

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری STES



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



مقاله نویسی علوم انسانی



اصول تنظیم قراردادها



آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقاله

بررسی تهذیب اخلاق از نگاه حکمای اسلامی در قیاس با قرآن

جمال احمدی^۱

کژال فداکار^۲

چکیده

اخلاق عبارت از هیأتی راسخ در نفس است که به سهولت و بدون نیاز به فکر و رؤیت، مصدر افعال باشد. اگر آن هیأت منبع صدور افعال زیبا و پسندیده باشد، آن اخلاق را نیکو گویند. و اگر بر عکس باشد آن اخلاق ناپسند است. در دین اسلام پس از داشتن عقیده و باوری صحیح و توحیدی، رسیدن به اخلاق پسندیده مهم‌ترین هدفی است که بدان توصیه شده است. آنچه که در این مقاله خواهد آمد، نگاهی به تهذیب اخلاق از نگاه حکمای اسلامی در قیاس با قرآن است. و اشاره خواهد شد که کتابهایی که از ارسطو تاکنون در مورد اخلاق نوشته شده دو رویکرد دارند: رویکرد اول طرح مباحثی تئوریک و نظری در باب علم اخلاق که بنیان‌گذار آن ارسطو بوده و بر اساس بینش فلسفی خود به ارائه‌ی مطالب به صورت عقلی محض پرداخته است. رویکرد دوم که در میان فیلسوفان و حکمای اسلامی دیده می‌شود، از طرفی استفاده از مبانی نظری فلاسفه در مورد اخلاق است و از طرف دیگر طرح رذایل و فضایل اخلاقی عموماً بر اساس متون دینی (=قرآن و سنت) بوده است.

این پژوهش که به روش تحلیلی-توصیفی نوشته شده، حاوی این نتیجه است که بیشتر مباحث انسان‌شناسانه‌ی حکمای اسلامی، همان مباحث پیشین حکمای یونان بوده که در قالب ترجمه‌ی موارث یونانی به ادبیات اسلامی راه پیدا کرده است. اما در شمردن رذایل و فضایل اخلاقی مهم‌ترین منبع آن‌ها قرآن بوده است.

واژگان کلیدی

اخلاق، تهذیب نفس، رذایل و فضایل، قلب، نفس، عقل

^۱ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان

^۲ - مدرس دانشگاه پیام نور سمنان

پذیرش نهایی: ۹۱/۸/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۱/۵/۱۲

طرح مسئله

اخلاق عبارت است از هیأت راسخ در نفس که مبدأ صدور افعال خیر یا شر باشد به سهولت (کاشانی، ۱۳۸۵: ۲۳۷). مطابق با این تعریف اخلاق می‌تواند هم نیک باشد و هم بد، هم زشت و هم زیبا. افعالی که از ما انسان‌ها صادر می‌شود گاهی خوب است و پسندیده و گاهی بد و ناپسند. از این رو آدمیان دائم در وضعیتی به سر می‌برند که سری در عالم بالا و برین دارند و سری در عالم پست و فرودین. ابن عربی در تعریف انسان گفته است: «انسان برزخی میان نور و ظلمت است» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۶). به نظر می‌رسد یکی صحیح‌ترین تعریف‌ها از انسان، همین تعریف ابن عربی باشد که با تعریف انسان در قرآن و نصوص دینی کاملاً هماهنگ و همخوان است. در قرآن و متون دینی نیز تصویری که از انسان ارائه می‌شود، شناور بودن او در همین عالم برزخی است. خداوند بلند مرتبه فرموده است: والذین اذا فعلوا فاحشۃً أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم و من یغفر الذنوب الا الله ولم یصروا علی ما فعلوا و هم یعلمون (آل عمران، ۱۳۵) (وکسانی که چون کار زشتی کردند یا بر خود ستم نمودند خدا را یاد می‌کنند و برای گناهان خویش آمرزش می‌طلبند، و جز خدا چه کسی است که گناهان را ببامرزد و [کسانی که] دانسته بر خلاف-هایی که کرده‌اند پافشاری نمی‌کنند....)

پیامبر اسلام نیز در احادیث گهربار خود انسان را به گونه‌ای معرفی می‌کند که دچار گناه می‌شود. خطا می‌کند ولی پس از آن به سوی خدا باز می‌گردد و خاضعانه و فروتنانه روی به درگاه حضرت احدیت می‌ساید تا او را مورد عفو و رحمت خود قرار دهد: «کل ابن ادم خطاء و خیر الخطائین التَّوَابُونَ» (ترمذی، ۱۹۹۸: حدیث شماره ۲۴۹۹). همه ی انسان‌ها گناه کارند اما بهترین گناهکاران توبه کنندگانند. این نگاهی که در قرآن و احادیث راجع به انسان دیده می‌شود، در برخی از متون ادبی هم به دید می‌آید. حکیم سنایی غزنوی در حدیقه الحقیقه گاهی به این مسأله اشاره کرده و دو بعدی بودن انسان را مورد تاکید قرار داده است. او بر این باور است که گناه لازمه‌ی نشأه‌ی بشری بودن آدمی است و اساساً انسان بدون گناه محال است و غیر ممکن. اگر گناه وجود نمی‌داشت عفو خداوندی هم بی‌معنا بود:

روح را از خُرد شُرف او دارد عفو را از گنه علف او دارد

نیز: (سنایی، ۱۳۸۲: ۱۲)

معرفت را شُرفِ پناه شماسست مغفرت را علف گناه شماسست

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۷۵)

این نگاه دو جانبه‌ای که حکما و عرفای اسلامی به انسان دارند بدون تردید ریشه در تعالیم اخلاق دینی دارد. از آنجا که آدمی در متون دینی از دو عنصر علوی و سفلی آفریده شده است در نتیجه در سراسر زندگی و عمر او کشمکش و ستیزی میان نیروهای مربوط به هردو جنبه‌ی او رخ می‌دهد. و تا زمانی که انسان حیات مادی داشته باشد هیچ وقت آتش این جنگ خاموش نمی‌شود. گاه نیروهای مادی بر او غلبه پیدا می‌کنند و رذایل اخلاقی وجودش را فرا می‌گیرد و گاه نیروهای معنوی بر او چیره می‌شوند و فضایل اخلاقی وجود او را در بر می‌گیرد. این ویژگی در واقع منحصر به انسان است و موجودات مادی و غیر مادی دیگر - به استثنای جن‌ها - فاقد چنین ویژگی‌ای هستند. فرشتگان موجودات مجردی هستند و مرگ از عقل. بهایم نیز موجودات مادی محض هستند و مرکب از ماده و شهوت؛ در این میان این انسان است که آمیزه‌ای از عقل و شهوت است از این رو می‌تواند گاه فرشته شود و گاهی حیوان. مولانا جلال الدین در مثنوی روایتی نقل می‌کند که بر مبنای آن موجودات را به فرشته و حیوان و انسان تقسیم می‌کند:

ان الله تعالی خلق الملائکة و ركب فيهم العقل و خلق البهائم و ركب فيها الشهوة و خلق بني آدم و ركب فيهم العقل و الشهوة فمن غلب عقله شهوته فهو أعلى من الملائكة و من غلب شهوته عقله فهو أدنى من البهائم (مولوی، ۱۳۷۲: ۷۷/۴).

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گره را جمله عقل و علم وجود	آن فرشته است و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا	نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فریبهی
او نبیند جز که اصطبل و علف	از شقاوت غافل است و از شرف

این سوم هست آدمیزاد و بشر
نیم او افرشته و نیمیش خر
نیم خود مایل سفلی بود
نیم دیگر مایل علیی بود
(همان)

امام غزالی نیز در این مورد می‌گوید:

بدان که آدمی را به بازی و هرزه نیافریده‌اند، بلکه کار وی عظیم است و خطر وی بزرگ است، که اگر چه وی ازلی نیست ابدی است، و اگر چه کالبد وی خاکی و سفلی است حقیقت روح وی علوی و ربانی است. و گوهر وی اگر چه در ابتدا آمیخته و آویخته به صفات بهیمی و سبعی و شیطانی است، چون در بوته‌ی مجاهدت نهی از این آمیزش و آرایش پاک گردد، شایسته‌ی جوار حضرت ربوبیت شود و از اسفل سافلین تا اعلیٰ علیین - همه در نشیب و بالا - کار وی است (غزالی، ۱۳۶۸: ۴/۱).

تهذیب اخلاق و متخلّق شدن به فضایل نیکو از مهم‌ترین کاری است که انسان در راه رسیدن به آن از هیچ تلاش و کوششی مضایقه نمی‌کند. مطابق روایتی که از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است، هدف بعثت او مکارم اخلاق بوده است:

«انما بُعثتُ لاتمّم مکارم الاخلاق» (سیوطی، بی تا: ۴۲۳/۲) همانا که برای اتمام مکارم اخلاق مبعوث شدم.

حکمای اسلامی نیز شرط تخلّق به اخلاق نیک را شناخت روان آدمی دانسته‌اند. ابن مسکویه (۳۴۰-۳۳۰) در یکی از مهم‌ترین آثار خود، تهذیب الاخلاق، می‌گوید:

هدف ما از نوشتن این کتاب آن است که اخلاقی در خود به وجود آوریم که منشأ صدور افعال نیک و پسندیده باشد و به علاوه صدور آن افعال نیک نیز بدون تکلف و مشقتی باشد.... راه رسیدن به چنین موقعیتی این است که در مرحله‌ی اوّل باید بدانیم که نفس ما چیست و برای چه چیزی آفریده شده است (ابن مسکویه، ۱۲۹۱: ۲). از این رو در این مقاله قصد داریم با استفاده از منابع علم اخلاق در گذشته بر مبنای نظر و نگاه صاحب نظران، روان آدمی را بشناسانیم و بعد در مقام مقایسه با متون دینی به ویژه قرآن برآمده و میزان تأثیر پذیری صاحب نظران و اخلاقیون از قرآن را بسنجد و در نهایت به فضایل و رذایل اخلاقی پرداخته شود.

بدون تردید در باره‌ی اخلاق از نظر گاه‌های گوناگون آثار بسیاری نوشته شده است. اگر بخواهیم مقالات، کتابها، رسالات و نوشته‌های گوناگون را نقل کنیم طبعاً کتاب مستقلی خواهد بود اما در این مقدمه لازم است به برخی از مهمترین آثار اشاره شود. یکی از مهمترین این آثار که با این مقاله در ارتباط است، کتاب «الاخلاق عند الغزالی» تألیف زکی مبارک است. این اثر که رساله‌ی دکتری او بوده به سال ۱۹۲۴ از آن دفاع کرده است. کتاب شامل ۱۴ باب است که در باب‌های ۵ و ۶ و ۷ و ۸ به مسأله‌ی اخلاق پرداخته است. اثر دیگری که اندکی پس از آن به رشته‌ی تحریر در آمده «کتاب الاخلاق» احمد امین است که به سال ۱۹۲۹ در مصر چاپ و منتشر شده است. این کتاب در ده فصل تدوین شده است. اگر چه سخن از فضایل و رذایل اخلاقی، تعاریف و طرح کلی کار برگرفته از آثار قدماست اما استفاده از برخی کتاب‌های روانشناسی و پرداخت و ساماندهی جدید و همچنین اشاره به برخی آیات قرآن، به ارزش کار افزوده است. دیگر اثر ارزشمند در این مورد کتاب «الدراسات النفسیه عند المسلمین و الغزالی بوجه خاص» که آن نیز رساله‌ی دکتری عبدالکریم عثمان بوده است. او با اشراف کاملی که بر رأی و نظر فلاسفه و حکما و به ویژه غزالی داشته به تفصیل، مسایل مربوط به روان آدمی را کاویده و مورد بررسی دقیق قرار داده است. یکی از ویژگیهای بارز و شایان ذکر این اثر استفاده از قرآن و احادیث پیامبر اسلام (ص) است. خلأی که در همه‌ی این آثار دیده می‌شود این است که هیچ یک از آنان در مقام مقایسه‌ی آراء حکما با کلام الاهی برنیامده‌اند. در میان مقالات فارسی نیز اگر چه نویسندگان و پژوهشگران فراوانی به مسأله‌ی اخلاق پرداخته‌اند اما در قیاس با قرآن و اشاره به تأثیر پذیری حکمای الاهی از قرآن کار درخوری صورت پذیرفته است.

اخلاق‌گزینی در دوران اموی

پس از آنکه جامعه‌ی دینی در دوره‌ی حضرت علی (ع) به وسیله‌ی برخی از طایفه‌ی بنی امیه از میان رفت و وحدت و انسجام و یک پارچگی مسلمانان از هم گسیخت؛ علوم دینی نیز همچون سایر نهادهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی از هم فرو پاشید و گروه‌های مختلف و گوناگون دینی از بطن جامعه‌ی اسلامی آن روزگار خودنمایی کردند. صرف

نظر از گروه‌های بسیار زیادی که به وجود آمدند، سه گروه: فقها، متکلمان و عرفا به صورت کلی مهم‌ترین و اساسی‌ترین گروه‌هایی بودند که هر یک فراخور فهم و برداشت خود از نصوص دین، به ارائه نظریات خویش پرداختند و همگی داعیه داران سعادت بشر شدند.

متکلمان عمدتاً به مسایل کلامی - فلسفی روی آوردند و سعی کردند با ارائه‌ی براهین و استدلال‌ات عقلی و نقلی خود از دین دفاع کنند و یا به پاسخ شبهات طرح شده توسط معاندان و معارضان بنشینند. فقها نیز از اصول فقه که ابزاری برای استنباط احکام فقهی بود، سعی کردند آداب فقهی را از متون دین (= قرآن و حدیث) استخراج نمایند. عرفا نیز متناسب با مشرب ذوقی خود به بعد دیگر علوم دین پرداختند و تلاش نمودند با ریاضات و مجاهدات طاقت فرسا از طریق عرفان و تصوف به تهذیب نفس و اخلاق مردم همت بگمارند و سعادت آدمیان را از این طریق تامین کنند. یکی از ارزشمندترین میراث صوفیه، توجه به مسایل انسان‌شناسانه‌ی انسان و تهذیب نفس است، عرفا در قیاس با دو دسته‌ی دیگر (= فقها و متکلمان) بیشترین وجهه‌ی همت خود را در راه شناسایی انسان به کار بستند و در این راه تلاش کردند مطابق با روایت مشهور: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» از طریق شناخت انسان راهی به معرفت حق یابند. غزالی نیز با استشهاد به آیات و روایات بر همین نکته تأکید می‌کند:

کلید معرفت خدا، معرفت نفس خود است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». خداوند نیز فرموده است: «سنریم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۳/۱) همو در کتاب کوچکی در ادامه‌ی همین مطلب مذکور می‌گوید: هیچ چیزی به تو نزدیک‌تر از نفس تو نیست بنابراین چگونه می‌توانی خدای را بشناسی بدون آنکه خود را بشناسی (غزالی، ۲۰۰۸: ۴۲۰).

او در ادامه می‌گوید:

اگر بگویی من خود را شناخته‌ام، در واقع جسم مادی خود را شناخته‌ای که متشکل از دست و پا و سر و اندام‌های دیگر است و تو روان خود را نشناخته‌ای به همین شناخت بسنده کرده‌ای وقتی خشمگین شوی دنبال خصم هستی و وقتی اشتها کردی به دنبال

ازدواج هستی و غیره در حالی که واجب است حقیقت نفس (=روان، ضمیر یا باطن) خود را بشناسی تا دریابی نفس تو چیست؟ از کجا آمده و برای چه غرضی آمده، سعادت او در چیست و شقاوتش در چیست (همان، ۴۲۰).

از این رو به نظر می‌رسد عرفا با ریاضت‌ها و خلوت‌ها و مجاهداتی که برای تزکیه‌ی باطن تحمل کردند، بهتر و بیشتر از فقها و متکلمان تار و پود حیات معنوی انسان را شناختند. با نظری به آثار مکتوب این سه گروه، پی به همین مساله برده می‌شود. انسان از نگاه عارفان موجودی است که در میان خداوندی و بندگی نوسان دارد. او تنها موجودی است در عالم که کوس الوهیت زده و دعوی «انار بکم الاعلی» کرده و نیز تنها موجودی است که در بندگی آن قدر تنزل کرده و خود را حقیر و خوار پنداشته که حتی سنگ و درخت را به خدایی پرستیده و سجده بر بت برده و جبین مذکت بر خاک سوده است. پس انسان گاهی خود را به اوج برکشیده و گاهی در مغاک پست‌ترین حقارت‌ها فرو می‌غلند و از همین جاست که آدمی نسخه‌ی دو صورت است: حق و عالم (جامی، ۱۳۸۱: ۳ نیز: ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۶۶).

اگر چه در سند روایت مشهور و مقبول المعنی: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» تردید وارد است و برخی آن را به پیامبر نسبت می‌دهند و برخی نیز به حضرت علی، اما بدون تردید از نظر معنایی کاملاً معتبر است و پذیرفتنی که تا آدمی خود را نشناسد به معرفت حق نایل نمی‌شود. از این رو در تمامی کتابهایی که به علم اخلاق پرداخته شده، انسانشناسی و بررسی نیروها و قوای درونی انسان، بخشهای اول آن کتاب‌ها را شامل می‌شود.

حکمای اسلامی آنچه که در مورد نیروهای روان آدمی در آثار خود ارائه داده‌اند غالباً بر گرفته از آثار و موارث فکری فلاسفه یونان است. آنچه در طبقه بندی علوم اسلامی با عنوان اخلاق فلسفی شناخته می‌شود و در تقسیم علوم حکمی، یکی از سه بخش حکمت عملی به شمار می‌آید، عملاً با حرکت ترجمه‌ی آثار فلسفی یونان به زبان عربی در جهان اسلام پای گرفته است. اخلاق فلسفی اسلامی، در مسیر شکل‌گیری خود، بیشترین تأثیر را از نوشته‌های فلاسفه‌ی نامدار یونان برگرفته، و تا حدودی نیز از حکمت فرزندانگان

ایران باستان تأثیر پذیرفته است (اعوانی، ۱۳۷۷: ۲۰۱). نظریه‌ی حکمای یونان در مورد روان انسان و نیروهای درونی آدمی عمدتاً در کتاب نیکوماخوس (=nikomaxos) که به ارسطو نسبت داده شده آمده است. او روح انسانی را دارای دو جنبه‌ی عقلانی و غیر عقلانی می‌داند.

عقلانی همان انسانیت است و غیر عقلانی نیز دو جنبه‌ی نفس نباتی و حیوانی است که نفس حیوانی خود به شهویه و غضبیه تقسیم می‌شود (ر. ک: فروغی، ۱۳۴۴: ۴). ابن مسکویه^۱ که غرض از نوشتن کتاب تهذیب الاخلاق را، پیدا کردن اخلاقی می‌داند که به سهولت و نه با تکلف مرکز افعال نیکو گردد، شرط اول دارا بودن این اخلاق را شناخت روان برمی‌شمارد (ابن مسکویه، ۲) روانی که برای وصول به کمال و سعادت فرجامین است. او قوای درونی آدمی را بر سه قوه تقسیم می‌کند: فکر و دقت نظر در حقایق امور (= قوه‌ی مفکره یا ناطقه)، خشم و اقدام بر اموال (= قوه‌ی غضبیه یا سبغیه) و نیروی شهوانی و جالب شهوت و غذا و مآکل و مشارب و مناخح و لذات حسی (= قوه‌ی شهویه یا بهیمیه) (همان، ۱۰)^۲ این تقسیم بندی که ابن مسکویه در کتاب تهذیب الاخلاق به دست داده عیناً برگرفته از اخلاق نیکوماخوس است. روابطی که میان این نیروها وجود دارد چهار فضیلت: حکمت، عفت، شجاعت و عدالت را نتیجه می‌دهد. هر یک از این فضایل نیز، فضایی در زیر مجموعه‌ی خود دارند (همان، ۱۲)^۳ به بیان ابو علی مسکویه، اعتدال نفس

۱. احمد ابن محمد ابن یعقوب متوفی به ۴۲۱ هجری قمری مورخ و طبیب و فیلسوف ایرانی عربی نویسنده، منشی و کتابدار مهلبی وزیر بود و بعدها در زمان عضدالدوله دیلمی در دستگاه ابوالفضل ابن عمید و پسرش ابو الفتح ابن عمید تقرب یافت و در ری مقام شامخی داشت. سرانجام در اصفهان وفات یافت. از آثار معروفش یکی کتاب تجارب الامم در تاریخ و دیگر کتاب تهذیب الاخلاق در علم اخلاق است. (مصاحب، ۱۳۸۷: ذیل ابو علی مسکویه)

۲. مقایسه شود با کتاب اخلاق ناصری خواجه نصیر الدین طوسی. خواجه نصیر همان گونه که خود در مقدمه‌ی کتاب خود اشاره می‌کند حکمت خلقی کتاب خود را از استاد ابوعلی مسکویه برگرفته است (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۶).

۳. فضایل تحت عفت: حیا، دعت، صبر، سخاء، حریت، قناعت، دماث، انتظام، مساعدت، وقار و ورع. فضایل تحت شجاعت: کبرالنفس، النجدت، عظم الهمه، ثبات، صبر، حلم، عدم الطیش، شهامت، احتمال

ناطقه و شوق آن به حقیقت و اکتساب معارف راستین، موجب فضیلت حکمت، اعتدال نفس شهویه و انقیاد آن به نفس ناطقه موجب فضیلت عفت، و اعتدال نفس غضبیه و پیروی آن از نفس ناطقه مبدأ فضیلت شجاعت است و از اعتدال سه فضیلت نامبرده و تناسب آنها با یکدیگر فضیلتی دیگر پدید می‌آید که کمال آنهاست و آن ملکهای عدالت است (همان، ص ۱۱).

امام محمد غزالی نیز از معدود دانشمندان و عالمان بزرگ اسلامی در گذشته است که به تفصیل به روان آدمیان پرداخته و سعی نموده تقسیم بندی منسجمی از نیروها و قوای روحی آدمیان به دست دهد. او در این مورد در آثاری از جمله: «روضه الطالین و عمده السالکین»، «میزان العمل»، «کیمیای سعادت» و از همه مهم‌تر، کتاب ارزشمند «احیاء علوم الدین»، آرا و نظریات خود را ارائه داده است. او در همهی این آثار از طرفی سعی کرده با توجه به برخی آیات و روایات در باره‌ی روان آدمی به کاوش بپردازد و از طرف دیگر با اتکا بر رأی و نظر فلاسفه و حکمای قبل از خود پی به قوای درونی انسان ببرد. با آنکه غزالی دائم با فلاسفه و مشرب آنان درگیری داشته، اما در مباحث انسان‌شناسانه‌ی خود از نظر آنان استفاده کرده است. ابن عربی درباره‌ی غزالی می‌گوید: «شیخنا ابو حامد بلع الفلاسفه و أراد أن يتقیأهم فما استطاع» استاد ما ابو حامد غزالی، فلاسفه را بلعید و افکار آنان را در کام مغز خود فرو برد و خواست آنها را قی کند و افکار و اندیشه‌های آنان را برگرداند ولی نتوانست و موفق به ستردن افکار از مغز و دل خویش نگردید (ابن عربی، به نقل از عبدالکریم عثمان، ۱۳۶۶: ۶۵).

غزالی در آثار خود قوای درونی انسان را به چهار دسته‌ی: روح (=جان)، قلب (=دل)، نفس و عقل تقسیم می‌کند: (غزالی، ۱۳۸۴: ۳/ ۱۱-۷، نیز همو، ۲۰۰۸: ۹۳، نیز همو، ۱۳۶۸: ۱۵) او در تعریف این اصطلاحات قایل به دو معنی جسمانی و روحانی است از این رو در تعریف دل می‌گوید:

دل: بر دو معنی است: گوشتِ صنوبری شکل که در جانب چپ سینه است و منبع و

الکد. فضایل تحت عدالت: صداقت، الفت، صله‌ی رحم، مکافات، حسن الشکره، حسن القضاء، تودد، عبادت، ترک العقد، لطف. (ابن مسکویه، ۱۳۹۸: ۱۳-۱۴)

معدن جان است. دوم لطیفه‌ی ربانی روحانی که بدین دل جسمانی تعلق دارد، و آن حقیقت آدمی است دریابنده و داننده و شناسنده اوست و مخاطب و معاقب و معاتب اوست (غزالی، ۱۳۸۴: ۷/۳) از دید غزالی، آثارستوده آینه‌ی دل را نور ضیا و اشراق می‌دهد تا به حدی که حق صریح در وی بدرخشد. ولی آثار نکوهیده همچون دودی است که اگر به سوی آینه‌ی دل برود آن را سیاه و تاریک می‌گرداند. و به کل از حق تعالی محجوب می‌شود (همان، ج ۲۶، ۱). این حجاب را اصطلاحاً حجاب رینی یا طبعی می‌گویند (هجویری، ۱۳۸۴: ۸) بنابراین طاعت خدای و مخالفت شهوتها روشن کننده‌ی دل است و معصیت او سیاه کننده‌ی آن است (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۶/۱).

با آنکه معرفت دل متعذر است اما به برخی از ویژگی‌های آن اشاره می‌کند. معرفت خدای تعالی، صفت دل است. تکلیف بر وی است و خطاب با وی است و عتاب و عقاب به وی است، و سعادت و شقاوت اصلی وی راست و تن اندر همه حال تبع وی است. و معرفت حقیقت وی و معرفت صفات وی کلید معرفت خدای است. پس جهد کن تا وی را بشناسی که آن، گوهری عزیز است و از جنس گوهر فریشتگان است، و معدن اصلی وی حضرت الوهیت است. از آنجا آمده و به آنجا باز خواهد رفت. و اینجا به غربت آمده است (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۵/۱ - ۱۶).

جان: از نظر غزالی جان یا روح نیز دو معنی دارد. اول جسم لطیف که منبع او تجویف دل جسمانی است که به واسطه‌ی رگهای جهنده در دیگر اجزای تن منتشر می‌شود. و رفتن او در تن و فایض شدن روشنایی زندگی و دریافت و بینایی و شنوایی و بویایی از اوست در عضوها. دوم: لطیفه‌ی داننده‌ی دریابنده است از مردم، و آن است که حق تعالی به قول خود: «یسألونک عن الروح قل الروح من أمر ربی» آن را خواسته است. بیشتر عقل‌ها و فهم‌ها از دریافت کنه آن عاجزند (غزالی، ۱۳۸۴: ۹/۳، نیز: همو، ۲۰۰۸: ۱۱۳) غزالی در برخی جاها، روح را دل نامیده است از نظر او، ویژگی‌های روح و دل یکی است. «روحي که ویژه‌ی آدمی است ما آن را دل می‌گوییم. محل معرفت خدای است و بهایم را این نباشد» (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۷/۱).

عقل: یکی دیگر از مهم‌ترین قوای روان آدمی عقل است. عقل از نظر غزالی خود به

چهار نوع تقسیم می‌شود:

۱. وصفی است که آدمی بدان از بهایم و حیوانات تمایز می‌یابد و علم‌های نظری و صناعت‌های پوشیده‌ی فکری را قبول می‌کند.
۲. عقل از منظر دیگر، علم‌هایی است در ذات کودک برای تمیز موجود باشد.
۳. علم‌هایی که از تجارب مستفاد است.
۴. نیرویی است که عواقب کارها را می‌شناسد و شهوت را که آدمی را به لذات عاجل فرا می‌خواند مقموع و مقهور می‌گرداند (غزالی، ۱۳۸۴: ۱/۱۹۵-۱۹۴). او پس از این تقسیم بندی نتیجه می‌گیرد که این چهار نوع عقل هم طبعی‌اند و هم کسبی. دو نوع اول طبعی است و دو نوع دوم کسبی بر همین اساس است که شعر حضرت علی (ع) را نیز به عنوان شاهد ذکر می‌کند:

رَأَيْتُ الْعَقْلَ عَقْلِينَ	فمطبووع و مسمووع
و لا ينفع مسمووع	اذا لم يك مطبووع
كما لا تنفع الشمس	وضوء العين ممنوع

غزالی معتقد است که اگر عقل طبعی در نهاد آدمیان (= دونوع اول) نباشد، کسبی نمی‌تواند به او فایده‌ای برساند (همان، ۱۹۶). او در بخش دیگری از کتاب احیاء (ج ۱۰، ۳) و نیز در روضه الطالبین و عمده السالکین، عقل را دانستن کارهایی می‌داند که صفت علم است و محل آن دل است (غزالی، ۲۰۰۸: ۱۱۴). همچنین عقل را به عنوان وزیر در خدمت سلطان دل معرفی می‌کند:

مثال تن چون شهری است، و دست و پای و اعضا، چون پیشه‌وران شهرند، و شهوت، چون عامل خراج است، و غضب چون شحنه‌ی شهر است و دل پادشاه است و عقل وزیر پادشاه است و پادشاه را بدین همه حاجت است تا مملکت راست کند (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۹/۱).^۱

^۱ . به نظر می‌رسد سنایی غزنوی نیز ابیات ذیل را به تأثیر از امام غزالی گرفته است که در آن از همان تمثیل استفاده می‌کند:

هست اعضا چو شیر و پیشه‌وران	عقل دستور و دل در و سلطان
خشم شحنه است و آرزو عامل	آن یکی ظالم، آن دگر جاهل

مطابق با این مبانی فکری، دل پادشاه است و به لشکریان خود نیازمند است و نباید آنها را از بین ببرد زیرا مملکت بی آنها قوام ندارد. و باید تدبیر آن کند آنها را به حد اطاعت آورد تا در سفری که پیش دارد یاور باشند نه خصم (همان، ۲۱).

شهوَت و غضب را برای طعام و شراب و نگاه داشتن تن آفریده‌اند، پس این هر دو خادم تن‌اند، و طعام و شراب، علفِ تن است، و تن را برای حَمالی حواس آفریده‌اند، پس تن، خادم حواس است، و حواس را برای جاسوسیِ عقل آفریده‌اند تا دام وی باشد که به وی عجایب صنع خدای بداند. پس حواس خادم عقل‌اند. و عقل را برای دل آفریده‌اند تا شمع و چراغ وی باشد، که به نور وی حضرت الوهیت را ببیند که بهشتِ وی آن است. پس عقل خادم دل است. و دل را برای نظاره‌ی جمال حضرت الوهیت آفریده‌اند پس چون بدین مشغول باشند بنده و خادم در گاه حضرت الوهیت است (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۱/۱ - ۲۰).

نفس: از نظر غزالی نفس نیز دو معنی دارد:

۱. آنکه بدو آن معنی خواهند که جامع قوتِ خشم و شهوت است در آدمی. و این

عامل ار هیچ شرط بگذارد	خرد او را به شحنه بسپارد
شحنه گر هیچ گون سگالد بد	این موکل بود به روز خرد
گر بیابد از این که گفتم بهر	خویشتن بود پادشا و خرم شهر
گر همه طالبان کام شوند	مالک ملک ناتمام شوند
گر نه در امر عقل و دل باشند	همه هم خوار و هم خجل باشند
نفس کو تو را چو جاندار است	بی تو در جسم تو بی کار است
گرچه آن پنج شحنه بیکارند	سه و کیل از درونت برکارند
آن کند هضم این کند قسمت	آن برد ثقل این دهد قوت
آن نماید ره، این کند تدبیر	این شود حافظ، آن کند تغییر
آن نبینی که چون به خواب شوی	فارغ از رحمت و عذاب شوی
از برای فراغت و خوابت	و ز برای صلاح و اسبابت
تو برآسوده و خرد برکار	تو بخفته، درونت او بیدار

(سنایی، ۱۳۸۲: ۱۱۷)

مطابق با این تمثیل عقل آدمیان همچون ریش سفیدی بر نیروهای دیگر حکم می‌راند و تلاش می‌کند که هم قوه‌ی غضبیه و هم شهویه پا از حد خود فراتر نزنند.

همان استعمال صوفیان است چه ایشان به نفس، اصلی را خواهند که جامع صفت‌های نکوهیده است. پس گویند که از مجاهده‌ی نفس و شکستن آن چاره نیست: اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک.

۲. لطیفه‌ای که حقیقت مردم است و آن نفس و ذات آدمی است. و لیکن به حسب اختلاف حال‌ها به صفت‌های مختلف موصوف شود. مراتب نفس اماره، لوازمه و مطمئنه مربوط به این نفس است. پس به معنی اول به غایت نکوهیده است و به معنی دوم ستوده (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۱/۳-۷).

غزالی بر خلاف برخی از عرفا، قلع و قمع کامل خشم و شهوت (=به عنوان دو تا از مهم‌ترین قوای نفس) و از میان بردن آن‌ها را لازم نمی‌داند، بلکه باید آنها را ضبط و تأدیب کرد. و این با کمک عقل و حمیت میسر است. (غزالی، ۱۳۷۴: ۵۷) البته غزالی آرزوی نبودن این دو نیرو را می‌کند و می‌گوید که ای کاش نبودند.

احوال آدمی در پیکار با نفس اماره از دید غزالی سه وضعیت می‌تواند داشته باشد: ۱. چیره شدن هوا و هوس بر آدمی ۲. پیوسته پیکار بر قرار باشد و گاه این بر آن یا آن بر این پیروز است ۳. چیره شدن بر هوا و هوس (همان، ۵۹). غزالی در مورد خشم و شهوت دیدگاه بسیار معتدل و بشری دارد او می‌گوید: اگر بخواهیم غضب و شهوت را یکسره از نفوس خود ریشه کن کنیم تا در این جهانیم، موفق نمی‌شویم ولی اگر بخواهیم آنها را مقهور و رام خود گردانیم، البته با ریاضت و مجاهدت امکان پذیر است و این کار را می‌توانیم انجام دهیم. ما را بدان دستور داده‌اند و این شرط سعادت و نجات ماست (همان: ۶۴-۶۳). به طور کلی آنچه از نقطه نظر حکمای اسلامی مهم است و مایه‌ی سعادت و رستگاری انسان می‌شود، تزکیه و پاک کردن نفس از رذایل و هواجس نفسانی است و با این تزکیه است که می‌توان به ملکوت رسید:

گمان مبر که روزن دل به ملکوت، بی خواب و بی مرگ 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 - بدانکه الله الله بر دوام

می‌گوید- و به دل نه به زبان، تا چنان شود که از خویش بی‌خبر شود و از همه عالم و از هیچ 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، و ارواح و فرشتگان در صورت‌های نیکو بر وی پدیدار آیند، و پیغامبران را دیدن گیرد و ایشان فایده‌ها گیرد و مددها یابد؛ و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند(غزالی، ۱۳۶۸: ۳۰-۲۹).

غزالی اخلاق نیکو را با اصلاح سه قوه عقل، شهوت و غضب میسر می‌داند(زکی مبارک، ۱۹۸۸: ۱۵۲). اما نکته‌ی مهمی که در اندیشه‌های غزالی مطرح است این است که چون غزالی اشعری مذهب است و اشاعره در مورد حسن و قبح اعمال، نظر ویژه‌ای جدا از نظریات دیگر دارند و بر این باورند که عقل آدمی حسن و قبح هر عملی را که مربوط به ثواب و عقاب آدمیان در مورد روز رستاخیز باشد نمی‌تواند تشخیص دهد(تفتازانی، ۱۹۹۸: ۲۸۲/۴)، بنابراین حسن خلق با از بین بردن همه‌ی عادات بدی که تفصیل آن در شرع آمده، امکان پذیر است. و باید همان‌طور که از پلیدی‌ها دوری می‌شود از اعمال زشت نیز دوری کرد(زکی مبارک، ۱۹۸۸: ۱۵۲). راه تربیت از نظر غزالی یا فطری است مانند پیامبران که نیازی به پرورش ندارند و یا اکتسابی است که نیازمند پرورش است. برای مثال اگر شخصی بخیل باشد باید با بخشش با تکلف راه جواد را بر خود هموار کند (همان: ۱۵۴). بدان که هر که خواهد که خُلُقِ بد را از خود بیرون کند، آن را یک طریق بیش نیست. و آن، آن است که هر چه آن خُلُقِ وی را می‌فرماید، وی خلاف آن همی‌کند، که شهوت را جز مخالفت نشکنند، و هر چیزی را ضد وی بشکنند... هر علت که از خشم خیزد، علاج وی بردباری کردن است. و هر چه از تکبر خیزد، علاج وی تواضع کردن است، و هر چه از بخل خیزد، علاج وی مال بدادن است و همچنین همه (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۱/۲).

قوای درونی انسان از منظر قرآن

همان‌گونه که اشاره شد، حکمای اسلامی تقسیم بندی قوای درونی آدمی را بر مبنای آثار حکمای یونان ارائه کرده‌اند. در مطالب پیشین که بر گرفته از مهم‌ترین این منابع بود، هم ابن مسکویه، هم غزالی و هم خواجه نصیرطوسی نیروهای درونی، فضایل و رذایل آدمی را بر مبنای کتب نوشته شده یونانیان، به ویژه اخلاق نیکوماخوس گرفته‌اند. در حالی

که حق این بود این مطلب فوق العاده مهم را از قرآن استخراج می نمودند. از آنجا که قرآن کلام الاهی و نسخه‌ی انسان ساز بشری است و از جانب خداوند خالق انسان نازل شده است، طبیعتاً نگاه او به انسان و واکاوی و ژرف کاوی تار و پود ضمیر آدمی دقیق تر و موشکافانه تر از هر حکیم و فیلسوف و عارف و فقیه و روانشناس و جامعه‌شناس و مردم شناس است. انسان خود هر قدر هم که عالم و دانشمند و آگاه به مسائل گوناگون علوم باشد بدون تردید در برابر نیروهای درونی خود به صورت تام و کاملی جاهل و نادان خواهد بود، در حالی که خداوند که خالق و آفریننده اوست به زیباترین وجه پرده از رازهای باطنی آدمی برداشته و اسرار نهفته‌ی درونی او را بر ملا می کند. «إِنَّهُ كَانَ بَعْبَادَهُ خَبِيرًا بَصِيرًا» (اسراء/۹۶).

در این پژوهش به هیچ وجه قصد نداریم قرآن را در حد یک کتاب روانشناسی تنزل دهیم و بگوییم که قرآن کتابی است درباره‌ی روان انسان. اما به نظر ما از آنجا که هدف از انزال کتابهای آسمانی و ابعاث رُسل، نشان دادن راه سعادت و نیک‌بختی به بشر است، از این رو بعید به نظر می رسد که خداوند خالق انسان قبل از آنکه دین (= مسیر سعادت بشر) را به او بیاموزد پرده از اسرار نهفته‌ی آدمی بردارد و گره‌های معمای شناخت انسان را بر او نگشاید. این شناخت انسان در قرآن به دو صورت نشان داده می شود: یک بار به شکل غیر مستقیم با بازگو کردن سرگذشت اقوام پیشین و تعامل آنها با پیامبران خود و بار دیگر به صورت مستقیم در اشاره به برخی نیروهای درونی آدمی. وقتی پیامبری مبعوث می شود و به او مأموریت ابلاغ پیام الاهی داده می شود انسانها در برابر آن به دو دسته و گروه تقسیم می شوند: عده‌ای دنبال لذایل پست مادی و دنیوی می افتند و عده‌ای نیز به فضایل روی می آورند. خداوند با بیان این حقایق پرده از برخی اسرار نهفته‌ی بشری بر می دارد. از طرف دیگر گاهی با اشاره به نفوس بشری، مراتب و مدارج آدمیان را بیان می کند و آنها را متوجه حالات روحی- روانی خود می کند. آنچه در قرآن در مورد روان آدمی و تقسیم بندی نیروهای درونی او ذکر شده و به تفصیل در آیات متفاوت گزارش شده است، شامل

سه قوه‌ی: عقل و قلب و نفس^۱ است.

در این بخش از پژوهش لازم است این سه اصطلاح را در قرآن بررسی کنیم و حالات انسان را در رابطه با آنها بشکافیم.

قلب: در لغت به معنی دگرگونی و تغییر از صورتی به صورت دیگر است. انقلاب نیز به معنی انصراف است. قلب انسان را نیز به این جهت قلب نامیده‌اند که دائم در تغییر و دگرگونی است (راغب، ۱۳۶۲: ذیل قلب) در قرآن در آیات بسیاری به قلب و ویژگی‌های آن اشاره شده است:

خداوند قرآن را برقلب پیامبر به وسیله‌ی وحی نازل کرده است (بقره/۱۹۷) ارزش‌های اخلاقی تا بر مبنای دل (=قلب) نباشد، مورد پذیرش حضرت حق قرار نمی‌گیرد (شعراء/۸۹ و بقره/۲۲۵) خداوند بر دلها مهر می‌زند (بقره/۷، اعراف/۱۰۰ و انعام/۴۶) برخی از دلها مریض‌اند (بقره/۱۰، مائده/۵۱ و حج/۵۳) برخی دیگر از دلها سخت و خشک چون سنگ و چوبند (بقره/۷۴، حج/۵۳ و مائده/۱۳). زیغ مهم‌ترین عامل انحراف قلب است (آل عمران/۸۰ و ۷). آدمیان وقتی که از نظر مهر و محبت به هم نزدیک می‌شوند دل آنها به هم نزدیک می‌شود (آل عمران/۱۰۳، انفال/۶۳). رعب و وحشت در دل کافران انداخته می‌شود (آل عمران/۱۵۱، احزاب/۲۶، حشر/۲) گاهی در صفت منافقان آمده است که چیزی را ادعا می‌کنند و بر زبان جاری می‌کنند که در دل آنها نیست. (آل عمران/۱۶۷، مائده/۴۱). فقط خداوند بر دل‌ها عالم است (نساء/۶۳). قلب می‌تواند لبریز از خوف الاهی شود (انفال،

^۱ . به نظرمی رسد در معنای کل روان آدمی، کلمه‌ی روح در قرآن مترادف باشد. در قرآن آنچه که باعث حیات معنا دار آدمی شده باشد روح نامیده شده باشد. حتی گاهی روح به معنی قرآن نیز آمده است زیرا سبب حیات دنیای دیگر انسان می‌شود (راغب، ۱۳۶۲: ذیل روح).

۲، حج/۳۵، مومنین/۶۰) قلب است که اطمینان و آرامش می‌یابد(انفال / ۱۰، رعد / ۲۸) کینه در دل قرار می‌گیرد (توبه / ۱۵) دل دچار تردید و شک می‌شود(توبه / ۴۵) تفقه مربوط به قلب است(اعراف / ۱۷۲، توبه ۸۷ و ۱۲۷، اسرا ۴۶، کهف ۵۷) گاهی قرآن علم را به دل نسبت می‌دهد(توبه / ۹۳) قلب تعقل هم می‌کند(حج، ۴۶) دل‌ها دچار غفلت می‌شوند(مومنون/۶۳۹) قلب انسان محل ذکر خداست(زمر/۲۳) بر دل‌ها قفل زده می‌شود(محمد/۲۴) ایمان در قلب آدمیان قرار می‌گیرد(حجرات / ۱۴، مجادله / ۲۲) قلوب محل خشوع است(حدید/۱۶) رأفت و رحمت در دل ایجاد می‌شود(حدید / ۲۷۹) دل‌ها در روز قیامت مضطرب و پشیمان‌اند(نازعه / ۸) دل‌ها زنگ می‌زنند(مطففین / ۱۴).

نکته‌ی جالب توجه که در بررسی ماده‌ی قلب در قرآن به دست می‌آید این است که این ریشه (=قلب)، هم به صورت فعل و هم به صورت اسم به کار رفته است اما در مواردی که به صورت فعل به کار رفته معنی لغوی آن مراد بوده و کمترین ارتباطی با معنی اصطلاحی ندارد. در قرآن علاوه بر قلب گاهی از کلمه فؤاد نیز استفاده می‌شود این واژه از فؤاد به معنی پختن بر روی شن سوزان است. علت این تسمیه، تأثر و تحوّل و توقّد قلب است(قرشی، ۱۳۶۴: ذیل فؤاد، لسان، بی‌تا: ذیل فؤاد، تاج العروس، ۱۹۶۵: ذیل فؤاد) از مجموع بررسی آیات این نتیجه گرفته می‌شود که مفهوم قلب دارای مفهومی اختصاصی‌تر و محدودتر نسبت به مفهوم نفس است. از این رو قلب صرفاً بر محرک‌های غریزی و یا عنصر حیاتی دلالت نمی‌کند بلکه حاکی از بعدی در انسان است که واجد ظرفیت و گنجایش برای پذیرش حالات متنوع است.

عقل: عقل هم اصطلاح دیگری است که در قرآن بارها به صیغه‌های مختلف فعلی به کار رفته است. گاهی نیز از مترادفات عقل، مانند لب، تفکر و تدبیر هم استفاده شده است. به هر حال بر اساس قرآن: عاقلان کسانی‌اند که مردم را به نیکی امر نمی‌کنند و خود را فراموش نمایند(بقره / ۴۴) آیات و نشانه‌های الهی بر عاقلان نشان داده می‌شود(بقره / ۷۳ و ۱۶۴ و ۲۴۲، آل عمران / ۱۱۸، نحل / ۱۲ و ۶۷، رم / ۲۴ و ۲۸، فاطر / ۶۷، جاثیه / ۵، حدید / ۱۷، بقره / ۲۱۹ و ۲۶۶، آل عمران / ۱۹۱، یونس / ۲۴، رعد / ۳، نحل / ۱۱ و ۶۹، جاثیه / ۱۳، بقره / ۶۱، روم / ۸، زمر / ۴۲) مجادله و ستیزه و عناد اهل کتاب کار بی‌خردان است(آل عمران

۶۵/). کسی که شعایر دینی را مسخره کند نشان از بی‌خردی اوست (مائده ۵۸/). عاقلان دنیا را لعب و لهو می‌دانند (انعام ۳۲/). بدترین انسان‌ها نزد خداوند بی‌خردانند (انفال ۲۲/). خداوند عذاب خود را نصیب کسانی می‌سازد که تعقل و تفکر نمی‌ورزند (یونس ۱۰۰/). عاقلان در گشت و گذار در زمین و سرانجام کار گذشتگان به فکر فرو می‌روند (یوسف ۱۰۹/). عاقلان غیر خدا را پرستش نمی‌کنند (انبیا ۶۷/).

در بررسی اجمالی این کلمه در قرآن در می‌یابیم که واژه‌ی عقل به صورت اسم (=عقل) به کار نرفته است. و هر جا که توصیه به خرد ورزی و تعقل می‌شود با صیغه‌ی فعل و به شکل عبرت آمیز مطرح می‌گردد. به نظر می‌رسد این مسأله ناشی از پویایی و در حرکت بودن انسان باشد.

نفس: مطابق با سخن ابن منظور، این کلمه در قرآن به دو معنی به کار رفته است: یکی به معنی وجود آدمی یا حقیقت یک چیز و دیگر به معنی نیرویی که ضامن بقای جسم و نسل انسان است. در لسان العرب گاهی نفس را به معنی روح نیز گرفته است. برخی نیز گفته‌اند نفس در کلام عرب به دو معنی به کار می‌رود: یکی به معنی روح است. یعنی همان چیزی که در هنگام مرگ از آدمی خارج می‌شود و دیگری به معنی حقیقت چیزی است (لسان العرب، بی‌تا: ذیل واژه نفس).

نفس در قرآن کریم با قالب‌های مفرد و جمع و به صورت اضافه بر ضمیر و غیره به کار رفته است و غالباً مفهوم آن عبارت از موجود زنده است. موجودی که دارای یک اصل و همواره در حال تکاثر و دارای نیروی کسب و اشتها و غضب است و سرانجام، باید نگران پاداش و یا کیفری در پی اعمال خوب و بدش باشد (عبدالکریم عثمان، ۱۳۶۶، ۸۹). کلمه‌ی نفس در قرآن به مفهوم خود انسان نیز به کار می‌رود (بقره ۴۸/ و ۲۳۲، مائده ۳۲/، تحریم ۶/، بقره ۲۲۸، یوسف ۳۲/، زخرف ۷۱/). گاهی واژه‌ی نفس در قرآن کریم علاوه بر آنکه بر مفهوم انسان دلالت می‌کند اشاره به شخص معین نیز از آن استفاده می‌شود (کهف ۶/، آل عمران ۹۳/، یوسف ۲۶/). همین کلمه در برخی موارد حاکی از ذات الاهی است (آل عمران ۳۰/، طاه ۴۱/، مائده ۱۱۶/، انعام ۱۲/). برخی آیات نیز استعمال کلمه‌ی نفس را به مفهوم درون انسان ارئه می‌دهند (اسرا ۲۵/، رعد ۱۱/، ق ۱۶/). گاهی کلمه‌ی نفس

هم به معنی اصل و بن انسان است (نساء/۱۱ و ۱۸۹). نفس گاهی عبارت از همان جوهر مجرد است که قائم به ذات است و به عنوان یک تعبیر مجازی از حقیقت و ماهیت انسان مورد استفاده است (قیامت /۲، یوسف /۵۳، فجر/۲۷، نازعات /۴۰). بدین سان کلمه‌ی نفس در قرآن کریم عموماً بر ذات دلالت می‌کند و این دلالت غالباً توأم با اشاره به عنصر محرکها و جنبش‌های حیاتی است و کمتر بر مفهوم انسان به عنوان یک موجود مدرک و متفکر دلالت می‌کند. بنابراین با توجه به این که کلمه‌ی نفس در قرآن کریم در باره‌ی ذاتی که دارای محرک‌ها و جنبش‌های حیاتی است به کار رفته و به ندرت در باره‌ی ذاتی مدرک و متفکر استعمال شده است؛ نتیجه می‌گیریم که این کلمه واژه‌ی عامی است که بر تمام وجود ابعاد انسان دلالت دارد و مفهوم آن محدود به ذات مدرک و متفکر نیست (عبدالکریم عثمان، ۱۳۶۶: ۹۳). البته به نظر می‌رسد در قرآن ما با دو نوع نفس مواجه هستیم. یک نوع آن همان نفسی است که امرکننده به بدی است و رغبات و تمایلات آدم را به عهده دارد و عامل بقای جسم و نسل است. نوع دیگر نفس، نفسی است که شامل تمام وجود انسان اعم از مادی و معنوی می‌شود. این سه نیرو مهم‌ترین نیروهایی هستند که انسان بر مبنای آنها می‌تواند تعریف دقیق و درستی پیدا کند. و بر مبنای این سه نیرو است که انسان توان انجام کار هم خوب را دارد و هم بد. همچنین به این دلیل است که انسان در قرآن دارای دو بعد آسمانی و زمینی است. گاهی مدح می‌شود و گاهی قدح. در قرآن ویژگی‌ها و صفات متضادی برای انسان به کار رفته است. از طرفی قرآن انسان را مسجود فرشتگان می‌شمارد و از طرف دیگر گمراه‌تر از حیوان و مستحق اسفل السافلین. از ویژگی‌های منفی انسان در قرآن می‌توان: ضعیف بودن (نساء/۲۸) سر مستی و بطر و فراموش کار (یونس/۱۲) یأس و ناامیدی (هود/۹ و ۱۰)، ناسپاسی (ابراهیم /۳۴)، سرکشی و عصیان (اسراء/۸۳) و خسران (عصر/۲) را نام برد. در مقابل این همه ذم و قدحی که دیده می‌شود، مدح و ستایش‌های فراوانی نیز از انسان مشاهده می‌شود: مسجود فرشتگان (بقره /۳۴)، معرض امانت الاهی (احزاب /۷۲) کرامت (اسراء/۷۰) احسن التقویم (طین /۴) شرافت نفخه‌ی روح الاهی (حجر/۲۹) مورد سوگند خداوند (شمس/۸) ملاقات با پروردگار (انشقاق/۶) و «نظراً للی الله» (قیامه /۲۲)، تنها برخی از صفات پسندیده و مدح‌های اوست.

به هر صورت به نظر می‌رسد راه رسیدن به تهذیب اخلاق در گرو تعامل سه قوه‌ی: دل و نفس و عقل باشد. دل یا قلب بُعد فرشتگی آدمی است و نفس، بُعد حیوانیت او و سرانجام عقل، بُعد بشری و انسانی اوست. همان‌طور که در آیات مورد اشاره درباره‌ی عقل آمد، عقل انسان آیات و نشانه‌های الهی را درمی‌یابد و به وجود خداوند پی می‌برد. قدرت تحلیل و بررسی مسایل و اختیار و توانایی انجام کار خوب یا بد به عقل سپرده شده است. به هر صورت به نظر می‌رسد عقل به عنوان یکی از مهم‌ترین قوای درونی آدمی وظیفه‌ی اداره‌ی مملکت درون و یا روان انسان را به عهده دارد. این وظیفه‌ی که در قرآن بر عهده‌ی عقل نهاده شده همان‌طور که آمد، در کلام غزالی و سنایی و برخی از حکمای اسلامی دیده می‌شود.

فلاسفه و حکمای اسلامی، بخش اعظم مباحث تئوریک و نظری قوا و نیروهای درونی اسنان را از حکمای یونانی اخذ کرده بودند. اما در شمردن رذایل و فضایل، متون دینی، مهم‌ترین منبع و مأخذ آنان به شمار می‌آید. البته همان‌گونه که اشاره شد، دلیل این امر در میان اشاعره به مسأله‌ی حسن و قبح اعمال بر می‌گردد که قایل به شرعی بودن آنها بودند. در نتیجه آنان رذیلتی را رذیلت گفتند که از نظر شرع رذیلت باشد و همچنین فضیلتی را فضیلت نامیدند که شرع آن را فضیلت نامیده باشد. امام غزالی در آثار خود، رذایل را به عنوان مهلکات در ده فصل توضیح می‌دهد و برای از بین بردن آنها راه حل‌هایی ارائه می‌دهد. همچنین فضایل را به عنوان منجیات در ده فصل شرح می‌دهد. البته آنچه که در نگاه اول به منجیات و مهلکات دیده می‌شود این است که امام غزالی در این پرداخت و ساماندهی نگاه عارفانه را با شریعت درآمیخته. منجیات با توبه آغاز می‌شود و با مرگ و احوال آخرت به انجام می‌رسد. یعنی همان ترتیبی که در برخی مقامات عرفانی دیده می‌شود. همچنین در مهلکات بر زهدورزی و ترک دنیا - همان تأکید که در میان عارفان دیده می‌شود - پای می‌فشارد و آن را یکی از مهم‌ترین آفات طریق سعادت می‌داند. اما در همه‌ی این موارد در استفاده از آیات و روایات و سخنان پیران و مشایخ طریقت دریغ نمی‌ورزد و قصد دارد با اتکای به آنها مطالب خود را مستدل‌تر و مستندتر سازد. اما مسأله‌ی مهم این است که منبع و مأخذ این عناوین همان مأخذ فلاسفه‌ی پیشین

است.

نتیجه گیری

آنچه که از بررسی آیات استنباط می شود این است که نگاه خداوند به انسان، نگاهی ایستا و راکد نیست، بلکه انسان در قرآن موجودی پویا و متحرک است. او می تواند با اختیار و اراده ای که خداوند به او داده است در میان دو بی نهایت به سر برود، بی نهایتی که او را می تواند از اسفل السافلین به اعلی علیین رهنمون شود و برعکس، بی نهایتی که می تواند آدمی را از اعلی علیین به اسفل السافلین ببرد. به نظر می رسد منظور از مذمت و مدح انسان در قرآن این است که آدمیان توانایی بی نهایت بد بودن و بی نهایت خوب بودن را دارند و این تنها در انسان دیده می شود.

نتیجه ی دیگری که از مباحث پیشین می توان برد این است که حکما و فلاسفه ی اسلامی در بحث از ساختار روان آدمی و تقسیم قوا و نیروهای درونی او بیشتر از رأی و نظر فلاسفه ی یونان استفاده کرده اند تا متون دینی به ویژه قرآن. اما در شمردن رذایل و فضایل اخلاقی از قرآن استفاده کرده اند و تلاش نموده اند با دسته بندی منسجمی یکایک رذایل را بیان کرده و راه علاج آن را نیز پیش چشم نهند و آدمیان را به کسب فضایل اخلاقی ترغیب نمایند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- ابن مسکویه، احمد بن محمد، (۱۲۹۸)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، بی‌جا، مطبعه الوطنیه.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمد، (بی‌تا)، *لسان العرب*، قاهره، دارالمعارف.
- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، *فصوص الحکم*، درآمد، برگردان، توضیح و تحلیل محمد علی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه.
- اعوانی، غلامرضا، (۱۳۷۷)، *اخلاق*، مندرج در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، تهران، نشر دایره‌المعارف، ۲۰۱-۲۱۴.
- امین، احمد، (۱۹۳۱)، *کتاب الاخلاق*، قاهره، دارالکتب المصریه.
- پورنامداریان، محمد تقی، (۱۳۷۵)، *رمز و داستانهای رمزی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ترمذی، امام‌الحافظ ابن‌العربی المالکی، (۱۹۹۸)، *صحیح الترمذی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- تفتازانی، سعدالدین، (۱۹۹۸)، *شرح المقاصد*، بیروت، عالم‌الکتب.
- جامی، عبدالرحمان، (۱۳۸۱)، *نقش الفصوص فی شرح نقد النصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۲)، *مفردات الفاظ القرآن*، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی.
- زکی مبارک، محمد، (۱۹۸۸)، *الاخلاق عند الغزالی*، بیروت، دارالجیل.
- الزبیدی، محمد مرتضی‌الحسینی، (۱۹۶۵)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، کویت، مطبعه حکومتی الکویتیه.
- سنایی، مجدود بن آدم، (۱۳۸۲)، *حدیقه الحقیقه*، تصحیح مریم حسینی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سنایی، مجدود بن آدم، (۱۳۷۳)، *حدیقه الحقیقه*، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- سیوطی، جلال‌الدین، (بی‌تا)، *جامع الاحادیث*، بیروت، دارالفکر.
- طوسی، خواجه نصیر، (۱۳۸۷)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینویی و علی‌رضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- عثمان، عبدالکریم، (۱۳۶۶)، *روانشناسی از دیدگاه غزالی و سایر دانشمندان اسلامی* (ترجمه: الدراسات النفسیه)، مترجم: سید محمد باقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

غزالی، امام محمد، (۱۳۶۸)، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیو جم، تهران، نشر علمی و فرهنگی.

غزالی، امام محمد، (۲۰۰۸)، *روضه الطالبین*، مندرج در مجموعه الرسائل الامام الغزالی، بیروت، دار الفکر.

غزالی، امام محمد، (۱۳۷۴)، *میزان العمل (توازوی کوردار)*، ترجمه علی اکبر کسمایی، تهران، سروش.

غزالی، امام محمد، (۱۳۸۴)، *احیاء علوم الدین*، تصحیح حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی. فروغی، محمد علی، (۱۳۴۴)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.

قرشی، علی اکبر، (۱۳۶۴)، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کاشانی، محمود، (۱۳۸۵)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح عفت کرباسی و محمد رضا برزگر خالقی، تهران، زوار.

مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۲)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار.

مصاحب، غلام حسین، (۱۳۸۷)، *دایره المعارف فارسی*، تهران، امیر کبیر.

هجویری، علی، (۱۳۸۴)، *کشف المحجوب*، تصحیح: محمود عابدی، تهران، سروش

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری STES



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



مقاله نویسی علوم انسانی



اصول تنظیم قراردادها



آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقاله