

بررسی مبانی رویکرد غزالی به زبان عرفانی وحی

محمد توکلی پور*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۹/۱۵

چکیده

غزالی متأثر از تمایلات عارفانه خود، تنها زبان عارفان را کاشف از معانی حقیقی الفاظ و گزاره‌های وحیانی می‌داند. ما در این پژوهش بر آنیم تا مبانی این دیدگاه را تبیین نماییم: وی براساس مبنای وجودشناختی خود، عالم شهادت را به‌مثابه مثال یا حتی سایه عالم غیب معرفی می‌نماید. در بررسی مبنای معرفت‌شناختی غزالی، ارزیابی وی از ابزارهای معرفتی انسان و قلمرو دلالت آنها حکایت از آن دارد که به‌مدد شهود عرفانی می‌توان در مرتبه روح قدسی نبوی به فهم حقیقی سخن خدا و حتی مشارکت در نبوت توفیق یافت. در مبنای انسان‌شناسانه غزالی، «قلب» آدمی محل اشراق تمامی علوم ملکی و ملکوتی و مُدرک وحی و الهام است و «خیال» نیز در انسان، قوه انتزاع حقایق ملکوتی از صور مثالی است. غزالی بررسی خود درباره ساختار قرآن و علوم مندرج در آن را بر مبنایی عرفانی استوار می‌سازد. به‌علاوه، وی بر مبنای تناظر مراتب جهان، انسان و قرآن بر این باور است که انسان واجد صورتی مختصر از جهان و مشتمل بر مراتب عوالم ملک و ملکوت است. از سوی دیگر، قلب آدمی قابلیت دارد تا با سلوک عارفانه خود، جمیع علوم را که مندرج در قرآن نیز می‌باشند شهود نماید و بدین طریق به فهم قرآن و نیز افعال الهی در جهان نائل آید.

کلیدواژه‌ها: رابطه مثالی، مکاشفه، خیال، قرآن‌شناسی عرفانی، تناظر مراتب.

مقدمه

از زمره مهم‌ترین وظایف زبان، ایجاد ارتباط و انتقال اندیشه، احساس و خواسته است.^۱ وحی نیز زبان خدا برای انتقال حقایق اصیل و معتبر الهی در قالب احکام و قضایا به موجودات عاقل است. این حقایق نخست از زبان پیامبران اعلام شد و اکنون در کتب مقدس مضبوط است (هیگ، ۱۳۷۶: ۱۳۲-۱۳۳).

چنین نگرشی به ساختار وحی، ما را در برابر این پرسش قرار می‌دهد که ساختار زبانی که از سوی خدای متعال برای تفهیم و انتقال حقایق و معارف وحیانی یا الهامی به کارگرفته شده یا به تعبیر الهیات مسیحی، در قالب کتاب مقدس تا حدی عهده‌دار انکشاف خداوند شده (مک گراث، ۱۳۸۴: ۳۸۹) یا به عقیده برخی چون کارل بارت، شاهدهی بر انکشاف خدا در مسیح می‌باشد (مک گراث، ۱۳۸۴: ۳۹۵)، چیست؟ پاسخگویی به این قبیل پرسش‌ها از جمله بارزترین فعالیت‌های فلسفه دین است که می‌کوشد ماهیت زبان دین را در مقایسه با زبان عادی روزمره، زبان کشفیات علمی، زبان اخلاق و زبان تعابیر خیال‌آمیز هنرها مکشوف سازد (هیگ، ۱۳۷۶: ۱۳-۱۵). زبان دین عهده‌دار «تحلیل زبانی مقولات دینی» یا «بررسی کاربرد زبان در قلمرو دین» است و از جمله مهم‌ترین مسائلی، بررسی سخن گفتن خدا با انسان از طریق زبان طبیعی و تبیین مفاهیم و مدل‌های زبانی حاکم در کتب مقدس و به تبع آن پاسخ به این پرسش است که

چگونه می‌توان از مسیر الفاظ و گزاره‌های متعارف بشری که در کتب مقدس مضبوط است به فهم مراد خدا و کشف رازهای زبان الهی نائل شد و سخن خدا با انسان را فهم کرد؟

غزالی از زمره نیرومندترین شخصیت‌ها و قوی‌ترین متفکران جهان اسلام است (کرین، ۱۳۷۱: ۲۴۲) که در دوره عرفان‌گرایی خود، درباره مسأله معناشناسی الفاظ و گزاره‌های وحیانی به زبان عرفانی قائل است. منظور از زبان عرفانی، زبان عبارات و اشاراتی است که اندیشه‌ها و آموزه‌های حاصل از دریافت‌ها و تجارب مکاشفه‌ای عارف را بازنمایی می‌کند.

تفسیر عارفانه غزالی از قرآن به‌ویژه در مشکاة الأنوار اوج مرحله نخست تفسیر عرفانی است که اصل و مبدأ خود را نزد امامان شیعه بازمی‌یابد (نصر، ۱۳۸۲: ۲۰۲-۲۰۳؛ کرین، ۱۳۷۱: ۱۶-۱۸)؛ اما بررسی زبان عرفانی وحی از منظر غزالی از این جهت نیز اهمیت دارد که وی زبان رمزی و تمثیلی عرفانی را اقتضای خود آیات دانسته و آن را صرفاً به تفسیر خاصی مرتبط نمی‌سازد. وی پیش از این‌عربی تفسیر عرفانی خود را بر مبنایی هستی‌شناختی مبتنی می‌سازد و ظاهر و باطن جهان را بنیاد این معرفت خود عنوان می‌نماید (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳۹۲/۲). غزالی قبل از کسانی چون ملاصدرا که قرآن را به لسان رمز و اشاره توصیف می‌کند و رمزی و اشاری بودن آیات را هدیه خداوند می‌داند و معتقد است خداوند با نزول معانی در قالب الفاظ، در هر حرفی از حروف رمز و اشارتی قرار داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۹، ۱۱، ۱۴-۱۵؛ ۱۹۸۱: ۴۴/۷) و فهم بطون قرآن نیازمند هجرت باطنی

۱. در یک نگاه کلی، زبان چهار وظیفه دارد: ۱. ایجاد ارتباط، ۲. تکیه‌گاه بودن برای اندیشه، ۳. ایفاء نقش عاطفی، ۴. زیبایی‌آفرینی (صفوی، ۱۳۶۰: ۱۲-۱۳).

نظریه «تشبیه بلا تکلیف»، تنها اهل معرفت را واجد فهم لازم برای کشف معانی گزاره‌های دینی که دلالتشان بر معانی، آشکار نیست، می‌داند و وظیفه عامی (غیر عارف) را اقرار به عجز خود در فهم، اتخاذ سکوت و خودداری از سؤال درباره معنا، پرهیز از خوض و تعمق در آن و تسلیم در برابر «اهل معرفت» برمی‌شمارد (غزالی، ۲۰۱۰ الف: ۳۰۴، ۳۱۹). اهل معرفت همان غواصان بحر معرفت الهی و واجدان مقام اخلاص‌اند که قلوبشان از اندیشه غیر خدا کاملاً تهی و غوطه‌ور در محبت خداوند (غزالی، ۲۰۱۰ الف: ۳۰۸، ۳۱۶).

ابوحامد در دیگر مدل معناشناختی خود، قرآن را به مثابه متنی فارغ از صنایع ادبی زبان تلقی نمی‌کند و وقوع مجاز در آن و ضرورت تأویل آن متناسب با فهم عرب را به رسمیت می‌شناسد^۳ (غزالی، بی تا الف: ۱۶۰/۶؛ بی تا ب: ۱/۳۱۴-۳۱۵؛ ۱۴۳۳: ۱۳۰-۱۳۱). لذا با اعتقاد به نظریه تأویل یعنی یافتن معنایی متناسب پس از ازاله معنای ظاهر معتقد است کشف حد اعتدال میان افراط و تفریط در تأویل تنها براساس استنتاجات حاصل از سلوک عرفانی ممکن است (غزالی، ۲۰۱۰ الف: ۳۰۷) و هیچ‌کس جز اهل توفیق که امور را به نور الهی و نه با شنیدن درمی‌یابند و اسرار امور را به طریق مکاشفه بر خود معلوم می‌سازند، بر آن مطلع نمی‌گردد (غزالی، بی تا الف: ۱/۱۸۰).

علی العرش استوی ﴿غزالی، ۲۰۱۰ الف: ۳۰۴﴾. یا احادیث «إِنَّ اللَّهَ خَمْرٌ طَيِّبَةٌ آدَمُ بَيِّدَةٌ» و «إِنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» (غزالی، ۲۰۱۰ الف: ۳۰۲-۳۰۳ و ۳۲۶).

۳. برای نمونه در المستصفی با ذکر برخی آیات، ضرورت تأویل آنها را یادآور می‌شود (غزالی، بی تا ب: ۱/۳۰۷-۳۰۹، ۳۱۴-۳۱۵) یا در تهافت الفلاسفه از ضرورت تأویل برخی اوصاف خبریه سخن می‌گوید (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۷۸-۲۷۹).

از معانی ظاهری به ملکوت حقایق معانی به طریق مکاشفه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۲؛ ۳۳-۳۶؛ ۳۹-۴۱)، بر آن است که مدل زبانی خداوند برای تفهیم و انتقال حقایق و معارف و حیانی یا الهامی و به تعبیری سخن گفتن با انسان، زبان عرفانی است و تنها به مدد شهود عارفانه می‌توان به فهم سخن خدا در قرآن نائل گردید و یا حتی به دستیابی مقام نبوت اکتسابی و مشارکت در نبوت یا به تعبیری به حضور در مرتبه روح قدسی نبوی توفیق یافت و در آن مقام، بی‌نیاز از تعلیم و تنبیه و مدد از خارج، انوار حقایق ملک و ملکوت و علوم اولین و آخرین را از لوح محفوظ به آینه قلب خود اقتباس نمود (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۲۸۲ و ۲۸۷؛ ۱۳۷۸: ۱/۳۰-۳۱؛ بی تا الف: ۸/۳۶).

بدیهی است که این رویکرد غزالی به زبان وحی بر مبانی خاصی استوار است. این مقاله می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به تبیین و تحلیل این مبانی مبادرت ورزد؛ موضوعی بااهمیت و واجد نوآوری که مسبوق به تحقیق مستقلی چه در شکل مقاله یا هر قالب دیگر نمی‌باشد.

۱. معناشناسی عرفانی الفاظ و گزاره‌های وحیانی

پس از تتبع در آثار دوره عرفان‌گروی غزالی می‌توان دریافت که از نظر وی در قرآن چند مدل معناشناختی به کار رفته است که در هر مدل، تنها این عارفان‌اند که به فهم معنای حقیقی یا حقیقت معناشناختی باطنی و پنهان توفیق می‌یابند. غزالی در *الجام‌العوام* که به اعتقاد برخی محققان آخرین اثر اوست (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۱۸۰)، در بحث از معناشناسی اخبار متشابه^۲ با اتخاذ

۲. برای نمونه در توجیه معناشناختی آیه ۵ سوره طه: ﴿الرَّحْمَنِ

غزالی در مدل دیگر معناشناختی ظاهراً برای نخستین بار نظریه «روح معنا» را مطرح می‌نماید و براساس آن معتقد است که فهم رموز و اشارات معانی پنهان در دل کلمات مستلزم درک موازنه و مناسبت میان عالم ملک و شهادت با عالم غیب و ملکوت است (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۶) و این تنها صوفی عارف است که با درک این موازنه و فهم رابطه میان مثال و ممتول نقاب لفظ را از گوهر معنا برمی‌کشد و به کشف سرّ و روح معنا و به تعبیری مدلولات حقیقی و ذاتی الفاظ در عالم ملکوت توفیق می‌یابد.

به گفته وی، دنیا عالم صورت‌ها، مثل، حس، رموز و شاهد و آخرت عالم معانی، ارواح، مرموزات و عالم غیب است (ابوزید، ۱۳۸۹: ۴۴۳) و قرآن نیز بسان عالم، آکنده از مثال‌ها و رموزی است که به معانی روحانی و ملکوتی که مدلول واقعی الفاظاند بازگشت می‌نماید (غزالی، بی تا الف: ۸۳/۱، ۱۷۷؛ ۲۰۱۰ ج: ۲۸۲-۲۸۳؛ ۱۹۷۱: ۲۷-۲۸).^۴

صورت‌ها در این عالم برخلاف آخرت بر معانی غالب و معانی در آن پوشیده است و در آن روز حقایق بی‌ظهور مثال و بدون دخالت خیال (غزالی، بی تا الف: ۸۹/۱۴؛ ۸۳/۱) رخ می‌نماید. با این همه، برای راسخان در علم که همان اهل ریاضت و آشنایان عالم ملکوت‌اند (اهل مکاشفه)، کشف حقایق در این عالم ممکن می‌باشد (غزالی، بی تا الف: ۵۳۱/۳-۵۳۲؛ ۱۳۷۸: ۲۹/۱-۳۰).

همچنین، غزالی در کتاب *المقصد الأسنى* با اتخاذ نظریه اشتراک لفظی، مردمان را در درک اسماء و صفات الهی به دو گروه اهل ظاهر و مقربان تقسیم می‌کند. بهره اهل ظاهر از درک معانی اسماء و صفات حق جز به سمعیات نیست؛ اما آنکه درباره صفات خدا می‌اندیشد باید قلب خویش را از هرگونه اشتغال به غیر خالی نماید. لذا مقربان معانی اسماء و صفات بر سبیل کشف و شهود فهم می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که حقایق آنها را با دلیل قطعی، بی‌هیچ وجه خطا و اشتباه به‌روشنی درمی‌یابند (غزالی، ۱۹۸۶: ۴۳-۴۴).

غزالی بر آن است که خداوند اسماء خود را در ذهن و زبان بندگان برگزیده‌اش خلق می‌کند (غزالی، ۱۹۸۶: ۳۱). وی در آغاز کتاب *قواعد العقاید* نیز تصریح دارد که خداوند اوصاف نیک خود را بر بندگان برگزیده متجلی سازد؛ اوصافی که هیچ‌کس آنها را در نمی‌یابد، جز آنکه به حسن استماع و با حضور دل ادراک نماید (غزالی، بی تا الف: ۱۵۴/۱).

وی در افقی برتر نیز معتقد است این فهم که غایت معرفت، ادراک عجز از شناخت، فروشدن در حیرت و احساس محرومیت از ملاحظه جمال و جلال

۴. غزالی برای مثال در معناشناسی واژگان قرآنی «دست» و «قلم» در *فیصل التفرقة* (غزالی، بی تا الف: ۲۴۱-۲۴۲)؛ و قلم در *احیاء* (غزالی، بی تا الف: ۱۶۷/۱۳-۱۶۹؛ ۲۹/۸) قلم و لوح در *المضنون الصغیر* (غزالی، بی تا الف: ۳۶۷)؛ «نور» و «حی» در *المستصفی من علم الأصول* (غزالی، بی تا ب: ۸۱/۱)، «صورت» در *روضه الطالبین* (غزالی، بی تا ب: ۱۱۸)؛ «مودت» و «رحمت» در *المقصد الأسنى* (غزالی، بی تا الف: ۱۳۲) و به‌ویژه در *جواهر القرآن* در بیان معنای الفاظی چون قلم، دست، دست راست، وجه و صورت (غزالی، بی تا الف: ۲۷)؛ و نیز در *مشکاة الأنوار* در تفسیر آیه «و أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها» (رعد/۱۷) و معناشناسی واژگان «آب» و «أودیه» و نیز «طور»، «وادی»، «وادی اَیمن»، «آتش»، «سراج منیر»، «خبر»، «جذوه، قیس و شهاب»، «وادی مقدس»، «خلع نعلین»، «قلم»، «لوح محفوظ» و «رق منشور»، «دست»، «صورت» (غزالی، بی تا الف: ۲۸۲-۲۸۳)

خداوند است (غزالی، ۱۹۸۶: ۵۴؛ بی تا الف: ۵۹/۱۴؛ ۲۰۱۰ الف: ۳۰۵؛ ۲۰۱۰ پ: ۱۰۷) و آن را منزل نهایی در مراتب توحید دانسته‌اند (غزالی، بی تا الف: ۱۷۰/۱۳)، نصیب «واصلان» از عارفان است که هر وصفی و از جمله وصف به توحید را تقیید و منافی با تنزیه مطلق خداوند می‌دانند (غزالی، ۲۰۱۰ چ: ۲۹۱ و ۲۹۲؛ عقیفی، ۱۳۸۳: ۲۸).^۵

بررسی مبانی

۱. مبانی وجودشناختی

مبنای وجودشناختی غزالی در دوره دوم حیات فکری، تمایز دو جهان غیب و شهادت و توازی و تطابق این دو عالم است. بر این اساس، چیزی در این عالم نیست مگر اینکه مثالی از شیء [متناظری] در آن عالم است (غزالی، ۲۰۱۰ چ: ۲۸۰-۲۸۱).

غزالی در *جواهر القرآن* (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۶-۲۷)، *مشکاة الأنوار* (غزالی، ۲۰۱۰ چ: ۲۸۰-۲۸۱) و *القسطاس المستقیم* (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۱۹۵) در باب رابطه عالم محسوس و معقول و موازنه عالم ملک و ملکوت که متضمن قول به نوعی سنخیت و تشکیک در مراتب هستی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۱۴۱-۱۴۲)، سخن می‌گوید.

با درک موازنه میان محسوس و معقول است که باب عظیمی از فهم موازنه ملک و ملکوت و اسرار نهفته در آن گشوده می‌گردد و هرکه از آن اسرار

بی نصیب ماند از اقتباس انوار قرآن و تعلم از آن محروم خواهد ماند و از مرحله قشر فراتر نخواهد رفت (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۱۹۵؛ ۲۰۱۰ چ: ۲۸۱). به تعبیر دیگر، موازنه میان معقول و محسوس میزان فهم قرآن است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۱۵۲، ۱۵۵). از طریق این موازنه است که می‌توان از نردبان عالم شهادت صعود کرده، به مشاهده حقایق مجرد ملکوتی که به مثابه ارواح و معانی موجودات نمادین ملکی می‌باشند توفیق یافت و در حیطة متن از صورت مثالی معانی ظاهری الفاظ فراتر رفته و با پیراستن زوائد معنا یعنی خصوصیات جزئی مصادیق به مدلول واقعی آنها که همان روح معنایشان است، رهنمون شد.

گذشته از پنج وجه وجود مذکور در فیصل *التفرقة* یعنی وجود ذاتی، وجود حسی، وجود خیالی، وجود عقلی و وجود شبهی (غزالی، ۲۰۱۰ ت: ۲۴۰-۲۴۱)، غزالی در *احیاء علوم الدین* از چهار درجه وجود برای عالم شامل وجود در لوح محفوظ، وجود حقیقی، وجود خیالی، وجود عقلی (وجود قلبی) و از تتابع و توافق این درجات سخن می‌گوید (غزالی، بی تا الف: ۳۶/۸). همچنین، در موضعی دیگر از کتاب *احیاء* و در کتاب *اربعین* از وجود سه عالم ملک، ملکوت و جبروت (غزالی، بی تا الف: ۱۶۷/۱۳؛ ۱۴۰۹: ۳۲) و در *جواهر القرآن* عوالم ملک و ملکوت و خیال (غزالی، ۱۹۷۱: ۱۲) بحث می‌کند و این عوالم را در موازات یکدیگر و نسبتشان را ظاهر و باطن می‌داند.

در این تصویر، خیال نقطه تلاقی و امتزاج دو عالم ملک و ملکوت است (ابوزید، ۱۳۸۹: ۴۱۵-۴۱۶). در نظام جهان‌شناختی غزالی و عارفان، عالم خیال، جهان صورت‌های مثالی است که از یک طرف،

۵. غزالی در *احیاء علوم الدین*، بیان تمثیلی زیبایی از این دیدگاه یعنی «بیان‌ناپذیری» ارائه می‌دهد (غزالی، بی تا الف: ۱۶۹/۱۳-۱۷۰).

وحدت است؛ یعنی موحد در عین توجه به کثرت، غرق در وحدت است و در عین وحدت، نظر به کثرت دارد.

۲. مبنای معرفت‌شناختی

به اعتقاد غزالی، امور مورد ملاحظه انسان سه قسم است: یا وجودش شناخته شده و متحقق است؛ یا عدمش شناخته شده و متحقق است؛ یا از جمله اموری است که عدم توانایی بشر نسبت به شناخت آنها معلوم و متحقق است (غزالی، ۱۹۶۴: ۱۶۲). وی شک و سفسطه را فساد ذهن، محصول وهم و گونه‌ای بیماری دانسته که به قصور فهم و عدم تأمل در شرایط قیاس برهانی می‌انجامد و بزرگ‌ترین خطر را برای علم به وجود می‌آورد (غزالی، بی‌تا الف: ۶۲/۱). صحبت وی از مراتب پنج‌گانه وجود در *فیصل التفرقه* (غزالی، ۲۰۱۰: ۲۴۰-۲۴۳) و درجات وجود عالم در *احیاء علوم الدین* (غزالی، بی‌تا الف: ۳۶/۸) و مراتب پنج‌گانه روح آدمی در *مشکاة الأنوار* (غزالی، ۲۰۱۰: ج ۲۸۵-۲۸۶) از امکان اعتبار ادراکات حسی، خیالی و عقلی و فضیلت و وثاقت ادراک عقلی نسبت به دریافت حسی حکایت دارد (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۷۰-۲۷۳؛ ۱۹۶۴: ۱۷۳؛ ۲۰۱۰: ۵۳۸-۵۳۹). غزالی علوم مکتسب عقل را دو قسم می‌داند: معارف دنیوی و اخروی (غزالی، ۱۹۹۵: ۱۶۱). به گفته وی، اسرار باطنی نزد عقل ظاهرند و معانی پنهان پیش آن آشکار؛ و هیچ حقیقی از آن پوشیده نیست جز آنکه حجاب از ناحیه خود او آفت رؤیت گردد (غزالی، ۲۰۱۰: ج ۲۷۱). با نور عقل شناخت حق تعالی میسر و صدق شرع و حقانیت پیامبران ممکن می‌گردد (غزالی، بی‌تا الف: ۱۵۲/۱؛ ۱۴۳۳: ۱۸؛ ۲۰۱۰: ۵۸۲) و به مدد آن علوم شرعی

مظهر و ممثل (ممثل) صور حسیه و از جانب دیگر، مظهر و متوازن با صور عقلیه می‌باشد (کرین، ۱۳۸۷: ۱۹). تأویل کشفی غزالی از رهگذر این عالم محقق می‌گردد و نسبت میان رمز و مثال؛ و مرموز و ممتول؛ و فرق میان تجارب روحانی و اوهام واهی و شیطانی در پرتو فرض وجود چنین عالمی معلوم می‌شود (هوشنگی، ۱۳۸۶: ۳۸۵/۱۴).

غزالی در افقی برتر از منظر توحید محض، به هستی از دو حیثیت وجودی و ایجاد می‌نگرد. از حیثیت وجودی در هستی جز وجود حق نیست که به نفس خود قائم و قیوم است. از حیثیت ایجاد، آنچه موجد است هالک و باطل است و به اعتبار ذات خود و بدون التفات به وجود حق، عدم (غزالی، بی‌تا الف: ۷۴/۱۲-۷۶).

اما اوج بیان غزالی در *مشکاة الأنوار* ظهور می‌یابد؛ آنجا که عارفان را در کمال معراجشان ناظر به این حقیقت می‌بیند که «در عالم وجود جز خدای تعالی چیزی نیست و هر چه غیر او به اعتبار ذاتش عدم محض است و به اعتبار سریان وجود از حق اول بر او موجود در نظر آید...» (غزالی، ۲۰۱۰: ج ۲۷۶ و ۲۷۸).

البته، آنچه از بیان غزالی برمی‌آید نه نفی کثرت، بلکه سخن از وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است.^۶ به نظر وی، آغاز توحید نفی کثرت و رسیدن به وحدت است؛ اما نهایت آن، جمع کثرت و

۶. غزالی در *احیاء علوم الدین* توحید را از جمله علوم مکاشفه و آن را دریای بی‌ساحل معرفی می‌کند. وی لب لب توحید یا عالی‌ترین مرتبه آن یعنی فنا را نصیب مشاهده صدیقان می‌داند. بیان تمثیلی وی در این موضع از دیدگاه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت حکایت دارد (غزالی، بی‌تا الف: ۱۵۸/۱۳-۱۶۰).

تصرف عقل و مجرد احکام شرعی و عقاید جامد، بلکه محصول ذوق باطنی است. ایمان دینی عبارت است از «اقرار به اثبات حالاتی و رای عقل که در آنجا چشم به دیدن مدرکاتی خاص آن عالم گشوده می‌شود که عقل از ادراک آنها معزول است» (الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۷: ۵۸۹). معرفت حاصل از این‌طور و رای عقل محصول سکر عارف و از مراتب عالیه نفس ناطقه یعنی «روح قدسی نبوی» است (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۲۸۵-۲۸۶؛ ۲۰۱۰ خ: ۵۵۶؛ بی‌تاب: ۷/۱).

روح قدسی نبوی نوعی از ذوق است که به پیامبران اختصاص یافته و اولیاء از آن بهره وافر دارند و البته نفوس دیگر هم مستعد وصول به این ذوق پیامبری هستند (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۲۸۵-۲۸۶). روح قدسی نبوی بدون تعلیم و اکتساب معرفت از خارج مستعد دریافت انوار معرفت از جبرئیل و تابش آن به جهان می‌گردد (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۲۸۷). به اعتقاد غزالی، خدای تعالی که نورالانوار است (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۲۷۷)، انوار حقایق و علوم اولین و آخرین را بر آینه لوح محفوظ مرتسم نماید. حقایق از آن آینه در قلوب فرشتگان انعکاس یابد و آینه قلوب انبیاء نیز انوار حقایق و علوم را با واسطه فرشتگان یا بی‌واسطه ایشان دریافت نماید و قلوب اولیای الهی با واسطه انبیاء یا بی‌واسطه ایشان مستفیض از انوار علوم و حقایق هستی گردد (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۲۸۷).

به باور وی، راهیابی به جهان معارف روحانی و اسرار وحیانی به‌طور فطری در نهاد همه آدمیان

فهم و سعادت دنیا و آخرت و قرب الهی حاصل می‌شود (غزالی، بی‌تاب الف: ۱۴/۱؛ ۱۹۹۵: ۱۵۱، ۱۶۰).

اما این توفیق صرفاً از آن عقلی است که به‌مدد ریاضت و مجاهدت نفسانی از قذارت گناه و شهوات و از دخالت اوهام و خیال آزاد گردیده است (غزالی، ۱۹۹۵: ۲۹، ۵۱-۵۳). به گفته غزالی، وسوسه‌های شیطانی دو حاکم وهم و حس در انسان سبب خیانت به حاکمیت عقل به‌خصوص در معقولات محض و مسائل نظری صرف مربوط به الهیات و بروز اشتباه در آنها می‌شود (غزالی، ۱۹۶۴: ۳۶، ۱۸۲؛ ۲۰۱۰ ج: ۲۷۲)؛ اما رهایی از غلبه وهم و خیال و تبعیت از عقل صرف تنها نصیب علمای راسخین یا همان اولیای خداست که خداوند حق را به ایشان نمایانده و بر پیروی از آن قوتشان بخشیده است (غزالی، ۱۴۳۳: ۱۰۷-۱۰۸؛ بی‌تاب: ۱۴۲/۱). جاده فهم مسائل نظری و عالم معقولات، طولانی و پر از مهلکه‌هایی است که حتی آگاهان به شرایط برهان نیز چه‌بسا توانایی گذر به حقایق پنهان آن را ندارند؛ جز آنان که از فیض وجود مرشد و راهنمای بصیر در رسیدن به مقصد معرفت بانصیب گردند (غزالی، ۱۳۷۳: ۱۲۸؛ ۱۹۶۴: ۳۶). به گفته وی، در مسیر کشف حقیقت گاه چنان قضایای کاذب به صادق مشتبه می‌گردد که تمییز صدق و کذب آن تنها از عهده کسانی برمی‌آید که به توفیق الهی مؤید گردیده، به سلوک منهج حق اکرام یافته باشند (غزالی، ۱۹۶۴: ۳۶).

از منظر غزالی، حقیقت دینی نه در حیطة

مدد از روح قدسی نبوی از زمره اهل ذوق گردند (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۲۸۲، ۲۸۶). آنکه به این بصیرت و ذوق مجهز شد در مواجهه مبتنی بر نوعی مشاهده و حضور با سروش وحی، خود تعلیمات آسمانی را دریافت می‌دارد و به ادراک صحیح آموزه‌های انبیاء و حقایق قرآن نائل می‌آید.

از نظر غزالی، چون حقیقت وحی از سنخ عالم ملکوت است، ادراک حقیقی و اثبات بی‌تردید آن، تنها در عهده کسی است که دریچه‌ای از وجود خود به جانب آن عالم گشوده باشد و این اصلی کلی نزد غزالی است که برای فهم، اثبات و ایمان به یک امر باید سنخیت و مشابَهتی درونی با آن پیدا کرد و نمونه‌ای از آن را دارا شد. بر این اساس، وی نبوت را طوری فراتر از عقل می‌داند که برخوردار از چشمی است که به مدد نور آن، حقایق غیب که عقل از ادراک آن عاجز است آشکار می‌گردد (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۵۵۶-۵۵۸). بر همین اساس است که وی معتقد است زبان معجزه از اعتبار برهانی و یقین قطعی برخوردار نیست و معجزه هیچ ملازمه‌ای با صدق دعوی نبی ندارد؛ بلکه طریق عارفان یقینی‌ترین راه کشف صدق دعوی انبیاء است که بر موازین قرآن مبتنی است؛ موازینی که همان قسطاس مستقیم است که همه معارف با آن سنجیده می‌شود؛ بنابراین، برهان بر صدق دعوی پیامبر و حقیقت قرآن خود حقیقت قرآن است که تنها نصیب فهم عارفان است (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۵۳۸؛ ۲۰۱۰ ج: ۲۰۰-۲۰۱).

غزالی در *احیاء علوم الدین* نیز اظهار می‌دارد که علوم اعم از اکتسابی و موهبتی، همگی در لوح

مقرر شده و قلب انسان به مثابه لطیفه‌ای ربانی است که در صورت تصقیل، تعدیل و تنویر، شایسته تجلی معرفت بی‌واسطه الهی یا همان نبوت اکتسابی می‌گردد. این راه صوفیان است و همان راه نبوت است و چنین نیست که مخصوص پیامبران باشد (غزالی، ۱۳۷۸ ج: ۱/۳۰-۳۲؛ ۱۳۴۶ ج: ۶۱).

غزالی با این اعتقاد خود در *مشکاة الأنوار* که انسان یگانه موجودی است که نور الهی در تمام مراتب آن تجلی می‌کند، از جنبه الهی در انسان پرده برمی‌دارد و انسان را در طوری و رای عقل با ارتباطی مستقیم به عالم علوی متصل می‌سازد و نظریه‌ای جدید در باب طبیعت نبوت و ولایت وضع می‌کند که در تفسیر وصول وحی به انسان از میانجی‌گری فرشته وحی یا مدد از بیرون نفس بی‌نیاز می‌باشد (عفیفی، ۱۳۸۳ ج: ۲۲).

بدین ترتیب، سخن گفتن خدا با انسان به زبان عارفانه است و این تجربه صوفیانه است که با گذر از ظاهر به باطن، فهم حقیقی سخن خدا و بلکه زمینه اتصال به زبان وحی را ممکن می‌سازد؛ حال ممکن است کسی که این راه برایش گشاده شده، مشغول به دعوت خلق گردد و آن نبی است و حالت وی معجزه است یا به دعوت خلق مشغول نشود و آن ولی است و حالات وی را کرامات گویند (غزالی، ۱۳۷۸ ج: ۳۲/۱).

غزالی در بیان طبقات معرفت، صاحبان ذوق و بصیرت در برخی از احوال را مشارکان انبیاء دانسته، ضمن آنکه خود را از زمره ایشان و مشارک در نبوت معرفی می‌کند، مخاطبان خود را توصیه می‌کند تا با

محفوظ منقوش‌اند و محل ادراک جمله آنها قلب است. وی علوم موهبتی و لدنی را عبارت از الهام و وحی می‌داند که هیچ تمایز ماهوی میانشان نیست و هر دو بی‌حیلت، بدون تعلم و اجتهاد، بلکه به واسطه ریاضات و خرق حجب و موانع چون چشمه فیاضی متصل به عالم ملکوت و لوح محفوظ از عمق حوض دل می‌جوشد (غزالی، بی تا الف: ۲۲/۸، ۳۲-۳۳).

۳. مبناي انسان‌شناختي

در انسان‌شناسی غزالی، همه شناخت‌ها کار قلب است. قلب حقیقت آدمی و از سنخ عالم غیب و ملکوت و از جنس عالم امر است و عقل و آثارش که علم، حکمت و تفکر است لشکر و خادم اویند. عقل شمع و چراغ قلب است تا به نور وی حضرت الوهیت را ببیند (غزالی، بی تا الف: ۹/۸، ۱۱، ۱۶، ۱۳۷۸؛ ۲۰/۱-۲۱؛ ۲۰۱۰ پ: ۱۱۴-۱۱۶؛ ۱۴۰۹؛ ۳۴؛ ۱۹۷۱: ۱۲). علم به عالم ملک و ملکوت و قدرت تسخیر اجسام عالم، چون تن و فراتر از آن، اعجاز و کرامت و نبوت و ولایت از درجات شرف قلب آدمی است (غزالی، ۱۳۷۸: ۳۳/۱-۳۴). حقیقت حق از همه چیز در قلب جلوه‌گر شود و از آینه لوح محفوظ حقایق علم‌ها در آینه آن انطباق یابد (غزالی، ۱۳۷۸؛ ۲۸/۱؛ بی تا الف: ۲۳/۸، ۳۲). از این رو است که لوح محفوظ را مثال قلب گشوده مؤمن به جانب ملکوت دانسته‌اند (غزالی، بی تا الف: ۱۷/۸).

بنابراین اصل معرفتی غزالی که انسان به شناخت چیزی نائل می‌آید که نمونه‌ای از آن را در خود داشته باشد، عوالم ملک و ملکوت برای انسان

برخوردار از دو ساحت جسمانی و روحانی قابل شناخت می‌باشند. در واقع، همچنان که غزالی می‌گوید: قلب محل و مجمع علوم است و آن را دو در است: دری که جانب عالم ملکوت گشاده است و آن لوح محفوظ و عالم ملائکه است. لوح محفوظ نسخه منقوش به حقایق اشیاء عالم از اول تا آخر است و قلوب فرشتگان مقرب نگاشته به حقایق لوح محفوظ است. با مشاهده اشیاء در آن عالم توسط قلب، علوم به جانب آن سرازیر گردند و قلب از آنچه از مداخل حس‌ها اقتباس می‌کند بی‌نیاز گردد. در دیگر سوی پنج حس باز است که بدان به عالم شهادت و ملک تمسک یابد و عالم شهادت و ملک، همچنین از عالم ملکوت حکایت دارد؛ به نوعی از محاکات. چنان که متصور است که در چشم، صورت خورشید گاهی از نگاه به خورشید حاصل آید و گاهی با نظر به آبی که مقابل خورشید باشد و صورت او را حکایت می‌کند (غزالی، بی تا الف: ۲۲/۸، ۳۶، ۳۷ و ۷۱؛ ۱۳۷۸: ۲۸/۱). این یک راه تحصیل علماست که البته بزرگ است؛ ولی مختصر است نسبت به راه نبوت و با علم انبیاء و اولیا که گونه دوم است که بی‌واسطه و نه از راه حواس و تعلیم آدمیان از حضرت حق به قلوب ایشان رسد (غزالی، ۱۳۷۸: ۳۰/۱-۳۱). کسی را که این راه گشاده شود کارهای عظیم بیند که در وصف نیاید و این همه، به ریاضت و مجاهدت است تا قلب از عداوت خلق و شهوت دنیا و مشغله محسوسات صافی شود. این طریق صوفیان یعنی همان راه نبوت است (غزالی، ۱۳۷۸: ۳۰/۱).

با وجود آنکه در آیه نور، خداوند نور آسمان‌ها و زمین عنوان شده، غزالی تشبیه وارد در آن را به نور الهی ظاهر در انسان و نه در مخلوقات دیگر محدود می‌کند. همین آفرینش انسان به صورت رحمن است که انسان را واجد صورت مختصری ساخته است که جامع جمیع اصناف موجودات عالم است؛ به گونه‌ای که هر آنچه در عالم است نسخه‌ای از آن در انسان است و اگر این رحمت الهی نبود آدمی از شناخت پروردگار خویش عاجز بود. از این رو، تنها کسی می‌تواند پروردگارش را بشناسد که خود را شناخته باشد (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۲۸۳).

و اما «خیال»، دیگر عنصر مهم در معناشناسی الفاظ و گزاره‌های وحیانی است. خیال از یک سو پل ارتباطی انتقال معلومات عالم محسوسات به قلمرو دل می‌باشد. خیال چون حس از زمره لشکرهای دل است (غزالی، بی تا الف: ۱۰/۸؛ ۲۰۱۰ پ: ۱۱۵) و حقایق اشیائی که در آن دو درآمده، در قلب حاصل می‌شود. آنچه در قلب حاصل شده، موافق عالم حاصل در خیال است و آنچه در خیال حاصل است موافق عالم فی‌نفسه‌ای است که خارج از خیال و قلب است (غزالی، بی تا الف: ۳۶/۸).

از سوی دیگر، خیال در ارتباطش با دل در تمثیل حقیقت و معنا نقش دارد. در نگاه غزالی، معانی و حقایق غیبی و ملکوتی در جریان تنزل خود به کسوت خیالی و مثالی تمثیل می‌یابند و برکندن این پوشش و مشاهده چهره اصیل آنها تنها از راه قوه خیال میسر است.

به عقیده ابوحامد، وحی و الهام چیزی جز

صورت خیالی حاصل از اشراق عالم ملکوت بر باطن سر دل‌ها نیست (غزالی، بی تا الف: ۷۱/۸-۷۲؛ ۸۹/۱۴). وی در کیمیای سعادت، مشاهده‌ای مثالی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند (غزالی، ۱۳۷۸: ۹۲/۱) و بر آن است که پیامبران به واسطه قوه خیال به معانی غیبی علم می‌یابند و روح خیالی ایشان معانی را به صورت‌های مطابق و موازی با آن معانی درمی‌آورد (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۷۷؛ ۲۰۱۰ ج: ۲۸۴-۲۸۵).

در اندیشه غزالی، همان‌طور که روح در این نشئه حیات، در اعمال ادراکی و حرکتی خود محتاج ابزار جسم است، معانی روحانی نیز در تنزل از مقام حقیقی خود به این عالم، نیازمند کالبد زبان است و همان‌گونه که عروج از رؤیای ناسوت به واقع ملکوت جز به معراج خیال میسر نیست، وصول به حقایق معانی در عالم ارواح نیز جز با نردبان تأویل و البته با پای خیال ممکن نیست. کشف جواهر و درر مکنون معانی جز با شکافتن صدف زبان میسر نیست و تنها این صوفی عارف است که با انوار قلبی مقتبس از ملکوت، دل را از لایه‌های ظواهر زبان به تماشاگاه راز معانی رهنمون می‌سازد.

۴. مبنای قرآن‌شناختی

دیدگاه غزالی درباره متن قرآنی متأثر از دو مبنای اشعری و صوفیانه و گنوسی است. بنا بر دیدگاه اشاعره باید بگوییم متن قرآنی که به زبان، قرائت و در مصحف، کتابتش می‌کنند چیزی جز نماد و حکایت از آن صفت قدیم یعنی کلام الهی نیست و

امام علی علیه السلام درباره ظاهر و بطن قرآن، ضمن تأکید بر این بیان که «لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر»، در پی اثبات این حقیقت است که از مجرد تفسیر نمی‌توان به معانی پنهان و نهفته در قرآن پی برد و هرکه چنین پندارد، صرفاً از حد نفس خویش خبر دهد (غزالی، بی تا الف: ۳/۵۲۴-۵۲۵، ۵۲۸). همچنین با ذکر آیات ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال/۱۷) و ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (توبه/۱۴)، حقیقت معانی این آیات را تنها با استمداد از بحری عظیم از علوم مکاشفات میسر دانسته، ظاهر تفسیر را بسنده نمی‌داند و معتقد است این حقایق اسرار تنها برای راسخان در علم، آن‌هم به قدر مرتبه‌شان منکشف می‌گردد (غزالی، بی تا الف: ۳/۵۳۱-۵۳۲).

غزالی زبان را صرفاً پوسته‌ای ظاهری، زوال‌پذیر، فانی، متغیر و حادث می‌داند که در پس آن معنایی باطنی، ابدی، باقی، ثابت و قدیم نهفته که خود صفت متکلم است. در این صورت، دانش‌های زبانی فقط ابزار و ادواتی برای کندن پوسته خارجی یا- به تعبیر دقیق‌تر- نفوذ به درون آن می‌شوند (ابوزید، ۱۳۸۹: ۴۰۸).

به عقیده غزالی، سرّ قرآن و لباب اصفی و مقصد اقصای آن، دعوت بندگان به سوی خدا است. براین اساس، سور و آیات قرآن در شش نوع منحصر شده است که بر علوم لباب قرآن مشتمل‌اند (غزالی، ۱۹۷۱: ۱۰). این علوم به نسبت ارزش جواهر و درر نهفته در آن متمایز و ارزش‌گذاری می‌شوند و به‌طورکلی دو طبقه هستند: ۱. طبقه سفلی شامل الف)

زبان و واژگان در آن، پوشش بیرونی یا پوسته‌ای است که «مضمون ازلی» قدیم را درون آن نهاده‌اند؛ اما مبنای صوفیانه و گنوسی غزالی، تعارض و دوگانگی شدیدی است که در نسبت دنیا و آخرت می‌افکند و بر مبنای آن، دیدگاه خود را درباره متن قرآنی و هدف آن شکل می‌دهد و علوم مستنبط از قرآن را بر اساس آن تقسیم‌بندی می‌نماید. براین اساس، دنیا ظاهر و آخرت باطن آن است. دنیا عالم صورت‌ها و آخرت عالم معانی است. قرآن نیز همان‌طور که اهل تصوف قائل‌اند از نظر معنا و دلالت، ظاهر و باطن دارد. به‌علاوه، ساخت و ترکیب متن قرآنی نیز دارای ظاهر و باطن است؛ بنابراین، باطن، همان رموز، جواهر یا حقایقی است که متن قرآنی به لحاظ مضمون خود آنها را در بردارد؛ اما ظاهر صدف و پوسته است؛ یعنی همان زبان و واژگانی که متن قرآنی به‌واسطه آن در عقول و ادراک ظاهر می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۹: ۴۰۵، ۴۴۳).

غزالی در *جواهر القرآن*، علوم و معارف قرآن را در زمینه‌ای عرفانی کاوش می‌نماید. در تفکر قرآن‌شناختی وی، علم تفسیر ظاهر، آخرین لایه از علوم صدف است (غزالی، ۱۹۷۱: ۱۹). تفسیر ظاهری مقدمه و معبری برای رسیدن به صدر منزل حقایق معانی است (غزالی، بی تا الف: ۳/۵۲۸) و به‌مثابه ابزار و خادم علوم جواهر و درر است (غزالی، ۱۹۷۱: ۱۹)؛ اما هرکه به همین اندازه فهم بسنده کند، به چرخش در ساحل دریا اکتفا کند و از تحصیل غرایب ژرفای آن محروم ماند (غزالی، ۱۹۷۱: ۹). وی با ذکر روایاتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و

۱۹۷۱: ۱۱-۱۲)؛ اما معرفت به این عالم، تنها از آن صوفی عارف است که از عالم صور محسوس به عالم معانی و ارواح گذر می‌نماید.

علمی که از لحاظ شرافت پس از معرفت الله قرار دارد و بدان متصل است علم معاد است. بیشتر عقول در فهم چهار معرفت ذات، صفات، افعال و شناخت معاد درمی‌مانند و ضعفا نیز از آن زیان می‌بینند و اینان اکثر مترسمین در علم هستند. اظهار این علوم صلاح نیست؛ مگر بر کسی که بر علم ظاهر استواری یافته و در ریشه‌کن کردن رذایل از نفس و راه‌های مجاهده سلوک کرده باشد؛ تا آنجا که نفسش ریاضت دیده و بر راه راست استقامت یافته باشد (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۳).

علم معاد یا علم آخرت به بیان حال خلاقیت به هنگام وصال می‌پردازد. این علم مشتمل بر شناخت روح و نعمی است که واصلان بدان می‌رسند. عبارت جامع انواع روح «بهشت» است و والاترین آن، لذت نظر به خدای تعالی است. این علم همچنین، مشتمل بر شناخت خواری و عذابی است که به محجوبان از خداوند به سبب اهمال در سلوک می‌رسد. عبارت جامع انواع دردها «جحیم» است و دردناک‌ترین آنها درد حجاب و دوری است. این علم همچنین، شامل ذکر مقدمات احوال دو گروه واصلان و محجوبان است که از آن به حشر، نشر، حساب، میزان و صراط تعبیر می‌کنند. این امور ظاهری پیدا دارند که همانند غذا برای عموم مردم است و نیز اسراری پیچیده و پنهان دارند که مانند حیات برای خواص خلق

شناخت قصص قرآن، (ب) علم کلام، (ج) علم فقه؛ ۲. طبقه علیا شامل الف) علم به خدا - شامل مراتب ذات، صفات و افعال الهی - (ب) علم به صراط مستقیم و راه سلوک (ج) علم معاد. در این میان، معرفه الله والاترین و شریف‌ترین علم و غایت و مخدوم و متبوع جمیع علوم است. معرفت الهی زبده قرآن، قلب، لباب و سر آن و کبریت احمر است (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۰-۲۳، ۱۱-۱۲، ۴۵).

درواقع، شرافت علوم اولاً به ثمره آنها و ثانیاً به وثاقت دلالت آنهاست. معرفه‌الله شریف‌ترین علوم است؛ چون ثمره آن حیات سعادت‌مند ابدی و بی‌پایان است (غزالی، ۱۹۹۵: ۱۷۰). آن گرانمایه‌ترین معرفت است که بهره قلب آدمی است و بدین سبب واجد عظیم‌ترین لذت است؛ به نحوی که حتی با مرگ نیز از بین نمی‌رود (غزالی، ۲۰۱۰: ۴۲۶). از نظر وثاقت دلالت، ریاضیات برترین علوم بوده و از بالاترین درجات یقین و برهان برخوردار است (غزالی، ۲۰۱۰: ۵۴۳)؛ اما معرفت خدا به معنای واقعی آن، واجد درجه‌ای از یقین است که با یقین حاصل از برهان ریاضی برابری می‌کند. فراتر از این، در اندیشه غزالی، علم حقیقی جز به روش کشف و مشاهدت به نور بصیرت حاصل نمی‌گردد (غزالی، بی تا الف: ۵۱۶/۳)؛ لذا معرفت حاصل از کشف ارباب احوال حتی از مقوله‌ای فراتر از یقین در ریاضیات است (غزالی، ۱۳۳۳: ۱۶).

وسعت معرفت خدا فقط در معرفت اسماء و صفات اوست و شریف‌ترین و شگفت‌ترین افعال خدا، عالم ملکوت است (غزالی، ۱۹۸۶: ۵۵)؛

است (غزالی، ۱۹۷۱: ۱۴).

علم راه رفتن به سوی خدا یا صراط مستقیم نیز که در گرو تبطل و ملازمت ذکر خدا و مستلزم اعراض از اغیار و پیراستن دل از وابستگی‌های دنیا و مخالفت هوی و جمله شاغلین از خداست، معنای راستین خود را در نتیجه تجربه سلوک باطنی صوفی از ظاهر به باطن و سیر در ملکوت عالم و معانی حاصل می‌نماید (غزالی، ۱۹۷۱: ۱۳، ۳۱). از نگاه غزالی، اینها، همگی علوم اسرار است که ایضاً آن تنها به مجاهده و ریاضت و طلب بلیغ و فکرت صافی و سرّ خالی از تمامی اشغال دنیا - مگر مطلوب - میسر می‌گردد (غزالی، بی تا الف: ۱۷۱/۱).

غزالی قسمی از طبقه سفلی علوم لباب را شناخت احوال سالکان در قالب قصص انبیاء و اولیاء و احوال منحرفان از سلوک در قالب قصص منکران، ناکبان و بت پرستان، ابلیس، شیاطین و دیگران معرفی می‌کند و آن را همچنین دارای اسرار، رموز و اشاراتی می‌داند که آدمی را به تفکر طولانی وامی‌دارد (غزالی، ۱۹۷۱: ۱۴-۱۵، ۲۰).

اما قسم پنجم و ششم، کلام و فقه، علم ابزار سلوک، اصلاح منازل آن و دفع مفسدات سلوک است و اینها خادم علم طریق سلوک‌اند (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۲). غزالی در بسیاری از مواضع آثار خود بر علم کلام و فقه نگاهی تحقیرآمیز دارد (برای مثال: غزالی، ۱۹۷۱: ۲۱/۱۶-۲۲؛ بی تا الف: ۳۹/۱، ۱۶۸؛ ۱۶۱، ۱۵۹/۱۳؛ ۳۱۳/۱۹، ۳۲۳ و ۳۲۴). این دو را از اصناف پایین علوم دین و

صرفاً در راستای تأمین مصالح دنیای مردم ارزیابی می‌کند (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۲؛ بی تا الف: ۳۹/۱). وی حتی در مواضعی، کلام را از زمره علوم خارج دانسته (غزالی، بی تا الف: ۳۸/۱)، آن را بدعت، ضرر، ضلالت و موجب سقوط در جهنم می‌داند (غزالی، ۲۰۱۰ الف: ۳۱۵، ۳۱۹-۳۲۱) و بر آن است که نقش کلام در ناقص کردن عقل و گمراه نمودن بیشتر از کشف و شناخت حقایق است و بلکه راه یافتن به حقایق از این جهت مسدود است (غزالی، بی تا الف: ۱۶۷/۱-۱۶۸؛ ۱۹۷۱: ۲۰). به گفته وی، آنچه متکلم را عالم دین و متمایز از عوام می‌سازد، نه صرف صناعت کلام؛ بلکه داشتن معرفتی درباره خدای تعالی است که در علم مکاشفه و محصول مجاهده است و آن از طریق کلام حاصل نمی‌شود؛ بلکه کلام چه بسا حجاب و مانع طریق معرفت الهی می‌گردد (غزالی، بی تا الف: ۳۹/۱).

همچنین، به زعم غزالی، حاصل فن فقه شناخت طرق سیاست و حراست است و در این خصوص هیچ‌یک از سالکان راه آخرت از آن بی‌نیاز نیست. از سوی دیگر، آنکه کوشش خود را به علم فقه منحصر نماید و با نفس خود مجاهده نکند و به اصلاح دل نپردازد چنان باشد که بر خریدن ناقه و علف آن و خریدن مشک و دوختن آن بسنده نماید و سالک بادیه حج نشود یا آنکه سلاح برگیرد؛ ولی در خانه نشیند و به قتال نرود و آنکه عمر خویش را در دقایق کلمات رایج در مجادلات فقه مستغرق نماید، همانند کسی باشد که

عمرش را در دقایق اسبابی که بندهای مشک آب سفر حج بدان مستحکم می‌شود، مستغرق گرداند و از رهسپاری طریق حج که مذهب صوفیان است بازماند (غزالی، بی تا الف: ۳۰-۳۱، ۳۴، ۹۲؛ ۱۹۹۵: ۱۷۵-۱۷۷).

بدین ترتیب، غزالی، رستگاری را نه صرفاً از طریق اجرای بایدها و نبایدهای فقهی و فربگی ذهن به دلایل کلامی، بلکه در سلوک صوفیانه به جانب ملکوت می‌جوید و برای این علوم تا آنجا اعتبار و ارزش قائل است که بتوانند در خدمت این سلوک قرار گیرد. از منظر غزالی، در طریق دستیابی به گوهر معرفه الله، اقتصار به علوم الفاظ، قناعت به پوسته دین است (غزالی، ۱۹۹۵: ۱۷۳). زبان حقیقی و غایی قرآن تصوف است؛ چرا که تنها این زبان است که به توفیق لبیک طواف کعبه مقصود که همانا معرفت الله است نائل می‌آید و فلسفه حیات هر علم دیگر، خدمت زائر دل در مسیر وصال محبوب است. آن علوم بیان لایه‌های اخیر و نازل دین هستند و ارزش حقیقی خود را در پرتو نگاه عارفانه به معارف دینی بازمی‌یابند. به همین جهت، آیات ناظر به مضامین آنها همچون آیات فقهی و کلامی نسبت به آیات متضمن خداشناسی، معاد و سلوک به جانب خدا از ارزش کمتری برخوردارند.

صرف نظر از ساختارشناسی عرفانی غزالی از علوم قرآن، تتبع نویسنده این مقاله از حضور مسأله تناظر مراتب جهان، انسان و قرآن در اندیشه غزالی حکایتی نوآورانه دارد؛ موضوعی که

می‌تواند روایتگر منظری عرفانی در فهم معانی ذی‌بطون آیات قرآن باشد.

اولاً، در اندیشه غزالی، علوم مختلف، متعاون و مرتبط با یکدیگرند و غایت همه علوم وصول انسان به سعادت اخروی از طریق معرفت الهی است. علوم با هر درجه یا به‌طور مستقیم انسان را به سوی خدا راهبر می‌شوند یا یاور او در مسیر سلوک‌اند (غزالی، ۱۹۹۵: ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰). علوم و معارف، دینی و غیردینی، بالقوه و بالفعل، مندرس و موجود، قابل ادراک و غیرقابل ادراک برای بشر، حتی علمی که صلاح معاش و معاد متوقف بر آنها نیست، جملگی از دریای عظیم فعل خدا سرچشمه می‌گیرند و از این جهت برخوردار از ارزش الهی‌اند (غزالی، ۱۹۷۱: ۱۲، ۲۴). ثانیاً، قرآن مجمع و مصدر علم اولین و آخرین و منبع جمیع علوم موجودات آشکار و نهان، کوچک و بزرگ، محسوس و معقول و علم اصول و فروع و شرعی و عقلی است. قرآن بحر محیطی است که تمامی علوم مختلف از پیشینیان و آیندگان چون نهرها و آبراهه‌ها از آن منشعب می‌شوند. اوایل همه دانش‌ها در آن موجود است (غزالی، ۱۹۷۱: ۹، ۲۴-۲۵؛ ح: ۲۰۱۰-۷۹-۸۰؛ ب: ۲۰۱۰-۲۲۸). به تعبیر دیگر، جمله علوم در افعال و صفات خدای تعالی داخل است و در قرآن شرح ذات، صفات و افعال اوست (غزالی، بی تا الف: ۵۲۵/۳).^۷

۷. برای آگاهی درباره روایات مورد استناد غزالی در این باب:

غزالی، بی تا الف: ۵۱۴/۳، ۵۲۵ - ۵۲۶.

چیزهایی را از رسولان می‌آموزند که جز از طریق ایشان راهی به معرفت آنها ندارند (غزالی، ۲۰۱۰: ج ۱۸۲). از جمله آن، علم طب، نجوم و علم خواص ادویه است که جز به الهام الهی و توفیق خدایی حاصل نمی‌گردد (غزالی، ۲۰۱۰: ج ۵۵۷). همچنین خاستگاه علم منطقی وحی الهی است و کتب آسمانی چون صحف حضرت ابراهیم علیه‌السلام و موسی علیه‌السلام و قرآن دربردارنده قسطاس مستقیم^۹ یعنی همان موازین منطقی بوده، آموزگار دانش منطق به حکما می‌باشند (غزالی، ۲۰۱۰: ج ۱۸۲، ۱۹۳). وی در تفسیر آیه شریفه «و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» (انعام/۵۹) می‌گوید: «در قرآن تمامی علوم به صورت صریح و بالفعل وجود ندارد؛ بلکه به سبب موازین قسط موجود در قرآن همه علوم بالقوه در آن موجودند. با این موازین قسط است که ابواب حکمت بی‌پایان گشوده می‌شود» (غزالی، ۲۰۱۰: ج ۲۰۶) و کشف و استخراج این موازین از متن وحیانی تنها با سلوک معنوی و مشاهده باطنی ممکن است.

درواقع، حقایق معانی عالم ملکوت در دو نسخه متناظر عالم محسوس و کتاب ملفوظ تجسد می‌یابد. وصول به ارواح معانی اشیای این جهانی یا حقایق مرجع محسوسات و صید گوهرهای نهفته در دل الفاظ یا مدلولات حقیقی متن قرآنی تنها با مجاهدت و هجرت صوفیانه به عالم معنا میسر می‌گردد و صوفی اصل با گذر از چهره مثالی

علاوه بر جواهر و درر معرفت الهی که نصیب غواصان بحر ژرف ملکوت قرآن می‌باشد و عنبر و عودهایی که بهره سیاحان سواحل این بحر عظیم می‌باشد، دیگر علوم و معارف، از جمله علوم ناظر به افعال جلی خداوند در عالم شهادت، نهفته در این بحر بی‌کران کلام الهی است (غزالی، ۱۹۷۱: ۹ و ۱۲). در قرآن اشارتی به مجامع علوم است و مقامات تعمق در تفصیل آن به فهم قرآن رجوع دارد و مجرد تفسیر ظاهر بدان اشارت نکند (غزالی، بی تا الف: ۵۲۵/۳)؛ بلکه آنکه دیده او به سرمه حقیقت آغشته گردیده و به مشاهده ملکوت معانی و حقیقت متناظر شیء در عالم غیب توفیق یافته، همه علوم بالفعل در مقام قدس الهی را نزد اندیشه خویش حاضر ببیند (غزالی، ۱۳۴۶: ۶۷). همه آن چه در آغوش فهم آدمی درآید افاضه قرآن است و بسان رؤیا که حقایق لوح محفوظ با لباس مثال بر روح عرضه می‌گردد و افشای حقیقت آن محتاج علم تعبیر است، حقایق مکنون در قرآن در کسوت مادی الفاظ رخ می‌نماید و رمزگشایی از آنها و ورود به عالم معانی و وصول به حقایق علوم و معارف تنها در عهده عارف واصل عالم به تأویل است (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۸).

به هر روی، غزالی وحی را اصل و مصدر همه علوم و معارف می‌داند.^۸ به گفته وی، خداوند معلم نخست و جبرئیل معلم دوم و رسول صلی الله علیه و اله و سلم معلم سوم می‌باشند و مردم

۸. به اعتقاد برخی، غزالی در این دیدگاه خود متأثر از ابوحاتم رازی بوده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۲۷).

۹. اشاره به آیه شریفه «وزنوا بالقسطاس المستقیم» (اسراء/۳۵).

قلبی ای که به روح قدسی نبوی نسبت داده می‌شود و دامنه آن حقایق عوالم ملک و ملکوت را در برمی‌گیرد، مستلزم وجود ساحات و مراتبی در وجود آدمی است که با مراتب عالم تکوین تناظر و تناسب داشته باشد.

همچنین راه‌یابی به بواطن و اعماق قرآن به‌مثابه نسخه متناظر عالم و دربردارنده حقایق و معارف اولین و آخرین، مقتضی وجود مراتب و درجاتی ذی‌بطون در انسان است که با نسخه عالم تشریح نیز تناظر و تطابق داشته باشد. از این رو است که انسان به‌عنوان عالم صغیر جامع تمام مراتب هستی است^{۱۱} و به‌مثابه یگانه موجودی که انوار الهی در تمام مراتب روح او تجلی می‌کند و تنها مخلوقی که به‌صورت خدا آفریده شده، لیاقت گشودن کتاب تشریح و تکوین و خوانش واقعی و استنباط حقیقی افعال و صفات الهی را داراست. بدین ترتیب، شاهد آنیم که آنچه در زبان هستی‌شناسانه عارفان به‌عنوان انطباق عوالم سه‌گانه تشریح، تکوین و عالم انسانی نمود یافته است،^{۱۲} به‌نوعی در افق نگاه غزالی نیز حضور

اشیاء مادی یا صورت ظاهری و رمزآلود الفاظ در سیر و سیاحت خود در آن عالم، حقایق علوم مکنون در صحیفه طبیعت و کتاب شریعت را در نسخه برین و اصلی خود مشاهده می‌نماید. از سوی دیگر، در میان غیر عارفان تنها دانشمندانند که می‌توانند ژرف‌تر از عوام به لایه‌های عمیق‌تر فهم افعال الهی نفوذ کنند و در گستره تفسیر ظاهر به معنای دقیق و کامل آن افعال دست یابند.^{۱۰}

ثالثاً، همان‌طور که اشاره شد قلب آدمی استعداد دارد تا جمیع حقایق ملک و ملکوت را بشناسد. انسان جامع جمیع اصناف موجودات و نسخه متناظر عالم است. بر مبنای شناختی که غزالی از مراتب پنج‌گانه روح آدمی و قلمرو معرفتی آنها در مشکاه‌الأنوار ارائه می‌دهد (غزالی، ۲۰۱۰: ج ۲۸۵-۲۸۶) و با طرح این اصل در *المنقذ من الضلال* که «انسان چیزی را می‌تواند درک و تصدیق کند که نمونه‌ای از آن را در خود داشته باشد» (غزالی، ۲۰۱۰: خ: ۵۵۷)، شناخت

۱۰. به باور غزالی، افعال الهی در قرآن را تنها کسی می‌داند که علوم مربوط به آن را بداند. هر نوع آگاهی علمی، به معرفت مقام فعل خداوند در قرآن منجر می‌شود و راه را برای شناخت صفات و ذات هموارتر می‌سازد. پس هر جستجوی علمی گشایش چشم معرفت به نور قرآن است. غزالی نمونه‌هایی از افعال الهی مذکور در قرآن را ذکر نموده، معتقد است این افعال و به تعبیری معنای دقیق و کامل آیات مربوط به آنها را تنها کسی می‌داند که به این علوم آگاهی و اشراف داشته باشد. برای مثال، معنای دقیق و کامل آیه ﴿الذی خلقک فسویک فعدلک﴾ فی‌أیّ صوره ما شاء ربّک﴾ (انفطار/۸۲): (۷-۸) را تنها کسی درمی‌یابد که دانش تشریح اعضای ظاهری و باطنی انسان، تعداد، انواع، حکمت و منافع هر یک از اعضاء را بداند (غزالی، ۱۹۷۱: ۲۴-۲۵).

۱۱. غزالی در *معارج‌القدس* نیز می‌گوید: کمال خاص نفس ناطقه این است که عالمی عقلی گردد و در خود شاکله کل وجود را استیفا نماید و عالمی معقول به محاذات کل عالم وجود گردد (غزالی، ۱۳۴۶: ۱۴۹).

۱۲. برای نمونه نگاه شود به مطالب ارزنده تفسیر *المحیط‌الأعظم* (آملی، ۱۴۲۲: ۱: ۲۴۰-۲۵۳) یا *مفاتیح‌الغیب* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۳، ۴۱، ۸۸) که در آن از تناظر اطوار و مقامات باطنی عارف با مراتب و لایه‌های هستی و ساحات و درجات قرآن سخن گفته می‌شود.

داشته است.^{۱۳}

انفس به تأویل متن وحیانی واصل می‌گردد.

بدین ترتیب، هر شناختی از انسان، شناختی از جهان و شناختی از قرآن است و به‌طورکلی هر شناختی از هر یک از سه نظام ذومراتب انسان، جهان و قرآن، شناختی از آن دوی دیگر است. اکتفای به شناسایی ساحت مادی و روح حسی آدمی، فروماندن در مرحله نازله شناخت حسی از هستی و توقف معرفت به پوخته ظاهر زبان قرآن است. در عالی‌ترین سطح نیز، فراشدن و حضور در مرتبه روح قدسی، اتصال به لوح محفوظ در ملکوت و مشاهده حقایق عالم است که نسخه مکتوب آن را از قرآن نیز می‌توان بازخوانی کرد و مقصد واحد و نهایی این هر سه، یعنی انسان، جهان و قرآن، معرفت الهی است. صحیفه انسان کامل، کتاب تکوین و کتاب وحی همگی کلمات نازله خدایند و کار عارف وصول به روح معنای مشترک کلمات متناظر در این سه کتاب است. روح عارف با براق شهود از ظلمت ناسوت به روشنای معراج معرفت در آسمان ملکوت صعود می‌نماید و به‌حسب مراتب پیموده در جهان خویشتن به پرواز در مراتب مشابهش در آفاق و سیر به بطن متناظرش در قرآن نائل می‌آید؛ به‌عبارت‌دیگر، عارف با این سفر باطنی در آفاق و

بحث و نتیجه‌گیری
غزالی دیدگاه زبان عرفانی وحی را بر مبانی خاص عرفانی استوار می‌سازد. مبنای وجودشناختی وی تمایز، توازی و تطابق دو عالم ملک و ملکوت و تلقی مثالی عالم شهادت یا فراتر از آن، تفسیری تبعی و سایه‌وار درباره عالم شهادت است. بر مبنای معرفت‌شناختی غزالی، عارفان در فهم شهودی متعالی خود از معارف وحیانی که در ورای طور عقل و در مرتبه عالیه روح قدسی نبوی تحقق می‌یابد، بی‌واسطه فرشته وحی و بی‌نیاز از تعلیم و اکتساب از منابع معرفتی خارج از نفس به فهم سخن خدا و حتی انعکاس معارف وحیانی بر آینه قلب خود و مشارکت در نبوت توفیق می‌یابند.

بدین ترتیب، حقیقت نبوت خود را در تجربه صوفیان نمودار می‌سازد و حقایق پنهان آن در سیر درونی عارف از ظاهر به باطن مکشوف می‌گردد. در بررسی مبانی انسان‌شناختی غزالی نیز قلب آدمی از سنخ عالم ملکوت و محل و مجمع جمیع علوم ملکی و ملکوتی و خزانه فهم نبوی یا به عبارتی کشف صوفیانه است؛ اما اشراق عالم ملکوت بر قلوب در قالب وحی انبیاء یا الهام عارفان چه‌بسا به صورت‌های خیالی تمثیل می‌یابد و انتزاع حقیقت از پس این صور تنها به‌مدد قوه خیال ممکن است.

در ساختارشناسی عرفانی غزالی، قرآن مشتمل بر علوم صدف و لباب است که همگی در

۱۳. برای نمونه غزالی در *مشکاة الأنوار* می‌گوید: «ثم أنعم علی آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما فی العالم حتی كأنه کل ما فی العالم أو هو نسخة العالم مختصرة... و لو لا هذه الرحمة لعجز الآدمی عن معرفة ربه إذ لا یعرف ربه إلا من عرف نفسه» (غزالی، ۲۰۱۰ ج: ۲۸۳).

- خدمت عالی‌ترین مرتبه طبقه علیای علوم لباب یعنی معرفه الله است؛ اما حصول شایسته این معرفت در گرو سلوک صوفیانه است و فهم جایگاه واقعی و ارزش‌گذاری علوم قرآن تنها بر مدار تصوف ضرورت می‌یابد.
- قرآن که مجمع علوم اولین و آخرین است بسته به طی مراتب سلوک و وسعت شهود با تجربه صوفیانه او قابل فهم می‌باشد. غزالی این مسأله را بر مبنای تناظر مراتب جهان، انسان و قرآن تبیین می‌کند. در واقع، همان‌طور که عالم تکوین مراتب نازل مقام فعل الهی است، وحی متجلی در قرآن نیز متناظر با آن دارای مراتب است. به علاوه، انسان نیز به مثابه نسخه‌ای متناظر واجد صورتی مختصر از جامع جمیع اصناف موجودات عالم و مشتمل بر مراتب عوالم ملک و ملکوت است. هر مؤمنی به فراخور فهم خود در مرتبه‌ای از مراتب وحیانی قرآن حیات دارد و زبانش کاشف مرتبه‌ای از حقایق الهی مندرج در آن می‌باشد. عارف با حصول شرایط درونی و مراتب معنوی می‌تواند در قالب خوانش تأویلی کتاب تکوین یا تشریح، افعال الهی را که مشتمل بر دو جهان ملک و ملکوت و همچنین مندرج در قرآن است به معنای واقعی فهم نماید.
- منابع
- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲). *تفسیر المحيط الاعظم الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*. جلد ۱. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰). *منطق و معرفت در نظر غزالی*. تهران: امیرکبیر.
- ابن عربی، م. (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*. جلد ۲. بیروت: دار الصادر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹). *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*. ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا. تهران: طرح نو.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۲). *فرار از مدرسه (درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی)*. تهران: امیرکبیر.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تعلیقه: علی النوری. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*. تعلیقه: علامه سید محمدحسین طباطبایی. جلد ۷. بیروت: انتشارات دار احیاء التراث.
- صفوی، کوروش (۱۳۶۰). *درآمدی بر زبان‌شناسی*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۳). «مقدمه مشکاة الأنوار غزالی». در *مشکاة الأنوار محمد غزالی*. قاهره: الدار القومية للطباعة والنشر. ۱۱-۳۵.
- غزالی، محمد (۱۳۳۳). *مکاتیب فارسی غزالی به نام فضایل الأنام من رسائل حجت الإسلام*. تهران: کتاب‌فروشی ابن سینا.
- _____ (۱۳۷۸). *کیمیای سعادت*. جلد ۱. تهران: علمی و فرهنگی. چاپ هشتم.

- _____ (۱۳۴۶). معارج القدس فی مدارج النفس. مصر: مطبعة السعادة.
- _____ (۱۳۷۳). محک النظر. بیروت: دارالفکر اللبناني.
- _____ (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه. تهران: شمس تبریزی.
- _____ (۱۴۰۹). الأربعین فی اصول الدین. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ (۱۴۳۳). الاقتصاد فی الاعتقاد. بیروت: المكتبة العصرية.
- _____ (۱۹۶۴). معیار العلم فی فن المنطق. بیروت: دار الاندلس.
- _____ (۱۹۷۱). جواهر القرآن و درره. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ (۱۹۸۶). المقصد الأسنى فی شرح معانی الأسماء الحسنی. بیروت: دار المشرق.
- _____ (۱۹۹۵). میزان العمل. بیروت: دار و مكتبة الهلال. چاپ اول.
- _____ (۲۰۱۰ الف). الجام العوام عن علم الکلام. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی (۳۰۰-۳۳۳). بیروت: دار الفکر.
- _____ (۲۰۱۰ ب). الرسالة اللدنیة. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی (۲۲۲-۲۳۵). بیروت: دار الفکر.
- _____ (۲۰۱۰ پ). روضه الطالبین و عمدہ السالکین. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی (۹۲-۱۵۹). بیروت: دار الفکر.
- _____ (۲۰۱۰ ت). فصل التفرقة. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی (۲۳۶-۲۵۵). بیروت: دار الفکر.
- _____ (۲۰۱۰ ث). قانون التأویل. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی (۵۷۹-۵۸۵). بیروت: دار الفکر.
- _____ (۲۰۱۰ ج). القسطاس المستقیم. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی (۱۸۰-۲۱۱). بیروت: دار الفکر.
- _____ (۲۰۱۰ ح). مشکاه الأنوار. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی (۲۶۸-۲۹۲). بیروت: دار الفکر.
- _____ (۲۰۱۰ خ). معراج السالکین. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی (۴۷-۹۱). بیروت: دار الفکر.
- _____ (۲۰۱۰ ذ). المنقذ من الضلال. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی (۵۳۷-۵۶۴). بیروت: دار الفکر.
- _____ (۲۰۱۰ د). کیمیاء السعادة. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی (۴۱۸-۴۳۲). بیروت: دار الفکر.
- _____ (۲۰۱۰ ذ). الأجوبة الغزالیة فی المسائل الأخریة: المصنون الصغیر. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی (۳۵۹-۳۶۷). بیروت: دار الفکر.
- _____ (بی تا الف). إحياء علوم الدین. جلد ۱، ۳، ۸، ۱۳ و ۱۴. بیروت: دار الكتاب العربی.

- _____ (بی تا ب). *المستصفی من علم الأصول*. جلد ۱. بیروت: دار الأرقم بن ابی الأرقم.
- الفاخوری، حنا؛ الجبر، خلیل (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*. ترجمه: عبدالحمید آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کرین، هانری (۱۳۷۱). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه: اسدالله مبشری. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۷). *ارض ملکوت*. ترجمه: سید ضیاءالدین دهشیری. تهران: انتشارات طهوری.
- مک گراث، آلیستر (۱۳۸۴). *درسنامه الهیات مسیحی*. ترجمه: بهروز حدادی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲). *صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*. ترجمه حسین سوزنجی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- هوشنگی، حسین (۱۳۸۶). «زمینه‌های کلامی و فلسفی تأویل». در دایره المعارف بزرگ اسلامی. جلد چهاردهم. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ۳۸۰-۳۸۷.
- هییک، جان (۱۳۷۶). *فلسفه دین*. بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.