

نشریه علمی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۴۰۲

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی

کد مقاله: ۱۳۷۶

صفحات: ۸۷-۱۱۴

Doi: 10.52547/jipt.2023.230704.1376

جایگاه منطق و فلسفه در نفس شناسی ابو حامد غزالی

سید محمد جواد سید هاشمی*

محمد رضا کریمی والا**

محسن ایزدی***

چکیده

غزالی یکی از دانشمندان اسلامی است که در زمینه فقه، اخلاق و کلام و فلسفه صاحب آثار و تحقیق است. به رغم انتساب او به ضدیت با فلسفه و تفکر فلسفی، وی در آثارش به ویژه در مباحث نفس شناسی متفکری عقل گرا ظاهر شده و از روش ها و رویکردهای فلاسفه اسلامی بهره برده است. در این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی آرای غزالی درباره منطق و فلسفه و کاربردش در نفس شناسی را بررسی کرده ایم و به این نتیجه رسیده ایم که برخلاف نظر برخی محققان که غزالی را متکلمی متعصب و ضد فلسفه دانسته اند، وی را باید متکلمی عقل گرا دانست که در تمام مراحل زندگی اش حتی زمانی که به تصوف روی آورد، بر اصول و روش عقلی استوار ماند و عقل را مهم ترین ملاک اعتبار هر معرفتی دانست. او در نفس شناسی کاملاً تحت تأثیر فلسفه مشاء است و از شدت دلبستگی به روش فلسفی ابن سینا در علم النفس گاهی عین سخنان او را برای تأیید سخنان خودش از کتاب های وی می آورد. وی به استدلال های منطقی پای بند است و عقل را ملاک تشخیص اعتبار سایر ابزارهای معرفت؛ یعنی، نقل، تجربه و شهود می داند. با توجه به برخی مبانی نظری غزالی همچون نفی سببیت میان پدیده ها، به نظر می رسد که جایگزینی نظریه عادت الله به جای علیت برخی لوازم

* دانشجوی دکتری گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)

javadsayedhashemi@gmail.com

r.karimivala@qom.ac.ir

INFO@QOM.AC.IR

** دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

*** دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

نقی سببیت را در نفس‌شناسی حل کرده است. اما چنین نظریه‌ای با ابهامات و اشکالاتی روبه‌روست.

کلیدواژه‌ها: غزالی، فلسفه، منطق، عقل، نفس‌شناسی، ابزارهای معرفت.

مقدمه

برخی غزالی را متکلمی نا آشنا با مبانی فلسفه (آشتیانی، ص ۱۵)، یا ضد تفکر فلسفی دانسته‌اند (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۳۲) و برخی دیگر او را فیلسوف منتقد و اثر گذار در اندیشه فلسفی و اشراقی شمرده‌اند (نصر، ص ۳۹۱-۳۹۰). واقعیت این است که غزالی از متکلمانی است که هر چند در برابر برخی نظرات فلاسفه موضع تندی اتخاذ کرده، اما از منطق و فلسفه برای مقاصد الهیاتی خود بهره فراوان برده است. وی با شیوه منطقی و استدلالی و تحلیل‌های عقلی فلاسفه مخالفتی نداشت؛ بلکه غلبه روح فلسفه را برای اعتقادات دینی زیان آور می‌دانست.

غزالی، فلسفه را آموخت تا آن را نقد کند ولی بعداً خود تحت تأثیر آن قرار گرفت. از این رو، وی در مباحث مربوط به نفس‌شناسی کاملاً تحت تأثیر فلاسفه قرار گرفته است و از استدلال‌های منطقی و تحلیل‌های عقلی و فلسفی در نفس‌شناسی به نحو گسترده‌ای بهره برده است.

از نظر غزالی، شناخت نفس از مهم‌ترین مباحث الهیات و حتی مقدم بر خداشناسی و معادشناسی است. غزالی نفس‌شناسی را مقدمه مبدأشناسی و آخرت‌شناسی و نبوت‌شناسی دانسته است. از این رو خودشناسی در نظام معرفتی و حتی جهان‌شناختی وی حائز اهمیت است. در کیمیای سعادت آورده است که شناخت حقیقت زندگی مبتنی بر شناخت حقیقت روح یا نفس است و شناخت حقیقت روح موجب شناخت مرگ و آخرت است (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۰۱).

و در جایی دیگر آورده است که: اگر حقیقت نفس را نشناسی نبوت را نخواهی شناخت (همان، ص ۵۰). همچنین معرفت نفس را مقدمه معرفت رب دانسته است «اعرف نفسک تعرف ربک» و «من عرف نفسه عرف ربه» (همان، ص ۶۳).

در این نوشتار، جایگاه منطق و فلسفه و استدلال‌های منطقی و روش عقلی در اندیشه غزالی به‌ویژه در نفس‌شناسی بررسی می‌شود. همچنین نگاهی به میزان تطابق نظرات وی در نفس‌شناسی با مبانی معرفت‌شناسی او خواهیم داشت و در پی پاسخ به این پرسش‌ها خواهیم بود: منطق در معرفت‌شناسی غزالی چه جایگاهی دارد و کاربردش در علم النفس چگونه است؟

با توجه به موضع‌گیری افراطی غزالی در *تهافت الفلاسفه* علیه فلاسفه، چگونه در معرفت‌نفس از فلاسفه تبعیت کرده است؟
 رویکرد کلامی غزالی با رویکرد فلسفی اش در علم‌النفس چگونه جمع می‌شود؟
 آیا غزالی از مبانی اشعری در نفس‌شناسی عدول کرده است؟

پیشینه پژوهش

- در زمینه افکار و اندیشه‌های کلامی و اخلاقی غزالی کتاب‌ها و مقاله‌هایی نوشته شده است، ولی پژوهش‌های نزدیک به موضوع مقاله عبارت است از:
- مقاله «امام محمد غزالی و خردورزی و دین‌داری» نوشته دکتر یثربی، *مجله ذهن*، ۱۳۸۱؛ در این مقاله، به عقیده نویسنده، غزالی هم در خردورزی و هم دین‌داری خطا رفته و در تضعیف عقلانیت در تفکر اسلامی نقش مهمی داشته است.
 - «تأثیر اعتقادات فلسفی ابن سینا بر غزالی در تجرد نفس» نوشته عین‌الله خادمی؛ این مقاله به مورد خاصی (تجرد نفس) پرداخته است.
 - مقاله «انواع عقل نزد فلاسفه و متکلمان از دیدگاه غزالی»؛ در این مقاله، مفاهیم مختلف عقل نزد فلاسفه و متکلمان گذشته بررسی شده و مطالب بیشتر ناظر به کتاب *معیار العلم* غزالی است.
 - مقاله «اعتبار سنجی ادراکات عقلی از منظر غزالی»، سیدباقر میر عبد‌الهی، بهار ۱۳۹۴؛ در این مقاله، به موضوع اعتبار سنجی ادراکات عقلی و مراتب شناخت از نظر غزالی پرداخته شده است. نگاه نویسنده در این مقاله برداشت کانتی از اندیشه غزالی است.
 - تحقیر عقل در دیدگاه غزالی و تأثیر آن بر ادب فارسی، نوشته سید محمد هادی حسینی؛ در این مقاله نگاه منفی غزالی به عقل و تأثیرش بر ادبیات بررسی شده است.
 - مبانی معرفت‌شناختی اندیشه‌های کلامی و عرفانی امام محمد غزالی، احمد کدخدایی؛ این پایان‌نامه درصدد بررسی مبانی اندیشه‌های کلامی و عرفانی غزالی است و به جنبه کارکرد عقل کمتر پرداخته شده است.
- در مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های فوق و مشابه آن، به جایگاه عقل در نظام معرفتی و اخلاقی غزالی با نگاه مثبت یا منفی توجه شده است، ولی در خصوص موضوع مقاله پیش رو؛ یعنی تأثیر منطق و فلسفه در «علم‌النفس غزالی» پژوهشی صورت نگرفته است. این مقاله درصدد تبیین تأثیرپذیری

غزالی از منطق و فلسفه مشاء در مباحث علم النفس است و نشان می‌دهد که به‌رغم مخالفت غزالی با برخی اندیشه‌های فیلسوفان، وی را نمی‌توان مخالف تفکر منطقی و فلسفی دانست. در این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، بیشتر آثار غزالی در منطق مطالعه و بررسی شده و مباحث مربوط به علم النفس غزالی نیز در آثار متعدد مطالعه و سپس تأثیر منطق و فلسفه به صورت موردی در مهم‌ترین موضوعات علم النفس پیگیری شده است.

جایگاه علم منطق نزد غزالی

این پرسش برای غزالی مطرح بود که علم یقینی چگونه حاصل می‌شود؟ آیا از طریق حس و تجربه حسی به یقین می‌رسیم؟ به نظر وی علم قطعی آن است که در آن، امکان خطا نباشد و معلوم چنان آشکار باشد که احتمال اشتباه و توهم در آن نرود به نحوی که اگر کسی با ارائه معجزه، مانند تبدیل عصا به اژدها بخواهد در آن تردید ایجاد کند ممکن نباشد (غزالی، بی‌تا، *المنقذ من الضلال*، ص ۸).

اما آیا با حس می‌توان به چنین معرفتی دست یافت؟ از نظر غزالی چون در محسوسات خطا زیاد رخ می‌دهد، نمی‌توان به آن اعتماد کرد. یکی از قوی‌ترین حواس ما، حس بینایی است که خطاهایی دارد. مثلاً ما سایه شیء را که به تدریج تغییر می‌کند ثابت می‌بینیم یا ستاره‌ها را کوچک می‌بینیم ولی با دلایل و قرائن عقلی به خطای حس پی می‌بریم (همو، ۱۹۴۱، ص ۱۰۵).

شک در حکم عقل

غزالی مدعی است که در برهه‌ای از زمان در همه چیز شک کرد، ولی عنایت خداوند او را از شک بیرون آورد. در کتاب *المنقذ من الضلال*، چنین گزارش می‌کند:

از همه سرمایه علمی برای من دو چیز ماند؛ محسوسات و بدیهیات اولیه. پس از تأمل و بررسی آن دو، اطمینانم به این دو نیز از دست رفت و به درد سفسطه دچار گردیدم؛ اما اظهار نمی‌کردم، چرا که در حد قیل و قال نبود بلکه حال بود (همان، ص ۹).

بنا بر آنچه غزالی در *المنقذ من الضلال* بیان کرده است، وی به یاری خداوند از این مرحله خارج شد و به حالت اعتدال بازگشت و ضروریات عقلی را معتبر شمرد (همان، ص ۱۲). بنابراین، او پس از شک در محسوسات و معقولات با پذیرش اصول ضروری و بدیهی عقلی که به فطرت انسان افاضه شده و شهودات حسی بدیهی، راه شناخت علمی و عقلی را گشود، هرچند این طرق را برای دستیابی به واقعیت خصوصاً واقعیات فرا طبیعی ناقص دانست.

این تأملات، غزالی را متوجه علم منطق کرد. وی منطق را برای دستیابی به استدلال‌های صحیح و رهایی از خطاهای فکری برای هر دانشمندی اعم از متکلم، فیلسوف و فقیه لازم می‌دانست. غزالی برای منطق اهمیت بسیار قائل شد و مباحث منطق را در ضمن برخی کتاب‌ها آورده و از آن دفاع کرده است و نیز آثار مستقلی مانند *معيار العلم فی علم المنطق، القسطاس المستقیم و محک النظر* را به نگارش در آورده است. شاید بتوان گفت که غزالی به منطق مشروعیت دینی داده است؛ چراکه قیاس‌های منطقی را از قرآن استنباط کرده است (ابراهیمی دینانی، ص ۱۵۶). وی در فقه نیز برای منطق نقش قائل است از این رو در مقدمه کتاب اصولی اش *المستصفی فی علم الاصول* مباحث منطقی را مطرح کرده است و خطاب به فقها می‌گوید «کسی که بر منطق مسلط نباشد اعتمادی به علمش نیست» (غزالی، ۱۹۷۷، ص ۲۹).

به نظر غزالی در علوم عقلی و نقلی، روش استدلال منطقی و شرایط برهان یکسان است و تفاوت صرفاً در مقدمات برهان و منبع آن است (همو، ۱۹۶۱، ص ۲۴۵). نیز معتقد است که اگر مقدمات استدلال و قیاس از یقینات باشد نتیجه هم یقینی می‌شود و خطای اهل برهان این است که گاهی مشهورات و وهمیات را به جای مقدمات بدیهی و ضروری می‌گیرند (همان‌جا).

روش‌های وصول به علم و اقسام استدلال از نظر غزالی

غزالی با توجه به اعتباری که برای منطق قائل است در تحصیل علم و یقین به همان روش‌های منطقی توجه دارد. روش‌های دسترسی به علم و یقین از نظر غزالی را می‌توان چنین خلاصه کرد: **قیاس**: قیاس از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل می‌شود. در صورتی که مقدمات آن یقینی باشد، نتیجه نیز یقینی خواهد بود (همان، ص ۱۳۱).

استقراء: در استقراء جزئیات زیادی تحت کلی قرار می‌گیرند که اگر حکم جزئی به کل افراد نسبت داده شود مفید علم است (همان، ص ۱۶۰).

تمثیل: در جایی است که حکم مشابه را به مشابه دیگر نسبت دهیم. تمثیل علم آور نیست و غزالی مواردی از خطا در تمثیل را ذکر می‌کند (همان، ص ۱۶۵).

حدس: حدس از نظر غزالی شناخت بی‌واسطه‌ای است که به دلیل صفای باطن و شهود مستقیم حقایق روی می‌دهد. رسیدن به درجه حدس به روش آموزشی و برهانی نیست بلکه ذوقی است از این رو قابل انتقال به دیگری نیست (همان، ص ۱۹۲).

در تعریف حدس گفته‌اند:

حدس سرعت انتقال ذهن از مبادی به مطالب است و از این حیث در مقابل فکر قرار دارد و از مراتب اولیه کشف محسوب می‌شود^۱ (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ص ۸۱).
اما غزالی در تعریف حدس آورده است: الحدس فعل الذهن يستنبط بذاته حد الأوسط (غزالی، ۱۳۸۸ق، ص ۱۴۳).

غزالی بدست آوردن حد وسط را از دو طریق ممکن دانسته است؛ طریق آموزش و طریق حدس. برخی اذهان در حدسیات علمی قوی‌اند به نحوی که نیاز به استاد و آموزش ندارند و برخی ضعیف یا فاقد آنند. در تفاوت فکر با حدس گفته‌اند که فکر حرکت نفس در معانی است. فکر به کمک تخیل از خزانه ذهن، حد وسط را کشف می‌کند اما در حدس، حد وسط یک دفعه در نفس ظهور می‌کند یعنی نفس بدون طی مقدمات استدلال، علت یا دلیل را می‌یابد و از آن طریق به معلول و مدلول می‌رسد. فکر نیاز به ممارست و بررسی دارد ولی حدس مبتنی بر تهذیب باطن است (همان، ص ۱۴۱).

از نظر غزالی تعلیم و فکر ما را به مرتبه حدس نزدیک می‌کند. در مرتبه حدس نفس با سرعت به عقل فعال اتصال پیدا می‌کند و معارف را از آن دریافت می‌کند. اما برای رسیدن به این مرتبه نیاز به تصفیه باطن از طریق ریاضت نفس است. در عین حال با برهان و حد وسط تأیید می‌شود (همان، ص ۹).^۲
از سخن بالا معلوم می‌شود که حتی در معارف الهامی و وحیانی به صرف ارتسام صور علمی در نفس، نمی‌شود اکتفا کرد، بلکه باید مؤید به برهان باشد و معتبرترین برهان قیاس منطقی مبتنی بر مقدمات بدیهی و یقینی است.

غزالی افزون بر اینکه قواعد منطقی را اموری وجدانی می‌داند، معتقد است قرآن قیاس منطقی را تأیید کرده است. وی این‌ایه «وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَكُلُوا تُحْسِرُوا الْمِيزَانَ» (الرحمن/۹) را دلیل اعتبار منطق دانسته است. او منطق معرفت را که در قرآن مورد توجه قرار گرفته در سه میزان خلاصه می‌کند؛ میزان تعادل، تلازم، تعاند و میزان تعادل را به سه قسم تقسیم می‌کند؛ میزان اکبر، اصغر و اوسط که در مجموع پنج میزان می‌شود.
میزان تعادل اکبر که به نظر وی همان روش ابراهیم خلیل است که حد اوسط را در مقدمه صغری قیاس، موضوع قرار داده و در مقدمه کبری، محمول قرار می‌دهد (همان شکل اول قیاس ارسطویی).

از نظر غزالی صورت برهان ابراهیم این است:

هر کس قادر بر طلوع خورشید باشد خداست (اصل)؛

خدای من قادر بر این کار است (اصل دیگر).

نتیجه این می‌شود: ای نمود خدای من خدای حقیقی است نه تو (همو، ۲۰۰۷، ص ۲۳).
 در واقع در کلام ابراهیم دو قیاس وجود دارد؛ یکی قیاس اقترانی به این نحو که: هر کس قادر بر طلوع خورشید باشد، خدای حقیقی است. خدای من قادر بر طلوع است پس او خدای حقیقی است. قیاس دیگر استثنائی است: کسی که قادر بر طلوع خورشید باشد خدا و خالق است، اما توای فرعون قادر بر این کار نیستی پس خدا نیستی.
 میزان تعادل اوسط از نظر غزالی، همان شکل دوم است که حد وسط در هر دو مقدمه محمول است. این را غزالی ازایه «لَا أَحَبُّ الْأَفْلِينَ» (انعام / ۷۶) الهام گرفته است. صورت این قیاس به نحو زیر است:

ماه غروب می‌کند. هیچ خدایی غروب نمی‌کند. پس ماه خدا نیست (همان، ص ۲۹).
 میزان تعادل اصغر نیز (شکل ۳) در قرآن آمده: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ بِرُوحِنَا وَكَانَ أَلْفًا مِّنْ قَبْلُ نَزَّلَ الْوَعْدَ الَّذِي نَذَرْنَا لِقَوْمٍ كَذَبَتْ أَيْمَانُهُمْ أَتَىٰ مَوْسَىٰ وَنَادَاهُ رَبُّهُ فَقَالَ لَا يُخَافُ اللَّهُ مَن يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ إِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ إِذْ دَعَا رَبِّي أَنِ اجْعَلْ لِي آيَةً فَقَالَ اإِنِّي خَشِيتُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّكَ أَنتَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (سجده / ۱۰). وجه استدلال: موسی بشر است - بر موسی کتاب نازل شده است. (پس خداوند بر انسان ها کتاب فرستاده است). این مجادله احسن است (همان، ص ۳۳).

در شکل سوم یکی از دو مقدمه باید کلی و صغرای قیاس باید موجه باشد. از این رو صورت قیاسی که غزالی در اینجا ارائه کرده چون هر دو مقدمه جزئی است در چارچوب شکل سوم قرار نمی‌گیرد مگر به نحوی اصلاح شود مثلاً گفته شود:
 هر کسی همانند موسی بشر است. بر موسی (مدعی نزول کتاب) وحی نازل شده؛ پس امکان نزول وحی بر بشر هست (امکان دریافت کتاب).
 میزان تلازم همان قیاس شرطی استثنائی متصل است. در قرآن آمده: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (انبیاء / ۲۲)

اگر عالم دو خالق داشت فاسد می‌شد - فاسد نشده - پس دو خدا ندارد (همان، ص ۳۶).
 در اینجا وجود دو خالق، مقدمه شرط و فساد جهان، تالی آن است. با نفی تالی نفی نتیجه یعنی موجود نبودن دو خدا اثبات می‌شود.

میزان تعاند، همان قیاس شرطی منفصل است. نمونه اش در قرآن آمده: قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (سبأ / ۲۴).
 یا ما یا شما در گمراهی هستیم - ما گمراه نیستیم. پس شما گمراهید (همان، ص ۳۹).
 قیاس فوق از سه نوع قیاس شرطی منفصل؛ منفصل حقیقی، مانعة الجمع و مانعة الخلو، مصداق

مانعة الجمع است چون هر دو گروه با هم مصداق گمراهی نیستند ولی در واقع گروه گمراه هم می تواند هدایت شود.

بنا بر این غزالی مهم ترین اقسام استدلال یعنی قیاس اقترانی و شرطی منفصل و متصل را که در منطق مطرح شده با آیات قرآن مورد تأیید قرار داده است.

با توجه به مباحث گذشته معلوم می شود که غزالی برای منطق اهمیت بالایی قائل است حتی برای اعتبار اقسام قیاس از قرآن بهره می گیرد. از این رو همانند فلاسفه مشاء از منطق به عنوان ابزار تفکر و استدلال در مباحث فلسفی چه در هستی شناسی و چه نفس شناسی استفاده کرده است. از نظر غزالی از بین روش های شناخت و استدلال، روش قیاس مبتنی بر مقدمات یقینی و استقراء تام و حدس یقین آورند. استقراء تام بسیار نادر است در نتیجه مهم ترین استدلال، قیاس و حدس است البته با توجه به توضیحاتی که داده شد، حدس در معرفت شناسی غزالی متفاوت با آن چیزی است که در منطق ارسطویی مطرح شده است.

جایگاه فلسفه از منظر غزالی

هر چند غزالی در *تهافت الفلاسفه*، فلاسفه را نقد کرده و تا مرز تکفیر آنان پیش رفته است، ولی در مجموعه آثارش به عنوان یک متفکر عقلگرا، اهل استدلال و برهان عقلی ظهور و بروز کرده است. وی در همین کتاب انتقادی تصریح کرده است که با تفکر عقلی و براهین فلسفی مخالف نیست و مخالفت او با فلاسفه در الهیات به این دلیل است که آنها گاهی آنچه را که برهان نیست جای برهان نشانده اند و بر خلاف کتاب و سنت نظر داده اند.

او در کتاب *مقاصد الفلاسفه* که به عنوان مقدمه ای بر کتاب *تهافت الفلاسفه* نگاشته، اظهار می دارد که علوم فلاسفه چهار قسم است: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات و الهیات. ریاضیات مخالفتی با عقل و شرع ندارد لذا ضرورتی در طرح آن نیست. اکثر مطالب منطقیات نیز صحیح و معقول است. طبیعیات مخلوطی از حق و باطل است که در *تهافت الفلاسفه* خواهم آورد. اما در الهیات اکثر مطالبش ناصحیح است و موارد صحیح در آن کم است (همو، ۱۳۸۲، *مقاصد الفلاسفه*، ص ۳۱).

در ابتدای همین کتاب می نویسد:

خواستم کلام جامعی در باره تعارضات فلاسفه بنویسم ولی دیدم آگاهی از فساد دیدگاه آنان بدون احاطه به مبانی و آراء آنها ممکن نیست از این رو اقدام به بیان نظرات و مقاصد فلاسفه نمودم (همان جا).

از آنجا که غزالی مقاصد را به عنوان مقدمه برای تهافت الفلاسفه نوشته است از آنچه که در این کتاب در باب نفس بر اساس دیدگاه فلاسفه نگاشته و در تهافت الفلاسفه انکار نکرده، معلوم می‌شود که مورد تأیید وی قرار گرفته است. وی در تهافت الفلاسفه به رغم اعتقاد به تجرد نفس، دلایل فلاسفه در اثبات تجرد نفس را کافی ندانسته است؛ اما در سایر آثارش مانند *احیاء العلوم* و *مشکاة الانوار* و *معارج القدس* بر تجرد نفس براساس دلائل عقلی و نقلی سخن گفته است.

وی در کتاب *المنتقد من الضلال* در خصوص بررسی تمام گروه‌های علمی، می‌نویسد که ابتدا آثار متکلمان را مطالعه کردم و آنها را به مقصود کافی نیافتم چون روش آنان جدل و غایت آن حفظ عقائد اهل سنت است (همو، بی‌تا، *المنتقد من الضلال*، ص ۱۳).

در ادامه می‌گوید پس از کلام به مطالعه فلسفه پرداختم در کمتر از دو سال بدون استاد به کنه نظراتشان رسیدم. آنان را سه دسته یافتیم که در هر کدام آثاری از کفر است؛ دهریان، طیبیان، الهیان (همان، ص ۱۴). پس از توصیف اجمالی هر کدام درباره فلاسفه الهی اظهار می‌دارد که الهیون مانند سقراط، افلاطون و ارسطو و پیروان آنان مثل فارابی و ابن سینا در برخی اعتقادات دچار کفر شده‌اند (همان، ص ۱۷).

سپس می‌گوید که مجموع آنچه به نقل این دو از ارسطو ثابت شده در سه دسته قرار می‌گیرد؛ ۱. اعتقاداتی که تکفیر صاحبش را واجب می‌سازد؛ ۲. اعتقاداتی که گوینده را اهل بدعت قرار می‌دهد؛ ۳. آنچه انکارش ضرورت ندارد (همان، ص ۱۸).

در بخشی دیگر از همین کتاب آورده است که برخی کلام فلاسفه را به طور کلی رد می‌کنند و این یک آفت است. عقول ضعیف مطالب فلاسفه را انکار می‌کنند و این مثل آن است که گفته شود سخن یک مسیحی در توحید و نبوت عیسی باطل است تنها به دلیل مسیحی بودنش. غزالی با تکیه بر کلام امیر مؤمنان می‌گوید: افراد کم خرد حق را با شخصی‌تها محک می‌زنند نه رجال را به حق ولی خردمند بر اساس کلام علی (ع) حق را می‌شناسند سپس افراد را بر اساس حق ارزیابی می‌کنند (همان، ص ۲۴).^۳

در همین کتاب می‌گوید که وقتی از فلسفه فارغ شدم دانستم برای فهم همه امور نمی‌توان بدان اتکا کرد و عقل به تنهایی بر همه مطالب علمی احاطه ندارد (همان، ص ۲۶).^۴

تعبیر غزالی در اینجا نیز، نفی فلسفه نیست؛ بلکه این است که تنها با فلسفه نمی‌توان به صحت و سقم همه مسائل اعتقادی پی برد. زیرا عقل به تنهایی به تمام مطالب احاطه ندارد. شاهد بر مطلب این است که وی در اکثر مسائل مربوط به منطق و معرفت نفس و اخلاق و وحی و نبوت از روش فلاسفه پیروی کرده است ولی در مواردی که به نظرش خلاف نص دینی است به مخالفت پرداخته است.

همان‌طور که در مقدمه *تهافت الفلاسفه* آمده، وی بنا داشته نشان دهد که فلسفه بدون یاری شریعت خطا می‌کند نه اینکه به کل آن را نفی کند از این رو اشتباهات فلاسفه در الهیات را ناشی از بی توجهی به ماده و صورت قیاس منطقی می‌داند (همو، *تهافت الفلاسفه*، ص ۴۰).

ملاصدرا سه عامل را برای موضع‌گیری شدید غزالی علیه فلاسفه مطرح کرده است؛ یکی رعایت مصلحت دینی و حفظ عقاید مسلمانان و دیگر تقیه و ترس وی از علمای پیشین و اینکه این تکفیر فلاسفه پیش از رسیدن به حد بلوغ و کمال معرفتی وی بوده است (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۵۲۱). ولی با بررسی آثار غزالی شاید بهتر بتوان راجع به انگیزه او سخن گفت. از سخنان غزالی که به برخی اشاره خواهد شد معلوم می‌شود که دلیل مخالفت او با فلاسفه، دو وجه داشته؛ وجه دینی و وجه منطقی. غزالی با وجود اینکه ریاضیات را علم قطعی و معتبر دانسته ولی در جایی اظهار داشته است که از طرفی عوام را باید از ریاضیات باز داشت چون فلاسفه به آن اهمیت داده‌اند و فراگیری ریاضی باعث می‌شود اطمینان مردم به فلاسفه در الهیات نیز حاصل شود. از سویی دیگر نباید ریاضیات را همچون برخی دوستان نادان به کلی انکار کرد زیرا آنان که ریاضیات را یقینی و برهانی می‌دانند اسلام را زائیده جهل خواهند دانست (غزالی، *المنقذ من الضلال*، مجموعه رسائل امام غزالی، ص ۵۴۳). در جایی دیگر آورده است: «علت وقوع خطا در الهیات دخالت اوهام فلاسفه در ادراک مسائل آن است» (همو، ۱۹۶۱، ص ۱۶۱) در مقدمه *تهافت الفلاسفه* اظهار داشته که نفوذ فلسفه بین عوام سبب تضعیف ایمان مردم می‌شده است از این رو به مخالفت با فلاسفه پرداخته است ولی با این حال، مخالفتی این چنینی و تکفیر فلاسفه، وجه روشنی ندارد چون بدون تکفیر آنان می‌توانست به این مقصد برسد.

جالب است که در کتاب *فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه* اظهار داشته است که وصیت من این است:

باید تا حد ممکن از تکفیر اهل قبله که شهادت به یگانگی خدا و رسالت محمد می‌دهند زبان بست زیرا در تکفیر دیگران خطر است ولی در سکوت خیر (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۸۵).^۵

البته جای تعجب دارد با اینکه وی تکفیر دیگران را در فرض قبول توحید و نبوت، امری خطیر دانسته، باز هم دست به تکفیر فلاسفه اسلامی در کتاب اخیر خود *المتقند من الضلال*، زده است.

کاربرد روش منطقی و فلسفی در معرفه النفس

غزالی در مسائل مربوط به علم النفس با فلاسفه مخالفت نمی‌کند و سه شاهد برای تأیید نظر فلاسفه مطرح می‌کند؛ موافقت نظر حکما با شرع، مشاهدات حسی و شهودی آثار قوای نفس و جریان عادت الله. او در *تهافت الفلاسفه* پس از طرح ایراداتی به برخی نظرات فلاسفه، نظر آنان را در باب نفس و قوای آن مطرح و تأیید می‌کند: «این مختصری از مباحث مفصل در باب قوای حیوانی و انسانی است و از قوای نباتی بحثی نشد چون در اینجا مورد نیاز نبود. آنچه فلاسفه در اینجا مطرح کرده‌اند چیزی نیست که با شرع مخالفت داشته باشد و اینها مطالبی هستند که مشهور ماست و عادت و سنت خداوند در آنها جاری است»^۶ (همو، *تهافت الفلاسفه*، ص ۲۰۵).

منظور این است که اکثر نظرات فلاسفه در *علم النفس* مطابق کتاب و سنت است. برخی مباحث از نوعی بداهت حسی بر خوردار است و استدلال‌های فلسفی در اثبات مجرد نفس، بقای نفس و... بر اساس قاعده عادت الله توجیه پذیر است. به هر ترتیب در مباحث علم النفس غزالی از روش‌ها و استدلال‌های منطقی و قواعد فلسفی بهره برده است و بسیاری از نظرات فلسفی را تأیید کرده است که برای نمونه به برخی مباحث پرداخته می‌شود.

ماهیت نفس

غزالی برخلاف اغلب متکلمان، نفس را حقیقتی مجرد و بسیط دانسته و برای اثبات آن از براهین منطقی و فلسفی بهره برده است. وی در آثار مربوط به شناخت نفس در دو مقام بحث کرده است؛ مقام تصور و مقام تصدیق. در مقام تصور، غزالی معتقد است که حد و تعریف منطقی که از ذاتیات شیء تشکیل می‌شود و در منطق ارسطویی و مشائی مطرح است، نه برای نفس بلکه برای اشیای طبیعی نیز ممکن نیست؛ زیرا ذهن بشر راهی برای آگاهی از ذاتیات اشیاء ندارد تا بتواند به جنس و فصل پی ببرد (همو، ۱۳۸۸ق، ص ۴۵).

در جایی دیگر آورده است:

معرفة الاشياء لا تتوقف على الظفر بحدودها و وجدان جنسها و فصلها ، فكم من موجود لا جنس له و لا فصل له و لا حد له و لا رسم له و ما له جنس و فصل فرما لا يظفر بجنسه و فصله

و اکثر الامور كذلك... نعم يستدل علی وجوده و حقیقتة بآثاره (همو، کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۳۰).

از نظر وی، شناخت شیء متوقف بر حد منطقی نیست چون برهی جنس و فصل ندارند و برهی با وجود جنس و فصل راهی برای شناخت جنس و فصل حقیقی نیست ولی از طریق آثار و لوازم شیء می توانیم به تعریفی از شیء برسیم که از آن در منطق تعبیر به رسم می شود. از این رو تعاریف نفوس سه گانه؛ نفس نباتی، حیوانی و انسانی به تعبیر منطقی تعریف به حد یا رسم نیست بلکه تعریف به آثار است.

به هر ترتیب غزالی در آثارش تصریح می کند که تعریف حدی برای نفس ممکن نیست و تعریف نفس به صورت رسم همان است که فلاسفه گفته اند:

کمال اول برای جسم طبیعی الی از جهت تفکر کلیات و اعمال اختیاری (همو، ۱۹۸۸، ص ۴۵).

استقلال جوهری نفس

غزالی پس از بیان ماهیت نفس در آثار مختلف ابتدا نفس را به عنوان جوهر مستقل از بدن مطرح و اثبات می کند و سپس به بیان تجرد نفس می پردازد.

از نظر غزالی نفس جوهری مستقل از جسم و ویژگی های جسم، بسیط و تقسیم ناپذیر و از جنس ملائکه است (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷-۱۳).

وی در کتاب *الرساله اللدنیة* دیدگاه خود را به تفصیل در باب ماهیت نفس بیان کرده که به خلاصه ای از آن اکتفا می شود:

از بسیط بودن نفس، معلوم می شود که نفس یا روح در هیچ محلی حلول نکرده و بدن مکان برای آن نیست. بلکه روح محیط به بدن و نخستین نوری است که بر مغز تجلی می کند. نفس ناطقه نه جسم است و نه عرض بلکه امر الهی است «قل الروح من امر ربی». امر خداوند نه جسم است و نه عرض بلکه قوه ای است الهی مانند عقل اول و لوح و قلم که جوهر مجرد فنا ناپذیر است و مستعد اتصال به عالم ملکوت و دریافت کننده صور معقول از نفس کلی. روح با مرگ بدن نمی میرد زیرا خداوند او را به بارگاه خود دعوت کرده است «ارجعی الی ربک...» (همو، ۲۰۰۷، ص ۲۳۳-۲۲۶).

به نظر غزالی استقلال جوهری نفس از مسلمات شرع و عقل است. کیفی های اخروی که در قرآن و سنت ذکر شده دلالت بر جوهریت نفس دارد. ادراک دردهای جسمانی و دردهای

نفسانی مانند ذلت و حسرت و درد فراق و دلایل بقای نفس که در کتاب الهی ذکر شده نیز دلیل بر استقلال جوهری نفس نسبت به بدن است (همو، ۱۹۷۷، ص ۴۵). وی معتقد است که دو نوع دلیل برای اثبات جوهریت نفس وجود دارد؛ دلیل بر وجه عام و دلیل بر وجه خاص. منظور غزالی از جهت عام بیانی است که برای همه قابل فهم باشد و مرادش از جهت خاص بیانی است که افراد خاصی در شرایط خاصی آن را ادراک می‌کنند. در بیان وجه عام می‌گوید:

انسان به غیر از جوهر جسمانی که امتداد در ابعاد فرضی طول و عرض و عمق دارد، دارای نفسی است که با آن تغذیه می‌کند، احساس می‌کند و حرکت ارادی دارد، در عین حال به گونه‌ای است که صلاحیت فهم معقولات را نیز دارد و صناعات را یاد می‌گیرد. از جمع این ویژگی‌ها ذات واحدی حاصل می‌شود که با ویژگی‌های جسم متفاوت است و آن همان ذات انسان است. از آنجایی که ذات و حقیقت انسان عرض نیست چرا که اعراض دگرگون می‌شوند ولی حقیقت انسان عیناً باقی است. در نتیجه نفس باید جوهری مستقل از جسم و اعراض جسمانی باشد (همو، ۱۹۷۷، ص ۴۷).

در این استدلال به نظر غزالی با توجه به اینکه افعالی مانند تغذیه، حرکت ارادی و تفکر را نمی‌توان در هر جسم طبیعی مشاهده کرد، پس بایستی منشأ این افعال را جوهری غیر جسم دانست ولی این استدلال مجرد نفس را اثبات نمی‌کند از این رو باید از دلایل دیگری بهره برد.

در توضیح بیان خاص که به نظر غزالی برای تیزهوشان قابل فهم است، اظهار می‌دارد که اگر شما صحیح و سالم باشید و در هوای مطلق یعنی معتدل قرار گرفته باشید، و با تمرکز در خود، اعضا و اجزای بدن را احساس نکنی، در این حالت، وجود و حقیقت خود یعنی نفس را ادراک می‌کنی حقیقتی که در خواب هم از آن غافل نمی‌شوی. جوهری که مجرد از ماده و علایق آن است و از خود آگاهی بر خوردار است (همان‌جا).

در اینجا غزالی کاملاً تحت تأثیر ابن‌سیناست و از علم حضوری انسان به خودش برای اثبات مغایرت جوهری نفس با بدن بهره گرفته است. ابن‌سینا این برهان را در کتاب *الاشارات* و *التنبيهات* چنین تبیین کرده است:

ارجع الی نفسک و تأمل هل اذا کنت صحیحاً بل علی بعض احوالک غیرها بحیث تفتن للشیء فطنه صحیحه هل تغفل عن وجود ذاتک ولا تثبت نفسک. ما عندی أن هذا یکون للمستبصر حتی ان النائم فی نومه و السكران فی سکره لا یعزب ذاته عن ذاتها (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ص ۲۹۲).

با وجود اینکه برهان فوق مبتنی بر شهود نفس در شرایط خاص است، ولی غزالی از آن تحلیل منطقی نیز ارائه کرده و می‌گوید در ادراک یا شهود ذات خود، مدرک چیست؟ در اینجا چند فرض وجود دارد؛ مدرک یا یکی از حواس ظاهری توست یا ادراک عقلی و یا نیرویی غیر از غقل و حواس تو، اگر عقل تو باشد یا آن ادراک با واسطه است یا بدون واسطه. اگر واسطه‌ای در کار بود ذات خودت را مستقیم درک نمی‌کردی، در حالی که تو ذات خود را بدون واسطه درک می‌کنی، در این صورت یا این ادراک با حواس تو است یا با ذاتت، ممکن نیست که با حواس باشد چرا که حواس فقط اجسام و آنچه متعلق به اجسام است از جمله رنگ‌ها و صداها و غیر آن را ادراک می‌کنند. پس تو ذات خود را فقط با ذات خود درک می‌کنی و از این جا ثابت می‌گردد که تو جوهری غیر از بدن هستی (غزالی، ۱۹۷۷، ص ۴۸).

تجرد نفس

غزالی معتقد به تجرد نفس است هر چند ادله فلاسفه را در تهافت الفلاسفه نقض کرده است. پرسش می‌شود که چرا غزالی دلایل فلاسفه را در باب تجرد نفس در این کتاب رد می‌کند. آیا این نظر با نظری که در سایر آثار نفس شناسی او که در اثبات تجرد نفس آمده، تعارض ندارد؟ همان‌طور که بیان شد، غزالی در تهافت الفلاسفه تصریح کرده که مخالفتش با فلاسفه، نقد برخی دلایل عقلی آنان در اثبات تجرد نفس است نه اینکه تجرد نفس خلاف عقل و شرع باشد. به نظر او برخی دلایل فلسفی غیر برهانی، جای برهان نشسته و موجب گمراهی مؤمنان شده است. وی در (رساله اللدنیه) می‌گوید که تجرد و فنا ناپذیری نفس در علوم فلسفی با براهین عقلی قاطع اثبات شده است از این رو از تکرار آنها در این کتاب بی‌نیازیم و در اینجا مطلب را از آیات الهی استنباط می‌کنیم. در اینجا غزالی از آیات و روایات برای اثبات تجرد نفس بهره می‌گیرد. مثلاً می‌گوید در قرآن نفخه روح به خدا نسبت داده شده «نفخت فیه من روحی»، صحیح نیست امر متغیر فناپذیر را خداوند به خود نسبت داده باشد. پس آنچه به انسان دمیده شده جسم نیست بلکه نفس مجرد است (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۳). این استدلال به لحاظ منطقی، قیاس اقترانی است: آیاتی دلالت دارد بر اینکه خدا از روح خود به انسان دمیده است - افاضه امر جسمانی متغیر از جانب خداوند جایز نیست. پس آنچه دمیده شده نفس مجرد است.

یکی دیگر از براهین عقلی اثبات تجرد نفس که غزالی در کتاب معارج القدس ذکر کرده است، برهان انقسام ناپذیری نفس با وجود تقسیم پذیری جسم است. صورت استدلال به این نحو

است: برخی معقولات در حدی از بساطت‌اند که نه جنس دارند و نه فصل. و نه به لحاظ کمیت و نه به لحاظ معنی قابل تقسیم‌اند، مانند وحدت و علت و غیر آن. که ممکن نیست بر ایشان اجزایی فرض شود، پس ممکن نیست چنین صورت‌های معقولی تقسیم شوند، از اینجا روشن می‌شود که محل معقولات جوهر غیر جسمانی است (همان، ص ۵۰).

غزالی خلاصه این برهان را از جانب فلاسفه نیز در *مقاصد الفلاسفه* ذکر کرده است: « صورت معقول تقسیم‌ناپذیر است بنابراین در جسم که تقسیم پذیر است، نمی‌تواند حلول کند در نتیجه محل آن باید جوهر غیر جسمانی باشد (همو، ۱۳۸۲، *مقاصد الفلاسفه*، ص ۳۶۳). این برهان عیناً در آثار ابن‌سینا آمده است: صورت معقول واحد و بسیط است و قابل انقسام نیست، محل آن اگر جسم باشد باید به تبع جسم تقسیم شود و چون تقسیم‌ناپذیر است پس محل آن امر مجرد یعنی نفس است (ابن‌سینا، ۱۳۶۶، ص ۳۶۵).

یکی دیگر از دلایل تجرد نفس در آثار غزالی ثبات هویت انسان با وجود تغییر بدن است: «نفس از بدو تولد تغییر نکرده است در حالی که روشن است که بدن و ویژگی‌های آن تغییر کرده چرا که اگر اجزای بدن تغییر نمی‌کردند تغذیه در بدن اتفاق نمی‌افتاد؛ زیرا تغذیه یعنی اینکه [غذا] به جای آنچه از بدن تحلیل رفته است قرار گیرد، پس نفس جزء بدن نیست و صفات جسمانی را ندارد» (غزالی، ۱۳۸۸ق، ص ۵۵). در این استدلال غزالی کاملاً تحت تأثیر ابن‌سیناست که می‌گوید:

در خود تأمل کن تو اکنون همان هستی که در طول عمرت بودی تو بسیاری از حالات و وضعیت‌های خود را به یاد می‌آوری پس تو یک حقیقت ثابتی هستی در حالی که بدن تو و اجزای آن ثابت نیست و پیوسته در حال تحلیل و کاهش است و تغییر می‌کند پس نفس و بدن متفاوت هستند (ابن‌سینا، ۲۰۱۹، ص ۷).

حدوث نفس

غزالی آیه: *فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي* (حجر/۲۹) را دلیل بر حدوث نفس دانسته و در تأیید آن از دلایل عقلی نیز بهره می‌گیرد.

یکی از براهین غزالی بر حدوث نفس این است که: اگر ارواح پیش از بدن‌ها موجود بوده باشند؛ یا باید کثیر باشند یا واحد؛ اما هم وحدت و هم کثرت آنها باطل است؛ اما اینکه وحدتشان بعد از تعلق به بدن‌ها محال است به این دلیل که می‌دانیم بدیهی است چیزی را که زید می‌داند،

ممکن است عمرو نداند و اگر جوهر عاقل آن دو یکی بود، اجتماع دو امر متضاد در یک چیز (جوهر عاقل واحد) محال می‌بود همان‌طور که اجتماع دو امر متضاد در زید به تنهایی نیز محال است؛ کثرت ارواح محال است زیرا یک چیز اگر مانند اجسام دارای مقدار باشد، محال نیست که دو تا شود و تقسیم شود. جسم واحد تقسیم می‌شود چون دارای بخش و مقدار است اما آنچه که بعضی و مقدار ندارد چگونه تقسیم شود (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۰).

به هر ترتیب غزالی با وجود اعتقاد به تجرد نفس، آن را حادث دانسته و تقدم نفس بر بدن را امری باطل شمرده است. او برای نفوس بشر در آغاز حدوث آنها، وحدت نوعی قائل است ولی معتقد است که با کسب معارف و ملکات اخلاقی، نفوس متفاوت می‌شوند و مصداق یکی از انواع چهارگانه؛ چهار پایان، درندگان، شیاطین و فرشتگان می‌گردند (همان، ص ۳۹). این سخن شاید قابل تطبیق بر حرکت جوهری نفس که در حکمت متعالیه مطرح شده، باشد با این تفاوت که غزالی بر خلاف صدرای نفس را جسمانیه الحدوث نمی‌داند اما در مراتب بعدی بر اساس برخی روایات، قائل به تبدیل جوهری نفس انسان شده است.

غزالی در برابر این پرسش که چرا در احادیث حدوث نفس پیش از بدن مطرح شده است چنانکه در سخن پیامبر است: «خلق الله الارواح قبل الابدان بالفین». خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید. و همچنین معنای این سخن که فرمودند: من از نظر خلقت اولین پیامبر و از نظر مبعوث شدن آخرین پیامبر هستم. و همچنین معنای این که فرمود: من پیامبر بودم در حالی که آدم در میان آب و خاک بود چیست؟

این‌گونه پاسخ می‌دهد که: هیچ‌کدام از این سخنان بر قدیم بودن روح دلالت ندارد بلکه بر حدوث آن و مخلوق بودن آن دلالت دارد، بله ظاهراً این سخنان بر تقدم وجود روح بر جسم دلالت دارد همان‌طور که گروهی از حکما چنین اعتقادی دارند؛ درحالی‌که ظواهر قابل تأویل‌اند و برهان قاطع با ظواهر رها نمی‌گردد، بلکه در این صورت به تأویل ظواهر حکم می‌شود.

اما سخن پیامبر که فرمود: خداوند ارواح را قبل از اجساد خلق کرد، مراد از ارواح، ارواح ملائکه است و مراد از اجساد، عالم طبیعت است که شامل عرش و کرسی و آسمان‌ها و ستارگان و هوا و آب و زمین می‌شود و همان‌گونه که اجساد همه آدم‌ها نسبت به جرم زمین کوچک است و جرم زمین بسیار کوچک‌تر از جرم خورشید است، و جرم خورشید مناسبتی با منظومه شمسی ندارد و منظومه شمسی مناسبتی با آسمان‌های بالای آن ندارد، کرسی بر همه این آسمان‌ها

گسترده شده است چنانکه فرموده است: وسع کرسیه السموات و الارض (بقره/۲۵۵). به نظر وی سایر احادیث را به همین نحو باید تفسیر و توجیه کرد.

بقای نفس

وی در بحث بقای نفس نیز ابتدا بیان می‌دارد که از نگاه قرآن بقای نفس پس از بدن امری مسلم است ایاتی مانند « فلا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله... » (آل عمران/۱۶۹). آیه لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء (بقره/۱۵۴) و احادیث نبوی به آن تصریح دارد. اما دلایل عقلی هم آنرا اثبات می‌کند. او به تفصیل، فروض تعلق نفس به بدن را بررسی می‌کند و پس از ابطال همه فروض می‌گوید: نفس به لحاظ وجود به بدن تعلق ندارد چون اثبات شد که منطبع در بدن نیست و وابستگی وجودی به بدن ندارد در نتیجه تباهی و زوال بدن به آن سرایت نمی‌کند (همو، ۱۳۸۸ق، ص ۱۲۳).

او در اثبات فنا ناپذیری نفس نیز از فلاسفه و برهان‌های فلسفی بهره می‌برد (همان، ص ۱۲۴).

ارتباط نفس با عقل فعال

غزالی همانند ابن سینا معتقد به عقل فعال یا روح القدس است. به نظر وی صور علمی و عقلی از جانب عقل فعال به نفس انسان افاضه می‌شود. گاهی از آن تعبیر به لوح محفوظ می‌کند. از نظر وی حقایق اشیا در لوح محفوظ ثبت است و نفس مانند آینه‌ای است که اگر مقابل آن قرار گیرد و حجاب‌ها را کنار بزند حقایق به او افاضه می‌شود (همو، بی‌تا، احياء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۹). غزالی وجود عقل فعال را از مسلمات شرعی دانسته است و معتقد است که به وجود چنین حقیقتی در قرآن تصریح شده است. آیاتی نظیر « عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى » (النجم/۵) و « إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ » (تکویر/۱۹) و « وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ... » (شوری/۵۱)، به این امر دلالت دارد.

وی سپس سراغ ادله عقلی و فلسفی می‌رود. یکی از دلایل عقلی که ارائه کرده به طور خلاصه این است:

قبلاً اثبات کردیم که صور عقلی انقسام ناپذیرند پس نه جسم‌اند و نه در جسم حلول نمی‌کنند. حال می‌گوییم گاهی صورت عقلی از ذهن می‌رود و باید با تلاش علمی یا توجه جدید آن را بر گرداند. پرسش این است که این صورت که قائم به نفس بوده کجا رفته است؟ سه حالت وجود

دارد؛ در بدن قرار گرفته، در خود نفس قرار دارد، در خارج این دو قرار دارد. اثبات شد در بدن محال است باشد. در نفس هم ممکن نیست چون وجودش در نفس مساوی ادراک و حضور آن است. وی نتیجه می‌گیرد که باید در همان عقل فعال یا روح القدس یا لوح محفوظ قرار داشته باشد و از آن مجدداً به نفس افزوده شود (همو، ۱۳۸۸ق، ص ۱۲۷).

بررسی آراء غزالی در معرفت نفس با توجه به مبانی کلامی وی

در خاتمه مناسب است به چالش و پرسش جدی که برخی اهل نظر مطرح کرده‌اند اشاره شود. برخی گفته‌اند که مباحث و استدلال‌های عقلی که غزالی در نفس‌شناسی ذکر کرده با مبانی کلامی او سازگار نیست. یا باید از آن مبانی عدول کرده باشد یا بگوییم دچار تناقض و تشکیک آراء شده است. مثلاً گفته شده که کسی که اصل علیت و سببیت را نفی کرده چگونه می‌تواند از استقراء و قیاس‌های منطقی در مباحث نفس بهره‌بردار و آثاری را به قوای نفس نسبت دهد (آشتیانی، ص ۸۰).

نظریه سببیت و توجیه نظام عینی و ذهنی

به نظر غزالی ارتباط بین اسباب و مسببات، حتمی و ضروری نیست. بلکه عادت ذهن ماست که مسبب را پس از سبب و وابسته به آن می‌بیند. یا به تعبیر اشاعره عادت خدا بر این است که دنبال سبب، مسبب را ایجاد کند. به نظر غزالی:

دو پدیده‌ای که ما مقارن هم می‌بینیم روی عادت، سبب می‌نامیم در حالی که این تقارن از نظر ما ضروری نیست و اثبات یکی متضمن اثبات دیگری نیست؛ مثلاً سیراب شدن و آشامیدن، سوزاندن و آتش، نور و طلوع خورشید، شفا و دارو، سوخته شدن کاغذ توسط آتش مربوط به ذات آتش نیست بلکه خدا هنگام تقارن آن دو سوزاندگی را ایجاد می‌کند؛ پس هیچ رابطه ضروری بین آن دو نیست لذا خدا قادر است سیری را بدون خوردن ایجاد کند (غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۸۹).

از مطالب فوق دو نکته بدست می‌آید:

۱. به نظر غزالی اشیای طبیعی، ذات و طبیعت تأثیر گذار ندارند و بین آنها رابطه علی و معلولی ضروری وجود ندارد. از این رو ممکن است آتش در کنار پنبه قرار بگیرد و پنبه نسوزد یا پنبه بدون وجود آتش شعله‌ور شود. دلیل مطلب قدرت و اراده مطلق خداوند و ممکن بودن شیء است.

۲. پیوستگی و تلازم بین پدیده‌های مذکور از لحاظ عادت ذهنی ما جای تردید نیست و این بر اساس سنت و عادت الهی است نه ضرورت و قطعیت بین دو پدیده.

آیا این سخن با سخن دیگر غزالی تعارض ندارد؟ که گفته است:

هذا التلازم ضروری یان یعلم العله و یعلم المعلول أو یعلم الدلیل فیحصل له العلم بالمدلول (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲).

در توجیه تعارض مطلب ممکن است گفته شود که هر چند علت تحقق یا تغییر یک پدیده اراده خداست نه تأثیرگذاری پدیده‌ها بر هم؛ مثلاً وقتی آتش به کاغذ نزدیک می‌شود این اراده خداست که می‌سوزاند نه طبیعت آتش؛ ولی در علم ما، تلازم بین آتش و سوزاندن ضروری و حتمی است. در همان تعبیر فوق، غزالی ضروری بودن نسبت بین سبب و مسبب را توضیح داده است و اعلام کرده است که در علم و آگاهی ما این رابطه ضروری و قابل پشش بینی است چون عادت خدا در جهان طبیعت برایجاد پدیده دوم هنگام وجود پدیده اول است لذا ما همیشه تلازم می‌بینیم. با توضیح فوق به نظر می‌رسد نسبت دادن آثار نفس به قوای نفس و بهره گرفتن از برهان‌های منطقی در نظام فکری غزالی قابل توجیه است. زیرا هم عادت ذهنی ما تلازم را برایمان قطعی می‌کند و هم سنت و عادت خدا بر آن است که پدیده دوم را به دنبال پدیده اول ایجاد کند. اگر ما از طریق استقراء تام یا قیاس یا حدس به معرفتی نائل می‌شویم آن نتیجه را خدا و یا فرشتگان به صورت مستمر در ما ایجاد می‌کنند.

به هر ترتیب برخی اشاعره از جمله غزالی برای حفظ توحید افعالی و انحصار فاعلیت به خداوند هر گونه فاعلیتی را برای موجودات نفی کرده‌اند و برای توجیه نظام عینی و علمی موجود و قابلیت پیش بینی امور و پذیرش همبستگی و هماهنگی در جهان و حتی در عالم ذهن، از تعبیر عادت الله کمک گرفته‌اند. اما عادت چیست؟

عادت الله به عنوان جایگزین ضرورت علی بین پدیده‌ها

در تعریف لغوی عادت گفته‌اند:

العادة ما استمر الناس علیه علی حکم المعقول و عادو الیه مره بعد اخری (الجرجانی، ۱۹۸۳، ص ۶۳).

عادت، عملی معقول است که توسط انسان‌ها استمرار می‌یابد و و افراد مکرر به آن برمی‌گردند؛ بنابراین عادت در مقابل طبیعت شیء و تأثیرگذاری ضروری آن است. اما در

اصطلاح وقتی عادت به خدا نسبت داده شود منظور ایجاد ارادی پدیده دوم به دنبال پدیده اول از جانب خداست تا زمانی که اراده به تحقق آن باشد.

عادت الله از نظر اشاعره بر دو چیز استوار است؛ یکی استمرار پی در پی آمدن حوادث در خارج از جانب خدا و بدون نسبت ضرورت بین آنها و دیگر، مطابقت علم ما با این نظام عادی که البته این علم را نیز خدا در ما ایجاد می کند. بر این اساس غزالی اصل علیت و سببیت را به این معنا که بدنال مثلاً آتش همیشه سوختن را خدا اراده می کند، انکار نمی کند. اما ضرورت و تلازم قطعی بین پدیده های مادی را نمی پذیرد. وی در کتاب *المستصفی فی علم الاصول* در بیان ماده برهان، یکی از مواد یقینی را تجربه دانسته و اظهار می دارد که منظور از تجربه همان تکرار و استمرار عادت است. احکامی مانند آتش می سوزاند، نان گرسنگی را رفع می کند، سنگ به سوی زمین سقوط می کند، همه از نوع تجربه و عادت هستند. این احکام برای کسی که بارها تجربه کرده یقین آورند ولی برای کسی که نخستین بار می بیند یقین آور نیست. تأثیر یک داروی مسهل نزد طبیب یقینی است نه برای غیر طبیب. در ادراک حسی با قضیه جزئی روبه رو هستیم مثلاً می بینیم که سنگی به زمین سقوط می کند ولی در تجربه با قضیه کلی روبه رو هستیم می گوئیم هر سنگی به زمین سقوط می کند. از نظر غزالی عقل توسط حواس، از تکرار حوادث و به کمک یک قیاس خفی (امر اتفافی استمرار ندارد) به حکم کلی می رسد. در اینجا به نظر غزالی این حکم عقلی، اطمینان آور است (غزالی، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۲۹۴؛ همو، بی تا، *محک النظر*، ص ۱۰۴-۱۰۳).

بر اساس مطالب فوق می توان گفت که غزالی منکر اصل علیت به این معنا که چیزی تصادفاً و بدون علت تحقق پیدا کند نیست و در بعد هستی شناختی رابطه ضروری بین علت هستی بخش و معلول را می پذیرد لذا از برهان حدوث برای اثبات خدا بهره می گیرد. آنچه مورد انکار اوست در ناحیه علل تأثیر گذار و نه هستی بخش است به این معنا که تأثیر یک ماده طبیعی بر دیگری را انکار می کند و سپس برای توجیه قابل پیش بینی بودن حوادث و نفی سفسطه در جهان طبیعت، عادت یا اراده مستمر خدا را بر تحقق اثر مطرح می کند و به نظر وی همین اراده مستمر الهی برای حکم به نظام مند بودن عالم طبیعت کافی است؛ چرا که عقل از تکرار حوادث به کمک یک قیاس خفی (الاتفافی لایدوم) به تلازم و ضرورت بین حوادث حکم می کند. البته سخن غزالی در اینجا قابل نقد است زیرا قاعده «الاتفافی لایدوم» در جایی جریان پیدا می کند که تأثیر اشیا بر

یکدیگر را بپذیریم در حالی که غزالی مانند سایر اشاعره هیچ تأثیر ذاتی و عرضی برای اشیا قائل نشده است.

عادت الله در حوزه معرفت

آیا نظریه عادت الله تنها در بین پدیده‌های مادی و عینی جاری است یا در عالم ذهن و علم و ادراک نیز جاری است؟

اشاعره در افعال انسان و علم و ادراک نیز عادت الله را جاری دانسته و معتقدند که افعال انسان و علم او، از ممکنات است و متعلق اراده خداست لذا خداوند پس از افاضه قدرت به انسان فعل را نیز صادر می‌کند (الاشعری، ص ۲۳). و در باب علم پس از نظر و تأمل انسان، بر اساس سنت و عادتش علم را به نفس افاضه می‌کند (الجرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۲۴۱ و ۲۴۶). البته غزالی این نظر اشاعره که علم به دنبال نظر از جانب خدا افاضه می‌شود را به گونه‌ای تفسیر کرده که با مبانی فلاسفه سازگار باشد.

همان‌طور که بیان شد غزالی در مرتبه حدس، مقدماتی را که در سایر موارد ادراک (حسی، خیالی و عقلی) وجود دارد منتفی دانست و اظهار داشت که در مرتبه حدس و کشف و الهام، علم اکتسابی تأثیر گذار نیست بلکه با تهذیب نفس و بر طرف شدن زنگار گناه، آینه قلب در برابر آینه لوح محفوظ قرار می‌گیرد و حقایق را دریافت می‌کند. وی به پیروی از فلاسفه در فرایند علم معتقد به مبدأ افاضه کننده صورت‌های علمی شده است. «چنانکه می‌گوید: کسی که به دلیل شدت صفای نفس و کمال اتصال به عالم عقل به مرتبه حدس رسیده صور علمی که در عقل فعال است به آن افاضه می‌شود» (غزالی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳).

بنا بر مطالب بیان شده معلوم می‌شود که غزالی از چالش‌هایی که ذکر شد غافل نبوده و لذا تلاش کرده با عادت ذهن و عادت الله، نظم و نظام هستی و فکری را توجیه کند. او در مسئله علم، جدای از تلاش انسان و در نهایت به تبع فلاسفه، علم را افاضه الهی دانسته است. اما به نظر می‌رسد که دلائل غزالی و اشاعره برای نفی سببیت و اثبات عادت الله از اتقان لازم برخوردار نیست. اولاً در امور طبیعی اگر اثر را به طبیعت شیء نسبت دهیم، منافاتی با توحید افعالی ندارد چرا که طبیعت تأثیر گذار اشیاء را نیز خداوند خلق کرده است. ثانیاً اراده مستمر الهی که از آن تعبیر به عادت الله می‌شود زمانی می‌تواند توجیه کننده رابطه نظام مند پدیده‌ها باشد که خدا را فاعل موجب و اراده خداوند را تخلف ناپذیر بدانیم و این با مبنای اشاعره سازگار نیست. ثالثاً نفی رابطه بین انسان و افعالش و جایگزینی عادت الله به جای سببیت مستلزم جبر است که لوازم عقلی

و شرعی باطلی از جمله نفی نظام حقوقی و کیفری در جوامع بشری، عبث بودن بعثت انبیا و تکلیف انسان و کیفر و پاداش اخروی دارد که در این مقاله مجال بحث آن نیست.

نتیجه

به رغم نسبت فلسفه ستیزی و کم توجهی به عقل و استدلال‌های عقلی به غزالی، با تتبع در آثار علمی وی خصوصاً در نفس شناسی به این نتیجه می‌رسیم که غزالی متکلمی کاملاً عقل گراست و مخالفی نه با منطق ارسطویی و نه فلسفه دارد. به اعتقاد او نظرات و استدلال‌های فلسفی اگر با دقت و رعایت شرایط ارائه شود هرگز با شریعت مخالفتی ندارد و حتی اگر جایی نظر شریعت با برهان قطعی عقلی تعارض پیدا کرد باید تقدم را به عقل داد و در چنین مواردی نظر شرع را بایستی تأویل نمود. او حتی در مواردی نظرات فلاسفه را در نفس شناسی با آیات قرآن تطبیق می‌کند یا آیات و احادیث را در تأیید آن نظرات به عنوان شاهد ذکر می‌کند. وی برای اعتبار بخشی اقسام قیاس منطقی نمونه‌هایی را از قرآن استنباط می‌کند و به گونه‌ای به منطق مشروعیت می‌بخشد. در نفس شناسی هر چند از تجربه حسی و گاه ذوق عرفانی استفاده می‌کند ولی اساس و مبنای نفس شناسی اش بر عقل و تحلیل‌ها و برهان‌های عقلی استوار شده است. او هر چند دلایل تجرد نفس را به نحو جدلی و با انگیزه خاصی در *تهافت الفلاسفه* مورد نقض قرار داده است، ولی اصل تجرد نفس را به عنوان مهم‌ترین مسئله در *علم النفس* تأیید می‌کند و حتی همان براهین فلسفی تجرد نفس ابن سینا را عیناً یا با تغییراتی باز سازی می‌کند. در سایر موضوع‌ها و مسائل در نفس شناسی مانند حدوث و بقای نفس و سعادت و کمال نفس نیز کاملاً تحت تأثیر فلاسفه به ویژه ابن سیناست. با وجود پابندی‌اش به برخی مبانی نظری اشاعره مانند نفی سببیت، در نفس شناسی آثار و لوازمی را به نفس نباتی، حیوانی و انسانی و قوای نفس نسبت می‌دهد و از برهان و استدلال عقلی برای اثبات تجرد، حدوث و بقای نفس استفاده می‌کند. چالش مهمی که مطرح می‌شود این است که با نفی سببیت و ضرورت علی چگونه می‌شود از برهان و استدلال عقلی بهره گرفت و آثاری را به نفس نسبت داد؟ به نظر غزالی با جایگزینی نظریه عادت به جای اصل سببیت این چالش قابل حل است. اما به نظر ما اشاعره و غزالی دلیل و توجیه قابل قبولی برای این نظریه ارائه نکرده‌اند.

یادداشت‌ها

۱. الحدس هو سرعه انتقال الذهن من المبادئ الى المطالب و يقابله الفكر و هو أدنى مراتب الكشف.
۲. أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشده الصفاء و كمال الاتصال بالمبادئ العقلية الى أن يشتغل حدساً في كل شيء فيرتسم فيه الصورة التي في العقل الفعال إما دفعه و اما قريباً من دفعه ارتساماً لا تقليدياً بل يقينياً مع الحدود الوسطى و البراهين اللائحه.
۳. هذه عاده ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال لا الرجال بالحق و العاقل يقتدى بقول امير المؤمنين على رضي الله عنه حيث قال لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف اهله.
۴. غير واف بكمال الغرض و ان العقل ليس مستقلاً بالاحاطه بجميع المطالب.
۵. ان تكف لسانك عن اهل القبله ما امكنت ما داموا قائلين: لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها... فان التكفير فيه خطر و السكوت لا خطر فيه.
۶. فهذا بايجاز ما فصلوه من القوى الحيوانيه و الانسانيه و طولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتيه اذ لا حاجه الى ذكرها في غرضنا و ليس شيء مما ذكروه مما يجب انكاره في الشرع فانها امور مشاهده، أجرى الله تعالى العاده فيها.
۷. أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشده الصفاء و كمال الاتصال بالمبادئ العقلية الى أن يشتغل حدساً في كل شيء فيرتسم فيه الصورة التي في العقل الفعال إما دفعه و اما قريباً من دفعه ارتساماً لا تقليدياً بل يقينياً.

منابع

- ابن سينا، ابو على، *الرساله الاضحويه*، تحقيق حسين خديو، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.
- ابن سينا، ابو على، *رساله في معرفة النفس و احوالها*، مصر، و كاله الصحافه العربيه، ۲۰۱۹.
- ابراهيمى دينانى، غلامحسين، *منطق و معرفت در نظر غزالي*، تهران، امير كبير، ۱۳۸۵.
- اشعري، ابوالحسن، *الابانه عن اصول الديانه*، قاهره، دار الانصار، ۱۲۹۷ ق.
- آشتياني، جلال الدين، *نقدى بر تهافت الفلاسفه*، قم، بوستان كتاب، ۱۳۷۸.
- الجرجاني، على بن محمد، *التعريفات*، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۹۸۳.
- الجرجاني، على بن محمد، *شرح المواقف*، تصحيح بدر الدين نعماني، ناشر الشريف الراضى، ۱۳۲۵ ق.

الشیرازی، صدر الدین، المبدأ و المعاد، تحقیق جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

غزالی، ابوحامد، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، مؤسسه النشر، ۱۳۸۲.

غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، تحقیق ابو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۲۰۰۲.

غزالی، ابوحامد، تهافت القلاستقه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، جامی، ۱۳۸۲.

غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.

غزالی، ابوحامد، مجموعه رسائل الامام الغزالی (الرساله اللدنيه)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.

غزالی، ابوحامد، محک النظر، تحقیق احمد فريد المزیدي، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

غزالی، ابوحامد، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، مصطفی عبد الله، دمشق، دارالحکمه، ۱۴۱۷ق.

غزالی، ابوحامد، القسطاس المستقیم، لبنان، دارالمشرق، ۲۰۰۷.

غزالی، ابوحامد، المستصفی فی علم الاصول، محمد سلیمان الاشقر، لبنان، مؤسسه الرساله، ۱۹۷۷.

غزالی، ابوحامد، معیار العلم فی علم المنطق، تحقیق سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۱.

غزالی، ابوحامد، المنقذ من الضلال، مصر، دار ابن خلدون، بی تا.

غزالی، ابوحامد، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۸۸ق.

غزالی، ابوحامد، کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، ج ۱، تهران، چاپخانه مرکزی، ۱۳۹۰.

نصر، سید حسین، غزالی شناسی، (گزیده مقالات) میثم کرمی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹.

The Place of Logic and Philosophy in Abu Hamid al-Ghazali's Psychology

Seyed Mohammad Javad Seyed Hashemi*
Mohammad Reza Karimi Vala**
Mohsen Izadi***

Abstract

Ghazali is one of the Islamic scholars with research works in the field of jurisprudence, ethics, theology and philosophy. Despite his alleged opposition to philosophy and philosophical thinking, his works shows, especially in topics related to psychology, that he is a rationalist thinker who has benefited from the methods and approaches of Islamic philosophers. In the present article, using a descriptive-analytical method, we have surveyed Ghazali's views on logic and philosophy and their application in psychology and we have come to the conclusion that, contrary to the opinion of some researchers who have considered Ghazali a strict anti-philosophy theologian, he

* PhD student, Department of Islamic teachings Faculty of Theology Qom University, Qom, Iran javadseyedhashemi@gmail.com

** Associate Professor, Department of Islamic teachings Faculty of Theology Qom University Qom, Qom, Iran r.karimivala@qom.ac.ir

*** Associate Professor, Department of Islamic teachings Faculty of Theology Qom University, Qom, Iran info@qom.ac.ir

should be considered a rationalist theologian who, in all stages of his life, even when he turned to Sufism, remained loyal to rational principles and methods and considered reason to be the most important criterion for the validity of any kind of knowledge. In psychology, he is totally influenced by peripatetic philosophy, and due to his strong attachment to Ibn Sina's philosophical method in psychology, he sometimes borrow words from his books to support his own views. He adheres to logical arguments and considers reason as the criterion for testing the validity of other means of knowledge, that is, tradition, experience and intuition. According to some of Ghazali's theoretical foundations such as the negation of causality between phenomena, it seems that, by replacing causality with the theory of habit of Allah, he has managed to solve some of the requirements of the negation of causality in psychology. But such a theory is not free of ambiguities and problems.

Keywords: *Ghazali, philosophy, logic, reason, psychology, tools of knowledge.*