



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین

سال سیزدهم - شماره دوم (پیاپی ۲۶)، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سردبیر: رضا اکبری

ویراستار: محمدابراهیم باسط

مدیر اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتچی استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)
محسن جوادی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
محسن جهانگیری استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران
نجفقلی حبیبی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
بیوک علیزاده استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احد فرامرز قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
محمدکاظم فرقانی استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
ضیاء موحد استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
عبدالله نصری استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهشنامه فلسفه دین دارای نمایه ISC همراه با ضریب تأثیر می‌باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس isc-gov.ir و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به آدرس sid.ir نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دو فصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۴۶ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱، شماره: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

تلفن و شماره: ۸۸۵۷۵۰۲۵ داخلی ۲۴۵

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
 ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
 - ۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
 - ۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین ... (Ibid) خودداری شود.
- چنانچه از نویسندگانی در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
 ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، به روش درون‌متنی (بند ۲) باشد).
 ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتاب‌نامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین) کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد. مثال: هارتناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
- Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
- مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه. مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله». در نام مجموعه، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: بینا مطلق، محمود (۱۳۸۲)، «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972), "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌های حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژه‌های کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
 ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
 ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۱۰، متن مقاله با قلم BLotus13 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 (لاتین TimesNewRoman10) حروفچینی شود.
 ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
 ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 ۱۰. مقاله‌ای ارسال نمی‌تواند در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۱۱. مقاله‌ای ارسال نمی‌تواند همزمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم همزمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
 ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نام‌ها، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
 ۱۳. «پژوهشنامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
 ۱۴. مقاله‌ای ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.
- کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهشنامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.
- مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

- چالش‌های اساسی نظریه آفاغلی حکیم درباره «کیفیت معاد جسمانی» از دیدگاه سید جلال‌الدین آشتیانی..... ۱
محمدرضا ارشادی‌نیا
- گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخر رازی..... ۲۷
علیرضا پارسا / علی پیریمی
- بررسی و نقد نظریه بسامدی شر؛ بر اساس تقریر وسلی سمن..... ۵۳
قاسم پورحسن / علی حاتمیان
- نقش خوش‌بینی کیهانی و فرهنگ در معناداری زندگی از نظر جان هیک..... ۷۳
احمد پورقاسم شادهی / ریحانه سادات عظیمی / امیرعباس علیزمانی
- باور دینی و خودآئینی عقلانی..... ۹۱
امیرحسین خداپرست
- بازسازی و تحلیل چهار الگوی خداباوری در اندیشه غزالی..... ۱۱۳
خالد زندسلیمی / حسین هوشنگی
- جایگاه نظریه عروض وجود بر ماهیت در الهیات بالمعنی الاخص ابن‌سینا..... ۱۳۵
محمد مهدی سیار / محمد سعیدی‌مهر
- نگاه نقادانه ویلیام جی. وینرایت به نقش داروهای شیمیایی در تحقق تجربه دینی..... ۱۵۵
حسین طوسی
- گفتگوی توافقی یا دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و دین: «دیدگاهی نو در نسبت میان عقل و دین»..... ۱۷۷
جهانگیر مسعودی
- زبان دینی از منظر استیسی با تأکید بر مبانی معرفت‌شناختی آن..... ۱۹۹
محمدحسین مهدوی‌نژاد / معصومه سالاری راد
- نمایه..... ۲۲۱
- برگه درخواست اشتراک مجله..... ۲۳۳
- چکیده انگلیسی مقالات..... ۲۳۵

بازسازی و تحلیل چهار الگوی خداباوری در اندیشه غزالی

دریافت: ۱۳۹۴/۳/۳

خالد زندسلیمی*

پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۲۳

حسین هوشنگی**

چکیده

غزالی از جمله اندیشمندانی است که به مسئله توجیه باوربه وجود خدا پرداخته است. وی برای خداباوری چهار الگوی مختلف مطرح می‌کند که عبارت‌اند از الگوی خداباوری پیامبران، الگوی خداباوری اولیاء، الگوی خداباوری متکلمان، و الگوی خداباوری عوام. او هر یک از این الگوها را مناسب برای گروهی خاص از مردم می‌داند. غزالی معتقد است در میان چهار الگوی ذکرشده بالاترین درجه باور به خدا در الگوی خداباوری پیامبران و اولیاء حاصل می‌شود، که مبتنی بر شهود عرفانی هستند. این همان چیزی است که ما امروزه آن را تجربه دینی می‌نامیم. لذا می‌توان نظریه او را نوعی قرینه‌گرایی مبتنی بر تجربه دینی تلقی کرد. لازم به ذکر است که می‌توان الگوهای چهارگانه غزالی را در قالب یک الگوی طولی و تشکیکی بازسازی کرد که در این قالب الگوی خداباوری انبیاء و اولیاء در بالاترین مرتبه و سایر الگوهای خداباوری در درجات دیگر قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

الگوی خداباوری، تجربه دینی، ابوحامد محمد غزالی، قرینه‌گرایی مبتنی بر تجربه دینی

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران
khalidzand@gmail.com (نویسنده مسئول)

h.hooshangi@yahoo.com

** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

مقدمه

در طول تاریخ اندیشه بشری، برای توجیه معرفتی باور به خدا الگوهای متعددی عرضه شده است. این الگوها را در یک تقسیم‌بندی اولیه می‌توان به قرینه‌گروی، ایمان‌گروی، و عمل‌گروی تقسیم کرد که هر یک دارای زیرالگوهای مربوط به خود هستند. البته از آنجا که بحث توجیه باور در طول تاریخ اندیشه از اهمیت برخوردار بوده است، فیلسوفان همواره در جهت توجیه باورهای خود تلاش کرده‌اند. اما گویی غزالی به هیچ‌عنوان دغدغه توجیه باور را نداشته است، بلکه دغدغه اصلی او معرفی بالاترین درجه ایمان است و هدف او یافتن راهی است که انسان بتواند به بالاترین درجه ایمان برسد. غزالی به عنوان یکی از اثرگذارترین متکلمان مسلمان دارای الگوی ویژه‌ای در خداباوری است. لذا سؤال اصلی ما در این تحقیق این خواهد بود که غزالی برای باور به خدا چه الگویی را پیشنهاد می‌کند؟ و این که اگر الگوی او را با ملاک‌های معرفت‌شناختی امروزی بررسی کنیم، او در نیل به این مقصود چه مقدار موفق بوده است؟ در زبان فارسی کارهای متعددی در خصوص غزالی در مسئله مورد توجه این مقاله انجام شده است. اما هیچ‌یک به صورت جامع به الگوی خداباوری در اندیشه او نپرداخته است. برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. مقاله «معقولیت باور دینی؛ مقایسه رهیافت کرکگور و غزالی»، این مقاله به صورت مختصر به بررسی توجیه ایمان و معقولیت آن نزد غزالی و کرکگور می‌پردازد و اندکی به آنچه موضوع این تحقیق است پرداخته است.

۲. پایان‌نامه‌ای دکتری با موضوع «بررسی تطبیقی آراء امام محمد غزالی و توماس آکویناس در باب ایمان» است که به بررسی حقیقت ایمان پرداخته است و معانی ایمان را مورد بررسی قرار داده است و به الگوهای خداباوری نپرداخته است.

۳. پایان‌نامه‌ای در مقطع کارشناسی ارشد با موضوع «چیستی ایمان در نظر غزالی و سلوک ایمان‌گرای او» است که این پایان‌نامه نیز به بررسی معانی ایمان پرداخته است و ایمان را نزد غزالی دارای ابعاد مختلفی معرفی می‌کند.

یکی از دشواری‌های کار روی آثار غزالی صحت اسناد آثاری است که به غزالی نسبت داده

شده است. ما برای اطمینان بیشتر و استفاده از کتاب‌هایی که بیشترین توافق در خصوص صحت اسناد آنها به غزالی وجود دارد از کتاب مؤلفات الغزالی اثر عبدالرحمن بدوی کمک گرفته‌ایم. او در این کتاب پس از آن که دیدگاه‌های برخی مستشرقان را در خصوص صحت و سقم آثاری که به غزالی نسبت داده شده است بیان می‌کند، دیدگاه برگزیده خود در مورد آثاری که بیشترین اطمینان را در مورد نسبت آنها به غزالی می‌توان داشت بیان می‌کند. برخی از این آثار که بیشترین استفاده در این تحقیق از آنها گرفته شده است عبارت‌اند از: احياء العلوم الدين، الاقتصاد في الاعتقاد، تهافت الفلاسفه، الرسالة القدسيه في قواعد العقائد، ميزان العمل، معيار العلم في المنطق، المضمون به على غير اهله، القسطاس المستقيم، فيصل التفرقه بين الاسلام و الزندقه، الرسالة اللدنيه، المنقذ من الضلال و چند کتاب ديگر که در اسناد آنها به غزالی هيچ نظر مخالفی وجود ندارد.

غزالی مردم را در قوای ادراکی شان متفاوت می‌داند لذا یک روش واحد را برای درپیش گرفتن ایمان برای تمام مردم معرفی نمی‌کند. این امر به نوعی نشانگر آن است که غزالی مراتب انسان‌ها را در پذیرش ایمان قابل تشکیک و دارای مراتب می‌داند. در واقع غزالی پذیرش باور و ایمان به خدا را بر راه‌های کسب علم در انسان‌ها و توانایی‌ها و قدرت قوای ادراکی آنها مبتنی می‌کند. پیش‌تر گفته شد که غزالی به طور صریح از الگوهای خداباوری سخن نگفته است. لیکن از مباحث او می‌توان چهار الگوی متفاوت برای خداباوری کشف کرد. این چهار الگو عبارت‌اند از (۱) الگوی خداباوری پیامبران، (۲) الگوی خداباوری اولیا و صوفیه، (۳) الگوی خداباوری متکلمان، (۴) الگوی خداباوری عوام.

۱. الگوی خداباوری پیامبران

۱-۱ توصیف الگوی خداباوری پیامبران

غزالی معتقد است جوهر انسان در اصل فطرتش همانند لوح سفیدی است که خالی از هر گونه خبری در مورد عوالم خداوند است، عوالمی که فقط خداوند قادر به شمردن آنها است. او می‌گوید خداوند در انسان در سن هفت سالگی قوه‌ای خلق می‌کند که او آن را قوه تمییز

می‌نامد. غزالی در مورد این قوه توضیح خاصی نمی‌دهد و فقط به این مقدار بسنده می‌کند که قوه تمییز اموری و رای محسوسات را درک می‌کند. اما معتقد است پس از آن خداوند قوه عقل را در انسان خلق می‌کند که به وسیله آن انسان می‌تواند امور واجب، ممکن، و ممتنع را بشناسد. اما این اطوار و مراحل در اینجا تمام نمی‌شود. غزالی می‌گوید که رای عالم عقل مرتبه دیگری وجود دارد که در آن دیده دیگری درون انسان گشوده می‌شود و به وسیله آن انسان عالم غیب و اموری از آنچه در آینده رخ خواهد داد را مشاهده می‌کند. او این مرتبه و درجه از قوا را خاصیت و قوه نبوت می‌نامد. به باور او، همان طور که اگر چیزی از مدرکات قوه عقل بر قوه تمییز عرضه شود، قوه تمییز نمی‌تواند آن را ادراک کند و بلکه شاید حتی منکر آن شود، و اگر چیزی از مدرکات به قوه ای غیر از قوه خاص آن مدرک عرضه شود امکان دارد آن را انکار کند؛ همان طور هم اگر مدرکات این قوه بر کسی عرضه شود که خود صاحب آن قوه نیست، امکان دارد که آنها را انکار کند. به همین دلیل است که خداوند، برای این که پذیرش اموری که این قوه درک می‌کند برای انسان راحت تر شود، نمونه‌هایی پایین‌تر از آن را در انسان خلق کرده است. غزالی معتقد است «خواب» یکی از آن نمونه‌هاست، چرا که خواب حالتی است که گاهی در آن اموری از غیب برای انسان منکشف می‌شود؛ حال یا به صورت صریح و یا به صورت مبهم و در پرده، که در این حالت چنین خوابی نیاز به تعبیر پیدا خواهد کرد (غزالی، ۲۰۰۴، ص ۷۴، ۷۵).

همان گونه که گفته شد علم پیامبران به وجود خداوند از طریق وحی است. غزالی در مورد ماهیت وحی می‌گوید زمانی که نفس کامل و فارغ از هرگونه آلودگی شد، خداوند آن نفس برگزیده را تجلی‌گاه تمام معارف و علوم می‌کند که از ازل در لوح محفوظ نگاه داشته است. در این حالت، پیامبران بدون آن که خود را در کسب علوم به زحمت بیندازند تمام علوم را یک‌باره از طرف خداوند دریافت می‌کنند. این علم شریف‌ترین و کامل‌ترین علم نسبت به علوم سایر مردم است (غزالی، ۲۰۰۳ الف، ص ۲۳۲).

همان طور که پیداست پیامبر اکرم (ص) هیچ علمی را از هیچ کس نیاموخت، و اطلاق واژه اُمّی به پیامبر (ص) گویای همین امر است؛ ولی مورد عنایت خداوند واقع شدند و وحی نبوی برایشان نازل شد. سؤالی که در اینجا به ذهن خطور می‌کند این است که

کیفیت وحی چگونه است؟ آیا در آن علوم در قلب القا می‌شود؟ معارف از طریق سمع و بصر به ادراک پیامبر می‌آید؟ غزالی وحی را شنیدن سخن و دیدن فرشته وحی به چشم می‌داند، نه آن که خداوند علوم را به طور مجمل بر قلب پیامبر القا کند. البته غزالی خود وحی را نیز دارای درجات مختلف می‌داند. او در احیاء علوم دین سخنی از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که می‌فرماید: «روح القدس در قلب من چنین القا کرد که هر که را خواهی دوست بدان، ولی بدان، روزی از او جدا می‌شوی؛ و هر طور که می‌خواهی زندگی کن، ولی بدان، عاقبت خواهی مرد؛ و هر چه می‌خواهی انجام بده، ولی بدان، روزی به سزا و جواب عمل خود خواهی رسید» (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۱۵۱). غزالی این گونه القا را وحی صریح نمی‌داند، بلکه همان طور که قبلاً گفتیم، معتقد است در وحی صریح پیامبر فرشته وحی را می‌بیند و سخن او را می‌شنود. لذا طریق کسب علم از طریق القا نیست. بدین ترتیب است که باید وحی را دارای درجات گوناگون دانست (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۱۵۱).

غزالی سخن گفتن از درجات وحی را لایق علم فقه نمی‌داند، بلکه معتقد است که باید آن را در «علم مکاشفه» مورد بحث قرار داد. اما تصریح می‌کند که برای سخن گفتن و بحث و بررسی وحی لازم نیست که شخص خود مورد خطاب و حیانی قرار گرفته باشد. او می‌گوید علم به چیزی غیر از وجود معلوم در نفس است و مثال می‌آورد که طبیب بیمار می‌تواند مراتب و درجات سلامت را بشناسد، هر چند خود بیمار باشد. انسان فاسق نیز اگر چه خود از عدالت به دور است ولی می‌تواند درجات عدالت را بشناسد (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۱۵۱). غزالی وجود معارفی را که عقل از نیل به آنها عاجز است تنها یکی از ویژگی‌های نبوت می‌داند و قائل به این است که نبوت ویژگی‌های دیگری دارد که بی‌شمار است (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۱۵۱).

۲-۱ تحلیل الگوی خدااباوری پیامبران

الگوی خدااباوری پیامبران در اندیشه غزالی دارای ویژگی‌هایی است که می‌توان در قالب چند نکته از آنها نام برد:

۱. همان طور که پیش‌تر گفته شد غزالی وحی را صراحتاً امر غیبی می‌داند که توسط فرشته وحی به پیامبر خدا نازل می‌شود. از این سخن غزالی پیداست که مشاهده

فرشته وحی و شنیدن کلام او یک تجربه سمعی و بصری است که طی آن امور غیبی از طریق یک نوع تجربه سمعی و بصری به ادراک پیامبر می‌رسد. اما وحی را فقط عبارت از این امر نمی‌داند، چرا که مراتب مختلفی برای آن قائل است.

۲. غزالی در ابتدای مباحث خود در خصوص حقیقت نبوت اذعان می‌کند که نفس انسان در بدو تولد هیچ علمی ندارد و همانند لوح سفیدی است که به واسطه حواس پنجگانه و سپس در مرحله رشد توسط عقل معلوماتی را به دست می‌آورد. این سخن غزالی به گونه‌ای انسان را به یاد اندیشه‌های تجربه‌گرایانه می‌اندازد. اما از سوی دیگر، در جایی که غزالی درباره حقیقت علم بحث می‌کند، اذعان دارد که علوم و معارف به صورت بالقوه در انسان مرکوز است و با صفای دل در پیچه‌های لوح محفوظ بر انسان گشوده می‌شود. این سخن غزالی نیز به نوعی مانند عقل‌گرایی به نظر می‌رسد. حال سؤال این است که واقعاً غزالی میل به کدام سو دارد؟ و چگونه می‌توان میان این سخنان او داوری کرد. با نظریه سخنان غزالی، که پیش‌تر گفته شد، شاید بتوان گفت آنجا که غزالی نفس انسان را مانند لوح سفیدی می‌داند منظور غزالی این است که انسان در این مرحله، که در بدو تولد انسان واقع می‌شود، بالفعل هیچ دانشی ندارد و اصلاً انسان توانایی فهم مسائل عقلی را ندارد. لذا اولین مباحثی که انسان یاد می‌گیرد از طریق حواس پنجگانه است. سپس هنگامی که عقل وی رشد کرد، برخی قضایای بدیهی را درک می‌کند، همچنین از طریق تعلیم به برخی قضایای نظری آگاهی می‌یابد. از اینجا به بعد به مرحله تزکیه و آثار آن می‌رسد. ذکر این مرحله و صفات آن در بخش الگوی خدا باوری اولیا و صوفیه خواهد آمد.

۳. قوه‌ای که غزالی آن را فراتر از عقل می‌داند و آن را خاصیت نبوت می‌نامد قوه‌ای است که خداوند به پیامبران خود اعطا کرده است. لذا چیزی نیست که هر کسی با تلاش و کوشش خود بتواند بدان دست یابد. غزالی یکی از خواص این قوه را ادراک امور غیبی از طریق مشاهده و سمع و یا از طریق القادر قلب و... می‌داند. بنابراین این قوه یک خصلت ادراکی دارد. اگرچه غزالی برای این قوه خصلت‌های

دیگری قائل است که آن را لایق بحث در علوم معامله نمی‌داند و ذکر آن را به علم مکاشفه واگذار می‌کند.

۴. یکی از نکات مهم اندیشه غزالی در مورد وحی آن است که او باور دارد ما، گرچه مورد خطاب وحیانی قرار نگرفته‌ایم، می‌توانیم با نگاه سوم شخص در مورد وحی صحبت کنیم و در مورد ویژگی‌ها و صفت‌های آن سخن بگوییم.

۵. از آنجا که به گفته غزالی وحی عبارت از تصریح امر غیبی از طریق رؤیت فرشته وحی است، به گونه‌ای که پیغام خداوند به صورت صریح و بدون ابهام به پیامبر ابلاغ شود، می‌توان نتیجه گرفت که نبی کاملاً بر آنچه از طریق وحی مورد ادراک او واقع می‌شود اشراف علمی دارد؛ پیامبر کاملاً می‌داند که آنچه از طریق وحی دیده یا شنیده است به چه معناست. زیرا امر در پرده و مرموزی بر پیامبر وارد نشده است که خود پیامبر نیز از چگونگی درک و بیان آن برای سایر مردم عاجز و ناتوان باشد و در نتیجه در ابلاغ وحی ناتوان بماند. در حقیقت، پیامبر با مشاهده صریح و واضح به گونه‌ای عالم غیب را مشاهده می‌کند که گویی ما با حس با صره‌مان اجسام اطراف را مشاهده می‌کنیم. در نتیجه، چنان ایمان و باور عمیقی در او به وجود خواهد آمد که بالاترین درجه ایمان میان انسان‌هاست.

۳-۱ جمع‌بندی الگوی خداباوری پیامبران

به طور کلی، اگر بخواهیم اندیشه‌های غزالی در خصوص چگونگی ارتباط انبیا با عالم علوی را بیانگر الگوی خداباوری پیامبران در اندیشه غزالی معرفی کنیم، این مهم را با مقایسه دیدگاه او با آلستون می‌توان به نحو مناسب‌تری انجام داد، گرچه میان دیدگاه غزالی و نظریه آلستون تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. از نظر آلستون، تجربه دینی به جامع‌ترین معنای آن بر هر تجربه‌ای اطلاق می‌شود که شخص نسبت به حیات دینی خود دارد، تجربه‌هایی مانند بهجت، خوف، شوق... (آلستون، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷). اما آلستون بیشتر روی تجربه‌هایی متمرکز می‌شود که در بردارنده آگاهی بی‌واسطه‌ای از متعلق باور دینی هستند و از این میان نیز بررسی خود را محدود به باورهایی می‌کند که در بردارنده چنین مضمونی هستند که خداوند، چنان که در

ادیان توحیدی تصور می‌شود، افعالی انجام می‌دهد که به نحوبی واسطه معطوف به فاعل تجربه است. برای مثال، خدا با شخص سخن می‌گوید، به او روشنگری می‌دهد و... آلستون این باورها را مشابه باورهای حسی می‌داند. او برای هر دو این باورها نوعی توجیه در نگاه نخستین قائل است.

با نگاه به دیدگاه آلستون در خصوص تجربه‌های دینی و کیفیت وحی از دیدگاه غزالی، می‌توان برخی شباهت‌ها میان باور این دو اندیشمند را مشاهده کرد:

۱. از آنجا که غزالی وحی را دیدن فرشته وحی و شنیدن کلام او می‌داند، این امر نشان می‌دهد که این نوع مواجهه، که ما می‌توانیم آن را تجربه دینی بدانیم، نوعی تجربه دینی است که در آن شخص با اموری مواجه می‌شود که همانند ادراکات حسی ما از سایر اشیا پیرامون است. این نوع تجربه یک نوع عمل معرفتی است، بدین معنا که ما نسبت به اموری آگاهی پیدا می‌کنیم. از سوی دیگر، از آنجا که محتوای این تجربه حاکی از پیام‌هایی است که پیامبر باید آن را بدون کم‌وکاست ابلاغ کند، پس این پیام‌ها اموری در پرده و مبهم نیستند، بلکه اموری واضح هستند، و همین ویژگی به ما این امکان را می‌دهد که اعتبار آنها را در حد اعتبار ادراکات حسی خود بدانیم.

۲. شباهت دیگری که می‌توان میان اندیشه غزالی و آلستون یافت این است که آنجا که آلستون تفاوت میان ادراکات حسی و باورهای تجلی‌بنیاد را مطرح می‌کند، یکی از تفاوت‌ها این است که قابلیت داشتن ادراکات حسی در تمام انسان‌های بالغ وجود دارد، حال آن که این خصلت همگانی بودن در تجربه‌های دینی وجود ندارد، و کسان محدودتری نائل به این نوع معرفت‌ها می‌شوند. در اندیشه غزالی نیز وحی برای پیامبر رخ می‌دهد، و غزالی نبوت را حاصل قوه‌ای فراتر از عقل می‌داند، که خداوند آن را فقط در برخی بندگان برگزیده خود بالفعل کرده است. بنابراین هر کسی نمی‌تواند مورد خطاب وحیانی قرار بگیرد. در نتیجه، محدود بودن مخاطبان یکی دیگر از شباهت‌های میان وحی از دیدگاه غزالی و ادراکات تجلی‌بنیاد از نظر آلستون است.

۲. الگوی خداابوری اولیا

۱-۲ توصیف الگوی خداابوری اولیا

غزالی معتقد است که اولیای الهی علم و معرفت به ذات و صفات الهی را از طریق الهام به دست می‌آورند. بعد از انبیا، غزالی ایمان اولیا را بالاترین درجه ایمان می‌داند. از نظر غزالی، طریق اعتماد و پذیرش وجود الهام فقط این نیست که خود شخص آن را تجربه کند. غزالی معتقد است هر کسی که از طریق الهام و افتادن در دل چیزی از حقایق برایش مکشوف شود صحت این روش بر او روشن می‌شود. اما کسی که در نفس خود نیز اصلاً تجربه داشتن الهام را نداشته است باید که وجود و صحت چنین روشی را تأیید کند. از نظر غزالی، آیات و شواهدی از شرع وجود دارد که تأییدکننده روش صوفیان از طریق الهام است.

غزالی در تفسیر آیه «والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبیلنا» (عنکبوت: ۶۹) می‌گوید مضمون این آیه تأییدکننده روش الهام است و هر حکمتی که به سبب مواظبت بر عبادات و بدون تعلم در دل ظاهر شود از طریق الهام است. او سخنی از پیامبر نقل می‌کند که هر کس به آنچه بدان عالم است عمل کند، حق تعالی علم به آنچه بدان آگاه نیست را به او می‌دهد؛ و هر کس به آنچه بدان عالم است عمل نکند، در آنچه می‌داند نیز سرگردان می‌شود تا آنگاه که مستوجب آتش گردد (غزالی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۲).

از این سخنان غزالی پیداست که الهام روشی است که با اختیار و کسب به دست نمی‌آید، یعنی یکی از شیوه‌های مرسوم کسب علم نیست، بلکه راهی است که عمل مقدمه رسیدن به آن است. در اینجا رابطه میان علم و عمل پدیدار می‌شود، چرا که هر چه عمل بیشتر شود، زمینه برای نیل به معرفت نیز بیشتر می‌شود. یکی دیگر از ویژگی‌های الهام اعطایی بودن آن است. از نظر غزالی، حکمت و علم حقیقی همین علم حاصل از الهام است که آن را علم باطن می‌داند (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۱۵۱).

غزالی در کتاب المنقذ من الضلال، ضمن روایت جریان زندگی خود، نقل می‌کند که زمانی که می‌بیند همه کودک‌ها با فطرتی یکسان به دنیا آمده‌اند اما به وسیله پدر و مادر خود یهودی، مجوس، یا مسلمان می‌شوند، حقیقت داشتن باورهای حاصل از تقلید را مورد شک

قرار می‌دهد. در حقیقت، او خود را در جستجوی پی بردن به حقایق امور می‌بیند و در این حال از خود سؤال می‌کند که حقیقت علم چیست؟ آنگاه خود وی در پاسخ می‌گوید علم یقینی علمی است که در آن امور به صورتی کشف شوند که هیچ شک و شبهه‌ای در آنها باقی نماند، و اصلاً امکان وهم و غلط و دچار اشتباه شدن وجود نداشته باشد؛ حتی امکان وجود خطا در آن به قلب خود خطور نکند. غزالی می‌گوید آنچه او در زندگی به دنبال آن بوده است امری است که تا این حد برای او مورد وثوق باشد (غزالی، ۲۰۰۴، ص ۲۹، ۳۰).

با نظر در ویژگی‌های گزاره‌های یقینی مورد نظر غزالی در این عبارات، پیدا است که او در پی امری است که یقین بالمعنی الاخص داشته باشد. اما در ادامه راه، غزالی پس از نقل شیوه تفکرات مختلف در میان مسلمانان، مطمئن‌ترین راه را طریق صوفیه معرفی می‌کند (غزالی، ۲۰۰۴، ص ۲۹، ۳۰).

قبلاً گفته شد که غزالی وحی انبیا را حاصل ارتباط نفس نبی با عقل کلی عالم می‌داند که به صورت دیدن فرشته وحی یا القای وحی در قلب از سوی خداوند تجلی می‌یابد. غزالی حقیقت الهام را نیز امری به کلی متمایز از وحی انبیا نمی‌داند، چرا که در اینجا نیز قلب صوفی را به آینه‌ای تشبیه می‌کند که تصویر علوم در آن تجلی می‌یابد، و لوح محفوظ را نیز جایی می‌داند که صورت تمام حقایق را خداوند در آن قرار داده است. غزالی مشغول بودن دل به شهوت‌ها و مشغول شدن به حواس جسمانی را به پرده‌ای تشبیه می‌کند که میان قلب انسان و لوح محفوظ حجاب ایجاد می‌کند، و هرگاه انسان از این عوامل غفلت خود را دور کند، این دور شدن از شهوات همانند بادی است که پرده میان قلب و لوح محفوظ را به کنار می‌زند و چیزی از علوم ملکوتی مانند برقی بر آینه دل متجلی می‌شود. او یکی از ویژگی‌های این الهامات را ثبات و دوام آنها می‌داند، بدین صورت که این برق‌های ملکوتی گاهی حالت ثبات و دوام دارند و گاهی ندارند. اما از نظر غزالی، حالت دوم اغلب روی می‌دهد، چرا که اغلب انسان‌ها به حواس و امور جسمانی توجه دارند و همین بزرگ‌ترین حجاب میان قلب صوفی و عالم ملکوت است (غزالی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۴).

او میان مشاهدات اولیا و انبیا به اختلاف ماهوی قائل نیست، بلکه به یک نوع اختلاف تشکیکی اعتقاد دارد؛ بدین معنا که ماهیت انکشاف که در مورد انبیا روی می‌دهد

دقیقاً همان است که در مورد اولیا رخ می‌دهد، الا این که آنچه در مورد اولیا روی می‌دهد مکاشفاتی ضعیف و بسیار پایین‌تر از آن چیزی است که بر انبیاء وارد می‌شود. به همین دلیل است که غزالی رؤیای صالحه را که هم برای انبیا و هم برای اولیا روی می‌دهد از جمله آن دسته مکاشفاتی می‌داند که برای هر دو گروه حاصل می‌شود (غزالی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۲).

۲-۲ تحلیل الگوی خدااباوری اولیا

همان گونه که گفته شد، الگوی خدااباوری اولیای صوفیه، که خود غزالی آن را بر سایر راه‌های کسب علم و یقین ترجیح می‌دهد، از طریق تجاربی است که ما امروزه آنها را تجربه دینی می‌نامیم. غزالی معتقد است کسی که می‌خواهد صاحب این نوع یقین شود باید هم به کسب علم و هم انجام دادن اعمال لازم اهتمام بورزد. همان طور که خود او در المنقذ من الضلال می‌گوید، طریق صوفیه با علم و عمل تمام می‌شود. حاصل اعمال صوفیه قطع علاقه‌های نفس و تنزیه نفس از اخلاق زشت و صفات خبیث و خالی کردن قلب از غیر خدا و پرکردن آن از یاد خداست. اما پیش از آن باید شیوه اعمال خاص صوفیه را آموخت، و لذا غزالی می‌گوید پیش از پرداختن به تزکیه نفس وقت خود را به خواندن کتاب‌های بزرگان صوفیه مانند قوت القلوب ابوطالب مکی و کتاب‌های حارث محاسبی و جنید و بایزید بسطامی گذرانده است (غزالی، ۲۰۰۴، ص ۶۵-۶۷).

غزالی علوم حاصل از الهام را موجه می‌داند. این علوم برای شخص صاحب مشاهده بدیهی است، چرا که برای او همانند امور محسوس یا علوم حضوری است. او در اثبات موجه بودن این علوم به دو امر استناد می‌کند: یکی خواب دیدن و اتفاقاتی که گاهی انسان در خواب می‌بیند و بعداً تحقق پیدا می‌کند، و دیگری امور غیبی‌ای که پیامبران از آن خبر می‌دهند. غزالی برخی از آیات قرآن را شاهد موجه بودن علوم لدنی می‌داند که قبلاً به برخی از آنها اشاره شد. از میان این دو دلیل غزالی، دلیل اول او عمومیت بیشتری دارد، چرا که هم مسلمانان و هم غیرمسلمانان در خواب دیدن مشترک‌اند. اما دلیل دوم او یعنی استناد به برخی آیات قرآن را فقط مسلمانان می‌توانند بپذیرند. از این سخن غزالی نکته دیگری نیز به دست می‌آید و آن این که از آنجا که غزالی علم لدنی را با آیات قرآن توجیه می‌کند، در نتیجه برای پذیرش خود

اصل اسلام و قرآن نباید توقع داشت که شخصی با علم لدنی از طریق شهود قلبی آن را بپذیرد، چرا که مستلزم دور خواهد بود. برای همین است که پذیرش اصل دین از طریق دیگری میسر می‌شود و پس از پذیرش دین و انجام دادن اعمال دینی مرتبط آن هم با شرایط و رعایت اصول تصوف است که علم لدنی ایجاد می‌شود. از این رو، غزالی به دست آوردن علمی لدنی را کاری بس دشوار می‌داند که برای هر کسی قابل حصول نیست. همچنین، همان طور که قبلاً گفته شد، او در زندگی نامه فکری اش، کتاب المنقذ من الضلال، می‌گوید زمانی که وارد راه تصوف شده است، طریق صوفیان را مستلزم کسب علم و انجام دادن اعمال یافته است، و از این میان کسب علم برای او بسی آسان‌تر از انجام دادن اعمال بوده است. در واقع، غزالی معتقد است هر چه عمل بیشتر شود، زمینه برای نیل به معرفت حقیقی بیشتر می‌شود.

یکی دیگر از ویژگی‌های علم لدنی از دیدگاه غزالی اعطایی بودن آن است. این امر نشان از همگانی نبودن این نوع از تجربه‌هاست که در اغلب انواع تجربه‌های دینی وجود دارد. یکی از ویژگی‌های اندیشه غزالی در خصوص تجربه دینی، که اغلب اندیشمندان معاصر در حوزه فلسفه دین آن را بحث کرده‌اند، سخن او در مورد فرآیندی است که در آن تجربه دینی ایجاد می‌شود. امروزه اغلب زمانی که بحث از تجربه دینی می‌شود، سخن در مورد انواع تجربه دینی و میزان اعتبار معرفتی آن است، و کسی در مورد چگونگی فرآیندی که این تجربه‌ها را ایجاد می‌کند بحثی به میان نمی‌آورد.

۲-۳ جمع‌بندی الگوی خداآوری اولیا

غزالی ماهیت الهام و علم لدنی را چیزی جدا از وحی انبیا نمی‌داند، بلکه تفاوت آنها در شدت و ضعف معرفت‌های وحیانی و آمدن آن از طریق فرشته وحی است. بنابراین آنچه در بخش پیش در مورد وحی گفته شد می‌تواند در مورد الهام نیز صادق باشد. بدین ترتیب، اعتبار علوم حاصل از الهام همانند علوم حاصل از حواس بدیهی خواهد بود. الهام و علم لدنی، با این که اعطایی است و تا اراده خداوند بدان تعلق نگیرد حاصل نخواهد شد، غزالی معتقد است برای آن که شخص آماده دریافت علم لدنی باشد باید به آموختن علوم تصوف و پرداختن به اعمال صالح خود را مشغول کند، و گرنه هرگز این علوم به او افاضه نمی‌شود. برای همین است که

یکی از تفاوت‌های دیگر میان وحی و الهام این است که نیل به الهام برای همه انسان‌ها امری غیرقابل حصول نیست، ولی برای آن که شخص بتواند بدان دست یابد باید شرایط لازم را در خود جمع کند.

۳. الگوی خداباوری متکلمان

۳-۱ توصیف الگوی خداباوری متکلمان

غزالی علم کلام را مانند علم طبابت می‌داند. لیکن در اینجا طبابت درون مورد نظر است و همان طور که اگر طبیب ماهر و حاذق نباشد به جای درمان بر بیماری می‌افزاید در اینجا نیز روال بر همین شکل است (غزالی، ۱۹۸۳، ص ۹). غزالی پرداختن به علم کلام را از فروض کفایات می‌داند چرا که در هر زمان امکان دارد کسانی پیدا شوند که سعی کنند عقیده مردم را با ترویج شبهاتی دچار تشویش کنند. در این رابطه باید کسانی باشند که با استفاده از علم کلام به دفاع از باورهای دینی پردازند (غزالی، ۱۹۸۳، ص ۲۱). او مردم را در پرداختن به علم کلام به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. دسته اول کسانی که به خداوند ایمان می‌آورند و پیامبری را نیز تصدیق می‌کنند و به عبادت مشغول می‌شوند. از نظر غزالی، برای این دسته بهتر است که پرداختن به علم کلام را رها کنند. او در توجیه سخن خود می‌گوید که پیامبر (ص) هیچ‌گاه از عرب چیزی به جز تصدیق طلب نکرد و هیچ‌گاه میان ایمان تقلیدی و ایمان برهانی فرقی نگذاشت. این دسته بدون هرگونه ادله و برهانی ایمان را پذیرفته‌اند و شایسته نیست که ایمان خود را در معرض براهین و شبهه‌های کلامی قرار دهند.

۲. دسته دوم کسانی هستند که زیر تیغ شمشیر ایمان می‌آورند. این طایفه از علم و معرفت هیچ بهره‌ای نبرده‌اند و اصولاً علم و معرفت هیچ سنخیتی با آنان ندارد، و لذا علم کلام اصلاً برای آنان فایده‌ای ندارد.

۳. دسته سوم کسانی هستند که انسان‌های باذکاوتی‌اند که از روی تقلید ایمان را پذیرفته‌اند، اما بعداً دچار شبهاتی شده‌اند که در ایمان آنان تزلزل ایجاد کرده

است. غزالی معتقد است که برای این طایفه اگر با وعظ و اندرز بتوان شبهات را برطرف ساخت، باید این کار انجام شود، وگرنه می‌توان تا حد امکان و ضرورت از براهین علم کلام برای بازگشت ایمان این طایفه استفاده کرد.

۴. دسته چهارم را غزالی کسانی می‌داند که در گمراهی به سر می‌برند و به گمان خود دارای ذکاوت و فراست هستند. به نظر غزالی، در مورد این طایفه نیز با ارشاد و لطف می‌توان قلب‌های آنان را متوجه حق کرد، چرا که هر قدر با این طایفه از راه بحث و مجادله وارد شویم، بر تعصب و گمراهی خود مصرت‌تر می‌شوند و هرگز حرف کسی را قبول نمی‌کنند (غزالی، ۱۹۸۳، ص ۲۰).

غزالی معتقد است حتی کسی که از طریق علم کلام به یک باور دست پیدا کرده است، باور وی همچنان همراه با تردید است و هرگز اطمینان قلبی همراه چنین باوری وجود نخواهد داشت. او باور دارد که علم کلام ضرر دیگری دارد که متوجه انسان‌های بدعت‌گذار است. و آن این است که آنها در عقیده باطل خود لجوج‌تر و ثابت‌تر می‌شوند. غزالی ریشه این حالت را در روش جدلی علم کلام می‌داند که بیش از آن که موجب رسیدن به حق شود موجب اصرار و ورزیدن بر باطل می‌گردد. اما غزالی علاوه بر این مضرات برای علم کلام منافعی نیز قائل است. او می‌گوید جماعتی از مردم گمان می‌کنند که فایده علم کلام کشف حقایق و معرفت امور است آن گونه که هستند، اما هرگز این مطلوب شریف از عهده علم کلام بر نمی‌آید، بلکه تنها فایده علم کلام حراست عقیده عوام و نگاه داشتن باور آنان از تشویش‌های مبتدعان است. غزالی می‌گوید از آنجا که عقیده عوام مردم ضعیف است، امکان دارد که با جدل‌های باطل مبتدعان تحت تأثیر قرار بگیرد و متزلزل شود (غزالی، ۱۹۸۳، ص ۲۲۱).

او خود در کتاب احیاء علوم دین برای اثبات وجود خدا از برهان حدوث استفاده می‌کند و حتی مقدمات آن را در حد بداهت می‌شمرد (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۷). غزالی می‌گوید ایمان برخی از متکلمان نیز می‌تواند به درجه ایمان عوام صالح و متقی برسد. اما حتی در اینجا غزالی این دسته از متکلمان را کسانی می‌داند که دلیل اعتقاد خود را با تقلید یاد گرفته باشند، چرا که از نظر او میان کسی که دلیل باور خود را با تقلید پذیرفته باشد و کسی که خود باور را با تقلید پذیرفته باشد فرقی نیست (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۳).

۲-۳ تحلیل الگوی خداابوری متکلمان

با نظربه رویکرد غزالی نسبت به علم کلام می‌توان دیدگاه او را نسبت به آنچه امروزه الهیات طبیعی نامیده می‌شود کشف کرد. غزالی در علم کلام به نوعی مبنایگراست و مبانی استدلال‌های کلامی را مبتنی بر مقدماتی می‌داند که همه آنها را نمی‌توان مقدمات جدلی نامید. از جمله آنها می‌توان به مقدماتی مانند حسیات یا متواترات یا امور مورد پذیرش عقل محض که ما آنها را اولیات می‌نامیم اشاره کرد. از این امر می‌توان نتیجه گرفت که رویکرد غزالی به علم کلام فقط به غیریقینی بودن و روش جدلی علم کلام بر نمی‌گردد، بلکه می‌توان از آن نگاه همراه سوءظن غزالی به عقل را نتیجه گرفت. اگر این مقدمات را به دیگر سخنان غزالی اضافه کنیم که معتقد است علم کلام نمی‌تواند هیچ حقیقتی را ثابت کند، می‌توان نتیجه گرفت که اصولاً غزالی شیوه استدلالی در پذیرش باورهای دینی را نمی‌پسندد، چرا که او حتی هنگامی که به ذکر برهان حدوث برای اثبات وجود خدا اشاره می‌کند مقدمات آن را در حد بداهت می‌داند.

۳-۳ جمع‌بندی الگوی خداابوری متکلمان

الگوی خداابوری متکلمان از دیدگاه غزالی می‌تواند نمونه الگوی قرینه‌گروی در باور به خدا باشد، چرا که در این الگو شخص به دنبال توجیه باورهای دینی از طریق استدلال عقلی است. بحث‌های گفته‌شده به پژوهشگر این اجازه را می‌دهد که غزالی را به عنوان یکی از منتقدان الگوی قرینه‌گروی بداند؛ اما نه به این معنا که قرینه‌گروی را از نظر غزالی الگویی کاملاً مطرود بداند، بلکه غزالی می‌گوید کسانی که ذهن آنان از مرحله تقلید عوامانه بالاتر است اما علوم و معرفت حقیقی بر قلب آنان وارد نشده است، اگر دچار شبهه در عقیده خود بشوند، می‌توان از روش استدلالی برای برطرف کردن شبهه در باور آنها استفاده کرد.

۴. الگوی خداابوری عوام

۱-۴ توصیف الگوی خداابوری عوام

غزالی شیوه حصول باور اکثریت عوام را تحت عنوان شیوه سلف معرفی می‌کند و این روش را روش حق و درست می‌داند. او این روش را در مواجهه با باور دینی مبتنی بر هفت پایه می‌داند

که عبارت‌اند از تقدیس، تصدیق، اعتراف به عجز، سکوت، امساک، کف و تسلیم در مقابل اهل معرفت (غزالی، ۲۰۰۳، ب، ص ۳۰۱، ۳۰۲).

او از میان عواملی که موجب ایجاد تصدیق در انسان نسبت به شیئی می‌شود، مانند مکاشفه و شهود آن امر یا ادله عقلی و جدلی یا خطابی و...، ایمان اکثریت عوام مردم را مستند به ادله خطابی می‌کند. غزالی می‌گوید بالاترین ادله از این نوع نیز ادله قرآنی و دلایلی است که شبیه به آن باشد. این نوع دلایل قلب عامی را به سوی تصدیق سخن تحریک می‌کند. بنابراین او می‌گوید جایز نیست که برای مردم عوام دلایلی غیر از این سخن آورده شود، چرا که خارج از طاقت ایشان است (غزالی، ۲۰۰۳، ب، ص ۳۳۱).

غزالی خود سؤالی از سوی مخاطبی فرضی مطرح می‌کند و می‌گوید، شاید به ذهن کسی برسد که گرچه تصدیق جازم با یکی از این عوامل می‌تواند در قلب انسان عامی ایجاد شود، اما سخن اینجاست که این گونه تصدیق هیچ گونه معرفتی به همراه ندارد. از سویی همه مردم مکلف‌اند که باورشان همراه با معرفت باشد و نه باوری که از سر جهل ایجاد شده باشد، و اصلاً هیچ تمییزی میان حق و باطل در آن وجود نداشته باشد. غزالی در پاسخ می‌گوید این نوع نگرش غلط است، چرا که سعادت انسان در آن است که فقط باورش مطابق با واقع باشد (غزالی، ۲۰۰۳، ب، ص ۳۳۱).

او معتقد است برای رسیدن به سعادت کافی است که باور حق و مطابق واقع باشد و دیگر اصلاً هیچ اهمیتی ندارد که این باور از چه طریقی و با چه نوع دلیلی ایجاد شده باشد. آنچه از اخبار پیامبر (ص) و احوالات صحابه رسیده این است که فقط ایمان را بر اعراب عرضه می‌کرد و فقط تصدیق خود را از آنها طلب می‌کرد و هیچ تکلیفی بر مسلمانان برای داشتن دلایل چه کلامی و چه غیره بر انسان تحمیل نشده است. البته غزالی این سخن خود را به معنای تساوی درجات ایمان عارف با عوام نمی‌داند و تصریح می‌کند که ایمان عارف از درجات بالاتری نسبت به ایمان عوام برخوردار است. اما در حقیقت مقلد به همان معنایی مؤمن است که شخص عارف (غزالی، ۲۰۰۳، ب، ص ۳۳۲).

با توجه به این که از نظر غزالی عوام برای ایمان خود اصلاً مکلف به داشتن دلیل نیستند، غزالی سایر مردم غیر از عوام به خصوص علمای عارف را موظف می‌داند که برخی

از علومی را که برای آنها مکشوف شده است با غیر اهل خود در میان نگذارند، چرا که بیشتر از آن که موجب هدایت باشد و مفید واقع گردد، موجب فساد و فتنه می‌شود و عوام را دچار گمراهی می‌کند. از این روست که علما و عرفا در قبال مردم عوام دارای یک سلسله وظایف معرفتی هستند.

۲-۴ تحلیل الگوی خداباوری عوام

باورهای غزالی در خصوص ایمان عوام حائزنکات مهمی است که بیشتر جنبه‌های پنهان تفکر غزالی را برای پژوهشگر نمایان می‌کند. همان طور که پیش‌تر گفته شد، غزالی معتقد است برای رسیدن به سعادت کافی است که باور حق و مطابق با واقع باشد، و دیگر اصلاً هیچ اهمیتی ندارد که این باور از چه طریقی و با چه نوع دلیلی ایجاد شده باشد. با توجه به این سخنان، شاید بتوان گفت غزالی معرفت دینی را باور صادق می‌داند و هیچ گونه توجهی به مسئله توجیه باور دینی ندارد. گویی غزالی چنان تمایلی به سخن گفتن در مورد توجیه باورهای دینی ندارد و لذا در خصوص ایمان عوام که اکثریت جامعه دینی از آنها تشکیل شده است نیاز به توجیه را به کلی کنار می‌گذارد. پیداست که غزالی هیچ ملاکی برای آزمودن آن که باورهای ما مطابق با واقع است یا خیر ارائه نمی‌کند، بنابراین باید بگوییم که او مطابق با واقع بودن باورهای دینی را پیشفرض گرفته است، که این امری ناموجه است.

یکی از وظایف عوام در قبال باورهای دینی عدم پرسش در خصوص مسائل غامض دینی است، مانند آنچه در مورد معرفت خداست. غزالی در اینجا راه هر گونه تحقیق نظری در خصوص مسائل غامض دینی را بر عوام می‌بندد. به نظر پژوهشگر می‌رسد که این نگرش غزالی یک نوع توصیه در روش شناسی پژوهش است. در اینجا ظاهراً غزالی روش تحقیق نظری از طریق کسب و تعلیم در خصوص این مباحث را بر روی عوام بسته می‌داند. وی معتقد است اگر کسی از عوام بخواهد از طریق پرسش و تعلیم در خصوص این مباحث چیزی دریابد، غیر از ابهام چیزی بر باورهای او افزوده نمی‌شود. لذا معتقد است که طریق نیل به معرفت دینی از راه خواندن قرآن و مشغول شدن به عبادات میسر است، تا همان گونه که پیش‌تر گفته شد از طریق تزکیه دریچه علوم بر قلب‌ها گشوده شود.

غزالی معتقد است که تنها راه حصول ایمان برای عوام از طریق اعتماد و اطمینان به منابع معرفتی است. این منابع معرفتی می‌تواند والدین یا معلمان باشد یا از طریق اطمینان به قرآن و سخنان پیامبر (ص). حال سؤال اینجاست که آیا خود اطمینان به یک شخص عملی موجه است یا خیر؟ واضح است که اعتماد و اطمینان به هرکسی کاری شایسته و بجا نیست. اما می‌توان پذیرفت که اعتماد به پدر و معلم و حتی پیامبر - چرا که پیامبر با رفتار خود دلسوزی خود را به مردمی که به سوی آنها رفته است نشان داده است - عملی موجه باشد. اما پذیرش سخن آنان به صرف اعتماد و اطمینان به آنان شاید فقط توجیه‌کننده یک باور اجمالی باشد و نه باوری تحقیقی. اما از آنجا که غزالی همین مقدار باور را برای حصول ایمان در عوام کافی می‌داند و اصلاً ایمان در همین حد را شایسته عوام می‌داند، به نظر می‌رسد اعتماد به والدین و ادله خطابی قرآن در این حد موجه است، چرا که طلب ایمان از سر تحقیق اصولاً برای عوام موضوعیت ندارد.

۴-۳ جمع‌بندی الگوی خدا باوری عوام

اگر بخواهیم سخنان غزالی درباره چگونگی حصول ایمان نزد عوام را بیان کنیم، باید همه الگوهای قرینه‌گروانه و ایمان‌گروانه را کنار بگذاریم، چرا که غزالی توجیه باورهای دینی از طریق استدلال و یا حتی از طریق تجربه‌های دینی عرفانی را فقط برای علما و عرفا مناسب می‌داند. از نظر غزالی، عوام‌الناس هیچ راهی برای توجیه باورهای دینی‌شان از طریق برهان‌های عقلی و یا داشتن تجربه‌های دینی و عرفانی ندارند. او نیاز به توجیه به این معنا را اصولاً برای عوام منتفی می‌داند، چرا که از نظر او عوام به متعلق باور خود علم دارند و نسبت به دلیل باور خود جهل دارند، و سخن ما در بحث توجیه در خصوص دلیل باور است. اما اگر مقداری با توسعه در زمینه دین باوری در عوام بیندیشیم، شاید بتوان نوعی الگوی عمل‌گرایانه را برای دین باوری در عوام توصیه کرد، چرا که غزالی ریشه باور در عوام را به احساس اعتمادی برمی‌گرداند که شخص نسبت به دیگری ای دارد که متعلق باور را از او می‌شنود. حال اگر به سراغ دلایل اعتماد به گوینده سخن برویم، مهم‌ترین عامل اطمینان به شخصی دیگر می‌تواند این باشد که وی در عمل رفتارها و افعالی را از خود بروز داده است که در برگزیده منافع ماست.

نتیجه‌گیری

با توجه به گرایش غزالی به تصوف می‌توان گفت که غزالی ارزش و اعتبار زیادی به یقین صوفیان می‌دهد، اما می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا داشتن یقین به معنایی که نزد صوفیه وجود دارد توجیه معرفتی دارد و آیا این یقین از نظر معرفتی مسئولانه است یا خیر و آیا صوفیه برای نیل به این یقین مراحل معرفتی را طی می‌کنند یا خیر؟ و این که استیلا بر قلب چگونه ایجاد می‌شود؟ اینها سؤالاتی است که در این زمینه غزالی باید به آنها پاسخ دهد.

او می‌گوید صوفیه برای کسب علوم از طریق تزکیه و صفای درون اقدام می‌کنند، هرچند اذعان دارد که در این مسیر نیز خطرات راه زیاد است و امکان دارد که با مخیلاتی مواجه بشود که آنها را با الهامات ربانی اشتباه بگیرد. به همین دلیل است که او آموختن اصول تصوف و تزکیه را مقدمه مسیر سلوک می‌داند. از این سخن غزالی می‌توان فهمید که امکان دارد برخی از تجربه‌های دینی حاصل توهم باشد و نه مواجهه با عالم علوی. از این روست که غزالی برای خود الهامات نیز قائل به ملاک‌هایی برای ارزیابی می‌شود. او می‌گوید کسی که در ابتدای راه سلوک است باید از طریق فراگرفتن حقایقی که انبیا و اولیای پیشین به آنها رسیده‌اند راه را آغاز کند تا در ادامه از طریق مکاشفه به حقایق نائل آید. در اینجا گویی غزالی دقیقاً می‌گوید که حصول تجربه دینی مستلزم مشارکت با یک جامعه دینی است. در این صورت، پیش از آن که شخص بخواهد وارد طریق ریاضت و تزکیه بشود، باید به درست بودن این شیوه - چه در حد ظن یا در حد یقین - باور داشته باشد. حال سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا این کار از نظر معرفتی رفتاری مسئولانه است؟

شاید بتوان سخنان غزالی در خصوص الگوهای خداباوری را در قالب یک دیدگاه منسجم ارائه کرد و آن این که ظاهراً غزالی معتقد است که تنها راهی که برای حصول یقین به خدا وجود دارد تجربه وی از طریق الهام و کشف یعنی همان تجربه دینی یا تجربه عرفانی است. اما از آنجا که حصول این تجربه برای هر کس امکان‌پذیر نیست و نیازمند طی مراحل و شرایط خاص خود است، پس کسی که مایل است صاحب این نوع از تجربه‌ها بشود باید شرایط حصول این الهامات را داشته باشد. اما داشتن شرایط لازم برای مورد خطاب قرار گرفتن الهامات غیبی مستلزم آن است که انسان در طریق تزکیه و ریاضت‌های صوفیان و دستورات

دین قرار گیرد. اما خود انجام دادن ریاضت‌های صوفیان و به ویژه انجام دادن طاعات و عبادات مستلزم آن است که شخص از قبل دین و دستورات آن را پذیرفته باشد و حتی به معلمان راه سلوک نیز اعتماد داشته باشد تا بتواند طی تعلیمات آنها در این مسیر گام بردارد. در این مرحله شخص صرفاً باید از طریق تقلید باورهای دینی را بپذیرد و به هیچ وجه در پی مسئله توجیه باور خود نباشد. در ادامه مسیر، آنگاه که درون شخص پاک و صافی شد، حقایق مستقیماً بر او تجلی می‌یابد. در این مرحله نیز سؤال از امر توجیه اصولاً بی‌معناست، چرا که از نظر غزالی باورهای حاصل از کشف و شهود مانند باورهای حسی بدیهی هستند و هیچ نیازی به توجیه ندارند. حال اگر کسی در این میان به علتی در باورهایش دچار تردید شد، می‌تواند به اندازه‌ای بسیار کم و در حد ضرورت از علم کلام استفاده کند. اما این امر به این معنا نیست که اجازه غور در علم کلام برای همه و در هر شرایطی داده بشود.

خلاصه این که اگر بخواهیم از سخنان غزالی در خصوص باور به خدا الگویی استخراج کنیم شاید بتوان گفت که او قائل به یک الگوی تشکیکی است که از تقلید صرف آغاز می‌گردد و به تجربیات عرفانی ختم می‌شود. انسان در این الگو می‌تواند از ابتدای راه مسیر را آغاز کند و تا جایی که همت می‌کند در آن به پیش برود. یکی از مزیت‌های این الگو این است که انسان در هر کجای مسیر قرار داشته باشد به باورهای خود یقین دارد و آنها را کاملاً موجه می‌داند. دیگر این که هر چه شخص در این مسیر به پیش برود اطمینان او به درستی باورهایش بیشتر می‌شود و متوجه ضعف باورهای خود در مرتبه قبل می‌شود، و این مسیر همواره ادامه خواهد داشت.

کتاب‌نامه

آلستون، ویلیام پی. (۱۳۷۹)، «تجربه دینی و باور دینی»، ترجمه امیرمازیار، نقد و نظر، س ۶، ش ۲۳-۲۴.

بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷)، مؤلفات غزالی، کویت: وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية.

پوستینی، خلیل، و بیوک علی‌زاده (۱۳۸۹)، «معقولیت باور دینی؛ مقایسه رهیافت کرکگور و غزالی»، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، س ۸، ش ۲.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۵۱)، احیاء علوم دین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۸۳)، الاقتصاد في الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیه.

غزالی، ابوحامد محمد (۲۰۰۳ الف)، الرسالة اللدنیه، بیروت: دارالفکر.

غزالی، ابوحامد محمد (۲۰۰۳ ب)، الجام العوام عن علم الکلام، لبنان: دارالفکر.

غزالی، ابوحامد محمد (۲۰۰۳ ج)، میزان العمل، بیروت: دارالفکر.

غزالی، ابوحامد محمد (۲۰۰۳ د)، القسطاس المستقیم، بیروت: دارالفکر.

غزالی، ابوحامد محمد (۲۰۰۴)، المنقذ من الضلال، بیروت: المكتبة العصریه.

غزالی، ابوحامد محمد (بی تا)، احیاء علوم الدین، بیروت: دارالکتب العربی.

غزالی، ابوحامد محمد، (بی تا)، تهافت الفلاسفه، تهران: شمس تبریزی.

Four Models of Believe in God in Al-Gazali's Thought

*Khaled Zandsalimi*¹

Reception Date: 24/05/2015

*Hosein Hooshangi*²

Acceptance Date: 14/07/2015

Al-Gazali is one of the thinkers who has tried to build a strong foundation for theism. In his theory of belief in God, he introduces four models which pertain to four different classes of people. These models include prophetic, saintlike, theological and the vulgar ones. Al-Gazali believes that the first model which is based on mystical experience is the strongest one. This model is similar to what we call belief in God on the basis of religious experience. Thus, it can be considered as an evidential model which is based on religious experience. Al-Gazali's theory can be reconstructed in a graded model of belief in God in which the prophets and saints attain the higher grade and others have the lower ones.

Keywords: Religious Experience, Models of Belief in God, Al-Gazali, Evidentialism

1. PhD student, department of comparative philosophy, philosophy and theology faculty, science and research branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (khalidzand@gmail.com)

2. Associate Professor, Imam Sadiq University (hooshangi@gmail.com)

Contents

Ashtiani's Objections to Mudarres's Theory of "Bodily Resurrection"	1
<i>Mohammadreza Ershadina</i>	
Fakhr al-Din al-Razi on the Extent of Prophets' Innocence	27
<i>Ali-Reza Parsa, Ali Parimi</i>	
The Frequentist Problem of Evil (Based on Wesley Salmon's Interpretation).....	53
<i>Ghasem Purhasan, Ali Hatamiyan</i>	
John Hick on the Role of Cosmic Optimism and Culture in the Meaning of Life	73
<i>Ahmad Pourghasem Shadehi, Reyhane Sadat Azimi, Amir Abbas Alizamani</i>	
Religious Belief and Intellectual Autonomy	91
<i>Amirhossein Khodaparast</i>	
Four Models of Believe in God in Al-Gazali's Thought.....	113
<i>Khaled Zandsalimi, Hosein Hooshangi</i>	
"Attribution of Existence to Essence": Its Role in Avicennian Theology ..	135
<i>Mohammad Mahdi Sayyar, Mohammad Saeedimehr</i>	
Wainwright on Drug-induced Religious Experience	155
<i>Hossein Tousi</i>	
The Hermeneutical Dialectic between Reason and Religion: A New Approach to Their Relation	177
<i>Jahangir Masoudi</i>	
Stace on Religious Language: The Epistemological Foundations	199
<i>Mohammad Hosein Mahdavinejad, Masome Salari Rad</i>	
Index of Volume 13.....	221
Subscription Form	223
Abstracts (in English)	235

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 13, No. 2, (Serial 26), Autumn 2015 & Winter 2016

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University
Director: Hoseinali Sa'adi
Editor in Chief: Reza Akbari
Literary Editor: Mohamad Ebrahim Baset
Director of Executive Affairs: Amir Hossein Mohamadpur

The Editorial Board:

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)
Reza Akbari (professor)
Ahmad Pakatchi (assistant professor)
Mohsen Javadi (professor)
Mohsen Jahangiri (professor)
Najafqoli Habibi (associate professor)
Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)
Mohammad Sa'idi Mehr (professor)
Boyook Alizadeh (assistant professor)
Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)
Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)
Reza Mohammadzadeh (associate professor)
Zia Movahhed (professor)
Abdollah Nasri (professor)
Hosein Hooshangi (associate professor)

246 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology
Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

Subscription & Distribution: Office of Magazines
P.O. Box: 14655-159
Fax: 88575025