



کشف و تجربه دینی در دیدگاه غزالی

محمدامین خوانساری^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۳/۲۰

چکیده

«تجربه دینی» اصطلاحی جدید است، اما پیشینه گسترده‌ای در فرهنگ اسلامی دارد. مباحثی که اندیشمندان اسلامی درباره حالات کشف، مانند الهام و وحی داشته‌اند، می‌تواند بستری برای این موضوع در اندیشه اسلامی باشد. غزالی، از جمله کسانی است که تحولات تجربه‌گونه‌ای را از سر گذرانده و مباحث گسترده‌ای در مباحث تجربه دینی داشته است. در این نوشتار، گزارش و تحلیلی از دیدگاه‌های غزالی در باب تجربه دینی ارائه شده است؛ هم‌چنین جایگاه «انسان» به عنوان متعلق و «هستی» به عنوان متعلق و «حجاب» بین انسان و هستی، روشن شده است و نیز اسباب و مقدماتی که انسان باید برای کشف اخذ کند، برشمرده شده‌اند. تجارب دینی نزد غزالی، گاهی الهام‌گونه و گاهی هم وحی پیامبرانه است. تجربه رؤیت خداوند در آخرت نیز، مسئله‌ای مهم است که غزالی، هم با رویکرد کلامی و هم با رویکرد عرفانی، به امکان آن پرداخته است.

واژگان کلیدی

تجربه دینی، کشف، وحی، الهام، رؤیت، المنقذ من الضلال، احیاء علوم‌الدین، غزالی.

مقدمه

هرچند «تجربه دینی» عنوانی نوپدید در دوران جدید است و انبوهی از مسائل را در مباحث الهیات، عرفان و فلسفه دین به همراه داشته است، این مفهوم سابقه دیرین و فراگیر در گستره تفکری ادیانی دارد. در اسلام، «کشف» و «وحی» از جمله این مفاهیم هستند که در رابطه با خدا و انسان شکل گرفته و در علوم حدیثی، فلسفی و عرفانی گنجانده شده‌اند.

کوشش این پژوهش بر این بود که به اجمال، ماهیت تجربه دینی را تبیین و تمایز آن را در گستره فکری اسلام و مسیحیت بیان کند و در ادامه به اندیشه غزالی درباره تجربه دینی با تأکید بر دو کتاب *المنقذ من الضلال* و *احیاء علوم الدین* پردازد؛ بدین منظور، «هستی» و «انسان» مبانی بحث تلقی شده و ماهیت حجاب میان انسان و هستی، تبیین شده است. همچنین اسباب و مقدمات «کشف» دسته‌بندی شده‌اند.

ماهیت تجربه دینی

«تجربه دینی» را می‌توان عبارت از «رویدادی نفسانی دانست که تقریباً زمان‌مند بوده، در معرض صاحب تجربه قرار می‌گیرد و از آن تا حدی آگاه است.» با قید «تقریباً زمان‌مند» احساس‌های دیگری که زمان‌مند نیستند و در طول عمر به دست آمده‌اند، خارج می‌شوند. منظور از قید «در معرض صاحب تجربه قرار می‌گیرد»، عدم اختیار و انفعالی بودن شخص در این تجارب نیست، بلکه سلسله فعالیت‌های درونی و نفسانی را که به طور مستقیم کسب می‌شوند را خارج می‌کند. در این تجارب، شخص باید با قدرتی بیرونی، تجاربی را احساس کند؛ همچنین باید در این تجربه «صاحب تجربه از آن تا حدی آگاه» باشد، زیرا آگاهی‌بخشی از همان رویداد نفسانی است. این آگاهی در همان زمان تجربه ایجاد می‌شود و آنچه بعدها گفته می‌شود، در واقع گزارشی از آن تجربه است (ر.ک: فعالی، ۱۳۸۰: ۳۴۰-۳۴۵).

این تجربه زمانی دینی می‌شود که در محدوده «دین» صورت بگیرد و متعلق آن، امری دینی باشد؛ متعلق آن، یا موجود یا حضوری فوق‌طبیعی باشد؛ مثل وجود خداوند یا تجلی خداوند در فعلی. یا موجودی باشد که به نحوی با خداوند مرتبط است؛ مثل شخصیتی مقدس و یا آن، حقیقتی غایی و توصیف‌ناپذیر باشد؛ مثل نیروانا (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۷).

باید توجه داشت که میان تجربه عرفانی و تجربه دینی، تفاوت‌هایی است. «در پاره‌ای از تجارب، شخص صاحب تجربه احساس می‌کند خدای یگانه مورد اعتقاد بیشتر ادیان و مذاهب را تجربه کرده و آن خدا، غیر او بوده است و در پاره‌ای دیگر از تجارب، احساس صاحب تجربه این

است که یگانگی همه چیزها و فقدان هرگونه غیریت و تمایز واقعی را تجربه کرده و حتی میان خود و حق، تغایری ندیده است. تجارب نوع دوم را همگان تجارب عرفانی نام می‌نهند، اما تجارب نوع اول را بعضی تجارب دینی می‌نامند» (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۱۵-۳۱۶). به عبارتی دیگر، تجربه چیز یگانه، یعنی خدا را «تجربه دینی» می‌نامند و تجربه یگانگی چیزها را «تجربه عرفانی» می‌خوانند.

نکته مهم در تفاوت تجربه دینی در حوزه اسلام و مسیحیت این است که در عالم مسیحیت، تجربه دینی مفهومی بسیار عام است و شامل انواع حالت‌های احساسی، ایده‌های خاص ذهنی، بصیرت‌ها و کشف و شهود عرفانی است، اما در جهان اسلام این‌گونه نیست و مثلاً به حالت‌های احساسی که در ضمن دعا و نیایش پیدا می‌شود، تجربه دینی اطلاق نمی‌گردد (لگنهاوزن، ۱۳۸۳: ۹).

تمایز میان تجربه دینی به معنای اعم و تجربه عرفانی در مباحث اسلامی را می‌توان در تفاوت میان کشف صوری و کشف معنوی فهمید. کشف صوری، کشفی است که از طریق حواس پنج‌گانه در عالم مثال صورت می‌گیرد و کشف معنوی، کشفی مجرد از صورت است (کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۱-۴۲). در کشف صوری، انسان با حواس باطنی اموراتی را کشف می‌کند، اما کشف معنوی، ناظر به نوعی ادراک در مکاشفه عارف است که از سنخ ادراکات حسی نیست.

در مباحثی که غزالی در *المنقذ من الضلال* دارد، کشف، نوری است که خداوند در دل انسان می‌افکند و بیشتر معارف بشری به مدد آن نور حاصل می‌گیرد. این کشف، آثار و عوارضی در زیست تجربه‌کننده نیز دارد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۴۰). از نظر غزالی، در ماورای عالم عقل، جهان دیگری وجود دارد که در آدمی، دیده دیگری گشوده می‌گردد و به امور نهانی آگاه می‌شود و چیزهایی را درک می‌کند که عقل از ادراک آن ناتوان است. این خاصیتی است که خداوند به انسان داده است، تا بتواند حقیقت کشف را درک کند (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۶).

غزالی؛ صاحب تجربه دینی

غزالی را می‌توان در جایگاه کسی که صاحب تجربه دینی است، بررسی کرد.^۱ او در *المنقذ* به حالات شخصی این دوره‌اش می‌پردازد. او خوی حقیقت‌جویی را با سرشت خود آمیخته است،

۱. کتاب «التجربة التورانية عند الامام الغزالي من الانا المنطقيه الى الانا المتعاليه»، تجربه غزالی در المنقذ را به طور خاص در سه مرحله: ساختار تجربه غزالی در المنقذ، مضمون تجربه غزالی در المنقذ، نتایج فلسفی رویت غزالی مورد بررسی قرار داده است.

و این را لطفی از جانب خداوند می‌داند. این حرص درک حقایق باعث شد که او با تفکر در دین تقلیدی اطرافیان، به حال درونی خویش نگاهی بیندازد. تا جایی که ناگه، بندهای تقلید را گشوده و باورهای موروثی را گسسته می‌بیند (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۳۸). این آغازی می‌شود تا غزالی در مسیر شناخت قرار بگیرد و «مطلوبش را علم به حقایق امور بداند» و تمام علوم را که یقین‌آور نیستند در تردید می‌بیند و به ناچار، به دنبال طلب ماهیت حقیقت علم می‌رود. تردید غزالی به آن جا می‌رسد که حتی به حسیات و ضروریات و در مرحله بعد، به عقلیات نیز اعتمادی نمی‌کند. او دچار تردیدی همه‌جانبه در احوالاتش می‌شود. «این درد برایم کشنده بود و با این حال، نزدیک دوماه دچارش بودم. در این مدت به اقتضای حال، نه مقال، بر روش سفسطه بودم» (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۳۸-۵۳۹).

در واقع، خروج غزالی از این وادی حیرت را باید نوعی تجربه‌ای دینی دانست. او این رفع حیرت را «شفایی از سوی خداوند» می‌داند؛ حالتی که نه با دلیل و نه با کلمات، بلکه بر اثر نوری الهی بر دل انسان اتفاق می‌افتد. «این نوری است که کلید تمام دانستنی‌هاست.»^۱ این کشف، کشفی است دلیل‌ناپذیر؛ کشفی است که به واسطه آن، شخص از رحمت پر دامنه الهی سرشار می‌شود؛ کشفی است که در آن اختیاری نیست، بلکه به تعبیر پیامبرانه، «نوری است که خداوند در دل می‌افکند»^۲ (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۴۰).

غزالی، حقیقتی را که صوفیه مدعی‌اند، اصیل دانسته و به تفصیل از حالات صوفیان سخن به میان می‌آورد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۴۲). در واقع این گفته‌ها، از روی تجارب غزالی است که آن‌ها را در راه کسب حقیقت دینی طی کرده است. غزالی، حقیقت صوفیه را «آمیخته با علم و عمل»^۳ می‌داند و «حاصل کارشان را ره سپردن از گردنه‌های دشوار نفس و برکنار داشتن آن از خوی‌های ناپسند و صفات زشت» می‌داند. او در آغاز، علم را آسان‌تر از عمل می‌داند؛ از این رو، به تحصیل علوم صوفیان می‌پردازد و سعی می‌کند با خواندن کتب صوفیه، به کنه مقاصدشان دست یابد، اما متوجه می‌شود که برای فهم تصوف باید به تجربه آن را فهم نماید و بین علم و عمل از این جهت، تفاوت بسیار می‌بیند. او صوفیان را «صاحبان احوال و نه اقوال» می‌نامد که باید احوالات فارغ از علم را از راه سلوک و ذوق آموخت. او دچار نوعی کشمکش درونی می‌شود، به گونه‌ای که به تعبیر خودش: «خداوند بر زبانم قفل نهاد و کارم از اختیار به اضطرار

۱. ذلک النور هو مفتاح أكثر المعارف.

۲. هو نور یقذفه الله تعالی فی القلب.

۳. علمت أن طریقتهم إنما تتم بعلم و عمل.

کشید»^۱ (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۳). این احوالات و تجربیات، غزالی را به مدت ده سال در سفر می‌کشاند، تا تجربیات عزلت، خلوت و ریاضت را بچشد. او حاصل این ریاضت‌نشینی و عزلت‌گزینی را انکشافاتی توصیف‌ناپذیر^۲ می‌داند.

غزالی به گزارش اندکی از این تجربیات در حدی که نفعی برساند، بسنده می‌کند. او در بیان این حالات می‌گوید: صوفیان، از پیشتازان خلق به سوی خدایند که همه حرکات و سکنت‌ها ظاهر و باطنشان، مقتبس از بالاترین نور، یعنی نور نبوت است. کلید تطهیر دل، همان کلید در نماز، یعنی سپردن همه دل به خداست. آخرین شرط هم فنای کلی در خداست. مکاشفات و مشاهدات از اول راه، که فنای در خداست، شروع می‌شود و تا جایی پیش می‌رود که در بیداری، فرشتگان و ارواح پیامبران را مشاهده می‌کند و صوت و سخن آنان را می‌شنود و فیض می‌برد. سپس از مشاهده صورت و نمونه‌ها به درجات بالاتر می‌رسد که سخن گفتن از آن‌ها دشوار است و بیننده نمی‌تواند به تعبیر آن‌ها بپردازد، زیرا دچار خطای آشکار خواهد شد. کار به جایی می‌رسد که پاره‌ای آن را «حلول»، گروهی «اتحاد» و دسته‌ای «وصول» می‌خوانند. غزالی همه این امور را اشتباه می‌داند و این را از مقولات توصیف‌ناپذیر می‌داند. او معتقد است، کرامت اولیا همانند حقیقت نبوت، توصیف‌ناپذیر است. غزالی با اشاره به حالت رسول خدا ﷺ در غار حرا و تعبیر اعراب از این حالت به این‌که «إن محمداً عشق ربه» می‌گوید: این حالت را سالک با ذوق، و دیگران از راه تجربه و شنیدن درمی‌یابند. در این عبارات، تحقیق از راه برهان را «علم»، دریافت مستقیم آن حالت را «ذوق» و باور از طریق تجربه و گمان درست را «ایمان» می‌نامد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۴-۵۵۵).

دیدگاه غزالی در باب تجربه دینی

در این پژوهش می‌کوشیم تا دیدگاه غزالی در باب تجربه دینی را با تأکیدی بر کتاب/حیاء علوم/الدین، که حاصل سال‌های تحول و عزلت وی است، بررسی کنیم.

۱. مبانی بحث

بحث از کشف و تجربه دینی در گرو مباحث مختلفی، از جمله بحث «حجاب» است. میان هستی و انسان، حجاب وجود دارد. مبانی بحث را در هستی و انسان پی می‌گیریم. از «هستی»

۱. جاوز الأمر حد الاختیار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله علی لسانی

۲. انکشف لی فی أثناء هذه الخلوآت أمور لا يمكن إحصاؤها و استقصاؤها

به عنوان متعلق و از «انسان» به عنوان متعلق می‌گوییم و پس از آن به نقش و جایگاه حجاب در بحث می‌پردازیم.

الف) هستی: از نظر غزالی، «وجود» حقیقتی است که باید از آن پرده برداشت. در واقع می‌توان غزالی را از طرفداران وحدت وجود دانست. او معتقد به «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است. آغاز توحید، نفی کثرت و رسیدن به وحدت است، اما در نهایت توحید، موحد جمع کثرت و وحدت می‌کند؛ یعنی در عین توجه به کثرت، غرق در وحدت است و در عین وحدت، نظر به کثرت دارد (رفیعی، ۱۳۸۸: ۳۳). هرچه از طبیعت به عالم معنا و ملکوت نزدیک‌تر شویم، حیثیت نوری پدیده‌ها را شدیدتر و اصیل‌تر درمی‌یابیم. جهان، سراسر نور است و نورهای خاکی، برگرفته از نورهای افلاکی‌اند. بنابراین، هستی پرتوی از جمال خداوند است و همه از اوست؛ بلکه خود اوست و هستی همه‌چیز، نور هستی اوست. در این نگرش، هر چیزی دو وجه «کیانی» و «ربانی» دارد. وجه کیانی اشیا، نابودشدنی است و آنچه می‌ماند، وجه ربانی است. پس اگر گفته شود در هستی جز وجه خداوند چیزی نیست، یعنی این‌که خداوند وجود گوهری دارد؛ بنابراین هستی حقیقی، ویژه خداوند متعال است و هرچه جز اوست، «وجه‌الله» می‌شود. هستی هم از نگاهی دو حیثیت دارد: حیث وجودی و حیث ایجادی. حیث وجودی هستی که همان هستی حقیقی و راستین الهی است که غنی بالذات و آفریدگار اشیاست و تنها موجود، اوست. حیث ایجادی هستی، پدیده‌هایی است که هستی مجازی، ایجاد شده و سراسر فقر ذاتی‌اند. پس در این نگرش، هستی یکی است و آن هم خداوند است (ر.ک: رفیعی، ۱۳۸۸: ۲۸-۳۶).

غزالی عالم را به سه بخش کلی تقسیم می‌کند: عالم ملک، جبروت و ملکوت. «عالم ملک» همان عالم خلقت، شهادت و همین خاک و افلاک و ناسوت است. «عالم ملکوت» عالم قدسی است که جایگاه فرشتگان است که افاضه نورها بر انسان از جانب آن‌هاست. «عالم جبروت» هم میان ملک و ملکوت است؛ آغاز ملک و پایان ملکوت است. عالم جبروت، همانند کشتی میان زمین و آب است؛ کسی که در زمین راه می‌رود، در عالم ملک است و اگر بتواند سوار کشتی شود، همانند کسی است که در کشتی سوار شده و اگر بتواند بدون احتیاج به کشتی در آب راه رود، در عالم ملکوت است.

رمزگشایی از عالم ملک و ملکوت، در گرو نحوه ارتباط میان عالم محسوس و عالم معقول است. غزالی با پذیرفتن موازنه میان عالم محسوس و معقول و تأثیر شناخت این موازنه بر

شناخت ارتباط ملک و ملکوت، به نوعی تشکیک در مراتب هستی اعتراف کرده است. این موازنه می‌تواند پایه و اساس بسیاری از مسائل باشد و نقش عمده‌ای در فهم دینی داشته باشد. از جمله این مسائل، بحث «تمثل حقایق» یا مسئله «تأویل» است. تمثل حقایق، مثال یا تمثلی است که به شکل نور یا صورتی زیبا برای انسان ظهور می‌یابد و حاکی از زیبایی معنوی و جمال حقیقی است. به عبارت دیگر، تمثل به معنای تغییر و انقلاب نیست، بلکه تنها نوعی ظهور و تجلی است که حقیقتی را روشن می‌کند؛ برای مثال، ظهورات جبرئیل بر پیغمبر ﷺ یا تمثل بشر برای حضرت مریم علیها السلام، نوعی تجلی و ظهور از حقیقتی است. تأویل نیز به منزله «تعبیر» است؛ کسی می‌تواند تعبیر کند که عالم مثال و مناسبات میان معانی گوناگون را دریافت کند؛ مناسباتی که با وجود اختلاف ظاهری، با یکدیگر مناسبتی دارند که از عالم مثال و تمثل نشئت می‌گیرد (ر.ک: دینانی، ۱۳۸۳: ۱۴۱-۱۷۲). بنابراین، انسان توانایی رسیدن به حقایق و ملکوت را در عالم رؤیا دارد، ولی این حقایق به آشکارا رخ نمی‌نمایند، بلکه همواره به صورت تمثل است. انسان در مسیر معرفت می‌تواند به جایی برسد که علم و معرفت بی‌واسطه را از جانب خداوند دریافت کند. غزالی این معرفت را مخصوص انبیا ندانسته و این شایستگی را برای سایر انسان‌ها نیز قائل شده است.

بنا بر آنچه گذشت، نگرش غزالی به عالم، وحدت‌گراست. این نوع تفسیر معنوی از عالم، انسان را در موقعیتی هم‌گون با عالم قرار می‌دهد، به گونه‌ای که همیشه همراه با تجربه است. انسان، دیگر جزئی دورافتاده و یا افکنده از عالم نیست تا نتواند عالم را بشناسد، بلکه او جزئی از عالم معنوی است و غایتی برایش متصور است که تمام عالم به دنبال آن غایت حقیقی هستند. انسان با درنوریدن میان عالم محسوس و عالم معقول می‌تواند از عالم ملک به عالم ملکوت راه یابد و اسرار عالم ملکوت را بگشاید.

ب) انسان: اندیشه‌های انسان‌شناختی غزالی، متأثر از نحله‌های فکری گوناگونی است. او شناخت انسان را در گرو شناخت مسائل نفسانی، و وجود نفس را از بدیهیات می‌داند. نفس، جوهری ملکوتی است که تقسیم‌پذیر نیست و قائم به ذات است. نفس، جایگاه معقولات است و حلول‌ناپذیر، فرامکانی و مکان‌ناپذیر است. نفس، نابودی ندارد و خطاب شرع به آن است و دائماً در حفظ، شناخت و تفکر است. غزالی به دوگانگی نفس و بدن معتقد است که بر این اساس، جسم انسان، تنها بهره خاکی وجود انسان و نفس، بخش افلاکی است. آنچه نابود می‌شود، جسم است و نفس جاودان است، زیرا جسم از ماده و نفس، جوهری مجرد و ملکوتی دارد. جوهر نفس، مجرد و روحانی است و آبشخور الهی دارد.

غزالی در *مشکاة الانوار*، در تفسیر آیه «نور» به مراتب پنج‌گانه نفس براساس این آیه می‌پردازد؛

نفس حساس (مشکات): نفسی که ادراکات حواس پنج‌گانه را دریافت می‌کند.

نفس خیالی (زجاجه): نفسی که دریافت‌های نفس حساس و حسی را انباشته می‌کند و به هنگام نیاز در اختیار نفس عقلی می‌گذارد.

نفس عقلی (مصباح): نفسی که ادراک معانی فراحسی و فراخیالی، یعنی معارف ضروری کلی را می‌کند.

نفس فکری یا نظری (شجره): نفسی که با دریافت امور عقلی و ترکیب آن‌ها با یکدیگر، معارف تازه پدید می‌آورد.

نفس قدسی نبوی (زیت): نفسی که ویژه پیامبران و برخی اولیاست. معارف ملکوتی و ربانی که نفس عقلی و فکری از درک آن‌ها ناتوان است، در این نفس تجلی می‌کند.

از نظر غزالی، اصالت با نفس است، به گونه‌ای که گاهی نفس به تنهایی و فارغ از جسم عمل می‌کند؛ همانند ادراک از راه رؤیای صادق و یا الهام است؛ البته میان نفس و بدن، پیوند برقرار است. قدرت نفس گاه چنان می‌شود که نفس نه تنها در تن خویش، بلکه بر اشخاص و اشیا هم می‌تواند تصرف کند. در این نگرش، مرگ نیز گسستن پیوند نفس با تن و بی‌بهره ماندن نفس از حواس، حرکات و تخیلات است، اما ویژگی‌های حقیقی انسان را از بین نمی‌برد. بر این اساس، غزالی برای نفس غایب دنیایی و عقبایی متصور می‌داند. غایت دنیایی مطلوب، در حصول علم و آزادی و در نهایت، رسیدن به توحید محض، فهم، شهود و وحدت وجود است. نفس در فرجامین مرحله توحید، که همان مرحله فنا در توحید است، تمام هستی را خیر مطلق و نیکویی مطلق می‌بیند و خود را با این زیبایی، خیر و هماهنگی متحد می‌یابد و جزئی از آن می‌شود. غایت عقبایی مطلوب هم لقاءالله یا دیدار خداوند در سرای جاوید است (ر.ک: رفیعی، ۱۳۸۸: ۵۴-۶۹).

۲. حجاب

حقیقت بحث از کشف و تجربه دینی، در گرو بحث از حقیقت «حجاب» است، زیرا انسان پس از این‌که موازنه میان انسان و هستی را شناخت، باید حقیقت حجاب را بشناسد تا بتواند از موانع آن درگذرد و به کشف دست یابد. از نظر غزالی، دل هر شخصی، مستعد دریافت حقیقت حق و تجلی اشیا گوناگون است، به شرطی که حجاب‌ها را از دل بزدايد. باید موانع تجلی حقیقت و حجاب‌های دل را برطرف کرد، تا حجابی میان دل و حقیقت حایل نباشد (غزالی، بی‌تا، ۸: ۳۳). از نظر غزالی، هنگام حصول علم سه چیز وجود دارد که عبارتند از: دل، حقایق

اشیا و حصول و حضور حقایق در دل؛ بنابراین «عالم» دلی است که حقایق اشیا در آن نقش بسته است؛ «معلوم» نیز همان حقایق اشیاست؛ «علم» هم حصول آن نقش و مثال است.

خالی ماندن قلب از علم، به پنج سبب است که غزالی آن‌ها را چنین برمی‌شمارد: ۱. نقصانی که در دل شخص وجود دارد، که مانع ظهور علوم نزد شخص می‌شود؛ ۲. تیرگی معاصی بر دل شخص مترکم شده و مانع پدیدار شدن حق در دل شخص می‌شود؛ ۳. شخص، مقابل حقیقت مطلوب نباشد؛ یعنی اندیشه شخص در مسائل دیگری غیر از کسب حقیقت است؛ ۴. حجابی که میان شخص و حقیقت حق حایل می‌شود و سبب می‌شود، شخص به همان روش تقلیدی خودش بماند و به دنبال ادراک حقیقت نرود؛ ۵. شخص جهت مطلوب را نمی‌داند و به همین جهت در گمراهی مانده است (غزالی، بی‌تا، ۸: ۲۳-۲۵).

اگر شخص این اسباب را رفع کند، به حقایق امور معرفت پیدا می‌کند، زیرا هر دلی به فطرتش، صلاحیت معرفت حقایق را دارد. هدف خلقت انسان نیز بر همین اساس است. به سخنی دیگر، امانت الهی خداوند به بندگان، معرفت و توحیدی است که خداوند در نهان بشری قرار داده است. بر همین اساس است که جایگاه و معنای بهشت مشخص می‌شود. به تعبیر غزالی: «فراخی ملک بنده در بهشت، به اندازه فراخی معرفت اوست.» هر آنچه شخص حجاب‌ها را بزدايد و معرفت حاصل کند و حق تعالی و صفات و افعال الهی برای شخص روشن گردد، معرفت او بیشتر می‌شود. معنای «تزکیه» چیزی جز اشراق نور معرفت نیست؛ اشراقی که تجلی او در مراتب ایمانی نشان داده می‌شود. مراتبی که گاهی بی‌هیچ علمی است؛ نه علم کسبی و نه علم الهامی. این، ایمانی عوامانه است. گاهی هم ایمانی از استدلال کسب است که آن را «ایمان متکلمان» می‌نامند. بالاترین مرتبه اشراق معرفت، ایمانی عارفانه است که مشاهده‌ای به نور یقین است (غزالی، بی‌تا، ۸: ۲۵-۲۷).

دل در صورتی که حجاب‌ها مرتفع شود، توانایی این را دارد که حقیقت حق در وی متجلی شود، اما این پنج حجاب میان دل و حقیقت دل، مانع می‌شوند؛ همانند پرده‌ای می‌مانند که بین آینه دل و لوح محفوظ واقع می‌شوند. در این معنا، لوح محفوظ لوحی است که تمام قضای الهی تا روز قیامت در آن منقش است. در واقع می‌توان گفت، قلب و لوح محفوظ همچون آینه‌هایی هستند که در صورت تجلی حقایق از لوح به قلب، معرفت‌بخشی حاصل می‌شود، اما حجاب همچون مانعی میان دو آینه است که گاهی به دست برداشته می‌شود و گاهی به رایحه‌ای؛ به گونه‌ای که رایحه لطف الهی عطا شود و حجاب‌ها را از چشم دل باز کند و بعضی از حقایقی که در لوح محفوظ نگاشته شده است، آشکار گردد (غزالی، بی‌تا، ۸: ۳۲).

لازمه آگاهی بر نفس، اراده شخص بر آخرت است. شرط اراده در رفع حجاب‌های میان حق و فرد است. باید حجاب میان مرید و مراد رفع شود. غزالی حجاب‌هایی مانند: مال، جاه، تقلید و معصیت را از جمله این حجاب‌ها و موانع می‌داند. رفع هر کدام از این حجاب‌ها با شروطی ممکن است. مرید باید مال را از ملک خویش، مگر به قدر ضرورت بیرون کند، از مواضع جاه برخیزد و به تواضع روی آورد؛ همچنین باید حجاب تقلید را بزدايد و از تعصبات مذهبی بگذرد. باید با مجاهده به دنبال کشف باشد و از مجادله در تعصب بپرهیزد. معصیت نیز حجابی است که با توبه رفع می‌شود. مریدی که رفع حجاب کند، در ابتدای مسیر اصلاح قرار گرفته و باید با اموری همانند گرسنگی، بیداری، خاموشی و خلوت‌گزینی، ریاضت بکشد. گرسنگی، کلید مکاشفه است و در مقابلش قوت، حجابی برای مکاشفه است. بیداری، سبب صفای دل است. خاموشی نیز به واسطه عزلت به دست می‌آید. در عزلت باید دل از علایق مادی خالی شود (غزالی، بی تا، ۸: ۱۳۵-۱۴۵).

۳. اسباب و مقدمات کشف

برای رفع حجاب میان انسان و هستی، و رسیدن به مقام کشف، باید مقدمات و اسبابی را طی کرد. اسباب و مقدماتی را که می‌توان در آثار غزالی برشمرد، چنین هستند:

الف) تفکر: «تفکر» یعنی دو معرفت در دل حاضر شود، تا معرفت سوم حاصل گردد. طریق معرفت هم یا به تقلید است یا به شناخت نفسی شخص، که نتیجه آن تفکر است. اسامی دیگر همچون: اعتبار، تذکر، نظر، تأمل و تدبر، مرادف‌های تفکر هستند. فایده تفکر در تکثیر علم و معرفت است. این معرفت‌ها گاهی به نور الهی حاصل می‌گردد که به فطرت در دل حاصل می‌گردد، همان‌گونه که انبیا چنین بودند؛ گاهی هم به تعلیم و ممارست است. از نظر غزالی، ثمره تفکر در «علم، حال و عمل» هاست؛ البته ثمره خاصه آن، علم است و چنین سیری را طی می‌کند: «هنگامی که علم در دل حاصل گردد، حال دل می‌گردد؛ و هنگامی که حال دل گردید، اعمال جوارح می‌گردد؛ پس عمل، تابع حال و حال، تابع علم است و علم، تابع تفکر است. بنابراین، تفکر، مبدأ و مفتاح همه خیرات است» (غزالی، بی تا، ۱۵: ۶۳-۶۵).

ب) مراقبه و محاسبه: غزالی از جمله اموری را که ارباب بصائر آن را ذکر کرده‌اند، محاسبه، مراقبه و مطالبه نفس دانسته است (غزالی، بی تا، ۱۵: ۵). او شش مرحله را به تفصیل بیان می‌کند: مشارطه، مراقبه، محاسبه، معاقبه، مجاهده و معاتبه.

مشارطه: مشارطتِ نفس بدین معناست که موظفی‌های نفس گفته شود و بر آنچه با او وفا کرده است، شرط و مطالبه کند.

مراقبه: حالت در مراقبه، به مراعات دل به سوی رقیب و مشغول شدن به آن است. معرفت در مراقبه، ثمرهٔ حالات است. کسانی که معرفت به اموری همانند خداوند و عالم دیگر را دارا باشند، از مقربان الهی می‌گردند؛ اینان یا از صدیقین و غرق جلال الهی‌اند و فارغ از دیگران و مردم می‌شوند؛ یا از پرهیزگاران‌اند که در دل‌هایشان یقین به خداوند در ظاهر و باطن غالب گشته است، اما ملاحظهٔ جلال خداوند، آن‌ها را مدهوش نگردانیده، بلکه دل‌هایشان بر اعتدال باقی مانده است.

محاسبه: معنای حساب با شریک آن است که در سرمایه و سود و زیان بنگرد. سرمایهٔ بنده در دین، فرایض؛ سود، نوافل، و زیان، معاصی است.

معاقبه: هرگاه که به نفس حساب کند و از اکتسابِ معصیت و ارتکابِ تقصیر در حق خداوند نترسد، نباید نفس را رها کند، زیرا اگر چنین کند، انجامِ معصیت بر شخص آسان و سببِ هلاکتِ شخص می‌شود، بلکه باید نفس را عقوبت کند.

مجاهده: به این گونه است که با نفس خود حساب کند و ببیند چه معصیتی کرده است که باید نفس را معاقبت نماید و اگر کاهلی کرده است، باید آن را ادب کند تا تدارک و جبران فوت‌شده‌ها شود.

معاتبه: دشمن‌ترین دشمنان، نفس است که میان دو پهلوی شخص است که تمایل به شرّ دارد و از خیر گریز دارد؛ پس اگر نفس را توبیخ و دائماً ملامت کند، نفس لوّامه می‌شود، به امید این که نفس مطمئنه شود و در زمرهٔ بندگان راضی و مرضی قرار گیرد. (ر.ک: غزالی، بی‌تا، ۱۵: ۵-۵۵).

ج) ریاضت نفس: از نظر غزالی، برای هر نوع بیماری، علاج و دارویی هست. علاج هر چیزی به ضد آن است و علاج دل هم در ریاضت و مجاهدت است. اصل مهم در مجاهده این است که بر آنچه عزم کرده، وفا کند (غزالی، بی‌تا، ۸: ۱۰۹-۱۱۳). او در بیان علامت و شاخصه‌ای برای امراض دل، به اصل اشیا و موجد و مخترع حقیقی، که خدای متعال است، اشاره می‌کند؛ اگر او شناخته شود، همه چیز شناخته شده و اگر هم شناخته نشود، همانند این است که چیزی را نشناخته است. علامت شناخت هم محبت است. لازمهٔ معرفت، حب و دوستی است و علامت دوستی عارف، به عدم تأثیرپذیری دنیا بر اوست (غزالی، بی‌تا، ۸: ۱۱۳-۱۱۴).

از نظر غزالی «طریقه مجاهده و ریاضت برای هر انسانی بر اساس احوالاتش، مختلف می‌شود»؛ بر این اساس، اصل در این است که هر انسانی بر حسب احوالات خویش، باید از چیزی که شادی او را فراهم می‌کند، درگذرد؛ اگر کسی به مال یا مقام یا وعظ یا عزت و یا ولایتی احساس شادی می‌کند، باید این امور را ترک کند. همچنین هر انسانی باید از مردم عزت بگیرد و به نفس خود پردازد؛ باید از دل مراقبت کند و مشغول به فکر و ذکر الهی شود. از نظر او، انسان همیشه در معرض شهوت و وسوسه است؛ لذا انسان باید همیشه در حال مجاهده باشد (غزالی، بی‌تا، ۸: ۱۲۴).

د) عزلت: از نظر غزالی، عزلت فواید و آفاتی دارد که هرکس بر اساس حالات خویش باید مسیر عزلت یا پیوند با مردم را انتخاب کند، هرچند اعتدال بهترین است (ر.ک: غزالی، بی‌تا، ۶: ۸۹-۶۳). غزالی برای عزلت، آدابی را ذکر می‌کند که این آداب را باید از نیت تا عمل متلبس بود. عزلت‌گیرنده به عزلت خویش باید چند نیت کند؛ از جمله این‌که شرّ نفس خود را از مردمان بازدارد، از شرّ بدان سلامت طلبد و همت خویش را در عبادت خدای تعالی گمارد. پس از این، شخص باید در خلوت بر علم، عمل، ذکر و فکر هم مواظبت کند تا ثمره عزلت برایش حاصل شود. در عزلت شخص باید خود را از وسوسه‌هایی که او را از ذکر دور می‌کند، اجتناب ورزد و باید در معیشت به اندکی، قناعت ورزد، در رنج‌ها صبوری بورزد و با پارسایان هم‌نشینی داشته باشد (ر.ک: غزالی، بی‌تا، ۶: ۹۱-۹۲).

ه) وجد و سماع: سماع و وجد از اصطلاحات صوفیانه است. سماع، آوازی است که حال شنونده را منقلب می‌کند (سجادی، ۱۳۷۳، ۲: ۱۰۱۳) و شخص را به حالت وجد می‌کشاند. وجد، حالتی است که در آن انسان از اوصاف بشری فارغ می‌شود و خود را با موجود کامل متعال، یعنی با خداوند متحد می‌یابد (صلیبا، ۱۳۶۶: ۶۵۸). غزالی با نگرشی فقهی خود، سماع را مباح می‌داند (ر.ک: غزالی، بی‌تا، ۶: ۱۴۰-۱۴۹). از نظر غزالی سماع در ابتدا، بهره‌ای غیر از لحن و نغمه ندارد و شخص بر اساس حالات نفسانی، آن را معنا می‌کند. شخص مبتدی در ابتدای حالات سماع، احوالات نفس خویش را در معامله با خداوند حمل کند، به گونه‌ای که گاهی حالت راحتی و گاهی حالت شدت را تجربه نماید. مبتدی که گام در حقیقت سماع می‌گذارد، باید در ابتدا از لحاظ معرفتی علم به خداوند داشته باشد، وگرنه در سماع او آفاتی پدید می‌آید که شخص را به کفر می‌کشاند. سماع حقیقی، شخص را به نوعی جدایی از نفس و حالات خویش می‌رساند. شخص همچون مدهوشی می‌گردد که در عین شهود غوطه خورده و

به گونه‌ای است که از همه فانی شده، مگر از یکی که آن «مشهود» است. در این حالت، شخص از شهود هم فانی است، زیرا اگر شخص به شهود و نفس خود که مشاهد است التفات کند، از مشهود غافل می‌شود؛ بنابراین شخص به تمامه، مشهود می‌گردد. غزالی این را مقامی از مقامات علم مکاشفه می‌داند که باید در همان مقام بررسی شود. خیال کسی که دعوی حلول و اتحاد کرده و «انا الحق» سر داده، از همین روی ناشی شده است (غزالی، بی‌تا، ۶: ۱۷۶-۱۶۹). البته درباره سبب «وجد و سماع» باید به این نکته توجه داد که وجد و سماع، از مذهب شیعه نیست^۱ و از این منظر، باطل هستند.

۴. کشف

نزد غزالی، معرفت و علم در انسان گاهی به شیوه معمول و از طریق استدلال و آموختن کسب می‌گردد که این معرفت را «اعتبار و استبصار» می‌نامند؛ گاهی نیز این معرفت به شیوه معمول نیست، بلکه معرفت در دل به صورت ناگهانی به شخص القا می‌شود، به گونه‌ای که نمی‌فهمد چگونه برایش حاصل شده است. این معرفت را که در قلب یا دل القا می‌شوند و به کسب و استدلال نمی‌آیند، «الهام» گویند.

نحوه حصول علم در الهام، مراتب متفاوتی دارد؛ گاهی این علم به گونه‌ای حاصل می‌شود که فرد نمی‌داند چگونه و از کجا حاصل شده است. این حالت را «الهام» و یا «القا یا در دل دمیدن» می‌گویند و مخصوص اولیا و برگزیدگان است. و گاهی این علم به گونه‌ای حاصل می‌شود که فرد از سبب و منبع معرفتی حصول این علم، مطلع است؛ به این صورت که فرشته و کسی که علم را در دل القا نموده است را مشاهده می‌کند. این حالت را «وحی» می‌گویند و مخصوص پیامبران است (غزالی، بی‌تا، ۸: ۳۲).

از نظر غزالی، کشف حجاب‌ها در حالات گوناگون روی می‌دهد؛ گاهی در خواب است و شخص در این حالت، به مسائل آینده علم پیدا می‌کند؛ گاهی در بیداری حجاب‌ها کنار می‌رود و علوم غریبه از پس پرده غیب در دل حاصل می‌شود؛ گاهی هم کشف به صورت لحظه‌ای و به لطف الهی است؛ و گاهی کشف پیوسته و دائمی است، هرچند این حالت بعید است (غزالی، بی‌تا، ۸: ۳۲). از نظر او، کشف مختص به ارباب قلوب است؛ به تعبیری دیگر، ارباب قلوب، اسرار

۱. فیض کاشانی در مقدمه *المحجبه البیضا فی تهذیب الاحیاء* «کتاب آداب سماع و وجد» را به کلی حذف می‌کند و بجای آن «کتاب آداب شیعه و اخلاق امامه» جایگزین می‌کند. فیض کاشانی در این مقدمه اشاره به نکته دارند که سماع و وجد از مذهب اهل بیت (علیهم السلام) نیست. (رک به: فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴)

ملکوت را کشف می‌کنند (غزالی، بی‌تا، ۱: ۱۳۹). اما از آنجایی که همگان به مقامات کشف نمی‌رسند، غزالی به این نکته آگاهی می‌دهد که بی‌بهره ماندن افراد از این علوم، نباید موجب انکار این حقایق شود (غزالی، بی‌تا، ۱: ۱۳۹-۱۴۰).

بنا بر آنچه گذشت، کشف در نظر غزالی بر دو گونه است؛ گاهی همه می‌توانند بدان دست یابند که آن را الهام یا القا گویند، و گاهی مختص پیامبران الهی است که آن را وحی خوانند. الهام، منشائی درونی و کشفی معنوی است که صرفاً به دل شخص القا شده است؛ بنابراین الهام به شخص فاعل بستگی دارد و از خطا کاملاً مصون نیست، اما وحی کشفی خارجی و شهودی به عنایت و موهبت خداوند است که مشروط به مشاهده فرشته و دریافت‌کننده است. وحی کاملاً مصون از خطاست، زیرا دریافت‌کنندگان آن در تمام مراحل دریافت و فهم، معصومند.

الف) الهام: از نظر غزالی، باید از طریق رفع رذایل و زدودن علقه دنیا، به نور معرفت دست یافت. هنگامی که این حاصل شود، خداوند متولی دل بنده‌اش می‌شود و او را سرشار از نور علم می‌کند. انسان باید همت و اراده‌اش را جزم کند تا با طلبی حقیقی به دنبال رحمت گسترده الهی باشد. در واقع، جوهره نبوت انبیا و اولیا نیز در انکشاف این امور است. آنان کسانی‌اند که انکشاف امور بر دل‌هایشان حاصل شد و این کشفی حاصل از آموختن نبود؛ کشفی حاصل از ترک و بیزاری از دنیا و علاقه‌های بشری بود (غزالی، بی‌تا، ۸: ۳۳).

اولین شرط در این طریق، قطع علایق دنیاست؛ او باید دل و اندیشه را از دنیا برگرداند و در کنجی به اعمال و فرایض دینی خلوت گزیند. در این حالت او باید فقط ذکر حق تعالی بگوید؛ یعنی آن قدر به زبان و با حضور دل، ذکر «الله الله الله» بگوید تا به حالتی برسد که نیازی به جنبانیدن زبان نباشد و این کلمه بر سر زبان روان باشد. به گونه‌ای می‌شود که شخص به حالت اختیار و به طور مداوم، این حال را دارد و در انتظار رحمت و نعمت الهی است. از نظر غزالی، تفاوت افراد در این مسیر، به تفاوت خلقت و اخلاقیات بی‌شمار آدمیان است. راه این مسیر به قدری سخت و ناهموار است که بعضی آن را بعید شمرده‌اند (غزالی، بی‌تا، ۸: ۳۳-۳۵).

غزالی با بیان شواهدی از شرع (غزالی، بی‌تا، ۸: ۴۱-۴۳) و نیز بیان مشاهدات، تجربیات و ادله‌ای که آن‌ها را دلیل قاطع انکارناپذیر می‌نامد، مؤیداتی بر برتری علوم الهامی بر علوم تعلیمی می‌نماید. این دلایل قاطع، تشکیل‌یافته از دو امر یقینی و محسوسند که در زندگی بشری وجود دارند. در واقع غزالی سعی می‌کند با احوالات رؤیا و هم‌چنین اخبار غیبی، که فرستاده خداوند بیان فرموده است، این مسئله را اثبات کند.

«رؤیای صادقه» از عجایب شگرفی است که با آن امور غیبی کشف می‌شود؛ به این دلیل که

خواب را همگان تجربه کرده و به وسیله آن به اموری غیبی پی برده‌اند. پس اثبات کشف غیبی در بیداری، امری محال نیست. خواب و بیداری، مشترکات بسیاری دارند، و تفاوت خواب و بیداری، تنها در حواس است؛ در خواب، حواس بازمی‌ایستند و اشتغالی به محسوسات نیست. «اخبار فرستاده خداوند از غیب و امور آینده»، دلیل دیگری بر اثبات این مطلب است. غزالی با استناد به اخبار، به امری تمسک جست که در دسترس همگان بوده و قرآن نیز مشتمل بر این اخبار است. غزالی با اثبات این اخبار غیبی در حق نبی، می‌خواهد مطلبی را در حق غیر نبی نیز ثابت کند، زیرا اگر این امور برای نبی جایز باشد، برای غیرنبی هم جایز است. نبی در این تعریف غزالی، شخصی است که کشف حقایق امور می‌کند و مشغول به اصلاح خلق است. اثبات این کشف حقایق در وجود شخصی غیر از نبی که مشغول به اصلاح خلق نیست، محال نیست؛ بنابراین می‌توان این امور را در وجود شخصی که «مکاشف بالحقائق» است، ولی «لا یشغل به اصلاح الخلق» است، ثابت دانست. این شخص نبی نیست، بلکه او «ولی» است.

ب) وحی: می‌توان ناب‌ترین سخن درباره حقیقت نبوی را از غزالی در کتاب *المنقذ من الضلال* به دست آورد. او پس از آن که به تفصیل از تجربیات خویش و طریق حقیقت‌یاب تصوف می‌گوید، به دلیل نیاز شدید مردم، به بحث از «حقیقت نبوت» می‌پردازد. او در ابتدای بحث از عالم و آدم سخن به میان می‌آورد. گوهر انسان را در اصل فطرت خالی و ساده می‌داند که از عوالم الهی چیزی نمی‌داند. این عوالم به اندازه‌ای کثیرند که جز خدای متعال کسی نمی‌تواند آن‌ها را بشمارد. در واقع، خداوند بشر را به وسیله ادراک از جهان مخلوقات آگاه ساخته و هر ادراکی که در او به ودیعه نهاده شده، برای این است که انسان با آن، از دنیای موجودات آگاه گردد. انسان پس از این که داری حس لامسه، شنوایی، بینایی و چشایی شد و توانست احساس و ادراک کند، از جهان محسوسات درمی‌گذرد و امور عقلی را درک می‌کند. برتر از مرحله عقل، مرحله‌ای است که چشمی دیگر از بصیرت در انسان باز می‌شود که می‌تواند با آن، غیب، امور آینده و اموری را که خرد از فهم آن بازمی‌ماند، ادراک کند.

از نگاه غزالی، هرکسی حقیقت نبوت را انکار کند، از روی جهل به حقیقت آن و به دلیل عدم کمال و رشد اوست. غزالی نشانه‌هایی محسوس و همگانی را ذکر می‌کند که خداوند از باب لطف و آسانی بر بندگان قرار داده است. نمونه‌هایی از حقیقت نبوت که در همگان وجود دارند، رؤیاست که بر اساس آن، انسان در خواب مسائلی را که جزو غیب هستند، به صورت صریح یا به صورت مثالی که بعداً آن را تعبیر خواهد کرد، ادراک می‌کند. او این‌گونه نبوت را اثبات می‌کند: همان‌گونه که عقل، مرحله‌ای از کمال و رشد آدمی است که فرای درک محسوسات را پی

می‌برد، نبوت نیز مرحله‌ای از کمال است که فرای درک معقولات، به مسائل غیب آگاهی دارد. دلیل ممکن بودن نبوت و دلیل وجود نبوت، وجود معارفی در جهان است که هرگز با عقل، قابل دستیابی نبوده‌اند؛ بعضی امورند که با الهام و یا توفیق خداوند، قابل درک نیستند و راهی به تجربه ندارند.

غزالی غیر از مرحله کمال نبوت، سایر حقایق نبوت را با ذوق و سلوک در تصوف، قابل دستیابی می‌داند. او به تجربه خودش اشاره می‌کند که مرحله و خاصیتی از نبوت را از طریق خواب آزموده و چه بسا اگر حالت خواب وجود نداشت، باورش نمی‌کرد. همین، آغاز این کلام می‌شود که: «هرگاه خاصیتی در وجود نبی باشد، اما نمونه برای درک آن نداشته و نتوانیم آن را بفهمیم، چگونه تصدیقش کنیم؟!» (غزالی ۱۴۱۶ق: ۵۵۷) زیرا تصدیق پس از مرحله فهم است. غزالی در پاسخ به این بحث، به روش تصوف می‌پردازد که با آن، گونه‌ای از ذوق حاصل از تجربه و تصدیق از راهی غیر از قیاس به دست می‌آید. این خاصیت، ایمان به اصل نبوت را نیز محکم می‌گرداند؛ یعنی تجربه، به ایمان یقینی کمک می‌کند. در این روش، تصدیق از طریق آزمون احوال، کیفیات، مشاهدات و شنیدن نیست، بلکه از طریق تجربه است. یعنی شخص از طریق تجربه مسائل، به دانشی دست می‌یابد که تردیدی در آن راه ندارد. غزالی، ایمان را از طریق چنین تجربه‌ای، یقین‌آور و ناب می‌داند، نه ایمان از طریق معجزاتی چون شق القمر و اژدها شدن عصا و اموری این‌چنین (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۶-۵۵۸).

انبیای الهی نمونه بارزی هستند که پیچیدگی‌ها و حقایق، بدون تعلم و احتیاج به آموزش برایشان روشن می‌شود. به این درجه کامل از فهم و بهره‌مندی، «الهام» می‌گویند. غزالی برای توضیح این حالت، توصیفی پیامبرانه می‌آورد: «روح القدس در دل من القا کرد که هر که را خواهی دوست دار، عاقبت از وی مفارقت خواهد بود؛ و چنان‌که خواهی، زیست کن، در نهایت مرگ است؛ و هرچه خواهی بکن که آن را جزایی خواهد بود.»^۱ (غزالی، بی‌تا: ۱: ۱۵۱). این توصیف، توصیفی مفهومی و محتوایی از شخصی است که این تجربه برایش اتفاق افتاده است.

گوناگونی و درجات وحی بسیار است که غزالی پرداختن به این بحث را لایق علم معامله نمی‌داند، بلکه از علم مکاشفه می‌داند. او بر قدسی بودن این مباحث تأکید دارد. مبنای غزالی چنین است که علم به چیزی، متفاوت با حضور معلوم است، زیرا علم، چیزی است و وجود

۱. «إن روح القدس نفث فی روعی: أحب من أحببت فإنک مفارقة، و عش ما شئت فإنک میّت، و اعمل ما شئت فإنک مجزی به.»

معلوم چیزی دیگر. غزالی شناخت وحی را در گرو علوم مکاشفه‌ای می‌داند که شخص باید وجود معلومی را کشف کند و با صرف این که علمی همچون علم معامله به امور داشته باشد، در این مسئله روشن‌بخشی ندارد (غزالی، بی تا: ۱: ۱۵۱).

او معتقد است، سخن پیامبرانه سخنی گزافه و از روی اتفاق و هوا نیست، بلکه جز از حقیقت حق و وحی برنخاسته است.^۱ از همین روی، غزالی به بیان خواص نبوت می‌پردازد که این تمایزات در غیر پیامبر یافت نمی‌شود (ر.ک: غزالی، بی تا، ۱۳: ۷۰). خواص نبوت عبارتند از: الف: پیامبر، حقایق کارهایی را که به خدا، صفات الهی، فرشتگان و سرای آخرت متعلق است، می‌داند، به گونه‌ای که غیر از او چنین علمی ندارند. پیامبر به یقین، تحقیق و کشف، بسیاری از معلومات را می‌داند.

ب: در نفس پیامبری، صفتی است که می‌تواند خارق عادت را انجام دهد؛ همان‌گونه که انسان‌های دیگر قدرت بر حرکات عادی دارند. این قدرت و مقدر، هردو از سوی خداوند است.

ج: پیامبر، صاحب صفتی است که می‌تواند فرشتگان را مشاهده کند؛ همانند انسان بینایی که از نابینا متمایز است و دیدنی‌ها را می‌بیند.

د: پیامبر دارای صفتی است که آنچه در غیب است، در بیداری یا خواب می‌یابد، زیرا او به لوح محفوظ، دسترسی دارد و غیب‌ها را می‌بیند.

غزالی در کیمیای سعادت نیز به «حقیقت نبوت و ولایت» می‌پردازد و حاصل حقیقت پیامبری را در سه ویژگی می‌داند که عبارتند از:

۱. برخلاف دیگر انسان‌ها که تنها در خواب کشف می‌کنند، پیامبر در بیداری کشف می‌کند.
۲. برخلاف مردم که تنها در نفسشان قدرت تصرف دارند، قدرت نفسانی پیامبران به گونه‌ای است که سبب اثرگذاری بر اجسام دیگر و خارج از بدن به گونه‌ی صلاح‌گونه می‌شود.
۳. برخلاف مردم که از راه تعلیم علمی را حاصل می‌کنند، پیامبر بی‌تعلیم و از باطن خویش، علم حاصل می‌کند.

هرکس که این سه خاصیت را داشته باشد، از پیامبران یا اولیای بزرگ است. اختلاف درجات، ناشی از اختلاف شدت و ضعف این کمال است؛ از همین رو، پیامبر اسلام در کمال است، زیرا او از هر سه خاصیت، به غایت کمال بهره‌مند است. غزالی هم‌چنین ذکر می‌کند که احوالات و کمالات رسول را، کسی غیر از رسول و یا آن که درجه‌ای فوق وی است، نمی‌شناسد.

۱. «فإنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى».

این، مطلب عجیبی نیست، بلکه حالی است که توصیف‌پذیر نیست و هنگامی فهم می‌شود که شخص هم آن را چشیده باشد. فهم انسان‌های عادی از حالات پیامبرانه، همچون کور مادرزادی است که بخواهد لذت رنگ‌ها و ذوق دیدار را فهم کند (غزالی، ۱۳۹۰: ۳۹-۴۰).

ج) کشف و رؤیت خداوند: غزالی، مسئله «رؤیت» را در آثارش، به دو لحاظ کلامی و عرفانی مورد بحث قرار داده است. بحث کلامی غزالی درباره رؤیت عمدتاً در *الاقتصاد فی الاعتقاد* مطرح شده و نگرش عرفانی او، عمدتاً در *احیاء علوم الدین* است (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۹۹). غزالی در *احیاء* بین خیال و رؤیت تمایز می‌گذارد. «خیال» ادراک اولیه است و «رؤیت» کمال ادراک خیال است. رؤیت «غایت کشف» است. برای حصول رؤیت کامل نیز احتیاج به رفع موانع و حجاب‌هاست. رفع نهایی حجاب‌ها با مرگ امکان‌پذیر می‌شود. از نظر غزالی رؤیت خداوند، حق است، به شرطی که از رؤیت، مفهوم استکمال خیال در متخیلی متصور و به زمان و مکان مخصوصی فهمیده نشود، زیرا خداوند از آن برتر است؛ بلکه مفهوم رؤیت، همانند معنای معرفت خداوند در دنیاست که به صورت معرفت حقیقی تام، در خیال، تصور، شکل و صور نمی‌گنجد. معرفت در آخرت نیز همانند معرفت حاصل‌شده در دنیاست، به گونه‌ای کامل‌تر که به کمال کشف و وضوح رسیده و مشاهده می‌گردد. بر این اساس، بین مشاهده در آخرت و معلوم دنیا اختلافی نیست، مگر از جهت زیادت کشف و وضوح (ر.ک: غزالی، بی‌تا، ۱۴: ۷۲). البته غزالی در این باره که محل رؤیت به چشم است یا دل، پاسخی صریح نمی‌دهد و این پرسش را پرسشی کم‌اهمیت می‌داند. او معتقد است، قدرت ازلی خداوند، وسیع است و جایز نیست یکی از دو طرف را در حق او معین کنیم، اما در نهایت می‌گوید: آنچه از ظاهر روایات به نظر می‌رسد این است که رؤیت، به چشم است (غزالی، بی‌تا، ۱۴: ۷۶).

بحث کلامی غزالی درباره رؤیت، عمدتاً در *الاقتصاد فی الاعتقاد* مطرح شده است. هدف اصلی او در این کتاب، رد عقیده معتزله است و به دنبال اثبات جواز رؤیت خدا در آخرت است و بدین منظور، دلیل عقلی و نقلی می‌آورد. کوشش غزالی این است که بین مشبهه و مجسمه که رؤیت خداوند را در جهت می‌پنداشتند و معتزله که رؤیت را به دلیل جسمانیت و در جهت بودن نفی می‌کردند، قرار گیرد (غزالی، ۱۹۹۳: ۹۱-۱۰۲).

در جمع‌بندی دیدگاه غزالی در باب رؤیت چنین به نظر می‌رسد، او نتوانسته از مبانی اشعری خویش فاصله بگیرد و جواز رؤیت را نادیده بگیرد؛ از همین روی، او را باید از جمله اشعریانی دانست که قائل به امکان رؤیت خداوندند. گفتنی است، مسئله رؤیت خداوند از نظر

شیعه، به ادله عقلی و نقلی مختلف جایز نیست و امکان رؤیت به لحاظ عقلی، لوازم باطل بسیاری دارد (ر.ک: حکمت، ۱۳۸۶). آیه ۱۰۳ سوره «انعام» را شاید بتوان صریح‌ترین آیه‌ای دانست که بر اساس آن، خداوند متعال امکان رؤیت خویش را نفی می‌کند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ الْأَطِيفُ الْخَبِيرُ».

جمع‌بندی

نگرش غزالی به هستی، نگرشی کاملاً توحیدی است. او هستی را پرتوی از جمال خداوند می‌داند که انسان برای کشف باید به مراتب عالی آن، که همان مرتبه ملکوت است، دست پیدا کند. انسان در مسیر معرفت می‌تواند به جایی برسد که علم و معرفت بی‌واسطه را از جانب خداوند دریافت کند. در این مرتبه، انسان در موقعیتی هم‌گون با عالم قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که همیشه همراه با تجربه است. انسان دیگر جزئی دورافتاده و یا افکنده از عالم نیست تا نتواند عالم را بشناسد، بلکه او جزئی از عالم است. انسان با درنوردیدن میان عالم محسوس و عالم معقول می‌تواند از عالم ملک به عالم ملکوت راه یابد و اسرار عالم ملکوت را بگشاید.

غزالی هرچند میان جسم و نفس پیوندی برقرار می‌داند، به دوگانگی جسم و نفس قائل است و اصالت را به نفس انسان می‌داند. انسان برای کشف و کسب تجارب دینی باید اسباب و مقدماتی را بگذراند که پس از گذراندن آن مقدمات می‌تواند حجاب میان انسان و هستی را بردارد و به مراتبی از کشف و تجارب دینی برسد. انسان با مرتبه نفس قدسی خویش می‌تواند به کشف و تجارب دینی دست یابد. معرفت حاصل از کشف، به قلب انسان القا می‌شود و با معرفت حاصل از استدلال، متمایز است. این کشف گاهی الهام‌گونه است و گاهی وحی‌گونه. کشفی که از طریق الهام حاصل شود، مخصوص اولیا و ارباب قلوب است و کشفی که از طریق وحی باشد، مخصوص پیامبران است. الهام، معرفتی «من حیث لا یعلم» است که بر دل شخص القا می‌شود. وحی از عالی‌ترین درجات کشف است که بر اساس آن، معرفت در بیداری و بر طریق کشف معانی و از طریق فرشته بر قلب انسان القا می‌شود.

غزالی در سراسر /حیاء بر انفکاک مباحث علوم معامله از علوم مکاشفه تأکید دارد؛ از همین رو، مباحث علوم مکاشفه را مباحثی توصیف‌ناپذیر و مختص اهل مکاشفه می‌داند؛ بر این اساس، تجربیات دینی، توصیف‌ناپذیرند. خروج غزالی از حیرت به مدد الهی، می‌تواند الگویی عملی و مطالعاتی برای تجربه دینی باشد. هم‌چنین غزالی در تجربیاتش در /المنقذ نشان داد که چگونه تجربه دینی در خدمت ایمان قرار می‌گیرد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، *منطق و معرفت نزد غزالی*، تهران، امیرکبیر.
۲. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۳)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۳. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۷۵)، *رؤیت ماه در آسمان، بررسی تاریخی مسئله لقاءالله در کلام و تصوف*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴. حکمت، نصرالله، (۱۳۸۶)، «بررسی و نقد دلیل عقلی اشاعره در اثبات رؤیت خدا»، *حکمت و فلسفه*، ش ۱۲، صص ۶۵-۷۶.
۵. رفیعی، بهروز، (۱۳۸۸)، *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، جلد سوم: امام محمد غزالی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۶. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
۷. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، تهران، حکمت.
۸. غزالی، ابوحامد، (۱۴۱۶ق)، *المنقذ من الضلال (۵۳۷-۵۶۵)*، در: *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
۹. _____، (بی تا)، *احیاء علوم الدین* بیروت، دارالکتب العربی.
۱۰. _____، (۱۳۹۰)، *کیمیای سعادت*، تهران، حکمت.
۱۱. _____، (۱۹۹۳)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، مکتبه الهلال.
۱۲. فعالی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۷ق)، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی.
۱۴. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۳)، «تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاک‌های بازشناسی آن از دیدگاه ابن عربی»، *انجمن معارف اسلامی*، ش ۱، صص ۱۱-۴۲.
۱۵. لگنهاوزن، محمد، (۱۳۸۳)، «تجربه دینی اسلامی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۳۸، صص ۸-۳۹.
۱۶. محمودبدر، عادل، (۲۰۰۶)، *التجربة النورانية عند الامام الغزالی*، لاذقیه، دارالحوار.
۱۷. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۰)، *راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، تهران، نگاه معاصر.