

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



### دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین

سال چهاردهم - شماره اول (پیاپی ۲۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سرمدیر: رضا اکبری

ویراستار: محمدابراهیم باسط

امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران  
رضا اکبری ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احمد پاکتچی ..... استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)  
محسن جوادی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم  
محسن جهانگیری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران  
نجفعلی حبیبی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
سید حسن سعادت مصطفوی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
محمد سعیدی مهر ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس  
بیوک علیزاده ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احد فرامرز قراملکی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
محمدکاظم فرقانی ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
رضا محمدزاده ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
ضیاء موحد ..... استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
عبدالله نصری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی  
حسین هوشنگی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)

دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در پایگاه Philosopher's Index، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۴۰ صفحه / ۳۰۰۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱، نمابر: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)

مدیریت امور فنی و چاپ: اداره تولید و نشر آثار علمی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۲۸، نمابر: ۸۸۰۹۴۹۱۵، E-mail: [mag@isu.ac.ir](mailto:mag@isu.ac.ir)

مدیریت توزیع و امور مشترکین: اداره توزیع و فروش

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۱۲، نمابر: ۸۸۰۹۴۹۱۵

## راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir) انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:  
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).  
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p.71).  
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.  
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند) خواهد بود).
۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):  
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.  
مثال: هارث‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.  
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.  
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.  
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.  
Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.  
مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.  
مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.  
Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداقل دارای ۱۵۰ و حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها بعد از تأیید اولیه مقاله دریافت می‌شود و نیاز به ارسال اولیه آن نیست.
۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد با فرمت doc یا docx تنظیم شود، متن مقاله با قلم BLotus13 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 (لاتین TimesNewRoman10) حروف چینی شود.
۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، یا ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن‌نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
۱۳. «پژوهشنامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.  
کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهشنامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در پایگاه *Philosopher's Index*، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود؛ و در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags)، پورتال جامع علوم انسانی ([ensani.ir](http://ensani.ir)) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) قابل دسترس است.

## فهرست مقالات

- فهم دینی کرکگور از «سوئژکتیویته»..... ۱  
محمد اصغری / ندا محجل
- نقش تربیتی انبیا (ع) در سیر معرفتی انسان‌ها از دیدگاه غزالی..... ۲۳  
میترا (زهرا) پورسینا
- تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ..... ۴۷  
ام هانی جراحی / عبدالرسول کشفی
- الهیات تمثیلی یا الهیات تشکیکی..... ۶۹  
افلاطون صادقی
- واقع گرایی و ناواقع گرایی دینی بررسی و نقد آرای دان کیوییت، پُل بدام و دی. زی. فیلیس..... ۹۱  
علی صادقی
- جعل معنا از نگاه سارتر و نقد و بررسی آن بر اساس مبانی شناخت گرایی..... ۱۱۹  
داود صدیقی / امیرعباس علیزمانی
- طبیعت گرایی خوش‌بینانه و معناداری زندگی..... ۱۴۳  
مسعود طوسی سعیدی
- رابطهٔ زبان دین و واقعیت از دیدگاه ملاصدرا..... ۱۶۵  
وحیده فخار نوغانی / سید مرتضی حسینی شاهرودی
- هایک و بازسازی برهان وجودی گودل..... ۱۸۳  
محمد معارفی / محسن فیض‌بخش
- سعادت ناقص و کامل و ارتباط آن با رؤیت خداوند از دیدگاه توماس آکوئیناس..... ۲۰۵  
حسین هوشنگی / منصوره ملکی
- درخواست اشتراک..... ۲۲۳
- فهرست و چکیده‌های انگلیسی..... ۲۲۵

## نقش تربیتی انبیا (ع) در سیر معرفتی انسان‌ها از دیدگاه غزالی

میترا (زهرا) پور سینا<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۴

### چکیده

از دید غزالی، انبیا (ع) تأثیری بنیادین در رساندن سایر انسان‌ها به عالی‌ترین مرتبه معرفتی دارند. این تأثیر، علاوه بر این که در حوزه تعلیم حقایق به انجام می‌رسد، تأثیری تربیتی است که با ایجاد تغییر در ساحت‌های عاطفی-ارادی انسان‌ها ساحت معرفت را به مرتبه یقین و به سطح مکاشفه می‌رساند. نقش تربیتی انبیا هدایتگری «سفری» است که انسان در نفس خود به سوی حقیقت در پیش می‌گیرد تا «قابلیت» دریافت حقایق را بیابد. رسیدن به این قابلیت مستلزم «تسویه» و «اعتدال» و «انسجامی نفسانی» است، تا وی «یکسره» به حقیقت توجه یابد. انسان‌ها در مواجهه با نبی قالب زبانی مکاشفه او را دریافت می‌کنند. تبعیت از دستورات شرع و پیروی از حرکات و سکنات و اقوال و افعال انبیا انسان‌ها را در سفری معرفتی همراهی می‌کند که غایت آن ظهور عالی‌ترین مرتبه معرفتی در ایشان است. در این مرتبه است که طالبان معرفت می‌توانند به «فهم» و «تأویل» باطن حقایق شرع و معرفت به واقعیت‌های روحانی دست یابند، که شامل موجودات روحانی و ربط و نسبت‌های میان موجودات و معنای وجود آنها می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

تربیت دینی، نقش تربیتی انبیا، تسویه نفس، باطن شرع، غزالی

<sup>۱</sup> دانشیار دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران zhpoursina@gmail.com

## مقدمه

از دید غزالی، مرتبه نبوی معرفت مرتبه دریافت معرفت یقینی و کشف حقایق اشیاء است. انبیا (ع) با قرار داشتن در این سطح نسبت به سایر انسان‌ها جایگاهی معرفت‌بخش می‌یابند. این جایگاه را می‌توان به دو نوع تعلیمی و تربیتی تقسیم کرد. نگارنده در مقاله‌ای دیگر<sup>۱</sup> نقش تعلیمی انبیا را بیان و تحلیل کرده و در این مقاله در پی تبیین نقش تربیتی ایشان از دید غزالی است. این نقش بر مبنای ارتباط عمیق ساحت معرفت با ساحت‌های عاطفی-ارادی انسان مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

یکی از بحث‌های جدی غزالی در مسئله تعلیم قابلیت «شخصیت» متعلم برای دریافت علم است. این که انسان در فراگیری علوم گوناگون نیاز به قابلیت‌های ذهنی متناسب با علمی دارد که در پی دریافت آن است موضوعی روشن و بی‌نیاز از استدلال است، اما این که متعلم در کل شخصیت خود به قابلیت نیاز دارد که با ساحت‌های عاطفی-ارادی او ارتباط دارد موضوعی نیست که همگان بر سر آن اتفاق نظر داشته باشند، حال آن که این از جمله ارکان اصلی نظام معرفت‌شناختی و تعلیم و تربیتی غزالی است. در این دیدگاه تنها ذهن متعلم به فراگیری نمی‌پردازد، بلکه همه اجزاء و ابعاد شخصیت او با مسئله معرفت در ارتباط قرار می‌گیرند. به عقیده غزالی، دست یافتن به حقایق نیازمند گذراندن سیری استکمالی در کل شخصیت است، که اگر به انجام نرسد، شخص نمی‌تواند تنها با قوای ذهنی خود بدان نائل شود.

این دیدگاه با نوع نگاه غزالی به مسئله نبوت و شخصیت نبی مرتبط است. غزالی در المنقذ من الضلال می‌گوید من یقین به نبوت را از راه معجزاتی مانند تبدیل عصا به اژدها و شق القمر طلب نمی‌کنم؛ خوارق عاداتی از این قبیل یکی از دلایل و قرائن دال بر نبوت نبی است. یقین پیدا کردن به نبوت شخص نبی تنها از راه معرفت به احوال او، از راه مشاهده یا تواتر به دست می‌آید؛ همان گونه که برای شناختن یک فقیه یا طبیب، با دانستن علم فقه یا طب، احوال آن فرد را مشاهده می‌کنیم یا سخنان وی را می‌شنویم و بعد تشخیص می‌دهیم که او فقیه یا طبیب است و در این صورت نیازی به دیدن خود وی نداریم. در مسئله تشخیص نبوت پیامبر اکرم (ص) نیز همین که شخص معنای نبوت را دریابد و در قرآن و سنت نظر و تأمل داشته باشد بدین تصدیق می‌رسد. حال اگر خود وی دست به تجربه تعلیمات پیامبر در

خصوص عبادات و تأثیر آنها در پاک‌سازی دل بزند و بارها و بارها آن را بیازماید، خودش به صدق قطعی دعوی پیامبر پی می‌برد (غزالی، ۲۰۰۲، ص ۳۵).

فرانک گریفل در مقاله‌ای با عنوان «نبوت از دید غزالی: وارد کردن نفس‌شناسی سبنوی به الهیات اشعری» (Griffel, 2004) این اندیشه غزالی را با عنایت به دیدگاهی که اشاعره پیش و پس از وی داشته‌اند می‌کاود و در تحلیل خود نشان می‌دهد که چگونه غزالی سنت کلام اشعری را با نفس‌شناسی سبنوی آشنا کرد. در این دیدگاه، نه معجزات نبی بلکه تعلیمات و شخصیت اخلاقی وی مبنای اصلی پی بردن به صدق ادعای نبی قرار می‌گیرد. در واقع، غزالی در نظریه نبوت خود بر شخصیت و نفس نبی متمرکز می‌شود.<sup>۲</sup>

گریفل با گزارش رأی غزالی در تجربه کردن اثربخشی تعلیمات پیامبر بر نفوس انسان‌ها اظهار می‌دارد که معرفت نظری‌ای که اعتبار ادعای پیامبر را تصدیق می‌کند ناظر به حوزه فلسفه نفس یا نفس‌شناسی است. کار پیامبر و اعمال و سخنان او در حوزه نفس‌شناسی قرار می‌گیرد و بنابراین افعال پیامبر باید با این معرفت نظری، یعنی معرفت به تقسیمات نفس، حواس باطنی و قوای آنها سنجیده شود. از این رو، معیار تشخیص صدق دعوی پیامبر بر این داور مبتنی می‌شود که آیا اعمال و سخنان او واجد این معیار هست یا نه، و آیا بر مبنای معرفت نفس می‌تواند به افعال یک پیامبر واقعی نسبت داده شود یا نه (Griffel, 2004, p. 143).

چنین دیدگاهی مبنای مناسبی را فراهم می‌آورد تا ببینیم آیا تأثیر شخصیت نبی در ساحت‌های نفسانی انسان‌ها می‌تواند عقل و ساحت معرفتی ایشان را در فرآیندی معرفتی-اخلاقی به مواجهه مستقیم با حقیقت برساند. در این نگاه، نفس نبی، به منزله نفسی که در ابعاد گوناگون خود به کمال رسیده، با تعلیمات علمی و عملی خود، انسان‌ها را به تغییری در آستانه وجودی‌شان می‌رساند که قادر به دستیابی به علم یقینی در سطح نبوی معرفت شوند. این همان دیدگاهی است که عقل انسان‌ها را ناتوان از دریافت حقایق نمی‌داند، بلکه معتقد است موانع عاطفی-ارادی انسان‌هاست که سبب عجز در دریافت‌های عقل می‌شود. بنابراین اگر این موانع عاطفی-ارادی مرتفع گردند عقل به عالی‌ترین ظهور و بالاترین سطح دریافت‌های خود می‌رسد. نگارنده در مقاله «تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی» نشان داده است که مبنای اعتقاد غزالی به حسن و قبح الهی نه اعتقاد وی به

ناتوانی عقل در تشخیص حسن و قبح بلکه دیدگاه وی درباره تأثیرپذیری عقل از آلودگی‌های عاطفی-ارادی انسان است (نک. پورسینا، ۱۳۹۱-الف).

البته گریفل در مقاله خود همان دیدگاه مشهور غزالی درباره حسن و قبح شرعی را بدو منسوب می‌کند (Griffel, 2004, p. 144) و درباره سخن فوق غزالی درخصوص تجربه آثار کار پیامبر برای پی بردن به صدق دعوی او می‌گوید غزالی به طور ضمنی وجود معرفتی خاص نسبت به نبوت را که مستقل از وحی و مقدم بر پیام پیامبر است در انسان‌ها تأیید می‌کند، ولی این فرض منافاتی با این تفکر اشعری ندارد که هیچ معرفت عملی هنجاری مستقل از وحی وجود ندارد. نوع معرفتی که غزالی در ذهن خود دارد معرفت عملی درباره این که چه چیزی صواب و چه چیزی خطا است نیست، بلکه معرفت نظری به آثار کار پیامبر است (Griffel, 2004, p. 142). با این حال، گریفل به این مهم توجه می‌کند که ابتدای تشخیص صدق ادعای نبی بر تعلیمات و شخصیت وی چرخشی در دیدگاه نفس‌شناختی مکتب اشعری ایجاد می‌کند. چنین رأیی دلالت می‌کند بر این که منبع مستقل قوی‌ای برای معرفت به آنچه حقیقت است و با نبوت فراهم نمی‌آید وجود دارد (Griffel, 2004, p. 105). البته این همان عقلی است که نیاز به رهایی از تأثیرات منفی ساحت‌های غیرعقیدتی دارد. به نظر نگارنده، غزالی در اصل عقل را به لحاظ ذاتی و ساختاری قادر به تشخیص حسن و قبح می‌داند، اما آلودگی‌های اخلاقی را در این امر به جد مؤثر می‌داند.

به این ترتیب، با عنایت به این که از زاویه مباحث ناظر به معرفت نفس و ملاحظات معرفت‌شناختی انسان در مرتبه نبوی به معرفت یقینی دست می‌یابد و بی‌پرده با واقعیت مواجه می‌شود، از سوی دیگر، این دستیابی مستلزم وجود قابلیت در کل شخصیت انسان برای دریافت آن حقایق است، و همچنین محدودیت‌هایی در انتقال زبانی حقیقت وجود دارد که مانع از عرضه مستقیم حقیقت می‌شود، می‌توان پرسید چه ارتباطی می‌تواند میان آنان که به معرفت نبوی دست یافته‌اند و کسانی که خواهان دستیابی به چنان معرفتی هستند برقرار باشد. آیا این ارتباط تنها ارتباطی تعلیمی و از نوع انتقال صوری معرفت است؟

### ۱. طبابت انبیا (ع) تسویه بخش نفوس

غزالی در فصلی از الرسالة اللدنیة خود، «مراتب نفوس در تحصیل علوم»، نقش تعلّم و فراگیری را بر اساس نسبتی که میان نفوس انسانی با علوم برقرار است توضیح می‌دهد. او

معتقد است که علوم در همه نفس‌های انسانی مرکوز است، و همگی ایشان قابلیت تحصیل همه علوم را دارند؛ اما برخی به دلیل روی آوردن به دنیا و غرق شدن در آن، به نسبت قوت و ضعفی که دارند، در این دنیا بیمار می‌شوند و نمی‌توانند صور معقوله را بپذیرند؛ اما نفس‌هایی هم هستند که بدون بیماری و تباهی بر سلامت اولیه باقی می‌مانند. اینان همان نفس‌های نبوی‌اند که قابلیت دریافت وحی و تأیید را دارند؛ «پیامبران طیبان نفس‌ها و دعوت‌کننده مردم به سلامت فطرت‌اند» (غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۱-۷۲). نفس‌های بیمار، اگر از بیماری ناشی از غرق شدن در دنیا نجات یابند، حتی به وجود علم لدنی اقرار می‌کنند و علم پیدا می‌کنند به این که در ابتدای فطرت عالم بوده و در آغاز پدید آمدن صفا داشته‌اند (غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۲).

به رأی غزالی، نفس در ذات خود مستعد پذیرفتن اشراق نفس کلی و ادراک حقایق است. بنابراین نقش علم‌آموزی نه پدید آمدن علمی که نبوده یا عقلی که گم شده بوده، بلکه بازگرداندن آن به علم اصلی غریزی و از میان برداشتن بیماری‌ای است که به دلیل روی آوردنش به زیور بدن و سروسامان دادن و نظام بخشیدن به آن عارض شده است (غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۲). به این ترتیب، تعلم تنها عبارت از این است که نفس برای کامل ساختن ذات خود و دستیابی به سعادتش به جوهر خود بازگردد و آنچه را در ضمیرش است به فعلیت درآورد (غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۲)؛ در غیر این صورت، اگر چنان ضعف داشته باشد که از عهده این کار برنیاید، باید به معلمی دلسوز و عالم متوسل شود تا به آنچه در آغاز فطرت می‌دانست و در ابتدای پاکی بدان معرفت داشت بازگردد (غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۳)؛ و اگر بیماری نفس خفیف و عامل آن جزئی و اصل مزاج سالم مانده باشد، با کمی نظر و تأمل به اصل خود باز می‌گردد و به آنچه درون او مخفی است مطلع می‌شود. در این صورت،

عالمی کامل و متکلم می‌شود و با روی کردن به نفس کلیه نورانیت می‌یابد و با روی کردن به نفس جزئی به آن فیض می‌بخشد و از طریق عشق به مبدأ بدان مشابعت می‌یابد؛ وی ریشه حسد و اصل کینه را قطع و از زیادی‌های دنیا و زیورهای آن اعراض می‌کند؛ آنگاه که به این مرتبه برسد معرفت و نجات و رستگاری می‌یابد. (غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۳)

بر اساس مبانی معرفت‌شناختی فوق، غزالی حقیقت علم لدنی و اسباب حصول آن را «سریان



یافتن نور الهام پس از تسویه [و راست داشتن آن]» می‌داند که به رأی او به سه وجه ممکن می‌شود: نخست، تحصیل همه علوم و فراوان‌ترین بهره را از بیشترشان گرفتن؛ دوم، ریاضت واقعی و مراقبت صحیح؛ و سوم، تفکر. بنابراین اگر نفس تحصیل علم کند و به وسیله علم ریاضت بکشد و در معلومات خود تفکر کند، «در صورتی که شرط‌های فکر کردن را رعایت کند، باب غیب به رویش گشوده می‌گردد... آنگاه عالم، کامل، عاقل، مورد الهام، و تأیید شده می‌گردد» (غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۳-۷۴).

با این حساب، «سلامت فطرت نخستین»، «خارج شدن از سلامت به واسطه اشتغال به امور ناظر به بدن»، «نیازمندی به ایجاد تسویه و اعتدال در نفس»، «طیب بودن نفوس نبوی» و «سریان نور الهام پس از تسویه» مهم‌ترین محورهایی‌اند که در نظر فوق از غزالی جلب توجه می‌کنند.

از سوی دیگر، با عنایت به قطعه‌ای از معارج القدس (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۵۷-۵۸) در خصوص رابطه عقل و شرع، باید گفت نقشی که غزالی برای شرع نسبت به عقل قائل است هم شامل تقریر آن چیزی می‌شود که عقل بر آن استقرار یافته و هم شامل بیدارسازی انسان غافل و تنبه دادن نسبت به حقایق معرفتی (با بیان دلیل).

قرار دادن همه این بیانات در کنار هم نشان می‌دهند که نقش معرفت‌بخشی انبیا (ع) به نقش تعلیمی ایشان محدود نمی‌شود. اساساً انسان تنها با آگاهی یافتن از حقایق نمی‌تواند به معرفت یقینی دست یابد، بلکه باید در راهی گام نهد که قوای ذهنی او در ارتباطی وثیق با رشد استکمالی سایر ابعاد نفسانی‌اش قرار گیرد. از این رو، آنچه انسان بدان نیاز دارد نه صرفاً تعلیم انبیا (ع) بلکه طبابت ایشان است. طبابت انبیا عوامل دورکننده انسان‌ها از سلامت اولیه خود را زایل می‌سازد و از اهتمام صرف ایشان به امور مربوط به بدن می‌کاهد. انبیا با بازگرداندن نفس‌ها به ذات و جوهر حقیقی‌شان آنچه را در ضمائرشان بالقوه است به فعلیت می‌رسانند. و چون غزالی به صراحت از «سریان نور الهام پس از تسویه» سخن می‌گوید معلوم می‌شود که طبابت انبیا نفس انسان‌ها را به سوی «تسویه» سوق می‌دهد.

بخش مهمی از تعلیمات انبیا تعلیماتی عملی یا اوامر و نواهی‌ای هستند که انسان‌ها را به سوی تحصیل اعتدال نفسانی و برقراری تعادل میان حیثیت‌های گوناگون نفس سوق می‌دهند. نقشی که این اوامر و نواهی ایفا می‌کنند این است که به ابعاد گوناگون وجود او نظام

می‌بخشند تا آن جنبه‌هایی از وجودش که مستقیماً با غایت نهایی‌اش مرتبط‌اند در رأس و سایر جنبه‌ها در تحت آنها قرار گیرند.<sup>۳</sup> به همین جهت است که هنگام اثبات ضرورت نبوت، غزالی دستیابی انسان‌ها به «حق» و «صدق» و «خیر» را موکول به «تکلیف» و اوامر و نواهی‌ای می‌کند که از راه وحی به نبی می‌رسد (غزالی، ۱۹۷۵ م، ص ۳۹). تکالیف یا اوامر و نواهی انبیا با سامان‌بخشی به ساختار وجود انسان او را در مسیری قرار می‌دهند که حیث معرفتی‌اش امکان ظهور و رشد بیابد و بتواند به کشف حقایق عالم نائل شود. ایفای چنین نقشی بحث عمیق دستیابی انسان‌ها به باطن شرع، تأویل، و فهم و بصیرت را پیش می‌کشد.

## ۲. راه‌یابی به باطن شرع

«شرع» یا «مجموع کتاب و سنت» عبارت از جلوه‌ی زبانی معرفتی است که نبی در مرتبه‌ی مکاشفه‌ی بدان دست یافته، و روشن است که آن چیزی که از علم مکاشفه‌ی نبی به سایر انسان‌ها انتقال پیدا می‌کند همین جلوه‌ی زبانی است. انسان‌ها در مواجهه با نبی قالب زبانی مکاشفه‌ی او را دریافت می‌کنند، اما همین جلوه‌ی زبانی راه انسان‌ها را به سوی معرفت یقینی می‌گشاید. این زبان ایشان را به سلوک در طریقی دعوت می‌کند که نهایت آن همان معرفت یقینی است. اما اگر انسان‌ها در چنین سفری گام ننهند و در سیر استکمالی نفس خود اهمال ورزند، تنها به همان قالب زبانی دست می‌یابند و از دستیابی به درون آن، که همان واقعیت بی‌پرده است، محروم می‌مانند. علی‌عیسی عثمان زبان شرع را پلی میان تجربه‌ی متعارف انسان و واقعیت می‌بیند. اگر انسان بخواهد به «دیدن» حقیقتی که در زبان شرع تجسم یافته دست پیدا کند لازم است به «بصیرت» نائل آید. این بصیرت با چیزی آغاز می‌شود که زبان شرع در تجربه‌های متعارف انسان بر آن دلالت می‌کند. بدین معنا زبان شرع سفر انسان به سوی حقیقت را باز می‌تاباند. رویه‌ی زبانی شرع از سوی همه‌ی اشخاصی که قادر به تجربه‌های متعارف بشری‌اند فهمیده می‌شود، اما مندرجات پنهان آن را تنها کسانی می‌توانند «بینند» که قادر به عالی‌ترین تجربه‌هایی‌اند که به روی بشر گشوده می‌شوند. برای شخص عادی این زبان تنها نشانه‌ی آن چیزی است که واقعیت است، ولی برای شخص صاحب «بصیرت» این زبان همان حقیقت واقعیت است (Othman, 1960, pp. 115-116).

کاری که شرع و انبیا (ع) در اینجا انجام می‌دهند آماده‌سازی نفوس انسان‌ها برای عبور از رویه‌ی ظاهری و زبانی حقایق به عمق و باطن آنها، یعنی خود حقیقت، است؛ و این کار نه

کاری تعلیمی بلکه کاری تربیتی است. این نقش تربیتی سفری را در درون نفس انسان هدایت می‌کند که به حقیقت راه می‌برد، سفری که «قابلیت»ی را فراهم می‌آورد که دریافت حقایق را برای وی میسر گرداند و وی را به «تسویه» و «اعتدال و انسجامی نفسانی» برساند. در این صورت است که وی «یکسره» به حقیقت توجه می‌یابد. در تسویه و اعتدال نفسانی‌ای که انسان بدین نحو به دست می‌آورد ساحت‌های غیر معرفتی و همه ابعاد وجودی وی در خدمت ساحت معرفتی‌اش قرار می‌گیرند. عواطف و خواسته‌های نفس نه تنها مانع تحصیل معرفت نمی‌شوند بلکه نقش یاریگرانی را ایفا می‌کنند که دستیابی شخص را به واقعیت سهولت می‌بخشند.

چنین سیری را غزالی در وجه دوم از سه وجه رجوع نفس به جوهره اولیه خود، یعنی ریاضت واقعی و مراقبت صحیح، در قالب این سخن پیامبر (ص) بیان می‌کند: «هر که چهل روز برای خداوند اخلاص بورزد خدای تعالی چشمه‌های حکمت را از قلب او به زبانش جاری می‌سازد» (غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۴). روشن است که اخلاص ورزیدن برای خداوند متعال سمت‌وسوی همه اجزاء وجود آدمی را تنها به خداوندی که معرفت او و محبت و بندگی‌اش غایت نهایی انسان است متوجه می‌سازد.

بحثی که غزالی درباره کارکرد طاعات طرح می‌کند (پورسینا، ۱۳۹۱-ب، ص ۱۷۲-۱۸۰) این موضوع را روشن‌تر می‌کند. آنچه انبیا (ع) در قالب دستورات و الزامات شرعی بیان می‌کنند در پدید آمدن قابلیت در طالب معرفت نقش اساسی ایفا می‌کنند. می‌توان این دستورات را، طبق تقسیم‌بندی غزالی در علم معامله، به دو دسته دستورات ناظر به اعمال جوارحی و جوانحی تقسیم کرد. دستورات نخست، اعم از عبادات و عادات، با تغییری که تدریجاً، با مداومت ورزیدن بدانها، در ساحت‌های عاطفی-ارادی پدید می‌آورند، قلب را در جهت پاک شدن از رذایل اخلاقی و آراستگی به فضایل مدد می‌رسانند، و دستورات اخلاقی ناظر به جنبه جوانحی نیز مستقیماً چنین غایتی را دنبال می‌کنند.

علاوه بر تأثیراتی که تبعیت از دستورات شرع در تغییر آستانه وجودی انسان‌ها پدید می‌آورند، نوع تأثیرگذاری‌های اخلاقی انبیا (ع) بر ساحت‌های عاطفی-ارادی را هم می‌توان به نقش تربیتی ایشان مربوط دانست. غزالی در معارج القدس، در پاسخ به پرسشی درباره چگونگی تأثیر طاعات در روشنائی و طهارت بخشیدن به نفس و تأثیر معصیت‌ها و غرق

شدن در شهوت‌ها در تاریک ساختن آن، توضیح می‌دهد که چون سعادت نفس در این است که به کلی رو به جانب حق کند و از حواس روی بگرداند و پیوسته در باطن خود در معرض تابش نور حق قرار گیرد، هر چیزی که او را از آن سو بگرداند سبب می‌شود که به قدر روی‌گردانی‌اش از انوار الهی محروم بماند. آنگاه در ادامه می‌گوید:

بدین وسیله سرّ انوار پیروی از رسول خدا (ص) در حرکات و سکانات و اقوال و افعالش تبیین می‌شود، زیرا خاصیت عظیمی در روشنایی‌بخشی به قلب دارد. قلب، هنگامی که به اعتدال برسد و صیقل‌زده و نورانی شود، جلوه‌های حقایق در آن متجلی می‌گردد؛ و صیقلی‌کردنش از راه توجه کردن به جانب قدس و روی‌گردانی از مقتضای شهوت‌هاست، و اعتدال‌بخشی‌اش از راه اخلاق نیکو که موافق سنت است، و روشنایی‌بخشی‌اش از راه ذکر و وظایف عبادی است. (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۵۷-۵۸)

غزالی در این گفتار علاوه بر نقش تعلیمی پیامبر (ص) به نقش تربیتی ایشان و اثری که می‌تواند بر دستیابی انسان‌ها به معرفت داشته باشد اشاره می‌کند. پیروی از حرکات و سکانات و اقوال و افعال پیامبر (ص) قلب را از اهتمام ورزیدن به شهوت‌ها و عالم محسوسات، و این که به آنها بی‌عنایت به غایت نهایی‌اش التفات بورزد،<sup>۴</sup> منصرف و به سوی حق متوجه می‌سازد. این کار سبب می‌شود که قلب به شرایط لازم برای تجلی حقایق در آن دست پیدا کند: رسیدن به اعتدال، صیقلی شدن، و نورانی گشتن.

به این ترتیب، یکی از اساسی‌ترین نسبت‌هایی که میان نفس‌های صاحب معرفت نبوی و سایر نفوس برقرار می‌شود تأثیرگذاری ایشان در سیر استکمالی نفس‌هاست. در این طریق، این حقایق مکشوف‌شده در علم مکاشفه نیست که انتقال می‌یابند، که آنها به حد مقدور در قالب زبان متعارف در نقش تعلیمی انتقال می‌یابند، بلکه نفس‌ها در طریق دستیابی بدان معرفت راهنمایی و همراهی می‌شوند. معرفت یقینی یا معرفت نبوی بعینها قابل انتقال به دیگران نیست، اما انسان‌ها در صورتی که در سیری پیشرونده فرآیند تحصیل علم را با فرآیند ضبط و تهذیب اخلاقی همراه کنند خود به مرتبه‌ای دست می‌یابند که حقایق و رای طور عقل استدلالی (به معنای اخص) را درمی‌یابند.<sup>۵</sup>

جالب این است که بدون دستیابی به این مرتبه حتی آنچه در مقام تعلیم از انبیا (ع) دریافت کرده‌اند نیز به شایستگی فهم نمی‌شود. و این موضوع دیگری است که از یک سو

گویای ارتباط عمیق نقش تعلیمی و تربیتی انبیا برای رساندن انسان‌ها به معرفت یقینی است و از سوی دیگر تأثیر ساحت‌های عاطفی و ارادی را بر ساحت معرفتی به نحوی دیگر تصویر می‌کند.

در نقش تعلیمی انبیا، حقایق دریافت‌شده از طریق وحی در قالب ضوابط تعلیم به انسان‌ها عرضه می‌شوند. بنابراین انسان‌ها در این سطح تنها با وجه زبانی یا رویه ظاهری آن حقایق مواجه‌اند و حتی فهم شایسته‌ای از آنها نمی‌توانند داشته باشند، زیرا «فهم» آنها یا «بصیرت یافتن» نسبت بدانها هم مستلزم دستیابی به انسجامی نفسانی است. غزالی در مواضع و بحث‌های گوناگون خود از جمله در برشمردن علامت‌های علمای آخرتی، و در بحث تأویل، به این موضوع اشاره دارد و لزوم راه یافتن به معانی باطنی کتاب و سنت و تحصیل بصیرت نسبت به آنها را مورد تأکید قرار می‌دهد. برای نمونه، در احیاء در بیان علامت هفتم علمای آخرتی می‌گوید که عالیم آخرتی باید بیشترین اهتمامش به علم باطن و مراقبت از قلب و معرفت راه آخرت و پیمودن آن و امید حقیقی برای منکشف شدن آن از راه مجاهده و مراقبه باشد؛ زیرا مجاهده به مشاهده و ظرایف علوم قلب منجر می‌شود و به وسیله آن چشمه‌های حکمت از قلب سرازیر می‌شوند. چنین چیزهایی را مسلماً در کتاب‌ها و در حوزه تعلیم نمی‌توان یافت. چه بسیار معانی دقیقی از اسرار قرآن که به قلب کسانی خطور می‌کنند که اهل ذکر و فکرند و در کتاب‌های تفسیر نیست. به نظر غزالی، چنین کشفیاتی ناشی از مراقبه و بیداری قلب‌های پاک و الطاف خدای تعالی به همت‌های عالی‌ای است که رو به سوی او دارند (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ربع اول، ص ۸۶-۸۷).

او در بیان علامت یازدهم نیز می‌گوید که باید اعتماد او در علوم بر بصیرت و ادراک ناشی از صفای قلبش باشد، نه بر نوشته‌ها و کتاب‌ها و تقلید آنچه از دیگری شنیده است، و تنها باید از صاحب شریعت (ص) در آنچه بدان امر می‌کند و می‌گوید تقلید کند و بر فهم اسرار آن حریص باشد. به تعبیر او، فضیلت صحابه برای این بود که قرائن احوال رسول الله (ص) را مشاهده کرده بودند و قلب‌هایشان به چیزهایی اتصال یافته بود که از راه قرائن آنها را درک کرده بودند و همان هم بود که ایشان را به سوی صواب کشاند. مسلم است که این حیث در روایت و عبارت وارد نمی‌شود. در اصل، چیزی از نور نبوت ایشان را در بر گرفته بود که در بیشتر اوقات ایشان را از خطا حفظ می‌کرد (غزالی، ۱۴۰۶ ق، اول،

ص ۹۴).

بنابراین غزالی بر دریافت اسرار کتاب و سنت که از راه تصفیة قلب و مجاهده و مراقبه بدانها می‌توان دست یافت تأکید دارد، ضمن این که در گفتار اخیر خود، با اشاره به تأثیر نور نبوی بر صحابه، تلویحاً همان نقش تربیتی انبیا را در رساندن سایر انسان‌ها به معرفت مورد توجه قرار می‌دهد.

علاوه بر اینها او در کتاب «قواعد العقائد» از احیاء به صراحت به دو جنبه ظاهری و باطنی شرع اشاره می‌کند و از بین بردن شبهه و کشف حقایق و معرفت عینی به اشیاء و ادراک اسراری را که در پس ظاهر کلمات مربوط به عقیده نهفته‌اند تنها از راه مجاهده و از بین بردن شهوت‌ها و التفات کامل به خدای تعالی، همراه با فکری که از شائبة مجادلات پاک باشد، میسر می‌داند. این دستیابی به حقایق ناشی از رحمت خداوند است که به اندازه رزق هر کس و به قدر عرضه داشتن خود به درگاه الهی و به میزان قبول محل و پاکی قلب بر شخص فرومی‌ریزد (غزالی، ۱۴۰۶ ق، اول، ص ۱۱۹).

غزالی در برابر این نظر که ظاهر و باطن و نهان و آشکار شرع یکی است، ضمن این که وجود ظاهر و باطن را برای علوم مربوط به اعتقادات مورد قبول هر اهل بصیرتی می‌داند و انکار آن را به کوتاه‌بینان نسبت می‌دهد، با تکیه بر شواهدی از کتاب و سنت، بر وجود جنبه‌ای باطنی در حقایق شرع تأکید می‌ورزد. به رأی وی، نه ناسازگاری ظاهر و باطن شریعت بلکه نبودن قابلیت برای رسوخ به جنبه حقیقی و باطنی شرع برای بسیاری از مردم است که چنین چیزی را پیش می‌کشد. در واقع، «کشف حقیقی همانا صفت سرّ دل و باطن آن است» (غزالی، ۱۴۰۶ ق، اول، ص ۱۲۰) و چنین کشفی موکول به راه‌یابی به اندرون قلب است. وی آنچه را که ادراکش مختص به مقربان است و بیشتر مردم از درکش ناتوان‌اند به پنج قسم تقسیم می‌کند و درباره قسم اول می‌گوید:

گاهی چیزی به دلیل این که فی‌نفسه دقیق است نمی‌تواند از سوی بسیاری مورد فهم قرار گیرد. بنابراین فهم آن مختص خواص است و لازم است که ایشان آن را با عموم در میان نگذارند، تا فتنه‌ای پدید نیاید. مثل این که پیامبر (ص) درباره سرّ روح و حقیقت آن چیزی نفرمود، نه برای این که حقیقتش برای خود حضرت مکشوف نبود، بلکه به این دلیل که حقیقت آن از جمله مواردی است که فهم‌ها از درکش عاجز و وهم‌ها از تصور

کنه آن ناتوان اند. وی شیوه شرع در بیان صفات الهی را نیز در همین قسم جای می‌دهد و فهم عامه مردم را از درک خفایای آن صفات ناتوان می‌داند. (غزالی، ۱۴۰۶، ق، اول، ص ۱۲۰)

آنگاه مطلب مهمی را بیان می‌کند که علی عیسی عثمان آن را لبّ نظریه معرفتی غزالی می‌داند (Othman, 1960, p. 53). غزالی چنین می‌گوید:

در مجموع، انسان جز خودش و آن صفاتی از خودش را که هم‌اکنون برایش حاضرند یا آنچه پیش‌تر برایش وجود داشته‌اند ادراک نمی‌کند. ... جز این در توان بشر نیست که برای خدای تعالی آن چیزی از فعل و علم و قدرت و سایر صفات را ثابت کند که برای خودش ثابت است با تصدیق به این که آنها کامل‌تر و شریف‌ترند. پس بیشترین ممنوعیت آن بر مبنای صفات خودش است، نه آن چیزی از جلال که اختصاص به پروردگار تعالی دارد.<sup>۶</sup> (غزالی، ۱۴۰۶، ق، اول، ص ۱۲۰)

تیبینی که عثمان به اشاره از این چکیده نظام معرفتی غزالی ارائه می‌کند این است که از نگاه غزالی «کل معرفت ما به بیرون [یا معرفت عینی] درون‌نگرانه است. [زیرا] ... بالاترین مرتبه یقین، یا «عینیت»، در واقع بالاترین مرتبه معرفت درون‌نگرانه است» (Othman, 1960, p. 52-53).

این سخن بدین معناست که به دست آوردن معرفت عینی تناظر کاملی با سیر درونی شخص دارد. عثمان در جای دیگری می‌گوید «در نظریه غزالی، معرفت از کل شخصیت صاحب معرفت تفکیک‌ناپذیر است. هر مرتبه‌ای در سیر فرد نه تنها بازتاب قابلیت‌های متناظر او برای معرفت یافتن است بلکه در عین حال انواع عادت‌ها و اهداف و نوع توازنی را منعکس می‌کند که آن فرد خاص میان جنبه‌های گوناگون شخصیتش برقرار ساخته است» (Othman, 1960, p. 47). این همان چیزی است که سخن پیشین غزالی بدان اشاره دارد. او در آنجا، در بحث میزان معرفتی که انسان از صفات الهی به دست می‌آورد، سخن را به درون خود انسان می‌برد و میزان معرفت او را از آن صفات با نوع صفاتی که خود شخص دارد مرتبط می‌سازد.

قسم دوم از اقسام تعالیمی که انبیا (ع) و صدیقان از ذکر اسرار آنها امتناع ورزیده‌اند مواردی است که فی‌نفسه قابل فهم هستند ولی آشکار ساختن آنها برای عموم به ایشان زیان

می‌رساند، مانند سرّ قدر.

قسم سوم مواردی است که بیان رمزی و استعاره‌ای آن اثر بیشتری در مخاطبان بر جای می‌گذارد.

و قسم چهارم، که در بحث ما سودمند است، مواردی است که انسان نسبت به آنها به نوعی درک عینی و ذوقی می‌رسد. گاهی انسان چیزی را به صورت اجمالی درک می‌کند و گاهی به طریق تحقیق و ذوق، به نحوی که این حالت بر او احاطه می‌یابد و نسبت به آن درک تفصیلی پیدا می‌کند. به همین دلیل، حالت‌های نفسانی‌ای مانند شهوت و عشق به سه نحو متفاوت ادراک می‌شوند: تصدیق به وجود آنها پیش از این که رخ دهند، هنگام رخ دادن، و پس از گذشتنشان. با این تعبیر، برخی از علوم دینی نیز به نحو ذوقی دریافت می‌شوند؛ «در این صورت نسبت به آنچه پیش از آن بودند مانند باطن می‌شوند» (غزالی، ۱۴۰۶ ق، اول، ص ۱۲۲).

غزالی در این قسم چهارم ظاهر و باطن شرع را به نوع معرفت خود صاحبان معرفت مربوط می‌کند. این تفاوت در سطوح معرفتی درباره ایمان و تصدیق هم وجود دارد. انسان به نسبت معرفت و فهمی که نسبت به چیزی پیدا می‌کند مرتبه ایمان و تصدیقش هم متفاوت می‌شود. عثمان می‌گوید غزالی واژه‌های «ادراک» یا «فهم» را مترادف با واژه «ایمان» به کار می‌برد و «ایمان» را تنها به موجودات روحانی اطلاق نمی‌کند، بلکه آن را به همه چیز تسری می‌دهد. همه متعلقات معرفت متعلقات ایمان نیز هستند، و وقتی معرفت به مرتبه ذوق و معرفت بی‌واسطه می‌رسد، ایمان به یقین تبدیل می‌شود (Othman, 1960, p. 55).

او قسم پنجم را مواردی می‌داند که در آنها زبان گفتاری حکایت از زبان حال دارد و کسی که نسبت به حقایق بصیرت دارد سرّ آنها را درک می‌کند (غزالی، ۱۴۰۶ ق، اول، ص ۱۲۲-۱۲۳).

نتیجه‌ای که غزالی از این بحث می‌گیرد به مسئله چگونگی و معیار تأویل برمی‌گردد که به رأی او حد اعتدال آن ظرافت و پیچیدگی‌ای دارد که تنها برای آنان که با نور الهی امور را ادراک می‌کنند مکشوف است (غزالی، ۱۴۰۶ ق، اول، ص ۱۲۴). در اصل، ملاک تأویل از دید غزالی به دستیابی شخص به سطح نبوی معرفت بازمی‌گردد. آنان که در نتیجه سیر استکمالی نفس خود را به سطحی می‌رسانند که در پرتو نور یقین حقایق را درک می‌کنند



درمی‌یابد که آن باطنی که در قالب الفاظ پوشیده شده کدام است. اینک، در پاسخ به پرسشی که در ابتدا طرح کردیم، می‌توان گفت که مواجهه انسان‌های طالب حقیقت با تعالیم انبیا تنها به فراگیری ظاهر تعلیمات ایشان محدود نمی‌شود. طالب معرفت با آن تعالیم آغاز می‌کند، اما همزمان، با همراهی همان‌ها، دست به تهذیب و استکمال اخلاقی خود می‌زند. آنگاه آرام‌آرام معانی‌ای را از آن تعالیم دریافت می‌کند که در آغاز تنها ظاهری از آنها را درمی‌یافت. این سیر استکمالی که از دو جانب صورت می‌گیرد به او قدرت تشخیص بالاتر، توان داوری، و فهم می‌بخشد، زیرا وی با رها ساختن تعقل خود از هر آنچه آن را در حجاب کرده یا به انحراف برده به تجربه کامل یا ذوق‌ای نسبت به واقعیت دست می‌یابد. «پس از این فرآیند، طالب قادر می‌شود تا خودش، و عمدتاً خودش، میان آنچه ترجمانی نمادین از واقعیت در شرع است و آنچه بیانی ظاهری است تمییز بگذارد. داور [در اینجا] نور یقین است» (Othman, 1960, p. 49-50).

### ۳. معرفت به واقعیت‌های روحانی

نقش تربیتی انبیا در دستیابی به معرفت واقعیت‌های روحانی نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. وقتی شخص حرکت معرفتی-اخلاقی خود را آغاز می‌کند، همزمان با تحصیل علم و همزمان با ضبط و مهار احساس‌ها و کشش‌ها و خواسته‌های خود، از یک سو، واقعیت‌های عالم برای او آشکار می‌شوند و، از سوی دیگر، جنبه‌های پنهانی نفس خود را آشکار می‌کنند، تا جایی که وقتی پنهانی‌ترین جنبه نفس، یعنی ذات و حقیقتش که همان روح یا «جنبه امری» وجود اوست، به ظهور می‌رسد، واقعیت‌هایی از عالم برایش آشکار می‌شوند که پیش از آن نه به وسیله حواس و نه به کمک عقل (به معنای اخص کلمه) دریافت می‌شدند. این واقعیت‌ها هم شامل موجودات روحانی می‌شوند و هم شامل ربط و نسبت‌های میان موجودات و هم معنای وجود آنها که جنبه محسوس ندارند. معرفت به این مرتبه از واقعیت‌های عالم به سطح مکاشفه تعلق پیدا می‌کند، و بنابراین، تا وقتی طالب معرفت به سیر استکمالی همه‌جانبه در نفس دست نزده است، نمی‌تواند از معرفت به واقعیت‌های روحانی دم بزند.

در معرفت به خداوند و صفات او نیز به‌کارگیری روش استدلالی صرف و این تصور که انسان می‌تواند تنها با تکیه بر عقل، بدون تهذیب اخلاقی سایر ابعاد نفس، بدان نائل آید تصویری نادرست و ادعایی است که خود مانع و حجاب معرفت به آن واقعیت‌ها می‌شود.

عثمان در بیان رأی غزالی چنین می‌گوید: «معرفت به خدا، صفات او، و حیث «روحانی» هستی همگی مستلزم «بصیرتی» و رای افق «عقلانی» فهم است» (Othman, 1960, p. 120). البته این سخن عثمان در صورتی پذیرفتنی است که «عقل» را در معنای اخص آن در نظر بگیریم، وگرنه، در استکمال همه‌جانبه نفس، ساحت معرفتی نیز به مرتبه‌ای می‌رسد که خود عقل قابلیت دریافت واقعیت‌های روحانی را می‌یابد. عقل در این سطح در معنای اخص خود به کار نمی‌رود، بلکه اطلاقی معادل «قلب» پیدا می‌کند. در این سطح، همان عقل به معنای اخص، که در مرتبه پایین‌تر مورد نقد غزالی قرار می‌گیرد، با رسیدن به ظهور عالی‌تر خود دریافت‌هایی عالی‌تر می‌یابد.<sup>۷</sup> برای روشن شدن بحث لازم است از یک سو به جهان‌شناسی غزالی و از سوی دیگر به سیر معرفتی نفس از دید او نگاهی بیفکنیم.

### ۳-۱. جهان‌شناسی غزالی و سیر معرفتی نفس

بر اساس تصویری که غزالی از عالم ارائه می‌کند، هر آنچه خداوند در آفرینش اراده فرموده است نخست در لوح محفوظ انعکاس یافته و آنگاه همه موجودات بر وفق آن پدید آمده‌اند. عالم در نظر غزالی چهار مرتبه وجودی دارد: وجودی در لوح محفوظ مقدم بر وجود جسمانی آن؛ وجود حقیقی (عالم)؛ وجود خیالی عالم، که از وجود حقیقی آن تبعیت می‌کند؛ و وجود عقلی یا وجود صورت عالم در قلب، که تابع وجود خیالی آن است. از دید وی، بعضی از این موجودات روحانی و بعضی دیگر جسمانی‌اند؛ برخی از موجودات روحانی نیز از برخی دیگر روحانی‌ترند (غزالی، ۱۴۰۶ ق، سوم، ص ۲۲-۲۳).

بنابراین، اولاً غزالی موجودات عالم را به دو بخش جسمانی و روحانی تقسیم می‌کند، و ثانیاً در میان آنها که جسمانی نیستند قائل به مراتب می‌شود. سپس او چنین می‌گوید:

تو جز آنچه به تو می‌رسد را هیچ‌گاه ادراک نمی‌کنی. بنابراین اگر برای کل عالم مثالی در ذات تو قرار ندهد، نسبت به آنچه مغایر ذات تو است آگاهی‌ای نخواهی داشت، پس منزّه است آن که این شگفتی‌ها را در قلب‌ها و چشم‌ها تدبیر کرد، سپس قلب‌ها و چشم‌ها را از درک آن نابینا ساخت، تا آنجا که قلب‌های بیشتر مردم به نفس خود و شگفتی‌هایش نادان شدند.<sup>۸</sup> (غزالی، ۱۴۰۶ ق، سوم، ص ۲۳)

در نظر غزالی، هر کدام از متعلقات معرفت که در تیررس حواس یا عقل ما قرار می‌گیرد از چندین مرحله از هستی عبور کرده است. نخستین این مراحل ظهور آن در مرتبه روحانی به

منزله جلوه‌ای از اراده الهی است. آنگاه از سیری روحانی به مرتبه‌ای نازل‌تر عبور می‌کند و صورت آن بر لوح محفوظ ظاهر می‌گردد. سپس به واسطه نیروهایی به نام فرشتگان فعلیت پیدا می‌کند. آنگاه می‌تواند به وسیله حواس یا عقل ادراک شود. بنابراین هر آنچه بر زمین ظاهر می‌شود جلوه‌ای از اراده و علم خداوند است. مرحله فعلیت آنچه در لوح محفوظ است، از دیدگاه انسان، یا جسمانی و در نتیجه دیدنی یا محسوس است، یا روحانی و در نتیجه نادیدنی؛ بنابراین می‌تواند از راه عقل یا روح ادراک شود (Othman, 1960, p. 135-136).

عثمان می‌گوید غزالی «روحانی» را با «نادیدنی»، یعنی با عالمی که نمی‌تواند از راه حواس ادراک شود، یکی می‌کند. «دیدنی» و «نادیدنی» دو جنبه از «فعلیت» اند که یک منشأ واحد و بنابراین شباهت و ارتباطی نزدیک با یکدیگر دارند،<sup>۹</sup> هر چند هر کدام مشخصه خود را دارند. ولی اگر از منظر کل عالم واقع یعنی از منظر موجودات جزئی نگریسته شود، عالم واقع بر حسب درجه «دیدنی بودن» و «روحانی بودن» موجودات مجموعه‌ای است از چیزی که بیشترین مادیت را دارد تا چیزی که بیشترین روحانیت را دارد؛ هر چند هیچ چیزی نیست که به صورت محض مادی باشد، زیرا هر چیز یا فعل قابل مشاهده‌ای معنایی را تجسم می‌بخشد که به قلمرو «نادیدنی»ها تعلق دارد. در واقع، امر روحانی در همه موجودات، ولو به درجات متفاوت، حضور دارد. هر چیز دیدنی جنبه‌ای روحانی از عالم واقع را متجلی می‌سازد، و این بدان معناست که «عالم شهادت جنبه‌ای از عالم روح را باز می‌تاباند. وحدت موجود در لوح محفوظ، به مثابه محصول اراده یگانه، در مرتبه «بالفعل» وجود، در هر دو جنبه «دیدنی» و «نادیدنی» اش جلوه‌گر می‌شود. این مرتبه همان تجسم<sup>۱۰</sup> علم و اراده ظاهر شده بر لوح محفوظ است» (Othman, 1960, p. 136-137).

دو مرتبه از چهار مرتبه وجودی عالم ناظر به جهان‌شناسی غزالی، و دو مرتبه ناظر به معرفت‌شناسی اوست. از دیدگاه توحیدی غزالی، همه عالم جلوه علم و اراده مطلق الهی است، و هر چیز موجود یا هر فعلی باید در هماهنگی با کل حیات عالم و بنابراین معقول و قابل تبیین به وسیله حق‌ای باشد که مطابق با سنت (یعنی طرح) ای است که خداوند برای همه عالم طراحی کرده است (Othman, 1960, p. 137).

در نظام معرفتی غزالی نخست طریق عادی معرفت یعنی معرفت از راه حواس و خیال و

عقل قرار دارد و در ادامه راه معرفتی قلب است که می‌تواند به صورت مستقیم به آنچه در لوح محفوظ است راه پیدا کند؛ ضمن این که یکی از اصول اساسی معرفتی وی این است که «اگر [خداوند]، برای کل عالم، مثالی در ذات تو قرار ندهد، تو از آنچه مغایر ذات تو است آگاه نخواهی شد» (غزالی، ۱۴۰۶ ق، سوم، ص ۲۳).

معرفت نفس به همراه معرفت به واقعیت‌های عالم تدریجاً و در صورت توجه انسان به ضرورت آن حاصل می‌شود. این که غزالی در بیان سابق خود اشاره می‌کند که خداوند شگفتی‌های وجود خود انسان را از او پوشیده داشت و بنابراین بیشتر مردم نسبت به آنها آگاهی ندارند دقیقاً به این دلیل است که استکمال نفس انسان در گرو سیری است که یکی از اجزاء اصلی آن آگاه شدن و معرفت پیدا کردن نسبت به همان شگفتی‌های «قلب‌ها و چشم‌ها» یا ابزارهای معرفتی و در نهایت کانون معرفتی وجود انسان است. به عبارت دیگر، این آگاهی مستلزم حرکت تدریجی انسان به سوی کمال نهایی اوست، و این هر دو، یعنی آگاهی به دارایی‌ها و توانایی‌های نفس و حرکت به سوی کمال، در یک فرآیند واحد دوشادوش یکدیگر به ظهور و تحقق می‌رسند.

قوای ادراکی ابزارهایی برای ارتباط انسان با عالم بیرون‌اند. هنگامی که این ارتباط روی می‌دهد، همزمان، دو چیز در معرض مکشوف شدن قرار می‌گیرند: خود او و عالم بیرون. عالم بیرون تنها خود را به منزله متعلقی برای معرفت عرضه نمی‌کند، بلکه در همان فرآیند به منزله بیدارکننده‌ای نسبت به برخی از جنبه‌های ابزار معرفتی، یعنی قلب، عمل می‌کند (Othman, 1960, p. 137). مثلاً، در فعل نوشتن، فرآیند معرفتی انسان با ادراک حسی آغاز می‌شود. دیدن ادراک‌کننده را با یکی از جنبه‌های شیئی ادراک‌شده مرتبط می‌سازد. اما همه آن چیزی که می‌تواند برای ادراک‌کننده بیاورد دلیل، یا اماره‌ای دلالت‌کننده، یا یک نشانه است. معرفت حاصله که ناظر به صفات شخص مشاهده شده است ورای تیررس حواس است و بتمامه در درون ادراک‌کننده رخ می‌دهد. این فعلی ناظر به معرفت نفس است که تا شیئی ادراک‌شده بسط یافته است. ادراک‌کننده، از طریق معرفت خودش به خودش، معرفت دارد به این که حرکتی که از راه دیدن به درون آورده شده نمی‌تواند رخ دهد مگر این که شیئی که این امر در آن رخ می‌دهد حیات، قدرت، اراده، و علم داشته باشد (Othman, 1960, p. 129). پس در اینجا، هم معرفتی نسبت به عالم بیرون حاصل شده، هم سیری انکشافی

در درون ادراک کننده به وقوع پیوسته است.

سیر معرفتی ای که غزالی ترسیم می کند (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۲) در نظام ظهور و بلوغ خود عکس نظام آفرینش است. در نظام آفرینش، ماورای محسوسات مقدم است، و در نظام معرفت، شناخت محسوسات مقدم قرار می گیرد. از یک سو، انسان با شناخت محسوسات آغاز می کند و صورتی از عالم بیرون را به درون خود راه می دهد و، از سوی دیگر، با به کار انداختن توانایی معرفتی خود گامی در انکشاف ذاتی خود برمی دارد و در واقع از یکی از شگفتی های درون خود پرده برمی دارد. علی عیسی عثمان می گوید:

حواس، ... با ارتباط ساختاری ای که با قوه صورت ساز، خیال، دارد، اطلاعات خود را در اختیار این قوه می گذارد. صور خیالی ای که در آنجا شکل می گیرند، از طریق «لشکریان درونی» قلب، عبور می کنند. «قلب»، از طریق فعالیت پیچیده آنها، بر حسب مرتبه رشد خود، حدی از جنبه «نادیدنی» را در آنچه حواس به درون آورده اند می بیند. این فعالیت اخیر «عقل» (عقل) خوانده می شود، و آنچه بدین نحو و به وساطت [جنبه] «دیدنی» «دیده» می شود جنبه «عقلانی» (عقلی) «عالم واقع» است.

(Othman, 1960, p. 146)

تا وقتی نفس به این قوای معرفتی خود تکیه کند و نیل به معرفت یقینی را از آنها انتظار داشته باشد، نمی تواند پیشروی بیشتری در انکشاف ذاتی خود و دستیابی به جنبه امری و روحانی وجود خود داشته باشد و، در نهایت، معرفتی که بدین طریق به دست می آورد همچون دیدن تصویر خورشید در آب است، نه دیدن خود آن (غزالی، ۱۴۰۶، ق، سوم، ص ۲۳). در واقع، روی کردن به خیالات حاصل از محسوسات حجاب نگاه کردن به لوح محفوظ است. زیرا «قلب دو در دارد: دری گشوده به عالم ملکوت، که همان لوح محفوظ و عالم ملائکه است، و دری گشوده به حواس پنجگانه<sup>۱۱</sup> که به عالم ملک و شهادت تمسک دارد، و عالم شهادت و ملک همچنین نوعی حکایتگری از عالم ملکوت دارد. ... و آن در تنها برای کسی گشوده می گردد که جز به یاد خدای تعالی نباشد» (غزالی، ۱۴۰۶، ق، سوم، ص ۲۳).

به این ترتیب، ارتباط انسان با واقعیت های نادیدنی به دو جنبه گشوده می گردد: «به جنبه «دیدنی»، از راه «عقلی سازی» محصولات حواس، و به جنبه «نادیدنی»، از راه «بصیرت» مستقیم قلب»<sup>۱۲</sup> (Othman, 1960, p. 147).

با این که ظهور این منبع معرفتی، متأخر و موکول به ظهور و بلوغ منابع معرفتی پیش‌گفته است، تا وقتی آدمی به نوعی آزادسازی از محصولات آنها و موانع اخلاقی موجود در شخصیت خود دست نزده باشد نمی‌تواند انتظار ظهور این حیث وجود خود را داشته باشد. در واقع، قلب، یا همان ارتباط میان سرشت درونی روح و بدن، باید به صورت مداوم از همان چیزهایی که در ابتدا آن را در تحصیل معرفت و تجربه توانایی بخشیده‌اند جلا بخشیده شود؛ عجیب این است که همان قواست که قلب را آماده می‌سازند تا هم درباره آنچه در لوح محفوظ اراده شده تأمل کند، و هم خودش و صفات ذاتی خود را در ارتباط با عالم صغیر خود، به منزله روش معرفت خدا، بشناسد (Othman, 1960, p. 143).

از سوی دیگر، معضل انسان این است که این جلابخشی بدون معرفت و تجربه‌های برگرفته از حواس و عقل ممکن نیست. با فرض این که شخص جستجوی خود برای معرفت را با ضبط نفس قوت ببخشد، در جریان رشد قلب، که ابزاری معرفتی است، سه فرآیند رخ می‌دهد: نخست، ظهور صور ادراک حسی؛ دوم، عقلی‌سازی این صور؛ و سوم، بیدارسازی زوایای عمیق‌تر روحش. اینها با یکدیگر ارتباط متقابل دارند. با این حال، بلوغ دومی مستلزم بلوغ اولی است، و بلوغ سومی مستلزم بلوغ دومی. با این که روح باید معرفت و تجربه‌های برگرفته از دو تای دیگر را از اباطیل و اوهام پاک کند تا به معرفتی محض نسبت به واقعیت برسد، توانایی‌اش برای این کار ریشه در رشد کامل آن دو تای دیگر دارد. علی عیسی عثمان می‌گوید:

هر چه اثراتی که از بیرون بر جای مانده‌اند کمتر باشند، «قلب» نسبت به سرشت یگانه خود، در مقابل آن چیزی که در سرشتش مشابه با عالم بیرون است، آگاه‌تر می‌شود. در روند رشد این آگاهی، همه صوری که «قلب» از عالم «دیدنی» نگه داشته، همه آنچه در درگیری‌هایش با نیازهای بدنش تجربه کرده، و همه عادت‌ها، نگرش‌ها، و اهدافی که فرد در ارتباط‌هایش با «این دنیا» رشد داده است، موانعی‌اند که «قلب» را از بصیرتی محض نسبت به آنچه در سرشتش یگانه است، یعنی روح (روح) اش، در «حجاب» می‌کنند. (Othman, 1960, p. 147-148)

پس اگر می‌خواهیم به حقیقت خالص روحانی دست یابیم، باید برای مدتی معرفتی را که از راه فرآیندهای بیرونی تحصیل شده و غالباً به صورت تعصب‌های جزئی مستحکم شده کنار

بگذاریم. در نتیجه، اگر چنین کاری صورت پذیرد، و آن جنبه روحانی درونی انسان منکشف شود، انسان می‌تواند واقعیت‌های روحانی را دریافت کند (Othman, 1960, p. 148). این گفته‌ها تبیین‌کننده این سخن غزالی‌اند که دریچه قلب به سوی ملکوت تنها برای کسی گشوده می‌شود که «جز به یاد خدای تعالی نباشد» (غزالی، ۱۴۰۶، ق، سوم، ص ۲۳)، و رسیدن به چنین مرتبه‌ای نه تنها موقوف به دریافت تعالیم انبیا بلکه مستلزم قرار گرفتن تحت تربیت و طبابت ایشان است. روشن است که اصلی‌ترین تأثیری که این کار برای انسان دارد یک‌سویه ساختن همه جنبه‌های وجودش در جهت غایت نهایی اوست، و چون این عالی‌ترین غایت، در اصل، غایتی معرفتی است، سامانه وجود انسان نیز به همین صورت شکل می‌گیرد: در رأس قرار گرفتن ساحت معرفتی و در ذیل قرار گرفتن ساحت‌های غیر معرفتی. درست در همین تصویر و در همین سیر نفسانی است که حقیقت انسان در مسیر ظهور خود قرار می‌گیرد و در نهایت به ظهور مرتبه‌ای می‌انجامد که در آن می‌تواند واقعیت‌های روحانی را «بشناسد» و «بیند».

#### ۴. نتیجه‌گیری

چنان که ملاحظه کردیم دست یافتن انسان به عالی‌ترین مرتبه معرفت به صورتی عمیق مستلزم ارتباط یافتن انسان‌ها با انبیای الهی از دید غزالی است. این ارتباط نه تنها از راه تعلیم حقیقی صورت می‌گیرد که در قالب زبان به انسان‌ها انتقال می‌یابند، بلکه همراه با آن از طریق نقش تربیتی انبیا (ع) صورت می‌گیرد. ایشان با قرار داشتن در مرتبه نبوی معرفت، همچون طبیبان نفوس، ایشان را از اهتمام ورزیدن صرف به امور ناظر به جنبه جسمانی باز می‌دارند. در این صورت، نفس‌ها به ذات و جوهر حقیقی خود باز می‌گردند، تسویه می‌شوند، و آنچه در ضمائرشان بالقوه بوده به فعلیت می‌رسد و نور الهام به درونشان می‌تابد.

بخش مهمی از تعلیمات انبیا تعلیماتی عملی یا اوامر و نواهی‌ای هستند که انسان‌ها را به سوی تحصیل اعتدال نفسانی و برقراری تعادل میان حیثیت‌های گوناگون نفس سوق می‌دهند تا ایشان از رویه ظاهری و زبانی حقایق به عمق و باطن آنها، یعنی خود حقیقت، راه یابند. پیروی عملی از گفتار و حرکات و سکناات انبیا قلب را آماده تجلی حقایق می‌سازد. در این صورت معانی‌ای باطنی از تعالیم ایشان دریافت می‌شود که هیچ‌گاه در مواجهه با صورت ظاهری آنها قابل دریافت نمی‌بودند.

از سوی دیگر، تأثیرپذیری از نقش تربیتی انبیا (ع) انسان را به معرفت واقعیت‌های روحانی نیز می‌رساند، زیرا معرفت به واقعیت‌هایی که فراتر از محسوسات‌اند مستلزم پشت سر گذاشتن سیر استکمالی در نفس و ظهور عالی‌ترین مرتبه معرفتی آن است. در سیر معرفتی-اخلاقی‌ای که انسان تحت تربیت انبیا طی می‌کند، از یک سو واقعیت‌های عالم آشکار می‌شوند، و از سوی دیگر جنبه‌های پنهانی نفس؛ تا آنجا که پنهانی‌ترین جنبه نفس که همان جنبه «امری» یا «روحانی» وجود اوست به ظهور می‌رسد. اینجاست که واقعیت‌هایی که فراتر از محسوسات‌اند و شامل موجودات روحانی و ربط و نسبت‌های میان موجودات و معنای وجود آنها می‌شوند به حوزه معرفتی انسان وارد می‌شوند. این مرتبه همان مرتبه نبوی یا کشفی معرفت است.

#### یادداشت‌ها

۱. پورسینا، زهرا (میترا)، «جایگاه معرفت‌شناختی انبیا در سیر معرفتی انسان‌ها از دید غزالی: نقش تعلیمی»، پژوهشنامه فلسفه دین، س ۱۳، ش ۱ (پیاپی ۲۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
۲. گریفل از قول مایکل مارمورا نقل می‌کند که اشعریان سنتی به نبوت از منظر صفات خدا می‌نگریستند، ولی فلاسفه آن را از منظر پیامبر یا مخاطبان وی تحلیل می‌کردند. سپس می‌گوید چنین تغییر وضعیتی در فصل دوم از کتاب فیصل التفرقة غزالی رخ می‌دهد (Griffel, 2004, p. 122). و در معارج القدس مفاهیم نفس و نبوت بر اساس تقسیم‌بندی‌ها و اصطلاحات ابن‌سینایی تشریح می‌شود (Griffel, 2004, p. 131-132). با این که غزالی عناصر مهمی از تعلیمات ابن‌سینا درباره نبوت را نمی‌پذیرد (Griffel, 2004, p. 137)، بخش‌های پذیرفته‌شده‌اش (که البته به نظر گریفل در تهافت و فیصل محکوم نمی‌شوند) تأثیرات عمیقی در دیدگاه خود وی و متکلمان پس از وی می‌گذارد (Griffel, 2004, p. 139).
۳. در باره ارتباطی که به نظر غزالی باید میان ساحت‌های نفس برقرار باشد نک. پورسینا، ۱۳۹۱-ب، ص ۱۶۱-۱۶۳.
۴. زیرا خود پیامبر (ص) نیز به امور دنیوی اشتغال داشتند، اما همه آن اشتغال‌ها صرفاً جنبه آلی داشته و روی پیامبر را از سوی حق باز نمی‌گردانند.
۵. در این باره نک. پورسینا، ۱۳۹۱-ب، ص ۵۲-۵۴.
۶. تعبیر غزالی چنین است: «... فیکون معظم تحریمه علی صفات نفسه لا علی ما اختص الرب تعالی به من الجلال». اما در ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی از ربع اول احیاء، ص ۲۲۸، آمده است: «پس بیشتر سخن مردم در صفات نفس او بود، نه در آنچه مخصوص است به حق تعالی از جلال».
۷. برای درک کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی نک. پورسینا، ۱۳۸۸.



۸. در کیمیای سعادت (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۳۱) نیز آمده است: «اگر می‌خواهی نمونه‌ای از لوح محفوظ را بدانی هم از خویشتن طلب کن، که در تو نمودگار هر چه در آفرینش است بنهاده‌اند، تا بدان سبب تو را راه بود به معرفت این همه. لیکن چون تو از خود غافل‌تری دیگری چون شناسی؟»

۹. «عالم شهادت و ملک، ... نوعی حکایتگری از عالم ملکوت دارد» (غزالی، ۱۴۰۶، ق، سوم، ص ۲۳).

#### 10. materialization

به‌کارگیری این تعبیر از سوی عثمان به این دلیل است که مرتبه نادیدنی عالم واقع (یا همان عالم ملکوت) عبارت است از مرتبه لوح محفوظ یا ملانکه و چون وقتی انسان به این مرتبه عالم معرفت پیدا می‌کند به همان جنبه‌ای دست می‌یابد که در پس عالم مادی یا پدیداری است، می‌توان گفت که مرتبه بالفعل دو جنبه دارد: جنبه «دیدنی» و جنبه «نادیدنی».

۱۱. درست‌تر بود که غزالی می‌گفت «دری گشوده به عالم ملک».

۱۲. او در همین جا معنای فهم را عبارت از برون‌داد مجموع همه این فعالیت‌ها می‌شمرد و رشد آن را با رشد کل شخصیت به سوی وحدت همسو و همراه می‌داند.

### کتاب‌نامه

پورسینا، زهرا (میترا) (۱۳۸۸)، «نظام‌بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش ۴۱.

پورسینا، زهرا (میترا) (۱۳۹۱-الف)، «تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۴۵، ش ۱.

پورسینا، زهرا (میترا) (۱۳۹۱-ب)، «تأثیرپذیری ساحت عقیدتی از ساحت‌های غیرعقیدتی با نظر به رابطه نفس و بدن از دید غزالی»، فصلنامه اندیشه دینی، س ۱۲، ش ۳.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۷۵)، احیاء علوم الدین، ج ۱، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، ج ۱ و ۲، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱۱.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶ م)، احیاء علوم الدین، ربع اول، سوم، چهارم، بیروت: دارالفکر، دارالکتب العلمیه.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶/ق ۱۹۹۶ م)، الرسالة الدنیه، در مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالفکر.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۷۵ م)، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، بیروت: دارالآفاق الجدیده، چ ۲.  
غزالی، ابوحامد محمد (۲۰۰۲ م)، المنقذ من الضلال والموصل الی ذی العزه و الجلال، موقع الفلسفه

الإسلامیه.

Griffel, Frank (2004), "Al-Ghazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Asharite Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 14, 2004, pp. 101-144.

Othman, Ali Issa (1960), *The Concept of man in Islam, in the Writings of al-Ghazali*, Cairo.



## **Al-Ghazali on the Training Role of Prophets in Human's Epistemic Development**

*Mitra (Zahra) Poursina<sup>1</sup>*

Reception Date: 2015/11/14

Acceptance Date: 2016/2/3

According to al-Ghazali, prophets exert a profound effect on bringing other people to the highest degree of knowledge. In addition to teaching people the truths, prophets have a training role that brings knowledge to the level of certainty through changing the emotional-volitional realms. I shall show analytically that the prophets' training role leads to a "journey" to the truth that one takes in his soul, in order to achieve "the ability" of comprehending the truth. Achieving this ability requires a "settlement", "moderation" and "consistency of the self", so that one notices the truth "entirely". People faced with the prophet, receive his revelation in a lingual form. Obeying the Shari'a and following the prophets' commands and deeds accompanies people on an epistemic journey which ends with the highest level of knowledge. In this level, the people looking for the truth can achieve the "understanding" of the Bātin (the hidden meaning) of the Shari'a, as well as the knowledge of the spiritual realities, including spiritual beings as well as the relationship between them and the meaning of their existence.

**Keywords:** Prophets, Role of Training, Settlement of the Self, Bātin, al-Ghazali

---

1. Associate Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: zhpoursina@gmail.com

## Contents

<b>Kierkegaard's Religious Understanding of "Subjectivity"</b>	<b>1</b>
<i>Mohammad Asghari and Neda Mohajel</i>	
<b>Al-Ghazali on the Training Role of Prophets in Human's Epistemic Development</b>	<b>23</b>
<i>Mitra (Zahra) Poursina</i>	
<b>The Impact of Prayer on the Orderly Cosmos: A Comparative study of Mortaza Mutahhari and Eleonore Stump</b>	<b>47</b>
<i>Omehani Jarrahi and Abd-al-Rasool Kashfi</i>	
<b>Analogical Theology or Gradational Theology</b>	<b>69</b>
<i>Aflatun Sadeghi</i>	
<b>Religious Realism vs. Anti-realism: Revisiting Don Cupitt, Paul Badham and D. Z. Phillips</b>	<b>91</b>
<i>Ali Sadeqi</i>	
<b>Invention of the meaning in Sartre's view and criticism in accordance with cognitivism principles</b>	<b>119</b>
<i>Davoud Sedighi and Amirabbas Alizamani</i>	
<b>Optimistic Naturalism and the Meaning of Life</b>	<b>143</b>
<i>Masud Tusi Saeedi</i>	
<b>Mulla Sadra on the Relation between Religious Language and Reality</b>	<b>165</b>
<i>Vahide Fakhar Noghani and Sayyid Morteza Hoseini Shahrudi</i>	
<b>A New Recast of Gödel's Ontological Argument in Hájek's Language</b>	<b>183</b>
<i>Mohammad Maarefi and Mohsen Feyzbakhsh</i>	
<b>Thomas Aquinas on Imperfect and Perfect Happiness and Seeing God</b>	<b>205</b>
<i>Hosein Hooshangi and Mansooreh Maleki</i>	
<b>Subscription Form</b>	<b>223</b>
<b>Abstracts (in English)</b>	<b>225</b>

In the name of Allah the compassionate the merciful

# PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion  
Vol. 14, No. 1, (Serial 27), Spring & Summer 2016

**Publisher:** Imam Sadiq (p.b.u.h) University

**Director:** Hoseinali Sa'di

**Editor in Chief:** Reza Akbari

**Literary Editor:** Mohamad Ebrahim Baset

**Director of Executive Affairs:** Amir Hossein Mohamadpur

**Editorial Board:**

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (professor)

Boyouk Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

240 Pages / 30000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriyaat Bridge,  
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran

Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology

Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

**[www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)**

Management of Technical and Printing: Management of Production and  
Publication of Scientific Works

Tel: 88084001-5 (528), Fax: 88094915, E-mail: mag@isu.ac.ir

Management of Sales and Distribution: Sales and Distribution Office

Tel: 88084001-5 (512), Fax: 88094915