

# خاستگاه اصلاحات دینی

■ محمد محمدرضایی \*

در

## ایران

دین و دین‌داری باعث حیات انسان و جامعه می‌شود. چنان‌که خداوند در قرآن می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم؛ انقال / ۲۴ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر، شما را به چیزی فرا خواندند که به شما حیات می‌بخشد، آنان را اجابت کنید.» اما همین دین حیات آفرین، ممکن است بر اثر تحریف و سوء تعبیر آدمیان محتوا و مفهوم اصیل خود را از دست بدهد. این وظیفه احیاگران و اصلاح‌گران دینی است که به ترمیم آن تحریف‌ها بپردازند تا خود و جامعه هرچه بیش‌تر بتوانند از این چشمه حیات‌بخش بهره‌مند شوند، اما گاه بر اثر شیوه‌ها و اعمال نادرست آنان، نه تنها فرد و جامعه به حیات واقعی خود نائل نمی‌شوند، بلکه گرفتار ضلالت و شقاوت هرچه بیش‌تر می‌گردند.

از این‌روست که احیاگری و اصلاح‌گری بسی سخت و جانکاه، اما لازم و ضروری است و زاد و توشه مناسب خود را می‌طلبد. انسانی می‌تواند در زمره احیاگران و اصلاح‌گران دینی واقعی باشد که عقل و قلب و اعمالش تجسم دین باشد نه مشوب به عقاید و نظریه‌ها و عمل‌های غیردینی که به ناروا آن‌ها را دینی می‌نامد. خداوند نیز چنین افرادی را

نه تنها مصلح نمی‌داند بلکه از مفسدان به‌شمار می‌آورد. بعد از انقلاب شکوهمند اسلامی ایران به‌دست احیاگر بزرگ قرن، امام خمینی (ره) و خصوصاً در چند سال اخیر نظریه‌هایی به‌نام نواندیشی دینی و اصلاحات دینی در فضای فرهنگی کشور مطرح شده است که برای متفکران و فرهیختگان و دانشگاہیان در آن جای تأمل و درنگ است: ۱. آیا این اصلاحات برخاسته از کتاب و سنت اسلامی

است یا برخاسته از جهان غروب و مسیحیت؟

### جستاره

«اساس دین و دین‌داری تجربه دینی است» [شلایرماخر، متکلم و فیلسوف آلمانی (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴)].  
«اگر از من بپرسید که اساس دین و دین‌داری چیست؟ می‌گویم تجربه دینی.» محمد مجتهد شبستری.  
«زبان دین، زبان رمزی است.» [پل تیلیخ، متکلم و فیلسوف آلمانی (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵)].  
«زبان دین، زبان رمزی است.» محمد مجتهد شبستری.  
«فهم و تفسیر هر متنی مستلزم پیش‌فرض، پیش‌فهم و انتظارات است و فهم و تفسیر و قرائت قطعی و یقینی و نهایی نداریم.» [مارتین هایدگر (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶) و هانس گورگ گادامر (۱۹۰۰ -)] از فیلسوفان و متفکران آلمانی.  
«فهم و تفسیر هیچ متن دینی... بدون پیش‌فهم، پیش‌فرض‌ها، انتظارات و علایق ممکن نیست. در عالم انسان، واقعیتهای به‌نام قرائت قطعی‌الانطباق یا تفسیر قطعی نداریم و همه قرائت‌ها ظنی است.» محمد مجتهد شبستری.

\*\*\*



۲. آیا این نظریه‌ها واقعاً نو و جدید است یا ریشه در گذشته دارد؟

۳. اگر این نظریه‌ها نو و جدید نیست، چرا نویسندگان داخلی به نام خود ثبت و ضبط کرده‌اند؟

۴. این نظریه‌ها که در بستر فرهنگی مغرب‌زمین نشو و نما کرده‌اند، آیا می‌توانند در بستری دیگر کارآمد و صحیح باشند؟

۵. بر فرض که خاستگاه این نظریه‌ها جهان مسیحیت و غرب است، آیا فی‌نفسه می‌توانند درست و صائب باشند؟ جناب آقای دکتر محمد مجتهد شبستری از جمله نویسندگانی است که نظریاتی را در عرصه دین‌پژوهی به نام «نظریات نو» یا «دین‌شناسی جدید» یا «اصلاح و احیاگری در دین» مطرح نموده است که این مقال در پی نقد و بررسی آن‌هاست. نگارنده سه نظریه را محور و اساس تفکر ایشان می‌داند که عبارتند از:

۱. اساس دین و دین‌داری تجربه دینی است.

۲. زبان دین، زبان رمزی و سمبلیک است.

۳. تفسیر، مستلزم پیش‌فرض و پیش‌فهم است و از دین تفسیر قطعی نداریم.

در این مقال به خوبی آشکار می‌شود که ایشان دقیقاً این نظریه‌ها را از متفکران و اندیشمندان مسیحی وام گرفته و در فضا و فرهنگ اسلامی مطرح کرده است. هم‌چنین روشن خواهد شد که این نظریه‌ها در واقع سست‌بنیان می‌باشند که به ترتیب مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. امید است که بتوانم پاسخی قانع‌کننده، برای سؤال‌های فوق فراهم آورم.

گفتنی است که در هر موضوع ابتدا نظریه‌های جناب آقای محمد مجتهد شبستری، سپس خاستگاه این نوع نظریه‌ها در جهان مسیحیت همراه متون انگلیسی و در آخر نقد و بررسی آن خواهد آمد.

### ۱. تجربه دینی

#### تجربه دینی از دیدگاه آقای شبستری:

جناب آقای محمد مجتهد شبستری بر آن است که اساس دین‌داری، تجربه دینی است. تجربه‌های دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت است و ایمان بر این تجربه‌ها استوار است و عقاید و آموزه‌های دینی تفسیر این تجربه‌هاست، و مناسک و اعمال رفتارهای انسانی است که به آن تجربه‌ها برمی‌گردد. تجربه‌های دینی افراد در دو عصر

متفاوت است، در نتیجه شناخت و آموزه‌های دینی یا به تعبیری الهیات آنان با هم فرق می‌کند. چنانچه الهیات امروز با الهیات پانصد سال پیش فرق می‌کند. ایشان می‌گویند نوگرایی دینی را من چنین می‌فهمم.<sup>(۱)</sup> برای وضوح هرچه بیش‌تر بحث تعبیرها را از ایشان نقل می‌کنیم: جناب آقای شبستری در کتاب «ایمان و آزادی» چنین می‌گوید:

«ادیان بزرگ در سه سطح ظاهر می‌شوند:

۱. سطح اعمال و شعائر مثل: نماز و روزه و انفاق مسلمانان.

۲. سطح ایده‌ها و عقاید مثل: خداشناسی، نبی‌شناسی، آخرت‌شناسی و دین‌شناسی.

۳. سطح درونی‌تر دین که سطح تجربه‌های دینی است و آن هسته اصلی دین است.

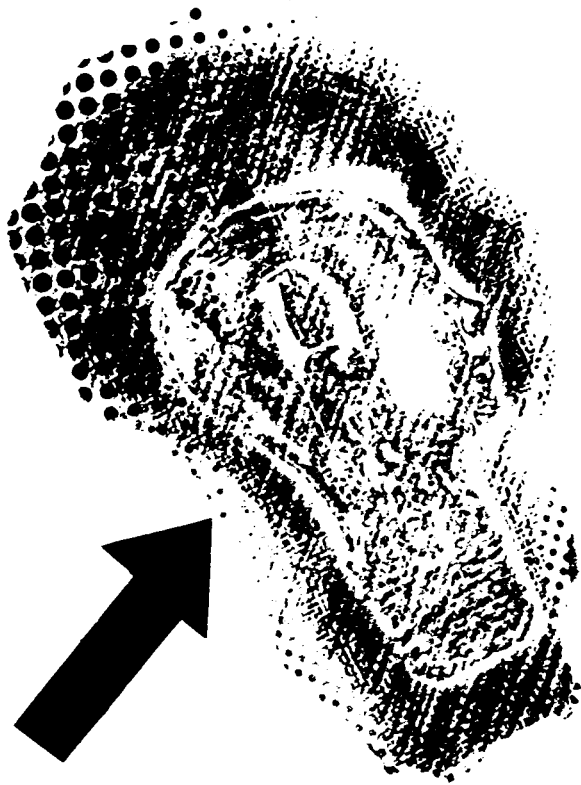
اگر ما این سطح‌ها را به‌صورت دایره‌هایی که محیط بر یک‌دیگرند در نظر بگیریم، سطح تجربه‌ها، سومین دایره است که در درون دو دایره دیگر قرار دارد و با آن دو دایره احاطه شده است، بنابراین سطح درونی یا هسته اصلی دین، تجربه دینی است. سطح دوم، سطح شناخت که تفسیر این تجربه است. در سطح شناخت آن تجربه درونی تفسیر می‌شود. و سطح سوم، اعمال و شعائر است که به همین هسته اصلی متکی است. این تجربه‌ها اگر وجود نداشته باشد آن اعمال و شعائر جز یک سلسله عادات عرفی و اجتماعی و فرهنگی چیزی نخواهد بود...»<sup>(۲)</sup> همو در ادامه می‌گوید:

«اینجانب اصل و اساس دین‌داری را در این تجربه‌ها می‌دانم. این تجربه‌ها برای همه کس و در یک مرتبه حاصل نمی‌شود.»<sup>(۳)</sup>

و در تعبیری دیگر می‌گوید:

«در قرآن مجید هم دین به همین معنا آمده است. در این کتاب هم هسته اصلی دین همین تجربه‌هاست و اگر از شناخت‌های دینی صحبت شده از آن شناخت‌ها به‌عنوان تفسیر آن تجربه‌ها صحبت شده است. اگر از اعمال و شعائر صحبت شده باز هم به‌عنوان رفتارهای انسانی که در اصل به آن تجربه متکی است صحبت شده است.»<sup>(۴)</sup> ایشان در بخشی دیگر چنین می‌گوید:

«حال اگر قبول کنیم که اصل و اساس دین‌داری چه با نگاه بیرون دین و چه نگاه از درون دین متون دینی، همین تجربه‌هاست. در این صورت معنای احیای دین چه می‌تواند باشد؟ در این صورت احیای دین را بیش از هر



چیز در احیای آن تجربه‌ها باید جست‌وجو کرد. هرگاه در عصری آن تجربه‌ها احیا شود، دین احیا شده است. البته متناسب با آن تجربه‌ها، سطح شناخت و عقیده‌ها با آنها هماهنگ می‌شود و همین‌طور است اعمال و شعائر.»<sup>(۵)</sup>

«... مسلماً هر تجربه دینی در سطح شناخت ظهور و بروزی دارد و در سطح اعمال و شعائر هم ظهور و بروزی دارد.»<sup>(۶)</sup>

همو در جای دیگر می‌گوید:

«یک وقت این است که کسی می‌گوید باید مسلمانان این عصر نیز عیناً همان تجربه‌ها و بیان‌های مسلمان نخستین را داشته باشند. من چنین "باید"ی را نادرست می‌دانم. و چنین چیزی غیرممکن است. من که در این عصر زندگی می‌کنم انسانی هستم متفاوت با انسان‌های عصرهای قبل. آگاهی‌های من متفاوت است. سازمان روانی و روحی من متفاوت است...»

ملاک من تجربه‌هایی است که برای خودم حاصل می‌شود. من هرگز در انتظار این نیستم که تجربه‌های آن‌ها عیناً برای من تکرار شود. تجربه دینی من همان است که برای خودم حاصل می‌شود. شناخت آن هم متناسب با آن برای خودم حاصل خواهد شد.»<sup>(۷)</sup>

از مجموع سخنان ایشان در باب تجربه دینی این نتایج برمی‌آید:

۱. اساس دین و دین‌داری، تجربه دینی است و تجربه دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت است.
۲. شناخت و آموزه‌های دینی، تفسیر این تجربه‌هاست.
۳. تغییر در تجربه‌های دینی، تغییر در شناخت‌ها و آموزه‌های دینی را در پی دارد.
۴. شناخت و آموزه‌های دینی و اعمال و مناسک دین بایستی متناسب با این تجربه‌ها تغییر کند، زیرا آموزه‌ها و تعالیم و مناسک دینی از این تجربه‌ها برمی‌خیزند.
۵. تجربه‌های مسلمانان نخستین با مسلمانان عصر حاضر متفاوت است و به تعبیری، تجربه‌ها برای افراد مختلف متفاوت است.

۶. اعتقادات و مناسک و شعائر دینی مسلمانان عصر حاضر با مسلمانان نخستین فرق دارد، چون تجربه‌های دینی تغییر کرده‌اند.

### تجربه دینی در جهان مسیحیت

مطالبی را که جناب آقای شبستری در باب تجربه دینی مطرح نموده‌اند، عیناً برگرفته از نظریه‌های «فریدریش

شلایرماخر» [Friderich Schleiermacher] (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) متکلم پروتستان و فیلسوف برجسته آلمانی می‌باشد. شلایرماخر بر این باور است که اساس دین و دین‌داری، تجربه دینی است و آموزه‌های مسیحی، بیان و تفسیر این تجربه‌ها است که در قالب کلامی بیان می‌گردد. آموزه‌ها باید با تجربه دینی متناسب شوند، زیرا آموزه‌ها، مناسک و آیین‌های دینی از تجربه‌های دینی برمی‌خیزند. تجربه‌های دینی در افراد مختلف متفاوت است و کتاب مقدس، گزارشی از تجربه‌های مذهبی و دینی انسان است. موارد استشهاد عبارت است از:

۱. نینیان اسمارت، یکی از دین‌پژوهان معاصر در کتاب «تجربه دینی نوع بشر» در این‌باره می‌گوید: «در آلمان متکلمی به نام شلایرماخر، تجربه دینی را به قلب و محور تفکر دینی بازگرداند.

In Germany, the theologian Schleiermacher restored religious experience to center of religious thought.<sup>(۸)</sup>

۲. جیمز آلفرد مارتین، در مقاله «تجربه دینی» می‌گوید: شلایرماخر بر آن است که قلب و اساس ایمان دینی در عواطف و به نحو خاص‌تر در احساسی قرار دارد که به نحو خاص دینی است (یعنی در تجربه دینی) که نام‌های مختلفی بر آن می‌گذارد. از قبیل: احساس و ابستگی مطلق، احساس و تجربه امر نامتناهی و احساس امر کلی شلایرماخر هم چنین بر آن است که حیات دینی هم در شکل عقیدتی و آموزه‌ای و هم در شکل آیینی و شعائری از این احساس (تجربه دینی) ناشی می‌شود.

همو در بخشی دیگر می‌گوید: «وجه به‌راستی جالب و سترگ فلسفه دین شلایرماخر آن است که فلسفه دین برآی وی، بیان یک تجربهٔ اساسی دینی است.»

The really interesting and significant feature in Schleiermacher's philosophy of religion is the fact that it is for him the explicitation of a fundamental religious experience.<sup>(۱۱)</sup>

۴. تونی لین، استاد اندیشه‌ها و آموزه‌های مسیحی در دانشگاه هیئات لندن در کتاب تاریخ تفکر مسیحی می‌گوید: «روی‌کرد شلایرماخر، روی‌کردی کاملاً نوین بود. وی بر روی پیش زهدباوری در مورد نیاز به مذهبی که بتوان آنرا تجربه و احساس کرد. آن‌قدر تأکید و تأیید نمود که مذهب فقط در احساس و تجربه خلاصه گشت. از نظر شلایرماخر... تمام کسانی که می‌خواهند به محراب مذهب راه یابند باید آموزه‌ها را نفی نمایند.»<sup>(۱۲)</sup>

و نیز می‌گوید:

«به‌نظر شلایرماخر... جوهره زهد و دین‌داری نه شناختن و عمل کردن، بلکه آگاهی از اتکای مضق یا به‌عبارت دیگر در ارتباط بودن با خداست. آموزه‌های مسیحی، بیان احساسات مذهبی مسیحی‌اند که در قالب کلامی بیان

گشته‌اند.»<sup>(۱۳)</sup>

... اگرچه بسیار ضرورت دارد آموزه‌ها را با تجربه مرتبط ساخت. [ولی] جرح و تعدیل آموزه‌ها به منظور متناسب ساختن آن با قامت تجربه خطرناک به‌نظر می‌رسد، زیرا ممکن است مفهوم ما از تجربه مسیحی مفهومی ناقص باشد و نیز ممکن است به دلیل این‌که ما نمی‌توانیم چنان‌که باید ارزش آموزه را برای تجربه درک کنیم. قسمت‌هایی از آنرا حذف کنیم.»<sup>(۱۴)</sup>

همان‌طور که می‌بینیم، تونی لین (همانند آقای شیبستری) به سازگاری و تناسب آموزه‌های دینی با تجربه‌های دینی اشاره می‌کند، ولی برخلاف ایشان آنرا خطرناک می‌داند.

تونی لین در ادامه درباره تفاوت تجربهٔ دینی می‌گوید: «از نظر شلایرماخر درحالی که آگاهی نسبت به حضور الهی در ما ضعیف و مبهم است. این آگاهی در مسیح هر لحظه به شکل کامل وجود داشته است.»<sup>(۱۵)</sup>

بنابراین از مجموع نظریه‌های شلایرماخر چنین نتیجه می‌گیریم:

۱. اساس دین و دین‌داری، تجربه دینی است.

Schleiermacher maintained that the heart of religious faith lies in the affections and more particularly in a distinctively religious feeling that he variously termed (in this and later works) the feeling of absolute dependence, the sense and taste of the infinite and the feeling of the whole. From this basic feeling, he said, stems the life of religion in both its doctrinal and its cultic forms.<sup>(۹)</sup>

بنابراین از این عبارت به‌خوبی برمی‌آید که به‌نظر شلایرماخر:

۱. اساس ایمان دینی، تجربه دینی است که از آن به احساس وابستگی مطلق و احساس و تجربه امر نامتناهی نام می‌برد.

۲. آموزه‌ها و شعائر دینی از این احساس اساسی، یعنی تجربه دینی ناشی می‌شود.

۳. وین پراودفوت، در کتاب «تجربه دینی» و فردریک کاپلستون در «تاریخ فلسفه» از زبان شلایرماخر مطرح می‌کنند: اساس دین نه فکر است و نه عمل، بلکه شهود و احساس (تجربه دینی) است. دین در پی شهود جهان است و... جهان به معنایی که شلایرماخر به کار می‌برد حقیقت بی‌کران الهی است. از این‌رو، دین در نظر وی به گوهر یا در اساس همانا احساس اتکا به بی‌کرانه است که همان امر الوهی است.

The essence of religion is neither thought nor action but intuition and feeling. It seeks to intuit the Universe... And the universe as Schleiermacher uses is the infinite divine reality. Hence religion is for him essentially of fundamentally the feeling of dependence of the infinite.<sup>(۱۰)</sup>



۲. آموزه‌ها و مناسک و شعائر دینی از تجربه‌های دینی برمی‌خیزند.

۳. آموزه‌های دینی باید با تجربه‌های دینی متناسب گردد.

۴. تجربه‌های دینی در مسیح کامل بوده و در ما ضعیف می‌باشد و به تعبیری تجربه‌ها برای همه کس در یک مرتبه حاصل نمی‌شود.

۵. اگر اساس دین‌داری تجربه دینی است! آموزه‌های دینی، دیگر هنجار و معیار بودن خود را از دست می‌دهند.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، تقریباً تمام این مطالب شلایرماخر در سخنان آقای شبستری در باب تجربه دینی متبلور شده است. شلایرماخر به انگیزه‌ها و دلایلی بحث تجربه دینی را مطرح نموده است که آن دلایل در فضای فرهنگ اسلامی موجود نیست. اینک این انگیزه و دلایل را بررسی می‌نماییم تا افق بحث هرچه بیش‌تر روشن گردد.

**انگیزه‌ها و دلایل «شلایرماخر» از طرح مبحث تجربه دینی**

۱. شلایرماخر، دین را از الهیات منفک ساخت تا دین را از حملات شک‌گرایان و منتقدان نجات دهد.<sup>(۱۶)</sup> برای مثال «دیوید هیوم» و «ایمانوئل کانت» به‌زعم خود انتقادهای اساسی به مابعدالطبیعه و اصول اعتقادی دین وارد کرده بودند. کانت حتی معتقد بود که عقل نظری از اثبات مفاهیم اساسی الهیات نظیر خدا، جاودانگی نفس و اختیار انسان عاجز است. بنابراین، هنگامی که الهیات - که مبنای دین می‌باشد - بر اثر چنین انتقادهایی آسیب ببینند، در نتیجه دین بی‌مبنا و آسیب‌پذیر خواهد شد. از این‌رو است که شلایرماخر می‌گوید: مبنا و اساس دین نه شناخت است و نه عمل، بلکه احساس و تجربه دینی است. او با تعویض مبنا و اساس دین، در واقع به‌زعم خود اساس مستحکم‌تری برای دین مطرح نموده است.

۲. نظریه شلایرماخر در باب تجربه دینی، در حقیقت علیه عقل‌گرایی و نهضت روشن‌گری بود که در آغاز قرن نوزدهم شایع شده بود. نهضت روشن‌گری تلاش می‌کرد که آموزه‌های مسیحی را تبیین عقلانی کند و این مسئله معضلی برای مسیحیت پیش آورده بود، زیرا آموزه‌های اساسی مسیحیت نظیر آموزه تثلیث رازوار است و نمی‌توان آن‌ها را تبیین عقلانی نمود، بلکه باید آنها را بر اساس ایمان پذیرفت.<sup>(۱۷)</sup>

۳. نظریه شلایرماخر در باب تجربه دینی در حقیقت علیه این نظر «کانت» و «فیخته» بود که آنان دین را به اخلاق فرو می‌گاستند. کانت عقل را دارای دو قلمرو می‌دانست: قلمرو عقل نظری که از اثبات وجود خدا و مبانی دین ناتوان است

و قلمرو عقل عملی که دین و خدا را از لوازم اصول و احکام عقل عملی می‌دانست. از این‌رو، دین، اصالت خود را از دست می‌داد و یک امر تبعی اخلاق می‌گردید. حتی لادریون و امانیست‌ها مطرح کردند که اخلاق بدون خدا و دین نیز می‌تواند اخلاق با اساس و ثبات باشد. شلایرماخر در برابر چنین نظریه‌هایی مطرح کرد که دین، حوزه و مبنای خاص خود را دارد و آن تجربه دینی است. یعنی گوهر و اساس دین، احساس و توجه باطنی به بی‌نهایت و امر الوهی است و یا به تعبیری دین اساساً از مقوله شور و شوق به موجود نامتناهی است.<sup>(۱۸)</sup>

۴. نظریه شلایرماخر در باب تجربه دینی به خاطر تعارضی بود که بین کتاب مقدس و علوم تجربی پیش آمده بود. هم‌چنین به خاطر تردیدهایی بود که در اصل کتاب مقدس روا داشتند. بر این اساس دیگر میسور نبود که از گزاره‌ها و آموزه‌های کتاب مقدس دفاع کرد. تونی لین در این‌باره می‌گوید:

«شلایرماخر احساس کرد که دیگر نمی‌توان کتاب مقدس را به‌عنوان شرح ملاحظات خدا در تاریخ بشر و مجموعه‌ای از فرمایشات الهی پذیرفت. کتاب مقدس فقط ثبت تجربه‌های دینی بود.»

شلایرماخر در چنین فضای فکری، نظریه خود را طرح

نمود، اما آیا صحیح است که نظریه‌ای را که برگرفته از چنین انگیزه‌ها و دلایل است از بستر خود جدا کرده و در فضای اسلامی مطرح نماییم. فضایی که اصول و آموزه‌های اساسی آن عقلانی و فطری است و نه تنها در برابر منتقدان و شکاکان تسلیم نمی‌شود، بلکه آن‌ها را سست بنیان می‌داند، فضایی که تمام محتویات قرآن را وحی الهی می‌داند و هیچ‌کس تردید در آن روا نمی‌دارد.... به نظر می‌رسد که طرح چنین دیدگاهی در فضای اسلامی نادرست است، به علاوه نظریه تجربه دینی نیز فی نفسه از اتقان لازم برخوردار نیست.

### نقد نظریه تجربه دینی

۱. جناب آقای شبستری همانند شلایرماخر می‌گویند: اساس دین‌داری تجربه‌های دینی است و تجربه‌های دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت است.

در برابر این مسئله می‌توانیم سه سؤال را طرح کنیم: الف) ایشان چه دلیلی بر این اعتقاد خود دارند؟ اگر دلیلی وجود دارد چرا ارائه ن داده‌اند و اگر دلیلی نیست، چرا دیگران را ترغیب به یک امر بی‌دلیل می‌کنند. قرآن می‌فرماید: «لا تفت ما لیس لك به علم؛ اسراء/ ۳۶، از آنچه بدان علم نداری تبعیت نکن.»

ب) سؤال دیگر این است که الوهیتی را که باید آن‌را تجربه کرد، آیا واژه معناداری است یا بی‌معنا؟ اگر بی‌معناست چگونه آن‌را تجربه کنیم و اگر معنادار است، چه معنایی را باید برای آن در نظر بگیریم. آیا الوهیت همسان با انسان و جهان است؟ همان‌طور که بعضی از فیلسوفان برآیند، به نظر نمی‌رسد که الوهیتی که متعلق تجربه دینی است چنین باشد. اگر الوهیت، امری جدا و مغایر با انسان و جهان است، همان‌گونه که موحدان چنین عقیده دارند، در آن صورت چه رابطه‌ای با انسان و جهان دارد. تا هنگامی که به چنین سؤال‌هایی پاسخ داده نشود، نمی‌توان به نحو صحیحی الوهیت را تجربه کرد.

ج) سؤال دیگر این است که آیا الوهیت وجود خارجی دارد تا آن‌را تجربه کرد یا وجود ندارد؟ اگر آدمی، به دلایلی منکر الوهیت و امر نامتناهی باشد چگونه آن‌را تجربه می‌کند. اگر الوهیت وجود خارجی دارد، چه دلیلی بر آن وجود دارد و این الوهیت چه صفاتی دارد. تا زمانی که وجود و صفات چنین الوهیتی مشخص نشود، نمی‌توان دقیقاً مطرح کرد که ما الوهیت را تجربه کرده‌ایم و شاید امر دیگری را به غلط به جای او برگزیده‌ایم.

بنابراین می‌توان گفت که تجربه دینی مبتنی بر اندیشه و مفاهیم و به تعبیری آموزه‌هاست نه برعکس.

۲. همو می‌گوید: تجربه‌های دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت است و ملاک دین‌داری تجربه دینی است. در برابر چنین سخنی، این سؤال مهم مطرح می‌گردد که آیا تجربه بعضی از متدینان اعتبار دارد یا همه متدینان. اگر بگوییم تجربه دینی بعضی از متدینان صحیح است. در این جا باید این مسئله روشن بشود که به چه دلیل چنین اعتقادی پیدا کرده‌ایم، چون هر کس می‌تواند ادعا کند که تجربه دینی من صحیح و تجربه دینی دیگران نادرست است. بنابراین خصوصیات و ویژگی‌های یک تجربه صحیح را باید مشخص کرد و براساس آن معیارها به داوری در باب تجربه‌ها پرداخت. از این رو، اساس دین‌داری، شناخت و نظر می‌شود نه تجربه و احساس.

اما اگر بگوییم که تجربه‌های دینی همه متدینان یا پیروان همه مذاهب صحیح است. در این صورت این مسئله مطرح می‌گردد که آیا ما می‌توانیم تجربه همه متدینان از هر مذهبی را بپذیریم؟ به نظر می‌رسد که این امر صحیح نباشد. زیرا صفت‌هایی را که این افراد در تجربه دینی به خدا و الوهیت نسبت می‌دهند، بعضاً متناقض است. مسلمان می‌گوید خدا واحد و شخصی است و مسیحی می‌گوید خدا و الوهیت به صورت تثلیث و سه اقنوم درک می‌شود. هندو و بودایی می‌گوید خدا - که همان ویشنا و نیروانا است - غیرشخصی است، بالاخره هر مذهبی ادعا می‌کند که خدای مورد تجربه او متصف به همان اوصافی است که او عقیده دارد. بنابراین محال است که همه این تجربه‌ها به نحو یکسان صحیح و درست باشد، یعنی خدا و الوهیت واحد باشد و هم غیرواحد، شخصی باشد و هم غیرشخصی.

حال اگر گفته شود که متعلق همه این تجربه‌ها یکی است و در واقع تجربه‌های دینی همه از یک موجود حکایت می‌کند و اختلاف آن‌ها ناشی از محیط و تربیت خاص هر فرد است که اگر آن اختلاف‌ها را کنار بگذاریم و اشتراک آن‌ها را در نظر بگیریم، دیگر تعارضی باقی نمی‌ماند. اگر چنین نظری را بپذیریم، در آن صورت خدای هر مذهب خاص را کنار گذارده‌ایم و متدینان به سختی به چنین خدایی تن می‌دهند. برای مثال مسیحیت اعلام می‌دارد که خدا در کتاب مقدس ظاهر شده و در عیسی تجلی کرده است و هر عقیده‌ای که این مسائل را انکار کند خطاست. اگر این اعتقادات را از مسیحیت بگیریم، در واقع اساس و مبانی مسیحیت را از آنان گرفته‌ایم. یا این که مسلمانان اعتقاد دارند که کلمات قرآن وحی خداست و خداوند خود را به نحو صحیح در قرآن معرفی کرده است. در این صورت خدا، یکتا

و مهربان و رحیم و... است. اگر این صفات‌ها را از خدای مسلمانان بگیریم، دیگر مذهبی به نام اسلام باقی نمی‌ماند. هم‌چنین، اگر خدایی که متعلق تجربه ادیان مختلف است، فقط واجد آن صفاتی باشد که همه ادیان در آن اشتراک دارند، در آن صورت رفع تناقض پیش می‌آید، زیرا این چنین خدایی نه واحد است و نه کثیر، نه رحیم است و نه قهار، نه خالق است و نه حافظ. چنین خدایی، یک امر مبهمی است که به سختی می‌توان آن را خدا و الوهیت نامید، یعنی این چه خدایی است که نه یکی است و نه بیش از یکی. بنابراین به جهت این محذورها نمی‌توان به چنین متعلق تجربه دینی، نام الوهیت و خدا نهاد و به آن اعتقاد پیدا کرد.

۳. از وجود تجربه دینی نمی‌توان وجود متعلق تجربه را اثبات کرد مثلاً کسی ادعا می‌کند که در بیابان، واحه و چشمه‌ای را دیده است. آیا به صرف ادعا می‌توان سخن او را پذیرفت و نتیجه گرفت که در خارج چشمه و واحه هست. به نظر می‌رسد که چنین ملازمه‌ای درست نباشد، یعنی از صرف تجربه نمی‌توان متعلق آن را اثبات کرد. در مورد تجربه دینی می‌توان گفت که کسی که واجد چنین تجربه‌ای است، اما نمی‌تواند از صرف تجربه، وجود متعلق آن را اثبات کند.

۴. ملاک و معیاری برای تشخیص تجربه دینی صحیح از سقیم وجود ندارد، اگر مسلمانی، الوهیت را به گونه‌ای تفسیر کند که آن را به صورت توحید تجربه کند و مسلمان دیگری، الوهیت را به گونه‌ای تجربه کند که به صورت تثلیث یا خدای هندوان تفسیر کند. تجربه کدامیک صحیح است. بر چه اساسی باید در مورد آن‌ها داوری کرد. این امر صحیح نیست که بگوییم تجربه هر دو صحیح است. مسلمانان از تجربه دینی، تفسیری را می‌پذیرند که با توحید سازگار باشد نه با تثلیث، بنابراین به لحاظ نظری باید معیاری وجود داشته باشد که تجربه براساس آن معیار صحیح باشد. و این برخلاف آن چیزی است که جناب آقای شبستری می‌گویند. بنابراین، آموزه‌ها مقدم بر تجربه‌هایند، نه برعکس.

۵. اگر اساس دین‌داری تجربه دینی است، دیگر آموزه‌ها و تعالیم قرآنی ملاک و هنجار نیستند. مسلمانان بر آن باورند که تمام الفاظ قرآن وحی خداست، چنان که قرآن می‌فرماید:

«و ما یظن عن الهوی، ان هو الا وحی یوحی، علمه شدید القوی؛ نجم/۵-۳. و از سر هوس سخن نمی‌گوید، این سخن بجز وحیی که وحی می‌شود نیست. آنرا [فرشته] شدید القوی به او فراموخت.»

و هم‌چنین پیامبر می‌فرماید: من نمی‌توانم قرآن دیگری

جز این بیاورم و من فقط از وحی پیروی می‌کنم. قرآن در این باره می‌فرماید: «و اذا تئلی علیهم آیاتنا بینات قال الذین لایزجون لقاءنا ائت بقرءان غیر هذا او بدله قل ما یكون لی ان ابدله من تلقای نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم؛ یونس / ۱۵.

«چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند می‌گویند قرآن دیگری جز این بیاور. یا آن را عوض کن، بگو مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کن. جز آن چه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم. اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم.»

بنابراین، این همه تأکید بر وحی بودن قرآن، حکایت از آن دارد که خود این آموزه‌های قرآنی موضوعیت دارد نه تجربه دینی.

۶. اگر اساس دین‌داری تجربه دینی است، دیگر معنا ندارد که یک تفسیر از تجربه‌های دینی فقط جنبه هدایتی داشته باشد، بلکه همه آموزه‌ها که تفسیر تجربه دینی‌اند جنبه هدایتی دارند، یعنی همان‌طور که توحید که تفسیری از تجربه دینی است، باعث هدایت می‌شود. بت‌پرستی و تثلیث و دیگر عقاید نیز باعث هدایت می‌شوند. در صورتی که قرآن که کتاب هدایت است فقط توحید را باعث رستگاری می‌داند. اگر واقعاً ما به قرآن اعتقاد داشته باشیم نمی‌توانیم قائل شویم که تمام آموزه‌هایی را که تفسیر تجربه دینی‌اند، جنبه هدایتی دارند.

۷. اگر اساس دین‌داری تجربه دینی است، دیگر معیار و ضابطه‌ای برای تشخیص عقاید و آموزه‌های درست از نادرست وجود ندارد، بنابراین نمی‌توان بی دلیل گفت که تثلیث باطل و توحید صحیح است یا بت‌پرستی نادرست و خداپرستی درست است. چون همه آن‌ها تفسیر تجربه دینی‌اند و درست می‌باشند. هم‌چنین تمام فرقه‌های یک دین از اتفاقاً برابری برخوردارند، زیرا نمی‌توان گفت تفسیر یک تجربه درست و تفسیر دیگری نادرست است.

۸. اگر اساس دین‌داری تجربه دینی است و تجربه دینی افراد مختلف است یعنی تجربه دینی پیامبر با ما فرق دارد و مناسک و شعائر دینی از تجربه دینی برمی‌خیزند، بنابراین دیگر لزومی ندارد که ما نیز مناسک و شعائر دینی را که پیامبر انجام می‌دادند انجام دهیم، زیرا هر کسی برای خود تجربه دینی و متناسب با آن مناسک و شعائر دینی خاصی دارد.

همان‌طور که جناب آقای شبستری می‌گویند:

«من که در این عصر زندگی می‌کنم، انسانی هستم متفاوت با انسان‌های عصرهای قبل، آگاهی‌های من متفاوت است. سازمان روانی و روحی من متفاوت است. ملاک من تجربه‌هایی است که برای خودم حاصل می‌شود. من هرگز در انتظار این نیستم که تجربه‌های آن‌ها عیناً برای من تکرار شود. تجربه دینی من همان است که برای خودم حاصل می‌شود.»

از این رو مناسک و شعائر دینی نیز چون از تجربه‌ها ناشی می‌شود باید متناسب با این تجربه‌ها باشد. چون تجربه‌ها تغییر می‌کند و به تبع آن‌ها مناسک نیز باید تغییر کنند.

\*\*\*

بنابراین با چنین نتایج نادرستی چگونه می‌توان ادعا کرد که اساس دین و دین‌داری تجربه دینی است.

## ۲. زبان دین

زبان دین از دیدگاه آقای شبستری:

جناب آقای محمد مجتهد شبستری بر این باور است که زبان دین، زبان رمزی است. ایشان این مسئله را از دست‌آوردهای دین‌شناختی جدید می‌دانند. ایشان در تعبیری می‌گویند:

«در دین‌شناسی جدید، زبان دین، زبان رمزی است و شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی. اسلام به‌عنوان یک قرائت در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. براساس این دانش، متون دینی به‌عنوان نمادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود خواه آن متن کتاب باشد یا هنر.» (۱۹)

و در تعبیری دیگر می‌گوید:

«درواقع اسلام به‌عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیحی رمزگونه و نمادین به دست می‌دهد.» (۲۰)

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید آقای شبستری زبان دین را به‌طور کلی و زبان دین اسلام را به‌طور خاص رمزی و نمادین می‌داند. در این جا اجمالاً اشاره می‌کنیم که کسانی که زبان دین را رمزی می‌دانند معتقدند که داستان‌ها و قصه‌ها و گزاره‌های متون مقدس و از جمله قرآن واقع‌نما نیست، یعنی این‌طور نیست که این قصه‌ها و گزاره‌ها از واقع گزارش دهند، بلکه خداوند حقیقتی را به زبان قصه بیان می‌کند، ولی خود قصه‌ها واقعی نیستند. مثلاً در مورد آدم و حوا می‌گویند که این‌طور نبوده که آدم و حوایی بوده و در بهشت زندگی می‌کردند که بر اثر خطا و اشتباهی، خداوند آنان را از



بهشت به زمین آورده است و هم‌چنین است قصه‌های انبیای دیگر.

## زبان دین در جهان مسیحیت و غرب:

جناب آقای شبستری نظریه خود را در باب زبان دین، عیناً از متفکران مسیحی برگرفته است. هرچند ممکن است این نظریه در فضای مسیحیت تا اندازه‌ای روا باشد، ولی در مورد اسلام، چنین نظری جایی ندارد و اینک این مسئله را روشن خواهیم کرد:

۱. پل تیلیخ (یا تیلیش) [Paul Tillich (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵)] از متفکران معاصر مسیحی در کتاب «الهیات سیستماتیک» خود به‌طور برجسته بیان کرده است که زبان دین، زبان رمزی و نمادین است. هرچند قبل از او نیز برخی از متفکران حوادث تاریخی کتاب مقدس را تفسیر رمزی می‌کردند و به واقع‌نمایی آن حوادث اعتقادی نداشتند.

آنتونی فلو در مورد پل تیلیخ می‌گوید:

«بعضی از منتقدان، پل تیلیخ را یک ملحد سری و مخفی می‌دانستند که الحاد خود را از دیگران و حتی از خود تحت لباس رسمی کلیسا و با تعابیر کاملاً دینی مخفی کرده است.» (۲۱)

موارد استشهد عبارتند از:

۱. پل تیلیخ بر آن است که زبان ایمان و دین، رمزی و نمادین (یا سمبلیک) است.

The Language of faith is the language of symbols. (۲۲)





۴. جان مک کواری از دین پژوهان معاصر از زبان تیلیخ می‌گوید:

«بیان این‌که خدا وجود صرف است، تنها گزاره معناداری است که می‌توان درباره خدا بیان کرد، اما غیر از این گزاره، هیچ چیز دیگری درباره خدا نمی‌توان گفت که نمادین و رمزی نباشد.»

To say that God is being itself is the only univocal statement that can be made about God. After this has been said, nothing else can be said about God as God which is not symbolic. (۲۶)

از مطالب فوق به خوبی برمی‌آید که پل تیلیخ زبان دین را رمزی و نمادین می‌داند، اما در این جا لازم است که معنای زبان رمزی و سمبلیک را نیز توضیح دهیم.  
- آلتون در مقاله خود تحت عنوان «زبان دینی» می‌گوید:

«دیرزمانی است که تفسیرهای رمزی و سمبلیک از آموزه‌های دینی، امری است مرسوم. بسیاری از متفکران مسیحی داستان طوفان نوح را نه یک گزارش از اتفاق‌های واقعی تاریخی، بلکه طریقه‌ای رمزی و نمادین برای ارائه نکته‌هایی که به لحاظ دینی مهم است تلقی نموده‌اند. مثل این‌که خدا بدکاران را مجازات می‌کند، اما تحت شرایط خاصی، عفو و رحمت خود را نیز نشان می‌دهد.»

Symbolic interpretations of religious doctrines have been common for a long time. The story of Noah and the Flood has been regarded by many Christian thinkers not as account of actual historical occurrences but rather as a symbolic way of presenting certain religiously important points—that God will punish the wicked but will also, under certain conditions, show mercy. (۲۷)

وی در ادامه می‌گوید:

«بسیاری از شیوه‌های سنتی سخن گفتن در مورد خدا را باید شیوه‌های رمزی و نمادین تلقی نمود. این‌که در کتاب مقدس مطرح شده است خدا چوپان یا یک صخره است، خدا نمی‌تواند به معنای تحت‌اللفظی یک چوپان یا یک صخره باشد. چوپان نماد و سمبل مال‌اندیشی بوده و صخره سمبل و رمز نقش خداوند و پناه و پشتیبان در زمان مصیبت است.»

همو می‌گوید:

«گزاره‌های دینی که رمزی و نمادین‌اند و معنایی را افاده

۲. جان هیک از دین پژوهان برجسته مغرب‌زمین و طراح نظریه پلورالیسم درباره تیلیخ می‌گوید:

«یک عنصر مهم در تفکر پل تیلیخ، نظریه او درباره ماهیت رمزی و نمادین، زبان دینی است.»

An important element in the thought of Paul Tillich is his doctrine of the symbolic nature of religious language. (۲۳)

- همو در تعبیری دیگر می‌گوید: تیلیخ بر این باور است که ایمان دینی... تنها می‌تواند خود را به زبان رمزی و نمادین بیان کند.

Tillich holds the religious faith... can express itself only in symbolic language. (۲۴)

۳. و نیز او از زبان تیلیخ می‌گوید:

«به نظر تیلیخ یک و تنها یک گزاره حقیقی و غیررمزی وجود دارد که می‌توان درباره واقعیت نهایی مطرح کرد که دین آن را خدا می‌نامد. یعنی خدا وجود صرف است. غیر

از این گزاره، همه گزاره‌های کلامی و الهیاتی، رمزی و نمادین‌اند.»

There is, according to Tillich, one and only one literal, nonsymbolic statement that can be about the ultimate reality which religion calls God. - God is Being-Itself. Beyond this, all theological statements... are symbolic. (۲۵)

می‌کنند، آن معنا دیگر نباید خود رمزی باشد، بلکه باید امری باشد در جهان طبیعت که قابلیت تشخیص دادن آن را با تعبیرهای غیرکلامی داشته باشیم. در این باره مرسوم‌ترین دیدگاه این است که چنین گزاره‌های کلامی دینی، حکایت از آرمان‌های اخلاقی می‌کنند. این دیدگاه را جورج سانتایانا (George Santayana) و بریث ویت (R.B. Braith Waite) مطرح کرده‌اند.

داستان‌های مسیحیت در مورد تجسد، مرگ ایثارگرانه و تجدید حیات عیسی مسیح، شیوه‌ای است برای برجسته نشان دادن این امر که از خودگذشتگی به خاطر دیگران، دارای ارزش اخلاقی والاست. تجسم این بینش‌های اخلاقی در آموزه‌های دینی کاری است ارزشمند.<sup>(۲۸)</sup>

قبل از پل تیلیخ، کانت نیز حوادث تاریخی مسیحیت را تفسیر رمزی می‌دانست، مثلاً: داستان آدم و حوا را داستانی نمی‌داند که در واقع رخ داده است، بلکه نماد و رمز و سمبلی از این امر می‌داند که چگونه هر یک از ما در اصل یا فطرتاً نیک و خیر زاده شده‌ایم، اما بعداً به وسیله انگیزه‌های حسی اغوا و سپس تسلیم آن‌ها می‌شویم. او هم چنین عیسی و تجسد و نجات را در قالب اخلاق، تفسیر رمزی می‌کند.<sup>(۲۹)</sup>

گونتر زولر (Günter Zöllner) درباره کانت می‌گوید: کانت عناصر تاریخی در مسیحیت را برای این که فی‌نفسه واجد اهمیتی نیستند، کنار گذاشته است. هرچه در دین، حقیقی است باید از عقل اخلاقی یا عملی، قابل اخذ باشد.<sup>(۳۰)</sup>

از آن چه بیان کردیم، چنین نتیجه می‌گیریم:

۱. زبان دین، زبان رمزی و سمبلیک است.
۲. زبان رمزی و سمبلیک، زبان واقع‌نما و حقیقی نیست.
۳. تمام داستان‌ها و رویدادهای تاریخی کتاب مقدس واقعی نیستند، بلکه بیان‌کننده حقیقت اخلاقی‌اند.
۴. مناسک و احکام عبادی، سیاسی، حقوقی، جزایی کتاب مقدس را نباید به معنای ظاهری و حقیقی آن‌ها در نظر گرفت.

همان‌طور که ملاحظه می‌کنیم، تمام این نتایج در سخنان جناب آقای شبستری متبلور شده است و او عیناً این

نظریه‌ها را که در جهان مسیحیت با انگیزه‌های مختلفی مطرح شده است، بدون ملاحظه آن‌ها در مورد قرآن هم مطرح کرده‌اند.

در این جا به پاره‌ای از انگیزه‌های طرح این مسئله اشاره می‌کنیم.

### انگیزه‌ها و دلایل طرح بحث رمزی بودن زبان دین

ارائه این نظریه که زبان دین، رمزی است، علت‌ها و انگیزه‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد که ما به قسمتی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. رازوار بودن اصول اعتقادی کتاب مقدس: مسیحیان و حتی عقل‌گراترین آن‌ها نظیر: توماس آکویناس بر آنند که برخی از اصول اعتقادی مسیحیت را نمی‌توان تبیین عقلانی کرد.

۲. تردید در اصل کتاب مقدس: مطالعه تاریخی و متن‌شناختی این تردید را پدید آورد که کتاب مقدس به عیسی مسیح استناد ندارد. حتی برخی از منتقدان ادعا کردند که بسیاری از آموزه‌های کتاب مقدس ساخته و پرداخته حواریون است.<sup>(۳۱)</sup>

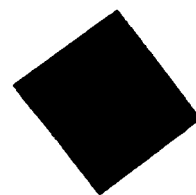
۳. تعارض علم و دین: ارائه برخی از نظریه‌های علمی، چالشی را با آموزه‌های دینی پدید آورد، مثلاً: فرضیه داروین هم با آغاز آفرینش و هم با مکانیت و مرتبت انسان در کتاب مقدس ناسازگار بود.<sup>(۳۲)</sup> در صورت پذیرش رمزی بودن آموزه‌های دینی دیگر داستان آدم واقعی نیست تا با فرضیه علمی ناسازگار باشد، بلکه بیان‌کننده یک امر اخلاقی است.

۴. مباینت و تغایر کامل ذات خدا با مخلوقات: گروهی معتقدند که چون ذات خداوند مباین با مخلوقات است، نمی‌توان از همان زبان و گفتاری استفاده کرد که در مورد مخلوقات استفاده می‌کنیم.<sup>(۳۳)</sup> بنابراین اوصافی را که در مورد خدا به کار می‌بریم، باید رمزی و سمبلیک باشد.

متکلمان در برابر چنین نظری، راه حل‌های مختلفی ارائه داده‌اند: یکی از آن‌ها این است مفاهیم مشترکی را که در مورد مخلوقات و خدا به کار می‌بریم، مشکک و ذومراتب است، یعنی یک مفهوم می‌تواند با وجود معنای واحد، مصادیق متفاوت داشته باشد.

اما به فرض این اشکال را بپذیریم و بگوییم زبانی که در مورد خدا به کار می‌رود رمزی و سمبلیک است، ولی دلیل بر آن نیست که زبان جنبه‌های دیگر دین نیز رمزی باشد.

علاوه بر آن، خود دین می‌گوید، زبان من حقیقی است نه رمزی. آیا باز ما می‌توانیم بگوییم، دین دروغ می‌گوید، زبانش رمزی و سمبلیک است؟



هنگامی که در این دلایل دقت کنیم، می بینیم که هیچ کدام آن‌ها در مورد قرآن ساری و جاری نیست. هیچ یک از اصول اعتقادی و اساسی قرآن رازوار نمی باشد و هیچ کسی در وحی بودن قرآن تردید نکرده است. در مورد تعارض علم و دین هم می توان گفت که این نظریه ها علمی، قطعی و یقینی نیست تا بتواند با آموزه های دینی تعارض داشته باشد، بفرض محال اگر یک نظریه علمی کاملاً با دلایل معتبر ثابت شده باشد، در آن صورت قرآن می گوید: از علم و یقین تبعیت کن. و چنین موردی تا کنون پیش نیامده است.

بنابراین آیا باز جناب آقای شبستری می تواند ادعا کند که زبان قرآن به طور کلی رمزی و سمبلیک است؟!

نقد رمزی بودن زبان دین: همان طور که ملاحظه می شود مسئله ای را که متفکران مسیحیت برای رفع مشکلاتی ذکر کرده اند. جناب آقای شبستری عیناً آنرا اقتباس و در فضای دینی اسلامی مطرح نموده است. در این مقال، مجال نقد مفصل این دیدگاه نیست، بنابراین در این مورد به اجمال بحث می کنیم:

۱. در باب زبان دین، دیدگاه های مختلفی هست که عبارتند از:

الف) واقع نما بودن.

ب) سیله ای برای ابراز احساسات.

ج) رمزی و نمادین بودن.

د) شعائری و آیینی بودن.

ه) اسطوره ای بودن. (۳۴)

از این رو، انتخاب یکی از این دیدگاه ها نیازمند دلایل معتبر برون و درون دینی است. جناب آقای شبستری برای پذیرش دیدگاه خود، هیچ دلیلی ارائه نداده و به صرف ادعا بسنده کرده است.

۲. آن چه بیشتر در بحث زبان دین محل نزاع می باشد، گزاره های کلامی یا الهیاتی است. گزاره های کلامی، گزاره هایی هستند که موضوع آن ها خدا و محمول آن ها یکی از اوصاف او، مانند: عالم، خالق و قادر... می باشد. چون خداوند شباهتی با مخلوقات ندارد، در نتیجه صفات او نیز باید متناسب با او باشد. در مورد اوصاف خداوند، راه حل های مختلفی ارائه شده است که مجال پرداختن به آن ها نیست، اما همین اندازه می گوئیم که دین منحصر به گزاره های الهیاتی نیست، بلکه از ابعاد مختلفی نظیر گزاره های تاریخی، اخلاقی، عبادی، حقوقی، جزائی و اجتماعی... تشکیل شده است، اگر به فرض رمزی بودن

گزاره های الهیاتی را بپذیریم، دلیل بر آن نیست که گزاره های دیگر نیز رمزی باشد.

۳. همه مسلمانان به قرآن ایمان دارند و آنرا معجزه و وحی خدا و کتاب هدایت می دانند. کسی که به قرآن، ایمان و باور دارد آیا شایسته نیست از خود قرآن سؤال کند که زبان تو چه زبانی است؟ اگر قرآن اعلام داشت: ای انسان ها زبان من، واقعی و غیررمزی است، آیا در آن صورت باز ما حق داریم که بگوئیم زبان قرآن، رمزی و غیرواقعی است؟! هرگز. ما به نمونه هایی از آیات اشاره می کنیم که در آن قرآن می فرماید زبان من، واقع نما و غیررمزی است:

الف) «ما ارسلنا رسولاً الا بلسان قومہ لیبین لهم؛ ابراهیم/ ۴

«ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر به زبان قومش تا حقایق را برای آن ها بیان کند.» [و آنان حقایق را بفهمند و دچار سرگشتگی و ابهام نشوند.] از این آیه به خوبی برداشت می شود که زبان قوم، زبان واضح و روشنی است و هیچ ابهام و رمزی در آن نیست.

ب) «ان هذا لهُوَ الْقَصُّ الْحَقُّ ما من اله الا و ان الله لهُوَ الْعَزِيزُ

الحکیم: آل عمران/ ۶۲

«آری، داستان درست [مسیح] همین است و معبودی جز خدا نیست و خداست که در واقع، همان شکست ناپذیر حکیم است.»

در این آیه خداوند می گوید: آن چیزی که ما در مورد عیسی و غیر از او به تو وحی کردیم، سخن و قصه ای است که حق است و هر کسی مخالفت کند معاند است و هیچ کسی استحقاق نام الوهیت مگر خدا را ندارد و عیسی همان طور که مسیحیان گمان کردند، اله نیست. قرآن در این آیه به روشنی بیان می کند که این قصه ها حق است و نه رمزی و سمبلیک، یعنی غیرواقعی.

ج) «نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم و

زدنهم كهف/ ۱۳

«ما داستان آنان [اصحاب كهف] را به حق برای تو بازگو می کنیم، آن ها جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و ما بر هدایتشان افزودیم.»

د) «تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق و ما الله يريد ظملاً

للعالمين آل عمران/ ۱۰۸

«این ها، آیات خداست که به حق بر تو می خوانیم. هیچ گاه خداوند ستمی برای کسی از جهانیان نمی خواهد.»

آیا با چنین صراحت هایی که قرآن اعلام می دارد، زبان من حق و واقع نما و غیررمزی است؛ باز می توانیم اعلام کنیم که زبان قرآن رمزی و داستان اصحاب كهف غیرواقعی

است و واقع‌نما نمی‌باشد و سمبل و رمز از یک امر اخلاقی است؟ هرگز!

۴. گزاره‌های دینی بر دو قسم است: اخباری که از واقعیتی گزارش می‌دهد، مانند: قصه‌هایی که در مورد انبیای گذشته می‌باشد و انشایی که از واقعیتی گزارش نمی‌دهد بلکه ایجاد بعث و زجر می‌کند. بر فرض ما در باب گزاره‌های اخباری بگوییم زبان آن‌ها رمزی است، ولی در مورد گزاره‌های انشایی نمی‌توان چنین گفت. گزاره‌های انشایی دایر بین نفی و اثبات است. آدمی یا متعلق گزاره‌های انشایی را انجام می‌دهد یا نمی‌دهد. اگر متعلق گزاره‌های انشایی قرآن را انجام دهیم که زبان آن حقیقی است و اگر بگوییم زبان دین رمزی است و لازم نیست متعلق گزاره‌های انشایی را انجام دهیم، در آن صورت با تمام اوامر و نواهی قرآن مخالفت کرده‌ایم. آیا مسلمانی می‌تواند ملتزم به این عقیده شود که لازم نیست اوامر و نواهی قرآن را جامه عمل بپوشانیم. مثلاً قرآن می‌گوید: «اقیموا الصلوة و اتوا الزکوة؛ بقره/ ۴۳ نماز را برپا دارید و زکات بدهید.» «اقم الصلاة لدلوك الشمس الی غسق الليل؛ اسراء/ ۷۸ نماز را از زوال خورشید (هنگام ظهر) تا نهایت تاریکی شب [نیمه‌شب] برپا دار.» و یا «انما الخمر و المیسر و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون؛ مائده/ ۹۰ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بت‌ها و تیرهای قرعه پلیدند [و] از عمل شیطانند. پس از آن‌ها دوری گزینید. باشد که رستگار شوید.»

این آیات به ما می‌گویند، نماز بخوانید و زکات بدهید و از شراب و قمار و بت‌ها و... اجتناب کنید. بالاخره یا ما نماز می‌خوانیم یا نمی‌خوانیم یا از شراب پرهیز می‌کنیم یا شرب خمر می‌کنیم. اگر نماز بخوانیم و از شرب خمر پرهیز کنیم، زبان این الفاظ واقعی است و اگر زبان آن‌ها رمزی باشد، یعنی این گزاره‌ها واقع‌نما نیست و لازم نیست نماز بخوانیم و از شرب خمر پرهیز کنیم. آیا مسلمانی می‌تواند چنین عقیده‌ای داشته باشد؟!

۵. احکام و مناسکی که در قرآن وجود دارند. پیامبر و ائمه معصومین - که اسوه حسنه هستند - و مسلمانان صدر اسلام، آن‌ها را به معنای زبان واقعی گرفته‌اند، نه رمزی و متعلق آن‌ها را انجام داده‌اند، مثلاً: اگر قرآن توصیه به حج و نماز و روزه کرده است، آنان آن مناسک را با ویژگی‌های خاصی انجام داده‌اند. بنابراین پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) که مناسک و شعائر دین را انجام داده‌اند، دلیل بر آن است که به زبان رمز بیان نگردیده‌اند.

۶. اگر زبان دین رمزی باشد، ملاک و معیاری برای برداشت‌های مختلف و بعضاً متناقض وجود ندارد. از این رو تمام فرقه‌های یک مذهب از اعتبار یکسانی برخوردار می‌شوند.

۷. این گزاره که «زبان دین، رمزی است، یا غیررمزی. اگر رمزی و سمبلیک است، چه معنای اخلاقی را از آن اراده کرده‌اند و چرا آن را ذکر نکرده‌اند و اگر زبان این گزاره واقع‌نما و غیررمزی است، چرا گزاره‌های دینی دیگر نتوانند غیررمزی باشند. اگر ما بتوانیم یک گزاره غیررمزی و سمبلیک در باب دین بگوییم، به همان دلیل می‌توانیم گزاره‌های حقیقی دیگری نیز بیان کنیم.

۸. اگر زبان قرآن و دین رمزی و سمبلیک باشد، زبان قرآن مبهم می‌شود و با هادی بودن قرآن منافات دارد. امام باقر(ع) در روایتی می‌فرماید: «فمن زعم ان کتاب الله مبهم فقد هلك و اهلك؛ (۳۵)

«هر کس گمان کند که قرآن کتاب مبهم است؛ خود را هلاک کرده و با نظریه خود دیگران را نیز به هلاکت می‌رساند.»

هم‌چنین اگر زبان قرآن، رمزی باشد، قرآن محوریت خود را از دست می‌دهد. در صورتی که در روایت‌ها توصیه شده است که کتاب خدا را محور و ملاک تشخیص روایت‌های سره از ناسره قرار دهید. چنان‌که آمده است که اگر روایتی با قرآن موافق بود اخذ کنید و آن‌چه مخالف قرآن است آن‌را رها کنید. بنابراین از مجموع این محذورات و اشکال‌ها نتیجه می‌گیریم که نمی‌توان زبان دین را رمزی و سمبلیک تلقی کرد.

جناب آقای شبستری هم اگر قدری تأمل و درنگ در قرآن و سیره پیامبر و ائمه اطهار می‌کردند، چنین نظریه‌ایی را عیناً از متفکران مسیحی بر نمی‌گرفتند تا در مورد قرآن مطرح نمایند.

### ۳. هرمنوتیک

اصطلاح هرمنوتیک (Hermeneutics) را هنر تفسیر نامیده‌اند. این واژه مأخوذ از فعل یونانی (Hermeneuein) به معنای «تفسیر کردن» است. Hermeneia به معنای تفسیر است و غالباً در مورد تفسیر متون دینی و مقدس به کار می‌رود.

### هرمنوتیک از دیدگاه آقای شبستری

جناب آقای محمد مجتهد شبستری معتقد است که فهم و تفسیر هیچ متن دینی بدون پیش‌فرض، پیش‌فهم، انتظارات و علایق نیست. یعنی تفسیر مستلزم پیش‌فرض



است. هم چنین فهم و تفسیر یقینی و قطعی و نهایی نیز از متون دینی نمی توانیم داشته باشیم. ایشان حتی تصریح می کنند که در عالم انسان، هیچ قرائت و تفسیر قطعی و یقینی نداریم، تمام قرائت ها و تفسیرها ظنی است. همواره پیدایش قرائت های جدید محتمل است. بنابراین هیچ کسی نمی تواند بگوید قرائت من قطعی الانطباق با قرائت پیامبر و ائمه است و دیگران نباید قرائت جدید از آن ارائه دهند. (۳۶)

برای توضیح هرچه بیش تر عبارت های دیگری از وی نقل می کنیم:

«مسلمات دانش هرمنوتیک و دانش تاریخ (چه آقایان از این دانش ها خوششان بیاید و چه بدشان بیاید) به ما می گوید فهم و تفسیر هیچ متن دینی و بازسازی هیچ حادثه تاریخی بدون پیش فهم ها و پیش فرض ها و انتظارات و علایق ممکن نیست.» (۳۷)

«... در حقیقت فهم ما از سنت پیامبر و ائمه خود یک قرائت است که از قرائت پیامبر و ائمه به عمل می آید و از آن جا که در عالم انسان، واقعیتی به نام قرائت قطعی الانطباق نداریم و همه قرائت ها «ظنی» و اجتهادی است، همواره پیدایش قرائت های جدید محتمل است و منطقاً هیچ مانعی برای آن وجود ندارد...» (۳۸)

ایشان در تعبیر دیگر خود اسلام را هم یک قرائت از دین می دانند، چنان که می گویند:

«اسلام به عنوان یک قرائت در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است.» (۳۹)

همو در بخشی دیگر می گویند:

«اما اسلام به عنوان یک قرائت، وجودشناسی فلسفی نیست.» (۴۰)

از سخنان جناب آقای شبستری چنین استنباط می شود:

۱. تفسیر مستلزم پیش فرض و پیش فهم است.
۲. هیچ فهم، تفسیر و قرائتی از متون دینی قطعی نیست.
۳. در عالم انسان هیچ قرائتی قطعی و یقینی وجود ندارد.
۴. اسلام، خود یک قرائت از دین است، در نتیجه هیچ یک از اعتقادهای آن یقینی و قطعی نیست و تمام آموزه های آن ظنی است.

جناب آقای شبستری تمامی این اعتقادات را از هرمنوتیک فلسفی «هایدگر» و «گادامر» اخذ و اقتباس کرده و بی محابا در فضا و فرهنگ اسلامی مطرح ساخته اند، بر این اساس، اسلام و برداشت ها و قرائت هایی از آن را ظنی و

غیرقطعی دانسته اند. این اخذ و اقتباس صرف به خوبی از مباحث آینده روشن می گردد.

**هرمنوتیک و تفسیر متن از دیدگاه متفکران مغرب زمین**  
در مغرب زمین در باب هرمنوتیک به طور کلی دو دیدگاه اساسی وجود دارد:

۱. دیدگاه شلایرماخر: شلایرماخر را بنیان گذار علم هرمنوتیک نوین دانسته اند، او بر آن است که فهم، دوباره تجربه کردن و بازسازی اعمال ذهنی مؤلف متن است، یعنی مفسر از طریق متن تلاش می کند به نیت ها و مقاصد مؤلف آگاهی پیدا کند. ديلتای نیز با کمی تفاوت ادامه دهنده راه شلایرماخر است. ديلتای برخلاف شلایرماخر، هرمنوتیک را به همه صور تجلیات و اعمال فرهنگی گسترش داد.

۲. دیدگاه هایدگر و گادامر: این دو فیلسوف معتقدند که فهم و تفسیر مستلزم پیش فرض است و اصولاً تفسیر بدون پیش فرض میسر نیست. حتی گادامر تصریح می کند که جست و جوی 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 تفسیر 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.

تعدیل می‌شود، اما هیچ تفسیر عینی و نهایی وجود ندارد. میکائیل اینود (Michael Inwood) در مورد گادامر می‌گوید:

6. Interpretation presupposes a historically determined pre-understanding, a horizons; it involves a "fusion of horizons". The horizons of the past and of the present. We cannot be sure that our interpretation is correct or better than previous interpretations, our interpretation, and our verdict on previous interpretations is open to future revision.<sup>(۴۶)</sup>

گادامر بر آن است که تفسیر، یک پیش‌فهمی را که به لحاظ تاریخی مستعین شده است، یعنی یک افقی را پیش‌فرض قرار می‌دهد؛ تفسیر مستلزم «ترکیب افقهاست» یعنی ترکیب افق گذشته و افق حاضر. ما نمی‌توانیم مطمئن شویم که تفسیر ما از تفسیرهای قبلی، بهتر و صحیح‌تر است. تفسیر ما و قضاوت ما در باب تفسیرهای گذشته در معرض تجدید نظر و بازنگری آینده است.

همو در مورد هایدگر می‌گوید:

7. Interpretation involves presuppositions: to interpret something as a book, I must be familiar with a world in which books have a place, a world of rooms, furniture, shelves, readers.<sup>(۴۷)</sup>

تفسیر مستلزم پیش‌فرض است. برای این‌که چیزی مانند کتاب را تفسیر کنم، باید با جهانی آشنا باشم که در آن کتاب‌ها جایگاهی دارند، یک جهانی از اتاق‌ها، اثاث‌ها، قفسه‌ها و خواننده‌ها.

هاروی در مورد هایدگر می‌گوید:

8. Crucial to Heidegger's analysis is the argument that human beings already find themselves in a world made intelligible to them by virtue of what he called "the forestructure" of understanding, that is, the assumptions, expectations, and categories that we prereflectively project on experience and that constitute the "horizon" of any particular act of understanding.

Which is to say, every interpretation is already shaped by a set of assumptions and presuppositions about the whole of experience, Heidegger calls this the hermeneutical situation. He means that human existence itself has a hermeneutical structure that underlies all our regional interpretations, even those in

در این‌باره موارد استشهاد در این مقال ابتدا جملات کوتاه و بسیار رسا و سپس جملات مفصل‌تر را خواهیم آورد.

1. Interpretation involves presuppositions.<sup>(۴۱)</sup>

هایدگر می‌گوید: فهم مستلزم پیش‌فرض است.

2. The quest for a presuppositionless understanding is futile.<sup>(۴۲)</sup>

گادامر می‌گوید: جست‌وجوی فهم بدون پیش‌فرض، بیهوده است.

3. We cannot be sure that our interpretation is correct or better than previous interpretations.<sup>(۴۳)</sup>

همو می‌گوید: ما نمی‌توانیم مطمئن شویم که تفسیر ما صحیح‌تر یا بهتر از تفسیرهای قبلی است.

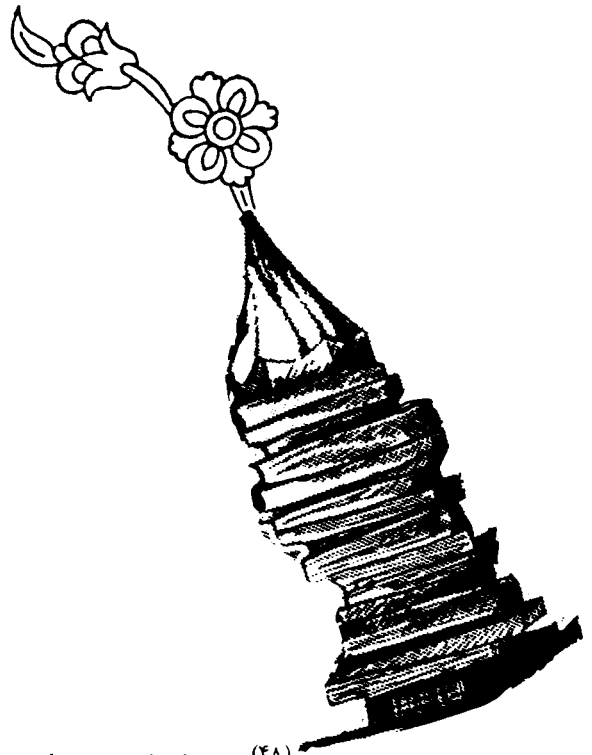
4. There is no final and objective interpretation.<sup>(۴۴)</sup>

وان. ا. هاروی (Van.A. Harvey) از زبان «گادامر» چنین نقل می‌کند: هیچ تفسیر نهایی و عینی یعنی قطعی‌الانطباق وجود ندارد.

همو در مورد گادامر می‌گوید:

5. Gadamer argues, following Heidegger, that interpretation also assumes a context of intelligibility, and that the presuppositions and assumptions-one might say prejudices- of the interpreter are precisely what enable understanding as well as misunderstanding. Consequently, our own assumptions and beliefs are not necessarily barriers to understanding but preconditions of it. The quest for a presuppositionless understanding is futile. Every text or object is interpreted from some standpoint in a tradition that constitutes the horizon within which anything becomes intelligible. This horizon is continually modified as it encounters objects, but there is no final and objective interpretation.<sup>(۴۵)</sup>

گادامر به تبعیت از هایدگر بر آن بود که تفسیر، مسبوق به شرایط فهم‌پذیری است و این‌که پیش‌فرض‌ها و مفروضات (شاید بتوان گفت پیش‌داوری‌ها) مفسر دقیقاً آن چیزی است که فهم و سوء فهم را ممکن می‌سازد. در نتیجه مفروضات و اعتقادهای خود ما ضرورتاً مانع فهم نیستند، بلکه پیش‌شرط‌های آن می‌باشند. جست‌وجوی فهم بدون پیش‌فرض بیهوده است. هر متن یا شی‌ی از دیدگاهی در یک سنت تفسیر می‌شود که سازنده افقی است و در آن افق هر چیزی قابل فهم می‌گردد. این افق دائماً در مواجهه با اشیا



the natural sciences. (۴۸)

آنچه برای تحلیل هایدگر بسیار اساسی است این استدلال است که انسان‌ها خود را در جهانی می‌یابند که از طریق آنچه او «پیش‌ساختارهای» فهم می‌نامد، برای آن‌ها قابل فهم می‌گردد، یعنی مفروضات، انتظارات و مقوله‌هایی که ما متأملانه از پیش بر تجربه قرار می‌دهیم و این‌که آن‌ها «افق» هر عمل خاص فهم را شکل می‌دهند.

... هر تفسیری قبلاً به واسطه مجموعه‌ای از مفروضات، پیش‌فرض‌ها در باب کل تجربه، شکل گرفته شده است. هایدگر، این را موقعیت هرمنوتیکی می‌نامد. او بر آن است که وجود انسانی خود، یک ساختار هرمنوتیکی دارد که در بُن همه تفسیرها منطقه‌ای ما حتی تفسیرهای ما در مورد علوم طبیعی قرار دارد.

از این تعبیرهایی که در مورد هایدگر و گادامر نقل کردیم به خوبی برمی‌آید:

۱. تفسیر مستلزم پیش‌فرض، پیش‌فهم، انتظارات 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.

#### نقد هرمنوتیک از دیدگاه آقای شبستری

همان‌طور که گفته شد، جناب آقای شبستری، مطالب خود را در مورد تفسیر متون دینی عیناً از هایدگر و گادامر اخذ و اقتباس کرده است، اما آیا می‌توان چنین عقیده‌ای را صحیح دانست و بر آن بود که تمام تفسیرها و قرائت‌ها ظنی و غیریقینی است و خود اسلام نیز قرائتی ظنی و غیریقینی

از دین است؟ ما چنین عقیده‌ای را به دلایل ذیل نادرست می‌دانیم:

۱. آقای شبستری در تعبیر می‌گوید: مگر ما در زیر این آسمان کی بود دلیل عقلی یا فقهی غیرقابل نقض و ابهام هم داریم؟ (۴۹)

مطابق این بیان، ما هیچ دلیل عقلی یا فقهی غیرقابل نقض نداریم، اما ایشان در جای دیگر می‌گوید «مسلمات دانش هرمنوتیک و دانش تاریخ به ما می‌گوید... که فهم و تفسیر هیچ متن دینی... بدون پیش‌فرض نیست. (۵۰)

این دو بیان ناسازگار است، اگر ما دلیل غیرقابل نقضی داریم، چه‌طور ایشان از مسلمات دانش هرمنوتیک سخن می‌گوید. مسلمات یعنی اموری که قطعی و یقینی‌اند. چه‌طور دانش هرمنوتیک مسلمات دارد ولی دین اسلام هیچ مسلماتی ندارد.

۲. آقای شبستری در بیان خود گرفتار مغالطه شده‌اند. ایشان می‌گویند که از یک متن قرائت‌های مختلف وجود دارد: یکی از قرائت‌ها این است که ما مسلمات و اصول فقهی ثابت و یقینی داریم، ولی او با این قرائت به مخالفت برمی‌خیزد، یعنی از یک طرف ایشان، همه قرائت‌ها را معتبر می‌داند، ولی با یک قرائت که به زعم ایشان قرائت متعارف و رایج است مخالفت می‌کند. اگر واقعاً ما همه قرائت‌ها را معتبر می‌دانیم و هیچ قرائتی مطلق نیست، دلیلی ندارد که با این قرائت مخالفت کنیم.

۳. آقای شبستری گرفتار پارادوکس شده‌اند... گادامر مطرح می‌کند که تفسیر امتزاج افق‌هاست (افق متن و افق ذهن مفسر). آقای شبستری می‌گوید: در عالم انسان، واقعیتی به نام قرائت قطعی الانطباق نداریم و همه قرائت‌ها ظنی است. وی با یک سخن قطعی اعلام می‌دارد که همه قرائت‌ها ظنی است. اگر همه قرائت‌ها از متن ظنی است، خود این فهم و روش شما از فهم نیز نباید قطعی باشد. این خطا نظیر بحث پارادوکس دروغ‌گو است که شخصی می‌گوید: همه خبرهای من دروغ است. خوب این خبرت هم دروغ است. او نمی‌تواند بگوید این خبرم نه، زیرا این قضیه هم خبر است. بنابراین این عقیده گادامر و به تبع او، آقای شبستری، ظنی است و رجحانی برای پذیرش این عقیده ظنی وجود ندارد.

قرآن می‌فرماید: «لا تقف ما لیس لك به علم؛ اسراء/ ۳۶ از آن چه بدان علم نداری، تبعیت نکن.» و «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً؛ نجم/ ۲۸ گمان در [وصول به] حقیقت هیچ سودی نمی‌رساند.»



۴. هایدگر و گادامر و به تبع آنان آقای شبستری، برای نظریه هرمنوتیک خود دلیل متفن و مستدلی ارائه نداده‌اند. اگر گزارش از واقع می‌دهند، گزارش آنان خلاف واقع است، زیرا در اسلام مثلاً کسی که قرائتی از خدا داشته باشد که با قرائت مسیحیان و بوداییان یکی باشد و یا قرائتی از مناسک دین داشته باشد که به انکار آن‌ها بینجامد، چنین فردی حتی به زعم آنان نام مسلمان را بر او نمی‌توان اطلاق کرد. به هر جهت، مسلمانی اقتضاء می‌کند که اصلی و اصولی مقوم آن باشد. هرچند که ممکن است در بعضی مسائل اختلاف برداشت داشته باشند. بنابراین هر دینی، مقومات و مسلماتی دارد که نمی‌توان آن‌ها را انکار کرد. از این‌رو متدینان هر دین، هر نوع تفسیری را بر نمی‌تابند. حال اگر آنان توصیه می‌کنند که ای پیروان مذاهب مختلف هر نوع تفسیری را بپذیرید، چون توصیه آنان بر مبنای صحیحی استوار نیست، متدینان توصیه آنان را نمی‌پذیرند.

۵. آقای شبستری ادعا می‌کنند که حتی اسلام نیز یک قرائت از دین است و چون به گمان ایشان، همه قرائت‌ها ظنی است، بنابراین اسلام، مجموعه آموزه‌های ظنی است. همه ما می‌دانیم که یکی از آموزه‌های اسلام و قرآن این است که پیامبر علیه بت پرستی قیام کردند. از آن‌جا که بت پرستی همانند خداپرستی، قرائتی از دین‌داری و خداپرستی است، در آن صورت معنا ندارد که یک قرائت ظنی، قرائت ظنی دیگر را مورد انکار و تکذیب قرار دهد. بر این اساس کلام خدا و پیامبر و عمل ایشان، علیه بت پرستی لغو و فاقد حجیت می‌شود. هم‌چنین چون هیچ ملاکی برای برتری و صحت یک تفسیر بر تفسیر دیگر وجود ندارد، بنابراین معیاری برای رجحان تفسیر پیامبر بر تفسیر بت پرستان نداریم.

۶. براساس این دیدگاه، قرآن مرجعیت و معیار بودن خود را از دست می‌دهد. درحالی که ائمه معصومین، سفارش فرموده‌اند که روایت‌ها را با قرآن بسنجید، زیرا قرآن میزان و معیار است. «فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه»<sup>(۵۱)</sup>؛ اگر موافق قرآن بود، اخذ کنید و اگر مخالف قرآن بود، رها کنید. اگر تفسیر یقینی و قطعی از قرآن امکان ندارد، چگونه روایت‌های ظنی را با یک امر ظنی دیگر بسنجیم.

اگر هر دو ظنی هستند نمی‌تواند یکی معیار دیگری باشد. هم‌چنین قرآن مطرح می‌کند: «واعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا؛ آل عمران/ ۱۰۳» اگر هر کسی براساس پیش فرض‌های خود، قرائت خاصی از قرآن دارد، در این

صورت، این مراجعه عین تفرقه می‌شود، نه دعوت به وحدت.

۷. براساس این دیدگاه هرمنوتیکی، جنبه هدایتی قرآن مورد انکار قرار می‌گیرد. همه ما می‌دانیم که اگر یک امری بخواهد جنبه هدایتی داشته باشد، باید گویا، روشن و واضح باشد. مثلاً توریست‌ها و جهان‌گردان که از کشورهای مختلف بازدید می‌کنند، از یک راهنما یا نقشه مناسبی استفاده کرده و براساس آن مسیر حرکت خود را تعیین می‌کنند. کمترین بی‌توجهی در فهم نقشه راهنما و خطای راهنما، باعث می‌شود که آنان از مسیری که در پیش گرفته‌اند، بازداشته شوند. یا اگر هر کسی براساس برداشت خود بگوید به اعتقاد من مسیر حرکت، به این طرف است و این برداشت‌ها هم متفاوت باشد، نقشه خصیصه راهنما بودن خود را از دست می‌دهد و آنان شاید هیچ‌گاه به مقصد مطلوب خود نرسند. عین همین مطلب را می‌توانیم در مورد قرآن بگوییم، اگر قرآن هدی للناس است و اگر قرآن می‌خواهد مردم را از ظلمات به نور هدایت کند. باید گویا و روشن و واضح و قابل فهم باشد والا براساس این دیدگاه، اگر هر کسی قرائتی از قرآن داشته باشد و همه قرائت‌ها ظنی و از اعتبار یکسانی برخوردار باشد، چگونه می‌تواند قرآن کتاب هدایت باشد.

از این روست که امام باقر(ع) در روایتی می‌فرماید: «من زعم أن کتاب الله مبهم فقد هلك و اهلك»<sup>(۵۲)</sup> هر کسی گمان کند قرآن کتاب مبهم است، خود را هلاک کرده و با نظریه خود دیگران را نیز به هلاکت می‌رساند.»



21. Antony Flew, "A Dictionary of Philosophy". Pan Books LTD. 1984, p, 353.
22. Palul Tillich, "Systematic Theology". Vol, 1, p, 45; John. H.Hick, "Philosophy of Religion", Forth edition, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1990, p, 86.
23. John Hick, op.cit. p, 85.
24. Ibid, p. 86.
25. Ibid.
26. Paul Tillich, op.cit. p. 265; John MacQuarry. op.cit. p, 368.
27. P. Alston, Religious Language, in: Encyclopedia of Philosophy, Edited by, Paul Edwards, Vol 7, P, 171.
28. Ibid, p, 172.
29. محمد محمدرضایی، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۹، صص ۵ - ۲۷۴.
30. Gunter Zöller."Kant" in Philosophy and Ethics. Editor-in-Chief: Donald M. Borchert, MacMillan Library Reference, U.S.A, 1999, p, 537.
31. Ninian Smart. op.cit. p. 499.
32. Ibid. p. 500.
33. R. Alston, op.cit. p, 168.
34. Ibid. pp. 169-173.
35. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۹۰.
36. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، صص ۲۴۷.
37. همان.
38. همان.
39. همان، ص ۳۶۸.
40. همان.
41. Michael Inwood, Hermeneutics, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, General Editor, Edward Craig. Vol. 4, Routledge, 1998, p, 587.
42. Van.A. Harvey. Hermeneutics, in the Encyclopedia of Religion. Editor in chief Mircea Eliade, Vol. 6. MacMillan Publishing Company, 1987. p. 284.
43. Michael Inwood. op.cit. p. 388.
44. Van Harvey, Loc.cit. p.
45. Ibid.
46. Michael Inwood, op.cit. p. 388.
47. Ibid. p. 387.
48. Van. Harvey, p. 283.
49. محمد مجتهد شبستری، پیشین، ص ۲۴۳.
50. همان، ص ۲۴۷.
51. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۸۸.
52. مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۹۰.

# عضو هیات علمی دانشگاه تهران



### پی‌نوشت‌ها

۱. محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، چاپ اول، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۶، صص ۳۸ - ۱۱۷.
۲. همان، ص ۱۱۸.
۳. همان، ص ۱۱۹.
۴. همان.
۵. همان، ص ۱۲۱ و ۱۲۰.
۶. همان، ص ۱۲۱.
۷. همان، ص ۷ و ۱۳۶.
8. Ninian Smart, The Religious Experience of Mankind. second edition. Charles Scribner's Sons, NewYork, 1976, p, 491.
9. James Alfred Martin, Religious Experience in the Encyclopedia of Religion. Editor in chief: Mircea Eliade, Vol. 12. MacMillan Publishing Company. NewYork. 1987, p. 329.
10. Frederick Copleston, A History of Philosophy, Vol. 7, Search Press, London 1971. p. 152.
11. Ibid, 155.
۱۲. تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، روبرت آسریان، چاپ اول، نشر و پژوهش فرزاد، تهران، ۱۳۸۰، ص ۳۸۱.
۱۳. همان، ص ۳۸۲.
۱۴. همان.
۱۵. همان، ص ۳۸۳.
۱۶. همان، ص ۳۷۹.
17. Ninian Smart. Op.cit. P. 496; John MaCquarry, Twentieth-Century Religious Thought, Third imperssion. SCM Press. LTD. 1976. p. 210.
18. Ninian Smart. op.cit, p, 496; Frederick Copleston. op.cit. p. 152.
۱۹. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ اول، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸.
۲۰. همان.