

صوفی شالوده‌شکن؛ غزالی و واسازی عارفانه متن

دکتر محمد رضا تاجیک *

چکیده

تأکید غزالی صوفی، همچون سایر صوفیان، بر علم باطن (حقیقت) در برابر علم ظاهر است، و تأویل از این منظر، کوششی است برای پی بردن به معنی باطنی یک متن؛ بنابراین، در نظام اندیشگی غزالی، تأویل به نوعی با شناخت حکمت و باطن شریعت در ارتباط است. فقط عرفان می‌تواند شناخت را تا سطح «معرفت» برساند؛ سطحی که در آن فرد آنچه را می‌داند با تمام وجود تجربه می‌کند، یعنی تجربه بدون واسطه خدا، آنجا که دیگر انانیتی برای فرد باقی نمانده است (حالتی از ترک یا نفی نفس که «فنا» نام دارد) و کاملاً جذب وجود خدا شده است («بقا»). غزالی اما معتقد بود که این تجربه برای آن نیست که جایگزین فلسفه و دین شود بلکه برای تکمیل آنها و برای

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی (Dr_mohammadrezatajick@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۴/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۵/۳۰

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره اول، زمستان ۱۳۹۰، صص ۵۴-۳۹.

تأمین مبنا و مقصودی برای آنهاست.
واژگان کلیدی: تأویل، تأویل باطنی، واسازی، علم‌الیقین، دیالکتیک منفی،
انانیت، طریقت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

گفته اول

آفت ادراک این حال است قال

مولانا

متن‌ها سخن می‌گویند، اما آدمیان گرفتار در حصارها و حجاب‌های «زیبایی خواهی و استحسانیت»، «مدرسه‌مداری متعصبانه»، «گناه»، «جغرافیای متمایز اما مغشوش و فریبنده میان تفسیر به رأی و تفسیر به نقل» را، آن گوش و هوش و بصیرت نیست تا این سخن را با گوش جان بشنوند و پیام آن را فهم کنند. این‌گونه آدمیان، جز به واسطه کلمات و معانی (تأویل ظاهری) و آنچه سنت در سپهر ذهنی آنان حک می‌کند و بر لبان آنان جاری می‌سازد، درکی از متن دینی حاصل نمی‌کنند، و از این رو، همواره از «دیدن» (و یا تجربه کردن) آنچه متن می‌گوید قاصر و محرومند.^(۱) به بیان دیگر، اینان را هرگز راهی و گذری به فراسوی تفسیر و تأویل و نیل به تجربه خود کلام خدا، و یا تجربه عرفانی متن با دور زدن اقتدار تفاسیر مرسوم، نیست.

غزالی که همچون سایر صوفیان در سودای «با چشم خدا دیدن»، و «با گوش خدا شنیدن» است، از «تأویل باطنی»، جز تجربه عرفانی متن و همچون «نی» پژواک دم‌نایی را، طلب نمی‌کند. باید تجربه زیسته‌ای با متن داشت تا با رمز و راز نهان آن آشنا شد؛ باید جزئی از متن شد، خودی متن شد، تا متن مَهر از لبان بگیرد و بی‌فاصله و بی‌واسطه با تو سخن بگوید؛ باید از هزارتوی تفاسیر سنتی که همچون حاشیه‌ای فربه و نفوذناپذیر متن را احاطه کرده‌اند، عبور کرد و انتظار و امید از آرشیو تفسیری آنان برگرفت، تا بتوان از گلستان معنایی متن، ورقی و طبقی برگرفت؛ باید سوژگی (فاعلیت شناسایی) خود را در پای متن ذبح کرد، در متن

محو شد، به آنچه متن آشکار می‌کند دل بست، به راهی که متن نمایان می‌کند رهرو شد، به آنچه او فرمان می‌دهد شاغل شد، تا متن خود پرده از چهره خود برگیرد و رخ و رخسار بنمایاند.

پس، متن دینی را «روح»ی است که فهم آن جز از طریق «قرینه قطعی» (در برابر «قرینه عقلی») و یا «تأویل باطنی» میسور نمی‌شود. تأویل باطنی، نه تنها «فهمیدن» گفته متن که «دیدن» آن را نیز، به آدیان می‌آموزد. توان تأویل یک متن دینی، جز از رهگذر گذر از «حس» به «خیال» و سپس «عقل» (قاعده تجرید) و در نهایت، به «کشف» و «نقل» حاصل نمی‌گردد، و نیز، حکم تأویل و تأویل‌گر یک متن دینی که از وجودی ذاتی برخوردار است، متفاوت است با یک متن دینی که از وجودی خسی یا خیالی یا عقلی و یا شبهی بهره می‌برد، اگرچه در واپسین تحلیل، «هر کس سخنی از سخنان صاحب شریعت را در درجه‌ای ازین درجات فرود آورد، اهل تصدیق به شمارست و تکذیب فقط آن است که تمام این معانی را نفی کند و چنان پندارد که آنچه صاحب شریعت گفت هیچ معنی ندارد، کذب محض است و غرض وی در آنچه گفت فریبکاری بود یا مصلحت این جهانی».^(۳) اختلاف تأویل‌ها، به اختلاف تحقیق در برهان‌ها مربوط است، نه به اختلاف فرقی در تأویل بر این درجات پنج‌گانه. اما باید میان اهل نظر این فرق در باب برهان هم قانونی باشد که در آن اتفاق نظر داشته باشند و همگی بدان معترف باشند، چون اگر در مورد میزان توافق نداشته باشند، ممکن نیست با سنجیدن هم به رفع اختلاف برسند.^(۳)

در گفتمان پساعلمی - عقلی غزالی (غزالی صوفی)، علم از هرگونه شک و ریب گذر کرده؛ امکان هرگونه غلط و خطا و وهم از ساحت آن پاک شده؛ عقل از عقلی رفته و روح روحی گم کرده؛ عقل مست شده و چون و چرا پست شده؛ یقین را از نور عقل و علم، ننگ آمده؛ اعتدال نقل و عقل از میان برخاسته و نقل بر عقل محاط شده؛ بر قامت عقل، جامه‌ای از جنس حدیث و سنن شرعی پوشانیده شده؛ پای استدلالیان سخت چوبین و بی‌تمکین شده؛ افکار فلسفی از سینه پاک شده، و هر کژی و راستی، هر نیکی و بدی، در قول (نقل) تقریرکننده متن هستی (خدا) جست‌وجو شده: به قول مولانا:

گر بگویند کفر، دارد بوی دین ور به شک گوید، شکش گردد یقین
گر بگویند کثر، نماید راستی ای کثری که راست را آراستی

با این وصف، آیا می‌توان غزالی را واضح «نظریه خوانش»ی دانست که هدفش متزلزل ساختن تمایزات، مفروضات، محدودیت‌ها و تقابلات مفهومی (معنایی) متن‌های فلسفی، فقهی، کلامی، زمانه خودش بوده است؟ آیا قرائت بُن‌فکن او را می‌توان اسقاط و تکه‌تکه کردن پی‌درپی خرده‌نظم‌های‌های اندیشگی دینی از رهگذر افشای منطق، پیش‌پنداشت‌ها، و ساختارهایی که سنت مسلط تفکر دینی را شکل می‌داد، فرض کرد؟ آیا می‌توان وی را اندیشه‌ساز/سوزی دانست که مفاهیم دینی و غیردینی را از جا (و از بستر متنی خود) برکنده و در زمینه‌های گسترده‌تر و فراگیرتری بازوضع می‌کرده است؟ آیا وی متن‌ها را قرائت می‌کرد تا به وسیله معیارهای خودشان، تناقض‌های درونی آنان را نمایان ساخته و بستر بُن‌افکنی و یا نقد و ردّ آنان را فراهم سازد؟ آیا تأویل باطنی او از امکان و استعداد لازم برای متونی که بافت و تافتی عقلی داشتند، برخوردار بود؟ آیا قرائت این فرزانه روزگار که به تصریح خودش، در پرتو علم‌الیقین، در جسم او جانی دگر، در جان او جانی و آنی دگر حاصل شده را می‌توان قرائتی خنثی و رها از عصییت‌های ارتدوکسی فرض کرد؟

فرضیه‌ای که این نوشتار تلاش در اثبات یا ابطال آن دارد، بر این ایده مبتنی است که: غزالی واضح نوعی نقد از درون بود که مستلزم قرار دادن خود در درون یک متن و نمایان ساختن این مهم است که تأویل‌های درون‌متنی چگونه ایجاد شده، این تأویل‌ها چه مواردی را به حاشیه رانده، پیش‌فرض گرفته، یا نادیده انگاشته‌اند. به بیان دیگر، روش یا شیوه قرائت متن غزالی را می‌توان نوعی راهبرد دیالکتیک منفی فرض کرد که می‌کوشد همه آنچه را در خرده‌متن‌های دینی مغایر با تفکر دینی می‌یابد، با برجسته کردن منطق این تفکر رد کند.

گفته دوم

غزالی در بستر و جغرافیای مشترک میان متن‌های گونه‌گون فلسفی، کلامی، فقهی، عرفانی، علمی، منطقی، جدلی و عقلی تولد یافت. در سفر میان فلسفه و ضدفلسفه،

علم حصولی و علم حضوری (شهودی)، عقل و دل، فقه و کلام، طریقت و شریعت، تجربه جسمانی و تجربه روحانی، علم و عمل، عقل و نقل، علت و معلول، اشاعره و معتزله، شافعی و حنبله، رشد کرد و با تمایل به روش و منش عارفان و طریقه صوفیه که همان طریق ذوق و حال و تبدیل صفات بود، به بلوغ و رشادت رسید.^(۴)

غزالی، در این حال و احوال، خود را مهیا و مستعد نوعی واسازی یا بُن‌افکنی/فکنی متن‌های مرسوم و مألوف دینی و تقریر متنی متفاوت یافت. وی بر این کنش و اساختی خود نام «احیای علوم دینی» نهاد و هدف و مقصود آن را تمنای علم حقیقی (علمی ناظر بر آخرت در مقابل فقه و کلام که علم معطوف به دنیا هستند) دانست، و با منظر و مشربی اشعری، بر «تصویب» (محدود کردن احکام خداوند به منصوصات یا نص صریح، و گشودن مسیر فراسوی نص برای کاوش‌گری مجتهدین و گسترش متن دینی) تأکید ورزید.

این صوفی شالوده‌شکن، هدف خود از قرائت و اساختی متون دینی را نه زیر سایه سنگین پاک‌کن قرار دادن تمامیت و هویت دینی آنان بلکه نمایاندن تناقض‌های درونی آنان و «به سخن درآوردن» آنان به گونه‌ای دیگر اعلام می‌کند. غزالی، همان‌گونه که دریافته بود وظیفه‌اش ردّ جهان نیست بلکه بازگشت به آن و اعاده سلامت آن است؛ همان‌گونه نیز، بر این باور بود که باید با بازگشت به زندگی مدرسه‌ای و تلاش در جهت واسازی و نوسازی فلسفه و دین از طریق مرتبط ساختن صوفیانه و عارفانه آنها، این متون را در قلمرویی ورای عقل بازتقریر نماید. «فقط عرفان می‌تواند شناخت را تا سطح «معرفت» برساند، سطحی که در آن فرد آنچه را می‌داند با تمام وجود تجربه می‌کند، یعنی تجربه بدون واسطه خود، آنجا که دیگر انانیتی برای فرد باقی نمانده است (حالتی از ترک یا نفی نفس که «فنا» نام دارد) و کاملاً جذب وجود خدا شده است» («بقا»). غزالی اما معتقد بود این تجربه برای آن نیست که جایگزین فلسفه و دین شود بلکه برای تکمیل آنها و برای تأمین مبنا و مقصودی برای آنهاست.^(۵)

این «اودیسه» روحانی غزالی که خود، وی را رهاننده از گمراهی - المنقذ من الضلال - نام کرده، نشان از نوعی مقاومت و اعتراض دارد.^(۶) از این رو، می‌توان

قرائت و اساختی او را نیز نوعی اعتراض و مقاومت در مقابل فرامتن‌های مدعی حقیقت و واقعیتی دید که خود را با جامه‌های رنگارنگ فلسفه، علم، فقه، کلام، باطنی، ظاهری و زندیق اهل تعطیل، آراسته بودند. این مقاومت، متضمن نوعی «گسست و رهایی» از بندهای تقلید و عقاید موروثی از رهگذر علم به حقایق چیزها، و رهایی از خود علم سرشار از شک و ریب با توسل به «علم یقینی»، «محسوسات»، «عقلیات»، و از این سه نیز، با گام نهادن در طریق صوفیه بود؛ طریقه‌ای که با علم و عمل اتمام می‌پذیرد و حاصل علم آنها، عبارت است از بریدن عقبات نفس، و پاک شدن از اخلاق ناپسند و صفات پلید آن تا بدان وسیله به پیراستن دل از غیر حق و آراستن آن به یاد وی توان رسید.

اما غزالی نیک می‌دانست که این «رهایی» نیز جز از رهگذر گرفتار آمدن در هزارتوی هر متن و فهم درست منطق درونی آن، و سپس نقد و رد آن، حاصل نمی‌آید: «پس دریافتم که ردّ یک مذهب قبل از آنکه به درستی فهم شود و بر کُنه آن اطلاع حاصل آید همچون تیرانداختن به تاریکی است. آن‌گاه دامن همت بر میان زدم و به تحصیل آن علم از روی کتاب‌ها، تنها با مطالعه و بدون استعانت از استاد روی آوردم».^(۳) او همچنین می‌دانست که در عالم «حال» هم نمی‌توان جز با حربۀ «قال» به مصاف «اقوال» (متن‌ها) رفت؛ از این رو، اگرچه غزالی ترک «سماع» و «تعلّم» کرده بود و رهرو طریقت «ذوق» و «سلوک» شده بود، و ایمانی یقینی را جست‌وجو می‌کرد، اما در واپسین تحلیل، او را در مواجهه و مقابله نقادانه با سایر متون، گریز و گزیری جز دخیل بستن به قال و اقوال (در صورت فلسفی، منطقی، دینی، عقلی، کلامی و... آن) نبود.

گفته سوم

متنی از گزند تیغ قرائت و اساختی غزالی در امان نماند. او نیک می‌دانست که اسازی یک متن جز از رهگذر سفری به اعماق زیست‌بوم معرفتی آن ممکن نیست؛ از این رو، بار سفر بریست و در نخستین خوان وارد سرزمین اهل کلام شد. بعد که بازگشت، غزالی دیگری بود و به کلام و متکلمان با چشمی دیگر می‌نگریست. وی کلام و اصحاب آن را با این دستاویز که در حفظ عقیده اهل سنت

از تشویش اهل بدعت، اعتماد بر مقدماتی کردند که در تلقی آن تسلیم مخالفان خویش شده بودند و آنچه آنها را به این تسلیم واداشته بود یا تقلید بود، یا اجماع امت یا مجرد قبول از قرآن و اخبار؛^(۸) مجالس مناظره می‌آریند و انجای فنون و حیل را در کار طعن و تحقیر رقیب می‌کنند و با دامنی ملوث به انجاس ریا و کبر و حسد، غم خویش را نخورده، جامهٔ دین را رفو می‌جویند و شرط ایمان را ورود وقوف به قیل و قال‌های ایمان‌سوز می‌دانند. عمری را در جدال با دیگران سپری کرده‌اند، اما لحظه‌ای را به جدال با نفس خویش نپرداخته‌اند. در تتبع عیوب رقیبان چه نعب‌ها می‌خرند و چه فضل‌ها می‌فروشند، اما در کشف عیوب خویش مسامحه و جهالت روا می‌دارند. سرمایه حیات را در گشودن عقده‌های تهی تباه کرده‌اند و به عقدهٔ وجود خویش نیم‌نگاه نیز نکرده‌اند،^(۹) به چالش طلبید.

اما مشی و منش و ساختی او، مجاللی برای محو رادیکال متن^۱ را به وی نمی‌داد، لذا به‌رغم این همجهٔ بینان‌برانداز، غزالی در کتاب *المنقذ من الضلال* تصریح می‌کند:

مقصود از علم کلام این است که عقیدهٔ اهل سنت را برای آنان حفظ کند و از عقاید و تشویش اهل بدعت حراست نماید. چنان‌که قرآن و اخبار به آن ناطق‌اند، خداوند متعال توسط رسول بزرگوار (ص) عقیدهٔ حقی که صلاح و سعادت دین و دنیا و مادی و معنوی بشر در آن است به آدمیان آموخت. اما شیطان به وسیلهٔ اهل بدعت و سوسه‌هایی ایجاد و القا کرد که مخالف سنت بود، مردم به آن متوجه شدند و نزدیک بود عقاید حقهٔ اهل حق را متزلزل و اذهان را مشوب سازد، پس خداوند طایفهٔ متکلمان را برانگیخت و شور روحی آنان را تحریک کرد تا در صدد یاری سنت ماثوره به‌وسیلهٔ برهان و استدلال کلامی برآیند و پرده از روی فریب‌کاری‌های خلاف سنت نوظهور اهل بدعت بردارند.^(۱۰)

غزالی در برخی از آثار خود، علم کلام را همان علم توحید تلقی می‌کند و در *الرساله اللدنیه* می‌نویسد: «علم توحید، اشرف و اجل و اکمل علوم است. این علم

ضروری و تحصیل آن چنان که صاحب شرع گفته - طلب العلم فریضه علی کل مسلم - بر همه عقلا واجب است و نیز گفته است: این قوم در اصول عقاید و علم توحید سخن گویند و ملقب به متکلمانند، زیرا علم کلام همان توحید است.^(۱۱)

در سفر بعدی، غزالی به سیر و سیاحت در دیار متنی فلسفه و فیلسوفان پرداخت. وی در آموزه‌های فلاسفه، ترویج نوعی سکولاریسم؛ تضعیف عصبیت‌های دینی؛ مغایرت و مخالفت با برخی آرای دینی؛ ایجاد تشکیک و تردید در محکماتی همچون «قدم زمانی عالم»، «علم خداوند به جزئیات»، «حشر جسمانی»؛ مستقل فرض کردن عقل در احاطه بر تمام مطالب و استعداد ذاتی آن در پرده برگرفتن از تمام معضلات؛ پراکندن تخم کفر و تعطیل و تهاون نسبت به شریعت را مورد حمله بن‌فکن خود قرار داد.

غزالی در آغاز کتاب *تهافت الفلاسفه* انگیزه خود را برای تألیف این کتاب و تکفیر فلاسفه، این‌گونه ابراز می‌دارد:

طایفه‌ای از اشخاص را دیدم که خودشان را به واسطه اعتقاد داشتن به هوش و ذکاوت بسیار، از سایر هم‌نوعان برتر و ممتاز می‌دانستند؛ شعائر دینی را کوچک شمرده و تکالیف اسلامی را ترک می‌کردند؛ تعبدات شرعی و حدود دینی را سبک شمرده و به قیود مذهبی مقید نبودند. این اشخاص جز تقلید سماعی و بحث نظری آن‌هم در باب شبهات، سندی برای کفر خود در دست نداشتند. منشأ کفر آنان این بود که اسامی غریب و پرطنطنه فلاسفه به گوششان می‌رسید و می‌شنیدند که صاحبان این اسامی در علوم هندسه و منطق و طبیعیات و الهیات دارای اصول بوده و با اتکا به این اصول است که به امور پنهانی دست می‌یابند. به دنبال این مطالب حکایت دیگری وجود داشت مبنی بر اینکه فلاسفه مزبور با همه عقل و ذکاوتی که داشتند، شرایع را انکار می‌کردند و ادیان و ملل را نمی‌پذیرفتند. شنیدن این سخن‌ها در وجود این طایفه مؤثر می‌افتاد و چون آنچه می‌شنیدند مطابق طبع و موافق تمایلاتشان بود می‌کوشیدند به صاحبان آن اسامی تشبه پیدا کنند و ابراز کفر را موجب افتخار شمارند. در ضمن برتری خود را از هم‌سخن شدن با توده مردم اظهار می‌داشتند و از اینکه

دین پدران خود را بپذیرند، امتناع می‌کردند.^(۱۲)

اگرچه غزالی به بیان دینانی، وقتی به نقد نظر فلاسفه می‌پردازد، یک موضع معین ندارد و از یک مسلک خاص جانبداری نمی‌کند بلکه می‌کوشد به هر طریقی که ممکن است، سخن فلاسفه را نقض کند، اعم از اینکه این نقض بر مبانی فکری معتزله مبتنی باشد و یا از مسلک اشاعره ناشی شود، و بیشتر به عنوان یک منکر در مقابل فلاسفه موضع می‌گیرد، تا به عنوان کسی که چیزی را به اثبات می‌رساند، اما او همراه با این «نگاه شکسته و غرض‌آلود» از ما می‌خواهد که همچون مارگیری ماهر بین تریاق و زهر تفاوت گذاریم، یا «همچون صرافی بینا که نقد درست را می‌شناسد وقتی دست در کیسهٔ قلاب فرو می‌کند و از آن میان زر خالص را بیرون می‌آورد و ناسرهٔ نبره را دور می‌افکند»، عمل نماییم... و همچنین همان‌گونه که «هرکس حاجت به تریاق دارد وقتی دریابد که آن را از مار که سرچشمهٔ زهرست بیرون آورده‌اند نفس وی آن را نفرت یابد، می‌بایست وی را به حقیقت حال آشنا کرد و فقیر درمانده‌ای را هم که به مال حاجت دارد اما از قبول زری که از کیسهٔ قلاب بیرون آمده است نفرت نشان می‌دهد، می‌بایست به این نکته توجه داد که نفرتش جهل محض است و او را فایده‌ای که مطلوب اوست محروم می‌دارد، و مخصوصاً می‌بایست وی را به این معنی آشنا کرد که نزدیکی بین سره و ناسره (در کیسهٔ قلاب) هرگز سره را ناسره نمی‌کند و ناسره را هم سره نمی‌کند، قرب جوار بین حق و باطل نیز همین حال را دارد، چون حق را باطل نمی‌کند چنان‌که باطل را هم حق نمی‌کند»^(۱۳) همان‌گونه ما نیز، باید خود و دیگران را و سره و ناسره آموزه‌ها و آموزه‌های فلاسفه را تشخیص دهیم و مهر باطل را بر هر متن فلسفی نزنیم.

غزالی در بازگشت از سفر معرفتی بعدی خود، اصحاب علوم منقول (تفسیر و فقه و حدیث) را مورد تعرض ساختن قرار می‌دهد. فقه و فقیهان را با آشکار کردن عجز و ناتوانی آنان از الهام دین واقعی؛ اسیر ظواهر دین بودن و در قشر دین فرو ماندن و از تفقه به افتنا قناعت کردن؛ پیام دل‌انگیز شریعت را که تقوا و اخلاص و محبت است، به طاق نسیان نهادن و آفات نفس را مهمل گذاشتن؛^(۱۴) اسیر «وهم» و «پندار» و به تبع آن، اسیر غرور و کبر بودن؛ روزگار به فقه ظاهر بردن و نشناختن این

مهم که حد فقه بیش از آن نیست که قانونی که بدان سلطان خلق را سیاست می‌کند، نگاه دارد، و یا از قلمرو امور دنیایی مردم فراتر رود، مورد چالش قرار داد؛ اما در همان حال، علم فقه را - هرگاه در خدمت دین باشد، و فقیه، فهیم بوده و دقت نظر در احکام دینی داشته باشد و به خاطر خدا حکم کند - علمی راستین و مایه اصلاح جامعه خواند که از عالم آن، کبر و توهم و پندار و خیال جداست،^(۱۵) و فقه حقیقی دینی را همان علم به آفات داند که در مقابل فقه ظاهر و دنیا که اگر حسنی دارد این است که دل را از عناصر بیگانه و غفلت‌آور بپیراید تا به فقه دین پردازد، و فقه دنیا به واسطه این فقه دیگر است که در زمره علوم دینی محسوس می‌شود.^(۱۶)

گفته چهارم

گفته شد که غزالی، «به تصوف در محافل شریعت رنگ «شرعی بودن» داد، و میان تعلیمات ظاهری و باطنی اسلام، توافقی برقرار کرد،^(۱۷) و منظر و نظر خود را بدان آرایید. نخست تلاش کرد همان‌گونه که در *المنقذ من الضلال* تصریح می‌کند، عقاید تبعدی را به دور اندازد، و معتقدات دینی خود را بر دلایل یقینی استوار سازد، و سپس مذاهب مختلفه زمانه خود^(۱۸) را زیر ذره‌بین تحقیق گذاشته، و در برابر فیلسوفان، همچون یک فیلسوف، در برابر معتزله، مانند آنان، در برابر اشاعره، همچون یک اشعری، و در برابر صوفیان، همچون یک صوفی تمام‌عیار (به تعبیر ابن رشد) به اقامه دلیل و استدلال پردازد.

بی‌تردید، نظام اندیشگی غزالی بر دقایقی محکم و یا با بهره‌ای آزادانه از اصطلاح «جزئیات الاهی» ناباکف و رورتی، بر «کلیات الاهی» استوار بود. اهم این دقایق محکم عبارتند از:

- جواز تأویل موقوف است به وجود برهان بر اینکه اراده ظاهر (وجود ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبهه) در آن مورد محال است؛
- تأویل صرفاً اهل نظر را سزااست که در عقاید مأثوره مرویه آنها اضطراب پدید آمده است؛
- تأویل نص متواتر که اساساً با قاعده زبان پیوندی ندارد نه قریب و نه بعید، جایز نیست؛

■ حقیقت مذهب سلف که حق در نزد ما همان است، این است که هرکس از عوام خلق حدیثی به وی رسد درین باره هفت چیز بر وی واجب است: تقدیس، سپس تصدیق، سپس اعتراف به عجز، سپس سکوت، سپس امساک، سپس خویشنداری، سپس تسلیم به اهل معرفت؛

■ آن علم اعتبار دارد که در زبان حال خود را نمایان می‌کند نه در زبان قال و مقال، و با زبان حال قابل توصیف و توضیح است نه با زبان قال و مقال؛

■ آن هدایت که ثمره علم است بدایت و نهایتی دارد و ظاهر و باطنی که به نهایت آن نتوان رسید جز با استواری یافتن در بدایت آن و بر باطن آن راه نتوان یافت مگر بعد از وقوف بر ظاهر آن؛

■ عقل نمی‌تواند قضایای خود را ایجاد کند و بنابراین از علم شهودی فرودست‌تر است؛ اما همین که قضیه شکل گرفت، استدلال قیاسی را می‌توان مورد استفاده قرار داد.

■ فلسفه و کلام فرودست وحی هستند، و تعلیلات و مدافعات استدلالی آن را فراهم می‌آورند. فقه و کلام از الهام دین واقعی ناتوانند؛

■ علم واقعی علمی است که از عمل ناشی شود. غزالی، بر یکپارچگی شناخت و عمل، و یکپارچگی هر دو با خیر باطنی تأکید می‌ورزد؛

■ شالوده‌تأویل یک متن، دو مقدمه ضروری است، یکی تناسب ظاهر و باطن، و دو دیگر، حفظ اعتدال به‌ویژه میان «عقل» و «نقل». اعتدال میان عقل و نقل، شقاق میان ذهن و عین را به وفاق تبدیل می‌کند، و هر متن دینی را در کنار سنت قرار می‌دهد؛^(۱۹)

■ خواندن حضور است و مشارکت، نه چنگ انداختن و باز کردن و پرده برانداختن از متن. فهم قرآن مساوی است با گم شدن در قرآن؛

■ شناخت تهی است مگر آنکه رابطه‌ای درونی با موضوع شناخت وجود داشته باشد. عقل همیشه به معنای شناخت از دور است؛ شناختی در آن سوی واسطه زبان و مفاهیم. اما معرفت با این پیش‌فرض است که فرد باید با معقولاتش وحدت داشته باشد؛

■ فقط عرفان می‌تواند شناخت را تا سطح «معرفت» برساند، سطحی که در آن

فرد آنچه را می‌داند با تمام وجود تجربه می‌کند، یعنی تجربه بدون واسطه خدا، آنجا که دیگر انانیتی برای فرد باقی نمانده است (حالتی از ترک یا نفی نفس که «فنا» نام دارد) و کاملاً جذب وجود خدا شده است («بقا»). غزالی اما معتقد بود این تجربه برای آن نیست که جایگزین فلسفه و دین شود بلکه برای تکمیل آنها و برای تأمین مبنا و مقصودی برای آنهاست؛

■ مقصود تفسیر و تأویل روشن کردن متن نیست بلکه فهمیدن آن چیزهایی است که متن با نور خود روشن می‌کند؛

■ قرائت‌کننده متن فقط یک عامل قرائت نیست بلکه نقطه قرائت است، همان جایی است که متن با تمام قدرت و به صورت عینی خود را در وجودی انسانی نمایان می‌سازد، و انسان مفعول کار متن، اثر متن، مخلوق متن می‌شود، و در کلام، متکلم را می‌بیند، و در کلمات، صفات او را می‌بیند. به بیان دیگر، نوعی همتایی و این‌همانی میان گفته‌پرداز و گفته‌یاب از رهگذر از میان برخاستن «من» و «منیت» گفته‌یاب و محو شدن در گفته‌پرداز ایجاد می‌شود؛

■ ردّ یک مذهب قبل از آنکه خود آن به درستی فهم شود و بر کنه آن اطلاع حاصل آید همچون تیرانداختن به تاریکی است.

گفته آخر

قرائت و اساختی غزالی، بیش از آنکه نوعی «تفسیر» باشد، شکلی از «تجربه» است. به دیگر سخن، قرائت یک کنش تجربی است؛ متن خوانده می‌شود تا تجربه شود، و تجربه می‌شود تا خود متن دریچه اسرار خود بگشاید و درک و فهمی یقینی را به سالک خود هدایت کند. از درونی کردن و بازنویسی متن خبری نیست بر عکس، این متن است که قرائت‌کننده را درونی می‌کند. پس، معرفت محصول مطالعه نیست، هدفش شناخت معنای متن نیست بلکه تجربه متن است آن‌گونه که هست. معرفت شنیدن سخن خداست.^(۲۰) اگر کسی در پی کشف نهایی معنای متن باشد، باید حجاب علم، عقل و زبان را بدرد، چراکه باید صور حک شده در ذهن را زدود تا جایی برای سکنی گزیدن ذات‌های والاتر گشوده شود.

چنین قرائتی، محصور و مفتون متنیّت متن دینی (قرآنی) بود. در نزد غزالی،

برون از متن دینی، نه تفسیر و تأویلی ممکن و نه جایز است؛ از این رو، قرائت او قرائتی خنثی و رها از عصبیت‌های ارتدوکسی دینی نیست و افق، قلمرو، حدود، منطق، و معیار آن تماماً و ام‌دار خصلت عمومی و شریعتی قرآن هستند. از همین موضع و منظر است که گاه قرائت متن غزالی از قرائت و اساختی فاصله می‌گیرد، با پیشافهم‌ها، پیشاذهن‌ها و پیشافرض‌های ثابت و غیر قابل تردید مزین می‌شود، و بازجویی متن‌ها و کشف ژرفناها و پرتگاه‌های آنها با نوعی «خشونت گفتمانی» (به تعبیر فوکو)، به‌ویژه آن‌گاه که در چنبره قدرت گرفتار می‌آید، قرین و عجین می‌شود.

لذا در پایان سخن، کماکان این پرسش استاد زرین‌کوب، ذهن ما را به خود مشغول می‌دارد که: آیا رهایی غزالی از «ضلال» که خود وی همچون هدایتی که فرار از مدرسه او را بدان رهنمود گشته بود، تلقی می‌کرد، نوعی ضلال دیگر نبود؟ آیا او هم در نوعی حجاب نور فرو نمانده بود؟ و آیا غزالی خود به مانند فلاسفه‌ای نیست که لوسیایان از قول منپوس در وصف آنان می‌گوید: «همیشه در روی زمین زندگی کرده‌اند و به‌هیچ‌وجه از حیث فطرت و خلقت با سایر خلق فرقی ندارند، باصره‌شان هم از دیگران قوی‌تر نیست سهل است خیلی‌هاشان به علت پیری چشم‌هاشان تیرگی یافته است، با این حال، سعی دارند ما را متقاعد کنند که نهایات افلاک را به طور واضح می‌بینند... نظریه‌های خود را به‌هیچ‌وجه همچون نظریه‌ای احتمالی و موقتی عرضه نمی‌دارند، آنها را مسلم و قطعی می‌شمارند و بیهوده می‌کوشند ثابت کنند هر نظریه دیگری که خلاف قول آنها باشد نادرست است»^(۲۱)

قومی متفکرند در مذهب و دین جمعی متحیرند در شک و یقین
 ناگاه منادیی درآید ز کمین کای بیخبران راه نه آن است و نه این

خیام



پی‌نوشت‌ها

1. Bruns, Jerald L., "The mythical Hermeneutics of Al-Ghazali", *Hermeneutics: Ancient and Modern*, (New Haven and London: Yale University Press, 1992).

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، با کاروان اندیشه؛ مقالات و اشارات در زمینه اندیشه و اخلاق، (تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ص ۱۸۰.

۳. همان، ص ۱۸۲.

۴. غزالی در المنقذ من الضلال، می‌نویسد: «من به شیوه عارفان روی آوردم... تشخیص من آن است که متمایزترین اصول آنان تنها با «ذوق»، خلسه و تغییر رفتار قابل حصول است... من به وضوح دیدم عارفان مردانی نه اهل حرف که اهل روق بودند، و با مطالعه و تلاش فکری تا آنجا که می‌توانستم رفتم، به طوری که تنها ذوق و مشی در طریق عرفان باقی مانده بود.

- Watt, W. Montgomery, *The Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of al-ghazali*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963), p. 135.

5. Bruns, Jerald L., Op. cit.

۶. عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، ص ۱۲۳.

۷. همان، ص ۱۳۰.

۸. همان، ص ۱۲۹. غزالی بلافاصله تصریح می‌کند: «درست است که وقتی صنعت کلام نشئت یافت و حوض در آن بیفزود و یک چند نیز بر آن برآمد متکلمان در صدد برآمدند و رای دفاع از سنت به بحث در حقایق امور پردازند، و از این جهت به بحث در جوهر و عرض و احکام آنها سر فرو بردند، اما چون مقصود علمشان چیز دیگر بود، کلام آنها درین باب به آن غایت که منظور بود نرسید و چیزی که در اختلافات خلق، تیرگی‌های حیرت را تواند زدود، از آن حاصل نیامد».

۹. محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۵۱)، جلد ۱ کتاب العلم، و جلد ۳ کتاب ذم الغرور.

۱۰. کاظم محمدی و ایقانی، امام محمد غزالی؛ در جست‌وجوی حقیقت (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲)، صص ۴۹-۵۰.

۱۱. همان، ص ۵۱.
۱۲. غلامحسین ابراهیم دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، (تهران: نشر نو، ۱۳۷۶)، صص ۲۱۵-۲۱۶.
۱۳. عبدالحسین زرین کوب، پیشین، ص ۱۴۱.
۱۴. محمد بن محمد غزالی، پیشین.
۱۵. کاظم، محمدی وایقانی، پیشین، صص ۸۱-۸۲.
۱۶. محمد غزالی، *احیاءالعلوم، کتاب المراقبه و المحاسبه*، (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۵۱)، ص ۲۰۱.
۱۷. سیدحسین نصر، *سه حکیم مسلمان*، مترجم: احمد آرام، (تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۱)، چاپ چهارم، ص ۱۰۵.
۱۸. سلیمان ندوی در مقدمه کتاب *الرد علی المنطقیین ابن تیمیه* می‌گوید: «پیش از زمان ابوحامد غزالی، علمای اسلام به دو فرقه تقسیم شده بودند: گروهی از آنان به علم منقول از قبیل تفسیر و فقه و حدیث مشغول شده و اهل معقول را مورد طعن و لعن قرار می‌دادند و گروهی دیگر به معقول پرداخته و در علوم طبیعی و ریاضی و الهی غور و بررسی می‌کردند. نزاع و کشمکش میان این دو گروه شدید بود. در زمان دیلمیان، جماعتی به ظهور رسیدند و کوشیدند میان این دو گروه از علمای اسلام آشتی و توافق برقرار کنند. این جماعت همان کسانی بودند که *رسائل اخوان الصفا* را به وجود آوردند». دینانی، پیشین، ص ۱۲۶.
۱۹. عزم غزالی بر وفق دادن هرمنوتیک با دستورات صریح قرآن است: در قرآن، تفسیر بی‌اندازه و گزاف، و تفسیرهایی که متن را نقض کنند نهی شده‌اند.
20. Bruns, Jerald L., Op. cit.
۲۱. عبدالحسین زرین کوب، *از آن سوی افق، در با کاروان اندیشه*، (تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ص ۲۶.