گُسست؛ از دیالکتیک تا هِرمنوتیک

تقی رحمانی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۱۳

تعداد صفحه : ۲۰

آخرین بررسی : ۸۷/۰۷

تاریخ تحریر : ۰۰۰۰

www.shandel.org

موضوع : گفتگویی در ارتباط با فراز و فرودهای هرمنوتیک در ایران

س : به نظر می‌رسد در جامعهٔ ما فقرِ متد بسیار بیشتر از فقرِ فلسفی و سایرِ فقرهاست و متدلوژی نشان داده که زیربنایی‌تر از بحث‌های زیربنا روبنا و تأثیرِ متقابلِ زیربنا روبنای مارکس و ماکس وبر است. حال از شما که مطالعاتی دربارهٔ هرمنوتیک انجام داده و کتاب‌های "هرمنوتیکِ غربی و تأویلِ شرقی" و "روشنفکرانِ دینی و عقلِ مدرن" را در این باب تألیف کرده‌اید، می‌خواهیم در ابتدا تاریخچه‌ای از هرمنوتیک برایمان بگویید. این که از چه زمان آغاز شد؟ تقسیم‌بندی‌های داخلیِ آن چیست؟ چه کارایی در جامعهٔ ما دارد؟ آیا هرمنوتیک فقط قواعدِ فهمِ متن است یا قواعدِ فهمِ طبیعت و تاریخ هم هست؟ آیا می‌تواند به عنوانِ متد هم به کار رود و یا صرفاً جهان بینی و فلسفه است؟

ج : شاید یادآوری این تذکر در مقدمه لازم باشد که در جامعهٔ ما، از یک "در" متدهای مختلف به‌طورِ ناگهانی وارد می‌شوند و از درِ دیگر، به سرعت از عرصه خارج می‌شوند. برای نمونه هنوز ما دیالکتیک را هَضم نکرده، هرمنوتیک مطرح شده است. مشکلِ دیگر اینکه معمولاً در کشوری‌که در آن اندیشه‌وَرزی نهادینه نشده، مِتدها و بینش‌ها خوب جا نمی‌افتد و درونی نمی‌شود.

س : ممکن است توضیح دهید چه اتفاقی افتاده که بعضی از علمایِ دینِ ما که آموزشِ رسمیِ آنها منطقِ ارسطو بود و آن را کلیدِ فهمِ قرآن و همه چیز می‌دانستند بدونِ این که از آن کلیدِ فهم، جمع بندی و ارزیابیِ درستی ارائه دهند، یک مرتبه و ناگهانی به سراغِ هرمنوتیک آمده‌اند، یعنی حتی بدونِ گذر از دیالکتیک و با مرحله سوزی. مرحوم مطهری در پانوشت‌های جلدِ دومِ "اصولِ فلسفه و روشِ رئالیسم" می‌گوید : "چهار اصلِ دیالکتیک با کمی تغییر در اَعیانِ خارجیه قابلِ قبول است." حداقل ایشان قدری واردِ دیالکتیک شد، ولی بیشترِ علما از منطقِ ارسطو به سوی هرمنوتیک پَرش کرده‌اند.

ج: در سیری تاریخی، از دورهٔ ناصرالدین شاه به این سَمت، کمتر در ایجادِ تحول در درونِ ساختارها موفق بوده‌ایم و تحولاتِ عمیق و ریشه‌ای کمتر

اتفاق افتاده است. برای نمونه نه اصلاحاتِ سیاسیِ پس از امیرکبیر در دربار موفق بود و نه اصلاحاتِ فکری در حوزه. باب شدنِ متدها در جامعهٔ فکریِ ما از سه ایراد رنج می‌برد :

ایرادِ اول این است که بحث‌هایی مانندِ متدلوژی یا روشِ شناخت به صورتِ آموزشی در سیستمِ آموزش و پرورش، تدریس نمی‌شود و معمولاً تنها در محافلِ روشنفکری مطرح می‌شود.

ایرادِ دیگر این است که این بحث‌ها همواره با یک‌سری ایدئولوژی‌ها وارد می‌شود. مثلاً دیالکتیک، با مارکسیسم همراه می‌شود. دکتر شریعتی تلاش کرد تفاوتِ این دو را نشان دهد. امروز نیز نسبی گرایی و فلسفهٔ تحلیلیِ زبان، همراه با هرمنوتیک و تأویل مطرح می‌شود و این یعنی همراه شدنِ ایدئولوژی و جهان بینی با متدلوژی که البته تا حدی گریزناپذیر بوده است.

ایرادِ سوم؛ کسانی که حاملِ این اندیشه‌ها در کشورِ ما هستند، با سنتِ فکریِ گذشتهٔ ما رابطهٔ منطقی برقرار نمی‌کنند و این کاستی سوال برانگیز است. برای نمونه، دکتر مجتهد شبستری کتابِ بسیار جالبی دارد با عنوانِ "هرمنوتیک، کتاب و سنت"؛ اما ایشان در کتابِ نقدِ قرائتِ رسمی از دین بر این باور است که تا پیش از شلایر ماخر، اساساً هیچ گونه تحلیل و بحث دربارهٔ هرمنوتیک معنی ندارد و تأویل‌های گذشتهٔ اندیشمندانِ اسلامی و ایرانی بر اساسِ ظن و پندار و گُمان و نگاه‌های عرفانی است، در صورتی که اندیشمندی مثلِ نَصر حامد اَبوزید در کتابِ خود "نَقدِ گفتمانِ دینی" ترجمهٔ آقایان یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، بخشی به نامِ "تأویل و تلوین" دارد و می‌گوید تأویل آن چیزی است که سعی می‌کنیم با توجه به رعایتِ اُفقِ سنت و اُفقِ خودمان به دست آوریم، در حالی که تلوین آن چیزی است که سعی می‌کنیم بر متن تحمیل کنیم. شگفت آور است که چطور دکتر مجتهد شبستری با آن دِرایت و بینش از یک‌سو تا این حد تحتِ تأثیرِ فلسفهٔ آلمانی است و ازسوی دیگر سعی نمی‌کند نِسبتی با سنتِ تاویل در ایران و جهانِ اسلام برقرار کند.

بنابراین به طورِ خلاصه در عرصهٔ متد، ما دچارِ سه عارضهٔ بزرگ هستیم؛ یکی این که معمولاً متدها با ایدئولوژی و بینش‌ها می‌آیند و تفکیکی میانِ آنها صورت نمی‌گیرد، دوم این که نسبتِ آنها با سنتِ فکریِ گذشتهٔ ما خوب کاوش نمی‌شود و نسبتی بینِ اندیشه‌ها و روش‌های جدید و سنت‌های روشی

و فکریِ جامعهٔ ما برقرار نمی‌شود و از همه مهم‌تر این که اینها به صورتِ آموزشِ مُدونِ آکادمیک درنمی‌آید و تنها در محافلِ روشنفکری مطرح می‌شود. ما از دورهٔ میرزا قائم مقامِ فراهانی تا به امروز در امرِ سیاست، اقتصاد و اندیشه به این درد مبتلا هستیم که اندیشه به صورتِ آموزشِ مُدون و تعلیم و تعلم در نمی‌آید و ذاتی و نهادینه نمی‌شود.

نکتهٔ دیگر این که ملاحظه می‌کنیم به دلیلِ مخالفتِ سنت گَرایان، به تدریج افرادی که در حوزه‌ها دارای اندیشه‌های نو بودند دوام نیاورده و از حوزه بیرون آمدند و این باعثِ نوعی گسست میانِ سنتِ اندیشه‌ورزیِ ما و اندیشه‌های جدید شد. مثلاً آقای مطهری، وقتی آقای مطهری شد که به تهران آمد و با دانشگاهی‌ها ارتباط برقرار کرد. یا حتی علامه طباطبایی در یک جاهایی که دیدگاه‌هایش در درونِ حوزه با اندیشهٔ سنتیِ حاکمِ بر آن همخوانی نداشت، موردِ پذیرش قرار نمی‌گرفت. این سه آفتی که گفتم، ممکن است گریبانِ هرمنوتیک را هم بگیرد. یعنی مثلاً با اُفتِ بحث‌های زبانی و نِسبی گرایی، بحث‌های هرمنوتیک هم کنار برود، در حالی که همواره باید با هوشیاری بینِ دیالکتیک و مارکسیسم یا بینِ نِسبی گرایی و هرمنوتیک تفکیک قائل شد.

در هرمنوتیک دیدگاه‌های متعددی وجود دارد، همان گونه که در دیالکتیک هم هست. یک موقع شما دیالکتیک با قرائتِ هگلی را به کار می‌برید که فقط "تضاد"، "تَصادم"، "انفجار" و یک "سنتزِ جدید" است و یک موقع دیالکتیک در دیدگاه اسطوره‌ای را به کار می‌برید که درونِ آن عنصرِ "تعامل" هم وجود دارد. در نگاهِ اسطوره‌ای، هستی با "ازدواج" یعنی نوعی تعاملِ بینِ خدایان به وجود می‌آید. در حالی که در دیدگاهِ مدرن، هستی با "انفجار" به وجود می‌آید؛ این، دو نگاهِ متفاوت به هستی و پدیده‌های آن است. دیالکتیکِ دوم (اسطوره‌ای) الزاماً به خشونت و تصادم کشیده نمی‌شود، ولی دیالکتیک در دورانِ مدرن با یک تصادم آغاز می‌شود. تز و آنتی تز با هم برخورد می‌کنند و سنتز به وجود می‌آید. مرحوم شریعتی سعی کرد، کمی این موضوع را توضیح بدهد و تفاوتِ دیالکتیک را در فرهنگِ ایرانی و فرهنگِ چینی با دیالکتیکِ هگلی باز کند، ولی به نظرِ من چندان موفق نشد. اما در میانِ سایرِ روشنفکران، تقریباً هیچ کدام سعی نکردند انواع دیالکتیک را توضیح دهند، فقط برخی بر انواع دیالکتیک‌ها تأکید کردند و دیالکتیکِ تعاملی و تقابلی را مطرح کردند. نکتهٔ حائزِ اهمیتِ دیگر اینکه با مطرح شدنِ هرمنوتیک در غرب، دیالکتیک کنار گذاشته نشد، بلکه ادامه پیدا کرد. یا با مطرح شدنِ نگاه‌های

علومِ اجتماعی به دین، آنهایی که علومِ دقیقه و علومِ تجربی را دنبال می‌کردند مثلاً نحلهٔ علمِ دین با کتابِ زیبای "ایان باربور" دیدگاه‌هایشان را کنار نگذاشتند؛ این نحله‌ها همچنان وجود دارد. ولی در جامعهٔ ما ناگهان انقطاع صورت می‌گیرد یعنی یک بینش و متدلوژی یک مرتبه "مُد" می‌شود و این مُد شدن بسیار خطرناک است. "باب" شدنِ یک مقوله با مُد شدنِ آن فرق می‌کند. ما وقتی می‌توانیم بگوییم دیالکتیک و هرمنوتیک و... در جامعهٔ ما باب شده که این متدلوژی‌ها به صورتِ فعال باقی بمانند و شاگردهای خودشان را داشته باشند و خطِ آموزشِ خودشان را دنبال کنند. این تمایلِ شدید به ترجمهٔ بحث‌های هرمنوتیکی از یک سو خوب و از سوی دیگر نگران کننده است. خوب است چون با اندیشه‌های جدید آشنا می‌شویم، اما نگران کننده است چون مدام بایستی بدونِ آمادگی، در معرض و تأثیرِ آنها قرار بگیریم. این وضعیت بیشتر بیانگرِ "مُد شدنِ" اندیشه است تا باب شدنِ آن. وقتی اندیشه‌ای تبدیل به یک سنتِ فکری و یا روشی شده و مدام پالایش شود، می‌توانیم بگوییم دارد "باب" می‌شود. برای نمونه، در تمدنِ اسلامی ایرانی دستِ کم برای سه، چهار قرن سنتِ تأویل وجود داشته و همواره بابِ تأویل در بینِ عرفا و برخی فیلسوفان باز بوده است، ولی در دورانِ اخیر نتوانسته‌ایم یک متدلوژی و بینشِ بهینه و مدرن را باب کنیم و این مسئله بسیار مهم است.

می‌گویند در آن ۲۳ سالی که پیامبر زنده بود، دعوا بر سرِ تنزیلِ قرآن بود، ولی در جنگِ صفین و در عاشورا دعوا بر سرِ تأویلِ قرآن بود. امام حسین یک گونه قرآن را تأویل می‌کرده و ابنِ سَعد، شِمر، یزید و... گونه‌ای دیگر.

به لحاظِ روشی، حتی تا قرنِ سوم و چهارم تفسیر جواب گو بوده است. تفسیر یعنی برداشتِ ظاهری از متن. ولی پس از مدتی در پروسهٔ تفسیر، یک سری پیچیدگی‌ها و مشکلات به وجود می‌آید. برای نمونه اسماعیلیه و برخی علما می‌گفتند چون فلان حُکمِ قرآن باید عدالت را تحقق دهد و از شکلِ ظاهریِ آن عدالت در نمی‌آید، بنابراین باید منظورِ آن را تأویل کنیم. به این ترتیب است که تأویلِ حقوقی با متدلوژیِ خاصِ آن دوران به وجود می‌آید. درعینِ حال تأویل‌های بی‌بنیاد هم داشته‌ایم که براساسِ پندار، اوهام، ظن و گُمانِ تأویل‌گر بوده است. به این ترتیب در بینِ اندیشمندانِ اسلامی برخی همچنان پای‌بند به سنتِ تفسیر باقی می‌مانند، و بعضی‌ها تلاش می‌کنند بینِ تفسیر و تأویل ارتباط برقرار کنند که منطقی‌تر است و برخی هم عمدتاً

به تأویل روی می‌آورند.

وقتی به آن دوره، که اندیشه‌وَرزی در تمدنِ اسلامی ایرانی وجود دارد، نگاه می‌کنیم، این دو روش باب است. در تفسیر، عمدتاً گرایشِ ارسطو غالب می‌شود. با ورودِ منطقِ ارسطو، نزاعی تاریخی بینِ مَنطقیون و نَحویون درمی‌گیرد که به‌ظاهر نَحویون، مَنطقیون را شکست می‌دهند، ولی بعدها دوباره منطق حاکم می‌شود و هنگامی‌که بحثِ تأویل مطرح می‌شود بیشتر متأثر از اندیشه‌های "هرمس" و افلاطون است. سپس تأویلِ درست و غلط مطرح می‌شود. تا وقتی تمدن و تفکرِ ایرانی اسلامی زنده است، تأویل به‌عنوانِ یک اندیشه ادامه پیدا کرده و بعدها واردِ فلسفه می‌شود. وقتی تمدنِ مسلمانان ضعیف می‌شود، آرای فلسفیِ فلسفهٔ شیعی و فلسفهٔ اسلامی به‌عنوانِ بحث‌های ذهنی فنِ تأویل را به کار می‌گیرند که در برخی جاها افراط و تفریط‌هایی هم صورت می‌گیرد. به عبارتی تأویل به‌عنوانِ روش از تبیینِ مقولاتِ عینی به‌سوی مسائلِ ذهنی پیرامونِ واقعیت به‌کار گرفته می‌شود.

س : آیا می‌توان گفت تفسیر یعنی ارجاع یک لفظِ متن به لفظِ دیگر آن که از درونِ متن خارج نمی‌شوند، ولی تأویل اسیرِ لفظ نمی‌شود و جوهرش این است که باید لفظ را به واقعیت و مابه‌اِزای خارجیِ آن برگرداند. آن چیزی که آیت‌الله طالقانی در بحثِ مُحکم و مُتِشابه گفته است.

ج : نصر حامد ابوزید در کتابِ "نقدِ گفتمانِ دینی" می‌گوید تفسیر از "فسر" می‌آید یعنی ظاهر شدن. او می‌گوید این ظاهر شدن به مفهومِ پاشیدن هم هست. ولی در تأویل، شما سعی می‌کنید موضوع را به نیتِ مولف برگردانید. حامد ابوزید می‌گوید : برای تأویل، در قرآن دو معنی وجود دارد : یکی برگرداندن به اصل و "اَوَل" ، و دیگری به بهترین و درست‌ترین شکلْ برگرداندن، و فهم‌کردنِ نیتِ مولف یا متن یا پدیده، که هر دو دیدگاه در قرآن وجود دارد. وی روی این مساله کار کرده است.

س : آیا مطرح‌شدنِ بابِ تأویل در سنتِ تفسیریِ ما ناشی از پیدایشِ یک نیازِ جدید بود؟

ج : زمانی که یک مقوله باب می‌شود اگر واقعی باشد مطابقِ نیازهای زمانه است و به یقین پشتِ آن، نیازی مطرح است. برای روشن‌شدنِ مطلب چند

مثال می‌زنم؛ معمولاً وقتی شما به منطق به شکلِ تحلیلی یا منطقِ صوری و یا حتی فلسفهٔ تحلیلی روی می‌آورید، اینجا شما به دنبالِ دقت هستید. وقتی به تأویل روی می‌آورید می‌خواهید از تنگ‌نظریِ یک تفسیرِ خاص رها شوید. در حالی که وقتی به دیالکتیک روی می‌آورید می‌خواهید به یک جامعیت و شُمول دست پیدا کنید، چون دیالکتیک فراگیر است.

برای بررسیِ تاریخچهٔ تأویل، مثالی از مقطعِ پیش از اسلام در ایران می‌زنم. متنی به نامِ "گاهان" وجود دارد که گفته‌های زرتشت است. برخی که روی "گاهان" کار کردند، گفتند این واژه‌های ظاهری پس از مدتی منجمد شده و راهِ جدیدی باز نکرده است. در عینِ وفاداری به قواعد و دقتِ ظاهریِ واژگان باید از آنها فراتر رفت و سعی کرد اُفقِ خود را بر اُفقِ نیتِ مولف و یا نیتِ آن واژگان مُنطبق کرد. مثلاً گفتند هدفِ قانون، عدالت است و اگر ظاهرِ یک قانون با عدالت همخوانی نداشته باشد باید به‌گونه‌ای آن قانون را تأویل کرد که به عدالت برسیم. کتابِ اَوستاها در همین راستا شکل گرفته که تفسیر و تأویلِ "گاهانِ" زرتشت است.

پس از اسلام، تأویل زمانی باب شد که تفسیر به اوجِ خودش رسید و ما از زمانِ نزولِ متن که قرآن است دور شدیم. به‌نظرِ من ابوذر غفاری در برابرِ عثمان دست به تأویل زد. قرآن می‌گوید "**...والذین یکنزون الذهب والفضه ولاینفقونها فی‌سبیل‌الله فبشرهم بعذاب الیم.**" (**توبه:۳۴**) "... و کسانی که زر و سیم را گنجینه می‌کنند و آن را در راهِ خدا هزینه نمی‌کنند، آنان را به عذابی دردناک بشارت ده." ابوذر سراغِ عثمان می‌رود و می‌گوید تو مصداقِ این آیه‌ای. عثمان و اطرافیان می‌گویند : ما که خمس و زکاتِ‌مان را داده‌ایم. ابوذر می‌گوید : شما دارید انباشتِ سرمایه می‌کنید. به‌نظرِ من چون ابوذر آدمی عینی بوده، متوجه می‌شود این آیه که دربارهٔ خمس و زکات است، می‌گوید از آنچه دارید انفاق کنید یعنی مازادِ بر احتیاج را. بنابراین صرفْ ظاهرِ آیه نیست که یک مقدارِ کمی را ظاهراً به‌عنوانِ خمس و زکات بدهیم، بلکه آنچه مازادِ بر احتیاج است و ناچار انباشت می‌شود و کنز است، باید انفاق شود. ابوذر با اینکه به‌ظاهر و با معیارهای عُرفیِ ما یک متفکر و اندیشمند نبود، ولی با این آیه کاملاً تأویلی برخورد می‌کند. تأویل در زندگیِ همهٔ انسان‌ها وجود دارد، چه بخواهند و چه نخواهند. هرکس عینی‌تر باشد و به عمقِ واقعیت‌ها بیشتر توجه کند درست‌تر تأویل می‌کند.

در تاریخِ اسلام در یک دوره، سنتِ تفسیر رایج و غالب و به‌ظاهر پاسخگوی شرایط و مسائلِ زمانه هم بوده است. مثلاً با کمکِ رفتار و سخنانِ پیامبر (سنت) قرآن را تفسیر می‌کردند، ولی بعد از مدتی پرسش‌های جدیدی به‌وجود می‌آید و به تدریج سلسله مراتبی برای تفسیر درست می‌شود. ابتدا از نَحو (دستورِ زبان) استفاده می‌کنند و بعد مَنطقیون مطرح می‌شوند و منطقِ ارسطو به تدریج در خدمتِ تفسیر درمی‌آید. در حالی که همزمان متفکرانی مثلِ صیروفی معتقد بودند که منطقِ ارسطو مربوط به زبانِ یونانی است و نمی‌شود منطق را از زبانی به زبانِ دیگر ترجمه کرد بی‌آنکه آن منطق آسیب ببیند یا بدونِ این که فهمِ زبانِ جدید دچارِ مشکل شود. امروزه برخی از زبان‌شناسان این اعتقاد را باور دارند. ابو بشیر متاع در مناظره‌ای بزرگ از صیروفی مخالفِ منطق و طرفدارِ روشِ نَحو برای تفسیرِ قرآن شکست می‌خورد. بعدها ابراهیم دینانی در کتابِ سه جلدیِ خود به‌نامِ "ماجراهای فلسفی در جهانِ اسلام" از قولِ ابوحیانِ توحیدی گزارشِ جالب و مُفصلی از این مناظره آورده است.

برای متدلوژیک شدنِ تفسیر در ایران و از نَحو به منطق درآمدنِ آن، یک دورهٔ تاریخی طی شده است. پس از مدتی همین نوع تفسیر که ابوزید هم به آن اشاره می‌کند دیگر پاسخگو نیست و تأویل مطرح می‌شود. منظور از تأویل، رسیدن به فهمِ قوی‌تر و گوهرِ منظورِ قرآن یا پیامبر و یا دستیابی به عدالتِ بیشتر بوده است. برای باب شدنِ هر نوع روش و بینشی یک زمانی باید طی شود و یک نیازِ بیرونی خلق شود و اگر این نیازِ بیرونی خوب پاسخ داده نشود آن متد باب می‌شود و می‌ماند و از این‌رو در فرهنگِ اسلامی ایرانی و تاریخِ اسلام، هم تأویل مانده و هم تفسیر ریشه‌دار شده است؛ مانندِ تفسیر و تأویل‌های سُهروردی و تأویل‌های ملاصدرا و شاگردان‌اش که چند قرن ادامه داشته است، تفسیرِ طَبری و تفسیرِ علامه طباطبایی یا تفسیرهای جدید، امثالِ بازرگان و طالقانی (پرتوی از قرآن) که هم تفسیر است و هم تأویل.

س : مقدمه طولانی شد، اما بسیار مفید بود، حال اگر ممکن است واردِ بحثِ هرمنوتیک و تاریخچهٔ آن شوید.

ج : می‌گویند واژهٔ هرمنوتیک از "هرمینا" گرفته شده که ریشهٔ آن از هرمس است و هرمس پیامبرِ رازدان است. حتی سهروردی می‌گوید افلاطون،

زرتشت و هرمس نخستین حُکمای جهان هستند. حکیم هم در فرهنگِ ما یعنی کسی که رازبین است و عمیق می‌شود. عمق و درون هر پدیده را می‌بیند و به کُنْه و بُنِ اشیا می‌رسد. حکیم کسی است که امتداد و انتهای هر پدیده‌ای را عمیق می‌بیند.

بوذَرجْمهر حکیم بود، هرمس که بعضی‌ها او را به یحیی تعبیر می‌کنند و بعضی‌ها هم به ادریسِ پیغمبر، رازدان بود، رازِ اعداد را می‌دانست و اسرارِ ماه و خورشید را بیان می‌کرد. واژهٔ هرمنوتیک با رازدانی و رازخوانی همراه است. واژهٔ هرمنوتیک در مقابلِ تفسیر که بررسیِ ظاهرِ متون، اشیا و پدیده‌هاست و مربوط به روشِ فهمِ یونانی است، قرار دارد. در کتابِ "مِلَل و نِحَلِ" شهرستانی که در قرنِ ششمِ هجری نوشته شده، آمده است که فکرِ یونانی به دنبالِ توضیحِ ظاهرِ اشیاست. در اندیشهٔ غربی تا به همین امروز، فلسفه چیزی جز وسیله‌ای برای توضیحِ ظاهرِ اشیا و ظاهرِ روابط نبود که البته این مساله هم نباید دستِ کم گرفته شود. چون به هر حال تبیینِ جهان است و تبیین مربوط به چیزی است که شما در ظاهرِ اشیا مستقیماً مشاهده می‌کنید و نفوذِ خاص و حوزهٔ کاربردِ خودش را هم دارد، ولی به طورِ کلی واژهٔ هرمنوتیک یک نسبتِ تاریخی با عمق بینی و رازدانی دارد. به عبارتِ دیگر در تأویل، هدف این است که از ظاهرِ پدیده‌ها به باطنِ آنها برسند. در حقیقت برای تأویلِ موفق باید تفسیر را هم بدانند، چون اگر شناختِ ظاهری از موضوع نداشته باشیم ممکن است به دامِ تلوین بیفتیم. تلوین یعنی رنگِ خود را به متن زدن و تحمیل کردنِ دیدگاهِ خود به پدیده و متن.

اما هرمنوتیک در غرب با شلایر ماخر در قرنِ هیجدهم آغاز شده و با دیلتای آلمانی در قرنِ نوزدهم و سپس با هایدگر در قرنِ بیستم ادامه پیدا کرد. شلایر ماخر هرمنوتیک را از عرصهٔ متونِ دینی به متونِ ادبی آورد و باب کرد. دیلتای هرمنوتیک را در مقابلِ فلسفهٔ کانت مطرح می‌کند و می‌گوید فلسفهٔ کانت، فلسفهٔ زندگی نیست و صرفاً یک امرِ عقلی و ذهنی است. دیلتای، هرمنوتیک به عنوانِ روش و بحثِ "فهم" را در برابرِ "تبیین" مطرح می‌کند و می‌گوید شما در علومِ دقیقه "تبیین" می‌کنید ولی در علومِ اجتماعی باید "فهم" کنید. تاریخ مثلِ روابطِ ظاهریِ اشیا در علومِ دقیقه، تبیین شدنی نیست و طوری باید تاریخ و جامعه را فهمید که فهم تبدیل به روش و قابلِ اجرا شود. هایدگر می‌گوید هرمنوتیک، بینش و روش است و همواره "تفسیری" از حقیقت وجود دارد.

س : یعنی پیش از شلایر ماخر، روشِ فهمِ هرمنوتیک برای متونِ دینی وجود داشته است ؟

ج : بله، متفکرانِ بزرگِ مسیحی متونِ مقدس را، تأویل می‌کردند و هرمنوتیک را در متونِ دینی به کار می‌بردند. حتی مکاشفاتِ یوحَنّا همه تأویل است، ولی شلایر ماخر آن را از علوم و متونِ دینی به متونِ غیرِدینی و مخصوصاً متونِ ادبی و تاریخی وارد می‌کند. دیلتای همین متد را در برابرِ علومِ تجربی قرار می‌دهد و می‌گوید : علومِ انسانی از مقولهٔ فهم است، شما نمی‌توانید با متدلوژیِ علومِ تجربی، علومِ انسانی را بفهمید، و نقدی جدی به روشِ کانت وارد می‌کند. هایدگر پس از پیدایشِ نسبی گرایی در غرب که گفته شد انسان در زمان و مکان زاده شده و همه‌چیز نسبی است، هرمنوتیک را به‌عنوانِ بینش مطرح می‌کند.

س : لطفاً دربارهٔ این موضوع بیشتر توضیح دهید.

ج : هایدگر می‌گوید حقیقتی به معنای مطلق وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد برای ما قابلِ شناخت نیست. ما همواره درکی نسبی از حقیقت داریم. بعضی می‌گویند ما همواره تأویلی از حقیقت داریم و این، نسبی گراییِ مدام است. نیچه این موضوع را مطرح می‌کند و هایدگر هم آن را می‌پَروراند. گادامر هم که متأثر از هایدگر است، در کتابِ "حقیقت و روش" می‌گوید : حقیقت تابعِ روش است.

س : شما سه نقطهٔ عطف برای هرمنوتیک در غرب بیان کردید. لطفاً پیش از آنکه واردِ جزییاتِ این سه نقطهٔ عطف شویم بفرمایید چه اتفاقی افتاد و به دنبالِ چه نیازی بود که اصولاً هرمنوتیک در قرنِ بیستم مطرح و به این شدت عمده شد؟

ج : می‌دانید که مدرنیته قرائت‌های گوناگون دارد و قرائتِ غالبِ آن بر مبنای یک نوع خودمداریِ عقل استوار بود و ادعا می‌کرد که به وسیلهٔ "عقلِ واحدِ جهان شُمول" می‌توان به حقیقت دست یافت.

س : منظور از عقلِ واحدِ جهانشمول، خردِ نقادِ خود بنیاد است ؟

ج : بله، این دیدگاه در برخی مکاتب به صورتِ عقل مداریِ مطلق مطرح شد مثلِ حلقهٔ پوزیتیویست‌ها. پوزیتیویست‌ها نگاهِ‌شان به علومِ طبیعی را بر تمامِ عرصه‌ها تحمیل کردند و به این نتیجه رسیدند که می‌شود در کلیهٔ علوم با کمکِ تجربه و خردِ خودنقاد به تبیینی از پدیده‌ها رسید. این دیدگاه را می‌توان به دیدگاهِ تفسیر گراهای ظاهریِ قرآن در دورانِ تمدنِ اسلامی شبیه دانست، ولی این روش به تدریج به بن‌بست رسید. یعنی ادعاهایی که در شناختِ علوم و پدیده‌ها می‌کردند با واقعیت نخواند. اینجا بود که ماکس وبر و به‌دنبالِ آن مکتبِ فِرانکفورت با کمکِ دیلتای و روشِ او سعی کردند نشان دهند که میانِ "فهم" در علومِ انسانی و "تبیین" در علومِ دقیقه تفاوتِ بنیادین وجود دارد. پدیده‌های انسانی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به شکل‌هایی گوناگون امکان دارد رخ بدهند. از یک واقعهٔ تاریخی نمی‌توان یک تحلیلِ جدا از ظرفِ زمانی و مکانی داد و همچنین از دیدگاه‌های مختلف می‌توان به آن نگاه کرد. یک پدیدهٔ انسانی مثلِ یک گیاهِ گلخانه‌ای نیست که بتوان آن را در شرایطِ مطلق تحلیل کرد. در علومِ دقیقه می‌گویند "آب در صد درجه می‌جوشد". نمی‌توان مشابهِ چنین قاعده‌ای را بر علومِ اجتماعی حاکم کرد. تقریباً در دهه‌های سوم و چهارمِ قرنِ بیستم بود که روش‌های پوزیتیویستی در علومِ انسانی بی‌اعتبار و روشِ دیلتای مطرح شد. بنابراین به‌نظرِ من باب شدنِ هرمنوتیک پس از مساله‌دار شدنِ قرائتِ پوزیتیویستی از مدرنیته مطرح شد، البته نه کلِ مدرنیته.

دیلتای، هرمنوتیک را به لحاظِ متدلوژیک مطرح کرد و گفت که در علومِ انسانی باید به فهم رسید نه به تبیین. تبیین به این معناست که بتوانی قاعدهٔ جهان‌شمولی برای یک پدیده به‌گونه‌ای وضع کنی که تمامِ حالاتِ مختلف آن را توضیح دهد. در علومِ انسانی اصلاً امکانِ وضعِ چنین قاعده‌ای وجود ندارد. مورخ همیشه با دیدگاهِ خودش و از یک یا چند بُعدِ خاص به تاریخ نگاه می‌کند. به‌نظرِ من در این بُرهه، در تاریخِ اندیشه و روش یک تحول رخ داد و آن باب‌شدنِ نسبی‌گرایی در روش بود و پیدایشِ تمایل به فهم‌های مختلف؛ چرا که این تلقی به‌وجود آمد که امکانِ این که شما بتوانید یک فهمِ واقعی و مطلق از پدیده داشته باشید وجود ندارد.

در اینجا می‌خواهم به مسالهٔ بسیار مهمی اشاره کنم؛ هیچ گاه در تاریخِ اندیشهٔ بشر، گرایشی به این قدرت و شدت در بینِ پیروانِ یک تفکر به‌وجود نیامده است که در مدرنیته به‌وجود آمد و آن این بود که همهٔ حقیقت را می‌توان به‌دست آورد و همهٔ حقیقت نزدِ من است. ما چنین ادعایی را در قرآن هم نداریم. حتی علمای تفسیر هم در بابِ فهم، این قدر مغرور نبودند. در تمدنِ هِندو هم چنین پدیده‌ای را نداشته‌ایم، چرا که جهان‌بینیِ هندویی معتقد است جهان و هستی بی‌نهایت است و غیرِقابلِ شناختِ مطلق. در جهان‌بینیِ اسلامی ما معتقدیم فهمِ نهایی برای خداوند است، ولی عقلِ خودبنیادِ مدرنیته می‌گوید من مِلاکِ حقیقت هستم و این حقیقت را می‌خواهد کشف کند. از اینجا می‌توان فهمید این نسبی‌گراییِ دورانِ پُست مدرن، محصولِ بنیادگراییِ عقلیِ دورانِ مدرنیته است. بنابراین در ضدیتِ با بنیادگراییِ عقل، نسبی‌گراییِ جدید به‌وجود آمد که این هم در تمامِ دوره‌ها بی‌سابقه است. البته کانت هرگز ادعا نداشت که می‌تواند به حقیقت دست یابد، ولی در عمل از اندیشهٔ او این ادعا نتیجه می‌شد، چرا که عقلِ خودبنیاد به تدریج آن قدر مغرور می‌شود که می‌پندارد همه‌چیز را می‌تواند بفهمد و نتیجهٔ واکنشِ به آن، نوعی نسبی‌گراییِ مطلق، ویرانگری و واخوردگی است که با پُست‌مدرنیسم شروع شده است. پُست مدرن‌ها می‌گویند اصلاً حقیقتی وجود ندارد، بلکه همیشه تنها تأویل یا تأویل‌هایی از حقیقت وجود دارد و بس. به‌نظرِ من راهِ‌حلِ پرهیزکردن از این افراط و تفریط‌ها این است که نقشِ روش‌ها در بینش‌ها را در نظر بگیریم. اگر روشِ هرمنوتیکی را واردِ بینشِ مذهبی کنید که معتقد است "علمِ خداوند، علمِ نهایی است"، هرمنوتیک بسیار متواضع‌تر خواهد شد تا این که آن را در بسترِ بینشِ نسبی‌انگاریِ مطلق بیاورید، این ظرافت‌ها را باید در نظر گرفت.

باید هوشیارانه تفاوتِ روش و بینشی که بسترِ آن روش است را درک کنیم و بتوانیم این دو را از هم تمیز داده و قادر شویم روش را بگیریم و آن را بومی کنیم. برای نمونه، باید بتوانیم بینِ روشِ هرمنوتیکی و بینشِ نسبی‌گرایی که بسترِ هرمنوتیک در غرب قرار گرفته، تمایز قائل شویم. یا فرقِ روشِ دیالکتیک را با بسترِ مارکسیستیِ آن متوجه شویم. مهم است که متوجه باشیم هر روشی که در بسترِ بینشِ خاصی جاافتاده، ممکن است با هر بینشی سازگار نباشد. مثلاً هرمنوتیکِ شکل گرفته در بسترِ نسبی‌گراییِ مطلق مسلماً با جهان‌بینیِ مذهبی همخوانی ندارد.

س : پس شما معتقدید هرمنوتیک در غرب در واکنش به بنیادگراییِ عقلیِ مدرنیته شکل گرفت و به صورتِ مُدَون در عرصهٔ متدلوژی وارد شد.

ج : بله، هرمنوتیک در غرب سعی کرده مشکلِ مطلق بودنِ عقل را حل کرده، برداشت‌های مطلق و جَزمی را از اعتبار انداخته و تنوع را به رسمیت بشناسد و این نقطهٔ قوتِ آن است.

س : آیا نسبیت نمی‌توانست این کار را بکند؟

ج : هرمنوتیک به‌عنوانِ روشی مطرح شد که قرار است نسبیت را توضیح داده و در عرصهٔ متدلوژی وارد کند. اما وقتی نسبیت اساساً به اینجا رسید که هیچ اصلِ جهان‌شمولی وجود ندارد، هرمنوتیک در غرب واردِ مرحلهٔ دوم شد یعنی هرمنوتیکِ بینشی و نه روشی که می‌گوید همواره تنها تأویلی از حقیقت وجود دارد و هرگز نمی‌توان به رازِ متن دست یافت.

س : لطفاً توضیح دهید که چرا نمی‌توان؟

ج : می‌گویند خودِ نویسنده هم نیتِ اصلیِ خودش را به یک معنا نمی‌داند. در این مورد به آرای زیگموند فروید در بابِ روانکاوی اشاره می‌کنم که انسان ابعادِ خودآگاه و ناخودآگاه دارد که کنترلِ آن چندان در اختیارِ آدمی نیست. از طرفی زبان عرصهٔ بسیار گسترده و متنوعی برای فهم ایجاد می‌کند و هرکس در هر زمان و مکانِ خاص در درونِ بازیِ زبانی و اُفقِ خاصِ خودش قرار دارد. حتی اگر نویسنده بتواند نیتِ خود را منتقل کند، پس از مدتی ما از افقِ متن فاصله می‌گیریم و حتی اگر بتوانیم بینِ افقِ خودمان و افقِ متن، طبقِ دورِ هرمنوتیکی که گادامر می‌گوید رابطه برقرار کنیم، باز هم نمی‌توانیم به نیتِ اصلیِ نویسنده به علتِ تفاوت‌های زبانی و نیت‌های خودآگاه و ناخودآگاهِ مولف دست یابیم. در مقابل، بعضی‌ها مانندِ پل ریکور می‌گویند که می‌توان درکی کلی از حقیقت داشت؛ ریکور مثالی می‌زند. می‌گوید : "موسی در اواخرِ عمرش به خدا شکایت کرد که تو به خاطرِ گناهِ قومِ بنی‌اسراییل رسیدن به سرزمینِ مقدس را عقب انداختی در حالی که من گناهی نکرده‌ام. خدا گفت، حال که بندهٔ خوبِ ما هستی، به بالای کوهِ صِهیُون برو و از آنجا سرزمینِ

مقدس را ببین." پل ریکور می‌گوید همواره درکِ کلی از حقیقت امکان پذیر است. کافی است از یک اُفقِ برتر و بالاتر نگاه کنی، حتماً به درکی بسیار نزدیک به حقیقت می‌رسی. ریکور یک نقدِ بینشی به هایدگر وارد می‌کند و می‌گوید درست است که ما در زمان و مکان وجود داریم ولی اگر یک درکِ کلی از حقیقت وجود نداشته باشد، اصلاً گفت و گو بی‌معنی می‌شود.

س : گفتید هرمنوتیک در غرب روشی است برای توضیح و تبیینِ نسبی گرایی. برخی بر این باورند که هر امرِ نسبی در بستر و راستای یک امرِ مطلق معنی می‌دهد. به این ترتیب سعی می‌کنند هر نسبی‌ای را به یک مبدأ مختصاتِ مطلق ارجاع دهند و یک راستایی را برای آن در نظر بگیرند.

ج : در هرمنوتیکِ روشی که به آن به اصطلاح هرمنوتیکِ سنتی هم می‌گویند، گفته می‌شود می‌توان به نیتِ مولف رسید و متن را فهم کرد. پس یک مبنا و مبدأِ مختصات در نظر می‌گیرند و آن اینکه مولف یک نیتی دارد و نیتِ او در متن آمده است و به وسیلهٔ تحقیق قابلِ کشف است. هرش (فیلسوفِ امریکایی) به این نوع هرمنوتیک معتقد است که طرفدارانِ زیادی هم دارد. اما در هرمنوتیکِ پست مدرن یا هرمنوتیکِ نوینِ متأثر از هایدگر، مبدأِ مختصات چیزِ دیگری است. در این نوع هرمنوتیک، پیش فرض این نیست که دنبالِ نیتِ مولف بگردی، بلکه می‌خواهی دنبالِ فهم‌های مختلف و متفاوت از متن بگردی و رازهای بیشتری از متن کشف کنی و این مساله به نوعی از هستی شناسی برمی‌گردد. بسترِ این هرمنوتیکِ جدید، یک هستی شناسیِ جدید و فهمِ جدید از روابطِ پدیده‌هاست. به عبارتی در هرمنوتیکِ نوین پرسشِ از متن، فرق می‌کند.

کانت می‌گوید : شناختِ ذاتِ پدیده امکان پذیر نیست و ما صرفاً ظاهرِ پدیده را می‌شناسیم. نیچه که در سالِ ۱۹۰۰ فوت کرد و او را نهیلیست نه به معنای پوچ گرا بلکه به معنای نوعی "بی‌مقصدی" یا "بی‌هدفِ معین" می‌خوانند می‌گفت : "همیشه تأویلی از حقیقت وجود دارد"، یعنی ما تازه در حالِ تأویلِ تأویل‌های مختلف از حقیقت‌ایم. این مبنایی شد برای تفکرِ هایدگر؛ او گفت : انسان در زمان و مکان می‌اندیشد. مبدأِ مختصاتِ ثابتِ این ایده این است که به حقیقت نمی‌شود دست یافت. اما همان طور که پیش تر گفتم، پل ریکورِ مذهبی، هم بر هستی شناسیِ هرمنوتیکی و هم بر بینشِ هرمنوتیکیِ هایدگر نقدهایی وارد کرده است. پل ریکور چون مذهبی است، چندان موردِ توجه قرار نگرفته، ولی به نظرِ من بعدها موردِ توجه قرار خواهد گرفت چرا که

سیرِ تفکرِ غربی این گونه است که از یک جَزمیتِ مسیحی به یک علم گراییِ قطعی رسیده و این علم گراییِ قطعی به یک عَدمِ قطعیت و به اصطلاحِ خودم به یک نسبی گراییِ بی‌بنیاد منجر شد، ولی به نظرِ من بعد از مدتی به فکرِ مَهارِ این نسبی گراییِ بی‌بنیاد خواهند افتاد و آن موقع نگاهِ پل ریکور، در نظرِ اندیشمندان قابلِ توجه خواهد شد.

از آرای هایدگر هم گرایش‌های گوناگون پدید آمده است. یکی گرایش هانری کُربَن است که به فلسفهٔ شرق بسیار علاقه‌مند شده است. کُربَن که از شاگردانِ هایدگر است انتقادی بسیار جالب به وی می‌کند، می‌گوید : او هیچ‌گاه نتوانست از متافیزیکِ زمینی رهایی پیدا کند. من خودم را از متافیزیکِ زمینی رهایی دادم و به معنا وصل شدم. کُربَن که در استفاده از تعبیرهای عجیب و غریب، بسیار افراطی است، می‌گوید من به آنچه خواستم در شرق رسیدم و آنچه را که می‌خواستم در هرمنوتیکِ شیعه و فلسفهٔ شیعه یافتم؛ بخصوص در اندیشه‌های ملاصدرا، در تاریخِ فلسفهٔ اسلامی و در فلسفهٔ تاریخِ شیعه. بسیاری از تأویل‌های کُربَن را نمی‌پسندم. به این ترتیب، فلسفهٔ هایدگر در ایران هم جای خود را باز می‌کند، چون فلسفهٔ عمیقی است و با حکمتِ ایرانی در جاهایی تلازم دارد.

هایدگر بحثِ خود را از فلسفه آغاز می‌کند، این که فلسفه چیست یا فلسفهٔ یونان کدام است؟ فهمِ پدیده‌ها چگونه است؟ و از اینجا به هرمنوتیکِ فلسفی و بینشی می‌رسد. در حالی که در غرب، ما یک نحلهٔ هرمنوتیکی هم داریم که در متونِ دینی کار کرده‌اند، مانندِ پانن برگ و بارت آلمانی. اینها متأثر از بحث‌های شلایر ماخر، بر روی متونِ انجیلی و دینی کار کرده‌اند و زیاد هم شناخته شده نیستند. در صورتی که خیلی خوب بود، اگر ما در کنارِ هرمنوتیکال‌های فلسفی و ادبی و... هرمنوتیکال‌های مذهبی را هم می‌شناختیم. اینها در اروپا جزءِ پروتستان‌ها هستند؛ پروتستان‌هایی که در تحولاتِ دینیِ آلمان نقشِ بسیار داشتند، و در جهانِ سوم، الهیاتِ رهایی‌بخش از آنها شروع شد. در ایران، ما آثارِ بسیار کمی از این افراد را ترجمه کرده‌ایم و اطلاعاتِ کمی از آنها داریم. اگر ما با هرمنوتیکال‌های مذهبیِ غرب آشنا می‌شدیم، بهتر می‌توانستیم به برجستگی‌های هرمنوتیک و عُیوبِ آنها پی ببریم و خودمان هم می‌توانستیم آن را بارور کنیم. برخی از اندیشمندانِ عَرب مثلِ نصر حامد "ابوزیدِ" مصری در این زمینه بسیار موفق‌تر از ما بوده‌اند. نکتهٔ دیگر اینکه در

ایران، اساساً تأویل و هرمنوتیک واژه‌هایی هستند که در کنارِ یکدیگر می‌آیند، ولی باید آنها را از هم جدا کرد. گرچه گاهی با هم هماهنگی‌هایی دارند.

س : چه شد که هرمنوتیک در ایران مطرح شد؟

ج : به‌نظرِ من ترجمهٔ آثارِ هرمنوتیک در ایران پس از فروپاشیِ شوروی آغاز می‌شود، البته این متد پیش از آن هم بود، ولی عمده نبود و بیشتر کسانی که در این مقطع شروع به ترجمهٔ آثارِ غربی می‌کنند، کسانی هستند که گرایش‌های چپ داشته‌اند و پس از فروپاشیِ شوروی به تدریج از دیالکتیک و مطلق‌نگریِ مارکسیستی عبور می‌کنند و با همین رویکرد بحث‌های هرمنوتیک را مطرح می‌کنند. از جمله کتابِ "ساختار و تأویلِ متن" آقای بابک احمدی یا کتابِ "حلقهٔ انتقادی" ترجمهٔ مراد فرهادپور. در غرب این بحث‌ها دو سه دههٔ پیش و پس از جنگِ جهانیِ دوم عمده شده بود، ولی در ایران موردِ توجه قرار نمی‌گرفت، تا فروپاشیِ شوروی.

پس از آن به تدریج بحث‌های دکتر سروش مطرح شد که بُن‌مایهٔ آن نوعی هرمنوتیکِ فلسفی با گرایشِ آنگلوساکسونی بود و بعد در همین دوران کتابِ دکتر مجتهد شبستری با عنوانِ "هرمنوتیک، کتاب و سنت" انتشار می‌یابد، اینجا نقطهٔ عطفی است که یک سری برداشت‌های سطحی از مذهب در ایران به بن‌بست رسیده است، یعنی کاربردِ منطقِ ارسطویی و به‌دنبالِ آن بنیادگراییِ دینی در ایران در عمل به بن‌بست رسیده است و دیگر پاسخگو نیست. بنابراین با دو بن‌بست روبه‌روایم؛ هم یک ایدئولوژیِ بابِ جهانی (مارکسیسم) به بن‌بست رسیده و هم یک ایدئولوژیِ منطقه‌ای (محلی) یا یک قرائتِ خاصِ از دین به بن‌بست رسیده است. البته نقدهای جدی به دینِ سنتی پیش‌تر به وسیلهٔ روشنفکرانِ دینی مذهبی مثلِ بازرگان، طالقانی، مجاهدینِ خلق و حتی نهضتِ آزادی و... شده بود. منتها با متدِ تحلیلی یا متدلوژیِ دیالکتیکی، و متدلوژیِ تأویلی چندان باب نبود. ولی موجِ جدیدِ ترجمه و امکاناتی که در اختیارِ دکتر سروش و حلقهٔ کیان قرار گرفت و استفادهٔ توأمان از فلسفهٔ تحلیلی و هرمنوتیکِ فلسفی، خبر از دورانِ جدیدِ اندیشه و روش در ایران می‌داد. علاوه بر دو بن‌بستِ یاد شده، من یک دلیلِ مهمِ دیگر برای مطرح شدنِ بحثِ هرمنوتیک و به مَحاق رفتن و فراموش شدنِ متدهای دیگر مثلِ دیالکتیک در ایران می‌شناسم که شاید اصلاً ریشهٔ آن دو بن‌بست هم باشد و آن این که ما کمتر به تنوعِ فهم‌ها از هستی احترام گذاشته‌ایم. اینکه قائل

باشیم که فهم‌های مختلف از هستی وجود دارد، ولی امکان دارد در بینشِ ما این فهم‌های مختلف به کار نیاید. همان‌طور که در دهۀ ۶۰ به فهم‌های مختلف کمتر توجه می‌شد و روی یک فهمِ خاص متمرکز می‌شدند و بقیۀ فهم‌ها را یکسره غلط و باطل می‌شمردند، در همان مقطع، بودند کسانی که بر روی تنوعِ فهم‌ها تأکید می‌کردند. مانندِ آیت‌الله طالقانی که نام تفسیرِ قرآنِ خود را پرتوی از قرآن گذاشته بود.

در جامعۀ ما هربار که یک نگرشی حاکم می‌شود، این نگرش می‌تواند یک دیکتاتوری با خودش بیاورد که من آن را "دیکتاتوریِ روش" یا "دیکتاتوریِ بینش" می‌نامم. این دیکتاتوری در عمل باعث شده روش‌ها و بینش‌های دیگر در پرانتز قرار بگیرد و نتیجۀ طبیعیِ آن این است که مطرح‌شدنِ هر متدِ جدید با محو شدنِ متدهای دیگر همراه باشد.

بنابراین به‌طورِ خلاصه به دلایلی که در بالا گفتم، هرمنوتیک در ایران ابتدا میانِ روشنفکرانِ غیرمذهبی و به‌طورِ عمده در میانِ طرفدارانِ مکتبِ فرانکفورت مطرح شد که یک چپِ جدید را تداعی می‌کرد و نقدِ چپِ سنتی و چپِ مارکسیستی بود. این روشنفکران یک‌سری دیدگاه‌های مدرن‌تر از هرمنوتیک را مطرح کردند که به هایدگر، پل ریکور و سبک‌شناسی‌های ادبی و هنری ختم می‌شد و مبنای آن یک نسبیت‌گراییِ بی‌حد و مرز یا افقِ بی‌بنیاد بود؛ در میانِ مذهبی‌ها هم شکلی گرایشِ هرمنوتیکی بود که مجتهد شبستری مطرح کرد و تا حدی به فرهنگِ ایرانی اسلامی نزدیک بود و یک گرایش هم هرمنوتیکِ فلسفی بود که متأثر از فلسفۀ تحلیلی و نظراتِ "آلن کواین" بود که دکتر سروش مطرح کرد و به‌نظرِ من اصلاً به اندیشۀ ایرانی نزدیک نیست و با اندیشۀ مذهبی هماهنگی ندارد، چون اصولاً فلسفۀ تحلیلی یک مقصدی دارد که با اندیشۀ دینی چندان هماهنگ نیست و در خدمتِ کلامِ دینی قرار نمی‌گیرد، از سویی فلسفۀ تحلیلی فقط روشِ تحلیل نیست، بلکه ارزش‌هایی را هم با خود حمل می‌کند. در موردِ ورودِ دکتر مجتهد شبستری به هرمنوتیک هم ضمن این که ورودِ موفقی بود، به‌نظرِ من آفت‌هایی وجود داشت که آنها را توضیح می‌دهم. یکی این که اساساً مجتهد شبستری به سنتِ تأویل در جهانِ اسلام نپرداخت. ما، هم در میانِ شیعیان و هم در فرهنگِ اهلِ سنت، سنتِ قویِ تأویل داشته‌ایم. این موضوعی است که نصر حامد ابوزیدِ مصری کاملاً به آن پرداخته است.

س : آیت‌الله طالقانی هم به آن پرداخته‌اند.

ج : بله، آفتِ دیگر این است که مجتهد اساساً به سنتِ طالقانی، بازرگان و بخصوص شریعتی نپرداخت. یعنی یک انقطاعی میانِ سنتِ تأویل در روشنفکریِ مذهبی و تأویل به معنای جدیدِ آن ایجاد کرد. وقتی ما می‌گوییم بازرگان انطباقی بود و یا شریعتی تطبیقی بود و مجتهد تأویلی است، بینِ اینها یک ارتباطی وجود دارد. این گونه نیست که انطباقی با تأویلی هیچ نسبتی نداشته باشد. در کتابِ "روشنفکرانِ مذهبی و عقلِ مدرن" سعی کردم این سنت را به سنتِ روشنفکرانِ مذهبیِ معاصر اتصال دهم، نمی‌دانم در این مورد موفق شده‌ام یا نه، ولی مجتهد شبستری اصلاً به این مساله نپرداخت، ایشان مستقیم از دیلتای و شلایر ماخر واردِ بحثِ "هرمنوتیک، کتاب و سنت" شد. اسمی را هم که انتخاب کرد تیزهوشانه بود، با انتخابِ واژهٔ هرمنوتیک نشان داد که شاید واژه تأویل را قبول ندارد. به نظرِ من این یک گسست است و این گسست اساساً مبارک نیست. دکتر سروش هم با ورود از دریچهٔ فلسفهٔ تحلیلی به این گُسست دامن زد. این گسست‌ها در تاریخِ ۱۸۰سالهٔ اندیشه‌ایِ ما نتیجهٔ مبارکی نداشته و یک سنتِ فکریِ قوی را جا نینداخته است. ما باید بپذیریم یک میراثِ فکری داریم و رگه‌هایی از روش‌هایی جدید در این میراث وجود دارد که اگر می‌خواهیم دچارِ انقطاعِ فکری و بی‌حافظه‌گیِ تاریخی نشویم و سنتِ فکری ایجاد کنیم، باید نسبتِ فکری و روشیِ خود را با این میراث مشخص کنیم.

شریعتی در نقدِ سنتِ انطباقیِ بازرگان، متدِ تطبیق را مطرح می‌کند. متدِ تطبیقی قدری به هرمنوتیک نزدیک است. شریعتی در "حج"، در داستانِ "هابیل و قابیل" و در داستان "خلقتِ انسان" تأویل کرده و این تأویل را آقای مجتهد باید بشناسد و اگر قبول ندارد نقد کند، نه این که از آن بگذرد. این گذشتن باعث می‌شود که نتوانید سنتِ اندیشه را استمرار بدهید. شریعتی حتی یک گریزی به بازرگان می‌زند. ممکن است اشکال هم داشته باشد و بگوید بازرگان انطباقی است و می‌خواهد قرآن را با علم منطبق کند، ولی به بازرگان این چنین انتقادی را وارد می‌کند و بعد می‌گوید من تطبیقی هستم و سعی می‌کنم بینِ علم و دین تعامل برقرار کنم. (انطباق بر وزنِ انفعال است و تطبیق بر وزن تفعیل. تفعیل مشارکت پذیری است یعنی دو طرف سعی می‌کنند یکدیگر را درک کنند، ولی در انطباق این گونه نیست.) وقتی شما می‌گویید من تأویل می‌کنم باید ببینی که در سنتِ بازرگان و یا در سنتِ شریعتی و

طالقانی و... چه اتفاقی افتاده است و شما چه روشی دارید؟ مجتهد اصلاً این کار را نکرده است. فقط اندکی به اقبال تمسک می‌کند، آن هم در کتابِ "ایمان و آزادی"، که مقالاتِ محدودی دربارهٔ اقبال دارد، که اقبال‌شناسی نیست بلکه تجلیل از اقبال و بینشِ اوست.

دکتر سروش هم کاملاً گذشته را نفی می‌کند و سنتِ فکری‌اش بر این امر استوار است که آن چیزی که من می‌گویم پیش تر کسی نگفته است. سنتِ اندیشه این گونه نیست، وقتی هابرماس نظریه پردازی می‌کند، از افلاطون شروع می‌کند و به تئودور آدورنو که پیش از خودش است می‌رسد و بعد می‌گوید که من هم این جمله را افزودم. ولی متفکرانِ ایرانی می‌گویند این چیزی را که من می‌گویم از اول تا آخر از آنِ خودم است.

اما دقت کنید! در گذشتهٔ نه‌چندان دور، ملاصدرا بخشی از آرای سهروردی را نقد می‌کند و چیزی اضافه می‌کند و یا شاگردهای ملاصدرا او را نقد می‌کنند تا شاید بتوانند یک قدم از او فراتر بروند، ولی در روشنفکرانِ حالِ حاضرِ ما، انقطاع با سنتِ گذشتگان وجود دارد. با وجودِ چنین حالتی شما به هرمنوتیک هم نمی‌توانید امیدوار باشید که تبدیل به یک سنتِ فکریِ ادامه‌دار بشود.

من در کتابِ "هرمنوتیکِ غربی و تأویلِ شرقی" سعی کرده‌ام نشان دهم که در آرای شریعتی تأویل وجود دارد. نشان دهم که چه نسبتی بینِ هرمنوتیک و تأویل وجود دارد، در حالی که این مساله را در آثارِ دیگران که بسیار استادتر هستند مشاهده نکردیم و این باعث می‌شود نتوانیم سیرِ تحولِ اندیشه را به درستی توضیح دهیم؛ این برای یک سنتِ فکری ضایعه‌ای اَسفناک است. یک سنتِ فکری، استمرارش مهم است. وقتی یک اندیشه بدونِ پایه‌چینیِ مناسب و ارتباط با سنتِ فکریِ مستمر وارد شود، ممکن است خروجی آن به فاجعه منتهی شود، همان‌طور که خروجیِ دیالکتیک در مجاهدین به مارکسیسم ـ لنینیسم و برادرکُشی انجامید و قرار نبود این گونه شود. همان‌طور که بخشی از خروجیِ اندیشهٔ دکتر سروش در نزدِ بسیاری از شاگردان‌اش به‌جای دیگر کشیده شده و از کلامِ دینی خارج شده است. بعید نیست که بر سرِ هرمنوتیک هم، چنین بلایی بیاید. بنابراین مهم است که شما با نقدِ گذشته، سنتِ جدیدی را باب کنید. مثلاً بگویید من انطباقی نیستم و الان تطبیقی هستم، من تأویلی هستم چون دیگر تطبیقی نیستم، یا من تطبیقی تأویلی هستم، و اگر اینها را توضیح ندهید در ادامه به مشکل برخواهید خورد.

ما این مساله را در سنتِ فکریِ اخیرِ ایرانی می‌بینیم، درحقیقت ما فاقدِ یک سنتِ فکری به مفهومِ استمرارِ یک تفکر هستیم، در حالی که تمدن در پیش و پس از اسلام سنتِ فکری داشته و این دو همدیگر را فَربه می‌کردند. تا مدتِ ۲۰۰ سال به ملاصدرا نقد زده‌اند و هنوز هم فلاسفهٔ سنتی به او نقد می‌زنند. این مساله باعث می‌شود آن اندیشه غنی شود. در حالی که در حالِ حاضر شما می‌بینید پس از "پرتوی از قرآن" اثرِ دیگری به‌عنوانِ استمرارِ آن و یا حتی نقدِ آن به‌وجود نیامد. بنابراین از این که هرمنوتیک خیلی مُد شود، نباید زیاد خوشحال شویم. اگر هرمنوتیک بیاید و بتواند به‌عنوانِ یک سنت مطرح شود، آن موقع قابلِ اعتناست. در غیرِ این صورت مجدداً فردا چیزی در غرب باب می‌شود و در اینجا دوباره باز تقلید از آن مد می‌شود. بدونِ آنکه جمع‌بندیِ درستی از روش‌های پیشین وجود داشته باشد.

دغدغهٔ ما هم همین است که یک متدِ جدید با چه انگیزه‌ای و به چه کاری می‌آید؟ آیا با علم و آگاهیِ تاریخی می‌آید یا با انقطاع و مرحله‌سوزی؟ ما نسلی بودیم که با دیالکتیک مأنوس بودیم و کارایی و منطقِ فیکْسیزم (Fixism) را رد می‌کردیم و در عمل نشان می‌دادیم نمی‌شود با آن طراحی کرد و یا خطِ مَشی، استراتژی و چشم‌اندازِ آینده را دید. ما بر سرِ این اعتقاد، شهدای بسیار دادیم، اما پس از انقلاب همهٔ اینها فراموش شد. منطقِ ارسطو در دانشگاه و در معارفِ اسلامی درس داده شد. به بچه‌هایی که سفارتِ امریکا را تسخیر کردند و حدود ۲۵۰ نفر می‌شدند، منطق درس داده شد. بعد دیدیم دیالکتیک ناگهان محو شد و یک مرتبه هرمنوتیک سر برآورد، که مرحله‌ای بالاتر از دیالکتیک است؛ بدونِ این که عبوری محترمانه و نقادانه و یا جمع‌بندیِ تاریخی‌ای صورت بگیرد. و عجیب است که بسیاری از چیزهایی را که هرمنوتیک جزءِ مزیت‌های خود می‌شمارد؛ مثلِ نسبیت در ذهن و... همه در روشِ دیالکتیک هم وجود دارد و این مسائل فقط محصولِ هرمنوتیک نیست.

امیدوارم در فرصت‌های بعدی بتوانیم به ریشه‌یابیِ این موضوع و این که روشِ هرمنوتیک در ایران به چه کار می‌آید و نسبتِ آن با حلِ مشکلات چیست، بپردازیم. با تشکر از این که وقتِ خود را به چشم‌اندازِ ایران دادید.