

چگونگی تعامل تأویل با هرمنوتیک

گفت و گو با تقی رحمانی - بخش چهارم

تاکنون سه بخش گفت و گو با آقای تقی رحمانی با عنوان های "گسست از دیالکتیک تا هرمنوتیک" (شماره ۲۰)، "هرمنوتیک مدرن: برآمدن از مبنای به زندگی" (شماره ۲۱) و "تعامل تأویل با تفسیر" (شماره ۲۲) انتشار یافته است. در این شماره بخش چهارم گفت و گو با عنوان "چگونگی تعامل تأویل با هرمنوتیک" از نظر خوانندگان می گذرد.

در آغاز از شما می خواهیم که به سیر تأویل در فرهنگ ایرانی - اسلامی بپردازید و عرصه تعامل تفسیر و تأویل، هرمنوتیک و تأویل و رابطه تأویل خلاق را با جامعه خلاق و انسان خلاق بیان کنید؟

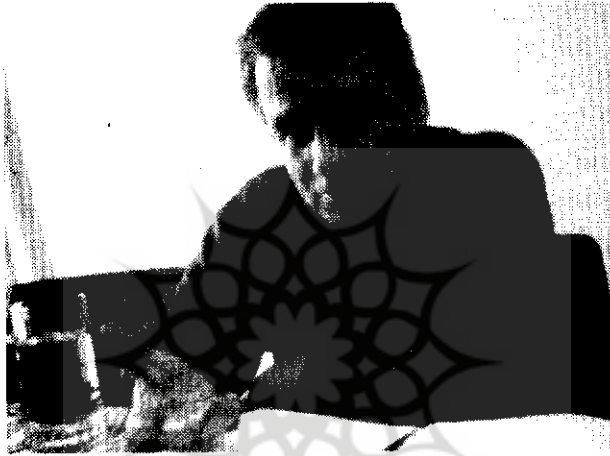
یکی از دغدغه‌ها و انگیزه‌های من از توجه به بحث تأویل و هرمنوتیک این بود که چرا به دام انقطاع اندیشه افتادیم و در همین راستا بود که به تفاوت میان "باب شدن اندیشه" با "مدشدن

اندیشه" اشاره کردم. ما باید به خود آیم که چرا یک روز طرفدار دیالکتیک هستیم، روز دیگر طرفدار هرمنوتیک و زمانی نیز در پی اثبات مبانی منطق استقرا؟ و باید از خودمان پرسیم که چرا در ایران اندیشه‌ها، سیر طبیعی و پیوسته ندارد و دچار گسست می شود. برای نمونه، می بینیم از یک سو بحث علم و دین هنوز در دنیا ادامه دارد، ولی در این سو در ایران، پس از بازگان این بحث ادامه پیدا نکرده است؛ بویژه پس از دکتر شریعتی که جامعه‌شناسی دینی را مطرح کرد، بحث تعامل دین و علم و یادین و علوم قرآنی از دستور کار خارج شد و این در حالی است که در حوزه‌های تمدنی، سیر اندیشه دچار گسست یا انقطاع نمی شود، گرچه ممکن است اندیشه به اندیشه‌های درجه دو یا سه تبدیل شود، ولی به طور کامل قطع نمی شود. برای نمونه،

این که پیش از انقلاب، همه از دیالکتیک صحبت به میان می آوردند، ولی پس از انقلاب یکباره این بحث‌ها رخت بریست و سخن از هرمنوتیک آغاز شد.

امروزه در جهان، چهار حوزه فکری - تمدنی مطرح است که نه تنها صاحب اندیشه‌اند، بلکه با هر اندیشه دیگری به گفت و گو نشستند و با آن برخورد تعاملی خلاق دارند. طبیعی است در این

گفت و گوها تولید اندیشه هم شکل می گیرد، این چهار حوزه تمدنی عبارتند از آلمانی، فرانسوی، انگلوساکسونی و امریکایی. در آلمان هرمنوتیک، در انگلستان فلسفه تحلیلی، در فرانسه آمیزه‌ای از اندیشه دکارت و برگسون و در امریکا اندیشه پراگماتیسم و یلیام جیمز و جان دیویی باب شده است.



گرچه هندی‌ها در زمینه جامعه‌شناسی و توسعه،

صاحب نظر شده‌اند، ولی نمی توان آن را حوزه تمدنی - فکری نامید، گفته شد ایرانی‌ها خود صاحب اندیشه و حوزه تمدنی بودند، برای نمونه، وقتی اندیشه‌های از یونان وارد ایران می شد، درست پذیرفته نمی شد، بلکه با چون و چرا و پرسش‌های بسیاری روبه‌رو می شد بدین معنا که پرداخت و شکل جدیدی پیدا می کرد؛ این چون و چراها بودند که اندیشه را جرح و تعدیل می کرد. برای نمونه می بینیم که دیدگاه‌های ارسطو از یونان توسط کندی وارد حوزه فکری ما می شود. فارابی و ابن سینا هر کدام با آن برخورد می کنند تا به سهروردی می رسد که فلسفه اشراق را مطرح می کند؛ اگر دقت کنیم نوعی سیر فراروی نسبت به سیر تطور اندیشه و فلسفه در یونان دیده می شود. در همین راستای تعامل اندیشه است که ملاصدرا، سنتی نوین به وجود می آورد

به نام "حکمت متعالیه" یعنی ترکیبی از فلسفه مشاء، اشراق و کلام شیعه.

حکمت متعالیه در پی این گفت و گوها، نقدی است بر فلسفه مشاء و همچنین فلسفه اشراق. اگر سهروردی به "نور" اصالت می دهد، ملاصدرا در حکمت متعالیه خود به "وجود" اصالت می دهد. در پرتو مبانی و در پی این گفت و گوهاست که یک اندیشه ایجاد

امروزه در جهان، چهار حوزه فکری - تمدنی مطرح است که نه تنها صاحب اندیشه‌اند، بلکه با هر اندیشه دیگری به گفت و گو نشستند و با آن برخورد تعاملی خلاق دارند؛ این چهار حوزه تمدنی عبارتند از آلمانی، فرانسوی، انگلوساکسونی و امریکایی

از دیالکتیک و خردداد ۱۳۸۶

به مرور باب می شود، ولی متأسفانه امروزه ما فاقد این مقوله بوده و دچار مدزدگی شده ایم و هنوز به مرحله ای نرسیده ایم که بگویم تولید فکر و اندیشه داریم، بلکه آنچه هست دست به دست شدن مفاهیم است. برای نمونه در پارادایم سنتی، مفاهیمی داریم مانند وحدت، کثرت، وجود، ماهیت، عدل، علم، عدل خداوند، برای نمونه؛ مهم ترین مقوله تفکر ایرانی از گاتاهای زرتشت تا اسلام شناسی شریعتی میان متفکران مابحث کثرت در وحدت، وحدت در کثرت است و مفاهیمی از این دست توسط اندیشمندان، فلاسفه، کلامیون و حتی شعرا تفسیر و فر به شده است.

نمونه دیگر این که، پس از ترجمه کلیله و دمنه از زبان هندی به فارسی، این کتاب آثار عطار، مولوی، نظامی و سعدی آمده و بازخوانی شده است، تأویل شده و حتی تأویلی بر تأویل ها انجام گرفته است، این نشان می دهد که یک حوزه تمدنی - فکری خلاق و وجود داشته که متأسفانه مدت ها است ما از آن دچار گسست شده ایم.

کتاب "علم و دین" ایان باربو توسط بهاء الدین خرمشاهی ترجمه شده که نشان دهنده آن است که هنوز در امریکا تحقیق درباره این رابطه دین و علم ادامه دارد، ولی در ایران پس از بازگان این گفتمان پژوهشی از رمق افتاده است، حتی شرکت سهامی انتشار هم در فکر این نبوده که آثار بازگان را به زبان های دیگر ترجمه کند. می بینیم نگاه جامعه شناسی کلان دورکیمی - که شریعتی هم تحت تأثیر آن است - وقتی باب می شود، دیدگاه ملی کنار می رود، وقتی دیدگاه معرفت شناسانه و انگلوساکسونی در جامعه ما مطرح می شود به یکباره دیدگاه جامعه شناسی دورکیمی کنار می رود و ناگهان دیدگاه هرمنوتیکی آلمانی بلافاصله بعد از طرح شدن پذیرفته می شود بدون این که به زمینه ها و پیشینه تأویل در ایران اسلامی توجه شود؛ نصر حامد ابوزید تأویل را از ابن عربی و ابن رشد شروع می کند.

نویسنده اثر "کتاب، سنت و مدرنیته" به این ریشه تمدنی معتقد نبوده و تأویل و هرمنوتیک را دو مقوله جدا از هم می داند. ابوزید، سنت تأویل را در تمدن اسلامی بررسی کرد. این دیدگاه با هرمنوتیک به تعامل می نشیند، طبعاً نشر این گفت و گو موجب بالندگی و خلاقیت اندیشه خواهد بود. دغدغه مهم و درد اصلی دو وجه دارد؛ وجه نخست آن این است که وقتی اندیشه های در ایران مد می شود در حوزه فرهنگ خودی ریشه یابی تاریخی نمی شود، بنابراین مشکلات بسیاری به بار می آورد، البته بدیهی است که نمی خواهیم عین دیالکتیک پس از رنسانس را در کشور خودمان جست و جو کنیم، بلکه می خواهیم بدانیم همانند آن در فرهنگ خودمان وجود دارد یا نه؟

ریشه یابی چه ضرورتی دارد، آیا نمی شود با یک اندیشه، برخورد فعال استدلالی داشت، بدون این که در پی بار تاریخی آن اندیشه باشیم؟

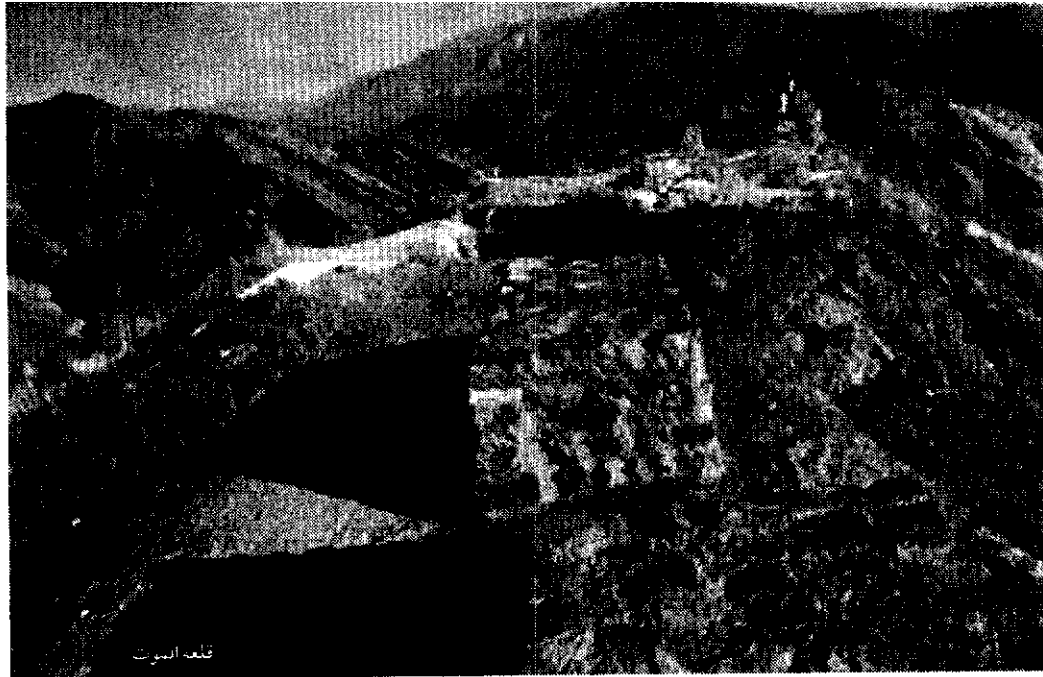
وقتی پشتوانه نظری برای هر اندیشه ای در فرهنگ خودمان بیایم، اثر پذیری آن در جامعه خودمان بیشتر می شود و اگر اصول تفکری گذشته خودمان را بشناسیم و آن را استخراج کنیم، قادر خواهیم بود آن را در پروسه گفت و گو فر به کنیم و رشد و زایش جدیدی از اندیشه های نو بارور سازیم. افزون بر این، ریشه یابی یاد شده، ارزش آکادمیک اندیشه جدید را بالا می برد، چرا که در اثر این گفت و گو بهتر فهمیده و نهادینه شده و به جای مد شدن باب می شود. اگر اندیشه جدید، این سیر را طی نکند، استمرار منطقی نیز پیدا نمی کند. اگر ما این اندیشه های وارداتی را به گذشته تاریخی خود وصل می کردیم متوجه می شدیم که قرن ها پیش عالمان ما در فیزیک این گرایش و علوم طبیعی قدیم مانند ابوریحان بیرونی، خوارزمی و ابن مسکویه نظراتی داشته اند و بعد توقفی در عرصه اندیشه، درس و علوم رخ داده. بعد متوجه می شویم که مهندس بازگان بدون شناخت آرای این بزرگان و نقد آنها با علوم جدید رابطه برقرار کرده، این آسیب شناسی بازگان به سیر شناخت علل گسست باری می رساند. از همین جاست که روشن می شود، چرا پس از بازگان، رابطه علم و دین در ایران تا این حد ضعیف شده و به این موضوع کمتر کسی پرداخته است؛ در صورتی که در کتاب ایان باربو، اوسعی می کند از یک راه تجربی، رابطه علم و دین را بررسی کند. پس از آن در ادامه آن خلأ به یک نگاه فلسفی که متأثر از علوم تجربی است می رسد و پس از مدتی این نگاه فلسفی، پشتوانه علوم تجربی قرار می گیرد. حال امکان دارد نحلله ای این رابطه علم و دین را نپسندد، اما این سنت فر به شده است، ولی در جامعه ما این گرایش نازکی است، عین همین قضیه را می توان در مورد روش هایی که در این چند سال اخیر در ایران مطرح شده دید. چه تضمینی هست که هرمنوتیک و فلسفه تحلیلی به آن مبتلا نشود. ضمن این که گفت و گو تمام این اندیشه ها اگر در جامعه ریشه دار باشد، مبارک است.

در راستای تعامل اندیشه است که ملاصدرا، سنتی نوین به وجود می آورد به نام "حکمت متعالیه" یعنی ترکیبی از فلسفه مشاء، اشراق و کلام شیعه

وقتی اندیشه های در ایران مد می شود در حوزه فرهنگ خودی ریشه یابی تاریخی نمی شود، بنابراین مشکلات بسیاری به بار می آورد

اگر بیت - به عنوان جایگاه بازنگری اندیشه - وجود نداشته باشد با هر موجی، دچار تحول می شویم. یک روز استقرایی و پوزیتیویسم، یک روز دیالکتیکی یا جامعه شناسی تکامل گرا می شویم و روز دیگر تحت تأثیر هرمنوتیک قرار می گیریم

بخش دوم این بحث این است که شما پژوهشگر و آکادمی مستقلی ندارید تا در آنجا این تحقیقات ادامه یابد. معمولاً در ایران و همواره در سیاست کشورهای شرق، هیچ گاه با علم به صورت مستقیم مخالفت نمی شده، مگر با منافع سیاسی حاکمان درگیر باشد و یا هیچ گاه با علمی موافقت نمی شده، مگر در خدمت منافع سیاسی حاکمان قرار می گرفت. از آنجا که اندیشه و علم باید ترجمه می شد بنیان درونی از تئوری سازی شکل نمی گرفت، از این رو گفت و گو با اندیشه های دیگر هم به عقب می افتد. اگر ما پژوهشکده ای داشتیم که در مورد علوم تجربی کار می کرد و این



قلعه البیت

باشد با هر موجی، دچار تحول می‌شویم. یک روز استقرایی و پوزیتیویسم، یک روز دیالکتیکی یا جامعه‌شناسی تکامل‌گرا می‌شویم و روز دیگر تحت تأثیر هرمنوتیک قرار می‌گیریم. برای نمونه، تأویل و تفسیرهایی که از کتاب کلیله و دمنه شده، قابل مقایسه با اصل کلیله و دمنه نیست و به این اثر هندی ابعاد گوناگون داده شده است. با این‌که "ابسال و سلامان" را از یونان گرفته‌ایم ولی تا قرن ۱۲ هجری روی آن تأویل‌های گوناگون انجام دادیم. چهارده تأویل دوران‌ساز روی این کتاب شده است. وقتی در اندیشه

جامعه‌جهشی رخ می‌دهد، تأویل خلاق نیز انجام می‌گیرد. امروز دو قرن از هرمنوتیک در غرب می‌گذرد که هر روز فربه‌تر می‌شود. هرمنوتیک از شلایر ماکس تا گادامر و از گادامر تا پل ریکور در بستر تحولات بسیاری بوده است. بیشتر مترجمان ما این سیر اندیشه در غرب را ترجمه می‌کنند بدون این‌که سیر تأویلی در شرق را بررسی کنند. اسماعیلیه از تأویل شروع کردند، ولی به تلویین رسیدند. ما جای خالی تطبیق، تعامل و تأویل را در جامعه خود حس می‌کنیم که عیب کمی نیست. دیگر این‌که سیر فلسفه تحلیلی از ارسطو تا امروز قابل بررسی است. فلسفه کانت، پیش و بعد از آن، خطی که ویتگنشتاین در فلسفه وارد می‌کند تا به امروز ملاحظه می‌کنید حتی فلسفه تحلیلی نیز در حوزه فکری انگلوساکسونی چند بعدی شده در حالی که اندیشمندان ما گوشه‌ای از آن را گرفته، وارد حوزه فکری خود کرده و حتی توضیح هم نمی‌دهند که آن را از کجا و چگونه آورده‌اند و چگونه و چرا به آن پرداخته‌اند. از یکسو اندیشه را به گذشته ارتباط نمی‌دهیم، از سوی دیگر

چون بیت مستقل اندیشه‌سازی نداریم دچار مشکل می‌شویم. بنابراین نتیجه می‌گیریم بسیار مناسب بود، زمانی که هرمنوتیک وارد جامعه ما شد باید روی آن را تأویل و تطبیق انجام می‌گرفت. درست دینی خود می‌بینیم که دکتر شریعتی گرچه تأویل‌گر نبوده، ولی تأویل می‌کرده، به طوری که وی سه تأویل کلان در آثار خود دارد: نخست خلقت انسان، دوم داستان هابیل و قابیل که تاریخ و جامعه بشری را تأویل کرده و سوم تأویل حج است که جامعه نمونه را ترسیم می‌کند. روش دکتر شریعتی تطبیقی بود، به طوری که بین اندیشه‌های مذهبی و اندیشه‌های غربی گفت‌وگو برقرار می‌کرده است. انتقاد شریعتی به بازرگان این بوده است که او

تحقیقات منتشر می‌شد، مذهبی‌ها و غیرمذهبی‌ها از این علوم تجربی برای ایمان خود استفاده می‌کردند. وقتی اینها نیستند، ما در محصص‌های هستیم که از یکسو بین یک انقطاع تاریخی و از سوی دیگر ترجمه‌های مدام جریان دارد. اگر به گذشته تمدن ایرانی - اسلامی برگردیم، دارالحکمه را می‌بینیم که مرکز تحلیل و بررسی علمی چنین اندیشه‌هایی است.

اسماعیلیان کتابخانه‌هایی دایر می‌کردند تا افراد در آنجا زندگی کنند و همه کتاب‌ها در اختیار آنها بود. در بغداد هم شیعیان امامیه دارای چنین کتابخانه‌هایی بودند و اهل تسنن نیز در نظامیه دارای چنین مراکز علمی - کاربردی بوده‌اند.

"مرتضی کریمی زنجانی اصل" تحقیقی در باره بیت‌الحکمه کرده که در روزنامه اطلاعات چاپ شد، با مطالعه تحقیقات وی می‌بینیم که اندیشه در آن دوران چقدر نهادینه بوده و خانه و بیت داشته، در این تحقیق و تفحص‌ها بوده که اندیشه و رشد زایش پیدا کرده است. بزرگترین درد آغازین

مادر ایران این است که تفکر "بیت" یا خانه ثابت ندارد، در حالی که تولید علم به خانه ثابت نیاز دارد؛ جایگاه مطمئنی که فرد بتواند با فراغ‌بال فکر کند و تولید نماید، اگر این باب شود دیگران اندیشه را استمرار می‌دهند. ما این را باید به عنوان یک صورت مسئله همواره مطرح کنیم و باید به این ضعف خود آگاه شویم تا باعث شود جلوی آن ضعف گرفته شود. باید این دو مشکل را حل کنیم، نخست این‌که اگر اندیشه‌ای وارد حوزه فرهنگ و اندیشه ما می‌شود ببینیم در گذشته همانندی داشته یا نه؟ دوم این‌که به لحاظ علمی اندیشه هر جامعه‌ای باید خانه‌ای داشته باشد تا فضا را برای تبادل آماده کند؛ اگر بیت - به عنوان جایگاه بازنگری اندیشه - وجود نداشته

بیشتر مترجمان ما سیر اندیشه در غرب را ترجمه می‌کنند بدون این‌که سیر تأویلی در شرق را بررسی کنند

■
در سنت دینی خود می‌بینیم که دکتر شریعتی گرچه تأویل‌گر نبوده، ولی تأویل می‌کرده، به طوری که وی سه تأویل کلان در آثار خود دارد: نخست خلقت انسان، دوم داستان هابیل و قابیل که تاریخ و جامعه بشری را تأویل کرده و سوم تأویل حج است که جامعه نمونه را ترسیم می‌کند

انطباقی بوده و من تطبیقی هستم. حالا اگر یک نفر در ادامه روش دکتر شریعتی به مقوله تأویل می‌رسد، باید او با ادامه سنت شریعتی به تأویل برسد، نه این‌که یکباره بگوید من هرمنوتیکی هستم و با گذشته خود کاملاً قطع ارتباط کند. جلال آل احمد، شعر سعدی را این‌گونه تغییر داد: "هر که آمد عمارتی نو ساخت / رفت و آن را به دیگری نسپرد." در حالی که اصل شعر این است که "هر که آمد عمارتی نو ساخت / رفت و آن را به دیگری پرداخت."

حل مشکل این است که ما همت اندیشمندان و روشنفکرانهای را طلب می‌کنیم که اگر این نباشد، به دام تکرار می‌افتیم.

از کجا معلوم هرمنوتیک و یا تأویل دچار این بلیه نشود؟ بعد هم اندیشه جدیدی بیاید و این را از بین ببرد؟

در جامعه‌های ریشه‌دار، تفکر هیچ‌گاه از بین نمی‌رود، ممکن است اندیشه اولویت اول، دوم یا سوم پیدا کند، ولی هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. همان طوری که فیزیک اینشتینی فیزیک نیوتنی را به‌طور کامل از صحنه علم خارج نکرد، فقط در برخی عرصه‌ها کاربرد آن را محدود می‌کند. گرچه در غرب بحث هرمنوتیک مطرح است، اما گادامر میان دیالکتیک و هرمنوتیک رابطه برقرار کرده است، در حالی که کسانی که در ایران از هرمنوتیک حرف می‌زنند اشاره‌ای به دیالکتیک نمی‌کنند. چرا گادامر غربی می‌تواند، ولی متفکر ما نمی‌تواند. این یک پدیده ذاتی در آلمانی‌ها نیست، بلکه کل بشر چنین استعدادهایی دارد، باید از تباطو منطقی برقرار کرد. ممکن است بحثی را در گذشته خود نداشته باشیم، چون بیت و مرکزی داریم و شروع به انباشت آن می‌کنیم، چرا که اگر انباشت به‌وجود نیاید، خلق جدید هم به‌وجود

نمی‌آید. می‌بینیم هر چند دهه در ایران، اندیشه‌ها از مد می‌افتند. برای نمونه امروز کسی از راه رشد غیر سرمایه‌داری حرف نمی‌زند. در حالی که این نظریه باید اکنون نقد و عیب‌های آن گفته شود، چرا که ممکن است ۳۰ سال دیگر همین نظریه با کلمات دیگری تکرار شده و گول زنده باشد. نظریه راه رشد غیر سرمایه‌داری دو دهه پیش با همین نظریه در امروز کاملاً متفاوت است و این پدیده در جامعه ما مغفول مانده و نادیده گرفته شده است. این معضل تنها مربوط به اندیشه و فلسفه نیست. در سیاست هم همین‌طور است و این به خاطر نبودن پدیده انباشت، نداشتن بیت و خانه و اندیشه‌سازی است، بیتی که به‌طور مستقل پژوهش کند.

در حالی که حسن صباح در قلعه‌های خود امکان انباشت ۴۰۰-۳۰۰ ساله را برای اسماعیلیه فراهم می‌کرد و در حوزه تمدنی آن زمان، دارالحکمه برای متفکران شیعه و سنی فراهم بود. در این راستا هم حکومت‌ها مسئول‌اند و هم روشنفکران که

کم‌توجه هستند. حوزه‌های علمیه از این بابت که انباشت دارند، توانسته‌اند از سیر فکری خود محافظت کنند، البته آسیب‌شناسی فکری آنان بحث دیگری است. نقد و بررسی در جایی امکان دارد که انباشت باشد. انباشت هم به مکان مادی احتیاج دارد، هم به سلسله آثار معنوی‌ای که در آن خلق می‌شود. دغدغه مهم‌تر این است که سعی کرده‌ایم نسبت میان سنت تأویل و تفسیر را نشان دهیم، ما نسبت تأویل و هرمنوتیک را توضیح دادیم و سیر اندیشه زنده را در جامعه زنده بیان کردیم. گفتیم اگر این روزها هرمنوتیک باب شده و در غرب رشد کرده و فریه شده، به خاطر جامعه زنده‌ای است که وجود داشته و میان این مباحث نظری و جامعه تعامل برقرار کرده است. وقتی روایت پوزیتیویستی از عقل به بن‌بست رسید، عرصه‌ای به‌وجود آورد که هرمنوتیک که پیشتر وجود داشت از مقام دوم یا سوم به مقام اول برسد، بدین‌سان جامعه زنده با اندیشه زنده خود تعامل برقرار می‌کند.

گاهی یک اندیشه که وارد جامعه ما می‌شود، منطبق بر شرایط جامعه ما نیست. شاید یک علت موفقیت روشنفکران مذهبی نسبت به دیگر روشنفکران این باشد که اینها وقتی مفاهیمی را از خارج می‌گیرند، با مسائل عینی جامعه تعامل می‌دهند. اگر چه در این راستا ممکن است دچار خطا یا سطحی‌نگری نیز بشوند. اگر هرمنوتیک را با سنت و قرآن تعامل دهیم، ایجاد گفت‌وگو می‌کند. اگر اندیشه با جامعه‌اش ارتباط داشته باشد، گفت‌وگو ایجاد می‌کند. در این چند گفت‌وگو از انقطاع اندیشه در جامعه خود ناله کردیم و به‌عنوان یک ضرورت مقدماتی از فقدان بیت صحبت کردیم و گفتیم نحله‌های فکری باید سعی کنند تفکر خود را با تعامل ادامه دهند، نه این‌که آن را متوقف کنند.

شما بین تأویل و هرمنوتیک، تعامل را مطرح می‌کنید، برخی تأویل و هرمنوتیک را یکی می‌دانند، آن هم بدون افتراق، در حالی که شما از اشتراک صحبت می‌کنید، ولی دیگران می‌گویند اصولاً این دو متفاوت است و لازم نیست با هم گفت‌وگو کنند. وقتی با هم سنگین نداشته باشند تعامل چه معنایی می‌دهد؟

نخست این‌که، نصر حامد ابوزید در این راستا تلاش بسیاری کرد که خواندنی است. دوم این‌که این‌گونه نیست که بین تأویل و هرمنوتیک هیچ‌گونه اشتراکی نباشد. آقای بابک احمدی هم در کتاب "ساختار تأویل" این دورا یکی گرفته است. گاهی جای تأویل، هرمنوتیک و یا جای هرمنوتیک، تأویل، به کار می‌برد. مزیت بابک احمدی در این است که افزون بر این، چهار مقاله عروضی را هم با روش تأویل بررسی کرده و از تباطو با سنت جامعه خودمان برقرار می‌کند.

از آنجا که تأویل با اسماعیلیه گره خورده و اسماعیلیه اندیشه رسمی نبوده است،

گرچه در غرب بحث هرمنوتیک مطرح است، اما گادامر میان دیالکتیک و هرمنوتیک رابطه برقرار کرده است، در حالی که کسانی که در ایران از هرمنوتیک حرف می‌زنند اشاره‌ای به دیالکتیک نمی‌کنند

اگر این روزها هرمنوتیک باب شده و در غرب رشد کرده و فریه شده، به خاطر جامعه زنده‌ای است که وجود داشته و میان این مباحث نظری و جامعه تعامل برقرار کرده است. وقتی روایت پوزیتیویستی از عقل به بن‌بست رسید، عرصه‌ای به‌وجود آورد که هرمنوتیک که پیشتر وجود داشت از مقام دوم یا سوم به مقام اول برسد، بدین‌سان جامعه زنده با اندیشه زنده خود تعامل برقرار می‌کند

پوزیتیویستی از عقل به بن‌بست رسید، عرصه‌ای به‌وجود آورد که هرمنوتیک که پیشتر وجود داشت از مقام دوم یا سوم به مقام اول برسد، بدین‌سان جامعه زنده با اندیشه زنده خود تعامل برقرار می‌کند

بنابراین بسیاری از متفکران ما، حتی اقبال لاهوری، تأویل را به شطحیات نسبت می دهند. در حالی که اسماعیلیه در زمان خود با تأویل هم اجتهاد کردند و هم نظریه پردازی. هر چند در جاهایی دچار خطا شدند. اسماعیلیه چند فیلسوف بزرگ به جهان اسلام تقدیم کردند؛ از جمله ابوسلیمان، محمد بن معشر بستی معروف به مقدسی، زید بن رفاعه، ابو یعقوب سجستانی، ابو حاتم رازی و از همه مهم تر ناصر خسرو قبادیانی معروف به حجت خراسانی، همچنین تدوین رساله معروف "اخوان الصفا" که شرح اندیشه ایشان است. تعجب این است که تمام اندیشه های رسمی دنیای اسلام در در این چند نفر است. یعنی هر چه نوشته شده و شاهکار تمدن اسلامی به حساب می آید، در این رابطه بوده است؛ از جمله تمامی آثار غزالی در در اسماعیلیه است.

البته فقط اسماعیلیه نیستند که به تأویل پرداخته اند. شیخ شهاب الدین سهروردی تأویل گر قهاری است. همچنین شیخ اکبر ابن عربی که پدر عرفان نظری است. خود غزالی هم تأویل را قبول دارد، ولی مزیت اسماعیلیه بر این بود که تأویلیشان تأویل کنش دار و خلاق بود؛ تأویلی بود که سرانجام آن به عمل می انجامید. برای نمونه نظریه ای به نام "سلطنت و حکومت فرهمند" داریم. غزالی به شیوه ای این نظریه سلطنت را تفسیر کرده و سهروردی به گونه ای دیگر که دوکنش متفاوت از این دو دیدگاه نسبت به سلطنت نتیجه می شود. از دید غزالی و خواجه نظام الملک، پادشاه به واسطه زور و قدرت، حکومتش مشروعیت می یابد، اگر خلیفه صلاحیت پادشاه را تأیید کند،

این شخص پادشاه اسلام می شود. بعدها همین نظریه در تشیع هم وارد می شود. ولی سهروردی می گوید پادشاه خوب، یا باید مثل کیخسرو باشد یا فریدون؛ چرا که اینها کسانی بودند که هم عقل داشتند و هم سیر و سلوک. پس پادشاه خوب باید با اخلاق باشد. می گوید ما در آن پارادایم نمی توانیم از نظریه پادشاهی فراتر رویم، ولی معیار پادشاهی را ارتقا می دهیم. در حالی که غزالی و خواجه نظام الملک می گویند، پادشاه باید اسلام پناه و شریعت مدار باشد و خلیفه هم او را تأیید کند. این، دو تأویل از نظریه سلطنت فرهمند بود. اسماعیلیه در تأویل خود می گوید سلطان باید امام باشد، امام هم باید عاقل باشد و باید استدلال های مبتنی بر وحی خود را با عقل ثابت کند. بقیه انسان ها هم باید با خردورزی آن را بپذیرند. در عین حال این امام باید به شیوه حضرت علی (ع) عمل کند. برای رهبران اولیه اسماعیلیه زندگی علی (ع) خیلی ملاک اصلی به شمار می رفته است. زندگی، کنش و حکومت علی (ع) و شجاعت حسین (ع) و علم امام صادق (ع) ملاک اصلی به شمار می رفته است.

در جامعه امروزی این کنش را از دست داده ایم، به عبارتی تفکر "بیت" را ندارد که اندیشه را رشد دهد. باید بین تأویل و هرمنوتیک تعامل برقرار کنیم، منتها برای این تعامل باید اصولی در نظر بگیریم. از آنجا که شبستری، هرمنوتیک را با قرآن به گفت و گو می نشاند بیشتر سروصدا می کند، ولی نصر حامد ابوزید، تأویل را در تاریخ ما استمرار داده تا اندیشه ورزی در جامعه مناسب تر شود، همان کاری که ما باید بکنیم، بابک احمدی این تأویل را در ادبیات به کار می برد. تأویل در تمدن ما در تمام عرصه های هنری، ادبی، فلسفی و کلامی وجود داشته است. در جامعه ما خاستگاه اصلی تأویل قرآن بوده، آن گاه به مباحث فقهی، کلامی و آثار ادبی از جمله دیوان حافظ و مولانا سرایت کرده است. بنابراین تعامل بین این دو را مفیدتر می دانم تا این که بگوییم میان این دو هیچ سنخیتی وجود ندارد. به نظر من این دوطرفه حدی نقاط اشتراک و اختلاف دارند که می توانند با هم تعامل کنند.

ممکن است رابطه میان بیت اندیشه و تأویل کنش دار را توضیح دهید؟ چگونه انباشت دریتی مستقل و اندیشه ساز به کنش و عمل می انجامد؟ آیا انباشت دانش همواره به کنش می انجامد یا متد و روشی نیاز دارد تا به کنش بینجامد؟

بله، برای نمونه وقتی بحثی مطرح می شود نفر بعد، نظریه را توضیح می دهد، نفر سوم هر دو نظریه را می خواند. اگر اینها یکی باشند که هیچ، ولی در صورت اختلاف - که حتماً اختلافی وجود دارد - آوی به یک نظریه سوم می رسد. از آنجا که او قضاوت می کند در واقع کنش و عملی را انجام داده، منتها این کنش، کنش نظری است. در مرحله نظری یک نفر ممکن است بین عدل و ظلم انتخابی کند، طبیعی است این انتخاب به کنش می انجامد. باید نظرها در یک جا جمع شود تا زمینه کنش فراهم گردد، اما اگر یک روز همه بحث ها در باره دیالکتیک باشد، سپس به یکباره یکی هرمنوتیک را مطرح کند، بنابراین نمی توان گفت و گویی خلاق برقرار کرد. اما اگر یکی بر اساس دیالکتیک، یک بحث اجتماعی را باب کند، این بحث مرتب فر به شده و به جایی می رسد. اگر دیگری با دیدگاه هرمنوتیکی یک بحث اجتماعی را باب کند، این بحث نیز به جایی نمی رسد، مجموعه این بحث ها تبدیل به انباشت می شود. این نظرات مختلف به خلق اندیشه جدید می انجامد، گاهی هم کنش و عمل اجتماعی نیز از آن نتیجه می شود. برای نمونه اعضای انجمن اسلامی مهندسين که همه ویژگی علمی - دینی دارند دوست دارند با مظاهر و شگفتی های علوم طبیعی، باور دینی خود را ژرفا کنند، ولی به راستی پس از بازرگان چند نفر این بحث را تعمیق دادند؟ در حالی که امروزه بحث علم و دین کاملاً در امریکا داغ است. انباشتی که اسماعیلیه به وجود آوردند،

شاید یک علت موفقیت روشنفکران مذهبی نسبت به دیگر روشنفکران این باشد که اینها وقتی مفاهیمی را از خارج می گیرند، با مسائل عینی جامعه تعامل می دهند. اگر چه در این راستا ممکن است دچار خطا یا سطحی نگری نیز بشوند

اسماعیلیه چند فیلسوف بزرگ به جهان اسلام تقدیم کردند؛ از جمله ابوسلیمان محمد بن معشر بستی معروف به مقدسی، زید بن رفاعه، ابو یعقوب سجستانی، ابو حاتم رازی و از همه مهم تر ناصر خسرو قبادیانی معروف به حجت خراسانی، همچنین تدوین رساله معروف "اخوان الصفا" که شرح اندیشه ایشان است. تعجب این است که تمام اندیشه های رسمی دنیای اسلام در در این چند نفر است

آنها را به جریان پیشرو و بزرگ فکری تبدیل کرد. از اندیشمندان اول اسماعیلیه، یعنی سجستانی، رازی و ناصر خسرو قبادیانی ۴۰۰ سال طول کشید تا قلعه را بر سر اسماعیلیه خراب کردند. اما اسماعیلیه روی کل تاریخ اندیشه اسلامی اثر خود را گذاشت، چرا که همدیگر را هم نقد می کردند. برای نمونه دیدگاه های ناصر خسرو قبادیانی مانند سجستانی، رازی و حسن صباح نیست، بلکه متفاوت هستند، اما این تفاوت ها زمینه را برای کنش فراهم می کرده است. در واقع می توان گفت روی اشتراکات اندیشه ها، انباشت و روی تفاوت ها، کنش صورت می گیرد. در مورد هرمنوتیک هم می توان این را گفت. مثلاً دانشمندی می گوید هرمنوتیک یک اصل کم دارد. این اختلافات، کنش فکری و عملی ایجاد می کند. ما دو نوع عمل داریم: یکی عمل ذهنی و دیگری عمل اجتماعی. عمل اجتماعی بستگی به دستگاه فکری دارد. مثلاً اسماعیلیه از عمل ذهنی به عمل اجتماعی می رسند، ولی عرفا این پروسه را چندان توضیح نمی دهند و فلاسفه خود را مقید به کنش اجتماعی نمی دانند. از همین روی ادعا این نیست که هرمنوتیک و تأویل مانند یکدیگرند، بلکه انگیزه ما تعامل میان این دو می باشد. هرمنوتیک و تأویل عین هم بوده، ولی به تعامل این دو معتقدیم.

فروق هرمنوتیک با تأویل مدرن و یا تأویل خلاق با هرمنوتیک مدرن چیست؟

به نظر من این دو متفاوت هستند چرا که اولی در جامعه غرب و تأویل در جامعه شرق سیر کرده است، ولی این دو هم می توانند در گفت و گو همدیگر را ارزیابی کنند. ما می فهمیم هایدگر یا بوپر چه می گوید، ممکن است اعتقاد ما مانند آنها نباشد، ولی گفت و گو و فهم می تواند صورت بگیرد.

ارزیابی خود شما از تعامل هرمنوتیک و تأویل چیست و به چه دستاوردی رسیده اید؟ موارد خاص آن را توضیح دهید؟

یک مورد مشترک این که هر دو می خواهند از ظاهر به باطن و از سطح به عمق بروند. دوم این که هر دو وفادار به متن بوده، ولی می خواهند بین خود و متن تعامل برقرار کنند. اینها می خواهند در راستای عمیق کردن فهم بن بست

شکنی کنند و می گویند هر تفسیری نوعی تأویل است، من هم در نهایت این را قبول دارم که هر تفسیری نوعی تأویل است و شلایر ماخر گفت هرمنوتیک فن تفسیر است. سپس هرمنوتیک، تعالی یافت و به تأویل تأویل رسید، یعنی همان تأویل مداوم. فلسفه هرمنوتیک نیز می گوید همواره تفسیری از حقیقت وجود دارد.

نظر خودتان را در مورد این تعامل مطرح می کنید؟

از نظر من هر دو جریان دارای یک رشته اصولی هستند و این اصول تا حدود زیادی مشترک است. ولی از آنجا که هرمنوتیک در جامعه غربی رشد کرده به اصول محکم تری - نسبت به امروز خودش با تأویل در جامعه ما - رسیده است. این بدان مفهوم نیست که تأویل ما در گذشته

اصولی نداشته است.

منظور شما این است که آن اصول توسط ما احیا نشده است؟ وقتی شما در احکام اجتهاد می کنید، در واقع از ظاهر حکم به باطن حکم سیر کرده و در عمل، تأویلی انجام می دهید. یا وقتی در مفهوم خداوند یا مفاهیم فلسفی اجتهاد می کنید در واقع با اصولی تأویل می کنید که برای دیگران قابل آموزش است. عرفا می گویند خداوند در آیه های قرآن اشاره هایی کرده: "از او به یک اشاره/ از ما به سر دویدن"، ایشان می گویند ما آن اشاره را گرفته و باز می کنیم. این اندیشه در همه عرفا مشترک بوده و به صورت یک اصل در آمده است. البته فیلسوفان ما مثل سهروردی این گونه تأویل نمی کردند، بلکه برای تأویل، مبانی داشتند و آن را توضیح هم می دادند. غزالی هم برای تأویل خود مبانی خاص خود را دارد.

ملاک از ظاهر به باطن رفتن چیست؟ ممکن است مبانی یا اصول تأویل را در مورد یکی از این فیلسوفان بگویید؟

سهروردی چگونگی تأویل را مطرح می کند. او می گوید یک حکمت خسروانی، یونانی و اسلامی داریم. سهروردی این سه را با هم یکی می کند. این سه فیلسوف را از یک سو در کنار هم قرار داده و از سوی دیگر با اندیشه قرآنی تعامل می دهد. او به واژه نور می رسد و سابقه واژه نور را در قرآن پیدا می کند معتقد است که اصل پیدایش همه اشیا از نور است. وی در فلسفه خود به اصالت نور می رسد. پس از سهروردی، قطب الدین شیرازی که بزرگترین شارح نظر سهروردی است همین دستاورد سهروردی را باز کرده و آن را توضیح می دهد. پس می بینید که تأویل، شطحیات عرفانیست، بلکه اصول و مبانی داشته است، یعنی هم در اجتهاد فقهی و هم در آیین اسماعیلیه، عرفا و متفکران دیگر دارای مبنا بوده است.

گفتید سهروردی اصولی برای خود داشته است، از کجا معلوم در هم آمیختن فلسفه یونان و حکمت خسروانی و فلسفه اسلامی به یک نوع التقاط نینجامد؟ اصولاً لازمه تأویل روشمندان آن است که یک مبنا داشته باشیم. ارسطو برای کارهایش مبنا دارد، حکمت خسروانی هم مبنای دیگری دارد و ...

این پرسش مهمی است. گادامر معتقد است مهم این نیست که شما در راستای تعامل مبنا داشته باشید، بلکه مهم آن است که افق خود را با افق متن به خوبی به گفت و گو بنشانید و به عنوان یک خواننده بتوانید با "دور هرمنوتیکی" وارد متن شوید. متن ممکن است جهان، هستی و خدا باشد، بحث گادامر بحث فلسفی، ادبی است باید خودت درگیر شوی. آنچه که می گویی و می فهمی، تأویل است. البته دیدگاه هایی این روش گادامر را تأیید نمی کنند. گادامر چندان به روشمندان بودن تأویل معتقد نیست، چرا که تفسیر و تأویل متدیک متأثر از فلسفه یونان است، ولی در جاهایی ناگزیریم اگر به متد متکی نباشیم، به اتمسفر و فضای تأویل آشنا باشیم.

این که گفتید فلاسفه، اصول و

تأویل در تمدن ما در تمام عرصه های هنری، ادبی، فلسفی و کلامی وجود داشته است. در جامعه ما خاستگاه اصلی تأویل قرآن بوده، آن گاه به مباحث فقهی، کلامی و آثار ادبی از جمله دیوان حافظ و مولانا سرایت کرده است

در واقع می توان گفت روی اشتراکات اندیشه ها، انباشت و روی تفاوت ها، کنش صورت می گیرد

هرمنوتیک و تأویل عین هم بوده، ولی به تعامل این دو معتقدم



ابن سینا

می گیرد. امام، بدون تجربه گذشته مبنا می شود. ابتدا الگوهای گذشته به طور کامل نفی می شوند که منظور من از فرارفتن این است و پس از آن خود متن اصلی نفی می شود. در این صورت، تأویل بی معنا می شود چرا که تأویل سرانجام از چیزی صورت می گیرد. در نتیجه این رساله که در سال ۵۹۷ هجری نوشته می شود بار ساله حسن صباح که در ۱۴۸۵ نوشته شده، تفاوت دارد. یعنی صدسال بعد این اصول اولیه کاملاً کنار گذاشته می شود. حسن صباح یک سری اصول دارد، ولی وقتی این متن تأویل در بستر زمان از بین می رود در عمل اسماعیلیه از سنت خلاق تأویل فاصله می گیرند و به تلویین راه می برند.

در رساله حسن صباح سه اصل وجود دارد، نخست امام که به گذشته سنت امام می نگرد، بخصوص سنت امام صادق و امام علی (ع)، دوم خود قرآن است و سوم در آنجایی که این دو نظری نداشتند، نظر امام اسماعیلیه شرط بود و اگر این دو نظری داشتند، امام باید با نظر آنها اجتهاد می کرد. اما در رساله هفت باب سیدنا همه اینها برداشته می شود و خود امام ملاک می شود. اگر به این سیر بنگرید متوجه می شوید، وقتی تأویل، معقول بوده، اصولی و مبنایی داشته است. در فلسفه تحلیلی و ارسطویی روی اصول تکیه می شود. این اصول در همه جا هست باید آن را باب کرد. در این اندیشه حسن صباح رگه هایی از افراط دیده می شود، اما این رگه های افراط به وسیله یک سری از اصول کنترل می شود و این که باید به سنت گذشتگان توجه کرد یا مرجعیت متن را قبول کرد. اما زمانی می بینید برای نمونه خود من متن تلقی می شوم و سنت گذشته هم تابع نظر من است، در این صورت اصلی نمی ماند و خود من مبنای تأویل می شوم. از اندیشمندان بزرگی که اسماعیلیه به جهان اسلام تحویل دادند، ابو نعمان است که فقیه بزرگی در دربار فاطمی بود و بسیاری از فقه فاطمی را جمع آوری کرده است. نام کتاب وی "الدائم" است. آنچه مهم است این است که شما می بینید در آثار این بزرگان مبنایی وجود دارد وقتی این مبناها شکل می یازد حالت رکود به وجود می آید.

در مورد بحث التقاطی که مطرح کردید باید گفت ما همواره از اندیشه های

یکدیگر وام می گیریم، مهم این است بتوانیم اندیشه های دیگر را در اندیشه خودمان به خوبی هضم کنیم. التقاط زمانی ایجاد می شود که این هضم درست صورت نگیرد. وقتی اندیشه ها با هم تبادل داشته باشند، دیگر التقاطی نخواهد بود. در کتاب "احد؛ قله بحران، قله مدیریت"، نوشته شده که پیامبر در جاهایی که هنوز حکم قرآن نبود از قوانین یهودی ها استفاده می کرد. این موضوع اشکالی نداشت، چرا که برای خود اصولی داشت، پیامبر قبول داشت میان یهود و اسلام اشتراکاتی وجود دارد. ما همواره به این تعامل نیاز داریم، منتها این تعامل باید با اصول باشد و آن را فهم و هضم کنیم، وگرنه گریزی از التقاط نیست. به نظر من بدترین التقاط در جامعه ما، التقاط فلسفه و منطق

آیین نامه ای داشتند تا از تأویل به کنش برسند خیلی مهم است، لطفاً به موارد بیشتری اشاره کنید.

همه آنها سعی دارند روش را به کار بندند، برای نمونه آنچه درباره حسن صباح و غزالی مثال زدم، از آنجاکه حسن صباح می خواهد امامت اسماعیلیه را ثابت کند، از عقل استفاده می کند؛ امام باید طوری سخن بگوید که عقلانی

باشد تا بشر بفهمد. انسان ها هم باید عقلشان را به کار اندازند، تا در این تعامل برتری نقل - که از نظر حسن صباح وحی تلقی می شود - بر عقل روشن شود. از نظر او برتری وحی در این است که امام اسماعیلیه برحق است، امام اسماعیلیه کنش زاست و الگوی این امامت حضرت علی (ع) است.

بعد از مدتی تحویلی در اسماعیلیه صورت می گیرد. رساله ای به نام "هفت باب سیدنا" دارند که در این رساله دو تحول صورت می گیرد. امام زنده اسماعیلی بر سنت گذشتگان تکیه ندارد و خودش محور می شود. در اینجا در تفکر اسماعیلی انحراف صورت

تأویل، شطحیات عرفا نیست، بلکه اصول و مبنایی داشته است، یعنی هم در اجتهاد فقهی و هم در آیین اسماعیلیه، عرفا و متفکران دیگر دارای مبنا بوده است

گاد امر معتقد است مهم این نیست که شما در راستای تعامل مبنا داشته باشید، بلکه مهم آن است که افق خود را با افق متن به خوبی به گفت و گو بنشانید و به عنوان یک خواننده بتوانید با "دور هرمنوتیکی" وارد متن شوید

یونان با قرآن است، چرا که قرآن را با منطق ارسطو می‌سنجند و تمثیل و قیاس را یکی می‌گیرند. التقاط باید به گونه‌ای باشد که بتوان آن را هضم کرد.

آیا می‌توان گفت تأویل یعنی تعامل اصول با واقعیت در بستر زمان؟ اگر امکان دارد به سیر تاریخی تأویل اشاره کنید؟

بله، به نوعی می‌توان گفت بحث دیگری هم مطرح بوده که ما ادعا کردیم سیر تاریخی تأویل وجود داشته است. من گفتم به این سیر چندان توجهی نشده است. گذرا در مورد سیر تاریخی تأویل در بستر گذشته اشاره می‌کنم. به نظر من عرصه تأویل در تمدن ایرانی و اسلامی، عرصه گسترده‌ای مانند عرصه هرمنوتیک در غرب است؛ گستره دین، کلام دین، الهیات، هنر، فلسفه و حتی هنر ادبی. تأویل هم این‌گونه است و در همه عرصه‌ها حضور داشته است. این بحث را داشته‌ایم که حکم باید با عدالت بخواند و گرنه باید حکم را تغییر داد. پس از آن بحث فلسفی و بحث وجود هم مطرح شد. از این رو شاهد تأویل خلاق در این تمدن هستی‌دیده حوزه تمدنی فکری را شکل داده است.

در پایان دوره اسماعیلیه، این تأویل به طور کامل به تلویین تبدیل شد. این سیر ۲۵۰ ساله و جریان فکری - سیاسی در تمدن ایرانی حوزه‌هایی از انباشت تفکر را برای خود داشته است. در فرهنگ مشترک شاعران ایرانی از رودکی تا مولوی و جامی، روی این مفاهیم کار شده است. برای نمونه داستان‌های شاهنامه، توسط عطار تأویل می‌شود. داستان کیه‌خسرو و فریدون به وسیله شیخ اشراق تأویل معنوی می‌شود یا خود شاهنامه را یک شیعه زیدی نوشته که حکمت ایران پیش از اسلام است. با حکمت اسلامی و اندیشه یونانی در هم آمیخته و حماسه‌ای به نام شاهنامه به وجود آورده است.

این مسئله نظر شماست یا محققان روی آن تحقیق کرده‌اند؟

در مورد زیدی بودن فردوسی، محققان تحقیق کرده‌اند. واژه خرد در سخن فردوسی با ژرف‌نگری همراه است. سهروردی همین را باب می‌کند و یکسری داستان‌ها، واژه‌ها و فرهنگ‌ها در یک سیر تاریخی مدام بازخوانی

می‌شود. آنچه با ظهور فردوسی اتفاق

می‌افتد، آوردن فرهنگ پیش از اسلام به پس از اسلام است. رستم در شاهنامه نماینده مردم است. در داستان‌های پیش از اسلام، رستم به آن مفهوم جایگاهی ندارد.

حکمت خسروانی و داستان کیه‌خسرو

نشان می‌دهد این تحول یک جامعه زنده

است و شاعران آن روی مفاهیم بنیادی

همواره گفت‌وگو می‌کنند. مثنوی معنوی

هم در حقیقت تفسیر عرفانی قرآن است،

بدون این‌که از قرآن فراتر برود. در جریان

اسماعیلیه اتفاقی صورت می‌گیرد که در

رساله "هفت باب سیدنا" تمام گذشته نفی

می‌شود. در هرمنوتیک ما با متنی سروکار

داریم، وقتی آن متن را کنار بگذاریم باید

متن دیگری داشته باشیم. منظور من از

فرارفتن این است. قرآن یک متن مرجع

است. اگر به جای قرآن متن دیگری را مرجع کنیم، قرآن را کنار گذاشته‌اید. در صورتی که شما با متون کمک مرجع می‌توانید آن متن را تفسیر کنید. ولی وقتی آن متن را کنار می‌گذارید، پارادایم را عوض می‌کنید. در اسماعیلیه در فازی پارادایم تغییر می‌کند. این به آن مفهوم نیست که اسماعیلیه از ابتدا غیردینی بوده‌اند، بلکه باید پروسه تغییر را در نظر گرفت. قرآن و فرهنگ ایرانی به عنوان یک موضوع مورد توجه فیلسوفان و شاعران قرار می‌گیرد. از آنجاکه در ناخودآگاه مردم وجود داشته تعامل فرهنگ ایرانی و فرهنگ اسلامی، شاهنامه را خلق می‌کند، پس از آن مثنوی و یا آثار عطار خلق می‌شود. شما وقتی مثنوی را می‌خوانید، می‌بینید تأویل‌های نو به نو از الهی‌نامه و منطق الطیر عطار موج می‌زند. خمسه نظامی هم برداشت‌ها و تأویل‌هایی از شاهنامه است. این سیر عرفانی ادامه دارد و همین سنت، جامعه را خلاق می‌کند. شما همین سیر را در اروپا می‌بینید. نقش هرمنوتیک در ساختارگرایی و پساساختارگرایی، بحث متفکران را در پی داشته است و همواره موضوع، سوژه و دیدگاه خلق می‌شود، اما وقتی یک اندیشه می‌میرد و دادوستد ندارد، ثباتی شکل نمی‌گیرد. شما این را به طور کامل در تأویل می‌بینید. در این مورد مجموعه کار آقای مرتضی کریمی زنجانی اصل روی حکمت ایرانی قابل ملاحظه و تحسین است.

این بحث مبتنی بر نیازی بوده است یا تنها از متنی به متن دیگر و یا از جمله‌ای به جمله دیگر بوده است؟

هر چیزی آفتی دارد. شما می‌توانید وارد آن مباحث خسته‌کننده نشوید، اما وقتی بستری باز شود، بحث‌های تخصصی و بستری‌هایی با خود به همراه دارد. زمانی شما از منظر یک انسان کنش‌گر مفید سخن می‌گویید، زمانی از منظر یک عالم صحبت می‌کنید؛ اینها با هم تفاوت دارد. من قبول دارم که در جاهایی لفاظی هم صورت گرفته است. هیچ تمدنی نیست که وقتی شکوفا می‌شود، در آن لفاظی وجود نداشته باشد، اما اصل قضیه این است که خلاقیت می‌ماند و گفت‌وگو شکل می‌گیرد. تمام آنچه در غرب وجود دارد اندیشه و تفکر نیست و بخشی از آن لفاظی است، اما در نهایت اندیشه زنده است.

یک متفکر خارجی متدولوژی غزالی را از کتاب المستظهری بیرون می‌کشد، وی در تبیین نظر غزالی تحقیق کرده است. این دقت را ما پیش از اینها در اندیشمندان ایرانی داشته‌ایم. گفت‌وگویی میان ابوعلی سینا و متفکران ایرانی وجود داشته، مثلاً ابوریحان بیرونی به فلسفه ارسطو سیزده انتقاد دارد، در نتیجه روشن می‌شود که این

سیر وجود داشته است. در قلمرو شعر، ادبیات و هنر این دیده می‌شود و همه اینها را در مثنوی، شاهنامه و دیوان حافظ می‌بینید. در دیوان حافظ، فلسفه و حکمت موج می‌زند، در مثنوی هم همین طور. خود حافظ از عرفا و فیلسوفان و فقها متأثر بوده است. وی چکیده‌ای از حرف‌های آنها را در اندیشه

گادامر چندان به روشمند بودن تأویل معتقد نیست، چرا که تفسیر و تأویل متدیک متأثر از فلسفه یونان است، ولی در جاهایی ناگزیریم اگر به متد متکی نباشیم، به اتمسفر و فضای تأویل آشنا باشیم

ما همواره از اندیشه‌های یکدیگر وام می‌گیریم. مهم این است بتوانیم اندیشه‌های دیگر را در اندیشه خودمان به خوبی هضم کنیم. التقاط زمانی ایجاد می‌شود که این هضم درست صورت نگیرد. وقتی اندیشه‌ها با هم تبادل داشته باشند، دیگر التقاطی نخواهد بود

خود آورده است. بررسی این نوع سیر تاریخی مورد غفلت قرار گرفته است. حافظ از زمخشری تا قاضی عضدایچی متأثر بوده است.

ما باید سیر جریان اسماعیلیه را از تأویل تا تلویین بررسی کنیم تا به راهکاری بنیادی برسیم. یا در سیر عرفا بررسی کنیم که چند واژه کلیدی وجود داشته است. واژه‌هایی مثل ذکر، شهود، غیب، وجود، ماهیت و عدل خداوند. سهروردی پس از این که غزالی فلسفه را نقد می‌کند، از فلسفه دفاع می‌کند و می‌گوید فلسفه یونان می‌تواند مقدمه اشراق باشد. او می‌گوید باید ناتوانی‌های آن را فهمید و به آن عمق داد. برای عمیق شدن باید تزکیه نفس کرد. یعنی درون را پاک کرد. ابن سینا می‌گوید منطق ارسطو را خواندم، بر این منطق ایراد بسیاری وارد است، ولی آن را به عوام نگفتم. منظور او از عوام، دانشمندان اطراف خودش است. ابن سینا این را در "منطق المشرقیین" بیان کرده است. در کتاب "رمز و داستان‌های رمزی در ادبیات فارسی" نوشته دکتر تقی پورنامداریان سیر استعاره و تأویل را در قرآن، در آثار سهروردی و ابن سینا به خوبی دیده می‌شود. برای نمونه پل ریکور پیرامون استعاره و مسئله هرمنوتیک بحثی دارد؛ همین اشتراک استعاره میان هرمنوتیک و تأویل جای گفت‌وگو میان آنها را بازمی‌گذارد. وقتی استعاره و رمز مطرح می‌شود، اشتراکاتی میان این دو وجود دارد. منتها من می‌پذیرم که شبیه هم نیستند. باید روی این اشتراکات و تفاوت‌ها کار کرد.

چه هنگام می‌توان به این تفاوت‌ها رسید؟

هنگامی که سیر تاریخی را بدانیم. ما می‌آییم و روی یک نحله مثل اسماعیلیه کار می‌کنیم یا روی واژه‌های وحدت و کثرت وجود که از مهم‌ترین واژه‌های فلسفی و کلامی در تمدن ماست، چالش می‌کنیم. ایرانی‌ها هم بدین معنا مراتبی از وجود دارند که دیدگاهی در این مورد است که نه هندی و نه سامی‌اند. این مسئله از قدیم آغاز شده، نه از ملاصدرا. از فارابی شروع شده و تا امروز هم ادامه دارد. آخرین آن هم شریعتی است. او در کتاب اسلام‌شناسی (تهران، جلد اول حدود ۸۰ صفحه) در این مورد بحث کرده است.

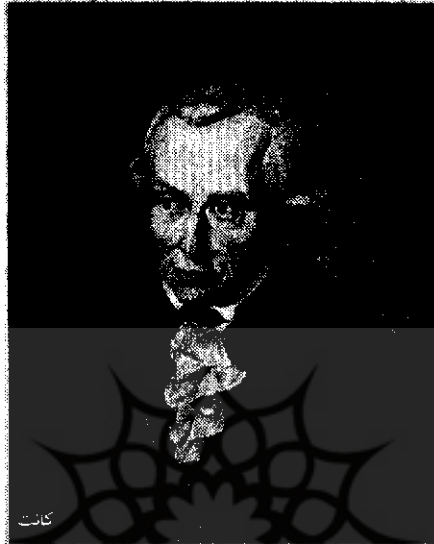
ممکن است یک واژه قرن‌ها وجود داشته باشد و همواره در مورد آن حرف‌های مختلفی بزنند، اما یک نفر بیاید و با آن وجه دوران‌سازی کند و حرف عمیقی بزند و مسئله‌ای را حل کند. در تفاوت تفسیر و تأویل برخی می‌گویند فهم این است کسی که تأویل می‌کند معطوف به واقعیت و مسئله‌ای بیرونی است سخن می‌گوید، مانند کاری که اسماعیلیه کردند.

سه تأویلی که شما از دکتر شریعتی مثال زدید، به نظر می‌رسد او دغدغه حل یک مشکل عینی را داشته است. در اینجا ناچار است به واقعیت رفته و از لفظ فراتر برود.

اسماعیلیه نیز قصد داشتند با نظام ظالم مبارزه کنند و این الزاماتی داشت. احتیاج به اجتهاد و نوآوری و در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان جدید داشتند، در نتیجه تأویل کردند. اما بسیاری ممکن است بر سر آن لفظ مشترک حرف زده باشند و همان "وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت" را بیان کرده باشند، اما این معطوف به یک نیاز خارجی و عینی نبوده باشد. از این رو از متنی به متنی دیگر بازگشته‌اند و آن را تفسیر کرده‌اند و همواره در مورد آن حرف زده‌اند.

آیا این که بگوییم سنت تأویل ما، تاریخچه چندین هزار ساله دارد، راه برون‌رفتی به ما نشان می‌دهد و مسئله‌ای از ما حل می‌کند؟

دغدغه شما، دغدغه عمل است. پرسش اینجاست چرا جریان‌های سیاسی - اجتماعی آن دوران، قوی‌تر از جریان‌های سیاسی - اجتماعی این دوران است؟ چرا که آنها خانه تفکر دارند. شما وقتی خانه تفکر نداشته باشید، به یأس می‌رسید. وقتی شما جریان‌های روشنفکری صدسال اخیر را با جنبش‌های اپوزیسیون قدیم مقایسه کنید، می‌بینید که آنها موفق‌تر بوده‌اند، به دلیل این که



کارت

تکیه‌گاه قوی‌تری داشته‌اند. من در ویژه‌نامه نوروزی روزنامه اعتماد در مقاله‌ای به نام "همه ناکامی‌های سرزمین من" نوشتم که ما اکنون در مدار نیستیم. تفکر، ویژگی‌ای دارد. اگر این ویژگی را نداشته باشیم، کمتر کسی پیدا می‌شود متن را پیش ببرد. رشد کلی، رشد جزئی را هم در درون خود دارد. وقتی متن جدید است، تفسیرکنش را خواهد بود برای نمونه آیه قرآن می‌گوید باید خمس را بدهید. پس از مدتی که ثروت زیاد و پیچیده می‌شود، دیگر زکات صرفاً جواب نمی‌دهد. خود تفسیر هم این‌گونه است. اما وقتی می‌گوییم ظاهراً احکام جواب نمی‌دهد و این تفسیر با این پارادایم کهنه شده، بنابراین آن را تأویل می‌کنیم. بله، در بعضی جاها این متن در متن است، ولی بعضی جاها از آنجا که فربه است، بروز می‌کند، چرا شما پس از قرن‌ها هنوز مولوی را می‌خوانید؟ مولوی یک عارف بوده است و نه مبارز.

البته مبارزه در مرحله نظریه‌پردازی ذهن هم بسیار مهم است، اما از آن حرکت، نو به نویی و تکامل بیرون می‌آید.

ببینید، زندگی این فرد که این‌گونه نبود. مولوی این سیر معنوی را درون خود داشته. در نگاه شریعتی عرفان در اجتماع اهمیت

به نظر من عرصه تأویل در تمدن ایرانی و اسلامی، عرصه گسترده‌ای مانند عرصه هرمنوتیک در غرب است؛ گستره دین، کلام دین، الهیات، هنر، فلسفه و حتی هنر ادبی

نقش هرمنوتیک در ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی، بحث متفکران را در پی داشته است و همواره موضوع، سوژه و دیدگاه خلق می‌شود، اما وقتی یک اندیشه می‌میرد و دادوستد ندارد، ثباتی شکل نمی‌گیرد

پیدا می‌کند. عرفان برای آن خوب است تا اجتماع را تغییر دهد. مولوی که این‌گونه نبوده است، اما اشعار مولوی الهام‌بخش هزاران مبارز اجتماعی است و ما نمی‌توانیم به او مهر منفی بزنیم، چراکه در سیر و سلوک خود صادق بوده است.

پس می‌توان گفت که رهگشایی نظری خودش یک نوع عمل است. بله، من می‌خواهم همین را بگویم. یا کاری که حافظ می‌کند. حافظ اهل کنش اجتماعی نبوده، اما یک نقاد بوده است.

دکتر شریعتی هم می‌گوید یک حرف داریم که حرف می‌آورد و یک حرف داریم که عمل می‌آورد، این دو با هم متفاوت است. حرفی که عمل می‌آورد، خودش جزو عمل به حساب می‌آید و رهگشایی است.

بحث من این بوده که در گذشته ما یک تأویل خلاق وجود داشته. با مرگ جامعه و پیدایش استبداد سیاسی، اندیشه و تفکر درمانده است. برخلاف کسانی که می‌گویند عقلانیت نبوده، اتفاقاً پس از این که جامعه در دوره صفویه دچار رکود می‌شود و تفکر از اجتماع منتزع می‌شود، بحث عقلی فراوان بود، اما بحث‌ها چندان مربوط نبود. پس از ملاصدرا، حتی تادوره ناصرالدین شاه ما فیلسوفان عمیقی داشتیم، اما رابطه خود را با واقعیت جامعه از دست داده‌اند. بحث‌های نظری مثل وجود، مراتب ماهیت و مراتب خلقت وجود داشته است. در آن دوران می‌گفتند عقل اول، عقل دوم و عقل دهم تا انسان به کنش می‌رسید و با جامعه ارتباط داشت. در حال حاضر عقل اول و دهم را مطرح می‌کنند و جامعه به دور می‌رسد. جامعه وقتی زنده می‌شود، پرسش می‌کند و پرسش این ماجرا را ایجاد می‌کند. در گذشته، در جامعه زنده ما، تأویل خلاق وجود داشت. در جامعه زنده غرب، حتی روایت پوزیتیویستی به بن‌بست می‌رسد. این پوزیتیویسم برای عقل تعیین تکلیف می‌کند، در حالی که عقل، انتزاعی نیست. مشکل ما این است که عقل را انتزاعی می‌کنیم. هیچ انسانی بی عقل نیست، ما انواع عقلانیت داریم. وقتی عقلانیت پوزیتیویستی تکامل‌گرا با دید بی خطی ذهنی که اندیشه‌کانت و هگل است و به بطلان می‌رسد، هرمنوتیک مطرح می‌شود. هرمنوتیک به یکسری از مسائل پاسخ می‌دهد. این پاسخ‌ها، هرمنوتیک را به عنوان مسئله اصلی مطرح می‌کند. در تمدن ایرانی - اسلامی ما در اندیشه شرق، تفسیر نه به مفهومی که غربی‌ها می‌گویند، چراکه غربی‌های طرفدار هرمنوتیک، تفسیر را همان

تبیین می‌دانند، بلکه تفسیر کارش پرده‌برداری و آشکارسازی است. این تفسیر بعدها به منطق ارسطو و پیش از آن به منطق نحو مسلح شد. پس از مدتی وقتی تفسیر به آن معنا به بن‌بست می‌رسد و جواب نمی‌دهد به تأویل روی می‌آورد. در حقیقت تأویل می‌خواهد کار تفسیر اولیه را انجام دهد. در یک معنا تفسیر مانند تأویل است و می‌خواهد آشکار کند، اما چون ابزاری که دارد آشکارکننده نیست، تأویل می‌کنیم.

در این سیر تاریخی است که تأویل حضور می‌یابد. تأویل سیری دارد و گاهی به شکل تلویح هم در می‌آید، ولی به این

معنا نیست که از ابتدا تلویح بوده است. همان‌گونه که تفسیر انجماد دارد، تأویل هم تلویح دارد. این سیر تاریخی گسترده بوده است. در حال حاضر هرمنوتیک را در متون ادبی و مذهبی آورده‌ایم، در صورتی که در گذشته تأویل در تمام متون به شکل گسترده بوده. این سبب شده که همه با هم گفت‌وگو کنند، در مثنوی، شاهنامه و دیوان حافظ شما همه اینها را می‌بینید. یکسری مفاهیم، مدام بحث شده است. سهروردی هیچ‌گاه نچنگیده، اما ارزش‌هایی که برای یک حاکم می‌تراشد، موجب مرگش می‌شود. به نظر من اینها بسیار مهم است. این همان بحث انقطاع و گسست است. اگر می‌خواهید از شریعتی فراتر روید، باید با نقد شریعتی از او فراتر روید، نه با نفی یا عبور از او. جامعه ما از روی هر چیز می‌پرد، در صورتی که متفکر غربی این‌گونه نیست. امروزه اگر یک نفر در غرب بخواند هرمنوتیک را مطالعه کند از هرمنوتیک شلایرماخر شروع می‌کند. ولی در ایران ما از خودمان شروع می‌کنیم. این هم همان انقطاع است. مثلاً می‌گوییم من نخستین روزنامه‌نگار یا نخستین سالنامه‌نگار هستم یا می‌گوییم ما نخستین روزنامه‌مدنی هستیم، در صورتی که ما پیش از آن هم جامعه مدنی داشتیم. تیراژ روزنامه‌های زمان دکتر مصدق بیشتر از آن بوده است. در صورتی که نخستین انسان حضرت آدم بود که نخستین حرف را زد و پس از آن تأویل بود.

در اینجا مسئله‌ای مطرح می‌شود که آیا تفکیک بین تأویل و هرمنوتیک یکسری مجموعه اصول دارد یا صرفاً یک تلاش هویتی است. این بحث هویتی نیست، ولی مگر هویت اندیشه مستتر نیست؟ وقتی یک عارف مسیحی می‌خواهد سیر و سلوک کند، با پیامبر سیر و سلوک می‌کند یا با مسیح؟ یا وقتی یک عارف مسلمان می‌خواهد مسیح را بفهمد، طبق فهم قرآنی می‌فهمد یا با فهم مسیحی؟ در دفتر اول مثنوی، مولانا، تجلیل زیبایی از مسیح دارد، حال آیا در این تجلیل، قرآنی انجیلی از مسیح دارد یا قرآنی قرآنی؟ پس هویت‌ها را نمی‌توان پاک کرد. هویت در زبان، کلمه، حالات و مثال‌ها می‌آید و نمی‌توان آن را نفی کرد.

وقتی واژه گذشت و ایثارگر را معنی می‌کنیم بسیار کلان است. عینیت ایثارگر در فرهنگ ایتالیایی گاریبالدی و اسپارتاکوس می‌شود. در فرهنگ ایرانی به شکل اسطوره‌ای کاوه و در شکل تاریخی آن امام حسین (ع) می‌شود و در شکل معاصرش در ایران، دکتر مصدق می‌شود. برخی واژه‌ها جهانی هستند و برخی واژه‌ها منطقه‌ای. برخی می‌گویند ما جهانی می‌شویم. در جهانی شدن، باید بالاخره چیزی جهانی شود، آیا می‌خواهیم لیبرالیسم یا سوسیالیسم را جهانی کنیم؟ این را با چه زبان و ادبیاتی می‌خواهیم جهانی بکنیم؟ انسان‌ها آن قدر گیج نیستند که حرف یکدیگر را متوجه نشوند، ولی با استدلال‌های متفاوت و مصداق‌های متفاوت معیارهای خود را تعریف می‌کنند. برای نمونه معیار من گذشت است. در فرهنگ ما چه کسی نماد گذشت و ایثار است؟ به این دلیل این صرفاً بحث هویتی نیست، اما هویت در آن پنهان است.

وقتی عقلانیت پوزیتیویستی تکامل‌گرا

با دید بی خطی ذهنی که اندیشه کانت و

هگل است و به بطلان می‌رسد،

هرمنوتیک مطرح می‌شود

امروزه اگر یک نفر در غرب بخواند

هرمنوتیک را مطالعه کند از هرمنوتیک

شلایرماخر شروع می‌کند. ولی در ایران

ما از خودمان شروع می‌کنیم. این هم

همان انقطاع است

پاک کردن هویت هم امکان پذیر نیست. اگر کسی بخواهد هویت را پاک کند، به بنیادگراها میدان می دهد، چرا که بنیادگراها روی هویت می ایستند و جنگ هویت ها راه می اندازند، بنابراین محو هویت ها امکان ندارد.

نقد جدی که در حال حاضر به روشنفکران دینی وارد می کنند، این است که می گویند شما در زمینه هویت، هیچ فرقی با بنیادگراها ندارید. هر دوی شما دغدغه هویت دارید. آنها به صورت دگم روی هویت اخباری آن دوران ایستاده اند. در واقع تأویل و تفسیر جدید را که مطرح می کنید همان دغدغه حفظ هویت را دارید و می خواهید این متن، هیچ ناسازگاری با واقعیت نداشته باشد، ولی به واقع نمی خواهید واقعیت را تفسیر کنید.

این پرسش جای بحث های بسیاری می طلبد. نخست این که کسی که این انتقاد را وارد می کند، خودش با چه زبان و هویتی حرف می زند؟ اگر با هویت مدرن صحبت می کند، باید گفت مدرن هم یک متن مرجع دارد. "نقد خرد ناب" کانت مطرح است، یعنی این که پیش از کانت است یا پس از کانت؟ و دیگر این که به کدام گرایش عمده فلسفی غرب سوق دارد. اصول زبان، دیگر استدلالی نیست و قراردادی است و آن را پذیرفته ایم. همین دغدغه هویت باعث می شود که ما خلاقیت داشته باشیم. ما در تاریخ، بشری نداشته ایم که یک هویت یکپارچه برای همه ارائه دهد. ما چنین چیزی نداشته ایم و بسیار هم بد است که همه در جهان یک هویت داشته باشند. روشنفکران دینی کجا آمده اند واقعیت را بر متن منطبق کنند؟! آنها بین متن و واقعیت تعامل برقرار کرده اند، اتفاقاً ممکن است اشتباه کرده باشند.

آیا ممکن است در تعامل بین متن و واقعیت به این نتیجه رسید که متن هم غلط است؟
متن، غلط است یا این که پارادایم آن گذشته است؟ یک جا می گویند متن، جواب نمی دهد، مثلاً اقبال می گوید برخی احکام دینی دیگر جواب نمی دهد.

آیا ممکن است در مورد خود قرآن، احکام قرآن، مدنی است.

نه، آیا ممکن است شما پیش از این که ولرد قرآن شوید، بگویید نقد پذیر است؟
به نظر من، این گونه نیست که از پیش تعیین شود. بسیاری آمدند قرآن را خواندند و از آن عبور کردند. بسیاری هم خواندند و از آن عبور نکردند. این وسوسه های پیشین را باید کنار گذاشت. مدرنیسم هم اصولی دارد، برخی با خواندن آن پست مدرن می شوند و برخی نمی شوند. این خلاف قاعده پژوهش است که ما از اول مرز خود را روشن کنیم. این نوع تکلم پذیری است که گفت و گوراز میان می برد و مانند این است که بگوییم پیش از این که وارد خانه ای شوید همه اصول آن را رعایت کنید. من معتقدم بسیاری از روشنفکران و هم روحانیون در متن مطالبی را

می خوانند که قابل اجرا و عقلانی نیست. یعنی عقلانی در این زمان و مکان نیست، ولی این به مفهوم آن نیست که برای همیشه معقول نیست، بلکه تنها در این پارادایم عقلانی نیست. پس عقلانیت را ثابت برای همه زمان ها گرفته اید؟ آیا عقلانیت ارسطویی یا کانتی یکسان بوده است یا فیزیک در دوره ارسطو با فیزیک در دوره امروز یکسان بوده است.

به نظر من، متن گوهرهایی دارد. خداوند می گوید آن که پاک بین باشد در چشم او زن و مرد تفاوتی ندارد، از همین روی وی مریم را می پذیرد و بنده خاص خود می کند و از این رو مریم، مریم می شود. حال یکی می گوید در قرآن هم بین زن و مرد تفاوت گذاشته شده است. ما با او گفت و گو می کنیم، ولی این که شرط بگذاریم که اگر معقول نبود، عبور کنیم، خودش نوعی دیکتاتوری است. مثل این است که من شرط بگذارم اگر شما قرآن بخوانید، حتماً باید ایمان بیاورید. کسی که مذهبی نیست، ما نباید شرطی برای او در گفت و گو می گذاریم.

جان راولز در کتاب "عدالت به مثابه انسان" می گوید من این کتاب را برای این نوشتم که جنگ چند صدساله بین سوسیالیست ها و لیبرال ها در اروپا را حل کنم. به این وسیله که عدالت باید در کنار آزادی باشد و وی همچنان لیبرال است، ولی عدالت به مفهوم انصاف یعنی این که آن جامعه ای آزاد و درست است که به فقیرترین افراد بیشترین سهم برسد. این تعریف، از لیبرالیسم کلاسیک فاصله گرفته است. این کتاب که در حال حاضر مانیفست بسیاری شده، به این گونه نوشته شده است. این کتاب می گوید آن گونه که لیبرال ها می گویند مالکیت ذاتی نیست، بلکه قراردادی است، منتها یک پیش شرط هایی دارد. در این توافق، زمانی عدالت ظهور می کند که به فقیرترین فرد آن مجموعه، بیشترین کمک و توجه شود. مثلاً پل ریکور مذهبی است، ولی چرا وقتی او در مورد هرمنوتیک می نویسد، آنها ایراد نمی گیرند و آثارش را می خوانند؟ یا مثلاً کارل یاسپرس یک مذهبی سوسیالیست است، ولی منتقدان او را فیلسوف می دانند، اما وقتی به ما می رسند این ایرادها را مطرح می کنند.

در گفت و گو نخستین شرط این است که بپذیریم این متن که از منظر واقعیت آن را مطرح می کنیم نیز نقد پذیر است.

نقد، یعنی نشان دادن وجوه گوناگون یک موضوع و تشخیص سره از ناسره، پس نقد پذیری ایراد ندارد.

شما در همین تشخیص سره از ناسره، آیا می پذیرید که ممکن است ناسره ای در متن وجود داشته باشد؟

بله، حتی در متن اصلی. اما باید این به بحث گذاشته شود، ولی شرط گذاشتن غلط است. برای نمونه من می گویم چنین برداشتی روی ملک است که ملک یعنی نیرو. در دوره ای از آن تفسیر فیزیکی می کنند، حال شما می توانید آن را نپذیرید، اما من که می توانم این را بگویم. خیلی

اصول زبان، دیگر استدلالی نیست و

قراردادی است و آن را پذیرفته ایم. همین

دغدغه هویت باعث می شود که ما

خلاقیت داشته باشیم

پل ریکور مذهبی است، ولی چرا وقتی

او در مورد هرمنوتیک می نویسد، آنها

ایراد نمی گیرند و آثارش را می خوانند؟ یا

مثلاً کارل یاسپرس یک مذهبی

سوسیالیست است، ولی منتقدان او را

فیلسوف می دانند، اما وقتی به ما

می رسند این ایرادها را مطرح می کنند

نقد، یعنی نشان دادن وجوه گوناگون

یک موضوع و تشخیص سره از ناسره،

پس نقد پذیری ایراد ندارد

چیزهایی که به عنوان بنیان فلسفه مطرح کردند زیر سوال رفته است. یکسری چیزها را که نمی توان نقد کرد، یعنی نقد را دوباره نقد کرد. در اینجا گفت وگو به سفسطه کشیده می شود. در حالی که گفت وگو باید بدون پیش شرط اما با مبانی باشد. کسی که می گوید گفت وگو باید با پیش شرط باشد، این خطرناک است. کسی که این انتقاد را دارد باید بداند که بسیاری از مذهبی ها قرآن را خواندند و مارکسیست شدند. عدای از این وادی عبور می کنند، ولی همچنان مذهبی می مانند. آنها هم مسلمان اند، ولی در استنتاج های خود از مذهب چیزی نمی آورند، اما ما می آوریم. شما می گوید، حقوق بشر، منافع ملی و اندیشه ورزی. حال مسابقه می گذاریم ببینیم چه کسی بیشتر در این زمینه می ایستد. من می گویم یک مذهبی با اخلاق بیشتر می ایستد و مایه می گذارد.

پس می توانیم بگوئیم قرآن، کتابی بهینه است، یعنی هم علم آفرین است و هم عقلانیت دارد و ما می گوئیم بیایید مسابقه دهیم.

حالا می گویند برتر، نقدپذیر نیست، در حالی که من می گویم برتر، نقدپذیر است. باید گفت وگو کرد و پیش شرط گذاشتن خطرناک است. اینها می گویند روشنفکر مذهبی ولی یک چیز را انتزاعی می گیرند، در صورتی که بسیاری از روشنفکران مذهبی بوده اند و حالا غیرمذهبی هستند. برخی هم غیرمذهبی بوده اند و حالا عرفانی شده اند. در حال حاضر روشنفکران ایرانی غیرمذهبی هستند که گرایش های عرفانی دارند، مانند داریوش آشوری. او کتاب "زمینه شاعرانگی در اسلام" عزیز اسماعیل را ترجمه می کند. یا آشوری شعرهای حافظ را تفسیر می کند، این گرایش های عرفانی با بالافتن سن بروز می کند. پس ما شاهد تحولاتی هم هستیم. این مسائل پس از معرفت شناسی فلسفه تحلیلی باب شده است، اما از موضوع دور افتادیم، به مسئله تأویل و هرمنوتیک برگردیم.

به نظر من در جاهایی می شود میان تأویل و هرمنوتیک مدرن تفاوت هایی را قائل شد. در هرمنوتیک مدرن به اینجا رسیدند که ما وارد یک افق بی بنیاد می شویم. افق بی بنیاد این است که پس از این که عقل خود بنیاد را زیر نقد بردند، تفسیر آزاد کردند. کانت گفت همواره تأویلی از حقیقت وجود دارد. آنچه گفت حقیقت نیز خودش یک تأویل است و وارد افق بی بنیاد شد. یعنی هیچ نقطه ثابتی در هرمنوتیک مدرن با گرایش افراطی وجود ندارد و به آن افق بی بنیاد می گویند. این افق بی بنیاد را بخشی از هرمنوتیک های مدرن نقد می کنند. مثلاً پل ریکور می گوید همواره شناخت کلی از حقیقت وجود دارد. ما با این بخش هرمنوتیک مدرن مشکل داریم. با بخشی از آن مشکل نداریم، یعنی تفاوت داریم، اما تعارض نداریم. برای نمونه، ما با دیدگاه های ریکور بهتر تعامل پیدا می کنیم.

تأویل ما، در عین این که روی تفاوتها تأکید دارد، روی اشتراکات هم تأکید می کند



ریکور می گوید وقتی موسی در حال مرگ است، به خدا می گوید تو که مرا از دیدن سرزمین مقدس خود محروم کردی، پس کاری کن تا ما این سرزمین مقدس را بگیریم. خداوند به او می گوید بالای کوه صهیون برو و آنجا را ببین، اما موسی نمی بیند. این مثال در فرهنگ پل ریکور خیلی قوی است. ریکور می گوید، یعنی نسبت حقیقت این گونه است که هر کس یک شناخت کلی از حقیقت دارد، از این رو گفت وگو در می گیرد. ولی تفسیرهای متفاوت اختلاف برمی انگیزد، اما اگر این شناخت کلی نباشد، اصلاً گفت وگو شکل نمی گیرد. حتی می بینید بخشی از متفکران

هرمنوتیک مدرن هم به همین افق بی بنیاد نقص وارد می کنند. به نظر من از ویژگی های تأویل خلاق در شرق، اولین ویژگی این است که افق بی بنیاد معنادار، بلکه شناخت و درک کلی از حقیقت وجود دارد. درک کلی از حقیقت بین افق خواننده و افق متن، امکان گفت وگو را فراهم می کند.

این درک کلی برای همه مشترک است؟

درک کلی، بحث را قابل فهم می کند. مثلاً شما می گوید عشق، زندگی و حیات. حیات به زبان های مختلف تعریف می شود، اما حیات یک چیز است. ببینید انسان در جامعه زندگی می کند، انسان در جامعه پیشینه ای دارد. انسان در جامعه تربیت می شود. جامعه پیشینه ای دارد، این پیشینه، اشتراکات کلی را می سازد. این اشتراکات کلی، هم گفت و گو ایجاد می کند و هم کنش. دومین ویژگی این است که انسان، نوعیتی دارد، مانند خشم، شادی، خنده، جاه طلبی، برتری طلبی، شهوت، عشق، خوبی و گذشت. اینها در تمام دوره ها پیدا می شود.

سومین ویژگی این است که انسان، اجتماعی است. در جامعه هم گروه ها، اجتماعات، برتری اجتماعات بر گروه ها، برتری جوامع بر یکدیگر و رقابت ها وجود دارد. اینها مسائلی است که در کل فرهنگ بشری وجود داشته است. در پارادایم های مختلف اینها تفسیر می شود، اما اصل قضیه سر جای خودش است. گفته می شود کلتو پاترا ز بیا و حسود بود. انسان ها به زیبایی عکس العمل نشان می دهند. شکل های زیبایی عوض می شود، اما اصل زیبایی مسئله ای قابل گفت و گو است. یک نفر می گوید این فرد، زیباست و دیگری می گوید نه، آن یکی زیباست، اما اصل زیبایی مفهوم است، چرا که انسان و جامعه به یکسری اشتراکات می رسد و مبانی کل برای گفت و گو خلق می شود. به نظر من این اصل محوری است که در تأویل خلاق ملاک قرار می گیرد. تأویل ما وارد افق بی بنیاد نمی شود. ویژگی چهارم تأویل این است که ما درک کلی از مقوله مورد تأویل داریم. درکی که می توان با آن گفت و گو کرد و کنش خلق کرد. درک کلی جزمیت آور نیست. برای نمونه، آزادی و عدالت در هر دوره ای به گونه ای تفسیر می شود، اما اصل قضیه سر جایش است، یعنی نمی گوئیم کشتار نسل ها، عدالت است. ولی عدالت یکبار از موضع طبقات نگریسته

می شود. در اینجا به قرآن نگاه می کنیم که آیا واقعاً عدالت در وجود طبقات و ظلم است؟ اینجا ما مبنایی داریم و در آن مبنا بحث می کنیم. شما نمی توانید بگوئید هر طور که خواننده برداشت کرد، درست است. در فرهنگ اسماعیلی، امام نماد این کنش بود و حرف آخر را می زد. امام تأویل کنش دار خلق می کرد، امکان داشت جزمیت هم بیاورد، اما کنش هم خلق می کرد. چرا که اجازه می داد همه حرف بزنند، اما در آخر می گفت عمل بهتر این است، ولی این را با استدلال می گفت، نه این که بگوئید چون من می گویم شما آن را انجام دهید. شرط این بوده که او با عقل خودش انسان ها را قانع کند و آنها هم با عقل خود ببیند. البته می توانست به انجام هم کشیده شود و بحثی در این نیست.

ویژگی پنجم توجه به اشتراکات نوع

انسان و جوامع با یکدیگر است. تأویل در امور انسانی و اجتماعی صورت می گیرد. انسان ها و جوامع با هم اشتراکاتی دارند. شما از غذا خوردن شروع کنید تا به موسیقی و قدرت برسید. هرمنوتیک پست مدرن از آنجا روی تفاوت انگشت می گذارد، چرا که عقل خود بیناد معتقد بوده که می شود برای جهان، جامعه و تاریخ فرمول واحدی در آورد. در غرب این شورش علیه عقلانیت مدرن بود، در حالی که در جامعه چنین درکی از عقلانیت وجود نداشته تا ما به مرحله نفی آن برسیم، چرا که ما چنین عقلی نداشتیم که بخواهیم به آن مرحله برسیم. تأویل ما، در عین این که روی تفاوت ها تأکید دارد، روی اشتراکات هم تأکید می کند. به تازگی گفته می شود سوسیال دموکراسی مارکسیسم محصول جامعه طبقاتی قرن ۱۹ است. البته سوسیالیسم و برابری خواهی یک آرمان بشری است و در مسیحی ها هم بوده، ولی با قرائت مارکسیستی و پرودونی خود، محصول جامعه طبقاتی است.

یعنی شما می گوئید مارکسیسم یک تأویل زمانی - مکانی از اصل عدالت است؟

بله، می گویند تلفیق آزادی خواهی طبقه متوسط با عدالت طلبی طبقه کارگر است. مارکس کسی بود که کفه عدالت را بر کفه آزادی چربانده است.

ششمین ویژگی تأویل این است که انسان ها و جوامع ناگهانی به وجود نمی آیند حال ریشه در گذشته دارد و آینده متأثر از گذشته و حال است. خواننده و تأویل گر در همین فضای انسانی رشد کرده. یعنی ما آنچه می گوئیم ناگهان خلق نمی کنیم. ما از گذشته، حال و آینده ارتباطی می گیریم و چیزی به آن می افزاییم. تأویل گر از یک دنیایی به دنیایی دیگر نمی آید. افق خواننده ریشه هایی در گذشته خود دارد. در زمان گذشته هم تأویل حافظ با تأویل مولانا و عطار متفاوت بود، اما موضوع مشترکی بر این گفت و گو وجود دارد. پس افق خواننده هم، افقی است که ریشه هایی در جامعه و انسان دارد، مولف نیز افقی دارد که ریشه در جامعه و انسان دارد. سوزه تأویل به معنی بیرون رفتن از آن نیست. آنها آمدند امام را محور کردند.

هفتمین ویژگی این است که تعامل افق متن با افق خواننده به مفهوم غلبه یکی بر دیگری نیست، اما به نظر می رسد هرمنوتیک مدرن، خواننده را اصل می گیرد، چرا که نوعی افراط گرایی در دوران پوزیتیویسم بر خود متن و اصول بوده است. حالا برعکس، خواننده را اصل می گیرند. با توجه به شروط هفت گانه ای که در بالا گفتم در تعامل خواننده با متن غلبه یکی بر دیگری درست نیست. اگر همان طور که گادامر می گوید این امر رعایت شود هیچ کدام بر دیگری غلبه نمی کند. در واقع یکی برای

تعامل افق متن با افق خواننده به مفهوم غلبه یکی بر دیگری نیست، اما به نظر می رسد هرمنوتیک مدرن، خواننده را اصل می گیرد، چرا که نوعی افراط گرایی در دوران پوزیتیویسم بر خود متن و اصول بوده است. حالا برعکس، خواننده را اصل می گیرند

اگر بگوئیم تأویل همان هرمنوتیک و یا هرمنوتیک همان تأویل است نخست درست نیست چرا که باعث می شود در جاهایی گفت و گو در نگیرد، دوم باعث می شود نوعی ساده سازی انجام گیرد و این ساده سازی مانع از تعمیق بحث می شود

دیگری زمینه ایجاد کرده و آن را کامل می‌کند. برای نمونه، تعامل مثنوی با قرآن، تعاملی خلاق است. مثنوی عین قرآن نیست. نوعی تعامل دیگر با قرآن به پیدایش دیوان حافظ انجامیده است. دیوان حافظ هم عین قرآن نیست. این شش مقوله را در تمایز بین هرمنوتیک مدرن و تأویل مطرح شد. هرمنوتیک مدرن محصول یک دوره تاریخی در غرب مدرن است. تأویل هم در جامعه ما پس از رکود، محصول یک دوره تاریخی است.

برخی می‌گویند اصرار شما در تعامل هرمنوتیک با تأویل بهتر است به تقلیل یکی نسبت به دیگری بینجامد، یا بگوید این دو با هم اشتراکی ندارند یا بگوید عین هم هستند.

به نظر می‌رسد اینجا خلط به وجود می‌آید. اگر بگوییم این دو اشتراکی ندارند، در واقع بی‌ریزی قدرتمندی از بحث نکرده‌ایم. مثلاً بگوییم از شلایرماخر شروع می‌کنیم و سیر هرمنوتیک را دنبال کرده و آن را در عرصه‌های مختلف هنری، متون ادبی تحقق می‌دهیم. به نظر من در این حالت نمی‌توان انباشت درستی به وجود آورد. معمولاً جامعه‌ای که دارای تمدن فکری بوده، به راحتی هر مقوله جدید را هضم نمی‌کند. برای نمونه، در آفریقا مردم به راحتی مسلمان یا مسیحی می‌شوند، چرا که دین آنها بدوی‌تر یا ساده‌تر است، اما نمی‌توان یک مسیحی را به راحتی مسلمان یا یک مسلمان را به راحتی مسیحی کرد، چرا که هر کدام در فرهنگ و فضایی پرورده شده‌اند.

نمی‌توان بحثی مانند بحث تأویل را که ریشه داشته، با اصول نو و مدرن مطرح کرد که در این راستا دچار انقطاع خواهیم شد و به نظر من موفق نخواهد شد. از سوی دیگر اگر یکی را به دیگری تقلیل دهیم و بگوییم تأویل همان هرمنوتیک و یا هرمنوتیک همان تأویل است نخست درست نیست چرا که باعث می‌شود در جاهایی گفت‌وگو در نگردد، دوم باعث می‌شود نوعی ساده‌سازی انجام گیرد و این

ساده‌سازی مانع از تعمیق بحث می‌شود. اگر بگوییم تأویل عین هرمنوتیک است، می‌دانیم هرمنوتیک مدرن مسئله غرب مدرن است و پس از هایدگر و گادامر رشد کرده است. بنابراین مسئله جامعه ما آن نیست، ولی می‌توانیم از آن الهام بگیریم. ما نمی‌توانیم پرسش کنیم باید از جای دیگر به این مسئله برسیم. حتی جامعه ما هم در آن عینیت غرب مدرن نیست. در اروپا پست‌مدرن، مدرنیته را به نقد می‌کشد، اما همان پست‌مدرن در ایران در خدمت بنیادگرایی قرار می‌گیرد.

اصولاً مسئله ما در ایران جنگ پوپر و هایدگر نیست که متأسفانه بعضی آن را عمده می‌کنند. حال اگر هرمنوتیک را عین تأویل بگیریم، می‌بینیم تأویل در جامعه ما تا جایی آمده و متوقف شده.

بنابراین اگر دست به چنین کاری بزنیم، انقطاع پیماد آن خواهد بود. برای نمونه، ما در میان روشنفکران مذهبی مانند بازرگان، اقبال و شریعتی یک سنتی از متدولوژی‌ها داشته‌ایم، با نقد، آن متدولوژی‌ها فراتر می‌رود. در کتاب "روشنفکران مذهبی و عقل مدرن"، در بخشی از آن این بحث را توضیح داده‌ام که بعضی روش استقرایی داشته‌اند و بعضی روش دیالکتیک و برخی روش انطباقی و برخی تطبیقی. وقتی من از تأویل در ایران صحبت به میان می‌آورم باید نسبت خودم را با این متدولوژی‌های مختلفی که در نواندیشی دینی وجود داشته مشخص کنم، این نوع تعامل دقتی را می‌طلبد که این دقت زمان‌بر و کاربر است، ولی به نظر من در اثر استمرار حتماً نتیجه خواهد داد و اندیشه‌ساز می‌شود. در غیر این صورت هرمنوتیک به صورت مدی می‌شود که به سرعت از رونق خواهد افتاد. اندیشه نباید مد شود، بلکه باید باب شود. ادعای ما این است که تأویل در تمدن اسلامی - ایرانی و حتی تمدن پیش از اسلام ریشه قدرتمندی داشت. این که هر تفسیری یک تأویل است بحث دیگری است، ولی ما بایستی فصلی بر این مفهوم داشته‌ایم و در عمل می‌بینیم در قرآن و متون به آن استناد شده است؛ عرفا، فقها و شعرای ما از این واژه استفاده کردند و فقط یک لفظ نبوده، چرا که داستان به ابدال و سلمان ۱۴ بار تأویل شده است. حتی سه‌وردی کار خود را با انتقاد از این سینا آغاز می‌کند، ابدال و سلمان را دوباره تأویل می‌کند. تأکید روی منطق المشرقین و یا حکمت شرقی چه چیز را نشان می‌دهد؟

نگه کن که دهقان دانا چه گفت

که فرزندان را همی خواست خفت

که میراث خود را بدارید دوست

که گنجی ز پیشینیان اندر اوست

به هر حال اگر زمین را شخم بزنیم، دست‌آورد خواهیم داشت. این زمین

تمدن بوده است؛ جامعه‌ای که تمدن قدیم دارد، تا موج جدید را حذف نکند، دست بردار نیست و این ویژگی ایرانیان است. اگر این "خود داشت" را با مقوله جدید تأمل کند، مبارک‌تر خواهد بود. همین تأمل است که به خلق جدید می‌انجامد. باید سیر تأویل و هرمنوتیک و تفاوت این دو را احساس و بعد آن را آرام آرام نهادینه کنیم. **امروزه اتاق فکری (Think Tank)** مطرح است، آیا می‌توان اتاق فکری را معادل بیت، خانه، آرامگاه اندیشه و انباشتی که شما می‌گویید دانست؟

اتفاق فکر هم اگر باشد، صرفاً در اختیار حکومت است و مردم از آن بهره‌ای ندارند، گرچه مرحوم طالقانی در زندان، تفسیر "پرتوی از قرآن" را نوشت، ولی آنجا واقعاً جای مناسبی نیست، چرا که اندیشیدن، منابع و تمرکز می‌خواهد.

در اروپا پست‌مدرن، مدرنیته را به نقد می‌کشد، اما همان پست‌مدرن در ایران در خدمت بنیادگرایی قرار می‌گیرد

وقتی من از تأویل در ایران صحبت به میان می‌آورم باید نسبت خودم را با این متدولوژی‌های مختلفی که در نواندیشی دینی وجود داشته مشخص کنم، این نوع تعامل دقتی را می‌طلبد که این دقت زمان‌بر و کاربر است، ولی به نظر من در اثر استمرار حتماً نتیجه خواهد داد و اندیشه‌ساز می‌شود. در غیر این صورت هرمنوتیک به صورت مدی می‌شود که به سرعت از رونق خواهد افتاد