

زبان تمثلی وحی از نگاه غزالی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۷/۲۹

سعیده سعیدی^۱
موسی ملایری^۲

چکیده

غزالی، به عنوان یکی از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام، نظریه‌های مهمی در بحث زبان دین ارائه کرده است. او با توجه به مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی و رویکردهای کلامی و عرفانی، به مسئله زبان وحی پرداخته است. مهم‌ترین اثر غزالی که به طور جامع به فهم قرآن اختصاص دارد جواهر القرآن است. غزالی در این اثر، که متعلق به دوران عرفان‌گرایی اوست، به صورت گسترده‌ای به فهم باطن قرآن و گذر از ظاهر آن پرداخته است. او با اتکا بر تبیین مخصوصی از ماهیت وحی و نیز با استناد به نظریه تطابق عوالم وجود سعی می‌کند نشان دهد که وحی چگونه و طبق چه ضوابطی تنزل می‌کند و حقایق عالم ملکوت چگونه در عوالم پایین‌تر تمثیل می‌یابند. در گام بعد نشان می‌دهد که راسخان در علم باید طبق چه میزان و معیاری به درک مقاصد آن نائل آیند. این نظریه که باید آن را نظریه زبان تمثلی وحی نامید، با هیچ یک از نظریه‌های فیلسوفان دین در باب زبان دین یکسان نیست.

کلیدواژه‌ها

وحی، تأویل، زبان تمثلی دین، غزالی

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «مطالعه تطبیقی پدیده وحی از منظر غزالی و فیض کاشانی» در دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی و به راهنمایی و مشاوره دکتر موسی ملایری و دکتر مهدی نجفی افرا است.

۱. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.
(s_saeedi_67@yahoo.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
(mou.malayeri@iauctb.ac.ir)

۱. مقدمه

فهم متون دینی از مسائلی است که همواره مورد توجه اندیشمندان حوزه‌های علوم دینی بوده است. زبان دین که از مباحث مهم فلسفه دین به شمار می‌رود در پی کشف و تبیین ماهیت زبانی است که در گزاره‌های دینی به کار رفته است. فهم مراد اصلی گزاره‌های دینی امروزه به عهده فیلسوفان دین است. باید گفت گرچه عنوان زبان دین یک اصطلاح امروزی است، که به منظور دفاع از دین در مقابل تعارضی که علوم تجربی در بعضی مواقع با آن دارد به وجود آمده است، اما تلاش در این زمینه همواره وجود داشته است، به طوری که سابقه این بحث را در فلاسفه باستان نیز می‌توان یافت.

فیلسوفان دین در خصوص زبان دینی نظریه‌هایی را عرضه کرده‌اند که مشهورترینشان عبارت‌اند از زبان سمبلیک دین، زبان اسطوره‌ای دین، نظریه زبان آئینی دین، نظریه بازی‌های زبانی و زبان تمثلی دین (هیگ ۱۳۷۲، ۱۶۹-۲۰۰؛ پترسون ۱۳۷۷، ۲۵۲-۲۸۵).

علت طرح مبحث زبان دین این است که در متون مقدس گزاره‌های بسیاری در خصوص عالم ملک و ملکوت، ارتباط این عوالم و روابط هر کدام وجود دارد، که همه آنها در قالب زبان بشری بیان شده‌اند. در واقع زبان دین بیان کردن و تحلیل چگونگی انتقال معانی از حوزه زبان انسانی به حوزه زبان دین است. چنین سؤالاتی در زبان دین مطرح است: چگونه می‌توان با الفاظ و مفاهیم زبان بشری از حقایق عالم ملکوت سخن گفت؟ آیا گزاره‌های دینی، معنادار و ناظر به واقع هستند؟ در صورت معنادار بودن، معنای الفاظ و عبارات متون مقدس چیست؟ آیا معنای این الفاظ همان معنای رایج در عرف است یا معنای دیگری دارند؟

فیلسوفان دین با ادیان و مذاهب مختلف در خصوص این که معانی غیرمادی چگونه در قالب زبان مادی و بشری بیان شده‌اند راه‌هایی را ارائه کرده‌اند. برای مثال، در مورد صفات مشترک میان خدا و انسان نظریه‌هایی شکل گرفته است مانند روش سلبی، روش اشتراک معنوی و روش تمثیلی که هر کدام محاسن و معایبی دارد.

اهمیت درک معنای متون مقدس وقتی مضاعف می‌شود که الفاظ و عبارات به صورت مبهم و قابل برداشت‌های متفاوت بیان شده باشد. بسیاری از آیات قرآن کریم از این نوع‌اند.

آیات مربوط به ذات، صفات و افعال الهی و آیات مربوط به عقاید و غیب‌شناسی غالباً طوری بیان شده‌اند که به سادگی قابل فهم نیستند. لذا درک معنای حقیقی این آیات مستلزم روشی است که به وسیله آن بتوان به حقیقت معنا دست یافت.

گرچه در آثار متفکران مسلمان مبحثی با عنوان «زبان دین» مطرح نیست، همگی متوجه این مسئله بوده‌اند که قرآن و روایات توصیفاتی دارند که موصوفشان امور غیرمادی و ملکوتی است، اما با زبان مربوط به امور مادی و مملکی بیان شده‌اند. تمام اوصاف مربوط به بهشت و جهنم، لوح و قلم یا اوصاف و افعال خداوند مثل «تکلم» یا الفاظی مانند «ید» و «وجه» و «استواء بر عرش» در مورد خدا از این جمله‌اند. این الفاظ در میان مفسران به الفاظ «متشابه» شهرت دارند به این معنی که معنای مشخصی ندارند و به وجوه مختلف قابل فهم هستند.

غزالی از جمله متفکرانی است که در باب «زبان دین» صاحب رأی و نظر است. به عقیده غزالی، باید به عمق معانی آیات پی برد و نباید به ظاهر اکتفا کرد. آثار متعدد او از جمله جواهر القرآن تأییدی بر این مدعاست. اساس این کتاب بر رمزگشایی و گذشتن از ظاهر و رسیدن به باطن قرآن استوار است.

حق آن است که نظریه غزالی نظریه‌ای مستقل و متفاوت با نظریه‌های دیگر است. هرچند نظریه تمثیلی زبان دین از توماس آکوئیناس قرابت‌هایی با نظریه غزالی دارد، تفاوت‌ها چشمگیرند. اصل اشتراک معنوی بین اوصاف خالق و مخلوق و نیز بین ملک و ملکوت چیزی است که غزالی می‌پذیرد، اما آکوئیناس آن را نپذیرفته است. از سوی دیگر، روش توماس برای رمزگشایی از گزاره‌های دینی بر یک تکنیک و قاعده ادبی استوار است، حال آن که شیوه غزالی بر یک جهان‌شناسی ویژه و تبیین مخصوص از ماهیت وحی تکیه دارد.

این مقاله در صدد بررسی و پاسخ به پرسش‌هایی از این دست است: مدخل ورود غزالی به حوزه زبان دین چیست؟ نظر یا نظرات غزالی درباره زبان دین چیست؟ روش یا روش‌های غزالی در شناسایی معنای گزاره‌های دینی چیست؟ غزالی نسبت میان معانی موجود در زبان بشری و معانی موجود در گزاره‌های دینی را چگونه تبیین می‌کند؟ تأثیر تفکر غزالی در حوزه زبان دین بر متفکران بعد از خود از جمله فلاسفه و مفسران چگونه است؟

مقالاتی در رابطه با موضوع این پژوهش نوشته شده است، از جمله مقاله‌ای با عنوان «معقولیت باور دینی؛ مقایسه رهیافت کرگگور و غزالی». این مقاله به بررسی و مقایسه آرای کرگگور و غزالی در خصوص رابطه عقل و ایمان پرداخته است. نویسندگان در نهایت کرگگور را یک ایمان‌گرای صرف می‌دانند، زیرا تلاش‌های عقلانی برای توجیه باورهای دینی را بی‌ثمر و حتی مضر دانسته است؛ اما غزالی را یک ایمان‌گرای معتدل می‌داند، چراکه غزالی در مرحله‌ای از تفکر خود استدلال را در طریق ایمان می‌پذیرد (پوستینی و علی‌زاده ۱۳۸۹، ۵، ۲۸). با این توضیح مشخص می‌شود که بحث فهم زبان دین، که مسئله اصلی مقاله حاضر است، در مقاله مذکور مطرح نشده است.

مقاله دیگری با عنوان «زبان دین از دیدگاه غزالی» مبحث زبان دین را به صورت ویژه از نگاه غزالی بررسی کرده و دیدگاه‌های متفاوت او را با توجه به نگرش‌های مختلف غزالی توضیح داده است. نویسندگان نظرات غزالی در باب زبان دین را در چند بخش دسته‌بندی کرده‌اند: تشبیه بلاکیف، زبان تأویل، اشتراک لفظ و بیان‌ناپذیری (توکلی‌پور و دیگران ۱۳۹۵، ۲۵). مقاله «زبان دین از دیدگاه غزالی» بیش از آن که در مقام کشف نوع زبان دین باشد، در مقام کشف روش‌های فهم معنا از آن زبان است. اما مقاله حاضر مسیری عکس را می‌پیماید. و بیش از آن که در مقام روش‌های فهم باشد در مقام کشف نوع زبان است.

مقاله حاضر به بحث تشبیه بلاکیف و اشتراک لفظ و بیان‌ناپذیری نمی‌پردازد، اما مسئله تأویل البته با دو رویکرد متفاوت محل بحث هر دو مقاله است. این مقاله بیش از آن که به چندوچون تأویل و روش‌های آن بپردازد، تکیه‌اش بر فرایندی است که پیش از تأویل رخ می‌دهد که آن را باید مرحله تنزیل نام نهاد. غزالی در تبیین این مرحله است که با بهره‌وری از نظریه تطابق عوالم و تبیین چگونگی تنزل و تمثل وحی نظریه‌ای را بنا می‌نهد که آن را زبان تمثلی می‌نامیم. آنچه در این مقاله مورد تأکید است چندوچون این زبان است. و البته پس از کشف این زبان برای غزالی این مسئله مطرح است که روش فهم آن چیست؟ و در این مقام است که تأویل را همچون شیوه‌ای برای فهم معنا در زبان تمثلی به کار می‌بندد.

۲. تأویل متشابهات

می‌توان گفت مدخل ورود متفکران مسلمان به مسئله زبان دین مبحث متشابهات است و

اصلی‌ترین راهکار در این زمینه تأویل است. وحی در مواردی از اظهار صریح حقیقت خودداری می‌کند. در این موارد است که معانی در قالب اصطلاحات متشابه نمایان می‌شود. فهم معنای حقیقی در این موارد منوط به وجود سطحی از رشد فکری و معنوی در شخص طالب معرفت است. تأویل در این موارد راهی است که به فهم معنای اصلی کمک می‌کند.

تفاوت تفسیر و تأویل در این است که تفسیر عبارت است از بیان معنا و توضیح لفظ به لغت و واژه‌ای دیگر. حتی ترجمه و توضیح واژه از زبانی به زبان دیگر نیز تفسیر است، چراکه تبیین و روشن نمودن اصل لفظ است (غزالی ۱۴۱۶-ب، ۳۰۶). لذا از نگاه غزالی تفسیر علم ظاهر است، ولی تأویل به حقایق معانی نظر دارد (غزالی بی تا، ۳: ۵۳۱). غزالی در قانون التأویل می‌گوید: هنگام تعارض احتمالات، حتی باید از تفسیر خودداری کرد.

حکم، نسبت به مراد خدا و رسول او، آن هم از روی ظن و گمان خطرناک است؛ زیرا دانستن مراد گوینده وابسته به آن است که مراد خویش را اظهار کرده باشد. هنگامی که مرادش را اظهار نکرده باشد از کجا می‌توان مراد او را دانست مگر آن که همه احتمالات احصا شده و جز یکی همه ابطال شوند و برهان بر صحت آن گواه باشد. (غزالی ۱۴۱۶-ت، ۵۸۳).

او در احیاء نیز به خطرهای تفسیر به رأی اشاره کرده است (غزالی بی تا، ۳: ۵۲۴). غزالی وجوه احتمالات در کلام عرب و راه‌های تفصیل آن را فراوان می‌داند، لذا معتقد است نمی‌توان بر اساس حدس و گمان به تفسیر نصوص پرداخت، بلکه بر اساس مجاز و کنایه باید به تأویل پرداخت (غزالی ۱۴۱۶-ت، ۵۸۳). در واقع ظاهر قرآن به عالم ماده و شهادت نظر دارد که با تفسیر می‌توان به فهم آن نائل آمد، اما فهم معانی مربوط به عالم ملکوت از طریق تفسیر، که مربوط به حوزه الفاظ است، امری غیرممکن است و روش درست فهم آن تأویل است.

غزالی معتقد است بر خلاف تفسیر به رأی، که بر اساس حدس و گمان است، تأویل بر اساس ضوابط است، لذا تفسیر به رأی را نمی‌پذیرد. هدف کتاب فیصل التفرقة نیز این است که برای تمایز نهادن میان تأویل با آنچه بی‌اعتقادی و ترک اسلام شمرده می‌شود معیاری بیان کند (Griffel 2004, 134). نبودن معیار برای تأویل موجب شده بود گروه‌های مختلف

مسلمانان اعم از حنبلی و اشعری و معتزلی یکدیگر را تکفیر کنند.

معیار غزالی در تأویل یکی توجه به درجات و مراتب وجود است و دیگری وجود برهان بر محال بودن معنای ظاهر لفظ است (غزالی ۱۴۱۶-پ، ۲۴۰، ۲۴۴). در صورتی که معیار اول رعایت شود تفاوت در اسم‌ها به تفاوت در معانی منجر نمی‌شود، زیرا ممکن است شیء واحد به اسامی گوناگون خوانده شود، همان طور که برای جبرئیل در قرآن اسامی مختلفی ذکر شده است و به اعتبار ذاتش روح و به اعتبار کمال قوتش شدیدالقوی نام گرفته است (غزالی ۱۴۱۶-پ، ۲۴۲).

از نگاه غزالی، عالمان در برخورد با اصطلاحات متشابه راه‌های افراط و تفریط پیموده‌اند. او دانشمندان را در این باب به پنج دسته تقسیم می‌کند:

۱. کسانی که فقط به منقول چشم دوخته و به ظاهر شرع بسنده می‌کنند و حتی در تناقضات در ظاهر شرع تأویل را بر نمی‌تابند؛ زیرا معتقدند که قدرت الهی بر تناقضات نیز فائق می‌آید.

۲. گروه دوم در مقابل گروه اول قرار دارند. اینها اگرچه معتقدند در شرع تناقض‌هایی وجود دارد در عین حال حاضر به تأویل نیز نیستند و روشی برای حل تعارضات ندارند.

۳. کسانی هستند که بیش از منقول بر معقول عنایت دارند آنچه را خلاف معقول است رد می‌کنند مگر آن که متواتر باشد، و یا تأویلش آسان باشد و آنچه را به سختی تأویل پذیرد به کلی رد می‌کنند. اینها به واسطه قصور فهم جمع‌کنندگی از متون دینی را طرد و انکار می‌کنند.

۴. کسانی که اهل منقول‌اند و در معقول غور نکرده‌اند. آنان چون محالات عقلی را نشناخته و کنهش را درک نکرده‌اند گمان می‌کنند در هیچ موردی نیاز به تأویل نیست. مثلاً چون جهت داشتن خدا را ممکن می‌دانند، پس تأویلی برای «فوق» و «استوا» در مورد خداوند لازم نمی‌دانند.

۵. گروه آخر کسانی هستند که راه اعتدال را پیموده‌اند. این دسته جمع معقول و منقول می‌کنند و بر آن‌اند که عقل را با نقل تقابلی نیست و آن کس که عقل را تکذیب کند شرع را تکذیب کرده است. اینها فرقه برحقی هستند که راه محکمی را پیموده‌اند و مسیر دشواری در پی دارند (غزالی ۱۴۱۶-ت، ۵۸۰-۵۸۲).

با توجه به تقسیم‌بندی غزالی متوجه می‌شویم که قطعاً بعضی از گزاره‌های دینی نیازمند تأویل است. برای مثال، «استواء بر عرش» یا «ید و وجه داشتن» در مورد خدا به معنای ظاهری قابل قبول نیست، و به عقیده غزالی کسانی که فقط ظاهر شرع را قبول دارند راه درستی را انتخاب نکرده‌اند.

غزالی در مورد تأویل اصطلاحات متشابه معتقد است نباید کوشید در تمامی موارد به آگاهی صحیح برسیم، زیرا علم ما بسیار اندک است و کسی که ادعا کند مراد نبی در همه امور را می‌فهمد ادعایش ناشی از قصور عقل است، نه وفور آن. پس هنگام تعارض و عدم امکان تأویل قریب باید بگوییم مراد شارع از دلیل شرعی برای ما معلوم نیست (غزالی ۱۴۱۶-ت، ۵۸۳). در این مورد او می‌گوید:

ادعای فهم تمام حقایق وحی و حکم کردن به این که مراد خدا یا رسولش چنین است، آن هم به صورت ظنی، کار نادرستی است. به همین دلیل است که «انبیاء را گفته‌اند «کَلِّمُوا النَّاسَ عَلَىٰ قَدْرِ عَقُولِهِمْ» و به بعضی از انبیاء هم وحی آمد که از صفات ما چیزی نگوید که خلق آن را فهم نکنند زیرا انکار می‌کنند و ایشان را زیان دارد، آن مقدار گویند که بدانند. (غزالی ۱۳۸۳، ۱: ۸۸)

پس به اعتقاد غزالی «نه شیوه آنان که تنها به ظاهر اکتفا می‌کنند صحیح است، نه شیوه کسانی که در تأویل افراط می‌کنند» (غزالی بی تا، ۱: ۹۷). بنا بر آنچه گفته شد، گرچه نمی‌توان همه حقایق وحی را کاملاً فهمید، اما از تلاش نباید دست برداشت.

تا اینجا چند مطلب آشکار شد: نخست آن که غزالی در دشواری‌های زبان دین به تأمل نشسته است. دیگر این که او دریافته است که زبان دین در عرصه معارف و عقاید نسبت به قلمرو احکام و اخلاق متفاوت است. چراکه قلمرو عقاید قلمرو غیب و عوالم برتر وجود است و با زبان بشر که از عالم حس و ادنی است نمی‌توان از عالم غیب و اعلی سخن گفت، مگر آن که الفاظ از معانی ابتدایی خویش، که تنیده به مصادیق محسوس‌اند، کنده شوند و بدین ترتیب است که کلام الهی رنگ متشابهات به خود می‌گیرد. دیگر این که راه درک معانی کلام خدا در قلمرو عقاید و معارف راه سهلی نیست. راه کشف معنا از متشابه راه تأویل است. و در نهایت این که از خطرات نهفته در تأویل آگاه است. او می‌داند که تأویل اگر تن به ضوابط و قواعد ندهد مردود است. بنابراین باید دریافت که از منظر او

ضوابط، قوانین و مبانی تأویل چیست.

سرتاسر تلاش غزالی در کشف چرایی و چگونگی کشف معانی کلام الهی و درک زبان دین به این نکته منتهی شده که کلام الهی به ناچار برای آن که به عالم طبیعت برسد و درخور فهم طبیعت نشینان گردد قوس نزولی داشته است. از موطن و عوالمی عبور کرده است و رنگ و بوی مسیر را برگرفته است. و اما بشر برای فهم آن به ناچار باید قوسی را در صعود ببیند. این تصعید همان تأویل است. پس باید دید از منظر غزالی راه و رسم تأویل و مبانی و نتایجش چیست.

۳. نظریه زبان تمثلی

زبان تمثلی نظریه‌ای روشمند است که غزالی در باب تأویل آیات ارائه می‌دهد. به عقیده غزالی، معانی و حقایق غیبی در جریان تنزل خود در قالب خیالی و مثالی تمثیل می‌یابند، و برای مشاهده چهره اصیل آنها باید از راه قوه خیال و به‌کارگیری صحیح ابزار تأویل وارد شد (غزالی بی تا، ۱۴: ۸۹؛ ۱۴۱۶-ج، ۷۷؛ ۱۴۱۶-ج، ۲۸۴-۲۸۵). در واقع حقایق هستی در عالم ملکوت هستند و مثال آنها در عالم محسوس ظاهر می‌شود، لذا برای درک معانی باید حقایق متمثل شده را تأویل کرد.

نظریه زبان تمثلی از سویی ریشه در تحلیل مخصوصی از هویت وحی دارد و از سوی دیگر بر جهان‌شناسی مخصوصی متکی است. لذا کنه این نظریه زمانی بر خواننده بهتر هویدا می‌شود که اندکی در این دو مسئله تأمل نماییم. اگر این مسئله هویدا شود که وحی چگونه تنزل یافته و چه مکانیسمی بر تنزل آن حاکم است، آنگاه آشکار خواهد شد که زبان دین چگونه زبانی است و برای فهم آن چه باید کرد.

بر اساس نظر حکیمان مسلمان - که غزالی نیز در این مسئله از آنان پیروی می‌کند - وحی آنجا که به قلمرو عقاید و معارف ماوراءالطبیعی تعلق دارد و می‌خواهد پرده از عالم غیب بردارد چنان است که نفس نبی عوالم برتر و ملکوت هستی را مشاهده می‌کند، آنگاه آن حقایق در موطن مطهر وجود نبی تنزل می‌کنند تا در قالب صور محسوس و الفاظ مسموع تمثیل یابند. و بدین ترتیب پاره‌ای از وحی را می‌توان تمثیل حقایق عالیه دانست. این بیان مجمل خود بر سه اصل استوار است: اصل اول نفس‌شناختی است، دومی

وجودشناختی و سومی معناشناختی.

اصل اول (نفس شناختی): انسان دو ساحت جسمانی و روحانی دارد. قلب انسان که حقیقت آدمی است از جنس عالم ملکوت است (غزالی بی تا، ۸: ۲۲). طبق این اصل، نفس انسان بابتی به جانب عالم ملک دارد و بابتی به جانب عالم ملکوت. همان طور که می‌تواند از عالم ملک محسوسات را درک کند و آنها را در مراتب ادراک تا حقایق معقول ترقی دهد، به همین قیاس می‌تواند از جانب ملکوت و پس از مشاهده حقایق عینی آنها را تا صور محسوس و الفاظ مسموع تنزل دهد.

نمونه بی‌چون و چرای این واقعه رؤیای صادقه است، که در آن نفس پس از اتصال به مخازن معرفت حقایقی را می‌یابد، آنگاه آنها را به صورتی مسموع و محسوس محاکات کرده، متمثل می‌کند. در اینجا است که مثلاً علم به «لبن» و دشمنی به «مار» محاکات می‌شوند. به همین دلیل است که رؤیا محتاج تأویل است و معبر کسی است که به وسیله پل رؤیا از این سو به آن سو عبور می‌کند و از ممثل به ممثل غنه می‌رسد. به همین قیاس که رؤیا محتاج تعبیر است، اگر وحی نیز چنین تنزلی داشته باشد، محتاج تأویل است.

به تصریح غزالی، رؤیای صادقه بیانی از نسبت ظاهر و باطن و کشف حقیقت در قالب مثال‌های خیالی است. «در خواب، لوح محفوظ در شکل مثالی مناسب تمثیل می‌یابد که نیازمند تعبیر است» (غزالی، ۱۹۷۱، ۳۷). نمونه‌هایی از رؤیای صادقه تأییدی بر مثال و رابطه آن با ممثل و تبیین نظریه زبان تمثلی است (غزالی ۱۴۱۶-ث، ۱۹۵؛ ۱۴۱۶-ج، ۲۸۲؛ بی تا، ۱۱: ۱۸۰). در قرآن نیز بارها از رؤیای صادقه سخن به میان آمده و تعبیر رؤیا پذیرفته شده (صافات: ۱۰۵؛ یوسف: ۱۰۰) و رؤیای صادقه یک جزء از چهل و شش جزء نبوت شمرده شده است (غزالی، ۱۹۷۱، ۳۴).

در این اصل آشکار شد که چرا زبان وحی را زبان تمثلی نامیدیم و این که چرا وحی گاهی محتاج تأویل است. اما این نکته باقی است که مکانیسم و ضوابط تمثیل چیست؟ و چگونه می‌توان مطمئن شد که ممثل به درستی حاکی از ممثل غنه بوده است، این نکته را در اصل دوم بیان می‌کنیم.

اصل دوم (وجودشناختی): این اصل را اصطلاحاً اصل «تطابق عوالم» می‌نامیم. بر اساس اصول حکمی، همه کمالات هستی از مبدأ اول افاضه می‌شوند، اما در هر مرتبه از

هستی، متناسب با همان مرتبه ظاهر می‌شوند. با این فرض، آنچه در عالم طبیعت است تجسمی از عالم مثال است و آنچه در عالم مثال است تمثلی از عالم عقل است. و آنچه در عالم عقل است فیضی از نسخه کمالات و علم الهی است. این اصل اگرچه نخست در حکمت اشراقی و سپس در حکمت صدرایی بتمامه به ظهور رسیده، اما صورت نخستین آن را نزد غزالی مشاهده می‌کنیم.

غزالی در فیصل التفرقه به پنج نحوه وجود اشاره می‌کند (غزالی ۱۴۱۶-پ، ۲۴۰-۲۴۱). در احیاء از چهار وجود که به ترتیب وجود در لوح محفوظ، وجود حقیقی، وجود خیالی و وجود عقلی است سخن می‌گوید و در جای دیگر سه عالم ملک، جبروت و ملکوت را نام می‌برد (غزالی بی تا، ۱۳: ۱۶۷). او تصریح می‌کند که «موجودات روحانی چونان صاحبان سایه‌هایی هستند و محسوسات و جسمانیات، سایه آن به حساب می‌آیند» (غزالی ۱۴۰۹، ۳۴)، به گونه‌ای که هر موجودی در عالم ماده روحی در عالم ملکوت دارد و هر روح در عالم ملکوت مثالی در عالم ماده. «هر چیزی حد و حقیقتی دارد که روح آن است» (غزالی ۱۹۷۱، ۳۶). هر چه در عالم شهادت وجود دارد مثالی است از آنچه در عالم غیب هست. به تعبیر غزالی، «رحمت الهی عالم شهادت را در موازنه عالم ملکوت قرار داد و چیزی از این عالم نیست مگر این که مثالی از شیء در آن عالم است» (غزالی ۱۴۱۶-ج، ۲۸۱؛ ۱۹۷۱، ۳۴).

اصل تطابق عوالم در فلسفه صدرایان فنی و روشن‌تری یافته است. او می‌گوید:

خداوند در عالم صورت خلقی نکرد مگر آن که نظیری در عالم معنا دارد. و در عالم معنا، که عالم آخرت است، خلقی نکرد الا آن که حقیقتی در عالم حق، یعنی عالم غیب‌الغیوب دارد. چراکه عوالم وجود بر هم منطبق هستند. (ملاصدرا ۱۳۶۴، ۴: ۱۶۶).

به گفته یکی از غزالی‌پژوهان برقراری این موازات و برابری در مراتب هستی زمینه‌ساز پذیرش و پروراندن این نظریه است که نه تنها الفاظ پیامبر بلکه احساسات، تخیلات و حتی تمثلات و نمادهایش پیوندی ذاتی و عینی با عالم واقع دارد، و نه پیوندی ساختگی و اعتباری (Griffel 2004, 135). غزالی در این باره می‌گوید:

برای انبیاء و اولیاء در بیداری و سلامت، صورتی زیبا متمثل می‌شده است که محاکاتی از جواهر ملائکه است و به این واسطه به آنان وحی و الهام می‌شد. آنچه در خواب [احیاناً]

به دیگران القا می‌شود، بر انبیاء در بیداری القا می‌شود و این به دلیل شدت صفای باطنی آنان است. (غزالی ۱۴۱۶-پ، ۲۴۰)

اصل سوم (معناشناختی): اکنون بر اصل وجودشناختی بالا این نکته را استوار می‌کنیم که تمثیل و تنزل معارف و حیانی نیز خود از اصل تطابق عوالم تبعیت می‌کند و به تعبیری نزول معرفت و حیانی بر نبی و تنزل فیض وجود در مراتب مادون هستی بر هم منطبق‌اند. بنابراین وحی نسخه‌ای است تنزل‌یافته، و الگوی تنزل آن از الگوی تنزل وجود در مراتب هستی پیروی می‌کند. لذا از نظر غزالی مراتب تأویل باید با مراتب وجود منطبق گردد و از آن تبعیت کند (غزالی ۱۴۱۶-پ، ۲۴۴). یعنی همان گونه که کمالات از مبدأ هستی در سیر نزولی در مراتب مادون تحقق می‌یابند، معارف و حیانی نیز این سیر را طی می‌کنند. پس تمثیل و تنزل معارف و حیانی نیز از اصل تطابق عوالم تبعیت می‌کند و به تعبیری نزول معرفت و حیانی بر نبی و تنزل فیض وجود در مراتب مادون هستی بر هم منطبق‌اند. اکنون اگر ما به راز و رمزهای تنزل وجود دست یافته‌ایم و مکشوف گردیده است که وجود به هنگام تنزل متحمل چه دگرگونی‌ای گردیده است، می‌توان حدس زد که حقیقت وحی در فرایند تنزل از موطن علم الهی به موطن «زبان» چگونه تطور یافته و در نتیجه برای تأویل (بازگرداندن به اصل) آن و برای سیر از ظواهر الفاظ به بواطن معانی چه باید کرد.

۴. ظاهر و باطن الفاظ

غزالی معتقد است قرآن ظاهر و باطنی دارد و احادیث مختلفی را در تأیید این مطلب می‌آورد (غزالی بی تا، ۱: ۱۷۲). باطن الفاظ قرآن معانی روحانی است که متعلق آنها موجودات عالم ملکوت‌اند و ظاهر الفاظ معانی مادی است که متعلقشان موجودات مادی‌اند.

طبق نظر غزالی، اطلاق الفاظ بر مصادیق روحانی صادق‌تر و شایسته‌تر از اطلاقشان بر مصادیق مادی است. در واقع هر لفظ می‌تواند لایه‌هایی از معنا را در مراتب مادی و مجرد در خود جای دهد، به طوری که هر لایه ناظر به مصداقی است. اما گوهر معنای لفظ آن چیزی است که قدر جامع و مشترک میان تمامی لایه‌هاست، و در صورتی که لفظ از مادیات تجرید شود، حقیقت آن گوهر معلوم می‌گردد. بنابراین هر یک از لایه‌های معانی

مصادق گوهر معناست و استعمال لفظ در تمامی مراتب معنا صحیح است، و اختلاف تنها در شکل و صورت مصادیق است. غزالی در این باره می‌گوید: «گویی آن امر ملکوتی روح و معنای آن موجود ملکی است که در صورت و قالب عین او نیست» (غزالی ۱۹۷۱، ۳۴). بنابراین اطلاق لفظ در همه مراتب وجودی اطلاقی حقیقی است، و مصادیق فقط در قالب و صورت تمایز دارند نه در گوهر معنا.

بنابراین مدلول الفاظ در معانی ظاهری یا باطنی منحصر نیست، بلکه الفاظ به اعم از معناهای ظاهری توسعه می‌یابند، زیرا موضوع‌له الفاظ عام است، و خصوصیات و قیودی که از مصادیق الفاظ نشئت می‌گیرند تأثیری در اصل معنا و حقیقت موضوع‌له ندارد. بنابراین حقیقت لفظ امری است که قابل صدق بر همه مراتب است و بر همه شئون و درجات آن قابلیت تطبیق دارد. لذا غزالی لفظ را در هر دو معنا به نحو حقیقی معنادار می‌داند. برای مثال، «لفظی مانند قلم برای حقیقت کتابت وضع شده است» (غزالی ۱۹۷۱، ۳۶)، تفاوت در قلم الهی و قلم آدمی تنها در صورت و ظاهر است (غزالی بی‌تا، ۸: ۲۹). آنچه در تعریف قلم اخذ می‌شود این است که «صور را بر صفحه لوح می‌آفریند» و آنچه در تعریف لوح باید اخذ شود آن است که «قابلیت پذیرش نقش و صورت را دارد» (غزالی ۱۴۱۶-الف، ۳۶۷). به همین قیاس است که در زبان شریعت به جبرئیل، که ملک موکل وحی است، به این اعتبار که حقایق وحی را بر لوح ضمیر پیامبر می‌نگارد «قلم» گفته شده است (غزالی ۱۴۱۶-پ، ۲۴۲).

این آراء، که غزالی برای نخستین بار ابراز می‌کند، بعدها به نظریه مهمی در باب «وضع» تبدیل شده که از آن به نظریه «وضع لفظ در مقابل روح معنا» تعبیر می‌کنند. بدین ترتیب غزالی اندک‌اندک به راز و رمز وضع الفاظ (که البته یک وضع تکوینی خواهد بود، نه تعیینی و یا تعینی چنان که در اصول فقه گفته می‌شود) در زبان وحی نزدیک می‌شود و تکنیک خویش را در موارد متعددی می‌آزماید و نشان می‌دهد که این تکنیک کارآمد و کارگشاست.

طبق این نظر، بدون این که ظاهر لفظ انکار شود گوهر معنای آن بر اساس قرینه‌ای که در باطن وجود دارد استخراج می‌شود و کشف معنای باطنی سبب غفلت از معنای ظاهری نمی‌شود. در این صورت لفظ واحد می‌تواند مصادیق گوناگون مادی و معنوی داشته باشد.

در اینجاست که کشف و شهود و دلالت‌های نقلی نیز به کار می‌آیند و سبب کشف باطن الفاظ و رموز آنها می‌شوند. بنابراین نمی‌توان برای راهیابی به ملکوت آیات به ظاهر توجه نداشت، بلکه فهم ظواهر آیات قدم اول است. غزالی در این رابطه می‌گوید:

مثال جسمانی هر چیز در عالم شهادت در معنای روحانی آن از عالم ملکوت گنجانده شده است و بدین جهت است که دنیا منزلی از منازل راه خدا به شمار می‌آید که وجودش برای انسان‌ها ضروری است زیرا رسیدن به مغز جز از طریق پوست آن ممکن نیست و بالا رفتن به عالم معنا جز از طریق مثال آن در عالم ماده محقق نمی‌شود. (غزالی ۱۹۷۱، ۳۴)

در جای دیگر می‌گوید: «کسی که صرفاً به باطن آن (آیات) توجه کند باطنی است؛ آن کس که میان این دو جمع کند فرد کاملی است» (غزالی ۱۴۱۶-ج، ۲۸۳).

به گفته یکی از غزالی‌پژوهان، به گمان غزالی بیان مثال‌ها تشبیهاتی است که انسان را متوجه عالم دیگر کند و حس و خیال در آن به کار گرفته می‌شوند تا از این طریق به فراسوی آنها رهنمون شوند (عفیفی ۱۳۸۳، ۱۹).

۵. رمزگشایی از مثال‌ها

طبق دیدگاه غزالی، «در دل هر کلمه غامض و مبهم رموز و اشاراتی به معنای پنهان وجود دارد و کسی آنها را درک می‌کند که به فهم موازنه و مناسبت میان عالم مُلک و شهادت با عالم غیب و ملکوت نائل شود» (غزالی ۱۹۷۱، ۳۴). برای رسیدن به باطن الفاظ قرآن باید گوهرهای علم و مرواریدهای عمل را از بحر قرآن استخراج کرد. جواهر القرآن با همین انگیزه نوشته شده است. غزالی می‌گوید قرآن بحر محیط (اقیانوس جامع دریا‌های مختلف) است و نباید صرفاً به ظاهر آن بسنده کرد، بلکه باید کوشید به عمق آن راه جست و بدین سان جواهراتی برآورد، چنان که از دل دریاها دُر و گوهر برون می‌کنند (غزالی ۱۹۷۱، ۱۰). در پشت تعبیر و اشارات قرآن علوم مختلف نهفته است و فقط اهل علم حقیقی می‌تواند پرده از آنها بردارد و کسی که در پی آنها باشد به علم اولین و آخرین دست می‌یابد (غزالی ۱۹۷۱، ۳۱-۳۳).

غزالی در آثار مختلف به بررسی و کشف معنای باطنی آیات پرداخته و به صورت پراکنده و در خلال مباحث به آنها اشاره دارد. اما در جواهر القرآن به صورت نظام‌مند و با

مقدمه و بیان اصطلاحات خاصی که وضع می‌کند به این امر می‌پردازد. او آیات را دسته‌بندی می‌کند و مراتبی برای آنها قائل می‌شود. به طور کلی آیات قرآن در ده دسته تقسیم می‌شوند: شناخت ذات خدا، شناخت صفات او، شناخت افعال الهی، شناخت معاد، شناخت صراط مستقیم که عبارت است از تزکیه و تحلیه، نعمت بیان احوال انبیا و اولیا و بیان احوال دشمنان ایشان، بیان محاجه با کفار، بیان حدود و احکام الهی (غزالی ۱۹۷۱، ۲۱).

معرفت ذات در دورترین جایگاه نسبت به عاقله و فاهمه است و به همین دلیل قرآن جز با رمز و اشاره از آن سخن نگفته است، مانند آیه «لیس کمثله شیء» (غزالی ۱۹۷۱، ۱۳). بدین ترتیب غزالی توانسته است سطوح مختلفی را در زبان وحی بازشناسی کند و تلویحاً توصیه کند که دشواری و غموض کشف معنا در این سطوح یکسان نیست و حتی روش‌های مفید برای کشف معنا در یک سطح احتمالاً در سطوح دیگر مفید نباشند. لذا می‌بینیم غزالی با این که خود یک اصولی قهار است، و علم اصول خود علم کشف معانی از «آیات الاحکام» است، نیاز می‌بیند که در جواهر القرآن به راه‌های کشف معنا در حیظه «آیات العقاید» و «آیات الاخلاق و السلوک» بپردازد. او به صرافت دریافته است که تا چه مقدار زبان وحی در این دو حیظه اخیر نسبت به آیات الاحکام پیچیدگی دارد. لذا در جواهر القرآن و در رساله بسیار ارزنده قانون التأویل از آن همه دانش اصولی غزالی نشانی نمی‌بینیم. او در این دو اثر به مثابه رهروی است که در یک جنگل انبوه و آشفته به دنبال باز کردن کوره‌راهی است.

با چنین نگاهی غزالی در بخش «جواهر» به آیاتی که در زمره «معارف» هستند اشاره می‌کند و در بخش «دُرر» آیاتی که در بردارنده بعد عملی یعنی «استقامت در راه راست» است را ذکر می‌کند و به تبیین معانی باطنی آنها می‌پردازد. او از روایات نیز برای رسیدن به مقصود خود یعنی کشف راز آیات استفاده می‌کند. مثلاً این که در روایات آمده که «آیه الکرسی» سرور آیه‌های قرآن است یا «توحید» ثلث قرآن و «یاسین» قلب قرآن است. همه اینها به نمادین بودن این آیات اشاره دارد. در واقع بیان فضیلت چنین آیاتی و تمایز نهادن میان آنها به این معناست که اسراری در آنها وجود دارد که باید با نگاه دقیقی کشف شوند (غزالی ۱۹۷۱، ۴۷-۴۸). راز برتری این سوره‌ها و آیات در بیان معارفی است که در آنها

نهفته است. مثلاً همه آیات سوره توحید درباره ذات خداست و گفته شد که شناخت ذات بالاترین مرتبه است. اسامی و اوصاف خدا نیز تابع همین نظریه است، الفاظی مانند مودت و رحمت. در واقع نسبت لباب این الفاظ به خدا مورد نظر بوده است (غزالی ۱۹۸۶، ۱۵۷-۱۵۸).

می توان گفت تمام جواهر القرآن کشف این رازهاست. غزالی سعی دارد با ارائه تفسیر مختصری از این آیات و سور ادعای خود را که همان زبان تمثلی قرآن است تبیین کند. بنابراین از اولین سوره آغاز می کند و می گوید فاتحه مشتمل بر افضل علوم قرآن است، زیرا هشت نوع از ده نوع علوم دینی را در خود دارد مانند: ذکر ذات، صفات، افعال، معاد، تزکیه، تحلیه، نعمت اولیا و غضب اعداء الهی. تنها به محاجه با کفار و احکام فقهی که مربوط به کلام و فقه و از علوم سطح پایین است نظر ندارد (غزالی ۱۹۷۱، ۵۴-۵۵). در قالب زبان تمثلی می توان آنچه را درباره این سوره گفته شده درک کرد.

این نوع نگاه در سراسر جواهر القرآن وجود دارد. غزالی معتقد است آیاتی که به عنوان نمونه آورده است برای کسی که فهم و مشتاق درک رموز باشد کافی است و فهم باقی رموز را به خواننده وامی گذارد (غزالی ۱۹۷۱، ۴۴).

البته نگاه عرفانی غزالی در جواهر القرآن از توجه او به آیاتی که مورد توجه صوفیان بوده پیداست. در واقع او آنچه را صوفیه از قرآن بیش از آیات دیگر مورد توجه قرار داده بودند در یک جا جمع کرد تا نشان دهد این گروه بیشتر به چه آیاتی توجه دارند (کمپانی ۱۳۹۴، ۱۵). بنا بر آنچه گفته شد وجود ملکوتی هر شیء به اطلاق الفاظ شایسته تر است و وجود محسوس و مادی فرع آن است.

غزالی در مشکاة الانوار از این هم فراتر می رود و از آنجا که معتقد است جهان غیب و ملکوت اصیل و حقیقی است، اطلاق زبان به معنای ملکوتی را حقیقی و اطلاق زبان به معنای محسوس را مجاز می داند. مثلاً نور را بر خداوند به نحو حقیقت و واقع نما می داند و تسمیه غیر او به این نام را مجاز. فهم این معنا تنها مختص کسانی است که از لایه های وهم و پندار می گذرند که همان راسخان در علم و عرفان هستند، لذا فهم قرآن را درجاتی است (غزالی ۱۴۱۶-ج، ۲۷۵-۲۷۶).

۶. درک عوام و خواص از معانی

در ابتدا باید گفت از آنجا که درجات مختلفی از معرفت خدا و شناخت اسماء و صفات او وجود دارد، سخنان غزالی به تناسب میزان علم و آگاهی مخاطبان متفاوت است. غزالی با ذکر اقسام محجوبان (غزالی ۱۴۱۶-ج، ۲۸۹-۲۹۲)، تقسیم مردم به اهل ظاهر و اهل باطن (غزالی ۱۹۸۶، ۵۵-۵۶) و بیان درجات فهم علوم جلی و خفی (غزالی بی تا، ۱: ۱۷۱-۱۷۸) به تفاوت مردم در درک معانی اشاره می‌کند.

بدین ترتیب او کاربست تکنیک‌های «زبان تمثلی» برای کشف معانی باطنی را به همه مخاطبان و حتی توصیه نمی‌کند. گویی او این زبان را یک زبان خصوصی تلقی کرده که خداوند با آن فقط مخاطبان ویژه‌ای را نشانه رفته است. او در مواجهه با عوام مردم معتقد است باید به ظاهر عبارات و الفاظ اکتفا کنند و به آن ایمان داشته باشند و آن را حجت بدانند و از سؤال بپرهیزند مگر در مواردی که به تجسیم منجر شود. در این صورت ضمن قبول ظاهر گزاره دینی باید از معنای حقیقی آن اظهار بی‌اطلاعی کنند زیرا در غیر این صورت گمراه می‌شوند (غزالی ۱۴۱۶-ب، ۳۰۲-۳۰۵). اما در مورد اهل علم است که می‌گوید باید از ظاهر فراتر بروند و به باطن یا حقیقت معنای الفاظ برسند.

بنابراین غزالی عموم مردم را از درک حقیقت متون دینی و کشف رموز آن بی‌نصیب می‌داند. اما درک معانی حقیقی در مورد پیامبر و خواص (عارفان) به نحو دیگری است، زیرا معرفت آنان از طریق مکاشفه و علم حضوری است.

غزالی در مورد درک پیامبر از اسماء و صفات خدا می‌گوید: پیامبر بدون نیاز به ادراکات حسی و بی‌تعلّم و حتی بدون نیاز به واسطه وحی، از طریق علم لدنی، به ادراک معانی نائل می‌شود. غزالی با طرح نظریه نبوت اکتسابی معتقد می‌شود که اولیا و عرفا در سلوک صوفیانه خود توان رسیدن به مقام درک معانی را دارند (غزالی بی تا، ۸: ۳۷-۳۸؛ ۱۳۸۳، ۱: ۲۵-۲۸؛ ۱۴۱۶-ج، ۲۸۲-۲۸۷).

فهم قرآن نیز که مجمع علوم اولین و آخرین است منوط به طی مراتب سلوک است و علوم لباب، یعنی علم به مبدأ و معاد و صراط مستقیم با زبان تأویل کشفی، قابل بیان حقیقی است. از طرفی اعظم علوم قرآن تحت اسماء و صفات خدا مندرج است (غزالی بی تا، ۳: ۵۱۴). بهشت و جحیم نیز معانی خود را از دریچه نگاه تأویلی سالک بازمی‌یابند (غزالی

۱۹۷۱، ۱۷-۱۸). بنابراین این علوم زمانی قابل درک است که انسان در سیر و سلوک باطنی به روح معنا آگاهی یابد.

حتی بین عارفان نیز مراتبی وجود دارد. «خداوند بر برخی از عارفان درست‌تر، آشکارتر، استوارتر و درخشان‌تر تجلی می‌کند و بر بعضی به نحو پوشیده‌تر و کژتر، و این تفاوت به حسب پاکی آینه (ضمیر عارف) و هموار بودن آن است» (غزالی ۱۹۷۱، ۱۷). معرفت حاصل از سلوک عرفانی همان علم مکاشفه است، نوری که در دل است و به وسیله آن بسیاری از اموری که فقط نام آنها شنیده شده بود منکشف می‌شوند (غزالی بی‌تا، ۱: ۳۴). اما همین تجربه و شناختی که عارف در سلوک خود به آن می‌رسد حالتی است که فقط با تجربه قابل درک است. حالتی که چون کثرت و تمایزی در آن نیست در قالب مفهوم و الفاظ زبانی قابل توصیف نیست.

غزالی در مشکاة الانوار می‌گوید: «در حالت بهت و حیرت، همه ادراکات، محو شده و همه توصیفات، سوخته است» (غزالی ۱۴۱۶-ج، ۲۹۱-۲۹۲). بنابراین باید گفت زبان الفاظ و عبارات در انتقال تجربه عرفانی ناتوان است، و در نتیجه زبان شکل استعاری و مبهم و رمزی به خود می‌گیرد و برای درک معانی باید آنها را رمزگشایی کرد.

۷. تأثیر غزالی بر متأخران

سخن گفتن از سرنوشت نظریه غزالی پس از او و این که این نظریه در بسط تاریخی خود با چه اقبال یا ادب‌رهایی مواجه شده محتاج یک تحقیق تاریخی مستقل است، که تا کنون صورت نگرفته، و نگارندگان نیز مدعی ارائه چنین اطلاعاتی نیستند. اما فقط از باب نمونه می‌توان برای نشان دادن نفوذ و زنده ماندن نظریه غزالی بیان کرد که فیلسوف بزرگی همانند ملاصدرا از آن تمجید می‌کند و حتی با اندکی تغییر آن را پذیرفته و به عنوان یک روش در فهم قرآن به کار بسته است.

صدرا در مفاتیح الغیب، که به منزله روش‌شناسی او در فهم و تفسیر قرآن است، آراء پیشینیان را درباره تشابهات نقل و نقد می‌کند (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۷۳-۸۷). او در خصوص صفات الهی معتقد است نه باید به سمت تشبیه رفت و نه به سمت تنزیه، بلکه راه درست آن است که معنای حقیقی لفظ متشابه را پس از حذف خصوصیات مصادیق به دست آوریم.

مفهومی که مبرا از لوازم و خصوصیات هر مصداق باشد به دست آوریم و چنین معنایی بر همه مصداقی صادق خواهد بود، چه مصداق مُلکی چه مصداق ملکوتی. در این صورت، همه صفات مشترک میان واجب و ممکن به اشتراک معنوی استعمال شده‌اند (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۹۴-۹۶). آشکار است که نظر صدرا همان نظریه «استعمال لفظ در مقابل روح معنا» است که از آن سخن گفتیم. او عیناً بر اصول سه‌گانه فوق‌الذکر (در بخش ۵) برای نظریه زبان تمثلی تصریح و تأکید می‌کند و حتی با زبان فنی‌نرومندتری به معرفی و عرضه آنها پرداخته است. صدرا نه تنها بهره‌مندی‌اش از غزالی را کتمان نمی‌کند، بلکه وقتی از او سخن به میان می‌آید چنان با عبارات فخیم از او یاد می‌کند که نظیرش را برای کس دیگری نمی‌بینیم.^۱

تفاوت عمده‌ای که بین غزالی و صدرا وجود دارد این است که غزالی در دوره دوم فکری خود تمام آیات را محتاج تأویل می‌داند و صدرا بر خلاف غزالی که دائم تأویل را توصیه می‌کند شاید برای بستن دهان مخالفین، اعمال این طریقه را اساساً تأویل نمی‌داند. او در متشابهات القرآن به دلیل حساسیت‌های اخباریون زمانه‌اش نسبت به واژه تأویل به کرات تذکر می‌دهد که شیوه او در فهم متشابهات تأویل نیست، بلکه عیناً اخذ ظاهر الفاظ و استناد به حجیت ظواهر است. او بر این مبنا تکیه می‌کند که اساساً لفظ در مقابل روح معنا وضع شده، پس تأمل برای کشف روح معنا نه تنها تأویل نیست، بلکه توسل به ادق طرق برای کشف ظهورات الفاظ است. بدین طریق سلاح اهل مجادله را که طریقه تأویل را منکوب کرده ترک ظهورات برای غیر معصوم را گمراهی و فتنه‌گری می‌دانند به سوی خودشان نشانه می‌رود. او می‌نویسد:

طبق عادت گذشتگان قبل از ظهور [بدعت‌های این دوران]، اقتضای دین و دیانت این بود که ظواهر بر حال خود باقی بمانند و بر تأویل چیزی از اعیان که در قرآن و حدیث آمده است شتاب نشود و بر همان صورت و شکلی که آمده توقف شود. (ملاصدرا ۱۳۸۷، ۲۸۱).

علامه طباطبایی نیز از حکیمان مفسری است که علاوه بر پذیرفتن اصل کلی تأویل در روش و مبانی مانند غزالی و صدرا عمل می‌کند. او در مقدمه تفسیر المیزان، در مقام بیان مهم‌ترین اصول روش‌شناختی‌اش در کشف معانی قرآن کریم، متذکر می‌شود که الفاظ چه

در زبان عرف و چه در زبان وحی ناظر به غایات وضع شده‌اند. لذا تغییر و تفاوت در مصادیق مختلف نباید رهزن کشف معنا شود. در همین موضع چندین مثال آورده است. از تأمل و توجه به مثال‌ها آشکار می‌شود که دقیقاً به نظریه «وضع لفظ در مقابل روح معنا» نظر دارند. یکی از آن مثال‌ها «میزان» است. در طول تاریخ اشکال و انواع ترازو دائم در تغییر بوده است، حتی امروز وسائل سنجش دما را نیز میزان می‌گویند، حال آن که هیچ شباهتی در ظاهر به ترازو ندارند و نیز ترازوهای جدید هیچ شباهتی به ترازوهای کهن ندارند، الا این که همه آنها در یک غایت مشترک‌اند، چه همه آنها به غایت اندازه‌گیری ساخته شده‌اند. پس به همین قیاس می‌توان معنای میزان در قرآن کریم را شناخت و دریافت که ملاک زبان وحی در کار بست الفاظ چیست. «منظور از نام‌گذاری فایده و غرضی بود که از مسماها عاید ما می‌شد، نه شکل و صورت آنها. مادام که آن فایده و غرض حاصل است اسم هم بر آن صادق است» (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱: ۱۰).

علامه در خصوص تأویل مثال‌ها در قرآن معتقد است یک ضابطه کلی وجود دارد و آن این است که حقیقت اموری که در قالب مثال‌ها تنزل یافته معانی‌ای و رای این مفاهیم دارد (طباطبایی ۱۳۸۸-الف، ۲۰۲). او تأویل را حقیقت واقعیه‌ای می‌داند که مستند بیانات قرآنی قرار می‌گیرد و برای همه آیات (محکم و متشابه) وجود دارد و الفاظ نیز مثال‌هایی هستند که برای بیان مقاصد به کار می‌روند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۴۹). بنابراین توجه به ظاهر و باطن الفاظ (طباطبایی ۱۳۸۸-ب، ۲: ۵۰) منحصر نبودن مفاهیم در مصادیق مأنوس مادی و لزوم فراتر رفتن از آن و استفاده از روایات در تأویل (طباطبایی ۱۳۸۸-الف، ۱۸۳) از تشابهات روش علامه با غزالی و ملاصدرا است.

۸. نقد و بررسی

همان طور که بالاتر (در آغاز بخش ۷) گفتیم، پژوهشی تاریخی در باب عکس‌العمل‌ها نسبت به نظریه غزالی صورت نگرفته است. در بخش بالا نمونه‌هایی از اقبال به این نظریه بیان شد. اکنون به نمونه‌ای از نقدها نسبت به این نظریه اشاره می‌کنیم. از منتقدین نظریه غزالی نصر حامد ابوزید است. او در کتاب مفهوم النص، انتقاداتی به جواهر القرآن غزالی دارد. اصلی‌ترین محورهای نقد ابوزید این موارد است:

۱. غزالی با تقسیم علوم به دنیوی و اخروی میان دنیا و آخرت فاصله می‌اندازد. همین طور ادعای اشتغال قرآن به ظاهر و باطن به نگرش خاصی منجر می‌شود که طبق آن زبان چیزی جز پوسته نیست و مغز در جای دیگری است. به عقیده ابوزید، غزالی و متصوفه زبان و دانش‌های زبانی را تحقیر می‌کنند. تأویل نیز از نگاه او خارج کردن الفاظ از دایره دلالات و معانی و ورود به حوزه رموز و حقایق پنهان است (ابوزید ۲۰۱۴، ۲۴۷-۲۴۸).

در پاسخ به ایراد ابوزید، باید گفت گرچه غزالی سطح علوم دیگر را در مقابل حقیقت قرآن پایین می‌آورد، همواره تصریح می‌کند که علمی مثل صرف و نحو و قواعد زبان‌شناختی در جای خود مناسب و برای فهم قرآن لازم است، اما کافی نیستند. اینها علوم آلی‌اند که باید در مسیر رسیدن به فهم حقیقت به کار روند. بنابراین مقصود غزالی از تأکید بیش از حد بر فهم باطن قرآن این است که نباید در بند ظواهر آیات و علوم ظاهری مربوط به قرآن باشیم، بلکه باید از لفظ فراتر رفت و به حقیقت رسید. در خصوص تأویل نیز از آنجا که چاره‌ای جز آن نیست ایراد ابوزید وارد نخواهد بود، زیرا اگر نه همه قرآن، اما آیات کثیری از قرآن وجود دارد که ناگزیر از تأویل آنها هستیم.

۲. به عقیده ابوزید، غزالی متن قرآن را به دریایی از اسرار تبدیل کرده است، به طوری که عقل آدمی تنها می‌تواند فواید سطحی آن را به دست آورد. در واقع او با این کار بین خدا و انسان جدایی ایجاد کرده و متن قرآن را از دسترس شناخت انسان خارج کرده است. رمزآلود نشان دادن قرآن فهم قرآن را به عده خاصی (عارفان) منحصر می‌کند، در حالی که قرآن برای عموم مردم نازل شده است (ابوزید ۲۰۱۴، ۲۷۷).

اما می‌توان گفت: هدف غزالی توجه به باطن متن بوده و در جواهر القرآن نیز تنها به برخی آیات اشاره و از آنها رمزگشایی کرده است. بنابراین این طرز برداشت از نگاه غزالی درست نخواهد بود، زیرا او همواره دغدغه دینی و احیای دین برای عموم داشته و در فهم قرآن نیز نظر به کل جامعه داشته است. بر خلاف برداشت ابوزید، به نظر می‌رسد توجه غزالی به بواطن قرآن نه تنها منحصرکننده نیست، بلکه هر فردی به مقدار توانایی در فهم می‌تواند از قرآن نصیبی داشته باشد. علاوه بر این، نگرش خاص غزالی به فهم قرآن بابتی را به سوی مفسران قرآن باز کرده و روشی پیشنهاد داده که امروز نیز به عنوان روش تفسیری به کار

می‌رود. به این ترتیب با طیف کثیری از آگاهی‌ها نسبت به رموز موجود در دین مواجه می‌شویم، به طوری که هر شخص با توجه به میزان ظرفیت و تعالی بخشی روح خود می‌تواند به رمزگشایی معانی عالم ملکوت دست یابد.

۹. نتیجه‌گیری

سعی برای ابداع نظریه‌ای جدید در خصوص فهم زبان شریعت نشان می‌دهد که غزالی روش‌های رایج در فهم زبان دین از جمله روش اصولیان در فهم آیات الاحکام را در مقام فهم آیات العقاید و آیات السلوک کافی نمی‌دانسته است. او به درستی به پیچیدگی زبان آیات العقاید و فراوانی آیات مشابه و خطرات ارتکاب تشبیه یا تعطیل در این عرصه پی برده بود. لذا چنان که خود می‌گوید ورودش به مسئله فهم زبان قرآن و تأویل آیات به این دلیل بوده که حمل کلمات بر معنای عرفی موجب نشود مردم در دام تشبیه و تجسیم بیفتند.

در نظریه زبان تمثلی که مبتنی بر اصول نفس‌شناختی، وجودشناختی و معناشناختی است، همان طور که حقایق عالم ملکوت در نزول خود به عوالم مادون قالب مثالی یا محسوس می‌گیرند، معانی وحی نیز در نزول خود در قالب الفاظ و معانی مثالی و مادی تجلی می‌کنند. لذا معنا یکی است اما قالب‌ها متفاوت است. از طرفی روح معنا که حقیقت معناست همان معنای ملکوتی است. بنابراین برای فهم حقیقت الفاظ و معانی باید از ظاهر آنها فراتر رفت و به باطن معانی راه یافت. نگارش جواهر القرآن گام بلند غزالی در این مسیر است. البته غزالی با توجه به درک متفاوت انسان‌ها، درجات مختلفی از معرفت خدا را بیان می‌کند که در آن انبیاء و اولیاء در بالاترین مراتب و مردم عادی که تنها به ظاهر اکتفا می‌کنند در مراتب پایین قرار دارند.

بهره‌برداری ملاحظه‌دار و مفسر معاصر، علامه طباطبایی، از نظریه غزالی و حتی نقدهای ابوزید بر این نظریه نشان می‌دهد این نظریه امروزه محل اعتنا و در کانون توجه است. ابوزید این نکته را خوب دریافته است و البته غزالی نیز خود به صراحت گفته است که زبان تمثلی یک زبان خصوصی است که مخاطبانش عامه مردم نیستند. اما این بدان معنا نیست که سراسر قرآن چنین زبانی دارد و به کلی از دسترس عموم خارج است. دسته‌بندی ده‌گانه او از آیات در جواهر القرآن به همین منظور صورت گرفته است.

کتاب نامه

- ابوزید، نصر حامد. ۲۰۱۴. مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن. بيروت: مركز الثقافى العربى.
- پترسون، مايكل. ۱۳۷۷. عقل و اعتقاد دينى. ترجمه احمد نراقى. تهران: طرح نو.
- پوستينى، خليل. على زاده، بيوك. ۱۳۸۹. «معقوليت باور دينى؛ مقايسه رهيافت كركگور و غزالى». پژوهش نامه فلسفه دين (نامه حکمت) ۱۶.
- توكلى پور، محمد. عليزمانى، اميرعباس. پارسا، عليرضا. محمدى، ناصر. ۱۳۹۵. «زبان دين از ديده گاه غزالى». پژوهش نامه فلسفه دين (نامه حکمت) ۲۸.
- طباطبايى، محمد حسين. ۱۳۸۸-الف. رسائل توحيدى. قم: بوستان كتاب.
- طباطبايى، محمد حسين. ۱۳۸۸-ب. مجموعه رسائل. قم: بوستان كتاب.
- طباطبايى، محمد حسين. ۱۴۱۷ ق، الميزان فى تفسير القرآن. ج ۱، ۳. قم: مكتبة النشر الإسلامى.
- عفيفى. ابوالعلاء. ۱۳۸۳ ق. مقدمه مشكاة الانوار غزالى. قاهره: الدار القومية.
- غزالى، ابوحامد محمد. ۱۳۸۳. كيمياى سعادت. به كوشش حسين خديوجم. تهران: علمى و فرهنگى.
- غزالى، ابوحامد محمد. ۱۴۰۹. الاربعين فى اصول الدين. بيروت: دارالكتب العلميه.
- غزالى، ابوحامد محمد. ۱۴۱۶-الف. الاجوبة الغزالية. بيروت: دارالفكر.
- غزالى، ابوحامد محمد. ۱۴۱۶-ب. الجام العوام. بيروت: دارالفكر.
- غزالى، ابوحامد محمد. ۱۴۱۶-پ. فيصل التفرقه. بيروت: دارالفكر.
- غزالى، ابوحامد محمد. ۱۴۱۶-ت. قانون التأويل. بيروت: دارالفكر.
- غزالى، ابوحامد محمد. ۱۴۱۶-ث. القسطاس المستقيم. بيروت: دارالفكر.
- غزالى، ابوحامد محمد. ۱۴۱۶-ج. مشكاة الانوار. بيروت: دارالفكر.
- غزالى، ابوحامد محمد. ۱۴۱۶-چ. معراج السالكين. بيروت: دارالفكر.
- غزالى، ابوحامد محمد. ۱۹۷۱ م. جواهر القرآن و درره. بيروت: دارالكتب العلميه.
- غزالى، ابوحامد محمد. ۱۹۸۶ م. المقصد الاسنى فى شرح معانى الاسماء الحسنى. بيروت: دارالمشرق.
- غزالى، ابوحامد محمد. بى تا. احياء علوم الدين. ج ۸، ۱۳. بيروت: دارالكتاب العربى.
- كمپانى زارع. مهدى. ۱۳۹۴. ترجمه، تحليل و نقد جواهر القرآن، تهران: نگاه معاصر.
- ملاصدرا. ۱۳۶۳. مفاتيح الغيب. تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگى.
- ملاصدرا. ۱۳۶۴. تفسير القرآن الكريم. تصحيح محمد خواجوى. ج ۴. قم: بيدار.

ملاصدرا. ۱۳۸۷. سه رساله فلسفی. مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

هیگ، جان. ۱۳۷۲. فلسفه دین. ترجمه بهرام راد. تهران: المهدی.

Griffel, Frank. 2004. «Al-Gazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into As'arite Theology». *Arabic Sciences and Philosophy* 14.

یادداشت‌ها

۱. «أن هذه التحقیقات و التأویلات فی الرموز القرآنیة و الكنوز الرحمانیة إشارة و جیزة من بسیط تمثیلات حجة الإسلام و خلاصة محملة من وسیط منخولات ذا الحبر الهمام محصلة لنجاة النفوس و شفاء الأرواح ملخصة لطریق الهدایة و الفلاح إذ هو أیده الله بحر زاخر یقتنص من أصدافه جواهر القرآن و نار موقدة یقتبس من مشكاته أنوار البیان ذهنه الوقاد کبریت أحمر یتخذ منه کیمیاء السعادة الکبری و فکره غواص یتستبط من بجار المبانی لآلئ المعانی فهمه صراف محک دنانیر العلوم علی معیار العلوم عقله میزان یزن مثاقیل البرهان القویم علی منهج الصراط المستقیم و له الحکم المسیحیة فی إحياء أموات علوم الدین و المعجزة الموسویة من إخراج الید البیضاء لإیضاح معالم الیقین فطوبی لنفس هذه آثارها و خواصها و سقیا لروح إلى الله مصیرها و مناصها» (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۹۷).