

نظریه هرمنوتیک در اندیشه های محمد مجتهد شبستری

حمید پورعیسی چافجیری^۱، سید محمد حسین متولی امامی^۲

^۱ عضو هیأت علمی دانشگاه گیلان - دانشجوی دکتری جامعه شناسی (دانش اجتماعی مسلمین)

موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی "ره" قم

^۲ دانشجوی دکتری جامعه شناسی (دانش اجتماعی مسلمین) موسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی "ره" قم

نام نویسنده مسئول:

حمید پورعیسی چافجیری

چکیده

مقاله «نظریه هرمنوتیک در اندیشه های محمد مجتهد شبستری» با هدف تبیین دیدگاه آقای محمد مجتهد شبستری به رشته تحریر در آمده است. در مقاله که از روش اسنادی و کتابخانه ای استفاده شده است نگارنده در صدد است که با کنکاش و جستجو در نوشتارها و آثار این اندیشمند اسلامی به تبیین دیدگاه او در خصوص موضع هرمنوتیک و تاثیر پذیری ایشان از دیدگاه اندیشمندان غربی بپردازد که در ابتدا به بررسی واژگان روی آورده و سپس دیدگاه اندیشمندان غربی در مورد نظریه هرمنوتیک را بیان کرده و مقایسه ای بین دیدگاه غربی ها و دیدگاه شبستری انجام داده و در نهایت به تیجه گیری پرداخته است. نگارنده از یافته های تحقیق به این نتیجه رسیده است که آقای محمد شبستری در این خصوص کاملاً متأثر از اندیشه های غرب بوده و نو آوری جدیدی در این خصوص نداشته است.

واژگان کلیدی: محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، نو اندیشی، نو اندیشی

دینی، نو اندیش مسلمان.

مقدمه

جامعه کنونی ما، به اذعان همه صاحب‌نظران، جامعه‌ای در حال گذار است که نوسان میان دو قطب سنت و تجدد را در شرایطی بسیار بحرانی و پرحادثه تجربه می‌کند و تا رسیدن به نقطه تعادل میان این دو قزب فاصله بسیار دارد. جامعه‌ای چنین، برای از دست ندادن انرژی و هدر رفتن استعدادها و پتانسیل‌های فکری و عملی خود ناچار است که دائماً به مراقبت، بازاندیشی و نقد خود بپردازد و در این فرایند باید ذربین توجه را بر موثرترین و تعیین‌کننده‌ترین عوامل ساز و کارهای مجموعه خود متمرکز نماید. بازاندیشی در کارنامه نواندیشان دینی و تمیز سره از ناسره در رفتارها و اندیشه‌های آنان، می‌تواند یکی از قدم‌های اساسی در این فرایند به شمار آید. باید اذعان داشت که در چند سال اخیر شاهد ظهور و بروز برخی از اندیشه‌ها و نظریه‌های مطرح غرب و تاثیرپذیری و تاثیر گذاری آن بر برخی از افراد به اصطلاح روشنفکران مذهبی در کشورهای اسلامی بوده ایم از جمله نظریه هرمنوتیک که از نظریات مطرح سده‌های اخیر است که در حوزه‌های علم، ادبیات و هنر، خالق آثار متعددی بوده است. در این راستا محمد مجتهد شبستری از جمله کسانی است که نظریه هرمنوتیک یا قرائت مختلف از دین را مورد طرح و بیان قرار داده است. در این مقاله سعی بر آن است که تاثیر پذیری او از اندیشمندان غربی به رشته تحریر در آورده شود.

بیان مسئله

شناخت جریان‌های فرهنگی و فکری در ایران اسلامی معاصر یکی از مهم‌ترین بایسته‌های پژوهشی و تحقیقی برای مهندسین و معماران فرهنگ در این سرزمین است. در این نوشتار اصلی‌ترین مسئله سخن از نواندیشان مسلمانی است که اندیشه‌های آنان متأثر از افکار و نظریه‌های اندیشمندان غرب در دهه‌های اخیر میباشد سخن از ظهور دیدگاه‌های است که تاثیرگذار در دستگاه فکری نواندیشانی است که عمدتاً از آنان با عنوان نواندیشان مسلمان تجددگرا یاد می‌شود. یکی از این افراد نواندیش و تجددگرا که دستگاه فکری او متأثر از اندیشه‌های اردوگاه غرب است، محمد مجتهد شبستری است که بعنوان نواندیش در دهه‌های اخیر که موضوع هرمنوتیک را طرح و مورد بررسی و مذاقه قرار داده است. در این مقاله به بررسی آراء و اندیشه‌های و تاثیرپذیری او از اندیشه‌های روشنفکران غرب می‌پردازیم. در این مقاله هدف ما مقایسه آرای شبستری و دیگران اندیشمندان غربی نیست بلکه در صدد یافتن نکات مشترک دیدگاه ایشان در موضوع هرمنوتیک با برخی از نظریه پردازان غربی در این حوزه است.

پیشنه تحقیق

با توجه به بررسی‌های بعمل آمده در خصوص این موضوع بسیاری از نوشته‌ها (کتاب و مقالات علمی) عمدتاً بطور کلی به بررسی نظریه هرمنوتیک پرداخته و کمتر به بیان تاثیرپذیری متفکران مسلمان از این اندیشه و نظریه‌ها اشاره نموده اند تنها نوشته‌ای که در این راستا مشاهده نمودم "کتاب خاستگاه نو اندیشی دینی" اثر دکتر محمد محمد رضایی است که در این مقاله این اثر استفاده و افری برده‌ام چرا که ایشان مشخصاً بطورمقایسه‌ای بین دیدگاه محمد شبستری و برخی از صاحب نظران غربی در موضوع هرمنوتیک پرداخته است. کتاب آقای احمد واعظی با عنوان "در آمدی بر هرمنوتیک در مقدمه کتاب ص ۱۴ به تاثیر پذیری ایشان در مسئله هرمنوتیک فلسفی از هانس گادامر اشاره دارد. در این کتاب نویسنده به برخی از آثار در موضوع هرمنوتیک تصریح دارد و در همان صفحه می‌گوید: در کشور ما عرصه مباحث هرمنوتیکی به صورت مستقیم و غیر مستقیم پذیرفته است. عرصه مستقیم آن را باید در کتاب‌هایی نظیر قبض و بسط شریعت اثر دکتر سروش و آثاری که در نقد آن نگاشته شده است، جست و جو کرد و در ادامه به کتاب هرمنوتیک کتاب و سنت اثر محمد مجتهد شبستری اشاره می‌کند. از جمله کتابی که مورد مطالعه قرار گرفته است، کتاب هرمنوتیک و نواندیشی دینی نوشته جهانگیر مسعودی است. نگارنده در این کتاب به "تبیین اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان ایرانی" پرداخته است. ایشان در صفحه ۲۵۳ این کتاب می‌گوید: انقلاب اسلامی ایران باعث شد تا متفکرین دینی به شکلی تمام عیار در گیر مسأله "سنت و تجدد" شوند. ایشان در فصل پنجم کتاب خود به دستاوردها و وجوه تشابه گادامر و نواندیشان مسلمان می‌پردازد. از جمله منابعی که می‌توان به آن اشاره کرد شمارگانی از کتاب نقد است که شماره ۲۳ و ۵-۶ به مباحثی با عنوان "هرمنوتیک" و دین و قرائت‌پذیری" به آن پرداخته‌اند که در بخش‌های از این مقاله از این منابع بهره جستیم. همچنین به تعدادی از مقالات در سایت‌های مختلف می‌توان اشاره کرد که به موضوع هرمنوتیک پرداخته اند.

روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله روش کتابخانه‌ای و اسنادی است. روش تحقیق کتابخانه‌ای یکی از راه‌های انجام تحقیق، روش کتابخانه‌ای می‌باشد. در این روش که به آن روش «مطالعه‌ای» نیز گفته می‌شود، تحقیق خود را از راه مطالعه‌ی منابع و مأخذ مختلف انجام می‌دهیم. روش کتابخانه‌ای در تمام تحقیقات علمی مورد استفاده قرار می‌گیرد و در بعضی از آنها موضوع تحقیق از نظر روش، از آغاز تا انتها متکی بر یافته‌های تحقیق کتابخانه‌ای است. این نوشتار هم از این امر مستثنی نبوده و متکی به یافته‌های کتابخانه‌ای یعنی رجوع به کتب، مقالات مربوط، پایان نامه‌ها، نشریات، مجلات علمی پژوهشی، سخنرانی‌ها مکتوب و مطالبی که در سایت‌های معتبر وجود داشته، مورد استفاده قرار گرفته است. در مطالعات کتابخانه‌ای اسناد گوناگونی مورد استفاده محقق قرار می‌گیرد. اعم از آنکه تحقیق کلا به روش کتابخانه‌ای انجام شود یا اینکه بخشی از فرایند تحقیق را مطالعات کتابخانه‌ای تشکیل دهد.

بررسی مفهوم هرمنوتیک

«هرمنوتیک از جمله اصطلاحاتی است که در ادبیات فلسفی و اجتماعی ما بسیار دیر هنگام وارد شد. اما در کمال شگفتی بسیار سریع گسترش یافت و استفاده از آن و نیز مفاهیم متناظرش در دهه هفتاد به تلاوت و تکراری مضاعف انجامید. دقیقاً هم زمان با گسترش جریان‌های فرهنگی و سیاسی موسوم به اصلاح طلب و نواندیش دینی در ایران اسلامی سال‌های اخیر» (مسعودی، ۱۳۹۲، ۱۳).

«هرمنوتیک» در اصل مشتق از نام "رمس" خدای یونان باستان است. هرمس، الهه مرزها و واسطه بین خدایان و مردمان، خالق سخن و تفسیر کننده خواسته‌های خدایان برای مردمان بوده است. به همین مناسبت، هرمنوتیک، در لغت به معنای "وابسته به تفسیر" است و در اصطلاح شامل مجموعه بحث‌هایی است که در باره "تفسیر متن" و فهم آن مطرح می‌شود. به عبارت دیگر؛ این واژه با کلمه "رمس" «پیامبر خدایان» از جهت ریشه و اصل بی ارتباط نیست. گویا مفسر همانند پیامبر، قصد کشف معنا از سخن و پیام آوردن را دارد. پس هدف از هرمنوتیک ارائه روشی است تا به وسیله آن مفسر به اهداف و مقاصد مؤلف نائل گردد. «مجله قیسات، ش ۱۷، ص ۳»

این اصطلاح در اصل از واژه یونانی (hermeneuon) گرفته شده است که فعل است و به معنای "تفسیر کردن" بکار می‌رود، اما برخی آن را مأخوذ از نام هرمس (hermes) خدای یونانی و پیام آور خدایان می‌دانند که هم آورنده پیام بود و هم تفسیر گردان آن، یعنی هم پیام و سخن خدایان را به زمین می‌آورد و هم به توضیح و تفسیر آن می‌پرداخت و بدینسان هرمنوتیک نیز، عملی هرمسی است و مفسر، کاری هرمسی می‌کند و هرمسی گونه می‌کوشد تا به کشف معنای سخن و تفسیر پیام بپردازد و ریشه اشتقاق هرمنوتیک، هریک از این منابع باشد، قدر مسلم این است که هرمنوتیک امروزه، نامی است برای رشته‌ای از معارف بشری و دانشی از دانش‌های که با معرفت و شناخت و فهم و درک و تفسیر، سرو کار دارد و می‌کوشد تا با توضیح پیش‌فرض‌های آشکار و نهان در سخنان آدمیان و متون علمی و دینی و مطلق تجلیات بشری به تفسیر آنها بپردازد و به کشف معنا، به ویژه معنای باطنی یا تاویل این تجلیات و آثار دست یازد. پس هرمنوتیک دانش تفسیر شناسی یا معنا شناسی یا گونه‌ای معرفت شناسی است و محور مباحث آن فهم معنا و کشف معنا و روش تفسیر متون است. بنابر این هرمنوتیک با نشانه‌ها (sing) پیام (message) و متن (text) سروکار دارد و بدینسان به قلمرو الهیات، فلسفه، هنر، زیبایی شناسی، نقد ادبی، نقادی متون (test criticism) و شناخت و تفسیر کتب مقدس دینی، روش شناسی علوم و معرفت شناسی نیز گسترش می‌یابد. (همتی، کتاب نقد، شماره ۵۶ زمستان ۷۶ و بهار ۷۷، ۱۵۴) به طور کلی، مفهوم هرمنوتیک به منزله شاخه‌ای خاص از دانش، به ریشه‌های واژگان آن در سه وجه گفتن، توضیح دادن و ترجمه کردن، نمایان می‌گردد و در زبان انگلیسی از همه وجوه یادشده با فعل to interpret (تفسیر کردن) تعبیر می‌کنند (پالمر، ۱۳۷۷، ۲۰ و ۴۰).

محمد مجتهد شبستری

محمد مجتهد شبستری (۱۳۱۵ ه.ش در شبستر) فیلسوف، فقیه، پژوهشگر علوم قرآنی و متخصص الهیات تطبیقی، از نخستین اشخاصی است که پای تحلیل‌های هرمنوتیکی را به ادبیات دینی ایران باز کرد. مجتهد شبستری مدیر مرکز اسلامی هامبورگ از سال‌های ۴۸ تا ۵۷ و نماینده دوره اول مجلس شورای اسلامی بود و درجه استاد تمام (پروفسور) دانشکده الهیات دانشگاه تهران در رشته‌های کلام تطبیقی، تاریخ ادیان و تاریخ عرفان را به دست آورد. «نقد آرای هرمنوتیکی مجتهد شبستری» به قلم علی ربانی گلپایگانی

نوآندیشی (innovation)

نوآندیشی به معنای از نو درباره مسائل فکر کردن است؛ یعنی افراد به پژوهش‌ها و نظریه‌های گذشتگان اکتفا نکرده، درصدد باشند از طریق بازاندیشی در افکار پیشینیان بر مبنای مقدمات یقینی‌تر و به کار بردن روش صحیح‌تر، به نتایج نو و جدید دست یابند. بر اساس این

تعریف، عنصر اصلی نواندیشی، تفکر و اندیشه است که در صورت همراه بودن با دو شرط مزبور - ابتدا بر مقدمات یقینی تر و به کار بردن روش صحیح تر - می تواند منجر به نوآوری و تولید علم جدید گردد. آن گونه که تاریخ علم نشان می دهد، در علوم مختلف بسیاری از مسائل وجود داشته که بشر درباره آنها اندیشیده و به نتایجی رسیده است؛ اما بعدها معلوم شده است که آن نتایج اشتباه بوده اند. علت آن این است که یا در فکر کردن از مقدمات یقینی استفاده نشده و یا در تنظیم مقدمات اشتباه شده است؛ به تعبیر منطق دانان، یا ماده قیاس ناقص داشته است یا صورت قیاس. بنابراین، مقصود از نواندیشی آن است که افراد به پژوهش ها و نظریه های گذشتگان اکتفا نکرده، درصدد باشند از طریق بازاندیشی در افکار پیشینیان بر مبنای مقدمات یقینی تر و به کار بردن روش صحیح تر به نتایج نو و جدید دست یابند. به عبارت دیگر، فرض کنند که این مسئله حل نشده است و از نو تحقیق کنند و راه حلی برای آن بیابند. در این صورت است که علم پیشرفت و سطح معلومات بشر افزایش می یابد. افزون بر اینکه در عمل هم نتایج بهتری خواهد داشت. (عابدینی ۱۳۸۸، ۷ - ۳۷)

نواندیشی دینی (Religious innovation)

نواندیشی دینی از سنخ تفکر، به معنای دقیق کلمه بوده، مقصود از آن بازاندیشی در افکار و نظریه های گذشتگان - بر مبنای دلایل قطعی تر و شیوه های صحیح تر - به منظور کشف خطاهای آنها و دست یابی به تبیین ها و تفسیرهای جدید از دین و آموزه های آن است. بنابراین، باید توجه داشت که این مقوله از اهمیت و ظرافت فوق العاده ای برخوردار است و این اندازه اهمیت به دلیل حساسیت ویژه ای است که در خود دین و دین پژوهی وجود دارد و با سرنوشت ابدی انسان و سعادت یا شقاوت اخروی او گره خورده است. از این روی، درخور هرگونه دقت و باریک بینی و تلاش برای ارائه نوآوری های همسان و هماهنگ با اصول و مبانی یقینی دین است. این امر نیز میسر نمی شود مگر با شناختن پیش نیازها، شرایط، قواعد و ضوابط، و در کل روش شناسی خاص این کار و به کار بردن صحیح و به جای آن در روند مطالعات و پژوهش های دینی. (عابدینی ۱۳۸۸، ۷ - ۳۷)

نواندیش دینی (Forward Thinking Religious)

نواندیش دینی کسی است که از یک سو وارث فرهنگ عظیم دینی است و از سوی دیگر ناظر به فرهنگ دنیای جدید (مسعودی، ۱۳۹۲، ۲۲) به عبارت دیگر نو اندیش دینی کسی است که بایک مسدله محوری مواجه است و تمام مساعی وی در جهت پاسخ گفتن به آن صورت می گیرد و آن مسئله "سنت و مدرنیته" است (همان، ۳۲۲) «کسانی هستند که با کتاب و سنت با دید تجددگرایانه مواجه می شوند به اینها می شود گفت نواندیش دینی. یعنی اگر کسی رویکردش به کتاب سنت تجددگرایانه باشد، نواندیش دینی. دینی به این دلیل اطلاق می شود که متن یا متونی را مقدس تلقی می کند و می خواهد که همیشه پاس این متن یا متون را بدارد و به همین لحاظ دینی است، لائیک نیست؛ اما چرا گفته می شود نواندیش برای این که به همین متن مقدس با رویکرد بنیادگرایانه مواجه نمی شود، با رویکرد سنت گرایانه مواجه نمی شود، بلکه با رویکرد تجدد گرایانه مواجه می شود. (نشریه نامه، شماره ۱۶ / ۶۰، ۶۹، گفت و گو با ملکیان.)

نواندیش مسلمان (Muslim intellectuals)

«نو اندیش مسلمان، متفکر مسلمانی است که دغدغه و مسئله اصلی او مسئله سنت و تجدد و امکان توافق و سازگاری میان آنها است» (مسعودی، ۱۳۹۲، ۲۴)

تعریف هرمنوتیک در اندیشه متفکران غرب

۱) جان مارتین کلادنیوس (۱۷۵۹-۱۷۱۰) علوم انسانی را مبتنی بر هنر تفسیر (Auslegungskunst) می دانست و هرمنوتیک را نام دیگر این هنر قلمداد می کرد. در فهم عبارات گفتاری و نوشتاری ابهاماتی رخ می دهد که فهم کامل آنها را دچار مشکل می کند. هرمنوتیک، هنر دست یابی به فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری است. این هنر مشتمل بر مجموعه ای از قواعد است. یعنی چیزی شبیه به منطق، که مددکار مفسر در رفع ابهامات متن می باشد

۲) فردریک آگوست ولف در سخنرانی های سالهای ۱۷۸۵ تا ۱۸۰۷ درباره «دائرة المعارف مطالعات کلاسیک»، هرمنوتیک را چنین تعریف می کند: «علم به قواعدی که به کمک آن معنای نشانه ها درک می شود.» هدف از این علم، درک اندیشه های گفتاری و نوشتاری شخص مؤلف یا گوینده، درست مطابق آنچه او می اندیشیده است، می باشد. این تلقی از تفسیر و کارکرد هرمنوتیک، عمل فهم را نه تنها نیازمند درک زبان متن، بلکه نیازمند دانش تاریخی نیز می داند. مراد از دانش تاریخی، شناخت زندگی مؤلف و شرایط تاریخی و جغرافیایی سرزمین او می باشد. مفسر ایده آل کسی است که هرآنچه مؤلف می دانسته است او نیز بداند.

۳) فردریش ارنست دانیل شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) به هرمنوتیک به مثابه «هنر فهمیدن» می نگریست. او مسأله بدفهمی و سوء فهم را مورد توجه قرار داد و بر آن بود که تفسیر متن دائما در معرض خطر ابتلاء به سوء فهم قرار دارد. از این رو هرمنوتیک به عنوان مجموعه قواعدی متدیك و روش آموز، باید برای رفع این خطر به استخدام درآید. بدون وجود چنین هنری، راهی برای حصول فهم وجود نخواهد داشت. شلایر ماخر مفسر را دائما و در هر فهمی از متن نیازمند به هرمنوتیک می داند؛ زیرا هرمنوتیک مورد نظر او برای رفع ابهام تعبیه نشده است، بلکه دانشی است که مانع سوء فهم می شود و امکان سوء فهم، احتمالی است که همواره وجود دارد.

۴) ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۳) هرمنوتیک را دانشی می داند که عهده دار ارائه روش شناسی علوم انسانی است. هدف اصلی تلاش هرمنوتیکی او، ارتقاء اعتبار و ارزش علوم انسانی و هم طراز کردن آن با علوم تجربی بود.
(واعظی، احمد فصلنامه ذهن، شماره ۳، ۱۳۸۸/۹/۱۸)

۵) پل ریکور هرمنوتیک را نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون تعریف کرده است. یعنی هرمنوتیک دانشی است که به شیوه فهم و مکانیزم تفسیر متون می پردازد. «همتی، کتاب نقد، شماره ۵۶ زمستان ۷۶ و بهار ۷۷، ۱۵۴»
۶) می توان گفت هرمنوتیک دانش یا فنی است که به بیان چگونگی و سازوکار فهمیدن آدمی مربوط می شود؛ خواه متعلق یا قلمرو فهمیدن، متون مکتوب باشد، یا مطلق فعالیت های ارادی و اختیاری انسان و یا مطلق واقعیت های هستی (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ۶)

تئوری هرمنوتیکی فردریک واینل شلایر ماخر

شلایر ماخر متکلم برجسته آلمانی، پایه گذار الهیات اعتدالی و هرمنوتیک جدید را بنیان گذار علم هرمنوتیک نوین دانسته اند. شلایر ماخر بر آن است که فهم، تجربه کردن و بازسازی اعمال ذهنی مولف متن است، یعنی مفسر از طریق متن تلاش می کند به نیتها و مقاصد مولف آگاهی پیدا کند. (محمدرضایی، ۱۳۸۱، ۴۳) از دیدگاه او هرمنوتیک عبارت است از ارائه تائیلی استوار به شناخت دقیق، نقادانه و بهره مند از روش درست و استوار به کنش آگاهانه جهت آشکار ساختن معنای متن در تمامی سوبه هایش با گذار به فراسوی شرایط تاریخی پیدایش متن. لذا وظیفه هرمنوتیک و متاول شناخت شرایط تاریخی متن می باشد. (پورحسن، ۱۳۸۴، ۲۰)

دیدگاه هرمنوتیکی ویلهلم دیلتای

دیلتای در تعریف هرمنوتیک می نویسد که فهم روش شناختی تجلیات ثابت و مستمر زندگی را تفسیر می نامیم. از آنجا که حیات ذهنی به طور کامل و مستوفا در زبان متجلی میشود و به لحاظ عینی می توان آن را فهمید، لذا تفسیر در تائیل سابقه نوشتاری هستی بشری به اوج می رسد. این فن پایه فقه الغه است. علم این فن هرمنوتیک نام دارد. (پورحسن، ۱۳۸۴، ۲۱) دیلتای به دنبال روشی معتبر برای علوم انسانی افتاد. هرمنوتیک دیلتای به نحو آشکاری به تمایز بین روشهای علوم انسانی با روشهای علوم طبیعی تکیه میکند. روش ویژه علوم انسانی "فهمیدن" است در حالیکه روش مخصوص علوم طبیعی، روش "تبیین" و توصیف مناسبات علی و معلولی میان پدیدارها است. موضوع تحقیق دانشمند طبیعی، حوادث و اثرهایی است که ساخته انسان نیست و به کمک استخدام قوانین کلی تبیین نمی گردد، در حالیکه مورخ، نه چنان قوانینی را کشف می کند و نه بکار می گیرد بلکه در پی فهم اعمال عاملان حوادث است و می کوشد تا از طریق کشف نیت و اهداف و ارزوها و نیز منش و شخصیت و خصائص آنان به فهم افعالشان نائل آید. چنان اعمالی قابل فهم اند زیرا اعمال بشری هستند و برخلاف حوادث طبیعی، باطنی هستند که ما نیز به دلیل بشر بودن می توانیم آنرا بفهمیم. به عبارت دیگر روش علوم طبیعی، روش "استقراء علمی" است و روش علوم انسانی و تاریخی "تائیل" است. زیرا واقعیت تاریخی با استقراء سرو کار ندارد و ستر آن، تکرارناپذیری رخدهای آن است. از این رو شناختن علوم تاریخی پس از تحقیق و به کمک منطق تائیل، امکانپذیر است. بنابر این "فهمیدن" عبارت است از کشف "من و تو" و به دلیل ماهیت بشری عام و مشترک در بین انسانهاست که فهم، امکان پذیر است. دیلتای بر این که از طریق معرفت تاریخی، یعنی فهم انواع صور عینیت یافته ای که بشر در ضمن تجربه حیات خود، آن را اظهار کرده است، به شناخت ماهیت بشری نائل می شویم. در واقع ما تنها از طریق فهم باز سازی تاریخی است که می توانیم امکانات خود را دریابیم و از طریق فهمیدن تظاهرات حیات اشخاص گذشته است که ما به فهم بشری (که خود بخشی از آنیم) نائی می آئیم. (کتاب نقد، ۵-۶، ۹۴-۹۵)

دیدگاه های دیگر و گادامر

این دو فیلسوف معتقدند که فهم و تفسیر مستلزم پیش فرض است و اصولا تفسیر بدون پیش فرض میسر نیست. حتی گادامر تصریح می کند که جستجوی فهم بدون پیش فرض بیهوده است. و هم چنین آنان بر این باورند که تفسیر یقینی از متن وجود ندارد. گادامر در این باره می گوید: هیچ تفسیری عینی و نهایی و قطعی وجود ندارد ما نمی توانیم مطمئن شویم که تفسیر ما صحیح تر یا بهتر از تفسیرهای قبلی

است. یعنی هیچ قرائت قطعی الانطباق از متن وجود ندارد. هایدگر می‌گوید: تفسیر مستلزم پیش فرض است. گادامر می‌گوید: جست‌وجوی فهم بدون پیش فرض، بیهوده است. ایشان می‌گوید: ما نمی‌توانیم مطمئن شویم که تفسیر ما صحیح تر یا بهتر از تفسیرهای قبلی است. (محمد رضایی، همان، ۴۴) وان. هاروی از زبان "گادامر" چنین نقل می‌کند: هیچ تفسیرنهایی و عینی یعنی قطعی الانطباق وجود ندارد (همان، ۴۵) گادامر به تبعیت از هایدگر بر آن بود که تفسیر، مسبوق به شرایط فهم پذیری است و این که پیش فرض‌ها و مفروضات (شاید بتوان گفت پیش داوری) مفسر دقیقا آن چیزی است که فهم و سوء فهم را ممکن می‌سازد در نتیجه مفروضات و اعتقادهای خود ما ضرورتا مانع فهم نیستند، بلکه پیش شرطهای آن می‌باشند. جست‌وجوی فهم بدون پیش فرض بیهوده است. هر متن یا شی از دیدگاهی در یک سنت تفسیر می‌شود که سازنده افقی است و در آن افق هر چیزی قابل فهم می‌گردد. این افق دائما در مواجهه با اشیا تعدیل می‌شود، اما هیچ تفسیر عینی و نهایی وجود ندارد. (همان، ۴۶) میکائل اینود در مورد گادامر می‌گوید: گادامر بر این است که تفسیر، یک پیش فهمی را که به لحاظ تاریخی مستعین شده است، یعنی یک افق را پیش فرض قرار می‌دهد، تفسیر مستلزم "ترکیب افق‌هاست" یعنی ترکیب افق گذشته و افق حاضر. ما نمی‌توانیم مطمئن شویم که تفسیر از تفسیرهای قبلی، بهتر و صحیح تر است. تفسیر ما و قضاوت ما در باب تفسیرهای گذشته در معرض تجدید نظر و بازنگری آینده است. (همان، ۴۶) در ادامه ایشان در مورد گادامر می‌گوید: تفسیر مستلزم پیش فرض است. برای اینکه چیزی مانند کتاب را تفسیر کنیم، باید با جهانی آشنا باشیم که در آن کتاب‌ها جایگاهی دارند، یک جهانی از اتاق‌ها، اثاث‌ها، و خواننده‌ها. (همان، ۴۷) هاروی در مورد گادامر می‌گوید: آنچه برای تحلیل هایدگر بسیار اساسی است این استلال است که انسان‌ها خود را در جهانی می‌یابند که از طریق آنچه او "پیش ساختارهای" فهم می‌نامد، برای آنها قابل فهم می‌گردد، یعنی مفروضات، انتظارات و مقوله‌هایی که ما متاملانه از پیش بر تجربه قرار می‌دهیم و این که آنها "افق" هر عمل خاص فهم را شکل می‌دهند. هر تفسیری قبل به واسطه مجموعه‌ای از مفروضات، پیش فرض‌ها در باب کل تجربه، شکل گرفته شده است. هایدگر، این را موفقیت هرمنوتیکی می‌نامد. او بر آن است که وجود انسانی خود، یک ساختار هرمنوتیکی دارد که در بُن همه تفسیرهای منطقه‌ای ما حتی تفسیرهای ما در مورد علوم طبیعی قرار دارد. از این تعبیرهایی که در مورد هایدگر و گادامر نقل کردیم به خوبی بر می‌آید:

تفسیر مستلزم پیش فرض، پیش فهم، انتظار و علایق است

هیچ تفسیری از متن، قطعی، یقینی و نهایی نیست.

بدیهی است که این دو نظر کاملا در نظریه آقای شبستری در باب فهم متون دینی، منعکس شده است. (همان، ۴۸)

فهم از دیدگاه هرمنوتیک‌ها

موضوع علم هرمنوتیک فهم آدمی است به عبارت دیگر: علم هرمنوتیک فن فهم هر گفته‌ای در زبان است. که به متن نوشتاری یا گفتاری تعلق می‌گیرد. و فن آن دست یافتن به فهم درست و اجتناب از بدفهمی است «مقصود از فهم در هرمنوتیک، فهم انسان و درک معنا توسط خواننده و مخاطب است؛ به این معنا که انسان وقتی متنی را می‌خواند و یا کلامی را از گوینده می‌شنود، آن را می‌فهمد. در هرمنوتیک شلایر ماکر هر سخن و گفته‌ای نسبتی دو سویه دارد: یکی با کل زبان و دیگری با مجموع اندیشه و تفکر گوینده و صاحب متن. از این لحاظ، فهم هر نوشته‌ای نیز حالتی دو سویه به خود می‌گیرد:

فهم آن سخن و گفتار از آن حیث که برآمده و برخاسته از زبان است.

فهم آن سخن از آن حیث که امری واقع در تفکر گوینده و یا صاحب متن است. «مشکانی سبزواری و همکاران، معرفت، ۱۳۹۳، ش

۲۰۶»

شلایر ماکر هرمنوتیک را در جهت تازه‌ای هدایت کرد و آن حرکت به سوی علم شدن بود. بدین جهت هرمنوتیک عبارت است از فن فهمیدن درست یک متن. تا قبل از شلایر ماکر هرمنوتیک به صورت فن عام تاویل متون عرضه نشده بود، بلکه به صورت خاص فهم متون دینی یا حقوقی یا ادبی مطرح شده بود. بنابراین، شلایر ماکر نقطه عطفی در تاریخ هرمنوتیک پدید آورد، که نقطه آغاز علم هرمنوتیک جدید می‌باشد. از این رو، از وی به عنوان پدر علم هرمنوتیک جدید یاد می‌شود. «سایت مرکز گفتگوی ادیان - مقاله شخصیت و اندیشه‌های شلایر ماکر» او بر این باور بود که توجه به زبان مشترک و خصلت‌های عمومی زبان یا فرهنگ و فراموش کردن نویسندگان و ویژگی‌ها و ابتکارات او، ما را از عنصر "فهم" دور می‌سازد و به عبارت دیگر، فهمیدن یک جزء بمعنی فراموش کردن زبان است. وی به جهت اهمیت و هدف واقعی هرمنوتیک مبنی بر کشف معنای متن مولف به تفسیر روانشناختی اهمیت بیشتری قائل بود. (کتاب نقد، ۵-۶، ۹۱) شلایر ماکر به عنصر نیت مولف که توسط کلادنیوس طرح شده باور نداشت و می‌گفت مولف از آنچه آفریده، بی‌خبر است و همواره از جوانب گوناگون آن اطلاعی ندارد. شناخت تاویل کننده از مولف بارها بیش از شناختی است که مولف از خویشتن دارد. وی عنصر تمامی زندگی مولف را با مفهوم نیت مولف، جایگزین کرد زیرا اثر هنری، نشان از تمامی زندگی مولف دارد، نه از نیت او تنها در لحظه خاص آفرینش. از اینجا تاثیر شلایر ماکر از فروید و تبیین ضمیر ناخودآگاه استفاده می‌شود. (کتاب نقد، پیشین، ۹۱) شلایر ماکر به جای آن که به بحث درباره قواعد و روش

های خاص تفسیر و فهم متون بپردازد فهم و قواعد و روش های مربوط به آن را مورد بحث و تحقیق قرار داد. از نظر شلایرماخر فهم عبارت است از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن. عمل فهم، عکس تصنیف است؛ زیرا فهم از بیان پایان یافته و ثابت آغاز می شود و به آن حیات ذهنی باز می گردد که آن بیان از آن برخاسته است. گوینده یا مؤلف جمله ای می سازد و شنونده در ساختارهای آن جمله و آن تفکر رسوخ می کند: یعنی زبان، واسطه رسوخ در ذهنیت و نیت مؤلف می شود. بنابراین، تفسیر عبارت است از دوسویه در هم کنش است: نحوی و روان شناختی. جنبه نحوی با زبان سرو کار دارد و جنبه روان شناختی با تفکر گوینده. «سایت مرکز گفتگوی ادیان- مقاله شخصیت و اندیشه های شلایرماخر» گذشته از مفاهیم یا نیت مولف (ونقش آن در تفسیر متن) تعریف شلایر ماخر از دینداری، نقطه عزیمت اصلی وی برای تفسیر و فهم متن دینی است. این تعریف اولاً معطوف به جنبه ای ذاتی و درونی برای دین در طبیعت انسانهاست و ثانیاً بر نقش مهم و همگانی و استثناء پذیر «زبان» در وساطت برای "فهم" تاکید دارد. رکن نخست این قرادت از دینداری، به طرح قوانینی در مورد متن انجامیده، در عین حال که متون دینی را منحصر بفرد و متکی به خود می داند. (کتاب نقد، پیشین، ۴۹) شلایر ماخر با وجود بی اعتقادی به نیت مولف، به معنای نهایی، اصلی و قطعی متن اعتقادداشت و با قاطعیت برآن بود که هر واژه در هر عبارت، دارای یک معناست که آن معنای بنیادی می خواند و انکار می کرد متنی را که توان تاویل از چند دیدگاه را داشته باشد. او صریحاً می گفت با هر روشی سرانجام باید به معنای نهایی قطعی برسیم و معنای نهایی از نظر وی، معنایی است که بر اساس روشها و ابزار متفاوت، دگرگون پذیر نباشد. (کتاب نقد، پیشین، ۹۲)

ویلهلم دیلتای (wilhelm dilthey) در فرضش مبنی بر این که وظیفه علم هرمنوتیک کشف کردن قوانین و اصول فهم است به این راه ادامه داد. از شلایرماخر به عنوان کپرنیک هرمنوتیک یاد شده است چنان که پیش از او کانت را به عنوان کپرنیک فلسفه معرفی نموده بودند. «سایت مرکز گفتگوی ادیان- مقاله شخصیت و اندیشه های شلایرماخر» در اصطلاح هرمنوتیکس هایی همچون شلایر ماخر و دیلتای، فهم در مقام فهمیدن، عبارت است از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن؛ زیرا فهم از بیان پایان یافته و ثابت شده آغاز می شود و به آن حیات ذهنی باز می گردد که آن بیان از آن برخاسته است (پالمر، ۱۳۸۷، ۹۷) در مقابل، از نظر هرمنوتیکس هایی همچون هایدگر و گادامر، فهم عمدتاً معطوف به مفسر (دازاین) است. هایدگر معتقد است: فهم مقوله ای است که امکان های دازاین را برای او آشکار می سازد. با هر فهمی دازاین، خود را پیش می افکند (طرح/ فرافکنی) و به سوی تحقق خویش گام برمی دارد. از این رو، از نظر او فهم هرمنوتیکی بر فهم گزاره ای که در قالب زبان و گزاره/ قضیه بیان می شود، تقدم دارد. از نظر او، فهم متن را نباید بازسازی ذهنیت مؤلف و نفوذ در دنیای فردی او - چنان که شلایر ماخر و دیلتای می گویند - دانست. زمانمندی و تاریخ مندی دازاین، در کنش فهم او مؤثر است؛ از این رو، بازتولید مقصد و مقصود مولف ممکن نیست (نیکویی، ۱۳۸۶) گادامر خاستگاه فهم را فرافکنی دانسته، نقش سنت و تاریخ را آن بسیار پررنگ می داند. او برای فهم، از تعبیری همچون بازی، رخداد / واقعه، و مواجهه یاد می کند. گادامر، اثر را به بازی، و فهم را به ورود به این بازی، تشبیه می کند. او می گوید: ما در علوم انسانی، خود وارد بازی فهم می شویم و وجود تاریخی ما در این عمل دخالت می کند (واعظی، ۱۳۸۵) به باور هایدگر، هر فهمی استوار بر پیش فهم است و فهم بدون پیش فهم امکان پذیر نیست. کوزنز هوی در این باره می نویسد: از دیدگاه هایدگر، معرفت بدون پیش فرض وجود ندارد. پیش فرض هرگونه فهمی، نوعی آشنایی و تسلط قبلی یا نوعی پیش فهم از کل است (هوی، ۱۳۷۸، ۶۰) رابرت هولاب در اهمیت پیش فهم در فرایند فهم می گوید: ما هیچ موضوع یا متنی را به صورتی فارغ از پیش داوری ها و پیش فرض ها نمی فهمیم. ذهن ما همواره پیشاپیش مشحون از فهم آغازین و نخستینی است که هایدگر به کل "وجود حاضر در جهان" نسبت می دهد (هولاب، ۱۳۸۳، ۸۸)

هرمنوتیک در اندیشه شبستری

«نام مجتهد شبستری در جامعه روشنفکری ما با هرمنوتیک فلسفی بهم گره خورده است و این سنت فلسفی غرب به عنوان پایگاه تئوریک دفاع از تعددپذیری قرائت ها از دین شناخته می شود. اگرچه مجتهد خود دو معنای عام و خاص هرمنوتیک فلسفی را از هم تفکیک می نماید و پروژه فکری خود را ذیل معنای عام آن تعریف می کند، اما عموماً این پروژه به عنوان شعبه ای از هرمنوتیک فلسفی به معنای خاصش یعنی فلسفه گادامر فهمیده شده است. <http://www.iscanews.ir>

در «فرآیند فهم متون» مجتهد مقومات پنجگانه تفسیر را بر می شمرد که در میان آن ها پیش فهم ها و انتظارات و علایق مفسر نیز دخیل است. هایدگر و گادامر نیز از پیش فهم ها و پیش داشت های مفسر به عنوان شروط امکان تفسیر سخن گفته اند (<http://www.iscanews.ir>)

آقای محمد مجتهد شبستری معتقد است (شبستری، نقدی بر قرائت رسمی دین، ص ۲۴۷) که فهم و تفسیر هیچ متن دینی بدون پیش فرض، پیش فهم، انتظارات و علایق نیست. یعنی تفسیر مستلزم پیش فرض است. هم چنین فهم و تفسیر یقینی و قطعی و نهایی نیز از متون دینی نمی توانیم داشته باشیم. (شبستری نیز همچون ابوزید، مقدمات فهم را متوقف و مؤدی به پیش فهم ها، علایق و انتظارات و افق تاریخی می داند و به نقش مفسر اهمیت ویژه ای می دهد. شبستری، ۱۳۸۱: ۵۰) ایشان حتی تصریح می کنند که در عالم انسان، هیچ قرائت

و تفسیر قطعی و یقینی نداریم، تمام قرائت‌ها و تفسیرها ظنی است. همواره پیدایش قرائت‌های جدید محتمل است. بنابر این هیچ کسی نمی‌تواند بگوید قرائت من قطعی الانطباق با قرائت پیامبر (ص) و ائمه (ع) است و دیگران نباید قرائت جدید آران ارائه دهند. (محمد رضایی، ۱۳۸۱، ۴۱) از این تعبیرهایی که در مورد هایدگر و گادامر نقل کردیم به خوبی بر می‌آید: (۱) تفسیر مستلزم پیش فرض، پیش فهم، انتظار و علائق است (۲) هیچ تفسیری از متن، قطعی، یقینی و نهایی نیست. بدیهی است که این دو نظر کاملاً در نظریه آقای شبستری در باب فهم متون دینی، منعکس شده است. (همان، ۴۸) ایشان در کتاب "نقدی بر قرائت رسمی از دین ص ۲۴۷" می‌گوید: «در مسلمات دانش هرمنوتیک و دانش تاریخ به ما می‌گوید فهم و تفسیر هیچ متن دینی و بازسازی هیچ حادثه تاریخی بدون پیش فهم‌ها و پیش فرض‌ها و انتظارات ممکن نیست» «... در حقیقت فهم ما از سنت پیامبر (ص) و ائمه (ص) خود یک قرائت است که از قرائت پیامبر (ص) و ائمه (ع) به عمل می‌آید و از آنجا که در عالم انسان، واقعیتی به نام قرائت قطعی الانطباق نداریم و همه قرائت‌ها «ظنی» و اجتهادی است، همواره پیدایش قرائت‌های جدید محتمل است و منطقاً هیچ مانعی برای آن وجود ندارد» (گادامر خاستگاه فهم را فرافکنی دانسته، نقش سنت و تاریخ را آن بسیار پرنگ می‌داند.) (هاروی در مورد گادامر می‌گوید: آنچه برای تحلیل هایدگر بسیار اساسی است این استلال است که انسان‌ها خود را در جهانی می‌یابند که از طریق آنچه او "پیش ساختارهای" فهم می‌نامد، برای آنها قابل فهم می‌گردد، یعنی مفروضات، انتظارات و مقوله‌هایی که ما متأملانه از پیش بر تجربه قرار می‌دهیم و این که آنها "افق" هر عمل خاص فهم را شکل می‌دهند. هر تفسیری قبل به واسطه مجموعه‌ای از مفروضات، پیش فرض‌ها در باب کل تجربه، شکل گرفته شده است. هایدگر، این را موفقیت هرمنوتیکی می‌نامد. او بر آن است که وجود انسانی خود، یک ساختار هرمنوتیکی دارد که در بن همه تفسیرهای منطقه‌ای ما حتی تفسیرهای ما در مورد علوم طبیعی قرار دارد.) (همان، ۴۸) در هرمنوتیک گادامری، که این متفکر و امادار آن است، فهم متوقف به گفت‌وگو و گفت‌وگو متوقف به زبان است. از منظر گادامر، در جریان تقسیم، سبق ذهن و پیش فرض‌های شخص، مداخلیت پیدا کرده و مؤثر واقع می‌شوند. به عبارتی ساده‌تر، تفسیر بدون وجود پیش فرض‌هایی چند، ممکن نیست و تفسیر همواره مسبوق به دریافتی پیشین است. خود این پیش فرض‌ها هم از طریق مشارکت در ودایع فرهنگی و سنتی که انسان‌ها بدان تعلق دارند، احصاء می‌شود. هر تفسیری همواره تعلق به زمان حال دارد و بر مبنای نسبت و افقی که مفسر آن به اقتضای سیر تاریخ در برهه‌ی خاص خود پیدا کرده، صورت می‌گیرد. بنابراین نوعی دیالکتیک و هم‌آمیزی افق‌ها مابین مفهوم و متن وجود دارد و متن مرتباً مشمول تفسیر و بازاندیشی قرار می‌گیرد. پرواضح است که اتخاذ این رویکرد هرمنوتیکی توسط شبستری، او را دچار تهافت و مغالطه نماید و کار را به جایی رساند که زبان دین را زبانی نمادین معرفی کند. رویکرد هرمنوتیکی به دین در جهان عرب نیز سخن‌گویانی دارد که از جمله‌ی این متفکران می‌توان به نصر حامد ابوزید اشاره کرد که متن را یک محصول فرهنگی می‌داند و با توجه به همین دیدگاه، قرآن را نیز متنی زبانی و وابسته به فرهنگی خاص می‌داند. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۰۱) حامد ابوزید، نصر (۱۳۸۰)، شبستری نیز همچون ابوزید، مقدمات فهم را متوقف و مؤدی به پیش فهم‌ها، علائق و انتظارات و افق تاریخی می‌داند و به نقش مفسر اهمیت ویژه‌ای می‌دهد. (شبستری، ۱۳۸۱: ۵۰) به نظر می‌رسد استفاده‌ی مفرد و شیفته‌وار شبستری از هرمنوتیک گادامری، منجر به نسبی‌گرایی و ساختارشکنی از متن می‌شود و او هرگز نمی‌تواند از عوارض مترتب بر منظومه‌ی فکری خویش، که همانا بن‌فکنی از متن است، مصون بماند. ایشان در تعبیر دیگر خود اسلام را هم یک قرائت از دین می‌داند و می‌گوید: «اسلام به عنوان یک قرائت از مباحث در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است» در بخش دیگری (همان) می‌گوید: «اما اسلام به عنوان یک قرائت، وجود شناسی فلسفی نیست» (شبستری، ۱۳۷۶، ۳۶۸) از سخنان ایشان چنین استنباط می‌شود که: تفسیر مستلزم پیش فرض و پیش فهم است.

هیچ فهم، تفسیر و قرائتی از متون دینی قطعی نیست. (گادامر، فهم عمدتاً معطوف به مفسر (دازاین) است.)

در عالم انسان هیچ قرائتی قطعی و یقینی وجود ندارد. (محمد رضایی، پیشین، ۴۲) (وان. هاروی از زبان "گادامر" چنین نقل

می‌کند: هیچ تفسیر نهایی و عینی یعنی قطعی الانطباق وجود ندارد (همان، ۴۵))

اسلام، خود یک قرائت از دین است، در نتیجه هیچ یک از اعتقادات آن یقینی و قطعی نیست و تمام آموزه‌های آن ظنی است.

آقای شبستری تمامی این اعتقادات را از هرمنوتیک فلسفی «هایدگر» و «گادامر» اخذ و اقتباس کرده و بی‌محبا در فضا و فرهنگ

اسلامی مطرح ساخته‌اند، بر این اساس، اسلام و برداشت‌ها و قرائت‌هایی از آن را ظنی و غیر قطعی دانسته‌اند. (محمد رضایی، پیشین، ۴۳)

مبنای هرمنوتیکی شبستری در کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت»

شبستری در مباحث خود از طرح رویکرد هرمنوتیک، به ضرورت پذیرش قرائت‌های مختلف در دین می‌رسد. وی تفسیر را در دین به

منزله ارائه قرائت‌های جدید در دین و به قول خودش یک گام پیش رفتن در دین می‌پذیرد و بنابراین کار اندیشمندان در دین را بسیار مهم

می‌داند. در واقع باید گفت اساس مطالعات دینی می‌باید بر مبنای رویکرد هرمنوتیک قرار گیرد. (شبستری، ۱۳۸۴: ص ۳۵) او روش هرمنوتیک

را برای تفسیر کتاب و سنت برگزیده است. تفسیر هرمنوتیک متون دینی دال مرکزی آثار و اندیشه مجتهد شبستری را تشکیل می‌دهد

اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مجتهد شبستری بر محور دانش هرمنوتیک، روش پیشنهادی او و بیان مفاهیمی مانند حقیقت پیام ادیان،

جاودانگی، ایمان و گزینش هرمنوتیک فلسفی مطرح شده است. روش علمی شبستری و اندیشه‌های ناشی از آن در چهار چوب گفت‌مان برون دینی و رویکرد انسان‌گرایانه و لیبرالی منطقی است (عباس خلجی، تفسیر هرمنوتیک و نوگرایی دینی در آثار محمد مجتهد شبستری) در فصل نخست کتاب به تبع برخی گرایش‌های هرمنوتیک در غرب، مدعی شده است که هیچ متنی معنای واضح و حتمی ندارد و هر تفسیری از هر متن می‌توان کرد و «هرمنوتیک، کتاب وسنت» ((از نظر هرمنوتیست‌هایی همچون هایدگر و گادامر، فهم عمدتاً معطوف به مفسر (دازاین) است. هایدگر معتقد است: فهم مقوله‌ای است که امکان‌های دازاین را برای او آشکار می‌سازد. با هر فهمی دازاین، خود را پیش می‌افکند (طرح/ فرافکنی) و به سوی تحقق خویش گام برمی‌دارد.)) درباره «فرایند فهم متون» سخن گفته و نمی‌توان به قطع، فهمید که علایق و سلیقه‌های مفسر با علایق و سلیقه‌های نویسنده متن انطباق دارد. برای این کار باید به روش تحلیل تاریخی متن رو آورد، یعنی باید معلوم گردد که علایق و انتظارات مولف در پدید آوردن متن چیست؟ در کدامین وضعیت و شرایط تاریخی مخاطبان وی چگونه بوده است؟ داده‌ها و امکانات زبانی وی برای گفتن و نوشتن چه بوده است؟ این گونه پرسش‌ها را تنها با روش تحلیل تاریخی می‌توان پاسخ داد (شبستری، همان، ۲۶) در این فصل با چند مفروض روبرو می‌شویم که بدین قرار است:

«فهمیدن یک متن غیر از درک معنای لغوی آن است و ممکن است شخصی سخنی را بشنود یا متنی را بخواند ولی آن را نفهمد» (شبستری، هرمنوتیک، ۱۳۸۴ ص ۱۲)

درک معنای لغوی به باب سمانتیک یا معناداری (semantic) یا دلالت الفاظ مربوط است ولی فهم متن در مرحله‌ای بالاتر است و به هرمنوتیک یا تفسیر ارتباط دارد. فهمیدن موقوف بر دلالت لغوی است اما دلالت لغوی لزوماً منتهی به فهم نمی‌گردد»

«فهمیدن هر متن موقوف به تفسیر آن است» (همان ص ۱۵)

«تفسیر یک متن چیزی نیست که به خودی خود بر ملا و افتابی (ص ۱۵) باشد بلکه این مفسر است که با بهره گرفتن از قواعد تفسیر، معنای تفسیری را آشکار می‌سازد.»

«از هر متنی تفسیرهای متعددی می‌توان داد و فهمیدن معنای یک متن یک مساله بدیهی نیست» (ص ۱۵) بنابر این اختلاف در فهم معنی هر متنی امری عادی و همیشگی است «و هرگاه فرضاً در فهمیدن معنای یک نص هیچ اختلافی بروز نکند این موضوع به سبب دلالت خود به خود متن بر معنا و بی‌نیازی آن از تفسیر نیست، بلکه بدان سبب است که همگان آن را به گونه‌ای واحد تفسیر می‌کنند» (ص ۱۵) (کتاب نقد، طاهری، ۵-۶، ۱۶۴)

شبستری در ص ۱۶ کتاب هرمنوتیک کتابی و سنت به مقومات تفسیر و فهم متون یا چارچوب هرمنوتیکی اشاره دارد که در ۵ بند می‌توان آورد:

پیش فهم‌ها یا پیش دانسته‌های مفسر.

علاق و انتظارات هدایت‌کننده مفسر.

پرسش‌های وی از تاریخ

تشخیص مرکز معنای متن و تفسیر متن به عنوان واحد بر محور آن مرکز.

۵) ترجمه متن در افق تاریخی مفسر.

خلاصه مفاد این اصول این است که هر مفسری، «پیش دانسته‌ها و مفروضاتی دار که علاقه‌ها و انتظارات خاصی در او به وجود می‌آورند و با این سلیقه و سرمایه فکری به سراغ تفسیر می‌رود.» (به باور هایدگر، هر فهمی استوار بر پیش فهم است و فهم بدون پیش فهم امکان پذیر نیست)) متن هم به او مفادی مناسب با آن اندوخته‌ها می‌بخشد مفسر به نوبه خود تفسیر می‌کند. از اینجا پیش فرض‌های جدیدی در شخصیت مفسر پدید می‌آید و در رویکرد تفسیری مجدد او تأثیر می‌گذارد و همچنان این «دور هرمنوتیکی» یا تعامل معنوی تکرار می‌شود ادامه می‌یابد. (رابرت هولاب در اهمیت پیش فهم در فرایند فهم می‌گوید: ما هیچ موضوع یا متنی را به صورتی فارغ از پیش داوری‌ها و پیش فرض‌ها نمی‌فهمیم. ذهن ما همواره پیشاپیش مشحون از فهم آغازین و نخستینی است که هایدگر به کل "وجود حاضر در جهان" نسبت می‌دهد (هولاب، ۱۳۸۳، ۸۸)) مفسر مولف است، چنانچه متن مورد نظر در افق تاریخی متفاوت عرضه شده، آن را در جایگاه تاریخی خود قرار دهد و شرایط آن زمان و مکان و انتظارات و پیش فهم‌های گوینده و مخاطب در موقعیت صدور متن را بسنجد یا به اصطلاح «از تاریخ پرسش کند» وی از این طریق چه بسا موفق می‌شود معنی متن و مرکز معنا را بر حسب مراد گوینده و فهم شنونده در یابد و آنگاه باید بکوشد تا آن را بر افق تاریخی زمان خود تطبیق دهد و هماهنگ با شرایط حاضر باز گویی یا به تعبیر مولف ن ترجمه» کند اگر چنین روندی به درستی طی شود به نظر مولف «فهم» متن عملاً میسر شده است. (کتاب نقد، ۵-۶، ۱۶۸) (گادامر خاستگاه فهم را فرافکنی دانسته، نقش سنت و تاریخ را آن بسیار پررنگ می‌داند. او برای فهم، از تعبیری همچون بازی، رخداد / واقعه، و مواجهه یاد می‌کند. گادامر، اثر را به بازی، و فهم را به ورود به این بازی، تشبیه می‌کند. او می‌گوید: ما در علوم انسانی، خود وارد بازی فهم می‌شویم و وجود تاریخی ما در این عمل دخالت می‌کند (واعظی، ۱۳۸۵)

متاثر از مکتب اومانیسیم

از جمله موارد تاثیر پذیری آقای شبستری از افکار و اندیشه های غربیان تفکر ایشان در خصوص آزادی است که بر مبنای تفکر اومانیسیمی بنا شده است. ایشان در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین ص ۵۸ مینویسد: «آزادی تفکر به این معنا است که هیچ معیار از پیش تعیین شده ای برای صحت و سقم تفکر و محتوای آن از پیش وجود ندارد» بنابر این، برای توجیه علمی خود به دلیل نیاز ندارد. اندیشه جدید خودش توجیه گر خودش است و قرار است چیزهای دیگر بر مدار خرد ورزی انسان عیار حق و بطلان، صحت و سقم آن روشن شود. نباید معرفت بشری را در سایه چیز دیگری ملاحظه کرد و با معیارهای بیرونی (مانند دین) مورد سنجش قرار داد (ص ۳۷) ایشان به صراحت مبنای اومانیسیتی را مبنای معنا و مفهوم پیدا کردن هر چیزی می داند و می گوید: «همه چیز با تفکر و ارائه تفسیر انسان معنا و مفهوم پیدا می کند. اگر موضوعی را نتوان متعلق تفسیر انسان قرارداد، قابلیت تفکر ندارد و به عصر انسان آزاداندیش تعلق ندارد (ص ۱۶۸) ایشان در تاکید در خصوص این موضوع در (ص ۱۰۰) این کتاب می نویسد: «هیچ متنی خود به خود معنا ندارد. معنای متن وقتی روشن می شود که با پیش فهم های خود به تفسیر آن بپردازیم». ایشان در (ص ۲۰۳) به صراحت به مبنای اومانیسیتی تعامل انسان اشاره دارد و می نویسد: «انسان بر مبنای اصالت بشر در عرصه تعامل با خود و سایر موجودات معادله ارتباطی پیشین را به طور کلی بر هم می زند و شکل جدیدی از روابط را برقرار می کند. در معادله جدید چون انسان آزاد است، تحت هیچ آیین بیرونی قرار نمی گیرد و لذا ملکف به چیزی هم نیست. بشر صاحب حق است و به زبان حقوق سخن می گوید، نه به زبان تکلیف» ایشان در اصالت بخشی به اومانیسیم تا آنجا پیش می رود که می گوید: «بشر تا مرز انکار خداوند و تغییر دین آزاد است (ص ۲۲۶)

بررسی دیدگاه اومانیسیت

اومانیسیم و انسان محوری یکی از ارکان فرهنگ و اندیشه غربی به شمار می رود. از آنجا که بخش عمده ای از دیدگاه آقای شبستری بر مبنای اومانیزم و اصالت انسان مطرح شده است در اینجا اشاره ای به مبنای و تفکرات مکتب اومانیسیم می کنیم.

اصطلاح شناسی (Terminology) اومانیسیم

واژه اومانیسیم از ریشه لاتین «Homo» به معنای انسان، گرفته شده و برای نخستین بار در رم باستان در بحث از «انسان انسانی» در برابر «انسان الهی» مورد توجه قرار گرفته است. مطابق با این عقیده، انسان باید محور و مدار کائنات و کانون توجهات همه مکاتب و برنامه های آسمانی باشد. بدین سان، اصالت در همه زمینه ها از آن انسان و فهم او خواهد بود. به این ترتیب همه چیز به میزان بشری محدود می شود؛ بشری که خود غایت و نهایت خود است پیشگامان تز اومانیسیم، ضمن جایگزینی انسان محوری به جای خدا محوری چنین استدلال می کردند که درست است هدف سیاست، جلب رضایت خدا است، اما در واقع آن چه «بنده خدا» را راضی و خشنود کند، «خدا» را خشنود ساخته است. با این بهانه و مبنای اعمال سیاست و حکومت نه برای جلب رضایت خدا، بلکه برای جلب رضایت انسان متمرکز شد و این خود بهانه ای بود که با آن، دین مسیحیت از صحنه سیاست و حکومت به کناری رانده شد.

تعریف اومانیسیم (۱) (انسان محوری)

اومانیسیم جنبشی فلسفی و ادبی است که در نیمه دوم قرن چهاردهم از ایتالیا آغاز و به کشورهای دیگر اروپایی کشانده شد. این جنبش یکی از عوامل فرهنگ جدید را تشکیل می دهد. همچنین اومانیسیم فلسفه ای است که ارزش یا مقام انسان را ارج می نهد و او را میزان همه چیز قرار می دهد و به بیانی دیگر سرشت انسانی و حدود و علایق و طبیعت آدمی را اصل قرار می دهد. اومانیسیت ها مصمم بودند تا آن حیات روحی را، که انسان در عصر کلاسیک دارا بود و در قرون وسطا از دست داده بود، دیگر بار از طریق ادبیات کلاسیک به او بازگردانند و آن، همان روح «آزادی» بود که ادعای خودمختاری و خودرهبری آدمی را توجیه می کرد و به او اجازه می داد تا در حالی که خود را گرفتار طبیعت و تاریخ می بیند به دنبال قابلیت باشد تا بتواند طبیعت و تاریخ را قلمرو حکومت خود سازد.

پیکودلا میراندولا ایمان به انسان را در خطابه معروف «مقام انسان» مطرح می کند. در این خطابه از قول خداوند آمده است: ای آدم من به تو به مقامی از پیش مقدر شده یا سیمایی مخصوص و یا امتیازات ویژه ای اعطا نکرده ام زیرا تو باید سرشت خویش را بدون فشار هرگونه حصری و صرفا به وسیله قدرت اختیاری که به تو واگذار کرده ام معین نمایی. من تو را مرکز جهان قرار داده ام به طوری که می توانی از آن نقطه آنچه را در جهان است بهتر بینی. من تو را آسمانی یا زمینی، فانی یا باقی نساخته ام درحالی که می توانی مانند یک استاد مطلق و مختار قالبی بریزی و خود را به همان شکل که انتخاب کرده ای بسازی. سالها بعد اومانیسیت فرانسوی چارلز بویل در کتابش با نام «ساینت» درباره این موضوع بحث کرد، در آنجا انسان خردمند با پروموتوس برابری می کند و برابری وی در خردی است که پروموتوس به نیروهای انسانی

اعطا کرده است تا طبیعت وی را کمال بخشد. به این ترتیب اومانیسیت ها معتقد بودند که خرد آدمی که برابر با خرد خداست قادر است تا بتهنایی بر انسان و نظام بشری حکومت نماید.

مهم ترین اصول فکری اومانیسیم

(۱) محوریت انسان در مقابل محوریت خداوند: انسان میزان همه امور و مرکز عالم است. مالک مطلق هستی اوست. تمام امور باید توسط او ارزشگذاری شود. گرچه برخی گرایشهای اومانیسیتی از مذهب و اعتقاد به خدا سخن می گویند لیکن این پایبندی فقط برای جلوگیری از بی نظمی اجتماعی است. در این گرایش ها نیز اومانیسیت های خداپرست انسان و آزادی او را هدف، و شناخت خدا را وسیله میدانند (۲) تاکید بر آزادی و اختیار انسان: قدرت و سرنوشت انسان به خود او واگذار شده و حاکمیت تقدیر الهی مردود است. افراد از قید کلیسا و دین آزادند و میتوانند بر دین، تاریخ، طبیعت و دولت مسلط شوند. (در مواجهه با سلب اختیار انسان در قرون وسطی) (۳) عقل برتر انسان: خرد انسان برابر با خرد خداوند و چه بسا بالاتر از آن است. عقل انسان رهبری بشر را بر عهده گرفته و دین را از فرماندهی و هدایت خلع میکند. عقل اومانیسیتی عقلی خودبنیاد و بی نیاز از وحی است (۴) طبیعت گرایی: قلمرو انسان طبیعت است و او با حواس خود می تواند با آن ارتباط یابد. بنابراین متافیزیک و امور غیبی تحقیر شده و توجه به جهان غیر مادی برای حل مشکلات بشر، تلاشی برای ضعیف و بی ارزش کردن عقل انسان است. پس تمام نظریه های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و ... باید از مبانی مابعدالطبیعی دور باشد مدارا: با اصالت دادن به انسان همه رفتارها و عقاید انسانی ارزشمند می شوند (این تفکر تا حدی متأثر از جنگ های مذهبی قرن های شانزدهم و هفدهم بود). تمام عقاید و مذاهب توحیدی و الحادی، اصیل و خرافی از یک ریشه هستند پس صاحبان آنها باید با هم مدارا داشته باشند. جامعه باز و دموکراسی بهترین تضمین کننده حقوق انسانی است (صانع پور، ۱۳۸۴، صص ۲۲-۲۹)

انواع اومانیسیم (رابطه اومانیسیم با دین)

در تقسیم بندی ای فراگیر اومانیسیم به دو دسته دینی و سکولار تقسیم می شود.

اومانیسیم دینی (متأله)

«اومانیسیم دینی، اومانیسیمی است که با حفظ اعتقادات دینی و مابعدالطبیعی، شأن و مقام والای انسان را باور دارد. به تعبیر دیگر اومانیسیم دینی با دیگر اومانیسیم ها در میل و علاقه به حفظ زندگی انسان و افزایش کیفیت آن مشترک است، ولی در اینکه منبع قدرت انسان و هدف آن را خدای خالق نجات دهنده می داند از آنها جدا می شود» «مهم ترین ویژگی این انسان گرایان توجه به اصلاح دین بود. آنان معتقد بودند که از مسیر آموزش منابع کلاسیک و به ویژه مسیحیت و آثار قدما می تواند از سویی تجربه مسیحیان نخستین را که در عهد جدید بازگو شده در دسترس دیگرانی که فاصله زمانی بسیاری با مسیحیان نخستین دارند، قرار داد و از سویی دیگر این آموزش ها موجبات یکپارچگی کلیسای مسیحی را فراهم می کند و بدین وسیله می توان تقوای حقیقی و باطنی و یا احساس مذهبی درونی را در مردم دمید و کلیسا و جامعه را اصلاح کرد»

اومانیسیم سکولار

در تلقی سکولار، انسان معیار همه چیز است. انسان ملاک نهایی و اصلی است که تمام زندگی، براساس او سنجش و ارزیابی می شود. اموری چون قانون، عدالت، خوبی، زیبایی، درستی و نادرستی همه بر اساس قواعد بشری، بدون اعتقاد به خدا یا کتاب مقدس، ارزیابی می شوند. انسان محور و مرکز خویشتن و همه اشیا و حتی خالق خدای خود است. در این تلقی ارزشی ویرای انسان وجود ندارد و همه چیز دایر مدار انسان است. انسان معیار شناخت، معیار ارزش، و معیار حقانیت و درستی و نادرستی است. این دیدگاه را می توان در آثار اندیشمندانی چون مارکس، کانت و آگوست کنت و در ادامه در مکاتبی چون اگزیستانسیالیسم جست.

اومانیسیم سکولار، فرایندی تکاملی را از ابتدای رنسانس آغاز کرده است:

در گام نخست که از قرن شانزدهم و هفدهم آغاز شد، انسان به نحوی جفاکارانه ریشه های تغذیه کننده اش را به فراموشی سپرد و تمدنی براساس قدرت عقل انسانی تأسیس کرد. این درحالی بود که وی هنوز بر اساس الگویی مسیحی عمل می کرد؛ الگویی که به تدریج دچار تحریف شد؛

در گام دوم که قرن هیجده و نوزده را دربرمی گیرد، انسان خود را از معیارهای فوق طبیعی جدا ساخت و معتقد شد که باید خویشتن را از خرافات مذهب و حیانی مسیحی رها کند و در معرض خوبی و نیکی طبیعی و فطری قرار دهد؛

گام سوم زمان براندازی مادی ارزش هاست؛ زمان انقلابی که انسان، غایت و نهایتش را به نحوی قاطعانه در خویشتن قرار داد. «سیدعلی حسینی، معرفت سال دهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۲، ۱۱۵-۱۴۴»

حقوق بشر و مبانی اومانیسیم

ایشان حتی مرجع تعیین حقوق بشر را بطور مطلق عقل و وجدان انسان معرف می کند و در (ص ۲۲۷) این کتاب می نویسد «مرجع تعیین حقوق بشر، خود انسان است یعنی "مرجع نهایی این تشخیص عقل و وجدان آدمی است" در ادامه می گوید: «سخن گفتن از حقوق بشر، مقدم بر این مطلب است که انسانها تابع کدام فرهنگ و یا دین هستند.» (ص ۱۰۰) و در (ص ۲۲۷) تصریح می کند که «محتوای حقوق بشر، غیر دینی یا انسانی است» در ادامه می نویسد: «از آن جا که بحث حقوق بشر بحثی است به دنبال شناسایی حقوق «انسان» از آن جهت که انسان است. ولی در آن هر قیدی در نوع انسانی باید نادیده گرفته شود. انسان موصوف به مسلمان، مسیحی، یهودی، ترک، فارس، عرب، ایرانی، آمریکایی، سفید، سیاه و غیر این ها هیچ کدام موضوع حقوق بشر نیست، بلکه موضوع حقوق بشر انسان فارغ از همه این اوصاف و ویژگی است، یعنی انسان از آن جهت که انسان است، انسانی فرا منطقه ای، فرا فرهنگی و فرا دینی که در برابر دین ماهیت پیشینی دارد و شامل انسانی می شود که می تواند متدین باشد یا نا متدین، مسلمان باشد یا نا مسلمان و... اما همین تعریف نیز مورد وفاق عام نیست. برای گریز از این حقیقت یا به تعبیری حل این مشکل برخی بر این عقیده اند که توافق جهانی بر حقوق بشر تنها یک راه دارد و آن راهی است که اعلامیه جهانی بر آن گام نهاده است، یعنی صرفنظر از توافق بر سر مسائل فلسفی یا دینی مربوط به انسان که چنین توافقی هیچگاه حاصل نخواهد شد.» (همان) ساحت دینی انسان در معادله غربگرای و تاثیر پذیری آقای شیشتری، منحصر در ارتباط انسان با خداست که آنهم تابع هیچ معیار فراتری نیست بلکه ساخته خود انسان است. در این حوزه ارتباطی انسان می تواند دیندار بشود یا نشود. اما در حوزه های سه گانه دیگر (ارتباط انسان با خود، با دیگران، و با طبیعت) افق دینی راه ندارد. تنظیم روابط در این حوزه ها کاملاً انسان مدارانه است نه دینی. متون دینی (کتاب و سنت) ناظر به این حوزه ها نبوده و بیرون از بحث حقوق بشر است (ص ۲۰۳) در ساحت اجتماعی که پرسش از حقوق انسانها در برابر یکدیگر است انسان کاملاً آزاد است «ما امروز می توانیم حداکثر تغییرات حقوقی و قانونی در جهت تامین حقوق همه انسانها را که در این عصر اعتقاد داریم به وجود بیاوریم» (ص ۶۷) آن دسته از احکام دینی که ناظر به روابط انسانها با یکدیگر است اولاً با نگاه اخلاقی است نه حقوقی (ص ۲۰۳) ثانیاً مربوط به عصر ما نمی شود و لذا «ما امروز نمی توانیم» همه آنها «مجموعه مقرراتی که در عصر نبی تشریح شده» را طوری اصلاح کنیم که با حقوق بشر در عصر حاضر منطبق شوند» (ص ۷۶) بنابراین وقتی ساحتی از زندگی بشر غیر دینی تلقی شود، نمی توان از منظر مباحث فقهی یا کلامی به مسایل آن پرداخت و بر این مباحث مثلاً عنوان «فلسفه سیاسی اسلام» گذاشت (ص ۶۵) پیش فرض اصالت بشر در مفهوم حکومت هم تحولی بنیادی ایجاد کرد و باعث شکل گیری دولت «سکولار» می شود. شیشتری می گوید که امروز حکومت، موظف به انجام وظایف دینی نیست (ص ۲۲) با توجه به دیدگاه شیشتری در مورد حقوق بشر به بیان مبانی و مسایل حقوق بشر اشاره می کنم که نظریه ایشان دقیقاً منطبق بر دیدگاه اومانستی حقوق بشر بوده و ایشان کاملاً متأثر از این دیدگاه در موضوع حقوق بشر است.

مبانی اومانستی حقوق بشر غربی

الف. ابتدا بر جهان بینی سکولاریستی غرب

حقوق بشر، آن چنان که در اعلامیه جهانی حقوق بشر بازتاب یافته، گرچه به لحاظ نظری به عنوان «مجموعه حقوق متعالی انسانی» تعریف می شود و از این رو باید جهان شمول باشد و از ارزش های جهانی برخوردار باشد، در واقع پیرو جهان بینی خاصی است و آن عبارت است از: فرهنگ مدرن لیبرال - دموکراسی که امکان فهم این حقوق براساس فرهنگی متمایز از فرهنگ غربی را سلب می کند. همان گونه که «جک دانلی» با صراحت می گوید:

«برداشت های به اصطلاح غیر غربی از حقوق بشر، برداشت از حقوق بشر نیست.»

براساس همین رویکرد است که بسیاری از دگراندیشان به ظاهر مسلمان، همنا با صاحب نظران غربی اعلام می کنند که لازم است آموزه های اسلامی را از طریق سکولار کردن آن ها یا با ارائه تفسیری نو از قرآن، طوری تغییر دهیم که با ارزش های بین المللی حقوق بشر منطبق شود؛ زیرا آنان اهتمام به این آموزه ها را ارتجاع و برخاسته از سنت گرایی می دانند. حقوق بشر غربی با اتکا بر راسیونالیسم بر این باور است که هیچ مرجعی بجز عقل بشر برای داوری وجود ندارد و با تکیه بر اومانیسیم هم تاکید می کند این حقوق با شخص انسان آغاز می شود و با او به پایان می رسد؛ از این رو منشأ اعتبار و مفهوم این حقوق، صرفاً انسانی است و نمی توان آن ها را بدون انسان گسترش داد. در واقع اصطلاح «حقوق بشر»، هم ماهیت این حقوق را نشان می دهد و هم منبع آن را؛ زیرا حقوق بشر، حقوقی است که هر فرد به دلیل انسان بودن

از آن برخوردار است، نه آن که به وی عطا شده باشد و اصلاً این حقوق ارتباطی با خدا یا وحی یا دین ندارد. براساس تفکر اومانیستی، انسان خالق اخلاق خویشتن است و آنچه در این نگرش اصالت دارد، خواسته‌ها و امیال و لذات انسان است و اگر دینی هم معتبر باشد، باید موافق با تأمین هوا و هوس‌های افراد و هماهنگ با خواسته‌های انسان باشد؛ از این رو در این اندیشه، انسان جایگزین خدا و محور همه ارزش‌ها قلمداد می‌شود. در این جا حقوق و قانون چیزی است که انسان بر مبنای میل خود وضع می‌کند و این جا است که اومانیسم به لیبرالیسم در معنای اباحه‌گری تبدیل می‌شود و همان‌گونه که «داستایوسکی» (Dostoievski)، نویسنده مشهور روسی گفته است: «اگر خدایی نباشد، هر چیزی روا می‌شود». بر مبنای لیبرالیسم، اصل اساسی و بنیادین در حقوق، آزادی مطلق انسان‌ها است؛ ولی اگر هر فرد بتواند آنچه را که خود می‌پسندد، انجام دهد و در این جهت آزاد باشد، هرج و مرج و سلب آزادی از دیگران و اختلال در نظام اجتماعی پدیدار می‌شود. پس به ناچار و از روی ضرورت و صرفاً به منظور رعایت حال دیگران، باید حدودی برای آزادی هر یک از افراد قایل شد و آزادی هر کس منوط و محدود به عدم زیان به دیگران گردد. بنابراین تنها عامل محدود کننده آزادی، همان‌گونه که «جان استوارت» میل می‌گوید: «اصل ضرر» است و اگر احیاناً در اعلامیه جهانی حقوق بشر، از مقتضیات صحیح اخلاقی سخن رفته است، بدون پشتوانه منطقی است و بیشتر به مزاح شباهت دارد تا به واقعیت؛ چون بر مبنای نسبیت ارزش‌ها و اصالت‌دادن به خواست بشر به جای مصلحت وی، شیخ‌ترین کارهای اخلاقی نه تنها ناپسند نیست، بلکه مقدس و قابل دفاع و از حقوق مسلم و طبیعی بشر قلمداد می‌شود. بسیار وقیح و ضد بشری است که پس از بحث و بررسی عقلانی و فلسفی، به این نتیجه می‌رسند که همجنس‌بازی مقدس و قابل دفاع و از حقوق طبیعی بشر محسوب می‌شود؛ ولی برای نمونه رعایت حجاب جرم به‌شمار می‌آید. بر همین اساس است که بند ۲ ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر که تابع تفکر لیبرالیستی است، تنها عامل محدودیت حقوق و آزادی‌های افراد را مزاحمت با حقوق و مقتضیات اخلاقی جامعه دموکراتیک می‌داند؛ چه این که بر مبنای «خویشتن مالکی»، زندگی هر فرد، داری خود او است و به خداوند، جامعه یا دولت تعلق ندارد و می‌تواند با آن هر طور که بخواهد رفتار کند. از این رو به گفته «هابز»، هیچ‌کس حق محدود کردن آزادی انسان را ندارد و بر مبنای این دیدگاه لیبرالیستی، مسیر حرکت انسان را امیال او مشخص می‌کند و وجود شکاف بین انسان و امیال او، پذیرفتنی نیست. بر همین اساس است که اولاً، آموزه‌های مذهبی در خصوص ممنوعیت سقط جنین، محدودیت‌های روابط جنسی و احکام مربوط به خانواده و اخلاق و عفاف را مصداق ستم به زنان معرفی کرده، در جهت محو آن فعالیت می‌کنند؛ برای مثال در «کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان»، هرگونه قیدی در روابط بین زن و مرد، با عنوان «تبعیض علیه زنان» محکوم شده است؛ ثانیاً، ازدواج با همجنس در برخی کشورهای غربی همچون نروژ، سوئد و هلند جنبه رسمی یافته است؛ به‌گونه‌ای که از سوی جوامع غربی تلاش می‌شود همجنس‌بازی را علمی جلوه دهند. در کنوانسیون مزبور به دنبال مشروعیت جهانی بخشیدن به همجنس‌بازی و ابتدال اخلاقی و فرهنگی، خواستار لغو مقابله علیه گرایش همجنس‌بازی شدند. ترویج جهانگردی سکس نیز به عنوان یک استراتژی توسعه مطرح می‌باشد.

ب. دین‌گریزی و الحادگرایی

فرهنگ غالب در تمدن جدید، الحاد و انکار است، نه ایمان و تصدیق نسبت به خداوند متعال. وقتی به حیات اجتماعی امروز نظر می‌افکنیم، درمی‌یابیم که دین امروز صرفاً عادت و تقلید در قول و فعل شده و حقیقت آن از معنا تهی است. دیانت در دنیای کنونی، مبنای احکام و مناسبات مردمان نیست. اگر در علوم اجتماعی و انسانی دین را به مثابه مراسم و مناسک در عین اعتقاد به امر مقدسی تعبیر می‌کنند، تعبیرشان چندان غلط نیست؛ ولی آیا در تمدن جدید، جایی برای امر قدسی وجود دارد؟ قطعاً با بینش اومانیستی جواب منفی است؛ چراکه اگر در تمدن جدید مراسم و مناسکی هم به اجرا درآید یا تبلیغ شود، در حاشیه زندگی قرار می‌گیرد و این بدان لحاظ است که حقیقت دین اگر نگوییم مورد انکار، مورد غضب و غفلت و بی توجهی قرار گرفته است.

«درواقع اگر از دیانت در تمدن جدید چیزی باقی مانده است، اعمال و مناسکی است که مردم پایبند شریعت، طبق سنت و عادت انجام می‌دهند، بدون آن که دین حقیقی در زندگی و مناسبات آنان منشا اثر باشد. بدین ترتیب در تمدن غرب، دین صرفاً به صورت قشر و پوستی خالی از محتوا و صرفاً به عنوان نوعی عادت کم و بیش فردی لحاظ می‌شود. این قول بدان معنا است که امور مدنی، اجتماعی، انسانی و به‌طور کلی زمینی، دیگر ربطی به عالم الوهی ندارد و حتی احکام الهی نیز در قیاس با قوانین موضوعه بشر نفی یا اثبات می‌شود.»

در تمدن جدید، حقوق بشر به خود او واگذار شده است. به این جهت زندگی کنونی در غرب چنان است که بشر تدبیر را خود از طریق وضع قوانین و به موجب معاهدات و قراردادهای بر عهده گرفته است و در این مورد خود را از احکام آسمانی و مراجع قدسی بی‌نیاز می‌داند. بشر وجود تازه‌ای را در خود کشف کرده است و آن وجود حیوانی عالم است که می‌تواند منشا صدور احکام باشد و جای منشا الهی احکام را بگیرد و صحیح و سقیم و خوب و بد را براساس معیار مطلق تازه‌ای که عبارت از نفسانیت بشر است، تشخیص دهد.

بشر جدید، وحی را یکسره کنار گذاشته و فکر و عقل خویش را ملاک حقیقت دانسته است و بدین ترتیب خود را منحصر به حقیقت ذهنی و مفهومی (Subjective) کرده است. این همان غفلت و بازماندگی از دین و تفکر خدایی است که تحت عنوان اعتقاد به عقل مشترک مردمان و موهوم انگاشتن هر آن چه در عقل بشر نمی‌گنجد، در تمدن اومانیستی کنونی مطرح می‌شود. (کتاب نقد ۱۳۸۴ شماره ۳۶)

خصلت اومانیستی در قالب چهار رفتار کلی در حقوق بشر خود را نمایان ساخته است

الف. نادیده گرفتن مبدأ جهان هستی: ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر، بدون اشاره به خدا می‌گوید: همه انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند، اما در برابر این پرسش که آیا این انسان مخلوق خدا در قبال او وظایفی دارد یا نه، ساکت و بی تفاوت است.

«جان لاک» تصریح کرده، آزادی طبیعی بشر عبارت است از این که از هرگونه قدرت رها باشد و تابع اراده یا اقتدار قانونی بر دیگری نباشد؛ بلکه فقط از قانون طبیعت پیروی کند. درحالی که در اندیشه دینی، سراسر جهان هستی آفریده خدای تعالی و ملک او است (انالله). از این رو انسان تماماً وابسته به آفریدگار است و از خود چیزی ندارد، جز آن چه خدا موهبت فرموده است.

اما اندیشه حقوق بشر غربی، مبتنی بر اصل خویشتن مالکی است؛ یعنی می‌تواند با هستی خود هرکاری که بپسندد و از آن لذت می‌برد، انجام دهد؛ بنابراین فردی که موضوع حقوق بشر است، در اصل مالک شخص خویش و استعدادهایی است که دارد و مسئولیتی نسبت به جامعه ندارد. «لئو اشتراوس»، نظریه پرداز حقوقی امریکایی، خدانشناسی و لذت طلبی در سیاست را که به لیبرال مسلکی می‌انجامد - نشان ویژه مدرنیته می‌داند.

«مایکل فریمن» می‌گوید: «نظریه جدید حقوق بشر با این ادعای جان لاک شروع شد که ما حقوق خاصی داریم؛ زیرا ما به وسیله خداوند خلق شده‌ایم و برای مدت زمانی که او مقدر کرده و این زمان تابع خود او است، در حیات خواهیم بود. با وجود این، سازمان ملل متحد در ارائه اعلامیه جهانی حقوق بشر به این موضوع که همه حقوق ناشی از پروردگار متعال و خالق و مالک هستی است، اشاره‌ای نکرد و بنیادگرایانه به سوی فرضیه «نفی خدا» پیش می‌رود.»

ب. فرجام انکاری: غایت اندیشی و باور به این که جهان آفرینش از جمله انسان‌ها مقصودی دارند و رفتار انسان باید بر مبنای آن اهداف و غایب تنظیم گردد، در دوران مدرنیته رنگ باخت و به جای آن، امیال، غرایز، هوا و هوس بشری جانشین شد؛ چنان که «مارگارت مک دونالد» می‌گوید: «انسان‌ها مانند پیانویی که برای تولید صداهای خاصی ساخته شده، برای هدف خاصی خلق نشده‌اند، هدف از خلقت مشخص نیست.» آیا این طرز فکر، پیامدی جز نیهیلیسم (پوچ‌انگاری) به دنبال دارد؟ آیا دیگر جایی برای بحث اخلاق و رسالت انسانی و خودسازی و تهذیب نفس می‌ماند؟ در نگرش دینی و اسلامی انسان آفریده خدا است و به سوی او در حرکت است؛ از این رو باید رفتارهای خود را طوری تنظیم کند که وی را به سوی سعادت ابدی و بهشت جاویدان رحمت الهی سوق دهد.

ج. فرد گرایی: هسته متافیزیکی و هستی شناختی لیبرالیسم، فردگرایی یعنی همان اصطلاح شایع غربی است. تعهدات شناخته شده لیبرالی نسبت به آزادی، تساهل، تسامح و ... از همین مبنا ناشی می‌شود. براین اساس، فرد باید خود ارزش‌های خویش را برگزیند و خود طرح‌های خویش را بیفکند و کسی نباید در رفتارهای فردی او دخالت کند و جز رفتارهایی که موجب آزار دیگران و عدم رضایت آنان شود، همه رفتارهای انسان، در حوزه امور خصوصی قرار دارند. تمام انسان‌ها فردند و اگر چیزی برای یک جامعه ارزشمند باشد، باید ثابت کرد که برای یک فرد نیز ارزش دارد؛ وگرنه دلیلی وجود ندارد که همه افراد آن جامعه به عنوان اخلاق اجتماعی یا مقررات مذهبی بدان عمل کنند. به گفته «جین هرس»، حقوق بشر، حقوق فردی و هدف از آن، حفظ فرد در برابر حکومت است؛ اما نگرش اسلامی، ضمن احترام به حقوق فردی و حفظ منافع آنان و موظف کردن حکومت‌ها به رعایت آزادی‌های فردی، افراد را جزئی اساسی از جامعه به‌شمار آورد. و هدف از قانون را حفظ منافع جامعه می‌داند. از این رو یکی از وجوه تمایز حقوق بشر غربی با حقوق اسلامی، تقدم حقوق فردی بر مصالح و حقوق جمعی در نگرش غربی است؛ درحالی که در اسلام مصلحت عمومی و حقوق جامعه بر حقوق فردی مقدم است.

د. لذت گرایی و خوش باشی: به جای اندیشه تعالی و تکلیف انسان، لذت اساس کار قرار گرفت و مفهوم خیر عبارت از هر چیزی بود که لذت‌آفرین باشد. ریشه این اندیشه، سخن «توماس هابز» است که میل واراده انسان در وضع طبیعی، تابع هیچ تکلیفی نیست واراده او مطلق است و با هیچ ملاک و قاعده‌ای محدود نمی‌شود. تکلیف از جهتی همان حق طبیعی است و حق طبیعی، حق مطلق است؛ زیرا از سرشت اراده انسان بر می‌خیزد نه از قانونی بالاتر.»

ه. تکلیف ستیزی: حقوق با تکالیف رابطه متقابل دارند؛ زیرا متلازمند. اما حقوق بشر همواره انسان را محق و تکلیف را یک محدودیت، مانع و ضد ارزش قلمداد می‌کند. این دیدگاه تا بدان جا پا می‌نهد که محدوده دین را براساس انتظار بشر از دین تعیین می‌کند، می‌گوید: دین برای ما است و نه ما برای دین. ، این که دین از ما چه می‌خواهد و چه تکلیفی بر عهده ما می‌نهد. از حوزه حقوق بشر طرد شده است. اما اندیشه‌های دینی، تکلیف محور است و این حقوق برای انجام همان تکالیف و این تکالیف برای نیل بشر به کمال است و به مقتضای لطف و رحمت خدای متعال در شریعت تعیین شده‌اند. تعالیم دینی، انسان را «بنده مکلف در برابر خداوند» توصیف می‌کند که هدف اصلی آن، تسلیم

شدن بشر در مقابل خداوند است. از دیدگاه اسلامی، ارزش‌های حقوق بشر غربی نه معتبر است و نه مطلوب؛ هرچند ظاهر این ارزش‌ها کاملاً جذاب، فریبنده و قانع کننده به نظر برسند. (کتاب نقد ۱۳۸۴ شماره ۳۶)

از مصادیق تاثیر پذیری از اندیشه های غربی آقای شبستری این کلام ایشان است

آقای شبستری به صراحت به علت روی آوردن به وحی پژوهی اشاره می کند: «من می خواهم در مورد مدرنیسم و مسئله ی وحی صحبت کنم، بدین جهت این موضوع را انتخاب کرده ام که در دهه های اخیر این مسئله در جهان اسلام از اهمیت ویژه ای برخوردار شده است. تحولات جدید اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جهان اسلام که ناشی از مدل عصر جدید است، یک مسئله ی کلامی پیش آورده و آن این است که این تحولات جدید با وحی اسلامی چه نسبت و رابطه ای می تواند داشته باشد؟ این سؤال پیش از آنکه یک سؤال فقهی و حقوقی باشد، یک سؤال کلامی است و به رابطه ی مدرنیسم و مسئله ی وحی راجع است.»

می دانیم که در اوایل قرن بیستم مسئله ی مدرنیسم و وحی، یکی از مهم ترین مسائل کلامی عالم کاتولیک نیز بوده است و مسائلی که آن موقع مطرح شد، هنوز هم به قوت خود باقی است... هر دو متفکر در دهه های نخستین قرن بیستم آرای خود را اظهار کرده اند. هم تیرل و هم اقبال می خواستند به این سؤال جواب دهند که میان ثبات وحی از طرفی و تحول معرفت و زندگی بذری و از جمله الهیات از طرف دیگر، چه رابطه ای متصور است؟ (شبستری، ۱۳۷۴، ص ۶۵)

نتیجه گیری

با توجه به مطالب فوق و بررسی های بعمل آمده از نوشته ها و آثار شبستری ایشان هم همانند دیگر تجدپرستان در بیان نظریه های خویش تحت تاثیر اندیشه های غربی بوده و هست و این تاثیر پذیری در جای جای آثار ایشان بویژه در کتاب (نقدی بر قرائت رسمی از دین) می توان مشاهده کرد . سراسر این کتاب مثلا بخش دوم آن با «عنوان و مفاهیم سیاسی جدید و سنت اسلامی» (ص ۱۹۹ / ۵۷) دغدغه تبیین مفاهیم جدید و تفکیک آن از مفاهیم اسلامی است . و کاملا بر اساس دیدگاه و خواستگاه تفکر اندیشمندان غربی تبیین و تشریح شده است و براساس مبانی آنان سخن می راند مفاهیمی مانند حقوق بشر، حقوق اساسی، جامعه، فرد، شهروند، آزادیهای اجتماعی و سیاسی، مدیریت عقلانی ، سیاست برنامه ای، مشارک، حاکمیت مردم تولرانس (مدارا و تحمل) تسامح مدنی، امر قانونی (ص ۹۱) جمهوری، جامعه مدنی، دموکراسی، شورا، مساوات و غیره تماما مفاهیم جدیدیست که از اندیشه آنان تاثیر پذیرفته و از کتاب و سنت و ادبیات دینی اخذ نشده است حتی دو مفهوم عدالت و شورا که در کتاب و سنت آمده در ادبیات ایشان با توجه به تاثیر پذیری شان معنای جدیدی پیدا کرده است و امروزه از شورا و عدالت به مفهوم دینی اراده نمی شود نهایت چیزی که از نظر ایشان در مورد عدالت و شورا می توان گفت این است که مفاهیم جدید، بعضا، قابلیت کنار آمدن با مفاهیم سنت اسلامی را دارد نظیر مفهوم جمهوریت و جامعه مدنی. ایشان در بیان این مفاهیم علقه خاصی نسبت به اندیشه غربیان دارد چنانچه در بیان نظریه حقوق بشر، کاملا براساس نظریه اومانسیسم ها سخن می راند . در آنجا که معتقد است (مرجع تعیین حقوق بشر بطور مطلق عقل و وجدان انسان است) در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین (ص ۲۲۷) می نویسد «مرجع تعیین حقوق بشر، خود انسان است یعنی "مرجع نهایی این تشخیص عقل و وجدان آدمی است"» در ادامه می گوید: «سخن گفتن از حقوق بشر، مقدم بر این مطلب است که انسانها تابع کدام فرهنگ و یا دین هستند.» (ص ۱۰۰) یا در آنجا که از آزادی سخن می گوید کاملا براساس نظریه اومانسیسم آزادی را بیان می کند و معتقد به آزادی از نوع اومانسیسمی است. ایشان در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین ص ۵۸ مینویسد: «آزادی تفکر به این معنا است که هیچ معیار از پیش تعیین شده ای برای صحت و سقم تفکر ومحتوای آن از پیش وجود ندارد» بنابر این ، برای توجیه علمی خود به دلیل نیاز ندارد. اندیشه جدید خودش توجیه گر خودش است و قرار است چیزهای دیگر بر مدار خرد ورزی انسان عیار حق و بطلان ، صحت و سقم آن روشن شود. نباید معرفت بشری را در سایه چیز دیگری ملاحظه کرد و با معیارهای بیرونی (مانند دین) مورد سنجش قرار داد(ص ۳۷) لذا این بررسی ها نشان می دهد که نامبرده کاملا تحت تاثیر اندیشه های غربیان بوده و با ادبیات آنان به بررسی مسایل دینی می پردازد.

منابع و مراجع

- [۱] بهرامی، محمد، ۱۳۸۹، دور هرمنوتیکی در نگاه هرمنوتیست ها و تفسیرگران قرآن، پژوهش های قرآنی، ش ۶۲، پالم، ریچارد، ۱۳۷۷، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- [۲] پورحسن، قاسم، (۱۳۸۴) هرمنوتیک تطبیق، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلام، چاپ اول
- [۳] جواد عابدینی عیار پژوهش در علوم انسانی ۲ - سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، نواندیشی دینی و روش شناسی آن استاد مصباح یزدی
- [۴] خوری شرتونی، ۱۴۰۳ق، اقرب الموارد، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- [۵] دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، لغت نامه، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
- [۶] راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ القرآن، دمشق، دارالقلم.
- [۷] ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۳، هرمنوتیک و منطق فهم دین، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- [۸] ریخته گران، محمدرضا، ۱۳۷۸، منطق و مبحث هرمنوتیک، تهران، کنگره.
- [۹] ساجدی، ابوالفضل و همکاران، ۱۳۹۱، نقد مبانی هرمنوتیکی شلایر ماخر، کلام اسلامی، ش ۸۳،
- [۱۰] ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۳، انتشارات موسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم،
- [۱۱] عباسعلی مشکانی سبزواری و همکاران، دور هرمنوتیکی شلایر ماخر چیستی، کاربردها و نقدها، سال بیست و سوم - شماره ۲۰۶ (ویژه فلسفه) معرفت شماره ۲۰۶، بهمن ۱۳۹۳
- [۱۲] قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۰، متن از نگاه متن، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
- [۱۳] کتاب نقد، فصلنامه انتقادی، فکری، فرهنگی، (پائیز ۱۳۸۴) سال هشتم، شماره ۳۶، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- [۱۴] ----- (تابستان ۸۱) سال ششم، شماره ۲۳، -----
- [۱۵] _____ (زمستان ۶۷ و بهار ۷۷) سال دوم، شماره های ۶۵ و ۶۶
- [۱۶] کریمی، مصطفی، ۱۳۷۹، هرمنوتیک و تأثیر انتظارات بر فهم قرآن، معرفت، ش ۳۵،
- [۱۷] محمد مجتهد شبستری، (۱۳۷۵) هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو،
- [۱۸] محمدرضایی، محمد، (۱۳۸۱) خاستگاه نو اندیشی دینی، قم، زلال کوثر، چاپ اول
- [۱۹] مجله قیاسات، ش ۱۷،
- [۲۰] محمد بهرامی، نگرشی تطبیقی به دانش تفسیر و هرمنوتیک شلایر ماخر، فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره ۲۹ - ۳۰ ویژه علامه طبرسی (ره) بهار و تابستان ۱۳۸۱
- [۲۱] نیکویی، علیرضا، ۱۳۸۶، دور هرمنوتیکی و نقش آن در مطالعات ادبی، فهم و نقد متون، ادب پژوهی، ش ۳،
- [۲۲] نراقی، احمد (۱۳۷۸) رساله دین شناخت، تهران، طرح نو
- [۲۳] نشریه نامه، شماره ۱۶ / ۶۰ / ۶۹، گفت و گو با ملکیان.
- [۲۴] «نشریه حوزه - مهر و آبان ۱۳۸۶ - شماره ۱۴۲ - روشنفکری دینی، نواندیشی دینی و احیای دینی»
- [۲۵] واعظی، احمد، ۱۳۸۵، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۲۶] واعظی، احمد فصلنامه ذهن، شماره ۳، ۱۳۸۸/۹/۱۸
- [۲۷] هولاب، رابرت، ۱۳۸۳، یورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- [۲۸] هوی، دیوید کورنیز، ۱۳۷۸، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- [۲۹] همایون همتی، کتاب نقد (فصلنامه انتقادی - فلسفی فرهنگی، شماره ۶۵ و زمستان ۱۶ و بهار ۷۷)