴). او در ابتدای «سِفر اول»، نفس را حاصل آمیزش دو چیز می‌داند: «صورت معنوی امری» و «مادهٔ حسّی خلقی» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۷۸-ب، ۲۲) و در ادامه می‌گوید: «نفس نیز در دو جهت تعلق و تجرّد دارد» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۷۸-الف، ۲۲). با توجه به تعریف‌های «قوهٔ عاقله»، «قلب» و «نفس ناطقه»، مشاهده می‌شود که این سه اصطلاح در دیدگاه ملاصدرا یک موضوع هستند؛ به‌گونه‌ای که قلب همان نفس ناطقه یا قوهٔ عاقله‌ای تلقی می‌شود که با بدن انسان ارتباط دارد. بااین‌حال، ملاصدرا در برخی مباحث، میان قلب و نفس ناطقه تمایزهایی نیز قائل می‌شود که نمی‌توان در همهٔ موارد این دو را کاملاً مترادف دانست (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۵۴، ۱۳۰). او دلیل اختلاف را در این مسئله می‌داند:

> «لکن ما در این عالم مادی و سرای جسمانی به‌علت وابستگی به بدن و حواس بدنیّه و تعلق خاطر به امیال و مقاصد دنیویّه، تمایلی به آن کمال عالی جاودانی از خود نشان نمی‌دهیم؛ مگر آن‌کس از ما که دست‌آویز شهوت و تمایلات را از نفس خویش دور کند و قلادهٔ خشم و غضب از گردن خود بیرون آورد و پردهٔ غبار تقلید از چشم بزداید و وساوس نفسانی را از

خویشتن به دور افکند و هنگام شبهات و جلوه‌گری حقایق، دریچه‌ای از عالم ملکوت اعلی بر قلب او بازگردد و به مطالعهٔ اسرار عالم غیب بپردازد تا در این هنگام از آن لذت‌های معنوی و خودآرایان صحنه‌های ملکوتی، شبحی ضعیف و رخساری ناتمام‌نما بیاید که درعین‌حال لذت مشاهدهٔ آنان بر هر لذتی از لذت‌های جسمانی این جهان از نکاح و همسری با دختران زیبا و اکل و شرب طعام‌ها و شربت‌های گوارا و سکونت در کاخ‌های دلربا به‌مراتب برتر و بالاتر باشد» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۶۶، ۳۶۶).

موضوعی که در این دیدگاهِ ملاصدرا اهمیت دارد، این است که «قلب» یا «نفس ناطقه» تعریفی فلسفی از «عقل» است؛ البته نه عقل جزئی و نه عقل معیشتی، بلکه مراد وی «عقل کل»[1] است. در واقع، این موضوع را می‌توان در استدلال‌های ملاصدرا دربارهٔ بُعد جسمانی انسان مشاهده کرد؛ آنجا که انسان را در جهان مادی درگیر وسوسه‌ها، انتخاب‌ها، نگاه درست و نادرست، لذت‌ها، امکان لغزش یا مصون‌ماندن از لغزش و مسائل دیگر می‌داند. حل‌وفصل این مسائل بر عهدهٔ عقل است. ملاصدرا این مسائل را صرفاً در چارچوب جسم انسان و هنگام مواجهه با مسائل روزمره تبیین نمی‌کند؛ بلکه آن‌ها را با نفس کلی یا قلب یا قوهٔ عاقلهٔ انسان، که از وجود خداوند منشعب شده است، مرتبط می‌داند. ملاصدرا در بحث نفس و حدود و توان آن، همهٔ ابعاد این موضوع را بررسی می‌کند. وی در تبیین این نکته که ایمان حقیقی و عقلانیت انسان، موهبتی الهی و راهگشای زندگی اوست، می‌نویسد:

«آن ایمان حقیقی که علم تامّ و تعیّن کامل به خدا، کلمات، آیات، فرشتگان، کتاب‌ها، رسولان او و رستاخیز است، نوری تابنده از جانب خداوند بر نفس انسانی

1. intellect.

است که به وسیلهٔ این نور، جوهری قدسی و روحی امری و انسانی ربانی و فرشته‌ای عقلی - پس از آنکه حیوانی بشری و طبیعی بود- می‌گردد و این نور، همان نورِ نبوت در پیغمبر ﷺ و ولایت در ولی است» (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۶۷، ج ۲: ۵۶۷؛ ر.ک: طباطبایی ۱۴۱۷ق، ج ۶: ۱۳-۱۴).

بنابراین، نفس انسانی محل تابش انوار الهی است و نمی‌توان آن را موجودی ضعیف یا اضافه بر روح یا تحمیل‌شدهٔ بر آن فرض کرد. طبق این دیدگاه‌ها، وجود نفس برای روح و تکوین آن لازم است و جزء ملزومات و واجبات به شمار می‌رود. در نگاهی دیگر، می‌توان «نفس» را معادل «دل» در نگاه غزالی دید. ابوحامد نیز با استناد به قرآن کریم و اخبار موثق، دل را محل تابش انوار الهی می‌داند. شاید فقط «دل» و «قلب» انسان است که وظیفهٔ اصلی «نفس» را بر عهده گرفته و به تعالی، رشد، بزرگی و قدرت کامل می‌رسد. در این نگاه نیز نمی‌توان خط فاصلی میان نفس و قلب قائل شد. «تجلّی» که بر «نفس» انسان ایجاد می‌شود و در قلب به ظهور می‌پیوندد با کشف و شهود، پیوند گسست‌ناپذیری دارد. با توجه به وسعت تعریف‌های متنوع فلسفی که دربارهٔ «نفس» و «قلب» و «عقل» وجود دارد می‌توان به این نکته اذعان داشت که این تعاریف از یک منشأ یا دیدگاه واحد سرچشمه می‌گیرند و صورت یا صورت‌های مختلف یک موضوع را از دیدگاه خاصی بررسی می‌کنند؛ اما اختلاف‌ها یا تضادهایی نیز که مشاهده می‌شود، نتیجهٔ تضارب آرا یا اختلاف رویکرد غزالی و ملاصدرا بر سر یک مسئله است.

نتیجه‌گیری

غزالی نفس را فراتر از این دنیای مادی می‌داند و منشأ آن را عالم ماوراء معرفی می‌کند. وی در کتاب‌های مختلف در بسط این دیدگاه، نظریات گوناگونی ارائه کرده است. بر این

اساس، نمی‌توان مفهوم نفس را تنها به‌معنای رایج آن نزد لغویان فروکاست و آن را صرفاً معادل «نفس امّاره» دانست. بااین‌حال، در برخی از آثار غزالی، جلوه‌هایی از نفس امّاره در قالب «بدن»، «خشم»، «شهوت» و مفاهیمی مشابه نمایان می‌شود. وی این امور را در برابر «دل»، «عقل» و «شعاع نورانی کمال» قرار می‌دهد و بر این باور است که با پرورش بُعد روحانی انسان، می‌توان از غلبهٔ این نیروهای اهریمنی جلوگیری کرد؛ زیرا آن‌ها را از لشکریان شیطان می‌شمارد و عامل دوزخی شدن انسان می‌داند.

در دیدگاه غزالی و ملاصدرا، یک نکتهٔ مشترک وجود دارد؛ هر دو نفس را عارض بر بدن می‌دانند. نفس در طول عمر انسان از بدن بهره می‌گیرد و در این جهان می‌ماند و پس از پایان عمر، به موطن اصلی خود بازمی‌گردد. غزالی و صدرالمتألهین به‌صراحت به موضوع غریب بودن نفس در این جهان اشاره کرده‌اند. یکی از دیدگاه‌های مشترک غزالی و ملاصدرا دربارهٔ «نفس» و خاستگاه آن و ارتباط آن با بدن است. غزالی و ملاصدرا، هر دو نفس را در معنای متعالی آن در نظر می‌گیرند و آن را با روح و لطیفهٔ الهی یکی می‌دانند. از دیدگاه آنان، نفس حقیقتی مجرد است که مرگ و دگرگونی و فساد بر آن راه ندارد. با پایان یافتن زندگی دنیوی، نفس از بدن جدا می‌شود، استقلال وجودی خود را حفظ می‌کند و به موطن اصلی خویش بازمی‌گردد. علاوه‌بر این، هر دو دربارهٔ تحول نفس از نشئهٔ طبیعی به نشئهٔ اخروی نیز دیدگاهی همسو دارند و معتقدند نفس از اعمال نیک و نورانی یا کردارهای زشت و ظلمانی اثر می‌پذیرد. ملاصدرا نیز تصریح می‌کند که این تأثیرپذیری مخالف تحقیق نیست.

پی‌نوشت

۱. ابوحامد غزالی در جلد دوم کیمیای سعادت به‌صورت مبسوط، به شناخت دل و ویژگی‌های آن می‌پردازد.

۲. در ادامهٔ مقاله به این موضوع نیز پرداخته می‌شود.

کتاب‌نامه

افلاطون. ۱۳۸۰. دورهٔ آثار افلاطون. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۴. فرار از مدرسه (دربارهٔ زندگی و اندیشه‌های ابوحامد غزالی). تهران: امیرکبیر.

سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۳. مجموعه مصنفات. تصحیح سیدحسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شمیسا، سیروس. ۱۳۷۶. کلیات سبک‌شناسی. تهران: میترا.

صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت.

صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. شواهد الربوبیة. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت.

صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران و مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. الشواهد الربوبیة. ترجمهٔ جواد مصلح. تهران: سروش.

صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۷. شرح اصول کافی. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۷۸الف. أسفار. ترجمهٔ محمد خواجوی. تهران: مولی.

صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۷۸ب. سه رسالهٔ فلسفی. مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.

صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. ۱۹۹۹. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحیاء التراث العربیة.

طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

غزالی طوسی، محمد بن محمد. ۱۳۱۵-۱۳۱۷ ق. نصیحة الملوک. با مقدمه، تصحیح و حاشیهٔ جلال‌الدین همایی. تهران: چاپخانهٔ مجلس.

غزالی طوسی، محمد بن محمد. ۱۳۵۸. معارج القدس فی مدارک معرفة النفس. ترجمهٔ محمد خزائلی. تهران: طلوع.

غزالی طوسی، محمد بن محمد. ۱۳۷۸. کیمیای سعادت. به‌کوشش حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی طوسی، محمد بن محمد. ۱۳۸۲. تهافت الفلاسفة. ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی. تهران: جامی.

غزالی طوسی، محمد بن محمد. ۱۳۸۶. إحیاء علوم الدین. ترجمهٔ مؤیدالدین محمد خوارزمی، به‌کوشش حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی طوسی، محمد بن محمد. ۱۹۷۵. المضمون الصغیر. بیروت: دارالآفاق الجدیدة.

گمبرتس، تئودور. ۱۳۷۵. متفکران یونانی. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۸۲. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد ا. نیکلسون. تهران: هرمس.