

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

ص ۱۸-۱

تأویل عقلی دین از دیدگاه علامه طباطبایی و غزالی

سید مرتضی حسینی شاهرودی * تکتم مشهدی **

چکیده

نظریه علامه طباطبایی در باب تأویل بر آیات قرآن استوار است. به عقیده وی تأویل از سنخ مفاهیم نیست، بلکه از امور عینی است. منظور وی از عینیت، عینیت مصداقی نیست، بلکه مراد وی، خارج از ذهن بودن است. به اعتقاد وی همه، آیات قرآن اعم از متشابه و محکم تأویل دارد. در دیدگاه غزالی تأویل دو جنبه دارد: جنبه‌ای که به معنای اصولی آن؛ یعنی، عبور از معنای ظاهری قرآن به شرط وجود قرینه مرتبط است و دیگری تأویلی که همانند تعبیر رویاست. نقش اصل موازنه در تبیین تأویل کشفی بسیار برجسته است. به عقیده وی، تأویل اولاً و بالذات از سنخ مفاهیم است و بالعرض به مسمی نظر دارد.

واژه‌های کلیدی

عقل، دین، غزالی، علامه طباطبایی، تأویل.

مقدمه

شده است (کلینی، اصول کافی، ج ۹: ۱۶). عقل هم در حوزه دین قادر به درک حقایق است و هم در فهم حوزه بیرون دین اعتبار دارد. نقش عقل در معرفت دینی در دو مرحله معرفت عقلی قبل الوحی و بعد- الوحی قابل تصور است و فهم و تفسیر معارف دینی

اعتبار عقل به عنوان یک منبع معرفتی، امری مسلم و آشکار است. در قرآن عقل به اندازه نقل هدایتگر قلمداد شده است. در پاره‌ای از سخنان امامان، از عقل و وحی به عنوان دو حجت الهی یاد

بوده‌اند و به همین دلیل تأویل در آثار آنها راه یافته است (هوشنگی، ۱۳۷۱، ج ۱۴: ۳۸۵).

می‌توان گفت سبب ضرورت تصرف در نصوص، عدم انطباق با حقایق موجود در خارج است. در واقع چون دین دربردارنده حقایقی است که دستیابی به آن سعادت نفسانی انسان را تضمین می‌کند، لزوم تأویل عقلی تبیین می‌شود، زیرا حقایق وقتی تنزل پیدا می‌کنند و به شکل جزئی متمثل می‌شوند، از شکل حقیقی خود دور و به صورت نمادین مطرح می‌شوند، پس برای دستیابی به اصل حقیقت آنها باید تأویل شوند (هوشنگی، ۱۳۷۱، ج ۱۴: ۳۸۵). عدم پذیرش تأویل به معنای نادیده انگاشتن غنا و ژرفای پایان‌ناپذیر کلام الهی است، زیرا دین دارای باطن و لایه‌های معرفتی است که تأویل برای دست‌یابی به آخرین مرتبه آن ضروری است.

امام خمینی تأویل را برای قرآن به دلیل عمومیت دعوت قرآن و هلاکتی که اکتفای به ظاهر در پی دارد ضروری می‌داند و برای آن دو دلیل ذکر می‌کند: ۱- وضع الفاظ برای معنای عام؛ ۲- ذو مراتب بودن کتاب و کلام الهی (رک. خمینی، ۱۳۷۱: ۳۱۱). از آن‌جا که روشن شدن بحث تأویل، مستلزم تبیین عقل و دین است، در این نوشتار ابتدا تعاریف این موضوع‌ها مطرح شده است و سپس به مباحثی همچون معانی تأویل، پیشینه و ضوابط آن، نظریات مختلف در باب آن، ارتباط عقل و تأویل و در ادامه، به بررسی تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی و غزالی و مقایسه آن دو پرداخته می‌شود.

و استخراج حقایق دینی که به طور مشخص بیان نشده است، از جمله نقش‌های عقل در حوزه معرفت بعدالوحي است (رک. فنایی اشکوری، ۱۳۷۴: ۱۲۴-۱۲۵). در هندسه معرفت دینی، عقل هم‌سطح با نقل در درون دین است، نه در مقابل دین و بیرون از مرز دین، پس هیچ‌گونه تعارض واقعی میان آن دو نیست. اگر تعارضی هم هست، بین عقل و نقل است، نه عقل و دین، زیرا عقل یک منبع معرفتی دین است. متفکران بزرگی چون ابن سینا، اخوان الصفا، غزالی، ابن رشد، ملاصدرا و علامه طباطبایی، از هیچ کوششی در اثبات این امر دریغ نکرده‌اند. مسأله تأویل از جهاتی با موضوع عام‌تر و دامنه‌دارتر نسبت عقل و وحی ارتباط دارد. به لحاظ تاریخی در فرهنگ اسلامی کلام و فلسفه دو شاخه‌ای از دانش بودند که به حل مسأله نسبت عقل و وحی اهتمام کردند و البته، عرفان هم به گونه‌ای در تبیین نسبت شهود و تجارب درونی با وحی تلاش کرد. وقتی مفسر در پرتو اشراقات، علوم و ادراکات به سطح عمیق‌تری از معنا یا خلاف معنای ظاهری می‌رسد، مسأله تأویل مطرح می‌شود. تأویل شیوه‌ای طبیعی برای سازگاری عقل با شهود و وحی و رفع تعارض آنهاست و دقیقاً به همین سبب است که در جبهه مخالفان جمع وحی و عقل، دو گروه در عین تعارض با هم، با تأویل سر‌ناسازگاری دارند: از یک سو اهل حدیث و حنابله از موضع حمایت از وحی و از سوی دیگر، عقلی مسلکان از موضع مخالفت با وحی با تأویل مخالفت کرده‌اند. عموم متکلمان و اکثر فیلسوفان مسلمان در جبهه مقابل دو گروه یاد شده؛ یعنی از معتقدان به سازگاری عقل و وحی

مراد از دین

با توجه به این که نقش تأویل در دین نقشی اصلی است، ضرورت دارد که منظور از دین روشن شود. اکثر پژوهشگران دینی ارائه تعریفی واحد و روشن از دین را به طوری که همه مصادیق ادیان موجود را شامل شود و جامع و مانع باشد، غیرممکن می دانند و بر این باورند که «هیچ تعریف واحدی که شامل مجموعه های متفاوت سنتها، اعمال و عقایدی شود که ادیان مختلف را می سازند، وجود ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۵). راه های متفاوتی برای تعریف دین وجود دارد. از جمله ارائه تعریف بر اساس بررسی مصادیق دین، ویژگی های دین ساز، ابعاد مختلف دین، نقش و کارکرد آن و بر اساس سیر تاریخی، اما کاملاً روشن است که تعریف دین بر اساس هر یک از اینها بعد خاصی از دین را شامل می شود پس نمی تواند جامع باشد. شاید بتوان گفت حقیقت دین همان عبد بودن و مملوک بودن است. همان طور که فرموده است: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم/۹۳) و دین نیز عبارت است از مجموعه قوانین اعتقادی، فقهی و اخلاقی که از جانب خداوند برای ظهور بندگی در تمام شئون زندگی بشر است. پس دین مصنوع و مجعول الهی است؛ یعنی قوانین فقهی و محتوای حقوقی و اخلاقی آن را خداوند تشریح و جعل می کند (رک. جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹).

اصل عقل در لغت عرب منع، نهی و امساک است و اطلاعات دیگر عقل از همین معنا اخذ شده است (رک. جوهری، ۱۹۵۶، ج ۵: ۱۷۶۹). خلیل نحوی می گوید: عقل نقیض جهل است (رک. احمدبن فارس، ۱۳۸۹، ج ۴: ۶۹). راغب معتقد است عقل به قوه ای که آماده قبول علم است گفته می شود (رک. الراغب، ۱۹۹۲: ۵۷۷). فارس بن زکریا وجه تسمیه عقل را این می داند که انسان را از گفتار و کردار زشت باز می دارد (رک. احمدبن فارس، ۱۳۸۹: ۶۵). در نتیجه، معنای اصلی عقل منع و جلوگیری است و در این معنا کارکرد اخلاقی و ارزشی عقل لحاظ شده است. عقل در اصطلاح نیز به معانی مختلفی به کار رفته است. فلاسفه آن را در دو معنا مورد بحث قرار داده اند: ۱- موجود مجرد: به معنای جوهر مستقل بالذات بالفعل که از آن به «صادر اول» تعبیر می شود؛ ۲- قوه ادراکی: آن مفهوم از عقل است که فلاسفه به کار می برند؛ یعنی نیروی ادراکی که با آن می توان حقایق را به نحو کلی ادراک کرد (رک. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲: ۳۵۴). در این تحقیق، منظور ما از عقل آن مفهوم از عقل است که فلاسفه به کار می برند، یعنی نیروی ادراکی که با آن می توان حقایق را به نحو کلی درک کرد. به تعبیر دیگر، انسان دارای نیروی ویژه ای است که از کارکردهای آن ادراک کلیات است.

معانی تأویل

واژه تأویل از واژه هایی است که جایگاه ویژه ای در علوم قرآنی، تفسیر، حدیث و سپس اصول فقه، فلسفه و عرفان پیدا کرده است. در میان متفکران غربی، تأویل با عنوان هرمنوتیک شناخته شده است.

مراد از عقل

برای فهم دین که مجموعه ای از قواعد فقهی، حقوقی، اخلاقی است، به عقل نیازمندیم، در واقع ابزار اصلی تأویل و تبیین دین عقل است. معنای

کلمه تأویل در اصل از ماده «اول» گرفته شده است. برخی از معانی «اول» در کتب لغت عبارتند از: رجوع و بازگشت (رک. ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۶۴)، سیاست و تدبیر (رک. الراغب الاصفهانی، ۱۹۹۲: ۹۹)، غایت و سرانجام (رک. همان، ۹۹)، بازگردان به معنای اخفی (رک. عادل، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۳۲).

می‌توان گفت تأویل در چهار مورد استعمال شده است. سه مورد آن در قرآن به کار رفته و مورد اخیر در کلام سلف آمده است که عبارتند از:

۱- توجیه متشابه؛ یعنی توجیه ظاهر لفظ یا عمل متشابه، به گونه‌ای صحیح که مورد قبول عقل و مطابق نقل باشد. مصداق تأویل به این معنا در مشابه قولی آیه مبارکه «أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (عمران/۷) و در عمل متشابه، جریان مصاحب موسی است که در آیات سوره کهف به آن اشاره شده است. «ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف/۸۲). (رک. همان: ۲۴).

۲- تعبیر خواب در سوره یوسف ۸ بار در این معنی استعمال شده است. آیات ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۱۰۱ و ۱۰۰.

۳- فرجام و سرانجام کار: به معنی تأویل یک موضوع؛ یعنی آنچه موضوع به آن منتهی می‌شود، مانند آیه مبارکه «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.» (اسراء/۳۵)

۴- برداشت همه جانبه و کلی که از آیه استفاده می‌شود، که این معنی در مقابل تنزیل است. این معنای تأویل، ضامن عمومیت قرآن است و موجب می‌شود قرآن شامل تمام زمان‌ها و دوران‌ها باشد، زیرا اگر از موارد خاص، مفاهیم فراگیر برگرفته نشود و آیه مختص همان مورد شأن نزول باشد، بسیاری از آیات از انتفاع همگانی ساقط می‌شود (رک. معرفت، ۱۳۷۹: ۱۰۶). در واقع، همه این معانی به همان معنای بازگشت دادن برمی‌گردد. تأویل طیف وسیعی دارد. برخی تأویل را از سنخ مفاهیم و برخی از سنخ اعیان خارجی می‌دانند که هر کدام از این نظریات می‌تواند جایگاهی داشته باشد و حتی ممکن است با هم ارتباط داشته باشند. مواردی که در بالا مطرح شد، تأویل از دیدگاه مشهور بود که در استعمال مفسران سلف به کار گرفته است.

عقل و تأویل

عقل در متون اسلامی به عنوان یکی از حجت‌های خدا جایگاه خاصی دارد. چنانکه حکم عقل بدیهی، وجود داشته باشد و آیه قرآن بخواهد آن حکم عقلی صریح را نفی کند، عقل می‌فهمد که مورد نظر قرآن، ظاهر آیه نیست و آن را تأویل می‌کند؛ با توجه به اینکه بسیاری از تأویل‌های قرآنی مربوط به حقایق صفات الهی و واقعیت‌های عینی، احوالات معاد و مقامات واقعی انبیاء و اولیاست و ناگفته پیداست که علم به این گونه مطالب جز از راه وحی الهی ممکن نیست، اما در عین حال پاره‌ای از تأویلات که مربوط به اقوام و مصداق‌های آینده و یا حوادث پس از نزول آیات قرآن است، تا اندازه‌ای قابل درک بوده، تحصیل آن برای کسانی که صلاحیت استنباط و فهم

راسخون در علم نیز مراتب دارند. در راس همه آگاهان پیامبر(ص) قرار دارد. ائمه (ع) نیز در مرحله بعدی به تعلیم نبوی و الهی از راسخون در علم قرار می‌گیرند و مصداق اتم و اکمل هستند و در مرحله بعد علمای ربانی هستند که می‌توانند مراد حق تعالی را از آیه - البته بر مبنایی که پیامبر و ائمه تعیین کرده‌اند - به دست بیاورند. معرفت دین خدا گاهی با عقل و گاهی با نقل که مقابل هم‌اند، شکل می‌گیرد. این دو با هم معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند (رک. جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۱).

شاهد دیگری که می‌توان بر این امر ارائه کرد، قاعده «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» است (رک. شریف کاشانی، ۱۴۰۴: ۱۹). این قاعده مورد پذیرش اکثریت اصولیین است و اگر مخالفتی از سوی اخباری‌ها مطرح شده، از این جهت است که معتقدند عقل ما نمی‌تواند ملاکات احکام شرعیه را ادراک کند، نه این که عقل نتواند حسن و قبح اشیاء را ادراک کند یا این که ملازمه‌ای بین آن‌ها نیست (رک. محمدی، بی تا: ۹۰).

در ارتباط عقل و تأویل بین متفکران مسلمان اتفاق نظر وجود دارد. با وجود همه اختلافات اندیشمندان شیعه در پذیرش و ارج نهادن به عقل معروف‌تر بوده‌اند. واقعیت این است که اساسی‌ترین بنیادهای باور دینی با عقل قابل پذیرش است. اصل حجیت ظواهر آیات و عدم تحریف آن با عقل قابل استدلال است و همین امر می‌تواند حجیت عقل را در محدوده تأویل آیات قرآن تصدیق کند (رک. فعالی، ۱۳۷۹: ۸۸).

علوم قرآنی را داشته، با اندیشه‌ای سالم و بی‌آلایش آیات قرآن را مورد تدبیر قرار می‌دهند امری ممکن و معقول به نظر می‌رسد، پس می‌توان گفت عقل توان تأویل دارد (رک. عمید زنجانی، ۱۳۶۸: ۱۳۷). با توجه به آنچه از اقوال در مورد تأویل گفته شد، می‌توان چنین استنباط کرد که اگر تفسیر را با تأویل یکی بدانیم، عقل همان‌گونه که تفسیر می‌کند، تأویل نیز می‌کند، اما اگر تأویل را غیر از تفسیر دانستیم باید گفت تأویل مراتب دارد. یک دیدگاه درباره تأویل این بود که تأویل همان باطن است. در روایات رسیده از معصومین باطن مساوی تأویل گرفته شده است؛ چنانکه امام باقر(ع) در پاسخ به پرسش درباره مورد معنای ظهر و بطن قرآن فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله» (رک. محمد بن مسعود بن العیاشی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۸۶).

اکنون باید پرسید که آیا فهم باطن منحصر به خدا و معصومین است یا خیر. در واقع، تفسیر و اعراب آیه ۷ سوره آل عمران تاثیر بسزایی در تبیین این مسأله دارد. این مسأله مورد اختلاف شدید است که آیا (و) در (و الراسخون)، (و) عاطفه است یا استیناف؟ از ظاهر آیه روشن می‌شود که علم به تأویل مخصوص ذات اقدس الهی است و (و) در جمله (و الراسخون فی العلم)، (و) استیناف بوده است و می‌خواهد مطلب دیگری را بیان کند. (رک. المیزان، ج ۳: ۴۰)، اما این انحصار منافاتی با این ندارد که دلیل دیگری جدا از آیه مورد بحث بر این که خدای تعالی این علم را برای دیگران ممکن دانسته وجود داشته باشد؛ هم‌چنان که در مورد علم به غیب (جن/۲۷) این گونه است؛ می‌توان گفت با توجه به اینکه تأویل دارای مراتب است، پس

تأویل از دیدگاه علامه

تأویل عقلی دین از دیدگاه علامه در دو بحث قابل بررسی است. ۱. تأویل عقلی قرآن به عنوان یکی از منابع دینی؛ ۲. جایگاه تأویل در بحث تعارض عقل و نقل.

۱. تأویل عقلی قرآن به عنوان یکی از منابع دینی:

علامه بر اساس آیات قرآن به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد. از جمله این آیات که واژه تأویل در آن دو بار به کار رفته، آیه ۷ آل عمران است: «أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ». این آیه بیشترین بحث را به خود اختصاص داده است. تفاوت این آیه با آیه‌های دیگر در این است که در آن، قرآن (همه یا بخشی از آن) دارای تأویل معرفی شده و در ادامه آیه تصریح گردیده است که تأویل قرآن را فقط خدا می‌داند. علامه نیز در ذیل این آیه به تفصیل آیاتی را که مشتمل بر این واژه است، بررسی کرده و تأویل را در قرآن ناظر به امور خارجی واقعی دانسته است. علامه درباره موارد استعمال تأویل در قرآن که هفده بار در ۱۵ آیه و در ۷ سوره آمده می‌گوید: «ولم يستعمل القرآن لفظ التأویل فی الموارد التي استعمالها الا فی هذا المعنى» (رک. طباطبایی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۴۹). به اعتقاد وی، همه آیات قرآن اعم از محکم و متشابه دارای تأویل است و این تأویل به هیچ روی کاربرد لفظ در معنایی مخالف با معنای ظاهری آن نیست (رک. همان: ۳۴-۳۶). با توجه به آیات «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ

قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (الأعراف/۵۳) «و بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ» (یونس/۳۹). این مطلب روشن می‌شود که در این دو آیه، تأویل به قرآن اضافه شده است، نه به بخش خاصی از آیات آن، مانند آیات محکم یا متشابه، پس می‌توان گفت به حکم این دو آیه، تمام قرآن تأویل دارد.

علامه معتقد است مفسران برای تأویل معانی زیادی آورده‌اند که از همه مشهورتر، کاربرد تأویل در معنایی مخالف با ظاهر است. این معنی به قدری در میان متاخران مشهور شده است که لفظ تأویل با آنکه در اصل به معنای رجوع بوده، ولی معنایی مخالف با ظاهر پیدا کرده است. به اعتقاد وی، به دو دلیل نمی‌توان تأویل را به این معنی پذیرفت، زیرا اولاً استعمال کلمه تأویل پس از نزول قرآن پیدا شده و دلیلی نیست در مواردی که تأویل در آیات آمده است، همین معنا باشد؛ ثانیاً لازمه این قول، پذیرش این مطلب است که در قرآن سلسله معانی وجود دارد که ظاهر آیات با آن معانی مخالف است و این ظاهر چون مخالف با محکومات قرآن دارد موجب فتنه در دین و گمراه کردن مردم می‌شود (رک. طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۸۱-۲۸۲) در واقع، پیامد پذیرش این معنا این است که بین آیات قرآن اختلاف وجود دارد، در صورتی که در خود قرآن به خلاف این امر تاکید صریح وجود دارد: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ كَوَّ كَانٍ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نسا/۸۲).

در واقع، آنچه ابن تیمیه در صدد اثبات آن است و معتقد است پیشینیان نیز بر این اعتقاد بوده اند، تأویل به معنای مدلول بالعرض آیه است که حقیقتی خارجی نیز دارد؛ یعنی او مصداق عینی هر آیه را تأویل می‌داند و روشن است که مصداق مدلول آیه است، اما در مرتبه ثانی و حال آنکه نظر علامه خلاف آن است. از نظر علامه، تأویل آیه مدلول بالعرض آیه نیست، بلکه آیه از آن نشأت می‌گیرد. در نظر علامه تأویل تحقق بخش الفاظ از یک سو و مصداق آن از سوی دیگر است و تأویل ارتباط با مدلول الفاظ ندارد، ولی در نظر ابن تیمیه تأویل با یک واسطه مدلول الفاظ است (رک. معرفت، ۱۳۷۹: ۱۱۷-۱۱۸). علامه مخالف این است که مصداق چیزی تأویل آن چیز باشد. هم از نظر لغت ناسازگار است و هم اینکه بسیاری از آیات مصادیق آن‌ها تحقق پیدا کرده است. لذا حصر علم آن‌ها در راسخون در علم کار صحیحی به نظر نمی‌رسد. علامه معتقد است که ابن تیمیه بین ابتناء و حکایت فرقی قائل نشده است، زیرا او تأویل را امری خارجی دانسته که سخن بر آن مبتنی است (رک. طباطبایی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۴۸).

پس از این‌که علامه نظر ابن تیمیه را مطرح نموده، مورد مناقشه قرار می‌دهد، حقیقت تأویل را تبیین می‌کند: «الحق فی تفسیر التأویل انه الحقیقه الواقعیه التي تستند اليها البينات القرآنیه، من حکم او موعظه او حکمة، و انه لیس من قبیل المفاهیم المدلول علیها بالالفاظ، بل هی: من الامور العینیة المتعالیه من ان تحیط بها الشبهات الالفاظ.....» (طباطبایی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۴۹). در این توصیف سه عبارت به کار رفته است: حقیقت، واقعیت، عینیت.

چنانکه اشاره شد، دو نظریه در باب تأویل مطرح بوده است. برخی آن را از سنخ مفاهیم و برخی آن را از سنخ اعیان می‌دانستند. می‌توان گفت علامه طباطبایی در این نظریه مبدع نبودند، اما با نگرشی ژرفتر این نظریه را مطرح و مستدل کرده‌اند. در ابتدا ابن تیمیه با نگاهی سطحی نظریه «عینیت تأویل» را مطرح کرده است. این نظریه را ابن تیمیه از دیگران نقل می‌کند، ولی خودش این نظریه را می‌پذیرد و بر صحت آن استدلال می‌کند. با تتبع می‌توان فهمید که درست است که علامه اصل نظریه را مبنی بر این‌که تأویل حقیقتی عینی است که منشأ و مستند تمام تعالیم عالیه قرآنی قرار گرفته و از قبیل الفاظ و معانی نیست، پذیرفته‌است، اما تفاوت‌هایی اساسی در این دو دیدگاه وجود دارد و به این خاطر است که برخی گفته‌اند «جای بسی تعجب است که برخی تأویل از دیدگاه علامه را موید نظریه ابن تیمیه در باب تأویل شمرده‌اند» (رک. عمیدزنجانی، ۱۳۶۸: ۱۴۲).

علامه گفتار ابن تیمیه را تحت عنوان چهارمین وجه در تفسیر قرآن مطرح و سپس آن را مورد مناقشه قرار می‌دهد (رک. طباطبایی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۴۸). ابن تیمیه بحث تأویل را به خاطر صفات خدا مطرح می‌کند. وی دلالت آیات بر مفاهیم ذهنی را تفسیر و بر حقایق عینی را تأویل می‌داند؛ یعنی در حقیقت آن‌گاه که به مصادیق خارجی آیات علم پیدا کنیم، به تأویل آیات پی برده‌ایم. در واقع، تأویل را تحقق خارجی مفاد آیات می‌داند. این سخن ابن تیمیه که تأویل آیات مصادیق خارجی آیات هستند، دارای اشکالاتی است که علامه آن‌ها را ذکر می‌کند.

در واقع، واقعیت نفی ابهام می‌کند؛ کاربرد حقیقت به خاطر این است که گمان نشود از امور اعتباری صرف است و عینیت به خاطر این که نفی ذهنیت کند و احتمال مفهوم ذهنی بودن آن نباشد، البته، مقصود از عینیت، عینیت مصداقی نیست، بلکه صرفاً خارج از ذهن بودن است (رک. معرفت، ۱۳۷۹: ۱۰۹). علامه ذیل آیات دیگر، برای نمونه اعراف/۵۳، یونس/۳۹، یوسف/۶، کهف/۸۲، بر این ادعا که واژه تأویل در قرآن ناظر به امور عینی است و فقط در این معنا به کار رفته، تاکید صریح کرده و بر این باور است که همه گونه بیانات قرآنی از حکم و موعظه و حکمت مستند به حقیقتی متعالی است که در قالب الفاظ نمی‌گنجد (رک. طباطبایی، ۲۰۰۶: ۳۸).

پس تأویل واقعیتی است که حقیقت عینی دارد. حقیقتی که منشأ تمام احکام، تکالیف، آداب و مواظظ قرآن قرار گرفته و تعالیم و حکمت قرآن از آن نشات گرفته است. علامه در توضیح مطلب فوق سه مورد ذکر کرده‌اند؛ ۱- تأویل قرآن حقیقتی است که سرمنشأ معارف قرآن گردیده است؛ ۲- رابطه تأویل با آن کلام، رابطه مورد مثال با مثالی است که آورده شده است (رک. همان: ۲۱)؛ ۳- همان رابطه- ای است که میان باطن- حقیقت شیء- و ظاهر- نقش و کالبد وجود دارد (رک. همان: ۳۶). در واقع تأویل قرآن، در پس پرده الفاظ و معانی نهفته است. وجود باطنی، در مقابل وجود ظاهری، اصطلاحی است که نمودار وجود حقیقی و ثابت شیء در مقابل وجود ظاهری است. علامه، برای قرآن، غیر از وجود لفظی و کتبی، وجود دیگری قائل می‌باشد، که حقیقت واقعی قرآن به آن وابسته است. این وجود همانند روح در کالبد است.

لذا تأویل از دیدگاه علامه دارای حقیقتی جدا از عالم ذهن است، زیرا آنچه در اذهان وجود دارد مفاهیمی بیش نیستند و مفاهیم نمی‌توانند منشأ چیزی قرار بگیرند، زیرا خود از حقایق واقعی نشات گرفته‌اند، انتزاعاتی از حقایق بیش نیستند (رک. معرفت، ۱۳۷۹: ۱۰۹).

در نظر علامه تأویل بطن نیست، بلکه حقیقت خارجی است. وی معتقد است که تأویل از قبیل امور خارجی است، اما نه هر امر خارجی بدین معنی که مصداق خارجی برای خبر را تأویل آن بدانیم، بلکه امر خارجی مخصوص بالنسبه بالكلام؛ یعنی نسبت ممثل به مثل و باطن به ظاهر (رک. طباطبایی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۳۶). تأویل ناظر به امر عینی است که متعالی از آن است که شبکه‌های الفاظ به آن احاطه یابند، بلکه خداوند آن‌ها را برای تقریب به ذهنشان به قید الفاظ مقید کرده است، مانند مثل که مقاصد را توسط آن بیان می‌کنند؛ به این ترتیب که اختصاص به متشابهات ندارد، بلکه در محکمت نیز وجود دارد (رک. همان: ۳۸).

آیاتی مانند «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق/۲۲) نشان می‌دهد که دیدن آنچه پیامبران و کتاب‌های آسمانی از آن خبر داده‌اند، در روز قیامت از سنخ مشاهده حسی که در دنیا برای ما آشناست نیست. در واقع دریافت حقایق در آن روز به گونه‌ای دیگر است و از سنخ دریافت‌های این دنیا نیست، پس آنچه در قیامت ظهور پیدا می‌کند، نمودی از رویدادهای یاد شده در آیات است، نه خود آن وقایع و این که در قالب الفاظ درآمده، برای تقریب به ذهن و تفهیم چگونگی وقوع آنها در قیامت است. هرچند تأویل

تنزل داده و به آن لفظ بخشیده است از جهت عنایتی که به بندگان دارد تا شاید تعقل کنند در آنچه عقل و شناخت آنان به آن راه ندارد، مادامی که در ام‌الکتاب باشد. پس این قرآن از حقیقت قرآن حکایت می‌کند و چون آن حقیقت بسیار والاست، به صورت امثال در قرآن ظهور یافته است (رک. همان: ۵۵) در واقع، غیر از وجود لفظی و کتبی برای قرآن، وجود دیگری قائل است که حقیقت واقعی قرآن به آن وابسته است.

۲. جایگاه تأویل در بحث تعارض عقل و نقل

علامه معتقد است که حجت‌های معتبری که می‌توان به آن‌ها اعتماد کرد، سه چیز است. کتاب، سنت قطعیه و عقل صریح (رک. طباطبایی، ۱۳۶۰: ۴۵-۴۶). ایشان حتی بین روش‌های انبیا که همان دین است و طریق استدلال منطقی، فرقی نمی‌گذارند و تفاوت را تنها در منبع آنها می‌دانند (رک. طباطبایی، ۱۳۴۱، ج ۳: ۲۰۲-۲۰۴).

بر این اساس، علاوه بر محال بودن تعارض دو دلیل عقلی قطعی و دو وحی قطعی، محال بودن تعارض بین عقل قطعی و نقل قطعی نیز آشکار می‌شود، زیرا بازگشت تعارض بین دو دلیل قطعی به این است که یک دلیل قطعی با خودش معارض باشد و معارضه یک دلیل قطعی با خودش، به اجتماع دو نقیض و «تقابل سلب و ایجاب» منجر می‌شود که بطلان آن از بدیهیات اولیه است.

تفکیک بین عقل و نقل و دلیل عقلی و نقلی بسیار با اهمیت است، زیرا اگر اختلافی هست، بین دلیل عقلی و دلیل نقلی است، نه عقل و نقل، چرا که عقل و نقل هر دو اموری واقعی هستند و تعارض میان آنها ممکن نیست. عقل معیار و میزان اثبات نقل

عبارت است از مرجعی که صاحب تأویل به آن بازگشت دارد، ولی این رجوع، نوعی بازگشت خاص است. پس تأویل رجوع خاصی است، نه مطلق رجوع که البته این مطلب در موارد دیگری که تأویل در آن به کار رفته است، تایید می‌شود (رک. همان: ۱۹).

تأویل هر چیز پایه و اساس آن چیز است که از آن برخاسته و به آن بازگشت نموده، پایه و هدف آن را تشکیل می‌دهد. اگر کلام خدا حکم انشایی مانند امر و نهی باشد، تأویل آن مصلحتی است که موجب انشای حکم و جعل و تشریح آن شده است؛ مثلاً تأویل «اقیموا الصلوه» حالت نورانی خارجی است که در نفس نمازگزار ایجاد می‌شود و او را از فحشا نگه می‌دارد و اگر کلام حکم خبری بود، مانند اخبار از حوادث گذشته، تأویل آن نفس حوادثی است که در گذشته اتفاق افتاده است و اگر اخبار از حال و آینده باشد، مانند پیشگویی غلبه روم یا اخبار از امور مربوط به قیامت که از سنخ زمان و ادراک عقول خارج است، باز تأویل آن نفس حقایق خارجی خواهد بود (رک. همان: ۳۷).

علامه در استدلال بر نظر خود به آیات قرآن تمسک جسته است. با توجه به آیه «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ» (هود/۱) می‌گویند قرآن دو مرحله دارد. مرحله احکامی یا حقیقت قرآن و مرحله تفصیلی یا قرآن منزل. مرحله احکامی آن که در لوح محفوظ است، از هرگونه تفصیل و جسمیت مجرد است و مرحله تفصیلی همین قرآنی است که در دست ماست. پس از آن جا که لوح محفوظ جسمیت نداشته و مجرد است، پس در آن جا لفظ و عربیت مطرح نیست و خداوند قرآن را از این مرحله

قطعی - منعی بر آنها داریم (رک. طباطبایی ۲۰۰۶، ج ۱: ۲۲۴). در همین معناست که نقش تأویل برای رفع ناسازگاری آشکار می‌شود.

دیدگاه غزالی

بحث تأویل یکی از مهمترین مسائل در دوره زندگی غزالی است. این مسأله هم پیش از دوران تحول روحی و گرایشش به تصوف و هم پس از آن از دغدغه‌های اصلی وی بوده است. دیدگاه‌ها در مورد غزالی متفاوت است. به گفته برخی، غزالی در تاریخ اندیشه دینی و فلسفی اسلام جایگاه معتبری دارد (رک. م.م شریف، ۱۳۶۵: ۳) و کثرت انتقاداتی که از غزالی شده را دلیلی بر تاثیر فراوان وی بر دیگران دانسته‌اند و برخی چون ابن‌رشد در کتاب *تهافت التهافت* به نقد و رد نظریات وی پرداخته‌اند. وی در کتاب *فیصل التفرقه، رساله قانون، لجام العوام، و الاقتصاد فی الاعتقاد* به بحث از این تأویل پرداخته است. هر کدام از این آثار گوشه‌هایی از دیدگاه وی را تبیین می‌کند. به گفته برخی از محققان، موضع غزالی در رساله قانون و فیصل با آنچه در لجام آورده، فرق می‌کند. وی در قانون - *التأویل، تأویل‌گرایان* را به پنج گروه تقسیم می‌کند. مبنای این تقسیم بندی به مواضع این جریان‌های فکری در قبال شرع و عقل ارتباط یافته است. گروهی تنها به نقل بسنده کرده‌اند؛ گروه دوم برعکس اولند به منقول بی‌اهمیت اند؛ گروه سوم کسانی که معقول را اصل و کمتر به منقول توجه می‌کنند و در واقع، نقل معارض با عقل در دیدگاه آنان معنی ندارد، گروه چهارم نقل را اصل می‌دانند و اهل تأویل در معقولات نیستند که به نظر غزالی این

است و نقل هم در این موارد با عقل مخالفتی ندارد و در نتیجه، سخنی از سنجش میان عقل و نقل در این مورد به میان نمی‌آید. اگر تعارضی هم هست، تعارضی ظاهری است.

گاهی تعارض بین حکم عقل و نقل پیش می‌آید؛ به این صورت که دلیل قطعی با ظاهر حکم شرعی ناسازگار است. علامه برای رفع تعارض میان دلیل عقلی و نقلی قائل به قطعی‌الدلاله بودن دلیل عقلی و ظنی‌الدلاله بودن ظاهر نقل شده‌اند. ظواهر دینی متوقف بر ظهوری است که در لفظ است و این ظهور دلیل ظنی است و ظن نمی‌تواند با علم و یقینی که از اقامه برهان بر چیزی حاصل شده مقاومت کند (رک. تعلیقه بر بحارالانوار، ج ۱، ص: ۱۰۴؛ به نقل از کدیور، ۱۳۷۷: ۱۱۶). ظواهر دینی اگر خلاف عقل قطعی باشند عقل قطعی قرینه می‌شود بر این‌که آن ظاهر اراده نشده و باید تأویل شود. اگر چنین تأویلی امکان نداشت آن ظاهر دینی، یعنی روایت واحد ظنی، محکوم به رد است، البته، از نظر ایشان این مطلب صرفاً در غیر عرصه فقه اتفاق می‌افتد و در فقه به دلیل حجیت اخبار واحده موثق و نادر بودن احکام قطعی عقلی نوعاً چنین معارضه‌ای اتفاق نمی‌افتد (رک. طباطبایی، ۱۳۶۰: ۵۴).

در واقع، دلیل نقلی به چند دسته تقسیم می‌شود: یکی آن دلیلی که باید قبولش کرد، مانند کتاب خدا و سنت قطعی و دیگری آن دلیلی که باید ردش کرد و نپذیرفت، و آن روایتی است که مخالف با کتاب و سنت قطعی باشد، و سوم روایاتی است که دلیلی بر رد یا قبولش نداریم که این دسته، روایاتی هستند که نه از نظر عقل دلیلی بر محال بودن مضمون آنها هست و نه از جهت نقلی - یعنی کتاب و سنت

می‌گیرد و اعتقاد به ارتباط این مراحل دارد. وی بر این باور است که تأویل دارای مراتب متفاوت است و برای این که بتواند درجات تأویل را معین نماید، به تقسیم وجود پرداخته است و وجود را به ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبهی تقسیم می‌کند (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ۱۷۶).

قانون تأویل «موقوف بر این است که اگر آنچه در ظاهر وحی آمده است، امری محال باشد، در این صورت باید نص را تأویل کرد». آنچه در نظر اولیه از ظاهر نص فهمیده می‌شود، وجود ذاتی است و اگر پذیرفتن آن دشوار بود، باید وجود خیالی یا عقلی آن را پذیرفت و اگر این پذیرش نیز دشوار بود، به وجود شبهی مجازی باید اعتراف کرد و نمی‌توان از درجه‌ای به درجه‌ای دیگر، مگر به ضرورت برهان عدول کرد (همان، ۱۸۷).

گفنی است که هر چه انسان در بعد وجودی قویتر باشد و مراحل بیشتری را در سیر تکامل نفس وجود پیموده باشد، در راه یافتن به بطون متون دینی که حقایقی از سنخ وجودند، موفق‌تر خواهد بود، زیرا بعید نیست که بطون معارف الهی با مراتب وجودی انسان متناسب باشد.

وی در جنبه اول برای تأویل دو مبنای معرفتی در نظر می‌گیرد: ۱. قاعده تجرید؛ ۲. قاعده تدریج. براساس قاعده اول می‌توان از هر لفظ با پیراستن معنای آن از خصوصیات جزئی معنای وسیعتر و تجریدی به دست آورد؛ به نحوی که از معنای حسی به خیالی و سپس به معنای عقلی و کلی رسید که در این سیر معنای لفظ از جزئیت به کلیت و از محدودیت به عموم و شمول سیر می‌کند (غزالی، ۱۳۸۱: ۸۴-۸۵). بنا بر قاعده دوم در تنگنای حمل لفظ بر معنای ظاهری آن

گروه از ضرورت تأویل تصویر روشنی ندارند و آخرین گروه بین عقل و نقل را جمع کرده‌اند و قائل به جایگاه برای هر دو هستند و خود او این رای را انتخاب می‌کند (رک. غزالی، ۱۴۱۴: ۱۲۳-۱۲۵).

آنچه از این تقسیم‌بندی در نظر غزالی می‌توان یافت، باور غزالی به ضرورت تأویل در حوزه تفسیر ظاهر قرآن است، زیرا غزالی در حوزه تفسیر باطنی و تأویلی رویکرد دیگری دارد (رک. قاسم‌پور، ۱۳۸۰: ۱۵). به گفته او اهل تأویل تا زمانی که به قوانین و شرایط تأویل اشراف دارند، نباید تکفیر شوند، زیرا هیچ فرقه‌ای از فرقه‌های اسلام نیست، مگر آنکه در برخی موارد از روی اضطرار دست به تأویل زده است. (رک. غزالی ۱۳۸۱: ۸۵). وی قائل به جواز تأویل است؛ ثانیاً در برخی موارد تأویل را ضروری می‌داند، ثالثاً معتقد به ضابطه‌پذیر بودن تأویل است (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ۱۸۷) از نظر وی، تأویل عبارت است از باز گرداندن لفظ از حقیقت به مجاز (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۸۱).

می‌توان گفت که تأویل در دیدگاه غزالی دو جنبه است: یک جنبه آن خروج از ظاهر متن به معنای مجازی براساس قرینه قطعی و جنبه دیگر خروج از ظاهر متن به باطن آن در عین حفظ ظاهر براساس قرینه قطعی؛ یعنی تأویلی که مانند رویاست که می‌توان گفت تأویل کشفی- عرفانی است (رحیمیان، ۲۷: ۱۳۸۸).

جنبه اول

در جنبه اول مقصود نظر غزالی، رسیدن به نزدیکترین معنای مجازی است. وی مبنای وجود شناختی نظریه‌اش در تأویل را مراتب وجود در نظر

و در صورت امتناع آن باید درجات مراتب وجودات لحاظ شود تا بتوان لفظ را بر معنای خیالی حمل کرد، نباید به سراغ معنای عقلی رفت (رک. رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۹).

وی در جنبه اول قانون‌هایی را بر تأویل حکم فرما می‌داند که عبارتند از: ۱- لزوم قیام برهان بر محال بودن ظاهر (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ۸۵-۸۶)؛ ۲- تناسب لفظ با معنای مؤول از طریق مجاز و استعاره و... (همان: ۵۶) که در واقع این به معنای ضرورت و وجود پشتوانه‌ای لفظی برای معنای تأویلی و نفی تفسیر دلخواهی و به رای خویش است (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۳۱)؛ ۳- لزوم تدریج در مراحل حمل مراتب وجودی و مجازگرایی بر اساس ترتیب وجودهای پنجگانه (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ص ۸۵).

جنبه دوم

غزالی در جنبه دوم، مبنای وجود شناختی‌اش را تمایز دو جهان غیب و شهادت و توازی و تطابق این دو عالم می‌داند. اصل موازنه در تبیین این جنبه از دیدگاه وی، نقش برجسته‌ای دارد. موازنه بین محسوس و معقول، از جمله مسائلی است که به شدت مورد توجه غزالی بوده است. وی بر این عقیده است که مناسبت بین عالم شهادت و ملکوت امری است متوقف بر نحوه موازنه محسوس و معقول؛ چنانچه این موازنه به خوبی درک شود، راه‌گشای تأویل خواهد بود، در غیر این صورت، چاره‌ای جز ماندن در قشر الفاظ نیست (رک. غزالی، القسطاس المستقیم: ۱۴۱۴: ۸۶).

اصل موازنه، پایه و اساس بسیاری از مسائل است. غزالی بر اساس این اصل، تأویل را به منزله

تعبیر می‌داند. وی معتقد است که درک معانی آیات قرآن، تنها از راه موازنه معقول با محسوس و کشف رابطه جهان ملک با عالم ملکوت میسر می‌گردد. وی این قاعده را میزان فهم قرآن دانسته است. براساس این قاعده، هیچ موجودی در این جهان تحقق نمی‌پذیرد، مگر این‌که ظهور و مثال یکی از حقایق عالم ملکوت است. وی در مشکوٰۃ‌الانوار و جواهرالقرآن به رابطه عالم ملک و ملکوت یا محسوس و منقول پرداخته، می‌گوید: «عالم دوتاست: روحانی و جسمانی، یا حسی و عقلی و یا علوی و سفلی. عالم حسی یا شهادت نردبان ترقی به عالم عقلی و ملکوت است، پس بین این دو عالم تناسب وجود دارد؛ هر چیز در این عالم، نمونه و مثالی است از عالم ملکوت» (رک. غزالی، ۱۹۶۴: ۶۵-۶۷). برای اینکه این موازنه را توضیح دهد، به خواب و رویاهای صادقه اشاره می‌کند و آن را به عنوان جزئی از نبوت مورد تاکید قرار می‌دهد و در پرتو این اصل است که ارتباط بین ملک و ملکوت روشن می‌شود (رک. دینانی، ۱۳۸۳: ۱۴۳) به باور غزالی، اگر کسی به مناسبت بین عالم ملک و ملکوت توفیق یابد، رمز و راز بسیاری از حقایق و معارف، از جمله حقایق قرآنی را درک خواهد کرد؛ چنانکه می‌گوید: «هیچ کلمه‌ای نیست مگر اینکه در تحت وی رمزی است و اشارتی به معنی پوشیده که آن معنی را کسی دریابد که موازنه و مناسبت بداند و تفاوت میان عالم شهادت و ملکوت دریابد که هرچه در عالم حس است، آن مثالی است عالم ارواح را که عالم ملکوت است نه از راه صورت، بلکه از راه معنی و روح آن حقیقت و حقیقت وی در عالم حس، نردبان عالم

۱. غزالی در دوره اول بر این باور بود که تنها در مواردی که حکم قطعی عقل بر خلاف آیه تعلق گرفته باشد، می‌توان به تأویل هر آیه پرداخت، اما در دوره دوم تأویل به حسب اضطرار و ضرورت نیست، بلکه به قصد کشف معانی و معارف بیشتر از آیات است. به همین دلیل، علاوه بر عقل، کشف و نقل نیز به این امر کمک می‌کند (رک. رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۷). غزالی هم برای عقل اهمیت قائل است و هم بر جمع میان عقل و شرع تأکید می‌کند. به نظر وی، هر که دارای بصیرت عقلی نباشد، بهره او از دین، پوسته دین است، نه مغز و حقیقت آن (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۰۴). غزالی این موضع را در بحث تعارض عقل و شرع که آن را تعارض ظاهری می‌داند، نیز اتخاذ کرده است. چنانکه مطرح شد، در موضعی که غزالی تأویل‌گرایان را به پنج گروه تقسیم می‌کند، گروه پنجم را قائل به جمع میان عقل و نقل می‌داند که آنان هم عقل و هم نقل را اصل می‌دانستند و منکر تعارض این دو بودند و خود نیز این رای را انتخاب کرد.
۲. تأویل در جنبه اول مفری بود برای رها شدن از معنای ظاهری در عین پذیرش لفظ، ولی در جنبه دوم لزوم پذیرش معنای ظاهری در عین قائل بودن به معنای باطنی مطرح می‌شود، اما ویژگی مشترک و مهم غزالی در هر دو دوره، سعی وی بر حفظ اعتدال است؛ از جمله اعتدال در جمع میان عقل و نقل و جمع میان ظاهر و باطن است (رک. رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۷).
۳. با توجه به تقسیم‌بندی که غزالی از وجود و موازنه بین محسوس و معقول ارائه می‌دهد،

معنی و عالم روحانی است (رک. خدیوجم، ۱۳۶۵: ۵۳).

در این دوره، «تعدد معانی» به عنوان مبنای نظریه تأویل بر اساس موازات بین دو عالم مطرح است، زیرا لازمه نظریه غزالی، امکان واجد بودن لفظ نسبت به دو یا چند معنا در طول یکدیگر است و طولی بودن این رابطه به معنای احقیقت حمل لفظ به برخی معانی نسبت به معانی دیگر است؛ ثانیاً نظریه وضع لفظ برای روح معانی، بر اساس موازات دو عالم مطرح است. وی 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 تجربیدی آن وضع شده و اگر ما به معانی محسوس آن عادت کرده‌ایم، این به وضع ثانوی و همراه با انتقال از وضع اولی است (غزالی، القسطاس المستقیم: ۶-۷). در جنبه دوم، علاوه بر قانون لزوم تناسب لفظ با معنای مؤول و حفظ آن که در جنبه اول دیدگاه وی مطرح شد، قانون لزوم جمع بین ظاهر و باطن نیز مطرح می‌شود، زیرا در این جنبه تأویل را، منحصر به متونی که غیر قابل حمل بر ظاهر معنای لغوی بوده‌اند نمی‌داند، بلکه با تأثیرپذیری از عارفان و صوفیان برای آیات غیر متشابه نیز بطون و تأویلاتی قائل است (مشکوٰة، ۱۴۱۴: ۲۱). بر این اساس هر چند به آیات و روایات می‌توان معنا یا معانی باطنی انتساب داد، اما این انتساب نباید به نفی معنای ظاهری توأم باشد، بلکه در طول پذیرش معنای ظاهری است. از آنچه گذشت درباره مقایسه دو دوره، نکات ذیل دریافت می‌شود:

تکفیر آنها نیست، اما اگر متعلق به اصول عقاید باشد، باید تأویل کننده را اگر متکی به برهان قاطع نباشد، تکفیر کرد، مثل کسی که به صرف ظن و وهم بدون اقامه براهین قاطع، حشر اجساد و عقوبات حسی را در آخرت انکار می‌کند، با این که دلیلی بر محال بودن بازگشت ارواح به اجساد نیست (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ۱۹۰-۱۹۱).

غزالی قائل به تأویل در اخلاق و عقاید است، ولی در احکام این را نمی‌پذیرد. وی معتقد است که هیچ باور دینی را، تا زمانی که اثبات نشده قبول آن محال است، نباید رد کرد. از نظر او، هیچ یک از باورهای دینی قابل رد و تردید نیست، مگر آنکه قبول آن امتناع عقلی داشته باشد، بنابراین، اصل در عقاید دینی قبول است، مگر آن که امتناع عقلی آن از حیث عقل اثبات گردد (رک. دینانی، ۱۳۸۳: ۳۵۱). برای مثال، در مورد حشر و نشر و معاد جسمانی تاکید غزالی بر این امر است که در عقل هیچ دلیلی بر ابطال این معانی وجود ندارد (رک. غزالی، ۱۳۸۱: ۱۹۰-۱۹۱).

غزالی به حسن و قبح شرعی قائل است و نقش نظر و تامل را در این زمینه کمرنگ می‌بیند. وی بر این عقیده است که حکم شریعت تنها یک قضیه خبری نیست که مانند هر قضیه خبریه دیگر فقط از راه نظر یا تامل با آن رو به رو شویم، بلکه در احکام شریعت، نوعی تنبیه و اعلام خطر وجود دارد که به هیچ وجه نمی‌توان درنگ کرد، زیرا در این گونه احکام و اخبار هر گونه مکث و درنگ ممکن است سبب نابودی و هلاکت انسان شود. برای مثال، درباره شیر که حیوان درنده است دو گونه خبر وجود دارد؛ نوع اول این است که گفته شود شیر دم دارد یا در

می‌توان گفت وی وجود را دارای مراتب می‌داند و قائل به وجود ذهنی است. لازمه پذیرش این اصل، آن است که آن مراتب را متباین نداند، بلکه به تعبیر حکما قائل به تشکیک وجود باشد و به نوعی سنخیت میان محسوس و معقول و تمامی مراتب وجود معتقد گردد و الا بحث از موازنه و مناسبت بی‌دلیل خواهد بود. در واقع، می‌توان چنین استنباط کرد که پایه و اساس نظر وی به قواعدی است که در فلسفه مورد توجه است. در واقع، تشکیک در وجود، اشتراک معنوی وجود، وحدت وجود قوام‌دهنده بحث تأویل در نظر حکماست. اگر کسی این امور را نپذیرد، نمی‌تواند تأویل را آن‌گونه که علامه و دیگران تحلیل می‌کنند، بپذیرد.

غزالی شرایطی را برای تأویل و تأویل کننده در نظر می‌گیرد. وی بر این باور است که در مسأله تأویل، مسلمین در دو مقام عوام و نظار قرار می‌گیرند. تأویل برای گروه عوام جایز نیست، بلکه باید باب سوال را بر آنها بست و ایشان را از گفتگو در مباحث علم کلام باز داشت، چنانکه روایت شده وقتی از مالک بن انس پرسیدند استواء چیست؟ پاسخ داد که استواء معلوم است و ایمان به آن واجب و کیفیت آن بر ما مجهول و پرسش از آن بدعت است. اما صاحب نظران کسانی هستند که تأویل برای آنان جایز است، ولی به شرط اینکه عدول از ظاهر به تأویل ضروری باشد؛ آن هم با دلایل قاطع. این شرایط موافق با اولین دوره فکری اوست. برخی از مردم بر اثر غلبه ظن و بدون اقامه برهان دست به تأویل می‌زنند. در صورتی که این تأویل متعلق به اصول عقاید نباشد، دلیلی برای

پایبند مانده است و نه می‌توانسته بماند (رک. همان: ۱۲۷).

مقایسه دیدگاه علامه و غزالی

همان‌طور که گذشت، دیدگاه علامه (در بحث تأویل عقلی قرآن و جایگاه تأویل در تعارض عقل و نقل) و دیدگاه غزالی در دو دوره مختلف فکری وی تبیین شد. تفاوت‌ها و شباهت‌هایی بین دیدگاه علامه و غزالی قابل استنباط است:

شباهت‌ها

۱. همان‌گونه که علامه در تعارض عقل و نقل برای تأویل جایگاه قائل شد، غزالی نیز در دوره فکری اول خود معتقد بود که در تعارض حکم قطعی عقل با نقل بر حسب ضرورت، باید تأویل را پذیرفت.
۲. براساس قانون «لزوم جمع ظاهر و باطن» در دوره دوم فکری غزالی می‌توان به این نتیجه رسید که وی نیز همانند علامه همه آیات قرآن را دارای تأویل می‌داند، زیرا در ابتدا فقط متونی را قابل تأویل می‌دانست که غیر قابل حمل بر ظاهر معنای لغوی خود بوده‌اند.

۳. از دیدگاه هر دو، ذو مراتب بودن تأویل استنباط می‌شود، زیرا علامه تأویل را حقیقت خارجی می‌داند و حقیقت خارجی دارای مراتب است. غزالی نیز نظریه خود را بر اصل موازنه بین محسوس و معقول تبیین می‌کند. بر همین اساس، می‌توان گفت تأویل را دارای مراتب می‌داند از حقیقت موجود در لوح محفوظ تا صور ذهنی. وی بر این باور است که آن حقیقت متعالی در هر عالم متناسب با آن عالم، تمثیل می‌یابد و در ذهن به همه آن مراتب اطلاق می‌شود.

جنگل زندگی می‌کند و نوع دوم این است که گفته شود شیر در حال حمله است. شکی نیست که در مقابل احکام نوع دوم، فرصتی برای تأمل نیست. غزالی احکام و قضایای شریعت را از نوع دوم می‌داند و نظر و تأمل را سخت محدود می‌کند (رک. دینانی، ۱۳۸۳: ۲۰۹-۲۱۰).

برای روشن شدن دیدگاه غزالی در مورد سهم عقل در اخلاق، توجه به جنبه معرفتی عقل ضروری است. از لحاظ معرفتی؛ یعنی تأثیری که عقل در شناخت احکام اخلاقی دارد. اگر موضع رسمی غزالی را در نظر بگیریم، باید بگوییم عقل در این زمینه به طور مستقل تأثیر ندارد. خوب و بد را صرفاً باید از شرع آموخت. البته، عقل در این مورد دو کارکرد مقدماتی و تکمیلی دارد: کارکرد اول عقل این است که دست انسان را در دست شرع قرار می‌دهد و به این مطلب اعتراف می‌کند که از این پس باید به دست کاردان واقعی؛ یعنی شرع باشد و خودش نقشی در این حیطة ندارد؛ کارکرد دوم عقل آن است که آنچه را شرع می‌گوید، می‌فهمد. بر اثر این کارکرد عقل به نور شرع روشن و به حسن و قبح خیر و شر آگاه می‌شود و حتی می‌تواند اموری را بفهمد که در شرع به آن تصریحی نشده است (رک. شیدان شید، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

در واقع، اخلاق تنها با عقل به دست نمی‌آید و اساساً عقل سهمی بنیادین و مستقل در تشخیص احکام اخلاقی ندارد، زیرا حسن و قبح شرعی است، اما بدون داشتن عقل نیز اخلاق به دست نمی‌آید، زیرا عقل باید تعالیم شرع را در این زمینه بفهمد و مبانی و لوازم دیگر آن را استخراج کند. ذکر این نکته نیز قابل توجه است که غزالی در مواضع دیگر به این اصل نه

تأویله» (رک. صفار قمی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۷۰۳) و البته، این نکته با ذو مراتب بودن تأویل از نگاه وی ناسازگار است، اما در دیدگاه علامه بطن مانند ظهر از سنخ مدلول لفظی و مطابقی است، در حالی که علامه تأویل را از سنخ مفاهیم مدلول لفظ نمی‌داند، چه مفهوم مطابق و چه مخالف ظاهر باشد، بلکه آن را حقیقت خارجی می‌داند.

یافته‌های پژوهش

از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت:

- ۱- تأویل یکی از روش‌های سازگاری عقل با وحی و رفع تعارض آنهاست.
- ۲- انکار و عدم پذیرش تأویل به معنای نادیده انگاشتن ژرفای پایان‌ناپذیر کلام الهی است.
- ۳- دیدگاه علامه در باب تأویل در دو حوزه تأویل عقلی قرآن و جایگاه تأویل در تعارض عقل و نقل تبیین می‌شود.
- ۴- علامه نظر خود را در باب تأویل عقلی قرآن، بر اساس آیات قرآن تبیین می‌کند و در موارد تعارض ظاهر شرع با حکم قطعی عقل، بر این باور است که، ظاهر باید تأویل شود و اگر امکان تأویل نبود، ظاهر محکوم به رد است.
- ۵- علامه همه آیات قرآن را دارای تأویل می‌داند و تأویل هر چیز را اساس آن چیز می‌داند که از آن نشات گرفته است و به آن برمی‌گردد.
- ۶- علامه تأویل را از سنخ مدلول لفظی نمی‌داند، بلکه تأویل را همان حقیقت عینی خارجی می‌داند و منظور وی از عینیت، عینیت مصداقی نیست، بلکه خارج از ذهن بودن مد نظر اوست.

۴. در دیدگاه هر دو، تأویل در تعبدیات امکان‌پذیر نیست، ولی در اعتقادات و اخلاق قائل به تأویل هستند.

۵. در دیدگاه غزالی بر اساس قانون لزوم جمع ظاهر و باطن، تأویل منحصر به متونی که غیر قابل حمل بر ظاهر معنای لغوی بوده‌اند، نیست، بلکه برای آیات متشابه نیز می‌توان بطون و تأویلاتی قائل شد. در نتیجه، می‌توان این نکته را استنباط کرد که هر دو اندیشمند همه قرآن را دارای تأویل می‌دانند.

تفاوت‌ها

۱. از جمله وجوه اختلاف دیدگاه علامه و غزالی در باب تأویل، نوع تأویل است، زیرا علامه تأویل را از سنخ مفاهیم نمی‌داند و آن را همان حقیقت عینی خارجی می‌داند که در قالب لفظ گرفتار آمده است. وی معتقد است از تدبر در آیات و احادیث به دست می‌آید که قرآن در بیان روشن خود هرگز راه لغز و معما پیش نگرفته و مطلبی را جز با قالب لفظی خودش به مردم القا نکرده است و آنچه در قرآن با نام تأویل ذکر می‌شود، از قبیل مدلول لفظ نیست، بلکه حقایق و واقعیت‌هایی است که بالاتر از درک عامه است که معارف اعتقادی و احکام عملی قرآن از آن سرچشمه می‌گیرد؛ پس همه قرآن تأویل دارد. از نظر علامه، لوح محفوظ یا کتاب مکنون، منشأ و مصدر آیات قرآن است و قرآن حقیقتی دارد که در لوح محفوظ است، اما در دیدگاه غزالی اولاً و بالذات به مفاهیم توجه می‌شود.
۲. از نظر غزالی تأویل و باطن دارای مصداق واحد هستند و روایاتی نظر وی را تصدیق می‌کند، مانند این روایت که فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه

- ۸- _____ . (۱۳۸۶). **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، تهران: نشر اسراء.
- ۹- الجوهری، اسماعیل ابن حماد. (۱۹۵۶). **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه**، بیروت: دارالعلم الملايين.
- ۱۰- حسین زاده باجگیران، محسن. (۱۳۷۰). **تأویل و ضوابط آن نزد شیعه**، دانشگاه فردوسی، مشهد.
- ۱۱- خمینی، روح الله. (۱۳۷۱). **چهل حدیث**، تهران: نشر آثار امام.
- ۱۲- الراغب الاصفهانی. (۱۴۱۲). **مفردات فی الالفاظ القرآن**، بیروت: الدارالشامیه.
- ۱۳- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۸). «تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی»، **دو فصلنامه جاویدان خرد**، ش ۲، ۵۰-۶۲.
- ۱۴- شیرازی، صدرالمتهلین. (۱۳۵۲). **متشابهات القرآن**، چاپخانه دانشگاه مشهد.
- ۱۵- _____ . (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**، [بی جا]: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۶- _____ . (۱۴۱۰). **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة.
- ۱۷- شیدان شید، حسینعلی. (۱۳۸۳). **عقل در اخلاق از نظر غزالی و هیوم**، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- ۱۸- صفار قمی، محمد حسن. (۱۳۸۹). **بصائر الدرجات من علوم آل محمد**، [بی جا]: انتشارات وثوق.
- ۱۹- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۱). **مجموعه مقالات**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- ۷- تأویل در دیدگاه غزالی با توجه به دو دوره مختلف فکری او دارای دو جنبه است: جنبه‌ای که به معنای اصولی آن معطوف است و تأویلی که به منزله تعبیر رویاست.
- ۸- تبیین دیدگاه اصولی غزالی بر اصل موازنه و تبیین دیدگاه کشفی - عرفانی وی بر مراتب معرفت استوار است.
- ۹- به نظر می‌رسد با توجه به این که هر دو قائل به ذو مراتب بودن تأویل هستند، دیدگاه غزالی اعم از دیدگاه علامه باشد، زیرا مراتب تأویل را از حقیقت موجود در لوح محفوظ تا صور ذهنی در نظر می‌گیرد.

منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). **منطق و معرفت از نظر غزالی**، تهران: امیر کبیر، چاپ سوم.
- ۲- ابن سینا. (۱۳۷۸). **الاشارات و التنبیها**، [بی جا]: دفتر نشر کتاب.
- ۳- ابن منظور. (۱۴۰۸). **لسان العرب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴- احمد بن فارس. (۱۳۸۹). **معجم مقاییس اللغة**، القاهرة: بی نا.
- ۵- الشریف الکاشانی، ملا حبیب الله. (۱۴۰۴). **تسهیل المسالك الی المدارک فی رؤوس القواعد الفقهیة**، قم: الطبعة العلمیه.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۱). «تأویل و تفسیر»، **کیهان اندیشه** (نشریه مؤسسه کیهان در قم)، ش ۴۰، ۱۳-۱۶.
- ۷- _____ . (۱۳۸۱). **دین شناسی**، تهران: نشر اسراء.

- ۲۰- _____ . (۲۰۰۶). *المیزان فی التفسیر القرآن*، بیروت و لبنان: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۱- _____ . (۱۳۶۰). *شیعه در اسلام*، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- ۲۲- _____ . (۱۳۴۱). *بررسی های اسلامی، قم: هجرت*.
- ۲۳- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۸). *مبانی و روش- های تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
- ۲۴- العیاشی، محمدبن مسعود. (۱۴۲۱). *التفسیر للعیاشی*، قم: قسم الدراسات الاسلامیه- مؤسسه البعثه.
- ۲۵- غزالی، ابوحامد. (۱۹۶۴). *مشکوٰۃ الانوار*، القاهره: دارالقومیة للطباعة و النشر.
- ۲۶- _____ . (۱۴۰۶). *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۷- _____ . (۱۴۱۴). *القسطاس المستقیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۸- _____ . (۱۳۶۸). *المستطفی من علم الاصول*، [بی جا]: انتشارات دارالذخائر، چاپ دوم.
- ۲۹- _____ . (۱۳۶۵). *جواهرالقرآن*، مترجم و مصحح حسین خدیو جم، تهران: اطلاعات، چاپ سوم.
- ۳۰- _____ . (۱۳۸۱). *فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه*، [بی جا]: دار احیاء الکتب العربیه.
- ۳۱- _____ . (۱۴۱۴). *قانون التأویل*، (مجموعه رسائل)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳۲- فعالی، محمد تقی. (۱۳۷۹). «تفسیر متون مقدس از دو نگاه»، قیسات، سال ۵، ش ۳، ۷۳-۹۰.
- ۳۳- فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۷۴). *معرفت شناسی دینی*، تهران: برگ.
- ۳۴- قاسم پور، محسن. (۱۳۸۷). «غزالی و فرآیند تفسیر قرآن»، *مطالعات عرفانی*، ش ۸، ۷۵-۹۹.
- ۳۵- کدیور، محسن. (۱۳۷۷). *دفتر عقل*، تهران: اطلاعات.
- ۳۶- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). *اصول کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۷- م.م. شریف. (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۸- محمدی، علی. (بی تا). *شرح اصول فقه*، [بی جا]: انتشارات دارالفکر.
- ۳۹- محمود عادل. (۱۳۶۷). *مجمع البحرین*، [بی جا]: مکتبه النشر الثقافه الاسلامیه، چاپ دوم.
- ۴۰- معرفت، هادی. (۱۳۷۹). «تأویل از دیدگاه علامه در تفسیر المیزان»، قیسات، سال ۵، ش ۱ و ۲، ۱۰۵-۱۱۶.
- ۴۱- هوشنگی، حسین. (۱۳۷۱). *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایرهالمعارف بزرگ اسلامی، تهران.