

قرآن خانہی من است

هرمنوتیک صوفیانه‌ی غزالی [۱]

ترجمه‌ی اسماعیل یزدان پور

همه‌ی متون برای خواندن نیستند. البته خود کلمه‌ی متن این نظر را نقض می‌کند. از دیدی متنی،

سخن بیشتر رمزبندی و پوشندگی است تا بیان. مجازهایی از قبیل طرح‌بندی و پیچیدن، لایه‌لایه

کردن و تا کردن، ساختاردهی و فصل‌بندی، همه خواندن را طلب می‌کنند - خواندنی قوی،

مدرنیست، و تحلیلی. متون تکلیف‌هایی را تحمیل می‌کنند که توصیف‌های مشخص در زبان خرد

ابزاری را موجه می‌رساند. تکلیف به چنگ انداختن و نفوذ، چیره شدن و خرد کردن، باز کردن و

پرده بر انداختن. متن مفعول شناسایی است که توان ما تعریفش می‌کند: توان ما در تقلیل و تبیین

متن، در هدایت فرآیندها و نتایجش، و در بافتن و بازبافتنش، آن گونه که می‌خواهیم. در حالی که،

بر عکس، زمانی بود که کار هرمنوتیک مثل کار قهرمان قصه‌های پهلوانی-عاشقانه بود. خواننده در

عالمی بود پر از خطر، با دیوارهای نفوذناپذیر، غارهای مخوف، جنگل‌های انبوه، باغ‌های جادویی،

صداهای بی‌صاحب، گرداب‌ها، هزارتوها، معماها، نفرین‌ها، مه و پوشش چندین رنگ. قرآن، نیز،

دریایی بی‌ساحل است. نمی‌توان بر چنین متنی چیره شد.

در واقع، صحبت از قرآن به مثابه یک متن حق مطلب را ادا نمی کند. قرآن تنها قرائتی است از

متنی که نزد خداست: ام‌الکتاب، مادر کتاب. [۲] خدا جبرائیل را فرستاد تا این کتاب آسمانی را

برای محمد(ص) قرائت کند. محمد(ص) طی دوره‌ای بیش از بیست سال قرآن را به تدریج

دریافت کرد. قرآن حفظ می شد و احتمالاً بخشی از آن نوشته می شد. گرچه پیامبر نمی توانست

بخواند و بنویسد اما کاتبی به نام زید بن ثابت داشت. محمد(ص) قرآن را برای اصحابش قرائت

می کرد و آنها نیز قرائت را حفظ، و بعضی‌ها مکتوب، می کردند. اما پس از رحلت پیامبر اغلب

صحابه در جنگ‌ها کشته شدند و خطر از دست رفتن قرآن جدی شد. به همین خاطر ابوبکر به

زید بن ثابت دستور داد که پاره‌های مکتوب و غیرمکتوب موجود را گردآوری کند تا متنی کامل

تدوین شود. این متن بروی قطعه‌های صفحه‌مانندی از پوست آهو، برگ خرما و استخوان کتف

شتر نوشته می شد. اما تدوین‌های دیگری نیز در جریان بود و تفاوت‌های میان آنها به این بلا تکلیفی

منتهی شد که پس قرآن واقعی کدام است. از این رو خلیفه دوم، عثمان، از زید خواست که

روایات مختلف را با مجموعه ابوبکر مقایسه کند و با استفاده از همه مواد موجود متنی رسمی ارائه

دهد که "بازینی عثمانی" نام گرفت. بعد عثمان دستور نابودی همه متن‌های غیررسمی را صادر

کرد.

اما قرآن عثمانی متنی صامت بود و این سؤال پیش آمد که چگونه باید حرکت گذاری شود. در واقع چون برخی حروف صامت از یکدیگر قابل تشخیص نبودند، سنت‌های متفاوت "قرائت" به وجود آمد. ابوبکر مجاهد در سال ۳۲۲ بعد از هجرت (۹۳۲ میلادی) نظام‌های مختلف اعراب را به هفت نظام کاهش داد: مدینه، مکه، دمشق و بصره هر کدام یک نظام و سه نظام قرائت کوفی. دو روایت از این هفت روایت رسمی شدند، البته دیگر نسخ نیز در کنارشان مجاز بودند. اما اساساً به تبع این عقیده که خدا قرآن را با هفت لهجه عربی نازل کرد، هفت سبک معتبر قرائت باقی ماند. این سنت‌های "قرائت" در مدارس رسمی که ریشه در قرن دوم و سوم هجری داشتند حفظ شدند و موثق‌ترین متون در تعیین روایت رسمی قرآنند. بنابراین وقتی روایت معیار و معتبر در سال‌های ۱۹۲۳-۲۴ در مصر بوجود آمد، بر خلاف همه قوانین و روش‌های کتاب نگاری، براساس "علم القرائه" بود و نه بر حسب سنت‌های حاکم بر تصحیح متون. علاوه بر این خود متن چگونگی اعراب را تعیین نمی‌کند، یعنی نقاط و علامات تفکیک دهنده به تنهایی تعیین کننده نیستند. به همین علت است که برای حفظ قرآن باید یک یا چند قرائت موثق را حفظ کرد نه متن مکتوب را. همچنین قرائت قرآن بر اساس رشته‌ای به نام "تجوید" است. این قوانین روال‌های غنه‌ای شدن، تنفس، وقف، ادغام، طول هجاها و غیره را در بر می‌گیرند. بر حسب اینکه قرائت با ترتیل یا صوت

باشد رشته‌های دیگری نیز وجود دارد. [۳]

به عبارتی صریح، قرائت شیوه وجودی قرآن را تشکیل می‌دهد. قرآن، به عنوان یک متن، همیشه

در علامت نقل قول قرار دارد. حتی اگر متون ثابت و به نحو قابل ملاحظه‌ای با هم یکسان باشند،

قرآن نمی‌تواند مثل یک متن ثابت بماند. نتایج هرمنوتیکی این شفاهی و شنیداری بودن پیچیده و

بسیار است. برای مثال، ترجمه قرآن ممنوع نیست، چون از لحاظ ماده و از لحاظ وجودی اصلاً

امکان ندارد. زبان عربی فقط زبان نوشتار نیست که زبانی بومی و زنده است و قرآن را نمی‌توان از

آن جدا کرد. به همین ترتیب، تفسیر و تأویل (exegesis) قرآن در ذات خود تفسیری وابسته به

گوش است. چشم به تنهایی نمی‌تواند آن‌چه را می‌خواند بازشناسد. این گفته بدان معنی نیست که

قرآن برای مطالعه نیست و نباید در متن جستجو کرد یا نباید درباره جزئیاتش به تأمل نشست. بلکه

هر امر جزئی فقط از طریق گوش فرادادن قابل دریافت است. از این رو تعیین این امر که خواندنی

همراه با سنجشگری و نقد از قرآن چگونه خواهد بود دشوار است. در خواندن سنجشگرانه، فرد

خود را در فضایی خارج از متن می‌انگارد و متن را در فضایی از خویش قرار می‌دهد: در برابر نگاه

خویش، تحت تفحص خویش، موضوع شک خویش.

اما پر واضح است که نمی‌توان قرآن را در دست و به دور از خویش - گرفت. قرآن قرائتی است

که ما را در خود می‌پیچد، فضایی که در آن سکنی داریم را پر می‌کند، فتحش می‌کند، و ما یک جزء. کلّ حرکت خواندن که درونی کردن یا تصرف در متن است، معکوس می‌شود. اینجا دیگر به چنگ انداختن و باز کردن و پرده برانداختن از متن وجود ندارد. برعکس، خواندن حضور است و مشارکت. فهم قرآن مساوی است با گم شدن در قرآن.

می‌توان معنایی از این مفهوم را در هرمنوتیک ابو حامد محمد غزالی، که در کتاب هشتم احیاء علوم الدین توسعه داده است، یافت. غزالی (وفات ۵۰۵ هجری / ۱۱۱۱ میلادی) محقق در فقه اسلامی و الهیات بود. شهرتش در غرب بیشتر به خاطر مهارتش در فلسفه یونان و ردّ آن است که در کتاب مشهور تهافت الفلاسفه آمده است. [۴] زندگی غزالی قصه انسان فرزانه‌ای است که به بی‌اساسی شناخت مدرسه‌ای پی می‌برد و شغل آب و نان‌دار تعلیم را در عوض عمری خلوت، تأمل و زیارت رها می‌کند. او در زندگی‌نامه‌ی فکری خود، المنقذ من الضلال، شرحی از بحران روحی‌اش و سیر از الهیات، فلسفه، "تعلیم" تا "طریقه" صوفیه بدست می‌دهد. [۵] در تصوف هدف رابطه‌ای ناب و بی‌واسطه با خدا و تجربه‌ی توحید است.

قطعه مرکزی المنقذ من الضلال شرحی از الهامی است که در آن طیبی حاذق به مداوای امراض فکری و روحی آدمیان دعوت شده است. مثل یکی از اشراق‌های افلاطون، غزالی دریافت که

وظیفه‌اش ردّ جهان نیست بلکه بازگشت به آن و اعاده‌ی سلامتِ آن است؛ علی‌الخصوص

بازگشت به زندگی مدرسه‌ای و تلاش در جهت نوسازی فلسفه و دین از طریق مرتبط ساختن

صوفیانه و عارفانه آنها تا حیطه‌ای و رای عقل. تصوف مبتنی بر این نظر است که 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 واسطه‌ی زبان و مفاهیم. اما معرفت با این پیش فرض است که فرد

باید با معقولاتش وحدت داشته باشد. غزالی در اعترافاتش می‌نویسد: "چه اندازه فرق است بین

شناخت تندرستی و سیری و اسباب و شروط آن و خود تندرستی و سیری." [۶] فقط عرفان

می‌تواند شناخت را تا سطح "معرفت" برساند، سطحی که در آن فرد آن‌چه را که می‌داند با تمام

وجود تجربه می‌کند، یعنی تجربه بدون واسطه‌ی 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 تأمین مبنا و مقصودی برای آنهاست. و این شرط در مورد هرمنوتیک نیز صادق

است. در هرمنوتیک غزالی نکته صرفاً فهم قرآن به سبک تفسیری معمولی نیست بلکه دستیابی به

تجربه‌ای صوفیانه از آن است.

ساختار کلی هرمنوتیک غزالی را فرار فکری اش از فلسفه رایج و تعلیمات قیم‌آبان‌های روزگارش

به سوی حالتی از مشاهده مستقیم شکل می‌دهد. یعنی حرکتی به سوی اولویت تجربه عرفانی با

دور زدن اقتدار تفاسیر مرسوم. برای غزالی هیچ چیز منفورتر از آنچه دیگران آموخته‌اند نیست. اما

در عین حال عرفان، ذهن‌گرایی، شریعت‌ستیزی و اباحی‌گری نیست، یعنی نمی‌توان تفسیر خود را

با آنچه مرسوم و جا افتاده است جایگزین کرد، بلکه خواندن برخوردی است با متن، برخوردی

بدون دخالت نظر هیچ ساختاری معنا دهنده، چه سنتی باشد چه غیر. در حادثه‌ی عرفانی دیگر

ذهنی جدا از عین وجود ندارد، منی وجود ندارد که بخواهد در برابر سنت بایستد. این نکته‌ی آخر

مهم است، چون 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. [۷] قرآن به خاطر تأکید

مکرر بر وضوح زبانی و نیز محکوم کردن آنها‌یی که خود را به صرافت باطن‌اندیشی و

تاریک‌اندیشی می‌اندازند، در میان متون مقدس یگانه است. برای مثال سنت دیرپایی دو نوع تفسیر

را مشخص می‌کند: "تفسیر به رأی" یا تفسیر با استفاده از عقل و نظر شخصی و "تفسیر بالمأثور"

یا تفسیر بر حسب آنچه از طریق نقل و حدیث رسیده است. احادیث طی حدود دو قرن اولیه بعد

از رحلت پیامبر بوسیله یک سری "اسناد" یا راویان جمع‌آوری شدند. [۸] اساساً حدیث را

مجموعه‌ای وسیع از بافت‌ها (پیش‌زمینه‌ها یا پیش‌ساخت‌ها) تشکیل می‌دهد که فهم و تفسیر قرآن

باید در آن صورت پذیرد. تفسیری که خارج از این چارچوب قرار گیرد در معرض اتهام به

"بدعت" قرار دارد.

غزالی قصد تعریف بدعت را ندارد. او می‌خواهد مفهوم "تفسیر به رأی" را دوباره بکاود تا بتواند

هرمنوتیک را از سطح تفاسیر رسمی و صوری و از قفسه‌بندی‌های تفاسیر رایج بیرون بیاورد و

بیشتر در سطحی تجربی قرار دهد. برای مثال در جواهر القرآن بین دو رشته قرآنی تمایز قائل

می‌شود: علوم صدف و علوم گوهر. رشته اول دستور زبان، فقه اللغه، "علم القرائه" و نیز علم تأویل

ظاهری یا شناخت معنای کلمات متن و علم السنن، یا شناخت احادیث را در بر می‌گیرد. علوم

گوهر بر دو قسم است: علوم سفلی الهیات و فقه، و "علم المعرفه" که همان شناخت خدا و روز

قیامت و جهان دیگر است. پژوهشگری که در خلوت کتابخانه، قرآن را مطالعه و رمزگشایی

می‌کند مشغول صدف قرآن است. عالم به علم الهیات و فقه هم قرآن را فقط در بافت مسائل

مربوط به عقیده و کردار مطالعه می‌کند. اما معرفت یک حادثه است: معرفت محصول مطالعه

نیست، هدفش شناخت معنای متن نیست، بلکه تجربه‌ی متن است آن گونه که هست. معرفت

شنیدن سخن خداست. [۹] کتاب هشتم احیاء علوم الدین در ظاهر کاملاً سنتی است. [۱۰] در این

کتاب با لحن تعلیمی صریحی ده قانون ظاهری و ده قانون باطنی قرائت قرآن برشمرده شده است.

آداب ظاهری درباره وضعیت بدن در طول قرائت است. برای مثال قاری باید "با وضو باشد، بر

هیئت ادب و سکون - ایستاده یا نشسته - روی در قبله و سر فرود انداخته، بی تبرع و تکیه و هیئت

تکبر و تنها چنانکه پیش استاد نشیند. و فاضل تر آنکه در نماز ایستاده خواند و در مسجد تا در بستر

باز غلتیده" (۳۴۸). قانون دیگر در مقدار خواندن است (آیا در یک شبانه روز تلاوت شود یا در

یک هفته یا در یک ماه) و اینکه چگونه باید تلاوت را تقسیم کرد. قانون چهارم "در نبشتن" است:

حروف باید واضح و مبین باشند و رنگی بودن نقاط و علامات ایرادی ندارد. اما بعد مسئله تقسیم

متن مکتوب مطرح می شود. غزالی می گوید برخی علما "نقاطی و تشعیر" را مکروه دانسته اند "و

گمان در حق ایشان آن است که فتح این باب را از بیم آنکه به احداث زیادت‌ها ادا کند کراهیت

می داشتند. می خواستند که این در، مطلقاً بسته باشد تا قرآن از چیزی که تغییر را بدان راه دهد

محروس ماند. و چون این معنا به محذوری نه انجامد و بر نوعی قرار گرفت که بدان مزید معرفتی

قرار گرفت، در آن باکی نتواند بود" (۳۵۱). غزالی می افزاید: "و بدان چه محدث باشد از او منع

نباید کرد. چه بسیار محدث هست که خوب است" (همان).

قانون پنجم می گوید: ترتیل به نحوی که تفکر میسر شود، اما تفکر به معنی کناره نشینی فیلسوفانه

نیست و این مطلب از قانون ششم استنباط می‌شود که گریه همراه با قرائت است. غم در سنت

اسلامی چیزی مثل احساسی هرمنوتیک است. "پیغامبر - علیه السلام - گفت: [اتلو القرآن و أبکوفان

لم تبکوا فتباکوا]. قرآن بخوانید و بگریید، و اگر نگریید خود را بگریندگان مانند کنید" (۳۵۲).

همراه با گریه، سجده (قانون هفتم) و دعا (قانون هشتم) می‌آیند. طبق قانون نهم قرآن باید بلند

خوانده شود. غزالی می‌گوید: "و چاره نیست که چنان بخواند که نفس او بشنود. چه قرائت عبارت

است از تقطیع آوازه‌ها به حرف‌ها و از آوازه‌ها چاره نباشد. و اقلش آن است که خود را بشنواند"

(۳۵۴). پنهان خواندن ممنوع نیست و حتی چون از ریا و تصنع دور است پسندیده است. نباید با

بلند خواندن مزاحم دیگران شد، اما بلند خوانی "دل خواننده را بیدار و همت در تفکر آن جمع

گرداند و سمع وی را بدان مصروف دارد و به بلندی آواز خواب را براند و در نشاط خواننده

بیافزاید، و کاهلی او را کم کند" (۳۵۶). در فرهنگ غربی (یا دقیق‌تر بگوئیم، فرهنگ لاتین)

پنهان خوانی به معنای رابطه‌ای فردی و خلوت با متن است، اما به نظر غزالی، فرد با بلند خواندن

وارد رابطه‌ای یگانه با متن می‌شود. جالب اینجاست که غزالی می‌گوید: "در مصحف خواندن

فاضل‌تر است. چه عمل بصر و تأمل مصحف و برداشتن آن در اجر افزایش و ثواب به سبب آن

افزون شود. و گفته‌اند: یک ختم در مصحف برابر هفت ختم باشد [از حافظه] چه نگریستن در

مصحف نیز عبادت است" (۳۵۷). از این رو قرآن مفعول شناسایی متن گونه‌ای نیست؛ تنها با واسطه

صدا قابل دسترسی است و نه با چشم. پس قانون دهم "نیکو خواندن است و آراستن آن به

گردانیدن آواز - بی‌افراطی که نظم آن را بگرداند" (همان).

اما، به مفهومی دیگر، عنوان نمودن صدا به عنوان یک واسطه گمراه کننده است، چرا که

جهت گیری کلی هرمنوتیک غزالی به سوی غلبه بر واسطه است، به نحوی که بین قاری و خدا

هیچ چیز دیگری قرار نگیرد. آداب باطنی که باید طی تلاوت اجرا شود این امر را آشکار می‌کند.

مثلاً وقتی شروع به خواندن می‌کنیم باید با تأمل بر مثال‌هایی که بر عظمت و کنه جمال الهی تأکید

می‌کنند، عظمت سخن او را بفهمیم. "خواننده باید که در آغاز خواندن قرآن عظمت متکلم در دل

خود حاضر کند و بداند که: آن چه می‌خواند از آدمیان نیست. و در خواندن سخن خدای خطری

عظیم است. چه فرموده است: لا یمسه الا المطهرون" (۳۶۳). چون قرآن را عظیم دانستیم خود را

خوار می‌یابیم. قانون سوم آداب باطنی "حضور دل و ترک حدیث نفس است" (همان). اینجا

روند نفی خود که در هرمنوتیک غزالی اهمیتی اساسی دارد آشکار می‌شود. باید از حدیث نفس

خالی شد تا بتوان کاملاً جذب کلام قرآن شد. کلام خدا عظیم، قوی و خوف انگیز است، اما

رابطه ما با آن باید گرم و صمیمانه باشد. و این چنین همه حروف قرآن مثل دروازه‌های بهشت

می‌شوند:

میمات: میدان‌های قرآن است و راآت: بستان‌ها و حامدات: مقصوره‌ها و مسبحات: عروسان

و حامیمات: دیباها و مفصل: مرغزارها. و چون خواننده در میمات شروع کند، و از

بستان‌ها بچیند، و در مقصوره‌ها در رود عروسان را ببیند، و دیباها را در پوشد، و

در مرغزارها تنزه نماید، و در غرف سرای‌ها ساکن شود، مستغرق آن باشد، و از غیر آن

مشغول بود. و دلش از آن دور نگردد و فکرش تفرقه نشود (۳۶۴).

اما تنها توجه کافی نیست. نفی خود هم انفعال نیست. "و مقصود قرائت قرآن آن اندیشه است که

در پی آن فرا شود" (همان). مقصود روشن کردن متن نیست، بلکه فهمیدن آن چیزهایی است که

متن با نور خود روشن می‌کند. مثل همه دیگر متون مقدس، قرآن را هم باید بعنوان کتابی آموزنده

خواند. "من ارد علم الاولین و الاخرین فلیثور القرآن." هر که علم اولین و آخرین خواهد باید که

قرآن را بشوراند" (۳۶۷). قرآن خیلی با متون مبهم و پراهم مکاتب باطنی تفاوت دارد. نوری

است که آثار خدا را روشن می‌کند و وظیفه هرمنوتیک ایستادن در این نور است به نحوی که

بازتابش کند. یا، به عبارتی دیگر، باید قرآن را متفکرانه و با روح فلسفی تأمل خواند. البته لازم

نیست که حتماً فیلسوف بود، "چه استقصای آن چه از آن فهم توان کرد امکان ندارد زیرا که

بی نهایت است" (۳۶۸)، بلکه هدف فقط فهمیدن آن چه گفته می شود بر حسب "وسع" فرد است.

خدا قرآن را به زبان عربی فصیح نازل کرد، لازم نیست از هوش خود به آن افزود، فقط باید سر راه

قرار گرفت.

[ان الذین یکتُمون ما انزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب

اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون] آن گروه - از علما - اهل کتاب که آیات و ادله

و اضحای را که برای هدایت خلق فرستادیم کتمان نموده - و پنهان داشتند - پس از

آنکه برای مردم در کتاب آسمانی بیان کردیم آنها را خدا لعن می کند و جن و انس و

ملک لعن می کنند. (سوره بقره آیه ۱۵۹)

پس متن گنگ نیست که اذهان ما کراست و این امر به معنای غیاب علم و شعور نیست. غزالی

می گوید چهار حجاب وجود دارد که فهم ما را مانع می شود و این چهار حجاب ربطی به تیزهوشی

و کند هوشی ما ندارد. حجاب اول نوعی زیبایی خواهی و استحسانیت است که در آن "همت در

تحقق حروف مصروف باشد تا آن را از مخارج آن بیرون آورد" (۳۶۹). دوم پای بندی متعصبانه به

مدرسه است، آنجا که فرد آن چه می آموزد را به سادگی قبول می کند. "بی آنکه از راه بصیرت و

مشاهده بدان رسد" (۳۷۰). حجاب سوم گناه است که غزالی می گوید "چون ریمی بود بر روی

آینه" (۳۷۲). چهارم تبعیت از اختلاف فرینده بین تفسیر به رأی و تفسیر به نقل است. "آن که

تفسیری ظاهری خوانده باشد، و اعتقاد کرده که کلمات قرآن را معنی نیست، جز آنکه از

ابن عباس و مجاهد و غیر ایشان منقول است و آن چه بیرون آن است، تفسیری است به رأی. و هر

که قرآن را به رأی خود تفسیر گوید، خود در آتش جای ساخته باشد." (همان).

دو راه برای گذر از این اختلاف وجود دارد، راه اول عملی و تأثیری است؛ عمل باطنی هفتم

"تخصیص" است. یعنی کاربرد قرآن در وضعیت شخصی فرد. قرآن متنی فقهی و نیز مرجعی برای

اخلاق است. متنی است قابل اجرا، نه تنها در امور کلی و انتزاعی، که با من تنها در موقعیت

خاصم- هم حرف می زند. من همه جا در آغوش سخنانش هستم، نه تنها از لحاظ اخلاقی و فقهی

که از لحاظ عاطفی و حتی به لحاظ وجودی. هشتم از آداب باطنی تأثر است "و آن چنان باشد که

دل وی اثرهای مختلف پدید آید، بر حسب اختلاف آیت ها، و به حسب هر فهمی او را حالی و

وجدی باشد که دل او بدان متصف شود - از حزن و خوف و رجا و غیر آن" (۳۷۴). از این رو

"هر که از آن در گذرد و بدان متأثر نشود، از آن اعراض نموده باشد" (۳۷۶).

قاری قرآن فقط یک عامل قرائت نیست، بلکه نقطه ی قرائت است، همان جایی است که قرآن با

تمام قدرت و بصورت عینی خود را در وجودی انسانی نمایان می‌سازد. اینجاست که غزالی تأثر

بنده به قرآن را بر صفت آیتی شدن می‌داند: در درون متن، ذوب در آن، نه کسی که با فاصله‌ای بر

روی متن کار می‌کند، بر عکس، کسی که مفعول کار متن است و متحقق شده با آن، تو گویی

بتوان اثر قرآن شد، مخلوقش، وجودی که در راه کنش و احساس کاملاً بوجود آمده است.

راه دوم گذر از دو راهی تفسیر سنتی و شخصی آشکارا عرفانی است. اینجا بحث تفسیر بسنده

نمی‌کند. در عوض، برای غزالی کل هدف از قرائت قرآن گذر به آن سوی تفسیر و تأویل و نیل به

تجربه‌ی خود کلام خداست.

که درجات قرائت سه است:

یکی: آن است که تقدیر کند که: برحق تعالی می‌خواند، و

پیش او ایستاده است. و او در وی نظر می‌فرماید و از وی استماع می‌کند و در این

تقدیر حال تملق و سؤال باشد، و تضرع و ابتهال.

دوم: آنکه به دل چنان مشاهده

کند که پروردگار او به الطاف خود او را خطاب می‌فرماید، و به انعام و احسان خود با

وی راز می‌گوید. پس مقام او شرم و تعظیم باشد و گوش داشتن و فهم کردن.

سوم:

آنکه در کلام متکلم را ببیند. و در کلمات، صفات را. و در نفس خود و خواندن او، و تعلق انعام الهی بدو، از آن روی که منعم علیه است ننگرد، بل همتش بر متکلم مقصور باشد، و فکرتش بر او موقوف، تا چنانستی که مستغرق مشاهده‌ی متکلم است که به غیری نپردازد. و این درجه مقربان است. و آنچه پیش از این گفتیم درجه اصحاب یمین. و آنچه بیرون از این است درجه‌ی غافلان است. (۳۷۸-۷۹)

دعا، مکالمه، شهود - یا شاید نه شهود کامل، یا نه هنوز: در حالت سوم فرد به تأملات خویش در باره خدا توجه دارد، گویا غرق در دیداری شده است، اما فرد هنوز در حالت تفکری است که رابطه‌اش با خدا از طریق واسطه تکرار متفکرانه کلام و صفات خداست. آنچه باقی می‌ماند حادثه فنا‌ی نفس است که در آن فرد کاملاً به هویت خدا می‌رسد، آنچه او می‌بیند، می‌بیند، آنچه او می‌داند، می‌داند.

با عمل باطنی دهم، خواننده "از حول و قوت نگریستن در نفس خود، به چشم رضا و تزکیت، بیزار شود" (۳۸۰). غزالی می‌گوید: "هر که به چشم رضا در خود نگیرد به نفس خود محجوب شود و هر که از آن حد بگذرد که به نفس خود التفات کند، و در قرائت جز خدای تعالی را نبیند،

ملکوت او را منکشف شود" (۳۸۰-۸۱).

شاید توجه به این نکته مهم باشد که غزالی حرفی از دیدن رو در روی خدا نمی‌زند فقط از شنیدن

کلامش می‌گوید و از کشف‌هایی که به حسب آیه‌های مختلف رخ می‌دهد:

و این کشف‌ها نباشد مگر پس از آنکه از نفس خود بیزار شود، و التفات بدو و هوای او منقطع

گرداند. آنگاه این کشف‌ها مخصوص باشد به اعتبار احوال صاحب کشف. و جایی که

آیات رجا خواند، و استبشار بر او غالب شود صورت بهشت بر وی منکشف گردد، و آن را

چنان مشاهده کند که گویی به معاینه می‌بیند. و اگر غلبه خوف را بود، آتش منکشف شود

تا انواع عذاب را ببیند. این بدان سبب می‌باشد که کلام حق تعالی مشتمل است بر سهل

و سخت و مرجو و مخوف. و این به حسب صفات اوست، و آن لطف و انعام اوست: و بطش و

انتقام. و اعتبار مشاهده کلمات و صفات دل در احوال مختلف بگردد، و به حسب هر حالتی

مستعد شود کشف چیزی را که مناسب و مقارب آن حالت باشد. (۳۸۱).

این بخش به روشن شدن تمایز غزالی بین تأویل ظاهری و تأویل باطنی کمک می‌کند. این تمایز از

نظریه معناهای رمزی مشتق نشده است. در تأویل ظاهری فهم فرد از متن با واسطه کلمات و معانی

است. کلمات و معانی متن قرآن و نیز آن‌چه از طریق سنت به فرد رسیده است. در حالیکه تأویل

باطنی به این معناست که فرد آن چه متن می گوید را می بیند. به عبارتی دیگر: برای چشمی پاک از هر چه گمراه کننده، کلام خدا همان موضوع کلام خداست. حال فرد نه تنها آن چه گفته می شود را می فهمد، بلکه آن را می بیند و در اثر تجربه می شناسد. می توان چنین نتیجه گرفت که فهم قرآن شرطی برای فهم خلقت خداست.

حال بعد از این برخورد عارفانه با متن - که طی آن گفته های قرآن به صورت مستقیم به تجربه در می آیند، آنچنان که می توان آنها را با چشم خویش (یا با چشم خدا) دید - این سؤال پیش می آید که چگونه عبارتی می توان برای شرح یک آیه از قرآن به کار برد. شاید جواب این مسئله را بتوان در این نظر جست که معنای چیزی (غم، عشق، دوستی، پدری) را فقط پس از زیستن آن می توان شناخت. هرمنوتیک غزالی راهنمای است برای تجربه ی قرآن و، بعد، قرار گرفتن در وضعیتی برای گفتن آن چه قرآن می خواهد. صرفاً قرض گرفتن تفاسیر از بایگانی هایی که سنت به جای

گذاشته است کافی نیست، خواه این تفاسیر اعتباری از خود داشته باشند خواه در جایی در زنجیره اصل و اسنادشان. باید تجربه ای از قرآن را زیست تا بتوان این تفاسیر را محک زد یا گفت به کجا خواهند انجامید.

پس می توان به هرمنوتیک صوفیانه غزالی به عنوان نوعی تصرف (appropriation) نگریست.

نه تصرف در متن مقدس که تصرف در بایگانی تفاسیری که پیرامون متن وجود دارد. فهم متن با

واسطه سنت نیست، این فهم سنت است که با واسطه تجربه‌ی متن است. هرمنوتیک صوفیانه

هرمنوتیک تجربه است – فقط باید (اگر امکانش باشد) این تجربه را به مفهوم غیر ذهن‌گرایانه‌ای

در نظر گرفت. تجربه نمی‌تواند فاعل شناسایی را در جایگاه نهادی متکی به خود قرار دهد –

آن گونه که من اندیشنده‌ی (ego cogito) دکارتی جایگزین ما تقدم می‌شود و حمایت از

ماتأخر را هم برعهده می‌گیرد. درست بر عکس، در نظر غزالی تجربه خود فاعل شناسایی را نیز در

بر می‌گیرد. فاعل شناسایی دیگر عاملی جامع و متکی به خود نیست. عملاً عرفان با نظریه‌ی مدرن

فاعل شناسایی ناهمخوان است. حال که این نکته بیان شد، مشخص می‌شود که این تجربه برای فرد

فضای باز تفسیر یا، دقیق‌تر بگوییم، اقامتگاهی برای تأمل، مکانی باز برای مطالعه به ارمغان

می‌آورد. حال فرد می‌تواند در متن منزل گزیند تا آنجا که به وضعیتی از صمیمیت فردی برسد.

پس باید در نظر داشت که هدف، یا نتیجه‌ی، تجربه هرمنوتیکی ایجاد (یا تولید) تفسیرهای

جدیدی که جایگزین سنت شوند نیست – چه این امر تحمیل مدل دکارتی بر هرمنوتیک غزالی

است. هدف فقط باز گشودن این جایگاه صمیمیت، این مسکن محرم در قرآن است. قبل از این،

در تاریخ هرمنوتیک، از این گونه صمیمیت هرمنوتیکی را نزد فیلو [۱۱] و مفسران تورات دیده

بودیم. هرمنوتیک در این موارد فن (technē) تفسیر نیست بلکه عمل (praxis) است، شکلی

از زندگانی است، کارش پرده برانداختن از معنای متن نیست، چه مطلوب اگر آشکار شود، طالب

از حرکت می‌ایستد. هدف تفکری است به طول زندگانی درباره آن چه متن آشکار می‌کند.

خوب است به مقایسه‌ای بین هرمنوتیک غزالی و هرمنوتیک کابالایی (قباله‌ای) ابراهیم ابولفیة

(۹۱-۱۲۴۰ میلادی) پردازیم. تفاوت البته بسیار است، که عمده‌ترین آن تفاوت بین تورات و قرآن

به عنوان متن است: یکی فقط در (یا از طریق) قرائت وجود دارد، دیگری فقط در (یا از طریق)

حروف و علامات. در کابالا کتیبه‌های تورات معنا و هدف جدا و مستقلی از نقش دستوری‌شان در

کتاب مقدس (کتاب روایات و قوانین) دارند. قاری قرآن متن را همان‌طور که در سنت

علم‌العبادات آمده است قرائت می‌کند و (دسته‌ای خاص از) کابالایی‌ها، تک‌تک حروف متن را

بر اساس این اصل که هر حرف بصورت جدا و در ترکیب اسمی از اسماء الهی است. [۱۲] موشه

ایدل می‌گوید: در نظر ابولفیة "بهترین و عالیترین روش هرمنوتیک... عبارت است از ذره‌ذره

کردن و موندادی کردن متن است"، یعنی، خرد کردن متن به حروفش، و بعد، ترکیب مجدد آنها

بر حسب جایگردانی‌های مختلف. این عمل بی‌شباهت به قانون سوم باطنی غزالی نیست، که خالی

کردن ذهن است از کلام انسانی برای ایجاد فضای درونی بی‌آلایشی برای قرائت قرآن. در نظر

کابالایی‌هایی چون ابولفیه، "زبان، ابزاری قوی برای فهم واقعیت است، حتی عالم روحانی نیز در

ماده‌ی زبان فرافکنی شده است. اما اگر کسی در پی کشف نهایی باشد، باید شالوده‌ی زبان را

بشکند، چرا که باید صور حک شده در ذهن را زدود تا جایی برای سکنی گزیدن ذوات والاتر

گشوده شود." [۱۳] علاوه بر این، خود حروف هم باید طی فرآیندی از شکل مادیشان پالایش

شوند: اول تلاوت با زبان، و بعد انتقال به دل یا حافظه. وقتی حروف درونی شدند، گاه به صورت

تصادفی و گاه به صورت روش دار با هم ترکیب و باز-ترکیب می‌شوند - اما نه برای تولید متنی

جدید یا حتی تولید تفسیری نو و بی‌سابقه از تورات.

هرمنوتیک قباله‌ای، همچون هرمنوتیک غزالی، هرمنوتیک تجربه است، نه تفسیر. ایدل آن را

"مطالعه‌ای تجربی در تورات" می‌نامد: "در نظر کابالایی، فهم مفهوم درونی متن یا سنت، بیش از

درک صرف برخی جزئیات است، این کار تغییری بنیادین در شخصیت و حال و وضع خود

کابالایی را هم به دنبال دارد. حال او دیگر غریب نیست، شاه قصر هیکل است - هیکل به جایگاه

کتیبه‌ی تورات در کنیسه اشاره دارد. او، با ترک جاهلیت پیرامونش، یگانگی‌اش را در راه انسان

کامل (perfecti) شدن به تحقق می‌رساند؛ تجربه‌ای عظیم که از تأمل منفعلانه در معنای نمادین

متن فراتر می‌رود. این مطالعه چیزی بیش از درونی کردن مضمونی خاص است و به استقرار

رابطه‌ای صمیمی (با تورات، یا نهایتاً با خدا) می‌انجامد. [۱۴]

اما مشخص است که هرمنوتیک غزالی به مفهوم کابالائی کلمه باطنی نیست و در افقی که خصلت عمومی و شریعی قرآن تعیین می‌کند باقی می‌ماند. از درونی کردن و بازنویسی متن خبری نیست –

بلکه، بر عکس، این متن است که تلاوت کننده را درونی می‌کند. علاوه بر این، در نظر غزالی این

کشف و شهود در متن، تجربه‌ای نیست که بتوان آن را از دیگر سطوح زندگی جدا کرد.

انسان‌های کامل به برج عاج پناه نمی‌برند، بلکه، همان‌طور که زندگی غزالی نشان می‌دهد،

هرمنوتیک بازگشت از تجربه متن به عالم بحث و تعلیم را هم شامل می‌شود، به نحوی که دور

افتاده‌ترین گوشه‌های عالم مادی و غیر دینی را هم در تجربه صمیمیت الهی سهیم سازد. شاید این

جنبه ظاهری هرمنوتیک غزالی میان قدما منحصر به فرد باشد، اما شگفت‌انگیز نیست، چرا که

تقسیم‌بندی ظاهری و باطنی، کار فیلسوفان است و در نتیجه در معرض رد یا ابطال غزالی قرار دارد.

[۱] این متن ترجمه‌ای است از:

Bruns, Jerald L. "The mythical Hermeneutics of Al-Ghazali"

Hermeneutics: Ancient and Modern. New Haven and London:

Yale University Press 1992.

[۲] سوره زخرف آیات ۴-۱:

حم. و الكتاب المبين. انا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون.

و انه في امّ الكتاب لدينا لعلی حکیم.

چنین به نظر می رسد که برای تمایز قرآن از تورات و انجیل تلاش شده است. سوره مائده آیه ۷

می فرماید:

لو انزلنا علیک کتاباً فی قرطاس فلمسوه بایدیهم

لقال الذین کفروا ان هذا الا سحر مبین.

گویا نزول متنی مکتوب از آسمان بالذات محال است (و حزقیال نبی کتیبه را خورد!).

[3] See: Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Quran* (Austin: University of Texas Press, 1985), pp. 14-31.

[4] Trans. Sahib Ahmad. Kamali (Lahure: Pakistan Philosophical Congress, 1985).

[5] *The Faith and Practice of al-Ghazali*, trans. W. Montgomery Watt (London: George Allen & Unwin, 1953).

[۶] شك و شناخت: المنقذ من الضلال صادق آینه‌وند، مترجم. (تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر،

۱۳۶۲)، ص. ۴۶.

[۷] از دیدی هرمنوتیکی قرآن متنی پیچیده است. برای مثال در اول سوره‌ی سوم آیات به دو دسته

تقسیم می‌شوند: محکمت و متشابهات. محکمت از اصل ام‌الکتاب‌اند و تفسیر متشابهات (از قبیل

حروف مقطعه) را فقط خدا می‌داند. نکته‌ای که قرآن تأکید می‌کند این اصل ساده هرمنوتیک

است که همیشه باید متشابهات را با استفاده از محکمت تفسیر کرد.

[۸] طبری در قرن سوم هجری تفسیر گسترده‌ای بر قرآن نوشت. او در جامع‌البيان مجموعه‌ای عظیم

از تفاسیر سنتی را گردآوری کرد. ببینید:

Jane Dammen McAuliffe, "Quranic Hermeneutics: The Views of al-Tabari and Ibn Kathir," and R. Marston Speight, "The

Function of Hadith as commentary on the Quran, as Seen in the

Six Authoritative Collections," in Approaches to the History of

the Interpretation of the Quran, ed. Andrew Rippin (Oxford:

Clarendon Press, 1988), pp. 46-62, 63-81, respectively.

[9] See Paul Nwyia, "L'expérience comme principe herménutique," in *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel assai sur le lexique technique des mystiques musulmanes* (Beyroth: Dar El-Machreq, 1970), pp. 109-207. See also Gerhard Bwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of Sufi Sahl At-Tustari* (d.283/896) (Berlin: Walter di Gruyter, 1979), pp. 135-36.

[10] Muhammad Abdul Quasem, translator. *The Recitation and Interpretation of the Quran: Al-Gazali's Theory* (London: Kegan Paul International, 1982).

در نقل قول های غزالی از کتاب ذیل استفاده شده است:

ترجمه احیاء علوم الدین. مؤید الدین محمد خوارزمی، مترجم. به کوشش حسین خدیو جم

(تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲). شماره صفحه های ارجاعی در متن آمده است -

مترجم.

[۱۱] فیلو اهل اسکندریه، هم عصر عیسی (ع) بود و تفاسیری بر ترجمه ی یونانی تورات از او به

جای مانده است. قصد فلسفه او آشتی یهودیت و یونانیت از طریق تفسیر تمثیلی تورات بود. فصل

چهارم کتاب برونس به بررسی آرای او و جایگاهش در تاریخ هرمنوتیک می پردازد - م.

[12] See Gersem Scholem, *Kabblah* (New York: Schokhen, 1974), pp.168-72, 180-82, and Perle Epstein, *Kabbalah: The Way of the Jewish Mystic* (New York: Doubleday, 1987), pp. 73-103 (on tzeruf, or "The Path of Letters").

[13] *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 235-36.

[14] *Kabbalah: New Perspectives*, p.229. See also Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, trans. Jonathan Chapman (Albany: SUNY Press, 1988), pp. 13-52, especially pp. 24-25 on breathing the letters.