

## بازخوانی و تبیین ویژگی‌های عام و خاص هندسه معرفتی ابوحامد غزالی در تفسیر قرآن کریم

دکتر تقی اجیه\*

دکتر اسحاق طغیان‌ی اسفرجانی\*\*

### چکیده

از ویژگی‌های درونی قرآن کریم، افزون بر آیه‌هایی که به پدیدارشناسی جهان مشهود می‌پردازد، بهره‌گیری از حداکثر ظرفیت الفاظ و آیات برای قالب‌ریزی معانی تودرتو و لایه به لایه است که از حقایق ماورائی و آن سویی این جهان نیز سخن می‌گوید. این خصیصه سبب می‌شود که افق دید بسیار گسترده‌ای را در نگاه مفسرین و جویندگان معانی و مفاهیم قرآنی بگشاید. بنابراین پژوهنده این ساحت باید متعمق در دانش‌های وسیعی باشد تا در یک آیه، به درک موضوعات متعدد و متنوع نایل شود و چون قرآن کریم در مفاد استعمالی و مقصود در لفظ و معنا، در پی تعیین مراد خداوند، در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است، مفسر باید در کشف مراد خداوند طبق معنای ظاهر، که ناظر بر تطبیق کامل با معنای باطن آیات است، قوه و قریحه کشف و استنباط داشته باشد تا غلط‌فهمی و تأویل نابه‌جا به اسم تفسیر به وجود نیاید. در میان چنین مفسرانی ابوحامد غزالی از چهره‌های بنام است که تلاش کرده با تفسیری روشمند در سه مرحله: «بیان معانی»، «کشف مقاصد» و «کشف مدالیل» در آیات الهی غواصی کند. در بیان معانی توجه به واژگان و عبارات قرآنی، برای کشف مقاصدی است که خداوند از انتقال مراد خویش در آیات داشته است. در این مقاله سعی می‌شود در حد سطور محدود به تبیین ویژگی‌های ذهنی و زبانی غزالی بپردازیم و به خصوص در یک دسته‌بندی اصول مشترک و عام وی را که چون دو ستون یک نردبان در طرز فهم و بیان آیات است، بیان کنیم و در نهایت تحلیل اصول خاص وی را، که به مثابه پله‌های نردبان معرفتی او در ره یافت به تفسیر از قرآن کریم است، بیان نماییم.

**کلیدواژه:** امام محمد غزالی، سبک تفسیری غزالی، تفسیر قرآن کریم.

\*. دانشیار دانشگاه اصفهان. (Taghi.ejeh@gmail.com)

\*\* استاد دانشگاه اصفهان. (etoghiani@yahoo.com)

## مقدمه

تفسیر قرآن کریم از مهم‌ترین دانش‌های متداول در میان علوم اسلامی است که در آن اعظم معارف گسترده اسلامی در حوزه‌های مختلف: حدیث، تاریخ، فقه، علوم بلاغی، لغت، حکمت، عرفان و حتی نجوم و طب و در ساحت‌های مختلف علوم اجتماعی و در شاخه‌های مختلف را شامل می‌گردد.

پیدایش واژه تفسیر در میان مسلمین از آیه ۳۳ سوره فرقان است که در مفهوم لغوی خود به کار رفته است: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا»، که خداوند به پیامبر اطمینان خاطر بخشیده است که مخالفت مخالفان وی، با لطف الهی در تأیید او مواجه خواهد شد.

محققان علوم اسلامی در اینکه تفسیر به معنای کشف یا پرده‌برداری از مفاهیم آیات قرآن کریم لازم و ملزوم فهم قرآن است، هیچ تردیدی ندارند؛ اما در اینکه چگونه فهمی و با چه ویژگی‌هایی و در چه روش‌هایی می‌تواند تفسیر تلقی گردد، اختلاف رأی دارند و در همین اختلاف است که مکاتب تفسیری مختلف شکل می‌گیرد. البته این مطلب که چه کسانی می‌توانند مفسر قرآن تلقی شوند، در میان دانشمندان اسلامی نیز سابقه بحث داشته است. به عنوان مثال ماتریدی (ف ۳۳۳ق) در تفسیر قرآن اعتقاد دارد که: «تفسیر به صحابه تعلق دارد، در حالی که تأویل به فقهاء مربوط می‌شود. چرا که صحابه از نزدیک شاهد وقایع بودند و تمام ویژگی‌های وحی قرآن را به خوبی می‌دانستند» (ماتریدی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۹۳) و این در حالی است که ابن سلیمان (ف ۱۵۰ق) در مقاتل عقیده دارد: «هر کس قرآن را تلاوت کند، در حالی که تأویل آن را نداند، امی بی سواد محسوب می‌شود». (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ص ۲۶)

این تضارب آرا، همواره در میان نحله‌های گوناگون مسلمان بوده و به صورت تمایزات جدی بین آرا مفسرین خودنمایی کرده است؛ البته اصل مسلم مشروعیت و اعتبار جواز تفسیر قرآن است که از صدر اسلام وجود داشته و از آن زمان تا کنون هیچ توجیهی برای مخالفت با آن پذیرفته نشده است. آنچه در مخالفت با تفسیر مطرح است، منحصر در آیات متشابه و یا ناظر به موضوع «تفسیر به رأی» است.

### نگاهی گذرا به تاریخ تفسیر

از مسلمات میان همه مذاهب اسلامی است، که آغاز کننده تفسیر قرآن، شخص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) است. نکته ای که در آیه ۴۴ سوره نحل به آن تصریح شده و تبیین قرآن کریم برای مردم را به ایشان دستور داده است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»، و این قرآن را به تو نازل کردیم تا برای مردم آن چه را برایشان نازل کرده‌ایم، تبیین و شرح کنی، شاید تفکر نمایند.

پس از آن است که نسل‌های بعدی از صحابه، به این کار مبادرت کردند که در رأس آنها حضرت علی علیه السلام و سپس نام ده تن از مفسران صحابه از جمله ابن عباس و سرانجام ده تن از تابعین هم چون سعد بن جبیر و عکرمه مطرح است.

در تاریخ تفسیر، عصر تدوین تفسیر مربوط به دوره‌ای است که تفاسیر مکتوب آغاز شده است. از مشخصه‌های بارز این عصر ارائه آثار تفسیری با سبک زبان‌شناختی و ادبی است که به دایره مباحث تفسیری افزوده می‌شود. در این زمینه اولین آثار با نام‌های مجازالقرآن و معانیالقرآن عرضه می‌گردد. مجازالقرآن از آثار ارزنده ابو عبیده معمر بن مثنی تمیمی متوفای (۲۱۰ق) است که وی در آن برخی از کلمات و آیات قرآنی را از آغاز تا انجام به ترتیب، به صورت لغوی و ادبی تفسیر کرده است. معانیالقرآن اثر ابوزکریا یحیی بن زیاد معروف به فرآء (متوفی ۲۰۷ق)، تفسیر لغوی و نحوی قرآن کریم است.

نویسنده، آیات و کلماتی را که در فهم آن نیاز به شرح و توضیح داشته است مورد توجه قرار داده است.

از بررسی مجموعه آثار حاصل شده در این عصر می‌توان فهمید که سه دسته تفسیر وجود داشته است:

الف. تفاسیر توصیفی و تشریحی (با نقل احادیث، قصص و...);

ب. تفاسیر ادبی (با نقل شرح لغت و توجه به شعر دربارهٔ بحث‌های لغوی و مفهومی);

ج. تفاسیر شرعی با رویکرد فقهی و آیات الاحکام.

در گروه اول، تفسیر مجاهد بن جبیر مکی (ف ۱۰۴ق) و تفسیر سفیان ثوری کوفی (ف ۱۶۱ق)؛ در گروه دوم، تفسیر ضحاک بن مزاحم (ف ۱۰۵ق) و تفسیر کلبی (ف ۱۶۴ق) و در گروه سوم تفسیر مقاتل بن سلیمان (ف ۱۵۰ق) و تفسیر جامع ابن وهب (ف ۱۹۷ق) را می‌توان نام برد.

### دوره‌ای ویژه

با گسترش اسلام در بلاد شبه جزیرهٔ عربستان موضوع مهمی چون اختلاف قرائات در عصر خلافت عباسی رخ نمود و در مراکز حجاز، بصره و کوفه مورد بحث قرار گرفت. در ابتدا سعی شد با ارائه بحث‌های لغوی و ادبی و با استشهاد به اشعار عرب پرده از معانی آیات بگشایند. این امر در میان محققان چنان گسترش یافت که منجر به شکل گرفتن مباحثی شد که امروز جزء علوم قرآنی به حساب می‌آید؛ ولی در آن زمان بخشی جدانشدنی از تفسیر تلقی می‌شد.

در این دوره نام بزرگانی چون: سیبویه (ف ۱۸۰ق)، دانشمندان ایرانی صرف و نحو زبان عربی و پیشوای مکتب نحوی بصره که مروج مکتب قرائت بصره بود، ابو عبیده المثنی التمیمی (ف ۲۱۰) و ابن قتیبه دینوری (ف ۲۷۶) پررنگ تر از دیگران است. در این میان کتاب *تأویل مشکل القرآن* دینوری، در میان تفاسیر قابل توجه، چهره مشخص تری دارد. بر اساس اطلاعات موجود، وی برای اولین بار نکات برجسته محتوایی و وابسته به سیاق آیات

قرآن کریم را تبیین و مطرح نمود و توضیحات جدیدی در معانی مفرد کلمات قرآنی در کنار شعر و قواعد ادبی ارائه کرد.

توجه به اختلاف قرائات در تفسیر هم اهمیت پیدا کرد که نمونه کامل چنین تفسیری با این شیوه را باید معانی القرآن ابوزکریا یحیی بن زیاد معروف به فرّاء (متوفی ۲۰۷ق)، که تفسیر لغوی و نحوی قرآن کریم است، دانست. کاری که در قرون بعد هم در آثاری مانند معانی القرآن و اعرابه ابواسحاق زجاج (ف ۳۱۱ق) و الاعراب القرآن ابوجعفر نحاسی (ف ۳۳۸ق) و مشکل القرآن ابی طالب قیسی (ف ۴۳۷ق) و دیگران ادامه پیدا کرد و در نهایت به تدوین اثری جامع در تفسیر قرآن با نام جامع البیان فی تأویل القرآن به قلم محمدبن جریر طبری، انجامید. تفسیری که نکات مهم کلامی را هم به تفسیر پیشینان افزود و برای قرن‌ها به عنوان منبع محوری تفاسیر اسلامی پذیرفته شد.

ورود مباحث کلامی در کنار مباحث دیگر در تفاسیر، نحله‌های مختلف کلامی از جمله اشاعره و بیش از همه معتزله و شیعه را برانگیخت تا حجم انبوهی از این گونه مباحث را ذیل شرح آیات قرآنی در تفاسیر خود مطرح نمایند، (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: الذهبی، ۱۹۷۶) از مهم‌ترین این تفاسیر مفاتیح‌الغیب اثر فقیه شافعی و متکلم اشعری یعنی فخرالدین رازی (ف ۶۰۶) است که در میان تفاسیر، مورد رجوع و توجه موافقین و مخالفین وی قرار گرفت؛ تفسیری که اکنون معروف به تفسیر کبیر است. صبغه فلسفی و کلامی این تفسیر بر جهات دیگر آن غلبه دارد و مبتنی است بر اصول عقاید اشعری. در این جهت تفاسیر جارالله زمخشری (ف ۵۳۸) مفسر و زبان‌شناس برجسته قرن ششم و ناصرالدین عبدالله بیضاوی، معروف به قاضی بیضاوی، از قضات و افاضل قرن هفتم را نیز باید مورد توجه قرار داد.

هم‌چنین تفاسیر شیعی مهمی نیز تألیف شده است که مهم‌ترین آنها روض الجنان و روح الجنان ابوالفتوح رازی، عالم و متکلم بزرگ شیعی قرن ششم (ف ۵۵۴ق) و البرهان فی تفسیر القرآن سیدهاشم بحرانی (ف ۱۱۰۷ق) مشهور به علامه بحرانی، از فقها، محدثین

و مفسرین شیعه در قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم قمری است. بارزترین ویژگی این تفاسیر، توجه به احادیث شیعی و آیات قرآن در تفسیر کلام الهی است.

### ویژگی‌های سبکی غزالی در تفسیر قرآن

زبان‌شناسان، سبک را به هنر تعبیر کرده و به «رابطه استوار میان سبک و هنر اشاره نموده‌اند، چون به واژه فن یا «هنر» یعنی حال و گونه؛ گفته می‌شود: «رعینا فنون البنات واصبنا فنون الاموال»، یعنی سخن را به گونه‌های متفاوت و متناسب با انگیزه سخن و شنونده کلام بیان می‌کند». (سیدی، ۱۳۸۷، ص ۳۵) براین اساس سخنور وقتی که به مناسبتی سخن می‌گوید، سخن را به یک گونه خاص بیان نمی‌کند؛ بلکه در این مقام به تفنن روی می‌آورد و می‌کوشد چند زبانی را در تفهیم معانی مورد نظر برگزیند. و در ضمن آن گاه به قصد تحقیق، کوتاه و گاه به قصد فهماندن، بلند و گاه به قصد تأکید، تکرار می‌کند؛ ولی توجه وی به کلام با توجه به مقتضای حال و میزان توجه و کثرت جمعیت و ارزش موقعیت می‌باشد. به گفته ابن قتیبه (۲۷۶ ق): «کسی برتری قرآن را می‌فهمد که دانش و دیدگاه او بسیار گسترده باشد». (۱۹۷۳، ص ۱۲) خطابی (۳۸۸ ق) هم در این ارتباط می‌نویسد: «در میان سخنوران هر گاه یکی را دقیق‌تر و به ظرافت معنا بهتر یافتی، حکم به برتری او خواهی داد». (بی‌تا، ص ۳۵) این جست و جوی دقیق معانی را تفنن می‌نامیم، موضوعی که در سطور آینده این مقاله به آن بیشتر می‌پردازیم.

براساس آنچه گذشت، تفسیر و تبیین قرآن کریم کم‌کم برحسب زمان که سپری می‌شد، متناسب با کثرت علوم، متعدد گردید و کتبی چون: البرهانی فی علوم القرآن بدرالدین محمد بن بهادر زرکشی (ف ۷۹۴ ق) یا الاتقان فی علوم القرآن جلال‌الدین سیوطی (ف ۹۱۱ ق) که مهم‌ترین و جامع‌ترین اثر در علوم قرآنی است، به عالم تفسیر عرضه شد.

علاوه بر شیوه‌های متداول فوق، دقت‌های بلاغی در آیات آسمانی نیز به کشف معانی شیواتر و مناسب‌تر انجامید و به ژرف‌اندیشی و تأمل و تعمق بیشتر در فهم معانی رسید. در

میان این دیدگاه‌ها، دیدگاه شخصیت برجسته‌ای چون امام محمد غزالی (م ۵۰۶) مطرح است که با کثرت تألیفات گسترده و دامنه وسیع اطلاعات در علوم اسلامی به حوزه تفسیر وارد می‌شود و به ابداع و نوآوری در این ساحت می‌پردازد. در این باره وی از باب تدبر در آیات قرآن می‌کوشد تا بسط مقال دهد و مجموع آثار قبل از خود را در آن چه مداخلات بی‌جا و گاه غرض‌مند در حوزه فهم قرآن می‌داند، به نقد و چالش کشد، چون از نظر او این تجسس در معانی آیات قرآن، در نهایت به تفسیر به رأی می‌انجامد.

### ویژگی‌های عام زبان غزالی در تفسیر قرآن

از نظر غزالی موارد ذیل کاملاً معلوم و جزء مفاهیم ضروری برای ورود در فهم قرآن کریم است. ویژگی‌هایی که باید آنها را اصول کلی زبان غزالی در تفسیر قرآن نامید:

الف. لزوم تعریف دقیق از واژگان کلیدی قرآن؛

ب. شناخت لازم از قرآن، از طریق نام‌های قرآن در اوصاف این کتاب برای دستیابی به مقاصد قرآن؛

ج. قابل فهم بودن قرآن کریم، البته به شرط رعایت قواعد صحیح فهم که از جمله آنها متعهد بودن به متن قرآن و حدیث است؛

د. توجه به اسباب النزول و دوری از تعمیم و تخصیص‌های نابه‌جا و بدون ادله لازم فقهی در آیات الاحکام؛

هـ. اعتقاد به کشفیات عقل از مدلول آیات قرآنی به خصوص در امهات مباحث کلامی در قضاوت بین آرای فرق مختلف اسلامی؛

و. نهی شدید تفسیر به رأی، به اسم تأویل آیات قرآن کریم و یا طرد نگرش‌های افراطی در قائل بودن به بطن در آیات قرآن و در جایی که قرآن را از سنت دور می‌کند؛

ز. بهره‌مندی از مکتب نبوی و اصحابی هم‌چون امام علی علیه‌السلام و ابن عباس؛

ح. نگاهی نقدگرایانه به دیدگاه‌های تابعین؛

ط. نگاه اخلاق‌مدارانه و گاهی هم‌سو با عرفان در گستره مفاهیم آیات؛

ی. پذیرش نگاه موضوعی در تفسیر قرآن که در این ارتباط اثر مستقلی به نام *جوهرالقرآن* به قلم او پدید آمد؛  
 ک. ارائه روشی جدید در تفسیر قرآن. (برای اطلاع بیشتر، ر. ک: بابایی، ۱۳۹۷ و جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳)

### روش‌شناسی غزالی در تفسیر، تحلیل و ویژگی‌های خاص

هر کدام از موضوعات فوق از اصول ثابت غزالی در رویکردهایش به تفسیر قرآن کریم است که در هر مورد شرح و تحقیقی مستقل نیاز دارد. در این میان روش‌شناسی غزالی در تفسیر از اهمیت به‌سزا برخوردار است. ما با توجه به آثار وی در این حوزه و برحسب امکان موجود در این مقاله، مبحث فوق را با نگاه خاص بر موضوع «رؤیت الهی» به عنوان شاهد سخن بررسی و تحلیل می‌کنیم. انتخاب موضوع «رؤیت» به خاطر چالشی بودن آن و تنوع آراء و دیدگاههای مختلف و فراوان مفسرین از جمله مباحث پرگفت‌وگو در نحل فلسفی، عرفانی و کلامی در حوزه تفسیر به شمار می‌آید.

در مقدمه ورود به روش‌شناسی محمد غزالی باید گفت که وی مسلمان اشعری مسلکی است که آراء او در موضوع رؤیت در چند اثر مانند: *الاقتصاد فی الاعتقاد*، *احیاء علوم‌الدین* و *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس* طرح شده است. جبهه اصلی آرای وی که او در این مباحث می‌گشاید و تا اثبات مدعایش همواره خود را در مقابل آن قرار می‌دهد، رد نظریه معتزله است. وی این گفت‌وگوها را به صورت هدف‌مند طرح می‌کند و ترتیب مباحث در نقل آراء خویش را بر مبنای هندسه‌ای دقیق تنظیم می‌نماید؛ چنان‌که مبحث رؤیت را در ادامه بحث ذات خداوند و مقدم بر صفات الهی ذکر می‌کند؛ زیرا رؤیت را به جهت صفتی، خارج از ذات حق یا به سبب فعلی، از افعال او نمی‌شناسد. (غزالی، ۱۹۶۳، ص ۳۷)

روش‌مندی غزالی در این موضوع (به عنوان شاهد بحث) کاملاً سیاق علمی دارد و اصلاً جدالی مذهبی نیست؛ چون وی نظر خود را حد وسط و اعتدال دو دیدگاه معتزله و حشویه می‌نامد و نگاه حشویه را ناشی از افتادن آنها به دام تعطیل معتزله می‌داند. وی دیدگاه خود



را مطابق الگوی خود در شیوه‌های تفسیر بیان می‌کند و رؤیت حق را کشف کامل و به معنای مشاهده و لقاء می‌داند؛ اما به این دلیل که انسان‌ها در دنیا گرفتار موانع و حجاب‌های کشف هستند، رؤیت در دنیا میسر نمی‌شود و وقوعی آخرتی دارد. از دیدگاه او دنیا محل آماده شده برای این دیدار است و مؤمنان راستین‌اند که در آخرت می‌توانند به کشف کامل رؤیت دست یابند. (همان، ص ۵۰) وی در این‌باره تصریح می‌کند که: «زندگی دنیوی حجاب نفس است که مانع رؤیت می‌شود، هم‌چنان که پلک‌ها مانع دیدن چشم است، به همین دلیل حق تعالی به حضرت موسی فرمود: «لن ترانی» و باز گفت: «لاتدرکه البصار، ای فی الدنیا». (غزالی، ۱۹۷۵م، ص ۱۵۷)

هم‌چنین وی در جایی دیگر می‌گوید: «از صفای نفس در این عالم به دلیل اشتغال به بدن کاسته می‌گردد و لذا انسان از رؤیت خداوند محجوب می‌شود». (غزالی، ۱۹۶۳، ص ۳۵)

در این نمونه‌ها می‌توان نگاه جامع به تفسیر قرآن را، از شیوه‌های متداول غزالی در تفسیر آیات دانست. یعنی عالمی اشعری‌نگاهی حکیمانه و گفتمان اخلاقی - عرفانی را برای اصل اجتهاد در کشف معانی آیات مطابق مراد الهی لازم می‌داند و از این شیوه استفاده می‌کند.

استدلال غزالی این است که: «رؤیت، حق است به شرط آنکه کامل‌تر شدن ادراک خیالی نسبت به مدرکی که دارای جهت و مکان مخصوصی است، فهمیده نشود که ساحت حق تعالی از چنین رؤیت منزّه است». (غزالی، ۱۹۷۵م، ۱۶۹) وی در حقیقت از طریق استدلال عقلی می‌خواهد بین اعتقاد رایج اشاعره مبنی بر رؤیت خداوند با چشم سر و تنزیه خداوند از جسمانیت جمع کند و لذا مسأله مهم را اصل دیدار خداوند و لذت آن می‌داند، نه اهمیت دادن به وسیله و ابزاری که دیدار را ممکن می‌سازد. از نظر او خداوند می‌تواند این وسیله را که بدان دیدار محقق می‌شود، در پیشانی، قلب و یا هر عضو دیگری قرار دهد؛ البته استدلال عقلی وی مستند به این قول است که: «همان‌گونه که ما به خداوند علم داریم و تعلق علم به حق تعالی موردی اتفاقی است و محظوری هم ندارد؛ یعنی نه

موجب تفسیر در ذات واجب می‌شود و نه دلالت بر حدوث می‌کند و نه با صفات واجب تناقضی دارد، رؤیت هم نوعی علم است». (غزالی، ۱۹۹۲م، ص ۱۹)

غزالی اغماض در مسأله رؤیت را به یک دیدگاه جالب و قابل تأمل برمی‌گرداند که بسیاری از آیات الهی و نصوص دینی در ابتدای بعثت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم، از مبهمات نبوده و این موضوع نزد مؤمنان آن‌قدر آشکار بوده است که آنها با کمال میل آن را می‌پذیرفتند و در حقیقت این علوم و گستره بحث‌های کلامی بوده است که بعضی از نصوص دینی را در فهم معانی دچار مشکل کرده است. چنین نکته‌ای از گفتار صریح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم فهمیده می‌شود. (غزالی، ۱۹۶۳م، ص ۲۲).

بر همین مبنا و نظر است که غزالی آیاتی چون «لن ترانی» در ماجرای درخواست حضرت موسی و پاسخ خداوند برای تقاضای رؤیت را «نفی دیدار در دنیا» معنا می‌کند، (همان، ص ۲۳) نکته‌ای که علامه طباطبایی هم آن را پذیرفته است. (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۲۷)

این روش فلسفی - کلامی که توسط غزالی مورد استفاده قرار می‌گیرد، موجب می‌شود که وی را از یک اشعری متعصب فاصله دهد و بر خلاف نظر اشاعره، تأویل در نصوص را قبول کند. او این شیوه استفاده از پیش‌فرض‌های فلسفی - کلامی را در تحلیل و تأویل نصوص دینی، اصل انکارناپذیر در فهم مراد خداوند از آیات الهی می‌داند و جزء روش تفسیری خود قرار می‌دهد.

علاوه بر نکات فوق، استفاده از بحث‌های عقلانی محض هم در شیوه تفسیری غزالی فراوان وجود دارد. از جمله در همین مسأله رؤیت، مطلوبیت نفس در لذت از رؤیت را دلیل اثبات مدعا می‌گیرد با این عبارت که: «ان ذلک غیر محال فانه لامحیل له بل القول دلیل علی امکانه بل علی استدعاء الطبع له». (همان، ص ۲۲)

از این شواهد و نیز موارد بی‌شمار دیگر باید رویکرد غزالی را در تفسیر رویکردی عقلی - نقلی دانست؛ البته در شیوه خاصی که او بر می‌گزیند، چرخش معانی بر گرد هندسه

معرفتی خاصی قرار دارد که اگر چه غزالی مبدع آن نیست؛ اما او نقطه اوج این نوع انگاره در تفسیر قرآن کریم است.

استفاده جا به جا از تمثیل در تفسیر، زبان غزالی را قابل فهم تر می‌کند و از جدال‌های خشک زبان فلسفی صرف، دور می‌سازد. به عنوان مثال در تفاوت افراد در رؤیت می‌نویسد: «تفاوت و اختلاف تجلی در رؤیت حق تعالی در مقایسه با تفاوت و اختلاف معرفت‌ها، مانند تفاوت درختان در مقایسه با تفاوت بذرهاست و زیادی، کمی، خوبی، قوت و ضعف آن به میزان یقین افراد تفاوت پیدا می‌کند». (غزالی، ۱۹۹۲، ج ۴، ص ۴۵۶) البته باید توجه داشته باشیم که رؤیت به معنای تجلی نیست؛ ولی با آن ارتباط دارد. حق تعالی جلوه می‌کند و بنده به دیدار این جلوه نائل می‌گردد. پس تجلی فعل حق است و رؤیت فعل بنده، تجلی حق دائمی و دارای مراتب و درجات است؛ ولی رؤیت بنده مشروط به عدم حجاب است و با همین استدلال‌هاست که غزالی رؤیت را که کمال کشف است، موکول به آخرت می‌کند. (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۱۵۷)

غزالی بهره‌مندی از مباحث بلاغی را نیز در شیوه‌های تفسیری خویش، به خصوص برای استنتاج و استدلال، می‌پذیرد. مثلاً جنبه بلاغی کلمه رؤیت را که کاربرد مجازی این واژه است، برمی‌گزیند و به توجیه مبانی عقلی و نقلی در شیوه تفسیری خود می‌پردازد و می‌نویسد: «حتی اگر اطلاق کلمه رؤیت بر معنای مورد نظر، جز به صورت مجازی هم صحیح نباشد، اشکالی پیش نمی‌آید؛ زیرا ما معنای کلمه را از عقل می‌گیریم و مجوز اطلاقش را از شرع». (غزالی، ۱۹۶۳، ص ۲۱).

### یک زبانی یا چند زبانی غزالی در تفسیر

اگر چه بنابه دلایل بی‌شمار از جمله اثر معروف *تهافت الفلاسفه*، غزالی به عنوان متکلمی سخت‌کوش و مدافعی راسخ در دفاع از تصوف شناخته شده است؛ اما در روش تفسیری وی نمی‌توان گزینش زبان فلسفی را در مقدمات و استنباطات نادیده گرفت، به گونه‌ای که در بعضی موارد بر خلاف موارد قبل، عقل و نقل را به هم می‌آمیزد.

به عنوان مثال در کتاب *معارج القدس فی مدارج النفس* ردپای ابن سینا را گام به گام در نظر دارد و در برخی قسمت‌ها عین عبارات او را درباره نفس می‌آورد. او ابتدا از مبانی نفس و قوای نباتی، حیوانی و انسانی آغاز می‌کند و پس از آن حقیقت ادراک را ذیل مفهوم تجرید، تبیین می‌نماید تا به اثبات نفس و قوای آن، یعنی عقل عملی و عقل نظری می‌رسد و از این مقوله فلسفی به بحث درباره حقیقت نبوی می‌پردازد و عیار نبوت را که از مهم‌ترین مباحث الهیاتی قرآن کریم است و نیز خواص تجربه نبوی را، همان قوای سه گانه معرفی می‌کند: «احدها تابعه لقوه التخیل و العقل العملی، الثانیه تابعه لقوه العقل النظری، الثالثه تابعه لقوه النفس». (غزالی، ۱۹۷۵، ص ۱۵۰) با این دید ماهیت و چیستی نبوت، جنبه فلسفی می‌گیرد و شامل ارتباط با نفوس سماوی و در نتیجه کسب اخبار غیبی و سپس به قوه حدس و عقل قدسی می‌رسد و در نتیجه قدرت تأثیر بر هیولای جسمانی را می‌یابد.

رویکرد فوق، استقبال از مبانی فلسفی ابن سینا در توضیح ماهیت و چیستی وحی است. هم‌چنین وی در باب حقیقت انسانی همان مبنای فلاسفه را می‌پذیرد، بدین معنا که نفس انسانی «محل معقولات» است. (همان، ص ۱۶) و حتی وی در تبیین موضوعات بسیار مهم و کلیدی قرآن کریم در مبحث وحی و نبوت، مباحث کاملاً فلسفی دارد: «و قد بین ان العقل الکلّی اغر و الطف و اشرف من سائر المخلوقات فمن افاضه العقل الکلّی یتولد الوحی و من اشراق النفس الکلّی یتولد الالهام...». (غزالی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴)

به طور کلی باید گفت که غزالی علیرغم جدالش با فلسفه، نگاه فلسفی را نگاه مکفی در شرح و بسط موضوع می‌داند. به عنوان مثال در موضوع علم النفس و مراحل تکامل نفس انسانی از: «عقل هیولانی تا عقل قدسی و قوه حدسی، ارتباط با نفوس سماوی و قوه تخیل، تجرد و تکامل نفس نبی تا مقام تسلط بر هیولای جسمانی و رابط فعل و انفعال ماورای طبیعت و طبیعت همه دست به دست هم می‌دهند تا تصویری فلسفی از نبوت و وحی ارائه دهد». (بهشتی و یعقوبیان، ۱۳۸۷، ص ۲۸) و این در حالی است که مبانی کلامی غزالی در فضای کلام اشعری است و کیفیت تکلم الهی یا وحی با کلام نفس تبیین می‌شود و خلق

اصوات و الفاظ از سوی خداوند، منافی مقام الوحی و مناسب جسم و جسمانیت قلمداد می‌شود. با چنین تبیینی «کلام نفسی فارغ از اصوات و الفاظ و شنیدن آنها نیست». (همان، ص ۳۰)

در یک جمع‌بندی، غزالی در حالی که در کتاب *معارج القدس* ... با نگاه فلسفی صرف به یکسان‌نگاری عقل فعال از نگاه فلاسفه مشاء و جبرئیل و اثبات نقلی و شرعی این مطلب حکم می‌کند و روش تفسیری خود را بر این اصل قرار می‌دهد؛ (۱۹۷۵، ص ۱۳۴) اما بالعکس در *تهافت الفلاسفه* این دیدگاه را طرد می‌کند و آن را گمان فلسفی می‌داند. (۲۰۰۲، ص ۱۷۵) و جالب‌تر آنکه در *المنقذ من الضلال* کل فلسفه را نقض می‌کند و به خصوص در بحث نبوت و وحی، که در این مقاله در استشهاد برای تحلیل روش تفسیری غزالی به آن پرداخته‌ایم، آن را «عبارت از مرحله‌ای از کمال که در پرتو آن مسایل غیب و اموری که عقل از ادراک آن ناتوان است، ادراک می‌شوند»، (۱۴۱۴، ص ۶۸) معرفی می‌کند.

این گونه شیوه تحلیل در مبانی تفسیری و به طور اخص در روش‌شناسی غزالی در تفسیر چند زبانی دانست که موجب زایش رویکردهای مختلف غزالی در تفسیر شده است. علت این چند زبانی شاید به مسایل روان‌شناسی غزالی و در نتیجه تکثیر حیات معقول او که ناشی از تحولات درونی اوست، می‌توان دانست و یا تأثیرات ناشی از جدال‌های فرق اسلامی در زبان اوست که وی را به این چند زبانی سوق داده است و گونه‌ای پریشان‌گویی به زبان تفسیری او احاطه یافته است.

### کارکرد واژه‌ها در شیوه تفسیری غزالی

محققان زبان‌شناس معتقدند: «زبان، نظامی از نشانه‌های قراردادی است که تمامی حوزه‌های ساختاری آن، از نظام واجی گرفته تا نظام واژگانی، نحوی و غیره برای انتقال معنا پدید آمده است و مهم‌ترین نقش زبان انتقال معناست». (صفوی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲) براین مبنا، از روش‌های تحقیق و پژوهش در قرآن کریم، معناشناسی واژه‌های قرآنی است

تا محقق از این طریق بتواند لایه‌های معنایی آیات را ظاهر نماید. این گونه مطالعات، کاربردی دیرین دارد؛ اما در دوران معاصر به طور خاص و جدی‌تر مورد مطالعه قرار گرفته است. در جهان اسلام رویکرد اندیشمندان برجسته‌ای هم چون ابن سینا و پیروان مکتب او، به تبعیت از نگاه ارسطویی، رویکرد منطقی به معنا بود و سپس در دو علم دیگر اسلامی، یعنی تفسیر و اصول، چنان محکم و عالمانه پی‌ریزی شد که می‌توان گفت: «بسیاری از مسایل معناشناسی معاصر، در قرن سوم و چهارم هجری صورت‌بندی شدند و برای پاسخ به آنها دیدگاه‌هایی به وجود آمد». (پاکتچی، ۱۳۹۳، ص ۱۱)

### تحلیل و تبیین

از مهم‌ترین کلیدهای گشایش معانی آیات قرآن توجه به مفهوم واژه‌ها و مفردات قرآنی است و هیچ مفسری نمی‌تواند تفسیر خود را از این قاعده برکنار ببیند. غزالی تقریباً در تمام آثار خود به این اصل توجه جدی دارد. از این رو، شیوه نقد و تحلیل واژه قرآنی در تفسیر غزالی از آیات قرآن، مبتنی بر اصول و روشی است که به تناسب تحول در نگرش‌های وی و نیز احاطه‌اش به علوم دینی، نظام‌مندی خاصی دارد که به اجمال به آن می‌پردازیم:

#### الف. توجه کامل و جامع به آثار پیشینیان بدون ذکر نام آنها:

قاعده غزالی مبتنی بر نقل معانی از آثار پیشینیان بدون ذکر منبع است. به طور مثال تعریفی را که در *اللمع* درباره «حال» آمده و در آیات قرآن مربوط به مرتبه قلب در انسان است، عیناً آورده است: «الحال لایزول، فاذا زال فلا یكون ذلک حالاً». (سراج، ۲۰۰۱م، ص ۲۸۷) نقل غزالی در *الاملا* به این صورت است: «وقال بعضهم: الحال لایزول فاذا زال لم یکن حالاً» (غزالی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶) و همین گونه است در مورد تعریف «مقام» که از نظر قرآن کریم مرتبه «صدر» در وجود آدمی است و عیناً از *اللمع* آورده است: «هو الندی یقوم به العبد فی الاوقات من انواع المعاملات و صنوف المجاهدات فمتی اقیم العبد بشی منها علی التمام و الکمال فهو مقامه حتی یتقل منه الی غیره». (غزالی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶)

«و قد تبين ان العقل الكلى اعز و الطف و اشرف من سائر المخلوقات فمن افاضه العقل الكلى يتولد الوحي و من اشراق النفس الكلى يتولد الالهام. فالوحي حليه الانبياء و الالهام زينه الاولياء، فاما علم الوحي فكما ان النفس دون العقل، فالولى دون النبى فكذلك الالهام دون الوحي فهو ضعيف بنسبه الوحي قوى باضافه الرويا و العلم علم الانبياء و الاولياء.» (غزالی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۲)

### ب. ورود به اصطلاحات متصوفه در شرح واژگان قرآن:

سیر معنوی و علمی غزالی اقتضاء دارد تا وی، با کثرت دانشی که گردآورده و از نفوذی که در مدارس جهان اسلام یافته است، به خود جرأت دهد که اصطلاحات و معانی مورد نزاع در نحله‌های مختلف اسلامی و به خصوص اصطلاحات خاص رایج در مباحث معنوی را که همواره مورد علاقه خاص غزالی بوده است، انتخاب کند و نشان دهد: اگر منظر دقیق قرآن کریم به این واژه‌ها را در یابیم - که البته عنایت الهی را می‌طلبد - هرگز به تناقض و چالش در معانی معارض دچار نخواهیم شد. به عنوان مثال ذیل آیه: «انا فتحنا لک فتحاً مبیناً» (فتح/۱) این نگاه را شرح می‌دهد: «والفتوح ثلاثه: فتح العباده فی الظاهر و ذلک سبب اخلاص القصد و فتح الحلاوه فی الباطن و هو سبب جذب الحق با عطافه و فتوح المكاشفه و هو سبب المعرفه بالحق». (غزالی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷)

### ج. بهره‌مندی از شعر در شرح واژگان قرآنی:

می‌دانیم که از خصیصه‌های بعضی تفاسیر از جمله مجمع‌البیان طبرسی توجه به ریشه‌یابی و معناشناسی واژه‌های قرآنی در لغت فصیح عربی است که نمود اعلای آنها در شعر عرب بازتاب پیدا کرده و غزالی نیز از این شیوه بهره برده است. به عنوان نمونه وی در ذیل واژه تمکین و مکانت که هر دو در قرآن کریم هست (مکناهم/ حج: ۴۱ و احقاف: ۲۶ و مکانت/ زمر: ۳۹ و...)، می‌آورد: «المکان هو لاهل الکمال و التمکین و النهایه فاذا اکمل العبد فی معانیه تمکن له من المکان لانه قد عبر المقامات و الاحوال، فیکون صاحب مکان کما قال بعضهم:

مکانک من قلبی هو القلب کله

فلیس لشیء فیہ غیرک موضع»

(غزالی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶)

#### د. دوری از اطناب در شرح واژگانی قرآنی:

شناخت غزالی از متون ادبی، علمی، حکمی و کلامی و تفسیری و نیز آگاهی از نیاز مخاطب قریحه او را واداشته است تا سخن خود را به خلاصه‌گویی و ارائه کامل معنی آذین بندد و تعریف مفردات قرآنی را به اجمال بیان کند. به عنوان مثال اگر بتواند در میان آیات، آیاتی را شاهد مثال می‌آورد که ذهن عموم مؤمنین با آن آیه در محاوره به عنوان مثل بهره می‌برند:

به عنوان مثال در شرح آیه: «یحبههم و یحبونه» (مائده: ۵۴) می‌گوید: «حب هو ان یغیب القلب عن حس کل محسوس بمشاهده محبوبها». (غزالی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶) اگر به شرح واژه محبت در هر تفسیر به خصوص تفاسیر عرفانی مراجعه کنیم، می‌بینیم که مفسرین در چه حجم وسیعی به شرح این مقوله پرداخته‌اند و در مقایسه با شرح غزالی از این کلیدواژه قرآنی، چقدر تطویل کلام داده‌اند. نمونه دیگر در اثبات این نکته توجه وی به آیه: «ان الله یحب التوابین» (بقره: ۲۲۲) است که از رایج‌ترین آیات در محاوره اهل قرآن به شمار می‌آید و در قرآن کریم با ریشه‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته و دارای تکرار در کاربرد است، درباره آن می‌نویسد: «فناء المعاصی و یکون فناء رؤیه العبد لفعله بقیام الله تعالی علی ذلک». (غزالی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۸)

#### ه. دوری از شیوه فرهنگ‌نویسان:

غزالی برای تبیین مفهومی هر واژه هرگز به اشتقاق کلمه، تاریخ کاربرد آن چه از لحاظ لفظی و چه معنایی، یعنی آن چیزی که اتیمولوژی خوانده می‌شود و در پی آن رجوع به فرهنگ‌های لغت و پی‌جویی معنایی اعتباری یا وضعی آن واژه یا عبارت، توجهی ندارد. در این مقام وی سعی دارد از قاعده تضمن یا شمول معنایی استفاده کند و بر حسب این روش واژه‌هایی را برای شرح برمی‌گزیند که ضمن احاطه معنایی بتواند، مفاهیم واژگان



دیگری را نیز دربر گرفته و پوشش دهد. به عنوان مثال ذیل واژه قرآنی «تجلی»، که از کلیدواژه‌های مهم در امهات مباحث عرفانی است و عرفا، به تبع آیه: «فلما تجلی ربه للجبل...» (اعراف: ۱۴۳) در داستان تقاضای حضرت موسی برای رؤیت خداوند به آن پرداخته‌اند، غزالی مفهومی را می‌آورد که می‌تواند شعاعی از معانی واژگان دیگری را هم شامل گردد: «هو ینکشف للقلوب فی انوار الغیوب» (غزالی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶) که با این معنی انواع رؤیت‌های قلبی نظیر: کشف، الهام، القاء، فتوح، مشاهده، لوایح، طالع و... را شامل می‌شود.

### نتیجه

شخصیت اثرگذار ابو حامد غزالی برای موافقان و مخالفان او امری انکارناپذیر است که علیرغم زندگانی کوتاه (۴۵۰-۵۰۵ ه.ق) اما با کثرت تألیفات که عمدتاً در قله نقد و نظر در علوم متداول اسلامی قرار دارد، چهره‌ای نامدار از او به وجود آورده است. غزالی در شیوه تحقیقی خود کار کرد گراست و در خلاء قلم نمی‌زند، ضمن آنکه سعی دارد تا در هر اثر علمی‌اش در برابر محیط و ظرف زمانی خود منفعل نباشد و هر گام علمی خویش را در انتظار تغییر و تحول، بر موضوعات هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی قرار دهد. انتخاب آگاهانه موضوع اثر خویش، تعیین روشی در مراحل شناختی و تبیین اصول و محورهای لازم برای تحلیل صحیح و گزارش صحیح از فهم به کمک علوم زمانه و تقسیم منطقی مباحث و چینش به جای سخن در طبقات معلوم در یک هندسه فکری مدون و نحوه ورود و تعیین دقیق خروج تا رسیدن به استنتاج ادبیات خاص او را شکل می‌دهد. از جمله علوم مورد علاقه شدید وی، تفسیر قرآن کریم است که در این مقام گاهی در سیاق یک اثر تربیتی ورود به قرآن دارد؛ در آثاری چون *احیاء علوم الدین* و *الاقتصاد فی الاعتقاد*، و گاه با نگاه تفسیر موضوعی در کتابی مانند *جواهر القرآن*. احاطه وی به آثار پیشینیان و داشتن نگاه نقد، او را وادار کرده است تا با ذهن پرسش‌گر و زبانی صریح و چالشی، هر چیز را که روزی برای آن قلم زده، در زمان بعد منتقد باشد و در حد نفی و

طرد به آن پردازد. این نوع تعامل در مورد تفسیر قرآن موجب گردیده است که با نگاهی جامع متناسب با داشته‌های خود از علوم اسلامی و نیز هوشی و جرأت و جسارت در نقد سهمی فراوان دارد که اصول ثابت خود را در نردبان معرفتی‌اش از آیات از دست ندهد. این قواعد شناختی از آیات قرآن در دو دسته عام و ویژگی‌های خاص قابل احصاء و تبیین است. مجموعه این قواعد از غزالی در حوزه تفسیر قرآن، دانشمندی روش‌مند ساخته است که می‌توان از آن هندسه شناختی مشخصی را ارائه داد و این نکته خارج از ویژگی تحولات عمیق درونی و روانی غزالی در پذیرش و طرد علوم و ناپایداری او در رویکردهای قبول و رد او از دانش‌های زمان است. استخراج و شکل‌بندی به این ویژگی‌های عام و خاص در هندسه معرفتی غزالی در تفسیر قرآن کریم کار اصلی این تحقیق بوده است.

## منابع

- قرآن کریم

- ابن سلیمان، مقاتل. (۱۴۲۳)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق شحاته عبدالله محمود، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- ابن قتیبه. (۱۹۷۳)، تأویل مشکل القرآن، تصحیح احمد سقر، چاپ دوم، قاهره: دارالتراث.

- بابایی، علی اکبر. (۱۳۷۹)، روش شناسی تفسیر قرآن، تهران: انتشارات سمت.

- بهشتی، احمد. (۱۳۸۳)، فلسفه دین، قم: انتشارات بوستان کتاب.

- بهشتی احمد و محمد حسن یعقوبیان. (۱۳۸۷)، وحی نبوی از دیدگاه غزالی، فصل نامه اندیشه نوین دینی، شماره ۱۳.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۷)، وحی نبوی از دیدگاه غزالی، تهران: انتشارات نهاد نمایندگی رهبری.

- پاکتچی، احمد. (۱۳۹۳)، معناشناسی حسن و قبح در قرآن، تهران.

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹)، معرفت شناسی در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن)، ج ۱۳، قم: اسراء.

- خطابی، محمد بن ابراهیم، بی تا، بیان اعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، تحقیق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، مصر: نشر دارالمعارف.

- الذهبی، محمد حسین. (۱۹۷۶)، التفسیر و المفسرون (چاپ دوم)، مصر: دارالکتب الحدیثه.

- سراج، ابونصر عبدالله بن علی. (۲۰۰۱م)، اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی، تصحیح مصطفی الهنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.

- سیدی، سید حسین. (۱۳۸۷)، *مولفه‌های تصویر هنری در قرآن*، فصل نامه اندیشه دینی، دانشگاه مشهد، شماره ۲۷.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۴)، *نگاهی به ادبیات از دیدگاه زبان‌شناسی*، تهران: انتشارات انجمن شاعران ایران.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۴)، *تفسیر المیزان (ج ۱۲)*، (چاپ دوم)، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۲)، *کیمیای سعادت*، تهران: انتشارات پیمان.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۵)، *الاملاء فی اشکالات الاهیاء*، بیروت: دارالامیاد التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۴هـ)، *مجموعه رسائل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۶۳م)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تهران: انتشارات شمس تبریزی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۷۵م)، *معارض القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت: دارالافاق العبدیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۹۲)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالهدی.
- \_\_\_\_\_ . (۲۰۰۲م)، *تهافت الفلاسفه*، تعلیق دکتر علی بوملحم، بیروت: الهلال.
- ماتریدی، ابو منصور. (۱۳۸۴)، *مقالات*، قم: انتشارات فدک.