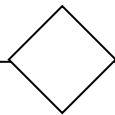




غزالی و فرآیند تفسیر قرآن

دکتر محسن قاسم‌پور
استادیار دانشگاه کاشان



◀ چکیده:

غزالی از عالمان استثنایی در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی است. طی مراحل زندگی احوال گونه‌گون را از سر گذرانده، ولی سرانجام در تصوف توقف کرده است. آثاری که غزالی در قالب موضوعات عرفانی از خود به یادگار گذاشته هر یک جلوه‌هایی از سیر و سلوک باطنی انسان است که در تحلیل آن از آیات و احادیث فراوان استفاده کرده است. تیلور این بهره‌گیری در دو تفسیر مستقل او به نام‌های *مشکوٰۃ الانوار* درباره آیه «اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ» (نور / ۳۵) و *جواهر القرآن* و *دررہ به خوبی آشکار است*. او در سایر آثار خویش نیز، کم و بیش همین راه را طی کرده و در آن‌ها علاوه بر تفسیر ظاهری و متعارف، برای شناختن نصوص دینی از روش تفسیر تأویلی بهره گرفته است. غزالی در منشأ صدور *قرآن*، به وحیانی بودن این کتاب آسمانی معتقد است و در مبانی دلالتی نیز بر آن است که معرفت قرآنی مراتب و سطوح گونه‌گونی دارد. بر این اساس، اسرار *قرآن* برای کسانی که اهلیت آن را داشته و مقدمات فهم این معرفت را در خود به هم رسانده باشند، دست‌یافتنی است. این افراد همان کسانی‌اند که توانسته‌اند بین عالم معقول و عالم محسوس توازنی برقرار کنند؛ ساز و کار این موازنه نیز تأویل کشفی است. به بیان دیگر، برآیند تأویل‌گرایی در نظر این متفکر، التزام به تأویل عرفانی مبتنی بر کشف و شهود است.

◀ کلیدواژه‌ها:

غزالی، تفسیر، تأویل، *مشکوٰۃ الانوار*، *جواهر القرآن*.

بیان مسئله

امام محمد غزالی فقیه، متکلم، فیلسوف، عارف و مجتهد رأس قرن ششم هجری است. (م ۵۰۵) زندگی و آثار متنوع و پراکنده او که بازتاب فرهنگ یک عصر درخشان است، بیانگر تحول شگرف روحی و شخصیتی وی به ویژه در یک سوم آخر حیات اوست. او در طوس، جرجان و نیشابور، فقه و اصول و معارف دینی را آموخت و چند سال پس از مرگ استادش، امام الحرمین، و همراهی با خواجه نظام الملک و مسافرت بین اصفهان، نیشابور و بغداد سرانجام در بغداد رحل اقامت افکند. بیش از هشت سال از درگذشت ابو اسحاق شیرازی، فقیه بلند آوازه شافعی و استاد نامدار مدرسه نظامیه بغداد نمی گذشت که مسند تدریس را در این مکان مشهور علمی بر عهده گرفت.

از نکات مهم حیات فکری- علمی غزالی، کشمکش جدی او با فلاسفه و باطنیه است. او پس از بحران فکری و به هنگامی که در جستجوی حقیقت بود به اسماعیلیه، به مثابه یکی از گروه هایی که به پندار او می توانستند بهره ای از حقیقت داشته باشند، گروید. اما دیری نگذشت که با نگارش کتاب *فضائح الباطنیه و فضائل المستظهریه* با آنها در افتاد. به نظر باطنیه در حوزه معرفت دینی، عقل از ادراک حقیقت ناتوان است، و به گاه رویارویی با مشکلات فکری و عقیدتی، برای پرهیز از افتادن به ورطه گمراهی باید از امام معصوم پیروی کرد. آنان نظریه موسوم به تعلیم را، که جانمایه آن شیعی است، به عنوان شاخص اعتقادی خود پذیرفتند. غزالی سخت با این نظریه مخالفت ورزید و می توان گفت یکی از انگیزه های او در نوشتن کتاب مذکور، چالش جدی با این نظریه بود. به باور او جوهر تعلیم باطنیه، بازگشت به تعلیم فلاسفه و مجوس است و آموزه های آنان هیچ نسبتی با قرآن و شریعت ندارد. به عبارت روشن تر، مهم ترین مسئله ای که در کشمکش غزالی با باطنیه ظهور و بروز دارد، نفی دیدگاه تأویلی آنهاست. پرداختن به این موضوع خود تحقیق مستقلی می تواند باشد که

دست کم در این نوشته منظور ما نیست، اما با توجه به این نزاع تاریخی، این پرسش مطرح است که غزالی، خود در حوزه تفسیر قرآن چه رویکردی دارد و اصول و مبانی تفسیری او چیست؟

آیا نگاه ویژه او به قرآن در گرایش نهایی اش به تصوف به عنوان تنها راه رسیدن به حقیقت در میان راه‌های دیگر مؤثر افتاده است؟ به نظر نگارنده، پاسخ پرسش‌های فوق با توجه به نظریه غزالی در اشمال قرآن به جنبه‌های ظاهری و باطنی، و نظریه موازنه محسوس و معقول در جهان هستی که در لابه‌لای برخی از آثار وی (مانند *جواهر القرآن*، *احیاء علوم الدین* و تفسیر آیه نور) که به مباحث قرآنی اختصاص یافته، نهفته است. افزون بر این نگاه ویژه که گونه‌ای تأویل‌گرایی تلقی می‌شود، نباید از اعتقاد به توأمان بودن ظاهر و باطن قرآن در دیدگاه تفسیری او غفلت کرد. شاید بتوان این نگاه دوگانه را به خصوص در تبیین او از مسئله مهم تفسیر به رأی به دست آورد. بر این اساس باید گفت غزالی در تفسیر آیات الهی به لایه‌های مختلف معنایی اعتقاد دارد، و دست‌یابی به اسرار و معانی قرآن را برای آنان که تأویل‌هایشان معطوف به معرفت شهودی یا کشفی است (همانند خودش) ممکن می‌داند.

آثار تفسیری غزالی

امام محمد غزالی تفسیر کاملی بر قرآن ندارد؛ گرچه محققى به نام عمر نصوحى بیلمن^۱ ادعا کرده غزالی تفسیری به نام *یاقوت التأویل* در چهل جلد نوشته که وی با جستجوی خود در کتابخانه حسن پاشا در ایوب سلطان و نیز در کتابخانه سلیمانیه استانبول اثری از آن یافته است؛ اما انتساب این تفسیر به غزالی، که از سوره ملک تا پایان سوره ناس است، سخت مورد تردید واقع شده است. (مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۱۱) *احیاء علوم الدین*، که در زمینه اخلاق است، به نوعی تفسیر آیات قرآنی را در خود مندرج دارد. اثر دیگر او، که در تفسیر قرآن ویژه است، *جواهر القرآن* است. این اثر نیز در بردارنده همه آیات

قرآنی نیست، بلکه گزینشی از آیات است (بدون تفسیر) که در دو بخش با عنوان «گوهر علم و مروارید عمل» (بالغ بر ۱۵۰۰ آیه) سامان یافته است. کلام غزالی در این مورد چنین است:

«...و نحن الآن ننظم جواهر القرآن فی سلک واحد، و درره فی سلک آخر؛ و قد یصادف کلاهما منظوماً فی آیه واحدة فلا یمکن تقطیعها، فننظر الی الاغلب من معانیها. و نبهک ان المقصود من سلک الجواهر: اقتباس انوار المعرفة فقط و المقصود من الدرر: هو الاستقامة علی سواء الطریق بالعمل. فالاول علمی، والثانی عملی، و اصل الايمان العلم والعمل» (جواهر القرآن و درره، ص ۶۹)

جواهر القرآن، قبل از پرداختن به آیات مربوط به دو بخش گوهر علم و مروارید عمل، نوزده فصل دارد که در آن مباحث گونه‌گونی را در حوزه علوم قرآنی و اسرار و معنای برخی از آیات و سوره‌ها مانند فاتحه الكتاب، اخلاص، یاسین و آیه الكرسي آورده است. بیان کیفیت انشعاب علوم اولین و آخرین از قرآن، بیان عالم ملکوت به عنوان عالم مثال و ... از دیگر موضوعات این فصول است. غزالی در بخش اول آیاتی را آورده که به نحوی درباره ذات و صفات و افعال خداوند است و جنبه معرفتی دارد و عارف و عامی باید به آن‌ها ایمان بیاورند. گروه بعدی آیاتی است که مضامین آن را باید مورد عمل قرار داد. برای مثال در سوره بقره در بخش جواهر (گوهر علم) ۱۴ آیه (مانند آیات ۲۲، ۳۲، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۳۷ و ۲۵۵) آورده که همه به نحوی در مورد ذات، صفات و افعال الهی است، اما در بخش دوم (الدرر یا مروارید عمل) ۴۶ آیه (نظیر آیات ۲۱، ۴۰، ۷۴، ۸۳ و ۱۵۲) گزینش شده که در آن‌ها موضوع اطاعت الهی، لزوم خشیت در برابر خداوند، به پا داشتن نماز، پرداخت زکات و داشتن صبر، که همه جنبه عملی دارد، توصیه شده است. یکی از موضوعات در خور توجه در تفسیر جواهر القرآن، رأی غزالی در تفسیر علمی است. او در بحث از دانش‌های ضروری برای فهم قرآن به این موضوع پرداخته که آیا می‌توان در تفسیر قرآن از علومی استفاده کرد که در زمان نزول قرآن برای مردم ناشناخته بوده است. وی با این بهره‌گیری

موافق است.^۳ (جواهر القرآن، ص ۳۱)

اثر دیگر غزالی، که مستقیماً به تفسیر مربوط است، مشکوٰۃ الانوار او که موضوع آن تفسیر آیه نور است. (کشف الظنون، ۶ / ۸۰-۸۱) بیش از ۳۶ نسخه خطی این کتاب در نقاط مختلف جهان موجود است. (بدوی، مؤلفات غزالی، ص ۱۹۳-۱۹۴) اهمیت این تفسیر در نزد مستشرقان نیز قابل توجه است به طوری که افرادی مانند ونسنگ^۴، گردنر و مونتگمری وات^۵ مباحث محققانه‌ای پیرامون آن صورت داده‌اند.

این تفسیر دارای یک مقدمه و سه فصل است. اساس مبحث اول این فصل، بیان معنی نور در عرف عوام و عرف خواص و خواص خواص است. در فصل دوم، رموز و اشارات و معانی الفاظ مشکات، مصباح، زجاجه، شجره، زیت و نار را مورد بررسی قرار داده و در همین فصل از موازنه معقول و محسوس سخن به میان آورده است. فصل سوم در تأویل حدیثی است موسوم به حدیث «حجاب‌های هفتادگانه» یعنی حجاب‌هایی که باعث پوشاندن نور خدا و معرفت الهی می‌شود.^۶

مبانی تفسیری قرآن در نظر غزالی

مقصود از مبانی تفسیری در اینجا اصول و پیش‌فرض‌هایی است که مفسر قبل از پرداختن به تفسیر قرآن، باید برای خود روشن کرده باشد. منشأ قرآن (و حیانی بودن آن) و دلالت‌های معناشناسانه الفاظ وحی از محورهای عمده و قابل توجه برای مفسر است. در منشأ قرآن سخن از باور به ماهیت و سرشت زبانی وحی و یا اعتقاد به دیدگاه غیر زبانی در مفهوم وحی است. اینکه قرآن به عنوان متن مکتوب مقدس، عین وحی الهی است نظریه مشهور مسلمانان است. اما گروهی از جمله برخی از مستشرقان تلقی ویژه‌ای از کتاب مقدس از جمله قرآن دارند که بر اساس آن، وحی، سخن و زبان شخص پیامبر (ص) است. بر اساس دیدگاه اول، جریان وحی با همین کلمات و عبارات به پیامبر القا شده است. (المیزان، ۲ / ۳۱۵-۳۲۰؛ کشف المراد، ص ۱۷۰ و ۲۲۴؛ المغنی قاضی عبدالجبار، ص ۶ و شرح

المواقف، ۹۲ / ۸) اینان صدور قرآن موجود را به طور کامل از سوی خدا می‌دانند و معتقدند پیامبر در اخذ و ابلاغ وحی دچار خطا نشده و قرآن نیز از آسیب نقصان و زیادت (تحریف) مصونیت دارد. جایگاه این مباحث در حوزه مبانی صدور قرآن است. در حوزه معناشناختی نیز از آن سخن به میان می‌آید که آیا فهم معانی قرآن تابع دلالت‌های سه‌گانه لفظی «مطابقی، التزامی و تضمینی» است؟ چگونه قابل تأویل است؟ آیا اساساً قرآن قابل فهم است؟ اگر قابل فهم است این فهم اختصاصی است یا عمومی؟ در این قبیل مباحث و به طور کلی در فرایند تفسیر قرآن دیدگاه‌های غزالی چیست؟

غزالی و مبانی صدور قرآن

غزالی - به مثابه یک متکلم اشعری - کلام خدا را قائم به ذات و قدیم می‌داند و در این بحث بر این عقیده است که قرآن کتاب خداست که بر پیامبر فرو فرستاده شده است. سخن او چنین است: «او متکلم است و دستور دهنده و بازدارنده، وعده دهنده و بیم کننده به کلامی ازلی، قدیم، قائم به ذات که سخن او مانند خلق نیست نه به صوتی و نه به حرفی»؛ زیرا به نظر غزالی کلام الهی به هیچ عرض و وصفی توصیف نمی‌شود. قرآن و تورات و انجیل و زبور کتاب‌های اوست که بر پیامبران فرو فرستاده شده است. (احیاء علوم الدین (کتاب قواعد العقاید)، ۱۰۹/۱ و اتحاف الساده، ۳۰/۲) همچنین وحیانی بودن قرآن را در بخش دیگری از احیاء علوم الدین یعنی در کتاب اسرار آداب تلاوت قرآن مورد تأکید قرار داده است. او گفته است: «خواننده قرآن باید عظمت متکلم را در دل خود حاضر کند و بداند آنچه می‌خواند از سخن آدمیان نیست.» (همان، ۳۳۲/۱) دیدگاه غزالی در بحث اعجاز از همین زاویه قابل توجه است. او در این موضوع حرف تازه‌ای ندارد و همانند مفسران سلف و غالب عالمان اسلامی، بین وحیانی بودن قرآن و اعجاز پیوندی قائل است. از نظر این متکلم بزرگ قرآن با لحاظ جنبه‌های فصاحت و بلاغت و نیز اشمال آن بر اخبار پیشینیان و اخبار از غیب (حوادثی که

در آینده اتفاق خواهد افتاد) که آیه اول سوره روم بر آن ناظر است، دارای اعجاز است. آشکار است که التزام به چنین دیدگاهی تنها در پرتو اعتقاد راسخ به وحیانی بودن قرآن متصور است.

نکته دیگر در خصوص این بحث، مواجهه پیامبر با وحی است. غزالی با استناد به آیه «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر / ۷) پیامبر اسلام (ص) را در دریافت وحی و ابلاغ آن دچار خطا نمی‌داند. به باور او، پیامبر (ص) جبرئیل را دیده و با او سخن گفته و کلام الهی را از وی دریافت نموده و بدون هیچ افزودن و کاستنی آن را به مردمان رسانیده است. (کتاب الاربعین، ص ۳۹) بنابراین در قرآن موجود، هیچ باطل و یا خطایی راه نیافته است. (همانجا)

غزالی و مبانی دلالتی قرآن

مسائل مهمی که به فرایند فهم قرآن و انواع آن مربوط است، در این حوزه مورد بررسی قرار می‌گیرد. این فهم به نحوی با نگاه مفسر به موضوع ساختار قرآن آمیخته است که طبعاً غزالی در این مورد دیدگاه خاص خود را دارد. یکی از نویسندگان معاصر، این نگاه را در نظر غزالی چنین تصویر کرده است: «غزالی ساختار قرآن را به صورتی توصیف می‌کند که درون آن جواهر متعددی یافت می‌شود.» (تکوین عقل العربی، ص ۱۸۴) غزالی قرآن را دارای دو جنبه اساسی می‌داند؛ بعد ظاهری و بیرونی و جنبه درونی و جوهری آن. این تقسیم‌بندی از تنوع و یا ذو مراتب بودن فرایند فهم قرآنی در رویکرد کلی غزالی به این کتاب آسمانی حکایت دارد. به دیگر سخن، با فهم ظاهری آیات قرآنی (تفسیری و نه تأویلی) می‌توان آنچه را مربوط به حوزه عمل و یا شریعت است، به دست آورد. غزالی در بسیاری از آثار خود با چنین رویکردی به سراغ تفسیر قرآن رفته است. نگاهی کلی به مباحث کتاب‌هایی نظیر *احیاء العلوم الدین* و *یا کیمیای سعادت* نشان می‌دهد که وی ذیل بیشتر مطالب، استندهایی به آیات و احادیث دارد و

غالباً در آن‌ها- به شیوه‌ای موسوم به روش تفسیری سلف- معمولاً از روایات پیامبر(ص) برخی ائمه معصومین و صحابه در راستای مباحث بهره برده است. این رویکرد در قیاس با تفسیرهای غالب مفسران اهل تسنن و برخی عالمان شیعی، که از روایات به مثابه منبع مهم تفسیر استفاده می‌کنند، ویژگی خاصی نداشته، بلکه نقاط مشترک فراوانی دارد؛ برای مثال، وقتی به بحث زکات و شرایط آن می‌پردازد مستحقان زکات را اصناف یک شهر(گروه‌های مختلف نیازمند در یک سرزمین) می‌داند و تصریح می‌کند ظاهر آیه «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ»(بقره/ ۲۷۳) بر آن دلالت دارد.(احیاء علوم الدین، ۱/ ۲۵۲) نمونه دیگر در کتاب بخش آداب کسب و تجارت کیمیای سعادت است، آن‌گاه که غزالی در باب عدل و انصاف در معامله سخن گفته به نکوهش از کم‌فروشی پرداخته و می‌گوید: «در مقدار و وزن هیچ تلبیس نکند و راست سنجد خدای تعالی گوید: وَئِلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ؛ وای بر کسانی که چون بستانند زیادت سنجند و چون بدهند کم سنجند.»(کیمیای سعادت، ۱/ ۳۵۲)

غزالی در مبحث مربوط به آداب حلال و حرام و فضیلت طلب حلال ضمن استناد به آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا»(مؤمنون/ ۵۱) به روایتی از رسول اکرم استشهاد کرده و گفته است:

«رسول(ص) برای این گفت طلب حلال بر همه مسلمانان فریضه است که هر کس چهل روز حلال خورد و به هیچ حرام نیامیزد، حق تعالی دل وی پر نور گرداند و چشمه‌های حکمت از دل وی بگشاید و در یک روایت است که دوستی دنیا از دل وی ببرد.»(کیمیای سعادت، ۱/ ۳۶۷)

چنان‌که ملاحظه می‌شود غزالی در این قبیل موارد، بر همان شیوه تفسیری متعارف سیر می‌کند و از روش تفسیر روایی استمداد می‌جوید. اینکه این روایات به لحاظ متن و یا سند چگونه است و در مقایسه با دیگر تفاسیر روایی چه جایگاهی دارد، خود موضوع مستقلی است که ما بدان نمی‌پردازیم. اما آیا از نگاه غزالی فهم آیات و روایات پشتیبانی کننده از آن‌ها، صرفاً درگرو توجه به معانی

ظاهری است و بس؟ آثار قرآنی وی این مطلب را نشان نمی‌دهد. به باور غزالی فهم معانی ظاهری به ویژه آن بخش که مربوط به حوزه عمل است، با آگاهی از مقدمات تفسیر (علوم قرآنی) برای همگان میسر است، اما از سوی دیگر، بر اختصاصی بودن برخی از فهم‌ها نیز تأکید کرده است. یکی از شواهدی که بر این مطلب دلالت دارد، در بخش اسرار و آداب تلاوت قرآن *احیاء علوم الدین* آمده است. در آنجا غزالی تفهیم را پنجمین عمل باطنی خواندن قرآن تلقی کرده و اهمیت آیات ناظر بر اسما و صفات و افعال الهی را بیان نموده و با استناد به آیاتی نظیر «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری / ۱۱) و «هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» (حشر / ۲۳) گفته است: «و در این اسما و صفات باید که تأمل کند تا اسرار آن وی را منکشف گردد، چه در ضمن آن معانی پوشیده است که جز موافقان را منکشف نشود.» او در ادامه به روایتی از امام علی (ع) استناد جسته که فرموده است: «ما اسرالی رسول الله شیئاً کتمه عن الناس الا ان یؤتی الله تعالی عبداً فهما فی کتابه؛ پیامبر بر من هیچ رازی را نگشوده که از مردمان پوشیده بدارد مگر آنکه خداوند بنده‌ای را در کتاب خود فهمی (ویژه) دهد.» (*احیاء علوم الدین*، ۳۳۳/۱) زبیدی مضمون این روایت را با اختلاف الفاظی از محدثان اهل سنت نیز آورده است. (اتحاف الساده، ۵۰۸/۱)

به نظر غزالی به سبب وجود موانع و حجاب‌هایی که شیطان در دل آدمیان ایجاد کرده بیشتر مردمان از فهم معانی قرآن باز مانده و از درک اسرار قرآنی ناتوان‌اند. (همان، ۳۳۵/۱) او با استفاده از گفته پیامبر، معانی قرآن را از عالم ملکوت و شرط نیل به این معانی را رهایی انسان از هوس‌های شیطانی دانسته است. (همان‌جا) از این عبارات می‌توان نتیجه گرفت که معانی و اسرار قرآنی چیزی فراتر از مفاهیم ظاهری آن‌ها و ویژه افراد خاصی است. غزالی در تفسیر آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعیه / ۷۹) نیز این حقیقت را مورد تأکید قرار داده و گفته است همان‌طور که بی‌وضو نباید به ظاهر قرآن دست زد، باطن معنای آیات هم در گرو دلی پاک و میرا از همه پلیدی‌ها و رذائل است و به گفته او اگر هر

زبانی صلاحیت خواندن حروف آن را ندارد، هر دلی نیز صلاحیت ادراک آن معانی را ندارد. (احیاء علوم الدین، ۱/۳۳۲)

در نظر غزالی آیات قرآنی دارای لایه‌ها و سطوح معنایی است. او این نکته را در تفاوتی که میان حقایق معانی و ظاهر تفسیر قائل شده بیان کرده است. آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال / ۱۷) و «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأُيُدِكُمْ» (توبه / ۱۴) مثال غزالی در این مبحث است که به‌جاست اندکی مفصل‌تر به آن پرداخته شود.

رویکرد غزالی به جنبه‌های ظاهری و باطنی قرآن

در نظر غزالی آیات قرآنی دارای لایه‌ها و سطوح معنایی است و قرآن افزون بر معنای ظاهری (بخوانید تفسیر) متعارف آن، معنای دیگری نیز دارد که برای ارباب فهم وارد می‌شود. لازم است ذکر شود که توجه به این معانی درونی و برداشت‌های باطنی در نظر او مجوز فرو نهادن معانی ظاهری نخواهد بود. به تعبیر غزالی «لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر» (احیاء علوم الدین، ۱/۳۴۳) او مفسرانی را که این سطح از معانی را قائل نیستند، خطاکار دانسته و در این موضوع حدیثی را از امام علی (ع) مستند سخن خود قرار می‌دهد و می‌گوید: «بدان آن کس که گفته قرآن جز تفسیر ظاهر معنای دیگری ندارد از نفس خویش اخبار کرده است و در اخبار از این معنا راه درست رفته، اما آن‌که درجه فهم قرآنی همه مردمان را مانند خویش فرض کرده، به خطا افتاده است بلکه روایات وارد شده دلیلی است بر آنکه ارباب فهم در ادراک معانی قرآنی ظرفیت فراخی دارند؛ لذا علی (ع) فرمود: الا ان یوتی الله عبداً فهماً فی القرآن، و اگر جز معنای ظاهری فهم دیگری وجود ندارد پس این فهم که امام علی (ع) از آن سخن گفته چیست؟» (احیاء علوم الدین، ۱/۳۴۱ و اتحاف الساده، ۴/۵۲۷) غزالی با استفاده از آیاتی مانند «مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره / ۲۶۹) و «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا» (انبیا / ۷۹) و تفسیر پیش گفته امام علی (ع) به

ترتیب، حکمت را فهم قرآن و آنچه را سلیمان به آن مخصوص شده، فهم دانسته است. علامه طباطبایی نیز با اشاره به استناد فریقین به تفسیر امام متقیان در ذیل آیه ۲۶۹ بقره گفته است این روایت یکی از درخشنده‌ترین احادیثی است که از ایشان صادر شده و کمتر چیزی که از آن استفاده می‌شود آن است که تمامی معارف عجیبی که از مقام علمی آن حضرت تراوش کرده و عقول خردمندان را به وحشت انداخته، همه از قرآن سرچشمه گرفته است. (المیزان، ۱۴۳/۳) غزالی با استناد به روایاتی مانند «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً» و یا حدیث «واقرؤا القرآن و التمسوا غرائبها» از رسول خدا و روایت «من فهم القرآن فسر به جمل العلم» از امام علی (ع) نیز نتیجه گرفته که فهم و دریافت معانی قرآن صرفاً از رهگذر تفسیر ظاهری حاصل نمی‌گردد. (ر.ک: احیاء علوم الدین، ۱/۶۲۷) او این نکته را در تفاوتی که میان حقایق معانی و ظاهر تفسیر قائل شده، بیان کرده است. زبیدی در توضیح روایت اول گفته است: «یعنی بر قرائت قرآن مداومت کنید و معانی دشوار آن را از طریق استنباط و فهم عرفانی (بخوانید کشف و شهود) دریابید. وی حدیث کسانی را که به جای اقرؤا، اعرّبوا آورده‌اند را به لحاظ سندی ضعیف دانسته است. (اتحاف الساده، ۴/۵۲۹) آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و آیه «فَاتْلُوهُمْ يُعَدِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» مثال غزالی در این مبحث است. او در مورد آیه اول گفته است: «ظاهر تفسیر آن واضح است و حقیقت معنی این غامض؛ زیرا هم اثبات رمی است و هم نفی آن.» و در خصوص آیه دوم گفته است: «چون مقاتل مردم باشند چگونه خدا معذب خواهد بود؟» غزالی از رهگذر چنین آیاتی چنین نتیجه می‌گیرد «حقیقت این مطلب وابسته به علم‌های مکاشفات است که ظاهر تفسیر در آن جواب‌گو نیست.» (احیاء علوم الدین، ۱/۳۴۶) این رویکرد خاص به عقیده ای برمی‌گردد که در میان عارفان و جز آنان مشهور است و بر اساس آن قرآن دارای جنبه‌های ظاهری و باطنی است. غزالی در این مورد به آیاتی مانند «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت / ۴۳) نیز استشهاد کرده است. (احیاء علوم الدین، ۱/

۲۲۵-۲۲۶) تکیه بر چنین نصوصی در مقام فهم آیات الهی از نظر برخی مفسران بیانگر آن است که بیانات قرآنی نسبت به معارف عالیه که مقاصد حقیقی مانند جنبه مثل به خود می‌گیرند. (قرآن در اسلام، ص ۳۲) آیا غزالی نیز چنین می‌اندیشیده است؟ رمزگشایی از این مسئله در گرو چند و چون تأویل و نظریه مقارنه محسوس و معقول در دیدگاه این عارف است (بنگرید به ادامه مقاله) از آنجا که مقوله تأویل به نحوی با مسئله تفسیر به رأی گره خورده شایسته است که ابتدا مواجهه غزالی را با این مسئله نیز مورد بررسی قرار دهیم.

تفسیر به رأی در دیدگاه غزالی

چگونگی موضوع تفسیر به رأی که ریشه در احادیث پیامبر دارد، از گذشته تاکنون محل بحث و سخن بوده است. اینکه آیا مستند تفسیر، روایات معصومان یا اقوال صحابه و تابعین است؟ آیا اگر مفسر در تفسیر خویش رأی اجماعی مفسران پیشین را لحاظ نکرده باشد، تفسیر به رأی کرده است، از جمله مسائل اختلافی در این حوزه است. گروهی با استفاده از روایات معصومین (ع)، تفسیر به رأی را جایز ندانسته و به عقیده آنها این‌گونه تفسیر، نسبت دادن چیزی به خدا بدون علم است.^۷ (اعراف / ۳۳) این افراد پرهیز و سخت‌گیری صحابه و تابعیان را نیز در این مقوله از جمله عدم جواز دانسته‌اند؛ اما جماعت دیگری، با استفاده از آیات ۸۲ سوره نسا و ۲۴ سوره محمد، به دخالت عقل و عنصر اجتهاد در تفسیر معتقد بوده و نمونه‌ای از اختلاف صحابه و مفسران سلف را در قلمرو تفسیر شاهد ادعای خود گرفته‌اند. (مناهل العرفان، ۲ / ۵۷-۵۹؛ التفسیر و المفسرون، ۱ / ۲۶۲-۲۶۴) تفصیل این مطلب از حوصله این مقاله خارج است و خود موضوعی است مستقل. ما می‌خواهیم نظر غزالی را در این باب بدانیم. او در *احیاء علوم الدین* با طرح این پرسش که چگونه با توجه به روایت «من فسر القرآن برأیه فلیتبوا مقعده فی النار» (سنن ترمذی، ۶۶/۵ و سنن نسائی، ۳۱/۵) فهم اسرار معانی قرآن برای ارباب دل‌های پاک ممکن می‌گردد؟ تلاش کرده موضع

خود را در چنین موضوع چالش برانگیزی روشن نماید. وی مخالفت (و یا به تعبیر خودش تشنیع) مفسران ظاهرگرا را با برداشت‌های قرآنی اهل تصوف در همین بخش با تبیین بیشتری مورد کاوش قرار داده و تصریح کرده مخالفت و یا ارائه تفسیری غیر از تفسیر صحابیان و تابعیانی نظیر ابن عباس و مجاهد به این دلیل است که تفاسیرشان مسموع از پیامبر است، گام نهادن در وادی تفسیر به رأی نیست. (احیاء علوم الدین، ۶۱۷/۱) در غیر این صورت، حتی تفسیر افرادی مانند ابن عباس و یا ابن مسعود نیز نباید مقبول باشد؛ زیرا مواردی از تفسیرهای آنان از پیامبر شنیده نشده است. (همان، ۳۴۲/۱) زبیدی احتمال داده است که این نشنیدن مربوط به تفسیر به رأی است (تحاف الساده، ۵۳۱/۱) که به نظر نمی‌آید چنین باشد. از سوی دیگر، غزالی بر اساس روایتی از پیامبر (ص) که در حق ابن عباس دعا کرد و فرمود: «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل» (الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۵۷) بیان کرده که اگر تأویل نیز مانند تفسیر (و یا تنزیل) بر اساس نقل و سماع استوار گردد، اختصاص این دانش به ابن عباس دیگر معنا نخواهد داشت. (همان‌جا) از آنجا که این قبیل مفسران به احتمال زیاد با استناد به روایات ناظر به تفسیر به رأی، تفسیر صوفیان را مردود دانسته‌اند به نظر غزالی ابتدا باید تکلیف این روایات و مضمون آن روشن باشد. به باور او نهی در این احادیث معطوف به چند جنبه است. نخست به نوعی از تفسیر که بر مبنای هوی و هوس صورت پذیرفته به قصد تأیید مذهب مفسر است. مصداق این‌گونه تفسیرها در نظر غزالی تفسیر باطنیان است. (همان، ۳۴۳/۱) در *تحاف الساده* (۵۳۴/۱) مثال‌هایی را از این قبیل تفاسیر از قول واحدی و نسفی آورده است و طی آن تفاسیری را مانند *حقائق التفسیر سلمی* را که یک تفسیر عرفانی است، به شدت نقد کرده است. گرچه در اینجا قصد نقد دیدگاه غزالی در چنین انتسابی به اسماعیلیه نداریم، اجمالاً به نظر ما این اتهام متوجه گروه خاص و اندکی از آنان مانند قرامطه است و نظر غزالی نیز برگرفته شده از منابع فرقه‌شناختی است که معلوم نیست تا چه حد در گزارش آرای تفسیری آن‌ها

جانب انصاف را رعایت کرده‌اند. دوم آنکه، منظور از نهی در تفسیر به رأی، استفاده نکردن از روایات و اکتفا کردن به صرف عربیت و نکات ادبی و زبانی در فرایند فهم قرآن است. غزالی در تفسیر برخی از آیات قرآن که پیش‌نیاز آن احاطه و اشراف به بعضی از انواع علوم قرآنی است، حاجت به روایات را با اهمیت دیده و عدم توجه به چنین موضوع مهمی را افتادن به وادی تفسیر به رأی تلقی کرده است. وی در بحث ایجاز حذف و اضممار و یا بحث منقول قلب و یا تقدیم و تأخیر آیات، با استشهاد به آیاتی مثل «وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا» (اسراء/ ۵۹) و «طور سینین» (تین/ ۲) و «وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى» (طه/ ۱۲۹) این مهم را که عبارت از ضرورت رجوع به حدیث برای فهم آیه است، تصریح کرده است. (احیاء علوم الدین، ۱/ ۳۴۳-۳۴۵) بر همین مبناست که این متفکر و عارف مباحث را در بیشتر آثار خود به ویژه آنچه مربوط به حوزه اخلاق می‌شود با احادیث پیوند زده و برای استواری آن از آن‌ها بهره گرفته است. بدین سان به عقیده او به هیچ وجه روایات تفسیر به رأی، قصد تخطئه فهم‌های فراتر از معانی ظاهری قرآن را ندارد.

تأویل در نظر غزالی

غزالی از اولین متفکران اشعری است که درباره تأویل به گونه منظم سخن گفته و ای بسا بتوان گفت اولین فردی است که در میان آنان برای تأویل ضوابطی قائل شده است. در مراحل بعدی ابوبکر ابن عربی معافری و فخر رازی در این زمینه از وی تأثیر پذیرفته‌اند. (ابن تیمیه و موقفه فی قضیة التأویل، ص ۲۵۰) غزالی در کتاب‌هایی چون *فیصل التفرقة و الجام العوام* و *رساله قانون التأویل* از این موضوع سخن به میان آورده است. هر کدام از این آثار به نحوی گوشه‌ای از دیدگاه‌های غزالی را در باب تأویل نمایانده است. یکی از محققان که دیدگاه‌های ابن تیمیه را در باب تأویل بررسی کرده، ضمن طرح دیدگاه غزالی به چنین جمع‌بندی رسیده است:

موضع غزالی در رساله *قانون التأویل و فیصل التفرقه* با آنچه در *الجمام العوام* آمده، متمایز است. در *قانون التأویل*، تأویل گرایان به پنج گروه تقسیم شده‌اند. مبنای این تقسیم‌بندی به مواضع این جریان‌های فکری در قبال شرع و عقل ارتباط یافته است.

بر این اساس، یک گروه خود را از تأمل و درنگ در منقول عاری ساخته و به دریافت ظواهر بسنده کرده و آن را تصدیق کرده‌اند و حتی اگر به آن‌ها گفته شود پافشاری بر معنای ظاهری لفظ، مستلزم تناقض است و ناچار باید آن را تأویل کرد، از این کار امتناع می‌کنند.

گروه دیگر برعکس گروه اول‌اند به این ترتیب که نهایت اهتمام را به معقول روا داشته و نسبت به منقول بی‌اهمیت‌اند.

گروه سوم گروهی‌اند که معقول را اصل قرار می‌دهند و کمتر به منقول عنایت دارند و اساساً نقلی که با عقل معارض باشد در دیدگاه آنان معنا ندارد.

گروه چهارم بر عکس دسته سوم، اصل را منقول قرار داده و اهل تأمل در معقولات نیستند، به نظر غزالی، این گروه از ضرورت تأویل تصویر روشنی ندارند.

آخرین گروه گروهی است که بین عقل و نقل را جمع کرده و بر آنند که این دو، هر کدام در جایگاه خود اصالت داشته و تصور تعارض بین آن دو نمی‌رود؛ زیرا اگر شرع قول صادق باشد، عقل آن چیزی خواهد بود که این قول صادق را تصدیق می‌کند. غزالی این گروه را کسانی می‌داند که به همراهی بین عقل و نقل اعتقاد دارند. (همان، ص ۲۵۲)

در میان این اقوال غزالی از عالمانی است که معتقد است رأی این دسته به صواب نزدیک‌تر است. (همان‌جا) اما به گفته برخی محققان غزالی، در این بحث به لوازم سخن خود پایبند نبوده و در *قانون التأویل* بر این باور است که «عقل» اصل و پایه نقل است و در صورت نفی عقل، نفی نقل هم لازم می‌آید. پس راهی نمی‌ماند جز آنکه عقل را مقدم بدانند. غزالی این نکته را قانونی کلی برای مراجعه به قرآن و حدیث قرار داده است. (همان، ص ۲۵۳)

آنچه از این تقسیم‌بندی و نظر غزالی می‌توان دریافت، باور غزالی به ضرورت تأویل درحوزه تفسیر ظاهری قرآن است، زیرا در حوزه تفسیر باطنی و تأویلی غزالی رویکرد دیگری دارد که پس از این به آن خواهیم پرداخت.

باری، غزالی تأویل را جایز و در برخی موارد اجتناب‌ناپذیر دانسته است. او برای آنکه راه تأویل را هموار سازد به اقسام و مراتب پنج‌گانه وجود (ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبهی) قائل شده و حمل الفاظ کتاب و سنت را بر هر یک از این معانی جایز می‌داند. (فیصل التفرقه، ص ۳۴، به نقل از ابن تیمیه و موقفه فی قضیه التأویل، ص ۲۵۴-۲۵۵) او کلام الهی را نوعی از کلام دانسته که در پاره‌ای موارد بدون تأویل برای اشخاص قابل فهم نیست. به گفته او اهل تأویل مادام که به قوانین و شرایط تأویل اشراف دارند نباید مورد تکفیر قرار بگیرند، زیرا هیچ فرقه‌ای از فرقه‌های اسلامی نیست مگر آنکه در برخی موارد از روی اضطرار دست به تأویل زده‌اند. (همان‌جا) غزالی، احمد ابن حنبل را، که یکی از عالمان به شدت ظاهرگراست، مثال زده که او هم از کسانی است که در برخی از احادیث به تأویل روی آورده است. مقصود غزالی تأویل در احادیث سه‌گانه ذیل توسط ابن حنبل است: ۱. «الحجر الاسود یمین الله فی الارض» (بحار الانوار، ۷/۲۷) ۲. «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» (همان، ۶۷/۳۹؛ جامع الصغیر، ۱/۸۳) ۳. «انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن» (عوال اللئالی، ۱/۵۱) آنچه در اینجا باید مورد تأکید قرار گیرد موضع غزالی در باب تأویل به معنای اصولی آن است. توجه به این موضع که به نحوی در تناظر با گفته‌های پیشین (درباره تأویل) است، تفکر غزالی را در تفسیر ظاهری قرآن نشان می‌دهد. از نظر وی تأویل عبارت است از احتمالی (خلاف ظاهر) که دلیلی آن را یاری کند و با تکیه بر آن این احتمال ظنی را غالب‌تر نماید. (المستصفی، ۱۹۶/۱) از مطالب بالا چند نکته به دست می‌آید:

۱. غزالی به جواز تأویل اعتقاد دارد. ۲. در برخی موارد تأویل ضرورت دارد.
۳. تأویل باید ضابطه‌پذیر باشد.

البته همه این موارد در قلمرو تفسیر ظاهری قرآن است؛ زیرا غزالی در تأویل عرفانی مبتنی بر کشف و شهود نظر دیگری دارد. در عین حال، موضع وی در این باب دارای نوعی تناقض و یا تهافت است. به گفته یکی از محققان «غزالی مدعی است موازین منطقی در متن وحی نهفته است و پیامبران نیز آن‌ها را به کار بسته‌اند و از سوی دیگر برخی آیات بدون تأویل قابل فهم نیست و این یعنی آیات در قالب موازین منطقی نمی‌گنجد.» (منطق معرفت، ص ۵۳۰) بنابراین، دست‌کم مواجهه غزالی با کسانی که آن‌ها را باطنیه خوانده است و تأویل‌های آن‌ها را خروج از ضوابط منطقی دانسته، منطقاً پذیرفتنی نیست.

تأویل کشفی (عرفانی)

تأویل عرفانی و کشفی، تأویلی است معطوف به معرفت ویژه به نام معرفت صوفیانه. قبل از پرداختن به تأویل‌های قرآنی در آثار تفسیری غزالی، باید تصور روشنی از این معرفت داشت. این معرفت، نسبتی با محسوسات و عقل ندارد. «موضوع معرفت صوفیانه، امور خارج از محسوسات و نیز قلمرو عقل است و واسطه نیل به این معرفت، دل یا روح است» (رمز وداستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۵۱) خصوصیت این معرفت از سوی عارف برجسته ربع اول قرن ششم - عین القضاة - چنین گزارش شده است: «معرفتی که از راه بصیرت حاصل می‌شود، موضوع آن عالم ازلی است و هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر بر الفاظ متشابه.» (همان، ص ۵۲) گرچه در تأویل عرفانی قرآن نام افرادی نظیر ابن عربی مشهور است، کسانی برآن‌اند غزالی در این تأویل‌ها بر ابن عربی مقدم بوده است. (همان، ص ۱۲۵) او (غزالی) با این بینش و بصیرت به سراغ فهم حقایق قرآنی می‌رود. در تأویل کشفی و عرفانی نوعی تعامل بین احوال عارف و معانی آیات الهی وجود داشته که به هنگام مواجهه عارف با کتاب وحی بروز و ظهور می‌یابد. احوالی نظیر توبه، فنا، محبت، وجد، تواجد، بسط، قبض، سکینه، خوف، معرفت و... همه و همه وابسته به هم و از سوانح و رویدادهای نفس به

حساب می‌آید. غزالی در ادب پنجم از آداب باطنی تلاوت قرآن در کیمیای سعادت، به نحوی این تعامل را مورد توجه قرار داده و گفته است: «وقتی عارف به آیات خوف می‌رسد، دل وی هراس و زاری پیدا می‌کند، چون به آیت رحمت می‌رسد، گشادگی در وی پدید می‌آید.» (کیمیای سعادت، ۲۵۰/۱) در ادب ششم، سخنی را در مورد قرآن از یکی از بزرگان نقل می‌کند که حکایت از اتصال و اتحاد عقلی با عالم اعلی دارد. این اتحاد از طریق رفع حجاب بین عبد و معبود حاصل می‌شود سخن غزالی چنین است: «یکی از بزرگان گوید من قرآن می‌خواندم و حلاوت آن نمی‌یافتم تا تقدیر کردم که از رسول (ص) می‌شنوم. پس از این فراتر شدم و تقدیر کردم که از جبرئیل می‌شنوم. حلاوت زیاد یافتم پس فراتر شدم و به منزلت مهین رسیدم و اکنون چنان می‌خوانم که از حق تعالی می‌شنوم بی‌واسطه و لذتی می‌یابم که هرگز نیافته‌ام.» (همان، ۲۵۱/۱) چنین به نظر می‌آید که غزالی با طرح چنین خبری تأکید می‌کند که قرائت همراه با وجد و فکر لطیف با نوعی دریافت و رهیافت به معانی و همراه با فراروی معانی و تعالی آن-ها از معانی ظاهری و لفظی است. بدین سان، وی قرآن را به منزله یک اثر رمزی و نیز آینه‌ای که هر کس به اقتضای حال خویش معنای خاصی از آن درمی‌یابد، تلقی می‌کند.

اعتقاد به تمثّل حقایق، به عنوان زیرساخت تأویل کشفی

غزالی در مشکوة الانوار و جواهر القرآن و درره به رابطه عالم ملک و ملکوت و یا محسوس و معقول پرداخته است. در بخش اول فصل دوم مشکوة الانوار با عنوان «سر التمثیل و منهاجه» چنین گفته است: «عالم دوتاست؛ روحانی و جسمانی و یا حسی و عقلی و یا علوی و سفلی. عالم حسی یا عالم شهادت، نردبان ترقی به عالم عقلی و ملکوت است. بین این دو عالم پیوستگی و تناسب وجود دارد.» او در ادامه افزوده است: «هر چیز در این عالم است، نمونه و مثالی است از عالم ملکوت.» (مشکوة الانوار، ص ۵۴-۵۵) همچنین غزالی در کتاب

القسطاس المستقیم و در فصل هفتم جواهر القرآن نیز همین موضوع را مطرح و به موازنه بین عالم محسوس و عالم معقول (ملک و ملکوت) تصریح کرده (جواهر القرآن، ص ۳۸ و القسطاس المستقیم، ص ۸۶) و برای آنکه موازنه بین این دو عالم را توضیح دهد به خواب و رؤیای صادق اشاره کرده (به عنوان مثالی برای تقریب به ذهن) و آن را به عنوان جزئی از نبوت مورد تأکید قرار داده است. در پرتو این اصل (موازنه محسوس و معقول) است که ارتباط بین ملک و ملکوت گشوده می‌شود. (منطق معرفت، ص ۱۴۳) اگر کسی بتواند بین عالم ملک و ملکوت موازنه‌ای برقرار کند، به اسراری والا دست خواهد یافت. به گفته یکی از محققان که این نظریه را بررسی کرده، غزالی ما را از برداشت نادرست درباره مفهوم مثل و مثال برحذر داشته و تأکید کرده آنچه مبنای این نظریه به حساب می‌آید، مثال یا تمثیل حقایق است. دلیل غزالی در این مورد برخی از آیات و روایات است که وی در برخی از آثار خود به آن‌ها استشهاد کرده است. (نقل از منطق معرفت، ص ۱۴۵ به نقل از المصنوع به علی غیره) برای نمونه اگر به مضامین آیات ۳۵ سوره نور و آیه ۱۷ سوره رعد بنگریم، ملاحظه خواهیم کرد بین نور حق و مشکات و زجاجه، و نیز باریدن باران و نزول قرآن نوعی تمثیل برقرار است نه همانندی و مماثلت. به عبارت دیگر، بین نور حق و بین مشکات و زجاجه و نیز باریدن باران و نزول قرآن مثل بودن صدق نمی‌کند. (منطق معرفت، ص ۱۴۴) افزون بر آیات، روایاتی مانند «من رأنی فی المنام فقد رأنی فان الشیطان لا یتمثل بی» (بحار الانوار، ۳۰/ ۱۳۲) و روایت «ان الله خلق آدم علی صورته» (کافی، ۱/ ۱۳۴) نیز مورد استناد غزالی در موضوع تمثیل حقایق است. غزالی برای آنکه این تمایز بهتر درک شود به تمثیل جبرئیل در قالب دحیه کلبی برای پیامبر اشاره کرده و گفته است: «این تمثیل به این معنا نیست که ذات جبرئیل تغییر کرده، بلکه به این معناست که جبرئیل در قالب انسان زیبایی به نام دحیه کلبی بر پیامبر ظاهر شده است.» (همان جا)

حال چه رابطه‌ای بین تمثیل حقایق و موضوع تأویل در دیدگاه غزالی وجود

دارد؟ به باور غزالی اگر کسی به درک مناسبت بین عالم مُلک و ملکوت توفیق یابد، راز و رمز بسیاری از حقایق و معارف از جمله حقایق قرآنی را درک خواهد کرد. می‌توان گفت در نظر او تأویل شیوه فهم دلالت‌های باطنی زبان پر رمز و رازی مانند قرآن است؛ گشودن قفل رمزها و کلید دریافت اسرار معانی و وصول به حقایق است آن هم بر اساس همین موازنه بین محسوس و معقول. وی تأویل را به منزله تعبیر خواب^۸ (جواهر القرآن، ص ۳۷) و جزئی از ۴۶ جزء نبوت می‌داند. (همان، ص ۳۵) همان‌طور که رمزهای رؤیایها را تأویل می‌کنیم همچون خورشید که مثالی است برای سلطان و ماه که مثال وزیر است؛ الفاظ وارده در قرآن نیز به منظور راهیابی به اسرار قرآنی و به مثابه کلید اسرار غیبی باید مورد تأویل قرار گیرد. (مشکوٰۃ الانوار، ص ۱۶ مقدمه ابوالعلاء عفیفی) بدین سان به قول یکی از محققان شباهتی بین متن قرآن و رؤیا وجود داشته و در ورای ظواهر این دو اثر رمزی، مفاهیمی باطنی نهفته که نیازمند به تأویل است. (رمز و داستان‌های رمزی، ص ۲۴۰) به همین ترتیب برای موجودات عالم ملکوت در عالم محسوس مثال‌هایی است که رمزگشایی آن از رهگذر تأویل ممکن خواهد بود. غزالی در کتاب مشکوٰۃ الانوار، مثال‌های قرآنی را برای تأیید مقصود خود به کار می‌گیرد. «طور» مثال موجودات عظیم ثابت در عالم ملکوت است. «وادی» مثال موجودات علوی است که معارف غیبی را می‌آموزند. «وادی ایمن»^۹ مثال منبع اول معرفت و «نار» مثالی است از روح قدسی نبوی که قرآن آن را به سراج منیر وصف کرده و «جدوه و قیس و شهاب»^{۱۰} مثالی از پیروان بصیر پیامبر که از مرحله تقلید فراتر رفته‌اند. (همان، ص ۵۷) مثال‌هایی که او در این مورد می‌آورد بیانگر این نکته است که این دانش از آن پیامبر(ص) و اهل بصیرت است. او گفته است: «کسی که به جهان معانی راه یافته حال کسی است که روح وی در عالم رؤیا، حقایق لوح محفوظ را به نظاره نشسته است. به بیان دیگر، در عالم رؤیا به جهان حقایق و ملکوت اشیا دست یافته است. (همان، ص ۳۴) غزالی تأکید می‌کند اهل تفسیر غالباً از مرحله قشر فراتر نمی‌روند (جواهر القرآن، ص ۳۷)؛ زیرا این گروه نتوانسته‌اند

بین معانی اصطلاحی الفاظ و حقایق اصلی مناسبتی ایجاد نمایند. غزالی درباره رابطه تمثیل حقایق (بر اساس موازنه معقول و محسوس) با تأویل نمونه‌هایی آورده است؛ برای مثال، به نظر وی، اگر مفسری در پاسخ به فردی که در خواب دیده با انگشتی دهان راوی را مهر می‌کند و او آن را به اذان گفتن قبل از صبح تعبیر (تأویل) کرده، درحقیقت به دلیل درک مناسبت موجود بین اصل معقول و محسوس یا ایجاد توازن بین عالم ملک و ملکوت است که امکان آن برای مفسر فراهم آمده است. نمونه دیگر توضیح غزالی بر حدیث پیامبر است که فرمود: «قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن» (جامع الصغیر، ۸۳/۱؛ بحار الانوار، ۳۹/۶۷) خود او این روایت را تأویل کرده و گفته است: «خداوند از طریق دو عامل فرشته و وسوسه شیطان، قلب بندگان را دگرگون می‌کند.» (منطق و معرفت، ص ۱۴۹) غزالی وقتی به این معنا می‌رسد که از معنای ظاهری عبور کرده و به روح معنای انگشت که قدرت و توانایی است، به تأویل آن دست یافته است.

غزالی بر این باور است انبیا به عنوان مصادیق بارز کسانی‌اند که از تاریکی حس و خیال به عالم قدس راه یافته‌اند و مثال آن منزل «وادی مقدس» است که موسی (ع) به آن گام نهاد. آن‌ها نیل به این مرحله والا را از رهگذر طرد دنیا و آخرت و توجه به حق به دست آورده‌اند. (مشکوٰۃ الانوار، ص ۵۷)

بدین سان از نگاه غزالی راه دریافت حقایق نه از طریق دلالت‌های الفاظ، بلکه از راه کشف درونی مفسر است. صاحبان فهم عمیق با علم لدنی و مکاشفات باطنی و بدون واسطه از خداوند این اسرار را درک خواهند کرد. به عقیده وی این چنین ادراک و یا دریافت ویژه اسرار قرآنی تنها با شهود و حضور در محضر الهی فراهم می‌شود و سازوکار برقراری این موازنه تأویل کشفی است که بر اساس مراتب معرفت متفاوت است. «هر فهمی را حالی و وجدی برای عارف و درک کننده قرآن حاصل می‌شود.» (احیاء علوم الدین، ۳۳۷/۱) با تدرج صوفیانه و در یک حرکت صعودی (عبور تأویلی)، که از سطح معانی قرآنی تا ژرفای آن ادامه می‌یابد، حقیقت معانی برای مفسر اهل بصیرت حاصل می‌گردد.

ملاحظات پیرامون تأویل‌های غزالی

بیش از این دیدگاه غزالی را در قلمرو تأویل‌های معطوف به تفسیر ظاهری و باطنی را مرور کردیم. در عین حال، غزالی در جاهایی که انتظار می‌رفت به تأویل پردازد، این کار را نکرده است؛ برای نمونه، در تفسیر آیه ۴۲ سوره قلم با توجه به حدیثی که در ذیل آن آورده می‌گردد: «من از اینکه به تأویل این حدیث پردازم یا اینکه برخلاف مخالفان آن سخن بگویم، درگذشتم و از اینکه در خصوص توصیف موافقان و مخالفان آن سخن بگویم، به مثال و نمونه پناه نبردم». غزالی در جای دیگری در همین زمینه گفته است: «گروهی در این موارد به تعمق پرداختند و آنچه در مورد آخرت و میزان و صراط است، تأویل کردند. اینها سخنانی بدعت‌گونه‌اند؛ زیرا در این مورد روایتی وارد نشده است. بنابراین، نباید دست به تأویل زد بلکه باید ظاهر آن را پذیرفت. (الرد علی الباطنیه، ص ۷۰؛ تعلیق، ص ۴-۶ به نقل از مذاهب التفسیر الاسلامی، ص ۲۲۳) چنان‌که پیداست مجوز تأویل در دیدگاه غزالی روایت است؛ اما شگفت آنکه او، به نظر خود پایبند نمانده و در اثر دیگری تفسیری تأویلی از صراط ارائه کرده است، بدین معنا که گفته صراط یعنی طریق اعتدال. او تصریح کرده انسان نمی‌تواند در آستانه قیامت از صراطی عبور کند که به باریکی و نازکی موی است و از شمشیر برنده‌تر (معنای ظاهری و حرفی) لذا باید آن را تأویل کرد. (المضنون الکبیر، ص ۲۵)

نمونه دیگری که در این مورد می‌توان یادآوری کرد پرهیز او از تأویل آیه ۴۴ سوره قلم است که به راستی شگفت‌آور است. از عالمی چون او انتظار می‌رفت که با تأویل آیه از تشبیه تبرّی جوید. آیه چنین است: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ» (قلم / ۴۲) غزالی در تفسیر این آیه روایتی ذیل را مورد استشهاد قرار می‌دهد: «يكشف الله عن ساقه فيسجد كل مؤمن و مؤمنة» (تفسیر ابن کثیر، ۹۰/۷) و می‌گوید: «و قد اشفقت من تأویل الحدیث و عدلت عن منکریه» به نظر می‌رسد اصل آن است که «كشف ساق» را در آیه و نیز

روایت فوق، باید تأویل کرد و به معنای مجازی آن گرفت که غزالی چنین نکرده است. (الدرة الفاخره، ص ۸۱)

همچنین در جایی به حدیث «الایمان بضع و سبعون شعبه فافضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذی عن الطریق، والحياء شعبه الايمان(کنز العمال، ۱/ ۳۵ و ۴۳) در موضوعی استناد کرده و دست به تأویلی زده که مناسب نمی‌نماید. این حدیث در بحث ایمان و شعبه‌های آن است. غزالی «اماطة الاذی» را، که به معنای برداشتن موانعی است، مانند سنگ که در سر راه مردم قرار گرفته (مجمع البحرین، ۲/ ۲۵۵) به پاک کردن نفس از رذایل تأویل کرده است. (میزان العمل، ص ۴۲) چگونه این تأویل قابل پذیرش است، درحالی‌که در عبارت به لفظ ادناها (کمترین درجه ایمان) معطوف است؟ و روایت می‌خواهد به پیش پا افتاده‌ترین موضوع، که برداشتن سنگ و امثال آن در سر راه مردم است، اشاره کرده و آن را در طریق ایمان ولو در حداقل ممکن مورد تأکید قرار دهد. مگر آنکه ما در اینجا این قبیل تأویل‌ها را به حوزه تفسیر باطنی مربوط ندانسته و آن را در قلمرو تأویل‌های باطنی و کشفی ارزیابی کنیم. اگر چنین نیست پس چه فرقی بین تأویل‌های غزالی و تأویل‌های گروه‌هایی مانند اخوان الصفا و یا تأویل‌های عقل‌گرایانه ابن سینا وجود دارد؟

نتیجه

غزالی در آثار خود به منظور تبیین مضامین عرفانی از آیات قرآنی به شیوه تفسیر ظاهری و معهود بهره گرفته است. *احیاء علوم الدین* به مثابه یکی از کتب مهم اخلاقی نمونه‌ای از این تلاش است.

در نظر غزالی تفسیر آیات الهی از یک فرایند منطقی برخوردار است. ظاهر آیات قابل فهم است، اما همه معانی در معانی ظاهری منحصر نیست، بلکه فهم آیات الهی مراتب ژرف‌تری نیز دارد و این نظریه برخوردار از مؤیداتی در قرآن و حدیث است.

کسانی که از رهگذر پاکی نفس و ریاضت مراتبی را طی کرده باشند به فهم و درک اسرار قرآنی توفیق می‌یابند.

اهمیت و کارایی نظریه موازنه بین عالم معقول و محسوس غزالی در تأویل عرفانی به ویژه در آثاری نظیر *مشکوٰۃ الانوار* و *جواهر القرآن* آشکار است.

تفسیر به رأی به این معنا که قرآن بر اساس هوای نفس تفسیر شده و نظر مفسر با تطبیق با آیات الهی مورد تأیید قرار گرفته و یا تفسیر را از قواعد زبان‌شناختی خارج سازد و یا مفسر از روایات در فهم آیات بهره نبرد، جایز نیست. این تعریف از تفسیر به رأی هیچ منافاتی با تفسیر عقلی اجتهادی و تدبیرگونه ندارد و با تعریف غالب مفسران یکسان است.

گرچه او با تفسیر باطنیان و یا تفسیر گروهی از اخوان الصفا که تأویل آنان به نحوی معطوف است به حکمت و یا قدرت، مخالفت ورزیده، در عین حال وی در تفسیر وابسته به مکتب تأویلی عرفانی باطنی است.

تأویل در دیدگاه او دو جنبه دارد: جنبه‌ای که به معنای اصولی آن معطوف است، یعنی خروج لفظ از معنای ظاهری آیات قرآنی به شرط وجود قرینه، و تأویلی که همانند تعبیر رؤیاست. مخالفت‌های غزالی با باطنیان با تأویل‌هایی به معنای اول رابطه دارد و تأویل به منزله تعبیر رؤیا همان تأویل کشفی - عرفانی است.



پی‌نوشت‌ها:

۱. یکی از محققان اهل ترکیه که کتابی به نام تاریخ بزرگ تفسیر داشته و در آنکارا به چاپ رسیده است.
۲. اکنون می‌خواهم قرآن را در یک سلک نظم دهم و دُرر وی را در سلکی دیگر و گاهی هر دو در یک آیه، فراهم آمده است و جدایی آن دو ممکن نیست و باید به معانی آنها نظر افکنیم. منظور از سلک جواهر، گرفتن نور معرفت است به علم و مقصود از سلک دُرر، استقامت است به راه راست به عمل.
۳. به پیروی از آرای غزالی، زرکشی (۷۹۴) و سیوطی (۹۱۱) هم آراییی در تأیید تفسیر علمی ابراز داشته‌اند و از میان تفاسیر قدیمی، *التفسیر الکبیر* فخر رازی را نمونه‌ای از این روش دانسته‌اند.

۴. قرآن‌شناس و رئیس هیئت تحریریه دایرة المعارف الاسلامیه و مؤلف مقالاتی در دایرة المعارف الاسلام مانند ابراهیم بوده است.
۵. موننگمری وات، متولد ۱۹۰۹ که دکترای فلسفه خود را در موضوع جبر و اختیار گرفت و از سال ۱۹۴۷ رئیس بخش مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه ادینبورگ شد. او کتاب‌هایی مانند مقدمه قرآن، محمد در مکه، محمد در مدینه، و وحی اسلامی در جهان معاصر داشته است.
۶. لازم است ذکر شود که برخی مانند موننگمری وات این فصل اخیر را از آن غزالی ندانسته، اما با توجه به تحقیقات ابوالعلاء عفیفی و مقابله نسخه‌هایی که تنها چند سال بعد از غزالی یافت شده این برداشت مردود شمرده شده است. (ر.ک: مقدمه و تصحیح عفیفی بر مشکوة الانوار، ص ۱۵)
۷. وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.
۸. ان التأویل یجری مجری التعبير.
۹. صحرا و بیابانی در جانب راست کوه طور؛ در آنجا ندای حق تعالی به موسی رسید. در اصطلاح عرفا طریق تصفیه دل می‌باشد.
۱۰. هر سه واژه به معنای پاره آتش و شعله می‌باشد و برگرفته از آیه هفت سوره نمل و آیه ۲۹ سوره قصص است.



منابع

- المستصفی من علم الاصول؛ محمد ابن محمد غزالی، بی‌نا، بیروت، بی‌تا.
- ابن تیمیه و موقفه فی قضیه التأویل؛ محمد سید جلیند، بی‌نا، قاهره ۱۳۹۳ق.
- احیاء علوم الدین؛ محمد ابن محمد غزالی، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۴۰۶ق.
- بحار الانوار؛ محمدباقر مجلسی، چاپ ۱۱۰ جلدی، مؤسسه الوفا، بیروت، بی‌تا.
- التفسیر و المفسرون؛ محمدحسین ذهبی، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- تکوین عقل العربی؛ عابد الجابری، ترجمه رضا شیرلزی، یادآوران، تهران ۱۳۸۱.
- جامع البیان فی تأویل آی القرآن؛ محمد ابن جریر طبری؛ چاپ بولاق، ۱۳۳۰-۱۳۲۲/ ۱۹۱۱-۱۹۰۴ق.
- الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر؛ جلال الدین سیوطی، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.
- الجامع الکبیر؛ محمد ابن عیسی ترمذی، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۹۸۸م.
- جواهر القرآن و درره؛ محمد ابن محمد غزالی، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۴۲۶ق.
- الخرائج و الجرائح؛ قطب راوندی، ۳ جلد، انتشارات امام مهدی (ع)، قم ۱۴۰۹ق.
- الدرّة الفاخرة فی کشف علوم الاخره؛ محمد ابن محمد غزالی، تحقیق لوسیان غونیه، بی‌نا، بیروت ۱۴۱۷ق.

- رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ تقی پورنامداریان، چاپ چهارم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- السنن الکبری؛ احمد ابن علی نسائی، چاپ عبدالغفار سلیمان بنداری و حسن کسروی، بیروت ۱۴۱۱ق.
- شرح المواقف؛ میر سید شریف علی ابن محمد جرجانی، رضی، قم، بی تا.
- عوالی اللثالی؛ ابن ابی جمهور احسانی، ۴ جلد، سید الشهداء، قم ۱۴۰۵ق.
- فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقه؛ محمد ابن محمد غزالی، به اهتمام مصطفی القبانی، مصر ۱۳۱۶ق.
- قرآن در اسلام؛ محمدحسین طباطبایی، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم ۱۳۶۱.
- کافی؛ محمد بن یعقوب کلینی، دار الکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۵ ش.
- کتاب الاربعین؛ محمد ابن محمد غزالی؛ ترجمه برهان‌الدین حمدی، چاپ هفتم، اطلاعات، تهران ۱۳۷۷.
- کتاب التفسیر؛ محمد ابن مسعود عیاشی، چاپ هاشم رسول محلاتی، بی تا، تهران، ۱۳۸۰-۱۳۸۱.
- کشف الاسرار و عدة الابراز؛ ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱.
- کشف الظنون الاسامی الکتب والفنون؛ حاجی خلیفه، چاپ مکه، دار الفکر- دار الفیصله، بی تا.
- کشف المراد؛ جمال الدین حسن ابن مطهر حلی، چاپ دوم، مکتبه المصطفوی، قم ۱۳۸۹ق.
- کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال؛ علی ابن حسام الدین متقی هندی، بی تا، بی جا، بی تا.
- کیمیای سعادت؛ محمد ابن محمد غزالی، بکوشش حس خدیو جم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۸.
- مجمع البحرین؛ فخرالدین طریحی، به کوشش محمد عادل، چاپ سوم، بی تا، بی جا، ۱۳۷۸.
- مذاهب التفسیر الاسلامی؛ ایگناس گلدزیهر، مکتبه الخانجی مصر و مکتبه المثنی، قاهره ۱۹۵۵/۱۳۷۴م.
- المغنی؛ قاضی عبدالجبار ابن احمد، چاپ قاهره، بی تا، ۱۳۸۰ق.
- مکتب تفسیر اشاری؛ سلیمان آتش، ترجمه توفیق سبحانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۱.
- مناهل العرفان؛ عبدالعظیم زرقانی، تحقیق فواز احمد زمرلی، دار الکتب العربی، بیروت ۱۴۱۷ق.
- منطق و معرفت در نظر غزالی؛ غلام حسین ابراهیمی دینانی، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۳.
- المیزان فی تفسیر القرآن؛ محمدحسین طباطبایی، مؤسسة الاعلمی، بیروت ۱۳۹۰ق.
- میزان العمل؛ محمد ابن محمد غزالی، تحقیق سلیمان دنیا، دار المعارف، قاهره، بی تا.
- نور و ظلمت (ترجمه مشکوة الانوار)؛ محمد ابن محمد غزالی، ترجمه زین الدین کیایی نژاد، با تحقیق و مقدمه ابوالعلاء عقیفی، بی تا، قاهره ۱۹۶۴م.