

مرتب‌های نبوی معرفت، مرتبه‌های عقلانی و برهانی از دید غزالی

زهرا (میترا) پورسینا*

چکیده

از دید بسیاری از شارحان غزالی، معرفت نبوی یا مرتبه‌ی علم مکاشفه، در نظر غزالی مرتبه‌ای فراتر از عقل است که انسان در آن حقایق را می‌یابد که عقل قادر به دریافت آن‌ها نیست، حال آنکه بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که این مرتبه‌ی معرفتی نه تنها معرفتی عقلانی، بلکه خود، مبتنی بر برهان و تفکر قیاسی و ماهیتاً ظهور عالی‌تر مرتبه‌ی عقل استدلالی است. حقایق، در این مرتبه، کشف، مشاهده و رؤیت می‌شوند، ولی نه به معنای صوفیانه‌ی آن، که تنها مبتنی بر تهذیب نفس و پرهیز از قیل و قال‌های علمی و فراگیری علوم رسمی است. معقولاتی که با رسیدن عقل به مرتبه‌ی عالی خود دریافت می‌شوند، معقولاتی تصدیقی‌شهودی و عینی‌اند که دیگران می‌توانند حقانیت آن را دریابند. این موضوع در مقاله‌ی پیش رو با کنارهم نهادن و تدقیق و تحلیل متون اصلی آثار مهم غزالی که حتی در سه دوره‌ی متفاوت از حیات فکری او نوشته شده‌اند، به اثبات می‌رسد.

واژگان کلیدی: ۱. مرتبه‌ی نبوی، ۲. معرفت، ۳. مشاهده، ۴. عقل، ۵. تفکر قیاسی، ۶. غزالی.

۱. مقدمه

در نظام معرفت‌شناسی غزالی، انسان در مراتب گوناگون معرفتی با واقعیت مواجه می‌شود. این مراتب عبارت از حس، خیال، تمییز، عقل، فکر و قلب یا روح حسی، روح خیالی، روح فکری، روح عقلی و روح نبوی‌اند که غزالی آن‌ها را به جهت اینکه سبب ظهور موجودات برای انسان می‌شوند، «ارواح نورانی» می‌خواند (۱۳، ص: ۲۸۶). البته ورود به مرتبه‌ی انسانی معرفت، با به‌کارافتادن عقل و ادراک کلیات و به‌کارگیری قواعد منطقی محقق می‌گردد؛ اما غزالی در آثار خود، به مرتبه‌ی دیگری توجه و تأکید می‌کند که در آن

می‌توان اصطلاحاً غیب و آنچه را عقل در مرتبه‌ی پیش، از ادراک آن‌ها ناتوان بود، دریافت؛ این مرتبه، همان مرتبه‌ی نبوی معرفت است (۱۸، صص: ۷۰-۷۱) که وی با عنوان «روح قدسی نبوی» از آن یاد می‌کند (۱۳، ص: ۲۸۷).

با وجود اینکه بسیاری بر این باورند که غزالی مرتبه‌ی نبوی معرفت را مرتبه‌ای ورای عقل، یا خارج از تیررس عقل می‌داند و تصریحات فراوانی از بیانات خود وی هم حاکی از همین رأی است،^۱ تعمق و تفحص بیشتر در آثار وی حاکی از رأی دیگری است و وجه نوآوری مقاله‌ی حاضر، در همین است. غزالی به وجود نوعی ارتباط عمیق میان دو مرتبه‌ی عقلانی و نبوی و بلکه به وحدت ماهوی آن دو قائل است. به نظر وی، در مرتبه‌ی نبوی معرفت، همه‌ی مراتب معرفتی، از جمله عقل، به عالی‌ترین کمال خود دست می‌یابند.^۲ (۱۷، صص: ۱۳۵-۱۴۵) این مرتبه، دراصل، استکمال همان مرتبه‌ی عقلی- استدلالی محسوب می‌شود. این رأی غزالی در صورتی قابل‌درک است که توجه داشته باشیم گستره‌ی معنایی «عقل» در نظر وی می‌تواند کل مرتبه‌ی انسانی معرفت را شامل شود، به نحوی که عالی‌ترین ظهور آن، بر مرتبه‌ی قدسی نبوی منطبق گردد.^۳

گرچه غزالی با دستیابی به شیوه‌ی متصوفه، به مهم‌ترین کشف در زندگی خود نایل آمد و دریافت که تحصیل معرفت، به‌یقین، بر مجاهدت‌های عمیق و مستمر در تهذیب اخلاقی نفس مبتنی است، اما به این دریافت نیز نایل شد که آنچه این مجاهدت‌ها باید به انجام برساند، به‌ظهوررساندن عالی‌ترین توانمندی‌های قوه‌ی عاقله در انسان است.^۴

ازدید او، «عقل» باید بر تمامی ابعاد وجودی انسان استیلا داشته باشد. اعتقاد غزالی به ضرورت این استیلا، مبتنی بر اعتقاد جدی وی به اعتبار مطلق «عقل» در رسیدن به معرفت است و به‌همین دلیل، به‌صراحت اعلام می‌دارد که عقل حاکمی است که هیچ‌گاه معزول نمی‌شود (۱۲، ص: ۲)^۵ و هیچ‌گاه خطا نمی‌کند.^۶

این نگاه غزالی به عقل که آن را در ابتدای ظهورش قادر به تفکیک‌نهادن میان خیر و شر (۱۱، ص: ۳۷۷)، و قادر به ارائه‌ی برهان برای اثبات اساسی‌ترین باورهای ایمانی (توحید، نبوت و معاد) (۱۷، ص: ۱۶۵؛ ۱۵، صص: ۳۴۴-۳۴۵) می‌داند، به همراه اعتقاد وی به مرتبه‌ای با عنوان مرتبه‌ی نبوی معرفت، که با اینکه با عنوان‌های معرفت‌کشی و عرفانی هم از آن یاد می‌شود، از سوی خود وی مرتبه‌ی عقل قدسی (۱۷، ص: ۶۵) یا عقل مستفاد (۱۷، ص: ۵۲) خوانده می‌شود، نقطه‌ی آغاز و پایان حرکت انسان را در فرایند کسب معرفت، عقلانی معرفی می‌کند. وی حتی در نظام اخلاقی خود نیز راه رسیدن به عقلانیت معرفتی را جستجو کرده است. معرفتی که مبتنی بر عالی‌ترین براهین، با رعایت تمام شرایط برهان و موازین منطقی در آن

باشد و به لحاظ انکشاف و وضوح، به سطحی رسیده باشد که بتوان گفت معرفتی مبرا از خطا و مصون از تردید است (۸، ص: ۳۲۹؛ ۱۸، ص: ۵۴).

در بیانات صریح غزالی، دو مرتبه‌ی معرفت عقلی، از یکدیگر تفکیک می‌شوند که یکی عنوان «معرفت» و دیگری عنوان «مشاهده» به خود می‌گیرد. مشاهده، برخلاف آنچه عموماً پنداشته می‌شود، از دید وی، به معنای کشف صوفیانه نیست؛ بلکه مرتبه‌ای عقلی- برهانی است که در پی تفکری قیاسی، حاصل می‌آید. اینکه این معرفت، معرفتی عقلی- برهانی است، با تحقیق در کتاب‌های المقصد الاسنی، العجام العوام، القسطاس المستقیم، و میزان العمل و اینکه این معرفت، مانند هر معرفت دیگری، در پی فرایند «تفکر» حاصل می‌آید، از احیاء علوم الدین و معارج القدس به دست می‌آید؛ ضمن اینکه همین استنباط را می‌توان با در نظر گرفتن سخنان او در مشکوٰۃ‌الانوار نیز تأیید کرد. آنچه در پی می‌آید، جهت نشان دادن ادعای فوق است.

۲. «مشاهده»: معرفتی عقلی - برهانی

۱.۲. تحقیق در المقصد الاسنی، العجام، القسطاس و میزان

غزالی در فصل چهارم از فن اول المقصد الاسنی، سه مرتبه را در تخلّق به اخلاق الهی از یکدیگر تفکیک می‌کند و آن‌ها را مربوط به بهره‌مندی انسان‌ها از معانی اسمای الهی می‌داند. رتبه‌ی نخست، مربوط به شنیدن لفظ اسماء؛ رتبه‌ی دوم مربوط به درک معنای تفسیر و وضع لغوی آن‌ها و سوم، ناظر به داشتن اعتقاد قلبی به ثبوت معنای آن‌ها برای خداوند است، بدون اینکه شخص به «کشف» آن‌ها نایل آید. این سه مرتبه، در ارتباط با درک معانی اسمای الهی، مراتبی نازل‌اند و کسی که به همین مقدار دست یابد، «منحوس الحظ» شمرده می‌شود. حتی قرارداد داشتن در رتبه‌ی سوم که بیشتر علما در همین سطح قرار دارند نیز مرتبه‌ای نازل به حساب می‌آید (۱۶، ص: ۴۲).

به نسبت این مراتب، رتبه‌ی کمالی مربوط به مقربان نیز در سه مرتبه جای می‌گیرد: ۱. معرفت به این معانی از راه مکاشفه و مشاهده، بدان نحو که حقایق آن‌ها با برهانی که امکان راهیابی خطا در آن نیست، برایشان آشکار شوند و منکشف شود که خداوند عزوجل بدان‌ها متصف است. این انکشاف، از حیث وضوح و روشنی مانند یقین انسان به صفات درونی خود است که با مرتبه‌ی تقلیدی یا حتی اعتقاد با دلایل جدلی-کلامی، فاصله‌ی زیادی دارد. ۲. عظیم‌داشتن آن‌ها، به نحوی که شوق به اتصاف بدان صفات تا آنجا که ممکن است، در ایشان برانگیخته شود تا بدان وسیله به حق تقرب یابند. ۳. تلاش در تحصیل آن صفات و تخلّق به آن‌ها تا حد امکان (۱۶، صص: ۴۳-۴۴).

پس معرفت از راه مکاشفه و مشاهده، از طریق برهانی که راهیابی خطا در آن منتفی است، تحصیل می‌شود. این رأی در انتهای فصل مزبور نیز در جمع‌بندی بحث مربوط به راه‌های دستیابی به معرفت خداوند، چنین بیان می‌شود: «نهایت معرفت عارفان، عجز ایشان از معرفت است... هنگامی که چنین [معرفتی] به نحو برهانی برایشان انکشاف یافت،... آنگاه او را شناخته‌اند، یعنی به‌منتهایی دست‌یافته‌اند که خلق می‌توانند معرفت پیداکنند» (ص: ۱۶، ۵۴).

در *الجام العوام عن علم الکلام* که آخرین اثر غزالی محسوب می‌شود نیز بحث مهمی در پاسخ به سؤالی که چگونه غزالی از علم کلام نهی می‌کند، درحالی‌که شناخت خدا، واجب، و درعین‌حال محتاج استدلال است، طرح می‌شود. غزالی در پاسخ، تحصیل ایمان یا تصدیق جازم به آنچه در معرفت خداوند واجب است را در شش مرتبه قابل‌تحصیل می‌داند. عالی‌ترین این مراتب، مرتبه‌ای معرفتی است که به بیان وی، از راه برهان با همه‌ی شرایط صحت آن به‌دست می‌آید^۷ و در هر عصر، جز برای یک یا دو نفر (یا هیچ) محقق نمی‌گردد.^۸ (ص: ۲۲۹-۳۳۱) برهان مورد نظر در این سطح، برهانی است که موردبررسی دقیق قرار گرفته و شروط آن احراز و اصول و مقدماتش قدم‌به‌قدم حاصل آمده و کلمه‌به‌کلمه بازبینی شده است تا مجال احتمال خطا در آن نماند (شیوه‌ی قیاس برهانی).^۹

غزالی در *الجام* میان سه دسته کسانی که برای دستیابی به حق از سه طریق «حکمت» و «موعظه‌ی حسنه» و «مجادله‌ی حسنه» استفاده می‌کنند، تفکیک می‌نهد و به تفصیل بحث خود درباره‌ی آن‌ها در *القسطاس المستقیم* اشاره می‌کند (ص: ۳۳۳؛ و ۹، ص: ۱۸۱).

در *قسطاس*، راه معرفت به صدق پیامبر (ص)، همچون هر علم غیربدیهی دیگری، یا به تقلید منوط می‌شود یا بر معیار موازین پنج‌گانه‌ی منطقی استوار می‌گردد، اما راهی که برتر شمرده می‌شود، دومی است. به‌نظر وی، هر علمی که از اولیات نباشد، ضرورتاً برای صاحب علم، با تکیه بر این موازین حاصل می‌آید؛ ولو اینکه او به آن آگاهی نداشته باشد.^۹ بنابراین اعتقاد تقلیدی به امامت و عصمت پیامبر (ص)، مانند اعتقاد تقلیدی یک شخص یهودی یا نصرانی یا مجوس است (ص: ۱۹۹-۲۰۰).

یکی از نکات جالب در دیدگاه غزالی، استدلالی است که وی بر ایمان خود به نبوت پیامبر (ص) ذکر می‌کند. به اظهار خود وی، ایمان او مبتنی بر شق‌القمر نبوده، بلکه وی معارف‌الاهیه و حتی مسائل مربوط به معاد را با «میزان»‌هایی که از قرآن آموخته، سنجیده است. او این کار خود را منطبق بر فرمایش امیرالمؤمنین علی (ع) می‌داند که فرمود: «حق را به اشخاص شناس، [بلکه] حق را شناس تا اهلش را بشناسی». آنگاه می‌گوید: در این صورت، این معرفت، معرفتی ضروری خواهد بود، مانند معرفتی که اهل مشاهده و فکر، از «مشکات ربوبی» به‌دست می‌آورند.^{۱۰}

به ادعای غزالی، وی نه فقط معارف دینی، بلکه هر «علم حقیقی»ی را از این راه تحصیل کرده و بر مبنای موازین عقلی، حق را از باطل تمییز داده است. وی این میزان یا «قسطاس مستقیم» را بر مبنای آیه‌ی «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید/۲۵) رفیق کتاب و قرآن معرفی می‌کند (۹، ص: ۲۰۱).

شیوه‌های دعوت به حقیقت، در اینجا «موعظه»، «حکمت» و «مجادله» است؛ همان‌ها که خداوند در آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی حدید، با کلمات «کتاب»، «میزان» و «حدید» بدان‌ها اشاره فرموده است (۹، ص: ۲۰۲-۲۰۳). «... کتاب برای عوام و میزان برای خواص و حدید که در آن باس شدید است، برای کسانی که برای فتنه‌جویی و تأویل متشابهات کتاب، از آن‌ها پیروی می‌کنند... . حال آنکه تأویل آن‌ها را فقط خداوند و راسخان در علم می‌دانند، نه اهل جدل. مراد من از اهل جدل کسانی‌اند که به دلیل کیاستی که دارند، برتر از عوام‌اند اما با وجود بی‌عیب‌بودن فطرت او قدرت عقلی‌شان [قیاسشان ناقص است. در درون ایشان خبث و عناد و تعصب و تقلیدی است که مانع ادراک حق می‌شوند» (۹، ص: ۲۰۵).

نکته‌ی جالب دیگر اینکه غزالی دلیل این را که قرآن، نور نامیده می‌شود، با وصف «میزان» به یکدیگر گره می‌زند و مدعی می‌شود که اصلاً دلیل اینکه قرآن روشنایی است و مایه‌ی روشنایی غیرخود می‌شود، این است که مشتمل بر موازین (عقلی) است و همین باعث می‌شود که قرآن بالقوه همه‌ی علوم را دارا باشد (۹، ص: ۲۰۶).

تأکید غزالی بر لزوم تکیه بر میزان‌های منطقی و اشکال قیاسی و قائل شدن اولویت برای این شیوه نسبت به سایر شیوه‌های دستیابی به حق، التزام وی را به روش عقلی نشان می‌دهد. این روش، البته علاوه بر لزوم احراز همه‌ی شرط‌های لازم، با ضرورت پاک‌سازی اخلاقی همراه می‌شود، چنان‌که در سخن پیش‌تر او آمده بود.

براساس تحقیق بنیامین آبراهاموف در مقاله‌ی “Al-Ghazali’s Supreme Way to Know God” بحث غزالی در میزان العمل، در پاسخ به این اشکال احتمالی است که شاید گفته شود برخی سخنان وی در این کتاب با طریقه‌ی صوفیه انطباق دارد و برخی با طریقه‌ی اشاعره و برخی با متکلمان، درحالی‌که وی باید مذهب واحدی داشته باشد، نیز این حقیقت را آشکار می‌کند که وی برترین طریقه‌ی معرفت به خداوند را طریقه‌ی استدلالی معرفی می‌کند. آبراهاموف در این مقاله تأکید می‌کند که تقسیمی که غزالی در پاسخ خود درباره‌ی انواع مذاهب انجام می‌دهد، سه طریقه‌ای را که از آن بحث شد، با بیانی دیگر طرح می‌کند. با درنظرداشتن سخن آبراهاموف، در مراجعه به میزان العمل بدین پاسخ برمی‌خوریم که غزالی نخست افراد را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ای که «مذهب» را مشترک لفظی میان سه مرتبه می‌دانند و دسته‌ای که مذهب را یکی بیشتر نمی‌دانند. سه مرتبه‌ی موردنظر بدین‌نحو

مورد اشاره قرار می‌گیرند: مذهب به اعتبار نخست، همان روش آباء و اجداد و معلمان و هم‌وطنان شخص است و در مباهات کردن و مناظره‌ها بدان تعصب ورزیده می‌شود؛ دومی همان است که بر وضعیت و فهم متعلم انطباق می‌یابد؛ و سومی آنکه شخص میان خود و خدا بدان اعتقاد می‌ورزد (۱۹، ص: ۴۰۶).

مذهب در این اعتبار سوم، تنها با کسی در میان گذاشته می‌شود که یا با خود شخص در چیزی که از آن آگاه شده هم‌رأی است، یا به مرتبه‌ای رسیده که می‌تواند آن آگاهی را دریافت و فهم کند و این وقتی محقق می‌شود که آن شخص، «ذکی» باشد و در اعتقاد موروثی خود تعصب نداشته باشد.

البته هر دو دسته در پاسخ سؤال مطرح‌شده اذعان می‌دارند که مذهب، یکی است؛ ولی سخن غزالی در اینجا، این است که اساساً پاسخ چنین پرسشی سودمند نیست، زیرا آنچه مهم است این است که شخص، از التفات‌ورزیدن به مذاهب بپرهیزد و از راه نظر و تأمل حق را جستجو کند تا صاحب مذهب شود «... بنابراین رهایی، تنها در استقلال است» (۱۹، ص: ۴۰۹). به این ترتیب، وی شیوه نظر و تأمل را شیوه‌ای برتر در جستجوی حق می‌داند.

بنیامین آبراهاموف برداشت مونتگومری وات را از جمله‌ی غزالی، در معنای سوم مذهب نمی‌پذیرد؛ زیرا وات مذهب سوم را حاصل تجربه‌ی عرفانی شخص و دومی را نظامی عقلی می‌شمرد؛ در حالی که به رأی آبراهاموف، وات، سیاق نظام سوم را در نظر نگرفته است (۲۱، ص: ۱۴۷) البته وی به این نکته اشاره می‌کند که با اینکه میان دو نظام دوم و سوم در میزان/عمل تفاوت کیفی وجود دارد، ولی طبق نظر وات، بین نظام عقلی و عرفانی به منزله‌ی نظام دوم و سوم، تفاوت کیفی نیست. در عین حال، آبراهاموف با در نظر گرفتن سیاق و مقایسه‌ی میزان و القسطاس، نظام عقلی را سومین نظام می‌داند.^{۱۱}

توجه داشته باشیم که غزالی کسی را در نظر دارد که خردمند (ذکی) است؛ یعنی مقلد نیست و به اعتقاد خاصی التزام ندارد. چنین کسی در قسطاس، در ذیل عنوان خواصی معرفی می‌شود که اهل الذکاء و البصیرم‌اند که سه ویژگی دارند.^{۱۲} دو ویژگی اول بر کسی که غزالی می‌گوید مقلد نیست، منطبق است؛ یعنی کسی که استقلال دارد، از راه تفکر حقیقت را جستجو می‌کند و می‌تواند تردید کند؛ زیرا تفکر از دید او، بدون «شک» صورت نمی‌گیرد (۲۱، ص: ۱۴۷).

به نظر آبراهاموف، بررسی متون الجام، قسطاس و میزان، با اینکه در سه بخش متفاوت از حیات غزالی نوشته شده‌اند،^{۱۳} بیانگر یک دیدگاه‌اند و بنابراین غزالی در اعتقاد به برتری روش عقلی در دستیابی به حقیقت، تغییر رأی نداشته است.

۳. «مشاهده»: حاصل فرایند تفکر

۱.۳ «معرفت» و «صاحبان معرفت» در *احیاء و الاربعین*

بررسی دیگر آبراهاموف به استنباط غزالی از معرفت و صاحبان آن، به *احیاء و الاربعین* اختصاص می‌یابد. این استنباط با آنچه در مشکوه آمده نیز سنجیده می‌شود تا روشن شود که باز غزالی شیوه‌ی برتر معرفتی را شیوه‌ی عقلی معرفی می‌کند. آنچه را وی در این مرحله در نظر می‌گیرد، می‌توان در این فرازها مورد توجه قرار داد:

۱. توجه به دو رتبه‌ی فراتر از مرتبه‌ی اعتقاد ظاهری در *الاربعین*.

۲. اینکه غایت نهایی انسان، تبدیل شدن به عالمی عقلی، و معرفت به خداوند، صفات و افعال اوست و یکی از مهم‌ترین موانع دستیابی به چنین معرفتی، جهل به ابزار تحصیل آن، یعنی قیاس است.

۳. مقایسه‌ی روش اهل فکر در *احیاء* و نقدی که اهل فکر به روش عرفا وارد می‌کنند و در نظر گرفتن قطعه‌ای از *میزان* که نشان می‌دهد نظر غزالی همان نظر اهل فکر است.

۴. توجه کردن به آنچه در بحث رؤیت خداوند در آخرت، در «کتاب المحبه» *احیاء* آمده که نشان می‌دهد رؤیت خداوند در آخرت، استکمال معرفت عقلی نسبت به او در دنیا است و این با دیدگاه او در *الاقتصاد* (پیش از ترک بغداد) مطابقت دارد.

۵. نشان دادن ماهیت عقلی مرحله‌ی سوم و چهارم توحید در «کتاب التوکل» *احیاء* و *المقصد الاسنی* که با آنچه در مشکوه آمده، تأیید می‌شود.

اینک فراز اول؛

۱.۳.۱. دو رتبه‌ی فراتر از اعتقاد ظاهری در *الاربعین*: غزالی در انتهای قسمت اول

کتاب *الاربعین*، «خاتمه» را به تذکری برای معرفی کتبی اختصاص می‌دهد که می‌توان حقیقت اعتقاد مورد بحث وی را در آن‌ها جستجو کرد. در اینجا علاوه بر مرتبه‌ای از اعتقاد که هر مسلمانی باید بدان ملتزم باشد، به دو مرتبه‌ی فراتر از آن اشاره می‌کند که یکی معرفت به دلایل عقیده‌ی ظاهری، بدون ورود به اسرار آن و دومی معرفت به اسرار و کنه معانی و حقیقت ظواهر آن است. این دو رتبه، شرط کمال سعادت‌اند، نه شرط نجات اخروی. مراد از نجات، رهایی از عذاب و مراد از رستگاری، دستیابی به اصل نعیم و مراد از سعادت، دستیابی به غایات نعیم است (۶، ص: ۳۸).

پس از آن، کتاب‌هایی را در ارتباط با هر دو مرتبه معرفی می‌کند. برای مرتبه‌ی دوم، *الرساله القدسیه* و *الاقتصاد فی الاعتقاد* که هر دو را حتی بحث تفصیلی و دقیق‌تر *الاقتصاد* را، با «اعتقاد» مرتبط می‌داند؛ یعنی شخص، با تحصیل و فراگیری ادله‌ی اعتقاد، هنوز از مرتبه‌ی «اعتقاد» به مرتبه‌ی «معرفت» نرسیده است. باین حساب، متکلم نیز مانند عامی، اهل «اعتقاد»

است نه اهل «معرفت» و معرفت او به دلایل مربوط به اعتقاد، در جهت تثبیت و محافظت از آن اعتقاد کارایی دارند، نه «برای آنکه گره اعتقاد باز و تبدیل به شکوفایی معرفت شود» (۶، ص: ۳۹). به این ترتیب، غزالی سعادت نهایی را شایسته‌ی اهل معرفت و نه عوام و نه کسانی مانند متکلمان می‌داند. آبراهاموف این سه مرتبه را بر همان سه مرتبه‌ی مطرح شده در *الجام، قسطاس* و *میزان* منطبق می‌بیند: مرتبه‌ی عقیده‌ی ظاهری، مرتبه‌ی است که شخص به اعتقاد والدین و معلمان خود ملتزم می‌شود و بر «مجادله» انطباق می‌یابد؛ مرتبه‌ی دوم با «موعظه» و سومی با «حکمت». اینکه این مرتبه‌ی سوم مرتبه‌ی عقلی است، ادعایی است که آبراهاموف با در کنار هم نهادن چند بحث در چند اثر غزالی، در اثبات آن می‌کوشد.

۲.۳. عقلی بودن غایت نهایی انسان

نخست، بحثی است که غزالی در «کتاب شرح عجائب القلب» در احیاء دارد، مبنی بر اینکه آنچه انسان برای آن خلق شده، معرفت است^{۱۴} و این همان فراز دومی است که بدان اشاره شد. غزالی معتقد است که «کمال خاص نفس ناطقه این است که عالمی عقلی شود که صورت کل [عالم] و نظام معقول در کل [عالم] و خیری که در کل عالم جاری است، در آن مرتسم گردد»^{۱۵} (۱۷، ص: ۱۴۹). نیز می‌گوید:

«و شریف‌ترین نوع علم، علم به خداوند و صفات و افعال اوست که کمال انسان به آن است و سعادت او، در کمال اوست... و مقصود انسان، همانا علم است و این همان خاصیتی است که به خاطر آن خلق شده... دراصل، خاصیت او معرفت یافتن به حقایق چیزهاست» (۴، ص: ۱۰).

اینکه میان معرفت به موجودات و معرفت به خداوند، معرفت به خداوند اصل است و بدون آن، گویا شخص به هیچ معرفتی دست نیافته و بنابراین، عالی‌ترین معرفت، معرفت به خداوند، صفات و افعال اوست، اعتقاد مهمی را در اندیشه‌ی غزالی نشان می‌دهد و آبراهاموف به این اهمیت توجه دارد. وی بر همین اساس به رأی ابن تیمیه در محکومیت دیدگاه غزالی اشاره می‌کند که او را به دلیل معرفی «معرفت به خدا و...» به جای «عبادت»، به منزله‌ی غایت نهایی بشر، محکوم می‌کند و می‌گوید: «این فلسفه‌ی محض است و از اعتقادات اعراب بت پرست هم بدتر است، چه رسد به یهودیان و مسیحیان» (۲۱، ص: ۱۴۹).^{۱۶}

۳.۳. جهل به قیاس، مانع دستیابی به معرفت

سخن مهم دیگر اینکه پنج مانعی که غزالی میان قلب و معرفت معرفی می‌کند، مشتمل بر موردی ناظر به جهل به شیوه‌ی قیاس در تحصیل معرفت است. این پنج مانع که در آثار مهم غزالی ذکر می‌شوند عبارت‌اند از: ۱. به کمال نرسیدن قلب در ذاتش، مانند کودک. ۲. تاریکی ناشی از گناهان و شهوت‌ها در قلب. ۳. قرارنداشتن قلب در جهت حقیقت مطلوب و

مشغول‌شدنش به سایر امور. ۴. تقلید و قبول از روی خوش‌گمانی. ۵. ندانستن جهتی که دستیابی به مطلوب از آنجا امکان‌پذیر می‌شود (۱۷، صص: ۹۴-۹۵).

غزالی در توضیح مانع پنجم، چگونگی دستیابی به معرفت را براساس روش قیاسی توضیح می‌دهد و می‌گوید «منطق ابزاری قانونی است که مراعات آن مانع گمراهی در فکر می‌شود. پس اگر انسان بر وفق قوانین حکم کند و طریق تفکر را پیشه کند، جهت دستیابی به مطلوب را می‌یابد و در این صورت، حقیقت مطلوب بر قلبش جلوه می‌کند» (۱۷، ص: ۹۵). بنابراین «هر علم [نظری] جز از دو علم مقدم بر خود که به نحوی خاص [و بر طبق شکلی معلوم، از جمله اشکال قیاسی حملی یا شرطی متصل یا منفصل] گرد هم آیند و با هم ترکیب شوند، به دست نمی‌آید» (۴، ص: ۱۶).^{۱۷}

۴.۳. ترجیح روش اهل فکر نسبت به روش عارفان

از سوی دیگر، وی در ادامه‌ی بحث خود در /احیاء، در تحت عنوان «بیان تفاوت میان الهام و تعلیم و تفاوت میان روش اهل تصوف در کشف حقیقت و شیوه‌ی اهل نظر» هریک از دو شیوه را از منظر خود قائلان به آن دو، بیان می‌کند و می‌گوید اهل نظر طریقه‌ی تعلم را قابل اعتمادتر می‌شمردند، اما معتقدند که پس از آن، فرد می‌تواند در انتظار چیزی باشد که برای سایر علما مکشوف نشده، «چه بسا پس از مجاهدت برایش منکشف شود» (۴، ص: ۲۲؛ نیز: ۱۹، صص: ۲۲۱-۲۲۶).

آبراهاموف به این جمله‌ی غزالی در احیاء توجه می‌کند و می‌گوید «پس امکان معرفت به عالی‌ترین حقیقت از طریق تجربه‌ی عرفانی، حتی پس از آموختن علوم، محل تردید است. قبل از آموختن، معرفت به عالی‌ترین حقیقت از طریق تجربه‌ی عرفانی، تقریباً ناممکن است» (۲۱، ص: ۱۵۱).

درست است که غزالی در این بحث تصریح نمی‌کند که با کدام شیوه موافق است و بحث‌هایی که در ادامه طرح می‌کند نیز گمان ترجیح روش صوفیه را در ذهن قوی‌تر می‌کند، ولی شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهند غزالی با همین دیدگاه اخیر موافق است. آبراهاموف قطعه‌ای از میزان را شاهد می‌آورد اما علاوه بر آن، می‌توان به شواهد دیگری از جمله این بیان صریح غزالی اشاره کرد که در جلد دوم کیمیا، در بحث مربوط به «محبت و شوق و رضا» ذیل عنوان «پیدا کردن علاج محبت» می‌گوید:

«و کمال معرفت حاصل کردن، به دو طریق است:

یکی طریق صوفیان... و باطن صافی داشتن به ذکر بر دوام تا خود را و هر چه جز حق است، فراموش کند، آنگاه در باطن وی کارها پدید آمدن گیرد که بدان، عظمت خدای تعالی روشن می‌شود و چون مشاهده می‌گردد. و مثال این، چون دام‌گسترانیدن باشد، تا بود که

صید درافتد و بود که درنیفتد و بود که موشی درافتد و بود که بازی افتد؛ و تفاوت در این عظیم بود و برحسب دولت و روزی بود.

و طریق دیگر، آموختن علم معرفت است، نه علم کلام و علم‌های دیگر و اول آن، تفکر بود در عجایب صنع... پس از آن، ترقی کند [به] تفکر در جلال و جمال ذات، تا حقایق اسما و صفات وی مکشوف گردد و این عملی دراز است، لیکن زیرک را با تفکر بدین رسیدن، ممکن است، چون استاد عارف یابد. اما بلید بدین نرسد و این نه چون دام فرو کردن است، که باشد که صید درافتد و باشد که درنیفتد، بلکه این چون حراثت و تجارت و کسب است و چنان است که کسی گوسپند به دست آرد، نر و ماده در تناسل افکند که از این، لابد مال زیادت شود؛ مگر به صاعقه‌ای هلاک شود» (۱۱، صص: ۵۹۸-۵۹۹).^{۱۸}

در جلد نخست کیمیا نیز در ذیل عنوان «حجاب راه»، غزالی نظر صریح خود را با تحلیلی دقیق عرضه می‌کند و می‌گوید: «کسی که صاحب علم است در صورتی که... تنها، علم خود را حق بیندارد، به حقیقت نمی‌رسد.» وی تصریح می‌کند که «اگر کسی از این پندار بیرون آید، علم حجاب وی نباشد؛ بلکه چون این فتح وی را پدید آید، درجه‌ی وی به غایت کمال رسد و راه وی ایمن‌تر و درست‌تر باشد که کسی که قدم وی در علم راسخ نشده باشد از پیش، باشد که مدتی دراز در بند خیالی بماند و اندک مایه‌ی شبهتی وی را حجاب کند و عالم، از این چنین خطر ایمن باشد» (۱۰، ص: ۳۷).

شاهدی که آبراهاموف از میزان *العمل* ذکر می‌کند، ضمن پاسخ غزالی به پرسشی آمده است که درباره‌ی ترجیح‌بخشیدن به یکی از دو شیوه‌ی اهل‌تصوف و اهل‌علم است. به این ترتیب که وی ابتدا به تفاوت وضعیت افراد اشاره می‌کند و می‌گوید نمی‌توان حکم قاطعی در این باره داد. سپس طریق صوفیه را برای کسی که راغب است در این راه پیش رود اما به سن پیری رسیده، برتر می‌داند (۱۹، صص: ۲۲۶-۲۲۷) و درباره‌ی جوانی که آگاه شده هم می‌گوید وی باید به طبع و ذکاوت خود بنگرد؛ اگر استعداد فهم حقایق عقلی دقیق را ندارد، بر او هم اشتغال‌ورزیدن به عمل، واجب است؛ حتی اگر دارای ذکاوت و قابلیت علم باشد، ولی فردی را در شهر یا زمان خود نیابد که در علوم نظری دارای استقلال است، بهتر است به عمل مشغول شود، زیرا تحصیل این علوم، جز از طریق استاد ممکن نیست (۱۹، ص: ۲۲۷).

وی در نهایت، اهل‌ذکاوتی را که در جوانی به این امر توجه پیدا کرده و آمادگی فهم علوم را دارد و با عالمی نیز آشنا شده که واقعاً به استقلال علمی رسیده، آماده‌ی به‌کارگیری هر دو طریق می‌داند و می‌گوید که ارجح این است که وی ابتدا علوم برهانی‌ای را که در حد ادراک بشری است، با تلاش فراگیرد؛ آنگاه از مردم کناره‌گیری و از دنیا اعراض کند و تنها متوجه

خداوند باشد و به انتظار بنشینند؛ چه بسا از این طریق، آنچه برای سالکان این طریق مشتبه شده، برای او گشوده گردد (۱۹، ص: ۲۲۸).

آبراهاموف از این بحث نتیجه می‌گیرد که «راه برتر برای شناخت خداوند، ترکیبی از حکمت یا استدلال فلسفی و مجاهدت است. ریاضت صرف، به‌عنوان وسیله‌ی تحصیل حقیقت، رد می‌شود» (۲۱، ص: ۱۵۲).

حال اگر توجه کنیم، شاید به‌نظر آید که این دیدگاه عرضه‌شده در میزان و البته در کیمیا و احیاء، با آن سخنانی از غزالی در احیاء که در تأیید صحت شیوه‌ی متصوفه ذکر می‌کند، همخوانی ندارد، اما باید توجه داشت که اولاً ممکن است مراد غزالی در این بیان، همان مرحله‌ی عرفانی پس از مطالعه و تحقیق باشد و ثانیاً اینکه ممکن است غزالی از همان شیوه‌ی کتمان کردن رأی اصلی خود، یا شیوه‌ی حد وسط «آشکارسازی و کتمان همزمان» (۲۱، ص: ۱۵۴) استفاده کرده باشد. وی حتی در اینکه دیدگاه حقیقی او را در کدام‌یک از کتاب‌هایش می‌توان یافت، از همین شیوه بهره می‌گیرد.^{۱۹}

۳. ۵. عقلی‌دانستن رؤیت خداوند و مراحل عالی توحید

بحث دیگری که دلالت دارد بر اینکه غزالی عالی‌ترین مرتبه‌ی کمالی را مرتبه‌ای عقلی قلمداد می‌کند، عقلی‌دانستن «رؤیت» خداوند در آخرت است (۱۱، ص: ۵۸۷؛ ۱۷، ص: ۱۵۹-۱۶۰؛ ۵، ص: ۳۲۹-۳۳۱). غزالی معلوماتی را که فراتر از گنجایش خیال‌اند و با «عقل» دریافت می‌شوند، در دو رتبه‌ی «معرفت» و «مشاهده و رؤیت» قرار می‌دهد و دومی را مرتبه‌ی کمالی همان اولی معرفی می‌کند: «معرفت حاصل در دنیا، بعینها همان است که استکمال می‌یابد و به کمال کشف و وضوح می‌رسد و تبدیل به مشاهده می‌گردد؛ ... و به‌همین دلیل، تنها، اهل معرفت در دنیا، به مرتبه‌ی نظر و رؤیت دست می‌یابند زیرا معرفت، همان بذری است که در آخرت تبدیل به مشاهده می‌شود...» (۵، ص: ۳۳۱).^{۲۰}

علاوه‌براین، بحث غزالی درباره‌ی مراتب توحید در «کتاب التوکل»/احیاء نیز قابل‌تأمل است. در اینجا هم وی تعبیر «مشاهده‌ی از طریق کشف به‌وسیله‌ی نور حق» را برای مرتبه‌ی سوم که مرتبه‌ی مقربان است و «مشاهده‌ی صدیقین» را برای مرتبه‌ی چهارم به‌کار می‌برد، اما آبراهاموف می‌گوید که احتمالاً غزالی طریق چهارم توحید را مرحله‌ای می‌داند که از راه کوشش‌های عقلی به‌دست آمده است. این مرحله، استمرار مرحله‌ی سوم به‌حساب می‌آید، نه تجربه‌ی عرفانی (۲۱، ص: ۱۵۸) وی به‌کارگیری فعل «یری» از سوی غزالی را مؤیدی بر این معنا می‌داند^{۲۱} (۵، ص: ۲۶۲).

نکته‌ی دیگر اینکه غزالی در مقایسه‌ی مراتب توحید با یکدیگر، مرتبه‌ی دوم را مرتبه‌ی «اعتقاد» می‌خواند که قلب در گره آن قرار دارد و به «معرفت» که موجب انشراح آن است،

نرسیده؛ اما مرتبه‌ی سوم و چهارم را مراتبی می‌داند که قلب در آن منشرح می‌گردد و به کشف و مشاهده نایل می‌آید. تعبیرهای «کشف» و «مشاهده» با اینکه ممکن است مؤیدی بر اعتقاد غزالی به تجربه‌ی عرفانی بودن مراتب سوم و چهارم باشد، اما وقتی از وی پرسیده می‌شود که آیا کثیر می‌تواند واحد باشد، او «به حالتی روحانی در فرد صاحب‌معرفت، یعنی تجربه‌ی عرفانی، اشاره نمی‌کند، بلکه به یک نوع معیار اشاره می‌کند که به‌وسیله‌ی تأمل شخص به کار گرفته می‌شود تا براساس آن، نتیجه گرفته شود که وجود، واحد است» (۲۱، ص: ۱۵۹).

این معیار، اعتبارهای گوناگون در نظرکردن به شیء است. با اینکه غزالی پاسخ پرسش را «غایت علوم مکاشفات» می‌داند و ابتدا از بیان و آوردن آن در قالب جملات احتراز دارد، اما برای رفع استبعاد، به ملاک فوق اشاره می‌کند و آن را موردتفصیل قرار می‌دهد. اینکه می‌توان چیزی را به اعتباری کثیر دانست و به اعتباری واحد، معیاری است برای دریافت و ادراک اینکه چگونه مقربان، کثرات را واحد می‌بینند. همین مطلب در *المقصد الاسنی* نیز موردتوجه قرار می‌گیرد و این بحث در هر دو اثر مؤید اعتقاد غزالی به ماهیت عقلی و نه صرفاً تجربه‌ی عرفانی، آن‌هاست؛ زیرا در *المقصد الاسنی* هم غزالی در انتهای بررسی دو راه معرفت خداوند که یکی راه حقیقی و تنها در اختیار خود خداوند است، و دومی معرفت صفات و اسمای اوست که برای انسان‌ها با لحاظ تفاوت مراتب فراوان، گشوده و ممکن است (۱۶، ص: ۵۵)، می‌گوید هم، آن کسی که می‌گوید کسی به جز خداوند، خداوند را نمی‌شناسد، درست می‌گوید، هم، آن که می‌گوید من به جز خدا را نمی‌شناسم، زیرا جز خداوند و افعال او در عالم هستی چیزی نیست (۱۶، ص: ۵۸).

باین حساب، اگر هر دو اظهار «من جز خدا را نمی‌شناسم» و «جز خدا، خدا را نمی‌شناسد» را می‌توان صادق دانست، به دلیل لحاظ دو اعتبار گوناگون است و تناقضی هم در کار نیست (۱۶، صص: ۵۸-۵۹).

۳.۶. روح قدسی نبوی، شکل عالی روح مفکره

حال اگر همین بحث را در *مشکوٰه/انوار* دنبال کنیم، به نکات جالبی برمی‌خوریم که مؤید نظر پیشین است:

۱. غزالی در انتهای *مشکوٰه* که به معرفی گروه‌های مختلف محجوب از حق تعالی می‌پردازد، در وصف واصلان می‌گوید: «به موجودی دست یافته‌اند که از هر آنچه دیده‌ی اهل نظر و بصیرت ایشان ادراک کرده است، منزه است» (۱۳، ص: ۲۹۱). آنگاه در میان ایشان چند گروه را از یکدیگر تفکیک می‌کند که یکی آنان‌اند که همه‌ی آنچه دیده‌شان ادراک کرده، سوخته و نابود شده و در ملاحظه‌ی جمال و قدس قرار گرفته‌اند. حال، از میان ایشان:

۱. برخی، خواص الخواص اند که از نفس‌های خود فانی شده‌اند و برایشان جز واحد حق باقی نمانده است. ایشان دارای «ذوق و حال»ی‌اند که غزالی پیش‌تر بدان اشاره کرده (۱۳، ص: ۲۷۶) و گفته است که چگونه به بیان اتحاد و تصور آن رسیده‌اند. وی این را نهایت درجه‌ی واصلان می‌داند؛ اما در ادامه، متذکر می‌شود که کسانی نیز هستند که:

۲. در ترقی و عروج، به‌نحو تدریجی پیش نرفته، بلکه در همان وهله‌ی نخست، به معرفت قدس و تنزیه ربوبیت از همه‌ی آنچه باید او را از آن‌ها منزّه کرد، دست یافته‌اند و آنچه بر دیگران در وهله‌ی آخر غلبه می‌یابد، برای ایشان از ابتدا غلبه یافته و «ناگهان تجلی بر ایشان هجوم آورده و در پی آن، سُبُحات وجه او همه‌ی آنچه را دیده‌ی حسی یا بصیرت عقلی ادراک می‌توانست کرد، سوزانده است» (۱۳، ص: ۲۹۲). غزالی نمونه‌ی طریقه‌ی نخست را طریقه‌ی ابراهیم خلیل (ع) و نمونه‌ی طریقه‌ی دوم را طریقه‌ی پیامبر حبیب (ص) معرفی می‌کند.

از سوی دیگر، غزالی در جای دیگری از مشکوٰه، میان دو گروه از اهل معرفت تمییز می‌نهد و می‌گوید: «عارفان پس از عروج به آسمان حقیقت، اتفاق دارند بر اینکه به جز واحد حق، در وجود چیزی نمی‌بینند، اما این حالت، در برخی به صورت عرفانی علمی و در برخی به صورت ذوق و حال درآمده^{۲۲} و کثرت، به کلی از ایشان منتفی شده است...؛ پس آنگاه که مدهوشی‌شان تخفیف یافت و به سلطان عقل که میزان خداوند در زمین است، بازگشتند، دانستند که آن [حال]، نه حقیقت اتحاد، بلکه مشابه اتحاد بوده است...» (۱۳، ص: ۲۷۶).

آبراهاموف به این بیان «لکن منہم من کان له هذه الحالة عرفاناً علمياً و منہم من صار له ذوقاً و حالاً» (۱۳، ص: ۲۷۶) توجه می‌کند و می‌گوید: غزالی در مشکوٰه میان دو نوع حالت این اهل معرفت تمییز می‌نهد: در برخی از ایشان، این حالت را تجربه‌ای عقلی (حالاً علمياً) می‌داند و در برخی، تجربه‌ای عرفانی (ذوق). وی می‌گوید گاردنر در ترجمه‌ی خود،^{۲۳} کلمه‌ی حال را دال بر فرایند تحصیل حقیقت فهمیده است. به همین دلیل، جمله را چنین ترجمه می‌کند: «هرچند برخی از ایشان به این [مرتبه]، به‌نحو علمی می‌رسند و برخی به‌نحو تجربی و انفسی».^{۲۴} به‌نظر می‌رسد که گاردنر اشتباه می‌کند، زیرا کلمه‌ی حال به معنای فرایند نیست. بنابراین کلمات *هذه الحال*^{۲۵}، به عروج که یک فرایند است، اشاره ندارد، بلکه بی‌تردید به «دیدن، خداوند به‌منزله‌ی واحد حق» اشاره می‌کند و این، دیدن، و نه فرایند تحصیل معرفت خداوند است؛ که اوج تلاش‌های صاحب‌معرفت را شکل می‌دهد. در ادامه، آبراهاموف از غزالی نقل می‌کند که «این حالت، هنگامی که افزایش می‌یابد، در ارتباط با دارنده‌اش، فنا خوانده می‌شود» و می‌گوید به‌نظر من، تعبیر تجربه‌ی عقلی (عرفان علمی) غزالی به این آموزه‌ی فلسفی اشاره دارد که صاحب معرفت، تبدیل به موضوع معرفت می‌شود؛ یعنی شبیه آن می‌شود (۲۱، ص: ۱۶۱).

با توجه به این توضیح آبراهاموف، می‌توان دسته‌بندی واصلان را به‌خاطر آورد که در آن، غزالی میان واصل‌شدگانی چون حضرت ابراهیم(ع) و پیامبر اکرم(ص) از حیث چگونگی وصالشان تمییز می‌نهد: برخی به‌نحو تدریجی عروج می‌کنند و برخی به‌نحو دفعی و یک‌باره. غزالی در *قسطاس* می‌گوید آن حضرت از دو شکل قیاس میزان اکبر و اصغر که در قرآن آمده، استفاده کرده و به یگانگی خداوند دست یافته است.

استفاده از قیاس، برای رسیدن به معرفت خداوند از نظر غزالی بهترین راه است، اما باید دانست که روند افزایش معرفت که به دنبال فرایند «فکرکردن» پدید می‌آید، یا به دلیل نداشتن معارف، یا به دلیل اینکه به‌کارگیری و تألیف آن‌ها برای ثمردادن معارف بیشتر، به‌خوبی انجام نمی‌شود، محقق نمی‌گردد. آگاهی از طریقه‌ی استعمال و ثمردهی معارف، به دو نحو ممکن است: ۱. به‌واسطه‌ی نوری الهی در قلب، به‌نحو فطری؛ مانند انبیاء(ع) و ۲. از طریق تعلم و ممارست؛ مانند بیشتر مردم (۵، ص: ۴۵۲). به‌نظر غزالی، خود آگاهی از طریقه‌ی قیاس برای انبیاء(ع) به‌نحو فطری، از راه نوری الهی حاصل است. بنابراین این طریقه‌ی تدریجی، تألیف معرفت‌ها برای رسیدن به نتیجه (معرفت سوم)، در انبیاپی مانند حضرت ابراهیم(ع) هم مصداق دارد.

حال توجه کنیم که در بخش معرفی ارواح نورانی پنج‌گانه در *مشکوٰه*، غزالی می‌گوید: «و اما پنجم، روح قدس نبوی است که منسوب به اولیا است آنگاه که در نهایت اشراق و صفا باشند؛ و روح مفکره به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی آن که نیازمند تعلیم و تنبیه و استمداد از بیرون است تا در انواع معارف پیش رود، و دیگری آن که در شدت صفا به‌حدی است که گویا بدون استمداد از بیرون، از درون خود آگاه می‌شود» (۱۳، ص: ۲۸۷).

با این بیان، روح مفکره به دو بخش قابل‌تقسیم است؛ اولی منطبق بر روح چهارم (روح فکری) است که در بیان پیش‌گفته از *احیاء*، همان آگاهی از قیاس به طریق تعلم و ممارست است و دومی منطبق بر روح قدسی نبوی؛ همان که در *احیاء* به‌عنوان طریقه‌ی نخست آگاه‌شدن از قیاس، یعنی به‌واسطه‌ی نور الهی فطری معرفی شد. پس در هر دو شیوه، «روح فکری» مطرح است و اختلاف در مراتب آن‌هاست. «روح مفکره در شکل ناب خود، یعنی روح قدسی نبوی، پیامبران و اولیا را قادر به ادراک دفعی چیزی می‌کند که دیگران ممکن است در زمانی طولانی ادراک کنند، اگر اصلاً درک کنند» (۱۳، ص: ۲۸۷).

آنچه توجه بدان اهمیت دارد این است که با این توضیح، پنجمین روح، یعنی روح قدسی نبوی، مرتبه‌ی عالی‌تر و شکل رفیع و ناب چهارمین روح، یعنی روح فکری است و همین است که دیدگاه غزالی را از دیدگاه متصوفه متمایز می‌کند. آبراهاموف می‌گوید: «ذوق در این سیاق، تجربه‌ی عرفانی نیست، زیرا دومی، یک حال است، درحالی‌که اولی یکی از قوای نفس است.

این واقعیت که ذوق به‌منزله‌ی طریقه‌ای صوفیانه در *المنقذ* ظاهر می‌شود (۱۸، ص: ۶۲)، نباید با آنچه غزالی در *مشکوٰه* می‌گوید در تناقض باشد، زیرا به بیان [خود] غزالی، آنچه شخص باید آن را جستجو کند، کلمات یا واژه‌ها نیست، بلکه معنای حقیقی آن‌هاست (۲۱، ص: ۱۶۶)، و معنای حقیقی *ذوق*، بهترین قوه‌ی عقلانی نفس است که انسان را قادر می‌سازد تا چیزی را ادراک کند که با سایر قوای نفس نمی‌توانست (۲۱، ص: ۱۶۶).

وی در انتهای بحث خود نتیجه می‌گیرد: «روش برتر غزالی برای معرفت خداوند، روش صوفیانه نیست، با اینکه این احساس را در ما ایجاد می‌کند که این چنین است. این [روش] نظامی فلسفی است که گاه در لباس صوفیانه ظاهر می‌شود» (۲۱، ۲: ۱۶۷).

البته باید توجه داشت که این روش دقیقاً همان روش برهانی مطرح‌شده در *الجام* است که عالی‌ترین شیوه‌ی معرفت به خداوند معرفی شد و با آن تعبیری از استدلال عقلی که همه‌ی شرایط برهان را اخذ نمی‌کند و ای‌بسا مورد استفاده‌ی کسانی چون متکلمان هم قرار می‌گیرد، تفاوت دارد. شاید بتوان گفت آن شیوه‌ی استدلالاتی که غزالی آن‌ها را نمی‌پذیرد، تنها در حد آگاه‌شدن از ادله باشد، نه رسیدن به اصل ادله که شخص، با قوه‌ی مفکره‌ی خود و با لحاظ همه‌ی شرایط «برهان»، بدان می‌تواند دست یابد. در این دومی به قول غزالی، گره دور قلب باز می‌شود و قلب به‌نوعی انشراح معرفتی می‌رسد. در واقع از مرتبه‌ی «اعتقاد» که چندان بالاتر از مرتبه‌ی «تقلید» نیست، به مرتبه‌ی «معرفت» می‌رسد. چنین «معرفتی» تنها با عبور از موانع معرفتی و غیرمعرفتی حاصل می‌آید. موانع معرفتی موانعی از سنخ عدم‌آگاهی از منطق و شرایط کامل برهان است و موانع غیرمعرفتی، موانعی مانند آلودگی‌های اخلاقی.

۴. نتیجه

تدقیق در متون مهم و اصلی آثار غزالی در بررسی انجام‌شده، نشان داد که غزالی به عقلانی‌بودن عالی‌ترین مرتبه‌ی معرفتی‌ای که انسان می‌تواند بدان دست یابد، قائل است. این مرتبه، مرتبه‌ی نبوی معرفت است که به‌نظر بسیاری، از تیررس عقل خارج است. از این بررسی می‌توان بدین نتیجه دست یافت که:

از آنجا که از نظر غزالی برترین شیوه‌ی دستیابی به عالی‌ترین سطح معرفت، شیوه‌ی تفکر قیاسی همراه با تهذیب نفس است و ظهور عقل عالی مبتنی بر فرایندهای اخلاقی - معرفتی است، می‌توان گفت معقولاتی که با رسیدن عقل به مرتبه‌ی عالی خود دریافت می‌شوند، معقولاتی تصدیقی - شهودی‌اند. به‌بیان‌دیگر، عقل در عالی‌ترین سطح دریافت‌های خود به معرفت‌هایی دست می‌یابد که ماهیتشان ماهیتی تصدیقی است و این تصدیق‌ها در آن سطح، توسط عقل (یا قلب) شهود می‌شوند. متعلقات شهود عقلانی و الهامات ربانی، افزون بر اینکه

مشاهده‌ی صور معقوله‌اند، عبارت از شهود و دریافت «نسبت» میان آن‌ها نیز هستند. درست است که مفاهیم «تصور» و «تصدیق» در اطلاق به سطح حصولی معرفت که مرتبه‌ای متفاوت با علم حضوری است، به کار می‌روند، اما نمی‌توان محتوای شهود را از «حکم» و دریافت آنچه در قالب مفاهیم ذهنی و زبان «تصدیق» خوانده می‌شود، مبرا دانست.

شاید تفاوت شهودهای عرفانی صرف که تنها با تزکیه‌ی نفس بدان‌ها می‌توان رسید، با شهودهای عرفانی - عقلانی‌ای که با استکمال عقلانی و در سطح عقل قدسی حاصل می‌آیند، همین باشد. این تفاوت، تفاوتی است که غزالی میان دو سطح معرفت عقلانی قائل می‌شود و دومی را عبارت از استکمال همان اولی، با شدت وضوح بیشتر می‌داند. پس معرفت در سطح عقل دانی، با معرفت در سطح عقل عالی که همان رؤیت یا مشاهده است، به لحاظ ماهوی یکی‌اند.

برخلاف شهودهای عرفانی‌ای که به دلیل شخصی بودن از محل بحث معرفت‌شناسان خارج‌اند، این معرفت، تنها، جنبه‌ی شخصی ندارد. شخصی بودن این معرفت به لحاظ عدم امکان انتقال آن معانی با همان ویژگی وضوح و انکشاف به دیگران است و چون مبتنی بر طی فرایند اخلاقی کسب معرفت است، با تعلیم صرف به دیگران منتقل نمی‌شود. این معرفت، معرفتی عینی است که دیگران می‌توانند حقانیت آن را ولو در سطح ظاهری‌اش، در مراحل ابتدایی درک کنند و در مراحل عالی بدان بصیرت یابند؛ بنابراین نه صرفاً عبارت از معرفتی کشفی - شخصی، بلکه عبارت از معرفتی عقلانی، شهودی و عینی است.

یادداشت‌ها

۱. عمده‌ی تحقیقاتی که درخصوص دیدگاه غزالی درباره‌ی مرتبه‌ی نبوی معرفت صورت پذیرفته، با تکیه بر متونی از آثار خود غزالی که به‌عنوان نمونه در ذیل می‌آیند، میان مرتبه‌ی نبوی معرفت و مرتبه‌ی عقلی تفکیک می‌نهند و مرتبه‌ی نبوی را مرتبه‌ای شهودی، مربوط به قلب و فراتر از تیررس عقل معرفی می‌کنند. نکات محوری این متون بدین قرارند:

- عقل، مرتبه‌ای فراتر از حواس و تمییز، و پایین‌تر از مرتبه‌ی نبوی (۱۸، صص: ۷۰-۷۱).
- آشکارشدن اموری در مرتبه‌ی فراتر از عقل (۱۳، صص: ۲۸۵ - ۲۸۶).
- مقام انبیا و اولیا و اهل بصیرت ورای درجه‌ی معقولات (۱۱، صص: ۱۱۰ - ۱۱۲).
- هدایت در مرتبه‌ی ولایت و نبوت ورای آنچه عقل به سوی آن راه می‌برد (۱۹، صص: ۳۰۲).
- ادراک امور ربانی با نوری در عالم نبوت و ولایت، نه عقل (۵، صص: ۱۲۰ - ۱۲۱).
- کارایی عقل: رساندن انسان به پذیرفتن صدق نبوت (۳، صص: ۳۷).

مرتبه‌ی نبوی معرفت، مرتبه‌ای عقلانی و برهانی از دید غزالی ۴۱

- تمایز میان علوم اکتسابی و الهامی و قراردادن معرفت الهامی و نبوی در برابر علوم اکتسابی که از راه تعقل و اکتساب تحصیل می‌شود (۴، ص: ۲۰).
- مثال ورود آب به داخل حوض یا استخری که از دو طریق بیرونی و درونی صورت می‌گیرد، برای نشان‌دادن این است که علوم انبیا و اولیا از درون قلب که به عالم ملکوت گشوده است، حاصل می‌آید و علم حکمت از درهای حواس که به عالم ملک گشوده است، به دست می‌آید (۴، صص: ۲۳ - ۲۴).
- برتری راه نبوت برای تحصیل معرفت، نسبت به راه تعلم (۱۰، صص: ۳۰ - ۳۱).
- از سوی دیگر، *تهافت/الفلاسفه* غزالی با نشان‌دادن اشکالات اصلی اندیشه‌ی فیلسوفان و تکفیر ایشان، اندیشه‌های وی را در تقابل با اندیشه‌های فیلسوفان قرار می‌دهد و اینکه وی در مسأله‌ی نبوت دیدگاهی در راستای دیدگاه فیلسوفان داشته باشد، دور از انتظار است. وی به منزله‌ی کسی در تاریخ فلسفه معرفی می‌شود که جریان اصلی فلسفه را در جهان اسلام دچار رکود یا شکست کرد (به عنوان نمونه نک: ۲۴، ص: ۵).
- به این ترتیب طبیعی است که در بسیاری از پژوهش‌هایی که به تبیین دیدگاه غزالی در خصوص مرتبه نبوی معرفت می‌پردازند، شاهد تمایزی باشیم که میان ماهیت معرفت عقلی و نبوی نهاده می‌شود. پژوهش‌های متأخر ذیل از این جمله‌اند:
- ملایری، موسی (۱۳۸۴)، *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم: کتاب طه. نگارنده در این اثر به شایستگی تبیین فلسفی - معرفت‌شناختی وحی را که از فارابی آغاز می‌شود تا ملاصدرا پی می‌گیرد. وی آنگاه که به تبیین دیدگاه غزالی می‌رسد، اظهار می‌دارد: «او کاملاً معرفت وحیانی را با معرفت عرفانی همسان می‌داند. ...البته اگرچه غزالی معرفت وحیانی و عرفانی را در یک طبقه قرار می‌دهد، اما از جهت کمیت و کیفیت، به تساوی آن‌ها قائل نیست.» کشف تام نبی، اعلی درجه‌ی معرفت عرفانی است (۲۰، صص: ۹۷-۹۸).
- بهشتی، احمد و یعقوبیان، مهدی، «وحی نبوی از دیدگاه غزالی»، *اندیشه‌ی نوین دینی*، سال چهارم، ش ۱۳، تابستان ۱۳۸۷، صص: ۹-۴۸.
- نگارندگان در چکیده این مقاله (۱، ص: ۹) اظهار می‌دارند که تبیین نهایی غزالی از وحی، عرفانی است ولی رویکردهای کلامی و فلسفی نیز دارد. تبیین عرفانی غزالی بر یکسان‌انگاری سنخی وحی، با الهام و کشف و شهود تکیه دارد. نیز در قسمت پایانی (۱، ص: ۴۵) چنین نتیجه می‌گیرند: «تصویری که غزالی از نبی می‌سازد، بر نظریه‌ی عرفانی وحی تکیه دارد...».
- پایان‌نامه‌ی «بررسی مقایسه‌ای حقیقت وحی از دیدگاه فارابی و غزالی»، نویسنده: طاهره استرآبادی، مقطع: کارشناسی‌ارشد، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تاریخ دفاع: ۱۳۸۸.
- پایان‌نامه‌ی «تمایز بین وحی و کشف و شهود عرفانی از دیدگاه غزالی و ملاصدرا»، نویسنده: قاسم‌علی صادق‌زاده، مقطع: کارشناسی‌ارشد، دانشگاه باقرالعلوم، دانشکده علوم انسانی، تاریخ دفاع: ۱۳۸۵.

• پایان‌نامه‌ی «بررسی امکان معرفت‌بخشی وحی از دیدگاه فلسفه و کلام اسلامی (با تأکید بر آرای ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، غزالی و قاضی عبدالجبار معتزلی)، نویسنده: مسعود رهبری، دانشگاه شیراز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، مقطع: کارشناسی‌ارشد، تاریخ دفاع: ۱۳۸۸.

نگارنده در پی تأمل و پژوهش در آثار غزالی و مواجهه با ناسازگاری‌های موجود در آن‌ها، با رویکردی جدید در پژوهش‌های نوین غزالی‌شناسی مواجه شد که در مواردی با رأی خود وی همسویی داشت. این رویکرد تاحدزیادی مرهون مطالعات ریچارد ام. فرانک (Richard M. Frank) در خصوص الهیات و جهان‌شناسی غزالی است. فرانک گریفیل (Frank Griffel)، بنیامین آبراهاموف (Binyamin Abrahamov) و الکساندر تریگر (Alexander Trierger) نیز هریک به‌نحوی در آثار خود، این اندیشه را پی‌می‌گیرند.

• فرانک گریفیل در مقدمه‌ی کتاب *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (ص: ۲۴)، *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation* (ص: ۲۶، ص: ۴-۱) بدین موضوع می‌پردازند که تصویر کلیشه‌ای سنتی از غزالی که در آن، فلسفه طرد و تصوف موردحمایت قرار می‌گیرد و این تصویر بیشتر به دست ویلیام مونتگومری وات (Montgomery Watt William) عمومیت یافت، امروزه درحال فروریختن است. این رأی البته موردانتقاد برخی از محققان همچون مایکل مارمورا (Michael E. Marmura)، احمد دلال (Ahmad Dallal) و توبی مایر (Toby Mayer) قرار گرفته است.

• درعین‌حال باید اقرار کرد که مسائل مهمی در اندیشه‌ی غزالی وجود دارند که با عنایت بدان‌ها، دیدگاه سنتی درخصوص غزالی موردتردید جدی قرار می‌گیرد. این مسأله تا آنجا پیش می‌رود که بنیامین آبراهاموف با ارائه‌ی شواهدی قوی در بستری نظام‌مند، در مقاله‌ی "Al-Way to know God Ghazali's Supreme" نشان می‌دهد که غزالی عالی‌ترین راه شناخت خدا را همواره راه فلسفی می‌دانسته است. به‌علاوه، وی در مقاله‌ی "Al-Ghazālī and the Rationalization of Sufism" به این مهم می‌پردازد که چگونه عقل در تصوف یا عرفان غزالی، نقشی متفاوت با نقشی که در نظر متصوفه یا عارفان دارد، ایفا می‌کند.

• نیز گفتنی است که فرانک گریفیل در مقاله‌ی "Al-Ghazali's Concept of Prophecy: ..." (ص: ۲۳، ص: ۱۴۱) با اینکه در پی نشان‌دادن نقش ویژه‌ی غزالی در انتقال عناصر سینوی در حوزه‌ی فلسفه نفس به اخلاف خود است، در مسأله‌ی تشخیص حسن و قبح از دید غزالی همان رأی مشهور را ابراز می‌کند و می‌گوید انسان با توانایی نظری خود بدون وحی نمی‌تواند درست و نادرست را دریابد. وی برهمین‌اساس در مقاله‌ی "Muslim philosophers' rationalist explanation of Muhammad's prophecy" (25, p: 175) نیز می‌گوید به رأی غزالی هیچ استدلال عقلی‌ای نمی‌تواند درباره‌ی آنچه در آخرت رخ می‌دهد و حتی اینکه

کدام‌یک از افعال ما مشمول پاداش یا جزا خواهد بود، به ما چیزی بگوید؛ رأی که در این قالب، مورد پذیرش نگارنده نیست.

• همچنین پایان‌نامه‌ی «بازشناسی و تبیین عناصر عرفانی-فلسفی نبوت در اندیشه‌ی غزالی با توجه به تحقیقات بیست‌ساله‌ی اخیر در غرب» به راهنمایی نگارنده، به قلم حسین اجتهادیان، کارشناس‌ارشد رشته‌ی عرفان تطبیقی دانشگاه شهید بهشتی که در سال ۱۳۹۳ دفاع شد، این رویکرد را به نحوی ویژه مورد توجه قرار می‌دهد.

۲. نگارنده ارتباط مراتب گوناگون معرفتی با یکدیگر و چگونگی آن در عالی‌ترین مرتبه‌ی معرفتی را در کتاب *تأثیر گناه بر معرفت* (دردست چاپ) مورد بحث قرار داده است.

۳. برای پی‌بردن به این نظر غزالی، ببینید: پورسینا، زهرا (میترا)، «نظام‌بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۴۱، پاییز ۸۸.

۴. نگارنده کوشیده تا وجوه گوناگون این رأی را که خود به‌جد بدان معتقد است و کمتر مورد توافق شارحان پیشین غزالی است، در مقالات گوناگون خود به اثبات برساند.

۵. «فقد تناطقت «علی التوافق» قاضی العقل - و هو الحاکم الذی لا یعزل ولا یبدل...» (۱۲، ص: ۲).

۶. غزالی در *مشکوٰۃ الانوار* خطای در نظر عقلا را به دخالت خیال و وهم در کار عقل برمی‌گرداند و می‌گوید: «فأما العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخیال لم یتصور أن یغلط بل یری الاشیاء علی ما هی علیه...» (۱۳، ص: ۱۲۷).

۷. پنج راه دیگر عبارت‌اند از: ۱. تصدیق به دست‌آمده از راه دلایل ظنی کلامی مبتنی بر مشهورات؛ ۲. تصدیق مبتنی بر دلایل خطایی؛ ۳. تصدیق ناشی از حسن ظن؛ ۴. تصدیق ناشی از وجود شواهد و قرآنی که در قلب عوام اعتقاد جازم پدید می‌آورد؛ ۵. تصدیق ناشی از مطابقت با طبع و خلق (و میل) خود شخص؛ نه ناشی از حسن ظن به گوینده‌ی قول یا وجود قرینه‌ای که بر آن دلالت کند (۸، صص: ۲۲۹-۳۳۱).

۸. سخن غزالی دال بر اینکه این معرفت، تنها برای معدودی از انسان‌ها در هر عصری قابل تحصیل است، می‌تواند شاهده‌ی باشد بر اینکه غرض وی، معرفت فلسفی به معنای مرسوم آن نیست. در شیوه‌ی فلاسفه، صرف استدلال و حرکت بر طبق موازین منطقی است که مورد تأکید قرار می‌گیرد، حال آنکه غزالی بر پاک‌سازی اخلاقی و ضرورت همراهی آن با طی مسیر برهانی تأکیدی ویژه دارد. این شیوه، وی را هم از فلاسفه و هم از متصوفه جدا می‌کند.

۹. بنیامین آبراهاموف در مقاله‌ی "Al-Ghazali's Supreme Way to know God"، که نگارنده در اطمینان‌یافتن به برداشت خود از دیدگاه غزالی درباره‌ی «عقل»، تا حد زیادی مدیون آن است، اصرار دارد که شیوه‌ی برتر غزالی در معرفت خداوند، شیوه‌ی فلسفی است، اگرچه خود وی در مقاله‌ای دیگر با عنوان "Al-Ghazali and the Rationalization of Sufism" می‌گوید برخلاف آنچه در مقاله‌ی "The Supreme ..." آورده‌ام، اکنون فکر می‌کنم غزالی به هر دو طریق کشف و عقل برای معرفت خدا اعتقاد دارد، ولی اینکه در برخی از آثار غزالی روش عقلی در رأس قرار می‌گیرد، نشان می‌دهد که وی قویاً به این طریق گرایش دارد (۲۲، ص: ۴۱) آبراهاموف در

مقاله‌س اخیر می‌کوشد تا نشان دهد که عقل در تصوف غزالی جایگاه مهمی را به خود اختصاص می‌دهد و حتی به منزله‌ی محک داوری برای تجربه‌ی عرفانی به کار گرفته می‌شود. او می‌گوید: در مجموع، خواه ما بپذیریم که عقل در تعلیمات عرفانی غزالی جایگاه نخست را احراز می‌کند، یا وی هنگام بحث از مفاهیم عرفانی از هر دو طریق سنتی و عقلی دفاع می‌کند، یا اینکه میان آن دو در نوسان است... واضح است که تفکر عقلی (rational thinking)، یا به بیان دقیق‌تر، روش عقلی استدلالی (discursive reasoning) جایگاه مهمی را در آثار او، در برابر موضع عقل در آثار صوفیان پیش از وی به خود اختصاص می‌دهد (نک: ۲۲).

۱۰. این مطلب در «کتاب الفکر»/حیا نیز می‌آید (۵، ص: ۴۵۲).

۱۱. «فاما ایمان ارباب المشاهده الناظرین من مشكاه الربوبیه كذلک تكون» (۹، ص: ۲۰۱) این مطلب که غزالی دریافت صدق نبی را نه به صرف معجزه، بلکه به استدلال عقلی نیز مبتنی می‌کند و این راه را راهی مبتنی بر تحصیل معرفت و نه شیوه‌ای تقلیدی، می‌شمرد در المنقذ با بیان دیگری ارائه می‌شود (نک: ۱۸، صص: ۷۳-۷۴).

فرانک گریفل همین موضوع را در مقاله‌ی «Al-Ghazali's Concept of Prophecy» مورد توجه قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که غزالی با پذیرفتن عناصر روان‌شناختی ابن‌سینایی آموزه‌ی نبوت و وارد کردن آن در مسیر تفکر، اندیشه‌ی اشعری متفکران پس از خود را از این دیدگاه متأثر ساخته؛ به نحوی که فخر رازی در مقایسه‌ی با پیشینیان خود، طریقه‌ی پی‌بردن به صدق نبی از راه معجزه را با اشکالاتی روش‌شناختی مواجه می‌داند که موجب می‌شوند این روش در مرتبه‌ای پایین‌تر از روش مبتنی بر حکم از طریق توجه به پیام و ویژگی اخلاقی نبی قرار گیرد (نک: ۲۳).

۱۲. آبراهاموف می‌گوید غزالی در پاسخ سؤال احتمالی ذکر شده در میزان العمل، نه به شیوه‌ی صوفیان تصریح می‌کند، نه به شیوه‌ی متکلمان و ابن، خود، گنج‌کننده است. از سوی دیگر، غزالی گویی در صدد القای این نظر است که وی برای تجربه‌ی عرفانی ترجیح قائل است. این شیوه، به نظر آبراهاموف، وسیله‌ای برای کتمان رأی حقیقی غزالی از مردم است. وی در مقاله‌ی «نظریه‌ی غزالی در خصوص علیت»* نیز استدلال می‌کند که در بحث علیت هم غزالی از این شیوه‌ی کتمان استفاده کرده است (۲۱، صص: ۱۴۸-۱۴۷).

* «Al-Ghazali's Theory of Causality», *Studio Islamica*, 67 (1988), pp: 75-98.

۱۳. «القریحه النافذه و الفطنه القویه و هذه عطیه فطریه و غریزه جلیبه لایمکن کسبها. و الثانیه: خلو باطنهم من تقلید و تعصب لمذهب موروث و مسموع ... و الثالثه: ان یعتقد فی انی من اهل البصیره بالمیزان...» (۹، ص: ۲۰۲).

۱۴. میزان در دوران اقامت در بغداد، قسطاس در دوران کناره‌گیری اش و الحجام در روزهای آخر عمرش.

۱۵. آبراهاموف در اینجا و در چند جای دیگر، نظر غزالی را به نظر فیلسوفان مسلمان، خصوصاً فارابی و ابن‌سینا نزدیک می‌بیند (۲۱، ص: ۱۴۹).

۱۶. این بیان غزالی در معارج که همراه با سایر مباحث در این کتاب، بیان‌هایی بسیار مهم‌اند، در مقاله‌ی آبراهاموف ارائه نمی‌شود.

لازم به ذکر است که به اعتقاد سلیمان دنیا، کتاب‌هایی چون *المضنون به علی غیر اهل* و *معارج القدس* که از دید کسانی نمی‌توانند از جمله کتاب‌های غزالی محسوب شوند، قطعاً متعلق به اوست. او این ادعا را با تکیه بر محتوای مطالب این کتاب‌ها و روح حاکم بر آن‌ها و نحوه‌ی عرضه‌ی مطالب و ارائه‌ی شواهد در آن‌ها، نیز، با عنایت به ارجاع خواص از سوی غزالی به چنین کتاب‌هایی، به اثبات می‌رساند (۲، صص: ۱۴۴-۱۴۶).

نیز فرانک گریفیل در مقاله‌ی: "Al-Ghazali's Concept of Prophecy" موضوع دیدگاه غزالی را درباره‌ی نبوت، با تکیه بر کتاب‌های تهافت‌الفلاسفه، فضایح الباطنیه و فیصل التفرقه بین الزندقه والاسلام موردبحث قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که رأی غزالی در معارج نیز همان رأی است که از کتاب‌های فوق برداشت می‌شود؛ با اینکه کسانی به دلیل مشترک‌بودن مطالب زیادی از معارج با سخنان ابن‌سینا، در اعتبار انتساب آن به غزالی تردید کرده‌اند (۲۳، صص: ۱۳۲ و ۱۳۸).

۱۷. آبراهاموف در همین یادداشت خود می‌گوید: «ابن‌تیمیه رأی خود را درباره‌ی غزالی بر کتاب *المضنون به علی غیراهله* مبتنی می‌کند که مضمون به جعلی‌بودن است، اما ما می‌بینیم که در آثار معتبر غزالی هم مبنایی برای این محکومیت وجود دارد».

۱۸. کلمات در گروه، در معارج، ص ۹۵ آمده‌اند.

۱۹. تعبیر انتهایی غزالی بر تعبیرهایی که در بحث تفکر و نیز بحث موانع معرفت در استفاده از روش قیاس به کار می‌برد، مطابقت دارد.

۲۰. غزالی در کتاب *الاربعین* (۶، صص: ۳۸-۳۹) در معرفی کتاب‌هایی که «حقیقت عقیده» را می‌توان از آن‌ها به‌دست آورد، *الرساله القدسیه* (که یکی از فصول «کتاب قواعد العقائد/احیاء است) و *الاقتصاد فی الاعتقاد* را معرفی می‌کند، ولی استشمام *روایح معرفت* را به کتاب‌هایی چون «کتاب الصبر و الشکر» و «کتاب المحبه» و «باب التوحید» در ابتدای «کتاب التوکل» در *احیاء* و بخش بیشتری را به *المقصد الاسنی فی معانی اسماء الله الحسنی* خصوصاً در بحث «اسماء مشتق از افعال» ارجاع می‌دهد و *معرفت بی‌پرده به حقایق* را که در آن، ملاحظه و مضایقه‌ای در کار نیست، به کتاب‌هایی که «از غیراهل آن دریغ شده است» یعنی کتاب‌های *المضنون به علی غیراهله* ارجاع می‌دهد، اما دو نکته مهم موردتوجه آبراهاموف سخن سابق را تأیید می‌کند:

۱. اینکه با وجود اظهار غزالی دال بر گنجانده‌شدن حقایق معرفت در کتاب‌های *المضنون*، هیچ‌یک از دو کتاب *المضنون الکبیر* و *المضنون الصغیر* درباره‌ی روش برتر معرفت خداوند بحث نمی‌کنند، صرف‌نظر از اینکه در صحت انتساب آن‌ها به غزالی هم تردید وجود دارد.

۲. با وجود اینکه غزالی در این معرفی، *المقصد الاسنی* را برتر از *احیاء* معرفی می‌کند، در *المقصد الاسنی* هنگامی که به تبیین صفت «الوارث» خداوند می‌پردازد، می‌گوید که خداوند پس از فناى خلق باقی است و بازگشت همه‌چیز به سوی اوست و اوست که می‌گوید: «لمن الملك الیوم» و اوست که پاسخ می‌دهد «الله الواحد القهار»... این ندا، حقیقت چیزی است که در آن وقت برایشان

مکشوف می‌شود، اما صاحبان بصیرت همواره معنای این ندا را مشاهده می‌کنند و ... به اینکه ملک در هر روز و هر ساعت و هر لحظه از آن خدای یگانه قهار است، یقین دارند. آنگاه می‌گویند:

... و این را کسی درک می‌کند که حقیقت توحید فعلی را ادراک کرده باشد و بداند که کسی که در ملک و ملکوت یگانه در فعل است، واحد است و ما به این مطلب در ابتدای «کتاب التوکل» از کتاب *احیاء علوم الدین* اشاره کرده‌ایم که باید بدان مراجعه شود، چراکه *این کتاب، گنجایش آن را ندارد* (۱۶، ص: ۱۶۱) «... فان هذا الكتاب لا یحتمله». آبراهاموف در پاورقی می‌گوید: «لا یحتمل یعنی چیزی به دلیل اینکه یک راز است نمی‌تواند چیزی را دربرگیرد» (۲۱، ص: ۱۵۴).

۲۱. نکته‌ی مهمی که آبراهاموف در ادامه‌ی بحث خود بدان توجه می‌کند این است که در انتهای این بحث در *احیاء غزالی*، با ظرافت پاسخ به این سؤال که مکان این رؤیت در آخرت کجاست، به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که به‌نظر می‌رسد وی موضع جمهور مؤمنان مبنی بر رؤیت خداوند با چشم را اخذ می‌کند (نک: ۳، ص: ۳۳۱). درحالی‌که روشن است که پیش‌تر با تفسیر رؤیت به‌منزله‌ی «معرفت تکمیلی»، از دیدگاه ایشان فاصله گرفته بوده است. وی حتی در *الاقتصاد* هم که پیش از ترک بغداد نوشته بود، همین موضع را اظهار می‌کند (۲۱، ص: ۱۵۷).

۲۲. غزالی می‌گوید: «و الثالثه ان یشاهد ذلك [= لا اله الا الله] بطریق الکشف بواسطة نور الحق و هو مقام المقربین، و ذلك بأن یری اشیاء کثیره و لکن یراها علی کثرتها صادره عن الواحد القهار. و الرابعه ان لا یری فی الوجود آلاً واحداً و هی مشاهدۃ الصدیقین و تسمیه الصوفیه الفناء فی التوحید، لانه من حیث لا یری آلاً واحداً فلا یری نفسه ایضاً، و اذا لم یر نفسه لکونه مستغرفاً بالتوحید، کان فانیاً عن نفسه فی توحید، بمعنی انه فنی عن رؤیه نفسه و الخلق.»

۲۳. «... لکن منهم من کان له هذه الحاله عرفاناً علمياً و منهم من صار له ذوقاً و حالاً...» (۱۳، ص: ۲۷۶).

24. *Mishkāt al-anwar*, tr. rep. of London, ed. 1924, Lahore 1952, p: 106.

25. "Some of them, however, arrived at this scientifically, and others experimentally and subjectively".

۲۶. *الحاله* درست است. آبراهاموف *حال* نوشته است.

منابع

۱. بهشتی، احمد و یعقوبیان، مهدی (۱۳۸۷)، «وحی نبوی از دیدگاه غزالی»، *اندیشه نوین دینی*، سال چهارم، ش ۱۳، صص ۹-۴۸.
۲. دنیا، سلیمان، (۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۷م) *الحقیقه فی نظر الغزالی*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۳. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م)، *احیاء علوم الدین*، ربع اول، بیروت: دارالفکر، دارالکتب العلمیه.

مرتبه‌ی نبوی معرفت، مرتبه‌ای عقلانی و برهانی از دید غزالی ۴۷

۴. _____ (۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م)، *احیاء علوم الدین*، ربع سوم، بیروت: دارالفکر، دارالکتب العلمیه.

۵. _____ (۱۴۰۶ق. / ۱۹۸۶م)، *احیاء علوم الدین*، ربع چهارم، بیروت: دارالفکر، دارالکتب العلمیه.

۶. _____ (۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م)، *الاربعین فی اصول الدین فی العقائد و اسرار العبادات و الاخلاق*، تصحیح عبدالله عبدالحمید عروانی، مراجعه الدكتور محمد بشیر الشقفه، دمشق: دارالقلم، [PDF].

۷. _____ (۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷م)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دارالفکر.

۸. _____ (۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م)، *إلجام العوام عن علم الکلام*، در: مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالفکر.

۹. _____ (۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م)، *القسطاس المستقیم*، در: مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالفکر.

۱۰. _____ (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت*، ج ۱، چاپ یازدهم، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۱. _____ (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت*، ج ۲، چاپ یازدهم، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۲. _____ (بی تا)، *المستصفی فی علم الاصول*، لبنان، بیروت.

۱۳. _____ (۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م)، *مشکوٰۃ الانوار*، در: مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالفکر.

۱۴. _____ (۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۶م)، *مشکوٰۃ الانوار و مصفاة الاسرار*، شرح و درسه و تحقیق الشیخ عبدالعزیز عزالدین السیروان، بیروت: عالم الکتب.

۱۵. _____ (۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م)، *المضنون به علی غیر اهله*، در: مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالفکر.

۱۶. _____ (۱۹۷۱م)، *المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی*، تحقیق و مقدمه دکتر فضلہ شہادہ، بیروت: دارالمشرق، [PDF].

۱۷. _____ (۱۹۷۵م)، *معارج القدس فی مدارج معرفہ النفس*، چاپ دوم، بیروت: دارالآفاق الجدیدہ.

۱۸. _____ (۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م)، *المنقذ من الضلال (و معہ کیمیاء السعاده والقواعد المعشره والادب فی الدین)*، بیروت: مؤسسہ الکتب الثقافیہ.

۱۹. _____ (۱۹۶۴م)، *میزان العمل*، تحقیق و مقدمہی دکتر سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف.

۲۰. ملایری، موسی، (۱۳۸۴) *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم: کتاب طہ.

21. Abrahamov, Binyamin, (1993), "Al-Ghazali's Supreme Way to know God", *Studia Islamica*, LXXVII; Paris: 141-168.

22. _____, (2015), "Al-Ghazali and the Rationalization of Sufism", in: *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*, Ed. By George Tamer, University of Erlangen-Nuremburg, Brill.

23. Griffel, Frank, (2004), "Al-Ghazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aš'arite Theology"; *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14.

24. _____, (2009), *Al-Ghazali's Philosophical Theology*; Oxford: Oxford University Press.

25. _____, (2010), "Muslim philosophers' rationalist explanation of Muḥammad's prophecy" in: Brockopp Jonathan E. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 158-179

26. Treiger, Alaxander, (2012), *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*; London & New York: Routledge.