هرمنوتیکِ مدرن، برآمدن از متون به زندگی

تقی رحمانی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۱۹

تعداد صفحه : ۲۱

آخرین بررسی : ۸۷/۰۹

تاریخ تحریر : ۱۳۸۵

www.shandel.org

موضوع : گفتگوی نشریهٔ چشم انداز با تقی رحمانی (بخش دوم)

بخشِ اولِ گفتگو با آقای تقی رحمانی با عنوانِ "گسست؛ از دیالکتیک تا هرمنوتیک" در شمارهٔ ۴۰ نشریهٔ چشم‌اندازِ ایران درج شد. در این شماره، بخشِ دومِ گفتگو از نظرِ خوانندگان می‌گذرد. در پیِ مطالعات پیرامونِ هرمنوتیک و بخشِ اولِ مصاحبه، با پرسش‌هایی روبرو شدیم که مناسب دیدیم پیش از گفتگو با آقای رحمانی مطرح شود. با این تأکید که از ایشان خواستیم سیرِ توضیحاتِ خود را ادامه دهند و در طولِ بحث‌ها اگر لازم بود دربارهٔ پرسش‌های ما هم توضیحاتی داده شود. باشد که با برخوردِ فعالِ خوانندگان، این بحث‌های روش‌مند غنای بیشتری پیدا کند.

سوالات

س۱ : می‌خواستیم همان‌طور که دربارهٔ گسست از دیالکتیک تا هرمنوتیک بحث کردید، گسست از منطقِ ارسطو تا هرمنوتیک را هم بررسی کنید. منطقِ ارسطو ادعا می‌کند که روشی است برای فهمِ متن و می‌گوید هر متن، هر بیان و هر گزاره‌ای، یک صغری دارد، یک کبری و یک نتیجه. صغرای یقینی و کبرای یقینی لاجرم به نتیجهٔ یقینی می‌رسد که این را برهان یا استدلال می‌نامند. این منطق چه نقصی داشت که ناگهان همه به هرمنوتیک روی آوردند؟ البته برخی می‌گویند هرمنوتیک با منطقِ ارسطو سنخیت هم دارد و جدا از هم نیستند و حتی هرمنوتیک ادامهٔ منطقِ ارسطوست.

س۲ : در هرمنوتیک دعوا سرِ این است که یک متنِ حاضر و آماده که دیگران نوشته‌اند، خوب فهمیده شود. در حالی که به نظر می‌رسد هرمنوتیک غافل است از آن کسی که در اثرِ جستجوگری و پرسش‌گری متن را خلق کرده است. حتی ممکن است این خالقِ متن بی‌سواد هم باشد، ولی متنی را خلق کرده باشد. برای نمونه مارکس در اثرِ تفکر و تدبر روی روابطِ تولید و انسان‌ها و استثمار در جوامع به مانیفست می‌رسد. حالا دعوا برسرِ این است که این مانیفست را چگونه باید فهمید. آیا هرمنوتیک نظری دربارهٔ اینکه این متن چگونه به‌وجود آمده است دارد؟ یا این وظیفهٔ دیالکتیک است که روی ماه و ستاره و خورشید و پدیده‌ها و روابطِ حاکم بر پدیده‌ها و عمقِ اشیا فکر کند و به بیانی برسد که حتی ممکن است مکتوب هم نشود. به‌نظر می‌رسد

سر و کارِ هرمنوتیک با مَلْفوظات و مکتوبات است، ولی خیلی دانش‌ها هم هستند که صرفاً سینه به سینه منتقل می‌شوند و اصلاً مکتوب هم نشده‌اند. برای نمونه بخش‌های زیادی از تجربهٔ نهضتِ ملی یا مشروطیت مکتوب نشده ولی تبدیل به یک اثر و جهش و خلقِ جدیدی شده است.

س۳ : گفتید که شلایر ماخر (Schleier Macher) و دیلتای (Dilthey)، هرمنوتیک را در موردِ متون به کار می‌بردند. یکی روی متونِ مذهبی و یکی روی همهٔ متون. همچنین گفتید هایدگر هرمنوتیک را از متن خارج کرد و گفت هرمنوتیک نوعی وجودشناسی و هستی شناسی است، در حالی که پیش از او در حدِ متن شناسی یا در بهترین حالت به‌عنوانِ نوعی معرفت شناسی مطرح بود. آیا آنچه هایدگر بیان کرد را واقعاً می‌توان هستی شناسی، وجودشناسی یا آنتولوژی نامید. می‌شود گفت که شلایر ماخر و دیلتای در فازِ اپیستمولوژی بودند، ولی هایدگر هرمنوتیک را در فازِ آنتولوژی مطرح کرد؟ به‌نظر می‌رسد یکی از محورهای هرمنوتیک این است که می‌گویند فهم، یک مقولهٔ تاریخی است. یعنی بعد از اینکه گفته شد زبان یک امرِ تاریخی است و سپس زبان و فهم به یکدیگر گره خوردند و فهم هم از متنِ مکتوب خارج شد و فهمِ هستی و فهمِ افق و فهمِ پدیده و جهان مطرح شد، به تدریج این گزاره قوت گرفت که فهم هم یک امرِ تاریخی است و به نوعی بحثِ زبان و تاریخ به مقولهٔ فهم گره خورد. آیا می‌شود گفت جوهرِ هرمنوتیکِ هایدگری همین تاریخی دیدنِ فهم است؟

س۴ : هرمنوتیکِ جدید با مکتبِ فرانکفورت و چپِ جدید چه نسبت و رابطه‌ای دارد؟ به نظر می‌رسد در جاهایی با هم همپوشانی دارند. آیا درست است که فرانکفورتی‌ها و چپ‌های جدید، هرمنوتیک را در برخوردِ با متون و تاریخ قبول دارند؟

س۵ : می‌گویند برای فهمِ متن باید به افقِ مولف نزدیک شد و با آن تعامل کرد. به درکی نسبی از شرایطِ زمانی و مکانیِ مولف رسید تا اندکی به نیتِ او نزدیک شد. پرسش این است که نقطهٔ آرامش و اطمینانِ این سیر کجاست؟ یعنی ملاکی که شما می‌توانید اطمینانِ نسبی داشته باشید که تا حدِ خوبی با نویسنده "هم افق" شده‌اید و به درکِ نسبتاً مشترکی رسیده‌اید کجاست؟ مثلاً می‌گویند باید با متن درگیر شد. این درگیری و نزدیکی چه موقع حاصل می‌شود؟ به‌نظر می‌رسد شما در تألیفاتِ تان یک آسیب شناسی در این زمینه کرده‌اید. مثلاً می‌گویید بعضی‌ها افقِ خودشان را بر افقِ مولف

تحمیل می‌کنند و بعضی‌ها هم برعکس، افقِ مولف را بر افقِ حال تحمیل می‌کنند. می‌خواستیم در موردِ نظرِ اثباتیِ حالِ حاضرِ خود در موردِ تعاملِ افقِ حال و افقِ مولف کمی توضیح دهید. آیا این تعامل روش دارد؟ آیا هرمنوتیک در تلاش است که این روش را بیان کند؟ آیا تأویل هم یک روشِ دیگری برای این تعامل است؟

س۶ : گفته می‌شود فهمِ مفسر از متن، از خودِ مولف بیشتر است؛ چون دقتِ بیشتری می‌کند و در ضمن با فهم‌های مختلف هم برخورد می‌کند. از اینجا نتیجه می‌گیرند که دیگر لازم نیست، نیتِ مولف را دریافت کنیم و در نتیجه به نظریهٔ "مرگ مولف" می‌رسند. آن طور که به یاد دارم، در این باره دو نظریه پیش از هرمنوتیک وجود داشت؛ یکی نظریهٔ شرایط بود که می‌گفت انسان هیچ هویتی جز بازتابِ شرایطِ خارجی‌اش ندارد و در شرایط، محو است. اگر این نظریه را به فهمِ متن تعمیم دهیم، به این نتیجه می‌رسیم که اصلاً نمی‌توانیم نظریهٔ مولف را دنبال کنیم، چون نظرِ مولف چیزی نیست جز شرایطِ پیرامون‌اش. نظریهٔ بازتاب‌های پاولف هم از همین جا سرچشمه گرفت. آیا نظریهٔ "مرگِ مولف" نمی‌تواند الهام گرفته از نظریهٔ شرایط باشد؟ نکتهٔ دیگر این جمله است که از قدیم می‌گفتند : "انظر الی ما قال و لاتنظر الی من قال" نگاه کن که چه گفته شده، نگاه نکن که چه کسی گفته است. عده‌ای هم در برابرش می‌گفتند ضمنِ اینکه "ما قال" درست است، ولی به "مَن قال" هم نمی‌شود بی‌توجه بود. آیا علمِ هرمنوتیک، علمِ ارزیابیِ متن است بدونِ توجه به مولفِ آن؟ و یا اینکه بدونِ در نظر گرفتنِ نقشِ مولف نمی‌توان یک متن را ارزیابی کرد؟ نظرِ شما چیست؟

س۷ : آیا می‌توانیم بگوییم تفاوتِ دیالکتیک با هرمنوتیک این است که هرمنوتیک سر و کارش با متنِ موجود است، در حالی که دیالکتیک متن را ایجاد می‌کند؟ یعنی انسان با روشِ دیالکتیک روی پدیده‌ها و روابطِ اشیا فکر می‌کند که این خارج از حوزهٔ مَلفوظات و مکتوبات است و از این راه به یک مکتوب و یا یک نظریه و مانیفست در ذهن می‌رسد و بعد هرمنوتیکْ تازه سعی می‌کند که این متن را مستقل از آن تجربهٔ خارج از متن، بفهمد؟

س۸ : روشِ هرمنوتیک که در نهایت به تحول در فهم و تاریخی بودنِ فهم و مرگِ مولف می‌رسد و نو به نویی و تحول را به عنوانِ اصل می‌پذیرد، چگونه با اعتقاد به یک جوهرِ به اصطلاحْ ثابت و مقدس و دست نایافتنی می‌خواند؟

ج : در بخشِ اولِ گفتگو سعی کردیم ورودِ روش‌ها و بینش‌های جدید به ساحتِ فکریِ ایران را آسیب‌شناسی کنیم و توضیح دادیم که چون روش‌ها و متدلوژی‌ها همراه با ایدئولوژی‌ها و بینش‌ها وارد می‌شود، با افتِ آن بینش‌ها، این روش‌ها هم از مُد می‌افتند. نکتهٔ دیگر اینکه، یک روش و بینش نباید در جامعه "مد" شود، بلکه باید "باب" شود. فرقِ مد شدن با باب شدن این است که باب شدنِ یک متدلوژی یعنی اینکه استمرار پیدا می‌کند؛ استمرار موجبِ رشد کردن، فربه شدن، قوی شدن، چکش خوردن و در نهایت نهادینه شدنِ آن روش می‌شود. نکتهٔ دیگر اینکه چون مدت‌هاست از تولیدگری فاصله گرفته‌ایم و بیشتر مُقلّد مانده‌ایم و مصرف کننده، از همین روست که مغلوبِ روش‌ها و بینش‌ها می‌شویم.

مشکلِ دیگری که در بخشِ اولِ مصاحبه توضیح دادیم، مشکلِ گُسست است؛ گفتیم که ایرانیان صاحبِ حوزهٔ تمدنی و فکری بوده‌اند و در این حوزهٔ تمدنی و فکریِ شان، تمدن و اندیشه خلق کرده‌اند. برای نمونه سهروردی یکی از شاه‌بیت‌های تفکرِ ایرانی اسلامیِ پس از اسلام است و ملاصدرا هم همین‌طور. یا مثلاً محصولِ بزرگِ اندیشه و تفکرِ ایرانی، شعرِ غنی است. اندیشه و تمدنِ ایرانی توانسته در مقطعی از تاریخ هم ابوریحان بیرونی و هم سهروردی را به جهان عرضه کند و هم کَسانِ دیگری در زمینهٔ علومِ تجربی. کتابی به‌نامِ "دانشمندانِ اسلامی و علوم" از دکتر سید حسین نصر وجود دارد که این چهره‌ها را معرفی می‌کند.

صحبتِ ما این بود که وقتی مدل‌های جدیدِ تفکر در دورانِ مدرن واردِ کشور ما شده است، چون ما دچارِ گسست هستیم، کمتر سعی شده که بینِ سنتِ تفکرِ خودمان و سنتِ تفکرِ جدید "گفتگو" برقرار شود. وقتی "گفتگو" برقرار شود، خلقِ جدیدی هم صورت می‌گیرد. مثالِ زدیم که آیا بینِ هرمنوتیکِ جدید و سنتِ تأویلِ خودمان هیچ ارتباط و گفتگویی نمی‌شود برقرار کرد؟ و یک کارِ تطبیقی بینِ این دو انجام داد؟ گفتم که معدود افرادی با عجله و شتاب در تاریخِ معاصرِ خودمان بر روی این مساله کار کرده‌اند. برای نمونه شریعتی روی دیالکتیک در شرق و غرب تا حدی کار کرده است، هم در تاریخِ تمدن و هم در تاریخِ ادیان، ولی کارِ او کاملاً یک سخنرانی است برای عدهٔ زیادی مخاطب در حسینیهٔ ارشاد و نه یک بحثِ تحقیقیِ دقیقِ آکادمیک.

وقتی احساس کنی که چیزی نداری و دستت خالی است و فقط باید بگیری، مدام در معرضِ اندیشه‌های متفاوتی قرار می‌گیری که در جایگاه و جامعهٔ خودش شایسته و بایسته است، ولی وقتی واردِ اینجا می‌شود مانندِ توفان و رعد و برق می‌ماند که بیشتر بر آشفتگیِ ذهنی می‌افزاید. مثلاً هنوز دیالکتیک را هضم نکرده‌ایم که با هرمنوتیک روبرو می‌شویم و دیالکتیک، بدونِ جمع بندی و هضم شدن، از صحنه خارج می‌شود. در حالی که کسانی مثلِ گادامر که از نظریه پردازانِ هرمنوتیکِ جدید هستند، خودشان از تلفیقِ دیالکتیک و هرمنوتیک یعنی "هرمنوتیکِ دیالکتیکی" حرف می‌زنند.

گادامر می‌گوید خلق محصولِ جدید، از دیالکتیک و تعاملِ بینِ افقِ خواننده و افقِ متن صورت می‌گیرد. بدین معنا که پرسشی در ذهن داری، به متن مراجعه می‌کنی و به دنبالِ این هستی که در تعاملِ با متن، محصولِ جدیدی خلق کنی. گادامر این را هرمنوتیکِ دیالکتیکی می‌خواند. نتیجهٔ این هرمنوتیک، خلقِ جدید است که به نوعی آرای هگل و هایدگر را به هم نزدیک می‌کند. چرا گادامر به چنین دستاوردِ شگرفی می‌رسد در حالی که یک متفکرِ جهانِ سومی در حالِ حاضر نمی‌رسد؟ چون گادامر بر سنت‌های فکریِ خودش مسلط شده است.

از سوی دیگر، ما امروزه گریزی نداریم که با اندیشه‌های جدید که از چهار حوزهٔ امریکا (حوزهٔ پراگماتیسم)، انگلیس (حوزهٔ دقت و فلسفهٔ تحلیلی)، آلمان (حوزهٔ هرمنوتیک و عمقِ فلسفی) و فرانسه (حوزهٔ گستردگی) می‌آید، برخورد کنیم. در اینجا کارِ ما مهم می‌شود که هم باید با این اندیشه‌های جدید آشنا شویم و هم گسست با اندیشهٔ گذشتهٔ خودمان را از بین ببریم و در نتیجه در تعاملِ سنتِ فکریِ خودمان و سنتِ فکریِ غرب، چیزی زاییده می‌شود که "سنتِ فکریِ امروزینِ ایرانیِ ما" نامیده می‌شود.

س : با توجه به مقدمه، اگر ممکن است وارد ادامهٔ بحثِ اصلیِ خودتان بشوید.

ج : من سعی می‌کنم توضیح دهم که چرا یک سیرِ پیوسته و روش‌مند باعثِ باب شدنِ هرمنوتیک در غرب شد، ولی در تأویلِ شرقی این سیر اتفاق نیفتاد و ما دچارِ نوعی گسست شدیم.

نخست اینکه، خودِ واژهٔ هرمنوتیک در غرب یک سیرِ تحولی را طی کرده است. زمانی از فلسفهٔ هرمنوتیک حرف می‌زدند، ولی در حالِ حاضر از هرمنوتیکِ فلسفی صحبت می‌کنند. فلسفهٔ هرمنوتیک، هرمنوتیک را به عنوانِ نوعی روشِ فهمِ متن به کار می‌برد، ولی "هرمنوتیکِ فلسفی" خودش یک مکتبِ هستی‌شناسی است که توسطِ هایدگر و گادامر بیان می‌شود.

زمانی در هرمنوتیک، هرش یکی از متفکرانِ بزرگِ امریکاییِ هرمنوتیکِ روشی می‌گفت می‌شود به نیتِ مولف رسید و سعی کرد به آن پی بُرد. او معتقد بود صد در صد مولف نیتی دارد و شما با خواندنِ متن و فهمِ اُفقِ متن و رعایتِ قواعدِ فهمِ متن می‌توانید به افقِ مولف پی ببرید، که این به همان هرمنوتیکِ شلایر ماخر و دیلتای نزدیک است. ولی وقتی از هرمنوتیکِ نوین و پُست مدرن که سمبل‌های آن کسانی مانندِ هایدگر، گادامر، دریدا و پل ریکور هستند صحبت می‌شود گفته می‌شود که اساساً هر چیزی که به نامِ حقیقت مطرح می‌شود، خودش برداشتی از حقیقت است و هر تأویلی خودش تأویل بَردار است. این هرمنوتیکِ جدید با کتابِ حقیقت و روشِ گادامر واردِ دورهٔ جدیدی می‌شود.

گادامر می‌گوید : افقِ متن، افقِ خواننده و نتیجهٔ تعاملِ این دو، دورِ هرمنوتیکی و تولیدِ جدید است. در هرمنوتیکِ روشی شما معتقدید که مولفْ نیتی داشته و نیتِ او قابلِ کشف است. فهم‌ها از این نیت متفاوت است، ولی می‌توان به بالاترین و درست‌ترین فهم رسید. در اینجا شما هنوز در پارادایمِ پوزیتیویسم قرار دارید. می‌خواهیم ببینیم زمینه‌های پیدایشِ این نوع هرمنوتیک چیست ؟

بعد از رنسانس، "عقل"ی مطرح شد که معتقد بود می‌شود همه چیز را فهمید. این، نوعی بنیادگرایی یا مطلقیتِ عقل است. انسان پیش از دورهٔ مدرن اصلاً چنین ادعایی نداشته، او معتقد بوده خداوند همه چیز را می‌فهمد و ما سعی می‌کنیم بفهمیم خداوند چه می‌خواهد. این عقلِ جدید، یک پارادایمِ جدید خلق می‌کند. یکی از محصولاتِ این پارادایمِ جدید همان پوزیتیویسمی است که می‌گوید کلِ هستی را می‌توان از طریقِ تجربه به همهٔ انسان‌ها آموزش داد و فهماند و این فهمِ مشترک را یک مبنای بین‌الاذهانیِ موردِ قبولِ همه گرفت. در پرتوِ این اعتقاد، نوعی جزمیّت خلق شد. جزمیتی که پیش از دورانِ مدرن وجود نداشت. مثلاً ارسطو نمی‌گفت من همه چیز را می‌دانم. سقراط می‌گفت : "من تازه به اینجا رسیدم که می‌دانم چیزی نمی‌دانم."

این غرورِ بعد از رنسانس که البته بی‌علت هم نبوده. سرانجام انسان رشد کرده، طبیعت را فتح کرده، مدل‌های جدیدی از زندگی را کشف کرده، نوعی رفاهِ جدید را به وجود آورده، لذت‌های جدیدی کشف کرده؛ مانندِ مصرف، توانایی، قدرت و به‌طورِ خلاصه تَحققِ آرزوهای فرانسیس بیکن که می‌گوید "دانایی همان توانایی است"، باعث شده که مطلقیتِ جدیدی هم به وجود بیاید.

این هرمنوتیک در روش، در نقدِ این وضعیتِ جدید، می‌گوید : در برخی جاها هم تفاوت‌هایی در فهم‌ها وجود دارد. ادعا ندارد که فهم‌ها کاملاً متفاوت‌اند. این است که دیلتای در نقدِ علومِ دقیقه می‌گوید که علومِ اجتماعی از جنسِ "فهم" است نه از جنسِ "تبیین". وقتی می‌گوییم آب در صد درجه می‌جوشد، این "تبیین" است ولی در علومِ اجتماعی باید "فهم" کنیم.

شما در رویارویی با یک واقعهٔ تاریخی مثلِ جنگِ واترلو، وقتی تاریخِ آن را مطالعه می‌کنید، اگر فرانسوی باشید، ناراحت می‌شوید، ولی اگر انگلیسی باشید خوشحال می‌شوید. درست است که یک جنگ اتفاق افتاده و یک واقعه رخ داده، ولی در رویارویی با آن، فهم‌ها و قضاوت‌های مختلف وجود دارد. هوسِرل (Husserl) در پدیدارشناسی مثالِ جالبی می‌زند، می‌گوید وقتی می‌گویید درختِ سیب، یک مخاطب ممکن است یادِ دعوایی که با دوست‌اش در کنارِ درختِ سیب داشته بیفتد، یک نفر ممکن است یادِ قدم زدن با معشوق‌اش در زیرِ درختِ سیب بیفتد و یک نفر هم ممکن است یادش بیفتد که روزی در زیرِ درختِ سیب درس خوانده و مطالعه کرده است. این، سه حالتِ مختلف و سه درک و فهمِ مختلف از یک مفهوم است. بنابراین مطرح شد که علومِ اجتماعی و به‌طورِ کلی انسانی از جنسِ فهم و درک است نه تبیین. با توجه به این گزاره مطرح شد که به لحاظِ روشی، فهم‌های گوناگون از یک واقعه، یک متن یا یک پدیده وجود دارد، ولی با بکارگیریِ روشِ درست می‌توان به فهمِ واقعی نزدیک شد. این، هرمنوتیکِ تحتِ سلطهٔ عقلِ خودبنیاد است.

آرام آرام اتفاقاتِ جدیدی می‌افتد. ابتدا نظریهٔ پارادایم‌ها خلق می‌شود. در نظریهٔ پارادایم‌ها مثلاً می‌گویند نیوتن غلط نمی‌گوید، ولی اصولِ نیوتن در بعضی جاها جواب نمی‌دهد. می‌گویند چون نگاهِ انسان و نقطه‌نظرِ او عوض می‌شود، مثلاً در زمانِ نیوتن به زمین نگاه می‌کردند، ولی الان انسان به فضا نگاه می‌کند و از این رو الان اصولِ اینشتین جواب می‌دهد. حوزهٔ کاربردِ اصول و قوانین هم تغییر می‌کند. اندیشهٔ اینشتین اندیشهٔ نیوتن را پس می‌زند، نه

این که نقض کند. قوانینِ نیوتن جامعیّتِ خود را از دست می‌دهد، ولی هنوز در بعضی جاها جواب می‌دهد. اصطلاحاً می‌گویند یک پارادایم، پارادایمِ دیگر را مغلوبِ خودش می‌کند نه این که نقض‌اش کند، و هیچ پارادایمی ابطال نمی‌شود. حتی نگاهِ ارسطو به جهان و همین طور فلسفهٔ او هنوز در حوزه‌هایی کاربرد دارد. منتهی عرصهٔ نگاهِ انسان طوری شده که کاربردِ نگاهِ ارسطو محدود شده است و منطق‌های دیگری واردِ گود شده‌اند. افق‌ها عوض شده است.

توماس کوهن که خود بناکنندهٔ نظریهٔ پارادایم‌هاست می‌گوید : وقتی پارادایم عوض می‌شود، پارادایمِ قدیم دیگر قادر به پاسخگویی به بعضی پرسش‌های جدید نیست. یا توجهِ شما به چیزی جلب می‌شود که در پارادایمِ قدیم اصلاً به آن توجه نمی‌کردید ولی الان به آن توجه می‌کنید و پرسش طرح می‌کنید. وقتی پرسش‌های جدید مطرح می‌شود و روش‌های قدیم جواب نمی‌دهند، روشِ جدیدی خلق می‌کنید. وقتی روشِ جدید خلق می‌کنید، خود به خود تغییرِ افق و تغییرِ پارادایم اتفاق می‌افتد و این تغییرِ افق، باعثِ خلقِ نظریه‌های جدید می‌شود؛ خلقِ این نظریه‌های جدید، باعثِ فاصله گرفتن از پارادایمِ قدیم می‌شود، ولی این به مفهومِ غلط بودنِ پارادایمِ قدیم نیست، بلکه به قولِ مولوی : "چون بِگَردی تو، بِگَردَد مَنْظَرَت." اگر سَرت را بچرخانی، موضعِ نگاهِ تو تغییر می‌کند. این گَردشِ مَنظر، در چه افقی صورت می‌گیرد؟ اینجاست که هرمنوتیک یک تحولِ اساسی پیدا می‌کند. اینجاست که نظریهٔ پارادایم‌ها در عقلانیت هم وارد می‌شود. می‌گویند که ما انواع پارادایم‌های عقلی داریم. مثلاً نگاهِ نیوتن به فیزیک، یک نوع پارادایمِ عقلانی است و نگاهِ اینشتین یک نوعِ دیگر و کپلر هم یک پارادایمِ دیگر و هایزنبرگ هم پارادایمِ دیگری داشته است. اینجاست که "تنوع عقلانیت‌ها" پیش می‌آید.

پیش تر می‌گفتند یک عقلانیت وجود دارد که بینِ انسان‌ها مشترک است و به‌وسیلهٔ آن می‌شود پدیده‌ها را فهم کرد و این فهم اَمری بینُ‌الاذهانی است و بینِ همه مشترک است. برای نمونه در شرایطِ متعارف آب در همه جا در صد درجه به جوش می‌آید. قانونِ اجتماعی هم به همین صورت قابلِ تبیین است. اما اساساً این مَنظر عوض شد. با شکستِ مطلقیّتِ عقلانیتِ مدرنیته، انواعِ عقل‌ها، انواعِ درک‌ها و انواعِ برداشت‌ها مطرح شد. مقولهٔ انواعِ فهم‌ها در بحثِ شناخت هم وارد می‌شود که از هوسرل شروع شده و به هایدگر ختم می‌شود. وقتی این پدیده در پدیدارشناسی رسوخ می‌کند، تبدیل به بحثِ نظریهٔ پارادایم‌های توماس کوهن می‌گردد. همچنین می‌شود به درک‌های مختلفی که محققانِ انگلیسی در علومِ اجتماعی انجام می‌دهند اشاره کرد. حتی

این تحول و نهادینه شدنِ فهم‌های گوناگون از پدیدهٔ واحد، در فلسفهٔ آنگلوساکسونی هم خلق می‌شود، در فلسفهٔ پراگماتیسمِ امریکایی هم خلق می‌شود و همچنین در فلسفهٔ آلمانی و فرانسوی هم مطرح می‌شود.

می‌گویند فلسفهٔ فرانسوی، مخلوطی است از دکارت و برگسون. دکارت یک نوع جزمیتِ عقلیِ خاصِ ریاضی را مطرح می‌کند. وقتی این جزمیّت زیرِ سوال می‌رود، قسمتِ دومِ فلسفهٔ فرانسوی که فلسفهٔ برگسونی است و در آن بر فهم‌های مختلف تاکید می‌شود، مطرح می‌گردد. بنابراین وقتی فهم‌های مختلف و متنوع از هستی مطرح می‌شود، هر چهار شاخهٔ تفکر و فلسفه در غرب با یک فاصلهٔ زمانیِ کوتاه واردِ این عرصه می‌شوند. در این مورد آلمانی‌ها چون عمیق‌ترند، پیشتازند، برخلافِ انگلیسی‌ها که دقیق‌اند. وقتی از منطق حرف می‌زنیم، صحبت بر سرِ دقّت است. اما هرمنوتیک به "عمق" اصالت می‌دهد تا "دقت"، چون می‌خواهد عُمقِ نیت‌ها را بفهمد. منطق به عنوانِ اَمرِ دقیق می‌خواهد یک پدیده را به خوبی توضیح دهد، در حالی که هرمنوتیک سعی می‌کند به عُمقِ بیان دست یابد. بنابراین در پوزیتیویسم که سعی در تبیین دارد، انگلیسی‌ها دستِ بالا را دارند، در هرمنوتیک که بحثِ عمقِ فهم و عمقِ نیّتِ مولف مطرح است، آلمانی‌ها دستِ بالا را دارند. وقتی بحثِ تغییرِ کارکردِ پارادایم‌ها مطرح می‌شود، امریکایی‌ها چون پراگماتیست‌اند دستِ بالا را دارند و وقتی گستردگیِ اندیشه مطرح می‌شود فرانسوی‌ها دستِ بالا را دارند، مثلِ فوکو و دریدا.

بنابراین به طورِ خلاصه در مقطعی از تاریخِ اندیشهٔ غرب یک نیازِ جدیدی مطرح شده، تغییرِ پارادایمی صورت گرفته و به این ترتیب بنیادگراییِ غرب زیرِ سوال رفته است. اکنون تک فهمی، یک فهمی، یکتافهمی و یک مسیر فهمی زیرِ سوال رفته و شکاف برداشته است. ضربه‌ها و ترک‌ها از پیش و از همان قرنِ هجدهم و از زمانِ کانت شروع شده بود، ولی در اینجا دیگر کاملاً شکسته می‌شود. اینجاست که بحث‌های پُست مدرن مطرح می‌شود.

س : بدین ترتیب شما به دو تحول اشاره کردید؛ یکی هنگامی که بحثِ تکثّرِ فهم‌ها و در نتیجه هرمنوتیکِ روشی مطرح شد و دومی در جهشِ هرمنوتیکِ روشی به هرمنوتیکِ جدید، بحثِ تغییرِ پارادایم مطرح شد.

ج : دیگر آن استدلال‌های پیشین جواب نمی‌داد، بنابراین بحثِ تغییرِ پارادایم مطرح شد. این تغییرِ تدریجی و طبیعی که در هرمنوتیک رخ داد، آن را

از عرصهٔ روش تا عرصهٔ بینش آورد. یعنی فلسفهٔ هرمنوتیک تبدیل به هرمنوتیکِ فلسفی شد. اصولاً اندیشه‌ها و مکاتب در بسترِ زمان تا وقتی که توانایی تعامل داشته باشند، دچارِ تحولات و تغییرات می‌شوند. این تغییرات به چه برمی‌گردد؟ در روش شناسی‌های ذهن به ذهن برای پاسخ به این پرسش فقط "تاریخِ اندیشه" را بررسی می‌کنند.

س : "ذهن به ذهن" یعنی چه؟

ج : یعنی اندیشمند با ذهنِ خودش تحولاتِ فکری در یک جامعه را بررسی می‌کند، بدونِ اینکه تحقیق کند چه عواملِ بیرونی و عینی این تغییرات را ایجاد کرده؟ چه عرصه‌هایی از زندگی تغییر کرده که این تغییراتِ فکری بُروز کرده است؟ در روشِ مارکسی، پراکسیس مطرح است؛ یعنی تعاملِ ذهن با عین. یعنی وقتی یک تحولِ ذهنی اتفاق می‌افتد، این تحول ناشی از چه اتفاقاتی در شرایطِ عینی، روابطِ اجتماعی، و روابط اقتصادی است. در روشِ مارکسیسمِ کلاسیک که به آن مارکسی انگلسی می‌گویند، فقط به شرایطِ عینی می‌پرداختند و شرایطِ ذهنی را مَدِنظر قرار نمی‌دادند. هر دوِ این روش‌ها به‌نظرِ من ایراد دارد، هم اصالتِ مَحض به شرایطِ ذهنی و هم اصالتِ تنها به شرایطِ عینی. مهم است که در نظر داشته باشیم که اندیشه جدا از شرایطِ عینیِ انسان‌ها خلق نمی‌شود. برای نمونه نظامیِ گَنْجَوی وقتی لیلی و مجنون را می‌سُراید که زن‌اش "آفاق" می‌میرد، چون به شدت عاشقِ آفاق بوده است. اما هنگامی که در اوجِ رابطهٔ عاشقانه با آفاق قرار دارد و او هنوز زنده است و نظامی شاد، شیرین و فرهاد را می‌سُراید. اگر این دو منظومه را با هم مقایسه کنیم، می‌بینیم که لیلی و مجنون سراسر سوز و گُداز و جدایی است و نشان از دلسوختگیِ نظامی از فوتِ آفاق دارد، در حالی که شیرین و فرهاد سراسر عشقِ زمینی و شور و شادمانی است. بنابراین، همواره اندیشه متاثر از شرایط است، منتهی نه تنها شرایطِ اقتصادی، بلکه شرایطِ اجتماعی، سیاسی و حتی عاطفی و روحی هم تاثیرگذارند.

بنابراین خلاصهٔ حرف تا اینجا این بود که : همزمان با تولیدِ پرسش‌های جدید در یک جامعهٔ زنده از نظرِ فکری، اندیشه‌های جدید زاده می‌شود. عقلانیتِ غربی هم که تا به حال شکل‌های گوناگونی به خود گرفته، به خاطرِ زنده بودنِ فکریِ جامعه تا به حال رشد کرده و تغییر کرده و زنده مانده است.

یک مسالهٔ عینی، تبدیل به ذهنیتِ جدید می‌شود، این ذهنیت به تولیدِ نظریه‌ای می‌انجامد که عینیت را تغییر می‌دهد و این تعاملِ مُستَمر، حرکتِ مدام را ایجاد می‌کند. این تحول در مسیرِ هرمنوتیک در غرب کاملاً دیده می‌شود. مثلاً دیلتای در عینِ وفاداری به کانت برای پاسخ به پرسش‌های جدید، جایی به او انتقاد می‌کند و این انتقاد باعثِ تولیدِ یک جرقهٔ جدید و فکرِ جدید می‌شود، یعنی تعامل، یکسره به معنای اطاعت نیست، بلکه انتقاد و عبورِ محترمانه هم در آن وجود دارد. مثالِ دیگر سیرِ فلسفهٔ فرانسوی است که مُلْهِم از برِگْسون(Bergson) و دکارت است. این فلسفه وقتی می‌خواهد از حالتِ خشک و ریاضی‌وارش خارج شود، بیشتر به دکارت انتقاد می‌کند. ولی وقتی می‌خواهد رگهٔ ریاضیِ خود را ادامه دهد، بیشتر به برگسون انتقاد می‌کند و هیچ کدام از این انتقادها هم به این معنا نیست که دکارت یا برگسون یکسره از فلسفهٔ فرانسوی بیرون برود، چون اگر برگسون حذف می‌شد، دیگر از فلسفهٔ فرانسوی دریدا یا فوکو در نمی‌آمد. اینها مثال‌هایی از تعاملِ بینِ قطب‌های مختلفِ یک اندیشه است. هرمنوتیک هم همین سیر را طی کرده. هرمنوتیکِ جدید هم که به تنوع و تکثرِ فهم‌ها اصالت می‌دهد، در عینِ حال ناچار است به نیچه یا فروید یا دیدگاه‌های زبان‌شناسی تکیه کند، ولی این به این مفهوم نیست که هرمنوتیک از این متفکران فراتر نرود.

بنابراین به‌نظر می‌رسد هرمنوتیک یک پدیدهٔ ذاتاً سیال است که در هر حوزه‌ای سیلان دارد. در حوزهٔ فلسفه، روش، هستی‌شناسی، روانشناسی، زبان‌شناسی و...

از تمامِ این حوزه‌ها، عناصری را اخذ می‌کند و به کار می‌گیرد. هرمنوتیک می‌خواهد پدیده‌ها و متن را فهم کند و در این راه سعی می‌کند از هر وسیله‌ای استفاده کند و این طبیعی است. حتی بعد از کتابِ "حقیقت و روشِ" گادامر بحث‌های پَسا‌ساختارگرایی هم واردِ هرمنوتیک شد و هرمنوتیک از این حوزه هم برای فهمِ متن استفاده می‌کند.

س : هنوز شرایطِ عینی‌ای که باعثِ به وجود آمدنِ هرمنوتیکِ فلسفی شد را به درستی درک نکرده‌ایم. شما می‌گویید پرسش‌های جدیدی مطرح شد، در حالی که هنوز نفهمیده‌ایم شرایطِ عینیِ پیدایش این پرسش‌های جدید چه بود؟ آیا وقوعِ دو جنگِ خانمان‌سوزِ جهانی بود؟ آیا به دنبالِ عوض شدنِ

پارادایمِ علمیِ حاکم، پرسش‌های جدید هم در عرصهٔ روش‌شناسی و مِتُدلوژی مطرح شد؟ آیا در اثرِ افسردگیِ شدیدِ جوامع و نیازِ آنها به معنویت، پرسش‌های جدیدی مطرح شد؟ خلاصه چه اتفاقِ عینی‌ای افتاد که به‌ناگهان به این نتیجه رسیدند که پارادایمِ فکریِ موجود باید عوض شود؟ آیا رواجِ نظریهٔ نسبیّتِ اینشتین و به‌دنبالِ آن نسبی‌گرایی در عرصهٔ روش باعثِ پیدایشِ پرسش‌های تازه شد؟

ج : همهٔ این عوامل. ولی بحثِ مهم‌تر این است که نخست برای کسانی که "عقلانی" و "فلسفی" می‌اندیشیدند، جزمیّت و مطلقیّتِ تفسیر و تبیینِ جهان شکست، اما این عواملی که شما گفتید هم تاثیرگذار بود. به‌عنوانِ مثال فروید وقتی جنگِ اولِ جهانی پیش آمد گفت انسان کجا عاقل است؟ اتفاقاً به‌شدت هم وحشی و بَدَوی است که همنوعِ خود را به این شکل می‌کُشَد. یا مثلاً تحولاتِ انقلابِ فرانسه و کشتارِ کُمونِ پاریس روی بسیاری از متفکرانِ فرانسوی تاثیر گذاشت. بنابراین تنها یک عامل دَخیل نبود.

س : شما در بخشِ اولِ گفتگو گفتید که در ایران پس از فروپاشیِ شوروی رویکردِ هرمنوتیکی قوی شد، درحالی‌که می‌بینیم در غرب با ظهورِ خُروشْچُف، قطعیتِ استالین هم شکسته شده بود.

ج : مارکسیسم خودش یک نقّادِ بزرگِ مدرنیته است، بدونِ اینکه ساختارشکنی کند. مارکسیسم با نقدِ لیبرالیسم و سرمایه‌داری، قطعیتِ مدرنیته را زیرِ سوال بُرد. می‌گویند اندیشهٔ پُست مدرن بیش از همه به نیچه، فروید و مارکس مدیون است. این سه نفر تاثیرِ شگرفی در نقدِ بی‌رحمانه و بنیادینِ "عقلانیتِ پوزیتیویستی" داشته‌اند. این درحالی است که بخشِ زیادی از برداشت‌ها و نظریه‌های مارکس پوزیتیویستی است. ادعای کلانِ پوزیتیویسم این است که وقایعِ هستی را می‌توان دقیقاً و کاملاً و به‌طوری که موردِ قبولِ همه باشد، تبیین کرد و روشِ این فهمیدن و تبیین هم قابلِ تکرار برای همه است. بنابراین می‌شود جامعه‌ای درست کرد یکسان، برابر و یکدست. پوزیتیویست‌ها و بخشی از مارکسیست‌های کلاسیک و بخشی از مذهبی‌ها می‌خواستند این جامعه را به روشِ علمی تحقق بدهند.

لیبرالیست‌های پوزیتیویست سعی کردند بیشتر به دقت بپردازند و به منطق روی آوردند. مارکسیست‌های پوزیتیوتیست چون دغدغهٔ جامعه را داشتند

و برای جامعه ابتدا و انتها و جهتِ حرکتی قائل بودند، و در ضمن از هگل هم متاثر بودند، دیالکتیک را به خدمت گرفتند. دیالکتیک توضیحِ دیدگاه‌های مربوط به آنهاست. معمولاً دیالکتیسین‌ها می‌خواهند یک کل را توضیح دهند. توانِ دیالکتیک این است که می‌تواند یک کل را توضیح دهد. این با جزمیّت تفاوت دارد. دیالکتیک می‌تواند جزمی نباشد. همان طور که گادامر هم از دیالکتیک استفاده کرد و به یک خلقِ جدید رسید.

س : آیا انسانِ دورهٔ ماقبلِ مدرن که به عقلِ یونانیِ ارسطویی مُسلَح بود، خودبنیاد نبود؟ آیا عقلِ ارسطویی ادعای جهان شمولی نداشت؟

ج : انسانِ پیش از مدرن ادعای فهمِ همه چیز را نداشت. عقل به این شدت خودمختار نشده بود.

س : منطقِ ارسطو می‌گوید : صغرای یقینی و کبرای یقینی لاجرم نتیجهٔ یقینی را می‌دهد و مو لای دَرزش نمی‌رود. به نظر می‌رسد جزمیّت، قطعیّت و جهان شمولی در این گزاره موج می‌زند.

ج : جزمیت را قبول دارم، ولی ادعای خودبنیادی نداشت.

س : ادعای جهان شمولی که داشت؟

ج : بله، ولی خودبنیاد نبود. معتقد بود که یک عقلِ اول، یک عقلِ فَعّال و یا یک خداوندی هست که دارای فهمِ برتر و نهایی است که آفرینندهٔ این عقل است.

س : در معارفِ ارسطویی که اصلاً بحثِ خدای خالق مطرح نیست، متافیزیک معنی دیگری می‌دهد و با الهیات نباید آن را اشتباه گرفت.

ج : بحثِ عقلِ اول که مطرح است، عقلِ اولی که یک سری گزاره‌هایی از او صادر شده، ولی ما به خیلی از آنها اصلاً احاطه نداریم. غرورِ کاذبِ انسانِ مدرن، پس از ظهورِ عقلِ خودبنیاد پیدا شد. ضمنِ اینکه یک اتفاقِ دیگر هم در دورانِ مدرن افتاد و آن این بود که هستی کاملاً جسم‌اِنگار شد. همه چیز مادی و در این دنیا قابلِ حُصول شد. این هم اتفاقِ بسیار مهمی است که رخ داد. این قابلِ حصول شدن، دست یافتن را ساده‌تر و پدیده‌ها را دَمِ دستی

کرد. لذا در مدرنیته همه چیز ماده، جسم، بدن، قابلِ لمس، و این دنیایی شد و "این دنیایی شدن" خودش یک ملاک شد. هم در عقلانیتِ مارکسیستی، هم لیبرالیستی و هم در عقلانیتِ جستجوگرِ علومِ دقیقهٔ مدرن، این اتفاق افتاد.

س : آقای داریوش آشوری و دکتر سید جواد طباطبایی هم که روی مدرنیته کار کرده‌اند می‌گویند که در پسِ پُشتِ مدرنیته، عقلانیّتِ یونان خوابیده است و اگر عقلانیّتِ یونان را نفهمیم، اصلاً قادر به فهمِ مدرنیته نیستیم.

ج : بحثِ ما، بحثِ ادعاها و افق‌هاست. بحثِ این است که در تغییرِ پارادایمِ مدرنیته یک سری ادعاهایی مطرح شد که انسان در قدیم، آن ادعاها را نداشت؛ یکی همین خودبنیادی است. دیگری مادی شدن و این دنیایی فهمیدنِ پدیده‌هاست. دیگری ریاضی فهمیدنِ این عالم است. این افق‌ها در دورانِ پیش از مدرن وجود نداشت.

س : به سیرِ اصلیِ بحث برگردیم.

ج : در اینجا می‌خواهم به این مطلب پل بزنم که چون هرمنوتیک هم در راستای پاسخ به پرسش‌ها و نیازها و افق‌های جدید، تغییر و تحول پیدا کرد، بنابراین هرمنوتیکِ جدید دیگر فقط مربوط به متن و به اصطلاح اسیرِ لفظ و متن نیست. بلکه، هرمنوتیکِ ادبی است که اسیرِ متن است، هرمنوتیکِ مدرن دیگر اینگونه نیست. مثلاً می‌شود به برداشت‌های پل تیلیش، پالمبرگ، مولتمان، بوتلرمان و متز از کتابِ مقدس که از بنیانگذارانِ الهیاتِ رهایی بخش در امریکای جنوبی‌اند، اشاره کرد. اینها در ۱۹۸۰ در آلمان نهضتی برپایهٔ اخلاقیاتِ الهیاتِ مسیحی و ضدِ جنگ، ضدِ سلاحِ اتمی و ضدِ گرسنگی و فقرِ جهانی به راه انداختند. می‌گفتند حلقهٔ کانونِ دین، خداوند است و نه شریعت و خداوند ما را به دوست داشتن دعوت می‌کند. اینها با برداشتِ هرمنوتیکیِ خود از کتابِ مقدس می‌گفتند در انجیل هست که "همسایه‌ات را همانندِ خودت دوست بدار." می‌گفتند همهٔ جهان همسایهٔ هم‌اند. پس چرا ما سیر باشیم و آنها گرسنه؟ چرا ما با سلاحِ اتمی، دیگران را بکشیم؟ پل تیلیش می‌گوید، این جملهٔ انجیل را که همسایه‌ات را مانندِ خودت دوست بدار، مبنا بگیر، این حرف بالاترین مبنای حقوقِ بشر است. این حرفِ تیلیش در دیدگاهِ مولتمان و متز تفسیر می‌شود. در ادامهٔ این روند، از درونِ این نوع الهیاتِ مسیحی،

هم پروتستان و هم کاتولیک، الهیاتِ رهایی‌بخش متولد می‌شود. بنابراین منظورِ من این بود که هرمنوتیکِ مدرن دیگر واردِ زندگی شده است.

نکتهٔ دیگر این است که در پسِ هرمنوتیک هم منطق وجود دارد. شلایر ماخر سعی می‌کند این منطق را تا حدی توضیح دهد، ولی این منطق مسلماً مشابهِ منطقِ ارسطو نخواهد بود. ویژگی‌های این منطق مرتبط با افقِ هرمنوتیک است. بنابراین باید دقت کرد که روش در چه افقی، ایستا یا متحرک (فیکس یا دینامیک) مطرح می‌شود. هرمنوتیسین‌های جدید می‌گویند انسان و جامعه یک موضوعِ مشترک‌اند و چون تمامِ بحث‌های انسان‌شناختی یا مربوط به شناختِ انسان است و یا جامعه، همهٔ بحث‌ها یک مبنای مشترک خواهند داشت و این مبنای مشترک، پایه‌ای می‌شود برای گفتگو و دیالوگ و می‌توان روی این مبنا کار کرد. بنابراین ما می‌توانیم بر اساسِ مشترکاتی با اولین انسان تا آخرین انسان در تاریخِ بشر گفتگو کنیم، چون نوعیت‌های ثابتی در بینِ تمامِ آنها وجود دارد؛ مثلِ گرسنگی، عشق، فقر، بدبختی، خودخواهی، جنگ، غلبه، خشم، تندی، نفرت، دوستی، ایثار و گذشت.

س : حال که بحث به گفتگو رسید، به‌نظر می‌رسد طرفدارانِ مکتبِ فرانکفورت هم قائل به نوعی گفتگو در عرصهٔ عمومی هستند. فرقِ گفتگوی مکتبِ فرانکفورت با گفتگویی که هرمنوتیسین‌ها مطرح می‌کنند چیست؟

ج : مکتبِ فرانکفورت تلفیقی از مارکس و هِگل است. مارکسیسم در روایتِ مارکسی انگلسی خیلی خشک و جامد شد و به روابطِ عینی و طبقاتی خیلی تکیه کرد و از تحلیل‌های تئوریکِ ذهنی که می‌تواند تحلیل‌های عینی را بشکند فرار کرد. فرانکفورتی‌ها تحتِ تاثیرِ آرای الکسی دوتوکویل و ماکس وبر هستند. ماکس وبرِ متاثر از دیلتای، تفاوتِ فهم و تبیین را مطرح کرد. الکسی دوتوکویل از بوروکراسی‌ای حرف زد که در جامعهٔ لیبرالْ دموکراتیک می‌تواند آزادی را خفه کند. فرانکفورتی‌ها، هم به جامعهٔ شورویِ بعد از انقلاب که یک قفسِ آهنین بود و هم به جامعهٔ مدیریت‌شدهٔ لیبرالْ دموکراتیک نقد زدند.

در کتابِ "دیالکتیکِ روشنگری" فصلِ چهارم نوشتهٔ آدورنو، جامعهٔ لیبرالْ دموکراسیِ پس از جنگِ دومِ جهانی به‌شکلِ جالبی نقد شده است. در آنجا می‌گوید که این جامعه به شکلِ پیچیده‌ای مدیریت شده است. همهٔ نیازهای تو را در جامعه، سرمایه‌دارها و صاحبانِ سرمایه تعیین، تعریف و تامین

می‌کنند. آدورنو می‌گوید : در چنین جامعه‌ای حتی شیوهٔ بوسیدنِ نامزدت را هم تلویزیون به تو یاد می‌دهد. مکتبِ فرانکفورتی‌ها به پوزیتیویست‌ها نیز نقد کردند که مگر می‌شود یک تحقیقِ علمی، کاملاً خالی از ارزش باشد؟ آدورنو تحتِ تاثیرِ هِگِل می‌گوید اصلاً معرفت بدونِ پیش‌فرض و منظور وجود ندارد. انسان فهم‌اش کُلی است. "فهم" هم، در زمان و مکان صورت می‌گیرد. هایدگر می‌گفت : "ما در زمان و مکان می‌فهمیم. چگونه می‌شود گفت که "معرفتِ ناب" وجودِ خارجی دارد؟ چگونه معرفتات را بَری از تمامِ خصلت‌هایت می‌کنی؟"

س : به‌نظر می‌رسد نظرِ آدورنو و هایدگر تفاوتی با هم ندارند!

ج : هایدگر به یک نسبی‌انگاریِ مطلق معتقد می‌شود، در حالی که در مکتبِ فرانکفورت هنوز امید هست که "عقل" مبنایی برای استدلال بیابد. فرانکفورتی‌ها دو گونه عقل را مطرح می‌کنند. عقلِ ابزاری، عقلِ خردباور و می‌گویند رنسانس قرار بود "عقل‌مداری" را باب کند و لذا فرانکفورتی‌ها هنوز به "یک اصل" معتقد و وفادارند. در حالی که هرمنوتیسین‌های جدید می‌گویند اصولاً دیگر اصلِ قابلِ اِتکایی وجود ندارد. در مقابل، فرانکفورتی‌ها می‌گویند ما باید سعی کنیم "عقلانیتِ خردورز" را بر "عقلانیتِ ابزاری" پیروز کنیم.

هایدگر می‌گوید هم‌اکنون تکنولوژیِ بشر کاملاً بر ما و فهمِ ما احاطه دارد. آدورنو می‌گوید درعینِ حال هنوز امکان دارد که انسان برگردد و به یک سعادت و رستگاری در این دنیا برسد و اگر هم به سرعت نرسد، دستِ کم باید معیار و ملاکی باشد که به آن تمسک یابد. خلاصه معیارهایی وجود دارد. فرانکفورتی‌ها می‌گویند این معیارها شفاف بوده، ولی مدرنیته به وسیلهٔ مکاتبِ مختلف‌اش این معیارها را کِدر کرده است.

آدورنو و فرانکفورتی‌ها در نقدِ آرای پُست مدرن می‌گویند که، از اندیشهٔ شما نوعی محافظه‌کاری درمی‌آید، چون شما هیچ حقیقت و اصلی را قبول ندارید. هیچ مبنایی را قبول ندارید. روایتی از قرائتِ هایدگری، عاقبتِ قرائتِ افقِ بی‌بنیاد است.

فرانکفورتی‌ها می‌گویند ما چرا با پوزیتیویست‌ها درگیریم؟ چون خودمان معیاری داریم. بنابراین دعوای فرانکفورتی‌ها با پوزیتیویسم این است که

پوزیتیویست‌ها می‌گویند معیار همان است که ما می‌گوییم. دعوای فرانکفورتی‌ها با هایدگر هم این است که هایدگر می‌گوید اصلاً دیگر معیاری وجود ندارد، و فرانکفورتی‌ها می‌گویند اگر معیاری وجود ندارد، پس چه لزومی دارد ما با هم حرف بزنیم و گفتگو کنیم؟ زیرا دیگر گفتگو امکان ندارد.

تا اینجا به‌طورِ خلاصه، ما یک سیری از هرمنوتیک و تغییراتِ آن و نسبتِ آن با مکاتبِ دیگر گفتیم و توضیح دادیم که خودِ هرمنوتیک هم در غرب یک سیرِ تحول داشته، و این سیر را باید فهم کرد. و سعی کردیم مجموعهٔ عواملِ ذهنی و عینی را که به بُروزِ پرسش‌های جدید و در نتیجه هرمنوتیکِ مدرن انجامید، بیان کنیم.

این مقدمه بیان شده تا به جامعهٔ خودمان برسیم و مقایسه کنیم که چرا با وجودِ تحولِ هرمنوتیک در غرب، مسالهٔ تأویل در جامعهٔ ما راکد مانده است. در ادامه، اندک کارهایی که در تاریخِ معاصرِ خودمان در این زمینه انجام شده را بررسی خواهیم کرد. برای نمونه آقای طالقانی پرسش‌های جدید را به قرآن عرضه کرد و به نوعی تأویلِ آیات را در واقعیت بیان کرد. دکتر شریعتی هم در موردِ حج و آفرینش دست به تأویل زد. خواهیم گفت که باید با پرسش‌های جدید به سراغِ متن رفت تا متن را به حرف آورد. سهروردی در "کلمه التصوف" می‌گوید : "قرآن را چنان بخوان که گویی به خودِ تو نازل شده"، و اقبال در کتابِ "بازسازیِ اندیشهٔ دینی در اسلام" این نظر را تایید می‌کند." (به نقل از سرمقالهٔ آیندهٔ نو، محمد بقایی (ماکان)، پنج شنبه ۱۸ آبان ۱۳۸۵). به این ترتیب می‌شود از متنِ کتاب، حرفِ نو در آورد بدونِ آنکه بدعت گذاری کرد، مانندِ کاری که اقبال، شریعتی و طالقانی در تاریخِ معاصر کردند.

س : به‌طورِ خلاصه شما نسبتِ هرمنوتیک را با حلِ مسائلِ ایران چگونه می‌بینید؟

ج : به‌نظرِ من هرمنوتیک باید با تأویلِ شرقی تطبیق داده شود، آنگاه این دو، اصولی از هم اتخاذ کنند تا بتوانیم پیش برویم.

س : منظورِ شما تاثیرِ متقابلِ این دو بر هم است یا ادغامِ آنها؟

ج : منظورم تاثیرِ متقابلِ آنهاست. به‌نظرِ من هرمنوتیک و مخصوصاً فلسفهٔ هرمنوتیکی، زخم‌خورده از بنیادگراییِ عقل است. بنابراین پیش از این که

این زخم‌خوردگی زیاد شود، باید تأویل و هرمنوتیک را به گفتگو بنشانیم و چیزهایی نیز از هرمنوتیک یاد بگیریم.

س : به‌نظرِ شما آیا بینِ تأویل و هرمنوتیک تفاوتِ جوهری وجود دارد؟

ج : باید مشخص شود که منظور از تفاوتِ جوهری چیست؟ آیا تفاوت در تعریف‌هاست یا در مبناها. اگر منظور فهمِ متن باشد، این دو خیلی فرقی ندارند. شما تلاش می‌کنید متن را بفهمید، منتهی اصالت می‌دهید به فهم‌های مختلف. در تأویل می‌گویید بالاترین فهم از آنِ خداوند است. در هرمنوتیکِ قدیم معتقدند می‌شود به مهم‌ترین فهم دست یافت. در هرمنوتیکِ جدید، گفته می‌شود اصلاً سوال این نیست که نیتِ مولف چیست؟ بلکه سعی می‌کنیم خودمان به هم‌افقیِ بیشتری با متن برسیم. برای ایجادِ گفتگو بینِ تأویل و هرمنوتیک در ابتدا باید تأویل را کمی فَربه کرد، چون سنتِ تأویلِ ما منقطع و گُسسته است.

س : شیوه و روشِ این برقراریِ گفتگو بینِ هرمنوتیک و تأویل چیست؟ آیا بر تفاوت‌ها تکیه کنیم یا بر شباهت‌ها؟

ج : در نگاهِ انطباقی، یک طرف، طرفِ دیگر را از دور خارج و حذف می‌کند. به گفتهٔ هایدگر، طرفِ دیگر را سوژه می‌کند. وقتی سوژه می‌کنی، می‌خواهی آن را بفهمی (به معنای سنتی). وقتی می‌خواهی بفهمی، سعی می‌کنی تنها با ابزار و ذهنِ خودت این کار را بکنی. اما در مقابل، هوسرل گفت : "وقتی می‌خواهیم یک پدیده را تحلیل کنیم، باید سعی کنیم با آن "هَمدل" شویم، نه این که مثلِ آن شویم، ولی به فلسفهٔ وجودی آن پی ببریم". اینکه، چه کاربردی دارد و چه عقلانیتی در پسِ پُشتِ آن نهفته است.

تطبیق بر وزنِ تَفْعیل است و از آن مشارکت پذیری نتیجه می‌شود. به این معنا که "هر دو طرف" خودشان را به هم عرضه می‌کنند و اینگونه نیست که تصور شود یک طرف هیچ چیز ندارد و طرفِ دیگر همه چیز دارد. در اثرِ تطبیق، به اشتراکات و افتراقات پی می‌بریم. ادعای من این است که نه هرمنوتیک و نه تأویل، یک پدیده و واقعهٔ واحد نیستند که در مقابلِ هم بگذاریم، بلکه ما انواعِ تأویل‌ها داریم و انواعِ هرمنوتیک‌ها. امکان دارد که نوعی از هرمنوتیک

با نوعی از تأویل بخواند و یا نخواند. مثلاً هم تأویلِ بی‌بنیاد داریم و هم تأویلِ مقید و وفادار به متن. برای نمونه بینِ تأویلِ اسماعیلیهٔ اول و اسماعیلیهٔ دوم و تأویلِ امامیه خیلی تفاوت هست.

س : از متنِ صحبت‌های شما این گونه فهمیدیم که، تأویلی که شما قبول دارید، برگرداندنِ همه چیز است به مبدأِ مختصاتی که شکی در آن نیست. بنابراین شما یک مبنایی برای تأویل قائل‌اید. پرسش این است که گفتگو یا تطبیق با هرمنوتیک‌هایی‌که مبنا و مبدأِ مختصاتِ مشخصی ندارند و یا مبنای آنها منافعِ فردی، طبقاتی یا مملکتی و یا ملی است، آیا تبدیل به نوعی التقاط نمی‌شود؟ به‌نظر می‌رسد که اساساً این دو متفاوت‌اند، چون تأویل به یک مبنای فلسفی معتقد است، در حالی که هرمنوتیک‌های جدید چنین چیزی ندارند.

ج : آنچه که به‌نامِ هرمنوتیکِ فلسفی و متاثر از هایدگر مطرح است می‌گوید درک‌های متفاوت وجود دارد و نمی‌گوید بینِ این درک‌ها نقاطِ مشترک وجود ندارد، بلکه چون هر درکی ناشی از یک پرسشِ بنیادین است و پرسش‌ها متفاوت‌اند، بنابراین فهم‌ها هم متفاوت است.

س : به‌نظر می‌رسد که در این نوع هرمنوتیک، فهمیدن اصلاً روش و متدِ ایجابی و اثباتی ندارد.

ج : بهترین روش از هرمنوتیکِ نوین همان بحث در کتابِ "حقیقت و روشِ" گادامر است؛ گادامر می‌گوید که : اگر افقِ مولف را با افقِ خودت به تعامل ننشانی، "دورِ هرمنوتیکی" را رعایت نکرده‌ای. می‌گوید رعایتِ دورِ هرمنوتیکی همان رعایتِ اخلاق است. متفکر باید این قدر صداقت داشته باشد که ضمنِ فهمِ افقِ متن، افقِ خودش را بر متن تحمیل نکند. ما توصیه می‌کنیم دورِ هرمنوتیکی را رعایت کنید. اگر رعایت کنید، به متن نزدیک می‌شوید و برداشتِ شما از آن اصیل خواهد بود، اگر رعایت نکنید برداشتِ شما هم اصیل نخواهد بود.

س : با توجه به این دغدغه که مارکسیسم یک تجربهٔ بشری در طولِ تاریخ بوده، تجربهٔ انقلابِ اکتبر، چین، کوبا و...، جنبشِ اسلامیِ معاصر میانِ این تجربهٔ بشری و اسلام تعامل برقرار کرد و حاصلِ این تعامل یک برداشتِ نو بود، ولی با شهادتِ بنیانگذاران، به تدریج این تعامل به یک التقاطِ فلسفی تبدیل

شد و دلیل‌اش این بود که آن تجربه‌های بشری یک پشتوانهٔ فلسفی داشت و این جنبش از آن بارِ فلسفی چندان اطلاع نداشت و بنابراین در برخورد با اسلام عملاً یک التقاط شکل گرفت. شما چه تضمینی می‌دهید که در برخوردِ هرمنوتیک و اسلام، بویژه تأویل در اسلام، چنین التقاطی به‌وجود نیاید؟

ج : التقاط تا حدی گریزناپذیر است. برای نمونه فلسفهٔ ارسطو هم التقاطی است. شما جملهٔ قشنگی گفتید مبنی بر این که ما متوجهٔ مبانیِ فلسفیِ تجربهٔ مارکسیسم در طولِ تاریخ نبودیم. در حالی که اتفاقاً در برخورد با هرمنوتیک سعی می‌کنیم بر مبانیِ فلسفیِ آن انگشت بگذاریم. به‌نظرِ من روشِ تطبیقی به‌طورِ نسبی تضمین می‌کند که شما مغلوبِ یک اندیشه نشوید. در روشِ "تطبیقی ـ تأویلی" شما سعی می‌کنید پایه‌های فکریِ هر دو طرف را بشناسید، وقتی این پایه‌ها را شناختید، سعی در ایجادِ تعامل می‌کنید. به‌نظرِ من التقاط در سازمانِ مجاهدین به خاطرِ عجله و شتابِ بیش از حدِ بنیانگذاران بود و ربطی به استفاده کردن از مارکسیسم یا هر مکتبِ دیگری ندارد. یک مقدار هم به‌نظرِ من مشکلِ التقاط در سازمان، مربوط به شرایطِ اجتماعی بود و مقداری هم به این که مجاهدین پذیرفته بودند ه مارکسیسم علم است و بعد علمِ مبارزه است، مانندِ امروز که می‌گویند لیبرالیسم درست‌ترین فلسفه و فلسفهٔ زندگیِ امروزی است. اما امروزه ما می‌گوییم تأویلِ شرقی حرف برای گفتن دارد و هرمنوتیک هم حرف دارد. اگر اینگونه به گفتگو بنشینیم، انطباقْ منتفی می‌شود و گفتگوی "تطبیقی ـ تأویلی" شکل می‌گیرد. در تطبیق، کسی بر کسی غلبه نمی‌کند، هیچ کس دیگری را حذف نمی‌کند. ولی قبول دارم که همواره خطرِ التقاط و چرخش به یک طرف وجود دارد. این بستگی به غنای ما هم دارد.

سوال کننده : با تشکر، امیدواریم در جلسه‌های بعد "سیرِ تأویل در شرق" و انواعِ "تأویل‌ها" را بررسی کنیم.