

هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان گفت وگو با محمد مجتهد شبستری

مصاحبه با محمد مجتهد شبستری در اسفند ۸۵ و در منزل وی در تهران انجام گرفت، و نزدیک به ۳ ساعت طول کشید. بخش نخست مصاحبه به موضوع هرمنوتیک اختصاص دارد و نیز به انتقاداتی که برخی از روشنفکران به آرای مجتهد شبستری، در این باره وارد دانسته‌اند. بخش بعدی مصاحبه به آرای اختصاصی یافت که برای نخستین بار در این مصاحبه مطرح می‌شد و حاوی نکات بدیع و مهمی است. متن مصاحبه چند بار میان ما و او دست به دست گشت و تغییراتی در آن انجام گرفت. از جمله نام منتقدان از متن مصاحبه حذف شد و به ذکر آرای انتقادی آنها اکتفا شد. به علاوه، مجتهد شبستری توضیح مفصلی بر این مصاحبه نوشت که خود یک مقاله مستقل است.

مجله

مجله / شماره ۶ / زمستان ۱۳۸۴

۳۸

جلال توکلیان، سروش دباغ

چطور شد به طرح مباحث هرمنوتیک پرداختید؟

دو سال بیشتر از پیروزی انقلاب نگذشته بود که فهمیدم چارچوب تفکر فقهی سنتی برای کسانی که با حسن نیت اداره کشور را در دست گرفته‌اند اسباب زحمت شده و مانع حرکت به سوی یک زندگی متناسب با عصر حاضر و دنیای امروز می‌گردد. می‌دیدم مثلاً اینها می‌خواهند از ایده‌هایی که در دموکراسی هست و از افکاری که در کلام و فقه شیعه هست تلفیقی به وجود بیاورند، اما در این کار موفق نمی‌شوند و همیشه تفکر فقهی سنگینی می‌کند و مشکل به وجود می‌آورد. مثلاً جای این پرسش بود که چرا این تلفیق در قانون اساسی آنچنان مبهم و عاری از تعبیرات شفاف که لازمه نوشتن یک قانون اساسی است، انجام شد؟ چرا همان مقدار هم که در قانون اساسی نوشته بودند و می‌توانست یک تفسیر نسبتاً دموکراتیک داشته باشد، در مقام عمل تفسیری کاملاً فقهی پیدا کرد و قانون اساسی هم شد مثل یک کتاب فقهی که باید با موازین فقهی آن را تفسیر کنند. می‌دیدم مدیران کشور وقتی به جاهای خیلی حساس و بن‌بست می‌رسند و می‌خواهند از چارچوب تفکر فقهی بیرون بیایند و راه‌حل‌هایی بدهند باز هم این راه‌حل‌ها را با همان اصطلاحات فقهی ارائه می‌دهند، در حالی که اگر به لوازم منطقی آن راه‌حل‌ها پایبند باشند می‌بایست چارچوب تفکر فقهی را کنار بگذارند، اما آن را کنار نمی‌گذارند. مثلاً گفته شد هر وقت ضرورت ایجاد کند می‌شود فلان حکم شرعی را کنار گذاشت، رجم را و وارد قانون جزا کردند ولی وقتی دیدند در دنیا سر و صدای زیادی بلند شد، گفتند حالا که رجم موجب وهن اسلام هست پس در عمل کنارش می‌گذاریم. در یک دوره‌ای گفتند که اگر دو سوم نمایندگان مجلس یک امری را ضروری یا اضطراری تشخیص دادند آن موقع می‌شود یک حکم شرعی را موقتاً تعطیل کرد. تا اینکه در آخر فراتر رفتند و مجمع تشخیص مصلحت نظام تشکیل شد. اول شورای نگهبان به وجود آمده بود تا از خلاف شرع در مصوبات مجلس جلوگیری کند و می‌گفتند آنچه شورای نگهبان بگوید شرع

است و باید بدان عمل شود. بعداً دیدند گاهی آنچه شورای نگهبان به عنوان شرع اعلام می‌کند بن‌بست عملی در سیاست و اقتصاد ایجاد می‌کند و میان مجلس شورا و شورای نگهبان تعارض پیدا می‌شود، مجمع را تشکیل دادند و گفتند در این موقع ارجاع شود به مجمع تشخیص مصلحت نظام، تا آنجا مطابق با آنچه مصلحت کشور انگاشته می‌شود تصمیم بگیرند. من می‌دیدم عملاً آنچه اتفاق می‌افتد این است که آقایان در مواقع زیادی فتاوی‌های مشهور فقهی را که آن را شرع می‌نامند می‌خواهند کنار بگذارند و به تشخیص عقلانی عمل کنند ولی با این عنوان‌ها آن را کنار می‌گذارند. از این وضعیت صراحتاً به دست می‌آمد که اندیشه حاکم، انسجام درونی ندارد و مدیران دچار عملگرایی بدون پشتوانه تئوریک هستند. وقتی کسی مطرح می‌کند که مصلحت چنین است، در واقع می‌خواهد با عقل تشخیص دهد که مصلحت یک جامعه چیست. اما اگر آن فرد می‌خواهد مصلحت یک جامعه را با عقل تشخیص دهد، نام این کار دیگر استنباط فقهی از کتاب سنت نیست پس چرا باید برای آن کار عنوان فقهی درست کرد. به هر حال وجود تعارض و ناسازگاری در تفکر و عمل فقیهان مشهود بود و این سؤال را برای من پیش می‌آورد که این ناسازگاری‌ها از کجا منشأ می‌گیرد؟ چرا این طور است؟ در نهایت به این نتیجه رسیدم که اشکال کار در مبانی تفکر فقهی آقایان و پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های ایشان است. برای نزدیک شدن به رفع اشکال باید این مبانی را مورد بررسی قرار داد. متوجه شدم که فقیهان سیاست‌ورز به مبانی تفکر فقهی شان و اینکه این مبانی چه مشکلاتی دارند توجه ندارند یا به آن نمی‌پردازند. طبعاً این مسأله به دانش هرمنوتیک مربوط می‌شد و از این راه به مطالعه بیشتر در دانش هرمنوتیک جدید کشانده شدم و هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم یعنی بحث فلسفی درباره مقدمات غیر تجربی «فهمیدن» برای من اهمیت زیادی پیدا کرد. در سال‌های اقامت در آلمان که با فلسفه و الهیات مسیحی غربی درگیر شده بودم از کتاب «حقیقت و روش» گادامر و مباحث رودولف بولتمان پیرامون «ایمان داشتن و فهمیدن» و آرای شلایر ماخر و بعضی دیگر از اصحاب هرمنوتیک فلسفی (به معنای اعم) که تأثیر اساسی در تحول الهیات مسیحی گذاشته‌اند آگاهی یافته بودم. ولی پس از سال ۱۳۶۰ وقت زیادی صرف مطالعه

هرمنوتیک فلسفی کردم و بالاخره مباحثی طرح شد که می‌دانید.

به نظر می‌رسد نخستین نشانه‌ها از پدید آمدن تحول اساسی در اندیشه شما و شروع بحث‌های هرمنوتیک را باید در مقالات «دین و عقل» که در کیهان فرهنگی منتشر شد جست‌وجو کرد.

بله، همین‌طور است. ولی قبلاً در سال ۵۸ که مجله اندیشه اسلامی را منتشر می‌کردم نکاتی را در باب پیچیدگی‌های مسأله «فهم متون» و مقتضیات دینداری در عصر حاضر آورده بودم. مقالاتی را که با عنوان دین و عقل در کیهان فرهنگی نوشتم محصول بسط یافته همان تأملات بود. بعد از مدتی آن مقالات به اضافه مطالب دیگری که مربوط به این مسائل می‌شد در کتابی به نام «کتاب، سنت و هرمنوتیک» منتشر شد. و بعداً همین مسائل به نوع دیگری در کتاب «ایمان و آزادی» دنبال شد و سپس در کتاب «نقدی بر قرائت رسمی از دین» و بعداً در کتاب «تأملاتی در قرائت انسانی از دین». اینها همه دنباله آن تأملات است. آنچه لازم است در اینجا عرض کنم این است که من نمی‌خواستم در «کتاب، سنت و هرمنوتیک» یک مکتب هرمنوتیکی معینی را بیان کنم و ترویج کنم. تنها خواسته من در آن کتاب این بود که بگویم دانشی تحت عنوان دانش هرمنوتیک جدید وجود دارد که خیلی فراتر از آن مباحثی است که در علم اصول فقه، مبحث الفاظ نامیده می‌شود و تدریس می‌گردد.

موضوعی که در علم اصول مطرح است این است که ظاهر کتاب و سنت، حجت است و مباحث الفاظ عمدتاً به همین موضوع مربوط می‌شود. این موضوع نقش اساسی در شکل‌گیری ساختار تفکر فقهی موجود دارد. من خواستم بگویم مباحث مربوط به فهم متون گسترده‌تر از مباحث حجیت ظاهر و فروعات آن است. البته در کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت»، به طور عمده در صدد نشان دادن پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های مفسران کتاب و سنت خصوصاً فقه و نقش آن در تفسیر آنها بودم. برای من اهمیت فراوان داشت که بتوانم توجه فضایی حوزه‌های علوم اسلامی را به دانش هرمنوتیک فلسفی جدید، در معنای اعم که از شلایر ماکر به بعد شروع شده جلب کنم و ضرورت تنقیح پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها را برسانم. می‌خواستم در آن کتاب بگویم که این نظریه: «که فهم عبارت است از پی بردن از ظواهر کلام بر مقصود متکلم»، تنها یک نظریه در دانش هرمنوتیک است و در این باب نظریه‌های عمده دیگری وجود دارد. چرا فقیهان نظریه‌های دیگر را مورد توجه قرار نمی‌دهند تا بفهمیم کدام یک از آنها قابل قبول‌تر است؟ می‌گفتم چرا نظریه توقف در ظاهر کلام این قدر قداست پیدا کرده که هیچکس حاضر نیست اعتبار آن را زیر سؤال ببرد؟ پاسخ متداول این بود که ما نمی‌توانیم چنین کاری کنیم چرا که پیشوایان دین با قول و فعلشان به ما نشان داده‌اند که باید از همان نظریه توقف در ظاهر کلام که در عصر آنها شیوه معمول و عرفی فهم بود تبعیت کنیم؛ اما این سخن تمام نیست. این مطلب که پیامبر و امام از ما چنین خواسته‌اند و چنین گفته‌اند و چنین عمل کرده‌اند و نظر آنها چنین بوده است و امثال این تعبيرات، همه اینها مبتنی بر گونه‌ای فهم گردیده است، آیا جز این است که برای فهم پیامبر و امام، قبلاً باید یک نظریه فهم داشته باشیم که خودمان با موازین عقلانی آن را انتخاب کنیم؟ می‌گفتند و می‌گویند اگر بخوایم پیامبر یا امام را به عنوان «شارح احکام ابدی» بفهمیم راهی جز توقف در ظاهر کلام تشریحی آنان نداریم. پاسخ من این بود که اگر از مراجعه به متون پیامبر و امام با یک فهم عقلانی معین به دست آید که در زمینه حکمت عملی، آنان تأییدکنندگان اصول و ارزش‌های اخلاقی عام بشریت بوده‌اند و احکام شرعی آنان بیان فهمی و تفسیری از مصداق‌های آن اصول در عصر خودشان بوده (که شواهد قانع‌کننده برای این فهم هست) در این صورت آنان را شارح احکام ابدی به آن معنا که در فقه منظور می‌شود نخواهیم دانست و نظریه «توقف در ظاهر کلام» بر ما تحمیل نخواهد شد و میدان فراحی برای استفاده از هرمنوتیک جدید خواهیم داشت. باری نظر من در «کتاب، سنت و هرمنوتیک» این بود که از یک هرمنوتیک دگماتیک به یک هرمنوتیک عقلانی عبور کنیم. این‌طور نباشد که یک سلسله اصول اعتقادی از خود کتاب و سنت استنباط شود و همان‌ها مبنای پیش‌فرض فهم کتاب و سنت قرار داده شود. این کار، افتادن در یک دور باطل است و چنین فهمی اعتبار علمی ندارد. اجتناب از این دور باطل در صورتی میسر می‌شود که مسلمانان یک هرمنوتیک فلسفی داشته باشند. هرمنوتیک فلسفی، نه الزاماً در معنای اخص که همان هرمنوتیک هایدگر و گادامر است، بلکه در معنای اعم که شامل هر گونه نظریه‌پردازی فلسفی در باب فهم می‌شود. حال به شما عرض می‌کنم که استفاده از چنین نظریه‌ای در صورتی میسر می‌شود که قبلاً این مسأله را برای خود روشن کرده باشیم که متن قرآن آنچنان است که ما می‌توانیم با یک هرمنوتیک فلسفی آن را بفهمیم. این کار هم در صورتی میسر است که انسانی بودن

ارتباط زبانی موجود در قرآن را با دلایل کافی نشان دهیم. چون ارتباط زبانی انسانی تنها با کلام انسان محقق می‌شود، لازم است نشان دهیم که متن قرآن در عین حال که بنا به تصریح قرآن و اعتقاد مسلمانان منشأ و حیاتی (الهی) دارد کلام انسان (پیامبر) هم هست. این کاری است که فعلاً ذهن مرا به خود مشغول می‌دارد.

آیا می‌توان گفت که ماحصل فعالیت آقای مجتهد شبستری در این دوره از زندگی‌اش این بود که به ما بگوید متن را چند جور می‌شود فهمید؟ بله، این هم یکی از نتایج بارز این گونه کوشش‌ها بوده است. و اگر کسانی اصرار می‌کنند که متن دینی را فقط یک جور می‌توان فهمید باید دلائلشان را برای اثبات این موضوع نشان دهند. اگر نتوانند دلائل قانع‌کننده‌ای نشان دهند مسلمانان آزادند که از هر فهمی که آن را ارجح تشخیص می‌دهند تبعیت کنند. اگر از فهم دگماتیک عبور کنیم و به فهم و تفسیر آزاد برسیم قطعاً تنوع فهم‌ها در معناهای متفاوتی که از این تنوع می‌تواند مراد باشد پیش خواهد آمد.

در واقع کسانی که قائل به قرائت واحد هستند نظر شما را قبول ندارند و می‌گویند چنین چیزی ممکن نیست، درست است؟

بله. در مورد این عقیده لازم می‌بینم عرض کنم که این آقایان مسأله اصلی‌شان همان حجیت ظاهر کتاب و سنت و عبور نکردن از آن است. ولی برای این مدعا دلیل کافی اقامه نمی‌کنند. زیرا چنان‌که قبلاً گفتم ما ناگزیر از انتخاب یک فهم عقلانی هستیم و این ممکن است غیر از فهم ظاهر برای به دست آوردن مقصود متکلم باشد و تازه همین فهم مراد متکلم هم ممکن است به نتایج متفاوتی از فهم منجر شود.

یعنی با صرف بحث از «تبعیت از پیشوایان دین» این مسأله حل نمی‌شود؟ خیر حل نمی‌شود، چون تبعیت از پیشوایان معنایش این است که شما آن‌ها را بفهمید و بعد از آنان تبعیت کنید. حالا چطور می‌توانیم آن‌ها را بفهمیم؟ همه قصه سر این است. ما چرا باید برای فهمیدن آن پیشوایان از همان نظریات پیروی کنیم که علمای گذشته اسلام بیان کرده‌اند. علمای اسلام که معصوم نبوده‌اند. ما می‌توانیم حرف‌های آن‌ها را در این باب گزارش کنیم اگر دلایل کافی داشت بپذیریم، یا آن را یک نظریه در کنار سایر نظریات قرار دهیم تا نظریه جدیدی داشته باشیم. بالاخره ما نیاز به هرمنوتیک غیر دگماتیک فلسفی (به معنای عام) داریم تا اصلاً بتوانیم حرکت کنیم. در این دوره نقدهایی علیه آراء شما مطرح شد که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم. گفته می‌شد که «کتاب، سنت و هرمنوتیک» از شلایر ماکر تبعیت می‌کند که نظریه‌ای کهنه در هرمنوتیک است؟

بله بعضی از اهل نظر چنین گفتند و بعضی دیگر از اهل نظر گفتند این کتاب، نظریه هرمنوتیکی هیرش را مطرح کرده است. عده‌ای دیگر اظهار کردند نظریه گادامر در این کتاب مطرح شده است. ولی آنچه هدف من از نگارش این کتاب بوده ترویج یک هرمنوتیک مشخص نبوده است. هدف گشودن راهی بوده برای متوجه کردن قرآن‌پژوهان و خصوصاً فقیهان مسلمان به مباحث مهم هرمنوتیک جدید در عصر حاضر. به همین جهت در همان کتاب مباحث عمده‌ای را مطرح کردم که لازم می‌دیدم آن روز به عنوان فتح باب به آنها توجه شود و شاید همین سبب شد که قضاوت‌ها متفاوت باشند.

یکی دیگر از نقدها این بود که «هرمنوتیک همان تفسیر به رأی است که علمای مسلمانان آن را رد کرده‌اند»

بله یکی دیگر از مسایلی که گفتند و حتی یکی از مراجع فعلی تقلید قم چندی پیش در یک سخنرانی که از صدا و سیما پخش شد مطرح کرد، این بود که در «زمان قدیم می‌گفتند «تفسیر به رأی» و الان می‌گویند هرمنوتیک» و هرمنوتیک همان تفسیر به رأی است که مسلمانان آن را قبول ندارند، اما مطلب به کلی غیر از این است که ایشان گفته‌اند. فهم و تفسیر یک متن، خواه بر اساس پی بردن از ظاهر کلام به مراد متکلم باشد - که در نظر آقایان تفسیر به رأی نیست - و خواه به گونه‌ای دیگر باشد، تمام اینها مبتنی بر هرمنوتیک است. هرمنوتیک یعنی «تئوری فهم» و نه تفسیر به رأی به آن معنا که قدما می‌گفتند. بنابراین تمام فهم‌ها چون بر یک تئوری فهمیدن مبتنی است گونه‌ای تفسیر به رأی به معنای جدید است. در مجله «کلام اسلامی» هم که در قم زیر نظر یک استاد تراز اول حوزه منتشر می‌شود نوشتند که من همان حرف‌های گادامر را آورده‌ام و در ایران مطرح کرده‌ام و مثلاً آنها را به خود نسبت داده‌ام. من هیچ‌جا نوشته‌ام که آنچه من در باب هرمنوتیک می‌گویم مخلوقات و مبدعات من است. در کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت» تصریح کرده‌ام که این سخنان، نظرات دانشمندان علم هرمنوتیک است. این شیوه که به «ماقال» نپردازند و از «من قال» سخن بگویند منحرف کردن بحث و فرار از



علم است و علاوه بر این من در آن کتاب نظریه خاص گادامر را بیان نکرده‌ام. برخی‌ها هم مطابق معمول به منشأ غربی این ایده‌ها ایراد می‌گیرند.

بله، ولی باید به اینها گفت که مگر فلسفه یونان که علمای اسلام قرن‌ها با آن مشغول بوده‌اند از یونان نیامده بود؟ و مگر حوزه‌ها آن را نپذیرفتند؟ مگر اسلام را با آن تفسیر نکردند و فلسفه به اصطلاح اسلامی را به وجود نیاوردند؟ اهمیتی ندارد که سخنی از کجا آمده است. مهم این است که باید ما تابع دلیل باشیم. تابع تفکر و عقل باشیم. مگر منطق ارسطو که این همه علمای مسلمانان به آن اهمیت داده‌اند و از آن سود جسته‌اند از یونان نیامده بود؟ مگر عرفان اسلامی به شدت از تفکر نوافلاطونی و بودیسم متأثر نشده است؟ و خیلی تأثرات و اقتباس‌های دیگر که اینجا جای بیان آنها نیست. چه اشکال دارد امروز ما مسلمانان به مباحث هرمنوتیک جدید که در غرب مطرح شده توجه کنیم؟ به نظر من نه تنها اشکال ندارد بلکه این کار ضرورت دارد.

بعضی از اهل نظر هم از مشکوک بودن هرمنوتیک سخن به میان آوردند. بله، من آن مطلب را خواندم و خیلی تعجب کردم. مثل اینکه هرمنوتیک یک خانم یا آقای است که از یک کشور به طور قاچاقی وارد کشور ما شده و حالا می‌خواهیم ببینیم او فردی مشکوک است یا نه؟ یا عده‌ای در جاهای دیگر با قصد توطئه علیه اسلام و مسلمانان هرمنوتیک را ساخته و پرداخته‌اند و به کشور ایران وارد کرده‌اند و ما آن را مشکوک تلقی می‌کنیم. هرمنوتیک دانش است. دانش که مشکوک نمی‌تواند باشد. هرمنوتیک یک مسأله نظری-فلسفی است و در مورد چنین مسائلی، این تعبیرات را نمی‌توان به کار برد.

یکی از محققان هم گفته بود هرمنوتیک تحمیل به عالم اسلام است و آقای مجتهد شبستری مروج یک هرمنوتیک تحمیلی است.

بله، اما من منظور ایشان را از تعبیر هرمنوتیک تحمیلی نفهمیدم. چیزی که قرن‌ها علمای اصول در عالم اسلام با آن سروکار داشته‌اند هرمنوتیک بوده است و آنچه عرفا در تعبیر متون هم به آن تمسک کرده‌اند به نوعی هرمنوتیک بوده است، همه هرمنوتیک است. سخن من و امثال من این است که در حوزه هرمنوتیک نظریات جدیدی مطرح شده که امروز برای فهم متون دینی اسلام باید به آن‌ها توجه کنیم.

یکی دیگر از صاحب‌نظران هم گفته بود که پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های فلاطنی هم همان پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های حوزه علمیه قم است و در واقع ایشان از چیز جدیدی سخن به میان نمی‌آورد. نکته دیگر ایشان این بود که هرمنوتیک از «این، آن است» سخن می‌گوید و کاربرد آن در جایی است که یک متن برای ما نامفهوم شده باشد و دیگر از دسترس ما خارج شده باشد. و ما بخواهیم در این عصر از آن فهمی به دست بدهیم و بگویم این فهم همان مضمون است؛ چون متون اسلامی هنوز برای ما متونی استراتژیک به حساب می‌آیند و ما هنوز از آنها فاصله تاریخی نگرفته‌ایم و آنها به صورت مبهم و نامفهوم بر ایمان در نیامده‌اند. پس ما نمی‌توانیم از آن تفسیر جدید ارائه کنیم.

در مورد نامفهوم شدن متون نخستین اسلام پاسخ من این است که حداقل عده‌ای از مسلمانان در عصر حاضر از آن متون فاصله تاریخی گرفته‌اند به طوری که آنان باید این متون را از نو بفهمند. خوب تکلیف آنها چیست؟ آنها می‌خواهند در عصر مدرنیته مسلمان زندگی کنند و این وضعیت یک فهم جدید از این متون را برای آنها اجتناب‌ناپذیر ساخته است. البته اگر کسی ایمان اسلامی نداشته باشد اهتمام به قرائت نوین از متون دینی اسلامی برای او معنا نخواهد داشت و اما اینکه پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های من در قرائت متون دینی همان است که در حوزه‌های علمیه وجود دارد، داورى درباره این مطلب را به بعد از مطالعه این مصاحبه موکول می‌کنیم. من حدود ۱۰ سال است که ذهنم با همین مطالب پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها مشغول است و فکر می‌کنم آنچه در این گفت‌وگو بیان خواهم کرد نشان می‌دهد که مطلب با آنچه در حوزه‌های علمیه به صورت رسمی قبول شده تفاوت زیاد دارد. علاوه بر همه آن نقدهایی که شما اشاره کردید، نویسندگان دیگری نیز به گونه‌ای به نقد پرداختند ولی به جای توجه به اصل موضوع به مسائل حاشیه‌ای رو کردند. اما از همه عجیب‌تر این بود که یکی از آقایان در سال ۸۰ یا ۸۱ چند هفته متوالی در پیش‌خطبه‌های نماز جمعه تهران هرمنوتیک را لعن و نفرین کرد و آن را ایلوسی‌ترین شبهه از زمان آدم تاکنون خواند و گفت کسی که این حرف را می‌گوید و می‌نویسد ایمان ندارد و مأمور خارجی‌ها است. این آقا استاد فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم است.

به هر حال به رغم این انتقادات، نظریه هرمنوتیک تا حدی جای خود را در ادبیات دینی معاصر بخصوص در حوزه‌ها باز کرده است. البته بعضی از محققان هم گفته‌اند پیش از آنکه از هرمنوتیک جدید و کاربرد آن درباره متون دینی اسلام صحبت

شود، لازم است اعتبار معرفتی وحی و وثاقت تاریخی قرآن بررسی شود.

همین طور است. در ۱۰ سال اخیر کتاب‌های متعددی درباره هرمنوتیک ترجمه یا تألیف شده است. مقالات زیادی به چاپ رسیده است. در پاره‌ای از محافل حوزه‌های علمیه قم به صورت جدی در این باره بحث می‌شود. غیر از مواردی که شما ذکر کردید در کتاب‌ها و مقالات متعددی چه در داخل کشور و چه در خارج از آن نظرات اینجانب مورد بررسی و موافقت یا مخالفت قرار گرفته است و در این زمینه چند رساله فوق‌لیسانس و دکتری به زبان انگلیسی و آلمانی و عربی و فارسی نوشته شده است. من از انتقادات علمی تمامی صاحب‌نظران که به اصل مطلب پرداخته‌اند استفاده کرده‌ام و از آنها سپاسگذارم. از جمله کتاب‌های خوبی که در حوزه علمیه قم درباره هرمنوتیک نوشته شده کتاب «درآمدی بر هرمنوتیک» از آقای احمد واعظی است.

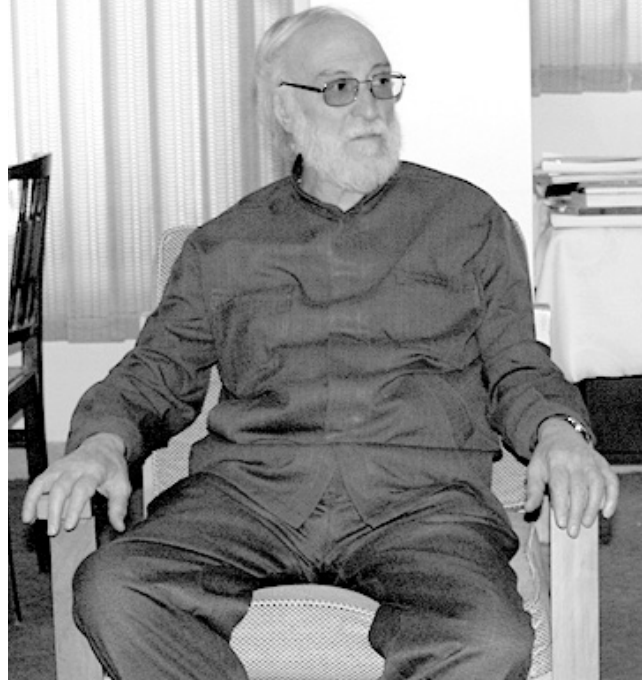
نویسنده محترم این کتاب به شرح هرمنوتیک‌های گوناگون پرداخته و به درستی یادآور شده که نظریه‌ای که علمای اسلام از آن تبعیت می‌کنند یعنی دلالت ظاهر کلام متکلم بر مقصود متکلم، تنها یکی از نظریه‌هاست. خواندن این کتاب برای همه علاقه‌مندان به این مباحث مفید است. اما نقلی هم دارم و آن، اینکه خود نویسنده در اول کتاب نوشته که او در کتابش نظریه‌های گوناگون فهم (هرمنوتیک‌ها) را توضیح می‌دهد ولی فقط آنهاپی را نقد می‌کند که در مقابل نظریه رایج در حوزه‌های علمیه وجود دارد. به عبارت دیگر نقد نظریه‌هایی که با نظریه رایج در حوزه‌ها همسو است در این کتاب آورده نشده است. بر این مبنا، مثلاً تا آنجا که یادم هست ایشان نقد نظریه «هرش» را که تا حدودی هماهنگی دارد با نظریاتی که همان مقصد متکلم را مطرح می‌کند نیاورد است و همان طور نقد نظریات «بئی» را. اما نقدهایی را که بر «ریکور» یا «گادامر» یا «دیلتای» و «شلایرماخر» وارد شده آورده است. اگر ایشان آن نقدها را نیز می‌آوردند کتاب جامع‌تر

و مفیدتر می‌شد. مطلب دیگری که درباره سؤال شما باید بگویم این است که پس از این گفت‌وگو روشن خواهد شد که بحث درباره اعتبار وحی و وثاقت تاریخی قرآن برای فهم عقلانی این متن، به گونه‌ای که آن را توضیح خواهم داد ضرورت ندارد، گرچه بحث وثاقت تاریخی می‌تواند این فهم عقلانی را دقیق‌تر کند. فهم عقلانی مورد نظر من فهمی است که در عین حال محتوا و پیام دینی قرآن را هم آشکار می‌سازد که اگر قرار باشد ما به بررسی قرآن و پیامبر بپردازیم از کجا باید شروع کنیم؟ آیا باید قرآن را در پرتو پیامبر شناخت یا پیامبر را در پرتو قرآن؟ یعنی ابتدا باید مراجعه کنیم به قرآن که می‌خواهیم قرآن را بفهمیم یا ابتدا باید مراجعه کنیم به پیامبر که می‌خواهیم پیامبر را بفهمیم؟ من در اینجا یک خاطره کوتاه را عرض می‌کنم. چندی پیش به دیدن یک نمایشگاه نقاشی رفته بودم. نقاش را از قبل می‌شناختم و می‌دانستم خیلی فاضل است. بعد از دیدن تابلو، ایشان از من خواست چیزی در دفتر نظرات بنویسم و من نوشتم: «نمی‌دانم با شناختی که از این نقاش محترم دارم آثارش را در پرتو نقاشی بفهمم یا او را در پرتو این آثارش».

واقعاً گاهی این طور است. من فکر می‌کنم ما باید از پیامبر شروع کنیم تا به فهم قرآن برسیم. چرا؟ چون قرآن پدیده‌ایست که او به ما عرضه کرده است. در اسلام در آغاز ما با انسانی مواجه هستیم که از یک تجربه سخن می‌گوید نه با یک کتاب. چون این کتاب در واقع محصول گفته‌های او است و آن تجربه این است که می‌گوید او با یک قدرت اعطایی از خدا سخن می‌گوید. او نمی‌گوید من سخن نمی‌گویم، بلکه می‌گوید با قدرت خدا در من، سخن می‌گویم. ما از اینجا باید شروع کنیم. او را باید مورد مطالعه قرار دهیم. شواهد تاریخی هم نشان می‌دهد که مسلمانان نخستین، کارشان از پیامبرشناسی شروع شده است. یعنی مساله‌شان این بوده که با این شخص چه باید بکنند؟ در اینکه در صدر اسلام مساله اصلی این بوده، یعنی این که درباره این شخص چه باید بکنیم و چه نظری باید بدهیم مؤیداتی هست. در خود قرآن و در کلام اسلامی مؤیداتی هست. اینکه قرآن باید به عنوان اولین سندی فرض شود که در بحث و فحص از اسلام باید به آن مراجعه کنیم، از یک برهه تاریخی به بعد در میان مسلمانان پیدا شده است. در آغاز کار اینگونه نبوده است. مساله دوم این است که چگونه این شخص را

ما بفهمیم. برای فهمیدن این شخص باید از محیط و جامعه او شروع کنیم، چرا که هر کلامی و هر عملی در یک سیاق context انسانی انجام می‌گیرد. مطلب سوم این است که وضعیت آن جامعه را وقتی در نظر می‌گیریم، باید توجه کنیم که در آن جامعه حرکت این شخص یا افعال او و گفتارهایش با چه چیزی تقابل داشته است؟ تقابل او در آن محیط با چه چیزهایی بوده است؟ به نظر من تقابل پیامبر در درجه اول و بیش از هر چیز با بت‌پرستی بوده است که عقیده رایج دینی در آن دوره بوده است. قبل از اسلام هم، دینی بودن همه عرف و رسوم اجتماعی اعراب را در بر می‌گرفته است. زندگی اعراب جاهلی هم نوعی زندگی دینی بوده است و این «جاهلیت» به معنای بی‌دینی نبوده است. همان طور که «ایزوتسو» درباره معنای جاهلیت مطرح کرده، جاهلیت یک نوع زندگی

دینی بوده است. یعنی جامعه‌ای بوده که مسائلی مثل قصاص، بریدن دست، دزد، جنگ، حج، صلاه، قربانی، گوشت حلال و حرام، و به طور کلی آن چیزهایی که **cult** نامیده می‌شود در این دین بت پرستانه وجود داشته است. ارزش‌ها هم در ارتباط با بت‌ها معنا داشته‌اند. در چنین شرایطی، یک شخص **آمی** سر بلند می‌کند که نه اهل کتاب است، نه اهل فلسفه است، و نه اهل علم است و سخن دیگری می‌گوید. اینکه در قرآن هم تعبیر می‌شود **«آمی»**، معنای صحیح **«آمی»** همین است. امی این نیست که او سواد خواندن و نوشتن نداشته است. داستان این نیست بلکه این است که او به هیچ نحله‌ای انتساب نداشته. معنای دقیق **آمی** در قرآن همین است. **«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ»** امی، یعنی غیر اهل کتاب یعنی کسی که فرهنگ دینی آسمانی نداشته است و یک جهان بینی نظام مند، چه دینی و چه غیر دینی نداشته است. یک جهان بینی سیستماتیک که جهان را در یک کلیت



بیند یعنی آن چیزی که از **«کاسموس»** فهمیده می‌شود وجود نداشته است. دیده‌ها در آن جهان به اشیاء بوده است، در قرآن تعبیر **«کل شیء»** هست. در قرآن که به هر حال بازگو کننده فرهنگ آن جامعه است حتی یک تعبیر پیدا نمی‌کنید که جهان به معنای **«کاسموس»** را نشان دهد. آسمان و زمین است. حیوانات است. انسان و جن و اشیاء است. همه چیز جدا جدا مطرح است و به همین جهت هم هست که خود قرآن می‌گوید: **«وَأَخْصَيْنَا فِئْمَنْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»**. تفسیر هر چیزی جدا جدا دیده می‌شوند: کوه‌ها، ماه، آسمان، خورشید و زمین و... یک جهان بینی سیستماتیک وجود نداشته است. در یک چنین جایی یک شخصی دعوی یک تجربه می‌کند. محتوای این تجربه در کجا منعکس است؟ محتوای این تجربه در قرآن منعکس است؛ یعنی ما قرآن را به عنوان دربردارنده تجربه نبی بررسی می‌کنیم.

برخی از محققین معتقدند که ما باید مسأله را از عقب‌تر شروع کنیم. به این معنا که اول به لحاظ تاریخی مشخص کنیم که این کتاب حاوی تجربه نبوی است، یا همان مسأله و ناقت تاریخی متن. به نظر شما باید این مسأله را روشن کرد؟ یا کلا این را مسأله‌ای فرعی می‌دانید؟

به نظر من این بحث فرعی است که متن به پیامبر اسلام استناد دارد یا نه. چرا؟ چون اصلاً نبوت بما هو نبوت یک بحث فرعی در اسلام است. بحث اصلی نیست. بحث اصلی در اسلام مسأله خداست. نبی یک طریق است برای متوجه کردن انسان‌ها به خدا، و نه چیزی بیش از این. اگر بتوانیم تعبیر ایده را به کار ببریم، مهم، ایده‌ای است که در این کتاب عرضه شده و مسأله ما بررسی این ایده است و با روشن شدن آن، بحث‌های بعدی بیشتر روشن خواهد شد. نبوت بحث فرعی است. در ادامه توضیح خواهم داد که چرا نبوت یک بحث فرعی است. فعلاً اجازه دهید بحث در باب خود کتاب را ادامه دهیم. به هر حال اگر در قبل گفته می‌شد که متن را می‌شود گوناگون فهمید حالا می‌گویم متن را چگونه می‌فهمند. محتوایی تجربه‌ای که در این کتاب هست این است که پیدایش همه موجودات و دوام آنها و تحولات آنها به عنوان افعال خداوند یکتا مطرح می‌شود. یعنی جهان به مثابه افعال خداوند تجربه می‌شود. در حالی که همزمان با پیامبر، این افعال به مثابه افعال غیر خداوند یا دهر یا بت‌ها تجربه می‌شد یعنی امر دایر است بین اینکه این افعال به بت‌ها نسبت داده شود یا به دهر یا به غیر خداوند یا به هر چیز ممکن. آنچه در این کتاب هست یک محتوای تفسیری است، نه یک محتوای اخباری. اگر در این کتاب گفته می‌شود **«هُوَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»** یا اگر گفته می‌شود **«أَنْتُمْ تَرْعَوْنَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ»**، یا اگر گفته می‌شود **«وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِعَ»** و یا **«يَسْبِغُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»**

یا اینکه ما **السَّيِّئَةَ** شما را مختلف کردیم، یا گفته می‌شود مائیم که نمی‌گذاریم آسمان به زمین بیفتد یا گفته می‌شود که ماخیل حیوانات را مسخر شما کردیم و... تمام اینها با اینکه یک جهان بینی سیستماتیک ندارد، ولی به هر آنچه در طبیعت و تاریخ اتفاق می‌افتد، تفسیری الهی می‌بخشد. یعنی اینها به تمامی به افعال خداوند تفسیر می‌شوند. نه اینکه کسی از جایی، به صورت گزاره **«يَحْتَمِلُ الصَّدَقُ وَالْكَذِبُ»** خبر می‌دهد و نه اینکه چیزی به پیامبر داده می‌شود و او آنها را تفسیر و تعبیر می‌کند. بلکه، اساساً خود تفسیر به او داده می‌شود. خود این دید که من نامش را نوعی نگاه می‌گذارم و تعبیر آلمانی آن **«بلیک»** است، محتوای تجربه نبوی است. پیامبر یک بلیک را تجربه می‌کند. نبوت او تجربه این بلیک و رسالت او نتیجه بیان این بلیک است. تقریباً محتوای اصلی تمام سوره‌های مکی به گونه‌ای بیان این بلیک است. تک تک این سوره‌ها را من بررسی و یادداشت کرده‌ام. هر

کدام از این سوره‌ها چند آیه محوری دارد که بقیه هر کدام بخشی از این تفسیر هاست. یا آسمان را تفسیر می‌کند یا زمین را یا حیوانات را و می‌گوید که همه اینها افعال خدا هستند و همه منتسب به اویند. تفسیرش هم اینگونه است که تمام اینها را سمبل و رمز خدا می‌بیند. اگر تجربه این باشد که کسی سمبل‌ها و رمزها را تجربه می‌کند بدین معناست که اصلاً محتوای این تجربه چیزی به جز تفسیر نیست. سوره‌های مدنی هم دنبال همین مسأله‌اند که البته توضیح بیشتری خواهیم داد.

مسأله دیگر در اینجا این است که تفسیر چیست؟ گفتیم تفسیر زمین، آسمان و حیوانات و... است نه تفسیر جهان. تفسیر کل جهان متنی است سخن از **«کل شیء»** هست، اما دامنه این **کل شیء** چقدر است؟ به نظر من این مهم است. تفسیر نمی‌تواند تفسیر به زمینه نباشد. تفسیر همیشه تفسیر یک زمینه است. تفسیر غیر از **تَفْسِيفَ** نظری است. همان‌طور که تحلیل، ناظر به یک جمله است؛ تفسیر، ناظر به یک زمینه عینی است.

این کل اشیاء که می‌فرماید ناظر به همین عالم پدیداری است که ما با آن سرو کار داریم؟

اینها البته تعبیرهای بعدی هست؛ یعنی مجموعه اینها در یک وحدت سیستماتیک قرار ندارد. مجموعه آسمان و زمین و گیاهان و... این طور نیست که در این تفکر و در این محتوای تجربه، یک جهانی را به وجود آورده باشد. آسمان، آسمان است و زمین، زمین و خورشید، خورشید و انسان، انسان. یک وحدتی لازم است که بالاخره این اشیاء قابل درک بشوند. آن وحدت، وحدت خود آسمان است به صورت چیزی که آسمان است. یا زمین وحدت خودش را دارد که قابل فهم است. اما چیزی به عنوان جهان یا کاسموس وجود ندارد.

تفسیری که می‌فرماید به خود پیامبر داده شده است، این تفسیر یک نوع نگرش یا **attitude** به عالم است؟ بلیک یعنی یک جور عالم را نگاه کردن؟

نه اینکه او نگاه می‌کند، بلکه این نگاه به او داده می‌شود. این نگاه به او داده می‌شود و همه چیز برایش روشن می‌شود. تمام این کل اشیاء برای او شفاف می‌شوند و او را عبور می‌دهند از خودشان به چیز دیگری. سمبل معنایش همین است که آن چیز دیگر خودش قابل اکتناه نیست. سمبل و رمز همیشه اشاره می‌کند به چیزی که وجوهی از آن به دست می‌آید، اما قابل اکتناه نیست. سمبل غیر از علامت و نشانه هست. آیاتی هم که در قرآن هست، در فارسی به معنای سمبل و رمز است، نه علامت و نشانه. ترجمه آیه به علامت و نشانه اشتباه است. تفسیر همیشه ناظر است به یک زمینه. محتوای تفسیری که در قرآن هست، فراتر از آن کلی‌اشیایی که در آن فرهنگ



شناخته شده بود نیست. چون تفسیر تفسیر آنهاست. تفاوت پیامبر با بت پرستی قبل این است که او می گوید این آسمان و زمین را که همه می شناختند به خدا ارجاع داده می شود، انسان و شیطان و هر چه هست به خدا ارجاع داده می شود. بنابراین چون این تفسیر است و تفسیر و محتوا همیشه ناظر بر زمینه است، زمینه هم آن چیزی است که در فرهنگ جاهلیت اعراب بود. چون اینها گزاره های اخباری، بدان معنا که گفتم نیستند. اصلاً مسأله این نیست که گفته بشود در این محتوای تجربه ای، چه چیز در عالم وجود هست و چه چیز نیست. اصلاً مسأله این نیست، رسالت او این نبوده است. رسالت او این بوده است که در جهان چه هست و چه نیست. در قرآن از جن سخن را مطرح کند. نه این که در جهان چه هست و چه نیست. اصلاً مسأله این نیست، اما اصلاً نظر بر این نبوده که چون جن گفته شده است پس جن وجود دارد. اصلاً اینها مطرح نبوده است. همین طور است وجود یا عدم وجود شیطان. یا فرض کنید در خلقت انسان، که قرآن می فرماید ما آدم را از گل آفریدیم یا در باره جنین می گوید که این مراحل را طی کرده است. ممکن است ما مراحل جنین را طور دیگری ببینیم و این سؤال بر ایمان پیش آید که قرآن با علم سازگار هست یا نیست. اما مسأله قرآن این نبوده که بگوید جنین چگونه شکل می گیرد. مسأله قرآن این نبوده که مراحل جنین، آن طور که از آن فرهنگ شناخته شده بود به خداوند ارجاع دهد. در همه مسائلی هم همین طور بوده است.

ارجاع به خداوند یعنی چه؟

یعنی بگوید این امر کار خداست. به عنوان مثال، در گذشته انسان ها به یک نظریه علمی اعتقاد داشتند و همزمان به خدا هم اعتقاد داشتند و وقتی بر اساس آن نظریه پدیده ای را تبیین می کردند نهایتاً تبیین را به خدا منتهی می کردند. امروز آن نظریه ابطال شده، اما به انسان آن عصر ایراد نمی گیریم که چرا از آن تبیین بهره می جستند و در نهایت کار را به خدا ارجاع می داده است. آن فرد دیندار در آن عصر، مسأله اش صحت یک نظریه علمی نبود بلکه این بود که خدا حاضر و ناظر است.

مسأله واقع نمایی چه می شود؟

به آنجا می رسیم. بنابراین آنچه به طبیعت مربوط می شده این بوده است. مردم هر طور که طبیعت را می شناختند، آنچه مطرح بوده این بوده که این امر از خداست. در حوادث تاریخی هم همین امر صدق می کرد. حوادث تاریخی هم به مثابه افعال خداوند دیده می شده است؛ خدا بود که اقوام را می برد، خدا بود که اقوام را می آورد. خدا بود که پیامبران را مبعوث می کرد و همو بود که فلان قوم را هلاک می کرد. وقتی کتاب مقدس می گوید فرعون در نیل غرق شد، مسأله این نیست که آیا این غرق شدن بر اثر جزر و مد طبیعی رود نیل بود یا اینکه خداوند مستقیماً وارد تاریخ شده است. و یا اساساً این واقعه رخ داده یا نه؟ آن چیزی که در مجموعه تاریخ وجود دارد به خدا نسبت داده می شود، اعم از آنکه آن واقعه رخ داده باشد یا نه. حتی مسأله این نیست که ما بیابیم چیزی را که واقعیت ندارد به زبانی که کانه واقع شده بگویم. فرعون را چه کسی غرق کرد؟ خدا. سرنوشت ظالمان، مؤمنان و بنی اسرائیل را چه کسی تعیین می کند؟ خدا. تقدیر قوم ثمود در دست کیست؟ خدا. مسأله این نیست که اصلاً قوم ثمود وجود داشته یا نه. بلکه مسأله این بوده که همه آنچه درباره این قوم گفته شده فعل خداوند بوده است. حتی در مواردی که ظاهر سخن نشان از یک بحث فلسفی دارد، اگر دقیق بشویم می بینیم که این گزاره یک گزاره فلسفی نیست و آنچه مطرح است، تفسیر است. مثلاً در قرآن چنین آیاتی هست: «وَكُلُّ الْإِنْسَانِ أَلْمُتَّاعُ طَائِفَةٌ فِي عِقَابِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا» و «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادًا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» و... برخی گفته اند این آیات شأن فلسفی دارند. اما همین ها را اگر ما دقت می کنیم می بینیم که اصلاً قضیه این نیست. در همه این موارد باز می خواهد بگوید که همه کارها دست خداست، یا در قرآن می خوانیم که «هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»، آیا غیر از این است که به شما بر اساس آنچه عملتان ایجاب می کند جزا داده می شود؟ بعضی در تعبیر این آیه گفته اند که مراد تجسم اعمال است که یک مسأله فلسفی است. اما مسأله در این آیه هم این است که کسی که امر دست اوست می خواهد کسی را مجازات کند. پس در اینجا هم گفته می شود که ما یعنی خداوند؛ شما را مجازات می کنیم. یعنی همین قضیه هم باز به خداوند ارجاع داده می شود یا در آیه «وَكُلُّ الْإِنْسَانِ أَلْمُتَّاعُ»، باز مسأله نحوه بیان فلسفی نیست. بلکه بیان افعال کسی است. کسی دارد افعال خودش را بیان می کند. بنابراین حتی این قبیل آیات که تصور می شود که یک نظام علی و معلولی را مطرح می کند و قضایا در ذیل یک نظام علی و معلولی بیان می شود، دقیق که بشویم می بینیم چون به شخص نسبت داده می شود واقع مطلب، بیان فعل خداوند است. نه اینکه این جهان به گونه ایست که نظام علی و معلولی اش امور را پیش

می برد. قضیه این طور نیست. چون همه امور به شخص نسبت داده می شود. انسان طوری تفسیر می شود که خدا او را می آورد، می برد و چنین می کند و چنان می کند. در مورد معاد و قیامت هم وضع از این قرار است؟

بله، معاد هم این طور است. معاد حتی در قرآن اخبار گزاره ای حاکی از یک امر واقعی نیست. معاد تفسیری است از انسان. انسانی که خدا می آفریندش، خاکش می کند، از خاک بیرون می آوردش. محتوا، محتوای تفسیری است و شکل بیان مهم نیست. از باب مثال؛ ممکن است کسی به زبان امر سخن بگوید اما مقصودش تمنی و ترجی باشد. ممکن است کسی به فرزند کوچکش بگوید، بیا جلو. در ظاهر، امر است اما در باطن این است که من تمنا می کنم که تو بیایی جلو. استفهام انکاری چیست؟ استفهام انکاری این است که ظاهرش استفهام است اما باطنش انکار است. بعضی وقت ها در قرآن یک آیه ای هست که مثل اینکه کسی از بالا دارد سخن می گوید که در اول پاره ای از آنها «قل» هست. می گویند یکی از کارهای قذافی این بود که گفت این قل ها را از قرآن بردارند. به هر حال برخی معتقدند که این قل ها را بعداً گذاشته اند. مهم نیست که شکل قضیه این باشد که کسی از بالا دارد سخن می گوید. ممکن است در محتوای تجربه این بوده که شخصی از بالا سخن می گوید. به هر حال محتوای تجربه مهم است. محتوای تجربه چیست؟ محتوای تجربه این است که این انسان، در دست کسی است که او را مثل موم می آورد و مثل موم می برد. آنچه در این کتاب به عنوان تجربه نبوی هست مطرح کردن خود خداست و نه چیزی بیش از این. اینکه همه حوادث و اشیاء در طبیعت و تاریخ افعال اوست و بیشتر هم این تجربه شکل انداز و تبشیر دارد. مسأله تسلیم هم با این نگاه موضوعیت پیدا می کند. اگر محتوای تجربه کسی چنین مقوله ای باشد راهی به جز تسلیم نیست. هیچ چیز غیر از تسلیم نمی تواند مطرح باشد. وقتی در این تجربه تفسیری همه چیز به خداوند وصل می شود باید تسلیم بود. این طور نیست که محتوای تجربه معرفتی باشد که به پیامبر داده می شود و گفته می شود این معرفت را ابلاغ کن. این نیست. معرفت داده نمی شود. «دید» داده می شود، «بینش» داده می شود، و نه گزاره های یحتمل الصدق والکذب. و به همین جهت هم هست که در قرآن همه حوادث و کل اشیاء آیات نامیده می شود و همان چیزی که در محتوای تجربه قرار دارد آیه ای دیدن کل اشیاء است. این محتوای تجربه پیامبر است. همه اینها را سمبل می بینند و این سمبل ها transparent می شوند. یعنی برای پیغمبر همه چیز شفاف می شود. وقتی پیامبر می گوید «یسبح لله ما فی السموات و ما فی الارض»، از یک گزاره یحتمل الصدق والکذب خبر نمی دهد که مثلاً شما نمی دانید و این واقعیت است که همه موجودات خود را تسبیح می کنند. نه! برای او سماوات و ارض چنان مشهود می شود که تسبیح آنها را مشهود می کند. یعنی ارجاع شدن و اشاره بودن همه اینها به سوی خدا برایش روشن می شود. یا آنجا که می گوید: «أنتم ترعون و أم نحن الزارعون» شما زراعت می کنید یا ما زراعت می کنیم؟ در یافت تجربه اش این است که کنار گیاه خداوند وجود دارد و او آنرا بیرون می آورد. «ألمنم من فی السماء أن یخسف بکم الارض؟» شما چگونه از این امنیت دارید که آن کسی که در آسمان نشسته ناگهان شما را به داخل زمین خود فرو ببرد؟ خوب این یعنی چه؟ مسأله این نیست که آسمان می تواند به زمین بیفتد یا نمی تواند، تا ما بیابیم اشکال بکنیم که آسمان که به زمین نمی افتد. در دید آن روز، آسمان می توانست به زمین بیفتد، و پیامبر می گفت که خداوند آسمان را نگه داشته است. و نمی گذارد این سقف بیرون بیاید. یا در آنچه می گوید «بغیر عمد ترونها» یعنی آسمان را با ستون های نامرئی نگه داشته قضیه این نیست که آسمان ستون نامرئی دارد یا نه. در آن فرهنگ آسمان ستون نامرئی دارد و مسأله این است که این امر را به چه کسی باید ارجاع داد؟ طبیعت را چگونه باید دید؟ دید سکولار باید داشت؟ فلسفی باید تحلیل کرد؟ ماتریالیستی باید تحلیل کرد؟ یا به فعل خداوند ارجاع داد؟ به این ترتیب همان طور که حوادث، آیات دیده می شوند، سمبل دیده می شوند، ترانسپارنت دیده می شوند، خود آیات قرآن هم آیات نامیده می شود. یعنی سمبل و رمز دیده می شوند. که خود این تجربه هم برای پیغمبر سمبل دیده می شود؛ یعنی کاملاً بر این واقف است که این تجربه هم اشاره به جایی می کند که همه آن مشارالیه در اکتنا پیغمبر نیست. معنای سمبل این است. همه آن مشارالیه در دست او نیست.

پیامبر در این دید خود می تواند خطا کند یا خیر؟

بپرسم اگر قضیه اینگونه باشد که من تشریح کردم، پیامبر چه چیز در اختیار ما قرار داده است؟ او از ما چه می خواهد؟ یا به تعبیری دیگر او به ما چه عرضه می کند؟ او به ما یک بلیک عرضه می کند این بلیک هم برای او قدسی هست و وقتی او این بلیک را بر ما عرضه می کند از ما چه می خواهد؟ او می گوید شما این بلیک را داشته باشید و از این منظر هم شما

به عالم نگاه کنید. تازه وقتی می‌گوید شما این بلیک را داشته باشید بلیک هم طریقت دارد نه موضوعیت. یعنی خدا را مطرح کرده است. می‌گوید خدا هست. تمام مسأله همین است که در لاله‌الاله خلاصه می‌شود. مسأله صدق و کذب پیش نمی‌آید.

وقتی گفته می‌شود «خدا هست»، آیا این سخن سوبه وجودشناختی و متافیزیکال ندارد؟

می‌گوید من عالم را این گونه می‌بینم نظیر همان که مولوی گفت: «اوست گرفته شهر دل من به کجا سفر کنم / اوست نشسته در نظر من به کجا نظر کنم؟» پیامبر می‌گوید قضایا این گونه است و چون به شدت متأثر است از این قضیه، سخنش را به صورت انذار و تبشیر بیان می‌کند. بنابراین او نمی‌خواهد یک گزاره احتمالی الصدق و الکذب ارائه کند. و نمی‌خواهد بگوید من تفسیر می‌کنم تا شما بگوید دلیل صحت تفسیر تو چیست؟ او می‌گوید این تفسیری که به من داده شده را با شما در میان می‌گذارم و نه اینکه تفسیر می‌کنم تا ما بیاییم بگوییم شهود او عین تفسیر است یا نه. اگر بخواهیم از شهود این گونه استفاده کنیم، نهایت چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که می‌توانیم این طور ببینیم یا نه؟ او می‌خواهد که دیگران این طور ببینند. در اینکه می‌گوید دیگران این طور ببینند نه اینکه اصرار دارد که شما حتماً اینگونه ببینید. این یک طریق است. یعنی اگر دیگران مشغول به مسأله خدا شوند ولی عالم را به گونه دیگر ببینند، باز منافاتی با غرض او ندارد. از قضا بعدها این طور شد. عرفان خدا را بگونه‌ای مطرح کرد و فلسفه طور دیگر. او می‌گوید من همه چیز را سمبلیک و این گونه می‌بینم. شما آنوقت دنبال حقیقت چه هستید؟ او که نمی‌گوید من به شما گزاره احتمالی الصدق و الکذب ارائه می‌دهم. اصلاً قضیه ما این نیست که از پیامبر تبعیت کنیم، تا شما بگوید اول صدقش را بر من روشن کن. قضیه مثل این است که یک کسی برای شما یک شهودی را بیان می‌کند و شما یا شهود او را می‌پذیرید یا نمی‌پذیرید.

اجازه دهید مسأله را اینگونه صورت بندی کنیم. سنت دکارتی - کانتی دست کم در تقریر کلاسیک، مبتنی است بر تفکیک میان سوژه-ابژه. فاعل شناسایی‌ای در میان است و ابژه‌هایی که مستقل از وی هستند. مجموعه معتقدات (set of belief) فاعل شناسایی که قوام بخش معرفت او نسبت به جهان پیرامون هستند، در قالب گزاره‌ها (propositions) صورت بندی می‌شوند. گزاره‌ای نظیر من می‌دانم که پنج پر تقال در این ظرف وجود دارد که مطابق فرمایش شما احتمال الصدق و الکذب است جزئی از مجموعه معتقدات فاعل شناسایی را تشکیل می‌دهد. در اینجا می‌شود از محتوای صدق گزاره‌ها سراغ گرفت و اینکه معتقدات فرد چقدر حقیقت معرفت شناختی دارند. در اینجا بین فاعل شناسایی و آن چه متعلق آگاهی وی است فاصله‌ای وجود دارد. از سوی دیگر، سنت فلسفی پدیدارشناسی که با هوسرل آغاز می‌شود و بنابر رأی برخی مفسران با هایدگر به اوج خود می‌رسد؛ نقطه عزمش نه سوژه جدا و ایستاده در برابر ابژه که سوژه در عالم است. تفکیک و تمیز نهادن میان سوژه و ابژه در این نگاه فلسفی حقیقتی ندارد، بلکه بالمره به بیراهه رفتن است. در اینجا است که صدق و کذب و محتوای صدق گزاره‌ها در معنای نخست به کنار می‌روند. پرسش از اقتضائات و شرایطی که فهم فاعل شناسایی نسبت به اشیاء پیرامون را محقق می‌سازند محوریت می‌یابند. آنچه در اینجا دست بالا را دارد فهمیدن (understanding) است. صدق و کذب، فرع بر فهمیدن است. من فکر می‌کنم گفته‌های حضرت تعالی در باب چگونگی تعامل نبی با جهان پیرامون متلائم با این نگاه دوم است.

گشودگی وجود است منتها نه مبتنی بر اصطلاحات جدید.

اما همچنان در اینجا به نظر می‌رسد سؤال از صدق و کذب مهم است. در داخل خود این دستگاه مگر نمی‌توان از تفاوت تجربه‌ها و فهم‌ها سراغ گرفت. آیا تجربه محمدبن عبدالله (ع) با تجربه عیسی (ع) قابل قیاس اند؟ یا اصلاً این سؤال را نباید پرسید؟ اگر این باشد چه لوازم و لواحتی بر آن مترتب است؟ مثلاً مسلمیه کذاب که در اعتقاد مسلمین کذاب است چرا در این تلقی سخنانش شنیدنی نباشد؟ چرا فقط سخنان پیامبر اسلام شنیدنی باشد؟ آیا تقریری که اینجا به دست داده می‌شود صرفاً مبتنی بر تبیین حادثه پس از وقوع (post hoc explanation) است و تبیینی که مسلمین بر آن گذاشته‌اند؟

به هر حال مسأله اساسی و اولیه، اثبات نبوت کسی نیست، و اینکه چه کسی واقعاً نبی است و چه کسی نیست، بلکه، مسأله اصلی این است که کسی ما را، به گونه‌ای متوجه خدا کرده است. مسأله ما مسأله خداست. به این معنا که امروز چگونه می‌توانیم به خدا اعتقاد داشته باشیم. این مسأله است که از همه چیز مهم‌تر است و

بر کلیه مباحث تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر، نبوت پیامبر اسلام طریقت دارد نه موضوعیت. یعنی کسی پیدا شده، و در شرایط خاصی که مسأله اعتقاد به خدای یکتا مطرح نبوده، خدای یکتا را تجربه کرده و از این طریق، جهان برای او شفاف شده است. آمده و خدای یکتا را مطرح کرده و با این کار، وظیفه اصلی‌اش را انجام داده و بعد هم از همه خواسته که تسلیم او شوند. مسأله‌اش این بوده است. وقتی او این مسأله را طرح کرد و به کرسی نشاند، وظیفه اصلی‌اش را انجام می‌دهد و بعد کنار می‌رود. در عمل همان طور هم شد، یعنی بعد از پیغمبر مسأله اصلی مسلمانان، «خدا» شد و اینکه با این خدا باید چکار کرد؟ او هست؟ یا نیست؟ و علم کلام، با تمرکز روی مسأله خدا شکل گرفت.

چه نسبتی میان «هست و نیست» و «صدق و کذب» در اینجا وجود دارد؟

نه! آن دیگر مسأله من می‌شود. یعنی یک کسی آمده مسأله خدا را مطرح کرده و بعد این مسأله برای ما مسایل فلسفی و عرفانی به وجود آورده است. نمی‌گوییم که کلام نباید باشد. می‌خواهیم بگوییم که حجیت معرفت شناختی وحی، موضوعیت پیدا نمی‌کند.

مسأله حجیت معرفت شناختی وحی ابتدا در مسیحیت عنوان شد. به نظر شما

تعمیم این مسأله به همان شکل به تجربه نبوی پیامبر اسلام درست است؟

خیر، داستان عیسی آن طور که در انجیل منعکس است، غیر از آن تجربه نبوی است که در قرآن منعکس است. تعبیری که از عیسی شده، این است که عیسی خداست و خدا در تاریخ ظهور کرده است. مسأله «تجسد» است. و این مسأله تجسد در طول تاریخ برای کلام مسیحیت مشکل ایجاد کرده است. آنجا عقیده مسیحیان این بوده است که عیسی یک نوع سوم از معرفت را مطرح کرده است که این معرفت نه معرفت عقلانی است و نه معرفت تجربی-حسی، بلکه معرفت وحیانی است. خدا در تاریخ آمده و خبر داده است که من تمام حقیقت هستم. اصلاً تمام محور مسیحیت حول این است که عیسی حقیقت است. چون چنین عقیده‌ای بوده است مسایل زیادی در این زمینه پیش آمده است. حال این نوع سوم معرفت، که معرفت وحیانی است از کجا آمده، حجیت آن از کجاست؟ این را می‌دانید که نقد کتاب مقدس بیشتر به وسیله مؤمنان به کتاب مقدس انجام گرفت، به این دلیل که آنها می‌خواستند از طریق شکستن ظاهر کتاب مقدس و نقد تاریخی آن، به آن معرفت نوع سوم که فکر می‌کردند وجود دارد، برسند.

که ظاهر ادر این امر هم موفق نبودند.

بله، بعد فهمیدند که با این نقدهای تاریخی نمی‌توانند به این معرفت نوع سوم برسند. به هر حال کلمه خدا در مسیحیت متضمن معنایی است که با معنای آن در قرآن متفاوت است. کلمه خدا در مسیحیت، عبارتست از سخنان خود خدا که به صورت عیسی مسیح بیان شده است. یعنی آنچه عیسی می‌گوید قیودی از دولب خدا است، یعنی اگر خدا لب داشت گویی از دولب خود سخن می‌گفت و تصور مسیحیان این بود که آن چیزی که از دولب خدا می‌شنوند نه معرفت عقلانی است و نه معرفت حسی بلکه چیز دیگریست. همه این مشکلات در مسیحیت از اعتقاد به اصل تجسد برمی‌خاست و اگر این مسأله تجسد در مسیحیت وجود نداشت این مشکلات به وجود نمی‌آمد. تجسد به این معنا که خدا در کسی متجسد شده و آنچه از دولب او بیرون می‌آید گویی همان است که از دولب خدا بیرون آمده، هیچگاه در اسلام مطرح نبوده است. چنین دعای هرگز در باره پیامبر اسلام مجال بروز نیافته است و به همین دلیل است که عیسی حتی پس از مرگ، در محور مسیحیت قرار گرفت، اما پیامبر بعد از مرگش می‌رود و قرآن در محور اسلام قرار می‌گیرد. علاوه بر این، سخن گفتن عیسی از خدا در میان بنی اسرائیل بسیار متفاوت بوده است از سخن گفتن محمد در میان بت پرستان. به این معنا که بنی اسرائیل به خدا معتقد بود و زمانی که عیسی در میان آن قوم از خدا حرف می‌زد و می‌گفت من حقیقتم، برای آنها این سؤال پیش می‌آمد که آیا واقعاً خدا سخن می‌گوید؟ مسأله حجیت معرفت شناختی وحی همین جا مطرح می‌شود، چون عیسی نمی‌خواهد اصل مسأله خدا را مطرح کند، چرا که اصل مسأله وجود خدا در آنجا مفروض است. او در واقع می‌گوید آن خدایی که برای شما مفروض است، من آنم که سخن می‌گویم، و این البته خیلی مسأله برانگیز است. اما در اسلام موضوع به کلی چیز دیگریست. در اسلام آنچه از آغاز مطرح بود اصل مسأله خدا بود. در محیط پرستی آن دوره، خدا غایب بود و آنچه پیغمبر در اصل مطرح کرد خدا بود و نه از طرف خدا بودن. و طریقت نبوت که می‌گویم، یعنی همین. پیامبر برای اعراب خدا را نشان می‌دهد و نه از طرف خدا بودن را. این دو مسأله با هم فرق دارند.

کسی که به هر حال خدا را نشان دهد به یک معنا از طرف خدا بودن خود را نیز



اعلان می‌دارد، به عنوان امری ثانوی.

بله، ولی به نظر می‌رسد در آن محیط هر چیزی مطرح بوده به غیر از خدای یکتا. قرآن را که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم آن چیزی که غایب بود خدا بود و او خدا را مطرح کرده است و طریقت خودش را.

آیاتی مثل «هو اول والآخر الظاهر والباطن» و «لیس کمثله شیء» در این تلقی شما چگونه فهم می‌شوند؟

در «هو اول والآخر» این هُو که در اول آمده است حاکی از حضور و سیطره همه جایی خداوند است.

یعنی شما می‌گویید که دغدغه صدق و کذب ندارد؟

خیر ندارد. در محیطی که اصلاً مسأله خدای یکتا مطرح نیست کسی که از هو الظاهر و هو الباطن صحبت می‌کند معنایش این است که دارد جهان را تفسیر می‌کند. «آخر» یعنی چه؟ «ظاهر» یعنی چه؟ «اول» چی؟ در محیطی که «او» اصلاً مطرح نیست، گفتن این که او «اول» و «آخر» است، چه معنایی دارد؟ فلسفی حرف بزنی ممکن است بگوید اینها اخبار از واقع است، پیامبر در محیطی حرف می‌زد که اصلاً «هُوَ» ای مطرح نبود. او اول باید هُو را نشان می‌داد. فرض کنید من رفته‌ام ژاپن و از آنجا یک شیء با ارزش خریدم. گاهی با مخاطب از جنس آن و ارزش مادی و چگونگی ساخت آن و... سخن می‌گویم که در آنجا دغدغه من صدق و کذب است. اما گاهی می‌بینم که شما وارد اتاق شده‌اید و اصلاً متوجه این شیء زیبا نیستید. در آن صورت من توجه شما را به آن جلب می‌کنم و یکدفعه می‌گویم آن را ببینید. در اینجا دغدغه من صدق و کذب نیست بلکه بلیک شما را جلب می‌کنم. بحث نگرش است.

شما توجه ما را به این شیء جلب می‌کنید یا به شما القاء می‌شود؟ به عبارت دیگر، در داستان نبوت، این تفسیر را خود پیامبر القاء می‌کند؟

خیر. از جانب خودش نبوده است. اگر چیزی برای کسی ترانسپارنت شد که کار خودش نبوده است.

چرا؟

بگذارید یک مثال بزنم. شاعری خیلی شبیه پیامبری است. اصلاً نبوت و وحی با مسابلی نظیر شعر و استعداد شعری قریب‌الافق هستند. مثلاً حافظ که می‌گوید: چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش / زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست. یکدفعه آسمان برای او شفاف و رازآلود می‌شود و او تجربه‌ای را از خودش عبور می‌دهد. مسأله پیامبر این بود که ثابت کند که او هست یا نیست. منکران هم که می‌گفتند او نبی نیست منظورشان این بود که خدایی هست و او فرستاده خدا نیست بلکه منظور این بود که آن خدایی که پیامبر می‌خواهد از آن خبر می‌دهد وجود ندارد. «نبی نیستی»، یعنی تو تجربه نداری و دروغ می‌گویی. یا آنچه می‌گویی اساطیر اولین است یا شعر؛ و یا اینکه تو مجنون. آنها به پیغمبر نمی‌گفتند که تو را خدا نفرستاده است. چون اصلاً خدا را قبول نداشتند. در حالی که وقتی عیسی آمد آنها بی‌منکرش شدند نگفتند تو مجنون، تو ساحری! گفتند تو از طرف او نیستی. تو مسیح نیستی. این دو با هم تفاوت دارند در کلام اولیه اسلامی هم تلاش متکلمین مصروف این بود که خود خدا را نشان دهند و ثابت کنند. بعدها در تعامل با مسیحیت بود که معتزله و غیر معتزله پیدا شدند و مسأله اثبات نبوت پیش آمد. در کتابی که قاضی عبدالجبار معتزلی نوشته اصلاً دلایل نبوت مطرح نبود. در خود قرآن هم من استقصا کرده‌ام، وضع از همین قرار است. بعد از درگذشت پیغمبر هم مسأله مسلمانان و به خصوص عرفا و فلاسفه، خدا بود.

آیا برای عرفا هم خدا محوریت داشته است؟ اگر این گونه است چرا عرفایی نظیر مولوی و شیخ محمود شبستری روی آموزه نبوت سرمایه‌گذاری کرده‌اند و فخرشان بدان بوده است که شریک ادواق و مواجید نبی بوده‌اند؟ چرا وی را سلطان البشر خوانده‌اند؟

بله قبول دارم گوناگون است. مسأله خدا مطرح شد اعم از تجارب شخصی، اعم از طفیلی تجربه نبوی. در طفیلیت تجربه نبوی باز خدا مطرح بود نه نبی. یعنی همه اینها طریقت داشت که اینها خدا را تجربه کنند نه نبی را.

مگر در مسیحیت هم غایت قصوی خداوند نیست؟

نه این طور نیست. غایت قصوی و محوریت خود عیسی مسیح است. اگر این گونه قضیه را ببینیم در واقع امر ما با عرفا هم یک مشکل پیدا می‌کنیم. تنها مشکل با فقها نیست. بعد خواهیم گفت که فقها اصلاً در احکام مسأله را عوض کرده‌اند. چون من در احکام هم نظری دارم که دنباله همین نگرش است، ناظر به یک واقعیت خاصی است و تکلیف آنها را روشن می‌کند. اصلاً پیغمبر

از فراز آسمان‌ها نگاه نمی‌کرد. تصور این است که گویا پیامبر از یک ماورایی نگاه می‌کرد و همه چیز را در پایین می‌دید و می‌گفت این خبر یحتمل الصدق والکذب در مورد جهان و این خبر یحتمل الصدق والکذب درباره درخت و... این آن تفسیری است که بعدها عرفا آنرا کشف کردند. تفسیر، کشفی از نبوت نیست بلکه تفسیر، بلیکی از نبوت است. عرفا یک تفسیر کشفی را مطرح کردند و گفتند آنچه پیغمبر داشته یک کشف است. کشف یعنی عوالم مخفی غیبی بر پیغمبر کشف شد. این غیر از آن چیز است که من می‌گویم. من فکر می‌کنم که همین عالم، همین آسمان، همین زمین برای او ترانسپارنت شد. اینها دو گونه نگاهند به مقوله نبوت.

جمله‌ای دارد ویتگنشتاین که می‌گوید من آدمی دیندار نیستم اما نمی‌توانم از منظر دینی به عالم نگاه نکنم؛ یعنی که می‌شود بلیک دینی داشت اما اونتولوژی نه. چه میزان این نگاه اونتولوژیکال حداقلی به دین و متون دینی با بحث شما سازگاری دارد؟

دو مسأله مطرح است. گاهی شما می‌گویید آیا در قرآن اونتولوژی هست یا نیست. گاهی می‌خواهید بگویید پیامبر اونتولوژی داشته است یا نه؟ ما بحثمان این نیست که پیامبر اونتولوژی داشته یا نه. ما می‌گوییم اینکه در این کتاب هست، چنین چیزی است. این کتاب را می‌شود این گونه دید و از طریق این کتاب می‌شود پیامبر را این گونه دید. اما قطع از نظر آنچه اینجا منعکس است، اینکه پیامبر چه اونتولوژی‌ای داشته، مسأله ما نیست. در واقع حرف ما این است که قرآن اونتولوژی نیست. قرآن حکایت افعال خداوند است. بعدها بود که مسلمانان واجد اونتولوژی شدند، فلسفه بعدها در میان مسلمانان پیدا شد.

گزاره «خدا وجود دارد» یعنی چه؟

در قرآن یک گزاره خدا وجود دارد پیدا نمی‌کنید. تماماً راجع است. اشاره به یک جایست. مثل اینکه کسی اینجا نشسته و شما به هر جا اشاره می‌کنید می‌گوید به این مربوط است. نه اینکه هیچ آیه اونتولوژیک در قرآن دیده نمی‌شود. پیام اصلی بلیک است.

پس پیامبری یعنی اینکه من عالم را این گونه می‌بینم و بلیک من این است. همین؟ نه، رسالت هم هست. مبعوث شده است، بعث است، انگیزه شده است.

به هر حال به نظر می‌رسد در اینجا نمی‌توانیم از بعثت در معنای کلاسیک استفاده کنیم.

در معنای کلاسیک هم بعث یعنی انگیزه شدگی. اصلاً چرا به پیامبر می‌گفتند مجنون؟ باید علائمی، آثاری، یا مشترکاتی وجود داشته باشد که او بگوید مجنون. به این جهت می‌گفتند مجنون که او دیوانه‌وار در این راه حرکت می‌کرد. اما در این دیوانگی که اونتولوژی مطرح نیست. اینها را اما مسلمانان بعدها درست کردیم، چون آن دیوانگی را نداشتیم. دیوانگی تجربه مسخر شدن است. ما مسخر کسی هستیم، یعنی تسلیم کسی هستیم که این جهان را هر طور می‌خواهد می‌چرخاند. ما نباید دست و پای بیهوده بزنیم و باید تسلیم او شویم. چنان که مولوی می‌گفت که موج از هر طرف می‌آید باید با موج رفت و مقاومت نکرد چرا که جهان این طور است.

صدور احکام اجتماعی و عبادی را چگونه با این بلیک قابل جمع می‌دانید؟

واقع قضیه این است که همان طور که پیامبر در این بلیک و اینگونه دیدن جهان ناظر به زمینه بوده یعنی همین context جهان و همین اشیاء و... را آن طور می‌دیده است؛ در مواجهه و رویارویی با واقعیت‌های زندگی اجتماعی هم از بالا و از آسمان به آدمیان نگاه نمی‌کرده است. یعنی به همان واقعیت‌های زندگی اجتماعی و همان انسان‌ها نگاه می‌کرده است، در واقع مسأله احکام در مدینه پیش آمد. یعنی قضیه این بوده که حال که باید تسلیم شد، به جای عبادت بت‌ها، عبادت خدای واحد را جایگزین کنیم. به جای حج بت پرستانه حج مسلمانی بگذاریم. حج، طواف، حلال، حرام. قصاص، قطع ید سارق و... همه قبل از اسلام بوده و معنای غیر دینی هم داشته است. پیامبر سمت و سوی همه اینها را به سوی خدا تغییر داد. حج برای خدا، طواف برای خدا، نماز برای خدا، روزه برای خدا، سر بریدن حیوانات برای خدا و... در احکام عبادی، مسأله کاملاً واضح است و ناظر به زمینه موجود بوده است.

یعنی این احکام فی‌نفسه واجد اهمیتی برای پیامبر نبوده‌اند؟

خیر

در معاملات و احکام اجتماعی چطور؟

تجربه پیامبر به او می‌گفته که خدا در گرداندن این عالم با عدالت عمل می‌کند.

در آیات قید شده که خدا با هیچ کس با ظلم رفتار نمی کند و همه کارهای او با معیار عدل است. در زندگی اجتماعی هم پیامبر این عدل را مطرح می کند چون تسلیم شدن در زندگی اجتماعی جز هماهنگ کردن خود با آن عدلی که عالم را خدا با آن می چرخاند میسر نبوده است. و به همین جهت هم هست که هر کجا حکم شرعی مربوط به ارثی مربوط به خانواده ای، زنی، فرزندی، چیزی بیان شده آخرش تعبیرهایی این گونه هست، که این بهتر است، این عادلانه تر است، این به تقوا نزدیکتر است و غیره. یعنی این احکام همه معلل است. احکام به این شکل بیان نشده است که کسی امر کرده و مخاطب باید حتماً به آن عمل کند. این احکام در این بافت گفته می شود که چون گردش عالم اینگونه است، شما هم باید در امورتان عادلانه عمل کنید. قضیه به این شکل است و پیامبر اصلاً از بالا نگاه نمی کند، بلکه به همین واقعیت ها می نگرد. به همین جهت است که در هر جا آنچه با توجه به واقعیت های آن دوره، مقتضای عدالت، تقوا و فضایل اخلاقی بوده بیان کرده است. اثرش که ناظر بر واقعیت های اقتصادی آن دوره بوده، تأمین کننده عدالت یا فضایل اخلاقی آن جامعه بوده است و این هم در واقع هویت تفسیری داشته است. اساساً تعبیر قانون را در قرآن به هیچ وجه اصلاً نمی بینیم. به جای آن تعبیر حکم است که این حکم بعدها وارد فقه هم شد. حکم یعنی چه؟ یعنی داوری. اما داوری در کجا مطرح می شود؟ داوری زمانی مطرح می شود که وضعیتی پیچیده به وجود آمده و ما نمی توانیم و نمی دانیم چگونه عمل کنیم. احکام شرعی پیامبر، یک نوع داوری یا قضاوت است. یعنی در آن موارد معینی که پیش آمده، با توجه به واقعیاتی که در آن بافت بوده، می گفته اینگونه عمل کنید. اگر چنین بکنید عادلانه است. به عبارت دیگر برای عدالت تعیین مصداق می کرده است. هیچ گاه دعوی پیامبر این نبوده که من دارم برای کل بشریت قانون می گذارم. تعبیر حکم بوده است: حکم شرعی. باز هم می گویم که این خود یک تفسیر بوده است. یعنی اینکه کسی بیاید و بگوید در این شرایط مقتضای عدالت این حکم است، یک تفسیر ارائه کرده است. چیزی را با چیزی تطبیق داده است. کل اصل عدالت را در نظر گرفتن و در یک مورد خاص گفتن اینکه این، مصداق عدالت است، عین تفسیر است. علاوه بر احکام، حتی آنچه به وسیله عرفا به مقامات تعبیر شده مثل دعا، توکل، رضا، توبه و... در قرآن، نه معنای فلسفی داشته و نه معنای عرفانی. اصلاً صبر یعنی چه؟ توکل و رضا یعنی چه؟ اینها در یک عالم کور معنا ندارند. اگر کسی از مقام رضا حرف می زند یعنی به کار کسی رضایت می دهد. توبه وقتی می خواهد بکند، یعنی به کسی توبه می کند. در عالم کور که توبه معنا ندارد. تمام آنچه در عرفان به عنوان مقامات مطرح می شود، در قرآن به شکل چگونگی عملکرد انسان در برابر خدا مطرح شده است. یعنی یک نوع جهت دهی است از یک عالم کور به عالمی که کور نیست. بر این اساس مسأله امروز ما مسلمانان این نیست که ثابت را چگونه به متغیر ربط دهیم، چنان که اقبال می گفت. این هم نیست که چگونه حجت و وحی معرفت شناختی را اثبات کنیم. مسأله ما این است که آیا می توانیم جهان را آن طور ببینیم که خدایی باشد. اگر نمی توانیم ببینیم چه راه دیگری می توانیم به سوی خدا داشته باشیم؟ آن خدایی که پیامبر اسلام مطرح کرد و در تاریخ آورد و از این طریق یک دین پدید آورد، این خدا امروز برای ما چه معنایی دارد؟ او کیست؟ من زمانی با یک کشیش صحبت می کردم، می گفت یک وقتی مسأله در دنیا این بود که آیا می شود به خدایی معتقد بود؟ اما مسأله امروز ما این است که اصلاً خدا چیست؟ خدا کیست؟ از او چه تصویری می توان داشت؟ نه اینکه می شود به او معتقد بود یا نه. مسأله این است که اصلاً می توانیم از خدا حرف بزنیم؟ آیا این

حرف زدن ما معنا دارد؟ من فکر می کنم اگر قرار باشد کلام جدیدی بین مسلمانان شکل گیرد حول و حوش این مسأله باید شکل گیرد. کلامی با این مبنا که اگر در گذشته به گونه ای از خدا حرف می زدیم امروزه می توانیم همان گونه از خدا حرف بزنیم یا خیر؟ نه اینکه برای اینکه ثابت و متغیر را به هم ربط دهیم کلام جدیدی تأسیس کنیم.

آیا می توان حاصل تأملات اخیر شما را در این عبارت خلاصه کرد که متن خود یک تفسیر است؟

بله، محتوای متن کاملاً یک محتوای تفسیری است.

آیا راهی برای مقایسه این تفسیر و تفسیرهای متعارف وجود دارد؟ مثلاً آن تفسیری که جهان را کور می بیند؟

این سخن شما دیگر مربوط به تفسیر متن نمی شود. شما چیز دیگری را می گوید که در جای خود مهم است. البته مسأله اصلی همین است که جهان را این گونه می شود دید یا آن گونه.

خوب اگر این مسأله پیش بیاید، کدام تفسیر را باید برگزید و چه دلایلی پشت سر هر یک است؟

بله در این مورد باید بحث کرد. بحث اینکه کدام یک بر دیگری رجحان دارد.

در مقایسه با نگاه شخصی دیگر که نگاه متفاوتی دارد چگونه معیارها را قیاس می کنیم؟ کسی مثل صادق هدایت درست می گوید که عالم را کور و کر تجربه می کند یا عرفایی که با تأسی به سنت پیامبر اسلام، نگاه قدسی به عالم داشتند و آن را حی و ذی شعور و واجد اراده تجربه می کردند؟

ببینید این مسأله را با مقوله صدق و کذب نمی توان حل کرد. باید معقولیت را پیش کشید.

ممکن است به این دیدگاه برسیم که هر دو معقول است. آنوقت چطور؟

بله آنجا دیگر عیسی به دین خود و موسی به دین خود. ببینید پلورالیسم همین است دیگر. نهایتاً من یک چیزهایی را بیان می کنم ممکن است شما بعد از اینکه من آن چیزها را بیان کردم به من حق بدهید که جهان را این طور ببینم. و لئو اینکه خود شما همان را آن طور ببینید.

ولی آن بسیار حداقلی است.

بسیار خب حداقلی باشد. همین که به من حق بدهید کافیست. عیناً مثل این است که کسی به من بسیار مهر و محبت کرده است و من خیلی شیفته او شده ام. شما با تعجب از من می پرسید که چرا اینقدر او را دوست داری؟ من در پاسخ، رفتاری را که او با من در زندگی داشته توضیح می دهم و در نهایت شما می گوید بله من حق دارم. این یعنی معقولیت. نهایتش این است که ما به معقولیت و محق بودن برسیم.

به هر حال ظاهراً دیگر مسأله خدا از آن ساحت عبور کرده است که فقط کسی بگوید آیا عده ای به او عقیده دارند یا ندارند.

خیلی ممنون از اینکه در این مصاحبه شرکت کردید. نکات بدیع و تأمل برانگیزی مطرح کردید که تاکنون در نوشته ها و گفته های پتان نیامده بود.

من هم از شما متشکرم. گفت و گوی خوبی بود. امیدوارم اهل نظر برای غنا بخشیدن به این مباحث در فضای دین شناسی وارد شوند و ملاحظات و نظرات خویش را عنوان کنند. البته من در ادامه این مصاحبه، مقاله مستقلی تحت عنوان «قرائت نبوی از جهان» خواهم نوشت. امیدوارم اگر ابهامی در این مصاحبه باشد، مطلب فوق آن را رفع کند.

