

چیهستی و چرایی تأویل نصوص دینی از منظر غزالی

ابوذر رجبی*

چکیده

فهم درست منابع و نصوص دینی، دغدغه اساسی و همیشگی پژوهشگران اسلامی بوده و هست و از گذشته تا کنون، آنها روش‌های خاصی را برای فهم صحیح نصوص دینی به کار برده‌اند. یکی از روش‌های مهم در این زمینه، «تأویل» است. غزالی در دو دوره فکری خود، دو گونه مواجهه با مسئله تأویل دارد. در دوره اول، مانند غالب متفکران اسلامی، تأویل را ناظر به معنای بعید از لفظ می‌داند و صرفاً آیات متشابه را تأویل‌پذیر می‌شمارد؛ اما او در دوره پایانی عمر خویش، با پذیرش رویکرد عرفانی، تأویل را ناظر به امر حقیقی و خارجی پنداشته، همه آیات قرآن، اعم از محکم و متشابه، را تأویل‌پذیر می‌داند. در روش‌شناسی فهم متن از منظر غزالی متأخر، به این نکته پی می‌بریم که او با ارائه روی آوردی خاص در تأویل توانسته است الگوی نوینی ارائه دهد تا دیگران نیز براساس آن بتوانند در این مسیر گام بردارند و به فهم روشمند از نصوص دینی نائل آیند. از الگوی پژوهشی او در فهم متن، متفکرانی مانند ابن عربی، ملاصدرا و فیض کاشانی بهره برده‌اند. در این تحقیق، علاوه بر تبیین الگوی یادشده با رویکرد تحلیلی، به ضرورت، اهمیت و چرایی به-کارگیری این روش از منظر غزالی پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی

تأویل، غزالی، فهم، نصوص، رویکرد، عرفان، ظاهر، باطن.

abuzar_rajabi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰

*. استادیار دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۱۹

طرح مسئله

در مواجهه متفکران اسلامی با نصوص دینی، دو واکنش قابل مشاهده است: طیفی از متفکران، نصوص دینی، از جمله آیات قرآن کریم را بی‌نیاز از تشریح، تبیین و توضیح دانسته و به ظواهر آن تمسک جسته‌اند. (غزالی، بی تا د: ۶۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴ / ۱۵۰ و ۱۶۴ - ۱۶۳؛ یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۱۲۳) از این گروه اغلب به «اهل ظاهر» یا «ظاهرگرایان» یاد می‌شود. اهل حدیث از مذهب اهل سنت که در رأس آنان کسانی چون مالک بن انس و احمد بن حنبل مشاهده می‌شود و نیز فرق کلامی کرامیه، عمده اشاعره دوره اول، ابن تیمیه و وهابیه از این گروه به‌شمار می‌آیند. در بین متفکران شیعی نیز اغلب اخباریان از این طایفه به‌شمار می‌آیند. طیف مقابل، متفکرانی هستند که نصوص دینی را تنها براساس ظاهر تفسیر نمی‌کنند؛ بلکه به باطن آیات نیز می‌نگرند. (سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۰۶)

این جریان در تاریخ اسلام، گروه‌های فراوانی را شامل می‌شود. تأویل‌گرایان حداکثری یا باطنیه، تأویل‌گرایان حداقلی و تأویل‌گرایان تعدیلی از جمله مصادیق این جریان می‌باشد. ضمن اینکه جریان تأویل‌گرایی، خود با گرایش‌های کلامی، فلسفی و عرفانی روبه‌رو است. اکنون باید پرسید: غزالی در کدام دسته می‌گنجد و تأویل از دید وی چیست؟ آیا به نظر او، همه متن مقدس قابل تأویل است، ارکان تأویل چیست و به چه شیوه‌ای می‌توان به تأویل قرآن کریم پرداخت و چرا باید به تأویل پرداخت، زمینه پاسخ به تمام این پرسش‌ها در این تحقیق فراهم نیست. بنابراین با شیوه تحلیلی و توصیفی، به بیان چپستی، ضرورت و چرایی تأویل از منظر غزالی متأخر^۱ اشاره خواهیم کرد.

غزالی به استناد آیات و روایات و ادله عقلی، تأویل را راهی برای دستیابی به حقایق متن مقدس و عبور از ظاهر الفاظ، برای نیل به حقایق آیات می‌داند. اگرچه تأویل، روش فهم نصوص دینی است، هر تأویلی صحیح نیست و فقط با تأویل روشمند می‌توان به فهم صحیح آیات الهی نائل آمد.

درباره تأویل از منظر غزالی تاکنون تحقیقاتی انجام گرفته است؛ اما یافته‌های تحقیق پیش‌رو در آنها دیده نمی‌شود. آقای سالم در کتاب مستقلی^۲ به تأویل از منظر غزالی پرداخته است؛ اما به چرایی تأویل یا رویکرد روش‌شناسانه تأویل از منظر غزالی اشاره‌ای نکرده است. برخی از محققان در کنار کارهایی که درباره روش‌شناسی غزالی انجام داده‌اند، گریزی هم به مسئله تأویل زده‌اند. نمونه آن پژوهش آقای طوطاو درباره روش‌شناسی غزالی است؛ اما وی نیز به ضرورت و چرایی تأویل از نظر غزالی نپرداخته است.^۳

۱. غزالی در مسئله تأویل، دارای دو دوره فکری متفاوت است. وی در دوره اول با گرایش‌های کلامی اشعری، مسئله تأویل را مانند دیگر متفکران اشعری مطرح می‌کند؛ اما در دوره پایانی عمر خود با پذیرش گرایش‌های عرفانی، تأویل را متفاوت از دوره اول ملاحظه می‌کند. این تحقیق، ناظر به دوره دوم، به چرایی و ضرورت تأویل می‌پردازد.

۲. سالم، *التأویل عند الغزالی نظرية و تطبیقا*، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الاولى، ۱۴۲۵ ق.

۳. طوطاو، *المنهج النقدي فی فلسفة ابي حامد الغزالی*، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ۲۰۱۳ م.

ابوزید در کتاب *فلسفه التأویل* اشاره کوتاهی به تأویل از منظر غزالی دارد؛ اما به ضرورت و چرایی تأویل و رویکرد روش‌شناسانه غزالی در بهره‌گیری از تأویل نمی‌پردازد. (ابوزید، ۲۰۰۷)

مقاله «تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی» از آقای سعید رحیمیان (رحیمیان: ۱۳۸۸: ش ۲) اگرچه تحقیق مفیدی درباره قواعد تأویل از منظر غزالی است، به ضرورت و چرایی تأویل به‌مثابه روش فهم نصوص دینی هیچ اشاره‌ای ندارد. مقاله «تأویل عقلی دین از دیدگاه غزالی و علامه طباطبائی» (۱۳۹۰: ش ۸) از آقای سید مرتضی حسینی شاهرودی و خانم تکتّم مشهدی در پردازش دیدگاه غزالی کاملاً متأثر از مقاله «تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی» است.

معناشناسی تأویل

واژه «تأویل» در کتاب‌های مختلف ادبی، تفسیری، فلسفی و کلامی، عرفانی و ... به کار می‌رود و در هر یک از این علوم معنای خاصی دارد. در لغت، تأویل را از «أَوَّل» (فتح الف و سکون واو) می‌دانند و در دو معنا به کار می‌رود: ۱. ابتدای امر که آن واژه «أَوَّل»، به معنای ابتداء، از این اصل است؛ ۲. انتهای امر، و تأویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام. (ابن فارس، بی‌تا: ۱ / ۱۵۹؛ ابن منظور، بی‌تا: ۱۱ / ۳۳؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۹۹؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۲۴ - ۲۳) از مجموع آنچه واژه‌پژوهان درباره تأویل بیان داشته‌اند، این چهار معنا به دست می‌آید:

۱. مرجع و عاقبت؛ (ابن فارس، بی‌تا: ۱ / ۱۶۲)

۲. سیاست‌کردن؛ (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۹۹)

۳. تفسیر و تدبیر؛ (جوهری، بی‌تا: ۴ / ۱۶۲۷)

۴. انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهر. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸ / ۳۶۹؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۴۹؛ برای تحلیل این معانی بنگرید به: شاکر، ۱۳۷۶: ۲۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳ / ۹۶ - ۹۴)

برخی از معاصران بر این باورند که تأویل دارای دو معنا است: ۱. توجیه تشابهات در کلام متشابه و قابل تشکیک، که تأویل به این معنا ویژه آیات متشابه است؛ ۲. معنای ثانوی کلام، که به «بطن» تعبیر می‌شود. (معرفت، ۱۴۱۲: ۳ / ۳۰) غزالی هر دو معنا را در آثار خود مطرح می‌کند که در دوره اول عمر خویش عمدتاً تأویل را ناظر به آیات متشابه دانسته، در دوره پایانی عمر خود معنای دوم را می‌پذیرد و آن را به تمام آیات قرآن سرایت می‌دهد.

صاحب *التحقیق فی کلمات القرآن* در تعریف اصطلاح تأویل می‌نویسد: «رَدُّ أَحَدِ الْمُحْتَمَلِينَ إِلَى مَا يُطَابِقُ

الظاهر». (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹ / ۸۶) یکی دیگر از محققان درباره تأویل می‌نویسد:

لفظ تأویل در اصل به معنای توجیه کردن و برگرداندن ظاهر کلام است، به آنچه در باطن مقصود گوینده باشد، برحسب گمان و فهم و عقیده آن کس که صاحب تأویل است.

به عبارت دیگر، هرچه را منظور باطنی گوینده برخلاف مدلول ظاهر کلام باشد، تأویل گویند و بدین معنا نیز در قرآن کریم بسیار آمده است. (همایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۲۳)

در واقع در تأویل، یک معنای مهم، اما دور از معنای ظاهر منظور گوینده است که باید بدان معنا راه یافت. (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۱۴ / ۳۷۱)

غزالی در دوره اول فکری خود، تأویل را «إخراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی» می‌داند. (غزالی، ۱۳۲۴ ق: ۱ / ۳۸۷)^۱ در این معنا، «تأویل» راهیابی به معنای مجازی است؛ بی‌آنکه از زبان و لغت عربی و قواعد مجاز فاصله گرفته شود یا آنها را نادیده بینگاریم. (خرمشاهی، ۱۳۸۱: ۱ / ۴۷۱) غزالی در *المستصفی* تأویل را احتمالی خلاف ظاهر می‌داند که دلیلی آن را یاری می‌کند و با تکیه بر آن، این احتمال ظنی غالب‌تر را، نسبت به معنایی که ظاهر بر آن دلالت می‌کند، موجب می‌شود. (غزالی، ۱۳۲۴ ق: ۱ / ۳۸۷) «در لفظی که احتمالات معنایی گوناگون وجود داشته باشد، احتمال راجح، معنای ظاهر است و احتمال مرجوح، معنای مؤول می‌باشد که لاجرم باید قرینه‌ای داشته باشد». (همان: ۳۸۴)

غزالی تعریف یادشده تأویل را در مورد کلام و معنا، نه لفظ به کار می‌برد؛ چنان‌که در مورد آیات متشابه به کار رفته است. وی ضمن تفکیک تأویل از تفسیر، تأویل را ارجاع کلام و برگرداندن آن از معنای ظاهری به معنای غیر ظاهری می‌داند.^۲ (همو، بی‌تا ب: ۳۲۶)

در برابر، عده‌ای تأویل را ناظر به حقیقت و واقعیت امور دانسته‌اند و مجازی بودن آن را برنمی‌تابند. علامه طباطبایی در بیان معنای تأویل در قرآن می‌نویسد:

آنچه در قرآن کریم به نام تأویل ذکر شده است، از قبیل مدلول لفظ نیست؛ بلکه حقایق و واقعیت‌هایی است که بالاتر از درک عامه بوده، که معارف اعتقادی و احکام قرآن از آنها سرچشمه می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۱۸)

غزالی در دوره دوم فکری خود، تأویل را به همین معنا به کار می‌برد و آن را فراتر از آیات قرآن، درباره همه امور به کار می‌برد. در این معنا، تأویل صرفاً ناظر به آیات متشابه نخواهد بود؛ بلکه همه آیات قابل تأویل هستند. (غزالی، ۱۴۲۶: ۶۰) همچنین تأویل در این معنا، ناظر به امر خارجی و واقعی است. از نظر غزالی، امور قرآنی ناظر به امر عینی است و همه آیات به حقیقتی متعالی مستند هستند که باید با روش تأویل به آن حقایق راه یافت.^۳

۱. ابن رشد همین معنا از تأویل را در آثار خود به کار می‌برد: «و معنى التأویل هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقیقة الى الدلالة المجازیة». (۱۹۹۷: ۹۷)

۲. التأویل و هو بیان معناه بعد إزالة ظاهره.

۳. بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مختلف در حوزه معناشناسی تأویل و نقد و بررسی آنها مجال بیشتر و مستقلى می‌طلبد.

تفاوت تفسیر با تأویل

هم تأویل و هم تفسیر، از روش‌های فهم نصوص دینی از گذشته تاکنون بوده و هست. برخی تفاوتی بین این دو ندیده، تأویل را همان تفسیر می‌دانند؛ (طبری، ۱۴۱۲: ۳ / ۱۸۴؛ آلوسی، ۱۴۰۸: ۳ / ۸۲) اما غالب متفکران اسلامی بین این دو تفاوت می‌نهند. البته در باب چگونگی تغایر بیشان اختلاف است. (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۳۹؛ جرجانی، ۱۴۱۱: ۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳ / ۲۷ - ۲۵؛ معرفت، ۱۴۱۲: ۳ / ۱۰) این دیدگاه‌ها معمولاً تفسیر را در پی کشف معنای الفاظ متن می‌دانند که به گونه‌ای مدلول لفظ به‌شمار می‌آیند؛ (شاکرین، ۱۳۹۰: ۵۶) اما تأویل بیش از هر چیز، ناظر به معنای معنا است. (کیاشمشکی، ۱۳۸۴: ۷۶)

تفسیر از ریشه «ف س ر» است که در لغت به معنای بیان، روشنی و ایضاح آمده است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷ / ۲۴۷؛ جوهری، بی‌تا: ۲ / ۷۸۱؛ ابن فارس، بی‌تا: ۴ / ۵۰۴؛ ابن منظور، بی‌تا: ۵ / ۵۵) برخی ضمن اشاره به معنای تبیین و پرده‌برداری (فسر)، آن را کشف معنای معقول تفسیر کرده‌اند. (زیبیدی، بی‌تا: ۷ / ۳۴۹؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۶۳) در اصطلاح، تعریف‌های گوناگونی برای تفسیر ارائه شده است: «کشف معانی و بیان مراد، اعم از اینکه به حسب مشکل بودن لفظ و غیر آن یا به حسب معنای ظاهر و غیر آن باشد.» (همو، ۱۴۰۵: ۴۷) زرکشی آن را سبب فهم معانی و احکام خدا می‌داند. (زرکشی، ۱۳۱۰ ق: ۱ / ۱۳) سیوطی تفسیر را علم به نزول آیات در زمینه‌های مختلفی مانند مکی یا مدنی، منسوخ، محکم و متشابه می‌داند. (۱۴۰۷: ۲ / ۱۷۴) کشف مراد خدا از آیات قرآن، (خویی، بی‌تا: ۳۹۷) دلالت آیات قرآن بر مراد خداوند، (زرقانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۳) کنار زدن عوامل معرفتی خفای معانی آیات قرآن از برابر فهم انسان، (ابن عاشور، بی‌تا: ۱ / ۱۱) بیان معانی آیات قرآنی و مقاصد و مدالیل آن (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۷) و پرده برداشتن از چهره کلمه یا کلامی که براساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ایراد شده باشد، (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱ / ۵۲) از دیگر تعاریفی هستند که برای تفسیر بیان شده‌اند.^۱

به گفته برخی از محققان تفسیر قرآن، تبیین مفاد استعمالی آیات و کشف مراد خداوند و مقاصد الهی از آن، بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره عقلایی است؛ (بابایی و همکاران، ۱۳۸۷: ۳۴) اما تأویل قرآن، طبق ظاهر آیات و روایات مرتبط، آن قسم از معانی و مصادیق آیات است که جز خدا و راسخان در علم، کسی آن را نمی‌داند و فهمیدن آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره امکان‌پذیر نیست. (همان)

غزالی تفسیر را «بیان معنا و توضیح لفظ به لغت و واژه‌ای متفاوت از خود اصل لفظ» می‌داند. حتی ترجمه و توضیح واژه به الفاظ غیر عربی هم تفسیر خواهد بود؛ چراکه تبیین و روشن نمودن اصل لفظ است. (غزالی، بی‌تا ب: ۳۲۵) وی بین تفسیر و تأویل فرق می‌نهد. تفسیر بیان و روشن کردن ظاهر اللفظ قرآنی با واژگان و الفاظی از همان زبان یا زبان دیگر است؛ اما تأویل، فراتر از بیان مفهومی و واژگانی است. در دوره اول،

۱. صاحب کتاب المناهج التفسیریة فی علوم القرآن (ص ۱۲ - ۱۱) ذیل تعریف تفسیر، به اقوال مختلف درباره آن اشاره می‌کند.

وی تأویل را عبور از ظاهر لفظ دانسته است که به معنای مجازی می‌رسیم. (همو، ۱۳۲۴: ۱ / ۳۸۷) در دوره دوم فکری، وی تأویل را رسیدن به باطن آیه (البته باطن هر امری) می‌داند. (همان؛ همو، ۱۴۲۶: ۶۰) تفسیر علم ظاهر است و همان ترجمان لفظی آیات شمرده می‌شود؛ اما تأویل به حقائق معانی آیات نظر دارد.^۱ (همو، بی تا الف: ۳ / ۵۳۱؛ همو، ۱۴۲۶: ۶۱ - ۶۰)

تأویل عیار پرهیز از تفسیر به رأی

غزالی تأویل را امری منضبط و براساس ضوابط می‌داند. در برابر، تفسیر به رأی را نمی‌پذیرد؛ چراکه تفسیر به رأی، امری براساس حدس و گمان و تخمین است؛ حال آنکه در تفسیر متون دینی نمی‌توان بر سبیل تخمین و گمان راه طی کرد. وی در رساله *قانون التأویل* می‌نویسد:

حکم نسبت به مراد خدا و رسول او، آن‌هم از روی ظن و گمان خطرناک است؛ زیرا دانستن مراد گوینده، با آشکار کردن مراد وی همراه است. هنگامی که مراد گوینده آشکار نشد، از کجا می‌توان مراد گوینده را دانست؛ مگر آنکه منحصر به یک احتمال باشد و از همه آنها جز یکی باطل شمرده شود و یکی از آن میان با برهان مشخص گردد. (همو، بی تا ج: ۶۲۷)

در همین رساله، وی وجوه احتمالات در کلام عرب و راه‌های تفصیل آن را فراوان می‌داند. در این میان نمی‌توان براساس حدس و گمان به تفسیر نصوص پرداخت؛ بلکه براساس مجاز و کنایه باید به تأویل آن منقول پرداخت. (همان) نمونه آن را در روایت مربوط به «وزن اعمال» بیان می‌کند. در این روایت هم می‌توان بر مشی تفسیر به رأی، حدس زد و گمان کرد و هم براساس اصول و ضوابط ادبیات عرب از مجاز و کنایه استفاده کرد و به تأویل نص پرداخت. اگر براساس استفاده از مبادی ادبیات عرب، از مجاز و کنایه استفاده کنیم، به تأویل امر پرداخته‌ایم و از دام تخمین و گمانه‌زنی به دور افتاده‌ایم. (همان: ۶۲۸)

اگر بنا باشد تأویل را مانند باطنیه، بریده از لفظ و ظاهر بدانیم یا آن را در همه افراد و قابل دسترسی برای همگان بدانیم، دیگر هیچ سخنی از لحاظ دلالت، ارزش قطعی نخواهد داشت و هر معنایی را بر هر سخنی می‌توان حمل کرد. این همان تفسیر به رأی خواهد بود که در روایات از آن نهی شده است. در *احیاء* ضمن نقل روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «من فسر القرآن برأیه فلیتوا مقعده فی النار» به خطرهای تفسیر به رأی اشاره می‌کند. (همو، بی تا الف: ۳ / ۵۲۴) تأویل تنها مبتنی بر اصول و ضوابط مقبول است؛ اما تفسیر به رأی، تحمیل نظر شخصی و ذوقی بر متن مقدس است که امری کاملاً مذموم تلقی شده است. (همو، بی تا ج: ۶۲۷) بنابراین بطلان تفسیر به رأی در سنجه تأویل میسور است.

۱. تأویل در بین متفکران اسلامی معمولاً به تفسیر نمادین یا باطنی شناخته می‌شود؛ اما تفسیر به‌طور کلی، اعم از لفظی و نمادی، هم به معنای تفسیر به کار برده می‌شود و هم به معنای تأویل. (نویا، ۱۳۷۳: ۳۱)

اهمیت و جایگاه تأویل

تأویل روش فهم متن و از اصلی‌ترین فرایندهای تفکر انسان است و برای فهم نصوص دینی، از گذشته تا امروز، کاربرد فراوانی داشته است. (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۱۴ / ۳۷۱) از زمینه‌های مشترک هرمنوتیک با روش‌شناسی تفسیری قرآن می‌توان به همین مسئله (تأویل) اشاره کرد. (کیاشمشکی، ۱۳۸۴: ۷۶) اهمیت تأویل تا اندازه‌ای است که در حوزه زبان‌شناسی و تفسیری در جهان اسلام، از گذشته تا امروز، مورد توجه لغت‌شناسان و مفسران قرآنی بوده است. مفسران اسلامی هر آنچه را با ظاهر لفظا همخوان نباشد، آن را تأویل به‌شمار می‌آورند. (احمدی، ۱۳۷۲: ۲ / ۵۰۶)

غزالی از تأویل به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارها برای فهم نص بهره می‌گیرد. در واقع باید گفت وی از تأویل بهره روشی می‌برد و آن را راهی برای کشف باطن امور، در دوره دوم فکری خویش می‌داند. استفاده از این روش برای فهم نصوص دینی در دوره اول فکری او نیز از مهم‌ترین اصول روش‌شناختی در فهم قرآن کریم و به‌طور کلی نصوص دینی است. در کنار عقل و تجربه، تأویل هم ما را به حقیقت رهنمون می‌سازد. راهی که غزالی در تأویل به‌عنوان روش آغاز می‌کند، بعدها ابن‌عربی و ملاصدرا دقیقاً مانند او دنبال می‌کنند. ملاصدرا تأویل را روش‌شناسی تدبیر برای دریافت معانی باطنی می‌داند (میناگر، ۱۳۹۲: ۲۳) که این دقیقاً همان شیوه غزالی است. کسانی که با نوشته‌های غزالی آشنا باشند، می‌دانند که وی دو مواجهه با تأویل دارد: یا با تأویل باطنیان مخالفت می‌ورزد یا خود رسماً تن به تأویل می‌دهد و آن را یکی از مبانی اصلی تفکر خود قرار می‌دهد و به دلایل عقلی و نقلی، آن را برای فهم قرآن کریم ضروری می‌داند. وی می‌گوید حتی افرادی که تأویل را انکار می‌کنند، در مواردی خود تن به تأویل داده‌اند. نمونه بارز آن احمد بن حنبل است که فریاد مخالفت با تأویل سر می‌دهد؛ اما خود در تفسیر آیات و روایات، دست به تأویل زده است. (غزالی، بی‌تا: ۲۶۰)

برخورد روش‌شناسانه با آثار غزالی این نکته را به دنبال دارد که مهم‌ترین بعد اندیشه او مسئله تأویل است. اندیشه‌های وی بدون توجه به دستگاه و روش تأویل، هیچ تفاوتی با متکلمان اشعری ندارد؛ اما تمایز جدی وی با متفکران اشعری مسلک در همین مسئله است؛ چه اینکه او به بهترین شکل توانست قانون تأویل و راهکارهای آن را مطرح نماید و برای متفکران پس از خود، به‌خصوص ابن‌عربی و ملاصدرا، شرایط درک روش تأویل را برای فهم نصوص دینی مطرح کند.

اگر تقسیم برخی را درباره انواع سه‌گانه تأویل (خردشناسانه، روان‌شناسانه و زبان‌شناسانه) بپذیریم، (سروش، ۱۳۷۹: ۱۱۹) باید بگوییم او به دو قسم تأویل خردشناسانه و زبان‌شناسانه وفادار است. او در قسم زبان‌شناسانه، هم به ظاهر الفاظ توجه دارد و هم به باطن آنها. او می‌گوید سعیش بر جمع بین ظاهر و باطن بوده است. (غزالی، ۱۹۶۴ الف: ۷۴) وی براساس نگاه خاص خود در وضع الفاظ، معانی را اصل و الفاظ را تابع معنا می‌داند؛ بنابراین باید در فهم الفاظ، از ظاهر عبور کرد و به معانی اصیل و باطنی راه یافت. مبنای او برای

این کار، اعتقاد به دو بعد ظاهری و باطنی برای دین است. (همان: ۷۳)

کوشش غزالی برای جمع میان عقل و نقل و شهود، با تمسک به تأویل است. (شکراللهی، ۱۳۹۰: ۳۲) از مهم‌ترین راهکارهایی که متفکران اسلامی در بحث تعارض عقل و وحی مطرح نموده‌اند، مسئله تأویل نصوص دینی است. غزالی نیز مانند متفکران عقل‌گرا، با بهره‌گیری از تأویل نصوص دینی، کوشیده است معارف و حیانی را با آموزه‌های عقلانی تطبیق دهد.

از نکات قابل توجه در روش‌شناسی تأویل غزالی آن است که معنای باطنی را در عین حفاظت از معنای ظاهری مطرح می‌کند؛ یعنی حفظ معنای باطنی، سبب غفلت از معنای ظاهری نمی‌شود؛ این نگاه به تأویل دقیقاً مقابل رویکرد تأویلی باطنی است که تأویلات خود را - که موجب نفی و لغو ظواهر احکام شریعت می‌شود - به امام منسوب می‌دارند.

او بحث تأویل را در چند اثر خود مطرح می‌کند که مهم‌ترین آنها رساله *قانون التأویل یا القانون فی التأویل* است.^۱ این رساله با اینکه دارای حجم کمی است، بسیار پرفایده و دقیق نگارش شده و مبنای بحث تأویل برای متفکران بعدی از جمله ابن عربی و ملاصدرا قرار گرفته است. کتاب دومی که او در آن به بحث تأویل می‌پردازد، *فیصل التفرقة* نام دارد. وی در این کتاب، مبانی و قواعد تأویل را از دیدگاه فرق مختلف اسلامی بیان می‌کند. کتاب دیگری که در بحث تأویل، کمک زیادی به آشنایی با دیدگاه‌های غزالی می‌کند، *المستصفی من علم الاصول* نام دارد. در *الجام العوام و الاقتصاد فی الاعتقاد* نیز به بحث تأویل می‌پردازد. در دیگر آثار مانند *حیاء هم به‌طور غیر مستقیم به مباحث تأویل اشاره می‌کند.*

ضرورت و چرایی تأویل

با مراجعه به آثار غزالی متأخر می‌توان در باب ضرورت و چرایی تأویل^۲ به چند نکته اساسی پی برد که عبارتند از:

- الف) توجیه تشابهات قرآنی.
- ب) ظاهر و باطن داشتن قرآن.
- ج) سطوح معنایی قرآن.
- د) وضع الفاظ برای ارواح معانی.
- ه) پی بردن به حقایق عالم ملکوت.

۱. همین که او تک‌نگاره‌ای در این باب دارد، حکایت از اهمیت آن نزد اوست.

۲. یکی از بحث‌های مهم و چالشی در حوزه تأویل، علل و عوامل زمینه‌ساز نیازمندی به تأویل است. غزالی در آثار خود به‌طور مستقیم به این مسئله اشاره نمی‌کند؛ اما از برخی مطالب می‌توان به دست آورد که اختلاف فهم مخاطبان قرآن، معارف عمیق و گسترده قرآنی و الفاظ محدود، سبب اصلی تأویل آیات قرآنی است. این مسئله، خود تحقیق مستقلی می‌طلبد که دیدگاه غزالی در این باره تحلیل و ارزیابی شود.

توجیه متشابهات قرآنی

با تأمل در گفته‌های مفسران و متفکران اسلامی، می‌توان ادعا کرد که مهم‌ترین کاربرد تأویل در قرآن، در باب معانی آیات متشابه است. براساس آیه هفتم سوره آل عمران، قرآن دارای آیات محکم و متشابه است. در تفسیر متشابه میان فرق اسلامی اختلاف وجود دارد. معتقدان به تأویل هم در یک جرگه قرار نمی‌گیرند. غزالی در هر دو دوره فکری خود، در آثارش بیان می‌دارد که قرآن حاوی محکمت و متشابهات است. روش فهم متشابهات قرآنی هم تأویل است. (غزالی، ۱۳۲۴: ۱ / ۱۰۶) ابن عربی نیز مدعی است اصل تأویل، در آیات متشابه است. (هوشنگی، ۱۳۸۵: ۱۴ / ۳۸۳)

در اینکه چگونه باید آیات متشابه را تأویل نمود، بین فرق اسلامی تفاوت است و آنها در این امر سه دسته‌اند:

۱. برخی بدون تفکیک میان حوزه تأویل و فهم قرآن، تشابه را به فهم‌ناپذیری آیات تعریف کرده، آیات متشابه را آیاتی شمرده‌اند که معنای آنها را کسی جز خدا نمی‌داند.

۲. گروهی با تفکیک میان مفهوم تأویل و فهم مدلول متشابهات، تشابه را به تأویل‌پذیری آیات تعریف کرده و آیات متشابه را آیاتی دانسته‌اند که مشتمل بر مضامینی در حوزه‌های غیبی و دست‌ناپافتنی است. آنها در واقع تعین خارجی آن مضامین را غیر قابل درک شمرده‌اند؛ مانند زمان تحقق قیامت و تفصیل نشانه‌های وقوع آن.

۳. سومین گروه نیز تشابه را در آیات فهم‌پذیر و در عین حال، مشکل و شبهه‌دار قرآن دانسته‌اند که حل آن در گرو تلاش علمی و جستجوی ادله عقلی و نقلی است. تعاریفی که بیشتر فقیهان و اصولیان برگزیده‌اند و محکم را آیات واضح و یک‌وجهی و متشابه را آیات پذیرای وجوه متعدد دانسته‌اند و فهم متشابه را در گرو تأویل دانسته‌اند، در این گروه می‌گنجد. (اسعدی و طیب‌حسینی، ۱۳۹۰: ۴۰ - ۳۸) غزالی نیز در دسته اخیر می‌گنجد. (غزالی، ۱۳۲۴ ق: ۱ / ۱۰۶)

از نظر این گروه، وقتی تأویل‌کننده برای متشابه، وجه و معنای معقولی بیان می‌کند، لفظ متشابه را به‌سویی ارجاع و سوق می‌دهد که متناسب با همان معنا باشد و به همین جهت، در توجیه عمل متشابه نیز به کار می‌رود. بنابراین اگر برای هر لفظ یا عمل مشابهی که شک و تردیدی پدید می‌آورد، توجیهی درست وجود داشته باشد، این توجیه، تأویل آن لفظ یا عمل نیز به‌شمار می‌آید. اگر چرایی تأویل را به جهت توجیه متشابهات قرآنی بدانیم، در واقع تأویل را محدود به صرف آیات متشابه قرآن دانسته‌ایم. (معرفت، ۱۴۱۲: ۳ / ۳۰) در دوره اول فکری غزالی، این ضرورت برای تأویل مشاهده می‌شود؛ ضمن اینکه وی در دوره دوم نیز مانند دوره قبل، آیات متشابه را تأویل‌پذیر می‌داند. تفاوت این دو دوره، در تسری تأویل‌پذیری آیات به محکمت قرآنی است.

ظاهر و باطن داشتن قرآن

با توجه به روایت «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطالعاً»^۱، فهم قرآن در سطح ظاهر و باطن مطرح است. پی بردن به معنای سطح ظاهری، در پرتو آشنایی با ادبیات و علوم زبانی امکان‌پذیر است؛ اما درک معانی باطنی، تنها در پرتو روش تأویل میسر است. (غزالی، ۱۹۶۴ الف: ۷۴؛ همو، ۱۴۲۶: ۴۳ و ۵۲)

غزالی متأخر بر این باور است که نصوص دینی (قرآن) ضمن داشتن معانی تحت‌اللفظی، دارای معانی باطنی است و بین ظاهر لفظ و معنای باطنی آن ارتباط وجود دارد. در *جواهر القرآن* می‌نویسد:

هیچ کلمه‌ای در قرآن نیست، مگر در تحت وی رمزی است و اشارتی به معنای پوشیده که آن معنا را کسی دریابد که موازنه و مناسبت بداند و تفاوت میان عالم شهادت و میان 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 معنا و روح آن و حقیقت وی در عالم حس، نردبان عالم معنا و عالم روحانی است و از این است که دنیا منزلی از منازل راه خدای است به ضرورت و در حق آدمیان؛ چنان که رسیدن به مغز محال بود، جز به طریق پوست، پس بدان که به مغز از راه پوست بتوان رسیدن. پس همچنین به عالم ارواح نتوان رسیدن جز به مثال عالم اجسام. (همو، ۱۴۲۶: ۶۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۳)

این عبارت بیانگر آن است که نمی‌توان در گذر از عالم حس و راهیابی به ملکوت آیات، به ظاهر آیات توجه نداشت و آنها را بی‌مقدار تلقی نمود. در راهیابی به حقایق آیات باید به فهم ظواهر عبارات آیات قرآنی نیز توجه داشت. البته غزالی تأکید می‌ورزد که ظاهر در فهم اولیه و برای عوام است؛ اما برای خواص صرفاً مقدمه‌ای برای عبور است.

در صورتی که تعلیل تأویل به جهت ظاهر و بطن داشتن قرآن باشد، باید بر این باور باشیم که همه آیات قرآن قابل تأویل است؛ چراکه همه آیات، ظاهر و باطنی دارند و بطن در دل خود، بطون دیگری دارد که تنها راه فهم و معنادار نمودن آن، تأویل است. (معرفت، ۱۴۱۲: ۳ / ۳۰)

۱. روایت مشهوری است که بیشتر مفسران و محدثان به آن اشاره کرده‌اند. ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین عراقی (متوفی ۸۰۶ ق) در *پاورقی‌الحیاء* می‌نویسد: «ابن حیان در صحیح خود، این روایت را از ابن مسعود نقل کرده است.» با مراجعه به *صحیح ابن حیان* در نرم‌افزار «الشامله» روایت به گونه دیگری (شبهه نقل مجامع روایی شیعی: «قال رسول الله: انزل القرآن علی سبعة احرف لكل آية الا و لها ظهر و بطن و ما فيه حرف الا و له حد لكل حد مطلع») نقل شده است. با این حال، روایت یادشده در آثار متعدد غزالی نیز آمده است. (بی‌تا الف: ۳ / ۵۲۴؛ همو، ۱۹۶۴ الف: ۷۴؛ همو، ۱۴۲۶: ۴۳ و ۵۲) ملاصدرا، (۱۳۶۶: ۴ / ۱۵۲؛ ۲۳ / ۶) فیض کاشانی (۱۴۱۵: ۱ / ۳۰؛ همو، ۱۴۱۷: ۲ / ۲۵۱) و علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۳ / ۷۲) به نقل از تفسیر *صافی فیض* هم در آثار خود روایت را به همین شکل نقل کرده‌اند. آقای کسار در *فهم القرآن* (۱۴۲۴: ۳۸۸ - ۳۸۶) و آقای شاکر در *روش‌های تأویل قرآن* (۱۳۷۶: ۹۱ - ۸۷) گونه‌های مختلف روایت را در منابع فریقین بررسی کرده‌اند.

معنای بطن

وجود معنای باطنی برای آیات قرآن، با توجه به روایت مشهور «ان للقرآن ظهراً و...»، بین غالب متفکران اسلامی اتفاقی است؛ اما در بیان منظور و مراد از بطن، اختلافات جدی بین آنان وجود دارد. غزالی در آثار متعدد خود، به اصل وجود بطون برای آیات الهی اشاره می‌کند؛ اما در بیان مراد و منظور از بطن، با دو نگاه در آثارش مواجه‌ایم. در دوره اول فکری خود، او بطن را با نگاه کلامی می‌پذیرد و در دوره پایانی فکری، به بطن با رویکرد عرفانی توجه دارد. در *احیاء ذیل بحث ظاهر و باطن قرآن و عدم وجود تعارض بین ظاهر و باطن آیات*، به پنج معنا از بطن اشاره می‌کند:

۱. باطن امر دقیقی است که بیشتر مردم، قادر به درک آن نیستند؛ مانند آنچه در قرآن و روایات درباره صفات خداوند یا اسرار روح بیان شده است. این معنا از بطن صرفاً برای اولیای الهی و پیامبران آشکار و مشخص است. از نظر وی نباید آنان که این معانی از بطون برایشان مکشوف شده، به فاش کردن آن معانی برای عوام بپردازند. غزالی از تمثیل زیبایی در این مورد استفاده می‌کند. درک معانی باطنی برای غیر خواص، مانند نسبت درک کودک از لذت غذا خوردن در مقایسه با لذت جنسی است. درک لذت جنسی برای کودک در واقع به فتنه و هلاکت انداختن کودک است. از این جهت نباید این امور را برای عوام بیان داشت. (غزالی، بی تا الف: ۱ / ۱۷۴)

۲. دومین معنا آن است که باطن برای افکار عموم، فی‌نفسه قابل فهم است؛ اما بیان آشکار آن، سبب خطر بیشتر مخاطبان می‌شود. این معنا از باطن برای انبیا و اولیای الهی، به جهت درجات قرب و فهم آنان، آسیب و ضرری ندارد؛ اما اینان به سبب به خطر افتادن عامه، نباید معانی باطنی را بیان کنند؛ مانند سرّ قدر یا ساعت قیامت که دانستن باطن آنها با ظاهرشان منافاتی ندارد. عامه نباید به باطن آنها آگاهی یابند. (همان: ۱۷۵)

۳. در معنای سوم، باطن اموری است که اگر آشکارا برای عوام گفته شود، برای آنان قابل فهم خواهد بود و ضرری به آنها نمی‌رساند؛ اما به جهت تأثیر بیشتر در مخاطب، به بیان غیر صریح آن معانی در قالب استعاره توصیه شده است؛ مانند روایت «قلب المؤمن بین إصبعين من أصابع الرحمن». (همان: ۱۷۷ - ۱۷۶)

۴. باطن به معنای اموری است که انسان به نحو اجمال آنها را درک می‌کند و آنگاه به تدریج و تفصیلی معنای حقیقی را می‌یابد؛ مانند گرسنگی یا معنای عشق که آدمی ابتدا از آنها درک اجمالی دارد و در هنگام گرسنگی و اوج عشق، درک تفصیلی و حقیقی به آنها پیدا می‌کند. این معنا از باطن هم تعارضی با ظاهر ندارد. (همان: ۱۷۷)

۵. باطن به معنای اموری است که با زبان قال بیان می‌شود؛ اما منظور از آن زبان حال است. در واقع زبان حال که همان باطن باشد، در زبان قال ظهور می‌یابد. بین این معنا از باطن با ظاهر هم هیچ تعارضی نیست؛ مانند این آیه قرآن: «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت / ۱۱) و آیات فراوان دیگر. (همان: ۱۷۹ - ۱۷۸)

معانی ذکر شده از باطن، در حوزه معناشناختی و زبان‌شناختی قرار می‌گیرند؛ اما در دوره دوم فکری، غزالی از معانی دقیق‌تر و عمیق‌تری از باطن خبر می‌دهد. او در این دوره، باطن را کشف حقیقت امور و اصل امور (فرا تر از آیات قرآن) می‌داند که با کشف و شهود و تهذیب نفس، دستیابی به معانی باطنی حاصل می‌شود. در این معنا، هم قرآن و هم همه اشیا، ظاهر و باطنی دارند. همان‌گونه که قرآن دارای درجات و منازل است، انسان و همه موجودات دارای مراتب و منازل هستند. پایین‌ترین مرتبه قرآن، همین الفاظ و کلمات است که در بین دو جلد قرار گرفته است. این پوسته و قشر قرآن است که با اعمال قواعد ادبی قابل فهم است؛ اما قرآن فراتر از این ظاهر، بواطنی دارد که مغز و لب قرآن به‌شمار می‌آید که درک آن برای راسخان و اولوالالباب میسر است. (همو، ۱۴۲۶: ۵۲)

عدم تعارض ظاهر و باطن

غزالی در همه آثاری که به بحث ظاهر و باطن می‌پردازد، از عدم تعارض ظاهر و باطن قرآن یاد می‌کند. در همه معانی پنج‌گانه‌ای که از احیاء نقل شد، وی به‌صراحت بیان می‌کند که باطن با ظاهر تعارضی ندارد. در معنایی هم که در دوره عرفانی خود به‌خصوص در آثاری مانند *جواهر القرآن* مطرح می‌کند، بین ظاهر و باطن هیچ تعارضی وجود ندارد. (همان) در هر دو دوره فکری، از نگاه او نمی‌توان از ظاهر چشم‌پوشی کرد و بدان بی‌توجه بود. بین معانی باطنی و ظاهر، پیوستگی کاملی برقرار است و ظاهر، مقدمه و شرط فهم معنای باطنی است.

سطوح معنایی قرآن

معانی متون دینی از دید غزالی در دو سطح مطرح است: سطوح ظاهر و سطوح باطنی یا لایه‌های زیرین متون و نصوص دینی؛ اما چگونه می‌توان به لایه‌های زیرین نصوص دینی پی برد؟ دلیل روی‌آوری به مسئله تأویل به‌مثابه روشی برای فهم این متن مقدس نیز ناظر به همین سطوح معنایی است. البته با نگاه دقیق می‌توان سطوح معنایی را به همان مورد قبلی (ظاهر و باطن داشتن آیات) برگرداند.

به باور غزالی، با توجه به اصل ظاهر و باطن داشتن قرآن، مراتب معنایی فراوانی برای قرآن به صورت تشکیکی و طولی متصور است. این معانی در طول معنای ظاهری و به صورت طولی، اما در بواطن معانی ظاهری قرار دارد. سطوح معنایی متعدد قرآن، با فهم‌پذیر بودن این متن مقدس منافاتی ندارد. مرتبه پایین و نازل قرآن، قابل فهم عموم مردم است و در مراتبی، آیات الهی فقط برای خواص و اولیا قابل فهم و درک است؛ اگرچه در معنای ظاهری، همه مخاطبان متوجه معانی آن می‌شوند. غزالی براساس مبانی مصدرشناختی قرآن کریم، مخالف منحصر دانستن معانی آیات الهی در سطح ظاهر است و معانی بی‌شماری را در قالب

بواطن آیات در سطوح معنایی گوناگون مطرح می‌کند. (غزالی، ۱۹۶۴ الف: ۷۴ - ۷۳؛ همو، ۱۴۲۶: ۴۳ و ۵۲؛ همو، بی تا الف: ۱ / ۱۷۲)

وضع الفاظ برای ارواح معانی

تا قبل از غزالی، عمده متفکران اسلامی بر این باور بوده‌اند که در تأویل آیات، گرچه خروج از ظواهر آیات رخ می‌دهد، براساس قواعد تفسیری، نمی‌توان فراتر از خصوصیات لفظی رفت. با توجه به این نکته، پاره‌ای از متفکران، نتوانسته‌اند از این امر عدول کنند و در دام تشبیه افتاده‌اند و در برابر، عده‌ای هم از قوانین تفسیری عبور کرده و برای حفظ تنزیه، در دام افراطی تأویل‌گرایی افتاده‌اند.

غزالی برخلاف طیف رسمی مفسران می‌گوید عمده ظاهرگرایان نتوانستند برای حفظ ظواهر الفاظ، به معانی حقیقی راه یابند. با توجه به اینکه تأویل، بازگشت به اصل یک چیز است، در تأویل باید به اصل وضع معنا توجه کرد و آن روح و باطن لفظ است که واضع همان را در نظر داشته است. این همان نکته مهم در اصول روش‌شناختی فهم نصوص دینی از دید غزالی، یعنی ناظر به مسئله زبان و وضع الفاظ است. (غزالی، ۱۹۶۴ الف: ۶۶؛ همو، ۱۳۲۴ ق: ۲ / ۲۵۲)

وی با توجه به دیدگاه خاص خود در وضع الفاظ، مدالیل الفاظ را صرفاً در معانی محسوس منحصر نمی‌داند. از نظر او، الفاظی که در معانی محسوس به کار رفته‌اند، به اعم از آن معناهای ظاهری توسعه می‌یابند؛ چراکه موضوع‌له الفاظ عام است و خصوصیات و قیودی که از مصادیق کلمات نشئت می‌گیرد، تأثیری در اصل معنا و حقیقت موضوع‌له ندارد؛ بلکه حقیقت لفظ، امری است که قابل صدق بر همه مراتب است و بر همه شئون و درجات آن قابلیت تطبیق دارد. تا قبل از غزالی در باب الفاظ متشابه، مسئله حقیقت و مجاز بودن این الفاظ مطرح بود. کاربرد لفظ در معنای ظاهری، «حقیقت» و در معنای باطنی به شکل «مجاز» است؛ اما غزالی در دوره دوم فکری خود، از مجاز بودن معنای باطنی دست برداشته، لفظ را در هر دو معنا به نحو حقیقی معنادار می‌داند؛ لفظی مانند قلم، که برای حقیقت کتابت وضع شده است، در هیچ معنایی و حتی عالمی در معنای مجازی به کار نمی‌رود. (همو، ۱۴۲۶: ۶۱) به گفته ابوزید، در نگره غزالی در باب حقیقت و مجاز، روابط معنایی و دلالتی جابه‌جا شده‌اند. در واقع دگرگونی معنایی در معنای کتابت، به نگارش مادی سرایت کرده است. نگارش با قلم مادی در قالب کتابت، معنای مجازی قلم است. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۴۴۴ - ۴۴۳)

پی بردن به حقایق عالم ملکوت

متفکران اسلامی عوالم هستی را در یک تقسیم‌بندی کلان، به دو قسم عالم «ملک» و عالم «ملکوت» تقسیم می‌کنند. خواجه طوسی در رساله آغاز و انجام عالم ملک را همان عالم خلق یا شهادت و عالم ملکوت

را عالم امر یا غیب معرفی می‌کند. به عبارتی عالم ملک، عالم محسوس و عالم ملکوت، عالم معقول است. (طوسی، ۱۳۷۴: ۱۵) این تعبیر هم از سوی حکما و هم از سوی عرفا مقبول واقع شده است. (کاشانی، ۱۴۱۳: ۱۰۸؛ یثربی، ۱۳۷۲: ۳۱۷) غزالی در آثار متعددی به عالم ملکوت اشاره نموده، میان عالم ملک و ملکوت، موازنه و ارتباط برقرار می‌کند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۱۴۱) وی در *احیاء عوالم هستی* را به سه قسم «ملک»، «ملکوت» و «جبروت» تقسیم می‌کند. او عالم ملکوت را ورای خود انسانی می‌داند و چون از خودیت بتوان گذشت، می‌توان به عالم ملکوت راه پیدا کرد. (غزالی، بی تا الف: ۱۳ / ۱۶۷) حد عالم ملک، در عالم ماده و محسوس است و حد عالم ملکوت، به اندازه علم الهی است. (همان: ۱۷ / ۵۵ - ۵۴)

از نظر غزالی، بهترین مصداق ارتباط میان عالم ملک و ملکوت، در عالم خواب برای انسان ظاهر می‌شود. (همو، ۱۴۱۳: ۴۵) حقایق هستی در عالم ملکوت هستند و مثال آنها در عالم محسوس ظاهر می‌شود.^۱ در *جواهر القرآن* بحث مفصلی درباره عالم ملک و ملکوت طرح کرده، آیات قرآنی را ناظر به هر دو عالم می‌داند. (همو، ۱۴۲۶: ۴۶ - ۴۵) 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، با تفسیر که مربوط به حوزه الفاظ است، امری غیر ممکن است؛ بلکه روش فهم آن، تأویل است که او در *آثاری مانند جواهر القرآن* از آن به «تعبیر» یاد می‌کند. (همان: ۶۱ - ۶۰؛ همو، ۱۹۶۴ الف: ۶۶ - ۶۵)

تحلیل و بررسی

غزالی متأخر از اسلاف اشعری خود درباره تأویل فاصله می‌گیرد.^۲ به تعبیر استاد عفیفی، غزالی در دوره دوم عمر خود کاملاً با گرایش‌های فلسفی و عرفانی تن به تأویل می‌دهد. (همو، ۱۹۶۴ الف: ۱۱؛ مقدمه عفیفی بر *مشکاة الانوار*)

در برابر «حشویه» که درباره اوصاف جسمانی بر این باور بودند که خدا مانند ما دست جسمانی دارد، اشعری گفت خدا دست دارد؛ ولی دستی که شایسته ذات خدا است و مانند دست انسانی نیست. پیروان اشعری، با توجه به آیات قرآن، تمام صفات امکانی و غیر امکانی را به خداوند نسبت می‌دهند و حتی رؤیت

۱. او در دوره دوم فکری خود با توجه به رویکرد عرفانی، تأویل را از حوزه معانی و مفاهیم توسعه داده، تبدیل به حقیقت عینی و خارجی می‌کند که با حقیقت ملکوتی در هستی و حقیقت عینی انسان ارتباط دارد. انسان نیز مانند همه حقایق موجود در هستی، دارای ظاهر و باطنی است که باطن او در ملکوت ریشه دارد. (غزالی، ۱۹۸۸: ۱۲۶)

۲. برخلاف اسلاف اشعری خود بودن، به این معنا نیست که اشاعره بعد از غزالی، تن به تأویل به شیوه قدمای خود نداده‌اند؛ بلکه منظور این است که غزالی از رویکرد مکتب کلامی خود فاصله می‌گیرد. اشاعره برخلاف غزالی بر این باورند که: «متشابهات در مقابل قطعیات عقلی، ظنیات سمعی به‌شمار می‌روند. از این جهت، بر معنای ظاهری خود حمل نمی‌شوند و علم به معانی آنها، در عین ایمان به حقیقت آنها، به خداوند متعال واگذار می‌شود». (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۵۰)

خدا را در روز قیامت ممکن می‌دانند؛ اما می‌گویند کیفیت آن بر ما مجهول است؛ هرچند آنان مشبّه و معطّله را رد می‌کنند. (اشعری، ۱۳۹۷: ۱۳۴ - ۱۳۳؛ همو، ۱۹۸۸: ۲۳۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۵۰) غزالی در برخی از آثار خود مانند اشاعره سخن می‌گوید؛ برای نمونه، در کتاب *الحجج العوام* می‌گوید بر هر مسلمانی واجب است که هنگام مواجهه با آیات مُوهِم تشبیه، خداوند را از جهت و جسمیت تنزیه کند و هرگاه سامعه فرد عامی کلمه «ید» را گزارش کند، لازم است معتقد باشد که خداوند جسم نیست و او را اندام و عضوی به نام «ید» نمی‌باشد و باید «ید» به معنایی تعبیر شود که افاده جسمیت نکند؛ مثلاً آن را به معنای قوت تفسیر کند و اگر از عهده این کار عینی تفسیر آن کلمه به معنایی که دور از جسمیت و لوازم آن باشد، برنیاید، باید در مورد تفسیر آن سکوت اختیار کند و بر او واجب نیست معنای آیه را بفهمد. (غزالی، بی تا ب: ۳۲۱ - ۳۲۰) وی در دوره دوم فکری خود از این رویکرد عدول می‌کند و مسئله تأویل این گونه صفات را طرح می‌نماید و حتی آن را یک ضرورت می‌داند. رویکرد دوره دوم غزالی در تأویل، مورد توجه برخی از متفکران اسلامی، از جمله ابن عربی و ملاصدرا قرار گرفته است. عده‌ای نیز به طور غیر مستقیم از این رویکرد متأثرند. مهم‌ترین سبب توجه وی به این امر، ضرورت تأویل در عین حفظ معنای ظاهری است. در هر دو دوره فکری، غزالی عدول و کنار گذاشتن معنای ظاهری را مطرح نمی‌کند. حتی در دوره اول که رویکرد مجازی را پیش می‌کشد، باز هم تأویل امری ضروری است؛ اما این ضرورت سبب نمی‌شود که او به افراط و تفریط تن داده، هر نوع تأویلی را جایز بداند. مقابله او با تأویل باطنی‌ها و معتزله، حکایت از همین مبنا دارد. (همو، ۱۹۶۴ ب: ۱۴۶؛ همو، بی تا الف: ۳ / ۵۲۸ - ۵۲۷)^۱

با تحلیل دیگری می‌توان فاصله غزالی را با متفکران اشعری در مسئله تأویل این گونه بیان داشت: در تشبیه و تنزیه خداوند بین متفکران اسلامی اختلاف است؛ پاره‌ای ظاهرگرایی را راهکار آیات تشبیهی دانسته‌اند. اینان خود دو دسته‌اند: برخی اهل تشبیه‌اند؛ یعنی در تفسیر آیات ناظر به صفات الهی، به تشبیه و تجسیم خدا تن می‌دهند. عده‌ای نیز ظاهرگرایی متعادل به شمار می‌آیند. اینان بر این باورند که صفاتی مانند ید، وجه و ساق، به خداوند نسبت داده می‌شود؛ اما کیفیت این صفات بر ما نامعلوم است. در برابر اینان، اهل تأویل قرار دارند. طرفداران تأویل خود دو دسته‌اند: عده‌ای بر آنند که آیات مربوط به صفات الهی را یا باید تأویل نمود و یا علم آنها را به خداوند واگذار کرد. غزالی در دوره اول فکری خود به این نظریه متمایل است. (همو، بی تا د: ۶۷) دسته دوم از اهل تأویل معتقد به تأویل مطلق‌اند. این دسته بر این باورند که تمام آیات متشابه باید تأویل شود. این دسته اخیر، خود فرق متعددی مانند معتزله، اسماعیلیه و امامیه را دربر می‌گیرد که بین آنها در فرایند تأویل اختلاف است. غزالی در دوره دوم فکری خود، به نظریه «تأویل مطلق» گرایش پیدا می‌کند. (همو، ۱۹۶۴ الف: ۶۱ - ۵۴؛ همان: ۷۳)

۱. البته برخی مانند دکتر عقیفی، تأویل غزالی را در برخی موارد به گونه‌ای می‌دانند که گویا یک باطنی در حال تأویل است. (غزالی، ۱۹۶۴ الف: ۱۹؛ مقدمه عقیفی بر مشکاة‌الانوار)

پذیرش اصل تأویل برای این متفکر، همسو با پذیرش ظاهر و باطن داشتن دین و نصوص دینی است. برای رسیدن به معنای باطن باید به تأویل تن دهیم؛ اما آیا غزالی تأویل رمزی را بیان می‌کند یا تأویل را با مسئله زبان‌شناسی مرتبط می‌داند و در جهت مباحث زبان‌شناسی تن به تأویل می‌دهد؟

برخی معتقدند تأویل یا به سبک «رمزی» است یا به سبک «مجازی». آنانی که شیوه رمزی را برای تأویل انتخاب کرده‌اند، در تأویلات خود، کاری به رابطه منطقی و زبان‌شناختی با الفاظ قرآن ندارند؛ به همین جهت، ظواهر آیات را اسراری بیش نمی‌دانند. (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۱)

گروه دوم که به شیوه مجازی در تأویل باور دارد، در تأویلات خود، ارتباط با الفاظ را حفظ کرده‌اند و تأویلات آنها از نوع تأویلات مجازی شمرده می‌شود. (همان) حال غزالی در کدام‌یک از این دو دسته می‌گنجد؟ وی در برخی از آثار خود مطالبی گفته که بیانگر دیدگاه اول است؛ یعنی پذیرش تأویل رمزی. در *جواهر القرآن* می‌نویسد الفاظ قرآن، رمزها و مثل‌هایی هستند که خداوند به وسیله آنها حقایق را که عقول مردم تحملش را ندارد، بیان کرده است. (غزالی، ۱۴۲۶: ۶۴) همین امر سبب شده است تا برخی از محققان تصور کنند که غزالی تأویل را به گونه رمزی می‌پذیرد و از پذیرش ظواهر الفاظ سرباز می‌زند. (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۲)

با توجه به مطالبی که از غزالی بیان کردیم، نمی‌توان صحت ادعای یادشده را تأیید کرد. همان‌طور که بیان شد، در تأویل دو نگاه کلی وجود دارد. عده‌ای از متفکران اسلامی تأویل را به معنای مجازی بازمی‌گردانند. در این صورت، فقط آیات متشابه قرآن قابل تأویل خواهند بود. در دوره اول فکری غزالی با این رویکرد در تأویل مواجه‌ایم. با این نگاه، تأویل صرفاً در آیات متشابه مطرح می‌شود و خود او نیز به نمونه‌هایی از این دسته از آیات اشاره می‌کند. (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۹ - ۳۸)

در برابر، عده‌ای دیگر از متفکران اسلامی، تأویل را به معنای توجه به باطن پنداشته، همه آیات را قابل تأویل می‌دانند. (معرفت، ۱۴۱۲: ۱ / ۳۰) غزالی در دوره دوم تأویل، قسم دوم را به همه آیات سرایت می‌دهد. این امر به جهت تأیید نصوص دینی است که برای قرآن علاوه بر ظاهر، بطون را نیز بیان داشته است و تفسیر بطون قرآن همان تأویل است؛ اما غزالی در این تأویل، از قواعد روشمند تبعیت می‌کند. اشکالی که او بر باطنیه می‌گیرد، عدول از مبانی و روش‌ها است که یکی از این روش‌ها اصول زبان‌شناسی است. بنابراین نمی‌توان گفت غزالی در تأویل، از اصول و مبانی فاصله می‌گیرد و اصول زبان‌شناسی را مراعات نمی‌کند.

نکته مهم دیگری که سبب می‌شود غزالی را در زمره طرفداران دیدگاهی بدانیم که بین لفظ و امر تأویل‌شده، رابطه منطقی و زبان‌شناختی برقرار می‌کند، پذیرش اصل ظاهر و باطن داشتن آیات قرآنی است که مانند رابطه پوسته و مغز است. احکام دین دارای ظاهر و باطن‌اند و ظاهر، پوست و باطن، مغز دین است که باید از ظاهر عبور کرد و به مغز و اصل آن راه یافت. ابن عربی نیز در *فتوحات* بر همین نکته غزالی تأکید می‌کند

و از وی در این جهت تمجید می‌کند.^۱ (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۳۵۶) البته توجه به باطن، به‌معنای نادیده انگاشتن ظاهر نیست: «کسی که صرفاً به باطن آن [آیات] توجه کند باطنی است؛ آن کس که میان این دو جمع کند، فردی کامل است.» (غزالی، ۱۹۶۴ الف: ۷۳) درست است که مغز و لباب در رتبه برتر قرار دارند، در مرتبه فهم، به بخش اول (ظاهر) نیاز دارند. (همو، ۱۴۲۶: ۵۳ - ۵۲)

نکته اساسی دیگری که در تحلیل تأویل غزالی باید در نظر داشت، مسئله تأویل به‌عنوان روشی برای دستیابی به حقیقت امور در دوره دوم فکری است. وی برخلاف بسیاری از متفکران اسلامی در این دوره، تأویل را اولاً، در تمامی آیات جاری می‌داند؛ زیرا تمام آیات را دارای باطن دانسته، از مجاز دانستن آیات دوری می‌جوید؛ ثانیاً، تأویل را به‌عنوان یک روش، به همه امور (فراتر از آیات الهی) تعمیم می‌دهد. (همان: ۶۰)

براساس نظام عرفانی وی، جهان هستی دارای عوالمی است. در ابتدایی‌ترین سطح، دو عالم محسوس و معقول یا غیب و شهود یا مادی و ملکوت داریم. (همو، ۱۹۶۴ الف: ۶۱ - ۵۴) اصل امور در عوالم برتر، یعنی عالم ملکوت قرار دارد و پوسته و ظاهر و سایه امور در عالم محسوس است. تمامی اموری که در عالم مادی مشاهده می‌شود، سایه‌های امور ملکوتی است که برای پی بردن به اصل و حقیقت آنها به عبور از ماده و رسیدن به ملکوت امور نیاز داریم. این مسئله دقیقاً مانند خواب و رؤیا است. آنچه در خواب دیده می‌شود، دارای معانی پشت‌پرده‌ای است که با تعبیر می‌توان به آنها دست یافت. «تعبیر» همان «تأویل» است. تمامی امور عالم محسوس دارای اصل و ریشه در عالم ملکوت هستند که برای رسیدن و پی بردن به آنها باید از روش تأویل بهره برد؛ یعنی برای فهم آنها راهی غیر از تأویل نیست. بنابراین تأویل، روشی برای فهم حقایق امور است. (همان: ۶۶ - ۶۵)

نتیجه

بی‌شک تأویل از مهم‌ترین ابعاد فکری غزالی است. وی با فرایندی که در دوره دوم فکری خود برای تأویل مطرح می‌کند، تأثیر فوق‌العاده‌ای بر متفکران بعد از خود برجای می‌گذارد. از نظر او، تأویل مهم‌ترین روش فهم نصوص دینی است و فهم صحیح کتاب الهی و حتی حقایق هستی با آن میسر است. وی با پذیرش تفسیر قرآن، بین آن و تأویل فرق می‌گذارد؛ آنچه به حقیقت و باطن قرآن اشاره دارد، «تأویل» است، نه «تفسیر». او ضمن رد تفسیر به رأی، از روش‌های تأویل بی‌ضابطه انتقاد نموده، تأویل نظام‌مند را در چارچوب خاصی مطرح می‌کند. این قواعد از نظام زبان‌شناختی و عقل و عرفان تبعیت می‌کنند. البته او با همان شدتی که با تأویل‌گرایان افراطی مقابله می‌کند، در برابر ظاهرگرایانی که تن به تأویل نمی‌دهند، می‌ایستد. باور غزالی در باب تأویل بر این پیش‌فرض مبتنی است که قرآن مانند دیگر متون نیست که با تلقی

۱. ابن عربی تحت‌تأثیر غزالی بر این باور است که ظاهر لفظی متن وحیانی را نمی‌توان نادیده گرفت. (چیتیک، ۱۳۸۹: ۴۳۱)

عرفی و ساده بدان نگریست؛ بلکه هر آیه‌ای، ظاهر و باطنی دارد و خود باطن نیز باطنی و این بطن را تا هفتاد بطن نیز برشمرده‌اند که ظاهراً بر کثرت و تعدد مراتب باطن دلالت دارد. این نکته به انضمام امر دیگری که وی در حوزه زبان‌شناختی، مطرح می‌کند (وضع الفاظ برای ارواح معانی)، نگاه خاصی به فهم قرآن می‌دهد. وی ضمن پذیرش ارتباط بین لفظ و معنا، الفاظ را دارای روح واحدی می‌داند که ممکن است به جهت مصداق، شکل‌ها و مصادیق متعددی داشته باشند.

در مقام تحلیل و چرایی تأویل می‌توان از آثار او این موارد را استخراج کرد: توجیه تشابهات قرآنی، ظاهر و باطن داشتن قرآن، سطوح معنایی قرآن، وضع الفاظ برای ارواح معانی و در نهایت، ذومراتب دانستن انسان و کتاب الهی. مهم‌ترین وجه تأویل به زعم غزالی، ظاهر و باطن داشتن آیات الهی است که پی بردن به معانی باطنی صرفاً از طریق تأویل امکان‌پذیر است.

نتیجه مهمی که از نظام فکری غزالی در دوره دوم می‌توان گرفت، آن است که وی با ارائه دستگاه و روش تأویل، رویکرد تازه‌ای در حوزه فهم نصوص دینی برای متفکران اسلامی باز کرد. در این رهیافت با حفظ معانی ظاهری، راه برای فهم و رسیدن به معانی باطنی به روی مفسر گشوده می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود، ۱۴۰۸ ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالفکر.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۳، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، امیرکبیر، چ ۳.
۴. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، ۱۹۹۷ م، *فصل المقال*، مدخل و مقدمه تحلیلی: الدكتور محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز الدراسات الوحدة العربية.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ.
۶. ابن عربی، محی الدین، بی تا، *الفتوحات*، ۴ ج، بیروت، دار صادر. (نرم‌افزار عرفان نور)
۷. ابن فارس، احمد، بی تا، *معجم مقانیس اللغة*، مصحح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چ ۱. (نرم‌افزار قاموس نور)
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ط ۳. (نرم‌افزار قاموس نور)
۹. ابوزید، نصر حامد، ۲۰۰۷ م، *فلسفة التأویل: دراسة فی تأویل القرآن عند محی الدین بن عربی*، المغرب، المركز الثقافی العربی، الطبعة السادسة.
۱۰. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۰، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.

۱۱. احمدی، بابک، ۱۳۷۲، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز.
۱۲. اسعدی، محمد و سید محمد طیب حسینی، ۱۳۹۰، *پژوهشی در محکم و متشابه*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۱۳. اشعری، علی بن اسماعیل بن ابی بشر، ۱۳۹۷ ق، *الابانة عن اصول الديانة*، قاهرة، دار الانصار، الطبعة الاولى.
۱۴. _____، ۱۹۸۸ م، *رسالة الى اهل الثغر*، تحقیق عبدالله شاکر محمد الجندی، دمشق، مکتبه العلوم و الحكم، الطبعة الاولى.
۱۵. بابایی، علی اکبر، و همکاران، ۱۳۸۷، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، چ ۳.
۱۶. پاکتچی، احمد، ۱۳۸۵، «تأویل»، مندرج در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز بزرگ دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، افسست قم، الشریف الرضی. (نرم‌افزار کلام اسلامی نور)
۱۸. جرجانی، میر سید شریف، ۱۴۱۱ ق، *التعريفات*، قاهرة، دار الكتاب المصری، بیروت، دار الكتاب البنانی.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسنیم*، قم، اسراء، چ ۱.
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، بی‌تا، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین، ط. الاولى. (نرم‌افزار قاموس نور)
۲۱. چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۹، *طریق عرفانی معرفت*، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، انتشارات جامی.
۲۲. حسینی شاهرودی، سید مرتضی و تکتم مشهدی، ۱۳۹۰، «تأویل عقلی دین از دیدگاه غزالی و علامه طباطبائی»، *الهیات تطبیقی*، سال دوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان.
۲۳. خرماهی، بهاء‌الدین، ۱۳۸۱، *دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی*، تهران، دوستان (ناهید)، چ ۲.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم، بی‌تا، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۵ ق، *مقدمه جامع التفاسیر مع تفسیر الفاتحة و مطالع البقرة*، کویت، دارالدعوة.
۲۶. _____، بی‌تا، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم. (نرم‌افزار قاموس نور)
۲۷. رحیمیان، سعید، ۱۳۸۸، «تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی»، *جاویدان خرد*، دوره جدید، شماره دوم، فصل بهار.
۲۸. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۹، *منطق تفسیر قرآن (روش تحقیق در تفسیر و علوم قرآن)*، ج ۳، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ.

- ۱۰۸ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، تابستان ۹۵، ش ۴۵
۲۹. زبیدی، محمد بن محمد، بی تا، *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر. (نرم افزار قاموس نور)
۳۰. زرقانی، محمدعبدالعظیم، ۱۴۱۵ ق، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالکتب العربی.
۳۱. زرکشی، بدارالدین، ۱۳۱۰ ق، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالمعرفة.
۳۲. سالم، عبدالجلیل بن عبدالکریم، ۱۴۲۵ ق، *التأویل عند الغزالی نظریة و تطبیقا*، قاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الاولى.
۳۳. سبحانی، جعفر، بی تا، *المناهج التفسیریة فی علوم القرآن*، بیروت، دار اللواء.
۳۴. سبحانی، محمدتقی، ۱۳۷۴، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، *نقد و نظر*، ش ۴- ۳، ص ۲۳۲- ۲۰۵.
۳۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۹، *قمار عاشقانه شمس و مولانا*، تهران، انتشارات صراط.
۳۶. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۷ ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۳۷. شاکر، محمد کاظم، ۱۳۷۶، *روش های تأویل قرآن: معناشناسی و روش شناسی تأویل در سه حوزه روایی، باطنی و اصولی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۸. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۹۰، *مبانی و پیش انگاره های فهم دین*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۹. شکراللهی، نادر، ۱۳۹۰، *عقل در دین شناسی ابن رشد*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدرا، ج ۲. (نرم افزار ملاصداری نور)
۴۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۹، *شیعه در اسلام*، تصحیح، ترتیب و پانوش: محمدعلی کوشا، تهران، انتشارات ادباء، ج ۲.
۴۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. (نرم افزار جامع التفاسر نور)
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة اعلمی للمطبوعات.
۴۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البیان عن تأویل ای القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۴۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام*، مقدمه و تحقیق حسن حسن زاده آملی، تهران، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۴.
۴۶. طوطا، شریف، ۲۰۱۳ م، *المنهج النقدي فی فلسفة ابی حامد الغزالی*، قاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.
۴۷. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الاولى.

۴۸. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۲۴ ق، *المستصفی من علم الاصول*، مصر، مطبعة الاميرية. (افست شده در انتشارات نمونه قم، چ ۲، ۱۳۶۸)
۴۹. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۶۰، *جواهر القرآن*، به کوشش و ترجمه حسین خدیو جم، تهران، دفتر نشر.
۵۰. _____، ۱۴۰۹ ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمية. (نرم افزار کلام اسلامی نور)
۵۱. _____، ۱۴۲۶ ق، *جواهر القرآن*، بیروت، المكتبة العصرية.
۵۲. _____، ۱۹۶۴ م الف، *مشکاه الانوار*، تحقیق الدكتور ابوالعلاء عفیفی، القاهرة، الدار القيومية للطباعة و النشر.
۵۳. _____، ۱۹۶۴ م ب، *فضائح الباطنية*، تحقیق و تقدیم عبدالرحمن بدوی، القاهرة، الدار القيومية للطباعة و النشر.
۵۴. _____، ۱۹۸۸ م، *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*، بیروت، دارالکتب العلمية.
۵۵. _____، *احیاء علوم الدین*، ۱۳۷۵، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۴. (نرم افزار عرفان نور)
۵۶. _____، بی تا الف، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی. (نرم افزار عرفان نور)
۵۷. _____، بی تا ب، *الجماع العوام عن علم الکلام*، مندرج در: مجموعه رسائل الامام الغزالی، القاهرة، المكتبة التوفيقية.
۵۸. _____، بی تا ج، *القانون فی التأویل*، مندرج در: مجموعه رسائل الامام الغزالی، القاهرة، المكتبة التوفيقية.
۵۹. _____، بی تا د، *فیصل التفرقة*، مندرج در: مجموعه رسائل الامام الغزالی، القاهرة، المكتبة التوفيقية.
۶۰. _____، ۱۴۱۳ ق، *القسطاس المستقیم*، قرأه و علق علیه محمود بیجو، دمشق، المطبعة العلمية.
۶۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت، چ ۲. (نرم افزار قاموس نور)
۶۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر الصافی*، تهران، مكتبة الصدر، چ ۲. (نرم افزار مجموعه آثار فیض کاشانی از مجموعه نور)
۶۳. _____، ۱۴۱۷ ق، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، قم، جامعه مدرسين، چ ۴. (نرم افزار مجموعه آثار فیض کاشانی از مجموعه نور)
۶۴. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۱۳ ق، *معجم اصطلاحات الصوفية*، القاهرة، دارالمنار، الطبعة الاولى.
۶۵. کسار، جواد علی، ۱۴۲۴ ق، *فهم القرآن: دراسة على ضوء المدرسة السلوكية*، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۶۶. کیاشمشکی، ابوالفضل، ۱۳۸۴، «هرمنوتیک متن، تأویل و روش شناسی فهم قرآن»، *پژوهش حوزه*، سال پنجم، شماره ۲۰ - ۱۹.

- ۱۱۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، تابستان ۹۵، ش ۴۵
۶۷. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب. (نرم افزار جامع التفاسیر نور)
۶۸. معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۲ ق، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۶۹. میناگر، غلامرضا، ۱۳۹۲، *روش شناسی صدرالمآلهین: استنباط معارف عقلی از نصوص دینی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷۰. نويا، پل، ۱۳۷۳، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، نشر دانشگاهی، چ ۱.
۷۱. همایی، جلال الدین، ۱۳۷۴، *مولوی نامه*، تهران، نشر هما.
۷۲. هوشنگی، حسین، ۱۳۸۵، *تأویل، مندرج در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز بزرگ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۷۳. یثربی، سید یحیی، ۱۳۷۲، *عرفان نظری*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷۴. یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، ۱۳۸۶، *عقل و وحی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۵.