



Examining Mullā Sadrā's Use of Al-Ghazali's Views on the Individual Unity of Existence

Mohammad Javad Akhgari

PhD Student, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Abbas Javareshkian (corresponding author)

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: javareshki@um.ac.ir

Dr. Jahangir Masoudi

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Examining the opinions of Al-Ghazali and Mullā Sadrā on the issue of individual unity of existence shows that despite the differences in their foundations, they agree on the results. Mullā Sadrā has referred to Al-Ghazali's views on this issue in various positions of his works and has considered Al-Ghazali's viewpoint as supporting the combination of rational and religious methods in this subject. In his analysis, Mullā Sadrā has referred to Al-Ghazali's views in several stages, including: 1. Multiplicity of contingents, according to which believing in the individual unity of existence does not imply denying the existence of contingents; 2. The real existence of God and the metaphorical existence of contingents, according to which the existence of God Almighty and His Face is the only real existence and, others enjoy a metaphorical existence. The main question is, "What uses did Mullā Sadrā make of Al-Ghazali's opinions on the issue of individual unity of existence and what results did he achieve by referring to them?" This article has benefited from the rational and, where needed, scriptural method and has referred to the verses of the Quran. Based on his philosophical foundations and using Al-Ghazali's ideas in this matter, Mullā Sadrā has solved some philosophical and theological problems such as: "proving knowledge for all beings", "explaining the way of the righteous" and "the relation between particular monotheism and the servants' free will"; However, he considered the main purpose of these references to be the compatibility of reason and religion. As a result, the two thinkers' intellectual discourses show close affinities.

Keywords: individual unity of existence, particular monotheism, multiplicity of contingents, real and metaphorical existence, Al-Ghazali, Mullā Sadrā





HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۲ - بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۲۶۸ - ۲۴۳
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۰/۰۰
DOI: 10.22067/epk.2023.81777.1229	تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۱
	نوع مقاله: پژوهشی

بررسی استفاده‌های ملاصدرا از آرای غزالی در مسئله وحدت شخصی وجود

محمد جواد اخگری

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر عباس جوارشکیان (نویسنده‌ی مسئول)

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: javareshki@um.ac.ir

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

بررسی آرای غزالی و ملاصدرا در مسئله وحدت شخصی وجود نشان می‌دهد که به‌رغم اختلاف مبانی، در دستیابی به نتایج و اهداف این بحث اتفاق نظر دارند. ملاصدرا در مواضع مختلف از آثار خود به آرای غزالی در مسئله وحدت شخصی وجود استناد کرده و دیدگاه غزالی را مؤید جمع بین روش عقلی و شرعی در این مسئله به شمار آورده است. ملاصدرا در تحلیل این مسئله، در مراحل به آرای غزالی استناد کرده است، از جمله: ۱. کثرت ممکنات، که بر طبق آن باور به وحدت شخصی وجود به معنای انکار وجود ممکنات نیست؛ ۲. وجود حقیقی خداوند و وجود مجازی ممکنات، که براساس آن وجود خداوند متعال و وجه او تنها وجود حقیقی است و ماسوای حق، وجود مجازی دارند. سؤال اصلی این است که «ملاصدرا در مسئله وحدت شخصی وجود چه استفاده‌هایی از آرای غزالی داشته و با استناد به آن‌ها به چه نتایجی دست یافته است؟» این نوشتار، از روش عقلی و استدلالی و به تناسب مسئله نیز از روش نقلی و آیات قرآن بهره جسته است. ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود و با استفاده از آرای غزالی در این مسئله به حل برخی مسائل فلسفی و کلامی پرداخته است، مانند: «معرفت داشتن تمامی موجودات»، «تبیین طریقه صدیقین» و «نسبت توحید الخاصی با اختیار بندگان»؛ هرچند هدف اصلی خود از این استنادها را مطابقت عقل و شرع بر شمرده است. حاصل آنکه، گفتمان فکری غزالی و ملاصدرا قرابت‌های بسیار جدی دارد.

واژگان کلیدی: حدت شخصی وجود، توحید الخاصی، کثرت ممکنات، وجود حقیقی و مجازی، غزالی، ملاصدرا.

مقدمه

در خصوص استفاده ملاصدرا از آثار غزالی و شرح و توضیحاتی که در آثار وی انجام داده است، اشارات گسترده‌ای در برخی پژوهش‌ها به چشم می‌خورد^۱ و برخی نیز به بررسی نظریه ملاصدرا در باب «وحدت شخصی وجود» پرداخته‌اند^۲ و در موردی نیز به بررسی مفاهیم وحدت و توحید خداوند در «مشکاة الأنوار» غزالی پرداخته است.^۳ چند پژوهش نیز درباره مقایسه تطبیقی مبانی عقلی باورهای دینی و نیز رابطه عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا ارائه شده است.^۴ برخی پژوهشگران نیز اعتقاد به انطباق «مشکاة الأنوار» غزالی بر «اسفار چهارگانه» ملاصدرا در کتاب «اسفار» داشته‌اند.^۵ در این پژوهش‌ها به استفاده ملاصدرا از آرای غزالی اشاره شده یا تنها به مقایسه تطبیقی بین این دو اندیشمند در مسائل مزبور پرداخته شده است.

نوآوری این پژوهش نسبت به پژوهش‌های مذکور از دو جهت است: اول، تحلیل و تبیین وحدت شخصی وجود و استفاده‌های ملاصدرا از آثار غزالی در این زمینه است. دوم، نتایج و اهدافی که از بررسی این استفاده‌ها حاصل می‌شود. سؤال اصلی این پژوهش عبارت است از: «ملاصدرا در مسئله وحدت شخصی وجود چه استفاده‌هایی از آرای غزالی داشته و با استناد آن‌ها به چه نتایجی دست یافته است؟» در این پژوهش به بررسی استفاده‌های ملاصدرا از آرای غزالی در مسئله وحدت شخصی وجود می‌پردازیم و ضمن تبیین آرای غزالی در این مسئله نشان خواهیم داد که ملاصدرا در نظریه «وحدت شخصی وجود» به تحلیل آرای غزالی طی مراحل ذیل پرداخته است: ۱. کثرت ممکنات؛ ۲. وجود حقیقی خداوند و وجود مجازی ممکنات. ملاصدرا براساس مبانی خود و در ضمن تحلیل آرای غزالی در این مسئله به نتایج مهمی دست یافته است. ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود و از طریق استناد به آرای غزالی در این مسئله به نتایج مهم فلسفی؛ مانند «معرفت داشتن تمامی موجودات» و «تبیین طریقه صدیقین» دست یافته است و

۱. همایی، مقدمه بر نصیحة الملوك، ۱۵۲؛ همایی، غزالی نامه، ۳۷۰-۳۷۱؛ آشتیانی، مقدمه سه رساله فلسفی ملاصدرا، ۳۸؛ کمپانی زارع، ترجمه، تحلیل و نقد جواهر القرآن غزالی، ۱۰؛ جهانگیری، مقدمه کسب الأضنام الجاهلیة، ۳۶-۵۱؛ نصر، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ۲۰۴، ۱۳۴، ۱۲۲، ۱۲۰؛ فرامرزی قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ۳۶؛ ذکاوتی قراکزلی، «نقد ملاصدرا بر غزالی»، ۲۲۲؛ فلاح‌پور، «تأثیرات اندیشه‌های تفسیری غزالی بر صدرالمتألهین شیرازی».

۲. حسینی شاهرودی، وطن‌دوست، «وحدت وجود از نگاه ملاصدرا»، ۱۰۱-۱۱۶؛ سوزنجی، «امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه»، ۶۷-۸۷؛ صدرحسینی، «حکمت متعالیه و مسئله وحدت وجود»، ۳۳-۴۱.

3. Treiger, *Monism and Monotheism*. ۲۷-۱

۴. جوادی، محمودی بیات، «مقایسه تطبیقی عقلانیت باورهای دینی از دیدگاه غزالی و ملاصدرا»، ۶۵-۹۱؛ شاکری زواردهی، محمودی بیات، «ترباط عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا»، ۶۹۱-۷۱۴.

۵. ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت از نظر غزالی، ۳۳۳-۳۳۴.

مسئله مهم کلامی «نسبت باور به توحید الخاصی با اختیار بندگان» را گره‌گشایی کرده است. البته هدف اصلی ملاصدرا در استناد به آرای غزالی، «تطابق بین عقل و شرع» است تا نشان دهد سخن متکلم و متشرع بزرگی چون غزالی در تأیید توحید الخاصی مؤید آن است که باور به وحدت شخصی وجود، مخالف با شریعت نیست.

توجه به این نکته ضروری است که در این نوشتار واژه «استفاده» به کار رفته است و از تعبیر «تأثیر» پرهیز کرده‌ایم، به دلیل آنکه اثبات تأثیرپذیری ملاصدرا بر غزالی نیازمند بررسی سیر تاریخی این مسئله در اندیشه عرفا و حکمای متقدم بر غزالی است. همچنین نیازمند اثبات این مطلب است که ملاصدرا تنها در این مسئله از آرای غزالی تأثیر پذیرفته و آرای هیچ اندیشمند دیگری بر او تأثیرگذار نبوده است. بنابراین، اصطلاح «تأثیرگذاری» در برخی پژوهش‌ها در خصوص تأثیر نظام «نور و ظلمات» غزالی بر افکار سهروردی^۱ به نظر می‌رسد ناشی از سوء تعبیر باشد،^۲ بلکه همان‌طور که برخی تحقیقات نشان می‌دهد آرا و اندیشه‌های غزالی، تنها یکی از منابع افکار سهروردی درباره نور و ظلمت و نور الأنوار بوده است.^۳ بنابراین، در این نوشتار تعبیر دقیق‌تر «استفاده» را به کار برده‌ایم.

۱. انواع استفاده‌های ملاصدرا از آرای غزالی

به‌طورکلی در خصوص نحوه استفاده ملاصدرا از آرای غزالی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱.۱. نقل قول مصرح

- این نقل قول شامل مواردی می‌شود که ملاصدرا از غزالی نقل قول‌هایی را همراه با ذکر نام یا القاب یا آثار وی آورده است. این موارد نیز بر دو دسته است:
- أ. **نقل قول کامل:** در این موارد، عبارت‌هایی از منابع آثار غزالی به‌طور کامل نقل شده است، مانند عبارتی که در جلد دوم اسفار از غزالی نقل کرده است.^۴
- ب. **نقل قول محتوایی:** در این موارد، عبارت‌هایی به‌صورت خلاصه یا نقل محتوایی از آثار غزالی مطالبی را ذکر کرده است، مانند مضمون سخنی که ملاصدرا از غزالی درباره مقایسه عقل و شرع نقل کرده

۱. ابراهیمی دینانی، ۳۰: ۱۳۷۵.

۲. نویسنده این نکته را مطرح کرده است که غزالی در بحث از نور و ظلمت، بر سهروردی تأثیرگذار بوده و مفهوم نور در اندیشه سهروردی برگرفته از همین مفهوم در کتاب مشکاة الأنوار غزالی است.

۳. موحد، نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادین آن، ۲۴۶.

۴. مانند این عبارت: «و کفایک فی هذا الأمر قوله تعالی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» قال الشيخ العالم محمد الغزالی مشیرا إلى تفسیر هذه الآیة عند کلامه فی وصف العارفين بهذه العبارة فراوا بالمشاهدة العیانية أن لا موجود إلا الله و...» صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۴۲/۲.

است.^۱

۱. ۲. نقل قول غیر مصرح: در مواردی ملاصدرا عبارات غزالی را بدون ذکر نام یا آثار وی نقل کرده است، به گونه‌ای که گاهی تشخیص تفاوت عبارت ملاصدرا از عبارت‌های غزالی به‌سختی امکان‌پذیر است. این موارد را با بررسی تطبیقی آثار غزالی و ملاصدرا می‌توان تشخیص داد. این موارد نیز دو دسته است:

أ. نقل قول کامل: مواردی که ملاصدرا از آثار غزالی به‌طور کامل و بدون تصریح به نام یا آثار وی مطالبی را نقل می‌کند؛ مانند بحث از معنای میزان و معلم‌های سه‌گانه است که ملاصدرا در کتاب‌های مفاتیح الغیب و اسرار الآیات از کتاب القسطاس المستقیم غزالی عیناً نقل کرده است.^۲

ب. نقل قول محتوایی: مواردی که ملاصدرا، عبارت‌هایی را به‌صورت خلاصه یا نقل محتوایی از آثار غزالی بدون تصریح به نام یا آثار وی نقل و تنها به ذکر القاب وی اکتفا کرده است، مانند عباراتی که ملاصدرا از غزالی درباره تفاوت مراتب علوم در کتاب مبدأ و معاد بیان کرده است و از وی با عنوان «بعض ائمة العلم و الشریعة» نام برده است.^۳

اما بررسی آرا و نقل قول‌هایی که ملاصدرا از غزالی در مسئله «وحدت شخصی وجود» دارد نشان می‌دهد که تمام این موارد به‌صورت «مصرح» است؛ یعنی ملاصدرا به‌صورت نقل کامل یا محتوایی آرای غزالی، به نام یا آثار وی تصریح کرده است و در آنجا که از القاب وی یاد کرده، به‌دنبال تصریح بر نام یا آثار غزالی است.

۲. بررسی مبانی و روش ملاصدرا و غزالی

نظریه وحدت شخصی وجود از آرای مهم ملاصدرا به‌شمار می‌آید؛ چراکه وی این نظریه را نقطه اوج

۱. مانند این عبارت: «قال الشيخ الفاضل الغزالی اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يتأله العقل فهو اخس من أن يخاطب فيترك و جهله.» صدرالدين شيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة، ۲/۳۲۲-۳۲۳.

۲. مانند این عبارت: «واعلم يقينا أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله سبحانه و معرفة ملائكته و كتبه و رسله و ملكه و ملكوته ليعلم كيفية الوزن به من أنبيائه(ع) كما تعلموا هم من ملائكته فالله هو المعلم الأول و الثاني جبرئيل و ثالث المعلمين هو الرسول(ص) فالخلق كلهم يتعلمون من الرسول ما لهم طريق في المعرفة سواء.» صدرالدين شيرازي، مفاتيح الغيب، ۳۰۶-۳۰۷؛ صدرالدين شيرازي، اسرار الآيات، ۲۰۸؛ غزالی، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ۱۸۲.

۳. مانند این عبارت: «فانظر يا إنسان إلى الحكمة الإلهية كيف جعل هذه المراتب من الوجود و الطبقات في ذاتك، فخلق فيك شبه الإبداع عقلًا و نفسًا و حسًّا و بدناً... و مدخل هذه الإخبارات و الإنذارات هو الباب الباطن، فاذن الفرق بين علوم الأنبياء و الأولياء و بين جمهور العلماء و الحكماء، يأتي من باب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك. هذا تمام ما لخصناه من كلام بعض أئمة العلم و الشريعة...» صدرالدين شيرازي، المبدأ و المعاد، ۴۸۶-۴۸۸.

حکمت خویش می‌داند که به واسطه آن توانسته است به تکمیل فلسفه و اتمام دانش بپردازد.^۱ اگرچه ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود به‌ویژه اصالت وجود به اثبات تشکیک وجود پرداخته است، اما وی این دیدگاه را مغایر با وحدت شخصی وجود نمی‌داند. به عبارت دیگر، ملاصدرا براساس اصالت وجود پس از تمهید وحدت تشکیکی وجود به اثبات وحدت وجود و موجود می‌رسد.^۲ وی برای اثبات نظریه وحدت شخصی وجود، به‌روش فلسفی از طریق تحلیل مفهومی رابطه وجودی «علیت» و بازگرداندن آن به «تجلی و شأنت» به اثبات این مسئله پرداخته است.^۳

ملاصدرا پس از تبیین دیدگاه ویژه خویش در خصوص این نظریه، در کتاب اسفار به اعتقاد غزالی مبنی بر وحدت شخصی وجود اشاره کرده است.^۴ غزالی نیز در برخی از آثار خود به‌ویژه در احیاء علوم الدین، به این نظریه با عنوان «فنای در توحید» اشاره کرده است.^۵ ملاصدرا از این مسئله به «اتحاد وجود و موجود»، «توحید الخاصی» و «وحدت شخصی» تعبیر کرده است،^۶ در حالی که غزالی از آن با عنوان «توحید الخواص» و «فنای در توحید» تعبیر می‌کند و آن مرتبه را برترین مرتبه توحید به شمار آورده است که در آن صاحب معرفت از همه چیز جز حق فانی می‌شود و در این مرتبه، جز خداوند را موجود نمی‌داند.^۷ شیوه غزالی در این مسئله عرفانی است، اما خالی از استدلال نیست. غزالی بیشتر به‌روش شهودی و قلبی و با استناد به آیات و روایات، سعی در تبیین توحید اهل الله دارد. از نظر وی، عرفا با ارتقا از مجاز به سوی حقیقت، معارج خود را کامل می‌کنند و با چشم حقیقت‌بین می‌بینند که در دار وجود، جز خداوند متعال حقیقت دیگری نیست. غزالی در اینجا به این آیه قرآن نیز استناد کرده است: «هر چیزی، جز وجه الهی نابود است»^۸ و بر طبق آن نتیجه می‌گیرد که هر چیزی جز وجه الهی از ازل تا ابد باطل و نابود است؛ چراکه نمی‌توان جز این حقیقت را تصور کرد. براین اساس، هر چیزی، جز خداوند متعال هرگاه ذات آن را «من حیث ذاته» اعتبار کنیم، عدم محض است و هرگاه از آن جهت که وجود خود را از اول تعالی دریافت می‌کند ملاحظه کنیم، از جهت ذاتش موجود نیست؛ بلکه از آن جهت موجود است که آفریننده

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۲۹۲/۲.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۷۱/۱.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۲۹۹/۲-۳۰۱.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۳۲۳/۲-۳۲۵.

۵. غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر) ۱۵۹.

۶. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۷۱/۱؛ ۳۲۶/۲-۳۱۸.

۷. غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر) ۱۵۸-۱۵۹؛ غزالی، مکاتیب فارسی غزالی، ۱۸-۲۰.

۸. «کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص: ۸۸).

بدان وجود می‌دهد. بنابراین، موجود حقیقی منحصر در وجه خداوند است.^۱ غزالی در این استدلال، آمیزه‌ای از عقل و شهود را در کنار هم قرار می‌دهد. وی سعی می‌کند تا آنچه را که عرفا در باب انحصار وجود در وجود حق تعالی مشاهده کرده‌اند، با کمک برهان «وجود نفسی و وجود غیر» به شیوه‌ای عقلی مبرهن سازد. غزالی با استفاده از این برهان همان‌طور که واجب‌الوجود را واجب‌الوجود بالذات می‌داند، مخلوقات را نیز نسبت به واجب‌الوجود، واجب‌الوجود بالذات به شمار آورده است.^۲ وی همچون ملاصدرا استدلال خود را به زیور آیات قرآنی نیز می‌آراید و از این حیث به روش ملاصدرا نزدیک می‌شود. غزالی بر این نکته تصریح کرده و دستیابی به این معنا از توحید را نتیجه حرکت و عروج عرفانی به «آسمان حقیقت» دانسته است. وی همچنین اشاره می‌کند که این حالت برای برخی از عرفا نتیجه عرفان علمی است و برای گروهی دیگر نتیجه ذوق و شهود عرفانی است و به سبب آن عرفا از کثرت کلی به وحدت محض می‌رسند.^۳ بنابراین، اگرچه ملاصدرا در مسئله وحدت شخصی وجود براساس مبانی فلسفی خاص خود و به روش عقلی استدلال کرده است، استدلال وی مقدمه کشف و شهود و به منزله پلی برای رسیدن به آن است؛ چراکه وی مقام مکاشفه را در افاده یقین بالاتر از برهان دانسته و برهان را راهی برای رسیدن به مشاهده شمرده است.^۴ همچنین غزالی که براساس مبانی عرفانی خود و به روش شهودی به حقیقت این مسئله دست یافته است، استدلال عقلانی نیز اقامه کرده است و مانند ملاصدرا مؤیدات نقلی از آیات و روایات در تأیید مسئله آورده است. در نتیجه، به رغم اختلاف مبانی ملاصدرا و غزالی در این مسئله، از حیث روش و اهدافی که در تحقیق این مسئله دنبال می‌کنند، اتفاق نظر وجود دارند.

برخی پژوهشگران نیز نشان داده‌اند که نظریه ملاصدرا در اثبات وحدت شخصی وجود منطبق بر دیدگاه عرفا در این مسئله است و ملاصدرا دیدگاه‌های عرفای شامخ را منطبق بر دیدگاه خود مبتنی بر وحدت وجود و موجود به شمار آورده است.^۵ البته در این پژوهش به دیدگاه غزالی اشاره نشده است، اما

۱. عین عبارت غزالی چنین است: «حقیقة الحقایق: من ههنا یترقی العارفون من حسیض المجاز إلى ذروة الحقیقة و استكملوا معراجهم فأروا بالمشاهدة العیائنة أن لیس فی الوجود إلا الله و «أن کل شیء هالک إلا وجهه» لأنه یصیر هالکاً فی وقت من الأوقات بل هو هالک أزلاً و أبداً إذ لا ینصوّر إلا كذلك فإن کل شیء سواه إذ اعتبرت ذاته من حیث ذاته فهو عدم محض و إذا اعتبر من الوجه الذی یسرى الیه الوجود من الأوّل الحق رنی موجوداً لا فی ذاته بل من الوجه الذی یلی موجهه فیکون الموجود وجه الله فقط.» غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۱/۴-۱۲.

۲. غزالی، معیار العلم فی فن المنطق، ۳۴۴-۳۴۵.

۳. عین عبارت غزالی چنین است: «العارفون بعد العروج إلى سماء الحقیقة اتفقوا علی أنهم لم یروا فی الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفاناً علمياً و منهم من صار له ذوقاً و حالاً و انتفت عنهم الکثرة بالکلیة و استغرقوا بالفردانیه المحضه.» غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۲/۴.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعة، ۳۱۵/۲.

۵. حسینی شاهرودی، وطندوست، «وحدت وجود از نگاه ملاصدرا»، ۱۰۶-۱۰۹.

ملاصدرا پس از استناد به اقوال عرفای شامخ؛ چون ابن عربی، قونوی، عطار، فردوسی و خواجه عبدالله انصاری، در بحث از «عدمیت ممکنات از جهت ماهیت اعیان آن‌ها»، سخنان غزالی را در تأیید دیدگاه خود نقل کرده و غزالی را در زمره عرفای شامخ به شمار آورده است.^۱ بنابراین، همان‌طور که برخی از پژوهشگران نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند، شیوه غزالی در مشکاة الأنوار، احیاء علوم الدین و در نامه‌های فارسی او حاکی از شیوه خاص غزالی در جمع کردن بین معارف عرفانی و طریقه قرآن است و اگرچه در این شیوه غزالی نشانه‌هایی از فلسفه نوافلاطونی نیز به چشم می‌خورد، اما این شیوه در قالب معارف اسلامی تفکر نوافلاطونی و براساس مبانی دینی و عرفان اسلامی است.^۲ بنابراین، هرچند شیوه غزالی در این مسئله به شیوه نوافلاطونی نزدیک است، اما با آن یکی نیست؛^۳ چراکه در نظام نوری غزالی اگرچه به اصطلاح وحدت وجود تصریح نشده است، اما مفهوم و معنای آن در آرای غزالی آمده است، مانند این سخن غزالی: «هرآنچه در وجود است، نسبت آن با واجب‌الوجود در مثال ظاهری همچون نسبت نور با خورشید است.»^۴ در این عبارت تصریح شده است که نسبت عالم به خالق آن، همچون نسبت نور به خورشید است و غزالی در حالی که کثرت موجودات و خلقت آن‌ها از عدم را نفی کرده، به مفهوم وحدت وجود اشاره کرده است. البته غزالی در این اشاره، وحدانیت و تعالی ذات الهی را در نظر می‌گیرد و موجودات عالم را تنها تجلیات اسما و صفات الهی به شمار آورده است.^۵

۳. بررسی استفاده‌های ملاصدرا از آرای غزالی

ملاصدرا پس از استدلال بر نظریه وحدت شخصی وجود به تبیین و تحلیل این نظریه با استفاده از آرای غزالی پرداخته است. ملاصدرا این تحلیل را در طی سه مرحله ذکر می‌کند:

۳.۱. کثرت ممکنات

ملاصدرا به تبیین و تحلیل این مطلب می‌پردازد که دیدگاه عرفا در مسئله وحدت شخصی در خصوص نفی وجود از ممکنات به معنای عدم وجود و آثار آن‌ها نیست؛ بلکه به معنای آن است که ممکنات، ما سوی الله، وجود ذاتی و مستقل ندارند. از نظر عرفا، منظور از اعتباری بودن وجود ممکنات آن است که ما سوی

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۳۳-۳۴۲.

۲. زرین‌کوب، فرار از مدرسه، ۲۴۵-۲۴۶.

۳. در خصوص ریشه اندیشه‌های نوافلاطونی در آثار غزالی، به‌ویژه در مشکاة الأنوار او به پژوهش زیر مراجعه شود: بدوی، «الغزالی و مصادرة اليونانية»، ۲۲۹-۲۳۷.

۴. غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۴/۴.

۵. نک: راشد، وحدة الوجود من الغزالی إلى ابن عربی، ۹۵.

الله از نوعی تعین وجودی برخوردار است. ملاصدرا آنچه را که عرفا «عدمی» نامیده‌اند، همین حیثیت ممکنات می‌داند که از این حیث بهره‌ای از وجود ندارند. ملاصدرا استدلال این نگرش عرفانی را این می‌داند که بعد از جداسدن وجود از ممکن، امر ممکن در واقعیت خارجی جز از طریق انتزاع ذهنی متحقق نیست. بنابراین، اگرچه حقیقت وجودی ممکنات در خارج از ذهن متعدد است، اما منشأ وجود و ملاک تحقق آن‌ها امری واحد است. پس ملاحظه موجودیت ممکنات، غیرملاحظه تعدد آن‌هاست؛ چراکه موجودیت آن‌ها حقیقی است، اما تعدد آن‌ها، که ناشی از تعین آن‌هاست، اعتباری است.^۱

تحلیل ملاصدرا در این استدلال، براساس اصالت وجود است. ملاصدرا با اتخاذ مبانی فلسفی بر این حقیقت شهودی عرفانی دلیل آورده است که کثرت ممکنات، اعتباری است و وحدت ممکنات، اصیل است. وی پس از بیان این مطلب، به‌روش تحلیل فلسفی نشان می‌دهد که حکم عقل به کثرت ممکنات به‌گونه‌ای که منافات با وحدت حقیقی آن‌ها نداشته باشد در کلام عرفا نیز آمده است. وی در تأیید این مطلب به کلام غزالی با عنوان «صاحب الإحیاء» اشاره کرده است. این تعبیر نشان می‌دهد که ملاصدرا این مطلب را از کتاب احیاء علوم الدین غزالی نقل کرده است: «از جمله متونی که بر اتصاف حقیقت موجودات به کثرت تصریح دارد، به‌گونه‌ای با وحدت حقیقی آن‌ها منافات نداشته باشد، کلام «صاحب احیاء» بعد از بیان مراتب سه‌گانه در توحید است، در آنجا که می‌گوید: مرتبه چهارم توحید آن است که در دار وجود، جز وجود واحد نبیند و این مشاهده صدیقین است که صوفیه آن را به‌صورت فنای در توحید درک می‌کنند؛ چراکه در این مقام از آنجا که تنها یک وجود واحد می‌بینند، خود را نیز نمی‌بینند؛ به این معنا که، از دیدن خود نیز فانی می‌شود.»^۲

تعبیر عرفانی فنا در کلام غزالی ناظر به مقام فلسفی «وحدت شخصی وجود» است. به‌طورکلی، فنای صوفیانه در آثار غزالی در سه معنا آمده است: ۱. فنا از صفات نفس که تحقق آن از خالی شدن نفس انسان از صفات مذموم و عیوب خویش است؛ ۲. فنا از شهود ذات خود و جهان که فنا از خود است و در نتیجه استغراق در مشاهده خداوند متعال و غفلت از ما سواى حق حاصل می‌شود؛ ۳. فنا از وجود نفس و جهان که فنای وجودی است؛ به این معنا که، دو وجود، وجود خدا و جهان، تحقق ندارد؛ بلکه تنها یک وجود هست که باطن آن حق و ظاهر آن خلق است.^۳ از نظر برخی پژوهشگران، فنای صوفیانه در اندیشه غزالی

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۲۱/۲.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۲۳/۲؛ صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۶۹/۱-۱۷۰؛ غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۶/۴، غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر)، ۱۵۸.

۳. قمیر، فلاسفة العرب: الغزالی، ۵۲-۵۳.

به معنای سوم؛ یعنی «فناى وحدت وجودى» نیست، بلکه به معنای دوم؛ یعنی «فنا از شهود ذات خود و جهان» است،^۱ اما تصریح عبارت‌های غزالی گویای آن است که منظور از فنا دقیقاً معنای سوم؛ یعنی فناى وجودى است. اشکال و نقد سخن غزالی در مکاتیب فارسی درباره معنای حقیقی توحید نیز نشان می‌دهد همین معنای سوم از فنا مورد سؤال و اشکال بوده است؛ چراکه این نقدها بر معنای دوم از فنا؛ یعنی فناى شهودى که مورد اتفاق صوفیان است، وارد نمی‌شود.^۲ غزالی در جای دیگری از کتاب احیاء به معنای مورد اتفاق صوفیه که معنای دوم از فنا؛ یعنی فناى وحدت شهودى است، اشاره کرده است و آن را نگاه با چشم توحیدى دانسته است که صوفیه از این حالت به «فناى نفس»؛ یعنی فانی شدن از خود و از غیر خدا تعبیر می‌کنند و در نتیجه آن، جز خداوند متعال را نخواهد دید.^۳

استناد ملاصدرا به سخنان غزالی در تأیید دیدگاه خود مبنی بر عدم منافات کثرت ممکنات با وحدت حقیقی آن‌ها بیانگر آن است که مقصود از فنا در اینجا فناى وجودى است، هرچند این حقیقت از طریق کشف و شهود حاصل شود. ملاصدرا در این بحث در پاسخ به این اشکال که اگر گفته شود که چگونه انسان موحد تنها موجودى واحد می‌بیند درحالی که آسمان و زمین و سایر اشیاى محسوس را مشاهده می‌کند، این مطلب را «غایت علم مکاشفه» به شمار آورده است. از نظر وی، کثرت موجودات مربوط به کسانی است که در نگاه خود بین اشیا تفاوت می‌گذارند، درحالی که انسان موحد در نگاه به آسمان و زمین و سایر موجودات تفاوت نمی‌گذارد، بلکه همه چیز را در حکم شیئی واحد به شمار می‌آورد.^۴ ملاصدرا از این بحث نتیجه می‌گیرد که این مطلب دلالت بر وجود ممکنات دارد و نشان می‌دهد که باور به وحدت وجود، به معنای محو کلی و عدم محض بودن ممکنات نیست.^۵

۲.۳. وجود حقیقی خداوند و وجود مجازی ممکنات

مسئله دیگری که ملاصدرا بر طبق نظریه وحدت شخصی وجود به آرای غزالی استناد کرده است، در بحث از «انحصار وجود حقیقی در ذات خداوند متعال» و بالتبع «وجود مجازی ممکنات» است. ملاصدرا با استناد به سخن غزالی در کتاب مشکاة الأنوار و تفسیر آیه نور: «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است»^۶ درباره وجود حقیقی، با استناد به نظام «نور و ظلمت» و «وجود نفسی و غیرى» به اثبات انحصار

۱. قمیر، فلاسفة العرب: الغزالی، ۵۲-۵۳.

۲. نک: غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر)، ۱۵۸؛ غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۲۷۵-۲۷۶؛ غزالی، مکاتیب فارسی غزالی، ۱۸-۲۰.

۳. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴ (الجزء الثاني عشر)، ۷۵.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۲۳/۲-۳۲۴.

۵. صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۶۹/۱-۱۷۰.

۶. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵).

وجود در «وجود خداوند متعال» پرداخته است. استدلال وی چنین است: «باتوجه به اینکه نور به ظهور و ابصار (بینایی) بر می‌گردد، باید دانست که هیچ ظلمتی شدیدتر از عدم محض نیست؛ چراکه تاریک را از آن جهت تاریک گفته‌اند که دیده‌شدنی نیست و شخص بیننده به شیء مبصر وجود نمی‌بخشد، درحالی‌که بیننده، خود موجود است. پس آنچه که برای خود (لنفسه) و به سبب غیر خود (لغیره) موجود نیست، چگونه استحقاق ظلمت محض نداشته باشد و در مقابل وجود، که به خودی خود ظاهر است قرار نگیرد؟ پس شیء مادام که ظاهر نباشد، وجود آن برای غیر است. بنابراین موجود، تنها خداوند متعال است.»^۱

ملاصدرا با استناد به این سخن غزالی، نور مطلق یا وجود حقیقی را منحصر در وجود خداوند متعال می‌داند؛ چراکه تنها وجودی که وجود بذاته دارد و به خودی خود ظاهر است، وجود حقیقی خداوند متعال است. ملاصدرا در این استدلال با استناد به سخن غزالی به نوعی بین شیوه استدلال عقلی مشائی و شیوه عرفان اشراقی جمع کرده است.

ملاصدرا این استدلال را به افعال و آثار الهی تعمیم می‌دهد و آرای غزالی در کتاب احیاء را نقل می‌کند: «هرکس بصیرتش زیاد شده و نیش ضعیف نشده باشد، چنین شخصی در حال اعتدال در کارها تنها خداوند را خواهد دید و غیر او را نخواهد شناخت و خواهد دانست که دار وجود، جز خداوند متعال نیست و افعال او نیز نشانه‌ای از قدرت الهی است که تابع وجود اوست. لذا این افعال، وجود حقیقی ندارند؛ بلکه وجود حقیقی تنها از آن واحد حقیقی است که وجود تمامی افعال نیز به سبب اوست. کسی که چنین حالتی داشته باشد، هیچ فعلی را نخواهد دید جز آنکه در آن، فاعل [حقیقی] را خواهد دید و فعل را از آن جهت که آسمان و زمین و حیوان و درخت است لحاظ نخواهد کرد، بلکه آن‌ها را از آن جهت که همگی فعل خداوند هستند خواهد دید، پس نگاهش از آن فعل به غیر آن نخواهد بود.»^۲

ملاصدرا در این عبارت‌ها به نقل از غزالی به یکی از مهم‌ترین نتایج باور به وحدت شخصی وجود اشاره کرده است که بر طبق آن موحد حقیقی، جز خدا و افعال و آثار او را نمی‌بیند؛ یعنی در هر چیزی که می‌نگرد، آن را از آن جهت که فعل خداست می‌نگرد.

۱. عین عبارت نقل شده ملاصدرا از غزالی چنین است: «قال الشيخ المحقق محمد الغزالی فی مشکاة الأنوار فی تفسیر قوله تعالی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»، مهما عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والإبصار و مراتبه فاعلم أنه لا ظلمة أشد من كتم العدم لأن المظلم سمي مظلماً لأنه ليس للإبصار إليه وصول إذ ليس المبصر موجوداً للمبصر مع أنه موجود في نفسه و الذي ليس بموجود لا لغیره و لا لنفسه كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة و في مقابلة الوجود فهو الظاهر فإن الشيء ما لم يظهر لغیره فالموجود هو الله تعالی انتهى.» صدرالدین شیرازی، ایقاظ الثامنین، ۲۳؛ غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۲۷۶-۲۷۵.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۲۴/۲-۳۲۵؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الرابع عشر)/ ۸۷.

براین اساس، سخن برخی پژوهشگران که معتقدند غزالی وحدت حق را وحدت حقیقی نمی‌داند،^۱ سخن ناصواب و ناشی از عدم توجه به تمام آرای غزالی است؛ چراکه هم تصریحات مکرر غزالی و هم استادهای فراوان ملاصدرا به آرای غزالی در این مسئله نشان می‌دهد که غزالی حق را واحد به وحدت حقیقی می‌داند و با استناد به نظریه وحدت شخصی وجود، حقیقت را منحصر در یک واحد حقیقی می‌داند، به گونه‌ای که تمامی موجودات از جهت نسبتی که با واحد حقیقی دارند در وجود او مندرج هستند و این وجود واحد حقیقی در عین بساطت خود، مشتمل بر کثرت‌های موجودات است و این کثرت‌ها ظواهر و پرتوهایی از آن حقیقت واحد وجودی هستند.^۲

البته نظریه غزالی مبنی بر اینکه «افعال، وجود حقیقی ندارند» و «وجود تمامی افعال به سبب خداوند است» که با توجه به توحید الخاصی بدان معتقد است، شبهه جبرگرایی را به ذهن می‌آورد، اما این جبرگرایی نوعی جبر عرفانی است و با جبر کلامی متفاوت است. به همین دلیل است که غزالی در خصوص نسبت اراده انسان و باور به «توحید الخاصی» دیدگاه ویژه‌ای دارد که بعد از این به عنوان یکی از نتایج این عقیده توضیح خواهیم داد.

اعتقاد غزالی درباره اینکه هر فعلی فعل خداوند است، تنها شامل افعال ارادی نمی‌شود؛ بلکه به افعال طبیعی نیز سرایت می‌کند. وی بر طبق آن تمام عالم را فعل خداوند متعال می‌شمارد. ملاصدرا به این سخن غزالی نیز استناد جسته است: «و تمام عالم، تصنیف خداوند متعال است؛ پس هر کس بدان بنگرد از آن جهت که فعل خداوند است و از آن جهت آن را دوست بدارد، تنها به خداوند نگریسته است و تنها عارف به خداوند و عاشق خداوند بوده است، بلکه خود را از آن جهت که یک انسان است نخواهد دید، بلکه از آن جهت می‌نگرد که بنده خداست. پس این شخص کسی است که می‌توان گفت که فانی در توحید شده است و از خود نیز فانی شده است.»^۳

ملاصدرا بر طبق استدلالی که بر انحصار وجود در ذات الهی اقامه می‌کند، وجود ممکنات را مجازی و ظهوری به شمار می‌آورد. وی بر اساس استدلال ذکور نتیجه می‌گیرد که وجود (نور) حقیقی «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» است و بنابراین به سبب نور، سایر موجودات نیز از نور و ظهور بهره‌مند می‌شوند و اگر ظهور آن نور بالذات برای ذات خود و برای غیر خود نبود، هیچ موجودی برخوردار از وجود نمی‌شد؛ چراکه

۱. آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ۴۳۵.

۲. نک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۴۲/۲؛ غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۲۷۶.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۲۴/۲-۳۲۵؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ۲ (الجزء السادس)/۱۵۷؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ۴ (الجزء الثانی عشر)/۷۵.

موجودات امکانی، به حسب ذات خود بهره‌ای از وجود و نور ندارند.^۱ ملاصدرا از این استدلال نتیجه می‌گیرد که وجود ممکنات، وجود حقیقی نیست؛ بلکه ممکن به خودی خود معدوم است و بهره‌ای از وجود (نور) ندارد. وی این عدمیت ذاتی را از ازل تا ابد می‌داند و در این باره به آیه: «هر چیزی جز وجه الهی نابود است»^۲ استناد می‌کند و سپس سخن غزالی را در تفسیر عرفانی این آیه نقل می‌کند و در وصول به این نتیجه نیز به سخنان غزالی استناد جسته است: «غزالی با اشاره به تفسیر این آیه در هنگام توصیف عارفان چنین عبارتی دارد: پس با مشاهده عینی دیدند که هیچ موجودی جز خداوند نیست و هر چیزی جز وجه خداوند نابود و باطل است، نه اینکه در یک وقت و دوره زمانی نابود باشد؛ بلکه از ازل تا ابد نابود است...؛ چراکه هر چیزی هرگاه ذات آن را به خودی خود اعتبار کنیم، عدم محض است و هرگاه از جهت دریافت وجودش از اول تعالی لحاظ کنیم، موجود است. [وجود آن شیء] از جهت ذاتش نیست؛ بلکه از آن جهت است که آفریننده بدان وجود می‌دهد، بنابراین فقط «وجه خداوند» موجود است. پس هر چیزی دو جهت دارد: جهت نفسی و ذاتی و جهت گیری (الی ربّی). آن چیز به اعتبار جهت نفسی، معدوم است و به اعتبار جهت گیری (الی ربّی)، موجود است. در نتیجه، هیچ موجودی جز خداوند متعال نیست و هر چیزی جز «وجه» خداوند از ازل تا ابد نابود و باطل است...»^۳

ملاصدرا از استدلال غزالی درباره «وجه ذاتی (جنبه عدمی بودن)» ممکنات و «وجه ارتباط آن‌ها با واجب (جنبه وجودی)» نتیجه می‌گیرد که سخنان غزالی تصریح در وجود مجازی ممکنات و اعتباری بودن آن‌هاست، همان‌طور که وجود حقیقی منحصر در ذات خداوند متعال است.

ملاصدرا در اینجا پس از بحثی مختصر درباره ارتباط ممکنات با وجود حقیقی حق تعالی با استناد به نظریه توحید خاصی غزالی در مشکاة الأنوار، وجود ممکنات را در ذات خود غیر مستقل و وابسته به غیر دانسته است و تعبیر عرفانی «لا هو إلا هو» را در این باره به کار برده است: «غزالی در مشکاة الأنوار

۱. صدرالدین شیرازی، ایقاظ النائمین، ۲۳.

۲. «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸).

۳. عین عبارت نقل شده ملاصدرا چنین است: «و فی کلام المحققین اشارات واضحه بل تصریحات جلیه بعدمیه الممکنات ازلا و أبدا و کفکاف فی هذا الأمر قوله تعالی: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» قال الشيخ العالم محمد الغزالی مشیراً إلى تفسیر هذه الآية عند کلامه فی وصف العارفين بهذه العبارة: فرأوا بالمشاهدة العیانیة أن لا موجود إلا الله و أن کل شیء هالک إلا وجهه لا أنه بصیر هالکاً فی وقت من الأوقات بل هو هالک ازلا و أبدا لا یتصور إلا كذلك، فإن کل شیء إذا اعتبر ذاته من حیث هو فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذی یسری إليه الوجود من الأول الحق رأى موجوداً لا فی ذاته لکن من الوجه الذی یلی موجوده فیکون الموجود وجه الله فقط. فلکل شیء وجهان: وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه ربه موجود. فاذن لا موجود إلا الله فاذن کل شیء هالک إلا وجهه ازلاً و أبداً...» صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، ۳/۴۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ایقاظ النائمین، ۱۵؛ غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۲۷۶.

می‌گوید: به درستی که «کل موجودات» نور اوست، بلکه او «کل موجودات» است و هیچ هویت و ذاتی برای غیر او جز به صورت مجازی نیست، همان‌طور که هیچ معبودی جز او نیست، پس «لا اله الا هو» (هیچ «اویی» جز «او» نیست)؛ چراکه «او» عبارت از چیزی است که به نوعی موجود است و مورد اشاره قرار می‌گیرد. بنابراین، هر چیزی که مورد اشاره قرار دهیم، در حقیقت اشاره به سوی اوست.^۱

ملاصدرا با استفاده از نظریه غزالی درباره «حقیقت نور» به این نتیجه می‌رسد که ماسوای حق، وجودی مجازی دارد و ممکنات همچون پرتوی از نور حق تعالی هستند. ملاصدرا همچنین آرای غزالی در خصوص تقسیم وجود به «ما لذاته» و «ما لغيره»؛ یعنی اقسام وجود حقیقی و غیر حقیقی^۲ را نقل کرده است و بر طبق آن نتیجه می‌گیرد که ممکنات، مظاهر وجودند؛ یعنی وجود ظلی و مجازی دارند و استعاره از وجود حقیقی به شمار می‌آیند. ملاصدرا به این سخن مشهور غزالی نیز استناد می‌جوید که: «لا اله الا الله، توحید عوام است و لا هو الا هو، توحید خواص است.» وی دلیل اینکه «لا اله الا هو» توحید خواص است را در این می‌داند که این توحید کامل‌تر، خاص‌تر، عام‌تر، حقیقی‌تر و دقیق‌تر است و به فردیت محض و وحدانیت محض حق تعالی نزدیک‌تر است. ملاصدرا بر طبق نظر غزالی این حقیقت را مورد اتفاق اهل کشف و شهود می‌داند؛ یعنی همان کسانی که خلاصه بندگان حقیقی خداوند هستند.^۳ تعبیر غزالی به «لا هو الا هو» که آن را توحید الخاصی یا توحید اهل «خواص الخواص» به شمار آورده است،^۴ اشاره به این معناست که هرگونه اشاره و کنایه‌ای در حقیقت اشاره به اوست. برخی پژوهشگران از این نکته استفاده کرده‌اند و بر طبق آن بین قول به «توحید الخاصی» و «وحدت وجود» در اندیشه غزالی پیوند برقرار کرده‌اند.^۵

۴. نتایج حاصل از تحلیل آرای غزالی

۱. عین عبارتی که ملاصدرا در اینجا به سخن غزالی استناد کرده، چنین است: «انک اذا عرفت ان الممكنات كلها موجودة بالارتباط بالوجود الحقیقی علی الوجه الخاص فقد عرفت ان للموجودات من حیث انها موجودة جهة واحدة هو الوجود الحقیقی الذی به یرتبط جمیع الموجودات من الممكنات ارتباطاً خاصاً و انتساباً مخصوصاً بحيث لا یستقل تلك الموجودات بانفسها و لا یكون اموراً مبیانة لذات الوجود الحقیقی تبايناً حقیقياً بل كانها نعت من نعوته و لیست هی اشياء بانفسها بل لعلها فی هویاتها تابعة للغير فلا یمكن ان یشار اليها اشارة عقلیة مستقلة بحيث یكون ممتازة فی تلك الاشارة عن الغير مطلقاً و یكون مبیانة له بالکلیة و لهذا قیل الهو المطلق هو الموجود الحقیقی لا غیر فلا هو الا هو قال غزالی فی مشکوة الأنوار ان الكل نوره بل هو الكل بل لا هو لغيره الا بالمجاز كما لا اله الا هو فلا هو الا هو عبارة عما الیه الاشارة کیف ما كان و الاشارة الیه بل کل ما اشرت الیه فهو بالحقیقة اشارة الیه.» صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۷۸/۱-۱۷۹.

۲. غزالی، معیار العلم فی فن المنطق، ۳۴۴-۳۴۵.

۳. صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۸۱/۱؛ غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۲۷۵-۲۷۶.

۴. غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۴/۴.

ملاصدرا بر پایه مبانی فلسفی خود و با استناد به آرای غزالی در این مسئله و تحلیل‌ها و تبیین‌های آن به حل برخی مسائل فلسفی، عرفانی و کلامی پرداخته است که حقیقت آن‌ها در پرتو این نظریه آشکار می‌شود:

۴. ۱. معرفت‌داشتن همه موجودات

ملاصدرا با استفاده از این سخن غزالی که موجودات ما سوی الله دارای وجود ظهور و ظلی هستند، این نتیجه را به دست می‌آورد که همه موجودات، به‌نوعی دارای عقل هستند و راجع به پروردگار خود شناخت دارند و به تسبیح او مشغول هستند و غرق در مشاهده جمال او و شنونده کلام او هستند. ملاصدرا بر این اساس به تفسیر عرفانی آیات قرآنی که دلالت بر این مطلب دارند می‌پردازد و معتقد می‌شود که آیه ذیل، اشاره به همین مطلب دارد: «چیزی نیست جز آنکه به تسبیح حمد الهی مشغول هستند، اما شما تسبیح ایشان را درک نمی‌کنید»؛^۱ چراکه تسبیح و تقدیس بدون شناخت امکان‌پذیر نیست. از نظر وی، این آیه قرآن: «همانا امر الهی چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند تا بگوید باش، موجود می‌شود»^۲ نیز دلیل آشکاری بر این حقیقت است که همه موجودات دارای شعور هستند و پروردگار خود را تعقل می‌کنند و خالق خود را می‌شناسد و کلامش را می‌شنود؛ چراکه امثال امر الهی به شنیدن و فهم مراد الهی به‌اندازه درک شنونده و توانایی درک‌کننده از مقام حضرت الهی امکان‌پذیر است. ملاصدرا با استناد به سخن غزالی، این آیه قرآن: «به آسمان و زمین گفتیم از روی طاعت یا اکراه بیایید، گفتند از روی اطاعت آمدیم»^۳ را نیز بیانگر و مؤید همین دانسته است.^۴

۴. ۲. تبیین طریقه «صدیقین»

یکی دیگر از نتایجی که ملاصدرا در تبیین نظریه وحدت شخصی وجود با استفاده و تحلیل آرای غزالی ارائه کرده است، بحث از «برهان صدیقین» یا همان «طریقه صدیقین» است. ملاصدرا در مشهد اول از مفتاح پنجم کتاب مفاتیح الغیب، ضمن اشاره به راه‌های پنج‌گانه در شناخت معرفت ذات احدی، اولین راه این معرفت را «راه مأخوذ از ذات الهی به ذات» می‌داند. وی این راه را همان «طریقه صدیقین» بر می‌شمرد و پس از بیان استدلال خویش، که بر مبنای وحدت شخصی وجود است، به آیات و روایات استناد

۱. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴).

۲. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲).

۳. «لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انبثا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱).

۴. صدرالدین شیرازی، ایقاظ النائمین، ۴۷-۴۸؛ غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۲۷۵-۲۷۶.

می‌کند.^۱ وی همچنین عبارتی را در تکمیل و تمیم نظریه خویش در بحث از وحدت شخصی وجود از اکابر صوفیه و حکمای عظام نقل کرده است و در این میان از غزالی نیز با عنوان «برخی بزرگان اسلام» نام می‌برد و این سخن او را نقل می‌کند: «از همین رو، برخی از بزرگان اسلام گفته‌اند: «لا إله إلا الله» شهادت عوام است و «لا هو إلا هو» شهادت خواص است.»^۲ براین اساس، ملاصدرا در توصیف مقام صدیقین، بر مبنای وحدت شخصی وجود نیز به نظریه غزالی اشاره کرده و این توحید را توحید الخاصی، شهادة الخواص نامیده است؛ چراکه از نظر غزالی «لا هو إلا هو» بدین معناست که چیزی جز حق تعالی موجود نیست و اشاره، جز به وی صحیح نیست.^۳

غزالی در انتهای کتاب احیاء و در بحث از مراتب توحید به چهار مرتبه از توحید اشاره کرده است. وی مرتبه سوم از مراتب توحید را عبارت از این می‌داند که انسان موحد به طریق کشف و یقین و به واسطه نور حق، باور به توحید پیدا کند، به گونه‌ای که اشیا را کثیر ببیند و در عین کثرت، آن‌ها را ناشی از خداوند واحد قهار بداند. اما مرتبه چهارم عبارت است از اینکه در دار وجود، جز خداوند واحد را نبیند. غزالی مرتبه سوم را مقام «مقربین» و مرتبه چهارم را مرتبه «صدیقین» به شمار آورده است که همان مقام «فناى در توحید» صوفیان است. در مرتبه اخیر است که انسان موحد چون تنها یک حقیقت را مشاهده می‌کند، خود را نیز نمی‌بیند و از دیدن خود و غیرخدا فانی می‌شود.^۴ غزالی در بحث از «محبت» نیز به طریقه «صدیقین» اشاره کرده است. از نظر وی، نیروی حاصل از محبت به خداوند در قلب ناشی از معرفت به حق تعالی است. از نظر غزالی حصول به این معرفت نیز با انقطاع از وابستگی‌های دنیایی و با فکر خالص و ذکر دائم و تلاش کامل در مسیر شناخت حق تعالی و صفات و آثار او امکان‌پذیر است. غزالی کسانی را که به این مرتبه می‌رسند به دو دسته «اقویا» و «ضعفا» تقسیم می‌کند. از نظر او اقویا کسانی هستند که شناخت خود را از خداوند متعال آغاز می‌کنند و از شناخت او به شناخت غیر می‌رسند. اما ضعفای کسانی هستند که از طریق افعال الهی به شناخت اول تعالی می‌رسند. غزالی این آیات را در وصف گروه اول؛ یعنی اقویا می‌داند: «آیا پروردگارت تو را کافی نیست که او بر هر چیزی گواه است؟»^۵ و «خداوند گواه است بر اینکه هیچ معبودی جز او نیست.»^۶ وی همچنین آیات «نشانه‌های خود در جهان بیرون و در درون نفوس را به

۱. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۲۳۹.

۲. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۲۴۳.

۳. غزالی، مکاتیب فارسی غزالی، ۱۸-۲۰.

۴. غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر) / ۱۵۸-۱۵۹.

۵. «أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳).

۶. «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸).

ایشان نشان خواهیم داد تا برایشان معلوم شود که خداوند حق است»^۱ و «آیا در ملکوت آسمان‌ها و زمین نگاه نکردند»^۲ و چند آیه دیگر را در وصف گروه دوم؛ یعنی ضعفا می‌داند. از نظر غزالی، طریق اخیر برای بیشتر مردمان آسان‌تر است و برای سالکین الی الله گسترده‌تر است و دعوت قرآن بیشتر به این شیوه است. از نظر غزالی راه برتر در شناخت خداوند متعال، طریقه اول؛ یعنی «استشهاد به حق تعالی بر خلاق» است که راهی پیچیده و مشکل است، اما راه دوم، راه آسان‌تر و نزدیک‌تر است و بیشتر این راه‌ها برای مردم فهمیدنی است.^۳

همان‌طور که در این عبارت مشاهده می‌شود غزالی در تبیین طریقه صدیقین به آیاتی که در برهان صدیقین برای اثبات ذات خداوند بر ذات او استناد می‌شود، اشاره کرده و آن را طریقه «اقویا» در معرفت به خداوند متعال به شمار آورده است. این همان راه معرفت از «ذات الهی به ذات الهی» است که ملاصدرا با استفاده از نظریه غزالی در بحث از توحید الخاصی بدان دست یافته است و مبنای تبیین برهان صدیقین قرار داده است.

۴. ۳. نسبت توحید الخاصی با اختیار بندگان

ملاصدرا با استفاده از آرای غزالی و در تحلیل نظریه وحدت شخصی وجود، به حل یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی پرداخته است و آن مسئله، «نسبت باور به توحید الخاصی با اعتقاد به اختیار و اراده بندگان» است. در واقع، این مطلب پاسخ به اشکالی مقدر در این بحث است؛ چراکه از تحلیل نظریه توحید الخاصی، به نوعی معنای جبر برداشت می‌شود. غزالی این سؤال مقدر را برطبق نظریه توحید الخاصی مطرح می‌کند: «اگر معتقد به توحید و انحصار حقیقت فعل در خداوند متعال باشیم، چگونه می‌توان بین این اعتقاد و باور به شرع جمع کرد، درحالی که باور به شریعت در نسبت دادن افعال به بندگان است؟ پس اگر بندگان، فاعل افعال هستند، چگونه خداوند را فاعل بدانیم و اگر خداوند را فاعل بدانیم، چگونه افعال را به بندگان نسبت دهیم؟» پاسخ غزالی چنین است: این اشکال در صورتی لازم می‌آید که فاعل یک معنا داشته باشد، درحالی که فاعلیت درباره خداوند معنایی غیر از فاعلیت بندگان دارد. وقتی می‌گوییم خدا فاعل است؛ یعنی ایجادکننده فعل است، اما وقتی می‌گوییم بندگان، فاعل هستند؛ یعنی بندگان محل پذیرش قدرت الهی هستند بعد از آنکه خداوند در این محل، اراده و علم را آفرید. بنابراین، قدرت بندگان با

۱. «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآخِرَاتِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳).

۲. «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۱۸۵).

۳. غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الرابع عشر)، ۷۸-۷۹.

اراده خداوند ارتباط می‌یابد.^۱ غزالی تأکید می‌کند که ارتباط قدرت بندگان با قدرت خداوند، همچون نسبت معلول با علت یا همچون نسبت اختراع‌شونده (مخترع) با اختراع‌کننده (مخترع) است. غزالی در توضیح این مطلب با اشاره به این آیه قرآن: «ایشان را بکشید، خداوند ایشان را به دست شما عذاب می‌کند»^۲ می‌گوید: در این آیه، قتل را به بندگان و عذاب کردن را به خود نسبت داده است، درحالی‌که عذاب کردن، عین قتل است. غزالی همچنین با اشاره به آیه «تو پرتاب نکردی هنگامی که پرتاب کردی، بلکه خداوند پرتاب کرد»^۳ می‌گوید: خداوند در این آیه بین نفی و اثبات جمع کرده است و فعل را هم از بندگان نفی کرده و هم به ایشان نسبت داده است؛ به معنای فعل الهی نفی کرده است و به معنای فعلی که بنده انجام می‌دهد اثبات کرده است. غزالی با استناد به این آیات و آیات دیگری نتیجه می‌گیرد که به‌عنوان شاهد مثال ذکر کرده است که فعل در خصوص بندگان معنایی متفاوت از فعل درباره خداوند متعال دارد.^۴

پاسخ غزالی به این سؤال براساس نظریه «کسب اشعری» است. شایان ذکر است که نظریه غزالی درباره اراده الهی و نسبت آن با اراده بندگان اگرچه همان تفسیر نظریه کسب اشعری است، اما تفاوت‌های جدی با آن نظریه در دیدگاه اشاعره دارد؛ چراکه نظریه غزالی مبتنی بر نوعی نگرش عرفانی ناشی از وحدت و یگانگی میان فاعل حقیقی و افعال بندگان است، همان‌طور که وی بندگان و مخلوقات را به‌طورکلی فعل خداوند به‌شمار آورد. این مبنای عرفانی غزالی که در تحلیل این نظریه کلامی وی دیده می‌شود، با مبنای رایج اشاعره در تفسیر نظریه کسب که مبتنی بر بینونت میان فاعلیت الهی و افعال بندگان است، تفاوت جدی دارد. غزالی در تفسیر خود از نظریه کسب سعی می‌کند ضمن پذیرش قانون علیت، بین اراده مطلق الهی و اختیار و اراده انسان جمع کند.^۵

ملاصدرا نیز پس از بحث از وحدت شخصی وجود و در مقام اثبات وحدت افعال بندگان با فعل الهی، به سخن غزالی در کتاب احیاء استناد کرده و به این اشکال با استفاده از آرای غزالی پاسخ داده است: «هرکس بصیرتش زیاد شده و نیتش ضعیف نشده باشد، چنین شخصی در حال اعتدال در کارها تنها خداوند را خواهد دید و غیر او را نخواهد شناخت و خواهد دانست که دار وجود، جز خداوند متعال نیست و افعال او نیز نشانه‌ای از قدرت الهی است که تابع وجود اوست. لذا این افعال، وجود حقیقی ندارند؛ بلکه

۱. «فمعنی کون الله تعالی فاعلاً أنه المخترع الموجد و معنی کون العبد فاعلاً أنه المحل الذي خلق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة بعد أن خلق فيه العلم فارتبطت القدرة بالإرادة.»

۲. «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (توبه: ۱۴).

۳. «وَمَا زَمَيْتُ إِذْ زَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ زَمَى» (انفال: ۱۷).

۴. غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر) / ۱۷۷-۱۷۸.

۵. نک: غزالی، احیاء علوم الدین، ۴ (الجزء الحادی عشر) / ۱۵۰-۱۵۱.

وجود حقیقی تنها از آن واحد حقی است که وجود تمامی افعال نیز به سبب اوست. کسی که چنین حالتی داشته باشد، هیچ فعلی را نخواهد دید جز آنکه در آن، فاعل [حقیقی] را خواهد دید^۱

ملاصدرا با استفاده از تحلیل آرای غزالی در باب توحید الخاصی، بر نفی فاعلیت حقیقی از افعال بندگان و نسبت دادن آن افعال به خداوند متعال تصریح کرده است.

۴. ۴. مطابقت بین عقل و شرع

همان‌طور که در بحث از مبانی غزالی و ملاصدرا اشاره شد، به‌رغم اختلاف مبنایی ملاصدرا با غزالی در نظریه وحدت شخصی وجود، این دو حکیم در روش بحث و نتایجی حاصل از تحلیل این مسئله با یکدیگر اتفاق نظر دارند. یکی از نقاط اصلی اشتراک نظر این دو حکیم در این مسئله، تطابق عقل و شرع است، به‌گونه‌ای که می‌توانیم رویکرد ایشان را در این مسئله، رویکرد ترکیب و تلفیق میان عقل و شرع به شمار آوریم.^۲ ملاصدرا بر این مطلب تصریح کرده است و هدف خود از استناد به آرای غزالی در این مسئله را در عدم منافات باور به وحدت شخصی وجود با عقل و شرع اعلام می‌دارد.^۳ وی این هدف را هم در بحث از «کثرت ممکنات» مطرح کرده و هم در بحث از «انطباق عقاید عرفا بر ظواهر قرآن و حدیث بدون تأویل و تفسیر» آورده است. از نظر ملاصدرا، روش کشف و شهود عرفا منافاتی با عقل و روش عقلی ندارد. وی ضمن انتقاد از کسانی که احکام عقل را در «طور عقل» باطل می‌دانند، به سخنان غزالی اشاره کرده است: «غزالی می‌گوید: باید دانست که در مقام ولایت جایز نیست که عقل به محال بودن چیزی حکم کند. بله، جایز است که در مقام ولایت، امری آشکار شود که عقل ناتوان از فهم آن باشد؛ به این معنا که، آن امر با عقل صرف فهمیده نشود.»^۴

برطبق این نکته مهم، ملاصدرا همچون غزالی معتقد است که شارع در مقام ولایت هیچ‌گاه برخلاف عقل حکم نمی‌کند، بلکه ممکن است مطلبی در شرع وجود داشته باشد که عقل ناتوان از فهم آن باشد. ملاصدرا پس از نقل عبارتی از «عین القضاة»، در خصوص این مطلب که حکم شهودی به «عدمی بودن ممکنات» منافاتی با حکم عقلی به «وجود ممکنات» ندارد، از کلام این دو عارف چنین برداشت می‌کند که عدول کردن از حکم صحیح عقلی جایز نیست. وی حکم کردن بزرگانی مثل این دو شخصیت بعد از

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۲۴-۳۲۵.

۲. نگرش ترکیبی و گفت‌وگوی توافقی میان عقل و شرع در آرای ملاصدرا در مسئله «وحدت شخصی وجود» به وضوح دیده می‌شود (نک: مسعودی، اخگری، «گفت‌وگوی توافقی عقل و دین»، ۳۴-۳۸).

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۲۶.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۲۳-۳۲۴.

ریاضت‌ها و مجاهدت‌های عرفانی بر درستی حکم عقل را دلیل بر این مطلب می‌داند که هرکس قدم راسخ در تصوف و عرفان داشته باشد، وجود ممکنات را از اساس منکر نمی‌شود.^۱

ملاصدرا سخنان غزالی که در میان مردم به امام و حجة الاسلام مشهور است را در اینجا می‌آورد تا این‌گونه قلوب اهل ایمان آرامش یابد و به وسیله آن توهم برخی از آن‌ها که توحید خاصی را مخالف با عقل و شرع می‌دانند پاسخ دهد. گروه مخالفان، وجه مخالفت وحدت شخصی وجود با عقل را در موضوع کثرت ممکنات می‌دانند و وجه مخالفت آن نظریه با شرع را در این امر می‌دانند که مدار تکلیف بر تعدد مراتب موجودات و گوناگونی عوالم و اثبات فعل برای بندگان است، در حالی که معنای توحید خاصی آن است که هیچ موجودی جز خداوند سبحان در دار وجود نباشد. ملاصدرا با استناد به سخن غزالی در پاسخ به وجه مخالفت این نظریه با عقل، وحدت در نظریه وحدت شخصی وجود را جمع‌شدنی با کثرت می‌داند؛ چراکه کثرت‌های موجودات، در این وحدت مندرج است. از نظر وی دلیل عدم تنافی این نظریه با شرع نیز در این است که وحدت در این نظریه، وحدتی جمعی است که وقتی به ذات حقیقت موجود مطلق نگاه می‌کنیم، بدان مرتبه «واحدیت» گفته می‌شود، اما وقتی که به موجود صرفی که هیچ معنای دیگری را در ذات خود نمی‌پذیرد و هیچ تعینی در حقیقت آن وجود ندارد نگاه می‌کنیم، دارای اضافات و ترشحات ذاتی است که از آن‌ها ماهیت و حقیقت ماهوی اشیا منبعث می‌شود و از این رو می‌توان احکام واقعی و ثابت را به آن‌ها نسبت داد. البته باید توجه داشته باشیم که منشأ موجودیت و تحقق این اضافات، چیزی جز همان وجود تام و غنی بالذات نیست.^۲ بنابراین، ملاصدرا با استناد به آرای غزالی در این مسئله، منظور از نفی وجود حقیقی از ماسوای حق را در نظریه وحدت شخصی وجود عبارت از این می‌داند که این موجودات تنها ترشحات، اضافات و تجلیات آن وجود مطلق هستند. بنابراین، ماسوای حق دارای وجود ظلی هستند و از این جهت می‌توان افعال را به آن‌ها نسبت داد و افعال ایشان مدار تکلیف قرار می‌گیرند.

ملاصدرا همچنین بر طبق اصل «تلازم عقل و شرع» معتقد می‌شود که عقاید عرفا بدون هرگونه تأویل و تفسیر، منطبق بر ظواهر قرآن و حدیث است و این امر، حق بودن این عقاید را نشان می‌دهد. در مقابل، از آنجاکه تأویل‌های متکلمان و ظاهرگرایان در قرآن و حدیث، مخالف با مکاشفات حق و مکرر عرفاست؛ عرفا این قبیل تأویل‌ها را کنار گذاشته و آیات و احادیث را بر مدلول‌های ظاهری و مفاهیم اولیه آن‌ها حمل کرده‌اند، همان‌طور که چنین چیزی نزد پیشوایان حدیث و علمای علم اصول و فقه نیز معتبر است،

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۲۳.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۲۶-۳۲۷.

به‌گونه‌ای که مستلزم تشبیه و تجسیم در حق خداوند متعال و صفات او نشود.^۱ براین اساس، ملاصدرا به تطابق گفته‌های عرفا با ظواهر آیات و روایات بدون هرگونه تأویل و تفسیری تصریح کرده است. استناد وی به سخنان غزالی در این مسئله نیز با هدف عدم منافات حکم عقل با شریعت است، به‌گونه‌ای که بیانگر نوعی نگرش ترکیبی میان عقل و شرع در این مسئله است.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در مسئله وحدت شخصی وجود براساس مبانی فلسفی خود مانند اصالت وجود و به‌روش عقلی به اثبات و تحلیل نظریه وحدت شخصی وجود پرداخته است، اما در استناد به آرای غزالی به‌روش کشف و شهودی عرفا نزدیک می‌شود و از این جهت که تحلیل‌های خود را به تفسیر آیات قرآنی می‌آراید با غزالی هم عقیده است. البته غزالی نیز علاوه بر روش شهودی در تبیین نظریه «توحید الخاصی» از استدلال عقلی فلاسفه در تقسیم وجود به لذاته (حقیقی) و لغیره (مجازی) استفاده کرده و آن را به شیوه اشراقی تحلیل کرده است. بررسی استفاده‌های ملاصدرا از آرای غزالی در مسئله وحدت شخصی وجود نشان می‌دهد که ملاصدرا در تحلیل این مسئله مراحل زیر را طی کرده است:

۱. کثرت ممکنات با استفاده از آرای غزالی، معنای وحدت را در نظریه وحدت شخصی وجود به معنای فنای وجودی و اندراج کثرت موجودات در وحدت می‌داند.

۲. وجود حقیقی خداوند و وجود مجازی ممکنات، که با استفاده از آرای غزالی و تحلیل آن‌ها، هر چیزی جز خداوند متعال و وجه الهی باطل و نابود است و بنابراین، ماسوای حق تنها وجود مجازی دارد و پرتویی از نور الهی به شمار می‌آید.

ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود و ضمن استناد به آرای غزالی در این مسئله به نتایج مهمی چون «معرفت داشتن تمامی موجودات» دست یافته است. وی همچنین با استفاده از آرای غزالی در این مسئله به «تبیین طریقه صدیقین» در اثبات وجود خداوند و حل مسئله کلامی «نسبت باور به توحید خاصی با اراده انسان» پرداخته است و برطبق نتیجه اخیر نشان داده است که باور به توحید الخاصی در اندیشه عرفایی چون غزالی منافات با اختیار و اراده بندگان ندارد و از ایشان سلب تکلیف نمی‌کند. مهم‌ترین نتیجه و هدفی که ملاصدرا در استفاده از آرای غزالی به دنبال بوده و بر آن تصریح کرده است، مطابقت بین عقل و شرع در این مسئله است که به‌گونه‌ای نشان می‌دهد باور به وحدت شخصی وجود یا توحید الخاصی در کلام

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۴۲/۲-۳۴۳.

متکلمان و عرفای بزرگی چون غزالی دلیل بر آن است که این باور مخالف با شریعت نیست، همان طور که دلایل عقلی و فلسفی در کلام غزالی نشان می‌دهد پذیرش این باور از سوی عرفا باوری غیرعقلانی به شمار نمی‌آید.

این نتیجه ما را به هدف این پژوهش می‌رساند و آن هدف این است که گفتمان فکری غزالی و ملاصدرا، برخلاف انتظار، قرابت‌های بسیار جدی داشته است و زمینه‌های چنین پژوهش‌هایی از بررسی مقایسه‌ای آرای این دو حکیم در مسائل گوناگون مورد انتظار است.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: دارالقرآن الکریم، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- آشتیانی، جلال‌الدین. مقدمه سه رساله فلسفی ملاصدرا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- آشتیانی، جلال‌الدین. نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. منطق و معرفت از نظر غزالی. تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- بدوی، عبدالرحمن. «الغزالی و مصادرة اليونانية». ابوحامد الغزالی فی الذکری المشویة التاسعة لمیلاده (مهرجان الغزالی فی دمشق). قاهره: المجلس الأعلى لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الإجتماعیة، (۱۹۲۶م): ۲۲۱-۲۳۷.
- جهانگیری، محسن. مقدمه کسر الأصنام الجاهلیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- جوادی، محسن، ملیحه محمودی بیات. «مقایسه تطبیقی عقلانیت باورهای دینی از دیدگاه غزالی و ملاصدرا». آیین حکمت، س ۸، (۱۳۹۵): ۶۵-۹۱.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، محمدعلی وطن‌دوست. «وحدت وجود از نگاه ملاصدرا». خردنامه صدرا، ش ۷۶، (۱۳۹۳): ۱۰۱-۱۱۶.
- ذکواتی قراگزلو، علی‌رضا. «نقد ملاصدرا بر غزالی». مجموعه مقالات غزالی پژوهی. به اهتمام سیدهدایت جلیلی. تهران: خانه کتاب، چاپ اول، (۱۳۸۹): ۲۱۷-۲۲۴.
- راشد، محمد. وحدة الوجود من الغزالی إلى ابن عربی. دمشق: صفحات للدراسة و النشر، چاپ سوم، ۲۰۱۰م.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. فرار از مدرسه: درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی. تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
- سوزنچی، حسین. «امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه». نامه حکمت، ش ۶، (۱۳۸۴): ۶۷-۸۷.
- شاکری زواردهی، روح‌الله، ملیحه محمودی بیات. «ترابط عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا». فلسفه دین، دوره ۱۱، ش ۴، (۱۳۹۳): ۶۹۱-۷۱۴. [10.22059/JPH.T.2015.53520](https://doi.org/10.22059/JPH.T.2015.53520)
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. اسرار الآیات. تهران: حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۵.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. به تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. *المبدأ و المعاد*. به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. *ایقاظ النائمین*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. *مجموعه رسائل فلسفی*. به تصحیح، تحقیق و مقدمه گروه مصححین. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- صدرحسینی، سیدعلیرضا. «حکمت متعالیه و مسئله وحدت وجود». *خردنامه صدرا*، ش ۴۳، (۱۳۸۵): ۳۳-۴۱.
- غزالی، محمدبن محمد. *احیاء علوم الدین*. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۹۷۵م.
- غزالی، محمدبن محمد. *مجموعه رسائل الامام الغزالی (۱-۷)*. بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
- غزالی، محمدبن محمد. *مجموعه رسائل الامام الغزالی*. بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۰م.
- غزالی، محمدبن محمد. *معیار العلم فی فن المنطق*. به تحقیق سلیمان دنیا. مصر: دار المعارف، ۱۹۶۱م.
- غزالی، محمدبن محمد. *مکاتیب فارسی غزالی: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام*. به تصحیح و اهتمام عباس اقبال آشتیانی. تهران: کتابفروشی ابن سینا، ۱۳۳۳.
- فرامرز قراملکی، احد. *روش شناسی مطالعات دینی*. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ هفتم، ۱۳۹۱.
- فلاح پور، مجید. «تأثیرات اندیشه‌های تفسیری غزالی بر صدرالمتألهین شیرازی». *مجموعه مقالات غزالی پژوهی*. به اهتمام سیدهدایت جلیلی. تهران: خانه کتاب، چاپ اول، (۱۳۸۹): ۳۸۷-۳۹۹.
- قمیر، یوحنا. *فلاسفة العرب: الغزالی*. بیروت: دار المشرق، چاپ دوم، ۱۹۸۶م.
- کمپانی زارع، مهدی. *ترجمه، تحلیل و نقد جواهر القرآن غزالی*. تهران: نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۴.
- مسعودی، جهانگیر، محمدجواد اخگری. «گفتگوی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیت و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا». *پژوهش‌های عقلی نوین*. س ۵، ش ۱۰، (۱۳۹۹): ۲۹-۴۴.

10.22081/NIR.2020.56200.1177

موحد، صمد. *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادین آن*. تهران: طهوری، ۱۳۸۴.

نصر، سیدحسین. صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه. ترجمه حسین سوزنچی. تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی، ۱۳۸۲.

همایی، جلال‌الدین. غزالی‌نامه. تهران: فروغی، ۱۳۴۲.

همایی، جلال‌الدین. مقدمه بر نصیحة الملوك. تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.

Treiger, Alexander (2007). "Monism and Monotheism in al-Ghazālī's *Mishkāt al-anwār*". *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 9, No. 1. Published by: Edinburgh University Press. pp. 1-27.

Transliterated Bibliography

Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. *Muqaddamah-yi Si Risālah-yi Falsafī Mulāsadrā*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, Chāp-i Sivum, 2009/1387.

Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. *Naqdi bar Tahāfut al-Falāsifah Ghazzālī*. Qum: Bustān-i Kitāb, Chāp-i Duwum, 2009/1387.

Badawī, 'Abd al-Raḥmān. "al-Ghazzālī wa al-Maṣādira al-Yūnāniyya". *Abū Hāmid al-Ghazzālī fi al-Dhikrā al-Mi'awiyah al-Tāsi'ah li-Milādih (Mihrajān al-Ghazzālī fi Dimashq)*. Cairo: al-Majlis al-A'lā li-Ri'āya al-Funūn wa al-Ādāb wa al-'Ulūm al-Ijtimā'iyah, (1926/1344): 221-237.

Falāhpūr, Majīd. "Ta'ṣīrāt Andishiḥ-hā-yi Ghazzālī bar Ṣadr al-Muta'allihīn Shīrāzī". *Majmū'ah Maqālāt-i Ghazzālīpazhūhī*. Bi Ihtimām Sayyid Hidāyat Jalīlī. Tehran: Khānah-yi Kitāb, Chāp-i Awwal, 2011/1389: 387-399.

Farāmarz Qarāmalikī, Aḥad. *Ravishshināsī Muṭālī'āt Dīnī*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences, Chāp Haftum, 2012/1391.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dar Fikr, Chāp-i Awwal, 1975/1395.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazzālī (1-7)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, s.d.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazzālī*. Beirut: Dar Fikr, 2000/1378.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Makātib Fārsī Ghazzālī: Faḍā'il al-Anām min Rasā'il Hujja al-Islām*. ed. 'Abbās Iqbāl Āshtiyānī, Tehran: Kitābforūshī Ibn Sinā, 1955/1333.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Mi'yār 'Ilm fi Fan al-Mantiq*. Researched by Duniyā Sulaymān. Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1961/1380.

- Humāyī, Jalāl al-Dīn. *Ghazzālīnāmah*. Tehran: Furūghī, 1964/1342.
- Humāyī, Jalāl al-Dīn. *Muqaddamah bar Naṣīḥa al-Mulūk*. Tehran: Silsilih Intishārāt Anjuman Āṣār Millī, 1973/1351.
- Ḥusaynī Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā, Muḥammad ‘Alī Vaṭandūst. “Vahdat Vujūd az Nigāh Mulāṣadrā”. *Khirdnāmah-yi Ṣadrā*, no. 76 (2015/1393): 101-116.
- Ibrāhīmī Dinānī, Ghulām Ḥusayn. *Mantiq va Ma‘rifat az Nazār Ghazzālī*. Tehran: Amīr Kabīr, Chāp-i Duwum, 1997/1375.
- Jahāngīrī, Muḥsin. *Muqaddamah Kasr al-Aṣnām al-Jāhiliyah*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Ṣadrā, Chāp-i Awwal, 2003/1381.
- Javādī, Muḥsin, Malīyih Maḥmūdī Bayāt. “Muqāyisih-yi Taṭbīqī ‘Aqlāniyat Bāvar-hā-yi Dīnī az Didgāh-i Ghazzālī va Mulāṣadrā”. *Āyīn Hikmat*. Yr. 8 (2017/1395): 65-91.
- Kumpānī Zārī, Maḥdī. *Tarjumah, Taḥlīl va Naqd Jawāhir al-Qurān Ghazzālī*. Tehran: Nigāh Mu‘āṣir, Chāp-i Awwal, 2015/1394.
- Mas‘ūdī, Jahāngīr, Muḥammad Javād Akhgari. “Guftigūy Tavafuqī ‘Aql va Dīn dar si Mas‘alah-yi Ḥaqīqat ‘Ilm, Ḥaqīqat ‘Ilīyyat va Ḥakat Jawharī az Didgāh-i Mulāṣadrā”. *Pazhūhish-hā-yi ‘Aqlī Nūvīn*. Yr. 5, no. 10 (2021/1399): 29-44.
- Muvaḥḥid, Ṣamad. *Nigāhī bi Sarchashmah-hā-yi Ḥikmat Ishrāq va Mafhūm-hā-yi Bunyādīn ān*. Tehran: Ṭahūrī, 2005/1384.
- Naṣr, Sayyid Ḥusayn. *Ṣadr al-Muta‘allihīn Shirāzī va Ḥikmat Muta‘aliyah*. translated by Ḥusayn Sūzanchī, Tehran: Daftar Nashr va Pazhūhish Suhriwardī, 2004/1382.
- Qumayr, Yūḥannā. *Falāsifa al-‘Arab: al-Ghazzālī*. Beirut: Dār al-Mashriq, Chāp-i Duwum, 1986/1406.
- Qurān-i Karīm*. translated by Nāṣir Makārim Shirāzī. Qum: Dār al-Qurān al-Karīm, Chāp-i Duwum, 1995/1373.
- Rāshid, Muḥammad. *Vahda al-Vujūd min al-Ghazzālī ilā Ibn ‘Arabī*. Damascus: Ṣafahāt li-l-Dirāsa wa al-Nashr, Chāp-i Sivum, 2010/1388.
- Ṣadr al-Dīn Shirāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘aliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth, Chāp-i Sivum, 1981/1401.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, **1976/1354**.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiya fi al-Manāhij al-Sulūkiya*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Mashhad: al-Markaz al-Jāmi'i li-l-Nashr, **Chāp-i Duwum**, 1982/1360.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt*. Tehran: Ḥikmat, Chāp-i Awwal, 2006/1385.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Īqāz al-Nā'imīn*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah, s.d.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Ma'ātib al-Ghayb*. Muqaddamah va ed. , **Muḥammad** Khwājavi. Tehran: Mū'assisah-yi Taḥqiqāt-i Farhangī, Chāp-i Awwal, **1985/1363**.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Majmū'ah-yi Rasā'il Falsafī*. researched by va Muqaddamah **Gurūh** Muṣaḥḥihīn. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Sadrā, Chāp-i Awwal, **2011/1389**.

Şadr Ḥusaynī, Sayyid 'Alī Rizā. "Ḥikmat Muta'āliyah va Mas'alāh-yi Vaḥdat Vujūd". *Khīradnāmah-yi Sadrā*. No. 43 (2007/1385): 33-41.

Shākrī Zivārdihī, Rūḥ Allāh, Maliyih Maḥmūdī Bayāt. "Tarābut 'Aql va Imān az Didgāh-i **Ghazzālī** va Mulāṣadrā". *Falsafah-yi Dīn*, Durīh-yi 11, no. 4, (2014/1393): 691-714.

Sūzanchī, Ḥusayn. "Imkān Vaḥdat Shakhṣī Vujūd dar Hikmat Muta'āliyah". *Nāmah-yi Hikmat*, no. 6 (2006/1384): 67-87.

Zarīn kūb, 'Abd al-Ḥusayn. *Farār az Madrasah: Darbārih-yi Zindigī va Andishih-yi Abū Ḥāmid Ghazzālī*. Tehran: Silsilih Intishārāt Anjuman Āṣār Millī, 1974/1353.

Zikāvati Qarāgizlū, 'Alī Rizā. "Naqd Mulāṣadrā bar Ghazzālī". *Majmū'ah Maqālāt-i Ghazzālīpazhūhī*. Bi Ihtimām Sayyid Hidāyat Jalilī. Tehran: Khānah-yi Kitāb, Chāp-i Awwal, 2011/1389: 217-224.