

وحی نبوی از دیدگاه غزالی

احمد بهشتی*

محمدحسن یعقوبیان**

چکیده:

غزالی در امتداد کاوش‌های معرفتی درباره وحی، علاوه بر تأثیر از ابن‌سینا به تبیین جدیدی از مسأله وحی می‌پردازد. تبیین نهایی وی عرفانی است؛ اما رویکردهای کلامی و فلسفی را نیز داراست. تبیین عرفانی غزالی بر یکسان‌انگاری سنجی وحی با الهام و کشف و شهود تکیه دارد. وی در مبنایی هستی‌شناختی از لوح محفوظ و رفع حجاب برای کشف حقایق آن سخن می‌گوید. علاوه بر این از عقل کلی و نفس کلی در تبیین وحی و الهام مدد می‌جوید تا آن دورا در رابطه‌ای تشکیکی در طول هم قرار دهد و تمایزی اعتباری برای آنها قائل شود. مبنای انسان‌شناختی وی از قلب و جنود او سخن می‌گوید و مبنای معرفت‌شناسی او ارتباط با لوح محفوظ، مکاشفه و انواع آن و... را مطرح می‌کند. نتایج دیدگاه او در مسایلی نظیر هرمنوتیک، تجربه معنوی و... به‌بار می‌نشیند. طرح مسأله نبوت اکتسابی و موهبتی و تجربه نبوی در آثار ابن‌عربی، توجه به عقل کلی و نفس کلی و تبیین ارتباط تشکیکی میان وحی و در کتب سیدحیدر آملی و تمایز بین وحی و الهام در تبیین تمایز عارف و نبی در افکار ملاصدرا نمود یافت.

واژگان کلیدی: سرشت وحی، وحی نبوی، یکسان‌انگاری سنجی، غزالی.

* استاد دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم و تحقیقات تهران.

تاریخ تأیید: ۸۷/۸/۲۵

تاریخ دریافت: ۸۷/۵/۱۵

طرح مسأله

مسأله وحی در ادیان آسمانی، یکی از مهم‌ترین مسایل و جامع مشترک میان آنهاست. این پدیده هم‌چنین جزء کانونی‌ترین مسایلی است که دیگر مسایل دینی، حول این محور و در شعاع آن شکل می‌گیرند. در تاریخ تفکر اسلامی، اندیشمندان مختلف به استقبال معرفتی این مسأله رفته‌اند؛ چراکه از سویی وحی نیز مانند همه پدیده‌های دیگر باید در بوته بررسی و شناخت قرار می‌گرفت و از دیگر سو، ماهیت اسرارآمیز این پدیده، کنجکاوای علمی انسان‌ها را برمی‌انگیخت. این بود که هر کسی با هر کوله‌بار معرفتی که داشت، به کاوش درباره سرشت سروش وحی پرداخت. تنوع دیدگاه‌های مختلف شاهد این مدعاست. دیرینه وحی‌شناسی به زمان انبیای الهی برمی‌گردد که با مخاطبان مختلف خود روبرو بودند و گاه در جانب انکار، پیامبر را مجنون، ساحر و مفتون می‌نامیدند و ماهیت فرآورده‌های وحیانی او را شعر می‌پنداشتند. همراه با سیر کاروان معرفتی بشر و پیدایش نظام‌های کلامی، عرفانی و فلسفی، تبیین‌های متفاوتی ارایه شد. در ادامه، روان‌شناسان عصر جدید نیز در نسبت میان روان‌شناسی و دین و به دنبال کشف ابعاد پنهان وجود انسان، متوجه این مسأله شدند.

مکاتب فلسفی جدید و نظام‌های کلام مسیحی نیز دست به کار شناسایی وحی شدند؛ اما از آنجا که با تعریفی متفاوت از وحی، سر و کار داشتند و به معضلات دیگری مشغول بودند، تبیین‌های متفاوتی عرضه نمودند که از آن جمله، تجربه دینی، دیدگاه گزاره‌ای و فعل گفتاری می‌باشد. علاوه بر اهمیت ذاتی مسأله وحی، لوازم معرفتی آن و نتایجی که در بررسی ماهیت وحی کسب می‌شد، عامل مهم دیگری جهت اهمیت پرداختن به وحی‌شناسی بود. چراکه هرگونه برخورد خود را با معرفت‌شناسی وحی روشن کنند، تکلیف نوع دینداری خویش را نیز روشن کرده‌اند. از این رو ما با در نظر گرفتن این مسأله مهم، به بررسی دیدگاه غزالی پرداختیم؛ چراکه وی به‌عنوان یک اندیشمند، ویژگی‌های خاصی را در خود فراهم آورده است.

غزالی در طول حیات خود با دو گروه به جنگی تمام‌عیار می‌پردازد. او با نگاشتن *تهافت الفلاسفه* به جنگ فلاسفه می‌رود و با *فضائح الباطنیة* اسماعیلیان را به باد انتقاد می‌گیرد. روح خستگی‌ناپذیر غزالی با چالش شک‌گرایانه و سپتی‌سپستیک درهم می‌آمیزد و کاوش‌های حق‌جویانه و رئالیستی او را رقم می‌زند. گذر از مسیر شک تا یقین، تنوع حیات معنوی و فکری غزالی را شکل می‌دهد. برخی، جستارهای حقیقت‌جویانه او را با کانت در غرب مقایسه کرده‌اند، که در هر دو از سنجش و نقد عقل نظری آغاز می‌شود و به تجربه معنوی و وجدانی درونی فرجام می‌یابد. (اقبال لاهوری، ۱۳۳۶: ۸)

برخی نیز پای دکارت را به‌میان کشیده‌اند و از مقایسه شک دستوری وی با شک‌گرایی غزالی سخن رانده‌اند. عده‌ای نیز کار او را شبیه شیوه هیوم دانسته‌اند. به هرروی تلون معرفتی، گرایش‌ها و دغدغه‌های غزالی در این باب دخیل است. اتصاف وحی به وصف نبوت نیز از یک‌سو برای تمایز وحی نبی از دیگر موارد مشترک لفظی این واژه به‌ویژه در ادبیات دینی است و از دیگر سو نکته مهم بحث در همین مناط و ملاک تمایز درباب حقیقت و سرشت وحی است. از این‌رو روش ما در این مقاله به‌گونه‌ای است که در ابتدا مبانی نظری غزالی و رویکردهای مختلف وی را بررسی می‌نماییم تا سرانجام به توصیف، تبیین و تحلیل دیدگاه وی دست یابیم.

مبانی نظری افکار غزالی

غزالی به‌عنوان یک متکلم اشعری، وارث اندیشه‌های ابن‌سیناست و می‌کوشد تا در جدالی سنگین، مبانی ابن‌سینا را به چالش بکشد و از دیگر سو به اتخاذ مبانی دیگری بپردازد تا از این رهگذر، مسأله وحی نبوی را بر آن بنا کند. اشاره پراکنده و وسیع غزالی به مسأله وحی در آثار مختلفش بیانگر اهمیت آن از دیدگاه اوست؛ به‌خصوص اینکه او به‌عنوان یک متکلم یا یک عارف دیندار می‌کوشد تا به احیای

علوم دینی و پاک‌سازی اندیشه دینی پردازد و وحی نبوی و شریعت را بر عقل فلسفی و آموزه‌های بشری برتری بخشد؛ اگرچه باید خاطرنشان ساخت که غزالی، نقش کاربردی عقل را به‌هیچ‌وجه انکار نمی‌کند و عقل و نقل را در کنار هم می‌خواهد. تنوع دانش‌های غزالی و تلّون مراحل رشد زندگی وی، گرایش به رویکردهای مختلف در مسأله وحی را برای او به‌ارمغان می‌آورد و او در رویکردهای معرفتی مختلف خود، مبانی متفاوتی اتخاذ می‌کند. از این‌رو در تحقیق دیدگاه غزالی، توجه به این گستردگی و تنوع گستره‌های معرفتی در حیات فکری وی، درخور تأمل بسیار است، تا مبانی و پیش‌فرض‌های مختلف او نیز فرصت طرح بیابند.

۱. رویکرد فلسفی

غزالی چنگ‌درچنگ فلسفه، به مبارزه سختی علیه آن می‌پردازد و در این راه از هیچ فرصتی غافل نمی‌شود تا آنجا که در کتاب *تهافت الفلاسفه* در مجموع بررسی بیست موضوع فلسفی، در هفده مورد، آنان را بدعت‌گذار می‌داند و در سه مورد نیز آنان را تکفیر می‌کند. با این همه، غزالی در راه‌روی عقل و مباحث نظری نمی‌بندد و عقل و نقل را در کنار هم به‌کار می‌گیرد و هریک را بدون دیگری ناکارآمد می‌بیند. هم‌چنین با همه تلاش خود، هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌طور کامل از بند فلسفه رهایی یابد و در بخش‌هایی از نظام اندیشه خود، دچار ارتجاع و ناچار به پذیرش برخی مبانی فلسفی می‌شود. این‌چنین رویکردی به مسأله وحی را می‌توان در کتاب *معارج القدس فی مدارج النفس* به‌خوبی مشاهده نمود. غزالی در این کتاب، گویی ردپای ابن‌سینا را گام‌به‌گام در نظر دارد تا آنجا که در برخی قسمت‌ها حتی عین عبارات ابن‌سینا درباره نفس را می‌آورد.

او ابتدا از مبانی نفس و قوای نباتی، حیوانی و انسانی آغاز می‌کند و پس از آن، حقیقت ادراک را ذیل مفهوم تجرید تبیین می‌کند تا به اثبات نفس و قوای آن،

یعنی عقل نظری و عملی می‌رسد. پس از آن به تعریف حقیقت نبوت می‌پردازد و عیار نبوت و خواص نبوی را همان خواص سه‌گانه معرفی نموده، هریک را ذیل قوای وجودی نبی طبقه‌بندی می‌کند:

إحداها تابعة لقوة التخيل و العقل العملي؛ الثانية تابعة لقوة العقل النظري؛ الثالثة تابعة لقوة النفس. (۱۳۴۶: ۱۵۰)

به این ترتیب نبوت، شامل ارتباط با نفوس سماوی و کسب اخبار غیبی می‌باشد و به قوه حدس و عقل قدسی می‌رسد و در نهایت، قدرت تأثیر بر هیولای جسمانی را می‌یابد. جالب اینکه او در این کتاب به ارتباط نفوس بشری و انتقالش آنها از نفوس فلکی می‌پردازد؛ درحالی که در *تهافت الفلاسفة* از پذیرش آن سر باز می‌زند. علاوه بر این می‌توان گفت تمام تلاش غزالی در این کتاب، طرح، تبیین و ابتنای بر مبانی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفی است تا اینکه بتواند تبیینی فلسفی از نبوت ارائه دهد و این بنا را بر آن بنا، قرار دهد؛ اگرچه به دلیل گرایش‌های کلامی باز هم می‌کوشد تا مبانی و مسایل بحث را به صبغه‌ای کلامی بیاراید و از استشهادات نقلی بهره ببرد؛ چنان‌که مثلاً در اثبات عقل فعال، دو طریق عقلی و نقلی را در پی می‌گیرد و در طریق نقلی، به یکسان‌انگاری عقل فعال با روح القدس و جبرئیل امین می‌پردازد تا از این رهگذر به هم‌پوشانی و تکمیل عقل و نقل با یکدیگر بپردازد:

و اثبات العقل الفعال من حيث الشرع اظهر من أن يثبت لوروده جلياً في النصوص؛ كقوله تعالى «علمه شديد القوى» ﴿ذومرّة فاستوى﴾ و كقوله تعالى «انه لقول رسول كريم» ﴿ذی قوه عند ذی العرش مكين﴾ و كقوله «و ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب او يُرسل رسولا» (همان: ۱۳۴)

از این رو می‌توان گفت غزالی در رویکرد فلسفی به استقبال مبانی ابن‌سینا می‌رود

که عبارتند از:

یک. هستی‌شناختی؛ دو. انسان‌شناختی؛ سه. معرفت‌شناختی؛ چهار. کمال‌شناختی؛ پنج. عدم اتحاد میان دو شیء (او ارتباط و اتصال اشراقی عقل فعال با عقل قدسی نبی را برخلاف فارابی مطرح می‌کند).

۲. رویکرد کلامی

در رویکرد کلامی به مسأله وحی، پرسش از چگونگی سخن و تکلم الاهی می‌رود و بر عنصر ماورائی وحی، یعنی خداوند تکیه می‌شود؛ برخلاف فلاسفه که توجه خود را معطوف به چگونگی پذیرش وحی از سوی انسان می‌کنند. درحقیقت چنین رویکردی ذیل اسما و صفات الاهی طرح می‌شود و از آن افق به بحث می‌نگرند. توجه به چنین رویکردی نیز از دیدگاه غزالی مخفی نمی‌ماند و او به‌عنوان یک متکلم اشعری، حقیقت وحی و نبوت را باز می‌کاود. از این‌رو در کاوش درباره دیدگاه غزالی، توجه به نظام کلام اشعری از اهم مسایل است. گزاره‌های کلامی اشعری به‌عنوان پیش‌فرض، دست‌مایه تبیین کلامی غزالی از وحی می‌باشند.

۲-۱. اسما و صفات الاهی

نظام‌های فکری مختلف در نفی کثرت داخلی از ذات خداوند و اثبات وحدت داخلی او می‌کوشند تا مطابق ذائقه فکری خود، تبیینی صحیح از ثبوت اسما و صفات الاهی و کمالات ذات خداوند ارایه کنند. اشاعره نیز قایل به قدمای ثمانیه شدند و صفات الاهی را زاید بر ذات او دانستند. غزالی اشعری نیز در این باب به احکام چهارگانه آنها اشاره می‌کند؛ از این رهگذر، صفت کلام نیز به‌عنوان یکی از صفات سبعة و قدمای ثمانیه، شامل این احکام اربعه می‌گردد و به این اوصاف و اختصاصات متصف می‌گردد که عبارتند از:

یک. کلام، زاید بر ذات الاهی است.

دو. کلام، قایم به ذات الاهی است.

سه. کلام قدیم است.

چهار. کلام ازلاً و ابداً بر خداوند صادق است. (۱۴۰۹: ب: ۸۴ - ۱۰۱)

از دیدگاه غزالی، صفت کلام به اجماع مسلمانان برای خداوند ثابت است و چگونه چنین نباشد در حالی که آنها به ارسال رسل اعتقاد دارند. به دیگر سخن، تا خداوند با انسان‌ها تکلم نکند و متصف به صفت کلام نباشد، انبیا و رسل الهی، پیام‌آور پیام چه کسی خواهند بود و کلام چه کسی را به مخاطبان وحی بازگو خواهند کرد؟ علاوه بر این، به طریق استدلال قیاسی می‌توان گفت کلام، نوعی صفت کمالی است و واجب‌الوجود در داشتن هر کمال مخلوق، از او اولی است.

۲-۲. کلام نفسی

اطلاق کلام بر مخلوق و خالق، شائبه تشبیه خالق به مخلوق را دربر دارد. از این‌رو وی جهت تنزیه باری تعالی از نقایص صفت کلام نسبت به موضوعات امکانی، تفسیر کلام الهی به خلق اصوات و الفاظ در محل را محال می‌داند؛ چراکه مستوجب نقص حضرتش می‌گردد. تسمیه انسان به کلام و متکلم بودن آن باید به نحوی اعتبار گردد که نوعی حقیقت کمالی و قابل اطلاق بر خداوند باشد. اینجاست که به کلام نفسی اشاره می‌کند. (همان: ۷۵)

در حقیقت کلام نفسی آن چیزی است که در درون ما و بدون صوت و لفظ است؛ بلکه صوت و لفظ بر آن دلالت دارد و دلیل، غیر از مدلول و کلام لفظی، غیر از کلام نفسی است. البته بسیاری به تصور صحیح از کلام نفسی اشکال کرده‌اند و تصدیق آن را تصدیقی بدون تصور دانسته‌اند. از این‌رو غزالی برای روشن‌تر نمودن مفهوم کلام نفسی تلاش می‌کند تا آن را در قالب مثال‌های مختلف امر مولا بر عبد و... توضیح دهد.

۲-۳. نفی علیت

از دیگر عقاید متکلمان اشعری، نفی رابطه علی میان علت و معلول است. نفی علیت

به دلیل عدم پذیرش لوازم آن، نظیر وجوب، ضرورت و... بوده است تا آنکه موجب ایجاب و جبر بر خداوند نگردد. از نگاه اشعری، آنچه در جریان عالم هستی رخ می‌دهد، جریان علی و معلولی نیست؛ بلکه سریان و جریان عاده‌الله و سنت الاهی است که ساری و جاری می‌باشد. (۱۳۸۱: ۱۸۹) از این‌رو غزالی در مبحث نبوت از وجوب بعثت انبیا سخن نمی‌گوید؛ بلکه جواز آن را مطرح می‌کند: «ندعی أن بعثت الانبیاء جائز و لیس بمحال و لا واجب.» (همان: ۱۲۱) وی در تمام مسیر کمالی خود می‌کوشد تا مبانی و مسایل فلسفی را به چالش بکشد و در مقابل آن به احیای مبانی کلامی همت می‌گمارد؛ چراکه خود او در *المنقذ متکلمان* را نقد می‌کند که چرا در طی مسیر اندیشه و در مرور زمان، به فضای اندیشه فلاسفه نزدیک شده‌اند و برخی مسایل و مبانی فلسفه را اخذ کرده‌اند. این است که نتوانستند آن‌چنان که بایسته است، وظیفه خود را انجام دهند و تاریکی‌های شک را بزدایند و متوسل به مبانی دشمن خود شده‌اند. (۱۴۱۴: ۳۳)

۳. رویکرد عرفانی

سیر و سلوک فکری و عملی غزالی که از علم کلام و فقه آغاز شده بود، در ساحل تصوف آرام گرفت. یادگیری عرفان و تصوف نظری و ده سال ریاضت و سیر و سلوک عملی، پنجره دیگری به سوی غزالی گشود، تا عاقبت غزالی را به این نتیجه رساند که:

به یقین دریافتم که صوفیان از پیشتازان خلق به سوی خدایند، سیرتشان نیکوترین سیرت‌ها و راهشان درست‌ترین راه‌ها و اخلاقتشان پاکیزه‌ترین اخلاق‌ها. (همان:

(۶۲)

افق بینش و نظام فکری صوفیانه غزالی، فرصت بازخوانی مسأله وحی نبوی در

این پارادایم معرفتی جدید را طرح می‌کرد؛ اما مبانی و پیش‌فرض‌های عرفانی غزالی عبارتند از:

۳-۱. انسان‌شناسی

غزالی در اکثر آثار خود، وقتی به نفس انسانی و حقیقت انسان می‌رسد، می‌کوشد تا معانی و الفاظ مورد اشاره به آن حقیقت را به دقت از هم بازشناسد و سهم امور جسمانی را از امور روحانی و مجرد بازکاود. از این‌رو در این باب به چهار لفظ اشاره می‌کند: قلب، روح (همان: ۶) نفس و عقل. (۱۴۰۶: ۳، ۴)

غزالی اختلاف این الفاظ اربعه در دلالت بر معانی اربعه را ناشی از قلب جسمانی، جان جسمانی، نفس شهوانی و علم می‌داند؛ اما در پس این الفاظ و معانی اربعه، معنای پنجمی است که این الفاظ بر آن دلالت و اشارت دارد و آن، حقیقت و لطیفه‌ای ربانی است که دانا و دریابنده حقایق است. از این‌رو چهار لفظ و پنج معنا وجود دارد که معنای پنجم، مدلول واحد الفاظ اربعه است. درحقیقت با چنین توصیف و تعریفی از دید غزالی، اختلاف عقل و دل اعتباری خواهد بود! چنان‌که در کتاب *معارج القدس* نیز که بر مبنای فلسفی و از عقل سخن می‌گوید، حقیقت انسانی را همان نفس انسان می‌داند که محل معقولات است. (۱۳۴۶: ۱۶)

اما آن واژه‌ای که غزالی به خصوص در رویکرد عرفانی خود اتخاذ می‌کند، قلب و دل است که از ماهیت و چیستی سرّ آن سخن نمی‌گوید؛ بلکه تنها می‌کوشد تا از احوال و صفات آن پرده بردارد. از این‌رو به بیان جنود دل انسان می‌پردازد. اگرچه غزالی در کتب عرفانی خود می‌کوشد تا از مباحث عرفانی مدد جوید، گاه تأثیر او از مبانی و مسایل فلسفی، ملموس و محسوس است. جنود دل از دیدگاه او عبارتند از: غزالی این جنود باطنی ادراک را مطابق ذائقه فلسفی چنین توضیح می‌دهد:

آدمی پس از دیدن چیزی، چشم پیش می‌گیرد و صورت دیده در نفس خود را ادراک کند و آن خیال است. پس آن صورت به سبب چیزی که آن را نگاه دارد، با او باقی می‌ماند و آن لشکر حافظه است. پس در آن نگاه داشته، تفکر کند و بعضی از آن را با بعضی دیگر ترکیب کند. پس فراموش کرده را به یاد آورده، به او باز گردد. پس جمله معنای محسوسات را در خیال خود به حسی که میان محسوسات مشترک است، فراهم آورد. پس در باطن، حسی مشترک است. تخیل و تفکر و تحفظ. (۱۴۰۶: ۶ و ۷)

قلب انسان، دارای چنین اعوان و جنودی است و علاوه بر آن، دارای خاصیت علم و اراده می‌باشد که موجب امتیاز و شرف آن بر حیوانات و دیگر موجودات است. غزالی هم چنین در رساله *مشکاة الانوار* برای ارواح بشری، مراتبی قائل می‌شود که عبارتند از:

یک. روح حساس؛ دو. روح خیال؛ سه. روح عقلی؛ چهار. روح فکری؛ پنج. روح قدسی؛ روح قدسی نبوی به انبیا و برخی از اولیای الهی اختصاص دارد و معارف ملکوتی بر این روح متجلی می‌شوند؛ چنان که خود غزالی می‌گوید:

روح قدسی نبوی به انبیا و اولیا اختصاص دارد. لواحق جهان غیب و احکام عالم آخرت و بالآخره معارف ملکوت سماوات و ارض، در این روح متجلی می‌گردد. بلکه معارف ربانیه‌ای که روح فکری و عقلی از دریافت آن ناتوانند. (۱۴۱۴: ۲۴)

۳-۲. معرفت‌شناختی

مبانی معرفت‌شناختی غزالی در رویکرد عرفانی وی، جایگاه برجسته‌ای دارد؛ چرا که به مدد آن، جنس و سنخ وحی مشخص می‌شود و سروش وحی، سرشتی اشراقی و

عرفانی کسب می‌کند.

یک. علوم حاصل برای انسان از دیدگاه غزالی به دو روش حاصل می‌شوند و از این‌رو تمایزی ماهوی را نیز به خود می‌بینند؛ حتی اگر ظرف پذیرش و محل ادراک این دو قسم چنان‌که در مبنای انسان‌شناختی تبیین شد، قلب انسانی می‌باشد. گاه انسان از طریق استدلال و آموختن به کسب علوم نائل می‌شود و حقیقت اشیا درون او نقش می‌بندد. در این طریق چنان‌که حکما و فلاسفه را نیز شامل می‌شود، حقایق و معارف براساس جهد و اکتساب خود انسان حاصل می‌شود تا علمی مطابق با لوح محفوظ و از طریق خیال در دل خود حاصل کند. این قسم را «اعتبار» و «استبصار» گویند؛ اما گاه حصول حقایق اشیا بدون اجتهاد و تکلف برای دل و قلب انسان میسر می‌گردد. این قسم به‌نوبه خود دارای دو کیفیت است. یکی الهام است و دیگری وحی:

بنده نداند که چگونه و از کجاست و این را الهام و نفث فی‌الروع خوانند و مخصوص به اولیا و اصفیاست. (۱۴۰۶: ۲۱) با آن (وحی) مطلع شود بر سببی که آن علم حاصل شده از آن مستفاد باشد و آن فرشته بود که علم را در دل القا کند و این را وحی می‌گویند و پیامبران بدان مخصوص باشند. (همان: ۲۱)

از دیدگاه غزالی، میان علوم اکتسابی و موهبتی در نفس علم و محل و سبب آن تفاوتی نیست؛ چراکه آنچه در کیفیت حصول علم وجود دارد، آن است که میان دل ما و لوح محفوظ که حقایق عالم در آن مستور است، حجاب‌هایی وجود دارد. حال گاهی خرق این حجب به کسب و جد و جهد است و گاه نسیمی از غیب پرده را کنار می‌زند؛ چنان‌که در حالت دوم، خواب نمونه‌ای است که همه انسان‌ها تجربه کرده‌اند و وقوع آن در بیداری مختص انبیا و اولیاست. از دیگر سو میان الهام و وحی نیز در حقیقت تمایز سنخی و ماهوی نیست؛ بلکه تنها تفاوت در کیفیت حصول

است و منظور از آن، مستشعر بودن به مبدأ فائض و چگونگی افاضه یا عدم استشعار به آن است؛ چنان که غزالی صریحاً می‌گوید:

میان وحی و الهام در چیزی از آن فرقی نیست؛ بلکه فرق در مشاهده فرشته‌ای است که مؤید علم است. چه علم‌ها در دل ما به واسطه فرشتگان حاصل می‌شود. (۱۴۰۶: ۳، ۲۲)

از این‌رو غزالی قائل به یکسان‌انگاری ماهوی وحی و الهام است. چنین معیار تمایزی از سوی او برای اندیشمندان بعدی نیز به یادگار می‌ماند؛ اما جالب اینکه غزالی در الرسالة اللدنیة طرحی دیگر درمی‌اندازد و چیدمان دیگری را مطرح می‌سازد که پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خاص خود را داراست. او ابتدا طریق تحصیل علم را به دو طریق تعلم انسانی و تعلم ربانی تقسیم می‌کند. تعلم انسانی را نیز بر دو وجه می‌داند که یکی تحصیل از طریق تعلم از خارج است و دیگری از داخل و با اشتغال فکری میسر می‌گردد که تعلم، استفاده شخص از شخص جزئی دیگر است و تفکر، استفاده نفس از نفس جزئی دیگر. سپس غزالی در طریق تعلیم ربانی از مفاهیمی نظیر عقل کلی و نفس کلی استفاده می‌کند. وی در ادامه، القای وحی را زمانی می‌داند که نفس از حجاب‌های ظلمانی مجرد می‌شود و لذا قابلیت کسب فیض و نور از جانب خداوند فائض را می‌یابد. از این‌رو نفس قدسی نبی، حقایق و حیانی را از عقل کلی دریافت می‌کند:

و از نفس کلی، قلمی است و جمیع علوم در او منتقش می‌شود و عقل کلی چون معلم و نفس قدسی مانند متعلم می‌شود، پس جمیع علوم برای آن نفس حاصل می‌آید و جمیع صور بدون تعلم و تفکر در او منتقش می‌گردد. (۱۴۱۴: ۶۹)

در کنار وحی، الهام شکل می‌گیرد که عبارت است از: «آگاه کردن نفس کلی

برای نفس جزئی انسانی به قدر صفا و قبول و استعدادش.» (همان: ۷۰) وحی و الهام در لدنی بودن و کسب بلاواسطه مشترک هستند؛ اما یکی از عقل کلی و قلم مدد می‌گیرد و دیگری از نفس کلی و لوح کسب فیض می‌کند. بدیهی است که شرافت و کمال عقل بر نفس برتری دارد. از این رو رتبه وحی، افضل از الهام است و رؤیا نیز اضعف از الهام. در عین حال باید دانست که وحی، غیر از الهام است و هر کدام به صنفی خاص اختصاص دارند. او می‌نویسد:

و قد بین ان العقل الکلی اعز و الطف و اشرف من سائر المخلوقات فمن افاضه العقل الکلی یتولد الوحی و من اشراق النفس الکلی یتولد الالهام. فالوحی حلیة الانبیاء و الالهام زینة الاولیاء؛ فاما علم الوحی فکما ان النفس دون العقل، فالولی دون النبی؛ فکذلک الالهام دون الوحی فهو ضعیف بنسبة الوحی، قوی باضافة الرؤیا و العلم علم الانبیاء و الاولیاء. (همان)

هم‌چنین رسالت با نبوت متفاوت است؛ چراکه نبوت، قبول حقایق معلومات و معقولات از جانب نفس قدسی پیامبر است و لازم نیست همیشه قرین رسالت و دعوت ظاهری باشد؛ چنان‌که حضرت خضر(ع) چنین است؛ اما اگرچه باب نبوت و رسالت بعد از رسول خاتم بسته شد، باب الهام هم‌چنان برای بشر باز است. دو. مثال دل و قلب انسان در درک حقایق، به حوضی می‌ماند که گاه ممکن است آب را از طریق بیرون و جویبارها یا از آسمان به داخل آن بریزیم تا پر شود و گاه ممکن است کف حوض را قعر کنیم تا از عمق آن آب بجوشد. در باب معرفت نیز گاه ما از طریق مجاری پنج‌گانه حواس، معلومات را به دل منتقل می‌کنیم و گاه ممکن است با ریاضت و خرق حجاب‌های ظلمانی و نورانی، چشمه درون دل را جوشان سازیم. علوم موهبتی و لدنی از طریق درون برای دل حاصل می‌شود و امکان چنین مطلبی با ابتدای بر لوح محفوظ تبیین می‌شود که دل، رو به سوی ملکوت و

لوح محفوظ دری می‌گشاید و به دریافت آنها نائل می‌گردد:

دل را دو در است: یکی را سوی عالم ملکوت گشاید و آن لوح محفوظ و عالم فرشتگان است و دوم به سوی پنج حس باز شود که تمسک آن به عالم شهادت و ملک است. (۱۴۰۶: ۲۲)

غزالی نکته‌ای عمیق را تبیین می‌کند که انسان هرآنچه از حقایق اشیای بیرونی را ادراک می‌کند، نمونه‌ای از آن را در خود می‌یابد. با تکیه بر این نکته معرفت‌شناختی است که درک حقیقت نبوت و چشیدن آن برای انسان‌های غیرپیامبر نیز میسر و میسر می‌گردد. هم‌چنین غزالی در کتاب *المنقذ من الضلال* به نکته‌ای دیگر نیز اشاره دارد که:

خداوند بشر را به وسیله ادراک، از جهان مخلوقات آگاه ساخته است و هر ادراکی که در او به ودیعه نهاده، برای آن است که انسان با آن از دنیای موجودات آگاه گردد. منظورمان از عوالم در اینجا اجناس موجودات است. (۱۴۱۴: ۶۷)

درحقیقت وجود ادراکاتی نظیر ادراک حسی، عقلی و قلبی به دلیل وجود عوالم مدرکاتی است که عبارتند از عالم حس، عالم عقل و عالم امور غیبی که تنها از طریق کشف و شهود قلبی برای انسان میسر می‌گردد و از این رو سنخیت میان مدرک و مدرک، شرط لازم برای حصول معرفت است و باید برای شناخت حقیقت نبوت، ادراک و مدرک هم‌سنخ با خود آن را جستجو نمود. سه. غزالی آن چنان که بایسته است، به تفکیک و دقت بر انواع مکاشفه و کشف و شهود نمی‌پردازد؛ برخلاف دیگر عارفان پس از او که در میان انواع مکاشفات صوری و معنوی، معاینه و... تمایز قایل می‌شوند و کشف انبیا را در حوزه کشف صوری قرار

می‌دهند؛ اما آنچه را می‌توان از منظر غزالی تبیین نمود، به‌اختصار چنین است: غزالی محل کسب معارف را دل می‌دانست و البته اختلاف آن را با عقل، نفس و روح به اعتبار می‌پنداشت؛ با این حال از فضای فکری غزالی می‌توان استنباط نمود که او کسب دل را به مکاشفه و کشف و شهود اختصاص می‌دهد. از این‌رو در رساله *سر العالمین شوق* را فراخواننده حالت مکاشفه می‌داند و آن را همان تمنا برای لقا و دیدار معشوق می‌داند و لقای معشوق، تنها از طریق مکاشفه حاصل می‌شود. اینجاست که مکاشفه نیز به‌نوبه خود به دو نوع تقسیم می‌شود؛ مکاشفه یا قلبی است که قلب عاشق در حالتی تجلی معشوق را درک می‌کند و یا مکاشفه عینی است که افضل از مکاشفه قلبی است و حقایقی را در جهان عینی به‌صورت بصری و نظری درمی‌یابد. درحقیقت اختلاف این دو نوع مکاشفه در تفاوت درجات قلوب است. (همان: ۸۵)

غزالی پس از بیان دو نوع مکاشفه، پیامبر و نبی را به‌عنوان نفس قدسی مجرد در مقام جامعیت بین دو مقام در نظر می‌گیرد که صاحب هر دو مکاشفه عینی و قلبی است؛ چنان‌که در شب معراج برای پیامبر خاتم(ص) اتفاق افتاد.

۳-۳. هستی‌شناختی

مبانی هستی‌شناختی غزالی چندان مفصل نیست. نگاه غزالی به عرفان و تصوف بیش از آنکه صبغه‌ای نظری داشته باشد، رویکردی کاربردی و عملی دارد. این است که از مسایل مفصل نظری عرفان، نظیر عوالم وجود، حضرات خمس و قوسین صعود و نزول خبری نیست. درحقیقت نگرش عرفانی غزالی بیش از هستی‌محوری بر مبانی انسان‌شناسی و روان‌شناسی تکیه زده است. چنان‌که ایشان در کتاب *روضة الطالبین و عمدة السالکین* تصوف و عرفان را چنین توصیف می‌کند:

«التصوف، طرح النفس فی العبودیة و تعلق القلب بالربوبیة.» (همان: ۱۶)

از این‌رو قواعد هستی‌شناختی غزالی را می‌توان در چند مورد کوتاه، چنین

خلاصه نمود:

یک. هستی دارای مراتب است که برخی روحانی و برخی جسمانی هستند. غزالی لوح محفوظ را در دیدگاه هستی‌شناختی خود وارد می‌کند؛ هم‌چنان که یک مهندس، قبل از اینکه خانه‌ای را در جهان بیرون بسازد، طرحی را در ذهن خود مجسم می‌کند و برطبق آن پیش می‌رود، در عالم آفرینش نیز خالق جهان، نسخه عالم را از ازل تا ابد در لوح محفوظ آفریده است و بر وفق آن، عالم بیرون را خلق می‌کند. سپس انسان با ذهن خود به استقبال عالم حسی و جسمانی بیرون می‌رود و آنها را در خیال خود حفظ می‌کند و آن‌گاه از خیال خود به دل می‌رساند و اثر آن در دل حاصل می‌شود. لذا آنچه در دل می‌یابد، با عالم لوح محفوظ موافق می‌شود. بر این باور، وجود از دیدگاه غزالی دارای چهار درجه می‌باشد. (۱۴۰۶: ۳، ۲۲)

دو. غزالی تقسیم‌بندی دیگری را نیز از مراتب وجود ارائه می‌دهد که در دو قسم آن با تقسیم‌بندی قبلی مشترک است که عبارتند از: خیالی و عقلی؛ اما علاوه بر این، سه نوع دیگر از وجود را نیز ارائه می‌کند: وجود ذاتی، وجود حسی و وجود شبهی (۱۴۱۴: ۷۹)

سه. عالم هستی به عالم ملک و ملکوت تقسیم می‌شود و باید بین عالم معقول با عالم محسوس موازنه‌ای صورت گیرد. درحقیقت حقایق عالم ملکوتی در عالم ملکوت موجود هستند و از آن عالم است که به عالم حس و شهادت، تمثل و تجلی پیدا می‌کند.

چهار. در نگاه غزالی، سیر کمال به سوی مسلوک‌الیه بار عرفانی دارد و سالک باید در سیر و سلوک، به خرق حجب و جلا و صفای دل خود بپردازد و روح خود را با تازیانه ریاضت در مسیر سلوک به مقام تجرد برساند. این مسیر را می‌توان به‌طور خلاصه از زبان خود غزالی چنین بیان نمود:

درباره طهارت دل که اولین شرط است، دیگران چه می‌توانند گفت. کلید تطهیر دل همان کلیدی است که در نماز به ما داده‌اند، یعنی سپردن همه دل به خدا، آخرین شرطش هم فنای کلی در خداست. (همان: ۶۷)

از این‌رو تطهیر دل، تجرد قلب و جلابخشی آن باعث می‌گردد تا آینه جمال الاهی گردد و آنچه نادیدنی است، آن بیند.

۴. رویکرد تجربی

غزالی به‌خصوص در کتاب *المنقذ من الضلال* از حقیقت نبوت سخن می‌گوید و دستیابی به حقایق غیبی را تنها از طریق روشی می‌داند که «نبوت» نام دارد. مخاطبان وحی که در مسیر سیر و سلوک قرار دارند باید بکوشند تا حقیقت نبوت را از طریق تجربه آن دریابند و تجربه نبوی را بچشند. برخی پس از تفسیر وحی به تجربه دینی کوشیده‌اند دیدگاه غزالی را با نظریات جدید درباره تجربه دینی تطبیق دهند:

غزالی در کتاب تاریخی و خواندنی *المنقذ من الضلال* که شرح سفر روحی او را در بردارد، بر همین نکته یعنی تجربه دینی به‌منزله اصلی‌ترین شاخص نبوت انگشت نهاده است. (سروش، ۱۳۷۸: ۶)

و در جایی دیگر، مقوم شخصیت انبیا و تنها سرمایه آنان، همان وحی به‌معنای امروزی تجربه دینی دانسته می‌شود. (همان: ۳) به‌طور کلی این نگاه به غزالی، حاصل نگرشی بود که از عینک تجربه‌گرایی به تفسیر جهان و به‌دنبال آن به تبیین معارف و حیانی می‌پرداخت. در دنیای اسلام، کسانی مانند اقبال لاهوری به وحدت سنخی تجربه معنوی در عارف و نبی فتوا دادند و وحی را از سنخ تجربه معنا کردند. (اقبال لاهوری، ۱۳۳۶: ۱۴۴) در ادامه، برخی دیگر از روشنفکران چنین

نگرشی را دنبال کردند و آن را مدل معرفتی مناسبی برای تفسیر وحی پنداشتند.
(مجتهد شبستری، ۱۳۷۴: ۱۳)

نکته مهم این است که دنیای مسیحیت و غرب براساس مسیح‌شناسی لوگوسی و معضلات کلامی کتاب مقدس و تحولات علمی مبتنی بر تجربه‌گرایی، بدین نگرش رهنمون شد. از این‌رو طرح همان نگرش در دنیای اسلام و تطبیق ظاهری آن، خالی از دقت نیست؛ چراکه اساساً مفهوم وحی در اسلام و مسیحیت، به یک معنا نیست. مفهوم کلامی وحی اسلامی، در مقابل مفهوم فعلی و حلول خداوند در مسیح است. به‌نظر می‌رسد چنین تفسیری از دیدگاه غزالی نیز دارای نوعی سطحی‌نگری است؛ چراکه اولاً، دیدگاه غزالی، ابعاد و جنبه‌های گسترده‌تری دارد؛ ثانیاً، آنچه غزالی از آن سخن می‌گوید، صرف یک احساس و تجربه معنوی در درون پیامبر نیست؛ بلکه او در این ارتباط معنوی برای انتقال حقایق، خواهان معارف و گزاره‌های معرفتی است. درحقیقت آنچه بر این رویکرد پوشیده می‌ماند، این است که تجربه دینی یا تجربه معنوی به‌صورت کامل با تجربه عرفانی قابل تطبیق نیست؛ چراکه تجربه دینی و معنوی فقط می‌تواند نوعی احساس، حالت یا تجربه امر معنوی یا حقیقت مطلق باشد؛ اما در تجربه عرفانی، عناصری نظیر ریاضت، تجرید، مراتب و منازل سیر و سلوک، انواع مکاشفه و کسب حقایق و معارف غیبی و... دخیل هستند که به مفهوم تجربه عرفانی، عمق و ژرفای خاصی می‌بخشند و اوصافی را نصیب او می‌کنند که آن را از تجربه معنوی و دینی متمایز می‌کند. اگر غزالی از تجربه نبوی سخن می‌گوید، نوعی تجربه عرفانی را در نظر دارد که باید آن را در مقوله کشف و شهود جستجو کرد و این تجربه عرفانی، ذیل تجربه نبوی و به یاری او میسر می‌گردد.

علاوه بر این، بسطی که غزالی در تجربه نبوی طرح می‌کند، بسط تاریخی و جغرافیایی نیست؛ بلکه او بسطی عرفانی و طولی را در نظر دارد که هیچ‌گاه فراتر از آن نمی‌رود. تجربه عرفانی ولیّ، الهام نام دارد و در رتبه‌ای ضعیف‌تر از وحی قرار

می‌گیرد. غزالی تنها به مخاطبان وحی این فرصت را می‌دهد تا به‌اندازه سعه وجودی خود، حقیقت وحی و تجربه نبوی را با جان خود لمس کنند؛ اما تمام تلاش وی در جستجوی عیار وحی نبوی است تا هیچ‌گاه با تجربه دیگران اشتباه نشود و جایگاه خاص موهبتی و تشریحی خود را حفظ کند؛ لذا هیچ‌گاه این تجربه را کمال تجربه نبوی در بستر فرهنگ و تاریخ نمی‌داند. به هرروی مبانی غزالی چنان که گذشت، اجازه چنین تفسیری را به این شکل به ما نمی‌دهد؛ گو اینکه خود وی نیز چیز دیگری را جستجو می‌کند. درحقیقت تفاوت ساختاری و مبنایی مباحث تجربه دینی با دیدگاه غزالی فاصله‌ها را حفظ می‌کند. شرح تفصیلی این بحث از عهده این مقاله خارج است.

توصیف وحی از دیدگاه غزالی

چنان که گذشت، رویکردهای معرفتی مختلف غزالی که معطوف به گسترده‌های معرفتی متفاوتی بودند، کوله‌باری از مبانی و پیش‌فرض‌های گوناگون را به دوش می‌کشیدند. حاصل این ماجرا، پیچیدگی دیدگاه غزالی در مسأله وحی نبوی است؛ چراکه ما با تصورات گوناگون و عیارهای متفاوتی برای وحی و نبوت روبرو خواهیم بود. نکته مهم در این میانه، کیفیت وصول به مقصد است. به‌دیگر سخن، روش‌شناسی غزالی، چهارچوب معرفتی آن و تبیین جامع‌نگر ازسوی وی، نکاتی مهم در ساختارمندی رهیافت غزالی است. وی برخلاف ابن‌سینا مسیری ساده و بسیط را طی نمی‌نماید و خود، نظامی جامع‌نگر را ارائه نمی‌کند تا رویکردهای معرفتی او در ساحل رهیافتی واحد آرام گیرند.

۱. روش دیالکتیک^۱

روشی که ما ابتدا در توصیف دیدگاه غزالی پی می‌گیریم، روش دیالکتیکی است. در این روش، رویکردهای مختلف را به چالش و گفتگو می‌کشیم تا با روی‌آوردی

1. dialectic.

میان‌رشته‌ای، دیدگاه غزالی را وضوح بیشتری بخشیم.

۱-۱. تصور فلسفی

آن‌طور که غزالی در *معارج‌القدس* سخن می‌راند، حقیقت وحی و نبوت بر مبنای فلسفی بنا می‌شود. توجه به مبانی علم‌النفوس فلسفی و مراحل تکامل نفس انسانی از عقل هیولانی تا عقل قدسی و قوه حدس، ارتباط با نفوس سماوی و قوه تخیل، تجرد و تکامل نفس نبی تا مقام تسلط بر هیولای جسمانی و رابطه فعل و انفعال ماورای طبیعت و طبیعت، همه دست به دست هم می‌دهند تا تصویری فلسفی از نبوت، نبی و وحی ارائه دهند. در آغاز نیز تفاوت عقل، روح، نفس و قلب به تمایزی اعتباری موقوف می‌شود تا از این رهگذر، واژه قلب در این تصویرسازی از نبی، به معنای مدرک معقولات تلقی شود. سرشت سروش وحی در این ساختار فکری، سرشتی عقلی است و دیدگاه او در وحی، ذیل دیدگاه گزاره‌ای و فلسفی قرار می‌گیرد. عیار نبوت و نبوی بودن وحی، منوط به ویژگی‌هایی است که در خواص سه‌گانه نبی خلاصه می‌شود و نبی به‌عنوان یک انسان کامل در قله کمال تکیه می‌زند و می‌کوشد تا حقایق عقلانی - وحیانی را برای مخاطبان خود به‌درجه محسوس تنزل دهد. در این رهگذر است که فلسفه به دین نزدیک می‌شود و حقایق وحیانی و عقلانی به همسانی سنخی تن می‌دهند و نبی و فیلسوف رو به مقصدی واحد همسفر یکدیگر می‌گردند. حاصل این قصه بیش از هر چیز، تدین فلاسفه و حقانیت آنان در مسیر حقیقت است.

اما جالب اینجاست که درست در دل این ساختار معرفتی، گرایش‌های کلامی غزالی، رویکرد فلسفی او را به چالش می‌کشند. او در *معارج‌القدس* ابتدا تعریف جنسی و فصلی برای رسالت و نبوت را ناممکن می‌داند و پس از آن استدلال می‌کند که اساساً اگر رسالت، مرتبه‌ای فوق مرتبه انسانیت باشد، آن‌چنان که حیوان از دسترسی شناخت به مقام انسان به‌دور است، امکان معرفتی رسالت و نبوت نیز

برای انسان میسر نیست. پس از آن، وی رسالت و نبوت را این چنین توصیف می‌کند:

پس می‌گوییم بدان که همانا رسالت، اثری بلندمرتبه و بهره‌ای ربانی و عطیه‌ای الهی است که به وسیله جهد و کوشش کسب نمی‌شود و با کسب به دست نمی‌آید. (الله اعلم حیث یجعل رسالته) (و كذلك أوحینا الیک روحاً من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان)... و آن چنان که انسانیت برای نوع انسان است و ملکیت برای نوع ملائکه است و برای اشخاص نوع اکتسابی نیست و عمل به موجب نوعیت، خالی از اکتساب و اختیار برای آمادگی و استعداد نیست؛ هم چنین نبوت برای نوع انبیاست، بدون آنکه برای اشخاص و افراد نوع اکتسابی باشد. (۱۳۴۶: ۱۴۳)

در چنین توصیفی، نبوت کاملاً موهبت و عطیه‌ای الهی تلقی می‌گردد که برای دیگر انسان‌ها قابل کسب نیست. علاوه بر این، غزالی در اینجا عیاری از نبوت ارایه می‌دهد که در حقیقت انبیا با دیگر انسان‌ها تمایز ماهوی دارند و نوع انسان‌ها با نوع چینیستی انبیا متمایز است و چنین ماهیتی نیز ذاتی و غیرقابل کسب است.

۱-۲. تصور کلامی

نبوت در تصور کلامی، موهبتی الهی و عطیه‌ای ربانی است و خداوند بهتر می‌داند که رسالت خود را کجا قرار دهد و این هدیه را به چه کسی بسپارد. پیامبر کسی است که خداوند او را برای انذار و تبشیر مخاطبان وحی مبعوث می‌گرداند و حقایق وحیانی و معارف دینی را توسط جبرئیل بر او مکشوف می‌سازد و او برای اثبات مدعای خویش، بینات و معجزاتی را در دست دارد. (۱۴۰۹ الف: ۱۵)

چنین تصویری، وحی را فعل الهی و تکلم خداوند با بندگان قلمداد می‌کند. مبانی کلامی غزالی در فضای کلام اشعری، صفت کلام را صفتی قدیم، قائم به ذات

الاهی و زائد بر ذات او تعریف می‌کنند. کیفیت تکلم الاهی با کلام نفسی تبیین می‌شود و خلق اصوات و الفاظ ازسوی خداوند، منافی مقام الوهی و مناسب جسم و جسمانیت قلمداد می‌شود. با چنین تبیینی، کلام نفسی فارغ از اصوات و الفاظی است که پیامبر آن را می‌شنود. اینجاست که غزالی به‌عنوان یک متکلم اشعری، متوجه این اشکال می‌شود که چگونه خداوند با انبیا سخن می‌گوید و ایشان، چگونه کلام الاهی را می‌شنوند؛ درحالی‌که این رابطه کلامی، مبتنی بر اصوات و الفاظ و شنیدن آنها نیست.

غزالی این اشکال را در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* مطرح می‌کند و در مقام جواب بیان می‌نماید که شنیدن نیز نوعی ادراک است. کیفیت ادراک در هر نوع ادراکی، هنگامی شناخته می‌شود که امکان تجربه آن وجود داشته باشد و کسی که تاکنون لذت شیرینی عسل را نچشیده است، نمی‌تواند کیفیت آن را بفهمد. از این رو کیفیت سمع کلام الاهی و نوع این ادراک بر ما معلوم نیست. همین قدر معلوم است که سمع، نوعی ادراک است که اختصاص به انبیا دارد و آن چنان‌که ذات الاهی، بدون اینکه رؤیت جسمی مدنظر باشد، ادراک و رؤیت می‌شود، ادراک کلام الاهی نیز ادراکی است که بدون الفاظ، حروف و اصوات میسر می‌گردد. (۱۴۰۹: ۷۸ و ۷۹) چنین تصویری از ادراک تکلم الاهی در ابتدای همان خط سیری است که بعدها نام «شعور ویژه» به‌خود می‌گیرد. درحقیقت غزالی نیز کیفیت استماع کلام الاهی و ارتباط و حیانی را نوعی معرفت ویژه و شعور مخصوص برای انبیا تلقی می‌کند که عقول انسانی از شناخت حقیقت آن قاصرند. علاوه بر این، غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* با اشکالات بیست‌گانه خود به تخریب مبانی فلاسفه می‌پردازد. وی در جایگاه یک متکلم، ساختارهای فلسفی را درهم می‌شکند و تصویر فلسفی در نظام هستی، هندسه معرفتی آنان و علیت و... را به نقد می‌کشد. غزالی برخلاف آنچه در *معارج القدس* به یکسان‌انگاری عقل فعال و جبرئیل و اثبات

شرعی و نقلی این مطلب حکم می‌راند (۱۳۴۶: ۱۳۴) در *تهافت الفلاسفه* این را گمان فلاسفه تلقی می‌کند. (۲۰۰۲: ۱۷۵)

وی هم‌چنین این مطلب را که نفوس سماوی، به جمیع اشیا و جزئیات آگاه باشند را باطل می‌داند؛ چراکه حوادث نامتناهی هستند و نفوس سماوی، محدود و متناهی! و نامتناهی در متناهی قرار نمی‌گیرد. سرانجام می‌گوید چه اشکالی دارد که نبی در دریافت حقایق هم‌چنان که معقولات و حقایق کلی را از خداوند می‌گیرد، جزئیات امور غیبی را نیز از خود خداوند یا به‌وساطت ملائکه دریافت کند؛ بدون اینکه به‌وساطت نفوس سماوی احتیاجی باشد تا شما لوح و قلم و لوح محفوظ را بدان‌گونه تفسیر کنید که در شرع، کسی این‌چنین نمی‌فهمد. (همان: ۱۷۸)

هم‌چنین گرایش عرفانی غزالی در *المنقذ من الضلال* نیز علاوه بر آنکه کل فلاسفه را از دم تیغ کفر می‌گذارند، نبوت را به‌گونه‌ای توصیف می‌کند که در گستره اموری خارج از حوزه عقل و ادراک عقلی قرار می‌گیرد و سرشتی غیر از سرشت عقلی دارد.

نبوت عبارت است از مرحله‌ای از کمال که با آن، دیدی همراه است که با نور آن، مسایل غیب و اموری که عقل از ادراک آن ناتوان است، ادراک می‌شوند. (۱۴۱۴: ۶۸)

۱-۳. تصور عرفانی

نبی در تصور عرفانی، انسانی دارای روح قدسی است و در بالاترین مراتب کمال قرار دارد. روح قدسی نبی با دل خود به استقبال تجلی وحی می‌رود. قلب وی در قوس صعود تا به آنجا پر می‌گشاید که از طریق مکاشفه و کشف و شهود، نظر به محبوب می‌کند و نه تنها در مکاشفه قلبی به پذیرش حقایق وحیانی اهتمام می‌ورزد که حقایقی را نیز در مکاشفه‌ای عینی می‌بیند و چنین مقامی تنها برای روح قدسی

وی امکان‌پذیر است.

این است که قلب نبی، صاحب علم لدّنی است و از طریق تعلیم ربانی به حقایق و حیانی نائل می‌شود و چنان به مقام مجرد می‌رسد که حجابی میان او و لوح محفوظ در میان نیست؛ اما چنین روشی برای اولیا و عارفان الهی دیگر نیز قابل کسب است و آنان نیز به نوبه خود، سهمی از علم لدّنی دارند. درحقیقت میان وحی و الهام، تمایز ماهوی وجود ندارد. تفاوت آن دو، تنها به اعتبار است که در الهام، استشعار به مبدأ فائض آن نیست؛ اما در وحی، پیامبر فرشته وحی را به مکاشفه عینی می‌بیند و حقایق را درمی‌یابد. بدین گونه نبی به مبدأ و واسطه فیاض وحی استشعار دارد.

از آنجاکه لوح محفوظ، شامل حقایق تمام اشیاست، روح قدسی نبی به حقایق و امور عینی نیز دست می‌یابد. حقایقی که از امور عینی است، با عقل ادراک نمی‌شوند؛ بلکه روشی برای درک آنها وجود دارد که «نبوت» نام دارد.

بالاخر از بیان غزالی در *احیاء علوم الدین* بیان او در *الرسالة اللدنیة* است که روح قدسی نبی به دلیل مجرد و نبود حجاب، قابلیت کسب وحی را می‌یابد؛ اما این حقایق و حیانی را از عقل کلی دریافت می‌کند و روح قدسی نبی، بسان یک متعلم، حقایق و حیانی را از معلم خود، یعنی عقل کل و قلم عالم هستی دریافت می‌کند. درحالی که قلوب اولیای الهی، حقایق و معارف را از نفس کلی دریافت می‌کنند و تمایز میان وحی و الهام، تمایز تشکیکی و اختلاف رتبی است که وحی در مرتبه اشرف قرار دارد و الهام در مرتبه اضعف از آن و رؤیا در مرتبه بعدی قرار می‌گیرد. آنچه در تصویرسازی کلامی درخور توجه می‌باشد، رویکرد واحدی است که کلام شیعی، کلام معتزلی و کلام اشعری دارند و با روشی همسان، اما تبیین متفاوت به نتیجه یکسانی می‌رسند؛ چراکه در اتخاذ بررسی کیفیت تکلم الهی و روش کلامی و تحقیق از آن، به دو تبیین خلق اصوات و الفاظ در اجسام و کلام نفسی می‌رسند؛

اما نتیجه هر دو تبیین در تحلیل حادثه وحیانی برای نبی، به پاسخ یکسانی می‌رسند که همان شعور ویژه برای پیامبر است که حقیقت آن قابل شناخت و درک نیست. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۵۷) اگرچه در تبیین منطقی، مبانی کلامی و براهین دیدگاه خود در نسبت با یکدیگر متمایز می‌شوند.

درمقابل این رویکرد غزالی، توجه به برخی مبانی فلاسفه در کتاب *معارج القدس* و یا تأیید تلویحی تبیین فلسفی وحی در *تهافت الفلاسفه* هنگامی که تنها ارتباط با نفوس سماوی را نقد می‌کند، قرار می‌گیرد که دچار ناهمخوانی است. علاوه بر این رویکرد عرفانی، وی تمام تلاش خود را مصروف شناخت حقیقت نبوت می‌کند. گذشته از اینکه دانش کلام را برای خود کارآمد نمی‌داند و به نقد آن می‌پردازد، برای ادراک حقایق نبوی روشی را به نام نبوت معرفی می‌کند و شرکت در تجربه نبوی را خواستار می‌شود. (۱۴۱۴: ۶۷)

از این رو چنین رویکردی کاملاً در چالش با رویکرد کلامی غزالی است که امکان ادراک کیفیت وحی را ناممکن می‌داند؛ درحقیقت ارتباط وحیانی، ارتباط میان عقل مجرد و نفس مجرد است و الهام، ارتباط میان دو نفس کلی و جزئی است. از دیدگاه غزالی، در یک سو قلب نبی است که حقیقت وحی بر آن نازل می‌شود و قلب نبی به‌عنوان آن لطیفه ربانی با تمام جنود خود به استقبال وحی می‌رود و قوای باطنی و ظاهری خود را داراست. در طرف دیگر، لوح محفوظ و بالاتر از آن، عقل کلی قرار دارد. قلب نبی دری به سوی عالم ملکوت دارد و حقایق را بدون حجاب دریافت می‌کند؛ اما این تعلیم ربانی و این ارتباط وحیانی میان نبی با ماوراءالطبیعه و القای حقایق، «وحی» نام دارد. اگر دیگر انسان‌ها بخواهند به حقیقت نبوت دست یابند و حقایق غیبی را دریابند، باید از روش نبوت استفاده کنند و از طریق باب الهام و کشف و شهود به تجربه نبوی نیز دست یابند. اکثر انسان‌ها می‌توانند شمه‌ای از تجربه نبوی را در خواب و رؤیا تجربه کنند، با این حال، این رویکرد غزالی نیز علی‌رغم اینکه بر تکفیر فلاسفه همت می‌گمارد و رویکرد کلامی را دارای اتقان

چندانی نمی‌بیند و همه دانش‌ها و اندیشمندان آنها را به نقد می‌کشند، از کمند نقد آنان مصون نمی‌ماند؛ چراکه در طرح مبانی معرفت‌شناختی این رویکرد، بر برخی مبانی انسان‌شناسی فلسفی نظیر قوای باطنی و ظاهری نفس و... تکیه می‌زند و با مفاهیمی فلسفی، نظیر عقل کلی، نفس کلی و... در هستی‌شناسی روبرو می‌شود. بعضاً مبانی کمال‌شناختی مشابهی را به خدمت می‌گیرد و علیت را نیز به‌طور ضمنی می‌پذیرد.

عیار وحی نبوی

در رویکرد عرفانی غزالی، برای تمایز تجربه نبوی می‌توان خصایص وحی نبوی را چنین تبیین نمود:

ظرف پذیرش وحی، قلب نبی است. روح نبی به‌لحاظ مراتب کمالی در قله تکامل قرار دارد که از آن به روح قدسی نبی تعبیر می‌شود. همچنین روح نبی، روح مجردی است که تجرد آن و خروج از علایق جسمانی و حجاب‌های مادی، امکان ارتباط او را با لوح محفوظ و دریافت وحی میسر می‌گرداند. از این‌رو انفعال و قبول قلب نبی که محل نزول وحی است، در کنار صعود قلب اوست که باید در مرتبه روح قدسی قرار داشته باشد و به‌مرحله‌ای از تجرد دست یافته باشد تا از فیض فائز، مستفیض گردد.

روش حصول وحی برای نبی از طریق تعلیم ربانی است که درحقیقت علم لدّتی و از جانب خداوند است؛ از این‌رو متمایز از علوم اکتسابی است که شامل علم تجربی و عقلی می‌باشد. وحی و الهام از یک‌سنگ هستند و تمایز آنها اعتباری است. از این‌رو وحی آنجا مسیر خود را از الهام جدا می‌کند که نبی به‌طریق حصول وحیانی، استشعار و آگاهی دارد. این معیار و ملاک اعتباری بعدها پس از او به یادگار می‌ماند تا جایی که صدرالمتألهین نیز به چنین تمایزی قائل می‌شود. (۱۳۸۲: ۳۴۸ و ۳۴۹) هم‌چنین از آنجا که روح قدسی نبی برای کسب حقایق وحیانی، تحت تعلیم

ربانی عقل کلی قرار دارد و نفوس اولیای الهی، تحت تعلیم ربانی نفس کلی قرار دارند، می‌توان به تمایز دیگری دست یافت که اختلاف رتبی و تشکیکی است. درحقیقت چون عقل بر نفس، برتری و شرافت دارد و روح قدسی نبی در بالاترین رتبه کمالی قرار می‌گیرد رتبه وجودی نبی نیز در کیفیت حصول حقایق و حیانی، مقامی مختص به انبیای الهی است که نبوی بودن این ارتباط شهودی را سبب می‌شود؛ چراکه هنگامی که غزالی از یکسان‌انگاری سنخی وحی و الهام و تمایز اعتباری آنها سخن می‌راند، باید بکوشد تا انبیا را از اولیا و دیگر انسان‌ها متمایز نماید؛ زیرا در غیر این صورت همه انسان‌ها می‌توانند به ماوراءالطبیعه متصل شوند و در پی آن به پذیرش وحی نائل آیند و دیگر امتیازی برای انبیا باقی نمی‌ماند.

چنین تبیینی از وحی و تمسک به اختلاف رتبی برای وحیانی بودن ارتباط شهودی نبی با عقل کلی نیز به‌عنوان یادگار معرفتی غزالی برای عارفان بعدی او به یادگار می‌ماند. سیدحیدر آملی در *جامع الاسرار و منبع الانوار* وارث این یادگار غزالی است. حتی عبارات او نیز بر این اقتباس دلالت دارند. (۱۳۶۸: ۴۵۰)

تمسک به چنین تبیینی اگرچه بر یکسان‌انگاری ماهوی و هم‌سنخی تکیه کرده است، این نکته لطیف را در دل دارد که برخلاف دیدگاه خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرين* که وحی را تحت اقسام الهام درجه‌بندی می‌کند، درحالی‌که به هم‌سنخی آنها اعتقاد دارد (۱۳۷۲: ۵۶ - ۵۹) غزالی وحی را غالب بر الهام می‌داند و ذیل آن تعریف می‌کند. لازمه این رتبه‌بندی تشکیکی، قرار گرفتن عرفان تحت شریعت است؛ چراکه وحی از اشراق عقل کلی متولد می‌شود و نفس کلی مانند لوحی است که عقل کلی بر آن می‌نگارد؛ نفوس اولیای الهی با نفس کلی ارتباط می‌یابند و درحقیقت یافته‌های وحیانی را باواسطه دریافت می‌کنند. اینجاست که عرفان در مسیر شریعت و تدین و همسو با انبیا حرکت می‌کند.

غزالی در کنار نبوت، مفهوم رسالت را نیز بیان می‌کند که از این جهت، تمایز با تجربه عارفان را نیز بیان می‌نماید. از آنجا که حقایق و حیانی با وجود حقیقی خود

در لوح محفوظ قرار دارند و روح قدسی نبی با خرق حجب به آنها دست می‌یابد، می‌توان گفت انبیا، حقایق عالم غیب را آن‌چنان‌که هستند، درمی‌یابند. بدیهی است که چنین آرمانی، همیشه آرزوی حکیمان و عارفان بوده است.

تبیین دیدگاه غزالی

تکثر و تعدد مبانی معرفت‌شناسی غزالی و تصویرسازی‌های مختلف او از مسأله وحی و نبوت، گویای تکثرگرایی در دیدگاه اوست. پرسشی که در این میانه خودنمایی می‌کند، علت تکثر و تنوع رویکردهای مختلف غزالی است. به‌دیگر سخن، چگونه است که اندیشه‌های متنوع در چهارچوب فکری غزالی فرصت طرح می‌یابند. در پاسخ به این پرسش، چند تبیین قابل طرح است؛ اما دو تبیین که صحیح‌تر به‌نظر می‌رسند عبارتند از:

یک. تبیین جامعه‌شناختی

روزگار زندگی غزالی در تبوتاب اختلافات و جنگ و جدال‌ها می‌گذشت. از یک‌سو میان گروه‌ها و فرق مختلف اسلامی اعم از تشیع، تسنن، اسماعیلیه و... اختلافات عقیدتی شدیدی رواج داشت. از دیگرسو اختلافات حکومتی و سیاسی مبتنی بر همان فرقه‌های دینی میان سلجوقیان، فاطمیان و خلفای عباسی شعله می‌کشید. در چنین فضایی بود که در کنار اختلافات در گستره فقه و کلام، دو دانش فلسفه و تصوف نیز در شعله‌ور کردن آتش اختلاف نقشی غیر قابل انکار داشتند و طبیعی است که غزالی، فرزند این زمانه پرآشوب است و از درون این جنگ و جدال‌ها سر برمی‌کشد.

دو. تبیین روان‌شناختی

توجه به روان‌شناسی غزالی به ما می‌گوید که تکثر حیات معقول وی ناشی از تحولات درونی است که در مسیر سیر و سلوک معرفتی خود تجربه می‌کند. تبیین

روان‌شناختی درصدد بیان این نکته است که تکثر دیدگاه‌های غزالی را باید در درون خود او جستجو نمود. چنان‌که غزالی نیز بدین نکته اشاره می‌کند و پس از آشنایی با فلاسفه، متکلمان و باطنیه، صوفیه را نیکوترین و نزدیک‌ترین مردمان به حقیقت و ساحل نهایی کوشش خود معرفی می‌کند.

۲. روش تلفیقی^۱

اگر بخواهیم به روش دیگری به توصیف دیدگاه غزالی بپردازیم و یک نگاه جامع‌نگر از رویکردهای او را ارائه دهیم، می‌توانیم از روش «تلفیقی» استفاده کنیم. در این روش، ما ایده‌های مختلف را کنار هم قرار می‌دهیم و پوسته‌های آنها را از هسته‌هایشان جدا می‌سازیم تا به‌لحاظ هسته واقعی‌شان به وحدت برسند.

۱-۲. تلفیق

چنان‌که گذشت، چهار رویکرد در اندیشه غزالی قابل کشف است که پس از کنار گذاشتن پوسته‌های این رویکردهای مختلف می‌توان برخی از اینها را از نگاه خود غزالی به یکدیگر تحویل برد. رویکرد تجربی، قابل تحویل به رویکرد عرفانی است و شاید بتوان گفت: اساساً طرح چشیدن راهی به‌نام نبوت و مفهومی به‌نام تجربه نبوی بر پایه همان بنیان‌های عرفانی غزالی اعم از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی استوار است. طرح مجرد از آن بنیان‌ها دارای نوعی سطحی‌نگری است. نگاهی ساده به بحث تجربه دینی و معنوی در مباحث امروزین فلسفه دین و مبانی غزالی، فاصله‌ها را به‌خوبی نشان می‌دهد. تجربه وحیانی آن‌چنان‌که رویکرد کلامی می‌گوید، تنها اختصاص به خود نبی دارد و تجربه آن در رویکرد عرفانی، فقط به‌دلیل این است که نبوت راهی است به‌سوی آسمان‌ها و عارفان به‌نوبه خود و به‌اندازه رتبه وجودی خویش، گامی در این راه می‌نهند؛ نه اینکه به‌گنّه آن ادراک

1. integration.

ویژه نبی نائل شوند؛ چنان که خود غزالی اشاره می‌کند، باب وحی بسته شد؛ اما باب الهام هم چنان برای بشر باز است. عدم منافات موهبتی بودن نبوت و اکتساب آن نیز در نکته سوم ذکر می‌شود. ذکر اقسام روح، نفس، قلب و عقل در اکثر کتاب‌های غزالی و توجه به تمایز اعتباری آنها خود گویای این مطلب است که غزالی در تلاش برای نزدیک ساختن رویکرد فلسفی به عرفانی است.

شاید بتوان گفت راز اینکه غزالی در میان این رویکردها به یک پریشان‌گرایی تن داده است و در هر رویکردی، رد پای رویکردهای دیگر را حتی به نحو چالشی برجا گذاشته است، تلاش او برای وحدت‌گرایی و جامع‌نگری در باب مسأله وحی بوده است. البته اینکه وی تا چه اندازه به این مهم نائل شده یا شکست خورده است، مسأله دیگری خواهد بود؛ اما چنان که گذشت، به لحاظ ساختارمندی، فاقد پارادایم معرفتی جامع‌نگر است؛ از این‌روست که روش تلفیقی به‌دنبال مسیر دیگری می‌گردد که غزالی فارغ از صورت، در محتوا و با تحویلی‌نگری به‌دنبال وحدت‌گرایی ایده‌های مختلف است. وحدت‌نگری در تکثر معرفتی غزالی به‌معنای نادیده گرفتن تمایزات بنیادین در رویکردهای مختلف در باب وحی که ریشه‌ای در تاریخ دارد، نیست - چنان که اختلافات مبنایی آنها در مباحث پیشین روشن شد - بلکه کاوشی برای دستیابی آن وحدت در اندیشه و قلم غزالی است که وحدت آنها را چگونه توجیه می‌نماید. نکات بعدی راهی به‌سوی چنین مقصدی باز می‌کنند.

۲-۲. دو وجهی بودن نبوت

نبی به‌عنوان یک واسطه میان آسمان و زمین ایستاده است. نقش واسطه‌گری و هویت واسطه‌ای نبی میان طبیعت و ماورای طبیعت، دو وجه و دو درپچه را به‌سوی نبی می‌گشاید. دری که به‌سوی آسمان است و دری که رو به زمین دارد. چنین تبیینی از جایگاه هستی‌شناختی نبی در دیدگاه ابن‌سینا قابل طرح است؛ چنان‌که خود وی در رساله *معراج‌نامه* از عناصری به‌نام نطق، کشف و رسالت و نبوت نام

می‌برد، غزالی نیز دل و قلب انسان را دارای دو دریچه می‌دانست که دری به‌سوی عالم ملکوت دارد و دری به‌سوی عالم مُلک. از آن دریچه رو به عالم ملکوت با لوح محفوظ مرتبط می‌شود و حقایق را از طریق تعلیم ربانی و بدون واسطه دریافت می‌کند. این تبیین از مطالب مهم در نظام معرفتی عارفان است که از آن به نبوت و ولایت یاد می‌شود. چنان‌که در زبان ملاصدرا نیز به‌کار رفته و مورد تأیید اوست:

نبوت را باطنی است که آن ولایت است و ظاهری است که آن شریعت است. پس نبی به‌واسطه ولایت از خداوند و یا فرشته، معانی و حقایق را که بدان کمال مرتبه او در ولایت است گرفته و به‌واسطه نبوت، آنچه را از خداوند باواسطه و یا بدون واسطه گرفته است، به بندگان می‌رساند و با آنان سخن می‌گوید و آنان را پاک نموده، آموزش کتاب و حکمت می‌دهد. (۱۳۶۳: ۸۱۳)

۲-۳. نبوت، اکتسابی یا موهبتی

یکی از نقاط کانونی جنگ و جدال‌ها در باب وحی، این است که آیا نبوت، یک امر موهبتی و عطیه‌ای الهی ازسوی خداوند است، یا امری قابل کسب و اکتساب؟ متکلمان بر این عقیده‌اند که وحی و نبوت، اختصاص تام و تمام به انبیا دارد و هدیه و عطیه‌ای الهی است که خداوند به هر کس بخواهد و صلاح بدانند، می‌دهد. سهم دیگر انسان‌ها در این میانه، تنها پیروی از وحی و نبوت و تسلیم همراه با روحیه تعبد در برابر دستورات پیامبران است. طبق دیدگاه رایج، در مقابل موهبتی دانستن نبوت، نظریه اکتسابی بودن آن می‌باشد که فلاسفه و عرفا رایج نموده‌اند. آنان بر این اعتقادند که اولاً، می‌توانند چیستی وحی و ارتباط مرموز نبوت با ماوراء را بشناسند و ثانیاً، خصایصی را برای انبیای الهی بیان می‌کنند که محصور و محدود به آنان نیست؛ چراکه مثلاً رسیدن به مقام عقل مستفاد از دیدگاه فارابی و یا کسب عقل قدسی در نگاه ابن‌سینا برای دیگر انسان‌ها عموماً و فلاسفه خصوصاً میسرور و

میسر است. هم‌چنین چشیدن تجربه نبوی و کسب حقایق غیبی از طریق ریاضت و مکاشفه و درنهایت لمس نبوت برای همگان میسر است؛ چنان‌که غزالی نبوت را یک راه به‌سوی غیب می‌داند؛ راهی که برای عموم مسافران الاهی باز است. همان‌طور که بیان نمودیم، عموماً این بحث را به‌صورت قضیه منفصله مانع‌الجمع و چه‌بسا حقیقیه مطرح می‌کنند و به دسته‌بندی اندیشمندان در باب موهبتی یا اکتسابی بودن نبوت می‌پردازند؛ اما نکته در اینجا است که در تحلیل ژرف و عمیق برخی از حکما و عرفای الاهی، مسأله به‌نحو دیگری است و چه‌بسا این قضیه به‌نحو مانع‌الخلو طرح شود. تکیه بر مبحث دو وجهی بودن نبوت، کلید حل این مسأله است؛ چراکه نبوت دو روی دارد و این دو دریچه، راه را برای حل این مشکل هموار می‌کند. دری که به‌سوی جهان غیب باز می‌شود، در نظر عارفان و فلاسفه مهم است و حقیقت نبوت را در آن جستجو می‌کنند. درحقیقت راهی که نبی به‌سوی عالم ماوراء دارد و آنچه نطق، ولایت و غیره نام دارد، برای آنها مهم است. لذا ایشان می‌کوشند تا آن مسیر صعودی به‌سوی قرب را که ولایت نام دارد، طی کنند. فیلسوف، آن نطق و درک حقیقت و اتصال با عقل فعال را خواستار است، تا نبوت را لمس کند و عارف در سودای فتح باب الهام و کشف و شهود و طی سیر و سلوک عملی در مسیر ولایت است که در باطن نبوت قرار دارد؛ اما کسب این مقام و دستیابی به مسیر غیب، به‌معنای صرف اکتسابی بودن وحی در دیدگاه آنان نیست؛ چراکه هیچ‌کدام به آوردن شریعت و ادعای نبوت متلزم نشده‌اند؛ بلکه خود را تابع شریعت محمدی(ص) و ذیل آن قرار می‌دهند. در مسیحیت نیز شاید طرح الهام روح‌القدس به نویسندگان اناجیل و یکسان‌انگاری وحی و الهام ریشه در همین جا داشته باشد. این نکته‌ای بس عمیق و قابل توجه است. در نتیجه آنچه گفتیم می‌توان حالت سوم را فرض کرد که نبوت نه اکتسابی باشد و نه موهبتی؛ بلکه هم موهبتی باشد و هم اکتسابی؛ به دیگر سخن، نبوت را می‌توان دو‌گونه انگاشت؛ یکی نبوت موهبتی که تشریحی و خاص انبیای الاهی است و قابل کسب

برای هیچ انسان دیگری نیست و دیگری نبوت اکتسابی که در سودای چشیدن باطن و راز پیامبری است؛ اما با نبوت تشریحی و موهبتی متفاوت است و هیچ‌گاه جا را برای او تنگ نمی‌کند. امتداد این خط سیر فکری را می‌توان در اندیشه استاد مطهری نیز دید. (مطهری، ۱۳۷۰: ۳۴ و ۳۹)

غزالی در کتاب *کیمیای سعادت* هنگامی که از حقیقت ولایت و نبوت سخن می‌گوید، ابتدا خواص نبوی را که عبارتند از کشف در بیداری، تأثیر در جهان بیرون و تعلیم باطنی یا علم لدنی ذکر می‌کند. پس از آن این چنین می‌گوید:

... ایزد سبحانه و تعالی چون خواست که خلق را به نبوت وی راه دهد تا متابعت وی کنند و راه سعادت از وی بیاموزند، از این هر سه خاصیت نمودگاری هر کس را بداد؛ خواب نمودگار یک خاصیت است و فراست راست، نمودگار آن دیگر و خاطر راست در علوم، نمودگار آن دیگر. (۱۳۸۲: ۳۵ و ۳۶)

بار یافتن به مقام نبوت را در رساله *مشکاة الانوار* مشارکت با نبی در بعضی از احوال می‌نامد. (۱۴۱۴: ۲۰)

محمی‌الدین در کتاب *فتوحات مکیه* به استقبال این بحث غزالی می‌رود و حتی جملاتی را نیز از کتاب *کیمیای سعادت* او نقل می‌کند. ابن عربی نبوت موهبتی را نبوت تشریحی می‌نامد و آن را مختص انبیای الهی می‌داند. چنان‌که می‌گوید:

پس نبوت، مقامی نزد خداوند است که بشر به آن می‌رسد و آن مختص به اکابر از بشر است که به نبی صاحب شریعت اعطا می‌شود و برای تابع این نبی صاحب شریعت نیز نبوتی اعطا می‌کند؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «ووهبنا له اياه هارون نبياً» پس هنگامی که به این مقام به نسبت به تابع آن نظر شود و به تبعیت او این مقام حاصل شود، نبوت اکتسابی نام دارد. (بی تا: ۲، ۲)

ابن عربی هم‌چنین واژه نبی را از این‌رو دارای کاربرد مطلق نمی‌داند که مبدا شائبه اشتباه با نبوت تشریحی و عدم خاتمیت پیش آید. او نبوت را به دو قسم تشریحی - موهبتی و اکتسابی - عمومی تقسیم می‌نماید و قسم دوم را محدود و محصور نمی‌کند؛ بلکه آن را ساری و جاری می‌داند؛ دائماً و در دنیا و آخرت. تأکید بسیار او بر حفظ مرز میان این دو نوع نبوت است؛ چنان‌که او خواسته اهل کشف را در طرح نبوت اکتسابی این‌چنین بیان می‌کند:

قائلین به اکتساب نبوت، به وسیله آن، خواستار حصول منزلت و قرب نزد خداوند هستند که مقامی خاص غیر از نبوت تشریحی است که نه در حق خودشان است و نه در حق غیر از خودشان. (همان: ۲)

ابن عربی در برخی اوقات از تمایز وحی و الهام و اختصاص وحی به انبیا سخن می‌گوید. (۱۳۹۳: ۳، ۲۳۸)

برخی این سخنان او را دلیل بر عدم یکسان‌نگاری سنخی میان وحی و الهام می‌دانستند؛ درحالی‌که با طرح این بحث و تقسیم‌بندی نبوت به خوبی می‌توان دریافت که او از دو نوع نبوت سخن می‌گوید که یک قسم آن را اکتسابی و از جنس و سنخ همان نبوت تشریحی می‌داند؛ در عین اینکه به تمایز میان آن دو اعتقاد تام دارد. برخی به اشتباه و از سر عجله، دیدگاه ابن‌عربی را متمایز از دیگر عارفان و خارج از نظریه عرفانی وحی پنداشته‌اند؛ درحالی‌که دیدیم این‌چنین نیست. (باقری‌اصل، ۱۳۸۴: ۱۳۳)

بدین ترتیب می‌توان گفت نبوت اکتسابی در تبعیت از نبوت تشریحی و در سایه آن گام برمی‌دارد و در جستجوی یک سیره عمیق‌تر و کسب کمال فزون‌تر، دینداری ژرف‌تری را خواستار است و غزالی نخستین کسی است که این راز معرفتی را به تصریح تبیین می‌کند. شاید بتوان گفت این همان رشته‌نخ واحدی است که

حداقل در انگیزه میان آن رویکردها وحدت ایجاد می‌کند. هر رویکردی به زبان خود، گویای یک حقیقت است. اینجاست که عقل قدسی، مجهز به قوه حدس (رویکرد فلسفی) و قلب عارف (رویکرد عرفانی) به دنبال چشیدن تجربه نبوی (رویکرد تجربی) هستند و این منافاتی با نبوت تشریحی و موهبتی (رویکرد کلامی) ندارد؛ زیرا آن مقام، محفوظ و متمایز از نبوت اکتسابی است؛ از این‌روست که شاید بتوان تلفیقی از رویکردهای مختلف را از نگاه غزالی ترسیم نمود تا به وحدت برسند. برخی از لوازم دیدگاه غزالی عبارتند از:

۱. هرمنوتیک وحی

نقش قوه متخیله آن چنان است که در هنگام رؤیا به تصویرسازی، محاکات و دخل و تصرف می‌پردازد. چنین دخالتی، خواب و رؤیا را محتاج به تعبیر می‌کند. هم‌چنین در یافته‌های نبی نیز دخل و تصرف قوه متخیله سبب می‌شود تا الفاظ و حیانی مانند رؤیا نیاز به تأویل داشته باشند. هنگامی به تأویل نیاز می‌افتد که الفاظ به صراحت بر معانی موضوع له خود دلالت نکنند و درحقیقت زبان اشارت و رمز داشته باشند. چنان‌که ابن‌سینا در کتاب *معراج‌نامه* بیان می‌کند:

آنچه مراد نبی است، پنهان نماند و چون به عاقلی رسد، به عقل خود ادراک کند و داند که گفته‌های نبی همه رمز باشد، آکنده به معقول. (۱۳۳۶: ۹۳)

او بر این معنا در دیگر آثار خود نیز اشارت دارد. (۱۳۷۶: ۴۸۹)

غزالی نیز در باب زبان دین اگرچه به صورت صریح و مبسوط سخن نمی‌گوید، بر مسأله تأویل تأکید فراوانی دارد. وی بر این عقیده است که تمام گروه‌ها و فرق اسلامی، کلامی و مذهبی نیازمند تأویل در برخی آیات و روایات می‌باشند. چنان‌که حتی حنبلیان که مخالف تأویل هستند نیز در سه مورد از امام خود، بحث تأویل را شاهدند؛ از این‌رو مراتب خمس و وجود را طرح می‌کند که شامل وجود ذاتی، حسی،

حیاتی، عقلی و شبهی است و هر کس یکی از این مراتب وجود الفاظ و حیانی و روایی تأویل کند، هم‌چنان در مسیر ایمان گام برمی‌دارد. آنچه در دیدگاه غزالی حایز اهمیت است، طرح مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناسی و... در باب هرمنوتیک وحی و تبیین زبان دین است.

۲. ذات‌گرایی یا ساختی‌گرایی

ذات‌گرایان مانند استیس، بر این باورند که تجربه در حاق ذات خود، دارای جوهر و گوهر واحدی است. (استیس، ۱۳۷۹: ۱۳۴) در مقابل، ساخت‌گرایان قرار دارند که معتقدند انسان با تمام زوایا و پیش‌فرض‌های وجودی، فرهنگی، محیطی و... تجربه می‌کند و این به تجارب او شکل، بو و رنگ خاصی می‌دهد تا تجربه از حالت بساطت و وحدت خارج شود و هیچ‌گاه یک تجربه واحدی برای همه شکل نگیرد.

کنز^۱ یکی از این ساخت‌گرایان است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۵۵)

سودای تجربه نبوت و دستیابی به نبوت اکتسابی، خود‌گویای یکی‌پنداری مسیر و تجربه معنوی نبوی است؛ اما این یک‌سوی قضیه است؛ چراکه از دیگرسو غزالی قوای باطنی وجود نبی، اعم از عاقله، متخیله، حافظه، حس مشترک و... را در دریافت وحی و تجربه معنوی نبی دخیل می‌داند. به‌دیگر سخن، او پیامبر را به‌عنوان یک انسان با تمام ویژگی‌ها و خصایص، ظرف پذیرش وحی می‌داند. قوه متخیله نبی و دیگر قوای وجودی او در دخل و تصرف وحی دستی دارند، تا آنجا که برخی از معارف و حیانی، نیاز به تأویل دارند. چنین رویکردی، ساختی‌گرایی غزالی را به اثبات می‌رساند. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت غزالی هم ذات‌گراست و هم ساخت‌گرا؛ اما مهم، معنای ساختی‌گرایی نزد اوست؛ چراکه در مفهوم ساختی‌گرایی نزد غزالی، پیش‌فرض‌های فرهنگی، قومی، محیطی، عصری و زمانی و... مطرح نیست؛ بلکه شخصیت انسانی انبیا و اولیا و انسان‌ها را «بما هو انسان» در تجربه

1. Cats.

معنوی دخیل می‌داند؛ اما شخص هر کدام از آنها و ویژگی‌های بیرونی و مکانی و زمانی آنها را نادیده می‌گیرد. از این‌رو در باب ساخت‌گرایی در نسبت با ساخت‌گرایان امروزی از شمول کمتری برخوردار است. شاید بتوان علت این امر را توجه به ذات‌گرایی برای حصول نبوت اکتسابی و پیش‌فرض فطرت واحد انسانی و مسیر واحد کمال در بنیان‌های معرفتی او دانست.

نتیجه

با توجه به مطالب گذشته درمی‌یابیم که دیدگاه غزالی با روش‌های مختلف قابل بررسی است و هرکدام نتایج خاص خود را داراست. از جمله موانعی که کار را برای این بررسی‌ها سخت می‌کند، فقدان یک پارادایم معرفتی منسجم و ساختارمند در اندیشه غزالی است، تا رویکردهای متنوع خود را در دل آن سامان بخشد. به هرروی نقطه کانونی بحث، بررسی سرشت سروش وحی است. تمسک به چیستی‌های متفاوت در باب تبیین سنخ وحی، تصویرهای متفاوتی را از نبی ارائه می‌دهند. ابن‌سینا با تبیین فلسفی، نبی را به‌عنوان یک معلم معرفی می‌کند که کار او درباره جنبه خلقی و رسالتی، آموزش حکمت نظری و عملی است؛ اما تصویری که غزالی از نبی می‌سازد، بر نظریه عرفانی وحی تکیه دارد؛ از این‌رو بیشتر جنبه عملی را در نظر دارد و پیامبر را به‌عنوان یک طبیب معرفی می‌کند. طبیبی که کار او شفای دل‌های مریض و درمان دردهای روحی است. این است که حتی هرچا سخن از علوم موثق می‌کند، در باب مصداق‌شناسی آن، علم طب را در کنار علم دین قرار می‌دهد و یکی را طب بدن و دیگری را طب روح و قلب می‌داند.

از این رهگذر، ایمان شیوه‌ای تجربه‌ای و عملی را به خود می‌بیند. این است که در روش ارائه دین و دینداری پیامبران و مبلغان دینی، ابن‌سینا از الاهیات بالمعنی الاخص سر درمی‌آورد؛ اما غزالی در راستای احیای علوم دین، به مباحث اخلاقی و عرفانی روی می‌آورد؛ علاوه بر اینها مقایسه دیدگاه غزالی با دیدگاه متکلمان شیعه

نیز حایز اهمیت است. به ویژه در معنای صفت کلام خداوند و نسبت میان صفات با ذات الاهی و... تفاوت‌های مبنایی دارد؛ چراکه براساس کلام امامیه، تبیین‌های متکلمان اشعری و مبنایی آنها بر مبنای صواب نیست. علاوه بر برخی مبنایی ناصحیح، عدم تبیین دقیق و صحیح از مسایلی نظیر جایگاه فرشته وحی در ارتباط و حیانی نبی با خداوند، از دیگر اشکالات کلام امامیه بر مباحث غزالی است که تبیین و تفصیل آنها مقاله مفصلی را می‌طلبد.

سرانجام می‌توان گفت علاوه بر اهمیت تاریخی دیدگاه غزالی، تکثر رویکردهای او به مسأله وحی، او را نمونه مناسبی برای تحقیق در این مسأله می‌کند. تأثیر او بر اندیشمندان بعدی، نکته‌ای مهم در باب بررسی تطور تاریخی چیستی وحی است. مباحث و نتایج او نیز در چالش‌های امروزی بسیار مهم است.

منابع و مأخذ

۱. آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، انتشارات علمی و فرهنگی انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۰، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، امیرکبیر.
۳. ابن‌سینا، حسین، ۱۳۸۴، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲ و ۳، تحقیق کریم فیضی، تهران، مطبوعات دینی.
۴. _____، ۱۳۶۵، *معراج‌نامه*، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۵. _____، ۱۳۷۶، *الشفاء (الالهیات)*، تحقیق حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۶. ابن عربی، محی الدین، ۱۳۹۳، *الفتوحات المکیه*، ج ۳، تحقیق عثمان یحیی، قاهره، المكتبة العربیة.
۷. _____، بی تا، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، بیروت، المكتبة العربیة.
۸. استیس، وت، ۱۳۷۹، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۹. اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۳۶، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، بی جا، پژوهش های اسلامی.
۱۰. باقری اصل، حیدر، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی نظریه های وحی*، تبریز، یاس نبی.
۱۱. پترسون و دیگران، مایکل، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، تهران، قیام.
۱۲. سروش، عبد الکریم، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط.
۱۳. سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۷۵، *تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت*، تهران، کانون اندیشه جوان.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة*، تهران، مطبوعات دینی.
۱۵. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تعلیق محمد خواجوی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. _____، بی تا، *وحی یا شعور مرموز*، قم، دارالفکر.
۱۷. _____، ۱۴۰۶، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۸. غزالی، ابوحامد، محمد، ۱۴۰۹ الف، *الأربعین فی اصول الدین*، بیروت، دارالعلمیه.

۱۹. _____، ۱۴۰۹، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتاب العلمیه.
۲۰. _____، ۱۴۰۹، *میزان العمل*، بیروت، دارالکتب.
۲۱. _____، ۱۴۱۱، *مکاشفه القلوب*، بیروت، دارالجيل.
۲۲. _____، ۱۴۱۴، *مجموعه رسائل*، بیروت، دارالکتاب العلمیه.
۲۳. _____، ۱۳۴۶، *معارج القدس فی مدارج النفس*، مصر، مطبعة العادة.
۲۴. _____، ۱۳۸۲، *کیمیای سعادت*، تهران، پیمان.
۲۵. _____، ۲۰۰۲، *تهافت الفلاسفه*، تعلیق دکتر علی بوملحم، الهلال، بیروت، مکتبه.
۲۶. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *شرح منازل السائرين*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۲۷. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۴، *کیان*، ش ۲۸، سال ۵.
۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، *خاتمیت*، تهران، صدرا.
۲۹. ملایری، موسی، ۱۳۸۴، *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم، طه.