

روش تفسیر نزد ابن سینا و مقایسه آن با ابو حامد غزالی^۱

مهدی حاجیان^۲

چکیده

طریقه حکمای اسلامی در تفسیر متون وحیانی و الهی همواره با مخالفت اهل ظاهر مواجه بوده است. ابن سینا همه معارف از جمله معارف عقلی و وحیانی را افاضه عقل فعال می‌داند و به این ترتیب وحی و عقل را هم‌سنخ هم می‌شمارد و معتقد است حکیمی که با عقل به کشف مراتب هستی می‌پردازد به معنای آیات نیز دست می‌یابد و می‌تواند معنای رمزی و تمثیلی آیات قرآن را با عقل خود کشف کند. در مقابل، غزالی با تأکید بر حفظ ظاهر، عموم را از هرگونه تفسیر پرهیز داد و مسیر سلفی‌گری را توضیح و توجیه کرد؛ اما او نیز پس از تحول به عرفان، راه باطن را پسندید و در تفسیر به همان طریقی رفت که ابن سینا را به سبب آن محکوم می‌کرد. با مقایسه تفسیر ابن سینا و غزالی از آیه نور، شباهت و یکسانی این دو در اصول تأویل به رغم اختلافات جزئی بیش‌تر معلوم می‌شود. این تغییر موضع غزالی گواه بر این حقیقت است که اعتقاد به مراتب هستی و سایر اصول با ظاهرگرایی جمع‌پذیر نیست و این مبانی به همین شیوه تفسیری می‌انجامد. بنابراین، در تفسیر می‌توان با حفظ اعتدال، مسیر صحیح تأویل و تفسیر را بر این اساس به دست آورد.

واژگان کلیدی

تفسیر، تأویل، ابن سینا، غزالی، باطن‌گرایی، نص‌گرایی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۶/۱۷؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۲/۲۰

۲- دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری (ره)

طرح مسئله

تفسیر و تأویل قرآن کریم به عنوان تنها کلام الهی همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است؛ اما در معنای تفسیر و تأویل اختلاف بسیاری دیده می شود. و در حالی که غالباً هر دو را مربوط به معنا و مفاهیم الفاظ دانسته‌اند، برخی تفسیر را به کشف مراد از لفظ مشکل (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۹) یا شرح قصه‌ای مجمل و تعریف مدلول الفاظ غریب و تبیین اسباب نزول (الزبیدی، بی تا، ج ۲۸، ص ۳۳) معنا کرده و تأویل را به تبیین معنای متشابه (همان) یا بازگرداندن آیه از معنای ظاهر به معنای احتمالی موافق با کتاب و سنت (جرجانی، ۱۴۱۲ هـ ص ۲۱) یا بازگرداندن یکی از دو احتمال به معنای مطابق با ظاهر (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۲۸) اختصاص داده‌اند و برخی تفسیر را ویژه معنای وضعی لفظ، و تأویل را تفسیر باطن لفظ دانسته‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲ هـ ج ۱، ص ۸۷) این معنای آخر نزدیک به معنایی است که غزالی و ابن سینا دنبال کرده‌اند. ظاهر کاربرد هر دو در موارد متعدد همین معنا از تفسیر و تأویل است (غزالی، ۱۴۱۶ هـ ص ۲۴۵؛ همو، ۱۴۱۶ الف، ص ۳۰۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۵۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶).

اما آنچه دغدغه همه دینداران است، روش صحیح تفسیر و تأویل است. اگر پیامبران فرستادگان خدا برای هدایت بشرند و ره‌آوردشان وحی است که بر ایشان نازل شده، قطعاً آگاهی از مقصود و معنای این متون مهم‌ترین وظیفه هر مسلمانی است تا بتواند ادامه‌دهنده واقعی مسیر انبیای باشد. هر طایفه‌ای مدعی است روش صحیح تفسیر همان است که او به کار می‌گیرد و تنها آن روش است که می‌تواند به کشف مقصود واقعی وحی بیانجامد.

دعوی قدیمی عقل‌گرایان و نص‌گرایان از همین‌جا شروع می‌شود. نص‌گرایان با تأکید بر لزوم حفظ ظاهر، آن را تنها راه فهم وحی الهی می‌دانند، در مقابل عقل‌گرایان با رد توقف بر ظاهر، فهم واقعی را در گروی گذر از ظاهر کلمات به باطن حقیقت می‌دانند. بررسی و مقایسه اختلاف آن‌ها در قالب شخصیت‌های شاخص می‌تواند راهگشای بسیاری از مباحث دیگر باشد.

ابن سینا همواره مهم‌ترین چهره فلسفه مشاء و فلسفه اسلامی حتی نزد مخالفان فلسفه بوده است (شهرستانی، ۱۴۰۵ هـ ص ۱۵؛ غزالی، ۱۳۸۲، ص ۶۳) و تیغ مخالفان فلسفه بیش‌تر به سوی وی نشانه رفته است (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ هـ ص ۱۰؛ بهائی، ۱۳۵۲، ص ۲۲۳ و ۲۲۹) محمد غزالی نیز به عنوان چهره شاخص تفکر اشعری که پرچم مخالفت با فلسفه را برافراشت در نوشته‌های مختلفش به نقد ابن سینا پرداخته است (غزالی، ۱۴۱۶ هـ ص ۵۴۳). هر کدام از این دو اندیشمند راهی جداگانه برای تفسیر وحی ارائه کرده‌اند که ریشه در مبانی فکری و انسان‌شناسی و وحی‌شناسی آنان دارد و از این رو، بررسی و مقایسه آن دو می‌تواند بسیاری از جنبه‌های اندیشه‌ورزی آنان را بنمایاند و راهگشای انتخاب روش درست تأویل باشد.

ابن سینا و تفسیر متون الهی

عصر ابن سینا و به طور عموم دوران آغازین اندیشه اسلامی که مقرون با اندیشه‌های مختلفی همچون معتزلی و اشاعره و غیره بود، دوران آغاز مباحث در باب روش تفسیر است. به طور قطع مهم‌ترین موضوع برای اندیشه‌هایی که به کاوش در موضوعات دینی می‌پردازند، تطبیق یا عدم تطبیق آن‌ها با متون الهی بود و هر گروه سعی داشت مطابقت اندیشه‌های خود را با آیات الهی نشان دهد و حجیت اعتقادات خود را محرز نماید. البته این انگیزه در ابن سینا به عنوان فیلسوفی اصیل وجود داشت. او با اعتقاد به حقانیت راه فلسفه و راستی دین الهی، آن‌ها را دربردارنده یک پیام و سخن دانست؛ از این رو آیات را بر یافته‌های عقلی - فلسفی تطبیق داد که نتیجه‌اش تفاسیری نظیر تفسیر سوره‌های توحید و فلق و ناس شد (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۱۳۳). البته او در آثار دیگر غیر تفسیری‌اش نیز از جمله در *التعلیقات* (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۶۲)، *مجربات الروحانیة* (همو، ۱۴۲۵ هـ ص ۲۷۷)، *رسائل* (همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۲۳، ۲۶۱، ۲۷۵ و ۳۰۳؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۵۵)، *رساله‌ی اضحویة* (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱ و ۱۷۴) و *الهیات دانشنامه‌ی علائی* (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰) به تفسیر برخی آیات پرداخته است.

با این حال، در کتب فلسفی ابن سینا بحثی مستقل که عهده‌دار بیان روش تفسیر و تأویل باشد، دیده نمی‌شود و بیش‌تر به مبانی فلسفی مورد قبولش می‌پردازد. برای کشف روش تفسیری ابن سینا، بایستی به مبانی وحی‌شناسی وی رجوع کرد تا در سایه آن روش تفسیری‌اش نیز به دست آید.

مبانی معرفت‌شناسانه فلسفه سینوی

دیدگاه شیخ‌الرئیس به وحی همانند بسیاری دیگر از حکمای اسلامی نزدیک کردن وحی به نگاه عقلانی است. اساساً از دید فلسفی همه مراتب علم هم‌سنخ بوده، تباینی بین آن‌ها نیست و تنها اختلاف آن‌ها به مراتب مختلف علم برمی‌گردد؛ از این‌رو، فیلسوفان مشاء جایگاه نبی را در سلسله مراتب تکاملی انسان تفسیر می‌کنند. نبی انسانی است که از حیث عقلانی و عملی و قدرت تخیل، به بالاترین مرتبه کمال دست یافته است و بنا به قول فارابی: «و آنگاه که (تکمیل مراتب عقلانی) در هر دو قوه ناطقه، یعنی عقل نظری و عملی حاصل شد و قوه متخیله‌اش نیز کمال یافت، او همانی است که وحی بر او نازل می‌شود» (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۲۵) و از همین رو فارابی، نبی را در مدینه فاضله خود رهبر و رئیس علی‌الاطلاق می‌داند که در هیچ یک از امور، مرئوس کسی واقع نمی‌شود و نیازی به ارشاد کسی ندارد (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳).

اصول معرفت‌شناسانه وحی‌شناسی مشاء، توسط فارابی بنا نهاده شد (همان، ص ۱۰۳؛ همو، ۱۹۹۶، ص ۱۲۵) و

تبیین ابن سینا از وحی تحت تأثیر اوست. ابن سینا نیز همانند فارابی، برای وحی ماهیتی معرفتی قائل است و با تحلیل نظام و کیفیت ادراک آدمی سعی در تبیین وحی می‌کند. شیخ تحلیل وحی را با متناسب و هم‌سنخ دانستن وحی با مدرکات عقلی آغاز می‌کند. از نظر وی، پیش از تعلیم و اکتساب و فکر، استعداد نفوس برای دریافت فیض از عقل فعال، ناقص است که به تدریج تام می‌شود و شخص به وسیله افاضه عقل فعال، از معلومات آگاه می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۱۸). به این ترتیب، ابن سینا تمام معارف از جمله معلومات عقلی و وحی را افاضه عقل فعال می‌داند و فاصله‌ای را که اهل ظاهر بین عقل و وحی می‌پندارند، مردود می‌شمارد.

در نظر فیلسوفان مشاء، حکمت بالاترین درجه عقلانیت است؛ اما پیامبر هم واجد کمالات فیلسوفان است و هم به واسطه قدرت تخیل و اراده، از آنان ممتاز شده است (همان، ص ۱۲۵). به اعتقاد اینان، نه تنها دین و فلسفه از یک سرچشمه جریان یافته‌اند، بلکه اساساً این دو برخلاف آنچه در بدو امر به عنوان دو امر متفاوت به نظر می‌رسند، یک امرند (همو، ۱۴۰۰، ص ۲۰۵). همان‌طور که فارابی به روشنی تصریح می‌کند که از نگاه او، هم حکمت و هم شریعت هر دو معرفتی و حیانی‌اند (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۳؛ آل یاسین، ۱۹۸۰، ص ۱۲۵).

شیخ برای تبیین نزدیکی مقام فیلسوف با نبی به ویژگی‌هایی می‌پردازد که در انبیا برای پذیرش وحی وجود دارد که در حکما و اهل فلسفه نیز یافت می‌شود و حکما را واجد صلاحیت برای فهم وحی الهی می‌کند. این ویژگی‌ها عبارت است از:

۱- کمال قوه ناطقه

سیر تکاملی قوه ناطقه در فلسفه مشاء در تکامل عقل از عقل هیولانی و قوه محض به «عقل مستفاد» شکل می‌گیرد. در این مرتبه است که عقل انسانی با «عقل فعال» که مدبر عالم مادون قمر است و غالب فلاسفه اسلامی آن را با حضرت جبرئیل منطبق می‌کنند (الاهری، ۱۳۵۸، ص ۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۳۳۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۲۹) متحد و عالم به جمیع اسرار می‌شود. پیامبر کسی است که به مرتبه «عقل مستفاد» رسیده و حجاب میان آئینه وجود او و عقل فعال برداشته شده است (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۲۳-۲۲۵).

بوعلی کمال عقلانی پیامبر را با قوه حدس پیوند زد. این قوه در عالی‌ترین مرتبه، در تمام زمینه‌ها، بی‌هیچ درنگ و تأملی تمام مسائل را با حدسی صائب درمی‌یابد (همان، ص ۱۱۶). در نظر شیخ‌الرئیس «چنین انسانی گویی قوه عقلیه‌اش هم‌چون کبریتی است و عقل فعال آتشی که آن را دفعتاً شعله‌ور و جوهره‌اش را متحول می‌کند و گویی این آیه شریف درباره اوست که: یکاد زیتها یضیء و لو لم

تمسسه نار، نور علی نور (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷). چنین شخصی دارای مرتبه‌ای از عقل به نام «عقل قدسی» است (همو، ۱۴۰۴ ج، ۲، ص ۲۱۲؛ همو، ۱۳۳۶، ص ۴۶).

۲- قدرت نفس محرکه

پیامبران کسانی‌اند که اراده‌شان آن‌چنان قدرتمند است که نه تنها در بدن خود، بلکه در جهان خارج تصرف می‌کنند (فارابی، ۱۴۰۵ هـ، ص ۷۳ و ۸۲). ابن سینا نیز برای تبیین این ویژگی انبیا کلامی همسان فارابی دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۲۱).

۳- قدرت تخیل

در بینش مشائی تمام معارف بشری برگرفته از «عقل فعال» است. خاصیت مشترک عقول، مجرد آن‌ها و رها بودنشان از قیود ماده است. از سوی دیگر، معرفت و شناخت نیز امری مجرد و غیرجسمانی است و در نتیجه وحی - که آن نیز حاصل اتصال نفس پیامبر با عقل فعال است - ماهیتی عقلانی دارد. مشائیان معتقدند حکایت پیامبران از وحی از آن‌رو در قالب امور محسوس و جزئی - هم‌چون دیدن فرشته یا شنیدن صدای وی در قالب آیات مسموع - صورت گرفته که عقل فعال معارف وحیانی را به قوه متخیله پیامبر افاضه کرده و این قوه نیز به دلیل عجز از دریافت معارف کلی و مجرد، آن‌ها را از طریق بازآفرینی در قالب صور محسوس دریافت داشته است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۴؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷).

البته ابن سینا در تبیین جزئیات وحیانی منبع القای این گزاره‌ها را عقل فعال نمی‌داند؛ زیرا عقل فعال از جواهر عقلی است و تنها می‌تواند معارف کلی را القا کند. برای دریافت جزئیات وحیانی، نفس نبی به نفس فلکی متصل می‌شود و حقایق وحیانی را از این طریق دریافت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷). بنابر این ویژگی مهم نبی که او را از حکیم متمایز می‌کند، آن است که با فلسفه تنها قوانین کلی عالم کشف می‌شود و فیلسوف از جزئیات بی‌خبر است؛ اما نبی علاوه بر قوانین و نوامیس خلقت، جزئیات را نیز می‌داند.

در مجموع آنچه در این تحلیل در باب تفسیر مهم است، نزدیکی راه عقل و وحی است که موجب می‌شود حکیم در تفسیر آیات متشابه که با یقینیات عقلی در تعارض قرار می‌گیرد، عقل یقینی را معیار فهم معنای درست از نادرست ظاهر کلمات الهی بداند.

فرایند تفسیر نزد ابن سینا

روش برآمده از مبانی ابن سینا همان روش حاکم بر همه تفاسیر فلسفی و عرفانی است. در نگاهی کلی، تفسیر را به دو قسم می‌توان تقسیم کرد: روش فنی و عمومی؛ الهامی و اختصاصی که جزو اختصاصات اهل حکمت و معرفت است. در روش نخست، شخص به متون دینی در یک موضوع مراجعه می‌کند و آیات و روایات را در کنار هم می‌گذارد و با گذر از انصرافات بدوی و در واقع پالایش متن به معنای آن می‌رسد. این روشی است عمومی و فنی که قابل عرضه برای همگان است. در روش اختصاصی که حکیمان و عارفان با ذوق و شهود آن را طی می‌کنند، فهم از متون به لحاظ درجه شهودی یا درجه عقلانیت آن‌ها در فهم مراتب هستی است. این روش از این جهت اختصاصی است که اگر در دست کسی که به این درجات شهودی یا عقلی دست نیافته قرار گیرد، قادر به فهم درجه درستی آن‌ها نیست و از این رو، تنها به ارباب آن علوم اختصاص دارد.

ابن سینا در پی آن است که معنای دین و وحی را چنان توسعه دهد که در عین قبول آنچه محسوس و ظاهر است، در ریشه‌ها نیز رسوخ کند تا راه به آنچه پنهان یا باطن است، بیابد و آن را منکشف سازد. البته این کشف معنا به اعتقاد ابن سینا با یاری عقلانیت حاصل می‌شود. از دید وی و سایر اهل حکمت اسلامی، قرآن معادل بطون انسان و هستی است و حکیمی که با عقل خود به کشف حقیقت هستی دست می‌یابد به معنای آیات الهی نیز مسلط خواهد شد، به ویژه آن که وحی و خرد از یک سنخ بوده و هر دو نتیجه افاضه عقل فعال است. از دید ایشان کار فیلسوف دنباله کار نبی (البته با درجه‌ای کمتر) است (ابن سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۲۰۵) و از این رو، یکی می‌تواند مبین دیگری باشد؛ زیرا عقل دروازه نقل است، همان‌طور که نوشته کلید شنیده‌ها است. با این حال فیلسوف چون کمال عقلی را در کتاب الهی می‌یابد به آن چنگ می‌زند (همان، ص ۳۱۲).

از این رو، به نظر می‌رسد کاملاً طبیعی است که برای حل مشکل تفسیر، به ویژه زمانی که ظاهر کلمات وحی با مبانی مسلم و یقینی عقلی در تضاد قرار دارد، فیلسوف به خود این حق را بدهد که بر اساس یافته‌های یقینی عقلی، ظاهر عبارات وحی را تأویل و تفسیر کند. اگر این روش به یقینات عقلی محدود شود و شخص به صرف نظریه‌های ظنی، همه ظواهر را کنار نگذارد - آن‌چنان که برخی از اسماعیلیه چنین می‌کردند - می‌تواند روشی مطمئن برای تفسیر صحیح متون الهی باشد و بسیاری از محذوراتی را که اهل ظاهر و مجسمه و مشبهه در تفسیر آیات با آن مواجه بودند، بر طرف کند.

البته ابن سینا همانند سایر حکما داده‌های فلسفی را از یقینات می‌شمارد (همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۹) و از این رو، در تفسیر آیات الهی سعی می‌کند معنای کلمات را با توجه به فلسفه کشف کند. بنابراین در واقع در اصل محدوده تفسیر، اختلافی با دیگران ندارد؛ اما به جهت حجت دانستن داده‌های فلسفی

با دیگران از جمله غزالی اختلاف اساسی پیدا می‌کند.

به عنوان نمونه، ابن سینا در تفسیر آیه «*قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْاَلَمِّ*» (فلق، ۱)، نور و ظلمت را به معنای ظاهری آن نمی‌داند و آن‌ها را بر وجود و عدم تطبیق می‌دهد و به همین جهت شکافنده تاریکی عدم به نور وجود را مبدأ اول یعنی واجب‌الوجود بالذات می‌داند که لازمه وجوب وجودش آگاهی و علم مطلق است که برآمده از هویت وی است. او اول موجود صادر شده از واجب قضای الهی است که هیچ شری در آن نیست، مگر آنچه مخفی تحت پرتو نور اول است. این شر همان کدورت ملازم با ماهیت است که ناشی از هویت مخلوقات است و پس از حصول علل و تضاد آن‌ها با هم به شکل شرور خودنمایی می‌کند و این نیز لازمه قضای الهی است» (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۳۲۵).

این مسئله روشن است که این مباحث از ظاهر این آیه شریف به دست نمی‌آید، بلکه برآمده از یافته‌های فلسفی است که شیخ آن را در فلسفه خود یافته و چون قائل به وحدت عقل و وحی است و آن‌ها را برآمده از یک منبع می‌داند، آیات الهی را نیز بر اساس آن تفسیر می‌کند. اگر همه، مخاطب آیات الهی‌اند پس آیات را باید به قدر طاقت خود دریافت و هرگاه تناقضی در معنای آیات یافت شد - هر چند تناقضی باشد که تنها در حد فهم خواص است - بایستی با عقل و فلسفه معنای حقیقی آن را کشف کرد. برای ابن سینا مسلم است که مقصود از نور و ظلمت در این آیه شریف، که خداوند به آن قسم یاد می‌کند نور و تاریکی مادی و محسوس نیست، بلکه آن را باید در افقی بالاتر در نظر گرفت. شیخ البته به روش تفسیر عمومی نمی‌پردازد؛ زیرا مخاطب خود را نظیر سایر حکما تنها اهل خرد و عقلانیت می‌داند و نیازی نمی‌بیند که به زبان عموم و قدر فهم آن‌ها سخن براند (داوری، ۱۳۸۹، ص ۷). در واقع از نگاه ابن سینا پیامبران برای هدایت همگان آمدند و از این رو، باید هم‌سطح آن‌ها سخن برانند؛ اما وظیفه حکیم تنها کشف واقع و بیان شفاف آن برای اهل حکمت است. بنابراین، همه حکما در ابتدای کتب خود، از فاش ساختن آن برای غیر اهلش برحذر داشته‌اند (ابن سینا، ۱۴۲۵ هـ ص ۲۴۱؛ شهزوری، ۱۳۸۳، ص ۵؛ اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ هـ ج ۱، ص ۴۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۹).

غزالی و تفسیر متون

قرار گرفتن نام غزالی و ابن سینا در کنار هم همواره جنگی آشتی‌ناپذیر میان دو نوع تفکر را به ذهن متبادر می‌کند. غزالی با هدف برکندن فلسفه اسلامی حملات شدیدی را علیه ابن سینا به عنوان بزرگ‌ترین نماینده حکمت اسلامی آغاز کرد و در کتاب *تهافت الفلاسفه* درصدد برآمد تناقض‌هایی را که گمان می‌کرد در جهان بینی و دین‌شناسی حکیمان وجود دارد، علنی سازد تا جامعه اسلامی را از این خطرناک‌ترین دشمن دین‌ورزی نجات دهد (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۶۳-۶۴).

نگاه غزالی به تفسیر متون دینی سخت‌گیرانه و دنباله‌روی دیدگاه‌های ظاهرگرایانه اهل سنت است. وی تنها معیار درستی تفسیر متون مقدس الهی را مطابقت آن با دیدگاه سلف صالح می‌داند که در نظرش بیانگر دیدگاه پیامبر ﷺ هستند (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۰۶؛ همو، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۴۴؛ همو، ۱۴۱۶، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۴۰۹، الف، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۴۰۹، ب، ص ۳۶) و چون ابوالحسن اشعری را احیاگر دیدگاه سلف صالح می‌دانست، از او تبعیت می‌کرد (همو، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۴۳).

روش عمومی فهم متون دینی

از ویژگی‌های روش تفسیر غزالی برای عموم تکیه بر اعتقاد سلف برای تشخیص اعتقاد صحیح از ناصحیح است؛ زیرا قول سلف بهترین روش برای دوری از کج‌راه‌ها است. غزالی به کرات به قول سلف صالح استناد جسته، آن را معیار درستی اعتقادات می‌داند (غزالی، ۱۴۰۹، الف، ص ۶۶، ۹۵، ۱۰۷ و ۱۴۰؛ همو، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۶، ۲۴۴، ۲۴۶). او با عباراتی نظیر «کذلک فعل جماعه من السلف» (همو، ۱۴۰۹، الف، ص ۱۰۷) و «لمثل هذا توقف السلف» (همان، ص ۱۴۰) و «ما أطبق علیه السلف» (همو، ۱۴۰۹، ب، ص ۵۷) آن را بیان می‌دارد. در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* که برای بیان اعتقادات صحیح نگاشته، بیش از هر جایی به قول سلف صالح استناد کرده است و آن را نشانه و معیار درستی سخن خود دانسته است. (همان، ص ۳۶، ۳۸، ۵۷، ۷۰، ۸۰، ۸۲، ۱۳۲ و ۱۵۳) در *الجامع العوام* نیز باری را برای اثبات حقیقت مذهب و روش سلف در برابر عوام می‌گشاید و آن را از نوع برهان می‌خواند (همو، ۱۴۱۶، الف، ص ۳۱۸).

گرچه موضع غزالی تفاوتی با سایر اهل ظاهر ندارد، اما آنچه وی را از دیگران متمایز می‌نماید، کوشش وی برای تبیین و بیان دقیق مبانی و جزئیات این روش است. غزالی برای تبیین موضع خود مقدماتی را می‌آورد. یکی از آن مقدمات این است که اعرف خلق، نبی مکرم اسلام ﷺ است؛ دیگر آن که رسول خدا ﷺ آنچه را که به او وحی شد، به مردم ابلاغ کرد و چیزی را پنهان نساخت. سوم این که داناترین مردم به معانی کلام ایشان، اصحاب حضرت بوده‌اند و سرانجام این که ایشان در طول زندگانی خود مردم را به بحث و تفسیر و تأویل و ورود به این امور نخواند، بلکه برعکس برحذر داشت و نهی فرمود و اگر دین غیر از این بود، چنین نمی‌کرد. پس حق همان است که ایشان فرمود. نتیجه این مقدمات این خواهد بود که آنچه اصحاب و تابعان از کلام حضرت فهمیده‌اند معیار درستی فهم همگان است و باید برای یافتن تفسیر نهایی به رأی و نظر اصحاب مراجعه کرد. مشخص است که غزالی در این مبانی با اهل ظاهر هم نظر است که آن‌ها نیز سلف صالح را معیار صحیح ایمان می‌دانند (مالک، ۱۳۲۳، ج ۶، ص ۴۶۷؛ ابن حجر، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۷؛ ابن جوزی، ۱۴۱۳، هـ، ص ۲۰).

البته غزالی برای تحکیم مبانی اعتقادی خود، احادیث اهل سنت را در منزلت صحابه تکرار می‌کند (غزالی، ۱۴۱۶هـ.ق، ص ۳۱۸). و به این ترتیب می‌کوشد با تحلیل روش سلف درباره اخبار متشابه به فرمولی صحیح برای تأویل و تفسیر این اخبار دست یابد.

غزالی در کتاب *إلجام العوام* هدف از نگارش رساله را اخباری معرفی می‌کند که موهم تشبیه برای اهل ظاهر شده است و آنان با استناد به ظاهر این آیات برای خدا دست و پا و نشست و برخاست و صورت و جلوس بر کرسی قائل شده‌اند و اقوال خود را به سلف صالح نسبت می‌دهند (همان، ص ۳۰۱)؛ به همین جهت غزالی بر آن است تا اعتقاد سلف را تبیین و خطای حشو به را معلوم دارد.

آغاز رساله به بیان حقیقت مذهب سلف اختصاص دارد. به اعتقاد غزالی حقیقت مذهب سلف آن است که بر عوام در برابر چنین اخبار و آیاتی هفت چیز واجب است:

- ۱- تقدیس: تنزیه حق تعالی از جسم و جسمانیت.
- ۲- تصدیق: ایمان به حق بودن گفته حضرت رسول ﷺ.
- ۳- اعتراف به عجز: اقرار به این که معرفت به مراد آیات در قدر طاقت و شأنش نیست.
- ۴- سکوت: از معنایش نپرسد و در آن خوض نکند.
- ۵- امساک: در الفاظ آن تصرف نکند یا آن را به زبان دیگری ترجمه نکند و از هرگونه زیادی و نقصان و جمع و تفریق بپرهیزد.
- ۶- کف از تفسیر: مردم حتی در درون خود نیز نباید به این اخبار پردازند و درباره آن‌ها فکر کنند. غزالی حتی مشغولیت به سرگرمی‌های گناه‌آلود را بهتر از خوض در اعتقادات می‌داند.
- ۷- تسلیم به اهلش: یعنی نباید گمان کند رسول الله ﷺ یا اولیا و صدیقین نیز از معنای آن بی‌اطلاع بوده‌اند (همو، ۱۴۱۶هـ.ق، ص ۳۱۴).

این‌ها وظایفی است که غزالی برای توده مردم برمی‌شمارد و آن را همان شیوه سلف و صحابه رسول الله ﷺ می‌شمارد. غزالی کف عوام از خوض در آیات و اخبار را قریب به بدیهی دانسته، معتقد است هر کس در این وظایف هفت‌گانه نظر کند، آن‌ها را تصدیق خواهد کرد (همان، ص ۳۱۹).

یکی از دلایل انتقاد شدید غزالی نسبت به تأویل و تفسیر در این دوره مقابله‌ای است که با مذهب اسماعیلیه دارد. غزالی بیش از هر کتاب و نوشته دیگری در کتاب *فضائح الباطنیه* (همو، ۱۴۲۲هـ.ق، ص ۵۷) به نقد اسماعیلیه و تأویل‌گرایی اینان می‌پردازد و اسماعیلیه را گمراه‌ترین فرقه مسلمانان حتی بدتر از فلاسفه، می‌داند و آن‌ها را به دلیل همین تأویل‌گرایی افراطی محکوم می‌کند. اسماعیلیه تنها خود را اهل باطن و تأویل می‌شمردند (وجدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴۸) و معاد جسمانی را منکر می‌شدند (نویسنده، ۱۴۰۴هـ.ق، ص ۶۹).

ظاهراً همین نکته است که غزالی را رویاروی ابن سینا قرار می‌دهد؛ زیرا بین روش تأویل ابن سینا با اسماعیلیه اختلاف اساسی نمی‌یابد.

استدلال غزالی در رد اسماعیلیه آن است که اینان از یک سو عقل و استدلال را نمی‌پذیرند و از سویی دیگر ظواهر الفاظ وحی را رمزی و دارای باطن می‌شمارند و به تأویل بدون دلیل آن می‌پردازند. غزالی می‌گوید اگر بخواهیم چنین روشی را همه‌جا تسری دهیم، شامل گفتار خودشان نیز می‌شود؛ زیرا با روش ایشان همه ظواهر بی‌اعتبار می‌شود و همیشه می‌توان احتمال داد که خود اینان یا امامشان نیز رمزی سخن گفته باشند و حتی آن‌گاه که رمزی بودن کلام خود را رد کنند و قسم بخورند که مقصود ظاهر کلام آن‌ها است، چه بسا در همین نیز رمزی نهفته باشد و نتوان به آن اعتماد کرد (غزالی، ۱۴۲۲هـ ص ۵۷). البته غزالی برای رمزی شمردن قرآن نزد ابن سینا مطلبی ذکر نکرده و ظاهراً فیلسوف بودن شیخ، عامل اصلی قضاوت منفی غزالی بوده است.

اما غزالی نص‌گرایی نیست که هرگونه تفسیری را مردود بداند. به اعتقاد وی راه فرار از لوازم تأویل فاسد، به کارگیری تأویل قانون‌مند است؛ یعنی تنها جایی دست به تأویل بزنییم که بر اساس داده‌های ضروری عقل دریابیم که مراد، ظاهر عبارت نیست، و نقل نیز مخالف آن نباشد، گرچه در عین حال عموم را از هر نوع تأویل و تفسیر و حتی تفکر در معنای کلمات پرهیز می‌دهد.

تحول غزالی و نزدیکی به ابن سینا

اما اندیشه غزالی در طول عمر همواره در حال دگرگونی بود و هیچ‌گاه در نقطه‌ای متوقف نشد. به این ترتیب، غزالی به مرور تغییر دیدگاه داد و از اشعری‌گری به سوی عرفان و شهود گرایش یافت. همان‌طور که در *المنقذ من الضلال* شرح این تحول را خود به زیبایی و ایجاز بیان می‌دارد. وی ابتدا در همه چیز به شک افتاد، ولی در نهایت گوهر گم‌گشته خویش را در تصوف بازیافت. وی در مقام مقایسه اهل عرفان با سایر فرق و استواری یقین آن‌ها می‌گوید: حتی اگر عقل همه عقلا و حکمت همه حکما و علم علمای آگاه بر اسرار شرع را با هم جمع کنند تا سیره و اخلاق اهل تصوف را تغییر دهند و به چیزی بهتر و بالاتر بدل کنند، راهی نمی‌یابند (غزالی، ۱۴۱۶ز، ص ۵۵۵). ثمره نهایی سیر او در عرفان کتاب *مشکاه الانوار*^۱ است.

در مرحله دوم در کتب چندی به بیان روش تأویل و تفسیر می‌پردازد که *إلجام العوام عن علم الکلام*، *فیصل التفرقه و احیاء علوم الدین* مهم‌ترین آن کتب است. در این دوره، غزالی برای تفسیر دو

۱- برای اطلاع بیشتر بنگرید به: غزالی، ۱۴۱۶هـ، ص ۲۶

رتبه قائل است: یکی عامه مردم و دیگری عارفان و عالمان به باطن که عمری را در تصفیه نفس سپری کرده‌اند. در واقع تفاوت مرحله نخست با مرحله دوم در این است که غزالی در مرحله نخست تفکر کلامی اشعری را بالاترین سطح فهم می‌پنداشت؛ اما پس از تحول فکری، سطح بالاتری از فهم را که همان شهود عرفانی است، به رسمیت شناخت. البته مقصود غزالی از عوام تنها عموم مردم نیست تا تنها شامل افراد کم‌سواد و بی‌سواد شود؛ بلکه تصریح دارد که در معنایی که از عوام منظور دارد همه اصناف اهل علم به جز سالکان و عارفان داخل‌اند و تنها مورد استثنا اهل شهود و صوفیان و عارفان هستند (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۳۰۸).

در باب امساک، از تأویل کلمات الهی که آن را وظیفه عوام می‌داند، عارفان را متفاوت دیده و در حالی که بر فرد عامی چنین تأویلی را حرام و ممنوع می‌داند، معتقد است عارف می‌تواند برای خود در درون قلبش، بین خود و خدایش به تأویل بپردازد که در صورت رسیدن به حد یقین و قطع می‌تواند به آن اعتقاد داشته باشد.

البته تأکید دارد که چنانچه نسبت آن معنا به خدا قطعی باشد، اما در تطبیق آن در آیه مورد نظر تردید باشد، نظیر تأویل لفظ «فوق» به علو معنوی که آیا در «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (نحل، ۵۰). به معنای علو معنوی است یا معنای دیگری مورد نظر بوده و یا لفظ «الاستواء علی العرش» به تصرف حق تعالی در جمیع عالم و تدبیر آسمان و زمین به واسطه عرش تأویل شده است. هر چند اصل آن از نظر غزالی جایز است، اما حمل این معنا در کلمات الهی مورد تردید است. غزالی دو وظیفه را لازم می‌داند: یکی آن که یقین به این امر ظنی پیدا نکند و دیگری آن که مدعی نشود مقصود از «الاستواء» چنین است، بلکه بگوید من چنین ظنی دارم.

مسئله بعدی آن که آیا بیان چنین تأویلی برای عموم مردم جایز است؟ غزالی این موضوع را نیز این‌گونه حل می‌کند که اگر به نظرش قطع داشته باشد که در این حالت می‌تواند برای خود، یا کسی که در فهم و ذکاوت هم‌پایه اوست، در این باره سخن بگوید.

البته غزالی نظر به وسواسش درباره حفظ و برکناری عوام از ورود به این‌گونه درگیری‌های فکری، تأکید می‌کند که عارف نباید با عامی در این باره سخن گوید. اما اگر عارف نسبت به درستی اعتقادش ظن داشت؛ چون از ظن فرار و خلاصی نیست، نمی‌توان از آن منع کرد (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۳۱۱). پیداست که این امر کاملاً متفاوت از موضعی است که او در مقابل عوام دارد. او برای آن‌ها، لهُو و لعب را بهتر از فکر کردن در این موضوعات می‌دانست. البته باز نقل این نظریات به افراد عامی ممنوع است.

غزالی در باب مبانی تحلیل خود در روش تفسیر خاصی برای عرفا و صوفیان بحث مفصلی بیان نمی‌دارد و دلیل اصلی‌ای که برای توجیه این روش معرفی می‌کند تفاوت مرتبه‌ای است که برای اولیا

و عرفا نسبت به باقی مردمان می‌شناسد. از نظر غزالی، درجه علمی و مرتبه عارفان، محیط به کمال معرفت حق تعالی نیست اما در تفاوتی که انسان‌ها با هم دارند ایشان بالاتر از سایرین و نزدیک‌تر از همه به بارگاه حق تعالی اند.

غزالی برای توضیح مطلب جهان را به کاخ پادشاهی تشبیه می‌کند که همه به اندرونی آن راه ندارند و ورود بدان خاص نزدیکان شاه است. عالم هم محضر خداست و نزدیک‌ترین مردم به حق تعالی عارفان اند (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۳۱۷). به این ترتیب عرفای الهی که به ملکوت الهی راه دارند، می‌دانند که مقصود حقیقی از کلمات چیست و از ورای حجاب کلمات می‌توانند به تأویل آن پردازند.

آیه نور از منظر ابن سینا

برای قضاوت بهتر درباره روش تفسیری ابن سینا و غزالی بهتر است به نمونه‌ای از تفاسیر ایشان نظر شود. تفسیر نور^۱ همیشه مورد توجه حکما و عرفا بوده است. ابن سینا و غزالی نیز هر دو این آیه شریف را تفسیر و تأویل کرده‌اند که مقایسه تفاسیر آن دو می‌تواند به مطلوب ما کمک کند.

تفسیر آیه نور مشهورترین تفسیر ابن سینا است. وی آن را از منظر جهان‌شناسی خویش مورد تحلیل قرار می‌دهد و اصل تأویل را مبنای تفسیر خویش از قرآن و هماهنگ ساختن ظاهر و باطن شریعت قرار می‌دهد و بدین وسیله حقایق وحیانی را با مبانی عقلانی استوار می‌سازد.

بر همین مبنا ابن سینا آیه نور را بر مراتب عقل انسانی تطبیق داده و کلمات آیه را رموزی برای اصطلاحات فلسفی می‌داند. چیزی که او را بیش‌تر تشویق و تحریر به رمزی دانستن این آیه می‌کند، عدم تناسب مفاهیمی نظیر مشکات و روغن و درخت در معنای معمول و ظاهری‌شان با نور الهی است که می‌تواند دلیل و نشانه‌ای بر این باشد که مقصود از این آیه چیزی جز ظاهر آن است و از آنجا که ابن سینا بالاترین سطح فهم را فلسفه می‌داند، این آیه را بر مفاهیم فلسفی مورد نظر خود تطبیق می‌دهد. در فقره نخست آیه که از نور خداوند صحبت می‌شود «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»، ابن سینا ابتدا برای نور دو مفهوم ذاتی و استعاره‌ای می‌شناسد و معتقد است که نور به مفهوم ذاتی نور حسی است و در مفهوم استعاره‌ای آن دو معنی دارد که یکی به معنای خیر و دیگری سببی است که موجب خیر است. نور در آیه مورد بحث به همین معنی است؛ یعنی خدا خیر و سبب خیر در عالم است و نمونه خیر بودن او، عقل انسان است که به واسطه عقل فعال از استعداد و قابلیت ادراک به

عقل مستفاد متحول می‌شود (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۷).

ابن سینا در بخش دوم آیه که مملو از تمثیل است، می‌گوید: تأویل «مشکوه» عقل هیولانی و نفس ناطقه است؛ چون «مشکوه» چیزی است که از خود هیچ روشنایی ندارد، ظلمت محض است و بالقوه هم برای وی نور متصور نمی‌شود. تأویل «مصباح» عبارت است از عقل بالملکه، قوه‌ای که بدون نیاز به دریافت تازه، معقولات ثانی نزدش حاضر می‌شود؛ به جهت این که خود به خود روشن است؛ یعنی بدون ملاحظه مقدمات اولیه معقولات ثانوی را درک می‌کند. زمانی که نفس از این مرتبه نیز بالاتر رود، به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد که مانند «زجاجه» است که در آن معقولات انباشته می‌شود. شجره زیتونه، کنایه از اندیشه است؛ زیرا می‌تواند به ذات خود قابلیت پذیرش نور را حاصل کند و به جهت میوه زیتون، از این قوه به درخت زیتون تعبیر شده است و قوه نیرومندتر از فکر و حدس متعارف به روغن زیتون تشبیه شده است، چون ثمره و عصاره زیتون همان روغنش است؛ بنابراین نیروی کامل حدس به «يَكَادُ زَيْتَهَا بِيضٍ وَ كَوْنُهَا تَمَسُّهُ نَارٌ» تشبیه شده است؛ زیرا ذاتاً استعداد و قوه مدرکه دارد و می‌تواند تک تک این قوا را به مراتب عالی‌تری برساند و عقل فعال به «نار» تشبیه شده است؛ به جهت این که از خود روشنایی خاصی دارد و همه قوای نفسانی از وی روشنایی و نور می‌گیرند. وقتی نفس دارای کمال بالفعل شود و معقولات ثانی مثل نوری بر نور دیگر در ذهن نقش ببندد، به آن قوه عقل مستفاد می‌گویند که در آیه به «نور علی نور» تشبیه شده است (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۷).

خواجه نصیر طوسی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۴) و ملاهادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۶۳) نیز در جهان‌شناسی و وجودشناسی خویش به این آیه شریف نظر داشته و به بازگویی اندیشه بوعلی پرداخته‌اند.

تأویل آیه نور در نگاه غزالی

غزالی در رساله مشکاه الانوار بیش از هر نوشته دیگری به بیان تأویل عرفانی و تفسیر می‌پردازد. نخستین مبنایی که غزالی در این رساله بر می‌گزیند همان مراتب وجود و تقسیم عالم به علوی و سفلی، و باطن و ظاهر است و معتقد است «سرالتمثیل» در همین مراتب داشتن عالم است؛ زیرا عالم ملکوت عالم غیب و عالم حسی عالم شهادت است، و بین عالم حسی با عالم عقلی اتصال و مناسبتی است که امکان ترقی و تعالی از زمین به آسمان ملکوت را موجب می‌شود که اگر چنین نبود قرب به خدا ناشدنی می‌شد (غزالی، ۱۴۱۶ هـ، ص ۲۷۹-۲۸۰).

تأکید غزالی بیش‌تر به این دلیل است که هر لفظی در وحی که در باب موجودات عالم جسم بیان

شده، رمز و نشانه‌ای از عالم ملکوت است؛ زیرا همان‌طور که عروج در عالم ماده به معنای ارتقا به ملکوت است، تأویل کلمات نیز با ارتقا به ممتثل آن در ملکوت شکل می‌گیرد؛ زیرا به موازنه هر چیزی در این عالم، حقیقتی در عالم ملکوت وجود دارد: «خدای رحمان عالم ماده و شهادت را به موازنه عالم ملکوت قرار داده است و هیچ چیزی در این عالم نیست، مگر این که در عالم ملکوت وجودی مثالی داشته باشد» (همان، ص ۲۸۱). این عبارات چنان همسو با حکما و عرفا است که ملاصدرا آن را در کتب خود آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۹). غزالی نخستین منزل انبیا برای ترقی را ورود به عالم ماورای حس و خیال می‌داند که مثال آن وادی مقدس است که گذر از آن بدون در آوردن هر دو کفش دنیا و آخرت و توجه به واحد حق ممکن نیست و خطاب به حضرت موسی علیه السلام را چنین تأویل می‌کند (غزالی، ۱۴۱۶ هـ، ص ۲۸۲). اما در پایان تذکر می‌دهد که چنین تأویلی به معنای صرف نظر کردن از ظاهر و باطل دانستن آن نیست، بلکه این باطن در ماورای ظاهر و در عین درستی آن حقیقت دارد؛ چرا که ظاهر آن چنان که باطنیه می‌گفتند، در مقابل باطن نیست؛ بلکه باطن حقیقتی در مغز همین ظاهر است. به این ترتیب غزالی پس از تحول به عرفان با پذیرش اصل تأویل با فلاسفه اسلامی هم‌داستان است، ولی مخالفت وی با فلاسفه‌ای چون فارابی و ابن‌سینا، به خاطر موافقت اینان با جهان‌شناسی یونانی بر پایه نظریه فیض و صدور است که مورد قبول غزالی نیست (همو، ۱۴۱۶ هـ، ص ۵۴۶؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۶۰). تفسیر مشهور غزالی نیز همانند ابن‌سینا تفسیری است که از آیه نور ارائه می‌دهد که در رساله مشکاه الانوار منعکس شده است. انسان در نظرگاه غزالی، تنها موجودی است که نور الهی در او در همه مراتب تجلی می‌کند و از این رو، همه کوشش غزالی نیز همانند ابن‌سینا بر این نکته متمرکز شده که در تفسیر این آیه، آن را با انسان تطبیق دهد (همو، ۱۴۱۶ هـ، ص ۲۷۱).

غزالی معتقد است اسم نور مختص ذات باری تعالی است و غیر او را شایسته و سزاوار این نام نیست و اطلاق آن به غیر او مجاز محض است و نسبت آن تنها بر خداوند به نحو حقیقت و واقعیت‌نمایی است. غزالی در کشف و بیان این حقیقت ابتدا سه مرتبه برای نور قائل می‌شود:

۱- نور در مرتبه نخست، عبارت از چیزی است که اجسام تیره را در برابر چشم روشن می‌کند و چیزها به وسیله آن ظاهر می‌شود؛ مانند نور خورشید و ماه و چراغ که بدین نور، نور عوام گویند.

۲- در مرتبه دوم، نور عبارت است از هر چیزی که محسوسات را به وسیله نور ظاهر درک می‌کند و مکشوف می‌سازد و در نتیجه حواس ما نیز نور نامیده می‌شود که هم نور است، چون ظاهر است و هم نورانی است، چون اشیا را درک می‌کند. قوای باطنی نظیر عقل نیز نور است؛ زیرا معقولات را ظاهر می‌سازد و کلیت اشیا را درک می‌کند.

۳- نور در مرتبه سوم که آن را نور خواص نامند، عبارت است از هستی هر چیزی که موجب ظهور

و دیدن آن چیز برای دیگران است؛ پس مصداق کامل نور همان وجود است. از سویی چون وجود موجودات امکانی وابسته به ایجاد و آفرینش خداوند است، پس خداوند کامل‌ترین مصداق نور است. او ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش است؛ بنابراین او نور الانوار است، بلکه همه نورها منتهی به اوست و همه هستی و کائنات از پرتو آن روشن می‌شود. نام نور برای او به گونه حقیقی صادق است و بر غیر او به طور مجاز است (غزالی، ۱۴۱۶هـ، ص ۲۲۱).

غزالی درباره وجه اضافه نور به آسمان‌ها و زمین می‌گوید: «پس تمام انوار برونی (حسی) و درونی (عقلی) که سراسر هستی را فرا گرفته جملگی از نور الانوار و منبع اصلی خود، یعنی نور اول کسب فیض نور می‌کنند؛ همانند فیضان نور از چراغ، و چراغ همان روح قدسی نبوی است و ارواح قدسی پیامبران از ارواح علوی اقتباس شده است و ارواح علوی نیز برخی از برخی دیگر نور می‌گیرند؛ چون ترتیب آن‌ها به ترتیب مقامات و درجات است و همه آن‌ها به سوی نور الانوار ره می‌نمایند؛ زیرا همه نورها عاریه‌ای و مجازند، و نور حقیقی فقط ذات باری تعالی است» (همان، ص ۲۲۲).

غزالی پس از بیان حقیقت نور و مراتب آن، به تفسیر تمثیل‌های قرآن درباره نور الهی و نسبت آن با آسمان‌ها و زمین می‌پردازد. وی معتقد است که همه مثال‌های قرآن رموز و اشاراتی است از عالم غیب و ملکوت و در این باره می‌گوید:

«میان عالم شهادت و محسوسات با عالم غیب و ملکوت موازنه‌ای است و اگر این موازنه میان جهان شهادت و عالم غیب به روی انسان گشوده شود، در این صورت عالم شهادت و محسوس نردبانی برای عالم غیب و ملکوت خواهد بود و باب عظیمی از علم و معرفت به روی او گشوده خواهد شد» (همان، ص ۲۱۰).

غزالی برای پی بردن به معانی حقیقی مثال‌های قرآن، شرایطی را برمی‌شمرد و بدین ترتیب در مقام توجیه و تأویل آیه نور، آن را با مراتب و درجات ارواح آدمی تطبیق داده و روح آدمی را دارای پنج مرتبه می‌داند: روح حساس، روح خیالی، روح عقلی، روح فکری، و روح قدسی نبوی که ویژه انبیا و اولیاء الله است و جهان غیب را درمی‌یابد. او الفاظ و مثال‌های پنج‌گانه آیه نور را بر این ارواح پنج‌گانه تطبیق می‌دهد (همان، ص ۲۱۱).

بدین ترتیب، هرگاه به روح خدا، نظر کند انوارش از طریق حواس انسانی قابل مشاهده است و تمثیل آن در عالم شهود «مشکوه» است؛ روح خیالی نیز سه ویژگی دارد: نخست این که روح خیالی از سرنوشت عالم خاکی و مادی است؛ دوم آن که خیال مادی و ستر است و چون صاف و دقیق شود، موازی با معانی عقلی می‌شود و به انوار دست می‌یابد. و سرانجام روح خیالی در بادی امر مورد نیاز است تا با آن معارف عقلی مضبوط و از پراکندگی جلوگیری شود؛ بنابراین، تمثیل آن در دنیا

«زجاجه» است (غزالی، ۱۴۱۶هـ، ص ۲۸۱)؛ روح عقلی نیز می‌تواند معارف والای الهی را ادراک کند. تمثیل آن در دنیا «مصباح» است؛ روح عقلی هم از اصل واحدی آغاز می‌شود و پس از شاخه شاخه شدن به تقسیمات منطقی و عقلی می‌کشد و از آن تقسیمات، نتایجی به دست می‌آید. شایسته است که در این عالم به «شجره» تمثیل شود؛ چون میوه‌اش ماده‌ای است برای افزایش انوار معارف و ثبات و بقای آن؛ در آخر هم روح قدسی نبوی است که در اعلی مرتبه صفا و شرف است و نیاز به تعلیم و کمک از خارج ندارد و سزاوار است به «يَكَاذُ رَبِّيَهَا يَضِيءُ» تعبیر شود (همان، ص ۲۸۲).

بنابراین رواست که «زجاجه» محل «مصباح» و «مشکوه» محلی برای «زجاجه» باشد؛ پس «مصباح» در «زجاجه» و «زجاجه» نیز در «مشکوه» است و به همین دلیل چون بعضی فوق بعضی دیگرند، رواست که «نور علی نور» نامیده شوند (همان‌جا). همین تعبیر را غزالی در رساله معراج السالکین نیز می‌آورد (همو، ۱۴۱۶هـ، ص ۴۷).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این نوشتار آمد، می‌توان نتایج ذیل را بیان داشت:

۱- در نظر هر دو متفکر عالم دارای مراتبی است که هر مرتبه رمز و نشانه‌هایی در عوالم بعدی دارد، همان‌طور که وجود انسان و مراتب عقل انسان نیز همان مراتب را در خود جا داده است که اگر چنین نبود درک جهان هستی برایمان ممکن نبود. در بیان و انتقال معانی نیز همین مراتب حضور دارند و مراتب معنا گویای مراتب حقیقت است. غزالی و ابن‌سینا مراتب داشتن معنا و هستی را به عنوان معیاری برای تأویل و تفسیر ظاهر الفاظ به رسمیت شناختند.

۲- هر دو متفکر عبارات آیه نور را تمثیلی و متفاوت از ظاهر کلمات دانستند و از این رو، بر مفاهیمی تطبیق دادند که در واقع پیش از آن در فلسفه و عرفان به آن رسیده بودند. هر دو، مقصود از آیه نور را انسان دانسته‌اند. می‌توان تفاوت‌هایی را در تفسیر غزالی و ابن‌سینا بر آیه نور ملاحظه کرد. ابن‌سینا بیان مختصرتری دارد و بر اساس نظریات فلسفی، مشکوه و زجاجه و شجره زیتونیه را با مراتب مختلف عقل بالقوه و بالفعل و فعال منطبق می‌داند، اما غزالی با نگاه عارفانه، این عبارات را بر روح حسی و عقلی و نبوی تطبیق می‌دهد و البته از اصطلاحات فلاسفه مشاء پرهیز می‌کند. اما آنچه مهم است گذر غزالی از ظاهر کلمات و وصول به معنایی است که به هیچ وجه نمی‌توان با موازین لفظ‌شناسی به آن رسید.

۳- به رغم اتهام همیشگی بی‌دینی که نص‌گرایان به اهل فلسفه و عرفان وارد می‌کنند، نمی‌توان تغییر رویکرد غزالی را در باب تأویل، نتیجه بی‌دینی یا بی‌علاقگی به مذهب قلمداد کرد. غزالی

همواره به دیانت خود پایبند و استوار بود و دین دغدغه همیشگی او به شمار می‌رفت؛ اما در مرحله دوم، او دین را از زاویه‌ای متفاوت و بالاتر می‌دید و با تغییر نگاه خود به انسان و جهان، نگاهی نو به دین‌داری خود کرد؛ اما با همه این علقه دین‌ورزانه‌اش و به‌رغم همه مخالفتش با ابن سینا درباره فهم متون دینی، در پایان به همان مسیری رفت که شیخ رفته بود.

۴- پس از تحول فکری غزالی، مخالفت با تأویل سنی‌وی عملاً به موافقت با او بدل شد. به نظر می‌رسد علت آن تغییر در مبانی هستی‌شناسی غزالی و گرایش وی به هستی‌شناسی عرفانی است. غزالی هیچ‌گاه به فلسفه متمایل نشد و همیشه فاصله خود را با فلسفه حفظ کرد؛ اما عرفان و فلسفه از برخی جهات از جمله مبانی تفسیر و تأویل همسویی دارند. این اشتراک نظر به ویژه در حکمت متعالیه که جمع بین فلسفه و عرفان است، خودنمایی می‌کند و صدرالمتألهین به کرات به نقل قول از غزالی در باب تأویل می‌پردازد. امتیاز غزالی نسبت به ابن سینا سعی وی در جمع بین نظرهای خواص و عامه است. غزالی برخلاف ابن سینا، تنها به اندیشه‌وران و خواص علما نظر ندارد و خود را مسئول ایمان توده مردم نیز می‌داند؛ از این رو، هیچ‌گاه عامه را فراموش نمی‌کند و به تفصیل موضع خود را درباره روش تفسیری مناسب فهم اینان از متون الهی بیان می‌دارد، گرچه در این مسیر دچار اشتباهاتی است.

۵- ابن سینا در اواخر عمر گرایش بیش‌تری به عرفان پیدا کرد و *نمط العارفین* کتاب *اشارات و تنبیهات* و نیز کتاب *مفقود شده حکمت المشرقیین* و برخی ملاقات‌ها با عرفا می‌تواند نشانه آن باشد؛ اما امتیاز ابن سینا نسبت به غزالی آن است که عرفانی را که می‌پذیرد در مقابل مسیر پیشین وی نیست، بلکه تکامل و ارتقای آن است. این مسیر، توسط حکمای بعدی ادامه یافت. درباره غزالی این امر صدق پیدا نمی‌کند، تغییر مسیر اساسی و به‌نوعی توبه از گذشته‌ای است که هیچ حقیقتی جز ظاهر را بر نمی‌تافت.

منابع و مأخذ

- ✓ آل یاسین، جعفر (١٩٨٠)، *فیلسوفان راندان الکندی و الفارابی*، بیروت، دار الاندلس
- ✓ ابن الجوزی، عبدالرحمن (١٤١٣هـ)، *دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه*، تحقیق حسن السقاف، اردن، دار الإمام النووی
- ✓ ابن تیمیه (١٤١١هـ)، *درء تعارض العقل والنقل*، تحقیق محمد رشاد سالم، عربستان سعودی، جامعه الإسلامیه
- ✓ ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد (بی تا)، *فتح الباری*، ج ٢، بیروت، دار المعرفه
- ✓ ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (١٣٦٣)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی
- ✓ _____ (١٤٢٥هـ)، *مجربات ابن سینا الروحانیه*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات
- ✓ _____ (١٣٢٦)، *فی اثبات النبوت و تأویل رموزهم و امثالهم*، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، القاهره، دارالعرب
- ✓ _____ (١٣٨٢)، *الاضحویه فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی
- ✓ _____ (١٣٨٣) *الهیات دانشنامه علائی*، تصحیح محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی
- ✓ _____ (١٤٠٠هـ)، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار
- ✓ _____ (١٤٠٤هـ)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی
- ✓ _____ (١٤٠٤هـ)، *الالهیات الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- ✓ _____ (١٤٠٤هـ)، *طبیعیات الشفاء*، تحقیق سعید زاید، ج ٢، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- ✓ _____ (١٩٥٣)، *رساله لبعض المتکلمین الی الشیخ فاجابهم*، رسائل ابن سینا، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، ج ٢، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول
- ✓ _____ (١٣٧٥)، *الاتسارات و التنبیهات مع شرح نصیرالدین الطوسی و المحاکمات*، ج ٢-٣، قم، نشر البلاغه

- ✓ ابن منور، محمد (۱۳۳۲)، *التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تهران، امیرکبیر
- ✓ اخوان الصفا (۱۴۱۲هـ)، *رسائل اخوان الصفاء و خالان الوفاء*، ج ۱، بیروت، الدار الاسلامیه
- ✓ الاهی، عبدالقادر بن حمزه بن یاقوت (۱۳۵۸)، *الاقطاب القطبیه*، تحقیق محمدتقی دانش پزوه، تهران، انجمن فلسفه ایران
- ✓ بهائی، محمد بن حسین (۱۳۵۲)، *کلیات اشعار*، به کوشش غلامحسین جواهری، تهران، محمودی
- ✓ ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق (۱۴۲۲هـ)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- ✓ جرجانی، میر سید شریف (۱۴۱۲هـ)، *التعریفات*، تهران، انتشارات ناصر خسرو
- ✓ داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، *فارابی؛ فیلسوف فرهنگ*، تهران، نشر سخن
- ✓ الذهبی، شمس الدین (۱۴۰۷هـ)، *تاریخ الإسلام*، بیروت، دارالکتب العربی
- ✓ الزبیدی، ابوالفیض مرتضی (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالهدایه
- ✓ سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۹)، *شرح منظومه*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، ج ۵، تهران، نشر ناب
- ✓ شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳)، *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران
- ✓ الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۵هـ)، *مصارع الفلاسفه*، تحقیق شیخ حسن معزی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۰)، *رساله فی الواردات القلبیه*، تصحیح احمد شفیعیها، مجموعه رسائل فلسفی ۳، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- ✓ _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر
- ✓ _____ (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی

- ✓ _____ (۱۳۶۳)، **مفاتيح الغيب**، تصحيح محمد خواجهوى، تهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگى
- ✓ طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البيان فى تفسير القرآن**، ج ۱، تهران، ناصر خسرو
- ✓ طريحي، فخر الدين (۱۳۷۵)، **مجمع البحرين**، تحقيق سيد احمد حسيني، ج ۳، تهران، مرتضوى
- ✓ طوسى، نصير الدين (۱۳۷۵)، **شرح الاشارات و التنبهات**، قم، نشر البلاغه
- ✓ غزالى، ابوحامد (۱۳۸۲)، **تهافت الفلاسفه**، ابو حامد الغزالى، تحقيق سليمان دنيا، تهران، شمس تيريزى
- ✓ _____ (ب، ۱۴۰۹)، **الاقتصاد فى الاعتقاد**، بيروت، دارالكتب العلميه.
- ✓ _____ (الف، ۱۴۱۶)، **الجام العوام عن علم الكلام**، مجموعه رسائل الامام الغزالى، بيروت، دارالفكر
- ✓ _____ (ب، ۱۴۱۶)، **الرساله الوعظيه**، مجموعه رسائل الامام الغزالى، بيروت، دارالفكر
- ✓ _____ (ج، ۱۴۱۶)، **فصل التفرقه**، مجموعه رسائل الامام الغزالى، بيروت، دارالفكر
- ✓ _____ (د، ۱۴۱۶)، **القسطاس المستقيم**، مجموعه رسائل الامام الغزالى، بيروت، دارالفكر
- ✓ _____ (ز، ۱۴۱۶)، **المنقذ من الضلال**، مجموعه رسائل الامام الغزالى، بيروت، دارالفكر
- ✓ _____ (و، ۱۴۱۶)، **معراج السالكين**، مجموعه رسائل الامام الغزالى، بيروت، دارالفكر
- ✓ _____ (هـ، ۱۴۱۶)، **مشكاه الانوار**، مجموعه رسائل الامام الغزالى، بيروت، دارالفكر.
- ✓ _____ (۱۴۲۲)، **فضائح الباطنيه**، تحقيق محمد على قطب، بيروت، مكتبه العصريه
- ✓ _____ (الف، ۱۴۰۹)، **الاربعين فى اصول الدين**، بيروت، دارالكتب العلميه
- ✓ _____ (۱۳۷۶)، **السياسه المدنيه**، تهران، سروش
- ✓ _____ (هـ، ۱۴۰۵)، **فصوص الحكم**، قم، بيدار
- ✓ _____ (م، ۱۹۹۶)، **آراء اهل المدينه الفاضله**، بيروت، دارالمشرق
- ✓ مالك بن انس (۱۳۲۳)، **المدونه الكبرى**، بيروت، دار إحياء التراث العربى
- ✓ نوبختى، حسن بن موسى (۱۴۰۴هـ)، **فرق الشيعه**، بيروت، دار الاضواء
- ✓ وجدى، محمد فريد (۱۳۸۶)، **دائرته المعارف القرن العشرين**، قاهره، وزاره المعارف العموميه و الجامعه الازهرية

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.