

بررسی تطبیقی علم غیب غیر پیامبران در گفتمان کلامی عبدالجبار معتزلی و غزالی اشعری

محمد حسن نادم*

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

علم غیب مسئله‌ای کلامی و فرامذهبی است و نقش زیرساختی نسبت به دیگر مباحث کلامی دارد. متفکران اسلامی از جمله متکلمان معتزله و اشاعره با توجه به پیشینه قرآنی - روایی آن و اهمیت و جایگاه حساسی که در نظام اعتقادات اسلامی دارد، از دیرباز تا کنون با عنایت ویژه و با مبانی و رویکردهای متفاوت بر آن نظر انداخته‌اند. این جستار بر آن است، از رهگذر نمایاندن آرا و اندیشه‌های معرفت‌شناسانه دو چهره شاخص به نمایندگی از دو مکتب کلامی گفته‌شده، قاضی عبدالجبار معتزلی (۳۵۹-۴۱۵ق) و ابوحامد غزالی اشعری (۴۵۰-۵۰۵ق) بحث علم غیب غیر انبیا را بررسی کند. بررسی تطبیقی این مسئله از نگاه پیروان این دو مکتب کلامی، علاوه بر بازتاب اندیشه آنان درباره امکان آگاهی غیر انبیا از غیب و قلمرو آن، اشتراکات مبنایی شیعه با اشاعره و افتراق مبنایی شیعه با معتزله را درباره آموزه علم غیب غیر انبیا از جمله امامان نشان خواهد داد.

کلیدواژه‌ها: علم غیب، امام، متکلمان، معتزله، اشاعره، عبدالجبار، غزالی.

طرح مسئله

از میان گروه‌های کلامی اهل سنت دو گروه با دو رویکرد متفاوت در تقابل با شیعه در مباحث اعتقادی از سابقه دیرینه‌تری برخوردارند: اول گروه معتزله بودند که در آغاز سده دوم همزمان با نظام‌یافتن مکتب کلامی شیعه در مدرسه کوفه، تقابلشان با شیعه فزونی یافت و در بغداد به اوج خود رسید (مفید، ۱۴۱۳: ۵۱؛ سبحانی، ۱۳۷۴: ۳۰). دوم اشاعره بودند که پس از افول اعتزال از سده پنجم به بعد میداندار مباحث کلامی شدند. در میان گروه‌های کلامی که همزمان در کوفه شکل گرفتند، معتزلیان بیش از همه با امامیه در مباحث کلامی به‌ویژه در مباحث مربوط به امامت مناظره و مجادله داشتند، و از آن پس در بغداد (نیمه سده دوم) که از حمایت سیاسی عباسیان برخوردار شدند، این روند افزایش یافت (حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۵: ۱۷۳-۱۷۵)، تا اینکه در اواخر سده چهارم همزمان با حکومت آل بویه در بغداد، شیعه اقتدار سیاسی و فرهنگی پیدا کرد و شرایط مناسبی برای تضارب آرا و اندیشه‌های متفاوت فراهم شد. قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی (۳۵۹-۴۱۵ق) که تقریباً او را باید عصاره مکتب اعتزال بصره و بغداد دانست، آخرین تلاش‌های این مکتب را در نقد کلامی شیعه با رویکرد اعتزالی به نمایش گذاشت و به‌عنوان یکی از منتقدان جدی شیعه شناخته شد. در واکنش به اندیشه‌های شیعه از او سه کتاب کلامی با نام‌های *المعنی فی ابواب التوحید والعدل الاصول الخمسه* و *تثبیت دلائل النبوة* به جای مانده است که در زمره منابع اولیه منتقدان شیعه محسوب می‌شود. پس از او کم‌کم چراغ این مکتب کلامی بی‌فروغ شد و مکتب کلامی اشاعره که از دیگر مکاتب کلامی اهل سنت است، به طور فراگیر جایگزین مکتب اعتزال شد. این مکتب که با اقدامات ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۲۴ق) بنیان نهاده شد، با عقل‌گرایی افراطی معتزلیان و تا حدودی با عقل‌ستیزی اهل حدیث نیز مقابله کرد و رویکرد متفاوتی ارائه نمود که به مذاق جمهور اهل سنت که بیشتر حدیث‌گرا بودند خوش آمد و تا کنون فراگیرترین سیطره را بر فضای کلامی اهل سنت داشته است. دانشمندان این مکتب با گرایش‌ها و نگرش‌های مختلف بر مبانی کلام اشعری اصرار ورزیدند (آقانوری، ۳۸۴: ۷۴-۹۸). از جمله شخصیت‌های شاخص کلامی آنان ابوحامد محمد غزالی طوسی معروف به امام غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) است که

آرا و اندیشه‌های کلامی او مورد توجه قرار گرفته و تأثیر فراوانی بر دیگر متفکران گذاشته است.

از آن رو که نمایانند مبانی و آرای پیروان یک مکتب در مسئله‌ای خاص آن هم در مجال محدود یک مقاله غیرممکن است، به‌ناچار دو چهره شاخص از دو مکتب معتزله و اشاعره به‌عنوان نماینده انتخاب شدند، تا از رهگذر پیش‌فرض‌ها و مبانی معرفت‌شناسانه آن دو به مقوله علم غیب پرداخته شود.

مطلب قابل توجه این است که بررسی تطبیقی مسائل اعتقادی از نگاه شخصیت‌های برجسته مکاتب کلامی، امری لازم و ضروری است، تا افق روشنی پیش روی پژوهشگران مذاهب کلامی درباره اشتراکات و افتراقات و شناخت مبانی و پیش‌فرض‌ها بگشاید. علم غیب از جمله مسائلی است که با توجه به خاستگاه قرآنی و روایی‌اش (نادم، ۱۳۸۸: ۵۴۲-۶۳۸)، مسلماً در نظام اعتقادی شیعه نقش زیرساختی و زیربنایی برای دیگر اعتقادات مانند توحید، نبوت، معاد، امامت دارد؛ از این رو محل توجه همه متکلمان امامیه بوده و البته به معنای عام آن مورد توجه معتزله و اشاعره نیز قرار گرفته است و این دو مکتب به بحث و نظر درباره آن پرداخته‌اند. علم غیب علاوه بر اینکه آموزه‌ای اعتقادی محسوب می‌شود، در بحث معرفت‌شناسی اسلامی نیز از جایگاه ویژه و حائز اهمیتی برخوردار است؛ زیرا قرآن و سنت که از منابع تفکر اسلامی شناخته می‌شوند، خود مصداق اتم علم غیب‌اند که از غیب به شهود آمده‌اند. بی‌تردید بخشی از معارف اسلامی ما مبتنی و مستند به غیب و از طرق غیرعادی حاصل می‌شود؛ بنابراین هیچ مسلمانی نمی‌تواند به این مسئله مهم معرفتی بی‌توجه باشد، به‌ویژه متکلمان مسلمان که رسالت پاسداری از آموزه‌های اعتقادی را بر دوش دارند.

شایان ذکر است برای رسیدن به رأی و اندیشه هر یک از شخصیت‌های مورد نظر درباره علم غیب ناچار باید از رهگذر مبانی معرفتی آنان مسئله را دنبال کرد. قاضی عبدالجبار معتزلی مباحث معرفتی را در مجلدی از کتاب *المغنی فی ابواب التوحید والعدل* گرد آورده است (همو، بی‌تا: ج ۱۲)، و ابوحامد غزالی درباره مباحث معرفتی به صورت پراکنده در جای‌جای آثارش بحث کرده و نظر داده است (شیدان‌شید، ۱۳۸۳:

۴۳-۲۸). قبل از هر چیز به مبانی معرفتی هر دو مکتب و البته شخصیت‌های مورد نظر آنان نگاهی می‌اندازیم، تا با استناد به این مبانی بحث را دنبال کنیم.

عقل در نظام معرفتی معتزله

عقل در نظام معرفتی معتزله جایگاه ویژه‌ای در حصول معرفت دارد. پیروان مکتب اعتزال از میان ابزارهای معرفتی، اعتماد ویژه‌ای بر عقل کرده‌اند. آنان برای عقل حتی قبل از وارد شدن شرع در رسیدن به معرفت استقلال قائل شده‌اند یا به عبارتی تنها منبع ایجاد معرفت را عقل دانسته‌اند. عبدالجبار در این باره می‌گوید: عقل عبارت است از برخورداری جمله‌ای از علوم که هرگاه این علوم برای مکلف حاصل شود، می‌تواند قیام به استدلال درباره تکالیف خود کند (همو، بی‌تا: ۳۷۵/۱۱). یعنی عقل بدون دخالت شرع توانایی تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها (حسن و قبح) را دارد، حتی درباره شناخت حقیقت - که از برترین معارف محسوب می‌شود - عقل می‌تواند مستقلاً اظهار نظر کند. این باوری است که همه معتزلیان بر آن اصرار ورزیده‌اند و اختصاص به عبدالجبار ندارد. واصل بن عطا (۱۳۱-۸۰ق) که یکی از پیشتازان این مکتب است، درباره جایگاه عقل، می‌گوید: حقیقت به وسیله عقل شناخته می‌شود (ابوسعده، ۱۴۱۳: ۷۷). شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸ق) از نظام (ت ۲۲۱ق) نقل می‌کند که می‌گوید: عقل حتی درباره شناخت خداوند تا آنجایی که امکان دارد و قدرت استدلال دارد، نباید به نقل توجه کند (همو، ۱۳۸۷: ۸۵).

بنابر آنچه گذشت می‌توان گفت مبنای اساسی و زیرساخت معرفتی معتزله در همه مباحث اخلاقی، شرعی و کلامی عقل دانسته شده است (ابوسعده، ۱۴۱۳: ۷۷-۷۹)؛ بنابراین تفاوت اساسی معتزله با دیگران در نوع نگرش معرفت‌شناسانه آنان به ابزار معرفت است. آنان همه معارف را معارف عقلی می‌دانند که این معارف عقلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: ضروری و اکتسابی (عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۲۵). با این تحلیل هر آنچه از طریق علم ضروری و علم استدلالی حاصل شود، معرفت عقلی نامند، با این بیان که معارف ضروری بالاجمال نزد عقل قرار می‌گیرند و پس از نظر و استدلال تبدیل به علم تفصیلی می‌شوند. حتی معارف حسی هم که عقل به وسیله حس کسب می‌کند و به

عبارت دیگر حواس در اختیار عقل قرار می‌دهند نیز در زمره معارف عقلی قرار دارند؛ زیرا به هر طریقی که معرفت حاصل شود، چه به اضطرار و چه به استدلال، معرفت عقلی است و عقل است که نقش اساسی را در کسب معرفت ایفا می‌کند (همان).

نقل در نظام معرفتی معتزله

معتزله درباره مباحثی که از پشتوانه نقلی برخوردارند، گفته‌اند: ما با استدلال‌های عقلی به نتیجه می‌رسیم که آنچه را نقل می‌گوید، قابلیت پذیرش دارد؛ یعنی آنچه را پیامبر (ص) از غیب گرفته و ابلاغ کرده، قابل پذیرش است؛ زیرا صداقت او در گفتار عقلاً ثابت شده است (عبدالجبار، بی‌تا: ۳۲۱/۱۵-۳۳۱)؛ بر این اساس در گفتمان کلامی قاضی عبدالجبار که یک معتزلی تمام‌عیار است، معارف نقلی نیز عقلی به شمار می‌آیند؛ زیرا نقل هم با مقدمات عقل پذیرفته شده است (سلطانی، ۱۳۹۶: ۱۰۱-۱۱۴؛ هوشنگی، ذهبی، مصطفی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۶۳-۱۹۰). برای روشن شدن این مطلب به تحلیل عبدالجبار در تبیین معارف نقلی اشاره می‌کنیم که می‌گوید: معارف ضروری به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. معارفی که طریق استدلال دارند؛

۲. معارفی که طریق استدلال ندارند، مانند بدیهیات؛

۳. معارفی که جایگزین طریق استدلال دارند؛

او معارفی را که از طریق نقل (آیات و روایات) حاصل می‌شود، از قسم سوم به شمار آورده است (همو، ۱۴۰۸: ۲۴).

در توضیح مطلب باید گفت او با نگاه ویژه‌ای که به عقل دارد، برای عقل تقدم رتبی نسبت به نقل قائل است (همو، بی‌تا: ۵۰۶/۱۲؛ همو، ۱۴۰۸: ۸۸)؛ بنابراین پس از شناخت خداوند و اثبات صدق رسول به وسیله عقل، آن چیزی را که از ناحیه اخبار پیامبر (ص) حاصل می‌شود، از جمله معارف ضروری می‌داند، نه اکتسابی؛ بنابراین اخبار پیامبر (ص) را جایگزین استدلال عقلی قرار می‌دهد (همو، بی‌تا: ۳۵۲/۱۵).

با توجه به تحلیل بالا از نظر قاضی عبدالجبار معتزلی آدمی چه با استدلال به معرفتی برسد یا با جایگزین استدلال (آیات و روایات) در هر صورت معرفت او معرفت عقلی می‌شود؛ به عبارت دیگر نزد متکلمان معتزله داوری نهایی درباره نقل بر عهده عقل

گذاشته شده است. بدین جهت معتزله همان‌گونه که بر یافته‌های عقلی از طریق استدلال اطمینان دارند، بر یافته‌های نقل نیز که منشأ وحیانی و غیبی دارد، اطمینان دارند؛ زیرا بنابر مبانی معتزله هر دو نوع معرفت به ذهن و عقل آرامش می‌بخشند؛ بنابراین صحت و اعتبار نقل (کتاب و سنت) از دیدگاه عبدالجبار مبتنی بر صحت و اعتبار نظر است. چنانچه نظر مورد پذیرش قرار نگیرد، کتاب و سنت هم اعتباری ندارند (همو، بی تا: ۱۲/۱۷۷)؛ به بیان دیگر نقل به صورت مستقل نمی‌تواند معرفت‌آفرین باشد؛ پس نیازمند پشتوانه عقلی است.

قابل توجه اینکه معتزله در استناد به روایات در باب اعتقادات دو شرط اساسی دارند. اول می‌گویند: باید صدق راوی از طریق عقل ثابت شود. دوم می‌گویند: باید حتماً تواتر روایت عقلاً اطمینان‌آور باشد. ناگفته نماند بعضی از متکلمان معتزله وجود خبر متواتر را انکار می‌کنند، مانند نظام (۲۲۱ق) بغدادی (حدود ۳۴۰-۴۲۹ق) از نظام نقل می‌کند که او منکر خبر متواتر شده، می‌گوید: تواتر بر صدق حدیث عقلاً محقق نمی‌شود (بغدادی، ۱۴۱۹: ۱۳۲)؛ اما قاضی عبدالجبار در پذیرفتن خبر مقداری سهل‌تر برخورد کرده است و البته او نقل می‌کند بغدادی هم به حاصل شدن علم ضروری به خبر واحد به شرط اینکه قرینه داشته باشد، معتقد بوده است (همو، بی تا: ۱۵/۳۶۱؛ محمود صبحی، بی تا: ۱/۲۲۸-۲۳۱)؛ بنابراین خود او نیز به همراهی و تأیید بغدادی می‌پردازد و خبر مقرون به قرینه را ولو اینکه خبر واحد باشد می‌پذیرد (همو، بی تا: ۱۵/۳۹۲-۴۱۰). تأثیر این باور عبدالجبار را بر موضوع مورد نظر این مقاله از این پس خواهیم دید.

علم غیب در گفتمان کلامی عبدالجبار معتزلی

با توجه به آنچه گذشت باید اعتراف کرد عبدالجبار در برخورد با مسائل اعتقادی - که علم غیب از آن جمله است - به اخباری استناد می‌کند که موجب علم ضروری شود و لازمه آن تکلیف‌آوری باشد. بر این اساس بر طبق آیات و روایات علم غیب را امری مسلم و بالضروره می‌داند؛ زیرا همان‌طور که گفته شد علم و آگاهی در امور اعتقادی از نظر او ضروری است؛ زیرا این آگاهی یا از طریق استدلال عقلی تحقق پیدا می‌کند یا از

بررسی تطبیقی علم غیب غیرپیامبران در گفتمان کلامی عبدالجبار معتزلی و غزالی اشعری / ۱۳

طریق جایگزین استدلال عقلی (نقلیات) (همو، بی تا: ۱/۵۳۳۱-۳۳۲). از نظر عبدالجبار علم غیب همانند معجزه از طریق سمعیات (نقل) به اثبات می‌رسد؛ چرا که آیات و روایات مربوط به علم غیب از جانب پیامبری رسیده است که رسالت و صداقت او به واسطه عقل و معجزه قبلاً به اثبات رسیده است. در نتیجه این نوع معارف (معارف نقلی) از نظر عبدالجبار با معارفی که از طریق استدلال عقلی مستقیماً حاصل می‌شوند، تفاوتی ندارند.

عبدالجبار نه تنها آگاهی از غیب را امری ممکن می‌داند، بلکه قرآن و وجه اعجاز آن را هم به علت داشتن اخبار غیبی ثابت دانسته است، بنابراین می‌گوید: اطلاعات غیبی پیامبر(ص) همه از جانب خداوند است و موهبت الهی به آن حضرت است (همان: ۱۹۳/۱۵)؛ بدین جهت از نگاه او هرگاه عقل در امور اعتقادی از درون نتوانست استدلال کند، نقل از بیرون با عنایت به استدلال‌های عقل‌پذیر که شامل وحی و گفتار پیامبر(ص) (تعلیمات) است، اطمینان خاطر ایجاد می‌کند؛ بدین جهت در مورد امور اعتقادی از جمله علم غیب و امثال آن که به وسیله نقل اثبات می‌شوند، حکم به صحت می‌کند و می‌گوید: اولویت دارد که علم غیب را فعل خداوند بدانیم؛ زیرا خداوند قلب پیامبر(ص) را وسیله‌ای قرار داده که قابل باشد، بدین معنا که خداوند قلب را به گونه‌ای بنا نهاده که در وجود این علوم مؤثر باشد به شرط اینکه آن قلب در سلامت کامل باشد (همو، ۱۴۰۸: ۳۹۲).

مؤید دیگری که بر تحلیل ارائه‌شده عبدالجبار وجود دارد، کتابی است که با عنوان *تثبیت دلائل النبوه* در دو مجلد درباره اخبار غیبی پیامبر(ص) از او به یادگار مانده، و گواه است بر اینکه او اخبار غیبی پیامبر(ص) را با توجه به مبانی معتزلی خویش پذیرفته است.

حاصل گفتمان عبدالجبار درباره علم غیب غیرانبیا

با مبانی و پیش‌فرض‌هایی که بیان شد از نظر عبدالجبار علم غیب تنها برای انبیا امری مسلم دانسته شده است؛ زیرا چنانکه بیان شد با دلیل نقلی مورد تأیید عقل به اثبات رسیده است؛ اما علم غیب داشتن غیرانبیا به استثنای مواردی که در قرآن آمده مانند

جریان مادر موسی(ع) (قصص / ۷) و ... (ر.ک: نادم: ۱۳۹۵، ۱۳۶-۱۳۸) قابل اثبات نیست (همو، بی‌تا: ۱۵/۳۳۳-۳۳۹)؛ زیرا تنها موارد مذکور در قرآن عقلاً قابل پذیرش است؛ پس بر اساس آیات و روایات نبوی تنها می‌توان علم غیب را برای انبیا و آن دسته از افرادی که در قرآن به غیب‌دانی‌شان تصریح شده است، مسلم دانست؛ اما کسان دیگری را نمی‌توان در زمره آگاهان از غیب قرار داد. بلی بنابر مبانی پیش‌گفته معتزله چنانچه روایتی - آن هم روایت اطمینان‌بخش - از جانب پیامبر(ص) وجود داشته باشد که حاکی از غیب‌دانی شخص خاصی باشد، می‌توان طبق آن روایت غیب‌دانی آن شخص را ثابت دانست؛ بنابراین با رویکرد کلامی معتزله علم غیب برای غیرانبیا قابل اثبات نیست؛ از این رو عبدالجبار با صراحت در این باره می‌گوید: نمی‌توان عقلاً برای غیرانبیا علم غیب را به اثبات رساند؛ زیرا چنانچه بپذیریم باید پس از پیامبر(ص) هم قائل به ادامه وحی شویم (همان: ۲۲۰/۱۵).^۱

با این مقدمات روشن می‌شود درگفتمان معرفتی عبدالجبار علم غیب داشتن غیرانبیا که امام نیز از آن جمله است، پذیرفته شده نیست. اضافه اینکه معتزله بر اساس مبانی کلامی خویش اصلاً برای امام ضرورتی در دانستن علم غیب نمی‌دانند؛ زیرا آگاهی امام را به احکام شرع، برای امامت کافی می‌دانند و می‌گویند: امام باید بر مقتضای امامتش یا عالم باشد یا در حکم عالم (همان: ۱۹۸/۱، ۲۰۸). عبدالجبار در حکم عالم بودن را چنین بیان می‌کند و می‌گوید: امام باید مجتهد باشد که اگر مسئله جدیدی پیش آمد کرد، بتواند در آن اجتهاد کند و چنانچه نتوانست اجتهاد کند به متخصص و آگاه در آن مسئله مراجعه می‌نماید (همان: ۲۰۹)؛ پس بنابر نوع نگرش و باور معتزلیان که عبدالجبار از آنهاست، هیچ راهی برای پذیرش علم غیب غیرانبیا وجود ندارد. محمود صبحی می‌گوید: معتزله به جهت عقل‌گرایی خود منکر امور غیبی مانند اعتقاد به وصیت، نور الهی در صلب ائمه(ع)، بداء، رجعت و آگاهی ائمه به غیب، که شیعیان باور دارند، شده‌اند (همان: ۱/۲۶۲)؛ چراکه منشأ این آموزه‌های اعتقادی روایاتی است که این طائفه (معتزله) آنها را معتبر نمی‌دانند.

سخن بالا حاکی از آن است که پافشاری و اصرار معتزله بر عقل و تمهیداتی که درباره نقل فراهم کرده‌اند، طوری است که مانع پذیرش مسائلی مانند غیب‌دانی ائمه(ع)

بررسی تطبیقی علم غیب غیرپیامبران در گفتمان کلامی عبدالجبار معتزلی و غزالی اشعری / ۱۵

می‌شود که از پشتوانه روایی برخوردار است. به قول محمود صبحی همین نگرش آنها باعث شده که همیشه با اشعریان و شیعیان در ستیز و جدال باشند، از پذیرش امور غیبی که با روایات فراوان به اثبات می‌رسد شانه خالی کنند و آنها را به شدت نفی نمایند و با مبانی خود سازگار ندانند (همان: ۲۳۰/۱).

عقل در نظام معرفتی اشاعره

اشاعره در باب معرفت اگرچه بی‌توجه به عقل نبوده‌اند، همانند معتزله نیز عقل‌گرا نبودند. اشاعره حسن و قبح تکالیف را برگرفته از شرع می‌دانند نه عقل (مفید، ۱۳۷۲: ۷-۸؛ شهرستانی، ۱۳۸۷: ۵۸). آنها بر این باورند که معرفت‌های عقلی به کمک معارف نقلی قابل اعتمادند (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۵۸؛ غزالی، ۱۹۸۷: ۱۵۴؛ ۲۵۶)؛ البته چنانچه از این پس خواهد آمد شخصیت‌هایی مثل غزالی با توجه بیشتری به عقل و استدلال، برای عقل به‌عنوان یکی از ابزارهای معرفت اعم از اکتسابی و شهودی اعتبار قائل شده است (شیدانشید، ۱۳۸۳: ۶۳-۶۷)، و حتی ورای عقل از مرتبه‌ای فراتر از عقل هم سخن به میان آورده است و در تحصیل معارف غیبی به نقش آن امور ورای عقل توجه ویژه کرده است؛ به عبارتی غزالی در تحصیل معارف به عقل بسنده نمی‌کند، بلکه بالاتر از آن، از راه دیگری که راه تصوف و عرفان است و طرق کسب معارف در آن متفاوت است، با نام کشف و شهود یاد می‌کند (غزالی، ۱۰۴/۱: ۴۸۹). حاصل اینکه غزالی اگرچه برای عقل مرتبه‌ای در نظر دارد، و به‌عنوان ابزاری به آن می‌نگرد، همه معارف را از رهگذر عقل حاصل نمی‌داند. بر همین اساس او علاوه بر استدلال‌های عقلی سخن از طوری ورای طور عقل نیز سخن می‌گوید (غزالی، ۱۹۸۸: ۶۶-۶۷؛ ۴۸۹: ۱۰/۳).

غزالی در مقام تبیین مراتب معرفت آدمی، می‌گوید: بشر در بدو آفرینش گوهر وجودش از هر نقش و صورتی خالی است، هیچ‌گونه آگاهی از عوالم پیش روی خود ندارد و فقط از راه ادراک از عوالم آگاهی پیدا می‌کند. این آگاهی یا ادراک «معرفت» با طی نمودن چهار مرحله یا مرتبه انجام می‌پذیرد.

مرحله اول: مرتبه محسوسات است؛ مرحله دوم: مرتبه تمییزاست؛ مرحله سوم: مرتبه عقل است؛ مرحله چهارم: مرتبه ورای عقل است (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۹/۱؛ ۱۹۹۳: ۵۳-۵۴).

وی در تبیین مرحله چهارم سخنانی متفاوت با معتزلیان دارد، می‌گوید: انسان از دو راه تحصیل علم می‌کند. اول: از طریق تعلیم انسانی. دوم: از طریق تعلیم ربانی. طریق تعلیم انسانی برای همگان واضح و معمول است، در آن هیچ اختلافی وجود ندارد. اما طریق تعلیم ربانی به دو صورت تحقق پیدا می‌کند؛

صورت اول: تعلیمی است که به تعلم داخلی (یعنی بکارگیری تفکر). تحقق پیدا می‌کند، نفس کلی از نفس کلی دیگر استفاده می‌نماید. لازم به یاد آوری است که غزالی علوم را در نفوس آدمی مانند گنجی بالقوه نهان می‌داند، که وقتی نفس آدمی کمال پیدا کند، این گنجهای پنهان را از قوه به فعل می‌آورد، هرچه استعداد بر اثر صفای ذهن بیشتر شود کثرت علم هم بیشتر می‌شود.

صورت دوم: تعلیمی است که از بیرون به تعلم خارجی تحقق پیدا می‌کند. این تعلیم نیز دو نوع دارد.

نوع اول: وحی است که وقتی نفس قابلیت کامل پیدا کرد بر اثر طهارت و صفا خداوند همه علوم را در اختیار او قرار می‌دهد، عقل کلی نقش معلم و نفس قدسی نقش متعلم را ایفا می‌کند، بدون تفکر و تعلم همه علوم بر چنین نفسی نقش می‌بندد، مصداق «و علمک ما لم تکن تعلم» (نساء/۱۱۳) می‌شود، چنین نفسی دارای مقامی است که بالاترین مرتبه را در عالم هستی دارد و آن مقام انبیاء از آدم(ع) گرفته تا حضرت خاتم(ص) است. البته باب این مرتبه از علم (وحی) پس از پیامبر(ص) مسدود گردید.

نوع دوم: الهام است، الهام از نظر غزالی همانند وحی است، با این تفاوت که افرادی که الهام را بدون واسطه اخذ می‌کنند، از نظر ظرفیت و صفای باطن و استعداد دارای مراتبی هستند. بنابراین وحی اختصاص به اکمل و اشرف موجودات یعنی انبیاء دارد و الهام به کسانی که مرتبه‌ای نازلتر از انبیاء دارند، تعلق می‌گیرد، به عبارتی الهام مرحله نازله وحی است.

حاصل سخن اینکه به نظر غزالی علومی که به تعلیم ربانی حاصل می‌شود، به طرق غیر عادی با ارتباط با عالم غیب که از آن به علم غیب یا علم لدنی یاد می‌شود دارای سه مرتبه اند؛

اول: وحی؛

دوم: الهام؛

سوم: رؤیای صادق؛

از میان این سه مرتبه بالاترین مرتبه برای وحی و پائینترین مرتبه برای خواب صادق است، الهام در وسط وحی و خواب صادق قرار دارد. از این سه مرتبه، علوم وحیانی فقط به انبیاء اختصاص دارد که موظف به تبلیغ و ابلاغ به مردم هستند. علوم الهامی عام است هم انبیاء و غیر انبیاء از آن بهره مند می‌شوند و همیشه باب آن «الهام» به روی نفوس مستعد باز است. خواب هم دایره ای وسیع دارد، فراگیر است که نوع صادق آن مختص افراد صالح و پاکیزه خصال است (غزالی، ۱۹۸۷: ۱۰۲-۱۰۷).

علم غیب در گفتمان کلامی غزالی

غزالی در مقام اثبات علم غیب همانطور که قبلاً بیان شد طوری وراء طور عقل را مطرح کرده و بر آن طور نام نبوت نهاده است، از نظر او این طور برترین مراتب ادراک محسوب می‌شود، وی برای مرتبه نبوت نیز دو مرتبه با درجه متفاوت قائل شده، درجه اعلامی آنرا وحی اختصاصی می‌داند، و درجه ادنای آنرا وحی عمومی که از آن به الهام یاد می‌کند، در این باره، می‌گوید: علمی که از غیر طرق برهان و استدلال حاصل می‌شود علوم الهامی، القائی یا لدنی هستند (همو، ۱۹۸۹: ۲۲-۲۰/۳؛ ۱۹۸۹: ۴۰-۴۳)، در این باره در جای دیگر، می‌گوید: معارفی وجود دارد که هیچ راهی برای آگاه شدن از آنها وجود ندارد، مگر از طریق الهام و توفیق الهی (همو، ۱۹۸۸: ۷۰-۷۱). بنابراین از نظر غزالی قلمرو عقل محدودتر و ضعیفتر از آن است که بسیاری از علوم را پوشش دهد؛ از جمله علوم غیبی که به ابزاری و رای ابزار عقل نیازمند است، که بنا بر نظر او این قبیل علوم با کشف و شهود حاصل می‌شود.

وی در ادامه برای تبیین بیشتر اندیشه خود در باره علم غیب از دو عالم روحانی و جسمانی یاد می‌کند، از عالم جسمانی به عالم شهود و از عالم روحانی به عالم غیب یا عالم ملکوت نام می‌برد، می‌گوید: عالم جسم با حواس ظاهر قابل درک است و عالم غیب برای بسیاری از مردم پنهان است، این پنهانی به معنای عدم امکان دسترسی به آن

نیست، زیرا نردبان ترقی به این عالم در اختیار همه انسانها قرار دارد و می‌توان برای رسیدن به عالم غیب از رهگذر عالم حس گذشت. به تعبیر غزالی باید از همین عالم ملک به عالم ملکوت راه یافت، اگر بیندازیم بین این دو عالم ارتباطی وجود ندارد، باید بگوئیم راه برای ترقی به عالم غیب بسته است، حرکت بسوی تربیت و قرب خداوند محال و غیرممکن است (همو، ۱۹۸۶: ۷۰-۷۱).

غزالی همچنین در آنجایی که ویژگیهای پیامبر(ص) را شمارش می‌کند، بر موضع خود درباره‌ی طور نبوت که منجر به علم لدنی می‌شود اصرار می‌ورزد، می‌گوید: پیامبر و ولی را چند خاصیت است، اول: آنچه بر عموم خلق در خواب کشف می‌شود برای وی در بیداری کشف می‌شود. دوم: آنکه نفس عموم خلق جز در تن خودشان اثر نکند، و نفس وی در اجسامی که خارج از تن وی است اثر کند، بر طریقی که صلاح خلق در آن باشد تا فسادی نبود در آن. سوم: آنچه از علوم عموم خلق را به تعلم حاصل شود وی را بی‌تعملم حاصل شود از باطن خویش و چون روا باشد که کسی زیرک و صافی دل باشد بعضی از علمها به خاطر خویش به جای آرد بی‌تعملم، روا بود که کسی قویتر باشد همه علمهای پیشه‌وران - یا بیشتر از آن یا پاره‌ای از آن - از خویشتن بشناسد و آن را علم لدنی گویند چنانکه حق تعالی گفت: «و علمناه من لدنا علما» (کهف/۶۵). او در این مقام به علوم پیامبران و اولیاء خداوند که از طرق غیرعادی حاصل می‌شود پرداخته و آن علوم را علوم لدنی دانسته است که از عالم غیب یعنی از نزد خداوند به پیامبر(ص) و اولیاء داده می‌شود (غزالی، ۱۹۸۶: ۱۰۵-۱۰۶).

قابل توجه اینکه غزالی نخواستند راهیابی به عالم غیب و اطلاع از غیب را برای همگان مساوی بداند، لذا برای مقام نبوت دو مرتبه یا دو درجه را نام برده است و همچنین علوم غیبی را به کامل و ناقص تقسیم کرده است، می‌گوید: درجه کامل آن مختص انبیاء است که وحی نام دارد، و درجه ناقص آن مختص اولیاء است که الهام یا علم لدنی نام دارد. در ادامه، با نگاهی صوفیانه می‌گوید: آنهایی که در درجه ناقص قرار دارند هرآنچه دریافت می‌کنند مقتبس از مقام انبیاء است یعنی علوم الهامی و لدنی خود را از پیامبر(ص) دریافت می‌کنند (همان).

بنابراین همانگونه که قبلاً اشاره شد غزالی بعنوان یک متکلم اشعری که در هر حال پای بند به مبانی اشعری است اضافه بر آن در باره علم غیب سخنش بامبانی فلسفی، عرفانی و تصوف هم همخوانی دارد، زیرا کار را به شهود و الهام و وحی واگذار می‌کند، می‌گوید: واجب است بر کسی که در مسیر رسیدن به حقایق برهانی و لدنی سعی دارد، خود را به اخلاق پسندیده بیاراید، آئینه قلب را جلاء، اشراق، نور و پاکیزگی بخشد، تا اینکه نور حق بر آن متجلی شود، حقایق برای او آشکار گردد (همو، بی‌تا: ۱۲/۳) و یا در جای دیگر می‌گوید: هرکس اعضاء و جوارح خود را در مسیر علم و عمل به کار گیرد تشابه به ملائکه پیدا می‌کند (همان: ۹) و می‌گوید: همه مسائل به نفس، معرفت، معلومات، و تعدیل اخلاق نفس، بازگشت دارد، آنگاه است که حجاب‌ها از بین او و بین حقایق لدنیه برطرف می‌شود و نفس به کمال و سعادت می‌رسد (همان: ۵۴/۱). وی همچنین برای فراهم آمدن ظرفیت آگاه شدن نفس از غیب، می‌گوید: در امور غیر حسی ادراک حقایق را بوسیله قوه خیال و استعانت نوری که نفس از طریق طی نمودن مراحل کمال کسب کرده، حاصل می‌نماید. این سخن تشابه با رویکرد مشائی دارد که بر محور خیال سخن می‌گوید (نادم، ۱۳۹۴: ۱۶۴-۱۶۵)، با رویکرد اشراقی که بر محوریت نورسخن می‌گوید نیز همداستان است (نادم، ۱۳۹۳: ۱۵۲-۱۵۷). غزالی بر این باور است که همانگونه که خیال در مقابل صور محسوسه از خارج با بر هم نهادن چشم می‌تواند صورتهایی را در داخل خود ثبت کند، چنانچه خیال مصفا گردد در مقابل معانی عقلیه هم می‌تواند صور عقلیه‌ای در خود به ثبت رساند و از آنها اشراق نور نماید (غزالی، ۱۹۸۶: ۷۷-۷۸). بنابراین حقایق غیبی بوسیله خیالی شفاف قابل تصور است، اما تصورش نه آنگونه است که از محسوسات حاصل می‌شود، بلکه بین آن صورتی که از محسوسات حاصل می‌شود و آن صورتی که از معقولات حاصل می‌شود تفاوتی است و آن اینکه صورتهای غیبیه، صورتهای مثالی است که وجود جسمانی خارجی ندارند، اما صورتهای دارای مشابهت با وجود خارجی دارند (همان).

نا گفته نماند که از مطالبی که از غزالی درباره علم غیب بیان شد و البته به صورت گسترده تر در آثار او بازتاب دارد، چنین بر داشت می‌شود که او در مقام استدلال برای اثبات علم غیب متفاوت و با مبانی مختلف اظهار نظر کرده است، گاه فیلسوفانه سخن

گفته است، (غزالی، ۱۳۸۹: ۱۰۲/۴). وگاه عارفانه و صوفیانه سخن گفته است، (همو، ۱۹۸۸: ۱۲۵). پس باید توجه داشت که غزالی علاوه بر اینکه می‌گوید می‌توان بخشی از معارف مربوط به عالم غیب را با کمک حواس نفسانی تصور کرد، معتقد است این حواس همه علوم غیبی را پوشش نمی‌دهند، زیرا مصدر و منشأ بسیاری از علوم غیبی چیزی بیرون از نفس آدمی است، مانند علوم وحیانی لذا بر این مسئله توجه نموده و علوم غیبی متولد از وحی را قویترین و کاملترین علوم دانسته است (همو، ۱۹۸۶: ۳/۹۸). پس باید بنا به نظر غزالی بین علم لدنی و علم کشفی که برای افرادی غیر از انبیاء حاصل می‌شود، با علم وحیانی تفاوت قائل شده. به عبارت دیگر باید علوم غیبی را از نظر مصدر متفاوت دانست، در این باره غزالی می‌گوید: زمانی که خداوند ملکی را نفرستد تا از غیب آگاه گرداند یا به صورت شفاهی تکلم کند، یا القاء در قلب نماید، یا در خواب و بیداری عنایتی نشود، راهی به سوی غیب و آگاهی از آن وجود ندارد (همو، ۱۳۸۹: ۵/۳۵).

نقش عقل در اثبات علم غیب در نظام معرفتی غزالی

شایان ذکر است که نقل نزد اشاعره جایگاه ویژه دارد بنابر این غزالی نیز گذشته از مباحثی که با رویکردهای فلسفی و عرفانی در باره علم غیب بیان داشت، وقتی به عنوان یک متکلم اشعری سخن می‌گوید، توجه به روایات نیز دارد، لذا در جایی از ارواح پنجگانه سخن به میان می‌آورد که در روایات آمده، برخورداران هر یک از ارواح در میزان بهره برداری از علوم متفاوت هستند. این ارواح پنجگانه عبارتند از: اول: روح حسی. دوم: روح خیالی. سوم: روح عقلی. چهارم: روح فکری. پنجم: روح قدسی. روح قدسی در بین ارواح بالاترین مرتبه را در ادراک حقایق دارد، لذا در باره ویژگی روح قدسی می‌گوید: روح قدسی روحی است که اختصاص به انبیاء و بعضی از اولیاء دارد که در این روح لوح‌های غیبی و احکام آخرت و همه معارف ملکوتی تجلی پیدا می‌کند (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۷-۱۰۸). او این ارواح را با آیه ۳۵ سوره نور مقایسه کرده، و در هنگام مقایسه به سراغ مبانی فلسفی می‌رود، می‌گوید: نورانیت این ارواح مسانخت با نورانیت کائنات علویه که عبارتند از ملائکه پیدا می‌کند که آنها به ارواح بشری افاضه می‌کنند (همان: ۷۲)، با صراحت تمام این سخن غزالی بر گرفته شده از مبادی عالیه

و افلاک سماویه است که در فلسفه مشاء و دیگر فلسفه ها مورد توجه قرار گرفته است (شیرازی ۱۹۸۱م: ۶/۲۹۳-۲۹۵؛ ۸/۱۵۰).

در پایان متذکر می شویم که بدون تردید غزالی به عنوان یک عالم اشعری مذهب همانند متکلمان شیعی دغدغه کلامی در بحث علم غیب امام ندارد، اما به جد در راستای اثبات علم غیب بر غیر انبیاء کوشیده است. او پس از بحثهای مفصلی که در باره علوم ربانی داشت، همانطور که اشاره شد سر انجام با استناد به قرآن داستان خضر (همراه موسی (ص)) را اشاره می کند که با توجه به اینکه پیامبر نبود، خداوند به او علم لدنی (الهامی) داد (و علمنا من لدنا علما (کهف/۶۵)). به غیر قرآن نیز استناد کرده، روایاتی را از امیر المومنین (ع) می آورد، می گوید: امیر المومنین (کرم الله وجهه) فرمود: رسول خدا زبانش را در دهانم نهاد، در قلبم هزار باب از علم گشوده شد که از هریاب آن هزار باب دیگر.... و همچنین فرمود: اگر کرسی قضاوتی برایم بگذارید، بر اهل تورات به توراتشان و بر اهل انجیل به انجیلشان و بر اهل قرآن به قرآن قضاوت خواهم کرد. و فرمود: در باره شرح کتاب موسی که اگر خدا ورسولش رخصت دهند، در شرح معانی الف آن چنان مشروح سخن خواهم گفت که به اندازه چهل بار استر شود. غزالی پس از نقل این روایات نتیجه می گیرد، می گوید: این قلمرو وسیع و کثرت و افتتاح در علم نیست مگر به علم لدنی الهی که از عالم غیب دریافت شده است (غزالی، ۱۹۸۶: فصل ۵) یعنی اینها همه علوم وحیانی است که خداوند در اختیار امام علی (ع) قرار داده است. بنابراین از نظر غزالی امام علی (ع) علمش علم وحیانی است که هم سنخ علم انبیاء است، و از یک سر چشمه غیبی ناشی می شود، که عقلا، نقلا و شهودا به اثبات می رسد، هیچ منعی بر آن وجود ندارد.

نتیجه

حاصل سخن اینکه در گفتمان کلامی عبدالجبار معتزلی اگرچه اصل امکان اطلاع از غیب و باریابی و آگاهی از آن ممکن است، اما این فقط برای کسانی ممکن است که با دلائل عقل پذیر علم غیب آنها به اثبات برسد، مانند انبیاء و کسانی که در قرآن کریم نام آنها برده شده است. در غیر این صورت، امکان اثبات علم غیب بر غیر انبیاء وجود ندارد.

اما در گفتمان غزالی اشعری با توجه به نوع رویکرد خاصی که دارد، از نظر او آگاهان از غیب دارای استعداد و مراتبی متفاوت هستند، او معتقد بود هر کدام به اندازه ظرفیتی که دارند، می‌توانند از غیب آگاهی داشته باشند، ممکن نیست باب غیب در هیچ زمان به روی بندگان مسدود باشد، حتی پس از پیامبر(ص). بدین جهت با توجه به پیش فرضهایی که در گفتمان کلامی غزالی وجود داشت، علم غیب برای غیر انبیاء ممکن است، هیچ منع عقلی و نقلی ندارد. لازمه گفتمان غزالی این است که او اگر چه دغدغه‌ای که شیعیان در باره علم غیب دارند، ندارد، اما امامان شیعه را در زمره بار یافتگان به عالم غیب و برخورداران از علم غیب می‌داند و در این رابطه همداستان با شیعیان است.

پی‌نوشت‌ها

۱. متأسفانه این شبهه‌ای است که از ناحیه بسیاری از منکرین غیب دانی ائمه علیهم السلام مطرح می‌شود و ناشی از تفکیک قائل نشدن بین وحی تشریحی و غیر تشریحی می‌باشد.

منابع

- آقا نوری، علی (۱۳۸۴)، زمینه‌های سیاسی - اجتماعی اوج و فرود تفکر اعتزال، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش ۱۵.
- ابوسعده، مهري حسن (۱۴۱۳-۱۹۹۳)، *الاتجاه العقلي في مشكله المعرفة عند المعتزله*، قاهره، دار الفكر العربي، ط اول.
- اسد آبادي همداني، عبدالجبار (۱۴۰۸-۱۹۸۸)، *شرح الاصول الخمسه*، تعليق، احمد بن الحسين ابي الهاشم، بي‌جا، مکتبه وهبه، ط دوم.
- اسد آبادي همداني، عبدالجبار (بي‌تا)، *المغني في ابواب التوحيد والعدل*، تحقيق: محمود محمد قاسم، بي‌جا.
- البغدادي، عبدالقادر (۱۴۱۹)، *الفرق بين الفرق*، تحقيق، محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصرية.
- سبحانی، محمد تقی (۱۳۷۴)، *عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی*، نقد و نظر، ش ۳ و ۴.
- سلطانی، حسین (۱۳۹۶)، *منابع معرفت از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی*، تحقیقات کلامی، ش ۱۶.

- شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- شیدانشید، حسینعلی (۱۳۸۳)، *عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- حسینی خضر آباد، سید علی (۱۳۹۵)، *جستارهایی در مدرسه بغداد*، پژوهشکده کلام اهل بیت.
- غزالی، محمد ابن محمد بن محمد (۱۳۶۸)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمد ابن محمد بن محمد (۱۹۸۶)، *الرسالة الدّینیة*، ضمیمه مجموعه رسائل الامام الغزالی، جلد سوم.
- غزالی، محمد ابن محمد بن محمد (۱۹۸۶)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- غزالی، محمد ابن محمد بن محمد (۱۹۸۷)، *معارض القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- غزالی، محمد ابن محمد بن محمد (۱۹۸۸)، *کیمیای سعادت*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ضمیمه رسائل.
- غزالی، محمد ابن محمد بن محمد (۱۹۹۳)، *المنقذ من الضلال والموصل الی ذی العزه والجلال*، دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
- غزالی، محمد ابن محمد بن محمد (۱۴۸۹)، *احیاء علوم الدین*، دار احیاء التراث، بیروت - سوریه.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۸۷)، *الملل و النحل و النحل*: تحقیق: محمود سید کیلانی، قاهره، مطبعه مصطفی البابی الجلسی و اولاده بمصر.
- محمود صبحی، احمد (بی تا)، *فی علم الکلامدراسة فلسفیه لآراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدّین*، دار النهضة العربیة.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۷۲)، *اوائیل المقالات فی المذاهب والمختارات*، باهتمام: دکتر مهدی محقق، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳)، *الفصول المختاره*، کنگره جهانی شیخ مفید.
- نادم، محمد حسن (۱۳۹۴)، *بازنمایی علم غیب در نظام فلسفی حکمت مشاء*، *فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت*، دانشگاه باقر العلوم (ع)، تابستان، ش ۲۴.
- نادم، محمد حسن (۱۳۹۳)، *بازنمایی علم غیب از نگاه مکتب فلسفی اشراق*، *پژوهش های اعتقادی کلامی*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، زمستان، ش ۱۶.
- نادم، محمد حسن (۱۳۹۵)، *علم غیب از نگاه عقل و وحی*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هوشنگی، ذهبی، مصطفی پور، حسین، سید عباس، فرزانه (۱۳۹۵)، *کارکرد عقل از منظر قاضی عبدالجبار معتزلی و ابوبکر باقلانی*، *تاریخ فلسفه*، ش ۲۴.