

ارتباط خداوند و انسان از نگاه ابن سینا و غزالی

آفاق کریمی *

کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

مرتضی فتحی زاده **

دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

شاکر لوایی ***

استادیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت فارسی: ۱۳۹۸/۰۶/۱۴؛ تاریخ پذیرش فارسی: ۱۳۹۸/۱۰/۰۷)

(تاریخ دریافت میلادی: ۲۰۱۹/۰۹/۰۵؛ تاریخ پذیرش میلادی: ۲۰۱۹/۱۲/۲۸)

چکیده

چگونگی رابطه میان انسان و خداوند یکی از دغدغه‌های مهم فلسفی، کلامی و عرفانی در جهان اسلام بوده است. فیلسوفان، متکلمان و عرفای مسلمان با توجه به رهنمودهای قرآن در این زمینه و نیز رویکردهای عقلانی خویش و تأثیرپذیری‌شان از برخی از اندیشه‌های فلسفه یونانی، کوشیده‌اند تا هریک به گونه‌ای متمایز و در عین حال بدون تعارض این رابطه را تبیین کنند. پژوهش کنونی به بررسی آرای دو اندیشمند برجسته از جریان‌های مذکور می‌پردازد. ابن سینا به نمایندگی از فیلسوفان مسلمان این رابطه را با الگوی عشق و ادراکات عقلی تبیین می‌کند و معتقد است آدمی با شهود و حب و کشش خویش به سوی خداوند، به مقامی می‌رسد که می‌تواند لذتی هم پای لذت فرشتگان کسب نماید. غزالی به عنوان صوفی و عارف، رابطه میان انسان و خدا را در الگوی فنا و نابودی عرفانی و در چارچوب وحدت با خداوند تبیین می‌نماید. این رویکردهای دو گانه فلسفی و عرفانی دارای پیش فرض‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و الهیاتی هستند.

واژگان کلیدی: عشق، فنا، ابن سینا، غزالی، ماهیت خداوند، ماهیت انسان.

* E_mail: karimifagh@gmail.com (نویسنده مسئول)

** E_mail: mfathizadeh@gmail.com

*** E_mail: shakerlavai@gmail.com

مقدمه

ژرف‌ترین هدف دین، روشن ساختن رابطه میان انسان و خداوند است. مردم در ادیان خود راه‌های ممکن و موجود را برای نزدیک شدن به خداوند و رسیدن به او جستجو می‌کنند و خداوند نیز راه‌های مختلف ارتباط با خودش را نشان می‌دهد. در اسلام و در کتاب مقدس قرآن، ویژگی‌های اصلی خداوند و انسان و همچنین راه‌های مختلف ارتباط میان آن‌ها بیان شده‌است. در برخی از آیات قرآن، خداوند برتر از هر چیزی است و هیچ چیز مثل او نیست (شوری / ۱۱) و از سوی دیگر انسان را موجودی حریص و کم‌طاقت می‌خواند ﴿انَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ به یقین انسان حریص و کم‌طاقت آفریده شده است (معرّاج / ۱۹) و او را ضعیف و عجول خطاب نموده است ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ و انسان ضعیف آفریده شده (نساء / ۲۸)، ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ انسان همواره و همیشه عجله می‌کند (اسراء / آیه ۱۱). اما در بخش‌های دیگر قرآن مشابهت‌های عظیمی میان خداوند و انسان مشاهده می‌شود ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ و خداوند از روح خود در انسان دمید (الحجر / ۲۹)، ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ما (انسان‌ها) را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم برتری بخشیدیم (الاسراء / ۷۰). گوناگونی آیات قرآن درباره ویژگی‌های خدا و انسان می‌تواند بیانگر وجود زمینه‌های متفاوت فکری و چندگانه بودن تفکر در میان اندیشمندان مسلمان باشد.

ابن‌سینا و غزالی به نمایندگی از دو مکتب فکری فلسفه، عرفان در بیان ماهیت خدا و انسان تأمل نموده و حاصل اندیشه‌های خود را مکتوب نموده‌اند و هر یک در این زمینه نظریه‌های خاص خود را بیان نموده‌اند.

۱. رابطه انسان و خدا از نظر ابن سینا

در تبیین رابطه انسان و خدا از دیدگاه ابن سینا به بررسی مفهوم عشق و ادراکات عقلی پرداخته می‌شود. ابن سینا یک فیلسوف مشایی صرف نیست و نمی‌توان او را مقابل حکمت اشراقی قرارداد؛ بلکه او قصد داشت با حکمت مشرقی خود رویکرد فلسفی جدیدی متفاوت با سنت عقلی مشایی ارائه دهد. ابن سینا در برخی آثارش اظهار می‌کند که فلسفه مشرقی، نظریات واقعی وی را درباره فلسفه در بردارد. در فلسفه مشرقی ابن سینا، اگرچه جهان ارسطویی تغییر یافته است، چنین نیست که رد و انکار شده باشد. طرح و محتوای جهان همان باقی مانده است، با این حال تغییر شکل عمیقی رخ داده است. عقل انسانی با عقل کلی ارتباط برقرار کرده و جهان خارجی، درونی و باطنی می‌گردد. حکمت مشرقی ابن سینا را نمی‌توان ضمیمه‌ای بی‌اهمیت به فلسفه مشایی قلمداد کرد بلکه نشان از گامی در جهت جهان عقلانی تحت نفوذ و سیطره عرفان است (ر.ک؛ نصر، ۱۳۸۹: ۴۲۶-۴۲۹) به منظور تبیین رابطه‌ی انسان با خدا از دیدگاه ابن سینا سه بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ در بخش نخست به تبیین و بررسی صفات و ویژگی‌های خداوند پرداخته شده است.

۱-۱. صفات و ویژگی‌های خدا

این پژوهش بر آنست تا متأثر از تفکر فلسفی ابن سینا و به منظور رسیدن به درک درستی از مفهوم خدا، به بررسی صفات و ویژگی‌های خداوند بپردازد. برای روشن شدن مقصود از صفات و ویژگی‌های اصلی خداوند در فلسفه ابن سینا لازم است بحث کوتاه و مختصری از صفات الهی در تفکر یونانی را ارائه شود. در ابتدا به توضیح مختصر درباره دیدگاه‌های افلاطون، ارسطو و افلوپین به عنوان سه اندیشمند و فیلسوف یونانی تأثیرگذار بر آراء اندیشمندان مسلمان در باب خدا و ویژگی‌های او پرداخته شده است.

۱-۱-۱. افلاطون قائل به وجود یک جهان برتر است. جهانی که شامل صور یا ایده‌ها و نیز مفاهیمی همچون عدالت و زیبایی است (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۷۳: ۱۳۲). اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظواهرند، نه حقایق و عوارض گذرنده‌اند، نه اصیل و باقی، و علم بر آن‌ها تعلق نمی‌گیرد و آنچه علم به آن‌ها تعلق می‌گیرد عالم معقولات است به این معنی که هر امری از امور عالم چه مادی مثل حیوان و نبات و جماد و چه معنوی مانند شجاعت، عدالت و .. اصل و حقیقتی دارد و به حواس درک نمی‌شود و تنها عقل آن را درک می‌کند. حقیقت در نزد افلاطون عالم معقولات است و آن را صورت یا ایده می‌نامد و حکمای مسلمان آن را مُثُل می‌خوانند (ر.ک؛ فروغی، ۱۳۸۸: ۳۲). افلاطون معتقد است مُثُل جدا از اشیا محسوس وجود دارند. برای افلاطون واحد و خیر و جمال ذاتی یکی است و عالم معقول صور (مُثُل) وجود خود را به نحوی مدیون واحد است. افلاطون واحد را اصل نهایی و منشأ عالم صور می‌داند (ر.ک؛ کاپلستون، ۱۳۹۳: ۲۰۸).

۱-۱-۲. به عقیده ارسطو عالم وجود قدیم و ازلی و ابدی است و حرکت موجودات هم لایزال می‌باشد اما از آنجا که در سلسله علل دور محال است بنابراین باید به یک علت نهایی و غایی رسید. آن علت‌العلل یا علت اولی، خود ساکن مطلق است و علت محرکه‌ای ندارد همان است که به زعم افلاطون خیر مطلق یا زیبایی است و به قول ارسطو فکر یا عقل مطلق است، او بی حرکت است، کامل است و علم او فقط به ذات خود است نه به ماسوای او و واحد است و حرکتی که محرک اول به موجودات می‌دهد شوقی است نظیر حرکتی که معشوق به عاشق برای وصال می‌دهد (ر.ک؛ فروغی، ۱۳۸۸: ۴۷).

خدا، فکر قائم به ذات است که جاودانه به خود می‌اندیشد و نیز خدا تنها خود را می‌شناسد زیرا خارج از خود نمی‌تواند هیچ متعلقی برای فکر خود داشته باشد. ارسطو معتقد است نمی‌توان به خدا محبت ورزید زیرا او نمی‌تواند محبت

ما را پاسخ بگوید و ما نمی‌توانیم بگوییم که خدا را دوست داریم (ر.ک؛ کاپلستون، ۱۳۹۳: ۳۶۱-۱۳۶۴).

۱-۱-۳. افلوطین وحدت وجودی است یعنی حقیقت را واحد می‌داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می‌شمارد و موجودات را فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می‌انگارد. به عقیده افلوطین مبدأ نخستین صورت مطلق و فعل تام بوده و موجد کل موجودات است. افلوطین مصدر کل را گاهی به احد تعبیر می‌کند و گاهی به خیر، فکر مجرد و یا فعل تام، اما هیچ کدام از این تعبیرها را تام و تمام نمی‌داند و هر تعبیر و توصیفی را مایه تحدید می‌داند (ر.ک؛ فروغی، ۱۳۸۸: ۷۹). افلوطین خدا را موجودی مطلقاً متعالی می‌داند که ورای هر فکر و وجودی است و واحد، غیرقابل ادراک و توصیف‌ناپذیر است، فراتر از جواهر است و هیچ‌یک از وجود و ماهیت و حیات را نمی‌توانیم بر او حمل کنیم، زیرا او فراتر از تمام این اوصاف است. افلوطین صفات مثبت را به خدا نسبت نمی‌دهد زیرا معتقد است با این کار او را محدود می‌کند بنابراین تنها از طریق اثبات وجود خدا و یا از طریق رابطه او با جهان یا از طریق صفات سلبی می‌توانیم درباره خدا صحبت کنیم. افلوطین معتقد است که برای خدا تنها تعریفی سلبی می‌توان ارائه داد زیرا خدا بالاتر از هر توصیفی است (ر.ک؛ کاپلستون، ۱۳۹۳: ۵۳۵-۵۴۰).

۱-۱-۴. صفات و ویژگی‌های خدا از نظر ابن سینا

ابن سینا همچون افلوطین معتقد است که وحدت خداوند به این معنی است که ذات خدا بسیط و غیرقابل تقسیم و تفکیک است و هرگونه تلاش برای توصیف آن، وحدت او را نقص می‌کند. ابن سینا معتقد است که بساطت و وحدت خدا، او را غیرقابل تعریف می‌سازد؛ با این حال ابن سینا صفات بسیاری به خدا نسبت می‌دهد بدون آنکه بساطت و وحدت مطلق ذات را نقض کند. ابن سینا در

تعلیقات، صفات را به چهار قسم تقسیم می‌کند و دو قسم را برای خداوند جایز دانسته و دو قسم را برای او جایز ندانسته‌است.

«صفات‌الاشیاء علی اربعة اقسام: احدهما کما یوصف الانسان بأنه حیوان أو جسم و هذه الصفة ذاتیه له.. و الثانی کما یوصف الشیء بأنه أبيض فإنه صفت عرضیه ... و الثالث کما یوصف بأنه عالم فان العلم هیأت موجوده فی النفس معتبرا معهما الاضافة الی أمر من خارج ... الرابع مثل الأب و الیمین فان الأبوه لیست هیئته الاضافة توجد فی الإنسان ثم تعرض له الإضافة کما کان فی هیئته العلم بل هما نفس الإضافة...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۸۷).

ابن‌سینا در رساله عرشیه پس از اثبات واجب‌الوجود بودن و وحدانیت من جمیع الجهات بودن خداوند و نیز منزّه بودن او از تمامی علل، بدین موضوع می‌پردازد که صفات واجب‌الوجود، زائد بر ذات او نیستند و واجب موصوف به صفات کمالی و نیک است، سپس صفات کمال و مدح برای واجب‌تعالی را شامل علم، حیات، اراده، کلام، بصیر بودن، سمیع بودن و دیگر صفات کمالی و پسندیده و نیک می‌داند و معتقد است که جمیع صفات واجب‌تعالی به صفات کمال او برمی‌گردد. ابن‌سینا معتقد است؛ هنگامی که گفته می‌شود واجب‌الوجود، بدین معنا است که او موجودی است که هیچ علتی ندارد و خود علت تمامی موجودات غیر خود می‌باشد (ر.ک؛ ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۴۷).

۱-۱-۴-۱. وجود

اولین صفتی که می‌توان برای خداوند در نظر گرفت وجود است همین که خدا را تنها موجودی بدانیم که هیچ‌گونه جنبه عدمی در او راه ندارد بنابراین او وجود محض و مطلق خواهد بود که هیچ جنبه عدمی در او راه ندارد، همچنین خداوند واجب‌الوجود بالذات است و هرگاه ذات او به‌تنهایی فرض شود وجود آن واجب است.

۱-۱-۴-۲. خیر محض

ابن سینا معتقد است خداوند و به تعبیر او واجب‌الوجود بذاته، خیر محض است. خیر آن چیزی است که شیء به میزان حد خود به سمت آن سوق داده می‌شود و وجودش با آن کامل می‌گردد. خیر بودن، وجود است؛ وجودی که با هیچ نوع عدمی مقارن نیست و همواره بالفعل است.

۱-۱-۴-۳. حق بودن

واجب تعالی حق است و نیز احق به حق بودن است زیرا ماهیت اشیاء با قطع نظر از نسبت آن‌ها با واجب‌الوجود استحقاق عدم را دارند و تنها به واسطه واجب‌الوجود، وجود می‌یابند و استحقاق حق را به دست می‌آورند (ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ۳۶۳).

۱-۱-۴-۴. عقل محض

واجب‌الوجود عقل محض است، زیرا او ذاتی است که از هر جهت از ماده و علائق مادی مفارق است، همچنین معقول محض است. ابن سینا معتقد است ذات واجب تعالی عقل و عاقل و معقول است به این معنا که از آن جهت که هویت مجردی دارد عقل است و از حیث اینکه هویت مجرد به ذات او تعلق دارد، معقول ذات خود است و از این حیث که ذاتش دارای هویتی مجرد است عاقل ذات خود است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۷۰-۲۷۴).

ابن سینا در مقاله هشتم از کتاب شفا درباره صفات واجب تعالی این‌گونه می‌گوید: «فواجب‌الوجود تام بل فوق التام، وخیر و مفید کل شیء بعده و أنه حق، و أنه عقل محض و یعقل کل شیء». واجب تعالی ذاتش تام و فوق تمام و خیر محض و حق و عقل محض است و هر چیزی را تعقل می‌کند (همان، ۱۴۰۵ق: ۳۵۶).

۱-۱-۴-۵. واحد محض

واجب‌الوجود واحد محض است و او به جزء ذاتش دارای هیچ نوعی نیست و وجود نوعی او برای خود ذاتش می‌باشد. بنابراین واجب تام الوحده است. واحد

از جهت تمامیت وجود، و واحد است از جهت آنکه حدی ندارد، و نیز به هیچ وجهی از وجوه منقسم نمی‌گردد. و از آن جهت که وحدت محضه است، کمال حقیقت هر ذاتی متکی به اوست.

۱-۱-۴-۶. عقل و عاقل و معقول

واجب‌الوجود به ذات خود عقل و عاقل و معقول است و او ذات خود را تعقل می‌کند و نیز سایر اشیاء را تعقل می‌کند. چون ذات واجب‌الوجود از ماده و عوارض آن مجرد است، به لحاظ همین هویت مجردش، عقل است و به لحاظ آنکه این هویت مجرد برای ذات او حاصل می‌گردد، به این معنا که ذات او از این حقیقت مجرد جدا نیست پس برای ذات خود معقول است؛ و از آن جهت که ذاتش نیز دارای هویت و حقیقت مجردی می‌باشد بنابراین نسبت به ذات خود، عاقل است (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۱۶۶).

عشق ابن‌سینا در بسیاری از آثار خود، خداوند را خیر محض و عقل محض معرفی می‌کند و در رساله عشق، خداوند را عشق محض معرفی می‌کند. ابن‌سینا در برخی از کتاب‌های خود معنای عشق را آورده است، از جمله: عشق در حقیقت نیست مگر نیکو شمردن نیکی در حالی که ملائم با طبع است (ابن‌سینا، مجموعه رسائل: ۳۷۷). در منطق‌المشرقین چهار تعریف از عشق که از جانب گذشتگان بیان شده است را ذکر می‌نماید و می‌فرماید سه تعریف اشتباه و یکی درست است.

برخی عشق را به "غم" تعریف نموده‌اند و گفته‌اند عشق همان غم است. این تعریف اشتباه است؛ زیرا اگرچه غم امری مقارن با عشق است و از آن جدا نمی‌شود، نه علت آن و نه معلول آن است لذا محمول بر آن نیست.

برخی عشق را به "شهوة جماع" تعریف کرده‌اند. نادرستی این تعریف به این خاطر است که عشق و شهوة جماع هر دو قابلیت اقلی و اکثری دارند، اما

اقلی و اکثری این دو برخلاف یکدیگر است و از این رو هرچه عشق زیاد گردد، شهوت جماع، نقصان می‌یابد.

افراط و محبت تعریف دیگری است که از عشق شده است. در این تعریف، عارض و معروض جابه‌جا شده‌اند؛ زیرا عشق خود محبت است و افراط صفت محبت می‌باشد (ر.ک؛ همان، ۱۴۰۵ق: ۴۵-۶۰).

تعریف درست عشق: عشق محبت مفرط است. خواجه در شرح اشارات متذکر همین معنا می‌شود و می‌فرماید: "الحب اذا افراط، سمی عشق" (ر.ک؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳: ۳۶۰).

ابن سینا معتقد است همه موجودات به واسطه جنبه وجودی که در آن‌هاست، همیشه مشتاق به کمالات و خیرات هستند و برحسب ذات خود، از نقصان گریزانند. این اشتیاق ذاتی و ذوق فطری که سبب بقاء وجود آن‌هاست، "عشق" نامیده می‌شود (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۸۸: ۷). ابن سینا موجودات حقیقی که بتوان نام موجود بر آن‌ها گذارد، دو قسم می‌داند:

اول: آن‌هایی که در نهایت کمال و جامع جمیع خیرات هستند.

دوم: آن‌هایی که دارای دو جنبه وجود و ماهیت (امکان) هستند.

کلیه موجودات همیشه شائق به سوی کمالات و خیر هستند، حکمت بالغه و کامله خداوند چنان اقتضاء می‌کند که این عشق غریزی و شوق فطری در نهاد تمام موجودات عالم امکان به ودیعه گذاشته شود تا بتوانند به کمال برسند و به سوی خیر گرایش یابند (همان، ۹). این شوق و عشق، بخشی و یا حتی علت وجود همه چیز است که از خداوند به‌عنوان "مدبر کل" نشئت می‌گیرد و خداوند ابتدا آن را به عقول و سپس به صورت غیرمستقیم به تمام موجودات دیگر می‌دهد. بنابراین عشق به خود به صورت اتم و اکمل است و نیز او معشوق تمام موجودات دیگر است زیرا خداوند برحسب ذات خود خیر محض و وجود محض است و خیر است که عاشق خیر می‌شود، هرچقدر خیرت زیاد باشد

استحقاق معشوقیت بیشتر می‌گردد. خدا غایت خیریت است؛ بنابراین غایت معشوقیت و عاشقیت هم می‌باشد. ابن‌سینا معتقد است عشق و محبت خداوند در تمام هستی جریان دارد. این عشق در ماده، شوق به‌سوی صورت پذیرفتن است، در حرکت شوق به‌سوی محرک است و در عشق‌های ارادی، میل و شوق به‌سوی عشق کامل و اتم یعنی خداوند است. بنابراین عشق و خیر از جانب خداوند در تمام هستی سریان می‌یابد (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۷: صص ۱۷۰-۱۷۱).

۲-۱. رابطه خدا با جهان

پس از بررسی صفات و ویژگی اصلی و ذاتی خداوند، اکنون چگونگی تأثیرگذاری این صفات را در پیدایش جهان مورد بررسی قرار می‌دهیم. با توجه به توضیحاتی که پیش‌ازاین درباره صفات خداوند ذکر شد، از نظر ابن‌سینا، خداوند وجودی واحد و بسیط، متعالی و مطلق است، وجود او از هر نوع ماده و استعدادی میراست، از سوی دیگر، جهان هستی دارای ویژگی مختلف و متضاد بسیاری از قبیل: مادی بودن، دارای قوه و استعداد بودن و تکثر می‌باشد. ابن‌سینا معتقد است هیچ نوع کثرتی در ذات واجب راه ندارد و این واجب‌الوجود واحد، منشأ و مبدأ تمام موجودات دیگر است (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۲۷۲). او به وجود اختلاف میان خداوند و جهان هستی باور دارد و با توجه به این نظر، می‌کوشد تا چگونگی پیدایش کثرت از وحدت را تبیین کند. وی، نظریه خود را براساس صدور موجودات از طریق فیض توجیه می‌نماید.

عقاید ابن‌سینا درباره خلقت عالم و کیفیت صدور موجودات از مبدأ اول یعنی صانع جهان، مبتنی بر اصل قدم و ازلیت خالق و حدوث مخلوقات و موجودات است. مقصود از ازلی بودن خداوند این است که او قائم‌به‌ذات خود است و به فاعل نیازمند نیست. نظریه "فیض" توسط نوافلاطونیان و به‌طور خاص افلوپین به اندیشمندان مسلمان رسیده است. فلاسفه اسلامی فیض را به‌طور کلی

"تجلی حسی ذاتی که موجب وجود اشیاء است" تعریف کرده‌اند، چنانکه فارابی فیض را سبب ایجاد و فعل می‌داند و صدور موجودات را مستند به آن می‌داند. ابن سینا معتقد است "فیض" فعلی ضروری است که از ذات باری تعالی و تعقل او ناشی می‌شود، یعنی چون خداوند هم عالم به ذات خود است و ذات خود را تعقل می‌کند، از این علم و تعقل او، عالم و موجودات صادر می‌شوند. در واقع فیض علم ابدی و تعقل ذاتی خداوند است که همواره در حال فعل و ایجاد است (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۳: ۳-۶).

واجب تعالی واحد من جمیع جهات و نیز عقل محض است. تعقل او موجب صدور عالم می‌گردد. ابن سینا با استفاده از مبانی فلسفی، همچون قاعده الواحد و بسیط بودن واجب تعالی، صدور عقل اول را تبیین می‌نماید. او معتقد است از ذات واجب تعالی، عقل اول صادر می‌گردد و عقل اول به اعتبار ذات خودش دارای حیثیت ممکن امکانی می‌گردد و به اعتبار مبدع و علتش، حیثیت وجوبی را دارا است. از حیث وجوبی آن یک شیء صادر می‌شود و از حیث امکانی آن شیء دیگر صادر می‌گردد. به همین ترتیب از عقل دوم، تا اینکه به عقل فعال و هیولی می‌رسد (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۷: ۱۸۹-۱۹۰).

ابن سینا عقول مجرد را نزدیک‌ترین موجودات به خداوند می‌داند و معتقد است این عقول، علم ازلی را از خداوند دریافت می‌کنند و آن‌ها عالم را براساس این علم ایجاد می‌کنند. به نظر می‌رسد ابن سینا رابطه خدا با جهان را محدود به نظریه صدور نمی‌کند بلکه به‌طور کلی، روند وجود جهان، با تکیه بر علم خداوند اتفاق می‌افتد. او، ذات خداوند را بسیط و یکپارچه و درعین حال، پویا می‌داند. ابن سینا معتقد است که خداوند جهان را می‌داند و می‌شناسد زیرا او، خودش را و هر آنچه از او نشئت گرفته باشد را می‌داند و می‌شناسد (ر.ک؛ الکیزی، ۲۰۰۶: ۸۸). علم الهی را می‌توان از سه جهت در نظر گرفت: علم خداوند به ذات خود، علم پیش از ایجاد، علم پس از ایجاد. ابن سینا، علم به ذات را حضوری می‌داند و

تصریح می‌نماید که علم او به ذات، هم علم است و هم عالم و هم معلوم (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۲۷۲). او معتقد است که واجب تعالی به ذات خود علم دارد و ذات او علت تامه ماسوی است. طبق اصل فلسفی "علم به علت مستلزم علم به معلول است" درمی‌یابیم که علم واجب به ذات خود، مستلزم علم به ماسوی است.

ابن‌سینا برای تصحیح علم واجب تعالی به ماسوی، صور مرتسمه را مطرح می‌کند، و بیان می‌کند صور اشیاء قبل از وجود خارجی اشیاء موجود بوده‌است و خداوند به صور اشیاء علم دارد، بنابراین علم ازلی واجب تعالی به اشیاء، منوط به ارتسام صور علمی آن اشیاء در ذات واجب تعالی و به نحو علم حضوری است، این صور به نحو قیام صدوری، قائم به ذات و لازم ذات هستند. علم واجب به اشیاء از طریق این صور مرتسمه را علم حصولی و فعلی می‌داند. علم فعلی علمی است که در آن علم مبدأ معلوم است، مثل علم مخترع به اختراعش. در علم فعلی، نفس صورتی را نزد خود خلق می‌کند و سپس براساس این صورت، معلوم و معقول خود را ایجاد می‌کند. آفرینندگی واجب تعالی این‌گونه است. در مقابل آن، علم انفعالی قرار دارد، علم انفعالی علمی است که وجود خارجی معلوم سبب شده‌است که عالم به آن علم پیدا کند ابن‌سینا علم خدا به اشیاء پس از ایجاد را نیز براساس صور مرتسمه می‌داند. وی، این علم خداوند به اشیاء و جزئیات را کلی می‌داند و می‌گوید: واجب‌الوجود امور جزئی را از حیث کلیت آن‌ها درک می‌کند، یعنی جزئیات را از جهت صفات کلی که دارند درک می‌کند (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۸، ۱۷۹).

۳-۱. ماهیت انسان

پس از بررسی رویکرد ابن‌سینا درباره صفات و ویژگی‌های خداوند، به بررسی ویژگی انسان طبق دیدگاه ابن‌سینا می‌پردازیم.

به منظور درک و دریافت روشی که در آن انسان بتواند مراتب بالاتر معرفت و ایستادن در محضر خداوند را کسب کند، لازم است ویژگی‌های انسان را بررسی کنیم. عدم تبیینی روشن از علم خدا به جزئیات در فلسفه ابن‌سینا، موجب می‌شود تا نتوانیم ارتباط با خدا را از طریق روابط فردی و جزئی بدانیم؛ بنابراین، ارتباط با خداوند تنها از یکی دو طریق زیر حاصل می‌گردد:

الف) از طریق علم و معرفت در انواع مختلف آن.

ب) از طریق عشق و شوق که با تجلی خداوند به دست می‌آید.

در این دو روش، وظیفه شخص این است که آمادگی دریافت آنچه خداوند اعطا می‌نماید را کسب کند. به طور کلی، ابن‌سینا هدف از ارتباط با خداوند را بیشتر در روش دوم خلاصه می‌نماید. در این روش ارتباط با خدا، یک ارتباط مستقیم از طریق تجلی خداوند و یک زندگانی ابدی است. رابطه‌ای، همانند رابطه‌ای که عقل فعال با خداوند دارد. این نوع ارتباط و اتحاد با خداوند، بالاترین سطح از عرفان ابن‌سینا را نشان می‌دهد (ر.ک؛ الکیزی، ۲۰۰۶: ۹۲). به منظور تبیین این مرتبه از عرفان و ارتباط با خداوند، باید روح انسان استعداد و توانایی‌های آن را مورد بررسی واقع شود. ابن‌سینا به پیروی از ارسطو، قوای نفس انسانی را به سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند. قوه انسانی یا ناطقه به دو گروه عقل عملی و عقل نظری تقسیم می‌شود. عقل عملی، متوجه بدن و تدبیر آن است و عقل نظری، متوجه عالم بالا و دریافت معقولات از این عالم است (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۰). وی همچنین عقل نظری را به چهار دسته عقل هیولانی یا بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد تقسیم نموده است (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۸: ۹۶ و ۹۷ و ۹۹). از جمله اموری که می‌توان از وجودشناسی مراتب عقلانی نفس برشمرد این است که:

الف. نفس انسان در ابتدای امر دارای هیچ ادراک بالفعل و مقدم بر حس و زمان نیست بلکه صورتی هیولانی است که استعداد پذیرش و درک معقولات را دارد.

نفس انسان، استعداد دریافت همه حقایق هستی را دارد و می‌تواند صور عقلی اشیاء را که مشتمل بر حقایق و ذات آنهاست از طریق اتصال به مبادی هستی کسب کند. از نظر ابن‌سینا چیز ناشناخته‌ای بالذات وجود ندارد (یثربی، ۱۳۸۳: ۱۶۱).

ب. همه صور ادراکی و معقول از طریق استدلال و برهان و قیاس برای نفس حاصل نمی‌گردد بلکه صرفاً به دنبال آمادگی و استعداد نفس پس از کسب صور محسوس و متخیل و موهوم، اولیات عقلی بدان افاضه می‌گردد.

ج. همه افعال نفس از جمله فکر، تحلیل، ترکیب، انتزاع و تشکیل قیاس و برهان، برای درک حقایق اشیاء جنبه آمادگی دارد و حصول ادراک بالفعل صور عقلی به واسطه فیوضات مبادی عقلی اشیاء است. ادراک عقل، اساساً امری مابعدالطبیعی و مجرد از ماده و صفات آن است.

د. ادراک صور عقلی در انسان غالباً به تدریج می‌باشد که از طریق فکر از معلوم به مجهول پی می‌برد؛ لذا ادراک دفعی همه حقایق برای انسان برخلاف مبادی عقلی، بسیار دشوار است (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۵۶).

ابن‌سینا همچون ارسطو، تجربه حسی را نقطه آغاز معرفت عقلانی می‌داند اما معتقد است که ایده‌ها و تصورات، خارج از ذهن انسان وجود دارند و در حقیقت آنها از خداوند نشئت می‌گیرند و سپس در عقول تجلی می‌یابند و از عقول به اشیاء و عالم پایین تر جاری می‌گردند. ابن‌سینا این تصورات و ایده‌ها را معقولات می‌نامد (ر.ک؛ الکیزی، ۲۰۰۶: ۹۳). ابن‌سینا علاوه بر عقول چهارگانه که بیان شد، به عقل دیگری قائل است که آن را عقل قدسی نامیده است. به زعم او، جنس این عقل از نوع عقل بالملکه و مراتب بالاتر از آن است، کسی به این مرحله از عقل نائل می‌شود که قوه حدس در او بسیار شدید و قوی باشد یعنی؛ شدت اتصال به عقل فعال و مبادی عقلیه موجب آن گردد تا دائماً حدس را به کار گیرد و صورت‌های موجود در عقل فعال به صورت دفعی و یک‌باره در نفس او ظاهر شود. قوه حدس در همه افراد یکسان نیست و بالاترین درجه

بر خورداری از آن متعلق به انبیاست (ر.ک؛ احدی، ۱۳۷۵: ص ۵۵). ابن سینا نفوس را به پنج دسته تقسیم می نماید:

نخستین مرتبه، مرتبه ذات واجب الوجود است.

مرتبه دوم، مرتبه عقول و جواهر عقلی است.

سومین مرتبه به نفوس ناطقه فلکی و نفوس کامل انسانی تعلق دارد.

مرتبه چهارم، مرتبه متوسط نفوس بشری است که میان عالم مجردات و عالم ماده قرار دارد.

مرتبه پنجم، مرتبه نفوس بشری است که در عالم ماده قرار گرفته است (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۳۷).

نفوس موجودات در هر مرتبه‌ای به سوی خیر و کمال اشتیاق دارند. نفس انسان، در ادراک امور با مطالعه صور حسی، خیالی و وهمی آماده پذیرش صور عقلی از مبادی عقلی می گردد. هر آن کس که طالب خداوند به عنوان حق محض است، باید سه مرحله زهد، عبادت و عرفان را طی کند (همان، ۴۴۱).

عارف با تصرف در اندیشه و توجهش، از غور در مادیات و محسوسات منصرف گشته و با اهتمام تام به مبدأ هستی و عالم قدس، از عوارض و عوائق مادی رها می گردد، به طوری که قوای نفس را از عالم غرور به آستانه حق متوجه می سازد و قوای وهمی و خیالی را با سر باطن هماهنگ می کند (همان، ۳۷۰).

۲. غزالی

ما تلاش داریم رابطه بین انسان و خداوند را از دیدگاه غزالی براساس مفهوم فنا تبیین نماییم. فنا (نابودی) مفهومی عرفانی است که می توانیم آن را در سطوح بسیاری مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم. اگرچه فنا در وهله اول تجربه‌ای است که صوفی در بالاترین مرحله از حیات معنوی و روحانی خویش آن را به دست می آورد، با این حال مفهومی فلسفی و نیازمند به تبیین عقلانی است که

نشان‌دهنده رابطه میان روح و بدن و نیز میان روح و جهان الهی است (ر.ک؛ ماها الکیزی، ۲۰۰۶: ۱۱۹).

در تبیین مفهوم فنا از نظر غزالی، باید به بررسی ماهیت خدا و انسان پرداخته شود. پیش از مطالعه درباره فهم غزالی از این دو مفهوم، باید به‌طور خلاصه به مسائل قابل توجهی درباره رویکرد غزالی اشاره نماییم. غزالی قرآن و حدیث را در پرتو حکمت نوافلاطونی تحلیل می‌کند و به‌صورت مستقیم و یا غیرمستقیم از ترجمه آثار فلسفی یونان و نیز آثار حکمای پیش از خود استفاده نموده است (ر.ک؛ فاخوری، ۱۳۷۳: ۵۳۲ و زرینکوب، ۱۳۶۸: ۲۹۵). همچنین تأثیرپذیری او از ابن‌سینا به‌خوبی مشهود است به‌گونه‌ای که ملاصدرا می‌گوید غزالی در آثارش، مانند شیخ‌الرئیس به اقسام لذت‌های حسی، خیالی و عقلی پرداخته است و بدین ترتیب به‌صراحت، غزالی را در لذت‌های بهشت تابع ابن‌سینا می‌داند (ر.ک؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۷۱).

رویکرد غزالی در تصوف و عرفان عمدتاً رویکردی فلسفی است به‌گونه‌ای که می‌توانیم بگوییم وی اولین عرفان فلسفی را تأسیس کرد که در آن شخص تمام تعالیم عرفانی خود را به‌صورت نظامی منطقی و در پرتو تعالیم افلاطونی و نوافلاطونی ارزیابی می‌کند (ر.ک؛ ماها الکیزی، ۲۰۰۶: ۱۲۱). غزالی و بیشتر فلاسفه اسلامی از مصطلحات نوافلاطونی سود برده‌اند و درنهایت معانی جدید یافته‌اند و آن‌ها را به‌گونه‌ای توجیه کرده و از معانی اصلی خارج کرده‌اند و این موضوع، اصالت و ابتکار فلاسفه اسلامی را نشان می‌دهد نه تبعیت و تقلید آن‌ها را (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۶۴: ۱۹).

همان‌گونه که اشاره شد در بررسی رویکرد غزالی از مفهوم فنا، باید درک درستی از ماهیت خدا و انسان را ارائه دهیم.

۲-۱. حقیقت و ویژگی های خدا

صفات خداوند در تمامی آثار غزالی به صورت پراکنده در دسترس است و دلیل اصلی این پراکندگی این است که غزالی دیدگاه خود را به صورت واضح و روشن جز در یک یا دو اثرش نشان نمی دهد. به نظر می رسد رویکرد غزالی درباره صفات خداوند طی مراحل مختلف زندگی اش دچار تغییرات بسیاری شده است؛ این تغییر رویکرد و تفاوت در نوشته های غزالی براساس موضوعات مختلف در هر اثر است (ر.ک؛ الکیزی، ۲۰۰۶: ۱۲۳-۱۲۴).

غزالی اشعری مذهب بود و همان گونه که می دانیم، اشاعره صفاتی را به خداوند نسبت می دهند که خداوند، خود را به آنها وصف کرده است؛ برایش اثبات می کنند اما می گویند که این صفات مغایر با ذات او و قدیم به قدم ذات اوست و در وحدت باهم اختلاف دارند و از این گفته نتیجه می گیریم که صفات خدا نه همانند او و نه همانند غیر اوست صفات خداوند دو نوع است: یک نوع از آن قائم بر ذات اند و نوع دوم زائد بر ذات هستند که این دسته صفات ثبوتیه هستند (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۶۴: ۳۰)، غزالی در الاقتصاد فی الاعتقاد در بحث درباره ذات خداوند به صفات وجود قدیم، ابدی و لایزال بودن، واحد بودن او اشاره می کند و این سه صفت را صفت ذات معرفی می کند، سپس صفت مرئی و قابل مشاهده بودن خداوند را بیان می کند و در ادامه به این مطلب می پردازد که خداوند جوهر نیست، جسم و عرض نیست، بُعد و جهت ندارد. وی معتقد است میان صفت قابل مشاهده بودن خداوند و صفات سلبی همچون جسم و عرض نبودن و نیز منزله از جهت و بُعد بودن خداوند تناقضی وجود ندارد زیرا منظورش از ادراک، ادراک از طریق حس و به ویژه حس بینایی به آن طریقی که ما رنگ ها و اجسام را می بینیم نیست بلکه نوعی از دیدن است که به یک ادراک اتم و اکمل تعلق دارد (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۸۶: ۲۵-۵۵)، غزالی متأثر از عقاید اشاعره، برای خداوند هفت صفت قدرت، علم، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام را نام می برد؛ او صفات

هفت‌گانه ذکر شده را عین ذات نمی‌داند؛ بلکه آن‌ها را زائد بر ذات می‌داند (همان : ۸۲) در واقع غزالی مایل به پرسیدن این سؤال بوده است که آیا خدا قابل شناخت است و به عبارت روشن‌تر تا چه حد می‌توانیم او را بشناسیم؟ غزالی معتقد است گرچه صفات خدا دائمی و ابدی است اما ما نمی‌توانیم واقعیت این صفات را بدانیم و بشناسیم و در نتیجه ما او را تنها از طریق ارتباط با آفرینش و خلقت می‌شناسیم (ر.ک؛ ماها الکیزی، ۲۰۰۶: ۱۲۵).

با این حال باید گفت خدای غزالی آن وجود مطلق فلاسفه که مفهومی سرد و بی‌احساس است نیست؛ بلکه خدایی است حی و واجد صفات تشبیهی، صفاتی که به واسطه آن‌ها خدا انسان را دوست دارد و انسان نیز به او عشق می‌ورزد و خدای غزالی خدایی است که به انسان رخصت داده است تا از راه عبادت و تفکر و از همه مهم‌تر از پرتو معرفتی که به او سپرده است به جوار قرب او راه یابد (ر.ک؛ میان محمد شریف، ۱۳۷۰؛ جلد ۲: ۵۱).

۲-۲. ماهیت و ویژگی انسان

انسان از دو چیز آفریده شده است: یکی کالبد ظاهری که تن نام دارد و می‌توان آن را با چشم ظاهر دید و دیگری معنای باطن که آن را نفس، جان و نیز دل می‌خوانند و با بصیرت باطن شناخته می‌شود. غزالی حقیقت انسان را همان معنای باطن می‌داند و هرچه غیر از آن همه خدمتکار و لشکر او هستند. از نظر غزالی، روح فضای غیرمادی را اشغال می‌کند و کاملاً از جسم متفاوت است (ر.ک؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۳۷۳). برای نفس انسان سه قوه در نظر می‌گیرد: قوه‌ی ناطقه (عاقله)، شهویه و غضبیه. قوه عاقله به دو بخش عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود:

الف) عقل نظری حقایق کلی ضروری و مجرد از عوارض را از عالم بالا دریافت می‌کند.

ب) عقل عملی مربوط به بدن و تدبیر و اداره آن را بر عهده دارد. عقل عملی حقایق را درک می کند که تغییر پذیرند و ثبات ندارند (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۷۴: ص ۳۱-۳۲).

اگرچه غزالی معتقد بود که عقل بشر به تنهایی نمی تواند طریق رسیدن به سعادت را بازشناسد اما با این حال تصدیق می کند که ادراک حقیقت از طریق برهان عقلی غیر ممکن نیست نهایت آنکه تنها عده معدودی به آن می رسند (ر.ک؛ زرینکوب، ۱۳۵۳: ۱۶۷) و بر همین اساس غزالی عقل و علم را مترادف هم می داند و در رابطه با عقل، آرا خود را از ابن سینا و فارابی اقتباس کرده است غزالی به طور کلی همه علوم و معارف را در راه سعادت انسان و رسیدن او به مقام قرب حق مؤثر می داند.

اگرچه غزالی همه علوم را در مسیر سعادت انسان و رسیدن او به مرتبه قرب الهی مؤثر می داند اما بر این باور است که تمامی علوم در یک سطح نیستند. او معتقد است علم آدمی از دو طریق پدید می آید: یکی از راه تعلم انسانی و دیگری از طریق تعلم ربانی (ر.ک؛ احدی، ۱۳۷۵: ص ۶۳ و ۶۴). تقسیم بندی غزالی از علوم مانند بسیاری از صوفیان دیگر توأم است با ارزیابی آن ها و بر اهداف تربیتی برای تزکیه نفس و سلوک طریق الی الله مبنی است. او علوم را به دو دسته شرعی و غیر شرعی تقسیم می کند، علوم شرعی را به دو بخش علوم مکاشفه و علوم معامله تقسیم می کند و علوم غیر شرعی را به سه نوع محمود، مذموم و مباح طبقه بندی می کند.

مکاشفه خود بر دو قسم است یکی آنکه بنده نداند چگونه و از کجاست که الهام نامیده می شود و مخصوص اولیاء و برگزیدگان است و قسم دوم آنکه از آنچه سبب و علت آن علم حاصل شده است، مطلع می شود؛ یعنی مشاهده ی فرشته ای که علم را دل او القاء کرده است، این قسم وحی نام دارد و مخصوص پیامبران است. گاهی از طریق استدلال و آموختن به دست می آید که آن را اعتبار و استبصار می خوانند و مخصوص علماء است (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۳۵).

الهام ذوق صوفیانه است که موجب رسیدن به معرفت خدا می شود غزالی معتقد است همه اشخاص از این نوع علم بهره ندارد و تنها صدیقان و مقربان که از صفات ناپسند مبرا هستند می توانند به این علم دست یابند در این مقام، منزلت و مرتبه علما و حکما و انبیا و اولیا مختلف است و درجات ارتقا در آن نامحدود است زیرا معلومات خداوند نامحدود و بی پایان است و بلندترین مرحله مراتب مرتبه پیامبری است که تمام حقایق برای او به طریق کشف الهی آشکار گردیده است و به این طریق است که بنده به خداوند نزدیک می شود (همان: ۵۹-۶۱). او تصریح می کند که علم مکاشفه به تعلم و مطالعه حاصل نمی شود. حصول آن به اعمال صالح و صفای آئینه دل است (همان، ۱۳۷۴، ج ۳: ۸۵-۸۶).

سرچشمه معرفت در نزد غزالی، وحی، الهام و اشراق است، دو راه دیگر یعنی عقل و حس اگرچه لازم هستند اما کافی نیستند زیرا این دو راه مصدر معرفت محسوب می شوند و نمی توانیم تنها به آن‌ها بسنده کنیم زیرا امکان خطا و اشتباه برای عقل و حس وجود دارد (همان، ۱۳۶۲: ۶). او معتقد است که خداوند حقایق و معانی چیزها را در لوح محفوظ نوشته شده است. لوح محفوظ به منزله آینه است، صورت هر موجودی در لوح محفوظ وجود دارد. معانی که غایب از نفس هستند در عین حال در خارج از نفس، یعنی جوهری که عقل فعال یا روح القدس خوانده می شود حاضرند. از نظر غزالی همه نفوس انسانی قابلیت آن را دارند که معرفت را کسب نمایند (ر.ک؛ احدی، ۱۳۷۵: ص ۶۵). دو راه برای درک تصور ما از لوح محفوظ وجود دارد:

الف) جایگاه خاص و ویژه‌ای در عالم ملکوت وجود دارد که در آنجا ایده خلقت و سرنوشت به صورت برخی روش‌های مرموز نشان داده شده است.

ب) خداوند علم لایزال و فناپذیر خود را به یکی از فرشتگانش می دهد؛ که او به نوبه‌ی خود این علم را به پیامبران القاء می کند و این نماد و سمبلی از لوح محفوظ است (ر.ک؛ ماها الکیزی، ۲۰۰۶: ۱۳۲).

غزالی معتقد است روح انسان قبل از بدنش خلق شده و به منظور کسب دانش و تجربه بر روی زمین فرستاده شده است. این تفکر در آثار جنید، حلاج و بایزید بسطامی نیز دیده می‌شود. اگرچه غزالی هدف از آفرینش روح انسان را در جهان مادی کسب معرفت و تجربه می‌داند با این حال به دست آوردن دانش و معرفت واقعی را تنها مختص به برخی عرفا و علما می‌داند (همان: ص ۱۳۴).

ویژگی‌های مختلف روح انسان همگی بسیار به ویژگی‌های خداوند نزدیک هستند. اگرچه بدن و جسم پرده و حجاب روح انسان است و مانع معرفت و شناخت می‌شود، با این حال طبیعت انسان در حالت خلوص می‌تواند خدا را بشناسد (همان: ص ۱۳۶). غزالی معتقد است آفرینش این جهان به سبب وجود روح انسان است، ماهیت و گوهر روح از جنس ماهیت و گوهر فرشتگان است و با هم همانندی‌های بسیاری دارند که از سرچشمه‌ی خود یعنی خداوند نشأت گرفته‌اند و به سوی او نیز بازخواهد گشت زیرا خداوند این گونه اراده کرده است. شباهت بین خدا، فرشتگان و روح انسان با ذکر حدیث "هرکس خود را بشناسد خدا را شناخته است و یا "خدا آدم را شبیه به خودش خلق کرد" یادآوری می‌شود (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۸۰: ۶۳).

با مطالعه آثار عرفانی غزالی به برخی تناقض‌ها در مورد باورهای عرفانی غزالی بر می‌خوریم که همین مسئله موجب به وجود آمدن نوعی سردرگمی و پریشانی در بررسی آثار عرفانی او می‌شود و این سؤال مطرح می‌گردد که آیا غزالی در پی یک محبت و عشق خالصانه است که از صوفیان مرسوم گرفته شده است یا اینکه به دنبال پذیرفتن نمادها و سمبل‌های عرفانی "فنا" و "اتحاد" حلاج و بایزید بسطامی است؟

در تفسیر مفهوم فنا از دیدگاه غزالی ما با دو نوع تصوف در یک زمان

مواجه می‌شویم:

نوع اول که در بالاترین مرحله آن هدف رسیدن به محبت الهی است و نوع دوم، هدایت به سوی فنا و اتحاد و یکی شدن با خداوند است غزالی رویکردی دوگانه را در آثارش بکار گرفته است. میان آثار عرفانی غزالی تضاد وجود دارد و علت این تضاد را تفاوت سطح مخاطبان می‌داند. غزالی بر این باور است که اسرار و رازهایی وجود دارد که نباید برای مؤمنان معمولی و صوفیان عادی فاش شود و تنها برای برگزیدگانی آشکار می‌گردد که سطح دانش آن‌ها به مرتبه درک اسرار رسیده باشد. همچنین غزالی دو گرایش متفاوت را در عرفان پذیرفته است: اولین گرایش عمدتاً بر جنبه‌ی اخلاقی، خودسازی و تزکیه‌ی نفس تأکید می‌کند در حالی که جنبه‌ی دوم بر ارتباط با خدا از طریق فنا و نابودی همه چیز و رسیدن به اتحاد و یگانگی تکیه نموده است غزالی معتقد است که عرفان تا حد زیادی به انتخاب خداوند بستگی دارد اما کسی که انتخاب می‌شود برای رسیدن به مراتب بالاتر باید تلاش کند (ر.ک؛ ماها الکیزی، ۲۰۰۶: ۱۳۷-۱۳۹).

غزالی بر این باور است که بالاترین مرتبه معرفت و حقیقت این است که انسان خود را به طور کامل تسلیم اراده خدا نماید. این نوع از عرفان از یک طرف مبتنی بر انکار خود است و از طرف دیگر بر باور عمیق به فرمان مطلق الهی تکیه دارد. این اعتماد و باور بر پایه مفهومی متافیزیکی از توحید، یعنی اتحاد و یکی شدن خدا با جهان بنا شده است (ر.ک؛ ایشمل، ۱۹۷۵). غزالی برای این مفهوم، چهار سطح در نظر می‌گیرد:

سطح اول شامل کسانی است که به معنای واقعی کلمه، ایمان آورده‌اند که خدایی جز خدای یگانه وجود ندارد؛

سطح دوم کسانی هستند که این باور را با قلب خود نیز پذیرفته‌اند؛

سطح سوم کسانی هستند که همه چیز را آفریده و مخلوق خداوند می‌دانند؛

سطح چهارم و بالاترین سطح متعلق به صوفیان متقی و پرهیزگار (عرفا) است که معتقدند هیچ چیز واقعاً وجود ندارد به جز خدا، یعنی فنا و نابودی خود و اتحاد و یکی شدن با خدا (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۷۴: ج ۴).

غزالی می‌پذیرد که این مراحل متعلق به علوم مکاشفه است و معتقد است نباید این سطح از عرفان در میان عامه مردم مورد بحث واقع شود مگر به صورت اشاره. غزالی هم به محبت خدا نسبت به انسان و هم محبت انسان نسبت به خدا اعتقاد دارد، محبت انسان نسبت به خداوند فقط در این جهان تحقق می‌یابد و ظهور این محبت هنگامی است که قلب انسان از غبار غفلت و جهل پاک شود. نوشته‌های غزالی دارای یک نظام و اسلوب اصلی است که به شدت تحت تأثیر وحی نبوی، دانش فلسفی، معرفت عرفانی و تجربه قرار گرفته است ساختار اصلی تفکر صوفیانه غزالی این است که دانش عمیق، به یک روح خالص نیاز دارد که از یک طرف، آن را از نظر اخلاقی به رویکردی شبیه به خدا، نزدیک می‌کند و از طرف دیگر عقل را به سوی بالاترین مرتبه از معرفت الهی هدایت می‌کند (ر.ک؛ ماها الکیزی، ۲۰۰۶: ص ۱۵۰-۱۵۱).

۲-۳. رابطه انسان و خدا

برای غزالی به عنوان یک صوفی، رابطه‌ی انسان و خدا دارای سه مرتبه است:

۲-۳-۱. در سطح اول، مؤمنان عادی آنچه را که پیامبر نشان داده است می‌پذیرند و به زندگی در بهشت امیدوارند، در این مرحله رابطه‌ی مستقیم با خداوند وجود ندارد.

۲-۳-۲. در سطح دوم متون و عبارات استعاری قرآن که مرتبط با خدا و جهان الهی هستند را بیان می‌کند. در این مرحله سالکان (جویندگان مبتدی) با تزکیه نفس می‌توانند برخی از مفاهیم همچون توبه، اتحاد با خدا و ماهیت عشق را درک می‌کنند. در این مرحله درک لذت عشق، دوستی و تقرب به خداوند آرزوی انسان است.

۲-۳-۳. سومین مرحله، بالاترین نوع رابطه است که در آن برگزیدگان قادر به تجزیه و تحلیل و فهم اسرار راز آلود قرآن در مورد ذات خداوند و فرشتگان می‌باشند. در این مرحله صوفی معنای عرش الهی، تخت و لوح محفوظ را به‌عنوان مراتب متفاوت در سلسله مراتب فرشتگان را نشان می‌دهد. صوفی در این مرحله آرزوی حب، دوستی و اتحاد و یکی شدن با خدا و دیدار رودررو با او را دارد (همان: ۱۵۳).

نتیجه

با بررسی تفکرات این دو متفکر مسلمان روشن گردید که این دو اندیشمند سعی کرده‌اند میان انسان و خدا ارتباط برقرار نمایند. آن‌ها ویژگی‌های مشابهی را به انسان نسبت نداده‌اند، بلکه او را طبق تفکر عرفانی و فلسفی خود به تصویر کشیده‌اند؛ غزالی در فهم خود از ماهیت روح به شباهت‌هایی میان خدا و انسان دست یافت. او دریافت که ماهیت روح مشابه با ماهیت خداوند است و طریق معرفت و شناخت خداوند زمانی آغاز می‌شود که انسان بتواند روح خود را همچون روح خدا خالص سازد و با فنا شدن خویش به وحدت و اتصال با او برسد. به این ترتیب انسان می‌تواند وجود خود را به‌عنوان بخشی از وجود خداوند بشناسد. در رابطه با ماهیت خداوند میان ابن‌سینا و غزالی می‌توان شباهت‌های مهمی را دریافت، زیرا آن‌ها جهان را یک فیض و تجلی می‌دانند که نشان‌دهنده ماهیت خدا و جهان الهی است. ابن‌سینا مانند غزالی، خدا را غیرقابل تغییر و مجرد می‌داند اما عشق و عقلش را در اصل برای خود و موجودات مجرد و فرشتگان مقربش در نظر گرفته است، به این ترتیب ابن‌سینا و غزالی شباهت‌هایی را بین خدا و جهان به منزله فعل خداوند نشان می‌دهند.

خدا در فلسفه ابن‌سینا، علت وجود است اما رابطه‌ای مستقیم و بدون واسطه با مخلوقاتش ندارد، همچنین مخلوقات از طریق فیض الهی با خداوند ارتباط

دارند و براین اساس جهان همیشه به خداوند نیازمند و وابسته است اما خداوند به عنوان واجب‌الوجود به جهان نیاز ندارد بنابراین جهان باید به هر آنچه خداوند اعطاء می‌کند، راضی باشد و جهان تمام آنچه را که می‌خواهد از پیش و به واسطه عقول ده‌گانه از خداوند دریافت نموده است اما طبق نظر غزالی خداوند تمام اعمال بشر را ایجاد می‌کند. از نظر او، خدا رابطه‌اش را با انسان از طریق خلقتش و نیز هدایت آن‌ها نشان می‌دهد، غزالی معتقد است این راهنمایی، انسان را وادار به اطاعت کردن از خداوند می‌سازد و خداوند تمام رخدادها و اعمال را آغاز نموده و به آن‌ها ضرورت می‌بخشد.

ابن سینا خدا را به عنوان نیروی عظیمی از عشق توصیف می‌کند، این عشق از او به تمام مخلوقات افاضه می‌شود و رابطه‌ای مستقیم بین خدا و عقولش برقرار می‌گردد. ابن سینا دریافت که انسان برای رسیدن به این نوع رابطه به تلاش بیشتری نیاز دارد، این تلاش تنها متکی به علم انسان نیست بلکه به تجربه عرفانی و عروجی عارفانه نیازمند است.

غزالی معتقد است خدا ماهیتی معماگونه دارد که نمی‌توان توسط عقل انسانی آن را درک کرد زیرا واقعیت آن بیش از عقل بشر است، این معماگونه‌گی ذات خدا تنها برای ارواح خاصی نشان داده می‌شود که برای ملاقات با خداوند از عمق جان تمایل دارند.

منابع و مأخذ

- **قرآن کریم.**
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۰). **منطق و معرفت در نظر غزالی.** تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). **اشارات و تنبیهات.** نگارش حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات سروش.
- _____ . (۱۳۷۷). **الهیات نجات.** ترجمه سید یحیی یثربی. تهران: انتشارات فکر روز.
- _____ . (۱۳۷۹). **تعلیقات.** قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ . (۱۳۸۸). **الهیات از کتاب شفاء.** ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۸۸). **مجموعه رسائل.** ترجمه ضیاءالدین درّی. محمدمهدی فولادوند. تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، تهران: انتشارات آیت اشراق.
- _____ . (۱۴۰۵ ق). **شفاء.** قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- _____ . (۱۴۰۵ ق). **منطق المشرقین.** قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- _____ . (بی تا). **رسالة عرشیه.** تهران: انتشارات بیدار.
- احدی، حسن. (۱۳۷۵). **علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید.** تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.

- خواجه نصیرالدین طوسی. (۱۳۸۳). *شرح الاشارات و التنبیہات*. حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- زرینکوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳). *فرار از مدرسه*. درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- زرینکوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). *با کاروان اندیشه*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- شریف، میان محمد. (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه در اسلام*. ج ۲. ترجمه نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۸۱). *مبدأ و معاد*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- غزالی، ابوامد محمد. (۱۳۶۲). *المنقذ من الضلال*، مترجم صادق آئینه وند، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- _____ . (۱۳۶۴). *مشکاه الأنوار*، ترجمه صادق آئینه وند. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- _____ . (۱۳۷۴). *میزان عمل*. ترجمه علی اکبر کسمائی. تصحیح سلیمان دنیا. تهران: انتشارات سروش.
- _____ . (۱۳۷۴). *احیاء علوم دین* جلد ۳ و ۴. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. کوشش حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۴۱۲ ق). *احیاء العلوم الدین*. بیروت: دارقنیه.
- _____ . (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*. ج ۱. کوشش حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۶). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. ترجمه و تعلیق پرویز رحمانی. تهران: انتشارات حدیث امروز.
- _____ . (۱۳۹۱). *تهافت الفلاسفه*. ترجمه حسن فتحی. تهران: انتشارات کیمیای حضور.

- فاخوری، حنا. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه*. جلد ۱. ترجمه سید جلال الدین مجتبوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۸). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: انتشارات زوآر.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه غرب*. جلد ۲. تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۳). *از یقین تا یقین*. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- Maha Elkaisy, F. (2006). *God and human in Islamic Thought*. New York, NY: Routledge
- Schimmel, A.M. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina press.