

تأثیر پذیری ساحت عقیدتی از ساحت‌های غیر عقیدتی

با نظر به رابطه‌ی نفس و بدن از دید غزالی^۱

دکتر زهرا (میترا) پورسینا*

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائلی که پیش روی معرفت‌شناسان قرار دارد این است که آیا دستیابی انسان به معرفت تنها از رهگذر قابلیت‌های معرفتی‌اش میسر می‌شود یا حیثیت‌ها و ابعاد گوناگون وجود انسان در ارتباطی وثیق با ساحت معرفتی‌اش، آن را از تأثیرات مثبت و منفی خود متأثر می‌سازند.

این موضوع در مقاله‌ی پیش رو با تکیه بر اندیشه و نظام معرفت‌شناسی امام محمد غزالی تحلیل و بررسی شده است. در این تحلیل، روابط گوناگونی که میان ساحت‌های مختلف نفس برقرار می‌شود و تصویری از این روابط که سیر استکمالی انسان اقتضای آن را دارد مورد توجه قرار می‌گیرد و نشان داده می‌شود که این روابط و تأثیراتی که در هر شکلی از آن بر ساحت عقیدتی گذاشته می‌شود، نه فقط تأثیراتی میان ساحت‌های نفس، بلکه تأثیر و تأثراتی میان دو جنبه‌ی اصلی وجود انسان یعنی نفس و بدن نیز هست. بر اساس تأثیر و تأثر متقابلی که غزالی به صورت دوری میان نفس و بدن قائل است، هر فعل بدنی تأثیری در نفس بر جای می‌گذارد که خود آن تأثیر موجب پدید آمدن فعلی می‌شود. از آن جا که هر فعلی نشأت گرفته از معنایی در درون نفس است، هنگامی که این معنا در قالب فعل تجسم می‌یابد، آن معنا در درون نفس، جلوه‌ی بیشتری پیدا می‌کند و بنابراین بر آگاهی نفس افزوده می‌شود. این فرآیند با کمک تحلیل‌های اخلاقی - معرفتی غزالی در بحث شکل‌گیری فضایل از طریق تکرار افعال مناسب و نیز نقش معرفت‌بخشی طاعات، تبیین می‌گردد.

بدین جهت، باید گفت که تأثیرات ساحت‌های غیر عقیدتی نفس بر ساحت عقیدتی را نمی‌توان بدون توجه به رابطه‌ی نفس و بدن، مورد تحلیل و واکاوی قرار داد.

واژه‌های کلیدی: ۱- ساحت عقیدتی (معرفتی)، ۲- ساحت‌های غیر عقیدتی (عاطفی) -

ارادی)، ۳- نفس، ۴- بدن، ۶- غزالی.

۱. درآمد

مسئله‌ی تأثیرپذیری ساحت عقیدتی از ساحت‌های غیر عقیدتی مسئله‌ای بسیار جدی است که در دهه‌های اخیر، در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، بیش از پیش، بدان توجه شده است. تأکید ویلیام جیمز بر این‌که باورهای انسان در بسیاری از اوقات، متأثر از سرشت عاطفی - ارادی اوست و چنین نیست که همواره پشتوانه‌ی استدلالی داشته باشند (۱۰، صص: ۸-۱۱)، از دیدگاه معرفت‌شناسان، موضوعی به‌جد در خور بررسی و پی‌گیری است.

لیندا زاگزیسکی، معرفت‌شناس معاصر، که بیشتر به طرح و بسط نظریه‌ی معرفت‌شناسی فضیلت مشهور است، در بخشی از کتاب خود، *فضایل ذهن، پژوهشی در ماهیت فضیلت و مبانی اخلاقی معرفت*^۲ با مدد گرفتن از دیدگاه جیمز، می‌کوشد تا نشان دهد که این اعتقاد فیلسوفان، که برای رسیدن به معرفت همواره باید تأثیرات احساس‌ها و امیال را در شکل‌دهی به باورها حذف کرد، در کلیت خود صادق نیست. به اعتقاد او، صرف دخالت امیال در روند شناخت را نمی‌توان دلیلی برای دور شدن از واقعیت‌ها شمرد (۲۱، صص: ۵۷-۵۸). این موضوع در کتاب *عقل و قلب وین رایت*، که وی آن را *مقدمه‌ای بر نقد عقل انفعالی* می‌خواند، با تکیه بر نقش هدایت‌گر ساحت‌های عاطفی - ارادی از دیدگاه سه متفکر، یعنی جانانان ادواردز، جان هنری نیومن و ویلیام جیمز، بررسی می‌شود. وی در این کتاب، نشان می‌دهد که اگر جنبه‌های عاطفی - ارادی نفس به لحاظ اخلاقی، آراسته گردند، می‌توانند راهنمایان شایان اعتمادی برای رسیدن ساحت عقیدتی به حقیقت باشند (۱۸، ص: ۱۵۴).

چنین بررسی‌هایی بر این دیدگاه مبتنی است که معرفت‌شناسی به منزله‌ی علمی نه فقط از سنخ منطقی، بلکه از سنخ روان‌شناسی و اخلاق شمرده شود، که از سویی فرایند شکل‌گیری باورها و تعامل ساحت عقیدتی را با ساحت‌های غیرعقیدتی کندوکاو کند و از سوی دیگر، به جنبه‌های هنجاری و ارزشی باورها توجه کند (۲۱، ص: xiii؛ ۱۱، ج ۳، ص: ۳۶۵ و ۱۹، صص: ۲۰۰-۲۰۱). البته این دیدگاه در طول تاریخ نیز محل توجه بسیاری از اندیشمندان بوده و در آثار ایشان، تحت عنوان‌های مختلف ابراز شده است، اما پرسش‌ها و دیدگاه‌های جدید در معرفت‌شناسی معاصر، اقتضا دارد که چنان نظریه‌هایی از نو در معرض بازشناسی و تحلیل قرار گیرند. بر این اساس، استخراج و تحلیل دیدگاه غزالی، به منزله‌ی اندیشمندی که در آثار خود، عمیقاً و به نحوی نظام‌مند، به مسئله‌ی تأثیرگذاری سرشت عاطفی - ارادی بر جنبه‌ی عقلانی نفس پرداخته است، در بررسی‌های معرفت‌شناختی، حائز اهمیت است.

۲. تحلیل دیدگاه غزالی

بررسی دیدگاه غزالی درباره‌ی تأثیر ساحت‌های عاطفی و ارادی بر ساحت عقیدتی با عنایت

به تصویری که او از ماهیت انسان ارائه می‌دهد امکان‌پذیر است. سیری که غزالی برای یافتن راه رسیدن به معرفت طی کرد گویای این واقعیت است که دغدغه‌ی او برای رسیدن به معرفتی یقینی، که هم از شک پیراسته باشد هم از خطا، او را به تأمل در خصوص ماهیت انسان و طبیعت اولیه‌ی او سوق داد.

در واقع، هنگامی که غزالی از یک سو، به حوزه‌ی فکری متصوفه وارد می‌شود و این شیوه‌ی رسیدن به معرفت را بسیار متفاوت با سایر شیوه‌های کسب معرفت می‌بیند و از سوی دیگر، با تأمل بر این سخن پیامبر(ص) که «کل مولود یولد علی الفطره فابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه»^۳ (۵، اول، ص: ۳۱)، در این اندیشه فرومی‌رود که چرا انسان‌ها به باورهایی خلاف سرشت اولیه‌ی خود معتقد می‌شوند. او به این نتیجه می‌رسد که انسان در تحصیل باورهای خود، علاوه بر ساحت معرفتی‌اش، با سایر ابعاد خود نیز سر و کار پیدا می‌کند.

بنابراین درست است که غزالی بررسی‌های معرفت‌شناختی خود را از کندوکاو در ساحت معرفتی و قوای معرفتی انسان آغاز کرد و از همین راه به بررسی شیوه‌های فکری در زمان خود کشیده شد، اما چیزی که او را به پاسخ نزدیک کرد توجه کردن به سایر ابعاد وجودی انسان و نحوه‌ی ارتباط جنبه‌های گوناگون او با یک‌دیگر بود. به همین دلیل، هنگامی که به مطالعه در آثار گوناگون غزالی می‌پردازیم، شاهد تحلیل‌های ریزبینانه‌ی او درباره‌ی ابعاد گوناگون ماهیت انسان‌ایم.

غزالی در کتاب *معارج‌القدس*، معرفت خداوند را از طریق معرفت نفس پی‌جویی می‌کند و می‌کوشد تا از دیدگاهی روان‌شناختی و در حوزه‌ی فلسفه‌ی نفس، به بحث پیرامون ماهیت نفس، قوای آن، رابطه‌ی آن با بدن و مباحث مرتبط با آن‌ها بپردازد.^۴

به این ترتیب، برای نشان دادن چگونگی تأثیر ساحت‌های غیرعقیدتی بر ساحت عقیدتی، ابتدا لازم است تصویری را که غزالی از این حیث از ماهیت انسان ارائه می‌کند نشان دهیم، آن‌گاه ضمن روشن کردن جایگاه ساحت‌های نفسانی در این تصویر، به تحلیل تأثیر فوق‌بپردازیم.

۱.۲. ماهیت انسان

انسان از دید غزالی، از دو رکن نفس و بدن یا روح و جسم آفریده شده است، اما حقیقت و اصل ذات او نفس، روح یا قلب او است. نفس یا جان انسانی لطیفه‌ای ربانی و سری از اسرار الاهی (۲، اول، ص: ۶۸) و نفخه‌ای الاهی است که از جوهر ملائکه است (۵، اول، ص: ۸۷) و بنابراین نه به عالم خلق، بلکه به عالم امر (همان، ص: ۱۷) و عالم علوی (همان) تعلق دارد؛ او معتقد است که: «... دل از این عالم نیست بلکه از عالم ملکوت است» (همان، ص: ۲۹).

و می‌گوید: «آن روح که حقیقت و سرّ آدمی است وی را قرارگاهی است که از آن‌جا پدید آمده است و وطن وی آن‌جاست» (۵، اول، ص: ۱۱۰).

اما همین‌جا متعلق به عالم ملکوت به جسمی از عالم ملک تعلق می‌گیرد و به همین دلیل، گویی در بدن غریب است و رویش به سوی اصل و مرجعش است (۴، ص: ۶۲).

در واقع، معدن اصلی وی حضرت الوهیت است: «از آن‌جا آمده است و بدان‌جا باز خواهد رفت و اینجا به غربت آمده است به تجارت و حرّات»^۵ (۵، اول، صص: ۱۵ - ۱۶).

بدین بیان، روح از عالم علوی به عالم سفلی هبوط می‌کند و این هبوط «غریب است از طبیعت ذات وی» (۴، اول، ص: ۸۷). اما آنچه در این هبوط در نظر است «آن است تا از هدی زاد خویش برگردد، چنان‌که حق تعالی گفت: «قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم منى هدى، فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (ص/۷۱ و ۷۲) و این زاد همان است که او را در سیر، به سوی غایتش قرار می‌دهد: «معرفت صنع خداوند که او را به معرفت خدای تعالی راه می‌نماید» (۵، اول، ص: ۸۷).

این موضوع در مقاله‌ی «اندیشه‌ی غزالی در خصوص ماهیت انسان و اتحاد با خدا»^۶ از سوی سی. آر. آپر^۷ در مقایسه‌ی دیدگاه غزالی و متفکران مسیحی‌ای چون نیبر^۸ مورد توجه قرار می‌گیرد. وی می‌گوید در الاهیات مسیحی، یک هبوط وجود دارد و آن هبوط آدم است، ولی در الاهیات غزالی، هر فرد از بهشت هبوط می‌کند. یعنی غزالی به جای اعتقاد به الاهی بودن منشأ آدم و هبوط و پی‌آمدهای گناه بر هر یک از انسان‌ها، برای هر فرد انسانی، منشئی الاهی قائل است و هبوط را برای تجربه و کسب معرفت می‌داند، نه برای مجازات. با این‌که یک مسیحی انسان را به دلیل گناهش ساکن زمین می‌داند، برای غزالی، انسان به لحاظ ماهوی، به زمین تعلق ندارد و ماهیت اصلی او با این عالم بیگانه است. به همین دلیل، به نظر غزالی، انسان باید خود را از این عالم دنیوی بیرون بکشد و این کار را از این راه انجام دهد که فقط به آنچه ناظر به نفس است توجه کند و از نیازهای بدنی، فقط به نیازهای اصلی بپردازد (۱۷، ص: ۲۶ و ۸، صص: ۴۵-۴۶).

به نظر غزالی، عالی‌ترین غایتی که انسان در سیر استکمالی خویش به سوی آن روانه می‌شود معرفت خداوند و مشاهده‌ی جمال اوست و از آن‌جا که در این سیر، به ناچار به «راه گذر» به دنیا می‌آید و با بدن همراه می‌شود، علاوه بر اوصاف ذاتی خود، واجد اوصاف و خصایصی می‌شود که برای او عارضی‌اند. اوصاف ذاتی انسان همان اوصافی‌اند که با غایت نهایی‌اش مرتبط‌اند و اوصاف عارضی‌اش همان‌ها که در پی همراهی با بدن پیدا کرده است: «اما اوصاف تو دو قسم بود: یکی بُود به مشارکت قالب، چون گرسنگی و تشنگی و خواب و این بی معده و جسم راست نیاید... و یکی بُود که قالب را در آن شرکتی نبود، چون معرفت

خدای تعالی و جمال حضرت وی و شادی بدان؛ این صفت ذات است، با تو بماند... و اگر بدل این، جهل بُود به حق - تعالی - آن نیز صفت ذات توست؛ با تو بماند» (۵، اول، ص: ۸۶).

۲. ۱. ۱. جایگاه ساحت عقیدتی (معرفتی): تصویری که غزالی از ماهیت انسان ارائه می‌کند با محوریت ساحت روح ترسیم می‌شود که محور اصلی آن حیث معرفتی‌اش می‌باشد. او در هر یک از کتاب‌های *احیاء علوم الدین*، *کیمیای سعادت*، *معارج القدس* و *میزان العمل* که به ترسیم این تصویر می‌پردازد، به نوعی این اعتقاد خود را ابراز می‌دارد، چنان‌که در ابتدای کتاب *معارج*، آنگاه که به تبیین معانی الفاظ مترادف با «نفس» (یعنی قلب، روح و عقل) می‌پردازد، حقیقت ذاتی انسان را همان حیث معرفتی او معرفی می‌کند. چگونگی این معرفی نکاتی را پیش روی ما می‌گشاید که می‌توانند در تحلیل نحوه‌ی ارتباط این ساحت با سایر ساحت‌های نفسانی، سودمند باشند. او می‌گوید:

«نفس بر دو معنا اطلاق می‌شود... و مراد از [معنای] دوم حقیقت آدمی و ذات او است، او می‌دانیم که نفس هر چیز حقیقت آن است و آن جوهری است که محل معقولات^۱ و از عالم ملکوت و از عالم امر است...».

او در توضیح معنای دوم «قلب» و «روح» و معنای دوم و سوم «عقل» نیز می‌گوید: «و [معنای] دوم [قلب] (که ما درصدد بیان آنیم) همان روح انسانی است که حامل امانت الاهی و آراسته به معرفتی است که علم به فطرت، که با گفته‌ی «آری» به یگانگی [خداوند] گویا است، در آن جای گیر است؛ پس آن اصل آدمی و نهایت کائنات در عالم بازگشت است. خدای تعالی فرمود: «قل الروح من امر ربی»^۲ (اسراء/۸۵) و فرمود: «الا بذکر الله تطمئن القلوب»^۳ (رعد/۳۰)... اما روح... [به معنای دومی] به کار می‌رود که مراد از آن چیزی است که از امر خدای تعالی ابداع و صادر شده و جایگاه علوم و وحی و الهام است و از جنس ملائکه و جدا از عالم جسمانی و قائم به خود است... اما اطلاق دوم عقل این است که [عقل] به کار می‌رود، در حالی که مراد از آن نفس انسانی است و اطلاق سوم این است که به کار می‌رود در حالی که مراد از آن صفت نفس است، یعنی نسبت به نفس، مانند بینایی نسبت به چشم است و [نفس] به واسطه‌ی آن مستعد ادراک معقولات می‌شود، همان‌گونه که چشم به واسطه‌ی بینایی، مستعد ادراک محسوسات می‌شود... و هنگامی که ما در این کتاب، لفظ نفس و روح و قلب و عقل را اطلاق می‌کنیم، مرادمان نفس انسانی است که محل معقولات است» (۶، صص: ۱۵ - ۱۸).

این تعبیرهای غزالی در معرفی نفس انسانی، گویای این واقعیت مهم است که اصل حقیقت انسان و نقطه‌ی نهایی‌ای که او باید در سیر استکمالی خود، بدان دست یابد بر معرفت استوار می‌شود. اما آیا رسیدن به آن نقطه‌ی معرفتی بدون لحاظ کردن سایر ابعاد وجودی انسان، امکان‌پذیر است؟ بیاناتی که غزالی در ادامه‌ی سخن خود از معنای دوم «نفس» دارد راه

پاسخ‌گویی به پرسش فوق را باز می‌کند.

«... [نفس] بنا به اختلاف احوالی که بر آن عارض می‌شوند نام‌هایش متفاوت می‌گردد. پس اگر روی به راه صواب کند و آرامش‌های الهی بر آن نازل شود و وزش‌های فیض‌بخش الهی بر آن پی در پی گردد، به یاد خدای عزّ و جلّ اطمینان می‌یابد^{۱۲} و به معارف الهی سکون خاطر پیدا می‌کند^{۱۳} و به سوی بالاترین افق ملکّی به پرواز درمی‌آید. به همین جهت گفته می‌شود که نفسی آرام گرفته [= نفس مطمئنّه] است. خدای تعالی فرمود: «یا ایته‌ا النفس المطمئنّه، ارجعی الی ربّک راضیه مرضیه»^{۱۴} (فجر/ ۲۷ - ۲۸). و اگر با قوای خود و با لشکریان خود در جنگ و کارزار و کشمکش و نزاع باشد و جنگ در میان‌شان دستخوش فراز و نشیب شود و گاه بر آن‌ها غلبه یابد و گاه قوا بر آن غالب شوند^{۱۵}، حالتش به یکسان نخواهد بود.^{۱۶} پس گاهی به سوی عقول روی می‌کند. در این صورت، معقولات را دریافت می‌کند و بر طاعت‌ها استقرار می‌یابد و گاهی قوا بر آن استیلا می‌یابند، که در این حال، به ورطه‌ی مراتب چارپایان سقوط می‌کند، پس این نفس نفسی سرزنشگر [= نفس لوامه] است و این نفس همان حالت بیشتر مردم است. پس هر که به افق ملائکه بالا رود تا به علوم و فضیلت‌های نفسانی و اعمال نیکو آراسته گردد، ملکّی جسمانی است، زیرا از انسانیت بالاتر رفته و جز به جهت چهره‌ی ظاهری^{۱۷} با بشر مشابهتی ندارد و برای همین، خدای تعالی فرمود: «ما هذا بشراً ان هذا الا ملک کریم»^{۱۸} (یوسف/ ۳۱). و هر که بگذارد تا در ورطه‌ی چارپایان بیفتد، اگر [مثلاً] صورت سگ یا خر را ببذیرد، در عین این‌که راست‌قامت و سخن‌گو است، همان خواهد بود،^{۱۹} زیرا از فضیلت‌های انسانی جدا شده و جز به چهره‌ی ظاهری به انسان شباهتی ندارد و این همان نفس فرمان‌دهنده به بدی [= النفس الامّاره بالسّوء] است. ... و او از جمله انسان‌هایی است که در قول خدای تعالی یاد شده: «شیاطین الإنس و الجن یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غروراً» (انعام/ ۱۲)^{۲۰} و امیر المؤمنین علی، که خداوند از او خوشنود باد، فرمود: «یا اشباه الرجال و لا رجال»^{۲۱}، پس مانند این نفس را همواره بنده‌ی سنگ یا گل و لای یا چارپا یا [زن] کجاوه [نشین]^{۲۲} می‌بینی و این همان است که خداوند سبحان از او خبر داده و فرموده است: «ان النفس لامّاره بالسّوء»^{۲۳} (یوسف/ ۵۳) (۶، صص: ۱۵ - ۱۶).

همان‌گونه که در این متن ملاحظه می‌شود، غزالی نقطه‌ی مرکزی حقیقت انسان را بر ساحت معرفتی او استوار می‌کند، اما برای او حیثیت‌های دیگری، مادون حیث معرفتی‌اش، با عنوان «قوا» یا «لشکریان» نفس^{۲۴} قائل می‌شود که در کشاکش ارتباطی که با کانون وجود انسان پیدا می‌کنند، فعلیت‌های گوناگونی را برای نفس رقم می‌زنند. به بیان دیگر، انسان در درون خود، از یک سو، با ساحتی مواجه می‌شود که حقیقت ذاتی او را تشکیل می‌دهد، اما از سوی دیگر، جنبه‌های دیگری در خود می‌یابد که در تعامل با ساحت معرفتی، برای او اوضاع و

احوال متفاوتی پدید می‌آورند.

اگر نفس به راه صواب روی کند و در معرض فیض الاهی قرار گیرد، در معارف الاهی آرام می‌گیرد؛ یعنی هنگامی که رو به سوی عقول می‌کند، علاوه بر این که معقولات را دریافت می‌کند، بر طاعت‌ها استوار می‌شود و «به علوم و فضایل نفسانی و اعمال حسنه» آراسته می‌گردد (۶، صص: ۱۵ - ۱۶). و اگر قوا و لشکریانش بر او غلبه یابند، از فضیلت‌های انسانی دور می‌شود و به مرتبه‌ی چارپایان سقوط می‌کند. چنین نفسی دیگر نه به مراتب عالی‌هی معرفتی دست می‌یابد و نه به عالی‌ترین فضایل و افعال انسانی.

۲.۱.۲. جایگاه و ارتباط ساحت‌های وجودی انسان با یک‌دیگر: غزالی ارتباط‌هایی را که میان ابعاد گوناگون وجود انسان برقرار است از همان دریچه‌ی نگاه غایت‌شناسانه‌اش به ماهیت انسان مد نظر قرار می‌دهد. او در ترسیم تصویری از انسان، که گویای نوع ارتباط میان ابعاد گوناگون اوست، حیث معرفتی را در مرکز وجودش و سایر ابعاد را در پیرامون آن قرار می‌دهد و نام «لشکریان دل» یا «جنود قلب» بدان‌ها می‌دهد. «لشکریان دل» همان جنبه‌های جسمانی - روحانی وجود انسان‌اند که جز برای دستیابی او به غایت نهایی‌اش آفریده نشده‌اند. قلب بدین لشکریان از آن جهت نیازمند است که در سفری که برای آن آفریده شده به مَرکب و توشه نیاز دارد. این [سفر] سفر به سوی خدای سبحان و پیمودن منازل به سوی دیدار اوست و به سبب آن قلب‌ها آفریده شده‌اند. خدای تعالی فرمود: «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» و مَرکب آن [= قلب] بدن و توشه‌اش علم است و اسبابی که آن را به توشه می‌رسانند و آن را قادر می‌سازند که از آن [= علم] توشه برگیرد عمل صالح است و ممکن نیست که بنده به خدای سبحان برسد، مگر این‌که در بدن ساکن شود و از دنیا بگذرد، زیرا به ناچار، برای رسیدن به منزل دورتر، باید از منزل نزدیک‌تر گذشت (۲، سوم، ص: ۶).

بر این اساس، سفری که انسان باید بپیماید به سوی خدای سبحان و دیدار (یا مشاهده) او است؛ یعنی امری معرفتی، اما نه از نوع معرفتی استدلالی - عقلی، که ناظر به کارکرد عقل در سطح دانی است و توشه‌ای که باید در طی آن تحصیل کند «علم» یا همان معرفت است، اما معرفتی که نقطه‌ی آغاز تحصیل آن «دنیا» است و انتهایش همان معرفت خدای تعالی و مهم‌تر این‌که اسباب رسیدن به این توشه «عمل صالح» است؛ چیزی که نه با ساحت معرفتی، بلکه با ساحت‌های غیرمعرفتی سروکار پیدا می‌کند.

نکته‌ی دیگری که باید بدان توجه داشت این است که اشتیاق انسان به کسب معرفت، اشتیاقی جهت‌دار و در اصل، اشتیاقی به کسب معرفت نسبت به افعال، اوصاف و در نهایت، ذات خداوند است، نه صرفاً اشتیاقی عام. علی عیسی عثمان می‌گوید: «منشأ آن از آن جا [یعنی عالم امر] است و برای این‌که زندگی‌ای مناسب با خودش کند، نمی‌تواند بدون معرفت به آن نظامی

که ذاتاً بدان تعلق دارد آرام بگیرد. بدین معنا، هر بشری به‌ضرورت آرزومند معرفت به خدا است. او در اعماق [وجود] خود، از این آرزومندی آگاه است، زیرا «در اعماق آگاهی‌اش این پرسش را شنیده است: «آیا من پروردگارتان نیستم» و پاسخ «آری» بدان گفته است».^{۲۵}

اما چرا روح زندگی خود را در عالم بُعد [یا عالم ماده] آغاز می‌کند؟ زیرا این تنها طریق «کسب معرفت و تجربه» به نظام‌های متعدد در کل آفرینش است. به بیان دیگر، معرفت انسان به خداوند پس از زندگی در این عالم، غنی‌تر از معرفت او در حالتی است که هیچ به این عالم نمی‌آمد. معرفت او به افعال خدا در این عالم خَلق^{۲۶} (بعد) بدون زندگی کردن در آن و [بدون] این‌که جزئی از آن باشد ممکن نیست.

بنابراین، دغدغه‌ی فرد [انسانی] در جست‌وجویش برای حقیقت، تنها ناشی از شعفی نیست که در پی‌گیری‌های عقلانی به دست می‌آورد. خود کنجکاو می‌شود نه فقط چیزی ذاتی^{۲۷} است، بلکه حتی جهت غایت خود را نیز شامل می‌شود - «معرفت و تجربه»ی افعال الهی.

از یک سو، روح طالب بازگشت به منشأ خود است، از سوی دیگر، «علی‌رغم میل خود» به این عالم فرستاده شده است تا معرفتی غنی‌تر از خداوند به دست آورد (۱۳، صص: ۷۳-۷۴).

معنای زاده شدن انسان بر «فطرت» نیز از دید غزالی همین است. به اعتقاد غزالی، انسان‌ها در سرشت خود، طالب معرفت به خداوندند:

«و کل مولود یولد علی الفطره‌ی فابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه؛ و از عموم این شایستگی خبر داد حق - تعالی - بدین عبارت که گفت: «الست بربکم، قالوا بلی» (اعراف/۱۷۲). چنان‌که اگر کسی گوید که هر عاقل که با وی گویی «نه دو از یکی بیشتر است؟»، گوید که «بلی این سخن راست بود» - اگرچه همه عاقلی این به گوش نشنیده باشد و به زبان نگفته باشد، لیکن همه‌ی درون وی بدین تصدیق آکنده باشد - همچنان‌که این فطرت همه‌ی آدمیان است، معرفت ربوبیت نیز فطرت همه است» (۵، اول، ص: ۳۱).

پس حقیقت‌طلبی انسان بر این طلب ذاتی استوار می‌شود و آمدن انسان به دنیا و همراه شدن نفس او با بدن نیز در چنین جهتی قرار می‌گیرد.

به این ترتیب، هر آنچه در وجود انسان پدید آمده است با غایت فوق ارتباطی وثیق می‌یابد. اما از سوی دیگر، با این‌که همراهی نفس و بدن با یک‌دیگر برای دست‌یابی به غایت معرفتی مذکور است، اما مسائل عدیده‌ای در پی این همراهی پدید می‌آیند که توجه به آن‌ها نشان می‌دهد چگونه ممکن است ساحت عقیدتی انسان از آثار مثبت و منفی ساحت‌های عاطفی - ارادی‌اش تأثیر بپذیرد.

نخستین لازمه‌ی همراهی «نفس» و «بدن» پدید آمدن احساس‌ها و امیالی در ساحت نفسانی است که با نگاهبانی بدن مرتبند، یعنی «شهوت» و «غضب». این امیال از همان آغاز

تولد، با انسان همراه می‌شوند، پیش از آن که قوه‌ی عالمه‌ی انسانی یعنی «عقل» به ظهور برسد (۵، اول، ص: ۷۳). اما آیا این امیال تنها برای انسان چیزهایی را فراهم می‌آورند که لازمه‌ی کسب معرفت به این عالم است؟ یعنی صیانت از بدنی که حامل «حواس» است، حواسی که باید در خدمت «عقل» قرار گیرند؟ غزالی چه تبیینی از چگونگی رابطه‌ی نفس و بدن یا آنچه به اقتضای همراهی نفس با بدن در ساحت نفسانی انسان پدید می‌آید ارائه می‌کند؟

۲. ۱. ۳. رابطه‌ی نفس و بدن: غزالی میان نفس و بدن تأثیر و تأثری متقابل می‌بیند و معتقد است که «میان نفس و بدن ارتباطی عقلی^{۲۸} وجود دارد که [به جهت آن] هر یکی از آن دیگری متأثر می‌شود». چنانچه «آن‌گاه که نفس متذکر جنبه‌ی قدسی می‌شود، بدن می‌لرزد و مو بر اندامش راست می‌شود و نفس به همین نحو از مقتضیات [همراهی با] بدن، یعنی غضب و شهوت و حس و جز آن‌ها متأثر می‌گردد» (۶، ص: ۶۶ و ۷، ص: ۲۵۱).

به اعتقاد او: «... قلب، ... همچون عمارتی است که درهائی دارد و حال‌ها از هر دری واردش می‌شوند، ... محل ورود این آثاری که در قلب در هر حالی نو می‌شوند، اگر از ظاهر باشد، حواس پنج‌گانه است و اگر از باطن باشد، خیال و شهوت و غضب و اخلاقی است، که از مزاج انسان ترکیب شده است. پس اگر چیزی را با حواس ادراک کند، اثری از آن در قلب حاصل می‌شود؛ چنانچه هنگامی که مثلاً به دلیل زیاده خوردن و قوت در مزاج شهوت برانگیخته می‌شود، اثری از آن در قلب حاصل می‌گردد (۲، سوم، ص: ۲۹).

این تأثر نفس از مقتضیات همراهی^{۲۹} با بدن، عبارت از پدید آمدن حالات و اوصافی در نفس است، یعنی هر حرکتی که بکنی، صفتی در دل تو حاصل شود که آن در تو بماند و در صحبت تو بدان جهان آید (۵، اول، ص: ۲۴ و ۲، سوم، ص: ۶۴).

بنابراین میل به آنچه برای صیانت بدن لازم است، علاوه بر حاصل جسمانی‌اش (یعنی حفظ بدن)، حاصلی نفسانی هم به دنبال دارد که این حاصل نفسانی بسته به «حد التفات» و «چگونگی التفات» نفس متفاوت می‌شود. گاه انسان به سوی غذا می‌رود و از آن استفاده می‌کند تا سلامت بدن خود را تأمین کند، اما گاه به سوی آن می‌رود بی‌آن‌که به این هدف التفات بورزد و بنابر این، یا دستخوش زیاده‌روی می‌شود یا به نحوی، با عدم التفات به آنچه می‌خورد، در سلامت خود، ایجاد اختلال می‌کند. آن‌گاه این زیاده‌روی و عدم التفات و آن اعتدال و التفات دو حاصل متفاوت در نفس به بار می‌آورند. وصفی که نفس از کار نخست به خود می‌گیرد متفاوت است با وصفی که از کار دوم به خود می‌گیرد.

از اینجاست که بسته به روابط متفاوتی که میان ابعاد گوناگون انسان برقرار می‌شود، اوضاع و احوال متفاوتی در نفس پدید می‌آید و غزالی در آثار اخلاقی خود، توصیفات دقیقی از آن‌ها ارائه می‌کند. از یک سو، تصویری منطبق بر سیر استکمالی نفس ترسیم می‌کند و از سوی دیگر،

تصویرهای بسیار متعدد دیگری، که بسته به ارتباطهای متفاوت میان ابعاد گوناگون انسان، فعلیت‌های بسیار متفاوتی برای او پدید می‌آورند. وضعیت ساحت معرفتی و نوع باورها و چگونگی کارکرد عقل در هر یک از این موارد، چنانچه خواهیم دید، متفاوت خواهد بود.

۲.۲. ارتباط‌های گوناگون میان ساحت‌های نفسانی

تصویر منطبق بر سیر استکمالی نفس، که غزالی با تعبیرهای گوناگون، در آثار خود ترسیم می‌کند، از این قرار است: «... باید که [دل] پادشاهوار در صدر مملکت بنشیند و از حضرت الوهیت قبله و مقصد سازد و از آخرت وطن و قرارگاه سازد و از دنیا منزل سازد و از تن مرکب سازد و از دست و پای و اعضای خود شاگردان سازد و از عقل وزیر سازد و از شهوت کدخدای مال سازد و از غضب شحنه سازد و از حواس جاسوس سازد و هر یکی را بر عالمی دیگر موکل کند، تا اخبار آن عالم جمع همی‌کنند... و چون بینند که یکی از لشکر، چون شهوت و غضب و غیر آن، یاغی شد بر پادشاه و پای از فرمان و طاعت وی بیرون نهاد و راه بر وی بخواهد زدن، تدبیر آن کند که به کار وی مشغول باشد و قصد کشتن و شکستن وی نکند، که مملکت بی‌ایشان راست نیاید، بلکه تدبیر آن که ایشان را با حد طاعت آورد تا به سفری که در پیش دارد، باور باشند نه خصم و رفیق باشند نه دزد و راهزن» (۵، اول، ص: ۲۱).

همین مطلب در /حیاء نیز آمده، اما در آن جا به نکته‌ی لطیفی نیز تصریح می‌شود: «... و مجموع سعادت در آن این است که دیدار خدای تعالی را مقصدش و خانه‌ی آخرت را محل استقرارش و دنیا را منزلش و بدن را مرکبش و اندام را خدمتکارانش قرار دهد. آن‌گاه او، یعنی [قوه‌ی] مدرک‌ه‌ی انسان، در قلب استقرار یابد؛ قلبی که مانند پادشاه در وسط مملکتش است» (۲، سوم، ص: ۱۱).

این نکته‌ی اخیر بینش خوبی از دیدگاه غزالی برای ما فراهم می‌کند، زیرا می‌تواند اشاره‌ای به نسبت عقل و قلب و جایگاه قلب از دید او داشته باشد. غزالی در این بیان خود، اشاره می‌کند که پس از آن که انسان غایت خود را شناخت، باید سازه‌ی وجود خود را به نحوی ساماندهی کند که حیث معرفتی خود را در قلب، به منزله‌ی کانون اصلی و مرکز وجود خود، استقرار ببخشد. این نکته از آن جهت اهمیت دارد که بنا به بیان علی عیسی عثمان، «قلب» هم با عقل^{۳۰} ارتباط دارد و هم با بدن. از سویی، عقل آنچه را حواس از عالم بیرون دریافت می‌کنند عقلانی می‌کند و نتایج آن را به «قلب» انتقال می‌دهد و از سوی دیگر، بدن تجربه‌های فراوانی را بدان منتقل می‌سازد. این تجربه‌ها همان لذات و آلامی است که به منزله‌ی عواطف ناظر بر جنبه‌ی جسمانی، قلب را متأثر می‌سازند و نیز احساس برتری‌جویی‌ای است که به جهت جنبه‌ی ربوبی انسان، برای او پدید می‌آید و قلب را از خود متأثر می‌کند. با این که به گمان کسانی قلب مرکز احساس‌ها و عواطف انسان است، بینشی که غزالی (به تأسی از قرآن) دارد این است که قلب با

این‌که با جنبه‌های عاطفی انسانی ارتباط دارد، جایگاه عواطف محسوب نمی‌شود، بلکه قلب جایگاه معرفت است (۱۳، صص: XIX-XX).

عثمان این بینش را، که در تاریخ فرهنگ اسلامی ریشه دارد، این‌گونه بیان می‌کند: «قلب» در عربی، همواره به درونی‌ترین، مرموزترین و حقیقی‌ترین اندیشه‌ها^{۳۱}، یا به عبارت دیگر، عمیق‌ترین مبنای^{۳۲} سرشت شناختی انسان اشاره داشته است. واژه‌ی «قلب» در قرآن^{۳۳} و احادیث، غالباً به کار می‌رود تا بر جایگاه معرفت دلالت کند. این‌که این واژه باید به جای «ذهن» به کار برود تا بر معرفت دلالت کند، ویژگی بنیادی‌ای را در اندیشه‌ی اسلامی و نظرگاه عمومی آن را درباره‌ی واقعیت و معرفت آشکار می‌کند. با این‌که بُعد عاطفی انسان با قلب ارتباط دارد، قلب جایگاه این عواطف نیست.^{۳۴} عواطف و امیال قلب را با بدن مرتبط می‌سازند. بدین سان، سرشت فرومایه‌ی عاطفی انسان^{۳۵} ذاتاً با خود قلب بیگانه است ... این سرشت وجود دارد تا قلب به نیازهای بدن التفات ورزد و آن را به منزله‌ی «مانت‌دار» روح بیازماید^{۳۶} (۱۳، ص: ۸۳). توجه داشته باشیم که آنچه عثمان در این‌جا با عنوان سرشت عاطفی طرح می‌کند عبارت از عواطف ناظر به جنبه‌ی جسمانی انسان یا حیث حیوانی اوست. بنابراین عواطف و خواسته‌های انسانی، که ناظر بر جنبه‌ی اختصاصی نفس ناطقه است و محور افعال اخلاقی او به حساب می‌آیند، با جنبه‌ی عالی معرفتی نفس، هم‌سو و همراه می‌گردند و به همین جهت، عالی‌ترین غایت انسان، که معرفت خداوند است، با عشق به او و بندگی‌اش وحدت می‌یابند (۵، دوم، صص: ۱۸ - ۱۹). به این حیث، غرض عثمان از این‌که می‌گوید «قلب جایگاه این عواطف نیست»، تأکید بر محوریت نقش معرفتی قلب و آماده‌سازی آن برای دریافت عالی‌ترین فضیلت عرفانی، یعنی عشق به خداست.^{۳۷}

غزالی هنگامی‌که به بحث اوصاف اصلی اخلاقی در انسان می‌پردازد و پدیدآمدن آن‌ها را ناشی از ارتباطی معرفتی می‌کند که قلب با هریک از ابعاد وجودی‌اش (یا لشکریانش) پیدا می‌کند، برخی را جهت‌دهنده به سوی هلاکت و برخی را جهت‌دهنده به سوی سعادت معرفتی می‌کند: «اخلاق بهایم، اخلاق سباع، اخلاق شیاطین» انسان را به سوی هلاکت و «اخلاق ملائکه» او را به سوی سعادت می‌برد (۵، اول، ص: ۲۴).

این سخن‌گویای این واقعیت است که هر چینی‌شی که انسان میان ابعاد گوناگون وجود خود برقرار می‌کند، در مرکز وجودش؛ یعنی قلب، ویژگی‌ای پدید می‌آورد که این ویژگی حاصل مجموع آن ارتباطها است و از میان انواع این ارتباطها، آن ارتباطی که سعادت‌آور است و بر «اخلاق ملائکه» انطباق می‌یابد، استیلابخشی به جنبه‌ی معرفتی و در خدمت‌گیری آن جنبه‌های ناظر به ارتباط نفس با بدن در سایه‌ی توجه کامل به غایت نهایی است.

این توجه به غایت نهایی تا آنجا اهمیت می‌یابد که سرتاسر سیر استکمالی نفس در سایه‌ی آن شکل می‌گیرد و اجزای این سیر نیز بر همان اساس با یکدیگر مرتبط می‌شوند. در واقع، اگر انسان خود را به سوی غایت نهایی‌اش متوجه سازد، ابعاد گوناگون وجود او نیز به ایفای همان نقشی سوق می‌یابند که شأن خلقتشان اقتضا می‌کند. در این حالت است که مجموع وجود آدمی به نحوی سازماندهی می‌شود که اصلی‌ترین کانون وجود او، یعنی حیث معرفتی‌اش، به سوی کسب معرفت پیش می‌رود.

۲.۱.۲. دست‌یابی به معرفت یقینی مستلزم ضبط و مهار اخلاقی نفس: تحلیلی که

غزالی از تأثیر ساحت‌های غیر عقیدتی بر ساحت عقیدتی دارد و این اعتقاد که چگونگی حرکت‌های معرفتی انسان به احساس‌ها و خواسته‌های او و نقش عمیق غایت نهایی در چگونگی صورت‌بخشی به این احساس‌ها و خواسته‌ها بستگی کاملی دارد، موجب می‌شود که او برای ضبط نفس، به معنای ساماندهی، به ساحت‌های گوناگون نفس، بر اساس تصویر منطبق بر سیر استکمالی‌اش، اهمیت فوق‌العاده قائل باشد. از دید او، رسیدن به معرفت یقینی فقط با ضبط و مهار اخلاقی نفس تحصیل‌شدنی است.

مبنای تحلیلی که در اندیشه‌ی غزالی از این رأی می‌توان ارائه داد این است که فرایند تحصیل معرفت در درون نفسی شکل می‌گیرد که دارای ابعاد گوناگون است. هریک از این ابعاد برای نفس، استلزاماتی به همراه می‌آورد. اگر این استلزامات در طرحی فراگیر، که ابعاد گوناگون نفس را انسجام می‌بخشد و همه را در ارتباط کامل با کمال نهایی نفس، یک سوپه می‌سازد، هم‌جهت شوند، ساحت معرفتی نفس شأن وجودی خود را باز می‌یابد و انسان از سایر قوای خود نیز در جهت رسیدن به معرفت استفاده خواهد کرد. به بیان علی عیسی عثمان: «... دریافت واقعیت وابسته است به قابلیت صاحب معرفت و صاحب معرفت از هر جنبه‌ای از شخصیت خود متأثر می‌شود. انسان در همان حال که صاحب معرفت است، یک موجود است و [این] هر دو جنبه‌ی یک کل تفکیک‌ناپذیرند. در هر مرحله‌ای از سیر [نفسانی]، عمق بصیرت فرد و حدّ فهم او در وفاق با حالتی از وجود در کل مجموع شخصیت او است. آن چیزهایی که به مثابه‌ی «ابزار معرفت» شناخته می‌شوند، از جمله «ذهن»، مستقل از کل شخصیت نیستند و نمی‌توانند از سایر اجزای شخصیت جدا شوند، بدین عنوان که آن‌ها «قوای» معرفتی یا تنها چیزهایی‌اند که در برقراری تماس با واقعیت به حساب می‌آیند. افزون بر «قوای» معرفتی، همه‌ی جنبه‌های شخصیت - عادت‌ها، میل‌ها، عاطفه‌ها، خصیصه‌های شخصی، هدف‌ها و علاقه‌های شخصی - همگی در فرایند کسب معرفت دخالت دارند» (۱۳، ص: ۴۷).

التفات به این مهم شاکله‌بخش سرتاسر نظام معرفتی غزالی است. بدین جهت، طراحی نظام معرفتی از سوی او بر نظامی اخلاقی استوار می‌شود. این نظام اخلاقی رابطه‌ی همه‌ی اجزای

سرشت انسان را با یکدیگر و با غایت نهایی مدنظر قرار می‌دهد. در واقع، نظام معرفتی غزالی بر نظامی اخلاقی و آن هم بر شناختی عمیق از سرشت انسان استوار می‌شود و این چیزی است که هر نظام اخلاقی درستی بر پایه‌ی آن قرار می‌گیرد. م. عمر الدین در کتاب *فلسفه‌ی اخلاقی غزالی* می‌گوید: «هیچ نظام اخلاقی درستی بدون یک مبنای روان‌شناختی استوار، امکان‌پذیر نیست. اصول اخلاقی‌ای، مانند اصول اخلاقی رواقیون و زهدگرایان، بدین سبب شکست خورد که بر استنباط‌های نادرستی درباره‌ی روان‌شناسی بشر استوار بود، مثل این فرض که انسان ذاتاً موجودی عقلانی است و هیچ جنبه‌ی حیوانی‌ای ندارد. از سوی دیگر، مکتب‌هایی چون مکتب اپیکوریان نیز به این دلیل شکست خوردند که تنها جنبه‌ی حیوانی انسان را شناختند و غفلت ورزیدند از این که او موجودی عقلانی است. [اما] غزالی، به منزله‌ی اندیشمندی حقیقی، دست به بررسی سرشت روان‌شناختی انسان زد و دریافت که همه‌ی پدیده‌های روان‌شناختی [در او] ریشه در نفس دارد» (۱۶، ص: ۷۱).

به این حیث، اخلاق برای غزالی وسیله‌ای است برای رساندن نفس به معرفت یقینی (۱۳، ص: ۹۹) و این دو فرایند از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند:

«نه توانایی معرفت یافتن نه میل به خوب شدن، هیچ‌یک نمی‌تواند بدون آن دیگری به نحو کامل پیش برود. معرفت و اخلاق [از یکدیگر] تفکیک‌ناپذیرند و چگونگی یکی چگونگی آن دیگری را بازمی‌تاباند» (۱۳، صص: ۴۷-۴۸).

کاری که غزالی در ارائه‌ی نظام معرفتی خود انجام می‌دهد بر همین پایه استوار می‌شود. به همین جهت، او راه رسیدن به معرفت یقینی را بر دو بخش استوار می‌کند: یکی تعلّم و دیگری ریاضت» (۲، اول، ص: ۳۲).

تعلّم طالب معرفت را به معرفت‌هایی مکتسب از راه تجربه و تعقل مجهز می‌کند، که نردبان‌های صعود به معرفت‌های بالاترند. طالب معرفت در عین حال که به علوم ناشی از تجربه و تعقل نیازمند است، باید از آن‌ها عبور کند.

همه‌ی معرفتی که از راه «عقل» [به قلب] منتقل می‌شود و همه‌ی تجربه‌هایی که از راه فعالیت‌های «بدن» انتقال می‌یابند تنها آماراتی^{۳۸} (دلیل^{۳۹}، ج. دلالت) اند که اشاره به معرفت یقینی دارند. ... اما برای این که «روح» به معرفت یقینی برسد، «قلب» باید از دخالت «عقل» و تجربه‌های «بدن» رهایی یابد. عجیب آن که چنین رهایی‌ای از راه آنچه «عقل» و «بدن» به «قلب» انتقال می‌دهند به دست می‌آید. معرفت و تجربه‌هایی که از راه این دو منبع وارد می‌شوند لازم‌اند، برای این که «قلب» به تدریج معرفت به خودش را به دست آورد. هرچند از جایی به بعد، این معرفت «حجاب» است برای این که «قلب» به نهانی‌ترین ساحت‌های خود^{۴۰} معرفت پیدا کند؛ با این همه، «قلب» بدون این‌ها نمی‌تواند به معرفت یقینی برسد (۱۳، صص: XIX-XX).

خود توجه کردن به این که انسان برای رسیدن به معرفت یقینی نمی‌بایست در سطح معرفت‌های تجربی و عقلی باقی بماند و نباید آن‌ها را خود معرفت به حقیقت اشیا، آن‌گونه که هستند، بداند فقط با تحلیلی از ماهیت انسان به دست می‌آید که در آن، رابطه‌ی میان ابعاد گوناگون وجود او و این که ساحت معرفتی بی‌ارتباط با سایر ساحت‌های نفسانی نیست مد نظر قرار می‌گیرد. تحلیل‌های غزالی در این بحث، از سویی تحلیل‌هایی معرفت‌شناختی است و از سوی دیگر، تحلیل‌هایی در فلسفه‌ی نفس و اخلاق.

غزالی در تعیین خط‌مشی «تعلّم» نیز بر اساس نظامی اخلاقی و مبتنی بر فلسفه‌ی نفس خود عمل می‌کند. نظام اخلاقی غزالی نظامی غایت‌گرا است، زیرا ساختار وجود انسان را ساختاری غایت‌گرا می‌شناسد. بنابراین طریقه‌ی تعلّم را نیز بر همین اساس قرار می‌دهد؛ یعنی انواع علمی را که طالب معرفت حقیقی باید فراگیرد و تقدم و تأخری را که باید برایشان قائل شود، با نظر به غایت نهایی تنظیم می‌کند. بر این اساس، هنگامی که به تقسیم‌بندی علوم می‌پردازد، تقسیم‌بندی‌های گوناگون خود را با مبانی ارزشی در هم می‌آمیزد.

از جمله تقسیم‌بندی‌هایی که به نحوی آشکار، این طریقه‌ی عمل غزالی را نشان می‌دهند تقسیم‌بندی‌ای است که هنگام بیان وظایف متعلم در /حیاء متذکر می‌شود. او می‌گوید:

«وظیفه‌ی دهم [متعلم] این است که نسبت علوم را به مقصد بداند تا آنچه را رفیع و نزدیک است بر آنچه دور است و آنچه را اهمیت دارد بر غیر آن مقدم بدارد - و آنچه اهمیت دارد به معنای چیزی است که برای تو اهمیت داشته باشد - و چیزی جز شأن تو در دنیا و آخرت نیست که برای تو مهم باشد. ... و مقصود به جز دیدار خدای تعالی نیست که همه‌ی نعمت‌ها در آن است، ولو این که قدر آن را در این عالم، جز اندکی نمی‌شناسند. و علوم در نسبت با سعادت دیدار خدای سبحان و نظر کردن به وجه کریم او - مرادم نظری است که پیامبران خواستار آن بودند و آن را می‌فهمیدند نه آنچه به فهم عوام و متکلمان تبادر یافته - سه مرتبه دارد ... قسمی [از اقسام علوم] همچون آماده کردن توشه و راحله و خریدن شتر [در سفر حج] است و آن عبارت از علم طب و فقه و آن چیزی است که به مصالح بدن در دنیا تعلق دارد و قسمی همچون رهروی بادیه‌ها و پشت سر گذاشتن گردنه‌ها است، که این همان پاک کردن درون از تیرگی‌های صفات و برآمدن از گردنه‌های بلند است که به جز اهل توفیق، سایرین از متقدمان و متأخران از آن عاجز ماندند، پس این رهروی راه است و تحصیل علم آن همچون تحصیل علم جهت‌های راه و منزل‌های آن است و همچنان که علم^{۴۱} و راه‌های بادیه‌ها بدون رهروی آن‌ها بی‌نیاز [مان] نمی‌کند، علم تهذیب اخلاق نیز بدون همراهی تهذیب، بی‌نیاز [مان] نمی‌کند. اما این همراهی بدون علم ناممکن است و قسم سوم همچون خود حج و ارکان آن است و این همان علم به خدای تعالی و صفات او و ملائکه‌ی او و افعال او و همه‌ی آن چیزهایی

است که در بیان‌هایی که درباره‌ی [علم] مکاشفه داشتیم از آن یاد کردیم و این همان نجات و رستگاری با سعادت است ...» (۲، اول، ص: ۶۷).

این رتبه‌بندی علوم نشان می‌دهد که غزالی خود تحصیل علم را هم با همان تصویر ماهیت انسان منطبق می‌سازد. علم ناظر به جنبه‌های ظاهری و جسمانی فقط به منزله‌ی توشه‌ی راه، علم ناظر به ساماندهی ساحت‌های عاطفی - ارادی به منزله‌ی جهت‌دهنده‌ها و منازل راه و علم ناظر به باطنی‌ترین جنبه‌ی وجود انسان، همان معرفت سعادت‌بخش یا معرفتی است که تحصیلش خود عین سعادت است.

برقراری چنین نسبتی میان علوم، جلوه‌ی اعتقاد غزالی به موکول بودن کسب معرفت یقینی به پرداخت اخلاقی به نفس است؛ یعنی این که علم مکاشفه موکول به علم معامله است. علم معامله یا علم عملی بیانگر اصولی است که انسان ساحت افعال خود را بر آن اساس استوار می‌سازد و مبانی این ساحت در ساحت‌های عاطفی و ارادی نفس قرار دارد. بنابراین، علم معامله مجموعاً اصول تنظیم جنبه‌های عاطفی - ارادی را می‌آموزد و این کار صرفاً از آن رو می‌بایست صورت پذیرد که عالی‌ترین قوه‌ی نفس، که عبارت از عقل نظری است، به عالی‌ترین ظهور خود دست پیدا کند؛ رسیدن به مرتبه‌ی کشف واقعیت. فقط در این صورت است که می‌توان گفت انسان به معرفت یقینی می‌رسد. به رأی غزالی، رسیدن به معرفت یقینی در حیطه‌ی قدرت انسان هست، اما نیازمند برقراری چنان انسجامی در نفس است که تمامی قوای گوناگون نفسانی را فقط در جهت تحقق یک غایت به کار گیرد؛ رسیدن به معرفت سعادت‌بخش یا علم مکاشفه. حال نکته‌ی شایان توجه این که چنین کاری در تحت نظر همان جنبه‌ی عاقله‌ی نفس باید صورت بگیرد.

در واقع، از یک سو، جنبه‌ی معرفتی نفس محور و سایر جنبه‌ها در خدمت آن قرار می‌گیرند تا این عالی‌ترین حیث نفسانی به عالی‌ترین ظهور خود دست یابد. از سوی دیگر، تدبیر کردن آن‌ها، به نحوی که بتوانند چنین وضعی را محقق سازند، به دست خود قوه‌ی عاقله باید صورت بپذیرد. تحلیل این موضوع را بر مبنای رأی غزالی درباره‌ی چگونگی ارتباط دو جنبه‌ی عالی و دانی نفس و جایگاه جنبه‌ی عقلانی، می‌توان به دست آورد. وی در معارج می‌گوید:

«و قوه‌ی نظری همان قوه‌ای است که در قیاس با جنبه‌ی فوق آن است تا از آن منفعل و مستفاد شود و از آن قبول کند. پس گویی نفس ما دو وجه دارد؛ وجهی به سوی بدن، که باید البته این وجه اثری از جنس آنچه مقتضای طبیعت بدن است را نپذیرد، و وجهی به سوی مبادی عالی و عقول بالفعل، که باید این [وجه] از آن جا همواره پذیرنده باشد و از آن متأثر شود و کمال نفس به آن است. پس در این صورت، قوه‌ی نظری برای کامل کردن جوهر نفس است و قوه‌ی عملی برای اداره کردن بدن و تدبیر آن به نحوی که آن را به سوی کمال نظری سوق

دهد.^{۴۲} الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (۶، صص: ۴۹ - ۵۰).

این بیان غزالی نوع رابطه‌ی قوه‌ی عاقله را با سایر قوای او نشان می‌دهد. بر این اساس، قوه‌ی عاقله می‌باید بر سایر قوا استیلا داشته باشد و سیر و تحولشان را به گونه‌ای جهت ببخشد که در سیر استکمالی خود بدو مدد برسانند. گویی حیث معرفتی نفس فقط وقتی می‌تواند به معرفتی که فی نفسه مطلوب است دست یابد که خود بتواند نحوه‌ی نیاز خود را به سایر قوای نفسانی اعلام کند. نفس دو غایت ندارد که یکی غایتی نظری و دیگری عملی باشد، بلکه تنها غایتش غایت نظری است، اما به غایت عملی صرفاً برای آن غایت نظری توجه می‌شود. در این صورت، ساحت‌های عاطفی و ارادی نفس در عین حال که خود در تحت نظارت عقل واقع می‌شوند، خود می‌توانند در چگونگی ظهور، شکل‌گیری و کارکرد آن مؤثر واقع شوند. اما از آن‌جا که در ترتیب ظهور قوای نفس، نخست قوای شهوی و غضبی (قوای حیوانی) و پس از آن‌ها قوای عقلانی و ارادی (قوای انسانی) به ظهور می‌رسند، توجه داشتن به نقشی که قوای حیوانی برای انسان ایفا می‌کنند در غایت اهمیت است.

قوای حیوانی برای تأمین زندگی دنیوی انسان است. او به «دنیا» می‌آید زیرا آغاز سیر کمالی‌اش از عالم محسوسات است؛ حس کردن آغازین نقطه‌ی حرکت معرفتی اوست و شهوت و غضب رابطه‌ی او را با لوازم حیاتش برقرار می‌سازند. هر چه میزان پرداخت به آن‌ها و چگونگی رشدشان معتدل‌تر باشد، بستری که در نفس برای ظهور عقل فراهم می‌آید مناسب‌تر خواهد بود و آن‌گاه که عقل ادراکات ضروری اولیه‌ی خود را می‌یابد و به فعلیت یافتن می‌آغازد، نزاع کمتری با اقتضائات آن‌ها خواهد داشت.

به بیان دیگر، اساساً قوای حیوانی، که نقطه‌ی آغاز حرکت استکمالی انسان با آن‌ها مرتبط می‌شود و ضرورت وجودشان برای برقرار کردن ارتباط میان او و عالم است، با ظهور قوای انسانی، خود را در معرض ارزیابی و تصمیم‌گیری آن‌ها قرار می‌دهند و از همین جاست که انسان یا با تکیه بر قوه‌ی تمییز و ادراکات اولیه و ضروری عقل، آرام آرام به درک غایت انسانی خود دست می‌یابد و در نزاع میان زیاده‌خواهی‌های قوای حیوانی و گرایش‌های انسانی‌اش جانب قوای انسانی خود را می‌گیرد و با هر بهره‌گیری‌ای که از عقل و اراده‌ی انسانی‌اش به عمل می‌آورد، از یک سو، به فعلیت یافتن عقل و اراده در سیری استکمالی تحقق می‌بخشد و از سوی دیگر، سایر قوای خود را تحت نظارت آن‌ها به رشد می‌رساند، یا جانب قوای حیوانی خود را می‌گیرد و عقل خود را نیز طبق شاکله‌ی آن‌ها شکل می‌دهد.

غزالی در ترسیم تصویر چگونگی سیر انسان از ابتدای تولد، شهوت و غضب را به منزله‌ی قوایی معرفی می‌کند که وجودشان برای حیات انسان ضروری است، بنابراین مادام که او زنده است، او را همراهی می‌کنند. بنابراین به بیان او: «شهوت برای فایده‌ای آفریده شده و [وجودش]

در سرشت [انسان] ضروری است، پس اگر شهوت طعام قطع شود، انسان هلاک می‌گردد و اگر شهوت مباشرت قطع شود، نسل منقطع می‌گردد و اگر غضب به کلی از میان رود، انسان آنچه را مایه‌ی هلاک اوست از خود دفع نمی‌کند و در این صورت، هلاک می‌شود. [حال] مادام که اصل شهوت برقرار باشد، بی‌تردید دوستی مال هم، که او را به شهوت می‌رساند، باقی می‌ماند تا آنجا که او را به نگهداری مال می‌کشاند. [نتیجه این‌که] مطلوب به کلی از بین بردن آن نیست، بلکه مطلوب بازگرداندن آن به اعتدال است، که میانه‌ی افراط و تفریط قرار دارد» (۲، سوم، ص: ۶۲).

بازگرداندن شهوت و غضب به اعتدال، همان قراردادانشان تحت سیطره‌ی عقل است و این نیز عبارت از مجاهدت یا ریاضتی است که غزالی بر آن تأکید دارد و آن را درباره‌ی موجوداتی که در اصل، امکان تأثیرگذاری اراده بر مسیر شکل‌گیری‌شان وجود دارد اعمال کردنی می‌داند. او می‌گوید: «موجودات [به دو قسم] تقسیم می‌شوند: نخست آن‌ها که برای انسان و اختیارش راهی نیست که در اصل و تفصیل آن دخالتی کند، مانند آسمان و ستارگان و اعضای بدن ...، و در مجموع، هر چیزی که حاصل شده و کامل است و از وجود و کمالش فراغت حاصل شده است^{۴۳} و [دوم] آن‌ها که وجودی ناقص دارند و قوه‌ی پذیرفتن کمال دارند، در صورتی که شرایط آن فراهم گردد. این شرط با اختیار بنده مرتبط است. غضب و شهوت نیز در صورتی که بخواهیم به کلی نابودشان کنیم و از میان برشان داریم، به نحوی که اثری از آن دو نماند، اصلاً نمی‌توانیم. اما اگر بخواهیم با ریاضت و مجاهدت سر به راه و فرمانبردارشان کنیم، می‌توانیم و ما بدان امر شده‌ایم و این کار سبب نجات ما و رسیدن‌مان به خدای تعالی است» (۲، سوم، ص: ۶۱).

به این ترتیب، غزالی درصدد فراهم آوردن نخستین شرط تحصیل معرفت یقینی، یعنی انسجام‌بخشی به نفس است. اعمال ریاضت به قوای نفس، به صورتی که فقط عقل در صدر همه قرار گیرد و سایرین صرفاً در خدمت آن، لازمه‌ی ضروری فرایند تحصیل معرفت یقینی محسوب می‌شود.

«گمان مبر که روزن دل به ملکوت بی‌خواب و بی‌مرگ گشاده نگردد، که این چنین نیست. بلکه اگر در بیداری خویشتن را ریاضت کند و دل را از دست غضب و شهوت و اخلاق بد و بایست این جهان بیرون کند، و به جای خالی نشیند و چشم فراز کند و حواس را معطل کند و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد... تا چنان شود که از خویشتن بی‌خبر شود و از همه‌ی عالم و از همه چیز خبر ندارد، مگر از خدای تعالی؛ چون چنین باشد. اگر چه بیدار بود، روزن دل گشاده شود و آنچه در خواب ببینند دیگران وی در بیداری ببیند... همه‌ی علوم انبیا از این راه بود، نه از راه حواس و تعلیم و بدایت همه مجاهدت بوده است. ... باید که ایمان درست داری به ولایت و کرامت اولیاء^{۴۴} و بدانی که اول این کار به مجاهدت تعلق دارد و اختیار را به وی راه است... و این شریف‌تر درجات آدمی است در مقام معرفت و طلب کردن این، بی‌مجاهدت و

بی‌پیری پخته و راه رفته راست نیاید...» (۵، اول، صص: ۲۹ - ۳۰).

مجاهدت مد نظر غزالی در درجه‌ی نخست، مهارکردن شهوت و غضب به نحوی است که پذیرای حکم عقل و غیرمستولی بر آن باشند، نه این‌که آن‌ها عقل را برای برآوردن خواسته‌های خود به کار گیرند (۷، ص: ۱۹۲).

سخنان فوق‌الذکر غزالی تأثیر سرشت عاطفی - ارادی را در چگونگی سیر استکمالی عقل نشان می‌دهد. مهارکردن امیال شهوی و غضبی حیث معرفتی انسان را به مرتبه‌ای عالی‌تر از مرتبه‌ی عادی معرفت می‌رساند؛ یعنی مرتبه‌ی نبوی معرفت، که علاوه بر تحصیل علم به طرق عادی، به ریاضت نیز محتاج است.

بنابراین تحصیل علمی که شیوه‌ی دستیابی به سعادت را نشان می‌دهد، با مجاهدتی که به کارگیری همه‌ی قوای نفس را در جهت ظهور عالی‌ترین مرتبه‌ی معرفتی انسان قرار می‌دهد، همراه می‌شود و به این ترتیب، علم معامله راه تحصیل علم مکاشفه می‌شود. غزالی علم معامله را به چهار بخش تقسیم می‌کند و دو بخش نخست را به تعلیم اصولی اختصاص می‌دهد که راهنمای رفتارهای ظاهری انسان (اعمال جوارحی) قرار می‌گیرند؛ عبادات و عادات و دو بخش دیگر را به تعلیم آنچه دل را از مهلکات پاک می‌کند و به منجیات می‌آراید. حال اگر توجه کنیم که عبادات و عادات نیز جز به دلیل آثاری که در دل دارند تعلیم داده نمی‌شوند،^{۴۵} به بحث مهم رابطه‌ی نفس و بدن در این خصوص، وارد می‌شویم، که در روشن شدن چگونگی تأثیر ساحت‌های عاطفی - ارادی بر ساحت عقیدتی از دید غزالی بسیار راه‌گشاست.

۳. تحلیل تأثیر احساس‌ها و خواسته‌ها بر معرفت با نظر به رابطه‌ی

نفس و بدن

غزالی درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن ذیل عناوین گوناگونی در آثار خود سخن می‌گوید، اما این موضوع از حیث نقشی که در بحث تأثیر ساحت‌های غیر عقیدتی بر ساحت عقیدتی ایفا می‌کند، در بحث‌های معرفت‌شناختی وی شأنی ویژه می‌یابد. پیش‌تر گفتیم که به نظر غزالی، میان نفس و بدن، تأثیر و تأثری متقابل برقرار است. در واقع، با این‌که بدن در مقایسه با ذات انسان، جنبه‌ی آلی و عارضی دارد، در اتحاد با نفس، سیر استکمالی آن را از خود متأثر می‌سازد و حتی فرایند معرفت نیز از اثرات مثبت و منفی این رابطه متأثر می‌گردد.

غزالی به این موضوع، هم در *احیاء* و هم در *کیمیای سعادت*، توجه دارد، از جمله در آن‌جا که از چگونگی راه تحصیل فضایل اخلاقی سخن می‌گوید. او در این بحث، نشان می‌دهد که چگونه وادارسازی بدن به انجام اعمالی خاص، می‌تواند منجر به ایجاد معنایی در قلب شود که صورت پایداری را در نفس پدید آورد و این صورت پایدار، خود، منشأ صدور افعال متناسب با

خود گردد.

ارتباطی که این بحث با چگونگی تأثیرگذاری ساحت‌های عاطفی-ارادی بر ساحت عقیدتی پیدا می‌کند در آن جاست که نوع احساس و اراده‌ی شخص تأثیرات مثبت و منفی خود را در جریان فعلیت یافتن قوای عقلانی بر جای می‌گذارد.

غزالی بر اساس اعتقاد به رابطه‌ی عمیقی که میان نفس و بدن برقرار است، به طرح دیدگاه خود مبنی بر امکان تغییر خُلق از طریق ریاضت می‌پردازد. بنا به تحلیل او، اگر کسی بخواهد نیکوخویی به دست آورد، یعنی در قوای عاقله، شهوانی و غضبی خود به اعتدال برسد و صاحب فضیلت عدالت شود، لازم است نفس خود را به کارهایی وادارد که آن خوی خاص اقتضا می‌کند؛ مثل این که اگر بخواهد صاحب خوی بخشندگی شود، باید کاری را که اهل بخشش انجام می‌دهند به زحمت انجام دهد، یعنی به بخشش مال دست بزند. این کار اگر به صورت پیوسته انجام شود و شخص دائماً بر آن مواظبت کند، به تدریج برایش به صورت طبیعی و آسان درمی‌آید و دیگر وصف بخشندگی در نفس او حاصل می‌شود، تا آنجا که شخص از بخشندگی احساس لذت می‌کند و این غایت این کار است؛ یعنی این که شخص وقتی سخاوت‌مند است که از بذل مال لذت ببرد نه این که احساس کراهت کند (۲، سوم، ص: ۶۳).

پس از آن، غزالی تبیین کامل‌تری از موضوع ارائه می‌کند تا به خوبی روشن شود که «کسب اخلاق نیکو از راه ریاضت امکان‌پذیر است»^{۴۶} (۲، سوم، ص: ۶۴)، آن‌گاه در تحلیل این پدیده، رابطه‌ی میان نفس و بدن را پیش می‌کشد و می‌گوید: «این امر به دلیل رابطه‌ی عجیبی است که میان قلب و اندام‌ها (یعنی نفس و بدن) برقرار است. هر صفتی که در قلب ظاهر می‌شود، اثرش بر اندام‌ها جاری می‌شود، تا آنجا که به تحقیق [اندام‌ها] جز بر وفق آن حرکت نمی‌کنند و هر فعلی که بر اندام‌ها جاری می‌شود، اثری از آن به قلب می‌رسد»^{۴۷} و کار در آن به صورت دور است» (۲، سوم، ص: ۶۴).

به بیان محمود ابوالقاسم در توضیح نظر غزالی: «عمل بر نفس اثر می‌گذارد، این اثر سبب می‌شود که بدن همان عمل را تکرار کند، این عمل دوباره اثری بر نفس می‌گذارد، این اثر بر اثر سابق، که اکنون تقویت شده است، افزوده می‌شود. فرایند دایره‌ای (دور) همچنان ادامه می‌یابد» (۸، ص: ۴۸).

وی به این نوع ارتباط میان نفس و بدن، افزون بر ارتباط ابزار بودن بدن برای نفس در نظر غزالی، برای تحصیل توشه‌ی اخروی توجه می‌کند و آن را به لحاظ ماهوی، با نظریه‌ی تأثیر و تأثر متقابل^{۴۸} یکی می‌داند و می‌گوید که بر اساس نظر غزالی، نفس و بدن با این که وجودهایی متمایزند، خط سیر یک‌دیگر را به نحو متقابل تعیین می‌بخشند (۸، ص: ۴۷).

اما چیزی که در تبیین ابوالقاسم چندان پذیرفته نیست این است که وی این تأثیر را موکول به وجود عنصر آگاهی در انجام آن افعال می‌کند و دیدگاه غزالی را این‌گونه تبیین می‌کند: «در به‌کارگیری این اندیشه در حوزه‌ی اخلاق، وی اعتقاد دارد که هر فعلی اثری بر نفس باقی می‌گذارد، مشروط بر این‌که عالماً عامداً انجام شود و این اثر است که به چگونگی نفس شکل می‌دهد. پس از این‌که یک فعل مدتی تکرار شد، اثر آن در نفس استقرار می‌یابد. فعلی که بدون سنجش آگاهانه انجام شود، نمی‌تواند هیچ اثری بر نفس بیافریند. به همین دلیل است که افعال غیر ارادی ربطی به اخلاق ندارند» (۸، ص: ۴۷).

این نظر ابوالقاسم با سخن صریح خود غزالی که می‌گوید: «هر حرکتی که بکنی، صفتی در دل تو حاصل شود که آن در تو بماند و در صحبت تو بدان جهان آید» (۵، اول، ص: ۲۴ و ۲، سوم، ص: ۶۴) سازگار نیست. درست است که فعل ارادی آگاهانه، که خود از معنایی درون نشأت گرفته است، مایه‌ی استقرار آن در نفس می‌شود، اما هیچ فعلی نیست که با معنایی در درون نفس رابطه نداشته باشد و بر آن تأثیر نگذارد. حتی افعال غیر ارادی نیز برخاسته از معنایی در نفس‌اند و می‌توانند به دنبال خود در نفس تأثیر بگذارند. تأثیری که در این‌جا از افعال بر قلب و حیث معرفتی نفس گذاشته می‌شود، در جهت تثبیت همان معنایی است که آن فعل غیر ارادی از آن نشأت گرفته است و البته ممکن است از سطح آگاهی ظاهری پوشیده باشد.

در عین حال، نکته‌ی مهمی که محمود ابوالقاسم در تمایز دیدگاه غزالی با دیدگاه سنتی ناظر به تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن به آن توجه دارد این است که می‌گوید: «ارسطو این نظریه را در تلقی‌اش از فضیلت اخلاقی به کار گرفته بود، در حالی که غزالی آن را در کل اخلاق خود به کار می‌گیرد. وی این نظریه را زیربنای همه‌ی مسائل بنیادی از جمله مسأله‌ی نیاز به افعال عبادی و اجتناب از گناه، خلاصی یافتن از رذایل از طریق اعمال متضاد، کسب فضایل از راه عادت‌سازی، دلیل پدید آمدن افعال خوب و بد می‌داند» (۸، ص: ۴۸).

حوا لازاروت یافته هم، که محمود ابوالقاسم به نظر او اشاره می‌کند، در مقاله‌ی «جایگاه تکالیف دینی در فلسفه‌ی غزالی» به اهمیت این نظریه با تعبیر «آموزه‌ای با جذابیت فراوان» و «زیربنای سرتاسر فلسفه‌ی غزالی» اشاره می‌کند (۲۰، ص: ۱۸۴).

محمود ابوالقاسم همچنین دلیل آمدن انسان به زمین را از دید غزالی با این آموزه در ارتباط می‌بیند و می‌گوید غزالی تا آن‌جا پیش می‌رود که بیان می‌دارد به دلیل همین تأثیر و تأثر متقابل است که نفس به عالم پایین‌تر آورده می‌شود، تا بتواند از راه افعال بدنی تحصیل کمال کند (۸، ص: ۴۸).

دقت در نوع تأثیر‌گذاری افعال بدنی یا اعمال جوارحی بر قلب (یا نفس) نشان می‌دهد که این نه خود فعل یا جنبه‌ی ظاهری آن است که در قلب اثر می‌کند، بلکه آنچه مبدأ آن واقع می‌گردد، حالتی را در قلب پدید می‌آورد که با استمرار انجام فعل، آن حال در قلب تثبیت می‌شود. غزالی در جلد چهارم/حیاء در بحث «نیت»، سازوکار تأثیر افعال بدنی در قلب را چنین توضیح می‌دهد: «و غرض ما از اعمال بدنی این است که قلب را به اراده‌ی خیر عادت دهند و میل بدان را در آن تثبیت کنند تا از شهوت‌های دنیوی فارغ گردد و به ذکر و فکر روی کند. پس به ضرورت، از حیث نسبی که با غرض پیدا می‌کند، خیر است، زیرا که آن از خود مقصود متمکن می‌شود... پس تأثیر طاعت‌ها را هم شایسته است این گونه بفهمی. زیرا مطلوب از آن‌ها فقط تغییر قلب‌ها و تبدیل صفت‌های آن‌هاست نه اندام‌ها. پس گمان مکن که در قراردادن پیشانی بر زمین غرضی از این حیث هست که این کار در کنار هم قرار گرفتن پیشانی و زمین است، بلکه از این جهت که آن کار به حکم عادت صفت تواضع را در قلب تثبیت می‌کند» (۲، چهارم، صص: ۳۸۷ - ۳۸۸).

کوجیرو ناکامورا در مقاله‌ی «ابوحامد الغزالی (۱۰۵۶ - ۱۱۱۱)»، اعتدال‌بخشی به قوای چهارگانه‌ی نفس و از میان بردن افراط و تفریط‌های آن‌ها را در تأثیری که انجام تکالیف دینی بر جای می‌گذارد با توجه به ارتباط متقابل میان نفس و بدن مد نظر قرار می‌دهد و می‌گوید: «هدف از انجام اعمال دینی^{۴۹} اصلاح این خصلت‌های بد و نزدیک شدن به خدا از راه «تغییر شکل دادن در شباهت یافتن به صفات خداوند» (تخلق باخلاق الله) است، این به معنای تغییر شکل دادن خصلت‌های بد نفس به وسیله‌ی اعمال جوارحی با استفاده از ارتباط درونی میان نفس و بدن است» (۱۲).

به رأی او، غزالی در این‌جا از قاعده‌ی طلایی حد وسط ارسطو استفاده‌ی کامل برده، آن را عمدتاً از ابن مسکویه اخذ کرده است (۱۲).

در واقع، انجام تکالیف دینی با این‌که از طریق اندام‌ها به انجام می‌رسند، با تأثیری که در نفس بر جای می‌گذارند صفات نفس را در مشابهت یافتن به صفات خدایی به اعتدال اخلاقی می‌رسانند، به نحوی که افراط‌ها و تفریط‌های قوای سه‌گانه‌ی شهوت، غضب و عقل بر مبنای تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن اصلاح می‌شوند.

غزالی این مطلب را در کیمیای سعادت، با لطیفه‌ای همراه می‌کند که از چگونگی تأثیر ساحت‌های عاطفی - ارادی بر ساحت عقیدتی حکایت می‌کند. او می‌گوید: «... دل را چنان آفریده‌اند که چون در وی ارادتی و خواستی پدید آید، چون تن به موافقت آن برخیزد، آن صفت در دل ثابت‌تر و محکم‌تر شود. مثلاً چون رحمت یتیم در دل پدید آید، چون دست به سرّوی فرود آید، آن رحمت قوی‌تر شود و آگاهی دل زیادت شود... و نیت همه‌ی عبادات و خواست

خیر آن است که روی به دنیا ندارد و به آخرت دارد و عمل بدان نیت آن خواست را ثابت و مؤکد کند. پس عمل برای تأکید خواست و نیت است، اگرچه هم از نیت خیزد و چون چنین است، پیدا بود که نیت به از عمل بود. چه نیت خود در نفس دل است و عمل از جایی دیگر سرایت خواهد کرد به دل؛ اگر سرایت کند به کار آید و اگر نکند و به غفلت کند، حبطه بود و نیت بی عمل این بود که حبطه نباشد» (۵، دوم، ص: ۴۵۸).

تعبیری که غزالی در اینجا از تأثیر بی‌فایده‌ی عملی که از روی غفلت انجام می‌شود به کار می‌برد، با همان بیانی که محمود ابوالقاسم داشت، حاکی از تأثیری است که عمل در صورتی که آگاهانه انجام نشود دارد، زیرا آنچه از انجام آن عمل یا طاعت در نظر است تغییر در معنایی است که در قلب وجود دارد تا بر مبنای آن صفت، نفس هم تغییر کند. اگر قرار است تواضع صفت نفس گردد، این کار با گذاشتن غفلت‌آمیز پیشانی بر زمین به انجام نمی‌رسد، بلکه با انجام این کار بر مبنای نیت و قصد آگاهانه و فهم موضوع به انجام می‌رسد. بنابر این، درست است که انجام غفلت‌آمیز عمل هم بر قلب تأثیر می‌گذارد، ولی این تأثیر آن تأثیری نیست که فعل برای آن به انجام می‌رسد.

یافته در مقاله‌ی «جایگاه تکالیف دینی در فلسفه‌ی غزالی»، ارادی بودن کاری را که انسان بر اساس آنچه در علم معامله می‌آموزد و باید به انجام برساند، قدم ضروری اولیه‌ای می‌داند که باید در مسیر دستیابی به علم مکاشفه به انجام برسد (۲۰، ص: ۱۷۴). وی در تبیین نقش تکالیف دینی، علاوه بر تأثیر اخلاقی، به تأثیر معرفتی آن‌ها نیز توجه می‌کند و می‌گوید: «کارکرد تکالیف تنها یک آمادگی اخلاقی نیست. علاوه بر آن، آن‌ها از طریق مراقبه و تفکر^{۵۰} که منجر به معرفت و بازشناسی حقیقت می‌شوند، انسان را به این معرفت عالی نزدیک‌تر می‌کنند (۲۰، ص: ۱۷۶ و ۳، ص: ۱۴۹۹).

البته وی در تعبیر جالبی می‌گوید که تکالیف دینی به صورت خود به خودی و معجزه‌وار، انسان را به هدف خود نزدیک نمی‌کند (۲۰، ص: ۱۷۷). بلکه این هدف در تأثیر و تأثرهای متقابل فراوانی میان تکالیف، علم، معرفت و عشق الهی به دست می‌آید:

«در این جا زنجیره‌ای بی‌انتهای از تأثیرهای متقابل وجود دارد. علم منجر به عمل درست می‌شود که به نوبه‌ی خود انسان را به معرفت و عشق خداوند نزدیک‌تر می‌کند. آن هم دوباره باعث بهبودی اعمال او می‌شود. به همین نحو، انجام تکالیف و اعمال فضیلت‌آمیز منجر به مراقبه‌ی صحیح و افکار درست می‌شود و مراقبه، به نوبه‌ی خود، «احوال قلبی» ای را که مساعد برای فعل درست است تجدید می‌کند، این در حالی است که عشق انجام چنین فعلی را تسهیل می‌کند (۲۰، ص: ۱۷۹، و ۶، ص: ۲۶۴).

در تبیین تأثیرگذاری‌ای که در سخن پیش‌گفته از غزالی آمد، می‌توان گفت که گویی عمل کردن بر وفق خواستی که در دل پدید آمده است، علاوه بر این که سبب تثبیت آن خواست در دل می‌شود، زمینه‌ی توجه نفس را به معانی عمیق‌تر نیز فراهم می‌آورد، چنانچه به بیان علی عیسی عثمان: «اصول رفتار فضیلت‌مندان، به منزله‌ی معانی‌ای که در قلب‌اند^{۵۱}، می‌توانند پس از تکلف خود و فرایندی طولانی از هماهنگ‌سازی معانی قلب با جنبه‌های گوناگونی از شخصیت، که ناظر به بدن‌اند^{۵۲}، تبدیل به عاداتی طبیعی و ناآگاهانه در کل شخصیت شوند. در خلال تجربه‌های گوناگونی که در فرایند هماهنگ‌سازی پدید می‌آیند، معانی‌ای که در ابتدا در قلب گنگ و مبهم^{۵۳} بودند به تدریج بیشتر و بیشتر معنادار می‌گردند و فردی که در آغاز تنها تقلیدکننده‌ی معانی‌ای بود که شنیده یا خوانده بود، می‌تواند از راه ضبط نفس و تجربه، صدق یا کذب آنچه را شروع به تقلید از آن کرده بود کشف کند. آشکار است که توانایی او برای داوری یقینی، مستلزم سیر انفسانی‌ای کامل است^{۵۴}» (۱۳، ص: ۱۰۰).

در واقع، عثمان به نگاه غزالی درباره‌ی چگونگی دست‌یابی انسان به معرفتی که از رهگذر تهذیب نفس به دست می‌آید توجه می‌کند و پیش‌تر از آن، تأکید می‌کند که دل مشغولی‌ای که غزالی در خصوص «مؤمن صالح» دارد در وهله‌ی نخست، ناظر به ایجاد فضایل خاص در شخصیت نیست، بلکه فضایی که تشخیص‌بخش به مؤمن صالح‌اند، مجموعاً کیفیتی ذاتی در شخصیت انسان است، برای این که قلب را آزاد کند تا خود را وقف جست‌وجوی حقیقت کند و برای دریافت آن قابلیت پیدا کند. ردایل^{۵۵} جدی‌ترین موانع برای چنین آزادی‌ای محسوب می‌شوند، زیرا آن‌ها افزون بر این که تعقل قلب را مشغول می‌سازند، به تدریج بدان شکل می‌دهند^{۵۶}. آزادشدن از آن‌ها به وسیله‌ی استقراربخشی به فضایل، از راه ضبط نفس اخلاقی ابزاری ضروری است برای آن که قلب را از اشتغالات غیرضروری‌ای به جز جست‌وجوی حقیقت رها سازد. «رفتار نیک» ابزاری است برای استکمال نفس و مهم‌ترین وصف استکمال نفس دستیابی به حقیقت و معرفت به خدا است^{۵۷}. در نسبت با این غایت نهایی انسان، اخلاق نه یک غایت، بلکه یک ابزار است (۱۳، ص: ۹۹).

نوع تأثیرگذاری حرکت‌های اخلاقی بر ساحت عقیدتی، خواه نخست در ساحت افعال به انجام برسد و سپس در ساحت‌های عاطفی - ارادی تأثیر بگذارد، خواه به عکس آن، به نحوی است که در بسیاری از اوقات، به صورتی ظریف و ناپیدا صورت می‌گیرد و بدون واشکافی‌های عمیق مکشوف نمی‌گردد.

به اعتقاد غزالی، هر آنچه در این حرکت‌ها به انجام می‌رسد اثر خاص خود را بر قلب می‌گذارد و آن وقت قلب که می‌بایست جایگاه معرفت باشد، بسته به نوع آن اثرات، اوضاع و احوالی متفاوت پیدا می‌کند، اما از آن‌جا که غالباً این تأثیرگذاری‌ها از سطح آگاهی شخص دور

می‌شوند، نمی‌توانیم بیابیم که چگونه تأثیرات خود را بر نوع تفکر و توان معرفتی او بر جای می‌گذارند. به بیان عثمان: «فرد انسانی در تکاپوی معنوی‌اش^{۵۸} لحظه‌هایی از غفلت^{۵۹} و هوشیاری^{۶۰} و لحظه‌هایی از مسامحه‌کاری^{۶۱} و خویشن‌داری^{۶۲} دارد. همه‌ی این لحظه‌های متفاوت اثرات مخصوص به خود را بر «خفایای درونی»^{۶۳} قلب بر جای می‌گذارند و این اثرات «از آگاهی عقل پوشیده»^{۶۵} می‌شوند. این اثرات پس از آن‌که به قلب می‌رسند، به تدریج از جنبه‌های پدیداری‌شان جدا می‌شوند^{۶۶} و از مراتب اسرارآمیز رابطه‌ی میان بدن و روح عبور می‌کنند و آن‌گاه که به اعماق قلب می‌رسند، دیگر نه به عالم پدیداری، بلکه به عالم روح تعلق خواهند داشت و بدین‌سان از سطح آگاهی پوشیده می‌شوند» (۱۳، صص: ۹۹-۱۰۰).

این‌جاست که روشن می‌شود که نوع اراده‌های شخص، که در پی احساس‌های او، او را به انجام افعالی بیرونی و یا درونی می‌کشانند، در اعماق قلب، اثرات خود را بر جای می‌گذارند و بنابراین وقتی که غزالی در تحلیل تأثیر طاعات، هم به ایجاد دگرگونی در صفت قلب اشاره می‌کند، هم به تغییری که در آگاهی شخص ایجاد می‌شود، به تأثیر و تأثرهای عمیق میان ساحت‌های نفسانی اشاره دارد.

قصد و نیت شخص برای انجام یک طاعت و خود انجام دادن آن اثراتی در قلب پدید می‌آورد که به تدریج قلب را واجد وصفی دیگر می‌سازد. اما این تأثیرگذاری، علاوه بر تغییراتی که در خود ساحت‌های عاطفی و ارادی ایجاد می‌کند، جنبه‌ی معرفتی نفس را نیز از خود متأثر می‌سازد. این تأثیر معرفتی هم تأثیری از سطح به عمق و هم تأثیری کارکردی خواهد بود. در واقع، هم شخص آنچه را تنها در سطح ظاهر و در حدی نازل درک می‌کرده است «فهم» می‌کند و به نسبت پیش‌روی در ضبط نفس و تحصیل فضایل اخلاقی، به مراتب عالی‌تری از «فهم» می‌رسد و هم به قدرت تشخیص و توان داوری بیشتری دست پیدا می‌کند.

عثمان می‌گوید: «از رهگذر مواظبت بر عبادات^{۶۴} فضایل عادت‌های طبیعی رفتار شخص می‌شوند. با این‌که در ابتدا ممکن است مناسک و شعائر^{۶۷} ظاهری و صوری به نظر برسند و عقل نتواند پایه‌های معقول برای توجیه ضرورت آن‌ها برای غایت نهایی انسان بیابد، در خدمت این نقش مهم در سیر و تهذیب کل شخصیت فردند. حکمتی که در افعال عبادی و فعالیت‌های همه‌ی اعضای بدنی هست عبارت از پاک گرداندن، منور کردن، و روشن ساختن قلب است برای این‌که انوار ایمان در آن بتابد»^{۶۸} (۱۳، صص: ۹۹-۱۰۰).

قسمت آخر سخنان عثمان نقل سخنان غزالی از/حیاء است. غزالی در/حیاء می‌گوید:

«مراد از همه‌ی طاعت‌ها و اعمال بدنی، صرفاً تصفیه‌ی قلب و تزکیه‌ی آن و جلادادن آن است: «آن که آن را پاک کند به یقین رستگار می‌شود» (شمس/۹) و مراد از تزکیه‌ی آن، حاصل شدن انوار ایمان یعنی تابش نور معرفت در آن است و این است مراد از قول خدای تعالی

که: «پس آن کسی را که خداوند اراده کند که هدایتش گرداند، سینه‌اش را برای اسلام منشرح می‌سازد» (انعام/ ۱۲۵)؛ «آیا پس آن کسی که خداوند سینه‌اش را برای اسلام منشرح سازد و او بر نوری از پروردگارش باشد [مانند کسی است که سخت دل است]؟» (زمر/ ۲۲) (۲، سوم، ص: ۱۷). چنان‌که ملاحظه می‌شود، غزالی در این‌جا، مراد خود را از تابش انوار ایمان «شراق نور معرفت» اعلام می‌کند، اما برای معرفت انسان، هم «مراتب» گوناگون و هم «مقادیر» متفاوت قائل می‌شود و می‌گوید: «این تجلی و این ایمان سه مرتبه دارد:

مرتبه‌ی نخست ایمان عوام است؛ که ایمان تقلیدی محض است. و دومی ایمان متکلمان است؛ که با نوعی استدلال آمیخته و درجه‌ی آن به درجه‌ی ایمان عوام نزدیک است.

و سوم ایمان عارفان؛ که مشاهده به نور یقین است» (۲، سوم، ص: ۱۷). با توجه به این‌که غزالی پیش از این تقسیم مراتب، حاصل شدن انوار ایمان در شخص را به «شراق نور معرفت» معنا کرد، می‌توان دریافت که او برای نخستین مرتبه‌ی ایمان هم حد نازلی از معرفت قائل است، که می‌توان آن را «معرفت با واسطه» یا «معرفت از راه اعتماد به قول دیگران» دانست. با این‌که او در جاهای دیگری از آثار خود، ایمان تقلیدی را در برابر معرفت (برهانی و ذوقی) قرار می‌دهد و به یک معنا، آن را از داخل شدن در دایره‌ی معرفت بیرون می‌کند.

او ضمن توضیح مرتبه‌ی اول ایمان، می‌گوید که این ایمان سبب نجات است و اهل آن در زمره‌ی نخستین مراتب اهل یمین‌اند نه از مقربان، چراکه در آن، کشف و بصیرت و انشراح صدر به نور یقین نیست، زیرا راه یافتن خطا به آنچه مربوط به اعتقادات است و از کس یا کسانی شنیده می‌شود ممکن است.^{۶۹}

او راه‌یابی خطا را به ایمان متکلمان نیز ممکن می‌شمرد، با این‌که آن را همراه با دلیل می‌داند، ولی مرتبه‌ی سوم را که عبارت از «معرفت حقیقی و مشاهده‌ی یقینی» است، خطاناپذیر معرفی می‌کند و همین معرفت را مبنای ایمانشان می‌شمرد:

«مرتبه‌ی سوم ... همان معرفت حقیقی و مشاهده‌ی یقینی است که به معرفت مقربان و صدیقان مشابهت دارد، زیرا آنان به واسطه‌ی مشاهده ایمان می‌آورند. پس ایمان عوام و متکلمان در ایمان ایشان منطوقی است، اما مزیت روشنی بر آن‌ها دارد و آن این است که با [داشتن] آن، خطا ممکن نیست.^{۷۰} البته اینان هم از دو جهت، یکی مقادیر علوم و دیگری درجات کشف، با یکدیگر متفاوت‌اند» (۲، سوم، ص: ۱۸).

پیش‌روی در مراتب ایمان و نیز پیش‌روی در مراتب مشاهده، فرایندی معرفتی است که از سوی غزالی با پیش‌روی اخلاقی در هم آمیخته می‌شوند. درست است که شخص در آغاز

حرکت استکمالی خود، به انجام طاعاتی دست می‌زند که عمده‌ی آن‌ها مبنای تقلیدی دارد، اما تکرار همین اعمال، با دقت در قصد و نیت انجام آن‌ها و به همراهی ضبط و تهذیب اخلاقی نفس، شخص را هم به فهم معانی‌ای می‌رساند که پیش‌تر ادراکی جز به نحو مبهم از آن‌ها نداشت و هم به قدرت داوری در باب صدق و کذب آن‌ها؛ داوری‌ای که به بیان عثمان در مرتبه‌ی کمال نفس داوری‌ای یقینی می‌شود» (۱۳، ص: ۱۰۰).

غزالی در *احیاء* می‌گوید: «اما آثار ستوده‌ای که یاد کردیم، جلاء و اشراق و نور و درخشندگی آینه‌ی قلب را افزون می‌کند تا آن‌جا که روشنی حق در آن متلائی شود و حقیقت چیزی که در دین مطلوب است در آن منکشف گردد» (۲، سوم، ص: ۱۳).

اعتقاد و تحلیل غزالی را درباره‌ی چگونگی تأثیر احساسات و عواطف و خواسته‌ها بر ساحت عقیدتی می‌توان در شاخص‌های دیگری از آرای او همچون دیدگاه او درباره‌ی تأثیر غایات و قصد و نیت در تحصیل معرفت، تأثیر علایق و خواسته‌های طالب معرفت بر کارکرد ذهنی وی، تعلیمات او در تربیت کودکان، تأثیر وهم در باورآوری و تأثیر احساسات و امیال در پدید آوردن باورهای وهمی و رأی او درباره‌ی منشأ مشهورات و ریشه‌های باورهای تقلیدی نیز یافت که تبیین آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد.^{۷۱}

۴. نتیجه‌گیری

تحقیق در آثار غزالی نشان می‌دهد که وی با درک عمیقی که از سرشت انسان پیدا می‌کند، به تأثیر و تأثرات متقابل میان ساحت‌های وجود انسان توجهی عمیق می‌یابد و در پی دستیابی به پاسخ این پرسش که چگونه می‌توان به معرفتی پیراسته از شک و خطا دست یافت، به تأثرپذیری ساحت عقیدتی، به‌منزله‌ی اصلی‌ترین ساحت وجودی انسان، از ساحت‌های غیر عقیدتی توجه می‌یابد.

به نظر غزالی، برای آن‌که انسان به عالی‌ترین مرتبه‌ی معرفت، که عبارت از معرفت خداوند و صفات و افعال اوست، دست یابد، باید تمامی مراتب معرفتی را تجربه کند و از هریک برای صعود به آن دیگری بهره بگیرد. از این رو، برقراری ارتباط معرفتی با دنیا از راه حواس به واسطه‌ی بدن، به‌منزله‌ی قدم گذاشتن در سیر استکمالی فرایند کسب معرفت است، اما این فرایند در ارتباط وثیق با تأثرات نفس از اقتضائات ارتباط با بدن، گاه بر سیر استکمالی در معرفت انطباق می‌یابد و گاه در سیرهای متعدد دیگر که در برابر آن قرار می‌گیرند. آنچه می‌تواند تأثیرات ساحت‌های عاطفی-ارادی را بر ساحت عقیدتی با توجه به رابطه‌ی نفس و بدن، تأثیراتی پیش‌رونده در جهت رسیدن به معرفت یقینی قرار دهد، ضبط و مهار اخلاقی شهوت و غضب و همه‌ی اقتضائاتی است که در این همراهی در نفس پدید می‌آیند. در

این ضبط و مهار اخلاقی، همه‌ی قوای نفس در نسبت‌سنجی با کمال قوه‌ی عاقله به فعالیت می‌پردازند.

می‌توان از تحلیل‌های غزالی در خصوص رابطه‌ی میان نفس و بدن در تبیین شکل‌گیری فضایل اخلاقی با کمک تکرار کردن افعال مناسب و نیز نقش تکالیف دینی در دستیابی به عالی‌ترین مرتبه‌ی معرفتی، بدین تحلیل دست یافت که همه‌ی آنچه در ساحت افعال و توسط اندام‌های بدنی به انجام می‌رسند، در ارتباطی وثیق با حالات و اوصاف نفس قرار می‌گیرند. نه تنها هر فعلی به دنبال احساس و اراده‌ای در نفس پدید می‌آید، بلکه خود در تثبیت احساس‌ها و اراده‌هایی خاص در نفس نقشی عمیق ایفا می‌کند و در پی آن، تأثیراتی که احساس‌ها و خواسته‌ها بر فرایند کسب معرفت بر جای می‌گذارند، بسته به هم‌سوئی یا عدم هم‌سوئی با غایت معرفتی انسان، یاری‌بخش یا در مقابل، بازدارنده یا منحرف‌ساز خواهند بود.

یادداشت‌ها

۱. بخشی از این مقاله در همایش بین‌المللی آموزه‌های دینی و مسأله‌ی نفس و بدن در اسفند ۸۹ ارائه شده است.
۲. *Reason and the Heart, A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*
۳. «هر که به دنیا می‌آید بر مبنای فطرت [مسلمانی] زاده می‌شود؛ پس از آن، پدر و مادرش او را یهودی، نصرانی و مجوس می‌کنند».
۴. یوسف شماس در رساله‌ی دکتری خود که به ترجمه و شرح معارج می‌پردازد تعبیر «روی کردی روان‌شناختی به خداشناسی» را در اطلاق به کار غزالی در این کتاب به کار می‌برد (14, pp: lxix - lxxi).
۵. این دید غزالی که آمدن انسان به دنیا را عامل کسب توشه برای سعادت اخروی می‌داند و دنیا و امور دنیوی را فی‌نفسه شر یا منشأ شر نمی‌داند با تبیینی که وی از نقش تکالیف دینی ارائه می‌دهد ارتباطی تنگاتنگ دارد (20, p: 181).
6. "Al-Ghazali's Thought concerning the Nature of Man and Union with God".
7. C.R.Upper
8. Nibhur
۹. تأکیدها در نقل قول‌ها از نگارنده‌ی مقاله است مگر تصریح شود.
۱۰. بگو روح از امر پروردگرم است.
۱۱. آگاه باشید که قلب‌ها به یاد خدا آرام می‌گیرند.
۱۲. فتطمئن إلی ذکر الله عزّ و جلّ.
۱۳. تسکن إلی المعارف الالهیة.
۱۴. ای نفس آرام گرفته، به سوی پروردگارت باز گرد در حالی که خشنود و مایه خشنودی‌ای.
۱۵. روشن است که در اینجا، با این‌که فاعل جملات «نفس» است، اما غرض غزالی نفس از حیث حقیقت ذاتی آن، یعنی حیث معرفتی آن است.
۱۶. فلا تكون حالها مستقیمة.
۱۷. أآ بالصورة التخطیطة.
۱۸. این بشر نیست، بلکه [این جز مَلْکی بزرگوار نیست.
۱۹. فلو تصوّر کلب أو حمار منتصب القامة متکلم لکان هو إیاه.
۲۰. شیطان‌های انس و جن، برای فریب، سخنان آراسته به یک‌دیگر القا می‌کنند.
۲۱. ای آنان که شبیه انسانید و انسان نیستید.

۲۲. تراه ابدأً لِحجر أو مدر أو بهيمه أو طعينة (باورقی ۳، ص: ۱۶، معارج: الطعينة: اليهودج [= کجاوه] و مراد از آن زنی است که در آن است).

۲۳. ای نفس فرمان‌دهنده به بدی.

۲۴. تعبیر «قوا» یا «لشگریان»، خود، گویای قراردادن حیثیت‌های غیر معرفتی مادون حیث معرفتی است.

25. ref. to *Alchemy of happiness* (= کیمیای سعادت), p. 25; Qor'an, 7: 172

۲۶. تأکید از نویسنده است.

27. inescapable

۲۸. علاقه معقوله (۶، ص: ۶۶).

۲۹. غزالی در معارج (ص: ۱۵۲)، در بحث سعادت و شقاوت، پس از مفارقت از بدن، در بیان دلیل این که بدن نفس را از شوقی که بدان اختصاص دارد و از طلب کمال خاصش باز می‌دارد می‌گوید که این امر نه به دلیل انطباق نفس در بدن، بلکه به دلیل ارتباط (العلاقه) میان آن دو است، که بر اساس آن، در ذات نفس شوق به تدبیر بدن و اشتغال به آثار و عوارض آن وجود دارد. سلیمان دنیا در ذیل همین بحث سعادت و شقاوت از دید غزالی، که آن را با دید ابن سینا در این باب یکسان می‌داند، این مطلب را از بیان ابن سینا نقل می‌کند (۱، صص: ۳۵۳ - ۳۵۵).

۳۰. درباره‌ی کاربردهای گوناگون «عقل» در نظر غزالی و ارتباط آن با معنای قلب، که در آن چگونگی تمایز این دو مفهوم از یکدیگر و یا انطباق آن‌ها بر هم روشن می‌شود. مقاله‌ی ذیل از نگارنده را ببینید: پورسینا، زهرا، «نظام‌بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی»، پژوهش‌های فلسفی- کلامی، شماره‌ی ۴۱، پاییز ۱۳۸۸.

31. The inmost, most secret, and genuine thoughts

32. basic

۳۴. تأکید از مؤلف است.

۳۳. تأکید از مؤلف است.

35. the ignoble emotional nature of man

36. try it as the "trustee" of the spirit

۳۷. درباره‌ی این که غزالی «عشق» را عالی‌ترین فضیلت عرفانی قرار می‌دهد (15, p: 150).

38. suggestive leads

۳۹. تأکید از مؤلف است.

40. its inner most aspects

۴۱. «و کما لایغنی علم و طرق البوادی دون سلوکها کذلک ...» که «و» در جمله به اشتباه آمده است. بنابراین جمله باید بدین صورت باشد: «و همچنان که علم راه‌های بادیه‌ها ...».

۴۲. یفرضی به الی الکمال النظری.

۴۳. و بالجمله کل ما هو حاصل کامل وقع الفراغ من وجوده و کماله.

۴۴. حوا لازاروت یافته در مقاله‌ی «جایگاه تکالیف دینی در فلسفه‌ی غزالی» متذکر می‌شود که در ادبیات مسیحی قرون میانه، اندیشه‌هایی مشابه این رأی غزالی دیده می‌شود که عالی‌ترین مرتبه‌ی معرفتی، که همان معرفت الهامی یا وحیانی (divinely vouchsafed revelation) است منحصر به انبیاء نیست (اگرچه وی رأی غزالی را در این باب در المنتقد تا حدی متفاوت می‌بیند و توضیح مونتگومری وات را در اینجا به‌منزله‌ی معیاری برای تشخیص اعتبار آثار منسوب به غزالی مورد اشاره قرار می‌دهد (20, pp: 175 - 176, n.9)) و هر کسی که به تطهیر نفس و ریاضت بپردازد و با تمام وجود مایل به آن باشد می‌تواند بدان دست یابد. قدیس بوناونتورا مساعدترین موقعیت را برای حصول چنین تجربه‌ای وقت عبادت می‌داند؛ چنانچه

غزالی هم اواخر ماه روزه‌داری را برای عبادت کننده‌ی حقیقی دارای چنین موقعیتی می‌بیند (20, p: 175, n. 8).

۴۵. «... و انما المقصود من العبادات تأثیرها فی القلب...» (۲، سوم، ص: ۶۴).

۴۶. البته هورانی (Hourani) این تأثیر را با تکیه بر نظر کلی غزالی در باب علیت، از سنخ روابط علی معلولی نمی‌داند و می‌گوید: «افعال علت فضایل نیستند، آن‌گونه که در نظریه‌ی عادت‌سازی ارسطو هستند. افعال علت پاداش‌های اخروی نیستند و حتی فضایل علت پاداش‌ها نیستند، آن‌گونه که در [قانون] کارمای هندویی یا معادشناسی ابن سینایی هستند. در همه‌ی این موارد، پاداش‌ها یا پیشرفت اخلاقی به وسیله‌ی خداوند و از طریق لطف او بخشیده می‌شوند» (9, p: 77).

۴۷. در ترجمه‌ی مؤیدالدین خوارزمی آمده است: «و هر فعلی که بر جوارح گذرد، اثری از آن سوی دل بر رود، و «اثر در دل دائم می‌ماند» و کار در این باب «دور» است» (۳، سوم، ص: ۱۲۶). اما در نسخه‌ای که نگارنده از *احیاء* در اختیار دارد، جمله‌ی تأکید شده در نقل قول نیامده است: «... و کل فعل یجری علی الجوارح فانه قد یرتفع منه اثر الی القلب، و الامر فیه دور».

48. interactionism

49. religious exercises

50. meditation and thought

51. The principles of virtuous behavior as ideas in the heart, ...

52. The various bodily aspects of the personality

53. vague and obscure

54. ... his ability to judge with certainty assumes a full development.

55. Evil Traits

56. ... for they engage as well as gradually mode the intelligence of the heart

57. The "good believer[behavior است درست است]" is a means to self-fulfilment, and the most quality of self-fulfilment is the attainment of truth-and the knowledge of God.

58. spiritual struggle

59. negligence

60. keen alertness

61. indulgence

62. abstinence

63. "deep secrets"

64. ref. to *Ihyā*, p. 2182

65. are gradually distilled from their phenomenal aspects

66. through the frequency of worship

67. ritual

68. *Ihyā*, p. 1370 (= ۱۷ ص، سوم، ۲)

۶۹. «...اذا الخطأ ممکن فیما سمع من الأحاد بل من الأعداد فیما یتعلق بالاعتقادات» (۲، سوم، ص: ۱۷).

۷۰. یستحیل معها امکان الخطأ.

۷۱. می‌توانید این بحث را در کتاب *تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آثار امام محمد غزالی* که نگارنده در دست تألیف دارد دنبال کنید.

منابع

۱. دنیا، سلیمان، (۱۹۶۵)، *الحقیقه فی نظر الغزالی*، مصر: دارالمعارف.

۲. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۸۶)، *احیاء علوم‌الدین*، ربع اول، سوم و چهارم، بیروت: دارالفکر، دارالکتب العلمیه.

۳. _____، (۱۳۸۱)، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه‌ی مؤیدالدین محمد خوارزمی، ج: سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۴. _____، (۱۹۹۶)، *الرسالة اللدنية، مجموعه رسائل الامام الغزالي، بيروت: دارالفکر.*
۵. _____، (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت، اول و دوم، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ یازدهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.*
۶. _____، (۱۹۷۵)، *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، چاپ دوم، بیروت: دارالآفاق الجديده.*
۷. _____، (۱۹۶۴)، *میزان العمل، تحقیق و مقدمه‌ی دکتر سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف.*
8. Abul Quasem, Mohammad, (1978), *The Ethics of Al-Ghazali , A Composite Ethics in Islam*, with a foreword by W. Montgomery Watt, New York: Caravan Books, Delmar
9. Hourani, George F. , (1976), "Ghazali on the Ethics of Action", *American Oriental Society*, v. 96, Issue 1, pp.69-88
10. James, William, (1937), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, London, New York, Toronto: Longmans, Green and Co.
11. Klein, Peter D., (1998), "Epistemology", in Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, v. 3, pp. 362-365.
12. Nakamura, Kojiro, (1998), "al-Ghazali, Abu Hamid (1058-1111)", in Leaman, Oliver (s. ed.), *Islamic Philosophy from Craig, Edward, The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (<http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep.htm>)
13. Othman, Ali Issa, (1960), *The Concept of man in Islam, in the Writings of al Ghazali*, Cairo.
14. Shammass, Yusuf Easa, (1958), *Al-Ghazali's the Ascent to the Divine through the Path of Self-Knowledge (Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifat al-Nafs) (Being a Psychological Approach to Theology, Translated and Annotated, with an Introduction and Glossary-Index)*, A Thesis Submitted to the Hartford Seminary Foundation in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor in Philosophy, Hartford, Connecticut, University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan
15. Sherif, Mohamed, Ahmed, (1975), *Ghazali's Theory of Virtue*, Albany: State University of New York Press,.
16. Umaruddin, M., (reprinted : 1970. First Edition : 1962), *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
17. Upper, C. R., (1952), "Al-Ghazali's Thought concerning the Nature of Man and Union with God", *Muslim World*, XLII, pp. 23-32
18. Wainwright, William J., (1995), *Reason and the Heart, A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Ithaca and London: Cornell University Press
19. Westphal, Merold, (1990), "Taking St. Paul Seriously: Sin as an Epistemological Category", in *Chritian Philosophy*, ed. By Thomas P. Flint, (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press), pp. 200-226
20. Yafe, Hava Lazaruth, (1961), "Place of Religious Commandments in the Philosophy of al-Ghazali", in *Muslim World*, LI, pp. 173-184
21. Zagzebski, Linda Trikuas, (1996), *Virtues of the Mind, An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press.