



هرمنوتیک

در فلسفه و ادبیات دینی معاصر ایران

۱- گاهی که اصطلاحات فلسفه را به الفاظی نامناسب یا نه چندان مناسب برمی گردانند زبان به جای اینکه قوت پیدا کند و با فلسفه آشنا شود پریشان و افسرده و ناتوان می شود چنان که فی المثل وقتی هرمنوتیک را تفسیر و تعبیر تأویل ترجمه می کنند گویی دیواری در برابر فهم آن ساخته اند. فهم ما بیرون از زبان نیست. در زبان ما تعبیر و فلسیر و تأویل هر یک معنایی دارد اما هرمنوتیک معادل هیچ یک از آنها نیست. هرمنوتیک به یک اعتبار فهم است و با مسامحه می توان تفسیر و گزارش و گزارندگی و تأویل را هم در ذیل آن قرار داد اما اگر هرمنوتیک را به اینها محدود بدانیم میان زبان خود و هرمنوتیک جدالی افکنده ایم. به عبارت دیگر اگر چنین کنیم بنا را بر این گذاشته ایم که به درک هرمنوتیک کاری نداشته باشیم و بی توجه به ماهیت و حقیقت تاریخی آن حرف خود را بزنیم و آن را بر کرسی بنشانیم. وقتی هرمنوتیک را تفسیر و تأویل و... ترجمه می کنیم نه فقط از فهم هرمنوتیک هیدگر و گادامر دور می شویم بلکه هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای را هم دیگر درک نمی کنیم. هرمنوتیک هم زمان با اندیشه تاریخی پدید آمد اما تفسیر و تأویل سابقه دراز دارد که ما هم با معنی تاریخی آن آشناسیم. اکنون که هرمنوتیک را از متن فلسفه غربی اخذ می کنیم باید مواظب باشیم که آن را ردست ترجمه و تعبیر کنیم و در جای مناسب قرار دهیم. گاهی مرا ملامت می کنند که چرا مثلاً به جای الفاظ سوژه و ابژه و سوژکتیویته و امثال اینها (که تعدادشان هم کم نیست) عین الفاظ اروپایی را قرار می دهم. من اصراری ندارم که الفاظ خارجی در گفته و نوشته بیاورم اما می بینم اگر به جای سوژکتیو بگویم ذهنی آنکه فلسفه اسلامی می داند چیزی می فهمد که با حقیقت سوژکتیو یکی نیست (هرچند که میانشان یک نسبت دور و دراز تاریخی بتوان تصور کرد) اما کسی که فلسفه نمی داند شاید ذهنی را با وهمی و ساختگی و دلخواهی اشتباه کند مثلاً از نظر کانت علم در عین حال ابژکتیو و سوژکتیو است. اگر بگویم کانت علم را ذهنی می دانسته است حداقل دو اشکال پیش می آید. یکی اینکه گمان کنند کانت علم را احکام غیر حقیقی و ساختگی می دانسته



است یا بیندارند علم در نظر کانت در صقع ذهن وجود دارد ولی کانت به ذهن قائل نبوده و چیزی به نام ذهن و وجود ذهنی به معنایی که فیلسوفان ما می‌گفته‌اند نمی‌شناخته است. علاوه بر این کانت علم را ابژکتیو می‌دانسته است. اگر اصرار دارید معادلی برای ابژکتیو بیابیم و بهترین معادل را عینی می‌دانید پس لابد می‌گویید کانت به عینی بودن علم قائل بوده است اما از عینی بودن چه درمی‌یابید. قاعدتاً با دیدن و شنیدن این جمله به نظر می‌رسد که کانت علم را احکام مطابق با واقع و خارج می‌دانسته است ولی چنین نیست. کانت به مطابقت قائل نیست بلکه منکر آن است. حسن نیت کسانی که می‌گویند الفاظ خارجی به کار نباید برد، شایسته ستایش است و در بعضی موارد و شاید در موارد بسیار بتوان به سفارش آنان (حتی اگر با عتاب و خطاب و تحکم توأم باشد) عمل کرد اما اینکه به هر قیمت باید لفظ فارسی به جای اصطلاحات و تعبیرهای علمی گذاشت و نویسندگان و دانشمندان را به قبول و گفتن و نوشتن آنها ملزم کرد، کاری درست و موجه نیست. با این اصرار به جای اینکه فهم و تفاهم را نزدیک‌تر و آسان‌کنیم دیوار سوء تفاهم برمی‌افزاییم. ترجمه سوژه و ابژه به ذهن و عین یعنی اعلام انصراف از فهم فلسفه جدید. اگر بگویند ما معانی متفاوت ذهنی و عینی را در هر فلسفه‌ای متذکر می‌شویم و توضیح می‌دهیم در حقیقت زحمت بیهوده می‌کنند و الفاظی را که در زبان ما معنی معین و جایگاه معلوم دارد به آوارگی و سرگردانی می‌اندازند. از این مقدمه می‌توان دریافت که ترجمه نیز نحوی هرمنوتیک است. ترجمه هم هرمنوتیک به معنای شرح و تفسیر و تعبیر است و هم نحوی فلسفه. وقتی در دوران توأم فرهنگ و تمدن اسلامی آثار علمی و فلسفی یونانی و هندی و چینی ترجمه شد مترجمان سهم مهمی در جهت دادن یا جهت یافتن تفکر فلسفی در عالم اسلام داشتند (چنان که ترجمه‌های لاتینی فلسفه یونانی در صورت بخشیدن به فلسفه قرون وسطی مؤثر بود و پیش از آن رومی‌ها فلسفه یونانی را با درک زبانی خودشان تلقی کرده بودند). من در صدد نیستم درباره هرمنوتیک ترجمه از یونانی به زبان‌های سریانی و عربی و فارسی



بحث کنم. هر چه بود آن ترجمه‌ها آغاز صورت‌پذیری یک نظام فلسفه شد. در دوره جدید با اینکه اکنون بیش از صد و پنجاه سال از آغاز دوران ترجمه می‌گذرد بنیاد فلسفه جدید در کشور ما چندان استوار نیست یعنی هنوز فلسفه زبان خاص خود را نیافته است. پدران ما وقتی آثار یونانیان را می‌خواندند به تعبیر اریاب هرمنوتیک قرن نوزدهم در صدد فهم و درک مقصود و مراد مؤلف بودند و به این جهت در ترجمه و به کار بردن تعابیر بی‌پروا نبودند. در دوران اخیر وسایل و ابزار بیشتر فراهم شد. مترجمان به کتاب لغت مراجعه می‌کردند و معادل اصطلاحات علمی و فلسفی را به مدد آن کتاب‌ها پیدا می‌کردند. اگر در جایی در کتابی به جای امکان خاص مثلاً لفظ «عارض» یا وسایل موجود در انبار دیدید، تعجب نکنید. Contingence در زبان معانی دیگری غیر از امکان خاص هم دارد. ترجمه که ظاهراً باید معنای متن را به زبان دیگر منتقل کند هرگز بیان مقصود مؤلف نیست. حتی اگر کتابی را با دقت بسیار از یک زبان به زبان دیگر ترجمه کنند، این ترجمه در حقیقت فهم مترجم است. البته ترجمه بد، فهم بد و مایه بدفهمی و آشفتگی در فهم و زبان است و ترجمه خوب چیزی افزوده بر متن اصلی است و نه تکرار آن. اگر ترجمه هرمنوتیک است، هرمنوتیک ما (لااقل در حوزه فلسفه) بیشتر از همین قسم اخیر بوده است.

۲- در بیست، سی سال اخیر نه فقط تعداد دانشجویان و فارغ‌التحصیل‌های فلسفه افزایش یافته و کتاب‌های زیادی تألیف و ترجمه شده است بلکه کسانی برای درک وضع تاریخی و فهم تازه فرهنگ و اعتقادات خود به فلسفه‌های جدید اروپایی رجوع کرده‌اند. اینها هم نوعی هرمنوتیک است. سیاست و جامعه و زبان رسمی و آداب دینی و اعتقادات همه متون تاریخ‌اند و این متن‌ها را باید تفسیر کرد و فهمید. تفسیر متجدد ماب دوران اخیر تاریخ ما کم و بیش تابع یا تحت تأثیر متدولوژی پژوهش‌های علمی و آراء و عقاید و ایدئولوژی‌های سیاسی و مخصوصاً تعالیم مارکس و مارکسیسم و تا حدی جامعه‌شناسی دورکیم و وبر بوده است. تأثیر آراء بعضی متکلمان مسیحی معاصر در مباحث مهم دینی را هم نباید از نظر دور داشت اما کسی یا کسانی را نمی‌شناسیم که با آراء و افکار شلایرماخر و دیلتای آشنا شده و تحت تأثیر آن، دین و آیین و سیاست و فرهنگ و گذشته را تفسیر کرده باشند. البته چندین کتاب که شرح مختصر آراء این صاحب‌نظران هم در آنها آمده است وجود دارد ولی به نظر نمی‌رسد که شارحان و مفسران با خواندن این مقالات از آنها برای تفسیر تاریخ و فهم دین درس بیاموزند. اگر فلسفه دانان ما به این مقام و مرتبه در فهم رسیده باشند که بتوانند تاریخ و وضع موجود خود را بر اساس یک نظر کلی تفسیر کنند، به توفیق بزرگی نائل شده‌اند. مسئله مهم همه فیلسوفان از ارسطو تا کانت درج جزئی در کلی بود. کانت این را عین عقل می‌دانست و اتفاقاً این امر به نحوی در تاریخ صورت گرفت و با عقلی که در اروپا ظاهر شده بود، اروپا و جهان دگرگون شد. این عقل را باید درک کرد. حتی برای گذشتن از آن و رسیدن به عقل دیگر این آشنایی و درک لازم است و اگر نباشد راه‌ها بسته می‌ماند. هرمنوتیک درک این عقل است یا لااقل بدون این درک هرمنوتیک جایی ندارد. منکر نمی‌توان شد که اگر کسی فی‌المثل هگل یا مارکس را خوب بفهمد، با عینک آنان به تاریخ نگاه می‌کند و تاریخ کنونی را هم می‌تواند با نظر هگلی و مارکسیست خود دریابد و تفسیر کند اما اولاً خوب فهمیدن هگل و حتی مارکس آسان نیست. ثانیاً تفسیر تاریخ یا هر متنی را بر حسب اصول و قواعد معین هرمنوتیک نمی‌توان خواند ولی درد از اینها بزرگ‌تر است. می‌توان در یک حزب مارکسیست عضو شد و دستورات تقلیدی را تکرار و اجرا کرد اما اکنون که مارکسیسم رسمی تجربه شکست سیاسی را آزموده است مسلماً نگاه مارکسیست‌ها به تاریخ هم تغییر کرده است. البته پدید آمدن تفسیر تازه‌ای از مارکسیسم از مدت‌ها پیش آغاز شده بود. این تغییر چگونه پدید آمد؟ پیداست که تغییر یک فلسفه یا ایدئولوژی از عهده هرکس و همه کس بر نمی‌آید یا لااقل در تاریخ خودمان که نگه می‌کنیم می‌بینیم بهترین و فاضل‌ترین

مارکسیست‌ها که در تاریخ و اندیشه و فرهنگ ایران کتاب و مقاله نوشتند، علاقه‌ای به فهم تاریخ نشان ندادند و آن را در همان قالب‌های رسمی و صوری حزبی ریختند. هرمنوتیک تاریخ هنوز برای ما کار آسانی نیست ولی به هر حال مسئله فهم رسمی دین در همه جهان و در جهان اسلام و در میان ما مطرح شده است. این مباحث را تا چه اندازه می‌توان به فهم و درک و تأثیر هرمنوتیک و به طور کلی به تعلق خاطر فلسفی مربوط دانست؟ تفسیر و تعبیر احکام و روایات دینی و اخلاقی و حتی عرفانی بر وفق مقبولات و مشهورات زمان نیاز به مبانی نظری و فلسفی ندارد. در حدود صد سال است که حافظ و سعدی و فردوسی و مولوی را با مشهورات و مقبولات متدولوژیک و سیاسی و اخلاقی عصر تفسیر می‌کنند بی‌آنکه تفسیرها را به فلسفه‌ای بازگردانند. البته هر تفسیری مبانی دارد ولی ممکن است کسانی تفسیری را بپذیرند و از مبانی آن بی‌خبر باشند. در تاریخ یکصد و پنجاه ساله اخیر کشور ما لاقلاً چهار بار طرح فهم عصری دین مورد توجه قرار گرفت. یک بار در دوران نهضت مشروطه بود که نه فقط سید جمال‌الدین اسدآبادی دین را عروة الوثقی ترقی و آزادی دید بلکه میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و میرزا عبدالرحیم طالب‌زاده نیز در آزمایش مطابقت دین و تجدد وارد شدند و میرزا آقاخان کرمانی به دین «بیان» رو کرد و همه را به این دین خواند و این رجوع را نه ترک مذهب اصلی و دین اولی بلکه «ترک اکاذیب و مفتریات و موهومات و نواقص و جعلیاتی» دانست که به دین بسته‌اند. پیاداست که این سخنان بر اثر آشنایی با آثار و افکار منورالفکری که به صورت پراکنده مخصوصاً در منطقه ما انتشار یافت به زبان و به قلم آمده است اما میرزا آقاخان آن را منتج از مقدمات طولانی فراهم آمده از آراء فیلسوفان اسلامی می‌دانست چنان که قبل از نتیجه‌گیری نوشته است «این است سرّ الطرق الی الله بعدد نفوس الخلائق و این است معنی آیه مبارکه یوم تدعواکل اناس با ما مهم و این است معنی وجود منبسط لابشرط و این است سرّ حقیقت اتحاد کل امم و توحید کل ملل» (منقول از نسخه خطی رسائل میرزا آقاخان، فلسفه و حکمت، کتابخانه مجلس، شماره ۱۷۳۳/۳۹۶۰۰/۱۳۰۰۴)

صد سال پیش از میرزا آقاخان امکان نداشت که از روایات و اقوال فیلسوفان و عارفان اسلامی اتحاد کل امم و وحدت کل ملل را استنتاج کنند پس میرزا آقاخان این معنی را از امکان‌های فکری و سیاسی زمان خود فراهم آورده و آن را مستند به مقدماتی کرده است که چندان هم ناموجه نمی‌نماید. این فحوای حدود نیم قرن بعد یک بار دیگر در آثار یک منورالفکر بزرگ مسلمان جلوه دیگری یافت و اندکی بعد کسروی طرح پاکدینی را پیش آورد. تحقیق در اینکه حقیقتاً منشأ این افکار و آراء چیست کار دشواری است. ما عادت کرده‌ایم که وقتی یک کتاب یا نوشته را به قصد نقادی می‌خوانیم احیاناً آن را شقه شقه کنیم و هر شقه‌ای را به تأثیر جایی و یا کسی (مؤلف و نویسنده‌ای) نسبت دهیم. این یک پندار مکانیکی است که ابتدا مردمان اصول و قواعد روش پژوهش را فرا می‌گیرند و بر طبق آن قواعد پیش می‌روند. این یک انتزاع است. مردمان در کار و زندگی و پژوهش خود به صرافت طبع عمل می‌کنند و هر جا به دشواری رسیدند به قواعد رجوع می‌کنند. بعضی همکاران من اصرار دارند که برای رونق دادن به پژوهش درس روش پژوهش در دانشگاه‌ها تدریس شود. تدریس درس روش پژوهش خوب است یا لاقلاً ضروری به جایی نمی‌زند (مگر آنکه جای درس لازمی را بگیرد) اما با این اندیشه چه کنیم که اگر دانش‌آموختگان پژوهش نمی‌کنند علتش این است که روش پژوهش نمی‌دانند و اگر روش را یاد بگیرند به پژوهش رو می‌کنند. من فکر می‌کنم که درست برعکس است. روش پژوهش علمی در فضای تفکر جهان جدید پدید آمده و قبل از علم وجود نداشته و تدوین آن آشکارا پس از زمان رونق علم یعنی در قرن نوزدهم بوده است. لاوازیه و پاستور و کلود برنار روش پژوهش از کسی یاد نگرفتند که با کاربرد آن آموخته‌ها دانشمند بزرگ بشوند بلکه روش از کار ایشان انتزاع شد و این آخری خود به انتزاع و بیان روش پرداخت. دورکیم

هم قواعد روش جامعه‌شناسی را در ضمن یکی از مهم‌ترین آثار جامعه‌شناسی خود درج کرد و... اگر روش که به کار بردن آن در پژوهش ضروری است و رعایت آن ضامن صحت و اعتبار نتایج است مقدم بر علم و جداسدنی از آن نیست ما چگونه بگوییم که کسانی ابتدا اصول و قواعد فلسفه‌ای را آموخته و سپس آن را بر متن زمان خود اطلاق کرده‌اند. این امر اگر هم ممکن و میسر باشد کار خطرناکی است. کسی که به تاریخ و سیاست و فلسفه کاری نداشته باشد هگل و مارکس را نمی‌خواند و آنکه دل‌بسته مشهورات است به فلسفه اعتنا نمی‌کند. مارکسیست‌ها تقریباً در همه جهان به این اشتباه دچار شدند که هر جا قدرت پیدا کردند کوشیدند جامعه و سیاست را به هر وسیله و به هر زحمت در قالب‌های حزبی و قواعد رسمی مارکسیسم لنینیسم بگنجانند. نگاه ما به گذشته و فرهنگ اگر نگاه رسمی حزبی مارکسیست نبوده از منظر شرق‌شناسی بوده است. طرح اخیر عصری بودن دین در ایران هم برخلاف نظر بعضی دانشمندان که پنداشته‌اند تحت تأثیر هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر روی داده است حتی در نزد کسانی و در جایی که صفت علمی و تحقیقی دارد به هیچ وجه متأثر از این دو فیلسوف نیست زیرا اولاً صاحبان بحث معرفت دینی و معرفت‌شناسی دین رغبت و علاقه و میل به آثار و آراء این دو فیلسوف ندارند و اینجا که مطالب بیشتر سیاسی و ایدئولوژیک می‌شود اطلاق نام هرمنوتیک بی‌وجه می‌نماید. غیرممکن نیست که دو نویسنده بی‌آنکه آثار یکدیگر را خوانده باشند مطالب نزدیک به هم بنویسند اما دو نظر بسیار متفاوت هم از حیث سطح و هم از جهت معنی را چرا یکی بدانیم؟ من منکر نیستم که هرمنوتیک دین در مباحث عصر ما جایی پیدا کرده است. این جایگاه را باید شناخت مثلاً نویسنده گرامی کتاب «هرمنوتیک و سنت» که زبان آلمانی می‌دانند اگر هم بر اثر رغبت و علاقه شخصی کتاب «حقیقت و روش» گادامر را خوانده باشند تعلق خاطرشان به صاحب‌نظرانی غیر از گادامر است. دیگران هم که آشکارا با هیدگر و گادامر مخالفند و گاهی مخالفتشان را به صورت دشمنی و حتی نفرت اظهار می‌کنند (و این درد عجیبی است که لیبرال و آزادیخواه و مروج بحث آزاد، از فیلسوفان و فلسفه‌های بزرگ متنفر و بیزار باشد). ثانیاً هرمنوتیک سال‌های اخیر در کشور ما ناظر و مبتنی بر اپیستمولوژی خاص است که در آن حقیقت با رعایت روش حاصل می‌شود. این اپیستمولوژی نوعی جامعه‌شناسی سطحی علم است که در آن عوامل بیرونی و مخصوصاً پیشرفت‌های علمی در فهم و درک امور اثر می‌گذارد. به عبارت دیگر شناخت دین و تفسیر و تحول این شناخت بر اثر دخالت و تأثیر عوامل بیرونی و مخصوصاً پیشرفت علم و عقل و تکنولوژی دگرگون می‌شود. ثالثاً اگر بتوان بر مبنای هرمنوتیک وجودی و فلسفی هیدگر و گادامر دین را تفسیر کرد حداکثر کاری نظیر کار رودلف بولتمان می‌توان انجام داد اما کار بولتمان با آنچه در ایران ما انجام شده است چه نسبت دارد؟ رابعاً هرمنوتیک گادامر و هیدگر روش نیست. در صورتی که نویسندگان ما صرف نظر از آنان که هرمنوتیک را بیشتر روش فهم اصول و ارکان دین برای تدوین علم کلام جدید تلقی کرده‌اند کسانی نیز احیاناً اصول و فروع را با هم درآمیخته و دین را بیشتر در صورت شریعت دیده و اعتبار احکام آن را با مقتضیات جهان متجدد سنجیده‌اند. این روش که در آن حکم باطن و ظاهر به نحوی خلط می‌شود و به جای تفکر در دین به نقادی علم احکام دین می‌پردازد، با هرمنوتیک کمتر مناسب است، خواه به قصد احیاء دین یا به حکم علائق ایدئولوژیک صورت گیرد. شلایوماخر هم می‌دید که فهم گذشته بر اثر غلبه راسیونالیسم دشوار شده است و نگران سوء تفاهم و بدفهمی دین و فلسفه بود و با این توجه بود که هرمنوتیک را به عنوان روش رفع حجاب پیشنهاد کرد نه اینکه قصدش نقد مسیحیت و کلیسا و جایگزین کردن یک تفسیر به جای تفسیرهای دیگر باشد. البته با طرح او افق تفسیر فراخ‌تر و گسترده‌تر شده است. خامساً در هرمنوتیک وجودی و فلسفی قصد ترجیح یک تفسیر بر تفسیر دیگر و رد تفسیر معینی در کار نیست و به این جهت نباید معرفت‌شناسی دین که در متن



ایدئولوژی و سیاست پدید آمده و از آن به عنوان رأی و دستورالعمل سیاسی استقبال شده و اعتبارش هم اعتبار سیاسی است، با هرمنوتیک وجودی و فلسفی سنجیده شود. در این باب باید قدری توضیح بدهم.

از آنجا که فهم هرمنوتیک فلسفی و وجودی هیدگر و گادامر آسان نیست، اشتباه آن با هرمنوتیک به معنی روش هم تعجب ندارد و حتی به آسانی نمی‌توان از چنین اشتباهاتی پرهیز کرد. حتی گفته‌اند که صاحبان این هرمنوتیک در مواضع مختلف معانی متفاوتی ذکر کرده‌اند و هرمنوتیک آنها در همه جا هرمنوتیک وجودی نیست. این گفته درست است که هرمنوتیک معانی متفاوت دارد و به اعتبارهای مختلف می‌توان در آن نظر کرد. اگر فیلسوف در مواضع مختلف معانی متفاوت را در نظر آورده باشد بر او یأسی نیست یعنی نباید به او اشکال کرد که چرا لفظ و اصطلاح را به معانی متفاوت آورده است. هرمنوتیک فهم سخن دیگران است اما فهم را گاهی به چیزی که نهمیده می‌شود اطلاق می‌کنند و گاهی فعل فهم را در نظر می‌آورند و اگر به فاعل و صاحب فهم و شرایط و امکان‌های فهم توجه کنند پیاداست که باز معنی متفاوت می‌شود. می‌دانیم که در نظر هیدگر و گادامر هرمنوتیک روش نیست و اگر درست بنگریم حتی شلایرماخر و دیلتای و فروید و ماکس وبر هم هرمنوتیک را صرف روش نمی‌دانستند. شلایرماخر راسیونالیسم جدید را راه فهم نمی‌دانست و دیلتای معتقد بود که روش تبیین علمی در شناخت زندگی انسان که تاریخی است، روشی مناسب نیست. اینجا در حقیقت هرمنوتیک در برابر راسیونالیسم و روش تبیین قرار گرفته است. چیزی که هیدگر و گادامر آوردند توجه به شأن وجودی یا انتولوژیک فهم بود. آنها منکر نبودند که فهم شناخت است اما شناخت در نظر اینان تحقق یکی از امکان‌های عالم تاریخی بشر است ولی وقتی گفته می‌شود فهم شناخت است، فهم عادی چنین می‌فهمد که ما وجود داریم و صاحب قوه فاهمه‌ایم و با عقل و فاهمه خود چیزها را درک می‌کنیم و اگر گاهی عوامل روان‌شناسی و اجتماعی شناخت ما را مشوب کنند، می‌توانیم شواهد را به نحوی از میان برداریم. در بحث‌های به اصطلاح معرفت‌شناختی کاربرد درست روش ضامن رسیدن به حقیقت علمی است. پیاداست که در پژوهش باید قواعد روش را مراعات کرد. هرمنوتیک ضد روش نیست بلکه می‌گوید اگر در فیزیک و زمین‌شناسی پیروی از روش کارساز باشد این روش را بر رفتار و کردار آدمی و بر یک اثر هنری نمی‌توان اطلاق کرد. نظر سومی هم هست که بر طبق آن حتی پژوهش فیزیک که با کاربرد روش صورت می‌گیرد موقوف به وجود عالم و فضای خاص و امکان‌های معین است چنان‌که این شخص گالیله نبود که فیزیک جدید را تأسیس کرد بلکه گالیله هم‌زمان با طلوع عالم جدید، طرح فیزیک ریاضی را پیش آورد. گالیله به قول فوکو نه فقط سخن‌های نو آورد بلکه امکان گفتن سخن‌های نو را فراهم کرد. فهم، تاریخی است. ما چون عادت کرده‌ایم که تاریخی بودن را به معنی معلول و محصول تاریخ بودن بدانیم این معنی را به آسانی درک نمی‌کنیم به این جهت وقتی کسی می‌گوید فهم‌ها متفاوت است و در زمان‌های مختلف بر اثر تأثیر عوامل دگرگون می‌شود می‌بندارند که همان تاریخی بودن فهم را می‌گوید. اینکه فهم‌ها متفاوت است امر بدیهی حسی است و لازم نیست که آن را از زبان یک حکیم و فیلسوف بشنویم تا آن را باور کنیم. تکیه کردن بر فهم دین و متغیر بودن آن معمولاً یک امر فرهنگی و سیاسی است و اطلاق هرمنوتیک به آن قاعدتاً باید بر سبیل مسامحه باشد. البته اگر دایره هرمنوتیک را چندان وسیع بگیرند که شرح و تفسیر و اجتهاد را نیز در بر بگیرد، نمی‌توان آغاز آن را از قرن هیجدهم دانست و اتفاقاً نزاع‌های جاری ما حتی اگر راهش به شناخت‌شناسی و منطق و فلسفه برخورد کند بیشتر بر سر روش شرح و تفسیر احکام و قواعد دین است و به فهم حقیقت دین کاری ندارد چنان‌که در بحث‌های مزبور عرفان غائب است و اگر گاهی در حاشیه‌ای حاضر باشد حضورش صوری و زینتی و ترفنی است. در هیچ جا سخن از علم‌الیقین و

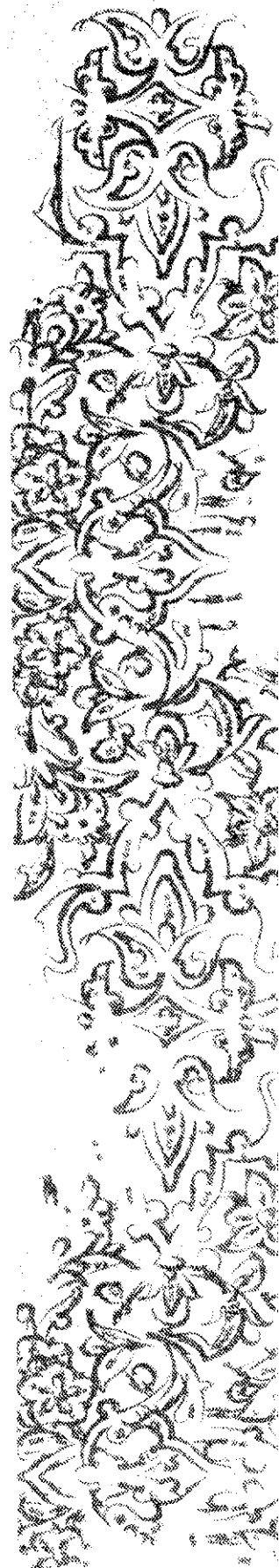
حق‌الیقین نیست. تمام بحث را در دو جمله می‌توان خلاصه کرد. یکی اینکه فهم رسمی دین فهم تمام و قطعی نیست و دیگر اینکه این فهم باید با موازین و مشهورات عصر تطبیق داده شود. این معنی دوم معمولاً به صراحت اظهار نمی‌شود اما اهمیتش بیشتر از اولی است و اگر این نبود مطلب اول طرح نمی‌شد. در مقام اثبات حکم یا اصل اول در ایران و در دیگر کشورهای اسلامی و بخصوص در مصر کتاب‌ها و مقالات نوشته شده است. همه این نوشته‌ها در یک عرض و سطح نیست اما در اینجا نظر به تحقیقی بودن یا تحقیقی نبودن آن مقالات نداریم بلکه بحث این است که آیا آنها را تحت تأثیر آراء فیلسوفان متأخر غربی نوشته‌اند. اگر مراد از تأثیر این باشد که چیزی از هرمنوتیک جدید فلسفی آن هم بیشتر از طریق اقوال پست‌مدرن در همه جهان پراکنده شده است، انکارش دشوار است. مگر نمی‌بینید که شیفتگان جهان سومی تجدد تا چه اندازه از پلورالیسم استقبال کرده‌اند. نمی‌دانم آیا آنها می‌دانند که این پلورالیسم از آورده‌های پست‌مدرن است که در جهان به اصطلاح پیرامونی تجدد از آن برای قرار گرفتن در راه تجدد استفاده می‌شود. اگر دوستداران تجدد در یک قرن پیش مستقیماً به پلورالیسم راه می‌یافتند چه بسا که از آن رو بر می‌گرداندند یا اگر به سوش می‌رفتند دیگر شیدای تجدد و تجدد‌مآبی نمی‌ماندند. هرمنوتیک هم اگر به دیار ما آمده و در تفسیر و تلقی دین مؤثر افتاده از راه هوا و به اندازه‌ای که سهم فهم مشترک کتابخوانان است به ما رسیده و در زبان ما اثر کرده است. ممکن است در نوشته‌ی یک نویسنده جمله یا عبارتی بیابیم که شبیه و نظیرش را در آثار فیلسوفان هرمنوتیک دیده‌ایم. این شباهت را از نظر میندازیم اما مگذاریم که شباهت ظاهری اختلاف‌های جوهری و بنیادی را در نظرمان محو کند. اگر ما هرمنوتیک را چنان که باید درک کرده بودیم و می‌توانستیم جایی در فرهنگ خود به آن بدهیم هم اکنون می‌بایست شاهد نفوذ و تأثیر آن باشیم ولی چیزی که به نام معرفت‌شناسی دین عنوان شد و در ابتدا کم و بیش مورد استقبال قرار گرفت، دنباله پیدا نکرد و مثل همه بحث‌ها و مطالب فراگرفته از جهان متجدد نیمه‌کاره رها شد. در این معرفت‌شناسی دینی گفته می‌شد که فهم دین از دو چیز تغذیه می‌کند یکی شریعت و دیگر معارف عصر. در این بیان خوب دقت بفرمایید. اولاً غرض این است که گفته شود فهم ما از دین چگونه توأم می‌یابد یا چگونه باید دین را بفهمیم. پیداست که به شریعت نگاه می‌کنیم و البته آن را با علم و اطلاعی که داریم می‌فهمیم. این با کدامین هرمنوتیک مطابقت دارد؟ هرمنوتیک هیدگر و گادامر روش (متد) نیست و حتی اگر گفته‌های این دو فیلسوف در مورد فهم آثار گذشته و درک آثار هنری در نظر باشد، آنها معارف عصر را مقوم فهم نمی‌دانند. معلومات و معارف عصر مظهر فهم است اما راهنمای فهم نیست. حتی شلایرماخر و دلتای چه بسا که معارف عصر را حجاب فهم می‌دانستند. شلایرماخر طرح هرمنوتیک را در انداخت تا بگوید که با عینک راسیونالیسم، دین و فلسفه گذشته را نمی‌توان درک کرد. وقتی راسیونالیسمی که او فکر می‌کرد به کار درک گذشته نمی‌آید ملاک و میزان فهم دین قرار می‌گیرد، در حقیقت مقابله‌ای با هرمنوتیک صورت گرفته است. اینجا چون ممکن است سوء تفاهمی پیش آید و البته پیش می‌آید، باید توضیحی داده شود.

۳- در حاشیه فهم مدرن دین این بحث کهن تجدید شده است که آیا عقل مقدم است یا ایمان. این یک بحث قدیمی است. فیلسوفان و متقدمان قدیم ما نیز به آن پرداخته‌اند. در اروپای قرون وسطی و در علم کلام جدید مسیحی هم این مسئله مورد توجه بوده و هنوز هم مطرح است. ما هم نمی‌توانیم از آن چشم‌پوشیم ولی اگر در بحث آن وارد می‌شویم، باید مسئله را درست مطرح کنیم. اگر می‌توانستیم آنچه را که متقدمان گفته‌اند در نظر آوریم و حتی اجمالی از بحث‌های چهارصدساله جهان جدید در این باب را بدانیم بهتر می‌توانستیم محل نزاع را درک کنیم. وقتی می‌پرسند عقل مقدم است یا ایمان و از عقل تحقیق و از ایمان قبول قبل از فهم می‌فهمند پیداست که تقدم با عقل



است ولی عقلی که مجموعه مسلمات و مقبولات و حتی صورت خشک قواعد منطق باشد، بر هیچ چیز مقدم نیست و مقدمه هیچ چیز نمی‌شود. ایمان هم وقتی با عادات اعتقادی و تعصبات آیینی یکی دانسته شود تکرار و تقلید است. عقل و ایمان در طی تاریخ مقابله خود به انحاء کم و بیش متفاوت در برابر هم قرار گرفته‌اند. هر بار که صورتی از عقل در تاریخ متحقق می‌شده است احیاناً به اعتقادات عادی و عادات اعتقادی تعرض شده و این اعتقادات در برابر بحث عقلی ایستاده است چنان که عقل سقراطی در برابر رسوم و اعتقادات دینی آتنی‌ها قرار گرفت. پیامبران نه فقط هرگز در انکار عقل چیزی نگفته‌اند و مورد نداشته است که بگویند بلکه در کتب آسمانی عقل ستایش شده است اما می‌دانیم که در جریان بسط و انتشار دین میان دین و فلسفه مقابله‌ای روی داده است و این مقابله در زمانی است که دین و عقل هر دو نشاط داشته‌اند. مثال این وضع را در تاریخ فلسفه دوران اسلامی از زمان کندی و فارابی تا قرون ششم و هفتم هجری می‌توان یافت. انزوای فارابی، گرفتاری‌های بوعلی سینا، ظهور غزالی و اعدام شهاب‌الدین سهروردی از جمله آثار و عوارض این برخورد است و کمتر اتفاق افتاده است که در آغاز ظهور دین و بسط آن صورتی قوی از علم بحثی در برابر آن قرار گیرد اما اینکه پیدایش دین به سامان یافتن یک نظام عقلی مدد می‌رساند امری کم‌وبیش محرز است زیرا نفس شریعت که نظام عقلی دین است بی‌رجوع به عقل، تدوین تفصیلی و نظام هماهنگ پیدا نمی‌کند. اگر این جمله درست باشد از آنجا که هر دینی جلوه شرعی و شریعت نیز دارد هر دینی واجد یک وجه عقلی است.

شاید بزرگ‌ترین و جهانی‌ترین تقابل از این قسم که گفتیم تقابل عقل و فلسفه جدید با دین و دینداری است. در این تقابل عقل چون سیاست و جامعه و قانون و مدرسه را زیر بال اداره و حمایت خود می‌گیرد، تهرماً این رسوم اجتماعی و سیاسی تازه شریعت را کنار می‌گذارد. اینکه آیا در این تقابل‌ها عقل با ایمان مقابل است یا نه جای بحث وجود دارد. تقابل دیگری که جهان کنونی در بحبوحه آن قرار دارد تقابل عقل و تفکر عقلی اروپای متجدد با دین و آیین همه اقوام و مخصوصاً با اسلام است. این را هم تقابل عقل و ایمان نباید دانست بلکه تقابل دو صورت عقل تحقق یافته از سابق است. از ابتدا که عقل غربی پدید آمد و رشد کرد دامنه قدرت اروپا وسیع شد. اروپاییان بسیاری از کشورهای آفریقا و آمریکای جنوبی و آسیا را مسخر و مستعمره کردند و کل سرزمین و حیات و مردم آن نواحی را ماده تصرف خود قرار دادند. آنها به انسان آسیایی و آفریقایی نه به عنوان انسان، بلکه همچون شیء و ماده تصرف نگاه کردند. کسی تعجب کرده بود و گله می‌کرد که یکی از مشاهیر سیاسی اروپا از استعمار دفاع می‌کرده یا مثلاً گفته است که آفریقا برای تاریخ بشر هیچ آورده‌ای نداشته است. اروپا در تکیاس با تاریخ خود و علم و تمدنی که دارد به چیزها و به گذشته نگاه می‌کند و با این مقیاس آدمیان بسیاری از مناطق روی زمین و زمان‌های گذشته و اکنون را آدمی به شمار نمی‌آورد. آن آدمیان در بهترین صورت بردگان تاریخ غربی‌اند یا هنوز به مدینه آدمیت راه نیافته‌اند. در این صورت میان عالم غربی و بقیه جهان باید نوعی تباین - و نه تقابل - وجود داشته باشد. حقیقت این است که تا دهه‌های پیش چنین بوده و غرب در نظر به جهان غیرغربی غیر از تصرف و تسخیر سودایی نداشته است اما خیراً که هم در بیرون و هم در درون تحول بزرگی پدید آمده تقابل هم کم‌وبیش رخ می‌نماید. این تقابل هنوز قدری مبهم و نامشخص است. غرب از یک سو از پذیرفتن همه جهان به عنوان شریک خود ابا دارد و از سوی دیگر می‌خواهد همه جهان را در رفتار و گفتار و شیوه زندگی و رسوم سیاسی غربی کند. جهان بیرون و حاشیه غرب هم گرفتاری مشابهی دارد. او همه چیز جهان متجدد را می‌خواهد اما این همه را به نام خودش می‌خواهد یعنی می‌گوید علم و تکنیک و آزادی و سازمان حکومتی و اداری و سیاست فرهنگی و تربیت جدید اختصاص به قوم و ملت و جغرافیای معینی ندارد بلکه بشری است و ظاهراً هم درست



می‌گوید. چیزی که در این میان درست نیست این است که اینها به حقیقت و ذات آدمیان و اعتقادات و بستگی‌هایشان هیچ کاری ندارند گویی آنها در حکم وسائل مصرفی‌اند و هر وقت و هر جا در میان هر تومی بی‌آنکه نظم خانه وجودشان را به هم بزنند می‌توانند پذیرفته شوند و جایی پیدا کنند و کاری به خانه و صاحب‌خانه هم نداشته باشند. مطابق این پندار، هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست و همه چیز همیشه و در همه جا ممکن است. این مسئله مهمی است که ما در باب آن نمی‌خواهیم وارد شویم و فکر کنیم. نمی‌دانم چرا فیلسوفان غربی هم با بی‌اعتنایی از کنار آن گذشته‌اند. وقتی چنین مسئله‌ای مطرح شود یک گروه طرح آن را زاید می‌داند و گروه دیگر که بیشتر داعیه روشنفکری دارد شاید آن را به فاشیسم و نازیسم و مخالفت با دموکراسی و حقوق بشر نسبت دهد و در هر صورت مسئله درست مطرح نمی‌شود و هر بحثی هم صورت گیرد آشفته است. غربی می‌پندارد که عقل را پیش آورده است تا جهان را نظم بدهد و رسوم و گفتارهای غیرعقلی بیگانه را از اثر بپندارد. آنها که در مقابل قرار دارند می‌گویند ما مخالف عقل نیستیم. هر چه را که عقلی باشد می‌پذیریم بلکه با قهر و غلبه مخالفیم و می‌خواهیم به دین و اعتقاداتمان پایبند باشیم. بعضی هم چنان که خواهیم دید صورت پژموده عقل مدرنیته را مفسر شریعت و ملاک و میزان درک آن می‌دانند. اینجا هم مواجهه، مواجهه عقل و ایمان نیست پس شاید در تاریخ نتوانیم موارد خاصی از جنگ میان عقل و ایمان بیابیم. آیا تجربه تاریخی برای درک و اثبات تصنعی بودن تقابل عقل و ایمان کافی نیست؟ اما اگر سراغ تقابل را در نزاع‌های فلسفی و کلامی بگیریم آنجا بازار قیل و قال پر رونق است. مثال این تقابل عباراتی مثل بپذیر تا بفهمی است. سخنان متناظر و متناسب با این جمله نیز کم نیست چنان که گفته‌اند حریت در عبودیت است. راسیونالیست این سخنان را عین جهل می‌داند. کسانی هم گفته‌اند که گویندگان این عبارات قصد تحمیق مردم و خوارداشت آزادی و علم داشته‌اند ولی کسی که به حریت می‌اندیشد و از فهم می‌گوید بعید است که دشمن آزادی و فهم باشد. می‌گویند اگر هم اینها را به چیزی بگیرد در رتبه پس از ایمان قرار می‌دهد یعنی می‌گوید باید ایمان آورد تا علم و فهم و آزادی حاصل شود. قول مقابل این است که تا عقل و فهم نداشته باشی به چه چیز و چرا ایمان بیاوری؟ اگر ندانی توحید چیست چگونه مؤمن به آن باشی و مگر به ما نگفته‌اند و نمی‌گویند که در اعتقاد به اصول دین تقلید روا نیست و اصول دین را خود باید با تحقیق درک کنیم و بپذیریم پس پیدا است که درک و فهم و عقل مقدم بر ایمان است ولی به نظر نمی‌رسد که مثلاً مردی مثل پاسکال یا سنت اوگوستین از این معانی غافل بوده‌اند و می‌گفته‌اند جهل و مجهول را بپذیرید تا بدانید که به چه چیز ایمان دارید و جهلتان علم شود. هر چه باشد شک نباید کرد که گویندگان سخنان مذکور نظر به تقدم زمانی و رتبی ایمان بر عقل نداشته‌اند و اگر داشته‌اند آدمی و عقل و روان او را یک مکانیسم یا دینامیسم نمی‌دانسته‌اند که با یک محرک از بیرون یا از درون به کار افتد. به گمان من سوء تفاهم از آنجا برمی‌خیزد که می‌پنداریم در زمانی آدمیانی بوده‌اند که هیچ خاصه و صنعتی نداشته‌اند و بعدها به تدریج صاحب عقل و عواطف و اعتقادات شده‌اند ولی در حقیقت این انسان هرگز وجود نداشته است و چنین انسانی چگونه وجود داشته باشد. آیا تصور اینکه آدمی قبل از ایمان و فهم و عاری از این دو و دیگر صفات و اوصاف وجود داشته است، دشوار نیست؟

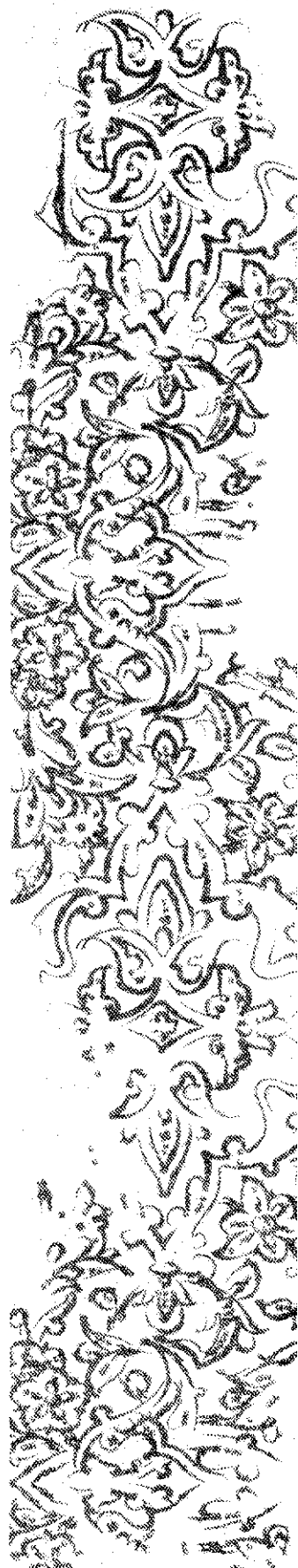
۴- من فکر می‌کنم که ادراک بسیطی هست که قبل از حکم و قضیه است و ادراک مرکب بر آن مترتب می‌شود و در پی آن می‌آید و سخن سعدی را به جان می‌پذیرم که:

همه عمر بر ندارم سر از این خمار مستی که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی

سخن سعدی را به زبان فلسفه نمی‌توان درآورد و هیچ فیلسوفی نمی‌توانسته است به خوبی شاعر این معنی را بیان کند. ما عین قابلیت مهر و دوستی و درک و فهمیم، ما دوست می‌داریم و درمی‌یابیم و زندگی می‌کنیم. اینها یکی در پی دیگری نیست. ما با تعلق خاطر به دنیا آمده‌ایم و با

این تعلق خاطر در زمین به سر می‌بریم و درک و شناخت داریم. ما عقل محض و مجردی نیستیم که فارغ از شرایط و امکان‌ها مثل دوربین عکاسی به کار افتد و ادراک‌ها را ضبط کند و وقتی چیزها را شناخت به صرافتی و تمییز خوب‌ها از بد‌ها پردازد و سپس خوبی‌ها را برگزیند و بد‌ها را رها کند. ما خیال می‌کنیم که شکل اول قیاس فطری بشر است و همه آدمیان از ابتدای وجودشان تاکنون به همین شکل استدلال می‌کرده‌اند ولی ارسطو گاهی چنان سخن می‌گوید که گویی افلاطون هم چندان توجهی به این شکل قیاس و اشکال دیگرش نداشته است. منطق پس از سقراط و افلاطون توأم یافته است و اگر ارسطو را به جای اینکه مؤسس منطق بدانند مدون آن می‌خوانند برای این است که اصل دائمی بودن و فطری بودن منطق را حفظ کنند ولی این شکل قیاس که استواری آن در نظرها مسلم است یک صورت خشک انتزاعی است و انتزاعی بودنش چندان است که نویسندگان کتب منطق بیش از چند نمونه و مثال از آن را در کتاب‌های خود نیاورده‌اند و همان یکی دو مثال ارسطو را تکرار کرده‌اند. اگر یافتن شکل اول قیاس مهم باشد مهم‌تر از آن یافتن مقدمات است. استادان یونانی فلسفه و فلاسفه اسلامی از این معنی و از دشواری کار غافل نبودند. ارسطو و فارابی و ابن‌سینا به وساطت فضیلت فکری میان فضیلت نظری و اخلاقی و عملی قائل بودند. از ابتدای تاریخ فلسفه تاکنون این مشکل بزرگ در نظر فلاسفه بوده است که ما چگونه حکم می‌کنیم و چگونه آن را به موضوع و محمول و رابطه تقسیم کرده‌ایم و در یک حکم حقیقی چگونه محمول را بر موضوع حمل می‌کنیم و خلاصه آنکه جزئی چگونه در کلی گنجانده می‌شود. وقتی بیش از حد به عام بودن و آسان فهم بودن شکل اول قیاس اهمیت می‌دهیم اصلاً از یادمان می‌رود که کار عقل تکرار استدلال‌ها و قیاس‌ها در شکل اول قیاس نیست بلکه درک کلی و کلیت امور است. کار عقل دلیل آوردن و تکرار قیاس‌های صوری نیست بلکه فهم و یافت مقدمات قیاس است. اگر مقدمات را یاقیم به قیاس هم دیگر نیازی نیست و اگر باشد برای تعلیم و تفهیم است. این قیاس مشهور که انسان فانی است و سقراط انسان است پس سقراط فانی است وقتی درست درآمد که دریافته‌اند سقراط و انسان فانی‌اند یعنی فانی بودن سقراط به عنوان انسان را درک کردند نه اینکه آن را از طریق استقراء دریافته باشند. ما بیهوده گمان می‌کنیم که کلی را جدا از جزئی و جزئی را مستقل از کلی درک می‌کنیم. در ادراک ما کلی و جزئی از هم جدا نمی‌شوند. ما اگر پیش زمینه و پیش‌شناختی نداشته باشیم به سمت تجربه نمی‌رویم و از عهده تجربه بر نمی‌آییم. ما همواره و همیشه آمادگی شناخت و شناسایی نداریم و همه چیز را یکسان ادراک نمی‌کنیم بلکه افق دیدی داریم که چیزها در آن افق آشکار می‌شوند. این افق تاریخی است و در تاریخ‌های مختلف دایره دید و شناخت چندان متفاوت می‌شود که چیزی که در دایره‌ای ناپدید بود یا جایگاهی نداشت در دایره دیگر جلوه صریح پیدا می‌کند چنان که علم جدید با گشایش افق امکان تصرف بشر در جهان و غلبه او بر طبیعت پدید آمد. تفاوت بطلمیوس و ابوریحان و نیوتون در کمی و بیسی دانش آنها نبوده بلکه دامنه و ترتیب مراتب امکان‌های شناخت آنها متفاوت بود هر چند که این تفاوت‌ها هم به یک درجه و به یک اندازه نبود. دانشمندان در افق عالم خود چیزها را درک می‌کنند. تفاوت علم عالم جدید با علوم عوالم سابق تفاوت کمی و حتی کیفی نیست بلکه به اختلاف در افق‌ها و امکان‌ها بازمی‌گردد. این علم مأل و مصیر خاص دارد. نه عالم ظرفی پر از اشیاء و موجودات پراکنده است و نه مردمان مجموعه‌ای از قوا و استعداد‌های جسمی و روحی و روانی‌اند. البته کسانی می‌گویند عالم و آدم مجموعه چیزها و اجزاء و قوا و استعدادهاوند اما به نظر آنان این مجموعه‌ها پراکنده و بی‌ترتیب نیست و باید تقدم و تأخری در کار باشد مثلاً فیلسوفان یونانی و اسلامی و ترون وسطایی معمولاً علم را مقدم بر اراده و اراده را مبتنی بر علم می‌دانستند و فیلسوفان دوره جدید اراده را مقدم می‌دانند. شاید به نظر آید که چون «من دکارتی» فکر است جهان متجدد باید اصالت را به فکر و علم بدهد. اتفاقاً در آغاز عصر

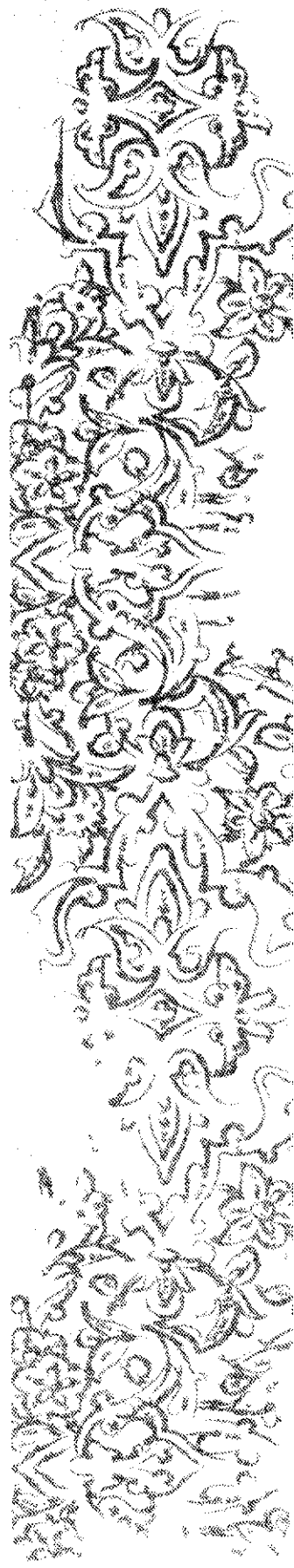
جدید به فکر اهمیت داده شد اما این فکر ناظر به دگرگون کردن و تصرف جهان بود. تفکر جدید با این اصل قوام گرفت که از احکام خبری علمی ارزش به دست نمی‌آید و اخلاق و عمل را نمی‌توان بر مبنای علم بنا کرد. کانت این مدعا را به کرسی نشاند و آن را موجه و مدلل کرد. درست است که نکفت اخلاق بر هنر و علم بر اخلاق بنا می‌شود اما در نظم جهان کانتی اگر هنر و اخلاق نبود علم چه می‌توانست بکند و جهان را برای چه تغییر می‌داد. مراد من این نیست که تقدم اراده یا ایمان بر علم را اثبات کنم. این بحث در علم کلام جایگاه خاص دارد ولی من به بحث‌های کلامی کاری ندارم و نمی‌دانم حکم علم و اراده الهی را چگونه می‌توان به وجود آدمی و علم و اراده او تسری داد. آدمی مظهر تام و تمام خداست اما وجودش مطلق و بسیط نیست. آدمی بالذات بسته وجود است و از هر تعلق آزاد باشد از تعلق به وجود آزاد نیست. او اگر از یک سو رشته‌های تعلق را بگسلد به جانب دیگر بستگی بیشتر پیدا می‌کند. او موجودی آویزان در میان اشیاء عالم هم نیست که چیزها را ببیند و بشناسد و پسندد یا نپسندد و بگزیند تا ترک کند. او در عالم و با دیگران و با چیزهاست و در این بودن با دیگران و در عالم و با چیزهاست که علم هم دارد چنان که اگر واجد این اوصاف نبود علم هم نداشت. وقتی وجود ما مقتضی با هم بودن است دیگر از تقدم و تأخر این یا آن صفت نمی‌توان سخن گفت. ما نمی‌توانیم به این پرسش پاسخ بدهیم که آیا عقل در وجود ما مقدم است یا زبان. آسان این است که بگوییم بشر عقل دارد و اشیاء را به نامی می‌نامد و برای رفع نیازهای خود زبان می‌سازد. اگر چنین است باید قبل از زبان عقلی وجود داشته باشد. فیلسوفان ما پاسخ می‌دهند که البته چنین است اما به نظر آنان عقل مجرد مفارق از ما وجود دارد که عقل ما هم از آن مدد می‌گیرد و آن عقل را تا حد اشکال قیاس صوری و عقل انتزاعی تنزل نباید داد. عقل مجرد به بساطت محض نزدیک است. این عقل به علم عادی و رسمی محدود نمی‌شود بلکه همه چیز است. پیداست که این عقل اولویت و تقدم دارد اما چون هستی او مقدم است دیگر در مقابل چیزی قرار نمی‌گیرد و تقدمش در نسبت با چیز دیگر نیست پس برگردیم به علم خودمان. من اشاره کردم که کوزریتوی دکارت را اگر علم یا منشأ و آغاز علم بدانند این علم، علم ناظر به محدود ساختن ریاضی امور و تصرف در اشیاء و موجودات است. این علم مثل صاحبش یعنی انسان مدرن و جهانی که در آن به سر می‌برد غایتی ندارد بلکه غایت انسان است و علم هم برای اوست یعنی علم با ظرفیت وجودی او میزان می‌شود (هرمنوتیک هم به یک اعتبار درک همین معنی است). حتی متقدمان که علم به اعیان اشیاء را ممکن می‌دانستند این علم را اولاً محدود به قید طاقات بشر می‌کردند و ثانیاً بشر را آئینه‌ای نمی‌دانستند که صورت اشیاء در آن منعکس می‌شود. حتی متکلمانی که در مقام تشبیه و تقریب به ذهن کیفیت حصول علم و ادراک را با مثال آئینه و انعکاس عکس تصویر کرده‌اند، وجود بشر را آئینه تهی نمی‌دانسته‌اند و اتفاقاً اگر از آنان پرسیده می‌شد که در وجود بشر چه چیز بر چیزهای دیگر مقدم است و جوابی می‌دادند مسلماً جوابشان این نبود که علم مقدم است. این بحث تقدم و تأخر در صورتی ممکن است که ۱- بشر لوح سفید و پاک عاری از هر صفت و آزاد از هر قید باشد، ۲- این بشر به تدریج و به ترتیب صاحب رنگ‌ها و صفات و قیده‌ها شده باشد - مثلاً گفته شود اول تعینی که بشر پیدا می‌کند علم یا میل و اراده و... است. میل را می‌توان تصور کرد که قبل از اراده و علم پدید آمده باشد اما تصدیق اراده قبل از علم و علم قبل از اراده بسیار دشوار است و مگر ممکن است بشری را تصور کرد که اراده کرده است اما هیچ علم ندارد یا علم دارد بی‌آنکه توجهی کرده باشد بشری که رویش به هیچ جانب نباشد و به هیچ چیز رو نکند چگونه ممکن است علم و ادراک بسیط داشته باشد اما علم و ادراک بسیط علم معین نیست بلکه علم قبلی است. این علم هم چنان که گفتیم در مقابل عمل و اراده و ایمان و اخلاق و هیچ چیز دیگر قرار نمی‌گیرد. علم و عقلی که در برابر شئون دیگر وجود و حیات آدمی قرار می‌گیرد علم بسیط و عقل مجرد نیست بلکه همین



علم‌های رسمی است. این علم‌ها زمانی و تاریخی‌اند و معمولاً صفت عادی و تکراری دارند. علم تکراری و تقلیدی نه موجب ایمان می‌شود نه می‌تواند خللی در آن پدید آورد. در عمل سیاسی و اجتماعی هم به کار نمی‌آید اما علم اصیل و آغازین که با بستگی آغاز می‌شود علم و عقل رسمی و اعتقادات را بنیاد می‌کند. بدون آشنایی با این آغاز و بنیاد جایگاه علوم رسمی و ارزش‌های اخلاقی و اعتقادات را نمی‌توان دریافت. به ما گفته‌اند که اصول اعتقادی را باید فهم کرد اما نکته این است که همه معتقدان و صاحبان اعتقاد، فهمی از اعتقادات خود دارند و هیچ معتقدی در هر سطحی از شناسایی که باشد نمی‌پذیرد که تفهیمیده معتقد شده است منتهی در زمان ما با ظهور اندیشه و عصر منورالفکری ملاک خاصی برای سنجش اعتقادات پیدا شده است. این ملاک عقل خاص دوران تجدد است. کانت به عنوان فیلسوف هم می‌خواست و هم نمی‌خواست که همه چیز را با این ملاک بسنجد. از آنجا که می‌خواست کتاب «دین در حدود صرف عقل» را نوشت و چون نمی‌خواست نقد قوه حکم را پدید آورد در نقد اول کانت، عقل در حدود فاهمه (به معنی صورت بخش مواد احساس) محدود شده بود و تابع ضرورت بود. در نقد دوم عقل خود را آزاد و قانون‌گذار یافت و بالاخره در نقد سوم به آنجا رسید که اگر بشر صاحب فضیلت ایمان نداشته باشد که سیر تاریخ با اعمال اخلاقی او هماهنگی دارد و اگر معتقد نباشد که جهان رو به بهبود می‌رود عاقبت دچار نومیدی می‌شود. کتاب سوم کانت پاسخ به این پرسش اوست که چه امید می‌توانیم داشته باشیم. پاسخ و پاسخ‌های او را به هر نحو که تفسیر کنیم امید کانت به یک غایت و اعتقاد پیوند می‌یابد هرچند که وقتی از مطلق اعتقاد به آیین و دین رسمی بازمی‌گردد آن را در حدود صرف عقل قرار می‌دهد. این نظر فیلسوف در تفکیک میان اعتقاد به طور کلی و اعتقادات یک قوم خاص بسیار اهمیت دارد. مدرنیته همه اعتقادات موجود در عالم را در حدود عقل خود و تنها در همین حدود موجه می‌داند و چون گاهی در این امر اصرار می‌کند قضیه سیاسی می‌شود و عقل مدرن چهره مستبد و متحکم به خود می‌گیرد و حکم می‌کند که همه چیز را با میزان عقل قانون‌گذار بسنجید و هر چه را که در آن ننگند دور اندازید. شاید ما مفتون خوبی و زیبایی چنین حکمی بشویم و بگویم عقل همه چیزش و حتی استبدادش هم بجاست و فراموش کنیم که این یک اعتقاد و البته اعتقادی عجیب است. یکی از آثار عظمت کانت این بود که می‌دانست آدمی نمی‌تواند از اعتقاد آزاد شود. او می‌تواند اعتقادات را بسنجد و در مورد آنها حکم کند اما همه اینها را به رهبری و راهنمایی اعتقاد انجام می‌دهد.

۵- ما وقتی کتاب نقد سوم کانت را می‌خوانیم ممکن است فکر کنیم که دیگر لازم نیست احکام را به خبری و انشائی تقسیم کنیم زیرا از فحوای بیان کانت هم استنباط می‌کنیم که هیچ حکم خبری بدون قصد انشاء صورت نمی‌گیرد. اینجا دو نکته هست که با هرمنوتیک مناسبت پیدا می‌کند. یکی اینکه حکم را چگونه بفهمیم و دیگر آنکه آیا در هر حکمی قصدی نهفته است. هرمنوتیک فهمیدن حکم است؟ کانت فلسفه خود را با شناخت‌شناسی (ایپستمولوژی) آغاز کرد و به هرمنوتیک نزدیک شد اما در مرز هرمنوتیک ماند و از ایپستمولوژی خارج نشد زیرا هنوز می‌پرسید که حکم چگونه انعقاد می‌یابد. این پرسش از آن جهت که به مطلق حکم می‌پردازد به شناخت‌شناسی تعلق دارد اما آنگاه که می‌بینیم در نظر او هر حکمی باید در نظام جهان منورالفکری جایی داشته باشد، مجالی برای هرمنوتیک فراهم می‌شود. در هرمنوتیک شناخت‌شناسی شأن انتولوژیک (وجودشناسی) دارد و در اینجا مسئله قصد انشاء در حکم را باید به درستی و با دقت مطرح کرد و از ابتدا سه امر را باید از هم تفکیک کرد. یکی اینکه همه احکام بیان قصد و نیت و آرزو و طلب نیست. دوم اینکه هر حکمی اعم از خبر و انشاء مسبوق به قصدی است و بالاخره اینکه آیا متون نوشته شده متضمن مقاصد نویسنده و مؤلف است یا چنان که بسیاری از صاحب‌نظران و فیلسوفان معاصر گفته‌اند و می‌گویند متن از نویسنده‌اش استقلال دارد. می‌دانیم که بارت مقاله‌ای تحت عنوان «مرگ مؤلف» نوشت و

چند سال بعد مقاله درخشان میشل فوکو تحت عنوان ظریف «مؤلف چیست» انتشار یافت. وقتی گفته می‌شود که هر حکمی حتی اگر خبری باشد مسبوق به انشاء است چگونه بگوییم که حکم از گوینده‌اش مستقل است؟ آیا گوینده از گفتن حکم هیچ قصدی نداشته و گفته از او به حکم ضرورت صادر شده است؟ نه مردمان هر چه را که می‌فهمند و درمی‌یابند می‌گویند. شاید بسیاری از کسانی که به استقلال متن قائلند نپذیرند که مؤلف هر اثر بهترین شارح آن اثر باشد مع هذا اثر و متن حاصل قصد و مقصود مؤلف نیست. در بین ارباب هرمنوتیک کسانی متن را متضمن مقصود مؤلف دانسته و خواسته‌اند که به آن مقصود برسند چنان که فی‌المثل شلایرماخر می‌خواسته است نیت و مقصود افلاطون از نوشتن آثارش را بدانند ولی او هر چند که در پایان یا افتادن در چاه بازسازی روح مؤلف به پسیکولوژیسم دچار می‌شود، معتقد نیست که اثر ساخته و پرداخته نیت اشخاص در هنگام و لحظه نوشتن اثر باشد بلکه به نظر او متن به تمامیت زندگی مؤلف بسته است اما معاریف هرمنوتیک معاصر به قصد مؤلف واقعی نمی‌گذارند یعنی آن را در قوام اثر مؤثر نمی‌دانند. برای اینکه مطلب روشن شود باید ببینیم متن چیست. پیداست که ما وقتی با هم سخن می‌گوییم بی‌مقصود حرف نمی‌زنیم و اگر دیگران مقصود ما را دریابند گفتن چه فایده و وجهی دارد. اگر در سخن‌ها قصد و مقصود نبود چگونه می‌توانستیم از قصد و مقصود بگوییم؟ حرف‌های هر روزی ما همان مقصودهای ماست اما چه کنیم که حرف‌هایی هم وجود دارد که از قصدها و مقصودهای گوینده درمی‌گذرد. اگر بخواهیم آثار و متون فراهم آمده از تفکر سوفوکل و افلاطون و فارابی و نردوسی و سعدی و گالیله و کپرنیک و شکسپیر و سروانتس و دکارت و کانت و فروید و... را فراهم آوریم به مجموعه‌ای می‌رسیم که هزار بار بیش از آثار و متون متعلق به این متفکران و نویسندگان و شاعران است. اگر آنچه را سروانتس و گالیله و دکارت نوشته‌اند مقصود و مراد و منوی آنان بوده است لابد مضامین ادبیات و علم و فلسفه چهارصد ساله غربی را سروانتس و گالیله و دکارت قصد نکرده بودند اما اگر سروانتس و دون کیشوت او نبود رمان پدید نمی‌آمد و چگونه نیوتون بدون سلف بزرگ خود گالیله می‌توانست کتاب «اصول» را بنویسد. تمام فلسفه جدید بسط اندیشه دکارت است و مهم آنکه علم جدید هم در این فلسفه ریشه دارد. آیا سخنانی که چنین تأثیری عمیق و پردوام دارد قصد یک شخص می‌تواند باشد؟ گفته‌هایی هست که از بیان قصد گوینده‌اش قاصر است و اگر حرکات و سکنات شخصی به مدد گفته نباید چه بسا که درک مقصود دشوار شود اما نوشته‌هایی هست که متضمن فهم و قصد نویسنده و چیزی یا چیزهایی به درجات بیش از آن است. چیزی که هوسرل از کوژیتیوی دکارت دریافت شاید هرگز به نظر شاگردان بزرگ او یعنی اسپینوزا و لایبنیتس و مالبرانش و... نرسیده بود. فلسفه جدید هم یکسره شرح دکارت بوده است. اکنون هم فلسفه‌های موجود یا دکارتی‌اند یا با ابتدا از نقد دکارت راهی می‌جویند پس چگونه می‌توان گفت که طرح دکارتی فلسفه نیت و قصد دکارت بوده است؟ در این باره علاوه بر تقسیم دو نوع سخن اگر از قصد مؤلف و نویسنده می‌گوییم باید معنی قصد و مقام فاعل شناسایی را نیز در نظر داشته باشیم. اقتضای عادت فکری این است که زبان را امر واحدی که تابع حکم واحد است بدانیم و تفاوتی میان سخن‌ها و کلمات قائل نباشیم و مگر تا بیست سی سال پیش زبان را وسیله تفهیم و تفاهم تعریف نمی‌کردند؟ هنوز هم این تعریف شایع‌ترین و مقبول‌ترین تعاریف است. زبان اگر وسیله تفهیم باشد از پیش پذیرفته شده است که با زبان مقاصد خود را می‌گوییم و به دیگران می‌رسانیم. زبانی که وسیله تفهیم و تفاهم است با قصد و غرض صاحب آن زبان پیوستگی دارد و اوست که بر حسب نیاز و اقتضا زبان می‌گشاید تا روابط خود را با دیگران سامان بخشد. انکار نمی‌توان کرد که زبان مقاصد ما را به دیگران می‌رساند و روابط اجتماعی را سامان می‌بخشد... اما زبان وسیله نیست. ما به برکت زبان به امکان‌های بسیار دسترسی پیدا می‌کنیم اما زبان را برای کاربرد معینی اختراع نکرده‌ایم. ما



زبانیم و با زبان انسان شده ایم نه اینکه انسان بوده ایم و نشسته ایم و فکر کرده ایم و زبان را ساخته ایم. تفکر زبان است. اشتباه ما این است که چون از زبان و با زبان به بعضی مقصودهای خود می‌رسیم می‌پنداریم زبان هم در عداد وسایلی است که می‌توانیم بسازیم و به کار ببریم و اگر آن را نخواستیم یا کهنه شد دورش بیندازیم. وسیله همواره وسیله رسیدن به مقصود معین و محدود است. وسیله‌ای که همه آدمیان آن را برای رسیدن به هر چه قصد می‌کنند به کار برند ساخته کیست و چگونه ساخته شده است؟ از سوی دیگر می‌بینیم زبان‌های اقوام مختلف متفاوت است و زبان‌ها تاریخ دارند، به وجود می‌آیند و ریشه می‌کنند چنان که یک زبان محلی زبان اقوام گوناگون در مناطق وسیعی از جهان می‌شود و قابلیت آن را پیدا می‌کند که دشوارترین و پیچیده‌ترین معانی را ابراز کند. این زبان چگونه بسط یافته است؟ مگر نه این است که صاحبان آن، الفاظ و معانی نو جعل کرده‌اند؟ آیا سعدی زبان فارسی را قوت و رسایی بخشیده است؟ سعدی کاری بیش از این که می‌گویند کرده است. جز دکتر حمیدی شیرازی که توجه کرد سعدی اولین شاعر شیراز است من دیگر در جایی ندیده‌ام که تحقیق شود چگونه در منطقه‌ای که حاکماتش حتی آنان که خود را وارث شاهان قدیم ایران می‌دانستند به عربی سخن می‌گفتند شاعری پیدا شد که شهر خود را به شهر شعر شهره کرد. سعدی با درک بی‌واسطه خود می‌دانست که با نوشتن بوستان و گلستان و با شعر خود قلمرو جغرافیایی زبان فارسی را وسعت می‌دهد و زبان فارسی را نه فقط به حلب و دمشق و خوارزم بلکه به چین و روم می‌برد. آیا مقصود سعدی توسعه زبان فارسی و قوت بخشیدن به آن در برابر زبان عربی بوده است؟ کسی نمی‌تواند به این پرسش پاسخ صریح بدهد اما بسیاری کسانی که مقصود سعدی را مثلاً اثبات کلام اشعری و مبارزه با فساد حکومت‌ها و افشای ریاکاری‌ها دانسته‌اند. اگر همه اینها درست باشد سعدی بیشتر یک مبارز سیاسی و واعظ مواعظ خوب می‌شود و در عداد اشخاصی قرار می‌گیرد که در همه زمان‌ها هستند و کار خوب خودشان را می‌کنند و از دنیا که می‌روند تا مدتی کم و بیش از ایشان یاد می‌شود و دیر یا زود فراموش می‌شوند. تحویل شعر به وعظ و خطابه و سخن سیاسی نوعی بی‌اعتنایی به زبان و ندانستن قدر شعر است. بدون تردید شعر سعدی متضمن مواعظ مؤثر است و معانی بدیع حکمی و کلامی از آن استنباط می‌توان کرد ولی سعدی نه یک واعظ و متکلم یا فیلسوف بلکه یک شاعر بزرگ است و شعر، کلام و فلسفه و اخلاق نیست هر چند که حکمت است و حکمت ممکن است متضمن همه اینها باشد. در شعر و فلسفه همیشه چیزی بیش از قصد یا مقاصد شاعر و فیلسوف وجود دارد و به همین جهت است که پایدار می‌شود.

ما وقتی از قصد و غرض گوینده و نویسنده متن گفته و نوشته را از یاد می‌بریم یا عمداً از نظر دور می‌داریم. گفته و نوشته‌هایی است که صرف قصد است و به وضع نفسانی اشخاص و نیازهای هر روزی او یا به روابط میان اشخاص راجع می‌شود. در این موارد باید درصدد فهم مقصود گوینده و نویسنده بود زیرا همین مقصود مهم است. فی‌المثل اگر کسی وصیتی بکند یا به دیگری وکالتی بدهد اگر در وصیت و وکالت ابهامی باشد باید در فهم مقصود وصیت کننده و موکل جهد کرد اما این امر حتی در قلمرو حقوق عمومی و بخصوص در حقوق اساسی مسلم نیست یعنی در تفسیر یک قانون فهم نظر و قصد قانونگذار گرچه مهم است، کار تفسیر با آن به پایان نمی‌رسد. اگر به فهم مقصود آنان هم التفات می‌شود نه از آن روست که ندانند یکایک قانونگذاران چه نظرها و ملاحظات شخصی داشته‌اند بلکه نظرشان از آن جهت که با سخن و گفت زبان هماهنگ بوده است اهمیت دارد هر چند که به آثار قانون توجه دارد اولاً در وضع قانون غرض و قصد خاص و شخصی خود را وارد نمی‌کند و اگر چنین کرد قانونش نامناسب و بدی می‌شود. ثانیاً آثار و نتایج قانون کمتر یا بیشتر از آن است که قانونگذار در نظر داشته است اما فیلسوف و شاعر وضعی به کلی متفاوت دارند. اگر قانونگذار به نتیجه قانونی که وضع می‌کند بی‌اعتنا نیست و مردمان نیز از وضع و اجرای قانون

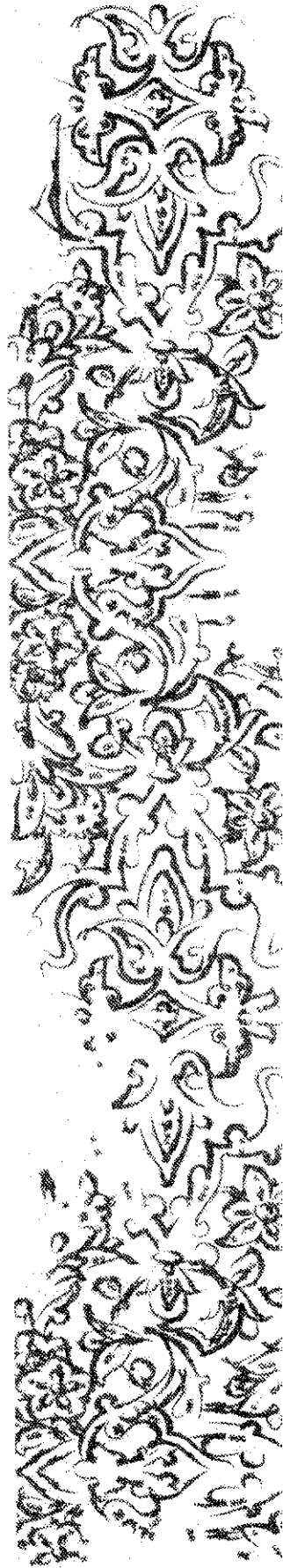
توقع نتیجه دارند، شاعر و فیلسوف نمی‌توانند به نتیجه بیندیشند و زبانشان وسیله رسیدن به هیچ مقصود و مقصدی نیست هرچند که مردم بی‌شاعر و بی‌فیلسوف پناه ندارند و راهی نمی‌یابند که آن را بپویند. مردمی که از شعر و تفکر دورند بیشتر در معرض آسیب دروغ و حرف‌های بیهوده قرار دارند پس وقتی گفته می‌شود که شعر و فلسفه متضمن مقصودی نیستند و بر اثر قصد شاعر و فیلسوف پدید نیامده‌اند نباید گمان کرد که اثر و نتیجه‌ای ندارند و نبودشان از بودشان بهتر است. هنر و فلسفه را در عرض کارهای روزمره نباید قرار داد. این کارها حتی اگر یکسره از روی عادت انجام شود برای رسیدن به مقصودی است. این معنی نیز روشن است که اخلاق بدون نیت خیر معنی ندارد یعنی فعل و عمل اخلاقی ناظر به خیر است و با قصد و اختیار صورت می‌گیرد و فعلی که اختیاری نباشد اخلاقی هم نیست. اینها همه درست است. ما تا زمانی که در قلمرو مصلحت و سیاست و اخلاق هرچه می‌گوییم و انجام می‌دهیم تصدی و اختیاری است اما همین حرف‌های درست اخلاقی گاهی به نتایجی می‌رسد که گویندگان خلاف آن را در نظر داشته‌اند. سیاستمداران گاهی سخنانی می‌گویند که نه فقط درست است بلکه شاید آن سخن درست را با حسن نیت تمام و به قصد حق‌گویی بیان کرده باشند اما در جهانی که سیاست و اخلاق با هم سروکاری ندارند سخن درست و اخلاقی چه بسا که به نقض غرض گوینده بینجامد. یک مثال از تاریخ فلسفه بیاورم: از جمله بزرگانی که در مطالعه فلسفه به مقاصد فیلسوفان نظر داشته و خود در نوشتن مقصود و مقصد داشته است غزالی است. غزالی چنان که می‌دانیم به مقاصد فیلسوفان تعرض کرد و در آنها فساد و کفر دید. او دو کتاب مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه را هم با قصد نوشت. مقاصد الفلاسفه را برای آن نوشت تا ثابت کند که او آراء فلاسفه را می‌داند و آنگاه در تهافت الفلاسفه آن مقاصد را با اعتقادات دینی ناسازگار دانست. آیا او به مقصود خود رسید؟ کتاب مقاصد او کتاب درسی آموزش فلسفه (بخصوص در اروپای قرون وسطی) شد یعنی او که می‌خواست با فلسفه مقابله کند به ترویج فلسفه کمک کرد اما کتاب تهافت الفلاسفه بر خلاف آنچه شرق شناسان گفته‌اند و می‌گویند در غرب عالم اسلام با پاسخ این رشد بی‌اثر شد و در شرق عالم اسلامی و بخصوص در ایران که سرزمین فلسفه بود تقریباً هیچ اثری نکرد و اگر اثری کرد این اثر در نفی و تضعیف فلسفه نبود بلکه به فیلسوفانی که بعد از غزالی آمدند در وحدت بخشیدن و هماهنگ ساختن آراءشان کمک کرد. غزالی آثار بزرگ ماندگار دارد اما او در قصد مقابله با فلسفه به مقصود خود نرسید. ممکن است بگویند او در تضعیف کتاب بزرگ «احیاء علوم الدین» هم چنان که از نامش برمی‌آید بی‌قصد و مقصود نبوده است. این اندازه که هر نویسنده‌ای قصد نوشتن می‌کند و چیزهایی برای نوشتن دارد قابل انکار نیست ولی به تفاوت دو قصد نگاه کنیم. یکی احیاء علوم دین و دیگر شکست دادن فیلسوفان. یکی مقصدی که بپویند راه باید خود را در اختیار راه بگذارد تا ببیند به کجا می‌رسد. دیگر آنکه باید برای رسیدن به مقصد مدام به فکر راه‌یابی باشد. این بدان کی ماند؟ مع هذا این اختلاف به آسانی درک نمی‌شود و هر یک از دو طرف بحث نظر مخالف را در صورت افراطی آن می‌بینند ولی بحث در قصد مؤلف به این سادگی تمام نمی‌شود که بگوییم آیا مؤلف هیچ مراد و مقصودی از نوشتن نداشته و اثر خود را مثل یک ماشین پدید آورده است. آنان که قصد مؤلف را مورد بحث و چون و چرا قرار داده‌اند نگفته‌اند که در حیات آدمی و در زبان و روابط آدمیان قصد جایی ندارد و البته اگر کسی بگوید هیچ گوینده و نویسنده‌ای در گفته و نوشته خود هیچ قصدی ندارد به سخنش وقع نباید گذاشت.

مولانا جلال‌الدین بلخی فرموده است:

دو زبان داریم گویا همچو نی

یک زبان پنهانست در لب‌های وی

اینکه می‌گویند زبان وسیله تفهیم و تفاهم است شاید در مورد زبان اول که مولوی گفته است درست یا پذیرفتنی بنماید اما زبان همه وسیله تفهیم و تفاهم نیست. زبان وقتی به ذات و حقیقت آن



نظر شود اصلاً وسیله نیست. زبانرا که ما نساخته‌ایم زیرا ماقبل از زبان و بدون زبان انسان نبوده‌ایم و درک و ابداع نداشته‌ایم پس چگونه وسیله برای تفهیم و تفاهم بسازیم منتهی چون از زبان بهره می‌بریم و معاش خود را نیز به مدد زبان تأمین می‌کنیم می‌بنداریم زبان وسیله نیل به مقاصد زندگی هر روزی است ولی در مورد زبان شعر چه بگوییم. سعدی و حافظ در شعرشان چه می‌خواسته‌اند و چه توانسته‌اند بگویند. مقصود ملاصدرا از اثبات اتحاد عاقل و معقول چه بوده و کانت مقولات فاهمه را از کجا آورده است؟ اگر می‌گویند سعدی و حافظ و ملاصدرا و کانت می‌فهمیده‌اند که چه می‌گویند کسی نمی‌گوید آنها کمتر از خوانندگان خود مضامین کلمات و آثار خود را درک می‌کرده‌اند. شعر و فلسفه نه مقصود بالذاتند نه وسیله رسیدن به مقصود یا مقصودهایی می‌شوند. از سرودن

چو بر شکست صبا زلف عنبر افشانش بهر شکسته که پیوست زنده شد جاننش

یا

نقد دلی که بود مرا صرف باده شد قلب سیاه بود از آن در حرام رفت

چه مقصودی حاصل می‌شود؟ این کلمات و این زبان از کجا می‌آیند؟ وسیله را متناسب با مقصود می‌سازند. چه مقصودی در میان بوده است که این کلمات برای رسیدن به آن به زبان آمده است؟ برای اینکه این مطلب را تطویل ندهم چند سطر پایانی مقاله میشل فوکو را که در پاسخ به پرسش ظریف «مؤلف چیست؟» نوشته است، به صورتی فشرده‌تر می‌آورم. او فکر می‌کرده است که ما دیگر پرسش‌هایی از این قبیل را نخواهیم شنید که سخن، سخن کیست و آیا فلان سخن را فلان گفته است یا گفته، گفته دیگری است و سخن‌ها چه نسبتی با اعماق وجود نویسنده دارد. به جای این پرسش‌ها می‌توان پرسید که این یا آن سخن چه وجهی دارد و به چه مناسبت گفته شده و چه اثری داشته و چه کسانی می‌توانند آن را بپذیرند و با آن دمساز شوند. راستی چه اهمیت دارد که سخن را چه کسی گفته است؟ ما دو فردوسی و دو سعدی و دو حافظ و دو ابن سینا و دو کانت داریم. از هر یک از این دو گانه‌ها یکی مرده است و یکی زنده. فردوسی و سعدی و حافظ در شعرشان زنده‌اند و ابن سینا و کانت در شفا و اشارات و... و نقد خرد محض و نقد خرد عملی و نقد حکم و... با تفکر کانت مدرنیته بنیان‌گذاری شده است اما آیا کانت قصد بنیان‌گذاری مدرنیته داشته و آثار خود را به این قصد نوشته است؟ او طرح و اندیشه مدرنیته و قصد تأسیس آن را از کجا آورده است و چگونه می‌شود که زمانی فیلسوفان و شاعران یافت‌های دوران‌ساز دارند و زمانی هم شاعر ناله سر می‌کند که:

... ره هر بیک و پیغام و خبر بسته است

نه تنها بال و پر، بال نظر بسته است

قفس تنگ است و در بسته است

۶- درک آنچه گفته شد دشوار نیست. با اندک تأمل می‌توان تصدیق کرد که آثار و اشعار فیلسوفان و نویسندگان و شاعران بزرگ نتیجه و معلول یا تابع قصد و مقاصد آنها نیست الا اینکه ما وقتی در آن آثار نظر می‌کنیم و به دشواری‌ها برمی‌خوریم می‌پرسیم مقصود چیست. حتی اگر ظاهر پرسشمان این باشد که مقصود شاعر و فیلسوف و نویسنده چه بوده است پرسش ما در حقیقت راجع به گفته و نوشته است نه به گوینده و نویسنده. ما می‌خواهیم معنی سخن را بفهمیم. قصد نویسنده چیزی نبوده است که در زبان او پنهان شده باشد. معانی از زبان جدا نیستند که بتوان آنها را در زبان پنهان یا آشکار کرد هرچند که این هر دو واقعه در زبان اتفاق می‌افتد ولی نه با قصد و نیت گوینده و نویسنده. این تصور هم که شاعر قبل از سرودن شعر شاعر است و اشعار را با قصد و نیت می‌سراید خلاف تجربه شاعران است. شاعر با سرودن شعر شاعر می‌شود. او با زبان خود چیزی بیرون از شعر

نمی‌خواهد بگوید. او تصدی و رای آنچه در زبان آمده است ندارد. از زمان افلاطون تاکنون این سخن تکرار می‌شود که زبان محدود است و توانایی بیان همه مضامین تفکر را ندارد. این بیان از جهتی درست است اما گاهی موجب اشتباه می‌شود. در حقیقت تفکر مضمون و ماده‌ای جز آنچه در سخن می‌آید ندارد. سخن تفکر در فهم همه و همگان نمی‌گنجد و آن را هرگز به زبان قابل فهم همگانی نمی‌توان ترجمه کرد. قصد در زبان پنهان نمی‌شود بلکه زبان شاعر و نویسنده و فیلسوف عین قصد آنان است. قصد ارسطو کتاب‌های اوست. حافظ هم قصدی جز دیوان گرانمایه‌اش نداشته است. قصد معمولاً قصد چیزی یا جایی است که معلوم باشد. شعر و فلسفه فیلسوف که پیش از پدید آمدن معلوم نبوده‌اند. آنها یا سرودن و تفکر ظاهر شده‌اند پس به نظر می‌رسد که مطلب چندان مشکل نیست و اگر در معنی قصد اندیشیده شود بعضی اختلاف‌ها مرتفع می‌شود. مشکل این است که ما می‌پنداریم که کمال وجود آدمی در قصد و مقصود داشتن است. اکمل و اشرف آثار بشری را هم چیزی یا چیزهایی می‌دانند که با قصد به آن رسیده باشند و بالاخره همه قصدها و بی‌قصدی‌ها را در یک ردیف قرار می‌دهند و توجه نمی‌کنند که قصد و نیت اگر در جایی ضروری باشد این ضرورت همه جایی و همیشگی نیست. عابد و زاهدی که عبادت می‌کند عبادتش با نیت است اما اگر او از قرب فرائض به قرب نوائل برسد همه قصدها فرو می‌ریزد.

اگر مراد توای دوست نامرادی ماست مراد خویش دگر باره من نخواهم خواست
و مگر زبان حال بابای اهل معرفت همدان این نبود که:

یکی درد و یکی درمان پسندد یکی وصل و یکی هجران پسندد
من از درمان و درد و وصل و هجران پسندم آنچه را جانان پسندد

البته مقصود داشتن و آگاه بودن در قیاس با فقدان و بی‌بهره بودن از قوای قصد و آگاهی مزیت و کمال است اما اولاً همه آگاهی‌ها و قصدها مسبوق به بی‌قصدی است:

همه عمر بر ندارم سر از این خمار مستی که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی
تانیاً شاعر و متفکر به یافت‌هایی می‌رسند که احیاناً در قصدشان نمی‌گنجد و از آگاهی‌های آنها درمی‌گذرد:

ثالثاً فکر خود و رای خود در مذهب رندان نیست

کفر است در این مذهب خودبینی و خودرأیی

دیگر لازم نیست توضیح بدهم که آثار تفکر و دانش و هنر بشر خیلی بیشتر و بزرگ‌تر از چیزهایی است که در زمان قبل از ظهور آن آثار در تصور متفکر و هنرمند بوده و او قصد آنها می‌کرده است. مسئله‌ای که مخصوصاً در این بحث باید به آن بپردازیم مراتب متفاوت یا معانی مختلف اثبات و انکار قصد است. همه کسانی که قصد را اثبات می‌کنند نظر واحد ندارند و آنان که قصد را دخیل نمی‌دانند ممکن است صاحب آراء متفاوت باشند. کسی که انسان را یک ماشین می‌داند اگر ناگزیر شود که قصد به معنی روان‌شناسی لفظ را تصدیق کند آن را عرضی می‌انگارد اما شاعر جایگاه قصد را می‌شناسد:

قصر فردوسی به پاداش عمل می‌بخشند ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس
او باید از سودای مزد و سود که به پاداش عمل می‌دهند بگذرد:

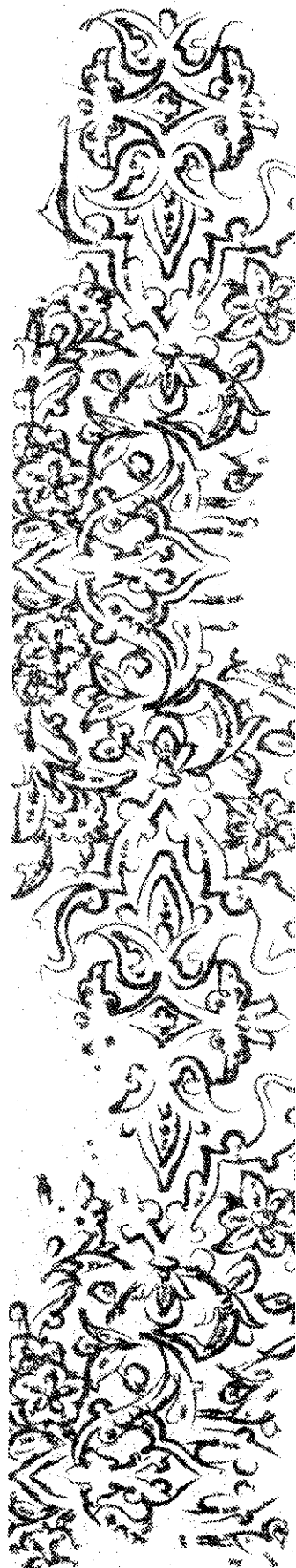
حافظ خام طمع شرمی از این قصه بدار عملت چیست که مزد دو جهان می‌خواهی
اگر دیدیم کسی می‌گوید هر گفته‌ای گویای شرایط و مقتضیات اجتماعی زمان است بدانیم که او هم به قصد مؤلف کاری ندارد. البته او قصد را انکار نمی‌کند بلکه آن را محصول شرایط تاریخی و اجتماعی می‌داند. اگر در مورد احکام دینی هم بگوید که آن را در ابتدا به مقتضای فهم مخاطبان به زبان آورده‌اند و در هر زمان باید با فهم همگانی و علم و درک عادی سنجیده شود، مسئله فهم



حقیقت متن و درک مقصود گوینده ضرورتاً به میان نمی‌آید و حتی شاید به صراحت گفته شود که ما به حقیقت متن کاری یا راهی نداریم و بهره‌ما چیزی جز صورت‌هایی از فهم متن نباشد که این صورت‌ها هم تحت تأثیر عوامل خارجی و مخصوصاً علم زمان است. چنین اقوالی را چنان که گفته شد هرمنوتیک نباید نامید. اینها سخنان سیاسی و ایدئولوژیک است. نمی‌گویم که اهل سیاست نمی‌توانند به هرمنوتیک بپردازند یا اصحاب هرمنوتیک به سیاست کاری ندارند بلکه می‌گویم از هرمنوتیک و هیچ هرمنوتیکی مستقیماً نمی‌توان سیاست استنباط کرد و هیچ تفسیری از دین و تاریخ که تابع سیاست و ملاحظات سیاسی باشد شایسته اطلاق نام هرمنوتیک نیست. به عبارت بهتر و مناسب‌تر در هرمنوتیک به معنایی که من در نظر دارم تفسیر به رأی راه ندارد. اگر می‌گویند متن از مؤلف استقلال دارد اولاً باید دید متن چیست و استقلال آن به چه معنی است. اگر قرار باشد متن از مؤلف مستقل باشد و به خواننده وابستگی پیدا کند دیگر متن نیست. متن سخن ماندگار و پایدار است پس هر گفته و نوشته و کرداری متن یا حادثه تاریخی نیست. متن تاریخی است. سخن تاریخ است و به این جهت متعلق به مؤلف نیست و به طریق اولی به خواننده هم تعلق ندارد یعنی خواننده باید به قول مولای متقیان متن را استنطاق کند نه اینکه فهم محدود خود را بر متن تحمیل کند. اینکه یک خواننده معمولی، متن کتاب آسمانی یا یک اثر هنری و شعری را در فهم خود محدود سازد حتی نامش را تفسیر به رأی و چیزهای دیگری از این قبیل نباید گذاشت این فضاقت نیست‌انگاری است. کی گفته است که خواننده میزان متن است؟ پروتاگوراس سونسطایی هم که می‌گفت انسان میزان همه چیز است نه ادراک همگانی بلکه انسان یونانی زمان خود را در نظر داشت. او از بابت اظهار این گفته و گفتارهای نظیر آن بیش از دو هزار سال برجسب سونسطایی خورده است. چگونه صفت سونسطایی برجسب شده است؟ سونسطایی که در ابتدا لفظ مذمومی نبوده است. این لفظ پس از آنکه عنوان چنان سخنانی قرار گرفته عنوان و صفت و برجسب مذموم و زشت شده است. اگر اکنون بعضی معاصران از سونسطایی پیش گرفته‌اند گفته و نوشته آنان را با هرمنوتیکی که سخن را به اصل و آغاز خود می‌رساند و حجاب‌ها را از آن برمی‌گیرد نباید اشتباه کرد و گوش دادن به متن کلمات قدسی و سخنان اهل تفکر و کوشش برای فهم آنها در تلاقی افق‌ها را تفسیر به رأی نباید دانست. درست است که افق‌ها فهم ما را محدود می‌کنند اما بدون افق فهم معنی مورد ندارد. افق راه فهم را می‌گشاید و از آنجاست که نور علم می‌تابد. چیزی که هرمنوتیک آن را بی‌اساس و بی‌وجه می‌داند صورت سطحی شده کوژیتوی دکارت است که بر طبق آن ما مستقل و معلق در فضا صاحب قوه علیم و جهان و موجودات را در برابر خود می‌گذرایم و آنها را چنان که هستند می‌شناسیم. اتفاقاً این همان رأیی است که در اینجا کسانی آنرا به نام هرمنوتیک آن هم هرمنوتیک فلسفی می‌شناسند. شاید تعبیرهایی مثل افق زمان که در هرمنوتیک مطرح شده است آنها را به اشتباه انداخته است. افق زمان ربطی به مشهورات و مقبولات زمانه و رسوم هر عصر و دوران ندارد و کسی که می‌گوید دین را مثلاً بر وفق مسلمات و مشهورات و علم رسمی عصر باید تفسیر کرد، سخنش فلسفی نیست که آن را به یک حوزه فلسفی منسوب کنیم. یکی از اوصاف هرمنوتیک مدارای تام و تمام یا فلسفه‌هاست. مقصود این نیست که فیلسوف هرمنوتیک نظری را بر نظر دیگر و فیلسوفی را بر فیلسوف دیگر ترجیح نمی‌دهد اما کارش رد و حتی نقد فلسفه‌ها نیست (در اینجا مجال نیست که درباره تفاوت میان نقد و هرمنوتیک بحث شود). در هرمنوتیک باید حدود مراعات شود. فلسفه و علم و سیاست و هنر نباید با هم خلط شوند. پیداست که فلسفه می‌تواند اساسی برای علم و سیاست باشد اما احکام و آثار فلسفه با آثار و احکام علم و سیاست متفاوت است. می‌گویند از فلسفه بد سیاست بد می‌زاید. شاید چنین باشد اما فلان سیاست مذموم معاصر را نتیجه فلسفه افلاطون دانستن متهم کردن فلسفه است نه کوشیدن برای فهم آن. این را

هرمنوتیک ندانیم. یک مشکل دیگر سودای مطابقت با واقع است. به هرمنوتیک اشکال می‌کنند که در آن مطابقت جایی ندارد. این درست است که فیلسوف هرمنوتیک حقیقت را مطابقت با واقع نمی‌داند ولی اولاً این اشکال اگر اشکال موجهی باشد به تمام فلسفه جدید از قرن هیجدهم تاکنون وارد است. کسانی هم که از درک واقع گفته‌اند توای ادراکی عادی و عمومی را برای این ادراک کافی ندانسته‌اند و فیلسوفی مثل برگسون واقع و واقعیت را چیزی دانست که در فهم متداول واقعیت نیست یا شاید بگویند بافته و هم فیلسوف است. ثانیاً هرمنوتیک از آن حیث که هرمنوتیک است به بحث حقیقت و مطابقت ربط مستقیم ندارد. فیلسوف هرمنوتیک وجود را در متن و در افق فهم می‌بیند. هرمنوتیک تفکری برای گذشت از ایستمولوژی دکارتی و کانتی است و عجیب نیست که در این گذشت از دکارت و کانت و دیگر فیلسوفان هم مدد بجویند و پیوسته به آن رجوع کنند. این گذشت هنوز در بدایت راه است و کارنامه تفکر فلسفی غرب را مرور می‌کند و تاکنون کمتر فرصت پیدا کرده است که ببیند جهان غربی غیرغرب را چگونه شناخته است. تکرار عین الفاظ سخنان گذشتگان هم علم نیست و اگر علم باشد آن را درایت و تفهم و تفکر نمی‌توان دانست. گاهی از فحوی کلام بعضی اصحاب هرمنوتیک که از فهم و درک علمی یا ابژکتیو متن دم می‌زنند می‌توان دریافت که آنان هرمنوتیک را با علم به مضامین متن اشتباه می‌کنند و به راهنمایی روش، قصد درک عینی مقصود مؤلف و معنی محدود و معین متن دارند. این تلقی که در آن هرمنوتیک محدود به درک معنی الفاظ متن می‌شود، امری متعلق به زمان قبل از هرمنوتیک و چیزی شبیه به روش شرق‌شناسی است. من نمی‌دانم آیا می‌شود به چیزی که مثلاً منظور نظر هرش بوده است نام هرمنوتیک داد؟ درک و شناخت ابژکتیو در علم مهم است و پوزیتیویست آن را حتی در علوم انسانی و اجتماعی هم معتبر می‌داند اما هرمنوتیک مقامی ورای ابژکتیویته است. می‌گویند اگر ابژکتیویته متن را بپذیریم و به درک تاریخی و تاریخی بودن فهم قائل باشیم گرفتار نسبیّت می‌شویم و متن را باید به اقتضای تحولات و تغییرات زمان و تاریخ تفسیر کنیم. بر طبق این قول شناخت معتبر منحصر در شناخت علمی است و هیچ شناخت معتبر دیگری وجود ندارد ولی در یک جمله بگوییم که هرمنوتیک با پوزیتیویسم و مذهب اصالت علم (سیانتیسم) نمی‌سازد.

۷- نکته دیگری که مخصوصاً باید به آن توجه کرد نسبت دادن نسبی انگاشتن (یا به اصطلاح معروف نسبیّت‌گرایی) به هرمنوتیک فلسفی است. اگر آنچه در ایران پدید آمده است، هرمنوتیک فلسفی باشد البته که به تعبیر معروف نسبیّت‌گر است زیرا فهم دین و فرهنگ را تابع علم رسمی زمان می‌کند با اینکه می‌داند این علم در تحول و تغییر مدام است. علاوه بر این از آنجا که علم و دین و فرهنگ از یک سنخ نیستند سنجش اعتقادات و سنن با علم و روش علمی صورتی از پوزیتیویسم تبلیغاتی است. اگر نام این سودای پوزیتیویست را هرمنوتیک فلسفی بگذارند البته حق دارند که بگویند آن سودا دستخوش نسبی‌انگاری است ولی می‌گویند مگر صاحبان هرمنوتیک فلسفی جز این می‌گویند که فهم، تاریخی و زمانی است. ما هم نویسندگانی داریم که تفسیر و درک و فهم را عصری می‌دانند ولی توجه کنیم که اولی تاریخ و زمان را جلوه و تحقق وجود می‌داند و دومی از تاریخ، مشهورات و مقبولات زمانه و حوادث جاری را مراد می‌کند. این به آن کی ماند؟ و مگر ندیده‌ایم که گروه اخیر تفکر تاریخی را مبنای فاشیسم و نازیسم و وسیله توجیه خشونت می‌دانند. برای اینکه به استدلال‌های جدلی نپرداخته باشیم و نزاع‌های بیهوده جاری را دامن نزنیم به توضیح این معنی اکتفا می‌کنیم که هرمنوتیک فلسفی از نسبی‌انگاری بسیار دور است و اگر زمان و تاریخ به معنایی که صاحبان این هرمنوتیک می‌گویند درست درک شود، توهم نسبی‌انگاری مرتفع می‌شود. زمان داشتن و در وقت به سر بردن امری نیست که همگان همیشه به نحو یکسان از آن برخوردار باشند. نه فقط در برهه‌ای از یک دوران تاریخی ممکن است افق زمان پوشیده و وقت گم شود بلکه

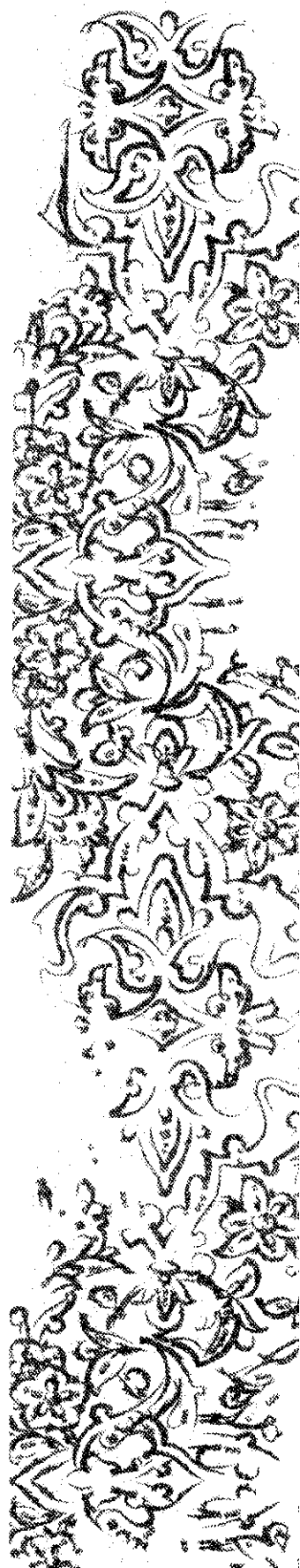


آنجا هم که افق گشوده است همگی یکسان از وقت برخوردار نیستند. البته مردمان از آثار و نتایج وقت داشتن بهره می‌برند و آثاری از وقت صاحبان هنر و معرفت و حقیقت‌نویسان می‌شود. ولی وقت داشتن خاص اولیاء و متفکران و هنرمندان است و همه کس نمی‌تواند آن را تحمل کند. اگر می‌بینید متفکران و شاعران گاهی دچار آشفته حالی می‌شوند از آن است که بار سنگین وقت تفکر، آنان را از پا درمی‌آورد. اگر ما این معنی را می‌دانستیم قدر پیامبران و متفکران و شاعران در نظرمان خیلی بیشتر می‌شد. مارتین هیدگر در وصف یا در مدح سقراط گفته است که وقتی باد تفکر می‌وزد متفکران به سنگر پناه می‌برند تا از گزندهای احتمالی مصون بمانند اما سقراط پیراهنش را درمی‌آورد و با سینه برهنه در برابر باد می‌ایستاد. این باد را همه کس نمی‌تواند تحمل کند. کسی اهل فهم و درک تاریخی متن است که این باد در جاننش اثر کرده باشد نه این که بگویند هر کس هر چه فهمید درست است و هرمنوتیک همه فهم‌ها را دارای اعتبار یکسان می‌داند. البته اگر کسی به چنین سخن سست تفوه کند باید به او گفت که جهان پرآشوب کنونی به این حرف‌ها نیازی ندارد و با این حرف‌ها آشوبش کم و افزون نمی‌شود. شاید جاهلانی باشند که بیندارند علم و پژوهش علمی روشی دارد و با روش صورت می‌گیرد اما فهم فلسفی که مقید به روش نیست آزاد است و هر کس می‌تواند در آن وارد شود و هر چه بخواهد بگوید. اشتباه این است که شناخت را به شناخت روشمند و شناخت آزاد از روش تقسیم می‌کنند و آن را که آزاد و فارغ از روش است بدون اینکه تصریح کنند در عداد سخنان یاهو و بیهوده قرار می‌دهند ولی علم صرفاً تابع روش نیست بلکه چنان که توماس کیون، فیزیکی‌دان و فیلسوف علم معاصر نشان داده است در پناه یک صورت کلی مثالی (که معمولاً به آن علم نداریم و وجودش را احساس و ادراک نمی‌کنیم) صورت می‌گیرد و اگر این پناه و پشتیبان نباشد، پژوهش علمی صورت نمی‌گیرد و اگر بگیرد تقلیدی است. در فلسفه و هرمنوتیک کار سخت‌تر است. اولاً همه مردم به فلسفه کاری ندارند که آن را بفهمند یا نفهمند. ثانیاً آنها که فلسفه می‌خوانند همگی قصد فهمیدن ندارند. تا قرن هیجدهم اگر سخن فیلسوفان را نقل می‌کردند برای این بود که از آن برای تأیید قول خود شاهد آورده باشند یا قصدشان رد و انکار بود. متقدمان نمی‌اندیشیدند که آراء و اقوال دیگران را شاید درست درنیابند و از مقصد و مقصود آنها نمی‌پرسیدند. شاید نطفه هرمنوتیک و فلسفه تطبیقی در کتاب الجمع بین رایی الحکمین فارابی منعقد شد و بحث قصد و مقصود مؤلف را هم متکلمان پیش آوردند (که در این مورد هم گاهی میان نتایج و مقاصد اشتباه می‌شده است). چنانکه قبلاً گفتم غزالی کتاب مقاصد الفلاسفه نوشت تا در تهاغه الفلاسفه صاحبان آن مقاصد را منحرف از راه دین بخواند و گرنه اهل فلسفه اگر قصدی دارند قصدشان درک معانی است. کمتر کنجکاوی می‌کنند که ببینند قصد فیلسوف چه بوده و او قضا یا را چگونه می‌فهمیده است. گفتیم که قصد فهمیدن حقیقت و دین و فلسفه و عرفان کاری صعب است و کسی که چنین قصدی می‌کند از ابتدای راه با مشکل‌های بزرگ مواجه می‌شود. اصول اعتقادات دین را مردمان می‌پذیرند و به رعایت احکام دین ملتزم می‌شوند اما از میان معتقدان همه به یک اندازه حقایق دینی را درک نمی‌کنند. درک معانی فلسفه هم دشواری‌های خاص دارد. معانی فلسفه افلاطون و ارسطو را چگونه می‌توان درک کرد؟ اولین مشکل و مانع این است که می‌گویند ما به افلاطون و ارسطو چه کار داریم؟ آنها دو هزار و پانصد سال پیش از این در یونان زندگی می‌کرده و حرف‌هایی زده‌اند اما علم پس از ایشان این همه راه پیموده و به حقایق رسیده است که گذشتگان از آن بی‌خبر بوده‌اند. به عبارت دیگر افلاطون و ارسطو به عصر کودکی تاریخ علم تعلق دارند و ما اکنون به سن کمال رسیده‌ایم و به علم کودکان نیاز نداریم. اگر جایی چنین جهلی غالب باشد رو کردن به فلسفه چگونه ممکن می‌شود. کسانی هم که گرفتار چنین غفلتی نیستند و حتی علاقه به فلسفه نشان می‌دهند در راه فهم با موانعی که فرانسویس بیکن آنها را بت می‌نامید مواجه می‌شوند.

درک فلسفه با زبان و در زبان است اما زبان هر چند مشکل‌گشا و آشکارکننده است راز چیزها را در خود پنهان می‌دارد و در مقام ترجمه و تفسیر شاید سوء تفاهم نیز پدید آورد. کسی که فی‌المثل با فلسفه اسلامی آشنایی و انس دارد بی‌توید بهتر از کسی که ذهنش خالی است فلسفه‌های دیگر را می‌فهمد - و من معتقدم دانشجویان ما اگر فلسفه اسلامی را در نیابند و از آن بی‌خبر باشند در تحصیل فلسفه به جایی نمی‌رسند - اما یک روی دیگر سکه را هم باید دید. شخص آگاه در فلسفه اسلامی اولاً چون فلسفه خود را متضمن حقیقت می‌داند به فلسفه‌های دیگر وقعی که شایسته آنهاست نمی‌گذارد و اگر به درک و فهم آنها اهتمام کند معانی را در مفاهیمی که خود با آنها آشنا ترست درمی‌یابد. مثلاً در فهم کوژیتوی دکارت و مقولات فاهمه کانت و روان مطلق هگل و عالم هیدگر همواره خطر سوء تفاهم و تفسیر معانی بر وفق مقبولات و آراء مختار خواننده وجود دارد. فیلسوف اسلامی آراء یونانیان را هم با درک و دریانت و فهمی که خود دارد درمی‌یابد. فارابی که کتاب الجمع بین رانی الحکمین را نوشته و به نظر من در عداد اولین کتاب‌های فلسفه تطبیقی و به اعتباری یک کتاب هرمنوتیک است در حقیقت افلاطون و ارسطو را جمع نکرده است. فارابی فلسفه و درک خود را در آئینه آراء افلاطون و ارسطو (یا منسوب به افلاطون و ارسطو) دیده و چون تصویر او در هر دو آئینه یکسان بوده دو آئینه را یکی دانسته است. من نمی‌گویم تقریب میان افلاطون و ارسطو وجهی ندارد. اتفاقاً در عداد کسانی هستم که شاگرد و استاد را خیلی به هم نزدیک می‌دانند و البته این نظر من بر اثر مطالعه کتاب فارابی قدری تأیید و تحکیم شده است اما اختلاف‌های دو فیلسوف هم نباید از نظر دور بماند. اگر متفکران عالم اسلام در درک و فهم فلسفه یونانی حجاب‌هایی پیش چشم داشتند ما امروزی‌ها با حجاب‌های بیشتر و ضخیم‌تر مواجهیم. عالم کنونی درکی از موجود دارد که با درک ترون و سطاتیان و اسلامیان و یونانیان متفاوت است. ما اگر از درک زمان خود آزاد نشویم یعنی به این تذکر نرسیم که ما عینکی روی چشم داریم و تا در نیابیم که فکر و درک ما با گذشتگان متفاوت است و تفاوتش در چیست، سخنان گذشته را با فهم زمان خود تفسیر می‌کنیم. شاید این معنی مخصوصاً در تفسیر شعر شاعران پیداتر باشد. آشنا شدن با عهد قدیم مستلزم خراب کردن خویش است:

اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست رهروی باید جهانسوزی نه خامی بیغمی
 آدمی اساس هستی خود را خراب می‌سازد تا بنای عهد دیگر را استوار کند:

به یاد چشم تو خود را خراب خواهم ساخت بنای عهد قدیم استوار خواهم کرد
 خراب کردنی که در فلسفه معاصر به عنوان شرط درک گذشته و فلسفه‌ها و هنرها آمده است در حقیقت خراب ساختن است نه خراب کردن. صاحب معرفت جهانی را که حجاب درک او شده است خراب می‌کند و این خرابی نه خرابی جهان بلکه آبادی درک اوست. فی‌المثل کسی که می‌خواهد ترون وسطی و عهد اسلامی را بشناسد و با متفکران آن دوران‌ها از در انس درآید باید از قهر تفکر غالب زمان رها شود و با این رهایی است که خرق حجاب که از آن به خرابی تعبیر شده است و در نتیجه درک و آشنایی میسر می‌شود. ما برای اینکه فلسفه اسلامی را دریابیم باید نگاه سوژکتیو به موجود را که نگاه غالب جهان تجدد است، ترک کنیم و فلسفه اسلامی را به حال خود بگذاریم تا خود را آشکار سازد و اگر طالب فهم فلسفه یونان و دوران پیش از سقراط هستیم باید همه حجاب‌هایی را که برگزیده تفکر افتاده است بازشناسیم. این سخن دعوت به ترک جهان فعلی نیست زیرا همه آنها در این جهان مدرن مورد و معنی دارد. تلاقی افق‌های تاریخی نیز با همین خرق حجاب‌ها صورت می‌گیرد. فلسفه و هنر و به طور کلی تفکر امور تاریخی‌اند یعنی یک دوران تاریخی را بنیاد می‌نهند و آن را راه می‌برند و نگهداری و نگهداری می‌کنند به قسمی که تاریخ در سایه تفکر دوام و بسط می‌یابد پس تاریخی بودن امور به معنی تبعیت از قوانین و قواعد سخت و خشک



و قهری یک آمر قاهر خارجی موسوم به تاریخ نیست بلکه بشر چنان که با هوا زنده است و با زبان انسان شده است با تاریخ هم می‌زید و دوام می‌آورد. تاریخ امری جدا از ما نیست. این به نسبت و نسبی‌انگاری نمی‌ماند.

۸- ما در سال‌های اخیر کم‌کم مقدمات فهم فلسفه مدرن و از جمله هرمنوتیک را آغاز کرده‌ایم. کتاب‌ها به تدریج بیشتر و بهتر می‌شوند و شاید خوانندگان هم با دقت بیشتر آنها را بخوانند. چیزی که باید به فکر آن باشیم و رای فهم فلسفه‌هاست هرچند که اگر آن فلسفه‌ها را خوب بفهمیم به فهم آن مهم‌تر هم نزدیک می‌شویم. ما نیاز داریم که افکار شایع در میان خودمان و وضعی را که در آن به سر می‌بریم بازشناسیم. همه سخنانی که اکنون به زبان فلسفه و کلام به زبان می‌آید شاید عین فلسفه و کلام نباشد. آنها را باید با دقت بازشناخت اما مشکل بزرگ در جهان کنونی این است که تمییز میان راست و دروغ دشوار شده است. وقتی راست را از دروغ نتوان تمییز داد هر چیزی را به هر نام و عنوان می‌توان گفت. می‌توان با زبان فحش و ناسزا و توهین و تحقیر و کین‌توزی درس اخلاق و فضیلت داد. ما نیاز داریم که قدری سخن‌شناس شویم. هرمنوتیک درک سخن و سخن‌شناسی و انس با زبان است. در این راه به نام هرمنوتیک ممکن است به زبان و سخن و اندیشه آسیب برسد اما راهی را که باید پیمود نمی‌توان به این بهانه که صعب و پرخطر است ترک کرد و از آن بازگشت. ما هم‌اکنون نیاز داریم که با چشمی و گوش دیگری آثار شیخ مفید و فارابی و ابن‌سینا و غزالی و سهروردی و ملاصدرا و فردوسی و نظامی و مولوی و سعدی و حافظ و بسیاری دیگر از متفکران و شاعران را بخوانیم و سخنشان را بشنویم. هرمنوتیک تفسیر به رأی نیست بلکه طلب و جست‌وجوی گوش باز و زبان‌گویاست. زبانی که صرفاً سخن مد نمی‌گوید و گوش‌ی که فقط برای شنیدن مشهورات و مقبولات زمانه باز نیست.

۹- اگر این آخرین شماره به هرمنوتیک اختصاص یافته است چندان بی‌وجه نیست. شماره قبل اختصاص به امری داشت که شاید نمایان‌ترین مظهر نیست‌انگاری جهان کنونی باشد. این شماره را می‌خواستیم به عرفان و معرفت اختصاص دهیم اما فکر کردم که راه‌گذشت از نیست‌انگاری جهان کنونی و پادزهر آن باید از درون همین جهان بیرون آید. از همه‌انحاء تفکری که در افق جهان کنونی ظاهر شده است هرمنوتیک در عین حال که با نیست‌انگاری مناسبت دارد برای گذشت از آن نیز استعداد بیشتر دارد یا لاقبل بهتر می‌تواند نیست‌انگاری را نشان دهد و ما را به غلبه آن متذکر سازد. شاید اگر هرمنوتیک - چنان که بعضی از صاحبان سطحی آن گفته‌اند و کسانی گفته‌اند اینان را عین هرمنوتیک می‌دانند - این است که هیچ معنا و حقیقتی وجود ندارد و هر کس هر چه از چیزها و گفته‌ها می‌فهمد درست است، این عین نیست‌انگاری است. در یونان قدیم سونسطائیان هم هنوز نمی‌گفتند که هر کسی خود میزان فهم است. پروتاگوراس گفته بود انسان میزان همه چیز است، میزان آنچه هست و آنچه نیست اما این انسان «هرکس» نبود. می‌گویند بعضی از امروزی‌ها هم وقتی می‌گویند درک‌ها و فهم‌ها بسته به اوضاع زمان و مکان، متغیر است، ملاک و میزانی مثل علم و روش علمی را در کار می‌آورند که مایه ثبات موقت ادراک و فهم می‌شود ولی چون علم هم هر چه باشد بنا بر اصل کلی متغیر بودن فهم، باید متغیر باشد، امر متغیر را نمی‌توان ملاکی برای ثبات فهم قرار داد. پیداست که این قبیل تلقی‌ها به نیست‌انگاری می‌رسند. کشش نیست‌انگاری در جهان ما چندان قوت و شدت دارد که همه چیز را به سمت خویش می‌کشد و می‌بینیم نامدارانی مثل نسوکو و دریدا و رورتی هم گرچه در آثار خود نیست‌انگاری عصر خود را نشان می‌دهند خود در سایه تفکر نیچه باقی می‌مانند. یک هرمنوتیک دیگر هست که در آن انسان سخن وجود را باز می‌گوید. سخن وجود بنیاد تاریخ و مایه ثبات آن می‌شود. به عبارت دیگر آدمیان عهدهایی با وجود دارند. آنها عهد

می‌بندند و می‌شکنند و دوباره عهد می‌بندند یا آن را تجدید می‌کنند اما آنکه عهد می‌بندد تا مدتی یا تا مدت‌ها به آن وفادار می‌ماند. هرمنوتیک شناخت عهدها و عهد بستن‌ها و عهد شکستن‌ها و تجدید عهدهاست. من این دفتر را با تعلق خاطر به چنین هرمنوتیکی به پایان آوردم و مقاله هرمنوتیک در ایران را همین جا پایان می‌دهم تا بگویم که کار من در مجله هم پایان یافته است.

۱-۹- کار من در این مجله قریب به پانزده سال به طول انجامید. در ابتدا هرگز گمان نمی‌کردم که این همه زمان در این کار بمانم. نامه فرهنگ مجله مشهور و پرتیراژی نبود و شاید درست باشد که آن را یک مجله غریب و حتی بایکوت شده بخوانم. وقتی در فهرست مجلات فارسی که زیر نظر یک کتاب‌شناس دقیق منتشر شده است نام نامه فرهنگ - مجله بیست ساله - نمی‌آید آیا نباید آن را غریب و مهجور بدانم؟ خوانندگان مجله اندک شمار بودند و مطالب آن به ندرت در جایی نقل می‌شد یا مورد استناد قرار می‌گرفت. چرا چنین بود؟ پاسخ این پرسش را می‌دانم و نمی‌دانم. البته سر آن ندارم که بگویم در این مجله سخن نو و نویر آورده‌ام، اما در طی ده پانزده سال کوشیده‌ام مسائل مهم و عمده عصر و مخصوصاً کشور خودمان را مطرح کنم. مجموعه‌ای که اکنون فراهم آمده یک دائرةالمعارف مسائل عصر ماست که با نظر و تعلق خاطر فلسفی تدوین شده است. من ذوق ساده‌نویسی که لازمه فرهنگ‌نویسی است نداشته‌ام و ندارم. قصدم هم فرهنگ‌نویسی نبوده است، اما به مسائل اساسی زمان به نحوی که می‌توانستم پرداخته‌ام. دائرةالمعارف را اگر امروز نخوانند فردا می‌توانند بخوانند. گاهی فکر می‌کنم که در تاریخ دوست ساله اخیر ما، هیچ نسلی حتی آثار نسل قبل از خود را نگاه نداشته است. آیا این مجله که در زمان انتشار به آن احتیاجی نمی‌شد فردا می‌تواند مورد اعتنا باشد؟ دلم گواهی منفی نمی‌دهد. در کار انتشار مجله اصولی را رعایت کردم که باید بعضی از آنها را بگویم:

۲-۹- من همه عمر خود را در مرز میان علم و سیاست به سر برده‌ام و در این مرزنشینی برخلاف آنچه کسانی گفته‌اند - و می‌دانند که گفته‌شان راست نیست - نه فقط سودای سود نداشته‌ام و سودی نکرده‌ام بلکه تیبیا خورده‌ام و هنوز هم می‌خورم. من اگر صرف یک معلم دانشگاه تهران بودم زندگی آرام‌تر و آسوده‌تر و فراخ‌تر از اکنون بود و از احترام بیشتری هم برخوردار بودم ولی در آن صورت از تجاربی که در بیش از پنجاه سال از عمر خود به دست آورده‌ام، بی‌نصیب می‌ماندم. از بودن و زیستن میان علم و سیاست درس‌هایی فراگرفته‌ام که در هیچ مدرسه‌ای نمی‌توانستیم بیاموزم. حتی اگر امروز سیاست آورده‌ام می‌کنم این هم جزئی از همان تجربه طولانی است. در مرز میان سیاست و فلسفه بودن همواره این خطر را دارد که شخص این را بر آن یا آن را بر این برگزیند. من نمی‌گویم گرفتار هیچ یک نشده‌ام. البته خود می‌خواسته‌ام که در جانب فلسفه باشم و سعی کرده‌ام که فلسفه را به اغراض سیاسی نیالایم. در موافقت‌ها و مخالفت‌هایی که با کسان کرده‌ام خدا را گواه می‌گیرم که غرض خاص شخصی و گروهی را دخالت نداده‌ام. من هرگز با هیچ دسته و گروهی نبوده‌ام و چگونه کسی که باید در مسائل با آزادی بیندیشد ملتزم به متابعت از یک حزب یا گروه خاص باشد. من هرگز یا گروهی به قصد تضعیف آن گروه مخالفت نکرده‌ام و اگر سختم احیاناً به نفع گروهی یا شخصی بوده است سخن من با قصد تضعیف و تأیید گفته نشده است. من در مقالات خود با کسانی بحث و گفت‌وگو دارم که نزدیک‌ترین دوستان من هستند. من نظر آنان را رد و اثبات نمی‌کنم بلکه به نظرهای اندیشم و اندیشیدم را می‌نویسم. اگر در این اندیشیدن و نوشتن کسی تعریضی بیاید من قصد تعرض نداشته‌ام و در مجله‌نویسی تا آنجا که توانسته‌ام فلسفه و نظر را با سیاست و علایق سیاسی نیامیخته‌ام یعنی مجله را در خدمت دفاع از یک سیاست و مخالفت با سیاست دیگر قرار نداده‌ام. از مدیران مجله در دوران سردبیری من که اولین ایشان جناب آقای علی جنتی، معاون روابط بین‌الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و بعد قائم مقام سازمان فرهنگ و



ارتباطات اسلامی بودند و جناب آقای احمد مسجد جامعی که به عنوان معاون فرهنگی وزارت ارشاد و سپس به عنوان وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی مسئولیت مجله را به عهده داشتند، بسیار متشکرم که هرچه کردم با نظر لطف پذیرفتند و کمترین مداخله در کار من نکردند. جناب آقای محمدعلی شجاعی معاون فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز صرف نظر از مقام رسمی خود همواره با نظر یک شخصیت فرهنگی به مجله نگاه کرده‌اند. وقتی هم که دولت فعلی بر سر کار آمد چون قرارداد یک ساله انتشار داشتیم و از چهار شماره سالیانه فقط دو شماره منتشر شده بود، از جناب آقای صفار هرنیدی، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی درخواست کردم که با لغو قرارداد موافقت فرمایند یا دو شماره دیگر منتشر شود و پس از آن من معاف شوم. ایشان هم نامه مرا با لطف پاسخ دادند پس مسئول هر چه در مجله آمده است منم. سهوا همه سهوهای من است. من می‌خواستم یک دانشجو و معلم باشم و آزاد فکر کنم و آزاد بنویسم. پیداست که همه چیزهایی را که می‌خواستم بنویسم ننوشتام اما مسئولیت آنچه را که نوشته‌ام به عهده می‌گیرم. اصل راهنمای من در این کار مراعات حقیقت بوده است نه ملاحظه پیشبرد و به کرسی نشاندن این یا آن غرض و رأی.

۳-۹- من هم مثل همه کسانی که فلسفه خوانده‌اند و با فلسفه سروکار دارند به بعضی حوزه‌ها بیشتر نزدیکم و با بعضی دیگر کمتر سروکار دارم. مجله یک دانشجوی فلسفه هم هرچه باشد رنگ و بوی فلسفه پیدا می‌کند ولی من این مجله را به رنگ و بوی فلسفه‌ای که خود بیشتر دوست دارم معطر و رنگین نکرده‌ام. همه فلسفه‌ها و نام همه فیلسوفان زینت صفحات مجله بوده است. اگر می‌بینید یا دیده‌اید که در میزگردها کسان دیگری هم می‌توانستند باشند که نامشان نیست میندازید که من گروهی را برگزیده‌ام و از دیگران دعوت نکرده‌ام. من از هر کس که می‌شناختم و فکر می‌کردم در مسائل مورد بحث ما آگاهی و مطالعه‌ای دارد صرف نظر از تعلقات فکریش دعوت کرده‌ام که ما را از نظر خود بهره‌مند سازد. بعضی نتوانسته‌اند و بعضی دیگر شاید نخواسته‌اند که با من همکاری کنند. مثلاً جماعتی که زیاد هم از گفت‌وگو و بحث آزاد می‌گویند به جهاتی که بر من معلوم نیست، با همه کس هم سخن نمی‌شوند و حتی شاید روشی پیش گیرند که حتی المقدور از مخالفان و همی و فرضی‌شان نامی به میان نیاید و اگر می‌آید با لعن و ناسزا توأم و قرین باشد تا آنجا که گاهی ناسزاگویی را ادای تام و تمام شرط و شرایط روشنفکری دانسته‌اند. من از ناسزاگویی ناسزاگویان پریشانی به خود راه نمی‌دهم و از خشونت هیچ طائفه و فرقه‌ای دفاع نمی‌کنم. من اهل فلسفه‌ام و با فلسفه زندگی کرده‌ام. اگر حرف‌های سیاسی در گفته و نوشته من می‌بینید از آن است که در حاشیه و مرز سیاست زیسته‌ام. من این را به جرئت می‌گویم که در سیاسی‌ترین سخنان خود به فلسفه وفادار بوده‌ام نه اینکه فلسفه را تابع سیاست کرده باشم. خوب است در اینجا تمثیل مرد بزرگ بسطام را به یادتان بیاورم. در جدالی که در اطراف ما میان ایدئولوژی‌ها جریان دارد و گاهی دامن فلسفه را هم می‌گیرد کسانی فلسفه را آیین می‌کنند و در آن ایدئولوژی می‌بینند و گزارش می‌کنند اما چون آیینشان فلسفه است می‌پندارند و وانمود می‌کنند که فلسفه گفته‌اند. من سیاست را آیین می‌کنم و فلسفه را در آن می‌بینم. اینجا در ظاهر نگاه به سیاست است اما در حقیقت این فلسفه است که عیان می‌شود. فلسفه‌ها خوب و بد و درست و نادرست و دقیق و دقیق‌تر هستند و اهل فلسفه همه فلسفه‌ها را نمی‌توانند در عرض یکدیگر قرار دهند بلکه بعضی را بر بعضی دیگر ترجیح می‌دهند. من هم به فلسفه‌هایی علاقه بیشتر دارم و به بعضی دیگر کمتر می‌پردازم اما نه فقط در کار انتشار مجله بلکه در درس و تدریس خود نیز احترام تفکر را نگاه می‌دارم پس مجله من مجله یک فلسفه خاص نبوده است. گرچه وقتی من خود می‌نویسم نمی‌توانم و نباید از تعلق فلسفی آزاد باشم و این آزادی چگونه ممکن است؟ آزادی از همه تعلقات، نهایت راه است. فلسفه آزادی است یعنی

برای اهل فلسفه بودن از بسیاری از بندها باید آزاد شد. ملاصدرا گفته است که برای فیلسوف شدن از فطرت اول به فطرت ثانی باید رفت یعنی از تعلقات روزمره آزاد باید شد اما در فطرت ثانی تعلق به جلوه وجود باقی می‌ماند. با این مقدمات نتیجه می‌گیرم که من در ترویج یک فلسفه خاص نکوشیده‌ام و همواره جا برای اظهار نظرهای گوناگون در مجله باز بوده است. حتی در میزگردها من با شرکت‌کنندگانی که احياناً با نظرشان موافق نبوده‌ام بحث و جدل نکرده‌ام. مجله میدانی برای طرح آزادانه آراء و اقوال بوده است.

۴-۹- من با زمانه خود بیگانه نیستم و گفت و سخن غالب و مستولی بازار زبان را می‌شناسم اما هرگز به آن گفت و سخن تسلیم نشده‌ام و زبان خاص خود را با اینکه ثقیل و دشواریاب تلقی شده است رها نکرده‌ام. نمی‌گویم زبان مناسب تفکر را یافته‌ام اما در برابر قهر دیسکور غالب ایستادگی کرده‌ام. در این زمان، وفور سخن به جایی رسیده است که گوش‌ها کمتر طاقت شنیدن دارد. مردمان هم نمی‌توانند بشنوند و سخن حق و ناحق را از هم جدا کنند و شاید در مقام گزینش گوش خود را به روی سخنی باز کنند که آنان را به زحمت اندیشیدن نیندازد و پیداست که این گزینش، گزینش معمولی‌ترین و پیش‌پافتاده‌ترین حرف‌هاست که البته دروغ هم در میان آنها فراوان است. گوش‌ها چندان در بند تمییز راست از دروغ نیستند و همه حرف‌های کوچه و بازار را کم و بیش یکسان می‌شنوند یا به هر حال اگر مردم صاحب فکر و صاحب نظر را مستثنی کنیم فرد منتشر از دروغ هم بدش نمی‌آید و حتی گاهی از آن استقبال می‌کند. در این شرایط شبه فکر در قیاس با فلسفه حقیقی زودتر و بیشتر مقبول می‌افتد و گاهی هتاکي و بی‌ادبی عین ادب تلقی می‌شود اما من در مجله‌ام نام هیچ‌کس را موهون نکرده‌ام. حتی وقتی گزارش‌نویسان به رسم خود با لحن خودمانی و بدون ذکر القاب نام اشخاص را می‌نوشتند من القاب را به نامشان می‌افزودم. هرگز فکر نکردم کسی را به زشتی و بدی منسوب کنم تا رأی و نظر او پیش دیگران احياناً کوچک شود هیچ فلسفه‌ای را هم آن قدر ناچیز نمی‌دانم که آن را منشأ و مبدأ نساد و زشتی بخوانم. هیچ فلسفه‌ای برای توجیه هیچ اخلاق و سیاستی به وجود نیامده است و یا هیچ فلسفه‌ای زشتی و تباهی و ظلم را نمی‌توان توجیه کرد و اگر این کارها با بعضی ایدئولوژی‌ها صورت گرفته است حساب فلسفه را از ایدئولوژی جدا باید کرد. اینکه فلان کس به فلان فلسفه نزدیک است پس مخالف این و موافق آن است، سخن بی‌باکان است که البته مستمعانی هم دارد ولی من هرگز به این خرافات و تعصبات قائل نبوده‌ام و زبان به این حرف‌ها نگوشوده‌ام. من همیشه در زندگی‌م از خشونت پرهیز کرده‌ام و هرگز با اهل خشونت سروکاری نداشته‌ام. البته مردمان را بی‌جهت به خشونت‌کاری هم متهم نمی‌کرده‌ام و اتفاقاً اگر چنین می‌کردم اهل خشونت بودم. کدام خشونت بدتر از اینکه فلسفه‌ها را به خشونت منسوب کنیم و بر کرسی اتهام بنشانیم و چه دردناک است که تماشاگران در چنین محاکمه‌ای حضور یابند و ادعا نامه را بشنوند و تحسین کنند و خیال خویشتن را آسوده سازند که با خشونت در آویخته‌اند و حق حرمت آزادی را به جا آورده‌اند. این چنین مخالفان خشونت و مدافعان آزادی خیلی آسان اسیر استبداد می‌شوند. من کوشیده‌ام که رفتار و گفتار تا حدی مناسب با هم داشته باشم. حتی در این اواخر کوشیده‌ام طبع جدلی زمان جوانیم را قدری تعدیل کنم هرچند که جدل مؤدبانه را در بعضی مواقع امری مفید و لازم می‌دانم. من اصل احترام به نظرها و فکرها و آراء و عقاید را رعایت کرده‌ام و از نسبت دادن چیزهایی که به اشخاص و تفکرها نمی‌چسبد و از بهتان و افترا به دیگران و بدنام کردن و خوار داشتن مخالفان خود پرهیز کرده‌ام و اگر کسانی با داعیه ادب و مدارا و رعایت حق آزادی چنین معامله‌هایی با من کرده‌اند با آنها حرفی جز این ندارم که سفارش‌کنندگان به راستی و درستی و صدق و آزادی و عدل و صلاح و مدارا حتی اگر دل خونین دارند باید به قول لسان‌الغیب لب خندان همچو جام بیاورند نه اینکه با کوچک‌ترین زخمی چون چنگ در خروش آیند و بی‌پروا



به همه کس تهمت بزنند و دروغ بپراکنند. من اصولی را که گفتم رعایت کرده‌ام یا بنایم بر این بوده است که این اصول را رعایت کنم. اگر در جایی از آنها غفلت و تجاوز کرده‌ام عذر می‌خواهم و در تدارک آن می‌کوشم.

۴-۹. یک نکته دیگر بگویم و عذر طولانی شدن کلام بخواهم. کسی به من نگفته است که مجله باید تعطیل شود یا من نباید سردبیر آن باشم. من خود بر اثر غلبه پیری و ضعف قوای جسمی و ذهنی و خستگی و بیماری و نقصان حافظه قادر به ادامه کار نیستم و پیداست که با خوشحالی و رضایت مجله را ترک نمی‌کنم. من نامه فرهنگ را دوست می‌دارم و اگر شخص دیگری در انتشار آن همت بگمارد و از من هم بخواهد که گاهی اگر بتوانم برای درج در آن چیزی بنویسم خوشحال می‌شوم. پانزده سال در کاری بودن انس و دل‌بستگی می‌آورد ولی چه می‌توان کرد که اگر یک روز دل می‌بندیم بالاخره روزی می‌آید که باید دل بکنیم. امروز همان روز است. در روز جدایی باید با همراهان خداحافظی و از ایشان سپاسگزاری کرد. سپاسگزاری از کسانی که پشتیبانی کردند و آنان که قلم زدند، واژه‌پردازی و طراحی و صفحه‌آرایی کردند یا در کار فراهم آوردن مقالات و آماده‌سازی و چاپ و توزیع مجله و در اداره مجله شرکت و همکاری بسیار صمیمانه داشتند همه را نمی‌توانم نام ببرم که می‌ترسم نامی از قلم بیفتد. اما چگونه نام شهید عزیز سیدمرتضی آوینی را نیاورم که کار خود را در این مجله با استظهار به همکاری او آغاز کردم. خدا را شاکرم که همکاران بعد هم صمیمانه کوشیدند و دقیقه‌ای در همکاری و همراهی فروگذار نکردند. این مجله هر چه بوده است به آنان تعلق دارد، من هم یکی از آنانم. همچنین از مدیران و کارکنان و کارگران چاپخانه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و خوانندگانی که دشواری خواندن بعضی نوشته‌ها و مخصوصاً نوشته‌های مرا بر خود هموار کردند. از همه سپاسگزاری می‌کنم. خداحافظ.

رضا داوری اردکانی
استاد فلسفه دانشگاه تهران

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی