

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۲۹۰۲

رابطه معرفت عقلی و قلبی در غزالی‌شناسی جدید

میترا (زهرا) پورسینا*
حسین اجتهادیان**
فاطمه (مهناز) توکلی***

چکیده

گرچه غزالی به عنوان منتقد فلاسفه شناخته می‌شود، ولی روش فکری وی همواره مشحون از استدلال‌های عقلی و فلسفی است و لذا از دید برخی از محققان، غزالی سهم مهمی در عقلی‌سازی فرهنگ جهان اسلام و به‌ویژه انتقال اندیشه‌های ابن‌سینا به اخلاف خود داشته و در نظریه‌پردازی‌های دینی و عرفانی خود نیز از مبانی سینوی بهره‌های فراوان برده است. در این مقاله سعی شده است با توجه به محورهای اصلی غزالی‌شناسی جدید که در دو دهه اخیر رویکردی نو به آثار غزالی را پیش چشم آورده‌اند و همچنین با عنایت به مبانی تصوف عقلانی غزالی، رابطه معرفت عقلی و قلبی مورد تحلیل قرار بگیرد. بر این اساس نشان داده می‌شود که رسیدن به بالاترین مراتب معرفت که در اندیشه غزالی به قلب نسبت داده شده است، نه تنها پس از طی مقدماتی ممکن می‌شود که در حوزه معرفت عقلانی است، بلکه اساساً خود معرفت قلبی استکمال عالی همان معرفت عقلی به‌شمار می‌آید. کلیدواژه‌ها: عقل، قلب، معرفت، مکاشفه، ذوق، مشاهده، غزالی.

مقدمه

تحقیقات جدیدی که در غرب در زمینه اندیشه‌های غزالی انجام شده است نشان می‌دهند که برخلاف تصور رایج، تفکر عقلانی از نظر غزالی مهم‌ترین ابزار معرفت و رسیدن به غایی‌ترین هدف انسان است و این امر مستلزم فرایندی معرفتی - اخلاقی (عرفانی) است.^۱ پس از ارائه

m-poursina@sbu.ac.ir
ejtehadian@gmail.com
m-tavackoli@sbu.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی
** دانشجوی دکتری فلسفه دین پژوهشگاه علوم انسانی
*** عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱/۲۹

تحقیقات ریچارد ام. فرانک در مورد غزالی و انتشار کتاب او با عنوان *غزالی و مکتب اشعری*^۲ در سال ۱۹۹۴ نقطه عطفی در غزالی‌شناسی پدید آمد که بر تحقیقات دیگر محققان در این زمینه تأثیرگذار بوده است. فرانک گریفل در مقدمه کتاب *الهیات فلسفی غزالی*^۳، سولومون مونک را نخستین کسی معرفی می‌کند که غزالی را عامل رکود یا مرگ اندیشه فلسفی در عالم اسلام دانسته است. گریفل توضیح می‌دهد که این رأی سپس توسط افرادی چون ارنست رنان، گلدزیهر و مونتگومری وات تأیید شده است (Griffel, p. 5). او در ادامه به نظر برخی دیگر از محققان اشاره می‌کند که افرادی چون فخر رازی و خواجه نصیر را فیلسوفانی می‌دانند که فلسفه یونانی را به نحو مؤثری با اندیشه اسلامی تلفیق کرده‌اند. وی در اینجا دو نظریه را در مقابل هم قرار می‌دهد: نظریه‌ای که می‌گوید چنین تلفیقی برخلاف نظر غزالی به نحو موفقی انجام شده است و نظریه دیگری که غزالی را در کانون این تلفیق قرار می‌دهد. گریفل خود جانب نظریه دوم را می‌گیرد و در کتاب خود تلاش می‌کند نشان دهد غزالی اولین الهیدان مسلمان است که در این تلفیق نقش مؤثری داشته است (ibid, p.7).

دو نظریه‌ای که گریفل از آن سخن می‌گوید بر مبنای دو نوع غزالی‌شناسی متفاوت شکل گرفته و الکساندر تریگر در مقدمه کتاب خود با عنوان *معرفت الهامی در اندیشه اسلامی، نظریه غزالی در معرفت عرفانی و مبنای سینوی آن*^۴ این تمایز را چنین توضیح می‌دهد: محور اصلی غزالی‌شناسی پیشین که تا بیست سال پیش در معرفی زندگی و آثار غزالی وجه غالب را داشت کتاب *المتقدم* بود. غزالی در جستجوی بی‌شائبه خود برای کشف حقیقت، در نهایت، طریق عمل عرفانی یا تصوف را بهترین راه برای رسیدن به مقصود یافت. در این تصویر که سال‌ها بر فضای تحقیق علمی در باره غزالی سیطره داشت و بیش از همه توسط ویلیام مونتگومری وات عمومیت یافت، غزالی سرزنش‌کننده فلسفه و ستاینده تصوف است. این تصویر محققان را به این نتیجه راهبر می‌شد که از نوشته‌های پس از تحول روحی غزالی انتظار مکتوباتی عارفانه یا صوفیانه و عاری از تأثرات فلسفی داشته باشند (Treiger, p.2).

چنین تصویری از غزالی امروزه فروریخته و تغییر آن مرهون مطالعات ابتکاری ریچارد ام. فرانک بوده است. او در سلسله‌ای از مقالات و دو رساله که در این زمینه نوشت به نحو متقاعدکننده‌ای نشان داد که غزالی بیش از آنچه پیش از این تصور می‌شد، در همه آثار خود، حتی در آنهایی که پس از تحول روحی خود نوشته، وامدار ابن‌سیناست.

گرچه این رأی مورد انتقاد برخی از محققان همچون مایکل ای. مارمورا، احمد دلال و تابی مایر قرار گرفته و رأی فرانک در مورد رابطه غزالی و ابن سینا اغراق‌آمیز خوانده شده است، ولی تحقیقات فرانک نفوذ فراوان ابن سینا را در اندیشه غزالی آشکار ساخت و نشان داد که اندیشه غزالی بدون ارجاع به ابن سینا نمی‌تواند به درستی درک شود (ibid, p.2).

در حوزه تفکر اسلامی نیز غزالی‌شناسی معمولاً بر این اساس شکل گرفته که اندیشه غزالی همواره تأثیری منفی بر فلسفه داشته است. این رأی افراطی که مخالفت غزالی با فلسفه، کمر فلسفه اسلامی را شکسته است نه تنها برای همگان شناخته شده است بلکه ذهن و ضمیر بسیاری از متفکران را مشوه ساخته است. هدف این مقاله آن است که بر اساس شواهد زیادی که در این زمینه در تحقیقات جدید ارائه شده است، قدمی در اصلاح این دیدگاه بردارد.

علم و معرفت

از نظر غزالی علم به خداوند و صفات و افعال او، هدف نهایی انسان و عین رسیدن به سعادت است (احیاء، سوم، ۱۴۰۶، ص ۱۰).

بنیامین آبراهاموف در مقاله "روش برتر غزالی برای شناخت خداوند"^۵ برای نشان دادن اهمیت علم به خداوند نزد غزالی به همین بیان او در کتاب "شرح عجایب القلب" در احیاء استناد می‌کند و می‌گوید به نظر غزالی صانع همه چیز خداوند است و کسی که به او علم ندارد، گویی هیچ نمی‌داند حتی اگر به همه چیز عالم باشد (Abrahamov, G. S. W., P.149). روشن است که بر اساس این مبنا مراتب معرفت و همچنین روش‌های کسب معرفت نزد غزالی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

پیش از هر چیز باید توجه داشت که غزالی نیز مانند بسیاری از دیگر متفکران مسلمان، میان «معرفت» و «علم» تمایزی ظریف در نظر می‌گیرد، با این حال وی گاه هر دو را به یک معنا به کار می‌برد. تنها در موقعیت‌هایی خاص، واژه «معرفت» می‌تواند به معنی مرتبه بالاتر علم دانسته شود. غزالی در مورد سعادت اخروی، در به کارگیری واژه «معرفت» به جای «علم» اصرار دارد و گاهی نیز «معرفت» و «علم» را برای دو سطح متفاوت از حیات معنوی (یا اخروی)، یعنی «مکاشفه»، که خود عالی‌ترین غایت انسان است و «معامله»، که علم طریق رسیدن به آن محسوب می‌شود، به کار می‌برد. در چنین مواضعی چون مکاشفه برتر از معامله است، معرفت نیز

برتر از علم دانسته می‌شود، ولی به هر حال غزالی چنین تمایزی را در اغلب مواضع به کار نمی‌گیرد (Treiger, P.33-34).

غزالی در کتاب *معیار العلم* برخی از اصطلاحات فلسفی را تعریف می‌کند (ابراهیمی دینانی، ص ۴۱۸)، اما در مورد علم تعریف دقیق فلسفی ارائه نمی‌کند. وی در کتاب *المستصفی من علم الاصول* برای درک مفهوم علم از «تقسیم» و «تمییز» استفاده می‌کند. در این حالت، یعنی هنگامی که نمی‌توان تعریف صوری داشت، با استفاده از تفاوت‌ها می‌توان فهمید که چه چیزی علم نیست و با استفاده از شباهت‌ها می‌توان فهمید چه چیزی علم هست (غزالی، *المستصفی*، ص ۲۲).

وی پس از تفکیک علم و مفاهیم مرتبط با آن، برای نشان دادن حقیقت علم از یک تمثیل استفاده می‌کند. این همان تمثیل آینه است که در مواضع دیگر از جمله ارتباط «قلب» و «عقل» نیز مورد استفاده غزالی قرار می‌گیرد. غزالی با استفاده از این تمثیل توضیح می‌دهد که محل علم قلب است و همان طور که تصاویر به آینه اضافه می‌شوند معلومات نیز به قلب اضافه می‌شوند؛ و همان گونه که خود آینه، تصویر شیء و حصول تصویر در آینه، قابل تفکیک‌اند، عالم (قلب)، معلوم و علم نیز سه امر متمایزند و «علم» عبارت از حصول مثال (تصویر) در آینه است (غزالی، *احیاء*، ربع سوم، ص ۲۲).

تریگر چند نکته را در این قطعه قابل توجه تشخیص داده است: نکته اول اینکه غزالی نمی‌گوید خود اشیای معلوم در آینه قلب منعکس می‌شوند بلکه صور معقول آنها در قلب منعکس می‌شوند. همچنین، نه خود صورت‌ها، بلکه عکس مشابه آنها (مثال آنها) در آن ظاهر می‌شود. این در توافق کامل با مثال آینه است، چون آینه شیء مشهود را همان گونه که هست منعکس نمی‌کند (به طوری که مشتمل بر ویژگی‌های غیر مشاهده‌ای مانند مزه و بو باشد) بلکه تنها شکل و فرم مشهود آن را نشان می‌دهد. علاوه بر این، خود شکل نیست که در آینه منعکس می‌شود، چون شکل شیء از آن قابل جدا شدن نیست، بلکه تصویر این اشکال‌اند که در آینه منعکس می‌شوند (Treiger, P.32).

قلب و معرفت قلبی

قلب از نظر غزالی لطیفه‌ای ربانی و روحانی است که تعلق خاصی به قلب فیزیکی دارد و از طریق آن بر بدن حکمرانی می‌کند. قلب چیزی است که انسان را از دیگر حیوانات متمایز می‌سازد و

حقیقت واقعی وجود انسانی یا جوهر آدمیت است. قلب فناپذیر و جاودانه است و در هنگام مرگ از زندان بدن آزاد می‌شود (غزالی، *احیاء*، ربع سوم، ص ۶۶).

وی قلب را «چشم باطنی» می‌نامد، زیرا دارای وصف بصیرت است؛ همان‌گونه که چشم فیزیکی خارجی متصف به دیدن (بصر) می‌شود. قلب گرچه گاهی «روح» (جان)، «نفس» (به طور خاص نفس مطمئنه) و «عقل» نیز نامیده می‌شود ولی می‌توان نشان داد که غزالی از این اصطلاحات، معانی متفاوتی را مراد می‌کند. وی در کتاب *شرح عجایب القلب* تفاوت میان نفس و روح و قلب و عقل را بیان کرده است (همان، ص ۵).

به‌رغم تنوع اصطلاحات به کار رفته توسط غزالی، معنای اصلی مورد نظر وی روشن و آنچه پی می‌گیرد برخوردار از انسجام است. «قلب» متناظر با چیزی است که در سنت فلسفی «نفس ناطقه» یا «عقل» خوانده می‌شود. به رأی تریگر، غزالی قصد نداشته با نامگذاری متفاوت درک احساسی تری از قلب را به ما معرفی کند که با درک فلاسفه تمایز ریشه‌داری داشته باشد. قصد او صرفاً این است که معانی ضمنی اصطلاح فلسفی را حذف کند تا به مذاق علما خوشتر بیاید و در عین حال محتوای اصلی آن را باقی بگذارد (Treiger, P. 18).

تریگر نشان می‌دهد که غزالی در همه اینها پیرو مثال ابن‌سینا در ابتدای رساله *فی الکلام علی النفس الناطقه* است؛ رساله‌ای که قطعاً غزالی آن را به دقت خوانده بود. ابن‌سینا در این رساله نفس ناطقه را، «نفس مطمئنه» و «نفس قدسیه»، «روحاً روحانیا»، «روحاً امریاً»، «سراً الهیاً»، «قلبا حقیقیاً» نیز می‌نامد. توصیف ابن‌سینا از نفس ناطقه در این رساله کاملاً منطبق با درک غزالی از قلب است. این بدان معناست که غزالی در عین انتقاداتی که به فلاسفه دارد هیچ ابایی ندارد که از آموزه‌های فلسفی استفاده کند و آنها را مبنای اندیشه خود قرار دهد.

از نظر او احتمالاً دلیل مهم دیگری برای غزالی وجود داشته است که واژه «قلب» را به کار ببرد. قلب به دلیل آنکه بیش از عقل یا نفس ناطقه محتوای دینی دارد می‌تواند نقطه تلاقی مناسبی برای دو بعد حیات معنوی - یعنی معامله یا تهذیب نفس و مکاشفه عرفانی باشد. قلب به آینه تشبیه می‌شود. معامله یا همان تهذیب نفس مانند صیقل دادن آینه است. این صیقل دادن نهایتاً به مکاشفه عرفانی منجر می‌شود که به موجب آن صورت‌ها و حقایق اشیا در آینه صیقل یافته قلب منعکس می‌شوند (Treiger, P.19).

غزالی در ربع سوم *احیا* نکته لطیفی را محل توجه قرار می‌دهد. وی ضمن اینکه تصریح می‌کند که سعادت انسان این است که «دیدار خدای تعالی را مقصدش و خانه آخرت را محل استقرارش و دنیا را منزلش و بدن را مرکبش و اندام را خدمتکارانش قرار دهد» می‌گوید: آن‌گاه او - یعنی [قوة] مدرکه انسان - در قلب استقرار یابد؛ قلبی که مانند پادشاه در وسط مملکتش است (*احیا*، ربع سوم، ص ۱۱).

بدین بیان، از دید وی حیث معرفتی انسان در کانون وجودش، یعنی قلب، استقرار بخشیده می‌شود.

همین نکته این‌گونه مورد توجه علی عیسی عثمان نیز قرار می‌گیرد: «قلب» در عربی همواره به درونی‌ترین و نهانی‌ترین اندیشه‌های واقعی یا به عبارت دیگر، عمیق‌ترین مبنای سرشت شناختی انسان اشاره داشته است. واژه «قلب» در قرآن و احادیث غالباً به کار می‌رود تا بر جایگاه معرفت دلالت کند. ... با اینکه بعد عاطفی انسان با قلب ارتباط دارد، قلب جایگاه این عواطف نیست. (Othman, P.83) به این ترتیب قلب با اینکه با جنبه‌های عاطفی انسان ارتباط دارد، جایگاه عواطف محسوب نمی‌شود، بلکه قلب جایگاه معرفت است.

عقل و معرفت عقلی

از نوشته‌های غزالی چنین برمی‌آید که عقل همان ویژگی خاص انسانی است که بشر برای آن خلق شده است. در *معارج‌القدس* (ص ۱۴۹) آمده است:

کمال خاص نفس ناطقه این است که عالمی عقلی شود که صورت کل [عالم] و نظام معقول در کل [عالم] و خیری که در کل عالم جاری است در آن مرتسم گردد.

غزالی حتی در آثار عرفانی خود مانند *مشکاة الانوار* صفحاتی را به ارزش عقل اختصاص می‌دهد و آن را برتر از چشم می‌نشاند چرا که چیزهایی را درک می‌کند که چشم نمی‌تواند درک کند، مانند چیزهای دور، اشیاء مستور، جوهر اشیاء و امور نامتناهی. غزالی عقل را ترازوی معیار خداوند در زمین می‌نامد (ص ۵) و مدعی است که اگر عاری از وهم و خیال باشد خطاناپذیر است (همان، ص ۱۸).

تریگر «عقل» را دومین اصطلاح بنیانی اندیشه غزالی می‌داند. او سعی می‌کند توضیح دهد که عقل مورد نظر غزالی به یک کیفیت اشاره دارد نه به یک هویت. وی برای تثبیت این نظر به این سخن غزالی در *احیاء* استناد می‌کند: «همان‌گونه که حیات یک ویژگی غریزی است که به بدن

توانایی حرکت اختیاری و درک حسی می‌دهد، عقل ویژگی غریزی‌ای است که به بعضی از حیوانات مانند انسان توان معرفت نظری می‌دهد.» و سپس نتیجه می‌گیرد:

عقل معادل قلب نیست بلکه کیفیتی از آن است، وضعیت خاصی که به مدد آن قلب دریافت‌کننده نقوش صورت‌های معقول می‌شود. اگر قلب مشابه آینه است، عقل وضعیت خاصی از این آینه است - صیقلی بودن - که به وسیله آن قادر به دریافت صور اشیاء می‌شود. قلب و عقل هر دو منحصر به انسان‌اند (Treiger, P.19).

گرچه تأکید می‌کند که آبراهموف بر عقل دارد (به عنوان نمونه نک: Abrahamov, 2015).^۷ بیش از تریگر است ولی به هر حال او نیز با تریگر در این نتیجه هم‌رأی است که از نظر غزالی وحی یا کشف باطنی نمی‌تواند فقط در اثر عمل صوفیانه و بدون عقل استدلالی حاصل شود. پیشنهاد آبراهموف این است که بگوییم تفکر عقلانی برای اکثریت مردم و کشف الهی مختص انبیا و اولیاست. غزالی صوفیان را از این که علوم عادی را تحقیر کنند یا کشف باطنی را بی‌نیاز از عقل استدلالی بدانند بر حذر می‌دارد (ibid, p.8).

اگر عقل حالت صیقلی بودن آینه قلب باشد، می‌توان گفت تعقل مقدمه‌ای برای معرفت عرفانی و در نهایت برای وحی است. به این معنی که ممارست عقلانی مرتبه‌ای از مراتب معرفت است که در مراحل بعد می‌تواند به معرفت عرفانی یا نبوی منجر شود. بر این اساس گرچه استدلال کلامی در کشف کارآمد نیست ولی عقل کلید کشف الهی معرفی می‌شود که بالاترین مرتبه آن نزد پیامبر است و لذا اوست که می‌تواند به بالاترین مرتبه کشف نائل شود (Treiger, P.21).

از همین جاست که پای عقل به مفهوم وحی نیز باز می‌شود؛ زیرا گرچه از دید غزالی وحی مرتبه بالایی از کشف عرفانی است ولی کشف چیزی نیست که بدون عقل استدلالی و فراست ذهنی قابل حصول باشد و لازمه پیامبری این است که شخص دارای بالاترین مراتب عقل باشد. در اینجا نیز تقابل دیدگاه غزالی با بسیاری از اندیشه‌های رسمی تصوف که به نحوی یکسویه بر قربانی کردن عقل در برابر وحی^۸ فرمان می‌دهند، نمایان است.

کاربردهای گوناگون عقل و نسبت آنها با وحی

«عقل» نزد فلاسفه و شاید عموم گذشتگان، از جمله متکلمان و عالمان دینی، واژه پرکاربرد بوده و به امور متفاوتی اطلاق می‌شده است.^۹ غزالی در *المنقذ* می‌گوید که جوهر وجود آدمی یعنی قلب، در وضعیت اصلی فطری خود لوح سفیدی است که از هر گونه علمی درباره عالم

الهی خالی است. بعد از این مرحله حواس خلق می‌شوند که مرحله‌ای مشترک میان انسان و حیوان است. بعد در حدود هفت سالگی تمییز ایجاد می‌شود و کودک علوم ضروری را دریافت می‌دارد. بعد از این شخص به مرحله عقل می‌رسد و در نهایت، در مواردی استثنایی شخص می‌تواند "چشم پیامبری" را دریافت کند. (متفقد، ۱۴۰۸، ۷۰)

به این ترتیب می‌توان مراحل پی در پی تحول انسان یا مراتب مختلف ظهور عقل را بر مبنای معنی چهارگانه‌ای که غزالی در احیا آورده چنین معرفی کرد: اولین معنای «عقل» همان گزینه یا وصفی است که انسان را از دیگر حیوانات جدا می‌کند و البته مبنا، ریشه و منبع انواع دیگر عقل است. دومین معنای «عقل» اشاره به علمی دارد که در کودک ممیز پدید می‌آید و عبارت از مواردی چون علم به بیشتر بودن دو از یک است؛ یا علم به این که شخص واحد در زمان واحد در دو مکان نیست. سومین معنای عقل علمی‌اند که از تجربه‌ها در جریان احوال [گونه‌گون] به دست می‌آیند (احیا، ربع اول، ص ۱۰۲-۱۰۱).

تریگر این معنا را منشعب از اولی و دومی می‌شمرد، چون علوم تجربی با استفاده از توانایی‌های غریزی از یک سو، و علوم ضروری از سوی دیگر به دست می‌آیند و منظور از تجربه را نه معنای اولیه آن، بلکه استدلال قیاسی می‌داند چون تنها در این صورت است که جمله معنای روشنی پیدا می‌کند. معرفت قیاسی است که نیازمند این است که شخص سلامت عقل و هم علوم ضروری بدیهی داشته باشد (Treider, P.25).

چهارمین معنای عقل وقتی حاصل می‌آید که گزینه عقل «منتهی شود به اینکه عواقب کارها را بشناسد و شهوتی را که لذت دنیوی پیش چشم می‌آورد، از بین ببرد و بر آن مسلط شود» (احیاء، ربع اول، ص ۱۰۲) به رأی تریگر این، آخرین میوه و هدف نهایی و همان معرفت پیامبرانه است که افراد اندکی واجد آن‌اند (ibid).

گرچه ممکن است شواهد فعلی برای رسیدن به این نتیجه‌گیری کافی به نظر نرسند ولی با توجه به متون دیگر غزالی که ارائه خواهد شد می‌توان آن را اثبات کرد. البته نزد غزالی چنانچه خواهیم دید، این معرفت پیامبرانه منحصر به پیامبران نیست بلکه برای اولیا هم دست یافتنی است، چرا که مسیر ولایت برای همگان باز است.

نکته قابل توجه این که عقل در معنای اول و دوم بالطبع، ولی در معنای سوم و چهارم اکتسابی است. یعنی گزینه و بدیهیات نظری توسط خدا به انسان عطا می‌شوند. سومین و چهارمین مرتبه عقل هم گرچه عطای الهی‌اند ولی نیاز به تلاش آگاهانه انسان و "اکتساب" دارند: مطالعه، تأمل

و صیقل دادن آینه قلب. بر این اساس مرتبه‌ای از عقل هست که مختص اولیا و پیامبران است و از همین جا می‌توان فهمید که از منظر غزالی ویژگی انحصاری پیامبران در کشف باطنی خلاصه نمی‌شود. پیامبران دارای مرتبه بالایی از عقل نیز هستند. این مرتبه بالای عقلانیت، هدف و نهایت همه کوششهای عقلانی و عرفانی نیز هست.

مقایسه چهار معنای عقل نزد غزالی با مراتب عقل نظری نزد ابن‌سینا نشان دهنده تناظرهای جالب توجهی است. مراتب عقل نظری نزد ابن‌سینا یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل قدسی است. عقل هیولانی نزد ابن‌سینا استعداد محض است. غزالی در مقابل این از اصطلاح عقل غریزی استفاده می‌کند و آن را ویژگی منحصر به فردی از انسان می‌داند که او را مستعد علوم نظری می‌کند. در اینجا به خوبی دیده می‌شود که ویژگی اصلی این عقل چه نزد ابن‌سینا و چه نزد غزالی، استعداد یا بالقوه بودن است. حتی مثال ابن‌سینا در مورد استعداد کودک در نوشتن، توسط غزالی تکرار می‌شود. در مرحله بعد ابن‌سینا عقل بالملکه را با موقعیتی توضیح می‌دهد که در آن انسان اولیات را کسب کرده و آماده به فعلیت در آوردن استعدادهاى عقلانی می‌شود. غزالی نیز وقتی از مرحله دوم سخن می‌گوید آن را مربوط به زمانی می‌داند که این قوه همه معقولات اولیه ضروری را کسب کرده باشد و باز هم به پیروی از ابن‌سینا کودکی را مثال می‌زند که توانایی نوشتن پیدا کرده است. در مرحله سوم ابن‌سینا عقل بالفعل را حالتی معرفی می‌کند که فرد صور معقول و معقولات اولیه را کسب کرده و هرگاه بخواهد آنها را با کنکاش یا تفکر به فعل در می‌آورد. غزالی نیز مرحله سوم را مرحله‌ای معرفی می‌کند که انسان همه معقولات کسی را کسب و همان‌طور آنها را ذخیره کرده است و هرگاه بخواهد می‌تواند بدان‌ها توسل یابد (ibid, p.26-28).

این مقایسه به خوبی نشان می‌دهد که ویژگی‌های اصلی چهار معنای اصطلاحی عقل نزد غزالی و مراتب عقل نظری ابن‌سینا یکسان است و غزالی تنها سعی کرده اصطلاحات را تغییر دهد. نتیجه مهم این مقایسه این است که غزالی قطعاً با این مفاهیم ابن‌سینایی آشنا بوده و آنها را نه تنها به زبان او، بلکه به زبان خود نیز در آثار مهم‌اش به کار برده و بازسازی کرده است؛ نتیجه‌ای که بار دیگر فرضیه تأثیرپذیری غزالی از فلاسفه و خصوصاً ابن‌سینا را تأیید می‌کند.

رابطه معرفت عقلی و قلبی

برای فهم رابطه میان معرفت عقلی و قلبی لازم است چند اصطلاح دیگر را از منظر غزالی توضیح

دهیم و نقش آنها را در کسب معرفت بررسی کنیم: "مکاشفه"، "ذوق" و "مشاهده".

علم مکاشفه

«مکاشفه» یک اصطلاح کلیدی در منظومه فکری غزالی است و آنچه «علم المكاشفه» نامیده می‌شود یکی از دو عنصر معنوی است که غزالی در اثر برجسته خود *احیاء علوم الدین* عزم بر احیای آن داشته است. «مکاشفه» را هم می‌توان به عنوان یک اصطلاح عام فهمید و هم می‌توان از «علم مکاشفه» به معنای خاصی که غزالی مد نظر دارد، سخن گفت. آنچنان که غزالی در خطبه ابتدایی *احیاء* تصریح می‌کند، هدف اصلی وی از نوشتن *احیاء*، زنده کردن علم طریق آخرت در مقابل فقه، کلام و خطابه است،^{۱۱} علمی که جایگاه حقیقی علم طریق آخرت را غصب کرده‌اند (غزالی، *احیاء*، ربع اول، ص ۱۸). غزالی علم طریق آخرت را به دو شاخه تقسیم می‌کند، علم معامله و علم مکاشفه و از آن جایی که او کل مأموریت پیامبرانه عالم دینی را احیای این علوم می‌داند می‌توان دانست که این دو علم چه جایگاه مهمی در منظومه فکری غزالی دارند.

تریگر تقسیم بندی علم طریق آخرت به علم معامله و مکاشفه را از یک سو با تقسیم بندی علوم در فلسفه ارسطویی به علوم عملی و نظری مقایسه می‌کند و از سوی دیگر ارتباط میان این دو شاخه را ارتباط میان ابزارها و اهداف می‌داند (Treider, p.37). علم معامله علمی است برای عمل کردن، که به نوبه خود وسیله‌ای برای دستیابی به مکاشفه است.

البته باید توجه داشت که اصول علم معامله، از کتاب و سنت اخذ می‌شوند و کتاب و سنت محصول مرتبه نبوی معرفت یا مرتبه علم مکاشفه‌اند. بنابراین از یک سو علم معامله راه رسیدن به علم مکاشفه است و از سوی دیگر علم مکاشفه است که راهنمای علم معامله می‌شود. این موضوع بحث بسیار مهمی را در چگونگی سیر استکمال نفس پیش می‌کشد که علی عیسی عثمان آن را در کتاب *انسان از دیدگاه اسلام در آثار غزالی*^{۱۱} پی گرفته است (Othman, p. 36 ff) و خود باید به نحو مستقل مورد بحث قرار گیرد.

هدف غایی مکاشفه، حصول شناخت خدا در این دنیا و معرفت و سعادت در جهان دیگر است. سعادت در جهان دیگر مشروط بر معرفت رب در این جهان است. البته باید توجه داشت که مراد غزالی از معرفت خدا اعتقاداتی که عوام آن را از راه وراثت یا تقلید به دست آورده‌اند یا روش جدلی کلامی نیست که به وسیله آن اعتقادات در مقابل خصم حفظ می‌شود، بلکه آن

را ثمره نوری می‌داند که خداوند تعالی در دل بنده می‌اندازد تا به وسیله مجاهده، باطن خود را از خبائث پاک کرده و به مرتبه ایمان برسد (غزالی، احیاء، ربع اول، ص ۳۴).
وی در بخش‌های دیگر احیاء نیز به تعریف علم مکاشفه و علم معامله و مقایسه آنها می‌پردازد. او توضیح می‌دهد که منظور از علم مکاشفه برداشته شدن پرده و دیدنی است که شک را به طرف کند و منظور از علم معامله، علم به نحوه صیقلی کردن آئینه دل برای کشف حقایق و شناخت خداوند است (همان، ص ۱۲).

گرچه غزالی از اصطلاح «مکاشفه» در معنای خاصی که در بالا توضیح داده شد، استفاده می‌کند، با این حال این اصطلاح منشأیی صوفیانه دارد. غزالی در کتاب *المنقذ* دو مرتبه از این اصطلاح برای توصیف صوفی استفاده می‌کند: صوفی کسی است که ادعا می‌شود اهل مشاهده و مکاشفه است؛ مکاشفات و مشاهدات نقطه آغاز راه صوفی است. تریگر پس از بررسی سابقه این اصطلاح در صوفیان متقدم نتیجه می‌گیرد که در سنت صوفیانه مکاشفه را به مرحله‌ای خاص از مراحل یقین، علم و تشعشع نور الهی ارتباط می‌دهند. این مرحله که به نحو یکسانی در منابع صوفیانه عرضه نشده است گاهی اوقات به تجلی صفات الهی (قشیری) و گاه حتی به تجلی ذات الهی مرتبط می‌شود (سهل تستری). از نظر تریگر اگرچه استفاده‌ی غزالی از اصطلاح «مکاشفه» نسبت به آموزه‌های صوفیانه گسستگی کامل ندارد ولی مسلماً او به آن آموزه‌ها غنا بخشیده و معنایی جدید و بکر را به مفهومی قدیمی اضافه کرده است (Treiger, p.40). تریگر همچنین سعی می‌کند در تحقیق خود نشان دهد نقش یقین آوری علم مکاشفه نزد غزالی برگرفته از سنت عرفانی و نقش نجات بخشی آن برگرفته از سنت فلسفی است (ibid, p.42-47).

ذوق

در منظومه فکری غزالی «ذوق» را باید به معنای تجربه بلاواسطه شخصی فهمید. این اصطلاح نیز از مفاهیم محوری غزالی است. در حالی که تریگر اصرار دارد که اصطلاح «ذوق» در آثار دوره جوانی غزالی نیز وجود دارد اریک اورمسیبی^{۱۲} تأکید غزالی بر این اصطلاح را مربوط به دوره پس از تحول روحی او می‌داند (Ormsby, p.150). تریگر مدعی است با وجود مطالعات فراوان در این زمینه، تاکنون مطالعه‌ای جامع در خصوص این مفهوم و سرچشمه‌های آن انجام نشده است. از نظر او چندین متن کلیدی در آثار غزالی در این زمینه نادیده گرفته شده‌اند و علاوه بر این از بن مایه ابن سینایی این اصطلاح کاملاً غفلت شده است (Treiger, p. 48).

تجربی بودن «ذوق» از نوشته‌های غزالی به راحتی قابل استخراج است. غزالی در تهافت الفلاسفه از اصطلاح «ذوق» در ارتباط با تصور فلاسفه از «سعادت» استفاده کرده است. تجربی بودن «ذوق» از همین مبناى اولیه فلسفی نیز فهمیده می‌شود چون فلاسفه «سعادت» را به عنوان لذت عقلی درک کرده‌اند و لذت امری تجربه شدنی است (غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۲۶۹).

غزالی در آثار بعدی خود که با *احیا* آغاز می‌شود، دلالت‌های معنایی مختلفی را از اصطلاح «ذوق» بیرون کشید و به تدریج آن را عمومیت داد و آن را در زمینه‌های گوناگونی معرفی کرد (Treiger, p.49) در کتاب دوم *احیا* یعنی کتاب "قواعد العقائد"، «ذوق» به عنوان "کمال" یا "استکمال" علم تعریف شده است. قابل توجه است که امر استکمال یافته، متضاد یا اساساً متفاوت با آنچه آن را به کمال می‌رساند نیست، بلکه آن را روشن‌تر، دقیق‌تر و جزئی‌تر می‌کند و از نظر غزالی استکمال، عمق بخشیدن را نیز در بر می‌گیرد (ibid, p.50).

ذوق، مرحله‌ای است که در آن علم چنان درونی می‌شود که گویی جزء جدایی‌ناپذیری از وجود شخص شده است؛ یک حالت روانی یا معرفتی (حال) که شبیه به علم بی‌واسطه و بی‌نیاز از استدلالی است که فرد سالم نسبت به سلامتی خود دارد. غزالی می‌گوید در ابتدا شخص از طریق تحقیق چیزهایی را به طور کلی درک می‌کند و سپس با چشیدن، به درک خود عمق می‌بخشد. پس این دو علم تفاوت دارند. اولی مانند پوست و دومی مانند مغز است و اولی مانند ظاهر و دومی مانند باطن است. ... این دومی نه ضد اولی؛ بلکه استکمال آن محسوب می‌شود. علم و ایمان و تصدیق هم همین گونه‌اند. چنانچه گاهی انسان وجود عشق و بیماری و مرگ را پیش از رخ دادن تصدیق می‌کند ولی محقق بودن آن برای او در حال رخ دادن کامل‌تر است نسبت به وقتی که رخ نداده است (غزالی، *احیا*، ربع اول، ص ۱۲۲).

این حالت مانند دیگر حالات روانی یا معرفتی، به دیگران انتقال نمی‌یابد. درست همان‌گونه که فرد در توضیح معنای سلامتی برای فرد بیماری که بنا به فرض هرگز سالم نبوده است، در تنگنا قرار می‌گیرد. لذت معرفت خدا هم، تنها از طریق تجربه ذوقی حاصل می‌شود و تلاش برای انتقال این تجربه به دیگران نتیجه چندانی ندارد. غزالی انتقال تجربه نبوی به دیگران را نیز بر همین اساس، منوط به داشتن تجربه پیامبرانه در خود افراد می‌کند و شناخت پیامبر را از این طریق ممکن می‌داند. توصیف ذوق به عنوان استکمال (تکامل تدریجی) علم و ایمان، مثلث شناخته شده‌ای را به صورت "ایمان، علم و ذوق" پیش روی ما می‌نهد که در بسیاری از آثار غزالی به تفصیل از آن سخن رفته است. غزالی در کتاب *الاربعین فی اصول الدین* سه مرتبه شناخت یعنی

ایمان و علم و ذوق را از هم تفکیک می‌کند. او برای توضیح این تمایز فرد عنین را مثال می‌زند که می‌تواند با قبول شهادت دیگران وجود میل جنسی را در دیگران بپذیرد (ایمان) یا از طریق استدلال به وجود میل جنسی در دیگران علم پیدا کند، ولی این دو متفاوت از درک حقیقت میل جنسی از طریق چشیدن آن است. بنابراین "ذوق مشاهده است، علم قیاس است و ایمان پذیرفتن شهادت دیگران با اطمینان و بدون تردید" (غزالی، الاربعین، ص ۳۶).

نکته‌ای که مورد توجه تریگر قرار می‌گیرد این است که ذوق، علم و ایمان به ترتیب با مشاهده، قیاس و پذیرفتن شهادت دیگران (آنچه که غزالی معمولاً "تصدیق" می‌خواند) مرتبط شده‌اند. بنابراین مثلث ایمان، علم، ذوق، ارتباط نزدیکی با مثلث تقلید، قیاس (برهان) و مشاهده دارد. هر یک از عناصر سه‌گانه اولی از طریق عنصر متناظر در سه‌گانه بعدی حاصل می‌شود و هریک از عناصر دومی ابزاری برای عنصر متناظر در سه‌گانه اول است (Treiger, p.51).

حال چند نکته در این بحث برای ما مهم‌اند: اولاً، مشاهده، ابزاری برای رسیدن به ذوق است و تجربی بودن ذوق مبنایی برای ارتباط مفهوم ذوق و مشاهده ایجاد می‌کند. به این ترتیب جایگاه مشاهده و ذوق در مراتب معرفت نزد غزالی روشن‌تر می‌شود. ثانیاً، ارتباط میان اجزای خود این سه‌گانه‌ها نیز اهمیت دارد. سه‌گانه ایمان، علم و ذوق، گرچه از یک سو تمایز میان این سه مرحله را نشان می‌دهد ولی از سوی دیگر با توجه به تأکیدی که غزالی بر رابطه استکمالی میان علم و ذوق دارد بار دیگر ما را به این فرضیه اولیه نزدیک می‌کند که مراتب بالاتر معرفت گرچه به نحوی تجربی حاصل می‌شوند و درونی و وجودی هستند ولی مستقل از مراتب پایین‌تر معرفت نیستند و در واقع وضعیت کمال یافته همان مراتب پایین‌اند.

به همین دلیل بنیامین آبراهموف معتقد است «ذوق» یا معادل آن «وجدان»، با تلقی‌ای که غزالی از روح عقلی و روح قدسی نبوی دارد، به معنای شهود یا همان قوه ادراک دفعی است که وی آن را شکل رفیع و ناب قوه مفکره می‌داند. ذوق در این سیاق، نمی‌تواند تجربه عرفانی باشد، چرا که تجربه عرفانی یک حال است، در حالی که ذوق یکی از قوای نفس و بلکه بهترین قوه عقلانی نفس^{۱۳} است که انسان را قادر می‌سازد تا آنچه را سایر قوای نفس نمی‌توانند دریابند (Abrahamov, G.R.S., p.166).

در بیان غزالی سطح متوسط علم نه تنها به متکلمان و استدلال‌ات جدلی آنها، بلکه به فلاسفه و روش برهانی آنها نیز اشاره دارد. بنابراین ذوق از نظر غزالی مرحله‌ای از معرفت است که به یک معنا «بالاتر» از علم فلاسفه است و این بدان معناست که علمی که در این مرحله حاصل می‌شود

ذاتاً با علم فلسفی تفاوت ندارد، بلکه استکمال علم فلسفی است و وقتی حاصل می‌شود که آن علم درونی شود، به مرحله اطمینان درونی و یقین برسد و یک حالت روانی یا معرفتی (حال) گردد و در این وضعیت دیگر با واسطه و استنتاجی نخواهد بود.

غزالی در *المقصد الأسنی اصطلاح «ذوق»* را در بحثی که درباره نحوه علم به خداوند دارد نیز به کار برده است. وی دو راه را برای شناخت خداوند متصور می‌داند. راه اول همان شناخت خداوند از طریق اسما و صفات از طریق قیاس با صفات خود انسان؛ راهی که الهیات ایجابی خوانده می‌شود و لزوماً ناقص است. بر اساس آیه «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱) خداوند صفاتی دارد که هیچ فرد دیگری ندارد و او شبیه هیچ چیز دیگری نیست. راه دیگر آن است که صبر کنیم تا فرد همه صفات ربانی را به دست آورد و خودش به مقام رب برسد و چون ممکن نیست که فرد رب شود پس این راه معرفت به خداوند هم مسدود است. تنها خداوند است که از این راه می‌تواند خود را بشناسد و از آنجایی که تنها راه دوم است که موجب معرفت حقیقی می‌شود، پس انسان نمی‌تواند معرفت حقیقی به خداوند داشته باشد. حد نهایی آنچه فرد می‌تواند در مورد خداوند بداند این است که او عاجز از شناخت خداوند است و بنابراین الهیات سلبی بر الهیات ایجابی برتری می‌یابد (غزالی، *المقصد الأسنی*، ص ۵۴-۴۲).

به همین ترتیب غزالی استدلال می‌کند که فرد نمی‌تواند معرفت صحیحی از نبوت داشته باشد بدون آنکه پیامبر باشد، چرا که انبیا نیز ویژگی‌هایی دارند که با دیگران مشترک نیست و در قیاس با دیگر چیزها نیز نمی‌توان آنها را فرا گرفت. به همین شکل هیچ کس نمی‌تواند معرفتی صحیح از لذات و رنج‌های آخرت داشته باشد، در حالی که هنوز در این دنیا است (همان، ص ۵۴).

با توجه به ترتیب تاریخی آثار می‌توان گفت در مباحثی که غزالی بعداً در باره ذوق سخن گفته است، در *مشکاة الأنوار و المنقذ من الضلال*، غیر قابل انتقال بودن و تجربی بودن ذوق با استفاده از تمثیل‌های دیگر تقویت شده است، اما از نظر تریگر کار مهم‌تری که در این آثار صورت گرفته مرتبط ساختن ذوق با نبوت و تثبیت یک سلسله متصل میان این دو است (Treiger, p.52).

تریگر مدعی است اصطلاح "ذوق" در آثار غزالی گرچه آغاز نسبتاً معتدلی داشته و هماهنگ با آموزه‌های فلاسفه به تجربه لذت عقلی منحصر می‌شده، به تدریج در آثار بعدی وی معنای چشمگیری یافته است. این اتفاق در دو مرحله رخ داده است. در مرحله نخست اصطلاح «ذوق»

به صورت "کمال تدریجی علم" تعمیم داده شده است، یعنی مرحله بالاتری که در آن علم درونی تبدیل به حالتی روانی یا معرفتی (حال) شده است. در مرحله دوم ذوق با نبوت پیوند یافته است و از این طریق مفهوم ذوق ارتباطی بین شناخت معمولی و نبوت ایجاد کرده است. به این ترتیب ذوق به عنوان مرحله‌ای از نبوت فهمیده می‌شود که برای غیر انبیا نیز قابل دستیابی است. مهم است که غزالی مسلمانان هم نوع خود را به کوشش برای حصول ذوق نبوت فرا می‌خواند، چون از نظر او تنها از راه «چشیدن» است که آنها می‌توانند معرفتی حقیقی نسبت به نبوت داشته باشند و به ایمان یا اعتقاد تقلیدی مبتنی بر مسموعات اکتفا نکنند (ibid, p.55). البته باید توجه داشت که ارتباطی که ذوق میان شناخت معمولی و نبوت برقرار می‌کند، نبوت را نه به صرف تجربه حسی عرفانی، بلکه به معرفت عقلی پیوند می‌زند. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، ذوق در اینجا کمال مرتبه عقلانی است.

مشاهده

دیدیم که اصطلاح "مشاهده" در منظومه فکری غزالی با "ذوق" ارتباط پیدا می‌کند. مشاهده اغلب در معنای بینش یا بصیرت عقلانی (Intellectual vision) به کار رفته است. البته گاهی نیز از اصطلاح «معاینه» استفاده شده که به معنای شهود بصری است ولی استعمال واژه «معاینه» به مراتب کمتر از مشاهده است (ibid, p.55). با توجه به کاربرد فراوان این اصطلاح نزد غزالی، متون متعددی می‌توانند در فهم معنای "مشاهده" به ما کمک کنند. غزالی در بیان مراد از آیات "فمن یرد الله أن یهدیه یشرح صدره للإسلام...» (انعام/۱۲۵) و «أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو علی نور من ربه...» (زمر/۲۲) به حصول انوار ایمان به معنای تابش نور معرفت اشاره می‌کند و می‌گوید: این تجلی و این ایمان سه مرتبه دارد: مرتبه نخست ایمان عوام و همان ایمان تقلیدی محض است و دومی ایمان متکلمان است که با نوعی استدلال آمیخته است و درجه آن به درجه ایمان عوام نزدیک است و سوم ایمان عارفان و همان مشاهده به نور یقین است (غزالی، احیاء، ربع سوم، ص ۱۷).

با توجه به این متن سومین سطح، ایمان عارفان است که با نور یقین مشاهده شده است. این معرفت هم حقیقی و هم یقینی است. تفاوت میان سطح سوم و دوم یعنی تفاوت مشاهده و استدلال مهم است و در دیگر آثار غزالی نیز ظاهر شده است. برای مثال در مشکاة الأنوار بین دو فردی که، یکی خدا را به وسیله چیز دیگری می‌شناسد، یعنی وجود او را از چیز دیگری نتیجه

می‌گیرد و آن کسانی که همه چیز را از طریق خداوند و در نور مکاشفه می‌شناسند، تفاوت گذاشته شده است. راه اول استدلال خوانده می‌شود و به "العلماء الراسخون" نسبت داده شده و دومی مشاهده خوانده می‌شود و به "صادقون" نسبت داده شده است (غزالی، مشکوٰۃ الانوار، ص ۲۷۹؛ نیز: احیاء، ربع سوم، ص ۲۰). تریگر ضمن توضیح مطلب فوق می‌گوید که با استفاده از یک اصطلاح کاملاً فلسفی می‌توانیم بگوییم مشاهده غیر برهانی است، که درگیر هیچ نوع قیاس یا استدلال برای استنتاج نیست. مشاهده علاوه بر اینکه برخلاف دو روش اول بی واسطه است، این تفاوت مهم را نیز با روش‌های دیگر دارد که یقینی و خطا ناپذیر است. این مصونیت از خطا به خاطر "نور یقین" است - نوعی اشراق الهی خاص و نامشخص که مشاهده را ممکن می‌کند (Treiger, p.56).

البته با نظر به کتاب المقصد الاسنی^{۱۴} با بیانی از غزالی مواجه می‌شویم که وی به صراحت، مرتبه مشاهده را که نخستین مرتبه مقربان در بهره‌مندی از اسمای الهی است، مرتبه‌ای برهانی و مصون از خطا معرفی می‌کند.^{۱۵} در بحث مهم دیگری، از کتاب المحبه و الشوق و الأانس و الرضا در ربع منجیات احیاء "مشاهده" با مترادفش "لقاء" (رویارویی و بصیرت عقلی) به عنوان استکمال تعقل تعریف شده‌اند. غزالی این مطلب را در مواضع دیگری نیز توضیح داده است.^{۱۶}

حال ... معلوماتی که علم به آنها در خیال شکل نمی‌گیرند نیز در دو سطح شناخته و درک می‌شوند، یکی از این دو سطح ابتدایی است و دومی استکمال اولی است. تفاوت کشف و وضوح این دو همان تفاوت میان امر خیالی و عینی است. سطح دوم در نسبت با اولی، مشاهده خوانده می‌شود، که مترادف لقاء و رؤیت است. این نامگذاری صحیحی است، چرا که رؤیت همان غایت کشف است، [نه به این خاطر که در چشم جای دارد] (غزالی، احیاء، ربع چهارم، ص ۷۰).

این متن بسیار دقیق نقش مشاهده را در معرفت روشن می‌کند. مشاهده با تعقل ارتباط دارد، یعنی آن چیزی که معرفت اشیای غیر مادی معنی می‌شود، همان‌طور که رؤیت مادی با تخیل ارتباط دارد. پس مشاهده اساساً رؤیتی عقلانی است:

اشیای مادی -- تخیل -- رؤیت اشیای غیر مادی -- تعقل -- مشاهده

در هر دو مورد، تفاوت بین حالت بالاتر (کامل) و پایین‌تر (ابتدایی) معرفت در درجه «وضوح و کشف» است، نه تفاوتی بالفعل در خود صورت ادراک شده.

دومین تمایز بارز این دو آن است که مشاهده برخلاف تعقل مستلزم کوشش نیست. مفاهیم مشاهده شده به سادگی نزد ذهن حاضر می‌شوند، همان‌گونه که اشیای مادی به سادگی نزد چشم

ظاهر می‌شوند. البته درست همان‌طور که چشم مادی باید باز باشد تا رؤیت اتفاق بیفتد، چشم ذهن نیز باید باز باشد تا مشاهده ممکن شود (Treiger, p.58).

نکته قابل توجه دیگری که از بحث غزالی در باره مشاهده می‌توان به آن دست یافت، به موانع معرفت مربوط می‌شود. وی بیان می‌کند که تعلق روح انسان به جسم مانعی است برای آنچه مشاهده خوانده می‌شود، که همان رؤیت عقلانی بلاواسطه و غیراستدلالی مفاهیم است. مفارقت بیشتر از جسم، مشاهده حقایق معلوم را برای روح آسان‌تر می‌کند و در نهایت تنها پس از مرگ، هنگامی که روح کاملاً از قید بدن رها می‌شود، نفس قادر خواهد بود حقایق معلوم را همان‌گونه که هستند مشاهده کند (غزالی، معارج، ص ۹۵-۹۴). نقش گناه به عنوان مانع معرفت خود موضوع مهم و قابل توجهی است که غزالی آن را در میان موانع معرفت برمی‌شمارد (غزالی، احیاء، ربع چهارم، ص ۷۰). غزالی همچنین با استفاده از اینکه هیچ تفاوت ذاتی، یعنی تفاوت محتوایی، بین مشاهده و تعقل نیست و تفاوت آنها تنها در درجه وضوح و کشف است، سعی می‌کند معنای رؤیت خداوند در آخرت را نیز توضیح دهد.

از نظر تریگر این نکته قابل توجه است که تفسیر غزالی از رؤیت خداوند در آخرت و تفسیر آن به عنوان مرحله کامل‌تر تعقل برخلاف مسیری است که سنت الهیات اشعری پیموده است (Treiger, p.58). آبراهموف هم در این زمینه با تریگر هم‌رأی است که غزالی گرچه وانمود می‌کند نظر جمهور را پذیرفته است و از نقل پیروی می‌کند، ولی در واقع نظریه‌پردازی خودش را می‌کند که نقطه مقابل تفسیری است که اکثر عالمان اسلامی از نقل دارند (Abrahamov, p. 157). غزالی تصدیق تفسیر سنتی در مورد رؤیت خداوند را با بی‌میلی انجام می‌دهد؛ اکراهی که در متن کیمیای سعادت (ص ۵۹). نیز قابل مشاهده است.

از نظر تریگر تقریباً می‌توان مطمئن بود که «چشم آخرت» که مؤفق به رؤیت خداوند می‌شود همان عقل است چرا که همان‌طور که قبلاً دیدیم غزالی در *مشکاة الأنوار* (ص ۱۲۲) تأکید می‌کند که عقل نیز یک نوع چشم برای قلب است، شبیه به چشم سر، اما خیلی برتر از آن. این نکته بسیار جالب توجه است که عقل که چشم قلب است نه تنها در آخرت ابزار دیدن خداوند است بلکه در این دنیا نیز ابزار «مشاهده» است که در نهایت به «ذوق» یا تجربه عرفانی - عقلانی خداوند منجر می‌شود.

تریگر تحلیل خود را از مفهوم «مشاهده» نزد غزالی این‌گونه خلاصه می‌کند:

مشاهده: (۱) رؤیت عقلانی واقعیت‌های معقول به صورت "واضح"، "بی‌نیاز از تلاش"، "بلاواسطه"، و "غیر استدلالی" است؛ (۲) یقینی است، یعنی امکان خطا در آن وجود ندارد؛ (۳) از طریق نور یقین به دست آمده است که نوع خاصی از اشراق الهی است؛ (۴) استکمال تعقل است، همان‌طور که رؤیت مادی مرحله کامل تخیل است؛ (۵) تنها تفاوت مشاهده و تعقل در درجه وضوح و کشف آن دو است؛ (۶) به خاطر تعلق روح به جسم حصول مشاهده برای روح در طول زندگی سخت است؛ (۷) تنها بعد از مرگ است که روح مشاهده کامل از حقایق معقول را به دست می‌آورد (اما تنها آن حقایقی که در طول حیات شناخته است)؛ (۸) این است معنای رؤیت خداوند در آخرت؛ (۹) به هر حال چون آنچه انسان پس از مرگ "مشاهده" خواهد کرد، همان معرفتی است که در طول حیات به دست آورده، رتبه مشاهده هر انسان در آخرت به درجه تعقل او در دنیا بستگی دارد؛ (۱۰) تفسیر غزالی از رؤیت خداوند به عنوان استکمال تعقل، در تضاد با سنت اشعری قرار می‌گیرد و تأثیر فلسفی او را منعکس می‌کند. رؤیت چیزی نیست جز استکمال تعقل خداوند که در این دنیا به دست می‌آید و این تعقل در قلب جای می‌گیرد (Treiger, p.60).

همان‌طور که دیده می‌شود نظریه غزالی در باره مشاهده هم دارای عناصر فلسفی است و هم عناصر عرفانی. یقینی بودن مشاهده و ارتباط آن با تخیل برگرفته از سنت فلسفی است. اما وقتی غزالی از مراتب کشف و اشراق الهی و همچنین موانع مشاهده سخن می‌گوید قطعاً عناصر عرفانی را به تحلیل خود اضافه کرده است. تریگر با استناد به نوشته‌های ابن سینا نشان می‌دهد که ارتباط روشنی بین نظریه ذوق غزالی و لذت عقلی ابن سینا وجود دارد و در این زمینه نوشته‌ها و مثال‌های ابن سینا زمینه تحلیل غزالی از ذوق قرار گرفته‌اند.

نظریه غزالی تفاوت‌هایی با نظریه ابن سینا نیز دارد. تریگر می‌گوید غزالی ماهرانه این قید که "مشاهده" همیشه باید حاوی یک ساختار قیاسی باشد را حذف می‌کند. این حذف مستلزم این است که او برخلاف ابن سینا، مشاهده را غیر برهانی و غیرقیاسی می‌داند (ibid, p.63). برخلاف این رأی آبرهموف در مقاله «روش برتر غزالی برای شناخت خداوند»^{۱۷} به نحو دقیقی نشان می‌دهد که ساختار مشاهده و ذوق نیز قیاسی است و این رأی که شواهد مهمی آن را به اثبات می‌رساند مجال دیگری می‌طلبد.^{۱۸} اگر به یاد آوریم که مهم‌ترین عنصر مرتبط با "مشاهده"، "ذوق" است و آن را به تحلیل آبرهموف ضمیمه کنیم که "ذوق"، "قوه ادراک دفعی است که شکل رفیع و ناب قوه مفکره است، می‌توانیم این نتیجه‌گیری تریگر را تا حدی تعدیل کنیم. نظر غزالی هم

فیلسوفانه است هم صوفیانه. دیدگاه وی در این زمینه برگرفته از تصوف عقلانی اوست که در بخش بعد آن را تحلیل خواهیم کرد.

تصوف عقلانی غزالی

غزالی شاید در میان متفکرانی که تصوف را ارج می‌نهادند و راه تصوف را در نهایت بر دیگر راه‌ها ترجیح می‌دادند در زمینه توجه به عقل استثنا باشد. فرانک گریفیل در کتاب *الهیات فلسفی غزالی* نشان داده است که الهیات غزالی به شدت با افکار فلسفی درآمیخته و بسیاری از عناصر آن برگرفته از اندیشه‌های فلسفی ابن سینا است، اما آبراهموف مدعی است که می‌توان نشان داد غزالی متفکری است که نه تنها الهیات او بلکه تصوف او هم عقلانی است.

آبراهموف در مقاله خود با عنوان «غزالی و عقلی‌سازی تصوف» (ص ۴) برای اثبات این ادعا نشان می‌دهد که نه تنها عقل در تصوف اولیه منزلت بلندی ندارد بلکه نوعی تقابل واضح نیز در تصوف در ارتباط با عقلانیت دیده می‌شود. این تقابل خودش مبنای یک نظریه را در مورد نقش تفکر یا عقل در سلوک عرفانی آشکار می‌سازد و نوعی ممنوعیت برای پرداختن به تصوف از طریق براهین عقلانی را می‌توان در تعالیم صوفیه دید. آبراهموف برای اینکه نشان دهد علم در تصوف رد و انکار می‌شود به سخنان هجویری در *کشف المحجوب* (ص ۳۹۵) استناد می‌کند:

از نظر صوفیه برترین معرفت، معرفت به خداوند است ولی عقل و تحقیق عقلانی به معرفت واقعی خداوند منجر نمی‌شود.

عقل نقش برجسته‌ای در عرفان غزالی دارد. غزالی عقل را به عنوان سلطان و ترازوی معیار خداوند در زمین معرفی می‌کند^{۱۹} (غزالی، *مشکاة الانوار*، ۱۴۰) و این نشان دهنده اوج گرایش غزالی به عقل است.

آبراهموف این نکته را جالب توجه می‌داند که غزالی در *میزان العمل* نمی‌گوید که انسان‌ها به منظور دریافت وحی خلق شده‌اند، بلکه غایت خلقت انسان را دستیابی به حقایق اشیاء، آن هم دستیابی عقلانی، می‌شمرد.^{۲۰} علاوه بر این، به بیان آبراهموف، غزالی در همین کتاب صوفیان را از این عقیده بر حذر می‌دارد که وحی یا کشف باطنی می‌تواند به صورت نتیجه عمل صوفیانه و بدون عقل استدلالی حاصل شود (همو، *میزان العمل*، ص ۲۲۴).

به همین دلیل است که غزالی همواره خواننده را به رساله خود در باب منطق، یعنی *معیار العلم* ارجاع می‌دهد. این رساله براهینی استنتاجی را آموزش می‌دهد که از طریق آنها حقیقت آشکار

می‌شود و یقین قابل اطمینانی به وسیله آن به دست می‌آید. غزالی اصرار دارد که کسی نباید گرایش مطلوب دیگران را نسبت به علوم عادی (Science) به خاطر روش صوفیانه تضعیف کند، چرا که صوفیان قائل به بی ارزشی علوم نیستند. آنها پیرو روش پیامبران و اولیا هستند (Abrahamov, 2015, p.8).

نکته قابل توجه دیگری که در نوشته‌های غزالی به چشم می‌خورد این است که غزالی علوم عرفانی را در زمره علوم عقلانی دسته بندی می‌کند. وی در دسته بندی علوم، میان علوم دینی، که تقلیدی‌اند و علوم عقلی تمایز می‌نهد. علوم عقلی نیز در مرحله بعد به علوم ضروری و اکتسابی تقسیم می‌شوند؛ علوم اکتسابی از طریق آموزش یا الهام حاصل می‌شوند و علمی که تحت این بخش قرار می‌گیرند مشتمل بر علوم این جهان و جهان آخرت‌اند. علوم این جهان دانش‌هایی چون طب، حساب و انواع صنعت‌هاست، در حالی که علوم جهان آخرت شامل علم عمل (علم المعامله) و علم وحی (علم المکاشفه) است، یک علم مابعدالطبیعی که با معرفت به خداوند و اسما و صفات او سروکار دارد. به هر حال این واقعیت که در دسته بندی غزالی علوم عرفانی، چه عملی و چه نظری، در زمره علوم عقلانی به حساب آمده‌اند، جایگاه عقل استدلالی را نزد او اثبات می‌کند. آبراهموف به این نکته توجه می‌دهد که بر اساس این تقسیم بندی حتی دانشی که معلول الهام است، عقلانی به حساب می‌آید، گرچه منبع آن خارجی است (ibid, p.9).

		علوم ضروری		
	علوم دنیا	علوم اکتسابی	علوم عقلی	علوم
علم معامله	علوم آخرت			
علم مکاشفه				علوم دینی (تقلیدی)

آبراهموف در مقاله "روش برتر غزالی برای شناخت خداوند" نشان داده است که غزالی به طور کلی دو روش را برای ورود به عرصه شناخت خدا می‌پذیرد: روش کشف و روش بررسی عقلانی. او در این مقاله تأکید دارد که روش برتری که غزالی برای شناخت خداوند می‌پذیرد روش عقلانی است و به صورت دقیق، تفصیلی و جالبی به سود آن استدلال می‌کند. البته او در مقاله جدیدتر خود بیشتر به این دیدگاه متمایل است که غزالی هر دو روش کشف و جستجوی عقلانی را برای دستیابی به شناخت خداوند به هم پیوند داده است.^{۲۱} اما به هر حال تأکید می‌کند

که این واقعیت که غزالی در بعضی آثار خود روش عقلانی را بالاترین روش قرار می‌دهد، نشان می‌دهد که او به شدت به این روش مایل است (*ibid*).

همچنین این اندیشه که قوه عقل معیار خداوند است از نظر او یادآور دیدگاه بعضی از مکاتبی است که در مواضع دیگر توسط خود غزالی مطرح شده‌اند و مدعی‌اند که شخص پیش از سلوک جدی در طریق صوفیه لازم است علوم رسمی را بداند تا بفهمد که آیا آنچه برایش کشف می‌شود، کشف حقیقی است یا تصورات باطل. این متفکران چنین طریقه‌ای را نزدیک‌ترین و مطمئن‌ترین ابزار برای رسیدن به نتیجه می‌دانند (*ibid*, p.10). آبراهموف در مقاله "روش برتر غزالی در شناخت خداوند" اثبات کرده است که این رأی، دیدگاه خود غزالی است و آن را در میزان العمل به دقت شرح داده است.

عقل در نظر غزالی همچنین وظیفه تأیید پیامبری را نیز بر عهده دارد و نشان می‌دهد که پیامبران طیبیان روح‌اند و ناتوانی خود را در دریافت آنچه پیامبر می‌تواند دریافت کند، تصدیق می‌کند. وحی نمی‌تواند خودش را تأیید کند و منشأ اعتبار خویش باشد، بنابراین عقل ابزاری ضروری برای این منظور است (*ibid*, p.12). آبراهموف نشان می‌دهد که عقل نه تنها جایگاه ویژه‌ای در تبیین مسائل فلسفی همچون علیت دارد بلکه حتی در نظریه عشق الهی غزالی نیز عقل و مجاهدت عقلانی جایگاه ویژه‌ای دارد، چیزی که او سعی می‌کند در کتاب "Divine Love in Islamic Mysticism" به دقت آن را نشان دهد. از نظر او مجاهدت‌های عقلانی نقش مهمی در نظریه عشق غزالی بازی می‌کند.

مهم‌ترین کتاب از احیاء که به بحث عقلانی کردن تصوف مربوط می‌شود "کتاب التفکر" است. غزالی در ابتدای بخش "بیان حقیقت تفکر و ثمرات آن"، به صراحت «تفکر» را کنار هم قرار دادن دو جزء معرفت (مقدمات) برای نتیجه گرفتن جزء دیگری از معرفت از آنها، تعریف می‌کند (غزالی، احیاء، ربع چهارم، ص ۶۴) و این نشان می‌دهد که تفکر از نظر غزالی همان برهان عقلی است، نه آن چیزی که نزد دیگر صوفیان متقدم وجود دارد.

نکته قابل توجه دیگر نحوه وقوع قیاس است چرا که گاهی این قیاس از طریق نور الهی حاصل می‌شود که قلب را با خصلت جبلی وجود بشری نورانی می‌سازد (فطرت). این همان راه پیامبران است و به همین دلیل نادر است اما به طور عمومی این فرایند از طریق تحقیق حاصل می‌شود. وی به قطعه‌ای از قسمت پایانی مشکاة‌الانوار استناد می‌کند که در آن ابراهیم (ع) به عنوان رهرو راه

تدریجی دستیابی به برهان و محمد (ص) به عنوان کسی که به صورت دفعی به نتیجه می‌رسد، معرفی می‌شوند (Abrahamov, 205, p.14).

حال از آنجا که برترین هدف تفکر عمارت کردن باطن عارف است به طوری که او را لایق قرب خداوند و حتی رسیدن به نقطه فنا در او کند، پس بدون شک غزالی عقل استدلالی را به عنوان ابزار اصلی عرفان می‌بیند. وی همچنین به بحثی که غزالی در توضیح این حدیث مشهور که "هر کس که خود را بشناسد خدای خود را خواهد شناخت" استناد می‌کند که در آن غزالی آشکارا عقل استدلالی را با تجربه عرفانی و کشف مرتبط می‌سازد و می‌گوید "اگر تو در زمره اهل عقل (یا بصیرت) باشی، در زمره اهل تجربه عرفانی و کشف نیز داخل می‌شوی (اهل الذوق و المشاهده)" (غزالی، الاربعین، ص ۸۹). او این نکته را مجدداً در کتاب الاملاء فی اشکالات الاحیاء، که در پاسخ به انتقادات مطرح شده در مقابل احیا نوشته شده است، نیز بیان می‌کند و می‌گوید "منظور ما از سلوک و راه، سفر قلبی از طریق ابزار استدلال برهانی (آلات الفکر) در طریق امور معقول است (فی طریق المعقولات).^{۳۳} لذا آبراهموف این گفته محمد احمد شریف را تأیید می‌کند که غزالی معتقد است در مقایسه با ابزارهای دیگر، "معرفت عقلانی تبیین بهتر و عینی‌تری را در مورد تجربه روحانی ارائه می‌کند" (Abrahamov, 2015, p.17). وی در نهایت چنین می‌گوید:

در نتیجه، چه این ایده را بپذیریم که عقل استدلالی بالاترین مرتبه را در تعلیمات عرفانی غزالی دارد یا اینکه او دو روش سنت و عقل را در داد و ستد با مفاهیم عرفانی در هم آمیخته است، یا اینکه او بین دو طریق در نوسان بوده، گاهی به سوی سنت و گاهی به سوی عقل متمایل شده است، بدیهی است که تفکر عقلانی، و به بیان دقیق‌تر، استدلال برهانی، بر خلاف مکتوبات صوفیان پیش از او، جایگاه مهمی در نوشته‌های او دارد. غزالی نه تنها بین اسلام ارتودوکس و تصوف، بلکه بین تصوف و تفکر عقلانی، سازش برقرار کرده است. به نظر می‌آید او با چنین کاری راه را برای خلاقیت‌های بعدی هموار ساخته است (ibid, p.18).

نتیجه

در این مقاله با تحلیل دقیق مفاهیم بنیادین علم، مکاشفه، ذوق و مشاهده در آثار غزالی و توجه به نوع ارتباطی که با معرفت عقلی می‌یابند نشان داده شد که رابطه معرفت عقلی و قلبی که از مباحث بسیار مهم در اندیشه غزالی است نه تنها رابطه دو امر جدا از یکدیگر نیست بلکه در نظر

وی معرفت قلبی استکمال معرفت عقلی و ظهور مرتبه عالی همان معرفت عقلی است. این رأی با استمداد از آثاری از غزالی‌شناسانی صورت گرفت که الگوی جدیدی را در دو دهه اخیر در غزالی‌شناسی فراروی محققان گشوده‌اند.

همچنین نشان داده شد که بر اساس این پژوهش‌ها تصوف مورد نظر غزالی از حیث توجه به عقل تفاوت مبنایی با تصوف رایج دارد، طوری که می‌توان آن را تصوفی عقلانی دانست. در این تصوف گرچه قلب به عنوان محل معرفت منزلت بلندی دارد ولی لازمه رسیدن به عالی‌ترین مرتبه معرفت تفکر عقلانی و استنتاجی است.

در تصوف عقلانی غزالی، عقل منزلت ویژه‌ای می‌یابد چرا که نقش چشم را برای قلب بازی می‌کند. عقل برای ایفا نمودن این نقش در سیر استکمالی. از بدهیات شروع می‌کند و پس از عبور از مراحل مانند منطوق و برهان، به مراتب بالاتر معرفت، حتی عالی‌ترین مرتبه در شناخت خداوند، می‌رسد. این سیر استکمالی نیازمند روش‌های صوفیانه است و تنها فرایند تهذیب نفس است که می‌تواند حجاب‌های عقل و قلب را بدرد.

یادداشت

۱. بررسی موکول بودن دستیابی به عالی‌ترین مرتبه معرفت، به فرایندی معرفتی - اخلاقی را در: پورسینا، زهرا (میترا)، تأثیر گناه بر معرفت را با تکیه بر آراء امام محمد غزالی (دردست چاپ) ببینید.

2. Richard, M. Frank; Al-Ghazali and the Asharite School, Duke University Press, 1994.
3. Frank, Griffel; Al-Ghazali's Philosophical Theology, Oxford University Press, 2009.
4. Alexander Treiger, Inspired Knowledge in Islamic Thought, Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation, Routledge, 2012.
5. Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazālī's Supreme Way to Know God", *Studia Islamica* No. 77 (1993), pp. 141-168.

این مقاله با عنوان «روش برتر غزالی برای شناخت خداوند» در پیوست کتاب عشق الهی در عرفان اسلامی، ترجمه حمیرا ارسنجانی ترجمه شده است (نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۸).

۶. اغلب به صورت المعرفة الحقیقیه.

۷. عنوان کامل مقاله این است: "Al-Ghazali and Rationalization of Sufism" با توجه به اینکه نسخه منتشر شده این مقاله در مجموعه مقالات در دسترس نبود، به نسخه اولیه آن ارجاع داده شده است.

۸. برای مثال: عقل قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گو که اللهام وفی (مثنوی، دفتر چهارم، ۱۴۰۷).
۹. برای تفکیک کاربردهای وجودشناختی، روان‌شناختی و معرفت‌شناختی عقل، رک. پورسینا، "نظام بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی"، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال یازدهم، شماره اول، ص ۶.
۱۰. «ولقد خیلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام و شبكة للحطام».
11. The Concept of man in Islam, in the Writings of al- Ghazali
۱۲. اریک اورمسی، ۱۹۴۱، از محققان انستیتیوی علوم اسلامی مک گیل است و آثاری در زمینه اندیشه‌های غزالی و اسماعیلیه دارد.
13. The best intellectual faculty of the soul
۱۴. «الحظّ الاول: معرفة هذه المعاني على سبيل المكاشفه والمشاهده، حتى تتضح لهم حقايقها بالبرهان الذي لا يجوز فيه الخطأ، وينكشف لهم اتصاف الله عزوجل بها، انكشافاً يجرى في الوضوح والبيان مجرى اليقين الحاصل للانسان بصفاته الباطنة، التي يدركها بمشاهدة باطنه، لا ياحساس ظاهر. وكم بين هذا و بين الاعتقاد المأخوذ من الآباء والمعلمين تقيداً، والتصميم عليه، وإن كان مقروناً بأدلة جدلية كلامية!» (غزالی؛ المقصد الاسنى؛ ص ۴۳).
۱۵. تفصیل این بحث مهم را در مقاله پورسینا، میترا (زهر)، «مرتبه نبوی معرفت، مرتبه‌ای عقلانی و برهانی از دید غزالی» (در مرحله ارزیابی برای چاپ) ببینید.
۱۶. به عنوان دو نمونه دیگر بنگرید به معارج القدس، ص ۱۶۰-۱۵۹ و کیمیای سعادت، ص ۵۸۷.
17. Al-Ghazālī's Supreme Way to Know God
۱۸. رک. پورسینا، میترا (زهر)، «مرتبه نبوی معرفت، مرتبه‌ای عقلانی و برهانی از دید غزالی» (در مرحله ارزیابی برای چاپ).
۱۹. سلطان العقل الذي هو ميزان الله في ارضه.
۲۰. ثم تعلم أن سعادة كل شيء و لذته و راحته في وصوله إلى كماله الخاص به. ثم تعلم أن الكمال الخاص بالإنسان هو إدراك حقيقة العقليات، على ما هي عليه، دون المتوهمات و

الحسیات التي يشاركه الحيوانات فيها (غزالی، میزان العمل، ۱۹۶). آبرهموف به صفحه‌های ۲۱۰، ۳۳۱ از میزان العمل نیز ارجاع می‌دهد.

۲۱. عبارت او در مقاله جدید این است: «همان گونه که من در مقاله ام با عنوان "روش برتر غزالی برای شناخت خداوند" اثبات کرده‌ام، مؤلف ما دو روش را برای ورود به عرصه شناخت خدا می‌پذیرد: روش کشف و روش بررسی عقلانی. در مقابل آنچه من در آن مقاله نوشته‌ام، الآن فکر می‌کنم که او هر دو روش کشف و جستجوی عقلانی را برای دستیابی به شناخت خداوند به هم پیوند می‌دهد» (Abrahmov, "Al-Ghazālī and the Rationalization of Sufism", p.10).

۲۲. ترجمه این کتاب با عنوان عشق الهی در عرفان اسلامی (تعالیم غزالی و دباغ)، توسط نشر نگاه معاصر در سال ۱۳۸۸ چاپ شده است.

۲۳. «فاما السفر و الطريق: فالمراد بها سفر القلب بآله الفكر في طريق المعقولات و على ذلك ابنتي لفظ السالك و المسافر في لغتهم». کتاب الاملاء، ص ۳۲۰.

منابع

آبرهموف، بنیامین، عشق الهی در عرفان اسلامی (تعالیم غزالی و ابن دباغ)، ترجمه حمیرا ارسنجانی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۸.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۹۰.
پورسینا، میترا (زهرا)، "نظام بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی"، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، شماره ۴۱، ۱۳۸۸.

غزالی، محمد. احياء علوم الدين. ربيع اول، سوم و چهارم، بيروت، دارالكتب العلمية، بی‌تا.

_____، احياء علوم الدين، ربيع سوم، بيروت، دارالفکر، دارالكتب العلمية، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶.

_____، الاربعين في اصول الدين، بيروت، دارالكتب العلمية، بی‌تا.

_____، المتقند من الضلال، بيروت، دارالاندلس، ۱۹۶۷.

_____، المتقند من الضلال (ومعه كيمياء السعادة والقواعد المعشره والادب في الدين)،

بيروت، مؤسسه الكتب الثقافيه، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷.

_____، تهافت الفلاسفه، تحقيق سليمان دنيا، ج ۶، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۷۲.

_____، *کیمیای سعادت*، ج ۲، چ ۹، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

_____، *مشکاة الانوار*، تحقیق عز الدین سیروان، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۶.

_____، *میزان العمل*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، بی تا.

_____، *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، چ ۲، بیروت، دارالآفاق الجدیده، ۱۹۷۵.

_____، *المقصد الا شی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی*، مقدمه و تحقیق دکتر فضل شهاده، بیروت، دارلمشرق، ۱۹۷۱.

مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، توضیحات مهدی کمپانی زارع، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۲.

هجویری، علی ابن عثمان، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۹.

Abrahamov, Binyamin, "Al-Ghazali's Supreme Way to Know God"; *Studia Islamica*; (1993); LXXVII; Paris: 141-168; 2003.

_____, "Al-Ghazālī and the Rationalization of Sufism", in: *Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī*. Papers Collected on his 900th Anniversary. Vol. I, Brill, 2015.

Griffel, Frank, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, London: Oxford University Press, 2009.

Ormsby Eric L., "The Taste of Truth: The Structure of Experience in Al-Ghazali's Al-Munqidh min Al-Dalal", *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, New York: Brill, 1991.

Othman, Ali Issa; *The Concept of Man in Islam in the Writings of al-Ghazali*; Cairo, 1960.

Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge in Islamic Thought, Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundations*, Routledge, 2012.