

Ghazali's Phenomenological Approach to the Religious Life's Epistemology*

Mehdi Najafi Afra^{1**} Amir Mohibian² Ali Rezapour Moghadam³

1. Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Literature and Human Sciences, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. (m-najafiafra-phi@iiu.ac.ir)
2. Department of Western Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. (a-mohebbian-phi@iiu.ac.ir)
3. Department of Philosophy-Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. (ali.rezapour@iaukhoy.ac.ir)

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 2024/3/21
Revised: 2024/7/21
Accepted: 2024/7/29

Cite this article:
Najafi Afra, M.,
Mohibian, A., Rezapour
Moghadam, A. (2024).
"Ghazali's
Phenomenological
Approach to the
Religious Life's
Epistemology". *Ayeneh
Marefat*, 24(80),
99-114. (In Persian)

In this research, we are using a descriptive-analytical method to answer that why does Ghazali establish an epistemological system with a taste of phenomenology to deal with the truth of the doctrines of religious life? It seems that Ghazali's skepticism about the validity of the doctrines of religious life and the falsifiability of theoretical reason in this regard leads him to the doctrines of this type of life. This causes Ghazali to deal with Sufism in the context of practical reason to achieve certain knowledge. Therefore, Ghazali's skepticism in the field of common sciences of religious life and deviation from theoretical reason in the context of dogmatic metaphysics leads him to the perceptions of practical reason and ethics and ultimately Sufism. Sufism became a means for Ghazali's serious entry into the field of anagogical exegesis and interpretation of the world of religious life and common texts in this type of life. Therefore, his tendency towards sufism and anagogical exegesis prepared the ground for the phenomenological approach to the aforementioned sciences to organize an intuitive epistemological system in order to prove the truth of the doctrines of religious life.

Keywords: phenomenology, epistemology, Ghazali, skepticism, Sufism

* This article is taken from the doctoral thesis of Ali Rezapour Moghaddam with the topic of (phenomenology of religious life in Ghazali and Heidegger's sight).

** Corresponding Author Email Address: m-najafiafra-phi@iiu.ac.ir

DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235162.1511>



Extended Abstract

Introduction

This research is conducted in order to answer why Ghazali had a phenomenological approach in establishing an epistemological system, to evaluate common knowledge in religious life. He based the epistemological foundation on the two bases of skepticism and Neoplatonism. Ghazali's doubt about the common awareness of religious life was not only in terms of the efficiency of the mind, but also the result of the attention of human existential Being to the mental phenomena resulting from the experiences of religious life, which is considered an ontological entity. The course of Ghazali's life, according to Mishkat al-Anwar, shows his Neoplatonism. Mishkat al-Anwar shows that he was somewhat familiar with Plotinus and Neoplatonic wisdom (Zarinkub, 2008: 108). Ghazali's doubt in the authenticity of the awareness's of religious life and the existence of Neo-Platonic contexts in his thought, while it caused the transformation of peripatetic philosophy into illuminationist philosophy in his attitude, provided the necessary ground for his entry into the field of religious epistemology. A review of the research conducted with the centrality of phenomenological and epistemological variables in the attitude of Ghazal shows that there is no background research on his skeptical entry and Sufic exit to religious life that leads to the establishment of a phenomenological epistemological structure.

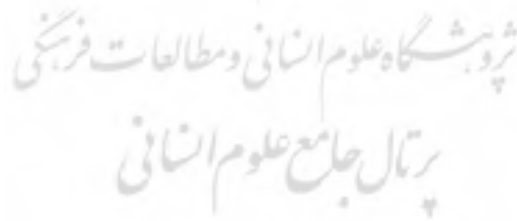
Discussion

Since Ghazali's jurisprudential and theological attitude was dragged his attention on obtaining certainty about the education of religious life, doubting the conceptions derived from religion was a requirement of his experience of religious life. Ghazali in his search for truth was faced with theologians that since they lack correct explanation of their assumptions about the topics he asked, he inclined towards philosophy (Watt, 1985: 87). In the face of Al-Isma'iliyah, he advises against analogical exegesis in order to prevent conflict of speculations about the understanding of God's words and the motivation of his prophet (al-Ghazali, 1992: 20-24). Therefore, it can be understood that he is suspicious of the interpretation and analogical exegesis of religious education and takes an intuitive and phenomenological orientation. Ghazali turned away from Aristotelianism with the tactic of skepticism, because he has considered mere metaphysical studies to be falling into the trap of chronic and sometimes contradictory mental assumptions about religious life, which has no benefit in strengthening the faith of the common people of the society. With the technique of negation of theological subjectivism, and relying on the experiences of religious life based on the doctrines of this type of life, he resolved his doubts and healed the faith of the Muslim masses. Ghazali as an Ash'ari, with monotheistic attitude, has gone through the doubt in the Creation and the Creator, and what has raised Ghazali's doubts is the skepticism in the skepticism itself and the skeptic. It should be noted that Ghazali's criticism to philosophy in Al-Munqidh is a criticism of the principle of skepticism and skeptic, which guides him toward the methods of acquiring certain knowledge and reduces ontology to epistemology. With regard to requirements of Ghazali's skepticism towards the awarenesses that are obtained during the experiences of religious life, the Phenomenology movement provides a different attitude to knowledge, which makes it possible to realize a solid science with special attention to the human being as the subject of any kind of awareness is consistent with elements such as allusion, suspense, intuition, meaning and description of objects centered on human being. According to the taste of phenomenology, the transcendental dimension of human, makes it possible to identify the reality of religious life through mental phenomena resulting from the experiences of this life. It is obvious that in such a situation, another understanding of Shari'a and beliefs will be presented and a new Path will be presented in discovering the truth of religious life doctrines. While getting acquainted with epistemological methods such as taste and other unknown topics, Ghazali found that these methods of knowledge are considered as individual experiences of the soul" (Griffel, 2009: 41). According to the phenomenological approach, the mentioned individual experiences can be considered as the things themselves in the framework of the religious life of a pious person, which causes the essence of religious life to be achieved

by suspending the extravagant understandings. The kind of knowledge created in this way is an inner and reassuring awareness regarding the position of the self and the inner being of human. Ghazali realized that he does not find his cure except within himself (Shihadeh, 2005: 41). It seems that just as Plotin in the Neoplatonic school, by mixing Aristotle's school with Plato's thoughts, tries to justify the mysticism in the Peripatetic school and, in a sense, a mystical understanding of Aristotle's philosophy, and makes philosophy easy to understand for those outside the philosophers' circle, Ghazali also by using a mystical approach to the Peripatetic school to resolve the contradictions in it, he not only assures the surprised listeners of philosophy who are the common people of the society, but by relying on practical ethics, he tries to make religion the savior of minds tried of argumentative contradictions by establishing an intuitive epistemological system through its moral model. The point of intersection between Ghazali and Neo-Platonists, in the issue of acquiring certain knowledge, is the accuracy in the type of mental and even extra-mental meanings of the world of life according to the phenomenological approach. Since mystical esoteric meanings that is not limited to our time and perception, the are infinite, and because they are independent of the mystic's understanding, they will not be fallible and are prone to establish an epistemological structure based on the illuminations that appear to the mystic. Ghazali calls such a world the world of sanctity ('Alam al-Quds) and because it has no exchange with the world outside, he calls it the Hazirat Al-Quds (Al-Ghazali, 1986: 152). So, paying attention to the world of sanctity introduces the Sufi to an unshakable epistemological system based on practical reason while phenomenological suspension of human extravagant understanding.

Conclusion

Ghazali, with ontological doubt about the validity of religious life's doctrines, while rejecting theological subjectivism, through experiences of this kind of life realized some intuitive and phenomenological awarenesses in the dual field of the sensual and mental. By suspending the tools of the world of body, he started to constitute true knowledge of Hazirat Al-Quds, all of which were aimed at helping the interpretation of Sufi observations and religious texts to prove the truth of the doctrines of religious life by establishing an unshakable epistemological system.



مقدمه

انگیزه اصلی نگارنده در این مقاله، پاسخ به چرایی رویکرد پدیدارشناختی غزالی در تأسیس یک نظام معرفت‌شناختی برای اثبات حقانیت معارف حیات دینی است. لازمه این مهم کشف سلیقه پدیدارشناسانه و معرفت‌شناسانه در گستره اندیشه غزالی و تبیین ارتباط آن دو در نیل به دغدغه محقق خواهد بود. به رغم اشتها غزالی به تقابل با فلسفه، بیشترین تلاش‌ها از جانب وی در خصوص اصلاح رویکرد فلسفی در گستره اندیشه‌های رایج در جهان زندگی دین اسلام صورت گرفته است. وی دغدغه هستی و هستی‌ساز نداشت، بلکه درصدد حل معضل انسان شکاک در ورطه رویارویی با پرسش‌های بنیادین بشر بود و از این رو حکیمان را به تهافت گویی محکوم کرد. بستر دینی افکار غزالی موضع تشکیک وی نسبت به جهان حیات دینی‌اش را شامل معارف رایج در این نوع زندگی کرده است و این در بین اندیشمندان و حکمای عالم اسلام امری بی‌سابقه یا حداقل کم سابقه بود. شکاکیت غزالی نسبت به علوم حیات دینی سبب ورود وی به معرفت‌شناسی شد، چرا که رفع معضل شک در غیر از ارزیابی سیستم‌های معرفت‌ساز امکان نداشت. رویکرد معرفت‌شناختی غزالی در راستای اثبات حقانیت معارف حیات دینی با نقد متافیزیک رایج، باعث توجه ویژه او به نو افلاطونی‌گری در بین حکمای عالم اسلام و واسطه‌ای برای تحویل‌مشاری‌گری ابن سینا به اشراقی‌گری سهروردی شد که گویای نقش همیشگی نقادی اندیشه‌های دینی از جانب علمای دین در تعیین و تعریف راستای افکار فلسفی انسان به ما هو انسان است. در راستای موضوع بحث، مقالات قابل تأمل عبارت‌اند از «چیستی علم دینی از منظر غزالی» از سید رحمان مرتضوی که در این مقاله، معارف حیات دینی زائیده نگرش مینیمالیستی غزالی به شریعت و تصوف تلقی می‌شود که نویسنده به نقش حداقلی تصوف در معرفت‌شناسی اشاره دارد. بدیهی است که رویکرد حقیقت‌گرایانه پدیدارشناختی نیز مد نظر قرار نگیرد. «معرفت‌شناسی واقع‌گرای دینی» از علی اکبر رشاد که در این مقاله از تکون طولی معرفت بدون توجه به نقش تصوف به عنوان سلیقه پدیدارشناختی سخن به میان می‌آید. «مرتب‌نبوی معرفت، مرتبه‌ای عقلانی و برهانی از دیدگاه غزالی» از زهرا پور سینا که محقق بدون اینکه به چگونگی تأثیر تصوف در معرفت‌یابی غزالی اشاره داشته باشد، کشف حقایق را به عالی‌ترین مرتبه عقل استدلالی نسبت می‌دهد، در حالی که به جزئیات اتصال به مراتب عالی عقل از طریق شهود پدیدارشناختی که منجر به معرفت ناب در حیطه معارف حیات دینی می‌شود اشاره‌ای ندارد. «تبیین کاربست عقل در فهم نصوص دینی از دیدگاه ابوحامد غزالی» از ابودر رجبی که در این مقاله به روش تجمیعی غزالی بین عقل‌گرایان و نص‌گرایان در فهم نصوص دینی اشاره می‌شود. در این مقاله، به مسیر صوفیانه تشکیکی غزالی که در نهایت نگرش پدیدارشناختی را در بستر مطالعاتی او نمود می‌دهد توجه نمی‌شود. «نگاهی نقادانه به نقش نبی در معرفت‌شناسی دینی در دیدگاه غزالی» از اعظم قاسمی که در این مقاله صرفاً به دیدگاه غزالی در خصوص جایگاه نبی در معرفت به خدا پرداخته می‌شود. در این مقاله، نه نگرش صوفیانه و نه رویکرد تشکیکی تئوریک در خصوص معرفت به خدا طرح نشده است چراکه با بحث از اعجاز پیامبر، صدق گفتار وی در مورد خدا واجب تلقی می‌شود. با این اوصاف و جوب ساختار معرفت‌شناسی نیز وجاهت خود را از دست خواهد داد. «جایگاه منطقی و فلسفه در نفس‌شناسی ابو حامد غزالی» از سید محمد جواد سید هاشمی و دیگران، کتاب‌های نقش عقل در معرفت دینی از دیدگاه محمد غزالی و کی‌یر کگور اثر محمد داوود سخنور، معقولیت گزاره‌های دینی «بازخوانی نظریه غزالی» تألیف شهاب جعفری ندوشن، خیال و ذوق و زیبایی در آرای امام محمد غزالی تألیف حسین بلخاری قهی، عقل در اخلاق از نظر غزالی و هیوم از حسینعلی شیدان شید، و مقالاتی از قبیل «رابطه عقل و دین از دیدگاه غزالی و اشارات آن در تربیت دینی بر اساس باورهای ایمان‌گرایانه غزالی» اثر علی خالق خواه، «نقش غزالی در تجدید حیات علوم دینی و مخالفت با علوم عقلی و اثباتی» از فریبا سعادت‌فر،

«تجربه دینی و گوهر انگاری آن از منظر غزالی و ویلیام جیمز» اثر احمد عبادی، از دیگر تحقیقات مشابه، بدون کمترین اشاره به رهیافت پدیدارشناختی غزالی در معرفت‌شناسی معارف رایج در حیات دینی است. در میان پژوهش‌های انجام شده، ورود مشککانه غزالی به معارف حیات دینی و خروج متصوفانه از آن به چشم نمی‌خورد تا اینکه تأسیس یک سیستم معرفت‌شناسانه با سلیقه پدیدارشناسانه مد نظر قرار گیرد. بنابراین به نظر می‌رسد که با توجه به ماهیت سلیقه پدیدارشناسی مبنی بر توصیف و شهود اشیا، رویکرد پدیدارشناختی غزالی به علوم مذکور در قواره تأویل نصوص و تجربیات دینی و از سویی صوفی‌گری وی در دستیابی به حقیقت معارف زندگی دینی مبین ساماندهی یک نظام معرفت‌شناسانه شهودی از سوی او برای اثبات حقانیت معارف حیات دینی است. مقاله پیش رو با نظم منطقی تلاش می‌کند که موضع تردید و تشکیک غزالی نسبت به معارف حیات دینی را به خوبی شرح دهد تا آنجا که معلوم شود غزالی با شک دکارتی به معارف حیات دینی روبرو شده بود. بروز نو افلاطونی‌گری در افکار وی و اهمیت داشتن اخلاق در زندگی او زمینه عبور از تردید مقدر را به واسطه صوفی‌گری مهیا کرد و تصوف با رد عقلانیت نظری طرحی نو در ارزیابی معارف زندگی دینی در انداخت. تشکیک و تصوف که فلسفه مشایی زمان غزالی را تخریب کرد باعث ذات‌گرایی در نزد او و تغییر مسیر پرسش‌های فلسفی از هستی‌شناسی به هستی‌شناسی شد که در نهایت سر از معرفت‌شناسی پدیدارشناختی برآورد.

تشکیک، صبغه اصلی حیات دینی غزالی

انگیزه نیل به حقیقت معارف مربوط به هر یک از شئون حیات انسان، از جمله حیات دینی، بهانه تردید در اهداف و اسرار آن علوم است. بر این اساس، غزالی این‌گونه روایت می‌کند که از بیست سالگی تا سنین پنجاه برای تشخیص بدعت از سنت و حق از باطل در میان هر قومی، اسرار دین و آئین آنها را جست‌وجو، طوری که درک حقیقت امور از آغاز جوانی سیرت و سرشت من بود (al-Ghazali, 2002: 4). کسوت فقهی و کلامی غزالی بیش از هر امر دیگری وجهه همت او را معطوف کسب یقین نسبت به معارف حیات دینی کرده بود، لذا شک و تردید به عنوان مقدمه درک حقیقت معارف مذکور شد. همان‌طوری که غزالی اشاره می‌کند عطش درک حقیقت با سیرت و سرشت او عجین بود بنابراین تشکیک وی نیز امری وجودی به شمار می‌رود. در تشریح فلسفی بودن شک غزالی، همین بس که وی شک مزبور را منوط به حال واقعی خود در بستر حیات دینی می‌داند که قریب به دو ماه بدون هر گونه دلیلی او را بیمار کرده بود که رفع حال باطنی سوفسطایی خود را به مدد نور الهی و نه قدرت استدلال می‌داند (al-Ghazali, 2002: 7). تشکیک غزالی در حقانیت معارف حیات دینی لازمه نحوه حیات او در بستر ادراکات برگرفته از دین بود. غزالی نه صرفاً به لحاظ کارکرد عادی ذهن که حاصل اراده قبلی و اختیار بود که همان شک دستوری است، بلکه از نظر تکوینی به تعبیر هایدگر وجود اگزستانسیل خود را وقف تشکیک در آگاهی‌های رایج حیات دینی کرده بود. هم وجود اگزستانسیل انسان و هم وجود پدیدارهای ذهنی حاصل از آگاهی‌های حیات دینی دو وجه نگرش هستی‌شناختی غزالی به موضوع تشکیک را تقویت می‌کند که در عین حال مداخلیت تشکیک در ایجاد نگرش پدیدارشناختی نسبت به معارف حیات دینی را نشان می‌دهد. مشاهده مشاجرات فرقه‌ای در جرجان طی سال‌های پیش از بیست سالگی غزالی و تقلید صرف از اقوال و عقاید دیگران بدون اینکه جوابگوی عطش بی‌پایان وی نسبت به حقیقت دین باشد، او را دچار تشکیک در حقانیت معارف دینی کرد. این امر باعث ایجاد عقده‌ای به نام حقیقت و یقین در روح وی شد که مربوط به ایمان قلبیش بود و نه مربوط به معرفت جهان (Zarinkub, 2007: 14). از این رو وی با عطش درک حقایق معارف دین و متعلقات ایمان، نسبت به اصالت و حقانیت

معارف فقهی و کلامی مردد شد و از تقلید احتراز کرد. همان‌طوری که خودش اذعان دارد برای درک حقیقت اعتقادات عارض از تربیت والدین و اساتید خود، مقلدات را از امور تلقینی متمایز می‌کند تا سره از ناسره مشخص شود (al-Ghazali, 2002: 5). معلوم می‌شود که غزالی عقاید موروثی و تحصیلی برگرفته از حیات دینی را مذموم نمی‌داند، بلکه دستیابی به آن اعتقادات را در بدو امر تلقیناً جایز می‌شمارد. آنچه که توجه او را به خود جلب می‌کند تشخیص حدود علوم تلقینی از تقلیدی است. وی به جهت ارجحیت مشهورات اعتقادی متکلمان در بستر حیات دینی، لاجرم به عرصه فلسفه وارد می‌شود. غزالی در جست‌وجوی حقیقت با متکلمان مواجه می‌شود ولی عدم تبیین درست پیش‌فرض‌های این گروه نسبت به مباحث مورد سوال وی، او را متمایل به فلسفه می‌کند» (Watt, 1985: 87). معلوم می‌شود که تشکیک، اصلی‌ترین مدخل غزالی به فلسفه و در ادامه به رویکرد پدیدارشناختی است. غزالی در کتاب *القسطاس المستقیم* ضمن مناظره با یکی از اهل تعلیم در موضوع تعیین ملاک معرفت حقیقی نسبت به حیات دینی، ضمن تشکیک در عملکرد عقل بشر تحت عنوان رأی و قیاس، منبع علمی اهل تعلیم یعنی امام معصوم را نیز مورد تردید قرار می‌دهد. وی مسئله تعلیم معارف حیات دینی را با توجه به تعارض عقول لازم می‌داند، اما آن را در سایه قرآن و تحت تعلیم امام الائمه که همان شخص پیامبر اسلام است قبول دارد. او معتقد است که به جهت تواتر نقل تعالیم قرآنی توسط پیامبر، هرگونه شک نسبت به حقانیت معارف مذکور از بین می‌رود چرا که محتوای تعلیمی شخص پیامبر هم تراز نص قرآن است (al-Ghazali, 1993a: 15). غزالی در کتاب *قانون التاویل*، تعلم معارف قرآنی از پیامبر را منوط به تأویل متون دینی اعم از قرآن و حدیث می‌داند و در راستای این امر به کسانی که در صدد راهیابی به معانی استعاری الفاظ متون مذکور هستند سه سفارش اصلی دارد. نخست آنکه باید دانست که فهم برخی معارف دینی از سطح فهم بشری فراتر است، دوم اینکه باید به نقش خطیر عقل در فهم شرع توجه شود، سوم اینکه در صورت بروز تعارض احتمالات در مورد فهم کلام خدا و انگیزه پیامبر او، در نقل برخی معارف، از تأویل، اعراض شود (al-Ghazali, 1992: 20-24).

با توجه به وصایای غزالی در چگونگی تأویل متون دینی، ضمن توجه به رویکرد هرمنوتیکی که گویای بروز مبنای توصیفی سلیقه پدیدارشناسی وی است، می‌توان فهمید که وی نسبت به دریافت معانی استعاری الفاظ از طریق قرائن عقلی خیلی اطمینان ندارد. چرا که او پس از تردید در محسوسات و معقولات و در ادامه، با پذیرفتن ضروریات بدیهی عقلی راه کسب معرفت علمی و عقلی را به غیر از حیطة واقعیات فرا طبیعی گشود (SeyyedHashemi, 2023: 90). مشخص می‌شود که غزالی حقیقت معارف حیات دینی را منحصر به ظواهر تاریخی و عقلی دین نمی‌داند و با تشکیک در یافته‌های نقلی و عقلی در خصوص علوم مذکور در جست‌وجوی بعد قدسی آن است که عقل نظری قادر به ادراک آن نیست و از قضا جهت‌گیری شهودی اندیشه‌اش نشان می‌دهد که به نوبه خود ورود غزالی به گستره پدیدارشناسی را به واسطه تشکیک به نمایش می‌گذارد. در کتاب *تهافت الفلاسفة* در ذیل مبحثی تحت عنوان در تبیین ناتوانی فلاسفه در استدلال بر وجود صانع جهان این‌گونه می‌آورد: در مبحث اثبات وجود صانع برای جهان، اهل حق قائل به حدوث و فرقه دهریه معتقد به قدم عالم‌اند. از آن حیث که هر حادث نیازمند صانع هست پس استدلال بر وجود صانع برای جهان از دیدگاه اهل حق ضرورت دارد. طبق دیدگاه دهریه، جهان قدیم و بی‌نیاز از صانع خواهد بود. قول فلاسفه در این خصوص با توجه به اینکه قائل به قدم عالم هستند آنگاه که اقدام به استدلال بر وجود صانع جهان می‌کنند مبتلا به تناقض می‌شود (al-Ghazali, 1966: 155).

غزالی با اشاره به تناقض استدلال فلاسفه در موضوع مربوطه، به تردید افکنی در خصوص یک معرفت رایج در زندگی

دینی با عنوان مبدأ شناسی می‌پردازد. بدین وسیله ماهیت فرابشری وقایع حیات دینی و وجود براهین ناقص در آن حیطه، غزالی را در موضع تشکیک خود نسبت به معارف حیات دینی مستحکم می‌کند و او را بیش از پیش متوجه استعلا از عقل نظری و گام نهادن در وادی شهود و پدیدارهای عینی و واقعی می‌کند. غزالی در قالب تهافت الفلاسفه به عنوان یک اثر کلامی، با منفی‌نگری به فلسفه ابن سینا ضمن دفاع از یک آئین حنیف با ابطال دیدگاه‌های متناقض، براهین قانع‌کننده‌ای برای رفع تردید اعتقادی عموم مردم آورده است (Shihadeh, 2005: 143). غزالی شک نمی‌کند که شک کرده باشد بلکه درصدد رفع تشکیک و شبهات مسلمانان نسبت به حقیقت حیات دینی است. بدین ترتیب او با حربه تشکیک، از عقلانیت دینی رایج و ارسطوگرایی صرف در مطالعات برهانی دین اسلام روی برتافت چراکه صرف مطالعات متافیزیکی را، جز درگیر شدن در دام مفروضات ذهنی مزمن بعضاً متناقض در خصوص حیات دینی نمی‌داند که هیچ سودی به تقویت ایمان عوام جامعه ندارد. در اثنای این بحث به نظر می‌رسد که غزالی به نفی یک سوپژکتیویسم (Subjectivism) مقدر نیز اقدام می‌کند. شایان ذکر است که دوگانه ذهن و عین، بستر اصلی تفکرات فلسفی را از بدو رهیافت متافیزیکی انسان به جهان پیرامون او تشکیل می‌دهد. نکته آسیب این ثنویت بعضاً تحدید حقیقت و اصالت امور به واسطه ذهنیت انسان و در عین حال درگیر شدن به تسلسل باطل تفاسیر و مفروضات غیر قابل اعتماد است. در این صورت بدون هیچ تلاشی برای اثبات هستی شناختی حقیقت وقایع، از مفاهیم اعتباری و تبیین ذهنی آنها سخن به میان می‌آید که از آن به سوپژکتیویسم یاد می‌شود. هیچ نظام متافیزیکی یا تئولوژیک به تنهایی قادر به تصویر سازی صادق از حقیقت نیست چرا که همه نظام‌های فلسفی اسیر مفروضات خویشند، بی آنکه خود از این امر با خبر باشند (Abdulkarimi, 2019: 132). از این رو، غزالی با تشکیک در حقیقت معارف حیات دینی، سوپژکتیویسم تئولوژیک را نفی کرد و با اتکا به عینیت و تجارب حیات دینی و با رجوع به اصل معارف این نوع زندگی که حیات او را تحت الشعاع خود قرار داده است فراتر از یک کنش ذهنی با یک رویکرد واقعی به حیات دینی کتاب *احیاءالعلوم* را برای تسکین ایمان عوام مسلمانان و رفع تشکیک خود به معارف چنین زندگی در حوزه اخلاق عملی طبق سلیقه پدیدارشناسی تحریر کرد. با انتشار *تهافت الفلاسفه* تحول معناداری در فلسفه قرون وسطی که همان رواج فهم نوافلاطونی بود صورت گرفت که جریان غالب فکری در این دوره نقد نومیالیستی (Nominalistic) ارسطوگرایی نوافلاطونی نام داشت. این جریان که در سنت‌های فلسفی اسلام، یهود و لاتین مؤثر بود غزالی را در بطن سنت فلسفی اسلام بیش از هر کس دیگر به خود مشغول کرد (Griffel, 2009: 97). غزالی با *تهافت الفلاسفه* و تشکیک در اصول متافیزیک صرف، زمینه عدول از سوپژکتیویسم و ورود به نگرش نومیالیستی را فراهم می‌کند. او با نگرش نومیالیستی، معارف حیات دینی اعم از اصول و فروع دین را خارج از بستر مفاهیم متافیزیکی رایج، کاوش می‌کند. بر این اساس مانند هیوم (Hume) کلیات فلسفی اعم از ضرورت و علیت را نفی می‌کند. نومیالیست‌ها و آمپیریست‌ها (Empiricism) به دلیل عدم شناسایی تجربی منشأ انتزاعی علل وقایع در مدل‌های جهانی، تعمیم استقرار و علیت را زاییده وقوع منظم و مکرر اتفاقات می‌داند که باعث ارتباط ضروری اتفاقات مزبور در ذهن می‌شود که هیوم مانند اکام (Ockham) به این امر معتقد است (Hintikka, 1990: 194). ارتباط غزالی با هیوم و نومیالیست‌ها را می‌توان در توجیه علل وقایع جهان فهمید. همان‌طوری که بیان شد هیوم به عنوان یکی از سردمداران جریان نومیالیست در بستر تجربه‌گرایی افراطی، دلیل همه اتفاقات جهان را زاییده نظم عادی در توالی آن وقایع می‌داند. غزالی همه فرایندهای طبیعی را اراده الهی تلقی می‌کند که هرآن می‌تواند سلب شود (Corbin, 2004: 262). از این رو غزالی با تردید در معارف حیات دینی و نفی سوپژکتیویسم تئولوژیک، ناگزیر از قبول یک اراده قدسی در عقبه همه

رویدادهای عالم از جمله افعال مکلفان می‌شود و امکان هرگونه تشکیک بعدی در حقانیت معارف حیات دینی را با عدول از عقل نظری رد می‌کند. غزالی در کنار برخی از اشاعره در راستای اعتقاد به توحید افعالی که در بر دارنده انحصار فاعلیت در نزد خداست، برای توجیه همبستگی و هماهنگی در جهان و قابلیت پیش بینی امور تعبیر عادت الله را بکار گرفته‌اند (Seyyed Hashemi, 2023: 105). او با استناد به دیدگاه جبرگرایی از منظر مذهب اشاعره و نظریه کلامی کسب که در ضمن آن خداوند خالق اعمال بندگان و بندگان کاسب اعمال خود هستند، پس از تشکیک در حقانیت آگاهی‌های دینی، به راحتی مکلفان را از چرخه فاعلیت مستقیم در افعال آنها خارج می‌کند و لاجرم مطلق افعال جهان را در گستره اراده مطلق خدا در قالب اعتقاد به جبرگرایی تبیین می‌کند که همان وجوب اراده قدسی و نمود تعبیر عادت الله در رویدادهای جهان و افعال بندگان است. فلسفه او با نگرش توحیدی حاکم بر وی رسمیت پیدا کرد و آنچه که ضرورت‌های عقلی مانند علیت را محقق می‌کند نه تکرار منظم در تجربه وقایع، بلکه وجود یک روال معمول و عادی در عالم از جانب خدا ارزیابی می‌شود. غزالی بر این واقعیت اصرار دارد که خدا ارتباط بین پدیدارها را ایجاد می‌کند و ضرورت می‌دهد (Nasr, 2004, 1: 452). غزالی با شک در کلیت معارف تقلیدی و عقیدتی که از اوایل جوانی گریبان‌گیر او شده بود به‌رغم رشد کمی و کیفی در مسیر علمی خود در نهایت بر اساس مطالعات فلسفی محض پس از ورود به بغداد در حالی که از تفحص کلامی موضوع تردید خود طرفی نبسته بود با بسط مطالعات فلسفی و نقادی آن، به ترتیب در قالب مقاصد/الفلسفه و تهافت/الفلسفه مبحث معرفت و ارزیابی آن را طرح می‌کند. نقد غزالی به فلسفه در رساله المنقذ، نقدی علم‌شناسانه با فهم روش شناختی است (Companyzare, 2012: 89). لازم است توضیح دهیم که گاهی شک در خود هستی و هستی‌ساز و زمانی در اصالت شک و شکاک است که در حالت دوم لاجرم به حیطة معرفت‌شناسی با محوریت هستی انسان شکاک وارد خواهیم شد. غزالی به جهت بستر دینی افکارش، شک در هستی و هستی‌ساز را از سر گذرانده است. شک هستی‌شناختی برای وی موضوعیت ندارد چرا که طبق نگرش توحیدی در مکتب کلامی اشاعره، هستی و هستی‌ساز را نه تنها موجود بلکه مؤثر در هستی می‌داند. آنچه که محتوای تشکیک غزالی را به خود اختصاص داده است، شک در خود شک و شکاک است که ناگزیر از بررسی روش شناختی مبانی معرفت‌هایی است که امکان دارد او را به مقصودش که همان یقین و ایمان به صفات و کارکردهای هستی‌ساز است برساند. باید دقت داشت که نقد غزالی به فلسفه در رساله المنقذ، نقد هستی نیست بلکه نقد اصل شک و شکاک است که او را به سمت روش‌های کسب معرفت یقینی راهنمایی می‌کند و هستی‌شناسی را به معرفت‌شناسی تقلیل می‌دهد. معلوم می‌شود که رویکرد غزالی به فلسفه معرفت‌شناسانه است و از آن نظر که روش عقل نظری را در کسب این معرفت به نقد کشیده است ناگزیر از به کارگیری عقل عملی در این عرصه می‌شود. با در نظر داشتن تمام موارد فوق از آن حیث که شاهد نگرش‌های دکارت (Descartes) و هیوم در نزد غزالی هستیم، معرفت‌یابی و شناسایی علم حقیقی در حوزه معارف دین، صبغه کانت (Kant) را در مشی فکری او با معیار عقل عملی نمایان می‌کند. پنهان‌نوشته‌های غزالی مانند المظنون به علی غیر اهله مانند المنقذ بیش از هر چیز در موضوع شناخت‌شناسی است. لذا این قبیل نوشته‌های غزالی از جنس کتاب نقد خرد ناب کانت به شمار می‌رود (Jamshid nezhad, 2006: 114). کانت در نقد عقل محض با ارزیابی عقل نظری، از طریق اخلاق متوجه عقل عملی می‌شود. اونتیه می‌گیرد با شناختن محدودیت کاربرد نظری گستره اخلاقی به روی خرد عملی و وجدان اخلاقی گشوده می‌شود (Naqibzadeh, 1988: 158). غزالی نیز به موضوع جایگاه عقل و انواع آن اشاره دارد. عقل سبب تمایز انسان از چهار پایان و استعداد انسان برای عاقبت اندیشی در مواجهه با شهوات زود گذر است (al-Ghazali, 1993: 78).

غزالی بر اساس تعریف آلی از عقل، آن را باعث شرافت تکوینی، بسط استعدادهای تشخیصی و تکامل اخلاقی انسان می‌داند. وی در کتابی با عنوان *معيار العلم* با اشاره به انواع عقل، معتقد است آنگاه که عقل به ترتیب مشغول فهم کلیات و امور جزئی است، نظری و عملی خوانده می‌شود (al-Ghazali, 1989: 277). در نزد هر دو اندیشمند نیل به معرفت ناب توسط عقل عملی امکان دارد که بعد از تشکیک در عمل کرد عقل نظری میسر می‌شود. ولی باید توجه داشت که گذر از عقل نظری به عقل عملی با پیش فرض تشکیک و به واسطه نگرش پدیدارشناختی طبق توضیحات فوق صورت می‌گیرد.

سلیقه پدیدارشناختی غزالی در رویارویی با معارف حیات دینی

همان‌طوری که در بخش پیش بیان شد، بر اساس الزامات تشکیک غزالی نسبت به آگاهی‌هایی که در اثنای تجربیات حیات دینی حاصل می‌شود، جنبش پدیدارشناسی (Phenomenology) موضوعیت می‌یابد. پدیدارشناسی نگرشی متفاوت به آگاهی است که امکان تحقق یک علم متقن را با توجه خاص به انسان در جایگاه فاعل هر نوع آگاهی با ارکانی اعم از التفات، تعلیق، شهود، معنا و توصیف اشیاء با محوریت من انسان قوام می‌یابد.

«این من نه من تجربی و وجدان روان شناسان است و نه من مابعدالطبیعی و شیء متفکری که دکارت به آن قائل بود. بدین وجه ضابطه صحیح، «فکر می‌کنم پس هستم» نیست بلکه «من فکری را فکر می‌کنم» است» (Verno, 2012: 31). به نظر می‌رسد پدیدارشناسی با تشخیص فاعلیت انسان، سنجه‌ای برای ساختار ذهن او برای تفکر در هر موضوعی از جمله معارف حاصل از زندگی دینی است که غزالی را از طریق شک در آگاهی‌های حیات دینی به خود مشغول کرده بود. اگر پدیدارشناسی را فلسفه اندیشه انسان بنامیم ناگزیر از تردید در فرایند تفکر رایج انسان و معرفی روشی متفاوت از تئوری‌های ذهنی و توجه به من متفکر به جای فعل تفکر هستیم لذا این من، فراتر از سیستم رایج کسب آگاهی به جهان پیرامون است و ناخواسته سبب بروز نگرش شهودی به مطلق آگاهی‌های انسان می‌شود. در ادامه خواهیم گفت که غزالی این نگرش شهودی را از طریقت صوفیانه خود بیش از هر عامل دیگر اخذ کرده بود و در پدیدارشناسانه‌ترین شکل، معارف حیات دینی را مد نظر خود داشت.

«پدیدارشناسی توصیفی با کلید واژه به سوی خود چیزها به معنای بازگشت به سوی مراجع واقعی در تجربه، یعنی پدیدارهای بدون ویرایش بود. هوسرل در تلاش برای دستیابی به این پدیدارهای ناب روش تقلیل پدیدارشناختی، یعنی تعلیق باورهای ما به اشیای خارجی را به کار گرفت.» (Smith, 1970: 19). بنابر این طبق سلیقه پدیدارشناسی می‌توان بوسیله من استعلایی واقعیت حیات دینی را از طریق پدیدارهای ذهنی آن شناسایی کرد. از آن نظر که این شناخت نوعی آگاهی شهودی ورای براهین عقل نظری است و سبب تشکیک غزالی در حقانیت معارف نظری رایج در حیات دینی می‌شود که زمینه لازم را برای توجه به ادراکات عقل عملی مهیا می‌کند. بدیهی است که در چنین شرایطی قرائت دیگری از شریعت و عقاید ارائه خواهد شد و راه برون رفت از تشکیک پیش آمده، رجوع عارفانه به شریعت در حوزه اخلاق به واسطه عقل عملی معرفی می‌شود. بدین ترتیب طریقتی نوین در کشف حقیقت معارف حیات دین ارائه می‌شود. غزالی با مطالعه کتب متصوفه و آشنایی با روش‌های معرفت‌شناختی مانند ذوق و دیگر مباحث ناشناخته، دریافت که این روش‌های معرفت‌یابی به عنوان تجربیات فردی روح تلقی می‌شود» (Griffel, 2009: 41). تجربیات فردی مذکور را می‌توان در چارچوب حیات دینی انسان متدین دسته‌بندی کرد، که طبق رویکرد پدیدارشناختی همان خود چیزهاست و باعث نیل به ذات حیات دینی می‌شود. با توجه به اینکه پدیدارشناسی، شهود ذات اشیا را با تعلیق زوائد فهم به دست می‌آورد. غزالی بر مبنای تشکیک در معارف نظری، زوائد معارف حیات دینی را غیر از ادراکات اخلاقی در حیطه عقل عملی با

نگرش صوفیانه تعلیق می‌کند و بر این اساس دستورالعملی که مؤلّد معرفت‌یقینی است را در اثری جامع با عنوان *احیاءالعلوم الدین* گردآوری می‌کند. جنس معرفت ایجاد شده در این مشرب، آگاهی حضوری و اطمینان بخش است و از آن نظر که فاعل این آگاهی خود صوفی است پدیدارشناسانه خواهد بود، چراکه اساس پدیدارشناسی در توجه به من، شخص و درون نهفته است. غزالی دریافت که درمان خویش را جز در درون خود نمی‌یابد (Shihadeh, 2005: 41). لذا گرایش به تجربیات شهودی عارفانه از جانب غزالی، گویای یک من فعال در دستیابی به یقین از طریق اشراق است. طبیعتاً ذهن و قلب و ذوق عرفانی در بستر من استعلایی زمینه ورود پدیدار شناختی به معارف حیات دینی از جانب غزالی را فراهم می‌کند چرا که این مرحله بدون التفات من استعلایی به حیات دینی و تعلیق ظواهر این زندگی و توصیف مشاهدات معنوی و شهودی از آن که از لوازم منظر پدیدارشناختی است میسر نمی‌شد. وی به این نتیجه رسید که حقیقت نهایی فقط در تجربه نهفته است و با عمل می‌توان به آن دست یافت به این معنا که باید با ترک تعلقات دنیوی خود را وقف خدا کرد (Nakamura, 2016: 21). منظور از تجربه، شهود مشاهدات باطنی در اثر تعلیق امور دنیوی به واسطه اعمال اخلاقی و در نهایت با طریقت صوفیانه است که از آن تجربیات طبق سلیقه فلسفی پدیدارشناسی، به پدیدارهای حقیقی اعمال و ادراکات زندگی دینی یاد می‌شود. با توجه به آنکه سیستم متافیزیکی غزالی مبرا از عقل نظری شده است ناگزیر ادراکات مدنظر وی، در مواجهه با تجربیات حیات دینی، آن علم که زاییده تشخیص عقل عملی است خواهد بود. غزالی ادراکاتی که حاصل تجربیاتی از حیات دینی است به علم مکاشفه و علم معامله تقسیم می‌کند. «علم مکاشفه همان علم باطن و غایت علوم است که در اختیار صدیقان و مقربان قرار می‌گیرد. این علم بر اثر تطهیر قلب و پاکسازی صفات از اخلاق ناپسند همچون نوری در قلب ظهور می‌یابد. اما علم معامله، علم به احوال نفس، اعم از صبر و کینه و آشنایی با روش‌های کسب و ترک آنها و آگاهی به نتیجه این صفات و درمان نقاط ضعف آنهاست» (al-Ghazali, 1993: 52). با این تقسیم، بیش از هر زمان دیگری جلوه پدیدارشناختی آگاهی‌های غزالی به معارف حیات دینی مشخص می‌شود. چراکه با التفات به علم معامله و تعلیق آن، علم مکاشفه که همان غایت معارف دینی است شهود می‌شود. بدیهی است که التفات به علم معامله و تعلیق آن، عمل به دستورات اخلاقی در حد ابزار کار و معبری برای نیل به معارف باطنی و شهودی است.

تصوف زیربنای معرفت‌شناسی غزالی در حوزه معارف حیات دینی

همان‌طوری که از بررسی زندگی غزالی بر می‌آید، وی در پی ایصال به یقین، سفرها کرده و مشقت مهاجرت‌ها را به جان خریده است. هجرت او از بغداد به شام و بیت المقدس و زیارت خانه خدا و در نهایت مراجعت به موطن پدری خود، طوس، انگیزه‌ای غیر از وجود گرایش‌های صوفیانه در وی نداشت. مشی زندگی غزالی گویای نو افلاطونی‌گری وی بود که یک مشرب فکری صوفیانه یونانی‌مآب به شمار می‌آید که در کتاب *مشکاة الانوار* غزالی مشهود است. *مشکاة الانوار* او گویای این است که تاحدی با فلوطین و حکمت نوافلاطونی آشنا بود (Zarinkub, 2007: 108). به نظر می‌رسد که غزالی صرفاً با سرکوب شدن روش عقلی و تئوریک در دستیابی به معرفت‌یقینی متوجه تصوف نشد، بلکه این مهم با اتکا به پیش‌زمینه تکوینی و تعلیمی وی صورت گرفته است. برخی از پژوهشگران مقصود اصلی غزالی را بزرگ‌ترین اثر وی یعنی *احیاءالعلوم الدین* می‌دانند که نشان داد رعایت دقیق وظایف محوله از جانب شرع می‌تواند اساس یک زندگی صوفیانه واقعی باشد (Watt, 1985: 92). بر این مبنا غزالی با صورت‌بندی مجدد شریعت و ارائه تفسیر صوفیانه از آن درصدد رفع نارسایی فقه و کلام و فلسفه در خصوص رستگاری انسان برآمده است. غزالی در پی آن بود که علوم سنتی

اسلام را بر پایه تصوف احیاء کند (Nakamura, 2016: 29). او با صبغه سلوکی و عرفانی احیاءالعلوم تلاش می‌کند که با تأسیس سیستم فلسفی اشراقی ضمن نقد جزمیت متافیزیک مشائی رایج در زمان خودش، از طریق تأویل نصوص دینی به سمت کسب معرفت حقیقی قدم بردارد. غزالی در *مشکاة الانوار* دیدگاه فلسفی دیگری را با گرایش به تصوف طرح می‌کند او تصریح داشته است که در آیه «الله نور السماوات والارض» (نور/ ۳۵) اسرار انوار الهی قابلیت تأویل دارد. به نظر می‌رسد این رویکرد، تأویل را به ماسوای خداوند تسری می‌دهد و افزون بر نصوص، جهان و هر آنچه در آن است را قابل تأویل می‌داند» (Rezai, 2022: 150). گرایش غزالی به تصوف عدول وی از امور حسی و گرایش به ملکوت را همراه داشته است. این امر سبب کشف اسرار موجود در عالم و متون دینی است که همان تأویل جهان و نصوص دینی گفته می‌شود. غزالی در *مشکاة الانوار* چرایی تأویل‌پذیری جهان و متون دینی را در توازی و تشابه عالم شهادت با عالم ملکوت می‌داند و معتقد است که بین عالم ملکوت و عالم شهادت رابطه سبب و مسبب بر قرار است و کلید شناخت مسببها غیر از شناسایی اسباب نیست چرا که سبب و مسبب موازی و مشابه همدیگرند. هر کسی بر کنه حقیقت عالم ملکوت مطلع باشد حقایق عبارات قرآنی به آسانی منکشف می‌شوند (al-Ghazali, 1986: 132). هانری کربن در مقایسه‌ای اجمالی بین دو اثر عمده غزالی یعنی *تهافت الفلاسفه و احیاء العلوم* که اولی رویکرد سلبی غزالی به فلسفه است و دومی رویکرد ایجابی به تصوف، کار ناتمام فلسفه را برای غزالی به سر انجام می‌رساند (Corbin, 2004: 264). به نظر می‌رسد همان‌طوری که فلوطین با محوریت مکتب نوافلاطونی با عجین کردن مکتب ارسطو با اندیشه‌های افلاطون سعی در توجیه عرفانی مکتب مشاء و به تعبیری قرائت عرفانی از فلسفه ارسطو دارد و تفلسف را برای خارج از جرگه فلاسفه سهل الفهم می‌کند، غزالی نیز با رویکرد متصوفانه به مکتب مشاء و رفع تناقض‌های موجود در آن، نه تنها مستمعان حیران فلسفه را که عوام جامعه باشند به اطمینان می‌رساند، بلکه با اتکا به اخلاق عملی و طبق فرامین شریعت اسلام که در *تصنیف احیاء العلوم الدین* بروز می‌یابد، تلاش می‌کند با تأسیس یک نظام معرفت‌شناختی شهودی، دین را به واسطه الگوی اخلاقی‌اش منجی اذهان خسته از تناقض‌های استدلالی کند. وی با سه اثر *تهافت الفلاسفه، احیاء العلوم و المنقذ* در کنار سایر آثار دیگر، شالوده نظام اندیشه خود را در دستیابی به معرفت یقینی ترسیم می‌کند. به اعتقاد زرین کوب، ارزیابی عقل برهانی غزالی تا حدودی همان فلسفه نقادی کانت است اگر فلسفه نقادی به کانت امکان داد تا ارزش و حدود عقل برهانی را معلوم دارد و با التجاء به عقل عملی، دین و اخلاق را بر مبنای قابل اعتماد استوار سازد، به غزالی امکان داد با رجوع به وحی و نور نبوت با تصوف پیوند یابد (Karami, 2014: 184). وحی القائی باطنی مبتنی بر ادراک و آگاهی است که در قالب یک تجربه صوفیانه، معرفتی حضوری در خصوص دین به عنوان محتوای آن تجربه در اختیار پیامبر می‌گذارد. درک شهودی و حضوری مزبور در بستر نحله تصوف رخ می‌دهد که مطلقاً در اسلام و تمام ادیان الهی محتوای رسالت انبیاست. تصوف بسط پیام معنوی پیامبر و مجاهده برای تجربه وجوه آن پیام طریق مکاشفه مضمون وحی و ازسویی اعتراض به تقلیل اسلام در ظاهر شریعت است (Corbin, 2004: 266). پس می‌توان گفت که از قبل تصوف، تجربیاتی با معیار تجربه عارفانه پیامبر، نصیب صوفی می‌شود که در نهایت با گذر از شریعت و طبق نگرش پدیدارشناختی، با تعلیق ظواهر شرعی، خود دین که همان حقیقت و معنای دین است ظهور می‌یابد. بدین ترتیب تصوف با طرح امکان یک نظام معرفت‌شناختی زمینه هرگونه تشکیک و نیل به علم صادق اطمینان بخش را مهیا می‌کند. از دیدگاه سید حسین نصر نقد غزالی از فلسفه یک نقد فلسفی است که سر از مسئله شناخت و معرفت درمی‌آورد و وسیله شناخت خدا و دستیابی به یقین است که آن را در ارتباط با عالم قدس و توجه به عقل ماورای نیروی استدلالی ذهن به تکامل می‌رساند (Karami, 2014: 392).

شایان توضیح است که نقد فلسفی فلسفه از جانب غزالی توسط سلیقه فلسفی پدیدارشناسی تبیین می‌شود. با این رویکرد است که کلیات فلسفی اعم از علیت، امکان، ضرورت و غیره در کسوت پدیدار، تحقق ذهنی می‌یابد و در اصطلاح پدیدارشناسانه، معناهایی هستند که می‌توان آنها را آگاهی‌هایی به... یا آگاهی‌هایی از... همان کلیات فلسفی دانست. بدین ترتیب رویکرد متافیزیکی غزالی به فلسفه به سان هر ناقد دیگر فلسفه مانند هایدگر، به مطالعه چرایی و چگونگی ادراکات و آگاهی‌ها منتهی می‌شود که می‌توان آن را معرفت‌شناسی نامید. حال اگر این کلیات فلسفی مجموعه‌ای از آگاهی‌های رایج در زندگی دینی اعم از معرفت به خدا و آگاهی به دستورات او در راستای کسب یقین و در یک کلمه ایمان به محتوای معارف حیات دینی باشد، بعد از رد کارکرد عقل نظری و معارف تئوریک در دستیابی به ایمان که بخشی از غایت زندگی دینی را تشکیل می‌دهد، بی‌تردید معرفت‌شناسی شهودی و قدسی خود را می‌نماید. این چنین است که هستی‌شناسی به واسطه کشف رویکرد پدیدارشناسی در نزد غزالی به معرفت‌شناسی می‌انجامد. غزالی با نقد فلسفه و کلام اسلامی و به کمک تجربیات صوفیانه، حقیقت‌غایی مفاهیم اعتقادی را در دسترس می‌داند (Nakamura, 2016: 28). عدم کفایت عقل نظری در تبیین حقانیت مباحث الهیاتی، غزالی را از روش جدلی و صرفاً استدلالی در نیل به اصالت معارف حیات دینی منصرف، و به سان گروهی از عرفای نوافلاطونی مسیحی همچون اکهارت متوجه اشتراق از تجربیات بی‌واسطه حضوری از وقایع حیات دینی می‌کند. نقطه تلاقی غزالی و سنت فلسفی نوافلاطونی، در مسئله کسب معرفت یقینی، دقت در معانی ذهنی و حتی فراذهنی از وقایع جهان زندگی با توجه به رویکرد پدیدارشناختی است که کل‌نگرش فلسفی آنها را تشکیل می‌دهد. اشتراق از تجربیات حیات دینی همان آگاهی بی‌واسطه مکرر عارف به حقیقت حیات دینی است که هیچ شک و تردیدی در اصالت آن وارد نیست. برای یک عارف نوافلاطونی مانند اکهارت واقعیت‌های معنوی حقیقی، فراخ و خارج از زمان هستند (Ellwood, 1999: 117). یعنی ادراکات باطنی عارفانه از آن نظر که محدود به ظرف زمان و ادراک ما نیستند بی‌نهایت وسعت دارند و چون مستقل از فهم عارف‌اند، خطا پذیر نخواهند بود و مستعد تأسیس ساختار معرفت‌شناختی بر پایه اشراق‌هایی است که برای عارف ظهور دارند. در اشراق، تجربیات هیجان‌انگیز و وجد آمیز به طور مکرر صورت می‌گیرد و خود باطنی به صورت مدام از سروش الهی به عنوان یک مواجهه مستقیم بدون واسطه، کسب آگاهی می‌کند (Ellwood, 1999: 180). پس اشراق گویای یک حیات الهی فراعقل بشر است که بطلان ادراکات حاصل از آن ممکن نیست و عارف در نهایت وجد معنوی نظاره‌گر حقیقت اعمال دینی و شنوای ندای خداوند است. غزالی فهم آنچه را که عارف از استماع آن سروش الهی می‌کند باعث وجد وی می‌داند و سماعی این چنین را مدهوش‌کننده صوفی معرفی می‌کند و آن را بالاترین حد قدرت سماع انسان برای فهم و ادراک می‌داند. سماع چون مدهوشی باشد که در شهود غوطه‌ور شده و حال او حال آن زنان را ماند که در مشاهده جمال یوسف علیه السلام دست‌های خود را بریدند و هیچ نفهمیدند و این همان حال فنای عارف است که در غیر خود فانی شده و فقط یک مشهود دارد (Ghazali, 1987: 627). فنای صوفی از خود و غیر خود در ضمن اینکه بیانگر التفات صوفی به من معنا‌گرای اوست گویای تعلیق هر آنچه است که صوفی را مشغول غیر خدا می‌کند و این حالت پدیدارشناسانه‌ترین دسترسی به معرفت ناب خواهد بود. غزالی لذت و سرور عارف از نگرش صوفیانه به خدا و ملکوت و مملکت وی را حاصل استقرار دل عارف و رهایی از شک و تردید می‌داند که با استکمال معرفت عقل به وجود مدبری حکیم و قادر برای این جهان به سرانجام و یقین می‌رسد. «در دل آدمی قوتی آفریده‌اند که آن را عقل گویند و نور گویند و آن را برای معرفت و علم چیزها آفریده‌اند و لذت وی در آن است تا بدان بداند که این عالم آفریده است و وی را به مدبری حکیم و قادر حاجت است» (Ghazali, 1987: 627).

839: 1992). غزالی این حالت عارف را حیرت و سرمستی توصیف می‌کند که زائیده یقین و در نهایت باعث التذاذ معنوی عارف است. همه عارفان پس از استعلاء به آسمان حقیقت غیر از خدای یکتا را در عالم هستی نمی‌بینند. از توجه به عالم کثرات منصرف و در احدیت ذات خداوند مستغرق می‌شوند. عقل‌هایشان از دست می‌رود و اشتغال به ذات خداوند آنها را با حیرتی تام، از غیر خدا و حتی خودشان منقطع می‌کند و مست و مدهوش می‌شوند (al-Ghazali, 1986: 139). سرمستی از لذت آگاهی‌های ناب و بی‌مثال است که با سوگیری معرفت‌شناسانه عارف بر ذائقه عقل او می‌نشیند و این همه به واسطه عالم قدس، او را به تقرب الهی واصل می‌کند. «عارف در این جهان همیشه در بهشتی باشد که عرضها کعرض السموات و الارض بلکه بیشتر بود، که پهنای آسمان و زمین متناهی است و میدان معرفت متناهی نیست و بستانی که تماشاگاه عارف است کناره ندارد» (Ghazali, 1992: 841). به توصیف غزالی، جهان عارف نظرگاه معارف بی‌منتهایی خواهد بود که متعلق‌اتش خدا و ملحقات ایمان به خداست. عقل محض که هیچ ربطی به دیگر ادراکات، اعم از حسی و خیالی ندارد، بدون عیوب موجود در آگاهی‌های حسی و خیالی به فهم آن معارف نائل می‌شود. غزالی چنین جهانی را عالم قدس یا حظیره القدس می‌نامد. عالمی که از ادراک حس و خیال بالاتر است، عالم قدس می‌نامیم و به اعتبار اینکه با جهان خارج از خود هیچ داد و ستدی ندارد آن را حظیره القدس می‌گوییم (al-Ghazali, 1986: 152). بدین وسیله توجه به عالم قدس عارف و صوفی را با یک سیستم معرفت‌شناختی یقینی مبتنی بر عقل محض آشنا می‌کند شخص عارف به واسطه تعلیق دیگر ابزار شناخت که خطا پذیرند بدان واصل می‌شود که همان سیاق پدیدارشناختی در ادراک معارف حیات دینی است.

نتیجه

تردید غزالی در خصوص حقانیت معارف حیات دینی و گرایش وی به تصوف، او را از عقل نظری منصرف و در عقل عملی مستقر می‌کند. در چنین شرایطی با توجه به اینکه مطالعات غزالی در خصوص معارف حیات دینی صبغه شهودی به خود می‌گیرد، سلیقه پدیدارشناختی در آگاهی‌های وی به معارف مذکور خودنمایی می‌کند. شک او در معارف حیات دینی لازمه زندگی دینی او و گرایش به تصوف، اقتضای محیط تربیتی و تحصیلی وی و نه ساختار فکریش بود. غزالی با نفی سوپرتیویسم تئولوژیک و گرایش به تجارب عینی از حیات دینی رو به سوی تأسیس یک نظام معرفتی - اقناعی مبتنی بر تجربیات مذکور کرد. خلق اثری مانند *حیا/العلوم/الدین* از طرف غزالی در همین راستا و برای تقویت جایگاه تجربیات حیات دینی در نیل به اصالت این نوع زندگی با اتکا به ادراکات اخلاقی در حیطه عقل عملی ارزیابی می‌شود. رویکرد اخلاقی و در نهایت عرفانی - معنوی نسبت به حقانیت معارف حیات دینی، با نفی کلیت و ضرورت در حوزه عقل نظری، صبغه نومیالیستی افکار غزالی با تکیه بر اصالت واقعیت‌های زندگی دینی در نیل به حقیقت حیات دینی را مطرح می‌کند. زندگی دینی و تجارب حاصل از آنکه گویای حقیقت تعالیم دینی است، گذشته از اینکه به رفع شک غزالی در خصوص معارف مذکور می‌انجامد، یک *من انسانی را که متوجه معانی اشیاست* به عنوان مدخل پدیدار شناختی غزالی به موضوع مزبور معرفی می‌کند، که حلقه نخستین و بی‌نیاز از شناسایی تسلسل معارف حیات دینی خواهد بود. بدیهی است که ادراک این *من*، به صورت شهودی و از سنخ علم حضوری صورت می‌گیرد. *من* مورد اشاره پدیدارهایی نئوماتیک (=معناگرایی) در خصوص تجربیات حیات دینی در عرصه جهان زندگی و متون دینی را به واسطه تأویل می‌فهمد. بنابراین غزالی با تشکیک نسبت به حقانیت معارف حیات دینی و انصراف از عقل نظری در متافیزیک جزئی، متوجه ادراکات عقل

عملی و در نهایت تصوف می‌شود. ورود به عرصه تصوف باعث آشنایی وی با دوگانه عالم ملک و ملکوت و در ادامه، تفسیر و تأویل مشاهدات صوفیانه و نصوص دینی در راستای استقرار و یقین به معارف حیات دینی و در نهایت تأسیس یک نظام معرفت شناختی شد. این همه بدون *التفات من معناگرا و تعلیق زوائد عالم حس و عزیمت به سوی ادراک ناب از وقایع زندگی دینی در قالب شعار به سوی خود چیزها* طبق سلیقه پدیدارشناسی میسر نمی‌شد.

سپاسگزاری

این مقاله برگرفته از رساله دکتری با موضوع «پدیدارشناسی حیات دینی از دیدگاه غزالی و هایدگر» است، که به ترتیب با راهنمایی و مشاوره دکتر مهدی نجفی افرا و دکتر امیر محبب‌نگار ش شده است که بدین وسیله مراتب سپاس و قدردانی خود از ایشان اعلام می‌دارد. این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

References

- Abdul Karimi, Bizhan. (2019). *We and Nietzsche's World*. Tehran: Farhang Publishing House, 4th edition. (In Persian)
- Al-Ghazali, Abu Hamed. (1987). *Ihya 'Ulum al-Din*, Volume 2, Quarter of Habits. Translated by Moayyed al din Mohammad Kharazmi, Edited by Hossein Khadiv Jam, Tehran: Scientific and Cultural Publications, second edition. (In Arabic)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1966). *Tahafut al-Falasefa*. The Research of Dr. Suleiman Dunya, Cairo: Darul Maarif, Egypt. (In Arabic)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1986). *Mishkat al-Anwar and Musffat al-Asrar*. The Research of Sheikh Abdul Aziz Izz al-Din al-Sirwan, Beirut: Alam al-Kutub Publishing. (In Arabic)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1989). *Miyar al-'Ilm*, Commentary of Ahmad Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-elmiyya. (In Arabic)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1992). *Kimiya-ye Sa'adat*, Volume 2. Edited by Ahmad Aram, Tehran: Ganjineh publishing House, second edition. (In Persian)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1992). *Qanun al-Ta'wil*. Attention to Mahmoud Bijo, Damascus. (In Arabic)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1993). *Ihya 'Ulum al-Din*, First Part. Attention to Salih Ahmad Al-Shami, Beirut: Dar al-Shamiya Publishing House. (In Arabic)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1993a). *Al Qistas al-Mustaqim*. Edit by Mahmud Bijo, Damascus: al-Matbah al-ilmiiyya. (In Arabic)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (2002). *Al-Munqidh Min al-Dhalal Wa al-Musil ila Dhe al-'Idhdh Wa al-Jalal*. Attention to Muhammad Ismail Hazin - and Abdollah, publication of Al-Falsafah Al-Islamiyya. (In Arabic)
- Company Zare, Mehdi. (2012). *Ghazali's Intellectual Life*. Tehran: Naghah Muaser Publishing House, first edition. (In Persian)

- Corbin, Henry. (2004). *History of Islamic Philosophy*. Translated by Javad Tabatabai, Tehran: Hekmat Publishing House, first edition. (In Persian)
- Ellwood, Robert. (1999). *Mysticism and Religion*. New York: Seven Bridges press.
- Griffel, Frank. (2009). *AL-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
- Hintikka, Jaakko. (1990). *Nominalism and Contemporary Nominalism*. Boston: kulwer Academic Publishers.
- Jamshidnezhad, Gholamreza. (2015). *With Ghazali to Heaven*. Tehran: Mirath Ban Publishing House, first edition. (In Persian)
- Karami, Maitham. (2014). *A Selection of Articles on Ghazalism*. Tehran: Hekmat Publishing House, second edition. (In Persian)
- Nakamura, Kojiro. (2016). *Ghazali and Prayer*. Translated by Shahabuddin Abbasi, Tehran: Parse Publishing House, first edition. (In Persian)
- Naqibzadeh, Mir 'Abdul Hossein. (1988). *Kant's Philosophy Awakening from the Sleep of Dogmatism*. Tehran: Aghah Publication, second edition. (In Persian)
- Nasr, Seyyed Hossein. (2004). *History of Islamic Philosophy Volume I*. Translation by a Group of Philosophy Professors, Tehran: Hekmat Publishing House, first edition. (In Persian)
- Rezai, Mahin. (2022). "Ghazali's Philosophical Approach around Perception and Interpretation Theory". *Epistemological Research*. No. 23: 137-156. (In Persian)
- Seyyed Hashemi, Seyyed Mohammad Javad. (2023). "The Position of Logic and Philosophy in the Psychology of Abu Hamed Ghazali." *Ayin Marefat*. Number 1: 87-114. (In Persian)
- Shiadeh, Ayman. (2005). *From aL-Ghazali to AL-Razi: 6TH/12TH Century Developments in Muslim Philosophical Theology*. Cambridge University Press.
- Smith, F.J. (1970). *Phenomenology in Perspective*. Netherlands: Published by Martinus Nijhoff.
- Verno, Roger. (2012). *A Look at Phenomenology and Philosophies of Existence*. Translated by Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi Publishing House, third edition. (In Persian)
- Watt, Montgomery. (1985). *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburg University Press
- Zarin Kub, Gholam Hossein. (2007). *Escape from School*. Tehran: Amir Kabir Publishing House, ninth edition. (In Persian)