چگونگیِ تعاملِ تأویل با هرمنوتیک

تقی رحمانی

www.shandel.org

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۲۳

تعداد صفحه : ۳۲

آخرین بررسی : ۸۷/۱۰

تاریخ تحریر : ۱۳۸۶

موضوع : گفتگوی نشریهٔ چشم انداز با تقی رحمانی (بخشِ چهارم)

چگونگیِ تعاملِ تأویل با هرمنوتیک

تاکنون سه بخش از گفتگو با آقای تقی رحمانی با عنوان‌های "گسست از دیالکتیک تا هرمنوتیک" (شماره ۴۰)، "هرمنوتیکِ مدرن؛ برآمدن از متون به زندگی" (شماره ۴۱) و "تعاملِ تأویل با تفسیر" (شماره ۴۲) انتشار یافته است. در این شماره بخش چهارمِ گفتگو با عنوانِ "چگونگیِ تعاملِ تأویل با هرمنوتیک" از نظرِ خوانندگان می‌گذرد.

س : در آغاز از شما می‌خواهیم که به سیرِ تأویل در فرهنگِ ایرانی اسلامی بپردازید و عرصهٔ تعاملِ تفسیر و تأویل، هرمنوتیک و تأویل و رابطهٔ تأویلِ خلّاق را با جامعهٔ خلاق و انسانِ خلاق بیان کنید؟

ج : یکی از دغدغه‌ها و انگیزه‌های من از توجه به بحثِ تأویل و هرمنوتیک این بود که چرا به دامِ انقطاعِ اندیشه افتاده‌ایم و در همین راستا بود که به تفاوتِ میانِ "باب شدنِ اندیشه" با "مُد شدنِ اندیشه" اشاره کردم. ما باید به خود آییم که چرا یک روز طرفدارِ دیالکتیک هستیم، روزِ دیگر طرفدارِ هرمنوتیک و زمانی نیز در پیِ اثباتِ مبانیِ منطقِ استقرا؟ و باید از خودمان بپرسیم که چرا در ایران اندیشه‌ها، سیرِ طبیعی و پیوسته ندارد و دچارِ گُسست می‌شود. برای نمونه، می‌بینیم از یک سو بحثِ علم و دین هنوز در دنیا ادامه دارد، ولی در این سو در ایران، پس از بازرگان این بحث ادامه پیدا نکرده است؛ بویژه پس از دکتر شریعتی که جامعه‌شناسیِ دینی را مطرح کرد، بحثِ تعاملِ دین و علم و یا دین و علومِ قرآنی از دستورِ کار خارج شد و این در حالی است که در حوزه‌های تمدنی، سیرِ اندیشه دچارِ گسست یا انقطاع نمی‌شود، گرچه ممکن است اندیشه به اندیشه‌های درجه دو یا سه تبدیل شود، ولی به‌طورِ کامل قطع نمی‌شود. برای نمونه اینکه، پیش از انقلاب، همه از دیالکتیک صحبت به میان می‌آوردند، ولی پس از انقلاب یک‌باره این بحث‌ها رَخت بَربَست و سخن از هرمنوتیک آغاز شد.

امروزه در جهان، چهار حوزهٔ فکریِ تمدنی مطرح است که نه تنها صاحبِ اندیشه‌اند، بلکه با هر اندیشهٔ دیگری به گفتگو نشسته و با آن برخوردِ تعاملیِ خلاق دارند. طبیعی است در این گفتگوها، تولیدِ اندیشه هم شکل می‌گیرد. این چهار حوزهٔ تمدنی عبارتند از آلمانی، فرانسوی، انگلوساکسونی و امریکایی. در آلمان هرمنوتیک، در انگلستان فلسفهٔ تحلیلی، در فرانسه آمیزه‌ای از اندیشهٔ دکارت و بِرگسون و در امریکا اندیشهٔ پراگماتیسمِ ویلیام جیمز و جان دیویی باب شده است.

گرچه هندی‌ها در زمینهٔ جامعه‌شناسی و توسعه، صاحب‌نظر شده‌اند، ولی نمی‌توان آن را حوزهٔ تمدنیِ فکری نامید. گفته شد ایرانی‌ها خود صاحبِ اندیشه و حوزهٔ تمدنی بودند، برای نمونه، وقتی اندیشه‌ای از یونان واردِ ایران می‌شد، دربست پذیرفته نمی‌شد، بلکه با چون و چرا و پرسش‌های بسیاری روبرو می‌شد، بدین معنا که پرداخت و شکلِ جدیدی پیدا می‌کرد؛ این چون و چراها بود که اندیشه را جَرح و تَعدیل می‌کرد. برای نمونه می‌بینیم که دیدگاه‌های ارسطو از یونان توسطِ کِنْدی واردِ حوزهٔ فکریِ ما می‌شود. فارابی و ابنِ سینا هر کدام با آن برخورد می‌کنند تا به سهروردی می‌رسد که فلسفهٔ اشراق را مطرح می‌کند؛ اگر دقت کنیم نوعی سیرِ فرارَوی نسبت به سیرِ تَطَوّرِ اندیشه و فلسفه در یونان دیده می‌شود. در همین راستای تعاملِ اندیشه است که ملاصدرا، سنتی نوین به وجود می‌آورد به‌نامِ "حکمتِ مُتعالیه" یعنی ترکیبی از فلسفهٔ مَشّاء، اشراق و کلامِ شیعه.

حکمتِ متعالیه در پیِ این گفتگوها، نقدی است بر فلسفهٔ مشاء و همچنین فلسفهٔ اِشراق. اگر سهروردی به "نور" اصالت می‌دهد، ملاصدرا در حکمتِ متعالیهٔ خود به "وجود" اصالت می‌دهد. در پرتوِ مبانی و در پیِ این گفتگوهاست که یک اندیشه ایجاد و به مُرور باب می‌شود، ولی متاسفانه امروزه ما فاقدِ این مقوله بوده و دچارِ مُدزدگی شده‌ایم و هنوز به مرحله‌ای نرسیده‌ایم که بگوییم تولیدِ فکر و اندیشه داریم، بلکه آنچه هست، دست به دست شدنِ مفاهیم است. برای نمونه، در پارادایمِ سنتی، مفاهیمی داریم مانند وحدت، کثرت، وجود، ماهیت، عدل، علم، عدلِ خداوند. مهم‌ترین مقولهٔ تفکرِ ایرانی از گاتاهای زرتشت تا اسلام‌شناسیِ شریعتی میانِ متفکرانِ ما، بحثِ کثرت در وحدت، و وحدت در کثرت است و مفاهیمی از این دست که توسطِ اندیشمندان، فلاسفه، کلامیون و حتی شعرا، تفسیر و فَربه شده است.

نمونهٔ دیگر اینکه، پس از ترجمهٔ کلیله و دمنه از زبانِ هندی به فارسی، این کتاب در آثارِ عطار، مولوی، نظامی و سعدی آمده و بازخوانی شده است، تأویل شده و حتی تأویلی بر تأویل‌ها انجام گرفته است، این نشان می‌دهد که یک حوزهٔ تمدنیِ فکریِ خلاقی وجود داشته که متاسفانه مدت‌هاست ما از آن دچارِ گُسست شده‌ایم.

کتابِ "علم و دین" ایان باربور که توسطِ بهاءالدین خرمشاهی ترجمه شده نشان دهندهٔ آن است که هنوز در امریکا تحقیق دربارهٔ رابطهٔ دین و علم ادامه دارد، ولی در ایران پس از بازرگان این گفتمانِ پژوهشی از رَمَق افتاده است، حتی شرکتِ سهامیِ انتشار هم در فکرِ این نبوده که آثارِ بازرگان را به زبان‌های دیگر ترجمه کند. می‌بینیم وقتی نگاهِ جامعه‌شناسیِ کلانِ دورکیمی که شریعتی هم تحتِ تأثیرِ آن است باب می‌شود، دیدگاهِ ملی کنار می‌رود. وقتی دیدگاهِ معرفت‌شناسانه و انگلوساکسونی در جامعهٔ ما مطرح می‌شود، به یکباره دیدگاهِ جامعه‌شناسیِ دورکیمی کنار می‌رود و ناگهان دیدگاهِ هرمنوتیکیِ آلمانی بلافاصله بعد از طرح شدن پذیرفته می‌شود، بدونِ اینکه به زمینه‌ها و پیشینهٔ تأویل در ایرانِ اسلامی توجه شود.

نصر حامد ابوزید تأویل را از ابن عربی و ابن رشد شروع می‌کند. و نویسندهٔ اثرِ "کتاب، سنت و مدرنیته" به این ریشهٔ تمدنی معتقد نبوده و تأویل و هرمنوتیک را دو مقولهٔ جدا از هم می‌داند. ابوزید، سنتِ تأویل را در تمدنِ اسلامی بررسی کرد. این دیدگاه با هرمنوتیک به تعامل می‌نشیند، طبعاً نشرِ این گفتگو موجبِ بالندگی و خلاقیّتِ اندیشه خواهد بود.

دغدغهٔ مهم و دردِ اصلی دو وجه دارد : وجهِ نخستِ آن این است که وقتی اندیشه‌ای در ایران مُد می‌شود، در حوزهٔ فرهنگِ خودی ریشه یابیِ تاریخی نمی‌شود، بنابراین مشکلاتِ بسیاری به بار می‌آورد. البته بدیهی است که نمی‌خواهیم عینِ دیالکتیکِ پس از رنسانس را در کشورِ خودمان جستجو کنیم، بلکه می‌خواهیم بدانیم همانندِ آن در فرهنگِ خودمان وجود دارد یا نه؟

س : این ریشه یابی چه ضرورتی دارد، آیا نمی‌شود با یک اندیشه، برخوردِ فعالِ استدلالی داشت، بدونِ اینکه در پیِ بارِ تاریخیِ آن اندیشه باشیم؟

ج : وقتی پشتوانهٔ نظری برای هر اندیشه‌ای در فرهنگِ خودمان بیابیم، اثرپذیریِ آن در جامعهٔ خودمان بیشتر می‌شود و اگر اصولِ فکریِ گذشتهٔ خودمان را بشناسیم و آن را استخراج کنیم، قادر خواهیم بود آن را در پروسهٔ گفتگو فَربه کنیم و رشد و زایشِ جدیدی از اندیشه‌های نو بارور سازیم. افزون بر این، ریشه یابیِ یادشده، ارزشِ آکادمیکِ اندیشهٔ جدید را بالا می‌برد، چرا که در اثرِ این گفتگو بهتر فهمیده و نهادینه شده و به جای مُد شدن، باب می‌شود. اگر اندیشهٔ جدید، این سیر را طی نکند، استمرارِ منطقی نیز پیدا نمی‌کند.

اگر ما این اندیشه‌های وارداتی را به گذشتهٔ تاریخیِ خود وصل می‌کردیم، متوجه می‌شدیم که قرن‌ها پیش عالمانِ ما در فیزیک این گرایش را داشته و علمای طبیعیِ قدیم مانندِ ابوریحان بیرونی، خوارزمی و ابن مسکویه نظراتی داشته‌اند و بعد توقفی در عرصهٔ اندیشه، درس و علوم رخ داده است. بعد متوجه می‌شویم که مهندس بازرگان بدونِ شناختِ آرای این بزرگان و نقدِ آنها با علومِ جدید رابطه برقرار کرده، و این آسیب‌شناسیِ بازرگان به سیرِ شناختِ عللِ گُسست یاری می‌رساند. از همین جاست که روشن می‌شود، چرا پس از بازرگان، رابطهٔ علم و دین در ایران تا این حد ضعیف شده و کمتر کسی به این موضوع پرداخته است. درصورتی که در کتابِ ایان باربور، او سعی می‌کند از یک راهِ تجربی، رابطهٔ علم و دین را بررسی کند. پس از آن در ادامهٔ آن خلأ به یک نگاهِ فلسفی که متأثر از علومِ تجربی است می‌رسد و پس از مدتی این نگاهِ فلسفی، پشتوانهٔ علومِ تجربی قرار می‌گیرد. حال امکان دارد نحله‌ای این رابطهٔ علم و دین را نپسندد، اما این سنت فَربه شده است، ولی در جامعهٔ ما این، گرایشِ نازکی است. عینِ همین قضیه را می‌توان درموردِ روش‌هایی که در این چند سالِ اخیر در ایران مطرح شده دید. چه تضمینی هست که هرمنوتیک و فلسفهٔ تحلیلی هم به آن سرنوشت مبتلا نشود. ضمنِ اینکه گفتگویِ تمامِ این اندیشه‌ها اگر در جامعه ریشه‌دار باشد، مبارک است.

بخشِ دومِ این بحث این است که شما پژوهشکده و آکادمیِ مستقلی ندارید تا در آنجا این تحقیقات ادامه یابد. معمولاً در ایران و همواره در سیاستِ کشورهای شرق، هیچ‌گاه با علم به صورتِ مستقیم مخالفت نمی‌شده، مگر اینکه با منافعِ سیاسیِ حاکمان درگیر باشد و یا هیچ‌گاه با علمی موافقت

نمی‌شده، مگر اینکه در خدمتِ منافعِ سیاسیِ حاکمان قرار می‌گرفت. از آنجا که اندیشه و علم باید ترجمه می‌شد، بنیانی درونی از تئوری‌سازی شکل نمی‌گرفت، از این‌رو گفتگو با اندیشه‌های دیگر هم به عقب می‌افتاد. اگر ما پژوهشکده‌ای داشتیم که در موردِ علومِ تجربی کار می‌کرد و این تحقیقات منتشر می‌شد، مذهبی‌ها و غیرِمذهبی‌ها از این علومِ تجربی برای ایمانِ خود استفاده می‌کردند. وقتی اینها نیستند، ما در مخمصه‌ای هستیم که از یک سو بینِ یک انقطاعِ تاریخی و ازسوی دیگر ترجمه‌های مدام جریان دارد.

اگر به گذشتهٔ تمدنِ ایرانی اسلامی برگردیم، دارالحکمه را می‌بینیم که مرکزِ تحلیل و بررسیِ علمیِ چنین اندیشه‌هایی است. اسماعیلیان کتابخانه‌هایی دایر می‌کردند تا افراد در آنجا زندگی کنند و همهٔ کتاب‌ها در اختیارِ آنها بود. در بغداد هم شیعیانِ امامیه دارای چنین کتابخانه‌هایی بودند و اهلِ تسنن نیز در نظامیه دارای چنین مراکزِ "علمی ـ کاربردی" بوده‌اند.

"مرتضی کریمی زنجانی اصل" تحقیقی دربارهٔ بیت الحکمه کرده که در روزنامهٔ اطلاعات چاپ شد، با مطالعهٔ تحقیقاتِ وی می‌بینیم که اندیشه در آن دوران چقدر نهادینه بوده و خانه و بیت داشته، و در این تحقیق و تفحص‌ها بوده که اندیشه رشد و زایش پیدا کرده است.

بزرگ‌ترین دردِ آغازینِ ما در ایران این است که تفکر "بیت" یا خانهٔ ثابت ندارد، در حالی که تولیدِ علم به خانهٔ ثابت نیاز دارد؛ جایگاهِ مطمئنی که فرد بتواند با فراغِ بال فکر کند و تولید نماید، اگر این باب شود، دیگران اندیشه را استمرار می‌دهند. ما این را باید به‌عنوانِ یک صورت مساله همواره مطرح کنیم و باید به این ضعفِ خود آگاه شویم تا باعث شود جلوی آن ضعف گرفته شود.

باید این دو مشکل را حل کنیم، نخست اینکه اگر اندیشه‌ای واردِ حوزهٔ فرهنگ و اندیشهٔ ما می‌شود ببینیم در گذشته همانندی داشته یا نه؟ دوم اینکه به لحاظِ علمی اندیشهٔ هر جامعه‌ای باید خانه‌ای داشته باشد تا فضا را برای تبادل آماده کند؛ اگر بیت به‌عنوانِ جایگاهِ بازنگریِ اندیشه وجود نداشته باشد، با هر موجی، دچارِ تحول می‌شویم. یک روز استقرایی و پوزیتیویسم، یک روز دیالکتیکی یا جامعه‌شناسِ تکامل‌گرا می‌شویم و روزِ دیگر تحتِ تأثیرِ هرمنوتیک قرار می‌گیریم.

برای نمونه، تأویل و تفسیرهایی که از کتابِ کلیله و دمنه شده، قابلِ مقایسه با اصلِ کلیله و دمنه نیست و به این اثرِ هندی ابعادِ گوناگون داده شده است. با اینکه "ابسال و سلامان" را از یونان گرفته‌ایم ولی تا قرنِ ۱۲ هجری روی آن تأویل‌های گوناگونی انجام داده‌ایم. چهارده تأویلِ دوران‌ساز روی این کتاب شده است. وقتی در اندیشهٔ جامعه جهشی رخ می‌دهد، تأویلِ خلاق نیز انجام می‌گیرد.

امروز دو قرن از هرمنوتیک در غرب می‌گذرد و هر روز فربه‌تر می‌شود. هرمنوتیک از شلایر ماخر تا گادامر و از گادامر تا پل ریکور در بسترِ تحولاتِ بسیاری بوده است. بیشترِ مترجمانِ ما این سیرِ اندیشه در غرب را ترجمه می‌کنند، بدونِ اینکه سیرِ تأویلی در شرق را بررسی کنند. ما جایِ خالیِ تطبیق، تعامل و تأویل را در جامعهٔ خود حس می‌کنیم که عیبِ کمی نیست. دیگر اینکه، سیرِ فلسفهٔ تحلیلی از ارسطو تا امروز قابلِ بررسی است. فلسفهٔ کانت، پیش و بعد از آن، خطی که ویتگنشتاین در فلسفه وارد می‌کند را تا به امروز ملاحظه می‌کنید، حتی فلسفهٔ تحلیلی نیز در حوزهٔ فکریِ انگلوساکسونی چند بُعدی شده، در حالی که اندیشمندانِ ما گوشه‌ای از آن را گرفته، واردِ حوزهٔ فکریِ خود کرده و حتی توضیح هم نمی‌دهند که آن را از کجا و چگونه آورده‌اند و چگونه و چرا به آن پرداخته‌اند. از یک سو اندیشه را به گذشته ارتباط نمی‌دهیم، از سویی دیگر چون بیتِ مستقلِ اندیشه‌سازی نداریم، دچارِ مشکل می‌شویم. بنابراین نتیجه می‌گیریم که بسیار مناسب بود اگر زمانی که هرمنوتیک واردِ جامعهٔ ما شد روی آن تأویل و تطبیق انجام می‌گرفت.

در سنتِ دینیِ خودمان می‌بینیم که دکتر شریعتی گرچه تأویل گر نبوده، ولی تأویل می‌کرده، به‌طوری که وی سه تأویلِ کلان در آثارِ خود دارد : نخست خلقتِ انسان، دوم داستانِ هابیل و قابیل که تاریخ و جامعهٔ بشری را تأویل کرده و سوم تأویلِ حج است که جامعهٔ نمونه را ترسیم می‌کند. روشِ دکتر شریعتی تطبیقی بود، به‌طوری که بینِ اندیشه‌های مذهبی و اندیشه‌های غربی گفتگو برقرار می‌کرده است. انتقادِ شریعتی به بازرگان این بوده است که او انطباقی بوده و من تطبیقی هستم. حالا اگر یک نفر در ادامهٔ روشِ دکتر شریعتی به مقولهٔ تأویل می‌رسد، باید او با ادامهٔ سنتِ شریعتی به تأویل برسد، نه اینکه یکباره بگوید من هرمنوتیکی هستم و با گذشتهٔ خود کاملاً قطعِ ارتباط کند. جلال آل احمد، شعرِ سعدی را این گونه تغییر داد : "هر که آمد عمارتی نو ساخت /رفت و آن را به دیگری نسپرد." در حالی که اصلِ شعر این است که "هر که آمد عمارتی نو ساخت /رفت و آن را به دیگری پرداخت."

حلِ مشکلِ ما همتِ اندیشمندانه و روشنفکرانه‌ای را طلب می‌کند که اگر این نباشد، به دامِ تکرار می‌افتیم.

س : از کجا معلوم هرمنوتیک و یا تأویل دچارِ این بلیه نشود؟ بعد هم اندیشهٔ جدیدی بیاید و این را از بین ببرد؟

ج : در جامعه‌های ریشه‌دار، تفکر هیچ‌گاه از بین نمی‌رود، ممکن است اندیشه اولویتِ اول، دوم یا سوم پیدا کند، ولی هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. همان‌طوری که فیزیکِ اینشتینی، فیزیکِ نیوتنی را به‌طورِ کامل از صحنهٔ علم خارج نکرد، فقط در برخی عرصه‌ها کاربردِ آن را محدود کرد. گرچه در غرب بحثِ هرمنوتیک مطرح است، اما گادامر میانِ دیالکتیک و هرمنوتیک رابطه برقرار کرده است، در حالی که کسانی که در ایران از هرمنوتیک حرف می‌زنند، اشاره‌ای هم به دیالکتیک نمی‌کنند. چرا گادامرِ غربی می‌تواند، ولی متفکرِ ما نمی‌تواند؟ این یک پدیدهٔ ذاتی در آلمانی‌ها نیست، بلکه کلِ بشر چنین استعدادهایی دارد، و باید ارتباطِ منطقی برقرار کرد.

در ایران، در هر چند دهه اندیشه‌ها از مُد می‌افتد. برای نمونه امروز دیگر کسی از راهِ رشدِ غیرِ سرمایه‌داری حرف نمی‌زند. در حالی که این نظریه باید اکنون نقد و عیب‌های آن گفته شود، چرا که ممکن است ۳۰ سالِ دیگر همین نظریه با کلماتِ دیگری تکرار شده و گول‌زننده باشد. نظریهٔ راهِ رشدِ غیرِ سرمایه‌داریِ دو دهه پیش با همین نظریه در امروز کاملاً متفاوت است و این پدیده در جامعهٔ ما مغفول مانده و نادیده گرفته شده است. این معضل تنها مربوط به اندیشه و فلسفه نیست. در سیاست هم همین‌طور است و این به خاطرِ نبودنِ پدیدهٔ انباشت، نداشتنِ بیت و خانه و اندیشه‌سازی است، بیتی که به‌طورِ مستقل پژوهش کند، در حالی که حسن صباح در قلعه‌های خود امکانِ انباشتِ ۴۰۰ ـ ۳۰۰ ساله را برای اسماعیلیه فراهم می‌کرد و در حوزهٔ تمدنیِ آن زمان، دارالحکمه برای متفکرانِ شیعه و سنی فراهم بود.

در این راستا، هم حکومت‌ها مسئول‌اند و هم روشنفکران که کم توجه هستند. حوزه‌های علمیه از این بابت که انباشت دارند، توانسته‌اند از سیرِ فکریِ خود محافظت کنند، البته آسیب‌شناسیِ فکریِ آنان بحثِ دیگری است. نقد و بررسی در جایی امکان دارد که انباشت باشد. انباشت، هم به مکانِ مادی احتیاج دارد، هم به سلسله آثارِ معنوی‌ای که در آن خلق می‌شود.

دغدغهٔ مهم‌تر این است که سعی کرده‌ایم نسبتِ میانِ سنتِ تأویل و تفسیر را نشان دهیم. ما نسبتِ تأویل و هرمنوتیک را توضیح دادیم و سیرِ اندیشهٔ زنده را در جامعهٔ زنده بیان کردیم. گفتیم اگر این روزها هرمنوتیک باب شده و در غرب رشد کرده و فربه شده، به خاطرِ جامعهٔ زنده‌ای است که وجود داشته و میانِ این مباحثِ نظری و جامعه تعامل برقرار کرده است. وقتی روایتِ پوزیتیویستی از عقل به بن بست رسید، عرصه‌ای به وجود آورد که هرمنوتیک که پیش تر وجود داشت از مقامِ دوم یا سوم به مقامِ اول برسد، بدین سان جامعهٔ زنده با اندیشهٔ زندهٔ خود تعامل برقرار می‌کند.

گاهی یک اندیشه که واردِ جامعهٔ ما می‌شود، منطبق بر شرایطِ جامعهٔ ما نیست. شاید یک علتِ موفقیتِ روشنفکرانِ مذهبی نسبت به دیگر روشنفکران این باشد که اینها وقتی مفاهیمی را از خارج می‌گیرند، با مسائلِ عینیِ جامعه تعامل می‌دهند، اگرچه در این راستا ممکن است دچارِ خطا یا سطحی نگری نیز بشوند. اگر هرمنوتیک را با سنت و قرآن تعامل دهیم، ایجادِ گفتگو می‌کند. اگر اندیشه با جامعه‌اش ارتباط داشته باشد، گفتگو ایجاد می‌کند.

در این چند گفتگو، از انقطاعِ اندیشه در جامعهٔ خود ناله کردیم و به‌عنوانِ یک ضرورتِ مقدماتی از فقدانِ "بیت" صحبت کردیم و گفتیم نحله‌های فکری باید سعی کنند تفکرِ خود را با تعامل ادامه دهند، نه اینکه آن را متوقف کنند.

س : شما بینِ تأویل و هرمنوتیک، تعامل را مطرح می‌کنید، برخی تأویل و هرمنوتیک را یکی می‌دانند، آن هم بدونِ افتراق، در حالی که شما از اشتراک صحبت می‌کنید، دیگران نیز می‌گویند اصولاً این دو متفاوت‌اند و لازم نیست با هم گفتگو کنند. وقتی با هم سنخیت نداشته باشند، تعامل چه معنایی می‌دهد؟

ج : نخستِ اینکه، نصر حامد ابوزید در این راستا تلاشِ بسیاری کرد که خواندنی است. دوم اینکه این گونه نیست که بینِ تأویل و هرمنوتیک هیچ گونه اشتراکی نباشد. آقای بابک احمدی هم در کتابِ "ساختارِ تأویل" این دو را یکی گرفته است. گاهی جای تأویل، هرمنوتیک و یا جای هرمنوتیک، تأویل، به کار می‌برد. مزیتِ بابک احمدی در این است که افزون بر این، چهار مقالهٔ عروضی را هم با روشِ تأویل بررسی کرده و ارتباطی با سنتِ جامعهٔ خودمان برقرار می‌کند.

از آنجا که تأویل با اسماعیلیه گره خورده و اسماعیلیه اندیشهٔ رسمی نبوده است، بنابراین بسیاری از متفکرانِ ما، حتی اقبال لاهوری، تأویل را به شَطْحِیات نسبت می‌دهند. در حالی که اسماعیلیه در زمانِ خود با تأویل، هم اجتهاد کردند و هم نظریه پردازی. هر چند در جاهایی هم دچارِ خطا شدند. اسماعیلیان چند فیلسوفِ بزرگ به جهانِ اسلام تقدیم کردند؛ از جمله ابو سلیمان، محمد بن معشر بستی معروف به مقدسی، زید بن رفاعه، ابو یعقوب سجستانی، ابو حاتم رازی و از همه مهم‌تر ناصر خسرو قبادیانی معروف به حجتِ خراسانی، همچنین تدوینِ رسالهٔ معروفِ "اخوان الصفا" که شرحِ اندیشهٔ ایشان است. تعجب در این است که تمامِ اندیشه‌های رسمیِ دنیای اسلام در ردِ این چند نفر است. یعنی هرچه نوشته شده و شاهکارِ تمدنِ اسلامی به حساب می‌آید، در این رابطه بوده است. ازجمله، تمامیِ آثارِ غزالی در ردِ اسماعیلیه است.

البته فقط اسماعیلیه نیستند که به تأویل پرداخته‌اند. شیخ شهاب الدین سُهروردی تأویل گَر قهاری است. همچنین شیخ اکبر ابنِ عربی که پدرِ عرفانِ نظری است. خودِ غزالی هم تأویل را قبول دارد، ولی مزیتِ اسماعیلیه بر این بود که تأویلِ شان تأویلِ کنش دار و خلّاق بود، تأویلی بود که سرانجامِ آن به عمل می‌انجامید. برای نمونه نظریه‌ای به نامِ "سلطنت و حکومتِ فَرهْمَند" داریم. غزالی به شیوه‌ای این نظریهٔ سلطنت را تفسیر کرده و سُهروردی به گونه‌ای دیگر که دو کُنشِ متفاوت از این دو دیدگاه نسبت به سلطنت نتیجه می‌شود. از دیدِ غزالی و خواجه نظام الملک، پادشاه به واسطهٔ زور و قدرت، حکومت‌اش مشروعیت می‌یابد، اگر خلیفه صلاحیتِ پادشاه را تأیید کند، این شخص پادشاهِ اسلام می‌شود. بعدها همین نظریه در تشیع هم وارد می‌شود. ولی سهروردی می‌گوید پادشاهِ خوب، یا باید مثلِ کیخسرو باشد یا فریدون؛ چرا که اینها کسانی بودند که هم عقل داشتند و هم سیر و سلوک. پس پادشاهِ خوب باید با اخلاق باشد. می‌گوید ما در آن پارادایم نمی‌توانیم از نظریهٔ پادشاهی فراتر رویم، ولی معیارِ پادشاهی را ارتقا می‌دهیم. در حالی که غزالی و خواجه نظام الملک می‌گویند، پادشاه باید اسلام پناه و شریعت مدار باشد و خلیفه هم او را تأیید کند. این، دو تأویل از نظریهٔ سلطنتِ فرهمند بود. اسماعیلیه در تأویلِ خود می‌گوید سلطان باید امام باشد، امام هم باید عاقل باشد و باید استدلال‌های مُبتنی بر وحیِ خود را با عقل ثابت کند. بقیهٔ انسان‌ها هم باید با خِرَدورزی آن را بپذیرند. در عینِ حال این امام باید به شیوهٔ حضرتِ علی عمل کند. برای رهبرانِ اولیهٔ اسماعیلیه، زندگیِ علی خیلی

مهم و ملاکِ اصلی به شمار می‌رفته است. زندگی، کُنش و حکومتِ علی و شجاعتِ حسین و علمِ امامِ صادق ملاکِ اصلی به شمار می‌رفته است.

در جامعهٔ امروزی این کنش را از دست داده‌ایم، به عبارتی تفکر این "بیت" را ندارد که اندیشه را رشد دهد.

باید بینِ تأویل و هرمنوتیک تعامل برقرار کنیم، منتهی برای این تعامل باید اصولی را در نظر بگیریم. از آنجا که شبستری هرمنوتیک را با قرآن به گفتگو می‌نشاند بیشتر سر و صدا می‌کند، ولی نصر حامد ابوزید، تأویل را در تاریخِ ما استمرار داده تا اندیشه‌ورزی در جامعه مناسب‌تر شود، همان کاری که ما باید بکنیم، و بابک احمدی این تأویل را در ادبیات به کار می‌برد.

تأویل در تمدنِ ما در تمامِ عرصه‌های هنری، ادبی، فلسفی و کلامی وجود داشته است. در جامعهٔ ما خاستگاهِ اصلیِ تأویل قرآن بوده، آنگاه به مباحثِ فقهی، کلامی و آثارِ ادبی ازجمله دیوانِ حافظ و مولانا سرایت کرده است. بنابراین تعاملِ بینِ این دو را مفیدتر می‌دانم تا اینکه بگوییم میانِ این دو هیچ سنخیتی وجود ندارد. به نظرِ من این دو به حدی نقاطِ اشتراک و اختلاف دارند که بتوانند با هم تعامل کنند.

س : ممکن است رابطهٔ میانِ بیتِ اندیشه و تأویلِ کنش‌دار را توضیح دهید؟ چگونه انباشت در "بیت"ی مستقل و اندیشه‌ساز به کنش و عمل می‌انجامد؟ آیا انباشتِ دانش همواره به کُنش می‌انجامد یا متُد و روشی نیاز دارد تا به کُنش بینجامد؟

ج : بله، برای نمونه وقتی بحثی مطرح می‌شود نفرِ بعد، نظریه را توضیح می‌دهد، نفرِ سوم هر دو نظریه را می‌خواند. اگر اینها یکی باشند که هیچ، ولی در صورتِ اختلاف که حتماً اختلافی وجود دارد، او به یک نظریهٔ سوم می‌رسد. از آنجا که او قضاوت می‌کند، در واقع کنش و عملی را انجام داده، منتهی این کنش، کنشِ نظری است. در مرحلهٔ نظری یک نفر ممکن است بینِ عدل و ظلم انتخابی کند، طبیعی است این انتخاب به کنش می‌انجامد. باید نظرها در یک جا جمع شود تا زمینهٔ کنش فراهم گردد. اما اگر یک روز همهٔ بحث‌ها دربارهٔ دیالکتیک باشد، سپس به یک‌باره یکی هرمنوتیک را مطرح کند، بنابراین نمی‌توان گفتگویی خلاق برقرار کرد. اما اگر یکی بر اساسِ دیالکتیک، یک بحثِ اجتماعی را باب کند، این بحث مرتب فربه شده و به جایی می‌رسد.

اگر دیگری با دیدگاهِ هرمنوتیکی یک بحثِ اجتماعی را باب کند، این بحث نیز به جایی می‌رسد، مجموعهٔ این بحث‌ها تبدیل به انباشت می‌شود. این نظراتِ مختلف به خلقِ اندیشهٔ جدید می‌انجامد، گاهی هم کنش و عملِ اجتماعی نیز از آن نتیجه می‌شود. برای نمونه اعضای انجمنِ اسلامیِ مهندسین که همه ویژگیِ علمی دینی دارند، دوست دارند با مظاهر و شگفتی‌های علومِ طبیعی، باورِ دینیِ خود را ژرفا بخشند، ولی به راستی پس از بازرگان چند نفر این بحث را تعمیق دادند؟ در حالی که امروزه هنوز بحثِ علم و دین کاملاً در امریکا داغ است.

انباشتی که اسماعیلیه به وجود آوردند، آنها را به یک جریانِ پیشرو و بزرگِ فکری تبدیل کرد. ۴۰۰ سال طول کشید تا قلعه را بر سرِ اسماعیلیه خراب کردند، اما اسماعیلیه روی کلِ تاریخِ اندیشهٔ اسلامی اثرِ خود را گذاشت، چرا که همدیگر را هم نقد می‌کردند. از اندیشمندانِ اولِ اسماعیلیه، سجستانی، رازی و ناصر خسرو قبادیانی بودند. برای نمونه دیدگاه‌های ناصر خسرو قبادیانی مانندِ سجستانی، رازی و حسن صباح نیست، بلکه متفاوت است، اما این تفاوت‌ها زمینه را برای کنش فراهم می‌کرده است.

در واقع می‌توان گفت رویِ اشتراکاتِ اندیشه‌ها، انباشت و رویِ تفاوت‌ها، کنش صورت می‌گیرد. در موردِ هرمنوتیک هم می‌توان این را گفت. مثلاً دانشمندی می‌گوید هرمنوتیک یک اصل کم دارد. این اختلافات، کنشِ فکری و عملی ایجاد می‌کند. ما دو نوع عمل داریم : یکی عملِ ذهنی و دیگری عملِ اجتماعی. عملِ اجتماعی بستگی به دستگاهِ فکری دارد. مثلاً اسماعیلیه از عملِ ذهنی به عملِ اجتماعی می‌رسند، ولی عُرفا این پروسه را چندان توضیح نمی‌دهند و فلاسفه خود را مقید به کنشِ اجتماعی نمی‌دانند. از همین روی ادعا این نیست که هرمنوتیک و تأویل مانندِ یکدیگرند، بلکه انگیزهٔ ما تعاملِ میانِ این دو می‌باشد. هرمنوتیک و تأویل عینِ هم بوده، ولی به تعامل این دو معتقدم.

س : فرقِ هرمنوتیک با تأویلِ مدرن و یا تأویلِ خلاق با هرمنوتیکِ مدرن چیست؟

ج : به‌نظرِ من این دو متفاوت هستند چرا که هرمنوتیک در جامعهٔ غرب و تأویل در جامعهٔ شرق سیر کرده است، ولی این دو هم می‌توانند در گفتگو همدیگر را ارزیابی کنند. ما می‌فهمیم هایدگر یا پوپر چه می‌گوید، ممکن است اعتقادِ ما مانندِ آنها نباشد، ولی گفتگو و فهم می‌تواند صورت بگیرد.

س : ارزیابیِ خودِ شما از تعاملِ هرمنوتیک و تأویل چیست و به چه دستاوردی رسیده‌اید؟ مواردِ خاصِ آن را توضیح دهید؟

ج : یک موردِ مشترک اینکه هر دو می‌خواهند از ظاهر به باطن و از سطح به عمق بروند. دوم اینکه هر دو وفادار به متن بوده، ولی می‌خواهند بینِ خود و متن تعامل برقرار کنند. اینها می‌خواهند در راستای عمیق کردنِ فهم، بن بست شِکنی کنند و می‌گویند هر تفسیری نوعی تأویل است، من هم در نهایت این را قبول دارم که هر تفسیری نوعی تأویل است. شلایر ماخر گفت هرمنوتیک فنِ تفسیر است، سپس هرمنوتیک، تعالی یافت و به تأویلِ تأویل رسید، یعنی همان تأویلِ مداوم. فلسفهٔ هرمنوتیک نیز می‌گوید همواره تفسیری از حقیقت وجود دارد.

س : نظرِ خودتان را در موردِ این تعامل مطرح می‌کنید؟

ج : از نظرِ من هر دو جریان دارای یک رشتهٔ اصول هستند و این اصول تا حدودِ زیادی مشترک است. ولی از آنجا که هرمنوتیک در جامعهٔ غربی رشد کرده، به اصولِ محکم‌تری نسبت به امروزِ خودش با تأویل در جامعهٔ ما رسیده است. این بدان مفهوم نیست که تأویلِ ما در گذشته اصولی نداشته است.

س : منظورِ شما این است که آن اصول توسطِ ما احیا نشده است؟

ج : وقتی شما در احکام اجتهاد می‌کنید، در واقع از ظاهرِ حکم به باطنِ حکم سیر کرده و در عمل تأویلی انجام می‌دهید. یا وقتی در مفهومِ خداوند یا مفاهیمِ فلسفی اجتهاد می‌کنید در واقع با اصولی تأویل می‌کنید که برای دیگران قابلِ آموزش است. عرفا می‌گویند خداوند در آیه‌های قرآن اشاره‌هایی کرده : "از او به یک اشاره /از ما به سَر دویدن"، ایشان می‌گویند ما آن اشاره را گرفته و باز می‌کنیم. این اندیشه در همهٔ عرفا مشترک بوده و به صورتِ یک اصل در آمده است. البته فیلسوفانِ ما مثلِ سهروردی این گونه تأویل نمی‌کردند، بلکه برای تأویل، مبانی داشتند و آن را توضیح هم می‌دادند. غزالی هم برای تأویلِ خود مبانیِ خاصِ خود را دارد.

س : ملاکِ از ظاهر به باطن رفتن چیست؟ ممکن است مبانی یا اصولِ تأویل را در موردِ یکی از این فیلسوفان بگویید؟

ج : سهروردی چگونگیِ تأویل را مطرح می‌کند. او می‌گوید یک حکمتِ خسروانی، یونانی و اسلامی داریم. سهروردی این سه را با هم یکی می‌کند. این سه فلسفه را از یک سو در کنار هم قرار داده و از سوی دیگر با اندیشهٔ قرآنی تعامل می‌دهد. او به واژهٔ نور می‌رسد و سابقهٔ واژهٔ نور را در قرآن پیدا می‌کند و معتقد است که اصلِ پیدایشِ همهٔ اشیا از نور است. وی در فلسفهٔ خود به اصالتِ نور می‌رسد. پس از سهروردی، قطب الدینِ شیرازی که بزرگ‌ترین شارحِ نظرِ سهروردی است، همین دستاوردِ سهروردی را باز کرده و آن را توضیح می‌دهد. پس می‌بینید که تأویل، شطحیاتِ عرفا نیست، بلکه اصول و مبنایی داشته است، یعنی هم در اجتهادِ فقهی و هم در آیینِ اسماعیلیه، عرفا و متفکرانِ دیگر دارای مبنا بوده است.

س : گفتید سهروردی اصولی برای خود داشته است، از کجا معلوم در هم آمیختنِ فلسفهٔ یونان و حکمتِ خسروانی و فلسفهٔ اسلامی به یک نوع التقاط نینجامد؟ اصولاً لازمهٔ تأویلِ روش‌مند آن است که یک مبنا داشته باشیم. ارسطو برای کارهایش مبنا دارد، حکمتِ خسروانی هم مبنای دیگری دارد و...

ج : این پرسشِ مهمی است. گادامر معتقد است مهم این نیست که شما در راستای تعامل مبنا داشته باشید، بلکه مهم آن است که "افقِ خود" را با "افقِ متن" به خوبی به گفتگو بنشانید و به‌عنوانِ یک خواننده بتوانید با "دورِ هرمنوتیکی" واردِ متن شوید. متن ممکن است جهان، هستی و خدا باشد. بحثِ گادامر بحثِ فلسفی و ادبی است. باید خودت درگیر شوی. آنچه که می‌گویی و می‌فهمی، تأویل است. البته دیدگاه‌هایی این روشِ گادامر را تایید نمی‌کنند. گادامر چندان به روش‌مند بودنِ تأویل معتقد نیست، چرا که تفسیر و تأویلِ متدیک متاثر از فلسفهٔ یونان است، ولی در جاهایی ناگزیریم که اگر به متد متکی نباشیم، به اتمسفر و فضای تأویل آشنا باشیم.

س : اینکه گفتید فلاسفه، اصول و آیین‌نامه‌ای داشتند تا از تأویل به کنش برسند، خیلی مهم است، لطفاً به مواردِ بیشتری اشاره کنید.

ج : همهٔ آنها سعی دارند روش را به کار بندند. برای نمونه، آنچه که دربارهٔ حسن صباح و غزالی مثال زدم. از آنجا که حسن صباح می‌خواهد امامتِ اسماعیلیه را ثابت کند، از عقل استفاده می‌کند؛ امام باید طوری سخن بگوید که عقلانی باشد تا بشر بفهمد. انسان‌ها هم باید عقلِ شان را به کار اندازند، تا در این تعامل برتریِ نقل که از نظرِ حسن صباح وحی تلقی می‌شود بر عقل روشن شود. از نظرِ او برتریِ وحی در این است که امامِ اسماعیلیه برحق است، امامِ اسماعیلیه کنش‌زاست و الگوی این امامت حضرتِ علی است.

بعد از مدتی تحولی در اسماعیلیه صورت می‌گیرد. رساله‌ای به‌نامِ "هفت بابِ سیدنا" دارند که در این رساله دو تحول صورت می‌گیرد. امامِ زندهٔ اسماعیلی دیگر بر سنتِ گذشتگان تکیه ندارد و خودش محور می‌شود. در اینجا در تفکرِ اسماعیلی انحراف صورت می‌گیرد. امام، بدونِ تجربهٔ گذشته مبنا می‌شود. ابتدا الگوهای گذشته به‌طورِ کامل نفی می‌شوند که منظورِ من از فرا رفتن، این است و پس از آن، خودِ متنِ اصلی نفی می‌شود. در این صورت، تأویل بی‌معنا می‌شود چرا که تأویل سرانجام از چیزی صورت می‌گیرد. در نتیجه، این رساله که در سالِ ۵۹۷ هجری نوشته می‌شود با رسالهٔ حسن صباح که در سالِ ۴۸۵ نوشته شده، تفاوت دارد. یعنی صد سال بعد، این اصولِ اولیه کاملاً کنار گذاشته می‌شود. حسن صباح یک سری اصول دارد، ولی وقتی این متدِ تأویل در بسترِ زمان از بین می‌رود، اسماعیلیه در عمل از سنتِ خلاقِ تأویل فاصله می‌گیرند و به تلَوین راه می‌برند.

در رسالهٔ حسن صباح سه اصل وجود دارد، نخست امام که به گذشتهٔ سنتِ امام می‌نگرد، بخصوص سنتِ امام صادق و امام علی، دوم خودِ قرآن است و سوم در آنجایی که این دو نظری نداشتند، نظرِ امامِ اسماعیلیه شرط بود و اگر این دو نظری داشتند، امام باید با نظرِ آنها اجتهاد می‌کرد. اما در رسالهٔ "هفت بابِ سیدنا" همه اینها برداشته می‌شود و خودِ امام ملاک می‌شود. اگر به این سیر بنگرید متوجه می‌شوید که وقتی تأویل، معقول بوده، اصولی و مبنایی داشته است. در فلسفهٔ تحلیلی و ارسطویی روی اصول تکیه می‌شود. این اصول در همه جا هست، باید آن را باب کرد. در این اندیشهٔ حسن صباح رگه‌هایی از افراط دیده می‌شود، اما این رگه‌های افراط به وسیلهٔ یک سری از اصول کنترل می‌شود و اینکه باید به سنتِ گذشتگان توجه کرد یا مرجعیتِ

متن را قبول کرد. اما زمانی می‌بینید برای نمونه خودِ من متن تلقی می‌شوم و سنتِ گذشته هم تابعِ نظرِ من است، در این صورت اصلی باقی نمی‌ماند و خودِ من مبنای تأویل می‌شوم.

از اندیشمندانِ بزرگی که اسماعیلیه به جهانِ اسلام تحویل دادند، ابونعمان است که فقیهِ بزرگی در دربارِ فاطمی بود و بسیاری از فقهِ فاطمی را جمع‌آوری کرده است. نامِ کتابِ وی "الدائم" است. آنچه مهم است این است که شما می‌بینید در آثارِ این بزرگان مبناهایی وجود دارد، وقتی این مبناها شکل می‌بازد، حالتِ رکود به‌وجود می‌آید.

در موردِ بحثِ التقاطی که مطرح کردید باید گفت ما همواره از اندیشه‌های یکدیگر وام می‌گیریم. مهم این است بتوانیم اندیشه‌های دیگر را در اندیشهٔ خودمان به خوبی هضم کنیم. التقاط زمانی ایجاد می‌شود که این هضم درست صورت نگیرد. وقتی اندیشه‌ها با هم تبادل داشته باشند، دیگر التقاطی نخواهد بود. در کتابِ "اُحد؛ قلهٔ بحران، قلهٔ مدیریت"، نوشته شده که پیامبر در جاهایی که هنوز حکمِ قرآن نبود، از قوانینِ یهودی‌ها استفاده می‌کرد. این موضوع اشکالی نداشت، چرا که برایِ خود اصولی داشت. پیامبر قبول داشت که میانِ یهود و اسلام اشتراکاتی وجود دارد. ما همواره به این تعامل نیاز داریم، منتهی این تعامل باید با اصول باشد و آن را فهم و هضم کنیم، وگرنه گریزی از التقاط نیست. به‌نظرِ من بدترین التقاط در جامعهٔ ما، التقاطِ فلسفه و منطق یونان با قرآن است، چرا که قرآن را با منطقِ ارسطو می‌سنجند و تمثیل و قیاس را یکی می‌گیرند. التقاط باید به‌گونه‌ای باشد که بتوان آن را هضم کرد.

س : آیا می‌توان گفت تأویل یعنی تعاملِ اصول با واقعیت در بسترِ زمان؟ اگر امکان دارد به سیرِ تاریخیِ تأویل اشاره کنید؟

ج : بله، به نوعی می‌توان چنین گفت. بحثِ دیگری هم مطرح بود که ما ادعا کردیم سیرِ تاریخیِ تأویل وجود داشته است. من گفتم به این سیر چندان توجهی نشده است. گذرا در موردِ سیرِ تاریخیِ تأویل در بسترِ گذشته اشاره می‌کنم. به‌نظرِ من عرصهٔ تأویل در تمدنِ ایرانی و اسلامی، عرصهٔ گسترده‌ای مانندِ عرصهٔ هرمنوتیک در غرب است : گسترهٔ دین، کلامِ دین، الهیات، هنر، فلسفه و حتی هنرِ ادبی. تأویل هم این گونه است و در همهٔ عرصه‌ها حضور

داشته است. این بحث را داشته‌ایم که حکم باید با عدالت بخواند وگرنه باید حکم را تغییر داد. پس از آن، بحثِ فلسفی و بحثِ وجود هم مطرح شد. از این رو شاهدِ تأویلِ خلّاق در این تمدن هستید که حوزهٔ تمدنیِ فکری را شکل داده است.

در پایانِ دورهٔ اسماعیلیه، این تأویل به طورِ کامل به تلوین تبدیل شد. این سیرِ ۲۵۰ ساله و جریانِ فکریِ سیاسی در تمدنِ ایرانی حوزه‌هایی از انباشتِ تفکر را برای خود داشته است. در فرهنگِ مشترکِ شاعرانِ ایرانی از رودکی تا مولوی و جامی، روی این مفاهیم کار شده است. برای نمونه داستان‌های شاهنامه، توسطِ عطار تأویل می‌شود. داستانِ کیخسرو و فریدون به وسیلهٔ شیخِ اِشراق تأویلِ معنوی می‌شود، یا خودِ شاهنامه را یک شیعهٔ زیدی نوشته که حکمتِ ایرانِ پیش از اسلام است. با حکمتِ اسلامی و اندیشهٔ یونانی در هم آمیخته و حماسه‌ای به نامِ شاهنامه به وجود آورده است.

س : این مساله نظرِ شماست یا محققان روی آن تحقیق کرده‌اند؟

ج : در موردِ زیدی بودنِ فردوسی، محققان تحقیق کرده‌اند. واژهٔ خرد در سخنِ فردوسی با ژرف نگری همراه است. سهروردی همین را باب می‌کند و یک سری داستان‌ها، واژه‌ها و فرهنگ‌ها در یک سیرِ تاریخی، مدام بازخوانی می‌شود. آنچه با ظهورِ فردوسی اتفاق می‌افتد، آوردنِ فرهنگِ پیش از اسلام به پس از اسلام است. رستم در شاهنامه نمایندهٔ مردم است. در داستان‌های پیش از اسلام، رستم به آن مفهوم جایگاهی ندارد.

حکمتِ خسروانی و داستانِ کیخسرو نشان می‌دهد این تحولِ یک جامعهٔ زنده است و شاعرانِ آن روی مفاهیمِ بنیادی همواره گفتگو می‌کنند. مثنویِ معنوی هم در حقیقت تفسیرِ عرفانیِ قرآن است، بدونِ اینکه از قرآن فراتر برود. در جریانِ اسماعیلیه اتفاقی صورت می‌گیرد که در رسالهٔ "هفت بابِ سیدنا " تمامِ گذشته نفی می‌شود. در هرمنوتیک، ما با متنی سر و کار داریم، وقتی آن متن را کنار بگذاریم باید متنِ دیگری داشته باشیم. منظورِ من از فرارفتن این است. قرآن یک متنِ مرجع است. اگر به جای قرآن متنِ دیگری را مرجع کنید، قرآن را کنار گذاشته‌اید. در صورتی که شما با متونِ کمکْ مرجع می‌توانید آن متن را تفسیر کنید. ولی وقتی آن متن را کنار می‌گذارید، پارادایم را عوض می‌کنید. در اسماعیلیه در فازی پارادایم تغییر می‌کند. این به آن مفهوم نیست که اسماعیلیه از ابتدا غیرِ دینی بوده‌اند، بلکه باید پروسهٔ تغییر را در نظر گرفت.

قرآن و فرهنگِ ایرانی به‌عنوانِ یک موضوع موردِ توجهِ فیلسوفان و شاعران قرار می‌گیرد. از آنجا که در ناخودآگاهِ مردم وجود داشته، تعاملِ فرهنگِ ایرانی و فرهنگِ اسلامی، شاهنامه را خلق می‌کند. پس از آن مثنوی و یا آثارِ عطار خلق می‌شود. شما وقتی مثنوی را می‌خوانید، می‌بینید تأویل‌های نو به‌نو از الهی نامه و منطق الطیرِ عطار موج می‌زند. خمسهٔ نظامی هم برداشت‌ها و تأویل‌هایی از شاهنامه است. این سیرِ عرفانی ادامه دارد و همین سنت، جامعه را خلاق می‌کند. شما همین سیر را در اروپا می‌بینید. نقشِ هرمنوتیک در ساختارگرایی و پساساختارگرایی، بحثِ متفکران را در پی داشته است و همواره موضوع، سوژه و دیدگاه خلق می‌شود، اما وقتی یک اندیشه می‌میرد و داد و ستد ندارد، ثباتی شکل نمی‌گیرد. شما این را به‌طورِ کامل در تأویل می‌بینید. در این مورد مجموعهٔ کارِ آقای مرتضی کریمیِ زنجانیِ اصل روی حکمتِ ایرانی قابلِ ملاحظه و قابلِ تحسین است.

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

ج : هر چیزی آفتی دارد. شما می‌توانید واردِ آن مباحثِ خسته کننده نشوید، اما وقتی بستری باز شود، بحث‌های تخصصی و بسترهایی با خود به همراه دارد. زمانی شما از منظرِ یک انسانِ کنش گرِ مفید سخن می‌گویید، زمانی از منظرِ یک عالِم صحبت می‌کنید؛ اینها با هم تفاوت دارد. من قبول دارم که در جاهایی لفّاظی هم صورت گرفته است. هیچ تمدنی نیست که وقتی شکوفا می‌شود، در آن لفاظی وجود نداشته باشد، اما اصلِ قضیه این است که خلاقیت می‌ماند و گفتگو شکل می‌گیرد. تمامِ آنچه در غرب وجود دارد اندیشه و تفکر نیست و بخشی از آن لفاظی است، اما در نهایت اندیشه زنده است. یک متفکرِ خارجی متدولوژیِ غزالی را از کتابِ المستظهری بیرون می‌کشد، وی در تبیینِ نظرِ غزالی تحقیق کرده است. این دقت را ما پیش از اینها در اندیشمندانِ ایرانی داشته‌ایم. گفتگویی میانِ ابوعلی سینا و متفکرانِ ایرانی وجود داشته، مثلاً ابوریحان بیرونی به فلسفهٔ ارسطو سیزده انتقاد دارد، در نتیجه روشن می‌شود که این سیر وجود داشته است. در قلمروِ شعر، ادبیات و هنر این دیده می‌شود و همهٔ اینها را در مثنوی، شاهنامه و دیوانِ حافظ می‌بینید. در دیوانِ حافظ، فلسفه و حکمت موج می‌زند، در مثنوی هم همین طور. خودِ حافظ از عرفا و فیلسوفان و فقها متاثر بوده است. وی چکیده‌ای از حرف‌های آنها را در اندیشهٔ خود آورده است. بررسیِ این نوع سیرِ تاریخی موردِ غفلت قرار گرفته است. حافظ از زمخشری تا قاضی عضدایجی متاثر بوده است.

ما باید سیرِ جریانِ اسماعیلیه را از تأویل تا تلوین بررسی کنیم تا به راهکاری بنیادی برسیم. یا در سیرِ عرفا بررسی کنیم که چند واژهٔ کلیدی وجود داشته است. واژه‌هایی مثلِ ذِکر، شُهود، غیب، وجود، ماهیت و عدلِ خداوند. سهروردی پس از اینکه غزالی فلسفه را نقد می‌کند، از فلسفه دفاع می‌کند و می‌گوید فلسفهٔ یونان می‌تواند مقدمهٔ اشراق باشد. او می‌گوید باید ناتوانی‌های آن را فهمید و به آن عمق داد. برای عمیق شدن باید تزکیهٔ نفس کرد. یعنی درون را پاک کرد. ابن سینا می‌گوید منطقِ ارسطو را خواندم، بر این منطق ایرادِ بسیاری وارد است، ولی آن را به عوام نگفتم. منظورِ او از عوام، دانشمندانِ اطرافِ خودش است. ابن سینا این را در "منطق المشرقین" بیان کرده است. در کتابِ "رمز و داستان‌های رمزی در ادبیاتِ فارسی" نوشتهٔ دکتر تقی پورنامداریان، سیرِ استعاره و تأویل در قرآن، در آثارِ سهروردی و ابن سینا به خوبی دیده می‌شود. برای نمونه، پل ریکور پیرامونِ استعاره و مسالهٔ هرمنوتیک بحثی دارد؛ همین اشتراکِ استعاره میانِ هرمنوتیک و تأویل جای گفتگو میانِ آنها را بازمی‌گذارد. وقتی استعاره و رمز مطرح می‌شود، اشتراکاتی میانِ این دو وجود دارد. منتهی من می‌پذیرم که شبیه هم نیستند. باید روی این اشتراکات و تفاوت‌ها کار کرد.

س : چه هنگام می‌توان به این تفاوت‌ها رسید؟

ج : هنگامی که سیرِ تاریخی را بدانیم. ما می‌آییم و روی یک نحله مثلِ اسماعیلیه کار می‌کنیم یا روی واژه‌های وحدت و کثرتِ وجود که از مهم‌ترین واژه‌های فلسفی و کلامی در تمدنِ ماست، چالش می‌کنیم. ایرانی‌ها هم بدین معنا مراتبی از وجود دارند که دیدگاهی در این مورد است که نه هندی و نه سامی‌اند. این مساله از قدیم آغاز شده، نه از ملاصدرا. از فارابی شروع شده و تا امروز هم ادامه دارد. آخرینِ آن هم شریعتی است. او در کتابِ اسلام شناسی (تهران، جلدِ اول، صفحه ۱۰۲) در این مورد بحث کرده است.

س : سه تأویلی که شما از دکتر شریعتی مثال زدید، به‌نظر می‌رسد او دغدغهٔ حلِ یک مشکلِ عینی را داشته است. در اینجا ناچار است به واقعیت رفته و از لفظ فراتر برود.

ج : اسماعیلیه نیز قصد داشتند با نظامِ ظالم مبارزه کنند و این الزاماتی داشت. احتیاج به اجتهاد و نوآوری و در نظر گرفتنِ شرایطِ زمان و مکانِ

جدید داشتند، در نتیجه تأویل کردند. اما بسیاری ممکن است بر سرِ آن لفظِ مشترک حرف زده باشند و همان "وحدت در عینِ کثرت و کثرت در عینِ وحدت" را بیان کرده باشند، اما این معطوف به یک نیازِ خارجی و عینی نبوده باشد. از این رو از متنی به متنی دیگر بازگشته‌اند و آن را تفسیر کرده‌اند و همواره در موردِ آن حرف زده‌اند.

س : آیا اینکه بگوییم سنتِ تأویلِ ما، تاریخچهٔ چندین هزار ساله دارد، راهِ برون رفتی به ما نشان می‌دهد و مساله‌ای از ما حل می‌کند؟

ج : دغدغهٔ شما، دغدغهٔ عمل است. پرسش اینجاست که چرا جریان‌های سیاسی اجتماعیِ آن دوران، قوی‌تر از جریان‌های سیاسی اجتماعیِ این دوران است؟ چون آنها خانهٔ تفکر داشتند. شما وقتی خانهٔ تفکر نداشته باشید، به یأس می‌رسید. وقتی شما جریان‌های روشنفکریِ صد سالِ اخیر را با جنبش‌های اُپوزیسیونِ قدیم مقایسه کنید، می‌بینید که آنها موفق‌تر بوده‌اند، به دلیل اینکه تکیه گاهِ قوی‌تری داشته‌اند. من در ویژه نامهٔ نوروزیِ روزنامهٔ اعتماد در مقاله‌ای به نامِ "همهٔ ناکامی‌های سرزمینِ من" نوشتم که ما اکنون در مدار نیستیم. تفکر، ویژگی‌ای دارد. اگر این ویژگی را نداشته باشیم، کمتر کسی پیدا می‌شود متن را پیش ببَرد. رشدِ کلی، رشدِ جزیی را هم در درونِ خود دارد. وقتی متن جدید است، تفسیر کنش‌زا خواهد بود. برای نمونه آیهٔ قرآن می‌گوید باید خمس را بدهید. پس از مدتی که ثروت زیاد و پیچیده می‌شود، دیگر زکات صرفاً جواب نمی‌دهد. خودِ تفسیر هم این گونه است. اما وقتی می‌گوییم ظاهرِ احکام جواب نمی‌دهد و این تفسیر با این پارادایم کهنه شده، بنابراین آن را تأویل می‌کنیم. بله، در بعضی جاها این متن در متن است، ولی بعضی جاها از آنجا که فربه است، بروز می‌کند، چرا شما پس از قرن‌ها هنوز مولوی را می‌خوانید؟ مولوی یک عارف بوده است و نه مبارز.

س : البته مبارزه در مرحلهٔ نظریه پردازیِ ذهن هم بسیار مهم است، چون از آن حرکت، نوبه‌نویی و تکامل بیرون می‌آید.

ج : ببینید، زندگیِ این فرد که این گونه نبود. مولوی این سیرِ معنوی را در درون خود داشته. در نگاهِ شریعتی، عرفان در اجتماع اهمیت پیدا می‌کند. عرفان برای آن خوب است تا اجتماع را تغییر دهد. مولوی که این گونه نبوده است، اما اشعارِ مولوی الهام‌بخشِ هزاران مبارزِ اجتماعی است و ما نمی‌توانیم به او مُهرِ منفی بزنیم، چرا که در سیر و سلوکِ خود صادق بوده است.

س : پس می‌توان گفت که رهگشاییِ نظری خودش یک نوع عمل است.

ج : بله، من می‌خواهم همین را بگویم. یا کاری که حافظ می‌کند. حافظ اهلِ کُنشِ اجتماعی نبوده، اما یک نقاد بوده است. دکتر شریعتی هم می‌گوید یک حرف داریم که حرف می‌آورد و یک حرف داریم که عمل می‌آورد، این دو با هم متفاوت است. حرفی که عمل می‌آورد، خودش جزوِ عمل به حساب می‌آید و رهگشایی است.

بحثِ من این بود که در گذشتهٔ ما یک تأویلِ خلاق وجود داشته است. با مرگِ جامعه و پیدایشِ استبدادِ سیاسی، اندیشه و تفکر درمانده است. برخلافِ کسانی که می‌گویند عقلانیت نبوده، اتفاقاً پس از اینکه جامعه در دورهٔ صفویه دچارِ رکود می‌شود و تفکر از اجتماع منتزع می‌شود، بحثِ عقلی فراوان بود، اما بحث‌ها چندان مربوط نبود. پس از ملاصدرا، حتی تا دورهٔ ناصرالدین شاه، ما فیلسوفانِ عمیقی داشتیم، اما رابطهٔ خود را با واقعیتِ جامعه از دست داده‌اند. بحث‌های نظری مثلِ وجود، مراتبِ ماهیت و مراتبِ خلقت وجود داشته است. در آن دوران می‌گفتند عقلِ اول، عقلِ دوم و عقلِ دهم تا انسان به کنش می‌رسید و با جامعه ارتباط داشت. در حالِ حاضر عقلِ اول و دهم را مطرح می‌کنند و جامعه به دور می‌رسد. جامعه وقتی زنده می‌شود، پرسش می‌کند و پرسش این ماجرا را ایجاد می‌کند.

در گذشته، در جامعهٔ زندهٔ ما، تأویلِ خلاق وجود داشت. در جامعهٔ زندهٔ غرب، حتی روایتِ پوزیتیویستی به بُن‌بست می‌رسد. این پوزیتیویسم برای عقل تعیینِ تکلیف می‌کند، در حالی که عقل، انتزاعی نیست. مشکلِ ما این است که عقل را انتزاعی می‌کنیم. هیچ انسانی بی‌عقل نیست. ما انواعِ عقلانیّت داریم. وقتی عقلانیتِ پوزیتیویستیِ تکامل گرا با دیدِ بی‌خطیِ ذهنی که اندیشهٔ کانت و هگل است به بُطلان می‌رسد، هرمنوتیک مطرح می‌شود. هرمنوتیک به یک سری از مسائل پاسخ می‌دهد. این پاسخ‌ها، هرمنوتیک را به عنوانِ مسالهٔ اصلی مطرح می‌کند.

در تمدنِ ایرانی اسلامیِ ما و در اندیشهٔ شرق، تفسیر نه به مفهومی است که غربی‌ها می‌گویند، چرا که غربی‌های طرفدارِ هرمنوتیک، تفسیر را همان تبیین می‌دانند، بلکه تفسیر کارش پرده برداری و آشکارسازی است. این تفسیر بعدها به منطقِ ارسطو و پیش از آن به منطقِ نحو مُسلح شد. پس از مدتی

وقتی تفسیر به آن معنا به بُن‌بست می‌رسد و جواب نمی‌دهد به تأویل روی می‌آورد. درحقیقت تأویل می‌خواهد کارِ تفسیرِ اولیه را انجام دهد. در یک معنا تفسیر مانندِ تأویل است و می‌خواهد آشکار کند، اما چون ابزاری که دارد آشکارکننده نیست، تأویل می‌کنیم.

در این سیرِ تاریخی است که تأویل حضور می‌یابد. تأویل سیری دارد و گاهی به شکلِ تلوین هم در می‌آید، ولی به این معنا نیست که از ابتدا تلوین بوده است. همان‌گونه که تفسیر انجماد دارد، تأویل هم تلوین دارد. این سیرِ تاریخی گسترده بوده است. در حالِ حاضر هرمنوتیک را در متونِ ادبی و مذهبی آورده‌ایم، درصورتی که در گذشته تأویل در تمامِ متون به شکلِ گسترده بوده است. این سبب شده که همه با هم گفتگو کنند، در مثنوی، شاهنامه و دیوانِ حافظ شما همهٔ اینها را می‌بینید. یک‌سری مفاهیم، مدام بحث شده است. سهروردی هیچ‌گاه نَجنگیده، اما ارزش‌هایی که برای یک حاکم می‌تراشد، موجبِ مرگ‌اش می‌شود. به‌نظرِ من اینها بسیار مهم است. این همان بحثِ انقطاع و گسست است. اگر می‌خواهید از شریعتی فراتر روید، باید با نقدِ شریعتی از او فراتر روید، نه با نفی یا عبور از او. جامعهٔ ما از روی هر چیز می‌پَرد، درصورتی که متفکرِ غربی این‌گونه نیست. امروزه اگر یک نفر در غرب بخواهد هرمنوتیک را مطالعه کند، از هرمنوتیکِ شلایر ماخر شروع می‌کند. ولی در ایران، ما از خودمان شروع می‌کنیم. این هم، همان انقطاع است. مثلاً می‌گوییم من نخستین روزنامه‌نگار یا نخستین سالنامه‌نگار هستم یا می‌گوییم ما نخستین روزنامهٔ جامعهٔ مدنی هستیم، درصورتی که ما پیش از آن هم جامعهٔ مدنی داشتیم. تیراژِ روزنامه‌های زمانِ دکتر مصدق بیشتر از این بوده است. درصورتی که نخستین انسان حضرتِ آدم بود که نخستین حرف را زد و پس از آن تأویل بود.

در اینجا مساله‌ای مطرح می‌شود که آیا تفکیکِ بینِ تأویل و هرمنوتیک یک‌سری مجموعهٔ اصول دارد یا صرفاً یک تلاشِ هویتی است. این بحث هویتی نیست، ولی مگر هویت اندیشهٔ مُستتر نیست؟ وقتی یک عارفِ مسیحی می‌خواهد سیر و سلوک کند، با پیامبر سیر و سلوک می‌کند یا با مسیح؟ یا وقتی یک عارفِ مسلمان می‌خواهد مسیح را بفهمد، طبقِ فهمِ قرآنی می‌فهمد یا با فهمِ مسیحی؟ در دفترِ اولِ مثنوی، مولانا، تجلیلِ زیبایی از مسیح دارد، آیا در این تجلیل، قرائتی انجیلی از مسیح دارد یا قرائتی قرآنی؟ پس هویت‌ها را نمی‌توان پاک کرد. هویت در زبان، کلمه، حالات و مثال‌ها می‌آید

و نمی‌توان آن را نفی کرد.

وقتی واژهٔ گذشت و ایثارگر را معنی می‌کنیم بسیار کلان است. عینیتِ ایثارگر در فرهنگِ ایتالیایی گاریبالدی و اسپارتاکوس می‌شود، در فرهنگِ ایرانی به شکلِ اسطوره‌ای کاوه و در شکلِ تاریخیِ آن امام حسین می‌شود و در شکلِ معاصرش در ایران، دکتر مصدق می‌شود. برخی واژه‌ها جهانی هستند و برخی واژه‌ها منطقه‌ای. برخی می‌گویند ما جهانی می‌شویم. در جهانی شدن، باید بالاخره چیزی جهانی شود، آیا می‌خواهیم لیبرالیسم یا سوسیالیسم را جهانی کنیم؟ این را با چه زبان و ادبیاتی می‌خواهیم جهانی بکنیم؟ انسان‌ها آن‌قدر گیج نیستند که حرفِ یکدیگر را متوجه نشوند، ولی با استدلال‌های متفاوت و مصداق‌های متفاوت معیارهای خود را تعریف می‌کنند. برای نمونه معیارِ من گذشت است. در فرهنگِ ما چه کسی نمادِ گذشت و ایثار است؟ به این دلیل این صرفاً بحثِ هویتی نیست، اما هویت در آن پنهان است. پاک کردنِ هویت هم امکان پذیر نیست. اگر کسی بخواهد هویت را پاک کند، به بنیادگراها میدان می‌دهد، چرا که بنیادگراها روی هویت می‌ایستند و جنگِ هویت‌ها راه می‌اندازند، بنابراین محوِ هویت‌ها امکان ندارد.

س : نقدِ جدی که در حالِ حاضر به روشنفکرانِ دینی وارد می‌کنند این است که می‌گویند شما در زمینهٔ هویت، هیچ فرقی با بنیادگراها ندارید. هر دوی شما دغدغهٔ هویت دارید. آنها به صورتِ دگم روی هویتِ اَخباریِ آن دوران ایستاده‌اند. در واقع تأویل و تفسیرِ جدید را که مطرح می‌کنید همان دغدغهٔ حفظِ هویت را دارید و می‌خواهید این متن، هیچ ناسازگاری با واقعیت نداشته باشد، ولی به واقع نمی‌خواهید واقعیت را تفسیر کنید.

ج : این پرسش جای بحث‌های بسیاری می‌طلبد. نخست اینکه کسی که این انتقاد را وارد می‌کند، خودش با چه زبان و هویتی حرف می‌زند؟ اگر با هویتِ مدرن صحبت می‌کند، باید گفت مدرن هم یک متنِ مرجع دارد. "نقدِ خردِ نابِ" کانت مطرح است، یعنی اینکه پیش از کانت است یا پس از کانت؟ و دیگر اینکه به کدام گرایشِ عمدهٔ فلسفیِ غرب سوق دارد. اصولِ زبان، دیگر استدلالی نیست و قراردادی است و آن را پذیرفته‌ایم. همین دغدغهٔ هویت باعث می‌شود که ما خلاقیّت داشته باشیم. ما در تاریخ، بشری نداشته‌ایم که یک هویتِ یکپارچه برای همه ارائه دهد. ما چنین چیزی نداشته‌ایم و بسیار

هم بد است که همه در جهان یک هویت داشته باشند. روشنفکرانِ دینی کجا آمده‌اند واقعیت را بر متن منطبق کنند؟! آنها بینِ متن و واقعیت تعامل برقرار کرده‌اند، اتفاقاً ممکن است اشتباه کرده باشند.

س : آیا ممکن است در تعاملِ بینِ متن و واقعیت به این نتیجه رسید که متن هم غلط است؟

ج : متن، غلط است یا اینکه پارادایمِ آن گذشته است؟ یک جا می‌گویند متن، جواب نمی‌دهد، مثلاً اقبال می‌گوید برخی احکامِ دینی دیگر جواب نمی‌دهد.

س : نه، در موردِ خودِ قرآن.

ج : احکامِ قرآن، مدنی است.

س : نه، آیا ممکن است شما پیش از اینکه واردِ قرآن شوید، بگویید نقدپذیر است؟

ج : به نظرِ من، این گونه نیست که از پیش تعیین شود. بسیاری آمدند قرآن را خواندند و از آن عبور کردند. بسیاری هم خواندند و از آن عبور نکردند. این وسوسه‌های پیشین را باید کنار گذاشت. مدرنیسم هم اصولی دارد، برخی با خواندنِ آن پُست مدرن می‌شوند و برخی نمی‌شوند. این خلافِ قاعدهٔ پژوهش است که ما از اول مرزِ خود را روشن کنیم. این نوع تکلم پذیری است که گفتگو را از میان می‌برد و مانند این است که بگوییم پیش از اینکه واردِ خانه‌ای شوید همهٔ اصول آن را رعایت کنید. من معتقدم بسیاری از روشنفکران و هم روحانیون در متن مطالبی را می‌خوانند که قابلِ اجرا و عقلانی نیست. یعنی عقلانی در این زمان و مکان نیست، ولی این به مفهومِ آن نیست که برای همیشه معقول نیست، بلکه تنها در این پارادایم عقلانی نیست. پس عقلانیت را ثابت برای همهٔ زمان‌ها گرفته‌اید؟ آیا عقلانیتِ ارسطویی یا کانتی یکسان بوده است یا فیزیک در دورهٔ ارسطو با فیزیک در دورهٔ امروز یکسان بوده است؟

به نظرِ من، متن گوهرهایی دارد. خداوند می‌گوید آن‌که پاک بین باشد در چشمِ او زن و مرد تفاوتی ندارد، از همین روی وی مریم را می‌پذیرد و بندهٔ خاصِ خود می‌کند و از این رو مریم، مریم می‌شود. حال یکی می‌گوید در قرآن هم بینِ زن و مرد تفاوت گذاشته شده است. ما با او گفتگو می‌کنیم، ولی اینکه شرط بگذاریم که اگر معقول نبود، عبور کنیم، خودش نوعی دیکتاتوری است. مثل این است که من شرط بگذارم اگر شما قرآن بخوانید، حتماً باید ایمان بیاورید. کسی که مذهبی نیست، ما نباید شرطی برای او در گفتگوی مذهب بگذاریم.

جان راولز در کتابِ "عدالت به مثابهٔ انصاف" می‌گوید من این کتاب را برای این نوشتم که جنگِ چندصدسالهٔ بینِ سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها در اروپا را حل کنم. به این وسیله که عدالت باید در کنارِ آزادی باشد و وی همچنان لیبرال است، ولی عدالت به مفهومِ انصاف یعنی اینکه آن جامعه‌ای آزاد و درست است که به فقیرترین افراد بیشترین سهم برسد. این تعریف، از لیبرالیسمِ کلاسیک فاصله گرفته است. این کتاب که در حالِ حاضر مانیفستِ بسیاری شده، به این گونه نوشته شده است. این کتاب می‌گوید آن گونه که لیبرال‌ها می‌گویند مالکیت ذاتی نیست، بلکه قراردادی است، منتهی یک پیش‌شرط‌هایی دارد. در این توافق، زمانی عدالت ظهور می‌کند که به فقیرترین فردِ آن مجموعه، بیشترین کمک و توجه شود. مثلاً پل ریکور مذهبی است، ولی چرا وقتی او در موردِ هرمنوتیک می‌نویسد، آنها ایراد نمی‌گیرند و آثارش را می‌خوانند؟ یا مثلاً کارل یاسپرس یک مذهبیِ سوسیالیست است، ولی منتقدان او را فیلسوف می‌دانند، اما وقتی به ما می‌رسند این ایرادها را مطرح می‌کنند.

س : در گفتگو نخستین شرط این است که بپذیریم این متن که از منظرِ واقعیت آن را مطرح می‌کنیم نیز نقدپذیر است.

ج : نقد، یعنی نشان دادنِ وجوهِ گوناگونِ یک موضوع و تشخیصِ سره از ناسره، پس نقدپذیری ایراد ندارد.

س : شما در همین تشخیصِ سره از ناسره، آیا می‌پذیرید که ممکن است ناسره‌ای در متن وجود داشته باشد؟

ج : بله، حتی در متنِ اصلی. اما باید این به بحث گذاشته شود، ولی شرط گذاشتن غلط است. برای نمونه من می‌گویم چنین برداشتی روی مَلَک است

که ملک یعنی نیرو. در دوره‌ای از آن تفسیر فیزیکی می‌کنند، حال شما می‌توانید آن را نپذیرید، اما من که می‌توانم این را بگویم. خیلی چیزهایی که به‌عنوانِ بنیانِ فلسفه مطرح کردند زیرِ سوال رفته است. یک سری چیزها را که نمی‌توان نقد کرد، یعنی نقد را دوباره نقد کرد. در اینجا گفتگو به سفسطه کشیده می‌شود. گفتگو باید بدونِ پیش شرط، اما با مبانی باشد. کسی که می‌گوید گفتگو باید با پیش شرط باشد، این خطرناک است. کسی که این انتقاد را دارد باید بداند که بسیاری از مذهبی‌ها قرآن را خواندند و مارکسیست شدند. عده‌ای از این وادی عبور می‌کنند، ولی همچنان مذهبی می‌مانند. آنها هم مسلمان‌اند، ولی در استنتاج‌های خود از مذهب چیزی نمی‌آورند، اما ما می‌آوریم. شما می‌گویید، حقوقِ بشر، منافعِ ملی و اندیشه‌ورزی. حال مسابقه می‌گذاریم ببینیم چه کسی بیشتر در این زمینه می‌ایستد. من می‌گویم یک مذهبیِ با اخلاق بیشتر می‌ایستد و مایه می‌گذارد.

س : پس می‌توانیم بگوییم قرآن، کتابی بهینه است، یعنی هم علم‌آفرین است و هم عقلانیت دارد و ما می‌گوییم بیایید مسابقه دهیم.

ج : حالا می‌گویند برتر، نقدپذیر نیست، در حالی که من می‌گویم برتر، نقدپذیر است. باید گفتگو کرد و پیش‌شرط گذاشتن خطرناک است. اینها می‌گویند روشنفکرانِ مذهبی ولی یک‌چیز را انتزاعی می‌گیرند، در صورتی که بسیاری از روشنفکران، مذهبی بوده‌اند و حالا غیرِمذهبی هستند. برخی هم غیرِمذهبی بوده‌اند و حالا عرفانی شده‌اند. در حالِ حاضر روشنفکرانِ ایرانیِ غیرِمذهبی هستند که گرایش‌های عرفانی دارند، مانندِ داریوش آشوری. او کتابِ "زمینهٔ شاعرانگی در اسلام" اثرِ عزیز اسماعیل را ترجمه می‌کند. یا آشوری شعرهای حافظ را تفسیر می‌کند، این گرایش‌های عرفانی با بالارفتنِ سن بروز می‌کند. پس ما شاهدِ تحولاتی هم هستیم. این مسائل پس از معرفت‌شناسیِ فلسفهٔ تحلیلی باب شده است، اما از موضوع دور افتادیم، به مساله تأویل و هرمنوتیک برگردیم.

به‌نظرِ من در جاهایی می‌شود میانِ تأویل و هرمنوتیکِ مدرن تفاوت‌هایی را قائل شد. در هرمنوتیکِ مدرن به اینجا رسیده‌اند که ما واردِ یک افقِ بی‌بنیاد می‌شویم. افقِ بی‌بنیاد این است که پس از اینکه عقلِ خودبنیاد را زیرِ نقد بردند، تفسیرِ آزاد کردند. کانت گفت همواره تأویلی از حقیقت وجود دارد. نیچه گفت حقیقت نیز خودش یک تأویل است و واردِ افقِ بی‌بنیاد شد. یعنی هیچ نقطهٔ ثابتی در هرمنوتیکِ مدرن با گرایشِ افراطی وجود ندارد و به

آن افقِ بی‌بنیاد می‌گویند. این افقِ بی‌بنیاد را بخشی از هرمنوتیک‌های مدرن نقد می‌کنند. مثلاً پل ریکور می‌گوید همواره شناختِ کلی از حقیقت وجود دارد. ما با این بخشِ هرمنوتیکِ مدرن مشکل داریم. و با بخشی از آن مشکل نداریم، یعنی تفاوت داریم، اما تعارض نداریم. برای نمونه، ما با دیدگاه‌های ریکور بهتر تعامل پیدا می‌کنیم.

ریکور می‌گوید وقتی موسی در حالِ مرگ است، به خدا می‌گوید تو که مرا از دیدنِ سرزمینِ مقدسِ خود محروم کردی، پس کاری کن تا ما این سرزمینِ مقدس را بگیریم. خداوند به او می‌گوید بالای کوهِ صهیون برو و آنجا را ببین، اما موسی نمی‌بیند. این مثال در فرهنگِ پل ریکور خیلی قوی است. ریکور می‌گوید، یعنی نسبتِ حقیقت این گونه است که هر کس یک شناختِ کلی از حقیقت دارد، از این رو گفتگو در می‌گیرد. ولی تفسیرهای متفاوت اختلاف برمی‌انگیزد، اما اگر این شناختِ کلی نباشد، اصلاً گفتگو شکل نمی‌گیرد. حتی می‌بینید بخشی از متفکرانِ هرمنوتیکِ مدرن هم به همین افقِ بی‌بنیاد نقص وارد می‌کنند. به نظرِ من از میانِ ویژگی‌های تأویلِ خلاق در شرق، اولین ویژگی این است که افقِ بی‌بنیاد معنا ندارد، بلکه شناخت و درکِ کلی از حقیقت وجود دارد. درکِ کلی از حقیقت بینِ "افقِ خواننده" و "افقِ متن"، امکانِ گفتگو را فراهم می‌کند.

س : این درکِ کلی برای همه مشترک است؟

ج : درکِ کلی، بحث را قابلِ فهم می‌کند. مثلاً شما می‌گویید عشق، زندگی و حیات. حیات به زبان‌های مختلف تعریف می‌شود، اما حیات یک چیز است. ببینید انسان در جامعه زندگی می‌کند، انسان در جامعه پیشینه‌ای دارد. انسان در جامعه تربیت می‌شود. جامعه پیشینه‌ای دارد، این پیشینه، اشتراکاتِ کلی را می‌سازد. این اشتراکاتِ کلی، هم گفتگو ایجاد می‌کند و هم کنش. دومین ویژگی این است که انسان، نوعیتی دارد، مانندِ خشم، شادی، خنده، جاه طلبی، برتری طلبی، شهوت، عشق، خوبی و گذشت. اینها در تمامِ دوره‌ها پیدا می‌شود.

سومین ویژگی این است که انسان، اجتماعی است. در جامعه هم گروه‌ها، اجتماعات، برتریِ اجتماعات بر گروه‌ها، برتریِ جوامع بر یکدیگر و رقابت‌ها وجود دارد. اینها مسائلی است که در کلِ فرهنگِ بشری وجود داشته است. در پارادایم‌های مختلف اینها تفسیر می‌شود، اما اصلِ قضیه سرِ جای خودش است. گفته می‌شود کلئوپاترا زیبا و حسود بود. انسان‌ها به زیبایی عکس‌العمل نشان می‌دهند. شکل‌های زیبایی عوض می‌شود، اما اصلِ زیبایی مساله‌ای قابلِ گفتگوست. یک نفر می‌گوید این فرد، زیباست و دیگری می‌گوید این نه، آن یکی زیباست، اما اصلِ زیبایی مفهوم است، چرا که انسان و جامعه به یک سری اشتراکات می‌رسد و مبانیِ کل برای گفتگو خلق می‌شود. به‌نظرِ من این اصلِ محوری است که در تأویلِ خلاق ملاک قرار می‌گیرد. تأویلِ ما واردِ افقِ بی‌بنیاد نمی‌شود.

ویژگیِ چهارمِ تأویل این است که ما درکِ کلی از مقولهٔ موردِ تأویل داریم. درکی که می‌توان با آن گفتگو کرد و کُنش خلق کرد. درکِ کلی جزمیت‌آور نیست. برای نمونه، آزادی و عدالت در هر دوره‌ای به‌گونه‌ای تفسیر می‌شود، اما اصلِ قضیه سرِ جایش است، یعنی نمی‌گوییم کشتارِ نسل‌ها، عدالت است. ولی عدالت یک‌بار از موضعِ طبقات نگریسته می‌شود. در اینجا به قرآن نگاه می‌کنیم که آیا واقعاً عدالت در وجودِ طبقات و ظلم است؟ اینجا ما مبنایی داریم و در آن مبنا بحث می‌کنیم. شما نمی‌توانید بگویید هر طور که خواننده برداشت کرد، درست است. در فرهنگِ اسماعیلی، امام نمادِ این کنش بود و حرفِ آخر را می‌زد. امام تأویلِ کنش‌دار خلق می‌کرد، امکان داشت جزمیت هم بیاورد، اما کنش هم خلق می‌کرد. چرا که اجازه می‌داد همه حرف بزنند، اما در آخر می‌گفت عملِ بهتر این است، ولی این را با استدلال می‌گفت، نه اینکه بگوید چون من می‌گویم شما آن را انجام دهید. شرطِ این بود که او با عقلِ خودش انسان‌ها را قانع کند و آنها هم با عقلِ خود بیندیشند. البته می‌توانست به انجماد هم کشیده شود و بحثی در این نیست.

ویژگیِ پنجم توجه به اشتراکاتِ نوعِ انسان و جوامع با یکدیگر است. تأویل در امورِ انسانی و اجتماعی صورت می‌گیرد. انسان‌ها و جوامع با هم اشتراکاتی دارند. شما از غذا خوردن شروع کنید تا به موسیقی و قدرت برسید. هرمنوتیکِ پُست مدرن از آنجا روی تفاوت انگشت می‌گذارد، چرا که عقلِ خودبنیاد معتقد بود که می‌شود برای جهان، جامعه و تاریخ فرمولِ واحدی در آورد. در غرب این شورش، علیهِ عقلانیتِ مدرن بود، در حالی که در جامعه ما چنین

درکی از عقلانیت وجود نداشته تا ما به مرحلهٔ نفی آن برسیم، چرا که ما چنین عقلی نداشتیم که بخواهیم به آن مرحله برسیم. تأویلِ ما، در عینِ اینکه روی تفاوت‌ها تأکید دارد، روی اشتراکات هم تأکید می‌کند. به تازگی گفته می‌شود سوسیال دموکراسیِ مارکسیسم محصولِ جامعهٔ طبقاتیِ قرن ۱۹ است. البته سوسیالیسم و برابری‌خواهی یک آرمانِ بشری است و در مسیحی‌ها هم بوده، ولی با قرائتِ مارکسیستی و پرودنیِ خود، محصولِ جامعهٔ طبقاتی است.

س : یعنی شما می‌گویید مارکسیسم یک تأویلِ زمانی مکانی از اصلِ عدالت است؟

ج : بله، می‌گویند تلفیقِ آزادی‌خواهیِ طبقهٔ متوسط با عدالت‌طلبیِ طبقهٔ کارگر است. مارکس کسی بود که کفهٔ عدالت را بر کفهٔ آزادی چربانده است.

ششمین ویژگیِ تأویل این است که انسان‌ها و جوامع، ناگهانی به‌وجود نمی‌آیند، حال ریشه در گذشته دارد و آینده متأثر از گذشته و حال است. خواننده و تأویل گر در همین فضایِ انسانی رشد کرده. یعنی ما آنچه را که می‌گوییم، ناگهان خلق نمی‌کنیم. ما از گذشته، حال و آینده ارتباطی می‌گیریم و چیزی به آن می‌افزاییم. تأویل گر از یک دنیایی به دنیای دیگر نمی‌آید. افقِ خواننده ریشه‌هایی در گذشتهٔ خود دارد. در زمانِ گذشته هم تأویلِ حافظ با تأویلِ مولانا و عطار متفاوت بود، اما موضوعِ مشترکی بر این گفتگو وجود دارد. پس افقِ خواننده هم، افقی است که ریشه‌هایی در جامعه و انسان دارد، مولف نیز افقی دارد که ریشه در جامعه و انسان دارد. سوژهٔ تأویل به معنیِ بیرون رفتن از آن نیست. آنها آمدند امام را محور کردند.

هفتمین ویژگی این است که تعاملِ افقِ متن با افقِ خواننده به مفهومِ غلبهٔ یکی بر دیگری نیست، اما به‌نظرِ می‌رسد هرمنوتیکِ مدرن، خواننده را اصل می‌گیرد، چرا که نوعی افراط گرایی در دورانِ پوزیتیویسم بر خودِ متن و اصول بوده است. حالا برعکس، خواننده را اصل می‌گیرند.

با توجه به شروطِ هفت‌گانه‌ای که در بالا گفتم، در تعاملِ خواننده با متن، غلبهٔ یکی بر دیگری درست نیست. اگر همان‌طور که گادامر می‌گوید این امر رعایت شود، هیچ‌کدام بر دیگری غلبه نمی‌کند. در واقع یکی برای دیگری زمینه ایجاد کرده و آن را کامل می‌کند. برای نمونه، تعاملِ مثنوی با قرآن،

تعاملی خلّاق است. مثنوی عینِ قرآن نیست. نوعی تعاملِ دیگر با قرآن، به پیدایشِ دیوانِ حافظ انجامیده است. دیوانِ حافظ هم عینِ قرآن نیست. این شش مقوله در تمایزِ بینِ هرمنوتیکِ مدرن و تأویل مطرح شد. هرمنوتیکِ مدرن محصولِ یک دورهٔ تاریخی در غربِ مدرن است. تأویل هم در جامعهٔ ما پس از رکود، محصولِ یک دورهٔ تاریخی است.

س : برخی می‌گویند اصرارِ شما در تعاملِ هرمنوتیک با تأویل بهتر است به تقلیلِ یکی نسبت به دیگری بینجامد. یا بگویید این دو با هم اشتراکی ندارند یا بگویید عینِ هم هستند.

ج : به‌نظر می‌رسد اینجا خلط به‌وجود می‌آید. اگر بگوییم این دو اشتراکی ندارند، در واقع پی‌ریزیِ قدرتمندی از بحث نکرده‌ایم. مثلاً بگوییم از شلایر ماخر شروع می‌کنیم و سیرِ هرمنوتیک را دنبال کرده و آن را در عرصه‌های مختلفِ هنری، متونِ ادبی تحقق می‌دهیم. به‌نظرِ من در این حالت نمی‌توان انباشتِ درستی به‌وجود آورد. معمولاً جامعه‌ای که دارای تمدنِ فکری بوده، به راحتی هر مقولهٔ جدید را هضم نمی‌کند. برای نمونه، در آفریقا مردم به راحتی مسلمان یا مسیحی می‌شوند، چرا که دینِ آنها بدوی‌تر یا ساده‌تر است، اما نمی‌توان یک مسیحی را به راحتی مسلمان یا یک مسلمان را به راحتی مسیحی کرد، چرا که هر کدام در فرهنگ و فضایی پرورده شده‌اند.

نمی‌توان بحثی مانندِ بحثِ تأویل را که ریشه داشته، با اصولِ نو و مدرن مطرح کرد که در این راستا دچارِ انقطاع خواهیم شد و به‌نظرِ من موفق نخواهد شد. از سوی دیگر، اگر یکی را به دیگری تقلیل دهیم و بگوییم تأویل همان هرمنوتیک و یا هرمنوتیک همان تأویل است، نخست، درست نیست چرا که باعث می‌شود در جاهایی گفتگو در نگیرد، دوم، باعث می‌شود نوعی ساده‌سازی انجام گیرد و این ساده‌سازی مانع از تعمیقِ بحث می‌شود. اگر بگوییم تأویل عینِ هرمنوتیک است، می‌دانیم هرمنوتیکِ مدرن، مسالهٔ غربِ مدرن است و پس از هایدگر و گادامر رشد کرده است. بنابراین مسالهٔ جامعهٔ ما آن نیست، ولی می‌توانیم از آن الهام بگیریم. ما نمی‌توانیم پرسش کنیم. باید از جای دیگر به این مساله برسیم. حتی جامعهٔ ما هم در آن عینیتِ غربِ مدرن نیست.

س : در اروپا پُست مدرن، مدرنیته را به نقد می‌کشد، اما همان پست مدرن در ایران در خدمتِ بنیادگرایی قرار می‌گیرد.

ج : اصولاً مسالهٔ ما در ایران جنگِ پوپر و هایدگر نیست که متاسفانه بعضی آن را عمده می‌کنند. حال اگر هرمنوتیک را عینِ تأویل بگیریم، می‌بینیم تأویل در جامعهٔ ما تا جایی آمده و متوقف شده. بنابراین اگر دست به چنین کاری بزنیم، انقطاع پیامدِ آن خواهد بود. برای نمونه، ما در میانِ روشنفکرانِ مذهبی مانندِ بازرگان، اقبال و شریعتی یک سنتی از متدلوژی‌ها داشته‌ایم، با نقد، آن متدولوژی‌ها فراتر می‌رود. در کتابِ "روشنفکرانِ مذهبی و عقلِ مدرن"، در بخشی از آن این بحث را توضیح داده‌ام که بعضی روشِ استقرایی داشته‌اند و بعضی روشِ دیالکتیک و برخی روشِ انطباقی و برخی تطبیقی. وقتی من از تأویل در ایران صحبت به میان می‌آورم باید نسبتِ خودم را با این متدولوژی‌های مختلفی که در نواندیشیِ دینی وجود داشته مشخص کنم. این نوع تعامل دقتی را می‌طلبد که این دقت زمان‌بَر و کاربر است، ولی به‌نظرِ من در اثرِ استمرار حتماً نتیجه خواهد داد و اندیشه‌ساز می‌شود. در غیرِ این صورت هرمنوتیک به صورتِ مُدی می‌شود که به سرعت از رونق خواهد افتاد. اندیشه نباید "مد" شود، بلکه باید "باب" شود. ادعای ما این است که تأویل در تمدنِ اسلامی ایرانی و حتی تمدنِ پیش از اسلام ریشهٔ قدرتمندی داشت. اینکه هر تفسیری یک تأویل است بحثِ دیگری است، ولی ما بابی و فصلی بر این مفهوم داشته‌ایم و در عمل می‌بینیم در قرآن و متون به آن استناد شده است؛ عرفا، فقها و شعرای ما از این واژه استفاده کردند و فقط یک لفظ نبوده، چرا که داستانِ "ابسال و سلامان" ۱۴ بار تأویل شده است. حتی سهروردی کارِ خود را با انتقاد از ابن سینا آغاز می‌کند، و ابسال و سلامان را دوباره تأویل می‌کند. تأکید روی منطقِ المشرقین و یا حکمتِ شرقی چه‌چیز را نشان می‌دهد؟

نگه کن که دهقانِ دانا چه گفت، که فرزندگان را همی خواست خُفت

که میراثِ خود را بدارید دوست، که گنجی ز پیشینیان اندر اوست

به‌هر حال اگر زمین را شخم بزنیم، دستاورد خواهیم داشت. این زمین، تمدن بوده است؛ جامعه‌ای که تمدنِ قدیم دارد، تا موجِ جدید را حذف نکند، دست‌بردار نیست و این ویژگیِ ایرانیان است. اگر این "خود داشت" با مقولهٔ جدید تعامل کند، مبارک‌تر خواهد بود. همین تعامل است که به خلقِ جدید

می‌انجامد. باید سیرِ تأویل و هرمنوتیک و تفاوتِ این دو را احساس و بعد آن را آرام آرام نهادینه کنیم.

س : امروزه اتاقِ فکری (Think Tank) مطرح است، آیا می‌توان اتاقِ فکری را معادلِ بیت، خانه، آرامگاهِ اندیشه و انباشتی که شما می‌گویید دانست؟

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