

تفکر نوافلاطونی و نمادگرایی نوریه در اندیشه ابوحامد محمد غزالی

مدخل

دو مشخصه نمایان، آثار ابوحامد محمد غزالی را از منظر ساختار محتوایی آنها متمایز می‌سازد. اگرچه نوشته‌های صحیح‌النسب او فاقد علم الاصطلاح فلسفی خالص است، اما زبان او به‌ویژه در آثار تصوفی‌اش با نمادگرایی نوریه نوافلاطونی آمیخته است. این ویژگی، آثار غزالی را از غالب آثار متعلق به ادب صوفیه پیش از او متفاوت می‌سازد. چنین ادعایی لزوماً به این معنی نیست که منابع عرفانی مقدم بر او در این زمینه خاص بر او موثر نیفتاده‌اند. دست یازیدن به پژوهشی منقدانه به خوبی مؤید این معنی تواند بود که غزالی اصولی از تفکر نوافلاطونی را بسط داده است که در فلاسفه مقدم بر او و تا حدودی در منابع شیعه اسمعیلی و احتمالاً اخوان الصفا به کار برده شده بودند.

به باور من دستیابی به جوهر معنوی تفکر غزالی بدون دریافت دستمایه‌های نوافلاطونی آن ناممکن است. علاوه بر شمول درونی تفکر او از این دستمایه‌ها، کارگیری او از نمادهای نوریه در بیان و توصیف بسیاری از موارد آموزه کلی او به‌نحو روشنی زبان او را در مباحثی چون علم و معرفت‌شناسی و سلوک، زبانی، نوافلاطونی ساخته است. پل پیوندی که او بین تجربه عاطفی دینی و تفکر عقلی - فلسفی استوار کرد به‌نحو نمایانی با تلاش پیوند دهنده‌ای که فیلسوفانی چون ابن‌سینا و دیگران مبذول داشتند متفاوت بود. غزالی تنها با توسل به زبانی نوافلاطونی توانست بر سختگیریهای متعصبانه دینی و اصول

جازم و غیر قابل انعطاف فلسفی فائق آید. غزالی در تصوف وسیله‌ای را یافت تا با توسل به آن اصولی از نوافلاطون‌گرایی را که با تعالیم رسمی دینی ناهماهنگ می‌نمود موجه سازد و در پی متحقق ساختن این مقصود این اصول را در جامه آیات قرآنی، احادیث و رموز لفظی پوشانید و به این ترتیب نظامی را پی ریخت که با آنچه که در آراء صوفیان متقدم یافت می‌شد متفاوت بود. اگر از منابع غیر مستقیم نوافلاطونی که بر غزالی موثر افتاده‌اند درگذریم، ارتباط مستقیم او با آراء یحیی نحوی اسکندرانی و انتقال بسیاری از آراء او به غزالی تأثر او از احکام و زبان نوافلاطونی‌ست. تأثر غزالی از شرح یحیی نحوی بر ارسطو و خاصه دلایل ردیه او بر مقوله «قدم عالم» از موارد صریح این تأثر است.

ابوحامد بن محمد بن طاوس احمد الطوسی الشافعی مشهور به غزالی، فقیه، فیلسوف، عارف، متکلم و صوفی بزرگ ایران در قرون پنجم و ششم هجری (۴۵۰-۵۰۵) بلاستحقاق یکی از نامداران بزرگ اندیشه در تاریخ بشری‌ست. اهمیت وی از منظر بخشی که ما در آئیم بیشتر از این وجه است که او به تحقیق یکی از نمایندگان مسلم مکتب نوافلاطونی در تفکر فلسفی و عرفانی به‌شمار می‌آید. تسجیل تمامی این ادعا به برآوردی کلی از جهان‌شناسی او و خاصه به مروری بر پاره‌ای موارد از نمادگرایی نوریه او نیازمند و متوقف است. اما پیشتر درنگی کوتاه بر سر فلوطین پایه‌گذار مکتب نوافلاطونی و جهان‌بینی او ضروری‌ست.

ساختار تکوین شناختی فلوطین

مؤسس نحله نوافلاطونی، آمونیوس ساکاس (Ammonius Saccas) استاد فلوطین (Plotinus) بود.^۱ وی در اندیشه تدارک فلسفه‌ای بود که از تلفیق آراء افلاطون و ارسطو فراهم آمده باشد. او اگرچه در حقیقت پایه‌گذار مکتبی با چنین خصیصه بود اما سازمان‌دهنده واقعی چنین نحله‌ای فلوطین به‌شمار می‌آید. فلوطین اصلاً مصری بود که به زبان یونانی تکلم می‌کرد و در فرهنگ یونانی پرورش یافته بود.^۲ جهان‌شناسی فلوطین علی‌الاصول متوجه بیان کاملی از واقعیت بود به‌طوری که برای هدایت یک زندگانی روحانی نیز مورد استفاده قرار گیرد. در چنین جهان‌شناسی‌ای که با مجموعه‌ای از نمادها و استعارات آمیخته است واقعیت، امر «واحد»ی تلقی می‌شد با سلسله مراتب منظم مشتمل بر «دو حرکت» یکی نزولی و دیگری صعودی. حرکت نخستین خلاقیتی‌ست ذاتی که از پرتو آن مربعه فوقانی مربعه تحتانی را ایجاد می‌کند و حرکت ثانی رجعتی‌ست که از ناحیه آن نفس به اصل الهی خود جذب و متصل می‌شود. اولی حرکتی‌ست از «وحدت» به «کثرت» و دومی حرکتی‌ست معکوس یعنی از «کثرت» به

«وحدت»^۳ نمادگرایی نوریة افلاطون به نحو صریحی در توصیفات جهان‌شناختی و سیر تحولی عالم خلق فلوطین متجلی‌ست. در رأس سلسله مراتبی که نظام فلسفی فلوطین را تشکیل می‌دهد «اصل» نخستینی وجود دارد که متعالی‌ست و فلوطین آن را «احد» می‌خواند. فلوطین را در توصیف این «اصل» متعالی باید از اصحاب «توقیف» خواند، زیرا که بنا به رای او «احد» برای هر فکر و هر وجودی‌ست. توصیف‌ناپذیر و غیر قابل درک است. درباره‌اش سخنی نیست (ناگفتنی‌ست). و درباره‌اش دانشی نیست (نادانستنی‌ست). آنچه که درباره «احد» می‌توان گفت این که «هست». آن که گفته می‌شود فراسوی جواهر است.^۴ نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی‌توان درباره «احد» حمل کرد. او «برتر از همه امور است»^۵. همه چیزها در علم او هست «بدین ترتیب «واحد» نمی‌تواند شیء موجودی باشد بلکه بر تمام موجودات مقدم است.»^۶ فلوطین بر مبنای این نظر که خدا اصل نهایی‌ست به حل معضل «کثرت» همت گماشت و نخست از این پیش‌فرض آغاز کرد که خدا نمی‌تواند خود را به اشیاء متناهی محدود کند، چنان که گویی آنها جزء او هستند، و نه می‌تواند عالم را با فعل آزاد اراده خویش بیافریند زیرا که آفرینش نوعی فعالیت است و نسبت دادن فعالیت به خدا خطاست. بنابراین فلوطین به استعاره «فیض» و «صدور» متوسل شد. اگرچه کل عالم وجود اساساً ناظر بر دو حرکت ایجادی‌ست که صعود و نزول مشخص آن است اما روند فعلی آفرینش بر بنیاد تثلیثی مشخص استوار است که تمامی بدنه جهان‌شناسی فلوطین بر آن مبتنی‌ست. در این ساختار به ترتیبی که تنها در ذهن ما وجه ترتب به خود می‌گیرد، «احد» «عقل کلی» و «نفس کلی» قرار دارد. صادر اول از «احد» فکر یا «عقل» است که شهود یا درک بیواسطه است، دارای یک متعلق دوجنبه‌ای، (الف:) واحد. (ب:) خودش. در عقل (یا نوس nous) مثل (صور کلیه) وجود دارند. نه تنها مثل طبقات بلکه همچنین مثل افراد، هر چند تمامی کثرت مثل به طور تقسیم‌ناپذیر در نوس یا عقل کلی منطوی‌ست. این که نوس خود جهان عقلاتی‌ست نکته‌ای‌ست که فلوطین بر آن اصرار می‌ورزید. بنابراین در نوس است که تعدد و کثرت ابتدا ظاهر می‌شود. زیرا که «واحد» فوق هر کثرتی‌ست، زیرا یک نوس است که هم «عاقل» است و هم «معقول». نوس، سرمدی و فوق زمان است، حالت خجسته و مبارک آن حالت اکتسابی نیست بلکه دارایی‌ای ابدی و ازلی‌ست. از نوس که زیبایی‌ست «نفس» صادر می‌شود که «مطابق» است با نفس عالم غیر جسمانی و تقسیم‌ناپذیر است، لیکن حلقه ارتباط بین عالم فوق محسوس و عالم محسوس است. فلوطین در این سلسله مراتب تکوین، دو «نفس» وضع کرد، یکی عالی و

یکی دانی. اولی به نوس نزدیکتر است و هیچ تماس مستقیمی با عالم مادی ندارد. دومی مولود نفس اولیه، نفس واقعی عالم پدیدارهاست. نفس کلی که اصل سوم تکوین‌شناسی فلوطین است، اصل حرکت و حیات است و جان جهان است. نفوس فردی انسانی از «نفس عالم» ناشی و صادر می‌شوند و مانند نفس کلی عالم باز به دو عنصر عالیتر و یک عنصر فروتر منقسم‌اند. زیر قلمرو نفس قلمرو عالم مادی است.^۶ تمامی صورتی که جهان عین و ذهن از آنها فراهم آمده است در مقام مقایسه با خیر مطلق و ذات «احد» اشباحی‌اند که درجه کمال آنها پایینتر است و خود از پرتو «نور» احد منور شده‌اند و از برکت حسن و جمال او «فیض» گرفته‌اند. «عقل کلی» و «نفس کلی» هر دو در نتیجه یک «انشاء» ذاتی و ضروری پدید آمده‌اند. نسبت میان احد و اقسام‌های دیگر را فلوطین به نسبت میان «خورشید» و «نور» آن تشبیه می‌کند. آنچه که در عالم شهادت و محسوسات است، در حقیقت «سایه»‌های آن معانی و حقایقی است که در عقل کلی وجود دارد. چون خدا «واحد» است، بدون کثرت یا تقسیمی در او، هیچ ثنویت جوهر و عرضی نمی‌تواند وجود داشته باشد. همه آنچه ما می‌توانیم بگوییم این است که «احد» هست، هر چند خدا در واقع فوق «وجود»، واحد، تقسیم‌ناپذیر، لایتغیر، سرمدی، بی‌گذشته و آینده، یک عین «خود دائم» و مستمر است. بنابراین هرچه که در عالم کثرات وجود دارد صادر از عقل کلی است که خود شهود یا درک بیواسطه است. لذا در نوس یا عقل کلی است که تعدد و کثرت ظاهر می‌شود. با این همه خدا همه‌جا حاضر است. او بیرون از هیچ کس نیست بلکه نسبت به همه حاضر است بدون آن که او «خود» در آنها وجود داشته باشد.^۸

یکی از موارد بارز نمادگرایی نوریه در تکوین‌شناسی فلوطین استفاده او از استعارات پیرامون افروز یا نور ظاهر [پرسیلامپسین] و اندرون افروز یا نور باطن [الامپسین] و تشبیه احد به خورشید است که منور می‌کند و خود کاهش نمی‌یابد. وی در «نه‌گانه‌ها» در بیست موضع استعاره «نور» را با تعابیر متفاوتی به کار می‌گیرد و از جمله بر طبق تصور خاص خود از فراگرد «صدور» که آن را همچون تشعشع نور می‌داند، نور را به این گونه تصویر می‌کند که از مرکز صادر می‌شود و پس از خروج به تدریج تارتر و تاریکتر می‌گردد. او همین تعبیر را حتی در مورد جهان ماده نیز به کار می‌گیرد. به باور او ماده در نهایت از واحد صادر می‌گردد اما خود و در پایینترین حد خود نازل‌ترین مرحله جهان را تشکیل می‌دهد. با این همه تا آن‌جا که از «نور» صورت منور است و در ترکیب اشیاء مادی دخالت دارد نمی‌توان گفت که تاریکی کامل است.

م
ر
را
«
د
بل
ت
نه
د
ب
بر
ت
نان
پند
این
بر
بر
ت
عقل
د یا
در
مثل
ت
زید
هر
ی و
بدی
نفس
عالم
ال و

بنابراین ماده تا اندازه‌ای به سبب صورت‌پذیری‌اش منور است. فلوطین هنگامی که درباره خدا می‌اندیشد این فکر را القا می‌کند که در این هنگام فاعل فکر از متعلق فکر جداست، اما در اتحاد خلسه‌آمیز چنین جدایی وجود ندارد. در آن‌جا انسان هم خدا وهم خود را چنان که در ملکوت می‌توان دید می‌بیند، خود را درخشان و سرشار از «نور» عقلاتی می‌بیند یا بهتر بگوییم با این «نور» در خلوص آن «یگانه» می‌شود.

نظریه سلوک روحانی فلوطین نقطه اهرمی و مرکزی نفوذی‌ست که بر تصوف اسلامی به‌طور اعم و بر غزالی به‌خصوص اعمال شده است. پیشتر گفتیم که به باور فلوطین که افلاطون نیز آن را به کار برده است، وجود منیر و وجود مستنیر هر دو یک وجودند. بنا بر این تشبیه می‌توان نوس یا عقل کلی را نوری دانست که ذات احد در پرتو آن خویشتن را می‌بیند. برای ما میسر است بر نفس الهی که به سبب خودسری آن را فراموش کرده‌ایم معرفت حاصل کنیم. برای حصول معرفت به نفس الهی باید در نفس خویشتن هنگامی که پیش از هر زمانی به خدا شبیه است سیر کنیم، باید جسم را و آن پاره از روح را که با جسم در آمیخته است و «امیال شهوانی» و این قبیل بیهودگیها را رها کنیم. آنچه پس از اینها بر جای می‌ماند تصویری‌ست از «عقل الهی». «آنان که به شوق و جذبه الهی مسخر و ملهم‌اند لا اقل به این امر آگاهند که وجودی عظیم در درون خود دارند، هر چند نمی‌دانند که آن وجود چیست. هنگامی که روح خود را پاک و صافی سازیم به جانب باری تعالی روی می‌آوریم و بر نفس الهی که در درون ماست معرفت حاصل می‌کنیم. هنگامی که روح ناگهان «منور» می‌گردد، می‌دانیم که وصال دست داده است. این «نور» تجلی وجود باری تعالی‌ست. ما حضور او را باور می‌کنیم. «نور» دلیل حضور اوست. پس روح تا هنگامی که کسب نور نکرده باشد به دیدار جمال الهی ناائل نگشته و هنگامی که «منور» گشت به وصال مطلوب خود رسیده است و مطلوب حقیقی روح کسب «نور» و دیدار جمال حق است که منور به نور خویشتن است و نور اوست که سبب «دیدار» می‌شود. زیرا که روح از او نور می‌گیرد و او را می‌بیند، چنان که نور خورشید که ما را قادر به دیدن خورشید می‌سازد.»^۱

تکرین‌شناسی غزالی

زمانی که غزالی از ذات خداوند سخن می‌گوید گویی فلوطینی‌ست که به عربی نوشته است. خدای غزالی نیز «یگانه» ای‌ست که

ذات او را جز به حسن استماع و با حضور دل ادراک نتوان کرد... از شریک و نظیر و همتا و ناهمتا منزّه و قدم و ازلیت او از بدایت و اولیت

میراست و استمرار وجود و ابدیت او از نهایت و آخریت معری، قیوم بی انقطاع و دایم بی انصرام است او جسم صورت کرده و جوهر در حد آمده و اندازه گرفته نیست و به هیچ وجهی از وجوه اجسام را نماند. به گذشتن مدت‌ها و انقراض مهلت‌ها سپری نشود، بل اول و آخر و ظاهر و باطن است. هیچ موجودی بدو نماند. به کمیت و مقدار محدود نشود و جهات و اقطار به وی محیط نگردد. او فوق عرش است و فوق همه چیز تا حد ثری... مع ذلک به هر موجودی نزدیک است و بر همه چیزها گواه است. چه نزدیکی او نزدیکی اجسام را نماند، چنان که ذات او ذات اجسام را نماند و او در چیزی حلول نکند و چیزی در او حلول نکند و متعالی‌ست از آنچه مکانی وی را در برگیرد، چنان که متقدس است از آنچه در زمانی محدود باشد و مقدس است از تغییر و انتقال. او خداوند ملک و ملکوت و عزت و جبروت است.»^۱

انتقال از توصیف ذات به بیان «صفات» لزوماً اشتغالی بود که غزالی نیز چون هر فیلسوف و متکلم الهی دیگری نمی‌توانست از آن پرهیز کند. مبادرت به این امر غزالی را بار دیگر به‌نحو روشنی با سنت فلسفی مسیحیت نوافلاطونی و قول تثلیث صفاتی آن و در نهایت با نحله متأخر مکتب نوافلاطونی پیوند داد. مقولهٔ یگانگی ذات و صفات از دیرگاه و به‌ویژه از طریق آثار ایریانوس (Irenaeus) به حوزه‌های فلسفی - کلامی مسیحیت راه یافته بود. قول حاکم بر این حوزه‌ها خلاف باوری که به‌جدایی «احد» و «لوگوس» (logos) در روند تکوین باورداشت و به دومی ایجاد جسمانی نسبت می‌داد بر این مختار بود که «عقل» یا «علم» تجلی و درخشش «نور» ابدی‌ست و بنابراین آن خود در ذات خداوند قدیم است.»

از نیمهٔ اول قرن دوم هجری در جهان اسلام نیز این اعتقاد به‌وجود آمد که بعضی از الفاظی که برای بیان صفات خدا در قرآن آمده نمایندهٔ وجودهایی غیر جسمانی‌ست که از ازل در خدا وجود داشته است. ولی همان‌طور که ولفسون (Wolfson) نیز توضیح می‌دهد ظهور این اعتقاد در آن زمان تنها بر مبنای نفوذی خارجی می‌تواند توجیه شود. در ارتباط با موضوع ما هر دو بحث، یعنی قدیم بودن صفات جلال به‌ویژه سه‌تای آنها در البیات غزالی اعم از این که مستقیم یا غیر مستقیم از طریق محافل یا منابع مسیحی صورت پذیرفته باشد مآلاً اساسی نوافلاطونی دارد. درست است که غزالی به‌ویژه در احیاء العلوم ده صفت از صفات خداوند را شماره می‌کند و از این اشاره نیز در نمی‌گذرد

که «همه آنها» قدیم‌اند ولی تأملی نه چندان باریک عیان می‌کند که هفت صفت از آن میان به نحوی به صفات دیگر قابل تحویل‌اند، و تنها بر سه صفت یعنی قدرت و علم و کلام به مثابه صفاتی قدیم و ازلاً موجود در ذات خداوند تصریح می‌شود. به این معنی علم او قدیم است و همیشه عالم بوده است به ذات و صفات خود و بدانچه احداث خواست کرد از مخلوقات و چون مخلوقات حادث شد علمی بدان مخلوقات در ذات او حادث نگشت بل به علمی ازلی آن مخلوقات وی را منکشف شد... ارادت او قدیم است و آن در قدیم متعلق بوده است به احداث حادثات... او متکلم است به کلام و آن صفتیست قایم به ذات او... کلام او که به نفس قایم است قدیم است.^{۱۲}

تصریح غزالی بر صفات ذاتیه سه‌گانه در کیمیای سعادت روشتر است. در آن جا وی مشخصاً به تبعیت از پروکلوس تنها از سه صفت ذاتی یعنی قدرت و علم و اراده نام می‌برد و توضیحی که از سمع و بصر به عمل می‌آورد در حقیقت توضیح تفصیلی از خصوصیات علم است.^{۱۳}

با چنین رویکردی به بحث از خداوند، غزالی به پی‌ریزی ساختار جهان‌شناسی خویش آغاز می‌کند. وی در این کار گستره وسیعی از مسائل اساسی نظیر انسان، عقل، روح، نفس، تن، قرآن و تفسیر آن، فقه‌الدین، فقه‌الدنیا، امر، وحی، دنیا و آخرت را موضوع بحث قرار می‌دهد. به‌طور کلی جهان‌شناسی غزالی واجد ساختاری دومرتبه‌ای است. مقام نازل این ساختار عالم ملک و شهاده است که او غالباً آن را عالم خلق یا عالم حس عنوان می‌دهد. قصد غزالی از این عالم عموماً جهان مادی است که مشعر درک آن حواس است و عرصه کون و فساد تلقی می‌گردد و به همین اعتبار واجد وجود واقعی نیست. مقام مقابل این عالم، عالم ملکوت یا «عالم الغیب» یا «عالم امر» است که حاوی جهان ابدی است. چنین عالمی مشمول تغییر نیست و همان است که واجد وجود حقیقی است. عرصه بینابینی نیز در این ساختار وجود دارد که عالم جبروت است که غزالی گذرا به آن اشاره می‌کند و توجهی جدی به آن به عمل نمی‌آورد.^{۱۴} هر دو جهان ملک و ملکوت به نحو صریحی با جهان سایه‌ها و مثل افلاطونی پیوند دارند، طرفه آن که تفکر افلاطونی مربوط به رابطه بین دو عالم عیناً در غزالی منعکس است. تعبیری که غزالی در مشکاة الانوار از رابطه عالم ملک با عالم ملکوت به عمل می‌آورد به‌وجه مشخصی یادآور جهان‌شناسی فلوطینی و البته افلاطونی است. در آن تعبیر علی‌الاصول دو عالم است: عالم امر و عالم خلق، عالم روحانی و عالم جسمانی، عالم حسی و عالم عقلی،

عالم علوی و عالم سفلی. رابطه این دو عالم که بسته به عرصه‌ای که از آن گفتگو می‌شود نامهای متفاوت می‌گیرد معمولاً به این نحو بیان می‌شود که هر دو عالم با یکدیگر از مطابقه‌ای برخوردارند و عالم سفلی در قیاس با عالم علوی نسخه‌ای از آن عالم است. تقدیر انسانی چنین است تا جهد کند و از عالم سفلی که حواس مشعر درک آن است برگردد و به مقام عالم علوی که جهان مثل است به قصد چشیدن طعم حقیقت واصل شود. تبییناتی که غزالی از عالم علوی به عمل می‌آورد حاوی تعبیری باطنی‌ست و توضیح می‌دهد که بیان آن عالم و رابطه‌اش با جهان ما بخشی از علم باطنی یا مکاشفه است. نخستین وجه از تکوین‌شناسی غزالی در اجزاء انجام پذیرفته است ولی من مطلوب‌تر می‌دانم که به این مقوله به تعبیری پردازم که در مشکاة آمده است. زیرا در این تعبیر چه از نظر جزئیات و چه از لحاظ زمانی دقیقتر و متأخرتر است و آب و هوای نوافلاطونی در آن محسوستر و صریحتر می‌نماید. در این تعبیر که غزالی ضمن آن تنها با دو عالم اصلی سر و کار دارد تبیینات متعددی از رابطه بین این دو عالم به عمل آمده است. غزالی این ارتباط را با رابطه بین هر پدیده معینی از عالم سفلی با پدیده معینی از عالم علوی هنگامی که سیر از اولی به دومی به وجه «ترقی» است، یا رابطه‌های بین آنچه که «نزدیک» است به آن که «دور» است و هنگامی که سیر از نخستین به دومین به وجه «سفر» است مقایسه می‌کند. در این مقطع از ریخت‌شناسی تکوین است که غزالی نیز چون فلوطین نه تنها عالم را به «دو مرتبه» امر و خلق تقسیم می‌کند بلکه مدار تحرک وجودی عالم را نیز به دو حرکت «ترقی» و «سفر» یا دو حرکت اقبالی و ادباری متوقف می‌سازد.

اول چیزی که حق تعالی بیافرید عقل [نور] است. پس وی را فرمود پیش آی. پیش آمد و گفت باز پس شو. باز پس شد. پس فرمود که به عزت و جلال من که هیچ خلقی گرامی‌تر از تو نباشد.^{۱۵}

عالم خلق عالم سایه‌هاست و چیزی جز انعکاس عالم امر یا ملکوت نیست. آدمی بدون آن که حیات سایه‌ای خویش را درک کند در سایه زندگی می‌کند و این حقیقتی‌ست که پیامبر از طریق مجاز آن را توصیف کرده است، لذا آن که طالب معرفت حقیقی نسبت به حقیقت است باید وجوه تقریب بین مجاز و حقیقت را دریابد و این نه با مشعر عقل بلکه با مشعر دل تحقق پذیر است.^{۱۶} مفهوم حقیقت و مجاز مفهومی کلیدی برای فهم بسیاری از افکار در آثار غزالی بخصوص در رویکرد او به قرآن است. به باور او مضامین قرآن از نوع مفاهیمی‌ست که به عالم علوی یا عالم ملکوت متعلق است و از طریق مجاز و زبانی که به جهان زمینی متعلق است توسط پیامبر به انسان عرضه شده

است. زبان قرآن چون هر زبان تمثیلی دیگری، به آدمی بسته به قابلیت او مدد می‌کند تا معنای باطنی و واقعی آن را دریابد. به این تعبیر قرآن شبیه یک «رؤیا» است و تبیین و تأویل معنای حقیقی آن شبیه تأویلی است که درباره رؤیاها به عمل می‌آید. غزالی تلاش گسترده‌ای مبذول می‌دارد تا این نکته را تصریح کند که با وجود اهمیت درک باطن قرآن نباید معنای ظاهر آن را نادیده گرفت. زیرا که در حقیقت این دو وجه معنایی قرآن مکمل یکدیگرند و هر دو با هم عامل هدایت بر فهم جامع معنای قرآن کریم‌اند.

عقاید فوق که در موار متعددی در آثار غزالی و از جمله در مشکوة و احیاء بیان شده‌اند به‌نحوروشنی از آثار صوفیه و همچنین منابع فلسفی مقدم بر او متاثرند با این همه از رویکردی که با آن هر دو مرجع متفاوت است تهی نیستند. می‌دانیم که میراث فلسفی ارسطو به اهمیت معرفت‌شناختی رؤیا پی‌باور است و این مقابل با قولی است که ادب صوفیه بر آن است. غزالی به‌دفعات اهمیت رؤیا و خاصه قدر مکاشفه پیشیابانه تجربه عرفانی را یادآور می‌شود و در این باب با منحصر ساختن ابزار معرفت به عقل ارسطویی به‌ستیز بر می‌خیزد. از این طریق است که او به «بیداری» در خواب از طریق رؤیا و اهمیت آن برای معرفت به حقیقت بهایی بسیار می‌بخشد. «مردم در این جهان در خواب‌اند و وقتی که مُردند بیدار و آگاه می‌گردند.»^{۱۷} تمامی این تعبیر باوری افلاطونی و در وجه توضیح شده‌اش رویکردی نوافلاطونی است، باوری که با همان عبارات غزالی توسط اورویدس (Euripides) به‌نقل از سقراط در «گورجیاس» افلاطون نقل می‌شود. رابطه رمز و رؤیا و تشابه دو عالم کبیر و صغیر اساس تأویل غزالی را در مشکاة تشکیل می‌دهد که در آن وی به تأویل آیه نور از سوره نور پرداخته است. نظریه غزالی درباره طبیعت رمز همچنان که گفتم بر فرض وجود موازات تام میان عالم شهادت و عالم غیب است: عالم جسمانی و عالم روحانی. بنابراین فرض هر چیزی که در عالم شهادت وجود دارد رمز یا (مثال) چیزی است از عالم ملکوت، و عالم شهادت نردبانی است به سوی عالم غیب و اگر نه چنین بود معرفت ما به عالم علوی ناممکن و سفر به حضرت ربوبیت و قرب خداوند دشوار بود. خداوند تنها کسی است که او را هیچ مثالی نیست زیرا که شرط مماثل و مطابقه به‌هیچ وجه درباره خداوند امکان پیدا نمی‌کند و هیچ چیزی با او مطابق و مماثل نیست. پس چون کار چنین است واجب است که الفاظ تمثیل وارده در قرآن را به‌مثابه کلیدهای اسرار غیب بشمریم و آنها را تأویل کنیم.^{۱۸} سخن غزالی راجع به این که الفاظ تمثیل وارده در قرآن را باید مفاتیح اسرار غیب بشمریم و آنها را تأویل کنیم، همان‌طور که رمزهای رؤیا را تأویل می‌کنیم متضمن این نکته نیز هست که متن قرآن شباهتی به

متن رؤیا دارد و به همین اعتبار متضمن رویگردانی او از ادب فلسفی ارسطویی و تأثر از میراث افلاطونی نیز هست. تأکید غزالی بر رؤیا و زبان رمزی آن به مثابه کلیدی برای درک حقیقت دقیقاً با زبانی به سیاق افلاطون به نحو فاخری در منتقد به عمل آمده است:

نفس اندکی در جواب این اشکال متوقف گشت و آن را به عالم خواب تأیید نمود و گفت: آیا نمی بینی که تو در خواب به اموری اعتقاد پیدا می کنی و احوالی را خیال می نمایی و از برای آنها وجود و حقیقتی قائل می شوی و در آن حالت هیچ گونه شکمی درباره آنها نمی نمایی. ولی وقتی که بیدار شدی، آگاه می گردی که از برای آن معتقدات و پندارهای تو اصلی نبوده و وجود واقعی نداشته اند. پس به چیزی می توانی ایمن باشی از این که تمامی آن چیزهایی که در بیداری به وسیله حس یا عقل به آن اعتقاد پیدا کرده ای فقط نسبت به عالم خواب تو حق باشد و ممکن است حالت دیگری برایت ایجاد شود که نسبت آن به بیداری تو مانند نسبت بیداریت به حالت خواب باشد و بیداری نسبت به آن حالت خوابی بوده باشد. و وقتی آن حال برایت پیدا شود یقین حاصل می کنی که کلیه آن اموری که به عقل خود تصور نموده ای پندارهایی بیش نبوده و نتیجه ای از آنها حاصل نخواهد شد و شاید آن حالت همان حالتی باشد که صوفیه آن را حالت خود می دانند. زیرا آنان می پندارند که وقتی که از خود بیخبر شدند و در کیفیات نفسانی فرو رفتند عوالم و احوالی را مشاهده می کنند که با عوالم عقلیه توافق و تناسبی ندارد. یا شاید آن حالت، مرگ باشد چنان که رسول خدا (ص) فرموده که مردم خوابند و وقتی که مردند بیدار و آگاه می گردند. پس شاید زندگانی دنیا خوابی باشد نسبت به عالم آخرت و هنگامی که انسان مرد، اشیاء و حقایق برایش روشن و آشکار می شود برخلاف آنچه را که اکنون مشاهده می نماید و آن وقت است که به او گفته می شود که ای بشر تو از این جهان غافل بودی پس ما پرده از پیش چشم تو برداشتیم و امروز دیده های تو تیز گردیده است.^{۱۱}

از موارد دیگر تکوین شناسی غزالی رابطه بین کالبد جسمانی انسان و نفس است. او نیز چون بسیاری دیگر انسان را عالم صغیری می داند و معتقد است که آدمی از اجزایی فراهم آمده که از سه عالم ملکوت و ملک و جبروت اخذ شده است و یا به بیانی دیگر از سه جزوی فراهم آمده که هر یک از آنها با سه عالم فوق الذکر در موازنه است.

بدن انسان چون جهان جسمانی است و به همین اعتبار موقت، و واجد سرشتی سایه‌ای و تبعی است. دل او چون عالم ملکوت و در حقیقت برآمده از آن است و به همین سبب ابدی است و امیال و عواطف بشری که در سینه و بین دل و تن قرار دارند، جهانی میانی است. لزومی به تکرار ندارد که این توصیف نیز عناصری آشکار از باور افلاطونی و نوافلاطونی در خود دارد. غزالی نیز چون فلوطین به‌طور کلی ساختار تکوین‌شناسی خویش را در دو مقام پی می‌ریزد. مقام نخست که به عالم ملکوت منحصر می‌شود خود عالمی دو «مرتبه» ای است مرکب از عالم امر و عالم خلق. مقام دوم که عالم ملک یا خلق است خود به مثالی مبتنی است که ملکوت و ملک و جبروت را شامل است.

برای غزالی نیز چون فلوطین جهان وحدانی تکوین پیش از ظهور کثرات چیزی جز «امر» که ناشناختنی است و «خلق» که فعل مطلق صادر از محضر «امر» است نیست. در مرحله تشعب آفرینش به واسطه اراده فعاله الهی است که لزوماً ساختار تکوین وجه‌های تثلیثی می‌گیرد، اگر چه در اجزاء سه‌گانه آن نیز چون آنچه که در اجزاء ثلاثة تکوین‌شناسی فلوطین است هر جزیی بسته به این که وجه قریش به احد و یگانه است یا به

هویت خود واجد دو مرتبه وجودی است. اگر چه «تورا که آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند، یکی این کالبد ظاهر که آن را تن گویند و یکی معنی باطن که آن را نفس گویند و حال گویند و دل گویند»^۲ مع الوصف در توصیف همین تنبیت اولیه بدین گونه تأکید می‌شود که

دو روح است یکی از جنس روح حیوانات و ما آن را روح حیوانی نام کنیم و یکی از جنس روح ملائکه و ما آن را روح انسانی نام کنیم.^۱

چنین توصیف مکرر تنبیت در واقع بیان موازنه‌ای است که بین وجه علیای تکوین با عالم ملکوت وجود دارد. طرفه آن که زمانی که چهارچوب بندی جزیی و تفصیلی تکوین در عالم خلق پی نهاده می‌شود هر جزو از دو جزو آن مقام علوی را سه جزو است و ناشی از خصیصه تکثری عالم کثرات است:

بدان که چون نظر کنی اندر تفصیل دنیا بدانی که دنیا عبارت است از سه چیز: یکی اعیان چیزها که بر روی زمین آفریده‌اند چون نبات و حیوان و معادن، و معادن چون مس و برنج و آهن، و چنان که اصل دنیا سه چیز است، طعام و لباس و مسکن، اصل صناعت که ضرورت آدمی است نیز سه چیز است: برزگری و جولایی و بنایی و این همه را به آلات حاجت افتاد از

چوب و آهن و پوست. پس آهنگر و درودگر و خراز پیدا آمد. پس میان ایشان معاملتی پدید آمد که از آن خصوصتها برخاست که هر یکی به حق خودش یکی صناعت سیاست و سلطنت، دیگر صناعت قضا و حکومت دیگر فقه که بدان قانون وساطت میان خلق بدانند.^{۱۲}

به همان معنی که عالم نفس برای فلوپین عرصه علیای هستی و وجود انسان نزدیکترین مخلوق در جریان فیض با «احد» است، برای غزالی نیز نفس که معنای حقه و حقیقه «تویی» انسان است، مظهر ظهور و تجلی خداوند است. در این عرصه از هستی انسانی و توصیف آن است که غزالی به تعبیری آشکارا نوافلاطونی نزدیک می‌شود. در این باب او نیز در مقام تقریب ذهن به معنای نفس سخن از چگونگی مرگ به میان می‌آورد تا مگر تفاوت وجودی دو نوع روح یا نفسی را که در آدمیست توضیح دهد.

اما مرگ آدمی بر وجه دیگر است. چه وی را این روح حیوانی هست و روح دیگر است که ما آن را روح انسانی گوئیم و دل نام کردیم و معرفت حق — عزوجل — در وی فرود آید: چنان که حق — عزوجل — قسمت نپذیرد و یکیست، محل معرفت «یکی» هم یکی باشد و قسمت نپذیرد. پس فتیله و آتش چراغ و نور چراغ هر سه تقدیر کن، فتیله چون قالب دل و آتش چراغ مثل روح حیوانی و نور چراغ مثل روح انسانیست. و چنان که نور چراغ لطیف‌تر از چراغ بود و گویی به وی اشارت نتوان کرد، روح انسانی لطیف است به اضافه با روح حیوانی و وی اشارت پذیر نیست و این مثال راست بود. چون از روی لطافت نظر کنی لکن از وجهی راست نیست: که نور چراغ تبع چراغ است و فرع وی و چون چراغ باطل شود وی باطل شود و روح انسانی تبع روح حیوانی نیست بلکه اصل وی است و به باطل شدن وی باطل نشود... پس بدان که حقیقت «تویی» تو... آن روح انسانی است... و آن از این عالم نیست بلکه از عالم علویست و از جواهر ملائکه است و آن که حق — عزوجل — گفت: انی خالق بشرأ من طین فاذا سوته و نفخت فیہ من روحی، اشارت به اختلاف این دو عالم روح است. پس شناختن نفس خود کلید معرفت حق است و کلید معرفت آخرت است.^{۱۳}

چنین توضیحی نباید موهم این گمان شود که نفس در ریخت‌شناسی تکوین غزالی جانشین علی‌الاطلاق احد یگانه‌ایست که به توصیف در نمی‌آید. اگرچه نفس از منظر وجودشناسی، مظهر و تجلی الهیست، مع‌الوصف در این خصیصه که مخلوق است

نمی‌تواند با تمامیت وحدانی خداوند یکی گرفته شود. نفس عالمی میان عالم الهی و عالم مادی است و لذا نه صرفاً جاویدان و نه صرفاً مقید به زمان است بلکه از هر دوی اینها نصیبی برده است. در توضیح از این خصیصه است که غزالی بعینه آموزه‌ای را در توصیف نفس تکرار می‌کند که چه از لحاظ مضمون و چه از لحاظ زبان، فلوطینی است و به نحو روشنی نخستین تجلیات «نمادگرایی نوریه» او در آن انعکاس می‌یابد:

نفس آینه‌ای است که با «نور» الهی روشن شده و صفات و حتی ذات خدا در آن منعکس است. آدمی از ذات خویش هستی ذات حق بشناسد و از صفات خودش صفات حق بشناسد.^{۲۶}

نفس یک اصل روحانی و معنوی است که خود دارای حیات است، به جسم و بدن حیات می‌بخشد و بدن انسان تابع نفس و جان است.^{۲۷}

و جز این عامل معرفت حقیقی به خداوند است.

و این به تأثیر طاعتها بود در دل و این را در نیاید مگر کسی که احوال نفس خود را در اوقات مواظبت بر عبادت و تجرد به حضور دل مراقبت نماید... و تعلق اعمال به اعتناها و دلها... از جنس تعلق ملک به ملکوت است و به ملک عالم شهاده را می‌خواهیم... و به ملکوت عالم غیب را که به «نور» بصیرت دریافته شود و دل از عالم ملکوت است و اعضاء و عملهای آن از عالم ملک.^{۲۸}

تقرب نفس به حق و نیل آن به معرفت الهی که از راه «تحقق امکانات روحی و معنوی حاصل می‌شود» و انسان به مراد حقیقی خود فایز می‌شود»^{۲۹} ناظر بر طی طریق و سلوکی است که فلوطین نخستین آموزگار آن بود. سلوک الی الله که غایت قصوای آموزه غزالی در جهت قرب به محضر احدیت است، نردبان بلندی است که علم مکاشفه آن را استوار می‌سازد و همان است که سالک واقعی تنها ضمن برخورداری از آن امکان چنان قربتی را می‌یابد.

ما علم مکاشفه آن می‌خواهیم که پرده برخیزد تا حق صریح در این کارها روشن شود. روشن شدنی که چون معاینه بود که در آن هیچ شک نماند و این در گوهر مردم ممکن است. اگر نه آتشی که که بر آینه دل زنگ پلیدیهای دنیا بر هم نشسته است، و معنی عالم آخرت علم است به کیفیت زدودن این آینه از پلیدیها که حجاب است از حق تعالی، از دانستن صفات و افعال وی و پاکیزه کردن و صافی گردانیدن آن به باز بودن از شهوات

باشد.^{۲۸}

فلوطین و غزالی هماهنگ و یک‌زبان اگرچه جهان ناسوتی را سایه عالم ازلی ملکوت تلقی می‌کنند و هنگامه مرگ را زمان گشوده شدن روزن واقعی معرفت به حقیقت می‌شناسند ولی این قول را مانع امکان تحقق «کشف» در این عالم نمی‌دانند، هرچند آن را بر شرایطی از سلوک ناظر می‌سازند. هر دو فرزانه به این باور تأکید می‌آورند که توسل به مکاشفه در بیداری طریق یگانه و متعالی‌ای است که سالک با دست آویختن بر آن به‌چنین مرحله‌ای از اتحاد پس از پالاییدن جان از آلودگیهای این جهانی به آن نائل می‌آید. فلوطین در روان‌شناسی خود برای نفس سه جزو قایل است، عالیترین اینها ناآلوده یا ماده است. برای او نخستین مرحله عروج نفس که تحت انگیزش ارس [eros = عشق، حُب] صورت می‌گیرد عبارت است از تطهیر و تزکیه، یعنی عمل تصفیه و پالایش که بدان وسیله انسانی خود را از قلمرو حکومت بدن و حواس آزاد می‌کند. اما یک مرحله عالیتر نفس را به ورای فکر و استدلال و به مرحله اتحاد با نوس می‌برد. اما همه این مراحل فقط تمهیدی برای مرحله نهایی است که ضمن آن اتحاد عرفانی با خدا یا احد در خلسه‌ای که خصلت آن فقدان هرگونه ثنوت است تحقق می‌یابد. به باور فلوطین چنین اتحاد خلسه‌آمیزی تا آن‌جا که با این زندگی سر و کار دارد کوتاه مدت است اما در حالت آینده، یعنی هنگامی که از مانع تن خلاص و آزاد شدیم مشتاق برخورداری کامل و دائم آنیم و [نفس] دوباره از دیدار فرو می‌افتد. اما همین که فضیلتی را که در او هست دوباره پیدا کند و دوباره خود را در کمال تابناکی ببیند باز سبکبار خواهد شد و از آن‌جا از طریق حکمت به عالم اعلی عروج می‌کند، وارستگی و رهایی از چیزی بیگانه و زمینی، حیاتی فوق لذت زمینی، پروازی از خوشتن تنها به بی‌همتا. غزالی نیز همین معنی را پی می‌گیرد. او نیز چون فلوطین و اما مستند بر مضامینی از «کتاب» و «سنت» ضمن «خوابگونه» تلقی کردن عالم ملک و در قیاس با بیداری پس از مرگ به تصریح هشدار می‌دهد:

گمان مبر که روزن دل به ملکوت بی‌خواب و بی‌مرگ گشاده نگردد که چنین نیست. بلکه اگر در بیداری کسی خوشتن را ریاضت کند و دل را از دست غضب و شهوت و اخلاق بد و بایست این جهان بیرون کند و جای خالی بنشیند و چشم فراز کند و حواس معطل کند و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد... تا چنان شود که از خوشتن بیخبر شود و از همه عالم بیخبر شود و از هیچ چیز خبر ندارد مگر از خدای عزوجل، چون چنین شود

اگرچه بیدار بود آن روزن گشاده شود و آنچه در خواب بینند دیگران، وی در بیداری بیند و ارواح فرشتگان در صورت‌های نیکووی را پدیدار آید.^{۱۸}

تلاش غزالی در جهت توصیف صفت علمی که «مکاشفه» غایت آن است او را به نحو مستقیمی به درون عالم نوافلاطونی هدایت می‌کند. علم مکاشفه که به باور غزالی: «دوستانان دنیا» و «مصران بر هوی» به آن نائل نمی‌آیند و تنها از آن «صدیقان» و «مقربان» است، «نوری» است که در «دل» پیدا آید، چون از صفات نکوهیده پاک شود و بدان «نور» روشن گردد کارهایی که نامهای آن شنیده باشد و آن را معنیهای مجمل ناروشن توهم کرده، تا به حدی که حاصل شود وی را معرفت حقیقی به ذات حق تعالی و صفات تامات و افعال او و حکمت او در آفریدن آخرت و دنیا.^{۱۹}

و جای دیگر

آن نوری است که بر نفس مشرق می‌شود و بر آمدن صبح و آغاز اشراق او نزدیک سن تمیز باشد و همیشه در نماند بود و به تدریجی پوشیده، نمای او زیادت می‌شود تا در چهل سالگی به کمال رسد. و مثالی روشنایی صبح است که اوایل او چنان پوشیده باشد که دریافت آن دشوار بود. پس به تدریج زیادت می‌شود و تا به طلوع قرص خورشید کمال پذیرد.^{۲۰}

نمادگرایی نوری

نمادگرایی نوریه بدان گونه که مواردی از آن را در سطور پیش یافتیم در تمامی بدنه آموزه غزالی یکی از ویژگیهای درخشان اندیشه اوست. به این اعتبار به جرأت می‌توان گفت که یکی از عناصر نوافلاطونی که غزالی به قصد تعبیر معضلات معرفت‌شناسی خویش به عارت گرفته و آن را زبان و وجه‌ای قرآنی بخشیده و علم سلوک خویش را با آن آراسته است، «نماد نور» است.

نمادگرایی نوریه غزالی نه تنها از این لحاظ که به وجهی یادآور فرهنگ و حکمت نوریه ایرانی است، و هم نه از این لحاظ که فصل مقدم حکمت اشراق سهروردی به شمار می‌آید، بلکه از این منظر که اساساً در شکل بخشی ساخت «نمادگرایانه» تفکر او نقش اهرمی ایفا کرده است اساسی است. تحقیق از تمامی مواردی که غزالی به نحوی در توصیف از مسائل جهان‌شناسی خود به اصطلاح «نور» توسل جسته است کاری کلان و زمان گیر است. لذا من در فرصت پائینی این نوشتار به قصد افتتاح چنین بحثی تنها بر سر چند عبارت از او نظیر «هوالله نور»، «شرح الصدر و قذف النور»، «القرآن نور» و

«نورالهدایه» درنگ می‌کنم.^{۲۲}

این که قصد غزالی از نور، تبیینی تأویلی از آن است به‌خوبی مؤید این دقیقه است که معنایی را که او به این اصطلاح بار می‌کند معنای شایع و ظاهر آن نیست، بلکه او ورای معنای ظاهر آن، رمزی را در چهره نور می‌بیند که کل عالم غیب و شهاده را به‌وجهی شامل است: رمزی که حقیقت فی‌نفسه آن به‌ذات جلیل خداوند معلق است. زمانی که غزالی در توصیف خداوند عبارت «هو الله النور» را به‌کار می‌برد به‌روشنی در مقام توضیح از این معنی برمی‌آید:

اگر نور جز این نور محسوس نبودی که شعاعی دارد، حق تعالی قرآن را و رسول را نور نگفتی و انزلنا علیکم نوراً مبیناً هیچ معنی نداشتی و نگفتی الله نور السموات والارض.^{۲۳}

پس نور عبارت از چیزی است که نه تنها خود را می‌نمایاند بلکه دیدار چیزهای دیگر نیز توسط آن ممکن می‌گردد. از همین لحاظ است که عقل را نور می‌گویند.

عقل را نیز بدان نور گویند که وی را بتوان دید به‌چشم دل و دیگر چیزها به‌وی بتوان دید و او خود نیز بیند.^{۲۴}

شرح مفصل این تأویل را غزالی در عبارت «شرح الصدر و قذف النور» می‌آورد. هر دو بند این عبارت که در آثار غزالی به‌وجه ترکیب با به‌صورت مجزا به‌دفعات آمده است به‌نحو صریحی با مفاهیم مشخص نوافلاطونی بستگی دارد و بخش تفکیک‌ناپذیری از نظریه معرفت غزالی است.^{۲۵} وی این تعبیرات را به این منظور به‌کار می‌برد تا طریق عمده و بی‌خطر کسب معرفت حقیقی را که اساس «ایمان» دینی است بیان کند. او چنین ایمانی را در قالب مفهوم «نور» و به‌صورت مختلف توصیف می‌کند. اگرچه شرط اولیه شناخت حقیقت آمادگی اخلاقی انسان و تصفیه و تزکیه قلب و نفس و تکمیل اعمال و عقاید خیر است، مع الوصف اساسش در «رحمت» خداوندی است که به‌نحو ابدی از مقام جلال او از طریق فیض نازل می‌گردد. غزالی در این وجه از بیان، دقیقاً به‌مفاهیم و حتی ترکیب تبیینی نوافلاطونی ناظر است. مقوله «نور» در این تبیینات همچنان که در فلوطین نیز چنین است هم به‌خداوند که خود فی حد ذات سرچشمه همه «انوار» در عالم است و هم به‌چشم باطنی انسان که قادر به‌دریافت این انوار به‌واسطه فیض و رحمت الهی است راجع می‌گردد. آخرین بند از المنقذ در تصریح حضور روح نوافلاطونی و تمثیل نور در تفکر غزالی سند گویایی بر این ادعاست. اگرچه بیان او در آن بند ممکن است به‌صرف گزارشی لفظی از یک «موقعیت» تعبیر شود مع الوصف در ورای وجه گزارشی

که عبارات او از آن برخوردارند حکایت صریحی از «توقف» او پس از آگاهی از تفکر نوافلاطونی و تعبیر حالتی که به لفظ نمی‌آیند با توسل به نماد «نور» وجود دارد:

من در این مدت بدون تظاهر و بر حسب حال و باطن بر مذهب سفسطه و شک و تردید به سر می‌بردم، تا این که خداوند آن مرض را شفا بخشید و نفس به سوی اعتدال و صحت بازگشت. ضروریات عقلیه که مورد انکار من بود مقبول واقع شد و به آنها وثوق و اعتماد پیدا شد و آن ایمان و اطمینان به وسیله دلیل و اقامه برهان حاصل نگردید بلکه به جهت «نور»ی بود که خداوند متعال آن را در «سینه» ایجاد فرمود. [العلم نور یقذف الله فی قلب من یشاء] و همان «نور» است که کلید بیشتر معارف و علوم می‌باشد و کسی که گمان می‌کند کشف حقایق فقط موقوف به استدلال و برهان است، «رحمت» و اوسع الهی را تنگ و کوچک پنداشته است.^{۳۶}

غزالی به دنبال این سطور توصیف خویش از «نور»ی را که خداوند در سینه او تابانید بر تاویلاتی که رسول خدا (ص) از معنای «نور» به عمل می‌آورد معلق می‌سازد و بدین گونه قول خویش را با آن تاویل می‌نماید.

وقتی که از رسول خدا از شرح و معنی آن سؤال شد که خداوند فرموده است: کسی را که خداوند می‌خواهد او را هدایت نماید سینه او را برای اسلام باز و گشاده می‌کند، حضرت در جواب فرمود: آن «نور»ی است که خدا در «دل» جاری می‌سازد و سینه به وسیله آن باز و گشاده می‌گردد... و نیز این همان «نور» است که رسول خدا فرمود: خداوند متعال مخلوقات را در تاریکی آفرید و سپس از «نور» خود به ایشان پاشید.^{۳۷}

نور حقه حقیقیه‌ای که ذات فی نفس خداوند است، از طریق دو «نور نبوت» و «نور قرآن» نیز بر عالم خلق متجلی می‌گردد. به همان معنی، رحمت، عقل و معرفت مظهر واقعی «نور»ی به شمار می‌آیند که ذات جلیل خداوند حقیقت آن است، قرآن نیز «نور»ی است که منشأ هدایت در آن قرار دارد، [القرآن النور]. غزالی به کرات اشاره می‌کند که قرآن که اصلش در عالم ملکوت و لذا در ذات خداوند است و از آن عالم بر قلب نبی می‌تابد، مقامش چون مقام «خورشید» است و نورش بر ابدان و وجود جسمانی عالم به قصد هدایت می‌تابد. مقایسه قرآن با «نور» و در بسیاری موارد با خورشید [فمثال القرآن نور الشمس] در اغلب آثار غزالی آمده است. اگر در اقتصاد تصریح می‌شود که «قرآن چون خورشید است و از آن اسرار معارف به قلب چنان فیضان

می‌کند که نور خورشید بر زمین^{۲۸} در مشکاة منزلت آن نزد چشم عقل به منزله نور خورشید است نزد چشم ظاهر و مثال قرآن چون نور خورشید است و مثال عقل نور چشم^{۲۹}. غزالی در مشکاة ضمن آن که قرآن را از عالم ملکوت می‌داند و نور آن را اساس معرفت به عالم اعیان و آخرت می‌داند^{۳۰}. از این دقیقه در نمی‌گذرد که برخورداری انسان از این نور حاصل تعلق «فیض» خداوند است. عبارات نوریه‌ای که با کلمه «فیض» ترکیب شده‌اند و غزالی به نحو مشخصی در مقاطع حساسی از آثار خود آنها را به کار می‌گیرد، بیش از هر موردی نفوذ اندیشه نوافلاطونی «صدر» و «نور» را در او می‌نمایاند.^{۳۱} کلمه فیض که قویاً مؤید معنای نوافلاطونی Emanation است با وجه توصیفی آن نیز بدان گونه که نوافلاطونیان به کار می‌برند و سیلان آب و تشعشع نور را مطابقتی از آن می‌دانند هماهنگ است.

غزالی از «نور» عموماً به حالاتی اشاره می‌کند که از طریق رحمت بر انسان آشکار می‌شود و هم از آن قصدش چشمی است که این امور و حالات را در می‌یابد. چنین چشمی در حقیقت دیده سوم انسان یا چشم باطن اوست که با معنای خارجی «مشاهده» و «رویت» مطابقت دارد اما تنها در مرحله‌ای عالی از «ترقی» در دل آدمی گشوده می‌شود. غزالی گهگاه این نور را چشم [عین] و گاهی «چشم باطن» می‌خواند و دومی را از آن روی به کار می‌گیرد تا تفاوت موجود بین آن دو را آشکار سازد و بین عمل چشم ظاهر و بصیرت دل خط فاصلی قائل گردد. بصیرت، به باور غزالی نور چشم باطنی است و همان است که حقایق پنهان یا امور عالم غیب را آشکار می‌سازد. تشابه معنای ظاهری بصیرت و عمل باصره غزالی را وامی‌دارد تا بر تفاوت معنایی آن دو هشدار دهد و مؤکد کند که در قلب استعدادی است که به نور الهی مسمی است، همچنان که قول خداوند است که اَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ. و همچنین به عقل و بصیرت باطنی و همه به نور ایمان و یقین خوانده می‌شود. لذا تشابه لفظی این معانی با الفاظ ظاهری آنها نباید ظن هم‌معنایی آنها را بدان گونه که گروهی بر آن رفته‌اند موجب شود. بدین ترتیب غزالی تصویر روشنی از این چشم باطنی ترسیم می‌کند. این تصویر تماماً بر شالوده مقایسه نوافلاطونی و به خصوص افلاطونی که بین چشم باطن و چشم ظاهر به عمل آمده استوار است. بنا بر آن قیاس چشم ظاهر هر چیزی را در این جهان به مثابه سایه و بازتابی از آنچه که واقعاً در عالم الهی وجود دارد می‌بیند. اما چشم باطن ممکن است که مثل اصلی و الهی همه این امور را بدان گونه که هست رویت کند. چنین چشمی در قلب هر انسانی وجود دارد، مع الوصف همه کس نمی‌داند که چگونه آن را

به کار گیرد. آن که تابع وسوسه‌های شیطانی است و یا آن که بر امیال خویش مهارت نهد است چون انسانی است که چشم باطنش نایب‌است و یا بدان گونه که غزالی به کار می‌برد «گوردل» و «دل‌مرده» است. اما آن که می‌داند که چگونه این چشم را در درون خود فعال سازد قادر به دیدن حقیقت به واسطه «نور» این چشم است. چنین کسانی شایسته عنوان «اریاب قلوب» اند.

علاوه بر آنچه به اجمال گفته شد، استفاده از «نماد نور» و به‌خصوص تمثیل آینه در مباحثی چون «اطوار خلق» یا شرح حدیثی چون «الدنیا مزرعة الاخرة» و عبارت «عین الاخری، نور البصیره» از فصول دلکش و فاخر نمادگرایی غزالی است که مرا به قصد پرهیز از اطناب چاره‌ای جز ناگفته گذاشتن آنها نیست. آنچه که در این فرصت می‌افزایم این نکته است که نمادگرایی نوری غزالی یکی از اهرمهای اساسی اندیشه اوست و جای آن دارد که به‌نحو محققانه‌ای به تحقیق گرفته شود.

سالت لیک سیتی، یوتا

۲۸ دسامبر ۱۹۹۲

یادداشتها:

۱- در کتب اسلامی نام فلوطین نیامده است و هر جا «الشیخ الیونانی» ذکر شده ظاهراً منظور فلوطین بوده است. کسانی که این نام وصفی «الشیخ الیونانی» را به کار برده‌اند عبارتند از: ابوسلیمان سجستانی در صوان الحکمه و شهرستانی در الملل و النحل و مسکویه در جاویدان خرد. رجوع شود به کابلستون، تاریخ فلسفه، ج اول. بخش دوم. ص ۶۱۳.

۲- در باب محل تولد فلوطین اختلاف است. اوناپیوس (Onapius) آن محل را لوکون (Lucon) و سوتیداس (Soidas) لوکوپولیس (Lycopolis) واقع در مصر علیا می‌داند اعتماد به سال تولد او ناشی از تاریخی است که فروریوس ذکر می‌کند.

۳- این قول فلوطین به‌نحو عمیق و گسترده‌ای بر ساخت تفکر کلامی و فلسفی شیعه و به‌خصوص بر شیخیه مؤثر افتاد به‌نحوی که می‌توان تمامی روح علم تکوین شیعه و هم شیخیه را منبث از انعکاس این باور فلوطینی تلقی کرد. برای نمونه‌ای عالی از این وجه تعبیر به‌خصوص رجوع شود به: آقا سید کاظم رشتی. مجمع الرسائل فارسی. شماره ۱۱. چاپ سعادت کرمان؛ مرحوم آقای حاج محمد کریم خان کرمانی. ارشاد العوام. چاپ سعادت کرمان. جلد اول. صص ۲۶۷، ۲۷۲، ۴۳۴؛ حاج زین العابدین خان کرمانی. مجمع الرسائل فارسی، جلد ۱۲. چاپ کرمان، ص ۱۳۶-۱۳۸.

۴- فلوطین، «نه‌گانه‌ها» ۴، ۵ (۵۱۶-ج) به نقل از کابلستون، مرجع شماره ۶، صص ۶۴۸-۶۵۴.

۵- همان ۹، ۸، ۳ (۳۵۲ ب).

۶- فردریک کابلستون، تاریخ فلسفه، جلد اول، بخش دوم. ترجمه سید جلال‌الدین مجتویی، چاپ انتشارات

علمی فرهنگی تهران، ص ۶۶۷.

- ۷ - همان. صص ۶۵۷-۶۴۹.
- ۸ - مقایسه شود با حدیث: داخل فی الاجسام لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الاجسام لا کخروج شیء عن شیء که به صورت قاعده‌ای فلسفی در حکمت و کلام شیعه مورد استفاده قرار گرفته است.
- ۹ - فلوطین: «ن گانه‌ها». ترجمه پرفسور دادمس جلد سوم صص ۱۴ و ۱۷، به نقل از برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی، کتاب اول.
- ۱۰ - ابوحامد محمد غزالی، احیاء العلوم الدین، ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، شماره ۱۲۹، کتاب دوم، صص ۲۵۸-۲۶۰.
- ۱۱ - دریاب نحوه طرح مقوله صفات در میان مسیحیان و سیر تاریخی تحول آن مقوله رجوع شود به اثر کلاسیک ه. ا. ولفسون (Wolfson) به نام
The Philosophy of Church Fathers, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1970.
- ۱۲ - غزالی، احیاء، صص ۳۰۹-۳۰۷.
- ۱۳ - غزالی، کیمیای سعادت، جلد اول، صص ۱۱۱.
- ۱۴ - التفات به مفاهیم ملک و ملکوت و جبروت و کاربرد آنها توسط غزالی در اسلام کار تازه‌ای نیست. هر سه اصطلاح بیشتر در قرآن به کار برده شده‌اند و با تمایزی متفاوت توسط فارابی و ابن سینا و اخوان الصفا و عرفایی چون ابوطالب مکی نیز استعمال شده‌اند. با این همه وجه تمیز غزالی از این مفاهیم، در مقایسه یا متقدمان کاملاً متفاوت است.
- ۱۵ - احیاء العلوم الدین، صص ۲۴۲.
- ۱۶ - مشکاة الانوار، تحقیق دکتر ابوالملاء عقیفی، مقدمه، صص ۱۲.
- ۱۷ - «رسول خدا فرموده که «الناس ینام اذا ماتوا اتبهوا» المنفذ من الضلال، ترجمه کیایی نژاد، صص ۱۰۴.
- ۱۸ - دکتر ابوالملاء عقیفی، مقدمه بر مشکاة الانوار، صص ۱۸، به نقل از تقی پورنامداریان، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۱۱۵.
- ۱۹ - غزالی، المنفذ، ترجمه زین الدین کیایی نژاد، در ماهنامه جلوه، نشریه جامعه لسانییه‌های دانشکده علوم معقول و منقول، سال دوم، دوره دوم، صص ۱۰۳-۱۰۴.
- ۲۰ - کیمیای سعادت، چاپ کتابخانه و چاپخانه مرکزی، سال ۱۳۲۳، تهران، ج اول، صص ۱۰.
- ۲۱ - همان، صص ۷۴.
- ۲۲ - همان، صص ۶۷-۶۵.
- ۲۳ - همان، صص ۷۶.
- ۲۴ - سعید شیخ، «غزالی» در تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف، چاپ مرکز نشر دانشگاهی، تهران، صص ۴۵.
- ۲۵ - همان.
- ۲۶ - احیاء العلوم الدین، صص ۳۳۶-۳۳۷.
- ۲۷ - سعید شیخ، همان، صص ۷۶.
- ۲۸ - احیاء، صص ۷۵.
- ۲۹ - کیمیای سعادت، صص ۲۴-۲۳.
- ۳۰ - احیاء، صص ۲۵۵.
- ۳۱ - همان، همان صفحه.

۲۲ - بهترین اثری که درباره نمادگرایی نوریه غزالی دیده‌ام تحقیقات خانم حوا لازاروس یافه است. از باب ادای دین باید یادآور شوم که من در بحث از نمادگرایی نوریه از کتاب این دانشمند و غزالی‌شنس برجسته اسرائیلی استفاده فراوان برده‌ام. رجوع شود به اثر او به نام *Studies in Al-Ghazzali*, By Hava Lazarus Yaffeh. Jerusalem, 1975, Magnes Press, The Hebrew University.

۲۳ - مکاتیب قارصی غزالی به نام فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام. به تصحیح و اهتمام عباس اقبال. از انتشارات کتابفروشی این سینا، ۱۳۳۳، ص ۲۱.

۲۴ - همان. همان صفحه.

۲۵ - دیده شود خلاصه نظر غزالی در این باره در احیاء، جلد سوم، کتاب اول و همچنین دیده شود مقاله بانث Baneth به نام «رای یهودا هالوی و غزالی» در *Knesset*, VII. p.325.

۲۶ - غزالی. المنفذ من الضلال. نسخه آمده در حاشیه شماره ۱۹، ص ۱۰۵. تأکید از ماست.

۲۷ - همان.

۲۸ - غزالی. الاتصلا ۳، ۳ و همچنین الأربعین. ۵۷، ۵۳.

۲۹ - مشکاة ۱۳-۳۶.

۳۰ - «و اعلم ان القرآن كالشمس و قیضان اسرار المعارف من علی القلب کفیضان انوار الشمس علی الارض». الأربعین، ۵۷، ۵۳؛ «نسأل الله ان یفیض علینا انوار الهدایة و یقبض عن ظلمات الضلال و الغوایة». تهافت، مقدمه، ۲-۳؛ «الحمد لله الذی افاض علیهم من نور هدایت ما کشف به حقایق الدین». الاتصلا. مقدمه، ۳، ۲.

معادل اروپایی برخی از اصطلاحاتی که در این مقاله به کار رفته به قرار زیر است:

Epistemological	معرفت شناختی	Doctrine	آموزه
Epistemology	معرفت شناسی	Genealogy	تکرین شناسی
Symbol	نماد	Cosmological	جهان شناختی
Symbolism	نمادگرایی	Cosmology	جهان شناسی
Light Symbols	نمادهای نوریه	Attitude	رویکرد
Ontology	وجود شناسی	Formology	ریخت شناسی