

مقاله ترویجی

بررسی استناد صدرالمتألهین به غزالی در مسئله توحید حقیقی

* سیده زهرا موسوی بایگی

** حوران اکبرزاده

چکیده

توحید از جمله مهم‌ترین مسائلی است که اندیشمندان فرق و مکاتب مختلف اسلامی، بدان پرداخته‌اند. به رغم آن که در بیشتر این مکاتب، توحید، حقیقتی دارای مراتب متعدد معرفی شده، درباره‌ی اعلی مرتبه توحید، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. این پژوهش که به روش تحلیلی - توصیفی نگاشته شده، می‌کوشد تا پس از تقریر و تحلیل توحید حقیقی از منظر ملاصدرا و غزالی، به مقایسه و ارزیابی توحید حقیقی یا توحید اهل معرفت در بینش آن‌ها اشاره کند. نتیجه به دست آمده از بررسی‌ها آن است که با وجود شباهت‌های ظاهری در عبارات ملاصدرا و غزالی و نیز استنادهای متعدد آخوند به او در مباحث مربوط به وحدت شخصی وجود، توحید نزد این دو اندیشمند چهره‌ای متفاوت دارد. ملاصدرا در دیدگاه نهایی خود، قائل به وحدت وجود است اما دیدگاه غزالی در این باره روشن نیست با این حال شواهد، بیشتر مبنی بر آن است که از منظر غزالی توحید عبارت است از وحدت شهود. بر اساس این تفاوت دلیل استنادهای متعدد ملاصدرا به غزالی، در مباحث توحید را یا باید ناشی از عدم توجه ملاصدرا به تفاوت وحدت وجود و وحدت شهود دانست و یا زیرکی صدرالمتألهین برای اقناع خصم.

کلیدواژه‌ها: توحید حقیقی، وحدت شهود، وحدت وجود، ملاصدرا، غزالی.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

(zmousavibaygi@gmail.com)

** استادیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۳/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۶/۲۴)

نزد متفکران مسلمان، توحید مهم‌ترین مسئله برای اندیشیدن است؛ افزون بر اهمیت فلسفی شناخت مبداء عالم، در دین اسلام «توحید» جایگاه ویژه‌ای دارد چنان‌که از پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منقول است «التَّوْحِيدُ نِصْفُ الدِّينِ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲/۳۵) و این امر، ضرورت پرداختن به مسئله توحید را برای اندیشمندان مسلمان دو چندان می‌کند. در میان مسلمانان افراد بسیاری به مسئله توحید و مراتب آن پرداخته‌اند. در پژوهش حاضر تلاش شده تا پس از اشاره به دیدگاه ملاصدرا و غزالی پیرامون توحید حقیقی، بدین سوال پاسخ داده شود که «آیا توحید حقیقی نزد ملاصدرا همان توحیدی است که غزالی معرفی می‌کند؟» و اگر چنین نیست، «دلیل استنادهای مکرر صدرالمتألهین در مسئله توحید به غزالی چیست؟»

نگارنده به منظور پاسخگویی به سوالات مذکور نخست به تقریر دیدگاه ملاصدرا و غزالی و سپس ارزیابی آن‌ها می‌پردازد. شایان ذکر است بر اساس استقراء نگارنده تا کنون پژوهشی در این باره صورت نگرفته است.^۱

۱. شایان ذکر است اصل این مسئله که توحید حقیقی نزد ملاصدرا و غزالی متفاوت است در آثار آیت الله جوادی آملی (حفظه الله) بیان شده است؛ پژوهش حاضر به تفصیل به اثبات این امر می‌پردازد.

توحید از منظر صدر المتألهین

صدر المتألهین، موسس مکتب حکمت متعالیه، اندیشمندی است که در سراسر آثار خود، هماهنگی عقل و نقل و شهود را متذکر شده است. او در مسائل فراوانی از جمله مسئله توحید تلاش کرده تا در دیدگاه نهایی اش، هماهنگی این سه منبع معرفتی را نشان دهد. در این بخش، تلاش می‌شود تا تصویر روشنی از نظر نهایی ملاصدرا در باب توحید، بدون ارزیابی آن و دیدگاه‌های رقیب، ارائه شود، زیرا هدف پژوهش حاضر ارزیابی استنادهای ملاصدرا در باب توحید حقیقی به غزالی است و نه ارزیابی دیدگاه نهایی صدر المتألهین.

عملکرد ملاصدرا در بیان توحید حقیقی

در آثار صدرا و شارحان او، دو تقریر از نظر نهایی آخوند در باب توحید حقیقی می‌توان یافت. توحیدی که مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود است و توحیدی که مبتنی بر وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر وجود است.^۱ به عقیده نگارنده، چنانکه از اشارات خود ملاصدرا پیداست، نظر نهایی وی تقریر اخیر از توحید است. آخوند در اواخر جلد دوم اسفار، تصریح می‌کند، نظر نهایی او در توحید، همان اعتقاد عرفا و وحدت شخصی وجود است. هر چند عبارات وی، در همه جا یکسان نیست که به نظر می‌رسد دلیل این امر روش خاص او در تقریر مطالب و تبیین مسائل است.

۱. بر اساس وحدت تشکیکی وجود، ماسوی موجوداتی در طول حق تعالی هستند و بر اساس وحدت شخصی وجود، ماسوی مظاهر و شوونات وجود حق تعالی هستند. در ادامه این تفاوت روشن‌تر خواهد شد

ملاصدرا، خود تصریح می‌کند بسیاری از نظریات نهاییش را به دلیل آماده نبودن فضای فکری آن زمان، به نحو پراکنده و اجمال بیان کرده است (ملاصدرا، ۴/۱۳۶۰). همچنین در مواضع دیگر تأکید می‌کند مشی او با جمهور فلاسفه، همچون روش آنان با عامه مردم است. همچنان که فلاسفه در ابتدای امر با تفکر عرفی مسامحه و سازش می‌کنند، آخوند نیز در مراتب ابتدائی مسیر حکمت، با عموم فلاسفه، همراه است اما به تدریج در مباحث دقیق از آنان فاصله می‌گیرد (همو، ۱۹۸۱: ۱/۸۵) و از جمله مهم‌ترین مسائلی که صدر المتألهین، تنها در بدو امر با فلاسفه همراه و در پایان از آنان جدا می‌شود، مسئله توحید حق تعالی است از این رو در باب توحید حقیقی می‌نویسد: «فحاولت به إكمال الفلسفة و تتميم الحكمة» (همان، ۲/۲۹۲) سپس در ادامه تصریح می‌کند، این چنین توحیدی، مطلبی بلند است که حتی بزرگان حکمت بدان نرسیده اند^۱ (همان) ایشان ادعا می‌کند تا پیش از او، کسی نتوانسته از مسیر عقل، برهان تامی بر مسئله وحدت شخصی وجود، اقامه کند (همو، ۱۴۲۲: ۳۴۰) و البته این ادعا دور از واقع نیست، چرا که اگر به آثار عرفا نظر شود، سخن صدر المتألهین

۱. «و حیث إن هذا الأصل دقیق غامض صعب المسلك عسير النیل و تحقیق بالغ رفیع السمک بعید الغور ذهلت عنه جمهور الحکماء و زلت بالذهول عنه أقدام کثیر من المحصلین - فضلا عن الأنباع و المقلدین لهم و السائرین معهم فکما وفقنی الله تعالی بفضله و رحمته الاطلاع علی الهلاک السرمدی و البطلان الأزلی للماهیيات الإمكانية و الأعیان الجوازیه فکذلك هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرًا فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة - و لا ثانى له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲/۲۹۲)

تصدیق می‌گردد. در میان عرفا، حتی ابن عربی، به عنوان بزرگ‌ترین چهره عرفانی نیز تنها با بیان مثال و تشبیه، تلاش کرده تا توحید حقیقی یعنی وحدت شخصی وجود را به مخاطب خود انتقال دهد (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۵-۵۶۲).

بر اساس عبارات فوق، می‌توان گفت توحیدی که ملاصدرا ادعا می‌کند جمهور حکما آن را نفهمیدند در حالی که خداوند او را هدایت کرد و توانست حقیقت آن را بشناسد، (همان، ۲/ ۲۹۲)^۱ همان وحدت شخصی وجود است که در جای جای آثارش، حتی در موضعی که ارتباطی هم با مسئله توحید ندارد، بدان اشاره کرده است. به عنوان نمونه او در مقام رد شبهات فخر رازی مبنی بر ماهیت داشتن پروردگار، پس از بیان پاسخی بر اساس مبنای جمهور حکما می‌نویسد: «...خصوصا علی قاعدتنا من کونه [واجب] أصل الحقیقة الوجودية و غیره من الوجودات تجلیات

۱. ممکن است اشکال شود، تشکیک در وجود را نیز دیگران نفهمیده بودند و این برتری اختصاص به وحدت وجود ندارد. در پاسخ خواهیم گفت اولاً ملاصدرا ادعا می‌کند نظریه تباین وجودات اگرچه در بدو امر در برابر نظریه تشکیک به نظر می‌آید اما در حقیقت هر دو یک مطلب را بیان میکند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۷) ثانیاً حتی اگر چنین که آخوند می‌فرماید نباشد، نظریه تشکیک و نظریه تباین وجودات هر دو به یک نتیجه می‌رسند هر چند از دو طریق مختلف و آن اثبات «ثانی برای وجود و موجود» است؛ چنانکه ایشان می‌فرماید «و لا یسع لأولئک الأكابر و لم یتیسر لهم إلا هذا القدر من التوحید و هو کون وجود الممكن رابطاً لا رابطاً لأنهم لما قالوا بالثانی فی الوجود أثبتوا للممکن وجوداً مغایراً للوجود الحق لکن علی وجه یکون مرتبطاً إلى الحق و منسوباً إليه بحيث لا یمکن أن ینسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۳۰/۱) بنابراین روشن می‌شود نظریه وحدت وجود و موجود، همان دیدگاهی است که پیش از ملاصدرا دیگران به آن نرسیده‌اند.

وجهه و جماله و أشعة نوره و کماله و ظلال قهره و جلاله» (همان، ۱/ ۱۲۲). همچنين عبارات او در ذیل مطالب مربوط به کیفیت اتصاف ماهیت به وجود، نیز که از روشن‌ترین مصادیق عملکرد این چینی ملاصدرا است، می‌گوید «و مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعنا فی مراتب البحث و التعليم علی تعددها و تكثرها لا ینافی ما نحن بصدده من ذی قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتا و حقیقة كما هو مذهب الأولیاء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و الیقین و سنقیم البرهان القطعی علی أن الوجودات و إن تكثرت و تمايزت إلا أنها من مراتب تعینات الحق الأول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة و لیکن عندك حکایة هذا المطلب إلى أن یرد عليك برهانه و انتظره مفتشا» (همان، ۷۱). به این ترتیب، کاملاً می‌توان انتظار داشت، صدرالمتألهین در برخی مسائل از جمله مسئله توحید در مجموعه آثار خود چند دیدگاه ارائه کرده که برخی بر اساس مبانی مشهور یا مبانی اولیه حکمت^۱ است و برخی بر اساس مبانی عرفانی. از همین روست حضرت استاد جوادی آملی می‌فرماید صدرالمتألهین تا زمانی که در حوزه مباحث فلسفی گام می‌نهد از بحث تشکیک فراتر نمی‌رود اما آنگاه که وارد وادی عرفان می‌شود، از وحدت شخصی وجود و توحید موجود سخن

۱. توحیدی که ملاصدرا بر اساس تشکیک وجود تبیین می‌کند، اگر چه - ظاهراً - بر اساس مبنای مشهور نیست اما دیدگاه نهایی صدرالمتألهین نیز نمی‌باشد، بلکه دیدگاه نهایی او همان اندیشه راسخان در حکمت متعالیه و بزرگان اهل معرفت است.

به میان می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۷۵ ب: ۴ / ۴۰۵-۴۰۶)

تقریر دیدگاه نهایی ملاصدرا در توحید

اکنون که کلیت عملکرد ملاصدرا در باب توحید آشکار شد، به دیدگاه نهایی او در مسئله توحید، اشاره می‌کنیم. توحید حق تعالی در یک معنای عام عبارت است از یگانه بودن خداوند و نفی شریک از او. صدرالمتألهین در تفسیر سوره اخلاص از سه مرتبه برای توحید نام می‌برد: مرتبه نخست توحید اقرار لسانی است؛ در این مرتبه، اگر شخص به رغم اقرار زبانی خالی از اعتقاد قلبی نسبت به توحید باشد، منافق است. مرتبه دوم توحید قلبی است؛ در باب توحید قلبی، صورت‌های مختلفی را مطرح کردند اما وجه اشتراک همه آن‌ها، برای صدق ایمان، لزوم شناخت خداوند است. مرتبه سوم توحید، توحید برهانی و عقلی است؛ ملاصدرا درباره مرتبه اخیر می‌گوید «هو الایمان الکامل الذی لا یطرق الیه الخلل و لا یخاف علی صاحبه الزیغ و الزلل» (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۹۹). به عقیده او، حکما در این مرتبه، در حقیقت به نفی شراکت حق تعالی در وجود با سایر اشیاء، می‌پردازند (همو، ۱۳۶۱: ۱ / ۶۳). وی پس از ذکر مراتب سه‌گانه توحید تأکید می‌کند بر اساس ادعای اهل مکاشفه و شهود، توحید مرتبه دیگری هم دارد که فوق مراتب سه‌گانه مذکور است. نکته در خور تأمل آن است که او پس از اشاره به دیدگاه اهل معرفت، دعا می‌کند «اگر این مرتبه حق است، خداوند، وصول به آن را روزی ما و تمام مومنین از اهل یقین قرار

دهد»^۱ (همان، ۴۰۰).

سرانجام آخوند ملاصدرا، همانطور که اشاره شد، در فصول عرفانی اسفار^۲، به اجمال گویی در این حوزه خاتمه می‌دهد و با استمداد از اصول مقدماتی همچون اصالت وجود و به روش برهانی، اثبات می‌کند، علت به تمام ذات، علت است و معلول نیز به تمام ذات معلول و وابسته است از این رو در ذات معلول هیچ جهت استقلالی وجود ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۰۰). بنابراین آن چه در نظام عالم وجود دارد، علت حقیقی و فیض اوست. بدین ترتیب ملاصدرا تثلیث را (یعنی وجودِ فاعل، مفعول و فعل) به تثنیه (یعنی وجودِ فاعل و فعل) باز می‌گرداند (جوادی آملی، ۱۳۷۶ الف: ۴۹۷) به بیان دیگر ملاصدرا در گام نخست روشن می‌کند میان فعل و مفعول، فیض و مستفیض، جعل و مجعل دوئیت وجود ندارد و ایجاد خداوند، همان بودنِ مفعول است اما این پایان پروژه صدرالمتألهین نیست، او در نهایت با تبیین این امر که فعل، وجودی جدا از فاعل ندارد بلکه من حیث الوجود عین فاعل است، تثنیه را به توحید باز می‌گرداند (همان، ۴۹۷) به تعبیر دیگر از آن جا که فعل، فیض یا جعل، مرآت و حکایت و عین ربط به حق تعالی است، نفسیتی از خود ندارد، بنابراین چیزی در طول یا عرض خداوند وجود ندارد. به این ترتیب در نظام وجود،

۱ . و للتوحيد مرتبه اخرى يدعيها اهل المكاشفة والشهود، و يدعون انها فوق هذه المراتب، فان كان حقاً رزقنا الله تعالى و جميع المؤمنين بالوصول اليه من اهل اليقين

۲ . شایان ذکر است ملاصدرا در مواضع متعدد در آثار مختلف، اشاره می‌کند که ماسوی الله، وجودی از خود نداشته و همگی لمعات، رشحات و ظهورات وجود واحد مطلقند اما او تفصیل و برهان این مهم و همچنین دفع اشکالات و انتقادات وارد بر آن را، در فصول عرفانی اسفار مطرح کرده است.

حق تعالی یگانه موجود و وجود است. باید توجه داشت این سخن به معنای انکار کثرات نیست؛ سخن آن است که ماسوی مرآت وجوداند نه وجود بر این اساس کثرت در ظهور وجود و تشکیک در نمودهای متفاوت وجود است (جوادی آملی، ۱۳۷۵ب: ۴۰۵)

بر اساس تحلیل فوق، ملاصدرا اطلاق نام موجود را بر ما سوی الله، شایسته نمی‌داند و معتقد است آن چه عین فقر و نیازمندی است را باید ظهورات و شؤونات موجود حقیقی دانست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۰/۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۳؛ همو، ۱۳۶۱: ۶۳/۱) در این بینش، توحید حقیقی، وصول و یافت حضوری این حقیقت نفس الامری است که حقیقت وجود و موجود منحصر در شخص واحد است و شریکی ندارد. (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۲) صدر المتألهین حتی باور کسانی را که قائل اند موجود حقیقی واحد است و ماسوی ماهیت‌های صادر شده از حق تعالی و یا منسوب به او هستند هوس محض می‌داند و با شگفتی تمام می‌گوید توحید در این مذهب کجا و توحید عرفا کجا! (همو، ۱۳۶۱: ۱/ ۵۹ - ۵۸)

نکته حائز اهمیت آن است که صدر المتألهین در مباحث نظری و عقلی اثبات می‌کند، ماسوی الله عین معنای تعلق و عین افتقار هستند (همان، ۶۳) و هویتی مباین از هویت حق تعالی ندارند؛ آنان نه تنها وجودی منحاز از قیوم خود ندارند بلکه حتی بدون لحاظ حق تعالی قابل اشاره عقلی یا حسی هم نیستند (همان، ۶۴) اما توحید حقیقی برای او منحصر در مباحث نظری نیست. در حکمت عملی صدرایی، ریشه‌های توحید عرفانی، به وضوح، خودنمایی می‌کنند. او کمال‌نهایی آدمی در

حکمت عملی را «فناء ذاتی» می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۴۴/۲؛ همو، ۱۳۴۰: ۱/۷۳).

مقصود او از فناء، انعدام موجود یا به عبارت بهتر انعدام تعین نیست، همان‌طور که مقصود ملاصدرا حلول و اتحاد نیز نمی‌باشد (شیرازی، ۱۳۹۱: تعلیقه ملاصدرا، ۲/ ۵۰۰) بلکه مقصود ملاصدرا از فناء، مقامی است که عارف سالک در آن مقام، مَنیت متوهم خود را کنار بگذارد و نه تنها افعال و صفات بلکه ذات خود را فانی در حق تعالی و عین ربط و فقر محض به او ببیند. آخوند، به کسانی که اهل کشف و شهود نیستند، توصیه می‌کند در زمره کسانی باشند که از روی برهان فنا را پذیرفته‌اند و چنان‌چه از این گروه هم نیستند، دست کم، تقلیداً، به آن ایمان داشته باشند، زیرا به ازای هر مرتبه علمی، کمالاتی برای انسان وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۷/ ۲۷۶) به این ترتیب می‌توان ادعا کرد توحید حقیقی در نظر صدرا ره آورد دو امر است؛ علم برهانی به منظور اثبات وحدت شخصی و دوم سلوک عملی به جهت یافتن حضوری وحدت شخصی وجود.

استشهاد ملاصدرا به غزالی در مقام بیان پاسخ به انتقادات بر توحید حقیقی

صدرالمتألهین پس از اثبات برهانی مسئله وحدت شخصی وجود، می‌کوشد انتقادات دیگران بر این دیدگاه را پاسخ دهد.^۱ از جمله این انتقادات، مسئله تعارض

۱. بدان سبب که پژوهش حاضر در صدد طرح و پاسخگویی اشکالات وحدت شخصی وجود

ادراک حسی انسان مبنی بر موجودیت کثرات با وحدت وجود است. یکی از نخستین انتقاداتی که بر وحدت وجود وارد می‌شود آن است که انحصار وجود در حق تعالی مستلزم آن است که ماسوی الله معدوم باشند، زیرا ممکنات موجود نیستند بنابراین به حکم امتناع ارتفاع نقیضین، باید قائل شد که ممکنات معدوم‌اند و این امر خلاف ادراک و یافت ضروری انسان است، زیرا آدمی خود و دیگران را موجود می‌یابد.

ملاصدرا در مقام پاسخگویی به نقد فوق، پیش از بیان مباحث نظری و ادله فلسفی خود، به عبارات دیگر اندیشمندان به عنوان مؤید و مکمل بیانات خود، اشاره می‌کند. ابو حامد محمد غزالی، یکی از افرادی است که استناد به او، در این موضع به چشم می‌خورد. ملاصدرا نخست به کمک عباراتی از غزالی، می‌کوشد بیان شفافی از فوق عقل (مقصود عقل متعارف است) بودن توحید اهل معرفت به سبب شرافت آن ارائه دهد^۱ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۲۲) تا مخاطب خود را از صعوبت درک مسئله وحدت وجود آگاه کند. او پس از تنبّه به این مطلب، چند عبارت پیاپی از غزالی نقل می‌کند تا در نهایت به کمک تمثیل او، برای مخاطبان خود روشن سازد، توحید همچون گردویی است که مراتب متعدد دارد. فناء بالاترین مرتبه آن است و نباید توقع داشت آدمی به سادگی به فهم دقیق آن که غایت علوم مکاشفات است، نائل گردد. (همان)

نیست، تنها به اشکالی که ملاصدرا در پاسخ به آن، به عبارات غزالی استناد کرده، اشاره شده است.

۱. باید توجه داشت ملاصدرا نمی‌خواهد بگوید وحدت وجود، ضد عقل و یا حتی طوری وراء عقل دارد بلکه می‌گوید عقل متعارف بشری که از دار کثرت مهاجرت نکرده است، از ادراک توحید حقیقی قاصر است. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، م، ۲/۳۲۲)

توحید از منظر غزالی

ابو حامد محمد بن محمد غزالی، از جمله چهره‌های شناخته شده در بحث‌های علمی است. فهم توحید حقیقی از منظر غزالی، متوقف بر آگاهی به تطورات روحی اوست، از این رو ضروری است تا به طور اجمالی به تحولی که در زندگی غزالی اتفاق افتاد، اشاره شود.^۱ غزالی در خانواده‌ای متعبد متولد شد. به رغم آن‌که پدرش از علم و دانش بهره‌ای نداشت، از کودکی به علم آموزی پرداخت. تلاش و استعداد غزالی راه او را به سوی مراکز عالی علمی باز کرد. وی پس از طی مراحل تعلیم، به مناظره با دانشمندان هم عصر خود پرداخت تا رفته رفته آوازه او در جهان علمی پیچید. غزالی سرانجام در جوانی (حدود ۳۴ سالگی) به سمت تدریس در نظامیه بغداد که عالی‌ترین منصب علمی آن روزگار بود، رسید (جمعی از نویسندگان زیر نظر فنایی اشکوری، ۱۳۹۰: ۱/۴۰۵-۴۰۶).

هنگامی که ابو حامد به تدریس در نظامیه مشغول بود، بدون استفاده از استاد فلسفه مشاء را آموخت. در این ایام، پس از نگارش *مقاصد الفلاسفه*، به نقد آراء فلاسفه پرداخت و کتاب *تهافت الفلاسفه* را نگاشت. بر اساس اخبار خود ابو حامد، وی در آن زمان در وادی کلام و فلسفه بوده و بر اساس عقاید کلامی خود، به آراء فلسفی نظر می‌کرده است. با این حال، او تا پایان عمر، در این مسیر نماند. در میانه

۱. نظیر این تحول برای ملاصدرا نیز در برخی مواضع مانند تغییر اعتقاد او از اصالت ماهیت به اصالت وجود، رخ داده است اما به سبب شهرت این چنین تحولات و نیز رعایت اختصار در پژوهش حاضر بدان اشاره نشده است. شایان ذکر است مقصود از شباهت ملاصدرا و غزالی در این بخش، صرف تحقق تحول است و نه شباهت و برابری تحول.

ایامی که غزالی در اوج بود، دچار تحولات روحی و معنوی می‌گردد تا جایی که در نهایت به زهد و تصوف و کناره‌گیری از مناصب علمی رو می‌آورد. با این تحولات، فصل جدیدی در زندگی ابو حامد آغاز می‌شود که در بسیاری جوانب او را از گذشته خود متمایز می‌کند (همان، ۴۰۶-۴۰۷).

تحولات درونی او سبب شد تا او از غزالی فقیه و متکلم، به صوفی وارسته‌ای تبدیل شود (غزالی، بی تا (ب)، ۲۳) که همگام با تطورات روحی، آرائش نیز متحول شد به گونه‌ای که اگر به عبارات وی در *تهافت الفلاسفه* ذیل پنجمین نقدی که بر فلاسفه در اثبات توحید دارد، رجوع شود (غزالی، بی تا (ج)، ۱۴۶-۱۵۷) به خوبی روشن می‌شود، آنچه وی در کتاب *احیاء علوم الدین* ذیل کتاب توحید و توکل، که در دوره عرفانی زندگی او نوشته شده (غزالی، بی تا (ب)، ۲۳)، قرابتی با آثار کلامی - فلسفی غزالی ندارد^۱.

غزالی پس از تحولات روحی و به تعبیر خودش، گذر از سه وادی کلام، فلسفه و مکتب باطنیه، سرانجام به تصوف روی آورد. ابو حامد مسیر تصوف را، راهی ملازم با علم و عمل یافت و چنان‌که از گزارشات وی به دست می‌آید، چون او راه علم را آسان‌تر از مسیر عمل دید، نخست با مطالعه آثار عرفایی چون ابوطالب مکی، شبلی، بایزید و برخی بزرگان دیگر وارد وادی تصوف شد (همو، بی تا، ۷۲-۷۳). در این برهه از زمان، غزالی به جان و دل یافت که هر آنچه تا کنون، حقیقت پنداشته، فریبی

۱. بدین سبب که مقصود پژوهش حاضر از «توحید از منظر غزالی»، توحیدی است که او پس از ورود به عالم تصوف توصیف و تبیین کرده است، در این پژوهش به انتقادات او در مسئله اثبات توحید بر فلاسفه اشاره نشده است.

بیش نبوده است (همان، ۷۵) و به تصوف روی آورد.

توحید حقیقی نزد غزالی

با مطالعه آثار و زندگی غزالی، روشن می‌گردد او ضمن هوش و استعداد بالا، نبوغ ویژه‌ای در سخن‌وری داشته است. او از این موهبت الهی، در مقام تبیین و تبلیغ اعتقاداتش، بهره فراوان برده است. از جمله مواضعی که غزالی از این موهبت الهی به وفور استفاده کرده، مسئله توحید حقیقی و مراتب آن است. ابو حامد علم توحید را افضل و اکمل علوم می‌داند (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۲۴) و معتقد است توحید، سرّ معرفت ذات حق تعالی است (همان، ۱۱۱). مقصود او از معرفت ذات این است که خداوند عالم، موجودی واحد، فارد و شی‌ای عظیم است که قیام به غیر ندارد و هیچ چیز همانند او نیست. (همان) به نظر وی اعلی مرتبه آن، هنگامی نمایان می‌شود که موحد به مقام رؤیت و مشاهده این حقیقت نائل گردد (همان).

تفصیل سخن آن که غزالی برای توضیح توحید حقیقی و مراتب آن، با یک تمثیل مطلب را آغاز می‌کند. او می‌گوید توحید، مانند گردویی است که لایه‌های متفاوتی دارد. نخستین لایه گردو، پوسته سبز است که از مغز آن فاصله بسیار دارد؛ پس از این لایه، پوسته سخت گردو است که نسبت به لایه قبل به مغز آن نزدیک‌تر است. پس از این پوسته سخت، یک لایه بسیار نازکی وجود دارد که اگر آن پوسته برداشته شود به مغز خالص گردو می‌رسیم. توحید نیز همین‌گونه است. سطحی‌ترین لایه توحید، اقرار زبانی است. لایه پس از آن اعتقاد قلبی است. این مرتبه اگرچه نسبت به صرف

اقرار زبانی، عمق بیش‌تری دارد اما توحید عوام است. لایه بعدی توحید آن است که موحد، اشیاء کثیر را ببیند و بداند که همه این امور، در یک سلسله ترتیبی به فاعل واحد که خداوند است، باز می‌گردد. این مرتبه از توحید، هرچند مقام والایی است اما هنوز موحد کثرت را مشاهده می‌کند و این کمال نهایی نیست. بالاترین و برترین لایه از توحید، چهارمین مرتبه توحید است. موحد در این مرتبه جز وجود واحد مشاهده نمی‌کند و می‌داند که موجود حقیقی واحد است. در این مرتبه، زمین و آسمان پیش چشم سالک خود نمایی نمی‌کنند بلکه او غرق در مشاهده پروردگار خویش است (همو، ۱۴۰۹: ۱۴۴؛ همو، بی تا (الف): ۴/ ۲۴۶-۲۴۵).

او پیشاپیش متذکر می‌شود، ممکن است این سوال مطرح شود که چگونه ممکن است آدمی کوه و هامون را بنگرد و جز خدا نبیند؟! این شخص نخست باید بداند مقام مذکور نهایت کمال آدمی و غایت مسیر اهل سلوک است و فهم آن ساده نیست. (همان، ۲۴۶) گویی او می‌خواهد پیش از آن که پاسخ مخاطب را بدهد قلب او را آرام کند که توانایی بر داشتن تصور روشن این مقام، کار هر کس نیست. او سپس با بیان تمثیلی می‌کوشد مخاطب را اقناع کند، غزالی می‌گوید انسان مشتمل بر اجزاء متعددی است؛ او دست و پا و سر و گردن دارد با این حال ممکن است، مشاهده کننده‌ای از فرط توجه به انسان مذکور متوجه دست و پا و اجزاء متکثر او نباشد. حال سالک موحد در مشاهده حق تعالی چنین است؛ او با نگرستن به آسمان و زمین و کثرات، چیزی جز حق تعالی نمی‌بیند. (همان)

غزالی در رساله *مشکاة الانوار*، در باب دو گروه اخیر می‌گوید، آنان که احاطه قیومیه حق تعالی را با همه اشیاء شهود می‌کنند و این گونه او را می‌شناسند، از مصادیق کریمه «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» هستند و کسانی که به واسطه اشیاء و از طریق آن‌ها خداوند را می‌یابند مصداق کریمه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ» هستند. گروه نخست یعنی اهل مشاهده، همان صدیقین‌اند و گروه دوم علماء راسخ. پس از این دو مقام، سایر مراتب توحید، درجه غافلان محجوب است (همو، ۱۴۱۶: ۲۷۹) بنا بر این بیان، او مرتبه اقرار زبانی توحید و نیز اعتقاد قلبی به آن را توحید غافلان محجوب می‌داند.

بر اساس استقراء نگارنده، اگر چه در کلام غزالی تفکیک روشنی میان بُعد عملی و بُعد نظری توحید وجود ندارد اما او تصریح می‌کند آخرین مرتبه توحید، همان مقام فناء در توحید است. (همو، ۱۴۰۹: ۱۴۴) موحد در این مقام، که به انتهای توحید رسیده است، چه بسا در عالم تفرقه و کثرت باشد اما چون غرق در وحدت است، آنگاه که به کثرت می‌نگرد جز حقیقت واحد نمی‌بیند (همو، ۱۴۱۶: ۱۰۷). به عقیده غزالی موحدی که به مقام فناء رسیده، وجود ماسوی را مضمحل و متلاشی در حق می‌بیند. او در این موضع نیز از تمثیلی لطیف بهره جسته و می‌گوید در این مقام همچنان که نور خورشید مانع از خود نمایی نور ستارگان می‌شود، غلبه نور حق تعالی بر تاریکی وجود ماسوی، مانع نمایان شدن کثرات می‌گردد. (همان).

نکته‌ای که در مسئله توحید از منظر غزالی، حائز اهمیت است آن است که غزالی میان مشاهده وحدانی سالک و حقیقت نفس الامری، یا تفاوتی قائل نشده و یا حداقل

بدان اشاره نکرده است؛ غزالی گاهی تعبیر می‌کند ماسوی خداوند موجود به وجود او هستند و اطلاق وجود برای آن‌ها مجاز است. (همان، ۱۱۳) و گاهی می‌گوید در مقام حقیقه الحقائق، عارف از حضيض مجاز به اعلی مرتبه حقیقت عروج می‌کند و مشاهده می‌کند که در دار وجود، چیزی جز الله نیست. (همان، ۱۰۵) او در جای دیگر می‌گوید در حالاتی که عارف دم از «انا الحق» و «سبحان ما اعظم شانی» می‌زند اتحاد حقیقی رخ نداده بلکه چیزی شبیه به اتحاد است (همان) عبارت نخست، بوی وحدت شخصی وجود می‌دهد، عبارت دوم مبهم است و عبارت اخیر حکایت از دوگانگی حق و خلق دارند! زیرا در آن سخن از امری شبیه به اتحاد به میان آمده است درحالی که بر اساس وحدت وجود، سخن از اتحاد یا شبیه اتحاد نیست.

البته به نظر می‌رسد این عدم تفکیک میان حکم مشاهده سالک و حکم واقع خارجی، لازمه منطقی عدم تفکیک روشن میان توحید در عمل (فناء) و توحید در حوزه نظر (بخش برهانی توحید) است بنابراین ابهامی که در حوزه وحدت وجودی بودن یا وحدت شهودی بودن غزالی (در ادامه به تفصیل به توضیح این دو اصطلاح اشاره خواهد شد) وجود دارد، خیلی دور از انتظار نیست.

به هر تقدیر آن چه مسلم است آن است که ابو حامد محمد غزالی، برای بیان این مراتب از توحید، هیچ برهانی ارائه نمی‌دهد و تنها با تمثیل و تشبیه و در مواضعی نیز استناد به متون دینی، می‌کوشد مخاطب خود را قانع کند و البته به نظر می‌رسد، او به خوبی از عهده این مهم بر آمده است؛ وی در *احیاء علوم الدین* با توضیح بیشتر تمثیل،

بهتر مُراد خود را بر دل و جان مستمعان می‌نشانند (همو، بی تا (الف): ۲۴۶/۴).^۱ به نظر می‌رسد این روش غزالی، یعنی به کارگیری تشبیه و تمثیل، ارمغانی است که از دوره نخست حیات علمی او - یعنی زمانی که به صنعت جدل مشغول بوده - به جا مانده است.

تحلیل و ارزیابی

پیش از پرداختن به تحلیل و ارزیابی نیک می‌نماید به دو رویکرد در توحید اهل معرفت اشاره شود. آدمی در توحید عرفانی، گاهی با «وحدت شهود» مواجه است و گاهی با «وحدت وجود»؛ سخن در وحدت شهود در آن است که سالک مشاهده، چیزی جز حق تعالی مشاهده نمی‌کند درحالی که در وحدت وجود، عارف بر این باور است که اساساً وجود منحصر در وجود واحد قهّار است خواه سالک این وحدت را شهود کند و خواه شهود نکند. به بیان دیگر وحدت شهود همان است که «رسد آدمی به جایی / که به جز خدا نبیند» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ب: ۴۰۶) اما در وحدت وجود، کلام در حقیقت نفس الامری است فارغ از آن که آدمی چگونه می‌نگرد، از این رو آنگاه که سالک می‌گوید به کام وصلش، خواهم رسید روزی، چنین می‌شنود که نیک بنگر، شاید رسیده باشی!^۲

با کمی مسامحه می‌توان گفت رابطه وحدت وجود و وحدت شهود، رابطه عموم

۱. در سطور قبل به این تمثیل اشاره شد.

۲. «گفتم به کام وصلت خواهم رسید روزی / گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی»

و خصوص من وجه است؛ به این بیان که برخی نه وحدت وجود را در حوزه علوم نظری قبول دارند و نه در حوزه عمل می‌پذیرند که انسان به مقامی برسد که جز خدا نبیند. برخی در حوزه علوم نظری - یا همچون صدرالمتألهین از طریق برهان عقلی و یا همچون ابن عربی با تشبیه و تمثیل - وحدت وجود را مطرح کرده و در حوزه عمل نیز وصول به شهود این حقیقت نفس الامری را کمال‌نهایی آدمی می‌دانند. برخی نیز اگرچه وحدت وجود را به عنوان یک حقیقت نفس الامری نمی‌پذیرند و در علوم نظری آن را باطل می‌دانند اما معتقدند آدمی می‌تواند به مقامی برسد که از فرط قرب و توجه به حق تعالی، فقط او را ببیند و بس. گروه چهارم نیز اهل علمی هستند که بر اساس برهان و استدلال وحدت وجود را پذیرفته‌اند اما در دار غرور و عالم کثرت اسیرند و در حوزه عملی، به قدری قوت ندارند تا آن چه به علم حصولی یافته‌اند را مشاهده کنند. اگرچه این گروه اخیر بر اساس آن که «العلم بذر المشاهده» امید دارند در مراتب بعدی، پس از رفع موانع، به شهود این حقیقت نائل گردند.

اکنون که رابطه وحدت وجود یعنی انحصار وجود در موجود واحد با وحدت شهود یعنی مشاهده موجود واحد، روشن شد، به خوبی می‌توان هم دیدگاه صدرالمتألهین و غزالی در باب توحید را مقایسه کرد و هم استنادهای ملاصدرا به غزالی را مورد ارزیابی قرار داد.

مقایسه توحید از منظر ملاصدرا و غزالی

در بدو امر ممکن است به نظر رسد توحیدی که ملاصدرا به دنبال برهانی کردن

آن است، همان توحیدی است که غزالی مطرح می‌کند زیرا صدرالمتألهین برای اثبات آن و آرامش مخاطبان خود به سخنان غزالی استناد کرده و می‌نویسد «و إنما أوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام و حجة الإسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان و دفعا لما يتوهمه بعض منهم أن هذا التوحيد الخاصی مخالف للعقل و الشرع» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۲/ ۳۲۶)؛ پس اگر توحیدی که ملاصدرا می‌گوید غیر از توحیدی است که غزالی می‌گوید، چگونه نقل قول به غزالی و استناد به او معنا خواهد داشت؟!

با این حال نتیجه حاصل از بررسی و دقت در آثار غزالی، با این تلقی اولیه سازگار نیست. در این بخش نگارنده با نقل عین عبارات ملاصدرا و غزالی می‌کوشد تا نشان دهد صدرالمتألهین ضمن قبول وحدت شهود، وحدت وجودی است اما غزالی - به احتمال زیاد - صرفا وحدت شهودی است و میان این دو مسلک تفاوت عمیقی وجود دارد.

(۱) عدم ارائه برهان بر وحدت وجود

در آثار ملاصدرا عبارات متعددی ناظر به وحدت شهود وجود دارد مانند این عبارت که «.....إذا تغلغل فی بحر التوحید و توغل فی بحر الحقائق و صار بحيث لا یری فی الوجود إلا الله الواحد.....» (همو، ۱۳۶۱، ۱/ ۱۲) همچنین عبارت «و صاحب المقام الرابع مؤمن بمعنی إنه لم یحضر فی شهوده غیر الواحد القهار.....» (همان، ۲۵۷) دلالت بر وحدت شهود دارد. با این حال، به رغم وجود چنین عباراتی نمی‌توان او را صرفا وحدت شهودی دانست، زیرا هم براهینی که او به منظور اثبات وحدت وجود

اقامه کرده و هم بسیاری از عبارات او از پذیرش وحدت وجود از سوی آخوند حکایت دارد. او تصریح می‌کند بالاترین مرتبه توحید نفی مشارکت خداوند با دیگران در وجود است^۱ (همان، ۶۳). ملاصدرا وجود ماسوی را مجازی و به نحوه ظهور و تجلی می‌داند (همو، ۱۳۸۷، النص، ۲۵) وجود حقیقی و وجوب ذاتی در نظر صدرالمتألهین منحصر در یک شخص است (همو، ۱۳۵۴، ۳۰) و ممکنات، ظهورات آن حقیقت واحداند از این رو اطلاق نام وجود بر آن‌ها مجازی است^۲. (همو، ۱۳۸۷، النص، ص ۲۵؛ همو، بی تا (ب)، ۱۵)

بنابراین با توجه به مجموع عبارات صدرا و مشی و روش او می‌توان گفت ملاصدرا هم وحدت وجودی است و هم وحدت شهودی؛ او ضمن باور به این امر که حقیقت نفس الامری خارجی، امری واحد است و کثرات همه شوونات و رشحات او هستند، معتقد است غایت کمال آدمی آن است که جز حق تعالی نبیند. در آثار غزالی نیز همچون ملاصدرا، عبارات متعددی وجود دارد؛ برخی از آن‌ها بوی وحدت وجود دارد و برخی نشان‌گر دوگانگی و کثرت وجود هستند. غزالی می‌نویسد «و لما كان كل ما سوى الله تعالى موجودا بالله وقائما به لا بنفسه كان وجوده مجازا و كان القائم بنفسه المقيم لغيره وجوده ثابتا حقيقيا» این عبارت، به ویژه تعبیر مجازی بودن وجود ماسوی رنگ و بوی وحدت وجود را دارد، که ملاصدرا با عنوان

۱. «قد انجز إلى التوحيد الأخصى و هو نفى المشارك في الوجود»

۲. «فالوجود الحقيقي هو وجود الواجب المسمى بوجوب الوجود و وجود ما سواه وجود مجازي مسمي بوجوب بالغير»

موجودیت بالعرض ماسوی از آن تعبیر می‌کند. او در جای دیگر تصریح می‌کند وجود برای ماسوای تبعی است به عبارت دیگر موجودیت آنان، به اعتبار وجه الله بودن ماسوی است «.....و لم يفهموا معنى قوله "الله أكبر" أنه أكبر من غيره. حاشی الله إذ ليس فی الوجود معه غيره حتى يكون هو أكبر منه، بل ليس لغيره رتبة المعية بل رتبة التبعية، بل ليس لغيره وجود إلا من الوجه الذي يليه فالوجود وجهه فقط» معنای این عبارت نیز، چیزی نیست جز آن که تحقق و موجودیت ماسوی، همچون تحقق صورت مرآتیی و تصویر است. همو در جای دیگر پس از آن که می‌گوید برخی موجودات (او تعبیر وجود بنفسه را به کار می‌برد)، وجودشان از خودشان است و برخی از غیر است سپس در مقام توضیح گروه اخیر می‌گوید «و ماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه، بل إذا نسبتبه إلى غيره و ليس ذلك بوجود حقیقی.... فالوجود الحق هو الله تعالى كما أن النور الحق هو الله تعالى» (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۶) این قبیل عبارات در آثار غزالی نزدیک به وحدت وجود و توحید اهل معرفت از منظر صدر است اگر چه بر خلاف مشی ملاصدرا، غزالی برهانی بر این نحوه توحید نیاورده و نهایت سلاح او برای اقناع مخاطب، تعدادی تشبیه و تمثیل و استنادهای نقلی است.

۲) فناء عدم ذات یا عدم ملاحظه ذات

غزالی وجود در مواضعی بر موجودیت ماسوی در طول خداوند تصریح می‌کند. فناء از منظر غزالی، نهایت توحید است. شخص در این حالت مستغرق در حق است و حتی خود را درک نمی‌کند (همان، ۱۰۷) چرا که در این مرتبه وجود انسان مغلوب

شدت وجودی پروردگار می‌شود و همچون نور ضعیفی که مغلوب خورشید می‌شود، در عظمت حق تعالی مضمحل می‌گردد (همان، ۲۹۲).

وی در موضع دیگر تصریح می‌کند حال فناء، فنا از خود است! آدمی در این حال شعور و درکی نسبت به خود ندارد. به باور او این حال که مجازا اتحاد نام دارد، توحید حقیقی است «فناء لأنه فنی عن نفسه و فنی عن فائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال و لا بعد شعوره بنفسه، و لو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، و تسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا، و بلسان الحقيقة توحيدا» (همان، ۲۷۷) او همچنین در مقام توضیح و تبیین شطحیات عرفا می‌گوید «و كلام العشاق في حال السكر يطوى و لا يحكى فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد» (همان، ۲۷۶) وقتی سخن از اتحاد یا حتی شبهه اتحاد به میان آمد، فریاد دوگانگی را می‌توان شنید.

این درحالی است که به نظر صدرالمتألهین، اساسا، ماسوی الله وجودی از خود ندارند تا در مقام فنا آن را لحاظ نکنند؛ او در تعلیقات خود بر حکمة الاشراق به خوبی بیان کرده که فنا حقیقی، فنا علمی نیست (شیرازی، ۱۳۹۱، تعلیقه صدر، ۲ / ۴۹۹) به این معنا که شخص با نهایت ابتهاج و سرور، غرق مشاهده حق تعالی باشد^۱ بلکه حقیقت فنا، یافت حضوری و اذعان وجودی به عین الفقر بودن خود

۱. شیخ الرئیس و شیخ اشراق به این نحوه از فنا یعنی دقیقا آن چه غزالی در این باب گفته، توجه داشته‌اند (ر.ک: شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۳۸) و صدرالمتألهین دقیقا این تبیین از فنا را باطل می‌داند.

است. به تعبیر دیگر فناء عبارت است از فهم و علم شهودی به آن که در سراسر مراتب ظهورات، جز الله الواحد القهار نیست.

بررسی یک احتمال

ممکن است این احتمال به ذهن رسد که مشابه همین دو دستگی در آثار صدرا بود و در عین حال نتیجه گرفته شد، او به هر دو وحدت وجود و شهود قائل است، پس چرا همان رویکرد درباره غزالی اعمال نشود؟ در حالی که به دلیل آن که هر دو عبارت در آثار غزالی وجود دارد، می توان گفت نیز او همچون صدرا، هم به وحدت وجود و هم به وحدت شهود قائل است.

در پاسخ به احتمال مذکور باید گفت میان صدرالمتألهین و غزالی تفاوت بسیاری وجود دارد؛ ملاصدرا حکیمی است که اولاً روش و مسلک خود را مبنی بر همراهی با جمهور در ابتدا و جدایی از آنها در پایان کار، بیان کرده، ثانیاً برای اثبات وحدت شخصی وجود - و نه وحدت شهود - برهان آورده است. از سوی دیگر همانطور که پیش تر گذشت، چون پذیرش وحدت وجود مستلزم پذیرش وحدت شهود است (صرف نظر از اینکه شهود مذکور در عالم طبیعت بالفعل یا بالقوه باشد)، می توان گفت چنانچه ملاصدرا در موضعی وحدت شهود را بیان کرده، به جنبه عملی توحید حقیقی نظر داشته است اما این مطالب درباره غزالی صدق نمی کند.

همان طور که آیت الله جوادی آملی می فرمایند، غزالی عارف یا فیلسوف نیست بلکه عالم اخلاق است (جوادی آملی، ۱۳۷۶ ب: ۲۸). او اگرچه در «علم الاخلاق» کم نظیر است (همو، ۱۳۷۵ الف: ۲۸۱) اما متخلق به اخلاق دین بودن، ملازم با حکیم

متاله بودن نیست.

غزالی در *المنتقد*، کتاب کوتاه اما مهمی که دیدگاه معرفت شناختی خود را در آن بیان کرده (جمعی از نویسندگان زیر نظر فنایی اشکوری، ۱۳۹۰، ج ۱، ۴۰۸)، در مقام بیان تحولی که برای او رخ داده، می نویسد «منادی الإیمان ینادی: الرحیل الرحیل! فلم یبق من العمر إلا قلیل، و بین یدیک السفر الطویل، و جمیع ما أنت فیه من العلم و العمل ریاء و تخییل!» (غزالی، بی تا (د)، ۱۷۴). غزالی به جهت ندای الهی که شنیده، در صدد ترک اعتقادات و اعمال گذشته خود بر آمد. این ترک دو گونه محتمل است؛ یا غزالی اعتقادات قبلی خود را کاملاً غلط یافته و یا آن‌ها را تام ندیده است. به نظر نگارنده نمی توان گفت غزالی عقاید کلامی خود را مانند مسئله قدم یا حدوث عالم، به طور کامل کنار گذاشته زیرا در هیچ موضعی تصریح به ترک عقاید^۱ اشعری خود نکرده است اما قطعاً میتوان گفت غزالی اخلاقی، پافراتر از مرزهای کلام و فلسفه گذاشته و در نهایت راه وصول به سعادت کامل را اخلاق و تصوف یافته است.

بنابراین نمی توان به راحتی گفت توحید غزالی، همان توحیدی است که ملاصدرا از آن سخن می گوید بلکه به نظر می رسد چنان که حضرت استاد جوادی گفته اند، غزالی وحدت وجود را به وحدت شهود تقلیل داده و این مدعای اهل معرفت نیست^۲

۱. روشن است که عقاید غیر از کلام به عنوان یک روش اثبات عقاید است

۲. البته احتمال دیگری که می توان باشد آن است که غزالی هم قائل به وحدت وجود بوده اما ادبیات و شیوه بیان آن را نمی دانسته است. با این حال آنچه مجموع عبارات او نشان می دهد وحدت شهود است نه وحدت وجود.

(جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۳) زیرا وحدت شهود، مستلزم وحدت وجود نیست اگر چه وحدت وجود، مستلزم وحدت شهود است. توضیح بیشتر آن که در فضای وحدت تشکیکی یا تباین وجودات، در کنار حق تعالی، ماسوی نیز موجوداند هرچند حق تعالی اعلی مرتبه نظام وجود است و ماسوی در مراتب مادون قرار دارند. بر اساس این مبنا گرچه صحیح است که سالک موحّد به مقامی در توحید نائل شود که تمام توجه‌اش معطوف به محبوب واقعی و اعلی مرتبه نظام وجود باشد اما در این فضا، اگر سالک ندای «لیس فی الدار الا الواحد القهار» سر دهد، قطعاً دچار مغالطه و خطا شده است، زیرا یافتن خود را به نظام واقع سرایت داده است^۱ درحالی که یافتن آن سالک مخالف با واقع بوده است اما اگر سالکی همین شهود را در نظام وحدت شخصی وجود داشته باشد و بتواند با برهان عقلی آن را اثبات کند، صحیح است که سالک «لیس فی الدار الا الواحد القهار» بگوید.

افزون بر نکات فوق باید به خاطر داشت، اگر آنچنان که برخی گفته اند، مبدع نظریه وحدت وجود، ابن عربی باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ۹/ ۱۹۰)، از یک سو به جهت تقدم غزالی بر ابن عربی و از سوی دیگر تاثیر بسیار آخوند در این مسئله از شیخ اکبر، می توان گفت دیدگاه ملاصدرا نمی تواند عینا هم دیدگاه غزالی باشد.

ارزیابی عملکرد ملاصدرا در استناد به غزالی

۱. حکما از این مطلب چنین یاد می کنند که نباید عدم الوجدان را دلیل بر عدم الوجود گرفت، زیرا عدم یافت و وجدان یک امر می تواند ناشی از ضعف و خطای آدمی باشد.

اکنون که روشن شد توحید از منظر صدر المتألهین «وحدت وجود» است و از منظر غزالی «وحدت شهود»، ارزیابی عملکرد ملاصدرا آسان است. آخوند در آثار متعدد خود ضمن بیان وحدت شخصی وجود، کلام غزالی را به عنوان موید و شاهد آورده است. ملاصدرا در رساله «فی سریان الوجود»، پس از طرح این مدعا که حق تعالی وجود مطلق و حقیقی است به عباراتی از غزالی اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۴۵). وی همچنین در برخی دیگر از آثارش در هنگام بیان توحید همین روش را به کار می‌گیرد (همو، ۱۳۶۳، ۲۴۳؛ همو، ۱۹۸۱م، ۲/ ۳۴۲) و یاد و نام غزالی نه تنها در مقام تبیین توحید حقیقی به چشم می‌خورد، بلکه صدر المتألهین حتی از تمثیل غزالی برای بیان مراتب توحید نیز، در بسیاری از آثارش استفاده می‌کند (همو، ۱۳۸۳، ۳/ ۶۸؛ همو، ۱۳۶۱، ۱/ ۲۵۷؛ همان، ۳۲۲؛ همان، ۲/ ۳۲۶).

نکته جالب توجه آن است که ملاصدرای که در غیر از مواضع مذکور، در عرصه حکمت غزالی را چون کودکی می‌داند که لباس رزم به تن کرده و ادعای بزرگی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۲) و با عنوانی چون «بعض من تصدی لخصومة أهل الحق بالمعارضة و الجدل و التشبه بأهل الحال بمجرد القیل و القال کمن تصدی لمقابلة الأبطال و مقاتلة الرجال بمجرد حمل الأثقال و آلات القتال» او را خطاب می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۱/ ۲۲۷)، در حوزه توحید با عناوینی چون «الشیخ الفاضل الغزالی» (همان، ۲/ ۳۲۲)، «البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام و حجة الإسلام»

(همان، ص ۳۲۶)، «الشیخ العالم محمد الغزالی» (همان، ۳۴۲؛ همو، بی تا (ب)، ۱۵) و «بعض أعاظم الإسلام» (همو، ۱۳۶۳، ۲۴۳) از او یاد می‌کند.

دو احتمال وجود دارد^۱؛ یا ملاصدرا واقعا متوجه تفاوت دیدگاه خود و دیدگاه غزالی نشده است - که البته احتمال آن بعید به نظر می‌رسد - در این صورت، نقدی جدی متوجه ملاصدرا است زیرا بدون ارزیابی دیدگاه غزالی و صرف تشابه ظاهری، نظر خود پیرامون توحید اهل معرفت را با نظر غزالی یکی دانسته است. یا آن که ملاصدرا متوجه تفاوت وحدت وجود خود و وحدت شهود غزالی بوده است اما بدان سبب که عموم افراد در مواجهه با مسئله وحدت وجود، از در ستیز و مخالفت وارد می‌شوند، ملاصدرا برای رفع استبعاد و به جهت تلطیف قلب افراد، به چهره‌هایی که نزد عرف مقبول‌اند، از جمله غزالی استناد کرده است.

نگارنده این پژوهش بر این باور است که احتمال دوم اولی بر احتمال نخست است؛ افزون بر در نظر گرفتن روش ملاصدرا در انتساب سخنان خود به پیشینیان، عبارات او در شرح اصول کافی، پس از بیان تمثیل غزالی دلالت بر تمایل و اصرار ملاصدرا بر پذیرش حداقلی وحدت وجود دارد. او می‌گوید «و هذا ما ذكره الغزالی فی کتاب

۱. علاوه بر دو احتمال مذکور، احتمال دیگری را می‌توان طرح کرد اما به جهت کم بودن آن احتمال در متن بدان اشاره نشده است؛ احتمال سوم آن است که غزالی حقیقتا به وحدت وجود قائل بوده اما نتوانسته مقصود خود را به خوبی بیان کند با این حال صدرالمتهلین مراد وی را یافته و به جهت یکی بودن دیدگاهش با غزالی در توضیح و تبیین نظر خود، به غزالی استناد کرده است

الاحياء تمثيلا لمراتب التوحيد الاربع، و عليك بالموازنة بين المثال و الممثل له في نفس المراتب ثم في احكامها ليتضح لك و يستخرج بهذه الموازنة احكام كل مرتبة أيضا، و ان كانت الاذهان قاصرة عن ادراك المرتبة الاخيرة و احكامها و لكن لا اقل من التسليم و عدم التلقى بالجحود و الانكار. و الله ذو الفضل العظيم.» (همو، ۱۳۸۳، ۳/ ۶۹)

ملاصدرا در برخی دیگر از معارف عالی نیز، از مخاطبان خود می‌خواهد حتی اگر آن معرفت مذکور را به عقل خود نمی‌یابند، آن را انکار ننمایند و دست کم آن معرفت را در بقعه امکان قرار دهند و علم به نفی یا اثبات آن را به اهلش واگذارند. از این رو دور از ذهن نیست که ملاصدرا به همین منظور از عبارات و یا به تعبیر دیگر از شهرت و محبوبیت غزالی نزد جمهور مردم استفاده کند^۱.

۱. باید توجه داشت، اولاً مقصود از مقبولیت غزالی در عصر و زمانه صدرالمتألهین است و ثانیاً حتی اگر غزالی امروزه در میان حکمای شیعه محبوبیتی نداشته باشد، اما نزد اهل سنت و همچنین مخالف فلسفه و عرفان به عنوان مبارزی علیه فلسفه شخصیتی مقبول است.

نتیجه‌گیری

بر اساس مجموع بررسی‌های صورت گرفته، می‌توان گفت هر دو متفکر مسلمان یعنی ملاصدرا و غزالی توحید را دارای مراتب متعددی می‌دانند؛ به عقیده هر دو عالی‌ترین مرتبه توحید، توحید اهل معرفت بوده که در آن، نوعی وحدت‌گرایی غالب است. با این حال، به رغم شباهت‌هایی که در تقریر و تبیین توحید اهل معرفت میان دیدگاه ملاصدرا و غزالی وجود دارد، نمی‌توان توحید آن دو را یکی دانست. ملاصدرا عالی‌ترین مرتبه توحید را شهودِ وحدت وجود می‌داند، به عبارت دیگر از منظر صدرالمتألهین در نظام عالم، وجود و موجود واحد است و ماسوای او تجلیات، رشحات و ظهورات آن حقیقت واحد است. این ظهورات اگرچه بالعرض موجودند اما اطلاق وجود بر آنان اطلاق مجازی بوده که در صورت صرف نظر از موجود حقیقی، این ظهورات هیچ ذاتی از خود نداشته و حتی قابل اشاره حسی و عقلی نمی‌باشد.

در آثار غزالی، عباراتی نزدیک به این مضمون وجود دارد اما با التفات به عبارات دیگر او و این امر که ابو حامد، یک عالم اخلاق است و نه یک حکیم عارف، باید گفت از منظر غزالی توحید اهل معرفت آن است که موحد آن‌چنان شیفته حق تعالی و مجذوب او گردد که نه تنها دیگر موجودات بلکه خودش را هم مشاهده نکند. در این منظر، ماسوی الله، حقیقتاً موجودند اما موحد به سبب توجه شدید به خداوند، از ادراک و توجه به آنان غافل شده است.

بر اساس تفاوتی که در تبیین صدرالمتألهین از توحید وجود دارد به خوبی می‌توان

فهمید در موضعی که صدرالمتألهین برای اثبات مطلوب خود به کلام غزالی استناد کرده یا متوجه تفاوت دیدگاه خود و غزالی نبوده است، هر چند شأن صدرالمتألهین اجل از آن است و یا آن که ملاصدرا برای اثبات مطلوب خود با توجه به تفاوت میان دیدگاه خود و غزالی، باز هم تصمیم گرفته تا برای رفع استبعاد افراد و موضع‌گیری‌های غیر علمی در برابر نظریه وحدت شخصی وجود، حتی به کسانی چون غزالی نیز استناد کند. به نظر نگارنده فرض اخیر با روش علمی ملاصدرا و شأن و منزلت او بیش‌تر سازگار است.

منابع

۱. ابن بابویه محمد بن علی، (۱۳۷۸ق) *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تصحیح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۲. جمعی از نویسندگان زیر نظر محمد فنایی اشکوری، (۱۳۹۵)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران/قم: سمت/موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵الف)، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه بخش سوم از جلد اول)، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: اسرا.
۴. _____، (۱۳۷۵ب)، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه بخش چهارم از جلد اول)، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: اسرا.
۵. _____، (۱۳۷۶الف)، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه بخش چهارم از جلد دوم)، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: اسرا.
۶. _____، (۱۳۷۶ب)، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه بخش پنجم از جلد دوم)، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: اسرا.
۷. شیخ اشراق، (۱۳۷۵) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: هانری کربن و دیگران، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. شیرازی، قطب الدین، (۱۳۹۱) *شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدر المتألهین*، تصحیح: سید محمد موسوی، تهران: حکمت.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا) *یقاظ النائین*، تصحیح: محسن کوچه باغی، بی جا: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. _____، (۱۳۰۲ق) *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران: بی نا.
۱۱. _____، (۱۳۴۰) *رساله سه اصل*، تصحیح: سید حسین نصر، تهران:

دانشگاه علوم معقول و منقول تهران

۱۲. _____، (۱۳۵۴) *المبدأ و المعاد*، تصحيح: سيدجلال الدين آشتياني، تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.
۱۳. _____، (۱۳۶۰) *الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية*، تصحيح: جلال الدين آشتياني، چاپ دوم، مشهد: المركز الجامعى للنشر.
۱۴. _____، (۱۳۶۱) *تفسير القرآن الكريم*، تصحيح محمد خواجهوى، چاپ دوم، قم: بيدار.
۱۵. _____، (۱۳۶۳) *مفاتيح الغيب*، تصحيح: محمد خواجهوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران.
۱۶. _____، (۱۳۷۵) *مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين*، تصحيح: حامد ناجى اصفهانى، تهران: انتشارات حكمت.
۱۷. _____، (۱۳۸۳) *شرح أصول الكافى*، تصحيح: محمد خواجهوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
۱۸. _____، (۱۳۸۷) *المظاهر الالهية فى اسرار العلوم الكمالية*، تصحيح: سيد محمد خامنه‌اى، تهران: بنياد حكمت صدر.
۱۹. _____، (۱۴۲۲ق) *شرح الهداية الاثريّة*، تصحيح: محمد مصطفى فولادكار، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى
۲۰. _____، (۱۹۸۱م) *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، چاپ سوم، بيروت: دار احياء التراث.
۲۱. _____، (۱۳۶۳) *المشاعر*، به اهتمام هانرى كربين ، چاپ دوم، تهران: كتابخانه طهورى.
۲۲. غزالى، محمد بن محمد، (بى تا) (الف)، *احياء علوم الدين*، بيروت: دار المعرفة
۲۳. _____، (۱۴۰۹ق)، *الاربعين فى اصول الدين*، بيروت: دار الكتب العلمية

۲۴. _____، (بی تا) (ب)، *اعترافات غزالی: ترجمه المنقذ فی الضلال*، مترجم: زین الدین کیائی نژاد، تهران: بی نا
۲۵. _____، (بی تا) (ج)، *تهافت الفلاسفة*، بی جا: شمس تبریزی
۲۶. _____، (بی تا) (د) *المنقذ من الضلال*، بقلم: الدكتور عبد الحلیم محمود، مصر: دار الکتب الحدیثة
۲۷. _____، (۱۴۱۶ق)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت: دار الفکر
۲۸. قیصری داود، (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۲۹. مطهری مرتضی، (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: صدرا.