

بررسی تطبیقی نفس انسان از دیدگاه امام خمینی و غزالی

محمد منصورزاد^۱

چکیده: نوشتار حاضر، بررسی تطبیقی بحث «نفس» از دیدگاه امام خمینی و غزالی را به عنوان یکی از مبانی انسان شناسی اندیشه سیاسی این دو اندیشمند احیاگر برعهده دارد. مباحث این مقاله دربارهٔ ملل نمودن این فرضیه است که: «در حالی که اندیشه سیاسی غزالی در پارادایم اندیشه سیاسی سنتی تحلیل پذیر است، اندیشه امام خمینی از شاخصهای اندیشه سیاسی سنتی فراتر می رود». کلیدواژه‌ها: محمد غزالی، امام خمینی، نفس انسانی، نفس ناطقه، انسان‌شناسی، فراستی.

مباحث مقاله حاضر در سه بخش سامان یافته اند: (۱) نفس از دیدگاه امام خمینی؛ (۲) نفس از دیدگاه غزالی؛ (۳) مقایسه تطبیقی بحث نفس از نگاه امام محمد غزالی و امام خمینی.

۱) **نفس از دیدگاه امام خمینی**
مطالب این بخش در دو قسمت جداگانه تنظیم یافته است: اول: نفس از نگاه امام خمینی؛ دوم: تحلیلی بر نتایج بحث نفس از نگاه امام خمینی.

الف) نفس از نگاه امام خمینی
اصطلاح «نفس» در آثار امام خمینی، در معانی گوناگون و با پسوندهای متفاوت آمده است. خصوصاً امام خمینی در کتاب «مصباح الیهاده الی الغلاله و الولایه»، نفس را تحت تعابیری چون «نفس

۱. محقق و مدرس حوزه و دانشگاه
e-mail: M_mansoornejhad@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۹ دریافت گردید و دو تاریخ ۱۳۸۷/۴/۲۲ مورد تأیید قرار گرفت.

رحمانی، «نفس کلیه»، «نفس جزئی»، «نفس الانسانی» و «النفس الناطقه» و... به کار برده است. واضح است که در بحث از نگاه انسان‌شناسانه امام خمینی، غایت طرح بحث، بیان نفس انسانی و نفس ناطقه از دیدگاه امام خمینی است، ولی از آنجا که این تعابیر مختلف نفس، به نحوی با یکدیگر مرتبطند، هر کدام از معانی یادشده نفس، اجمالاً مورد تأمل قرار می‌گیرند.

امام خمینی در مورد «نفس رحمانی» می‌نویسد:

اول من فلق الصبح الأزل و تجلی علی الآخر بعد الأول و خرق أستار الأسرار
هو المشیئة المطلقة و الظهور الغير المتعین ألی یتبر عنها... «النفس الرحمانی»
و النسخ الربوبی...^۱ (امام خمینی ۱۳۷۲: ۴۵).

یعنی اولین چیزی که در صبح ازل ظاهر شد و بعد از آن، دگر بار تجلی نمود و پرده‌های اسرار را درید، اوست مشیئت مطلقه و ظهور غیر قابل تعین، آن چیزی که از آن تعبیر به نفس رحمانی و دمیدن ربوبی می‌گردد...

در معنای دیگری، «نفس» معادل عقل گرفته شده «النفس إنما هو عقل»، که به صورت «شوق» تصور می‌گردد و چون نفس مشتاق برای سلوک و مشتاق این بود که افعالش ظاهر گردد، ابتدا از عالم اول حرکت کرد، سپس به عالم ثانی و سپس عالم ثالث رسید و عقل نیز از آن جدا نمی‌گشت (امام خمینی ۱۳۷۲: ۶۸). واضح است که مراد از این نفس و عقل، عقول و نفوس انسانی نیست.

امام خمینی در شرح کلمه نبی، که به معنای خبر آورنده است، از کمال‌الدین عبدالرزاق کاشی نقل کرده‌اند که:

الانباء الحقیقی الداتی الاولی لیس الا للروح الأعظم ألدی بعنه الله تعالی الی
النفس الکلیة اولاً، ثم الی النفوس الجزئیة ثانیاً (امام خمینی ۱۳۷۲: ۴۲).

معنای عبارت این است که خبر آوردند حقیقی ذاتاً و در مرتبه اول، جز روح اعظم نیست، آن روحی که خداوند تعالی به سوی نفوس کلیه ابتدا و سپس به سوی نفوس جزئی برانگیخت. در این تعبیر، بین نفوس کلی و نفوس جزئی و انسانی، رابطه‌ای برقرار می‌گردد.

از امام صادق^(ع) حدیثی نقل شده است که فرموده‌اند: خداوند در حالی بود که هیچ چیز نبود و او نورها را آفرید و نورالانوار را که نورها از آن روشنایی می‌گیرند، آفرید.

۱. به نفس رحمانی، فیض مقدس، وجود منبسط و... نیز گفته می‌شود.

امام خمینی در شرح این حدیث آورده‌اند: «یکون المراد من نور الأنوار هو العقل المجرد الأول؛ و من الأنوار النفوس الكلّیة؛ أو هی مع سائر العقول غیر العقل الأول» (امام خمینی ۱۳۷۲: ۶۳). مراد از نور الانوار، عقل مجرد اولی است و مراد از نورها، نفوس کلیه یا نفوس کلیه با سایر عقلها، غیر عقل اول است. واضح است که مراد از نفوس کلیه، نفوس بشری و نفوس ناطقه نیست. امام خمینی در تعلیل جایگاه و دسته‌بندی حکما و فلاسفه درباره‌ی جایگاه نفس معتقدند:

لَمَّا كَانَ نَظَرُهُمْ إِلَى الْكَثْرَةِ وَ حِفْظِ مَرَاتِبِ الْوُجُودِ مِنْ عَوَالِمِ الْقَيْبِ وَ الشَّهُودِ وَ تَرْتِيبِ الْأَسْبَابِ وَ الْمَسَبِّاتِ وَ الْعَوَالِمِ الْمُسَاعِدَاتِ وَ النَّازِلَاتِ، لِأَجْرَمِ يَحِقُّ لَهُمْ أَنْ يَقُولُوا بِصُدُورِ الْعَقْلِ الْمَجْرَدِ أَوَّلًا، ثُمَّ النَّفْسِ؛ إِلَى آخِرَةِ مَرَاتِبِ الْكَثْرَاتِ. فَإِنَّ مَقَامَ الْمَشِيئَةِ الْمَطْلُوقَةَ لِأَكْثَرِ فِيهِ؛ وَ أَيْمًا هِيَ تَحْتَقِقُ فِي الْمَرْتَبَةِ التَّالِيَةِ مِنْهُ، وَ هِيَ تَعْنِيَاتُهُ (امام خمینی ۱۳۷۲: ۶۵).

گرچه به قول امام خمینی، از نظر عرفا و اولیا — که هر چه را می‌بینند به وحدت متسبب می‌دانند — خیال در خیال است (امام خمینی ۱۳۷۲: ۶۶)، اما فلاسفه وقتی به کثرت نظر می‌کنند و مراتب وجود از عوالم غیب و شهود و سلسله مراتب اسباب و مسببات و عوالم متساعد و متنازل را مورد مذاقه قرار می‌دهند، به ناچار محقّق می‌گویند، عقل مجرد، در مرحله اول صادر شده و سپس نفس را در مرتبه اخیر از مراتب کثرتها می‌بینند.^۱

نفوس بشری و نفس ناطقه در این معنای یاد شده است که از جمله نفوس به شمار می‌رود و از عوالم بالاتر تغذیه می‌گردد و به جهت تعدّد و تکثّر و غیر مجرد بودن، در مرحله پایین‌تر از عقل اول (و عقل فَعَال و...)، قرار می‌گیرد و البته نفس در معنای ناطقه انسانی، متقدّم بر روح قرار می‌گیرد (امام خمینی ۱۳۷۲: ۷۷). امام خمینی در منبع دیگری، در توضیح بیشتر در مورد نفس انسانی آورده‌اند:

۱. فارابی، بنیانگذار فلسفه اسلامی، در طرح زیربنای مدینه فاضله، مبادی موجودات را در شش مرتبه اصلی خلاصه می‌کند: اول، ذات خدا که به نام سبب اول می‌نامد؛ دوم، اسباب ثانویه که فلاسفه آن را عقول و مجردات عقلی و نفس می‌دانند؛ سوم، عقل فَعَال که آخرین مرتبه موجودات ثنوی و حاکم بر طبیعت است؛ چهارم، نفس؛ پنجم، صورت؛ ششم، ماده. از نظر فارابی، نفس انسان نخست به صورت قوه ناطقه، از عقل فَعَال افاضه شده است و در انسان، علاوه بر قوه ناطقه، قوه نزوعیه و قوه متخیله و قوه حسّاسه هم افاضه شده است. البته او مبادی نفوس را متعدّد می‌داند، از جمله: نفوس اجسام سماوی، نفوس انسانها و نفوس حیوانات غیر ناطقه (فارابی ۱۳۷۱: ۳۳).

باید دانست که نفس انسانی، چون آینه‌ای است که در اول فطرت، مصفی و خالی از هر گونه کدورت و ظلمت است. پس اگر این آینه مصفای نورانی، با عالم اتوار و اسرار مواجه شود - که مناسب با جوهر ذات او است - کم کم از مقام نقص نورانیت به کمال روحانیت و نورانیت ترقی کند تا آنجا که از تمام انواع کدورت و ظلمات رهایی یابد... و اگر مرآت مصفای نفس را مواجه با عالم کدورت و ظلمت و دار طبیعت - که اسفل سافلین است - کند، به واسطه مخالف بودن آن با جوهر ذات او، که از عالم نور است، کم کم کدورت طبیعت در او اثر کند و او را ظلمانی و کدر کند و غبار و زنگار طبیعت وجه مرآت، ذات او را فراگیرد (امام خمینی ۱۳۸۲: ۲۷۱ - ۲۷۰).

امام خمینی در تحلیل افزایش حجب، در نفس انسانی^۱ به سه قوه اشاره دارند:

قوة شیطنت، که فروع آن عجب و کبر و طلب ریاست و خدعه و مکرو و نفاق و کذب و امثال آن است، و قوه غضب که خودسری و تجبر و افتخار و سرکشی و قتل و فحش و آزار خلق و امثال آن، از فروع آن است، و قوه شهوت، که شره و حرص و طمع و بخل و امثال آن از فروع آن است (امام خمینی ۱۳۸۲: ۸۴ - ۸۳).

امام خمینی در تقریر دیگری به تقسیم‌بندی سایر حکما اشاره دارند ولی آن را اینگونه توجیه می‌کنند:

نفس را دو قوه است: قوه ادراک و قوه تحریک. و هر یک از این دو را، به دو شعبه منقسم فرمودند. اما قوت ادراک منقسم شود به عقل نظری و عقل عملی؛ و اما قوت تحریک نیز منقسم شود به قوه دفع - که آن شعبه غضب است - و قوه جذب - که آن شهوت است - و تعدیل هر یک از این قوای

۱. سابقین از فلاسفه، نفس انسانی را در سه قوه متباین تحلیل می‌کردند: اول، قوه ناطقه (نفس ملکی)؛ دوم، قوه غضبیه (نفس مبعی)؛ و سوم، قوه شهوانی (نفس بهیمی)، که افراط و تفریط در انحراف است و اصل در رعایت حد اعتدال است. تفریط قوه ناطقه، بگله و افراط آن، سقه است و اعتدال آن حکمت. افراط در غضب، تهوّر و تفریط آن جبن و توسط در آن، شجاعت است. و افراط در قوه شهوت، شره و تفریط آن، خودم و اعتدال آن، عفت است. هنگامی که انسانی، اعتدال هر سه قوه را به دست آورد و حکیم، شجاع و عقیف بود، از این هماهنگی و اعتدال قوای سه‌گانه، فضیلت چهارمی به دست می‌آید که عدالت است. افراط این قوه چهارم، ظلم و تفریط آن، انظلام است. برای مطالعه تفصیلی ر.ک. (مدرسی ۱۳۷۱: ۱۹۲-۱۹۰؛ فارابی ۱۳۶۱: ۶۱-۶۰).

چهارگانه و خارج نمودن آنها را از حد افراط و تفریط، قضییتی است. پس حکمت عبارت است از: تعدیل قوه نظریه و تهذیب آن و عدالت عبارت است از: تعدیل قوه عملیه و تهذیب آن. و شجاعت عبارت است از: تعدیل قوه غضبیه و تهذیب آن. و عفت عبارت است از: تعدیل و تهذیب قوه شهویه (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۵۱).

امام خمینی سطوح نفس را نیز در سه نشئه می‌دیدند:

نشئه ملوک و دنیا که محط عبادات قالیّه است و نشئه ملکوت و برزخ که محلّ عبادات قلبیه و تهذیبات باطنیه است و نشئه جبروت و آخرت که مظهر عبادات روحیه و تجرید و تفرید و توحید است، تجلیات یک حقیقت قدسیه و مراتب یک بارقه الهیه است (امام خمینی ۱۳۸۲: ۶۸).

و معتقدند که:

هر یک از احکام نشئات سه‌گانه به رفیق خود سرایت کند، به مناسبت نشئه آن؛ مثلاً عبادات قالیّه شرعیّه، اگر به آداب صورتیه و باطنیه آید، مورث تهذیب باطن شود، بلکه بدر توحید و تجرید در روح افشاند؛ چنانچه تهذیب باطن قوه تعبد را قوی و به حقایق توحید و تجرید، انسان را می‌رساند، و سرّ توحید، باطن را مهذب و جنبه عبودیت را کامل نماید. از این جهت، انسان سالک باید در هر یک از نشئات ثلاثه نفس، قدم راسخ داشته باشد و از هیچ‌یک، هیچ‌گاه غفلت نکند (امام خمینی ۱۳۸۲: ۶۸).

ب) تحلیلی بر نتایج بحث نفس از نگاه امام خمینی

در تحلیل مختصری از دیدگاه امام خمینی درباره نفس، به نکات چندی می‌توان تأکید و اشاره داشت:

۱) تحلیل امام خمینی بر نفس، عمدتاً سازگار و متلائم با دیدگاه سایر حکما و فلاسفه اسلامی است و تنها در یک نکته، دست به ابداع مطلبی می‌زنند، که البته در آنجا نیز مبنای تقسیم‌بندی جدیدشان را توضیح می‌دهند و آن تحلیل، افزایش حجت در نفس انسانی، که در کنار قوه غضبیه و شهویه و سایرین، قوه شیطنت را نیز افزوده‌اند و از فروع آن، عجب، کبر و طلب ریاست و... را ذکر نموده‌اند.

۲) امام خمینی در زمینه نفس بحث کاملاً مستقل و مستوفایی ندارند و از این رو به رابطه عقل و نفس تصریح ندارند. ولی از آنجا که نفس ناطقه را در صورت رعایت اعتدال، منشأ حکمت می‌دانند، لذا می‌توان از این مطلب، این نکته را نتیجه گرفت که، خاستگاه و منشأ و بستر عقل بشری، نفس انسانی است.

۳) امام خمینی در طرح بحث نفس، از سویی مباحث جدی در نفوس غیر انسانی و مجرد دارند و از سوی دیگر، در طرح نفس بشری، توجه عمده ایشان، مباحث عرفانی، اخلاقی و سلوک و خودسازی و راههای اصلاح باطن بوده است. ولی نکته‌ای نیز در کنار آن مباحث، قابل استنتاج است که اگر نفس، چون آینه‌ای خالی از کدورت است، می‌تواند رو به سوی عالم انوار و اسرار داشته باشد و یا اینکه بالعکس، اگر مواجه با عالم کدورت و ظلمت و دار طبیعت که اسفل سافلین است شود، به آن سو سقوط می‌کند. پس این انسان است که سرنوشت خویش را رقم می‌زند و مرید است و مجبور نیست و البته این، همان مبنای مشهور شیعه در «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین» است، که در این بخش، امام مفصلاً بحث نموده و معتقدند که:

اگر کسی ممکن را شناخت که: وجود ممکن چیزی به جز ربط نیست، خواهد شناخت که فعلش نیز، با آنکه فعل او است در عین حال فعل خدا نیز هست پس جهان از آن جهت که ربط صرف و تعلق محض است ظهور قدرت خدا و اراده و علم و فعل او است و این همان امر بین الامرین... است (امام خمینی ۱۳۶۲: ۷۳).

دیدگاه امام در بحث مرید بودن نفس انسانی، درست نقطه مقابل اشاعره و معتزله است و از آنجا که غزالی گرایشاتی به اشاعره دارد، به دیدگاه اشاعره از نگاه امام اشاره می‌شود. ایشان با طرح اینکه، مهم‌ترین دلایل اشعری بر مدعایش، اوامر امتحانی و اعداریه (مثل مأمور شدن حضرت ابراهیم به ذبح اسماعیل و...) است، پاسخ امام خمینی آن است که:

اوامر و نواهی امتحانی و اعداری با دیگر اوامر و نواهی نه در مبادی با یکدیگر فرق دارند و نه در معنای امر و نهی، بلکه همه این اوامر و نواهی از آن رو که افعال اختیاری می‌باشند محتاجند بر اینکه مبادی افعال اختیاری در آنها نیز باشد از تصور گرفته تا تصمیم و عزم و حرکت دادن عضله زبان، همگی در همه اوامر و نواهی موجود است... همان طور که اوامر غیر امتحانی مسبق به مبادی است، اوامر امتحانی نیز به همان مبادی مسبق

است و در هر دو مورد یعنی امر امتحانی و امر حقیقی، امر در معنای خودش که طلب است استعمال شده است و فرق میان این دو دو داهی و انگیزه امر است (امام خمینی ۱۳۶۲: ۴۲-۴۱).

۴) امام خمینی، در مبانی انسان‌شناختی و خصوصاً در بحث مربوط به نفس، از مبانی اندیشه سنتی فاصله اساسی نگرفته‌اند و در عین حال، در مباحث سیاسی و تعامل حاکم و مردم، از برداشتهای غالب متفکرین اسلامی، فاصله جدی گرفته‌اند. اگر مباحث مربوط به انسان‌شناسی، «مبنا» و مباحث سیاسی، «بنا»ی ساخته شده بر آن اساس هستند، حداقل نتیجه‌ای که می‌توان از این بحث گرفت، آن است که از مبانی اندیشه و تفکر اندیشمندان اسلامی، لزوماً بنای واحد استنتاج نمی‌شود و در بعضی ابعاد و مثلاً مطالب مربوط به تعامل حاکم و مردم، این مبنا، قابلیت تأسیس و استنباط بناهای متعدد و حتی تازه را دارد و اندیشه سیاسی امام خمینی، از جمله شواهد فراستی در اندیشه سیاسی متفکران ایرانی - اسلامی است.

۲) نفس از دیدگاه امام محمد غزالی

مطالب این بخش نیز در دو قسمت تنظیم یافته اند: اول: نفس از نگاه غزالی؛ دوم: تحلیلی بر نتایج بحث نفس از نگاه غزالی.

الف) نفس از نگاه غزالی

از نظر غزالی، نفس دارای دو معنای خاص و عام است: منظور از نفس به معنای عام آن، عبارت از جوهر قائم بالذات در انسان است، از آن جهت که این جوهر، عبارت از حقیقت انسان می‌باشد. یعنی همان جوهری که حکما آن را نفس ناطقه می‌نامند و قرآن کریم از آن به نفس مطمئنه و روح تعبیر می‌کند و صوبه عنوان قلب را برای آن انتخاب کرده‌اند. تفاوت‌های این واژه‌ها از نظر غزالی صرفاً از لحاظ نام‌گذاری است، و گرنه در مفهوم و محتوای آنها هیچ‌گاه تفاوتی وجود ندارد. قلب و روح و نفس مطمئنه نام‌های نفس ناطقه‌اند و نفس ناطقه نیز عبارت از جوهری زنده و فعال و مدرک می‌باشد (ر.ک. غزالی، ص: ۱۴۱۴: ۶۰).

این جوهر مجرد عبارت از حقیقت انسان و مرکز و محل معقولات و تفکر و تشخیص و تأمل است، و همان نفس انسان و ذات او می‌باشد و بر حسب اختلافات احوال انسان دارای اوصاف و

عناوین مختلف می‌گردد، که سرانجام از نفس لوازمه و اثاره و مطمئنه سر بر می‌آورد (غزالی ۱۳۵۷ ج ۹: ۳). نفس با چنان مفهومی همان است که هر کسی با گفتن من، به همان اشاره می‌کند.

اما منظور از نفس به مفهوم خاص، که استعمال آن بر صوفیان غالب است، جامع نیروی غضب و شهوت انسان است. نفس با این مفهوم اصل و اساس صفات مذمومه و خویهای ناستوده انسان است که انسان موظف به مجاهدت با آن و درهم‌شکستنش می‌باشد و پیامبر (ص) در اشاره به همین نفس است که می‌فرماید: «اعدی عدوی نفسک الّتی بین جنییکه». یعنی دشمن‌ترین دشمنان تو، نفس تو است که میان دو پهلوی تو قرار دارد.

چنین نفسی عبارت از روح حیوانی است و شارع مقدّس با کلمه نفس، به قوه شهوانیه و قوه غضبیه اشاره دارد که این دو قوه از قلبی سرچشمه می‌گیرند که در میان دو پهلوی، یعنی در خود انسان جای دارد. در مقایسه میان دو نفس از نظر غزالی، او درباره نفس در معنای دوم می‌گوید:

رجوع او به حضرت الهی متصور نیست، چه او از خدای دور است و از خیل شیطان است، چون سکونت او تمام نباشد، ولیکن با نفس شهوانی ملامت نماید و بر وی اعتراض کند، آن را نفس لوازمه گویند... و اگر اعتراض نگذارد و متفاد شود و مفتضی شهوت و دواعی شیطان را فرمان برد، او را نفس اماره نامند... پس نفس به معنای دوم، به غایت نکوهیده است و به معنی اول ستوده، زیرا که نفس آدمی است، ای ذات و حقیقت او که داناست به باری تعالی و به دیگر معلومات (غزالی ۱۳۵۷ ج ۹: ۳)!

بحث حاضر با طرح اقسام نفس از دیدگاه غزالی ادامه می‌یابد. او در کتاب *مکارج القدس*، میان نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی، فرق می‌نهد و درباره هر یک بدین نحو توضیح

۱. لازم است ذکر گردد که در این نقل، کلمه اول و دوم عکس آن چیزی است که در احیاء علوم الدین آمده و همان محتوا متناسب با نفس در دو معنای نفس در متن تنظیم شده است. نکته قابل توجه دیگر آن است که بنا به قول عبدالکریم عثمان، نفس در معنای اول (جوهر قائم بالذات)، روحانی و مجرد است و حال آنکه نفس در معنای دوم (روح حیوانی)، مادی است (عثمان، ۱۳۶۰، ج ۱: ۱۸۲-۱۸۱). همین نویسنده، درباره ادله غزالی بر تجرد و روحانیت نفس، به موارد زیر اشاره می‌کند: (۱) نفس، ظرف و جایگاه معقولات است؛ (۲) قوه تجرید؛ (۳) ادراک بلاواسطه ذات؛ (۴) اگر نفس جسم باشد، استدلال بر ارتباط آن با بدن، محال خواهد بود؛ (۵) نفس تابع بدن نیست؛ (۶) ثبات نفس در عین تغییر و دگرگونی بدن؛ (۷) ادله‌ای که دارای مبنای دینی است (عثمان ۱۳۶۰: ۲۰۳-۱۸۸). درباره واژه نفس، وجود نفس، وحدت و بساطت نفس و... از نظر غزالی، بحث مستوفایی در کتاب *روضة القلوب* از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی (دقر اول) آمده است. همچنین در *روضة القلوب* (غزالی، ۱۳۱۴: ۳۲)، نیز از همین دو معنای نفس، سخن به میان آمده است.

می‌دهد: نفس نباتی: کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که تغذیه و نمو و تولیدمثل می‌کند؛ نفس حیوانی: کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که مدرک جزئیات و متحرک بالاراده است؛ نفس انسانی: کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از جهت انجام افعالی از روی اختیار عقلی و استنباط بالرأی و ادراک امور کلی (فاخوری ۱۳۵۸: ۵۶۳).

غزالی با تمایز میان نفس و جسد، درباره هر کدام از مراتب نفس یادشده با هم و در مورد

انسان، معتقد است:

می‌بینیم که اجسام نباتی تغذیه می‌کنند، نمو می‌کنند، تولیدمثل دارند، ریشه و شاخه می‌زنند و این معانی اگر به جسم مربوط می‌شود، لازم می‌آید که تمام اجسام چنین باشند... سپس به انسان می‌نگریم؛ می‌بینیم که همه خواص نبات و حیوان را دارد، ولی از آن جهت که می‌تواند چیزهایی را درک کند که خارج از حیطه حواس است، از قبیل اینکه کل، بزرگ‌تر از جزء است، از حیوان و نبات متمیز می‌شود. او جزئیات را به حواس خمس درک می‌کند و کلیات را به مشاعر عقلی. در حواس با حیوان شریک است و از حیث داشتن مشاعر عقلی، با آن فرق دارد. آنکه صورت کلیه را می‌پذیرد، جوهر است، نه عرض متعلق به جسم و نه دارای وضع است و نه آینه، بنابراین نتوان به آن اشاره کرد. پس وجود او برای حس از هر چیز مخفی‌تر است و برای عقل از هر چیز آشکارتر، پس وجود نفس ثابت شد (فاخوری ۱۳۵۸: ۵۶۳).

در کتاب *معراج السالكين* غزالی اجزاء انسان را به سه بخش تقسیم می‌کند: جسم، روح و نفس. جسم که ترکیبی از مواد و عناصر حامل برای روح و نفسش می‌باشد، و روح که آن در عروق و رگها ساری و جاری است، و نفس که جوهر قائم به خود بوده و در موضع و محل خاصی نیست. از نظر غزالی، آنچه فارق بین آدمی و حیوانات است، نفس است و اگر انسان نفس داشت، اما روح خلق شده برای حیوانات را نداشت، از کارهای حیوانات مثل خوردن و مجامعت، محروم می‌ماند و اگر حیوان نیز، نفس عطاشده به انسان را داشت، عاقل و مکلف می‌گردید (غزالی، ۱۴۱۴: ۶۳-۶۲).

در تقسیم‌بندی دیگری، غزالی در *کیمیای سعادت* معرفت نفس را با استناد به آیه و روایات، کلید معرفت خدا دانسته و می‌گوید، اگر می‌خواهی که نفست را بشناسی، بدان که تو از دو چیز هستی، اول که قلب و دوم که نفس و روح نامیده شده است، و حقیقت قلب را از عالم غیب

می‌داند (نه قلب در سینه چپ).^۱ در تمثیلی، در حالی که نفس را شهری فرض می‌کند، قلب پادشاه آن شهر است و کل اعضای جسمانی، لشکریان آن، عقل نیز وزیر آن است. در تعبیر دیگر، غزالی نفس را مرکب قلب می‌داند. در این منبع، اهتمام جدی در توجه و ارزش‌گذاری به قلب است (غزالی ج ۱۴۱۴: ۱۲۹-۱۲۴).

در مسأله مهم حادث یا قدیم‌بودن نفس بشری، که محل اختلاف اندیشمندان اسلامی نیز بوده است، غزالی از حدوث نفس سخن می‌گوید و توضیح می‌دهد که نفس، قبل از جسد موجود نیست، بلکه جسد جنین، چون برای قبول نفس صلاحیت یافت، خدای تعالی از عالم امر قوه‌ای ایجاد می‌کند، چنانکه درباره آن گفته است: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵)، «رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری: ۵۲)، «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹).

از این بیان، شاید برخی تصور کنند که روح، قدیم است و مخلوق نیست و این توهمی جاهلانه است. کسی که بگوید، نفس مخلوق نیست و مقصودش این باشد که نفس کمیت ندارد و تجزیه‌پذیر نیست، یا اینکه دارای حیث نیست، در اندیشه خود مصیب است، جز اینکه نفس مخلوق است، بدان معنی که حادث است، نه قدیم. زیرا حدوث روح بشری، متوقف است بر استعداد نطفه، همچنان که حدوث صورت در آئینه، متوقف است بر روشنی آئینه. هر چند صورت قبل از روشنی آئینه، موجود بوده است (غزالی ب ۱۴۱۴: ۳۸).

نویسندگان کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلامی با اعجاب مطرح می‌کنند که: «تعجب در این است که غزالی، با اینکه در نظریه فیض با فلاسفه به جدال برخاسته، ولی برای اثبات حدوث روح، خود بدان گرویده است».

همچنین از کتاب المضمون الصغیر نقل می‌کنند که:

فیض به معنی ریختن آب از ظرف بر دست نیست، بلکه مانند انتشار نور خورشید است بر دیوار، یا پیدا شدن صورت جسم است در آئینه، که نور بدون اینکه خورشید را ترک کند، بر دیوارها بتابد، و صورت بدون اینکه از صاحب خود جدا شود، در آئینه پدید گردد. همچنین وجود پروردگار، نور وجود را بر هر ماهیتی که قابل آن باشد، می‌تاباند و این است معنی فیض، و

۱. او در کتاب روضة المتلین، قلب را در هر دو معنای فوق (گوشت صنوبری‌شکل چه سینه، و دیگر، لطیفه رتانی و روحانی) به کار برده است (غزالی ب ۱۴۱۴: ۳۶).

نفس را خدا به طور مستقیم نیافریده، حدوث آن به واسطه نفوس فلکی است (فاخوری ۱۳۵۸: ۵۶۹).

ب) تحلیلی بر نتایج بحث نفس از نگاه غزالی

پس از طرح اقسام نفس و معانی نفس و جایگاه نفس در شخصیت آدمی و حادث بودن آن از دیدگاه امام محمد غزالی، بر نکات چندی به عنوان پایان بخش بحث حاضر می توان پای فشرده:

(۱) بحث «اراده» از نگاه غزالی، پیوند وثیقی با بحث نفس دارد. غزالی بین سه نوع اعمال و سه نوع نفس، به نحو زیر پیوند برقرار می کند:

۱-۱) نوعی از اعمال ارادی که دارای رنگ تهور و بی بندوباری و عدم ضبط و کنترل و میطره انگیزش و انعکاسات غریزی است (نفس اماره).

۱-۲) نوعی از اعمال که آمیخته با ضبط و کنترل و تعدیل و حکومت اراده ای است، که با ایده های عالی در ارتباط است (نفس مطمئنه).

۱-۳) نوعی دیگر که از نظر تصمیم گیری با تردید توأم است، که رنگ خاصی به شخصیت آدمی نمی دهد و در نتیجه، نمی توانیم داوری صحیح و مستقیمی درباره انعکاسات ارادی آن ارائه کنیم (نفس لوآمه)^۱ (غزالی ۱۳۵۷ ج ۳: ۶۲).

۲) اگر نفس با اراده و عمل مربوط است، غزالی در تحلیل دقیقی، به تفصیل از اعمال دل از آغاز ظهور آن تا ظهور عمل در جوارح، در چهار مرحله زیر سخن به میان آورده است: اول، چیزی که بر دل درآید، خاطر است، که آن را حدیث نفس گویند (در رابطه با این مرحله، فرد برای خاطر سوء، مؤاخذه نمی شود). دوّم، انگیزش یا رغبت یا میل است (این مرحله نیز مؤاخذه ندارد، چون داخل اختیار نیست). سوّم، حکم دل یا اعتقاد است (در این مرحله اگر اضطراری در بین باشد، مؤاخذه ندارد و اگر اختیاری باشد، دارد). چهارم، تصمیم و عزم و جزم تبت بر التفات یا هم نفس است^۲ (که این مرحله، چون قرین با اختیار است، در صورت تصمیم بر عمل سوء مؤاخذه دارد) (غزالی ۱۳۵۷ ج ۳: ۸۸-۸۶).

۱. شرح مطلب در: عثمان ۱۳۶۰: ۱۳۳-۱۳۲.

۲. عبدالکریم عثمان می گوید، بسیاری از روان شناسان کوشیدند، گامها و مراحل عمل ارادی را طبق ترتیب زیر رده بندی کنند: ۱) شعور و التفات به هدف و یا انگیزه؛ ۲) تروی و تأمل؛ ۳) عزم و تصمیم؛ ۴) اجرا و عمل. و سپس با دیدگاه غزالی تطبیق می دهد. برای مطالعه تفصیلی (ر.ک. به: عثمان ۱۳۶۰: ۱۲۴-۱۲۳).

اما غزالی بین اینکه چگونه از یک طرف، هر چه در عالم رخ می‌دهد، از پیش، ضروری و مقدر است و از طرف دیگر، انسان مسئول اعمال خویش است و شایسته جایی در بهشت و جهنم، که مستلزم آزادی اخلاقی کامل است، ارتباط برقرار نموده، از مبحث مراحل قبل از عمل، بدین نحو بهره برده شده که، دو مرحله نخست، یعنی حدیث نفس و میل و رغبت، خارج از نظارت و کنترل کامل انسان شمرده شده است. لذا نتیجه این می‌شود که گرچه در حصول میل و رغبت، مسئولیتی متوجه شخصی نیست، عقل او در تصمیم‌گیری و اراده او در تحسین آن تصمیم و اعمال آن، آزاد است. اینجا انسان در عمل، بر وفق میل خود، آزاد است، اما مهار کامل امیال از قدرت او بیرون است. بدین طریق است که غزالی می‌کوشد تا میان جبریه و قدریه، توفیق دهد (شریف، ۱۳۶۵: ۵۹).

۳) با همه معارضه غزالی با فلاسفه و خصوصاً بوعلی، غزالی در اثبات وجود نفس در کتاب *معارض القدر*، بنا به قول کتاب *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، از مشهورترین دلایل ابن‌سینا کمک گرفته است. یکی برهان استمرار است که می‌گوید:

تو می‌دانی که نفست از آن زمان که بوده، هیچ تبدیلی 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 يتحکّل برسد. پس نفس تو از جنس بدن نیست و موصوف به صفات بدن نمی‌باشد (فاخوری ۱۳۵۸: ۵۶۵).

همچنین از شیخ، برهان انسان پرنده را بدین شکل نقل کرده است که:

اگر تو تندرست باشی، بر هیچ آفتی و دور از صدمات و دیگر عوارض و آفات و هیچ چیز با اعضا و اجزای تو برخورد و تماس نداشته باشد و تو در هوا رها باشی، در این حالت، تو از امثیت و حقیقت خود غافل نیستی، حتی در خواب هم. پس هر که را فطانت و کیاست باشد، در یابد که خود جوهر است و مجرد است از ماده و علایق آن، و خود هیچ‌گاه از خویشتن خویش غایب نشود (فاخوری ۱۳۵۸: ۵۶۵).

۴) گرچه در بحث مراتب آدمیان اشاره شد که از نظر غزالی مردم از حیث صلاحیت و استعداد، تفاوت‌های بسیاری دارند، ولی از نگاه او، همه آنها استعداد درک حقایق را داشته و از این خصلت برخوردارند، زیرا نفس ناطقه، یک جوهر شریف و ربّانی است که از سایر جواهر به همین

خصلت ممتاز می‌گردد. او با توجه به آیاتی از جمله آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...» (احزاب: ۷۱)، نتیجه می‌گیرد که انسان با دارا بودن خوی و خصلت امانت‌داری، از سایر جواهر عالم ممتاز و مشخص گشته است. در نظر وی، این امانت که انسان بار سنگین آن را به دوش خود کشیده است، جز معرفت و توحید پروردگار، چیز دیگری نیست (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۵: ۱۸۵).

۵) پطروشفسکی در تحلیل مفصلی نفس و روح را در یک معنا به کار گرفته و می‌نویسد:

گرچه به گفته غزالی، طبیعت، روح ماهیت شبه‌خدایی داشت، ولی انعکاس روح الهی در همه ارواح، یکسان نیست و همچنان که سلسله مراتب عوالم ثلاثه (عالم ملک، جبروت و ملکوت)، وجود دارد، سه نوع روح یا نفس آدمی نیز هست. آدمیانی وجود دارند که تأثیر عالم محسوسات در نهاد ایشان، بر روحانیت ایشان تفوق دارد... و برای این کسان، تعلیمات عمومی دینی، اجباری است، حکم نان روزانه را دارد، زیرا که قادر نیستند، معنی باطنی کلام‌الله را دریابند. فلسفه برای ایشان، به منزله زهر است. غزالی می‌گوید که نباید همه اسرار عالیه دین و رازهای باطنی را برای ارواح پست گشود.

سپس تعلیل می‌کند:

تقسیمی که غزالی در مورد ارواح به سه قسمت قائل شد، مبتنی است بر استعداد آنها در زمینه فعالیت روحانی. با این وصف، چنین تقسیمی... ظاهراً انعکاسی است از سلسله مراتب سازمان پیشرفته جامعه فتودالی در قیافه دین، جامعه‌ای که قشرهای پایین و تابع و فرمانبردار به صورت زنده‌ای در مقابل طبقه عالی حاکمه قرار گرفته بودند (پطروشفسکی ۱۳۵۴: ۲۴۵-۲۴۶).

جدای از نگرش مارکسیستی پطروشفسکی (تأکید بر فتودالی بودن و...)، نگاه تحقیرآمیز به عوام و نگاه محترمانه به حکام، در آثار غزالی مشهود است و با گفتن سستی نیز هماهنگ است.

۳) مقایسه تطبیقی بحث نفس از نگاه امام محمد غزالی و امام خمینی

در اینجا ابتدا جدول تطبیقی بحث نفس ارائه شده و سپس به نکات ویژه موضوع اشاره می‌گردد.

جدول تطبیقی دیدگاه امام محمد غزالی و امام خمینی درباره نفس

افتراق دیدگاه دو اندیشمند	اشتراک دیدگاه دو اندیشمند	شاخص مقایسه متغیر مورد بحث
<p>۱) غزالی نفس را از زوایای مختلف مورد تقسیم‌بندی قرار داده است. امام خمینی با اینکه در بحث نفس گاهی توسعه در بحث نیز دارند، (مثلا نفس رحمانی، کلیه، جزئیه و ناطقه) ولی هرگز تفصیل انقسامات غزالی و نیز تکثر تقسیم‌بندیهای او را ندارد. غزالی نفس را گاه در سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی بحث نموده و گاه در دو قسم خاص (اصل و اساس صفات مذمومه) و عام (جوهر قائم بالذات در انسان) مورد مذاقه قرار داده است. گاه نفس را به عنوان جزئی از انسان در مقابل قلب و گاه به عنوان جزئی در مقابل دو جزء دیگر انسان، یعنی جسم و روح مورد بحث قرار داده است.</p> <p>۲) امام غزالی در تحلیل حالات نفس به قدری توانا عمل نموده که او را از مؤثرین علم روان‌شناسی قلمداد کرده‌اند. چنانچه در احیاء علوم، اعمال دل از آغاز تا ظهور را در چهار مرحله دسته‌بندی نموده که مرحله اول، حدیث نفس و مرحله دوم، میل و مرحله سوم، اعتقاد و مرحله چهارم، تصمیم و عزم است و در رابطه با مورد مؤاخذه قرار گرفتن یا نگرفتن نسبت به آنها فتوا داده است. در این ابعاد نیز غزالی نوآوری‌هایی دارد که امام خمینی در این مباحث توقف جدی ندارند.</p> <p>۳) از تفاوت سطوح نفوس آدمیان غزالی، مباحث تفاوت حقوق آدمیان در مباحث سیاسی نیز استنتاج شده و لذا همه بحث او از حکام است، نه از مردم، ولی از تفاوت سطوح نفوس آدمیان از نگاه امام خمینی، چنین نتیجه‌ای که مطابق گفتمان سنتی است، استخراج نشده، بلکه به تفصیل از حقوق آحاد مردم و اقشار جامعه در مقابل حکام سخن به میان افتاده که با گفتمان سنتی سخنپسندی نداشته و از آن فراتر می‌رود.</p>	<p>۱) در بحث نفس امام محمد غزالی و امام خمینی عمدتاً از مباحث قلمداد پیروی نموده و به ندرت صاحب ابتکارند.</p> <p>۲) غزالی از سه نوع روح متناسب با عوالم سه گانه ملک، جبروت و ملکوت بحث نموده است و امام خمینی نیز سطوح نفس را در سه نشئه ملک، ملکوت و جبروت مورد تأمل قرار داده است.</p>	مفهوم نفس

به عنوان حاصل بررسی مقایسه‌ای و مطابقتی‌ای بحث نفس از نگاه غزالی و امام خمینی و بر اساس جدول یادشده بر دو نکته تأکید می‌گردد:

۱) در بسیاری از مباحث مربوط به نفس هر دو متفکر، با اندک دخل و تصرفی همان مبانی سابقین را تکرار کرده‌اند. مثلاً آنجا که غزالی از سه نوع نفس اماره، لوامه و مطمئنه سخن به میان می‌آورد، سخن تازه‌ای نیست و یا آنجا که امام خمینی از نفس و دو قوه ادراکی (که عقل نظری و عملی از آن منتزع می‌شوند) و تحریکی (که قوه دفع و جذب محصولات آن هستند) بحث کرده و اینکه از تعدیل عقل نظری، حکمت و از تعدیل عقل عملی، عدالت و از تعدیل قوه دفع (غضب)، شجاعت و از تعدیل قوه جذب (شهوت)، عفت، استخراج می‌شود، معادل دیگر و تقریر تازه از همان فضایل چهارگانه قدما است. تنها در یکی از تقسیم‌بندیها از سه قوه‌ای که بر حجب نفس می‌افزیند، سخن به میان می‌آورند و در کنار غضب و شهوت، شیطنت را می‌افزایند که ابتکاری است.

۲) اگر فرضیه نوشتار، سستی بودن تفکر سیاسی غزالی و فراست‌ی بودن تفکر سیاسی امام خمینی، به قول پطروشفسکی، از تنوع سطوح نفوس آدمیان، غزالی تنوع حقوق و نقش حاکم نسبت به جامعه را نتیجه گرفته و لذا در تألیفات اساسی سیاسی او، مخاطب اصلی حکام هستند، نه مردم و اگر گاهی از مردم نیز سخنی به میان آمده، وظایف آنان را در مقابل حاکمان تقریر کرده است. حال آنکه از تنوع سطوح نفوس آدمیان، امام خمینی به نتیجه دیگری رسیده و از حقوق متقابل حاکم و مردم و بلکه از حقوق ویژه آحاد مردم سخن به میان آورده‌اند، حداقل نتیجه‌ای که از این تفاوت بنا از مبنای قریب به هم گرفته می‌شود، آن است که مبانی انسان‌شناسی قدما، الزاماً به نتیجه واحد منجر نمی‌گردد و قابلیت تغلیظ شدن به نفع حقوق بدنه جامعه و مردم را در مباحث سیاسی و اجتماعی دارد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵) *منطق و معرفت*، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر.
- امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۲) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- (۱۳۶۲) طلب و اراده، ترجمه و شرح سیداحمد فهری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۷۲) مصباح التهدیه الی الغلاله و الولایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بطروشفسکی، ایلیاباولوویچ. (۱۳۵۴) اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، چاپ چهارم، انتشارات پیام.
- شریف، میانمحمد. (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، مرکز نشر دانشگاهی.
- فاخوری، حنا و خلیل جر. (۱۳۵۸) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی-۲، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، انتشارات کتاب زمان.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۶۱) اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، کتابخانه طهوری.
- (۱۳۷۱) سیست مدینه، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عثمان، عبدالکریم. (۱۳۶۰) روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، ترجمه محمدباقر حجینی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- غزالی، محمد. (۱۳۵۷) احیاء علوم الدین (ربع منجیات)، ج ۳، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- (هـ ۱۴۱۴ هـ.ق.) رساله اللطیفه، مجموعه رسائل الامام الغزالی، لبنان: دار الکتب العلمیه.
- (ب ۱۴۱۴ هـ.ق.) روضة الطالبین، مجموعه رسائل الامام الغزالی، لبنان: دار الکتب العلمیه.
- (ج ۱۴۱۴ هـ.ق.) کیمیای سعادت، مجموعه رسائل الامام الغزالی، لبنان: دار الکتب العلمیه.
- (د ۱۴۱۴ هـ.ق.) موجبات الساکین، مجموعه رسائل الامام الغزالی، لبنان: دار الکتب العلمیه.
- مدرسی، محمدرضا. (۱۳۷۱) فلسفه اخلاقی، انتشارات سروش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی