

تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی

سعید رحیمیان^۱

چکیده

از دغدغه‌های اساسی غزالی که در طی انتقال مبنایی او به سمت تصوف نیز قابل مشاهده است مسأله تأویل و روش تأویل متون مقدس خصوصاً قرآن کریم است. او هر چند رساله‌هایی در ردّ تعلیمیه، باطنیه و اسماعیلیه و رویکرد آنان به قرآن کریم دارد، اما با توجه به قواعدی که در ضمن تأویل بنا می‌نهد به خوبی تأثیرپذیری او در این زمینه از رویکرد باطنی به تفسیر قابل مشاهده است؛ رویکردی که بعدها در جریان‌های مهم فلسفی مانند حکمت متعالیه نیز مؤثر افتاد. این مقاله ابتدا به مسأله تأویل مجاز و غیرمجاز و، تفسیر به رأی، در نزد غزالی و سپس به قواعد تأویل مجاز در نزد او و در انتها به مواردی از این تأویل از باب نمونه در آثار او می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: تأویل، تفسیر به رأی، قواعد تأویل، موازین شرعی.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز E-mail: sd.rahimian@gmail.com

مقدمه

تأویل از جمله مسائلی است که می‌توان آن را از دغدغه‌های اساسی غزالی در دو دوران مهم زندگی‌اش — هم پیش از تحول روحی او و گرایشش به عرفان و تصوف و هم پس از آن — دانست. هر چند انگیزه طرح این مسأله در دوران نخست، بیشتر تعصب کلامی یا حتی سیاسی و وفاداری به خلیفه وقت و تنگ کردن جا برای باطنیان و تأویل گرایان بی حساب و کتاب (از دیدگاه وی) بوده است اما در دوران دوم به جهت تعدیل جو متعصبانه و بازکردن جایی برای امکان تأویل و فهم عمیق‌تر از متون مقدس بود.

به همین جهت در آثار وی چه آنها که در دوران نخست تالیف شده مانند *قانون التأویل و فیصل التفرقه و القسطاس المستقیم* و چه آثار مربوط به دوران دوم زندگی فکری او مانند *احیاء العلوم و المتقد من الضلال و مشکاة الانوار* طرح مبحث تأویل و روش و قوانین آن برای او حائز اهمیت فراوان بوده است. در اهمیت پرداختن به این موضوع همین بس که موضع او در دوران پایانی عمرش بعدها در نزد عارفان حکیمان و مفسران، تأثیرات فراوان به جای نهاد که بدان خواهیم پرداخت.^۱

الف - مفهوم تأویل

می‌توان از مجموعه ویژگی‌هایی که غزالی در مورد تأویل و آثار مختلفش ذکر نموده دو مفهوم را منطبق بر دو دوره پیش گفته به غزالی نسبت داد:

۱. عبور روشمند از ظاهر متن به معنای مجازی لفظ و براساس قرینه عقلی.
۲. عبور روشمند از ظاهر متن به باطن و روح معنای لفظ در عین حفظ ظاهر و براساس قرینه‌ای قطعی اعم از عقلی، نقلی و کشفی.

۱. علیرغم اهمیت مسأله تأویل می‌توان جای خالی آن را در آثار ارزشمندی که محققان و اندیشمندان در باره غزالی پرداخته‌اند همانند *غزالی نامه* استاد همایی و *فرار از مدرسه استاد زرین کوب* احساس کرد.

نقاط مشترک هر دو تعریف:

۱. کلمه عبور بر مرزبندی با جمودگرایان و اهل ظاهر که گذر از ظاهر به هر معنی دیگر را غیر مجاز می‌دانند، تأکید دارد.
۲. روشمندی تأویل، که در هر دو تعریف ذکر شده است، مرزبندی تأویل را با تفسیر به رأی و تأویل باطنیان نشان می‌دهد.

نقاط اختلاف دو تعریف:

۱. در تعریف نخست مقصود از عبور از ظاهر، رسیدن به معنایی مجازی و مانند آن است که عرف و لغت پذیرای آن باشد؛ اما در تعریف دوم، مقصود، عبور از ظاهر و وصول به باطن و روح معنای لفظ است؛ معنایی که اهل معرفت کشفی با دقت عقلی یا خود معصوم آن را فهم و نقل کنند.
۲. در تعریف نخست تنها قرینه عقلی است که بر اقتناع مفسر به دست شستن از ظاهر لفظ قدرت دارد، اما در تعریف دوم قراین کشفی و نقلی نیز افزوده می‌شود.
۳. معنای دوم بر امکان استناد دو یا چند معنا در طول یکدیگر به یک متن به خلاف معنای نخست، مبتنی است.

ب - مبنای هستی‌شناختی تأویل:

در دوره نخست، که مقصود نظر غزالی وصول به نزدیک‌ترین معانی مجازی یا استعاره‌ی قابل اسناد به لفظ بود، وی مبنای وجود شناختی نظریه‌اش در تأویل را لحاظ پنج نوع وجود برای هر چیز قرار داد (غزالی، فیصل التفرقه، صص ۷۹-۸۱).^۱ بدین ترتیب:

۱. وجود ذاتی: که عین، خارج و منشاء ادراک و انتقال صورت است از خارج به

۱. مجموعه رسائل غزالی را دارالکتب العلمیه بیروت در سال ۱۴۱۴ چاپ کرده است. تنها نشانه تفکیک کتاب‌ها عنوان آنهاست که در این مقاله پس از نام غزالی عنوان کتاب ذکر می‌شود تا خواننده محترم دچار سردرگمی نشود.

- ذهن مانند حقیقت خورشید یا حقیقت مرگ.
۲. وجود حسی: که تمثیل وجود ذاتی در قوه باصره و ذهن است به شرط حضور و همزمانی بین بیننده و دیده شده، مانند تمثیل حقیقت مرگ به سان قوچ.
 ۳. وجود خیالی: که تمثیلی مانند تمثیل حسی است اما هنگام غیبت و عدم همزمانی محسوس با حس؛ مانند رؤیت واقعیتی که در زمان‌های گذشته رخ داده است.
 ۴. وجود عقلی: که درک روح معنای چیزی در ساحت عقل به نحو کلی و بدون صورت است مانند روح معنای «ید» که قدرت است.
 ۵. وجود تشبیهی: که وجود چیزی مغایر با چیز دیگر است اما مشابه با آن در جهتی از جهات (همراه با انتساب وجود سنخ اول به وجود سنخ دوم) مانند انتساب غضب یا شوق به خداوند به واسطه تشابه آثار مترتب بر غضب و شوق.

استفاده از این مبنا و تقسیمات وجودی را در بخش‌های بعدی در نحوه تدرّج و درجات تأویل خواهیم دید.

در دوره دوم که غزالی به تصوف و گرایش تأویلی آن متمایل شد و دغدغه اصلی وی رسوخ به باطن متن و باطن جهان بود، او مبنای اساسی جهان شناختی‌اش را تمایز دو جهان غیب و شهادت و توازی و تطابق این دو عالم می‌داند (غزالی، مشکاة الانوار، صص ۱۸ و ۱۹). جهان غیب یا جهان روحانی به عنوان مرجع حقیقت معنا به منزله مقصد و مقصود متن، و جهان شهادت یا عالم جسمانی به عنوان مرجع لفظ و به منزله وسیله و نردبان برای وصول به مقصود است. براساس نظریه موازات، عالم شهادت، مثال و نمونه عالم ملکوت و پلی برای صعود و ترقی انسان است و عالم ملکوت، به منزله افاضه کننده حقایق به عالم ناسوت (شهادت) و ارباب این عالم است و اگر چنان نبود هیچ تأویلی فهمیده نمی‌شد چرا که علم تأویل بیانگر ارتباط بین مثال و ممثل در ساحت متن است، بدان سان که علم تعبیر بیانگر ربط عالم معنا (غیب) و عالم شهادت در ساحت رؤیاست؛ مانند تعبیر شمس و قمر به والدین در تعبیر خوابی که حضرت یوست (ع) دید. علم تأویل نیز مربوط به ساحت متن و مبین همان نحو ارتباط می‌باشد. به تعبیر غزالی «التأویل یجری مجری التعبير»

ج - مبنای معرفتی و معنا شناختی تأویل:

در دوره نخست، دو مبنای معنا شناختی غزالی برای فهم و استنباط از الفاظ عبارتند از:

۱- قاعده تجرید

۲- قاعده تدریج.

بر اساس قاعده نخست می‌توان از هر لفظ با پیراستن معنای آن از خصوصیات جزئی، معنایی وسیع‌تر و تجریدی به دست آورد، به نحوی که از معنای حسی به معنای خیالی منتقل شد و از آن به معنایی عقلی و کلی رسید. در این سیر، معنای لفظ از جزئییت به کلیت، و از محدودیت به عموم و شمول، سیر می‌کند و فهم خواننده متن نیز می‌تواند در این راستا پیش رود (غزالی، فیصل التفرقه، صص ۸۴ و ۸۵). بنا بر قاعده دوم، در تنگنای حمل لفظ بر معنای ظاهری آن و در صورت امتناع آن می‌بایست درجات مراتب وجودات لحاظ شود- چنان که در مباحث قوانین تأویل خواهد آمد- تا بتوان لفظ را بر معنای خیالی حمل کرد، نباید به سراغ معنای عقلی رفت. همچنین در صورت امکان حمل بر معنای عقلی، نباید وجود تشبیهی را به عنوان مرجع معنایی لفظ در نظر گرفت.

در دوره دوم اولاً پای نظریه تعدد معانی به عنوان اساس نظریه تأویل به میان می‌آید. چون لازمه نظریه غزالی در این دوره، امکان واجد بودن لفظ نسبت به دو یا چند معنا - البته در طول یکدیگر - است. طولی بودن این رابطه به معنای احقیق و شایسته‌تر بودن حمل لفظ بر برخی معانی نسبت به معانی دیگر نیز هست.

ثانیاً نظریه وضع لفظ برای روح معانی- بر اساس موازات بین دو عالم- مطرح است او می‌گوید: کسی که نظر به حقایق الفاظ کند، معانی را اصل قرار می‌دهد و الفاظ را فرع؛ به عبارت دیگر لفظ اولاً و بالذات برای روح معنا و جنبه تجریدی آن وضع شده است، و اگر ما به معانی محسوس و ملموس آن عادت کرده‌ایم این به وضع ثانوی و همراه با انتقال از وضع اولی است. به عنوان مثال موضوع میزان

(ترازو) اولاً و بالذات برای آنچه که چیزی را با آن می‌سنجند، به غایت سنجش بوده است و به تدریج بر ترازوهای مادی برای سنجش وزن یا سنجش ابعاد یا حرارت یا حتی اموری غیر مادی مانند علم و عمل، یعنی بر مصادیق واقعی آن معنای حقیقی، در همه موارد به نحو حقیقت به‌کار رفته است (غزالی، القسطاس المستقیم، صص ۶ و ۷). پرسش این است که واضع لفظ برای معنا در این نظریه کیست؟ آیا خداوند است یا مردم، از حیث ضمیر ناخودآگاهشان؛ در آثار غزالی جواب صریحی نمی‌یابیم.

بنا به حالت نخست، وضع تعیینی است و خداوند براساس علم و حکمت تامه‌اش الفاظ را برای روح معانی‌شان یعنی معنایی که همه درجات وجودی عالی و نازل‌تر را در برمی‌گیرد وضع، و به انسان الهام نموده یا در بین مردم رواج داده است و بنا به حالت دوم وضع تعیینی است و ابتدا در میان مردم به نحو ناخودآگاه برای غایت کلی هر معنا نه برای مصادیق خاص یا قالبی ویژه وضع شده است و سپس کم‌کم بر مصادیق جزئی متعدد و متنوع به‌کار رفته است.

لازمه این نظریه دوم (وضع توسط مردم) آن است که به اصطلاح معناشناسان دیدگاه «غایت محور» را غالب بر وضع الفاظ بدانیم نه دیدگاه «قالب محور» را. یعنی فی‌المثل مردم از همان آغاز وسیله‌ای مانند ترازو و میزان را صرفاً به منزله وسیله سنجش یعنی هر چه به هدف ارزیابی امر دیگری باشد و به‌کار رود وضع کرده‌اند و اصولاً خصوصیات جزئی مانند فلزی بودن، چوبی بودن و حتی مادی بودن یا مجرد بودن در آن لحاظ نشده است و استعمال آن در چنین مواردی ثانوی و تبعی است. همچنین نور برای هر امر ظاهر بالذات و مظهر للغير وضع شده است و استعمال آن در نورهای مادی ثانوی و تبعی می‌باشد.

بعدها در کتاب مشکاة الانوار این نظریه بدینسان متحول شد که: اساساً موضوع له اصل و معنای حقیقی هر لفظ مربوط به وجودات عالی‌تر در عوالم غیب است و اطلاق آن بر عوالم مادون، مجاز تلقی می‌شود. بنابراین در مقایسه دو دیدگاه وی در دو دوره باید گفت:

در دوره نخست حمل «نور» بر عقل و نورالانوار جایز است، اما به نحو مجاز و

استعاره. اما در دوره دوم این حمل به نحو حقیقت است. یعنی آنچه اولاً و بالذات نور است و ظهور حقیقی و مظهریت للغير دارد وجود است و در بالاترین درجاتش نورالانوار و عقل و حمل نور بر غیر آن، یعنی بر نور مادی، عرضی است و جنبه ثانوی و مجازی دارد.

در مذهب نخست چون نمی‌توان معنای ظاهر را اخذ کرد به معنای ثانوی پناه می‌بریم. اما در مکتب دوم با حفظ معنای ظاهر نه تنها می‌توان به معنای ثانوی دارای درجاتی منتقل شد، بلکه در جریان تأویل از معنای مجازی به معنای حقیقی می‌رسیم.

د - قوانین تأویل

براساس مذهب غزالی در دوره نخست - از آنجا که تأویل به منزله مفردی برای پذیرش متن (لفظ) در عین رهایی از معنای ظاهری و متبادر اولیه آن است، قانون‌هایی که بر تأویل حکمفرماست عبارتند از:

۱. لزوم قیام برهان بر محال بودن حمل بر ظاهر (غزالی، فیصل التفرقة، صص ۸۵ و ۸۶)، یا حکم قطعی به بطلان ظاهر متن (غزالی، المستطهری، باب چهارم، ص ۵۶).
۲. تناسب لفظ با معنای موول از طریق مجاز، استعاره و... (همان، ص ۵۶) که این به معنای ضرورت وجود پشتوانه‌ای لفظی برای معنای تأویلی و نفی تفسیر دلخواهی و به رأی خویش است.
۳. لزوم تدریج در مراحل حمل بر مراتب وجودی و مجاز گرایی براساس ترتیب وجودهای پنجگانه به این معنا که تا بتوان لفظ لازم التأویل را بر وجود حسی حمل نمود که بر وجود خیالی حمل نمی‌شود. (غزالی، فیصل التفرقة، ص ۸۵)

در اینجا است که ضرورتاً به جواز تکثرگرایی می‌رسیم. چنان که خود غزالی می‌گوید آن کسی که تحقق یکی از وجودات را - فی المثل برای حق متعال - ممتنع بداند طبعاً به مرتبه بعدی وجود منتقل می‌شود.

مثلاً برای معتزله که رؤیت حق را در معنای حسی و خیالی محال می‌دانند به معنای عقلی رؤیت منتقل می‌شوند. اما اشاعره که دو معنای نخست را حداقل در آخرت مجاز می‌دانند در همان سطح مرتبه دوم وجود می‌مانند. بنابراین تأویل معتزله نباید، در نزد اشاعره، ممنوع تلقی گردد؛ چنان که تعبیر اشاعره از رؤیت نزد معتزله.^۱

و اما قوانین تأویل در دوره دوم زندگی فکری غزالی؛ علاوه بر قانون دوم از قوانین فوق الذکر، یعنی لزوم تناسب لفظ با معنای موول و حفظ آن، قانونی دیگر نیز مطرح است و آن عبارت است از «لزوم جمع ظاهر و باطن». بدین معنی که: تأویل مورد نظر غزالی در این دوره دیگر منحصر به متونی که غیر قابل حمل بر ظاهر معنای لغوی بوده‌اند، نمی‌باشد بلکه - با تأثیر پذیری از عارفان و صوفیان - چه بسا برای آیات غیر متشابه نیز بطون و تأویلاتی بتوان قائل شد. اما در اینجا از دیدگاه غزالی لازم است مرزبندی مشخص با باطنیان و اهل تفسیر به رأی انجام پذیرد. این مرزبندی در قالب قانون اخیر، یعنی عدم ابطال ظاهر و حکم آن، میسر است (غزالی، مشکاة الانوار، ص ۲۱).

براین اساس هر چند به آیات و روایات می‌توان معنا یا معانی باطنی انتساب داد، اما این انتساب نباید با نفی معنای ظاهری توأم باشد؛ بلکه در طول پذیرش معنای ظاهری است، همانطور که وجه فارق مرام غزالی از مذهب حشویه و تقشّر آنان نیز آن است که به عقیده وی ایشان ابطال ظاهر نموده‌اند. اما وی جمع بین ظاهر و باطن کرده است چه این که «الکامل من لایطفی نور معرفته نور ورعه». در کتاب *قانون التأویل* غزالی به دو استننا و سه سفارش نیز بر می‌خوریم که

۱. غزالی به نقل از یکی از حنابله می‌گوید: حتی دورترین افراد از تأویل یعنی احمد حنبل نیز به ناچار بنا بر اعتراف خود وی در سه مورد به تأویل پناه برده است؛ یکی حدیث الحجر الاسود یمین الله فی ارضه. دوم حدیث قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن. سوم حدیث إنی لأجد نفس الرحمن من قبل الیمن. از نظر غزالی جالب آن است که احمد بن حنبل نه تنها احادیث مزبور را تأویل به غیر معنای وجود ذاتی یا حسی نموده است، بلکه مراتب تدریجی فوق الذکر را نیز رعایت نکرده و بدون تلاش در جهت حمل بر وجود خیالی یا عقلی مستقیماً موارد مزبور را بر معنای تشبیهی حمل کرده است. ر.ک: فیصل التفرقه، ص ۸۳.

می‌توان آنها را به منزله قواعد تکمیلی تأویل، تلقی نمود بدین وجه که در دو مورد نباید سراغ تأویل رفت (مستثنیات تأویل): ۱. این که اساساً وجه تأویلی واضحی مطرح نباشد مانند حروف مقطعه ۲. این که چاره‌ای جز تأویلات بعیده نباشد. اما سه سفارش وی آن است که اولاً فرد (مفسر) طمع به اطلاع بر همه اسرار، علوم و معارف و در نتیجه همه تأویلات موجود یا ممکن برای آیات نداشته باشد؛ دوم آنکه حکم قطعی عقل را همواره به عنوان قرینه‌ای برای لزوم تأویل باید پذیرفت، و سوم آنکه اگر هنگام تأویل چند احتمال گوناگون با یکدیگر متعارض افتادند هیچ‌یک را به عینه مراد از متن نداند (غزالی، قانون التأویل، صص ۱۲۶-۱۲۷)

هـ- قراین تأویل

چون در دوره نخست، عقیده غزالی بر این بود که تأویل نوعی دارو و دواست که تنها در موارد ضرورت آن هم به قدر لازم نه بیشتر استفاده از آن جایز است، طبعاً تنها موردی که قرینه تأویل‌پذیری یک آیه و مجوز پناه بردن به تأویل راهنمای معنای آن می‌گردد، همانا قرینه عقلی است. یعنی تنها در مواردی که حکم قطعی عقل بر خلاف ظاهر آیه تعلق گرفته باشد (مانند حکم قطعی عقل بر دست جسمانی نداشتن باری تعالی در آیه «یدالله فوق ایدیهم»)، می‌توان به تأویل آیه دست یازید و عقل را قرینه‌ای برای انتساب معنایی همچون قدرت به خداوند دانست (غزالی، المستظهری، ص ۵۶ و احیاء العلوم، ج ۱، ص ۱۷۶). اما در دوره دوم، مذهب وی در باب تأویل به وسعت مشرب او در این باب منجر شده است. توضیح آن که: در این دوره رویکرد وی به تأویل آیه بر حسب ضرورت و اضطرار نیست؛ بلکه به قصد اکتشاف معانی و بواطن و معارف، بیشتر از آیات است. به همین جهت آنچه به مفسر و تأویل‌گر در اکتشاف مزبور یاری می‌رساند، نه تنها عقل بلکه کشف و نقل نیز می‌باشد.

وی در باب قرینه کشفی می‌گوید:

«حدّ اعتدال را جز اهل توفیق که امور را با نور الهی درک می‌کنند (نه به صرف

شنیدن) در نمی‌یابند. ایشان آنگاه که اسرار مطالب، آنچنان که در واقع هست برایشان کشف شود، به نقل نظر می‌کنند پس آنچه با مشاهده ایشان — به واسطه نور یقین — انطباق داشت می‌پذیرند و آنچه را غیر منطبق با آن بود تأویل می‌کنند.» (غزالی، *احیاء العلوم*، ج ۱، ص ۱۸۰).

در مورد قرینه نقلی نیز چنین آورده است:

«از کجا دانسته می‌شود که ظاهر کلام مقصود نبوده است؟ جواب آن است که یا به دلیل عقلی چنان که در اصابع الرحمن بدین نتیجه می‌رسیم، یا به دلیل شرعی مثل روایتی که در مورد آیه «انزل من السماء ماء فسألت اودیه بقدرها»، وارد شده که مقصود از آب قرآن کریم است.» (همان، ص ۱۷۶).

و - اقسام تأویل

از دیدگاه غزالی از یک جهت تأویل به اقسام سه گانه واجب (لازم) - مجاز (مباح) و مذموم (حرام) تقسیم می‌شود در توضیح این تقسیم‌بندی می‌توان گفت:

۱. تأویل واجب (لازم) تأویلی است که عدم تأویل آیه متشابه یا متن، به ابهام مردم و به لغزش افکندن آنها منجر شود. چنانکه عدم تأویل آیه شریفه «ید الله فوق أیدیهم»، به توهم و ابهام تجسم خداوند متعال می‌انجامد (غزالی، *روضه الطالبین*، ص ۵۳).

۲. تأویل مذموم یا حرام بر دو قسم است: الف - تأویل ظنی: بدون وجود برهان قاطع بر رد ظاهر متن براساس مذهب غزالی در دوره نخست اندیشه‌اش؛ یا بدون قرینه‌های عقلی - کشفی و یا نقلی براساس مرام وی در دوره متأخر زندگی فکری‌اش. ب - تفسیر به رأی: یعنی تفسیری بدون وجود پشتوانه زبانی یا با عدم رعایت تدریج در حمل آیه به وجودهای غیر ذاتی. ج - انکار همه مراتب وجودی پنجگانه محتمل برای کلام (غزالی، *احیاء العلوم*، ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۷۹).

۳. تأویل مجاز (مباح) نیز بر دو قسم است: الف - تأویل در جایی که امکان حمل بر ظاهر وجود ندارد به شرط رعایت تناسب لفظ و معنی و اصل تدریج، بنا به مذهب غزالی در دوره نخست. ب - تأویل با وجود قرینه‌ای از قراین سه گانه

مذکور، همراه رعایت تناسب لفظ و معنا و به تدریج همچنین حفظ ظاهر و باطن (غزالی، مشکاة/الانوار، ص ۲۱).

غزالی نمونه‌های تأویل مجاز (صحیح) را در آثار گوناگونش مطرح نموده است که به یک نمونه از آنها یعنی «استعاره نور» اشاره می‌شود. غزالی در مشکات الانوار که می‌توان آن را پیشگام در متافیزیک نور و حکمت اشراق دانست در تفسیر آیه نور از قرآن کریم، ابتدا نور را اعم از نور دیده و نور محسوس، و عنصر مشترک هر دو را ظهور حسی می‌داند؛ و پس از نور محسوس به نور غیر محسوس (معنوی) یعنی عقل یا نور بصیرت منتقل می‌شود و هفت وجه اولویت را برای اطلاق نور بر نور مزبور (نسبت به نور حسی) بیان می‌کند. عنصر مشترک بین آن دو را نیز مطلق ظهور می‌داند. آنگاه از نور غیر محسوس به نور وحی (قرآن)، و به‌طور کلی نور عالم ملکوت، و در آخر به انوار مترتب یعنی عوالم نورانی و مخصوصی، که هر یک ظاهر بالذات و مظهر للغير هستند، انتقال می‌یابد؛ در نهایت وی به این نتیجه می‌رسد که اگر معنای اصلی نور «ظهور بالذات و اظهار غیر» را ملاک بگیریم. نور حقیقی وجود مطلق یعنی نور الانوار (حق متعال) است و دیگر انوار مجازی.^۱

ز - اقسام اهل تأویل

غزالی تأویل‌گران را در برخی آثارش به دو قسم، در برخی دیگر سه و در کتابی دیگر به پنج قسم تقسیم می‌کند. در فیصل التفرقة، اهل تأویل را به اهل تصدیق (کسانی که آیه یا روایت را در جریان تأویلشان تصدیق می‌کنند) و اهل تکذیب، آنها که لفظ و معنای متن مقدس را فدا کرده از آن صرف نظر می‌کنند، تقسیم می‌کند.

ملاک وی در تقسیم بندی مزبور پذیرش مراتب وجودات پنجگانه مورد نظر

۱. در مورد دیگر نمونه‌های تأویل صحیح از دیدگاه وی ر.ک. التسطاس المستقیم ص ۶ و ۷ در باب تأویل میزان نیز روضة الطالبین ص ۵۳ در باب تأویل استواء بر عرش.

است. یعنی هر که مرتبه‌ای از مراتب پنجگانه مذکور را تصدیق نماید، اهل تصدیق، و هر که همه آن مراتب را تکذیب نماید، اهل تکذیب است (غزالی، فیصل التفرقه، صص ۸۲ و ۸۳).

در *قانون التأویل* پنج قسم مردم را بدین وجه بیان می‌کند:

۱. مفرط (اهل تفریط)؛ آنها که تنها به نقل و ظاهر آن اصالت می‌دهند که به تعبیر غزالی نزلوا بساحة الجهل، ایشان به عرصه جهالت فرود آمدند.
۲. مفرط (اهل افراط) که به عقل تنها اصالت داده و از نقل صرف نظر کردند و در تأویل افراط نمودند. غزالی درباره ایشان می‌گوید غلوا فی العقل حتی کفروا، تا مرز کفر در حق عقل مبالغه کردند.
۳. متوسطان با گرایش به اصالت عقل که از دید غزالی خطر ردّ احادیث صحیح، ایشان را تهدید می‌کند.
۴. متوسطان با گرایش به اصالت نقل: از منظر غزالی این گروه در تفکیک مرزهای مطالب خرد ستیز و خردگریز و خردپذیر دچار اشتباه شدند و در نیافتند که همانطور که عقل در استحاله و خرد ستیزی مرجع است در امکان و خردپذیری نیز مرجع است.
۵. متوسطان با گرایش جمع بین عقل و نقل. غزالی ایشان را گروه حق مدار دانسته که راه قویم می‌پیمایند هر چند راه آنها دشوار و سخت است. هم الفرقة المحقه و قد نهجوا منهجاً قویماً. (غزالی، *قانون التأویل*، صص ۱۲۳ تا ۱۲۵).

در *احیاء العلوم* ۵ گروه مزبور را در سه گروه مندرج نموده و نمونه‌ای از هریک را نیز به دست داده است بدین وجه:

۱. اهل اسراف: مانند باطنیه که به تغییر معنی و نیز زبان حال دانستن بسیاری آیات قرآنی قائل شدند.
۲. اهل تفریط: مانند حنابله که در ناحیه حمل به ظواهر بدانجا رسیدند که حتی قول حق متعال یعنی کن فیکون را به اصوات (فیزیکی) حمل کردند.
۳. اهل اعتدال: از دید غزالی اشاعره و در درجه بعد معتزله نمونه‌هایی از این

دسته‌اند؛ چرا که اشاعره، تنها در باب صفات حق، به استثنای رؤیت، قائل به تأویل زبان متشابه‌اند؛ اما معتزله نه تنها در باب صفات بلکه در باب امور اخروی مانند عذاب قبر نیز به تأویل می‌پردازند (غزالی، *احیاء العلوم*، ج ۲، صص ۱۷۸-۱۷۹).

غزالی در کتاب دیگرش *إلجام العوام* نیز تقسیم بندی سه‌تایی دیگری ارائه داده است که پس از ذکر مقدمه‌ای آنها را بیان می‌دارد. انواع تصرفات ممنوع برای عوام (غیر متخصصان) در حیظه آیات و روایات را، شش مورد یعنی تفسیر، تأویل، تعریف، قیاس و تفریق، تجمیع و تمرین می‌داند و در توضیح مورد دوم می‌گوید: تأویل عبارت است از بیان معنای لفظ پس از کنار نهادن ظاهر آن، بیان معنای بعد از ازاله ظاهره، که خود سه قسم است:

۱. تأویل عامی برای خویشان که به سان دریا رفتن کسی که شنا نداند ممنوع و حرام است؛ چه اینکه دریای معرفت الهی، عمیق‌تر و خطرناک‌تر است.
۲. تأویل عارف برای عامی، که به سان به دریا افکندن کسی است که شنا نداند، که باز ممنوع و حرام است به‌علاوه چه بسا باعث جرأت یافتن عامی و فتح باب تأویلات من‌عندی او شود.
۳. تأویل عارف برای خویش و در ذهن و قلب خود که این خود سه وجه دارد:
 - الف - همراه با قطع، که علی‌القاعده می‌بایست بدان معتقد باشد.
 - ب - همراه با شک، که باید اجتناب نماید.

ج - همراه با ظن غالب، که در این صورت یا نمی‌داند آن معنای مظنون در حق خداوند جایز است و یا می‌داند که معنای مزبور جایز است اما نمی‌داند که آیا مراد حق متعال نیز هست یا نه؟

وی می‌گوید چون پیدایش ظن در فرد تحت اختیار نیست (مانند قطع) و فرد چاره‌ای از پذیرش آن ندارد اما رعایت دو قید، لازم و ضروری است. اول اینکه احتمال خطا را نیز در هر مورد بدهد دوم اینکه حکم قطعی به اینکه مراد خداوند چنین و چنان است ندهد (غزالی، *إلجام العوام*، صص ۴۷-۵۲).

ح - احکام فقهی تأویل

مکمل بحث پیشین، وصایا و سفارش‌هایی است که غزالی در برخورد با اهل قبله راجع به مسأله تأویل، پیش نهاده است و بیشتر جنبه فقهی دارد؛ از آن جمله است یک سفارش، یک قاعده و سه اصل در *فیصل التفرقه*. سفارش او در این کتاب آن است که تا آنجا که ممکن است فرد زبان خویش را از (تکفیر و تبذیع) اهل قبله محفوظ نگاه دارد (غزالی، *قانون التأویل*، ص ۳). این وضعیت مستلزم حسن ظن داشتن به اهل قبله در اقوال و آراء عقاید ایشان و حمل بر صحت عقاید مزبور است تا جایی که امکان دارد (غزالی، *فیصل التفرقه*، ص ۸۹). قاعده مطرح در آن کتاب نیز چنین است: محل تکفیر، اصول دین است نه فروع دین، مگر آنکه تکذیب فرعی از فروع، به نحوی به تکذیب رسول خداوند بیانجامد که این در واقع ورود به حیطة اصول است؛ لذا در مواردی که فرد براساس غلبه ظن دست به تأویل زده است مادام که به حیطة اصول دین باز نمی‌گردد، نهایتاً جای نقد و تکذیب است نه تکفیر و تبذیع (همان، صص ۸۶ و ۸۹). سه اصل فقهی راهنمای عمل نیز، در این زمینه آن است که:

اولاً مخالفت با متواتری که قابل تأویل نیست و برخلافش برهانی اقامه نشده، مستلزم کفر و تکذیب است. ثانیاً مخالفت با ظاهری که قابل تأویل است «بدعت» است، چه برهانی قاطع خلافش باشد یا نباشد و خواه با علم به ضرر داشتن برای عقیده عوام توأم باشد یا بدون آن؛ ثالثاً مخالفت با ظاهری که قابل تأویل است بدون برهان قاطع بر خلافش و با علم به ضرر آن به عقاید عوام و تأویل بدون پشتوانه‌ای از زبان و لفظ هم مستلزم بدعت است و هم کفر (همان، ص ۹۰).

البته کاربرد موسع این سه اصل می‌تواند خلاف سفارش نخست غزالی بوده و حتی نقض غرض و خلاف آن تکثرگرایی که وی بدان اشارت نموده، باشد؛ چرا که ممکن است استدلالی نزد فرقه‌ای برهانی قاطع بر مطلب تلقی شود، اما نزد دیگران چنان نباشد.

در *احیاء العلوم* نیز ضمن تقسیم علوم و مطالب به علوم جلیه و علوم خفیه در مورد حیطة‌های مجاز و غیر مجاز تأویل، تحلیلی بدین وجه آورده است:

- مطالب وارد شده در شرع، به پنجم قسم تقسیم می‌شود:
۱. مطالب فی نفسه دقیق که بر اکثر افهام جز فهم انبیا و اولیاء مخفی است در نتیجه به لحاظ ظرفیت اندک افراد، نباید آن را فاش ساخت؛ مانند امر روح که در قرآن کریم نیز بر این عدم افشا تأکید شده است.
 ۲. مطالبی که فی نفسه دقیق و خفی نباشد، اما افشای آن به حال مردم ضرر دارد؛ مانند سرّ قدر و آجال مردمان، هر چند در قالب متون و براساس علوم غریبه قابل استنتاج باشد؛ که این دسته را نیز نباید فاش ساخت.
 ۳. مطالبی که به اجمال بیان شده اما به تفصیل نیز قابل تبیین است و این دو مرحله مانند قشر (پوسته) و لب (هسته) اند و منافاتی نیز با یکدیگر ندارند؛ مانند مباحث مربوط به بهشت و جهنم جسمانی و روحانی.
 ۴. مطالبی که به زبان رمز بیان شده است و دلیل آن تأثیر گذاری بیشتر مطلب بر مردمان بوده است نه خفی یا دقیق بودن مطلب. از دیدگاه غزالی محل تأویل، چنین مطالب و متونی است که البته تأویل می‌بایست به قرینه عقل یا شرع انجام گیرد؛ چنان که نازل کردن آب در آیاتی از قرآن کریم و تفاوت زمین‌ها در بهره‌وری از آن، به انزال علم و تفاوت ظرفیت‌ها در دریافت آن تأویل می‌شود.
 ۵. مطالبی که از زبان حال به صورت زبان قال ارائه شده است مانند اطاعت آسمان و زمین که با زبان قال ارائه شده است اما قابل تأویل به زبان حال است (غزالی، *احیاء العلوم*، ج ۱، صص ۱۷۴ تا ۱۷۸).

چنان که ملاحظه می‌شود محل تأویل، دو قسم اخیر است که بدون ردّ ظاهر متن و براساس قرینه یا قرآینی انجام پذیر است.

جمع بندی

به عنوان تحلیل و جمع بندی آنچه از آغاز بیان شد می‌توان گفت: دو تعریف و تحلیل غزالی از مسأله تأویل مربوط به دو دوره زندگی فکری اوست که می‌توان دوره نخست را دوره غلبه کلام و فقه و دوره دوم را دوره غلبه

عرفان و تصوف دانست. محور تعریف مربوط به دوره نخست، عدم امکان حمل بر ظاهر و لزوم قرینیت قرینه عقلی و نیز پشتوانه داشتن از الفاظ برای تأویل است. و محور تعریف مربوط به دوره دوم، ارتباط و توازی ظاهر و باطن، نظریه وضع حقیقی الفاظ برای روح معانی و قرینیت وحی - کشف یا عقل برای رسوخ به باطن یا بواطن متن مقدس است.

در دوره نخست، اطلاق نور بر حق متعال اطلاق مجازی و استعاره دانسته می‌شد که به ناچار برای رفع تعارض عقل و نقل می‌بایست معنایی مجازی را برای نور پیشنهاد داد تا بر حق تعالی نیز قابل تطبیق باشد. اما در دوره دوم اطلاق نور بر حق متعال، اطلاق حقیقی است و بر غیر او مجازی. چرا که روح معنای نور ظهور با لذات و مظهریت بالغیر است.

در معنای نخست قرینه عقلی است که صارف از ظاهر است. و در معنای دوم قرینه عقلی - نقلی یا کشفی، معین کننده معنایی از معانی باطنی می‌باشد.

ویژگی مشترک و مهم رویکرد غزالی در هر دو دوره سعی او در حفظ اعتدال است.

اعتدال در جمع بین عقل و نقل، در جمع بین ظاهر و باطن، در رعایت حیطه‌های مورد تأویل و کمیت آن و بالاخره در مبحث تکذیب، تبذیع و تکفیر به عنوان احکام فقهی تأویل.

نبرد اندیشه‌ای غزالی نیز در این وادی در دو جبهه صورت گرفته است یکی در مقابل باطنیه (اسماعیلیه) که به عقیده وی باطن را به قیمت نفی ظاهر طلب می‌کردند و دیگر در مقابل حشویه و ظاهریه که باطن را فدای تمسک به ظاهر و حفظ آن نمودند.

اهمیت و تأثیر نظریه غزالی خصوصاً در جنبه وضع الفاظ برای روح معانی در دوره‌های بعد بر حکمایی مانند صدرالمتألهین (شیرازی، ۱۳۷۰، مقدمه دوم تفسیر) نیز مفسرانی مانند فیض کاشانی (فیض کاشانی، بی‌تا، مقدمه چهارم تفسیر صافی) و عارفان مکتب ابن عربی مانند شبستری (گلشن راز، ابیات ۷۲۰ تا ۷۳۰) قابل ملاحظه است.

شاید در مقام نقد بتوان هم صدا با دکتر عفیفی گفت که او در نهایت به آنچه از آن حذر داده است یعنی تأویلات ذوقی صوفیانه رسیده است (غزالی، مقدمه مشکاة الانوار، ص ۱۷) و مرزی مشخص را با تأویل‌های باطنیه ترسیم نکرده است، اما در عین حال می‌توان از جانب غزالی پاسخ داد که اولاً او تأویل را به تدریج و با حفظ نسبت توازی معنای باطنی با معنای ظاهری انجام می‌دهد ثانیاً هیچ یک از معانی محتمل در این حیطة را به عنوان مراد اصلی آیه یا روایت به تأویل آن نسبت نمی‌دهد.

هر چند با مقایسه آرای او در باب تأویل و فی المثل مقدمه شهرستانی (از اسماعیلیه) بر تفسیر خویش در باب تأویل و شرایط آن تفاوت ملموسی بین دو نظریه احساس نمی‌شود (شهرستانی، ۱۳۶۸، صص ۱۹ الف و ب). از رویکرد غزالی و آنچه در مباحث پیشین مطرح شد می‌توان نکات ذیل را توصیه نمود.

۱. لزوم بسط نظریه غزالی در باب تأویل و بیان نسبت آن با هرمنوتیک جدید.
۲. استنتاج تکثرگرایی مفاهیم دینی از همان زاویه‌ای که غزالی در باب رابطه ظواهر و حکم صاحبان عقل (اعم از اشاعره و معتزله) آورده است.
۳. لزوم بسط مباحث علوم خفیه و جلیه و تعیین حیطة آنها، همچنین تفکیک انواع قضایای خرد ستیز - خرد گریز و خردپذیر در مبحث تأویل.

نکته آخر اینکه از جمله برکات شیوه غزالی در تأویل آیه نور را می‌توان زمینه سازی برای پیدایش حکمت اشراق و متافیزیک نور دانست که خود نیاز به مقالی جداگانه دارد.

منابع

- زرین کوب، عبدالحسین، *فرار از مدرسه*، (چاپ هشتم) امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۵.
- شبستری، محمد، گلشن راز (مجموعه آثار)، به اهتمام صمدموحد، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۷۱.
- شهرستانی، محمد، *مفاتیح الاسرار و مصابیح الانوار*، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۰.
- غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین* (۶ مجلد)، دارالکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
- غزالی، محمد، *إلجام العوام عن علم الکلام* (مجموعه رسائل ج ۴)، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۴.
- _____، *روضه الطالبین*، (مجموعه رسائل ج ۲)، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۴.
- _____، *فیصل التفرقة* (مجموعه رسائل ج ۳) دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۴.
- _____، *قانون التأویل* (مجموعه رسائل ج ۷) دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۴.
- _____، *القسطاس المستقیم* (مجموعه رسائل ج ۳) دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۴.
- _____، *المستظهری*، (فضائح الباطنیة)، (تصحیح عبدالرحمن بدوی)، مصر، ۱۴۰۴.
- _____، *مشکاة الانوار* (تصحیح عفیفی) شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۶۳.
- _____، *مشکاة الانوار*، (مجموعه رسائل ج ۴)، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۴.
- _____، *المنقذ من الضلال* (مجموعه رسائل ج ۷)، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۴.
- _____، *جواهر القرآن*، (مجموعه رسائل ج ۱)، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۴.
- فیض کاشانی، محسن، *تفسیر صافی*، بیروت، بی تا.
- همایی، جلال الدین، *غزالی نامه*، (چاپ دوم) هما، تهران، ۱۳۶۸.