

Research Article

An Comparative Survey in the Theological Views of Imam Muhammad-i Ghazali and Abd Ar- Rahmān Jāmī

Ameneh Yousefnejad Irani¹, Barat Mohammadi^{2*}, Forough Jalili²

Abstract

Imam Muhammad-i Ghazali and Abd ar-Rahmān Jāmī are among the most prominent figures in Iranian culture. These two theological views are reflected in their works; Al-Ghazali is one of the great theologians of the Islamic world and his theological views can be seen in his works; Although Jami is known as a poet, he has expressed his theological views in his poems. These two are followers of the Ash'arites in their predominant theological tendencies, but in some cases, however, they do not accept the theological views of the Ash'arites. There are also differences in some theological views between the two. In the present study, the theological views of the two such as Unity of acts (tawhid al-af'al), their attitude towards philosophy, determinism and free will, the difference and unity of God's essence and attributes, the issue of God seeing, Immanence and Transcendence, reason and view of them, around it, bodily resurrection And intercession has been paid and the commonalities and points of difference between the two in these dimensions have been clarified. The results of the present study show that both Ghazali and Jami believe in the unity of acts, they are anti-philosophical. In the case of god seeing, al-Ghazali accepts vision, but is more inclined to Spiritual seen, and God knows that it is pure from the body, but Jami believes in bodily vision, and in this case he is completely naturalized from the Ash'arite point of view.

Keywords: Imam Muhammad-i Ghazali, Abd ar-Rahmān Jāmī, Theological views, Comparison

How to Cite: Yousefnejad Irani A, Mohammadi B, Jalili F., An Comparative Survey in the Theological Views of Imam Muhammad-i Ghazali and Abd Ar-Rahmān Jāmī, Journal of Comparative Literature Studies, 2025;19(75):19-41.

1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran

2. Department of Persian Language and Literature, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran

کاوشی در تطابق آرای کلامی امام محمد غزالی و عبدالرحمن جامی

آمنه یوسف نژاد ایرانی^۱، برات محمدی^{۲*}، فروغ جلیلی^۲

چکیده

امام محمد غزالی و جامی از برجسته‌ترین شخصیت‌های فرهنگی ایران زمین‌اند، این دو، دیدگاه‌های کلامی خود را در آثارشان بازتاب داده‌اند و در گرایش‌های غالب کلامی خود، پیرو اشعریه‌اند ولی با این همه در پاره‌ای موارد، آرای کلامی اشاعره را نمی‌پذیرند. تفاوت‌هایی در پاره‌ای آراء کلامی بین این دو وجود دارد. در پژوهش حاضر به آراء کلامی این دو در زمینه‌هایی مثل توحید افعالی، نگرش این دو نسبت به فلسفه، جبر و اختیار، مابینت و یگانگی ذات و صفات خداوندی، مسئله رویت، تشبیه و تنزیه، عقل و نگاه این دو به آن، معاد جسمانی و شفاعت پرداخته شده و اشتراکات و نکته‌های تفارق بین این دو در این ابعاد روشن شده است. نتایج پژوهش حاضر نشان از آن دارد که هم غزالی و هم جامی معتقد به توحید افعالی‌اند، ضد فلسفه‌اند، در مورد رویت، غزالی رویت را می‌پذیرد ولی بیشتر متمایل به رویت از طریق دل است و خداوند را منزه از رویت جسمانی می‌داند، ولی جامی معتقد به رویت جسمانی است و در این مورد به شکل کامل از دیدگاه اشاعره تبعیت می‌کند. در عقل‌ستیزی و جبرگرایی نیز جامی نظر افراطی‌تری دارد؛ او در عقل‌ستیزی پیرو نگرش عرفانی است؛ حال آنکه غزالی جایگاه خاصی برای عقل قائل است. در زمینه جبر و اختیار نیز، غزالی حد اوسط را برگزیده و جامی جبرگرای مطلق است. در مورد شفاعت و معاد جسمانی نیز تفاوت‌هایی در نگرش‌های این دو دیده می‌شود.

واژگان کلیدی: امام محمد غزالی، عبدالرحمن جامی، آرای کلامی، تطبیق و مقایسه

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران

مقدمه و بیان مسئله

علم کلام، همواره یکی از پررونق‌ترین علوم در عالم اسلامی بوده است و اهل دین، برای زدودن غبار شبهه و تردید از چهره باورهای دینی و دفع شبهات، از این علم بهره‌ها برده‌اند؛ در تعریف علم کلام می‌آید: «کلام، علم به قواعد و مسائلی است که نتیجه اش توانایی بر اثبات اصول دین و دفع شبهات با دلیل و برهان و تطبیق آن‌ها با قواعد عقلیه است» (صفایی، ۱۳۶۱: ۷). در جایی دیگر نیز چنین می‌آید: «علمی است که آدمیان با استفاده از آن، بر اثبات عقاید دینی خود، با ارائه حجت‌ها و دفع شبهات اقتدار می‌یابند» (ایچی، ۱۹۹۷: ۳۱/۱). شهید مطهری نیز علم کلام را چنین تعریف می‌کند: «علم کلام علمی است که درباره عقاید اسلامی یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت بحث می‌کند به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌نماید» (مطهری، ۱۳۵۸: ۹)

علم کلام، آگاهی بر اعتقادات و اصول دین از طریق ادله و براهین عقلی است و این علم را «در زمره پرفایده‌ترین و شریف‌ترین علوم دینی دانسته‌اند» (ن. ک تفتازانی، ۱۳۷۶: ۹/ بدوی، ۱۳۷۴: ۲۲/۱) بسیاری از اهل دین، علم کلام را الزامی می‌دانستند و حتی آن را فریضه قلمداد می‌کردند. غزالی که خود از متکلمین بزرگ زمانه اش بوده: «معتقد است در هر شهر و ولایتی باید کسی به آن علم (علم کلام) اشتغال ورزد و دل‌های مسلمین را از شک و شبهه پاک گرداند تا مردم آن شهر و ولایت، به واسطه وجود شبهات، از دین خارج نشوند» (ن. ک غزالی، ۱۳۸۲: ۱۰-۹). او، پرداختن به علم کلام را نوعی فرض کفایه می‌داند (غزالی، ۱۹۸۶: ۱۳) و متکلمان را نگهبانان دین می‌داند، «پس باید متکلم حد خویش را بداند که منزلت او در دین، منزلت نگاهبان است در راه حج» (غزالی، ۱۳۸۲: ۶۵) مباحثی همچون توحید، عدل و معاد، جبر و اختیار، قضا و قدر، کیفیت ثواب و عقاب و مباحثی مانند فلسفه تشریع احکام و پاسخ به شبهات اعتقادی در زمینه فروع عملی و اخلاقی دین و مباحثی از این دست، موضوع علم کلام را شکل می‌دهند.

در پژوهش حاضر تلاش کرده‌ایم تا پاره‌ای آرای کلامی غزالی و جامی را به شکلی تطبیقی و مقایسه‌ای مورد بررسی قرار دهیم. پژوهش حاضر بر این است تا پاسخی به سئوالاتی چون: ۱- آرای کلامی نمود یافته مشترک در آثار این دو اندیشمند کدامند؟ ۲- تفاوت‌ها و تمایزها در آرای این دو چیست؟ ۳- شباهت‌ها و همسانی‌ها در کدام باورهای کلامی در آثار این دو دیده می‌شود؟ بیاید. جایگاه این دو، در فرهنگ ایرانی-اسلامی، جایگاهی برجسته است، بخصوص غزالی که تغییر و تحولی شگرف را در کلام و سایر علوم دینی پدید آورده است و از این لحاظ است که در مورد او گفته‌اند: «تأثیرش در امت اسلامی به تنهایی شاید عظیم‌تر از تأثیر همه متکلمان مدرسی عالم بوده است» (شیخ، ۱۳۶۵: ۱/

۷۰). او، «در رشته‌های گوناگون علم از منطق و جدل، فقه و کلام، فلسفه و زهد، تصوف صاحب اثر و نظر است» (الفاحوزی، ۱۳۸۳: ۵۱۷)

عبدالرحمان جامی نیز از سرآمدان شعر و ادب فارسی بوده است و آمیختگی شعر با علوم دینی سبب شده است تا در اشعار این شاعر و اندیشمند بزرگ نیز بسیاری از آراء و عقاید کلامی ظهور و نمود داشته باشد. او گرایش‌های عرفانی داشته و پیرو سلسله نقشبندیه و از شاگردان امام ابی حنیفه نعمان بن ثابت فارسی بوده است؛ هاشمی رضی می‌نویسد: «جامی در محیطی سرشار از اندیشه‌های صوفیانه و شعر و شاعری نشو و نما یافت از همان ابتدا به فرقه نقشبندیه گروید و بان دل داد تا بدان مقامی رسید که سر سلسله مشایخ این طایفه گشت. آثار و نوشته‌های او از موثق‌ترین آثار نقشبندیه است» (رضی، بی‌تا: ۹۷)

از لحاظ کلامی این دو، در غالب موارد پیرو مکتب اشعری‌اند و غزالی اصولاً فقیه‌ی شافعی با گرایش اشعری است که در حکم مکتب شافعی درآمده است (محمدی و ایقانی، ۱۳۹۲: ۹) و جامی نیز در بسیاری موارد تابع دیدگاه‌های کلامی اشعری است و در پاره‌ای موارد دیدگاه‌های عرفانی بر دیدگاه اشعری، می‌چربد.

این دو با اینکه در غالب موارد دیدگاه‌های مشترک کلامی دارند ولی در پاره‌ای موارد نیز اختلافاتی بین دیدگاه‌هایشان وجود دارد که در پژوهش حاضر مورد بررسی و تحلیل بوده است؛ مباحثی همچون توحید افعالی و کسب، فلسفه ستیزی، جبر و اختیار، مابینت و یگانگی ذات و صفات، مسئله رؤیت، تشبیه و تنزیه، دیدگاه این دو نسبت به عقل، معاد جسمانی و شفاعت در آثار این دو به شکلی تطبیقی مورد بررسی و مذاقه بوده است؛ بررسی نشان از این دارد که این دو ضمن اشتراک در بسیاری موارد تفاوت‌هایی نیز در پاره‌ای موارد دارند که ذکر شده است.

پیشینه پژوهش

در مورد دیدگاه‌ها و آرای کلامی غزالی و جامی پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است؛ در قالب پایان‌نامه، «بررسی اندیشه‌های کلامی در دیوان جامی» از اسماء زارکونی پور در دانشگاه یزد، «تبیین رویکرد عرفانی و کلامی غزالی به عقل و عشق انسانی و مقایسه آن دو با یکدیگر» در دانشگاه خوارزمی توسط سهام بعنونی، «مبانی معرفت‌شناختی اندیشه‌های کلامی و عرفانی غزالی» در دانشگاه خوارزمی از احمد کدخدایی و «مرگ اندیشی از دیدگاه امام محمد غزالی و عبدالرحمن جامی» از هاجر محمدی گم یک به نگارش درآمده‌اند. همچنین کتاب «سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره» از سید اسعد شیخ الاسلامی نیز کتابی سودمند در زمینه آراء و افکار اشاعره و معتزله است. مقالات «نگاهی به دیدگاه غزالی درباره فلسفه و دین و مقایسه آن با آرای برخی از فیلسوفان غرب»، از

عبدالله نیک سیرت، «اندیشه‌های جامی در مثنوی‌های هفت اورنگ» از حسنین صدقی، «نگاهی به اندیشه‌های فلسفی کلامی غزالی» از هادی رضوان، مقاله «آیا غزالی مخالف فلسفه است؟» از محمدحسین گنجی و مقاله «جنبه‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی تشبیه و تنزیه در شعر جامی و تطبیق آن با آرای ابن عربی» از سهیلا فرهنگی و مجید فرحانی‌زاده نیز از مقالاتی‌اند که در زمینه دیدگاه‌های کلامی این دو اندیشمند تألیف شده‌اند و پاره‌ای آرای کلامی این دو را مورد بررسی قرار داده‌اند؛ با این که پژوهش‌های جداگانه قابل توجهی در آرای کلامی این دو نگارش یافته، ولی آرای این دو به صورت تطبیقی تاکنون مورد پژوهش نبوده است؛ مقاله حاضر از این جهت در این زمینه پژوهشی، نوبه حساب می‌آید که آرای کلامی این دو اندیشمند بزرگ را به شکل مقایسه‌ای و تطبیقی مورد بررسی قرار داده و در جهت شناخت اشتراکات و همچنین آشکار کردن تفاوت‌های آراء بین این دو انجام شده است.

غزالی و جامی و آرای کلامی

امام محمد غزالی، متکلم و فقیه ایرانی بود. او در سال ۴۵۰ هجری قمری «در روستای طابران طوس» (غزالی، ۱۳۶۸: ۹) دیده به جهان گشود. او در شهر جرجان مشغول تحصیل در فقه اسلامی بود و سپس در نیشابور نزد امام الحرمین جوینی، به شاگردی پرداخت. غزالی به مدت چهار سال در مدرسه نظامیه بغداد به تدریس فقه شافعی مشغول بوده است. او در ضمن تدریس در بغداد در فقه و کلام، به ردّ نظریه‌های فرقه‌هایی چون باطنیه، اسماعیلیه و فلاسفه نیز می‌پرداخت. غزالی در جهان اسلام از شخصیت‌هایی بود که در دوری مسلمانان از خردگرایی و نفی فلسفه، تأثیری بزرگ داشت. از منظر او پرداختن به فلسفه، مایه ضعف ایمان می‌شد. او کتاب «تهافت الفلاسفه» را در ردّ فلسفه نوشت. کتاب‌های «مقاصد الفلاسفه»، «الاقتصاد فی الاعتقاد»، «احیاء علوم الدین»، «کیمیای سعادت» از معروف‌ترین کتاب‌های او هستند. در مورد نگرش کلامی او نوشته‌اند: «با اینکه غزالی دارای مذهب اهل سنت است و در فروع شافعی و در اصول اشعری است» (نجفی و عابدینی، ۱۳۹۸: ۳۲۹).

نورالدین عبدالرحمن جامی نیز از شاعران پرآوازه ایران در قرن نهم ه. ق است. او از پیروان طریقت نقشبندیّه بوده است و از نوشته‌های جامی آشکار است که اهل سنت و حنفی مذهب بوده است. در مورد عقاید و گرایش کلامی او نوشته‌اند: «ارباب نظر و اصحاب انتقاد؛ یعنی آنان که مقام منزّه علم را به تعصّب جاهلیّت نیالوده و همواره از حقیقت پیروی کرده‌اند از مطالعه آثار وی چنین نتیجه گرفته‌اند که جامی در مکتب سمرقند و هرات یعنی در مرکز علوم و آداب عامه پرورش یافته و عقاید او در علوم ظاهری مبتنی بر اصول عقاید متکلمان اشاعره و فقیهان حنفی می‌باشد و در علوم باطنی سالک

طریق عرفان و راحل مراحل تصوّف است و سلسله ارادات نقشبندیّه ماوراءالنهر را بر گردن جان دارد» (نظامی باخرزی، ۱۳۷۱: ۱۷۵)

از آثار منظوم و منثور جامی می‌توان به دیوان، مثنوی سلسله‌الذهب، سلامان و ابدال، تحفه الاحرار، سبحة الابرار، یوسف و زلیخا، لیلی و مجنون، خردنامه اسکندری اشاره کرد. از آثار منثور او نیز می‌توان به «بهارستان»، «شواهد النبوه» و «نفحات الانس» اشاره کرد.

توحید افعالی و نظریه کسب

در مورد «توحید افعالی»، دیدگاه غزالی و جامی به مانند هم است و هر دو از آبشخور فکری اشاعره بهره برده‌اند؛ معتقد به کسب‌اند و بر این‌اند که بنده فقط کاسب است. «نظریه کسب» به این معنی است که خداوند، خالق همه چیز از جمله افعال انسان است. اما انسان، کسب کننده اعمال خودش است و از این طریق اشاعره خواستند تا توجیهی برای ثواب و عقاب بیاورند و گفتند چون در نهایت انسان است که افعالی را که خداوند خلق و ایجاد کرده، کسب می‌کند، پس سزاوار ثواب و عقاب است و در این زمینه ادله عقلی و نقلی بیان نموده‌اند.

اشاعره که نظرگاه غزالی و جامی منطبق با آن است، دوگانگی در خلق فعل را رد کرده و معتقدند: «افعال اختیاری انسان، از جمله کفر و ایمان و طاعت و عصیان نیز انحصاراً به قدرت او و مخلوق او هستند و آنچه به انسان تعلّق دارد، کسب و اکتساب است نه خلق و ایجاد یعنی که مردمان فقط مکتسب افعال خود هستند و قدرت آن‌ها در ابداع و احداث افعالشان، اثر نیست که فاعل حقیقی خداوند است» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۱۱)

اشاعره با انکار نظام علی در عالم و ارجاع آن به عادت الهی، تنها فاعل در عالم را خداوند می‌دانند (شجاری، ۱۳۸۷: ۶۳)

متفکر بزرگ اشعری که ضرورت میان علت و معلول را در عالم هستی انکار کرد، ابوبکر باقلانی بود. از نظر وی، خداوند در عالم طبیعت دارای قدرت مطلق است و هیچ موجود طبیعی دارای طبیعت و ذاتی نیست که بتواند فعل خاصی از او صادر شود. هر فعلی که از هر موجودی صادر می‌شود، فعل خداست و موجودات مسخّر خداوند هستند و لذا هیچ جسمی از روی ذات خود، فاعل نیست (همان، ۶۹)

برخلاف اشاعره، متکلمان معتزله معتقد به «توحید افعالی» نمی‌باشند؛ این گروه: «در خصوص توحید معتقدند که همه حوادثی که در عالم رخ می‌دهد منطبق بر اراده حضرت حق نیست، از این رو، افعال و حوادث را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنند: الف) افعال حسن و نیکو. ب) افعال قبیح و زشت. آنان معتقدند: افعالی که حسن و نیکو باشند، مثل ایمان مؤمن و عمل صالح نیکوکاران، خداوند آن‌ها

را اراده می‌کند، اما افعالی که قبح و زشت باشند، مثل عصیان عاصیان و کفر کافران، خداوند آنها را اراده نمی‌کند» (باقلائی، بی‌تا: ۱۵۷)

از منظر اشاعره، این دوگانگی به قدرت مطلقه خداوند، خدشه وارد می‌کند و خداوند قادر مطلق در کنار افعال حسن و نیکو، خالق شرور نیز هست. جامی معتقد است که ممکنات تحت تاثیر اراده واجب الوجودند.

قبول و فعل دو وصفند ناشی از ذاتی	که هست جمله شئون و صفات را شامل
ز روی کثرت باطن که ممکنش لقب است	بود همیشه قبول و تاثرش حاصل
ز روی وحدت ظاهر که واجبش صفت است	بود همواره در اعیان موثر و فاعل

(جامی، ۱۳۸۰: ۴۶۳)

او معتقد است که انسان کاسب و قابل است و این خداوند است که فاعل حقیقی است.

حق فاعل و هر چه جز حق آلات بود	تأثیر ز آلت از محالات بود
هستی که موثر حقیقی است یکی است	باقی همه اوهام و خیالات بود

(جامی، ۱۳۸۰: ۷۵۸)

خداوند فاعل حقیقی است و بقیه وسیله و سبب هستند، سرچشمه راحت و تعب و خالق حسن و قبح هر دو خداوند است و دوگانگی در این مورد سزا نیست:

حاشا که کنم جز تو به نسبت کاری	زین سان که مسبب و سبب هر دو تویی
سرچشمه راحت و طلب هر دو تویی	سرمایه راحت و تعب هر دو تویی

(همان، ۷۷۷)

غزالی نیز باورمن به این دیدگاه کلامی است و معتقد به کسب است و خالق افعال نیک و شر، هر دو را خدا می‌داند.

فلسفه‌ستیزی جامی و غزالی

غزالی و جامی، هر دو فلسفه‌ستیزند؛ نقطه‌نظرها و دیدگاه‌های فلسفه‌ستیزانه غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه و دیگر آثارش آمده است و او تا حدی پیش رفته که فیلسوفان را تکفیر کرده است (ر.ک غزالی، ۱۳۶۴: ۳۲) او «سردمدار مخالفت با فیلسوفان است و خصوصیتی که وی را در رأس مخالفان و محتبسان فلسفه قرار می‌داد، حدّت ذهنی و چالاکی فوق العاده‌اش در جدل و مناظره، اخلاص بی‌اندازه‌اش که مانع از سخت‌گیری نمی‌شد و نیز شناخت ویژه او از ذوق زمانه بود» (آبربی، ۱۳۷۲:

۶۳). جامی در بسیاری موارد بر فلسفه‌ستیزی تأکید دارد. برجسته‌ترین نماینده فلسفه‌ستیزی در فرهنگ ایرانی غزالی است و جامی نیز در این مورد پیرو غزالی است؛ البته فلسفه‌ستیزی در شعر شاعرانی عارف و آنان که گرایش‌ات عرفانی داشتند چون سنایی و خاقانی نیز نمونه‌های عدیده‌ای دارد؛ تعبیراتی همچون «فلس» که جامی در شعر زیر در رد و نقض تفکر فلسفی آورده، ابیات خاقانی را به یاد می‌آورد:

فلسفه در سخن میامیزد	و آنگهی نام آن جدل منهید
وحل گم‌رهی است بر سر راه	ای سران پای در وحل منهید
زجل زندقه جهان بگرفت	گوش همت بر این زجل منهید
نقد هر فلسفی کم از فلسی است	فلس در کیسه عمل منهید

(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۷۲)

جامی فلسفه را سفه می‌داند و او نیز به مانند خاقانی بهره فلسفی از حکمت را جز «فلسی» نمی‌داند.

فلسفه چون اکثرش آمد سفه پس کل آن	هم سفه باشد که دارد حکم آنچ اکثر است
فلسفی از گنج حکمت چون به فلسی ره نیافت	می ندانم دیگری را سوی آن چون رهبر است...
اختیاری نیست او را اختیار مپرس	از وی اختیار جمله گم در اختیار داور است
چرخ و انجم جن و مردم هر یک اینجا مضطربند	اختیار جمله پیش من یجیب المضطر است

(جامی، ۱۳۸۰: ۵۱-۵۲)

او فلسفه را به این خاطر که تناقض و تعارض با دین دارد و فلاسفه را به خاطر استدلال‌های سست‌شان برای تبیین مسائل دینی و کج فهمی مورد انتقاد قرار می‌دهد و فلسفه را افسون زمینیان نام می‌نهد:

لیکن مکش از فراخ درسی	خط بر ورق خدای ترسی
چون فلسفیان دین برانداز	از فلسفه کار دین مکن ساز
پیش تو رموز آسمانی	افسون زمینیان چه خوانی

(جامی، ۱۳۸۹: ۹۳)

جبر و اختیار و غزالی و جامی

در بین فرقه‌های کلامی در عالم اسلام گروهی گرایش به جبر داشتند و گروهی به اختیار و برخی حد وسط بینجبر و اختیار را برمی‌گزیدند و «مسأله جبر و اختیار از مهم‌ترین مسائل کلامی است که مورد توجه گروه‌های مختلفی از جمله معتزله (قدریه) و اشاعره (جبریه) بوده است؛ فرقه نخست بر این اصل اعتقاد دارد که انسان هر کاری که از او سر بزند مختار است پس مجازات با پاداش دادن به چنین فردی عین عدالت است. در ست بر خلاف عقیده این گروه، اشاعره هیچ‌گونه قدرت و اختیاری برای انسان در بر نمی‌گیرند به نظر آنان انسان در انجام اعمالش مجبور است و هیچ قدرتی از خود ندارد» (خادمی، ۱۳۸۲: ۶۲). شیعیان معتقد به حد اوسط اند و نه جبر مطلق و نه اختیار مطلق را نمی‌پذیرند. اما صادق (ع) در این مورد می‌فرماید: «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱/ ۱۶۰)

در مورد باور به جبر و اختیار تفاوت‌هایی بین دیدگاه‌های غزالی و جامی وجود دارد؛ غزالی جبرگرایی مطلق حاکم بر اندیشه اشعری را قبول ندارد و بنده را مجبور مطلق نمی‌داند. از منظر اشاعره، بین حوادث و هر گونه عامل دنیوی، هیچ رابطه‌ای وجود ندارد و انسان با هر حادثه‌ای روبرو می‌شود نه محصول اراده او، بلکه محصول اراده خداوند است. غزالی، مجموع دو قدرت خدا و عبد را در اعمال مؤثر می‌داند و اختیار بنده را نیز به کلی، رد نمی‌کند و قائل به حد اوسط است. او در این دیدگاه خود می‌نویسد: «مذهب حق این است که مجموع دو قدرت خدا و قدرت عبد هر دو در اعمال بشر مؤثرند و تمامی اعمال بندگان به قضا و قدر خداست و بندگان دارای اختیارند؛ یعنی خدا تمام اعمال را مقدر کرده است و بندگان به اختیار خود آن‌ها را کسب می‌کنند و این مذهب، حد متوسط جبر و قدر است» (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۷). خلاف غزالی که به حد اوسط قائل است، جامی جبرگراست و از اشعارش چنین برمی‌آید که طرفدار جبر مطلق باشد. همانطور که در بحث فلسفه‌ستیزی او اشاره شد او حتی سخن فلاسفه را نشان بی‌اختیاری آن‌ها می‌داند و می‌سراید:

اختیاری نیست او را اختیار از وی می‌رسد	اختیار جمله گم در اختیار داور است
چرخ و انجم جن و مردم هر یک اینجا مضطربند	اختیار جمله پیش من یجیب المضطر است

(جامی، ۱۳۸۰: ۵۱-۵۲)

جبرگرایی مطلق جامی سبب می‌شود اعتقاد به این داشته باشد که اگر آدمی بخواهد هم نمی‌تواند آنچه را می‌خواهد، انجام دهد:

پای طلبم به ره شکستی	مطلوب توزین چه بود آیا
پای پای مرا درست گردان	یا سوی من شکسته پا آ

(همان، ۱۲۱-۱۲۰)

او اختیار داشتن آدمی را جز وهم و پنداری نمی داند و بر زاهد خلوت نشین که معتقد بر این است که عاشقان با اختیار خود راه عشق را برگزیده اند، خرده می گیرد:

هر چه آید چون بود بر موجب فرمان دوست زاهد خلوت نشین را این همه پندار چیست
(همان، ۲۴۷)

در بیت زیر نیز بر بی اختیاری خود تأکید کرده و بیان می دارد که بر کف اختیار خود را ندارد:
مگو که توبه ز می اختیار کن جامی من آن نیم که به کف اختیار خود دارم

(همان، ۵۰۸)

در بیت زیر نیز جامی، جبرگرایی خود را به اثبات می رساند؛ منطبق با دیدگاه جبرگرایان، میان حرکت دست بیمار گرفتار ریشه با حرکت دست آن کس که سالم است و به اراه خود دستش را حرکت می دهد، فرقی نیست و جامی نیز این دیدگاه را تأیید و تکرار می کند:

چيست دانی جنبش دستت چنین بی اختیار یعنی ای غافل برون است اختیار از دست تو
(جامی، ۱۳۸۰: ۷۹۴)

این باوری است که مولوی در مثنوی آن را این چنین مورد رد و انکار قرار می دهد:

دست کولرزان بواز ارتعاش وانکه دستی را تو لرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس لیک نتوان کرد این با آن قیاس
(مولوی، ۱۳۹۰: ۶۹)

در ابیات زیر نیز از جبر حاکم بر انسان و عدم اختیار سخن می گوید:

به ما اختیاری که دادی به کار ندادی در آن اختیار اختیار
سزد گر ز حیرت برآریم دم چو مختار باشیم و مجبور هم
فلک با همه صیت طاق و طرب نجنبد ز جا تا نگوئی بجنب
(جامی، ۱۳۸۹: ۹۱۳)

مباینت و یگانگی ذات و صفات و غزالی و جامی

در زمینه صفات و ذات خدا نیز، هم دیدگاه غزالی و هم دیدگاه جامی متفاوت با اشاعره و نزدیک به معتزله و عرفاست؛ این دو، برخلاف اشاعره صفات را زاید بر ذات نمی دانند و بر این اند که صفات عین

ذات است. معتزله: « صفاتی مانند عالم، قادر، حی، سمیع و ... را که صفاتی ازلی هستند برای ذات خدا نوعی مجاز تلقی می کردند و بر این باورند که ذات خدا نائب مناب صفات است و دیدگاه آنان را در این زمینه این است خداوند به ذات خویش عالم، قادر، حی و سمیع است؛ و این صفات در حقیقت قائم به ذات خدا هستند و چیزی جدا از ذات خدا نیستند بنابراین طبق دیدگاه معتزله آنان طرفدار توحید صفاتی اند برخلاف اشاعره که طرفدار توحید افعالی اند» (ر.ک. قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۸۰-۸۱)

معتزله بر این اند خداوند دارای صفاتی است و صفات او، عین ذات هستند (ن.ک قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۲۲)

عرفا نیز همچون معتزله، صفات را عین ذات می دانستند؛ آنان، معتقدند که بین ذات و صفات الهی مابینت و جدایی وجود ندارد عطار در این مورد، می سراید:

صفاتش ذات و ذاتش چون صفات است چونیکو بنگری خود جمله ذات است

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

غزالی در مورد مابینت و پیوستگی ذات و صفات، دیدگاهی متفاوت با اشاعره و معتزله است؛ او نه همچون اشاعره صفات را جدا از ذات می داند و نه چون معتزله صفات را عین ذات می داند؛ و بر این است که صفات نه عین ذات اند و نه غیر ذات و به این شکل این سخن خود را تبیین می کند: «عین ذات نیستند چون مفهوم علم و قدرت و حیات و غیره مفهوم الله نمی باشند و غیر ذات او نیستند چون ذات با صفات هر چند تغایر مفهومی دارند، اما از نظر مصداق و وجود متحد است به عنوان مثال وقتی می گوئیم الله عالم قادر، یک وجود است که هم عالم است و هم قادر، اما مفهوم علم و قدرت دو مفهوم متفاوت می باشد.» (غزالی، بی تا: ۱۶۰)

البته او در جایی دیگر نظری متفاوت تر را ارائه می دهد و چون اشاعره صفات را زاید بر ذات می داند و می نویسد: «صفات خداوند زاید بر ذات اویند، دوم آن که صفات الهی قدیمی اند، به این معنی که چون ذات خداوند آغازی ندارد صفاتش نیز قدیم و غیر مسبوق به نیستی است» (غزالی، بی تا، ۷۹)

ولی او ضمن اشاره به مابینت صفات و ذات بر این است که از نظر مصداق صفات و ذات یکی اند: «هر چند ذات با صفات تغایر مفهومی دارند، اما از نظر مصداق و وجود متحد است» (همان، ۱۶۰)

جامی نیز باور به یکی بودن ذات و صفات را در شعر خود بیان داشته است:

گاهی به صفات می نماید	که عشق به ذات می نماید
در پرده ذوات می نماید	بی پرده یکی است ذاتش اما
بی صبر و ثبات می نماید	بر ستر بطون و سر وحدت

(جامی، ۱۳۸۰: ۳۴۳)

ای صفات تو نهان در تتق وحدت ذات جلوه گر ذات تو از پرده اسما و صفات

(جامی، ۱۳۸۹: ۴۹)

جامی قائل به عینیت ذات و صفات است و در این مورد دیدگاهی چون عارفان دارد؛ زیرا از دیدگاه عرفان عالم چیزی جز تجلی و ظهور حق تعالی نیست و از این رو مظاهر نمی توانند از مظهر جدا باشند از این دیدگاه عالم تجلی صفات جلالی و جمالی حق است و چیزی غیر از ذات نیست.

ای آفتاب روی تو عکس فروغ ذات
زیر نقاب جعد مسلسل رخ تو کرد
ظاهر ز زلف و خال و خطت کثرت صفا
شرح بطون ذات و ظهور تعینات

(جامی، ۱۳۸۰: ۱۶۰)

بود اسما نهفته اندر ذات
داشت اسما جمال پنهانی
شد عیان از ظهور موجودات
لیکن از رتبه های امکانی
ظاهر اندر مظاهر امکان
شد ز یک جلوه آن جمال نهان

(جامی، ۱۳۸۹: ۶۹)

جامی در بحث شناخت اسما و صفات، ضمن اینکه نامها و صفات خداوند را افزون از هزار می شمارد تأکید می کند که نباید کثرت اسما را دلیل بر کثرت ذات تلقی کرد، زیرا کثرت اسما و صفات اعتباری اند و وجوداتی مستقل از ذات نیستند:

نامور هست یکی وقت شمار
آنچه بر وحدت ذات است مقیم
نام هاش آمده افزون ز هزار
یک شود دیده یک بین بگشای
از دو نامش نتوان ساخت دو نیم
در همه بر صفت یکتایی
وز و نامی به دو نیمی مگرای
مانده پوشیده ز پس پیدایی

(جامی، ۱۳۸۹: ۴۷۶)

جامی در اشاره به دو گانگی ساختار اسما و صفات الهی می گوید:

همه پاک از شر و بری از شین
همه با ذات او نه غیر و نه عین

(جامی، ۱۳۸۹: ۱۷۲)

مسئله رؤیت

در مورد رؤیت خداوند دیدگاه‌های مختلفی در بین فرقه‌های مختلف کلامی حاکم است؛ معتزله دیدن خداوند به چشم را محال می‌دانستند؛ آنان معتقد بودند که «دیده شدن به چشم از لوازم اجسام و اعراض است و خداوند مجرد می‌باشد و دیدن مجرد ممکن نیست و دیگر آنکه شرط رویت مواجهه (در جهت بودن) و مقابله (روبرو بودن) است یا آنچه در حکم مواجهه و نازل منزله آن است مانند دیدن در آینه و خداوند در جهت و سمت و مکان نیست» (احمد خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۲۶). برخلاف معتزله، اشاعره، معتقد بودند که خداوند را به چشم می‌توان دید و «از دلایلی که اشاعره در باب رؤیت حق به کار می‌برند این است که آنان معتقدند که هر چه موجود است، قابلیت دیدن دارد و در این مسأله فرقی میان خلق و خدا نیست؛ زیرا هر دو وجود دارند» (جمال الدین حلی، ۱۳۷۹: ۵۸-۵۷) بسیاری از بزرگان شعر و اب فارسی که باور کلامی اشعری داشته‌اند، در شعر خود به رؤیت خداوند با چشم اشاره کرده و بر معتزله که منکر رویت بودند تاخته‌اند؛ نظامی گنجوی می‌سراید:

مطلق از آنجا که پسندیدنی است	دید خدا را و خدا دیدنی است
دیدنش از دیده نباید نهفت	کوری آن کس که به دیده نگفت
دید پیمبر نه به چشمی دگر	بلکه بدین چشم سر این چشم سر
(نظامی، ۱۳۷۰: ۱۹)	

ماتریدیه، مشبهه، حشویه و کرامیه نیز رویت خداوند در دنیا را ممکن و در آخرت قطعی می‌دانند. غزالی در مورد رؤیت خداوند، دیدگاهش با اشاعره متفاوت است؛ او قائل به اصل تنزیه است و خداوند را با توجه به این اصل، قابل رؤیت جسمانی نمی‌داند و آن سان که مثلاً نظامی با چشم سر قائل به رویت بود، او قبول ندارد. نظریات غزالی در باب رؤیت، دارای دو بخش عمده است؛ او در وهله نخست، به تنزیه خداوند می‌پردازد و او را منزّه از جا و مکان می‌داند. (غزالی، ۱۳۶۸: ۵۰). اما معتقد است که رؤیت خداوند ممکن است؛ چراکه او رؤیت را مستلزم جسمانیت و حضور فیزیکی نمی‌داند؛ بلکه به مشاهده و رؤیت قلبی ایمان دارد و سعی می‌کند در ضمن سخنان خود، بین تنزیه خداوند و امکان رؤیت او، هماهنگی عقلی ایجاد کند. (پور جوادی، ۱۳۷۵: ۱۰۱-۱۰۰)

رؤیت از نظر غزالی «غایت کشف و به معنای مشاهده و لقاست. چون رویت، کمال کشف است، وقوع آن نیز به آخرت موکول شده است... تعریف رؤیت به عنوان شناخت قلبی، عقیده ای است عرفانی و غزالی با این عقیده در واقع از موضع رسمی اهل حدیث و سنت، چه حنابله و چه ماتریدیه و اشاعره، از جهتی فاصله می‌گیرد. عقیده رسمی اهل سنت این بود که رویت خدا در آخرت با چشم سر، انجام می‌گیرد اما غزالی در مقام یک صوفی بر رویت قلبی تأکید می‌ورزد» (پور جوادی، ۱۳۷۵: ۱۰۱-۱۰۰)

جامی، برخلاف معتزله و منطبق با اشاعره بر این است که خداوند را به چشم می‌توان دید؛ نظر او در این مورد با نظر غزالی نیز که شرحش رفت، متفاوت است و او تأکید بر رؤیت جسمانی دارد؛ منطبق با این دیدگاه بر معتزله می‌تازد و همچون نظامی، آن‌ها را کور تلقی می‌کند:

رویش آن مظهر صافیست که بر صورت اصل
چشم از پرتو رویش به خدا بینا شد
آشکار است درو عکس جمال ازلی
جای آن دارد اگر کور شود معتزلی

(جامی، ۱۳۸۰: ۱۰۸)

در ابیات زیر نیز شاعر به دید جسمانی اشاره کرده است:

وصف ریاض خلد ز واعظ چو بشنوی
دیدار جوی و بر طمع حور عین مچسب

(همان، ۱۵۹)

اورویت خداوند را با بصر (چشم) ممکن دانسته و آن را «اجل نعم» می‌خواند:

نعمت او بود برون ز شمار
که ببیند خدای را به بصر
برتر از جمله نعمت دیدار
چون شب چارده مه انور
هست دیدار حق اجل نعم
و به انتهی الکلام و تم

(جامی، ۱۳۶۸: ۱۸۲)

در این مورد تفاوتی بین دید غزالی و جامی وجود دارد و آن این است که غزالی بحث رؤیت را مرتبط با جسمانیت نمی‌داند؛ حال آنکه جامی چنانکه از اشعارش برمی‌آید در این مورد تبعیت کامل از دیدگاه اشاعره دارد و رؤیت جسمانی را می‌پذیرد.

تشبیه و تنزیه و غزالی و جامی

تشبیه «عبارت از همانند کردن حق به خلق و اسناد صفات ممکن به واجب و تنزیه عبارت است از اعتقاد به تعالی حق از خلق و سلب صفات ممکن از واجب» (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۰۹)

در مورد تشبیه و تنزیه نظر غزالی و جامی نزدیک به هم است؛ این دو، نه به تشبیه قائل اند و نه به تعطیل؛ هر دو معتقد بر این اند که صفات خداوندی عین صفات بنده نیست و خداوند منزّه است و عین بنده پنداشتن او سبب افتادن در ورطه تشبیه است همچنین نفی صفات از او نیز به تعطیل می‌انجامد. این دو در این مورد به تفسیر و تاویل قائل اند و ضمن اثبات صفات، آن را آن گونه که مثلاً در آدمی وجود دارد، نمی‌پذیرند. غزالی نظریه تشبیه را که خاص مشبهه و نظریه تعطیل را که از آن معتزله است، رد می‌کند. او در در تشبیه می‌نویسد: «او جسم صورت کرده و جوهر در حد آمده و اندازه گرفته نیست و

به هیچ وجهی از وجوه، اجسام را نماند، نه در کمیت نه در قبول قسمت و چنان که جوهر نیست محل جواهر هم نیست و عرض و محل اعراض هم نی و او هیچ موج و دی را نماند و هیچ موجودی بدو نماند...» (غزالی، ۱۳۵۱: ۲۵۹)

همچنین غزالی نفی صفت نمی کند ولی تمایزی بین صفات خدا و بنده قائل است. در مورد صفت تکلم در مورد خداوند، نیز می نویسد: «او متکلم است به کلام و آن صفتی است قایم به ذات او و حرف و صوت نیست. بل سخن او سخن غیر او را نماند و سخن به حقیقت، سخن نفس است و آواها را جز برای دلالات به تقطیع حروف نکرده اند چنان که به حرکات و اشارات بر آن دلالت کرده شود» (غزالی، ۱۳۵۱: ۳۰۷)

جامی نیز در این مورد، طریق غزالی را برگزیده است؛ نه نفی صفت می کند و نه به تشبیه متمایل است:

نه به تنزیه شو چنان مشعوف	که به نفی صفت شوی موصوف
نه به تشبیه آنچنان مایل	که به جسم و جهت شوی قایل
می کن این سان که کردم تنبیه	جمع تنزیه را مع التشبیه
هر یکی را به جای او می دار	چشم بر مقتضای او می دار
در صفت های حق مشو یک چشم	می گشا سوی هر یک اندک چشم

(جامی، ۱۳۸۹: ۶)

جامی معتقد است که خدا را نباید به غیر اوصافی که خود را بدان توصیف کرده وصف کرد و نیز نباید در اثبات آنچه او خود را از آن منزّه می شمارد، کوشید.

چشم مشبه ز جمال تو کور	عقل منزّه ز کمال تو دور
ناقه تنزیه چو تنها فتاد	پای زمعموره به صحرا فتاد
حادی تشبیه چو محمل براند	رفت ز معموره و در گل بماند
ای ز تو معموره و صحرا همه	بود تو هم بی همه هم با همه
در تونیند این دو صفت جز به هم	چون نمایند تجاوز به هم

(همان، ۳۷۳)

جامی در نقد النصوص دیدگاه خود را در مورد تشبیه و تنزیه چنین به قلم می آورد: «قایل به تنزیه بلاثبیه از آن جهت که مقید حق مطلق است، ناقص المعرفة است؛ زیرا که محدود حق غیر محدود است و همچنین مشبه من غیر تنزیه ناقص است، همچون مجسمه که در تشبیه حدی پیدا کردند و

مطلق را مقید دانستند اما کسی که میان تنزیه و تشبیه جمع کرد و هر یک را در مقام او ثابت داشت و حق را-سبحانه تعالی- به وصفی التنزیه و التشبیه نعت کرد» (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶)

عقل از نظرگاه غزالی و جامی

با اینکه در تاریخ فرهنگ ایرانی؛ همواره غزالی به سبب فلسفه‌ستیزی و نزاعش با فلاسفه، به عقل‌ستیزی محکوم شده است و او را آغازگر افول فلسفه و علوم عقلی تلقی کرده اند ولی چندان که از آثارش برمی‌آید، جایگاه عقل در نزد او والا و بالا بوده است و «حقیقت آن است که غزالی (و دیگر متکلمان) با آراء خاص فلسفی مقابله کرده اند، نه با عقل و تعقل» (گنجی، ۱۳۸۳: ۶۸) و او در بسیاری موارد «عقل» را مرجع و منبع می‌داند، درست است که او تنها به منبع «عقل» کفایت نمی‌کند، ولی عقل را نیز به کنار نمی‌نهد و همواره از آن در پیشبرد مباحث دین، بهره می‌جوید. آنچنانکه دینانی نیز گفته از منظر غزالی «عقل حاکمی است که هرگز معزول نمی‌شود» (دینانی، ۱۳۷۰: ۳۲۲)

او برخلاف عرفا که همواره عشق را بر عقل ارجحیت می‌نهند و برخلاف برخی متکلمین اشعری که عقل را بی‌اعتبار می‌دانند، در آثار خود و بالاخص «احیا علوم الدین» توجهی ویژه به عقل داشته است. او بر ارجمندی عقل تأکید کرده و می‌گوید: «ارزشمندی و احترام انسان‌ها تنها در سایه عقل حاصل می‌گردد» (غزالی، ۱۹۸۶: ۱۰۷)

او همچنین عقل را اشرف قوای نفسانی می‌داند و بر این است که انسان به واسطه عقل به بهشت می‌رود: «علوم عقلی به وسیله عقل که اشرف قوای نفسانی است درک می‌شود و به واسطه عقل است که انسان به بهشت راه می‌یابد... اما شرف علم و عقل به واسطه عقل و شرع و حس درک می‌شود» (همان، ۱۰۷)

او در جای دیگر نیز سعادت دنیا و آخرت و رسیدن به آن را به واسطه عقل، محقق می‌بیند: «دلالتی که بر شرافت عقل داریم این است که سعادت دنیا و آخرت به دست نمی‌آید مگر از راه عقل» (همان، ۱۵۰)

همچنین او خداشناسی و راهنماشناسی را نیز به واسطه عقل ممکن می‌داند و دیدگاه صوفیه در مذمت عقل را نمی‌پسندد و آن را امری نامعقول می‌داند: «خداشناسی و راهنماشناسی تنها به واسطه عقل ممکن است و حتی درک صحت شریعت نیز با عقل انجام می‌شود و هیچ راه دیگری پذیرفته نیست و اگر همچون صوفیه به مذمت عقل بپردازیم، شریعت پایش به جایی نخواهد آمد» (همان، ۱۱۴)

در «میزان‌العمل» نیز عقل را به فرشته‌ای مانند می‌کند و این چنین عقل و جایگاه آن را می‌ستاید: «... بدن انسان همچون شهر می‌ماند و عقل او به سان فرشته‌ای در آن شهر. حواس او اعم از ظاهری و باطنی به سان لشکر آن شهر و اعضای بدنش همچون رعیت عمل می‌کنند و نفس اماره شهوت او به سان یک دشمن فعالیت می‌کند که در تلاش است تا اداره این مملکت را به دست گیرند» (غزالی، بی‌تا،

میزان العمل، ۷۳). طریقی که غزالی برگزیده بین عقل و نقل است و از این لحاظ است که او نه معتزله و نه آنان را که به ظاهر اکتفا کرده اند، قبول ندارد و «نه به مانند حشویه به ظواهر نص متمسک می شود و نه به مانند معتزله و فلاسفه به عقل اکتفا می کند او بر هر دو گروه می تازد و معتقد است که آن ها از راه راست منحرف شده و در نتیجه هیچ گاه به مقصد نخواهند رسید» (موسی، ۱۴۰۸: ۴۳۰)

غزالی راهی میانه عقل و نقل را برگزیده است و ضمن پاس داشت قوه عقل در وجود آدمی و ستایش از آن در مواردی نیز به ضعف و ناتوانی عقل اشاره می کند ولی در هیچ حالتی عقل - این نیروی تشخیص گر در وجود آدمی - را انکار نمی کند و خوار و ذلیل نمی گرداند. موسی در مورد این گرایش غزالی می نویسد: «گروهی که هر دوی عقل و نقل را اصل قرار داده اند. غزالی خود چنین موضعی را می پذیرد. این بدان معناست که عقل و نقل هر کدام حد و مرز خود را دارا هستند و هیچ تعارضی میان آن و نیست» (موسی، ۱۴۰۸: ۴۳۱)

او حتی در بسیاری موارد عقل را بر نقل رجحان می نهد و حتی در این مورد آرای اشاعره را نیز مورد تردید و نقض قرار می دهد و با اشاعره همداستان نیست؛ «اما به هنگام تعارض عقل و نقل کدام یک مرجح است؟ غزالی در این خصوص با شیخ خود «اشعری» هم عقیده نیست به نظر غزالی در مسائل نقلی، داور نهایی عقل است» (موسی، ۱۴۰۸: ۴۳۲). مخالفت او در پاره ای موارد با دیدگاه های اشاعره مورد اشاره عالمان این عرصه بوده است. (ر. ک: نصری، ۱۳۷۹: ۱۹۶)

جامی متأثر از فرهنگ عرفانی، دیدگاه افراطی تری در مورد عقل و رد آن و تردید در کارایی آن دارد و دایره آن را محدود می داند؛ نگرش جامی در مورد عقل بیشتر نزدیک به نگرش متصوفه است و او به ترک عقل فراخوانده و عقل را چون بزرگان تصوف، «عقیله» می داند و دیدگاه او در این مورد، خلاف دیدگاه غزالی است:

عقل بگذار کان عقیله توست	دانه مکر و دام حيله توست
عقل جزوی در این نشیمن کسب	بهر آداب بندگی است فحسب
به دلیل علیل و فکر سقیم	کی شناسد صفات و ذات قدیم

(جامی، ۱۳۸۹: ۵)

و بر این است که عقل محرم نیست:

صحبتی تنگ است جامی جان و دل را در غمش عقل محرم نیست گو تا یک زمان بیرون رود
صفتی که همواره از جانب شاعران عارف در مورد عقل آمده است:

عقل می خواست کز آن شعله چراغ افروزد دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

(حافظ، ۱۳۶۶: ۲۰۶)

در ابیات زیر نیز جامی عقل و استدلال و طریق ارباب فکر را منتهی به مقصد نمی داند:

من که اسرار عشق می گویم	راه ارباب فکر چون پویم؟
فکر سرگشتگی ست در ره عشق	کی رود حکم فکر بر شه عشق؟
چون نماید کمال عشق جمال	لال گردد زبان استدلال
ای خوش آن کو جمال حق دیده	پرده های اثر بدریده
پردگی جلوه کرده بر نظرش	گشته نور شهود پرده درش
گل توحید بی شکی چیده	پرده و پردگی یکی دیده

(جامی، ۱۳۶۸: ۲۰۸)

معاد جسمانی و غزالی و جامی

یکی دیگر از مباحث کلامی که همواره مورد اختلاف بوده است، بحث معاد جسمانی است. فلاسفه اعتقاد به معاد جسمانی نداشتند و «اکثر فلاسفه طبق اصل «المعدوم لا یعاد» قائل به معاد روحانی اند و می گویند آنچه معدوم شود قابل بازگشت نیست ولی فلاسفه اسلامی از راه شریعت، اخبار و آیات منکر معاد جسمانی نیستند، ولی با برهان عقلی قائل به معاد روحانی شده اند:» (جعفر سجادی،

۱۳۷۳: ۱۸۱۶-۱۸۱۵)

غزالی و جامی هر دو «معاد جسمانی» را می پذیرند؛ دیدگاه جامی درست منطبق با دیدگاه اشاعره بوده ولی غزالی معاد جسمانی را به این شکل تأویل می کند: «و معنی حشر و نشر و بعث و اعادت نه آن است که وی را پس از نیستی باز در وجود آورند، بلکه آن است که وی را قالب دهند بدان معنی که قالبی را مهبای قبول تصرف وی کنند یک بار دیگر چنانکه در ابتدا کرده بودند و این بار آسانتر که اول هم قالب می بایست آفرید و هم روح، و این بار خود روح بر جای خویش است اعنی روح انسانی و اجزای قالب نیز بر جای خویش است و جمع آن آسانتر از اختراع آن از آنجا که نظر ماست و از آنجا که حقیقت است» (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۲۷). این دیدگاه غزالی در مورد معاد جسمانی متفاوت از دیدگاه اشاعره بود و به واسطه این تأویل که به تناسخ شباهت دارد، او را ملحد خوانده و تکفیر کردند.

جامی به معاد جسمانی و روحانی قائل است و در اشعار خود به معاد جسمانی و احوال قیامت آنچنانکه در قرآن آمده است، اشاره کرده و نگرش دینی را که هم بر معاد جسمانی و هم روحانی تأکید دارد، می پذیرد.

...بار دیگر ز حق شو مامور
که کند نفخ صور صاحب صور
در دمد در قوالب و ابدان
به یکی دم زدن هزاران جان
گرچه ابدان بود پراکنده
همچو آتش به دم شود زنده

(جامی، ۱۳۶۸: ۱۸۰)

در این شعر، شاعر بیان می‌کند که خداوند بر ابدان و جسم‌ها روح می‌دمد و معاد جسمانی و روحای محقق می‌شود. در قرآن در مورد معاد جسمانی چنین می‌آید: «وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ^۱ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (۷۸) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (۷۹)» (سوره یس، آیه های ۷۸-۷۹).

شفاعت در نزد جامی و غزالی

شفاعت نیز از مباحث کلامی است که دیدگاه های متفاوتی در مورد آن توسط متکلمین ارائه شده است. بسیاری از فرق کلامی به شفاعت، اعتقاد دارند. نویسندگان ملل و نحل که خود متکلمی اشعری است، می‌آورد: «صاحب گناه کبیره چون بی توبه بمیرد حکم او به مشیت تعلق دارد، یا به رحمت او را بیمارزد و یا به حضرت رسالت پناه (ص)، را شفیع او گرداند؛ زیرا که در حدیث نبوی آمده است که شفاعتی لاهل الکبائر من امتی، شفاعت من برای صاحبان گناهان کبیره است از امت من یا آنکه عذاب کند او را به مقدار گناهش» (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱۲۹)

اشعریان بر شفاعت اعتقاد دارند و «شفاعت پیامبر را در باب گناهان و مرتکبان گناهان کبیره می‌پذیرند» (حلبی، ۱۳۷۶: ۹۶)

اشاعره و ماتریدیه شفاعت را برای آن دسته از اهل کبائر امت قائل شده‌اند که بدون توبه از دنیا رفته‌اند. این متکلمان ثمره شفاعت را عفو و اسقاط گناهان کبیره‌ای دانسته‌اند که بر دوش افراد مؤمن باقی مانده است» (ملاعلی قاری، بی‌تا: ۱۶۰)

ولی معتزله بر خلاف اشاعره، معتقد به شفاعت آنان که گناهان کبیره دارند، نیستند و تنها محسنان را در این مورد برحق می‌دانند و بر این اند که: «شفاعت پیامبر (ص) مر محسنان راست و به جمله منکرند شفاعت عاصیان را ز بهر آن که مذهب ایشان آن است که هر با گناه بمیرد بی توبه جاودانه در دوزخ بماند، نه خدای عز و جل بر او رحمت کند و نه کسی مر او را شفاعت کند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۵۲۱)

برخلاف معتزله که اعتقادی به شفاعت ندارند، غزالی شفاعت را می‌پذیرد و آن را یکی از راه های نجات از عذاب دوزخ می‌داند: «ایشان پس از مدتی عذاب خلاص گردند و این خلاصی گاه به طریق شفاعت حاصل آید» (غزالی، ۲۰۱۰: ۲۵۴)

او همچنین معتقد است «کسی که در دلش مثقال دیناری ایمان باشد اول کسی است که از آتش بیرون آورده شود و هر کس در قلبش مثقال ذره ای ایمان نباشد، آخر کسی است که پس از چشیدن انتقام گناهان از آتش خارج می گردد و بعضی از ایشان قبل از اتمام عقوبت و انتقام، به شفاعت پیامبران و علما و شهدا و هر کس دیگری که دارای مرتبه شفاعت باشد، از دوزخ خارج خواهند شد:» (غزالی، بی تا: ۲۰۷-۲۰۶)

جامی در این مورد تابع دیدگاه اشعری است. او مانند نظامی گنجوی که دیدگاه اشعری داشت و اعتقادش بر این بود که اگر چه ابوطالب عموی پیامبر (ع) با کفر مرده ولی پیامبر شفیع او خواهد بود:

ز آتش وزخ که چنان غالب است نور نبی شحنه بوطالب است

(نظامی، ۱۳۷۰: ۵۳)

بد و نیک را سزاوار شفاعت می داند و می سراید:

بد را شفیع و پایه نیکان از او رفیع محتاج لطف اوست اگر نیک یا بد است

(جامی، ۱۳۸۰: ۴۱)

در بیت زیر نیز خلاف معتزله بر این است که پیامبر اکرم (ص) نه محسنان را بلکه گناهکاران را مورد شفاعت قرار می دهد:

یا شفیع المذنبین بار گناه آورده ام بر درت این بار با پشت دو تا آورده ام

(همان، ۷۳۷)

تفاوتی که دیدگاه جامی در مورد شفاعت با امامیه و غزالی دارد این است که جامی فقط شفاعت پیامبر بزرگوار اسلام را قبول دارد.

نتیجه گیری

نتیجه پژوهش حاضر روشن می سازد که با اینکه غزالی و جامی هر دو پیرو دیدگاه کلامی اشاعره اند ولی در پاره ای موارد دیدگاه های کلامی این مکتب کلامی را نمی پذیرند و گرایشاتی نزدیک به سایر فرقه های کلامی و صوفیه و اهل عرفان دارند. علاوه بر این، بین آرای کلامی این دو نیز ضمن وجود اشتراکات، تفاوت هایی نیز دیده می شود. پژوهش حاضر روشن می سازد که در زمینه توحید افعالی، هر دو قائل به توحید افعالی اند و از نظریه «کسب» که نظریه رایج در بین اشاعره است، تبعیت می کنند. هر دو ضد فلسفه اند و در آثار خود فلاسفه و تفکرات فلسفی را مورد رد و انکار قرار

داده اند. در زمینه اختیار و جبر، جامی همچون اشاعره جبرگرای مطلق است ولی غزالی حد اوسط را برگزیده است. در مسئله رویت نیز تفاوتی بین دیدگاه های این دو عالم اسلام، وجود دارد؛ جامی در این مورد نیز از اشاعره تبعیت کامل می کند و رویت جسمانی را می پذیرد ولی غزالی با آنکه رویت را می پذیرد ولی با تنزیه خواند بیشتر به رویت از طریق دل تاکید دارد نه رویت جسمانی. دیدگاه های این دو در مورد عقل نیز جالب توجه است؛ با آنکه غزالی به عقل ستیزی شناخته شده ولی آنچنان که از آثارش برمی آید جایگاه مهمی برای عقل قائل است و عقل ستیز نیست؛ حال آنکه جامی متأثر از دیدگاه متصوفه، ضد عقل است. در مورد باور به معاد جسمانی نیز جامی دیدگاه اشعریه را که باور به معاد جسمانی و روحانی دارند می پذیرد و غزالی نیز معاد جسمانی را قبول دارد ولی تفسیری متفاوت دارد که در متن به آن پرداخته شده است. هر دو باورمند به شفاعت اند و تفاوتی که بین شان است این می باشد که جامی فقط شفاعت پیامبر اکرم (ص) را قبول دارد؛ حال آنکه غزالی شفات دیگران را نیز می پذیرد و هر دو معتقدند که صاحبان گناهان کبیره نیز مور شفاعت قرار می گیرند و همچون معتزله اعتقاد ندارند که صاحبان گناهان کبیره ابد الابد در وزخ می مانند.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰)، **منطق و معرفت در نظر غزالی**، تهران: امیرکبیر
ابومنصور جمال الدین حلی (۱۳۷۹)، **نهج الحق و کشف الصدق**، ترجمه علی رضا کهنسال، مشهد: انتشارات
عاشورا

ایچی، قاضی عضالدین. (۱۹۹۷ م). **کتاب المواقف**. تصحیح عبدالرحمن عمیره. بیروت: دارالجليل
آربری، آ.ج (۱۳۷۲)، **عقل و وحی در نظر متفکران اسلامی**، ترجمه حسن وادی، تهران: امیرکبیر
باقلانی، قاضی ابوبکر. (بی تا)، **النصاف فیما یجب اعتقاده والیحوز الجهل به**. بیروت: مکتبه الزهریه التراث
بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۷۴). **تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام**. ترجمه حسین صابری. مشهد: آستان قدس
پور جوادی، نصرالله (۱۳۷۵)، **رویت ماه در آسمان**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
تفتازانی، سعیدالدین. (۱۳۷۶). **شرح العقاید النسفیة**. سندهج: دارالکردستان
جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۰)، **دیوان جامی**، مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات نگاه
_____ (۱۳۶۸)، **مثنوی هفت اورنگ (سلسله الذهب)**، تصحیح و مقدمه مرتضی گیلانی، تهران: سعدی
_____ (۱۳۷۰)، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: انتشارات علمی و
فرهنگی
_____ (۱۳۸۹)، **هفت اورنگ**، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، چ نهم، تهران: مهتاب

- جهانگیری، محسن (۱۳۶۷)، **محبی الدین بن عربی چهره برجسته جهان عرب**، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- حافظ شیرازی، شمس الدین (۱۳۶۶)، **دیوان غزلیات**، به کوشش خلیل خطیب رهبر، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صفی عیشاه
- حلی، علی اصغر (۱۳۷۶)، **تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام**، چاپ دوم، تهران: اساطیر
- خاتمی، احمد (۱۳۷۰)، **فرهنگ علم کلام**، تهران: صبا
- خادمی، عین الله (۱۳۸۲)، **خلق افعال از دیدگاه متکلمان**، مجله کلام اسلامی، شماره ۴۶، ۱۳۸۲، صفحات ۷۰-۵۸
- خاقانی، افضل الدین (۱۳۸۲)، **دیوان**، تصحیح و مقدمات و تعلیقات به کوشش ضیاء الدین سجادی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات زوار
- دنیا، سلیمان (بی تا)، **میزان العمل**، قاهره: دارالمعارف
- رضی، هاشم (بی تا)، **مقدمه یوان کامل عبدالرحمن جامی**، تهران: انتشارات پیروز
- سجادی، جعفر (۱۳۷۳)، **فرهنگ معارف اسلامی**، تهران: نشر کومش
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۷)، **«توحید افعالی در عرفان مولوی و کلام اشعری»**، قم، فصلنامه اندیشه، صفحات ۶۹-۹۶
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۲)، **توضیح الملل**، ترجمه ملل و نحل، توضیح و ترجمه سید محمدرضا نائینی، چاپ سوم، تهران: انتشارات اقبال
- شیخ، سعید (۱۳۶۵)، **«غزالی، ترجمه نصر الله پورجوادی»**، صص ۴۹-۷۹، در تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، نوشته میر محمد شریف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- صفای، سید احمد (۱۳۶۱)، **علم کلام**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- عطار نیشابوری (۱۳۸۷)، **الهی نامه**، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات علمی
- غزالی، ابوحامد (بی تا)، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، به تصحیح ابراهیم آگاه و حسن آتای، ترکیه، بکلیه الاهیات بجامعة انقره
- _____ (۱۳۵۱)، **احیا علوم الدین**، مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران
- _____ (۱۳۶۴)، **المنقذ من الضلال**، شک و شناخت، ترجمه صادق آیینه وند، تهران: امیرکبیر
- _____ (۱۹۸۶)، **احیا علوم الدین**، دارالکتب العلمیه، بیروت
- _____ (۱۳۸۲)، **تهافت الفلاسفه**، تحقیق: سلیمان نیا، تهران: شمس تبریزی
- _____ (۲۰۱۰)، **الجام العوام من علم الکلام**، در مجموعه رسائل الامام محمد غزالی، بیروت، دارالفکر
- _____ (۱۳۶۸)، **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی
- _____ الفاحوزی، خنا و الجر، خلیل (۱۳۸۳)، **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمه عبدالحمید آیتی، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی

- قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲ه.ق)، **شرح اصول خمسہ**، بیروت: دار احیاء تراث العربی
- قاضی عبدالجبار. (۱۹۶۵). **شرح اصول الخمسه**. قاهره: عبدالکریم عثمان
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). **اصول کافی**. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب السالمیه
- گنجی، محمد حسین (۱۳۸۳)، «آیا غزالی مخالف فلسفه است؟»، مقالات و بررسی ها، دفتر ۷۵ (۲)، بهار و تابستان ۸۳، صفحات ۶۱-۷۲
- محمدی وایقانی، کاظم (۱۳۹۲)، **غزالی در جستجوی حقیقت**، چ سوم، تهران: نجم کبری
- مستملی بخاری (۱۳۶۳)، **شرح التعرف لمذهب التصوف**، مقدمه و تصحیح محمد روشن، ربع دوم از فلسفه و عرفان، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، **آشنایی با علوم اسلامی**، قم: انتشارات صدرا
- موسی، جلال محمد (۱۹۸۲م)، **نشاء الاشعریه و تطورها**، بیروت: دار الكتاب البنانی
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۹۰)، **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: انتشارات هرمس
- نجفی، محمدعلی و عابدینی، عظیم (۱۳۹۸)، **غزالی در ترازوی نقد**، تهران: میراث ماندگار
- نصری، عبدالله (۱۳۷۹)، **حدیث اندیشه گفتگویی در باب فلسفه اسلامی**، انتشارات سروش
- نظامی باخرزی، عبد الواسع (۱۳۷۱)، **مقامات جامی**، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی
- نظامی گنجوی، (۱۳۷۰)، **کلیات خمسہ**، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر

COPYRIGHTS

© 2025 by the authors. Licensee Islamic Azad University Jiroft Branch. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

ارجاع: یوسف نژاد ایرانی آمنه، محمدی برات، جلیلی فروغ، کاوشی در تطابق آرای کلامی امام محمد غزالی و عبدالرحمن جامی، فصلنامه ادبیات تطبیقی، دوره ۱۹، شماره ۷۵، تابستان ۱۴۰۴، صفحات ۴۱-۱۹.