



The Place of ‘Ilm al-Aḥwāl al-Qalb (the Science of the States of the Heart) in the Classification of the Islamic Sciences from al-Ghazālī’s View

Ahmad Shakernejad

Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Religious studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. a_shakernejad@sbu.ac.ir

Abstract

Introduction: Recent scholarship has established spiritual theology as an academic discipline concerned with the lived relationship between human beings and God and the process of spiritual transformation. Although Islamic Studies has produced extensive research on Sufism and ethics, the existence of a comparable discipline within the classical Islamic sciences has remained largely unexplored. Consequently, concepts such as ‘ilm al-ākhirah (the Science of the Hereafter) and ‘Ilm al-Aḥwāl al-Qalb (the Science of the States of the Heart) have often been interpreted as subsidiary themes rather than as elements of a distinct field of knowledge. This study investigates the place of ‘Ilm al-Aḥwāl al-Qalb in the classification of the Islamic sciences from al-Ghazālī’s view and examines whether the contemporary framework of spiritual theology can serve as a heuristic model for recovering its disciplinary status.

Methodology: This study employs qualitative documentary research using thematic analysis with a theory-testing approach. Rather than comparing Islamic and Christian traditions, the conceptual framework of spiritual theology, particularly as developed by Kees Waaijman and Sandra Schneiders, is used as an analytical lens to examine al-Ghazālī’s major works, including *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, and *Jawāhir al-Qurān*. The identified characteristics of spiritual theology are tested against al-Ghazālī’s conceptual system to determine the place and function of ‘Ilm al-Aḥwāl al-Qalb.

Findings: The findings show that al-Ghazālī organizes the Islamic sciences according to their role in spiritual transformation rather than merely by subject matter. Within this framework, ‘ilm al-ākhirah occupies the highest rank and comprises ‘ilm al-mukāshafah and ‘ilm al-mu‘āmalah. ‘Ilm al-Aḥwāl al-Qalb belongs to the latter and constitutes a distinct discipline devoted to understanding, cultivating, and regulating the inner states of the heart. Its subject includes both spiritual virtues and vices and provides the foundation

Cite this article: Hosseini, S.H. (2026). Shakernejad, A. (2026). The Place of ‘Ilm al-Aḥwāl al-Qalb (the Science of the States of the Heart) in the Classification of the Islamic Sciences from al-Ghazālī’s View. *Interdisciplinary Studies in Ethics*, 2(1), p. 53-74. <https://doi.org/10.48308/jiethics.2026.243873.1060>

Received: 2025/08/31 ; **Received in revised form:** 2025/09/23 ; **Accepted:** 2025/10/26 ; **Published online:** 2026/04/09
Article type: Research Article jiethics.sbu.ac.ir



for the believer's ethical and spiritual formation. The analysis further indicates that al-Ghazālī integrates earlier Sufi teachings into a coherent epistemological structure, thereby assigning the study of the heart a central position within beneficial religious knowledge.

Discussion: The study argues that ‘Ilm al-Aḥwāl al-Qalb represents the closest functional equivalent in al-Ghazālī's intellectual system to what contemporary scholarship describes as spiritual theology, while remaining firmly rooted in the Quranic and Islamic intellectual tradition. This conclusion does not imply conceptual identity between the two traditions; rather, it demonstrates the usefulness of spiritual theology as a theoretical framework for rediscovering an overlooked discipline within classical Islam. By reconstructing the place of ‘Ilm al-Aḥwāl al-Qalb in the classification of the sciences from al-Ghazālī's view, this study highlights the centrality of the heart in his understanding of religious knowledge and offers a new methodological perspective for the study of Islamic spirituality.

Keywords: spiritual theology, spiritual studies, the science of the states of the heart, al-Ghazālī, classification of the Islamic sciences.

References

- Al-Sarrāj, Abu Nasr. (2001). *Al-Luma' fi al-Taṣawwuf* [*The Flashes in Sufism*]. Kashan: Fayz Publications. [in Persian]
- Al-Sarrāj, Abu Nasr. (2001). *Al-Luma' fi al-Taṣawwuf* [*The Flashes in Sufism*] (Q. Khayyātīān, M. Khorsandī, A. A. Emāmī, & H. A. Emāmī, Trans.) [Translated from Arabic into Persian]. Kashan: Fayz Publications. [in Persian]
- Baqli, R. (1972). *Risālat al-Quds wa Risālat Ghalaṭāt al-Sālikīn* [*The Epistle of Holiness and the Errors of the Wayfarers*] (J. Nurbakhsh, Ed.). Tehran: Yaldā Qalam. [in Persian]
- Berger, P. L. (2014). *The Heretical Imperative* (F. Faridvālā, Trans., vol.1) [Translated into Persian]. Qom: University of Religions and Denominations. [in Persian]
- Chan, S. (2009). *Spiritual Theology: A Systematic Study of the Christian Life*. IL: InterVarsity Press.
- Fayḍ Kāshānī, M. M. (1993). *Rāh-i Rowshan* [*The Illuminated Path*] (vol.5). Mashhad: Astan Quds Razavi Publications. [in Persian]
- Ghazālī, A. Ḥ. M. (1982). *Al-Munqidh min al-Ḍalāl* [*Deliverance from Error*] (M. M. Fouladvand, Trans.) [Translated into Persian]. Tehran: ‘Aṭā’ Publications. [in Persian]
- Ghazālī, A. Ḥ. M. (1986). *Jawāhir al-Qurān* [*The Jewels of the Quran*] (H. Khadiv Jam, Trans., 3rd ed.) [Translated into Persian]. Tehran: Ettelā’āt Institute. [in Persian]
- Ghazālī, A. Ḥ. M. (2007). *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* [*The Revival of the Religious Sciences*] (S. J. Mojtabavī, Trans.) [Translated into Persian]. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- Ghazālī, A. Ḥ. M. (n.d.). *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* [*The Revival of the Religious Sciences*] (A. R. ibn al-Ḥusayn al-‘Irāqī, Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. [in Arabic]
- Ghazālī, M. M. (1991). *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* [*The Revival of the Religious Sciences*] (Z. A. A. ibn al-Ḥusayn al-‘Irāqī, Ed.). Beirut: Dār al-Hādī. [in Arabic]
- Khawārazmī, M. M. (Trans.). (1996). *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* [*The Revival of the Religious Sciences*] (H. Khadiv Jam, Ed.) [Translated into Persian from the work of Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī]. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- Malekian, M. (2019). *Zamīn az Darīcheh-yi Āsmān* [*The Earth through the Window of Heaven*]. Tehran:

- Soroush Molānā Institute. [in Persian]
- Nouy, P. (1994). *Quranic Interpretation and Mystical Language* (I. Sa'ādat, Trans.) [Translated into Persian]. Tehran: University Publishing Center. [in Persian]
- Peters, G. (2011). On Spiritual Theology: A Primer. *Journal of Spiritual Formation & Soul Care*, 4(1): 1-12. <https://doi.org/10.1177/193979091100400102>
- Shākernezhād, A. (2018). *Modern Spirituality*. Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [in Persian]
- Shākernezhād, A. (2023). A Critical Rereading of Spiritual Theology in Christianity. *Comparative Theology*, 29, 87-101. [in Persian] <https://doi.org/10.22108/coth.2023.135650.1772>
- Sheldrake, P. (2009). Spirituality and Theology. In *New Christian Theology* (vol.1) [Translated into Persian]. Qom: University of Religions and Denominations. [in Persian]
- Ṭāhirī 'Irāq, A. (1984). The Classification of the Islamic Sciences from Ghazālī's View. *Ma'āref*, 3, 81-90. [in Persian] <https://www.ensani.ir/fa/article>
- Waaijman, K. (2002). *Spirituality: Forms, Foundations, Methods* (vol.18). Leuven: Peeters Publishers.
- Waaijman, K. (2007). Spirituality: A Multifaceted Phenomenon. *Studies in Spirituality*, 17, 1-113. <https://doi.org/10.2143/SIS.17.0.2024643>

جایگاه «علم احوال قلب» در طبقه‌بندی علوم اسلامی از دیدگاه ابو حامد محمد غزالی

احمد شاکر نژاد

استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. a_shakernejad@sbu.ac.ir

چکیده

در علوم اسلامی معلوم نیست که متولی احوالات انسان در تعامل با خداوند کدام علم است؟ آیا این امر وظیفه اخلاق است و یا فقه و کلام؟ و یا اینکه باید دانش دیگری به شناسایی و تنظیم احوالات مؤمنان پردازد تا امکان مشاهده و لقای خداوند در دنیا و آخرت را فراهم کند. این مقاله به بررسی جایگاه «علم احوال قلب» در طبقه‌بندی علوم از دیدگاه غزالی می‌پردازد. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از چارچوب نظری الهیات معنوی در مسیحیت کاتولیک و با روش تحلیل مضمون از نوع «آزمون نظریه»، نشان می‌دهد جایگاه «علم احوال قلب» در منظومه علوم اسلامی با دانشی که در سنت مسیحی «الهیات معنوی» نامیده می‌شود، قابل فهم است. یافته‌ها بیانگر آن است که این دانش ریشه در آثار صوفیان نخستین دارد و غزالی با نظام‌مند کردن آن، جایگاهی محوری در طبقه‌بندی علوم اسلامی برای آن فراهم ساخته است. «علم احوال قلب» به شناخت و تنظیم حالات درونی مؤمن، درمان امراض قلبی و پرورش فضائل معنوی می‌پردازد و بدین‌سان زمینه تحقق تجربه زیسته ارتباط با خداوند را فراهم می‌کند؛ بدین‌شکل علم احوال قلب در اندیشه غزالی همان کارکردی را ایفا می‌کند که الهیات معنوی در سنت مسیحی بر عهده دارد: تبیین، هدایت و تربیت تجربه زیسته ارتباط انسان با خداوند براساس دستاوردهای دیگر علوم الهیاتی. از نظر غزالی این دانش به مهم‌ترین کارکرد قرآن، یعنی ایجاد ارتباط درونی بین انسان و خداوند می‌پردازد و مشاهده خداوند را تسهیل می‌کند، اما در تقسیم‌بندی مرسوم علوم اسلامی وجود ندارد. غزالی ضمن تعریف و ترسیم ویژگی‌ها، جایگاه مرکزی برای آن در علوم اسلامی قائل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: الهیات معنوی، مطالعات معنویت، علم احوال قلب، محمد غزالی، طبقه‌بندی علوم اسلامی.

استناد به این مقاله: شاکر نژاد، احمد (۱۴۰۵). جایگاه «علم احوال قلب» در طبقه‌بندی علوم اسلامی از دیدگاه ابو حامد محمد غزالی. *مطالعات میان‌رشته‌ای اخلاق*، ۱۲(۱)، ص ۵۳-۷۴. <https://doi.org/10.48308/jiethics.2026.243873.1060>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۴؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۲۰

jiethics.sbu.ac.ir

نوع مقاله: پژوهشی



مقدمه

غزالی در شرف پانصد سالگی اسلام و در اوج شکوفایی این تمدن به این امر شک کرد که آیا علوم اسلامی تا بدین جا راه را درست رفته‌اند؟ آیا اهدافی که به دنبال آن هستند همان اهدافی است که قرآن برای انسان طراحی کرده است؟ آیا برای دستیابی به آرامش و امان (ایمان) و از همه مهم‌تر ارتباط زنده و زیسته با خداوند (چنان‌که انسان در آخرت سربلند باشد) همین علوم کافی است یا باید ساختار آنها را فرو ریخت و براساس فطرت خداجوی انسان و مبتنی بر احساسات، عواطف و هیجانات انسان به گونه‌ای جدید آنها را بازطراحی کرد؛ به صورتی که به تجربه زیسته و زنده و درک حضور الهی بینجامد. این دغدغه در جای جای کتاب *المعتقد من الضلال و جواهر القرآن* وی مندرج است.

مسئله معنوی انسان امروز نیز داشتن تجربه زنده و زیسته در ارتباط با امر قدسی در لابه‌لای زندگی روزمره است؛ تجربه‌ای که لایه احساسات، عواطف و هیجانات و نیز باورهای فرد را در برمی‌گیرد و موجب می‌شود گفتار و رفتار وی تحولی عمیق یابد. اگر در جهان غرب (به‌ویژه در فضای الهیات مسیحی) متولی این امر الهیات معنوی دانسته می‌شود، متولی این امر در سنت اسلامی کدام علم است؟ عالمان مسلمان در کدام‌یک از دانش‌های مرسوم خود و چگونه به این نیاز پاسخ می‌دادند؟ و چگونه نسبت دیگر علوم اسلامی را با این دانش تنظیم می‌کردند؟ اینها سؤالاتی است که تلاش می‌شود با کاوش در آثار ابوحامد محمد غزالی، نویسنده مسلمان در آستانه قرن ششم هجری، به آنها پاسخ دهیم.

برای پاسخ به این سؤالات و کشف دغدغه غزالی، نخست لازم است چارچوبی نظری را طراحی کنیم و در آن نشان دهیم که در غرب این دغدغه در چه دانشی مندرج است، به چه نام‌هایی خوانده می‌شود و بعد با کمک آن چارچوب نظری به بازخوانی مورد پژوهشی در جهت پاسخ به سؤالات پژوهش اقدام کنیم.

با وجود اهمیت این مسئله در جستجویی ساده می‌توان دریافت که دانش معنویت در زبان فارسی پیشینه چندانی ندارد و عمدتاً وقتی صحبت از آن به میان می‌آید دانش معنویت سکولار تداعی شده، و به جهت فراغت آن از دین با نگاه الهیاتی مورد نقد قرار می‌گیرد؛ اما دانش الهیات معنوی با دغدغه‌هایی مشابه عالمان مسلمان می‌کوشد راهی برای حفظ دین در جهان معاصر طراحی کند. این جریان متأخر مسیحی کمتر مورد توجه محققان ایرانی قرار گرفته است.

اگرچه برخی از روشنفکران معاصر در ایران به مسئله معنویت توجه جدی دارند، اما این سنت مطالعاتی را انکار یا نادیده می‌گیرند و به ذم الهیات ادیان ابراهیمی می‌پردازند چون مدعی هستند که «الهیات سه دین ابراهیمی، یعنی الهیات یهودی، مسیحی و اسلامی ... به این میل یافته‌اند که عقیده مهم است نه احساسات، عواطف و هیجانات» (ملکیان، ۱۳۹۸: ۳۳)؛ از این‌رو مطالعه معنویت را دغدغه الهیات نمی‌دانند. البته در این قرائت الهیات به سادگی معادل کلام گرفته شده است و سپس توضیح داده

می‌شود که: «در هر سه دین متکلمان بر این رفتند که اگر بخواهی شخصیت‌ات تصحیح شود، باید عقایدت تصحیح شود... اگر عقاید آدمی درست شود، بقیه چیزهایش درست می‌شود» (ملکیان، ۱۳۹۸: ۳۳). علت این امر که روحانیون آن ادیان «عقیده‌پرسی می‌کردند و نه احساس‌پرسی»، تأثیر اندیشه ارسطو بر الهیات این سه دین است؛ زیرا ارسطو عقل را میز انسان و حیوان می‌دانست و بر عقل تکیه داشت، پس نظر صائب را نظری می‌دانست که مبتنی بر استدلال عقلی باشد (ملکیان، ۱۳۹۸: ۴۶). ارسطو بین شناخت و اراده رابطه مستقیم برقرار می‌کرد؛ یعنی هرگاه فرد چیزی را شناخت، قطعاً اراده و اقدام شکل می‌گیرد و حدّ واسطی بین آنها مانند میل یا احساسات قائل نمی‌شود.

براساس این دیدگاه، اگر ساحات درونی انسان شامل این موارد باشد: ۱. باورها، ۲. احساسات، عواطف و هیجانات، ۳. نیازها/ خواسته‌ها، ۴. گفتار و ۵. کردار (ملکیان، ۱۳۹۸: ۲۹)، الهیات اسلامی فقط به باورها توجه می‌کند و بقیه ساحات را فرو می‌نهد. در این قول تأمل جدی می‌توان داشت؛ چنان‌که صاحب این دیدگاه، خود برای این قول دو استثنا بیان می‌کند. وی معتقد است که عرفا و متون مقدس (مثلاً قرآن) به دیگر ساحات مانند ساحات احساسات، عواطف و هیجانات توجه کرده‌اند و به جای آنکه فقط بپرسند چه باور داری، می‌پرسند که «از چه می‌ترسی، به چه امید بسته‌ای؟ از چه چیزی شادی؟ چه چیزی تو را مضطرب می‌کند؟» (ملکیان، ۱۳۹۸: ۴۴).

این دیدگاه قابل مناقشه است. در میان الهیدانان مسلمان کسانی بوده‌اند که با جدیت به «احوال» مسلمانان پرداخته‌اند، مثلاً غزالی فرایند تحول معنوی را شامل سه مرحله علم و حال و عمل می‌داند؛ یعنی بین علم و عمل مانند ارسطو رابطه مستقیم برقرار نمی‌کند، بلکه واسطه حال را در میان این دو می‌گذارد. وی می‌گوید:

إذا حصل العلم في القلب تغير حال القلب إذا تغير حال القلب تغيرت أحوال الجوارح
فالعمل تابع الحال والحال تابع العلم والعلم تابع الفكر (غزالی، بی‌تا، ج ۱۵: ۶۴).

همین امر سبب می‌شود غزالی احساسات، هیجانات و عواطف را که افعال قلب می‌داند مهم برشمارد و چنان‌که خواهیم دید علم سامان دادن به آنها را «علم احوال قلب» بدانند. البته «علم احوال» موضوعی جدی برای دیگر دانشمندان مسلمان نیز بوده است، مثلاً ابونصر سراج در اهمیت آن می‌گوید:

و تفقه در احکام حالات... کم فائده‌تر از تفقه در احکام طلاق و عتق و ظهار و قصاص و قسامه و حدود نباشد... حالات و مقامات و مجاهدات که صوفیان در آن تفقه کنند و از حقایق آنها سخن گویند، همواره نیاز مؤمنان است و شناخت آنها برایشان واجب، چنان‌که اموری همچون صدق و اخلاص و ذکر و دوری از غفلت و... را وقت خاصی نبوده است (سراج، ۱۳۸۰: ۲۰۳).

همچنین در رساله «غلطات السالکین» به ساحات مختلف وجود انسان و اهمیت دستیابی به علوم مربوط به آنها توجه می‌شود و به ساحات حالات و علوم مربوط به آنها می‌پردازد (بقلی، ۱۳۵۱: ۹۰).

چنان‌که بیان شد، اکنون به آثار امام محمد غزالی می‌پردازیم تا نشان دهیم که اولاً در علوم اسلامی معنویت (به مثابه مجموعه‌ای از حالات، احساسات، هیجانات، عواطف و باورهای انسان در تجربه زیسته امر قدسی) موضوعی مهم بوده و ثانیاً در برخی طبقه‌بندی‌های علوم اسلامی پرداختن به این تجربه شاخه‌ای مستقل از علوم یا حوزه‌ای میان‌رشته‌ای از علوم اسلامی را شکل داده است. البته، نخست براساس چارچوب نظری برخاسته از الهیات معنوی در مسیحیت کاتولیک نشان می‌دهیم که معنویت به مثابه دانش درواقع دانشی متمرکز بر شناخت و تنظیم حالات قلوب و تجارب معنوی است. این فعالیت در طبقه‌بندی علوم از دیدگاه غزالی «علم احوال قلب» نامیده می‌شود. این همان «علم احوال‌پرسی» است که در تصوف از قرن سوم تا قرن هفتم بسیار پررونق بوده و بعضاً با عنوان «علم القلوب» از آن یاد شده است.

روش این پژوهش تطبیقی نیست، بلکه از دیدگاه محققان الهیات معنوی در غرب مانند کیس وایمن برای کشف این دانش در تراث اسلامی و فهم اصطلاحاتی چون «علم آخرت» و «علم احوال قلب» در آثار غزالی استفاده شده است. روش تحقیق در واقع تحلیل مضمون به شیوه «آزمون نظریه» است؛ یعنی براساس چارچوب نظری کسانی همچون کیس وایمن و ساندرا اشنایدرز به دنبال «الهیات معنوی اسلامی» می‌گردیم. پس اول چستی این مفهوم و اصطلاح را فهم می‌کنیم و بعد آنها را روی مفاهیم و اصطلاحات غزالی در طبقه‌بندی علوم قرار می‌دهیم تا ببینیم اگر غزالی امروزه زنده بود و سخنان محققان غربی را می‌شنید، کدام مبحث خود را «الهیات معنوی» می‌نامید.

این بحث، یعنی شناخت تحولات روحی انسان در مواجهه با خداوند و شناخت فطرتی که طرف این تعامل است در کتاب‌هایی چون *المنقذ من الضلال*، *جواهر القرآن* و *احیاء علوم‌الدین* آمده است. پس دامنه پژوهش عملاً محدود به سه متن است: ۱. *جواهر القرآن* برای معرفی مطالعات معنویت اسلامی به معنای اعم آن؛ ۲. کتاب *العلم در احیاء العلوم* برای استخراج بحث علم احوال قلب و معرفی دانش اخص الهیات معنوی و ۳. کتاب *المنقذ* برای نشان دادن دامنه علم احوال قلب اعم از نقطه شروع تا ارتباط آن با دیگر علوم و البته ارتباط آن با ادراک فطری و ذوق عرفانی و الهام نبوی.

البته اثری که بیش از همه مطالعات معنویت را در علوم اسلامی جایابی کرده و ارتباط آن با معارف قرآن را نشان می‌دهد، کتاب *جواهر القرآن* است؛ آنچه الهیات معنوی (علم مکاشفات و احوال) را جایابی می‌کند کتاب *احیاء العلوم* است؛ کتابی که هدف از این ساختارشنکی غزالی در طبقه‌بندی علوم اسلامی را تبیین می‌کند و مقاصد و کارکرد صورت‌بندی جدید این علوم را نشان می‌دهد کتاب *المنقذ* است.

۱. چارچوب نظری

همان‌طور که به اجمال بیان شد، چارچوب نظری مقاله «الهیات معنوی» در مسیحیت کاتولیک است که تلاش می‌شود مصداق آن در اندیشه غزالی مشخص گردد. پیش‌فرض اصلی آن است که الهیات معنوی در منظومه غزالی با «علم احوال قلب» ذیل «علم معامله» متناظر است. برای درک بهتر این چارچوب نظری به بیان چستی الهیات معنوی و جایابی آن در طبقه‌بندی دانش از نگاه غزالی می‌پردازیم.

الهیات معنوی در مسیحیت کاتولیک به مثابه دانشی تعریف می‌شود که موضوع آن تجربه زیسته ایمان و چگونگی برقراری رابطه زنده با متعلق ایمان است. جردن آومن^۱ الهیات معنوی را چنین معرفی می‌کند: «بخشی از الهیات که برخاسته از حقایق وحیانی و تجارب دینی آحاد مردم است و می‌کوشد مسیر رشد و تعالی نفس انسان را از آغاز تا کمال مفهوم‌سازی کند» (Chan, 2009: 11)؛ یعنی الهیات معنوی دانشی هنجاری - تحلیلی است که هم به مبانی وحیانی تکیه دارد و هم به تجربه درونی مؤمنان توجه می‌کند.

نقطه عطف تاریخی در تطور الهیات معنوی، شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵) است. پیش از این شورا، الهیات معنوی عمدتاً دانشی نخبگانی و نزدیک به الهیات اخلاقی شناخته می‌شد که میان سنت عرفانی و سنت زهدگرایانه پیوند برقرار می‌کرد. تا این دوره تعریف الهیات معنوی چنین بود: «علم استنباط احکام معنوی از کتاب مقدس و نحوه به‌کار بستن آن در زندگی» (Peters, 2011: 12).

اما پس از شورای دوم واتیکان و با پذیرش اقتضانات دنیای مدرن، تنوع تجارب دینی و گفتگوی بین‌ادیانی، الهیات معنوی از انحصار نخبگان خارج و به دانشی ناظر به زندگی معنوی عموم مؤمنان بدل شد. به گفته گوستاوو گوتیرز الهیات معنوی غیر از تأکید بر کتاب مقدس به تنوع تجارب دینی و معنوی، و نیز به دینداری تجربت‌اندیش توجه بیشتری می‌کند (Peters, 2011: 15). در این دوره، افزون بر کتاب مقدس، تاریخ کلیسا و الهیات نظام‌مند، تجربه زیسته انسان‌ها و حتی دستاوردهای علوم انسانی نیز به‌عنوان منابع معرفتی معتبر وارد میدان شدند. آومن در کتاب خود با نام *الهیات معنوی* این رشته را چنین تعریف می‌کند: «الهیات معنوی شاخه‌ای از الهیات است که به دنبال حقایق وحی الهی و حقایق تجارب دینی آحاد مردم است و درصدد است ... جهت‌گیری‌های انسان‌ها به سوی رشد و تعالی معنوی را فرمول‌بندی کند» (Peters, 2011: 16).

به طور خلاصه باید گفت الهیات معنوی قبل از شورای دوم واتیکان، کاملاً با روش قیاسی انجام می‌گرفت؛ یعنی نتایج ضروری از یک‌سری مقدمات اعتقادی و کلامی در حوزه معنویات استخراج می‌شد، اما پس از شورای دوم واتیکان^۲ (۱۹۶۲ تا ۱۹۶۵) الهیات معنوی به تجربه انسان‌ها (احساسات، عواطف و هیجانات در لابه‌لای زندگی روزمره) توجه کرد و رویکرد استقرائی و برخاسته از تجربه دینی را

1. Jordan Aumann

2. Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum

نیز در تعریف خود گنجانند؛ این امر سبب شد که راه برای مطالعات معنویت با رویکرد استقرائی و بینارشته‌ای همراه شود.

البته برای جلوگیری از تحمیل این چارچوب نظری بر اندیشه غزالی باید اشاره داشت که در نگاه وی، ریشه این دانش در متن قرآن است؛ چنین دانشی است که گوهرهای مختلف قرآن را برای دستیابی به تجربه زیسته و زنده ارتباط با خداوند کنار هم می‌نشانند. در نگاه غزالی دانش‌های اسلامی به گوهرهایی از قرآن که حالات (هیجانات، احساسات و عواطف) را پوشش می‌دهند کمتر توجه داشته‌اند. غزالی می‌کوشد به دستاوردهای علوم اسلامی از دریچه نیازها و چالش‌های انسان بنگرد و گوهرهایی را در قرآن نشان دهد که موضوع آن بحث احوال انسانی است.

۲. یافته‌ها

دغدغه غزالی در طبقه‌بندی علوم آن است که نشان دهد درواقع علوم اسلامی چگونه باید باشد تا مسیر سعادت انسان را هموار کند و راه فطرت انسان برای خداجویی و ارتباط زیسته با امر قدسی را نه تنها سد نکرده، بلکه باز نماید؛ از این‌رو طبقه‌بندی علوم از نگاه وی با رویکردی ارزش‌گذارانه انجام شده است (طاهری عراقی، ۱۳۶۳: ۸۲) که سبب این امر نیز سرگشتی و حیرانی غزالی است که هر علمی را می‌آزماید و با هر عالمی می‌نشیند، اما آرام و یقین نمی‌یابد؛ زیرا آن عالمان انسان را به سوی خداوند حیّ و قیوم هدایت نمی‌کند (غزالی، ۱۳۶۱: ۷۵). سرّ این ماجرا را غزالی تقلید کورکورانه می‌داند و دینداری تلقینی و تقلیدی را حجاب فطرت برمی‌شمرد (غزالی، ۱۳۶۱: ۷۶) و همچنین مشکل را از این جهت می‌داند که علوم عالمان یقینی نیست:

علم یقینی علمی است که در آن معلوم به قسمی روشن است که دیگر جای شک باقی نمی‌گذارد و ممکن نیست با آن هیچ‌گونه اشتباه توهمی همبود باشد (غزالی، ۱۳۶۱: ۷۶).

بر این اساس دغدغه غزالی جایابی علم غیرتقلیدی در طبقه‌بندی علوم اسلامی است؛ علمی که معلوم آن نزد عالم حاضر است. این علم چون علمی حضوری است، حجاب فطرت خداجوی کودکانه نمی‌شود. این علم از نظر غزالی همان علمی است که آرامش‌بخش است، می‌توان به آن اعتماد کرد و به تعبیر وی «امان‌آور» و مصداق ایمان واقعی است (غزالی، ۱۳۶۱: ۷۷). هرچند غزالی این دانش و شناخت مبتنی بر آن را از نوع کشف می‌داند که «در پاره‌ای مواقع فرو می‌جوشد» (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۳)، اما باید همیشه سینه را برای پذیرش آن گشاده داشت. اینجاست که پای علم معامله در کنار علم کشف به میان می‌آید تا راه کشف را هموار و سینه را برای پذیرش آن فراخ کند.

غزالی نسبت این دو علم (معامله و مکاشفه) و کارآیی آنها را در کتاب *احیاء علوم‌الدین* توضیح می‌دهد. غزالی در کتاب *العلم* (بخش اول کتاب *احیاء*) غایت علم را نشان دادن راه آخرت معرفی

می‌کند؛ هرچند متولیان هریک از علوم اسلامی علم خود را مصداق علم نافع در کلام نبوی و بهترین راه برای دستیابی به آخرت می‌دانند، اما غزالی معتقد است: «راهبران آخرت علمایی می‌توانند بود که ورثه انبیا باشند» (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۷) و به گمان وی عالمان زمان ورثه انبیا نیستند و نحوه کسب علم و غایت علم در نظر آنها ارتباطی به شیوه پیامبران ندارد. عالمان زمان به مردم چنین نشان می‌دهند که علم محصور در احکام و جدل کلامی و تکلفات ادبی است (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۷).

غزالی در کتاب *المنقذ* جویندگان مدعی زمان را که به دنبال علم حضوری هستند به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱. متکلمان؛ ۲. باطنیان؛ ۳. فیلسوفان؛ ۴. صوفیان (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۵). وی چنین می‌گوید که «پیش خود گفتم حقیقت نباید از این چهار گروه بیرون باشد؛ زیرا آنها رهسپار راه حقیقت‌اند» (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۵) و اگر این چهار گروه از حقیقت بهره‌ای نبرده باشند دیگر راهی باقی نمی‌ماند؛ زیرا «امیدی نیز در برگشت به سوی تقلید بعد از ترک آن نیست و شرط مقلد این است که نداند که تقلید می‌کند، چه اگر بداند شیشه تقلید فرو می‌شکند و مینیایی را ماند که دیگر اجزای آن را نمی‌توان به هم چسباند و کنار هم نهاد، مگر اینکه آن را باز در آتش آب کنند و ریخت تازه‌ای بدان بدهند» (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۶).

این تمثیل «مینای شکسته» وصف همان کاری است که غزالی در صورت‌بندی جدید علوم اسلامی حول علم احوال قلب انجام می‌دهد؛ یعنی پس از ناامید شدن از علوم مرسوم زمانه مینای شکسته تقلید را نمی‌تواند ترمیم کند، برای همین ساختار علوم اسلامی را در کوره ریخته و ذوب کرده است و ریخت تازه‌ای به آن می‌بخشد، اما در ریخت جدید بیش از همه به تصوف توجه می‌کند؛ زیرا به نظر وی تصوف است که در میان این علوم مدعی به ذوق، کشف و حال توجه می‌کند و راهکارهایی برای دریافت مستقیم حقایق ارائه می‌دهد (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۲۹).

غزالی پس از درهم‌شکستن طبقه‌بندی علوم برای ساخت دوباره آن به همان گزاره اولیه بازمی‌گردد؛ یعنی اگر علمای واقعی ورثه انبیا هستند، پس باید علم واقعی را براساس تجربه پیامبر و ساختار معرفتی قرآن بازسازی کرد. سرمایه انسان همین فطرت و ادراکات فطری است که به وسیله آن فرد می‌تواند حقایق را در این دنیا شهود کند؛ چنان‌که پیامبر نیز در سطح عالی آن چنین کرد (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۳۱-۱۳۲). شمه‌ای از این توانایی، یعنی خاصیت پیامبری که خداوند به انسان عطا فرمود، همان خواب است که در حال «خفته امور پنهانی را گاهی صریح و گاهی در جامه رموز» درک می‌کند (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۳۳). البته این مثالی است برای بیان آنکه از دید غزالی نور نبوت در همه انسان‌ها وجود دارد (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۳۵) و نه تأییدی بر انفسی‌گرایی و دینداری شخصی.

پس از این مثال، غزالی بیان می‌کند آن نیرو که در انسان نهاده‌شده تا تجربه‌ای شبیه پیامبر داشته باشد ذوق و حال است؛ اما نسخه کامل آن، تجربه خود پیامبر (یعنی وحی خداوند) است. به گفته غزالی این

امر (شناخت مستقیم خداوند) درکی استقرائی است و «محصول قیاس منطقی نیست» (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۳۵). پس فرد با ذوق و حال خود تجاری می‌یابد که از جنس تجربه پیامبرانه است و اگر این تجارب را نداشته باشد، نمی‌تواند به سخن پیامبر و وحی الهی ایمان بیاورد و حتی به درستی یا بطلان آن حکم کند؛ زیرا این امر از نوع ذوق است و اگر فرد آن را نچشیده باشد، نمی‌تواند با آن ارتباطی برقرار کند. اگر ایمان مبتنی بر تقلید یا استدلال باشد؛ «استدلال دیگری در تو ایجاد شبهه و اشکال می‌کند و ایمان تو از هم بگسلد» (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۳۷).

البته به نظر غزالی، این ایمان استقرائی شدت و ضعف پذیر است و با «معامله» (یعنی پرداخت به اعمال دینی) قوت می‌یابد. از دید غزالی اینکه گفته‌اند: «هر کس به آنچه می‌داند عمل کند، خداوند آنچه را که نمی‌داند به او خواهد آموخت»، منظور همین است؛ یعنی اعمال و معاملات است که سبب مکاشفات می‌شود (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۳۶).

چنان‌که بیان شد، این امر به معنای انفسی‌گرایی و تأکید بر داشتن تجارب شخصی نیست؛ بلکه از نظر غزالی داشتن ذوق و حال راه ورود به شهر علم نبوی و شنا کردن در دریای علوم قرآنی است. با پرورش این نیرو و توانایی می‌باشد که می‌توان به مغز قرآن نفوذ کرد و هم‌افق با پیامبر شد. این امر در کتاب *جواهر القرآن* غزالی تبیین شده است. در فصل دوم این کتاب، غزالی علومی را که اصول دین است؛ اول علم تعریف ذات خداوند، دوم علم صراط مستقیم و سوم علم «تعریف آن حال که به وی رسی، یعنی معرفت» می‌داند. از نظر غزالی علم حال است که انسان را در صراط مستقیم به خداوند می‌رساند (غزالی، ۱۳۶۵: ۳۱-۳۲).

پس این گوه‌رهای قرآنی برای آن است که انسان بتواند به دعوت الهی پاسخ دهد و با آن فراخوان به محضر او برود؛ یعنی قرآن برای حل مشکل انسان نازل شده است. نکته دیگر آنکه ساحت‌های مختلف انسان اعم از باور، رفتار و از همه مهم‌تر حالات انسانی را پوشش می‌دهد. وقتی غزالی ساختار علوم اسلامی را به هم می‌ریزد برای بازسازی دوباره آنها و طبقه‌بندی علوم، این بار براساس شاخصه‌های پیش‌گفته حرکت می‌کند؛ یعنی علومی در طبقه‌بندی وی علوم آخرت است که این شاخصه‌ها را داشته باشد:

(۱) شمول بر تمام ساحت انسانی؛

(۲) جهت‌گیری برای کشف مستقیم حقیقت و ارتباط زنده با خداوند؛

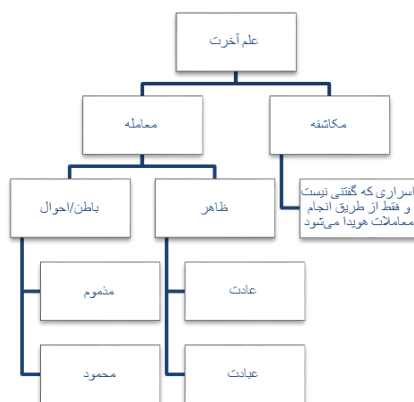
(۳) و از همه مهم‌تر ابتدای آن بر افق تجربه پیامبرانه، یعنی حال و ذوق.

کل‌گرایی غزالی، چنان‌که خودش می‌گوید در کتاب *حیاء علوم* ارائه شده است. در این کتاب علوم به دو دسته کلی، یعنی دنیوی و اخروی تقسیم می‌شود. هرچند علوم اخروی، علم بشری و ساخته‌شده در همین دنیا است، اما سمت و سوی آن آمادگی برای آخرت است؛ از این رو علم آخرت نام می‌گیرد. آخرت

در اینجا به مثابه غیب عالم و عالم غیب است. علم آخرت خود دو نوع است: مکاشفه و معامله. علم مکاشفه اسراری است که فقط به شیوه رمز و اشاره از سوی قرآن و پیامبر بیان شده است و در اختیار انسان نیست؛ زیرا مربوط به مشاهده و معاینه غیب است. پس علم پیامبران می‌باشد، مستقیماً برای انسان‌های نوعی قابل دسترس نیست و تنها راه آن علم معامله براساس شریعت است.

به عبارت دیگر با معامله است که آن علم از جانب خداوند تفصّل می‌یابد. غزالی می‌گوید کتاب/حیاء مربوط به علم معامله است و نه مکاشفه؛ زیرا «انبیا - علیهم الصلاة والسلام - با خلق، جز در بیان راه و نمودن آن بدیشان سخن نگفته‌اند و در علم مکاشفه خوضی نفرموده‌اند، مگر به رمز و اشارت بر سبیل تمثیل و اجمال» (غزالی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۲۰-۲۱). علم معامله برای دستیابی به علم مکاشفه است و برای دستیابی به مکاشف راهی غیر از این نیست؛ زیرا «بر اندازه آنچه حجاب از دل باز شود و دل در برابر حق بود، حقیقت‌ها در وی بدرخشند و هیچ راهی نیست بدین، مگر ریاضت» (غزالی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۶۱-۶۲). پس از تأکید غزالی بر علم معامله، وی تقسیم‌بندی علوم را ادامه می‌دهد و به توسعه قسم معامله می‌پردازد: «و علم معامله دو قسم است: یکی علم ظاهر و آن علم اعمال جوارح است و دوم علم باطن و آن علم اعمال دل‌هاست» (غزالی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۲۱) و علم جوارح را نیز به علم عبادت عادت تقسیم و علم اعمال دل‌ها را نیز به ستوده و نکوهیده تقسیم می‌کند؛ چه به دل‌ها - که به حکم نادیدن حواس آن را از عالم ملکوت است - درآید یا ستوده بود یا نکوهیده (غزالی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۲۱).

طبقه‌بندی علوم براساس الگوی غزالی را می‌توان در شکل زیر خلاصه کرد:



شکل ۱: طبقه‌بندی علوم براساس الگوی غزالی

چنان‌که گفته شد در این تقسیم‌بندی حاصل علم احوال قلب، هم‌افق شدن با پیامبر و پیمودن راه آخرت است. غزالی با طب‌انگاری علم یادشده چنین می‌گوید:

و ثمره این علم، طب دل‌ها و جان‌هاست که آن وسیلت حیات ابدالآباد است (غزالی،

۱۳۷۵، ج: ۱، ۲۳).

در واقع غزالی غایت این علم را حیات ابد می‌داند، اما به هر حال این علم از جنس علم معامله و مربوط به ساحات وجودی انسان در این دنیا است (غزالی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۴۵).

غزالی در کتاب *احیاء علوم* به ترسیم نظامی شبکه‌ای از علوم اسلامی بر محوریت علم معامله می‌پردازد و نسبت آنها را با یکدیگر بیان می‌کند، اما نکته جالبی که در آثار دیگر وی نیست تأکید بر قسمی از علوم است که متولی مشخصی در علوم موجود اسلامی ندارد. البته به طور ضمنی می‌توان دریافت که علم مورد نظر ایشان به جهت موضوع بیش از همه نزدیک به علم تصوف در آن زمان است. علم جدیدی که او در طبقه‌بندی خود می‌افزاید و عنوان آن ناآشناست، همان «علم احوال قلب» است. البته غزالی پیش از توضیح این علم بیان می‌دارد که در میان متکلمان، محدثان، فقها و صوفیان، همین دسته اخیر (یعنی صوفیان) هستند که علم نافع را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که مشابه علم احوال قلب در نظر وی است؛ زیرا علم نافع در نگاه آنان علمی می‌باشد که به آفات نفس، الهامات ملکی و تمایز آن با وسوس شیطانی و احوالات دل می‌پردازد (غزالی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۴۸).

غزالی در صورت‌بندی دیگر و مرسوم در بین علمای زمان خود، علوم اسلامی را (به جای علم مکاشفه و علم معامله) به دو دسته علوم «فرض عین» و «فرض کفایت» تقسیم می‌کند. در علم فرض عین همان دانستن واجبات مسلمانی و اموری است که سبب می‌شود عنوان مسلمانی بر فرد بار شود؛ مانند نماز، روزه، حج و زکات و دانستن اسرار آنها که بیان می‌شود. وی علم فرض کفایت را آن علمی می‌داند: «که در قوام کارهای دنیا از آن بی‌نیاز توان بود» (غزالی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۵۲). غزالی چند تقسیم از این علوم را ارائه می‌کند؛ یکی از آنها تقسیم این علوم به اصول و فروع است. علم اصول در اینجا متفاوت از علم اصولی است که در کتاب *جوهر* بیان شد. اصول در اینجا دانستن کتاب، سنت، اجماع و آثار صحابه است (غزالی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۵۳). علم فروع در این تقسیم علمی است که «از اصول مفهوم شود، نه به موجب ألفاظ آن، بلکه به معانی‌ای که عقل بر آن متنبه گردد و به سبب آن، فهم اتساع پذیرد تا از لفظ ملفوظ و غیر آن مفهوم شود» (غزالی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۵۳). پس در اینجا فروع به معنای غیراصولی بودن نیست، بلکه به معنای درک معانی ضمنی است. این علوم از جنس مفاهیم و الفاظ می‌باشند و در اصل دین نیستند.

اکنون غزالی برای به چالش کشیدن این تقسیم‌بندی بیان می‌دارد که این علوم خود دو نوع است؛ برخی از آنها غایتشان دنیوی و برخی غایتشان اخروی است:

و این دوگونه است: یکی آنچه به مصالح دنیا تعلق دارد و فن فقه جامع آن است و فقها متکفل آن هستند و ایشان از علمای دنیایند و دوم آنچه به آخرت متعلق است (غزالی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۵۴).

اینجاست که در قسم دوم، یعنی علم متعلق به آخرت مصداقی ناآشنا را بیان می‌کند و آن «علم احوال قلب» است؛ در شرح آن می‌گوید:

و آن علم احوال دل و اخلاق ستوده و نکوهیده آن است و آنچه پسندیده خدای - عزوجل - است و آنچه ناپسندیده، و او آن است که نیمه آخر این کتاب - اعنی جمله کتاب احیاء علوم الدین - آن را حاوی است و از اوست علم آنچه از دل بر جوارح فیض افتد، از عبادات و عادات و او آن است که نیمه اول کتاب آن را جامع است (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۵۴).

غزالی موضوع «علم احوال قلب» را حالات درونی انسان و نسبت آنها با نجات اخروی می‌داند و از این رو، نه در حاشیه فقه و کلام، بلکه آن را در مرتبه فرض عین قرار می‌دهد. جالب است که وی کتاب *احیاء علوم الدین* خود را مصداق همین علم معرفی می‌کند. هرچند این علم در تقسیم‌بندی مرسوم جزء علوم فرض کفایه است، اما شرفش از دیگر علوم بیشتر و برای همگان لازم است؛ از این رو باید آن تقسیم‌بندی مرسوم را به چالش کشید تا این گوهر در صدر علوم بنشیند و فرض عین بودن آن هویدا شود. همان‌گونه که بیان شد غزالی در توضیح مصادیق علم احوال قلب، نخست احوال قلب را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: ستوده و نکوهیده. احوال ستوده مجموعه‌ای از فضائل درونی‌اند که حیات دینی و معنوی انسان بر آنها استوار است؛ مانند «صبر و شکر، خوف و رجا، رضا و زهد و تقوا، قناعت و سخاوت... و صدق و اخلاص» (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۲). علم احوال قلوب صرفاً آگاهی اجمالی از این فضائل نیست، بلکه دانشی تحلیلی و تربیتی است که «معرفت حقایق این احوال، و حدود آن و سبب‌ها که آن را بدان کسب توان کرد و ثمرات و علامات آن، و علاج آنچه از آن ضعیف باشد تا قوی شود» (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۲). از این دیدگاه، علم آخرت دانشی عملی - درونی است که با پرورش تدریجی حالات قلبی سروکار دارد، نه صرف دانستن گزاره‌های اعتقادی یا احکام ظاهری.

غزالی در برابر این فضائل، فهرست گسترده‌ای از رذائل قلبی را برمی‌شمرد؛ رذائلی که به نظرش ریشه اصلی فساد دینی و اخلاقی هستند. وی از اموری چون «حسد و حقد، کبر و ریا، طمع و بخل، حبّ جاه و دوستی ثنا و شادی به دنیا و غم از فوت آن» یاد می‌کند و تأکید می‌ورزد که این صفات، صرفاً خطاهای اخلاقی جزئی نیستند، بلکه «اصل‌های فواحش و بیخ‌های محظورات» به شمار می‌روند (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۲-۶۳). در مقابل آن، اضداد این صفات (یعنی احوال ستوده) «چشمه‌های طاعات و قربات» هستند (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۳)؛ بدین ترتیب غزالی پیوندی ساختاری میان اخلاق باطنی و عمل دینی برقرار می‌کند تا نشان دهد عمل صالح بدون اصلاح قلب ممکن نیست و فساد قلب سرچشمه انحراف در رفتار دینی است.

بر همین اساس، غزالی جایگاه فقه را بازتعریف می‌کند؛ از نظر او، دانستن احکام ظاهری بدون معرفت احوال قلب برای نجات اخروی کافی نیست. او تصریح می‌کند که «دانستن حدود این کارها و

حقایق و اسباب و ثمره و علاج آن، علم آخرت است و آن در فتوای علمای آخرت فرض عین است» (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۳). در مقابل، غفلت از این علم به هلاکت اخروی می‌انجامد؛ همان‌گونه که ترک اعمال ظاهری موجب مجازات دنیوی می‌شود؛ بدین‌سان غزالی تمایزی بنیادین میان «صلاح دنیا» و «صلاح آخرت» برقرار می‌کند و می‌گوید توجه فقها به فرض‌های عین غالباً «به اضافه صلاح دنیاست»، درحالی‌که علم احوال قلوب ناظر به «صلاح آخرت» است (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۳).

نقد تند غزالی متوجه عالمی است که در فروعات پیچیده فقهی و جدل‌های علمی تبحر دارد، اما در پاسخ به پرسش‌هایی بنیادین درباره اخلاص، توکل یا پرهیز از ریا ناتوان است؛ درحالی‌که این امور «فرض عین اوست که در گذاشت آن هلاک اوست در آخرت» (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۳). از نظر غزالی، این جابه‌جایی اولویت‌ها نه تصادفی بلکه نتیجه «تلبیس علمای بد» و پیوند دانش دینی با اغراض دنیوی چون جاه، مال و قدرت است (غزالی، ج ۱: ۶۴).

البته شارح شیعی مذهب کتاب/حیاء (یعنی فیض کاشانی) در کتاب/المحجّه البیضاء ضمن تأیید ساختار کلی بحث غزالی به نقد او بر علم فقه خرده گرفته است و از این امر دفاع می‌کند که فقه نیز به علم آخرت می‌پردازد. به نظر فیض کاشانی، این اشکال غزالی ناشی از طب‌انگاری علم فقه می‌باشد (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۳۴) و معتقد است نباید فقه را مانند طب از علوم دنیوی دانست؛ زیرا «منشأ تندرستی و بیماری بستگی به چگونگی مزاج و اخلاط دارد و اینها از صفات بدن است و نه از اوصاف قلب؛ از این‌رو هنگامی که فقه با طب مقایسه می‌شود برتری فقه آشکار می‌گردد و چون علم آخرت با فقه در نظر گرفته شود، شرافت علم آخرت بر فقه تحقق می‌یابد» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۳۹). پس فیض می‌کوشد فقه را به علوم آخرت مرتبط کند، اما درنهایت (چنان‌که از فحوای کلام بالا برمی‌آید) بر رأی غزالی صحه می‌گذارد که علم آخرت چیزی جداست و برتر از فقه به شمار می‌رود.

در مجموع علم احوال قلب (زیرمجموعه علم آخرت) در منظومه فکری غزالی دانشی است که به اصلاح باطن انسان، درمان رذائل قلبی و پرورش فضائل معنوی می‌پردازد و از این جهت، معیار واقعی علم دینی و علم نافع به شمار می‌رود. این علم، نه بدیل فقه و دانش‌های ظاهری، بلکه بنیاد و روح آنهاست؛ به‌گونه‌ای که بدون آن، دین به مجموعه‌ای از صورت‌های تهی و مناسک بی‌جان فروکاسته می‌شود.

پس در علوم اسلامی متولی باورها و متولی اعمال مشخص است، اما متولی احوال (احساسات، عواطف و هیجانات) معلوم نیست. غزالی این ساحت از ساحات انسان را مرتبط با شأن نبوت می‌داند و در حالت ایده‌آل عالمی که وارث پیامبر است می‌تواند به این علم بپردازد، اما معلوم نیست متولی این امر در علوم موجود اسلامی کیست که اولاً به احوالات مؤمنان توجه کند و ثانیاً دستاوردهای دیگر علوم را در مسیر آخرت جمع‌آوری و بین آنها ارتباطی نظام‌مند برقرار کند. در دوران غزالی متولی شناخته‌شده این امر

تصوف و اخلاق بوده، اما غزالی با تعبیر «علم احوال قلب» درک روشن‌تری از این علم ارائه می‌دهد که به تعبیر امروز مطالعات میان‌رشته‌ای ناظر به حل مسئله را سامان‌دهی کند.

البته این امر پروژه فکری غزالی به شمار می‌رود و عنوان کتاب اصلی او، یعنی *احیاء علوم‌الدین*، گویای همین پروژه فکری است؛ بر این اساس می‌توان او را «پدر الهیات معنوی اسلامی» دانست. وی با صورت‌بندی جدید از علوم اسلامی کوشید بر مبنای مقاصدی که قرآن برای حیات انسان طراحی می‌کند و تجربه معنوی پیامبر اسلام، دسته‌بندی علوم اسلامی را به هم ریزد و ناظر به هدف اصلی آن، یعنی دعوت به ارتباط زیسته و زنده با خداوند، ارتباطی غیر تقلیدی و تقلیدی صورت‌بندی کند.

در بازخوانی نظام اخلاقی ابوحامد محمد غزالی، پیوند «علم احوال قلب» و «علم اخلاق» در خود ساختار اثر او در *احیاء علوم‌الدین* آشکار است. غزالی در کتاب *شرح عجایب القلب* با استناد به حدیث مشهور می‌نویسد:

ألا وإنَّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب (غزالی، بی‌تا، ج ۱۴: ۱۶۴).

سپس تصریح می‌کند که قلب «ملک» و اعضا «جنود» اویند و افعال ظاهری تابع احوال باطنی هستند. تحلیل این گزاره نشان می‌دهد که در منطق غزالی، اخلاق از بیرون به درون نمی‌رود، بلکه از درون به بیرون سرایت می‌کند؛ یعنی «صلاح» و «فساد» اخلاقی ریشه در کیفیت وجودی قلب دارد، نه در صرف انطباق رفتاری با هنجارها؛ بدین‌سان علم احوال قلب - به مثابه دانشی برای شناخت وضعیت‌های باطنی - پیش‌شرط هر اصلاح اخلاقی است.

غزالی در کتاب *رياضة النفس وتهذيب الأخلاق* تعریف کلاسیک خود از اخلاق را چنین بیان می‌کند:

الخلق عبارة عن هيئة راسخة في النفس تصدُر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية (غزالی، بی‌تا، ج ۸: ۹۷).

این تعریف نشان می‌دهد که اخلاق «هیئت راسخه» در نفس است، اما در دستگاه وی این هیئت راسخه به احوال قلبی گره خورده است؛ زیرا اگر این هیئت بر اثر «امراض القلب» (کبر، ریا، حسد و حب دنیا) شکل گرفته باشد، افعال نیز - حتی اگر صورت نیک داشته باشند - فاقد حقیقت اخلاقی‌اند؛ از این‌رو در همان ربع «المهلکات»، رذائل اخلاقی ذیل عنوان «امراض القلب» تحلیل می‌شوند؛ گویا اخلاق سلبی همان بیماری قلب است و اخلاق ایجابی، سلامت آن. پس در نظر غزالی علم احوال قلب به مثابه دانش تشخیص و درمان، زیرساخت نظری اخلاق است.

این پیوند در کتاب *الإخلاص والنية* روشن‌تر می‌شود؛ آنجا که غزالی با استناد به حدیث «إنما الأعمال بالنیات» توضیح می‌دهد که ارزش اخلاقی عمل وابسته به جهت‌گیری قلب است (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۴:

۸۴). او تصریح می‌کند که عمل بی‌اخلاص «صورةً بلا روح» است؛ یعنی صورت رفتاری دارد، اما حقیقت اخلاقی ندارد. تحلیل این موضع نشان می‌دهد که در نظام فکری غزالی، اخلاق بدون تصفیه نیت و اصلاح قلب به سطح «صورت» فروکاسته می‌شود. بدین ترتیب علم احوال قلب، نه شاخه‌ای در کنار اخلاق بلکه بنیان معرفتی و وجودی آن است؛ دانشی که با شناخت احوال، امراض و مراتب قلب، امکان تحقق فضائل را فراهم می‌کند و اخلاق را به ساحت الهیات معنوی پیوند می‌زند.

۳. تحلیل یافته‌ها

براساس آنچه در چارچوب نظری بیان شد، معنویت اسلامی شامل بخش‌هایی از معارف اسلام می‌باشد که درصدد بیان حالات مؤمنان، منکران و امامان در مواجهه با الوهیت است و دانش معنویت اسلامی استفاده از علوم مختلف هر عصر برای درک، توسعه و هدایت این حالات و ساختن مراحل تحرک معنوی است. بنابر کتاب *المنقذ من الضلال*، *احیاء علوم الدین* و *جواهر القرآن* می‌توان گفت دغدغه اصلی غزالی از طبقه‌بندی علوم، نه سامان‌دهی صوری دانش‌ها، بلکه بازسازی «نظام علم نافع» بر محور مشاهده خداوند است. نقطه عزیمت او نقد دینداری تقلیدی و تلقینی است؛ آن دینداری که به نظر غزالی حجاب فطرت خداین انسان می‌شود. پس وی به دنبال جایابی دانشی در علوم انسانی است که یقین‌آور، غیرتقلیدی و متکی بر ادراک حضوری باشد؛ دانشی که بتوان به آن اعتماد کرد و انسان را در مسیر اطمینان و آرامش وجودی قرار دهد. این دغدغه در *المنقذ* به صورت نقد چهار جریان مدعی حقیقت (کلام، باطنیه، فلسفه و تصوف) و در نهایت بازسازی ریشه‌ای ساختار علوم اسلامی بروز می‌یابد.

در طرح بازسازی‌شده غزالی، علوم اسلامی ذیل دو طبقه‌بندی هم‌پوشان اما متمایز سامان می‌یابند؛ نخست تقسیم‌بندی کلان علوم به «دنیوی» و «آخروی» که در کتاب *احیاء علوم الدین* تبیین می‌شود. هرچند علوم آخروی در این جهان تحصیل می‌شوند، اما غایت آنها آمادگی برای آخرت است. این علوم خود به دو شاخه «علم مکاشفه» و «علم معامله» تقسیم می‌شوند. علم مکاشفه ناظر به مشاهده حقایق غیبی است و به‌طور مستقیم قابل تعلیم و تدوین نیست؛ در مقابل، علم معامله دانشی عملی - تربیتی است که از راه اصلاح اعمال جوارح و احوال دل، زمینه افاضه مکاشفه را فراهم می‌کند. کتاب *احیاء علوم الدین* به‌صراحت در قلمرو علم معامله قرار دارد و هدف آن «طبّ دل‌ها و جان‌ها» و آماده‌سازی انسان برای حیات آخروی است.

تقسیم‌بندی دوم که بیشتر کارکرد تحلیلی دارد، تفکیک علوم به «فرض عین» و «فرض کفایه» است. غزالی در این چارچوب نشان می‌دهد که بحران علوم دینی عصر او، نه از فقدان دانش بلکه از جابه‌جایی اولویت‌ها ناشی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که عالمان به فروعات جدلی و دنیوی می‌پردازند و آن را فرض عین می‌نامند، اما از دانشی غفلت می‌ورزند که مستقیماً با نجات آخروی انسان مرتبط است و آن را ذیل فرض

کفایه قرار می‌دهند. در اینجا غزالی ذیل علوم فرض کفایه، تمایزی مهم میان علمی با غایت دنیوی (مانند فقه اجتماعی) و علمی با غایت اخروی برقرار می‌سازد. مصداق برجسته این قسم دوم، دانشی است که او «علم احوال قلوب» می‌نامد و به نظر وی، دانستن این علم می‌باشد که ضامن حفظ فطرت خدایین انسان و شکوفایی آن است.

علم احوال قلوب در اندیشه غزالی دانشی متمایز در میان علوم اسلامی است که نه به‌طور کامل به فقه و اخلاق، نه به کلام و نه حتی به تصوف متعارف آن عصر تقلیل‌پذیر است. موضوع این علم، حالات درونی انسان، اخلاق محمود و مذموم، و سازوکار پرورش یا درمان آن در جهت رفع حجاب از فطرت و زمینه‌سازی برای رؤیت خداوند است.

البته در سنت تصوف (قرون سوم تا پنجم هجری)، توجه به «قلب» به‌مثابه کانون ادراک معنوی و محل تحول وجودی انسان به‌تدریج به صورت دانشی مستقل درباره احوال و امراض درونی صورت‌بندی شد. کلیدواژگانی چون معالجه القلوب، امراض القلوب، طب القلوب، اسرار القلوب و کلیدواژگان متأخری چون فقه القلوب در مقابل فقه الجوارح و از همه مهم‌تر «علم القلوب» گویای رواج این نگاه در تصوف است. صوفیان این دوره با تأکید بر مراقبه، محاسبه نفس و تصفیه نیت، قلب را جایگاه مواجهه انسان با حقیقت الهی می‌دانستند و بر این باور بودند که حجاب‌های نفسانی مانع ادراک این حقیقت می‌شوند. در آثاری چون *قوت القلوب* اثر ابوطالب مکی، توصیف حالات قلبی مانند خوف، رجا، اخلاص و توکل در کنار تحلیل آفات باطنی همچون ریا، عجب و حب دنیا نشان می‌دهد که صوفیان در پی تدوین دانشی برای شناخت و درمان وضعیت درونی مؤمن بوده‌اند؛ همچنین در *الرسالة القشیریة* اثر ابوالقاسم قشیری و *اللمع* تألیف ابونصر سراج، بحث از مقامات و احوال نشان‌دهنده تلاشی نظام‌مند برای فهم پویایی‌های قلب و سلوک باطنی است.

این آثار نشان می‌دهند که «علم القلوب» پیش از غزالی به‌مثابه مبحثی تربیتی و سلوکی مطرح بوده است؛ مبحثی که هدف آن، نه صرفاً توصیف تجربه‌های عرفانی بلکه هدایت عملی سالک در مسیر تزکیه و رفع حجاب‌های قلبی بود. در این چارچوب، امراض اخلاقی به‌عنوان بیماری‌های قلب و فضائل به‌عنوان نشانه‌های سلامت باطن شناخته می‌شدند و بدین ترتیب پیوندی وثیق میان تهذیب نفس و معرفت الهی برقرار می‌شد. غزالی با بهره‌گیری از آن، این مبحث را از سطح توصیه‌های سلوکی به سطحی نظام‌مند و معرفتی ارتقا داد و آن را در طبقه‌بندی علوم دینی جای داد. پس هرچند علم احوال قلوب ریشه در مباحثات صوفیان پیش از غزالی دارد، اما تعریف آن به عنوان یک علم و جایابی آن در طبقه‌بندی علوم اسلامی دستاورد محمد غزالی است.

مشخص است که این علم، هرچند در عمل نزدیک‌ترین خویشاوندی را با تصوف و پس از آن با اخلاق دارد، اما در طرح غزالی به‌مثابه هسته مرکزی علوم اخروی و معیار «علم نافع» معرفی می‌شود؛ به

همین دلیل، غزالی آن را در مرتبه‌ای بالاتر از فقه و کلام می‌نشاند و غفلت از آن را برابر با هلاکت اخروی (حس خدایی انسان) می‌داند. براساس چارچوب نظری پژوهش، آنچه را که غزالی «علم احوال قلوب» می‌نامد می‌توان تا حدودی معادل آن چیزی دانست که در ادبیات معاصر «الهیات معنوی» نام می‌گیرد؛ یعنی دانشی هنجاری - تحلیلی که به تبیین، ارزیابی و هدایت حالات معنوی انسان در افق وحی و تجربه پیامبرانه و البته معطوف به مشاهده خداوند می‌پردازد. بدین ترتیب طبقه‌بندی غزالی از علوم نه‌تنها ناظر به زمانه خود اوست، بلکه قابلیت بازخوانی و تطبیق با مباحث معاصر در حوزه مطالعات معنویت برای جایابی «الهیات معنوی» در منظومه علوم اسلامی را داراست.

چنان‌که بیان شد موضوع این مطالعات تجربه زنده است که کیس وایمن هم از آن با عنوان «دینداری استقرانی یا تجربی» یاد می‌کند. فیلیپ شلدراک (۱۳۸۸: ۵۵۴) هم همین تجربی و غیرقیاسی بودن را مانند پیتر برگر (۱۳۹۳، ج ۱: ۴۲-۴۳) مرکز معنویت‌گرایی می‌داند. غزالی در قرن ششم نیز به ضرورت زمان خود به این امر، یعنی محوریت تجارب و حالات در مشاهده و تعامل با خداوند توجه داشته و با صورت‌بندی جدید از علوم اسلامی در حال ساخت مطالعات معنویت بوده است؛ یعنی مطالعاتی که اولاً به تجربه دینداری (حال) توجه می‌کند و ثانیاً میان‌رشته‌ای است. در نگاه غزالی مطالعات معنویت از انسان شروع می‌شود و همه ساخت‌های انسانی را در بر می‌گیرد، اما هدف آن دور شدن از انسان و نزدیک شدن به خداوند و مشاهده اوست (چیزی که بدر آن در فطرت انسان از بدو تولد می‌باشد).

اما تفاوت‌هایی را می‌توان میان کار غزالی با کسانی همچون کیس وایمن یافت؛ اولاً غزالی میان‌رشته‌ای بودن را در دایره علوم شناخته‌شده زمانه خود تعریف کرده، اما کیس وایمن در دایره علوم عصر حاضر این منظومه را چیده است و ثانیاً غزالی هرچند به حال، یعنی همان به قول پل نویا «تجربه عرفانی» توجه می‌کند (نویا، ۱۳۷۳) و آن را محور قرار می‌دهد، اما دیگر ساحت‌ها مانند باور و رفتار را هم به همین دایره می‌افزاید و ثالثاً کسانی مانند پیتر برگر و اسلاف وی مانند شلایر ماخر در الهیات لیبرال مسیحی مدل مناسب برای معنویت‌گرایی در عصر حاضر را مدل استقرانی و مبتنی بر تجارب فردی می‌دانند، اما غزالی با وجود اینکه توجه ویژه و جدی به تجارب ایمانی یا به عبارتی ایمان استقرانی دارد، از ایمان قیاسی غفلت نمی‌کند و این دور را در کنار هم می‌بیند (غزالی، ۱۳۶۵: ۶۷).

افزون بر این در منظومه فکری غزالی، اخلاق نه دانشی مستقل در کنار علم احوال قلب، بلکه برابری سلامت یا بیماری قلب است. رذائل اخلاقی پیش از آنکه به صورت کنش‌های بیرونی ظهور یابند، به مثابه حالات باطنی در قلب ریشه دارند. در تحلیل غزالی کبر، حسد، ریا و حب دنیا، امراض قلب‌اند و رفتارهای ناپسند تنها نشانه‌های ظاهری این بیماری‌ها به شمار می‌روند. پس علم احوال قلب زیرساخت علم اخلاق قلمداد می‌شود؛ زیرا بدون شناخت و درمان این امراض، اصلاح رفتار به سطحی ظاهری تقلیل می‌یابد.

همچنین فضائل اخلاقی همچون اخلاص، توکل، محبت الهی و یقین در این دستگاه فکری، نه صرفاً ملکات رفتاری بلکه تجلی نورانیت قلب و نتیجه تزکیه درونی هستند؛ بدین ترتیب اخلاق در اندیشه غزالی از سطح عادت رفتاری فراتر می‌رود و به تحول وجودی انسان پیوند می‌یابد؛ این امر نشان می‌دهد که علم احوال قلب حلقه واسط میان عرفان و اخلاق است.

نتیجه‌گیری

در تقسیم‌بندی رایج علوم اسلامی، رفتار ذیل فقه و اخلاق، باورها ذیل کلام و فلسفه، و ساختارهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی معنا ذیل عرفان نظری تبیین شده‌اند؛ اما حالات و احوال درونی انسان - به مثابه سطحی میان باور و عمل - در میان دانش‌ها متولی مستقل نیافته‌اند. این دقیقاً همان خلأیی است که الهیات معنوی در سنت مسیحی و «علم احوال قلب» در صورت‌بندی غزالی می‌کوشد آن را پر کند. براساس دیدگاه‌های غزالی الهیات معنوی ناظر به یک مهارت عملی برای تبدیل وضعیت و چالش بی‌معنا به امری معنادار و در تعامل با خداوند از راه سامان دادن به حالات قلب است. غزالی با برهم‌زدن طبقه‌بندی‌های رایج علوم اسلامی و تنظیم دوباره آنها این دانش اسلامی (یعنی علم سلوک یا علم طی طریق و یا «علم احوال قلب») را در میان دیگر علوم اسلامی صورت‌بندی می‌کند. این علم تا حدودی معادل بخشی از تصوف است که تا قرن ششم حضوری جدی در تمدن اسلامی داشت و در قالب داستان و تمثیل به ترسیم موقعیت‌های مرزی و چالش‌های زندگی و مخمصه‌های انسان در زندگی می‌پرداخت و نیز از دل آنها راهکار مدیریت احساسات، عواطف و هیجانات انسانی برای حفظ حضور و توجه به غیب عالم و عالم غیب را تسهیل می‌کرد، اما یک شاخه علمی مستقل در منظومه علوم اسلامی نبود. غزالی این مبحث را در ذیل عنوان «علم احوال قلب» هویت‌بخشی کرد و جایگاه آن را در طبقه‌بندی علوم اسلامی نشان داد.

ملاحظات اخلاقی

ایده اولیه این پژوهش در گفتگو با دکتر محمد حسین کیانی مدیر گروه اسلام و مطالعات معنویت در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی شکل گرفت. نسخه اولیه این مقاله نیز البته با تاکید بر جنبه‌های روش‌شناختی برای آن گروه تهیه شد. مقاله حاضر نسخه ارتقاء یافته همان مقاله یا حذف نقل قول‌های طولانی، خلاصه‌سازی و تقویت ابعاد میان‌رشته‌ای «علم احوال قلب» و حذف مطالب مربوط به «علم اصول» از نگاه غزالی است.

منابع

- برگر، پیتر (۱۳۹۳). *اجبار به بدعت*. ترجمه فراهم فریدوالا. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بقلی، روزبهان (۱۳۵۱). *رساله القدس و رساله غلطات السالکین*. به کوشش جواد نوربخش. تهران: یلدا قلم.
- سراج، ابونصر (۱۳۸۰). *اللمع فی التصوف*. ترجمه قدرت الله خیاتیان، محمود خورسندی، علی اشرف امامی و هنگامه اشرف امامی. کاشان: نشر فیض.
- شاکرنژاد، احمد (۱۳۹۷). *معنویت‌گرایی جدید*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شاکرنژاد، احمد (۱۴۰۲). بازخوانی انتقادی الهیات معنوی در مسیحیت. *الهیات تطبیقی*، (۲۹)، ۸۷-۱۰۱.
- <https://doi.org/10.22108/coth.2023.135650.1772>
- شلدراک، فیلیپ (۱۳۸۸). *معنویت و الاهیات در مجموعه مقالات الاهیات جدید مسیحی* (دفتر نخست). قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- طاهری عراقی، احمد (۱۳۶۳). *تقسیم‌بندی علوم از نظر غزالی*. معارف، (۳)، ۸۱-۹۰.
- <https://www.ensani.ir/fa/article>
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۵). *جواهر القرآن*. ترجمه حسین خدیو جم. چاپ سوم. تهران: مؤسسه اطلاعات.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد (بی‌تا). *احیاء علوم الدین*. تحقیق عبدالرحیم بن حسین العراقي. چاپ اول. بیروت: دار الکتاب العربی.
- غزالی، محمد (۱۳۶۱). *رهایی از گمراهی*. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: عطایی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین محمد. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۲). *احیاء علوم الدین*. تحقیق زین‌الدین ابوالفضل عبدالرحیم بن الحسین العراقي. بیروت: دارالهادی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۲). *راه روشن*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۸). *زمین از دریچه آسمان*. تهران: مؤسسه سروش مولانا.
- نویا، پل (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- Chan, S. (2009). *Spiritual theology: A systematic study of the Christian life*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Peters, G. (2011). On spiritual theology: A primer. *Journal of Spiritual Formation and Soul Care*, 4(1), 12.
- Waaijman, K. (2002). *Spirituality: Forms, foundations, methods* (Vol. 18). Leuven: Peeters Publishers.
- Waaijman, K. (2007). *Spirituality: A multifaceted phenomenon*. *Studies in Spirituality*, 17, 1-113.