

دکتر محمدعلی خالدبان

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد واحد گرگان

دوگانگی شخصیتی در حافظ

چکیده

وقتی بخواهیم وارد حوزه تفکر ایرانی و ادب فارسی بشویم، مشکل‌ترین کار، سخن گفتن درباره حافظ است. او درباره خود از یک معما حرف می‌زند ولی این تنها معمای او نیست، معمای ملت ایران، یا معمای بشریت است ولی آنچه ویژگی منحصر به فرد حافظ است و از این جهت هیچ کس دیگر نتوانسته است بر او یکه ای که او نشسته، بنشیند، شخصیت دوگانه اوست؛ یعنی هم قدسی و هم مردود، هم پاکدامن و هم سیاهکار، هم روشن‌بین و هم گمراه. این چه هنری است که توانسته این دوزخ را با هم جمع کند؟ حافظ یکی بیش نیست ولی جلوه‌های کلامی او دوگرایی عمقی انسان را به نمود می‌آورد، خود او نیز به این دوگانگی واقف بوده که می‌گوید:

«حافظم در مجلسی، دردی کشم در محفلی»

واژه‌های کلیدی:

دوگانگی شخصیتی، دوگانه اندیشی، وجدان آگاه و ناآگاه، پاکدامن و سیاهکار.

موضوع گفتار

موضوع گفتار حاضر، بررسی دوگانگی شخصیت در شعر و شخصیت حافظ است که نگارنده، این پدیده روانی را از دیدگاه‌های مختلف قرآنی، تاریخی و فلسفی بررسی نموده است.

روش تحقیق

روش تحقیق حاضر، روش توصیفی است و با استفاده از شیوه تحلیل محتوا، پدیده دوگانگی شخصیت در شعر حافظ بررسی شده است.

پرسش اساسی و فرضیه تحقیق

پرسش تحقیق حاضر، این است که آیا متفکران و نوابغ بی همتای عالم شعر و عرفان از تعدد شخصیتی یا دوگانگی شخصیتی برخوردار بوده‌اند و نگارنده در مطاوی این مقال، علت‌های پیدایش این پدیده را در شخصیت حافظ مورد مذاقه قرار داده است.

مقدمه

وقتی که سلسله درخشان و زنجیره به هم پیوسته فراز و فرود چشمه سار شعر فارسی و چهره‌های درخشان و شخصیت‌های بی‌همتای عالم عرفان و سلوک و شاهکارهای آنان را با دید وسیع و عمیق مورد مذاقه قرار می‌دهیم، در توالی جریان اندیشه و تداعی جوهر سیال معانی به نوعی تضاد فکری یا برزخ شخصیتی بر می‌خوریم و این رگه‌های تناقض در اوج پردازش معانی خود را نشان می‌دهد که از آن به دوگانگی شخصیتی یا تعدد شخصیتی تعبیر می‌کنند، البته این خصیصه تنها در شعر فارسی نیست بلکه در شعر عربی و حوزه ادبیات عرب نیز مشهود است و مثال آن متنبسی و ابوالعتمیه می‌باشد.

در قلمرو شعر فارسی مصادیق بارز این تضاد، شاعرانی هستند که در علوم الهیات نیز متبحر بوده‌اند، کسانی چون مولوی، سعدی، عطار، خاقانی و حافظ. وقتی که آثار این متفکران را بررسی می‌کنیم و بر کرسی استدلال می‌نشانیم، در می‌یابیم به همان اندازه که به دین و معرفت و خدا و سلوک و زهد و مسایل مربوط به عرفان و دیگر مسائل مربوط به الهیات پرداخته‌اند، از مسائل مربوط به خلاف شؤونات شرعی و دینی نیز سخن گفته‌اند و به اصطلاح، به شطحیات و گریز از هنجار، روی آورده‌اند که آقای دکتر «شفیعی کدکنی» در این باره می‌گوید:

«در این لحظه، هیچ تردیدی ندارم که هر هنرمند بزرگی، در مرکز وجودی خود، یک تناقض ناگزیر دارد. تناقضی که اگر روزی به ارتفاع یکی از دو نقیضین منجر شود، کار هنرمند نیز تمام است و دیگر از هنر چیزی جز مهارت‌های آن برایش باقی نخواهد ماند. کشف مرکز این تناقض‌ها در هنرمندان گاه بسیار دشوار است و چنان که جای دیگر بحث کرده‌ام، خاستگاه این تناقض همان «اراده عطف به آزادی» است که در کمون ذات انسان به ودیعت نهاده شده است. خلاقیت هنری، چیزی جز ظهورات گاه‌گاه این تناقض نیست. خیام، جلال‌الدین مولوی، حافظ و حتی فردوسی، گرفتار این تناقض بوده‌اند. ناصر خسرو کوشیده است که این تناقض را، آگاهانه، حل کند ولی ناخودآگاه از گوشه و کنار هنرش، این تناقض خود را نشان می‌دهد. محور این تناقض وجودی

هنرمندان، می‌تواند از امور فردی و شخصی سرچشمه بگیرد و می‌تواند در حوزه امور تاریخی و اجتماعی و ملی خود را بنمایاند و حتی در ورای مسایل مطرح شده، در حوزه الهیات هم این تناقض خود را نشان می‌دهد. اتفاقاً بهترین نمونه‌های این ظهورات به هنگامی است که تناقض در میدان الهیات، خود را جلوه‌گر می‌کند. ختام، حافظ و مولوی میدان اصلی هنرشان در تجلی تناقض‌های الهیاتی ذهن ایشان است. به همین دلیل، آن‌ها که در تفسیر شعر حافظ کوشیده اند با رفع یکی از دو سوی تناقض، شعر او را تفسیر کنند (الحادی محض یا مذهبی محض)، دورترین درک را از شعر او داشته‌اند. شاید یکی از عوامل اصلی عظمت هنرمندان همین نوع تناقضی باشد که در وجود ایشان خود را آشکار می‌کند. اخوان ثالث از این لحاظ هم، نمودار برجسته‌ای بود از یک هنرمند بزرگ که چندین تناقض را، تا آخر عمر در خود حمل می‌کرد و خوشبختانه هیچ‌گاه نتوانست خود را از شر آن‌ها نجات بخشد...» (شفیعی، ۱۳۷۳، ۴۲)^(۱)

و یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد حافظ دوگانگی یا دوگانه اندیشی است و از این جهت هیچ‌کس دیگر نتوانسته است بر اریکه‌ای که او نشسته بنشیند. حافظ دارای شخصیت دو گانه است؛ هم قدسی و هم مردود، هم پاکدامن و هم سیاهکار، هم روشن‌بین و هم گمراه. این چه هنری است که توانسته این دوزد را با هم جمع کند؟ حافظ یکی بیش نیست ولی جلوه‌های کلامی او دو گرانش عمقی انسان را به نمود می‌آورد، خود او نیز به این دوگانگی واقف بود، که می‌گوید:

«حافظم در مجلسی، دردی کشم در محفلی»، ابیات متعدّد در دیوان بر این کیفیت متعارض گواهی دارند؛ او از یک سو در ردیف «اولیاء الله» شناخته شده است که می‌توان از نفس او کسب گشایش کرد (لسان الغیب) و صاحب کرامت، کسی که قدسیان در آسمان شعر او را از بر می‌کنند ولی سوی دیگر هم هست که او را مستوجب طرد می‌دانند.

ابیات ذیل همگی گویای این ادعایند:

می‌خور که شیخ و حافظ و منتهی و محتسب چون نیک بگری همه تزویر می‌کنند



گر مسجد به خرابیات شدم خرده مگیر مجلس وعظ دراز است و زمان، خواهد شد

بیا که رونق این کارخانه کم نشود به زهد همچو تویی یا به فسق همچو منی

مقام اصلی ما گوشه خرابیات است خداهش خیر دهد آنکه این عمارت کرد

چه جای صحبت نامحرمست مجلس آنس سر پیاله بپوشان که خرقه پوش آمد

زخانقاه به میخانه می رود حافظ مگر زمستی زهد ریا به هوش آمد

«سعی سایه، ۱۳۷۶»^(۱)

و از این قبیل ابیات در دیوان او زیاد است، ریشه و خاستگاه این دوگانگی در چه می باشد؟ در این تحقیق، منشأ این تناقض از جهات مختلف تاریخی و فلسفی و اخلاقی مورد تحقیق قرار گرفته است و این مسووده، اندکی از آن می باشد و مبانی این مسئله روانی را از نظر متکلمین و فلاسفه بررسی کرده ایم و از دیدگاه قرآن و متکلمین بویژه از دیدگاه غزالی که در معرفت شناسی و روانشناسی یگانه مورد تحقیق قرار گرفته شده است.

دوگانگی شخصیتی از دیدگاه قرآن کریم

در قرآن کریم، آنجا که وقتی داستان خلقت آدم را نقل می کند، پس از سؤال فرشتگان که گمان می کردند آدم شرّ محض است، خداوند فرمود آنچه شما خیال می کنید به کلی اشتباه است، بلکه گفت من چیزهایی را می بینم که شما نمی بینید یعنی آنچه شما می بینید، درست است و من هم می بینم ولی چیزهایی را در ضمن می بینم که شما آنها را نمی بینید. قرآن مجید چنان که محسوس و مشهود نیز این چنین

است، نظام خلقت را نظام خیر می‌داند یعنی تصدیق می‌کند به اینکه در عالم، هم خیر وجود دارد و هم شرّ و این تجمع قوای خشم و شهوت و عقل و روح به نزاع طبیعی و فطری منتهی می‌شود و در آیات ذیل به این دوگانگی اشاره شده است:

خلق الانسان هلوعا، انه كان ظلوما جهولا، كان الانسان اكثر شبي جدلا، ولقد كرمنا بني آدم، و اذا الخير منوعا و اذا مسّه الشرّ جزوعا و... همگی از دوگانگی هستانی او حکایت دارد، از یک طرف نیز برای انسان شأن رفیع و مکرمتی منبع قایل است و او را واجد قابلیت‌ها و صلاحیت‌های متعالی می‌داند و او را منفوخ به نفخه روحانی و قدسی می‌خواند و در جاهای دیگر او را حریص و عجول و جهول نامیده است. این برخورد دوگانه ناظر به دوگانگی ماهوی و ولایت دورنگی بشری دارد و فلسفه اعطای آزادی و اختیار و خلافت الهی و غیره همگی مبتنی بر همین دوگانگی فطری است که ملای روم در آخر دفتر دوم مثنوی یادآور می‌شود:

توز کرمنا بنی آدم شوی هم به خشکی و هم به دریا پانهی

«استعلامی، ۱۳۷۲، ۵۰۱»^(۳)

زیرا اگر چنین نبود، آزادی برای او بی معنا و یا بی ارزش می‌بود. خداوند بر اساس همین اثبیت تکوینی به انسان او را بر ترمیم کاستی‌ها از آسیب‌های ناشی از ناراستی ضلع طبیعت خود و هم‌نوعانش توانا کرده است تا با شناخت و پرداخت آزادانه ضلع فطرت خویش، در نیل به مرتبت، خلافت الهی را که همانا کمال انسانی او نیز در دست‌یافتن به آن است، احراز نماید. آیات دیگری نیز متضمن بیان این دوگانگی شخصیتی انسانی‌اند، از قبیل فالحمها فجورها و تقواها، انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا، وهدیناه النجدین (ای سبیل الخیر و الشرا و الحق و الباطل)، در نتیجه از دیدگاه قرآن دوگانگی هستانی بشر ریشه در آفرینش و تکوین او دارد. اینکه چرا دوگانه آفریده شده است، مبتنی بر حکمت بالغه باری تعالی است تا انسان مرز مشترک میان فرشتگان و حیوانات باشد و محمل بار امانت گردد و در پایان می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری کنیم که حکمت الهی اقتضا می‌کرد، موجودی بیافریند که یک‌پارچه نباشد، نه مانند فرشتگان یکسره نور و نه مانند حیوانات یکسره ظلمت، بلکه مخلوطی از نور و ظلمت باشد، پس قرآن به دوگانگی تکوینی بشر قایل است.

ترکیب انسان از عقل و قلب از دیدگاه قرآن کریم

«واژه قلب» در قالب‌های مفرد و مشنی و جمع در قرآن بکار رفته است، استعمال و کاربرد واژه قلب در قرآن کریم، چنین می‌نمایند که اکثر معانی و مفاهیم آن بر پیرامون محور و مفهوم وجدان و عقل آدمی می‌چرخد، و به همین جهت است که قلب به عنوان محور و اساس فطرت سلیم و عواطف گوناگون اعم از عواطفی که بر پایه حبّ و علاقه و یا تقرّب مبتنی است، چهره می‌کند و می‌توان آن را مرکز و کانون رشد و هدایت و ایمان و علم و معارف و اراده و ضبط خویشتن داری به شمار آورد.

قلب به مفهوم کانون فطرت سلیم:

«يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء، ۸۹، ۸۸)

قلب به معنی کانون عبرت اندوزی و مرکز استدلال و ایمان:

«وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ» «تغابن، ۱۱»

قلب یا کانونی که دچار آلودگی می‌گردد:

«كَذَلِكَ نَسْأَلُكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ» (حجر، ۱۲)

قلب به معنی کانون عواطف گوناگون:

«وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً» (حدید، ۲۷)

کلمه عقل با همین قالب و ساختمان به هیچ وجه در قرآن به چشم نمی‌خورد، لکن قالب‌هایی از آن در ساختمان به صور مختلف در قرآن کریم جلب نظر می‌کند که همه آنها نمایانگر وجود عنصر تفکر و اندیشه در انسان است و آیات زیر نمونه‌ای از این سخن می‌باشد:

«يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره، ۷۵)

سخن خدا را می‌شنوند پس از آنکه درک کردند، تحریفش می‌نمایند.

«أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره، ۴۴)

آیا مردم را به نیکی توصیه و امر می‌کنید و خویشتن را فراموش می‌نمایید یا اینکه شما کتاب خدا را می‌خوانید، آیا نمی‌اندیشید؟

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک، ۱۰)

وگفتند اگر ما می‌شنیدیم (و گوش شنوا می‌داشتیم) و یا فکر می‌کردیم، در میان یاران لهیب آتش دوزخ نمی‌بودیم.
باید متذکر شد که مشتقاتی از افعال ریشه عقل در ۴۹ مورد از قرآن کریم به کار رفته است. (حجتی، ۱۳۷۱، ۹۸)^(۴)

مسأله انفکاک نفس از دیدگاه فیلسوفان

هر انسانی بی‌تردید، تمام اعضا و جوارح و حالات جسمی خود را به شخصیتی به نام (من) و یا (خود) نسبت می‌دهد و می‌گوید: دست من، بدن من و... با توجه به این‌که مضاف غیر از مضاف‌الیه است، روشن می‌شود که بدن و اعضا و جوارح بدنی، غیر از (من) است این برهان را فخر رازی در مفاتیح الغیب آورده است، سپس بر این برهان، اشکالی را مطرح می‌کند و خود بدان پاسخ می‌دهد:

ممکن است کسی بگوید: همان‌گونه که بدن و اعضای بدن را به (نفس) خود یا (من) نسبت می‌دهیم و می‌گوییم (ذات من) یا (نفس من) اگر اضافه، حکایت از تغایر مضاف با مضاف‌الیه دارد، باید در اینجا به تغایر نفس با من تن داد. بنابراین (من) همان نفس نیست. پاسخی که به این اشکال می‌دهد این است که قاعدتاً در این موارد، منظور از (ذات) و (نفس) مضاف، همان (بدن) است یعنی؛ منظور (ذات من) همان (بدن من) می‌باشد. در این صورت مشکلی در کار نخواهد بود و اگر منظور (ذات) همان (روح) و (من) باشد این اضافه را نمی‌پذیریم زیرا در واقع به منزله این است که بگوییم (نفس نفس) و یا (من من). (فخر رازی، ۱۳۶۵، ۶۴۴-۶۴۳)^(۵)

رابطه روح و بدن

یکی از پیچیده‌ترین مباحثی که در علم النفس مطرح است، مسأله کیفیت رابطه نفس با بدن است. پیچیدگی مسأله از اینجاست که نفس، موجودی است مجرد با ویژگی‌های خاص خویش، و بدن، موجودی است مادی و جسمانی با ویژگی‌هایی که در همه مادیات وجود دارد. سخن در این است که چگونه بین موجود مجرد و موجود مادی پیوند و اتحاد حقیقی برقرار می‌شود؟ در این مورد تا چه اندازه مکتب‌های گوناگون به

وجود آمده و نظریه‌هایی گوناگون پیدا شده و تا چه افراط و تفریط‌هایی پیش رفته‌اند؛ تا آنجا که عده‌ای نمودهای روانی و پدیده‌های نفسانی را خاصیت طبیعی و عاقلی ترکیبات ماده دانسته‌اند و منکر هر نوع (ثنویت) بین روح و بدن شده‌اند و برخی دیگر جسم و ماده را بی‌حقیقت و صرفاً نمایشی برای روح دانسته‌اند و از این راه، ثنویت روح و بدن را به خیال خود از میان برداشته‌اند، گروهی نیز از این تلاش‌ها خسته شده‌اند و تحقیق این بحث را از حدود قدرت بشر خارج دانسته‌اند. (مطهری، ۱۳۶۶، ۳۳) (۶)

در توجیه این واقعیت از دیر باز نظریاتی مطرح شده است که به عمده آنها اشاره می‌کنیم:

۱- نظریه اول، نظریه منسوب به افلاطون است که می‌گوید روح، جوهری است مجرد، قدیم و ازلی که پیش از تعلق به بدن، در عالم مجردات وجود داشته است هنگامی که نطفه انسانی مراحل تحوّل و نظری خویش را طی می‌کند و به صورت بدن کامل انسانی ظاهر می‌شود، روح و نفس از مرتبه علوی و غیبی خویش تنزل می‌کند و به بدن تعلق می‌گیرد.

این نظریه، یک نظریه صد درصد (ثنوی) است زیرا روح و بدن را دو جوهر منفصل و جدا و علاقه و ارتباط بین آنها را عرضی و اعتباری می‌داند، همانند علاقه و ارتباط مرغ با آشیانه و راکب با مرکب. بین این دو، هیچ علاقه جوهری و طبیعی که نشان‌دهنده نوعی وحدت و ارتباط ذاتی بین آنها باشد، نمی‌شناسد. دیری نپایید این نظریه به وسیله ارسطو، شاگرد افلاطون، رد شد. او متوجه این نکته شد که افلاطون و پیشینیان او بیشتر متوجه جنبه ثنویت و تباین امور روحی و امور بدنی شده‌اند و به جنبه وحدت و وابستگی روح و بدن توجهی نکرده‌اند.

ارسطو متوجه شد که نمی‌توان علاقه و وابستگی روح و بدن را سطحی انگاشت و از نوع مرغ و آشیانه و راکب و مرکب دانست. حتماً رابطه این دو عمیق تر و طبیعی تر از این است.

۲- دکارت فیلسوف معروف فرانسوی، طرح خاصی را در باب ثنویت و دوگانگی روح و بدن ابراز داشت که بعدها افکار، متوجه رد و قبول و اصلاح همان طرح شد. دکارت در سیر فکری خود، به آنجا رسید که خود را از اعتراف به سه حقیقت ناگزیر دید: خدا، نفس و جسم.

وی از این راه که نفس، فکر و شعور دارد و بعد ندارد، و جسم بعد دارد و فکر و شعور ندارد، معتقد شد که نفس و بدن دو چیزند.

اعتراضی که به حق به نظریه دکارت وارد شد و اولین بار هم خود اروپاییان این اعتراض را وارد کردند این است که او، تنها به بیان جنبه (ثنویت) وجوه اختلاف و تباین روح و بدن پرداخته است و دربارهٔ علاقه و ارتباطی که بین روح و بدن است هیچ گونه توضیحی نداده که چگونه رابطه‌ای است و چطور شد که این دو جوهر که به قول خود او در منتهای تباین و جدایی اند با یکدیگر همراه شدند. مسألهٔ مهم، در باب روح و بدن، بیان نوع علاقه و اتحاد و ارتباطی است که بین بدن از یک طرف و روح یا خواص روحی از طرف دیگر است. حقیقت این که، نظریهٔ دکارت در این باب به نوعی بازگشت به نظریه افلاطون است و ما را دوباره به یاد مرغ و آشیانه می‌اندازد. دکارت چون از یک سو به تصوّرات فطری و ذاتی قایل بود و از همان ابتدای امر، نفس را در قسمت‌هایی امر بالفعل می‌دانست، نظریه‌اش نزدیک به نظریهٔ افلاطون است و از سوی دیگر، نظریهٔ وی از لحاظ علاقه و ارتباط بین روح و بدن، همان اندازه کوتاه است که نظریهٔ افلاطون کوتاه بود. این رجعت و بازگشت به قهقرا بسیار گران تمام شد. رابطه و علاقهٔ ذاتی و طبیعی بدن از یک سو و روح و یا خواص روحی از سوی دیگر چیزی نبود که بتوان از آن چشم پوشید و تنها به اختلاف و تباین بین دو جسم و امور روحی قناعت کرد و فعالیت هوشمندان پس از دکارت، متوجه رابطه بین این دو شد.

۳- نظریهٔ دیگر در این باب، نظریهٔ ارسطو است. او رابطهٔ روح و بدن را از نوع علاقه صورت و ماده که خود مبدع آن است، دانست؛ با این تفاوت که قوهٔ عاقله چون مجرد است صورتی با ماده است نه در ماده. در فلسفهٔ ارسطو، از این که جوهر، قدیم و بالفعل است، اثری نمی‌یابیم. روح قدیم نیست، حادث است. در آغاز کار، قوه و استعداد محض است و هیچ‌گونه علم قبلی برایش حاصل نیست. همهٔ معلومات و اطلاعات خود را در این جهان از قوه به فعل می‌رساند. در فلسفهٔ ابن‌سینا نیز، همین مبنا با اندکی تفاوت منعکس است. در فلسفهٔ ارسطو و ابن‌سینا از آن ثنویت و جدایی و بیگانگی که در فلسفهٔ افلاطون بود، به مقدار زیادی کاسته شد.

پایهٔ این مطلب، روی نظریهٔ معروف ارسطویی (ماده و صورت) را کون و فساد گذاشت.

این نظریه هر چند نسبت به نظریه قبل، مزایایی داشته، به خصوص از این نظر که تنها به جنبه ثنویت و دوگانگی روح و بدن پرداخته و نوعی وحدت و ارتباط واقعی و جوهری میان روح و بدن قایل بوده بسیار قابل توجه است ولی در عین حال خالی از ابهام‌ها نبود.

۴- نظریه دیگر در این باب، نظریه صدرالمتألهین شیرازی است. وی از اصول نو، عالی و نیرومندی که تأسیس کرد، چنین نتیجه گرفت که علاوه بر حرکات ظاهری و عرض و همسویی که بر سطح عالم حکمفرما می‌باشند، یک حرکت عمقی و نامحسوس نیز بر جوهره عالم حکمفرماست و آن (حرکت جوهری) است که اصل این حرکتهای ظاهری و محسوس است. پیدایش و تکون انواع جسمانی بر اساس قانون حرکت است، نه کون و فساد، نفس و روح هم به نوبه خود محصول قانون حرکت اند.

مبدأ تکون نفس، ماده جسمانی است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی بپروراند که با ماورای طبیعت هم‌افق باشد. اساساً بین طبیعت و ماورای طبیعت، دیوار و حایل وجود ندارد و هیچ مانعی نیست که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل به موجود غیر مادی شود. (نیک زاد، ۱۳۷۸، ۱۵۱)^(۷)

دیدگاه غزالی درباره دوگانگی شخصیت آدمی و تحلیل او درباره صفات بشری

غزالی ریشه تضاد و تناقض آدمی را در تعدد صفات او می‌داند و معتقد است که انسان در آفرینش و ترکیب وجودش با چهار آمیزه همراه بوده و در نتیجه چهار نوع صفت و خصوصیت در نهاد او فراهم آمده است که عبارتند از حالات سبعیت، بهیمیت، شیطانیت و ربانیت.

غزالی در کتاب احیاء می‌نویسد: «نفس در بدن آدمی به منزله پادشاه و زمامدار در مملکت خود می‌باشد. کشور نفس عبارت از بدن انسان است زیرا بدن، قرارگاه و پایگاه و مملکت نفس است، جوارح و اعضا و قوای نفس به منزله پیشه‌وران و کارگران و کارگزاران او هستند و نیروی عقل به منزله مشیر ناصح و دلسوز و وزیر خردمند اوست. شهوات و تمایلات او به مثابه برده بدسیرت و فرومایه‌ای است که آذوقه را به شهر و

مملکت می‌آورد. و غضب و حمیت او به منزله رییس شرطه و شهربانی است. برده‌ای که آذوقه را به شهر می‌آورد، فریب کار و نیرنگ باز پلیدی است که سیمایی حق به جانب به خود گرفته است و به گونه‌ی یک اندرزدهنده چهره می‌کند ولی در زیر صورتک این چهره دلسوزمآبانه، با عقل که وزیری خردمند است در آراء و تدبیراتش بستیزد و این وزیر عاقل و مدبر از درگیری و ستیز این برده‌ی صحنه‌پرداز و مکار، هیچ‌گاه در امان نیست.

اگر والی و زمامدار کشور در تدبیر و اداره مملکت خود از همیاری فکری و تبادل نظر و مشورت و زیرش برخوردار باشد، چون صلاح و صواب در نقطه‌ی رای چنان برده‌ی فرومایه‌ای قرار دارد، از اشارات و نصیحت‌های دلسوز مآبانه این برده روی بر می‌تابد و در نتیجه صاحب شرطه، این برده را تنبیه و تأدیب می‌کند و او را تسلیم وزیر می‌نماید، و سرانجام او را پذیرای اوامر وزیر قرار می‌دهد. بنابراین والی و زمامدار مذکور از ناحیه وزیرش بر چنین برده‌ی پلید و ابتاع و انصارش تسلط می‌یابد، تا این برده به صورت سیاست شده، نه سیاست‌کننده و مأمور تحت تدبیر نه امر مدبر در آید. در چنان شرایطی است که امور مملکت زمامداری در صراط مستقیم خود قرار گرفته و از رهگذر آن در کشورش، عدل و داد سامان می‌یابد. نفس نیز اگر از عقل مدد گیرد و به مدد حمیت و غیرت غضب و تأدیب گردد و بر شهوت و تمایلات نفسانی چیره شود. (غزالی، ۱۳۶۲، ۵)^(۸)

غزالی درباره‌ی غضب می‌گوید: وقتی آتش غضب شعله‌ور می‌شود فرد خشمگین، بصیرت خود را از دست داده و نابینا می‌گردد و به علت شدت غلیان و جوشش خون، دودی انبوه و متراکم و ظلمانی به طرف مخ و مغز آدمی متصاعد می‌شود. (غزالی، ۱۳۶۲، ۱۳۲)

و خون واقعی در عروق و رگ‌ها می‌پراکند و به قسمت‌های فوقانی و بالایی اوج می‌گیرد، آنگونه که آب در دبگ می‌جوشد؛ و بدین‌سان به سوی چهره‌ی آدمی سرازیر می‌شود و گونه و چشم انسان سرخ فام می‌گردد. (غزالی، ۱۳۶۲، ۱۶۳)

اما در حالت حزن و اندوه می‌بینیم که به علت انقباض یافتن خون به جوف قلب، رنگ بدن آدمی زرد می‌شود. (غزالی، ۱۳۶۲، ۱۳۲)

نگاهی به اوضاع تاریخ عصر حافظ

حافظ هم عصر پادشاهانی متفاوت و با گرایش‌های مختلفی بوده است. «شاه ابواسحاق اینجو» یکی از معروفترین حکمرانان فارس بود، متولد سال ۷۲۱ هجری، پادشاه خوش قامت، خوب صورت، نیکخو، فروتن، شعر آشنا، دارای سخاوت و آزادمنشی و با این همه، به غایت، شادکام و شادخوار که آرام‌ترین روزگار حیات حافظ مقارن با حکومت او بود و او خود به خواجه ارادت می‌ورزید و او را می‌نواخت. (انجوی، ۱۳۴۶، ۷۲)^(۹)

قرینه‌هایی در دیوان حافظ وجود دارد که اگر حافظ حتی ندیم شاه شیخ نبوده، دست کم با دربار او دوستی و پیوستگی داشته است. شیراز در روزگار او از نظر شاعران، بهشت روی زمین دانسته می‌شد. آغاز عصر شاه شیخ، مقارن با روزگار جوانی خواجه بود و او که خود با شاه شیخ همسال و همدل و از حضورش خوشدل بود هرگز تصور زوال بی هنگام چنین دولت مستعجلی را به خویشتن راه نمی‌داد.

رقیب شاه شیخ یعنی امیر مبارزالدین محمد مظفری از خاندان آل مظفر ۲۰ سالی از شاه شیخ بزرگتر بود - تولدش ۷۰۰ هـ.ق، مکار و محیل. وی که در ابتدا حکومت میبید یزد را داشت و سپس سال‌ها بر یزد و کرمان، حکومت رانده بود همواره داعیه تصرف شیراز را داشت. او پس از سال‌ها رقابت و جنگ با شاه شیخ، سرانجام فارس را ضمیمه قلمرو خود کرد. امیر مبارزالدین چنان که حتی مورخان نزدیک به دستگاه او نوشته‌اند، مردی بی‌ادب، عامی، بددهان بود با عدم اعتدال و سبک مغزی بسیار و سخت در بند فسق و فجور و می‌خوارگی و در کمال تلون مزاج. این سخن معین‌الدین یزدی مورخ خاص او در بیان یکی از تحولات حال وی مشهور است: در دستگاه او گه، های و هوی مستان به تکبیر خدایپرستان مبدل می‌شد و گلبانگ می‌خوارگان به دعای دین‌داران تغییر می‌یافت. (یزدی، ۱۰۶)^(۱۰)

تظاهرات سخیف امیر مبارزالدین در دین‌داری، نمونه‌های بسیار عالی دارد. او پس از پنجاه سال تر دامنی از سر تصنع می‌کوشید تا جمعه‌ها پیاده به مسجد رود و یا خود تکیه‌گاه و مسجد می‌ساخت و امر و نهی شرعی می‌کرد و شراب‌خواران را حد می‌زد و حتی در همین تظاهر، کتاب‌های فلسفی را به بهانه کتب ضاله می‌سوزاند و همه این

حالات ظاهری و آلوده به خبث باطن، سبب شده بود تا او را «محتسب» لقب دهند. با توجه به شرایط موجود و فضای حاکم بر جامعه آن روزگار، شاعر و هنرمندی مانند حافظ بنا به رعایت مصالح، به دوگانگی شخصیتی روی می‌آورد، به گونه‌ای که هم رسالت خود را ادا کند و هم جان خود را حفظ نماید.

حافظ

حافظ، شاعر آفریده شده بود و یک شاعر انسانی، آنچه در وجود او گرد آمده بود از احساس لطیف و نیروی خیال و نگرش دقیق او به اشیا و به کار بردن اندیشه درهر چیزی و میل به تتبع جزئیات و درک درست و ذوق سلیم و صائب و ادراک جادوی موسیقی سبب شده بود که او را از میان دیگر شاعران بر تخت تفوق نشانند. بر این موهبت‌های طبیعی باید تحصیلات و آگاهی او را از معارف بشری افزود. روحیه آزادی‌طلبی و آزاد اندیشی که از این رهگذر بدو ارزانی شده بود، سبب شد که شاعر ما در شیپور رهایی از قیود سنتی بدمد و به صورت عامل فعالی در سوق دادن شعر فارسی به فضای گشاده و معانی جاودانه، در آید. نخستین چیزی که در شعر حافظ در برابر انسان آشکار می‌شود، وجدان اوست. آن وجدانی که در جویی از لطف و محبت غوطه‌ور است و چون زلالی صافی در مجرای آرامش و توازن دور از هر گونه انحرافی و عاری از هر فریاد و فغان رعشه آور روان است، آن روح شاعر است که از صفا و لطافت آفریده شده و قلب اوست که هیچ غل و غشی نمی‌شناسد و عشق او در نفس عطرآگینش، عتابی است که سخن در آن ذوب می‌شود، نامه‌ای است که فرستنده آن عشق است. رنجی که در بوته جسم گداخته شده و اشکی که به خون بدل گشته، همه طبیعت است که با روح شاعر راز می‌گوید، از یک شکوفه تا خورشیدی که روی در غروب دارد، تا بادبانی که در باد می‌لرزد تا ظلمتی که ماه به آن لبخند می‌زند، تا گنجشکی که در دست نغمه می‌سراید و جز اینها هر چه روح شاعر با آن هم‌آغوش است و دریچه‌های مهر خود را بر روی او گشوده است. اگر بخواهیم شعر حافظ را نیک بفهمیم باید همراه او در دو موضع ایستاد: موضع عشق و موضع الم. اما عشق در زندگی وجدانی او نقش مهمی بازی می‌کند، گام به گام همراه حافظ می‌آید و معانی خود را یک به یک به او می‌آموزد و

عناصر خود را در نفس او و بیرون از نفس او حل می‌کند. منشأ این عشق، چشمی است که می‌بیند و دلی است که از پی دیدار، عاشق می‌شود. عشق او عشقی عقیقانه است و از هر انحرافی به دور.

اما دردها و آلام که شیرۀ جان حافظ را کشیده بود، علل و عوامل بسیار داشت، چون ظلم و سرکشی حکام و سختگیری آنها بر آزادگان، زیستن در جایی که نه آزادگی‌اش بشناسند و نه شعرش را بفهمند و زبان‌های بزرگی به دوستان و یاران او رسیده بود و امراض و مصائب گوناگونی که بر خود چیره شده بود و آگاهی‌اش از درد و رنجی که نوع بشر تحمل می‌کرد و عشقی که در درونش شعله می‌کشید و او را توان آزاد ساختنش نبود. همه و همه‌ی اینها، دست به دست هم داده بودند تا شعر او درد آلود و درعین حال پر تپش و لبریز از عاطفه گردد. حافظ شاعر تاریخ و اجتماع است. در کنار شعر وجدانی او، اشعار تاریخی و اجتماعی هم می‌بینیم، این گونه اشعار نیز از زیبایی و شکوه‌مندی و حسن وصف و تحلیل که در شعر وجدانی او وجود دارد، برخوردار است. حافظ در برابر چهره‌های سرکش درنگ می‌کند و به تحلیل آنها می‌پردازد و درد را می‌جوید تا دارو مؤثر افتد و نتیجه می‌گیرد که ظلم و سرکشی حکام چیزی جز نتیجهٔ جهل و تسلیم مردم نیست.

در عصر عباسی به سبب فراهم بودن اسباب غنی و تنعم، دو جریان پدید آمد: یکی جریان لهو و عیش و نای و نوش و دیگر جریان زهد و پارسایی که متناقض با جریان نخستین بود و به منزلهٔ عکس‌العملی در برابر زیاده‌روی‌های آن به شمار می‌آمد. انقلاب عباسی درهای ثروت و قدرت را به روی قوم عرب گشود و از پی آن موج رفاه و تنعم سرتاسر بلاد را در بر گرفت و عیاشی و کام‌جویی و باده‌گساری تا سر حد بی‌بند و باری و هرزگی رواج یافت، که مظاهر آن را در شعر بشّار و ابونواس می‌توان مشاهده کرد. اما از سوی دیگر موج دیگری هم بلاد اسلامی را در بر گرفته بود که سرچشمهٔ آن ادیان و مسلک‌های مختلفی بودند که در بغداد به هم آمیخته و اکنون به همه اکناف امپراطوری به راه افتاده بود.

برخی تعالیم هندی، یهودی، مسیحی و اسلامی و غیر آن که مردم را به ترک باطایل و گرایش به آخرت و دوری از تمتعات زندگی فرا می‌خواندند، در جامعه اسلامی شیوه‌های زهد و پارسایی را رواج دادند. جامعهٔ عرب با این تعالیم بیگانه نبود، از این‌رو

به زودی با این تعالیم هم، خو گرفت. پیشوای این گرایش در این عصر ابوالعاهیه بود. او در برابر سرودهای غنایی و ابونواس قد علم کرد و به الحان تازه‌ای همانند آنها ولی در زهد و تحقیر دنیا و ذکر موت آواز برداشت. ابوالعاهیه در شعرهای خود دنیا را تحقیر کرده است، می‌گوید: دنیا شایسته آن نیست که بدان بپردازند و در طلبش بکوشند. دنیا مجموعه‌ای است از باطلیل فریب دهنده ناپایدار، پر از مکر و فریب. لبریز از رنج و نومیدیست. گاه ممکن است روی خوش نشان دهد و اسباب راحت را فراهم آورد ولی طولی نمی‌کشد که پایان کار آدمی به گور می‌انجامد و دیری نمی‌پاید که مرگ، خاطره انسان را حتی از دل نزدیک‌ترین کسانی می‌زداید.

مردم را چه می‌شود که از این حقایق غافل‌اند و در ورطه منکرات غوطه‌ور و در طلب مال به جد می‌کوشند و چون مالی به دست آورند از انفاق آن بی‌مناک‌اند و از قبح عمل خود، خود بی‌خبرند.

گویی که زندگی‌شان به قبر نمی‌انجامد و پس از عوالم قبر، زندگی دیگری در انتظارشان نیست. مردم باید به خود آیند و اوهام و مطامع و رغبت‌های باطله را از خود دور کنند و به راه خیر و سعادت یعنی راه دین قدم نهند و زندگی دنیا را با همه خواسته و لذایذش هیچ شمارند و به قسمت اندکی قانع باشند و به ضرورت اکتفا کنند و آنچه را افزون می‌آورند، در راه خدا انفاق کنند و بدان ثواب اخروی بخرند.

آنچه در خور توجه و اعتبار است، زندگی اخروی است و بهترین توشه‌ای که آدمی در این راه بر می‌دارد زهد و پرهیزگاری است. چنانچه ملاحظه افتاد، زهدیات ابوالعاهیه درسهای ارزشمندی را به همراه دارند، او به ما تعلیم می‌دهد که فریب دنیا را نخوریم و در طلب اغراض رذیله آن اسراف نوزیم و همواره دنیا را به میزان آخرت بسنجیم و از راه لهو و فجور دوری جویم و نیکوکاری پیشه سازیم.

اما این نکته نیز در خور ذکر است که ابوالعاهیه در تحقیر دنیا کار را به بدبینی می‌کشانند. چنان‌که در سراسر زندگی خود جز تاریکی و فنا هیچ نمی‌بیند و از این راه بذر نومیدی در دل‌های مردم می‌باشد و از جنبه‌های ارزشمند حیات غفلت می‌ورزد و گویی نمی‌داند که زندگی این دنیا راه وصول به سعادت اخروی است و در این عقیده چندان پای می‌فشارد که اگر آدمی آرای او را نصب العین سازد، باید خود را دست بسته، تسلیم خواری و مذلت سازد. (حنا الفاخوری، ۱۳۶۸، ۳۲۲)^(۱۱)

در عصر حافظ، اوضاع ادبی نیز در خور توجه است. ادیبان درخشان و سرشناس کتابت و شعرِ چوَنان آراسته، خواستاران فراوان داشتند حال اهمیّت آن را داشته باشند یا نه، اما این شکوفایی را به تقلید گرایشی شدید بود و به جمود و خشکی ممتاز، قریح اندک‌اندک بسته شد و شعر با همان سبک و سیرت معهود خویش در خاطر شاعران می‌چرخید و گویی تمام درهای آفاق نوین هنری بر رویش مسدود شده بود. تکرار همان معانی و مضامین قدیم شایع شد و سرقات شعری که بیانگر فقر ذوق و اندیشه بود، رواج گرفت. در کتابت هم، اقتباس و تضمین عملی رایج گردید.

حافظ هم‌چنان که نمونه کامل آزاد اندیشی در عصر خود بود، نمونه نتیجه این آزاداندیشی هم بود، بنابراین شخصیتی دوگانه داشت.

حافظ دارای دو شخصیت جدا از یکدیگر است. شخصیت آزاد اندیشی که غالباً زندگی درونی او بدان متّصف است و شخصیت مردمی و گاه آمیخته به مدح که در زندگی خصوصی او نمودار است. از این دو دیدگاه، خویشتن را سخت عزیز و مکرم می‌دارد و به مواهب علمی و ذوقی خود آگاه است و در ارج نهادن به آن مبالغه می‌کند. جز با بزرگان نمی‌نشیند و اگر آنان را مدح می‌گوید، از تملّق احتراز می‌ورزد و با شعر خود هیچ عطا و صلتی را برابر نمی‌داند. علاوه بر این‌ها، ناآرام و سرکش است. چون به زندگی شخصی باز می‌گردد جنبه دیگر تناقض در شخصیت وی آشکار می‌گردد. در این حال، مردی است ساده و با اخلاق و سجایای انسانی، در معاشرت خوش‌خوی و خوش روی و بزرگووار و همدم و همراز و از طرفی به طرب و بادیه‌گساری و تمتع از عیش سخت دل‌بسته.

درباره حافظ از زمان حیات شاعر تا به امروز پیرامون او سخنان متناقض گفته‌اند. بعضی او را در ردیف اولیای الهی می‌شمارند و گروهی دیگر شاعر و باده‌گساری عادی، البته در دیوان حافظ مواردی است مؤید هر دو نظر، اما برای رهایی از این تناقض باید گفت که در نفس او و در زندگی او عوامل گوناگونی بود که گاه او را به دنیا راغب می‌کرد و گاه از دنیا بیزار می‌نمود و او میان این دو گرایش در نوسان بود و نمی‌توانست بر یک حال قرار گیرد، از یک سو به عالم روحانی مشتاق بود و این خصلت و فطرت او بود و از سوی دیگر به راحت و رفاه و خوش‌خواری در زندگی که هرگز از اعتدال در نمی‌گذشت و به اسراف کاری و فجور نمی‌افتاد. ایام کودکی را در فقر و بینوایی

گذرانید و این ضربه ای بود بر روح لطیف او که دنیا و لذایذ آن مایوسش ساخت، ولی زمانی نگذشت که شعرش رواج یافت و خلفا و بزرگان درباری سیل عطایای خود را به سوی او روان ساختند. در این حال، دنیا در نظرش جلوه نمود و آغوش خود را به روی او بگشود. دروغا که این نیز دیری نباید مخصوصاً برخی از معاصران را می‌دید که غرق عیاشی و فجور هستند، او به کنج خلوت بیشتر می‌خزید تا آنجا که مصمم شد زهد، پیشه کند و مجرد از علایق دنیا زندگی کند، ظاهراً در تصمیم خود صادق بود و همواره میان این دو قطب در نوسان بود. بدین خاطر است که شعر او صورت واقعی روح و اراده اوست. حافظ در منهج فکری و شعری خود پیرو مکتب فلسفی معینی نیست. حتی آرای او هم بر چنین بنیانی مستقر نیستند. او خود به مذاهب و نحله‌های مختلفی سر کشیده ولی به صراحت از هیچ یک جانب‌داری نکرده و برای خود شیوه خاصی در فلسفه نگزیده. بنابراین، اندیشه‌های او چیزی جز یک سلسله مواظظ ادبی و تأملاتی شاعرانه در پیرامون زندگی و مرگ نیست که بیشتر مواد آن را، از احادیث دینی یا اعتقادی که میان اصحاب زهد و تصوّف شایع بوده است به چنگ آورده و البته از وسعت صدر و خویش‌شناری و دور اندیشی نیز برخوردار بوده است.

نتیجه

در بررسی دواوین شعری و شاهکارهای بزرگ ادبی به این نتیجه می‌رسیم که نوابغ ادبی و چهره‌های برجسته و ممتاز جهان علم و ادب از دوگانگی شخصیتی برخوردارند و در مرکز وجودشان یک تناقض وجود دارد و در میان نوابغ بی‌همتای عالم شعر و ادب، پیر فرزانه شیراز، حضرت حافظ، بیش از دیگران در بند این پدیده روانی بوده است و از آن جهت، که کس دیگر نتوانسته است بر اریکه ای که او نشسته، بنشیند، شخصیت دوگانه اوست: یعنی هم قدسی و هم مردود، هم پاکدامن هم سیاهکار، هم روشن بین و هم گمراه، این چه هنری است که توانسته است این دو ضد را با هم جمع کند؟ حافظ یکی بیش نیست، ولی جلوه‌های کلامی او دو گرایش عمقی انسان را به نمود می‌آورد. خود او نیز به این دوگانگی واقف بوده که می‌گوید: «حافظم در مجلسی، دردی کشم در محفلی...» ابیات متعدد در دیوان بر این کیفیت متعارض گواهی دارند. او از

یک‌سو «اولیاء‌الله» شناخته شده است که می‌توان از نفس او کسب گشایش کرد. (لسان‌الغیب) است و صاحب کرامت؛ کسی که قدسیان در آسمان، شعر او را از بر می‌کنند، ولی از سوی دیگر او را مستوجب طرد می‌دانند، این از آنجا ناشی شده است که خود ملت ایران دوگانه اندیش است، میان وجدان آگاه و ناآگاه او دیواره‌ای است، و حافظ به عنوان فرد اجلای سخنگوی وجدان ناآگاه ایرانی، این دو گانگی را بازتاب داده است. در این مقاله، بنیان‌ها و علت‌های مختلف این تناقض فکری را از زاویه‌های مختلف و دیدگاه‌های گوناگون قرآن و دینی و فلسفی و تاریخی بررسی نموده‌ایم و ثابت نمودیم که فیلسوفان به ثنویت و دوگانگی انسان از جسم و روح اعتقاد دارند و قرآن نیز دوگانگی تکوینی انسان را پذیرفته است و دیدگاه‌ها و اقوال مختلف را در این باره بررسی نموده‌ایم. ولی علاوه بر عوامل و علت‌های مختلف فلسفی و دینی، دوگانگی عوامل تاریخی دارد، از جمله آن عوامل تاریخی این که حافظ در یک دوران تاریخی منحط زندگی می‌کرده. شیراز عصر آل مظفر، باز مانده از دوره ایلخانی، مغول زده، محنت زده، آلوده به ترس و تزویر که تاریخ آن نیز، از جهت دیگر کلام او را پربار کرده، زیرا به او اجازه داده است که یک تجربه دست اول از دوران اختناق به دست آورد و به جهت اختناق و یکنواختی اجتماع و تعقیب و محاکمه‌های آن روزگار مجبور بوده‌اند که آنچه را که در دلشان بود در نهان بگویند و رفتار دوگانه داشته باشند و در بیان مافی‌الضمیر خود، به استعاره و مجاز و رمز روی بیاورند.

منابع و مآخذ

- ۱- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۹۷۹ق، دیوان حافظ، سعی سایه، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۷۶.
- ۲- حجتی، محمدباقر، روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، ج اول، ص ۹۸، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰.
- ۳- شفیعی کدکنی، محمدرضا، مجله ماهنامه حافظ، شماره ۶.
- ۴- غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ج ۱ و ۲، ۳، نشر الوعی حلب، چاپ اول.
- ۵- الفخوری، حنا، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، نشر توس، ۱۳۴۸.
- ۶- فخر رازی، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ج ۵، شرکت صحافیہ عثمانیہ، چاپ دوم، بیتا.
- ۷- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۳، مقالات فلسفی، تهران، نشر صدرا.
- ۸- معلم یزدی، جلال‌الدین، مواهب الہی، با تصحیح سعید نفیسی، ص ۱۰۶، نشر زوار، بدون تاریخ نشر.
- ۹- مقدمه دیوان حافظ، تصحیح ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، نشر علمی، ۱۳۴۶.
- ۱۰- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفترهای ۱ و ۲، تهران، نشر زوار، چاپ دوم.
- ۱۱- نیک‌نژاد، عباس، معرفت نفس از دیدگاه حکیمان، تهران، نشر حکمت، سال ۷۸.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی