

Al-Ghazālī's Dilemma between Unity and Individuation

Hossein Vafapoor

Assistant professor, ACECR, University of Tehran, Iran

vafapoor@acecr.ac.ir

Abstracts

There is wide spectrum of views by Muslim intellectuals as concerning the concept of God, from a "personified" view by Ash'arites to a "pantheistic" view by philosophers and mystics. In two of his intellectual periods, al-Ghazālī has propounded two diametrically opposing views of the concept of God. In fact, his view is characterized by a dilemma between two views, that is, the individuation of existence and unity. On one hand, al-Ghazālī as an orthodox Ash'arite theologian provides an account of God and His attributes based on the Ash'arite theology, and on the other hand, after an intellectual development and revision of his views, from a purely theological and Ash'arite view, has tended towards the mystical pantheistic view. Providing a Platonic analysis, he offers a pantheistic account of God. Such a revision has not only influenced the views of subsequent mystics and philosophers, shows that the closer a theologian or philosopher is to the mystical taste, the more distant he is from a personified understanding of God and the closer he becomes to a pantheistic conception thereof, and the change will affect other views of the intellectual as well.

Keywords

Al-Ghazālī, concept of God, individuation of existence, pantheism (wa dat al-wujūd), Mishkāt al-Anwār.



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال بیست و چهارم، شماره اول (پیاپی ۹۳)، بهار ۱۳۹۸

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 24, No. 1, Spring, 2019

صفحه ۵۵-۷۷

غزالی در کشاکش وحدت و تشخص

حسین وفاپور*

چکیده

در برداشت از مفهوم خدا میان متفکران مسلمان با طیف گسترده‌ای از «نگاه شخص‌وار» در میان اشعریون تا «اندیشه وحدت وجودی» در میان فیلسوفان و عارفان مواجه هستیم. غزالی در دو دورهٔ مختلف فکری‌اش، دو اندیشه کاملاً متفاوت از مفهوم خداوند ارائه داده است. در واقع ما در اندیشه غزالی شاهد یک کشاکش درونی میان دو طیف تفکر یعنی تشخص وجود و وحدت‌گرایی هستیم. غزالی از یک سو به‌عنوان متفکری راست‌گیش در سنت کلامی اشعری، مفهومی از خداوند و صفات او مطابق با کلام اشعری ارائه می‌دهد، ولی همو پس از تطور فکری و تجدیدنظر در برخی اندیشه‌هایش، از نگاه صرف کلامی و اشعری به نگاه وحدت وجودی عارفان متمایل شده است. وی با تحلیلی افلاطونی، مفهومی وحدت وجودی از خداوند ارائه می‌دهد. این تغییر نگاه افزون بر آنکه بر نگاه‌های عارفان و فیلسوفان بعدی اثر گذارده است، نشان می‌دهد که هر چه نگاه یک متکلم یا فیلسوف متأله به ذوق عرفانی نزدیک‌تر شود، از درک شخص‌وار از خدا فاصله گرفته و به برداشت وحدت وجودی از مفهوم خدا نزدیک‌تر خواهد شد و این تغییر در دیگر اندیشه‌های متفکر نیز اثر خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها

غزالی، مفهوم خدا، تشخص وجود، وحدت وجود، مشکوة الأنوار.

۵۵



غزالی در کشاکش وحدت و تشخص

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۰۹

vafapoor@acecr.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۸

* استادیار جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ایران

غزالی یکی از متفکران بزرگ جهان اسلام است که در موضوعات پرمناقشه در جهان اسلام دیدگاه‌های خاص دارد و در دو دوره مختلف فکری اش آرای متفاوتی ارائه داده است. او همواره به‌عنوان یک مدافع سرسخت و راست‌گیش در جهان اسلام شناخته شده که رسالت اصلی خود را دفاع از اندیشه دینی حاکم بر دورانش می‌دانسته است. او حتی پس از یک دوره عزلت و بازاندیشی در اندیشه‌های خود و تجدیدنظر در گذشته خویش، باز هم خود را احیاگر اسلام و دانش‌های فراموش‌شده آن دانسته و می‌کوشد از انحرافی که در مسیر اسلام و مسلمانان ایجاد شده، جلوگیری کند و جامعه مسلمانان و علوم اسلامی و به‌ویژه عالمان اسلام را به اسلام واقعی بازگرداند.

در ادامه با استفاده از تحلیل محتوای برخی آثار دوره دوم امام غزالی درصدد تبیین دگرگونی‌های فکری ایشان به‌ویژه در مفهوم خدا و برداشت عرفانی و اشراقی از این مفهوم در اندیشه ایشان هستیم. نگاه کلامی که سیاق فکری غزالی است، با مفهوم اشراقی و وحدت وجودی از خداوند در تضاد است. در تاریخ اندیشه اسلامی هر متفکری به کلام و به‌ویژه کلام اشعری تقرب داشته است. برداشت او از مفهوم خدا، مفهومی شخص‌وار و متمایز از خلقت و در تقابل با هر نوع وحدت با خلقت بوده است و بی‌گمان این نگاه الزامات و مشکلات فلسفی را به دنبال خواهد داشت که در اینجا در پی تبیین آنها نیستیم. از دیگر سو هر متفکری به هر اندازه که از تفکر فلسفی به‌ویژه فلسفه اشراقی و تفکر عرفانی آشنا باشد، به همان میزان تقریر او از مفهوم خداوند و خلقت، تقریری اتحادی خواهد بود. حال این دو نوع تفکر را در دو دوره زندگی غزالی می‌توان مشاهده کرد که گرچه به‌صراحت اذعان نمی‌کند، در تحلیل متون ایشان می‌توان چنین کشاکشی را برداشت کرد.

۱. دوره‌های فکری غزالی

غزالی استاد برجسته مدارس نظامیه، رسالت اصلی خود را حراست از اسلام واقعی و



باورهای حقیقی اسلام دانسته و همواره در صدد مجادله با گروه‌های مختلف کلامی و فلسفی بود و در این شیوه استاد طراز اول بوده و کسی را یارای مناظره و مقابله با توان جدلی او نبوده است. او آثار بسیاری در مباحث دینی داشته است و آثار او را به حد مبالغه آمیز تا چند صد کتاب نام برده‌اند. دکتر عبدالرحمن بدوی پس از بررسی دقیق آثار منتسب به غزالی و پژوهش موشکافانه در این موضوع، ۷۵ کتاب را جزو آثار قطعی غزالی دانسته که هر کدام در حوزه خود تأثیر بسیاری بر اندیشه اسلامی داشته است.

یکی از آثار مهم او که در جهان اسلام و غرب شناخته شده و در دوره اول فکری غزالی و پیش از دوران عزلت نگاشته شده است، کتاب تهافت الفلاسفه، در رد آرای فیلسوفان یونان و فیلسوفان اسلامی است. تهافت الفلاسفه ضربه سهمگینی بر تفکر فلسفی در جهان اسلام وارد کرد؛ به نحوی که بسیاری از اندیشمندان غرب به اشتباه معتقدند پس از تهافت، فلسفه اسلامی هرگز سربرنیارود و کتاب او را پایان فلسفه در جهان اسلام می‌دانند.

غزالی در این کتاب، در بیست موضوع آرای فیلسوفان را رد می‌کند و می‌کوشد اشتباهات منطقی و استدلالی ایشان را در سه موضوع دینی، یعنی قول به قدم زمانی عالم، انکار علم خداوند به جزئیات و انکار بازگشت اجساد و حشر آنها در روز قیامت بیان کند. غزالی معتقد است آرای فیلسوفان در مورد این سه مسئله برخلاف آموزه‌های اسلام است و کسی که برخلاف اسلام نظریه‌ای را ابراز کند، محکوم به کفر است: «به نظر غزالی اعتقاد داشتن به یکی از این سه مسئله مستلزم اعتقاد به کذب پیغمبران است و کسی که پیغمبران را کاذب بداند کافر است» (دینانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ص ۲۱۴).

البته غزالی دلیل خود را در پاسخ‌گویی به مباحث فیلسوفان و رد نظر ایشان، دغدغه دینداری مسلمانان و انحراف گروهی از مؤمنان توسط فیلسوفان و سبک‌دانستن باورهای دینی توسط ایشان و برتر دانستن آرای بزرگان فلسفه از دستورها و باورهای دینی می‌داند: «گروهی را دیدم که در وجود خود، نسبت به همسالان و همانندان خود به هوشیاری و زیرکی بیشتر اعتقاد دارند. از این جهت وظایف دین اسلام، چون عبادات را





ترک می‌کنند و شعائر دین چون نمازها را کوچک می‌شمارند و خویشتن را از محذورات حفظ نمی‌کنند و از گروهی که مردم را از راه خدا بازمی‌دارند پیروی می‌کنند و آن را کج می‌خوانند و آنها به روز واپسین کافرند و جز این نیست که کفر آنها از شنیدن نام‌هایی بزرگ و دهشتناک است: از قبیل سقراط، بقراط، افلاطون و ارسطو و امثال آنها» (غزالی، ۱۳۶۳، «الف»: ص ۴۱-۴۲).

از نظر غزالی سطره فلسفه و پیروی فیلسوفان اسلامی از بزرگان فلسفه یونان موجب سبک‌شمردن باورهای اسلامی و ترک پیروی مسلمانان از احکام خدا می‌گردد. او در پایان تهافت و پس از نقد و رد نظر فیلسوفان در بیست مسئله فلسفی بیان می‌دارد که «به غیر از سه مسئله‌ای که پیش‌تر ذکر شد در مابقی مسائل در میان فرقه‌های مختلف کلامی اختلافاتی وجود دارد و داشتن نظر ویژه‌ای در این موضوعات موجب خروج از دین نمی‌شود و مذهب ایشان به مذهب فیلسوفان نزدیک‌تر است، ولی در آن سه موضوع از تکفیر آنها چاره‌ای نیست» (همان: ص ۳۵۷). غزالی به‌عنوان متولی دین و صاحب‌منصبی بزرگ در نهاد دین، رسالت خود را حفظ باورهای دینی و جلوگیری از انحراف عقاید ایشان به‌واسطه نفوذ عقاید دیگر می‌داند.

از آنجا که ورود به مباحث فلسفه و رد آرای فیلسوفان مستلزم اطلاع کامل از آرای ایشان و تسلط بر این موضوع است، غزالی پیش از تهافت، مقاصد الفلاسفه را نگاهشته و در مقدمه آن هدف خود را از نوشتن این کتاب بیان می‌کند: «از من خواستی که سخنی شافی در باب نمودار ساختن اشتباهات و خطاهای فلاسفه بیان کنم؛ چون اطلاع‌یافتن بر مذهب فاسده، پیش از احاطه بر مدارک آن ناممکن و محال می‌نمود و به تیراندازی در تاریکی مانند بود، بهتر آن دیدم نخست آرا و معتقدات فلاسفه را بشناسی تا به تناقض عقاید ایشان بهتر واقف گردی؛ از این رو بر آن شدم که بر سبیل ایجاز در بیان عقاید فلاسفه ایراد کنم وقتی مقصود من، تفهیم نظرات آنهاست» (غزالی، ۱۳۶۳، «ب»: ص ۱۲). از آنچه غزالی در مقدمه مقاصد آورده است، آشکارا نظر کسانی که می‌گویند کتاب مقاصد پس از تهافت نوشته شده و در آن غزالی از نظر خود در تکفیر و رد فیلسوفان برگشته و از راه گذشته خود توبه کرده است، کاملاً رد می‌شود و در واقع غزالی برای رد

آرای فیلسوفان ابتدا برای نشان دادن تسلط خود به فلسفه، کتابی در تحلیل و بررسی آرای ایشان نگاشت که در نوع خود کتابی دقیق و آموزشی در زمینه فلسفه مشائی است و با این اثر از قبل راه را بر کسانی که در آینده بخواهند ناآگاهی غزالی را دلیلی برای رد آرای او بدانند بسته است:

به جهت دقت نظری که غزالی در مباحث فلسفی خود ارائه می‌دهد و نگاه فیلسوفانه‌ای که در مباحث نظری ارائه می‌کند، عده‌ای مانند ملاصدرا به این نظر رفته‌اند که غزالی در مقاصد از نظر خود یعنی رد فلاسفه و تکفیر ایشان برگشته است و یا مانند آقای دکتر داوری که اعتقاد دارد غزالی پس از تکفیر فلاسفه و با مطالعه دقیق‌تر در مباحث فلسفی، نظرش در مورد فلاسفه تغییر کرده و کتاب مقاصد را در جهت تبیین تفکرات ایشان به رشته تحریر درآورده است (دینانی، ۱۳۷۰: ص ۱۵-۱۲).

البته ناگفته نماند که غزالی در این مسیر و در رد دیگر عقاید به جایگاه سیاسی و اجتماعی خویش توجه داشته و وظیفه حکومتی خود را در این مسیر می‌دانسته است و می‌توان گفت که غزالی در رد آرای دیگر اندیشه‌های اسلامی تا حدی خود را مأمور حکومت می‌دانسته و بر طبق نظر ایشان به این گروه‌ها هجمه‌هایی داشته است: «همانا غزالی در مهاجه بر اسماعیلیان مجبور بوده است از بابت تنفیذ اوامر عباسیان و سلجوقیان» (تامر، ۱۹۸۷: ص ۵۳).

چنانچه می‌دانیم یکی از اهداف مهم در مدارس نظامیه، دفاع از فرقه کلامی شافعی و رد دیگر فرقه‌های مذهبی و نوشتن ردیه بر گروه‌های مختلف به‌ویژه فیلسوفان بوده است. غزالی استاد جدل بود و ذوق سرشاری نیز داشت و نیز یکی از متبحرترین عالمان آن دوران در رد دیگر فرقه‌ها بوده است.

اما پس از دوره‌ای که غزالی در اوج شکوه و عظمت در مدارس نظامیه بوده و جایگاه ویژه‌ای در دربار خلفا داشته است، به ناگاه تحولی در درون او ایجاد می‌شود و مخفیانه از بغداد هجرت کرده و گوشه انزوا می‌گیرد. دو سال در مسجد اموی شام به تهجد و شب‌زنده‌داری و ریاضت مشغول می‌شود و سپس به فلسطین و پس از آن به





مکه می‌رود و در مسیر حج بر مقام خلیل تعهد می‌کند که دیگر از خلفا صله نگیرد و با متکلمان مجادله نکند. این دوران ده‌سال به طول کشید و پس از آن، غزالی آثار متفاوتی نگاشت که از مهم‌ترین آنها می‌توان کیمیای سعادت، احیاء العلوم و مشکوة الأنوار را نام برد و به نظر می‌رسد که در برخی از آرای خود تجدیدنظر کرده است. یکی از این موضوعات بحث تصور از خدا و صفات باری و نحوه خلقت است که دیدگاه او از نگاه خشک کلامی و اشعری به نگاه وحدت وجودی عارفان متمایل شده است.

مشکوة الأنوار که یکی از منابع اصلی بحث ما در این مقال است، شرح آیه نور است که نگاه متفاوت و عرفانی غزالی را در بحث خداوند و خلقت ارائه می‌دهد. اندیشه‌ای که در این کتاب و دیگر آثار غزالی در دوره پس از عزلت ارائه شده آشکارا از تغییر آرای ایشان حکایت دارد و در برداشت ایشان از مفهوم خدا نیز گرایش به مفهومی اشراقی و وحدت وجودی قابل استنباط است. گرچه او به‌عنوان یک متکلم به‌صراحت از اندیشه وحدت وجود دفاع نمی‌کند و هیچ‌گاه از اندیشه کلامی اشعری که خود را متولی دفاع از آن می‌داند، عدول نمی‌کند، ولی فرازهای زیادی از مطالب ایشان تداعی‌گر این تغییر دیدگاه است؛ زیرا به جهت گرایش عرفانی و متصوفانه که در اواخر عمر در او غلبه داشته است و از آنجا که لازمه نگاه عرفانی در دین، نوعی نگاه وحدت وجودی به هستی است، تقریر وحدت وجودی از خلقت نیز از آرای او قابل برداشت است.

پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

۲. اصالت مشکوة الانوار

از آنجا که آرای مطرح در مشکوة الانوار به‌ویژه برداشت وحدت وجودی از مفهوم خداوند، با روح حاکم بر دیدگاه‌های غزالی در اندیشه دوره اول ایشان (اشعری مسلکی) در تعارض است، برخی را به این ظن کشانده است که چه‌بسا مشکوة الانوار از کتاب‌های منتسب به ایشان باشد؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد کتاب‌های فراوانی تا چند صد کتاب به غزالی انتساب داده‌اند و این موضوع معرکه آرای غزالی‌شناسان شده است.

در این میان، عبدالرحمن بدوی پس از سال‌ها پژوهش از میان چند صد اثر منتسب به ایشان، ۷۵ اثر را از آثار قطعی غزالی دانسته است که مشکوة الانوار نیز از جمله آنهاست. دکتر ابوالعلا عفیفی در مقدمه تحقیقی بر این کتاب، بحث انتساب مشکوة به غزالی را مطرح کرده و به یقین این اثر را از آثار ایشان می‌داند: «و لاشک فی ان رساله مشکوة الانوار من مؤلفات الغزالی المتاخره التي تمثل عصر النضج الفکری و الروحی» (الغزالی، ۱۹۶۴: ص ۴).

البته عفیفی پیش از بررسی اصالت مشکوة الانوار، به کتاب دیگری با عنوان مشکوة الانوار فی لطایف الاخبار اشاره می‌کند که منتسب به غزالی است؛ در حالی که در نسخه خطی آن کتاب نام مؤلف واقعی کتاب، یعنی علاءالدین علی بن محمد مشهور به ابن الفقیه الحافظ المصری آمده است و آن کتاب هیچ ارتباطی به غزالی ندارد و ممکن است همین انتساب‌های غلط به غزالی منجر به تردید در انتساب مشکوة الانوار به غزالی شده باشد. البته در تاریخ دقیق تألیف مشکوة الانوار اختلاف نظرهایی هست. خود عفیفی تاریخ دقیقی از تألیف کتاب ذکر نمی‌کند و ماسینیون نیز در کتاب خود که مجموع رساله‌ها در تاریخ تصوف در اسلام را جمع‌آوری کرده است، تاریخ تألیف کتاب را در حدود ۴۹۵ تا ۵۰۵ یعنی همان دوره اعتکاف غزالی در طوس ذکر می‌کند؛ دوره‌ای که در آن ایام کتاب‌هایی از جمله محک النظر، المقصد الاسنی، معیار العلم و مشکوة الانوار نگاشته شده است (همان).

دینانی نیز در کتاب منطق و معرفت از دیدگاه غزالی انتساب مشکوة الانوار به غزالی را مفروض و مسجل دانسته است. ایشان بارها به این کتاب استناد می‌کند و در نقد و بررسی آرای غزالی و تغییر در آرای ایشان از این اثر بهره می‌برد. همچنین مولانا در مثنوی برای تبیین آرای خود از مثال‌های غزالی بهره برده است و میرداماد در انتخاب کتاب‌های خود به نام قیسات و جذوات از مشکوة الانوار غزالی بهره گرفته است (دینانی، ۱۳۷۰: ص ۱۵۶). محی‌الدین عربی نیز در فتوحات مکیه با اشاره به غزالی و اندیشه‌های او، در برخی موارد از او تمجید می‌کند (همان: ص ۳۱)؛ بنابراین مبتنی بر نظر غزالی‌شناسان مشهور، می‌توان از اصالت انتساب مشکوة الانوار به غزالی اطمینان حاصل کرد.



۳. وحدت وجود

وحدت وجود و برداشت وحدت وجودی از خداوند از مفاهیمی است که متصوفه، عارفان و فیلسوفان اشراقی وارد ادبیات کلامی اسلامی کرده‌اند و همواره مورد نقد و رد متکلمان مسلمان بوده است. تمایز و اختلاف میان خدا و خلقت در اندیشه کلامی موجب شده است تا درک وحدت وجودی از هستی همواره مورد نقد ایشان قرار گیرد و در تاریخ اندیشه‌های کلامی تقریباً بر رد این نظریه در میان متکلمان اجماع وجود دارد. از دیگر سو، این اندیشه با تقریرهای متفاوت در میان تمامی عارفان و بیشتر فیلسوفان وجود داشته و ایشان با تقریرها و تحلیل‌های متفاوت به ارائه و دفاع از این موضوع پرداخته‌اند. نظریه وحدت وجود همواره مورد مناقشه متکلمان و متدینان بوده است تا حدی که در برخی موارد موجب صدور حکم تکفیر برای قائلان به آن شده است و همین مطلب موجب ارائه برخی توجیه‌ها در ارائه تقریری از وحدت وجود شده است تا به نحوی آن را با ظاهر عقاید دینی قابل جمع و سازگار سازد.

شفای پانزده توجیه برای تبیین وحدت وجود به شکلی که در تضاد با توحید نباشد بیان می‌دارد که برخی از آنها را بسیار ضعیف و برخی را دارای قوت علمی می‌داند. وی از میان این آراء، دیدگاه خاص ملاصدرا و برخی فیلسوفان را به ثواب نزدیک‌تر می‌داند و در مجموع قائل است که اگر این نظریه به حلول و مخلوط‌شدن واجب‌الوجود با ممکنات نینجامد، نمی‌توان آن را انکار کرد و اگر به اعتقاد حلول منجر شود، مستوجب تکفیر است (شفایی، ۱۳۵۴: ص ۲۶-۶۰).

همان‌گونه که مشخص است مشکل اصلی متکلمان در کنار آمدن با نظریه وحدت وجود یکی شدن خالق و مخلوق و یا حلول واجب در ممکن است و همین موضوع و به‌ویژه شطحیات برخی عارفان در ابراز این نظریه موجب رد این نظریه و تکفیر قائلان به آن بوده است. غزالی نیز به سبب جایگاه سیاسی و دینی‌اش و دارا بودن عنوان حجت‌الاسلامی در زمان خود، به‌رغم گرایش عرفانی و ارائه تبیینی وحدت وجودی از خلقت، هیچ‌گاه به‌صراحت به دفاع از این نظریه نپرداخته است و نمی‌توان در بیانات



ایشان به صراحت دفاعی از این نظر یافت؛ ولی به سبب گرایش‌های عرفانی و ذوقی در اندیشه وی، به‌ویژه در دوره دوم زندگی‌اش، می‌توان برداشتی وحدت وجودی از آرای ایشان ارائه داد. البته بی‌گمان تقریری از وحدت وجود از نظر غزالی قابل ارائه است که سازگاری بیشتری با اندیشه کلامی داشته باشد؛ به بیانی دیگر شاید بتوان گفت که آنچه قابلیت سازگاری با اندیشه دینی دارد، اندیشه خدافراگیردانی (panentheism) است و کمتر می‌توان مفهوم همه‌خدایی (pantheism) و شاید نوعی وحدت شهود را به‌ویژه در اندیشه کسی که هنوز در سنت کلامی اشعری قرار دارد، با دیگر آرای ایشان سازگار قلمداد کرد.

۴. مفهوم خدا در اندیشه غزالی (وحدت یا تشخیص وجود)

غزالی از یک سو به‌عنوان متفکری راست‌گیش و سنت‌گرا در ادامه سنت کلامی اشعری مسلکی، مفهومی از خداوند و صفات او ارائه می‌دهد که مورد قبول سنت حاکم بر کلام اشعری است که براساس آن خداوند خالق متشخص و با صفات مذکور در قرآن و روایات، یعنی خالق جهان، عالم به جزئیات، ازلی و ابدی و دارای دیگر صفاتی است که در کلام اشعری آمده است (قدمای ثمانیه) و همین اعتقادات موجب طرح اشکالات فراوانی از سوی معتزله و فیلسوفان و رد آرای ایشان شده است. البته کسانی مانند کوجیرو ناکامورا غزالی را به‌سبب فاصله از اشاعره، اشعری مصطلح نمی‌داند (ناکامورا، ۱۳۸۹: ص ۹۸)؛ بلکه بیشتر به جهت جایگاه سیاسی و اجتماعی است که او اشعری نامیده می‌شود که این خود بیانگر تأثیر فراوان آرای عرفانی در دیدگاه ایشان دارد. این دوران در غزالی، دورانی است که مفهوم خدا نزد او به تشبیه نزدیک‌تر است تا تنزیه. از دیگر سو، غزالی در دوران عزلت ده‌ساله خود پس از سرخوردگی از مشاجرات و منازعات کلامی و جدلی و پس از بی‌ثمر دانستن علمی مثل فقه و کلام و دیدن سوءاستفاده‌های فراوان از آنها در پی احیای علوم راستین در اسلام و درانداختن طرحی نو در اندیشه اسلامی برآمد و در این دوران انزوا بود که نگرش عرفانی در غزالی بروز بیشتری یافت.





در سیر تحولات اندیشه غزالی چنانچه خود مدعی است، نخست از غور در کلام آغازید و سپس به اندیشه تعلیمیه پرداخت و آن‌گاه به مباحث فلسفه و در پایان به تصوف اهتمام کرد. خود او می‌گوید که در این سیر اندیشه سرانجام تصوف را پسندیده و آن را از میان همه عقاید برگزیده است (غزالی، ۱۳۳۸: ص ۳۳). چنانچه می‌بینیم و دوران اعتزال او نشان می‌دهد، او از مباحث قشری در دین به معقولات و در آخر به عرفان گرایش یافته است و این دگرگونی فکری در او، خود را در نوع تصور از خداوند نیز نشان می‌دهد:

سیر گرایش فکری غزالی: کلام ← تعلیمیه ← فلسفه ← تصوف و عرفان

برخی از آثار او در دوران آخر، افق جدیدی از حیات فکری غزالی برای ما می‌گشاید و یکی از این آثار کتاب مختصر مشکوة الأنوار در تفسیر آیه نور از سوره نور است. در این دوران و در تفسیر او از خدا، صفات خدا و خلقت را می‌توان دوران غلبه تصور تنزیهی در مقابل تصور تشبیهی درباره مفهوم خدا در اندیشه ایشان دانست. او در این کتاب بر وجه نوریه خداوند و سلب صفات از خداوند تأکید فراوان دارد و این برداشت در تضاد آشکار با آن چیزی است که از تهافت الفلاسفه و دیگر آثار او در دوران اول ایشان می‌توان برداشت کرد. نگاه ویژه او به تصور از خداوند در تفسیر این آیه بر نگاه‌های عارفان و فیلسوفان بعدی نیز تأثیر فراوان گذارده است و برخی حتی یکی از منابع مهم فلسفه اشراق سهروردی را آرای غزالی در مورد نور و تشبیه خداوند به نور و تشبیه خلقت خداوند به اشراق و تاییدن نور دانسته‌اند: «به احتمال قوی عقاید سهروردی تا حدود زیادی مرهون فلاسفه اسلامی بخصوص ابن‌سیناست. او درعین حال که یک صوفی است، یک فیلسوف و به سخن بهتر یک حکیم الهی است. او به لحاظ دو جنبه الهام روحانی و نظریاتش مرهون بزرگان طریقت صوفیه قبل از خود است. دقیق‌تر آن است که گفته شود مدیون حلاج و غزالی است. از حلاج نقل قول می‌کند و کتاب مشکوة الأنوار غزالی در نظریات او راجع به نور امام نقشی بس مهم دارد»

(م.م. شریف، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۵۲۱). «در بین کسانی از مشایخ صوفیه که از تعالیم غزالی تأثیر پذیرفته‌اند می‌توان عبدالقادر گیلانی و شهاب‌الدین سهروردی را نام برد. در عوارف المعارف سهروردی نشان‌هایی از غزالی وجود دارد» (زرین کوب، ۱۳۵۳: ص ۲۹۹).

البته کسانی مانند تریگر (Alexander Treiger) معتقدند که از محتوای تفسیر غزالی از سوره نور در مشکوة الأنوار هم می‌توان «Monism» به معنای وحدت وجود برداشت کرد که در آن فقط خدا وجود دارد و موجودات دیگر عدم محض هستند و هم می‌توان مفهوم «Monotheism» را برداشت کرد که در آن، خدای واحد سرمنشأ و تمامیت وجود موجودات دیگر است و به دیگر موجودات هستی می‌بخشد (Treiger, 2002: p.2)؛ ولی آنچه از مفهوم عرفانی و صوفیانه مفهوم خدا و عبارت‌های غزالی برمی‌آید همان وحدت وجود به معنای خدافراگردانی است که به اندیشه دینی او نزدیک‌تر است.

همان‌گونه که گذشت و در بخش‌هایی از متن مشکوة الأنوار نیز خواهد آمد، نگاه صوفیانه غزالی در تفسیر این آیات بر اخلاف او از فیلسوفان گرفته تا عارفان اثر گذاشته است و نگاه ویژه عارفانه و صوفیانه‌ای که وی در تفسیر قرآن داشته است، برگسترش رویکردهای عرفانی و فلسفه‌های ذوقی در جهان اسلام بسیار تأثیرگذار بوده است. از سوی دیگر می‌توان ادعا کرد که به جهت مصونیت سیاسی که غزالی در جهان متصلب اسلام آن دوران داشته است، طرح آزادانه این آرا از طرف او، زمینه‌ساز عقاید عارفانه و صوفیانه و فلسفه‌های اشرافی را ایجاد کرده است. گرچه او هرگز خود را صوفی نمی‌دانسته و از آنان برائت می‌جسته است؛ ولی نگاه جدیدی که او به‌عنوان یک سنت‌گرای راست‌گیش مطرح کرده است، زمینه‌ساز ظهور و بروز بیشتر این ایده را در دنیای آن روز اسلام فراهم کرده است.

غزالی در تفسیر نوریه از خداوند و خلقت او تا حدی پیش رفت که حتی از اتهام الحاد و مجوسیت نیز در امان نماند. مسئله نور و ظلمت و حجاب نورانی و ظلمانی را که او در تفسیر آیات نور و احادیث مربوط به حجاب بین انسان و خدا بیان کرده بود، دستاویزی برای انتساب او به مذهب مجوس شد (زرین کوب، ۱۳۵۳: ص ۲۴۹).

کیث وارد (Keith Ward) که در کتابش به بررسی تصویر خدا در ادیان مهم جهان





پرداخته است، از میان متفکران اسلامی نیز به تفکر غزالی و تفسیر ویژه او از سوره نور در مشکوٰۃ الأنوار پرداخته و در بخش «غزالی و خداوند نور بی پرده»، به بررسی نگاه ویژه او به تصور خداوند و صفات باری و طبقات مختلف و متکثر محبوبان از نور الهی می‌پردازد.

یکی از اشکال‌های غزالی در تهافت الفلاسفه بر فیلسوفان، اعتقاد ایشان مبنی بر نفی صفات از خداوند است: «فلاسفه در محال بودن اثبات علم و قدرت و اراده برای مبدأ اول اتفاق دارند، چنانکه معتزله نیز بر این اتفاق کرده‌اند. ما می‌دانیم که صفات زائد بر ذات است؛ در ذات و صفت دو چیز بودن آنها دریافته می‌شود. پس در این صورت، این صفات به اعتبار آنکه مقارن با ذات هستند، عین آن می‌توانند باشند؛ زیرا این امر موجب کثرت در ذات واجب‌الوجود می‌شود و آن محال است و بدین جهت، بر نفی صفات اجماع کرده‌اند» (غزالی، ۱۳۶۳، «الف»: ص ۱۵۲). این درحالی است که می‌دانیم صفت‌های منسوب به خداوند بارها در قرآن آمده است؛ او مهربان است و بخشنده، و خالق و حاکم روز جزاست (حمد: ۳). او حکیم است و دانای مطلق (انسان: ۳۰) بی‌نیاز است (اخلاص: ۲) و بسیاری آیات دیگر که به صفات خداوند اشاره دارد. در واقع از دیدگاه کلام اشعری «الله خیلی فردیت یافته و اراده‌باورانه فهمیده می‌شود. هیچ دشواری‌ای حاصل نمی‌آید جز به ارادهٔ خداوند» (Ward, 1993: p.118) و این برداشت از وجود خداست که مبنای سنت راست کیشی و اشعری مسلکی در جهان اسلام را شکل داده است و غزالی نیز خود را متولی تبیین و توجیه این سنت می‌داند؛ به همین جهت تفسیر غزالی در این دوران به شدت تمثیلی و تشبیهی می‌شود.

همان‌گونه که روشن است این تفسیر و تبیین از خدا و خلقت می‌تواند ما را به سمت برداشتی دوگانه‌انگارانه (dualism) از اسلام سوق دهد: «آیا به واقع می‌توانیم این را شکلی از دوگانه‌انگاری بنامیم که خداوند و جهان را به مثابه دو واقعیت از اساس مجزا در برابر هم قرار می‌دهد؟ خداوند چیزی دیگر و از همان نوع در مقابل جهان نیست. جهان نیز وجودی اساساً مستقل و مجزا از خداوند دارد؛ بنابراین این جهان تنها وجود از نوع خود است و خداوند هم مقولهٔ دیگری از وجود است. این می‌تواند نوعی از

دوگانه‌انگاری باشد؟ (ibid: p.126)، ولی غزالی در مقابل تفسیر سنتی از خداوند و صفات باری در ارائه تصویری از خداوند در تفسیر سوره نور و با تشبیه خداوند به نور واقعی و تشبیه دیگر موجودات به نورهای غیرواقعی که در واقع نور نیستند، بلکه تجلی نور واقعی هستند، از این برداشت دوگانه‌انگارانه فاصله می‌گیرد و به برداشتی وحدت وجودی از خداوند و هستی‌گرایی می‌یابد. وقتی چنین بینیم که هیچ‌چیز درحقیقت نمی‌تواند مستقل و بی‌نیاز از الله باشد و همه وجود صرفاً مدیون اوست، دوگانه‌انگاری کلی برآمده از تأکید بر روی دیگربودن بنیادی میان الله و جهان به یک قالب وحدت‌انگارانه تغییر شکل می‌دهد (ibid: p.120).

گرایش غزالی به تصوف در دوره دوم زندگی‌اش و پس از دوران عزلت، چیزی نیست که حتی برای مخافان و دشمنان متصوفه قابل انکار باشد و به طبع چنین گرایشی زمینه‌ساز علاقه‌مندی غزالی به مباحثی مانند وحدت وجود را البته با تفسیری که با مبانی شریعت در تضاد نباشد، فراهم آورده است. واضح است که غزالی با توجه به جایگاهش در شرایط سیاسی و اجتماعی آن دوران، همواره خود را از متصوفه مبری دانسته است. مفسران غزالی نیز تأکید دارند که تصوف غزالی مبتنی بر علم، عقل و التزام بر قواعد دین است و صرفاً از نوع زهد به دنیا و دوری از شرور و گناهان دنیا است (تامر، ۱۹۸۷: ص ۹۶). از نظر مفسران غزالی، او در اندیشه‌های خود هرگز عقل را رد نکرده است. او حتی در تهافت الفلاسفه نیز از معیار عقلی بهره برده و حتی کوشیده است در تبیین اندیشه فلسفی و دینی خود عناصر عقلی را با عناصر قلبی ممزوج کند (الغزالی، ۱۹۵۹: ص ۲۹).

۵. شناخت خداوند

اصلی‌ترین موضوع الهیاتی در هر دین الهی، شناخت خدا، صفات و افعال الهی است و این سه عنصر از عناصر مهم معرفت دینی در هر دین است و در این مبحث، راه شناخت خداوند یکی از مباحث مهم هر اندیشمندی است و یکی از دغدغه‌های مهم غزالی را نیز این موضوع شکل داده است. درحالی‌که برخی مانند مک دونالد (D. B.





Macdonald) معتقدند که غزالی راه معرفت الهی را عرفان و تجربیات عرفانی می‌داند، برخی دیگر مانند دی. زد. بانث (D. Z. Baneth) معتقد است که از نگاه غزالی طریق عقلی برای شناخت خداوند اهمیت والاتری دارد و در این میان، دیگرانی مانند وات (W. M. Watt) بر این نظرند که غزالی هر دو طریق عقلی و عرفانی را آمیخته باهم و یا در زمان‌های مختلف قابل اعتنا می‌داند (Abrahamov, 1993: p.141).

کیث وارد با تبیین مفهوم خدا در ادیان مختلف و مقایسه آنها با یکدیگر و سپس برداشت غزالی در مشکوة الأنوار، تقسیم‌بندی زیر را ارائه می‌دهد: در مراتب درک از تصور خدا «در وهله نخست شخص واجد سطح نمادهای الهام شده است که مشروط به فرهنگ خود هستند و همراه با خصوصیات بسیاری از کمال مطلوب اجتماعی ... درک می‌شود. با غور در مسئله، شخص به سطح مفاهیم فلسفی می‌رود؛ یعنی نظام‌مندسازی تصورات و تجمیع آن در سپهرهای فراخ‌تر معرفت. در اینجا شخص ممکن است به ذاتی غیرمتجسد یا کمال واجب‌الوجودی از جنس مفهوم برسد. بعید است که این مفهوم بتواند موضوع دین‌ورزی قرار گیرد، ولی وقوعش مانعی برابر بت‌پرستی واقعی است و بیانگر معنای واقعیت اساسی است که بخشی از حقیقت مکشوف شده یا الهام شده است. در نهایت، شخص به رهاکردن همه مفاهیم می‌رسد، نه با ابطال یا نفی ساده؛ بلکه با انکار کفایت لازم درک بشری؛ با بیان اینکه «این ورای درک ماست؛ این واقعیت ورای ماست»، پوشیده شده در انبوهی از نور خیره‌کننده» (Ward, 1993: p.131)

غزالی کوشیده است تجربه اتحاد صوفیانه را در سنت راست‌کیشی از اسلام و کلام اسلامی بگنجانند و ضمن آنکه تلاش فراوان دارد به قول خودش از صوفیان منحرف تبری جوید، ولی از نگاه وحدت‌گرایانه ایشان در ارائه تصور از خداوند و نحوه خلقت بهره می‌گیرد. غزالی در فصل اول و دوم مشکوة الأنوار به توضیح درباره ذات نور و مراتب آن می‌پردازد و در این تفسیر از تمثیل‌های فلسفه افلاطونی بسیار بهره می‌برد. تمثیل نور و استفاده از آن در غزالی به او کمک می‌کند تا درک بهتری از خلقت به خواننده منتقل کند. نور ظاهر بالذات و مظهر للغير است؛ در واقع هنگام دیدن رنگ‌ها

نور اصالت واقعی دارد، ولی از شدت ظهور، آن را نمی‌بینیم و تصور می‌کنیم که آن فقط رنگ است که وجود دارد (الغزالی، ۱۹۶۴: ص ۸۲).

او در بخشی از این کتاب با استفاده از تمثیلی مشابه با تمثیل غار افلاطون، تبیینی از مراتب نور ارائه می‌دهد که برای فهم دیدگاه او در مورد خدا و رابطه او با مخلوقات مفید خواهد بود. او نور واقعی را خدا می‌داند و مابقی نورها را به معنای واقعی نور نمی‌داند؛ بلکه صرفاً تجلی نور حق و ظهور مراتب آن می‌داند: «نزدیک‌ترین آنها به منبع اول، به نام نور سزاوارتر است؛ زیرا از حیث رتبه برتر است. شکل ترتیب این نور را در عالم دنیا در نیایی مگر بر این فرض که نور ماه را از روزن خانه‌ای، برابر آینه‌ای بر دیوار در ذهن تصور کنی که از آن نور بر دیوار مقابل دیگر منعکس شود و سپس از آن بر زمین افتد؛ به گونه‌ای که زمین روشن شود» (غزالی، ۱۳۶۴: ص ۵۲). در این تمثیل که رد پای تمثیل غار و تمثیل خط افلاطونی قابل رؤیت است، غزالی بر واقعی بودن وجود خدا و اعتباری بودن وجود دیگر موجودات تأکید دارد و ناگفته پای در عقیده وحدت وجود می‌گذارد: «بر تو روشن است که نام نور شایسته نور اول و اعلی است که نوری برتر از او نیست و نور از آن به سایر اشیاء می‌رسد» (همان: ص ۵۳). به همین ترتیب، تنها وجود واقعی در هستی خداست و موجودات دیگر تنها به اعتبار ارتباط با او بهره‌ای از هستی دارند و گر نه عدم هستند؛ از همین رو وی معتقد است عارف واقعی به جای «لا اله الا هو» ندای «لا هو الا هو» سر می‌دهد. از نظر او «لا اله الا الله» توحید عوام و «لا هو الا هو» توحید خواص است (کیایی‌نژاد، ۱۳۶۳: ص ۱۴). برخی مانند ونسک معتقدند که نظر غزالی در تفسیر خداوند به نور و خلقت به تابش نور برگرفته از افکار و آرای فلوطین در کتاب تساعات است، ولی عبدالرحمن بدوی این نظر را قبول ندارد و معتقد است که ونسک در این مبحث مبالغه کرده و ممکن است غزالی از رساله «علم الهی فارابی» بهره برده باشد (همان: ص ۱۵). غزالی می‌گوید: «در هستی چیزی نیست جز خداوند» و این به نظر کامل‌ترین شکل وحدت‌انگاری می‌آید. وی می‌گوید: «هر چیزی جز او را چون ذاتاً اعتبار کنیم عدم محض است. کار وی تمرکز روی جنبه نیازمندی ماهوی چیزهاست که یعنی آنها عدم محض هستند (Ward, 1993: p.120). افرادی که به شناخت این نور نائل





آمده‌اند در بازگشت از عروج خویش اعتراف می‌کنند که هیچ وجودی جز حقیقت واحد را ندیدند. کثرت اشیا به وحدت رسیده و چیزی جز وجود الله از آنها برجای نمانده است (ibid: p.121).

چنانچه می‌بینیم هرچه بیشتر بر وابستگی مخلوق به خالق پافشاری کنیم، روی اتحاد تأکید کرده‌ایم. در نظر غزالی جهان تجلی مستقیم خداست و این برداشت از خدا ما را به وحدت وجود سوق می‌دهد. حال در این میان، غزالی با تقسیم افراد و نحله‌های مختلف در دین به برداشت‌های ایشان از خداوند می‌پردازد و معتقد است که هر کدام به نحوی در پشت حجاب درک خداوند قرار دارند. او میان سطوح مختلف بصیرت نسبت به وجود خداوند تمایز قائل می‌شود. در پایین‌ترین سطح، کسانی جای دارند که در تاریکی قرار داده شده‌اند. سطح بعدی کسانی‌اند که در حجابی آمیخته از تاریکی و نور هستند و بالاترین افراد کسانی‌اند که پشت نور الهی و تاریکی عقل هستند.

توضیح اینکه غزالی در فصل سوم از مشکوة الأنوار با استفاده از حدیث معروف پیامبر که خدا را هفتاد پرده از نور و ظلمت است و چون پرده‌ها برگردد شکوه ذاتش دیده هر بیننده را بسوزاند، به توضیح طبقات محجوبان به ظلمت می‌پردازد که از محجوب‌ترین تا واصل‌ترین تقسیم‌بندی می‌شوند. برخی محققان مانند مونتگمری وات در اصالت فصل سوم مشکوة الأنوار تردید کرده‌اند؛ به این دلیل که محتوای آن را با مبانی اندیشه اسلام سنی که توحید را به معنی نفی شرک و نه وحدت ذاتی می‌دانند، در تعارض است (Watt, 1949: p.5)، ولی شواهد متعدد اصالت این فصل را تأیید می‌کند؛ زیرا افزون بر آنکه غزالی در مقدمه کتاب برخی موارد را به فصل سوم ارجاع می‌دهد، نزدیک‌ترین نسخه به زمان غزالی، این فصل را نیز در نسخ خود آورده‌اند؛ بنابراین در اصالت این فصل تردیدی وجود ندارد.

از نظر غزالی طبقه اول محجوبان به ظلمت محض هستند که شامل چهار دسته‌اند: ملحدان، مشغولان به خود و هوای نفس، طالبان مال و ثروت و طالبان جاه و مقام. طبقه دوم محجوبان به نور مقرون به ظلمت هستند که خود شامل سه دسته‌اند: دسته‌ای که منشأ ظلمتشان حواس است که از بت پرستان تا ثنویان دارای مراتب هستند. دسته دوم

محبوبان به انوار مقرون به ظلمت خیال‌اند که از مجسمه تا منکران جسمانیت و عوارض آن جز فوقیت مرتبه‌بندی می‌شوند و دسته سوم محبوبان به انوار الهی مقرون به قیاسات عقلی فاسد و تاریک‌اند؛ غزالی قائلان به هر نوع تشبیه در صفات خدا، چه تشبیه به صفات انسانی و چه تشبیه به صفات غیرانسانی را از این دسته می‌داند. طبقه سوم محبوبان به انوار محض الهی هستند که درجات آن را نمی‌توان شمارش کرد. غزالی در این طبقه بدون ذکر نام از مشرب‌های مختلف فلسفی یاد می‌کند؛ مثلاً گروهی که به فراوانی آسمان‌ها و تحرک آنها به واسطه ملک نوع خودش قائل‌اند (مشائیان) و یا گروهی که قائل‌اند پروردگار متعال محرک کل است، نه به طریق مباشرت، بلکه به طریق امر مطاع (به احتمال فلوپین) و گروه‌های دیگری که همه محبوب به انوار محض هستند.

طبقه چهارم واصلان هستند که بر آنان آشکار شده است که همه امور و حرکات افلاک به الله برمی‌گردد و بالاترین مقام در میان ایشان کسانی هستند که در هستی غیر خدا نبینند (غزالی، ۱۳۶۴: صص ۸۳-۹۲). بدین جهت، غزالی واصلان حقیقی را قائلان به نوعی وحدت وجود و تنزیه محض خداوند می‌داند.

۶. برداشت وحدت وجودی از آرای غزالی

غزالی در قواعد العقائد فی التوحید در توصیف خداوند به صفات تنزیهی و صفات تشبیهی خداوند می‌پردازد و در ادامه همان سنت اشعری، صفات هفتگانه خداوند یعنی حیات، قدرت، علم، اراده، سمع و بصر، کلام و افعال الهی را بررسی می‌کند و تمام آنها را قدیم و ازلی می‌داند (الغزالی، ۱۹۷۱، ج ۲: صص ۹۵-۹۷). وی در این کتاب می‌کوشد صفات تشبیهی همچون استوای بر عرش را به نحوی تبیین کند که به جسمانیت الهی منجر نگردد. می‌دانیم که او تا پایان عمر خود را متکلم دانسته و به علت جایگاه شخصیتی‌اش و به احتمال به جهت مناسبات سیاسی آن دوران، تغییر در آرای خود را به صراحت ابراز نداشته است؛ به همین دلیل، هرگز به صراحت درباره وحدت وجود نظری ندارد؛ همان‌گونه که برای مثال، نظر صریح و تند ایشان در مورد ارتداد اهل فلسفه به اقتضای





آرای دوره دوشم می‌بایست تعدیل یافته باشد و چه بسا لازم بود از لحاظ اخلاق پژوهش و اخلاق حرفه‌ای از اهالی فلسفه دلجویی داشته باشد که متأسفانه این امر به احتمال به دلایل پیش گفته انجام نشده است.

بنابراین ممکن است به سبب مخالفت ایشان با اهل تصوف در مسائل مختلف از جمله نظریه حلول، درباره بحث وحدت وجود نیز اظهار نظر رسمی و شفاف نداشته باشند، ولی هر موضعی در مباحث علمی به طبع لوازمی در پی دارد و آرای ایشان در مورد تشبیه خلقت و مراتب خلقت نوریه در عمل نوعی برداشت وحدت وجودی از خلقت را به دنبال خواهد داشت؛ حتی اگر گوینده مدعی آن نیز نباشد.

یکی از دلایل استنباط نوعی وحدت وجود از فحوای کلام غزالی، تشدید گرایش غزالی به عرفان و تصوف به ویژه در دوره دوم فکری اوست. غزالی از آغاز به ویژه تحت تأثیر برادرش احمد غزالی گرایشی به عرفان داشته است، ولی همان گونه که پیش تر گفته شد این گرایش در سیر تحولات غزالی در دوره دوم فکری او عمق و تکامل بیشتری دارد. البته در این دوران نیز غزالی تلاش دارد فاصله خود را با صوفیه مصطلح نگاه دارد: «طریقتی که او بدان گرویده، نه طریقت غلات و افراطیون است و نه طریقت اباحیه که به قواعد شرعی بی اعتقادند؛ بلکه مکتبی میان این دو گروه است. مکتبی معتدل و متعادل. نزد او تصوف فقط استغراق در حالات روحانی نیست؛ بلکه تصفیه باطن و تمسک به آداب شریعت و اخلاق نبوت هم در این راه اهمیت دارد» (عبادی و احمدی، ۱۳۹۰: ص ۲۱۵-۲۱۷).

بنابراین برداشت از مباحث غزالی در مشکوة الأنوار نیز نوعی وحدت وجود است؛ گرچه غزالی به صراحت این نظر را بیان نداشته است، ولی لوازم بیانات غزالی در مشکوة الأنوار چیزی جز نوعی وحدت وجود نخواهد بود. غزالی نهایت معراج عارف را وصول به فردانیت محض دانسته است و رسیدن به مملکت فردانیت را آخرین مرحله سیر عارفانه شخص دانسته است (الغزالی، ۱۹۶۴b: ص ۸۰).

برای نمونه، برخی غزالی را بزرگ‌ترین دشمن فلسفه قلمداد می‌کنند و برخی دیگر عقیده دارند که فلسفه پس از تهافت الفلاسفه غزالی دیگر نتوانست در جهان اسلام قد

علم کند، ولی باین حال غزالی در تمام سیر اندیشه خود بر عقل گرایی تأکید داشت. همان گونه که استاد دینانی فرمود از نظر غزالی عقل حاکمی است که هرگز معزول نمی شود (دینانی، ۱۳۷۰: ص ۳۲۲). غزالی در اوج عشق و مستی نیز شأن عقل را در نظر دارد و آن را تعطیل بردار نمی داند؛ گرچه عشق فراتر از مرتبه عقل می رسد و جایگاه آن بالاتر است، ولی این مسیر نیز به مدد عقل انجام می شود و این نقطه تمایز غزالی با صوفیان و باطنیانی است که در مسیر ایمانی خود عقل و شریعت را به کناری می نهند و در این مراتب برای عقل و شریعت منزلتی قائل نیستند؛ بنابراین اگرچه در تاریخ اسلام او را دشمن اصلی فلسفه قلمداد کرده اند، باین حال او در ارائه آرای خود برخلاف نظر رایج متکلمان اشعری، هرگز عقل را معزول ندانسته است. همان گونه که از وات از مفسران غزالی ذکر شد، غزالی در طریقت ایمانی خود میان عقل و عرفان جمع کرده است.

نتیجه گیری

غزالی پس از دوره ای طولانی که متولی اعتباربخشیدن و تبیین کلام راست کیشی اشعری و ارائه تصویری خشک و کلامی از خداوند و صفات او بود که به پذیرش خدای متشخص می انجامد، نیز پس از یک دوره ده ساله انزوا و طی طریقی عرفانی و صوفیانه، تلاش داشت از برداشت های صوفیانه دوری گزیند، ولی ناخواسته متأثر از نگاهی عرفانی به وحدت وجود گرایش یافت و از خدای متشخص و متفرد در کلام اشعری فاصله گرفت. تفسیر عرفانی از دین که در اندیشه غزالی به وضوح قابل مشاهده است، همواره با نوعی برداشت وحدت وجودی از عالم آمیخته است و می توان گفت که نمی توان اندیشه عرفانی در هر دینی را بدون تقریر وحدت وجودی از هستی تبیین کرد.

از آنجا که غزالی در اندیشه خود همواره بر عقل تأکید داشته و آن را حاکمی می داند که هرگز معزول نمی شود، در دوره ای که مباحث ذوقی و عرفانی در اندیشه او بروز و ظهور بیشتری یافته است، یعنی در دوره ای که عقل و ذوق در کنار هم قرار می گیرند، اندیشه ای متجلی می شود که با تفکر کلامی اشعری فاصله گرفته و با تفکر اشراقی و





عرفانی قرابت بیشتری پیدا می‌کند. در تفسیر غزالی از آیه نور می‌توان اندیشه افلاطونی و تمثیل غار او را مشاهده کرد که در آن مراتب مختلف نور را از نور اعلی تا نورهای ضعیف‌تر می‌توان دید که پس از چند انعکاس به رؤیت ما رسیده است. این تصور از خدا و خلقت را می‌توان آشکارا در اندیشه فلسفه سهروردی و حتی صدرا رصد کرد. غزالی در گسترش این اندیشه فلسفی نقش ویژه‌ای داشته است؛ برای مثال مولانا در مثنوی برای تبیین این نظر از مثال‌های غزالی بهره برده است و میرداماد نیز از مشکوٰۃ الأنوار غزالی بهره گرفته است. محی‌الدین عربی نیز در فتوحات مکیه با اشاره به غزالی و اندیشه‌های او گاهی از او تمجید می‌کند. این موارد استناد به غزالی به‌وضوح نشان‌دهنده تأثیر اندیشه اشراقی و عرفانی او در اندیشمندان پس از غزالی از جمله سهروردی در فلسفه اسلامی است.

چه‌بسا چنین برداشتی از مفهوم خداوند و خلقت با دیگر آرای ایشان به‌ویژه در دوره اول فکری ایشان در تضاد باشد، ولی به نظر می‌رسد غزالی در سیر تحولات فکری خود در میان این دو برداشت در کشاکش بوده است و در آخر موضع صریحی ابراز نداشته است؛ ولی همان‌گونه که گفته شد غزالی در دوره دوم عمر خود هرچه از اندیشه کلامی فاصله گرفته، به اندیشه عرفانی نزدیک‌تر شده و به چنین برداشتی از خلقت نزدیک‌تر شده است.

این‌گونه سیر تحول فکری در غزالی را در اندیشمندان دیگر نیز می‌توان دید که هرچقدر اندیشه متفکر به حوزه عرفان نزدیک‌تر باشد، در او تفکر وحدت وجودی غلبه می‌یابد و هرچقدر از عرفان به سمت فلسفه و درنهایت به کلام نزدیک‌تر شود، به خدای مشخص و متمایز گرایش پیدا می‌شود. این سیر اندیشه در غزالی پس از یک دوره ده‌ساله انزوا به‌صراحت قابل مشاهده است؛ به‌گونه‌ای که حتی برخی در انتساب برخی آثار اخیر غزالی تردید کرده‌اند؛ هرچند به نظر می‌رسد غزالی پس از این تغییر نگرش، کماکان به‌صراحت اندیشه پیشین خود را رد نمی‌کند که آن هم به‌احتمال متأثر از فضای سیاسی و اجتماعی حاکم در زمان او باشد.

اندیشه پسین غزالی راه را برای فلسفه‌های نوری و حتی احیای اندیشه ایران باستان

باز کرد که متأسفانه به دلیل غلبه تفکر اولیه او در تاریخ تفکر اسلامی که بر ضدیت با عقلانیت و فلسفه مبتنی است، امکان بروز جدی تر آن فراهم نشده است. همان گونه که گذشت هر متفکری که به اندیشه کلامی شریعت مدارانه نزدیک باشد، برداشت او از هستی و وجود خداوند آمیخته با نوعی تشخیص وجود و تمایز وجود واجب با وجود ممکن است و جمع این نوع اندیشه با وحدت وجود امکان پذیر نیست. همچنین هر اندیشمندی هر اندازه که به اندیشه فلسفی به ویژه فلسفه اشراقی و تفکر عرفانی تقرب داشته باشد، به برداشت اتحادی از هستی گرایش بیشتری خواهد داشت؛ زیرا اصولاً در تمامی اندیشه های عرفانی نوعی وحدت وجود نهفته است و اندیشه عرفانی بدون تفکر وحدت وجودی امکان تبیین هستی و خلقت را ندارد. حال ممکن است این نوع تضاد در اندیشه یک متفکر نیز مشاهده شود که نمونه آن در این مبحث امام محمد غزالی است.



کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه: مکارم شیرازی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ۳ ج، تهران: طرح نو.
۳. _____ (۱۳۷۰)، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران: امیرکبیر.
۴. الغزالی، ابوحامد محمد (۱۹۵۹)، القسطاس المستقیم، قَدَم له وذیلہ: الیسوعی، بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
۵. _____ (۱۹۶۴a)، مشکوة الأنوار، حققها وقَدَم لها: الدكتور ابوالعلا عفیفی، القاهرة: ادار القومیه للطباعه والنشر.
۶. _____ (۱۹۶۴b)، مشکوة الأنوار، تصحیح و تحقیق: ابوالعلا عفیفی، قاهره: دارالفهمیه لالطباعه.
۷. _____ (۱۹۷۱)، قواعد العقائد فی التوحید، مجموعه الرسائل الامام الغزالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. تامر، عارف (۱۹۸۷)، الغزالی بین الفلسفه والدين، لندن: ریاض الریس للکتب والنشر.
۹. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳)، فرار از مدرسه (درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی)، تهران: انجمن آثار ملی.
۱۰. شفائی، محسن (۱۳۵۴)، وحدت وجود، تهران: چاپخانه حیدری.
۱۱. عبادی، رضا و نسیم احمدی (۱۳۹۰)، علل تحول فکری در زندگی چهار اندیشمند ایرانی، ایران: چوگان.
۱۲. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۳۸)، اعترافات غزالی ترجمه: المنقذ من الضلال، ترجمه: زین الدین کیانی نژاد، بی جا.
۱۳. _____ (۱۳۶۳)، نور و ظلمت (ترجمه مشکوة الأنوار)، ترجمه: زین الدین کیانی نژاد، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۴. _____ (۱۳۶۳ الف)، تهافت الفلاسفه، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران: کتاب فروشی زوار.
۱۵. _____ (۱۳۶۳ ب)، مقاصد الفلاسفه، ترجمه: محمدخزائلی، تهران: امیرکبیر.
۱۶. _____ (۱۳۶۴)، مشکوة الأنوار، ترجمه: صادق آیینه‌وند، تهران: امیرکبیر.



۱۷. _____ (۱۳۹۱)، المنقذ من الضلال، ترجمه: مهدی کمپانی زارع، تهران: نگاه معاصر.
۱۸. میان محمد شریف (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر: نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
۱۹. ناماکورا، کوچیرو (۱۳۸۹)، غزالی پژوهی مجموعه مقالات: تهران: خانه کتاب.
20. Abrahamov, Binyamin (1993), "Al-Ghazali's Supreme Way To Know God," *stidia Islamica*, No 77.
21. Triger, Alexander (2002), "Monism And Monotheism in Al-Ghazali's Mishkat Al-anwar," *Journal of Quranic Studies*, Vol 9, No.1.
22. Watt, W. Montgomery (1949), "A Forgery in Al-Ghazali's Mishkat," *The journal of the Royal Asiatic Society Great Britain And Ireland*, No 1.
23. Keith Ward (1993), *Images of Eternity Concept of God in five Religious Tradition*, Oxford, England: One world.

