



کژتابی تاویل و احیای معنا

علیرضا آرام (پژوهشگر فلسفه اخلاق، a.r.aram1359@gmail.com)

روشنفکری دینی از حیث نام، موضوع و هدف با تهاجم رقیبان مواجه است. در تازه‌ترین منظر از این مناظره چندین ساله، سروش و ملکیان، چهارم اردیبهشت ۱۴۰۰، به گفت‌وگویی زنده در محیط پرفرمت و آمد مجازی دعوت شدند تا بار دیگر این اختلاف کهنه را نو کنند. مناظره دو اندیشمند عنوان «روشنفکری و حقیقت» را بر خود داشت، اما در همین عنوان کلی نیز ترکش‌هایی از آن چالش همیشگی در رفت و برگشت بود. فضایی که هر چند از حیث احترام متقابل طرفین قابل توجه می‌نمود، بیگانگی آن‌ها با نوشته‌های قدیم و مواضع اخیر دیگری تعجب مخاطب را برمی‌انگیخت. هدف این نوشتار نه صرف تمرکز بر این مناظره، بلکه واکاوی همان اختلاف قدیمی دو اندیشمند در خصوص امکان تجمیع روشنفکری و دین‌داری است. پرده‌ای از این نزاع را با نسبت تحریف متون دینی که از سوی ملکیان به جریان روشنفکری دینی وارد شده است، گزارش می‌کنم. ضمن واکاوی پاسخ‌های صریح یا ضمنی سروش برای رهایی از این بن‌بست هرمنوتیکی، با ارائه یک موضع بدیل سعی در تقویت جانب او در برابر نسبت تحریف دارم. در پایان به این بحث می‌پردازم که ضمن ملاحظه ضرباهنگ مواضع سروش در فضای امروز ایران و مخاطبان خاص او، می‌توان مانعی را برای توفیق او در مجالست روشنفکری و دین‌داری باز شناخت. اما همچنان امکان و انتظار مشاهده پرده‌ای تازه‌تر از آرای وی منتفی نیست.

تعریف به تحریف

ملکیان در خلال مطالب خود در مناظره اخیر به موضوع تحریف که می‌تواند آفتی برای اهداف روشنفکری باشد، اشاره کرد. به بیان وی:

«نکته دیگری که با حقیقت‌طلبی و روشنفکری منافات دارد، تحریف و تفسیر نابجای سخنان دیگران است. روشنفکر باید پیام یک پیام‌رسان را، چنان‌که او می‌گوید، به دیگران منتقل کند. ولو خودش با محتوای آن سخن مخالف باشد. من اگر با سخنان کانت مخالف هستم، اول باید سخنان او را، دقیقاً، چنان‌که خودش

می‌گفت، شرح دهم و بعد با او ابراز مخالفت کنم. نه اینکه کانت را چنان‌که خودم می‌فهمم به دیگران معرفی کنم.» (۱)

او در بیان فوق روی سخن را به جانب شخص سروش و جریان کلی روشنفکری دینی نچرخاند و نسبت تحریف را متوجه آنان نساخت. چنانچه در قامت مثال هم از پیام‌پیمان‌گفت و کانت را شاهد مثال آورد، تا هم دست مخاطب را در یافتن مرجع ضمیر باز بگذارد و هم فضای مناظره را به صحنه نبردی تمام‌عیار نزدیک نسازد. اگر ما باشیم و همین مناظره، بیان ملکیان می‌تواند به عنوان یک توصیه کلی و در جهت تنقیح روش مطلوب روشنفکری ملاحظه شود. اما پیگیری بحث تحریف در گفتارهای مشابه ملکیان درباره روشنفکری، مشخصاً، در مصاحبه‌ای که در حکم فاصله‌گذاری صریح او از روشنفکری دینی خوانده می‌شود، مخاطبی مشخص‌تر را در مجلس خطاب و بلکه عتاب او می‌نشانند. اوایل دهه ۹۰ خورشیدی بود که ملکیان در مصاحبه‌ای چنین گفت:

«دینی که بعضی از آیاتش را کنار بگذاریم یک بخشی را تأویل کنیم، از ظاهرش به باطنش عدول بدهیم و بگوییم این‌ها بیانات حقیقی نیستند، بیانات مجازی یا استعاری یا تشبیهی یا تمثیلی یا کنایی و یا رمزی هستند، در واقع بخش عظیم آیات را این‌طوری بیان کنیم که این‌ها بیانات حقیقی نیستند، یکی از صناعات ادبی در آن‌ها استفاده شده است، یک بخشی را هم که به زمان و مکان خاصی اختصاص می‌دهید و مثلاً به مکانی مثل شبه‌جزیره یا قرن چندم ربط می‌دهند، خوب، چه چیزی از این دین باقی مانده است؟ من هم همین دورنگری را داشتم که فهمیدم سروکار آقایان به اینجا می‌افتد، از اول گفتم، بیایم حقیقت را بازگو کنیم که ما نمی‌توانیم هم عقلانی باشیم و هم متدین؛ اما این آقایان که هنوز اصرار دارند روشن‌فکر دینی هستند، این‌طور روشن‌فکر دینی ماندند که از آیات فقهی می‌گذرند، برای بسیاری از آیات قرآن هم که معنای حقیقی قائل نیستند و معنای مجازی برای آن قائل‌اند، بسیاری از آیات قرآن را هم که می‌گویند جزء ذاتیات قرآن نیست و از عرضیات قرآن است و اختصاص دارد به زمانی دون همه زمان‌های دیگر، مکانی دون همه مکان‌های دیگر و احوالی غیر از سایر اوضاع و احوال، خوب من می‌پرسم دیگر از دین چی باقی ماند؟ بعد به من می‌گویند تو خودت هم که این کار را می‌کنی؟ من هم می‌گویم نه، من هیچ‌وقت این کار را نمی‌کنم، من همیشه گفته‌ام باید نهایت امانت را برای پیام قرآن قائل باشیم. نسبت داده‌اند به امام فخر رازی که در خبرش گفته: ایهاالناس، «محمد تازی» یعنی محمد عرب این‌چنین گفته است، من «محمد رازی» آن‌چنان گفته‌ام؛ یعنی می‌خواسته بگوید ایهاالناس اگر سخن محمد تازی را می‌خواهید او معتقد است الف، ب است، اگر سخن محمد رازی را می‌خواهید او معتقد است الف، ب نیست. حالا هرکدامتان می‌خواهید دنبال محمد تازی بروید، هرکدامتان می‌خواهید دنبال محمد رازی بروید. این به نظر من کمال صداقت را نشان می‌دهد؛ چون آدم نباید سخن حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و پیامبر اسلام را تحریف کند، سخن هیچ انسانی را ما حق نداریم تحریف کنیم چه برسد به سخن فرد بزرگی مثل پیامبر اسلام. باید بگوییم ایهاالناس می‌خواهید التزام به قرآن و پیامبر داشته باشید الف، ب است؛ اما به اعتقاد بنده الف، ب نیست، حالا خودتان انتخاب کنید من حرفم را با صداقت می‌زنم و سخن پیامبر را تحریف نمی‌کنم حالا متاع کفر و دین بی‌مشتی نیست، هرکسی می‌تواند انتخاب کند که برود سراغ صحبت پیامبر یا صحبت من.» (۲)

چنانچه پیداست، ملکبان در مواضع فوق با صراحتی که قابل تأویل نیست، بر مشی تأویلی روشنفکران دینی تاخته است. او با نام بردن از جریان روشنفکری دینی به واژگان محوری سروش و یکی از آشکارترین لغات وی که تفکیک ذاتی و عرضی ادیان باشد، تلنگر می‌زند و آن را در حکم تحریف، و نه تفسیر یا تأویل، می‌یابد. در واقع، به بیان وی، تأویل یک طریقت رندانه در عدول از نصوص هضم‌ناپذیر دینی است که روشنفکر دینی آن را برگزیده تا پیام پیام‌رسان را متناسب با ذائقه امروزین خود و در مسیر مطلوب مخاطبش تقریر کند. چنان‌که گذشت، ملکبان این نسبت پرتعریض را در مناظره بیان نکرد؛ شاید از این حیث که آنجا روی سخنش با روشنفکر و نقش او در تقریر حقیقت بود، نه با روشنفکر دینی و نقش او در تحریف حقیقت!

در هر حال و با فرض برقراری ملکبان بر موضع سالیان نه چندان دور خود، می‌توان گفت او کژراهه تأویل را مانع تقریر حقیقت از جانب روشنفکر دینی دانسته است. مانعی که هم از حیث اخلاق باور قابل‌دفاع نیست و هم در مقام عمل روشنفکر را به نوعی توریه و تقیه، که با صراحت و صداقت ناسازگار است، فرا می‌خواند. به نحوی که روشنفکر دینی از مخالفت صریح با نصوص ناسازگار با مبانی فکری‌اش طفره می‌رود و کژراهه یا کوچه چپ تأویل را برای رهایی از بن‌بست معرفتی و عملی خود می‌پیماید. با این حال، علی‌رغم استحکام موجود در استدلال معرفتی- اخلاقی ملکبان، رجوع به مبانی تفسیری سروش، که در پاره‌ای از آثار او صراحت یافته، نشان می‌دهد که موضع او در مسئله تأویل نیز متقابلاً بر نظرورزی و آگاهی قابل‌تأملی استوار است.

دعوی تفسیر متین متن

سروش تفسیر متین متن را مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی مشابه با مفروضات عالمان طبیعی و مقید به خودآگاهی مفسر به مفروضاتش دانسته است. وی با بیان وجه شبه تفسیر طبیعت و دین بر این باور است که مداخلیت مفروضات، در این دو گونه به ظاهر متفاوت از جریان تفسیر، گریزناپذیر است. او به کلام طباطبایی مفسر اشاره دارد که با قصد اولیة خلوص در تفسیر، ضمن پذیرش یک قاعده زبانی در تفسیر قرآن- که همان توجه به مسمی و کاربرد الفاظ و نه صورت ظاهری آنهاست- از تنگنای واژگان قرآنی مناقشه‌انگیزی همچون میزان و عرش و کرسی و... گریخته است. (۳) در واقع، به تقریر سروش، انتظار فهم عاری از تأویل یا دعوی تفسیر عقلانی و زبانی پیشین نسبت به نصوص دینی، از اساس، خوش‌باورانه است. بدین قرار، مفروضات مفسر و چشم‌داشت او از متن و مائت از آغاز تا انجام مسیر تفسیر بر جغرافیای ذهنی و زبانی او حکومت می‌کند. آنچه اهمیت دارد نه اصل این مفروضات عقلانی یا زبانی ماتقدم، بلکه رجوع ضابطه‌مند به این مفروضات و برقراری توافق میان آنها با دریافت‌های مستنبط از متن است. به بیان او:

«شخص، دست‌کم، باید درباره اینکه خداوند مجاز می‌گوید یا نه، موضعی اتخاذ کند. بدون شک، این موضع را نمی‌توان از خود متن دینی استخراج کرد، چراکه در این صورت دچار دور باطل خواهیم شد. بنابراین حکم به مجازگویی خداوند، یا قول به خلاف آن، هر دو از جمله آرای هستند که باید مقدم بر عمل تفسیر مورد تصدیق قرار گیرند.» (۴)

به این ترتیب آنچه ملکبان به عنوان مفروضات مشکل‌ساز روشنفکران دینی می‌شناسد و این مفروضات را مخلاً تفسیر صادقانه آنان از متن می‌یابد، در کلام سروش تعیین وضعیت شده‌اند. به نحوی که سروش از صراحت در کاربرد این مفروضات، طی فهم امروزین خود از متن، ابایی ندارد. او نه تنها دو ساحت حقیقت و مجاز و تفکیک سابقه‌دار آن‌ها در نصوص دینی را روا می‌داند، بلکه رویکرد امروزین روشنفکران دینی در بازیابی نصّ دینی در قامت فهم عصری را هم روا می‌شمارد؛ همان وجه تمایزی که این جریان فکری را از رقیبان سکولار متمایز ساخته است. در شرح همین تمایز سکولار/ روشنفکر دینی و ترجیح رویکرد تفسیری مدرن نسبت به متن دینی است که سروش به صراحت می‌نویسد:

«دیدگاه سکولار از دیدن امر مافوق طبیعی عاجز است. اما ما در اینجا تعبیر و تفسیر انسانی را همچون وحیی که دوباره نازل شده تلقی می‌کنیم! وحیی که یکبار در گذشته بر پیامبر(ص) نازل شده بود و اکنون به مدد مَلکِ عقل عصر، از عرش متن به فرش تعبیر نازل می‌شود. به بیان دیگر، ما وحی را در آینه تفسیر می‌نگیریم؛ دقیقاً به همان نحو که یک دانشمند مؤمن، خلقت باری را در آینه طبیعت می‌نگرد. اگرچه ما نسبت به وقوع تکامل یقین نداریم، اما وقوع تحول، یقیناً، تضمین شده است.» (۵)

طرفه آنکه این رویکرد روشنفکری دینی از دید ملکبان، که گویی خود زمانی در سپهر آن زیسته، مغفول نمانده است. او در طرح‌واره‌های پژوهشی خود بر مدار پرسش‌های امروزی از متن پیش می‌رود (۶) و حتی در مقام تمایزگذاری میان روشنفکران دینی و روحانیون سنتی، مشی عصری و امروزین کلام روشنفکران را تصدیق می‌کند. همچنین ملکبان با تعریف روح زمانه به عنوان «گرایش عمومی در همان زمان»، می‌گوید: امروز روح زمانه، روح مدرنیته است و روح مدرنیته با آنچه روشنفکران دینی می‌گویند بسیار موافق‌تر است تا با موضع روحانیت سنتی. (۷) البته با تذکر این نکته که سیر هماهنگ با روح زمانه تنها دلیل حقانیت نیست. (۸) همچنین وی در شرح تفاوت پیش‌فرض‌های کلام قدیم و جدید، ضمن بیان اینکه تفاوت در خدامحوری و انسان‌محوری است، می‌گوید:

«الهیات جدید با خدا شروع نمی‌کند، بلکه با انسان شروع می‌کند. ابتدا یک انسان‌شناسی به دست می‌دهد و بعد می‌گوید این انسان نیازهایی دارد و بعد نیازهای انسان را رده‌بندی می‌کند و می‌گوید یک سلسله نیازهایی وجود دارند که دین آن‌ها را برآورده می‌کند...» (۹)

در مقام جمع‌بندی سخنان فوق از ملکبان، می‌توان گفت که ظاهراً او با عنوان «روشنفکری دینی» مسئله دارد و فی‌المثل اگر طرح پژوهشی سروش با نام الهیات جدید شناخته شود، از حیث تسمیه مورد مناقشه ملکبان نخواهد بود. اما همچنان تردید ملکبان قابل طرح است؛ چراکه اگر تجمیع روشنفکری و دین‌داری به تراحم عقل و نصّ منتهی شود، الهیات جدید (و در واقع مدرن) هم از پیمودن همین مسیر دشوار ناگزیر خواهد بود. چراکه طرح تجمیع خدامحوری کهن با انسان‌محوری مدرن همان چالشی است که سروش بر امکان ذاتی و حتی توفیق عملی آن اصرار دارد و ملکبان توفیق این طرح را جز با تأویلاتی که در حکم تحریف سخن اصلی ماتن است، ممکن نمی‌یابد. بنیابراین تا اینجا به نظر می‌رسد سروش پاسخ ملکبان را داده و البته ملکبان نیز بر موضع خود اصرار کرده است.

هرمنوتیکِ احیای معنا

من در اینجا نه در مقام داوری و ترجیح، بلکه در موقعیت گشایش یک امکان با سروش و ملکیان سخن می‌گویم. امکانی که ضمن تجدید حیات متن قوام می‌یابد و شقّ ثالثی را در امتداد آنچه سروش تأویل می‌نامد و ملکیان تحریف می‌خواند، مطرح می‌نماید. رد پای این نوع هرمنوتیک مبتنی بر تحلیل روایت را می‌توان در آرای پل ریکور نشان داد. او روایت را جزء مقوم حیات انسان و عامل بازشناسی سیر زندگی شخصی وی می‌داند که مجموعاً هویت فردی آدمی را بر اساس داستان زندگی‌اش قوام می‌بخشد. همچنین روایت‌گری از زندگی مطلوب در کنار روایت مؤلفه‌های اجتماع بسامان مجموعاً طرح‌واره‌ای را برای زیست اخلاقی و سیاسی موفق و کامیاب ترسیم می‌کند. در واقع از پی همین روایت است که نمادهای فرهنگی و روایت‌های تاریخی هم‌نشین می‌شوند و هویت فرد در پرتو هویت جمعی و طی یک بازگویی روایی شکل می‌گیرد. (۱۰) در شرح سخن ریکور و با خوانشی که با رفتارگرایی در فلسفه ذهن بی‌مناسبت نیست، می‌توان گفت شناخت انسان از خویشتن از پی یادآوری کنش‌هایی به بار می‌نشیند که «من» در مقام فاعل و منفعل به خاطر سپرده، روایتی از این کنش‌ها ساخته و، در مجموع، داستان منحصر به فرد خود را در پرتو این روایت پرورده است. از این رو، کارکرد روایت تصدیق هویت است. به نظر می‌رسد می‌توان ایده ریکور را فراخ‌تر از این تقریر کرد و نوشت: نقش روایت استقلال شخصیت و پرهیز از دنباله‌روی است. در روایت است که هر امر و نهی به عنوان یک زندگی تجربه می‌شود و در صورت تصدیق این روایت است که زندگی قابلیت دوام می‌یابد. در واقع اگر روایتی از نصوص دینی بازسازی می‌شود و از نو نوشته می‌شود، در پرتو این روایت یک حیات تازه هم تجربه می‌شود و دست تجربه‌گر در تکرار یا توقف آن گونه زیستی-روایی گشوده است. بر این اساس، هر موضع انشائی از جانب هر آمر، به شرط تبدیل شدن به روایت فردی و تجربه‌پذیر، قابلیت زیسته شدن خواهد یافت. ریکور در مقاله مشهورش، «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، می‌نویسد:

«آیا پدیدارشناسی امر مقدس می‌تواند در محدوده نگرشی بی‌طرفانه باقی بماند؟ یعنی نگرشی که واقعیت مطلق و طرح هرگونه سؤال از امر مطلق را اپوخه می‌کند؛ یعنی در پرائنتر قرار می‌دهد. اپوخه مستلزم این است که من به واقعیت موضوع دینی اعتقاد داشته باشم ولی به شیوه‌ای بی‌طرفانه؛ مستلزم این است که همان ایمان فرد مؤمن را داشته باشم اما بدون اینکه مطلقاً موضوع اعتقاد را مفروض بگیرم.» (۱۱)

او با تفکیک دو نوع خوانش از متن که یکی در پی احیای معنای آن و دیگری (به شیوه مارکس و نیچه و فروید) در پی آشکار کردن دروغ‌های آگاهی انسان و در نتیجه کاستن از توهمات است، گونه نخست را چنین تقریر می‌کند:

«انتظار کشیدن برای «کلمه» جدید و بشارت‌های جدید «کلمه» قصد و منظور ضمنی هر نوع پدیدارشناسی نمادهاست که ابتدا بر موضوع و سپس بر تمامیت و غنای نماد تأثیر می‌گذارد، تا دست آخر به قدرت کشف‌کنندگی کلمه نخستین (Primal Word) خوشامد گوید.» (۱۲)

این‌چنین، احیای معنا هم با هدف زیست‌پذیر کردن روایت‌ها است. می‌توان روایتی کهن را عقیم و ابتر و تاریخ‌گذشته خواند و می‌توان در جهت احیای وجوه پنهان آن نقبی به سنت زد، حواشی را زدود و روایتی را از نو بازنوشت. واضح است که نه سروش و نه ملکیان، هیچ‌یک در پی نفی معنا و در نتیجه انتقال داده‌های معنایی به ساحت جریانات تاریخی و ناخودآگاه آگاهی نیستند. بنابراین، مسیر احیای معنا و به رسمیت شناختن بازنویسی روایی می‌تواند راهی مشترک و قابل‌تصدیق برای آنان در جهت تقریر دوباره از موضوعات اصالتاً دینی و تاریخی باشد. این همان تجربه‌ای است که در مقام احیای معنا از تراث اسلامی، پیش‌تر، توسط هم‌وطن ریکور به بار نشسته است، که به نوشته داریوش شایگان:

«در برگردان منظم کربن از اندیشه‌های کهن، مقاطع بهم پیوند داشتند، از دل آمیختگی‌های دنیائی پوسیده و کرم‌خورده، گوهرهای درخشانی بیرون می‌زد، و عالم اندیشه ایرانی گویی در زبان و بیان تحلیل کربن... حیاتی دوباره می‌یافت.» (۱۳)

با این وصف آیا می‌توان مسیری مشابه با احیای کربن را به سروش و ملکیان پیشنهاد داد و حتی همراهی بیشتر آنان را در انجام طرحی که خود آن را روشنفکری خوانده‌اند و بر سر وصف دینی آن به مناقشه نشسته‌اند، انتظار کشید؟

ده درویش- دو پادشاه

به نظر می‌رسد ملکیان با فاصله‌ای معنادار نسبت به متون دینی سخن می‌گویند. به نحوی که بدون تأمل در چندوچون روش‌شناختی و فارغ از سنجش سطح دلالت‌های متنی در کلام روشنفکران دینی آنان را به سوگیری، تأویل، تحمیل و نهایتاً به تحریف متهم می‌کند. در جهت حفظ همین فاصله، شاید سکوت بیشتر ملکیان نسبت به موضوعات درون‌دینی و فاصله گرفتن از تفسیر متون دینی، با آنچه خودش پروژه عقلانیت و معنویت می‌داند سازگارتر باشد. در واقع می‌توان به ملکیان توصیه کرد که داخل نشدن او در نزاع روشنفکران دینی و روحانیون سنتی و متهم نساختن دسته نخست به تحریف، برایش به صرفه‌تر است. چرا که نسبت تحریف و اصرار بر آن، که گویی در پس ذهن ملکیان آشیانه کرده است، هم حاشیه‌ای ناخوانده بر طرح فکری خاص او تلقی می‌شود و هم دست سنتی‌ها را در نواختن سروش مبسوط‌تر می‌سازد. در این فرآیند مطالبه سویه‌های عقلانی و معنوی از هر متن و از جمله متن دینی به عنوان یک روش کلی به همگان توصیه می‌شود، اما پیداست که محقق با ذائقه ملکیان خود را ملزم نمی‌بیند که عقلانیت یا معنویت اقتباسی خود را با متن دینی تطبیق کند. آنچه مهم است محصول تعاطی میان انسان طالب عقلانیت و معنویت از یک متن (خواه دینی یا غیردینی) است؛ که سنجش موفقیت این محصول به معیار ثمره و فایده آن سپرده می‌شود، نه به معیار انطباق با متن مورد نظر. در واقع آنچه مهم است نه استخراج حکم و استنباط آن به معنی مصطلح، بلکه اقتباس عقلانیت یا معنویت یا هر دو از یک متن تاریخی (خواه دینی یا غیردینی) است. شخصاً توقع این نرمش از جانب ملکیان را در تضاد با دغدغه‌های فکری او دو دهه اخیر وی نیافته‌ام. در

یک کلام ملکبان می‌تواند یافته‌های مطلوبش را از متن دینی برداشت کند، بی‌آنکه نگران رخنه در این متن با تیزآب تأویل و... باشد.

در عین حال، با فرض سکوت منعطف ملکبان، مشکل سروش- علی رغم پناه جستن به انواع روایت و تفسیر متین و تمسک به پست مدرنیسم (که در مناظره هویدا بود)- همچنان باقی است. مشکل اصلی سروش در تعهد وی به دو پادشاهی است که می‌خواهد آن‌ها را در یک اقلیم بگنجاند. او اگر هم بر مرام پل ریکور یا هانری کربن به پیش رود، در هر روایتی که برگزیند یا برسازد، باید به دو جانب عقل و شرع پاسخ دهد. حتی شواهدی از کلام وی، که کم هم نیست، بر این موضوع دلالت دارد که او در پی جلب رضایت هر دو طرف ماجرا (یعنی روشنفکران و دین‌داران) و نه فقط رفع سوالات و حل ابهامات آن‌ها است. در واقع با یادآوری ایرادات وارد شده از سوی ملکبان می‌توان گفت مشکل روشنفکر دینی نه در تناقض ذاتی موضع او- که پای تحلیل‌های لغوی و مفهومی گسترده را می‌گشاید و باب انکار را هم مفتوح می‌سازد- بلکه در تعهد عملی وی به دو گروه از مخاطبان است. روشنفکر دینی می‌خواهد با استخراج و نه اقتباس یک حکم نظری یا عملی از متن دینی هر دو گروه از مخاطبان مقید و غیرمقید به آن متن را با خود همراه سازد؛ صرف‌نظر از اینکه رویکرد او تفسیر باشد یا تأویل یا به قول ملکبان تحریف. این امکان را ذاتاً مسدود بدانیم یا خیر، در مقام عمل، احیای معنا را دشوار و انسجام روایی را مختل می‌سازد. چراکه همچنان تا بازنویسی متن با هدف احیای معنا و اعلام صریح این رویکرد روایت‌شناسانه فاصله دارد.

پیش‌تر از هانری کربن و تلاش او برای بازسازی روایتی از معنویت نهفته در سنت اسلامی و احیای این سنت سخن گفتم. می‌دانیم که مرگ کربن در پاریس با انقلاب ۵۷ ایران همزمان بوده (۱۴) و طبعاً در ادامه با عزیمت رهبر انقلاب ایران از پاریس مقارنت یافته است. کسی که شیفته نمادسازی باشد، این رفت و آمد را نمادی از عزیمت اسلام عرفانی (معنویت‌گرا) و اوج‌گیری اسلام تاریخی (سیاسی) خواهد خواند؛ یک شیفت پارادایمی گسترده که در چهار دهه گذشته تبعاتی خیرمکننده برای ایران، خاورمیانه و عالم اسلام در پی داشته است. گویی عوارض همین جابه‌جایی است که گریبان سروش را رها نمی‌کند و او را در پی طرحی برای سامان دادن به وضع کنونی جهان اسلام، در رفت و برگشت میان اسلام عرفانی و تاریخی مشغول می‌سازد. این راه همچنان به روی سروش گشوده است و به تجربه می‌توان گفت نکته‌گیری ملکبان هم کمرمق‌تر از آن است که تغییری در مسیر روشنفکری دینی ایجاد کند. اما همچنان می‌توان این رویکرد متن‌شناسانه را نه از ملکبان که از ریکور و کربن گرفت و به سروش تحویل داد. چراکه اگر سروش جامعه‌ای گسترده‌تر از مؤمنان متمایل به حیات روزآمد را مخاطب خود می‌ساخت، یا کمتر به مناقشه با مؤمنان متمایل به تقلید و گریزان از تأویل برمی‌خاست و خلاصه بر وجوه ایجابی و اقتباسی اندیشه‌اش متمرکز می‌شد، تاکنون گفتمانی شامل‌تر را بنیان نهاده بود. او می‌تواند در تدارک نوعی حیات ایرانی با درون‌مایه عرفانی و اخلاقی باشد که به احیای معنا و بازگویی روایی از یک سنت تاریخی اشتغال دارد. این سبک زندگی به ویژه در ایران امروز از حیث کمیت و کیفیت و تنوع هواداران آن چشمگیر است.

پی‌نوشت

1. روزنامه اعتماد، شماره ۴۹۱۲، در تاریخ ۶/۲/۱۴۰۰، ص ۷.

2. وبسایت فرهنگ امروز، ۲۹/۱۱/۱۳۹۲؛ تاریخ بازدید: ۱/۳/۱۴۰۰، از

<http://farhangemrooz.com/news/12421/%D8%A8%D8%A7-%D9%BE%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AF%D9%88%DA%A9%D8%B3-%D8%AE%D9%88%D8%AF-%DA%86%D9%87-%D9%85%DB%8C-%DA%A9%D9%86%DB%8C%D8%AF>

3. سروش، ۱۳۹۲: ۳۱۱-۳۰۹.

4. سروش، ۱۳۹۲: ۳۰۹.

5. سروش، ۱۳۹۲: ۳۱۹.

6. ملکیان در «طرح‌واره‌ای برای بازیابی جهان‌نگری مولانا» می‌پرسد: «این اصطلاح [خدا] مصداق دارد یا نه؟ اگر پاسخ منفی است، یعنی خدا اسمی است بی‌مسمّا... و اگر پاسخ مثبت است (و به قطع و یقین می‌دانیم که پاسخ مولانا مثبت است): آیا خدا شناختنی است یا نه؟...» (ملکیان، ۱۳۹۴ (الف): ۳۰۲-۳۰۱) به نظر می‌رسد او در طرح سؤالات امروزی از منابع سنتی مشکلی نمی‌بیند و اختلاف او با روشنفکران دینی در نحوه و محتوای پاسخ به این سؤالات است.

7. ملکیان، ۱۳۹۴ (ب): ۲۸۶.

8. همان.

9. ملکیان، ۱۳۹۴ (ب): ۱۹۰.

10. Ricoeur, 1992: 140- 168.

11. ریکور، ۱۳۸۳: ۳.

12. ریکور، ۱۳۸۳: ۶.

13. شایگان، ۱۳۹۷: ۴۱-۴۰.

14. همان: ۴۰.

منابع

1. ریکور، پل. «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، مقالات فصلنامه ارغنون، شماره ۳ (مبانی نظری مدرنیسم)، تهران: انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۸۳، صص ۱۰-۱.

2. سروش، عبدالکریم. بسط تجربه نبوی، چاپ ششم، تهران: صراط، ۱۳۹۲.

3. شایگان، داریوش. هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، چاپ هشتم، تهران: فرزانه روز، ۱۳۹۷.

4. ملکیان، مصطفی. حدیث آرزومندی، چاپ سوم، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴ (الف).

5. ----- مشتاقی و مهجوری، چاپ پنجم، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴ (ب).

6. Ricoeur, Paul. "The Self and Narrative Identity", In: *Oneself as Another*, Translated by Kathleen Blarney, The University of Chicago Press, 1992, p 140- 168.