تأویلِ خلاق و کنش زا

تقی رحمانی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۲۵

تعداد صفحه : ۲۸

آخرین بررسی : ۸۷/۱۰

تاریخ تحریر : ۱۳۸۶

www.shandel.org

موضوع : ـــــ

تأویلِ خلاق و کنش‌زا

مقدمه

"مبانیِ شما برای تأویلِ شرقی، تأویلِ خلاق یا تأویلِ خلاق و کنش‌زا چیست؟".

بعد از چهار شماره گفتگو در نشریهٔ چشم‌اندازِ ایران دربارهٔ "رابطهٔ تأویل و هرمنوتیک"، این پرسش بود که بیش از پرسش‌های دیگر انگیزهٔ نوشتنِ این مقاله شد.

اما ماجرا از این قرار بود که در سلسله گفتگوهای چهارگانه با چشم‌اندازِ ایران که پس از انتشارِ کتابِ "تأویلِ شرقی، هرمنوتیکِ غربی" انجام شد؛ در شمارهٔ ۴۰ نشریه، در مقالهٔ "گسست از دیالکتیک تا هرمنوتیک" و شمارهٔ ۴۲ در مقالهٔ "تعاملِ تأویل با تفسیر"، از رابطهٔ تفسیر با تأویل در اندیشهٔ ایرانی و اسلامی سخن گفتیم.

تفسیر در تعریفِ عامِ خود، به برداشتِ ظاهری از متن گفته می‌شود، اما تأویل راه به درون می‌بَرَد و رابطهٔ ظاهر و باطن را ملاک قرار می‌دهد و به سوی عمق می‌رود و در همین راستاست که ماجرا آفرین و اندیشه ساز می‌شود، زیرا به محتوا در مقابلِ ظاهر توجه می‌کند، اما نسبتِ ظاهر و باطن را نیز فراموش نمی‌کند. در نتیجه، از بن‌بست‌شکنیِ تأویل و اندیشه ساز بودنِ آن گفته شد، ولی این، همهٔ ماجرا نبود.

در مقالهٔ "تعاملِ تأویل با هرمنوتیک" از رابطهٔ تأویل و تلَوین یا تفسیر به رأی، و تأویلِ بی‌مبنا یا منفعل فراوان صحبت کردیم، چرا که برای نمونه، داشتنِ پیش‌فرض برای گفتگو با متن (قرآن) لازم است، اما تحمیل کردنِ فرضِ خود بر متن، امری نادرست است و به تلوین سر می‌زند و عاقبت و سرانجامِ این عمل، چندان مبارک و میمون نیست. این نوع تلوین ـ یعنی رنگ، فهم، درک و نیتِ خود را بر متن تحمیل کردن ـ انواعِ گوناگون دارد و می‌توان این تلوین را بی‌بنیان دانست. نمادِ این نوع تأویل را در جریانِ اسماعیلیهٔ متأخر، بخصوص حسنِ دوم، داشتیم. برای نمونه، حسنِ دوم با اعلامِ واقعهٔ قیامت،

صلاحیتِ درکِ خود را از فهمِ قرآن، پدیده‌ها و مسائل مطلق کرد، از تعاملِ افق‌های خود با افقِ متن و سنتِ تأویلِ گذشتهٔ اسماعیلیان دوری گزید و در حقیقت "خودبنیان" شد. در حالی که در تأویل، سوژه موردِ تأویل است. در نتیجه، این نوع خودبنیانی به بی‌بنیانی منتهی شد.

تأویلِ بی‌مبنا را در حدِ برخی از عارفان نیز داشتیم که با اشاره یا کلمه‌ای از قرآن، به این دلیل که از اشاره‌های قرآن فهمِ خداوند را درک خواهیم کرد، بدونِ تعامل با متن، تأویلِ خود را به مرزِ تلوین می‌رساندند. "انفسی"کردنِ بیشترِ آیاتِ اجتماعیِ قرآن، از سوی برخی عارفان نکتهٔ تازه‌ای نیست. منحصر کردنِ پیامِ قرآن به خودسازی و عدمِ توجه به بیرون و آفاق از نکاتِ قابلِ تأملِ نقدِ عارفان است. به عبارتی، موسی و فرعون فقط در نفسِ انسان در جدال نیستند.

اما تأویلِ بی‌مبنا در نزدِ عارفان، رویکردِ افراطی‌تر هم داشته است، مانندِ تأویلِ برخی از تعاریفِ معنوی به لذت‌های جسمانی، از جمله تأویل‌های بی‌مبنا که فَغانِ شمسِ تبریزی را در می‌آورد. زمانی که شمس از صوفی می‌شنود که با دیدنِ این ماه پسر به یادِ ماهِ آسمان می‌افتم، شمس می‌گوید : به جای دیدنِ صورتِ پسرکِ شاهد، سر بالا کن و ماه را ببین!

همچنین در ادامهٔ تلوین، از نوعی تأویلِ منفعل یاد کردیم که بیشترِ آیاتِ قرآن را در وصفِ ائمهٔ دین تفسیر و تأویل می‌کنند و در عمل به تعبیرِ مرحوم طالقانی با زدنِ مهرِ زمان و مکان، تأویلِ منفعل به وجود می‌آورند، به شیوه‌ای که دیگر آینده در گذشته به پایان رسیده و بالاترین رفتار و اَعمالِ منفی و مثبت در تاریخِ گذشته رخ داده و وظیفهٔ ما تنها نفرین یا تحسین کردنِ رفتار و اعمالِ آن بزرگان و اندیشمندان است.

در شمارهٔ ۴۱ نشریهٔ چشم‌اندازِ ایران در گفتگویی به نامِ "هرمنوتیکِ مدرن؛ برآمدن از متون به زندگی" از ماجرای پرفراز و نشیبِ هرمنوتیک در غرب، از شلایر ماخر تا گادامر و پل ریکور سخن گفتیم تا نشان دهیم که با شناختِ سیرِ هرمنوتیک در کنارِ سیرِ تاریخیِ تأویل، می‌توان به تعاملِ منطقیِ این دو رسید و اندیشه و تفکر خلق کرد.

در شمارهٔ ۴۳ در مقالهٔ "تعاملِ تأویل با هرمنوتیک" از تجربهٔ مثبتِ تأویل در گذشته نیز گفتیم، به عبارتی عیب اگر آوردیم، از حُسن بیشتر سخن گفتیم. از تأویلِ اسماعیلیان تا قبل از کتابِ "هفت باب سیدنا" و از تجربهٔ برخی از عرفا و حکیمانِ مسلمان، بخصوص شهاب الدین سهروردی و ملاصدرا نمونه آوردیم که اندیشه‌ساز و فرهنگ‌ساز شدند. پیدایشِ دیوانِ حافظ، مثنویِ مولوی و... را نتیجهٔ تعاملِ منطقیِ قرآن با فرهنگ و دانشِ زمانه و نبوغِ پدیدآورندگان دانستیم. برای نمونه از تأویلِ قصهٔ "آبسال و سلامان" سخن گفتیم که این قصه از اساطیرِ یونان واردِ فرهنگِ ما شده و تا زمانِ زنده بودنِ اندیشه و فرهنگ در جامعه، ۱۳ بار بازخوانی شده که البته آخرین، یعنی چهاردهمینِ آن را هانری کربنِ فرانسوی انجام داده است.

همچنین در شمارهٔ ۴۳ از تعاملِ هرمنوتیک و تأویل سخن گفتیم و یکسان انگاشتن و همانند دانستنِ تأویل و هرمنوتیک را اقدامی شتاب‌زده ارزیابی کردیم. همچنین عدمِ قرابت و نداشتنِ هیچ‌گونه اشتراکِ این دو را نیز ارزیابیِ چندان دقیقی ندانستیم. از همین رویِ تعاملِ تأویل و هرمنوتیک را برای خلاق شدنِ هر دو، مناسب ارزیابی کردیم. علتِ تفاوتِ هرمنوتیک و تأویل را در بالیدنِ آنها در فرهنگ‌ها و جغرافیای متنوع دانستیم. اما اشتراکاتِ آنها را نتیجهٔ اشتراکاتِ کلانِ نوعِ بشر و زیستِ اجتماعیِ آنان ارزیابی کردیم که در جستجوی فرهنگ و تمدن‌های بشری قابلِ اثبات است.

اما ادامهٔ ماجرا که این نوشتار به آن می‌پردازد و در حقیقت انعکاسِ دغدغه‌هایی است که در ادامهٔ آن گفتگوها می‌آید، ارائهٔ مبانیِ تأویل یا تأویلِ تطبیقی است که می‌تواند به تأویلِ خلاق بینجامد. رسیدن به تأویلِ تطبیقی که نتیجهٔ آن تأویلِ خلاق است، با نقد و بررسیِ تاریخِ تأویل و هرمنوتیک قابلِ دستیابی و میسر است.

در این نوشتار با طرحِ "تأویلِ تطبیقی" یا "تأویلِ کنش‌زا" که بی‌توجه به تجربهٔ نواندیشانِ مذهبی نیست، و با زاویهٔ دیدِ دیگری تلاش کرده است که از تجربه و محصولِ اندیشگیِ آنها یاری بجوید، و درنتیجه به نقد و بررسی و تجربهٔ آنها توجه دارد، پرداخته‌ام. اما همان‌طور که توضیح داده شد، تأویلِ تطبیقی باید مبانیِ تأویل‌گریِ خود را توضیح دهد. در این نوشتار تلاش شده که به این مبانی پرداخته شود.

نتیجهٔ دیالکتیکِ تعاملِ میانِ افقِ متن و افقِ خواننده به معنی شناختِ کاملِ افقِ زمانی و مکانیِ دو طرف از سوی تأویل گر است. از امام باقر نقل است که اگر قرآن فقط شأنِ نزول بود، تاکنون مرده بود.[1] اما قرآن ظاهر و باطن دارد. اگرچه برخی از علمای شیعه اعم از معاصر و متأخر، بطن را مترادف با تأویل نمی‌گیرند، اما در میانِ فقها، متکلمانِ شیعهٔ امامیه عده‌ای بطن را برابرِ تأویل می‌گیرند. از معاصران می‌توان از آیت‌الله معرفت نام برد.

رفتارِ بزرگانِ تأویلِ تطبیقی نشان می‌دهد که ایشان با استفاده از عقلِ خود در تعاملِ با کتاب، به دیدگاه‌های جدیدی رسیده و اندیشهٔ مسلمانی را از رکود رهایی بخشیده‌اند. امام صادق عقل و قرآن را مبانیِ سنجشِ روایات دانسته است. پیامبر در مواردی که خداوند دستوری ندارد، از عقلِ تجربیِ خود استفاده کرده و تعاملِ وحی با این عقلانیت جالب توجه است. همچنین است برخی از دستوراتِ فقهیِ خُلفای راشدین که با برخی از دستوراتِ قرآن متفاوت بود. از جمله دستورِ خلیفهٔ دوم در موردِ عدمِ پرداختِ پولِ بیت‌المال برای تألیفِ قلوب برای مسلمان شدن، که موجبِ سوءاستفاده از دین و به اسلام آوردنِ دروغین می‌انجامید. تأویلِ کنش‌زا را می‌توان در میانِ خلفای راشدین دید.

در میانِ صحابه، ابوذر به تأویلِ کنش‌زای انتقادی دست یازید. می‌دانیم که در قرآن میانِ عبادت، زکات و تقوا رابطه برقرار شده است. در زمانِ خلیفهٔ سوم، برخلافِ خلیفهٔ دوم، به صحابه که به غنیمتِ فراوان رسیده بودند، امکانِ استفادهٔ فراوان از این غنیمت‌ها دست داده بود. به‌طوری که می‌توانستند با دادنِ زکات و انجامِ عبادتِ شرعی، خود را مسلمان و مؤمن بدانند، اما طلاهایشان با تبرِ خُرد شود یا اینکه قصرِ سبز داشته باشند. در اینجا تأویلِ ابوذر رخ نمود : مالِ اندوخته شدهٔ بدونِ زحمت، همچون آتشِ دوزخ است، در نتیجه آدمی را از تقوا دور می‌کند.

در دورهٔ خلیفهٔ سوم که جمعی از صحابه که نمادِ آن معاویه بود، از رابطهٔ معقولِ میانِ نیایش، با زکات و تقوا دور شده بودند. به عبارتی دیگر انجامِ نیایش به زکات و تقوا نمی‌رسید. بی‌تقوایی زمینهٔ فِسق و فُجور داشت و نابرابری و ظلم را افزایش می‌داد. ابوذر با استناد به درکِ معقولِ خود از آیاتِ قرآن و سنتِ پیامبر، به قطع شدنِ رابطهٔ صلوة و زکات برای تقوا توجه کرد. در نتیجه او باید به یکی از این سه حلقه هجوم می‌برد. تقوا و نیایش که امری لازم است، دیگر برای قدرتمندان فاقدِ روح بود. مشکل در مناسبات و روابطِ اقتصادیِ پولیِ غیرِ مولد رخ داده بود. ابوذر به انباشتِ ثروت، و نه تولید، حمله کرد

تا نشان دهد شکلِ ظاهریِ نماز و زکات، به تقوا نمی‌انجامد. این تأویلِ انتقادیِ ابوذر کنش‌زا و خلاق بود.

تأویلِ تطبیقی بر بنیان و مبنا استوار است و در عینِ حال می‌خواهد رهایی و امکانِ فهمِ بهتر را که به عمل نیز ختم می‌شود، امکان پذیر سازد. و در این رابطه برخی از جریان‌های شیعه موردِ توجه‌اند. برای نمونه، اسماعیلیان تا قبل از حسنِ دوم با وجودِ برخی اشتباه‌های خاصِ خود، تأویلِ تطبیقی داشتند. حسن صباح معتقد بود که فهمیدنِ کلامِ خداوند به امام نیاز دارد، اما امام باید با زبانِ عقلی و معقول برای مردم سخن بگوید تا مخاطب منظورِ وی را بفهمد، به عبارتی باور و قبولِ یک ایده پس از فهم میسر می‌شود. اسماعیلیانِ یاد شده، قرآن، حکومتِ امام علی و سنت و رفتارِ امامان، به خصوص امام صادق، را مبنای تأویلِ خود قرار می‌دادند. البته بعدها اسماعیلیه به تأویلِ بی‌بنیان رسیدند که از آن سخن گفتیم. تأویلِ خلاق در آرای ملاصدرای شیرازی جای خاص دارد، اگر چه در نکات جاهایی با تکلّف همراه است. به خصوص وقتی که می‌خواهد تمامِ باورها و دیدگاه‌های خود را با امامانِ شیعه مرتبط کند.

در نهایت این نوع تأویل می‌تواند با تأویل‌های بی‌بنیان، بی‌مبنا و منفعل مقایسه شده تا سره از ناسره شناخته شود. نصر حامد ابوزید تلوین را در مقابلِ تأویل به کار می‌برد که مبنای خوبی برای شناختِ تأویلِ صحیح است.

در همین رابطه با توضیحِ اصولِ بنیادین در تأویل مشخص خواهد شد که چرا انواعِ تأویل‌ها، یا حتی تلوین، تا حدودی در میانِ برخی انسان‌ها مقبول می‌افتد، البته این مقبولیت به ویژگی‌های مشترکاتِ نوعِ انسان و جامعه باز می‌گردد. حال به قسمتِ بعدیِ نوشتار، یعنی مقوله‌های بنیادینِ تأویل گری می‌رسیم که این مشترکاتِ نوعِ انسان و جامعه را توضیح خواهد داد.

مقوله‌های بنیادینِ تأویل گری

این سوال مطرح است که چه اصولی تأویل را امکان پذیر، مقبول و گاه معقول می‌سازد، چرا که میانِ مقبول و حتی معقول بودن فرق است که در

جای خود به آن خواهیم پرداخت. تأویل گری با پیدایشِ نوعِ انسان آغاز می‌شود. قول‌ها یا مقوله‌های بنیادین که اقبال لاهوری آن را مقوله‌های ابدی می‌خواند که در تغییرند، در تاریخِ نوعِ آدمی وجود داشته‌اند. همین مقوله‌ها هستند که تأویل گری را امکان پذیر، مقبول و معقول می‌سازند. اما این قول‌ها کلان و کلی‌اند و جذابیتِ آنها در تجربه کردن در فرد و جامعه و پاسخ‌های مختلفِ آدم‌ها و جوامع به این مقوله‌های بنیادین است که زندگیِ نوعِ آدمی را نامکرر و منحصر به فرد می‌کند. به عبارتی خداوند به انسان، اَسماء را آموخت، اَسماء امکانِ شناختِ انسان را فراهم می‌آورد، این شناخت زمانی و مکانی است که از مقوله‌های بنیادین به وسیلهٔ انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها انجام می‌گیرد. انسان‌هایی که فهم و درکِ متفاوتی از پدیده‌ها دارند، درنتیجه، پرسش‌های متفاوت و نه متضاد از متن صورت می‌گیرد.

نوعِ انسان و برخی مقوله‌های بنیادینِ آن

ارگانیسمِ انسان به خوراک، پوشاک و خوابیدن نیاز دارد. همچنین از آسیب‌های طبیعی مانندِ زلزله و توفان در امان نیست و همین آدمی در رویارویی با مرگ و تولیدِ مثل قرار دارد. شیوهٔ سلوک با این مقوله‌ها و تفسیرِ آنها در دوران‌های بشری متفاوت بوده، اما کلیتِ مشترکِ آنها، این تفاوت‌ها را قابلِ گفتگو و جذاب و قابلِ فهم و درک می‌کند.

برای نمونه، خوراک برای طبقاتِ مختلف متفاوت است، در دورانِ بشری تفاوتِ فاحشی دارد، به‌طوری که در بُرشِ عرضی و طولیِ جوامع در تاریخ، همین مقولهٔ خوراک، از مساله برانگیزترین مسائلِ زندگیِ بشری بوده است. از شیوهٔ خوردن، یا میزانِ خوردن، نوعِ خوردن، طعم، کیفیت و تنوع از میزانِ گرسنگیِ مرگ آور تا سیریِ تهوع زای نقرس آور، مقولهٔ خوراک را تبدیل به مقوله‌ای کرده است که با نوعیتِ انسان مرتبط است. بدین سان در موردِ بیولوژیِ نوعِ انسان فراوان می‌توان مثال ذکر کرد. اما این، همهٔ ماجرای انسان نیست که البته بخشِ وسیعی از زندگیِ او را در خود جای می‌دهد. آدمی در کنارِ آن خرج، بَرج (معارفِ غیرِحیاتی) هم دارد که حتی نیازهای روحی و روانی را در بر می‌گیرد.

آدمی از تولد، پیوند و رابطه به هر شکل تا مرگ، سِیری را طی می‌کند که کلیتِ آن برای انسان‌ها قابلِ درک است. اما شیوهٔ رویارویی انسان‌ها و جوامع با کُلیت، تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارد. برای نمونه، مرگ برای برخی افسردگی می‌آورد مانندِ گیلگمشِ بابلی، برای عده‌ای لودگی می‌آورد مانندِ کالیگولا امپراتور روم و بسیاری آن را به عمد فراموش می‌کنند. به عبارتی از یک مقولهٔ کلی، انواعِ رفتارها سر می‌زند. نیازهای روحیِ انسان چون سپهر او را در خود می‌گیرد. افسردگی، لودگی، سرمستی، رفتارِ میانِ رنج و شادی که بیشترِ آدمیان دارند، فقرِ شادِ هندی در مقابلِ فقرِ ناشادِ افریقایی و فقرِ توفان‌زای اروپایی قرار می‌گیرد.

مقوله‌هایی مانندِ عشق و هوس، نفرت و دوستی، برتری‌طلبی و تواضع که در دورانِ مختلفِ بشری وجود دارد، در زندگیِ جمعیِ انسان‌ها خود را نشان می‌دهد و انواعِ رفتارهای متفاوت را خلق می‌کند به‌طوری که "مقوله" بودنِ این کلیت‌ها را در همهٔ جوامع نشان می‌دهد که خصیصهٔ ذاتی و جوهری به مفهومِ فلسفیِ آن را ندارند، چون از یک علت، یک معلول صادر می‌شود. اما در بحثِ مقوله و مقوله‌ها، از یک علت، چندین معلول در حالاتِ مختلف صادر می‌شود که تحتِ تأثیر زمان و مکان هستند و به همین علت "مقوله" را از خصلتِ ذاتی و جوهریِ ثابت جدا می‌کنند. اما نیازهای روحیِ آدمی حتی در کلیت، مقوله‌هایی را در بر می‌گیرد، مانندِ هوش و کُودَنی، حقیقت و دروغ، خیر و شر، زیبایی و زشتی که جلوه‌های گوناگونی از زندگیِ آدمی را در برمی‌گیرد. تناسب زیبایی می‌آورد، زیبایی و بینی کلئوپاترا شاید نوعِ آن مُد نباشد، اما زیبایی به دلیلِ دلنشینی همواره از مواردِ موردِ توجه آدمیان در دوران‌های بشری بوده است. اما زیباییِ غرور و شر، زیبایی و خیر نسبتِ ثابتی با یکدیگر ندارند. به عبارتی روحیاتِ نوعِ آدمی در نسبتی ثابت با حقیقت و خیر و زیبایی، دروغ، شر و زشتی نیست. اما این مقوله‌ها در سطوحِ متفاوت موردِ توجهٔ آدمی هستند و همواره توجهٔ انسان‌ها را به خود جلب می‌کنند.

جامعه و جوامعِ انسانی و مقوله‌های بنیادینِ آن

ردیابیِ مقوله‌های مشترکِ انسانی از فرد به جامعه می‌رسد، نوعِ آدمی با این قوارهٔ بیولوژی و روحی که ما می‌شناسیم، همواره در جمع زیسته و انسانِ رابینسون کروزویی فقط در داستان‌ها وجود دارد که به تنهایی و در جایی زیسته باشد. آدمی با آن بیولوژی و این روحیات در جامعه ماجرا آفریده است.

اما انسان در جامعه مقوله‌های مرکب و متنوعی خلق می‌کند، مقوله‌هایی مانندِ زیستنِ جمعی، جمع‌های متفاوت در جمعِ جامعه، برتریِ جمع‌ها بر یکدیگر، جنگ و صلح، برتریِ جوامع بر هم، ظهور و سقوطِ جوامع و به عبارتی خلقِ حوزه‌های تمدن و فرهنگ با همهٔ ویژگی‌های خاصِ خود به شکلِ جامع و مانع که انواعِ جنگ و صلح و تنوعِ مدیریت و رهبری را شامل می‌شود.

از همین روست که وقایعِ تاریخی موضوعِ قابلِ فهم اما (نه) الزاماً قابلِ قبول و موردِ تأیید برای انسان‌ها می‌گردد. اگرچه از وقایعِ تاریخی درسِ یکسان نمی‌گیرند، اما می‌توانند وقایع را فهم کنند، بدونِ اینکه آن را قبول کنند.

عقل و محصولِ آن تفکر یا عقلِ پرورده

آدمی در موقعیت می‌اندیشد، آدمی مرکب از غریزه، احساس و تعقل است که به وسیلهٔ تفکر آن را بیان می‌کند. این بیان، قسمتی از زبان را تشکیل می‌دهد. اینکه آدمی در زبان است یا زبان در آدمی، بحثی جداست، اما آنچه مسلم است تفکر در زمان و مکان صورت می‌گیرد. زمان و مکان، هم توانایی و هم محدودیت می‌آورد، به عبارتی هم آشکارشدگی و هم پنهان شدگیِ فهم را از پدیده‌ها باعث می‌شود.

اما آدمی با زبان‌های مختلف در زمان و مکان تفکر کرده است. این عقلانیت در عرصهٔ محصول هم بُرشِ طولی و زمانی، یعنی عقلِ جدید و عقلِ قدیم و هم بُرشِ عرضی، یعنی جغرافیایی یعنی شرقی و غربی، مذهبی و فرانسوی و غیره می‌خورد. البته اگر باور داشته باشیم که انسان در زمان و مکان می‌اندیشد، یعنی عقل به مفهومِ قوه‌ای بالفعل در انسان وجود دارد. اما این عقل چگونه فهمیده و خود را نشان می‌دهد؟ این عقل خویش را در زمان و مکان نشان می‌دهد. به عبارتی درعینِ اینکه تنوعِ محصولِ این عقل قابلِ درک است. اما محصولِ این عقلانیت با یکدیگر متضاد یا متفاوت می‌شود، در نتیجه باید ریشهٔ تأویل در امتدادِ بیولوژی و روحیِ انسان و جوامع در محصولِ عقلانیت نیز جلوه کند.

قوهٔ تعقلِ آدمی در زمان و مکان می‌اندیشد. به این معنی که انسان در جامعه، با توجه به پیچیدگیِ خود، تفکر یا عقلی خلق می‌کند که می‌توان آن را عقلِ پرورده نامید. این عقلِ پرورده ویژگی‌های دُورانی و مکانی را انعکاس می‌دهد، در حالی که دربارهٔ مقوله‌های بنیادین سخن می‌گوید. اما این تفکر خود را در چه آشکار می‌کند، در نشانه‌ها و بخصوص در زبان به معنیِ گفتن و نوشتن که حتی این دو نیز با یکدیگر تفاوت دارند.

در اینجاست که سه حلقهٔ مقوله‌های بنیادین و عقل و تفکر و زبان در یک مثلث (سه ضلعی) که دربارهٔ انسان و جامعه و طبیعت سخن می‌گویند زیستن در جهانِ ما را توضیح می‌دهند.

زبان و تأویل

اگر زبان را قسمتی از نشانه‌ها و علائم بگیریم که این نشانه و نماد، علائمِ زندگی را بیان، نشان و بروز می‌دهند، آنگاه زبان خود دارای محدودیت و توانایی خاصِ خود است. زبان به‌عنوانِ مجموعه علائم و نشانه‌ها، متأثر از محیط و شرایطِ مکانی و جغرافیایی است، حتی در نشان دادنِ علائمِ قراردادی (مانندِ حروفِ الفبا). و همچنین متأثر از شرایطِ زمانی نیز هست. برای نمونه، نسبتی میانِ الفبای هفتصد تاییِ زبانِ چینی با شرایطِ جغرافیاییِ آن برقرار است که البته این نسبت می‌تواند تغییر کند و نمی‌تواند بدونِ نسبت با شرایط خلق شود.

زبان، احساس و تفکر را بیان می‌کند. آدمی با زبانْ احساس می‌کند و بعد آن را تفکر می‌کند. به عبارتی در علائم و نشانه‌ها محدودیتِ زمانیْ مکانی وجود دارد و احساس نمی‌تواند همهٔ خود را در تفکر نشان دهد. واژهٔ خیلی، عجیب، عجب، عالی و... واژه‌هایی هستند که در همه زبان‌ها حالتِ تشدید و غیرِقابلِ وصف را نشان می‌دهد که دیگر زبان، امکانِ توضیح و توصیفِ آن را ندارد.

به تعبیرِ اقبال لاهوری، احساس در قالبِ تفکر و زبان، در نهایت با محدودیت بیان می‌شود. این محدودیت، علائم و به‌طورِ کلی زبان را، درعینِ صریح گویی دارای ویژگیِ چند پهلویی، در حالتِ روشن گویی دارای ویژگیِ ایهام، و درعینِ آشکارگی دارای جلوهٔ راز آلودگی می‌کند. درنتیجه بسیاری

از تولیداتِ زبانی و علائم می‌تواند تأویل شود، حتی تأویلِ بی‌مبنا و بی‌بنیاد. اما این امکان را باید پذیرفت که نوعِ آدمِ اجتماعی با قدرتِ تأویل گری خلق می‌شود، چرا که هم عقل و زبان و احساسِ آدمی توانِ صریح گوییِ کامل را ندارند و هم آدمی در موقعیت قرار دارد، چرا که مثلثِ ماجراآفرینِ "مقوله‌های بنیادین، عقل و زبان" باعث می‌شود که آخرین تأویل را آخرین انسان انجام دهد، و آخرین انسان هنوز نیامده است، بلکه ما از آغاز تا امروز در دورهٔ اینک انسان هستیم. به عبارتی دورهٔ اکنونیِ اکنون، یعنی در "موقعیت" بودن، در "موقعیت" بودن به معنیِ محدودیت و به معنیِ داشتنِ تواناییِ خاصِ خود، و در موقعیت بودن یعنی در حیطهٔ زمان و مکان بودن.

زمان به معنی دوره، دورانِ خاص با تمامِ ویژگی‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و طبقاتی. مکان به معنیِ تمامِ ویژگی‌های اقلیمی، محیطی و... خود در تعاملِ مقوله‌های بنیادین با انسان در زمان و مکان و با کمکِ علائم و نمادها که بخشی از آن زبان، تأویل خلق می‌شود که به تعبیرِ پل ریکورِ فرانسوی همواره درکِ کلی از حقیقت میانِ انسان‌ها وجود دارد. پس هر تأویلی از مقوله‌های بنیادین می‌تواند بخشی از وجوهِ آن را آشکار کند، البته می‌تواند چنین باشد. البته وجوهی که نوعِ انسان در ابعادِ گوناگون ساخته و پرداخته و خودآگاه بر پیچیدگیِ آن افزوده است.

رابطهٔ تأویل و هرمنوتیک و ذات و جوهر با مقوله‌های بنیادین متفاوت است

در دیدگاهِ اندیشهٔ شرقیِ چینی، ایرانی، و هندویی، مفهومِ ذات و گوهر به مفهومِ متداولِ آن وجود ندارد. گوهر به معنیِ اینکه علتِ نهاییِ یک شی یا چیز در درونِ آن است و صدورِ معلول نیز در علتِ غایی خلاصه می‌شود. گوهر و ذات را ارسطو در فلسفهٔ یونان به خاطرِ تعلّقِ خاطرِ توجه در جهان به نظم، مقابله با خدایانِ مداخله گر و حسود به انسان و همچنین به خاطرِ تبیینِ آغازِ انجام و کمالِ پدیده‌ها، موجودات و کمال مطرح کرد. بعدها از سوی متفکرانِ مذهبی این ایده در فلسفهٔ ارسطویی برای اثباتِ خداوند به‌عنوانِ کاملِ مطلق و خداوند کمالِ مطلق معرفی شد و به کار گرفته شد.

جوهر در تفکرِ ارسطویی کامل است، پس حرکت ندارد و در سکون دارای کمال است. نسبتِ جوهرِ ذات با کمال و کامل، نظم و غایت را تداعی می‌کنند. توجه به این مفاهیم در فلسفهٔ یونانی، باعثِ انتزاعی شدنِ فلسفه از مسائلِ عینی شد و فلسفه را از زندگی جدا کرد. اما این ویژگی، تمامِ ماجرا

نبود. جوهر و ذات در فلسفهٔ اروپایی تا هایدگر جایگاهِ مهمی را اشغال می‌کرد. مفهومِ جوهر و ذات و ثبات باعث شد که فلسفهٔ اروپایی رسیدن به حقیقت را ممکن بداند. این دیدگاه با فلسفهٔ دکارت به نوعِ دیگری تقویت شد. در عصرِ روشنگری وجوهی از اندیشهٔ کانت بر این ادعا افزود و دستیابی به تمامِ حقیقت امکان‌پذیر جلوه کرد. در نتیجه عقلِ جدید به‌عنوانِ منبعِ این دستیابی مطرح شد. نتیجهٔ این ادعا باعث می‌شد که حتی تأویل در مرحله‌ای به تفسیر برسد و با کشفِ همهٔ حقیقت، در واقع ذات و جوهره‌ها کشف شوند، اما در واقع چنین نشد و در نتیجه با هگل و نیچه و بعد با هایدگر، وجوهِ مختلفِ تاریخیّتِ عقل خود را نشان داد.

اما در اندیشهٔ شرقی به‌طورِ کلی، آنگاه که با فلسفهٔ یونانی آمیخته نشده باشد، مفهومِ ذات و جوهر به آن معنا که در فلسفهٔ ارسطویی وجود دارد، معنی نمی‌دهد. برای نمونه، خداوند به‌عنوانِ خالقِ گوهر برای ما قابلیتِ کشف ندارد. او بی‌همتا و بی‌چون، ولی خود را در نظرِ وحدتِ وجودی‌ها با وحیِ آیات تجلی می‌دهد و در نزدِ کثرتِ وجودی‌ها خداوند نشانه‌های خود را متجلی می‌کند. در نتیجه، مفهومِ کمال، تمام و غایت در موضوعِ شناختِ آدمی منتفی می‌شود. در غرب، تأویلِ مدرن، شورشی بر مطلق‌گراییِ عصرِ روشنگری جلوه می‌کند که قصد داشت با عقل به جوهر و ذاتِ اشیا دست یابد که آن را علت‌العللِ پیدایی آنها می‌دانست. تأویلِ مدرن، با شورش بر این ایدهٔ کهنهٔ عصرِ روشنگری خود را ساخته و در شکلِ افراطیِ خود به تأویلِ بی‌بنیاد رسید و به جملهٔ نیچه اقتدا می‌کند که می‌گوید همواره تأویلی از حقیقت وجود دارد.

اما اندیشه در شرق، هیچ‌گاه ذات‌گرا نبوده، در نتیجه، تأویل در تفکرِ شرقی در ادامهٔ منطقیِ خود مانندِ تأویل در اندیشهٔ غربی کشتیِ بی‌لنگر نیست که از چپ به راست و از راست به چپ برود. به عبارتی تفکرِ شرقی، چه مُشرک، چه مسلمان، چه بودایی، و چه هندوی آن، به ذات و گوهر، و جوهرِ ارسطویی باور نداشته که دچارِ نوسانِ افراط و تفریط در فن و روش‌های تفکر شود. در نتیجه، فنِ تأویل در شرق، این چنین سرنوشتی دارد. تفاوتِ آن با هرمنوتیک از اینجا ایجاد می‌شود که همان ویژگیِ زمانی و مکانی بودنِ آن است. اوجِ نگاهِ تفکرِ شرقی را شاید بتوان با دیدگاهِ یک متفکرِ غربی به نامِ پل ریکور دربارهٔ میزانِ فهمِ از حقیقت توضیح داد که : فهمِ کلی از حقیقتِ سوژهٔ موردِ تأویل وجود دارد که همان مقوله‌های بنیادین هستند. این می‌تواند

این ویژگیِ عدمِ گوهری را در این آیهٔ قرآن نشان دهد که خلق، امر و ساعت را نزد خدا می‌داند و خداوند بی‌همتا و بی‌چون است و ما را حدی و اندازه‌ای از خلق، امر به هر معنی آن و ساعت بهره داده یا بهره برده‌ایم.

به عبارتی اگر انسان در "موقعیت" است، یعنی زمانی و مکانی است، پس تأویل در رابطه با گوهر و ذات ، با هرمنوتیک در رابطه با گوهر و ذات، سرنوشتی دیگر پیدا می‌کند و مانند و شبیه با سرنوشتِ هرمنوتیک نمی‌شود، اما تأویل و هرمنوتیک در تعاملِ سازنده با یکدیگر قرار می‌گیرند.

در تفکرِ شرقی، ما ادعای شناختِ همهٔ حقیقت را نداشته‌ایم که پس از ناکامی از این شناخت، به امتناعِ هر نوع شناختی از حقیقت برسیم.

با این سیر، به قسمتِ بعدیِ نوشتار می‌رسیم که مبانی تأویلِ تطبیقی را توضیح می‌دهد که خوانی از خوان‌های این نوشتار است. البته خوانی که دربارهٔ فن و روشِ تأویلِ تطبیقی است.

مبانی و اصلِ تأویلِ تطبیقی

۱. افقِ متن (کتاب، هستی و سوژه) ۲ـ افقِ خواننده و خوانش که همراه با پرسش و سوال است. ۳. موجبِ تعاملِ افق‌ها می‌گردد. ۴. خروجیِ این تعامل منجر به خلقِ جدید با توجه به وفاداری به بطن و یا گوهرِ سوژه می‌شود.

پس باید افقِ موردِ تأویل را شناخت و توضیح داد. افقِ متن چیست؟ سوژه یا موردِ تأویل را باید شناخت. این شناخت الزاماتِ خاصِ خود را در پی دارد.

شناختِ افقِ متن به معنی شناختِ زمان و مکانِ خلقِ متن، سوژه یا موضوعِ موردِ نظر است. در پرتوِ این شناخت، نسبتِ مقوله‌های بنیادین با متن قابلِ تبیین می‌شود و برداشتنِ پوست از مغز و رابطهٔ شکل و محتوا و فهمِ محتوا معنی می‌یابد.

شرایطِ زمانی و مکانی

شرایطِ زمانی به بررسیِ عواملی مانند : ۱. اهدافِ متن و مقوله‌های بنیادینِ در آن ۲. زبانِ متن ۳. جغرافیای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعیِ متنِ خلق شده ۴. فرهنگ و ادبیاتِ متن می‌پردازد.

به عبارتی در این حالت، افقِ متن با افقِ زمانه در تعامل با یکدیگر کشف می‌شود و معین می‌شود که متن، خود، تا چه میزان دوران ساز شده است؟

در این مورد تجربهٔ تورات، قرآن، اوستاها یا اوپانیشادها و... قابلِ بررسی می‌شود. متن و مقوله‌های افقِ متن، مقوله‌های بنیادین و زبان و فرهنگ و علومِ زمانه، برای نمونه متونِ مقدس از خالق، معاد و زیستن در پرتوِ خالق و معاد سخن می‌گویند. ایمان گوهرِ دین است و دین در پرتوِ رابطهٔ خالق و معاد به انسان، جامعه و طبیعت توجه می‌کند. اما شیوهٔ این نگریستن در ادیانِ مختلف متفاوت است. کُتبِ مقدس همهٔ آیاتِ هستی نیستند، بلکه هرکدام زاویهٔ نگاهی خاص به هستیِ انسان و جامعه را از دیدگاه‌های مختلف روایت کرده‌اند که این زوایا در متونِ گوناگون دارای اشتراکات و تفاوت‌هایی هستند.

ادعای متونِ مقدسِ ابراهیمی، پرستشِ داوطلبانهٔ خداوند است که در سایهٔ این پرستش، شناخت و زیستنِ انسان در جامعه، نوعِ انسان و طبیعت را دچارِ تحول می‌کند، چرا که خداوند به انسان اختیار داده و قوهٔ تشخیص اعطا فرموده است.

امروز حتی سنت گرایان، مانندِ رنه گنون، اکهارت، و سید حسین نصر باور دارند که ادیانِ بزرگِ الهی از حقانیت برخوردار و خالق در این ادیان با وجوهِ مختلف خود را به مخلوق نشان داده و این ادیان از حقانیت برخوردارند. از همین روی، افزون بر ادیانِ ابراهیمی، ادیانِ زرتشت و هندو... همانندِ ادیانِ ابراهیمی از حقانیت برخوردارند. باور به خالقِ هستی و معاد (انسان، جامعه، طبیعت و...)، به زندگی هدف، امید و انگیزه می‌دهد. اما این خالق و نتیجه در ادیانِ گوناگون به شکل‌های متفاوت تفسیر می‌شود. اما این شعرِ مولانا که می‌گوید "اگر یک صد سیب آبی را بفشری/جمله یک می‌نماید گر بنگری" پنداری نخبه گراست. انسان به میزانِ فهمِ خود خالق و معاد را موردِ توجه قرار می‌دهد. معادِ روحانیِ مسیحی، معاد و دو پردهٔ جهنم و بهشت در اسلام و زرتشت و دورو سامسارا و کارما در ادیانِ هندی، جلوه‌های گوناگون از یک مقولهٔ بنیادین هستند که به صورتِ جاودانه‌هایی در تغییر موردِ توجه

قرار گرفته‌اند.

بین این نکته که "به تعدادِ انسان‌ها راهی برای رسیدنِ به خدا هست"، تا داشتنِ یک نشانه از خدا به شکلِ شخصی در خانه به وسیلهٔ هندوها، شباهتی وجود دارد.

به تعبیرِ اقبال لاهوری آدمی اندیشه‌اش تصویری و تصوری است، به همین علت است که لازم می‌آید میانِ مقوله‌های بنیادین با زبان، فرهنگ، و علومِ زمانه تفاوت قائل شد و با نگاهِ دیالکتیکی از فرازِ زبان، فرهنگ و علومِ زمانه به مقوله‌های بنیادین رسید. مقوله‌های بنیادین در پرتوِ اصولی کلی، از انسان می‌خواهد که ایمان داشته باشد، به همنوعِ خود ظلم نکند، تعادل نگه دارد، به دیگران کمک و یاری رساند و خود را در معرضِ تزکیه و تعلیم قرار دهد.

این ویژگیِ مذهب که از فرد شروع می‌شود و به جامعه می‌رسد و در حقیقت از رابطهٔ فرد به رابطهٔ فرد و جامعه می‌رسد، در تمامِ ادیان قابلِ ملاحظه است.

در ادامه، پس از مقوله‌های بنیادین به محوری‌ترین مقولهٔ بنیادین، بعد از خدا و خالق، به انسان می‌رسیم که متونِ مقدس، گفتگوی خدا با انسان است. اگر به خصیصهٔ برتری طلبیِ انسان توجه می‌کنیم، ادیان به این ویژگی توجه، و تلاش کردند این برتری طلبی را مهار کنند. داستانِ خلقتِ انسان با اشتیاق به پادشاهی و جاودانگی شروع شد. به عبارتی انسان در هر شکلِ موردِ آزمون، انسانی است که وقتی از حدی از برخورداری نصیب برده، شروع به برتری طلبی بر دیگران کرده است. ادیان به مقتضای شرایطِ زمانی و مکانی، انواعِ برتری طلبیِ انسان را نقد کرده و همچنین متناسب با شرایط و ویژگی‌های جغرافیایی و ادبیات و ظرفیتِ انسان در زمان و مکان، برای غلبه بر این خصیصه، راه‌حل‌هایی را توصیه کرده‌اند که قابلِ تأمل هستند. به عبارتی انسان و ویژگی‌های گوناگونِ او در متونِ مقدس مورد توجه‌اند، اما شیوهٔ رویارویی و راه‌حل‌ها متفاوت هستند. به عبارتی ادیان سمت گیریِ چگونه زیستن در دنیا را، در پرتو و مفهومِ خداوند و معاد توصیه می‌کنند. این زیستن در کل اخلاقی است. بیرون کشیدنِ این لُب و موضوعِ مهم، با شناختِ تفکیکِ زبانِ متن، هستی شناسیِ زمانه، و فرهنگ و آدابِ زمانه از "هدفِ متن" امکان پذیر است. در سایهٔ این شناختِ تفکیک، افقِ متن درک می‌شود. اما این افق را چه

کسی درک می‌کند؟ بی‌گمان پرسش از متن، بدونِ نیاز و پیش‌فهمِ از متن نیست. به عبارتی متن، یا مرجعیت و ایمان‌زایی دارد، یا در پیِ نقدِ آن هستیم. در هر صورت پرسش از متن موجب شده که به سراغِ آن برویم.

افقِ خواننده یا پرسشگر

پس از شناختِ افقِ متن، باید به افقِ خواننده رسید. هر خواننده با پرسش از متن به سراغِ آن می‌رود و نیز در چنبرهٔ زبان، فرهنگ و علومِ زمانهٔ خود زندگی می‌کند و به عبارتی "زیست"ی زمانی و مکانی می‌کند. برای او مسائلی مهم هستند و موضوعاتی چندان اهمیت ندارند. بی‌گمان تفاوت از همین‌جا آغاز می‌شود. متن نمی‌تواند بدونِ واکاوی و تفاوت، به نیاز یا پرسش‌های خواننده پاسخ گوید.

اگر انسان در زمان و مکان زیست می‌کند، پس چنین تفاوتی را باید پذیرفت و به رسمیت شناخت. با این حال، متنِ مرجع در هر سرمشقی و پارادایمی وجود دارد، نمی‌توان متنِ مرجع را نادیده گرفت. در سایهٔ این دیالکتیکِ افق‌هاست که خلقِ جدید صورت می‌گیرد.

خواننده باید بتواند میانِ هدفِ متن که می‌تواند پرداختن به مقوله‌های بنیادین باشد با علوم و دانش، زبان و فرهنگِ زمانه‌ها تفاوت و فرق بگذارد تا بتواند به تعاملِ با متن بپردازد، در غیرِ این صورت، به تقابلِ با متن (کشیده شده) یا به راحتی مغلوبِ متن می‌شود یا اینکه متن را در اختیارِ خود می‌گیرد و از تأویل به تلوین می‌رسد.

افقِ خواننده نیز باید تفکیک شود تا خواننده بهتر بتواند به خلقِ جدید برسد. چنین تفکیکی به نحوی به تعامل و تسامح نیازمند است و به دیدگاهِ خواننده باز می‌گردد. تأویلِ تطبیقی درنتیجهٔ این نوع دیالکتیکِ افق‌ها ایجاد می‌شود که بر نوعی دیالکتیکِ تضاد و وحدتی استوار است و به تناقص متکی نیست.

در دیالکتیکِ تضاد و وحدت یا تعاملی میانِ محتوا و ظاهرِ مقوله صورت می‌گیرد و نارساییِ قالب یا پاسخگو نبودنِ آن به دلیلِ شرایطِ زمانی و مکانیِ آن، فهم می‌شود، در نتیجه محتوا و توجیهِ قالبِ مقوله یا پدیده در متن، خود اجازهٔ برداشتِ جدید یا مشکلِ جدید را برای حفظِ محتوا می‌دهد، یعنی در شرایطی که ظاهرِ زبانِ متن، در مواقعی، با دانش و فرهنگِ زمانهٔ خواننده متناقض می‌نماید، باید به هدفِ متن و شرایطِ زمانی و مکانیِ آن توجه کرد. در نتیجهٔ این تعاملِ افق‌هاست که اخلاقِ تأویل شکل می‌گیرد و خواننده را از تلوین نجات می‌دهد. به عبارتی، تأویلِ تطبیقی در مقابلِ تأویلِ بی‌بنیاد و بی‌بنیان قرار می‌گیرد. خلقِ جدید، نتیجهٔ تعاملِ متن با خواننده در تأویلِ تطبیقی، تأویلِ بن‌بست‌شکنی می‌کند و رابطهٔ ظاهر و باطن را به خوبی نشان می‌دهد. اولویت را به بطن می‌دهد، اما وجود و تغییرِ ظاهر را به خوبی توضیح و توجیه می‌کند.

اما برای وضوحِ بیشترِ بحث، اگر قرآن را به عنوانِ متنِ مرجعِ موردِ دغدغهٔ مسلمانان در نظر بگیریم و بعد به خلق‌های ادبی، اجتماعی و سیاسیِ جامعهٔ خود نظر افکنیم، متوجه می‌شویم که طیِ قرونِ متمادی، در تعاملِ افق‌ها با قرآن، خواننده و پرسشگر ماجراها خلق شده و تفاوتِ افق‌ها خود را نشان داده و محصولِ خود را نمایانده است. برای نمونه، تلاش و پرسشِ امامِ شافعی در قرنِ دومِ هجری با پرسش و نگاهِ امام محمد غزالی در قرنِ ششم متفاوت است. دغدغهٔ ناصر خسرو قبادیانی با پرسش‌های حافظ در قرنِ هشتم در قرآن تفاوت دارد. همچنین سودای فردوسی در تعاملِ افقِ متن با افقِ خودش، با دیدگاهِ مولوی در مثنویِ معنوی و دیوانِ شمس دارای تفاوت‌هایی است. این نوع رابطه با متن، آن را تبدیل به منشورِ دوار می‌سازد که سخن‌ها می‌گوید و در عینِ حال همواره می‌تواند حرفِ نو داشته باشد، اگر مخاطب با آن پرسش‌های جدید روبرو شود.

به عبارتی ادیبان، شاعران، عارفان، فقیهان، کلامی‌ها و مصلحانِ اجتماعی با متن رابطه برقرار کرده، برخی تأویلِ بی‌مبنا، عده‌ای تأویلِ بی‌بنیان و جمعی تأویلِ تطبیقی کرده‌اند، اما به هر شکل تأویل موجبِ خلقِ جدید شده است.

جالب این است که، آثاری که از متنِ مرجعِ زمانه تا قابلِ اعتنا فاصله بگیرند، تبدیل به اثرِ ماندگاری نشده به عبارتی تعاملِ حال با گذشته، آینده‌ساز و مؤثر می‌شود و ماجرای فکری عملی می‌آفریند، چون واردِ حافظهٔ ماندگارِ اجتماعیِ افرادِ جامعه می‌شود. از همین روست که، مدعیانِ خلاقیت فراوان‌اند،

اما برگزیدگانْ اندک. تعاملِ افق‌ها دیالکتیکی است، یعنی عوامل در تضادِ وحدت با یکدیگر قرار می‌گیرند که موجبِ ترکیب و سنتزی جدید در خلقِ جدید می‌شوند که با مبانیِ بنیادینِ متن تناقض ندارند، اما امکان دارد که با تفسیرها و ظاهرِ آن همخوان نباشند. از همین روست که، حتی در صدرِ اسلام پرسش‌های زمانه از قرآن، به خلقِ نهج‌البلاغه می‌انجامد یا در آثارِ بزرگانِ دیگر، در تعاملِ افقِ زمانه با افقِ قرآن و نهج‌البلاغه، آثارِ دیگر خلق می‌شود.

اگر در سیرِ اندیشهٔ مصلحان در قرونِ مختلف به کتاب نگاه کنیم، متوجه می‌شویم که پرسش‌ها متفاوت بوده و این پرسش‌ها توانایی کتاب را به چالش کشیده و از آن پاسخ خواسته است و به عبارتی جامعیتِ کتاب را موردِ پرسش قرار داده و به آزمونِ آن پرداخته است.

همچنین "کتاب" به گونه‌ای در شاهنامه، حکمت الاشراق، مثنوی و دیوان حافظ موردِ پرسش‌های گوناگون، مانندِ پرسش‌های حکیمانه یا عارفانه، قرار گرفته و به خلقِ جدید می‌انجامد.

حتی احیاگران و نواندیشانِ مذهبی و دینی از سیدجمال الدین، بازرگان، شریعتی، طالقانی و غیره، با پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های خود با متن روبرو شده و پرسش‌های متفاوتی را از متن پرسیده و در نتیجهٔ این تعامل، خلقِ جدید ایجاد نموده‌اند.

در موردِ رویارویی آثارِ کلاسیک که نتیجهٔ تعاملِ پدیدآورندگانِ این آثار با متن است، به اختصار توضیحاتی داده‌ایم.[۲]

همچنین در کتابِ تأویلِ شرقی و هرمنوتیکِ غربی نشان دادیم که شریعتی از قصهٔ خلقت، داستانِ هابیل و قابیل و مراسمِ حج تأویل داشته است.[۳]

در اینجا سعی می‌کنیم به چند مورد از تجربهٔ تأویلیِ نواندیشانِ مذهبی اشاره کنیم. رابطهٔ طالقانی با قرآن به‌عنوانِ مفسرِ قرآن، حالتِ ویژه‌ای دارد. بازرگان نیز با قرآن رابطه‌ای خلاق داشته و شریعتی با کلِ منظومهٔ دینی چنین رابطه‌ای برقرار کرده است. طالقانی به تأویل اشاره کرده و معنای گوناگونِ تأویل را توضیح داده است، منتهی ویژگیِ مهمِ طالقانی، رابطهٔ میانِ تمثیل با تأویل است و فرقی که میانِ مَثل و تمثیل می‌گذارد. این فاصله‌گذاری، طالقانی را از قیاسِ منطقیِ ارسطویی نجات می‌دهد و تأویلِ طالقانی را تطبیقی و خلّاق می‌کند. در حالی که برخوردِ علامه طباطبایی، با وجودِ وسعتِ

دانش و اسلام‌دانی، در تفسیرِ المیزان این گونه نیست. رابطهٔ میانِ تأویل و تمثیل، به تفسیرِ طالقانی جلوهٔ عمیق می‌بخشد.

ویژگیِ دیگرِ تأویل گریِ طالقانی، رابطهٔ میانِ مُحکم و مُتشابه است، ولی تأویل را مختصِ امورِ متشابه نمی‌داند، بلکه تأویل را به کتاب باز می‌گرداند.

در این حالت، امورِ "محکم" نیز تأویل می‌شود تا از ظاهر به سوی بطنِ آنان برویم. در همین رابطه است که در نگاهِ عدالت محورِ طالقانی، عدالت طلبانِ صادقِ غیرِ موحد نیز شهید قلمداد می‌شوند، زیرا طالقانی، قیام به صَلوة را فقط خواندنِ نماز نمی‌داند، بلکه "نماز برپا داشتن" شاملِ همهٔ زندگی می‌شود. همهٔ کارنامهٔ آدمی در پرتوِ صلوة قرار می‌گیرد و بعد از آن، از سوی خداوند نمره می‌گیرد. به همین خاطر که نماز در ردیفِ زکات، روزه و دیگر اَعمال قرار می‌گیرد و تکلیفِ آن منطقی نیست، پس انسان اگر در زندگیِ خود حتی بخشی از اَعمالِ درست را انجام دهد، در پرتوِ رحمتِ خداوند قرار می‌گیرد. جالب اینجاست که، یکی از روشنفکرانِ دینی که دین، قیدی برای روشنفکریِ اوست، نمی‌تواند بپذیرید که طالقانی هر انقلابِ ضدِاستثماری، و ضدِاستبدادی را اسلامی بداند، در حالی که در دههٔ پیش، محمد تقی شریعتی به عنوانِ روشنفکرِ مذهبی در مشهد، نهضتِ ملی شدنِ نفت را در ادامهٔ حرکتِ انبیا دانسته بود، چرا که در دیدگاهِ روشنفکرانِ مذهبی، شریعت با دین برابر نیست.

با این حال طالقانی در سه پایه‌ای که از تأویل و محکم و متشابه و تمثیل می‌سازد، افقی از تأویلِ خلاق و کنش‌زا را باعث می‌شود که خلقِ جدیدِ او را در موردِ قرآن از خلق‌های دیگر جدا می‌سازد.

طالقانی در پرتوی از قرآن، با تأویلِ منفعل و محدود کننده نیز مخالف است. وی منحصر کردنِ تمثیل‌های قرآن را به قوم، فرد، و مکانِ معین را نادرست می‌داند. چون به مفهومِ تمثیل آشنایی دارد، باور ندارد که با تأویلِ بی‌بنیان یا بی‌مبنا بتوان آیات را در زندانِ مصداق‌های خاص اسیر کرد که در عمل موجب می‌شوند که قرآن در بندِ گذشته یا مکانی خاص اسیر شود.

طالقانی داستانِ معروفِ قرآن در موردِ عبورِ یک مرد با الاغش از یک قریه را یک تمثیل می‌داند که در این تمثیل حفرهٔ خرابی و ویرانی و مرگِ اهالی،

وی را از زندگی به مرگ و از مرگ به زندگی می‌رساند و باعثِ تحولِ درونی و پذیرشِ توانایی خداوند می‌داند. وی با تفسیرهایی که این مرد را همان عزیز یا ارمیای نبی می‌دانند، مخالفت می‌کند و همچنین وی این بیانِ قرآن را تمثیل می‌نامد، یعنی توضیحی محسوس برای امری معقول که به وسیلهٔ تمثیل بیان می‌شود.

در اوپانیشادها وقتی پسر از برَهمنان می‌پرسد که خدا کجاست، برهمن می‌گوید همه‌جا. پس از آن تکه‌ای نمک را در آب می‌اندازد و بعد از پسر می‌خواهد که آب را بخورد. پسر می‌نوشد و می‌گوید که شور است. برهمن به پسر می‌گوید که نمک را نشان دهد. پسر می‌گوید در آب است. برهمن ادامه می‌دهد که نسبتِ خداوند با هستی این گونه است. این تمثیل برای نشان دادنِ وحدتِ وجود در بینشِ دینِ هندو است.

طالقانی معتقد است که تمثیل وسیلهٔ فهمِ اموری مانند معاد، مرگ و زنده شدنِ مجدد است. مهندس بازرگان معتقد است که قرآن جمع‌آوری شدهٔ امام علی، براساسِ نظمِ نزولِ آیات بوده، اما امام علی به نظمِ کنونیِ قرآن رضایت داده است. براساسِ نظرِ بازرگان، قرآن‌پژوهی به ترتیبِ نزولِ آیات بهتر می‌تواند موردِ استفادهٔ مسلمانان قرار گیرد. این نوع ترتیب، پژوهشگرانِ قرآنی را نیز موفق می‌دارد تا بتوانند سیر و تحولِ آیاتِ قرآنی را متناسب با شرایط، بهتر درک کنند. با این احوال، هم امام علی و هم بازرگانِ دین‌پژوه و روشنفکرِ مسلمان، به قرآنِ موجود تمسک می‌کنند و آن را مبنای برداشتِ خود قرار می‌دهند.

اما برخی دیدگاه‌های سنتی هستند که در موردِ قرآن دیدگاهِ بسیار نامطلوبی دارند که حتی با آیاتِ قرآن تناقض دارد. وعدهٔ خداوند بر حفظِ قرآن و دینِ اسلام بارها در قرآن تکرار شده، اما برای نمونه، مرحوم علامهٔ عسگری و بسیاری دیگر معتقدند که قرآنِ جمع‌آوری شدهٔ امام علی همراه با روایات و شأنِ نزول بوده که پس از نپذیرفتنِ این نوع تدوین، امام علی آن قرآن را به فرزندِ خود سپرد و امامِ عصر مهدی این قرآن را با ظهورِ خود به همراه خواهد آورد.

توجه کنید بازرگان با توجه به دیدگاهِ خود، با قرآنِ موجود تأییدی برخورد می‌کند و با افقِ خود به افقِ متن نزدیک می‌شود و در تعاملِ با قرآن، کتبِ

ارزشمندِ سیرِ عقول در قرآن و بازگشت به ارزش‌ها و راهِ طی شده را می‌نویسد. بدونِ اینکه از اعتبارِ متن بکاهد، خلقِ جدید به وجود می‌آورد و تلاش می‌کند در تعاملِ با قرآن، پاسخ‌های جدیدی به مسائلِ جدیدِ طرح شده از مذهب بدهد. اما برخوردِ برخی از سنتی‌ها با قرآن، دارای چند ایدهٔ اساسی است :

۱. از اعتبار انداختنِ قرآن به دلیلِ اینکه ایشان قرآنِ اصلی را از نظر پنهان می‌دارند.

۲. بیشترِ آیاتِ قرآن را در شأنِ امامان و ائمه می‌دانند. این نوع دیدگاه، تأویلِ بی‌مبنا و منفعل را باعث می‌شود، چرا که غایتِ تأویل در نگاهِ ایشان در آیاتِ مشخص است.

۳. این دیدگاه در عمل با برخی از آیاتِ قرآن تناقض دارد به‌گونه‌ای در عمل ادعاهای قرآن را باور ندارند، مانندِ مصون ماندنِ قرآن در طیِ زمان.

در همین رابطه، دیدگاهِ سنتی، قرآن را در عمل فرو می‌گذارد و ۸۰٪ آموزشِ خود را بر احکام و شریعتِ احکام می‌گذارد، چرا که قرآنِ اصلی در باورِ برخی از متفکرانِ این جریان با امامِ عصر مهدی خواهد آمد.

از سویی تأویل به وسیلهٔ راسخانِ در علم امکان‌پذیر است که البته راسخونِ در علم را بیشتر متفکرانِ این دیدگاه، ائمه می‌دانند، البته برخی از اندیشمندانِ سنتی مانندِ آیت الله معرفت، تأویل را برای دیگران امکان پذیر می‌داند. در همین رابطه، عنصرِ تأویلِ تطبیقیِ خلاق در دیدگاهِ سنتی منتفی است یا اینکه غایتِ آیات در تأویل به ائمه و اعمالِ شان در گذشته ختم می‌شود.

اما بازرگان با توجه به اینکه درس آموختهٔ علومِ جدید است و در علومِ دقیقه تخصص دارد و در پارادایمِ تکامل می‌اندیشد و علومِ دقیقهٔ جدید در کمیت، محسوسات و اندازه و مقدار احاطه شده، زمانی یکی از معنای ملک را نیرو ترجمه می‌کنند، و باد و باران را نیروی خداوند می‌داند. به عبارتی، وی با پارادایمِ روح‌انگار و جان‌انگاریِ جهان که در دورانِ وحی دیدگاه‌های حاکم بوده، رابطه برقرار می‌کند و عاقبت تأویلِ خود را می‌کند که موجبِ خلقِ جدیدی مانندِ کتابِ "راهِ طی شده" می‌شود.

در همین رابطه، برداشتِ مهمِ بازرگان در موردِ "راهِ انبیا، راهِ بشر" و نقطهٔ تقاطعِ آن به دلیلِ زیستِ بازرگان در سیرهٔ مذهبی و تحصیلِ علومِ دقیقه، در دو افقِ متفاوت قرار می‌گیرد، اما این دو افق به تعاملِ با یکدیگر می‌نشینند. نتیجهٔ آن کتابِ مهمِ "راهِ طی شده" است و این نتیجه که انسان با علمِ خود که متکی به عقل است، راهِ انبیا را که متکی به وحی است را در زمانِ طولانی‌تر سیر کرده، اما مسیرِ آخر که اثباتِ معاد است در توانِ علمِ بشری نیست. این نظریه، دچارِ کاستی‌های فراوان است. اما پاسخی است تأویلی که متفکر در شرایطی که در میانِ دو افقِ علمِ جدید و دانشِ گذشته قرار می‌گیرد، به پرسشِ زمانهٔ خود جواب داده است. اگرچه می‌تواند خلقِ جدید، یعنی کتابِ "راهِ طی شده" به لحاظِ استدلالی موردِ پرسش قرار گیرد، اما نمی‌تواند نادیده گرفته شود، زیرا موجبِ حرکت و کُنش در جامعه شده است، و مهم این است که متفکری به تعاملِ افق‌ها پاسخ داده است.

در همین راستا، شریعتی نیز قابلِ بررسی است.

شریعتی و بازرگان از فنِ تأویل سخن نگفته‌اند، اما هر دو این اندیشمندان تأویل کرده‌اند. شریعتی اسلامِ تطبیقی را باور دارد و در تطبیق و شناختِ دو افق مطرح می‌شود. تأویلِ تطبیقی را نگارندهٔ این نوشتار در ادامهٔ دیدگاهِ شریعتی و اقبال مطرح کرده و در آثارِ مختلف آن را توضیح داده است.

شریعتی سه تأویل در مقولهٔ اساسیِ مذهب دارد :

۱. خلقتِ انسان

۲. داستانِ هابیل و قابیل

۳. اعمالِ حج به مثابهٔ زندگیِ آرمانیِ انسان که به امیدِ چنین زیستی در روی زمین زندگی می‌کند. در سپهرِ تأویلِ این سه مقوله، شریعتی از آزادی و اختیار، برابری و عرفان سخن گفته است. در سپهرسازیِ کلانِ شریعتی، تأویلِ این سه مقوله نقشِ اساسی دارد. به عبارتی شریعتی با توجه به پرسش‌های جدیدِ زمانه و با افقِ زمانهٔ خود با افقِ قرآنی و اسلام به مثابهٔ کلان نزدیک شده و توانسته خلقِ جدیدی بکند.

بی‌گمان قصهٔ خلقتِ انسان در قرآن در دوران‌های مختلف موردِ تأویل قرار گرفته است که به برخی از این تأویل‌ها اشاره می‌کنیم. در برداشتِ سنتی، انسان دارای گناهِ اولیه است و پدرش آدم این گناه را انجام داده. به عبارتی "من ملک بودم و فردوسِ برین جایم بود/آدم آورد در این دیرِ خراب آبادم". این قرائت از انسان بر قرائتِ "ساکنانِ حَرمِ سِتر و عفافِ ملکوت / با منِ راه‌نشین بادهٔ مستانه زدند" غالب است. یا برخی عارفان از قصهٔ خلقت برداشت می‌کنند که شیطان به دلیلِ محبت به خداوند حاضر به سجده به انسان نشد.

دیدگاه‌های متسامح‌تر عنوان می‌کنند که در قصهٔ خلقت به شیطان تا روزِ قیامت مهلت داده شده تا انسان را بفریبد. پس باید نسبت به خطاهای انسان متسامح بود.

برخی قصهٔ خلقت را با دیدگاهِ تورات تفسیر می‌کنند که حوا، آدم را تحریک کرد تا از میوهٔ ممنوعه بخورد. مرحوم مطهری در نقدِ دیدگاهِ اقبال و شریعتی می‌گوید که انسان به واسطهٔ عقلِ خود خطا می‌کند و با وحی هدایت می‌شود و توبهٔ آدم پس از گناه نشان می‌دهد که اختیار و انتخابِ انسان خطا بوده است.

دیدگاهِ سنتی قصهٔ خلقت را در کنارِ آیاتِ دیگرِ قرآن تفسیر می‌کند که آدمی ظَلوم و جَهول و نابردبار و پیمان‌شکن است. اما دیدگاهِ نوگرا با توجه به افقِ زمانه، نگاهش به قصهٔ خلقتِ انسان بر اساسِ حقِ انتخاب و آفرینندگی است. باید دید که آیا چنین افقی به افقِ متن تحمیل شده یا اینکه متن می‌تواند با افقِ امروزین تعامل کند. در قرآن این صراحت است که انسان اختیار دارد، چون می‌تواند انتخاب کند، فرشتگان مخالفِ خلقتِ چنین موجودی شرور هستند، اما خداوند می‌گوید من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. خداوند از مسیح، یحیی، مریم بسیار ستایش کرده است. در کنارِ بندگانِ بد، از بندگانِ خوب سخن گفته است. این گنجِ مخفی با خلقِ انسان، خود را شناسانده است. این تعبیرِ عارفانه از خلقتِ انسان و رابطه‌اش با خداوند موجب می‌شود که اصلِ اختیار و انتخاب در بررسیِ قصهٔ خلقتِ انسان ویژگیِ محوری بیابد. نواندیشانِ مذهبی بر آیاتی از قرآن برای تأویلِ قصهٔ خلقت کمک می‌گیرند که

جنبهٔ تأکیدِ اختیار و انتخابِ انسان را نشان می‌دهد. این نوع نگاه، متأثر از افقِ زمانه است. این پرسش از متن به متن تازگی می‌بخشد و آن را به صحنه می‌آورد. اینکه هر کس محصولِ عملِ خود را درو می‌کند، ایمان در گروِ انتخاب و عمل است، و قرآن انسان‌ها را دعوت به تحقیق، تدبّر و تفکر می‌کند. این نوع آیات در قرآن موجب می‌شود که قصهٔ خلقتِ انسان در قرآن با نگاهِ اومانیستیِ اسلامی موردِ بررسی قرار بگیرد.

قصهٔ هابیل و قابیل

شریعتی در قصهٔ هابیل و قابیل تا حدِ زیادی افقِ زمانهٔ خود را بر متن تحمیل کرده، تعاملِ وی با متن مهم و جذاب است، اما اینکه نکاتی در این تعامل قابلِ مشاهده است. هابیل و قابیل، سمبلِ دو طبقهٔ دامدار و کشاورز قلمداد شده‌اند، در حالی که مقصودِ متن نمی‌تواند چنین باشد. هابیل به دستِ قابیل کشته می‌شود، اما قابیل از مرگِ برادر ابراز تأسف می‌کند و خود را از گناهکاران می‌داند. اما چنین تأویلی را متن بر نمی‌تابد که دیدِ هابیل و قابیلی را بتوان به عنوانِ جدالِ طبقاتی قلمداد کرد. بازرگان این جنگ را خوی استیلاطلبیِ بشر می‌داند. شریعتی در تحلیلِ نهایی، هابیل و قابیل را سمبلِ مبارزهٔ طبقاتی قلمداد می‌کند، اما همین شریعتی در صف بندی نهایی به جای تحلیلِ طبقاتی، دیدگاهِ طبقهٔ حاکم و محکوم را مطرح می‌سازد که با تحلیلِ طبقاتیِ محض متفاوت است. نتیجهٔ این اقدامِ بسیار روشن، یعنی وی عاملِ طبقاتی را تنها مورد و موضوعِ تعیین کننده در مبارزهٔ اجتماع نمی‌داند. با این حال شریعتی در تأویلِ جدالِ هابیل و قابیل، با رعایتِ دیدگاهِ جنگ حق و باطل در جامعه، در تبیینِ عللِ این جنگ، افقِ خود را بر افقِ متن تحمیل کرده است.

حج و تأویلِ شریعتی

شریعتی در حج، به اوجِ تأویلِ مذهبی از متن می‌رسد که حج نمونهٔ جامعهٔ ایده‌آل است. همه برابر و برادر گردِ یک محور می‌گردند، منتهی کسانی که با شعور و شعر و ذوق و شور این اقدام را انجام می‌دهند. در مراسمِ حج، انسان‌ها در مسیری اودیسه‌وار از مراحلِ گوناگون به شناخت و برابریِ داوطلبانه

می‌رسند. در این حالت، حج نوعِ زیستنِ آرمانیِ انسانی است. حاجی شدن به این معنا باارزش است. انسانِ حاجی با چنین دیدی، زندگیِ معمولیِ خود را شکل می‌دهد و باید در چنین مسیری گام بردارد.

این تأویلِ شریعتی از حج، عرصه‌های جدیدی از این فریضهٔ عبادی را می‌گشاید و به حج به‌عنوانِ مناسکی که بر زندگیِ انسان سپهرِ تعالی‌بخش می‌سازد، موردِ توجه قرار می‌گیرد. در حالی که حجِ متداول از قالبِ اصلیِ خود تهی شده است. شریعتی با این سه تأویلِ خود در سپهرسازی برای جهان بینی کاری مهم انجام داده است. اما تأویلِ تطبیقی بعد از تلاشِ بازرگان در تعاملِ علم و دین و اقبال در تعاملِ فلسفه و دین و شریعتی در تأویلِ جامعه شناسی و دین و عرفانِ مدرن با دین، باید توجه می‌کرد که چه میراثی را در پشتِ سرِ خود دارد و بدونِ نقد و بررسیِ این میراث نمی‌تواند خلقِ جدیدِ پایداری انجام دهد. به‌نظرِ می‌رسد که تلاشِ این بزرگان در عرصهٔ تأویل گری، جای نقد و بررسی دارد. البته شاید این اندیشمندان اقدامِ خود را تأویل ندانند، اما فراموش نباید کرد که اقدامِ ایشان تأویلی بوده است. در میانِ ایشان طالقانی در رابطه برقرار کردنِ میانِ تأویل و تمثیل در محکم و متشابه سرآمد قلمداد می‌شود. وی متن را به‌عنوانِ یک کلِ جامع برای تأویل در میان می‌گذارد.

با این وصف تأویل و رابطه با متن باید ادامه یابد. کتاب دارای محوریت است. چگونه می‌توان این کتاب را محورِ تعامل قرار داد و ابعادِ بیشتری از آن را موردِ کاوش قرار داد. جدا از حکایتِ نخبگان که دعا، سیر و سلوکِ خود را دارند، برای بیشترِ مسلمانان محوریتِ کتاب موضوعِ مهمی است. عبور به مفهومِ کنار گذاشتنِ کتاب امکان ندارد، مگر اینکه دیگر مسلمان نباشیم. خدا برتر از کتاب است، اما برای این خدای برتر نیز باید پایه‌ای مستقل از تجربهٔ من و تو وجود داشته باشد که بتوانیم دربارهٔ آن با یکدیگر تعامل یا تقابل کنیم. حتی اگر اندیشمندی عرصه‌هایی از سیر و سلوک را طی کند جدای از تجربهٔ خود در مکاشفه با خداوند، برای گفتگو و تعامل با دیگری، نیاز به محورِ مشترک برای گفتگو و ارائهٔ دیدگاه دارد.

اما ویژگیِ تأویل گری در دورانِ جدید باید چگونه باشد؟ به عبارتی پرسش‌های امروزی، مانندِ پرسش‌های دروهٔ شریعتی و بازرگان نیست. پرسش‌های جدید را می‌توان با قرآن مواجه داد و جواب‌های جدید را در راستای تأویلِ تطبیقی خلق کرد؛ جواب‌هایی که خود، موجبِ پرسش‌های جدید قرار می‌گیرد.

ماجرا آفرینیِ اندیشه و زندگی سازِ کتاب این گونه استمرار خواهد یافت. کتاب زمانی بی‌تأثیر است که موردِ پرسش قرار نمی‌گیرد. پس پرسش‌هایی را باید مغتنم و محترم شمرد. در عینِ حال باید محوریتِ کتاب را در عمل نشان داد. در دیدِ تأویلِ بی‌مبنا، مرجعیتِ کتاب به معنی عدمِ رجوعِ عمیق به آن است، اما در دیدِ تأویلِ تطبیقی، محوریتِ کتاب در تعاملِ با آن معنی پیدا می‌کند.

امروزه عرصهٔ تأویل، افزون بر کاویدن در مقوله‌های بنیادی در متن و امورِ کل مانندِ خلق، امر، ساعت، آغاز و فرجامِ انسان، رویکرد به شیوهٔ زیستنِ وی دارد. امروز برخی امورِ "محکم" در پارادایمِ سنت، تبدیل به "متشابه" شده‌اند و طالقانی در موردِ "متشابه" شدنِ امورِ "محکم" و نسبتِ آن با تأویل دیدگاهِ جالبی دارد. یکی از این امور، مسالهٔ توانایی زنان و شیوهٔ نگرشِ به زن است که از مرحلهٔ تمایز، تفاوت و برتری در برخی از امور و قوانینِ مرد بر زن، تبدیل به تمایزِ میانِ زن و مرد شده است. مفهومِ حضورِ تأثیرِ خداوند در همهٔ امور، مقوله‌ای است که نیاز به تأویل‌های جدیدی دارد. به عبارتی دیگر گزاره‌های دینی می‌توانند بر زیستنِ انسان تأثیر بگذارند و او را تبدیل به انسانِ دیگری کنند. می‌باید این گزاره که دارای مبنای بین‌الاذهانی هستند فقط تجربهٔ پیامبر قلمداد نشود. در غیرِ این صورت امکانِ تعاملِ میانِ خواننده و گزاره‌ها از میان می‌رود، چرا که این گزاره‌ها تجربهٔ فردی قلمداد می‌شود. با این وصف، تأویلِ تطبیقی می‌باید در عرصه‌های مختلف با قرآن و متونِ دینی تعامل کند. عرصهٔ منبع، روش و بینش می‌تواند قلمروِ تأویل باشد و در کاوشی جالب نگاه‌های جدیدی خلق کند.

شناختِ روش و متدلوژی به کار گرفته شده در قرآن، همراه با منطقِ آن، شناختِ افقِ متن را برای ما امکان پذیر می‌کند. متدِ تجربی و مشاهدهٔ متدِ قیاسِ تمثیلی و قیاسِ منطقی دارای تفاوت‌هایی هستند که قرآن از این متدها سود برده است و همچنین از نوعی دیالکتیک می‌توان در قرآن سراغ گرفت. مجموعهٔ این متدلوژی‌ها، ویژگیِ خاصی به کتاب می‌دهد که شناختِ منطقِ درونیِ آن را برای تأویلِ تطبیقی می‌گشاید. قرآن به عنوانِ منبعِ قابلِ اتکای فرد به منابعِ هم‌افقِ خویش ارجاع می‌دهد، تورات و انجیل و همچنین از طبیعت و تاریخ سراغ می‌گیرد و آن را مملو از خود می‌کند. با این وصف، منابعِ موردِ ارجاعِ قرآن به تعاملِ آن با این منابع کمک کرده است که در نتیجهٔ آن راه گشاییِ فوق العاده‌ای صورت می‌گیرد.

شناختِ قرآن به‌عنوانِ منبع و منابعِ دیگر، نیاز به شناختِ افقِ زمانه و جغرافیای خاصِ ادیانِ ابراهیمی دارد که می‌باید موردِ توجه قرار بگیرد. نتیجهٔ این شناخت، عمقِ بیشتری به پژوهشگر می‌دهد تا بتواند با اِشرافِ بیشتری به تأویلِ متن بپردازد. شناختِ بینشِ متن از ورای حجابِ واژگان و ادبیاتِ زمانه و دانش و علومِ احاطه شده بر آن، موجب می‌شود تا تأویل گر بتواند به گوهر و مقصودِ کتاب دست یابد. چنین تلاشی با شناختِ متدلوژیِ منابع، امکان پذیر می‌شود. به عبارتی زبانِ کتبِ مقدس، در نقدِ نهادِ رسمیِ دین است که با قدرتِ حاکم همسو است. این نقد در مجموع بی‌پروا و صریح است و فهمِ این ویژگی چندان سخت نیست. اما اگر شناختِ کافی به منافع و متدلوژیِ متونِ مقدس وجود نداشته باشد پیچیدگی و استمرارِ این نقادی در زمانِ ما چندان ساده نخواهد بود. به عبارتی تأویلِ تطبیقی با شناخت از متدلوژیِ منبع و بینشِ کتاب، توانِ شناختِ افقِ متن را برای خود امکان پذیر می‌کند، درنتیجه از تأویلِ بی‌مبنا فرار می‌کند.

تأویلِ تطبیقی

تأویلِ تطبیقی در تعاملِ با هرمنوتیکِ غربی قرار می‌گیرد و از آن تأثیر می‌پذیرد، اما مطابق و همانندِ آن نیست. تأویلِ تطبیقی در این تعامل به میراثِ گذشتهٔ خود نقبی زده و ماجراهای فکریِ جدید خلق می‌کند و از همین روی یکی از منابعِ مهم که کتاب می‌باشد، موردِ توجهٔ تأویل گر قرار می‌گیرد. در کنارِ این منبع، منابعِ دیگر و سطوحِ دیگر از علومِ انسانی نیز در قلمروِ تأویلِ تطبیقی قرار می‌گیرد. شاهنامه، مثنوی، دیوان حافظ تا اسلام‌شناسیِ شریعتی و... موردِ خوانشِ جدید واقع می‌شوند تا شاید اندیشه و دیدگاه‌های بومی در تعاملِ با اندیشه‌های جهانی بارور شوند و نصیب ببرند و برسانند.

۱. کتابِ نقد، شمارهٔ ۳۵، بطن و تأویلِ قرآن، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.

۲. چگونگیِ تعاملِ تأویل با هرمنوتیک، نشریهٔ چشم‌اندازِ ایران، شمارهٔ ۴۳.

۳ـ کتابِ هرمنوتیکِ غربی، تأویلِ شرقی، بخشِ مربوط به هرمنوتیکِ غربی و تأویلِ شرقی.