

## زبان دین از دیدگاه غزالی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۲

محمد توکلی پور<sup>۲</sup>

امیرعباس علیزمانی<sup>۳</sup>

علیرضا پارسا<sup>۴</sup>

ناصر محمدی<sup>۵</sup>

### چکیده

زبان دین خواهان کشف و تبیین ماهیت زبانی است که در الفاظ و گزاره‌های دینی به کار رفته است. این کشف به ما کمک می‌کند تا مراد اصلی یا فحوای حقیقی مضامین دینی را که در قالب زبان بشری بیان شده است دریابیم. غزالی، متأثر از نگرش‌های کلامی و یافته‌های عرفانی خود و با لحاظ مراتب مختلف ادراک مردمان، دیدگاه‌های متفاوتی را در این موضوع ابراز داشته است. از این رو، گاه اجتناب از تأویل را لازم می‌داند، گاه ضرورت عدول از معنای ظاهر را خاطرنشان می‌سازد و گاه با بحث از «روح معنا» که خود طراح آن است، بدون آن که معنای ظاهر انکار شود، گوهر حقیقی معنا را فارغ از ویژگی‌های مصادیق آن منظور می‌نماید. در عین حال، جریان اندیشه او در این باب به منزل اشتراک لفظی نیز ورود می‌کند و پایان سیر آن در معناشناسی اوصاف الهی چنین است که حقیقتش نصیب فهم هیچ کس نخواهد شد و معانی آن در صید هیچ ادراکی درنخواهد آمد.

### کلیدواژه‌ها

تشبیه بلا تکلیف، تأویل، روح معنا، اشتراک لفظی، بیان ناپذیری

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبایی در باب زبان دین» در دانشگاه پیام نور به راهنمایی امیرعباس علیزمانی و مشاوره علیرضا پارسا و ناصر محمدی است.

۲. مربی گروه معارف اسلامی و دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

(tavakkolipoor@yahoo.com)

۳. دانشیار گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده

مسئول) (amir\_alizamani@ut.ac.ir)

۴. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (azhdar@pnu.ac.ir)

۵. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (naser\_mohamadi@pnu.ac.ir)

## ۱. مقدمه

فلسفه دین، که عبارت است از ژرف‌کاوی فلسفی دین، دو قسم فعالیت جدید دارد: (۱) ارزیابی معقولیت اعتقادات دینی با توجه به انسجام آنها و قطعیت براهین مربوط به توجیه آنها؛ (۲) تحلیل توصیفی و ایضاح زبان، عقیده و عمل دینی با توجه خاص به قوانین حاکم بر آنها و زمینه آنها در حیات دینی (Proudfoot 1987, 305).

زبان دین از مهم‌ترین زیرمجموعه‌های فلسفه دین است که به بررسی این پرسش‌ها می‌پردازد که چگونه با کلماتی که برای سخن گفتن از پدیده‌های عالم طبیعی و محسوس به کار گرفته می‌شوند می‌توان به نحو معناداری درباره امور مقدس فراطبیعی و نامحسوس سخن گفت؟ چگونه می‌توان با زبان برآمده از این نشئه مادی دنیوی با موجودی متفاوت، مجرد، متعالی و منزله از اوصاف امکانی مواجهه یافت و با او به مناجات و بیان حاجت پرداخت؟ چگونه می‌توان در قالب زبان بشری به کشف رازهای زبان الهی نایل شد و سخن خدا با انسان را فهم کرد؟ آیا سخن گفتن معنادار، حقیقی، ایجابی و صادق درباره خدا و اوصاف و افعال او از طریق زبان طبیعی ممکن است؟ (Alston 1989, 41).

دیدگاه ابوحامد غزالی در باب زبان دین چیست؟ آیا زبان دین را معنادار و ناظر به واقع می‌داند؟ در این صورت، چه طریقی را در شناسایی معنای زبان دین ارائه می‌دهد؟ چه ارتباط و نسبتی را میان معانی موجود در زبان دین با معانی عادی در زبان عرفی و طبیعی حاکم می‌داند؟ در معناشناسی او از اوصاف و افعال الهی، چه طریقی برای گذر از مفاهیم و اوصاف ناظر به پدیده‌ها و امور امکانی و جسمانی متناسب با این عالم به استعمال آن درباره موجودی منحصر به فرد، کاملاً متمایز، متعالی و منزله از جهات امکانی و نقصی وجود دارد؟

بررسی‌های نویسندگان این نوشتار حکایت از آن دارد که تاکنون مقاله‌ای پژوهشی که به طور خاص موضوع زبان دین از منظر غزالی را بررسی نماید نگاشته نشده است. این در حالی است که با توجه به جایگاه رفیع و تأثیرگذار غزالی در اندیشه اسلامی، تبیین این موضوع شایسته می‌نماید؛ به ویژه آن که نظریه «روح معنا» که وی طراح آن است تاکنون نزد اندیشمندان مسلمان یکی از پرطرفدارترین نظریات در معناشناسی الفاظ دینی بوده است.<sup>۱</sup>

## ۲. تحلیل معناشناختی

آنچه مسلم است برای غزالی، چون دیگر اندیشمندان مسلمان، معناداری گزاره‌های دینی امری مفروض و مسلم است. او زبان دین را معنادار و معرفت‌بخش می‌داند و معتقد است با ابزارهای معرفتی عقل و شهود در مراتبی متفاوت می‌توان به تحلیل و توجیه معرفتی و معناشناختی گزاره‌های دینی پرداخت.

غزالی در آثار خود، به پیروی از برخی متکلمان متقدم، در سخن گفتن از خدا از اوصاف مابعدالطبیعی که تنها به خدا قابل اسناد است و اوصاف انسانی که مشترک میان خدا و مخلوقات اند (علیزمانی ۱۳۸۷، ۲۰-۲۱) سخن می‌گوید. تحلیل و بررسی معناشناختی اوصاف الهی از منظر غزالی از اهداف این تحقیق است. اما پیش از آن بیان مقدمه ذیل ضروری به نظر می‌رسد.

### ۲-۱. مدارج ادراک حقیقت

وجود اختلاف و حتی تناقض در آراء غزالی، در بسیاری موارد، غزالی‌پژوهان را از دریافت نتیجه‌ای واحد در نظام فکری او و داوری درباره آخرین دیدگاه او با مشکل مواجه ساخته است.<sup>۲</sup> صرف نظر از خصوصیات شخصیتی، تعصبات فرقه‌ای، جانبداری‌های سیاسی و تحولات درونی غزالی، تلقی از خود به عنوان زعیم مسلمانان وی را بر آن داشته که به فراخور زمینه علمی و عرفانی خود در هر مقطع، برای مخاطبان خویش اعم از عوام و خواص متناسب با مرتبه معرفتی هر یک نسخه‌ای از حقیقت بیچید.

تمثیل «حرکت قلم» (غزالی بی‌تالف، ۱۳: ۱۶۳-۱۷۰)، ذکر و توصیف اقسام محجوبان (غزالی ۲۰۱۰-ج، ۲۸۹-۲۹۲)، تقسیم و توصیف مردم به اهل ظاهر و باطن (غزالی ۱۹۸۶، ۵۵-۵۶) و اقسام امتناع افشای اسرار و درجات فهم علوم جلی و خفی (غزالی بی‌تالف، ۱: ۱۷۱-۱۷۸) حاکی از مراتب متفاوت در شناخت خدا و ادراک معانی اسماء و صفات اوست. غزالی در این معناشناسی مدارجی تنزیهی را می‌پیماید و با ساکنان هر مقام در طریق حقیقت، به فراخور مرتبت معرفتی ایشان سخن می‌گوید و چه بسا خود را همخوان آنان وانمود می‌سازد. برای نمونه، در تمثیل «حرکت قلم» پس از طرد زبان تشبیهی و با ورود نظر به قلمرو ملکوت، در نخستین منزل، از زبان «تشبیه بلاکیف» و در ادامه این

سیر تنزیهی، از روح معنا سخن می‌گوید و نهایی‌ترین منزل را در این سیر معرفتی عجز از ثنا و شناخت خدای تعالی می‌داند.

### ۳. بررسی دیدگاه‌های غزالی در باب زبان دین

#### ۳-۱. تشبیه بلا تکلیف

در گام نخست معناشناسی گزاره‌های دینی، غزالی را در مواجهه با عوام مسلمانان می‌بینیم. او در راستای ایفای نقش دینی خود سعی دارد عوام را در سطحی از اعتقاد قرار دهد که ظواهر دینی را حجت بدانند و بدون آن که در پی دلایل کلامی و عقلی بروند بدان ایمان داشته باشند؛ مگر آن که این رویکرد در جایی مستلزم باوری باطل چون تجسیم باشد که عقل برهان قاطع بر رد آن دارد. در این صورت باید مطابق سیره سلف، ضمن قبول ظاهر، از معنای حقیقی آن اظهار بی‌اطلاعی شود (غزالی ۲۰۱۰-ب، ۳۰۲، ۳۰۴-۳۰۵).

غزالی در این مقام، رویکرد اهل تجسیم و تشبیه را باطل و مردود می‌شمرد (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۱۰۸؛ ۲۰۱۰-ج، ۲۰۸) و کرامیه و حنابله را به دلیل غلبه عام‌اندیشی و عدم تعقل به انکار تنزیه خدا از جسمانیت و عوارض جسمانی متهم می‌کند (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۱۱۷؛ ۲۰۱۰-الف، ۳۶۲) و مشبهه را نیز از جمله ایشان و از زمره شش گروه اهل اهواء می‌خواند (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۱۰۹) و به هنگام تقسیم اهل تأویل، ایشان را به مثابه مبتدیان و متوقفان به فهم ظاهر و معرضان از عقل توصیف می‌کند (غزالی ۲۰۱۰-ث، ۵۸۰)، و از فروماندگان در حیطة وهم و خیال چون مجسمه و کرامیه به محجوبان به انوار مقرون به ظلمت خیال تعبیر می‌نماید (غزالی ۲۰۱۰-ج، ۲۸۹-۲۹۱).

غزالی در این گام، در کسوت یک مسلمان سنی، ملتزم به ظاهر قرآن است و از ذات و صفات خویش ذات و صفات حق تعالی را می‌شناسد و البته آن را با درجه‌ای از تنزیه و تقدیس همراه می‌سازد. این همان دیدگاه صفاتی معتدل است که در عین اثبات صفات هر گونه مشابهت میان خداوند و مخلوقات را انکار می‌کردند. اشعری این ایده را در قالب نظریه «مخالفت» پذیرفت (اشعری ۱۴۰۰، ۲۱۳-۲۱۸؛ عبدالحی ۱۳۶۲، ۳۲۳). بر این اساس، از یک سو باید، ضمن پرهیز از تأویل، به اثبات صفت پرداخت و از توقف درباره معانی اوصاف و تفویض آن به خداوند پرهیز نمود و از دیگر سو تشبیه و تکلیف را از آن نفی کرد.

غزالی درباره عوام به این دیدگاه قائل گردید. برای مثال، وی در تحلیل معناساختی از «دست» در حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَمَّرَ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِهِ» چنین نگاهی را اتخاذ کرد (غزالی ۲۰۱۰-ب، ۳۰۲-۳۰۳). او معتقد بود صلاح خلق در منع باب تأویل است و سیره سلف نیز گواه بر آن است که «آنها را چنان بگویند که آمده است» (غزالی بی تا-الف، ۱: ۱۷۹). سلف از صحابه و تابعان برای خدا صفات الوهیت و کمال اثبات می کردند و درباره معنای آنچه مایه توهم نقص تشبیه می شود سکوت اختیار کرده، آن را به خودی خود وامی گذاشتند و بدان ایمان می آوردند؛ در حالی که با تفسیر و تأویل متعرض معنای آن نمی شدند (ابن خلدون بی تا، ۵۸۶-۵۸۷، ۶۰۳). بر این اساس، غزالی تصرف عوام در اخبار را مجاز نمی دانست و بدین سبب باب تفسیر و تأویل را بر ایشان مسدود می شمرد (غزالی ۲۰۱۰-ب، ۳۰۶، ۳۰۷).

۳-۱-۱. انکار علم کلام زمینه‌ای برای ایمان گروهی عوام و پذیرش دیدگاه تشبیه بلا تکلیف حجیت ظواهر و ضرورت ایمان بدان بدون تحلیل و تبیین عقلی مستلزم مخالفت با علم کلام و منع باب تأویل است. از این رو، غزالی به رغم این که در الاقتصاد فی الاعتقاد بیانی استدلالی از عقاید اهل سنت ارائه می دهد، معتقد است حد واجب بر همه مردم تنها تصدیق جزمی و تطهیر قلب از هر گونه شک و تردید در ایمان است (غزالی ۱۴۳۳، ۲۳-۲۶؛ بی تا-الف، ۱: ۲۵، ۳۹-۴۰) و نقش کلام در ناقص کردن عقل و گمراه نمودن بیشتر از کشف و شناخت حقایق است، بلکه راه یافتن به حقایق از این جهت مسدود است (غزالی بی تا-الف، ۱: ۱۶۷-۱۶۸). کلام صنعتی مضر و خطرناک است که چه بسا مانع تحقق معرفت الهی گردد (غزالی بی تا-الف، ۱: ۳۹).

او معتقد است به پیروی از مذهب حق سلف در مواجهه با اخبار متشابه بر عامه مردم هفت وظیفه واجب می شود: نخست، تقدیس و تنزیه پروردگار از تشبیه و جسم‌انگاری و توابع و لوازم آن؛ دوم، تصدیق و ایمان به حقانیت و صدق گفته پیامبر (ص) و این که قطعاً بدانند از این الفاظ معنایی مناسب با جلال و عظمت الهی اراده می شود؛ سوم، اعتراف به عجز خود و اقرار به این که فهم مراد پیامبر (ص) و تأویل آن اخبار فراتر از حد توان و اندازه اوست؛ چهارم، سکوت و خودداری از سؤال درباره معنای حدیث به همراه پرهیز از خوض و تعمق در آن؛ پنجم، امساک و عدم تصرف در الفاظ و عبارات آن خبر و تبدیل آن به لغتی دیگر و زیاد و کم کردن آن؛ ششم، خودداری از بحث و تفکر درباره آن و اکتفا به دلیل نقلی؛ هفتم، تسلیم در

برابر اهل معرفت (غزالی ۲۰۱۰-ب، ۳۱۸-۳۱۹). به عقیده وی، شرط سخن گفتن عاقلان آن نیست که کودکان کلامشان را فهم کنند. در سخن خدا با خلق نیز تفهیم معنا به اهل آن یعنی اولیاء الهی و راسخون در علم مراد است؛ هرچند ایشان هم گاهی متوجه معنای آن می‌شوند. اما عامی نباید به دنبال فهم حقیقت معنا باشد، بلکه باید صرفاً همین قدر بداند که در دل این واژه‌ها منظور و معنایی نهفته است که سزاوار جلال و عظمت خداوند است و خبر پیامبر (ص) هم در توصیف حضرت حق صادق است و ایمان بدان و تصدیقش واجب (غزالی ۲۰۱۰-ب، ۳۰۴).

### ۳-۲. زبان تأویل

#### ۳-۲-۱. تأویل کلامی

هرچند جنبش اشعری با پرهیز از عقل‌گرایی و تأویل آغاز شد، متکلمان اشعری در دوره‌های بعد از ظاهر به باطن و از خردگریزی به خردگرایی سیر کردند و سرانجام به تأویل - که لازمه خردگرایی است - بازگشتند (دادبه ۱۳۷۷، ۷۳۶، ۷۳۸؛ کربن ۱۳۷۱، ۱۶۹-۱۷۰). غزالی درباره ضرورت تأویل بر آن است که هیچ فرقه‌ای از اهل اسلام نیست جز این که از تأویل ناگزیر است؛ مگر آن که نادانی را از حد بگذرانند و عقل خویش را کنار گذارد (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۴۳، ۲۴۴).

تأویل در اندیشه کلامی غزالی به «بیان معنای لفظ پس از ازاله ظاهر آن» تعریف می‌شود (غزالی ۲۰۱۰-ب، ۳۰۷). به عبارت دیگر، تأویل در این معنا عبارت است از عبور روشمند از ظاهر متن به معنای مجازی لفظ بر اساس قرینه عقلی، معنایی که عرف و لغت پذیرای آن باشد (رحیمیان ۱۳۸۸، ۲۶، ۲۷).

غزالی در المستصفی تأویل را چنین تعریف می‌کند: «احتمالی که دلیلی آن را یاری می‌دهد و به واسطه این دلیل بر معنای ظنی که ظاهر بر آن دلالت دارد غالب می‌گردد» (غزالی بی‌تاب، ۱: ۷۱۶) و ضمن اشاره به آیاتی، از جمله آیه نور، وقوع مجاز در قرآن و ضرورت تأویل را غیرقابل انکار می‌داند (غزالی بی‌تاب، ۱: ۳۰۷-۳۰۹، ۳۱۴-۳۱۵). این معنا از تأویل در آثاری نظیر قانون التأویل و فیصل التفرقة نیز به کار رفته است، اما ابوحامد در آثار متأثر از صبغه عرفانی خود، اولاً معتقد است کشف حد اعتدال میان افراط و تفریط در تأویل

به شدت دقیق و غامض و تنها داخل در علم مکاشفه است (غزالی بی تا-الف، ۱: ۱۸۰)، ثانیاً کشف معنای جدید مخالف ظاهر محصول سلوک عرفانی است. بر این اساس، وی در الجام العوام، علم بیان معنا پس از ازاله ظاهر را تنها مختص دارندگان مقام اخلاص می‌داند و دیگران را در زمره عوام قلمداد می‌کند (غزالی ۲۰۱۰-ب، ۳۰۷-۳۰۸).

غزالی این نظریه خود را بر مبنای خاصی استوار می‌سازد. مبنای وجودشناختی غزالی در این نوع تأویل مراتب وجود و ارتباط میان آنهاست. وی بر این باور است که تأویل دارای مراتب متفاوت است و هر درجه آن به مرتبه‌ای از مراتب پنجگانه وجود متعلق و بدان ناظر است (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۴۰).

وی همچنین در تأویل خود دو مبنای معناشناختی را لحاظ می‌کند: (۱) قاعده تجرید، (۲) قاعده تدریج. بر اساس قاعده تجرید با پیراستن معنا از ویژگی‌های جزئی و شخصی هر وجود می‌توان به مرتبه بعدی نایل شد. در این سیر، معنای لفظ از جزئیت به کلیت و از محدودیت به شمول و عموم سیر می‌کند، به نحوی که از معنای حسی به معنای خیالی و از آن معنا به معنای عقلی انتقال می‌یابد. بر اساس قاعده تدریج نیز به هنگام امتناع حمل لفظ بر معنای ظاهری آن و ضرورت تأویل باید حفظ مراتب کرد و به ترتیب از وجود حسی، خیالی، عقلی و تشبیهی بهره برد (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۴۴؛ رحیمیان ۱۳۸۸، ۲۹). قوانین لازم الاجرای غزالی در تأویل کلامی را چنین می‌توان برشمرد:

۱. اصل در باورهای دینی وجود تصدیق معنای ظاهر و پرهیز از تأویل است، مگر آن که برهان عقلی بر استحاله یا بطلان معنای ظاهر اقامه گردد و حمل معنای ظاهری بر وجود ذاتی دشوار باشد (غزالی ۱۴۳۳، ۱۳۱؛ ۲۰۱۰-پ، ۱۱۹، ۱۲۹-۱۳۰؛ ۲۰۱۰-ت، ۲۴۴؛ ۲۰۱۰-الف، ۳۶۶).

۲. میان لفظ و معنای موول از طریق مجاز و استعاره مناسبتی وجود داشته باشد و تأویل از پشتوانه زبانی برخوردار باشد (غزالی ۱۴۲۲، ۵۶؛ بی تا-ب، ۱: ۷۱۶-۷۱۷).

۳. در مراحل حمل بر مراتب پنجگانه وجودی قاعده تدریج رعایت گردد و جز به برهان هیچ رخصتی بر عدول از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر نباشد (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۴۴).

### ۳-۲-۲. روح معنا

در دیگر رویکرد تأویل‌گرایانه غزالی که بیشتر متأثر از تحولات درونی و عرفانی اوست،

بدون آن که ظاهر لفظ انکار شود، حقیقت و گوهر معنا بر اساس قرینه‌ای قطعی از باطن آن استخراج می‌شود. بر این اساس، لفظ در نظامی طولی مستعد اطلاق بر مصادیق گوناگون مادی و معنوی می‌گردد. این قسم تأویل دیگر منحصر به محدوده متشابهات و صرفاً به استناد قرینه عقلی نیست، بلکه قلمرو آن شامل دیگر الفاظ و مبنای آن کشف و شهود و دلالات نقل نیز می‌باشد. تأویل در اینجا ابزاری قوی جهت کشف و فهم بواطن و حقایق معارف الهی است.

غزالی این نظریه خود را بر مبنای خاصی استوار می‌سازد. وی مبنای وجودشناختی خود را تمایز دو جهان غیب و شهادت و موازنه آن دو می‌داند و می‌گوید: «رحمت الهی عالم شهادت را در موازنه عالم ملکوت قرار داد و چیزی در این عالم نیست مگر که مثالی از شیء [متناظری] در آن عالم است» (غزالی ۲۰۱۰-۲، چ، ۲۸۱). در این تصویر، عالم حس و خیال از نتایج اخیر عالم ملکوت است (غزالی ۱۹۷۱، ۱۲). خیال محل تلاقی دو عالم ملک و ملکوت است (ابوزید ۱۳۸۹، ۴۱۵-۴۱۶) و تأویل کشفی غزالی از رهگذر این عالم محقق می‌گردد. در این عالم، از یک سو، دنیای محسوسات در کالبدی لطیف و عاری از ماده متمثل می‌شود، و از سوی دیگر، حقایق عقلی و الوهی متنازل هیئتی مثالی به خود می‌گیرند (کربن ۱۳۸۷، ۱۹).

غزالی درباره عوالم وجود و درجات آنها بیان‌های مختلفی دارد. علاوه بر آن پنج وجه وجود در فیصل التفرقه (غزالی ۲۰۱۰-۲، ۲۴۰-۲۴۱)، در احیاء علوم الدین نیز از چهار درجه وجود برای عالم شامل وجود در لوح محفوظ، وجود حقیقی، وجود خیالی و وجود عقلی (وجود قلبی) و از تتابع و توافق این درجات سخن می‌گوید (غزالی بی تا-الف، ۸: ۳۶). همچنین، در موضعی دیگر از کتاب احیاء و در کتاب اربعین از وجود سه عالم ملک، ملکوت و جبروت بحث می‌کند (غزالی، بی تا-الف، ۱۳: ۱۶۷؛ ۱۴۰۹، ۳۲) و این عوالم را در موازات یکدیگر و نسبتشان را ظاهر و باطن می‌داند.

اما وی بر این است که در منظر متعالی عارفان مستغرق، موجود حقیقی عالم روحانی است و موجودات جسمانی دارای وجود حقیقی نیستند و نسبتشان به جهان روحانی یا عالم امر مانند سایه به جسم صاحب سایه است (غزالی ۱۴۰۹، ۳۴). این تلقی وجودشناختی افقی دیگر از نظریه روح معنا را در کتاب مشکاة الانوار بدین سان بر روی غزالی می‌گشاید



که «اساساً موضوع له اصلی و معنای حقیقی هر لفظ مربوط به وجودات عالی تر در عوالم غیب است و اطلاق آن بر عوالم مادون مجاز تلقی می‌شود» (رحیمیان ۱۳۸۸، ۳۰).

مبنای معرفت‌شناختی غزالی در این مقطع از حیات فکری بر بحث ظاهر و باطن متمرکز است. ارتباط عوالم با یکدیگر بر اساس ظاهر و باطن تبیین می‌شود. در چنین نگاهی عالم غیب و ملکوت اصل و حقیقت و عالم حس و شهادت فرع و مثال است. غزالی در بیان نسبت میان این دو عالم از تشبیهات مختلف بهره می‌گیرد (غزالی ۲۰۱۰-ج، ۲۷۳-۲۷۴). رؤیای صادقه نیز بیانی از نسبت ظاهر به باطن و انکشافی از حقیقت در قالب مثال‌هایی خیالی است که از موازنه عالم ملک و ملکوت حکایت دارد (غزالی ۱۹۷۱، ۲۶؛ ۲۰۱۰-ج، ۱۹۵).

به عقیده غزالی، سلوک صراط مستقیم، که گاه از آن به دین و گاهی به منازل هدایت تعبیر می‌کنند، عبارت از همین درک موازنه بین محسوس و معقول است که با ادراک آن، باب عظیمی از فهم موازنه ملک و ملکوت و اسرار نهفته در آن گشوده می‌شود و هر که از آن اسرار بی‌نصیب گردد از اقتباس انوار قرآن و تعلم از آن محروم می‌ماند و از مرحله قشر فراتر نمی‌رود (غزالی ۲۰۱۰-ج، ۱۹۵؛ ۲۰۱۰-ج، ۲۸۱).

غزالی هشدار می‌دهد که مبدا بیان مثال را به معنای نفی و بطلان ظاهر قلمداد کنید. وی ضمن رد رأی باطنیه و مذهب حشویه، کامل را کسی می‌داند که میان ظاهر و باطن جمع کند (غزالی ۲۰۱۰-ج، ۲۸۳؛ بی‌تالف، ۱: ۸۲-۸۳، ۸: ۱۹). مثال در نظر او حق است و بازگشتش به سر باطن نیز حقیقت است. مثال‌ها «تنبیهاتی» هستند که برای تحریک حس و خیال به کار گرفته می‌شوند. در عین حال، مثال‌ها به اسرار فراسوی خود و به انواری که حس و خیال آنها را محجوب ساخته‌اند اشاره می‌کنند (عفیفی ۱۳۸۳ ق، ۱۹) و در عالم متن نیز به معانی روحانی و ملکوتی که مدلول واقعی الفاظ‌اند و در این عالم به حجاب صورت‌ها پوشیده گشته‌اند دلالت دارند (غزالی بی‌تالف، ۱: ۸۳).

اندیشه «انسان نورانی» و جایگاه قلب و خیال در تأویل مبنای انسان‌شناختی غزالی در این مقطع از حیات فکری اوست. ابوحامد در مشکاة الأنوار برای روح آدمی مراتب پنجگانه نورانی قائل می‌شود. به عقیده وی، انسان یگانه موجودی است که نور الهی در تمام مراتب آن تجلی می‌کند (عفیفی ۱۳۸۳ ق، ۲۲). همین آفرینش انسان به صورت رحمن است که انسان را واجد صورت مختصری که جامع جمیع اصناف موجودات عالم است ساخته است، به

گونه‌ای که هر آنچه در عالم است نسخه‌ای از آن در انسان است، و اگر این رحمت الهی نبود، آدمی از شناخت پروردگار خویش عاجز بود (غزالی ۲۰۱۰-چ، ۲۸۳).

این نکته اصلی در معرفت‌شناسی غزالی است که انسان به شناخت چیزی نایل می‌آید که نمونه‌ای از آن را در خود داشته باشد. عوالم ملک و ملکوت از آن روی قابل شناختند که انسان متشکل از دو ساحت جسمانی و روحانی نمونه‌های زمینه‌ساز شناخت آنها را در خود دارد. این معرفت نصیب قلب است که حقیقت آدمی و از سنخ عالم غیب و ملکوت و از جنس عالم امر است (غزالی بی‌تالاف، ۸: ۲۲؛ ۱۳۷۸، ۱: ۱۶، ۱۷؛ ۲۰۱۰-پ، ۱۱۶؛ ۱۹۷۱، ۱۲) و به واسطه همین لطیفه روحانی است که انسان به شریف‌ترین انواع علم یعنی دانستن خدا و صفات و افعال او نائل می‌شود (غزالی بی‌تالاف، ۸: ۱۶؛ ۱۳۷۸، ۱: ۲۰-۲۱؛ ۱۴۰۹، ۳۴).

اندیشه «خیال» نزد غزالی به عنوان مبنایی مهم در تأویل مطرح است. معانی و حقایق غیبی در جریان تنزل خود به کسوت خیالی و مثالی تمثل می‌یابند و برکندن این پوشش و مشاهده چهره اصیل آنها تنها از راه قوه خیال و با بهره‌گیری صحیح از ابزار تأویل یا تعبیر میسر است. بر این اساس، الهامات عارفان ملبس به کسوت خیال است (غزالی بی‌تالاف، ۱۴: ۸۹) و پیامبران نیز معانی غیبی را به مدد روح خیالی به صورت‌های مطابق و موازی با آن درمی‌آورند (غزالی ۲۰۱۰-ح، ۷۷؛ ۲۰۱۰-چ، ۲۸۴-۲۸۵).

دانستیم «روح معنا» همان موضوع له حقیقی لفظ است که معرف حد و حقیقت شیء است (غزالی ۱۹۷۱، ۲۷). بر اساس این نظریه، هر لفظ می‌تواند لایه‌هایی از معنا را در مراتب مادی و مجرد در خود جای دهد، به گونه‌ای که هر لایه ناظر به مصداقی است، اما آنچه گوهر معنای لفظ را تشکیل می‌دهد قدر جامع و مشترک معنا میان تمامی لایه‌هاست که با تجرید لفظ و زدودن هاله خصایص از مصادیق رخ می‌نماید. در این صورت، چون هر یک از لایه‌های معنای مصداقی از گوهر معنا محسوب می‌شود، استعمال لفظ در تمامی مراتب معنا مطابق وضع حقیقی خواهد بود.

نظریه «روح معنا» نخستین بار در زمینه عرفانی و به طور جدّ در بیان ابوحامد محمد غزالی ظهور یافت. بر مبنای اصل موازنه میان محسوس و معقول، معنای ظاهری لفظ صورت مثالی معنای حقیقی و غیبی آن است. تأویل به مثابه تعبیر برای رؤیا کاشف از رابطه میان مثال

و ممثل در ساحت متن و طریق رسوخ به حقیقت معناست. این تأویل نه مستلزم نفی معنای ظاهری، بلکه ناظر به این واقعیت است که چون معانی در سیری از ظاهر به باطن از لوازم طبیعی و مادی آن تجرید گردد، حقیقت یا روح معنای خود را بازمی‌یابد.

در دل هر کلمه غامض و مبهم رموز و اشاراتی به معنایی پنهان وجود دارد که کسی آنها را درک کند که به فهم موازنه و مناسبت میان عالم ملک و شهادت با عالم غیب و ملکوت نایل آید... گویی آن امر ملکوتی روح و معنای آن موجود ملکی‌اند که در صورت و قالب عین او نیستند. (غزالی، ۱۹۷۱، ۲۶)

غزالی در فیصل التفرقه وجود عقلی شیء را همان روح و حقیقت معنای آن می‌داند (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۴۱-۲۴۲). وی در جواهر القرآن بیش از سایر آثار خود بر مبنای اصل موازنه عالم ملک و ملکوت به بحث از نظریه روح معنا پرداخته است. او در راستای تفهیم دیدگاه خود به نمونه‌هایی از رؤیای صادقه و تعبیر آن متوسل می‌شود (غزالی ۱۹۷۱، ۲۶-۲۷؛ ۲۰۱۰-ج، ۱۹۵؛ ۲۰۱۰-ج، ۲۸۲؛ بی‌تالف، ۱۱: ۱۸۰، ۱۶: ۱۴). همچنین به استناد آیات و روایات از روح معنای الفاظی چون «سبعیت» (غزالی بی‌تالف، ۸: ۱۸)، «انگشت» (غزالی ۱۹۷۱، ۲۷؛ بی‌تالف، ۱: ۱۷۶-۱۷۷، ۸: ۴۸؛ ۲۰۱۰-ت، ۲۴۳)، «معرج» (نردبان) (غزالی ۲۰۱۰-ح، ۵۰)، «صورت» و غیر آن (غزالی ۱۹۷۱، ۲۷) سخن می‌گوید و در تحلیل معناشناختی اوصافی چون «مودت» و «رحمت» از نسبت لباب این الفاظ به خدای تعالی سخن می‌راند (غزالی ۱۹۸۶، ۱۳۲) و روح معنای «نور» را ظاهر مظهر غیر می‌داند (غزالی ۱۹۸۶، ۱۵۷-۱۵۸). به گفته وی، میان قلم الهی و قلم آدمی در معنای «تسخیر» فرق نیست و تنها تفاوت در ظاهر صورت است (غزالی بی‌تالف، ۱۳: ۱۶۷-۱۶۹، ۸: ۲۹).

غزالی همچنین در المصنون الصغیر روح معنای «قلم» و «لوح» را، به ترتیب، مطلق «آنچه صور را بر لوح می‌آفریند» و «آنچه قابلیت پذیرش نقش صورت دارد» عنوان می‌کند و خصوصیات جسمانی را از حد حقیقی معنای آنها بیرون می‌داند (غزالی ۲۰۱۰-الف، ۳۶۷). اما بیان وی درباره پاره‌ای مفاهیم حاکی از آن است که در مراتب طولی معانی، آنچه سزاوارتر و شایسته‌تر برای اطلاق لفظ می‌باشد وجود ملکوتی و به تعبیر دیگر روح و معنای شیء است و وجود ملکی و محسوس شیء فرع این اطلاق است. از جمله آن که درباره «قلم» می‌نویسد: «پس اگر در عالم هستی چیزی باشد که با آن نقش علوم را در الواح دل‌ها مسطور

نمایند شایسته‌تر است که آن چیز قلم باشد» (غزالی ۱۹۷۱، ۲۷).

غزالی در جواهر القرآن، پس از تقسیم آیات، در نام‌گذاری هر بخش همین دیدگاه را اتخاذ می‌کند و اطلاق این الفاظ بر مصادیق روحانی و غیر محسوسشان را صادق‌تر و شایسته‌تر از اطلاق بر مسماهای مادی و محسوسشان می‌داند (غزالی ۱۹۷۱، ۱۱-۱۷، ۳۳-۳۴). وی در رساله مشکاة الأنوار نیز اطلاق نام نور را به عقل نسبت به نور حسی سزاوارتر می‌داند (غزالی ۲۰۱۰-۲، ۲۷۱).<sup>۳</sup>

اتخاذ این دیدگاه تشکیکی از نظریه روح معنا مبتنی بر این اندیشه وجودشناختی است که ظهور جسمانی و ملک‌ی شیء فرع بر وجود اصیل روحانی و ملکوتی آن است و به مثابه مثال آن است و روح معنا همان حقیقت نوعیه غیر مادی شیء در مرتبه ملکوتی است که در مراتب نازله خود در عالم ملک و شهادت به نحو ثانوی بر محسوسات اطلاق می‌گردد. بر این اساس، جهان مخلوقات یکسره صورت‌ها و مثال‌هایی است که حقیقت و معنای آن در عالم غیب و ملکوت نهفته است. در نظر وی، زبان مجموعه‌ای از رموز یعنی مجموعه‌ای از واژه‌ها با دو جنبه است: یکی جنبه حقیقی که همان معنای روحی و ملکوتی واژه است و دیگری پوسته خارجی یا رمز که همان معنای لغوی و متداول آن است (ابوزید ۱۳۸۹، ۴۵۶).

اما جوهر اندیشه غزالی در مشکاة الأنوار، در سطحی فراتر و متأثر از آموزه‌های نوافلاطونی، منظری متعالی و دلکش از نظریه روح معنا را ترسیم می‌نماید. در این منظر، موضوع له حقیقی الفاظ مصادیق غیبی و معقول است و اطلاق آنها بر مصادیق ملک‌ی و محسوس به نحو مجازی و ثانوی است. در واقع، چون عالم غیب و روحانی اصالت دارد و موجودات آن وجود حقیقی دارند، زبان حکایتگر از آن حقیقی می‌باشد و چون عالم حسی و مادی وجودی تبعی و مجازی دارد و موجودات آن وجودی طفیلی و سایه‌وار دارند زبان بیانگر آن مجازی می‌باشد.

بدین ترتیب، غزالی نظریه زبان را دگرگون می‌کند و بر خلاف نظریه زبانی مورد اتفاق همگان چنین معتقد می‌شود که زبان متافیزیک را حقیقتاً و امور ملموس و فیزیکی را مجازاً بیان می‌کند (ابوزید ۱۳۸۹، ۵۱۱).

وی در فصل آغازین مشکاة الأنوار نسبت «نور» را بر خداوند به نحو حقیقت و

واقعیت‌نمایی می‌داند و غیر او را شایسته این نام نمی‌داند، بلکه تسمیه‌اش به نور را مجاز محض عنوان می‌کند. او البته فهم این معنا را تنها نصیب راسخان در علم و به تعبیری خواص خواص یعنی عارفان حقیقت‌بینی می‌داند که با گذر از لایه‌های وهم و پندار به عیان می‌بینند که در عالم وجود جز خدای تعالی نیست (غزالی ۲۰۱۰-ج، ۲۷۶). تنها عارفان‌اند که به مدد ریاضت و مجاهدت می‌توانند از قشر الفاظ درگذرند و گوهر و سرّ پنهان معنا را کشف نمایند.

### ۳-۳. اشتراک لفظی

به رغم شأن عظیم عقل نزد غزالی، دفاع وی از نظریه تشبیه بلا تکلیف حکایت از قول به ناتوانی عقل در معناشناسی اوصاف الهی دارد. این نظریه زمینه‌ای برای طرح نظریه اشتراک لفظی از سوی اشاعره شد.

به عقیده غزالی، هر توصیفی از خدای تعالی اخبار مفهومی از پس حجاب است و به هیچ وجه بیانگر حقیقت ذات و اوصاف او نیست. آنان که به توصیف خدا پرداخته‌اند هر یک در حجمی از غلظت و ظلمت حجاب گرفتارند و هیچ یک بیان روشن و دقیقی از حقیقت الهی نداشته‌اند. اینان خدای سمیع، بصیر، عالم، قادر، مرید و حی و منزّه از جهات را می‌پرستند، ولی این صفات را متناسب با صفات خود فهم می‌کنند، لذا در زمره محجوبان‌اند، محجوبان به انوار الهی مقرون به ظلمت که منشأ ظلمتشان قیاسات عقلی فاسد است (غزالی ۲۰۱۰-ج، ۲۸۹، ۲۹۱).

غزالی بر آن است که اسماء خداوند از طریق الهام به قلب بندگان صالح و مقرب او قابل کشف و وصول است. به عبارت دیگر، خداوند اسماء خود را در ذهن و زبان بندگان برگزیده‌اش خلق می‌کند و بر ایشان معلوم می‌دارد (غزالی ۱۹۸۶، ۳۱؛ بی‌تا-الف، ۱: ۱۵۴). از نظر وی، اعتقاد قلبی به ثبوت معانی اسماء و صفات برای خدا بدون کشف و مشاهده معرفت اهل ظاهر است، که عوام مردم، کودکان، بلکه بیشتر علما نیز در همین درجه جای دارند (غزالی ۱۹۸۶، ۴۲).

ابوحامد صرف نظر از رد امکان مماثلت و مشابهت ذاتی میان خالق و مخلوق (غزالی ۱۹۸۶، ۴۶-۴۷؛ ۲۰۱۰-پ، ۱۲۶) و مسدود بودن شناخت ذات خداوند (غزالی ۱۹۸۶، ۴۸-۴۹؛ ۲۰۱۰-پ، ۱۲۶)، علم به صفات و افعال خداوند را نیز به کمال و حقیقت جز برای خود حق تعالی تحقق‌پذیر نمی‌داند (غزالی ۱۹۸۶، ۴۷، ۵۳، ۵۸). مدعای وی در این باب

مبتنی بر این اصل است که انسان چیزی را ادراک می‌کند که نمونه‌ای از آن را در خود داشته باشد. بر این اساس، چون ذات خدای تعالی هیچ سنخیتی با انسان ندارد، معلوم آدمی واقع نمی‌شود. به علاوه، اسماء و صفات او به کمال و حقیقت جز برای او شناخته نیست و معرفت ما بدان جز دریافت‌هایی ناقص و مبهم نیست (غزالی ۱۹۸۶، ۵۰، ۵۶؛ ۲۰۱۰-ب، ۳۱۷).

وی از دو طریق قاصر و مسدود در معرفت خدای تعالی سخن می‌گوید و در توضیح آن چنین مثال می‌زند: درک لذت وقاع توسط کودک یا عئین یا مستلزم آن است که وی تا ظهور غریزه شهوت و سپس مباشرت صبر نماید، که این طریق در معرفت خدای تعالی مسدود است، زیرا وصول به مرحله‌ای از کمال که همه صفات ربوبیت برای انسان حاصل شود تا خدای خود گردد مسدود و ممتنع است و آن حقیقت جز برای خدا حاصل نیست؛ یا باید بنا بر تشبیه - مثلاً به طعم شیرینی - لذت وقاع را برایش توصیف کرد تا از این وصف کمی با حقیقت امر آشنا گردد. این طریق قاصر است و البته او را به درک حقیقت لذت وقاع نمی‌رساند و چون شهوت در او ظاهر شود داند که آن چیزی که خیال می‌کرد نبود. در معرفت خدای تعالی نیز چون شناسایی اسماء و صفات او بر مبنای شناخت ما از صفات خود صورت می‌گیرد، فهم ما مثل فهم کودک از لذت جماع قاصر و حتی به مراتب دورتر از آن است و بلکه بین این دو امر بعید هیچ مناسبتی نیست (غزالی ۱۹۸۶، ۵۰-۵۳).

غزالی در قواعد العقاید نیز با ذکر همین مثال و توضیح مذکور، صفات الهی را دارای ظواهر و نهان‌هایی از معانی می‌داند و معتقد است رسول (ص) جز از ظواهر صفات که بر افهام ممکن بوده یاد نکرده تا خلق به نوعی از مناسبت که با صفات خود توهم می‌کنند آنها را دریابند و اگر از صفات او چیزهایی را یاد می‌کرد که خلق را صفتی نبود که اندک مناسبتی با آنها داشته باشد آنها را در نمی‌یافتند (غزالی بی‌تالاف، ۱: ۱۷۴).

فایده تعریف خدا به این اوصاف تنها ایهام و تشبیه و مشارکت در اسم است، ایهام از آن جهت که انسان توهم می‌کند که ثبوت این صفات برای خدای تعالی نیکو و لازم است، تشبیه از آن رو که انسان صفات خداوند را بر مبنای شباهت با صفات خود فهم می‌کند. غزالی در اینجا اصرار دارد که باید این تشبیه قطع شود و هر گونه مماثلت و مشابهت میان مخلوق و خالق نفی گردد. در واقع، آوردن قید مشارکت در اسم ناظر به همین انکار سنخیت و مشابهت و به تعبیری قول به اشتراک لفظی میان صفات خدا و انسان است که بر اساس آن معانی اسامی

و اوصاف درباره خدا کاملاً متفاوت و متباین از آن معانی است که در رابطه زبانی انسان‌ها انتزاع و درک می‌شود (غزالی ۱۹۸۶، ۵۱).

تحلیلی که غزالی از ادراک صفاتی چون «عظیم»، «علی» و «جمیل» ارائه می‌دهد بر این اصل مبتنی است که این صفات در وضع اول فقط بر اجسام اطلاق می‌شود و از ادراک حسی است که راه به سوی ادراک عقلی یا باطنی باز می‌شود و با قید اطلاق و نفی اضافه و نسبت است که مُجاز به اطلاق این صفات درباره خدا هستیم (غزالی ۱۹۸۶، ۹۶-۹۷، ۱۰۰-۱۰۱). اما آن چه در این انتقال باقی می‌ماند جز مشارکت در اسم نخواهد بود.

به گفته غزالی، جلال و کبریای باری تعالی والاتر از آن است که دیده منحصراً واضعان لغت علو درجه آن را فهم کنند و در حیطه الفاظ و عبارات درآورند. پس کسانی که بینایی‌های ایشان برای ملاحظه جلال آن گشاده شد ناگزیرند که از حسیض عالم لغات برای آن لفظی استعارت کنند که از مبادی حقایق آن چیزی بسیار ضعیف ایهام کند. لذا اوصافی را پس از توهم ناقص برای آن حقیقت استعارت کردند و ما بنا به استعارت ایشان خدا را بدان اوصاف خواندیم (غزالی بی‌تالف، ۹۱: ۹۲).

غزالی در کتاب احیاء ضمن بحث از تفاوت معنای محبت خدا و بشر و استعمال مجازی محبت درباره خدا می‌گوید:

بلکه تمامی نام‌هایی که بر حق تعالی و بر غیر او اطلاق می‌شود، هرگز اطلاق آن بر ایشان به یک معنی نمی‌باشد. حتی نام «وجود» که در اشتراک عام‌ترین نام‌هاست، به وجه واحد بر خالق و مخلوق شامل نیست ... برابری جز در اطلاق نام نیست ... این تباعد در دیگر نام‌ها ظاهرتر است و خلق را در همه آنها هیچ شباهتی با خالق نیست. واضح لغت تنها این نام‌ها را در ابتدا برای مخلوق وضع کرده است، چرا که خلق در مقایسه با خالق به عقول و افهام انسان‌ها نزدیک‌تر است؛ پس استعمال آن در حق خالق به طریق استعاره، تجوّز و نقل است. (غزالی بی‌تالف، ۱۴، ۹۷).

صرف نظر از عدم امکان معرفت به حقیقت اسماء و صفات خدا، غیر ممکن است که پیامبر را جز پیامبر و آن که فوق درجه وی است بشناسد و دیگران جز به تشبیه آن به صفات نفس خود آن را فهم نکنند (غزالی ۱۹۸۶، ۵۳؛ ۱۳۷۸، ۱: ۳۵؛ بی‌تالف، ۸: ۱۵؛ ۲۰۱۰-پ، ۱۲۶)؛ چنان که جنین حال طفل و طفل حال و علم‌های ضروری ممیز و ممیز نیز حال و

علم‌های نظری عاقل و عاقل معرفت الهی واصل بر اولیاء و انبیاء را فهم نکند (غزالی بی‌تال‌الف، ۸: ۱۵)؛ همان طور که فرد فاقد ذوق شعر راهی به درک لذت وزن سماع ندارد و کور مادرزاد نیز هرگز از معنای لذت الوان و ذوق دیدار آن فهمی نکند (غزالی ۱۳۷۸، ۱: ۳۶؛ ۲۰۱۰-خ، ۵۵۶).

ابوحامد این سخن را در مورد حقیقت سحر نیز صادق می‌داند که حقیقت آن و خواصش جز برای ساحر آن یا ساحری هم‌تراز یا برتر معلوم نمی‌باشد (غزالی ۱۹۸۶، ۵۶-۵۷). وی با توسعه دایره شمول این نظریه بر آن است که حقیقت مرگ، بهشت و جهنم تنها پس از مرگ و دخول در یکی از این دو مکان دانسته می‌شود و لذات و آلام آن دو تنها از طریق مقایسه و تشبیه قابل فهم است و حقیقت آن در این دنیا به ادراک در نمی‌آید (غزالی ۱۹۸۶، ۵۳-۵۴). اما غزالی عارفان را تنها کسانی می‌داند که می‌توانند به اشراق درونی به ادراک معانی دینی نایل آیند. فراتر از این، نظریه «نبوت اکتسابی» غزالی نمودار این تلقی در باب زبان دین است که زبان خداوند در سخن گفتن با انسان زبان عارفانه است و اتصال به وحی و فهم سخن خدا در گرو سلوک صوفیانه است. به عقیده وی، علم نبی و ولی بدون نیاز به ادراکات حسی، بی‌تعلیم، بی‌نیاز از میانجی‌گری فرشته وحی یا یاری از بیرون نفس و به طریق لدنی است و این همه مرهون ریاضت و مجاهدت است که طریق صوفیان است و همان راه نبوت است و چنین نیست که مخصوص پیامبران باشد (غزالی بی‌تال‌الف، ۸: ۳۷-۳۸؛ ۱۳۷۸، ۱: ۲۸-۳۵؛ ۲۰۱۰-چ، ۲۸۲، ۲۸۷).

نبوت صورتی عمیق از سلوک ظاهر به باطن است و تجربه صوفیانه می‌تواند زمینه‌ساز آشنایی با زبان وحی و فهم وحیانی باشد (غزالی ۱۳۷۸، ۱: ۳۲). قرآن که مجمع علوم اولین و آخرین است، بسته به طی مراتب سلوک و بهره شهود قابل فهم است. به طور کلی، علوم لباب یعنی علم به مبداء، معاد و صراط مستقیم، همگی با زبان تأویل کشفی قابل بیان حقیقی هستند. بر این اساس، اعظم علوم قرآن که تحت اسماء و صفات خدا مندرج است (غزالی بی‌تال‌الف، ۳: ۵۱۴) زمانی فهم می‌شود که سالک در سفر باطنی و سیر تأویلی خود به روح معنای آن آگاهی یابد. عارف با حصول شرایط درونی و مراتب معنوی می‌تواند در قالب خوانش تأویلی کتاب تکوین یا تشریح افعال الهی را که مشتمل بر دو جهان ملک و ملکوت و همچنین مندرج در قرآن است به معنای واقعی فهم نماید. حقایق معاد نیز بهره فهم کسانی



است که از دنیای ظواهر و الفاظ به آخرتِ بواطن و معانی رسیده‌اند. بهشت که عبارت جامع انواع روح است و اعلای آن لذت نظاره حق تعالی است و جحیم که عبارت جامع انواع درد و عذاب ناشی از اهمال در سلوک است و دردناک‌ترین آن حجاب و دوری از خداست و همچنین صراط مستقیم معانی حقیقی خود را از دریچه نگاه تأویلی سالکِ اِلی الله بازمی‌یابند (غزالی ۱۹۷۱، ۱۳، ۱۴؛ بی‌تالف، ۱: ۱۷۱). این معرفت حاصل از سلوک عرفانی همان علم مکاشفه یعنی نوری در دل است که بدان نور امور بسیاری که پیش‌تر نام‌هایی از آنها شنیده و معانی مختصر ناروشنی از آنها توهم کرده منکشف می‌گردد (غزالی بی‌تالف، ۱: ۳۴، ۳۵).

### ۳-۴. بیان ناپذیری

دیدگاه نهایی غزالی در معناشناسی اوصاف الهی عجز از ادراک و ناتوانی از راه‌یابی به حقیقت معناست. غزالی در پاسخ به این پرسش که نهایت معرفت عارفان به خدا چیست، می‌گوید نهایت معرفت ایشان عجز از معرفت است و معرفت ایشان به حقیقت آن است که آن را شناخته‌اند و البته ممکن نیست بشناسند. پس خدای را جز خدای نشناسد. نه تنها قاصران، بلکه مقربان و راسخان در علم، کنه او و کمالش را درنیابند، جز این که در نهایت، دهشت و عظمت الهی چشم ایشان را بریندد (غزالی بی‌تالف، ۱: ۱۷۸؛ ۱۹۸۶، ۵۴؛ ۱۳۷۸، ۱: ۳؛ ۱۹۷۱، ۱۱).

غزالی این اعتراف به عجز از معرفت خدای تعالی را از زبان اکمل عارفان، پیامبر (ص)، و برخی بزرگان نقل کرده، آن را غایت توحید برمی‌شمارد (غزالی ۲۰۱۰، ۲۰۷) و در تمثیل «حرکت قلم» برای سائل اهل بصیرت منزل نهایی در مراتب توحید را این نصیب از فهم می‌داند که بدانند از حضرت خداوندی محروم و از ملاحظه جمال و جلال او عاجز است (غزالی بی‌تالف، ۱۳: ۱۷۰).

این فهم از توحید عالی‌ترین جلوه خود را در عارفانه‌ترین اثر غزالی یعنی مشکاة الأنوار دارد. توصیفی که وی درباره «واصلان» دارد با آنچه ابن عربی «منزل تنزیه توحید» خوانده مشابهت دارد. در این مقام خداوند از تمامی صفات، حتی صفت توحید منزّه دانسته می‌شود؛ چرا که هر وصفی، و از جمله وصف به توحید، تقیید و منافی با تنزیه مطلق است (عفیفی ۱۳۸۳، ق، ۲۸).

این بیان که آخرین مرحله شناخت آدمی اعتراف به ناتوانی در فهم است، معلوم می‌دارد

که معرفت الهی در دیدگاه غزالی نهایتاً کارکردی رمزآلود و گنوسی می‌یابد (ابوزید ۱۳۸۹، ۴۲۰). رازآمیز بودن نه بدان معناست که تجربه معرفتی عارفان برای خود آنان غیرقابل فهم است، بلکه در مقام بیان، الفاظ و عبارات از تحمل انتقال آن تجربه ناتوان‌اند. در این مقام عارف خود را در مواجهه با امر ناگفتنی و به تعبیر ویتگنشتاین متقدم، «امری رازآمیز»، می‌بیند که درباره آن هیچ چیز نمی‌تواند بگوید. وی در رساله منطقی-فلسفی چنین می‌گوید: «به راستی، چیزهایی هستند که به قالب واژه‌ها نمی‌توانند درآیند؛ اینها خود را آشکار می‌سازند و همان امر رازآمیزند» (هادسون ۱۳۷۸، ۶۱-۶۲).

اما هرچند کلام غزالی در احیاء علوم الدین و المقصد الأسنی به امکان تعبیر یافته‌های مقام عالی معرفتی اشاره دارد، توصیف او در مشکاة الأنوار از حال و اصلاان گویای عجز زبان از وصف حقیقت متعالی است. انکار توصیفات درباره خدا توسط واصلان با تجربه عارف در حالت «وحدت بسیط و بی‌تمایز» از زبان فلوپین قابل مقایسه است که در آن «بشر با متعال» در هم آمیخته، با آن یگانه است. در آن مقام دیدار بر گفتار چیره و چراغ عقل خاموش است» (استیس ۱۳۷۵، ۱۰۳).

در عین حال، فلوپین قائل است که آدمی پس از بازگشت از هم‌نشینی با «او» به عالم کثرات و محسوسات، در صورت امکان می‌تواند یگانگی خود با «او» را در قالب منطق و زبان این عالم به دیگران بازگوید (فلوپین ۱۳۶۶، ۲: ۱۰۸۸). استیس با تفکیک این دو حالت چنین می‌نویسد:

تجربه عرفانی در هنگامی که دست دهد، به کلی مفهوم‌ناپذیر و بیان‌ناپذیر است. ولی بعد از رفع آن حال، با بازیابی مشاعر حسی-عقلی عادی به مفاهیم دست می‌یابیم و می‌توانیم از کلمات استفاده کنیم و از تجربه‌ای به عنوان «بی‌تمایز» یا «وحدت» یا «عرفانی» یا «تهی‌واره» یا «خلأ» و نظایر آنها سخن بگوییم. (استیس ۱۳۷۵، ۳۱۰-۳۱۱).

آنچه استیس درباره بیان‌ناپذیری حالت تجربه و بیان‌پذیری آن می‌گوید، می‌تواند سخن غزالی در مشکاة الأنوار را با عباراتی از او در احیاء علوم الدین و المقصد الأسنی جمع سازد. در تجربه فنای واصل، کثرت و تمایزی در کار نیست تا صورت مفهوم بیابد و به زبان درآید. به تعبیر غزالی، در آن بهت و حیرت همه ادراکات محو گردیده و همه توصیفات سوخته است (غزالی ۲۰۱۰-چ، ۲۹۱-۲۹۲)؛ اما این یافته‌های حضوری می‌تواند پس از تجربه در قالب

زبان که ابزار علم حصولی است ریخته شود، هرچند که این زبان هیچ گاه نمی‌تواند گزارش کامل، بدون کاست و نقص از محتوای دریافت‌های حضوری ارائه دهد. نهایت این که عارف چون آن حالت حیرت و درماندگی در مقابل عظمت خداوندی را یاد می‌آورد، الفاظ را عاجز از توصیف و سکوت را بالاترین بیان و گویاترین زبان در توصیف می‌یابد.

#### ۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

غزالی نیز چون دیگر اندیشمندان مسلمان زبان دین را معنادار و معرفت‌بخش می‌داند. آنچه مسئله اوست معناشناسی گزاره‌های دینی است. او در این مسئله نیز گاه در موضع یک متکلم ملتزم به مکتب اشعری ظاهر می‌گردد و گاه خارج از سنت اشعری دیدگاهی دیگر مطرح می‌سازد. وی که همواره دغدغه‌مند ایمان‌ورزی عوام است در مواجهه با ایشان به حجیت ظواهر دینی، در عین پرهیز از تشبیه و تجسیم، حکم می‌نماید و از نظریه تشبیه بلا تکلیف دفاع نموده، مطابق سیره سلف گشایش باب تأویل را منع می‌نماید. در عین حال، متأثر از تمایل تأویل‌گرایانه‌ای که به تدریج جای خود را در میان متکلمان اشعری می‌یافت، به ضرورت تأویل نزد تمامی فرق اسلامی حکم می‌نماید و معتقد است به هنگام قیام برهان عقلی بر استحاله ظاهر و دشواری حمل معنای ظاهری بر وجود ذاتی باید به تأویل روی آورد و با رعایت قواعد تجرید و تدریج و لحاظ قرینه به فهم معنای متناسب با مرتبه‌ای از مراتب پنجگانه وجود نائل شد.

اما در دیگر رویکرد تأویل‌گرایانه غزالی که بیشتر متأثر از تحولات درونی و سلوک عرفانی وی است، بدون آن که ظاهر لفظ انکار شود، حقیقت و گوهر معنا بر اساس قرینه‌ای قطعی از باطن آن استخراج می‌شود. روح معنا معنایی واحد، فراگیر و عاری از هر گونه قید یا ویژگی خاص مصداقی است که در تمامی مصادیق مختلف مادی و غیر مادی حضور دارد و کشف آن در گرو درک موازنه بین محسوس و معقول است.

با اتخاذ این دیدگاه که اطلاق الفاظ بر مصادیق روحانی صادق‌تر و شایسته‌تر از اطلاق بر مسماهای مادی است، روح معنا عبارت است از همان حقیقت ملکوتی شیء که در مراتب نازله خود بر محسوسات اطلاق می‌گردد. فراتر این که بحث غزالی از اسم «نور» حاکی از آن است که موضوع له حقیقی الفاظ مصادیق غیبی و معقول است و اطلاق آنها بر مصادیق

ملکی و محسوس به نحو مجازی و ثانوی است. بر این اساس، روح معنا همان حقیقت اصیل غیبی و روحانی است.

تعالی خداوند در اندیشه غزالی، وی را در برخی مواضع بر آن می‌دارد که بر مدار دیدگاه اشتراک لفظی سخن گوید تا آنجا که حتی اطلاق نام وجود را بر خالق و مخلوق به اشتراک معنوی روا نداند. کشف معانی الفاظ و گزاره‌های دینی در گرو زیستن در حیات عارفانه است. نه تنها حقیقت اسماء و صفات خدا، بلکه حقیقت نبوت از طریق تجربه صوفیان قابل کشف و زبان وحی و معارف قرآن نیز با سلوک صوفیانه قابل فهم است. اما آنچه غایت کار عارفان در معناشناسی اوصاف الهی است جز عجز از ادراک و ناتوانی از راه‌یابی به حقیقت معنا نخواهد بود. نهایت معرفت ایشان پس از اتصال به حق آن است که ممکن نیست خدا را بشناسند. لذا زبان را به طور مطلق از سخن گفتن از او عاجز می‌دانند و او را از همه توصیفات پیشین خود منزه می‌شمارند.

#### یادداشت‌ها

۱. کتاب گوهر معنا تألیف سید حسن خمینی و رساله دکتری حامد شیواپور با عنوان «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا در تفسیر آیات متشابه قرآن» نظریه روح معنا و بررسی تاریخی آن را مورد توجه قرار داده‌اند. شیواپور در رساله خود و مقاله مأخوذ از آن با عنوان «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام خمینی» به تبیین و تحلیل اجمالی نظریه روح معنا از دیدگاه غزالی نیز می‌پردازد.
۲. برخی پژوهندگان این تغایر را به دو دوره حیات فکری غزالی، یعنی دوره قبل و بعد از تحول روحانی و عرفانی وی که در «المنقذ من الضلال» از آن سخن رفته، منتسب می‌کنند. البته این تحول، منشأ دگرگونی‌های روحی و فکری در ابوحامد بوده است، با این حال نمی‌تواند دلیل تمامی اختلاف‌های فکری وی را بیان کند و تناقضات موجود در یک اثر یا آثار یک دوره را پاسخ دهد.
۳. غزالی در مکاتیب نیز با اشاره به گفته‌های خود در مشکاة الأنوار، پس از تعریف نور به «چیزی که وی را ببینند و چیزهای دیگر به وی بینند»، نام نور را بر نور محسوس، قوت بصر، عقل، قرآن، رسول و خدای تعالی قابل اطلاق دانسته، درباره آن تبیینی تشکیکی ارائه می‌دهد (غزالی ۱۳۳۳، ۲۱).

#### کتاب‌نامه

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. بی‌تا. تاریخ ابن خلدون. بیروت: دارالفکر.  
ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۹. معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآن. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. تهران: طرح نو.

- استیس، والتر ترنس. ۱۳۷۵. عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۴۰۰. مقالات الاسلامیین. به کوشش هلموت ریتز. ویسبادن: فرانس شتاينر.
- دادبه، اصغر. ۱۳۷۷. «اشاعره». در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- رحیمیان، سعید. ۱۳۸۸. «تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی». جاویدان خرد ۲ (دوره جدید).
- عبدالحی، ا. ک. م. ۱۳۶۲. «مذهب اشعری»، ترجمه نصرالله پورجوادی و عبدالحسین آذرنگ. در تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، به کوشش میرمحمد شریف. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عفیفی، ابوالعلاء. ۱۳۸۳ ق. مقدمه مشكاة الأنوار غزالی. قاهره: الدار القومیة.
- علیزمانی، امیرعباس. ۱۳۸۷. سخن گفتن از خدا. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۳۳. مکاتیب فارسی غزالی به نام فضایل الأنام من رسائل حجت الإسلام. تصحیح و اهتمام عباس اقبال. تهران: کتابفروشی ابن سینا.
- غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۷۸. کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد. ۱۴۰۹. الأربعین فی اصول الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد. ۱۴۲۲. فضائح الباطنیة. بیروت: المكتبة العصرية.
- غزالی، ابوحامد محمد. ۱۴۳۳. الاقتصاد فی الاعتقاد. بیروت: المكتبة العصرية.
- غزالی، ابوحامد محمد. ۱۹۷۱. جواهر القرآن و درره. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- غزالی، ابو حامد محمد. ۱۹۸۶. المقصد الأسنی فی شرح معانی الأسماء الحسنی. بیروت: دارالمشرق.
- غزالی، ابو حامد محمد. ۲۰۱۰-الف. «الأجوبة الغزالیة فی المسائل الأخرویه: المصنون الصغیر». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد محمد. ۲۰۱۰-ب. «الجام العوام عن علم الکلام». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد محمد. ۲۰۱۰-پ. «روضه الطالبین وعمده السالکین». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی، بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد محمد. ۲۰۱۰-ت. «فیصل التفرقة». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد محمد. ۲۰۱۰-ث. «قانون التأویل». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد محمد. ۲۰۱۰-ج. «القسطاس المستقیم». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد محمد. ۲۰۱۰-ح. «مشکاه الأنوار». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر.

غزالی، ابو حامد محمد. ۲۰۱۰-ح. «معراج السالکین». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر.  
غزالی، ابو حامد محمد. ۲۰۱۰-خ. «المنتقد من الضلال». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت:  
دارالفکر.

غزالی، ابو حامد محمد. بی-تا-الف. إحياء علوم الدين (ربع های عبادات، مهلكات و منجیات). بیروت:  
دارالكتاب العربی.

غزالی، ابو حامد محمد. بی-تا-ب. المستصفی من علم الأصول. تصحیح، مقدمه و تعلیق ابراهیم محمد  
رمضان. بیروت: دارالأرقم.

فلوطین. ۱۳۶۶. دورة آثار فلوطین. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.

کرین، هانری. ۱۳۷۱. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه دکتر اسدالله مبشری. تهران: امیرکبیر.

کرین، هانری. ۱۳۸۷. ارض ملکوت. ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری. تهران: طهوری.

هادسون، ویلیام دانالد. ۱۳۷۸. لودویک ویتگنشتاین. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: گروس.

Alston, William. 1989. *Divin Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*.  
Ithaca & London: cornell university press.

Proudfoot, Wayne. 1987. "Philosophy of Religion", in *Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, edited  
by Mirca Eliade. New York: Macmillan publishing Company.