

## چگونگی تعامل تأویل با هرمنوتیک

### گفت‌وگو با تقی رحمانی - بخش چهارم

تاکنون سه بخش گفت‌وگو با آقای تقی رحمانی با عنوان‌های "گسست از دیالکتیک تا هرمنوتیک" (شماره ۴۰)، "هرمنوتیک مدرن؛ برآمدن از متون به زندگی" (شماره ۴۱) و "تعامل تأویل با تفسیر" (شماره ۴۲) انتشار یافته است. در این شماره بخش چهارم گفت‌وگو با عنوان "چگونگی تعامل تأویل با هرمنوتیک" از نظر خوانندگان می‌گذرد.

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

■ یکی از دغدغه‌ها و انگیزه‌های من از توجه به بحث تأویل و هرمنوتیک این بود که چرا به دام انقطاع اندیشه افتاده‌ایم و در همین راستا بود که به تفاوت میان "باب‌شدن اندیشه" با "مدشدن اندیشه" اشاره کردم. ما باید به خود آییم که چرا یک روز طرفدار دیالکتیک هستیم، روز دیگر طرفدار هرمنوتیک و زمانی نیز در پی اثبات مبانی منطق استقرا؟ و باید از خودمان بپرسیم که چرا در ایران اندیشه‌ها، سیر طبیعی و پیوسته ندارد و دچار گسست می‌شود. برای نمونه، می‌بینیم از یک سو بحث 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 جامعه‌شناسی دینی را مطرح کرد، بحث تعامل دین و علم و یا دین و علوم قرآنی از دستور کار خارج شد و این درحالی است که در حوزه‌های تمدنی، سیر اندیشه دچار گسست یا انقطاع نمی‌شود، گرچه ممکن است اندیشه به اندیشه‌های درجه دو یا سه تبدیل شود، ولی به‌طور کامل قطع نمی‌شود. برای نمونه، این که پیش از انقلاب، همه از دیالکتیک صحبت به میان می‌آوردند، ولی پس از انقلاب یک‌باره این بحث‌ها رخت بر بست و سخن از هرمنوتیک آغاز شد.

امروزه در جهان، چهار حوزه فکری - تمدنی مطرح است که نه تنها صاحب اندیشه‌اند، بلکه با هر اندیشه دیگری به گفت‌وگو نشستند و با آن برخورد تعاملی خلاق دارند. طبیعی است در این گفت‌وگوها تولید اندیشه هم شکل می‌گیرد، این چهار حوزه تمدنی عبارتند از آلمانی، فرانسوی، انگلوساکسونی و امریکایی. در آلمان هرمنوتیک، در انگلستان فلسفه تحلیلی، در فرانسه آمیزه‌ای از اندیشه دکارت و برگسون و در امریکا اندیشه پراگماتیسم ویلیام جیمز و جان دیویی باب شده است.

گرچه هندی‌ها در زمینه جامعه‌شناسی و توسعه، صاحب‌نظر شده‌اند، ولی نمی‌توان آن را حوزه تمدنی - فکری نامید. گفته شد ایرانی‌ها خود صاحب اندیشه و حوزه تمدنی بودند، برای نمونه، وقتی اندیشه‌ای از یونان وارد ایران می‌شد، درست پذیرفته نمی‌شد، بلکه با چون و چرا و پرسش‌های بسیاری روبه‌رو می‌شد بدین‌معنا که پرداخت و شکل جدیدی پیدا می‌کرد؛ این چون و چراها بود که اندیشه را جرح و تعدیل می‌کرد. برای نمونه می‌بینیم که دیدگاه‌های ارسطو از یونان توسط کندی وارد حوزه فکری ما می‌شود. فارابی و ابن‌سینا هر کدام با آن برخورد می‌کنند تا به سهروردی می‌رسد که فلسفه اشراق را مطرح می‌کند؛ اگر دقت کنیم نوعی سیر فراروی نسبت به سیر تطور اندیشه و فلسفه در یونان دیده می‌شود. در همین راستای تعامل اندیشه است که ملاصدرا، سنتی نوین به‌وجود می‌آورد به‌نام "حکمت متعالیه" یعنی ترکیبی از فلسفه مشاء، اشراق و کلام شیعه.

حکمت متعالیه در پی این گفت‌وگوها، نقدی است بر فلسفه مشاء و همچنین فلسفه اشراق. اگر سهروردی به "نور" اصالت می‌دهد، ملاصدرا در حکمت متعالیه خود به "وجود" اصالت می‌دهد. در پرتو مبانی و در پی این گفت‌وگوهاست که یک اندیشه ایجاد و به مرور باب می‌شود، ولی متأسفانه امروزه ما فاقد این مقوله بوده و دچار مدزدگی شده‌ایم و هنوز به مرحله‌ای نرسیده‌ایم که بگوییم تولید فکر و اندیشه داریم، بلکه آنچه هست دست به دست شدن مفاهیم است. برای نمونه در پارادایم سنتی، مفاهیمی داریم مانند وحدت، کثرت، وجود، ماهیت، عدل، علم، عدل خداوند، برای نمونه؛ مهم‌ترین مقوله تفکر ایرانی از گاتاهای زرتشت تا اسلام‌شناسی شریعتی میان متفکران ما بحث کثرت در وحدت، وحدت در کثرت است و مفاهیمی از این دست توسط اندیشمندان، فلاسفه، کلامیون و حتی شعرا تفسیر و فربه شده است.

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

کتاب "علم و دین" ایان باربو توسط بهاء‌الدین خرمشاهی ترجمه شده که نشان‌دهنده آن است که هنوز در امریکا تحقیق درباره این رابطه دین و علم ادامه دارد، ولی در ایران پس از بازرگان این گفتمان پژوهشی از رمق افتاده است، حتی شرکت سهامی انتشار هم در فکر این نبوده که آثار بازرگان را به زبان‌های دیگر ترجمه کند. می‌بینیم نگاه جامعه‌شناسی کلان دورکیمی - که شریعتی هم تحت‌تأثیر آن است - وقتی باب می‌شود، دیدگاه ملی کنار می‌رود، وقتی دیدگاه معرفت‌شناسانه و انگلوساکسونی در جامعه ما مطرح می‌شود به یک‌باره دیدگاه جامعه‌شناسی دورکیمی کنار می‌رود و ناگهان دیدگاه هرمنوتیکی آلمانی بلافاصله بعد از طرح‌شدن پذیرفته می‌شود بدون این‌که به زمینه‌ها و پیشینه تأویل در ایران اسلامی توجه شود؛ نصر حامد ابوزید تأویل را از ابن‌عربی و ابن‌رشد شروع می‌کند.

نویسنده اثر "کتاب، سنت و مدرنیته" به این ریشه تمدنی معتقد نبوده و تأویل و هرمنوتیک را دو مقوله جدا از هم می‌داند. ابوزید، سنت تأویل را در تمدن اسلامی بررسی کرد. این دیدگاه با هرمنوتیک به تعامل می‌نشیند، طبعاً نشر این گفت‌وگو موجب بالندگی و خلاقیت اندیشه خواهد بود. دغدغه مهم و درد اصلی دو وجه دارد؛ وجه نخست آن این است که وقتی اندیشه‌ای در ایران مد می‌شود در حوزه فرهنگ خودی ریشه‌یابی تاریخی نمی‌شود، بنابراین مشکلات بسیاری به بار می‌آورد، البته بدیهی است که نمی‌خواهیم عین دیالکتیک پس از رنسانس را در کشور خودمان جست‌وجو کنیم، بلکه می‌خواهیم بدانیم همانند آن در فرهنگ خودمان وجود دارد یا نه؟

## آ این ریشه‌یابی چه ضرورتی دارد، آیا نمی‌شود با یک اندیشه، برخورد فعال استدلالی داشت، بدون این که در پی بار تاریخی آن اندیشه باشیم؟

£ وقتی پشتوانه نظری برای هر اندیشه‌ای در فرهنگ خودمان بیابیم، اثرپذیری آن در جامعه خودمان بیشتر می‌شود و اگر اصول تفکری گذشته خودمان را بشناسیم و آن را استخراج کنیم، قادر خواهیم بود آن را در پروسه گفت‌وگو فریه کنیم و رشد و زایش جدیدی از اندیشه‌های نو بارور سازیم. افزون بر این، ریشه‌یابی یادشده، ارزش آکادمیک اندیشه جدید را بالا می‌برد، چرا که در اثر این گفت‌وگو بهتر فهمیده و نهادینه شده و به‌جای مد شدن باب می‌شود. اگر اندیشه جدید، این سیر را طی نکند، استمرار منطقی نیز پیدا نمی‌کند. اگر ما این اندیشه‌های وارداتی را به گذشته تاریخی خود وصل می‌کردیم متوجه می‌شدیم که قرن‌ها پیش عالمان ما در فیزیک این گرایش و علوم طبیعی قدیم مانند ابوریحان بیرونی، خوارزمی و ابن مسکویه نظراتی داشته‌اند و بعد توقیفی در عرصه اندیشه، درس و علوم رخ داده. بعد متوجه می‌شویم که مهندس بازرگان بدون شناخت آرای این بزرگان و نقد آنها با علوم جدید رابطه برقرار کرده، این آسیب‌شناسی بازرگان به سیر شناخت علل گسست یاری می‌رساند. از همین جاست که روشن می‌شود، چرا پس از بازرگان، رابطه علم و دین در ایران تا این حد ضعیف شده و به این موضوع کمتر کسی پرداخته است؛ در صورتی که در کتاب ایان باربو، او سعی می‌کند از یک راه تجربی، رابطه علم و دین را بررسی کند. پس از آن در ادامه آن خلاً به یک نگاه فلسفی که متأثر از علوم تجربی است می‌رسد و پس از مدتی این نگاه فلسفی، پشتوانه علوم تجربی قرار می‌گیرد. حال امکان دارد نخله‌ای این رابطه علم و دین را نپسندد، اما این سنت فریه شده است، ولی در جامعه ما این گرایش نازکی است. عین همین قضیه را می‌توان در مورد روش‌هایی که در این چند سال اخیر در ایران مطرح شده دید. چه تضمینی هست که هرمنوتیک و فلسفه تحلیلی به آن مبتلا نشود. ضمن این که گفت‌وگوی تمام این اندیشه‌ها اگر در جامعه ریشه‌دار باشد، مبارک است.

بخش دوم این بحث این است که شما پژوهشکده و آکادمی مستقلی ندارید تا در آنجا این تحقیقات ادامه یابد. معمولاً در ایران و همواره در سیاست کشورهای شرق، هیچ‌گاه با علم به صورت مستقیم مخالفت نمی‌شده، مگر با منافع سیاسی حاکمان درگیر باشد و یا هیچ‌گاه با علمی موافقت نمی‌شده، مگر در خدمت منافع سیاسی حاکمان قرار می‌گرفت. از آنجا که اندیشه و علم باید ترجمه می‌شد بنیان درونی از

تئوری‌سازی شکل نمی‌گرفت، از این‌رو گفت‌وگو با اندیشه‌های دیگر هم به عقب می‌افتد. اگر ما پژوهش‌کده‌ای داشتیم که در مورد علوم تجربی کار می‌کرد و این تحقیقات منتشر می‌شد، مذهبی‌ها و غیرمذهبی‌ها از این علوم تجربی برای ایمان خود استفاده می‌کردند. وقتی اینها نیستند، ما در محمضه‌ای هستیم که از یک‌سو بین یک انقطاع تاریخی و ازسوی دیگر ترجمه‌های مدام جریان دارد. اگر به گذشته تمدن ایرانی - اسلامی برگردیم، دارالحکمه را می‌بینیم که مرکز تحلیل و بررسی علمی چنین اندیشه‌هایی است.

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

"مرتضی کریمی زنجانی اصل" تحقیقی درباره بیت‌الحکمه کرده که در روزنامه اطلاعات چاپ شد، با مطالعه تحقیقات وی می‌بینیم که اندیشه در آن دوران چقدر نهادینه بوده و خانه و بیت داشته، در این تحقیق و تفحص‌ها بوده که اندیشه و رشد زایش پیدا کرده است. بزرگ‌ترین درد آغازین ما در ایران این است که تفکر "بیت" یا خانه ثابت ندارد، درحالی‌که تولید علم به خانه ثابت نیاز دارد؛ جایگاه مطمئنی که فرد بتواند با فراغ بال فکر کند و تولید نماید، اگر این باب شود دیگران اندیشه را استمرار می‌دهند. ما این را باید به‌عنوان یک صورت مسئله همواره مطرح کنیم و باید به این ضعف خود آگاه شویم تا باعث شود جلوی آن ضعف گرفته شود. باید این دو مشکل را حل کنیم، نخست این که اگر اندیشه‌ای وارد حوزه فرهنگ و اندیشه ما می‌شود ببینیم در گذشته همانندی داشته یا نه؟ دوم این که به لحاظ علمی اندیشه هر جامعه‌ای باید خانه‌ای داشته باشد تا فضا را برای تبادل آماده کند؛ اگر بیت - به‌عنوان جایگاه بازنگری اندیشه - وجود نداشته باشد با هر موجی، دچار تحول می‌شویم. یک روز استقرایی و پوزیتیویسم، یک روز دیالکتیکی یا جامعه‌شناسی تکامل‌گرا می‌شویم و روز دیگر تحت‌تأثیر هرمنوتیک قرار می‌گیریم. برای نمونه، تأویل و تفسیرهایی که از کتاب کلیله و دمنه شده، قابل مقایسه با اصل کلیله و دمنه نیست و به این اثر هندی ابعاد گوناگون داده شده است. با این که "ابسال و سلامان" را از یونان گرفته‌ایم ولی تا قرن ۱۲ هجری روی آن تأویل‌های گوناگون انجام داده‌ایم. چهارده تأویل دوران‌ساز روی این کتاب شده است. وقتی در اندیشه جامعه جهشی رخ می‌دهد، تأویل خلاق نیز انجام می‌گیرد. امروز دو قرن از هرمنوتیک در غرب می‌گذرد که هر روز فربه‌تر می‌شود. هرمنوتیک از شلایر ماخر تا گادامر و از گادامر تا پل ریکور در بستر تحولات بسیاری بوده است. بیشتر مترجمان ما این سیر اندیشه در غرب را ترجمه می‌کنند بدون این که سیر تأویلی در شرق را بررسی کنند. اسماعیلیه از تأویل شروع کردند، ولی به تلویح رسیدند. ما جای خالی تطبیق، تعامل و تأویل را در جامعه خود حس می‌کنیم که عیب کمی نیست. دیگر این که سیر فلسفه تحلیلی از ارسطو تا امروز قابل بررسی است. فلسفه کانت، پیش و بعد از آن، خطی که ویتگنشتاین در فلسفه وارد می‌کند تا به امروز ملاحظه می‌کنید حتی فلسفه تحلیلی نیز در حوزه فکری انگلوساکسونی چند بعدی شده درحالی‌که اندیشمندان ما گوشه‌ای از آن را گرفته، وارد حوزه فکری خود کرده و حتی توضیح هم نمی‌دهند که آن را از کجا و چگونه آورده‌اند و چگونه و چرا به آن پرداخته‌اند. از یک‌سو اندیشه را به گذشته ارتباط نمی‌دهیم، از سویی دیگر چون بیت مستقل اندیشه‌سازی نداریم دچار مشکل می‌شویم.

بنابراین نتیجه می‌گیریم بسیار مناسب بود، زمانی که هرمنوتیک وارد جامعه ما شد باید روی آن را تأویل و تطبیق انجام می‌گرفت. در سنت دینی خود می‌بینیم که دکتر شریعتی گرچه تأویل‌گر نبوده، ولی تأویل می‌کرده، به طوری که وی سه تأویل کلان در آثار خود دارد: نخست خلقت انسان، دوم داستان هابیل و قابیل که تاریخ و جامعه بشری را تأویل کرده و سوم تأویل حج است که جامعه نمونه را ترسیم می‌کند. روش دکتر شریعتی تطبیقی بود، به طوری که بین اندیشه‌های مذهبی و اندیشه‌های غربی گفت‌وگو برقرار می‌کرده است. انتقاد شریعتی به بازرگان این بوده است که او انطباقی بوده و من تطبیقی هستم. حالا اگر یک نفر در ادامه روش دکتر شریعتی به مقوله تأویل می‌رسد، باید او با ادامه سنت شریعتی به تأویل برسد، نه این که یکباره بگوید من هرمنوتیکی هستم و با گذشته خود کاملاً قطع ارتباط کند. جلال آل احمد، شعر سعدی را این‌گونه تغییر داد: "هر که آمد عمارتی نو ساخت / رفت و آن را به دیگری نسپرد." درحالی که اصل شعر این است که "هر که آمد عمارتی نو ساخت / رفت و آن را به دیگری پرداخت."

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

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

£ در جامعه‌های ریشه‌دار، تفکر هیچ‌گاه از بین نمی‌رود، ممکن است اندیشه اولویت اول، دوم یا سوم پیدا کند، ولی هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. همان طوری که فیزیک اینشتینی فیزیک نیوتنی را به طور کامل از صحنه علم خارج نکرد، فقط در برخی عرصه‌ها کاربرد آن را محدود می‌کند. گرچه در غرب بحث هرمنوتیک مطرح است، اما گادامر میان دیالکتیک و هرمنوتیک رابطه برقرار کرده است، درحالی که کسانی که در ایران از هرمنوتیک حرف می‌زنند اشاره‌ای به دیالکتیک نمی‌کنند. چرا گادامر غربی می‌تواند، ولی متفکر ما نمی‌تواند. این یک پدیده ذاتی در آلمانی‌ها نیست، بلکه کل بشر چنین استعدادهایی دارد، باید ارتباط منطقی برقرار کرد. ممکن است بحثی را در گذشته خود نداشته باشیم، چون بیت و مرکزی داریم و شروع به انباشت آن می‌کنیم، چرا که اگر انباشت به وجود نیاید، خلق جدید هم به وجود نمی‌آید. می‌بینیم هر چند دهه در ایران، اندیشه‌ها از مد می‌افتند. برای نمونه امروز کسی از راه رشد غیرسرمایه‌داری حرف نمی‌زند. درحالی که این نظریه باید اکنون نقد و عیب‌های آن گفته شود، چرا که ممکن است ۳۰ سال دیگر همین نظریه با کلمات دیگری تکرار شده و گول زنده باشد. نظریه راه رشد غیرسرمایه‌داری دو دهه پیش با همین نظریه در امروز کاملاً متفاوت است و این پدیده در جامعه ما مغفول مانده و نادیده گرفته شده است. این معضل تنها مربوط به اندیشه و فلسفه نیست. در سیاست هم همین‌طور است و این به خاطر نبودن پدیده انباشت، نداشتن بیت و خانه و اندیشه‌سازی است، بی‌تی که به طور مستقل پژوهش کند.

درحالی که حسن صباح در قلعه‌های خود امکان انباشت ۳۰۰-۴۰۰ ساله را برای اسماعیلیه فراهم می‌کرد و در حوزه تمدنی آن زمان، دارالحکمه برای متفکران شیعه و سنی فراهم بود. در این راستا هم حکومت‌ها مسئول‌اند و هم روشنفکران که کم‌توجه هستند. حوزه‌های علمیه از این بابت که انباشت دارند، توانسته‌اند از سیر فکری خود محافظت کنند، البته آسیب‌شناسی فکری آنان بحث دیگری است. نقد و بررسی در جایی امکان دارد که انباشت باشد. انباشت هم به مکان مادی احتیاج دارد، هم به سلسله آثار معنوی‌ای که در آن خلق می‌شود. دغدغه مهم‌تر این است که سعی کرده‌ایم نسبت میان سنت تأویل و تفسیر را نشان دهیم. ما نسبت تأویل و هرمنوتیک را توضیح دادیم و سیر اندیشه زنده را در جامعه زنده بیان کردیم. گفتیم اگر این روزها هرمنوتیک باب شده و در غرب رشد کرده و فربه شده، به‌خاطر جامعه زنده‌ای است که وجود داشته و میان این مباحث نظری و جامعه تعامل برقرار کرده است. وقتی روایت پوزیتیویستی از عقل به بن‌بست رسید، عرصه‌ای به‌وجود آورد که هرمنوتیک که پیشتر وجود داشت از مقام دوم یا سوم به مقام اول برسد، بدین‌سان جامعه زنده با اندیشه زنده خود تعامل برقرار می‌کند.

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

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

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

از آنجا که تأویل با اسماعیلیه گره خورده و اسماعیلیه اندیشه رسمی نبوده است، بنابراین بسیاری از متفکران ما، حتی اقبال لاهوری، تأویل را به شطحیات نسبت می‌دهند. درحالی که اسماعیلیه در زمان خود با تأویل هم اجتهاد کردند و هم نظریه‌پردازی. هر چند در جاهایی دچار خطا شدند. اسماعیلیه چند فیلسوف بزرگ به جهان اسلام تقدیم کردند؛ از جمله ابوسلیمان، محمدبن معشر بستی معروف به مقدسی، زیدبن رفاعه، ابو یعقوب سجستانی، ابو حاتم رازی و از همه مهم‌تر ناصر خسرو قبادیانی معروف به حجت خراسانی، همچنین تدوین رساله معروف "اخوان‌الصفا" که شرح اندیشه ایشان است. تعجب این است که تمام اندیشه‌های رسمی دنیای اسلام در رد این چند نفر است. یعنی هر چه نوشته شده و شاهکار تمدن اسلامی به حساب می‌آید، در این رابطه بوده است؛ از جمله تمامی آثار غزالی در رد اسماعیلیه است.

البته فقط اسماعیلیه نیستند که به تأویل پرداخته‌اند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی تأویل‌گر قهاری است. همچنین شیخ اکبر ابن عربی که پدر عرفان نظری است. خود غزالی هم تأویل را قبول دارد، ولی مزیت اسماعیلیه بر این بود که تأویلشان تأویل کنش‌دار و خلاق بود؛ تأویلی بود که سرانجام آن به عمل می‌انجامید. برای نمونه نظریه‌ای به نام "سلطنت و حکومت فرهمند" داریم. غزالی به شیوه‌ای این نظریه سلطنت را تفسیر کرده و سهروردی به‌گونه‌ای دیگر که دو کنش متفاوت از این دو دیدگاه نسبت به سلطنت نتیجه می‌شود. از دید غزالی و خواجه نظام‌الملک، پادشاه به واسطه زور و قدرت، حکومتش مشروعیت می‌یابد، اگر خلیفه صلاحیت پادشاه را تأیید کند، این شخص پادشاه اسلام می‌شود. بعدها همین نظریه در تشیع هم وارد می‌شود. ولی سهروردی می‌گوید پادشاه خوب، یا باید مثل کیخسرو باشد یا فریدون؛ چرا که اینها کسانی بودند که هم عقل داشتند و هم سیر و سلوک. پس پادشاه خوب باید با اخلاق باشد. می‌گوید ما در آن پارادایم نمی‌توانیم از نظریه پادشاهی فراتر رویم، ولی معیار پادشاهی را ارتقا می‌دهیم. درحالی که غزالی و خواجه نظام‌الملک می‌گویند، پادشاه باید اسلام پناه و شریعت‌مدار باشد و خلیفه هم او را تأیید کند. این، دو تأویل از نظریه سلطنت فرهمند بود. اسماعیلیه در تأویل خود می‌گوید سلطان باید امام باشد، امام هم باید عاقل باشد و باید استدلال‌های مبتنی بر وحی خود را با عقل ثابت کند. بقیه انسان‌ها هم باید با خردورزی آن را بپذیرند. در عین حال این امام باید به شیوه حضرت علی(ع) عمل کند. برای رهبران اولیه اسماعیلیه زندگی علی(ع) خیلی ملاک اصلی به‌شمار می‌رفته است. زندگی، کنش و حکومت علی(ع) و شجاعت حسین(ع) و علم امام صادق(ع) ملاک اصلی به‌شمار می‌رفته است.

در جامعه امروزی این کنش را از دست داده‌ایم، به عبارتی تفکر "بیت" را ندارد که اندیشه را رشد دهد. باید بین تأویل و هرمنوتیک تعامل برقرار کنیم، منتها برای این تعامل باید اصولی در نظر بگیریم. از آنجا که شبستری، هرمنوتیک را با قرآن به گفت‌وگو می‌نشانند بیشتر سروصدا می‌کند، ولی نصر حامد ابوزید، تأویل را در تاریخ ما استمرار داده تا اندیشه‌ورزی در جامعه مناسب‌تر شود. همان کاری که ما باید بکنیم، بابک احمدی این تأویل را در ادبیات به کار می‌برد. تأویل در تمدن ما در تمام عرصه‌های هنری، ادبی، فلسفی و کلامی وجود داشته است. در جامعه ما خاستگاه اصلی تأویل قرآن بوده، آن‌گاه به مباحث فقهی، کلامی و آثار ادبی از جمله دیوان حافظ و مولانا سرایت کرده

است. بنابراین تعامل بین این دو را مفیدتر می‌دانم تا این که بگوییم میان این دو هیچ سنخیتی وجود ندارد. به نظر من این دو به حدی نقاط اشتراک و اختلاف دارند که می‌توانند با هم تعامل کنند.

**آ** ممکن است رابطه میان بیت اندیشه و تأویل کنش‌دار را توضیح دهید؟ چگونه انباشت در بیتی مستقل و اندیشه‌ساز به کنش و عمل می‌انجامد؟ آیا انباشت دانش همواره به کنش می‌انجامد یا متد و روشی نیاز دارد تا به کنش بینجامد؟

£ بله، برای نمونه وقتی بحثی مطرح می‌شود نفر بعد، نظریه را توضیح می‌دهد، نفر سوم هر دو نظریه را می‌خواند. اگر اینها یکی باشند که هیچ، ولی در صورت اختلاف - که حتماً اختلافی وجود دارد - او به یک نظریه سوم می‌رسد. از آنجا که او قضاوت می‌کند در واقع کنش و عملی را انجام داده، منتها این کنش، کنش نظری است. در مرحله نظری یک نفر ممکن است بین عدل و ظلم انتخابی کند، طبیعی است این انتخاب به کنش می‌انجامد. باید نظرها در یک‌جا جمع شود تا زمینه کنش فراهم گردد، اما اگر یک روز همه بحث‌ها درباره دیالکتیک باشد، سپس به یک‌باره یکی هرمنوتیک را مطرح کند، بنابراین نمی‌توان گفت وگویی خلاق برقرار کرد. اما اگر یکی براساس دیالکتیک، یک بحث اجتماعی را باب کند، این بحث مرتب فریه شده و به جایی می‌رسد. اگر دیگری با دیدگاه هرمنوتیکی یک بحث اجتماعی را باب کند، این بحث نیز به جایی نمی‌رسد، مجموعه این بحث‌ها تبدیل به انباشت می‌شود. این نظرات مختلف به خلق اندیشه جدید می‌انجامد، گاهی هم کنش و عمل اجتماعی نیز از آن نتیجه می‌شود. برای نمونه اعضای انجمن اسلامی مهندسين که همه ویژگی علمی - دینی دارند دوست دارند با مظاهر و شگفتی‌های علوم طبیعی، باور دینی خود را ژرفا کنند، ولی به‌راستی پس از بازرگان چند نفر این بحث را تعمیق دادند؟ درحالی که امروزه بحث علم و دین کاملاً در امریکا داغ است.

انباشتی که اسماعیلیه به‌وجود آوردند، آنها را به جریان پیشرو و بزرگ فکری تبدیل کرد. از اندیشمندان اول اسماعیلیه، یعنی سجستانی، رازی و ناصر خسرو قبادیانی ۴۰۰ سال طول کشید تا قلعه را بر سر اسماعیلیه خراب کردند. اما اسماعیلیه روی کل تاریخ اندیشه اسلامی اثر خود را گذاشت، چرا که همدیگر را هم نقد می‌کردند. برای نمونه دیدگاه‌های ناصر خسرو قبادیانی مانند سجستانی، رازی و حسن صباح نیست، بلکه متفاوت هستند، اما این تفاوت‌ها زمینه را برای کنش فراهم می‌کرده است. در واقع می‌توان گفت روی اشتراکات اندیشه‌ها، انباشت و روی تفاوت‌ها، کنش صورت می‌گیرد. در مورد هرمنوتیک هم می‌توان این را گفت. مثلاً دانشمندی می‌گوید هرمنوتیک یک اصل کم دارد. این اختلافات، کنش فکری و عملی ایجاد می‌کند. ما دو نوع عمل داریم: یکی عمل ذهنی و دیگری عمل اجتماعی. عمل اجتماعی بستگی به دستگاه فکری دارد. مثلاً اسماعیلیه از عمل ذهنی به عمل اجتماعی می‌رسند، ولی عرفا این پروسه را چندان توضیح نمی‌دهند و فلاسفه خود را مقید به کنش اجتماعی نمی‌دانند. از همین‌رو ادعا این نیست که هرمنوتیک و تأویل مانند یکدیگرند، بلکه انگیزه ما تعامل میان این دو می‌باشد. هرمنوتیک و تأویل عین هم بوده، ولی به تعامل این دو معتقدم.



## ا فرق هرمنوتیک با تأویل مدرن و یا تأویل خلاق با هرمنوتیک مدرن چیست؟

£ به نظر من این دو متفاوت هستند چرا که اولی در جامعه غرب و تأویل در جامعه شرق سیر کرده است، ولی این دو هم می‌توانند در گفت‌وگو همدیگر را ارزیابی کنند. ما می‌فهمیم هایدگر یا پوپر چه می‌گوید، ممکن است اعتقاد ما مانند آنها نباشد، ولی گفت‌وگو و فهم می‌تواند صورت بگیرد.

## ا ارزیابی خود شما از تعامل هرمنوتیک و تأویل چیست و به چه دستاوردی رسیده‌اید؟ موارد خاص آن را توضیح دهید؟

£ یک مورد مشترک این که هر دو می‌خواهند از ظاهر به باطن و از سطح به عمق بروند. دوم این که هر دو وفادار به متن بوده، ولی می‌خواهند بین خود و متن تعامل برقرار کنند. اینها می‌خواهند در راستای عمیق کردن فهم بن‌بست شکنی کنند و می‌گویند هر تفسیری نوعی تأویل است، من هم در نهایت این را قبول دارم که هر تفسیری نوعی تأویل است و شلایرماخر گفت هرمنوتیک فن تفسیر است. سپس هرمنوتیک، تعالی یافت و به تأویل تأویل رسید، یعنی همان تأویل مداوم. فلسفه هرمنوتیک نیز می‌گوید همواره تفسیری از حقیقت وجود دارد.

## ا نظر خودتان را در مورد این تعامل مطرح می‌کنید؟

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

## ا منظور شما این است که آن اصول توسط ما احیا نشده است؟

£ وقتی شما در احکام اجتهاد می‌کنید، درواقع از ظاهر حکم به باطن حکم سیر کرده و در عمل، تأویلی انجام می‌دهید. یا وقتی در مفهوم خداوند یا مفاهیم فلسفی اجتهاد می‌کنید درواقع با اصولی تأویل می‌کنید که برای دیگران قابل آموزش است. عرفا می‌گویند خداوند در آیة‌های قرآن اشاره‌هایی کرده: "از او به یک اشاره/ از ما به سر دویدن"، ایشان می‌گویند ما آن اشاره را گرفته و باز می‌کنیم. این اندیشه در

همه عرفا مشترک بوده و به صورت یک اصل در آمده است. البته فیلسوفان ما مثل سهروردی این گونه تأویل نمی‌کردند، بلکه برای تأویل، مبانی داشتند و آن را توضیح هم می‌دادند. غزالی هم برای تأویل خود مبانی خاص خود را دارد.

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

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

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

£ این پرسش مهمی است. گادامر معتقد است مهم این نیست که شما در راستای تعامل مبنا داشته باشید، بلکه مهم آن است که افق خود را با افق متن به خوبی به گفت‌وگو بنشانید و به‌عنوان یک خواننده بتوانید با "دور هرمنوتیکی" وارد متن شوید. متن ممکن است جهان، هستی و خدا باشد، بحث گادامر بحث فلسفی، ادبی است باید خودت درگیر شوی. آنچه که می‌گویی و می‌فهمی، تأویل است. البته دیدگاه‌هایی این روش گادامر را تأیید نمی‌کنند. گادامر چندان به روشنند بودن تأویل معتقد نیست، چرا که تفسیر و تأویل متدیک متأثر از فلسفه یونان است، ولی در جاهایی ناگزیریم اگر به متد متکی نباشیم، به اتمسفر و فضای تأویل آشنا باشیم.

آ این که گفتید فلاسفه، اصول و آیین‌نامه‌ای داشتند تا از تأویل به کنش برسند خیلی مهم است، لطفاً به موارد بیشتری اشاره کنید.

£ همه آنها سعی دارند روش را به کار بندند. برای نمونه آنچه درباره حسن صباح و غزالی مثال زدیم. از آنجا که حسن صباح می‌خواهد امامت اسماعیلیه را ثابت کند، از عقل استفاده می‌کند؛ امام باید طوری سخن بگوید که عقلانی باشد تا بشر بفهمد. انسان‌ها هم باید عقلشان را به

کار اندازند، تا در این تعامل برتری نقل - که از نظر حسن صباح وحی تلقی می‌شود - بر عقل روشن شود. از نظر او برتری وحی در این است که امام اسماعیلیه برحق است، امام اسماعیلیه کنش‌زاست و الگوی این امامت حضرت علی(ع) است.

بعد از مدتی تحولی در اسماعیلیه صورت می‌گیرد. رساله‌ای به نام "هفت باب سیدنا" دارند که در این رساله دو تحول صورت می‌گیرد. امام زنده اسماعیلی بر سنت گذشتگان تکیه ندارد و خودش محور می‌شود. در اینجا در تفکر اسماعیلی انحراف صورت می‌گیرد. امام، بدون تجربه گذشته مبنا می‌شود. ابتدا الگوهای گذشته به‌طور کامل نفی می‌شوند که منظور من از فرارفتن این است و پس از آن خود متن اصلی نفی می‌شود. در این صورت، تأویل بی‌معنا می‌شود چرا که تأویل سرانجام از چیزی صورت می‌گیرد. در نتیجه این رساله که در سال ۵۹۷ هجری نوشته می‌شود با رساله حسن صباح که در ۱۴۸۵ نوشته شده، تفاوت دارد. یعنی صدسال بعد این اصول اولیه کاملاً کنار گذاشته می‌شود. حسن صباح یک‌سری اصول دارد، ولی وقتی این متد تأویل در بستر زمان از بین می‌رود در عمل اسماعیلیه از سنت خلاق تأویل فاصله می‌گیرند و به تلوین راه می‌برند.

در رساله حسن صباح سه اصل وجود دارد، نخست امام که به گذشته سنت امام می‌نگرد، بخصوص سنت امام صادق و امام علی(ع)، دوم خود قرآن است و سوم در آنجایی که این دو نظری نداشتند، نظر امام اسماعیلیه شرط بود و اگر این دو نظری داشتند، امام باید با نظر آنها اجتهاد می‌کرد. اما در رساله هفت باب سیدنا همه اینها برداشته می‌شود و خود امام ملاک می‌شود. اگر به این سیر بنگرید متوجه می‌شوید، وقتی تأویل، معقول بوده، اصولی و مبنایی داشته است. در فلسفه تحلیلی و ارسطویی روی اصول تکیه می‌شود. این اصول در همه جا هست باید آن را باب کرد. در این اندیشه حسن صباح رگه‌هایی از افراط دیده می‌شود، اما این رگه‌های افراط به‌وسیله یک‌سری از اصول کنترل می‌شود و این که باید به سنت گذشتگان توجه کرد یا مرجعیت متن را قبول کرد. اما زمانی می‌بینید برای نمونه خود من متن تلقی می‌شوم و سنت گذشته هم تابع نظر من است، در این صورت اصلی نمی‌ماند و خود من مبنای تأویل می‌شوم.

از اندیشمندان بزرگی که اسماعیلیه به جهان اسلام تحویل دادند، ابونعمان است که فقیه بزرگی در دربار فاطمی بود و بسیاری از فقه فاطمی را جمع‌آوری کرده است. نام کتاب وی "الدائم" است. آنچه مهم است این است که شما می‌بینید در آثار این بزرگان مبنایی وجود دارد وقتی این مبناها شکل می‌بازد حالت رکود به‌وجود می‌آید.

در مورد بحث التقاطی که مطرح کردید باید گفت ما همواره از اندیشه‌های یکدیگر وام می‌گیریم. مهم این است بتوانیم اندیشه‌های دیگر را در اندیشه خودمان به‌خوبی هضم کنیم. التقاط زمانی ایجاد می‌شود که این هضم درست صورت نگیرد. وقتی اندیشه‌ها با هم تبادل داشته باشند، دیگر التقاطی نخواهد بود. در کتاب "احد؛ قله بحران، قله مدیریت"، نوشته شده که پیامبر در جاهایی که هنوز حکم قرآن نبود از

قوانین یهودی‌ها استفاده می‌کرد. این موضوع اشکالی نداشت، چرا که برای خود اصولی داشت. پیامبر قبول داشت میان یهود و اسلام اشتراکاتی وجود دارد. ما همواره به این تعامل نیاز داریم، منتها این تعامل باید با اصول باشد و آن را فهم و هضم کنیم، وگرنه گریزی از التقاط نیست. به نظر من بدترین التقاط در جامعه ما، التقاط فلسفه و منطق یونان با قرآن است، چرا که قرآن را با منطق ارسطو می‌سنجند و تمثیل و قیاس را یکی می‌گیرند. التقاط باید به گونه‌ای باشد که بتوان آن را هضم کرد.

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

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

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

**این مسئله نظر شماست یا محققان روی آن تحقیق کرده‌اند؟**

در مورد زیدی‌بودن فردوسی، محققان تحقیق کرده‌اند. واژه خرد در سخن فردوسی با ژرف‌نگری همراه است. سهروردی همین را باب می‌کند و یک‌سری داستان‌ها، واژه‌ها و فرهنگ‌ها در یک سیر تاریخی مدام بازخوانی می‌شود. آنچه با ظهور فردوسی اتفاق می‌افتد، آوردن فرهنگ پیش از اسلام به پس از اسلام است. رستم در شاهنامه نماینده مردم است. در داستان‌های پیش از اسلام، رستم به آن مفهوم جایگاهی ندارد.

حکمت خسروانی و داستان کیخسرو نشان می‌دهد این تحول یک جامعه زنده است و شاعران آن روی مفاهیم بنیادی همواره گفت‌وگو می‌کنند. مثنوی معنوی هم در حقیقت تفسیر عرفانی قرآن است، بدون این که از قرآن فراتر برود. در جریان اسماعیلیه اتفاقی صورت می‌گیرد که در رساله "هفت باب سیدنا" تمام گذشته نفی می‌شود. در هرمنوتیک ما با متنی سر و کار داریم، وقتی آن متن را کنار بگذاریم باید متن دیگری داشته باشیم. منظور من از فرارفتن این است. قرآن یک متن مرجع است. اگر به جای قرآن متن دیگری را مرجع کنیم، قرآن را کنار گذاشته‌اید. در صورتی که شما با متون کمک مرجع می‌توانید آن متن را تفسیر کنید. ولی وقتی آن متن را کنار می‌گذارید، پارادایم را عوض می‌کنید. در اسماعیلیه در فازی پارادایم تغییر می‌کند. این به آن مفهوم نیست که اسماعیلیه از ابتدا غیردینی بوده‌اند، بلکه باید پروسه تغییر را در نظر گرفت. قرآن و فرهنگ ایرانی به عنوان یک موضوع مورد توجه فیلسوفان و شاعران قرار می‌گیرد. از آنجا که در ناخودآگاه مردم وجود داشته تعامل فرهنگ ایرانی و فرهنگ اسلامی، شاهنامه را خلق می‌کند، پس از آن مثنوی و یا آثار عطار خلق می‌شود. شما وقتی مثنوی را می‌خوانید، می‌بینید تأویل‌های نو به نو از الهی‌نامه و منطق‌الطیر عطار موج می‌زند. خمسه نظامی هم برداشت‌ها و تأویل‌هایی از شاهنامه است. این سیر عرفانی ادامه دارد و همین سنت، جامعه را خلاق می‌کند. شما همین سیر را در اروپا می‌بینید. نقش هرمنوتیک در ساختارگرایی و پساساختارگرایی، بحث متفکران را در پی داشته است و همواره موضوع، سوژه و دیدگاه خلق می‌شود، اما وقتی یک اندیشه می‌میرد و دادوستد ندارد، ثباتی شکل نمی‌گیرد. شما این را به طور کامل در تأویل می‌بینید. در این مورد مجموعه کار آقای مرتضی کریمی زنجانی اصل روی حکمت ایرانی قابل ملاحظه و تحسین است.

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

£ هر چیزی آفتی دارد. شما می‌توانید وارد آن مباحث خسته‌کننده نشوید، اما وقتی بستری باز شود، بحث‌های تخصصی و بسترهایی با خود به همراه دارد. زمانی شما از منظر یک انسان کنش‌گر مفید سخن می‌گویید، زمانی از منظر یک عالم صحبت می‌کنید؛ اینها با هم تفاوت دارد. من قبول دارم که در جاهایی لفاظی هم صورت گرفته است. هیچ تمدنی نیست که وقتی شکوفا می‌شود، در آن لفاظی وجود نداشته باشد، اما اصل قضیه این است که خلاقیت می‌ماند و گفت‌وگو شکل می‌گیرد. تمام آنچه در غرب وجود دارد اندیشه و تفکر نیست و بخشی از آن لفاظی است، اما در نهایت اندیشه زنده است. یک متفکر خارجی متدولوژی غزالی را از کتاب المستظهری بیرون می‌کشد، وی در تبیین نظر غزالی تحقیق کرده است. این دقت را ما پیش از اینها در اندیشمندان ایرانی داشته‌ایم. گفت‌وگویی میان ابوعلی سینا و متفکران ایرانی وجود داشته، مثلاً ابوریحان بیرونی به فلسفه ارسطو سیزده انتقاد دارد، در نتیجه روشن می‌شود که این سیر وجود داشته است. در قلمرو شعر، ادبیات و هنر این دیده می‌شود و همه اینها را در مثنوی، شاهنامه و دیوان حافظ می‌بینید. در دیوان حافظ، فلسفه و حکمت موج می‌زند، در مثنوی

هم همین‌طور. خود حافظ از عرفا و فیلسوفان و فقها متأثر بوده است. وی چکیده‌ای از حرف‌های آنها را در اندیشه خود آورده است. بررسی این نوع سیر تاریخی مورد غفلت قرار گرفته است. حافظ از زمخشری تا قاضی عضدایچی متأثر بوده است.

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

### آ چه هنگام می‌توان به این تفاوت‌ها رسید؟

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

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

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

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

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

£ دغدغه شما، دغدغه عمل است. پرسش اینجاست چرا جریان‌های سیاسی - اجتماعی آن دوران، قوی‌تر از جریان‌های سیاسی - اجتماعی این دوران است؟ چرا که آنها خانه تفکر دارند. شما وقتی خانه تفکر نداشته باشید، به یأس می‌رسید. وقتی شما جریان‌های روشنفکری صدسال اخیر را با جنبش‌های اپوزیسیون قدیم مقایسه کنید، می‌بینید که آنها موفق‌تر بوده‌اند، به دلیل این که تکیه‌گاه قوی‌تری داشته‌اند. من در ویژه‌نامه نوروزی روزنامه اعتماد در مقاله‌ای به نام "همه ناکامی‌های سرزمین من" نوشتم که ما اکنون در مدار نیستیم. تفکر، ویژگی‌ای دارد. اگر این ویژگی را نداشته باشیم، کمتر کسی پیدا می‌شود متن را پیش ببرد. رشد کلی، رشد جزئی را هم در درون خود دارد. وقتی متن جدید است، تفسیر کنش‌زا خواهد بود برای نمونه آیه قرآن می‌گوید باید خمس را بدهید. پس از مدتی که ثروت زیاد و پیچیده می‌شود، دیگر زکات صرفاً جواب نمی‌دهد. خود تفسیر هم این‌گونه است. اما وقتی می‌گوییم ظاهراً احکام جواب نمی‌دهد و این تفسیر با این پارادایم کهنه شده، بنابراین آن را تأویل می‌کنیم. بله، در بعضی جاها این متن در متن است، ولی بعضی جاها از آنجا که فربه است، بروز می‌کند، چرا شما پس از قرن‌ها هنوز مولوی را می‌خوانید؟ مولوی یک عارف بوده است و نه مبارز.

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

£ ببینید، زندگی این فرد که این‌گونه نبود. مولوی این سیر معنوی را درون خود داشته. در نگاه شریعتی عرفان در اجتماع اهمیت پیدا می‌کند. عرفان برای آن خوب است تا اجتماع را تغییر دهد. مولوی که این‌گونه نبوده است، اما اشعار مولوی الهام‌بخش هزاران مبارز اجتماعی است و ما نمی‌توانیم به او مهر منفی بزنیم، چرا که در سیر و سلوک خود صادق بوده است.

**آ پس می‌توان گفت که رهگشایی نظری خودش یک نوع عمل است.**

£ بله، من می‌خواهم همین را بگویم. یا کاری که حافظ می‌کند. حافظ اهل کنش اجتماعی نبوده، اما یک نقاد بوده است.

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

£ بحث من این بود که در گذشته ما یک تأویل خلاق وجود داشته. با مرگ جامعه و پیدایش استبداد سیاسی، اندیشه و تفکر درمانده است. برخلاف کسانی که می‌گویند عقلانیت نبوده، اتفاقاً پس از این که جامعه در دوره صفویه دچار رکود می‌شود و تفکر از اجتماع منتزع می‌شود، بحث عقلی فراوان بود، اما بحث‌ها چندان مربوط نبود. پس از ملاصدرا، حتی تا دوره ناصرالدین شاه ما فیلسوفان عمیقی داشتیم، اما رابطه خود را با واقعیت جامعه از دست داده‌اند. بحث‌های نظری مثل وجود، مراتب ماهیت و مراتب خلقت وجود داشته است. در آن دوران می‌گفتند عقل اول، عقل دوم و عقل دهم تا انسان به کنش می‌رسید و با جامعه ارتباط داشت. در حال حاضر عقل اول و دهم را مطرح می‌کنند و جامعه به دور می‌رسد. جامعه وقتی زنده می‌شود، پرسش می‌کند و پرسش این ماجرا را ایجاد می‌کند. در گذشته، در جامعه زنده ما، تأویل خلاق وجود داشت. در جامعه زنده غرب، حتی روایت پوزیتیویستی به بن‌بست می‌رسد. این پوزیتیویسم برای عقل تعیین تکلیف می‌کند، درحالی که عقل، انتزاعی نیست. مشکل ما این است که عقل را انتزاعی می‌کنیم. هیچ انسانی بی عقل نیست. ما انواع عقلانیت داریم. وقتی عقلانیت پوزیتیویستی تکامل‌گرا با دید بی‌خطی ذهنی که اندیشه کانت و هگل است و به بطلان می‌رسد، هرمنوتیک مطرح می‌شود. هرمنوتیک به یک‌سری از مسائل پاسخ می‌دهد. این پاسخ‌ها، هرمنوتیک را به‌عنوان مسئله اصلی مطرح می‌کند. در تمدن ایرانی - اسلامی ما و در اندیشه شرق، تفسیر نه به مفهومی که غربی‌ها می‌گویند، چرا که غربی‌های طرفدار هرمنوتیک، تفسیر را همان تبیین می‌دانند، بلکه تفسیر کارش پرده‌برداری و آشکارسازی است. این تفسیر بعدها به منطق ارسطو و پیش از آن به منطق نحو مسلح شد. پس از مدتی وقتی تفسیر به آن معنا به بن‌بست می‌رسد و جواب نمی‌دهد به تأویل روی می‌آورد. درحقیقت تأویل می‌خواهد کار تفسیر اولیه را انجام دهد. در یک معنا تفسیر مانند تأویل است و می‌خواهد آشکار کند، اما چون ابزاری که دارد آشکارکننده نیست، تأویل می‌کنیم.

در این سیر تاریخی است که تأویل حضور می‌یابد. تأویل سیری دارد و گاهی به شکل تلویح هم در می‌آید، ولی به این معنا نیست که از ابتدا تلویح بوده است. همان‌گونه که تفسیر انجماد دارد، تأویل هم تلویح دارد. این سیر تاریخی گسترده بوده است. درحال حاضر هرمنوتیک را در متون ادبی و مذهبی آورده‌ایم، در صورتی که در گذشته تأویل در تمام متون به شکل گسترده بوده. این سبب شده که همه با هم گفت‌وگو کنند، در مثنوی، شاهنامه و دیوان حافظ شما همه اینها را می‌بینید. یک‌سری مفاهیم، مدام بحث شده است. سهروردی هیچ‌گاه نجنگیده، اما ارزش‌هایی که برای یک حاکم می‌تراشد، موجب مرگش می‌شود. به نظر من اینها بسیار مهم است. این همان بحث انقطاع و گسست است. اگر می‌خواهید از شریعتی فراتر روید، باید با نقد شریعتی از او فراتر روید، نه با نفی یا عبور از او. جامعه ما از روی هر چیز می‌پرد، در صورتی که متفکر غربی این‌گونه نیست. امروزه اگر یک نفر در غرب بخواند هرمنوتیک را مطالعه کند از هرمنوتیک شلایرماخر شروع می‌کند.



ولی در ایران ما از خودمان شروع می‌کنیم. این هم همان انقطاع است. مثلاً می‌گوییم من نخستین روزنامه‌نگار یا نخستین سالنامه‌نگار هستم یا می‌گوییم ما نخستین روزنامه جامعه مدنی هستیم، در صورتی که ما پیش از آن هم جامعه مدنی داشتیم. تیراژ روزنامه‌های زمان دکتر مصدق بیشتر از آن بوده است. در صورتی که نخستین انسان حضرت آدم بود که نخستین حرف را زد و پس از آن تأویل بود.

در اینجا مسئله‌ای مطرح می‌شود که آیا تفکیک بین تأویل و هرمنوتیک یک‌سری مجموعه اصول دارد یا صرفاً یک تلاش هویتی است. این بحث هویتی نیست، ولی مگر هویت اندیشه مستتر نیست؟ وقتی یک عارف مسیحی می‌خواهد سیر و سلوک کند، با پیامبر سیر و سلوک می‌کند یا با مسیح؟ یا وقتی یک عارف مسلمان می‌خواهد مسیح را بفهمد، طبق فهم قرآنی می‌فهمد یا با فهم مسیحی؟ در دفتر اول مثنوی، مولانا، تجلیل زیبایی از مسیح دارد، حال آیا در این تجلیل، 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 واژه گذشت و ایثارگر را معنی می‌کنیم بسیار کلان است. عینیت ایثارگر در فرهنگ ایتالیایی گاریبالدی و اسپارتاکوس می‌شود. در فرهنگ ایرانی به شکل اسطوره‌ای کاوه و در شکل تاریخی آن امام حسین(ع) می‌شود و در شکل معاصرش در ایران، دکتر مصدق می‌شود. برخی واژه‌ها جهانی هستند و برخی واژه‌ها منطقه‌ای. برخی می‌گویند ما جهانی می‌شویم. در جهانی شدن، باید بالاخره چیزی جهانی شود، آیا می‌خواهیم لیبرالیسم یا سوسیالیسم را جهانی کنیم؟ این را با چه زبان و ادبیاتی می‌خواهیم جهانی بکنیم؟ انسان‌ها آن قدر گیج نیستند که حرف یکدیگر را متوجه نشوند، ولی با استدلال‌های متفاوت و مصداق‌های متفاوت معیارهای خود را تعریف می‌کنند. برای نمونه معیار من گذشت است. در فرهنگ ما چه کسی نماد گذشت و ایثار است؟ به این دلیل این صرفاً بحث هویتی نیست، اما هویت در آن پنهان است. پاک کردن هویت هم امکان‌پذیر نیست. اگر کسی بخواهد هویت را پاک کند، به بنیادگراها میدان می‌دهد، چرا که بنیادگراها روی هویت می‌ایستند و جنگ هویت‌ها راه می‌اندازند، بنابراین محو هویت‌ها امکان ندارد.

**آ** نقد جدی که در حال حاضر به روشنفکران دینی وارد می‌کنند، این است که می‌گویند شما در زمینه هویت، هیچ فرقی با بنیادگراها ندارید. هر دوی شما دغدغه هویت دارید. آنها به صورت دگم روی هویت اخباری آن دوران ایستاده‌اند. در واقع تأویل و تفسیر جدید را که مطرح می‌کنید همان دغدغه حفظ هویت را دارید و می‌خواهید این متن، هیچ ناسازگاری با واقعیت نداشته باشد، ولی به واقع نمی‌خواهید واقعیت را تفسیر کنید.

**ب** این پرسش جای بحث‌های بسیاری می‌طلبد. نخست این که کسی که این انتقاد را وارد می‌کند، خودش با چه زبان و هویتی حرف می‌زند؟ اگر با هویت مدرن صحبت می‌کند، باید گفت مدرن هم یک متن مرجع دارد. "نقد خرد ناب" کانت مطرح است، یعنی این که پیش از کانت

است یا پس از کانت؟ و دیگر این که به کدام گرایش عمده فلسفی غرب سوق دارد. اصول زبان، دیگر استدلالی نیست و قراردادی است و آن را پذیرفته‌ایم. همین دغدغه هویت باعث می‌شود که ما خلاقیت داشته باشیم. ما در تاریخ، بشری نداشته‌ایم که یک هویت یکپارچه برای همه ارائه دهد. ما چنین چیزی نداشته‌ایم و بسیار هم بد است که همه در جهان یک هویت داشته باشند. روشنفکران دینی کجا آمده‌اند واقعیت را بر متن منطبق کنند؟! آنها بین متن و واقعیت تعامل برقرار کرده‌اند، اتفاقاً ممکن است اشتباه کرده باشند.

### آ آیا ممکن است در تعامل بین متن و واقعیت به این نتیجه رسید که متن هم غلط است؟

£ متن، غلط است یا این که پارادایم آن گذشته است؟ یک‌جا می‌گویند متن، جواب نمی‌دهد، مثلاً اقبال می‌گوید برخی احکام دینی دیگر جواب نمی‌دهد.

### آ نه، در مورد خود قرآن.

£ احکام قرآن، مدنی است.

### آ نه، آیا ممکن است شما پیش از این که وارد قرآن شوید، بگویید نقدپذیر است؟

£ به نظر من، این‌گونه 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 خواندن آن پست مدرن می‌شوند و برخی نمی‌شوند. این خلاف قاعده پژوهش است که ما از اول مرز خود را روشن کنیم. این نوع تکلم‌پذیری است که گفت‌وگو را از میان می‌برد و مانند این است که بگوییم پیش از این که وارد خانه‌ای شوید همه اصول آن را رعایت کنید. من معتقدم بسیاری از روشنفکران و هم روحانیون در متن مطالبی را می‌خوانند که قابل اجرا و عقلانی نیست. یعنی عقلانی در این زمان و مکان نیست، ولی این به مفهوم آن نیست که برای همیشه معقول نیست، بلکه تنها در این پارادایم عقلانی نیست. پس عقلانیت را ثابت برای همه زمان‌ها گرفته‌اید؟ آیا عقلانیت ارسطویی یا کانتی یکسان بوده است یا فیزیک در دوره ارسطو با فیزیک در دوره امروز یکسان بوده است.

به نظر من، متن گوه‌رهایی دارد. خداوند می‌گوید آن که پاک‌بین باشد در چشم او زن و مرد تفاوتی ندارد، از همین‌روی وی مریم را می‌پذیرد و بنده خاص خود می‌کند و از این‌رو مریم، مریم می‌شود. حال یکی می‌گوید در قرآن هم بین زن و مرد تفاوت گذاشته شده است. ما با او گفت‌وگو می‌کنیم، ولی این که شرط بگذاریم که اگر معقول نبود، عبور کنیم، خودش نوعی دیکتاتوری است. مثل این است که من شرط بگذارم اگر شما قرآن بخوانید، حتماً باید ایمان بیاورید. کسی که مذهبی نیست، ما نباید شرطی برای او در گفت‌وگوی مذهب بگذاریم.

جان راولز در کتاب "عدالت به مثابه انسان" می‌گوید من این کتاب را برای این نوشتم که جنگ چندصدساله بین سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها در اروپا را حل کنم. به این وسیله که عدالت باید در کنار آزادی باشد و وی همچنان لیبرال است، ولی عدالت به مفهوم انصاف یعنی این که آن جامعه‌ای آزاد و درست است که به فقیرترین افراد بیشترین سهم برسد. این تعریف، از لیبرالیسم کلاسیک فاصله گرفته است. این کتاب که در حال حاضر مانیفست بسیاری شده، به این گونه نوشته شده است. این کتاب می‌گوید آن گونه که لیبرال‌ها می‌گویند مالکیت ذاتی نیست، بلکه قراردادی است، منتها یک پیش‌شرط‌هایی دارد. در این توافق، زمانی عدالت ظهور می‌کند که به فقیرترین فرد آن مجموعه، بیشترین کمک و توجه شود. مثلاً پل ریکور مذهبی است، ولی چرا وقتی او در مورد هرمنوتیک می‌نویسد، آنها ایراد نمی‌گیرند و آثارش را می‌خوانند؟ یا مثلاً کارل یاسپرس یک مذهبی سوسیالیست است، ولی منتقدان او را فیلسوف می‌دانند، اما وقتی به ما می‌رسند این ایرادها را مطرح می‌کنند.

**ا** در گفت‌وگو نخستین شرط این است که بپذیریم این متن که از منظر واقعیت آن را مطرح می‌کنیم نیز نقدپذیر است.

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

**ا** شما در همین تشخیص سره از ناسره، آیا می‌پذیرید که ممکن است ناسره‌ای در متن وجود داشته باشد؟

£ بله، حتی در متن اصلی. اما باید این به بحث گذاشته شود، ولی شرط گذاشتن غلط است. برای نمونه من می‌گویم چنین برداشتی روی ملک 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 به عنوان بنیان فلسفه مطرح کردند زیر سوال رفته است. یک سری چیزها را که نمی‌توان نقد کرد، یعنی نقد را دوباره نقد کرد. در اینجا گفت‌وگو به سفسطه کشیده می‌شود. درحالی که گفت‌وگو باید بدون پیش‌شرط اما با مبانی باشد. کسی که می‌گوید گفت‌وگو باید با پیش‌شرط 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، حقوق بشر، منافع ملی و اندیشه‌ورزی. حال مسابقه می‌گذاریم ببینیم چه کسی بیشتر در این زمینه می‌ایستد. من می‌گویم یک مذهبی با اخلاق بیشتر می‌ایستد و مایه می‌گذارد.

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

£ حالا می‌گویند برتر، نقدپذیر نیست، درحالی‌که من می‌گویم برتر، نقدپذیر است. باید گفت‌وگو کرد و پیش‌شرط گذاشتن خطرناک است. اینها می‌گویند روشنفکر مذهبی ولی یک‌چیز را انتزاعی می‌گیرند، در صورتی‌که بسیاری از روشنفکران مذهبی بوده‌اند و حالا غیرمذهبی هستند. برخی هم غیرمذهبی بوده‌اند و حالا عرفانی شده‌اند. در حال حاضر روشنفکران ایرانی غیرمذهبی هستند که گرایش‌های عرفانی دارند، مانند داریوش آشوری. او کتاب "زمینه شاعرانگی در اسلام" عزیز اسماعیل را ترجمه می‌کند. یا آشوری شعرهای حافظ را تفسیر می‌کند، این گرایش‌های عرفانی با بالا رفتن سن بروز می‌کند. پس ما شاهد تحولاتی هم هستیم. این مسائل پس از معرفت‌شناسی فلسفه تحلیلی باب شده است، اما از موضوع دور افتادیم، به مسئله تأویل و هرمنوتیک برگردیم.

به نظر من در جاهایی می‌شود میان تأویل و هرمنوتیک مدرن تفاوت‌هایی را قائل شد. در هرمنوتیک مدرن به اینجا رسیده‌اند که ما وارد یک افق بی‌بنیاد می‌شویم. افق بی‌بنیاد این است که پس از این‌که عقل خودبنیاد را زیر نقد بردند، تفسیر آزاد کردند. کانت گفت همواره تأویلی از حقیقت وجود دارد. نیچه گفت حقیقت نیز خودش یک تأویل است و وارد افق بی‌بنیاد شد. یعنی هیچ نقطه ثابتی در هرمنوتیک مدرن با گرایش افراطی وجود ندارد و به آن افق بی‌بنیاد می‌گویند. این افق بی‌بنیاد را بخشی از هرمنوتیک‌های مدرن نقد می‌کنند. مثلاً پل ریکور می‌گوید همواره شناخت کلی از حقیقت وجود دارد. ما با این بخش هرمنوتیک مدرن مشکل داریم. با بخشی از آن مشکل نداریم، یعنی تفاوت داریم، اما تعارض نداریم. برای نمونه، ما با دیدگاه‌های ریکور بهتر تعامل پیدا می‌کنیم.

ریکور می‌گوید وقتی موسی در حال مرگ است، به خدا می‌گوید تو که مرا از دیدن سرزمین مقدس خود محروم کردی، پس کاری کن تا ما این سرزمین مقدس را بگیریم. خداوند به او می‌گوید بالای کوه صهیون برو و آنجا را ببین، اما موسی نمی‌بیند. این مثال در فرهنگ پل ریکور خیلی قوی است. ریکور می‌گوید، یعنی نسبت حقیقت این‌گونه است که هرکس یک شناخت کلی از حقیقت دارد، از این‌رو گفت‌وگو در می‌گیرد. ولی تفسیرهای متفاوت اختلاف برمی‌انگیزد، اما اگر این شناخت کلی نباشد، اصلاً گفت‌وگو شکل نمی‌گیرد. حتی می‌بینید بخشی از متفکران هرمنوتیک مدرن هم به همین افق بی‌بنیاد نقص وارد می‌کنند. به نظر من از ویژگی‌های تأویل خلاق در شرق، اولین ویژگی این است که افق بی‌بنیاد معنا ندارد، بلکه شناخت و درک کلی از حقیقت وجود دارد. درک کلی از حقیقت بین افق خواننده و افق متن، امکان گفت‌وگو را فراهم می‌کند.

**£** این درک کلی برای همه مشترک است؟

E درک کلی، بحث را قابل 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، اشتراکات کلی را می‌سازد. این اشتراکات کلی، هم گفت‌وگو ایجاد می‌کند و هم کنش. دومین ویژگی این است که انسان، نوعیتی دارد، مانند خشم، شادی، خنده، جاه‌طلبی، برتری‌طلبی، شهوت، عشق، خوبی و گذشت. اینها در تمام دوره‌ها پیدا می‌شود.

سومین ویژگی این است که انسان، اجتماعی است. در جامعه هم گروه‌ها، اجتماعات، برتری اجتماعات بر گروه‌ها، برتری جوامع بر یکدیگر و رقابت‌ها وجود دارد. اینها مسائلی است که در کل فرهنگ بشری وجود داشته است. در پارادایم‌های مختلف اینها تفسیر می‌شود، اما اصل قضیه سر جای خودش است. گفته می‌شود کلتوپاترا زیبا و حسود بود. انسان‌ها به زیبایی عکس‌العمل نشان می‌دهند. شکل‌های زیبایی عوض می‌شود، اما اصل زیبایی مسئله‌ای قابل گفت‌وگوست. یک نفر می‌گوید این فرد، زیباست و دیگری می‌گوید نه، آن یکی زیباست، اما اصل زیبایی مفهوم است، چرا که انسان و جامعه به یک‌سری اشتراکات می‌رسد و مبانی کل برای گفت‌وگو خلق می‌شود. به نظر من این اصل محوری است که در تأویل خلاق ملاک قرار می‌گیرد. تأویل ما وارد افق بی‌بنیاد نمی‌شود.

ویژگی چهارم تأویل این است که ما درک کلی از مقوله مورد تأویل داریم. درکی که می‌توان با آن گفت‌وگو کرد و کنش خلق کرد. درک کلی جزمیت‌آور نیست. برای نمونه، آزادی و عدالت در هر دوره‌ای به‌گونه‌ای تفسیر می‌شود، اما اصل قضیه سر جایش است، یعنی نمی‌گوییم کشتار نسل‌ها، عدالت است. ولی عدالت یک‌بار از موضع طبقات نگریده می‌شود. در اینجا به قرآن نگاه می‌کنیم که آیا واقعاً عدالت در وجود 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 فرهنگ اسماعیلی، امام نماد این کنش بود و حرف آخر را می‌زد. امام تأویل کنش‌دار خلق می‌کرد، امکان داشت جزمیت هم بیاورد، اما کنش هم خلق می‌کرد. چرا که اجازه می‌داد همه حرف بزنند، اما در آخر می‌گفت عمل بهتر این است، ولی این را با استدلال می‌گفت، نه این که بگوید چون من می‌گوییم شما آن را انجام دهید. شرط این بود که او با عقل خودش انسان‌ها را قانع کند و آنها هم با عقل خود بیندیشند. البته می‌توانست به انجماد هم کشیده شود و بحثی در این نیست.

ویژگی پنجم توجه به اشتراکات نوع انسان و جوامع با یکدیگر است. تأویل در امور انسانی و اجتماعی صورت می‌گیرد. انسان‌ها و جوامع با هم اشتراکاتی دارند. شما از غذا خوردن شروع کنید تا به موسیقی و قدرت برسید. هرمنوتیک پست مدرن از آنجا روی تفاوت انگشت می‌گذارد، چرا که عقل خودبنیاد معتقد بود که می‌شود برای جهان، جامعه و تاریخ فرمول واحدی در آورد. در غرب این شورش علیه عقلانیت مدرن بود، درحالی‌که در جامعه چین درکی از عقلانیت وجود نداشته تا ما به مرحله نفی آن برسیم، چرا که ما چنین عقلی نداشتیم که بخواهیم به آن مرحله برسیم. تأویل ما، در عین این که روی تفاوت‌ها تأکید دارد، روی اشتراکات هم تأکید می‌کند. به تازگی گفته می‌شود سوسیال

دموکراسی مارکسیسم محصول جامعه طبقاتی قرن ۱۹ است. البته سوسیالیسم و برابری خواهی یک آرمان بشری است و در مسیحی ها هم بوده، ولی با قرائت مارکسیستی و پرودونی خود، محصول جامعه طبقاتی است.

### آ یعنی شما می گوید مارکسیسم یک تأویل زمانی - مکانی از اصل عدالت است؟

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

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

هفتمین ویژگی این است که تعامل افق متن با افق خواننده به مفهوم غلبه یکی بر دیگری نیست، اما به نظر می رسد هرمنوتیک مدرن، خواننده را اصل می گیرد، چرا که نوعی افراط گرایی در دوران پوزیتیویسم بر خود متن و اصول بوده است. حالا برعکس، خواننده را اصل می گیرند. با توجه به شروط هفت گانه ای که در بالا گفتیم در تعامل خواننده با متن غلبه یکی بر دیگری درست نیست. اگر همان طور که گادامر می گوید این امر رعایت شود هیچ کدام بر دیگری غلبه نمی کند. در واقع یکی برای دیگری زمینه ایجاد کرده و آن را کامل می کند. برای نمونه، تعامل مثنوی با قرآن، تعاملی خلاق است. مثنوی عین قرآن نیست. نوعی تعامل دیگر با قرآن به پیدایش دیوان حافظ انجامیده است. دیوان حافظ هم عین قرآن نیست. این شش مقوله را در تمایز بین هرمنوتیک مدرن و تأویل مطرح شد. هرمنوتیک مدرن محصول یک دوره تاریخی در غرب مدرن است. تأویل هم در جامعه ما پس از رکود، محصول یک دوره تاریخی است.

آ برخی می گویند اصرار شما در تعامل هرمنوتیک با تأویل بهتر است به تقلیل یکی نسبت به دیگری بینجامد. یا بگوئید این دو با هم اشتراکی ندارند یا بگوئید عین هم هستند.

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

نمی‌توان بحثی مانند بحث تأویل را که ریشه داشته، با اصول نو و مدرن مطرح کرد که در این راستا دچار انقطاع خواهیم شد و به نظر من موفق نخواهد شد. از سوی دیگر اگر یکی را به دیگری تقلیل دهیم و بگوییم تأویل همان هرمنوتیک و یا هرمنوتیک همان تأویل است نخست درست نیست چرا که باعث می‌شود در جاهایی گفت‌وگو در نگیرد، دوم باعث می‌شود نوعی ساده‌سازی انجام گیرد و این ساده‌سازی مانع از تعمیق بحث می‌شود. اگر بگوییم تأویل عین هرمنوتیک است، می‌دانیم هرمنوتیک مدرن مسئله غرب مدرن است و پس از هایدگر و گادامر رشد کرده است. بنابراین مسئله جامعه ما آن نیست، ولی می‌توانیم از آن الهام بگیریم. ما نمی‌توانیم پرسش کنیم باید از جای دیگر به این مسئله برسیم. حتی جامعه ما هم در آن عینیت غرب مدرن نیست.

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

اصولاً مسئله ما در ایران جنگ پوپر و هایدگر نیست که متأسفانه بعضی آن را عمده می‌کنند. حال اگر هرمنوتیک را عین تأویل بگیریم، می‌بینیم تأویل در جامعه ما تا جایی آمده و متوقف شده. بنابراین اگر دست به چنین کاری بزنیم، انقطاع پیامد آن خواهد بود. برای نمونه، ما در میان روشنفکران مذهبی مانند بازرگان، اقبال و شریعتی یک سنتی از متدولوژی‌ها داشته‌ایم، با نقد، آن متدولوژی‌ها فراتر می‌رود. در کتاب "روشنفکران مذهبی و عقل مدرن"، در بخشی از آن این بحث را توضیح داده‌ام که بعضی روش استقرایی داشته‌اند و بعضی دیالکتیک و برخی روش انطباقی و برخی تطبیقی. وقتی من از تأویل در ایران صحبت به میان می‌آورم باید نسبت خودم را با این متدولوژی‌های مختلفی که در نواندیشی دینی وجود داشته مشخص کنم، این نوع تعامل دقتی را می‌طلبد که این دقت زمان‌بر و کاربر است، ولی به نظر من در اثر استمرار حتماً نتیجه خواهد داد و اندیشه‌ساز می‌شود. در غیر این صورت هرمنوتیک به صورت مدی می‌شود که به سرعت از رونق خواهد افتاد. اندیشه نباید مد شود، بلکه باید باب شود. ادعای ما این است که تأویل در تمدن اسلامی - ایرانی و حتی تمدن پیش از اسلام ریشه قدرتمندی داشت. این که هر تفسیری یک تأویل است بحث دیگری است، ولی ما بابتی و فصلی بر این مفهوم داشته‌ایم و در عمل می‌بینیم در قرآن و متون به آن استناد شده است؛ عرفا، فقها و شعرا ما از این واژه استفاده کردند و فقط یک لفظ نبوده، چرا که داستان به

ابسال و سلامان ۱۴ بار تأویل شده است. حتی سهروردی کار خود را با انتقاد از ابن سینا آغاز می‌کند، ابسال و سلامان را دوباره تأویل می‌کند. تأکید روی منطق المشرقین و یا حکمت شرقی چه چیز را نشان می‌دهد؟

نگه کن که دهقان دانا چه گفت که فرزندان را همی خواست خفت

که میراث خود را بدارید دوست که گنجی زپیشینیان اندر اوست

به هر حال اگر زمین را شخم بزنیم، دستاورد خواهیم داشت. این، زمین تمدن بوده است؛ جامعه‌ای که تمدن قدیم دارد، تا موج جدید را حذف نکند، دست بردار نیست و این ویژگی ایرانیان است. اگر این "خود داشت" را با مقوله جدید تأمل کند، مبارک‌تر خواهد بود. همین تأمل است که به خلق جدید می‌انجامد. باید سیر تأویل و هرمنوتیک و تفاوت این دو را احساس و بعد آن را آرام آرام نهادینه کنیم.

**i** امروزه اتاق فکری (**Think Tank**) مطرح است، آیا می‌توان اتاق فکری را معادل بیت، خانه، آرامگاه اندیشه و

انباشتی که شما می‌گویید دانست؟

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