

رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراک و نظریه تأویل

مهین رضایی^۱
اقدس جدیدیان^۲
افلاطون صادقی^۳
روح اله نادعلی^۴

چکیده

ابوحامد محمد غزالی از جمله اندیشمندان مسلمانانی است که تأویل در نصوص دینی را مورد پذیرش قرار داده و در توجیه آن نظریه تأویل را مطرح نموده است. او برای اثبات نظریه خویش به موضوع هستی‌شناختی مراتب وجود و در ادامه به موضوع معرفت‌شناختی مراتب ادراک و تفاوت فهم در آدمی متوسل شده است. تفکرات غزالی با عبور از هستی و معرفت به حیطه زبان و معنا وارد شده و گستره پژوهش در ادراک آدمی را در عصر خود غنا بخشیده است. غزالی در این نظریه پدیده‌های هستی را مربوط به مرتبه‌ای مخصوص به خود دانسته و فهم مفاهیم نصوص دینی را مبتنی بر واکاوی جایگاه این مفاهیم در مرتبه‌ای از هستی قرار داده و تلاش نموده است تا تأویلی روشمند با رویکرد هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، معناشناسانه و زبان‌شناسانه در تطابق با عقل و دین فراهم سازد. در این مقاله رویکرد فلسفی غزالی در زمینه ادراک مورد پژوهش قرار گرفته و تحلیل او از قوای نفس به‌عنوان خاستگاه ادراک در آدمی معرفی شده است. همچنین به کارگیری رویکرد فلسفی او در نحوه ادراک برای توجیه نظریه تأویل نصوص دینی نشان داده شده است. بنابراین می‌توان ادعا کرد که غزالی به‌عنوان متفکری عقل‌گرا از پژوهش‌های فلسفی برای اثبات نظریه خود بهره جسته است.

کلید واژه‌ها: غزالی، نفس، ادراک، فلسفه، تأویل.

Rezaee_mahin@yahoo.com

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین (کلام)، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛

Jadidian@student.pnu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛

A_sadeghi@pnu.ac.ir

۴. استادیار گروه معارف، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛

nadali@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۸/۳۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۲/۷

۱. مقدمه

موضوع تأویل نصوص دینی با تفاوت فهم از آیه شریفه قرآن کریم، موجب تضارب آراء در بین اندیشمندان مسلمان گردید (آیه ۷/ آل عمران). قرائت متفاوت در این آیه شریفه، اختلاف نظر در تفسیر آن را به دنبال داشت. زیرا بعد از نام "الله" جایگاه "و الراسخون فی العلم" مورد مناقشه قرار گرفت (طبرسی، ۱۹۹۵، ص ۲۴۱). گروهی از مفسران "واو" را استینافیه و پایان جمله را لفظ "الله" قرار دادند و نتیجه گرفتند جز خدا کسی تأویل متشابهات را نمی‌داند. گروه دیگری، اصل را در "واو" عطف دانستند و معتقد شدند قرینه‌ای در آیه وجود ندارد تا بتوان آن را از معنای اصلی منصرف ساخت. بنابراین "راسخان در علم" را از نعمت و فضل الهی در تأویل صحیح متشابهات برخوردار دانستند (الطبرسی، همان). به همین دلیل گروهی کل آیات را محکم و حروف مقطعه را متشابه دانستند. گروهی نیز در تأویل تا آنجا پیش رفتند که احکام را در محدوده تأویل قرار دادند (ابن تیمیه، ۱۹۷۲، ص ۸).

غزالی در این مناقشات، رویکرد تأویل در نصوص دینی را می‌پذیرد و در دوره اول حیات علمی خود در *المنحول فی علم الاصول* تأویل را مورد بررسی قرار می‌دهد (غزالی، ۱۹۹۸، ص ۱۶۴). او در دوره‌های پایانی زندگی علمی خود نیز در *المستصفی من علم الاصول*، نیز این بحث را ادامه می‌دهد (غزالی، بی تا، ب، ص ۱۶۰).

گسترش بحث تأویل برای رفع تعارض بین عقل و نقل، مبنای شناخت آدمی از نصوص دینی را بر حجیت منابع عقل یا نقل متمرکز نمود. همچنین دامنه اختلاف در بهره‌برداری از منابع عقل و نقل، به حوزه علم کلام نیز وارد و منجر به دو تقسیم کلی نص‌گرایی و عقل‌گرایی در این علم گردید. نص‌گرایی یگانه منبع دستیابی به معرفت دینی را ظاهر کتاب خدا و سنت می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۲). اصطلاح عقل‌گرایی نیز به نظام فکری اطلاق می‌شود که جایگاه عقل در معرفت ممتاز به شمار می‌آید. از این‌رو، دلایل عقلی در جهت عقاید ایمانی مورد استفاده علم کلام بوده است (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۳۲). به تدریج آشنایی ملت اسلام با علم منطق، معیاری برای سنجش ادله متکلمین فراهم نمود؛ ولی این فن متفاوت از علوم فلسفی بشمار می‌رفت (ابن‌خلدون، همان، ص ۹۴۸). غزالی در حوزه علم کلام رویکرد عقل‌گرایی را دنبال می‌کند و معتقد است اگر کسی عقل را تکذیب کند شرع را تکذیب کرده است؛ زیرا صدق شرع به کمک عقل شناخته می‌شود. از نظر غزالی

رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراک و نظریه تأویل ۱۳۹

شرع نمی‌تواند عقل را تکذیب کند، زیرا شرع خود به واسطه عقل ثابت می‌شود و فرق بین نبی و متنبی و صادق و کاذب بودن آن‌ها را عقل می‌شناسد (غزالی، ۱۹۹۳b، ص ۱۹). همچنین ولفسن «Wolfson» معتقد است فلسفی کردن علم کلام به وسیله غزالی صورت گرفته است (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۴۴). روش عقل‌گرایی فلسفی، مبانی و اصول فلسفی را در تبیین عقلانی از آموزه‌های کلامی به کار می‌گیرد. ولفسن معتقد است غزالی از سویی نگرش‌های علم کلام و از سوی دیگر روش‌های فلسفی را پذیرفته بود (ولفسن، همان، ص ۴۶). بنابراین غزالی عقل را از منابع معتبر در کنار وحی و شهود می‌پذیرد، تا آنجا که در زمینه ادراک نصوص دینی به عقل‌گرایی فلسفی ورود می‌نماید.

۲. بیان مسئله

علم النفس و مراتب ادراک تا قرن پنجم هجری به‌عنوان موضوعی فلسفی با افکار ارسطو، اسکندر افرویدیسی، افلوپتین، کندی، فارابی و ابن‌سینا در میان متفکران مسلمان مطرح بود. ابوحامد محمد غزالی نیز بین سال‌های (۴۷۸-۴۸۸ ق.)، با فلسفه مشاء آشنا می‌شود و در نقد آن به نگارش می‌پردازد (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۱۶). اما با گذر زمان در آثار گوناگون خود پیرامون بحث نفس و ادراک آدمی، از رویکردی فلسفی بهره می‌برد. او در سال‌های آخر عمر خود در فیصل‌التفرقه بین الاسلام و الزندقه، برای پایان بخشیدن به خصومت فرق اسلامی نظریه‌ای را مطرح می‌کند که در عنوان پژوهش حاضر "نظریه تأویل" نامیده شده است. غزالی در این اثر تأویل در نصوص دینی را توجیه می‌کند. بعدها غزالی در مشکات‌الانوار ادراک عقلی را به ادراک کشفی و باطنی گسترش می‌دهد و در تبیین این اثر نیز دیدگاه فلسفی اشراقی را مطرح می‌کند. وی بعد از نگارش مشکات‌الانوار از سوی ظاهرگرایان مورد تکفیر قرار گرفته و به عزلت پناه می‌برد (زرین‌کوب، ۱۳۵۳، صص ۲۴۹-۲۵۱). ابن‌رشد در قرن ششم هجری، تفکر فلسفی پیرامون تأویل نصوص دینی را دنبال می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۴۳). او دیدگاه غزالی در مورد تأویل و قوانین آن را بر طبق کتاب فیصل‌التفرقه بین الاسلام و الزندقه می‌پذیرد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، صص ۲۰۶-۲۰۷).

این پژوهش به دنبال پاسخ این پرسش که آیا غزالی از رویکردی فلسفی در آثار خود بهره برده است یا خیر؟ استدلال او درباره نفس و چگونگی ادراک نصوص دینی را پژوهشی فلسفی بشمار می‌آورد. اهمیت این موضوع به این جهت است که غزالی در تاریخ اندیشه

۱۴۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

علوم عقلی و کلامی در جهان اسلام به شخصیتی معروف است که موجب افول فلسفه به مدت مدید در این سرزمین‌ها شده است. سولومون مونک «Solomon Monk»، به نقل از فرانک گریفل «Frank Griffel»، در مقدمه کتاب *الهیات فلسفی غزالی* به‌عنوان نخستین کسی معرفی شده است که غزالی را عامل رکود یا مرگ اندیشه فلسفی در جهان اسلام دانسته است (Griffel, 2009, p. 5).

۳. پیشینه تحقیق

تحقیقات پیشین، تأویل در اندیشه غزالی را مورد بررسی قرار داده است؛ (عبدالجلیل سالم، ۲۰۰۴ م)، به تاریخ تأویل در اندیشه مسلمانان و نقش غزالی در آن پرداخته و خلاصه‌ای از *فیصل التفرقه و قانون التأویل* را ذکر می‌نماید. همچنین نظرات غزالی را در *تهافت الفلاسفه* پیرامون "حدوث و قدم عالم" و "نفس و معاد روحانی" بررسی نموده است (سالم، ۲۰۰۴، صص ۱۹۵-۲۱۶).

(رحیمیان، ۱۳۸۸)، دو مبنای "تجريد و تدریج" برای تأویل در اندیشه غزالی را با اقتباس از اصطلاحات ابوالعلا عقیفی در مقدمه *مشکات الانوار* (غزالی، بی‌تا، ج، ص ۱۲)، مطرح نموده است. در ادامه گزارش مبسوطی از اندیشه غزالی پیرامون تأویل، اقسام آن، اهل تأویل و احکام فقهی تأویل در دو دوره فکری غزالی ارائه می‌نماید.

(حسینی شاهرودی و مشهدی، ۱۳۹۰)، بر اهمیت نقش عقل در تأویل تأکیده کرده و با استنباط از مقاله (رحیمیان، ۱۳۸۸)، تأویل در اندیشه علامه طباطبایی و غزالی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

(پیکانی زارع، ۱۳۹۱)، اهمیت تأویل در اندیشه غزالی در *فیصل التفرقه و قانون التأویل* را ارائه نموده است.

(واعظ و کاردل ایلواری، ۱۳۹۲)، با استفاده از مقاله (رحیمیان، ۱۳۸۸)، تأویل در اندیشه غزالی و مولوی را مقایسه می‌نماید.

(رجبی، ۱۳۹۵، ص ۹۰)، در پاورقی تصریح می‌کند که تحقیق مزبور ناظر به چرایی و ضرورت تأویل در دوره دوم دیدگاه غزالی است. همچنین به معنای تأویل و تفاوت آن با تفسیر، پرهیز از تفسیر به رای، جایگاه تاویل در فهم نصوص دینی و ضرورت آن در درک معنای باطنی آیات قرآن و توجیه تشابهات بر مبنای دیدگاه غزالی می‌پردازد.

رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراک و نظریه تاویل ۱۴۱

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، نگاهی معرفت‌شناسانه به نفس و ادراک نصوص دینی در اندیشه غزالی داشته و آثار قطعی او را بعد از آشنایی با فلسفه بین سال‌های (۴۹۹-۴۸۸ ه.ق.) مورد واکاوی قرار می‌دهد. بنابراین خوانش جدید و متفاوت از پژوهش‌های ذکر شده ارائه می‌نماید. در مسیر اثبات این ادعا ابتدا رویکرد غزالی نسبت به نفس به‌عنوان خاستگاه ادراک و اموری چون قابلیت شناخت نفس، چگونگی ادراک در خواب و نقش عقل کلی در معرفت در مقایسه با دیدگاه ابن‌سینا مطرح می‌گردد. آنگاه نوآوری غزالی در طرح نظام فلسفی برای تبیین ادراک نصوص دینی بررسی شده و نیازمندی او به فلسفه در تبیین این موضوع هویدا می‌گردد.

۴. چیستی نفس و خاستگاه ادراک

توجه به چیستی نفس و قابلیت آن در دریافت حقایق هستی، رویکرد فلسفی غزالی در حیطه هستی‌شناسی ادراک را نمایان می‌سازد. تحلیل‌های هستی‌شناختی، قواعد و اصول حاکم بر هستی و پدیده‌های آن را در برمی‌گیرد. بنابراین هستی‌شناسی، تحلیل مفاهیم وجودی پدیده‌ها و تعریف آن‌ها را شامل می‌شود (شمس، ۱۳۸۴، ص ۴۵). غزالی در *احیاء علوم‌الدین* که در سال‌های بعد از ترک نظامیه نگاشته است (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۱۶)، بیان می‌دارد برای شناخت عجایب درون انسان می‌بایست به معانی نفس و واژه‌های مرتبط با آن پرداخت (غزالی، ۲۰۰۵، ص ۸۷۷). غزالی به تحلیل مفهوم نفس می‌پردازد تا خاستگاه و موطن ادراک را دریابد. او مفاهیم واژه‌های نفس، روح، قلب و عقل را مورد تحلیل قرار داده و رابطه آن‌ها را با ادراک جویا می‌شود. غزالی در تفاوت لغوی این واژه‌ها پنج معنا را ملحوظ می‌دارد؛ چهار معنای متفاوت که شامل قلب جسمانی، روح جسمانی، نفس شهوانی و علم، همچنین معنای مشترک، لطیف عالمِ مدرک در انسان است (غزالی، همان، ص ۸۷۹). غزالی این معنای مشترک را از قلب صنوبری، روح عامل حیات آدمی، نفس شامل قوای غضب و شهوت و همچنین عقل در معنای علم به حقایق امور، جدا می‌کند. زیرا او عقل را در معنای مشترک محل علم و مُدرک لحاظ می‌کند. بدین ترتیب به ترادف معانی قلب، روح، نفس و عقل به عنوان فاعل مدرک در اندیشه غزالی می‌توان پی برد.

۵. قوای نفس در شناخت عالم خارج

غزالی به شناخت نفس از عالم خارج تصریح دارد و تلاش می‌کند تا چگونگی ارتباط نفس و

۱۴۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

معرفت از جهان خارج را تبیین نماید. غزالی معتقد است دل از درون و بیرون دارای روزنه‌هایی برای شناخت است. در بیرون حواس پنجگانه، دروازه‌های عالم محسوسات یا عالم جسمانی با نفس آدمی است؛ او روزنه‌های درون را نیز خواب و الهام بیان می‌کند (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۲۸). جمیع اعضاء ظاهر و باطن خادم قلب هستند و قلب در آن‌ها تصرف دارد (غزالی، ۲۰۰۵، ص ۸۷۹). حواس پنجگانه نیز جاسوسان قلب می‌باشند که دریافت آنان به علم و ادراک تعبیر می‌شود (غزالی، همان، ص ۸۸۰). غزالی انسان و حیوان را در داشتن شهوت و غضب، همچنین حواس ظاهری و باطنی مشترک می‌داند؛ بنابراین بره به ادراک باطنی در قلب، هنگام دیدن گرگ دشمنی آن را درک می‌کند و می‌گریزد (غزالی، همان، ص ۸۸۲). پیشتر ابن‌سینا در مورد قوای ظاهری و باطنی نفس سخن گفته و از این مثال بهره برده است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۶۰). غزالی برای قلب انسان ویژگی خاص علم و اراده را بر می‌شمارد. علم موجب آگاهی از امور دنیوی، اخروی و حقایق عقلی (ضروریات کلی) می‌شود و داخل در محسوسات و امور مشترک با حیوانات نیست. اراده نیز به دنبال ادراکِ مصلحت عقل، موجب شوق به سوی آن می‌گردد (غزالی، ۲۰۰۵، ص ۸۸۲). بنابراین در دیدگاه غزالی شناخت انسان به دنیای محسوسات و عالم جسمانی محدود نمی‌شود و نفس انسان از قابلیت ورود به عالم پنهان و غیب برخوردار است.

۶. ادراک نفس در حالت خواب

غزالی به چگونگی ادراک در حالت خواب پرداخته است. او معتقد است دل چون آینه و لوح محفوظ در عالم ملکوت، حامل صورت همه موجودات، نیز آینه دیگری است؛ هرگاه این دو آینه روبه‌روی هم قرار گیرند، صورت یکی در دیگری می‌افتد. بنابراین وقتی نفس با آن صور متناسب گردد، به هنگام خواب از عالم محسوسات فارغ می‌شود. حواس نیز از فعالیت آرام می‌گیرد و خیال به کار خود ادامه می‌دهد. نفس در این هنگام صور مثالی عالم خیال را همراه با ویژگی مثالی آن مشاهده می‌کند. به نظر غزالی الهام، روزنه دیگر درون به سوی عالم ملکوت است که بر همه ظاهر گشته ولی علت آن را نمی‌دانند. بنابراین علوم تنها از راه محسوسات بدست نمی‌آید (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۲۹). غزالی گشایش روزنه‌های دل (نفس) را به سوی عالم ملکوت در بیداری از راه نبوت یا ریاضت، مجاهدت، صافی دل و یا تحصیل علم از راه تعلم بیان می‌کند (غزالی، همان، ص ۳۰).

رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراک و نظریه تاویل ۱۴۳

ابن‌سینا نیز معتقد است، آنچه در خواب دیده می‌شود و یا در بیداری هنگام غرق در خیال، انسان را در برمی‌گیرد مربوط به متخیله است. رویا ناشی از به خواب رفتن حواس و فعالیت قوای تعقل همراه با تخیل قوی است. در این حالت نفس به صور موجود در مصوره روی می‌آورد و آن‌ها را به کار می‌گیرد. او به رویاهایی که ممکن است از بعضی احساسات خارجی یا عضوی و یا از بقایای افکار حاصل شده باشد هم اشاره دارد. با این حال اذعان دارد، گاهی در بعضی مردم قوه متخیله قوی می‌شود و هیچ حواسی بر آن چیره نمی‌گردد. مصوره هم نمی‌تواند بر آن عصیان کند و قدرت نفس موجب می‌شود توجه او به عقل یا حواس موجب ابطال صور نگردد. در این حالت آنچه دیگران در خواب می‌بینند، این افراد در بیداری مشاهده می‌کنند و الفاظی را می‌شنوند، حفظ کرده و بر دیگران می‌خوانند. این امر نبوت خاصه به سبب نیروی متخیله است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۲۴۰-۲۳۶). بنابراین به نظر آنان قوه خیال در نفس، فرآیند ادراک و چگونگی تحقق معرفت در خواب را بر عهده دارد. همچنین فرآیند دریافت انبیاء از عالم ملکوت را به این قوه نسبت می‌دهند.

۷. عقل کلی و مراتب نفس در شناخت

فیلسوفان در چگونگی ارتباط نفس با عالم مجردات، دیدگاه مراتب عقول را مطرح نمودند. غزالی در رساله اللدنیه که از جمله آثار قطعی غزالی بشمار آمده است (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۱۶)، شناخت و معرفت نفس را مبتنی بر نفس کلی می‌داند. نفس کلی از جواهر مجرد مفارق است. او معتقد است عقل اول، عقل کلی است و در مرتبه وجودی نزد باریتعالی، اشرف، اکمل و اقوی نسبت به نفس کلی است. نفس کلی از مخلوقات دیگر عزیزتر، شریف‌تر و لطیف‌تر است. از افاضه عقل کلی، وحی و از اشراق نفس کلی، الهام متولد می‌شود (غزالی، بی‌تا، الف، ص ۲۴۹). غزالی وحی را زینت انبیاء و الهام را زیور اولیاء برشمرده است؛ نبی دارای نفس قدسی است و حقایق معلومات و معقولات را می‌پذیرد (غزالی، همان، ص ۲۵۰). نفوس انبیاء قادر به اظهار معجزه و تصرف در عالم ماده می‌باشد (غزالی، همان، ص ۲۵۱).

دیدگاه ابن‌سینا در این زمینه مبتنی بر خروج از عقل بالقوه و رسیدن به عقل بالفعل و تصور معقولات و دریافت آثار آن است و عقل فعال آن را برای آدمی انجام می‌دهد. نور عقل فعال بر متخیلات، اشراق شده و با تجرید از عوارض ماده آن‌ها را به صورت معقولات به نفس انسان می‌رساند. بنابراین با رسیدن عقل آدمی به مرحله استعداد دریافت صور، عقل

۱۴۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

فعال آن را به وی اعطا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۴۳). در فلسفه ابن‌سینا استعداد این اکتساب برای همه انسان‌ها یکسان نیست؛ گاهی این استعداد چنان شدید است که فرد بدون فراگیری، کلیات را با نیروی الهی درک می‌کند. ابن‌سینا این نیروی ویژه را عقل قدسی و موهبت الهی به افراد خاص می‌داند. فرآیند این دریافت، مبتنی بر تسخیر عقل بالفعل به وسیله عقل قدسی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۳۳۶-۳۳۸). مفهوم عقل قدسی در نظریه ابن‌سینا در اثبات نبوت استفاده شده است.

نظرات غزالی پیرامون نفس و ویژگی‌های آن، نقش فلسفه در اندیشه او را پررنگ می‌سازد. در ادامه غزالی رویکرد فلسفی را در چگونگی ادراک نصوص دینی به‌کار برده و نظریه‌ای در توجیه تأویل، تدوین می‌کند.

۸. قابلیت نفس در ادراک نصوص دینی

آشنایی غزالی با تفکر فلسفی پیرامون نفس، قوا و مراتب آن سرآغاز نوآوری در نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی غزالی گردید. هرچند ابن‌سینا پیشتر گفته بود، مراتب قوای انسانی با تمام مبادی و مراتب وجود مشابهت دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۳۶). غزالی در *فیصل‌التفرقه متعلق حقیقت نصوص دینی را پنج عالم وجود ذاتی، وجود حسی، وجود خیالی، وجود عقلی و وجود شبهی قرار می‌دهد و ادراک از هستی را منحصر بر پنج عالم وجودی می‌سازد. وجود ذاتی اولین مرتبه از جهان هستی است که انسان قادر به شناخت آن است، وجود ذاتی، فارغ از ادراک آدمی دارای هستی مستقل است، بنابراین اشیاء در جهان خارج می‌توانند موجود باشند ولی به طور مستقیم مورد ادراک قرار نگیرند (غزالی، ۱۹۹۳a، ص ۲۸)، مانند خبر پیامبر از موجودات حقیقی چون عرش، کرسی و آسمان‌های هفتگانه (غزالی، همان، ص ۳۳). بنابراین ایمان به صدق مخبر، محدودیت ادراک آدمی را جبران می‌سازد. او معتقد است نصوص دینی هرگاه از این امور سخن بگویند، نیازی به تأویل ندارد. زیرا این امور از وجود مطلق حقیقی برخوردار است و ایمان تکیه‌گاه شناخت آن است (غزالی، همان).*

غزالی معتقد است اگر خبر در وجود ذاتی به قاعده عقلی محال شد، باید به تأویل اقدام نمود و فهم از شیء را به مرتبه وجود حسی عرضه نمود (غزالی، همان، ص ۲۸). وجود حسی در حقیقت تمثیل وجود ذاتی در ذهن است و می‌تواند از حس ظاهر و یا حس باطن، ادراک و در ذهن منتقش شود. به همین دلیل غزالی صور حاصله در خواب را که فقط

رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراک و نظریه تأویل ۱۴۵

به وسیله شخص خوابیده دیده می شود و صوری که شخص بیمار در حالت بیماری مشاهده می کند از جمله وجود حسی لحاظ نموده است (غزالی، ۱۹۹۳a، ص ۲۹).

به نظر می رسد غزالی تأویل گزاره های مربوط به این امور را به تجربه ادراکی (نفس) ادراک کننده ملحق می کند. غزالی از صور حاصل در خواب به عنوان متعلق ادراکی یاد می کند که مورد تجربه ادراک کننده قرار می گیرد ولی برای دیگران قابل دریافت نیست. همچنین دریافت امور غیبی به وسیله انبیاء و اولیاء الهی در مرتبه وجود حسی و تجربه ادراکی آنان قرار می گیرد. به نظر می رسد غزالی تجربه های ادراکی انبیاء و اولیای الهی از وحی را در مرتبه حس باطنی مورد توجیه فلسفی قرار می دهد. زیرا اگر عمل ادراک حسی بر دو وجه لحاظ شود یکی متعلقات ادراک یعنی اشیا که دیده، شنیده یا لمس می شوند و دیگر، فرآیند ادراک که دیدن، شنیدن یا لمس کردن و تجربه ادراکی (نفس) ادراک کننده باشد، ادراک حسی منبعی برای تولید معرفت حسی لحاظ می شود (گرلینگ، استرجن و مارتین، ۱۳۹۰، ص ۴۸). بنابراین از دیدگاه غزالی ادراک و تأویل قسمتی از نصوص دینی در مرتبه وجود حسی قابل توجیه است. از این رو غزالی پیشتر در بحث نفس و در این اثر در مراتب ادراک، تجربه ادراکی دریافت امور غیبی را در بیداری مربوط به انبیاء و اولیاء الهی می داند. افراد دیگر چنین امور غیبی را در خواب می بینند ولی پیامبران و اولیای الهی به جهت صفای باطن این صور را در بیداری مشاهده می کنند. او با استناد به حدیث پیامبر معتقد است اگر کسی پیامبر را در خواب ببیند دقیقاً ایشان را دیده است ولی پیامبر با وجود خارجی از مدینه منوره به محل خواب فرد نیامده بلکه صورت واقعی ایشان در حس فرد خوابیده تحقق یافته است (غزالی، ۱۹۹۳a، ص ۲۹). بنابراین معرفتی حاصل از ادراک حس باطنی را برای شخص خوابیده فراهم نموده است. در اینجا می توان به تفاوت دیدگاه غزالی در مورد ادراک در خواب در کیمیای سعادت و فیصل التفرقه توجه نمود. چنان که در بحث نفس، ادراک در خواب به قوه خیال مربوط شده است (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۲۹)، ولی در این اثر، سخن از تجربه ادراکی در حس باطنی و حیطة وجود حسی به میان آمده است.

براساس این رویکرد اگر خبر در حیطة وجود حسی قابل توجیه عقلانی قرار نگیرد، ادراک آن در مرتبه وجود خیالی بررسی می شود. وجود خیالی صورت اشیا محسوس به هنگام غیبت از حس است. صورتها به وجود خیالی به طور کامل در ذهن وجود دارند ولی در خارج موجود نیستند. بنابراین او به کارکرد متخیله ساحت وجودی می بخشد، بدون این

که به خیال متصل یا منفصل اشاره‌ای داشته باشد. او ادراک سخن پیامبر را که فرمود: «گویی دارم یونس بن متی را می‌بینم، بر او دو عبای قطوانی است، لبیک می‌گوید و کوه‌ها او را پاسخ می‌دهند و الله تعالی به او می‌گوید: لبیک یا یونس»، در حیطه وجود خیالی تفسیر می‌کند (غزالی، ۱۹۹۳a، ص ۳۵). با این وصف غزالی از ادراکی سخن می‌گوید که از اتصال به وجود خیالی ناشی شده است. قوه خیال صورت و حقیقت اشیاء را در غیبت آن‌ها حاضر می‌کند و موجب ادراک اشیاء در مرتبه وجود خیالی می‌شود، به طوری که مشاهده اشیاء در خیال به وجود خیالی ممکن می‌شود. غزالی اعلام می‌دارد هرگاه پیامبر می‌فرماید من امری را می‌بینم و در حس ظاهر دلیلی برای آن وجود ندارد، دلیل آن را می‌توان در حیطه وجود خیالی بدست آورد و برهانی برای عدم این مشاهده نمی‌توان بیان نمود.

پس از وجود خیالی، ادراک در مرحله وجود عقلی واقع می‌شود. وجود عقلی، روح، حقیقت و معنای واژگان را در بر دارد. نفس یا عقل مجرد بدون صورت حسی، خیالی و یا وجودی در خارج، حقیقت و معنای واژه را دریافت می‌کند. غزالی معتقد است ید دارای صورت محسوس است و از وجود ذاتی آن در جهان خارج اخذ شده است. همچنین ید دارای صورت متخیله است و در ترکیب صور محسوس توانا است. اما ید دارای حقیقت و روحی است که از معنای آن برمی‌خیزد. حقیقت ید، قدرت بر حرکت است و وجود عقلی آن دست عقلی بشمار می‌آید. قلم نیز علاوه بر صورت حسی و خیالی، حقیقتی دارد که معنای آن است و به وسیله عقل دریافت می‌شود. نوشتن علم و دانش معنای قلم است و صورت خیالی یا حسی از نی یا چوب و غیره این معنا را به همراه ندارد (غزالی، همان، ص ۳۰).

مرتبه نهایی ادراک از نظر غزالی مرتبه وجود شبّه‌ی (تشبیهی) است. غزالی معتقد است وقتی صورت و حقیقت پدیده‌ای در مرتبه ذات و خارج، حس، خیال، و معنای عقلی آن ادراک نگردید، امر دیگری است که در صفتی از اوصاف با موجود واقعی همانندی دارد (غزالی، همان، ص ۳۱). غزالی صفت‌هایی که در مورد خداوند ذکر شده، چون خشم، شوق، شادی و صبر و مانند آن‌ها را که مطابق با برهان، برای خداوند محال و موجب نقصان است در وجود شبّه‌ی قابل توجیه می‌داند (غزالی، همان، ص ۳۹).

توجه به معنا و سپس استعاره در اندیشه غزالی در ادراک مفاهیم نقش ویژه‌ای دارند، به طوری که می‌توان طرح مسئله معنا و همچنین تشبیه نزد غزالی را با صورت‌بندی فلسفی نگریست. غزالی در باب ماهیت معنا، از روح و حقیقت لفظ سخن می‌گوید که نفس و عقل

رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراک و نظریه تاویل ۱۴۷

انسانی قادر به درک این معنا است؛ بدون اینکه این روح و حقیقت، مابازائی حسی در جهان خارج داشته باشد. هر یک از مفاهیم ید و قلم دارای روح و حقیقتی است و با مصداق حسی و خیالی آن‌ها تفاوت دارد. همچنین او از رابطه بین اندیشه، معنا و زبان سخن می‌گوید و درک معانی را به ذهن و عقل ارجاع می‌دهد. در وجود شبهی نیز غزالی با توجه به زبان و تحلیل عقلی آن، رویکردی فلسفی نسبت به تشبیه و استعاره نشان داده است. غزالی توجه به زبان و نقش آن در ادراک را در *المستصفی من علم الاصول*، دگر بار نمایان نموده است (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۱۶).

غزالی در این اثر ادراک امور را بر دو نوع برمی‌شمارد: اول ادراک ذات‌های مفرد به تنهایی، مانند علم به جسم، حرکت، عالم، حادث، قدیم و هر آنچه دلالت بر اسم‌های مفرد دارد. دوم ادراک نسبت بین این ذات‌های مفرد با یکدیگر، به طوری که مفرد به مفرد با نفی یا اثبات به یکدیگر نسبت داده می‌شود. به این ترتیب غزالی معنا را از مفهوم به گزاره انتقال می‌دهد و از گزاره‌های ایجابی و سلبی سخن می‌گوید؛ لفظ مفرد قابل تصدیق و تکذیب نیست، زیرا تصدیق و تکذیب فقط به خبر تعلق می‌گیرد (غزالی، بی‌تا، ب، ص ۱۶). او در تعریف الفاظ مشترک معتقد است، طلب معانی از الفاظ سبب گمراهی و هلاکت است و کسی که ابتدا معانی را در عقل خود مقرر و ایجاد کند و سپس از الفاظ پیروی کند هدایت یافته است (غزالی، همان، ص ۳۲). به نظر می‌رسد غزالی همچنان معنا را بر لفظ ترجیح می‌دهد و الفاظ مشترک را موجب مناقشه می‌داند.

غزالی در این اثر برای یک شیء چهار مرتبه وجودی بیان می‌کند، ۱- حقیقت فی نفسه (وجود ذاتی). ۲- وجود مثال که حقیقت شیء در ذهن است و به علم تعبیر می‌شود (وجود ذهنی). ۳- تالیف مثال شیء از صوت و حروف که بر مثال شیء در نفس دلالت دارد (وجود لفظی). ۴- تالیف علائم و نوشته‌ای که بر لفظ دلالت دارد (غزالی، همان، صص ۳۲-۳۳). از نظر غزالی بین امته‌ها در وجود ذاتی و وجود ذهنی (ارتسام صورت حقیقت شیء در ذهن) اختلاف نیست، بلکه در وجود لفظی و وجود کتبی در طول زمان اختلاف می‌شود (غزالی، همان، ص ۳۳). غزالی علم ارتسام یافته در نفس با معنا و حقیقتش را از تکلف تعریف بی‌نیاز می‌داند.

غزالی درک معانی الفاظ را به اعتبار ابزار ادراک کننده بر سه نوع می‌داند: محسوسه، متخیله و معقوله. او توضیح می‌دهد، ادراک حسی مانند دیدن نیازمند وجود مبصر است ولی در ادراک خیالی نیاز به باقی بودن متخیل نیست (غزالی، همان، صص ۵۱-۵۲). غزالی معتقد

است ادراک عقلی، ادراک معانی مجردی است که خارج از ذات اشیاء می‌باشد. برای مثال تخیل سیاهی، بدون وجود جسم و مقدار و شکل و وضع ممکن نیست؛ ولی عقل سیاهی، رنگ، حیوانیت و جسمیت را به تنهایی درک می‌کند. همچنین عقل نه تنها شیء واحد بلکه قضایای کلی منطقی را درک می‌کند (غزالی، همان، ص ۵۳). غزالی قوه مفکره را نیز موجب تقطیع و ترکیب صور موجود در خیال و تشکیل صور جدید می‌داند (غزالی، همان ص ۵۲). می‌توان گفت، صور جدید معانی جدیدی را به دنبال دارد. غزالی در این اثر به حقیقت مجاز ادعان دارد و تاکید می‌کند هرچند برای هر مجاز حقیقتی وجود دارد ولی به این معنا نیست که برای هر حقیقتی وجود مجاز ضروری باشد (غزالی، همان، ص ۳۵۵).

در دوران معاصر، اگر فلسفه شامل تحلیلی عقلی باشد با زبان، ارتباط خواهد داشت. پس تمام یا قسمت زیادی از کار فیلسوف تعیین مشخصه‌های کاربردی، معنای واژه‌ها و چگونگی صورت‌های مختلف یک گزاره بشمار آمده است (آلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۰). غزالی با توجه به زبان و تحلیل عقلی آن، رویکردی فلسفی نسبت به تشبیه و ابهام در نصوص دینی نشان داده است. او کاربرد استعاره و مجاز را در زبان مورد بررسی قرار داده و با رویکردی هستی‌شناسانه برای استعاره و مجاز مرتبه وجودی قائل شده است. آلستون بیان می‌کند: استفاده از مجاز به مفاهیم تثبیت شده قبلی برای درک آن عبارت مجازی نیازمند است. با این وصف، کاربرد مجاز باید از مفاهیم تثبیت شده ناشی شده باشد تا به درک شنونده از عبارت کمک کند (آلستون، همان، ص ۱۵۵). به نظر می‌رسد غزالی نیز برای درک نصوص دینی، بر نقش مرتبه وجودی استعاره در زبان، تاکید می‌کند. او مرتبه وجود شبیهی (تشبیهی) را برای توجیه صفات خداوند مورد استفاده قرار می‌دهد.

در این نظام، غزالی موضوع هستی‌شناسانه مراتب وجود را به موضوع معرفت‌شناسانه مراتب ادراک و تفاوت فهم در آدمی پیوند می‌زند. او با نگاه هستی‌شناسانه، مراتب وجود را مبتنی بر ادراک آدمی بیان می‌کند (غزالی، ۱۹۹۳a، ص ۳۹). غزالی مراتبی از وجود را نام می‌برد که هریک بر اساس ساحت وجودی خود ادراکات انسان را توجیه کرده و معنا می‌بخشد. غزالی این نظام فلسفی را در حوزه تأویل نصوص دینی به کار می‌گیرد و معتقد است، تنها جواز عبور از مرتبه‌ای از وجود به ساحت وجودی دیگر، مبتنی بر اقامه دلیل و برهان بر عدم حمل در آن مرتبه وجودی است. او اختلاف بین فرق را در عدم ارائه برهانی که مقبول همه باشد لحاظ می‌کند (غزالی، ۱۹۹۳a، ص ۴۷). به نظر غزالی اختلافات فرق

ناشی از عدم توافق همگان در ادراک و توجیه عقاید دینی است. در تبیین معرفت‌شناختی دیدگاه غزالی می‌توان گفت فرد با ایمان به گزاره‌هایی که نصوص دینی را تشکیل داده‌اند، باور دارد و در صدق این گزاره‌ها شک ندارد. زیرا صدق آن‌ها متکی به گواهی مخبری صادق یعنی پیامبر اکرم (ص) است (غزالی، ۱۹۹۳a، ص ۲۸). مخبر صادق از واقعیت خبر می‌دهد؛ بنابراین غزالی، صدق گزاره‌های نصوص دینی را در مطابقت با واقع لحاظ می‌کند. غزالی تلاش می‌کند به وسیله دلایل و شواهد، و ذکر منابع توجیه معرفتی دستیابی به فهم این گزاره‌ها را هموار سازد. به نظر او اولین منبع معرفتی یعنی وجود ذاتی، وجودی مستقل از ادراک آدمی دارد و منجر به ایجاد تصور ذهنی در مُدرک می‌گردد. توجیه باور به گزاره‌های مربوط به وجود ذاتی در مطابقت آن‌ها با واقع لحاظ می‌شود. واقعیت‌هایی چون عرش و کرسی نیز با گواهی پیامبر که مخبری صادق می‌باشد، توجیه‌پذیر است. همچنین منبع معرفتی وجود حسی موجب تجربه ادراکی از اشیاء می‌گردد و شامل ادراک ظاهری و ادراک باطنی است. غزالی ادراک حسی، ادراک در عالم خواب و ادراک امور غیبی را مربوط به این وجود می‌داند. مرتبه وجود خیالی نیز وظیفه حفظ صورت محسوسات در ذهن آدمی را بر عهده دارد و به‌عنوان حافظه منبع توجیه باور بشمار می‌آید. همچنین غزالی در مرتبه وجود عقلی برای معنا روح و حقیقت وجودی در نظر می‌گیرد؛ به‌طوری که واژه و گزاره را در فرآیند توجیه معرفتی وارد می‌کند. استعاره بخش دیگری از منابع توجیه معرفتی غزالی است و بر صفات خداوند متمرکز شده است.

۹. مبنایابی در اندیشه غزالی

غزالی براساس نظریه خود منابع توجیه صدق گزاره‌های دینی را نام برده و تأویل را در ساختار آن نظام‌مند می‌سازد. ولی در مورد توجیه صدق این منابع سخنی به‌میان نمی‌آورد. به‌نظر می‌رسد غزالی این منابع را بی‌نیاز از توجیه بشمار آورده و مبنایابی را در استدلال خود به‌کار گرفته است. سخنان او در *المنقذ من الضلال* نشان می‌دهد، اندیشه مبنایابی از گذشته‌های دور ذهن غزالی را مشغول کرده و در تکاپوی دستیابی به حقایقی یقینی برای زیربنای معرفت، رنج بسیار برده است. همچنین اعلام می‌دارد تنها به کمک نوری که خداوند در دل او افکند، یقینی بودن ضروریات عقلی بدون استدلال به‌عنوان زیربنای علوم بر او آشکار شده است (غزالی، ۱۹۶۷، ص ۶۷).

۱۰. پیش‌داوری نفس در ادراک نصوص دینی

غزالی آدمی را در ادراک نصوص دینی بی‌طرف نمی‌داند. او در رساله *قانون التأویل* فهم پیشینی آدمی را در چگونگی ادراک و تأویل نصوص دینی موثر می‌داند. غزالی آفاتی چون پیش‌فهم نگرش افراطی گرایش به نقل و اعراض از عقل و یا توجه به عقل و نادیده گرفتن شرع را برشمرده است. همچنین نگرش‌های ترجیح عقل در مقابل شرع و ترجیح نقل در مقابل عقل را مورد نکوهش قرار می‌دهد (غزالی، ۱۹۹۳ب، ص ۱۵). او بازتاب چنین پیش‌فهمی را دریافت نادرست نصوص دینی می‌داند. غزالی جمع بین عقل و نقل در اثر احاطه علمی بر علوم معقول و منقول را در چگونگی ادراک و تأویل نصوص دینی راهگشا می‌داند (غزالی، ۱۹۹۳ب، ص ۱۹). به نظر غزالی این گروه تعارض بین عقل و شرع را انکار می‌کنند (غزالی، همان، صص ۱۹-۲۰). هرچند او این عقیده را برحق معرفی می‌کند ولی راه دشواری را در مقابل آن‌ها می‌بیند؛ زیرا اگر برای جمع بین معقول و منقول مجبور به تأویل دور شوند، به طوری که فهم‌ها، آن تأویل را نپذیرند و یا هرگاه وجه تأویل به‌هیچ‌عنوان مشخص نباشد و دلیلی برای تأویل وجود نداشته باشد، به این کار مبادرت ورزند؛ مانند تأویل حروف اول برخی سوره‌های قرآن کریم دچار خطا می‌شوند (غزالی، همان، ص ۲۰). می‌توان گفت غزالی اندیشه ذهن خالی و بی‌طرف در قرائت و فهم متون را در سر ندارد و آن را امری محال بشمار می‌آورد. ولی به پیش‌داوری مشروع اشاره دارد و تلاش می‌کند تا با ارائه روش، دریافت نزدیک‌تری از حقیقت نصوص دینی برای آدمی ممکن گردد.

۱۱. دیدگاه اشراقی غزالی پیرامون ادراک

غزالی با گرایش به تصوف در بسط عقیده خود در *مشکات الانوار* دیدگاه فلسفی دیگری را مطرح می‌کند و آن را افشای سری از اسرار پروردگار می‌داند (غزالی، ۱۹۶۸، ص ۱۱۷). او تصریح می‌کند در آیه "الله نور السموات و الارض" (نور/۳۵)، اسرار انوار الهی قابلیت تأویل دارد. غزالی نور حقیقی را الله تعالی معرفی کرده و نامیدن نور به جز برای خداوند را مجاز محض می‌داند. از آنجا که غزالی برای هر مجاز حقیقتی قائل است (غزالی، بی‌تا، ب، ص ۳۵۵)، به نظر می‌رسد این رویکرد تأویل را به ماسوی خداوند تسری می‌دهد و علاوه بر نصوص، جهان و هر آنچه در آن است را قابل تأویل می‌داند. غزالی ماهیت و حقیقت نور را چنین تعریف می‌کند: "نور باید خودبه‌خود دیده شود و باعث رویت غیر خود نیز شود" (غزالی، همان، ص ۱۲۰).

رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراک و نظریه تاویل ۱۵۱

در دیدگاه اشراقی، غزالی ادراک نصوص دینی را به مُدرک و نور وجودی او وابسته می‌داند. بنابراین غزالی در این رویکرد ادراک بشر را مربوط به چشم ظاهر و چشم باطن دانسته و آن‌ها را نوری برای رسیدن به کمال بینایی می‌نامد. به نظر غزالی ادراک برای عوام، به حس ظاهر و برای خواص چون بهره بیشتری از نور دارند، به چگونگی ادراک ادراک‌کننده وابسته است. بنابراین دریافت عوام مردم مبتنی بر ابزار حسی، چون حس بینایی است. در ادراک خواص، نقش مُدرک، پررنگ‌تر و در خواص خواص، عقل نوری درونی است و نقش اصلی را در ادراک دارد (غزالی، همان، صص ۱۲۲-۱۲۳).

غزالی در این دیدگاه، نورانیت انوار را دارای مراتب می‌داند. غزالی کسب نور یا ادراک در این دیدگاه را "اشراق" می‌نامد (غزالی، همان، صص ۱۳۶ و ۱۴۸). او منبع اول را "نورالانوار" و تنها نور حقیقی می‌نامد که نام نور برای غیر او مجازی می‌باشد (غزالی، همان، صص ۱۴۳-۱۴۴). غزالی "اصطلاح عاریه" را به کار می‌برد و نسبت انوار دیگر به نور اول را نسبت مستعار به مستعیر و مجاز محض عنوان می‌کند (غزالی، همان، ص ۱۳۶). به نظر می‌رسد این اصطلاحات در نظام فلسفی اشراقی، ابتدا به وسیله غزالی مطرح شده است.

غزالی استدلال اشراقی وجود را به استدلال ممکنات در فلسفه مشاء نزدیک می‌سازد. او ساحت وجودی پدیده‌ها را در مراتبی قرار می‌دهد که وجودی از خود ندارند و به اعتبار ذات، عدم محض هستند و اگر بهره‌ای از وجود دارند، مربوط به سرچشمه‌ای با وجود لذاته است (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۱۳۸). با این وصف غزالی در نظام اشراقی ادراک را در دو حیطة حقیقت خداوندی و مجاز ماسوی او ترسیم نموده است. ابوالعلا عجبفی در تحلیل خود، این اثر را کار فلسفی ارزشمندی می‌داند. او نیز غزالی معروف به ویرانگر فلسفه را دارای فلسفه دانسته است (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۳۶).

۱۲. مراتب نفس در دیدگاه اشراقی غزالی

رویکرد مراتب ادراک تا واپسین آثار غزالی باقی می‌ماند. او در مشکات الانوار نیز از مراتبی بودن روح در ادراک سخن می‌گوید و در تبیین آن زبان فلسفی را به کار می‌گیرد. در این دیدگاه مراتب نفس به‌عنوان مراتبی از نور لحاظ می‌گردد. ابتدا روح (نفس) انسان در مرتبه روح حساس، القاء حواس پنجگانه را به‌عهده دارد. دوم روح خیالی قرار دارد و آنچه به وسیله حواس آمده است را در مخزن خود حفظ می‌کند (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۱۶۵). مرتبه سوم روح عقلی،

۱۵۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

معانی خارج از حس و خیال را درک می‌کند. مرتبه چهارم روح فکری، علوم عقلی محض را درک می‌کند و آن‌ها را با هم ترکیب کرده و معرفت‌های شریف را نتیجه می‌گیرد و این عمل تا بی‌نهایت می‌تواند ادامه یابد (غزالی، همان، ص ۱۶۶). مرتبه پنجم روح قدسی نبوی، اختصاص به انبیاء و اولیاء دارد (غزالی، همان، ص ۱۶۷). غزالی تاکید می‌کند همه این روح‌ها نور هستند (غزالی، همان، ص ۱۶۸). او در این اثر ادراک را به طور کلی اشراق می‌داند.

۱۳. خطا در ادراک و تاثیر آن در تأویل نصوص دینی

غزالی ادراک آدمی و تأویل نصوص دینی را مبرا از خطا نمی‌داند. وقوع خطا و چگونگی آن در ادراک به‌عنوان یک رهیافت، به‌منظور دوری از جزم‌گرایی در معرفت‌شناسی مورد توجه است. غزالی وقوع خطا در ادراک آدمی را به روش‌های گوناگون مطرح نموده است. او در فیصل‌التفرقه خطا در ادراک حسی باصره را برگرفته از وجود حسی می‌داند. او به قطعه‌ای آتش اشاره می‌کند که در واقعیت فقط یک نقطه آتش است؛ ولی در حرکت دورانی به شکل دایره و در حرکت افقی به شکل خطی دیده می‌شود، پس در خارج، آتش در حالت خطی ثابت وجود ندارد ولی آدمی آتش را به صورت خطی واحد مشاهده می‌کند (غزالی، ۱۹۹۳a، ص ۳۰).

به‌نظر می‌رسد غزالی برای آتش در مرتبه وجود ذاتی، واقعیتی مستقل و مخصوص به خود قائل است ولی ادراک حالت‌های دایره و خطی از آتش را مربوط به تجربه ادراکی در مرتبه وجود حسی می‌داند. بنابراین می‌توان در این دیدگاه خطاهای ادراک حسی را به‌نوعی تجربه ادراکی محسوب نمود. همچنین در مشکات الانوار معتقد است ادراک غلط در انسان، ناشی از پوشش وهم و خیال است و تصور نمی‌شود با تجرد عقل آدمی از این پوشش، امکان ادراک غلط برای او وجود داشته باشد؛ اما این تجرید بسیار سخت است و کمال آن تنها بعد از مرگ امکان دارد. به‌نظر او تنبه عقل آدمی تنها با حکمت میسر است. نور حکمت باعث می‌شود تا عقل بالقوه، بالفعل مبصر گردد. غزالی معتقد است بعضی علوم مانند ضروریات، برای انسان همیشه حضور دارند، ولی برای ادراک اموری دیگر، آدمی نیازمند علوم نظری به وسیله تعلیم است (غزالی، ۱۹۶۸، ص ۱۲۹).

چنین استنباط می‌شود که غزالی به جز ضروریات، مراتب ادراک و فهم آدمی را در معرض خطا می‌داند. همچنین با طرح نقش فهم پیشینی نفس در دریافت نصوص دینی، ضریب احتمال خطا را افزایش داده و مسیر عدم قطعیت در تأویل نصوص دینی را

رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراک و نظریه تأویل ۱۵۳

می‌گشاید. او در مشکات الانوار نیز پیش‌فهم نفس را حجابی برای اشراق نور متجلی خداوند و موجب خطا در تأویل نصوص دینی می‌داند (غزالی، ۱۹۶۸، ص ۱۷۵).

رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراک، جواز تأویل روشمند را در دو گرایش عقلی و اشراقی او هموار می‌سازد. رویکرد عقل‌گرایانه او در دوره نخست، مخلوقات را حقیقتی در کنار حقیقت خالق لحاظ می‌کند. غزالی در این نگرش رویکردهای وجودشناختی، معرفت‌شناختی، معناشناختی و زبان‌شناختی را در محدوده تفکر بشری معرفی می‌نماید. رویکرد ایمان‌گرایانه در دوره گرایش به تصوف، او را به سوی تدوین نظریه‌ای بر مبنای فلسفه اشراقی رهنمون می‌سازد و تفسیری عقلانی از آن ارائه می‌دهد. در این دوره تأویل در پرتو کسب نور از نورالانوار ممکن می‌شود. بنابراین هر گونه حجابی که مانعی در این مسیر تلقی شود راه شناخت را بر انسان مسدود می‌سازد. در مجموع غزالی در دیدگاه اول استفاده از دلایل عقلی برای عبور از ظاهر لفظ به معنا و مجاز و در دیدگاه دوم علاوه بر دلایل عقلی، قرائن کشفی و شهودی را اشراقی برای ادراک باطن لفظ می‌داند.

۱۴. نتایج مقاله

پژوهش فلسفی توجه به سوالات بنیادین و کنکاش برای یافتن پاسخ آن‌ها است و موجب تمایز فلسفه از علوم دیگر می‌شود. ابوحامد محمد غزالی که مخالفت با فلسفه را در کارنامه خود دارد، پیرامون نفس، ادراک و همچنین توجیه باور نصوص دینی و تأویل آن‌ها، به پژوهشی فلسفی می‌پردازد. غزالی با ابتکار خود فرآیند توجیه باور را در نظریه تأویل نصوص دینی به کار می‌گیرد و براساس معیار مراتب وجود متناظر با مراتب ادراک، به ارزیابی باورها توصیه می‌نماید. همچنین مراتب ادراک را به مراتب وجودی آن مربوط و قابلیت شناخت و معرفت از جهان خارج را برای آدمی ممکن می‌داند. به نظر غزالی ادراک اشیاء به ترتیب در مراتب وجود ذاتی، وجود حسی، وجود خیالی، وجود عقلی و وجود شبهی (تشبیهی) قابل توجیه بوده و دلیل و برهان تنها جواز عبور از این مراتب به مرتبه دیگر است. بنابراین اختلافات فرقه‌ای نیز به علت عدم درک دلیل و برهان در توجیه مرتبه وجودی تأویل نصوص دینی است. همچنین بحث تحلیل واژه و معنا می‌تواند رویکردی فلسفی بشمار آید؛ تا آنجا که غزالی در فهم نصوص، معنا را بر لفظ ترجیح می‌دهد و تأویل در نصوص دینی را می‌پذیرد. او در این راستا استعاره و مجاز در زبان را ساحت وجودی می‌بخشد و مرتبه‌ای در

۱۵۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

مراتب ادراک قرار می‌دهد تا صفات خداوند در معرض تغییر قرار نگیرد. غزالی این مراتب وجود را به عنوان گزاره‌های پایه و بی‌نیاز از دلیل در توجیه صدق نصوص دینی لحاظ می‌کند و استدلالی مبنای‌گرایانه را ارائه می‌دهد. او پیش‌داوری نفس را در چگونگی ادراک، زمینه ساز و موثر می‌داند. همچنین ادراک مفاهیم و تشخیص قابلیت تأویل در آن‌ها را مبتنی بر پیش‌فهم مشروع نفس و مراتب وجودشناسی لحاظ می‌کند. غزالی با گرایش به تصوف نیز طرح فلسفی اشراقی را مطرح کرده، خداوند را حقیقت مطلق و ماسوی او را مجاز صرف و دارای قابلیت تأویل می‌داند. او در این دیدگاه نیز ادراک را به شناخت حجاب درون به‌عنوان مانعی برای درک حقیقت مطلق خداوندی وابسته می‌نماید.

به‌نظر می‌رسد دیدگاه غزالی پیرامون نفس و چگونگی ادراک در دو دوره آخر حیات علمی او دارای تبیینی فلسفی است. در این راستا می‌توان غزالی را متکلمی با گرایش صوفیانه بشمار آورد که استدلال عقلی و فلسفی را در تبیین ادراک و تأویل نصوص دینی به‌کار برده و در این زمینه از استدلال فلسفه مشاء آغاز و به اندیشه فلسفه اشراقی منتهی گردیده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- آلستون، ویلیام (۱۳۸۰). فلسفه زبان. ترجمه نادر جهانگیری، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، چاپ اول.
- ابن تیمیه، احمد (۱۹۷۲). مجموعه الرسائل الكبرى. الجزء الثاني، الرسالة الاولى، الاکلیل، بیروت، ناشر دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵). مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- ابن رشد، ابوالولید (۱۹۶۹). فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال. تحقیق محمد عماره، قاهره، ناشر دارالمعارف، چاپ سوم.
- (۱۹۹۸). الكشف عن مناهج الأدله فی عقائد الملّه. مقدمه و شرح محمدعابد الجابری، بیروت، ناشر مرکز دراسات الوحده العربیة، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین (۱۹۸۰). عیون الحکمة. تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت ناشر وکالت المطبوعات؛ بیروت، ناشر دارالقلم، چاپ دوم.
- (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- (۱۳۸۵). الهیات نجات. ترجمه یحیی یثربی، قم، انتشارات موسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
- (۲۰۰۷). احوال النفس. تحقیق احمد فواد اهوانی، پاریس، ناشر دارالبیبلیون.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷). مولفات الغزالی. کویت: ناشر وکالت المطبوعات، چاپ دوم.
- پیکانی زارع، مهدی (۱۳۹۱). ابوحامد غزالی و تأویل؛ بررسی رویکرد غزالی به تأویل با نگاهی به رساله قانون التأویل. نشریه کتاب ماه فلسفه، (صص ۷۰-۷۵)، شماره ۵۹.
- حسینی شاهرودی، مرتضی؛ مشهدی، تکتیم (۱۳۹۰). تأویل عقلی دین از دیدگاه علامه طباطبایی و غزالی. نشریه الهیات تطبیقی، (صص ۱-۱۸)، سال دوم، شماره ۶.
- رجبی، ابودر (۱۳۹۵). چیستی و چرایی تأویل نصوص دینی از دیدگاه غزالی. نشریه اندیشه نوین دینی، (صص ۸۹-۱۱۰)، سال دوازدهم، شماره ۴۵.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۸). تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی. نشریه جاویدان خرد، (صص ۲۵-۴۲)، دوره ۶، شماره ۲.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳). فرار از مدرسه درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی. تهران، ناشر انجمن آثار ملی.
- سالم، عبدالجلیل بن عبدالکریم (۲۰۰۴). التأویل عند الغزالی نظریه و تطبیقا. قاهره، ناشر مکتبه الثقافه الدینیة، چاپ اول.
- شمس، منصور (۱۳۸۴). آشنایی با معرفت شناسی. تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول.
- شهرستانی، ابوالفتوح محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۱). الملل و النحل. ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی،

۱۵۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، جلد اول، تهران، انتشارات اقبال، چاپ سوم.
طبرسی، امین‌الاسلام (۱۹۹۵). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. جلد اول، بیروت، لبنان، ناشر موسسه الأعلمی للمطبوعات.

غزالی، ابوحامد (۱۹۶۷). المنقذ من الضلال والموصل الی ذی العزه والجلال. تحقیق جمیل صلیبا، کامل عیاد، بیروت، لبنان، ناشر دارالاندلس، چاپ هفتم.

----- (۱۳۶۴). مشکاه‌الانوار و مصفاه‌الاسرار. ترجمه صادق آینه‌وند، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.

----- (۱۹۸۶). مشکاه‌الانوار و مصفاه‌الاسرار، تصحیح عبدالعزیز عزالدین السیروان، بیروت، ناشر عالم الکتب، چاپ اول.

----- (۱۹۹۳a). فیصل‌التفرقه بین الاسلام والزندقه. تحقیق محمد بیجو، دمشق، ناشر دارالبیروتی، چاپ اول.

----- (۱۹۹۳b). قانون‌التأویل. تحقیق محمد بیجو، دمشق، ناشر المطبعه العلمیه، چاپ اول.

----- (۱۹۹۸). المنخول من تعلیقات الاصول. تحقیق محمدحسن هیتو، دمشق، بیروت، ناشر دارالفکر.

----- (۱۳۸۰). کیمیای سعادت. جلد اول، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ نهم.

----- (۲۰۰۵). احیاء علوم الدین. تصحیح زین‌الدین ابی‌الفضل عراقی، بیروت، ناشر دار ابن حزم، چاپ اول.

----- (۱۳۹۸). قانون‌التأویل. ترجمه ناصر طباطبایی، تهران، انتشارات مولی، چاپ سوم.

----- (بی‌تا، الف). مجموعه رسائل الامام الغزالی، رساله‌الدنیه. تحقیق ابراهیم امین محمد، مصر، ناشر المكتبة التوفیقیه.

----- (بی‌تا، ب). المستصفی من علم الاصول. تحقیق احمد زکی حماد، ریاض، ناشر دارالمیمان.

----- (بی‌تا، ج). مشکاه‌الانوار و مصفاه‌الاسرار. تحقیق ابوالعلا عفیفی، جلد اول، قاهره: الدار القومیه للطباعه و النشر.

گریلینگ، ای.سی؛ استرجن، اسکات؛ مارتین، ام. جی. (۱۳۹۰). آشنایی با فلسفه تحلیلی (معرفت‌شناسی). ترجمه امیر مازیار، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.

واعظ، بتول؛ کاردل ایلواری، رقیه (۱۳۹۲). تأویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی. نشریه حکمت و فلسفه، (صص ۱۰۳-۱۲۴)، سال نهم، شماره ۲ (۳۴).

ولفسن، هری آسترین (۱۳۶۸). فلسفه علم کلام. ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی.