تعاملِ تأویل با تفسیر

تقی رحمانی

www.shandel.org

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۲۲

تعداد صفحه : ۱۶

آخرین بررسی : ۸۷/۰۹

تاریخ تحریر : ۱۳۸۵

موضوع : گفتگوی نشریهٔ چشم‌انداز با تقی رحمانی (بخش سوم)

چشم‌اندازِ ایران، گفتگویی با آقای تقی رحمانی با عنوان‌های "گسست از دیالکتیک تا هرمنوتیک" (شمارهٔ ۴۰) و "هرمنوتیکِ مدرن؛ برآمدن از متون به زندگی" (شمارهٔ ۴۱) داشته است. به‌نظر می‌رسد تلاشِ رحمانی در این دو گفتگو این بوده است که نشان دهد : "هدف از بحثِ هرمنوتیک رسیدن به تأویل است." و به سخنِ دیگر "هرمنوتیک بهانه‌ای است برای شناختنِ تأویل در فرهنگِ خودمان".

وی در گفتگوی شمارهٔ پیشین، سیرِ هرمنوتیک و تنوعِ آن را در غرب نشان داد و اینکه معمولاً یک تفکر، وجوه مختلفی دارد که در یک جامعهٔ زنده خود را نشان می‌دهد؛ برای نمونه از فلسفهٔ هرمنوتیکی تا هرمنوتیکِ فلسفی، از هرش با دستیابی به نیتِ مولف تا گادامر ـ در کتابِ حقیقت و روش ـ با عدمِ دستیابی به نیتِ مولف، از نگاهِ متنْ‌محور تا هرمنوتیکِ مدرنِ خواننده‌محور.

رحمانی نشان داد که متناسب با تغییراتِ تفکر و حتی پارادایم‌های فکری و بویژه بعد از محدودیت‌های عقلِ خودبنیاد با گرایشِ کانتی، هرمنوتیک قدم‌به‌قدم واردِ میدان شد و به نوبهٔ خود دچارِ تحول و تنوع گردید، که در این راستا آرای شلایر ماخر تا گادامر را بررسی کرد. وی معتقد است جامعهٔ خودمان نیز در گذشته از پویایی، تحول، تنوع و تولیدِ اندیشه برخوردار بوده است. وی در سیرِ این تحول و تنوع، معتقد است وقتی اندیشهٔ هرمنوتیک از اروپا به امریکا می‌رود، در برخوردِ با فلسفهٔ پراگماتیسمِ امریکایی به اندیشهٔ جدیدی تبدیل می‌شود.

رحمانی علاوه بر بررسیِ تحول و تنوع هرمنوتیک در غرب به بررسیِ هرمنوتیک و تأویل و همچنین تعاملِ این دو با هم پرداخته است. به باورِ وی، هر چند که در جامعهٔ ما، هرمنوتیک مطرح شده و واژهٔ تأویل را معادلِ آن گرفته‌اند، ولی به سنتِ تأویل در فرهنگِ غنیِ خودمان توجه نشده است. در همین راستا اضافه می‌کند : حتی متفکری که بیش از همه روی هرمنوتیک کار کرده معتقد است که فلسفهٔ هرمنوتیک تا تأویل، پیش از شلایر ماخر معنی نداشته است. شلایر ماخر برای نخستین بار برای هرمنوتیک، اصولی را درست کرده است. این متفکرِ ارجمند تأویل را به شطحیاتِ عرفا محدودکرده و این در حالی است که ایشان اجتهادِ فقها در احکام را تأویل می‌دانند. از آنجا که نویسندهٔ محترمِ کتاب "هرمنوتیک، کتاب و سنت"

نگاهِ فلسفی در پَس و پُشتِ کارش ندارد، بنابراین بیشتر به هرمنوتیک پرداخته که هر چند تلاشِ مبارکی است، ولی یک نوع گسست را هم نشان می‌دهد. در حالی که ابوعلی سینا و فارابی و تأویل گرانِ بزرگی چون ناصرخسرو قبادیانی و سُهروردی در فرهنگِ خودمان تحلیل گرانِ ماهری بوده‌اند که ایشان می‌توانسته اندیشهٔ آنها را پشتوانه‌ای برای کارش قرار دهد.

همچنین کسانی هستند که با فلسفهٔ هگل مأنوس بوده و کارِ خود را از او شروع می‌کنند، در حالی که فلسفهٔ مشابه با هگل در عینِ تفاوت‌هایی در جامعهٔ خودمان هم وجود دارد. رحمانی تاکید می‌کند که قصد ندارد یک اندیشه را به شکلِ مصنوعی واردِ جامعه کرده و مشابه‌سازی یا ردیابی کند، ولی از آنجا که ملتِ ایران دارای تمدنِ طولانی و با هویتی بوده است، بنابراین در برابرِ هر اندیشه‌ای مقاومت می‌کند که هم خوب است و هم بد، تا آنجا که آن اندیشه را بتواند با فرهنگ و زبانِ خود تعامل دهد و توجیه کند. اندیشه اگر نخواهد "مُد" شود، بلکه بخواهد نهادینه و "باب" شود باید توجیهِ بومی داشته تا ماندگار شود. در همین راستا، وی معتقد است که ایران جزوِ ۸ ـ ۷ تمدنِ جهان است و این مقاومت در برابرِ اندیشه‌ها از ویژگیِ ایرانیان است. با توجه به این ویژگیِ ایرانیان است که می‌گوید حتی اگر بخواهیم دربارهٔ هرمنوتیک هم کار کنیم، باید ببینیم معادلِ آن را در فرهنگِ خودمان داریم یا نه؟ اگر داریم باید به جستجوی آن پرداخته و به تعاملِ با هرمنوتیک بنشانیم. اینجاست که رحمانی، ما را همراه با خود به درونِ فرهنگِ مقاومِ این سرزمین برده و نشان می‌دهد که تأویل چه در اَوِستا، چه در قرآن، چه در سنت، چه در ادبیات و چه در اجتهاد در احکام وجود داشته که نقاطِ مشترکی هم با هرمنوتیک دارد.

به‌نظرِ وی، همان‌طور که دیالکتیکِ خودمان را با دیالکتیکِ غرب به گفتگو نشاندیم، باید تأویلِ شرق را نیز با هرمنوتیک به گفتگو بنشانیم. ادعای وی این است که با پشتوانهٔ تاریخیِ تأویل، می‌توانیم هرمنوتیک را هم در جامعهٔ خودمان هَضم کنیم. بدونِ این پشتوانهٔ فرهنگیِ تاریخی، هرمنوتیک به یک مُد تبدیل شده و بدونِ این که باب شود از سکه می‌افتد و لذا تولیدِ اندیشه و استمرارِ اندیشه از آن نتیجه نمی‌شود. با این دو مقوله است که علت و انگیزهٔ بحثِ تأویل برای رحمانی مهم جلوه کرده و به آن پرداخته است.

امید است که خوانندگانِ عزیزِ چشم‌اندازِ ایران با این بحث برخوردِ فعال نمایند.

س : آیا همان گونه که نحله‌های مختلفی در سیرِ تاریخی در غرب دیده می‌شود، در شرق نیز نحله‌های مختلفِ تأویل وجود داشته است؟ در کتابِ خود "هرمنوتیکِ غربی، تأویلِ شرقی" به نقشِ مِتُدیکِ اخلاق در هرمنوتیک و تأویل اشاره کرده‌اید و گفته‌اید در دورِ هرمنوتیکی بینِ افقِ متن و افقِ خواننده، باید خواننده پای‌بند به اصولِ اخلاق باشد. ممکن است روش‌مندیِ این اخلاق را توضیح دهید؟ در این جلسه بنا بود دربارهٔ تأویل، مفهومِ تأویل، اصولِ تأویل و منابعِ آن، سیرِ تاریخیِ تأویل در احکام و سیرِ اجتهادیِ آن، نسبتِ تأویل با تفسیر و همچنین تأویل در دیگر علوم صحبت کنید.

ج : در واقع اگر همهٔ موضوعات مطرح شده را زنجیره‌وار در کنارِ هم قرار دهیم، قادر خواهیم بود بینِ تأویل و هرمنوتیک تعاملی برقرار کنیم. اگر به مفهوم، سیرِ تاریخی و... تأویل بپردازیم، آنگاه می‌توان آن را با هرمنوتیک به تعامل نشانده و نقاطِ مشترک و همچنین تفاوت‌ها را ردیابی کنیم.

تأویل یک واژهٔ عربی است و مفهومِ آن به دو معنا آمده است :

الف) برگشت به اول که در "اَوَل" (به سُکونِ "واو") نتیجه می‌شود.

ب) به معنای فرجام، غایت و عاقبت بر وزنِ تفعیل آمده است.

به گفتهٔ نصر حامد ابوزید، مردم پیش از اسلام با واژهٔ تأویل به معنای تعبیرِ خواب و رویا آشنا بوده‌اند. تأویل در تمدنِ ایرانی هم ریشه داشته است، حتی در کتابِ گاهانِ زَرتشت و بخشِ اولِ اَوِستا هم می‌توان بحث‌های تأویلی را دید، اگرچه برخی از اندیشمندان و فلاسفهٔ اسلامی از فرهنگِ پیش از اسلام هم الهام گرفته‌اند (از جمله سُهروردی)، ولی من برآنم از آنجا که واژهٔ تأویل ۱۷ بار در قرآن آمده، از این منبع الهام بگیرم. حتی برخی از اندیشمندان داستانِ یونانیِ "سلامان و ابسال" را گرفتند و تأویل کردند. این کتاب ۱۴ بار پیش و پس از اسلام تأویل شده است. این امر نشان می‌دهد تا وقتی تمدنِ ایرانی اسلامی زنده بود و دچارِ رکود نشده بود، این کتاب تفسیر می‌شده است. ولی بعد از رکود، آخرین بار پروفسور هانری کُربَن این کتاب را دوباره تفسیر کرد. پس بحثِ تأویل در فرهنگِ ما (ایرانی اسلامی) ریشه‌دار بوده است. "هرمس" نیز به یک عبارت اهلِ یَمَن بوده و یک پیامبرِ شرقی است. واژهٔ تأویل

هم از شرق به یونان رفته است، گرچه نمی‌خواهم بگویم هرچه خوبان همه دارند ما تنها داریم. من هم قصد دارم به اندیشمندانِ اسلامی تأسی جسته و از آنجا که باید از یک جا شروع کرد قرآن را مبنا گرفته و از همین موضِع با فرهنگِ یونان و ایرانِ پیش از اسلام به تعامل بنشینم.

دو برداشت از تأویل در قرآن وجود دارد؛ یکی بازگشت به اول و اصل، دیگری عاقبت و فرجام که به بحثِ تأویل عُمق می‌دهد. تأویل در قرآن در جاهای مختلف به کار رفته است؛ در آیهٔ ۳۵ سورهٔ اسرا "احسن تأویلا" آمده، یعنی نهایت و غایت.

تأویل نسبت به احادیث، یعنی نسبت به چیزهایی که می‌شنویم و حرکتی که در ذهنِ‌مان انجام می‌دهیم. تأویلِ خواب و رویا نیز در قرآن آمده و مهم‌تر از همه تأویلِ فعل و کار است که در سورهٔ کَهَف آمده و رفتارِ عبدِ صالح را با موسی و آینده‌نگریِ وی نشان می‌دهد. تأویل در فرهنگِ قرآنی از یک مقولهٔ ذهنی فراتر رفته و کاربردِ عینی و عملی هم پیدا می‌کند.

س : به گفتهٔ آیت‌الله طالقانی، تأویل هم به‌معنای بازگشت و هم به‌معنای بازگرداندن به اصل آمده که می‌تواند خیر و عاقبت هم، از لوازمِ آن باشد.

گرچه می‌تواند خیر در آن باشد، ولی به لحاظِ روشی، یک بحثِ نظری در اینجا باز می‌شود. حضرتِ یوسف یازده ستاره، ماه و خورشید را رویت می‌کند که به او سجده کردند، اما گاهی بحثِ عرصهٔ گفتگو و نظری نیست و می‌گوید فلان کار را باید انجام داد که بحثِ روش و کُنِشگَری مطرح می‌شود. از آنجا که تأویل در روش، متن و کُنِش هم وارد می‌شود، بنابراین عرصه‌های مختلفِ تأویل در قرآن از گستردگیِ فوق‌العاده‌ای برخوردار است که مبنای خوبی برای گفتگو می‌باشد، یعنی از افراد می‌خواهند که به میزانِ قیمت، جنس و کالا به مردم بدهند و این را بهترین عمل می‌داند.

س : آیا دو معنای تأویل، یعنی بازگشت به اصل و عاقبت، با همدیگر تناقض ندارند؟

ج : باید گفت : نخست اینکه در فرهنگِ زمانیِ "دوریِ" قدیم، دُور به‌معنای تکرار نبوده، بلکه به این معنا بوده است که هر چیز به اصلِ خویش بازمی‌گردد. **"کل شیء یرجع الی اصله"**. دوم اینکه در فرهنگِ زمانیِ "طولیِ" امروز نیز آنچه از اول شروع می‌شود تا به آخر ادامه می‌یابد که باید استمرار و

یا ریشهٔ مُمْتَدی داشته باشد، بنابراین تأویل در قرآن، عرصه‌ای را برای ما باز می‌کند که این "استعدادِ عرصه بازکردن" را در برخی از دانشمندان، عُرفا و فقهای خوش‌فکرمان می‌بینیم. اینها توانسته‌اند این عرصه را برای خود باز نمایند.

حال اگر تأویل را از اینجا شروع کنیم و بگوییم تأویل در وهلهٔ نخست در مفهومِ اصلیِ خودش به این معنی است، بحثِ جالبی به‌وجود می‌آید که به معنیِ استعدادِ "عرصه بازکردن" است.

س : آیا بازگشت به اول و عاقبت، الهام گرفته از اول و آخر و به عبارتی مبدأ و معادِ قرآن نیست؟

ج : شاید، در قرآن ۱۷ بار واژهٔ تأویل به کار رفته، ولی واژهٔ تفسیر فقط یک‌بار به کار رفته است. ۱۷ بار کاربردِ تأویل در قرآن، عرصه‌های مختلف و متنوعی از کُنش‌ها را در بر می‌گیرد.

س : دربارهٔ مفهومِ تأویل تا حدی توضیح دادید، ممکن است اصلِ تأویل را هم باز کنید؟

ج : پیش از تفسیر نمی‌توان به تأویل دست یافت. تفسیر از ریشه فسر و یا سفر به‌معنای روشن کردن و از سختی بیرون زدن است. ملاحظه می‌کنیم که برای تفسیر، اصولی را باید رعایت کرد؛ "شأنِ نزول"، "مَکّی یا مَدَنی"، "مُحکَم یا مُتِشابه"، "مقید یا مطلق" و... مقید شدنِ تفسیر به این ضوابط، یعنی اخلاقِ مِتُدلوژیک که منظور خوش اخلاق بودن یا وفادار بودن به متن نیست، بلکه منظور دانستنِ این اصول و ضوابطِ تفسیر است؛ بنابراین هیچ تأویل گَری نیست که تفسیر نداند. تفسیر، معنای واژه و متن را نشان می‌دهد، از آنجا که تفسیر مقید به ضوابطِ خاص است، بنابراین طبیعی است که انسان‌ها به تأویل رو آورند. تأویل، به‌دنبالِ علتِ اصلی، فحوا و اصولِ بنیادین است.

یکی از مشکلاتِ ما در اندیشهٔ دینی، برقراریِ تعاملِ بینِ تأویل و تفسیر است. تعاملِ بینِ فحوا با معنی یا بینِ اصل با معنی. زمانی که تفسیر، ترجمه و توضیحِ ظاهری جواب ندهد (حال به چه علتی، این بحثِ مفصلی می‌طلبد که چرا تفسیر دیگر راه به فحوا نمی‌برد) آنگاه رویکرد به تأویل آغاز می‌شود.

در سیرِ تأویلی، ضمنِ آشنایی با پدیدهٔ متن و رخدادهای ظاهریِ پدیده، نیازی در انسان زنده می‌شود که بداند نیتِ قانون گُذار، مولف، و در موردِ قرآن ارادهٔ خالق چیست؟

اگر نیتِ مولف، قانون گُذار و یا ارادهٔ خداوند، عدالت محوری بوده است، در اینجا شکل به نفعِ محتوا، معنی به نفعِ فحوا تفسیر می‌شود و به عبارتی معیارِ توشه گیری‌ها باید بر اساسِ عدالت استوار باشد، بنابراین باید بینِ تفسیر و تأویل، تعاملی برقرار شود.

در فرهنگِ ما، بویژه پس از رکودِ اندیشه، بسیاری از بینش‌ها به نوعی تأویل می‌باشند، ولی به منظورِ قطعی نشان دادن، آن را تفسیر می‌نامند. از آنجا که همهٔ قوانین در قرآن نیست، بنابراین مجتهدین عملاً تأویل می‌کنند، قانون گُذاران نیز تأویل می‌کنند و خواهانِ نوعی تغییرِ لفظ برای رسیدن به فحوای کلام هستند. مقولهٔ مهم "بینشی" است که در پسِ ذهنِ تأویل گَر قرار دارد. تعاملِ بینِ تفسیر و تأویل همانا بحثِ مِتُدیک و اخلاق مَندِ تأویل است. تأویل گَر باید از تفسیر، یعنی زبان شناسی، سیرِ تاریخیِ لغات و مانندِ اینها، بدونِ مرحله سوزی عبور کند.

س : شما گفتید که تأویل در واقع بازگشت به اصولِ بنیادی است. امروزه همهٔ فلاسفه و دانشمندان به یک اصلِ بنیادین یا بدیهیِ متعارف اعتقاد دارند که آن را آکسیوم می‌نامند. همهٔ اینها را به کمکِ اصلِ بنیادیِ خود تأویل می‌کنند. برای نمونه اصلِ بنیادین ارسطو، اولیات بدیهیات می‌باشد و معتقد است حتی دو دو تا چهار تا را هم باید به این اصل بازگشت داد تا اعتبار پیدا کند، بنابراین همه تأویل می‌کنند، ولی آیا اصلِ بنیادینِ شما با دیگران متفاوت بوده؟ یا این که برتر است؟ و ملاکِ برتریِ آن چیست؟

ج : متن، موضوع یا حتی برای نمونه هستی‌ها را تأویل می‌کنیم، یا متنی مانندِ قرآن را. باید دید در قرآن چه چیزی وجود دارد؟ اینجاست که پارادایم‌ها و جهان بینی‌ها موثر می‌باشد.

س : آیا این همان اصولِ اساسی و ابدی است که معتقدید در هر متنی وجود دارد و در کتابِ تان به آن اشاره کرده‌اید؟

ج : بله، این ادعای "وجودِ مقوله‌های ابدی یا تفسیرهای پارادایمی" در کتابِ "هرمنوتیکِ غربی، تأویلِ شرقی" آمده است؛ ولی پُست مدرن‌ها چنین اعتقادی ندارند. زندگیِ انسان‌ها در جامعه دارای یک رشته ویژگی‌های کلی است مانندِ عشق، مرگ، خوردن و خوابیدن که اینها مشترکاتِ بینِ انسان‌هاست، ولی تأویل و تفسیر از این اصولِ مشترک متفاوت است. درکِ ما از جنگ، مشترک است، ولی شدت و حِدَّتِ آن فرق می‌کند. جنگ با بمبِ اتمی که همه را نابود می‌کند و جنگ با شمشیر؛ ولی اصلِ مشترکِ هر جنگ به برتری طلبیِ انسان‌ها برمی‌گردد. حسِ برتری طلبی را نمی‌توان از انسان‌ها گرفت. گرچه زیبایی متفاوت است، ولی برای همهٔ انسان‌ها مسالهٔ مهمی است.

س : آیا وفاداری به متن یعنی پای‌بندی به همان اصولِ اساسی یا استناد به الفاظی که در متن آمده است؟

ج : تأویلِ اخلاق‌مند در همین جاست که مطرح می‌شود، هر پارادایمِ بشری یک متنِ مرجع دارد که تأویل گر نمی‌تواند از آن متنِ مرجع بالاتر برود و اگر بخواهد این کار را بکند، باید متنِ مرجع خود را تغییر دهد. برخی این متنِ مرجع را اوستا می‌گیرند، برخی قرآن، و باید این متنِ مرجع را مبنای کار بگیرند.

اسماعیلیه از متن فراتر رفتند. حَسنِ دوم در قلعه، دو مقوله را مطرح کرد؛ تشکیلِ قیامت در روی زمین و الغای شریعت یا آداب و رسوم.

الغای شریعت و بی توجهی به نوعِ بشر که همیشه آداب و رسومی دارد، موجبِ بی‌بند و باری و اعمالِ ناشایست شد. به دنبالِ آن، تفسیرِ متوالیِ مذهب پیش آمد و خودِ حَسنِ دوم نیز ترور شد. دوم اینکه تفسیر به بی‌قانونی نیاز ندارد، بلکه به قانون و تحولِ در آن نیاز دارد. اسماعیلیه از متن فراتر رفتند، اما متنِ جدیدِ پاسخگویی نیاوردند. یک گرایشِ افراطیِ شیعه هم از متن فراتر رفته و بدونِ ضوابطی آیهٔ **"مرج البحرین یلتقیان"** سورهٔ الرحمان را ازدواج علی و فاطمه و **"یخرج منهما اللول و المرجان"** را حسن و حسین می‌داند. برخی عُرفا نیز یک واژهٔ قرآن را اشارتِ خداوند دانسته و از آن تفسیرهای مختلف به عمل آوردند.

لازمهٔ تأویل، تفسیر و سپس تعاملِ تفسیر و تأویل است تا مبادا به ورطهٔ برداشت‌های افراطی بیفتیم. تأویل از جایی شروع شد که تفسیر به بن‌بست رسید. همان‌طوری که عقلِ خودبنیادِ کانت و عقلِ ارسطویی به بن‌بست رسید. تأویل می‌خواهد معنا را انسجام دهد و به عُمقِ جدیدی برسد.

ابوذر معتقد بود با وجودِ خُمس و زکات باز ممکن است اَنباشت و تراکمِ ثروت به‌وجود آید و از این‌رو تأویل می‌کرد، هرچند آن تأویل روش‌مند نبود و احکامِ جدیدی با الهام از قرآن نیاورد. ابوذر می‌توانست به کمکِ همین آیاتِ قرآن در برابرِ انباشتِ ثروت در زمانِ عثمان مقاومتِ بیشتری نماید. او می‌توانست به کمکِ آیهٔ **"کی لایکون دوله بین الاغنیاء منکم."** (حشر : آیهٔ ۷) جامعه را به عدالتِ بیشتری دعوت کند. باید دید فلسفهٔ خمس و زکات چیست و باید از آن فلسفه برای تداومِ تحول، به کمکِ عدالت‌محوریِ قرآن، در احکام اجتهاد کرد، چنانچه در گذشته عمدهٔ تأویل‌ها در بابِ احکام بوده است.

باید دید چرا زن صاحبِ ارث می‌شود؟

اقبال لاهوری می‌گوید فقهای صدرِ اسلام موفق شدند چند دستگاهِ فقهیِ پیشرفته سامان دهند که این دستگاه‌های فقهی حقوقی یک نوع نوآوری به حساب می‌آمد. اصولِ فقهی که در تمدنِ اسلامی مُدَون کردند خیلی پیشرفته بود و به عبارتی مُتِصَلّب نبوده است. به این علت که قانون گُذار، به ظاهر بَسنده نمی‌کرد. اگر وظیفه و هدف از قانون، برقراریِ عدالت است، بنابراین در چنین مواردی تأویل لازم می‌آید. وقتی قانون پاسخگوی نیازهای اصیلِ یک جامعه نیست، با همان دستگاهِ فکری و جهان‌بینی که داریم می‌توان تحولی ایجاد کرد.

اُمِ سَلمه زنِ باهوشِ پیامبرِ اکرم بوده و از وی پرسید چرا در قرآن خداوند زنان را مخاطب قرار نداده است؟ پیامبر سکوت می‌کند، ولی وقتی سورهٔ مومنون نازل می‌شود، به ام سلمه می‌گوید، زن‌ها در این سوره مخاطب قرار گرفته‌اند. با توجه به سورهٔ مومنون ملاحظه می‌شود که خداوند در نسبتِ خودش با انسان‌ها، زن و مرد ندارد.

موردِ دیگر اینکه مادرِ مریم نَذر کرده بود که پسری به دنیا آورد تا خدمت گزارِ خانهٔ خدا شود. دختری به دنیا می‌آید و خداوند در برابرِ نگرانیِ پدر و مادرِ مریم می‌فرماید : **"لیس الذکر کالانثی"**، (نسا : آیهٔ ۳۶) یعنی پسر که مثلِ دختر نمی‌شود. ملاکِ مقایسه برخلافِ عُرف و روابطِ تولید، از نظرِ خدا دختر می‌شود نه پسر. نمونهٔ دیگر، بلقیس است که ملکه بود. خداوند پادشاهی و سلطنتِ او را تایید کرده و می‌گوید او زنِ عاقلی بود که به مشورتِ خردمندان گوش می‌داد. در اینجا ملاحظه می‌شود روحِ پایدارِ قرآن، برابری و عدالت است.

پس از سورهٔ مومنون، آیاتِ ارث نازل می‌شود و به شدت با مخالفتِ مردان روبرو می‌شود، چرا که در فرهنگِ قبیله‌ای، زنان ارث که نمی‌بردند هیچ، بلکه به ارث برده می‌شدند. حتی با نصفِ ارث هم مردان مخالف بودند. اینجاست که باید به روند و روحِ پایدارِ قرآن توجه کرد.

در صدرِ اسلام زن‌ها در جنگ به‌عنوانِ پرستار، ترغیب و تشویق و پشتِ جبهه شرکت می‌کردند، ولی با عنوانِ جنگجوی غنیمت بگیر نبودند. اُم سلمه از پیامبر می‌پرسد که "چرا زنان نباید جنگجو شده و غنیمت هم بگیرند؟". وی طالبِ چنین حقی است. آیه‌ای می‌آید که شما اگر تقوا و ایمان را پیشهٔ خود سازید، بهترین کار است. بهتر است در جنگ به‌نامِ جنگجو شرکت نکنید. چرا منعِ صریح شده است؟ عرب برای دو چیز یعنی "شرف" و "ناموس" مرگ را می‌پذیرفته، حال اگر در آن جامعهٔ طبقاتی و قبیله‌ای، زن، جنگجو شده و اسیر گشته و به او تجاوز شود، جامعه دچارِ فروپاشی می‌شد. در این آیه حقِ دفاع از زن گرفته نشده، بلکه از حقِ جنگیدن به نیتِ غنیمت گرفتن منع شده است. روحِ کلیِ قرآن و روندِ آیات در بسترِ زمان به سمتِ برابری سیر می‌کند.

نمونهٔ دیگر اینکه عبدالله ابن اُبی سرآمدِ منافقان با کنیزان هم‌بستر می‌شد و فرزندانِ آنها را می‌فروخت و کنیزداری به‌عنوانِ یک شیوهٔ تولیدِ ناپسند رایج بوده است. قرآن آشکارا می‌گوید با کنیزان زنا نکنید و دوم اینکه بچه‌های آنها فرزندانِ شما هستند. ملاحظه می‌شود که بدین‌سان سیستمِ کثیفِ کنیزداری لغو می‌شود و کنیز به صورتِ زنِ رسمی درمی‌آید و اضافه می‌کند که اگر مردی، کنیزی را وادار به زنا کند، جرم‌اش بیشتر از زن خواهد شد، چرا که او بردهٔ شماست. ملاحظه می‌شود که روحِ قرآن به سمتِ الغای کنیزداری و برده‌داری است، هر چند فقهِ رسمی با این روح همخوانی ندارد.

در زمانِ ظهورِ اسلام، ربا به روشی عمل می‌شد که اغنیا، فقرا را استثمار می‌کردند، فاصلهٔ طبقاتی زیاد می‌شد و درآمدِ حاصله، بادآورده و بر اساسِ نازکیِ کار و کلفتیِ پول بود. این معاملاتِ ربوی به ایجادِ سلطه و انحصارِ قدرت هم می‌انجامد. برای الغای چنین درآمدهای بادآورده‌ای، آیه می‌آید و ربا را مُحاربه با خداوند می‌داند.

آیهٔ خمس پس از جنگِ بدر نازل می‌شود تا افسارگسیختگیِ ناشی از غنایم را به سمتِ عدالت سوق دهد و مهار کند. ملاحظه می‌شود که بخشِ بزرگی از تأویل‌ها در روح یابیِ احکام بوده است که امروز نیز شایسته است چنین روندی احیا شود. با پذیرشِ عدالت‌محوری در قرآن باید احکام در پرتوِ عدالت تأویل شوند. حال اگر کسی "بینشی" داشته باشد که عدالت را مبتنی بر تبعیض بداند و یا مدینهٔ فاضلهٔ خود را یک جامعهٔ طبقاتی، نژادی یا برتریِ قومی بداند، به گونهٔ دیگری احکام را تأویل می‌کند. با چنین فردی می‌توانیم به گفتگو بنشینیم و بپرسیم چرا آیهٔ ارث آمد و نظامِ قبیله‌ای را دگرگون کرد؟ و پرسش‌های مشابهِ دیگر. با چنین افرادی می‌توان به کمکِ آیات، برخوردی تعالی‌بخش داشت. با انسان‌هایی که پذیرای متن هستند می‌توان بر اساسِ اصولِ کلیِ مشترکِ موردِ پذیرش گفتگو کرد، مانندِ عشق، دوستی، گذشت و ایثار؛ بنابراین امکانِ گفتگو با هر نحله‌ای فراهم می‌شود. همان طور که در متن گفتم، تأویل منحصر به اجتهاد در احکام نیست، بلکه تأویلِ کنش‌زا هم هست. تأویل در زندگی، تاریخ و مانندِ اینها، کنش‌زا و مسئولیت‌آفرین است.

س : گفتید دو نوع برخورد داریم : کسانی که متن را قبول دارند و کسانی که آن را پذیرا نیستند. با دستهٔ اول بر اساسِ ضوابط و قوانینِ تفسیری مانندِ محکم و متشابه، ناسِخ و مَنْسوخ، مطلق و مقید، عام و خاص، و با دستهٔ دوم بر اساسِ اصولِ مشترکِ کلی مانندِ عشق و دوستی. پرسش اینجاست که نخست، چرا دو نوع برخورد؟ دوم، رابطهٔ ارگانیکِ این دو برخورد چیست؟ سوم، مفسران، ضوابطِ سختی برای تفسیرِ قرآن دارند که باید کم و بیش ۱۸ سال آن لوازم را یاد گرفته باشید، بنابراین شخصیتی چون ابوذر و یا یک نواندیشِ دینی که این سیر را نگذرانده، چگونه می‌تواند به تأویل دست یازد؟

ج : ابوذر برخلافِ تفسیری که مرحوم شریعتی از وی دارد، کسی است که با پیامبر بزرگ شده و با قرآن مأنوس بوده و زندگی کرده است؛ به گونه‌ای که آیاتِ قرآن در وی نهادینه شده است. سواد، خواندنِ سیاهیِ یک متن است، اما می‌شود بی‌سواد بود، ولی فهم و درکِ تجربی داشت. ابوذر متن را درک

و فهم کرده است، ولی از آنجا که پس از مدت زمانی بینِ ما و متن فاصله می‌افتد، بنابراین تأویل ضرورت پیدا می‌کند. وقتی چندین قرن از پیدایشِ یک متن می‌گذرد، من نمی‌توانم خودم تفسیر کنم، بلکه باید به تفسیرِ دیگری اعتماد کنم تا به تدریج خودم صاحب‌نظر شوم. همان‌طور که مردم به پیامبر اعتماد می‌کردند. برای نمونه، به تفسیرِ مرحوم طالقانی مراجعه می‌کنم که این امر گریزناپذیر است. پس از پیدایشِ متنِ قرآن، تا مدت‌ها فهمِ آن ساده بوده است، ولی بعد از فاصله افتادن از فضای نزول، تأویل ضرورت پیدا می‌کند. وقتی در درونِ جامعه بخشی از مردم انباشتِ تولید و ثروت را به خود مُنحصر می‌کنند، اینجاست که به روشِ تأویل باید قوانینِ جدیدی را روح یابی کرد.

به نقل از ابن عباس، از پیامبر می‌پرسند "رعد" چیست؟ وی می‌گوید : رعد فرشته‌ای است که با چوب ابرها را می‌راند. جبرئیل و فرشته هر دو نیروی مدبر از سوی خدا هستند، ولی امروزه می‌دانیم که عملکردِ ابر، باد و باران تابعِ قوانینی است. بنابراین بینِ قولِ پیامبر و دانشِ امروزی باید تأویلِ پارادایمی کرد. برای نمونه جبر و ملک به معنی نیرو است. جبرئیل به معنیِ نیروی خداست. در پارادایمِ "اسطوره ـ الهام" همه‌چیز با تصویر توضیح داده می‌شود، به همین خاطر نیرویِ خداوند متصور می‌شود و شکلِ انسان گونه می‌یابد، اما در پارادایمِ جدید، نیرو با جِرم، حجم، وزن و کمیّت توضیح داده می‌شود؛ از این رو، دیگر تصویرگریِ دورانِ "اسطوره ـ الهام" جوابگو نیست، اما مساله، نیاز به تبیین دارد؛ این که چگونه ابر و باران ایجاد می‌شود، مشترک است. این اشتراک، امکانِ فهمِ پارادایم‌های علمی را ممکن می‌کند. اما اینکه کدامیک درست می‌گویند، به معنای قضاوتِ بیرون پارادایمی، چندان معقول نیست. اندیشمندان (در هر عصری)، برمبنای سرمشق‌ها (پارادایم‌ها) وقایع را تبیین می‌کنند، در همین راستا تعاملِ تفسیر و تأویل، راهگشا می‌شود. اینجاست که رویکردِ تأویلی آغاز می‌شود.

ممکن است گفته شود چه نیازی به متن است؟ چه اشکالی دارد که هر روز متنِ جدیدی بنویسیم؟ این کار انسجامِ اجتماعی را از بین می‌برد. متنِ مقدس تا زمانی که کارایی داشته و پاسخگو باشد در میانِ مردم بوده و راهنمای آنان است، این تا زمانی است که پاسخگوست. تمدنِ مسیحی هم تا وقتی کارایی دارد که وجود دارد. ممکن است متن‌هایی نوشته شود، ولی باید نخست راهنمای عمل باشد، دوم مقبولیّت هم پیدا کند. سوم موردِ اعتماد

هم قرار بگیرد. با کسی که پذیرای متن است به گونه‌ای صحبت شود، ولی با کسی که متن را نمی‌پذیرد باید با استدلال صحبت کرد. قرآن با مسیحیت برخوردِ تعالی بخش کرده، به طوری که حتی تونی بلر نخست وزیرِ انگلستان می‌گوید : قرآن بهتر توانسته مسیحیت را به اصلِ خود برگرداند تا پروتستان‌ها در رنسانس. جدا از حرفِ تونی بلر، قرآن با متونِ دیگر برخوردِ اعتلایی دارد، نه این که بگوید کتاب‌هایتان را کنار بگذارید، به عبارتی می‌گوید مسیحی باشید، ولی به گوهرِ دین، تعالی بجویید. گفتهٔ تونی بلر در حالی است که فاصلهٔ پیدایشِ اسلام تا لوتر بیش از ۷۰۰ سال است. ملاحظه می‌شود که قرآن نگاهِ خوبی به تورات و انجیل دارد. در همین راستاست که می‌گوییم تأویل پس از تفسیر است.

س : به نظر می‌رسد اصولاً فلسفهٔ غرب نیز سر و کارش با ظاهرِ اشیاست و ادعایی دربارهٔ آینده نگری و یا ژرف اندیشی ندارد.

ج : مرحوم شهرستانی در کتابِ "ملل و نِحَل" ویژگی‌های تفکرِ یونانی را حوزهٔ ظاهر می‌داند و این در حالی است که این کتاب در قرنِ هفتمِ هجری نوشته شده است. به نظرِ من تفسیرِ قرآن وقتی دچارِ رکود می‌شود که منطقِ ارسطو کلیدِ فهمِ آن می‌شود. بنیادگرایانِ امروزی ظاهر را همان باطن می‌دانند، در حالی که ظاهر عینِ باطن نیست و در حقیقت بنیادگرایان تأویلِ نادرستِ خود را به جای تفسیر ارائه می‌دهند. برای نمونه، برخی از درک‌های اَشْعَریه در گذشته با تکیه به ظاهرِ آیات رگه‌هایی از بنیادگرایی به معنای امروزیِ آن داشت. مثلاً سوار بودنِ خداوند بر عرش را که ما ندیده‌ایم، این نوعی تأویل است. همچنین سوارشدنِ فرشته بر اَبر را که ما ندیده‌ایم. در حالی که تأویلِ خود را عینِ تفسیر می‌داند، ولی تأویلِ دیگران را چون عینِ ظاهر نیست، قبول ندارد. علتِ مِتُدیکِ منجمد شدنِ بعضی تفسیرها نیتِ مفسر نیست، بلکه مفسر، کلیدِ فهمی را می‌پذیرد و خود را در اختیارِ ساختارِ ظاهریِ اشیا قرار می‌دهد.

پس باید تصریح کرد که تأویل در برابرِ تفسیر قرار نمی‌گیرد، بلکه مکانیزمِ منجمد شدنِ بعضی تفاسیر را نشان می‌دهد و پس از انجماد است که از تأویل‌های خودشان به نامِ تفسیر دفاع کرده و می‌کنند. به عبارتی می‌توان گفت که : قرآن همانا تأویلِ پیامِ تورات و انجیل است. قرآن و بسترِ توحیدیِ آن، راه را بر تأویل باز می‌نماید. حتی "گاهان"، راه را برای تأویلِ پیامِ زرتشت باز نمود. متنی که در ذاتِ خود پویاست، راه را برای تأویل باز می‌کند. خوبی و بدی را همهٔ تمدن‌ها می‌شناسند و لازم نیست حتماً برای خوب بودن مسلمان بود، بلکه برای گفتگوی بینُ الاذهانی باید معیارِ مشترک داشت.

س : دربارهٔ تعاملِ بینِ تأویل و هرمنوتیک ممکن است صحبت خود را ادامه دهید.

ج : ما مبانی‌ای داریم که بحثِ تأویل را همپای بحثِ هرمنوتیک پیش می‌بریم، ولی هرمنوتیک خیلی پیشرفت کرده، چرا که جامعهٔ غرب خیلی پیشرفته است. با بحرانِ عقلِ خودبنیاد تأویل آغاز می‌شود که به نوبهٔ خود عقلِ خودبنیاد را به خود می‌آورد. لذا می‌بینیم از شلایر ماخر تا به امروز، گفتگوی هرمنوتیک ادامه داشته است. دربارهٔ سیرِ تاریخیِ تأویل در شرق هم باید گفت که تا زمانی‌که تمدنِ ایرانی اسلامی زنده بود، تأویلِ درست و نادرست انجام می‌شده است. تأویل، بن بستِ تفسیر را در تمدنِ اسلامی می‌شکند و ایجادِ متنِ خلاق می‌کند، حتی خردگرایی مثلِ ابن رشد می‌گوید اگر بینِ شرع و عقل تعارضی پیش آمد، شرع را باید با معیارهای عقلی تأویل کرد و ابن رشد خود، واژهٔ تأویل را به کار برده است.

س : بنابراین تأویل می‌تواند هم منفی باشد و هم مثبت.

ج : نصر حامد ابوزید تأویلِ منفی را "تلوین" می‌نامد، به معنای پاشیدنِ رنگِ خود به پدیده یا متن و به عبارتی تحمیلِ دیدگاهِ خود به پدیده یا متن. به این معنا که پیش فرض‌ها و افقِ خود را بر افقِ متن حاکم کنید. باید هم افقِ متن را بشناسیم و هم افقِ خودمان را، آنگاه این دو را با هم تعامل دهیم. اگر این کار را نکنیم، مانندِ حَسنِ دوم می‌شویم که رنگِ خود را به متن پاشاند. با شناختِ افقِ خود و افقِ متن، آنگاه تعامل باعث می‌شود که دُورِ تأویلی به وجود بیاید که در این دُورِ تأویلی، اخلاقِ مِتُدیک هم حاکم می‌شود.

به نظرِ من، مثنویِ معنوی تأویلِ خلاقی از قرآن است. خودِ قرآن نیست، بلکه قرائتِ خاصی از قرآن است. تعاملِ فردوسی با افسانه‌های کهن، شاهنامه را خلق می‌کند. فردوسی نه تنها افسانه‌ها را از بین نمی‌برد، بلکه آنها را معنی دار و متدیک کرده و اثرِ جدیدی می‌آفریند. تأویلِ خلّاقی را باعث می‌شود که متنِ اصلی نیز زنده بماند، چنانچه تأویلِ داستانِ "سلامان و ابسال" توسطِ شاعران و فیلسوفان، هم زنده بودنِ تأویل گَر را نشان می‌دهد و هم زنده کردنِ متن را. متن، وقتی زنده است که در بسترِ زندگی بازخوانی شود. متنِ قرآن نیز با تشریفات و آداب و رسوم زنده نمی‌شود، بلکه روح یابیِ آن نیاز به تأویل دارد.

در علوم نیز چنین است. هر چند علوم، پارادایم دارند، اما باز مقوله‌های ابدی برای گفتگو در میانِ پارادایم‌ها وجود دارد. برای نمونه، ممکن است جهان را در پارادایمِ نیوتنی و یا پارادایمِ انشتینی ببینیم، ولی آیا می‌توان با قرآن هم مانندِ علوم، پارادایمی برخورد کرد؟ قرآن مقوله‌های فراپارادایمی دارد که روی انسان و جامعه تاکید می‌کند و اینها مقوله‌هایی هستند که با تفسیرِ علومِ اجتماعی به کلی عوض نمی‌شوند. قدرت‌طلبی، عشق و جنگ چیزهایی نیستند که با تکنولوژی عوض شوند، گرچه شکلِ آنها تغییر می‌کند، ولی اصلْ هرگز عوض نمی‌شود. این مقوله‌های ابدی یا بنیادین در نوعِ انسان و جامعه را در کتابِ "هرمنوتیکِ غربی و تأویلِ شرقی" توضیح داده‌ام. متنِ قرآن و متونِ بزرگ و گوهرِ آنها حرف‌هایی برای گفتن دارند. پارادایم‌های علمی می‌آیند و می‌روند، ولی متنِ قرآن روی اصولِ بنیادینِ انسان و جامعه حرف‌های ویژه‌ای دارد. منظور ویژگی‌های انسان و جامعه است که متون را قابلِ گفتگو می‌کند و حتی برای کسانی که پذیرای متن نباشند، متن قابلِ پژوهش می‌شود. ویژگی‌های انسان در قرآن عینی است و دست گذاشتن روی ویژگیِ آزادی و اختیارِ انسان مقوله‌ای است فرا پارادایمی.

ما در تمدنِ اسلامی ـ ایرانی، در آثارِ عارفان، ادیبان و متفکران، یک سیرِ خلّاق از متون را می‌بینیم که تأویل را به کار گرفته‌اند. هر چند در جاهایی "تأویل" شکلِ "تلوین" به خود گرفته است و اَغراضِ خود را به متن حاکم کرده که گریزناپذیر است، چرا که همواره هر اندیشه‌ای در معرضِ تحریف قرار می‌گیرد، ولی نباید این امر بهانه‌ای شود برای کنار گذاشتنِ تأویل. برخی از علمای اهلِ سنّت تأویل‌های افراطیِ برخی شیعیان را بهانه کرده‌اند تا تأویل را رد کنند، در صورتی که خودشان نیز تأویل می‌کنند. نمی‌توان به بهانهٔ حضورِ خار، باغِ گل را فدا کرد یا به بهانهٔ پولِ تقلبی، نقشِ پول را انکار کرد. سیرِ تأویل در تمدنِ اسلامی، بن‌بست‌شِکن بوده که زنده بودنِ اندیشمندان و جامعه را می‌رساند.

اِخوانُ الصَفا یک مجموعهٔ ۵۲ جلدی از مباحثِ تئوریک تدوین کرده و تأویل‌هایی انجام داده که برخی از آنها درست است و برخی نادرست. به‌طوری که تمامیِ آثارِ امام محمد غزالی در نقدِ آثارِ اسماعیلیه است. اسماعیلیه گرچه تأویل‌های افراطی داشتند، ولی کلِ جهانِ اسلام را به پاسخگویی وادار کرده و گفتگویی ایجاد کردند. اسماعیلیه بینِ فلسفهٔ یونان، فلسفهٔ ایرانی، اندیشهٔ تأویلیِ هرمسی و فلسفهٔ اسلام تعامل برقرار کردند که بعضی، دستاوردهایشان

را التقاطِ مَحض نامیدند و برخی، آنها را، هم موفق و هم ناموفق دانستند، ولی به نظرِ من تلاشِ شان اندیشه ساز بوده است.

جریانِ شیعه یک تأویلِ کُنِشی از قدرت بوده، یعنی قدرت را در پرتوِ عدالت می‌دیده است. گرایشِ کلیِ شیعه این نبود که خود را از اهلِ سنّت جدا کند، بلکه عدالت محوری و ستم سِتیزی بوده است. هر چند گرایش‌های غیرِ قابلِ قبول هم در میانِ جریان‌های شیعه وجود داشته است. پس نباید از تولیدِ و خلاقیّت هَراس داشت، بلکه باید از توقفِ آن نگران بود. تعاملِ تفسیر و تأویل در فرهنگِ ما، مبارک بوده است.

در گفتگوی بعدی تلاش خواهم کرد با پرداختن به سیرِ تأویل در فرهنگِ ایرانی ـ اسلامی، عرصهٔ تعاملِ تفسیر و تأویل، هرمنوتیک و تأویل، و رابطهٔ تأویلِ خلّاق را با جامعهٔ خلّاق و انسانِ خلّاق نشان دهم.