

تأویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی

بتول واعظ*

نویسنده مسئول

رقیه کاردل ایلواری**

چکیده

این پژوهش به بررسی دیدگاه غزالی و مولوی در مورد تأویل می‌پردازد؛ نخست معنای لغوی و اصطلاحی تأویل و موارد آن در قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفته، سپس قوانین تأویل، شرایط مؤول و مسأله تأویل مجاز و غیرمجاز و تفسیر به رأی به بحث گذاشته شده و نشان داده شده است که غزالی به‌رغم رساله‌هایی که در رد باطنیه و اسماعیلیه نوشته، در فهم متون متأثر از رویکرد تأویل‌گرایانه آن‌ها است. بخش سوم مقاله به دیدگاه تأویل‌گرایی مولوی می‌پردازد که بر مبنای آن تأویل در سه سطح تأویل آیات و احادیث، رمزها و نشانه‌ها و اصطلاحات عرفانی صورت گرفته است. بخش چهارم مقاله، درباره مقایسه دیدگاه‌های غزالی و مولوی درباره تأویل و قوانین آن، تأویل قرآنی و کلامی، شرایط و دلایل تأویل، تأویل مجاز و غیرمجاز و قراین تأویل است که اندیشه تأویل‌گرایی مولوی را در تأویل‌های صوفیانه غزالی تا حدودی متأثر از او نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: غزالی، مولوی، تأویل، تأویل عرفانی، باطن‌گرایی، قوانین تأویل.

*. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، batoolvaez@yahoo.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، kardelilvari911@st.atu.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۹/۰۵؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۳/۰۲]

مقدمه

فهم متن و رسیدن به معنا یا معناهای پنهان کلام یکی از دغدغه‌های مهم در خوانش متون مقدس و متن‌هایی است که ظرفیت معنایی بالایی دارند؛ مسأله فهم که بحثی معرفت‌شناختی است برای فلاسفه هرمنوتیک اهمیت به‌سزایی دارد. مهم‌ترین شیوه و ابزار فهم از طریق تفسیر و تأویل صورت می‌گیرد که به‌ویژه در متون عرفانی - که یکی از آبشخورهای اصلی آن دین است - به‌عنوان راه کار اصلی فهم ارائه می‌شود.

"جلال‌الدین محمدبلخی" معروف به "مولانا" و "ابوحامد محمدغزالی" که مشرب اولی بر تصوفی عاشقانه و ذوقی، و مسلک دومی بر تصوفی زاهدانه و مبتی بر خوف استوار است، در فهم لایه‌های پنهان متن (به‌ویژه قرآن و احادیث و اسرار سلوک) و انتقال آن به مخاطبان خود از فرایند «تأویل» بسی سود جسته‌اند؛ کمتر آیه و حدیثی در آثار این دو یافت می‌شود که به تأویل برده نشده باشد. اما تأویل به‌عنوان یکی ابزار فهم در نظام فکری آن‌ها چارچوب و ضوابطی دارد که راه را برای همه باز نمی‌گذارد. هم مولوی در مثنوی و هم غزالی در آثار خود بحثی مفصل در باب تأویل مجاز و غیر مجاز و شرایط آن دارند؛ البته دیدگاه‌های غزالی در باب قانون تأویل نسبت به مولوی بسیار منسجم‌تر و علمی‌تر است زیرا مولوی به هر چیزی از بعدی معرفت‌شناسانه می‌نگرد «برای مولوی متن فقط یک اثر نوشتاری یای گفتاری نیست، بلکه کل عالم هستی یک متن است که باید به تفسیر و فهم آن نایل شد؛ به بیان دیگر همه موجودات جهان آفرینش از خدا و جهان گرفته تا حیات انسان به‌عنوان یک متن برای مولانا قابل مطالعه و تفسیر و تأویل است» (نصری، ۱۳۸۴، ص ۱۸۵) اما غزالی که حتی تا آخر عمر هم تفکری فلسفی بر اندیشه‌های صوفیانه‌اش موج می‌زند، بیش از آنکه تأویل را در بستری عارفانه مطرح کند، با نگرشی دینی با آن برخورد می‌کند و بیشتر در پی آن است که برای تأویل قانونی وضع کند تا معیاری برای خوانش‌های درست و نادرست از متن می‌باشد؛ به بیانی دیگر، غزالی به بحث تأویل از بیرون می‌نگرد و هدفش از وضع قانون تأویل ایجاد نظامی مشخص است که راه هرگونه فهم غیرمنطقی از متون را بر مخاطبان سد کند. درحالی‌که تأویل برای مولوی تنها یک شیوه برای کشف لایه‌های پنهان معنا است و نه نظام‌مند کردن تأویل در ساختاری عقلی یا منطقی.

از این‌رو بر آن شدیم تا بحث تأویل و مباحث مربوط به آن را به‌عنوان فرایندی مهم در عمل فهم از دید مولوی و غزالی بر رسییم و اختلاف‌ها و اشتراک‌های فکری آن‌ها را در استفاده از تأویل و شرایط آن بازنمائیم. مقاله حاضر بر پنج بخش استوار است:

الف) پیشینه پژوهش

ب) مفهوم‌شناسی تأویل

ج) تأویل از دیدگاه غزالی

د) تأویل از دیدگاه مولوی

ه) مقایسه نظام فکری غزالی و مولوی در بحث تأویل

پیشینه پژوهش

در مورد تأویل از دیدی مولوی و غزالی به‌طور جداگانه پژوهش‌هایی صورت گرفته‌است؛ مقاله‌ای با عنوان مولوی و هرمنوتیک فلسفی از "عبدالله نصری" به عمل فهم از دید مولوی پرداخته‌است که بیشتر با هرمنوتیک فلسفی "گادامر" و "هایدگر" قابل مقایسه است. مقاله‌ای با عنوان تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی به قلم "مجید رحیمیان" نگارش یافته است. پایان‌نامه‌هایی با موضوع تأویل آیات و احادیث در مثنوی و غزلیات شمس انجام گرفته که بیشتر تأویلی را در مورد آیات و احادیث مثنوی بررسی نموده‌است. همچنین مقاله‌ای با عنوان معرفت‌شناسی از دید مولوی و قلم نگارنده و "محمود بشیری" در کتاب ماه‌ادبیات و فلسفه چاپ شده که بیشتر در زمینه انواع معرفت در مثنوی است. آنچه مقاله حاضر درصدد پرداختن به آن است، مقایسه نظام فکری مولوی و غزالی در مورد تأویل و شیوه‌های آن است و از آن‌جا که مولوی در برخی جهات متأثر از آرای فکری غزالی است، این مقایسه بیشتر می‌تواند مواضع فکری آن‌ها را در مورد اصل تأویل نشان دهد.

مفهوم‌شناسی تأویل

۱. تأویل در لغت

«معنای لغوی کلمه «تأویل» از ماده أول به معنای رجوع و بازگشت است: آل الشيء يؤولُ أولاً؛ آن چیز بازگشت؛ أول الیه الشيء: آن را بازگردانید؛ ألت عن الشيء: از آن روی گرداندم. بنابراین معنای تأویل، بازگشت به اصل شیء و فعل باشد یا سخن و حدیث برای کشف دلالت و معنای آن» (نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۱، ص ۳۸۰).

براساس گزارشی که در مقایسه‌اللغه آمده، تأویل از ماده أول به معنای بازگشت است و آن دارای دو اصل است: ۱. ابتدای امر، ۲. انتهای امر. اول به معنای ابتدا مأخوذ از این اصل است و عاقبت و سرانجام از اصل دوم گرفته شده‌است (قاسم‌پور، ۱۳۸۱، ص ۳۲).

"مقات" نیز در تفسیر خود معنای دوم یعنی عاقبت و سرانجام را برای تأویل برگزیده است. در حالی که "بلاشر"، تأویل را به توضیح (سأنبثک بتأویل مالم تستطع علیه صبراً: کهف: ۷۸) یا تخمین (وزنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و احسن تأویلا: اسراء-۳۵) ترجمه می‌کند. "مقاتل" آن را به عاقبت ترجمه می‌کند. پس تأویل نه به معنای تفسیر واقعی آینده بلکه به معنای خود واقعی آینده به عنوان عاقبت با نتیجه فعل کنونی یا گذشته است (پل نویا، ۱۳۷۳، ص ۳۲).

ما با دو نوع تأویل سرو کار داریم: یکی تأویل به معنای سرآغاز و دیگری به معنای سرانجام. صاحب الفرقان فی تفسیر القرآن نیز با دیدگاه ویژه خویش دو نوع تأویل برای قرآن قایل است؛ «قرآن دو تأویل دارد: تأویل مبدأ و تأویل معاد و خود حجتی است در وسط آن دو، تأویل مبدأ،

منبعی است که قرآن با اصل و فضولش برگرفته از آن است و واقعیت تأویل معاد را خبرهایی تشکیل می‌دهند که در متن قرآن جلب توجه می‌کنند (صادقی، ج ۱۱، ۱۶۲ به نقل از سجادی، ۱۳۷۹، ص ۹۹).

۲. تعریف تأویل و معنی اصطلاحی آن

یکی از جامع‌ترین تعاریف تأویل، شرحی است که غزالی در مستصفی آورده است: «تأویل در مورد کلام و معنا و نه لفظ به کار می‌رود چنانکه در مورد آیات متشابه به کار رفته است و تأویل رؤیا چنانکه در قصه حضرت یوسف (ع) آمده؛ تأویل اعمال نیز داریم چنانکه در قصه حضرت موسی (ع) با رجل صالح آمده است و اصطلاحاً بیرون آوردن نفس از دلالت حقیقی (معنای ظاهری) به سوی دلالت مجازی (معنای باطنی) است بی‌آنکه به عرف و عادت زبان عربی و قواعد مجاز از جمله تسمیه چیزی به نظیر آن یا به سبب آن یا به لاحق آن یا به مقارن آن یا به سایر اموری که در کلام مجازی جریان دارد، اخلاقی وارد گردد» (خرمشاهی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۴).

"سبکی" معتقد است: «تأویل عبارت است از حمل ظاهر لفظ بر معنای محتمل مرجوح. اگر این اقدام از روی دلیلی باشد، صحیح است و اگر بر مبنای چیزی باشد که گمان دلیل داشتن رفته است، فاسد. و اگر هیچ دلیلی وجود نداشته باشد، تأویل نیست، بلکه بازی و سرگرمی است» (زبیدی، ۱۹۶۶، ص ۲۱۵).

"زرکشی"، تأویل را چنین تعریف می‌کند: «چهارم تفسیری است که به اجتهاد عالمان باز گردد، این را غالباً تأویل می‌نامند که عبارت است از گردانیدن لفظ به سوی مرجعش یا مقصدش. لذا مفسر صرفاً ناقل است اما تأویل‌کننده استنباط می‌کند؛ کار او عبارتست از استنباط احکام، بیان و ایضاح امور مجمل و تخصیص عبارات عام» (زرکشی، ج ۲، ص ۱۶۶ به نقل از نصر حامد ابوزید، همان کتاب، ص ۳۹۲).

نظر "علامه طباطبائی" در مورد تأویل چنین است: «تأویل هر چیز حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و آن چیز به گونه‌ای تحقق‌دهنده و حامل و نشانه اوست» (طباطبائی، سال: ج ۳، ص ۴۹).

۳. تأویل در قرآن

واژه تأویل در عنوان تفاسیر مشهور اهل سنت تشیع آمده است. این تفسیرها آشکارا به شناخت اموری پرداختند که با ظاهر هر لفظ همخوان نیست و از این رهگذر نه تفسیر بلکه تأویل به حساب می‌آیند (احمدی، ۱۳۷۲، ص ۵۰۶). در قرآن کریم این کلمه هفده بار به کار رفته است که هفت بار آن به تعبیر خواب (تأویل الاحادیث) در داستان حضرت یوسف (ع) مربوط می‌شود. در چند مورد هم به معنای باطنی و مرموز به کار رفته است از جمله دوبار در داستان حضرت موسی (ع) و مصاحب او (رجل صالح، خضر). در

آیه ۶ سوره یوسف: «مسأله تعلیم و تعلم که از سنخ آموختن است، مطرح شده‌است، از این‌رو تأویل از امور آموختنی است» (کارگر، ۱۳۸۳، ص ۷). تأویل در آیات ۷۲ الی ۷۸ سوره کهف به معنای «کشف دلالت پنهان کارهاست؛ این دلالت پنهان را نمی‌توان دریافت مگر با واسطه افق غیر عادی که همان علم‌لدنی است و به آن بنده صالح عطا کرده‌اند. اعتراض موسی (ع) ناشی از نوعی تأویل از این اعمال براساس دانش و افق فکری خودش بود» (نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۱، ص ۳۸۰).

یکی از دلایل به وجود آمدن مبحث تأویل، آیات متشابه بوده‌است زیرا بسیاری تأویل را فقط در مورد آیات متشابه جایز دانسته‌اند و نه آیات محکم. غیر از متصوفه بیشترین تأویل‌ها را می‌توان در میان «فرقه اسماعیلیه» یافت. نمونه بارز آن وجه دین "ناصرخسرو" است؛ اسماعیلیه ظاهر را دلیل بر باطن می‌شمارند، بنابراین باطن ماثول و ظاهرش مثل است. نظریه مثل و ماثول نه تنها در مورد آیات و احادیث بلکه در تمام سطوح هستی صادق است (پورنامداریان، ۱۳۶۴، ص ۲). «صوفیه» تأویل‌های خود را استنباط می‌نامیدند «درحقیقت خود صوفیه وقتی که از روش خود سخن می‌گویند، آن را نه تفسیر می‌خوانند و نه تأویل بلکه آن را استنباط می‌نامند و این خود کلمه‌ای است که منشأ قرآنی دارد و آن‌ها را برای بهتر متمایز کردن خود از دیگران اختیار کردند» (پل نوپا، ۱۳۷۳، صص ۱۲۷-۱۲۸). دلیل اینکه آن‌ها تأویل‌های خود را استنباط نامیده‌اند از نظر "ابن عربی" به این دلیل است که از اهل ظاهر و قشربون و فقیهان می‌ترسیده‌اند.

می‌دانیم که فقها که قرآن را از نظر لغوی یا فقهی می‌خوانند، قرائت استعاری صوفیان را به عنوان بدعتی کفرآمیز و مخالف قرآن محکوم می‌کنند؛ درحقیقت چون نگرشی مبتنی بر تقیه مفرط آن به ظاهر شرع بر اسلام رسمی تسلط یافته و تقریباً به صورت نگرش مألوف اسلامی درآمد‌است، صوفیان در چشم تاریخ چهره‌ای کم‌وبیش مخالف دین یافته‌اند؛ قرائت قرآن آنان قرائتی متأخر و بیگانه از اسلام نخستین تلقی شده‌است (همان، ص ۱۸).

تأویل از دیدگاه غزالی

تأویل از جمله مسائلی است که می‌توان آن را از دغدغه‌های اساسی غزالی در دو دوران مهم زندگی‌اش دانست. تأکید بر قید دو دوران مهم زندگی غزالی از آن جهت است که مبنای فکری او در باب تأویل و شیوه‌های آن قبل و بعد از تحول روحی‌اش با هم متفاوت است. هدف غزالی در دوره نخست «بیشتر تعصب کلامی یا حتی سیاسی و وفاداری به خلیفه وقت و تنگ کردن جا برای باطنیان و تأویل‌گرایان بی‌حساب و کتاب بوده‌است اما در دوران دوم به جهت تعدیل جو متعصبانه و باز کردن جایی برای امکان تأویل و فهم عمیق‌تر از متون مقدس بود» (رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۲۶). در اغلب آثار غزالی چه آن‌ها که مربوط به دوره نخست زندگی او هستند، نظیر *قانون‌التأویل* و *فیصل‌التفرقه و القسط‌المستقیم* و چه آثاری که در دوران دوم زندگی فکری او تألیف شده‌اند؛ نظیر *احیاء علوم‌الدین*، *المنقذ من الضلال* و *مشکوه‌الانوار* مبحث تأویل، جایگاه قابل توجهی دارد.

مفهوم تأویل را از دید غزالی می‌توان در دو دوره تحول فکری‌اش در دو تعریف خلاصه کرد:

۱. عبور روش‌مند از ظاهر متن به معنای مجازی لفظ و براساس قرینه عقلی، ۲. عبور روش‌مند از ظاهر متن به باطن و روح معنای لفظ در عین حفظ ظاهر و براساس قرینه قعی اعم از عقلی، نقلی و کشفی (همان).

مفهوم نخست تأویل بیشتر بر مبنای عقلی و فلسفی استوار است اما مفهوم دوم، مبنایی عرفانی و معرفت‌شناختی دارد که زمینه اصلی در تأویلات صوفیه و عرفاست. غزالی در دوره نخست مبنای نظریه‌اش را در تأویل بر اساس پنج نوع وجود قرار داده است (غزالی، ۱۴۱۴ق / صص ۷۹-۸۱):

۱. **وجود ذاتی:** که عین، خارج و منشأ ادراک و انتقال صورت است از خارج به ذهن مانند حقیقت خورشید یا حقیقت مرگ؛

۲. **وجود حسی:** که تمثیل وجود ذاتی در قوه باصره و ذهن است به شرط حضور و همزمانی بین بیننده و دیده‌شده مانند تمثیل حقیقت مرگ به صورت قوچ؛

۳. **وجود خیالی:** که تمثیلی مانند تمثیل حسی است اما هنگام غیبت و عدم همزمانی محسوس با حس؛ مانند رؤیت واقعی که در زمان‌های گذشته روی داده است؛

۴. **وجود عقلی:** که درک روح، معنای چیزی در ساحت عقل به نحو کلی و بدون صورت است مانند روح معنای «ید» که قدرت است؛

۵. **وجود تشبیهی:** که وجود چیزی مغایر با چیز دیگر است اما مشابه با آن درجهتی از جهات مانند انتساب غضب یا شوق به خداوند به واسطه تشابه آثار مترتب بر غضب و شوق (رحیمیان، ۱۳۸۸، صص ۲۷-۲۸).

غزالی در دوره دوم که به «تصوف» متمایل شد و دغدغه او از رجوع از ظاهر هر متنی به باطن آن بود، مبنای جهان‌شناختی‌اش را تمایز بین دو جهان غیب و شهادت و توازی این دو عالم می‌دانست (غزالی، ۱۳۶۳، صص ۱۸-۱۹) شیوه تأویل غزالی در دوره دوم شبیه شیوه عرفا در تأویل متون و امور عالم امکان است.

در دوره نخست، دو مبنای معناشناختی غزالی برای فهم و استنباط از الفاظ عبارتند از: ۱. قاعده تجرید، ۲. قاعده تدریج (رحیمیان، ۱۳۸۸، صص ۲۹-۳۰).

براساس قاعده نخست می‌توان از هر لفظی با پیراستن معنای آن از خصوصیات جزئی، معنایی وسیع‌تر و تجریدی به دست آورد به نحوی که از معنای حسی به معنای خیالی منتقل شد و از آن به معنایی عقلی و کلی رسید. در این سیر، معنای لفظ از جزئیت به کلیت و از محدودیت به عموم و شمول سیر می‌کند و فهم خواننده متن نیز می‌تواند در این راستا پیش رود (غزالی، فیصل التفرقه، صص ۸۴-۸۵). بنا بر قاعده دوم در تنگنای حمل لفظ بر معنای ظاهری آن و در صورت امتناع آن می‌بایست درجات مراتب وجودات لحاظ شود. تا بتوان لفظ را بر معنای خیالی حمل کرد، نباید به سراغ معنای عقلی رفت. همچنین در صورت امکان حمل بر معنای عقلی، نباید وجود تشبیهی را به عنوان مرجع معنایی لفظ در نظر گرفت.

در دوره دوم اولاً پای نظریه تعدد معانی به عنوان اساس نظریه تأویل به میان می‌آید. چون لازمه نظریه غزالی در این دوره امکان واجد بودن لفظ نسبت به دو یا چند معنا البته در طول هم است. طولی بودن این رابطه به معنای شایسته‌تر بودن حمل لفظ بر برخی معانی نسبت به معانی دیگر نیز هست.

ثانیاً نظریه وضع لفظ برای روح معانی بر اساس موازات بین دو عالم مطرح است، او می‌گوید: «کسی که نظر به حقایق الفاظ کند، معانی را اصل قرار می‌دهد و الفاظ را فرع و اگر ما به معانی محسوس آن عادت کرده‌ایم، این به وضع ثانوی و همراه با انتقال از وضع اولی است» (غزالی، سال: صص ۶-۷).

غزالی برای تأویل و رجوع از معنای ظاهر متن به معنای باطنی آن، قوانینی وضع می‌کند که عبارتند از:

۱. لزوم قیام برهان بر محال بودن حمل بر ظاهر (غزالی، فیصل‌التفرقه، صص ۸۵-۸۶)، یا حکم قطعی به بطلان ظاهر متن (غزالی، المستظهری، ۱۴۰۴، ۵۶). این قانون، فرایند تأویل متن را محدود می‌کند یا به عبارتی دیگر تنها متنی را قابل تأویل می‌داند که هرگز نتوان معنا را تنها در سطح ظاهر آن فهمید یا اینکه محدود کردن فهم متن به سطح ظاهر، موجب کج فهمی از معنا می‌شود.

۲. تناسب لفظ با معنای مؤول از طریق مجاز، استعاره و غیره (همان) این معیار، لزوم وجود قرینه‌ای را در گذر از معنای ظاهر به معنای باطن اجتناب‌ناپذیر می‌داند و تفسیر به رأی و در نظر نگرفتن بافت زبانی و موقعیتی متن را موجب نادرست بودن تأویل تلقی می‌کند.

۳. لزوم تدریج در مراحل حمل بر مراتب وجودی و مجازگرائی بر اساس ترتیب وجودهای پنج‌گانه؛ بدین معنا که تا می‌توان لفظ را بر وجود حسی حمل نمود، نباید آن را بر وجود خیالی حمل کرد (غزالی، فیصل‌التفرقه، ۸۵). قانون سوم، تأویل‌های افراطی اسماعیلیه را رد می‌کند زیرا باطنیان اسماعیلی هم، آیات قرآن را لازم‌التأویل می‌دانستند و حتی آیات محکم قرآن از جمله آیات الاحکام را نیز که بنا به فرموده امیرالمومنین (ع) هرگز نباید بدون معنای ظاهری آن به معنای ثانوی حمل شود، تأویل به باطن می‌کردند؛ این نوع تأویل را غزالی گمراه کننده می‌داند. وقتی امری در سطح ظاهری و وجود حسی آن فهمیده می‌شود ولو اینکه عقل تنگ‌نظران قادر به درک آن نباشد، نباید به تأویل برده شود.

اما قوانین تأویل در دوره دوم زندگی فکری غزالی تغییر می‌کند که برخی از این قوانین، قوانین دوره نخست را رد می‌کند. در این دوره، علاوه بر قانون دوم از قوانین فوق، قانونی دیگر مطرح می‌شود که عبارت است از لزوم جمع ظاهر و باطن (رحیمیان، ص ۳۲). این قانون دیگر محدود به متون نیست که قابل حمل بر ظاهر معنای لغوی نبوده‌اند، بلکه تحت تأثیر عرفا و صوفیان برای آیات غیر متشابه نیز می‌توان تأویلاتی قائل شد. تفاوت دیدگاه غزالی در این قانون با باطنیان در این است که غزالی در عین پذیرفتن ظاهر، به معنای باطنی روی می‌آورد در حالی که باطنیان و اهل تفسیر برای باطل ظاهر، حکم به باطن می‌کردند.

اقسام تأویل از دیدگاه غزالی در سه نوع خلاصه می‌شود:

۱. **تأویل واجب**، که عدم تأویل آیه متشابه یا متن به ابهام آن و گمراهی مردم منجر شود مثل آیه «یدالله فوق ایدیهم».
 ۲. **تأویل مذموم**، که عبارت است از تأویل ظنی که بدون وجود برهان قاطع بر رد ظاهر متن باشد و تأویل براساس تفسیر برای (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، بی تا: صص ۱۷۸-۱۷۹).
 ۳. **تأویل مجاز**: غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* نیز جایی که عقل چیزی را محال بشمارد، تأویل را واجب و مجاز دانسته است (غزالی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۹).
- غزالی اهل تأویل را به اقسامی تقسیم می‌کند:
۱. **اهل تفریط**: کسانی که تنها به نقل و ظاهر آن اصالت می‌دهند؛ اینان کسانی هستند که در محدوده حس متوقف شده‌اند و به قول غزالی به عرصه جهالت فرود آمده‌اند؛
 ۲. **اهل افراط**: کسانی که تنها به عقل اصالت داده و نقل را رها کرده‌اند مثل معتزلیان و باطنیان؛
 ۳. **متوسطان با گرایش به اصالت عقل**: که به قول غزالی خطر رد احادیث صحیح، آن‌ها را تهدید می‌کند؛

۴. متوسطان با گرایش به اصالت نقل؛

۵. **متوسطان با گرایش جمع بین عقل و نقل**: که غزالی ایشان را گروه حق‌مدار دانسته‌است (قانون التاویل، ۱۴۱۴: صص ۱۲۳-۱۲۵، به نقل از رحیمیان ۱۳۸۸، ص ۳۷). شیعه امامیه را می‌توان در این گروه پنجم قرار داد. در *احیاء علوم الدین* نیز این تقسیم‌بندی در سه گروه دیده می‌شود: ۱. اهل اسراف، ۲. اهل تفریط، ۳. اهل اعتدال (*احیاء علوم الدین*، ج ۲، صص ۱۷۸-۱۷۹).

تأویل از دیدگاه مولوی

یکی از فرایندهای نظام معنایی اندیشه عرفانی مولوی، تأویل و بازگرداندن نظام نشانه‌ها و واژه‌ها و مفاهیم به منشأ و مبدأ اصلی آن‌هاست که عبارت از عالم معنا یا همان نقطه علیای وحدت است که همه چیز از آنجا نشأت می‌گیرد. تأویل‌گرایی مولانا، بر این اصل استوار است که تمام اسامی اشیاء، انسان‌ها، حالات و صفات، بر طریق مجاز و استعاره بر آن‌ها تعلق گرفته‌است در حالی که اصل آن‌ها به عالم معنایی بر می‌گردد که در آنجا، اسامی در مقام اصطلاح، صفت یا نشانه نبوده‌اند، بلکه عبارت از حقیقت معنایی بوده‌اند که بعدها بر مصادیقی عرضه شده و به آن تعلق گرفته‌اند:

صوفیی بدرید جبّه در حرج	پیشش آمد بعد بدریدن فرج
کرد نام آن دریده فرجی	این لقب شد فاش زان مرد نجی

تأویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی
(Rumi's and al-Ghazali's Approach to Hermeneutic)

ماند اندر طبع خلقان حرف دُرد	این لقب شد فاش و صافش شیخ برد
اسم را چون دُردیی بگذاشته است	همچنین هر نام صافی داشته است
رفت صوفی سوی صافی ناشگفت	هرک گل خوارست دردی را گرفت
زین دلالت دل به صفوت می‌رود	گفت لابد درد را صافی بود

(۳۵۴-۹/۵)

کاربرد مولانا از فرایند تأویل در مثنوی چندگونه است: ۱. تأویل آیات و احادیث ۲. تأویل نشانه‌ها و رمزها ۳. تأویل اصطلاحات و مفاهیم.

۱. تأویل آیات و احادیث: در این قسمت مولانا به معنی و تفسیر آیه یا حدیث بنا بر وجه دینی و شرعی آن، توجهی ندارد، بلکه از آن تأویلی عرفانی ارائه می‌دهد که متناسب با فهم او از معارف و اسرار غیبی است. برای نمونه، از کلمه «لا إله إلا الله» که بر یگانگی خداوند دلالت می‌کند با استفاده از فرایند تأویل، مفهوم دیگری برداشت می‌کند که البته دلالتی عرفانی از مفهوم اصلی آن است. او از «لا إله إلا الله» مفهوم غیرت‌عشق را اراده می‌کند که در برابر معشوق حقیقی، مجالی برای ظهور و حضور عشق دیگری باقی نمی‌گذارد تا جایی که در برابر تجلی او حتی زیباترین مظهر هستی نیز جلوه‌ای ندارد:

هر زمرّد را نماید گندنا	غیرت عشق این بود معنی لا
لا إله إلا الله هو اینست ای پناه	که نماید مه ترا دیگ سیاه

(۸۶۷-۸/۴)

در آیه‌ای دیگر که در خطاب به پیامبر می‌فرماید: «به مردم بگو وقتی قرآن خوانده می‌شود گوش فرا دهند»، مولانا، مفهوم قرآنی آن را با فرایند تأویل به مفهوم و اشارتی عرفانی بر می‌گرداند بدین معنی که از «انصتوا» مفهومی فراتر از گوش فرا دادن به قرآن برداشت می‌کند، و آن را به درک معارف الهی و اسرار غیب که موجب طراوت روح می‌شوند، تعمیم می‌دهد بدین معنی که به انسان هشدار می‌دهد که قوه فهم و درکش را بیپهوده برای فهم معانی و علوم و سخنان بی ارزش، هدر نهد چرا که باغ روح او از معارف الهیه و اسرار غیبیه، تهی و خشک لب مانده است بنابراین از او می‌خواهد که به اشارت قرآن که مبنی بر درک اسرار و لطایف فرا متن آن است، خوب دقت کند و از آن بهره بگیرد:

امر قل زین آمدش کای راستین
کم نخواهد شد بگو دریاست این
أنصتوا یعنی که آبت را به لاغ
هین تلف کم کن که لب خشکست باغ

(۳۱۹۸-۹/۵)

در مورد «آخرون السابقون» (نحن الآخرون السابقون يوم القيامة. بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا... بخاری، ج ۱، ص ۳۶، مسلم، ج ۳، ص ۷۸، /حدیث مثنوی، ص ۶۸) که اصطلاحی قرآنی است، فراتر از معنای قرآنی آن، مقوله فلسفی علت غایی را تأویل می‌کند؛ اینکه علت غایی هر چیزی از علل‌های دیگر آن، برتر و ارجح است مثل میوه که اگر چه در پایان و بعد از درخت در ظهور می‌آید اما از درخت که علت مادی یا بر سبیل مجاز علت فاعلی آن است، سبقت دارد:

آخرون السابقون باش ای ظریف	بر شجر سابق بود میوه طریف
گرچه میوه آخر آید در وجود	اول است او، زانک او مقصود بود

(۱۱۲۸-۹/۳)

«إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحمّلها الإنسان إته كان ظلوماً جهولاً»: ما بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌های عالم و «قوای عالی و دانی ممکنات» عرض امانت کردیم همه از تحمل آن امتناع ورزیده اندیشه کردند تا انسان ناتوان پذیرفت و انسان هم «در مقام آزمایش و اداء امانت، بسیار ستمکار و نادان بود» (احزاب/ ۷۲)

مولانا در این آیه نیز از «ظلوماً جهولاً» برداشتی عارفانه نموده‌است؛ او افزون خواهی انسان را در عشق موجب ظلومی و جهولی او، دانسته است و نادان بودن او را از جهت بی خبر بودنش از دشواری‌ها و عقبه‌های راه عشق تلقی کرده‌است:

کرد فضل عشق، انسان را فضول	زین فزون جویی ظلوم است و جهول
جاهل است و اندر این مشکل شکار	می‌کشد خرگوش شیری در کنار

(۴۶۷۵-۶/۳)

او از «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» نیز برداشتی لطیف و عارفانه دارد که البته این تأویل از معنی اصلی آن دور نیست؛ شیطان را در صورت سگی پنداشته که نگهبان بارگاه الهی است و أعود آوردن انسان را به معنی کمک طلبیدن از صاحب سگ دانسته که با وجود او، راه یافتن به حریم الهی ممکن نیست:

این أعود از بهر چه باشد چو سگ	گشته باشد از ترفع تیزتگ
این أعود آنست کای ترک خطا	بانگ برزن بر سگت ره برگشا
تا بیایم بر در خرگاه تو	حاجتی خواهم ز جود و جاه تو
چونک ترک از سطوت سگ عاجزست	این أعود و این فغان ناجایزست

(۲۹۵۳-۶/۵)

برداشت او از این حدیث: «أدخلوا الأبيات من ابوابها»، نیز برداشتی تأویلی گونه است. یعنی از این حدیث، معنای ظاهری آن را در نظر نداشته، بلکه به معنایی معرفت‌شناسانه از آن، روی آورده‌است؛ اینکه راه رسیدن به نطق و مرتبه گفتار، مقام گوش و مرتبه شنیدن است زیرا بدون برخورداری بدون از قوه شنوایی، نمی‌توان به قوه ناطقه دست یافت:

زبانک اول سمع باید نطق را	سوی منطق از ره سمع اندر آ
أدخلوا الأبيات من ابوابها	واطلبوا الأغراض في أسبابها
	(۱۶۳۶-۷/۱)

در حدیثی دیگر از پیامبر که در آن، مردم را از سرمای خزان برحذر داشته و به بهره بردن از سرمای بهار ترغیب کرده و هیچ گونه معنای باطنی هم از آن در نظر نداشته است، مولانا از معنای ظاهری آن که مورد توجه پیامبر (ص) است، به معنایی باطنی، رجوع کرده‌است:

گفت پیغمبر ز سرمای بهار	تن میپوشانید یاران زینهار
زبانک با جان شما آن می‌کند	کان بهاران با درختان می‌کند
لیک بگریزید از سرد خزان	کان کند کو کرد با باغ وزان
راویان این را به ظاهر برده‌اند	هم برآن صورت قناعت کرده‌اند
آن خزان نزد خدا، نفس و هواست	عقل و جان عین بهار است و بقاست
	(۲۰۵۷-۶۱/۱)

«جفّ القلم بما هو كائن» (مسند احمد، ج ۱، ص ۳۰۷، کنوزالحقایق، ص ۵۵، احادیث مثنوی، ص ۳۸) نیز حدیث دیگری است که مولانا در حل مسأله جبر و اختیار از آن برداشتی دیگرگونه کرده‌است و آن را از مفهوم سرنوشت محتوم به نتیجه اعمال، رجوع داده‌است:

همچنین تأویل قد جفّ القلم	بهر تحریض است بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آن هست تأثیر و جزا
کژروی جفّ القلم کژ آیدت	راستی آری سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جفّ القلم	عدل آری برخوری جفّ القلم
	(۳۱۳۱-۴/۵)

حدیث «حبّ الوطن من الایمان» (سفینه البحار، ج ۲، ص ۶۶۸، احادیث مثنوی، ص ۹۷) نیز در تفکر تأویل‌گرایی مولانا، مفهومی فراتر از مفهوم دینی‌اش می‌یابد. او از وطن، مفهوم وطن اصلی انسان یا عالم غیب یا وطن معشوق را در نظر دارد نه وطنی که زادگاه اوست:

از دم حب الوطن بگذر مه ایست
که وطن آن سوست جان این سوی نیست

گر وطن خواهی گذر زآن سوی شط

این حدیث راست را کم خوان غلط

(۱۲/۴ - ۲۲۱۱)

او مفهوم «تکبیر نماز» را در معنی تکبیره الاحرام و شروع نماز تعبیر نمی‌کند، بلکه از آن مفهوم فناشدن در برابر خداوند و کشتن نفس حیوانی را اراده می‌کند؛ گویی انسان در صحرای عرفات ایستاده و جانش و نفسش را برای حق فدیة آورده‌است:

چونک با تکبیرها مقرون شدند	همچو قربان از جهان بیرون شدند
معنی تکبیر این است ای امام	کای خدا پیش تو ما قربان شدیم
وقت ذبح الله اکبتر میکنی	همچنین در ذبح نفس کشتنی

(۶/۳ - ۲۱۴۴)

مولانا از اصطلاح قرآنی «عروه الوثقی» نیز مفهومی معرفت‌شناختی ارائه کرده و آن را عبارت از ترک هواهای نفسانی و شهوانی دانسته‌است:

عروه الوثقی است این ترک هوی

برکشد این شاخ جان را بر سما

(۱۲۷۸/۲)

حدیث «المؤمن مرأه المؤمن» (جامع صغیر، ج ۲، ص ۱۸۳، /حدیث مثنوی، ص ۴۱) که بیشتر مفهومی اخلاقی دارد در اندیشه تأویل‌گرای مولانا، مفهومی عارفانه و معرفت‌شناسانه یافته‌است. در این دیدگاه، انسان مؤمن که به مرتبه «ینظر بنوراللهی» رسیده به تمام اسرار هستی انسان آگاه‌است زیرا سینه و دل او با صیقلی‌یافتن از هواهای نفس، مستعد پذیرفتن اسرار حق و انعکاس آن‌ها شده‌است:

آنکه او بی‌نقش ساده سینه شد	نقش‌های غیب را آینه شد
سرّ ما را بی‌گمان موقن شود	زانک مؤمن آینه مؤمن بود

(۷/۱ - ۳۱۴۶)

۲. تأویل نشانه‌ها و رمزها: در این قسمت مولانا از اشیاء، مفاهیم، عناصر و... تأویل نمادین و رمزی می‌کند بدین معنی که هر عنصر یا مفهوم یا شیء محسوس و ملموسی را به صورت نماد از یک حالت یا مقام عرفانی یا معرفتی، تلقی کرده‌است. برای نمونه، از حضرت صالح (ع) و ناقه او در مفهوم دینی آن استفاده ننموده، بلکه در تأویل نمادین او، صالح (ع)، رمز روح و ناقه، رمز جسم دانسته شده‌است:

روح او چون صالح و تن ناقه	روح اندر وصل و تن در فاقه است
روح صالح قابل آفات نیست	زخم بر ناقه بود بر ذات نیست

(۱۶/۱ - ۲۵۱۵)

تأویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی
(Rumi's and al-Ghazali's Approach to Hermeneutic)

برخی دیگر از انواع این تأویل‌های نمادین عبارتند از:

هم عرب ما هم سبو ما هم ملک

جمله ما یؤفک عنه من أفک

عقل را شو دان و زن را حرص و طمع

این دو ظلمانی و منکر عقل و شمع

(۲۹۰۲-۳/۱)

بر تبسم‌های شیر ایمن مباش

شیر با این فکر می‌زد خنده فاش

کرد ما را مست و مغرور و خلق

مال دنیا شد تبسم‌های حق

(۳۰۳۹-۴۰/۱)

آن نثار دل بر آن کس می‌رسد

هر که را دامن درست است و مُعدّ

هین! منه در دامن آن سنگ فجور

دامن تو آن نیاز است و حضور

(۲۲۷۶-۷/۳)

جذب تو نقل و شراب ناب را

آن کشیدن چیست از گل آب را؟

(۲۲۵۸/۳)

بحر رحمت در نمی‌آید بجوش

تا نگرید کودک حلوا فروش

کام خود موقوف زاری دان درست

ای برادر طفل، طفل چشم تست

(۴۴۲-۳/۲)

بردران ای دل تو ایشان را مایست

پوستشان برکن، کشان جز پوست نیست

پوست چه بود؟ گفته‌های رنگ رنگ

چون زره بر آب، کش نبود درنگ

(۱۱۰۳-۴/۱)

من چو لب گویم، لب دریا بود

من چو لاگویم مراد إلاً بود

(۱۷۶۸/۱)

نمونه‌های این نوع تأویل در مثنوی فراوان است. از مهم‌ترین حکایت‌هایی که در مثنوی، مشمول این نوع تأویل قرار دارند عبارتند از: مرد اعرابی و سیوی آب، داستان دقوقی، قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ریا، روستایی و شهری، طوطی و بازرگان و در کل حدود دویست و پنجاه داستان یا تمثیل بلند و کوتاه در مثنوی آورده است که به معانی ورای آن‌ها نظر داشته‌است.

۳. تأویل اصطلاحات و مفاهیم: در این قسمت، مولانا اصطلاحات و مفاهیم هر علمی و زمینه‌ای را مطابق با اندیشه عرفانی و معرفتی خود تأویل می‌کند به گونه‌ای که آن تأویل، تعریف جدیدی برای آن

اصطلاح یا مفهوم، قرار می‌گیرد. ابیات زیر از این قبیل هستند:

حزم چه بود؟ بدگمانی بر جهان	دم به دم بیند بالای ناگهان (۲۲۰۳/۳)
روح خواهی جبه بشکاف ای پسر	تا از آن صفوت برآری زود سر مه از لباس صوف و خیاطی و دب (۳۶۲۰۳/۵)
کیست کافر، غافل از ایمان شیخ	چیست مرده؟ بی‌خبر از جان شیخ هرکرا افزون خبر جاننش فزون (۳۳۲۵۰۶/۲)
کیست ابدال آنک او مبدل شود	خمرش از تبدیل یزدان خَل شود (۴۰۰۰/۳)
لوح محفوظست او را پیشوا	از چه محفوظ ست محفوظ از خطا (۱۸۵۱/۴)
اندرین کون و فساد ای اوستاد	آن دغل کون و نصیحت آن فساد و آن فسادش گفته رو من لاشی ام (۱۵۹۳۰۴/۴)
پس بکش تو زین جهان بیقرار	جوق کوران را قطار اندر قطار ماتم آخر زمان را شادیی (۱۴۶۹۰۷۰/۴)

مولانا در بسیاری از حکایت‌های مثنوی نظیر، «دژ هُش ربا»، «دقوقی»، «پیل بچگان»، «شهری و روستایی»، ... دست به تأویل زده‌است.

مقایسه دیدگاه‌های غزالی و مولوی در باب تأویل

دیدگاه‌های غزالی در دوره نخست زندگی او که مبنایی عقلی دارد، با دیدگاه مولوی که مشربی عارفانه و معرفت‌شناسانه دارد، به‌طور کامل قابل مقایسه نیست زیرا دیدگاه‌های آن‌ها در این دوره تنها بر بنائی مشترک استوار است اما مبنای فکری آن‌ها با هم متفاوت است. دیدگاه تأویل‌گرای غزالی در دوره دوم زندگی فکری‌اش که گرایش صوفیانه یافته است، با دیدگاه مولوی در بسیاری از موارد، نظیر اهل تأویل، تأویل مجاز و غیرمجاز، دلایل تأویل و غیره قابل انطباق است یا به‌عبارتی دیگر می‌توان مولوی را در این موارد متأثر از اندیشه غزالی دانست.

گفتیم که غزالی در نظام عقل‌گرایانه خود از تأویل به پنج وجود قائل است که هر کدام سطحی از تأویل هستند؛ وجود اول که وجود حسی است، اگر در این سطح چیزی نتواند حمل بر معنای ظاهر شود،

مجوز تأویل می‌یابد در حالی که مولوی نه حس و نه ادراکات حسی را قبول دارد تا اینکه بخواهد به وجود حسی چیزی اعتماد کند و آن را تأویل ننماید. یکی از پایین‌ترین مراتب معرفتی از نظر مولوی، معرفت مبتنی بر حس است که در رسیدن به معنای باطنی امری، عاجز و قاصر است؛ مولوی این دید و معرفت حسی را «نابینا» می‌نامد:

خاک زن در دیده حس بین خویش	دیده حس دشمن عقل است و کیش
دیده حس را خدا اعماش خواند	بت پرستش گفت و ضد ماش خواند
زان که او کف دید و دریا را ندید	زانکه حالی دید و فردا را ندید

(مثنوی، دفتر ۲، ابیات ۱۶۱۱-۱۶۱۳)

غزالی در دوره نخست یکی از قوانین تأویل را عدم حمل متن بر معنای ظاهر می‌داند؛ بدین معنی که وقتی مجاز به تأویل متنی هستیم که نتوانیم آن را حمل بر معنای ظاهر کنیم یا اینکه فهمیدن معنای آن در سطح اول کلام موجب ابهام و کج فهمی مخاطب شود، اما مولوی در مثنوی آیات و احادیثی را که می‌توانند حمل بر معنای ظاهر شود نیز به تأویل برده است. مراتب پنج‌گانه وجود را در دیدگاه تأویل‌گرایی غزالی که از ظاهر به باطن پیش می‌رود، می‌توان با مراتب پنج‌گانه جسم، حس، روح، عقل و روح وحی در دیدگاه مولوی برابر نهاد؛ این مراتب وجود که به ترتیب از معرفت سطحی به معرفت شهودی می‌رسد، ناظر به اختلاف فهم در درک حقیقت و معرفت کل است:

جسم ظاهر، روح مخفی آمده است	جسم همچون آستین، جان همچو دست
باز عقل از روح مخفی‌تر پرد	حس سوی روح زوتر ره برد
روح وحی از عقل پنهان‌تر بود	زانکه او غیب است او زان سر بود
عقل احمد از کسی پنهان نشد	روح وحیش مدرك هر جان نشد

(دفتر دوم، ۳۲۶۴-۳۲۶۷).

یکی از قوانین تأویل غزالی در دوره دوم، جمع بین ظاهر و باطن است یعنی معنای باطنی و پنهان متن را با حفظ معنای ظاهر می‌پذیرد اما مولوی هر جا دست به تأویل می‌زند دیگر به معنای ظاهری متن کاری ندارد، زیرا معنای ظاهری آیه و حدیث ماهیتی دینی دارد حال آنکه بینش مولوی در تأویل، مبنایی معرفت‌شناسانه و ذوقی دارد، برای مثال در تأویل حدیث نبوی «علیکم بالسواد الاعظم» مولوی به معنای ظاهری کلام توجهی ندارد؛ روستا را به شیخ واصل ناشده و شهر را به عقل کلی تأویل کرده است:

ده چه باشد شیخ واصل ناشده	دست در تقلید و حجت در زده
پیش شهر عقل کلی این هواست	چون خران چشم بسته در خراس

(دفتر سوم، ۵۲۲-۵۲۳).

به نظر می‌رسد که در مثنوی هر کجا بحث خداوند و مسائل مربوط به او پیش می‌آید، مولوی بدون هیچ درنگی از ظاهر فرا رفته و به معنای باطنی کلام می‌رسد. غزالی در مورد اهل تأویل و نوع تأویل آنان تقسیم‌بندی پنج‌گانه‌ای دارد که در بخش نخست مقاله به آن اشاره کردیم؛ مولوی نیز بر همین اساس اهل تأویل را برمبنای درست و نادرست بودن تأویلیشان معرفی می‌کند. او با اینکه خود از فرایند تأویلی در توسع بخشیدن به اندیشه‌های عرفانی و مفاهیم معرفت‌شناختی استفاده می‌کند اما تأویل نادرست و برخاسته از هوای نفس را نه تنها نپذیرفته، بلکه به شدت نفی و نقد می‌کند؛ یکی از نمونه‌های این نوع نقد در تمثیل مگس و برگ کاه نمودار می‌شود که مولانا در آن تمثیل مگس را نماد صاحب تأویل نادرست و باطل تلقی می‌کند که از روی وهم و گمان و تنگ‌نظری به چنین تأویلی دست زده‌است:

همچو کشتیبان همی افراشت سر	آن مگس بر برگ کاه و بول خر
مدتی در فکر آن هی مانده‌ام	گفت من دریا و کشتی خوانده‌ام
اینک این دریا و این کشتی و من	مرد کشتیبان و اهل و رأی زن
بر سردریا همی راند او عمد	می‌نمودش آنقدر بیرون زحد
صاحب تأویل باطل چون مگس	وهم او بول خر و تصویر خس

(۱۰۸۲-۸۸/۱)

غزالی نیز تأویلی را که بر اساس تفسیر برای صورت گیرد، نقد می‌کند. او تأویل را نسبت به مخاطبان امر به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. **تأویل عامی برای خود**؛ که بسان دریا رفتن کسی است که شنا نداند، ممنوع و حرام است، ۲. **تأویل عارف برای عامی**؛ که بسان به دریا افکندن کسی است که شنا نداند، نیز حرام است، ۳. **تأویل عارف برای خویش که آن نیز شرایطی دارد**، یکی از شرایط آن، این است که احتمال خطا را در هر سه مورد قطع، شک و ظن غالب بدهد و دیگر اینکه حکم قطعی به اینکه مراد خداوند چنین و چنان است، ندهد (غزالی، *الجماع‌العوام*، صص ۴۷ - ۵۲، به نقل از رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۳۷).

مولوی نیز در مورد مخاطبان تأویل در مثنوی -اگر چه نه در قالب یک تقسیم‌بندی مشخص- سخن گفته‌است. مولوی یکی از دلایل تأویل را سطح پایین درک مردم می‌داند که البته در این موارد، برای توضیح معنای آیه و حدیث از لفظ تفسیر استفاده می‌کند، اگرچه گاه تفسیر و تأویل را مترادف با هم به کار می‌برد، اما در بسیاری از موارد در بیان کردن لایه‌های پنهان کلام در بین عوام پرهیز می‌کند، از ترس اینکه مبادا به دلیل کج‌فهمی و عدم فهم درست، حقیقت را به گونه‌ای دیگر بفهمند:

آنچه می‌گویم به قدر فهم تست	مردم اندر حسرت فهم درست
-----------------------------	-------------------------

(دفتر چهارم، ۱۱۴۶).

مولوی درباره شرایط تأویل عارف، آن گونه که غزالی احتیاط می‌کند، محدودیتی قائل نیست؛ هر جا آیه یا حدیثی را به تأویل می‌برد، به گونه‌ای سخن می‌راند که گویا قصد حقیقی خداوند از این آیه همین بوده‌است:

گفت هذا ربی ابراهیم راد	چون که اندر عالم وهم اوفتاد
ذکر کوکب را چنین تأویل گفت	آنکسی که گوهر تأویل سفت
عالم وهم و خیال چشم‌بند	آنچنان که را ز جای خویش کند
تا که هذا ربی آمد قال او	خریط و خر را چه باشد حال او

(دفتر پنجم، ۲۶۵۲-۲۶۵۵).

- در *احیاء علوم‌الدین* در مورد حیطة‌های مجاز و غیر مجاز تأویل، تحلیلی این‌گونه آمده‌است:
۱. مطالب فی‌نفسه دقیق که بر اکثر افهام جز فهم اولیا و انبیاء مخفی است، در نتیجه به دلیل ظرفیت اندک افراد نباید آن را فاش ساخت؛
 ۲. مطالبی که دقیق و خفی نباشد، اما افشای آن به حال مردم ضرر دارد؛ این مطالب را نباید فاش ساخت؛
 ۳. مطالبی که به اجمال بیان شده اما به تفصیل نیز قابل تبیین است و این دو مرحله مانند قشر و لب هستند و منافاتی با یکدیگر ندارند؛
 ۴. مطالبی که به زبان رمز بیان شده و دلیل آن تأثیرگذاری بیشتر بر مردمان بوده‌است، از دیدگاه غزالی محلل تأویل، چنین مطالب و متونی است که البته تأویل می‌بایست به قرینه عقل و شرع انجام گیرد؛
 ۵. مطالبی که از زبان حال به صورت زبان قال ارائه شده‌است، مانند اطاعت آسمان و زمین، اما قابل تأویل به زبان حال نیز هست (غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، ۱۳۵۱: ج ۱: صص ۱۷۴ و ۱۷۸).
- مولوی نیز همه این دیدگاه‌ها را در *مثنوی* مطرح نموده‌است؛ در مورد ظرفیت پائین و فهم ناقص انسان‌ها به‌عنوان یکی از موانع معرفت‌شناسی نام برده‌است:

عجز از ادراک ماهیت عمو	حالت عامه بود مطلق مگو
زانکه ماهیات و سرّ سرّ آن	پیش چشم کاملان باشد عیان
عقل بحثی گوید این دورست و گو	بی ز تأویلی محالی کم شنو

(دفتر سوم، ۳۶۵۲-۳۶۵۴).

عقل هر چه را که نتواند در حیطة شناخت خود در آورد، انکار کرده یا تأویل می‌کند؛ در مورد موضوعاتی چون تسبیح جمادات، ناله ستون خانه و... چون عقل قادر به درک آن نیست، دست به تأویل می‌زند. مولوی در این موارد سبب تأویل را سطح نازل معرفت‌عقلی می‌داند و جزو تأویل‌های غیرمجاز می‌شمارد:

از حواس انبیا بیگانه است بس خیالات آورد در رای خلق (دفتر اول، ۳۳۷۸-۸۰).	فلسفی کو منکر حنانه است گوید او که پرتو سودای خلق چون ابیت عند ربی فاش شد هیچ بی تأویل این را در پذیر زانکه تأویل است واداد عطا (دفتر اول، ۳۷۵۴-۳۷۵۶).
---	---

از همین روست که مولوی هر کسی را قابل برای تأویل نمی‌داند آنکه به دلیل ضعف عقل، دست به تأویل می‌زند، برداشت او چیزی جز تفسیر برآی نیست که غزالی نیز از آن انتقاد نموده است:

آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست
عقل کل مغز است و عقل جزو پوست
خویش را تأویل کن نه اخبار را
مغز را بد گوی نه گلزار را
آن حقیقت را که باشد از عیان
هیچ تأویلی نگنجد در میان
(دفتر دوم، ۳۲۵۹-۳۲۶۱).

غزالی برای تأویل درست قائل به دو قرینه عقلی و کشفی است (رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۳۳) که اولی مربوط به تفکر عقلی اوست و دومی به مشرب صوفیانه او تعلق دارد. او در باب قرینه کشفی می‌گوید: «حد اعتدال را جز اهل توفیق که امور را با نور الهی درک می‌کنند، در نمی‌یابند، ایشان آنگاه که اسرار مطالب، آنچنان که در واقع هست، بر ایشان کشف شود، به نقل نظر می‌کنند؛ پس آنچه با مشاهده ایشان انطباق داشت، می‌پذیرند و آنچه را که غیر منطبق با آن بود، تأویل می‌کنند» (احیاء علوم الدین، ۱۳۵۱: ج ۱، ۱۸۰).

مولوی در مورد قرینه عقلی سخنی ندارد اما تأویل اهل معرفت را بر اساس قرینه کشفی مجاز می‌داند:

ما که باطن بین جمله کشوریم قاضیانی که به ظاهر می‌تند	دل ببینیم و به ظاهر ننگریم حکم بر اشکال ظاهر می‌کنند (دفتر چهارم، ۲۱۷۵-۲۱۷۶)
---	--

تأویل و حقیقت معنا را باید از اهل آن شنید:

دم مزن تا بشنوی از دم زنان دم مزن تا دم زند بهر تو روح	آنچه نامد در زبان و در بیان آشنا بگذار در کشتی نوح (دفتر سوم، ۱۳۰۷-۱۳۰۸).
---	---

نمونه‌ای دیگر تسبیح جمادات است که خود امری حقیقی است و بنا بر عقیده مولوی نباید آن را بر سبیل مجاز یا تأویل فهمید. او با این عقیده بر تأویل معتزلیان انتقاد می‌نماید و دلیل آن را بی‌بهره بودن از نور درون و صفای روح می‌داند:

فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تأویل‌ها بریادت
چون ندارد جان تو قندیل‌ها	بهر پیش کرده‌ای تأویل‌ها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود	دعوی دیدن خیال غی بود
این بود تأویل اهل اعتزال	وان آن کس کو ندارد نور حال

(دفتر سوم، ۱۰۲۲-۱۰۲۵)

غزالی، از این جهت به وجوه پنج‌گانه وجود می‌پردازد که راه تأویل را برای هر کدام از فرقه‌های اسلامی باز کند و تسهیل نماید بر همین اساس اذعان دارد که هر کس که قول و سخنی از اقوال صاحب شرع را بر درجه‌ای از این درجات وجود، حمل کند، سخنش درست است. در حالی که مولانا در مثنوی هیچگاه چنین اندیشه‌ای را مطرح نمی‌نماید و همان‌طور که پیش از این گفتیم، تأویل او در محدوده تأویل کلامی و فلسفی نیست.

غزالی درباره «معاد جسمانی» دست به تأویلی کلامی می‌زند. بدین معنی که او بازگشت روح به جسم را از ضروریات می‌داند اما این جسم را همان جسم دنیوی، تلقی نمی‌کند، بلکه بر این عقیده است که جسمی که روح در آخرت به آن برگشت داده می‌شود، خلق و آفرینش جدیدی است. پس معنی و مفهوم برگشت در نظر او، آن چیزی است که بقاء شی و تجدد شیء در آن واجب شمرده می‌شود. وی در مورد نفس و جسم و پیوند بین این دو عنصر نیز وارد فرایند تأویلی خاص خود می‌شود. او عقیده فلاسفه را مبنی بر اینکه نفس با مرگ بدن از بین نمی‌رود، نمی‌پذیرد زیرا عبارت از حالتی در جسم است و بیان می‌دارد که نفس، حالتی در بدن نیست جز اینکه پیوندی با آن دارد و با ایجاد شدن آن، او نیز موجود می‌شود. آنگاه به دلیل و استدلال تأویلی خود می‌پردازد و آن، این است که اگر نفس‌های اشخاص مختلف با هم تفاوت دارد دلیل بر اختلاف ذاتی نفوس نیست، بلکه این اختلاف به اختلاف درجه و مرتبه معلومات اشخاص مربوط می‌شود، علم جزو صفات ذاتی نفس است پس از این‌رو، امکان اختلاف در این صفت وجود ندارد، بلکه اختلاف آن براساس پیوند به جسم است که در اشخاص مختلف، این صفت علم نیز، مراتب مختلفی می‌یابد. غزالی، در مورد تناسخ نیز از همین قانون تأویلی خود استفاده می‌کند. بحث تناسخ در مثنوی بصورت ضمنی مطرح شده و مولوی به مانند غزالی به آن براساس شیوه تأویل‌مدارانه خود نپرداخته‌است. غزالی، تناسخ را در این عالم انکار می‌کند اما در عالم آخرت و مسأله بعث و نشور آن را رد نمی‌نماید. اگرچه، در مورد بعث، اسم تناسخ را بر آن اطلاق نمی‌کند اما بر این عقیده‌است که بعث و نشور انسان‌ها در آخرت، مفهوم دیگری از معنی و مفهوم تناسخ است (سالم، ۱۴۲۵، صص ۲۵۰-۲۵۷).

نتیجه‌گیری

یکی از دغدغه‌های مهم غزالی در آثارش مبحث تأویل و قوانین و شیوه‌های آن است. غزالی در دوره نخست زندگی فکری‌اش که مبنای عقلی- فلسفی دارد، مبنای نظریه‌اش را در تأویل بر اساس پنج‌نوع وجود قرار داده‌است: وجود ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و تشبیهی. بر مبنای این ساحت‌های پنج‌گانه تأویل زمانی جایز است که حمل معنا بر سطح ظاهر کلام غیرمعقول بنماید در غیر این صورت تأویل متنی به سطوح معنایی مختلف صحیح نیست. شیوه تأویل غزالی در دوره دوم که به تصوف متمایل می‌شود، تغییر می‌کند. در این دوره قانون وضع می‌کند که بر اساس آن فهم متن در عین حفظ معنای ظاهر، در سطوح معنای دیگری نیز امکان‌پذیر است. تفکر تأویل‌گرایی غزالی در بسیاری موارد با مولوی قابل مقایسه است. مولوی تأویل را در سطحی معرفت‌شناسانه به کار می‌گیرد و چنان نظامی در پی نظام‌مند ساختن قوانین تأویل نیست. سطوح پنج‌گانه وجود غزالی را در بحث تأویل شاید بتوان با مراتب معرفتی جسم، حس، عقل، روح و وحی که حرکتی از ظاهر به باطن است، برابر نهاد. مولوی برخلاف غزالی حتی متنی را که در سطح اول معنایی فهمیده می‌شود به تأویل می‌برد بدون اینکه به معنای ظاهری آن نظری داشته باشد. از سویی دیگر غزالی در تأویل صوفیانه‌اش که جمع بین معنای ظاهر و باطن است، با مولوی اختلاف فکری می‌یابد زیرا مولانا تنها به معنای پنهان آیه یا حدیث توجه دارد و در سطح بستر آنکه در بستری دینی قرار دارد، توقف نمی‌کند. غزالی دلایل تأویل را فهم پایین و متنازل مردم می‌داند که قادر به فهم درست معرفت حقیقی نیستند از این رو از طریق تأویل، معنایی را از مقام اجمال به مقام تفصیل می‌آورند تا برای اذهان متوسط مردم قابل درک باشد. مولوی نیز در مثنوی بارها از فهم پایین مردم در دریافت حقیقت سخن رانده‌است؛ او نیز چون غزالی گاه تأویل هر حقیقتی را برای مردم مناسب نمی‌داند زیرا موجب کج‌فهمی آن‌ها در درک معرفت می‌شود.

غزالی تأویل را در سه سطح کلامی، فلسفی و صوفیانه به کار می‌برد در حالی که مولوی از آن تنها برداشتی عرفانی دارد اگرچه با شیوه‌های مختلفی آن را اعمال می‌کند. شیوه غزالی در تأویل صوفیانه یک‌بعدی است حال آن که مولوی از سه شیوه تأویل آیات و احادیث، تأویل رمزها و نشانه‌ها و تأویل اصطلاحات بهره می‌گیرد. یکی از دغدغه‌های بزرگ غزالی در دو کتاب *احیاء علوم‌الدین* و *مشکوه‌الانوار* این است که در فهم آیات و احادیث نه به راه باطنیه و نه به راه ظاهریان برود؛ نه به گشاده‌دستی اسماعیلیان و نه به جمود حنبلیان باشد. نظریه غزالی به اجمال این است که معنای اسم، حقیقت مسمی است و برای یافتن حقیقت مسمی باید به عقل و فلسفه و شهود و تجربه و نه به کاربردهای عرفی زبان مراجعه کرد. مولوی نیز با توسل به همین دیدگاه است که هم تأویل به‌جا می‌کند و هم تأویل نابه‌جا را فرو می‌کوبد:

اسم هر چیزی تو از دانا شنو	سر رمز علم الاسماء شنو
اسم هر چیزی بر ما ظاهرش	اسم هر چیزی بر خالق سیرش

(۱۲۴۱-۲/۱).

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱) *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- احمدی، بابک (۱۳۷۲) *ساختار و تأویل متن*. ج ۲. تهران: نشر مرکز.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴) *مثنوی معنوی*. تصحیح و تعلیقات محمد استعلامی، تهران: نشر سخن.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴) *رمزو داستان‌های رمزی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۶) *قرآن پژوهی*، تهران: انتشارات ناهید.
- رحیمیان، مجید (۱۳۸۸) "قانون تأویل از نظر غزالی"، *فصلنامه جاویدان خرد*، ش ۲.
- زبیدی، محمد مرتضی (۱۹۶۶) *تاج العروس*، ج ۷. بیروت.
- سالم، عبدالجلیل بن عبدالکریم، *الطبعه الاولى ۱۴۲۵ التاویل عند الغزالی*، الناشر: مکتبه الثقافه الدینیة.
- سجادی، ابراهیم (۱۳۷۹) "بازنگری در حقیقت تأویل"، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، سال ششم، ش ۲۱ و ۲۲.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۵۱) *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۴، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ (۱۴۱۴) *فیصل التفرقه* (مجموعه رسائل، ج ۳). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۱۴) *القسطاس المستقیم* (مجموعه رسائل ج ۳). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۰۴) *المستظهری، فضائح الباطنیة*. تصحیح عبدالرحمن البدوی، مصر.
- _____ (۱۳۶۳) *مشکوه الانوار*، تصحیح عقیفی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۴۱۴) *المنقذ من الضلال* (مجموعه رسائل ج ۷) بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۹۶۹) *الاقتصاد فی الاعتقاد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۱۴) *قانون التأویل*، *مجموعه رسائل*. ج ۷، بیروت: دارالکتب العلمیه.

طباطبائی، محمدحسین، سال (۱۳۷۴) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، مؤسسه علمی. قاسم‌پور، محمدحسن (۱۳۸۱) *پژوهش در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*. تهران: انتشارات ثمین.

کارگر، حبیب (۱۳۸۳) "تأویل آیات و احادیث از دید مولانا". *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، استاد راهنما: محمدحسن حسن‌زاده، دانشگاه علامه طباطبائی.

نصری، عبدالله (۱۳۸۴) "مولوی و هرمنوتیک فلسفی"، *مجله زبان و ادب*. ش ۲۵، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

نویا، پل (۱۳۷۳) *تفسیر قرآن و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.