

قیاس وجود و عدم در اندیشه ابن سینا و تفکر غزالی

دکتر زهرا ماحوزی - یازدهمین نشست از مجموعه درس گفتارهایی درباره بوعلی سینا

چهارشنبه ۱۴۰۰/۲/۲۲

یازدهمین نشست از مجموعه درس گفتارهایی درباره بوعلی سینا با همکاری مرکز فرهنگی شهر کتاب و بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا در روز چهارشنبه ۲۲ اردیبهشت برگزار شد. این نشست به سخنرانی دکتر زهرا ماحوزی با موضوع «خورشید و خاکستر یک قنوس» اختصاص داشت. این درس گفتار به صورت مجازی از اینستاگرام شهر کتاب پخش شد.

ابوحامد محمد غزالی را به اعتبار کتاب تهافت الفلاسفه اغلب به عنوان شاخص‌ترین منتقد فلسفه سینایی شناخته‌اند. با این حال، غزالی را باید بزرگ‌ترین تداوم بخش مبانی اندیشگانی ابن سینا نیز به شمار آورد؛ به واسطه بسط مبحث وجود بر مبنای استعاره نور؛ استعاره‌ای که خود اصطلاحی کلیدی در هستی شناسی سینایی دانسته می‌شود.

آنچه در پی می‌آید سخنان دکتر زهرا ماحوزی در این نشست است که توسط آن‌هاید خزیر تنظیم شده است.

کسانی که آشنایی نسبی با تاریخ اندیشه اسلامی و متفکرانش دارند حتما با ابن سینا و غزالی آشنا هستند و ماجرای تقابل این دو متفکر را می‌دانند که غزالی همان کسی بود که کاری‌ترین و موثرترین نقدها را بر دستگاه فکری فلسفه به ابن سینا وارد کرد و حتی در این مسیر تا جایی پیش رفت که حکم به ارتداد فلسفه داد و به تکفیر آنها پرداخت. اما اگر از در دیگری به مطالعه این جریان تاریخی وارد شویم و به شکلی دقیق‌تر و عمیق‌تر به آن بپردازیم به تحلیل و مسیریابی آن سلسله مفاهیم کلیدی که بنیان‌های معرفتی متفکران اسلامی بر آنها استوار بود و جدال‌های متفکران بر سر تعیین حدود و ثغور همین مفاهیم بود به نتایج جالبی خواهیم رسید و متوجه می‌شویم که پاره‌ای از پیش فرض‌های ما چطور مصداق یک برسازی کاذب از جریان‌های فکری تاریخ اسلام شد که ما امروزه از آن فاصله گرفتیم.

بنابراین در بازگشت ثانوی خود به آن سنت فراموش شده و دعاوی تاریخی‌اش دچار خطاهای شناختی بنیادینی می‌شویم. از طریق همین مسیریابی مفهومی هست که می‌شود ادعا کرد که شاید اتفاقاً کمتر متفکری را بشود پیدا کرد که به اندازه غزالی از تعاریفی که در دستگاه تفکر سینایی صورت‌بندی می‌شود تاثیر پذیرفته باشد و البته هیچ کس هم به اندازه غزالی در تثبیت و در تداوم این سازه‌های فکری نقش موثری را ایفا نکرد. آن چیزی که فصل مشترک اندیشه این دو متفکر به شمار می‌رود مسئله وجود است و از طریق همین مفهوم کلیدی است که تقریب و حتی تقابل این دو دستگاه فکری برای ما توضیح پذیر می‌شود.

تصادم اندیشه زمینه همگرایی فلسفه و عرفان در قرون بعدی

سهروردی موفق شد که در زمان خودش میان دو حوزه عظیم اندیشه فلسفه و تصوف همگرایی ایجاد کند و از این طریق به صورت‌بندی یک ساختار نظری منسجم و دقیق انتولوژیک دست پیدا کند. انقلاب ساختاری سهروردی البته وجهه یا دامنه اثر چشمگیر اجتماعی نداشت اما در حقیقت دستاورد سهروردی برای متفکران نسل‌های بعد ارزش

نظری بی بدیلی داشت و اگر امروزه ما یا تعریفی که از مفهوم فلسفه داریم می‌توانیم در علوم انسانی شاخه‌ای به عنوان فلسفه اسلامی را به رسمیت بشناسیم، تنها به این دلیل هست که این هسته منسجم انتولوژیک در آرای سهروردی شکل گرفت و افق‌های تازه‌ای را در برابر ما قرار داد.

ما امروز به یمن تلاش‌ها و پژوهش‌های افرادی نظیر هانری کربن و سید حسین نصر به اهمیت کلیدی شیخ اشراق در تداوم این سنت فکری آگاهیم اما باید توجه داشت که حکمت اشراق بعد از سهروردی در دستگاه‌های معرفتی متعددی خوانش شد و بنابراین ما امروزه با یک سهروردی واحد رو به رو نیستیم و مطالعات معاصر بر حکمت اشراقی سهروردی امروزه عمدتاً متأثر از آخرین حوزه فلسفی اسلام (حکمت متعالیه) و به وضوح، در رویکرد غالب سهروردی‌پژوهان معاصر گرایش‌های به حوزه حکمت و فلسفه اسلامی وجود دارد.

حسن سید عرب در کتاب خود با عنوان «نقد و تحلیل رویکرد معاصران به سهروردی» به دسته‌بندی فعالیت فکری شاخص‌ترین سهروردی‌پژوهان معاصر تحت سه گرایش «منطق»، «حکمت و فلسفه» و «عرفان» پرداخته است. البته گرایش عرفانی که در این کتاب از آن صحبت شده و بخش محدودی را هم تشکیل می‌دهد هیچ رابطه‌ای با نظام فکری صوفیانه‌ای که ما از آن صحبت می‌کنیم ندارد و از هیچ مسیری قادر به توضیح رابطه سهروردی و غزالی نیست. بنابراین باید گفت آن نقطه عطف سرنوشت‌سازی که سهروردی به آن دست پیدا کرد همچنان برای ما کیفیت مبهمی دارد.

اتحاد نور، وجود و معرفت متأثر از هستی‌شناسی ابن سینا

نور استعاره مهمی است که در آرای صوفیه ضمن تاویل آیه نور بسط پیدا کرده و در مباحث وجودشناسی صوفیانه به کار گرفته شده است. اتحاد سه مفهوم نور، وجود و معرفت مشخصاً در تفکر غزالی به یک انسجام معنادار می‌رسد هرچند که پیش از او در آثار ابوطالب مکی و در این صورت‌بندی غزالی از این سه مفهوم ارائه می‌کند و کیفیت اتحاد آنها به شدت متأثر از هستی‌شناسی سینایی است. این تحول تاریخی که باید آن را یک تکامل ساختاری تلقی کرد نیاز به مطالعه تبارشناسانه دارد و باید اصطلاح نور را یک بار در یک مطالعه تبارشناسانه بررسی کرد و بار دیگر از طریق تحلیل تاریخی ایده به مسئله وجود بازگشت و در این مسیر به واقع دشوار دریافت که چطور (برخلاف تصور امروزی ما) با وجود نظام اصطلاحی آشفته‌اش تصوف یک ساختار نظام‌مند تفکر بود و چرا توانست به هژمونی غالب اندیشه در جهان اسلام بدل شود و چرا با تمام قدرتی که داشت نتوانست با عقلانیت خودش فلسفه را مغلوب کند و لاجرم برای پاسخ دادن به مسائل بنیادین موجود در ساختارش با دستگاه فکری فلسفه عملگرایی پیدا کرد.

تصوف تا قرن سوم یک جنبش اجتماعی و جایگاهی در علوم نظری ندارد اما یک پرسش فلسفی را درون خودش دارد و همین راهی را برای آن باز کرد تا بتواند به جایگاهی که نداشت دست پیدا کند. مسئله او بازگشت به چیستی انسان و جایگاه و ارزش انسان در عالم هستی بود که در جریان ثروت‌اندوزی، قدرت‌طلبی و انحراف علمای دین ناچیز شده و نادیده گرفته شده است.

جنبش تصوف هیچ تصویری از چرایی و چگونگی حقانیت خودش نداشت و همیشه هم توسط نظام فقاقت محکوم به بی‌علمی و نادانی و ناهمپی بود. در مقابل این اتهام نهضت تصوف یک سپر دفاعی مجعول به نام «عمل» را برای خودش علم کرد. سطرهای فراوانی در آثار صوفیان متقدم به چشم می‌خورد که به اهمیت عمل و تقابل آن با علم علمای دین اختصاص دارد و حرف لب کلام تمام این گفته‌ها این بود که اگر ما علم نداریم علمای دین عم عمل ندارند.

در این میان جنید بغدادی در حل و فصل این دعوای تاریخی که رفته رفته داشت به شکاف‌های عمیقی در آن جامعه اسلامی آن زمان منجر می‌شد یک نقش کلیدی را ایفا کرد.

وجود و عدم در گذار از اندیشه ابن‌سینا به تفکر غزالی

ابن‌سینا چطور وجود یا هستی را در نظام فکری خودش تعریف می‌کند؟ ابن‌سینا محقق آثار پراکنده متفکران یونانی بود که قرن‌ها یکی پس از دیگری از هستی پرسش کرده بود و منظومه کلان اما از هم گسیخته‌ای از آن‌ها به جا مانده بود که ابتدا به سریانی و سپس به عربی ترجمه شده بودند. این فلسفه یونانی یک مکتب فکری واحد نبود هسته اصلی آن را فلسفه ارسطویی شکل می‌داد که خودش قریب به یک هزاره با سنت افلاطونی آمیخته شده بود و در کنار کتاب مهم تاسوعات افلوپین که در آن زمان تصور می‌شد، کتابی است از ارسطو و آثاری از جالینوس اسکندر افرویدیسی فیثاغورث و آثاری از رواقیان و اپیکوریان که با عبور از سد ترجمه هم دچار دگردیسی‌ها و تفسیرهای متعدد شده بودند و این متون تحت عنوان کلی فلسفه یونانی به جهان اسلام وارد شدند اما همین تشطط گواه این است که این آثار به سادگی در سنت فکری اسلام جایگاهی به دست نیاوردند بلکه با خلاقیت و استادی نوآوری چون کندی و فارابی و به ویژه ابن‌سینا به مرور با بسترهای اندیشگانی اسلامی همساز و همگام‌سازی شدند یعنی ابن‌سینا به واقع ناظم و معمار بزرگی برای این حجم از دانسته‌های پراکنده و آجرهایی بود که روی هم تلنبار شده باشند بی آن که ساختمانی از پیش داشته باشند و این البته کار کمی نیست.

مسئله فیضان نورانی وجود به آرای فلوطین بازمی‌گردد اما ابن‌سینا در مواجهه تاریخی خودش با آثار فلسفی یونان این تصویر واضح را در برابر خودش نداشت. از نظر فلوطین، ایده‌ها کلیات هستند، در مقابل جزئیات و این کلیات از سلسله مراتبی پیروی می‌کنند که مثل یک هرم است و در رأس آن واقعی‌ترین، کلی‌ترین و بهترین و در قاعده آن غیر واقعی‌ترین، جزئی‌ترین، بدترین و زشت‌ترین سرنمون‌های ایده جای دارند. آنچه را در رأس این هرم قرار دارد، از فرط عام بودن، تنها می‌توان «احد» نامید. بعد از احد، «عقل» قرار دارد. عقل، خود، طبقه دیگری از موجودات را به وجود می‌آورد که همان «ایده‌ها» هستند. به این ترتیب، در خلال فرایندی که «فیضان» خوانده می‌شود، موجودات هر طبقه پایین‌تر از موجودات طبقه بالاتر منشاء می‌گیرند، مانند نوری که از شمع ساطع می‌شود و سرانجام در تاریکی ناپدید می‌شود. از نظر فلوطین، ایده‌ها تنها در این فرایند سلسله مراتبی قابل شناخت (رؤیت) هستند.

ابن‌سینا سلسله مراتبی را برای عالم وجود تعریف کرد

ابن‌سینا این دستگاه را به کار می‌گیرد و به باور او ذات حق وجود را از نور خود به خلق اول افاضه می‌کند و خلق اول یا عقل اول واجد همه صفات حق جز واجب‌الوجود بودن است بنابراین جزئی عدمی در او راه پیدا می‌کند و عدم همان ظلمت است. عقل اول که تمام کمالات حق به جز واجب‌الوجود بودن را دارد می‌تواند آفریننده وجود باشد و نور وجود را به مرتبه بعدی افاضه کند و عقل دوم را خلق کند به این ترتیب سلسله عقول ده‌گانه شکل می‌گیرند که هر یک نسبت به مراتب عالی‌تر از نور بهره کمتری دارند زیرا برای هست شدن به مرتبه بالاتر خود محتاج هستند پس وجه عدمی یا ظلمت در آنها بیشتر است.

در این سلسله مراتب خداوند تنها موجد خلق اول است و کار خودش را با خلقت به پایان می‌برد و سایر مراتب وجود توسط عقول ایجاد و تدبیر می‌شوند. عقول عمان فرشتگان هستند و عقل دهم یا جبرئیل در انتها الیه این سلسله نورانی قرار گرفته و شدت نوری او آنقدر نیست که عقل دیگری را بعد از خود ایجاد کند و موجد انواری جزئی است که

از وجود یا حیات بهره دارند و نفس همان اصل وجودی انسان است که به انسان حیات می‌بخشد و جبرئیل مدبر عالم انسانی است که نفوس میل به سوی او دارند.

به این ترتیب، ابن‌سینا هم یک نظام سلسله مراتبی را برای عالم وجود تعریف کرد و اصالت وجودی انسان را در این منظومه تحت اصطلاح نفس بیان کرد همان چیزی که در تفکر صوفیانه قلب نام داشت. در اینجا نفس که نوری جزئی است و در عدم یا در ظلمت احاطه شده مانند یک اسیر دورافتاده از وطن خویش است و غایت آمال او این است که بار دیگر به عالم نورانی عقل بازگردد و مثل قطره‌ای در آن دری نورانی محو بشود.

برای فهم بهتر چیستی نفس در اندیشه ابن‌سینا به قصیده مهم عینیه می‌پردازم، قصیده‌ای که در آن ابن‌سینا به بیانی تمثیلی به شرح چیستی نفس و آغاز و پایان سفر وجودی او می‌پردازد. این شعر داستان پرنده‌ای که از محلی رفیع و با نارضایتی به جهانی پست هبوط و در قفس خاک به دام می‌افتد اما به مرور به این خاکدان انس می‌گیرد و با این که خاطره‌ای دور از بهشت اعلی دارد او را غمگین می‌کند اما واقعیت یادش نمی‌آید پس برای چه دلتنگ و دل کندن از خاک هم برای او دشوار است؟ این پرنده یا نفس جزئی از عالم نور یا عقل است که از اصل خود دور افتاده و سودای بازگشت به آن محل رفیع را دارد.

مهجور ماندن دیدگاه ابن‌سینا در باب نفس و عقل و فیضان وجود

دو مساله در این زمینه وجود دارد که دیدگاه ابن‌سینا در باب نفس و عقل و فیضان وجود مهجور ماند. مساله نخست: این که مومنان مسلمان نمی‌توانستند بپذیرند که خداوند مستقیماً در عالم انسانی تصرفی ندارد یا عالم به جزئیات نیست و جبرئیل رب‌النوع انسان است که واهب‌الصور انسان است و حیات دنیوی و دنیای او را تدبیر زمانی که آیاتی در قرآن تصریح می‌کند که «الله بما تعملون خبیر» (آل عمران ۱۸۰ و بقره ۲۷۱ / بصیر بقره ۲۶۵ و ۲۳۷ / یا «ان تک مثقال حبه من خردل فتکن فی صخره او فی السماوات او فی الارض یات بها الله» (لقمان ۱۶) «ان ربی بما تعملون محیط» (عود ۹۲) خداوند حتی به قلب‌ها و نیات آگاه: «ومن یکتُمها فانه اثم قلبه والله بما تعملون علیم» (بقره ۲۳۸) یا از آن کلی‌تر «والله بکل شیء علیم» (بقره ۲۸۲)

مساله دوم: وجودشناسی صوفیانه که باور داشت انسان مقامی بالاتر از فرشتگان دارد نمی‌توانست غایت رشد و کمال معنوی انسان را بازگشت به عالم نورانی عقل تلقی کند و به واقعه معراج پیامبر متوسل می‌شد تا نشان بدهد که انسان رابطه‌ای مستقیم با خداوند دارد و به جایگاهی می‌رسد که فرشتگان در آن جایی ندارند و حتی مومنان به واسطه اتحاد روحانی با نور محمدی در این معراج با او همراه هستند. همچنین مسئله معاد جسمانی که یکی از باورهای اشاعره بود در دستگاه فکری ابن‌سینا نقض می‌شد.

سوال مهم‌تر این که چرا نظام هستی‌شناسی سینایی در این جدال مغلوب نشد و باقی ماند و چرا غزالی و بعدها سهروردی به آن رجوع کردند؟ مسئله این است که علیرغم آن تعاریف دقیقی که ما از وجودشناسی صوفیانه مطرح کردیم تا زمان غزالی دو مفهوم عقل و نفس فاقد تعاریف روشنی بودند. به علاوه صوفیان چنان بر رابطه مستقیم و بی واسطه انسان با نور خداوند از طریق قلب تاکید داشتند که ضرورت وحی زیر سوال رفته بود تا حدی و به هر حال حجیت قرآن و اهمیت نبوت پیامبر اسلام وابسته به همان معرفتی بود که خداوند از طریق وحی و با واسطه فرشتگان بر انسان نازل کرده بود. همین‌طور خداوند فرشتگان را «مدبرات امر» خطاب و تاکید می‌کند که فرشتگان مجریان امر او

در عالم هستند. پس ضرورت داشت که نقش فرشتگان به عنوان واسطه افاضه معرفت (که همان وجود بود) و به عنوان مدیران امور در عالم انسانی تعریف شود. به علاوه اگر خداوند این سوال را در قرآن مطرح که «افلا تعقلون» و اگر مکرراً آدمی را به تعقل دعوت می‌کند، جایگاه عقل در این دستگاه فکری باید توضیح داده شود.

به همین دلیل بود که غزالی در نهایت کلیت دستگاه فکری ابن‌سینا را در تبیین مسئله عقل و سلسله مراتب عقل و نفس پذیرفت اما تبصره‌هایی بر آن زد که هسته نقادی او بر فلسفه ابن‌سینا را تشکیل داد. واقعیت امر این است که در این بازخوانی منتقدانه کتاب تهافت الفلاسفه اصولاً از اهمیت فلسفی خارج نیست و یک خاستگاه کلامی دارد بنابراین آن را نمی‌توان تقابل جدی با نظام فلسفی سینایی تلقی کرد. مسائل بیست‌گانه‌ای که غزالی در این کتاب مطرح می‌کند چیزی نیست بیش از همان ایرادهایی که در آن زمان فقه اشعری و کلام شافعی بر آن وارد کرد و امروزه هم دین تا حدودی همین ایرادها را بر دستگاه علم وارد می‌کند که البته موجه هستند اما برای مردود دانستن یک دستگاه فکری دلیل کافی و لازم نیستند.

تقریباً تمام نقدی که غزالی به ابن‌سینا دارد به تعریفی که او از عقول و کارکرد آنها در نظام خلقت کرد بازمی‌گردد و ناگزیر به مسئله علم خداوند و معاد انسان کشیده می‌شود. البته این تقابل‌ها آنقدر جدی هستند که غزالی حتی مهر تکفیر بر فلاسفه می‌زند، اما نکته مهم اینجاست که همه اینها به این معنا نیست که از آرای ابن‌سینا استفاده نمی‌کند تا نقایص دستگاه فکری خودش را برطرف کند. غزالی در واقع چندین دوره تحول فکری دارد. او تعالیم رسمی خودش را نزد یکی از برجسته‌ترین مشایخ صوفی خراسان یعنی ابوعلی فارمدی آغاز می‌کند که از قضا استاد یکی از شاخص‌ترین چهره‌های تصوف یعنی ابوالقاسم قشیری هم بود اما شاید مهم‌ترین استاد غزالی که بیشترین تاثیر را بر شکل‌گیری تفکر او داشت امام‌الحرمین ابوالمعالی جوینی بود که در کلام شافعی سرآمد بود و غزالی در سرتاسر آثار فقهی و کلامی خودش از روش استدلالی این استاد که مبتنی بر منطق ارسطویی بود پیروی می‌کند.

آشنی غزالی با تفکر سینایی شاید ریشه در همین نقطه دارد یعنی جایی که نظم ذهنی غزالی از بنیان بر منطق ارسطویی استوار می‌شود. در این مقطع مهم‌ترین مسئله برای غزالی «یقین» بود. جالب است که او در تعریف یقین کاملاً تاسی از سنت فکری فلسفی است و تعریفی که به طور خاص کندی از یقین عرضه می‌کند و یقین فلسفی مستلزم علم بر ماهیت حقیقی اشیاء است تا آنجا که در توان آدمی است. با این حال، غزالی در اصل این مسئله شک می‌کند که آیا نیل به یقین در حد توان آدمی هست یا نه؟ او در کتاب احیاء این نکته را یادآور می‌شود که برخی معارف موهم «یقین» هستند و هرآنچه انسان به گونه‌ای جزمی به آن باور دارد، از سنخ «یقین» نیست. او سرانجام در برابر این پرسش بنیادین بازمی‌ایستد که «یقین» چگونه به دست می‌آید؟ با استدلال برهانی یا صرفاً تحت لوای وحی؟

کتاب المنقذ من الضلال که غزالی در سال‌های پایانی عمر خودش در نیشابور به رشته تحریر درمی‌آورد شرح مفصلی از چگونگی دست و پنجه نرم کردن او با مسئله یقین است. یقین به خودی خود برای غزالی یک عقده فکری نیست بلکه مسئله بزرگتری که در پشت این فضا پنهان شده برای غزالی این سوال اساسی است که انسان زنده چگونه باید زیسته شود. غزالی بعد از تمام علوم که در آنها تبحر یافت و امام آن دانش‌ها شد فهمید اگر معرفت او بر بنیان یقین استوار نباشد تمام استدلال‌های کلامی او از پیش ابطال شده است و اگر تمام این علوم که با نظمی دقیق معماری شدند و با برهان‌های منطقی استحکام پیدا کردند مبتنی بر بنیان یقین نباشند و در عمل به انسان زنده راهی

را به سوی مقصد و مقصود نهایی نشان ندهند باید آن‌ها را یکسره بیهوده و بی فایده دانست و بی فایده بودن این حجم از دانش در عمل برای غزالی کمرشکن بود.

غزالی برای رسیدن به جواب بزرگ محتاج یک نظام منسجم هستی شناختی بود که مفاهیم اساسی دینی را که مبنای اعتقادی او بود در آن معنادار و جایگاه انسان را در آن منظومه تعریف کند. غزالی با تمام عظمتی که داشت اینقدر بزرگ نبود که این هستی‌شناسی را از هیچ عقل کند همانطور که ابن‌سینا هم یک تنه این کار را نکرد، اما نظمی که ساختار اندیشگانی ابن‌سینا داشت توجه غزالی را جلب کرد و به مطالعه آثار فلاسفه پرداخت.

غزالی سلسله مراتب وجود و از آن مهم‌تر مسئله عدم را از صوفیان نیاموخت بلکه اولین بار از طریق دستگاه فکری فلاسفه به یک تصویر کلی از این منظومه رسید و مدت‌ها در آن تعمق کرد. تا زمانی که تناقض‌های آن با مبانی اعتقادی مذهبی‌اش او را به بازآفرینی این دستگاه واداشت. غزالی مباحث ماوراءالطبیعه فلسفه که غزالی چراغی خودش را در آن می‌جست برای او همراه با اما و اگرهای فراوان بود. برخی از گزاره‌هایی که فلسفه سینایی بر آن تاکید داشت مثل قضیه حدود عالم یا رد معاد جسمانی انسان یا ضرورت خلق برای خداوند از نگاه غزالی کفرآمیز بود. در این نقطه غزالی به دنبال حصول یقین به یک نظام درون سازوار و سازگار با وحی از جهان هستی است تا جایگاه و مسیر انسان را از مبداء تا معاد در آن تعریف کند و نظم سیستماتیک فلسفه البته برای او جذابیت زیادی دارد ولی نتایجی که از آن حاصل می‌شود به باور غزالی با وحی سازگار نیست.

در انتهای این مسیر به یک فروپاشی آگزیستانسیال می‌رسد و در آن زمان تنها حوزه‌ای که برای پرسش‌های بنیادین او پاسخی دارد معرفت تصوف است که در قرن سوم توسط جنید بغدادی تا حدودی نظام‌مند و البته مثل هر نظام فکری در طول قرن‌ها متحول شد. عرفان برخلاف تصور خیلی از ما چیزی نیست که در آن فروپاشی از نظر احساسی یا عاطفی بخواهد دست غزالی را بگیرد بلکه عقلانیت افناع‌کننده‌ای داشت که برای بن بست فکری غزالی پاسخی ارائه می‌داد. به هر حال اگر ساختار نظام‌مند فلسفه در تعریف سلسله مراتبی عالم هستی به یاری غزالی نمی‌آمد شاید او نمی‌توانست نظم پنهانی را که در مباحث وجودشناسی صوفیانه بود از دل تشنیت اصطلاحاتی که در زبان تصوف وجود داشت بیرون بکشد اما این منطق ساختاری فلسفه به او این امکان را داد تا به بازآفرینی مباحث وجودشناسی صوفیانی بر مبنای تعاریف اصطلاحی تازه‌ای اقدام کند و به نظم ساختاری تاریخ ساز خودش برسد و تصوف تا زمان غزالی سه قرن انباشت متنی داشت تا دست او را در این مسیر بگیرد.

هستی‌شناسی سینایی و تکامل مسیر به عالم عقل

در هستی‌شناسی سینایی نفس در مسیر تکامل خود به عالم عقل باز می‌گردد. غزالی تا اینجا با ابن‌سینا موافقت و تایید می‌کند که عقول فرشتگان هستند و قلب آدمی انوار عقل را از فرشتگان دریافت کند و زمانی که این ادراک نوری به منتها درجه ظرفیت خودش برسد آدمی با عالم عقل اتحاد نورانی پیدا کند به صفات فرشتگان متصف می‌شود و در ردیف فرشتگان قرار می‌گیرد و به این صورت انسان را به صورت موجودی ذوحدین میان حیوان و فرشته تعریف می‌کند. با این حال تفاوت غزالی با ابن‌سینا آنجاست که او این ظرفیت کمال صفاتی را از ظرفیت کمال وجودی انسان متمایز می‌داند و به باور او اگر انسان در این مرتبه توقف کند در سلسله اسباب به دام افتاده است و روح (یعنی نفسی که با صفات نورانی عالم عقل متحد شده است) باید حرکتی را در ماورای آن به سوی لوح محفوظ آغاز کند.

لوح محفوظ همان صورت ازلی انسان در کتاب خداوند است و روح انسانی به عنوان حرفی از کتاب خداوند در لوح محفوظ تحقق پیدا می‌کند اما این هم مقصد غایی انسان نیست. روح انسانی یک حرف از کتابی است که تمامیت این کتاب نور محمدی و وجود محمد (ص) است. نور معرفتی که از وجود محمد (ص) به حروف افاضه می‌شود بهره آنها را وجود را وسعت می‌دهد و حدود برای آنها برداشته می‌شود تا جایی که با جان محمدی اتحاد پیدا کنند و از یک حرف به تمامیت کتاب خداوند گسترش پیدا کنند با نقطه نور محمدی اتحاد می‌یابد یعنی گسترش یک حرف از کتاب خداوند به تمامیت این کتاب و سپس با جان محمدی در سفر معراج همراه می‌شود و از لوح محفوظ به دیدار با کلمه خداوند نایل می‌شود یعنی به طوری از معرفت وارد می‌شود که کیفیت آن برای ما نامعلوم است. این کلمه تمام معرفتی است که خداوند از ذات خودش به انسان آموخته و این کلمه غایت تمام دانش‌ها و دانسته‌هایی است که برای انسان ممکن است و آدمی ظرفیت فهم و ادراک آن را دارد.

اما دستاورد غزالی برای دستگاه فکری صوفیانه چیست؟ مگر صوفیان پیش از غزالی همین داستان را تعریف نکردند؟ بله اما نقش اساسی غزالی تعریف جایگاه عقل و نفس و روح در یک منظومه منسجم است. عقل پیش از غزالی یک مفهوم اساسی اما سرگردان است و صوفیان دقیقاً نمی‌دانند با این مفهوم مقدس چه باید کرد و جز این نیست که هم آن را ستایش می‌کنند و هم با آن می‌ستیزند و در نهایت کفایت آن را نفی می‌کنند. البته امروزه برای ما بسیار بدیهی است که چطور باید جایگاه عقل را در سفر روحانی انسان تعبیر کنیم اما باید توجه داشت که همین تعیین تکلیف به ظاهر ساده برای ذهن‌های ورزیده متفکرانی که پیش از غزالی بودند قرن‌ها به طول انجامید چون به شدت متاثر بودند از تقابل مفهومی عقل و قلب که در آغاز شکل‌گیری نهضت تصوف صورت‌بندی شد.

در این مسیر آنچه غزالی را در نهایت به سمت تصوف سوق داد و هسته بزرگترین انتقاد او به فلسفه را شکل داد به رسمیت شناختن اطواری از معرفت بود که کیفیتی نامعلوم دارند و تعریف ناپذیرند. به رسمیت شناختن نمی‌دانم‌ها و آنچه عقل انسان نمی‌تواند بداند اما باید به نحوی توضیح‌پذیر می‌شدند و در توضیح این نمی‌دانم‌ها تجارب روحانی صوفیه برای او اقناع‌کننده بود و پذیرفتن این احتمال کم است شخصی از طریق الهام یا با توسل به راه‌های ناشناخته‌ای که روح یا نور خداوند پیش پای او می‌گذارند از مرز نمی‌دانم‌های عقل عبور کند و آنچه را که فلاسفه با دست لرزان ظن و گمان نوشتند به شکل دیگری با تجربه و مشاهده کشف کند.

اندیشه سهروردی پرورش یافته مکتب ابن سینا بود

در نگاه کلی به تاریخ اندیشه اسلامی به نظر می‌رسد که منطق و فلسفه همواره در تقابلی کاذب با شهود و تاویل و علم حضوری و بیان تمثیلی نزد عارفان قرار گرفته است، اما در عمل به زحمت می‌توان در میان اندیشمندان اسلامی عارفی را یافت که دست کم به قیاس منطقی در آرای خود متوسل نشده باشد و یا فیلسوفی که در بیان خود از تاویل و تمثیل به کلی برکنار مانده باشد. شاید در کمیت متفاوت اما از نظر کیفی در روش عملاً مشابه هم عمل گفتنی است که غزالی در بخشی از کتاب احیاء العلوم، در آنجا که به ذکر اقسام پنجگانه علم می‌پردازد، خلاصه و نقاوه نقد خود را به روش فکری اهل فلسفه بیان می‌کند و در آنجا مشکل فلاسفه را افراط در روش فکری اهل عرفان می‌داند، یعنی در عین حال که آنان را در مسیر درست تفکر قلمداد و همسویی روش کلی خود را با ایشان اثبات می‌کند، فلاسفه را از جهت عدم رعایت حد در تاویل بر خطا می‌داند.

در واقع، غزالی بر آن است که بخشی از حقایق معرفت که آدمی از آن محجوب است، تنها در آخرت بر او کشف می‌شود و دستیابی به این پاره از حقایق پیش از پایان دنیا امکان‌پذیر نیست. با این وجود، اهل فلسفه به حد خود در کشف حقایق بسنده نمی‌کنند و به جستجو در اموری که از آن منع شده‌اند می‌پردازند و به ادراک اشتباهی از آن می‌رسند که همان را عین واقعیت می‌پندارند. دیدگاه ابن‌سینا در باب معاد را اسراف در تاویل می‌داند و می‌گوید ما در اینجا باید در تعقل توقف کنیم و به اخبار اکتفا (غزالی، احیاء علوم‌الدین (ترجمه)، ج ۱، ص ۲۳۴) کنیم و بدانیم جز آن مکاشفه عرفانی اعتبار بیشتری از استدلال منطقی دارد.

بنابراین تلاش برای اثبات حجیت علم حضوری هسته نقد غزالی به روش فکر فلاسفه را تشکیل می‌دهد که ابن‌سینا یکسره آن را ابطال نمی‌کند. در واقع غزالی علیرغم نقد ظاهری خود به فلاسفه، از بسیاری از مفاهیم و روابط موجود در اندیشه ابن‌سینا تاثیر پذیرفته است. از سوی دیگر قریب یک قرن بعد گزاره‌های بنیادین اندیشه سهروردی که پرورش یافته مکتب ابن‌سینا بود ریشه‌های عمیقی دارد و در متن اندیشگانی غزالی شکل گرفته است.

