



حلول و اتحاد از دیدگاه امام محمد غزالی

دکتر حسن سرباز (نویسنده مسؤول)^۱

استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه کردستان

دکتر عبدالله رسول نژاد

استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه کردستان

تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۸

تاریخ دریافت: ۹۰/۵/۱۴

چکیده

حلول و اتحاد از جمله موضوعات بحث برانگیز در عرفان و تصوف اسلامی هستند که بیشتر علما و عرفای اسلامی آن‌ها را مردود و مخالف شریعت و طریقت دانسته‌اند، ولی با وجود این، سخنانی از برخی عرفا نقل شده است که ظاهر آن‌ها بر حلول و اتحاد دلالت می‌کند و پژوهشگران صوفی مسلک یا در صحت انتساب آن‌ها به عرفا تردید کرده و یا آن‌ها را طوری تفسیر و تأویل کرده‌اند که به حلول و اتحاد منتهی نشود. امام محمد غزالی یکی

1 - E-mail: h.sarbaz1353@Gmail.com

از اندیشمندان پر تلاش و تأثیرگذار در زمینه ی عرفان و تصوف اسلامی است که با وجود مخالفت شدید با عقیده حلول و اتحاد، به تأویل و توجیه سخنان بزرگان صوفیه پرداخته است و همین امر باعث شده است که به تناقض گویی در این زمینه متهم شود. در این پژوهش تلاش شده است که با روش توصیفی - تحلیلی و ضمن اشاره به دیدگاه های عرفانی امام غزالی، مسأله ی حلول و اتحاد و چگونگی تفسیر و تأویل سخنان برخی از صوفیه از دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار گیرد.

واژه های کلیدی: غزالی، عرفان، تصوف، حلول، اتحاد

مقدمه

حلول و اتحاد از جمله موضوعات بحث برانگیز در عرفان و تصوف اسلامی هستند که بیشتر علما و عرفای اسلامی آن ها را مردود و مخالف شریعت و طریقت دانسته اند. هجویری در ابطال این نظریه کوشیده و گفته است: «محال است که محدث را با قدیم امتزاج باشد و یا اتحاد و حلول، و یا محدث مکان قدیم آید و یا قدیم حاصل باشد، که هرچه به چیزی پیوندد همچون وی بود و وصل و فصل جز بر محدثات روا نبود که اجناس یکدیگرند». (هجویری، ۱۳۷۱: ۳۳۸)

شعرانی ادعای حلول و اتحاد را از ساحت اولیا و عرفا بعید و آن را از کار مشرکان و بت پرستان بدتر می داند. وی می گوید:

اگر بت پرستان به خود اجازه نمی دادند که خدایان خود را عین خدای متعال بنامند، چگونه قابل تصوّر خواهد بود که اولیای خدا ادعای اتحاد با خدا را بکنند. این مسأله در حق آنان محال است، چون آنان به خوبی می دانند که حقیقت خداوند با دیگر حقایق متفاوت و خارج از حیطه ی درک و شعور مخلوقات است. (الشعرانی، بی تا، ج ۱: ۵۹)

مولانا جلال الدین رومی اندیشه حلول و اتحاد را رد کرده و آن را منافی بعثت انبیا شمرده است:

ور تو گویی جزو پیوسته ی گل است خار می خور، خار مقرون گل است

جز زیکرو نیست پیوسته به کل
چون رسولان از پی پیوستن اند

ور نه خود باطل بُدی بعث رسل
پس چه پیوندندشان چون یک تن اند

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۲۶-۱۲۷)

یعنی اگر انسان که پرتوی از کل هستی است به تمام معنی با خدا آمیخته و متصل پنداشته شود، پس باید خار هم که مقرون با گل است به جای گل مورد استفاده قرار گیرد. درست است که موجودات مظاهر حق اند، اما در ذات با او یکی نیستند و گرنه پیامبران بر بشر مبعوث نمی شدند، چون غرض از بعثت انبیا این است که استعدادهای نهفته ی بشر را بیدار کنند و از قوه به فعل رسانند و باعث نزدیکی و پیوند آن ها به مبدأ وجود گردند و با فرض یکی بودن آن ها با خدا پیوند دادنشان با او مفهومی نخواهد داشت. (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۹۲)

شیخ محمود شبستری هم حلول و اتحاد را امری محال و مستلزم تعدّد هستی می‌داند که با توحید منافات دارد:

حلول و اتحاد اینجا محال است	که در وحدت دویی عین ضلال است
حلول و اتحاد از غیر خیزد	ولی وحدت همه از سیر خیزد
تعیّن بود کز هستی جدا شد	نه حق شد بنده نه بنده خدا شد

(لاهیجی، ۱۳۷۸: ۳۱۹-۳۲۰)

با وجود این همه تأکید بر نفی حلول و اتحاد و مخالفت آن با شریعت و طریقت، سخنانی از برخی از بزرگان صوفیه نقل شده است که ظاهر آن ها بر حلول و اتحاد دلالت می‌کند. مشهورترین عارفانی که به داشتن عقیده حلول و اتحاد متهم گشته اند، بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج هستند که از اولی عبارت «سبحانی، سبحانی» (السراج الطوسی، ۲۰۰۱: ۳۳۳)، و از دومی عبارت هایی مانند «أنا الحق» و ابیات زیر نقل شده است:

أنا مَنْ أهْوَى و مَنْ أهْوَى أنا	نحنُ روحانُ حللنا بدنأ
فإذا أبصرتني أبصرتَه	و إذا أبصرتَه أبصرتنا
روحه روجی و روجی روحه	من رأى روحين حلت بدنأ

(ضناوی، ۱۹۹۸: ۶۵)

یعنی: من و آن که را دوست دارم یکی هستیم، و ما دو جانیم که در یک بدن فرود آمده ایم، هرگاه مرا ببینی او را دیده ای و هرگاه او را ببینی مرا دیده ای. روح او روح من و روح

من روح اوست، چه کسی دیده است که دو روح وارد یک بدن شوند؟ پژوهشگران عرصه‌ی عرفان و تصوف یا در صحت انتساب چنین سخنانی به صاحبانشان تردید کرده اند (عیسی، ۱۹۹۳: ۵۴۵)، و یا آن‌ها را طوری تفسیر و تأویل کرده اند که به حلول و اتحاد منتهی نشود.

امام محمد غزالی یکی از اندیشمندان تأثیر گذار در زمینه‌ی عرفان و تصوف اسلامی است که با وجود مخالفت شدید با عقیده‌ی حلول و اتحاد، به تأویل و توجیه سخنان بزرگان صوفیه از جمله بایزید و حلاج پرداخته است و همین امر باعث شده است که عده‌ای وی را به تناقض گویی در این زمینه متهم کنند، لذا در این مقاله تلاش شده است که با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی ضمن اشاره به دیدگاه‌های عرفانی امام غزالی، مسأله‌ی حلول و اتحاد و چگونگی تأویل و تفسیر سخنان بزرگان صوفیه از دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار گیرد.

امام غزالی و گرایش به تصوف

ریشه‌ی گرایش امام غزالی به تصوف را باید در محیط اولیه‌ی زندگی و پرورش وی جست‌وجو کرد، چون خراسان به ویژه در دوره‌ی سلجوقیان مهد تصوف و عرفان بود (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۳۱) و پدر، برادر و آن‌مرد طوسی که بعد از پدر و به وصیت او در دوران کودکی سرپرستی وی را برعهده گرفت و نیز استادان نخستین او همه صوفی مسلک بودند. علاوه بر این روح صاف و ذوق سرشار دینی غزالی هم در گرایش او به تصوف بی‌تأثیر نبوده اند. (دنیا، ۱۹۶۵: ۵۱۱)

همه‌ی این عوامل باعث شدند که غزالی پس از عمری تلاش در راه کسب علوم و معارف مختلف و تبخّر در زمینه‌ی فقه، اصول، کلام و فلسفه و تدریس در نظامیه‌ی بغداد و بحث و جدل با علما و اندیشمندان و دست‌یابی به مناصب و مقامات عالی، دچار یک تحوّل درونی و بحران روحی شود و حالتی پیدا کند که نتواند لب به سخن بگشاید و از بس که ملول بود میل به خور و خواب را نیز از دست داد و چاره‌ای ندید جز این که خود را تسلیم آن عطش درونی کند و تمام آنچه برایش مایه‌ی رنج و نفرت شده بود، رها کند و از بغداد که محیط آن برایش خفقان‌آور گشته بود، بیرون رود. (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۸۷) غزالی با رهایی از قید و بند بغداد و نظامیه‌ی آن، راه عزلت و ریاضت را در پیش گرفت و از زمره‌ی متکلمان و

فیلسوفان و فقیهان خارج شد و راه عارفان و صوفیان را برگزید.

غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» به خوبی این بحران روحی و سیر تحول فکری خود را شرح داده است. غزالی در پاسخ به یکی از دوستانش که از وی خواسته بود تا غایت علوم و مذاهب را برای او بیان کند و بگوید که چگونه توانسته است در میان این همه اختلافات مذهبی و کلامی به حقیقت راه پیدا کند و چرا تدریس در نظامیه بغداد را رها کرده و به نیشابور بازگشته است، به شرح و نقد مکاتب فکری زمان خود می پردازد و از متکلمان، فیلسوفان و باطنیان سخن می گوید و به این نتیجه می رسد که هیچ کدام از این مکاتب ره به حقیقت نمی برند و انسان را به یقین نمی رسانند، لذا در نهایت راه تصوف و عرفان را که مبتنی بر ذوق و شهود، صدق و صفا و تخلیه و تحلیه است، بر می گزیند و آن را منهج علمی و عملی خود قرار می دهد. غزالی در این باره می گوید: «ثُمَّ إِنِّي لَمَّا فَرَعْتُ مِنْ هَذِهِ الْعُلُومِ أَقْبَلْتُ بِهَمَّتِي عَلَى طَرِيقِ الصُّوفِيَّةِ وَ عَلِمْتُ أَنَّ طَرِيقَهُمْ إِنَّمَا تَتِمُّ بِعِلْمٍ وَ عَمَلٍ» (غزالی، ۲۰۰۳: ۸۴)

یعنی: هنگامی که از این علوم فارغ شدم با همت تمام به راه تصوف روی آوردم و فهمیدم که راه آنان به علم و عمل نیاز دارد.

وی همچنین در مورد علت گرایش خود به تصوف می گوید: «عَلِمْتُ يَقِيناً أَنَّ الصُّوفِيَّةَ هُمُ السَّابِقُونَ لَطَرِيقِ اللَّهِ تَعَالَى خَاصَّةً، وَ أَنَّ سَيْرَتَهُمْ أَحْسَنُ السَّيْرِ، وَ طَرِيقَهُمْ أَصَوَّبُ الطَّرِيقِ وَ أَخْلَاقُهُمْ أَزْكَى الْأَخْلَاقِ، بَلْ لَوْ جَمَعَ عَقْلُ الْعُقَلَاءِ وَ حِكْمَةُ الْحُكَمَاءِ وَ عِلْمُ الْوَاقِفِينَ عَلَى أَسْرَارِ الشَّرْعِ مِنَ الْعُلَمَاءِ لِيُغَيِّرُوا شَيْئاً مِنْ سَيْرِهِمْ وَ أَخْلَاقِهِمْ وَ يَبْدُلُوهُ بِمَا هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ، لَمْ يَجِدُوا إِلَيْهِ سَبِيلاً، فَإِنَّ جَمِيعَ حَرَكَاتِهِمْ وَ سَكَنَاتِهِمْ، فِي ظَاهِرِهِمْ وَ بَاطِنِهِمْ، مُقْتَبَسَةٌ مِنْ نُورِ مَشْكَاتِ النَّبِوَّةِ، وَ لَيْسَ وَرَاءَ نُورِ النَّبِوَّةِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ نُورٌ يَسْتَضَاءُ بِهِ» (همان: ۸۸)

یعنی: به یقین دریافتم که صوفیه سالکان واقعی راه خداوند و رفتار آنان بهترین رفتار و راه آنان درست ترین راه و اخلاق آنان پاک ترین اخلاق است تا جایی که اگر عقل خردمندان و حکمت حکیمان و دانش آگاهان از اسرار شریعت را با هم جمع کنند تا رفتار و اخلاق آنان را تغییر دهند و به بهتر از آنچه که هست تبدیل کنند، راهی برای این کار نمی یابند، چراکه تمام حرکات و سکانات آنان در ظاهر و باطن از نور چراغ نبوت گرفته شده است و فراتر از نور نبوت نور دیگری در روی زمین وجود ندارد که از آن روشنایی گرفته شود.

غزالی نخست از طریق تأمل و تدبیر در آثار بزرگان صوفیه از جمله «قوت القلوب فی

معامله‌المحسوب» ابوطالب مکی، «الرعاية لحقوق الله» حارث محاسبی و سخنان پراکنده ی جنید، شبلی، بایزید بسطامی و دیگر بزرگان طریقت با مبانی تصوّف آشنایی پیدا کرد و پس از آن راه عزلت و خلوت و ریاضت را در پیش گرفت و حدود یازده سال مشغول خودسازی و تصفیه و تزکیه شد. در تمام این مدت هم هیچ وقت از مطالعه و تحقیق و تألیف بازماند، بلکه بیشتر آثار خود را در این مدت به جامعه ی اسلامی تقدیم کرد.

امام غزالی تصوّف را در علم و عمل، تصفیه و تزکیه و پیوند میان طریقت و شریعت می بیند و تنها عزلت و انزوا و اطلاع پیدا کردن از مبانی تصوف را برای اهل صفای دل شدن کافی نمی داند. وی در تعریف تصوّف می گوید: «التصوّف: أوله علمٌ و أوسطه عملٌ و آخره موهبةٌ. فالعلم یكشف عن المراد، و العمل یعیّن علی الطلب، و الموهبة تبلّغُ غایةَ الأمل». (غزالی، ۱۹۸۶/الف: ۲۲)

یعنی: اول تصوّف علم، وسط آن عمل و آخر آن موهبت است. علم، مقصود را آشکار می کند، عمل، (سالک را) در رفتن به سوی مقصود یاری می دهد و موهبت، (سالک را) به پایان مقصود می رساند.

بنابراین غزالی برای سیر و سلوک در راه عرفان و تصوّف و رسیدن به مقام قرب الهی علم و عمل و لطف الهی را لازم می داند. در جای دیگری مسلک عرفا را این چنین توصیف می کند: راه سیر و سلوک عارفان عبارت است از مجاهدت، تلاش، نابود ساختن صفات مذموم، قطع تمام وابستگی ها و با تمام همّت روی آوردن به خدا. هرگاه انسان به چنین جایگاهی برسد، خداوند قلب او را در اختیار می گیرد و آن را به انوار علم منور می گرداند و هروقت خداوند قلب انسان را در اختیار بگیرد، رحمت خدا بر آن جاری می شود و نور خدا در آن می درخشد و سینه ی او گشاده می شود و اسرار ملکوت بر وی آشکار می گردد. (غزالی، بی تا/الف، ج ۳: ۱۶)

بنابر این امام غزالی تصوف اصیل اسلامی را یک تجربه ی روحی مبتنی بر ذوق و شهود می داند که تنها از طریق علم و فلسفه بدست نمی آید بلکه از طریق علم، ریاضت و سیر و سلوک می توان به آن دست یافت. (ر.ک. محمد سید احمد، ۲۰۰۰: ۱۷۴)

البته از نظر غزالی تصوّف تنها استغراق در حالات روحانی و بریدن از دنیا نیست، بلکه تصفیه و تزکیه و پیروی از آداب شریعت و اخلاق نبوی هم در این راه لازم است و تصوّفی که مبتنی بر قرآن و سنت و شریعت نباشد اساس و پایه ای نخواهد داشت، چون اصول تصوّف

عبارت است از خوردن حلال و اقتدا کردن به اخلاق و افعال و اوامر و سنت پیامبر (ص)، و کسی که حافظ قرآن و سنت نباشد در این زمینه به او اقتدا نمی شود، چراکه علم ما با کتاب و سنت ضبط شده است. (غزالی، ۱۹۸۶/الف: ۲۲) غزالی در جای دیگری می گوید:

فاعلم أن التصوف شيطان، في الصدق مع الله تعالى و حسن المعاملة مع الناس، فكل من صدق مع الله و أحسن معاملة الخلق فهو صوفي. و الصدق مع الله هو أن يفنى العبدُ حظوظَ نفسه لأمره تعالى، و حسن المعاملة مع الخلق هو أن لا يفضلَ مرادَه على مرادهم مادام مرادهم موافقاً للشرع، لأنَّ كلَّ من رضِيَ بمخالفة الشرع أو خالفه لا يكونُ صوفياً و إن ادعى التصوفَ يكونُ كذاباً. (غزالی، ۱۹۸۴: ۱۴۷)

یعنی: تصوف عبارت است از صداقت با خدا و رفتار نیک با مردم، و هرکس با خدا صادق و با مردم نیک رفتار باشد صوفی است. صداقت با خدا یعنی این که انسان بخاطر اوامر الهی از تمام خواسته های نفسانی خود بگذرد و رفتار نیک با مردم در این است که انسان اهداف خود را بر اهداف دیگران در صورتی که با شریعت موافق باشد ترجیح ندهد، چون هرکس با مخالفت با شریعت راضی باشد یا با آن مخالفت کند، صوفی به حساب نمی آید و اگر ادعای تصوف کند، دروغگو خواهد بود.

بدین ترتیب می بینیم که تصوف غزالی، تصوف اهل صحو و بیداری و تلفیقی است از طریقت و شریعت که هرگونه مخالفت با شریعت را خروج از دایره ی طریقت می داند و تصوف و طریقت را از بدعت مخالفت با شریعت نجات می دهد.

حلول و اتحاد از دیدگاه امام غزالی

امام غزالی اگر چه گرایش اشراقی داشت و مردم را به تصوف، مجاهدت و ریاضت دعوت می کرد تا از این طریق به معرفت یقینی و علم لدنی برسند، ولی همواره با نفوذ انحرافات از قبیل حلول، اتحاد و... به عرصه ی تصوف اصیل اسلامی مبارزه می کرد و همواره اعلام می نمود که صوفیان اهل صفا و صاحبان کشف و شهود نباید چیزی را انجام دهند یا چیزی را بر زبان بیاورند که با عقیده اسلامی و اصل توحید در تعارض باشد. (ر.ک. الزین، ۲۰۰۳: ۴۱۰-۴۱۱)

غزالی نظریه ی حلول به معنی حلول پروردگار در انسان و یا حلول انسان در پروردگار را مردود می داند و معتقد است که اعتقاد به حلول نوعی تعطیل کردن عقل است و گرنه

چگونه قابل تصوّر خواهد بود که ذات پروردگار که ذاتی قدیم و واجب الوجود و خالق هستی است در ذات انسان که مخلوق و نا توان و حادث است حلول کند. (غزالی، بی تا/ب: ۱۲۵) غزالی در مورد بطلان نظریه ی حلول می گوید: نمی توانیم به محال بودن حلول پی ببریم، مگر این که مفهوم حلول را بدانیم. آن گاه در باره ی مفهوم حلول می گوید:

المفهوم من الحلول أمران: أحدهما النسبة التي بين الجسم و بين مكانه الذي يكون فيه، و ذلك لا يكون إلا بين جسمين، فالبريء من معنى الجسمية يستحيل في حقه ذلك. و الثاني النسبة التي بين العرض و الجوهر، فإن العرض يكون قوامه بالجوهر فقد يعبر عنه بأنه حال فيه، و ذلك محال على كل ما قوامه بنفسه، فدع عنك ذكر الرب تعالى في هذا المعرض، فإن كل ما قوامه بنفسه يستحيل أن يحلّ فيما قوامه بنفسه إلا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام، فلا يتصوّر الحلول بين عبيد فكيف يتصوّر بين العبد و الربّ تعالى؟ (همان: ۱۲۴)

یعنی: حلول به یکی از دو معنی زیر به کار می رود: الف- نسبتی که بین جسم و مکان است که در این صورت حلول تنها بین دو جسم قابل تصوّر خواهد بود، بنابراین تصوّر حلول نسبت به ذات پروردگار که خارج از دایره ی جسمیت است، جزو محالات به حساب می آید.

ب- نسبتی که بین عرض و جوهر است که در این صورت چون قوام عرض به جوهر است می توان گفت عرض در جوهر حلول کرده است، ولی این امر در چیزهایی که قائم به ذات هستند محال است، بنابراین حلول که بین ذات دو انسان قابل تصور نیست، چگونه بین ذات انسان و ذات پروردگار قابل تصور خواهد بود؟

غزالی انسان را از درک حقیقت ذات اقدس الهی ناتوان می بیند و معتقد است که نهایت معرفت عرفا در خصوص حقیقت ذات خداوند، ناتوانی آنان از شناخت حقیقت آن است، چراکه هیچ کس قادر به درک حقیقت ذات خداوند نیست جز خود خداوند. در واقع در این زمینه ناتوانی از ادراک را عین ادراک می داند. غزالی سپس از این مسأله نتیجه می گیرد که اگر شخص عارف از درک حقیقت ذات اقدس الهی ناتوان باشد، چگونه می تواند ادعای حلول کند. (همان: ۳۴)

امام غزالی اتحاد بین خالق و مخلوق و عابد و معبود را نیز مردود می داند و می گوید: بطلان این مسأله کاملاً آشکار است، چون قائل شدن به این که بنده عین خدا شده است، کلامی متناقض است و خداوند والاتر است از این که چنین چیزهای محالی درباره ی وی بر زبان جاری شود. (غزالی، بی تا/ب: ۱۲۱) غزالی اگرچه بطلان نظریه ی اتحاد را یک امر آشکار

می داند، ولی در این زمینه با روش جدلی از برهان و استدلال هم استفاده می کند، بدین ترتیب که نخست حالات ممکن اتحاد را بیان می کند و سپس تک تک آن ها و در نتیجه اتحاد را ابطال می نماید. وی در این باره می گوید:

إذا قيل إنَّ زيداً صار عمراً فلا يخلو عند الاتحاد إما أن يكون كلاهما موجودين أو كلاهما معدومين أو زيد موجوداً وعمرو معدوماً أو بالعكس فإن كانا موجودين فلم يصر عين أحدهما عين الآخر بل عين كل واحد منهما موجود وإنما الغاية أن يتحد مكانهما وذلك لا يوجب الاتحاد، فإن العلم والإرادة والقدرة قد تجتمع في ذات واحدة ولا تتباين محالها ولا تكون القدرة هي العلم ولا الإرادة ولا يكون قد اتحد البعض ببعض. وإن كانا معدومين، فما اتحدا بل عدما ولعل الحادث شيء ثالث. وإن كان أحدهما معدوماً والآخر موجوداً، فلا اتحاد، إذ لا يتحد موجود بمعدوم. فالاتحاد بين شيئين مطلقاً محال وهذا جار في الذوات المتماثلة فضلاً عن المختلفة، فإنه يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد، كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك البياض أو ذلك العلم. والتباين بين العبد والرب أعظم من التباين بين السواد والبياض والجهل والعلم، فأصل الاتحاد إذن باطل. (همان: ۱۲۱-۱۲۲)

یعنی: در مورد اتحاد بین دو ذات سه احتمال وجود دارد، چون یا هر دو موجود، یا هر دو معدوم و یا یکی از آن ها موجود و دیگری معدوم است. در صورت احتمال اول هر یک از دو ذات موجود، وجود مستقلی دارند و یکی از آن ها دیگری نمی شود و تنها ممکن است دو موجود در مکان واحدی وجود داشته باشند و این موجب اتحاد آن ها نمی شود، چون علم و اراده و قدرت در یک محل جمع می شوند، ولی نمی توان گفت علم اراده یا قدرت است. در صورت احتمال دوم چون دو ذات معدوم هستند بدیهی است که اتحادی در کار نخواهد بود. در صورت احتمال سوم هم اتحاد قابل تصور نیست، چون امکان ندارد که موجود با معدوم متحد شود. بنابراین اتحاد نه تنها بین دو ذات مختلف محال است، بلکه بین دو ذات متماثل هم محال است، چراکه امکان ندارد که دو سیاهی یکی باشند، همان گونه که امکان ندارد سیاهی و سفیدی و یا سیاهی و علم یکی باشند. تباین بین ذات انسان و ذات خداوند بزرگتر از تباین سیاهی و علم است، بنابراین اتحاد در اساس باطل است.

امام غزالی والاترین مقامی که صوفیان و عارفان از طریق تصفیه و تزکیه و عبادت و ریاضت و کشف و شهود می توانند به آن برسند با استناد به آیه ی «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان» (البقره/۱۸۶)، قرب نامیده و اطلاق الفاضلی مانند حلول، اتحاد و وصول بر این مقام را کاری اشتباه و متناقض با مبانی اندیشه ی اسلامی

دانسته است. (غزالی، ۲۰۰۳: ۸۸-۸۹)

غزالی اگرچه با انحرافات و شطحات صوفیه مبارزه کرده و به صراحت مسایلی همچون حلول و اتحاد و آنچه منتهی به وحدت وجود می گردد، رد کرده است، ولی وقتی که به سخنان و شطحیات برخی از صوفیه می رسد، به تأویل و توجیه سخنان آنان می پردازد. وی در مورد «أنا الحق» گفتن منصور حلاج می گوید: «و قول من قال منهم «أنا الحق» فإما أن يكون معناه معنى قول الشاعر: أنا من أهوى ومن أهوى أنا وإما أن يكون قد غلط في ذلك كما غلط النصارى في ظنهم اتحاد اللاهوت بالناسوت..» (غزالی، بی تا/ب: ۱۲۳)

یعنی: یا گفته می شود این جمله بدین معنی است که صوفی صاحب ذوق، از هستی خود غافل شده و جز ذات اقدس الهی چیزی را احساس نمی کند و یا گفته می شود که این شخص اشتباه کرده است، همان گونه که مسیحیان در اعتقاد به اتحاد لاهوت و ناسوت اشتباه کرده اند.

در مورد جمله ی «سبحانی ما أعظم شأنی» منقول از بایزید بسطامی هم می گوید: و قول ابی یزید - إن صح عنه - «سبحانی ما أعظم شأنی» إما أن يكون ذلك جاريا على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى كما لو سمع وهو يقول «لا إله إلا أنا فاعبدني» لكان يحمل على الحكاية. وإما أن يكون قد شاهد كمال حظه من صفة القدس... فأخبر عن قدس نفسه فقال «سبحانی» ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق فقال «ما أعظم شأنی» وهو مع ذلك يعلم أن قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق ولا نسبة له إلى قدس الرب تعالى وعظم شأنه. (همان: ۱۲۳)

یعنی: اگر انتساب این سخن به وی صحت داشته باشد یا منظور از آن حکایت این کلام از جانب خدا است بدین معنی که بایزید این سخن را به نقل از خداوند بر زبان خود جاری ساخته است، همان گونه که اگر آیه ی «لا اله الا أنا فاعبدني» از وی شنیده شود، حمل بر حکایت می شود، و یا به این معنی است که بایزید کمال بهره مندی خود از صفت قدس را مشاهده کرده و از قداست نفس خود خبر داده و گفته است: «سبحانی» و عظمت خود نسبت به عامه ی مردم را مشاهده کرده و جمله «ما أعظم شأنی» بر زبان جاری ساخته است، ولی وی با این وجود می دانسته است که قداست و عظمت او نسبت به بقیه ی خلق بوده است نه نسبت به ذات اقدس الهی.

غزالی در ادامه، گفتن این سخنان را مخصوص حالت سکر و بیهوشی می داند و معتقد

است که در حالت صحو و بیداری انسان باید زبان خود را از چنین الفاظ توهم آوری حفظ نماید. (همان: ۲۴)

غزالی در کتاب «مشکاة الأنوار» هم در توجیه چنین سخنانی می گوید: العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانا علميا، ومنهم من صار له ذوقا و حالا وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضا، فلم يبق عندهم إلا الله، فسكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: «أنا الحق» وقال الآخر: «سبحاني ما أعظم شأنی» وقال آخر: «ما في الجبة إلا الله»، وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد. (غزالی، ۱۹۸۶/ب: ۱۸)

یعنی: عرفا بعد از عروج به آسمان حقیقت، اتفاق نظر دارند که در هستی چیزی جز خدای یگانه را ندیده اند، ولی این وضعیت برای برخی از آنان علم و برای برخی دیگر ذوق و حالت بوده است که بر اثر آن، کثرت به کلی از آنان منتفی شده و غرق در وحدانیت خدا شده اند. این افراد در چنین حالتی خود و غیر خدا را فراموش می کنند و جز خداوند چیزی نزد آنان باقی نمی ماند و چنان مست می شوند که قدرت تعقل خود را از دست می دهند و یکی از آنان می گوید «أنا الحق»، دیگری می گوید «سبحانی ما أعظم شأنی» و سومی می گوید «ما في الجبة إلا الله». سخن عاشقان در حال سکر و مستی باید پنهان گردد و از حکایت آن خودداری شود. زمانی که مستی این افراد کاهش پیدا می کند و نیروی تعقل آنان که میزان خداوند در زمین است، عودت می کند، در می یابند که این (شطحات) اتحاد نیست، بلکه شبیه اتحاد است.

برخی چنین برداشت کرده اند که این توجیهات غزالی در مورد سخنان حلاج، بایزید و... با گفته های او در رابطه با رد حلول و اتحاد تناقض دارد (محمد ابراهیم، ۲۰۰۲: ۵۴۲-۵۴۷)

ولی باید دانست که غزالی سخنان آنان را طوری تأویل کرده است که به حلول و اتحاد منتهی نشود. وی در پایان توجیه و تأویل سخن بایزید می گوید: «فإن جاوزت هذين التأويلين إلى الاتحاد، فذلك محال قطعا، فلا ينظر إلى مناصب الرجال حتى يصدق بالمحال بل ينبغي أن يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال.» (غزالی، بی تا/ب: ۱۲۴)

یعنی: اگر سخنان او با این تأویلات تطابق نداشته باشد و به اتحاد منتهی شود، باید دانست که اتحاد قطعاً محال است و جایگاه چنین اشخاصی این امر محال را ممکن نمی‌سازد، چون انسان‌ها را باید با حق شناخت نه حق را با انسان‌ها. با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت که امام غزالی اگر چه حلول و اتحاد و آنچه به آن‌ها منتهی می‌شود را رد می‌کند، ولی خود به نوعی وحدت شهود معتقد است، وحدت شهودی که مبتنی بر رابطه‌ی روحی و معرفت قلبی بین انسان و خدای اوست و اساس آن را عشق و محبت بنده نسبت به خدا تشکیل می‌دهد و این وحدت شهود قائل به ثنائیت بین خالق و مخلوق و خدا و انسان است.

نتیجه‌گیری

امام غزالی تصوف را در علم و عمل، تصفیه و تزکیه و پیوند میان طریقت و شریعت می‌بیند و تنها عزلت و انزوا و آگاهی از مبانی تصوف را برای اهل صفای دل شدن کافی نمی‌داند. وی همچنین هرگونه مخالفت با شریعت را خروج از دایره‌ی طریقت به حساب می‌آورد و به همین علت متصوفان و خرقه‌پوشان مزوری که تصوف را تنها در ظواهر می‌بینند و راه مجاهدت و ریاضت و تصفیه و تزکیه را در پیش نمی‌گیرند و از راه شریعت خارج می‌شوند، مورد نکوهش قرار می‌دهد.

غزالی اگر چه گرایش اشراقی داشته و مردم را به تصوف و مجاهدت و ریاضت دعوت کرده است تا از این طریق به معرفت یقینی و علم لدنی برسند، ولی همواره با نفوذ مسایلی از قبیل حلول، اتحاد و... به عرصه‌ی تصوف اصیل اسلامی مبارزه کرده است.

غزالی نظریه‌ی حلول به معنی حلول خدا در انسان و یا حلول انسان در خدا و نیز اتحاد بین خالق و مخلوق و عابد و معبود را مردود می‌داند و والاترین مقامی که عرفا از طریق تصفیه و تزکیه و عبادت و ریاضت می‌توانند به آن برسند، مقام قرب می‌نامد و اطلاق الفاضلی مانند حلول، اتحاد و وصول بر این مقام را کاری اشتباه و متناقض با مبانی اندیشه اسلامی می‌داند.

غزالی اگرچه حلول و اتحاد را رد کرده است، ولی وقتی که به سخنان برخی از بزرگان صوفیه می‌رسد که ظاهر آن بر حلول و اتحاد دلالت می‌کند، آن را طوری تفسیر و تأویل می‌نماید که به حلول و اتحاد منتهی نشود.

منابع

- ۱- دنیا، سلیمان، (۱۹۶۵)، الحقیقه فی نظر الغزالی، قاهره، دار المعارف.
- ۲- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۳)، جستجو در تصوف ایران، چاپ دوم، تهران، چاپخانه سپهر.
- ۳- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، فرار از مدرسه، چاپ هفتم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۴- الزین، سمیح عاطف، (۲۰۰۳)، الصوفیه فی نظر الإسلام، چاپ پنجم، بیروت، الدار الافریقیه العربیه.
- ۵- السراج الطوسی، ابو نصر عبدالله، (۲۰۰۱)، اللمع فی تاریخ التصوف الإسلامی، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۶- لشعرائی، عبد الوهاب، (بی تا)، البیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الأكابر، بیروت، دارالمعرفه.
- ۷- ضناوی، سعدی، (۱۹۹۸)، دیوان الحلاج، چاپ اول، بیروت، دار صادر.
- ۸- ضیاء نور، فضل الله، (۱۳۶۹)، وحدت وجود، چاپ اول، تهران، انتشارات زوار.
- ۹- عیسی، عبد القادر، (۱۹۹۳)، حقائق عن التصوف، چاپ پنجم، حلب، مکتبه العرفان.
- ۱۰- الغزالی، ابو حامد، میزان العمل، چاپ اول، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف.
- ۱۱- الغزالی، ابو حامد، (۱۹۸۴)، خلاصه التصانیف فی التصوف، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۲- الغزالی، ابو حامد، (۱۹۸۶/الف)، روضه الطالبین و عمدة السالکین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۳- الغزالی، ابو حامد، (۱۹۸۶/ب)، مشکاه الأنوار، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۴- الغزالی، ابو حامد، (۱۹۸۸)، الكشف و التبیین فی غرور الخلق أجمعین، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۵- الغزالی، ابو حامد، (۲۰۰۳)، المنقذ من الضلال، چاپ اول، تحقیق و تعلیق عبد الحلیم محمود، بیروت، دار الجیل.
- ۱۶- الغزالی، ابو حامد، (بی تا/الف)، إحياء علوم الدين، دمشق، عالم الکتب.
- ۱۷- الغزالی، ابو حامد، (بی تا/ب)، المقصد الأسنى فی شرح أسماء الله الحسنی، بیروت،

دارالکتب العلمیة.

- ۱۸- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۸)، **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار.
- ۱۹- محمد ابراهیم، مجدی، (۲۰۰۲)، **التصوف السنی حال الفناء بین الجنید و الغزالی**، چاپ اول، قاهره، **مکتبة الثقافة الدینیة**.
- ۲۰- محمد سید احمد، عبدالفتاح، (۲۰۰۰)، **التصوف بین الغزالی و ابن تیمیة، المنصورة**، دارالوفاء.
- ۲۱- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۷۹)، **مثنوی معنوی**، چاپ سوم، تهران، انتشارات اقبال.
- ۲۲- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۷۱)، **کشف المحجوب**، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.