



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.11, No. 21
Spring & Summer 2022

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Ghazali's Interpretation of Aristotelian Psychology and its Critique

Hajar Nili Ahmadabadi¹
Hosein Kalbasi Ashtari²

Abstract

This research wants to find the answer of this question that in defining soul by Al-Ghazali, how much he has followed Aristotle and is Al-Ghazali's interpretation of the Aristotelian psychology, a theological interpretation, or philosophical one, or both of them.

Aristotle, while presenting two types of natural and metaphysical definitions of the soul, in natural definition, considers the soul relation to the body and in metaphysical definition, independent. He considers the knowledge of the soul in relation to the knowledge of the living being, but Al-Ghazali, with a religious approach and from the perspective of Shari'at, considers the knowledge and truth of the soul, related to the truth of death and self-knowledge; emphasizing the need to know the human soul

¹. PhD Student, Comparative Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran h_nili20@yahoo.com

². Professor, Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, corresponding author kalbasi@atu.ac.ir

Received: 21/05/2022

Reviewed: 27/07/2022

Revised: 06/08/2022

Accepted: 09/08/2022

to achieve divine knowledge. He considers the soul as a mirror, looking into which, one may meet God. In his philosophical definition of the soul, Al-Ghazali like Aristotle, states that the soul is the first perfection and believes that the soul is perceived only by reason.

Keywords: Psychology, Aristotle, Al-Ghazali, Definition of the Soul.

Problem Statement

The issue of self-knowledge or psychology in the opinion of Greek sages and medieval thinkers and philosophers of the new age on the one hand, and Muslim philosophers and sages from Kennedy and Farabi to Mulla Sadra and up to the present, on the other hand, is one of the most important topics that each of them considers according to their own vision. have expressed an opinion in this regard.

Aristotle is the first philosopher who investigated the issue of psychology in a comprehensive and detailed way and in his independent and separate treatise called "about Self" he acknowledged that gaining certain knowledge about the self is one of the most difficult tasks (Aristotle, 1990, pp. 1-2).

After Aristotle and his students and contemporaries, the Hellenistic era created the context for the interaction of various cultures, including the interaction of Judaism and Christianity with Greek thought, and the traditional opinions in the Greek (Hellenic) world provided the source of most of the beliefs in Christianity.

But about how Greek culture and philosophy have influenced the thinking of Muslims, it should be said that Muslim sages, including Farabi and Ibn Sina, who were influenced by him, first paid attention to Greek philosophy and became familiar with his works, which included Aristotelian psychology. (Ardakani judgment, 2004, p. 97).

In fact, besides paying attention to the foundations and sources of revelation, they also paid special attention to Greek philosophers, and Farabi and Ibn Sina, as two prominent philosophers of the early Islamic centuries, introduced Muslim thinkers of later centuries, including Ghazali, to Aristotle.

In this way, in many of his views and thoughts, including in the field of psychology, Ghazali was with the advanced Islamic sages and Aristotle, and of course, he also had the independence of thought and innovation.

Of course, due to the fact that Ghazali has moral and educational concerns in addition to his philosophical concerns, he used two scientific-philosophical and mystical-ethical methods in the study of the self, and as a result, on the one hand, philosophical works such as "Ma'araj al-Quds fi Madaraj Ma'arfa al-Nafs" and On the other hand, he has written educational works such as "Revival of Ulum al-Din" and "Alchemy of Happiness", which has a scientific-philosophical approach in works such as Ma'araj and a mystical-ethical approach in the works of the second category. The writing of these two areas is completely separated from each other.

In fact, the overall structure of alchemy of happiness and the revival of Islamic sciences is unique and in that plan, there is a correspondence between God-worship, world deals, self-destruction, and the hereafter salvation. In his ethical-mystical works, Ghazali observes the proportionality between topics, both in terms of quantity and in terms of precedence and backwardness, and he places the greatest reliance of knowledge on human knowledge, which is more in line with the way of mystics than with the approach of philosophers. In these works, he discusses the temperament and the mechanism of the moral properties of the soul, and he relies on religious and Quranic teachings throughout this process.

Since the present article seeks to examine the extent of Ghazali's agreement and disagreement with the Aristotelian definition of the soul, and considering that Aristotle was only philosophically and existentially concerned, it only deals with the comparison of the opinions of these two thinkers and naturally, the moral-educational works Ghazali will be considered in this article.

It is also necessary to mention that, like the methodology used in some scientific books and articles, this article has analyzed and compared the contents part by part and topic by topic.

Method

The method taken in this article is descriptive-analytic as primary research.

Finding and Results

Both Aristotle and Ghazali have presented the definition of self with two natural and metaphysical approaches. The natural definition refers to the relationship between the soul and the body, and the metaphysical definition examines the soul independently of the body. Ghazali accompanies Aristotle in the first approach (natural definition) and his definition largely overlaps with Aristotle's natural definition. But in the second approach, he presents a religious and theological definition and appears as a religious scholar and theologian and takes a different path, so that the words and concepts used in this definition follow a completely different criterion from Aristotle.

The soul that Ghazali defines in the first approach and harmony with Aristotle, is shared between humans and animals and disappears with the death and destruction of the body. While his metaphysical definition is different. In the recent approach, Ghazali has examined the criteria of identifying the self from an intra-religious and theological point of view and has listed the knowledge of God, the understanding of reasonableness, and carrying duties and divine trust as the distinguishing characteristics of the self.

He has a theological and non-philosophical approach here, and his definition only includes the human soul. According to the verses and traditions, he believes that the soul is immortal and does not suffer corruption. In his metaphysical definition,

Aristotle also focused on the criterion of "life" in living beings and recognizes the soul as the principle and origin of vital works (such as movement and growth). Of course, as stated, there are differences between Aristotle's and Ghazali's natural approaches to defining the self. In his natural definition, Aristotle used some concepts that Ghazali left out. For example, Aristotle considers the soul as essence and emphasizes that this essence is necessary for the soul, but Ghazali does not emphasize the essence of the soul and refuses to mention the concept of the essence in his definition. Also, the concept of "face" plays a key role in Aristotle's natural definition; However, Ghazali, following Ibn Sina, defines the soul as the first perfection, which includes the meaning of face. While Aristotle emphasizes the word "potential" in his natural definition, according to Ghazali's point of view, the definition of self with the concept of perfection is preferable to the definition with the concept of form and the concept of power. However, the framework of Ghazali's natural definition of the soul, as the first perfection for the natural organic body, is derived from the Aristotelian framework and is very close to it, and in fact, it shows his complete compliance with Avicenna's definition and preferences.

References

- Aristotle, *About Soul*, Translated by Alimorad Davodi, Tehran, Hekmat Publications, Third Edition; 1990.
- Badavi, A, *Mosooe Al-Falsafeh*, Volume 1, Beirut, Al-Arabyah Institute, First Edition. 1984. Arabic.
- Bern, J. *Aristotle and the Peripatetic Wisdom*, Translated by Abolghasem Pourhosseini, Tehran, Amir Kabir Publishing Institute, First Edition; 1994.
- Boer, W. S. *The Commentary Tradition on Aristotle's de Anima*, Leuven, Leuven University Press; 2013.
- Bos, A. P. *The Soul and Its Instrumental Body*, a Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature, Leiden, Brill; 2003.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
 Ontological Researches
 semi-annual scientific journal
 ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
 Type: Research

Vol.11, No. 21
 Spring & Summer 2022

پژوهش‌های هستی‌شناختی

دو فصلنامه علمی

نوع مقاله: پژوهشی

سال یازدهم، شماره ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۱

صفحات ۳۴۲-۳۱۷

تفسیر غزالی از علم‌النفس ارسطویی و نقد آن

هاجر نیلی احمدآبادی^۱

حسین کلباسی اشتری^۲

چکیده

این پژوهش در پی یافتن پاسخ این پرسش است که غزالی تا چه حد در ارائه تعریفی از نفس پیرو ارسطو بوده است و آیا تفسیر وی از علم‌النفس ارسطویی، تفسیری کلامی و الهیاتی است یا تفسیر محض فلسفی است و یا هر دو رویکرد را دربردارد. ارسطو ضمن ارائه دو گونه تعریف طبیعی و مابعدالطبیعی از نفس، در تعریف طبیعی نفس را مرتبط با بدن می‌داند و در تعریف مابعدالطبیعی، آن را مستقل از بدن و شناختش را در ارتباط با شناخت موجود زنده می‌داند. اما غزالی با رویکردی دینی و از منظر شریعت، شناخت حقیقت نفس را موضوعی مرتبط با حقیقت مرگ و خودشناسی در نظر می‌گیرد و بر لزوم

^۱. دانشجوی دکترای فلسفه تطبیقی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران
 h_nili20@yahoo.com

^۲. استاد، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران، نویسنده مسئول
 kalbasi@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۳۱

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۰۵/۰۵

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۵/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۸

شناخت نفس انسانی برای نیل به معرفت الهی تأکید می‌ورزد. وی نفس را آینه‌ای می‌داند که نظاره در آن، دیدار حق را به دست می‌دهد. غزالی در تعریف فلسفی خود از نفس مانند ارسطو بر کمال اول بودن نفس تصریح می‌کند و معتقد است نفس فقط با عقل ادراک می‌شود. کلمات کلیدی: علم‌النفس، ارسطو، غزالی، تعریف نفس.

مقدمه

مسئله خودشناسی یا علم‌النفس در نظر حکیمان یونان و متفکران قرون وسطی و فیلسوفان عصر جدید از یک‌سو، و فیلسوفان و حکیمان مسلمان از کندی و فارابی تا ملاصدرا و تا زمان حال از سوی دیگر، از مهم‌ترین مباحثی است که هر یک با توجه به بینش خویش، دیدگاهی در این زمینه بیان کرده‌اند.

ارسطو، نخستین فیلسوفی است که به‌گونه‌ای مشبع و مفصل، مسأله علم‌النفس را بررسی کرده و در رساله مستقل و مجزایی به نام *دربارۀ نفس* اذعان داشته که کسب معرفت یقینی درباره‌ی نفس از دشوارترین کارهاست (ارسطو، ۱۹۹۰، ص ۱-۲).

پس از ارسطو و شاگردان و معاصران وی، دوران یونانی‌مآبی زمینه تعامل فرهنگ‌های گوناگون از جمله، تعامل ادیان یهودیت و مسیحیت را با اندیشه یونانی ایجاد کرد و آرای مرسوم در جهان یونانی (هلنی)، منشأ بیشتر اعتقادات موجود در مسیحیت را فراهم آورد. اما درباره‌ی این که چگونه فرهنگ و فلسفه یونانی در تفکر مسلمانان تأثیر گذاشته، باید گفت حکمای مسلمان از جمله فارابی و متأثر از او، ابن‌سینا، در ابتدا به شئون فلسفه یونانی توجه کرده‌اند و با آثار ایشان - که مشتمل بر علم‌النفس ارسطویی بود - آشنا شده‌اند (داوری اردکانی، ۲۰۰۴، ص ۹۷). در واقع، ایشان در کنار توجه به مبانی و منابع وحیانی، به نظر فیلسوفان یونانی نیز التفات ویژه داشته‌اند و فارابی و ابن‌سینا به‌عنوان دو فیلسوف برجسته قرون متقدم اسلامی، اندیشمندان مسلمان قرون مابعد، از جمله غزالی را با ارسطو آشنا کرده‌اند. به این ترتیب، غزالی در بسیاری از آرا و افکار خویش، از جمله در علم‌النفس، با حکمای متقدم اسلامی و ارسطو، همراه و هم‌نظر بوده و البته، استقلال اندیشه و نوآوری نیز داشته است.

البته، با توجه به این که غزالی علاوه بر دغدغه فلسفی، دغدغه اخلاقی و تربیتی هم دارد، در مطالعه نفس از دو شیوه علمی- فلسفی و عرفانی- اخلاقی استفاده کرده و در نتیجه، از یک سو آثاری فلسفی چون *معارج‌القدس فی مدارج معرفه‌النفس* و از سوی دیگر، آثاری تربیتی مانند *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت* را به رشته تحریر درآورده است که در آثاری همچون *معارج*، رهیافتی علمی- فلسفی و در آثار *دسته دوم*، رهیافتی عرفانی- اخلاقی دارد و بر این اساس، در این نوشتار این دو حوزه کاملاً از یکدیگر تفکیک شده است. در واقع، ساختار کلی *کیمیای سعادت* و *احیاء علوم‌الدین*، یگانه است و در آن طرح تناظر خدا- عبادت، دنیا- معاملات، خود- مهلکات و آخرت- منجیات وجود دارد. غزالی در آثار اخلاقی- عرفانی خویش، چه به لحاظ کمی و چه به لحاظ تقدم و تأخر، تناسب میان مباحث را رعایت می‌کند و بیشترین تکیه معرفت را بر شناخت انسان می‌نهد که این شیوه، بیشتر با طریق عارفان همسویی دارد تا با مشی فیلسوفان. وی در این آثار، بحث از خلق و خو و سازوکار ملکات اخلاقی نفس را مطرح می‌کند و در تمام این مسیر بر آموزه‌های دینی و قرآنی تکیه دارد.

از آن جا که مقلله حاضر در پی بررسی میزان موافقت و اختلاف نظر غزالی با تعریف ارسطویی نفس است، و با توجه به این که ارسطو صرفاً دغدغه فلسفی و وجودشناختی داشته، فقط از همین وجه به مقایسه نظرات این دو اندیشمند می‌پردازد و طبیعتاً آثار اخلاقی- تربیتی غزالی مدنظر این مقاله خواهد بود.

ذکر این نکته نیز لازم است که، این نوشتار همچون متدولوژی به کاررفته در برخی کتب و مقالات علمی، مطالب را به صورت جزء به جزء و موضوع به موضوع تحلیل و مقایسه کرده است.

۱- اهمیت و چرایی شناخت نفس

ارسطو شناخت نفس را مرتبط با شناخت موجود زنده می‌داند و نفس را در مرتبه زمین و طبیعت جست‌وجو می‌کند. موجود زنده از منظر او معنای عامی دارد که شامل خداوند و افلاک نیز می‌شود. او به گونه‌ای از نفوس سخن می‌گوید که به هیچ نفسی محدود

نمی‌شود و در پی ارائه تعریف واحدی برای نفس است (حسینی، ۲۰۱۷، ص ۳۳؛ پورحسن، قلی‌زاده قیچاق، ۲۰۱۸، ص ۸۶-۸۷).

اما غزالی با نگاهی دینی، معرفت حقیقت نفس را با شناخت مرگ و خودشناسی مرتبط می‌داند و اعتقاد دارد تا حقیقت نفس برای انسان آشکار نشود، زندگی حقیقت خود را نشان نمی‌دهد و تا حقیقت زندگی برای انسان معلوم نشود، حقیقت مرگ را نخواهد فهمید. وی تأکید دارد که روح، حقیقت آدمی و پنهان‌ترین امور است و شرع مجوز تحقیق و گفت‌وگو پیرامون اوصاف و چگونگی آن را به کسی مگر علمای راسخ نداده است و تا انسان خود را نشناسد، راهی به خداشناسی نخواهد داشت؛ علاوه بر این که از منظر او، نفس مانند آینه‌ای است که هر کس در آن نظاره کند، به اندازه درک خود حق تعالی را می‌یابد (غزالی، ۱۹۸۸الف، ص ۱۶۶-۱۶۵؛ همو، ۲۰۰۱، ص ۴۷).

۲- تعریف نفس از منظر ارسطو و غزالی

ارسطو دو گونه تعریف از نفس ارائه می‌دهد. یکی تعریفی که ناظر بر ارتباط نفس و بدن است و می‌توان آن را تعریف طبیعی از نفس دانست، و دیگری تعریفی که نفس را مستقل از بدن بررسی می‌کند که این تعریف، هم شامل نفوس صرفاً مجرد می‌شود و هم شامل جزئی از نفس است که در ارتباط با بدن نیست.

غزالی هم علاوه بر ارائه تعریف طبیعی از نفس، به گونه دیگری نیز به معرفی آن پرداخته است. وی در بعضی از آثار خود، چهار اصطلاح نفس، قلب، روح و عقل را شرح کرده است. او در نهایت هر سه اصطلاح روح، قلب و عقل را هم‌معنا با نفس دانسته و پس از تبیین این اصطلاحات، با استفاده از واژه‌های قرآنی، حدیثی، عرفانی و همچنین ذکر دو معنا برای هر کدام از آنها (یکی معنای مادی و حیوانی و دیگری معنای معنوی و انسانی)، بر این امر تأکید دارد که هرگاه این الفاظ را به کار می‌برد، مقصود وی نفس ناطقه است.

در ادامه بحث، ابتدا رویکرد غیر الهیاتی-طبیعی درباره چیستی و ماهیت نفس را نزد ارسطو و غزالی بررسی می‌کنیم و سپس به طرح رویکرد الهیاتی-مابعدالطبیعی این دو می‌پردازیم.

۲-۱- تعریف طبیعی نفس از منظر ارسطو و غزالی

ارسطو سه تعریف متفاوت برای نفس ارائه می‌دهد که این تفاوت‌ها در سنت تفسیری لاتین به صورت یک تعریف واحد قابل جمع است: ۱. نفس ضرورتاً جوهر است، صورت جسم طبیعی است که حیات بالقوه دارد؛ ۲. نفس کمال است برای جسمی که حیات بالقوه دارد؛ ۳. نفس کمال اول (فعلیت) (انتلخیا) نخستین) برای جسم طبیعی دارای حیات بالقوه (آلی) است (ارسطو، ۱۹۹۰، ۴۱۲ الف ۲۷-۱۸).

غزالی نفس را عزیزتر از آن می‌داند که با حواس پنج‌گانه درک شود و معتقد است نفس یا با عقل ادراک می‌شود یا به واسطه آثار و افعالش بر آن استدلال می‌شود (غزالی، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰-۱۵۹)؛ البته، این دیدگاه غزالی هنگامی است که خود در قالب یک فیلسوف ظاهر می‌شود، اما هنگامی که اصطلاحاتی را برای تعریف نفس بیان می‌کند، به گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید. وی در کتاب *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، برخلاف ارسطو که بحث خود درباره نفس را در رساله *درباره نفس* با تعریف آن آغاز می‌کند، ابتدا وجود نفس را اثبات و سپس به تعریف آن می‌پردازد. منشأ این تفاوت در هنگام ورود به این بحث، به تفاوت دیدگاه این دو اندیشمند درباره چیستی و حقیقت نفس بازمی‌گردد. نفس در اندیشه غزالی، امری مجرد و مفارق است؛ در صورتی که ارسطو نفس را جزئی از موجود زنده می‌داند که نیازمند اثبات نیست (Shield, 2014, p 319) که نیازی به اثبات ندارد؛ در صورتی که از منظر ارسطو وجود نفس جزئی از موجود زنده است که نیازی به اثبات ندارد. غزالی بر این باور است که حد تام و تعریفی حقیقی برای نفس نمی‌توان ارائه کرد؛ هرچند در رسم نفس، تعریف مشابهی آن را می‌پذیرد که از زمان ارسطو مطرح شده: «کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه» (غزالی، ۱۹۸۸b، ص ۴۴). به این ترتیب، غزالی نفس را کمال اول جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند، از نظر افعالی که همراه با اختیار عقلی و استنباط رأی و ادراک کلیات باشد.

در تعریفی که ارسطو از نفس ارائه می‌دهد، چند مفهوم کلیدی وجود دارد که برای روشن شدن مقصود وی از این تعریف توضیح آن‌ها ضروری است. شاید بتوان گفت مهم‌ترین و اساسی‌ترین آن‌ها، مفهوم جوهر است. جوهر از منظر ارسطو به معنای چیستی و ماهیت

است و چیستی هر چیز آن است که «به‌خودی‌خود» (بذاته) آن گفته می‌شود. زیرا «تو بودن» متفاوت است با مثلاً «موسیقی‌دان بودن». همچنین ارسطو به اجسام ساده مانند آب، خاک، آتش و هر چیز دیگری از این قبیل و به‌طور کلی به اجسام و ترکیب‌یافته‌های از آن‌ها جوهر اطلاق می‌کند و به‌گونه‌ای دیگر، به علت ذاتی هستی چیزهایی جوهر اطلاق می‌کند که محمول موضوعی واقع نمی‌شوند (ارسطو، ۲۰۰۶، ۱۰۲۹ ب ۱۵-۱۴، ۱۰۱۷ ب ۱۶-۱۲).

علاوه بر این، گاه مقصود ارسطو از واژه جوهر (اوسیا)، معنای ماده و گاه معنای صورت (ذات و ماهیت) است، و گاهی نیز معنای شیء مرکب از ماده و صورت است. همچنین هنگامی که نام جوهر اول را می‌آورد، مقصود وی فرد است که وجودی متعین دارد و از قابلیت اشاره حسی برخوردار است (ارسطو، ۱۹۹۰، ص ۷۵، ۴۱۲ الف ۹-۶، ۴۱۲ الف ۱۶-۱۵). در واقع، هر جسم طبیعی جزئی، جوهر (به معنای سوم) است؛ جوهری مرکب از ماده و صورت. همچنین سخن ارسطو در تعریف نفس، آشکارا نشان می‌دهد که نفس به‌ضرورت باید جوهر باشد. او جوهریت را برای نفس در معنای دوم (صورت) به‌کار می‌برد (ارسطو، ۱۳۶۹، ۴۱۲ ب، ۹-۱۰) که از اصیل‌ترین مفاهیم هستی‌شناسی در اندیشه اوست. غزالی برخلاف ارسطو، نه تنها تأکید بر این امر ندارد و سخنی مبنی بر تأیید یا عدم تأیید دیدگاه ارسطو به‌میان نمی‌آورد، بلکه خود از آوردن واژه جوهر در تعریف نفس امتناع می‌ورزد. اما ابن‌سینا که غزالی به‌واسطه وی با فلسفه آشنا شده است، معتقد است جوهریت نفس با تعریفی که ارسطو از نفس ارائه می‌دهد قابل اثبات نیست (ابن‌سینا، ۱۹۷۰، ص ۱۳-۱۴) و خود براهین گوناگونی جهت اثبات جوهریت نفس به رشته تحریر در می‌آورد (همو، ۱۹۷۹، ص ۲۷۰-۲۶۳).

دومین واژه کلیدی در تعریف نفس، واژه «صورت» است. ارسطو صورت را کمال (ارسطو، ۱۹۹۰، ۴۱۲ الف ۹) و انتلیخیا معرفی می‌کند (McGinnis, 2010, p 59-60) و آن را تمام حقیقت یک چیز می‌داند (قوام صفری، ۲۰۰۸، ص ۱۹۹-۲۰۰). وی مقصود خود از صورت را ذات هر شیء و جوهر نخستین آن معرفی می‌کند (همان، ۲۰۳۲ ب ۲) و جزئیات را، که مرکب از ماده و صورت است، جوهر نخستین و انواع و اجناس را جواهر ثانوی می‌داند.

ارسطو در یک امر جزئی ملموس، صورت را اصل می‌داند. زیرا صورت شیء را آن چیزی می‌کند که هست (قوام صفری، ۲۰۰۸، صص ۳۷، ۴۷). همچنین به بیان هوفه، براساس نظریه ماده و صورت، صورت فعلیت شیء است، با ماده تلازم دارد. در واقع، فعلیتش را به واسطه تلازم با ماده کسب می‌کند؛ ماده‌ای که اگر فاقد صورت باشد، قوه محض است (Hoffe, 2003, P 92).

واژه «کمال»، واژه کلیدی بعدی در تعریف ارسطویی نفس است. به اعتقاد ارسطو، کمال هر شیء در ماده خاص آن شیء به ظهور می‌رسد و یا به عبارتی، کمال هر شیء در چیزی که بالقوه همان شیء است، آشکار می‌شود (ارسطو، ۱۹۹۰، الف ۴۱۴-۲۸-۲۷). درحقیقت، ارسطو صورت را انتلخیا می‌داند. این واژه را نخستین بار، خود ارسطو ابداع کرد و اغلب در ترجمه انگلیسی این واژه، از کمال (Actuality) استفاده می‌شود که معادل فارسی آن، فعلیت است و مترجمان عرب معمولاً در ترجمه این اصطلاح از واژه «کمال» استفاده کرده‌اند (McGinnis, 2010, p 59-60). با ملاحظه ترجمه مسلمانان از نوشته‌های یونانی مشخص می‌شود، آنان گاهی واژه انتلشیا، معرب واژه انتلخیا را برای ترجمه این واژه به کار برده‌اند. معادل واژه انتلخیا و تلیوتس، معمولاً در ترجمه‌های بعدی به «تمام» ترجمه شده است که گاهی نیز آن را به واژه «فعل» ترجمه کرده‌اند (Wisnovsky, 2003, p 95-96; Walzer, 1962, p 101,102,106). اسحاق بن حنین، در ترجمه فیزیک و درباره نفس ارسطو، واژه «غایت» را معادل تلیوتس و واژه «استکمال» را معادل انتلخیا به کار برده است. او تمایل بیشتری به استفاده از واژه «کمال» یا «استکمال» به عنوان معادل واژه «انتلخیا» داشته است تا استفاده از واژه «تمام» (Wisnovsky, 2003, p 106). به نظر می‌رسد مترجمان در زبان عربی، واژه مناسبی نیافته‌اند که بار معنایی واژه انتلخیا را کاملاً پوشش دهد و این باعث سرگردانی و نداشتن شیوه‌ای ثابت در ترجمه آن بوده است.

به هر حال، واژه کمال در دو معنای مبدأ فعل (مانند علم و دانش) و خود فعل (به کار بردن علم و دانش) کاربرد دارد (ارسطو، ۱۹۹۰، الف ۴۱۲-۲۴-۲۳، ۱۰-۹)؛ به عبارتی، دو معنای مبدأ فعل و خود فعل دارد (زمانی‌ها، ۲۰۱۸، ص ۱۲۲). تفاوت این دو معنا مانند تفاوت کسی است که زبانی را می‌داند. اما در حال حاضر از آن استفاده نمی‌کند و کسی که آن زبان را می‌داند و هم‌اکنون نیز به کار می‌برد (McGinnis, 2010, p 59). جوهر

صوری، انتلخیا و به معنای کمال است و نفس نیز مانند دانش انتلخیاست (ارسطو، ۱۹۹۰، ۴۱۲ الف ۳۰-۲۰). در حقیقت، مقصود ارسطو از کمال اول به کار گرفتن و بالفعل کردن نیست؛ بلکه مقصود «داشتن» است (همو، ۲۰۰۶، ۱۰۴۷ الف ۲۹-۲۳). در واقع، کمال یا انتلخیا تحقق پیدا کردن شروط مادی است که حیات جسم آلی مستلزم آن است و بر اثر همین تحقق، حیات بالقوه نیز فعلیت می‌یابد و هنگامی که جسم به این مرحله می‌رسد و حیات در آن فعلیت می‌یابد واجد نفس می‌شود (احمدی، عباسی حسین‌آبادی، ۲۰۰۹، ص ۱۰).

غزالی نیز مانند ابن‌سینا، اعتقاد دارد کمال یا کمال اول است یا دوم و مقصودش از کمال در عبارت «کمال جسم آلی» که به‌عنوان تعریف نفس ارائه می‌دهد، همان انتلخیای یونانی و کمال اول است که در واقع، تأییدی است بر سخن ارسطو. وی در ادامه با پیروی از مشائیان توضیح می‌دهد که مقصودش از جسم طبیعی آن است که صناعی نباشد و عبارت آلی نیز به این معناست که نفس، آلات و ابزار دارد که به‌واسطه آن‌ها کمال اول می‌تواند کمالات ثانویه و ثالثه را کسب کند (غزالی، ۱۹۸۸b، ص ۴۵).

تنها نکته و تفاوت حائز اهمیت در این‌جا آن است که غزالی هرگز تعریف نفس به «صورت» را نمی‌پذیرد و نفس را صرفاً به کمال اول تعریف می‌کند؛ همان‌گونه که ابن‌سینا تعریف کرده بود. علت این عدم پذیرش از سوی غزالی، شاید همان اشکالاتی است که ابن‌سینا در نمط سوم/ اشارات و تنبیهات بیان کرده است. وی اعتقاد دارد تعریف نفس به «صورت»، به دو دلیل خالی از اشکال نیست. یکی آن‌که، اگر نفس به «صورت» تعریف شود، آن‌گاه که بدن فاسد و تباه می‌شود، به دلیل ترکیب اتحادی نفس و بدن، نفس نیز باید فاسد و تباه گردد. دوم آن‌که، با صورت دانستن نفس، دیگر نمی‌توان آن را مدبر بدن دانست، بلکه حال و منطبق در بدن خواهد بود. بنابراین، تعریف نفس را از صورت به کمال برمی‌گرداند. در واقع، ابن‌سینا کمال را اعم از صورت می‌دانست و ترجیح می‌داد لفظ «کمال» را در تعریف نفس به کار ببرد تا «صورت» (ابن‌سینا، ۲۰۰۳، ص ۱۵۶-۱۵۴). وی تصریح دارد که هر صورتی کمال است. ولی هر کمالی صورت نیست (ابن‌سینا، ۱۹۷۰: ۱۰). به این ترتیب، تلاش ابن‌سینا بر آن بود تا تعریفی از نفس ارائه دهد که هم تمام نفوس را در یک

تعریف جمع آورد و به‌عبارتی، حدی جامع برای نفس ارائه دهد و هم این تعریف، مشکلات صورت و قوه را نداشته باشد. بنابراین، در رسالهٔ نفس می‌گوید: «اما قوت خواندن بدان سبب شاید که از وی افعال در وجود می‌آید، و اما صورت خواندن بدان سبب شاید که مادی به فعل در وجود آید به نفس؛ و اما کمال خواندن بدان سبب شاید که معنای جسم نوع می‌شود به وجود نفس، ولکن اگر ما خواهیم که حد نفس کنیم کمال اولی‌تر باشد در حد و رسم، از معنای دیگر برای آن که نام قوت که بر نفس افتد یکی از جهت فعلی که از او پدید آید؛ و دیگر انفعالی که در وی پدید آید... اما نام صورت از این جهت افتد که جسم مادت بود بر این صورت، و این معنی در حق تحدید نقصان و فساد کند... پس کمال اولی که در حد آوردیم. پس گوییم نفس کمال اول است مر جسم را و...» (همو، ۱۹۵۳، ص ۸-۱۱)

وی در نهایت نفس را این‌گونه تعریف می‌کند: «نفس کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را» (همان، ۱۱؛ همو، ۱۹۷۰، ص ۴-۵).

قوه در مقابل فعلیت، چهارمین مفهوم کلیدی مطرح در تعریف ارسطو از نفس است. مقصود از قید بالقوه زنده، این نیست که جسم آلی زمانی فقط به‌صورت بالقوه وجود داشته و منتظر بوده است تا نفس در آن دمیده شود (احمدی، عباسی حسین‌آبادی، ۲۰۰۹، ص ۱۰)، بلکه مراد از موجود بالقوه زنده، موجودی است که می‌تواند زنده باشد. بنابراین، هر بدنی که بالفعل زنده است نیز استعداد و توانایی زنده‌بودن را دارد (عباسی حسین‌آبادی، ۲۰۱۷، ص ۵۸).

برای بهتر روشن شدن معنای قوه، دانستن معنای فعلیت یاری‌کننده است. ارسطو فعلیت را «بودن شیء» می‌داند و معنای فعلیت از نظر وی وجود یک چیز است. ولی نه به‌این‌صورت که با کلمه بالقوه از آن یاد کنیم؛ مانند آن که گفته شود تندیس هرمس، بالقوه در قطعه‌ای از چوب قرار دارد و در مقابل نیز وضعیت بالفعل قرار دارد (ارسطو، ۲۰۰۶، الف ۱۰۴۸-۳۵-۳۰).

گرچه ارسطو در هر سه مرحله تعریف خود از نفس واژه بالقوه را بکار می‌برد. اما دیدگاه غزالی در اینجا آن است که اگر بگوئیم نفس کمال است بهتر از این است که آن را قوه

بدانیم. وی در ادامه تعریف مشهور طبیعی خود از نفس، همچون شیخ‌الرئیس استدلال می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۷۰، ص ۱۱) و معتقد است قید کمال اول بهتر از تعبیر قوه است. زیرا قوه دو معنا دارد: یکی به‌لحاظ افعالی که از آن صادر می‌شود و دیگری، به اعتبار صور محسوس و معقولی که می‌پذیرد. در نتیجه، اگر به‌جای تعبیر کمال اول، واژه قوه به‌کار رود، تعریف نفس بین دو معنا مشترک می‌شود و اگر مقصود فقط یکی از این دو باشد، تعریف ناقص می‌شود (غزالی، ۱۹۸۸b، ص ۴۵).

با عنایت به شناختی که از تعریف اول ارسطو از نفس حاصل می‌شود، تعاریف بعدی بیشتر تعاریف توصیفی می‌نمایند؛ هرچند اندکی تأمل در هر یک از آنها، تفاوت‌هایی را نشان می‌دهد.

ارسطو در تعریف دوم خود از نفس، آن را جوهر صوری بدن طبیعی تعریف می‌کند که بالقوه حیات دارد. اما سپس، سخن خود را از «جوهر صوری» به «انتلخیای نخستین»، یعنی کمال اول برتری می‌بخشد. همان‌طور که آمد، درباره تفسیر صحیح از انتلخیا، میان مفسران ارسطو اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ اغلب ایشان معتقدند براساس رأی ارسطو، نفس، صورت جسم مادی است؛ به‌این معنی که، باعث می‌شود بدن به‌صورت موجود زنده فعالی محقق گردد؛ البته، نفس در موقعیت‌های مختلف، علت فاعلی (مبدأ تغییر یا جنبش)، علت غایی (غایت بدن) و علت صوری (اصل مقوم یا وحدت‌بخش بدن) محسوب می‌شود.

ارسطو در تعریف سوم خود نیز نفس را کمال برای جسم طبیعی دارای حیات^۳ بالقوه تعریف می‌کند و منظور وی از حیات، اجسامی است که تغذی می‌کنند، رشد و نمو دارند و به‌خودی‌خود فسادپذیرند. ارسطو برای تأکید بر این‌که مقصود از نفس، تشکل برای ایجاد قوه کارکرد است و نه کارکرد بالفعل (مانند دیدن یا اندیشیدن بالفعل)، کمال را به‌جای کلمه «صورت» می‌آورد (نوسباوم، ۱۳۷۴: ص ۷۹-۷۸). به این ترتیب، اگر معنای حیات، قابلیت و توانایی زندگی باشد، «ذی‌حیات بالقوه» تقریباً با «جسم آلی» هم‌معناست (بدوی، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۱۶) هرچند به‌نظر می‌رسد «قابلیت حیات» و زندگی، چیزی بیش از «آلات و اعضا»ی جسم را هم دربرمی‌گیرد و از این جهت با تعریف دوم، تفاوتی اندک به

چشم می‌خورد. ولی در مجموع و با توضیحاتی که داده شد، به‌نظر می‌رسد معنایی که ارسطو در سه تعریف فوق مد نظر داشته بسیار به هم نزدیک بوده و در یک تفسیر فنی قابل جمع هستند.

۲-۲- تعریف مابعدالطبیعی نفس از منظر ارسطو و غزالی

۲-۲-۱- دیدگاه مابعدالطبیعی ارسطو از تعریف نفس

گرچه ارسطو در ابتدای کتاب دوم از رساله دربارهٔ نفس، تعاریفی از نفس ارائه کرده که همه ناظر به بدن و ماده است. اما باید این مطلب را در نظر گرفت که وی هیچ‌یک از این تعاریف را تعریف حقیقی نفس نمی‌داند و معتقد است این تعاریف کلی و مبهم هستند و باید بکوشد تا تعریف واضحی از نفس ارائه دهد (ارسطو، ۱۹۹۰، ۴۱۳ الف ۱۴-۹). در واقع، ارسطو در جستجوی تعریفی است که بتواند حقیقت نفس را نشان دهد و بیان‌کننده تبیینی علی از نفس باشد. وی در این باره می‌گوید: «قولی که مبین تعریف است نه تنها باید، مانند اغلب تعاریف، از آنچه در واقع هست حکایت کند، بلکه باید مشتمل بر علت باشد و آن را نیز روشن سازد.» (همان، ۴۱۳ الف ۱۵-۱۴)

در واقع، تعریف مابعدالطبیعی ارسطو می‌خواهد از حقیقت نفس، فارغ از ارتباط آن با بدن، پرده بردارد. البته، می‌توان گفت این تعریف مربوط به نفوس مجرد و همچنین آن بخشی از نفس است که مرتبط با بدن نیست. وی در کتاب *اعضای حیوانات* دربارهٔ این بخش از نفس، در پاسخ به این پرسش که آیا کل نفس در طبیعیات بررسی می‌شود و یا فقط جزئی از آن، به بیان این مطلب می‌پردازد که نمی‌توان همه نفوس را، مانند نفوس گیاهان و حیوانات که در ارتباط با بدن هستند، در طبیعیات مورد بررسی قرار داد و نشان می‌دهد که حداقل جزئی از نفس به نام عقل وجود دارد که در ارتباط با بدن نیست و باید آن را در علمی غیر از طبیعیات مورد بررسی قرار داد (Aristotle, 1991d, 641a17-641b10). از آنجایی که مسأله اصلی در نفس‌شناسی ارسطو، تعیین ملاک تمایز میان موجودات دارای حیات از موجودات فاقد حیات است (سنایی، ۲۰۱۳، ص ۲۱)، وی تعاریفی از حقیقت نفس ارائه می‌دهد که فارغ از ارتباط نفس و بدن، حتی نفوس مجرد را هم دربرمی‌گیرد و

به‌عنوان اصل حیات معرفی می‌شود. وی نفس را اصل حیات موجود زنده تعریف می‌کند و معتقد است موجود زنده به‌واسطه نفس زنده است (زمانی‌ها، ۲۰۱۸، ص ۱۲۶). نفس در بخشی از رساله درباره نفس، به‌عنوان آن چیزی که اعمال حیاتی انسان را می‌سازد یا اصل و صورت شیئی که دارای اعمال حیاتی است، معرفی می‌شود: «نفس، به معنی نخستین، چیزی است که ما به‌وسیله آن حیات داریم و ادراک می‌کنیم و می‌اندیشیم» (ارسطو، ۱۹۹۰، الف ۴۱۴-۱۳-۸)

به این ترتیب، ارسطو نفس را مبدأ فعالیت‌های حیاتی مانند تغذیه، رشد، حس، اندیشه و حرکت معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۹۹۰، الف ۴۱۶-۸، ۷-۴۱۳، ب ۱۲-۱۱) و امور فکر، ادراک، حرکت مکانی، حرکت مستلزم تغذیه، ذبول و رشد را برای شرایط حیات یک موجود زنده معرفی می‌کند (Boer, 2013, p 125). همچنین، نفس حرکت‌دهنده بدن و مدرک محسوسات است و خصوصیات آن عبارتند از: غذا دادن به خود، تأثر و احساس جنبندگی (ارسطو، ۱۹۹۰، الف ۴۱۳، ب ۱۲-۱۰). بنابراین، در تعریف مابعدالطبیعی ارسطو، نفس از یک سو، علت و اصل موجود زنده و سبب حیات است که حیات نیز شامل فکر و ادراک است و از سوی دیگر، فکر، عمل عقل و عقل، جزئی از نفس است.

۲-۲-۲ دیدگاه الهیاتی-دینی غزالی از تعریف نفس

۲-۲-۲-۱ روح

غزالی از یک سو، لفظ روح را دارای دو معنا می‌داند و از سوی دیگر، روح را بر سه قسم جسم، عرض و جوهر مجرد معرفی می‌کند. معنای اول، بخار لطیفی است از عالم سفلی، حامل خون سیاه‌رنگی که منبع آن حفره قلب جسمانی است و در رگ‌ها و سرخرگ‌ها جریان دارد. غزالی حقیقت این روح را حرارت غریزی می‌داند که به‌واسطه عروق به سوی مغز حرکت می‌کند و دوباره به‌واسطه عروق از مغز به اعصاب و عضلات و سایر اجزای بدن منتشر می‌شود و در بدن جریان پیدا می‌کند و در هر جایی از بدن بر حسب مزاج و طبع و استعداد آن قسمت، عملی انجام می‌دهد. این روح در حیوانات نیز وجود دارد و حیاتشان به آن وابسته است. به این ترتیب، این بخار مانند نور چراغی که بخش‌های مختلف خانه را روشن می‌کند به اعضای بدن حیات می‌بخشد. بنابراین، مراد از روح در معنای اول همان

است که اطبا به طور مطلق و بدون هیچ قیدی، آن را بیان می‌کنند و بخار لطیفی است که حرارت قلب آن را عمل آورده و به کمال رسانیده است (غزالی، ۱۹۹۶d، ص ۱۱۴-۱۱۳؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۵؛ همو، ۱۹۸۸b، صص ۴۱، ۱۱؛ همو، ۱۹۹۶c، ص ۵۲؛ همو، ۲۰۰۱، ص ۸۳-۸۷؛ همو، ۱۹۹۶b، ص ۲۲۵-۲۲۴). غزالی در *الأربعین فی اصول الدین* به بیان اوصاف و ویژگی‌های این روح می‌پردازد و می‌گوید: «این روح بخاری است که اگر اخلاط چهارگانه خون و بلغم و صفرا و سودای بدن به گونه‌ای معتدل با یکدیگر ممزوج شده باشند، نضج و اعتدال خواهد داشت و در صورت مختل شدن مزاج، مختل و باطل می‌شود... این روح باید در اختیار علم طب قرار داده شود تا تقویت و اعتدالش حفظ شود و شایستگی مرکب و آلت بودن برای روح انسانی را داشته باشد. زیرا روح حیوانی نه استعداد خدانشناسی دارد و نه می‌تواند بار امانت را تحمل کند.» (همو، ۱۹۸۸a، ص ۱۶۶-۱۶۵)

غزالی معتقد است روح به این معنا، خودش جسم و آثارش عرض است و هیچ‌گونه رابطه‌ای با علم و فضیلت ندارد و راز مخلوقات را درک نمی‌کند. این روح، خدمتگزار اسیری است که هنگام مرگ از بین می‌رود و مورد خطاب خداوند واقع نمی‌شود (همو، ۱۹۹۶b، ص ۲۲۵).

غزالی روح به معنای دوم را، لطیفه عالمه مدرکی در درون انسان می‌داند که یکی از دو معنای قلب نیز همین معناست. این روح از عالم علوی و از جواهر ملائکه است که آیه هفتاد و دو و هفتاد و سه سوره ص به تفاوت این دو روح حیوانی و انسانی اشاره دارد: «إِتي خالقُ بَشراً من طين فاذا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (همو، ۱۹۹۶d، ص ۱۱۴-۱۱۳؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۵). غزالی معتقد است روح و نفس ناطقه، هر دو از یک حقیقت حکایت می‌کنند و آن جوهری ربانی است که در انسان موجود است و حقایق را با الهام از طرف خداوند ادراک می‌کند و به معرفت دست می‌یابد. به باور غزالی، قلب آدمی، روحی خدایی است که آیه «و یسئلونک عن الروح قل الروح من أمر ربی» (اسراء/۸۵) درباره آن نازل شده است و نفس ناطقه - که همین روح به معنای دوم است - جوهر قائم به نفسی است که در محل و مکانی قرار ندارد و در چیزی نیز حلول نکرده است (همو، ۱۹۸۸a، صص ۱۰۸، ۱۵۵؛ همو، ۱۹۹۶c، ص ۵۲).

روح در این معنا - که نه جسم است و نه عرض - قوه‌ای الهی است. در واقع، روح یا قلب هرگز فانی و مضمحل نمی‌شود، بلکه هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود و تا روز رستاخیز منتظر می‌ماند و در آن هنگام دوباره به سوی بدن بازمی‌گردد. این حقیقت محدوده (متماایل به یک‌طرف) ندارد و در مکان و جهت حلول نمی‌کند. در هیچ مکانی سکونت ندارد و بدن نیز محل و مکان آن نیست، بلکه روح به امر خداوند، مدت‌زمان معینی از بدن استفاده می‌کند و در این مدت، کاری به‌جز کسب معرفت و تحصیل دانش ندارد (همو، ۱۹۹۶b، ص ۲۲۷؛ همو، ۱۹۹۶a، ص ۳۶۵).

غزالی در معارج/القدس روح را مطلق، رها و بی‌قید معرفی می‌کند و می‌گوید: «روح امر شگفت‌انگیز و برآمده از امر خدای متعال است که محل علوم و وحی و الهامات است و به‌عبارتی، از جنس ملائکه و قائم به ذات است و با عالم ماده تفاوت دارد.... همچنین این روح مطلق است، مقصود و منظور قرآن است و به عبارت ساده‌تر، آن چیزی است که حیات همه چیز به آن بستگی دارد» (همو، ۱۹۸۸b، ص ۴۱).

او معتقد است روح جسم و عرض نیست، بلکه جوهری لایتجزاست. زیرا خودش و خالقش را می‌شناسد. در واقع، اگر روح تجزیه‌پذیر بود، علم به یک شیء با بخشی از روح و جهل به همان شیء با بخش دیگری از آن روح جایز می‌شد که در این صورت، روح در آن واحد نسبت به آن شیء هم عالم بود و هم جاهل که چنین چیزی محال است (همو، ۱۹۹۶d، ص ۱۱۷؛ همو، ۱۹۹۶a، ص ۳۶۱).

۲-۲-۲-۲- قلب

لفظ قلب بر دو معنا اطلاق می‌شود که معنای اول آن هم‌معنا با معنای اول روح و معنای دومش هم‌معنا با معنای دوم روح است (همو، ۱۹۸۸b، ص ۴۱-۴۰؛ همو، ۲۰۰۱، ص ۲۰-۱۵؛ همو، ۱۹۹۶d، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۴-۵؛ همو، ۱۹۸۸a، ص ۵۷-۵۶).

۲-۲-۲-۳- عقل

غزالی به پیروی از فارابی و ابن‌سینا معانی گوناگون عقل و مراتب آن را بیان کرده است. وی لفظ عقل را هم‌معنا با الفاظ نفس و روح و قلب معرفی می‌کند و آن را دارای دو معنا می‌داند: یکی به معنای علم به حقایق امور که عبارت است از صفت علمی که محل آن

خزانة قلب است و معنای دوم آن نیز مدرک علوم است. عقل در این معنا، به همان معنای دوم قلب و روح است، و گاه عقل گفته می‌شود که مراد از آن، همان قلب و روح به معنای اول آن‌ها است (همو، ۱۹۹۶d، ص ۱۱۴؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۶).

۲-۲-۳- مقایسه دیدگاه مابعدالطبیعی ارسطو و غزالی در تعریف نفس

رویکرد مشترک ارسطو و غزالی، در تعریف مابعدالطبیعی خود از نفس، بیان حقیقت نفس بطور مستقل از بدن است. تعریفی که ارسطو با این رویکرد ارائه می‌دهد، نفوس مجرد و مفارق از بدن را پوشش می‌دهد و غزالی نیز به تبع ابن‌سینا، در این تعریف، نفس را مجرد می‌داند. لذا هنگام بیان حقیقت آن، نیازی به تصریح این مطلب نمی‌بیند.

اما از تفاوت‌های مهم نگاه ارسطو و غزالی در نفس‌شناسی، آن است که ارسطو نفس را ملاک تفکیک موجودات زنده از غیر زنده می‌داند و در واقع، «حیات» را معیار تمایز موجودات دارای نفس در نظر می‌گیرد. وی نفس را سازنده اعمال حیاتی انسان (مانند رشد و حس و حرکت) و حقیقت نفس را منشأ حیات موجود زنده می‌شناسد. اما غزالی نفس ناطقه را امری الهی می‌داند که نه جسم و نه عرض و نه جوهر دارای محدوده است. به اعتقاد او نفس در هیچ مکانی سکونت ندارد، نه متصل به بدن و به عالم است و نه جدا از آن‌هاست. نه داخل در اجسام عالم و بدن است و نه خارج از آن‌هاست، و همه این‌ها در حقیقت ذات خدای متعال نیز وجود دارد. در حقیقت، ارسطو نفس را حرکت‌دهنده بدن و مدرک محسوسات می‌داند. اما به عقیده غزالی ذات نفس، امری است که خداوند به خود نسبت داده است و مدت معینی را از بدن استفاده می‌کند و در این مدت، کاری به جز کسب معرفت و تحصیل دانش ندارد که خودش و خالقش را می‌شناسد و معقولات را درک می‌کند. نفس ناطقه در این نگاه غزالی از عالم علوی آمده و مورد خطاب خداوند در تکالیف شرعی است و استعداد خدانشناسی و تحمل بار امانت الهی را دارد. به این ترتیب، درک معقولات و حقایق ورای این جهان، مأموریت و کارکرد اصلی نفس در نگاه مابعدالطبیعی غزالی است. درحالی‌که ارسطو به کارکردهایی مانند حرکت، رشد، ادراک محسوسات و... اکتفا می‌کند. زیرا ملاک و معیار ارسطو در تعریف مابعدالطبیعی نفس، حیات و اعمال حیاتی موجود زنده بود و معیار غزالی، افاضه الهی و درک معقولات.

نتیجه

ارسطو و غزالی هر دو، با دو رویکرد طبیعی و مابعدالطبیعی به ارائه تعریف نفس پرداخته‌اند. تعریف طبیعی ناظر به ارتباط نفس با بدن است و تعریف مابعدالطبیعی، نفس را مستقل از بدن بررسی می‌کند. غزالی در رویکرد اول (تعریف طبیعی) با ارسطو همراهی می‌کند و تعریف او تا حد زیادی با تعریف طبیعی ارسطو هم‌پوشانی دارد. اما در رویکرد دوم، تعریفی دین‌گرایانه و الهیاتی ارائه می‌دهد و در مقام عالمی دینی و متکلمی حاذق ظاهر شده و مسیری متفاوت در پیش می‌گیرد، به طوری که واژه‌ها و مفاهیم به کار رفته در این تعریف، معیار و ملاکی کاملاً متفاوت از ارسطو را دنبال می‌کند.

نفسی که غزالی در رویکرد اول و در هماهنگی با ارسطو تعریف می‌کند، بین انسان و حیوان مشترک است و با مرگ و نابودی بدن از بین می‌رود. درحالی‌که، تعریف مابعدالطبیعی او به گونه دیگری است. غزالی در رویکرد اخیر، ملاک و معیار شناسایی نفس را از نگاهی درون‌دینی و الهیاتی بررسی کرده و معرفت خداوند و درک معقولات و حمل تکالیف و امانت الهی را به عنوان وصف ممیز نفس برشمرده است. او در این جا رویکردی کلامی و غیرفلسفی دارد و تعریفش صرفاً نفس انسانی را دربرمی‌گیرد. وی به تبع آیات و روایات، بر این باور است که نفس، فناپذیر است و دچار فساد نمی‌شود. ارسطو نیز در تعریف مابعدالطبیعی خود، بر معیار و ملاک «حیات» در موجودات زنده تمرکز کرده و نفس را به عنوان اصل و منشاء آثار حیاتی (مانند حرکت و رشد) می‌شناساند.

البته، همان‌طور که بیان شد، تفاوت‌هایی بین رویکرد طبیعی ارسطو و غزالی از تعریف نفس وجود دارد. ارسطو در تعریف طبیعی خود، مفاهیمی را بکار برده که غزالی برخی از آن‌ها را کنار گذاشته است. به عنوان مثال، ارسطو نفس را جوهر می‌داند و تأکید دارد که این جوهریت برای نفس ضرورت دارد. اما غزالی تأکیدی بر جوهر بودن نفس ندارد و از ذکر مفهوم جوهر در تعریف خود امتناع می‌ورزد. همچنین مفهوم «صورت» در تعریف طبیعی ارسطو، نقشی کلیدی ایفا می‌کند؛ حال آن‌که غزالی، به تبع ابن‌سینا، نفس را به عنوان کمال اول تعریف می‌کند که اعم از معنای صورت است. ضمن این‌که ارسطو در تعریف طبیعی خود بر واژه «بالقوه» تأکید می‌ورزد. اما بنابر دیدگاه غزالی، تعریف نفس با

مفهوم کمال، بر تعریف با مفهوم صورت و مفهوم قوه ترجیح دارد. به هر حال چارچوب تعریف طبیعی غزالی از نفس، به‌عنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی، برگرفته از چارچوب ارسطویی و بسیار به آن نزدیک است و در واقع، تبعیت تام او از تعریف و ترجیحات ابن‌سینا را نشان می‌دهد.

مشارکت نویسندگان

این مقاله حاصل رسالهٔ دکتری نویسندهٔ مسئول - هاجر نیلی احمدآبادی - است و توسط ایشان نوشته شده است و استاد ارجمند جناب آقای دکتر حسین کلباسی اشتری - که استاد راهنمای رساله مذکور هستند - موارد مهمی را در طی نوشته شدن این مقاله گوشزد فرموده‌اند.

تشکر و قدردانی

مقاله ارسالی مستخرج از رساله دکتری است. لذا از زحمات استاد ارجمند و گرامی جناب آقای دکتر حسین کلباسی اشتری کمال قدردانی و سپاس را دارم.

تعارض منافع

هیچگونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مآخذ

Abbasi Hossein Abadi H, «*The Meaning of Perfection in Aristotle's Psychology*», Contemporary Wisdom. 2017; No. 2: 55-71. Persian.

Ahmadi, H, Abbasi Hosseinabadi, H, «*The Nature of the Aristotelian Soul from Plato's Point of View (from the Book of Theology)*», Cognition. 2009; No. 60: 7-26. Persian.

Akhavan, M, «*A Look at Ghazali's Psychology*», Soul and Body in the Philosophy of Peripatetic and Transcendent Wisdom (1), Volume 2, Qom,

- Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Affiliated to the Office of Islamic Propaganda of the Seminary of Qom, 2013, p. 55-103. Persian.
- Aristotle, *About Soul*, Translated by Alimorad Davodi, Tehran, Hekmat Publications, Third Edition; 1990.
- , *Metaphysics*, Translated by Sharafudin Khorasani, Tehran, Hekmat Publication, Fourth Edition; 2006.
- , *the Complete Works of Aristotle (Generation of Animals)*, the Revised Oxford Translation; Edited by Jonathanbarnes, Princeton University Press; 1991a.
- , *the Complete Works of Aristotle (Movement of Animals)*, the Revised Oxford Translation; Edited by Jonathanbarnes, Princeton University Press; 1991b.
- , *the Complete Works of Aristotle (On Breath)*, the Revised Oxford Translation; Edited by Jonathanbarnes, Princeton University Press; 1991c.
- , *the Complete Works of Aristotle (Parts of Animals)*, the Revised Oxford Translation; Edited by Jonathanbarnes, Princeton University Press; 1991d.
- Badavi, A, *Mosooe Al-Falsafeh*, Volume 1, Beirut, Al-Arabyah Institute, First Edition. 1984. Arabic.
- Bern, J. *Aristotle and the Peripatetic Wisdom*, Translated by Abolghasem Pourhosseini, Tehran, Amir Kabir Publishing Institute, First Edition; 1994.
- Boer, W. S. *The Commentary Tradition on Aristotle's de Anima*, Leuven, Leuven University Press; 2013.
- Bos, A. P. *The Soul and Its Instrumental Body*, a Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature, Leiden, Brill; 2003.
- , P. Ferwerda, R. *Aristotle on the Life-Bearing Spirit (de Spiritu)*, Leiden, Brill; 2008.
- Davari Ardakani, R, *Farabi, the Philosopher of Culture*, Tehran, Saghi, First Edition; 2004. Persian.
- Ghavam Safari, M, *Form Theory in Aristotle's Philosophy*, Tehran, Hekmat Publications, Second Edition; 2008. Persian.
- Ghazali, Abu Hamed, *Al-Arbaeen fi Osool Al-Din*, Dar Al- Ketab Elmie. 1988a. Arabic.
- , *Ihya Ulum Al Din*, Volume 1-5, Cairo, Dar al-Hadis. 1998. Arabic.

- , *Kimiya-e Saadat*, by Hossein Khadiujam, Volume 1, Tehran, Cultural and Scientific Publications co. 2001. Persian.
- , *Majmooye Rasaele AL-Imam Al-Ghazali (Al-Ajvaba Al-Ghazaliyah fi Al-Masael Al-Okhravyah)*, Beirut, Dar al-Fikr, First Edition. 1996a. Arabic.
- , *Majmooye Rasaele AL-Imam Al-Ghazali (Al-Resalah Al-Ladonyah)*, Beirut, Dar al-Fikr, First Edition. 1996b. Arabic.
- , *Majmooye Rasaele AL-Imam Al-Ghazali (Me'raj Al-Salekin)*, Beirut, Dar al-Fikr, First Edition. 1996c. Arabic.
- , *Majmooye Rasaele AL-Imam Al-Ghazali (Rozah Al-Talebin)*, Beirut, Dar al-Fikr, First Edition. 1996d. Arabic.
- , *Ma'araj Al-Ghods fi Madarej Marefat al-Nafs*, the Holy Ascension in the Degrees of Self-Knowledge. Beirut, Dar Al-Ketab Elmie. 1988b. Arabic.
- , *Menhaj Al-Abedin*, Egypt, Al-Maktab Al-Jame'I Al-Hadis. 2010. Arabic.
- , *Mizan Al-Amal*, Beirut, Dar Va Al-Maktabah Al-Helal, First Edition. 1995. Arabic.
- , *Moezah al-Momenin Men Ihya Ulum Al-Din*, Translated by Tahereh Lavageh, Urumieh, Institute of Hosseini Asl Publications, First Edition; 2010. Persian.
- Hoffe, O. *Aristotle*, Translated by Christine Salazar, Albany, State University of New York Press; 2003.
- Hosseini, A, «*Reviewing of Two Common Views on the Status of Aristotelian Psychology*», *Wisdom and Philosophy*. 2017; No. 2: 23-40. Persian.
- Ibn Sinah, *Rasael*, Qom, Bidar Publication. 1979. Arabic.
- , *Signs and Punishments*, Translated and Explained by Hassan Malekshahi, Tehran, Soroush Publication, Fourth Edition; 2003. Persian.
- , *The Psychology of Shifa*, Translated by Akbar Danaseresht, Banke-e Bazargani Publication, Third Edition; 1970. Persian.
- , *Treatise of Soul*, Introduction by Moosa Ameed, Anjoman-e Asar-e Melli; 1953. Persian.
- Maghrebi, N, «*Farabi's Ethics from the Perspective of Al-Tanbiyyah of Ali Sabil Al-Saada*», Selected Articles of Farabi Conference: Farabi and the

- Establishment of Islamic Philosophy, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation; 2012. p. 415-432. Persian.
- McGinnis, J, *Avicenna*, from: Great Medieval Thinkers; First Edition, Oxford: Oxford University Press; 2010.
- Menn, S, «*Aristotle's Definition on Soul and the Programme of the de Anima*». Created on 9 January 2002 at 21.47 Hours, 2002; 83-140.
- Nosbaum, M. *Aristotle*, Translation by Ezzatolah Fuladvand, Tehran, Tarhe No Publication, First Edition; 1995. Persian.
- Pour Hassan, G, Gholizadeh Ghopchagh H, «*Comparison of Farabi and Ibn Sina's Views with Aristotle on Essence of the Soul, in Order to Understand Them on Celibacy and Immortality of the Soul*», Wisdom of Sadra. 2018; No. 92: 71-88. Persian.
- Sanaee, A, «*An Analysis of the Place of Consciousness in Aristotle's Psychology from the Perspective of Contemporary Philosophy of Mind*», Cognition. 2013; No. 69: 19-42. Persian.
- Seyed Mazhari, M, «*Farabi and the Philosophical Analysis of Prophecy*», Selected Proceedings of the Farabi Conference: Farabi and the Establishment of Islamic Philosophy, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation, 2012; 381-396. Persian.
- Shields, Ch. *Aristotle*; Second Edition, New York City, Routledge; 2014.
- Taheri Sartashnizi, E, «*Challenges of Aristotle's Ontology and Its Effects on Explaining the Truth of the Soul*», Ghabasat, 2010; No. 58: 131-146. Persian.
- Walzer, R, «*Greek into Arabic*»: Essays on Islamic Philosophy; Massachusetts: Harvard University Press, 1962; 60-113.
- Wisnovsky, R, *Avicenna's Metaphysics in Context*; New York: Cornell University Press; 2003.
- Zamani, H, «*The Relationship between the Soul and the Body from the Viewpoint of Aristotle and Ibn Sina with Emphasis on the Vegetable and Animal Soul*», Mind, 2018; No. 73: 115-138. Persian.

معرفی نویسندگان



هاجر نیلی احمدآبادی دانشجوی دکترای فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی است. مدرک کارشناسی آمار را از دانشگاه صنعتی اصفهان و در سال ۱۳۸۶ مدرک کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی را از دانشگاه اصفهان گرفته است که رساله‌اش در مقطع کارشناسی ارشد در «دومین جشنواره سراسری حکمت مطهر»، به‌عنوان یکی از سه رساله برتر و ممتاز پذیرفته شد. وی دارای ۳ مقاله علمی-پژوهشی است.

Nili ahmadabadi. H. Doctoral student in comparative philosophy, University of Allameh Tabataba'i, Tehran city, Iran.

✉ h_nili20@yahoo.com



حسین کلباسی اشتری استاد دانشگاه علامه طباطبایی است. او در سال ۱۳۶۶ مدرک کارشناسی فلسفه را از دانشگاه تبریز و در سال ۱۳۷۱ مدرک کارشناسی ارشد را از دانشگاه تهران و در سال ۱۳۷۸ مدرک دکترای فلسفه غرب را از دانشگاه تهران گرفته است. وی در سال ۱۳۸۵ دانشیار و در سال ۱۳۹۱ استاد دانشگاه علامه طباطبایی شد. دکتر کلباسی اشتری دارای ۷۷ مقاله در نشریات علمی، ۶۸ مقاله در همایش‌های علمی، ۳۷ کتاب تألیفی و ترجمه، ۱۶ کرسی علمی، ۷ طرح پژوهشی درون‌دانشگاهی و ۸ طرح پژوهشی برون‌دانشگاهی است و استاد راهنما یا مشاور ۱۸۹ رساله تحصیلات تکمیلی بوده است.

Kalbasi ashtari. H. professor of philosophy, University of Allameh Tababa'I, Tehran city, Iran

✉ kalbasi@atu.ac.ir

How to cite this paper:

Hajar Nili Ahmadabadi, Hosein Kalbasi Ashtari (2022). Ghazali's Interpretation of Aristotelian Psychology and its Critique. *Journal of Ontological Researches*, 11(21), 317-342. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1401.11.21.12.9

DOI: 10.22061/orj.2022.1756

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1756.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.