



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین

سال سیزدهم - شماره اول (پیاپی ۲۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سرمدیر: رضا اکبری

مدیر داخلی: سیدمحمد منافیان

ویراستار: محمدابراهیم باسط

امور 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
نجفعلی حبیبی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر دانشیار 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 دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۱۸۰ 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 نامبر: 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

داخلی ۲۴۵ تلفن و نامبر: ۸۸۵۷۵۰۲۵

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 استفاده‌شده 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 و... (Ibid...) خودداری شود.
- چنانچه از نویسنده‌ای 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، روش درون‌متنی (بند ۲) خواهد بود).
 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 و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و 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 دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: محمود بینا مطلق (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. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان 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 ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13 (لاتین TimesNewRoman 10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus 12 (لاتین TimesNewRoman 10) حروف چینی 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. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
 ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نامه‌ای، 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. مقاله ارسال‌شده، 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

- نظریه اعتبار-تفسیر در اندیشه علامه طباطبایی مقدمه‌ای بر فلسفه الهی اسلام..... ۱
زهیر انصاریان / رضا اکبریان / لطف‌الله نبوی
- جایگاه معرفت‌شناختی انبیا در سیر معرفتی انسان‌ها از دید غزالی: نقش تعلیمی..... ۲۵
میترا (زهرا) پورسینا
- واقع‌گرایی در فلسفه دین و بلیام جیمز..... ۴۷
عباس حاج زین‌العابدینی / محسن جوادی
- از سازگارگرایی تا ضدسازگارگرایی خداباوری و تکامل داروینی: بررسی و نقد چهار دیدگاه... ۷۱
سید حسن حسینی
- دشواری‌های ابن‌سینا در پذیرش یا انکار معاد جسمانی..... ۸۹
فاطمه صادق‌زاده
- وجود خدا و صرفه‌مندی اخلاق..... ۱۱۱
مسعود صادقی / اسدالله آذیر
- تأملی در سازگاری درونی اندیشه فلسفی ملاصدرا درباره شناخت انسان از خداوند..... ۱۳۱
محمدکاظم فرقانی / علی غزالی‌فر
- بازخوانی مسئله منطقی شر و تئودیسه مبتنی بر خیرهای برتر از سوئینبرن..... ۱۴۹
توکل کوهی / جواد دانش
- درخواست اشتراک..... ۱۶۵
- فهرست و چکیده‌های انگلیسی..... ۱۷۵

جایگاه معرفت‌شناختی انبیا در سیر معرفتی انسان‌ها از دید غزالی: نقش تعلیمی

میترا (زهرا) پور سینا^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۵

چکیده

نگارنده در این مقاله به روش تحلیلی، به مسئله نقش معرفت‌بخشی انبیا (ع) از دید غزالی می‌پردازد. این نقش که هم شامل نقش تعلیمی و هم تربیتی است، در جنبه تعلیمی، نقشی مستقیم و غیرمستقیم است. نیز این که تعلیمات انبیا هر دو حوزه حقایق ناظر به عالم واقع و معرفت‌های اخلاقی را شامل می‌شود. در این نقش علاوه بر این که ایشان به عرضه حقایق و رای مرتبه عقل استدلالی می‌پردازند، ارائه‌دهنده طریق دست‌یابی به عالی‌ترین سطح عقلانی معرفت نیز هستند تا انسان‌ها با صعود در مراتب معرفتی، خود، بدان معرفت عالی دست یابند. در این راستا، یگانگی و پیوستگی عمیقی که میان عقل و شرع (تعلیمات نبوی) از دید غزالی وجود دارد نیز مورد توجه قرار می‌گیرد و روشن می‌شود که غزالی شروع حرکت عقلی-علمی انسان را با دریافت معرفت و حیانی (شرع) به یکدیگر گره می‌زند و به نظر او اساساً این، تنها سطح نبوی معرفت یا علم مکاشفه است که راهنمای انسان در رسیدن به معرفت یقینی، که استكمال معرفت عقلانی انسان در مرتبه پایین‌تر است، می‌شود.

کلیدواژه‌ها

انبیا، تعلیم، عقل، شرع، غزالی

۱. مقدمه

غزالی جایگاه معرفت‌شناختی ویژه‌ای برای انبیا (ع) قائل است. به رأی وی، در مرتبه نبوی، جنس حیوانی و نوع انسانی به تمامیت می‌رسد و قوه انسانی به مبادی اولیه وجود، در کل خود، مشابهت می‌یابد (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۵۲). مرتبه نبوی عالی‌ترین مرتبه کمالی برای انسان و در حقیقت غایت آفرینش او محسوب می‌شود. انبیا (ع)، علاوه بر این که از حیث عقل متمایز از سایر انسان‌ها هستند، به جهت نفس و طبع نیز از سایر انسان‌ها متمایزند. ایشان، به لحاظ نفس، «مشاکل نفوس آسمان‌ها و نفوس فلکی» و، از حیث طبع، مستعد قبول چنان عقل و نفس بالفعلی شده‌اند (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۱۳۱-۱۳۲). با این که بشریت نبی به لحاظ صوری با سایر انسان‌ها تفاوتی ندارد، از حیث معنا با ایشان متفاوت است، «زیرا بشریت او به دلیل استعداد بشریتش برای پذیرش وحی، برتر از بشریت مردم است» (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۱۳۲).

نبی در حرکات سه‌گانه اختیاری فکری، قولی و فعلی، از هر حیث، از شائبه باطل و کذب و شرّ پیراسته است و به همین دلیل «...» حرکت انسانی [در کمال خود] نیازمند حسن عنایت و تکلیف [است که] از راه تأیید و تسدید و تعریف محقق می‌شود» تا او حق و صدق و خیر را برگزیند (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۳۹).

نیازمندی به معرفت‌بخشی الهی در احیاء و کیمیا با تعبیر «هدایت» و «رشد» بیان می‌شود و هدایتگری الهی به منزله یکی از نعمت‌های توفیقی‌ای مطرح می‌گردد که بدون آن سایر نعمت‌ها وصف نعمت بودن به خود نمی‌گیرند (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۶؛ ۱۴۰۶ ق، ج ۴، ص ۱۱۳).

غزالی نبی را در موقعیتی می‌بیند که در همه ابعاد وجودی خود به کمال رسیده و وجود او برای رساندن انسان‌ها به کمال و تشخیص حدود در افعال اختیاری ضرورت دارد (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۱۳۲-۱۳۳)؛ خصوصاً با عنایت به این نکته که غلبه هوای نفس «همیشه راه حق بر وی پوشیده همی‌دارد و هر چه مراد وی در آن بود به صورت صواب به وی می‌نماید» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۴).

وی به این ترتیب نگاه داشتن انسان‌ها از تأثیرات منفی آلودگی‌های اخلاقی را موکول به دستگیری انبیا (ع) می‌کند. حال باید پرسید که مرتبه نبوی معرفت چگونه می‌تواند در

رساندن انسان‌ها به معرفت نقش داشته باشد. آیا این نقش صرفاً به بیان حقایق مربوط می‌شود که تنها در سطح نبوی معرفت قابل کشف‌اند یا، علاوه بر آن، ایشان هم می‌کوشند تا طریق دستیابی بدان مرتبه را به انسان‌ها بیاموزند و هم به نحوی عمل می‌کنند که با ایجاد تغییر در آستانه وجودی انسان‌ها آنان را به مرتبه‌ای برسانند که خود بتوانند به معرفت یقینی (یا علم مکاشفه) دست یابند؟ آیا این نیاز معرفتی در همه حوزه‌های معرفت، اعم از معرفت‌های ناظر به امور واقع و معرفت‌های اخلاقی، مطرح است؟

قرار گرفتن مرتبه نبوی معرفت در کانون نظام معرفت‌شناسی غزالی ابعاد گوناگونی دارد که می‌توان آن را دست‌کم از دو حیث کلی «تعلیمی» و «تربیتی» مورد بررسی قرار داد، و ما در این مقاله محورهای مهم نقش تعلیمی را مورد توجه قرار می‌دهیم.

۲. نقش تعلیمی انبیا

نقش معرفت‌بخشی انبیا (ع) به طریق تعلیمی به دو نحو در بیانات غزالی قابل تشخیص است: یکی به همان صورتی که او نقش ملائکه یا عقل فعال را در اشراق معرفت به انسان‌ها توضیح می‌دهد، یعنی ایشان را مجاری رساندن معرفت به انسان‌ها معرفی می‌کند (نقش تکوینی)؛ دیگری به نحو تعلیم مستقیم (نقش تشریحی) است، یعنی ارائه آن حقایقی که سایر انسان‌ها با عقول به استكمال نرسیده خود نمی‌توانند آن‌ها را دریابند.

۱.۲. اشراق معرفت

در خصوص مورد نخست، باید گفت که غزالی حصول معرفت را به عقل فعال یا ملک مقرب (جبرئیل) یا، به نحوی کلی‌تر، به ملائکه نسبت می‌دهد، یعنی برای آن جنبه اشراقی قائل است، خواه آن معرفت اکتسابی باشد، خواه الهامی. به تعبیر او، علوم تصویری اولیه به مفردات و علم به نسبت‌های میان آن‌ها در تصدیق، هنگام حصول قوه عقل برای نفس، از سوی خدای تعالی یا ملکی از ملائکه در نفس پدید می‌آیند، همچنین هنگامی که مثال محسوسات در خیال حاصل می‌شود و (نفس) به آن‌ها می‌نگرد. به رأی وی، قوه عقل همچون قوه بینایی در چشم است؛ و دیدن جزئیات خیالی مانند چشم دوختن به اشیاء رنگین؛ و اشراق نور ملک بر نفوس بشری شبیه تابیدن نور چراغ بر اشیاء رنگین یا تابیدن نور خورشید بر آن‌ها؛ و حاصل شدن علم به نسبت میان آن مفردات شبیه حاصل شدن دیدن در

ترکیب رنگ‌های اشیاء است (غزالی، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۱۴).

تعبیر غزالی برای این که نشان دهد همه علوم به نحو اشراقی بر صفحه دل تابیده می‌شوند در حکایتی که در «کتاب توحید و توکل» احیاء ذکر می‌کند، «نوشته شدن به وسیله "قلم" الهی»، آمده است. وی در آنجا کوشش یکی از کسانی را که از طریق مشکات نور الهی به کاغذ می‌نگرد دنبال می‌کند برای این که سبب نوشته‌ای را که روی کاغذی پدید آمده بیابد. آن نوشته او را به زبان حال، به ترتیب، به دوات و قلم و دست و قدرت و اراده و عقل و دل و علم حواله می‌دهد که هر یک خود را مسخر دیگری اعلام می‌کند. پس از آن، علم با تفکیک سه عالم ملک و ملکوت و جبروت از یکدیگر برای او روشن می‌کند که اگر وی اهل ادامه این مسیر و دریافت‌های فراتر از دریافت‌های ظاهری باشد، نخستین چیزی که از عالم ملکوت بر وی مکشوف می‌شود قلمی است که نقش علوم را بر دل‌ها می‌نویسد و این قلم همان است که برای پیامبر (ص) در ابتدای کار وحی مکشوف شد و خداوند فرمود: «اقرأ و ربک الاکرم. الذی علم بالقلم. علم الانسان ما لم یعلم» (علق: ۳-۵) (غزالی، ۱۴۰۶ ق، چهارم، ص ۲۶۵-۲۶۷).

تعبیر منشأ بودن قلم ملکوتی برای حاصل شدن علم در انسان در جلد سوم احیاء در بحث معرفی علوم عقلی (در برابر علوم دینی) بیان می‌شود. غزالی در این معرفی، پس از آن که دو قسم علوم ضروری و اکتسابی را توضیح می‌دهد، در تشریح علوم اکتسابی قلب را به چشم، غریزه عقل را به قوه بینایی در چشم، علم به دست‌آمده را به قوه ادراک بینایی در چشم و دیدن اشیاء به وسیله آن تشبیه می‌کند. سپس می‌گوید:

و قلمی که خداوند علوم را به وسیله آن بر صفحات قلب‌ها می‌نگارد همچون قرص خورشید است. [...] و قلم، آفریده‌ای از آفریده‌های خدای تعالی است که آن را سببی برای پدید آمدن نقش علوم در قلب‌های افراد بشر قرار داده است. (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۱۹)

همچنین در معارج می‌گوید:

طریقه الهام و حدس با طریقه اکتساب و فکر نه از حیث نفس علم و نه از حیث محل آن و نه از حیث سبب‌اش تفاوتی ندارد،^۲ زیرا محل علم نفس است، و سبب علم عقل فعال یا ملک مقرب است؛ [...]. (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۱۴۲-۱۴۳)

و این بیان را به دفعات در آثار دیگر خود تکرار می‌کند. اما، از سوی دیگر، قابل توجه است که وی (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۱۵۹)^۳ در توصیف آن نفوسی که از سوی خداوند فرستاده شده‌اند تا عقول بالقوه را به فعلیت آورند و به استكمال نفوس انسان‌ها پردازند می‌گوید:

[...] در تأمل جبروت غوطه‌ورند و در سلک موجودات قدسی قرار دارند، بی وقفه نور حق در سرّ وجودشان می‌تابد؛ آنچنان که آغاز و انجامشان یکی است. پس برخی از نفوس و عقول انسانی بر جدایی و پاکی از پیوندهای مادی و آلودگی‌های این عالم، از جمله از قوه و استعداد، سرشته شده‌اند؛ در سلک عقول مفارقه درآمده، به عقل اول اتصال یافته‌اند؛ [...] پس ایشان ملاء اعلی و مبادی اولی‌اند و سزاوار است که بگویند سایه‌هایی از سمت راست عرش‌ایم، پس تسبیح کردیم، آنگاه ملائکه به تسبیح ما تسبیح کردند؛ و به حق برای ایشان فرمود: «قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین» و به راستی او (ع) فرمود: «كنت نبياً و آدم لمنجدل بین الماء و التین». (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۱۵۸-۱۵۹)

همچنین غزالی، در معارج، نفوس انبیا (ع) را این‌گونه توصیف می‌کند که ایشان به دلیل شدت صفا و درخشندگی در مرتبه‌ای قرار دارند که انوار علوم در ایشان می‌درخشد و معقولات دائماً بر ایشان افاضه می‌شود. به رأی وی، عقل انبیا (ع) در مرتبه عقل قدسی یا عقل مستفاد قرار دارد، لذا می‌تواند حقایق اشیاء را، همان‌گونه که هستند، بی حجاب و مانع دریابد. میان عقول ایشان و لوح محفوظ حائلی در کار نیست (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۵۲، ۶۵). ایشان به منزله انواری که روشنایی‌شان به دیگران نیز می‌تابد و بدان‌ها نور می‌بخشند «همگی چراغ‌های روشنایی‌بخش‌اند» و به واسطه روح قدسی نبوی است که «انواع معارف بر مردم افاضه می‌شود» (غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۳۳). به رأی غزالی،

هنگامی که معراج انبیا به عالی‌ترین نقطه خود برسد و ایشان از آنجا به [مراتب] پایین‌تر اشراف بیابند و از بالا به پایین بنگرند، بر قلب‌های بندگان نیز آگاهی می‌یابند و از آنجا بر همه علوم غیب اشراف پیدا می‌کنند، زیرا هر که در عالم ملکوت است نزد خدای تعالی است: «و عنده مفاتیح الغیب لایعلمها الا هو»،^۴ یعنی اسباب موجودات از نزد او در عالم شهادت فرود می‌آیند و عالم شهادت اثری از آثار آن عالم و در حکم سایه شخص و مسبب نسبت به سبب است؛ و کلیدهای معرفت به مسببات جز از راه اسباب به دست نمی‌آیند. (غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۳۲-۱۳۳)

این مرتبه از معرفت از دید غزالی عالی‌ترین مرتبه عقل بالفعل است که به انبیا (ع) اختصاص دارد^۵ و همان نقشی را ایفا می‌کند که عقل فعال در به فعلیت رساندن عقول بالقوه انسان‌ها^۶.

به این ترتیب می‌توان گفت که اگر غزالی اشراق نور معرفت را به عقل فعال یا به ملائکه نسبت می‌دهد و از سوی دیگر انبیا را در ردیف عقول مفارقه می‌شمارد و عقولشان را عقول قدسی و مستفاد می‌داند، پس یکی از جنبه‌های معرفت‌بخشی ایشان را همان جنبه اشراقی نور معرفت می‌داند و معرفتی که بدین نحو به انسان‌ها اشراق می‌شود اعم از معرفت‌های ناظر به امور واقع و معرفت‌های اخلاقی است.

۲.۲. تعلیم مستقیم

۱.۲.۲. معرفت‌های ناظر به امور واقع

درباره تعلیم مستقیم انبیا باید پرسید که از دید غزالی کدام حقایق اند که تنها در مرتبه نبوی معرفت کشف می‌شوند یا، به عبارت دیگر، تنها از مجرای «وحی» به دست انسان‌ها می‌رسند؟

به نظر غزالی، نه تنها بشر در بسیاری از معارف که آن‌ها را علوم غیبی می‌خوانیم به انبیا محتاج است، بلکه در مبانی علوم عقلی و حتی تجربی هم به مدد ایشان نیاز دارد. چنان که علاوه بر این که علوم چون طب، نجوم، منطق و حساب را به مبدأ تعلیمی ایشان باز می‌گرداند، سخن خود را به سایر علوم نیز تعمیم می‌دهد (غزالی، ۱۴۰۸، ق، ص ۷۱-۷۲، ۷۶).

او همچنین اساس علم منطق را نیز به تعلیم انبیا برمی‌گرداند و در کتاب القسطاس المستقیم واضح آن را خداوند و تعلیم‌دهنده‌اش را حضرت جبرئیل (ع) و به‌کارگیرندگان آن را حضرات انبیا (ع) معرفی می‌کند (غزالی، ۱۴۱۶، ق، ص ۱۸۳). درباره علم حساب نیز، با این که بر نقش عقل در حکم و تقریر و استنباط احکام آن تأکید می‌کند، مبدأ آن را به معلم معصوم یعنی پیامبری که مؤید به وحی و معجزه باشد باز می‌گرداند و همان جا این رأی خود را به سایر علوم، از جمله علوم عقلی نظری، نیز تعمیم می‌دهد (غزالی، فضائح الباطنیه، ص ۱۱۴؛ به نقل از باسیل، بی‌تا، ص ۱۱۰-۱۱۱). گویی غزالی بیشترین نقشی را که به عقل می‌دهد پس از آن است که به توسط تعلیمات انبیا روشنایی یافته باشد، اگرچه

خود تصریح می‌کند که سپردن دست انسان‌ها به دست نبی به وسیله عقل صورت می‌گیرد. حال اگر بخواهیم اشاره‌ای بکنیم به حقایقی که به بیان غزالی «ورای طور عقل» هستند و با علم مکاشفه دریافت می‌شوند، می‌توانیم از بیانی از او در احیاء کمک بگیریم که خود در آن به برشمردن متعلقات علم مکاشفه می‌پردازد و می‌گوید:

از نور [علم مکاشفه] چیزهای زیادی منکشف می‌شود که پیش از آن نام‌های آن را شنیده و معانی‌ای مجمل و ناواضح نسبت به آن‌ها توهم کرده است؛ [اما] پس از آن تا آنجا روشن می‌شود که معرفت حقیقی به ذات خدای سبحان و به صفات او که دارای بقاء و تمامیت است و به افعال او حاصل می‌شود؛ نیز به حکمت او در آفرینش دنیا و آخرت، و وجه ترتیبی که برای آخرت نسبت به دنیا قرار داده است، و معرفت به معنای نبوت و نبی، و معنای وحی، و معنای شیطان، و معنای لفظ ملائکه و شیاطین، و چگونگی دشمنی شیاطین نسبت به انسان، و چگونگی ظهور ملک برای انبیا، و کیفیت وصول وحی برای ایشان، و معرفت به ملکوت آسمان‌ها و زمین، و معرفت قلب و کیفیت تصادم لشکریان ملائکه و شیاطین در آن، و معرفت به فرق میان خطور ملک و خطور شیطان، و معرفت آخرت و بهشت و جهنم و عذاب قبر و صراط و میزان و حساب، و معنای این قول خدای تعالی: «اقرا کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیباً» (اسراء: ۱۴) و معنای این قول خدای تعالی: «و ان الدار الآخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون» (عنکبوت: ۶۴) و معنای لقای خدای عزوجل و نظر به وجه کریم او، و معنای نزدیکی به او و فرود آمدن در جوار او، و معنای به دست آوردن سعادت به همراهی با ملائکه و همراه بودن با ملائکه و پیامبران، و معنای تفاوت درجات اهل بهشت تا آنجا که برخی از ایشان برخی دیگر را چنان ببینند که گویی ستاره‌ای درخشان را در جوف آسمان می‌بینند، و چیزهای دیگری که تفصیلشان به طول می‌انجامد، تحصیل می‌کند. (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۳۱)

متعلقاتی که در این بیان غزالی آمد آن دسته از حقایق را نشان می‌دهد که در سطح مکاشفه کشف می‌شوند. اما چنان که ملاحظه می‌شود این حقایق معرفت‌هایی ناظر به امور واقع‌اند.

۲.۲.۲. معرفت‌های اخلاقی

غزالی در معرفت‌های اخلاقی نیز انسان‌ها را به طور کامل نیازمند تعلیم انبیا (ع) می‌داند، اما این نیاز نه از آن روست که عقل انسان‌ها قادر به تشخیص ارزش‌ها و احکام اخلاقی

نیست، بلکه عقل هم به لحاظ ساختار ذاتی‌اش و هم در عالی‌ترین مرتبه ظهورش قادر به تشخیص حسن و قبح امور است و حتی این تشخیص به جز از مقام عقل صرف صادر نمی‌تواند شد.^۷ اما انسان‌ها در غالب موارد در تحسین و تقبیح امور نه با تکیه بر عقل خود، بلکه بر مبنای احساس‌ها، امیال و اغراض خود عمل می‌کنند و این دیدگاهی است که چنان که دیدیم در استدلال غزالی برای اثبات نیاز به هدایت نبوی به صراحت بر آن تکیه شده و در آن نشان داده می‌شود که چرا لازم است انسان‌ها در تشخیص حسن و قبح امور به معرفت نبوی و شرع تکیه کنند.^۸

غزالی در معارج علاوه بر این که به معرفت کلی و اجمالی عقل نسبت به حسن پاره‌ای از امور تصریح می‌کند، نقش شرع و نسبت آن را با عقل نیز روشن می‌کند. بر مبنای سخن او،

۱. شرع هم به کلیات امور و هم به جزئیات (مصادیق) آن‌ها شناخت دارد.
۲. آنچه را اعتقاد ورزیدن بدان واجب است بیان می‌کند.
۳. آنچه را عقل بر آن استقرار پیدا کرده است^۹ تقریر می‌کند.
۴. انسان غافل را بیدار می‌کند و با بیان دلیل به حقایق معرفتی تنبه می‌دهد.
۵. آنچه را انسان عاقل از دست داده (یا فراموش کرده) است به یاد او می‌آورد.
۶. شرعیات^{۱۰} و احوال ناظر به حیات اخروی^{۱۱} را تعلیم می‌دهد. (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۵۷-۵۹)

بنابراین در مجموع می‌توان گفت که شرع (یا محصول مکاشفه نبوی)، نه تنها در حوزه امور واقع و نیز حوزه ارزش‌ها و تکالیف انسان‌ها را به معرفت می‌رساند (نقش تعلیمی)، بلکه به انحاء گوناگون در ابعاد عاطفی-ارادی انسان نیز تأثیر می‌گذارد (نقش تربیتی). اما باید توجه داشت که اعتقاد غزالی به ضرورت وجود انبیا برای راه نمودن به انسان‌ها به معنای ناتوانی عقول بشر از رسیدن به معارف عالیة نظری و عملی نیست. اگر انسان‌ها ساحت‌های عاطفی-ارادی خود را بر طبق بایدها و نبایدهایی انضباط بخشند که انبیا بدیشان تعلیم می‌دهند، عقلشان به رشدی دست می‌یابد که در غایت آن، یعنی در مرتبه عقل قدسی، می‌تواند برکنار از تأثیرات منفی آن‌ها حسن و قبح را دریابد. بنابراین نیاز انسان‌ها به نبی نیازمندی به کسی است که در مرتبه عقل قدسی قرار دارد؛ یعنی نه از حیث ناتوانی عقلشان،

بلکه به دلیل محافظت از توانمندسازی عقلشان به نبی محتاج‌اند.

۳. تعلیم طی طریق از سوی انبیا (ع)

بحث دیگری که در نسبت معرفتی انبیا با سایر انسان‌ها مطرح می‌شود این است که انبیا در تعلیم خود حقایقی را به انسان‌ها عرضه می‌کنند که در عین این که انعکاس و ترجمان معرفت عرفانی خود ایشان است راه دستیابی بدان را نیز به انسان‌ها می‌آموزند. به عبارت دیگر، انبیا علاوه بر معرفتی که ارائه می‌کنند و انسان‌ها آن را می‌آموزند و فرامی‌گیرند، به انسان‌ها می‌آموزند که چگونه طی طریق کنند تا با صعود در مراتب معرفتی، خود بدان معرفت عالی، که به نظر غزالی غایت خلقتشان هم در آن است، دست یابند.^{۱۲}

با این نگاه چنین نیست که آنچه را انبیا در سطح مکاشفه معرفت یافته‌اند، به دلیل کشفی و شخصی بودن آن، نتوانند به انسان‌ها برسانند، بلکه زبان وحی، به منزله زبانی اعجاز آمیز، حقایق مکشوف در مکاشفه نبی را چنان انعکاس می‌دهد که انسان‌ها می‌توانند آن حقایق را دریابند؛ اما نه در سطح استکمال نیافته عقلشان، بلکه در آن هنگام که به سطح عالی معرفتی دست یافته باشند و بتوانند با نور بصیرت عقل خود آن حقایق، و آنچه را فقط در سطح مکاشفه می‌توان دید و دریافت، ببینند و دریابند.

اینجاست که باید به موضوع مهم نسبت عقل و شرع در نگاه غزالی توجه کرد و دید که غزالی نقطه شروع حرکت استکمالی عقل را در بستر شرع می‌بیند تا عقل با تابش نور کتاب و سنت در مسیری رشد یابد که خود قادر شود آن حقایق را فهم و کشف کند.

در واقع، درست است که حقایقی که در سطح نبوی دریافت می‌شوند برای سایر انسان‌ها قابل درک نیستند، اما این عدم درک تا جایی است که عقل خود ایشان هنوز به سطحی دست نیافته باشد که قادر به دریافت اشارات و استعارات و ایجازات موجود در کلام وحی باشد. این کار تنها با قرار گرفتن عقل در مرتبه قدسی امکان‌پذیر می‌شود. غزالی در احیا می‌گوید:

مقصود از این کتاب فقط علم معامله است نه علم مکاشفه، که با این که غایت مقصد طالبان و مورد نظر صدیقان است، مجال طرح آن در کتاب‌ها نیست؛ و علم معامله طریق به سوی آن است، اما انبیا که دروهای خداوند بر ایشان باد با مردم جز در خصوص علم طریق و راه‌یابی بدان سخن نگفته‌اند. ایشان در علم مکاشفه جز با رمز و

اشاره به صورت تمثیل و به نحو اجمالی سخن نگفته‌اند؛ زیرا می‌دانند که فهم مردم از پذیرفتن آن ناتوان است. (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۲)^{۱۳}

نکته لطیفی که در این بحث مطرح است توجه به تفاوت دو نوع برداشت از مرتبه علم مکاشفه است: (۱) علم مکاشفه علمی شخصی، کشفی و غیرقابل بیان در قالب الفاظ است و به محض این که در قالب زبان درآمد دیگر به مرتبه کشف تعلق ندارد، بلکه به مرتبه‌ای پایین‌تر، که همان مرتبه عقل استدلالی در معنای اخص عقل است، تنزل می‌کند، و روشن است که این تنها قالبی و، به یک معنا، حجابی برای آن است؛ (۲) علم مکاشفه در عین این که همچون علوم رسمی و عادی نمی‌تواند به سایرین انتقال یابد، همچون آگاهی حسی نیست، بلکه خود معرفتی عقلی، برهانی و تصدیقی است که استکمال همان مرتبه عقلی به معنای اخص محسوب می‌شود.

برداشت نخست برداشتی عام‌تر از دیدگاه غزالی است و بسیاری به این رأی قائل‌اند. چنان که برای نمونه، علی عیسی عثمان این برداشت را به خوبی در کتاب خود بیان می‌کند و می‌گوید علم مکاشفه

پیکره‌ای از معانی نظام‌مند نیست که بتواند در قالب زبان سازمان یابد و سپس به ذهنی که سامانی مشابه دارد منتقل شود. تماس میان عارف و متعلق معرفت شخصی و بیواسطه است، و نظام‌مندسازی و کلمات مانع چنین تماسی می‌شود. آنچه عارف می‌تواند تألیف یا تعلیم کند «راه‌ها»یی است برای نیل به تماس با واقعیت نه توصیفی از واقعیت. (Othman, 1960, p. 34)

برداشت دوم علم مکاشفه را محصول استکمال نفس در مرتبه عقلانی خود و رسیدن آن به عالی‌ترین جلوه خود می‌داند.^{۱۴} اما آنچه در اینجا توجه بدان اهمیت دارد این است که بدانیم نگاه کردن از دریچه این برداشت درک این که چرا غزالی نظام معرفتی خود را بر هر دو رکن «تعلّم» (و تحصیل علوم رسمی تا سطح اجتهاد برای آنان که دارای شرایط تحصیل آن‌اند) و «تهذیب نفس» استوار می‌کند هموارتر می‌سازد.

درست است که غزالی تحصیل علم واجبی را که در سخن پیامبر (ص) «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» آمده است تعلّم علم معامله می‌داند تا شخص طریق عمل کردن را بیاموزد و با ضبط و مهار و اعتدال‌بخشی به جنبه‌های گوناگون نفس خود به سوی

مرتبه عالی معرفتی حرکت کند، اما در خود علم معامله به دسته‌بندی علوم رسمی و ترتب قائل شدن میان آن‌ها و چگونگی تحصیل آن‌ها نیز می‌پردازد. به این ترتیب، غزالی نه مانند متصوفه تنها بر طریق تهذیب تأکید می‌کند و نه چون فلاسفه طریق عقلانی‌ای را در پیش می‌گیرد که ای بسا عقل را مغرورانه منبع اصلی تحصیل معرفت معرفی کند. وی طریق کمال یافتن عقل و ظهور عالی‌ترین جلوه‌های آن را پیش می‌نهد و به نظر می‌رسد که این همان طریق انبیا است.

انبیا هم به تعلیم حقایقی می‌پردازند که در مرتبه نبوی بدان دست یافته‌اند و هم به ارائه طریقی که انسان‌ها با طی آن خود موفق به دستیابی به مرتبه نبوی یا کشفی یا عرفانی معرفت شوند. حال این ارائه طریق در قالب علم معامله عرضه می‌شود که غزالی آن را راه صعود به علم مکاشفه معرفی می‌کند؛ یعنی راهنمای عملی صعود به مرتبه نبوی یا کشفی، یا راهنمای ظهور مرتبه نبوی یا کشفی معرفت.

۱.۳. علم معامله نردبان صعود به علم مکاشفه

غزالی علم معامله را یکی از دو قسم علم آخرتی معرفی می‌کند که به سوی سعادت جهت‌گیری دارد (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۱-۱۲) و علم معامله خود به دو بخش تقسیم می‌شود: علم ناظر بر رفتار ظاهری و اعمال جوارح؛ و علم مربوط به احوال درونی یا «اعمال دل‌ها». در بخش اول، ارتباط بنده با خداوند و بندگان با یکدیگر مورد بحث قرار می‌گیرد و خود به دو بخش «عبادات» و «اعادات» تقسیم می‌شود؛ بخش دوم به دو دسته احوال مذموم و ممدوح نفسانی می‌پردازد و در دو قسمت مهلکات و منجیات تنظیم می‌گردد. این مجموعه، هم چگونگی تهذیب نفس را برای سالک روشن می‌کند و هم چگونگی گذر از مراتب معرفتی را؛ در عین این که در آن روشن می‌شود که غزالی چه تلقی‌ای نسبت به تحصیل علوم رسمی رایج در جامعه دارد؛ میان رشته‌های مختلف علوم چه رابطه‌ای می‌بیند، و کدام قسمت از شاخه‌های علوم رسمی را برای طی طریق معرفت لازم می‌داند. در واقع، این هر دو بحث در علم معامله به یکدیگر گره می‌خورند و سالک را هم متوجه ابعاد گوناگون شخصیت خود می‌سازد و هم او را در ارتباط با عالم بیرون از خود قرار می‌دهد.

غزالی بر مبنای معیارهای گوناگونی به دسته‌بندی رشته‌های علوم می‌پردازد، از جمله

تقسیم علوم به «عقلی» و «دینی» یا «شرعی»، که با نظر به رابطه میان مرتبه عقلی (به معنای اخص) و عرفانی معرفت شکل می‌گیرد. علوم عقلی آن علوم اند که «عقل» به آن‌ها حکم می‌کند و از راه «تقلید» و «سماع» به دست نیامده‌اند (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۱۸) و علوم دینی آن‌هایی هستند که به «طریق تقلید، از پیغامبران - که درود و سلام بر آنان باد - گرفته شده‌اند و آن هم از راه آموختن کتاب و سنت و فهم معانی آن دو، پس از شنیدن حاصل می‌شود» (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۱۹).

علوم عقلی شامل بدیهیات و مکتوبات می‌شود، اما در میان علوم اکتسابی عقلی برخی مستقیماً با غایت نهایی انسان ارتباط دارند و لذا باز غزالی بدان‌ها نام «علوم اخروی» می‌دهد و برخی تنها به مرحله‌ای مربوط است که انسان با مرکب خود (بدن) همراه است، یعنی دنیا، و لذا نام «علوم دنیوی» به خود می‌گیرند. این علوم نیز بسته به این که هر کدام در تحصیل سعادت نهایی انسان چه نقشی دارند تحصیلشان ضروری یا غیرضروری می‌شود. این که غزالی علوم عقلی و شرعی را در کنار هم قرار می‌دهد بر ارتباط تنگاتنگ این دو در نظر وی دلالت دارد و همین امر است که رابطه میان مرتبه عقلی و عرفانی معرفت را از زاویه‌ای دیگر روشن می‌کند.

غزالی در باب علوم عقلی بر این تأکید می‌کند که هیچ‌گاه نباید نسبت به این مرتبه بی‌اعتنایی کرد، و در علوم شرعی طالب معرفت را متوجه چگونگی نیاز به مرتبه عرفانی معرفت می‌کند. اگر توجه کنیم که علوم شرعی همان علوم اند که از کتاب و سنت نشئت می‌گیرند، که بر این اساس می‌توان گفت این علوم از سرچشمه علم مکاشفه (یعنی مکاشفه نبی) جاری شده‌اند، و از سوی دیگر ماندن در مرتبه عقلی (به معنای اخص) شخص را به غایت معرفت نمی‌رساند، به این نتیجه دست می‌یابیم که او نیازمند این است که نتایج علم مکاشفه نبی را با فرآورده‌های عقلانی خود در هم بیامیزد؛ و از آن بالاتر، رشد عقلانی خود را که منشأ فرآورده‌های معرفتی خواهد شد، در پرتو آن تعالیم به پیش ببرد و چنان آن‌ها را همراه با یکدیگر تحصیل کند که همواره یکی در شکفتگی آن دیگری نقش ایفا کند. درک این رابطه روشن‌کننده یکی از مهم‌ترین بخش‌های نظام معرفتی غزالی است.

غزالی، در «کتاب شرح عجائب القلب» از ربیع مهلکات احیاء، بر به کار انداختن توانایی عقلانی و تحصیل علوم عقلی تأکید می‌کند و طالب معرفت را توجه می‌دهد که به

محض رسیدن به سن تمییز به تحصیل این نوع علم توجه خاص داشته باشد و جالب است که آنچه را در این قسمت راهنما قرار می‌دهد طریقهٔ کسانی چون علی (ع) است. بر اساس حدیثی که حضرت رسول (ص) خطاب به حضرت علی (ع) می‌فرماید: «اذا تقرب الناس الی الله بانواع البر، فتقرب انت بعقلک»، مراد از «عقل» را همان جنبهٔ اکتسابی عقل معرفتی می‌کند و می‌گوید: «زیرا تقرب نه از راه غریزهٔ فطری و نه از طریق علوم ضروری، بلکه از راه علوم اکتسابی امکان‌پذیر است.»

وی بلافاصله پس از آن می‌گوید: «اما کسی همچون علی، که خداوند از او خشنود باد، آن کسی است که می‌تواند با به‌کارگیری عقل برای تحصیل علوم‌ی که مایهٔ قرب به پروردگار جهانیان است [به خداوند] تقرب یابد» (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۱۸). او در همین بیان خود نشان می‌دهد که تا چه حد به رکن ضبط نفس، توجه به غایت، و چگونگی به‌کارگیری عقل با نظر به غایت نهایی عنایت دارد. اما از آنجا که علوم عقلی را فی حد نفسه برای رسیدن به غایت کافی نمی‌داند، علوم شرعی را به منزلهٔ ابزار ضروری دیگری که در رساندن انسان به کمال معرفت لازم‌اند مورد توجه قرار می‌دهد و می‌گوید:

کمال صفت قلب و سلامت آن از دردها و بیماری‌ها با آن [= علوم دینی] به دست می‌آید؛ بنابراین برای سلامت قلب، علوم عقلی کافی نیستند، اگرچه قلب بدان‌ها نیازمند است. همچنان که برای دوام سلامت اسباب بدن عقل کافی نیست [...] بنابراین نه با عقل می‌توان از سمع بی‌نیاز شد و نه با سمع از عقل. (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۱۹)

پس عقل هم خود باید به کار افتد و به دنبال تحصیل علوم برود و هم با فراگیری علوم شرعی (یا سمعی) به تفهم آن‌ها اقدام کند تا داروی خود را از آن بجوید. بنابراین می‌گوید: «پس آن کسی که به تقلید صرف دعوت می‌کند و عقل را به کلی معزول می‌دارد نادان است، و کسی که از انوار قرآن و سنت [بی‌نیازی می‌جوید و] به صرف عقل اکتفا می‌کند مغرور است» (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۱۹). و در معارج القدس آن دو را پشتیبان یکدیگر و حتی یگانه با هم می‌بینید (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۵۷).

این به‌هم‌پیوستگی و بلکه یگانگی علوم عقلی و شرعی در عالی‌ترین سطح معرفت، یعنی مرتبهٔ نبوی، به غایت کمال خود می‌رسد؛ و حق عقل در فرآیند استکمالی‌اش، بر

مبنای آنچه در علم معامله آمده است، در آن سطح ادا می‌شود و آنچه حاصل می‌آید تحقق علم مکاشفه و به وحدت رسیدن علوم عقلی و شرعی است. غزالی نسبت این دو نوع معرفت را نسبت میان عالم پدیداری و عالم ملکوت،^{۱۵} یعنی نسبت ظاهر و باطن، به یکدیگر می‌داند.

بر این اساس، معرفت عقلی (به معنای اخص) راه صعود به معرفت کشفی عقلانی است. به همین دلیل، «فهم» حقایقی که در شرع آمده نیز با به هم پیوستن هر دو وجه عقلی و کشفی معرفت حاصل می‌شود، و چون این هر دو در زبان وحی با هم ممزوج شده‌اند، تا شخص در هر دو سطح معرفت به کمال نرسد «فهم» درستی از وحی هم پیدا نخواهد کرد. در کتاب انسان از دیدگاه اسلام علی عیسی عثمان به دو وجه ظاهری و باطنی حقایق شرعی از دید غزالی اشاره می‌کند و از قول او عنوان می‌کند که وحی در مواردی از اظهار صریح و بی‌پرده حقیقت خودداری کرده است. این موارد همان‌هایی هستند که فهم معنای حقیقی‌شان منوط به وجود سطحی از رشد فکری و معنوی در شخص طالب معرفت است. البته خود به زبان درآمدن چنین حقایقی کاری خارج از توان بشر، حتی در مورد پیامبر (ص)، است و معجزه بودن قرآن هم به همین امر بازمی‌گردد (Othman, 1960, p. 36). به همین دلیل، زبان شرع که علم مکاشفه پیامبر (ص) را به ظهور رسانده است، بدون در نظر گرفتن مطلب فوق می‌تواند برای کسانی حتی گمراه‌کننده باشد.

اگر شرع ظهور مکاشفه پیامبر در زبان وحی است و زبان چارچوبی برای بیان معرفت‌های عقلی و نه کشفی است و فهم معنای حقیقی آنچه در شرع آمده منوط به فهم زبان از یک سو و گذر کردن به باطن آن از سوی دیگر است، پس معرفت عقلی و کشفی نیز دو مرتبه از معرفت‌اند که از یکدیگر جدا نمی‌شوند. به همین دلیل، غزالی می‌گوید که اگر زبان شرع با آنچه اهل بصیرت در پرتو نور یقین دیده‌اند موافقت داشت نیازی به تأویل نیست، وگرنه با گذر از ظاهر به باطن باید به معنای باطنی آن دست یافت.

غزالی در «کتاب قواعد العقاید» احیاء روشن می‌کند که چگونه اهل بصیرت به باطن حقایق شرع توجه می‌کنند، در حالی که اهل ظاهر تنها ظاهر آن را درمی‌یابند. از دید او اختلافی که میان این دو دسته وجود دارد از آن روست که درباره متعلقات معرفت (و ایمان و تصدیق^{۱۶}) می‌توان به مراتبی دست یافت که یکی در سطحی اجمالی و دیگری در سطحی

تفصیلی مطرح است؛ یا یکی تنها دریافتی سطحی است و دیگری دریافتی عمقی. همین امر سبب می‌شود که او نه شیوه آنان را که تنها به ظاهر حقایق شرع اکتفا می‌کنند بپذیرد (مگر برای جلوگیری از افراط در تأویل) و نه طریقه کسانی که در تأویل افراط می‌کنند (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۲۳). بنابراین برای او طریقه کسانی که هم به ظواهر تکیه می‌کنند و هم راه تأویل را نمی‌بندند بیشتر مورد قبول است. اما مهم این است که او در بین این افراد هم اعتدال واقعی و طریقه درست را به اهل بصیرت نسبت می‌دهد (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۲۴).

درک رابطه واقعی معرفت عقلی و کشفی نتایج مهمی در پی دارد که یکی از آن‌ها همین است: آنچه در علم مکاشفه به دست می‌آید هیچ‌گاه نباید با آنچه از راه استدلال تحصیل می‌شود ناسازگاری داشته باشد. وقتی که این هر دو، دو راه به سوی درک واقعیت‌اند که یکی به وجه ظاهری‌تر می‌رسد و دیگری به وجه باطنی‌تر، پس ادعای وجود ناسازگاری میان آن دو ناشی از نقص در سیر استکمالی خود نفس است.

تلقی ناسازگاری میان حقایق شرع هم از همین جا پدید می‌آید. زبان شرع درباره برخی حقایق ظهور دارد و بنابراین نیازی به تفسیر باطنی یا تأویل ندارد، اما برخی حقایق هستند که نمی‌توانند در قالب زبان ظهور کاملی داشته باشند. اینجاست که به تأویل نیاز داریم (Othman, 1960, p. 36).

به این ترتیب، غزالی جایگاهی ویژه برای «تعلّم» در فرآیند تحصیل معرفت و رسیدن به غایت آن، یعنی علم مکاشفه، قائل است. وی تحصیل علم به معنای معمول آن را نه تنها برای رسیدن به معرفت عرفانی یا غایت در معرفت نفی نمی‌کند، بلکه بر آن تأکید دارد.

۲.۳. علم مکاشفه آغاز و پایان راه طالب معرفت

طرح مطلب پیش‌گفته مسئله دیگری را پیش رو می‌آورد. علم معامله راه رسیدن به علم مکاشفه است، اما در علم معامله، فراگیری علم شامل علوم عقلی و شرعی، هر دو، می‌شود و علوم شرعی همان علوم اند که از طریق کتاب و سنت به دست می‌آیند. کتاب و سنت نیز به منزله راهنماهایی هستند که فعالیت عقلانی طالب معرفت را سمت‌وسوی درست می‌بخشند. در عین حال، همین کتاب و سنت محصول مرتبه نبوی معرفت، یعنی مرتبه مکاشفه‌اند. پس معلوم می‌شود که گرچه علم معامله راه رسیدن به علم مکاشفه است، خود

باید به نحو دیگری با آن مرتبط باشد. این ارتباط گرچه در باب شخص سالک ارتباطی تناقض‌آمیز نیست، در کل می‌تواند تناقض‌آمیز به نظر آید. چگونه علم معامله راه رسیدن به علمی می‌شود که خود باید راهنمای علم معامله باشد؟

پاسخ به این پرسش، که به نظر علی عیسی عثمان منجر به کشف یکی از رازهای مربوط به سرشت بشر و سیر آن می‌شود (Othman, 1960, p. 36)، روشن می‌کند که چگونه سیر استکمالی نفس بشر از یک سو محتاج آن اصول دقیقی است که در آغاز کار باید طالب معرفت را راهنمایی کند و از سوی دیگر همان سطح معرفت را غایت خود قرار دهد تا در پایان بدان دست یابد.

به عقیده غزالی، طالب معرفت باید کار خود را با تحصیل علم معامله، که در آن هم موظف به تحصیل علوم عقلی می‌شود و هم موظف به تقلید از اصول کتاب و سنت (شرع)، آغاز کند. او با این کار می‌تواند ضمن کسب تجربه‌ها و معرفت‌های عقلی، با تکیه بر اصول شرع، و هدایت فعالیت‌های عقلانی خود، گام‌به‌گام به ظهور مرتبه کشفی وجود خود نزدیک‌تر شود. از اینجاست که با این که او از تقلید آغاز کرده و حتی در ابتدا بسیاری از آنچه را در مکاشفه نبوی بر نبی معلوم شده است «فهم» نمی‌کند، به سمتی سیر می‌کند که امکان «فهم» آن نتایج کشف نبوی برای او میسر می‌شود. این «فهم» از انضمام نتایج تعلم عقلی با نتایج ضبط و تهذیب نفس که آن را آماده دریافت «الهام الهی» یا «علم لدنی» می‌کند حاصل می‌شود.

با این حساب، عنصر دیگری در نظام معرفت‌شناسی غزالی اهمیت می‌یابد که همان قرار گرفتن طالب معرفت در معرض نفحات الهی و دریافت الهاماتی در طی مسیر حرکت اوست. «الهام» یا «امداد الهی» در نظام معرفت‌شناسی غزالی مبناست. از یک سو، می‌توان نقش آن را به صورت غیرمستقیم در رساندن شخص به سطح مکاشفه مورد توجه قرار داد (از راه استفاده از نتایج مکاشفه نبوی)، و از سوی دیگر، آن را یکی از ارکان فرآیند معرفت برای او دانست (نقش الهام در دریافت علم مکاشفه).

در واقع، هر گاه نفس به سطحی برسد که هوس‌های معارض در وجودش به جای خود بنشینند و یکسره وقف خدا شود، باید خود را در معرض نفحات الهی قرار دهد. غزالی در «کتاب قواعد العقاید» در انتهای این بحث خود که تعلیم علم کلام برای دفع شبهات باید

توسط عالمی صورت پذیرد که سه خصلت حقیقت‌جویی صرف، ذکاوت و پرهیزکاری داشته باشد می‌گوید:

تنها کلید از بین بردن شبهه و کشف حقایق و معرفت به امور، آن گونه که هستند، و درک اسراری که ظاهر الفاظ این عقیده ترجمان آن‌هاست، عبارت از مجاهدت و از میان بردن شهوت‌ها و به کلی روی کردن به خدای تعالی و همراه کردن فکری است که از شائبه‌های مجادله‌ها پاک باشد؛ و این رحمتی از جانب خدای عزوجل است که بر کسی افزوده می‌شود که متعرض نفحات [الاهی] می‌شود. (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۱۹)

این عرضه سبب می‌شود که روح طالب معرفت به نسبت میزان خلوص و آمادگی‌اش بیدار و به دریافت «الهام الهی» موفق شود. اگرچه الهام همان وحی نیست، زیرا وحی تعبیر زبانی الهی غیب برای انتقال پیام الهی به بشر است، ولی خود از همان سنخ محسوب می‌شود (Othman, 1960, p. 35).

با این توضیح معلوم می‌شود که محور اصلی نظریه معرفت‌شناختی غزالی مرتبه نبوی معرفت است، که بر اساس آن وی معرفت الهامی و، به نحو خاص، معرفت وحیانی را مبنای هر نوع معرفتی قرار می‌دهد. غزالی، خواه در معرفت به امور واقع و خواه در معرفت‌های اخلاقی، مبنا را «وحی» یا «تعالیم شرعی» قرار می‌دهد، اما ماهیت خود این مرتبه استکمال مرتبه عقلانی معرفت محسوب می‌شود. به این ترتیب، غزالی شروع حرکت عقلی-علمی انسان را با دریافت معرفت وحیانی (شرع) به یکدیگر گره می‌زند، اما غرض وی نه مبنا قراردادن حقایق ایمانی برای معرفت است، از آن حیث که شخص بی‌تدبیر مبانی معرفتی خود را از آن منبع اخذ کند، بلکه به نظر او اساساً این تنها سطح نبوی معرفت یا علم مکاشفه است که راهنمای انسان در راه رسیدن به معرفت یقینی می‌شود.

کسی که در راه کسب چنین معرفتی قدم برمی‌دارد گام‌های نخستین خود را باید با تکیه بر آن معارفی آغاز کند که از آن سطح سرچشمه گرفته است. همین قدر که برای شخص روشن شد که نبی در گفتار خود صادق است و معرفت او معرفتی وحیانی است، می‌تواند گام در مسیری بگذارد که اصول آن از راه وحی ارائه شده است. این اصول به همراه تلاش‌های عقلانی خود شخص، که قطعاً برای رسیدن به غایت معرفت کافی نیستند، همراه

با کوشش‌های عملی او برای انسجام‌بخشی به ابعاد گوناگون شخصیتش (تهذیب و ضبط نفس) می‌توانند او را در دستیابی به غایت معرفت یاری کنند. اما افزون بر این‌ها، در معرض قرار دادن خود برای نفحات الهی و آماده کردن خود برای دریافت الهام چیزی است که به ارکان پیشین اضافه می‌شود.

۳. جمع‌بندی

بررسی محورهای مهم نقش تعلیمی انبیا (ع) از دید غزالی نشان داد که وی این نقش را هم غیرمستقیم، به نحو اشرافی-تکوینی، و هم مستقیم، به نحو تشریحی، می‌داند. نیاز انسان‌ها به تعلیمات انبیا شامل هر دو حوزه معرفت‌های ناظر به واقع و معرفت‌های اخلاقی می‌شود. وی نه تنها علوم غیبی، بلکه مبانی علوم عقلی، مانند منطق و حساب، و حتی علوم تجربی، مانند طب و نجوم، را نیز به مبدأ تعلیمی انبیا بازمی‌گرداند و در کل سخن خود را به همه علوم تعمیم می‌دهد.

در معرفت‌های اخلاقی، نیاز انسان‌ها به تعلیمات انبیا، نه از باب ناتوانی عقل در تشخیص ارزش‌ها و احکام اخلاقی، بلکه به جهت متأثر شدن آنان در غالب موارد از احساس‌ها، امیال و اغراض خود است.

از سوی دیگر، انبیا علاوه بر عرضه حقایقی که ترجمان معرفت عرفانی خود ایشان است، راه دستیابی به مرتبه نبوی معرفت را به انسان‌ها می‌آموزند. این ارائه طریق در قالب «علم معامله» صورت می‌گیرد، که غزالی آن را راه صعود به «علم مکاشفه» معرفی می‌کند. علم معامله، به منزله راهنمای طالب معرفت، هم چگونگی تهذیب نفس و هم چگونگی گذر از مراتب معرفتی را برای سالک روشن می‌کند. بنابراین در این نظام معرفتی، «تعلم» و «تهذیب نفس»، هر دو، رکن‌اند.

حال از آنجا که اصول علم معامله خود باید از سرچشمه وحی و علم مکاشفه حاصل آمده باشند، طالب معرفت با تکیه ابتدایی بر عقل برای تشخیص حقانیت راه، سلوک خود را بر مبنای علم مکاشفه آغاز می‌کند. در این مسیر، تعلم و تهذیب نفس او را آماده دریافت الهامات الهی نیز می‌کنند، تا جایی که در نهایت وی به مرتبه عالی عقلانی و علم مکاشفه دست می‌یابد.

بنابراین غزالی معرفت الهامی و، به نحو خاص، معرفت وحیانی را مبنای هر نوع

معرفتی قرار می‌دهد، اما ماهیت خود این مرتبه را استكمال مرتبه عقلانی معرفت محسوب می‌کند. وی شروع حرکت عقلی-علمی انسان را با دریافت معرفت وحیانی به یکدیگر گره می‌زند، و به نظر او اساساً این تنها سطح نبوی معرفت یا علم مکاشفه است که راهنمای انسان در رسیدن به معرفت یقینی می‌شود.

یادداشت‌ها

^۱ رساندن انسان‌ها به کسب معرفت گاه از راه «اقتناع» ایشان صورت می‌گیرد و گاه از طریق «تغییر در آستانه وجودی»، چنان که درباره کسی که معنای گرسنگی را نمی‌فهمد، با غذا ندادن به او تغییری در آستانه وجودی اش ایجاد می‌کنیم تا معنای آن را درک کند. (نگارنده از بابت تذکر این نکته و سایر راهنمایی‌های استاد مصطفی ملکیان در بحثی که در خصوص معرفت‌بخشی انبیا با ایشان داشته است سپاس‌گزار ایشان است.)

^۲ تفاوت نداشتن طریقه الهام و حدس با طریقه اکتساب و فکر، از حیث نفس علم، محل علم و سبب آن، که غزالی بر آن تأکید می‌ورزد، حاوی نکته بسیار مهمی است که می‌تواند ما را به اندیشه حقیقی وی رهنمون شود. این دیدگاه تفاوت رأی وی را درباره ماهیت معرفت یقینی یا معرفت عرفانی-نبوی یا شهودی، با رأی متصوفه در این باب و نیز با رأی فلیسوفان آشکار می‌کند. در حالی که معرفت عرفانی از دید صوفیان معرفتی شهودی است و شهود فراتر از تصدیق، حکم و نسبت میان موضوع و محمول گزاره‌ای است، از دید غزالی این معرفت، از آنجا که بعینه استكمال همان معرفت عقلی استدلالی در مرتبه پایین‌تر عقل است، ماهیتی تصدیقی دارد. به همین جهت، به نظر وی، ماهیت علم و نفس آن، خواه از طریق فکر و اکتساب به دست آید خواه از طریق الهام، تفاوتی نمی‌کند. این بحث را در کتاب تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء امام محمد غزالی، که نگارنده در دست تألیف دارد، دنبال کنید.

^۳ تعبیر غزالی در توصیف این نسبت این است: «[...] أرسل الی عالم الاجساد لا لیستکمل عنها و عن قواها الجسمانیة استکمال العقول الهیولانیة لتخرج من القوه الی الفعل بل لتخرج العقول بالقوه من القوه الی الفعل [...]» (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۱۵۹).

^۴ انعام: ۵۹.

^۵ غزالی در میزان العمل دو درجه اصلی تعلم و الهام الهی را در مرتبه سوم شئون نظری قوه عاقله (عقل بالفعل) از یکدیگر تفکیک می‌کند و به صراحت نشان می‌دهد که معرفت الهامی و وحیانی

را در حوزه معرفت‌های عقلی قلمداد می‌کند. به رأی وی معرفت الهامی-وحیانی در نقطه اوج ظهور مرتبه عقلانی نفس ناطقه قرار دارد. وی این حوزه را دارای مراتب متعدد می‌داند (نک. غزالی، ۱۹۶۴، ص ۲۰۵).

الکساندر تریگر نیز، در فصل چهارم کتاب معرفت الهامی در اندیشه اسلامی: نظریه غزالی در شناخت عرفانی و مبنای سینوی آن، بدین مطلب می‌پردازد و ضمن روشن ساختن این که غزالی نبوت را عالی‌ترین مرتبه عقل بالفعل می‌داند می‌گوید: «بدین سان، نبوت مرتبه‌ای مستقل و جدا و برتر از عقل بالفعل نیست، بلکه صرفاً عالی‌ترین نقطه فعالیت عقل بالفعل است» (Treiger, 2012, p. 75 و در یادداشت مربوط بدان متذکر می‌شود که «تنها در منقذ است که به صراحت اظهار می‌شود که "چشم نبوت" طوری ورای عقل است (در این باره نک. Gutas, "Ibn Tufayl", pp. 238ff). و این به دلیل طبیعت منقذ به منزله یک اعتراف‌نامه است، که غزالی در آن می‌خواسته خود را در پرتو تصوف عرضه کند» (Treiger, 2012, p. 147, n. 60).

نگارنده در مجال‌های گوناگون از جمله در مقاله «نظام‌بخشی به کاربردهای گوناگون عقل در نظر غزالی» بدین بحث پرداخته و نشان داده است که غزالی نبوت را استكمال همان مرتبه عقل در معنای اخص خود می‌داند که به مرتبه مشاهده قلبی می‌رسد.

^۶ پیش‌تر آوردیم که نفوس انبیا از سوی خداوند فرستاده شده‌اند تا عقول بالقوه را به فعلیت آورند و به استكمال نفوس انسان‌ها پردازند. غزالی، در معارج، ص ۱۲۴، عقل فعال را نیز مبدأ به فعلیت رساندن قوه عاقله نفس انسانی می‌داند. از دید او این عقل فعال همان روح القدس است.

^۷ بیان وی، در المستصفی، ص ۶۲، این است: «[...] العلماء الراسخین الذین اراهم الله الحق حقاً و قواهم علی اتباعه»؛ نیز در الاقتصاد، ص ۱۲۳، می‌گوید: «[...] و أما اتباع العقل الصرف، فلا یقوی علیه الا اولیاء الله تعالی، الذین اراهم الحق حقاً، و قواهم علی اتباعه».

^۸ نگارنده به بخشی از این بحث در مقاله «تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی» پرداخته و تفصیل آن را در کتاب تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء امام محمد غزالی آورده است. از آنجا که پرداختن به مبانی و شواهد اثبات این رأی خارج از حوصله این مقاله است، در اینجا تنها به اظهار نتیجه آن بحث اکتفا می‌شود.

^۹ پس عقل می‌تواند، در برخی موارد، خود به تشخیص برسد.

^{۱۰} اشاره به ارزش‌ها و تکالیف.

^{۱۱} اشاره به برخی معرفت‌های ناظر به واقع.

^{۱۲} بنیامین آبراهاموف، در بررسی این مسئله که عناصر مهمی در تصوف غزالی وجود دارد، که آن را با تصوف پیشینیان وی متفاوت می‌سازد به نحوی که می‌توان گفت که این تصوف با آن عناصر تصوفی عقلی شد، به نکته مهمی توجه می‌کند و آن این که غزالی نمی‌گوید غایت نهایی انسان‌ها رسیدن به وحی (یا نوعی تجربه عرفانی) است، بلکه وی این غایت را غایتی عقلانی می‌داند که همه انسان‌ها برای آن آفریده شده‌اند (Abrahamov, 2011, p. 8) و همین نکته است که موجب می‌شود ابن تیمیه رأی غزالی را از رأی اعراب بت‌پرست هم بدتر بداند (Abrahamov, 1993, p. 43, n. 149).

^{۱۳} البته باید توجه داشت که غزالی با این که در جاهای متعددی از احیاء متذکر این نکته می‌شود و تأکید می‌کند که غرض وی در این کتاب تنها علم معامله است، اما حتی در بحث‌هایی که آن‌ها را مربوط به علم مکاشفه می‌داند نیز خود به بیان مطالبی می‌پردازد.

^{۱۴} این برداشت را کسانی چون بنیامین آبراهاموف در آثار خود اظهار داشته‌اند، برای نمونه، نک. Abrahamov, 1993. و نگارنده نیز بدان قائل است و در کتاب تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء امام محمد غزالی به تفصیل بدان پرداخته است. فرانک گریفل نیز از کسانی است که معتقد است غزالی در نظریه نبوت خود مبانی اصلی تعلیمات ابن‌سینا در مورد نبوت را می‌پذیرد (نک. Griffel, 2004). در این تفسیر از نبوت غزالی دیدگاهی عقلانی دارد؛ نبی واجد مرتبه عقل قدسی است و پی بردن به صدق ادعای او نیز عمدتاً بر مبنای خصوصیات روان‌شناختی او صورت می‌پذیرد.

^{۱۵} در واقع، ماده معرفت (body of knoweldge)، در علوم اکتسابی، یعنی هر علمی که بتوان آن را آموخت، همان کارکرد و ارتباطی را با معرفت صوفیانه [= عرفانی یا نبوی] دارد که عالم پدیداری با عالم ملکوت الهی (Othman, 1960, p. 40).

^{۱۶} نک. احیاء، ج ۱، ص ۱۲۲.

کتاب‌نامه

باسیل، سعید (بی‌تا)، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالی، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۱۱، ص ۱ و ۲.

- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م)، احیاء علوم الدین، ربع اول، سوم، چهارم، بیروت: دارالفکر، دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م)، المنقذ من الضلال (و معه کیمیاء السعاده والقواعد المعشره والادب فی الدین)، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶ ق/ ۱۹۹۶ م)، القسطاس المستقیم (در مجموعه رسائل الامام الغزالی)، بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۷ ق/ ۱۹۹۷ م)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۲۱ ق/ ۲۰۰۰ م)، معیار العلم فی فن المنطق، قدم له و علق علیه و شرحه الدكتور علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۶۴)، میزان العمل، تحقیق و مقدمه دکتر سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۷۵ م)، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، بیروت: دار الآفاق الجدیده، ج ۲.
- غزالی، ابوحامد محمد (بی تا)، المستصفی فی علم الاصول، بیروت: بی نا.
- Abrahamov, Binyamin (1993), "Al-Ghazali's Supreme Way to know God", *Studia Islamica*, LXXVII, Paris: 141-168.
- Abrahamov, Binyamin (2011), "Al-Ghazali and the Rationalization of Sufism", in the Conference of *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*, Ohio University.
- Griffel, Frank (2004), "Al-Ghazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennian Psychology into Aš'arite Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14, pp. 101-144.
- Othman, Ali Issa (1960), *The Concept of man in Islam, in the Writings of al-Ghazali*, Cairo.
- Treiger, Alexander (2012), *Inspired Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, Routledge.

The Epistemological Role of Prophets in the Course of Human Knowledge from al-Ghazali's Perspective: The Educational Role

*Mitra (Zahra) Poursina*¹

Reception Date: 2014/04/13

Acceptance Date: 2014/05/26

In this article, the author deals with the epistemological role of the prophets from al-Ghazali's view-point by an analytic method. This role includes both educational and training ones. In its educational role, it is both direct as well as indirect; it also includes both factual and moral knowledge. In this role, besides proposing truths beyond discursive reason, prophets give the way of achieving the highest intellectual level of knowledge in order that human beings, themselves, by ascending cognitive levels, would achieve that high level of knowledge. In this regard, the profound unity between reason and the Shari'a (prophetic teachings) in al-Ghazali's view, is also considered and clarifies that al-Ghazali ties the beginning of rational and scientific movement of human being with receiving knowledge by revelation (Shari'a). In his thought, only the prophetic level of knowledge, i.e. unveiling knowledge, is the one that guides human being to achieve certain knowledge, which is the perfection of rational knowledge in the lower level.

Keywords: Prophets, Education, Reason, Shari'a, Al-Ghazali

¹ Associate Professor of Shahid Beheshti University
(zhpoursina@gmail.com)

Contents

Convention-Interpretation Theory of Tabatabaei: An Introduction to Divine Philosophy of Islam	1
<i>Zoheir Ansarian / Reza Akbarian / Lotfollah Nabavi</i>	
The Epistemological Role of Prophets in the Course of Human Knowledge from al-Ghazali's Perspective: The Educational Role...	25
<i>Mitra (Zahra) Poursina</i>	
Realism in William James's Philosophy of Religion.....	47
<i>Abbas Haj Zeinolabedini / Mohsen Javadi</i>	
From Inconsistency to Consistency of Theism and Darwinian Evolution: A Critical Approach to Four Perspectives	71
<i>Seyed Hassan Hosseini</i>	
Ibn Sina's Difficulties on the Adoption or Rejection of Bodily Resurrection.....	89
<i>Fatemeh Sadeqzadeh</i>	
The Existence of God and the Efficacy of Morality.....	111
<i>Masoud Sadeghi / Asadollah Azhir</i>	
A Meditation in Internal Coherency of Mulla Sadra's Philosophical Thought Concerning Human Knowledge of God.....	131
<i>Mohammad Kazem Forghani / Ali Ghazali Far</i>	
Revisiting the Logical Problem of Evil and Swinburne's Greater Goods Theodicy.....	149
<i>Tavakkol Kouhi Giglou / Javad Danesh</i>	
Subscription Form.....	165
Abstracts (in English)	175

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 13, No. 1, (Serial 25), Spring & Summer 2015

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University

Director: Hoseinali Sa'di

Editor in Chief: Reza Akbari

Director of Internal Affairs: Sayyed Mohammad Manafiyani

Literary Editor: Mohamad Ebrahim Baset

Director of Executive Affairs: Amir Hossein Mohamadpur

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 (associate 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)

180 Pages / 200,000 RIS

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

Department of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology

Tel: 88094001-5

Fax: 88385820

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

Subscription & Distribution: Office of Magazines

P.O. Box: 14655-159

Fax: 88575025