گفت و گو

هرمنوتیک
تفسیر کلام خداوند

به کوشش
سیدعبدالمجید میردامادی
آندرآس بشته

هرمنوتیک
تفسیر کلام خداوند

گفتگوی اندیشمندان مسلمان
ومسیحیت کاتولیک

فهرست

صفحه

مقدمه .....

تلاوت آیاتی ازقرآن مجید .....

قرائت آیاتی از کتاب مقدس.....

سخنرانی های افتتاحیه:

پیام سید محمد خاتمی. رئیس جمهور پیشین جمهوری اسلامی ایران .....

پیام دکتر باتریکیس کارل وزیر علوم وپژوهش .....

سخنرانی پروفسور آندراس بشته رئیس مدرسه عالی ا لهیات سنت گابریل اتریش .....

سخنرانی های علمی :

اقتضائات هرمنوتیکی متون مقدس/دکتر احمد واعظی .....

پرسش وپاسخ های تکمیلی

هرمنوتیک درمیدان تنش بین وحی ا لهی وحقوق طبیعی/ پروفسورکارل هاینز پشکه/ پروفسوراینگه بورگ گابریل.....

پرسش وپاسخ های تکمیلی:

عیسای مسیح بعنوان مفسر خدا – اصول هرمنوتیک مسیحی / پروفسور مارتین کارر .....

پرسش وپاسخ های تکمیلی:

اصول هرمنوتیک قرآنی از دیدگاه حکیم ملاصدرا / دکتر علیرضارهبر .....

ابعاد هرمنوتیک . عنصر خلاق ادراک / پروفسور گرهارد لوف .....

پرسش وپاسخ های تکمیلی:

هرمنوتیک وهنر دینی / دکتر محمد رضا بهشتی.....

پرسش وپاسخ های تکمیلی:

هرمنوتیک وگفتگوی ادیان / دکتر عباس منوچهری .....

پرسش وپاسخ های تکمیلی:

منشا ادیان وشکوفائی تاریخی آن / پروفسور عادل تئودور خوری.....

پرسش وپاسخ های تکمیلی:

سکولاریسم ودمکراسی در متن فرهنگ جوامع اسلامی / دکتر غلامعلی خوشرو .....

پرسش وپاسخ های تکمیلی:

مردم سالاری بعنوان یک مشکل هرمنوتیکی درگفتگوی اسلام ومسیحیت / پروفسور هاینریش اشنایدر .....

پرسش وپاسخ های تکمیلی:

مسئله هرمنوتیک در حقوق کلیسای مسیحی / پروفسور ریچارد پوتس .....

پرسش وپاسخ های تکمیلی :

بسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا

قرآن مجید۹ /۱۷

همانا این قرآن به آئینی که خود پایدارتر است راه می‌نماید و به آن مؤمنانی که کارهای شایسته کنند مژده می‌دهد که پاداشی بزرگ بر ایشان خواهد بود.

وَلِلَّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ

۷/۱۸۱

و نام‌های نیکو به خداوند اختصاص دارد پس او را با آنها بخوانید و کسانی را که در مورد نام‌های او به کژی می‌گروند رها کنید آنان به زودی به سزای آنچه انجام می‌دادند خواهند رسید.

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ

۷/۱۸٤

آیا نیندیشیده‌اند که همنشین آنان هیچ جنونی ندارد او جز هشدار دهنده‌ای آشکار نیست.

پیام ها:

پیام سیدمحمد خاتمی

رئیس جمهور پیشین جمهوری اسلامی ایران

بسم الله الرحمن الرحیم

خانم ها و آقایان ، جناب رئیس پیشاپیش از اینکه فرصت نیافتم تا در این گفتگو وهم اندیشی ، که با حضور متالهان وصاحبنظران دینی ونمایندگان دو دین ابراهیمی ، یعنی اسلام ومسیحیت برگزار می شود شرکت کنم اظهار تاسف می کنم. اطمینان دارم حاصل این گردهمائی ها ، تعاطی وتضارب نظر وتجربه های اندیشمندان وعالمان واز جمله منابع قابل استفاده برای تمامی پژوهشگران وعلاقمندان در قلمرو معرفت دینی خواهد بود.

هرمنوتیک موضوع این گفتگوی دینی است. امری که در روزگار ما پرداختن به آن گریز ناپذیر است.

تفسیر کلام خدایعنی قرآن کریم به همان دهه های آغازین ظهور اسلام بر می گردد .ضرورت فهم ودریافت دقیق وعمیق وحی الهی ، بزرگان ، عالمان ومفسران اسلامی را بر آن داشت تا مطالعه کتاب مقدس را در قالب " علمی مستقل "که خود از جمله حوزه های مهم علوم ومعارف اسلامی است پیگیری کنند وتاریخ اندیشه اسلامی خود گواه این واقعیت است که قرائت های متفاوت در اوایل قرن دوم هجری (قرن هشتم میلادی) از کلام وحی ، موجب ظهور مکاتب فقهی وحقوقی از جمله در پنج مذهب امامی ، شافعی ، مالکی ، حنبلی و حنفی شد.

امروز گفت وگو وهم اندیشی دینی متالهان وعالمان دینی ، در جهت پاسخگوئی به نیاز انسان در دنیای مدرن امر مهمی است که می تواند برای پیروان

همه ادیان ا لهی راهگشا باشد و در این عرصه با تکیه بر اصول و موازین فراوان مشترک می توان با همدلی وهمراهی ، افق های تازه ای را در جهت نزدیکی بیشتر دل ها وتلاش مشترک برای درمان دردهای جانکاه بشر امروز گشود.

در این میان نقش کشور اتریش در بر پائی گفت وگوهای دینی فرهنگی وبرای ایجاد تفاهم وتعارف بیشتر بین پیروان ادیان وهمزیستی مسالمت آمیز آنها طی سی سال گذشته قابل تقدیر است.

علاقمندم صمیمانه از جناب پروفسور دکتر آندراس بشته ، رئیس محترم انستیتوی دینی سنت گابریل که عمری مسئولانه ومتعهدانه برنامه گفت وگوی دینی را هدایت نمودند تشکر وقدردانی نموده ، برای برگزارکنندگان این کنفرانس آرزوی موفقیت وبرای مردم عزیز ودولت محترم اتریش آرزوی سربلندی نمایم.

سید محمد خاتمی

پیام دکتر بئاتریکس کارل وزیر علوم وپژوهش اتریش

به مناسبت افتتاح چهارمین کنفرانس ایران و اتریش

دیالوگ میان رشته ای بین اندیشمندان ایرانی و اتریشی در دو دهۀ گذشته مارا با این سؤال روبرو می کند که چه نیرویی در این سال ها به این تلاش تداوم بخشیده است. گزارش های این جلسات که به هردو زبان آلمانی و فارسی وهمچنین بعضاً به عربی نیز منتشر شده است، نشان دهندۀ حس مسؤلیت بزرگ کسانی است که این گفتگوها را سازماندهی نموده اند. برگزار کنندگان این گفتگو ها ما را به وظایفی توجه دادند که کشورهای دنیا به عنوان جامعۀ جهانی با آن روبرو بوده و بطور روزافزون تنها با تلاش مشترک قابل حل می باشند.

وزارت علوم اتریش سهم مهمی دراین پروژۀ بین المللی به عهده داشت، بطوریکه توانست تدارک دقیق، اجرای پر بصیرت جلسات و انتشار تحسین برانگیز نتایج کنفرانس ها عملی شود.

من به عنوان وزیر علوم و پژوهش از تلاش های فعالانۀ اندیشمندان اتریش و ایرانی خوشحا لم و با این پیام قدردانی خودرا نسبت به رئیس جمهور سابق ایران دکتر سید محمد خاتمی نیز اعلام می نمایم.

"هرمنوتیک» موضوع چهارمین جلد نتایج کنفرانس ها می باشد و درچارچوب عدالت - که موضوع اصلی همۀ دیالوگ های انجام شده بین دانشمندان ایران و اتریش بوده است- نظر به آینده دارد، و مگر می توان همزیستی فرهنگ ها و تمدن های مختلف جهان را در آینده بدون ایجاد یک نظام صلح جهانی برپایۀ تفاهم و احترام متقابل میسر نمود؟ امیدوارم که کوشش

های مشترک دانشمندان اتریش و ایرانی با همکاری متقابل فرهنگی سهم مؤثری برای تحقق این هدف داشته باشد.

درهرحال سخنرانی ها و بحث های موجود دراین کتاب مارا به ادامهٔ روند این دیالوگ که ازنظر
بین المللی قابل توجه است، امیدوار می نماید.

دکتر بئاتریکس کارل وزیر علوم و پژوهش

Vorwort Bstek

سخنرانی افتتاحیه پروفسور آندراس بشته
رئیس مدرسه عالی الهیات سنت گابریل اتریش

ما از همان ابتدا در گفتگوهای میان رشته ای خود بین محققین ایرانی و اتریشی صادقانه به دنبال رسیدن به اهدافی بودیم که در خدمت صلح باشد. برای ما روشن بود که دنیای ما تنها به امنیت و ثبات نیاز ندارد، بلکه قبل از هرچیز - هم در روابط بین ملت ها و هم بین ادیان- به درک جدیدی از عدالت نیازمندیم. ما در اولین کنفرانس دیالوگ که درسال ۱۹۹٦ در تهران برگذار شد، موضوع عدالت را در اسلام و مسیحیت ازدیدگاه ا لهیات، حقوق و همچنین علوم سیاسی و اقتصاد مورد بررسی قرار دادیم، تا بتوانیم در کنفرانس های بعدی به بررسی مسائل اساسی یک نظام عادلانه برای همزیستی انسان ها بپردازیم. به این ترتیب در دومین نشست ما که در سال ۱۹۹۹ در وین برگذار شد، موضوع «ارزش ها، حقوق و وظایف» در دستورکار اصلی بحث های ما قرار گرفت. پس از این اولین دور از گفتگوها این ضرورت احساس شد تا در سومین کنفرانس که درسال ۲۰۰۲ در تهران تشکیل شد، به عوامل تهدید کنندهٔ صلح و عدالت در دنیای امروز توجه کرده و این علل را مورد تحلیل قرار دهیم.

درمیان این بحث های خلاق یکباره موضوع هرمنوتیک به میان آمد و پیشنهاد شد تا گردهمائی بعدی را به این موضوع اختصاص دهیم. این گردهمائی در سال ۲۰۰۸ در سنت گابریل برگذار شد و نتیجهٔ این کنفرانس چهارم اکنون پیش روی شماست و در برگیرندهٔ سخنرانی ها و بحث هایی می باشد که به زبان های آلمانی و فارسی در اختیار علاقمندان قرار می گیرد.

ما با خوشحالی همراه با تشکر این نکته را یادآوری می کنیم که طرف گفتگوی ایرانی ما در این کنفرانس «مؤسسهٔ بین المللی دیالوگ بین فرهنگ ها و

تمدن ها» بوده و همچنین رئیس جمهور پیشین ایران دکترخاتمی و از طرف اتریش خانم وزیر دکتر بئاتریکس کارل با پیام های شخصی شان زینت بخش نتایج منتشر شدهٔ این کنفرانس می باشند. ما دراینجا همچنین لازم می بینیم از وزارت علوم و پژوهش اتریش به خاطر پشتیبانی مجدد و بزرگوارانه اش برای تشکیل این کنفراس بین ا لمللی بین مسیحیت و اسلام سپاسگذاری کنیم.

دراین رابطه همچنین از معاون وزیر خانم دکتر آنه لیزه استوکلاسکا صمیمانه تشکر می کنیم که با تفاهم از این همکاری دوجانبهٔ علمی در همهٔ مراحل پیچیدهٔ برنامه ریزی و اجرایی آن حمایت کرده و شخصاً در مراسم افتتاحی این کنفرانس حضور داشته است.

ما همراه با پیوند دوستی از آقای دکتر نصرت الله رستگار - همکارعلمی اسبق آکادمی علوم اتریش دررشتهٔ ایرانشناسی- بواسطهٔ کمک های بیشمار و سابقه دار ونیز علاقهٔ ایشان به کنفرانس های بین ایران و اتریش سپاسگذاریم. همچنین لازم می بینم در اینجا از دکترهادی رضازاده (هامبورگ) و دکتر عبدالرحیم حسن خان مکری – تهران- به عنوان مترجمین این کنفرانس ها که درطی چندین سال بطور شایسته ای ماراهمراهی کرده اند یادکنم، با توجه به اینکه دکترهادی رضازاده علاوه برآن خدمت ترجمهٔ سخنرانی های همکاران اتریش از آلمانی به فارسی را نیز عهده دار بوده است.

درپایان باید نیاز صمیمانه و قلبی خودرا به زبان آورده و از دوهمکار مؤسسهٔ سنت گابریل یعنی خانم «پترا گرل» و کارشناس ارشد خانم «بریگیته زونن برگر» ازجهت کاردانی و آمادگی فوق العادهٔ شان تشکر کنم.

آقای دکتر سید عبدالمجید میردامادی در تمام سال های گذشته و در همهٔ تحولات تکاملی این گفتگوها نقشی تعیین کننده داشته و با ما به به عنوان شخصیتی مورد اعتماد و دوراندیش همکاری نموده است. آگاهی نسبت به

مسؤلیت مشترک ما درمقابل دنیای امروز و نسل های آینده در بسیاری از رایزنی ها و اتخاذ تصمیمات لازم راهنمای فعالیت ما بوده است.

آندریاس بشته

انستیتوی علوم دینی سنت گابریل

بسم الله الرحمن الرحیم

إقتضائات هرمنوتیکی متون مقدس

دکتر احمد واعظی*

اگر به تسامح هرمنوتیک را دانشی بدانیم که به تأمل دربارهٔ فهم و تفسیر متن می‌پردازد باید اعتراف کرد که فضای سنتی حاکم بر این دانش در قرن بیستم دچار تحوّلی اساسی شده پارادایم سنتی حاکم بر فهم متن اهداف، چارچوب و ساز و کار صریح و خاصی را در فرایند قرائت متن به تصویر می‌کشید که براساس آن هدف اصلی مواجههٔ با متن ، وصول به معنای اراده شده توسط مؤلف آن است و تمامی عوامل و ابزار و قواعد ادبی و هرمنوتیکی همگی در خدمت رفع ابهام متن و پرده‌برداری از مراد مؤلف و معنای حقیقی متن هستند بی‌آنکه نوع متن از قبیل ادبی، تاریخی، کلاسیک و مذهبی و مقدس بودن آن تفاوتی در اصل هدف و ساز و کار وصول به آن ایجاد نماید. اوج این رویکرد سنتی را در هرمنوتیک عصر روشنگری مشاهده می‌کنیم که در چارچوب پارادایم حاکم بر تفکر علمی و عقلانی عصر مدرن شکل گرفته است. براساس علم‌شناسی دوران مدرن که در عقلانیت عصر روشنگری به شکوفایی می‌رسد حقیقت در همهٔ عرصه‌های معرفت امری قابل دسترس است به شرط آنکه روش و متدولوژی وصول به آن در هر شاخهٔ معرفتی به طور دقیق پی‌گیری شود و تنها رسالت اصلی عالم آن است که مراحل روش حاکم بر هر عرصهٔ معرفتی را به طور دقیق پیاده کند بی‌آنکه مجالی به دخالت جنبه‌های سویژکتیو و ذهنی خود بدهد. دخالت افق ذهنی عالم و پیش داوری‌های او به انحراف جریان جستجوی

---

* استاد در دانشگاه باقرالعلوم (ع)- قم

حقیقت خواهد انجامید. این پارادایم معرفتی در ساحت هرمنوتیک و مقولهٔ تفسیر و فهم متون نیز جاری و ساری بود.

در قرن بیستم و با ظهور رویکردهای پسامدرن در حوزهٔ دانش و معرفت و فرهنگ شاهد شکسته شدن اقتدار تلقی دوران مدرن و عصر روشنگری از علم و هدم پارادایم سنتی حاکم بر فهم متن هستیم. ظهور هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر که تحلیلی پدیدار شناسانه از مقولهٔ فهم و تفسیر عرضه می‌دارد و نیز رواج ساختارگرایی که به جای جستجوی معنا در قصد و نیت مؤلف، آن را در لایه‌ها و مناسبات درونی زبان می‌جوید و نیز ظهور شالوده‌شکنی که اساساً متن را زنجیره‌ای از نشانه‌ها می‌داند که خواننده می‌تواند با آن وارد بازی آزاد معنایی شود و در فرایند قرائت متن ساختارهای درونی آن را آزادانه تغییر دهد، همگی نشانه‌هایی آشکار از گشوده شدن فضاهای جدید در مقوله فهم و قرائت متن بدست می‌دهند.

این رویکردهای نوظهور و پسامدرن پیشنهادهای خاص خود را در زمینه کیفیت قرائت متن و امکان‌های مواجههٔ با آن رادر اختیار می‌نهند و نکته مشترک آنها عدم فرق نهادن میان انحاء مختلف متن است برای مثال هرمنوتیک فلسفی گادامر که از مدل دیالوگی قرائت متن دفاع می‌کند و خواهان به سخن درآوردن متن در افق معنایی مفسّر است و لحظهٔ فهم را لحظهٔ امتزاج افق معنایی مفسر یا افق معنایی متن می‌داند تفاوتی میان متون مقدس و دیگر متون قائل نیست و منطق گفتگو و روش دیالوگی را حاکم بر هرگونه مواجههٔ معنایی می‌داند. همچنان که ساختارگرایان روش تفسیر ساختار گرایانه را به طور عام بر همه انحاء متون تطبیق می‌دهند.

هدف اصلی مقالهٔ حاضر ترسیم این نکته است که متن وحیانی و مقدس – که در این نوشته قرآن سمبل آن است– اقتضائات خاصی را در فرایند فهم و

قرائت خویش تحمیل می‌کند به گونه‌ای که راه را بر اعمال مدل های پیشنهادی پسامدرن سدّ می‌کند. به تعبیر دیگر رویکردهای پسامدرن امکان‌ها و پیشنهاداتی را در فضای مواجههٔ با متن ارائه می‌دهند که در زمینه فهم و قرائت متون وحیانی نمی‌توان از آن امکان‌ها و پیشنهادات تفسیری استقبال کرد زیرا متون وحیانی هم به لحاظ اهداف تفسیری و هم الگوی خواندن اقتضائات و محدودیتهای خاصی دارند که به طور آشکار و صریح در تعارض مستقیم با رویکردهای پسامدرن در مقولهٔ خواندن متن می‌باشد. در طی مقاله نشان خواهم داد که متن وحیانی – قرآن- خود را به گونه‌ای معرفی می‌کند که الگوی خواندن خاصی را اقتضاء می‌کند و "خواننده الگو ایده‌آل" این متن بسی متفاوت با خواننده الگو در دیگر مکاتب پسامدرن تفسیری است. خواندن متون وحیانی پیچیده به پیش فرض‌های کلامی و اعتقادی خاصی است که عمدهٔ آنها منبعث از خود متن مقدس و مصرح در آیات قرآنی است. با وجود این چارچوبهای کلامی و واقعیات مربوط به خود متن که قرآن از آن پرده برمی‌دارد دیگر نمی‌توان برای کاربست شیوه‌های پسامدرن مواجههٔ با متن مجالی یافت.

۱- متون مقدس و هدف از تفسیر

تعیین اهداف تفسیر متن ، گامی اساسی در جهت انتخاب شیوهٔ تفسیر متن و مدل قرائت آن است. بی‌تردید مکاتب مختلف هرمنوتیکی و گرایش‌های مختلف در نظریهٔ ادبی ظرفیت‌ها و امکان‌های مختلف و متفاوتی جهت مواجههٔ معنایی با متن و گونه‌های مختلف قرائت آن در اختیار می‌دهند اما این روش‌ها و شیوه‌های مختلف تفسیری و قرائت متن با همهٔ انحاء متصور از اهداف تفسیری تناسب ندارند. واقعیت این است که اهداف تفسیری خاص برخی گونه‌های قرائت متن را طرد می‌کنند و تنها با برخی شیوه‌های تفسیری تناسب دارند. برای مثال اگر هدفی زیبایی شناختی سائق اصلی مواجههٔ معنایی با یک متن باشد و خواننده تنها

درصدد به حداکثر رساندن ظرفیت معنایی متن و آشکار کردن کلیهٔ معنای محتملهٔ آن باشد در این صورت مدل‌های مختلف بازی آزاد معنایی با متن نظیر شالوده شکنی کمک شایانی به تأمین این هدف تفسیری می‌نماید یعنی گونه‌های مختلف قرائت "خواننده محور" متن در راستای این هدف تفسیری قرار می‌گیرند حال آنکه رویکردهایی نظیر هرمنوتیک رمانتیک که بازسازی دنیای ذهنی صاحب اثر را هدف گرفته است هرگز در سمت و سوی این هدف تفسیری زیبایی شناسانه قرار نمی‌گیرد.

به نظر می‌رسد که متون مقدس با هدف تفسیری خاصی پیوند دارند که عملاً بسیاری از رویکردهای پسامدرن به قرائت متن را برنمی‌تابد. متن وحیانی، کلام خداوند است و در نتیجه حاوی پیام او به بشر می‌باشد و از آنجا که دین‌داری و تدین به معنای تصدیق به خداوند و تسلیم و تعبد به محتوای پیام الهی است هدف فرد معتقد و متدین در مواجههٔ با متن وحیانی درک مراد صاحب وحی و رسیدن به محتوای پیام او است.

دین‌داری چیزی جز التزام نظری و عملی نسبت به محتوای دین و درون مایهٔ پیام خداوند نیست پس درک معنای مقصود خداوند و آنچه او از الفاظ متن مقدس اراده کرده است محور و هدف اصلی مراجعه مؤمنانه و متدینانه به متن وحیانی است.

بی‌شک یا متن وحیانی نیز مانند سایر متون می‌توان بازی آزاد معنایی داشت و به قول ژاک دریدا قرائت آن متن را همچون شطرنجی بی‌انتها دانست اما چنین تصوری از هدف قرائت متن وحیانی به هیچ رو با اهدافی که خود متن دینی از مؤمنان طلب می‌کند و اقتضای منطقی پذیرش دین است همخوانی و سازگاری ندارد.

بنابراین با توجه به این نکته که هدف از قرائت متن وحیانی در فضای پذیرش دین و اعتقاد به وحیانی بودن متن چیزی جز درک معنای مقصودِ مؤلف آن نیست. پس کلیه رویکردهای پسامدرن از نقد نوین آمریکایی- که مرامنامه آن در مقالهٔ معروف "مرگ مؤلف" نمودار شده است- گرفته تا هرمنوتیک فلسفی و ساختارگرایی و شالوده‌شکنی که همگی بر لزوم بی‌اعتنایی به قصد و نیّت مؤلف تأکید می‌کنند، نمی‌توانند الگوی مناسبی برای قرائت متن وحیانی به حساب آیند و هدف تفسیری متناسب با مبانی و پایه‌های نظری حاکم بر متون وحیانی این گونه قرائت های نوظهور از متن را برنمی‌تابند.

قرآن شریف از این حقیقت پرده برمی‌دارد که نه تنها قرآن بلکه کتب وحیانی دیگر نظیر تورات و انجیل کلام خداوند است و رسولان الهی در واقع دریافت کننده و مبلّغان پیام و کلام الهی به مردم هستند. آیات زیر قرآن و دیگر کتب سماوی را وحی و کلام الهی می‌داند:

"انک لتلقی القرآن من لدن حکیم علیم" سورهٔ النمل (۲۷) آیهٔ ٦

"کتاب احکمت آیاته ثم فصّلت من لدن حکیم خبیر" سورهٔ هود (۱۱) آیهٔ ۱

"حتی یسمع کلام الله" سورهٔ توبهٔ (۹) آیهٔ ٦

"و ما ینطق عن الهوی* ان هو الّا وحی یوحی" سورهٔ نجم (۵۳) آیات ۳ و ٤

"قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی نوراً و هدی للناس" سورهٔ انعام (٦) آیهٔ ۹۱

"ثم آتینا موسی الکتاب تماماً علی الذی أحسن و تفصیلاً لکل شی "سورهٔ انعام (٦) آیهٔ ۱٥٤

"و آتیناه الانجیل فیه هدی و نور" سورهٔ المائده (۵) آیهٔ ٤٦

و آیاتی نظیر آنچه در ذیل می‌آید نقش پیامبران را دریافت وحی و ابلاغ آن به مردم می‌داند بی‌آنکه آنان در چینش الفاظ و محتوای پیام الهی و وحیانی نقشی داشته باشند:

"و انزلنا الیک الذکر لتبیّن للناس ما نزّل الیهم" سورهٔ النحل (۱٦) آیهٔ ٤٤

"ما انزلنا علیک الکتاب الّا لتبیّن لهم الذی اختلفوا فیه" سورهٔ النحل (۱٦) آیهٔ ٦٤

"ما علی الرسول الّا البلاغ" سورهٔ المائده (۵) آیهٔ ۹۹

این کلام و پیام الهی به واسطهٔ پیامبر برای مردم و هدایت آنها فرستاده شده است:

"هذا بیان للناس و هدی و موعظهٔ للمتقین" سورهٔ آل عمران (۳) آیهٔ ۱۳۸

"شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن هدی للناس" سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۱۸۵

"قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی نوراً و هدی للناس" سوره انعام (٦) آیهٔ ۹۱

اینکه وحی الهی و کتب آسمانی کلام الهی و مشتمل بر هدایت مردم و روشنگر راه آنان به سوی سعادت است به وضوح دلالت بر آن دارد که از منظر کسی که به این مقدمات معنای مقصود او در نظر داشت گرچه این متن مانند سایر متون ظرفیت و قابلیت گونه‌های دیگری از مواجههٔ معنایی و اشکال دیگری از قرائت را داشته باشد.

۲- قصدی بودن معنا

فرایند قرائت متن تلاشی در جهت وصول به معنا است و اینکه آیا معنا امر قصدی (intentional) و یا غیرقصدی است از زمره مباحث مهم معناشناسی فلسفی و نظریه‌پردازی دربارهٔ زبان است. پیش فرض‌های کلامی و اعتقادی همراه با متون وحیانی طبعاً با قول به قصد بودن معنا همسازی و تناسب دارد. زیرا همان‌طور که در بند پیشین گذشت قوام قرائت مومنانه متون دینیوصول به معنای

مقصود صاحب وحی است وهر گونه قرائتی که بی‌اعتنای به مراد مؤلف این متون باشد در واقع هدف از تکوین این متون و ابلاغ آنها به بشر را مغفول نهاده است و الگوی مطلوب و موجّه قرائت این متون را نادیده انگاشته است، الگوی قرائتی که در تناسب کامل با عقاید ایمانی مندرج در خود این متون است. عقایدی که بعضاً با استدلال های فلسفی و عقلانی نیز همراه است.

قصدی بودن معنا به این نکته تأکید دارد که تا موجود با اراده و صاحب شعوری آگاهانه در پس الفاظ و چینش کلمات متن در نظر گرفته نشود از چیزی به نام معنا نمی‌توانیم سخن برانیم اساساً اگر فاعل با اراده و شعوری به عنوان مؤلف الفاظ متن در کار نباشد آنچه به درک ما درمی‌آید را نمی‌توانیم معنای متن بدانیم، در واقع آنچه معنا را معنا می‌کند قصد و نیّت مؤلف کلمات متن است. بنابراین آن دسته از رویکردهای زبانی که می‌کوشند معنای متن را بدون در نظر گرفتن مراد و نیّت مؤلف درک کنند واقعیت قصدی بودن معنا را مورد غفلت قرار داده‌اند.

من در اینجا نمی‌خواهم به تفصیل وارد این بحث شوم و انحاء تلقی‌ها از قصدی بودن معنا و ادلهٔ مخالفین آن را به بحث بگذارم. تنها به این نکته بسنده می‌کنم که معنا را در دو سطح باید دید. در سطح تصوری و در سطح تصدیقی. در مرتبهٔ دلالت تصوری می‌توان از ایدهٔ غیرقصدی بودن معنا دفاع کرد. اگر بپذیریم که منشأ انس میان لفظ و معنا مقولهٔ وضع و اعتبار است و قراردادهای زبانی پیوند میان این دو برقرار می‌کنند و انس و دلالت ذاتی میان لفظ و معنا وجود ندارد آن گاه می‌توان پذیرفت که به هر دلیلی ذهن ما با لفظی که علم به وضع معنایی آن دارد مواجه شود از لفظ منتقل به معنای تصوری آن می‌شود، تفاوت نمی‌کند که آن لفظ توسط فرد ذی‌شعور صاحب اراده به طور آگاهانه القاء و ایجاد شده باشد یا به طور تصادفی و حتی توسط موجودی فاقد قصد تکوین

یافته باشد نظیر اینکه کودکی خردسال در حال بازی دکمه‌هایی از صفحه کلید رایانه را بزند و به طور تصادفی جمله‌ای نوشته شود.

اما در سطح تصدیقی و در مرتبهٔ دلالت تصدیقی کلام که به دنبال درک مراد جدّی کلام هستیم قطعاً معنا امری قصدی می‌شود زیرا قوام آن به مؤلفی است که به طور جدّی مضمونی را از کلمات متن قصد کرده است. البته جای انکار نیست که برخی رویکردهای پسامدرن در حوزهٔ قرائت متن اساساً به دنبال مراد جدّی مؤلف نیستند زیرا حضور وی را در فرایند خواندن متن، آگاهانه نادیده می‌گیرند پس از نظر آنان معنای متن و دستاورد نهایی فرایند قرائت متن نمی‌تواند امری قصدی باشد لکن همان طور که در ذیل بحث در اهداف تفسیری متون مقدس اشاره کردیم، هدفی که وحیانی دانستن متون مقدس مقتضی آن است عملاً راه را بر اینگونه مواجهه‌های معنایی با متن وحیانی می‌بندد و هدف تفسیری این متون که بر محور یافتن معنای مقصود مؤلف شکل گرفته است معنای متن را امری قصدی در نظر می‌گیرد پس هر چیزی که بخواهد منهای در نظر گرفتن مراد جدّی مؤلف این متون فراچنگ آید نمی‌تواند معنای متن باشد.

۳- جستجوی معنای متعیّن

از اقتضائات هرمنوتیکی متون مقدس آن است که خوانندهٔ این متون مناسب است که در جستجوی معنای متعیّن و نهایی متن باشد به جای آنکه از هرگونه گسترش دایرهٔ معنایی متن استقبال کند. این ویژگی تفسیری در تقابل کامل با رویکرد زیباشناختی (aesthetic) به قرائت متن است. قرائت زیباشناختی از متن در جستجوی ارتقاء ظرفیت معنایی متن است وبه هرگونه تلاش برای ازدیاد دامنهٔ معانی متن خوش‌آمد گفته می‌شود. از این رو معنای متعیّن و نهایی متن امری نامطلوب و غیرمفید تلقی می‌شود برعکس آنچه مورد رغبت است و تلاش معناشناختی و قرائت متن را توجیه می‌کند تکاپوی ازدیاد

ظرفیت معنایی متن و لو به قیمت دخالت دادن افق معنایی خود مفسر و دیگر عوامل بیرون متن باشد. از منظر قرائت زیباشناسانهٔ متن، "معانیِ محتمله" جایگزین "معنای متعیّن" می‌شود و به عنوان هدفی مستقل موضوعیت می‌یابد.

اما اگر متن دینی و مقدس را وحیانی بدانیم و هدف تفسیر را درک مراد جدّی خداوند و وصول به پیام او تعیین نماییم دیگر نمی‌توانیم رویکرد زیباشناختی به قرائت این متون داشته باشیم. در واقع الگوی مطلوب قرائت متون مقدس راه را بر این گونه قرائت می‌بندد و خوانندهٔ الگو در مواجههٔ با متون وحیانی کسی است که در جستجوی معنای متعیّن متن باشد معنایی که به واسطه قصد و نیت صاحب سخن تعیّن و خصوصیت یافته است. در اینجا بار دیگر تأکید می‌کنیم که سخن در امکان گونه‌های دیگر قرائت متن وحیانی نیست که همان‌طور که اشاره شد گونه‌های دیگر نظیر قرائت زیباشناختی این متون کاملاً متصور است بلکه سخن در روایی و ناروایی گونه‌های مختلف قرائت این متون است و با توجه به الگوی قرائت مطلوب و صحیح متون وحیانی که با جستجوی معنای متعیّن تناسب دارد قرائت زیباشناختی که فارغ از معنای مراد گویندهٔ متن به ازدیاد ظرفیت معنایی و تکثر هرچه بیشتر معانی محتمله متن می‌اندیشد، ناروا و ناصواب است.

٤- پرهیز از خواننده محوری

نظریه خواننده محور (Reader-response) در نظریه ادبی و هرمنوتیک طیف گسترده‌ای از رویکردهای تفسیری را در خود جای می‌دهد. صورت معتدل این رویکرد را می‌توان در هرمنوتیک فلسفی گادامر - تجلیل پدیدارشناسانه از فهم و تفسیر- سراغ گرفت که زمام امر فهم را یکسره به دست خواننده و مفسر نمی‌دهد بلکه با پذیرش نظریهٔ امتزاج افق‌ها، فهم متن را

محصول حصول توافق میان افق معنایی مفسر و افق معنایی متن می‌داند و بدین ترتیب دنیای ذهنی خواننده و پیش داوری‌ها و پیش دانسته‌ها و انتظارات و جهت‌گیری‌های او را در تکوین محصول نهایی فرایند قرائت یعنی معنای اثر دخالت می‌دهد و معتقد است که متن در افق معنایی مفسر به سخن درمی‌آید.

از سوی دیگر صورت افراطی خواننده محوری که در شالوده‌شکنی ژاک دریدا متبلور می‌شود متن را چیزی جز زنجیره‌ای از نشانه‌ها نمی‌شناسد و برخلاف ساختار گرایی که معنا را در درک مناسبات و ساختارهای درونی زبان می‌جست، زمام معنا را به دست خواننده می‌دهد و ساختارهای درونی زبان را قابل شکستن ارادی می‌داند بدین ترتیب قرائت متن چیزی جز بازی آزادمعنایی با آن نیست فرایندی که انتها و پایان ندارد و فهم متفاوت از یک متن محصول انتخاب آزاد خوانندهٔ متن خواهد بود بی‌آنکه اموری نظیرارادهٔ مؤلف، ساختارهای درونی زبان، زمینه‌های معنایی و مانند آن بتوانند نقشی در تعین معنای متن و محدودیت قرائت آن داشته باشند.

متن وحیانی خواننده محوری در هر دو صورت معتدل و افراطی آن را برنمی‌تابد زیرا هدف از تفسیر این متون درک معنای اراده شده توسط خداوند است از این رو هرگونه دخالت ناموجّه ذهنیت مفسر به مشوّه شدن محتوای این معنای مراد می‌انجامد این دخالت ناموجّه در روایات اسلامی به عنوان "تفسیر به رأی" محکوم و مطرود شده است. تفکیک انحاء پیش دانسته‌ها و نشان دادن اینکه چه قسم دخالت مفسّر در فرایند فهم متون وحیانی از سنخ دخالت موجّه و چه قسم پیش دانسته‌های وی از سنخ دخالت ناموجّه افق ذهنی خواننده محسوب می‌شود محتاج بحثی مفصّل است اما آنچه جای تردید ندارد آن است که خوانندهٔ الگو در مواجههٔ معنایی با متون وحیانی هرگز حق آن را ندارد که به طور عامدانه پیش‌داوری‌ها و انتظارات پیشین خود را به متن تحمیل نماید و محتوای پیام متن

را براساس خواست قبلی و جهت‌گیری تعیین شده از قبل رقم بزنند بلکه باید تلاش کند که سخن متن را بشنود و مراد جدّی صاحب سخن را از وراء آن دریابد.

۵- عدم مرجعیّت مخاطبین اولیه متن

از دیگر اقتضائات هرمنوتیکی متون وحیانی آن است که فهم و تلقی خوانندگان خاصی مرجعیت (avthority) ندارد. برخی گمان می‌کنند که فهم مخاطبین نخستین متن وحیانی و کسانی که در زمان نزول وحی اولین قاریان آن بوده‌اند حجیت و اعتبار خاصی دارد و فرایند مواجههٔ معنایی با متن دینی باید کوششی در راه کشف و اصطیاد این قرائت اولیه و مرجع قلمداد شود. حال آنکه از آیات قرآنی بدست می‌آید که کتاب مقدس مخاطب محدود و خاص ندارد بلکه همه انسان ها طرف خطاب الهی هستند و این کتاب برای هدایت ناس آمده است نه آنکه معاصرین نزول وحی مخاطبین انحصاری آن باشند.

"هذا بیان للناس و هدی و موعظهٔ للمتقین" سورهٔ آل عمران (۳) آیهٔ ۱۳۸

"یا ایها الناس قد جائکم برهان من ربّکم" سورهٔ نساء (٤) آیه ۱۷٤

"شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن هدی للناس"سورهٔ بقره (۲) آیهٔ ۱۸۵

در اینجا لازم است که میان عدم مرجعیت فهم مخاطبین اولیه و نقش زمینه معنایی (context) در درک صحیح مراد معنایی متون وحیانی تفکیک دهیم. درک صحیح فضای حاکم بر زمان نزول وحی و زمینه‌های تاریخی، سیاسی و فرهنگی آن در درک دقیق‌تر مراد مؤلف نقش‌آفرین است و این به معنای مرجعیت درک و تفسیر مخاطبین اولیه وحی نمی‌باشد.

اینکه همه انسان ها در همه اعصار و قرون مخاطب کلام الهی هستند به معنای نادیده گرفتن نقش این پیش زمینه‌های تاریخی در درک مراد گوینده وحی نیست.

در پایان این نوشتار ذکر دو نکته سودمند است نخست آنکه این پنج ویژگی برشمرده شده تمامی ابعاد اقتضائات هرمنوتیکی متون مقدس را پوشش نمی‌دهند بلکه از باب نمونه ذکر شده‌اند. بحث جامع در باب اقتضائات هرمنوتیکی این متون مستلزم بسط تفصیلی همهٔ ابعاد و زوایای قرائت الگو و خوانندهٔ الگو در مواجههٔ معنایی با این متون است که از حوصلهٔ این مقال بیرون است.

دوّم آنکه اقتضائات پنج‌گانه بحث شده در این نوشتار از ویژگی‌های انحصاری قرائت متون وحیانی محسوب نمی‌شود بلکه بعضاً در رویکردهای تفسیری دیگر نیز موجود می‌باشد برای نمونه اعتقاد به عدم مرجعیت خوانندگان نخستین یک متن در بسیاری از نظریه‌های تفسیری از جمله هرمنوتیک فلسفی و شالوده‌شکنی مورد پذیرش است آنچه شایسته توجه است هویت اجتماعی این اقتضائات و ویژگی‌ها و نوع استدلال نهفته در پس آنها است که قرائت الگوی این متون را از انحاء قرائت های متصور در سایر متون ممتاز می سازد.

پرسش وپاسخ های تکمیلی:

پشکه: سخنران برای تفسیر متون به رعایت پنج پیش شرط اشاره کرد. از آنجا که علاقمندم نظریات ایشان را کاملاً درک کنم از دکتر واعظی خواهش می کنم هستهٔ اصلی نظریات خود را یکبار دیگر به اجمال بیان نماید

واعظی: آن پنج نکته‌ای که برای خواندن متون تعیین می‌گردد عبارتند از:

۱- هدف خاص تفسیری به عبارتی می‌توان با هرمتنی با اهداف مختلفی مواجه شد. تأکید من در این مقاله این است که اگر یک متن وحیانی باشد با هدف خاصی تناسب دارد و نمی‌توان گفت این متن با هر هدفی تناسب دارد و آن هداف خاص، تلاش برای درک معنایی مقصود و مراد گوینده سخن است.

۲- با عنایت به مبنای قصدی بودن معنا اساساً اگر بدنبال قصد مؤلف نباشیم آنچه درک می‌کنیم معنای متن نیست. چون آنچه متن را متن می‌کند قصد و نیّت یک موجود ذی شعور است.

۳- اگر متن، متن وحیانی باشد لزوماً متن دارای معنای متعین بوده و نمی‌تواند بی‌ثباتی و سیلان معنا را در خود داشته باشد و محدودیت معنایی و مقصود خود را دربر دارد.

٤- در قرائت الگو و استاندارد گر چه مفسر ایفای نقش در فرآیند خواندن متن می‌کند ولی این به معنای پذیرش «خوانند محوری» نیست. مفسر در تکوین معنای متن ایفای نقش نمی‌کند و سهیم و شریک معنای متن مقدس نیست بلکه مفسر در اینجا درک کننده و دریافت کننده معنای متن است. پس در قرائت الگو و استاندارد متون مقدس باید مواظبت نمود که پیش دانسته‌ها، انتظارات و افق هرمنوتیکی مفسر در شکل دادن

معنای متن دخالت نکند بلکه به فرآیند درک معنی و مقصود مدد برساند. به معنی دیگر ما منهای افق هرمنوتیکی و افق معنایی خود نمی‌توانیم یک متن را بفهمیم اما فرق بین دخالت فعال، مثبت و سازنده در درک معنای مقصود و این که افق معنایی در شکل دادن و تعین معنا سهیم باشد وجود دارد. معنی قائم به گوینده و صاحب سخن است و البته قائم به مفسر نیست.

۵- قرائت خوانندگان و مخاطبان اولیه متون مقدس مرجع شاخص ومحوری تعیین کننده نیست. اگر لازم است برای فهم متون مقدس به سراغ زمینه‌های تاریخی و عصر و زمانه نزول وحی برویم نه از جهت آن است که درک آنها شاخص و معیار باشد بلکه صرفاً برای دریافت مراد جدی صاحب سخن است.

لازم به تذکر می‌دانم که روح مقاله تأکید به رویکردهای پسامدرن در حوزه هرمنوتیک و نقد ادبی برای خواندن متن است که متأسفانه از این پیشنهادها در خواندن کلام الهی نمی‌توان سود جست. البته این پیشنهادها می‌تواند برای ما پرسش‌آفرین و بحث برانگیز باشد ولی به عنوان یک روش نمی‌توان از آنها در خواندن متون مقدس بهره برد.

بهشتی : اگر گادامر در ارتباط با رهیافت هرمنویتیکی مفهوم «بازی» را مطرح می‌کند، نباید آن را به نوعی دلخواه یا گزافی بودن تعبیر کنیم. گادامر می‌داند که پیش‌داوریها و پیش‌فهم‌های غلط داریم و به بیان دیگر تفسیر به میزانی موفق است که در آن پیش‌فهمی فراخور وارد عرصه شود. بنابراین مفهوم بازی را، بدان معنا که گادامر مراد می‌کند، نباید با گزافی بودن یکی بدانیم. بعلاوه، اگر بگوییم که نخستین خوانندگان یا شنوندگان وحی باید مقدمات فهم خود را از متن بربگیرند، ممکن است دچار دور شویم. آیا در این صورت مقدمات لازم برای

فهم را نباید نخست از این متن‌ها بدست آوریم تا متعاقباً دوباره آنها را برای فهم همین متن ها بکار گیریم؟

واعظی: آقای دکتر بهشتی به مطلب درستی اشاره نمودند و آن این که آنچه گادامر در کتاب خود با عنوان «حقیقت و روش» به بازی اشاره می‌کند به هیچ وجه منظور او از بازی، بی‌نظمی و درهم برهمی نیست ولی من کلمه «بازی» را بکار نبردم بلکه «بازی آزاد معنایی» را طرح کردم که این کلمه نزد شالوده شکنان بر آن تأکید می‌شود. گادامر از کلمه بازی استفاده می‌کنددر حالی که شالوده‌شکنی از کلمه «بازی آزاد» استفاده می‌کند. از این رو گادامر و همفکران او به عنوان «خواننده محوری محافظه‌کار» شناخته می‌شوند. اما شالوده‌شکنان «خواننده محوران رادیکال» هستند و شما به درستی اشاره کردید که گادامر نیز هر پیش‌فرضی را دخالت در متن نمی‌دهد و پیش‌فرض را به مولد و مفید و برخی را به غیر مولّد و غیرمفید تقسیم می‌کند. امّا نکته دوم این که من اعتقاد دارم فهم متون مقدس را نباید در چهار چوبه فهم خوانندگان و مخاطبان اولیه آنها محصور و محدود نمود زیرا آنان با محدودیت ذهنی خود قادر به دریافت تمامی ظرفیت‌های معنایی متن نیستند و البته باید اضافه کنم د رمواجهه معنایی با متن باید چندین ملاحظه را لحاظ نمود که یکی از آنها درک معنایی لفظ است و البته باید به کارهای دیگری نیز پرداخت که آنهادر گذر زمان با وسعت بیشتری همراه می‌گردد.

بهشتی: شما عنوان فرمودید که انسان دیندار محفوف و مقیّد به پیش‌فرض‌های کلام و اعتقادات است و دیگر این که پیش‌فرض‌ها برآورده از متن می‌باشد حال سؤال این است که آیا این بیان شما یک دور منطقی نیست؟

واعظی: آنچه من در خواندن مؤمنانه متن بیان داشتم که خواندن آن توأم با بعضی از پیش‌فرض‌های کلامی و اعتقادی است، منظور آن پیش‌فرض‌هایی است که مبانی تفسیر و نظریه تفسیری را می‌سازد مثل این نظریه که انجیل و قرآن وحی است و یا این که خدایی وجود دارد و قرآن کلام اوست و یا قرآن ساخته ذهن پیامبر اسلام نیست و او تنها دریافت کننده آن است. آیاتی که من در طول مقاله تلاوت کردم در حقیقت اشاره به مبانی کلامی بود که شکل دهنده نظریه تفسیری هستند.

خوری: دکتر واعظی در سخنرانی خود به این موضوع اشاره کرد که متون مذهبی از ویژگی های خاصی برخوردار بوده و بنابراین ما به روش های خاصی برای تفسیر این متون نیازمندیم. این نظریه را به خوبی می توان درک کرد، زیرا در اسلام به الهام لفظی توجه خاص می شود و این اعتقاد رایج است که پیغمبر اسلام خود در پیدایش متون و بیان آنها نقشی نداشته است. همچنین قرآن می خواهد هم برای مردم آن زمان و هم برای نسل های آینده به زبان قابل فهمی سخن بگوید.

دراین رابطه به چند موضوع اشاره کرده و همچنین سؤالاتی را مطرح می کنم:

اول اینکه باید بین مفهوم یک متن از یک طرف و اثبات حقانیت آن از طرف دیگر تفاوت قائل شویم. همچنین در گام بعد باید بین بیان یک متن و کاربردعملی این بیان تفاوت قائل شویم.

در این سخنرانی بطور قاطع به اهمیت منظور یک متن (منظوری که متن می خواهد آن را بیان کند) اشاره شد. دراینجا این سؤال پیش می آید که چگونه می توان منظور گویندهٔ متن را بدون بررسی کلمات این گوینده درک کرد؟

علاوه برآن دراین سخنرانی گفته شد که اگر بطور غیر تخصصی دنیای معنوی مفسر را وارد بحث کنیم، باعث مخدوش شدن محتوا و معنی اصلی آن منظوری خواهد شد که خدا انتقال آن را به ما اراده کرده است. به چه دلیل وارد کردن دنیای معنوی مفسر در بحث عملی غیر تخصصی نامیده می شود؟
در پایان این اعتقاد سخنران را خیلی مثبت یافتم که تفسیر های قرآنی مفسرین قدیمی، بخصوص نسل اول آنان برای ما نمی تواند زیاد قابل توجه باشد. اتفاقاً موضوع هرمنوتیک هم همین نکته است و قصد دارد تا راه درک این متون برای همهٔ نسل ها باز بماند.

واعظی: از نکته سنجی‌های شما بسیار ممنون هستم. اعتقاد غالب و مشهور مسلمانان آن است که چینش و دسته‌بندی قرآن کریم از جانب خداوند است وبه زبان عربی نازل شده است و عده بسیار بسیار کمی هستند که اعتقاد دارند تنها معانی قرآن بر پیامبر نازل گردیده و الفاظ قرآن از پیامبر است پس اصل غالب این است که معانی و الفاظ هر دو بر پیامبر نازل شده است. اما نکته شما بسیار قابل تأمل است که ما هم اینک با متن مواجه هستیم ولی سخن مهم این که متن پنجره‌ای به سوی معنایی که گوینده اراده کرده است ًمی باشد نه آن که متن آینه‌ای باشد که ما خود را در آن ببینیم. روی‌کردهای پسامدرن از هرمنوتیک فلسفی محافظه‌کارانه تا روی کردهای رادیکالانه همگی متن را آینه می‌بینند که ما خود و افق ذهنی خود را در آن به نمایش می‌گذاریم و نکته دوم درخصوص قرائت بی‌قاعده و قاعده‌مند که چه شاخصی از همدیگر دارند باید گفت:
که هرمتنی قابلیت قرائت عقلائی و عرفی دارد و به تعبیری معنی بر اساس قرارداد و وضع تعیین می‌شود و افراد درون یک زبان بر اساس این قراردادهای زبانی به یک قرارداد جمعی می‌پیوندند. البته نمی‌توان کتمان نمود که در اینجا

مباحث زیادی چون مباحث تاریخی و فرهنگی وجود دارد که با وجود همه اینها من اعتقاد به امکان فهم عینی بودن آن دارم و از آن دفاع می‌کنم.

زالمن: به عقیده من خیلی جالب بود که آقای دکتر واعظی به امکانات مختلف تفسیر های نادرست از متون اشاره کردند من اعتقاد دارم که ما نمی توانیم گادامر را در اینجا وارد بحث کنیم زیرا گادامر خود معتقد و علاقمند است که مفهوم یک متن به آن گونه ای که نویسنده متن منظور داشته است، باید درک شود. هنگامی که گادامر از پیش داوری صحبت می کند منظورش این نیست که بتوان از این طریق در متون دست کاری کرد بلکه منظور این است که در ما یک روش انتقادی بکار افتد و بدانیم که همه ما در برخورد با متون دارای یک پیش داوری هستیم و با این پیش داوری بطور طبیعی به تفسیر متون نیز می پردازیم. گادامر از دانشجویانش می خواست که برای درک متن، این متن را بعنوان جوابی به یک سئوال بدانند و این سئوالی است که نویسنده متن را هنگام نوشتن آن به خود مشغول کرده است. گادامر معتقد است که هر چه دانشجویان بیشتر بتوانند چارچوب سئوال مورد نظر را پیدا کنند امکان بیشتری دارند تا با دلایل مستدل متن را خوانده و درک کنند.

واعظی: این که فرمودید که گادامر را نباید از جمله پست مدرن‌ها خواند را من اشاره کردم. او حد فاصل بین رایکالیسم در فهم متن و اوبجکتیویسم قرار می‌گیرد. او تأکید می‌کند که قصد مؤلف را کنار می‌زند. آنچه او در یکی از بخش‌های "حقیقت و روش" بیان می‌کند که مؤلف خود یکی از خوانندگان متن است که خواندن او هیچ مرجعیت برای ما ندارد و او چون دیگر خوانندگان و در عرض آنها قرار دارد این است که او را از رویکرد عصر روشنگری و رومانتسیم

در مقوله تفسیر متن متمایز می‌کند. اما این که گادامر را نسبی‌گرا بدانیم البته بحث‌برانگیز خواهد بود بعضی چون «جیم گروندین» در کتاب خود تلاش دارند او را نسبی‌گرا ندانند و پاره‌ای او را نسبی‌گرا می‌دانند از آن جهت که او می‌گوید متن در ما به سخن درمی‌آید یعنی متن در هیچ کجا به صورت خالص و عینی به سخن درنمی‌آید و متن چون در افق هرمنوتیکی ذهن ما به سخن درمی‌آید لاجرم رنگ ذهن ما را خواهد گرفت. بله گادامر نمی‌خواهد نقش کلیدی به خواننده بدهد و متن باید خود را آشکار سازد. متن خود را آشکار می‌کند امّا در ما و افق ذهنی ما. از این رو که ما به نحوی در معنای شکل گرفته سهیم هستیم پس معنا امری نامتعین و متغیر خواهد بود. دیالوگ بین ما و متن دوطرفه است و از این رو، معنی حاصل مذاکره و گفتگوی ما و متن است و چون مذاکره‌کنندگان همواره متنوع و متغیر خواهند بود معنی به عنوان نتیجه این دیالوگ نیز متعدد و نامتعین خواهد بود، البته دلیل این که برخی گادامر را نسبی‌گرا می‌دانند این است که وی فرآیند خواندن متن را هیچگاه تمام شدنی نمی‌داند و به نوعی به پست مدرن‌ها نزدیک می‌گردد و از طرفی با تأکید بر نقش متن و کاستن از خواننده‌محوری از رویکرد برخی از پست‌مدرن‌های رادیکال فاصله می‌گیرد.

هرمنوتیک در میدان تنش بین وحی الهی و حقوق طبیعی

کارل هاینس پشکه و خانم اینگه بورگ گابریل

بخش اول: کارل هاینس پشکه*

الف: کار برد هرمنویتیک در کتاب مقدس

کاربرد هرمنوتیک در کتاب مقدس به معنی تعمق و اندیشه ی نظری در باره ی قواعدی است ک که رعایت آنها برای تفسیر کتاب مقدس ضروری است. کار برد هرمنوتیک در کتاب مقدس (و هرمنوتیک بطور کلی) تا حدی مبهم می باشد، زیرا هرمنوتیک در کنار اصول شناخته شده سنتی از اصول و قواعدی پیروی می کند که از طرف همه ی دانشمندان و مفسران به رسمیت شناخته نشده و به عنوان قوانین معتبر از مقبولیت عمومی برخور دار نیستند.

یکی از بزرگترین مشکلات کار برد هرمنوتیک در کتاب مقدس از اینجا ناشی می شود که طبق اعتقاد مسیحیان این کتاب هم از طرف خدا نازل شده و هم کلام انسانی را در بر دارد. اعتقاد براین است که این متون مقدس از الهام الهی سرچشمه گرفته و بنا براین کلام الهی است. این موضوع درگذشته عمدتاً اینگونه درک می شد که گویا خدا با کاتبینی سخن گفته و به این انسان ها متون مقدس را به اصطلاح دیکته کرده است. این برداشت دیگر امروز طرفداری ندارد. زبان یک وسیله ی انسانی برای ایجاد ارتباط است و خدا پیام خود را با کلمات و زبان به انسان ها رسانده است: نقش خدا به عنوان نویسنده ی این متون تنها به معنی است که ما اتوریته و قدرت اورا می پذیریم و این قدرت است که باعث نوشته شدن متون مقدس شده است و در اینجا خدا خود به عنوان یک کاتب

---

* پروفسور کارل هاینس پشکه K.H.Peschke استاد کلام مسیحی در مدرسه الهیات سنت گابریل ،اتریش

عمل نمی کند.

(R. E. Brown-S. M. Scheiders, „Hermenutics“, in The New Jerome Biblical Commentray.
London, ۱۹۹۰, Seite ۱۱٤٦-۱۱٦٥, Nr. -۹۲; hier Nr. ۷)

۱- مفهوم کتاب مقدس از نظر فن نویسندگی و ادبی

منظور ما از این عبارت آن مفهومی است که نویسندگان کتاب مقدس به عنوان انسان مستقیماً منظور داشته اند و این همان مفهومی است که این کلمات مکتوب بما بیان می کنند. دراین تعریف دو بعد وجود دارد که نیاز به توضیح بیشتری دارد و این دو عبارتند از: "کاتب" و " انتقال مطلب از طریق کلام مکتوب" .

کاتب متون کتاب مقدس در بیشتر جاها یا گمنام است و یا اسم مستعار دارد. بطور مثال نویسنده های کتاب های عهد عتیق چون "کتاب داوران" ، "کتاب پادشاهان" و " کتاب تواریخ ایام" گمنام اند. نویسنده ی کتب پنجگانه ی موسی اسم مستعار دارد. هرچند که تا عصر حاضر موسی به عنوان کاتب این متون شناخته می شد، نقد ادبی توانست باوجود مقاومت شدید مخالفین ثابت کند که این کتاب های پنجگانه از منابع مختلفی جمع آوری شده اند.

خیلی از متون نتیجه ی یک پروسه ی پیچیده ی تکمیل و رشد می باشند و کاردستجمعی کاتبین مختلف است. مثلاً " صحیفه ی اشعیاء نبی" در طول حدود ۲۰۰ سال ایجاد شده است. این وظیفه ی نقد ادبی است که اصالت کاتب، وحدت متن، ریشه ی پیدایش آن، منابع و همچنین چگونگی پیدایش بخش های مختلف کتاب مقدس و همچنین کلیت این مجموعه را مورد بررسی قرار دهد. همچنین تاریخ تطبیقی ادیان می تواند دراین رابطه به تأثیر مجموعه قوانین دیگر و سایر متون مذهبی بر روی پیدایش کتاب مقدس و مخصوصاً عهد عتیق کمک

نماید. ولی این تلاش ها باعث نمی شوند که اصالت بی نظیر سنت کتاب مقدس و اعتقاد به آن خدشه دار شود.

باوجود همه ی این پیچیدگی ها و مشکلات این موضوع به قوه ی خود باقی می ماند که کاتبین کتاب مقدس در دوره ی خود می خواستند پیامی را به مردم عصر خود برسانند و آنچه امروز برای ما مهم است، درک و دریافت این پیام است. ما این پیام را می خوانیم و به دنبال این سؤالیم که این متون برای امروز ما چه رسالتی دارند؟ "عقل سلیم ما در عین حال به ما می گوید که تلاش ما برای تفسیر این متون از این رو مشکل است که فاصله ی زمانی ما با این متون بین ۳۰۰۰ تا ۱۹۰۰ سال می باشد وعلاوه برآن این کتب به زبانی نوشته شدند که امروز برای ما بطور ناقص قابل درک است، این متون در دوره ای ظهور کردند که جهانبینی کاملاً متفاوتی نسبت به جهانبینی امروز ما حاکم بود، و ازهمه گذشته مربوط به دوره ای می شوند که روانشناسی اجتماعی حاکم با دنیای ما کاملاً بیگانه است."

R. E. Brown, همانجا، شماره ۱۱

یکی از مهمترین وظایف کاربرد هرمنوتیک در کتاب مقدس این است که نیت و قصد اصلی و اولیه ی این متون برای ما روشن گردد.

منظور ما از "مفهوم ادبی" مفهومی است که از متون مکتوب استخراج می شود. این به این معناست که متن مکتوب از اهمیت بیشتری برخوردار می شود، تا قصد احتمالی نویسنده ی آن. دراینجا بخصوص باید توجه داد که آنچه عیسی در کلمات خود منظور داشته است، مهم می باشد، ولی باید دانست که مفهوم مورد نظر او نمی تواند بالاجبار مساوی باشد با "مفهوم کتابی" متون اناجیل، زیرا عیسی خود هیچکدام ازاین انجیل ها را ننوشته است. "مفهوم ادبی"

آن مفهومی است که کاتبین اناجیل به کلمات عیسی داده اند، بطوری که عبارات مشابه متناسب با چارچوبی که در آن قرار گرفته اند، مفهوم متفاوتی پیدا می کنند. روشن شدن "مفهوم ادبی" درخدمت تحقیق درباره ی تاریخ نحوه ی تدوین و جمع آوری متون کتاب مقدس قرار دارد. بنا براین کاتبین اناجیل تنها به درکنارهم قرار دادن بی ربط متون اکتفا نکرده اند، بلکه درکارخود اهداف مشخصی را در رابطه با وضعیت موجود کلیسا پیش چشم داشته اند. بطور مثال متی در انجیل خود این هدف را دنبال می کند که عیسی را به عنوان میراث ابراهیم معرفی کند. عیسی همان مسیح است که به او بشارت داده شده است. ولی انجیل لوقا عیسی را نجات دهنده ی محرومین و مستضعفین می بیند. مسیح به زنان، فقیران و گناهکاران توجه دارد. آنچه علاوه برآن در واژه ی "مفهوم ادبی" نهفته است، مخاطبین و خوانندگانی است که نویسنده در نظر دارد. بالعکس متی در انجیل خود بیشتر یهودیانی را در نظر دارد که به مسیحیت گرویده اند. ولی لوقا بیشتر نظر به افرادی دارد که بی دین بوده و اکنون به سوی مسیحیت گرویده اند.

برای درک "مفهوم ادبی" کتاب مقدس می توان علاوه برآنچه گفته شد از وضعیت تاریخی، جغرافیائی، درجه ی تمدن و گرایش های مذهبی نیز کمک گرفت که هنگام ظهور متون کتاب مقدس وجود داشته اند. طبق متن باب اول سفر پیدایش در عهد عتیق خداوند جهان را در ۷ روز خلق کرده است. ولی باید پرسید که متناسب با وضعیت آن زمان آیا نویسنده با این کلمات می خواهد یک حقیقت علمی در باره چگونگی پیدایش جهان را بیان کند؟ آنچه در آنجا در باره ی پیدایش جهان آمده است، امروز از طرف کمترکسی مورد قبول می باشد. آنچه این متن می خواهد بیان کند، این است که جهان دارای یک خالق است که به همه چیز نظم داده و دنیا را هدایت می کند. دراین متن مقصود اصلی یک "بیان

مذهبی" است و نه علمی. یکی دیگر از راه های دستیابی به "مفهوم ادبی" متون توجه به شکل ادبی این نوشته ها است. این روش سبک شناسی در این مورد نتایج بسیارخوبی به همراه داشته است. مثلاً در کتاب مقدس می توان از سبک های تاریخ نگاری، بیوگرافی، شعر، درام و غیره نام برد. از نظر نظم و قاعده باید کتاب مقدس را مجموعه ای از کتاب های مختلف مقدس دانست، ولی از نظر پیدایش این متون و ورود آنها به کتاب مقدس باید این کتاب را نوعی جمع آوری کتب و متون دانست، یعنی جمع آوری عهد عتیق و کتاب های کلیسای مسیحیت در قرن اول پیدایش آن. از قدیم عهد عتیق را به بخش های مختلف تقسیم کرده اند: پنج کتاب موسی، کتاب های تاریخ نگاری، متون سرگذشت پیامبران و کتاب های حکمت. در این تقسیم بندی همیشه قواعد سبک شناسی و ادبی ملاک بوده است. ولی در زمان معاصر تحقیقات درباره ی کتاب مقدس متوجه این موضوع شده است که تیپ های گوناگونی از ادبیات در عصر عتیق و همچنین در کتاب مقدس موجود است.

بطور مثال در بعضی از حکایات پنج کتاب موسی و صحیفه ی یوشع بن نون به سبک شعرحماسی برخورد می کنیم. در زبور داود و غزل غزل های سلیمان به سبکی شاعرانه همراه با وزن و قافیه رو برو می شویم و بالاخره در متن کتاب حکمت با شعر تربیتی برخورد می کنیم. همچنین وقایع تاریخی به شکل های مختلف ظهور می کند. داستان پادشاهی داود بصورت نقل یک گزارش تاریخی بیان شده است. در سفر خروج باشیوه ی تاریخ نگاری حماسی همراه با داستان های ملی مواجهیم و بالاخره کتاب داوران حاوی قصص پیرامون قهرمانان اقوام می باشد. در کتاب مقدس داستان های شاعرانه، تمثیلات، امثال و حکم، داستان های عاشقانه و غیره پشت سرهم نقل می شوند.بطور مثال اگر کتاب یونس را نوعی تمثیل شاعرانه بدانیم، خواهیم دید که در اینجا منظور نقل

یک گزارش عینی تاریخی در باره ی پیغمبری نیست که در شکم ماهی قرار می گیرد و همچنین این اثر نمی خواهد فعالیت های یونس را در سرزمین آشوریان بیان کند. آنچه در این داستان منظور است، بیان یک واقعیت اساسی است در باره ی رحمت الهی که حتی شامل اقوام لامذهب هم می شود، به شرط آنکه به دعوت یهوه لبیک گفته و به راه راست باز گردند.

بسیاری از مشکلات ما با کتاب مقدس درگذشته ناشی از عدم توجه کافی به تفاوت های سبک های مختلف ادبی است که از آنها استفاده شده است. همچنین یکی از عوامل دیگر مشکل زا این بوده است که خواسته ایم بخش هایی از کتاب مقدس را به عنوان گزارش های تاریخی تلقی کنیم، درحالیکه اینها زمینه ی عینی تاریخی ندارند. سبک هایی که دربالا به آن اشاره شد از عهد عتیق گرفته شده بود. ولی در عهد جدید هم به این موضوعات برخورد می کنیم: اناجیل شرح زندگی تاریخی و علمی عیسی نمی باشند، بلکه گزارش هایی هستند که کلیسای اولیه درباره ی موعظه ها و تعالیم او نوشته است. دقت این گزارش ها باید از استاندارد هایی استنتاج شود که در آن زمان برای موعظه و تعلیم وجود داشته است. داستان های مربوط به دوره ی کودکی از دیدگاه سبک ادبی با بقیه ی انجیل و انجیل متی و مرقس تفاوت دارد.
(R. E. Brown,)همانجا، شماره ی ۲۵)

۲- شیوه های دیگر مفهوم متون مکتوب

تفسیر متون (به صورت گسترده تر از مفهوم ادبی آن) به همان اندازه قدمت دارد که خود کتاب مقدس دارا می باشد. بطور مثال کتاب حکمت از رنج و زحمت و بردگی قوم بنی اسرائیل در مصر در باب ۱۱ تا ۱۹ در عصرپیدایش این کتاب نتیجه گیری می کند. همچنین انجیل متی در آیه ی ۱٤ از باب ۷

صحیفه ی اشعیاء نبی بشارتی برای تولد فرزندی از زن باکره می بیند (انجیل متی، باب ۲۷ آیات ۳۵، ۳۹، ٤۳ و ٤٦). مفهوم گسترده متن مکتوب غالباً برروی خواننده تأثیر بیشتری دارد، تا مفهوم ادبی آن. ولی آنچه در اینجا مهم است، مسئله کنترل حدود و ثغور است. چه موقعی تلاش برای رسیدن به مفهوم گسترده ی متن مکتوب دیگر دست یافتن به تفسیر معتبر متن نیست، بلکه به سوء استفاده ی غیرمجاز از آن می شود؟ چه زمانی ما بایک دیالوگ واقعی با متن روبروهستیم وچه هنگامی خواننده ایده های تدوین شده ی خود را در متن باز می خواند؟

در اوائل قرن بیستم در میان مسیحیان پروتستان گروهی محافظه کار پیدا شدند که طرفدار بنیادگرائی در کتاب مقدس بودند. این جریان عکس العملی بود در مقابل روش های یک جانبه و رادیکال پروتستان های لیبرال که کتاب مقدس را تنها از زاویه ی تاریخی- انتقادی مطالعه می کردند. مسیحیان بنیادگرا ترس این را داشتند که این روش در نهایت به انکار کامل اصول اساسی مسیحیت (خلقت جهان، بکارت حضرت مریم و معادجسمانی) بینجامد. عکس العمل مسیحیان افراطی محافظه کار این بود که باید کتاب مقدس را لغت به لغت جدی گرفته و قبول کنیم. در آمریکا و کشورهای مجاور آن این نوع مسیحیت از طریق رادیو و تلویزیون امروز نیز تأثیر غیرقابل انکاری دارد. ولی این جریان نمی تواند پاسخ قانع کننده ای برای مشکلات هرمنوتیکی باشد که همراه با نقادی مطرح می شوند و مانمی توانیم در برابر این مسائل بی تفاوت بوده و واقعیالت را نادیده بگیریم.

وضعیت فعلی- شامل افکار و اندیشه هایی است که از آن می توان به عنوان سیاق عبارت (kontextuelle Hermeneutik) سخن گفت.مرکز ثقل این برداشت هرمنوتیکی از کتاب مقدس این اعتقاد است که همه ی درک های

تاریخی (برخلاف ریاضیات و علوم طبیعی) از نوع گفتاری است و این موضوع بخصوص در کتاب مقدس معتبر است. تفسیر یک متن از این کتاب حاوی یک دیالوگ بین خواننده و موضوع متن ایجاد می کند. برداشت سنتی و تاریخی نقد ادبی براین بود که آنچه در کتاب مقدس آمده است گزارش هایی از وقایع تاریخی است. به عنوان مثال می توان از خروج عبریان از مصر و یا به صلیب کشیده شدن عیسی نام برد. محققین بعدی کتاب مقدس به این نتیجه رسیدند که این متن ها حاوی یک تفسیر علم کلامی از وقایع می باشند که مسائل آن روز جوامع بشری را بیان می نمودند. در اینجا متن به عنوان پنجره ای بسوی تاریخ و دنیای گذشته دیده نشده، بلکه راهنمایی می باشند بسوی حل مسائل وجودی و مذهبی و همچنین وضعیت زندگی انسان ها در دنیا و زندگی شان. طبق این روش خروج قوم بنی اسرائیل از مصر به عنوان نجات الهی و آغاز یک زندگی جدید همراه با عهد با خدا تفسیر می شود. همچنین مرگ عیسی را می توان نوعی نجات عارفانه و سعادت بشری توصیف نمود. این برداشت ارزش تحقیق تاریخی را انکار نمی کند و همچنین وضعیت اولیه و ابتدائی پیدایش متن را نادیده نمی گیرد. ولی این برداشت مقوله ی "درک متن مکتوب" را گسترش داده و آن را از مرزهای محدود بسوی مسائل عینی تاریخی سوق می دهد.

طبق این برداشت هرمنوتیکی متون از نظر وجودی کاملاً مشخص نیستند. این متون را می توان تفسیر کرد و امکان تفسیرهای مختلف در آنها موجود است، زیرا مفهوم نهایی تنها از طرف نویسنده تعیین نمی شود. متنی که نوشته شد، از دست نویسنده خارج شده و دیگر تحت کنترل وی نمی باشد. هنگامیکه ما با تفسیرهای گوناگون روبرو می شویم، این سؤال مطرح می شود که طبق کدام ملاک ومعیار صحت آنها قابل بررسی است؟ باوجود این باید گفت که اگرهم طبق نظر طرفداران این روش نویسنده با قصدش مفهوم مکتوب نوشته ی

خود را بطور کامل تثبیت ننموده باشد، نمی توان یک نوع عدم تعیین کامل متون برای خواننده قابل قبول باشد. معیارهای موجود برای تفسیر متن عبارتند از انسجام، انطباق با متن، در نظرگرفتن قصد نویسنده در مجموع و توجه به اهداف متون کتاب مقدس بطور کلی. برای تکمیل موضوع همچنین به اجزاء جامعه شناختی تفسیر توجه داده می شود. مطالعه ی متون کتاب مقدس در مجموع یک پدیده ی دستجمعی می باشد که در آن خواننده ی متن بخشی از "جمعیت مطالعه کننده" می باشد. و این جمعیت با تمامیت خود پروسه ی تفسیر را تحت تاثیر قرار می دهد. آنچه گفته شد، ما را به نظریات ذیل در باره ی هر منوتیک کتاب مقدس راهنمایی می کند.

۳- سهم سنت و جامعه در تعیین مفهوم متن مکتوب

مسیحیت با تأکید بر ایمان به متون کتبی آغاز می شود و این متون قدیمی تر از زندگی خود عیسی است. در عهد عتیق نیز سنن مذهبی اجتماعی در بیشتر موارد قدیمی تر از خود متون بوده است. در سنت زنده تاریخ و تعالیم کلیسا، تحقیق انتقادی و تجربه ی ایمانی درکنارهم وجود دارند تا بتوانند زمینه ی مشترک مورد علاقه ی خود را در ک کنند. شورای دوم واتیکان رابطه ی بین کتاب مقدس، سنت و اصول عقائد را چنین بیان می کند: سنن منتقل شده به زمان حال، کتاب مقدس، و اصول عقائد رسمی طبق مشیت الهی چنان باهم ممزوج و منطبق شده است که هیچکدام بدون دیگری معنی پیدا نمی کند و می توان گفت که هرکدام از آنها به نوع خود با عملکرد روح مقدس برای رستگاری انسان ها عمل می کنند.

در میان جماعت های کاتولیک و همچنین ارتدکس و پروتستان برای درک کتاب مقدس برداشت های ایمانداران نقش مهمی ایفا می کند. مؤمنین

متوسط الحال مسیحی کتاب مقدس را از طریق تعلیمات دینی مدارس، جلسات درس روزهای یکشنبه، سخنرانی ها و موعظه های کشیش ها، روزنامه ها و وسائل دیگر ارتباط جمعی مذهبی و بالاخره زندگی عملی در کنار کلیسا تفسیر و درک می کنند. جماعت های کلیسایی درچارچوب زندگی اجتماعی خود این وظیفه را دارا می باشد که برحسب این روابط برداشت و اعتقاد خود ازمسیحت را تنظیم کنند. جماعت های محلی ایمانداران وظیفه دارند تا اعتقاد مذهبی را در قالب امور اجتماعی بیان کنند. یکی از مهمترین وظایف رهبران دینی مسیحی این است که ایمانداران را با موارد خاص تاریخی، سنن و آداب، نماد های دینی، وهمچنین تعالیم مثبت و منفی جماعت های دینی گذشته و حال آشنا نمایند. این مجموعه زمینه و پایه ی اصلی را برای سهم کلیسا در تفسیر درست از اصول اخلاقی فراهم کرده و حضور مذهبی مؤم ین را تضمین می نماید.

مراسم نیایش و آداب کلیسایی برای حضور مذهب در جامعه نقش بسیار مؤثری دارند.مراسم نیایش و تعالیم کلیسا در سطح وسیعی "میدان عمل برداشت هرمنوتیک " است و در این موقعیت ها کتاب مقدس به واضح ترین شکلی ایمانداران را مخاطب قرار می دهد. یکی از مهمترین راه های یافتن جهتگیری مذهبی انتخاب متونی است که در مراسم عبادی و همچنین در تدریس مذهبی استفاده شده و پیش روی ایمانداران قرار می گیرد. مراسم عبادی و نیایشی در این میان نقشی اساسی دارد، زیرا با این وسیله ی ارتباط می توان نمادها و سمبل های کتاب مقدس، قصص، تصاویر و تمثیل ها، سنت ها و آداب منتقل شده به زمان حال را جلو چشم آورد واین ها همان موضوعاتی هستند که به ایمان مذهبی مفهوم بخشیده و سازنده شخصیت فرد مسیحی می باشند.

(Bruce C. Birch und Larry L. Rasmussen, Bibel imd Ethik im christlichen Leben, Gütersloh, ۱۹۹۳, ۱۰۱)

همچنین علمای دینی و رهبران مذهبی در زمینه ی تفسیر کتاب مقدس از صلاحیت خاصی برخوردارند. مسئله هرمنوتیک بطور مشخص و عینی در آنجایی خود را نشان می دهد که دیالوگ پر تشنج و پیچیده می شود، زیرا تحقیق علمی در باره ی کتاب مقدس از یک طرف و تعالیم کلیسایی از طرف دیگر درمقابل هم قرار می گیرند. باید پذیرفت که نمایندگان رسمی مسیحیت کلیسا بخاطر ضعف علمی نتوانسته است بطور مستقیم و متناسب با نیازها مفهوم متن مکتوب را بخوبی و به همانگونه ای که برای مفسرین مطرح است، بیان کنند. بنا براین ما دائماً نیاز به بازنگری و اصلاحی داریم که از داخل مذهب سرچشمه گرفته باشد. ولی با وجود این کلیسا هنوزهم مطلوب ترین مکانی است که در آن کتاب مقدس با بیشترین حد از حقیقت گرایی و کاملترین مفهوم مطرح شده و به گوش مردم می رسد.

(همانجا، ص ۲۴۳)

دایره هرمنوتیکی
اهمیت هرمنوتیک برای علم اخلاق

بخش دوم :پروفسور اینگه بورگ گابریل*

همکارمن آقای کارل هاینس پشکه موضوع هرمنوتیک را مخصوصاً با توجه به کتاب مقدس مطرح نموده و آن را به عنوان ملاک پایه برای علم الهیات بررسی نمود. اکنون من می خواهم حوزه ی کار برد این موضوع را گسترش داده و آن را از زاویه ی انسان شناسی (آنتروپولوژی)، اخلاقی و همچنین علم الهیات مورد توجه قرار دهم. من در اولین ملاقات و دیالوگ مشترک اتریشی- ایرانی با اعجابی تقدیرآمیز و علاقه متوجه شدم که فلسفه ی ارسطو هم بین علمای اسلامی ایران و هم در تفکر کلیسای کاتولیک به عنوان فلسفه پایه تلقی می شود. با توجه این به موضوع می خواهم مسئله ی هرمنوتیک را در قدم دوم به کمک سنت حقوق طبیعی و باذکر مثال هایی مورد بررسی قرارداده و از این طریق به رابطه ی بین تفسیر هرمنوتیک و اقتدار روحانی باز گردم واین همان نکته ای است که آقای پشکه در انتهای سخنرانی اش به آن اشاره کرد.

موضوع هرمنوتیک به عنوان نتیجه قانونمندی تاریخی وجود انسانی

ما در ادبیات آلمان یک قهرمان افسانه ای داریم بنام "بارون فون مونشهاوزن" دریکی از این داستان ها این شخص که یک نجیب زاده است، به باطلاقی می افتد و سعی می کند با کشیدن موی بلند دم اسبش خود را از آنجا

* خانم پروفسور اینگه بورگ گابریل Ingeborg.Gabriel استاد الهیات و رئیس انستیتوی اخلاق اجتماعی دردر دانشکده کاتولیکی دانشگاه وین . اتریش

بیرون بکشد ولی متأسفانه این کار بی فایده می ماند. ما می توانیم این را به عنوان یک تمثیل برای مسئله ی هرمنوتیک تلقی کنیم و البته به این نکته هم توجه داریم که این داستان برای ما حاوی نکات مثبتی هم می باشد. انسان ها، فرهنگ ها و مذاهب در محدوده زمان و مکان عمل می کنند. همانطور که نجیب زاده "مونشهاوزن" نمی تواند خود را با روش بالا از باطلاق بیرون بیاورد، این امر هم محال است که بتوان از حوزه ی زمان و مکان خارج شد. مجموعه وجود آدمی، عقل و خرد، تلاش های فکری، و بالاخره آنچه متون به آن شهادت می دهند، اسیر شرایط زمانی و مکانی می باشند. یکی از بهترین مثال ها زبان آدمی است که مقید و اسیر شرایط فرهنگی و زمانی است و بنابراین همواره بیانگر افکار و عقاید یک دوره خاص است. همه ی لغات و واژه ها یی که برای بیان تجارب استفاده می شوند، در قالب زبان ریخته شده و نمی توانند از پروسه ی تفسیر و تأویل خارج شوند، هرچند که ترجمه و انتقال بین زبان های مختلف امری طبیعی است. ولی برای این کار مترجمین زبردستی لازم است که خوشبختانه در اختیار ما قرار دارند. در غیر این صورت باید هرکدام از ما به نوشتن ترجمه ای بپردازیم که چیزی جز تفسیر نخواهد بود و این سوء تفاهمات زیادی ایجاد خواهد کرد. من بخاطر دارم که در اولین کنفرانس ما مترجمی باما همکاری می کرد که باوجود حسن نیت کامل از علوم الهیات مسیحی بی اطلاع بود و بجای کلمه ی Auferstehung از واژه ی Reinkarnation استفاده نمود. (مترجم: واژه ی اول به معنی باز گشت و برخاستن، مثلاً در مورد بازگشت عیسی بعد از به صلیب کشیدن است. کلمهِ دوم معنی تناسخ می دهد، به گونه ای که در بودیسم نیز وجود دارد.) در آن زمان فکر من فوراً بسوی فرهنگ دیگری رفت. این مثال نشان می دهد که درست در بیان پیچیده علم کلام و فلسفه (اگر بخواهیم یک مثال از حوزه ی اسلامی بیاوریم مثل کلمه ی باز گشت در بالا و یا

دایره هرمنوتیکی
اهمیت هرمنوتیک برای علم اخلاق

بخش دوم :پروفسور اینگه بورگ گابریل*

همکارمن آقای کارل هاینس پشکه موضوع هرمنوتیک را مخصوصاً با توجه به کتاب مقدس مطرح نموده و آن را به عنوان ملاک پایه برای علم الهیات بررسی نمود. اکنون من می خواهم حوزه ی کار برد این موضوع را گسترش داده و آن را از زاویه ی انسان شناسی (آنتروپولوژی)، اخلاقی و همچنین علم الهیات مورد توجه قرار دهم. من در اولین ملاقات و دیالوگ مشترک اتریشی- ایرانی با اعجابی تقدیرآمیز و علاقه متوجه شدم که فلسفه ی ارسطو هم بین علمای اسلامی ایران و هم در تفکر کلیسای کاتولیک به عنوان فلسفه پایه تلقی می شود. با توجه این به موضوع می خواهم مسئله ی هرمنوتیک را در قدم دوم به کمک سنت حقوق طبیعی و باذکر مثال هایی مورد بررسی قرارداده و از این طریق به رابطه ی بین تفسیر هرمنوتیک و اقتدار روحانی باز گردم واین همان نکته ای است که آقای پشکه در انتهای سخنرانی اش به آن اشاره کرد.

موضوع هرمنوتیک به عنوان نتیجه قانونمندی تاریخی وجود انسانی

ما در ادبیات آلمان یک قهرمان افسانه ای داریم بنام "بارون فون مونشهاوزن" دریکی از این داستان ها این شخص که یک نجیب زاده است، به باطلاقی می افتد و سعی می کند با کشیدن موی بلند دم اسبش خود را از آنجا

* خانم پروفسور اینگه بورگ گابریل Ingeborg.Gabriel استاد الهیات و رئیس انستیتوی اخلاق اجتماعی دردر دانشکده کاتولیکی دانشگاه وین . اتریش

بیرون بکشد ولی متأسفانه این کار بی فایده می ماند. ما می توانیم این را به عنوان یک تمثیل برای مسئله ی هرمنوتیک تلقی کنیم و البته به این نکته هم توجه داریم که این داستان برای ما حاوی نکات مثبتی هم می باشد. انسان ها، فرهنگ ها و مذاهب در محدوده زمان و مکان عمل می کنند. همانطور که نجیب زاده "مونشهاوزن" نمی تواند خود را با روش بالا از باطلاق بیرون بیاورد، این امر هم محال است که بتوان از حوزه ی زمان و مکان خارج شد. مجموعه وجود آدمی، عقل و خرد، تلاش های فکری، و بالاخره آنچه متون به آن شهادت می دهند، اسیر شرایط زمانی و مکانی می باشند. یکی از بهترین مثال ها زبان آدمی است که مقید و اسیر شرایط فرهنگی و زمانی است و بنابراین همواره بیانگر افکار و عقاید یک دوره خاص است. همه ی لغات و واژه ها یی که برای بیان تجارب استفاده می شوند، در قالب زبان ریخته شده و نمی توانند از پروسه ی تفسیر و تأویل خارج شوند، هرچند که ترجمه و انتقال بین زبان های مختلف امری طبیعی است. ولی برای این کار مترجمین زبردستی لازم است که خوشبختانه در اختیار ما قرار دارند. در غیر این صورت باید هرکدام از ما به نوشتن ترجمه ای بپردازیم که چیزی جز تفسیر نخواهد بود و این سوء تفاهمات زیادی ایجاد خواهد کرد. من بخاطر دارم که در اولین کنفرانس ما مترجمی باما همکاری می کرد که باوجود حسن نیت کامل از علوم الهیات مسیحی بی اطلاع بود و بجای کلمه ی Auferstehung از واژه ی Reinkarnation استفاده نمود. (مترجم: واژه ی اول به معنی باز گشت و برخاستن، مثلاً در مورد بازگشت عیسی بعد از به صلیب کشیدن است. کلمهِ دوم معنی تناسخ می دهد، به گونه ای که در بودیسم نیز وجود دارد.) در آن زمان فکر من فوراً بسوی فرهنگ دیگری رفت. این مثال نشان می دهد که درست در بیان پیچیده علم کلام و فلسفه (اگر بخواهیم یک مثال از حوزه ی اسلامی بیاوریم مثل کلمه ی باز گشت در بالا و یا

الهام از داده های قرآنی) با آوردن یک کلمه یک مجموعه ی پیچیده فرهنگی که منبعث از اطلاعات پایه ای می باشد، از زبانی به زبان دیگر منتقل می شود، واین انتقال برای درک معنی لازم و ضروری است. "گادامر" اعتقاد دارد که برای درک یک متن باید حدیث نقل شده را از طریق مفسری کسب کنیم و بدست آوریم که خود او در وضعیتی بین "بیگانگی و آشنایی" بسر می برد. آشنایی و نزدیکی که از تعلق فرهنگی او سرچشمه می گیرد، به وی اجازه می دهد که مفهوم متن را از قبل دریابد، تا بتواند این "پیشداوری" اولیه را با افزایش درک خود مرحله به مرحله تصحیح کند. این موضوع به "دایره هرمنوتیکی" معروف است.

بنا براین روشن کردن لغات و اصطلاحات در برخورد با متون موجود، تفسیر آنها و و تفسیر مجدد با رجوع به گذشته یکی از مهمترین وظایف الهیات و فلسفه و همچنین سایر علوم است. بخصوص ادیان توحیدی به واسطه اهمیت فوق العاده ی " کلمه " از یک سنت قدیمی و ارزشمند تفسیر بر خوردار می باشند.

این سنت هم در برگیرنده ی قصص و افسانه ها و هم سیستم های کلامی الهیات می باشد. بطور کلی می توان گفت که پروسه تفسیر هرمنوتیکی با سه قطب روبرو می باشد: نویسنده، متن و خواننده. متن همیشه علاوه بر مقصود اولیه ی نویسنده دارای یک بار اضافی است و خواننده ی متن متناسب با پیش زمینه ی فرهنگی و تاریخی خود و به عبارت دیگر بر پایه ی درک خود، آن را تفسیر می کند.در اینجا این سؤال مطرح می شود که رابطه ی بین نویسنده، متن و خواننده برای درک مطلب چگونه باید ایجاد شود. ما نمی توانیم در اینجا وارد جزئیات شویم. فلسفه ی کلاسیک این موضوع را به این صورت حل می کند که عنصر " مشارکت" را وارد بحث می کند. علم کلام مسیحیت این رابطه را با وارد کردن

spiritus که همان روح القدس می باشد، به میان می آورد که روی خواننده، در کلیسا و همچنین بر متن و نویسنده اثر می گذارد. این به این معنی است که خود متن از الهام سرچشمه گرفته است، ولی اینکه این الهام چگونه باید فهمیده شود، موضوعی است که در تاریخ به اشکال گوناگون پاسخ داده شده است. اگر بخواهیم از سایر متون عهد عتیق و عهد جدید بگذریم، بین خود اناجیل نیز تفاوت هایی وجود دارد که از همان ابتدا این فکر را که ما با یک الهام کلامی رو برو هستیم، مشکل نموده است.

"هرمنوتیک مدرن" در مدل سه قطبی فوق موضوعی را نادیده می گیرد که در همه مذاهب توحیدی وجود داشته است: تفسیری که توسط خواننده منفرد به یک متن داده می شود، با تفسیر جامعه ایمانداران ودرک مشترک آنان از این متن و بالاخره تفسیر رهبران مذهبی در چه رابطه یی دارند؟ آنچه مربوط به تفسیر رهبران مذهبی می شود، موضوعی است که در آخر این مقاله به آن اشاره خواهم کرد.

هنگامی که متن ها به دوره های پیشین برمی گردند، باید علاوه بر آنچه گفته شد، از اطلاعات و آگاهی کافی نسبت به شرایط اجتماعی و فرهنگی آن دوره نیز برخور دار باشیم و این موضوعی است که تحقیقات جامع هم قادرند تنها گوشه ای از آن را بیان کنند. شرایط اقتصادی موجود در آتن قرن چهارم قبل از مسیح هنگامی که ارسطو کتاب سیاست را نوشت و فلسطین قرن اول میلادی زمانی که اناجیل نوشته شد و یا در عربستان قرن هفتم میلادی یعنی هنگام ظهور قرآن، امروز دیگر برای ما قابل دسترسی نیستند.

این تفکر که همه ی دانش ما تابع شرایط تاریخی می باشند، در نظر اول برای ما چندان تسلی بخش نیست. بخصوص مذاهب توحیدی که اعتقاد شان به متون منتقل شده به زمان حال و اصول موجود در آن استوار است، نمی توانند از این

موضوع خشنود باشند. از این نگاه می تواند به میان آوردن موضوع قانونمندی تاریخ (که البته توسط ما کشف نشده، بلکه همیشه بوده است) جریانی دست و پاگیر شود، همانطور که در داستان نجیب زاده "مونشهاوزن" به آن اشاره کردیم. این معضل را می توان چنین بیان کرد: در صورتی که "کلمه" را نباید کلمه به کلمه تلقی کنیم، بلکه باید آن را درچارچوب شرایط زمانی ایجاد آن بررسی و تفسیر کنیم، در این صورت چگونه می توانیم به استمرارحقانیت "کلمه" اعتقاد داشته باشیم؟ آیا در این حالت مأیوسانه در باطلاق نسبیت و بدبینی فرو نخواهیم رفت؟ این نسبی گرایی و بدبینی همان است که همواره با هرمنوتیک همراه بیان می شود. این موضوع هنگامی جدی تر مطرح می شود، که تاریخمداری متن مورد نظر به جریانی خنثی و بی اهمیت مربوط نبوده، بلکه به عقائد و تصورات ما نیز مربوط می شود. در این صورت باید به چارچوب تاریخی و فرهنگی قواعد اخلاقی نیز توجه کرد. هنگامی که در اناجیل از عدالت سخن گفته می شود، در این صورت نه خود این کلمه با آنچه امروز تحت آن درک می کنیم یکی است و نه مسئله ی "عدالت" در زمان تدوین انجیل با مسائل امروز ما شباهت دارند. بطور مثال می توان به شرایط امروز که بر پایه ی اقتصاد دستجمعی مدرن و پیشرفته و نظام دموکراسی اشاره کرد. این مثال ها نشان می دهد که تحولات سریع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی امروز مشکلات را تشدید نموده اند. قوانینی که یک چوپان ملزم به آن بود، با آنچه امروز یک مهندس امور فنی باید مراعات کند، بکلی متفاوت است واین درک متن را در جامعه صنعتی باز هم مشکلتر از جوامعی که هنوز بر پایه ی روابط کشاورزی استوارند می توان شاهد بود.

این مشکل در همان زمان قدیم برای فلاسفه یونان نیز مطرح بود و آنها نیز مثل همان نجیب زاده "مونشنهاوزن" در آن دست و پا می زدند. حتی می توان گفت

که فلسفه ی یونان خود محصول این سردرگمی است. ازیک طرف هدف این فلسفه این بود که فکر را به حقیقت راهبری کند، و از طرف دیگر می دانست که حقیقت در قید و بند شرایط تاریخی است واین وابستگی به نسبیت آن می انجامد. اگرحقیقت همیشه امری نسبی است، در این صورت این جریان نتایجی منفی برای فرد و جامعه به بار می آورد. به همین جهت است که فلسفه و علم اخلاق افلاطونی و ارسطویی به شدت با شکاکیون سوفسطایی عصر خود مبارزه می کنند، زیرا نسبی گرایی حقیقت به از بین رفتن تعهدات اخلاقی و حقوقی انسان ها می انجامید. اگر حقیقت تنها یک امر نسبی باشد، در این صورت امری بی در و پیکر شده و دیگر نمی تواند موجد تعهد برای کسی شود. این فلاسفه معتقد بودند که انسان خود را ازاین باطلاق (افلاطون از تمثیل معروف غار استفاده می کند) تنها با تمرین بکار بردن فکر می توانند آزاد کنند.

آنچه بیان شد در مورد وحی چه اهمیتی دارد؟ مسیحیت معتقد است که باید دو منبع وحی و خرد را بطور متقابل پشتیبان یکدیگر قرار داده و تفسیر کنیم. این دو چون دوبال می باشند است که روح انسان به کمک آنها برای مشاهده حقیقت به پرواز در می آید. درعین حال همانطور که همکارم آقای پشکه در بخش اول این مقاله بیان کرد، باید گفت که آنچه در مورد خرد رایج است، برای متون وحیانی نیز معتبر است. ما تنها به اندازه یی که درک تاریخی ما اجازه می دهد، می توانیم از آن نصیب ببریم، و بنا براین هر نسلی در برابر چالش جدیدی برای تفسیر صحیح متن قرار می گیرد.

آیا این باعث خواهد شد که ما بدون یار و یاور در باطلاق نسبیت تاریخی دست و پا بزنیم؟ به عبارت دیگر، آیا اگر بخواهیم موضوع را به زبان فلسفی بیان کنیم مقوله هایی وجود دارند که جهانشمول و غیر قابل تغییر باشند؟ اگر این را با زبان الهیات بیان کنیم، چنین می توان پرسید که آیا اصول ثابت و

معتبر وحیانی وجود دارد یانه؟ این سؤال بغرنج و پیچیده را تنها به این صورت می توان پاسخ گفت که تفسیرمتون همراه با بحث و گفتگو درچارچوب سنت ما را به معنی و منظور صحیح متن می رساند، ولی خطر رسیدن به ادراک نادرست نیز وجود دارد. تفسیر متن همیشه به محتوای اصلی نوشته مربوط می شود، به گونه ای که متناسب با زمان و فرهنگ عصر مربوطه نوشته شده و به روی کاغذ آمده است. در اینجا می خواهم به بیان تصویری بپردازم که M. Walzer – عالم آمریکایی و متخصص فلسفه اجتماعی- آورده است و من اعتقاد دارم که نامبرده موضوع بالارا با این تصویربه خوبی بیان کرده است." والسر" می گوید: ما در تلویزیون گاه به تظاهرکنندگانی درچین و یا آمریکای لاتین برخورد می کنیم که پلاکاردهایی با شعارهای " آزادی" و "عدالت" با خود حمل می کنند. با دیدن این صحنه می توانیم تقریباً تصوری از علت تظاهرات اینان بدست آوریم. علت کامل تظاهرات هنگامی برای ما روشنتر می شود که به مناسبات محلی، زبانی و سنت های رایج کشور مربوطه بیشتر آشنا شویم. بطور قیاسی می توانیم همین تصویر را به مذاهب نیز منتقل کرده و بگوییم: در سنت های اعتقادی واژه هایی مانند عدالت را تنها هنگامی می توان با عینیت درک کنیم که با سنت مربوطه بخوبی آشنا شویم و باید به این هم توجه کنیم که می توان پاسخ های گوناگونی عرضه کرد، که هم باهم قابل انطباق و هم قابل بیان باشند. ولی برای رسیدن به این ادراک نیاز به اصولی داریم برای همه معتبر و جهانشمول باشند.

مثال هایی برای پروسه ی تحول رابطه ی حقوق طبیعی با وحی

آنچه در بالا گفته شد نقطه حرکت حقوق طبیعی ارسطویی می باشد. ارسطو معتقد است که سؤال اصلی انسان شناسی یعنی این سوال که "انسان چیست " بطور کامل قابل حل نخواهد بود. از این اصل است که می توان اصول

معتبر و جهانشمولی برای رفتار انسانی و نظام حقوقی استنتاج نمود. این برداشت غایت گرایانه از حقوق طبیعی با بررسی حقوق جاری شروع شده و این سؤال را مطرح می کندکه آیا این حقوق می توانند جوابگوی انسان بودن انسان باشند؟ این موضوع یعنی جستجوی عدالت در وراء قوانین جاری در علم اخلاق اروپایی به سه شکل مختلف ظهور کرده است: برای بحث ما این موضوع مهم است که این دگرگونی ها و استحاله ها را بطور کوتاه بررسی کنیم:

حقوق طبیعی به عنوان "امری که بطور طبیعی صحیح و عادلانه وجود دارد" خلق شده است، از نظر ارسطو این امر هم در قوانین و سنن جاری یافت می شود و هم می تواند به عنوان جریانی علیه آنها عمل کند. (رجوع شود به کتاب اخلاق نیکوماخ، نوشته ی ارسطو). این اصل از اعتباری جهانشمول برخوردار است (هرچند که غیر قابل تغییر هم نیست) و قانونگذار را مکلف به وضع قانون نموده و همچنین به مقاوت مردم در مقابل قوانین نادرست و متضاد با طبیعت بشر مشروعیت می بخشد. اهمیت کشف این اصل فلسفی درآن است که طبعیت از قوانین همیشه الزامی نیست، زیرا قوانین می توانند غیر عادلانه باشند.

این وجه تحت تأثیر فلاسفه ی رواقیون در عصر یونان گرایی (هلنیسم) بدست فراموشی سپرده شد. طبیعت با جهان هستی یکی شناخته شده و قواعد به عنوان انعکاس نظم عالم خارج در زندگی انسان درک شد و اعتقاد براین بود که انسان از راه عقل و خرد در کل نظام هستی از سهمی برخوردار است، بنا براین حرکت برخلاف این نظام از همان ابتدا محکوم به شکست است.

حقوق طبیعی عصر طلائی که خود دارای اشکال مختلف بود، ازطرف سنت مسیحیت پذیرفته شده و دوباره وارد پروسه ی استحاله گشته و نظم عالم با نظام خلقت الهی مساوی قرار داده شد. البته اعتقاد براین بود که افراد بی دین نیز می

توانند از این طریق راه درست را پیدا کنند: "هرگاه امت هایی که شریعت (یهودی) ندارند، کارهای شریعت را به طبیعت بجا آورند، اینان هرچند شریعت ندارند، برای خود شریعت هستند. چونکه از ایشان عمل ظاهر می شود که عمل شریعت بر دل ایشان مکتوب است و ضمیر ایشان نیز گواهی می دهد." (رساله ی پولس رسول به رومیان، باب ۲، ایه ی ١٤ به بعد) پولس رسول دراین نامه به رومیان می خواهد نشان دهد که امر درست اخلاقی را می توان نیز بدون وحی تشخیص داد و بنابراین غیرمذهبیون نیز می توانند با پیروی از وجدان خود رفتار صحیح اخلاقی داشته باشند. از همین رواست که مجمع عمومی دوم واتیکان از وجدان به عنوان " هسته ی مخفی انسانی و امر مقدس نهفته در انسان" نام می برد. در قرون وسطی این تفکر با بینش سلطه کامل خدا برخلقت که مخلوطی از اندیشه ی جهانی و فلسفی رواقیون بود، وارد الهیات مسیحی شد. از این رو توماس اکوینی (۱۲۲۵ تا ۱۲۷۳) نظام خلقت را محصول خرد الهی دانسته و معتقد است که انسان از راه خرد خود (هرچند هم که بطور ناقص) در آن سهم دارد.

(Summa theol. I/II, q. ۹۰-۹۷)

سومین مرحله استحاله ی حقوق طبیعی در طول تاریخ، تفسیر آن به عنوان حقوق بشر است. طبق این تعریف حقوق فرد انسانی از طبیعیت خوداو بطور مادرزادی سرچشمه می گیرد و نه از عالم خلقت. به همین جهت است که فیلسوف انگلیسی جان لاک (١٦٣٢ تا ١٧٠٤) از حقوق بشر به عنوان حقوق طبیعی law of nature سخن می گوید و بند اول اعلامیه حقوق بشر ویرجینیا Virginia Bill of Rights که در سال ١٧٧٦ تدوین شد و اولین اعلامیه ی حقوق بشر است، می گوید: همه انسان ها از نظر طبیعی مساوی، آزاد و مستقل بوده واز حقوق ذاتی و فطری برخوردار می باشند. در اینجا نیز طبق فلسفه

ارسطو اعتقاد براین است که نظام حقوقی موجود دارای مقرراتی هماهنگ با حقوق بشر و همچنین قوانینی ضد حقوق بشر می باشد. این قوانین متناسب با کیفیتشان می توانند هم ملاکی برای نظام سیاسی موجود باشند و هم به مقاومت علیه آن مشروعیت بخشند واین حالت دوم درصورتی است که این قوانین با کرامت بشر در تضاد قرار گیرد.

ما در بالا به استدالال های مختلفی برای اثبات حقوق طبیعی در تاریخ اشاره کرده و نشان دادیم که قواعد برخورد با حقوق طبیعی متحول شده است. قواعد مختلفی وجود دارد که از سوی ارسطو، توماس اکوینی و یا کانت مورد تأیید قرار گرفته ولی امروز هیچکسی به آنها اعتقاد ندارد. بطور مثال ارسطو اعتقاد داشت که : بخشی از انسان ها بطور طبیعی به عنوان برده بدنیا آمده اند. طبق این روال می توانیم مثال های دیگری نیز از آثار متفکرین مشهور جهان بیاوریم و نظریاتی را ذکر کنیم که امروز از درجه ی اعتبار ساقط می باشند.

در پایان این نتیجه گیری چند سؤال مطرح می شوند که برای بحث ما دارای اهمیت می باشند:

آیا راه های مختلف استدلال به نوعی که در بالا گفته شد، در تضاد بایکدیگرند و یا اینکه می توان از نظرگاه های تاریخی فوق به افق های تکمیل کننده ی جدیدی دست یافت؟ من فکر می کنم رسیدن به افق های جدید ممکن است. ولی آنچه مربوط به محتوای اصول می شود، جریان به شکل دیگری است. ما نمی توانیم راه حل های مختلفی را کنار هم بگذاریم که در اصول بایکدیگر متفاوتند: برده داری یا مورد قبول است و یا مردود می باشد. دراینجا باید مواضع اصولی ما طوری با دانش کامل تدوین و مستدل شود که از نظرتاریخی ممکن باشد، هرچند که ضرورت آن مورد سؤال قرار گیرد. این به معنی است که اصول صحیح را می توان شناخته و اثبات نمود، ولی در کنار آن باید قیدیت زمانی این

اصول را نیز در نظر گیریم. رفتن این راه مستلزم آن است که صادقانه حاضر باشیم درک خود را در باره ی همه ی علوم تصحیح کرده و متحول نماییم. این پیشنهاد شامل اعتقاداتی نیز می شود که از کتب مقدس بدست آورده ایم.

نگاه کوتاهی به تاریخچه ی تفسیر این کتب نشان می دهد که اشتباه تفسیری هم درگذشته وجود داشت و هم امروز. اگر بخواهیم همین موضوع را بصورت مثبت بیان کنیم، باید گفت که حقایق پایه (مثل این اصل که خدا همه انسان ها را طبق تصویر خود خلق کرده است) در هر عصر و نسل باید از نو تفسیر شده و باید درک جدیدی از آن استخراج نمود. قبول این این اصول همراه با بی تفاوتی مردود می باشد. ولی باید گفت که این راه یعنی تفسیر متحول از متون بیشتر با فطرت خردگرایی انسان سازگار است، تا با قبول کورکورانه موضوعات. مؤمنین به مذاهب نیز (مانند همه ی انسان ها) نمی توانند در رفتار با متون مقدس شان خود را از ضرورت های تاریخی رها کنند و این جزو شرایط اصلی زندگی انسان ها به حساب می آید. تلاش برای دستیابی به حقیقت همواره در یک بستر مشخص تاریخی صورت گرفته و نیازمند تبادل نظر و دیالوگ می باشد. ممکن بودن این تلاش خود نشاندهنده این است که فرهنگ ها و مذاهب "واحدهایی بسته، یک پارچه و غیرقابل تجزیه" نبوده، بلکه به عنوان خلقت خداوند روی بسوی یکدیگر دارند.

۳- جمع بندی: رابطه ی بین تفسیر هرمنوتیکی و اقتدار روحانیت

همانطور که در بالا اشاره شد هرمنوتیک بر اساس ابعاد سه گانه ی «نویسنده، متن و خواننده» استوار است. ولی در مورد مسیحیت و اسلام عنصر سومی وارد جریان می شود که عبارت از اقتدار (اتوریته) مذهبی است واین عنصر دراین باره تصمیم می گیرد که کدامیک از تفسیرهای ممکن در جامعه

مذهبی از مشروعیت برخوردار است. این اصل در مسیحیت قبل ازهمه در مورد "اعتبار متون" صورت گرفت، به این معنی که کدامیک از متون نقل شده جزو کتاب مقدس بوده و کدامیک نمی باشند. در قرآن نیز ما با پروسه ی جمع آوری و انتخاب روبرو بوده ایم. این جریان مثبت بوده و نشان دهنده ی اهمیت خاصی است که مؤمنین به کلام الهی قائل اند. از طرف دیگر تفسیرهای مقتدرانه مشکلاتی نیز به همراه می آورد. این مشکل هنگامی بزرگتر می شود که در اثر قبول و یا رد این تفسیر تعلق افراد به جامعه ی مذهبی مورد نظر تعیین شده و کسانی که با تفسیر مقتدرانه موافق نیستند، ازجامعه طرد می شوند. هنگامی که قدرت مذهبی و سیاسی باهم یکی شده (مانند اروپای قرون وسطی) و منافع تعیین کننده یی برای وجود توافق کامل بین دین و سیاست وجود داشته باشد، در این صورت ممکن است دگر اندیشان طرد شده و یا با مجازات روبرو شوند. اینگونه رفتارها نمی تواند درست باشد، زیرا رهبران مقتدر دینی نیز می توانند در تفسیر خود دچار اشتباه شوند.

در عصر حاضر و وضعیت فعلی جهان مرزبندی کار مشکلی است. تکاثرو تنوع عقیدتی به کمک رسانه های ارتباطات جمعی توسعه یافته است. این تحول سبب شده که رهبران مقتدر مذهبی بکوشند تا حوزه های اعتقادی را بیشتر با مرزبندی محکم کنند و ضمناً ترس اینان در مقابل دگراندیشان بیشتر شده است.

به نظر من می تواند بیلان بررسی موضوع هرمنوتیک را دراین خلاصه کرد: افزایش عوامل مؤثر باعث افزایش عرضه ی تفسیرهای مختلف شده است. از این رو رهبران مذهبی خود را موظف می دانند که در مقابل این "درهم برهمی تفاسیر" مواضع قاطع خود را به کرسی بنشانند. ولی این تلاش بطور جبری باعث تنگ شدن دیدگاه سنت و رکود شده (و در صورت همراه شدن آن با

ادعای سیاسی) به نفی آزادی عمل و فکر می انجامد. راه حل های معتبر نهایی را نمی توان با اقتدار بدست آورد و هرجا که این کوشش صورت گرفته است، مجبور شده که نهایتاً در مقابل واقعیت ها تسلیم شود. بنا براین تفسیر متون مقدس وظیفه یی پرمسؤلیت و با اهدافی متعالی همراه خواهد بود و عبور از این راه بخصوص هنگامی دشوار است که محقق بخواهد مقاصد اصلی و انتظارات خود را با پیروی از وجدان پاک و علم کامل به موضوع به عصر خود منتقل نماید. ما نمی توانیم در اینجا انتظار داشته باشیم که به اطمینانی کامل و نهایی برسیم. از همین رو به دیالوگ و صداقت برای رسیدن به شناخت های جدیدی نیازمندیم. به اعتقاد من روشن کردن این موضوع مهمترین وظیفه ی هرمنوتیک است.

اجازه بدهید در انتها به نقل خاطره ای بپردازم: هنگامی که «کاردینال شون بورن» از سفر ایران برگشت، به من موضوعی را تعریف کرد که خیلی اورا تحت تأثیر قرار داده بود. او گفت هنگام دیدار از یک مسجد متوجه ایرادی در نقش و نگار کاشی ها شد. درپاسخ سؤال او در باره ی علت این اشتباه به او گفته بودند: این یک اشتباه عمدی است، برای آنکه نشان دهد که انسان هرگز به کمال مطلق نرسیده و تنها خداوند کامل است.

همین موضوع در یکی از نامه های پولس رسول چنین آمده است:
جزئی علم داریم وجزئی نبوت می نمائیم . (قرنتیان اول، باب ۱۳، آیه ۹).
قبول این مرزهای امکان شناخت حقیقت می تواند ما را به هم نزدیک تر کند.

پرسش وپاسخ های تکمیلی :

واعظی: من از ایشان تشکر می‌کنم و در خصوص مقاله دو پرسش دارم:
اول اینکه: شما در بخش‌های پایانی مقاله خودتان اشاره می‌کنید که تفاسیر مختلفی از یک متن وجود دارد وقتی بین هرمنوتیک کلامی و هر منوتیک ادبی تفضیل قائل شویم و اضافه می‌کنید که مفهوم نهایی تنها از ناحیه نویسنده تعیین نمی‌شود. متنی که نویسنده نگاشته از دست او خارج می‌گردد و در نتیجه یک انقطاع و جدایی بین متن و نویسنده ایجاد می‌گردد و او دیگر کنترلی بر معنای متن ندارد. شما با این مبنا اضافه می‌نمایید که برای تشخیص معنای معتبر از معنای نامعتبر معیارهایی وجود دارد. حال پرسش من این است که اگر ما ساخت معنا را از دست نویسنده خارج کنیم و معنای مراد نویسنده را حاکم و معیار نهایی قرار ندهیم چگونه می‌توانیم تفسیر معتبر را از تفسیر نامعتبر تشخیص دهیم. برای روشن‌تر گردیدن بحث سؤال خود را به کتاب «اریک هرشن» با عنوان «اعتبار در تفسیر» ارجاع می‌دهم آنجایی که او اعتقاد دارد که اگر ما مؤلف را از متن جدا کنیم و معنای مقصود او را در نظر نگیریم معیاری برای تشخیص معنای معتبر از معنای غیرمعتبر نخواهیم داشت.
دوم اینکه: در تلقی‌های سه‌گانه‌ای که شما از حقوق طبیعی بیان داشتید فرمان الهی چه جایگاهی دارد؟ به تعبیری شما اعتقاد دارید که حقوق طبیعی ناشی از خلقت است این سخن بدان معنی است که خداوند از جهت تکوین و نظام خلقت در تعیین حقوق طبیعی ایفای نقش می‌کند ولی از جهت بعد تشریحی و قانون‌گذاری فرامین الهی در بحث حقوق و نظام حقوق بشر چه جایگاهی دارد؟ آیا با این وصف جایگاهی برای فرامین خداوندی می‌توان منظور داشت؟

پشکه : هرمنوتیک متون مذهبی در درجه اول این وظیفه را دارد که به درک نویسنده متن آن طور که منظور او بوده است دسترسی یابد.این تلاش برای درک مفهوم متن همراه خواهد بود با یک تفسیر مبتی بر علم کلام تا بتوان قدمی فراتر گذاشته و بکوشیم تا به محتوای مفاهیمی نیز دسترسی پیدا کنیم که در متن نهفته اند ولی بطور مشخص و روشن بیان نشده اند. در این مورد می توان بطور مثال به سرود معروف مدح حضرت مریم «ماگنیفیکات» اشاره کرد. در این دعا بطور مستقیم و در درجه اول حضرت مریم به حمد و ثنای خداوند می پردازد و این حمد الهی به متن معنا می‌بخشد و این معنا این است که حضرت مریم در آن رو ی بسوی خدا آورده و خدا را به خاطر فرزندی که در انتظار رسیدن اوست شکر می‌کند. این معنی و مفهوم شخصی در این دعا بطور مستقیم و مشخص از سوی مریم بیان نمی شود ولی در محتوای این دعا نهفته است و تفسیر متن بطور مشخص این موضوع را بیان می کند.

این سئوال باقی می ماند که ما چه معیارهایی در دست داریم تا بتوانیم به کمک آن‌ها تشخیص دهیم که آیا یک محتوای معنایی خاص واقعاً در یک متن موجود است و یا اینکه این محتوای معنایی به ناحق با تفسیر ما وارد این متن شده ا ست . ما در این مورد در تاریخ الهیات و ایمان مسیحی همواره با تنش‌هایی بین اقتدار کلیسایی از یک طرف و نمایندگان علمی الهیات و مفسیرین معنی ایمان روبرو بوده ایم. تجربه نشان می دهد که ما در این رابطه نیاز به زمان بیشتری داریم تا بتوانیم در هر مورد مشخص به یک نتیجه قاطع برسیم.

خانم اینگه بورگ گابریل در بخش دوم سخنرانی مشترک ما به این موضوع پرداخته است که آیا قوانین جاری برای انسان‌ها کفایت می‌کنند و این سئوالی است که به مسئله عدالت در وراء قوانین جاری و معتبر مربوط می شود. ایشان در این زمینه در تاریخ علم اخلاق در مغرب زمین سه دوره مختلف

را نام می برد: دوره اول ، دوره رواج علم حقوق طبیعی طبق تعلیمات ارسطو بود. در دوره دوم ،علم حقوق طبیعی در فلسفه رواقیون یونان تغییر شکل یافت و بالاخره در دوره سوم ،ما با تئوری حقوق بشر روبرو هستیم. آیا می توان تحت این شرائط قوانین و دستورات الهی را تشخیص دهیم و از این طریق دستورات الهی را استخراج نماییم؟ علم اخلاق مسیحیت بطور کامل معتقد است که این کار عملی است و دلیل آن را در این موضوع می‌بیند که طبیعت جهان و طبیعت انسان از یک خدای مشترک خلق شده است. در صورتی که ما طبیعت انسان را تحلیل کرده و نیازهای او را درک کنیم در این صورت به این نتیجه خواهیم رسید که انسان و کل هستی مخلوق خداوند بوده و با این بینش بالاجبار به مطالباتی خواهیم رسید که این‌ها نیز دارای همان خصوصیاتی هستند که دستورات الهی دارا می باشند . این خواسته ها مثلاً از این قرارند که انسان از یک حق طبیعی برای کار، تغذیه ، لباس و رشد و شکوفایی شخصیت اش برخوردار است . این دیدگاه توسعه پیدا کرده و موضوعی می‌شود که در بر گیرنده همه هستی خواهد شد. اگر درست است که هستیِ در حال توسعه از طرف خدا خلق شده است می توان از آن به این نتیجه رسید که خداوند خلقت خود را می‌خواهد توسعه دهد و در اینجا انسان وظیفه مهمی را عهده دار می باشد.

بهشتی : پرسش از اینکه چگونه نیازهای انسان را می‌شناسیم پیوسته به این پرسش بنیادین منتهی می‌شود که «انسان چیست؟». بعلاوه، پرسش که حقوق دینی بر چه پایه‌ای استوارند کار دشواری است، اما در هر حال بدون شک مسئله بر سر آنست که چگونه می‌توان به پاسخی در قبال پرسش از چیستی انسان رسید.

بعلاوه، در خصوص ابراز تردید نسبت به فلسفهٔ افلاطونی و ارسطویی در قلمرو شناخت و نیز سرشت آدمی باید اشاره کرد که نزد هر دوی آنان شکاف

میان سوفیا (که در حقیقت مخصوص خدایان است) و فلسفه (که به انسان تعلق می‌گیرد) همچنان باقی است. البته شاید بر این تقابل بیش از اندازه تکیه شده باشد. اما در نهایت، مسئله بر سر این پرسش است که انسان تا چه اندازه می‌تواند به سوفیا دست یابد.

پس از سقوط دولتشهرها در جریان برپایی امپراطوری اسکندر مهم، تثبیت مجدد ارزشهای اخلاقی بود. همانگونه که می‌دانیم، لذت‌انگاران یا اپیکوریان کوشیدند آن را در تک تک انسانها، یعنی در لذت انسانها پایه‌گذاری کنند در حالیکه رواقیان کوشیدند این ارزشها را در قانون کل عالم بنا نهند. به نظر من، کوشش اپیکوریان برای جای دادن پایهٔ این ارزشها در تک تک انسانها که خود را در لذت و الم نشان می‌دهد، در این گفتار نادیده گرفته شده بود.

در این خصوص، به نظر من مهمتر، اشاره به لوگوس یا به گونه‌ای دقیق‌تر به تمایز رواقیان میان لوگوس درونی یا باطن[1] یا دریافت‌های عقلانی انسان و لوگوس بیرونی یا ظاهر بود[2]؛ یعنی آن لوگوسی که در آن، اندیشه درونی ظهور می‌یابد. میدان هرمنویتیک را می‌توان در تفاوت میان این دو دانست: آنچه پدید آورنده قصد می‌کند و آنچه به بیان در می‌آورد. مقایسه این اندیشه رواقیان با موضوع هرمنویتیک بسیار پرثمر است؛ بویژه اگر در خصوص متون مقدس گفته شود که قصد پدیدآورنده معیار است و باید کوشید تا آن را استنباط کرد.

پشکه: سئوال اول مربوط به این مسئله می‌شود که آیا وجود انسان را می توانیم بطور کامل درک کنیم یا نه؟ در اینجا باید گفت که شناخت گرایش های انسان و فطرت او بدون تردید قابل شناسایی است و ما می توانیم از روی این گرایش ها

---

[1]. logos endiathetos

[2]. logos prophorikos

و خصوصیات فطری به نیازهای انسانی و سپس در معنای کلی به حقوق وی پی ببریم.

توماس اکوینی همزیستی انسان‌ها بر پایه اخلاق را به عنوان یک نظامی تعریف می کند که به انسان راهی را نشان می دهد که با رفتن آن بشر بتواند به هدف غایی زندگی دست یابد. در اینجا هدف غایی اهمیت خاصی پیدا می کند و به عبارتی دیگر ما در اینجا با تعریف کلامی و الهیات از حقوق طبیعی روبرو می شویم. طبق آنچه که در کتاب مقدس آمده است این هدف غایی درک عظمت الهی و رسیدن به ملکوت خداوند و نجات انسان ها است. تصویر ارائه داده شده از ملکوت الهی در برگیرنده این موضوع است که رسیدن به هدف غایی تنها یک موضوع فردی نیست، بلکه مجموعه انسان‌ها را در بر می‌گیرد و آن به این معنی است که تا چه اندازه فرد انسانی همراه با جامعه برای رسیدن به اهداف اجتماعی همراهی و مساعدت از خود نشان داده است. مجمع عمومی دوم واتیکان هدف غایی انسان‌ها را در چارچوب چنین درکی از جهان دانسته و آن را بعنوان شکوفایی خلقت الهی تفسیر می کند. در این تفسیر شکوفایی انسان و حرمت شخصی او به همان اندازه در نظر گرفته شده است که پیشرفت رفاه اجتماعی و نیز همبستگی در میان خانواده انسانی دارای اهمیت است. همچنین به حفظ خلقت و تکامل آن توجه داده می‌شود. انسان مسئول تلاش برای رسیدن به این اهداف می باشد.

درباره فاصله بین «Sofia» یا "حکمت" که در واقع متعلق به خداست و «Philosophia» (فلسفه) که انسان‌ها می توانند به آن برسند می توان چنین گفت: مسلماً انسان نمی تواند بطور مستقیم راهی بسوی شناخت الهی پیدا کند، ولی اگر خداوند در خلقت جهان هدفی نهاده است به ما نیز این امکان را خواهد داد که در این شناخت سهمی داشته باشیم. هرچند هم که بطور ناقص باشد،

شناختی از اهداف خلقت بدست آوریم و سپس خود را در خدمت این اهداف قرار دهیم. این موضوع با توجه به فطرت بشری نیاز به یک پروسه چند جانبه رشد دارد که در آن شناخت ما و همچنین توانایی تشخیص ما تکامل خواهد یافت.

بهشتی : در مورد آنچه هم اکنون بیان شد می‌توان به تمایز میان سوفیا و فیلوسوفیا اندیشید که فلسفه را دوستاری حقیقت و تلاش برای از آن خود ساختن حقیقت می‌داند، در حالیکه مقصود از سوفیا در اختیار و تملک داشتن حقیقت است که مختص به خدایان است. البته این بدان معنا نیست که انسان در فلسفه تنها می‌تواند به اندیشه استدلالی عقلی دسترسی پیدا کند.

خوشرو: من با توجه به آنچه شما فرمودید احساس می‌کنم روز به روز نقش خواننده را بیشتر می‌کنیم تابتوانیم متن را بهتر بفهمیم و بر این همین مبنا باید شرایط اقتصادی و اجتماعی که متن در آن دوره دریافت شده را در نظر گرفت و همچنین با توجه به تحولات جهانی که صورت می‌گیرد می‌توان متن حقوق و حقوق بشر را بهتر دریافت. شما حقوق بشر را به عنوان حقوق عقلانی منظورداشتید و اشاره کردیدکه وحی و تعقل دامنه‌ای گسترده‌ای یافته و حقوق بشر نیز یکی از همان اصول عقلانی است که مورد پذیرش واقع است. حال سؤال این است که آیا ما حقوق بشر را از خود دین استخراج کرده‌ایم و یا این که با تعقل به این حقوق رسیده‌ایم و دین را در پرتو آن تفسیر می‌کنیم و البته می‌دانیم ظهور اندیشه حقوق بشر همواره زمینه‌های تعارض با اسلام و مسیحیت را در خود داشته است نمونه آن را می‌توان در نگاه متفاوت دین و حقوق بشر به سقط جنین دریافت و مواردی چون علائق جنسی و غیره .حال سؤال من این

است که وقتی می‌گوییم با هرمنوتیک دین را می‌فهمیم هرمنوتیک چه پاسخی به آنچه تعارض عقل و وحی است می‌دهد؟

پشکه: در اینجا دو سئوال اساسی مطرح شده است که برای پاسخ به آن‌ها چند نکته ذکر می کنم.

نکته اول مربوط می‌شود به نقش خوانندهٔ متن بخصوص در رابطه با تفسیر متون کتاب مقدس و یا قرآن. من به این نکته اشاره کردم که خواننده متن باید تا اندازه‌ای آمادگی داشته باشد که وارد متن شده و به محتوای آن دست یابد به عبارت دیگر ما در اینجا نیاز به نوعی موافقت هرمنوتیکی از طرف خواننده داریم تا با متون کتاب مقدس و قرآن روبرو شود. هنگامی که با سئوالاتی روبرو می‌شویم که فراتر از متن می‌رود، در این صورت ممکن است جواب ها مستقیماً و بدون واسطه از طرف این متون مقدس ارائه داده نشوند و بنابراین ما باید از راه‌های دیگری وارد شده آن‌ها را جستجو کنیم. ولی آنچه مسلم است باید پاسخ‌ها از نظر متون کتاب‌های مقدس دارای مشروعیت باشند مگر اینکه (همانطور که گاه پیش می آید) این سئوال از قبل هیچگونه ارتباطی با تفسیر متون مورد نظر نداشته باشد.

سپس در نهایت می پردازیم به موضوعاتی که در آن‌ها عقلانیت نقش اصلی را بازی می کند. بطور مثال در اینجا به مقولهٔ سقط جنین اشاره می کنیم و خواهیم دید که بعضی‌ها با بکار برد عقلانیت به این نتیجه می رسند که اصولاً سقط جنین مجاز نیست زیرا بازهم طبق اصول عقلانیت این موضوع با ارزشمندی زندگی انسانی در تضاد قرار می گیرد (هرچند هم که این زندگی در حال ایجاد باشد) اینان چنین استدلال می کنند که چنین اقدامی فاقد زمینه مناسب ارزشی می‌باشد زیرا در صورتی که جان مادر در خطر باشد این خود که یک ارزش است، می تواند بطور متقابل به سقط جنین مشروعیت بدهد.

اصولاً می توان گفت کـه هـم مسیحیت و هـم اسـلام مسـائل را در رابطـه بـا مسئولیت در مقابل خداوند بررسی می کننـد. بنـابراین انسـان هرگـز دارای ایـن اختیار آزادانه و مطلقه نمی باشد که درباره زندگی انسان دیگـری تصـمیم بگیـرد بلکه باید همواره اصل کرامت انسانی در نظر گرفته شود.

منوچهری: من از جناب آقای پروفسور پشکه تشکر می‌کنم شـما بـه سـه عنصـر هرمنوتیک یعنی نویسنده، متن و خواننده اشاره نمودید. دراین رابطه دو نکته قابل توجه است:

۱- باید توجه داشت که هر سه این عناصر یک وجه مشترک دارند و آن نیز زبانی بودن آنهاست و آن بدین معناست که وقتـی مـا از مؤلـف سـخن می‌گوییم او بیش از هر چیز یک موجود زبـانی اسـت یعنـی تنهـا وجـه زبانی او است که موضوعیت دارد. اگر از متن سخن می‌گوییم بـاز وجـه زبانی آن منظور است و خواننده نیز باز وجه برجسته او جنبه زبانی بودن او مورد توجه است. حال می‌توان هم مدعی بود و هم از این اصل بهـره گرفت که یک عنصر و قوه متصل کننده بین این سه وجـود دارد کـه آن زبان است و زبان این سه حقیقت را به یکدیگر متصل می‌کند.

۲- نکته دیگر این که یک خصوصیتی بر هر سه حقیقـت حـاکم اسـت کـه اینها را از هم جدا می‌کند و آن شرایط زمانی است که شما بـه آن اشـاره نکردید و شاید بتوان از آن به عنوان عنصر چهارم یاد نمود. شاید ما این عنصر را هم عرض آنها قرار ندهیم ولی به نظر من این اصـل مـی‌توانـد بنیادی‌تر از آنها باشد زیر مؤلف، متن خود را در شـرایط خـاص زمـانی نزول داده و هر چنـد زبـان خاصـیتی فرازمـانی دارد بـه همـین ترتیـب می‌توان در خصوص خواننده عنوان نمود که خواننده نیزمقید به شـرایط

زمانی خودش هست. این مسئله چه از نظر گادامر و حتـی دغدغـه‌هـای تاریخی، زبانی و فرهنگی معین قابل توجه و تأمل است. حال ما در ایـن شرایط یک وجه متصل کننده و یک وجه منفصل کننده خـواهیم داشـت در نتیجه فهم متن مقدس جایگاهی بین این دو خواهد داشت و توجه به این نکته است که می‌تواند امکان بهتر فهم متون مقدس را برای ما فراهم کند.

خوری: من در اینجا میخواهم بخصوص به دو نکته اشاره کنم که آقای دکتر خوشرو در بحث به آن پرداختند و دوست دارم در صورت امکان پس از این نیز به این نکات بپردازم. موضوع اول، موضوع تنش میان وحی مثبت از یک طرف و عقلانیت از طرف دیگر است. نکته دوم، موضوعی است که آقای دکتر خوشرو تحت عنوان شرایط موجود زندگی بدان اشاره کردند.

عیسی مسیح به عنوان مفسرخدا
اصول هرمنوتیک مسیحی

پروفسور مارتین کرر*

خدا را چگونه می توان توصیف کرد و آیا می توان او را دریافت !

این سؤال تنها در رابطه با بحث جدید درباره ی وظایف مذاهب، حقیقت آنها و نقش آنها در جامعه مطرح نمی شود حتی می توان گفت که مدارک و نوشته های اصلی همه مذاهب در رابطه با این سؤال با یک چالش روبرو می شوند. هر کدام از مذاهب برای این سؤال پاسخ جداگانه ای عرضه میکنند. مقاله ی حاضر می خواهد با نگاهی به کتاب مقدس به این سؤال پاسخ داده و ویژه گی هرمنوتیکی مسیحی را به نمایش بگذارد.

کتاب مقدس که اصل اساسی همه ی مذاهب و فرقه های مسیحی است کتابی است که در طول چند صد سال - با شروع کتب قوم بنی اسرائیل - رشد کرده و تکمیل شده است. بنابراین اگر خواسته باشیم مسئله را دقیق بررسی کنیم کتاب مقدس تنها دارای یک جهت گیری نبوده بلکه از جهت گیری های مختلف یهودی و مسیحی برخوردار است. یکی از مشکلترین و مهمترین موضوعاتی که در گفتگو های بین المذاهب همواره مطرح می شود این اعتقاد عهد جدید است که می گوید: *خداوند توسط عیسی مسیح قابل درک می باشد*. این اعتقاد را ما در انجیل یوحنا بخصوص بطور فشرده می یابیم. ما می خواهیم موضوع را به همین نکته متمرکز نموده و انجیل را به عنوان متن راهنما پیش روی گذاریم. این اعتقاد

---

* پروفسور مارتین کرر- Martin Karrer – استاد مدرسه عالی الهیات مسیحی ووپرتال آلمان

به چه معنی است که حضرت عیسی در شخص خود همزمان تفسیر کننده ی تصویر ما از خدا می باشد؟ در عین حال هم منظور انجیل از این جمله چیست! و باید سؤال کرد که چنین اعتقادی دارای چه نتایجی برای کلام الهی در زندگی انسان ها، در گفتگو بین علوم و همچنین در برخورد با ادیان دیگر خواهد داشت!

۱- پیش فرض تعیین کننده: خدا در قوم بنی اسرائیل از حالت نامرئی به حالت مرئی در می آید

خداوند را می توان از طریق عیسی مسیح شناخت و درک کرد. این تز را بطور فشرده می توان در انجیل یوحنا باب یک آیه ی ۱۸ یافت. ولی ما نباید مستقیماً با این آیه از انجیل یعنی عهد جدید شروع کنیم. این آیه دارای یک پیش درآمد مفصل است و ما باید برای درک این موضوع با این پیش درآمد مشغول شویم. فقط کافی است که یک آیه جلوتر رفته و به باب یک آیه ی هفده مراجعه کنیم در آنجا با یک شخصیت کلیدی دیگر از تاریخ رابطه ی بین انسان و خدا برخورد می کنیم و آن موسی می باشد "قانون توسط موسی آورده شد" . این مسئله دارای دلیل موجهی است . انجیل یوحنّا و همراه با آن مجموعه ی مسیحیت به این موضوع اعتقاد دارد که خداوند از یک رابطه ی تاریخی طولانی با قوم اسرائیل برخوردار می باشد و این قبل از آن است که حضرت عیسی به صورت انسان ظاهر شود. مسیحیت به این تاریخ نیازمند است و توجه خدا به قوم اسرائیل را جزو ضروریت های اعتقادی خود می داند. برای اینکه بتوانیم این موضوع را روشن کنیم، از شما اجازه می خواهم قدری درباره ی موسی تأمل کنیم. بطوری که درّ انجیل آمده است، موسی رهنمودهای الهی یعنی قانون را از خدا دریافت نمود. بنابراین قانون را می توان موهبتی دانست که خدا به قوم اسرائیل عطا نموده است و می توان گفت که قانون در اینجا از همان اهمیت و

احترامی برخوردار است که قرآن نیز به آن اشاره می کند. در عین حال باید ایده اعتقاد به قانون را از واقعیت حقوقی تفکیک نمود. داستان ها و حکایاتی که در انجیل یوحنّا آمده و تا جریان محاکمه ی عیسی ادامه پیدا می کند، این موضوع را برای ما روشن می نماید که اگر بخواهیم قوانین را بطور مستقیم و بدون تحقیق درباره ی علل آن به کرسی بنشانیم، در آن صورت قواعد و اصول قانونی بآسانی باعث قضاوت های نادرست خواهد شد. در اینجا بخصوص می توان به بحث درباره ی کاربرد قانون در انجیل یوحنّا باب هفت آیه ی نوزده تا بیست وچهار و همچنین دلایل محکومیت عیسی در انجیل یوحنّا، باب نوزده، آیه ی هفت اشاره نمود. بنابراین باید به این نکته توجه داد که رابطه ی درست قانون در وضیعت های جدید باید مورد توجه قرار گیرد.

تحقیق و جستجو در مورد این مسئله می تواند همواره از حمایت الهی برخوردار باشد تورات عبری به عنوان کتاب مقدس اسرائیل این موضوع را در تصویر جسورانه ای می گنجاند. در آنجا گفته شده است که خداوند در کوه سینا تنها پیمان وفای به قانون را با قوم بنی اسرائیل نازل نکرد، بلکه حتی به قوم بنی اسرائیل اجازه داد که خداوند را ببینند. من این موضوع را با توجه به تورات عبری و تفسیر ها و حاشیه های آن که مربوط به سفرخروج - باب بیست وچهار- می شود، نقل می کنم: هنگامی که موسی برای قومش قوانین و شریعت الهی را آورد، همراه با هارون، نداب، ابیهو و هفتاد تن از ریش سفیدان قوم بنی اسرائیل به بالای کوه رفت. در این باب آمده است: « و آنها خدای بنی اسرائیل را دیدند». خداوند دستش را به سوی بنی اسرائیل دراز نکرد، « وآنها - قوم بنی اسرائیل- به او نگریستند » (سفر خروج، باب بیست و هفت، آیه ی ده به بعد).

آیا منظور از این نگریستن چیست و چگونه آن را می توان تصور کرد؟ همانطور که می دانیم خداوند، خداوندی واحد است و بالاتر از بشریت قرار گرفته و غیر از آنهاست. کسی که او را ببیند با این کار زندگی خود را به خطر انداخته و دیگر نمی تواند با انسان ها زندگی کند. موسی این مرز را در جلو کوه سینا تجربه نمود. هنگامی که خداوند به او نام خود را بیان کرد، موسی خود را در پشت یک بوته ی خار سوزان مخفی نمود (سفر خروج باب سوم، آیه ی یک تا چهارده) به همین ترتیب در باب بیست و چهارم از سفر خروج آمده است که خدا خود را مانند یک آتش سوزان به نمایش گذاشت (سفر خروج باب بیست و چهار آیه ی هفده) و به همین جهت ابری دور او را فرا گرفت (باب بیست و چهار، آیات شانزده و هجده).

در صورتی که سفر پیدایش ، باب بیست و چهار را در مجموع مطالعه کنیم خواهیم دید که خدا در وضعیت متضادی هم قابل رویت و هم غیر قابل رویت توصیف می شود. از یک طرف خدا باید غیر قابل رویت باشد، برای اینکه بتواند، عظمت، تقدس و تفوق خود را بر عالمیان به نمایش بگذارد. از سوی دیگر قابل رویت بودن خدا نیز ضروری است، چون در غیر این صورت موسی، قوم بنی اسرائیل و همه ی بندگان خدا از این تجربه محروم می مانند که با یک خدای شخصی روبرو شوند. از سوی دیگر هر شخص دارای یک نام می باشد و این نام است که به او تشخص می بخشد. این شخص است که ارتباط برقرار می کند قابل رویت می شود و با انسان رابطه متقابل ایجاد می کند. همین تشخص هم متوجه انسان و هم خدای غیر قابل رؤیت می شود. خدا با جود اینکه غیر قابل رؤیت است، آمادگی دارد تا دیده شود چون خدا انسان را بعنوان شخص مقابل خود می پذیرد.

آیا می توان تضاد بین قابل رؤیت بودن و غیر قابل رؤیت بودن را حل کرد؟

در تصورات و تجسمات عرفانی قابل رؤیت بودن همیشه نقشی بازی خواهد کرد و باقی خواهد ماند، ولی خرد انسانی به دنبال یافتن راه حل دیگری است. ما به این موضوع در ترجمه ی یونانی باب بیست و چهار از سفر پیدایش (این ترجمه در قرن سوم قبل از مسیح در میان یهودیان رواج یافته و همچنین بین مسحیان اولیه که دارای ریشه ی یهودی بودند بیشتر از متن عبری تورات خوانده می شد) برخورد می کنیم طبق این ترجمه ی یونانی موسی و همراهانش خود خدا را مشاهده نمی کنند، بلکه " مکان خدا" را، و منظور در اینجا آن مکانی است که خداوند برای ملاقات انتخاب کرده و این مکان همچنین محلی است که قوم بنی اسرائیل نیز به نوبه ی خود در مقابل خدا قابل رویت می شوند (سفر خروج، باب بیست و چهار، آیات ده به بعد از ترجمه ی یونانی، معروف Septuaginta). در اینجا خداوند شخص خود را بعنوان مخاطب در پیمان پیروی از قانون به قوم بنی اسرائیل هدیه کرده و در عین حال برتری خود را بعنوان موجودی غیر قابل رؤیت به نمایش قرار می دهد.

جهت گیری ترجمه‌ی یونانی تورات (سپتوآگینتا) تعیین کننده ی رابطه‌ی مسیحیت با بنی اسرائیل در انجیل یوحناست. و ما اکنون می توانیم با تکیه بر این مسئله اولین نتیجه ی بحث را بیان کنیم: مسیحیان اولیه که از قوم بنی اسرائیل منشعب می شدند، حضور خدا را از تاریخ قوم بنی اسرائیل فرا گرفته بودند و آن عبارت بود از نزدیکی فوق العاده قوم بنی اسرائیل با خداوند. در آنجا خداوند واحد انسان ها را مخاطب قرار می دهد ولی آنها را از طریق قوم بنی اسرائیل هدایت می کند. در تورات فوق الذکر خداوند نامرئی باقی می ماند و فاصله ای بین خود و بندگان خود حفظ می کند. خدا در آنجا همه ی توجه خود را به قومش دارد ولی در عین حال خود را از او جدا می کند. خدا قانون و حقوق را به بندگان خود عطا کرده و به تحقق این قوانین نظارت می کند، ولی در عین

حال خود را مخفی نگاه داشته و چنان عمل می کند که بتواند هر لحظه به این قوم پشت کند. خداوند طبق این ادراک بالا در حیطه و مکان خود قادرو متعال است.

اگر بخواهیم این شناخت مسیحیان اولیه را که از طریق ترجمه ی یونانی (سپتوآگینتا) بدست آمده است صریح تر و قاطعانه تر بیان کنیم، در این صورت به اولین تز هرمنوتیک خواهیم رسید:

برای تفسیر متون مقدس مسیحی باید به تجربه قوم بنی اسرائیل نسبت به خدا مراجعه کنیم. این تجربه الهی و متون مقدس قوم بنی اسرائیل - عهد عتیق به صورتی که امروز موجود است و به عبارتی دیگر کتاب مقدس عبری یعنی تورات- اصول و پایه های عهد جدید را تشکیل می دهند. بنابراین هرمنوتیک از دیدگاه مسیحیت بدون گفتگو و برخورد دائمی با قوم بنی اسرائیل ممکن نیست.

۲- رعایت تعادل و حد وسط در مسیح شناسی:

خدای واحد در انسان شدن مسیح، خود را به طور بی واسطه ای قابل رویت می‌کند.

اکنون برمی گردیم به آیه ی هجده از باب اول انجیل یوحنّا این آیه همانطوری که قبلاً نیز گفته شد طبق بیان ترجمه یونانی تورات (سپتوآگینتا) با موضوع روبرو شدن قوم بنی اسرائیل با خدایش آغاز می شود: «خدا را تا بحال هیچ کسی ندیده است» . طبق این بیان با وجود اینکه خدا به موسی و قوم او بیش از حد نزدیک است، غیر قابل رؤیت بودن خود را به نمایش می گذارد و آن هنگامی است که انسان ها به او نظر می کنند. در این جا انسان ها خدا را در پشت یک «پرده» و به عبارت دیگر پشت یک ابر می بینند که چون آتش سوزانی عمل می کند. این موضوع از دیدگاه انجیل تنها تا مرحله تجسّد حضرت عیسی

پیش می رود. با تجسّد عیسی مرحله جدیدی از «دیدن» آغاز می شود: خداوند ربوبیت خود را با حضور عیسی به نمایش می گذارد. عیسی نشان دهنده و نمایشگر رحمت و حقیقت الهی می گردد. انسان ها در مشاهده عیسی "خدای وحدت المولود" و عظمت الهی را می بینند (انجیل یوحنّا، باب یک ، آیات چهارده، هفده وهجده)

بیان انجیل در این مورد آن چنان کوتاه است که ما فقط آن را می توانیم حس کنیم و از طریق احساس درک نمائیم، زیرا در اینجا موضوعی بیان می شود که غیر قابل بیان است. در انجیل یوحنّا نیز خداوند واحد از همه واقعیت های انسانی فراتر رفته و همه تلاش های بشر را که برای توصیف او صورت می گیرد، پشت سر می گذارد. در اینجا تنها با زبان تمثیل، و با تصاویر، سخن گفته می شود و این زبان تمثیلی و تصویرها می خواهند همزمان هم موضوعات زیادی را بیان کنند، و هم درباره موضوعات سکوت اختیار کنند. با این بیان است که انجیل از خدا و رابطه خدا با موضوع تجسّد مسیح سخن می گوید. این تنها یک تصویر است و بنا نیست که با این تصویر بطور مستقیم واقعیت موجود بیان شود و این نکته را می توان در وسط آیه ی فوق الذکر مشهور یافت. با توجه به دستورزبان یونانی این آیه را می توان چنین ترجمه کرد: «عیسی مسیح دارای وجودی است که رو بسوی دامن پدر دارد».

این تصویر ما را به یاد باب خروج - تورات عبری- می اندازد که در آنجا نیز تشخص خداوند بیان می شود: یک شخص دارای نام و نشان می باشد. خدا در اینجا با انسان که نزدیک ترین و صمیمی ترین موجود به اوست، همجوار می شود. در یونان و روم باستان رسم بر این بود که دوستان هنگام ملاقات و صحبت با یکدیگر در کنار هم دراز می کشیدند. دوست جوان تر در مقابل دوست مسن تر روی تخت کوتاهی قرار گرفته و سرش را طوری پایین می آورد که با قسمت

های شکم و سینه دوست مسن تر تماس پیدا کرده و در واقع سر را بر دامن او می گذاشت. این تصویر را انجیل یوحنّا به رابطه بین عیسی و خدا منتقل می نماید ومی خواهد نشان دهد که عیسی چون کودکی سر بر دامن خدا گذاشته است. علاوه بر آن از یک تمثیل دیگری قوم بنی اسرائیل نیز استفاده شده و از خدا بعنوا ن « پدر» نام برده می شود. خدا طبق این تمثیل شخصی است که زندگی عیسی را هدایت کرده و حیات عیسی را تأمین و تضمین می نماید، همانطوری که هر پدری نسبت به فرزندان خود چنین رفتاری را دارد. و اگر خواسته باشیم به مثال بالا برگردیم عیسی همان دوستی است که بعنوان فرزند خانواده اش با دامن پدرش تماس ایجاد می کند.

با وجود این باید مواظب باشیم و این تمثیل و تصویر را بعنوان یک نوع " ثنویت" نبینیم و طور ی موضوع را مشاهده کنیم که وحدت الهی خدشه دار نشود. برای اینکه چنین اتفاقی نیفتد، انجیل یوحنّا با یک دخالت کوچک گرامری مشکل را برای خود و بطورکلی حل می کند. انجیل یوحنّا نمی گوید که عیسی جلو پدر دراز کشیده، بلکه می نویسد : او " رو به سوی پدر دارد". طبق این تمثیل و تصویر عیسی در انجیل در کنار پدر از وجود برخوردار نیست بلکه وجود او وجودی است که رو به سوی خدا دارد، به این معنی که بجای آنکه یک فرد دوم و یا یک شخص مجزا در کنار خدا قرار گیرد، نوعی ملاقات با خدا صورت می گیرد. تفاسیر جدید از انجیل در این مورد تصویری ارائه می کند که از آن در زبان الهیات می توان بعنوان " حلول" Immanenz نام برد. البته باید به این نکته اشاره کرد که حلول درچارچوب الهیات وجود خدا را در مسیح و وجود مسیح را در خدا می بیند. اگر مضمون بالا را تعقیب کنیم به این نتیجه می رسیم که پدر در مقابل عیسی مسیح قرار می گیرد، تا « در» عیسی مسیح وجود

داشته باشد و آن همان موضوعی است که در انجیل یوحنّا، باب ده، آیه ی سی و هشت و انجیل یوحنّا، باب هفده بیان شده است.

این شناخت برای تعبیر " خدای وحدت المولود" چه معنائی دارد در اینجا باید یک بار دیگر این تصویر را در مقابل موضوع تشخص خداوند قرار دهیم: در اینجا خدای واحد آن قدر به شخص بودن خود و رابطه اش با انسان اهمیت قائل است، که حتی حاضر است بصورت انسان درآید در حالی که انسان با گوشت تولد می شود.

بنابراین خدا در تجسّد عیسی مسیح باز هم خدای واحد باقی می ماند و با کمال قاطعیت همان " خدای واحد" می باشد و این همان مفهومی است که در عبارت - monogenâs theos- یعنی خدای وحدت المولود، مشاهده می شود. ما در شهادت "الهی تو خدای واحد هستی" (صحیفه ی اشعیاء نبی، باب سی وهفت، آیات شانزده و بیست و بخش های دیگر) این حقیقت را ملاحظه می کنیم و از همین حقیقت است که کلمه «توحید» گرفته شده است. در تصاویری که ما در انجیل یوحنّا می بینیم، به یک تناقض دوم نیز برخورد می کنیم: خدا انسان می شود آن هم خدائی که تولد شده، همچون سایر انسان ها روی زمین است و بنابراین بطور کامل در میان انسان ها قابل رویت می باشد. ولی با وجود این، این خدا نزد خود باقی می ماند و وحدت خود را – monos- حفظ می کند بنابراین عیسی مسیح شخص دومی نیست و خدای دومی نیز نمی باشد – در یونان و روم باستان خدایان مختلفی وجود داشت- ، بلکه تنها و تنها رو بسوی خدای واحد دارد.

این تناقض را چگونه باید حل کرد و چگونه می توان درباره آن اندیشید، بدون آن که آن را تنها بصورت یک تصویر و تمثیل مشاهده کنیم؟ درباره این موضوع از دیر باز علم "مسیح شناسی" و "فلسفه تثلیث" مورد توجه کلیسا قرار

داشته و متکلمین مسیحی خواسته اند با علم الهیات آن را بیان کنند. ما لازم نیست تلاش های فوق الذکر را در اینجا همراه با جزئیات آن نقل کنیم. آنچه برای ما مهم است، آن اصل اساسی ای است که همه موضوعات بالا به آنجا منتهی می شود: این تناقض که " خدای واحد"- theos monos - بعنوان "وحدت المولود" monogenâs theo- - ظاهر می شود، فکر ما را وادار می کند که به وجود حرکتی در خدا معتقد شویم و این به این معنی است که وحدت خدا را نه امری ساکن و ثابت، بلکه جریانی سیال و متحرک ببینیم.

اکنون می توانیم نتایج گفتار بالا را در دو جمله خلاصه کنیم :

تزدوم هرمنوتیک:

مجموعه متون مقدس مسیحی و تفاسیر مربوطه بر پایه توحید استوار است و همین اصل پیوند دهنده همه مذاهب توحیدی می باشد.

همزمان با این جامعه اولیه مسیحیت با این تجربه و شناخت روبرو می شود که وحدت و وحدانیت الهی از یک تحرک داخلی برخوردار است خدای واحد وحدانیت خود را در برابر عیسی مسیح به نمایش می گذارد. این موضوع با یک تجسم جسورانه تحت عنوان " خدای واحد المولود" بیان می شود.

۱- نتایج هرمنوتیکی:

عیسی خدا را برای ما آشکار کرده و ما را بسوی او هدایت می کند.

اجازه بدهید تا بار دیگر به انجیل یوحنّا، باب یک آیه ی هجده رجوع کرده و آن را تعقیب کنیم. نقطه اوج این آیه آن جایی است که نتیجه محتوای آن به حرکت خودجوش خدا ختم می شود: عیسی مسیح خدا را به نمایش گذاشته و انسان ها را با معرفی خدا به سوی او هدایت می کند. در زبان یونانی برای این

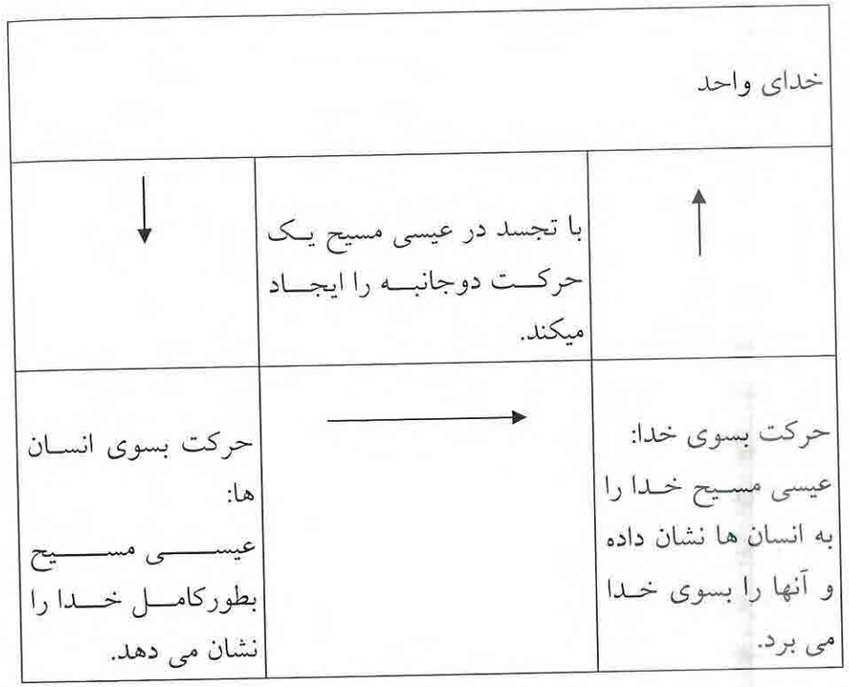
جمله پرمحتوا تنها یک کلمه کوتاه و یک مسند کافی است و آن هم عبارت است از exegêsato . ریشه این لغت به کلمه hêhaigeist بر می گردد که به معنی "هدایت کردن" می باشد بنابراین حرکت خدا حرکتی است توام با رهبری و هدایت ، و این ما را به یاد انگیزه اصلی همه مذاهب توحیدی می اندازد که در آنها سخن از " هدایت به سوی صراط مستقیم" می باشد. باز می گردیم به مسند یونانی exegêsato .در این کلمه پیشوند – ex- که از ریشه "از چیزی بیرون رفتن" منبعث می شود به این حرکت عمق می بخشد و به آن نوعی جهت دو طرفه ی متمایز می بخشد، و این همان کلمه واحدی است که در انجیل با عبارت های مختلف ظاهر می شود:

خدا از یک سو دائماً در حرکت بوده و از خود بیرون می آید. خدا که در مقابل عیسی مسیح قرار گرفته است با حرکت در وجود این موجود متقابل ، خود روی به سوی انسان می کند. از این رواست که می گوئیم عیسی مسیح خدا را به نمایش قرار داده، بدون محدودیت به این عمل مشغول بوده و با قرب عمیق الهی بدان مبادرت می ورزد. در اینجا باز هم اشاره می شود به تمثیل فوق الذکر که از آن به " خدای واحدالمولود" نام بردیم. کلمه یونانی exegêsato در این بعد – همان طور که در ادبیات یونانی بارها آمده است- به معنی "نشان دادن و یا بیان کردن" هم هست و قابل انتقال به مفاهیم دیگر بوده و از امکان تمثیلی برخوردار می باشد.

از سوی دیگر عیسی مسیح انسان ها را بسوی خدا می برد، چون در فعل بالا معنی اصلی " هدایت کردن" همچنان زنده باقی می ماند. و هنگامی که پیشوند – ex- به آن اضافه می کنیم از این فعل معنی " از خود بیرون آوردن و بسوی کس دیگری هدایت کردن" منتج می شود. بنابراین عیسی مسیح انسان ها را هدایت می کند و آن هم به این صورت که او برای آنان خدا را نشان داده و

به این ترتیب بشر را از حقارت ، محجوریت ودوری از خدا نجات داده و بسوی خدا می کشاند. این مفهوم در بستر یک جریان غیر قابل تکرار به این صورت اتفاق می افتد، که خدا انسان می شود. از این روست که فعل exegêsato با پیشوند ex به عبارت دیگر سرآغاز فعل رفتار و آغاز عملی را نشان می دهد، به این معنی که همراه با تجسّدِ عیسی مسیح راهی برای رسیدن به خدا آغاز شد که زندگی امروز مسیحیان باید از آن نشأت بگیرد. این هدایت و راهبری انسان بسوی خدا هدف غائی متن فوق است.

ما اکنون می کوشیم تا با تصویر ذیل این حرکت دوگونه را روشن تر بیان کنیم. من دراین تصویر فلش هائی آورده ام که قطعاً مسئله را ساده تر از آنچه هست جلوه می دهند، ولی این مشخصه همه مفاهیمی است که می خواهیم آنها را بصورت تصویر نشان دهیم. در عین حال باید گفت که این فلش ها مسیرهای تعیین کننده ای را نشان می دهند که از خدا شروع شده و به خدا ختم می شوند. هر دو مسیر توسط عیسی مسیح تحقق پیدا می کنند و با رفتار و عمل او در رابطه مستقیم قرار دارند. در پایین یک فلش افقی دو مسیر را با یکدیگر پیوند می دهد، بطوری که مدار رابطه ای که از خدا آغاز شده و به خدا ختم می شود بسته می شود:



دعای وداع که در باب هفدهم انجیل یوحنّا از طرف عیسی مسیح خوانده می شود، نشان دهنده این است که انجیل تا چه حد این مدار فوق الذکر را جدی گرفته است. نقطه اوج این دعا آنجائی است که مسیح از خدا می خواهد، تا همه انسان هائی را که می خواهند ایمان بیآورند بدون استثناء و محدودیت به وحدت الهی هدایت نماید. عیسی مسیح در آیه ی بیست و یک دقیقاً می گوید که انسان ها باید " واحد" شوند همان طوری که خدا واحد است و از این طریق همراه با عیسی مسیح به وحدت الهی برسند و انجیل این نکته آخر را با عبارت " در

ما" بیان می کند. هدفی که عیسی مسیح آن را بعنوان خدای واحد بیان می کند، عبارت است از کمال انسان در نزد این خدای واحد. طبق این هدف، انسان ها باید به آن چنان کمالی برسند، که بتوانند خدا را در ویژگی متحرک وحدت الهی شناخته و این وحدت را با وحدت انسانی خود متجلی نمایند (انجیل یوحنا، باب هفده، آیات بیست و یک تا بیست و سه).

این تعلیم برای رابطه مسیحیان با محیط خود از این مهم برخوردار است که باید مسیحیان در این ارتباط خدا با انسان های دیگر همه تنش ها را تحمل کنند. هدایت مسیح طوری که از این آیه استنتاج می شود به معنی حرکتی است " از" این دنیا " بسوی خارج" و این همان است که شناخت خدا را منعکس می نماید. مسیحیان با چنین رفتاری به سرمایه ای دست می یابند که بسیار گرانبها است. اکنون برای فهم درست این معنی دوباره باز می گردیم به کتا ب مقدس قوم بنی اسرائیل. در آنجا می بینیم که خداوند به انسان ها نام خدا را بیان می کند و بدین ترتیب رابطه ای بین دو شخص ایجاد می کند (رجوع شود به مأخذ فوق، سفر خروج، باب سوم) اکنون برای درک کامل به ادامه داستانی که در آن باب آمده است نیازمندیم: طبق این داستان رابطه خدا با قومش مدت کوتاهی بعد از آن وحی - که نام خدا در آن برده شد- دچار بحران بزرگی گشت. قوم بنی اسرائیل در کنار کوه سینا با خدای واحد عهد و پیمانی بست که طبق آن خدا هرگز از خود تصویری ارائه نخواهد داد، زیرا او خدای متعالی است و بالاتر از هر نوع تصویری است که انسان ها بخواهند از او ترسیم کنند. (سفر خروج، باب سی و یک، آیات هجده تا سی و سه و آیه ی شش، که در آن جریان گوساله طلائی بیان می شود) در واقع با این بیان و عهد می توانست رابطه شخصی بین انسان و خدا برای همیشه پایان یابد. ولی خداوند به خواسته قومش برای ادامه این رابطه پاسخ مثبت می دهد. خدا برای بار دوم معنی نام خود را به موسی وحی می کند

(سفر خروج، باب بیست و چهار، آیه ی شش) درآنجا آمده است: خدا گفت من تمامی احسان خود را پیش روی تو می گذارم و نام یهوه را پیش روی تو ندا می کنم و رفعت می کنم بر هر که رئوف هستم و رحمت خواهم کرد بر هر که رحیم هستم. (همچنین رجوع شود قبل از این باب به باب سی و سی، آیه ی نوزده از سفر خروج و همچنین تکرار این مفهوم در مزامیر داود، باب هشتاد و شش آیه ی پانزده)

بنابراین نام خداوند از اول ابتداء با رحمت عجین است و این رحمتی است که گناه انسانی را نیز تحمل کند (در زبان عبری ریشه زبان سامی غربی rh: μ; بکار گرفته می شود که در واقع شبیه همان عبارتی است که همه سوره های قرآن با آن آغاز می شوند. خداوند در این رحمت خود عین "حقیقت" می باشد، بطوری که در ترجمه یونانی " سپتواگینتا" نیز در رابطه ی با این آیه آمده است. منظور ما در اینجا آ ن عبارت یونانی است که برای هدایت قوم بنی اسرائیل بکار برده شده و قبلاً به آن اشاره کردیم. علاوه بر این رحمت الهی فراگیر بوده و خطا های انسانی- بی صداقتی، دروغ و هر آنچه را که گذراست- را می بخشد. این چنین خدائی نمی تواند گناه را تحمل کند ولی در عین حال با گناهکار رفتاری توأم با رحمت و بخشش دارد (سفر خروج، باب سی و چهار، آیه ی شش).

انجیل نیز به همین جریان یعنی روشن شدن مفهوم نام خدا گره می زند: در انجیل یوحنّا باب یک، آیه ی هفده خداوند با واژه های"رحمت و حقیقت" توصیف می شود و بدین ترتیب انجیل می کوشد تا نام خدا را با این صفات دقیق تر بیان کند، و بالاخره عیسی مسیح با رفتار و کردار خود به این رحمت و حقیقت تحقق می بخشد. بنابراین انجیل یوحنّا، باب یک آیه ی هفده آنچه را که در سفر پیدایش باب سی و چهار آیه ی شش آمده است جمع بندی می کند. عیسی مسیح بنابراین در وجود خدای یگانه واحد هیچ تغییری نمی دهد، بلکه

این حقیقت را به شکل جذابی جلو چشم ما قرار می دهد: نام خدا مساوی است با رحمت، و این به این معنی است که خداوند متعال خود را از فراز تعالی متوجه انسان ها می کند، و این به زندگی انسان ها شادی و شعف می دهد. بنابراین نام خدا با "حقیقت" عجین است و این به این معناست که رحمت الهی نمی تواند با کذب و عدم صداقت همراه شود، بلکه با "حقیقت" بطور کامل همراه است.

اگر بخواهیم از آنچه در بالا بیان شد نتایجی برای علم هرمنوتیک استنتاج کنیم، بار دیگر به یک قاعده دوگانه - سومین تز هرمنوتیک- خواهیم رسید:

حرکت خودجوش خداوند در عیسی مسیح مرکز اصلی الهیات مسیحی را تشکیل می دهد. به همین جهت است که متون مقدس مسیحی دائماً از این موضوع الهام گرفته و بهره مند می شود که عیسی مسیح خدا را به نمایش گذاشته و مردم را بسوی او هدایت می کند.

خدا در شخص عیسی مسیح بیان شده و نام خود را نیز علنی می کند و این نام عبارت است از "رحمت و حقیقت" این واقعیت متکلمین مسیحی را بر آن می دارد که در مجموعه متون مقدس مسیحی و با کمک این متون همواره بدنبال خدا بعنوان سمبل رحمت و حقیقت باشند.

۲- راه یابی" از مسیح شناسی" بسوی «"خلقت اولیه":

انسان باید به هر کلامی توجه کند که در آن حقیقت و حیات وجود دارد.

هنگامی که انسان از خارج به مسیحیت می نگرد، گاه تعجب می کند که چگونه این مذهب با وجود اهمیت گسترده و ویژه ای که به عیسی مسیح قائل است - ما در بالا به این مطلب اشاره کردیم- ، حاضر است با همه علوم سکولار و دنیوی وارد دیالوگ و گفتگوهای باز و بی پرده شود. در اینجا باز هم پیش

درآمد انجیل یوحنّا به ما در درک این موضوع یاری نی رساند. این متن معروف انجیلی که ما دربالا به آن اشاره کردیم و در ضمن این مقاله به آن باز خواهیم گشت در آیه ی هفده برای اولین بار نام عیسی را می آورد. آیه ی اول با این جملات شروع می شود که: در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.

این آغاز غیر عادی و تعجب برانگیز انجیل بحث های گسترده ای را با خود به همراه آورده است که ذکر آنها در این مقاله ممکن نیست آنچه برای ما در اینجا مهم است این است که پیام اولیه کتاب مقدس یعنی داستان خلقت تا انجیل همچنان ادامه می یابد. طبق داستان خلقت که در آغاز کتاب مقدس یعنی در ابتدای عهد عتیق آمده است در آغاز تنها نوعی بی نظمی و درهم برهمی بر "وجود" حاکم بود. این وجود اولیه از نور تهی بود، هیچ چیزی و جائی دیده نمی شد و ترجمه یونانی عهد عتیق یعنی سپتوا آگنیتا این موضوع را به روشنی بیان می کند (سفر پیدایش، باب یک آیه ی یک) هنگامی که خدا سخن گفتن را آغاز می کند این وضعیت عوض شده و وجود مملو از نور می شود (سفر پیدایش، باب اول آیه ی سوم).

بنابراین در اینجا سخن گفتن - یونانی: legein- بیشتر از ایجاد ارتباط است، بلکه - طبق مفهوم قدیم یونانی یعنی«legein / Logos »- به معنی ایجاد نظم می باشد، همان طور که به اعداد نظم داده می شود. همچنین نور و نورانی کردن وجود به معنی ایجاد خرد همراه با قدرت زندگی می باشد - این در روزهای بعد خلقت پیش می آید- و بالاخره در نهایت با ایجاد زبان انسانی و ریاضیات، خلقت کامل می شود. این پروسه با خلقت انسان ها -موجوداتی که با یکدیگر سخن می گویند و به آنچه که در پیش رو دارند، به کمک ریاضیات و

فیزیک نظم می دهند- ادامه پیدا می کند. ریشه لغت یونانی legein هر دو مفهوم بالا یعنی نظم دادن و نورانی کردن را بیان می کند.

بنابراین می توان گفت که " کلمه" در همان آغاز کتاب مقدس یعنی در سفر پیدایش که جامعه اولیه مسیحیان نیز آن را می خواند، همه خلقت را در برگرفته و آن را قابل کنترل می کند و این هم در کتاب مقدس از اهمیت خاصی برخوردار است. متناسب با این مشاهده می کنیم که در سفر پیدایش، باب یک آیه ی بیست و شش از انسان ها نسبت به خلقت مسئولیت می طلبد. تصویری که ما از "کلمه" داریم و انجیل یوحنّا نیز به آن اشاره می کند حتی از آنچه گفته شد نیز عقب تر می رود: خدا با "کلمه" نه تنها در ماده تاریک و بی نظم دخالت می کند، بلکه خود از همان ابتداء با "کلمه" عمل می کند و این موضوع را می توان به انتقال مفهوم آن به سفر پیدایش، باب یک آیه ی یک مشاهده کرد. برای خدا "کلمه" آن قدر با وجودش عجین است که ما می توانیم وجود او را با "کلمه" بیان کنیم. همان طور که در انجیل یوحنّا باب یک آیه ی یک آمده است از زمان و مکان جلوتر بوده و فوق آنها قرار دارد و نزد خداست. و از آنجائی که در آنجا چیزی جز خدا وجود ندارد، می توان در نهایت گفت که در کنار خدا قرار ندارد بلکه خود نشان دهنده نوع "وجود" خداست.

به زبان تخصصی می توان از این مفهوم به عنوان " تجسم " نام برد.

بنابراین "کلمه" می تواند به خودی خود از آنجا که از یکتا بودن خدا سرچشمه گرفته است خدا نام یابد، ولی باید دانست که این تنها از خدا منبعث می شود، بدون اینکه با او همراه باشد. به همین جهت است که در دستور زبان یونانی این «اسم مسند» یکبار "خدا" بدون حرف تعریف نوشته می شود، در صورتی که خدای واحد با حرف تعریف مذکر "Der Gott" بکار گرفته می شود. این مقام عالی و بالاترین کرامتی که به "کلمه" داده می شود، با خود مسئولیت سنگینی را

نیز به همراه دارد: از آنجا که خداوند به کمک "کلمه" در سفر پیدایش، باب یک، تاریکی را به نور تبدیل می کند، و زندگی را ایجاد می نماید. - زنـدگی را نـابود نمی کند- ، بنابراین نور و حیات مقیاس های اصلی "کلمه" به حساب می آینـد. بنابراین در "کلمه" چیزی به عنوان "حیات " وجود دارد و "حیات" نور اسـت و این همان است که در انجیل یوحنّا، باب یک، آیه ی چهار آمده است. ظلمـت - یعنی آن چیزی که در مقابل نور قرار می گیرد- نور را درنمـی یابـد، ولـی در عین حال نمی تواند آن را از میان بردارد (انجیل یوحنّا، باب یک، آیـه ی پـنج). بنابراین نور قدیمی تر از تاریکی است و تاریکی اولیه را از بـین مـی بـرد، جـزو خلقت است و بنابراین بر همه ظلمت ها غلبه می کند و در تاریخ و طبیعـت نیـز بعد از خلقت رسوخ کرده و به آن نظم می بخشد.

انجیل پس از تمجید "کلمه" در دو گام به سوی «مسیح شناسی» حرکت مـی کند از یک طرف "کلمه" در تاریخ، انسان هائی را می یابد که به آن شهادت مـی دهند (انجیل یوحنّا، باب اول، آیات شـش تـا هشـت) ثانیـاً "کلمـه" در جریـان "تجسّد عیسی " - انسان شدن عیسی- به " لحم" تبدیل می گردد. عیسـی کـه خدا در او حضور دارد "کلمه" را که روشن کننده، تابان و نظم دهنده اسـت، بـا خود به همراه می آورد و این همان چیزی است که خلقت برای ایجاد حیات بـه آن نیازمند است. آنچه را که در بالا گفتم در جدول ذیل خلاصه کـرده و آخـرین مطلب فوق را بصورت "مایل" می نویسم:

<table>
<tr><td colspan="3">خدای واحد در کلمه ظهور می کند و کلمه نظم دهنده و روشنی بخش است</td></tr>
<tr><td>↑</td><td>با تجسد در عیسی مسیح یک حرکت دوجانبه را ایجاد می کند.</td><td>↓</td></tr>
<tr><td>حرکت بسوی خدا: عیسی مسیح خدا را به انسان ها نشان داده و آنها را بسوی خدا می برد.</td><td>→</td><td>حرکت بسوی انسان ها: عیسی مسیح بطورکامل خدا را نشان می دهد.</td></tr>
<tr><td colspan="3">این حرکت را به نوع خاصی می توان به عنوان حرکت "کلمه" توصیف کرد.</td></tr>
</table>

تمام جدول بالا "وحدت الهی" را نشان می دهد. در اینجا "کلمه" در کنار خدا و مسیح جریان سومی ایجاد نمی کند، بلکه باعث می شود تا بتوان به بهترین وجـه

وحدت خدا را در حرکت درونی این وحدت شناخته و با حرکت از وحدت الهی به سرتاسر خلقت نفوذ کرد.

در صورتی که این موضوع را بطورقلبی بپذیریم، در آن صورت خواهیم دید که احترام مسیحیت در مقابل " کلمه و کلامِ" علوم با مذهب در تضاد نبوده و حمایت از جریانی سکولار که در مقابل دین قرار گرفته باشد نیست، بلکه نشانه احترام به خلقت نظم یافته ی خدای واحد است، یعنی خدائی که با خلقت خود خود را به همه انسان ها - مسیحیان و غیر مسیحیان- عرضه می کند. حتی از این نیز می توان فراتر رفته و گفت که هدف غائی هر نوع دیالوگی بین مسیحیت از یک سو و علوم طبیعی و انسانی از سوی دیگر قابل درک شده، و بالاجبار از این خصوصیت بالا پیروی می نماید: "کلمه" ی علم باید در همه ی خلقت بخوبی نفوذ کرده و برای انسان ها نور و حیات به همراه آورد، تا بدینوسیله حرکت الهی تحقق یابد.

اگر خواسته باشیم به زبان دنیوی و سکولار سخن گوئیم باید گفت که یک دانشمند نیاز ندارد که حتماً مسیحی باشد گفتگو و دیالوگ با علوم می تواند به گونه ای صورت گیرد که نمایندگان علوم غیر مسیحی سخن اول را بیان کنند. انجیل یوحنّا نیز در باب اول از "کلمه" بعنوان یک جریان کلی و عمومی سخن می گوید. تنها انتظاری که از دیدگاه و موضع مسیحیت می توان نسبت به رفتار علم و دانشمندان داشت، این است که خود را در خدمت انسان ها قرار دهند و به عبارت دیگر هرگز در خدمت مرگ و کشتن قرار نگیرند.

اکنون می توانیم چهارمین تز هرمنوتیک را به شکل زیربیان کنیم.

انجیل با تکریم "کلمه" به مسیحیان اجازه می دهد تا با همه نمایندگان مذاهب دیگر و جهان بینی های غیر مسیحی وارد بحث و دیالوگ شوند. این دیالوگ باید باز و بی پرده انجام شود، و مسیحیان حتی باید حاضر باشند عقائد

سنتی حاکم بر دین خود را تصحیح کنند. درعین حال باید گفت که انجیل از علوم یک ملاک اخلاقی طلب می کند و آن این است که علوم باید همواره در خدمت انسان ها، زندگی و حیات و بالاخره حقیقت قرار داشته و خود را در خدمت مرگ قرار ندهند.

۳- پیام عیسی مسیح در مسیر تاریخ:
روح به " کلمه " حیات می بخشد

به عنوان مشکلترین سنگ محک برای باز بودن مسیحیت بسوی دنیای خارج این سؤال مطرح می شود:

آیا در دیالوگ مسئولانه با جامعه و علوم می توان آیات وکلمات انجیل را بشکل جدیدی غیر از آن گونه ای که در کتاب مقدس آمده است بیان کرد؟ این سؤال را تنها می توان بصورت دیالکتیکی پاسخ داد، به این ترتیب که: ما به آزادی پاسخ مثبت می دهیم، ولی در عین حال خود را نسبت به پیام مسیح در کتاب مقدس مقید می بینیم.

آیا این موضوع را چگونه می توان دریافت؟ در اینجا بار دیگر می توانیم از انجیل یوحنّا کمک بگیریم، ولی در این مورد دیگر پیش درآمد آن تعیین کننده نبوده بلکه باب های سیزده تا هفده مورد نظر ما می باشد. در آنجا عیسی به دوره ی بعد از عروجش نگریسته و به حواریون می گوید: شما و پیروان من دیگر عیسی را نخواهید دید چون او نیز مانند خدا غیر قابل رؤیت خواهد شد. سپس اضافه می کند که البته این ضرری به مسیحیان وارد نخواهد کرد، بلکه بالعکس خدای واحد که از ازل با قدرت و تحرک در دنیا عملّ کرده است، این را ادامه خواهد داد. این راه از طریق "روح " او صورت می گیرد و این نکته ای است که مسیحیت را به قوم بنی اسرائیل پیوند می دهد.

انجیل یوحنّا این "روح" را کاملاً در جهت همان حرکت درونی و رابطه درونی خداوند می بیند: خداوند با انسان بعنوان شخص روبرو می شود، و به همین جهت است که "روح" خصوصیات شخصی پیدا می کند. از خداوند بعنوان "یاور" نام برده می شود و این نام نشان دهنده آن است که خداوند برای انسان طلب کمک می کند. کلمه یونانی " پاراکتوس" - یاری و همراهی- از فعلی گرفته شده است که به معنی "صدا زدن" و "کمک طلب کردن" می باشد. "روح" این کمک را در رابطه مستمر و غیر قابل تفکیک خود با عیسی مسیح انجام می دهد. همان طوری که در آیه ی بیست و شش از باب چهارده ی انجیل یوحنّا آمده است، حواریون عیسی آنچه را که عیسی به آنها آموزش می دهد فرا گرفته و پیش روی خود می گذارند.

اکنون آنچه را که در بالا گفته شد به شکل همان تصویری که قبلاً نیز آمده بود بیان کرده و می کوشیم تا آن تصویر را کامل نمائیم - آنچه برای تکمیل "روح" گفته می شود، به شکل مایل نوشته شده است-.

<table>
<tr><td colspan="3">خدای واحددر روح عمل کرده و در جهان نظم یافته و روشن ظهور می کند</td></tr>
<tr><td>↑</td><td>با تجسد در عیسی مسیح یک حرکت دوجانبه را ایجاد می کند.</td><td>↓</td></tr>
<tr><td>حرکت بسوی خدا:
عیسی مسیح خدا را به انسان ها نشان داده و آنها را بسوی خدا می برد.</td><td>→</td><td>حرکت بسوی انسان ها:
عیسی مسیح بطورکامل خدا را نشان می دهد.</td></tr>
<tr><td colspan="3">این حرکت را به نوع خاصی می توان به عنوان حرکت "کلمه" توصیف کرد. روح کلمه را در تاریخ بطور زنده و با رابطه یی پایدار با عیسی مسیح، بیان می کند.</td></tr>
</table>

تفکرمسیحی و تفسیر متون مقدس مسیحی طبق آنچه تا بحال گفته شد این وظیفه را عهده دار می باشند که حرکت خدا در عیسی را با یاری و کمک "روح" درقالب کلمات و عبارات بیان کنند. طبق آنچه در سمت چپ تصویر بالا آمده است رهبران مسیحیت موظفند که متناسب با زمان انسان ها را با کلمه الهی بطوری که در رفتار و گفتار عیسی متجلی شده است آشنا نمایند. سمت راست تصویر بالا ما را مکلف می کند که برای انسان ها در زندگی شان راهی

بسوی خدا باز کنیم. هر دو جهت این تصویر از ما می طلبد خود *را با زندگی عینی انسان ها مشغول کرده و رسالت مسیح را برای هر زمان متناسب با آن و با زبان و تفکر حاکم بر آن دوران بیان کنیم.*

آیا چگونه می توانیم به این اصل برسیم؟ جامعه اولیه مسیحیان قبل از انجیل یوحنّا دست به یک تصمیم جسورانه زد: آنها با خود گفتند انسان هائی که باید انجیل را بخوانند در تمام دنیا پخش شده اند. و این انسان ها زبان یونانی را که در آن زمان زبان جهانی بود می شناختند و به آن سخن می گفتند. از این رو بود که سخنان عیسی به زبان یونانی نوشته شد و نه به زبان آرامی. عیسی به عنوان یک انسان ترجیح می داد به این زبان صحبت کند. اگر بخواهیم با مفاهیم کلامی این موضوع را بیان کنیم، می توان گفت که عملکرد "روح" اجازه می دهد تا کلام عیسی به زبان روز خوانندگان انجیل منتقل شده و برای آنها قابل درک گردد. انجیل یوحنّا از این موضوع نتیجه گیری کرده و کوشیده است که همراه با ترجمه موضوع اصلی بشارت عیسی را نیز از نظر زبانی با شرائط روز هماهنگ نماید. با توجه به همین موضوع است که انجیل یوحنّا قدرت الهی را بعنوان "زندگی" تعبیر کرده و بدین ترتیب در بیان انجیل های قبلی - یعنی انجیل های متی، مرقس و لوقا- تجدید نظر می کند. بنابراین آزادی هرمنوتیک و مسئولیت شناسی مسیحیت در انجیل ها نهفته و از آنجا آغاز می شوند. این موضوع یعنی هرمنوتیک جزو پدیده های دوره ی روشنگری نیست بلکه در همه دوره های زندگی مسیحیان بیان کننده عملکرد زنده "روح" می باشد.

این اصل اساسی به ما اجازه و آزادی تفسیر کتاب مقدس را برای زمان ها و همچنین جوامعی بدست می دهد که به ترجمه کتاب مقدس نیازمندند. در جوامع سکولار این موضوع باعث ایجاد انتقاد های شدید شده است. متکلمین مسیحی در این باره بحث می کنند که با شدت یافتن انتقادها چگونه باید برخورد کرد،

ولی باید در اینجا نیز به این اصل اساسی اشاره کرد که: آزادی تفسیر کتاب مقدس موضوعی کلامی و مربوط به علم الهیات است، نه مسئله ای سکولار. البته آنچه گفته شد نباید مورد سوء تفاهم قرار گیرد. آزادی تفسیر کتا ب مقدس - در صورتی که بار دیگر به تصویری که در بالا ترسیم کردیم برگردیم- در خدمت آن است که انسان ها رو به سوی خدا آورند. بنابراین این تلاش از هر مفسری انتظار دارد که در دنیای زمانه خود و انتظاراتی که مردم دارند اسیر نشده بلکه از آزادی خود برای بیان موضوعات بدیهی و مبارزه با پیش داوری ها در عصر خود استفاده کند. آزادی شنیدن و آزادی تفسیر - اگر بخواهیم با زبان انجیل سخن گوئیم- از طرف عیسی مسیح به ما اهداء شده است (رجوع شود به انجیل یوحنّا، باب هشت، آیه ی سی و شش). بنابراین آزادی محققین مسیحی باعث این نمی شود که بدون رعایت حد و مرز کتاب مقدس را تفسیر کنند، بلکه آنها را مکلف می نماید که راه خدا را پیدا کنند.

اگر بخواهیم آنچه را که بیان شد مشخص تر و عینی تر بگوئیم باید گفت که هر تفسیر جدیدی باید دربر گیرنده روح کلیّت کتاب مقدس بوده و ملاک و معیارش رحمت الهی، کرامت حیات انسانی و حقیقت باشد، یعنی همان اصولی که در بالا به آن اشاره کردیم. بنابراین می توان گفت که کلام کتاب مقدس در اثر حرکت آزاد "روح" اهمیّت خود را از دست نمی دهد. بالعکس کلام کتاب مقدس حتی در جائی که تفاسیر موجود امروز با آن در تضاد قرار می گیرند، نقطه آغازی خواهند بود برای آزادی محققین مسیحی و بعنوان معیاری برای تفحص انتقادی آنان. کتاب مقدس روی پای خود ایستاده است و کلمات با زنده بودن خود ما را مجبور می کنند که برای بررسی درستی و نادرستی همه تفاسیر جدید دوباره به متن کتاب مقدس مراجعه کنیم. کلیسای کاتولیک و پروتستان هر کدام در تفسیر کتاب مقدس نکات خاصی را مورد توجه قرار می دهند، ولی

هدفشان این است که بررسی انتقادی خود را از این کتاب تحقق بخشند. کلیسای کاتولیک برای مدرسین امکانات خاصی در اختیار گذاشته است ولی کلیسای پروتستان معتقد است که باید کتاب مقدس در عمل خود را در بین مردم نشان داده و جا بیندازد.ولی ما نباید این تفاوت بین دو کلیسا را در زمان حاضر بیش از آنچه هست جلوه دهیم. هر دو کلیسا کوشیده اند تا یکدیگر را بهتر درک کرده و بهم نزدیک بشوند، و این تلاش ها پیشرفت های خوبی داشته است. باید تأکید کرد که با وجود تفاوت هائی بین این دو کلیسا هر دو به یک اصل مشترک اعتقاد دارند، و ما این اصل را بعنوان تز پنجم هرمنوتیک بیان کرده و همراه با آن بخش بالا را جمع بندی می کنیم:

انجیل به ما اجازه می دهد که کتاب مقدس را در لوای قبول عملکرد "روح" تفسیر کرده و در این کار از آزادی های بزرگی بهره مند باشیم. عملکرد "روح" به ما این امکان را می دهد که وحی الهی را بصورت معتبر آن در هر زبانی - یعنی نه تنها با زبانی که انجیل ابتدا با آن نوشته شده است- دریافته و کلمات کتاب مقدس را برای زمان حال با بیان جدیدی عرضه کرده و آن را با دوره ای که در آن زندگی می کنیم وفق دهیم. ولی هر تلاشی برای وفق دادن باید از این اصل پیروی کند که آیا با این بیان حقیقت عیسی مسیح را بطور معتبر بیان می کند یا نه؟ این حقیقت عبارت است از رحمت و احترام به حیات و بالاخره هدایت انسان ها به سوی خدای واحد. ملاک ما برای بررسی صحت این انطباق عبارت است از تجربه زنده عیسی مسیح و کلام او به گونه ای که در کتا ب مقدس آمده است.

٤- نتیجه گیری

آزادی و پایبندی در شنیدن کلام کتاب مقدس

اکنون اگر بخواهیم به آنچه گفته شد نظر کنیم، می توانیم به چند ویژگی در مسیحیت در برخورد با کتاب مقدس اشاره کنیم این ویژگی ها مربوط می شوند به رسالت اصلی مسیح برای رساندن انسان به تجربه الهی: خدای واحد در وجود خود یک حرکت ایجاد می کند - خدا - مسیح – روح- و همچنین خدا در حرکت تاریخی رابطه ای نیز با انسان ها برقرار می نماید. به همین جهت است که مسیحیان خدا را در کتاب مقدس بنی اسرائیل یافته و به او گوش فرا می دارند. همچنین مسیحیان صدای خدا را از زبان مسیح شنیده و بالاخره صدای مسیح را بطور زنده از طریق "روح" می شنوند. مسیحیان در همین برداشت آزاد و زنده از کتاب مقدس است که کمک و یاری "روح" را تجربه می کنند. عملکرد خدا در اثر این حرکت خودجوش به ما امکان می دهد که کلمات کتاب مقدس و همچنین کلمات عیسی را بعنوان یک انسان زمینی برای هر دوره ای به زبان زنده رایج ترجمه کرده و این ترجمه را با وضعیت زمانی منطبق نمائیم. ما با تفاسیر گوناگون و متنوعی از اناجیل روبرو هستیم، و این خود نشان دهنده زنده بودن عملکرد خدا در تنوع زندگی انسان هااست. سخن گفتن و دیالوگ با دانشمندان علوم طبیعی و انسانی باید طوری صورت گیرد که نتیجه آن برای هر دو طرف باز بماند. اگر این گفتگوبرای سازماندهی به زندگی انسان ها در مقابل خداوند صورت گیرد، از نظر علم کلام قابل توجیه بوده و علاوه بر آن تحقیق زبانشناسی در کتاب مقدس وهمچنین نقد این کتاب از نظر علم کلام در چارچوب هدف موجود بدون مانع می باشد.

انجیل به مسیحیت در عین حال در مورد آزادی تطبیق خود با زمان یک معیار مهم بدست می دهد. همه مفسرین کتاب مقدس باید حفظ حقیقت مسیح را

ملاک اصلی کار خود قرار داده و در دنیای سکولار در جهت حفظ حیات و حقیقت گام بردارند، زیرا خداوند حیات و حقیقت را در وجود مسیح به ما اهداء نموده است. بنابراین می توان گفت که آزادی مسیحیت نوعی از آزادی است که همراه است با اتصال محکم و خدشه ناپذیر با یک خدای واحد، و این اعتقاد است که ما را از پیش داوری ها، اجبار ها و فشار های ظاهری برای توجیه زندگی نادرست و همچنین از خودخواهی و خود سری آزاد می کند. این آزادی که از ویژگی های تفکر مسیحی است همچنین این امکان را نیز بدست می دهد که در گفتار مذاهب دیگر نیز کمک و یاری خداوند را مشاهده کرده و با این مذاهب با آغوش باز برخورد کنیم هرمنوتیک مسیحی به ما این شجاعت را می دهد که با توجه به هسته اصلی مسیحیت بدنبال گفتگو و دیالوگ باشیم. البته تفاوت های موجود بین مذاهب را نمی توان نادیده گرفت و ما در حاشیه به این مطلب اشاره کرده ایم ولی باید گفت که این تفاوت ها مانع دیدار وگفتگو نبوده بلکه به این دیدارها جدیت و اهمیت می بخشد.

پرسش وپاسخ های تکمیلی : بخش اول

میردامادی: من از جناب آقای دکتر کرر تشکر می‌کنم و یک سؤال دارم که شاید جنبه کلامی آن نسبت به بحث هرمنوتیک در اولویت باشد. شما در مقاله آورده‌اید که خداوند واحد در وجود خود یک حرکت ایجاد می‌کند که شامل سه حقیقت خداوند، مسیح و روح است و ادامه می‌دهید که ما چنانچه بخواهیم صدای مسیح را بشنویم از روح مدد می‌جوییم. حال نکته این است که چنانچه خداوند بنابر یک اقتضای الهی و با یک حرکت الهی به تعبیر شما مسیح را از خود می‌آفریند و او را در میان انسان‌ها ظهور و بروز می‌دهد و سپس او را به خود بازمی‌گرداند، آیا این بازگشت در الهیات مسیحیت اتحاد و یکی گردیدن با اصل خود است یعنی محو در وجود خداوندی می‌گردد و یا این که دارای حقیقی مستقل در کنار خداوند با ذات وحقیقتی انسانی است. در صورت اول باید گفت دیگر عیسی مسیح وجود ندارد و به اصل خداوندی بازگشته در حالی که شما عنوان کردید که تمامی مفسران مسیحی باید حفظ حقیقت مسیح را ملاک اصلی کار خود قرار دهند. آیا این مسیح امروز می‌تواند زنده باشد در عین حالی که به اصل خویش بازگشته است رویکرد شما به این دو حقیقت چیست؟ آیا روح او به خداوند پیوسته و حقیقتی به نام مسیح وجود ندارد و تنها دوحقیقت یعنی خداوند متعال و روح باقی مانده‌اند.

کارر: به اعتقاد من این سخت ترین سئوالی است که می توانست مطرح شود. شما سئوال کرده اید که، هنگامی که در مقابل خدا می ایستیم چه احساسی به ما دست می دهد و چه چیزی را تجربه می کنیم. به عقیده من این جزو اسرار است. من درباره غیر قابل رؤیت بودن و قابل رؤیت بودن خداوند صحبت کردم. تشخیص الهی – طوری که الهیات مسیحی این اصطلاح تخصصی را نام می برد–

و واقعیت وجودی خداوند - طوری که در آسمان است- برای ما قابل رؤیت نیست. آنچه ما می دانیم تنها این است که در " آنجا" خداوند کاملاً با آنچه ما تصور می کنیم فرق دارد. شاید هم این سؤال مهمتر باشد که آیا مسیح در آسمان هنوز هم همان گونه هست که ما در روی زمین با آن آشنا شدیم؟ در هر صورت در اینجا نیز این اصل وفق می‌کند که فکر و اندیشه الهی با فکر انسان تفاوت دارد وواقعیت خدا با واقعیت انسان‌ها متفاوت است. به همین دلیل است که برخورد با مسیح نیز با آنچه ما آن را تصور می کنیم تفاوت دارد ما تنها می توانیم بگوییم که عیسی بسوی خدا برمی گردد و وحدت خداوند حفظ می‌شود بدون اینکه واقعیت وجودی مسیح از بین برود. بنابراین ما در مقابل راز یک وحدت جوشان قرار گرفته ایم. ما می دانیم که خداوند در آغاز خلقت یک نیروی واحد بود و همچنین اعتقاد داریم به وحدت اولیه همراه با عملکرد عیسی و همچنین وحدت خداوند بعد از بازگشت حضرت مسیح. وحدت خداوند چیزی است که جزو اسرار الهی باقی می ماند.

خوری: اگر عیسی مفسر خداوند است و وظیفه دارد که تفسیرحقیقت را برای ما روشن کند در این صورت این سؤال برای من مطرح می‌شود که معیار و ملاک حقیقت این تفسیر در شرایط جدید، در مراحل مختلف، در وضعیت‌های گوناگون، در زبان های مختلف، و بالاخره در فرهنگ ها و دوره های مختلف تاریخی در کجا نهفته است.؟

کارر: طبق انجیل یوحنا آنچه نور به زندگی انسان‌ها می آورد، حقیقت است و طبق نامه به رومیان که مهمترین نامه پولس است حقیقت آن چیزی است که خوب می باشد. انسان‌ها برای زندگی خودشان احتیاج به کمک دارند آنچه به خوبی و نیکی می‌انجامد به انسان‌ها کمک کرده و آنچه ما را بسوی حقیقت می

برد خود همان حقیقت است و باید همواره از سر نو مورد بررسی قرار گیرد (رجوع شود به رومیان، باب ۲ آیه ۱۰ وتسالونیکیان اول، باب پنجم آیات۱۵و ۲۱)

خوری: بدین ترتیب شما پاسخ سؤال را به زندگی خصوصی انسان‌ها منتقل کردید. ولی ما چه معیاری داریم تا درک کنیم که این رسالت که برای زندگی روزمره در نظر گرفته شده است واقعاً نیکی و خوبی به دنبال خواهد داشت؟

کارر: من اعتقاد دارم به هرموتیک در گفتگوی بین کتاب مقدس - عهد عتیق و عهد جدید- از یک سوی و عقلانیت از سوی دیگر. در اینجا من در برخورد با قرآن نسبت به آقای دکتر واعظی آزاد ترم. چنانچه پولس در باب دوازده رومیان، آیه دوم می گوید : به تازگی ذهن خود صورت خود را تبدیل دهید تا شما دریافت کنید که اراده نیکوی پسندیده کامل خدا چیست. بنابراین کتاب مقدس خود به من راهنمایی می کند که تنها به کتاب مقدس اکتفا نکرده بلکه در این کتاب اصول کلی عقلانیت را وارد کرده و بدین ترتیب خود را وارد واقعیت زندگانی نمایم.

پیشلر: سؤال اول من مربوط می‌شود به دوستان مسلمان ما. هنگامی که عنوان یک مقاله عبارت باشد از" مسیح بعنوان مفسر خداوند" از نظر قیاس آیا می توان محمد(ص) را نیز مفسر خداوند دانست؟ سؤال بعدی من مربوط می‌شود به مقاله‌ای که خوانده شد و می خواهم بدانم آیا درست فهمیده ام که انسان، خدا و کلمات او را از طریق روح می شنود و منظور در اینجا از روح چیست، آیا روح انسان منظور است و یا روح القدس در بینش مسیحی ما؟

کارر: در باره سؤال دوم شما باید گفت که خدا از طریق روح القدس سخن می‌گوید ولی ما انسان‌ها این کلمات را با روح و روان خود و علاوه بر آن در تمام زندگی خود می‌شنویم.

واعظی: من در جواب سؤال دکتر پیشلر عنوان می‌کنم که بر اساس منطق قرآن نه تنها مسیح بلکه تمام عالم خلقت، آیات و نشانه خداوند هستند و تمامی موجودات از جمله عیسی مسیح کلمه الله هستند پس اشکال ندارد که ما این تعبیر را بکار ببریم که عیسی مسیح مفسر خداوند است و نه تنها عیسی مسیح بلکه تمامی موجودات خلفت مفسر الهی هستند. مطلبی در اینجا قابل طرح است که شاید بهتر بتواند بیان آقای دکتر پیشلر را توضیح دهد. شما در مقاله عنوان می‌نمایید که عیسی در کنار پدر از وجود برخوردار نیست بلکه وجود او وجودی است که رو به سوی خداوند دارد. این نکته در معارف اسلامی به خوبی بحث شده است که خداوند در هستی تجلی پیدا می‌کندتمام عالم و نه تنها مسیح فعل خداونداست. ذات خداوند غیر از فعل او است. فعل خداوند او را نشان می‌دهد. پس همه عالم که تجلی خداوند است نشانه و آیات خداوند است. مسیح در منطق اسلامی خود یکی از این آیات و نشانه‌های الهی است بنابراین حل مشکل خلقت مسیح با حل مشکل مسئله خلقت آمیخته است. یعنی شما باید تحلیلی از ماهیت خلقت داشته باشید و هر تحلیلی که از ماهیت خلقت داشته باشید به شما کمک خواهد کرد تا قضیه عیسی را تفسیر نمایید. طبق این بیان ذات خداوند در موجودات به نمایش درنمی‌آید بلکه فعل خداوند در موجودات به نمایش درمی‌آید و هیچ چیز نمی‌تواند باذات بیکران الهی متحد گردد زیرا آن حقیقت و ذات لایتناهی در هیچ وجود محدودی متعین نمی‌گردد پس طبق آن چه که شما نیز عنوان کردید در هیچ شرایطی توحید اختلال نمی‌یابد. ذات الهی ، ذات الهی است و هیچگاه آن ذات بی حد الهی نمی‌تواند در ذات محدود دیگری به وصف

لاحدی خود برسد. چون وجودات ، آیات و نشانه ها همگی متعین، محدود و خاص هستند و آن وجود لامتناهی در وجود متناهی محدود نمی‌شود.

با این وصف عیسی به عنوان یک مخلوق الهی و نشانه او خصوصیت خاصی ندارد که بخواهد با آن ذات الهی یکی شود. در مقاله آورده اید که به خاطر خلقت عیسی نوعی حرکت در خدا صورت می‌گیرد. این عبارت دقیق نیست. حرکت یعنی این که استعدادها به فعلیت برسند و اساساً در موجود غیرمادی نمی‌توانیم از این واژه بهره بگیریم. خلقت ، حرکت در وجود خداوند نیست به طور مثال شما چیزی را می‌فهمید، فهم شما در درون شماست این فهم را در قالب کلمات ابراز می‌دارید وقتی مطلبی را فهمیدید این فهم در محل و موطن خودش قرار دارد و کلمات آشکارکننده آن فهم هستند. فهم در کلمه ظهور نمی‌کند فهم فهم و کلمه ، کلمه است.

کلمه نشان دهنده و انعکاس دهنده فهم است. تمامی موجودات از جمله عیسی (ع)، محمد(ص) و دیگر موجودات حکم آن کلمه را دارند و خداوند حکم آن معنی را در این تمثیل دارد. معنا از مرتبه معنی به مرتبه لفظ نمی‌آید. این مسئله در عرفان اسلامی نیز تحت عنوان تجلی آمده و اصطلاحاً می‌گویند: «تجلی غیر از تجافی» است. از این رو هیچ موجودی با خداوند ارتباط اتحادی ندارد و ارتباط موجودات با خداوند ارتباط تجلی است. بهترین تمثیل برای این ارتباط تصویر در آینه دیدن است. آینه تصویر را به نمایش می‌گذارد ولی آن تصویر حقیقت نیست بلکه تصویر و جلوه است عالم و تمامی موجودات تصویر خداوند و منعکس کننده او هستند و تأکید بر جمله شما دارم که در مقایسه با وجود خداوند هیچ موجودی وجود نیست. از این رو در فلسفه عرفان اسلامی از خداوند به عنوان تنها و یگانه وجود و از عالم به عنوان نمود وجود یاد می‌شود خلاصه کلام این که مسیح

مفسر خداوند بودن هیچ اشکالی از دیدگاه اسلامی ندارد زیرا همه عالم به یک معنا مفسر خداوندند.

کارر: آنچه بیان شد بطور روشن و دقیق نشان داد که ما از یک تفکر مشترک برخوردار می باشیم ولی این نکته نیز دیده می‌شود که ما در مورد هرمنوتیک دارای دو نظریه مختلف هستیم در مورد تفکرمشترکی که از خلقت داریم مثال زیبایی بیان شد. درآنجا گفته شد: آینه ای وجود دارد که از طریق آن ما خدا را می نگریم تا بتوانیم خلقت خالق را بیابیم من از ذکر این مثال خوشحالم.

در هرموتیک مسیحیت یک قدم اساسی اضافه می‌شود. آقای دکتر واعظی از دیدگاه فلسفی نظریه کمال خداوند را بیان کرد و به حق چنین گفت که خداوند خود را نمی تواند از کمال خویش جدا کند. نکته اساسی انجیل روی این است که انسان شدنِ خداوند بخشی از کمال اوست اینکه خدا در وجود عیسی انسان می‌شود، به این معنی نیست که خدا خود را از کمال خویش جدا می‌کند بلکه این یک حرکت بسوی کمال است. این حرکت همان حرکتی است که - همانطور که قبلاً بیان کردم- بیانگر حرکت تفسیری است و این حرکت تفسیری همان آزادی وسیعی را سبب می‌شود که از شنیدن تفسیر ایجاد شده است. در اینجا دیده می‌شود که ما درک های متفاوتی از کمال دارا می باشیم و البته در اینجا باید اشاره کنم که در این موضوع بین متکلمین مسیحی نیز تفاوت آراء مشاهده می شود.

خوری: در رابطه با موضوع ظهور خداوند، طوری که پولس در موضوع انسان شدن عیسی آن را بیان می کند (رجوع شود به فیلپیان ، باب دوم ، آیات ٦ تا ١١) من کمال الهی را در قصد اومی بینم و منظور قصدی است که خدا با انسان شدن در نظر داشته است. ولی انسان شدن به خودی خود به این معنی است که

خداوند ازکمال خود پایین آمده و سپس این کمال خود را به شکل دیگری عرضه می کند. در منبع فوق پولس می گوید: „ لیکن خود را خالی کرده، صورت غلام را پذیرفت و در شباهت مردمان شد. (همانجا). تفاوت ما در برداشت ما نسبت به مسیح در این است که مسلمانان عیسی را تنها یک انسان می‌بینند در حالی که ما مسیحی‌ها در مسیح نه تنها یک انسان می بینیم بلکه اورا تجلی کلام الهی می دانیم کلامی که به صورت انسان در آمده است.

این دو موضع مختلف را نشان می دهد که در عمل به تفسیر های مختلف می انجامد. در پایان سؤالی از همکاران مسلمانمان دارم: به نظر شما چه تفاوتی بین کلام الهی و کلام پیامبر وجود دارد؟

واعظی: این که من عنوان نمودم مسیح کلمه الله است و تمام عالم نشانه و آیات خداوندی است بحثی در خصوص انسان‌ها به تنهایی نیست بلکه تمامی ما سوی الله یعنی غیر از خداوند همگان را شامل می‌شود. در این میان روح القدس، فرشتگان و ملائکه، انسان‌ها، حیوانات و آنچه خلقت اوست ، نمود اوست ازاین رو نمی‌توان این بحث را به انسان دانستن و یا انسان ندانستن مسیح ارتباط داد. تمام سخن این است که ذات الهی از این جهت که ذات الهی است در هیچ وجودی محدود نمی‌گردد و هیچ موجودی سنخ الوهیت پیدا نمی‌کند.

پرسش وپاسخ های تکمیلی : بخش دوم

خوشرو: سؤال من از جناب آقای دکتر واعظی است و آن از مفهوم نیّت و قصد، متن و فهم متن یا خواننده متن است. در علم جامعه‌شناسی، ماکس وبر علم جامعه‌شناسی رادرک معنای کنش اجتماعی می‌داند. او می‌گوید هر کنش‌گری معنایی برای کنش خود قائل است. اگر ما بخواهیم دانش جامعه‌شناسی داشته باشیم اولین گام فهمیدن این مطلب است که کنش‌گر چه معنایی برای کنش خود قائل است. از این رو باید خود را در جایگاه او قرار دهیم و شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی او را در نظر بگیریم تا بتوانیم معنای رفتار او را برای خود بازسازی کنیم. البته درا ین میان دیدگاه‌های گوناگونی از ناحیه مکاتب جامعه‌شناسی ارائه می‌گردد.

حال اگر این بحث را به کلام خداوند تعمیم دهیم کار بیشتر مشکل می‌شود. قصد مؤلف که در اینجا خداوند است از طریق متن ابراز می‌شود و خواننده از طریق متن به قصد خداوند آگاه می‌گردد. خداوند صاحب کمال مطلق و خواننده صاحب نقصان است. نقص خواننده در برابر قصد مؤلف که همواره در کمال است کمبودهایی را خواهد داشت. مسئله از اینجا مشکل‌تر خواهد شد که سخن خداوند که همواره ناظربر تمامی ادوار انسان از گذشته تا آینده است به گونه‌ای سخن گفته که در تمامی ادوار قابل تفسیر باشد. مفاهیمی چون بهشت و جهنم، خلقت انسان، معاد، نقش شیطان در زندگی انسان، تسبیح خداوند و غیره همگی قابل تفسیرند و هیچ یک از آنها به صراحت معنی ثابتی را بیان نمی‌دارند. حال فهم درست الهی از این کلمات چگونه حاصل می‌گردد؟ طبق پاسخ‌ها ،این امر در قالب زبان قراردادی بوده و گویا اگر اجماعی در دوره ای ایجاد شده باشد این اجماع دریافت درست است. در حالی که ما نمی‌توانیم فهم یک دوره خاص با تمام ویژگی‌های

خودش را فهم درست از قصد خداوند تلقی کنیم. به همین دلیل در طول تاریخ اسلامی شاهد تفاسیر گوناگون فلسفی، سیاسی، اجتماعی و عرفانی بوده‌ایم که هر کدام به فراخور تاریخی خود نیز یکسان نیستند و حتی تفاسیر اجتماعی و سایسی که طی دوران‌های گوناگون از قرآن بعمل آمده است با توجه به روح حاکم در دوره‌های مختلف بعضی دارای ویژگی‌های سوسیالیستی و برخی دمکراتیک و گاه جنبه‌های بنیادگرایانه آن بیشتر مورد توجه است و تمامی آنها نیز به قصد گروه‌های مفسر بستگی داشته است و اگر ما یک دسترسی دقیق به قصد خداوند می‌داشتیم این تنوع در تفاسیر اتفاق نمی‌افتاد. حال سؤال این است که چه راهی برای برون رفت از این وضعیت وجود دارد؟ آیا قصد الهی ایجاد تنوع در تفسیراست و گوناگونی آراء و اندیشه‌ها در قصد الهی ، اراده الهی است؟ و یا این که یک ملاک عینی برای دریافت قصد الهی به عنوان مبنا وجود دارد؟

واعظی: وقتی گفته می‌شود در فرآیند قرائت متن باید بدنبال قصد مؤلف باشیم معنای این سخن این نیست که آنچه به عنوان تفسیر ذکر می‌کنیم به طور تمام و کمال قصد مؤلف است. به دیگر تعبیر باید بین حقیقت و فهم معتبر تفاوت قائل شویم. ما در فهم متن مکلف به دستیابی به قصد و نیت نهایی خداوند نیستیم. شاید در بسیاری از موارد مقدور نباشد ولی آنچه وظیفه یک مفسر است آنکه محتمل‌ترین معنای مقصود را درک کند به عبارتی در مواجهه با هر متنی احتمالات معنایی متعددی داده می‌شود. به طول عقلائی در تعیین این که کدامیک از این معنای احتمالی مقصود گوینده است باید به محتمل‌ترین معنا توجه کنیم اگر ما این گونه عمل نماییم وظیفه خود را در قبال متن انجام داده‌ایم. نکته دوم این که وقتی می‌گوییم باید

بدنبال قصد مؤلف باشیم بدان معنی است که تلاش برای محتمل‌ترین مقصود گوینده به اندازه توان ، وسعت و امکان ما درک شود.

اما در مورد نکته دوم شما که اگر درک مقصود خداوند هدف مفسران باشد این همه تنوّع در تفسیر خداوند به چه معنی است باید گفت: اولاً هیچ ربط منطقی بین عدم وجود اختلاف و جستجوی قصد مؤلف وجود ندارد. تلاش همگان درک آن محتمل‌ترین قصد مؤلف است ولی بدلیل پاره‌ای از دلایل می‌توانیم با اختلاف نظر مواجه باشیم و به دلیل وجود اختلاف نمی‌توان نتیجه گرفت که نباید دنبال قصد مؤلف بود.

دوم این که چرا تفاسیر مختلف و جهات گوناگون دارد باید گفت: تمامی اختلافات به اختلاف دو معنای لفظی برنمی‌گردد. گاهی اختلاف تفاسیر به دلیل بحث‌های جانبی تفسیر است به عنوان مثال خداوند می‌فرماید: خداوند خالق همه چیز است. پاره‌ای از مفسران راجع به معنای خلفت، نحوه خلقت، علم خداوند به خلقت و غیره آراء و اندیشه‌هایی دارند که در اینجا تفسیرگاه کلامی و گاه مفسر با نگاه ادبی به قرآن می‌نگرد. گاه عرفا به تفسیر قرآن می‌پردازند. عرفان به تفسیر باطنی، انفسی یا ذوقی قرآن می‌پردازد و می‌گویند این تفسیر بیان ادبی و لفظی قرآن نیست به تعبیری ، عرفا به خود اجازه می‌دهند فراتر از معنای عرفی و ظاهری آیات قرآنی به درک ذوقی قرآن برسند و آنانی که در مرتبه لفظی قرآن متوقف می‌گردند این اجازه را به خود نمی‌دهند و این بدان معنی نیست که عارف بدنبال دریافت مقصود خداوند نبوده و آن دیگری بدنبال مقصود خداوندی است هر دو به دنبال مقصود خداوند هستند.

کارر: تمام این سئوالاتی که مطرح شده است به کتاب مقدس نیز مربوط می‌شود و آن این است که آیا تفسیرهای گوناگونی که در کتاب مقدس وجود دارد همگی

منعکس کننده اراده خداوندند؟ اینکه آیا این‌ها همگی اراده خدا را نشان می دهند یا نه برای ما کاملاً روشن نیست ولی آنچه می توان گفت این است که خدا راه را برای همه این‌ها باز گذاشته است خداوند چارچوب های وسیعی رابرای تفسیرهای مختلف مجاز می داند ما بعنوان مسیحی به این مسأله اعتقاد داریم.

ولی آیا معیارها و ملاک هایی برای قرائت مشترک از کتاب مقدس وجود دارد؟ همان طوری که آقای دکتر واعظی گفت می توان با یک قرائت دقیق به قصد نویسنده متن نزدیک شویم ولی بر خلاف اسلام ، کتب مقدس یهودیت و مسیحیت از طرف انسان‌ها نوشته شده و همین گونه هم باقی خواهند ماند. بنابراین ما از یک طرف باید به مقصد نویسنده که یک انسان است پی ببریم و از طرف دیگر مقصد خدا را در این متن ها جستجو کنیم بنابراین موضوع از این قرار است و سئوال این است که تا چه اندازه آنچه در متن وجود دارد می تواند کمکی برای ایجاد رابطه بین انسان و خدا باشد.

در این رابطه ما مسیحیان این امکان را داریم که سخنان نویسنده متن معینی در کتاب مقدس را مورد سئوال قرار دهیم و این گاه حتی لازم است. این موضوع نشان دهنده یک تفاوت عمده بین رابطه مسیحیت و اسلام با کتاب‌های مقدس شان می باشد. به عبارت دیگر می توان گفت برای ما مسیحیان کتاب مقدس بطور مستقیم وحی الهی نیست، بلکه در اینجا خداوند با کلام انسانی خود را نمایان می کند.

شنایدر: در سخنرانی آقای دکتر کارر در پایان تز پنجم آمده است که در کنار کلام عیسی مسیح که در کتاب مقدس منعکس شده است ملاک دیگری نیز برای رابطه صحیح بین ما و وحی وجود دارد و آن هم تجربه زنده عیسی مسیح می باشد حال آیا منظور سخنران در اینجا تجربه ای است که انسان‌ها با مسیح دارند

و یا تجربه مسیح با پدر است؟ جریان دوم را ما تنها از طریق کتاب مقدس می توانیم بشناسیم ولی آنچه به موضوع اول مربوط می‌شود باید به خاطر داشته باشیم که انسان های مذهبی پرشور و حال زیادی وجود داشته‌اند و ما احتیاج به ملاک‌هایی داریم که تا بتوانیم تشخیص دهیم که کدامیک از تجربیات این انسان‌ها با حضرت مسیح تجربه اصیل بوده است. چگونه می توانیم بین روحیه های مختلف این انسان‌ها تفاوت قائل باشیم آیا عقلانیت می تواند در اینجا به ما کمکی بکند؟ علاوه بر این در این بخش از سخنرانی شما آمده است که حضرت عیسی عملکرد خداوند را نسبت به خلقت و آنچه در عهد عتیق آمده است با عظمت بیشتری به ما نشان می دهد این موضوع برای هدایت انسان‌ها در مقایسه با آنچه که عقلانیت در این مورد به ما می‌آموزد دارای چه اهمیتی است؟ در مقاله کارل هاینس پشکه و اینگه بورگ گابریل در این رابطه بازگشتی به حقوق طبیعی دیده می شد و چنین بیان شده بود که چون خداوند به انسان یک طبیعت عطا کرده است بنابراین رفتارهای انسانی ایی وجود دارد که از این نظر مشروعیت داشته و " اراده الهی" می باشند زیرا این عملکرد انسان یک گرایش فطری طبیعی می باشد.ولی دکتر بهشتی ما را متوجه این موضوع کرد که ما با انسان شناسی ها یعنی آنتوپولوژی های مختلفی روبرو هستیم و نمایندگان آنها تا هدونیست ها - لذت گرایان- گرفته همگی به عقلانیت استدلال می‌کنند و می کوشند تا اخلاق و رفتار خود را بدین وسیله مشروعیت بخشند در اینجا این سئوال مطرح است که نظر ما درباره امکان اشتباه عقلانیت چیست ؟زیرا فرقی وجود دارد بین عقلانیت و حکمت. با وجود همه تلاش هایی که از سوی عقلانیت انجام می‌شود برای ما هیچگونه تضمینی وجود ندارد که از این طریق واقعاً به حقیقت برسیم آیا ما در اینجا باید به نظریه متکلم مسیحی پیرو کلیسای آنگلیکا یعنی جرمی تایلر (۱۳۶۷- ۱۳۱۳) قناعت کنیم که می‌گوید تنها خداست

که می داند و انسان تنها حدث می زند.در اینجا کتاب مقدس تا چه اندازه می تواند به ما یاری دهد آیا لوگوس به معنی اراده الهی و کلام الهی که به صورت انسان جلوه کرد و خلقت را ایجاد نمود همراه است با یک تقدیر الهی برای توافق و وحدت بین روح و جسم و یا اینکه در مسحیت برنامه خاصی برای رسیدن به اخلاق وجود دارد؟

کارر: درباره سئوال اول باید گفت: چگونه می توان تجربه زنده با عیسی مسیح را در مقابل سوء استفاده ها حفظ نمود ؟ از یک طرف کتاب مقدس زمینه‌ای به دست می دهد تا بتوانیم تفسیر های مختلفی ارائه بدهیم بطوری که بتوانیم و اجازه داشته باشیم به عملکرد و پشتیبانی خداوند تکیه کنیم. ولی این زمینه و چارچوبی که در اختیار ما گذاشته شده است باید بامتن کتاب مقدس مقایسه شده و هر کسی مسئولیت دارد بدون تجاوز از این چارچوب رفتار نماید. بدین ترتیب می توان گفت که یک گفتگوی دائمی برقرار می‌شود که باعث می‌شود که نظریات خودسرانه مطرح نگردد. ما می توانیم تجربه ایمان داران را نسبت به نزدیک شدن آن‌ها به حضرت عیسی ارزشمند بدانیم بدون اینکه دچار وهم و تخلیات شویم.

در مورد سئوال مطرح شده درباره اخلاق و انسان شناسی (آنتروپولوژی) باید گفت آنچه در مسیح متجلی شده است تنها عظمت الهی نیست بلکه عشق او به انسان‌ها نیز می باشد. این عشق است که او را به حرکت در می آورد بطوری که حاضر می‌شود گناهان انسان‌ها را بدوش کشیده و با مرگ خود" جزای گناهان " انسان‌ها را خریدار شود. بنابراین معیار اخلاق از دیدگاه مسیحیت عشق است.

منوچهری: ما باید به یک واقعیت اساسی توجه داشته باشیم و آن این که ما نیز در موقعیت هرمنوتیکی خاص خودقرار داریم و نباید این توقع را داشته باشیم که بتوانیم از این مباحث پاسخ نهایی را دریافت کنیم. به عبارتی پرسش و پاسخ از یکدیگر مهمتر از تلاش برای صدور حکم نهایی است. حکمی قرار نیست از یکی از طرفین گفتگو صادر شود چون هر حکمی هم که صادر گردد باز مقید به شرایط خاص ما است. اینجا تنها سخن از اصل هرمنوتیک است.

از مقاله دکتر واعظی دو نکته برای من قابل طرح است و آن اینکه اولاً شما بیشتر بر مفروضات تأکید کردید بحث هرمنوتیک در رابطه با متن مقدس کلاً مفروضات پیشاهرمنوتیکی را در خود داشت به همین دلیل نیز بیشتر جنبه‌های سلبی هرمنوتیکی متن مقدس را ارائه دادید تا جنبه‌های ایجابی آن را. اینکه هرمنوتیک چه کمکی می‌تواند به ما بکند و یا نسبت ایجابی هرمنوتیک با وحی و متن مقدس درکجا قرار دارد همچنان جای گفتگو دارد. چندین نکته دیگردر ارتباط با مفروضاتی که مطرح شد قابل توجه است:

دکتر واعظی می‌گوید خداوند مؤلف است و قصد داشته و شیوه‌های پسامدرن با عنایت به دیدگاه‌هایشان نمی‌توانند وارد دایره بحث در متون مقدس گردند. مسئله‌ای که به نظر من می‌آید آن که این مفروض خود یک امر پیشاهرمنوتیکی است و از هرمنوتیک کمکی برای آن گرفته نشده است ودر عین حال مسئله دیگری را ایجاد می‌نماید و آن اینکه ما شارع مقدس را به سطح مؤلف بودن تقلیل می‌دهیم. مؤلف خواندن خداوند جایگاه محکمتری برای خداوند و متن مقدس ایجاد نمی‌کند حتی این امکان وجود دارد که انگاشتن خداوند به عنوان مؤلف در حقیقت قرار دادن خداوند و شارع مقدس در مظان همان ایرادات پست مدرن است. یعنی وقتی خداوند به عنوان مؤلف مفروض می‌شود تفاسیر پسامدرن که نگاه به مؤلف عام دارد

اینجا نیز خداوند را به مؤلف عام خواهد نگریست. بنابراین هنگامی که متون وحی و مقدس را در دستور داریم و تأکید بر مؤلف بودن خداوند را ملاک قراردهیم نمی‌توانیم تفسیر ساختارشکن و بی‌نهایت را از آن دور کنیم. شاید ما نیازمند یک چیز متفاوت برای آن باشیم که به سادگی خداوندرا به عنوان یک مؤلف تقلیل ندهیم.

نکته نسبیت‌گرایی بودن گادامر را باید گفت او نه تنها جزو پست مدرن‌ها نیست بلکه او هنگامی که "خواننده" را مطرح می‌کند نباید کثرت‌گرا ببینیم. گادامر اگر چه خواننده را بسیار مهم می‌بیند ولی او را در قالب یک فرد بیان نمی‌کند. از دیدگاه گادامر خواننده فرد نیست بلکه خواننده "عصر" است. اوفراتر از محافظه کار بودن و کثرت‌گرا بودن است. کثرت او کثرت تاریخی است یعنی اعتقاد به دوره و عصر دارد نه این که قائل به یک فرد و یافرد دیگر که از جمله مباحث پست مدرنی است.

نکته‌ای که در خصوص نوشتار دکترکرر دارم این که بادیدگاه دکتر واعظی در این خصوص موافق نیستم. بین تجلّی و تفسیر تفاوت جدی وجود دارد . این که همه چیز در عالم تجلّی خداوند است امکان تفسیر یا مفسر بودن را به همه چیز در عالم نداده است. آنچه وجه ممیزه انسان به معنای اعم و همچنین پیامبران با دیگر موجودات وجود دارد وجه زبان است که خداوند در قرآن بیان داشته که پیامبران اسماء الهی را آموخته و حتی دیگر موجودات عالم بالا، چون ملائکه و فرشتگان توان پاسخ به پرسش الهی را نداشتند و خداوند از تفاوت انسان با فرشتگان سخن گفت. در اینجا بحث کلام و زبان بعنوان معیار وجود دارد و به نظر می‌رسد در این مقام باید بحث تفسیرگری را از تجلی‌گری جدا نمود. با این مبنا ظرفیت تفسیرگری برای عیسی مسیح به حد بالایی می‌تواند در این میان مورد توجه قرار گیرد. آنچه ما در ادبیات

و معارف اسلامی نیز شاهد آن هستیم دیدن نفخه الهی در وجود انسان و جایگاه والای او در این میان است که خود زمینه‌ای مشترک بین تفاسیر مسیحی و اسلامی برای گفتگوی در خصوص مقام انسان است.

بهشتی : آقای دکتر کارر در زمینهٔ این پرسش که چگونه می‌توان درستی یک تفسیر را وارسی کرد معتقد بودند که تجربهٔ زندهٔ خدا در هر عصری می‌تواند ما را به چنین هدفی برساند. معیار دومی که بیان کردند این بود که تفسیر درست، تفسیری است که: « نور به زندگی انسانها می‌آورد». آیا این دو معیار می‌توانند راه حل مشکل باشند؟ اگر بخواهیم به تجربه خدا متوسل شویم این سوالها مطرح می‌شود که فاعل این تجربه کیست؟ چه چیزی تجربه می‌شود؟ و چگونه تجربه می‌شود؟ در مورد استناد به نور نیز می‌توان پرسید آیا این همان نور طبیعی یا فطری[۳] است یا نور دیگری است؟ آیا این برای رسیدن به یقین کافی است؟ مقصود از «دریافت کلی خیر» چیست و آیا می‌توان کلی بودن این دریافت را اثبات کرد؟

بعلاوه، همانطور که آقای دکتر خوری نیز اشاره کردند، اگر علاوه بر اعتبار کلی خیر به عمل نیز استناد کنیم، آیا تنها مسئله را جابجا نکرده‌ایم، بی‌آنکه به آن پاسخ بدهیم؟ آیا می‌توان نتایج حاصل در عمل را در اینجا معیار قرار داد؟ آیا این نتایج را غالباً مدتها بعد نمی‌بینم؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان به جدّ بر نتایج بعدی به عنوان معیاری برای درستی تفسیر یک متن تکیه کنیم؟

آقای دکتر واعظی هم در گفتارشان به این پرسش پرداختند که اگر بخواهیم نسبت به درستی یا بالاترین ظنّ ممکن در خصوص درستی تفسیر یک متن یقین حاصل کنیم، باید چه معیارهایی داشته باشیم؟ اما در صورتی که موفق

---

[۳] -lumen naturae

شویم به درجهٔ بالایی از احتمال یا ظنّ برسیم، این واقعیت همچنان پابرجاست که تمامی این کوششها مقید به زمان و موقعیت اند.

بنابراین ما چگونه می‌توانیم از میان امکانهای مختلف تفسیر، آن را که از همه محتمل‌تر و به ظن اقوی نزدیکتر است، پیدا کنیم؟ تازه در این صورت، این تفسیر مبتنی بر ظن اقوی نیز صرفاً بگونه‌ای موقت می‌تواند چنین ادعایی را به خود اختصاص دهد. تفسیر جریانی است که در پایان آن ما همواره در آغاز مسیر بعدی هستیم و خواهیم بود.

خوری: اجازه بدهید تا مقدار بیشتری درباره این موضوع یعنی ملاک‌های یافتن حقیقت با توجه به تفسیرهای مختلف و بعبارت دیگر تفسیر امروزی رسالت دینی در وضعیت‌های مختلف زندگی انسان و همچنین در تاریخ توجه کنیم. اگرعقیده داشته باشیم که عقلانیتی که در برخورد با حقیقت مورد تجدید نظر قرار گرفته است به واقعیت خوبی در زندگی خواهد رسید - همان طور که دکتر کارر با تکیه به گفتار پولس، رومیان باب ۱۲ آیه ۲، می گوید- در این صورت این سئوال مطرح می‌شود که آیا واقعیت زندگی تنها معیار می باشد ویا اینکه باید از آن پیشتر رفته و عقلانیت تجدید نظر یافته را به عنوان ملاک تشخیص حقیقت زندگی پذیرفت. ما می دانیم که حقیقت پایه و زمینه عملکرد صحیح است و عملکرد صحیح خود تأیید کننده این است که طبق حقیقت انجام شده است بنابراین ما با رابطه متقابل بین حقیقت و عملکرد روبرو هستیم ولی در اینجا همان طور که دکتر بهشتی به حق اشاره کرد باید در هر صورت خطر یک دور و تسلسل مورد توجه قرار گرفته و از آن جلوگیری شود.

موضوع قصد خداوند بطوری که ما آن را در هر متن مشاهده می کنیم جریانی است که - همان طوری که دکتر واعظی به آن اشاره کرد- عامل مهمی در رابطه

با تفسیر یک متن می باشد همان طور که ما در رفتار روزمره خود تفاوت قائل می‌شویم بین آنچه در حال حاضر انجام می دهیم از یک طرف و هدف و نیت که ما را به طرف این عمل می کشاند از طرف دیگر، همینگونه نیز باید در برخورد با هر متنی تفاوت قائل باشیم بین نوشته متن از یک طرف و قصد ونیت نویسنده از طرف دیگر یعنی قصد ونیتی که نویسنده وارد متن می کند. و سوم اینکه باید به شرایط زمانی و وضعیت زندگی که نویسنده در آن قرار داشته است توجه کنیم من در این نشست بعداً به مثالی از قرآن اشاره خواهم کرد.در خاتمه می خواهم به سئوالی اشاره کنم که هنوز بدون پاسخ مانده است: آن سئوال این است که چه رابطه‌ای وجود دارد بین کلام الهی و گفتار پیامبر؟ و دوست دارم این موضوع دقیق‌تر بیان شود.

لوف: مقایسهٔ قصد و نیت خداوند بطوری که در رابطه با بعضی متون مذهبی بررسی می‌شود و همچنین قصد و تصمیم قانون گذار در علم حقوق از دیدگاه من از اهمیت و تازگی خاصی برخوردار است. هنگامی که می خواهیم قصد و نیت قانون گذار را درک کنیم همواره با این سئوال نیز مواجه هستیم که آیا در اینجا منظور ما قصد و نیت ذهنی قانون گذار است یا مفهوم و معنی واقعی خود قانون و این سئوال به این صورت نیز مطرح می‌شود که چه رابطه‌ای بین نوشته متن و دستور زبان، بین واقعیت تاریخی و تفسیر تاریخ از سوی دیگر و رابطه آنها با هدف قانون وجود دارد. این موضوع به اینجا منتهی می‌شود که موضع های مختلف از یک طرف از نظر روش، روشن به نظر می‌رسند ولی از نظر ارزیابی بطور تک تک با تفاوت‌هایی روبرو می‌شویم و در اینجا این سئوال مطرح است که ما به کدام ابعاد توجه بیشتر و به کدامیک توجه کمتری داریم.

نتیجه این زمینه پیچیده این است که بطور طبیعی ما با یک تکاثر تفسیرها و سنت‌های علمی روبرو می‌شویم که باید از آن‌ها حرکت کنیم. از دیدگاه مذهبی به اعتقاد من در این رابطه ما با یک امتیاز روبرو هستیم و آن این است که می توانیم تصویر رسالت مذهبی را از یک جنبه فلسفه تاریخ و همچنین تاریخ الهیات مورد بررسی قرار دهیم و به این ترتیب امیدواریم تا بتوانیم طبق وعده الهی در راه حقیقت بمانیم.

درباره هرمنوتیک و توانایی‌های این رشته دکتر کارر در تز شماره چهار خود به آن اشاره کرد و چنین گفت که انجیل در مقابل علوم خود را باز نگه می دارد و از طرف دیگر یک ملاک اخلاقی پیش پای ما می گذارد و آن این است که علوم باید در خدمت انسان‌ها ، حیات و حقیقت قرار داشته باشد ما البته می دانیم که در این رابطه گاه افرادی وجود دارند که کاملاً مخالف این نظریه می باشند وبرای خود دلائل کافی نیز دارند از این جمله است مسئله تحقیق درباره سلول‌های بنیادی جنین. آنچه مسلم است ما در اینجا نیز با تفسیر های ممکن و گوناگونی درباره این سئوال روبرو هستیم که چه چیزی به زندگی می تواند خدمت کند.

پشکه: همه انسان شناس ها با وجود تفاوت‌هایی که دارند همگی به طبیعت بشر توجه دارند بطوری که در اینجا این سئوال مطرح می‌شود که منظور ما از حقوق طبیعی چیست. ما در اینجا باید از چه اصولی حرکت کنیم؟ بطور مثال ازدیدگاه طرفداران مکتب " اصالت خوشبختی" و " لذت گرایی"، خوشبختی فرد بعنوان تنها و آخرین ملاک اخلاقی برای رفتار او معرفی می‌شود. در اینجا این سئوال مطرح می‌شود که در یک سیستم اخلاقی که بدین ترتیب و تا این اندازه توجه به یک فرد داشته و خوشبختی این فرد را در نظر می گیرد، در چنین نظریه‌ای

تکلیف دیگران چه می شود؟ این سئوال همچنین هنگامی مطرح می‌شود که ما به مانند جرمی بن تام Jeremy Bentham (متوفی ۱۷۴۸) و یا جان استوارد میل (متوفی ۱۸۷۳) همین معیار خوشبختی شخصی را برای حداکثر انسان‌ها در نظر بگیریم. سئوال این است که در اینجا تکلیف اقلیت انسان‌ها چه خواهد شد؟ همچنین نظریه دیگری وجود دارد که تحقق شخصیت فردی را بعنوان مهمترین ملاک معرفی می کند آیا من می توانم وظیفه خود برای کمک به دیگران را تنها و تنها به این امر وابسته کنم که این کمک به تحقق شخصیت من کمک می‌کند یا نه؟

همچنین می توان درباره اصل " حکم قاطع اخلاقی " که توسط کانت مطرح شده است فکر کرد این اصل می‌گوید که اصول رفتاری من باید طوری انتخاب شود که حاضر باشم این اصول به صورت قانون عمومی برای همه انسان‌ها اعتبار داشته باشد. ولی در این میان بازهم می تواند کسی پیدا شود که معتقد باشد که مصرف مواد مخدره و یا عکس‌ها و فیلم‌های سکسی باید به عنوان قوانین عام اجتماعی عمل کنند. در این مورد چه باید کرد؟ بعقیده من تفکر مسیحیت در اینجا عناصر مهمی را وارد بحث می کند و این‌ها عبارتند از بعد ملکوت الهی، احترام به خداوند و احترام به آنچه سعادت همه انسان ها، هم فرد فرد انسان‌ها و هم جامعه انسانی را ممکن و میسر می سازد. بنابراین ما در اینجا تنها با شخص روبرو نیستیم بلکه با جامعه و حرمت الهی روبروهستیم. همچنین تکیه به عشق دارای اهمیت می باشد، زیرا عشق به این معنی است که ما برای دیگران خواهان خوبی بوده و به آن‌ها نیکی کنیم. البته آنچه به نفع دیگران است، گاهی به آسانی قابل تشخیص نیست ولی با در نظر گرفتن آنچه باعث سعادت خود ما می‌شود حداقل قابل تشخیص بوده و ما با آن آشنا می باشیم.و سرانجام باید گفت که

حقوق بشر در جهانشمولی خود می تواند راهنمایی برای این باشد که چه چیزی با طبیعت انسان مطابقت دارد.

میردامادی: در جهان اسلام دو نگاه غالب به مسئله تفسیر قرآن وجود دارد: نگاه اول یک نگاه تفسیر ظاهری است که بسیاری از اهل تسنن در قالب فکر اسلامی از آنها بهره می‌جویند . آنان در روش تفسیری خود بیشتر استناد به ظواهر آیات دارند نگاه دوم، تفسیر باطنی است که دغدغه‌های تفسیر از بواطن و حقایق عمیق درونی و چند لایه‌ای و به عبارتی تأویل‌پذیری آن را پیشنهاد می‌کند و این نگاه دوم که قالب اندیشه تفسیری شیعه را تشکیل می‌دهد عنصری توسط بسیاری از متفکران و مفسران شیعی بیان می‌گردد که از آن به عنوان شاخص ولایت در تفسیر یاد می‌نمایند به تعبیری در قالب هرمنوتیکی آن گذشته از سه عنصر اصلی باید به پایه و عنصر چهارم در هرمنوتیک قائل شد.من احساس می‌شود این عامل چهارم در هرمنوتیک مسیحی نیز به نوعی قابل طرح است و آن ایمان مسیحی است که عموماً اندیشمندان مسیحی آن را دریافت مسیحی یا به عبارتی دریافت ایمانی می دانند. آنان در پاسخ به پاره‌ای از سؤالات بویژه در حوزه الهیات مسیحی، دریافت دقیق پاسخ را لازمه داشتن ایمان مسیحی می‌دانند. ایمان می‌تواند نقشی عمیق در تفسیر داشته باشد و با در نظر گرفتن نقش ایمان در تفسیر ،دیگر خداوند به حد یک مؤلف تنازل نمی‌یابد و از او به عنوان مؤلف و خواننده یاد نمی‌شود آیا ایمان مسیحی فراتر از هرمنوتیک است. ارتباط ایمان و مسئله هرمنوتیک در کجای اندیشه مسیحی قرار دارد؟

بهشتی : واژهٔ *ولایت* سطوح گوناگونی از معانی دارد. من گمان می‌کنم که پرسش آقای دکتر میردامادی در اینجا متوجه اهمیت ایمان در تفسیر درست

است، یعنی این پرسش که ایمان تا چه اندازه راهبر ما به جانب تفسیر درست است.

خوری: برای مسیحیان اقتدار رهبری مذهبی در رابطه با جستجوی تفسیر صحیح حقیقت مذهبی بدون شک یکی از مهمترین مسائل و گاه مسأله اساسی و تعیین کننده می باشد. برای صحت تفسیر پاره‌ای از مسائل اعتقادی برای مسیحیان مثلاً گفتار پاپ و یا تصمیم یک مجمع متشکل از کاتولیک ها و پروتستان ها آخرین مرجع تصمیم گیری می باشد. در مورد مسلمانان شیعه همین مرجع را می توان در ولایت فقیه یافت.

میردامادی: بحث ولایت فقیه در حقیقت بخشی از بحث کلی ولایت در اسلام است ولی بحث از ایمان مسیحی اشعار به نوعی توانمندی معنوی و درونی برای دریافت بیشتر و بهتر متن است . سخن این بود که ایمان و ولایت پایه‌ای از هرمنوتیک برای رهایی از بخشی از مشکلات هرمنوتیک باشد.

واعظی: هدف از این گفتگو طرح و ایجاد فضای جدید برای اندیشیدن و نه لزوماً متقاعد کردن همدیگر است. ارزش یک گفتگوی خوب آن است که ذهن‌ها را متوجه عرصه‌های جدید تفکر بنماید و این جلسه در این راستا کاملاً موفق بود. من در اینجا از گفته‌های دکتر میردامادی سؤالی برایم مطرح شد که علاقمندم در اینجا طرح کنم و آن این که من به طور متناوب در پاره‌ای از نوشته‌های مسیحی به این نکته برخورد نموده‌ام و آن نقش روح‌القدس در فهم متن مقدس است و دکتر میردامادی می‌خواستند از این نکته به عنوان عنصر و پایه هرمنوتیکی یاد نمایند سؤال من این است که آیا روح القدس به عنوان بعد آنتولوژیک یا هستی شناختی در مقوله فهم دخالت می‌کند و یا از لحاظ بعدئ

اپیستومولوژیک و معرفت شناختی دخالت دارد. اگر دخالت روح القدس به بعد معرفت شناختی مربوط شود معنای آن این است که او ما را از فهم خطا و اشتباه بازداشته و تصحیح می‌نماید و اگر بعد هستی شناختی مد نظر باشد یعنی به تأیید وجودی او قادر به تفسیر می‌شویم خواه آن تفسیر درست و یا غلط باشد و ایمان واعتقاد مسیحی تضمین فهم درست نیست. من علاقمندم عنوان کنم در تعالیم اسلامی به این نکته اشاره شده که اگر کسی ایمان اسلامی و شیعی داشته باشد از بعد معرفت شناختی درک و تفسیر او از قرآن و منابع دینی تفسیری صحیح و درست است ولی اعتقاد شایع و رایج در میان علمای شیعه آن است که فهم عالمان از کتاب وسنت با امکان خطاآمیزی همراه است و شیعه بعنوان کسانی که امکان خطا را جایز می‌دانند شناخته شده‌اند و ایمان نمی‌تواند بعنوان یک عنصر هرمنوتیکی دربعد معرفت‌شناختی ایفای نقش کند و تضمین صحت و اعتبار فهم شود. همه عالمان مؤمن هستند و ایمان اگر تضمین حقیقت باشد همه باید به فهم صحیح و درست برسند.

کارر: روزی که گذشت برای من نیز فوق‌العاده ارزشمند و باعث افکار جدیدی شد که از این لحاظ خیلی تشکر می کنم. سئوالی که در همه بحث ها ما را به خود مشغول کرد به نظر من دارای اهمیت خاصی است: سئوال اینجاست که ملاک‌ها و معیارهای لازم برای تفسیر صحیح اصول ایمانی در زندگی روزمره ما کدامند البته منظور اصول ایمانی هستند که ما آن‌ها را در متون مذهبی می یابیم. ما در این باره با هم بحث کردیم و بین پاسخ‌هایی که داده شد به اعتقاد من ملاک خوبی بیان شد و آن این بود که ببینیم چه چیزی به انسان‌ها و حقیقت کمک می کند و همچنین تضاد بین ذهنیت و عینیت بطوری که آقای لوف به آن اشاره کرد نیز شامل این معیار می‌شود و تنها با این معیار است که ما می توانیم به یک راه

حل برسیم. شاید لازم باشد که به این رضایت دهیم که انسان هرگز نمی تواند به یقین کامل درباره تفسیر درست دست یابد.

در اینجا می خواهم به سئوال دیگری نیز اشاره کنم: هدف سازندهٔ هرمنوتیک چیست و در اینجا زبان چه نقشی بازی می کند؟ جالب اینجاست که اتفاقاً زبان در هرمنوتیک مسیحیت و در هرمنوتیک اسلام اگر یکی نباشد ولی در عین حال به یکدیگرخیلی شباهت دارد. زبان عربی زبانی است که با زبان تورات خویشاوندی دارد در قرآن به زبان عربی سوره‌ها با این عبارت شروع می‌شوند که خداوند رحمان و رحیم است. رحمان و رحیم بودن خداوند در عین حال یکی از اصول پایه در تورات و انجیل نیز می باشد و به این ترتیب می توان گفت که مسیحی‌ها و مسلمان‌ها درباره موضوع تفسیر مثبت و سازنده از هدفشان هم از نظر زبانی و هم از نظر محتوا به یکدیگر خیلی نزدیک هستند و هدف هر دو رساندن رحمت و عشق الهی است.

مهمترین سئوال برای من هنوز بی جواب مانده است و آن سئوال مربوط می‌شود به رابطه بین کلام الهی و گفتار پیغمبر محمد(ص). دکتر خوری نیز این سئوال را به همین گونه مطرح کرده بود.

هرمنوتیک قرآن مجید از دیدگاه ملاصدرا

دکتر علی‌رضا رهبر*

ابتدا میل دارم در عرایض خود در این چهارمین کنفرانس ایران و اتریش به این مطلب اشاره کنم که دیوان غربی شرقی یوهان ولفگنگ فون گوته در همان زمانی منتشر شد که فریدریش شلایرماخر درس گفتارهای نقادانه خود را درباره علم هرمنوتیک همگانی شروع کرده بود.[٤] آیا نباید باین ترتیب نتیجه بگیریم که امروز هم روح وحدت و زاینده بدون توجه به وضعیت سیاسی نامطمئن، شخصیت‌های مشهور مختلف از شرق و غرب را در اینجا دور هم جمع کرده است؟ در اینجا این نکته ما را به یاد شعر معروف گوته در دیوان غربی شرقی اش می‌اندازد که می‌گوید:

«اگر کلام را عروس و روح را داماد بدانیم ، مسلماً کسی از شکوه این ترویج آگاهی دارد، که شعر تناز حافظ را دریابد».[٥]

---

* دکتر علیرضا رهبر ،مدیر عامل" کانون معنویت ایران" وسردبیر فصلنامه فرهنگی "ایران زمین " در آلمان

جهان پروتستان در این روزها شروع به حرکت جدید هرمنوتیکی کرده است، چون امروزه تقریباً در تمام نقاط جهان در حوزه‌های ادبی، فلسفی و کلامی درباره مفهوم "هرمنوتیک" بحث می‌کنند.

با این که معانی مختلفی از این مفهوم شده است[6] و آثار بسیاری هم در مورد این موضوع نوشته شده[7]، معذالک هنوز محتوای آن کاملاً روشن نشده است.

این مفهوم، بدون توجه باین مسئله، با وجود کمبود و عدم رسائی‌هایی که دارد، به گفته گرهارد ابلینگ[8] (Gerhard Ebeling) به حق در کانون بحث کلامی قرار دارد.

طرح نخستین فریدریش شلایرماخر در مورد علم هرمنوتیک همگانی، انتظار ویلهلم دلتای از هرمنوتیکی که مبنای علوم انسانی، مفهوم بکارگرفته هایدگر از زمان و هستی و همچنین سهم وی در نظریات متعارفی که نقد های هانس گئورگ گادامر از زیباشناسی و معارف تاریخی و همچنین هرمنوتیک دیالکتیکی و نقد امیلیوبتیس (Emilio Bettis) در اثرش «هرمنوتیک به مثابه روش‌شناسی» نتوانستند علی‌رغم سرآغازهای ارزشمند خود مراتب رضامندی و ایضاح این مفهوم را به وجود آورند و در رابطه کاربردی آن به ویژه در تعبیرهای کتب مقدس، آن هم به شیوه مشبع بکار گرفته شوند.

برعکس ، در الهیات اسلامی قرون گذشته در مدارس عالی شهرهای مکه، کوفه، بصره و غیره در محافل معتزله، اشعری و حنیفی به ویژه در

جرکه‌های شیعی در آموزش فقهی، اشراقی، بلاغی و صنایع ادبی به شیوه فنی و تحلیلی و ادبی تفسیر و تشریح می‌شد.

درست امروزه که در علم هرمنوتیک ، بعضی از دانشمندان در جستجوی تفسیر متن یا فهم متن و بخصوص از نظر مقاصد مؤلف می‌باشند و به نقش خوانندگان کمتر توجه می‌شود، تحلیلی از قرائت‌های گوناگون قرآن یقیناً کامل نبوده و بنابراین به عظمت کار ملاصدرا ملقب به صدرالمتألمین در آثار پنجاه‌گانه بزرگ او پی نبردند و آن را مورد نظر قرار ندادند.

روش او بدون شک راه‌گشا بوده و هست، برای آن که ملاصدرا به عنوان یکی از اندیشه‌وران مشهور ایرانی و اسلامی که معادل ابن سینا به شمار می‌رود، در قرآن مجید کاشف و متجلی کننده حقایق نهان را که در درجه اول از نظر شهودی و باطنی باید تفسیر شوند، پیدا کرد.

ملاصدرا حرکت جوهری را طرح کرد و پیرو اصالت وجود وحدت‌گرایی می‌باشد که وجود انسان را بر ماهیتش توافق داده است و این خود امتیازی هستی‌شناسانه است.

او به خاطر این عقیده‌اش ابتدا با استادش باقر میرداماد به مخالفت پرداخت و بعداً مورد انتقاد شدید همشاگردی خود رجبعلی تبریزی (متوفی ۱۶۶۹) قرار گرفت.

مکتب حکمت متعالیه ملاصدرا که در سال ۱۶۳۰ تاسیس شد و در کتاب نه جلدی «اسفار اربعه» شرح شده است به مهم‌ترین اجزاء سیستم نوافلاطونی وحدت بخشید.[9]

ملاصدرا بر این عقیده است که جوهر فراگیر خداوندی فقط درکلام و عقل کل ، تجلی پیدا کرده و نه آنکه تجسد یافته و یا حلول پیدا کرده باشد و به این ترتیب شامل وحدت عین و ذهن می‌شود.

ملاصدرا با تأسی از اندیشه‌های اشراقی ایرانی قدیم شهاب‌الدین سهرودی (۱۱۹۱-۱۱۵۵) و بعضی از درس گفتارهای ابن عربی[۱۰]، نور را حقیقتی غیرمادی می‌داند و مساوی هستی (وجود) می‌گیرد. تفاوت در این است که او قرآن مجید را هم نور می‌داند و هم تجلی یا مظهر دوباره کل هستی (وجود) که قابل اندازه‌گیری نبوده و بنابراین بی‌نهایت تفسیر می‌شود. قرآن هم شامل دنیای مرئی است و هم دنیای نامرئی، که اندازه آن در این است که آن را نمی‌توان در یک تشکل بسیطی دید که غیرقابل جبران است.پیدایش قرآن مجید در جهان تحولی است از تکامل که خود را همانند معمایی پر از آرامش ولی توقف‌ناپذیرناشی از تحرک سرزنده‌ای می‌بیند که به شکل زبان متعالی متجلی می‌گردد.

باین ترتیب می‌توان پذیرفت که ملاصدرا چهارصدسال قبل از مفسرین اروپایی جدید، هرمنوتیک صحف مقدس را جدا از هیمنه واژه‌ها به قلمرو وجود پدیده‌های جهانی هدایت کرد.

او در حقیقت در تفسیر خود از یک روش استفاده نکرد، بلکه چشم‌اندازهای بیشتری را در نظر گرفت. ملاصدرا با آغاز از تفسیر (آیه‌الکرسی) آیه ۲۵۵ سوره بقره و سوره نور به تفسیر هرمنوتیکی آیات سوره‌های یاسین، النجم، الحدید، الزلزله، الواقعه پرداخت. او برای مثال در تفسیر آیه‌های سوره نور

و آیه‌الکرسی، اصولاً به دیدگاه‌های اشراقی و صوفی‌گری توجه کرده و در عین حال احادیث را فراموش نکرده است.

با این که او توجه کمی به تفاسیر قرآنی می‌کند، ولی مخصوصاً بدون پیشداوری اشاره به شروح فخرالدین رازی (۱۲۰۳ – ۱۱۴۹) و زمخشری (۱۱٤٤ – ۱۰۷٤) می‌کند تا بتواند نقطه‌نظرهای خود را تکمیل کند، با این که در بعضی جاها با آنها اختلاف نظر دارد. او با توجه به چهار جستار: جهان، انسان، وحی و قرآن مجید مثل مجموعه تفسیر اشراقی خود «مفاتیح الغیب» در شروح خود از یک روش مخصوصی استفاده کرده است.

همان‌طوری که قرآن مجید به پیامبر عظیم الشان نازل شد، و مدارج متفاوتی را در برمی‌گرفت و از مجردات و تصورات به جهان واقعیات و سرانجام به سپهر مادیات منتهی می‌گردید، ملاصدرا سعی کرد مفاهیم عالیه جهان را که در مضامین و جستارهای این جهانی متظاهر گردیده تفسیر کند تا بدین وسیله به عمق آموزش های متعالی قرآن مجید دست یابد. این نوع شناخت می‌بایست در شکل آرمان‌گرایانه خویش با ایضاح مفاهیم نهانی خود به روش‌هایی دست یابد که وحدت و کلیت جهان واقعی را آن چنان که عرفا کائنات و عقل کل را در الهیات می‌بینند تعبیر کند.

به پیروی از ملاصدرا، هر کسی می‌تواند در قرآن مجید به معنایی دست یابد که احتمالاً مخالف عقاید محققین دیگر باشد. هر شخصی خواهد توانست در این کتاب مقدس خداوند چیزی کشف کند که مطابق توانایی‌اش است. البته شیوه‌های برداشت فردی آنها متفاوت می‌باشد. از آنجایی که جهان دارای سه سطح است – سطح فیزیکی، سطح خارجی و سطح فرازبانی – ملاصدرا عقیده دارد که قرآن هم که پایه این سه سطح را نشان می‌دهد، دارای سطوح روحانی و طرح‌دهنده می‌باشد.

سطح اول معانی لغوی است: این سطح را همه اشخاصی که عربی صحبت می‌کنند می‌فهمند. در مقابل دو سطح دیگر روحانی و نهانی هستند که می‌توان آن را باطنی دانست که انسان به این دلیل فقط جدا از تفاهم می‌تواند آن را درک کند. ملاصدرا شاید با الهام گرفتن از مولانا جلال‌الدین رومی (۱۲۷۳ – ۱۲۰۷) برای نشان دادن سطوح روحانی و تدریجات قرآن مجید از تشبیه نزول قرآن مجید به روی زمین به صورت خوانی که بر آن مائده‌های چون: روغن، دانه و بذر برای انسان قرار دارد، و بنابراین پوست و زخارف آن همانند کاه و پوسته برای حیوانات در نظر گرفته شده است.

درست در همین جاست که اختلاف هرمنوتیک های امروزی و ملاصدرا معلوم می‌شود، چون آنها نه عقیده به الهام عرفانی دارند و نه نوعی اشراق.

ملاصدرا در این مورد عبارتی از امام علی نقل می‌کند: [11]

«مفاهیم قرآن تضادی با واقعیات ندارد بلکه بیشتر برای استکمال و تنویر بیشتر آنها بیان گردیده است.»

اما چون جهان ماوراء طبیعت با حواس انسانی قابل درک نیست، ملاصدرا پیشنهاد می‌کند که پنج حواس انسانی کنار گذاشته شده تا مطابق با باز شدن چشم نهانی برای توانایی درک متعالی روح اعتبار به وجود آورد.

با این که تفاسیر ملاصدرا اصولاً طبیعت اشراقی دارد، ولی او به تفوق‌هایی گرایش می‌یابد که محققین دیگر با آن با سروکار داشتند، چون او با همه اصول علمی عصر خود آشنا بود.

خداوند نور آسمان و زمین است، زیرا همه چیز دارای هدف بوده و برای اجرای یک وظیفه به وجود آمده است.

هم چنانکه او جهان‌شناسی و هم‌چنین شناخت پروضوح و حقیقت نهان را به عنوان یک ضرروت مذهبی تلقی می‌کرد. باین دلیل او عقیده دارد که تفسیر قرآن مجید هم دارای جهان حقایق است و هم دارای توانایی درونی روح انسانی، چون تحلیل‌گرانی که فقط به کیفیت ادبی و خارجی قرآن مجید توجه می‌کنند، قرآن مجید را در حد یک اثر ساده ادبی تنزل می‌دهند.

معذالک ملاصدرا عقیده دارد که ندیده انگاشتن جهان ما به مثابه ندیده انگاشتن خالق آن است، و به رسمیت نشناختن خداوند از طرف دیگر حضور خلقت را ندیده می‌گیرد و باین ترتیب طبیعت انسانی را کوچک می‌شمرد.

ملا صدرا در تفسیر قرآن مجید از چهار نوع تفسیر یاد می‌کند:

۱- تفاسیری که به جنبه تحلیل زبان، صنایع ادبی و معناشناسی آیات قرآن کریم می‌پردازند؛

۲- تفاسیری که جنبه ظاهری آیات قرآن مجید و اصول فقهی و اخلاقی آن را در نظر می‌گیرند؛

۳- تفاسیری که به تأویل یا تحلیل اشراقی قرآن مجید می‌پردازند؛

٤- تفاسیری که در حقیقت به ویژگی‌های صوری قرآن مجید می‌پردازند، و در جستجوی فهم عرفانی آن هستند و با کمک عقل، عرفان و امر روحانی الهی ، حقایقی را به رسمیت می‌شناسند که در زیر تجلیات و تظاهرات ظاهری و عارضی پنهان می‌باشند.

ما روش او را که دارای اصول و قواعد معینی است، اصول تفسیر صدرایی می‌نامیم که در تقسیمات فوق شامل قسمت چهارم می‌شود.

ملاصدرا برای اثبات این موضوع، ابتدا می‌پردازد به شناخت جهانی و هستی وحی:

الف) پیدایش جهان

ملاصدرا نیز مثل اشراقیون دیگر فرض بر این دارد که پیدایش جهان هستی طبق آیه ۳۵ دوره مریم منوط به دستور خداوندی است که می‌گوید: «چون حکم نافذش به ایجاد چیزی تعلق گیرد، گوید موجود باش، بی‌درنگ آن چیز موجود می‌شود»: لغت کن (بشو) عملاً دستور به خلقت است که بسادگی به وجود جهان و گفته خداوند وحدت می‌بخشد.

چون اشراقیون وجود را با نور مساوی فرض می‌گیرند، گفتار خداوند نیز نشان‌دهنده نوری است که حتی ظاهراً نیستننده را نور می‌بخشد تابتواند به طور وضوح و عینی بشکل تجسد ظاهر شود. این نور نهانی که وجودش را هرمنوتیکر ها غیرممکن می‌دانند، حتی مفهومی برای هر الهام عرفانی یا اشراقی می‌باشد که دانشی از آن مایه می‌گیرد که برای هر مخلوقی مضمر بوده و در عین حال از دازاین (Dasein) خودش فراتر می‌رود.

سه حوزه واقعیت – دنیای مادی و فیزیکی، دنیای غیرمادی و پنداری و بالاخره دنیای عقلانی و فراپنداری با حفظ سلسله مراتب در پس یکدیگر قرار دارند.

در صورتی که عرفان ادراک دنیای غیرمادی ، چشم درونی باشد، در این صورت ملاصدرا در این جریان، عرفان را به دو نوع تقسیم می‌کند: عرفان نمادین و عرفان اشراقی. ملاصدرا نام اولی را عرفان صوری یا شناخت نمادین می‌گذارد که قادر به فهم حقایقی است که در ماوراء قوه فهم قرار دارند و فقط با کمک امکانات خود انسان می‌توانند درک شوند.

عرفان نمادین نیز، الهام روحانی است که در اعماق ناخودگاهی قرار دارد که در حقیقت بانماد ارتباطی ندارد و به این دلیل قرابت با روحانیت یا پیش‌بینی داشته و توانایی مکاشفه واقعیت از نهان را پیدامی‌کند.

وی عقیده بر این دارد که:

۱- دنیای مادی عملاً سیمایی از هستی غیرمادی و بالا را ارایه می‌دهد که خودش در دنیا تحقق پیدا می‌کند، همان‌طور که مفهوم قرآنی قلم بیان می‌کند، بدین معنی که توسط قلم همه چیز را آموختیم (آیه ٤ سوره علق).

قلم به مثابه ماده وجود داشته و معذالک غیرمادی است.

۲- انسان دنیا را بوسیله حواس و تخیل و عقلش درک می‌کند.

ب) ماهیت وحی

بنابر تعریف قرآن مجید ، وحی عبارت است از ارتباط مستقیم و بلاواسطه خداوند قادر متعال با پیامبرش. یعنی وحی آن کلام خداوند است که به پیامبر عظیم الشأنش ارسال کرده است و می‌خواهد آن را به شکل نوشتاری به انسان‌های دیگر برساند، در هنگامی که کلام گفته شده خداوند با روح پیامبر وحدت داشته و باین دلیل نمی‌تواند از فهم آن جدا شود.

بنابراین کلام خداوند همیشه به طور مستقیم و به شکل نوشته به انسان منتقل می‌شود.

به بیان دیگر: پیامبر صدای خداوند را به مثابه کلام خداوند درک کرد، در حالی که انسان‌ها آن را فقط به صورت کتاب خداوند در اختیار دارند.

در اینجا عقیده ملاصدرا با بعضی از هرمنوتیکرهای امروزی اختلاف دارد، چون او میان لغت نگارش و گفتارش فرق می‌گذارد، یعنی عقیده او بر این است که کلام بیان شده خداوند با نوع گفتاری او که به صورت کتاب درآمده است فرق دارد.

به پیروی از اندیشه او باید گفت که کلام خداوند در یک موقعیت ویژه در فضای غیرمادی و تأخیرناپذیر به وجود آمده است که کاملاً آزاد از هر قیدی بیان گردیده است و تنها اختلاف در اشکال و انحاء بیان آن بوده است. هر چند کلام یا کتاب خداوند متعلق به یک دنیای بی‌نهایت مادی و حقیر بوده که قابل تغییر بوده و مشروط به زمان است.

با این که ملاصدرا به این عقیده پایبند است، وحدت نوشتار و گفتار را پذیرفته و عقیده دارد که ثنویتی که ظاهر می‌شود مثل نتیجه تحلیل معنوی است که تنها در مخیره انسان‌هاست هر چند که نتایج آن واقعی نیست.

او در این باره می‌نویسد:

نوشتار از یک طرف، لزوماً همیشه با نویسنده مرتبط است و زبان با گوینده. از طرف دیگر از نظر تئوری در کنار این ارتباطات، فاکتورهای دیگری نیز وجود دارد که تابع نویسنده و یا گوینده نیست.

ملاصدرا عقیده دارد که این پدیده هم در نزد خداوند و هم در نزد انسان واقعیت دارد. معذالک او اضافه می‌کند که با وجود ثنویت بین نوشتار و زبان، این پدیده همیشه توسط انسان از نظر عرفانی و شخصی به عنوان وحدت درک می‌شود.

ملاصدرا وحی را به عنوان یک پدیده پیچیده و غیرمادی توصیف کرده که قبل از آن که قرآن به انسان ها تفویض شود از مراحل تکامل عبور کرده است .

به این دلیل شناختی که یک مفسر از معنای باطنی قرآن مجید پیدا می‌کند، تغییر نوع دیگری را کسب خواهد کرد که اساس آن یک واقعیت یا جامعه مقدس با دنیای حقیقی‌ای است که برای اشراقیون، جهان هستی و برای الهیون کلام معنی می‌دهد.

به این دلیل تأویل یا تفسیر باطنی قرآن مجید نه یک شرح اجباری و یا غیرارادی است و نه برگردان عقایدی است که واقعیت ندارند و به تفسیر و تعبیر نیازمندند.

برای کشف معنای متن سه راه وجود دارد: ابتدا از طریق فرهنگ لغات و دستور زبان، بعد به طور شهودی بر اساس دانش بدون واسطه و سوم، بوسیله قوه عقل.

ملاصدرا در تفسیر آیات ۲ تا ۱۸ سوره نجم،جبرائیل را به عنوان سفیر وحی در نظر گرفته است. او در آنجا او را شدیدالقوه خوانده و او را عقل فعالی می‌داند که قرآن مجید را فرود آورده است که همه چیز را توضیح داده و مفتوح کرده است.

بالعکس تفسیر به نحوه‌ای بیان می‌کند که برداشت‌های مفهومی واژه‌ها و همچنین معانی باطنی از آن استنباط گردد.

ملاصدرا تأویل را اساس ضروری هر تفسیر برای فهم بهتر قرآن مجید می‌داند. چون معنای واقعی آن وقتی به طور صحیح درک می‌شود که انسان با قرآن تماس نزدیک داشته باشد و بتواند به عمق آن راه یافته و مناظر و زوایای آن را دریابد.

تا به این ترتیب موقعیت واهمیت عقل را در تفسیر و تشریح تأکید کند.

ملاصدرا هم مثل ایرانیان قدیم و هم چنین سقراط و افلاطون، عقیده به سیستم انتقادی دارد و میان جهان ظاهری و ابعاد معنوی اختلاف قایل است زیرا او چون آنها بوسیله برزخی که در میان دنیای مجازی و واقعی به وجود می‌آید ، اختلاف قایل می‌شود. وی معتقد به صور اولیه است تا بوسیله آنها جهان های دیگر را که می‌توانند خودشان را بوسیله این دنیای برزخ نشان دهند، کشف کند.

از نظر ملاصدرا دلیل این که دنیای دیگر از چشم ما یا ارگان‌های حسی دیگر پنهان است، این است که یا ما حساسگر مربوطه را نداریم و یا به پاکی قلب نایل نشده‌ایم. به این دلیل ما باید ابتدا آئینه قلب خود را از زنگار شک و تردید کاملاً پاک و شفاف سازیم تا بتواند به شناخت و واقعیاتی که برای درک حقایق جهان لازم است نایل آید.

بنابراین برای کسب فهم واقعی قرآن مجید و درک عمیق آن، باید شروطی اضافه شود که در دسترس هر کسی نیست. شرط اصلی آن این است که شخص از دنیای مادی و لذات مادی فاصله بگیرد تابتواند به آمادگی درونی برای انجام وظایف معنوی و نیات نایل شود. به واقعیات تفسیری فقط اشخاصی می‌رسند که می‌توانند قرآن مجید را همان‌طور که آیات ۷۷ تا ۷۹ سوره واقعه در قرآن مجید بیان می‌دارند: «این قرآن کتاب بسیار بزرگوار و سودمند و گرامی است در لوح محفوظ سرحق مقام دارد که جز دست پاکان بدان نرسد» بفهمند.

ملاصدرا به ما هشدار می‌دهد: اگر لغت عربی "مسح" همه جانبه تفسیر شود، آن وقت خواهیم فهمید که ما نباید فقط ظاهراً و از نظر لغوی به قرآن مجید نزدیک شویم تا معنای آن را درک کنیم.

درست این نقطه نظر ما را به یک اصل یا وجه اساسی هرمنوتیک قرآنی ملاصدرا هدایت می‌کند.بنابراین در این روش باید شخصیت مفسر و توانایی او نیز در نظر گرفته شود تا بتوان به فهم درونی الهی نایل شد. پس بستگی به درک او دارد تا بتوان ظرافت گفتار و فرق‌های ظریف ادبی آن را درک کرده و گستردگی آن را نشان داد.

بنابر عقیده پاول ریکور (Paul Ricaeurs) مبنی بر آن که کتاب‌های مقدس دارای پیام‌های کاملی می‌باشند، به این نتیجه می‌رسیم که در تفسیر پیام قرآن مجید روی نامحدودیت آن باید تأکید کنیم.

با وجود این ، یک سؤال مهم و اساسی مطرح می‌ماند:

چگونه می‌توان روش ملاصدرا، یعنی در درجه اول شهود یا باطن‌گرایی او را ترویج کرد، به طوری که تفسیرهای همه راستاها این روش را بتوانند با موفقیت عملی سازند.

برای پاسخ دادن به این سؤال عملی محتاج به مقدمه کامل و اساسی در مورد افکار ملاصدرا هستیم که بدون شک در توانایی این سخنرانی نیست.

۱. Palmer,R,E,Hermeneutics,Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, Jacksonville (Il) ۱۹۳۳, ۹۵.

۲. J.W.v.Goethe, West – Östlicher Divan, Frankfurt a.m. ۱۹۷۹,۲۲

۳ Johann August Ernesti , Jnstitio interrertis Novi Testamenti ۱۷٦۱

Friedrich Ast,Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik (۱۸۰۹)

Friedrich August Wolf Vorlesungen über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft (۱۹۳۱)

٤ Ebeling, The Significance of the Critical – Historical method for Church and Theology in Protestantismus, in: Word and Faith, Philadelphia (۱۹٦۳), ۱۷-٦۱

٥ A.Johardetvari, Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewari. Frankfurt a.m (۱۹۹٤), ۱٥٤

٦ M.Hoten. Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschaugen des westlichen orients (۱۹۲٤), ۱٤۲

۷- ملاصدرا ، تفسیر ایه الکرسی ،تهران ،۱۳٥۰ ،ص ۱۷٦

ابعاد هرمنوتیک

عنصر خلاق ادراک

پروفسورگرهارد لوف*

۱- مقدمه یی بر موضوع سخنرانی

هنگامیکه من در این مقاله از"ابعاد" هرمنوتیک سخن می گویم، باید مقدمتاً به این سؤال پاسخ دهم که منظورم از کدام ابعاد می باشد که قرار است در بارهٔ آن سخن بگویم. هرمنوتیک واژه ای است که درموارد مختلف استفاده شده است. این کلمه به اشکال مختلف و گاه به شکل درهم برهمی مورد استفاده قرار گرفته است. برای روشن کردن نقطهٔ آغاز بحث بهتر است در مقدمه به چند بُعد از این مفهوم اشاره کرده و سپس آنها را در برابر هم قرار دهیم.

مدت زیادی هرمنوتیک به عنوان دانشی برای"هنر درک" بکار گرفته می شد و منظور این بود که این علم هنر تفسیر را به عنوان یک سیستم منظم برای تأویل متون – مثلاً متون شعر، کُتب مقدس و یا قوانین- بدست می دهد. ***اگر بخواهیم مثالی از علم حقوق عرضه کنیم، باید گفت که هرمنوتیک عبارت است از مجموعه یی از قواعد که به عنوان پیش شرط مِتدولوژیک به منظور تفسیر کنترل شدهٔ متون حقوقی استفاده می شود.*** دراینجا یک متن از زاویه های مختلف ازنظر دستور زبان، اصول سیستماتیک، مبانی تاریخی و بالاخره از دید عاقبت شناسی (Teleologie) مورد بحث قرار گرفته و کوشش می شود تا مفهوم و محتوای اصلی قوانین در رابطهٔ انسان ها باهم قابل درک شده و جلو تفسیرهای خود سرانهٔ فردی گرفته شود. به این معنی هَرمنوتیک شاخهٔ مستقلی از

* پروفسور گرهارد لوف - Gerhard Luf -استاد دانشگاه ورئیس انستیتوی فلسفه حقوق ،ادیان وحقوق فرهنگ در دانشگاه وین.اتریش

فلسفه نبوده، بلکه تنها به عنوان یک ابزار کمکی مورد استفاده قرار می گیرد.

در مقابل این دیدگاه درک دیگری نیز وجود دارد که هرمنوتیک را به عنوان یک مکتب مستقل فلسفی مورد بررسی قرار می دهد. دراینجا هرمنوتیک دروازهٔ مستقلی است برای ورود به فلسفه، به این معنی که "درک" را یکی از پایه های اصلی وجود انسانی دانسته و براین اساس بدنبال ساختن پایه های موضوع "درک" به عنوان یک جریان متعالی فراگیر است. همانطور که هایدگر و گادامر تأکید کرده اند، زبان رسانه ای است جهانی و اونیورسال برای " در- دنیا- بود" In-der-Welt-Sein . گادامر می گوید: همهٔ شناخت انسان ازدنیا توسط زبان کسب شده است. اولین نگرش انسان به جهان از طریق یاد گرفتن زبان صورت می گیرد. ولی این هم هنوز کافی نیست. " در- دنیا- بودن" درنهایت بوسیلهٔ تکلم به کمال رسیده و همهٔ تجارب ما را در بر می گیرد.

ابعاد مختلف هرمنوتیک درمورد هدفگیری آن نیز ظاهر می شوند. ممکن است بخواهیم هرمنوتیک عمومی را دنبال کنیم و مدعی شویم که نوعی " ماوراء هرمنوتیک" وجود دارد که راه را برای همهٔ جهت گیری های هرمنوتیکی باز می کند، و ممکن است بخواهیم به کمک آن تنها بخش های مشخصی از ادراک را مورد بررسی قرار دهیم. درصورت دوم از " هرمنوتیک مقطعی" سخن گفته و هدف ما این است که به وظایف و چالش های ویژهٔ مربوط درک موضوعات زبانشناسی، الهیات، حقوق و علوم اجتماعی پاسخ گوییم. اگر بخواهیم هرمنوتیک را تنها به عنوان یک علم کمکی ببینیم، دراین صورت از دیدگاه تحقیقی امروز بسیار کوته نظرانه برخورد کرده ایم. درست است که "مجموعهٔ قواعد" این "هنر درک" را می توانیم برای فهم و تفسیر متون بکار گرفته و آن را حتی غیرقابل صرفنظر بدانیم، ولی درعین حال این مشغولیت نمی تواند بدون پیش شرط های لازم صورت گیرد، چون درمرحلهٔ کاربردی متوجه می شویم که بدون رعایت

پیش شرط ها کاری از پیش نمی بریم، زیرا این پیش شرط ها از کاربردهای متدیک و عملی فراتر رفته و به سئوالاتی فلسفی می انجامند که در نهایت به اصول پایهٔ موضوع "ادراک" ختم می شوند.

این موضوع را به بهترین وجهی می توان در مورد قواعد علم حقوق با روشنی کامل نشان داد. دراینجا می توان گفت که روش های مختلف تفسیر ممکن است به ما کمک کنند، تا با واقعیت تصمیم گیری های حقوقی بهتر آشنا شده و در کاربرد حقوقی برای ما صد درصد لازم باشند. ولی این روش های تفسیری در عمل و هنگام تلاش برای کشف مفهوم اصلی به تفاوت زمانی بین متون حقوقی تاریخی و وضعیت موجود وهمچنین به تفاوت منطقی بین قواعد انتزاعی و وضعیت عینی درست عمل نکرده و سئوالات زیادی را بدون پاسخ می گذارند. این مشکل مرتب این سؤال را مطرح می کند که چه رابطه یی بین تک تک متد ها وجود دارد و همچنین ما را در برابر مسئلهٔ مقایسه بین دیدگاه تاریخی از یک طرف و دیدگاه آخرت نگری از سوی دیگر قرار می دهد. روش تاریخی برای درک مفهوم امروزی یک متن به ما چه کمکی می کند؟ چگونه می توان افق های مختلف زمانی و ادراکی را به هم نزدیک کرد؟ چگونه می توان تحول شرایط تاریخی را بطور تفسیری درک و تعقیب کرده و درعین حال جوهرهٔ اصلی دستورات را زنده نگهداریم؟ چگونه می توان سنت های حقوقی را قبول کرده، آنها را تکامل داده و درعین حال آنها را مورد انتقاد قرار دهیم؟ بدون تردید می توان بازهم سؤالات دیگری در اینجا مطرح کرد. همهٔ سؤالات در نهایت به جایی می رسند که پاسخ به آنها به هرمنوتیک فلسفی نیازمند است. در نهایت سؤالاتی از این قبیل مطرح خواهند شد:ساختار پیش داوری ها "درک" از نظر قانومندی تاریخی و افقِ دید کدام است؟ حرکت دایره یی غیر قابل گریز بین انتظارات ما از یک مفهوم از یک طرف و موجودیت عینی آن درکجاست؟

من تا آنجا که مسئله مربوط بـه بُعـد دیگـر موضـوع یعنـی رابطـهٔ بـین هرمنوتیک عمومی و هرمنوتیک های مقطعی مختلف می شود، در این مقاله یـک هدف خاص را در نظر گرفته ام: همانطور که از عنوان مقاله استنباط مـی شـود، هدف من نشان دادن خلاقیت تفسیر مـی باشـد، بطـوری کـه پروسـهٔ "درک" را هیچگاه به تنهایی به عنوان یک تولید مجدد مشاهده نکنیم، بلکه باید بـدانیم کـه درآن الزاماً یک عنصر مولد و خلاق وجود دارد. گادامر ایـن عنصـر مولـد را کـه برای درک لازم است با این جملهٔ فراموش نشدنی بیـان مـی کنـد: "سـهم مولّـد مُفَسِر به شکلی غیرقابل دفع جزو خودِ مفهومِ ادراک می باشد."

از طرف دیگر سهم مفسر از این جهت نیز خلاق است کـه بـین درک او از یکسو و عملی شدن این درک که تابع واقعیت های زندگی اوست، یک رابطـهٔ تعیین کننده وجود دارد، بطوری که پروسهٔ درک بَعد از کار برد مفهوم مـتن روی وضعیت زندگی تحقق پیدا می کند. "بومـه" Böhme اعتقـاد دارد کـه تفسـیر هرگز "به معنی درک بدون پـیش شـرط از یـک جریـان موجـود" نمـی باشـد. بکارگیری عملی تنها کاربرد ثانوی یافتن تفسیریِ یـک مفهـوم عینـی سـابقه دار نیست، بلکه خود نیز به عنوان بخشی از این ساختار به آن تعلق دارد. طوری کـه هابرماس تشریح می کند، " تفسیر در کاربرد به خود تحقـق مـی بخشـد" ایـن پیوند بین درک و کاربرد از نظر گادامر این رابطهٔ بـین درک و کـاربرد بـه عملـی ترین شکل آن در الهیات (من به این مسئله بازخواهم گشت.) و همچنین در علم حقوق و آن هم در رابطه با پروسهٔ یافتن قواعد و همچنین در تصمیم گیری های حقوقی بروز می کند، ولی در حوزهٔ حقوقی تنها محدود نمی ماند. بلکه می توان علاوه برآن گفت که توجه به حوزهٔ عملی کاربرد حقوقی ما را به جریـانی توجـه می دهد، که در ادراک مفاهیم بصورت هرمنوتیکی بدون توجه به نوع آن صـادق است.

۲- قانونمندی تاریخی درک هرمنوتیکی

اکنون می خواهیم رابطهٔ فوق الذکر بین هرمنوتیک حقوقی و عمـومی را قدری بیشتر بررسی کنیم. از این رو لازم است که به پیروی از گادامر به بعضی از اصول اولیه فلسفهٔ هرمنوتیک بطور عمـومی بپـردازیم، چـون ایـن اصـول بـرای هرمنوتیک حقوقی نیزتعیین کننده بوده و در تعیـین روش هـا و مرزبنـدی هـا و همچنین جهت گیری از اهمیت برخوردارند. یکی از این موضـوعات قانونمنـدی تاریخی همهٔ رفتارهای انسانی است، موضـوع دیگـر سـاختار پیشـداوری هـا در چارچوب حرکت های دورانی غیرقابل تـوقفی اسـت کـه درمـورد پروسـهٔ درک وجود دارد - دور هرمنوتیکی-. موضوع بعدی تفاوتی است کـه بـین افـق هـای درک و وظیفهٔ ما برای ازبین بردن فاصلهٔ زمانی مطرح است - ادغـام افـق هـا- . همهٔ این موضوعات بارها مورد بحث قرار گرفته اند.

بنابراین ممکن است من در تشریحات خود موضوع شناخته شـده ای را تکرار کنم. باوجود این لازم می بینم به این موضوعات اشـاره کـنم ، چـون اینهـا هرکدام نکات برجسته یی را بیان می کنند که از یک طرف تـأثیرات مهمـی روی درک متددیک هرمنوتیک حقوقی دارند و از طرف دیگر به سؤالاتی می پردازنـد که موضوع کنفرانس ما بوده ومی خواهیم برای حل آن تلاش کنیم.

قانونمندی رفتار بشری نقطهٔ آغاز هرمنوتیک فلسفی می باشد، بـه گونـه یی که گادامر آن را تدوین نموده است. او با حرکت از افکار هایـدگر " سـاختار زمان برای درک" را مبدأ قرار داده و بخصوص از اصل "دایرهٔ هرمنوتیکی" الهام می گیرد. این اصل می گوید که " خود شکل عملی شدن تفسیر متن بـه منظـور ادراک" جریانی است که در زمان اتفاق می افتد پلی است واسط بین گذشـته و

آینده. (گادامر، حقیقت و متد، ص ۲۵۱) درک متون همیشه به این معنی است که برای رسیدن به این ادراک همواره طرحی از مفهوم به این متن منتقل می شود. گادامرمی نویسد: کسی که می خواهد متنی را درک کند، به اجرای یک طرح اقدام می کند. او همینکه اولین مفهوم را از متن استنباط کرد مفهومی از کلیت متن در ذهن خود طرح می کند. این به این خاطر است که انسان هرمتنی را با انتظارات خاصی و برای درک مفهوم ویژه یی مطالعه می کند. این طرح اولیه مورد بررسی قرار گرفته وعمیق تر می شود، ولی جهت حرکت تجدید نظر در مفهوم اولیه است واین با عمیق تر شد در مفهوم عملی می شود و در نهایت به آن درکی می رسیم که پیش رو داریم. (گادامر، همانجا)

گادامر این طرح اولیهٔ مفهوم را "پیشداوری" نام می گذارد. این واژه " پیشداوری" برخلاف آنچه در زبان روزمرهٔ ما مطرح است، به معنی لب بندوباری ذهنی و یا بلندپروازی جزمی و عقیدتی نیست و گادامر به صراحت چنین برداشتی از این کلمه را رد می کند. " پیشداوری" در اندیشهٔ او معنی منفی ندارد بلکه یک پوستهٔ مثبت است که رو بسوی روشنگری دارد. "پیشداوری" در تفکر او طرحی است برای درک مفهوم و این طرح از چارچوب یک تاریخ روایتی خاص یعنی از یک پروسهٔ درک که قبلاً صورت گرفته است، منبعث شده و به آنجا می انجامد که ما این تاریخ روایتی را درک کرده و درآینده آن را تکمیل کنیم.

۳- چالش های ناشی از فاصله های زمانی

ساختار زمانی "درک" به عنوان عنصر اصلی در آنجایی خودرا بخصوص ظاهر می کند که بین متن مورد تفسیر و خود زمان تفسیریک فاصلهٔ زمانی وجود داشته باشد و این موضوع مارا با بیگانگی یی و عدم درک روبرو

نماید. ما سؤالاتی از این متن بیگانه، که درگذشته تحت شرایط خاص تاریخی و افق های ادراکی نوشته شده است، مطرح می کنیم. این سؤالات ما تحت تأثیر افق های فکری و ادراکی امروز ما از مسئل مطرح می شود. بوم Böhm این چالش ناشی از فاصلهٔ زمانی و تلاش برای از بین بردن این فاصله را این گونه بیان می کند: مفهوم پیکره یی که باید درک شود، در افق دیگری طراحی شده است که با زمان ما فرق دارد. اگر می خواهیم این پیکره را امروز درک کنیم نمی توانیم تنها به بازسازی گذشته و یا قراردان خود در یک عصر بیگانهٔ تاریخی اکتفا کنیم، بلکه آنچه لازم است تملک گذشته است. ولی اینکه ما باوجود قرار گرفتن در یک وضعیت بیگانگی ناشی ازگذشت زمان بخواهیم گذشه را تملک کنیم و به سنت زمان بپیوندیم، در صورتی ممکن است که با این سنت آشناشویم. این پیوند ممکن است و گادامر این امر را با "اشتراک در پیشداوری های اساسی و تعینن کننده" (حقیقت و روش، ص ۲۷۹) طبق این گفتار ادراک هرمنوتیکی در "دوقطب پرتنش بین آشنایی و بیگانگی" درچرخش است. (همانجا) گادامر این حالت "بینابین" را "مکان حقیقی هرمنوتیک" می داند. (همانجا)

٤- ادغام افق ها

تفاهم هرمنوتیکی افق های مختلف ادراک، در گذشته و حال را گادامر "ادغام افق ها" می نامد و آن را به این صورت تعریف می کند: هر برخوردی که ما با متون روایتی با آگاهی تاریخی انجام می دهیم، یک رابطهٔ پرتنش بین متن و زمان حال ایجاد می کند. وظیفهٔ هرمنوتیکی دراین است که این تنش را با ساده اندیشی ازبین نبریم، بلکه آن را آگاهانه شکوفا نماییم. از این رو است که طرح یک افق تاریخی که با افق امروز تفاوت دارد، الزامی است. آگاهی تاریخی اساساً از نوع دیگری است و ازاین رو افق متون روایتی را از افق دیدگاه خود جدا می

کند. ازطرف دیگر خود این آگاهی تاریخی تنها برای یک سنت زنده و فعال نقش یک پوشش را دارد و بنا براین آنچه را که ازیکدیگر جداشده اند، فوراً دوباره به هم وصل می کند. این باعث می شود که آگاهی تاریخی ما در وحدت افق تاریخی که بدین ترتیب بدست می آید، خود را با خود انطباق می دهد. (گادامر، همانجا، ص ۲۹۰) این ادغام افق های هرمنوتیکی از نظر یونگ عبارت است از: زنده کردن موفق آمیز گذشته که هم با فاصلهٔ گیری تاریخی و هم با استفادهٔ سطحی تفاوت دارد. ادراکی که از آگاهی دربارهٔ تاریخ فعال سرچشمه گرفته باشد، بنا براین هدفش این است که مفهوم موجود درگذشته را برای امروز و زمان حال به سخن درآورد

(M. Jung, Hermeneutik zur Einführung, Hamburg ۲۰۰۲, ۱۲۷)

این ادغام افق ها درچارچوب تفسیرهای حقوقی سنتز صورت می گیرد. هنگامی که ما در پروسهٔ رسیدن به حقیقت حقوقی هستیم و می خواهیم تصمیم بگیریم که مفهوم یک متن حقوقی تاریخی را به این منظور کشف کنیم که فاصلهٔ زمانی را بین متن دستوری تاریخی و درک امروزی آن پر کنیم، در این گام متدیک نیز تنش بین بیگانگی و آشنایی خود را نشان می دهد. زیرا برای اینکه بتوانیم به متون دستوری وارد شویم، باید از طریق واسطهٔ درک حقوقی محتوای متن را اگر شده حتی بطور مقدماتی به فکر خود وارد کنیم.

درک مقدماتی حقوقی می تواند حاوی نکات مختلفی باشد. این درک از انتظارات صحت مفهوم و اصل مطلب بطور کلی شروع شده از شناخت قبلی دربارهٔ سنت جزمی حقوقی عبور کرده و تا موضوعات راجع به اخلاق حقوق برای حل مسائل حقوقی ادامه پیدا می کند. ولی این ورود به موضوع با این هدف صورت نمی گیرد تا به یک بازسازی تاریخی منطبق با نیازهای روز و د رک مفهوم قانون برای زمان حال رسیده و ضمناً به سؤالاتی پاسخ دهیم که

مربوط به دورهٔ ما می شوند. این جواب ها البته به هیچ وجه به این معنی نیست که بخواهیم سنت گذشته و راه حل های دستوری آن زمان را با برنامه ریزی تکرار کنیم، زیرا افق درک مفسر در امروز بخشی غیرقابل حذف از وضعیت هرمنوتیکی است. بنابراین دراینجا به یک مکانیسم انتقال و تبدیل در جستجو برای یافتن مفهوم تاریخی نیازمندیم، تا بتوانیم به مسائل مطرح روز پاسخ گوییم و می دانیم که این مسائل روز تحت شرایط تغییر یافته و افق های جدید ادراکی قرار دارند. جوهرهٔ مفهوم تاریخی بدینوسیله حفظ می شود که یک تحول دستوری وخواسته شده بطور تفسیری صورت می گیرد. دراینجاست که ما از ادغام افق های هرمنوتیکی ازنظر دیدگاه حقوقی سخن می گوییم.

دراین جریان ایجاد رابطه بین گذشته و زمان حال این موضوع نقش خیلی مهمی بازی می کند که این جریان در چارچوب کاربرد قاعده روی مسائل حقوقی مربوط ومناسب انجام می شود. زیرا تصمیمات حقوقی تنها جریانی استنتاجی نمی باشند، بطوری که با یک روش خودکار واتومات ادغام یک قاعدهٔ مربوط به زمان گذشته را روی یک موضوع کاملاً دقیق و تعیین شده پیاده کند. آنچه برخلاف این روش لازم است نتیجهٔ یک پروسهٔ یافتن قواعد است که در آن برنامهٔ متشکل از قواعد در یک درگیری همراه با قائل شدن تفاوت با موضوع موجود باید تکامل یابد. "انگیش" رسیدن به قواعد را بعنوان یک امر دیالکتیک در دستورالعمل معروفش توصیف می کند که عبارت است از "به این طرف و آن طرف گرداندن نگاه" بین فرضیه های محکم دستوری و واقعیت موجود. این جریان امری پر خلاقیت است، زیرا این قضیه با عینی کردن ادراک حقوقی مفهوم و توسعهٔ مفهوم دستوری سرو کار دارد که با چالش های عینی اشکال مختلف قضایای استقرایی ارتباط دارد. همانطور که در ابتدا آمد، گادامر کاربرد حقوقی را به عنوان مثال می گیرد، تا بطور کلی عامل کاربردی ادراک مفهومی،

یعنی رابطهٔ بین ادراک و کار برد را نشان دهد.

۵- اهمیت کاربرد حقوقی به عنوان نمونهٔ عالی (پارادایم)

گادامر این رابطهٔ بین درک و کار برد را درچارچوب یک تقابل میان درک تاریخی و درک جزمی و به عبارت دیگر بین حقوق تاریخی و حقوق جزمی (دگماتیک) قرار می دهد و سؤال می کند: آیاهرمنوتیک حقوقی دارای یک وظیفهٔ ویژه است که برای هرمنوتیک تاریخی غریبه می باشد؟ (گادامر، همانجا ص ۳۱۱) گادامر این سؤال را منفی پاسخ داده و بجای آن این تز را مطرح می کند که هرمنوتیکی حقوقی درست برعکس به این گرایش دارد تا " عملکرد علوم انسانی را دوباره به یاد این علوم بیندازد." (همانجا) برای اینکه این تز را مستحکم نماید، گادامر بطور مفصل به مقایسهٔ بین تنگناهای تاریخی و جزمی می پردازد. با وجود قبول همهٔ تفاوت های موجود در جزئیات با وجود این به نتیجه می رسد که موضوع جزمیت حقوقی «در حقیقت یک جریان استثنایی نیست، بلکه ... از این قابلیت برخوردار است، تا به هرمنوتیک تاریخی تمامی مشکلات را بیان کرده و بنا براین وحدت قدیمی مشکل هرمنوتیک را دوباره ایجاد کند، بطوری که یک حقوقدان و متکلم با یک زبانشناس روبرو شوند.» (همانجا، ص ۱۶)

نوعی فاصله و جدایی بین هرمنوتیک الهیات و حقوقی در اینجا نمایان می شود: وظیفهٔ کورس های تکمیلی برای قضات این است که حقوق فعلی را نه تنها مورد تأیید قرار دهد، بلکه در صورتی که چالش های دستوری جدیدی بوجود آمده باشد، آن را تکمیل نماید. چنین بنظر می رسد که این تعالیم تکمیلی حقوقی برای قضاوت با تعلیمی که یک مفسر متون مذهبی برای تفسیر این متون نیاز دارد متفاوت است. مفسر متون و رسالت مذهبی در هدفگیری تفسیری خود

نسبت به حقوق دانی که قصدش پیاده کردن قانون است، با مرزهای تنگتری مواجه است. مفسر مذهبی هرگز اجازه ندارد اصول وحی مذهبی را تکمیل کرده و یا توسعه دهد. اگراین کار را انجام دهد، دراین صورت بطور غیر مجازی از مرزهای مذهبی عبور کرده است.

اهمیت این تفاوت در شدت وابستگی به متن دستوری قدرتمند ممکن است ظاهری و قابل اغماض بنظر آید، ولی اگر درست نظر کنیم چنین نیست، چون قاضی و حتی قاضی حوزهٔ آنگلو- آمریکایی نیز پدر قانونی نیستند، بلکه وابسته به قانون اند. این قاضی فردی نیست که خود را جانشین قوهٔ قضائیه بداند و اجازه داشته باشد، قانون جاری را زیر پا بگذارد، بلکه پایبند این قانو ن است. عینی کردن موضوعات حقوقی با این هدف انجام می شود تا مفهوم قانون را تحت شرایط متغیر درک کنیم.این نیاز به این دارد تا تحول شرایط دستوری را در اثر تحول تفسیر همراهی کرده و به این ترتیب جوهر توقع دستوری را حفظ کنیم.

تحت این شرایط بین تفسیر هرمنوتیک و تاریخ تحول دعوت مذهبی با زبان الهیات بیشتر شباهت تا تفاوت وجود دارد. گادامر معتقد است که اشتراک همهٔ اشکال هرمنوتیک در این است که، هنگام تفسیر مفهوم قابل درک مشخص شده و به کمال می رسد و درعین حال این فعالیت موثربطور کامل با مفهوم متن متصل باقی می ماند. نه حقوق دان و نه عالم الهیات در جریان کاربرد نوعی آزادی نسبت به متن در خود احساس می کند. (گادامر، همانجا، ص ۳۱۵) از این موضوع کاملاً بطور کلی ازنظر اهمیت خلاق کاربرد در چارچوب هرمنوتیکی چنین نتیجه گیری می شود: کاربرد بکارگیری بعدی یک جریان داده شدهٔ کلی نیست که اول درخود نسبت به یک مورد مشخص مورد ادراک قرار گرفته باشد، بلکه عبارت است از خود درک حقیقی کلیت، به این عبارت که این متن برای ما

می باشد. (همانجا)

٦- جنبه های هرمنوتیک انتقادی

در بحث پیرامون فلسفهٔ هرمنوتیک گادامر گفته شده است که این فلسفه تا حد زیادی همساز و هماهنگ تدوین شده است. بخصوص آنجا که صحبت از "ادغام افق ها" بیان شده است، نوعی اتصال بدون انفکاک بین گذشته، حال و آینده و همچنین بین سنت و تاریخ عینی تلقین می شود. همچنین ایراد گرفته شده که رابطهٔ با سنت از جهتگیری یک طرفه برخوردار بوده وحالتی تأکیدی و سنت گرایانه دارد. هابرماس معتقد است که این فلسفه بدین ترتیب باعث "یکی شدن بین درک و قبول" می شود.

(J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band ١, Frankfurt /M, ١٩٨١, Seite ١٩٥)

در اینجا نمی توان این نقد را از نظر اعتبار و صحت آن مورد بحث قرار داد، ولی یک جریان را می توان از این نقد برگرفت: از دیدگاه امروز ما باید هرمنوتیک را به معنی هرمنوتیک انتقادی بررسی کرده در هرمنوتیک نقدی نسبت به سنت های گذشته وجود دارد که باعث می شود در برابر این سنت ها فاصله یی را حفظ کنیم و این موقعی است که انسان به این نتیجه برسد که سنت یکپارچگی خود را ازدست داده و به جوهرهٔ رسالت آن لطمه وارد شده است. بنابراین آنچه بصورت روایت بدست ما رسیده، باید مورد بازنگری قرار گیرد. این جریان به هیچوجه از موضع خودسری ذهنی صورت نمی گیرد و مبلغ نسبی گرایی نیست، بلکه هدفش این است که مسؤلیت خود را در برابر جوهر سنت حفظ نماید و سپس به انتقاد آن برخیزد والبته این در صورتی است که ما نسبت به حفظ و بازسازی کلیت آن علاقمند باشیم.

برای این منظور یک مثال از علم حقوق می آوریم: در جریان قضاوت مرتب پیش می آید که تصمیم قبلی مورد تجدید نظر قرار گرفته ودر موارد اصولی یک باز نگری نسبت به تفسیر حقوقی مرّسوم صورت می گیرد. این تحول به این منظور نیست که بخواهند خود سرانه سنت مرسوم را کنار بگذارند، بلکه برعکس آنرا جدی می گیرند. زیرا هدف اصلی این است که تحت شرایط متغیر زندگی و تحولات اجتماعی حقوق را به گونه ای عملی سازیم که نسبت به اصول دستوری اولیه و راهنمای این سنت وفادار بمانیم. برای این کارلازم است به عنوان نتیجه گیری از رابطهٔ انتقادی نسبت به سنت به تحول شرایط و نیازهای دستوری با تحولی در تفسیر جوابگو باشیم. دراین روش کار نوعی دیالکتیک خودرا تثبیت می کند که هم تأیید کننده و هم انتقادی است. تحمل این دیالکتیک تأیید و انتقاد یکی از مهمترین وظایف هرمنوتیک امروز است.

پرسش و پاسخ‌های تکمیلی :

واعظی: من به سه نکته علاقمندم اشاره کنم:

بحث اول این که آیا سویه کاربردی و تطبیق متن با موقعیت کنونی جزو فرآیند درک معنایی لفظی متن به شمار می‌آید و یا خیر؟ من به تفکیک مورد در اندیشه‌های "اریک هرش" در کتاب "اعتبار در تفسیر" اشاره می‌کنم که در آنجا وی به تفکیک معنا و "سیگنیفیکا" اشاره دارد. اعتقاد دارم که سویه کاربردی پس از فراغت از درک معنایی لفظی ایجاد می‌شود یعنی ابتدا باید مراد جدی و مقصود صاحب سخن را درک نماییم سپس دریابیم که آنچه در ک کرده‌ایم در موقعیت کنونی چه اقتضائاتی دارد. مفاد یک قانون مکتوب ابتدا درک می‌شود بعد سنجیده می‌شود که این قانون در شرایط کنونی چگونه قابل تطبیق است. پس در تحلیل شما که متأثر از اندیشه‌های گادامر بین سویه کاربردی و فرآیند درک معنای متن، آمیختگی و امتزاج ایجاد می‌کند درست نیست. یعنی سویه کاربردی نباید در فرآیند درک مراد جدی متن و سخن دخالت داشته باشد.

نکته دوم این عنوان فرمودید گادامر چهره‌ای پست مدرن نیست علاقمندم تعریف خود ازمفهوم پست مدرن را ارائه دهم:

اگر متفکری علم‌شناسی فلسفی عصر روشنگری و دوران مدرن را قبول نداشته باشد پست مدرن حساب می‌شود. علم‌شناسی دوران مدرن بر این واقعیت استوار است که حقیقت به واسطه روش دست‌یافتنی است و اگر ماروش را در هر شاخه علمی جزء به جزء رعایت کنیم روش حقیقت را تضمین می‌کند. رویکردی که نگاهش به روش اینگونه نباشد و حقیقت را از طریق روش قابل دسترسی نداند رویکرد پست مدرن محسوب می‌شود. چون علم‌شناسی و تلقی دوران مدرن از حقیقت، علم و معرفت را قبول ندارد از

این لحاظ من گادامر را پست مدرن می‌دانم. پست مدرن دانستن او به معنی رادیکال دانستن و عدم اهتمام به متن نیست.

نکته سوم در خصوص نقد شما از هابرماس است و باید عرض کنم این نقد اصلی هابرماس برگادامر نیست. نقد اصلی هابرماس به گادامر به زیر سؤال بردن «عمومیت هرمنوتیک» است از نظر هابرماس تحلیل هرمنوتیک فلسفی نمی‌تواند همه شاخه‌های علوم انسانی را پوشش دهد او اعتقاد دارد آنچه علوم اجتماعی را به جلو می‌برد ایدئولوژی و اراده معطوف به قدرت است بنابراین به جای تطبیق آموزه‌های هرمنوتیکی در درک نظریه‌های علوم اجتماعی باید به نقد ایدئولوژی پرداخته و کشف کنیم که کدام ایدئولوژی و اراده معطوف به قدرتی، در پشت این نظریه‌ها قرار دارد.

بهشتی : هرمنویتیک تنها در پیوند با سنت نیست که مطرح می‌شود، بلکه می‌تواند به اصطلاح در حوزه‌ای که هنوز سنتی شکل نگرفته هم حرکت کند، در عرصه حقوق در مواجهه با مواردی که تاکنون پیشینه‌ای نداشته‌اند و برای نخستین بار با آنها روبروییم[۱۲] بهتر از همه می‌توان این جمود نایافتگی اندیشهٔ حقوقی را ملاحظه کرد. در اینگونه موارد ما (هنوز) حکمی کلی نداریم که بتوانیم این مورد خاص را ذیل آن مندرج کنیم. این حکم کلی باید تازه بدست آید، بلکه پدید بیاید. در اینجاست که هرمنویتیک باید توانمندی خود را نشان دهد، زیرا هنوز سنتی در اختیار نیست که بتوان بدان استناد کرد. در فقه اسلامی، بویژه در سنت شیعه یکی از میدانهای *اجتهاد* همین است، یعنی رسیدن به احکامی فقهی در مواجهه با مسایل مستحدثه که از راه تفسیر فقها در مراکز فقهی می‌توانند مقبولیتی را جلب کنند. اجتهاد هم در خصوص مواردی است که می‌توان آنها را

---

[۱۲]. Präzedenzfälle

تحت احکام پیشین مندرج ساخت و هم در مواردی کـه اساسـاً (هنـوز) حکمـی کلی برای آن ها در اختیار نداریم.

نکته بعدی در مورد مسئله فاصلهٔ زمانی است و اینکه آیا اساساً مؤلفه‌ای ضروری برای تفسیر است یا نه و اگر هست تا چه انـدازه و از چـه حیـث؟ آیـا نفس حاضر بودن – مثلاً در گفتگوی ما در چارچوب این همایش- برای آشنایی با افق فهم کافی است؟ در اینجا دیگـر بحـث بـر سـر بازسـازی[۱۳] و از آن خـود ساختن دوبارهٔ گذشته نیست، بلکه بر سر رخدادی در زمان حال است.

لوف: در حقیقت هنگامی که می خواهیم به یک متن نزدیک شویم بایـد خـود را از برداشت لغوی متن آزاد کنیم. بخصوص در عملکرد روزمره حقوقی این خـود نشانه ای از برخورد غیر انتقادی به یک متن است، هنگامی که فکر کنیم این متن را بدون در نظر گرفتن شـرایط لازم بخـوانیم و درک کنـیم. بلکـه بایـد پـس از دستیابی لغوی به متن و خواندن آن این متن را بعنوان نشـانه ای از یـک جریـان تاریخی، تاریخ جذمیت و تبدیل یک جریان به صورت زبان در چـارچوب هـای مشخصی قرائت کنیم و بنابراین باید زمینه‌ها و اهداف آن را نیز در نظـر بگیـریم. هنگامی که ما از" این سو به آن سو رفتن نگاه" سخن می گوییم منظـور مـا ایـن است: من بعنوان خواننده باید همواره از خود سؤال کنم که آیا به موضـوعی کـه در این متن مطرح شده است رسیده‌ام یا خیر؟

پاسخ " قصد و نیت قانونگذار" باید از طریق تفسیر متن کشـف شـود، زیرا این نیت و قصد بطور واضح و علنی نمودار نیست، بلکه بـه شـکلی نتیجـه نهایی پروسه تفسیر می باشد. بنابراین پاسخ به این سؤال همواره خصوصیت یک

[۱۳]. Rekonstruktion

فرضیه مطمئن (هیپوتز/Hypothese) را دارد که صحت آن همواره باید دوبـاره مورد بررسی و تجدید نظر قرار گیرد.

خصوصیت دستیابی پست مدرن به واقعیت ظاهراً بـا ایـن پـیش شـرط همراه است که روش به تنهایی قادر نیست به مفهوم اصلی برسد زیرا همان طور که فوکو می گوید روش در اثر قدرت و ایدئولوژی همواره پیشاپیش خدشـه دار شده است از اینرو گادامر که به عملکرد روش بعنوان وسیله راهیـابی بـه مفهـوم متن پیش می‌رود نمی تواند جزو دانشمندان پست مدرن باشد.

بهشتی : هرمنویتیک تنها در پیوند با سنت نیست که مطرح می‌شود، بلکه می‌تواند به اصطلاح در حوزه‌ای که هنوز سنتی شکل نگرفته هم حرکت کنـد، در عرصه حقوق در مواجهه با مـواردی کـه تـاکنون پیشـینه‌ای نداشـته‌انـد و بـرای نخستین بار با آنها روبروییم[۱٤] بهتر از همه می‌توان این جمـود نایـافتگی اندیشـهٔ حقوقی را ملاحظه کرد. در اینگونه موارد ما (هنوز) حکمی کلی نداریم که بتوانیم این مورد خاص را ذیل آن مندرج کنیم. این حکم کلی باید تازه بدست آید، بلکه پدید بیاید. در اینجاست که هرمنویتیک باید توانمندی خود را نشـان دهـد، زیـرا هنوز سنتی در اختیار نیست که بتوان بدان استناد کرد. در فقه اسـلامی، بـویژه در سنت شیعه یکی از میدانهای *اجتهاد* همین است، یعنی رسیدن به احکـامی فقهـی در مواجهه با مسایل مستحدثه که از راه تفسیر فقهـا در مراکـز فقهـی مـی‌تواننـد مقبولیتی را جلب کنند. اجتهاد هم در خصوص مواردی است که می‌توان آنهـا را تحت احکام پیشین مندرج ساخت و هم در مواردی کـه اساسـاً (هنـوز) حکمـی کلی برای آن ها در اختیار نداریم.

[۱٤]. Präzedenzfälle

نکته بعدی در مورد مسئله فاصلهٔ زمانی است و اینکه آیا اساساً مؤلفه‌ای ضروری برای تفسیر است یا نه و اگر هست تا چه اندازه و از چه حیث؟ آیا نفس حاضر بودن – مثلاً در گفتگوی ما در چارچوب این همایش- برای آشنایی با افق فهم کافی است؟ در اینجا دیگر بحث بر سر بازسازی[15] و از آن خود ساختن دوبارهٔ گذشته نیست، بلکه بر سر رخدادی در زمان حال است.

لوف: یکی از خدمات هابرماس در این است که دید ما را برای ایجاد یک فاصله انتقادی نسبت به سنت قوی تر می کند، زیرا در پشت سنت‌ها، ایدئولوژی ها و قدرت‌ها، عواملی قدرت را بدست گرفته اند که باید برای شناخت حقیقت این عوامل را نیز در نظر بگیریم و اینها عواملی هستند که مخفیانه اثر خود را باقی می گذارند.

"حکم نمونه و الگو" در حقوق در این زمینه نکته مهمی را بیان می کند. در "حکم نمونه و الگو" هر دو جنبه با هم یکی شده‌اند و آن این سؤال مطرح است که آیا موارد مختلف حقوقی باهم در اینجا یکی هستند یا اینکه بین آن‌ها تفاوت وجود دارد این سؤال درواقع یک عامل پویا و دینامیک را نشان می دهد، زیرا در نتیجه نهایی پاسخ این خواهد بود: آری این موارد با هم مساوی هستند ولی در این مورد مشخص راه حل‌های قبلی دیگر عملی نبوده و با نگاهی دقیق‌تر به این نتیجه می‌رسیم که دو مسئلهٔ موردنظر با هم تفاوت دارند و هنگامی که این تفاوت را می یابیم به یک دید انتقادی جدید می رسیم.

همین طوراست قاعده قیاس در اجتهاد و فقه اسلامی ، در اینجا نیز ما با برداشتی از صحت یک موضوع روبرو هستیم که بر پایه سنت استوار است ولی باید به دنبال تفاوت‌ها گشته و بتوانیم امر مورد نظر را اثبات کنیم. پایبندی به ذات یک موضوع در اینجا درست همراه می شود با اجبار برای اثبات یک مسئله. بعبارت

[15]. Rekonstruktion

دیگر باید این قضیه باید ثابت شود که چرا ما در اینجا برای حفظ ذات یک جریان مجبور به تجدید نظرمی باشیم؟

در خاتمه به مسئله فاصله زمانی می پردازم. آیا ما می توانیم از فاصله زمانی صرفنظر کنیم یا نه؟ در اینجا من بطور مثال اشاره می کنم به قانون مدنی عمومی اتریش که در سال ۱۸۱۱ تصویب شد. طبق این قانون حقوقدانان سئوالاتی را پاسخ می دهند که نسبت به آن زمان تغییرات زیادی یافته‌اند برای مثال (تحولاتی که در ارتباط با حمل و نقل، فنون، رسانه‌ها و همچنین پاره‌ای برداشت‌های اخلاقی صورت گرفته اند) ما در این موارد باید با توجه به فاصله زمانی پل هایی ایجاد کنیم و همچنین بالعکس مسئله فاصله زمانی نسبت به امروز و آینده را نیزدر نظر داشته باشیم. بطور مثال هنگامی که کسی در بیان یک موضوع امروز تنها یک چارچوب خاص از مسئله را می بیند و همچنین به عوامل جدیدی اشاره می کند و معتقد است که می توان این مسائل را با وجود گذشت زمان با دستورالعمل های پیشنهادی حل نمود، باید این آمادگی را داشته باشیم که فاصله زمانی را بار دیگر مطرح نماییم.

بیگانگی و آشنایی را نمی توان بطور یک جانبه به تاریخ و زمان حال منتقل نمود در یک مورد خاص مثلاً می تواند نگاهی به تاریخ، ما را با یک بیگانگی نسبت به آن موضوع در زمان حال روبرو کند از طرف دیگر تاریخ می تواند عملکردی انتقادی نیز داشته باشد، به این ترتیب که آنچه در اثر عادت امروز بدیهی به نظر می‌رسد، مورد سئوال قرار گرفته و بدین ترتیب راه برای حل مشکلات مطرح شده باز شود.

زالمن: مسأله ای که در بالا اشاره شد یعنی موضوع آشنایی و بیگانگی نباید تنها با مسئله فاصله زمانی در ارتباط قرار بگیرد. در زندگی امروز ما همچنین فاصله

مکانی دارای اهمیت می باشد واین فاصله مکانی حتی به تجربه احساس بیگانگی در وجود خود ما نیز سرایت می کند. در هر صورت ما نمی توانیم هرمنوتیک را تنها درمورد سنت خود بکار گیریم، بلکه باید بیگانگی فرهنگ‌های مختلف نیز مد نظر قرار گیرد. در اینجا ما به یک هرمنوتیک میان فرهنگی نیازمندیم که یک متن بیگانه را نمی توان در حوزهٔ فرهنگی خود و بادرک خود تفسیرکنیم. درک ما باید همراه باشد با شناخت و درک طرف مقابل، و در افق فکری خود ما باید با درک هر دو طرف دنبال شود. هدف گفتگو هنگامی بدست می آید که هر دو طرف هم طرف مقابل را درک کنند و هم این احساس را داشته باشند که درک می شوند. به این صورت است که موضوع قبول و یا رد یک مسئله می تواند ثمر بخش باشد.

کارر: عنصر خلاق موجود در غرب برای تحول دادن به علم حقوق برای من امری آشنا است. ولی در صحبت‌های قبل به این مسئله هم اشاره شد که در حقوق اسلامی نیز عنصر هرمنوتیک نقشی سازنده و خلاق دارد. سئوال اینجااست که این نیروی خلاق تا چه اندازه قدرت داشته و تا چه حد می توان به کمک آن دستورات را تغییر داد من خیلی دوست دارم در این مورد توضیحات بیشتری داده شود.

بهشتی : : به عقیده من نقطه ثقل فقه شیعی درست در همین جاست. اتفاقاً در طی سالهای اخیر شاهد کوششهای بلیغی برای یافتن راه حل‌هایی برای مسایلی هستیم که پیش از این در منظر فقها قرار نگرفته بود. در همین ارتباط است که اصل اجتهاد به منزلهٔ عاملی محرک برای پیشروی جریانی هرمنویتیک ظاهر می‌شود. آنچه در این عرصه رخ داده، ابعاد عظیمی دارد. بسیاری از

موضوعاتی که سده‌های متمادی مورد توجه قرار نگرفته بود، در طی دو یا سه دهه فقها را به برداشتن گامهای بزرگی واداشته است. برای این موضوع، نمونه‌های متعدد هست که شاید بتوان در این همایش بار دیگر به بحث در بارهٔ آنها پرداخت.

لوف: آیا در این موضوعات تفاوت بزرگی بین سنت شیعه و تسنن وجود ندارد؟

بهشتی : به واقع نیز در فقه شیعه در کنار مبانی کتاب، سنت و اجماع، عقل جایگاه ویژه‌ای دارد. نقش عقل صرفاً به قلمرو کاربرد احکام در موارد خاص نیست، بلکه در مواردی نیز هست که شاید ازکتاب و سنت چیزی برنمی آید و لذا عقل اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند.

خوری: اینکه آیا یک خواننده مطلبی را قبول و یا رد می کند بدون شک درک این مطلب نقش مهمی ایفا می کند. آیا در سیستم فکری هرمنوتیک تا چه اندازه به این موضوع توجه می شود؟

میردامادی: جنابعالی در بخش پایانی مقاله عنوان می‌نمایید که باید تحت شرایط متغیر و تحولات زمانی، اجتماعی و زندگی، حقوق را به گونه‌ای عملی سازیم که نسبت به اصول دستوری اولیه و راهنمایی های این سنت وفادار بمانیم. حال سؤال این است که آن اصول اولیه که باید به آنها وفادار بمانیم کدام است؟ به طور طبیعی سنت یهودی بخشی از سنت مسیحی است و هنگامی که قرآن به بخشی از حدود و قصاص اسلامی اشاره می‌کند ارجاع آن را به کتاب تورات می‌دهد و این بویژه در احکام شریعت بسیار قابل تأمل است. به عبارتی بخشی از سنت اسلامی نیز ریشه در سنت مسیحی و یهودی دارد و ضرورتاً باید به اصول

اصیل و اولیه وفادار بود. حتی آن اجتهادی که در مذهب شیعه از آن نام برده می‌شود تابع اصول و حدود خاص خود است. اجتهاد باید کاشف از اصول اولیه باشد و نمی‌توان یک نظریه‌پردازی بی در و پیکر را اجتهاد خواند. این که یهودیت بخشی از سنت مسیحیت را تشکیل می‌دهد و این که آنان وفادارانه به یهودیت می‌نگرند جای شبهه‌ای نیست ولی شاهد سنت‌شکنی حقوقی از ناحیه مسیحیان در تداوم حیات دینی آنها از یهودیت هستیم. بنابر آنچه که بخشی از آن توسط پولس مقدس ارائه می‌گردد بسیاری از قوانین و فرامین شریعت یهود در مسیحیت کنار گذارده شد این تفاوت که علیرغم ریشه و منشأ سامی خود شاهد آن بودیم و یا به عبارتی این چرخش در حقوق دینی نوعی نگرش هرمنوتیکی را در خود دارد و یا این که اساساً سنت یهودیت و مسیحیت در قوانین و مقررات امروز غرب چندان ملاک نیست؟

لوف: من موضوع هرمنوتیک را از دیدگاه حقوقی مورد بررسی قرار دادم. سئوالی که اخیراً مطرح شد موضوع مشکلی را به بحث می گذارد این سئوال از این موضع حرکت می کند: اگر کسی دارای یک مجموعه ای از دستورالعمل هائی باشد که برای او نقش احکام قاطع را داشته باشند، در این صورت فرد از یک طرف نمی تواند به این دستورالعمل ها پشت پا بزند و از طرف دیگر این خطر وجود دارد که انسان نتواند با این سیستم ارزشی موجود خود را هم‌هویت احساس کند. ما با این مشکل چگونه می توانیم برخورد کنیم؟ مسلماً می توان گفت که من بعنوان حقوقدان دارای یک فکر و بعنوان انسان دارای فکر دیگری می باشم. چنین جوابی قطعاً قانع کننده نیست. ولی آنچه انسان می تواند برای رسیدن به آن کوشش کند این است که تا حد امکان دیدگاه خود را راجع به مسائل بیان کند به این امید که بتواند با طرح دلایل موضع خود را فهمانده و احتمالاً طرف مقابل را متقاعد ساخته باشد. با این روش ممکن است راهی نیز باز

شود تا بتوان از طریق نقد به یک نتیجه مثبت مشترک رسید ولی باید این را هم در نظر داشت که ممکن است اختلاف موضع های موجود به جای خود باقی بمانند. ولی در عین حال ما نمی توانیم ادعای خود را برای قاطعیت یک موضوع حقوقی انکار کنیم مگر اینکه موضوع صحبت ما مسأله حق مقاومت باشد. در هر صورت باید همواره ازهمه امکانات برای رسیدن به راه حل‌های مبتنی بر استدلال و گفتگو استفاده شود. در آنجایی که من درباره منشأ و مبدأ صحبت کردم منظورم در چارچوب حقوقی مجموعه تصوراتی بود که یک قانون موجود برای حفظ نظم پشت سر گذاشته است و از آن میان می توان به افکار و تفکرات انسان راجع به عدالت اشاره کرد. منظور من بنابراین آن منشأ ها و مبدأ هایی نبود که شاید هزاران سال قدمت داشته، بلکه منظور من موضوعاتی بود که در یک زمینه خاص تاریخی به یک نتیجه فکری رسیده‌اند و منظور من سنت‌هایی بود که این افکار در آن‌ها قرار گرفته و اینکه تا چه اندازه میتوان این سنت‌ها را حفظ کرد و یا تغییر داد؟ بنابراین منظور این است که در این رابطه به دلایل تعیین کننده ای برسیم که منجر به یک قانون شده اند و در اینجاست که اگر آنچه در بالا گفته شد عملی نباشد، انسان رفتاری انتقادی خواهد داشت.

این سئوال که تا چه اندازه مسیحیت سیستم حقوقی امروز ما را تحت تأثیر قرار داده است سئوالی است که نمی توان به آسانی به آن پاسخ داد به اعتقاد من این در یک اندازه و بعد وسیعتری نسبت به آنچه امروز بطور کلی برای ما قابل درک است صورت گرفت ولی در هر صورت این سئوال جداگانه ای است.

در مورد قوانین شریعت با توجه به آنچه در این رابطه قبلاً بیان شد برای من این سئوال مهم است که امروز بطور مثال با این موضوع چگونه برخورد می‌شود که به زنان نسبت به مردان نصف ارث تعلق می گیرد هر چند که این موضوع از

نظر تاریخی قابل درک می باشد. این دستور در آن زمان دارای چه اهمیتی بود و امروز از چه اهمیتی برخوردار است و آیا باید امروز این دستور تصحیح شود تا اینکه بتوانیم به مفهوم و معنی اولیه آن دست یابیم؟

هرمنوتیک وهنردینی

دکتر محمدرضا بهشتی*

دین و هنر از دیرباز در مسیر تحولات گوناگونی که در زندگی بشر طی کرده‌اند در مواقعی پیوندی تنگاتنگ تا حدّ ذوب در یکدیگر (هنر دینی یا قدسی) و در مواردی رویا روی یکدیگر تا حدّ کشمکش (تحریم صورتگری در ادیان ابراهیمی، ممیزی آثار هنری) داشته‌اند. پدیدهٔ رابطه دین و هنر، موضوعی است که رشته‌های متعددی چون الهیات، زیباشناسی، دانش‌های هنری، فلسفه هنر، علم دین، فلسفه دین، قوم‌شناسی، روان‌شناسی دین، روان‌شناسی هنر، جامعه‌شناسی دین، تاریخ هنر، تاریخ دین، تاریخ فرهنگ، نشانه‌شناسی و نظایر آنها از نقطه نظرهای گوناگونی بدان پرداخته‌اند. هدف این نوشتار آن است که نشان دهد هرمنویتیک هنر دینی هم‌عرض این رشته‌های متفاوت نیست.

در اینجا مسئله در چهارچوب شرایطی ایجابی و سلبی مورد بحث قرار می‌گیرد تا جایگاه هرمنویتیک دینی متمایز گردد:

۱- با توجه به تمایز مهم کانت میان *غایتمندی مشروط به غایت* – آنگونه که در تبیین فرآورده‌های انسان یا افعالی می‌یابیم که او از روی مقاصد معینی انجام می‌دهد – و *غایتمندی فارغ از غایت* – که به مدد آن با واقعیتی فراتر از فعل غایتمند و ساخت و ساز طراحی‌شده از پیش روبرو می‌شویم – مقصود ما از هنر دینی، هنری نیست که در خدمت مقاصد یا نهادهای دینی باشد و از پیش به منزلهٔ ابزاری برای بیان اندیشه‌ها، احساس‌ها، تبشیرها، انذارها، ارشادها، آموزه‌ها، دستورالعمل‌ها و امثال آن مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

---

* استاد دانشگاه تهران

۲- مقصود ما از هنر دینی، هنری نیست که وظیفه‌اش طراوت بخشیدن به زندگی آدمی و آزاد ساختن او از فشار سنگین اقتضائات دنیای مدرن یا پر کردن اوقات بیکاری (یعنی فواصل اوقات کار) با مضامین دینی و یا ایجاد تعادلی معنوی در دنیای سکولار باشد.

۳- هنر دینی در اینجا، صرفاً بیان حالت سوبژکتیو درونی ضمیرهای دیندار نیست که خلاقیت خود را در ساختن یا به نمایش در آوردن یک اثر عرضه می‌دارند.

٤- مقصود از پرداختن به هنر دینی، بررسی آن به عنوان بازتابی از اوضاع و احوال روانی دینی، اجتماعی دینی، سیاسی دینی و اقتصادی دینی افراد، جوامع، اقوام یا ملت‌ها و جستجوی علل آنها نیست.

٥- هنر دینی، در اینجا به شیوه‌ای پدیدارشناسانه از منظر تاریخ روح به مثابه ظهورهای روح مطلقی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد که در هنر یا آثار هنری خود را بروز می‌دهد.

٦- این هنر از حیث تاریخ فرهنگ نیز به لحاظ خصوصیات ویژه فرهنگی، فرافرهنگی یا میان‌فرهنگی‌اش مورد پرسش قرار نمی‌گیرد.

۷- در هرمنویتیک هنر دینی، هنر به شیوهٔ قائلان به «هنر برای هنر»، فارغ از هر گونه نسبتی با غیر خود، در چهارچوب صرف هنر تحلیل نمی‌شود.

۸- این هنر به عنوان قلمرویی اختصاصی از تاریخ هنر از منظری تاریخی یا نظام‌مند مورد بحث قرار نمی‌گیرد که تحولات تاریخی مسائل هنر یا هنرها را دنبال می‌کند.

۹- هنر دینی، به مثابه تلاش معرفتی سوبژکتیوی به منظور شناخت امر نامتناهی، دست نایافتنی و در نتیجه به لحاظ مفهومی درک ناشدنی نگریسته نمی‌شود که بخواهد کاستی فاهمه و عقل را در این حوزه جبران کند.

۱۰- و سرانجام هنر دینی با نگرشی تربیتی به منزله وسیله‌ای برای تزکیه و صفای روحی یا ابزاری برای ارتقای مرتبهٔ اخلاقی فرد نیز موضوع بحث ما قرار نمی‌گیرد.

حال می‌توان با نگاهی ایجابی پرسید که موضوع هرمنوتیک هنر دینی چیست؟

موضوع هرمنویتیک هنر دینی پرسش از معنا یا موجودی در هنر دینی است که حقیقتی الهی در زیبایی یا والایی‌اش خود را در آن آشکار می‌سازد. بنابراین، هر گونه پژوهشی در بارهٔ «هنر دینی» که راه را بر چنین طرز نگرشی ببندد یا آنرا ناممکن بداند از دایرهٔ دید ما بیرون خواهد بود.

از سوی دیگر باید از این احتراز کنیم که این هرمنویتیک را فنی روشمند برای تفسیر هنر دینی بدانیم که ما را از نافهمی یا بدفهمی باز می‌دارد و معیارهایی «عینی» یا «بین الاذهانی» برای تفسیری «صحیح» از آثار هنر دینی را در اختیارمان می‌گذارد. این هرمنویتیک، هرمنویتیکی نیست که بگونه‌ای نقادانه یا جزمی با مفاهیم یا دلایل تفسیرها را وارسی کند و آثار هنر دینی را از تهدید فقدان یا مسخ معنا مصون بدارد و یا بخواهد با جمع زدن دستاوردهای علوم و متحد ساختن آنها تمامیت معنای اثر را بدست دهد.

هر نوع هرمنویتیکی که چنین کارکردی را برای خود قائل باشد، بی آنکه اظهار بدارد، خود را به مقولات زیباشناسی سوبژکتیو سدهٔ نوزدهم مقید کرده و از رابطهٔ با واقعیت منقطع ساخته و به قلمرویی از زیبایی که به ظاهر مستقل از نمود است، پناه آورده است. موضوع مورد بحث در هرمنویتیک هنر دینی، هنری است که ادعای حقیقت دارد و با رها شدن از بینش اصالت زیباشناسی، نحوهٔ دیگری از تجربهٔ حقیقت الهی را ممکن می‌سازد.

این تجربه، از پیش طراحی نشده است، بلکه یک رخداد و تجربهٔ زیسته است که اتفاق می‌افتد و بر خلاف شناخت و فهمی که فاصله نگه می‌دارد، خود را در قبال ادعای حقیقتی که برآمده از اثر هنری است، می‌گشاید، بلکه آن را از آنِ خود می‌سازد. اعتبار این حقیقت برخلاف حقیقت مورد ادعای علم نه بر عینیت است و نه بر کلیتی قائم به ذهن یا توافقی بین الاذهانی به معنای مورد نظر در نظریهٔ فهم مشترک. چنین حقیقتی نه متعلّق ذوق است و نه حاصل کار تولیدی نابغه و نه تکرارتجربه‌ای از کوششی خلاقانه.

پس هرمنویتیک هنر دینی به معنای مجال دادن به خود برای کشیده شدن در ورطهٔ یک رخداد است که حقیقت الهی خود را در آن آشکار می‌سازد. این حقیقت هم در نمود ظاهر رخ می‌نماید و هم خود را از دسترس به دور می‌دارد. در این هنر، واقعیتی مستقل و فراتر از ما تجربه می‌شود که مجال آن را نمی‌دهد تا در تور قوّهٔ شناخت ما گرفتار شود. این واقعیت خود را در چارچوب مفاهیم ما محصور نمی‌سازد، هرچند همواره متضمن وجود و فهم ماست.

حال، این هنر دینی چه خصوصیاتی دارد؟ نخست اینکه همانند هر هنر دیگری استتیک است، یعنی تحت لوای حسّ و حساسیّت ظاهر می‌شود که مؤلفه‌ای ذاتی برای آنست؛ اما از حساسیّت فراتر می‌رود و باید فهم شود. فهم روشن یک اثر هنری را *تفسیر* آن می‌نامیم. در تلاش برای تفسیر آن حقیقت الهی که خود را در یک اثر هنری آشکار می‌سازد باید تفسیر، مطابق ذات فهم، در کاربرد مفاهیم‌اش دقیق و مسئولانه عمل کند. در چنین نحوهٔ مواجهه ای است که فهم در می‌یابد که اثر به لحاظ قابلیت تفسیر ذاتاً از هر گونه تفسیری فراتر است. اثر، تمامی توانایی‌های ذهن و ضمیر آدمی را به حرکتی وا می‌دارد که بر مفاهیم محدود او پیشی می‌گیرد و در این حرکت تمامی قوای وجودی او (از قوه حس و خیال گرفته تا فاهمه و عقل‌اش) را در بالاترین حدّ به چالش می‌کشد.

بدین ترتیب، آنچه ما را در هنر بطور عام و در هنر دینی بطور خاص پیوسته به شگفتی وا می‌دارد برای ما قابل فهم می‌گردد: این هنر از یکسو ما را با آزادی حرکتی بازیگرانه و زنده روبرو می‌سازد و از سوی دیگر مدام اندیشهٔ ما را به تکاپو وا می‌دارد. چنین هنری می‌تواند برغم آنکه در زمان معینی پدید آمده، از زمان خود فراتر رود، شرایط حاکم بر زمان خود، شیوه‌های تفکر آن زمان، اوضاع و احوال اجتماعی آن و ... را پشت سر بگذارد؛ خود را به ما برساند و ما را در ذاتش با خود مواجه سازد.

در اینجا نیز پرسش‌های متعددی داریم که به گمان نگارنده همچنان در انتظار پاسخ‌اند:

چه چیزی را می‌توان مشخصاً هنر دینی توصیف و ذیل این عنوان تفسیر کرد؟ ما کی می‌توانیم ادعا کنیم که هنری دیگر دینی نیست، یعنی از حقیقتی الهی حکایت نمی‌کند؟ کدام صورتها از هنر، فراخور مضمون دینی‌اند و کدامیک از آنها را دیگر فراخور آن نمی‌دانیم؟ (همانطور که می‌دانیم، این پرسش مهم سرآغاز منازعه بر سر تحریم صورت‌گری و تخریب صورت‌های شرک‌آمیز شد).

کدام شیوه‌های تفسیر هنر دینی را می‌توانیم مجاز بدانیم و کدامیک را غیرمجاز؟ ما معیارهای موجه برای هنر مجاز دینی و تفسیر فراخور آن را باید از کجا اخذ کنیم؟ در مقابل، آیا می‌توانیم انواع معینی از هنر یا آثار هنری مشخصی را به این دلیل مطرود بدانیم که مغایر با معیارهای گزافی یا متعارض دلها و ذهن‌های دینداران معینی است؟

از طرف دیگر، آیا باید هر آنچه را که ظاهراً بر آمده از احساس دینی هنرمند مولّد اثر یا مفسر آن است، به عنوان هنر دینی بپذیریم؟

اینها پرسش‌هایی است که به عنوان موضوعاتی جدّی در اینجا به بحث می‌گذاریم.

پرسش وپاسخ های تکمیلی:

بشته : با تشکر از سخنرانی آقای دکتر بهشتی که در ما انگیزه فکر و تأمل ایجاد کرد اکنون دو سئوال برای من مطرح است: خوشنویسی به چه صورتی متن و هنر تجسمی را با یکدیگر مربوط می سازد؟

اصولاً مکان عرفان اسلامی در سنت اسلامی و به عبارت دیگر در مذهب کجاست؟ آیا می توان گفت که مذهبی که عرفان در آن معنا ندارد ما را به ترس وادار کرده و باید از خود سئوال کنیم که در این صورت روح این مذهب در کجاست؟ بالتازار Urs von Balthasar کتابی درباره زیبایی شناسی الهیات نوشته است[۱۶] نویسنده به حق اعتقاد دارد که ایمان مذهبی صدمات زیادی خواهد خورد در صورتی که ما ایمان را تنها از دیدگاه منطق و اخلاق مورد بررسی قرار داده و جنبه‌های زیبا شناسی آن را فراموش کنیم وی می گوید که این اشتباه خواهد بود اگر ما تمام توجه خود را متوجه چیزهایی بکنیم که واقعی و خوب هستند و از زیبایی که واقعیت ایمان مذهبی را تشکیل می دهد غافل شویم.

بهشتی : بنده بدون آنکه در زمینهٔ پرسش‌هایی که مطرح شد، متخصص باشم، می‌خواهم مثلاً به هنر خطاطی اشاره کنم. ابتدا باید متذکر شوم که در اینباره تحقیقات خوبی شده که به تلقی‌های عرفانی در بارهٔ جهان و رابطه انسان با خدا، آنچنانکه در متون بازتاب پیدا می‌کند، می‌پردازند و با ظرافت فراوان صورت‌های بیان این موضوعات را آنگونه که در دستنوشته‌های خطی آمده است، مورد وارسی قرار داده‌اند. در کنار تحقیقات خوبی که بعضی عالمان و هنرشناسان

۱۶- U. v. Balthasar, Herrlichkeit. . ۱۹۶۱-۱۹۶۹
Eine theologische Ästhetik, Bd

اروپایی در این زمینه داشته‌اند، در کشورهای اسلامی نیز نویسندگان اهل فن و ذی صلاحی کارهایی را انجام داده‌اند، از جمله در ایران. هر مرحله در مسیر شکل‌گیری نسخه خطی معنای خاص خود را در متجلی ساختن آنچه هنرمند از این مضامین دریافته در اثر هنری اش آفریده، دارد. قلمروهای مختلف فرهنگ اسلامی در مسیر تاریخ هر یک تحولات خود را داشته‌اند؛ از جمله عرفان. این قلمروها در سطوح مختلفی با هم مرتبط شده‌اند؛ گاهی بگونه‌ای هماهنگ و مکمل و گاهی نیز در تعارض و تقابل که مشابه این پدیده را در ادیان دیگر نیز داریم. در مطالعات به نسبت گسترده‌تری که به تناسب کار معلمی‌ام در دانشگاه در بارهٔ سده‌های میانه در اروپا داشته‌ام، برای من جالب بود که چگونه جریانهای مختلف در کنار هم شکل می‌گیرند و تحول می‌یابند، گاهی با هم تقاطع پیدا می‌کنند و باز فاصله می‌گیرند و بر هم تأثیر می‌گذارند؛ چه مثبت و چه منفی. در تمامی ادیان ابراهیمی شباهت‌هایی از این جهت ملاحظه می‌شود.

بنده بدون آنکه بتوانم در این بررسی، به قبّاله یعنی عرفان یهود بپردازم، باید اشاره کنم که به رغم تمامی شباهت‌هایی که این تحولات در حوزه عرفان در مسیحیت در اسلام داشته‌اند، یک تفاوت بارز را داریم که به نقش کلیسا به عنوان مرجع تعیین‌کننده باز می‌گردد. نبودن سازمانی مشابه کلیسا در حوزهٔ اسلامی نه تنها بر تحولات فلسفه بلکه بر عرفان نیز تأثیر گذارده، که نباید آن را دست کم گرفت.

سوال شد که آیا می‌توان از دین سخن گفت، اگر در آن عرفان نباشد؟ بنده هم معتقدم که عرفان بگونه‌ای ممتاز روح دین را در خود متبلور می‌سازد؛ البته بدون آنکه بخواهم حوزه‌های مهم دیگری چون الهیات، کلام، فقه و نظایر آن را نادیده بگیرم. بواقع نیز بدون عرفان، دین همچون کالبدی فاقد روح است. از نظر بنده، این بخصوص در مورد سنت شیعه در اسلام صادق است.

سخن آخر در مورد این پرسش کلی بود که چگونه حقیقت الهی خود را در هنر متجلی می‌سازد. یکی از قلمروهایی که بخوبی در آن، این مسئله چهره می‌نماید، تاریخ شمایل‌نگاری[۱۷] و در عین حال شمایل‌شکنی[۱۸] است. در تحقیقی که در اینباره داشتم توجهم معطوف به دشواریهایی شد که با هرمنویتیک اثر هنری در پیوندند، زیرا مهم اینست که تمامی ابعاد و وجوه پدیدهٔ دینی را در پرداختن به مسئله ظهور و حقیقت الهی در هنر مورد بحث قرار دهیم، بی‌آنکه به وادی تاریخ عمومی فرهنگ یا تاریخ ادیان منحصر شویم.

واعظی: تلقی من از هنر این است که ما یک تجربه درونی داریم که از جنس احساس و یا ادراک شهودی است و برای ماندگار کردن آن احساس و یا ادراک و یا شاید بتوان گفت تجربه هرمنوتیکی خود و انتقال به غیر با ایجاد نشانه‌ها آن را بروز می‌دهیم. پس در تجربه درونی که از جنس ادراک است هنر درکار نیست وقتی این تجربه به منصه ظهور و بروز برسد هنر شکل می‌گیرد. شما در بخش نخستین سخن خود اشاره کردید که این امور هنر دینی نیست و اضافه کردیدکه تلاش برای استفاده ابزاری از هنر برای راهنمایی دینی، عبرت‌آموزی، ابراز احساسات و دریافت‌های دینی و تجسد نمودن آنها را هنر دینی نمی دانید.

سؤال اساسی این نکته است که وقتی از نشانه‌های تصویری و ملفوظ و یا مکتوب چون شعر و رمان و نقاشی و موسیقی استفاده می‌کنیم آن ها هم امری قصدی و هم امری فرهنگی هستند پس به طور قطع لحظه استفاده از نشانه‌ها که لحظه هنر است در این هنگام ما کاری قصدی انجام می‌دهیم که می‌تواند بسیار متنوع باشد. حال چرا شما لحظه هنر را عاری و خالی از کارکردها می‌بینید. البته

[۱۷]. Ikonographie

[۱۸]. Ikonoklasmus

احساس من این است که شما انواع و اقسام کارکردهای متصور را از حوزه هنر دینی بیرون دانسته و بر تجربه هرمنوتیکی که خود نوعی تجربه حقیقی و معنوی و الهی است تکیه می‌کنید. تجربه از آن جهت که تجربه است هنر نیست و هنر لحظه استمداد و استفاده از نشانه‌ها برای ابراز تجربه است و استفاده از نشانه‌ها امری قصدی و کارکردی است زیرا شما کاری انجام می‌دهید. چرا شما این کارکردها را از حوزه هنر بیرون می‌دانید؟

بهشتی : البته می‌توان هنر را از منظرهای گوناگون مورد ملاحظه قرار داد و چنین کاری هم صورت گرفته است. من منظری را که خودم برگزیده و در صدد توصیف آن برآمدم، در آغاز گفتارم معلوم کردم. بحث من بر سر هرمنویتیک هنر دینی بود. در چنین بحثی نگرش کارکرد گرایانه[۱۹] ما را بجایی نمی‌رساند، بلکه بجای روشن ساختن ماهیت موضوع، چه بسا آن را می‌پوشاند. از دیدگاه من، ما ابتدا با تجربه‌ای روبرو نیستیم که متعلق به قلمرو معرفت باشد و متعاقباً قالب هنر را بخود می گیرد؛ آنهم هنگامی که این معرفت به صورت نمادها و نشانه‌ها در آید. من فکر می‌کنم که خود تجربه امر زیبا و امر حقیقی را می‌توان هنر دانست و هنر در اینجا چیزی همسان معرفت و شناخت است. این دیدگاه که این دو قلمرو، یعنی قلمرو تجربه و قلمرو کارکرد آن را باید در فهم هنر از یکدیگر جدا بدانیم و تنها هنگامی که با هم تلاقی کنند، می‌توانیم از هنر سخن به میان آوریم، در زیباشناسی و فلسفه هنر نسبتاً جدید است. از دیدگاه کسی مثل دکارت هنر داخل در نظام شناخت عقلی – که معتقد است تنها شناخت قابل اعتماد است – قرار نمی‌گیرد.

بنابراین، دکارت آنچنانکه در نامه‌ای به مرسن می‌نویسد، نمی‌داند با هنر چه باید بکند. از دیدگاه کانت هنر واقعیتش تنها در فاعل حکم زیباشناختی یا

[۱۹]. funktionalistisch

هنرمند است و چیزی در بارهٔ آنچه بیرون از این فاعل بتوان به عنوان حقیقت در نظر گرفت، بیان نمی‌کند. بعدها کوشیدند زیباشناسی را از دست زیباشناسی کانتی خلاص کنند. قدر مسلم اینست که عهد باستان چنین شکافی میان حقیقت و هنر را نمی‌شناسد. از دیدگاه عهد باستان اینکه بخواهیم زمانی از هنر سخن بگوییم که برای آن نقش به نمایش در آوردن آنچه پیشتر شناخته‌ایم را قائل شویم، نظر غریبی است.

خوری: من نیز از خود سئوال کردم که چرا در سخنرانی بالا انواع زیادی از هنر نادیده گرفته شده است آیا بهتر نیست که هنگامیکه از هرمنوتیک هنر مذهبی سخن می گوییم به همه انواع هنر اشاره کنیم؟
سئوال بعدی این است که هرمنوتیک برای تفسیر انواع مختلف هنر مذهبی که در سخنرانی آمده است چه تفسیری دارد؟ آیا این یک هرمنوتیک دیگر است که به متون مربوط می‌شود و دارای کیفیت ویژه ای است؟
در پایان برای کسب اطلاع سئوالی دارم: آیا قرائت قرآن یعنی تجوید نیز جزو تحقیقات علمی شما می باشد؟

بهشتی : مقصود من از فهرست کردن جملات منفی در آغاز گفتارم این نبود که این حوزه‌ها هیچ ربطی با پرسش از هرمنویتیک دینی ندارند. کوشش من این بود که راه را برای پاسخ به این پرسش باز کنم و هر آنچه ممکن است این مسیر را مخدوش کند از آن متمایز سازم، یعنی مثلاً وجوه روان‌شناختی، اجتماعی، اقتصادی و نظایر آن. سخن، صرفاً بر سر پرسش از حقیقت در هنر دینی بود و من اذعان می‌کنم که پاسخ‌های جزئی قاطعی برای این پرسش ندارم و امیدوارم

هیچگاه هم چنان جزم‌اندیش نشوم که به جای پرسش از وجوه دیگر مسئله، صرفاً مدافع یک وجه از آن باشم.
ویژگی خاص حقیقت دینی که خود را در اینجا آشکار می‌سازد، چیست؟ اگر برخی همچون هایدگر و گادامر صرفاً از وجود سخن می‌گویند و اینکه وجود چگونه خود را آشکار می‌سازد و از واژهٔ «خدا» احتراز می‌کنند، شاید دلیلش این باشد که در حوزهٔ فلسفه امروزه بعضی‌ها با شنیدن واژهٔ «خدا» دیگر گوش فرا نمی‌دهند و سخن فلسفی را جدی نمی‌گیرند. می‌گویند هایدگر در پاسخ به یکی از اساتید ایرانی که از او پرسیده بود آیا چیزی در بارهٔ فلسفه اسلامی شنیده است یا نه به کتاب کربن در بارهٔ سهرودی اشاره کرده بود که آن را خوانده بود و در پاسخ به سوال بعدی در بارهٔ اینکه آیا شباهت یا تفاوتی میان آن و فلسفه خویش می‌دیده، گفته است که کار من هستی‌شناسی است، در حالیکه کاری که در این فلسفه‌ها صورت می‌گیرد، هستی‌شناسی مترادف با الهیات است. به نظر هایدگر تفاوت میان ایندو کاملاً روشن است. این تمایز را بنده هم می‌یابم، هر چند بنظرم تصنعی می‌رسد.
این سوال مطرح شد که آیا در فرهنگستان هنر بخشی تخصصی وجود دارد که به قرائت قرآن از منظر هنر می‌پردازد یا نه، باید بگویم من در اینباره اطلاعی ندارم. اما بیرون فرهنگستان مراکزی به کار در زمینهٔ قرآن مشغولند که می‌توان در بارهٔ موضوع کارشان خبر گرفت

کارر: اسلام و مسیحیت هر دو از همان اول ابتدای تشکیل خود با مسئله ممنوعیت تصاویر روبرو بودند. این موضوع در مسیحیت تا حد خیلی زیادی از بین رفت به اعتقاد من یکی از نقاط اوج هنر اسلامی مینیاتور های ایرانی است. این مینیاتورها نیز در تضاد با ممنوعیت تصویر قرار دارند ولی وقتی که درست

فکر می کنم می‌بینم که در این تصاویر انسان احساس لذت می کند. اکنون به نظر شما این موضوع را چگونه باید حل کرد و چگونه می توان درتضاد با قرآن زیبایی را به بهترین نحو آن نشان داد؟

بهشتی : بواقع این مسئله به همان صدر اسلام باز می‌گردد، بویژه در ایران و هم در کلام اسلامی بازتاب می‌یابد و هم در فقه. یکی از موارد جالب را در ضرب سکه‌ها داریم که بنحو کاملاً متفاوتی به این مسئله می‌پردازند. تاریخ هنر دینی (که به هیچوجه در همهٔ هنرها یکسان سپری نشده است) بررسی رهیافت هرمنویتیکی در این قلمرو در تاریخ اسلام ثمرات قابل ملاحظه‌ای را به همراه خواهد داشت.
از این حیث، آنچه دارای اهمیت بنیادین بود، مسئله شرک بود که باید در هنرها از آن احتراز می‌شد. به عبارت دیگر مسئله عدم تقابل هنرها با ایمان به توحید بود. جالب است که چگونه این مسئله را – حتی در مناطق مختلف اسلامی – چگونه حل کردند. مثلاً در خصوص بازنمایی قصص انبیا در اندلس اسلامی یا ایران، بویژه در ترسیم یا عدم ترسیم چهره پیامبران

خوشرو: شماهدف هنر دینی را بازتاب حقیقت الهی و الوهیت در هرمنوتیک درک هنردینی بیان فرمودید حال آیا این نیّت هنرمند است که باید فهمیده شود و یا برداشت کسی است که آن هنر دینی را می‌بینید؟ اساساً هرمنوتیک در اینجا چه نقشی دارد؟ آیا یک انسان غیردینی می‌تواند یک اثر هنری دینی خلق کند و یا یک انسان دینی برعکس می‌تواند یک حقیقت غیردینی را منعکس نماید؟ ملاک در اینجا شخصیت و کار هنرمند و تأثیر هنر بر بیننده است؟ نکته دیگری که علاقمندم در اینجا عنوان کنم همین طرح روی جلد و پیشنهادی پروفسور بشته

برای سلسله گفتگوهای دینی این مجموعه است. این اگر یک اثر هنری است چگونه تفسیر می‌شود؟ ما می‌توانیم از این تابلو مفهوم تثلیث، غلبه نور بر ظلمت، گفتگوی بین ادیان و دیگر تفاسیر را دریابیم. حال اگر این تابلو در یک خراج ارائه می‌گردید شاید هیچیک از این برداشت‌ها انجام نمی‌شد. هرمنوتیک در این میان چه کمکی می‌تواند به درک ما بکند؟

بهشتی : سر و کار ما در هرمویتیک هنر دینی با کاوش در بارهٔ موضعگیری سوبژکتیو و احساسهای هنرمند یا شرایط اجتماعی‌ای که اثر هنریی در آن پدید آمده و نظایر آن نیست بلکه هم سخن با گادامر باید گفت که هرمنویتیک خود را در رخداد هنر نشان می‌دهد. در این رخداد هم هنرمند نقش ایفا می‌کند و هم حقیقتی که خود را نشان می‌دهد و نیز موقعیتی که در آن این حقیقت خود را در اینجا و اکنون نشان می دهد. پس مسئله، همچون علوم به طور کلی، صرفاً بر سر فاعل شناسنده و متعلق تحقیق نیست، بلکه بر سر با هم بودن سه مؤلفه‌ایست که در بارهٔ آن سخن گفتم و چیزی را بر می‌سازند که ما هنر می‌نامیم و از رخداد هنر می‌فهمیم.
البته هرمنویتیک یقیناً در بر دارندهٔ هنرمند آفرینندهٔ اثر از یک سو و نحوه تلقی از اثر هنری او نیز هست. هر دوی اینها را باید در مفهوم شناخت حقیقت از طریق هنر مد نظر قرار دهیم. بنابراین، ما نباید صرفاً هنرمند خالق اثر را به عنوان فاعل در نظر بگیریم، بلکه بحث بر سر دخیل بودن مشترک خود حقیقت، موقعیتی که این حقیقت خود را در آن نشان می‌دهد و نیز شخص هنرمند در این رخداد است. همه اینها نقش ایفا می‌کنند. در قرآن کریم در سوره ۸ آیه ۱۷ آمده است: «و ما رمیت اذ رمیت ولکنّ الله رمی». شاید مقصود ریلکه در شعرش «برای

ماکس پیکارد» هم همین باشد، هنگامی که می‌گوید: که ما هم بازیگر و هم گیرندهٔ گویی هستیم و این بازی است که مجموعاً هنر را بر می‌سازد.

شنایدر: در ابتدای مقاله لیست مفصلی از استثناها آمده بود. برای من قابل درک نبود که بخش‌های مختلفی از هنر را از قلم بیاندازیم و بگوییم که بطور اجباری بخش‌هایی با داوری قبلی حذف شوند. نکته دومی که می خواهم به آن اشاره کنم مسئله رابطه بین بیان حقیقت الهی است از دیدگاه هنر از یک طرف و دیدگاه متون مقدس از طرف دیگر. آیا آنچه هنرمند در منعکس نمودن تجربه خود به ما عرضه می کند این هدف را دارد که ما را متوجه برداشت صحیحی از متون وحیانی و حقیقت نهفته در آن‌ها نماید؟ شما در مقاله خودتان استفاده ابزاری از هنر برای این منظور را رد کردید. و سئوال اینجاست که آیا هنر دارای اصالتی است که به ما کمک می کند یا خیر؟ آیا هنرمند بعنوان رساننده حقیقت یک پیامبر درجه دو و یا درجه سه است؟ یا اینکه هنرمند می کوشد یک چیزی را بیان کند. می توان گفت که هنرمند نمی‌خواهد چیزی را بیان کند که در ارتباط مستقیم با الوهیت تجربه نموده است بلکه می خواهد چیزی را بیان کند که در برخورد با سخنان پیامبران، منظور پیامبران درجه اول هستند تجربه کرده است؟ در نهایت می خواهم این سئوال را مطرح کنم که موضوع مطرح شده با فلسفه در چه ارتباطی قرار دارد؟ بطور مثال افلاطون با هنری که در زمان خودش رایج بود رفتاری سخت گیرانه دارد ولی موقعی که موضوع جدی می‌شود خود او نیز سخنان خود را با تصویر و اسطوره بیان می کند و همچنین اریک فوگلین Eric Voegelin می گوید فلسفه نخستین تلاش پر مخاطره ای است برای بیان تجارب هرمنوتیک و از این رواست که نامبرده می کوشد تا تاریخ سیاسی عقاید را از نو تفسیر کرده و با قرینه سازی ای که از تفسیر وجودی کتاب مقدس

گرفته است عمل نماید. این تلاشی است که همیشه با تلاش هایی ناقص و سئوال برانگیز از بیان تجارب همراه است. در نهایت در اینجا اشاره می کنم به استاد سابقم آلویس دمف Alois Dempf که تلاش می کرد تا فلسفه‌ای مبتنی بر عقلانیت سمبلیک بیآفریند و نمی خواست چون Ernst Cassirer مانند کانتیست های نو بلکه واقع‌بینانه عمل نماید: او می گفت، که هنر " تصاویر خدایان" را نشان می دهد و همچنین انسان های وابسته و محتاجی را نشان می دهد که به " تصاویر الهی" وابسته اند و همچنین هنر تصاویر اجتماعی ای را نشان می دهد که قطعات و سایه‌هایی را به ما نشان می دهند و این درست برعکس فلسفه است که می خواهد مقولات را به ما منتقل نماید.

بهشتی : من تصدیق می‌کنم که مقصود من در آغاز سخنم این بود که مانع سوءفهم‌هایی شوم و از این طریق راه را برای رسیدن به حقیقت هنر دینی باز نگه دارم.

در خصوص رابطهٔ میان پیامبر و هنرمند؛ میان کسی که وحی الهی دریافت می‌کند و انسانی که فعلش تحت لوای استعداد خلاقانه اوست، باید پرسید که چه شباهت‌ها و چه تفاوت‌هایی را باید میان این دو مد نظر داشته باشیم؟

میان وحی به عنوان دین و الهام به عنوان آفرینش یک نابغه در قلمرو هنر چه تفاوت‌هایی می‌یابیم و مرز میان آنها چیست؟ شاید، همانگونه که گفته شد، مفهوم حجیت در اینجا کمک کار ما خواهد بود. من نمی‌دانم که آیا هیچ هنرمندی کار خود را مستند به حجیتی از جانب خدا کرده است یا نه؟ ممکن است که او در خود دریافت الهامی را کرده باشد، اما تاکنون ملاحظه نکرده‌ام که جایی سخن از «حجیت» هنر هنرمند کرده باشند. این در حالیست که نبّی بر این

اصرار دارد که پیامش از حجیت الهی برخوردار است و این از خصوصیات پیامبران است. به گمان من این یک تفاوت مهم میان نبوغ و پیامبری است.

در مورد اسطوره‌ها که اشاره شد، جالب است که افلاطون، که ظاهراً به مخالفت با اسطوره برخاسته، خودش اسطوره‌ها را بکار می‌گیرد و حتی می سازد. قابل توجه است که در یابیم او *کدام* اسطوره‌ها را بکار می‌گیرد و در *کجا*؟ حتی نزد ارسطو با این تعابیر روبروییم که او فیلوسوفوی[۲۰] یا دوستاران حکمت را در مقابل فیلومیتوی[۲۱] قرار نمی‌دهد، بلکه آنها را دوست یکدیگر می‌داند. لوگوس و میتوس از دیدگاه من دو نحوه از رابطه‌ایست که ما در زندگی در قبال وجود برقرار می‌کنیم. قالب حوزه‌های زندگی ما نه تحت حاکمیت عقل‌اند و نه علم، بلکه تحت حاکمیت چیزی شبیه به اسطوره. من سخن آقای دکتر شنایدر را تصدیق می‌کنم که در اینجا فهم اندیشمندی نوکانتی چون کاسیرر از اسطوره را در نظر ندارم که مایل است با آن همه چیز را به فاعل اندیشنده یا اسطوره‌پرداز باز گرداند. این نحوه از رویکرد برای تبیین اسطوره کافی نیست.

ضمناً در مورد نظریه مُثُل در یونان معتقدم که شاید چیزی بیش از برساخته‌ای فلسفی باشد. اگر برخی با نظر به افلاطون ادعا کرده‌اند که ایده‌ها چه بسا جای ربّ النوع‌ها را گرفته‌اند، من این را چندان هم بیراه نمی‌دانم. در سنت عرفانی ما هم از اسماء به عنوان ارباب انواع سخن رفته است. قدر مسلم اینست که قائل شدن به یک موضع‌مند دینی از جانب فلسفه در سر آغازهای تاریخش، مولود تفکر سدهٔ نوزدهم است که طی آن کوشیده‌اند فلسفه را در تقابل با دین طرح کنند.

---

۲۰. philosophoi

۲۱. philomythoi

لوف: با توجه به این برداشت که در وضعیت حاضر ما در این کشور رابطه بین هنر مذهبی و مذهب موضوعی غامض به نظر می رسد، علاقمندم بدانم که آیا چنین مشکلی در نزد دوستان ایرانی نیز وجود دارد یا نه؟

بهشتی : ما هم در عرصه هنر با پرسش هائی جدی مواجهیم .هنر نزد ما در جستجوی راه های تازه ای است . این کار با دشواری هائی همراه است زیرا همه معتقدند که باید کوشش کنند هنر دینی را از نو بفهمند. فهم از هنر (که در زبان فارسی واژه‌ای بسیار کهن است) در اصل دامنهٔ بسیار گسترده‌تری از مفهوم هنر متأثر از رنسانس داشته است. «هنر» در اصل نحوه‌ای از زندگی بوده است و هنرمند کسی بوده که در رابطهٔ خاصی با خود، جهان و خدا زندگی می‌کرده است.

نفس اینکه هنر دینی در جهان ما، برغم تلقی‌های گاه متعارضی که از آن دارند، در جستجوی راههای جدیدی است، خودش نکته حائز اهمیتی است. این یقیناً کوششی دشوار است که هنوز با ابهام‌های فراوانی روبروست. بیهوده نیست که گاهی هنرمندان احساس می‌کنند اندیشمندان دینی آنها را نمی‌فهمند یا اشتباه می‌فهمند. اما با این حال دو جریان هنر و دین اینجا و آنجا با یکدیگر تقاطع دارند، بطوریکه احساس می‌کنیم جریانی در حال طی شدن است، بی‌آنکه البته بتوانیم هنوز بگوییم که به کجا منتهی می‌شود.

میردامادی: کلیسا در اندیشه مسیحی مرجعیت دینی دارد ولی مسجد در اسلام این گونه نیست. پیامبر اسلام در آغاز ظهور اسلام از هر مکانی برای عبادت و هدایت بهره می‌جست حال آن مکان چه غار حرا و یا خانه خدا باشد. در دوره حاکمیت خود در مدینه نیز چهارچوبی برافراشت وبا سقفی حصیری نام آن را

مسجد نهاد. این مکان هر چند چندی بعد محل آموزش، بسیج نیروها، مرکز تبلیغ و نشر دینی شد و حتی موقعیت قدسی در مجموعه فقه اسلامی یافت ولیکن همواره به عنوان یک محل و مکان باقی ماند .مسجد حتی توانست جلوه‌های هنری و ذوق اهل هنر را در درون خود پذیرا باشد، در ادوار بعدی مسلمانان بویژه ایرانیان در سبک‌های معماری خود فلسفه‌ای را بنیان نهادند که خلق هر سبک هنری در بردارنده فلسفه و مفهومی از ظرایف و لطایف آموزه‌ها و تعالیم دینی بود. آنچه به طور مثال در مساجد سبک ایرانی که دارای گنبد و مناره و ورودی انسان‌ها از زیر مناره و رسیدن به بخش تحتانی گنبد بود بیانگر نوعی دعوت به درون انسانی است. گنبد را در اینجا سمبل مغز انسان و مناره را گویای دو دست انسان دعوت کننده به درون خود می‌دانند که این حال عبادت است. هنر در اینجا به کمک جنبه‌های رحمانی و بیان زیبایی‌های دینی می‌آید و زیبایی‌ها و رحمانیت خداوند را به ظهور و بروز می‌رساند. آیا این ناشی از ذات هنر و هنرمند است که نمی‌تواند جلوه خشونت باشد و یا این که هنر تجلی حقیقت دین است که در آن خشونت راه ندارد و هنر آن خلوص و پاکی دین را آشکار می‌سازد.

بهشتی : در خصوص نحوهٔ بنای مساجد با تفاوت‌های بزرگی روبرو هستیم. مثلاً در شمال ایران مساجد به نحوی غیر از آنچه هم اکنون گفته شد، ساخته می‌شوند، هم در بنای گنبد و هم در مناره‌ها. تحقیق در قلمرو این آثار معماری و هنری هنوز نیاز به صرف وقت بسیار دارد، بویژه اگر بخواهیم دچار تعمیم‌های نابجا و ساده‌سازی ها در صورت مسایل شویم که غالباً در آثار منتشر شده در اروپا گاهی با آن مواجهیم. مثلاً در شمال ایران چوب داریم که خود این ماده، امکان نحوه‌های دیگری از بنا را فراهم می‌آورد، تا آنچه در جنوب ایران داریم.

ممکن است در مواردی گنبد، بازتابی از کرهٔ عالم باشد که تمامی عالم در آن تجلی می‌یابد. اما همانطور که می‌دانیم این تنها تفسیر ممکن نیست. بعلاوه، تفسیر انسان‌انگارانه گنبد و مناره را نیز باید بار دیگر به لحاظ میزان اعتبارش مورد وارسی قرار داد.

در پایان، اشاره‌ای هم به این پرسش مطرح‌شده دارم که آیا هنر دینی می‌تواند بازتاب قدرت و زور باشد. آری، می‌تواند، یا به تعبیر دیگر دینی بودن نافی تمامی انواع زور نیست. مثلاً به کتاب «دشمن عریان»[۲۲] که اخیراً منتشر شده، مراجعه کنید. در این کتاب به تلقی از مسلمانان به عنوان دشمن مسیحیت پس از بازپس‌گیری اسپانیا پرداخته شده است. در ساخت کلیساها و بخصوص گوشه‌ها و ناودانهای آنها هرچه را که می‌خواسته‌اند، به این دشمن نسبت داده‌اند. البته می‌توان پرسید که این تا چه حد با روح دین سازگار است؟ اما باز باید پرسید که این «روح دینی» چیست؟

---

[۲۲] . Der nackte Feind.

هرمنوتیک و اخلاق گفتگوی بین فرهنگی

دکتر عباس منوچهری*

Seit ein Gespräch wir sind, Und hören können voneinander.[۲۳]

چون ما یک مکالمه ایم، می توانیم از یکدیگر بشنویم

تزودان تدارف در "فتح آمریکا" از انواع مواجهه های بین - فرهنگی (cross-cultural encounter) سخن گفته است. وی به شش نوع مواجهه اشاره نموده است که شامل "فتح" (conquest) تبدیل (conversion)، شبیه سازی (asimilation/acculturation)، "وام گیری فرهنگی" (cultural borrowing)، تماس حداقلی (minimal engagement)، و نزاع فرهنگی (cultural antagonism) می باشد. وی آنگاه با ابتناء به آراء میخائیل باختین (Michael Bakhtin) از "گفتگوی فرهنگ ها" (dialogue of cultures) بعنوان رویکردی هنجاری به رابطه بین فرهنگ ها وتمدن ها پرداخته است.[۲۴]

---

* دکتر عباس منوچهری استاد دانشگاه تربیت مدرس

۲۳ - GESAMTAUSGABE, BAND ۳۹ HÖLDERLINS HYMNEN »GERMANIEN« UND »DER RHEIN«, P. ٦٨.

۲۴ - Dallmayr, p. ٤٧.

مسئله مواجه تمدن ها امروزه تحت الشعاع "جهانی شدن" قرار گرفته است. در کشورهای کانونی بحث در مورد چگونگی جهانی شدن است. نزاع تمدنی هانتینگتون و پایان تاریخ فوکویاما دو پاسخ جدی به این پرسش بوده اند. هانتینگتون در نظریه تک صدایی نزاعی خود بر اساس اتمیسم هابزی، تنازع داروینی- اسپنسری و رئالیسم مورگنتایی، بروز جنگ تمدنی را برای استقرار جهان شدن تک صدایی اجتناب نابذیر می داند. فوکویاما نیز در نظریه "پایان تاریخ" خود قائل به جهانی شدن تک صدایی و تکاملی- لیبرالی است. وی فرآیند جهانی شدن را فرآیندی تکاملی و محتوم می داند. در چارچوب این نگرش جهان تک صدایی یک هنجاراست.[۲۵]

اما، پاسخ متفاوتی نیز به پرسش جهانی شدن داده شده است. تزودان تدارف، فرد دالمایر، برنارد والدنفلز و ریموندو پانیکار از گفتگوی بین فرهنگی- تمدنی سخن گفته اند. در این میان، والدنفلز از پدیدارشناس برای "رابطه بین فرهنگی"وفرددالمایرازمقوله"هرمنوتیک تمایز" (Hermeneutics of Difference) برای "جهانی شدن گفتگوئی" یا "تماس گفتگوئی" (dialogical engagement) بهره برده اند.[۲۶] این مقاله تلاش دیگری است برای explore کردن پیوند هرمنوتیک با گفتگوی بین فرهنگی- تمدنی. در این نوشتار، پس از اشاره ای کوتاه به مقوله گفتگو، وجوه برجسته ای از فلسفه هرمنوتیک هایدگر و هرمنوتیک فلسفی گادامر، بخصوص به این که هرمنوتیک نهایتا به گفتگو منجر می شود، و گفتگو هم، خصلتی عملی- اخلاقی (axiological) به خود می گیرد مورد بحث قرار می

---

۲۵ -Huntington, S. (۱۹۹۳) 'The Clash of Civilizations', Foreign Affairs, (Summer ۱۹۹۳).

۲٦ -Dallmayr, p. ۳۰-٤۷, Waldenfels,

گیرد. سپس به ظرفیت هرمنوتیک برای گفتگوی تمدنی برای مواجه با خشونت در عصر جهانی شدن پرداخته می شود.

گفتگو

از دیالوگ و متن بعنوان دو استعارهٔ دوران معاصر نام برده می شود.[۲۷] از دلایل اهمیت یافتن گفتگو می توان به سه چرخش زبانی، بین ذهنی و هرمنوتیک اشاره کرد. در مقایسه با تأکید فلسفه مدرن بر درک و تأمل فردی، در چرخش به سوی زبان، به ارتباطات و جایگاه زبان در ماتریکس اندیشه و عمل توجه شده است. از طرف دیگر، در چرخش بینا ذهنی، بر خلاف فلسفه سوژه مدرن، بر وجود رابطه پیشینی بین سوژه ها استدلال شده است و رابطه بین اذهان – افراد- از جنبه های گوناگون محوریت یافته است. در چرخش هرمنوتیکی نیز زبان و بینا ذهنیت بنیادین انگاشته شده اند و به محوریت گفتگو مدد رسانده اند. گوئی "جان جهان" (Geist) که با aufhebung شدن های مکرر در نهایت با فلسفه هگل در عقل دو وجهی ایده الیستی – ابژکتیو آرام گرفته بود، اکنون با سخنگویانی چون هایدگر، گادامر، هابرماس، اپل، و رورتی در موقف متعامل (interlocutor) قرار گرفته است. بدینسان، "ایده" در وجه ذهنی خود اکنون به مکالمه تبدیل شده است؛ اگر چه، در همین حال "روح عینی" مشحون از تنش هائی مرگبارتر از آنچه هگل در جامعه مدنی می دید شده است؛ نه تنش بین جزء و کل، بلکه تنش بین اجزاء در حد نابودی نوع کلی.

راه حل هگل برقراری پیوند بین جزء و کل برای تحقق آزادی بود. اکنون، هرمنوتیک این پیوند را افقی کرده است و از پیوند سوژه ها از طریق گفتگو

---

[۲۷]-Maranhao, P. ۳۳۹.

سخن می گوید. اما، نقصان عمده آن این است که این تعامل (interlocution) در نهایت درون نگرانه (introspective) است. یعنی، این بار سوژه دکارتی/هگلی در حالی در هیئت تمدنی/فرهنگی ظاهر شده است که از وجه مقوم (constitutive) بین فرهنگی خود غافل است. اکنون پرسش این است که هرمنوتیک چه مساهمتی می تواند در تجربه مواجهه تمدنی و تقدیر بشری داشته باشد. آیا هرمنوتیک می تواند مقوم باشد برای چیزی بنام دوستی تمدنی.

هایدگر، هرمنوتیک و گفتگو

هرمنوتیک هایدگری در رقابت با پوزیتیویسم به "واقعیت" به عنوان نقطهٔ شروع فلسفی می‌پردازد. اما، در حالیکه پوزیتیویسم، برای فهم چیزها آنها را مقهور «ذهن شناسندهٔ» خود می‌کند، در هرمنوتیک پدیدارشناسانه، هایدگر "واقعیت‌مندی" را در کنار "زمان‌مندی" و "زبان‌مندی" چونان خصلت سه گانه حیات انسانی و نه "موضوع" فهم وی می داند. این رویکرد مبتنی بر آن شیوه ای که براساس آن جهان متعلق به انسان شناسندهٔ – سوژه- است نمی باشد، بلکه مبتنی بر شیوه ای است که در آن انسان شناسندهٔ – سوژه- متعلق به جهان است.

هایدگر هرمنوتیکی را بنیاد نهاد که بر مکانمندی تمام و کمال ما در تاریخ و زبان تأکید می کند. مسئله فهم در این هرمنوتیک کاملاً از کندوکاوی محققانه در ذهن شخص جدا می شود و در عوض بر جای گیری ما در یک جهان زمانی تأکید می شود که معنای آن مسبوق بر ماست و ما از آن فهمی ذهنی داریم. هایدگر می گوید ما "فهمانه" وجود داریم و هدف تاویل آشکار ساختن پیش فهمی

است که ما پیشاپیش از بودن – در – جهان خود داریم.[۲۸] به تعبیر هایدگر، متافیزیک از میل بنیادین انسان برای امن ساختن موقعیت متزلزل خود در عالم حاصل می آید و تفکر معاصر نیز هنوز راه خاص خود را (eindeutigen) پیدا نکرده است. آنچه می بینیم انواع مختلف تعیین تفکر است. شک و ناامیدی از یکسو، و وسواس برای اصول ثابت نشده از سوی دیگر در مقابل یکدیگر ایستاده اند. ترس و اضطراب با امید و اطمینان مخلوط شده اند. گاه به نظر می رسد که تفکر خود را کاملا از هر تعیین فارغ نموده است.[۲۹]

این وضعیت، به تعبیر هایدگر، نتیجه "فراموشی بودن" (Seinsvergessenheit) است. مقولهٔ "فراموشی بودن"، که بسیار شبیه است به مقولهٔ الیناسیون نزد هگل و مارکس، مقوله محوری در فلسفه هرمنوتیکی هایدگر است. الیناسیون هایدگری صبغهٔ وجودشناسانه ـ تاریخی دارد. انسان با فراموشی "معنای بودن" دچار بیگانگی با عالم پیرامون خود و با تاریخ شده است. با "فراموشی بودن" میل به غلبه ورزی، سرنوشت بشر شده است، و "قرار داشتن" (گِشتل Gestell) از مصادیق این غلبه ورزی است. به تعبیر هایدگر، امروزه اندیشه در پیوند با اراده و میل به قدرت در قالب گشتل محل خطر شده است. آدمی، حتی بر خلاف میل خود اکنون در اختیار

۲۸- هرمنوتیک مدرن آنتونی کربای ص ۱۲

۲۹- GESAMTAUSGABE, BAND ٤٠ EINFÜHRUNG IN DIE METAPHYSIK p. ٤٢.

تکنولوژی است و در خدمت اهدافی است که تکنولوژی تعیین می کند.[۳۰] در این میان، کار اصلی شناخت و فهم انسان از خویش در کنار چیزها و اجتناب از اتخاذ موضعی است که از رابطهٔ استیلاگرانهٔ انسانِ شناسنده با جهان پیرامون وی ناشی می شود.

هایدگر تلاش دارد رویکردی جدید نسبت به شیوه زیستن انسان ارائه دهد. در این رویکرد، مشخصا هرمنوتیکی، محوریت با مخاطب بودگی زیستمان (Existence) آدمی است. هایدگر بین "سکنا"، "ساختن" و "اندیشیدن" ارتباط برقرار می کند. به عبارت دیگر، وی بین زندگی و اندیشه ارتباط برقرار کرده است و بدینسان تمایز بین نظر و عمل را کنار نهاده است. بخاطر اندیشه‌ورز بودن، "آدمی" و "بودن" به یکدیگر تعلق دارند. چنین تعلقی بین آدمی و بودن می تواند با وساطت زبان حادث شود. این بدین معناست که زندگی اصیل فردی و حیات نوع آدمی می تواند به گونه ی دیگری حادث شود. به گونه ای که بجای غلبه میل به سلطه در حیات آدمی، که در عصر ما در حاکمیت تکنولوژی و سرمایه داری، تجلی یافته است، تعلق متقابل آدمی و بودن بتواند رهای از چنین سلطه ای محقق شود. چنین چیزی در اندیشه ورزی هرمنوتیکی، که "غیر استیلائی" است، ممکن می شود. می توان با Gelassenheit یا تفکر رهائی مسیر رهائی انسان را بر او گشود. به

۳۰- واژه Ge-stell در زبان آلمانی برای آنچه در فارسی "قالب" یا "قفسه" گفته می شود بکار می رود. "قالب بندی" یا "قفسه بندی" معادل های Ge-stell هستند. این واژه با واژه Vorstellung که در زبان آلمانی به معنای بازنمائی است و در فلسفه جایگاه ویژه ای داشته است هم ریشه است. به تعبیری، Ge-stell در عالم عمل همان است که Vorstellung در عالم نظر بوده است.

تعبیر هایدگر اندیشیدن همانا رابطه انسان با بودن است؛ اندیشیدن همانا اندیشه بودن است. این در حالی است که "زبان خانه بودن است".[۳۱]

در این مسیر هایدگر به تفکر هراکلیتس رجوع می کند. به نظر هراکلیتس باید "سرشت زبان را از سرشت بودن ـ و در واقع خود آن ـ دانست."[۳۲] هراکلیتس بر لوگوس به معنای "انتخاب کردن"، "پیوند داشتن" و "دور هم جمع شدن" تأکید داشته است. اما، زبان امروزه چونان ابزار بیان درآمده است. بنابراین، اکنون به جای اینکه گفته شود تفکر در خدمت زبان است، پنداشته می شود که زبان در خدمت تفکر است. این بدان جهت است که فهم امروزین از زبان تا آنجا که ممکن است از فهم راستین آن دور شده است.[۳۳] اما، انسان فقط آنگاه که سخن می گوید فکر می کند، نه بلعکس: اساسا"انسان چونان سخن گوینده، انسان است.[۳۴] زبان متضمن ارتباط است، لذا، علیرغم اهمیتی که

---

[۳۱] - Gesamt, ۱۲.۱۴۹

[۳۲]- اما، در تاریخ اندیشهٔ غرب، زبان چونان vocalization باز نموده شد، چونان صدا، آوا (phone)، یک آوائی که دلالت می‌کند (phone semantike) .

[۳۳] -Moranhao. P. ۶۰.

[۳۳] - ibid. p. ۹۲.
(GESAMTAUSGABE, BAND ۳۹ HÖLDERLINS HYMNEN »GERMANIEN« UND »DER RHEIN«, P. ۶۸.)

[۳۴] - erst die Sprache befähige den Menschen, dasjenige Lebewesen zu sein, das er als Mensch ist. Als der Sprechende ist der Mensch: Mensch Gesamt, ۱۲. p.۹

زبان در ارتباط با تفکر و حقیقت دارد، اصالت خود آن منوط به گفتگو است. به گفته هولدرلین، "ما یک گفتگو بوده‌ایم و قادر بوده‌ایم که از همدیگر بشنویم."[۳۵] به تعبیر هایدگر: بودن انسان در زبان بنیاد دارد، اما این فقط در گفتگو، واقعی می‌شود، فقط در گفتگوست که زبان اصیل است. اما، "گفتگو سخن گفتن با دیگران دربارهٔ چیزی است، سخن گفتن فرآیند گرد آمدن را محقق می‌سازد."[۳۶]

سخن گفتن ، همچنین مشتمل بر "شنیدن" و "سکوت" است.در شنیدن سخن دیگری، کلمات، و نه اصوات، شنیده می‌شوند، لذا شنیدن برای سخن معنادار لازم است، یعنی عنصر سخن گفتن در شنیدن است.[۳۷] توان شنیدن فقط از تبعاتِ "سخن گفتن" نیست، بلکه سخن گفتن "متضمن" شنیدن است. بنابراین شنیدن تابع سخن گفتن نیست، چرا؟ چون سخن گفتن منوط یا متضمن شنیدن است: «توان شنیدن و توان سخن گفتن به یک اندازه اساسی‌اند».[۳۸] به همین دلیل می‌شود گفت که گفتگو برای زبان و سخن گفتن اساسی است. این به رابطهٔ تعاملی بین آدم و عالم، یعنی آدم و دیگران و آدم و چیزها باز می‌گردد. هوسرل، مرلوپونتی، و بوبر هر کدام به نحوی بحث رابطهٔ بین‌الاذهانی را مطرح می‌کنند. اما، هایدگر از آنها یک قدم فراتر می‌رود، به قول وی: "بجای سخن گفتن از رابطه من - تو، باید از تو - تو سخن گفت.[۳۹] پس، حتی در رابطهٔ دیالوگی

---

[۳۵] - Exietence and Being, p. ۲۷۷.

[۳۶] - Ibid. P. ۲۷۸.

[۳۷] - Paul Standish.

[۳۸] - Existence and Being. p. ۲۷۸.

[۳۹] -*Statt - immer nur von einem ich-du verhaltnis zu sprechen, sollte man eher von einer du-du-Beziehung sprechen, weil Ich-du immer nur von mir aus geoprochen ist, wahrend es doch in wirklichkeit eine gegensitige Beziehung ist.*

هم نباید "من" وجود داشته باشد. "من" هم یک "تو" است. بر این اساس، هایدگر با واسازیِ کارکرد صرفاً فایده گرایانهٔ یا فنی زبان و عطف توجه به سخن شاعرانه، بازیابی (retrieve) کلام فراموش شدهٔ "بودن" را پیشنهاد می کند.[۴۰] بنابراین، پاسخ به این پرسش که چه زیستنی در خدمت قدرت و استیلاورزی نیست، پاسخ هایدگر این است که: "شاعرانه زیستن یک Seinkonnen است." چرا؟ چون ما بدون توجه کافی به زبان هرگز در نمی یابیم که حقیقتا فلسفه، چونان انطباق متمایز (gekennzeichnete) و چونان نوع برجسته (ausgezeichnete) گفتن هست.[۴۱] فلسفه همانا شنیدن بودن بودنی ها است، و شنیدن همانا انطباق بر لوگوس است (Entsprechung)؛ این همانا هم صدایی با "بودن" است. بنابراین، تفکر، بودن، و زبان با هم مرتبط شده اند. زبان اصیل در شعر و گفتگو ظاهر می شود و بدینسان گفتگو فرونسیس می شود. بنابراین، در هرمنوتیک هایدگری، گفتگو هم امری هستی شناسانه است و هم امری اخلاقی.

گادامر، هرمنوتیک و گفتگو

موضوع اصلی در هرمنوتیک فلسفی گادامر، فهم verstehen / (understanding) است. نقطه جدایی هرمنوتیک فلسفی از مکاتب رایج و بخصوص پوزیتیویسم، تاکید بر فهم تاریخی است. هرمنوتیک فلسفی بر تاثیر پیش فهم هادر فهم انسانی تاکید دارد و مشکل اساسیِ دانش علمی مدرن را

Zollikoner Seminar. P. ۲۶۳.

[۴۰]- Kearny. P .۴۳.

[۴۱]- Blakham. p. ۹۴.

غفلت از عناصر این پیش ساخت ها می داند؛ غفلتی که باعث کژفهمی انسان مدرن از خود و از جهانی که بدست خویش می سازد شده است. گادامر در اشاره به غفلت معرفت مدرن علمی از وجود این پیش ساخت می گوید: در مقابل کل تمدن مان که مبتنی بر علم جدید است، ما باید مکرراً بپرسیم آیا چیزی حذف نشده است. آیا اینکه پیش فرض های دانستن و ساختن، نیمی در تاریکی اند باعث این نمی شود که دست هایی که این معرفت را به کار می برند ویرانگر باشند؟[۴۲]

هرمنوتیک فلسفی، اما، "خطای ویژه درک مدرن را"، یعنی "روش علمی و اقتدار ناشناس علوم را"، تصحیح میکند و کار اصلی فلسفه را "دفاع از عقل عملی و سیاسی بر علیه سلطه تکنولوژی مبتنی بر علم می داند."[۴۳] این کانون هرمنوتیک است. بدین معنا، هرمنوتیک اجتناب از آقائی و سروری بر چیزها است. تئوری در یونان قدیم به معنای گشودگی در مقابل چیزها بود – تسلیم در مقابل آنها، آنچنان که باید بیرون از خود بود. این نوع از حضور همانا "خود فراموش کردن" است. این برآیند "توجه به موضوع است."[۴۴]

هرمنوتیک فلسفی وظیفه خود را گشودن ساحت هرمنوتیکی در تمامیت آن می داند تا اهمیت بنیادین آن را برای تمام فهم ما از عالم و بنابراین برای همه اشکالی که در آن "فهم" خود را نشان می دهد نشان دهد: از تعامل بین انسانی تا کنترل جامعه، از تجربه شخصی توسط فرد در جامعه تا شیوه ای که در آن او با

[۴۲] - Gadamer, ۱۹۷۷, p. ۱۵.

[۴۳]-Gadamer , ۱۹۷۵, p. ۳۰۷.

[۴۴] - Modern Hermeneutics,

جامعه مواجه می شود، و از سنت تا آگاهی انقلابی که سنت را از طریق تامل نجات بخش مختل می کند.[۴۵]

هرمنوتیک فلسفی قائل به سه وجه در پیش ساخت های فهم انسانی است: زبان مندی، تاریخ مندی، و واقعیت مندی. از نظر گادامر پیش فهم ها همانا "پیش جهت گیری های باز بودن ما به جهان اند" هرتجربه ای در دل چنین شرایطی حاصل می شود. حتی می توان گفت، "چندان که پیش فهم های ما بودنمان را می سازند قضاوت هایمان موثر نیستند." بنابراین، ما همواره با جهانی روبروییم که از پیش تأویل شده و در چارچوب مناسبات بنیادین سازمان یافته است.[۴۶]

بنابراین، حصول فهم درست خویشتن مستلزم انتقال عناصر ناخودآگاه موثر در کسب اولیه معرفت به سطح آگاهی است. این عناصر در زبان، تاریخ و موقعیت ما نهفته اند. بدین ترتیب، گادامر از ناخود آگاهی متفاوت از ناخود آگاه فرویدی که شاید بیش از آن در بودن ما موثر است نام می برد. با توجه به این سه وجه پیش فهم، گادامر نتیجه می گیرد که یک پدیده حیات تام " مایی" را که ما همگی هستیم می سازد. بر این اساس، "از این اصل گریزی نیست که ما هرگز قادر نیستیم بیرون از سنت و زبان و تاریخ خویش بایستیم و قضاوتی نسبت به آن داشته باشیم." گذشته جزئی از ماست و ما محصول تاثیر عوامل سه گانه زبان، زمان و موقعیت هستیم. تنها با تلاش برای فهم خویش در رابطه با این عوامل سه گانه است که می توانیم از تعیین کنندگی آنها رها شویم.[۴۷]

---

[۴۵] - Ibid.

[۴۶] - Berstein, p. ۹٤.

[۴۷] - Ling, p. Xx.

انسان به شکل خستگی ناپذیر پیش فهم های جدیدی می سازد. فقط از طریق تأمل هرمنوتیکی است که دیگر در مقابل خویش ناآزاد نیستیم بلکه می توانم آزادانه بدانیم چه چیزی در بیش فهم من قابل توجیه است و چه چیز نیست.[۴۸]

چنین کاری از طریق تشریک افق ها (Horizontschmelzung) ممکن است. پس، از طریق تشریک افق ها است که ما به فهم خود نائل می شویم چگونه بودنمان قوام می یابد. اما، هستی که به فهم در می آید زبان است. هرمنوتیک مواجهه ای است با هستی از طریق زبان. زبان شیوه بنیادین بودن ما در جهان است. به قول لوهمان بخاطر ساخت زبانی جهان، فهم، زبانمند (Language-bound) است.[۴۹]

پس تشریک افق ها هم از طریق زبان ممکن است. زبان واسطه هر فهم و نیز حامل سنت است. زبان ابزار نیست، بلکه مانند نمایش (Spiel)، واسطه ای است که ما در آن زیست داریم.[۵۰] همان گونه که نمایش با بازیگران ارائه می شود، ز بان هم با کسانی که می نویسند و می گویند ارائه می شود (Darstellung/Representation). پس، تنها از طریق دیگران ما نسبت به خود دانش کسب می کنیم ".[۵۱] در تشریک افق ها کار اصلی این است که هر کس افق خود را چنان بگسترد که افق دیگری را در بر گیرد.[۵۲]

---

[۴۸] -۳۸ Bleicher

[۴۹] - Gadamer, Contemporary Hermeneutics (۱۹۸۲), p. ۱۱۲.

[۵۰] -Gadamer, T&M, p. ۲۷۱/W&M, p. ۲۸۸, in Bernstein, ۱٤٤.

[۵۱] -Bernstein, p. ۱٤٤.

[۵۲] - این مشابه Enlarged Mentality کانتی -آرنتی است، نه اینکه خود را در درون افق دیگری جای دهد که همان empathy دیلتای / وبر است.

بر اساس هرمنوتیک فلسفی فهم در دنیایی که ما با دیگران زندگی می کنیم از پیش سامان یافته است و هرمنوتیک معطوف به آشنایی با آنچه بیگانه است می باشد . چنین آشنائی نتیجه فهم متفاوت (Andersverstehen) است. چنین فهمی تنها وفاق یا تکرار چیزی پس از دیگری نیست، بلکه تمایل برای ورود به قلمرو مشترک با دیگری است. بنابراین، هرمنوتیک، عبارت از" یک فرآیند پرسیدن تعاملی در نقطه ارتباط بین خود و دیگری است."[۵۳]

بنابراین، فهم که مفسر بدنبال دستیابی به آن است از طریق دیالوگ ممکن است. "فهم"، گفتگوئی است چون در بردارنده دستیابی به توافق است. بنابراین، تفسیر آنگاه معطوف به حقیقت است که ازطریق امتزاج افق ها و به شیوه تعامل دیالوژیکی بین حاملان سنت آشکار می شود. این مکالمه هرمنوتیکی "شامل برابری و تعامل فعال است. مفروض این است که طرفین مکالمه موضوع مشترکی دارند، یک پرسش مشترک." دیالوگ همیشه "گفتگو راجع به چیزی" است.[۵۴] به قول هایدگر بازگشائی خود محوری به روی غیر از (Other-Than) ونه به (Otherness. نه" من " و نه " تو " چونان واقعیت جوهری و منفک وجود ندارند. ممکن است بگویم" تو" یا به خودم در تقابل با تو اشاره کنم، اما یک فهم مشترک همیشه مقدم است براین شرایط. دقیقاً از طریق متناهی بودنمان، که حتی در تنوع زبان ها مشهود است، جزئیت بودنمان، دیالوگ نامتناهی باز شده ای است در جهت حقیقتی که ما هستیم."[۵۵] ویژگی ظهور مسئله

---

۵۳ - Modern Hermeneutics, pp. ۸۶-۱۰۵.

۵۴ -Ling, xx)

۵۵ -Bleicher, p. ۱۶.

"هرمنوتیکی " این است که چیزی در"دور دست" باید به قرابت آورده شود، پلی ساخته شود بین وقتی و اکنون.[۵۶]

اینکه ما بر حسب سازماندهی یک اطلاعات کامل و اطلاعات کاملاً بهره برداری شده فکر می کنیم، عارضه ای است از عدم توانائی ما برای درک چنان وظیفه ای و شاهدی برای خود بیگانه شدن فزاینده حیات انسانی در عصر مدرن و چرخشی که نظریه مدرن گرفته است. اگر فهم متقابلی که مخدوش شده و آنهائی که درگیر یک مکالمه اند باید بدنبال آن بگردند و دوباره با هم آن را بیابند وجود نمی داشت، وظیفه هرمنوتیکی در میان نبود.[۵۷]

بنابراین،وجه برجسته گادامر، پیوند هرمنوتیک هستی شناسانه با فلسفه عملی است. وی قائل به این است که سرشت عمل اجتماعی (پراکسیس) در دنیای مدرن مخدوش شده است. در دنیای مدرن "عملی" با "تکنیکی" همسان شده است. لذا تصور می شود که برای هر مسئله عملی، یک پاسخ تکنیکی وجود دارد که مستقل از ارزش های اخلاقی است. آن چیزی " نیک " انگاشته می شود که به موضوع راهبردی بهترین راه بهره برداری و یا بهترین اداره جامعه و اقتصاد تقلیل یافته باشد.

اما، "فهم" متضمن کاربرد "عملی" است. مهارت کاربردی گادامر چونان یک الگو برای اندیشه ورزی است.[۵۸] بحث گادامر این است که سه لحظه فهم، تفسیر وکاربرد، که در سنت پیشین هرمنوتیک از یکدیگر جدا بودند، با هم ربط درونی دارند و غیر قابل تفکیک از یکدیگرند. هر عمل "فهمیدن" در بر دارنده تفسیر و

---

۵۶ -Ibid.

۵۷ -Bleicher, p. ۲۵

۵۸ - Ibid.

هر تفسیر در بردارنده کاربرد است. به نظر گادامر، تحلیل ارسطو از فرونسیس ما را قادر می سازد تا طریق خاصی که کاربرد لحظه خاصی از تجربه هرمنوتیکی است را بفهمیم. ارسطو

دغدغه عقل و دانش را دارد، نه در انتزاع از موجودی که می شود، بلکه با تعیین پذیری از آن و تعیین آن.[۵۹] ... اگر ما توصیف ارسطو از پدیده اخلاقی و بخصوص از فضیلت دانش اخلاقی را با تفحص خود رابط دهیم، در می یابیم که تحلیل ارسطو در واقع نوعی الگو از مسائل هرمنوتیک است.[۶۰]

فرونسیس بر خلاف تکنه، فهمیدن دیگران را ایجاب می کند. رابطه هرمنوتیک با حکمت عملی آنجا که ارسطو نوعی از فرونسیس را فهمیدن می نامد (Synesis) نمایان می شود:

شخصی که می فهمد، بعنوان کسی که جدا و بی تاثیر پذیری کنار ایستاده باشد قضاوت نمی کند، بلکه همچون کسی که پیوند (bond) معینی با دیگری فکر می کند و موقعیت را با او تجربه می کند. این نوع از فرونسیس محوریت دوستی برای ارسطو را نشان می د هد.[۶۱] پس یک Codetermination در فرونسیس اتفاق می افتد و یک Co-existance در نوع خاصی از فرونسیس. این هم - زیستمانی -mit (existierung?) همان دوستی است. در Synesis عمل کردن خود و عمل کردن در همبستگی است. همبستگی وضع تعیین کننده و مبنای عقل اجتماعی است. چنانچه هراکلیتس، فیلسوف گریان می گوید: لوگوس برای همه مشترک است، اما برخی چنان رفتار می کنند که گوئی عقل خصوصی دارندو آیا

---

۵۹ - W&M.۲۹۵/TM ۲۷۸.

۶۰ - W&M, p. ۳۰۷ / T&M, ۲۸۹ (Bernstein, p. ۳۸).

۶۱ - T&M ۲۸۸/WM, ۳۰۷

این لزوماً باید اینگونه بماند.[۶۲] گادامر، بحث خود درباره فرونسیس را با تحلیل خود از یک نوع دیالوگ و مکالمه، که احترام متقابل، اذعان ، و فهم را مفروض دارد، مخلوط می کند.[۶۳] برای گادامر، دانش اخلاقی مبتی بر داوری (Prudent) (فرونسیس) در کانون پراکسیس انسانی قرار دارد. وی ویژگی های فرونسیس را چنین می بیند: یک دانش سیال است، اما به حال دانش است. بر خلاف علوم طبیعی موضوع آن ثابت نیست. فرونسیس شبیه تکنه هست، از آن نظر که آدمی می آموزد خود را آنچه باید باشد بسازد. اما تفاوت این است که مهارت فنی قابل یادگیری و فراموش شدن است. اما ما همیشه از پیش در برگرفته شده توسط دانش اخلاقی هستیم. دانش عمل درست از بیش کاملاً داده نشده است بلکه در خود موقعیتی که عمل صورت می پذیرد تعیین می شود. وسیله و هدف هم در فرآیند عمل تعیین می شوند.[۶۴]

به نظرگونتر فیگل Gunter Figel نظریه دانش عملی ارسطو با هرمنوتیک فلسفی گادامر محقق شده است. نوع دانشی که فرونسیس نامیده شد توسط ارسطو منحصر به فرد است، نه چون به عمل مرتبط است، بلکه در خود عمل موثر است، و فقط در عمل. آنچه در فرونسیس درک می شود خود عمل است، آن عملی که از طریق تامل (deliberation) درست تشخیص داده می شود و در یک موقعیت خاص که آدمی برای آن عمداً تصمیم می گیرد.[۶۵] آنچه در فرونسیس فهمیده می شود "آنچه انجام می شود" است (Das tunliche).

---

۶۲ - Reason in the Age of Science, p. ۸۷.

۶۳ - Bernstein, p.۱۴۷.

۶۴ - Gadamer ۱۹۸۹.

۶۵ - Figal, p. ۲۴۲.

گفتگو چونان روش به تداوم دانش و تفاهم می انجامد. در گفتگو دیگری امکان شناساندن خویش را می یابد و از موضوعیت (objection)، که در عین حال شیئیت (objectness) است، یعنی از تقلیل یافتن به ابژه ای برای سوژه مسلط شناسانده، فارغ است. بدین معنا، در گفتگو عرصه ای برای سلطه ورزی و سلطه پذیری وجود ندارد. بدینسان، در هرمنوتیک فلسفی، فهم از طریق گفتگو به حکمت عملی مبدل می شود.

هرمنوتیک و گفتگوی میان فرهنگی

تدارف از انواع تماس های بین تمدن ها گفته است. هانتیگتون از نزاع تمدن ها چونان مواجهه تمدن ها گفته است. اما، سخن از امکان گفتگوی تمدن ها نیز گفته شده است. در این میان، هرمنوتیک با تنوع درونی و پذیرش گسترده بیرونی آن، ظرفیت وساطت فکری شدن برای "مکالمه تمدنی را دارد. کارکرد تأمل هرمنوتیکی این است که "ما را از تسلیم ساده لوحانه در مقابل متخصصان تکنولوژی اجتماعی محفوظ بدارد." اکنون در عصر جهانی شدن روابط بین انسان ها، فرهنگ ها، جوامع یا ملت ها، به راحتی می توانند مقهور چنین تکنولوژی باشد، یعنی "Global Technology" به گونه ای از برنامه ریزی، هدایت، سازماندهی و توسعه در سطح روابط global می پردازد که همان نتایج ویرانگری را خواهد داشت که در سطح جوامع خاص و مقهوریت آنها در مقابل سلطه ایجاد شده است. هرمنوتیک در عرصه میان فرهنگی امکان مقابله با اینگونه سلطه را فراهم می آورد و نفی استیلا در روابط انسانی از طریق گفتگو با "دیگری" تمدنی را به عیانی می آورد.

هرمنوتیک معاصر بر خلاف الگوی هگلی که از وجه تعاملی گایست غافل بوده است متوجه این وجه شده است. اما وجه دیگری نیز هست که هایدگر و گادامر به آن اشاراتی داشته اند، و آن میراث مشترک انسانی است.

یکی از ظرفیت های هرمنوتیک برای سطح جهانی مقوله سنت است. گادامر به نسبت عالم های زندگی اشاره می کند و تفاوت سنت ها را مورد اشاره قرار می دهد، اما در نهایت در چارچوب یک فرهنگ می اندیشد. نکته مهم این است که "سنت" مقید و محدود و "خود بنیادی فرهنگی" نیست. خود سنت بر آیند تجربه ای تاریخی است که یک وجه بارز آن تماس جهانی – تمدنی بوده است. فیثاغورث حامل سنت "شرق نزدیک" به یونان بود. هراکلیتس با زرتشت هم اندیشی داشت. آکویناس و اکهارت از ابن سینا تاثیر جدی پذیرفته اند. جایگاه جنگ های صلیبی و سفرهای اکتشافی (voyage of discovery) در"سنت" اروپائی قابل توجه است. نامه های ایرانی منتسکیو و استفاده آینه وار و بینا – فرهنگی وی از تماس های بین فرهنگی برای شناخت خویشتن اروپائی نمونه برجسته ای است. تاریخ، سنت، و "die Welt" ، که سه مقوله محوری در هرمنوتیک هستند از پیش در تاریخ بشر خصلت بین فرهنگی داشته اند. تا آنجا که امروزه حتی خود "فلسفه" هم بین- فرهنگی دیده می شود.[۶۶] لذا، می توان گفت، هستی (Sein)، که مفهم بنیادین هرمنوتیک است هیچگاه تک فرهنگی نبوده است.

آنچه در مجموع بر اساس هرمنوتیک فلسفی گادامر می توان گفت این است که آنچه ما هستیم، یعنی موجودی زبانمند، زمانمند و موقعیتمند، حاصل عوامل موثری است که ما را ساخته اند و ما در جریانی بی پایان در ارتباط با آنها در حال ساختن خویش و جهان هستیم. اما نه "مای" جامعه پسا مدرن و آگاهی

---

[۶۶] - Wiemer,

هرمنوتیکی- پسا مدرن از تجربه تقابل "غرب" با "شرق" فارغ است، و نه "مای" جامعه پسا کلینال و آگاهی پسا کلینال از تجربه مواجهه با غرب. اما نکته مهم این است که ما از این عوامل شناخت کافی نداریم، یعنی نوعی فراموشی تاریخی- فرافرهنگی داریم. آنها غریبه های نزدیک به ما هستند که عدم اذعان و آگاهی نسبت به این حضور از تعیین کنندگی آنها هیچ نمی کاهد. پس علاوه بر ضایعه Seinsvergessenheit هایدگری و Geschichtesvergessenheit گادامری باید از فراموشی تمدنی هم نام برد.

هرمنوتیک فلسفی قائل به تقدم فهم نسبت به تبیین علّی و قائل به محوریت گفتگو در مقابل محوریت قدرت در روابط انسانی است. اما، علی رغم اینکه این نگرش گامی مهم در دستیابی انسان مدرن به شناخت و فهم صحیح تر ازخویشتن در جهت نفی آنچه مانع تحقق انسانیت وی هست برداشته است، از یک گام ضروری دیگر در این مسیر بازمانده است، یعنی از تشریک افق بین فرهنگ ها. هرمنوتیک فلسفی، با این فرض که عوامل تاریخی درون یک فرهنگ سازنده هویت امروزین افراد در جوامع مختلف هستند، از عوامل بین فرهنگی سازنده چنین هویتی غافل می ماند. اذعان به وجود چنین عواملی ضرورت گفتگوی بین تمدن ها را ایجاب می کند. گفتگوئی که می تواند در غایت منطقی خویش به نظم گفتگوئی برسد.

هرمنوتیک فلسفی از آگاهی تاریخی سخن می گوید، اما نباید از آگاهی جهانی (global) غافل ماند. اگرچه در تشریک افق ها گفت وگو (دیالوگ) شرط است اما اگر از منظری جهانی (global)، منظری که اکنون برای فهم امور نسبت به هر منظر دیگری تقدم دارد، به چنین تشریک افق هایی بنگریم به تک گویی بودن آن پی می بریم. زیرا این گفتگو درون فرهنگی است؛ ولی

هرمنوتیک را از ورود به ساحت بین تمدنی گریزی نیست؛ چنانچه گادامر اذعان دارد که:

> موضوع اصلی دیگر تنها اروپا نیست، بلکه چارچوب فرهنگی تولید شده توسط اقتصاد جهانی و ارتباطی در گستره جهان است و لذا چشم انداز کثرت فرهنگی یا تنوع حاکی از تمدن در حال ظهور در سیاره ما است.[۶۷]

در هرمنوتیک، گفتگو توجیه هستی شناسانه، روش شناسانه و اخلاقی پیدا می کند. به تعبیری، نوعی شمولیت (universality) متاتئوریک پیدا می کند. گادامر به عام بودن فهم، به این معنا که در همه امور و قلمروها فهم پیشینی است، قائل است. این را می توان انسجام فرانظری هرمنوتیک (The Meta-Theoretical Coherence of Hermeneutics) بحساب آورد. شاید بتوان گفت آنچه گادامر به عنوان عام بودن هرمنوتیک مطرح می کند، همین شمولیت گفتگو است. اما، شمولیت نمی تواند در سطح جزئیت (particularity) فرهنگی متوقف شود. در عین حال شمولیت میان فرهنگی با کلیت (totality) هگلی- مارکسی یکی نیست. چون در تعامل هرمنوتیکی، کل چیزی نیست جز تعامل اجزاء. دور هرمنوتیکی این امکان را فراهم می آورد که global و universal از هژمونی The Total فارغ باشند، و در عین حال از تقلیل و تجزی (fragmentation) و تنازع اجزاء هم آزاد باشند.

با هرمنوتیک بین فرهنگی، که چونان لحظه ای دیالکتیکی از تشریک افق ها میسر است، زمینه های شناخت درست ما از دیگری، که در بودن ما آن گونه که هستیم تاثیر دارد، فراهم می آید. نهایتاً ما به شناخت درست تری نسبت به

۶۷- Das Erbe Europa,

خویش دست می یابیم. بدینسان زمین (the Globe) حقیقتاً جهانی (global) خواهد شد. زمین، نه چونان قلمرو استخراج و بکارگیری منابع توسط قدرت های اقتصادی که هر چیزی در آن را موضوع شناخت و نفع خویش می دانند، بلکه، بالعکس، چونان یک ذخیره (Reservoir) انسانی که در آن فرهنگ های متنوع بازتاب وجوه حیات فرهنگی انسان چونان انسان می شوند، حقیقتا "جهان" (the Globe) می شود.

بنابراین، می توان بین الاذهانیت تمدنی را نیز به کارکردهای هرمنوتیک افزود. یعنی علاوه بر کارکردهائی که قلمروهای متنوعی چون ارتباطات انسانی تا شیوه مواجهه فرد با جامعه و از سنت تا آگاهی انقلابی را شامل می شود، باید گشودن ساحت هرمنوتیکی به گستره ای که در برگیرنده قلمروئی از تشریک افق های درون فرهنگی تا بین الاذهانیت تمدنی است را نیز به آنها افزود.

پس، با برقراری گفتگو در سطح بین تمدنی است که خصلت دیالوگی هرمنوتیک محقق می شود. بنا بر این، گفتگوی تمدن ها یا دیالوگ بین فرهنگی بعنوان امتداد منطقی بین تشریک افق ها، فرایند فهم خویشتن فرهنگی است. اگر تشریک افق ها راه کسب قرابت با هویت تاریخی به منظور فهم خویش و رابطه خویش با جهان است، فهم حاصل از گفتگوی تمدن ها خویشتن را اکنون و اینجا در رابطه باگذشته و دیگری می فهمد و بدینسان راه را بر فهم صلح می گشاید و بر نزاع می بندد.

بدینسان مسئله هرمنوتیکی جایگاه واقعی خویش را می یابد و آن "چیزی را که در دوردست قراردارد به قرابت می آورد." پلی ساخته می شود بین "ما" و "دیگری" در وجه فرهنگی و تمدنی. بنابراین، می توان علاوه بر آگاهی تاریخی و تشریک افق درون فرهنگی، از بعد بین فرهنگی بودنمان آگاهی هرمنوتیکی بیابیم تا بتوانیم دنیائی بسازیم که حقیقت وجودیمان در آن امکان تجلی بیابد. این

از طریق گفت وگوی بین تمدن ها قابل حصول است. تنها با برقراری گفتگو در سطح بین تمدنی است که خصلت دیالوگی هرمنوتیک محقق می شود. اگر کارکرد هرمنوتیک این است "که مارا از تسلیم ساده لوحانه در مقابل متخصصان تکنولوژی اجتماعی محفوظ بدارد،" اکنون که در عصر جهانی شدن، روابط بین انسان ها ، به راحتی می توانند مقهور Global Technology باشند، آگاهی بین فرهنگی نه تنها مطلوب، بلکه ضروری است. بنابراین گفتگوی تمدن ها، یا دیالوگ بین فرهنگی، بعنوان امتداد منطقی "تشریک افق ها"، فرآیند فهم خویشتن فرهنگی است. نتیجه چنین فرآیندی را می توان "جهانی شدن گفتگو" و نیز "گفتگوی جهانی" نامید. جهانی شدنی که ما را از استیلای قدرت جهانی شده مصون بدارد، قدرتی که دست به گونه ای از برنامه ریزی و هدایت در سطح روابط جهانی می زند که همان نتیجه ویرانگر در سطح جوامع خاص را در بردارد.

اساساً گفتگوی تمدنی برقراری رابطهٔ هرمنوتیکی (فهم متقابل) و دوری از هژمونی است. گفتگوی فرهنگی می تواند در خدمت دستیابی به تفکر شاعرانه در فرهنگ های گوناگون باشد در این میان تفکر شاعرانه / اشراقی و اصل "گلاسن هایت" و گفتگوی زبان ها یا دیالوگ شاعران / شاعرانه، آنجا که زبان از افق های مقید کننده فارغ است، می تواند در خدمت گفتگو تمدنی باشد. در حالی که گفتگوی تمدنی، که همانا فهم در عمل و لذا نوعی پراکسیس – افتاده اند. verfallenفرونسیس است، بدون گفتگو، تمدن ها به نوعی قرار می گیرند که همانا Das Manبدون گفتگو، فرهنگ ها در حالت تبادلات استراتژیک حاکم بر روابط فرهنگ هاست.

در حال حاضر این تنها ارتباط درون فرهنگی نیست که مخدوش شده است، و این پیش فرض های درون فرهنگی نیستند که مانع فهم درست شده اند،

بلکه، این امر بیش از خدشه و ممانعت درون فرهنگی، در سطح تمدنی و بینا فرهنگی نیز این صادق است. عالم هایدگری که هرکسی در آن از پیش هست، اکنون، و شاید همیشه، عالمی چند لایه است. از یکسو، این لایه ها با هم عالم هر کسی را می سازند، و از سوی دیگر، خود عالم عالمی پر تنش است. بنابراین، ما اکنون با خدشه مضاعف مواجه ایم، یکبار در خود زیست جهان، و یکبار در رابطه با دیگران در این زیست جهان.

رابطه بین فرهنگ و تفاهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر مورد تامل قرار گرفته است. گادامر از منظر هرمنوتیکی انسان را موجودی زبانی و تعاملی می داند. از نظر وی، در بطن هویت، "تمایز" نهفته است، وگر نه هویت، هویت نمی بود. لذا، تفاهم می تواند علاوه بر روابط فردی در سطح فرهنگی هم تجربه شود[۶۸]:

> این اشتباه است که فکر کنیم عقل بخاطر تنوع زبانی متجزی است. بلکه بلعکس، به خاطر محدودیتمان (fintude)، وجود خاص ما که در تنوع زبانی آشکار است، گفتگوی بی پایان در مسیر حقیقتی که ما هستیم گشوده است.[۶۹]

گادامر مکان (locus) تفاهم هرمنوتیک را در مابین (in zwischen) می بیند. والدنفلز نیز به عالم زندگانی (Lebeswelt) به عنوان آنچه مشترک است و قلمرو میان است اشاره می کند و می گوید: علاوه بر تامل درون فرهنگیِ عالم زندگانی، بایست عوالم بین فرهنگی، که از نظر تاریخی و جغرافیائی متفاوتند، را نیز در نظر گرفت.[۷۰]

۶۸- Ibid. p. ۴۹.

۶۹- Gadamer, ۱۹۷۷. p. ۱۶.

۷۰- Waldenfels. P. ۷۵.

ریموندو پانیکار نیز به هرمنوتیک بین مکانی (diatopical) اشاره می کند و آن را روش ضروری تفسیر برای وقتی که از بین بردن فاصله نه صرفا در درون یک فرهنگ، بلکه بین دو فرهنگ یا بیشتر مورد نظر است، تعریف می کند.[۷۱] در این صورت می توان "جهانی شدن" را به گونه ای تجربه کرد که ضرورتاً حاصل آن جنگ و نزاع و از بین بردن فرهنگ ها با ویژگی های خاص و هویت های متنوع نباشد، بلکه در عین حفظ هویت های موجود، از طریق برقراری این روابط، این هویت ها در "قلمرو مابین" نسبت به خودشان آگاهی پیدا کنند و در نتیجه، امکان یک زندگی صلح آمیز را فراهم آورند. بنابراین، با خصلت بین فرهنگی و بین زبانی در پیوندهای اجتناب ناپذیر جدید، می توان امکان همزیستی بین فرهنگی و تمدنی را فراهم کرد و از نزاع و جنگ اجتناب کرد.

بنا بر این رابطه زبانی بین تمدنی از جمله راه کارهائی است که می تواند در مقابل روند مخدوش سازی ایجاد رابطه معطوف به فهم متقابل بین سنت های تمدنی موثر واقع شود. ارتباط مخدوش سازی که گادامر مورد نظر دارد و اراده مسخر ساز مورد نقد هایدگر می توانند در این زمینه بصورت مکمل در بحث فهم بین تمدنی مورد استفاده واقع شوند. تمدن ها به قول هایدگر از سرچشمه ای یکسان با زبان سیراب شده اند. لذا باز گشت به زبان اصیل همانا باز گشت به نقطه اشتراک بنیادین بین فرهنگ هاست. پس نظریه حقیقت، فلسفه زبان و "شاعری" و پیوند فرهنگی در هایدگر نسبتی بنیادین دارند.

گوش فرا دادن به زبان اصیل امکان ایجاد پیوند انسانی را فراهم می کند چه، با توجه به همسانی وجودی انسان ها، اگر در معرض یک سخن قرار بگیرند به آنها فهمی اساسا مشابه از جهان ارائه می دهد. حقیقت در چنین حالتی برای

۷۱- Dallmayr. ۱۹۹۶. P.۶۱.

انسان ها فارغ از تفاوت های صوری آنها متجلی می شود، و این آنگاه تاثیر پذیری بنیادینی می یابد که متوجه می شویم زبان در نهایت ریشه های تمدنی مشترک دارد. لذا باز گشت به زبان اصیل همانا باز گشت به نقطه اشتراک بنیادین بین فرهنگ هاست. چنین کاری از طریق گفتگوی بین تمدن ها ممکن می شود.

یافتن (explore) این پیوند حیاتی برای بشریت وظیفه متقابل سیاست و هرمنوتیک است. علم سیاست نیازمند چنین پیوندی است و هرمنوتیک توانمند برای محقق آن است؛ و بالاتر از آن بشریت نیازمند ثمرات چنین پیوندی است. هرمنوتیک، همانا رفتن فراسوی حلقه وین است که سرمنشاء یک تحول معرفتی در علم سیاست بوده است. در واقع تفاوت "جهانی شدن هژمونیک" با "جهانی شدن دیالوژیک" همانند تفاوت بین "سیاست تجربی" و "سیاست هنجاری" است. اکنون، با ورود هرمنوتیک به عرصه معرفت سیاسی – بین الملل، این حوزه دانش خصلت هنجاری و به تبع آن گفتگوئی برای عرصه حیات سیاسی – یعنی واقعیت سازی، حیات سیاسی گفتگوئی – پیدا می کند. در کانون این هنجار گفتگو، همبستگی وفاق و دوستی تمدنی است. روابط فرهنگی – تمدنی بعنوان امتداد روابط بین الملل می تواند از نوع هنجاری باشد و لذا می توان متصور "جهانی شدن دیالوگی" بود. این ما را به سوی شناخت ظرفیت های هرمنوتیک برای دیالوگ تمدنی و تمدن دیالوگی رهنمون می شود. پس، می توان سخن از نسبت هرمنوتیک، دیالکتیک، پولتیک گفت. به میزانی که بتوان از امکان علم سیاست گفتگوئی سخن گفت، راه برای ontological globality بازمی شود. گفتگو نوعی پاسخ عملی "چگونه بودن است" و این مبنای سامان خوب است.

به عبارت دیگر رابطه بین هرمنوتیک، اخلاق، سیاست، بین الملل، جهانی شدن و بین تمدنی با محوریت گفتگو مد نظر است. در حالی که گایست

در اروپا در میان دو عقل "عام" و "خاص"، یعنی هابرماس و گادامر به گفتگو نشسته بود، در سوی دیگر، globe، یا به عبارتی از سوی "دیگری" اروپا، یعنی شرق اسلامی، یک روشنفکر – سیاستمدار "خواست مکالمه" (The will to converse/ der Wille zur Gesprach) را مطرح کرد. در حالی که گایست غربی توسط فلاسفه معاصر اروپا سخن از مکالمه می گفت، جان شرقی – ایرانی به گونه ای فرونسیسی دست به مکالمه زد. مکالمه ای در راستای دوستی تمدنی.

دوستی تمدنی در مقابل اراده معطوف به قدرت که در سرمایه داری جهانی و برنامه ریزی معطوف به قدرت نمایان است، قرار می گیرد. تا وقتی "ایده مکالمه" محقق شود "دوستی تمدنی" یک امکان باقی می ماند. و همچنین، مکالمه یک ایده باقی می ماند تا آنگاه که بعنوان اونیورسال در گفتگوی تمدنی امکان تحقق یابد.

مراجع :

Dilthey, Wilhelm., ۱۹۶۱, Pattern & Meaning in History, New York, Harper & Brothers

Gadamer, H.G. (۱۹۷۱) *Philosophical Hermeneutics*, trans. D. Linge, Berkeley: University of California.

Gadamer, H.G (۱۹۹۸) Truth and Method, G. Barden, J. Cumming, London.

Grondin, Jean (۱۹۹۵) Sources of Hermeneutics, State uuuUniversity of New York. New York.

Heidegger (۱۹۷۵) Poetry , Language and Thought . Harper & Row. New .York.

پرسش وپاسخ های تکمیلی :

شنایدر: برای من شنیدن این مطلب خیلی جالب و جدید بود که پروژه رئیس جمهور سابق ایران، خاتمی را نه تنها می توان بعنوان یک همبستگی فرهنگ ها، بلکه همچنین به عنوان پایگاهی برای دوستی بین فرهنگ‌ها نامگذاری کرد. در حالی که همبستگی تنها یک رابطه استراتژیک را هدف قرار می دهد و از این حرکت می کند که بین طرفین نوعی درگیری وجود دارد، در مقابل دوستی - که درلاتین به آن amicitia و در یونانی philia گفته می شود- در ترمینولوژی متعارف اخلاق اجتماعی همان چیزی است که ارسطو از آن به عنوان homonoia یا - concord در زبان لاتین- نام می برد. دوستی به این معنا در زندگی مشترک انسان‌ها در زمینه سیاسی به معنی داشتن اهداف مشترک و هماهنگی فکری در مسائل مهم زندگی را معنی می دهد.

از سخنران تشکر می کنم که تز merger of civilisations (وحدت تمدن ها) را نیز رد می کند و این همان تزی است که در شکل ایده‌آل آن بعنوان جایگزین و آلترناتیوافراطی تز clash یعنی درگیری تمدن ها مطرح شده است. زیرا بدون تردید باید گفت که از دست دادن هویت خودی نمی تواند هدف دیالوگ باشد. بلکه آنچه لازم است " تفاوت همراه با آشتی" می باشد و آن همان موضوعی است که ما مسیحی‌ها در رابطه با بین فرقه های مسیحیت از آن سخن می گوییم و آن به این معنی است : توافق حاصل از گفتگو بر سر جهت گیری های خاص. این توافق مستلزم برسمیت شناختنِ متقابل قواعد معینی است که برای رفتار متقابل لازم است و همچنین قبول اصولی که به این قواعد مشروعیت می بخشند.

با توجه به این موضوع باید گفت که آنچه لازم است بیشتر از باز شدن افق های مشترک است، بلکه ادغام افق ها امری لازم به نظر می رسد. این هدف

با توجه به انتظارات واقع‌بینانه سیاسی در آینده نزدیک عملی نیست و برای رسیدن به آن باید شکل‌هایی از رابطه را که بر پایه تفوق و قدرت طلبی استوار بوده و از برتری جویی استراتژیک نیز فراتر می‌رود از میان برداشته و یا حداقل این سیاست ها را محدود نماییم. به بیانی دیگر می توان گفت که در اینجا منظور بر پا داشتن روابطی بین کشورها و فرهنگ‌ها منظور است که به کمک آن‌ها بتوان قدرت را به کمک رعایت حقوق محدود نمود. منظور در اینجا برقراری نظامی نیست که از طرف یک ابرقدرت جهانی و یا یک پیمان نظامی دیکته شده باشد، بلکه منظور نظامی است که بر اساس قبول ضرورت بطور آزاد ایجاد شود. ولی از آنجایی که قدرت بعنوان یک فاکتور از رابطه زندگی انسان‌ها فعلاً قابل فسخ نیست می توان به جستجوی تعامل هایی بود که به کمک آن‌ها بتوان به مصالحه هایی دست یافت و روش‌های منصفانه برای برخورد با مسائل را قبول نمود. منظور در اینجا مسائلی هستند که ذاتاً مورد اختلاف بوده و نمی توانیم در مورد آن‌ها به یک توافق نهایی دست یابیم. ما در رابطه همزیستی انسان‌ها در یک کشور مشخص با اصل معروف حق تصمیم گیری اکثریت آشنا هستیم. ولی آیا اینکه چنین اصلی به رابطه بین ملت‌ها و فرهنگ‌ها نیز قابل انتقال است یا نه موضوعی است که باید به جای خود بررسی شود. در هر صورت می توان گفت که حفظ حقوق اقلیت در این رابطه از اهمیت بسیار مهمی برخورداراست و باید قوانین در چارچوب قابل قبولی و به گونه یی وضع شوند که از یک طرف منافع همهٔ ملت ها را در نظر گیرد و ازطرف دیگر بتوانند اقلیت های جهانی، هر ملتی، هر اقلیت ملی و حتی هر جامعهٔ مذهبی در این قوانین حقوق حقهٔ خود را مشاهده کنند.

منوچهری: شما در بیاناتتان به روشن‌تر شدن مطلب اشارات مفیدی نمودید و من با آن موافقم. بویژه آن نکته گشودگی افق‌ها می‌تواند زمینه‌ای مناسب برای گفتگو باشد. این گشودگی افق‌ها هم د رحوزه هرمنوتیک و هم گفتگوی تمدن‌ها می‌تواند مورد استفاده قرار بگیرد.

پشکه: دراین سخنرانی گفته شد که همهٔ تمدن ها دارای ریشهٔ مشترکی می باشند که عبارت است از زبان و بنابراین بازگشت به زبان اولیه وسیله یی خواهد بود برای اشتراک فرهنگ ها. این زبان باید چگونه باشد؟

خوری: باز شدن افق ها باید با هدف تحصیل درک متقابل صورت گیرد. بدین ترتیب در سخنرانی دکتر منوچهری باز شدن افق ها وسیله ای است برای ادغام افق ها و در مرحلهٔ بعدی باز شدن افق ها راه را برای دیالوگ صلح آماده می کند.
طرفداران اصلی و راه گشایان دیالوگ مذاهب و فرهنگ ها به منظور ایجاد تفاهم و دوستی تنها گادامر و هابرماس نمی باشند. این موضوع از چندین دههٔ پیش باتلاش های گوناگون نظری و عملی نهادها و انسان های مختلف در سراسر جهان همراه بوده است. این تلاش ها هم در دنیای اسلام و هم در مسیحیت صورت گرفته است و گفتگوهای دانشمندان ایرانی و اتریشی در سنت گابریل نمونهٔ آن می باشد.

منوچهری: البته منظور من در این گفتار بالاتر بودن از هابرماس و گادامر بودن نبود بلکه فرد دیگری در جای دیگری بود و آنچه من مشخصاً عنوان نمودم این که گادامر و هامرماس به عنوان نظریه این مطالب را ابراز داشتند هر چند هردو

دغدغه‌های عملی زیادی برای این موضوع داشتند. هابرماس خود در این راستا اقدام به سفرهای زیادی به حوزه‌های تمدنی جهان نمود او نه تنها با کلیسا بلکه با تمدن‌ها نیز وارد گفتگو گردید ولی نقطه گفتار ما در خصوص دکتر خاتمی بود که وی در این حوزه وارد عمل گردید. او در موقعیت یک تئوری‌پرداز و سیاستمدار به آن ایده در عمل پرداخت و در واقع به کمک بحث فلسفی مطرح در اروپا با عنوان "دولت گفتگو" آمد. او اندیشه را با گفتگو آمیخت و آن را به عمل درآورد. نظریات او در حوزه گفتگوی تمدن‌ها بیگانه از فلسفه نبود بلکه بسیار متأثر از بحث‌های گفتگویی و فلسفی در اروپا و بویژه هابرماس و گادامر بود ولیکن او با پشتوانه‌های بیشتر نظری و عملی این منطق را ادامه داد. بنابراین می‌توان گفت ایده گفتگوی تمدنی خاتمی خود از پیش بین تمدنی بوده و از یک تمدن برنخاسته و در بین تمدنی شکل گرفته است.

در خصوص بحث هایدگر به دودلیل نمی‌توان بدان پاسخی به سادگی داد:

اول اصل خود موضوع و دیگری کمبود وقت که به راحتی نمی‌توان در اینجا بدان پرداخت ولی اجمالاً آنچه من از هایدگر دریافته‌ام او در نهایت برای خود زبان، نه مصداق معینی از زبان اهمیت تعیین کننده قائل است. بدان معنی که نوع بشر از طریق زبان با یکدیگر پیوند دارد در عین حال که منشأ تمدنی زبان، کثرت برای فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون نیست. به عبارتی هایدگر قائل به وحدت و اشتراک اولیه زبانی هست چون انسان را موجودی زبانی می‌داند و زبان پیش از افراد و فرهنگ‌ها وجود دارد و این اعتقاد فلسفی اوست. او می‌گوید شکل گیری فرهنگ‌ها و تمدن‌ها امری پسینی و به عبارت پس از زبان شکل گرفته است . زبان با وجود نوع آدمی است که امکان ظهور و بروز می‌یابد و این خود دلیل آن است که نزدیکی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها امکان دارد. هایدگر گفتگویی با یک ژاپنی

دارد که این بحث را در آنجا مطرح نموده و البته جای سخن در اینجا فراوان است.

مسئله‌ای به نام گشودگی افق‌ها برای امتزاج افق‌ها در اینجا مورد بحث قرار نگرفت. البته می‌توان آن را به عنوان یک ایده مطرح نمود. با توجه به ضرورت گفتگوی تمدنی که هرمنوتیک نیز نیازمند آن است باید گفت امتزاج تمدن‌ها می‌تواند به یکی شدن فرهنگ‌ها بیانجامد ولی این منظور گفتگوی تمدن‌ها نیست بلکه گفتکوی تمدن‌ها مخاطب خود را می‌خواهد و می‌طلبد و علاقمند تأثیر و تأثر است مثل آنچه در تمدن اسلامی و مسیحی یا تمدن اسلام و غرب در آن شاهد بوده‌ایم. این گشودگی امکان وقوف و اشراف ما را نسبت به آن دیگری که جائی در فرهنگ و تمدن ما دارد روشن می‌سازد. ماامروز نوعی فراموشی و غفلت نسبت به جایگاه دیگران در سنت خود داریم و این امری بسیار قابل توجه است که هایدگر، هابرماس و گادامر از آن سخن رانده‌اند. ما با یک وجه فرهنگی که از آن غفلت شده روبرو هستیم و این امری قابل توجه است. بنابر سنت به تعبیر نوع گادامری آن نیازمند گشودن شدن به چیزی است که در شکل‌گیری اولیه آن مؤثر بوده است ولی ما هم اینک نسبت به آن آگاهی کامل نداریم و این آگاهی از طریق گفتگوی تمدن‌ها فراهم می‌گردد. ما با شنیدن دیگران از نقش آنان آگاه می‌شویم. وقتی دکتر خاتمی از گفتگوی تمدن‌ها سخن می‌گوید جدای از گفتگو، از تمدن‌ها نیز سخن می‌گوید. در حالی که در اینجا سخن از این است که این فرهنگ‌ها که قرار است با یکدیگر گفتگو کنند از پیش از یکدیگر تأثیر پذیرفته‌اند و شده‌اند آنچه که اکنون هستند. گفتگوی تمدن‌ها چیزی نیست که بگوییم خوب است انجام بگیرد اساساً برای فهم درست، نیازمند گفتگوی تمدن‌ها هستیم.

امروز خیلی چیزها وجود دارد که ما از آن ناآگاهیم و یا از آن غفلت داریم البته گفتگوی فرهنگ‌ها در تمدن‌ها چیزی نیست که امروز اتفاق می‌افتد بلکه از پیش در گفتگو بوده ولی در گذشته ای بوده که ماازآن وقوف کامل نداریم.

نکته دیگر در خصوص گفته‌های جناب آقای د کتر خوری باید عرض کنم هدف ما در اینجا انجام مباحث فلسفی و اندیشه‌های خاص متفکران معینی نیست. اما مهم ظرفیت‌های مهم هرمنوتیک برای تعامل اسلام و مسیحیت است و ناچار اشاره به آنها هستیم و هرمنوتیک در چهارچوب همین نظریات است که ظرفیت خود را پیدا کرده است.

کارر: در ابتدا از سخنران سؤالی دارم: دکتر منوچهری دیالوگ دوستی را با واژهٔ phronesis بیان کرد و در این واژه phran یعنی عقلانیت و تفکر نقش اصلی را دارا می باشد. ولی می دانیم که رابطهٔ فرهنگی بین انسان ها تا حد زیادی در روابط نزدیک روزمرهٔ آنان تحقق می یابد. بنظر شما در این روابط نزدیک phronesis یعنی عقلانیت چه نقشی را ایفا می کند؟

اگر بخواهم در کتاب مقدس به دنبال آنچه دکتر منوچهری گفت باشم، در آن صورت در انجیل به واژهٔ philoxenia برخورد می کنم که معنی آن دوستی با بیگانه است. ما در انجیل به تعبیر زیبایی برخورد می کنیم که می گوید: واز غریب نوازی عافل مشوید زیرا که به آن بعضی نا دانسته فرشتگان را ضیافت کردند. (عبرانیان، باب ۱۳، آیه ۲). در اینجا بیگانه مانند فرشته است. او بیگانه است، فرشته بیگانه می ماند و به انسان تبدیل نمی شود. ولی باید ازاو ضیافت کرد. ایا در سنت اسلامی نیز امری مشابه این وجود دارد؟ در این صورت ما نه تنها از راه فلسفه، بلکه از طریق عبارات و واژه ها نیز بین یکدیگر پلی ایجاد می کنیم.

منوچهری: گادامر اعتقاد دارد هرمنوتیک فلسفی با دو مقدمه به نتیجه می‌رسد اول گفتگو و دیگر اخلاق ارسطوئی به عبارتی گفتگو می شود اخلاق و از طرفی دیگر تنها بحثی که در اخلاق نیخوماخوس ارسطوئی دو کتاب بدان اختصاص پیدا نموده فیلیا یا دوستی است و اساساً دوستی اوج اخلاق ارسطوئی است بنابراین گادامر فرونیس را ارسطوئی می‌بیند و عناصر فرونیس، هرمنوتیک و گفتگو را با دوستی عجین می‌کند و این نیز قابل توجه است که ما در سنت عرفان اسلامی به اصلی برمی‌خوریم که از آن تعبیر به"صحبت" می‌کنند و آن به معنی سخن، هم‌نشینی و با یکدیگر بودن است. این نکته در شعر و نثر عرفانی به وفور از آن سخن رفته و فراتر از آن، "حق دوستی" است که هر کس نسبت به دیگری حق دوستی دارد. در خصوص بحث فکرو همسایگی مباحث هایدگر قابل توجه است. علاقمندم نقل قولی از پروفسور هلد، هایدگر شناس معروف که گفتگویی با او داشته‌ام نقل کنم او در نسبت بین تفکر و شعر می‌گوید: بین تفکر و هنر و مشخصاً شعر رابطه‌ای متل قله دو کوه می‌ماند که در کنار یکدیگرند ولی هیچگاه آن دو امکان یکی شدن را ندارند ولی در عین حال در همسایگی همدیگر زندگی می کنند.

بین فکر و شعر به عنوان نقطه اوج زبان یک رابطه همسایگی را عنوان می‌کند. ارسطو دوستی را خواستن خیر دیگری به خاطر خود او تعریف می‌کند و منظور او خیرخواهی فردی برای دیگری و البته به خاطر خود اوست و وقتی روابط دوستی برقرار باشد همگان خیر همگان را به خاطر خودشان می‌خواهند و طبیعتاً روابط انسانی شکل دیگری می‌گیرد. این بحث با مقوله انسان دوستی متفاوت است.

منشأ مذاهب و شکوفایی معنوی آنان

عادل تئودور خوری *

مقدمه

داستان خلقت توسط "کموم" یعنی خدای قوم افریقایی پیگمن در سنت مذهبی این قوم و اسطوره های آن طبق روایات موجود چنین بیان می شود:

> کموم مقداری خاک سیاه را از نزدیک یک جوی برداشته، از آنها موجودات کوچکی با دست، پا و سر ساخت. سپس از آن طرف جویبار مقداری خاک سرخ را برداشته از آن نیز موجودات کوچکی با دست، پا و سر ساخت. سپس خاک سفید را به دست گرفت....
> از خاک سیاه سیاه پوست ها، از خاک سرخ سرخ پوستان، و از خاک سفید سفید پوستان بوجود آمدند.
> و بدین ترتیب خدای خالق سپس به این انسان ها جان داد....

راوی این داستان خلقت تنها سیاه پوست ها و سرخ پوست ها را می شناخت. سفیدپوستان را این قوم بعدها شناختند و خاک سفید را هم - درکنار خاک سیاه و سرخ- به این روایت اضافه کردند: بنابراین می توان گفت که اسطوره ها بر اساس تجارب انسانی شکل گرفته و با حفظ پایه های اصلی خود شکوفا می شوند.

*پروفسور عادل تئودور خوری متکلم مسیحی واستاد دانشگاه مونستر .آلمان

الف- آگاهی اسطوره ای بین سنت و پیشرفت

مذاهب طبیعی در توجه به اسطوره ها قبل از هر چیز می خواهند زمان مقدس را تثبیت نمایند.

این مذاهب رفتار انسان ها را بر پایهٔ مدل هایی ازلی و معتبر در همه زمان ها استوار نموده، می کوشند تا رسوم، آداب و رفتار انسان ها را در چارچوب مقرراتی قرار دهند و با تکرار دائمی تعداد محدودی از رفتارها و دستورالعمل ها به گونه ای انسان به اصطلاح ابتدائی و به عبارت دیگر انسان مذهبی را از هرگونه آزادی عمل محروم نمایند. برای انسان های دارای تفکر ابتدایی آنچه کهنه است ارزش خود را ثابت کرده و هر جریان جدیدی مرموز جلوه می کند.

ولی این بازگشت مجدد ودائمی هنگامی ارزش مذهبی- وجودی خود را از دست می دهد که قدرت آغاز مجددی بدست نداده، بلکه از یک مکانیسم خود کار و ثابت پیروی نماید، چه در هند و یا یونان باستان باشد.

بخصوص نخبگان مذهبی و فلسفی هند بودند که به این اعتقاد به چرخش دائمی و لایتغیر زمان انتقاد کردند: تفکر مذهبی هند به این نتیجه رسید که این بازگشت دائمی در واقع نوعی بازگشت به منشأ اولیه وجودی با پیروی از قانون عمومی علیّت (کارمان) می باشد. زمان در واقع رویائی جهانی (مایا) می باشد و بازگشت مجدد به منشأ اصلی وجودی چیزی نیست جز ادامهٔ نامحدود رنج و بردگی.

تنها امید نقادان این تفکر این بود که انسان دوباره زنده نشده،"کارمان" نقض شود و بنابراین انسان بطور نهائی از کلیّت جهانشمول هستی آزاد گردد. این تناقض میان سنت مذهبی و وجود انسانی می تواند سنت را که در واقع نظم دهندهٔ جریان پیشرفت است، به ابزارفشار و مانعی برای پیشرفت انسانی تغییر فرم دهد. در اسطوره های خلقت انسان و یا ایجاد هستی ما به نظمی برخورد می

کنیم که آزادی بخش وتکامل دهنده می باشد، ولی همین اسطوره می تواند همچنین بالعکس به مشروعیت نظام نامطلوب موجود بیانجامد. اعتقاد به آمریت محض الهی می تواند همچنین به قبول بدون چون و چرای حاکمیت های خودکامه زمینی انجامیده و برای مشروعیت بخشیدن به بی عدالتی ابدی گردد . ما در پیگیری منشأ سیستم کاست در هند به طور فاحشی به رابطه بین این نظام و خلقت الهی برخورد می کنیم.

از طرف دیگر خلقت الهی و الگو های رفتار انسانی ناشی از آن یعنی دستورات ، سنت های غیر قابل تغییر و قوانین می خواهند مبنائی برای رفتار خلاقانه انسانی نیز باشند. پایبندی به الگوها، سنت ها و عادات ثابت می تواند از سوی دیگر جلو هرگونه خلاقیت انسانی را گرفته، آزادی او را سلب نماید. ولی همین آزادی است که انسان برای شکل دادن مسئولانه حال و برنامه ریزی آینده به آن نیازمند است. بنابراین سنت نباید به صورت وسیله یی فلج کننده و دست و پا گیر درآید.

یکی از عللی که باعث می شود اسطوره ها اهمیت آزادی بخش خود را از دست بدهند، به عقیده من در این است که ما تفاوت عمیق موجود بین شکل ظاهری سنت و مفهوم و منظور عمیق و اساسی آن را نادیده می گیریم.

شکل های مشخص رفتاری انسان ها اهمیت خود را مدیون وفاداری به ارزش هایی می باشند که سنت را به منظور تقویت ارزش های ایده آل انسانی بکار انداخته و همواره با مقایسهٔ بین این دو اشکالِ ایده آل تر و الگو های رفتاری بهتری را ارائه داده و تقویت نماید.

قدرتِ آمرانه الوهیتِ خلاقانه قواعدی وضع می کند که در برگیرندهٔ نوعی جهت گیری بسوی مفهوم خلقت بوده و ارزش های اصیل را پاسداری می

نماید: این قواعد ملاکی می باشند که به کمک آن می توان اشکال مشخص سنت را طوری که در میان انسان ها بروز می کنند تصحیح نمود، زیرا هدف غائی اسطوره ها و منشأ های مذهبی از قید وبند مذهب آزادند.

امروز ما با تنشی روبرو هستیم که نشاندهندهٔ بحران تفکر مذهبی است: این تفکر از یک سو می خواهد به اشکال مرسوم و سنتی تکیه نموده و از سوی دیگر می رود تا قواعد و سنت های نوینی خلق نماید که با خلقیات و پیشرفت فکری جوامع مدرن تناسب داشته و انسان امروزی را به خوشبختی و سعادت سوق دهد. بنابراین تنشی بین شکل های سنتی مورثی و عقب گرا از یک طرف و آگاهی متمایل به پیشرفت و آینده نگری موجود است.

هنگامی که هدف غائی ارزش های سنتی را درک کردیم خواهیم دید که این ارزش ها می توانند با پیشرفت زندگی انسانی هماهنگ شده و اصلاحات را ممکن نمایند. ارزش های سنتی همیشه در جامعهٔ مذهبی ابزاری نظم دهنده بوده، از اعتقاد به نظام فاضله سرچشمه گرفته، با اسطورهٔ خلقت جوش خورده، ولی از حالتی انعطاف پذیر و پویا برای تکامل بشری دارا می باشد. این جریان به ما اجازه می دهند که به شکل های مشخصی از ارزش ها دست یابیم، بدون اینکه هدف غائی الهی از نظم اولیه خلقت را از دست داده، بلکه در جهت تحقق آن فعال شویم. هدف اصلی سنت ایجاد چارچوبی برای امکانِ یافتن نظم بوده است، و پیشرفت تنها هنگامی ممکن است که در یک سنتز ساختاری از شرایط زندگی اجتماعی قرار گیرد و بنابراین پویا بودن سنت پایه اصلی پیشرفت و نقطهٔ آغاز اصلاحات می باشد.

نظمِ ایجاد شده به کمک سنت باعث می شود که انسان از یک زندگی توأ م با ناهنجاری، بی تفاوتی، پرهرج و مرج و خودسرانه رها شود. تنها از بین بردن آنارشیسم و ناهنجاری رفتار های اجتماعی است که می تواند زندگی

انسانی را تضمین نموده و پیشرفت آن را میسر نماید. سنتِ نظم دهنده از یک طرف زندگی مستقل، آزاد و همراه با تکامل انسان ها را میسر می سازد، و از سوی دیگر این بار را از روی دوش انسان ها برمی دارد که بطور ضروری دائماً بدنبال الگو های مناسب رفتاری باشند. اگر زندگی انسانی فاقد سنت شود، فشار روی فرد و جامعه بیشتر خواهد شد. خلاقیت فردی انسان به تنهایی قادر نیست هر لحظه و بدون مقدمه الگوهای جدیدی از رفتار های درست طراحی نموده، آنها را آزمایش کرده و عملی سازد.

بنابراین سنت می تواند با خلاقیتِ خود پیشرفتی را میسر نماید که از سطح این سنت نیز بالاتر رود. زیرا هدف غائیِ سنت و روح آن در بر گیرندهٔ نقد دائمی آن چیزی است که تحقق یافته است و هدف غائی از آنچه محقق شده است دائماً و همواره بالاتر می رود.

اسطورهٔ خلقتِ اولیه ایدهٔ کمال ازلی و هدف غائیِ مستتر در خود را به اشکال مختلفی بیان می کند:

از نظر مردم سیبری خداوند هنگام خلقت جهان و انسان به آزمایش های مختلفی دست زد. اقوام پیگمن، کتاب مقدس و ژرمن ها اعتقاد دارند که خدا جهان را بعد از خلقت برای تکامل بعدی بدست انسان سپرد و بنابراین تکامل و پیشرفت از همان ابتدا هدف غائی خلقت بوده است.

از این رو است که سنت مذهبی - در صورتی که معنویت خود را از دست نداده باشد- می تواند به مؤمنین امکان دهد تا در جستجوی شکل های مناسب زندگی و قاعده های عملی بوده، این اشکال و قواعد را دائماً مورد تجدید نظر داده و غنی سازند. بنابراین اسطورهٔ خلقت تنها ایجاد کننده بُعدی برای از بین بردن فاصله بین حال و گذشته نیست، بلکه افق دنیا را با حضور قدرت الهی بسوی کمال می برد. این کمال ازمسیر خوبی و نیکی، واقعیت

متکامل، پربارشدن زندگی، سعادت وبالاخره از مسیر آزادی انسان از قدرت های خود کامه عبور می کند:

انسان از حاکمیتِ مطلقِ واقعیتی که جهان را بسته و غیر قابل تغییر می داند آزاد می شود.

همچنین انسان از حاکمیت مکاتب روانشناسی و جامعه شناسی آزاد می شود و می تواند فاصله بین خود و دنیای بسته احساسی و هم نوعان خود را از بین بردارد.و بالاخره بشر از آمریت و حاکمیت ایدئولوژی ها و نظام های قدرت مداری آزاد می شود که تاریخ را جریانی بسته دانسته و تنها به دنبال ارضاء نیازهای دنیوی می باشد.

رهائی از اسارت و تحقق و شکوفائیِ پیشرفت چیزی است که در اسطوره های اصیل به عنوان امری الهی شناخته شده اند.

ب-بودیسمِ تحول یافته

بودیسم یک حرکت مذهبی است که از تفکر عرفانی بودا - تقریباً پانصدو شصت تا چهارصدو هشتاد قبل از مسیح- ایجاد شده و در درجهٔ اول به عنوان نشاندهندهٔ راهِ نجات و سعادت برای گروه کوچکی از طرفداران و راهب های بودائی در نظر گرفته شده بود. در طول تاریخ این حرکت به یک مذهب تبدیل شده و تعالیم و نهادهائی را ارائه داد که وظیفه آنها تحقق آرزوهای بشر برای رسیدن به خوشبختی بودند. و این در حالی است که از طرف دیگر غلبه بر وجود انسانی در تمامیت آن نیز باید تحقق یافته و میسر شود.

۱- بودیسم اولیه

بودیسم اولیه یعنی هینایانا (عرابهٔ کوچک) اولین و بی واسطه ترین میراث تعلیم بودا می باشد. درعین وابستگی به تعالیم اولیه، این دین در طول تاریخ مراحلی از تکامل را پشت سرگذاشته و رشد نموده و به شکل امروزی متجلی شد.

بودا

شخص بودا کم کم از یک معلم و رهبر دنیوی به یک شخصیت جهانشمول و فرادنیوی تبدیل شد. بودا به موجودی تغییر شکل یافت که ساختار درونی آن را یک روح متعالی تشکیل داده که گویا بر فراز دنیا نشسته ولی در عصرخود با شمایل انسانی به میان مردم آمده است، تا آنها را بسوی سعادت رهبری کند. درنهایت برداشت از بودا به یک شخصیت فرادنیوی با صفات و خصوصیات بی انتها رسید چنین بود که جریان به آن تقدس بودایی منجرشد که امروز در مکان های ویژهٔ مقدس و دیرهای بودایی به آن عمل می شود.

بودهی ساتوا

در کنار بودا شخصیتی نیز بنام بودی ساتوا بروز کرد.بودهی ساتوا کسی است که بیدار شده است، ولی هنوزموقتاً از "نیروانا" (آزادی کامل و سعادت محض) صرفنظر کرده است، چون قسم خورده است که به سوی "نیروانا" نرود، مگر اینکه توانسته باشد انسان ها را بسوی راه نجات هدایت نماید.

۲- راه جدیدی برای رسیدن به سعادت

بودیسم اولیه رسیدن به سعادت و نجات را نتیجهٔ تلاش تک تک راهبان می دانست طبق این تفکر انسان به حال خودش گذاشته شده است. تنها تلاش خود اوست که همراه با پیروی از تعالیم بودا و تمرین های همراه با مکاشفه و مراقبت

(مدیتیشن) می توانند او را به سوی حکمت و آزاد شدن از نابینایی و وابستگی های زندگی آزاد کرده و بدین ترتیب انسان را بطور خود بخودی از چرخهٔ قطعی تولد های دردناک مجدد آزاد سازد.

این تفکر به مرور زمان با توجه به رو آوردن تودهٔ مردم به دین بودا غیر قابل عمل جلوه کرد، زیرا برای انسان های معمولی که راهب نیستند مشکل است تا بتوانند قسمت عمدهٔ وقت خود را صرف مکشافه و مراقبت (مدیتیشن) نمایند. در آثار متأخر بودیستی مربوط به بودیسم اولیه به این نظر برخورد می کنیم که حتی راهبان هم نیز نمی توانند به این آسانی راه نجات را پیدا کنند. در دوره های بسیار دورتر نسبت به بودیسم اولیه ما به یک اقلیتی از راهبان برخورد می کنیم که توانسته اند تجاربی خوب و غنی از "کارمان" جمع آوری کرده و از ارادهٔ قدرتمندی برای رسیدن به این هدف بهره مند شده اند.

وظیفهٔ افراد معمولی غیر راهب در تعالیم متأخر بودیسم رسیدن به ماهایانا (عرابهٔ بزرگ) می باشد. بدین ترتیب در کنار حکمت نفی کننده، مکاشفه و مراقبه (مدیتیشن) و در خود فرو رفتن همراه با از خود بیخودی راه جدیدی برای رسیدن به ایمان و تسلیم ترسیم شد.

از دیدگاه نظری این تعالیم بودیستی که به "مکتب راه متوسط" معروف است و در جهت تکامل تعالیم اولیهٔ از "خود بیخودی "حرکت می کند، معتقد است که در اساس همه چیز خالی از وجود می باشد و بنابراین اصولاً تفاوتی در این دنیا بین بیدار شده ها و بیدار نشده ها، نجات و عدم نجات، بودا و مابقی انسان ها وجود ندارد، چون همهٔ انسانها به خودی خود از فطرت بودایی برخوردار بوده و بنابراین قادرند خود به بیداری برسند. تنها تفاوت بین انسان ها در این است که بعضی ها به این حقیقت رسیده و بعضی دیگر نرسیده اند. گروه آخر برای اینکه در عین حال بتوانند به بیداری برسند، نیاز به کمک بیرونی دارند.

این کمک از طرف بودای آسمانی و عدهٔ کثیری که به درجهٔ "بودهی ساتوا" رسیده اند به آنها می رسد، به شرط اینکه این انسان ها خود را با ایمان و اعتقاد تسلیم این تعالیم نمایند. بدین ترتیب دو هدف اساسی محقق می شود: از یک طرف انسان با تمرین های خود به فضیلت های نجات دهنده ای می رسد که او را از جهان آزاد کرده و به وی اجازه می دهد، تا همواره به تولد های مجدد خوب و مناسبی دست یابد، بطوری که در نهایت بیداری و نجات نهائی را بدست آورد. از طرف دیگر توجه بودا و "بودهی ساتوا" به انسان ها عمل صالحی است برای زندگی آنها در این دنیا، چون اینان انسان ها از حمایت وسعادت برخوردارنموده و نتیجهٔ آن رسیدن انسان به امتیازات مختلفی از جمله موهبت های مادی خواهد بود.

یکی از راه های ممکن و سعادت آفرین نیز در "ایمان صادقانه" نهفته است. یک بودائی مؤمن همواره عمیقاً به یاری بودا و " بودهی ساتوا " ایمان داشته و خود را مکلف می داند که با تقلید از "بودهی ساتوا" همهٔ دستاوردهای خود را در خدمت همنوعان قرار دهد تا اینان نیز بتوانند به تولد های مجدد خوب و مناسبی دست یافته و بیداری و سعادت نهایی آنان بهتر میسر گردد.

جمعبندی کوتاه بالا نشان داد که چگونه گنجینه های نهفته در تعالیم اولیهٔ بودا در طول تاریخ با تجارب جدید انسانی متحوّل شد، بدون اینکه مؤمنینِ این راه متون اولیهٔ گفته های بودا را کنار گذاشته و از سر نو راه جدیدی را ابداع کرده باشند.

ج- نتیجه گیری های تئوریک

۱- ایمان توأم با یقین

فرد مؤمن کسی است که به یک حقیقت اعتقادی ایمان دارد و این بخصوص در رابطه با محتوای تعالیم اعتقادی و الزامی مذهب او مطرح می باشد.

چنین فردی با این ایقان زندگی می کند که آنچه او تحت عنوان کلام الهی دریافت کرده و ایمان آورده است عین حقیقت بوده، دارای سرچشمهٔ الهی است و بالاخره تا جائیکه جریان به موضوعات درون جهانی مربوط می شود در این دنیا نیز ساری و جاری می باشد. از این رو حق و حتی وظیفهٔ هر مؤمن در اینست که به حقیقتِ ایمان خود پایبند بوده، ایمان خود را بیان کرده و از آن در مقابل متعرضین دفاع نماید. اصول ایمانیِ الزامی پایه های اصلی تسلیم خرد و احساس انسانی در مقابل خدا و حقیقتِ راه نجات را تشکیل می دهد. این اصول پایه برای یک مؤمن قابل بحث و تغییر نمی باشد.

تا زمانی که کلیسا در راه است، با مذاهب دیگر در این راه ملاقات کرده و این آمادگی را دارد تا با انعطاف و پذیرش عملکردِ متکاثرِ روح الهی را احساس کرده، و به آزادی این روح توکل نماید. کلیسا باید ایجاد کنندهٔ حقیقت و نیکی بین مذاهب دیگر بوده، این وظیفه را جدی گرفته، به رسمیت شناخته و تکامل دهد.

غنای حقیقت لبریز می شود

تعالی و فرازگرائی خدا موضوع اصلی حقیقت مذهبی است. تنها به این دلیل نیست که انسان قادربه شناخت کامل حقیقت الهی نمی باشد و باید الزاماً بردبارانه با انسان های دیگری که آنان نیز خداپرست بوده و در جستجوی حقیقت اند رابطه ایجاد کند. نه تنها به این دلیل، بلکه غیر قابل درک بودنِ غنایِ حقیقتِ لایزالِ الهی نیز باعث می شود که انسان با مرزهای دانش خود روبرو گردد. هیچکس نمی تواند به اعماق حقیقت الهی نفوذ کند، به جز خود روح الهی (رجوع شود به قرنتیان اول، باب دوم، آیهٔ ده تا دوازده)

حقیقت الهی نه تنها لایتناهی است بلکه خارج از حوزهٔ استدراک انسانی می باشد، بطوری که انسان غنای آن را تنها حدث زده و نمی تواند آن را به

روشنی درک نماید. محتوای حقیقت الهی بطوری که به دست انسان ها می رسد آن قدر پیچیده است که برای شناخت نزدیکتر و دقیق تر جزئیات آن باید همواره به تلاش های مجددی دست زده و بکوشیم تا شاخ و برگ های پیچیدهٔ آن را مشاهده کرده و ظرافتِ این حقیقت محض را به گونه ای بیان کنیم.

تاریخ در کلیت خود مکانی است برای صبر و شکیبایی الهی. به عبارت دیگر می توان گفت: تاریخ مکان شکوفائی حقیقت الهی است برای رسیدن به معرفت در زندگی انسان ها و جامعهٔ انسانی. این حقیقت طبق آگاهی و تجربهٔ محدودِ انسانی مجموعه ای از قواعد دائمی و لایتغییر نبوده و الگوهایی همیشگی و ثابت نمی باشند. ما همواره با این چالش روبرو می باشیم که محتوا و امکانات کاربرد این قواعد را در افق تاریخ پیش روندهٔ انسانی همواره از نو بیان کرده و آنها را کاملتر و با تفکیک بیشتری کشف کرده، در زندگی پیاده نموده و بیان نمائیم (انجیل یوحنا، باب سوم، آیهٔ بیست و یک از عملکرد سخن می گوید) .

واقعیت این است که ایمان داران مالکین حقیقت نمی باشند و آن را در اختیار خود ندارند. حقیقت این است که به ایمان داران این امکان داده می شود تا فرصت بدست آمده را غنیمت شمرده، حقیقت را یافته و آن را به عنوان هدیه ای بپذیرند. اینان با فروتنی عمیق گوش به صدای گام های خداوند فرا داده این قدم ها را دنبال کرده و جای پای این حقیقت را مؤمنانه در زندگی انسان ها تحقق بخشند. ایمان داران امید دارند که پاره هایی از نور حقیقت الهی - که ما همواره آن را در سنت های مذاهب ملت های مختلف می یابیم- را گرفته و از آنها پل های مستحکمی برای ایجاد پیوند بین ایمان داران همهٔ مذاهب ساخته و راه را بسوی وحدت وسیع تر مذاهب نشان دهند: این وحدت باید سرانجام به " تقریب بین المذاهب " بیانجامد. زیرا این اصول در جوهر اصلی خود هرگز نمی توانند مورد تجدید نظر، تصحیح و یا فسخ قرار گیرند. البته این اصول می

توانند تکمیل شوند زیرا اینها پایه هایی هستند که این بنای مستحکم روی آنها قرار می گیرد. ولی این تحول به معنی پس گرفتن حقیقت های برسمیت شناخته شدهٔ ما نیست، بلکه به این معنی است که ما همواره می توانیم پرسش هائی مطرح کنیم که پاسخ به آنها ما را به استدراکِ نزدیک تر و دقیق تر از اصول و محتواهای ایمانی برساند. غنای حقیقت هایِ برسمیت شناخته شده و درک شده می تواند خود را شکوفا نماید، ولی این هرگز به معنی از دست دادن این حقیقت ها نبوده، بلکه تکامل آنها را در نظر دارد.

آنچه گفته شد دعوت به بلندپروازی و تکبری نیست که باعث شود انسان تنها خود را مالک حقیقت بداند. مؤمنین باید در این رابطه رفتاری خاشعانه داشته و با فروتنی این را قبول کند که حقیقت موهبتی است که به عنوان ودیعه به آنها سپرده شده و وظیفهٔ چنین انسانی رسیدن به رشد دراین حقیقت، مراقبتِ از آن و تکامل این ودیعه می باشد. مؤمنین باید اثرات و میوه های این حقیقت را در زندگی خود و زندگی همنوعانشان به بارورتر نمایند.

۲- راهی به سوی معرفت و حقیقت کامل

از آنجا که خدا مالک اصلی حقیقت است، این حقیقت قابل بحث و فسخ نمی باشد، بنابراین نمی توان در این چارچوب از تسامح سخن گفته، حقیقت را قابل تغییر دانسته و آن را وجه المصالحهٔ تفاوت های عقیدتی و یا تعارفاتِ دوستانه بین یکدیگر قرار دهیم. ولی از آنجائی که خدا تنها مالک حقیقت است باید این حقیقت در افق های انسانی و تاریخ بشری ما را بسوی انعطاف پذیری و بردباری هدایت نماید.

خدا متعالی و فرازگراست

خداوند حقیقت مطلق بوده و در کنار خود خدایان دیگری را نمی پذیرد.
اگر ما در بالا از بردباری و تسامح سخن می گوئیم منظور ما این حقیقت مطلق الهی نیست بلکه این بردباری به حقیقت های برسمیت شناخته شدهٔ انسانی مربوط می شود و این حقیقت ها محض و مطلق نبوده بلکه نسبی و ناقص اند به تکمیل و کمال نیازمندند. این حقیقت هرگز مطلق نمی باشد، حتی اگر به خدا و حقیقت الهی نظر داشته باشد. این حقیقت مطلق نیست، زیرا در رابطهٔ با انسان هایی بیان شده است که وظیفهٔ آنان شناسائی و بیان این حقیقت است.
خداوند - هنگامی هم که حقیقتش را بصورت وحی نازل می کند- متعالی و فرازگرا مانده و خارج از قوهٔ استدراک بشر و مقوله ها و زبان انسانی است.پولُوس رسول این را صراحتاً چنین بیان می کند: زیرا جزئی علمی داریم.» (قُرنتیان اول، باب سیزده، آیهٔ نه)
به همین جهت آرزوی او برای مسیحیان این است: شما باید (...) به معرفت کامل خدا نمّو کنید. (رسالهٔ پولُوسِ رسول به کُولوسیان باب اول آیهٔ ده)

رشد در معرفت

بنابراین جامعهٔ ایمانداران مسیحی در بین راه اند تا به معرفت کامل دربارهٔ حقیقتِ کاملِ عیسوی برسند و باید در این حقیقت رشد و نمّو کنند. برای رسیدن به این هدف می توان از این دانش نیز استفاده کرد که مذاهب غیر مسیحی چه محتوایی از حقیقت و نیکی دارا می باشند چون این حقیقت ها طبق گفتهٔ دومین مجمع عمومی کلیساهای کاتولیک همه تابع مشیّت الهی بوده و پاره ای از نور حقیقت عیسوی می‌باشند. در اعلامیهٔ این مجمع آمده است که کلیسا "همهٔ گرایش هائی را که حاوی نیکی و حقیقت هستند، مقدمه ای برای رسیدن به بشارت انجیلی دانسته و آنها را موهبتی می داند که هر انسانی را مشعشع می سازد" .

کلیسا وظیفهٔ خود برای تحقق مذاهب را هنگامی می تواند انجام دهد که خود در راه رسیدن به معرفت و غنای کاملِ حقیقتِ عیسوی حرکت کند. کمال این معرفت در پایان این دنیا تحقق خواهد یافت. تا رسیدن آن زمان این معرفت همواره نیازمند به هدایت روح القدس می باشد، که " شما را به جمیع راستی هدایت خواهد کرد." (انجیل یوحنا باب شانزده، آیهٔ سیزده)

پرسش وپاسخ های تکمیلی :

بشته: از سخنرانی آقای پروفسور خوری تشکر می کنیم. با آوردن مثال مشخص از مذهب بودا بار دیگر نشان داد که تا چه اندازه هرمنوتیک موضوع درونی خود مذاهب است و چگونه یک مذهب می تواند به کمک هرمنوتیک در طول تاریخ خود را شناخته و غنای معنوی ابتدایی خود را شکوفا نماید.

پیشلر: من با سخنران در این نکته کاملاً موافقم که تاریخ را باید بعنوان جایگاه و مکان صبر و شکیبایی عظیم خداوندی تلقی کنیم. ما همین صبر و شکیبایی را نیز در رابطه با دیالوگ حاضر نیاز داریم که اکنون ده سال از آن گذشته و هدفمندی آن به اثبات رسیده است. در این سخنرانی در رابطه با انسان چنین بیان شد که حقیقت همیشه امری نسبی است. ولی آیا این نسبیت با ادعای حقیقت که در خود سخنرانی موجود بود قابل تفکیک است؟ در این سخنرانی ادعای حقیقت این گونه به اثبات رسید که یک انسان مؤمن مدعی است که حقیقت واقعی و مطمئنی را در دست دارد، صرف نظر از اینکه این حقیقت را شناخته باشد یا نه. آیا چنین بیانی نسبی بودن حقیقت را مورد سئوال قرار نمی دهد؟ پولس می گوید : علمی جزئی داریم . (قرنتیان اول،باب ۱۳، آیه ۹) طبق این بیان شناخت ما محدود و مقطعی (ex parte) می باشد ولی نسبی نیست. شما فکر نمی‌کنید که ما در اینجا با یک نوعی تناقض روبرو هستیم؟ آیا ما می توانیم تحت شرائط لازم و موجود امید داشته باشیم که به شناخت خدا نزدیک شویم ولی این نمی تواند به این معنی باشد که ما به سوی یک حقیقت نسبی در حال رشد و حرکت هستیم.

خوری: یک فرد مؤمن ایمان دارد که حقیقت به گونه‌ای که او شناخته است قابل بحث و جدل نیست و این حقیقت را برای خود حقیقت تام و تمام می داند. آنجا که من گفته‌ام که حقیقت بگونه ای که ما آن را می‌شناسیم نسبی است، منظورم یقین ذهنی فرد مؤمن نمی باشد، بلکه مربوط می‌شود به محتوای عینی و کامل حقیقت. محتوای کامل حقیقت هنگامی بدست می آید که ما به خدا رسیده باشیم. بنابراین با توجه به محتوای حقیقت و نه ایمان فرد مؤمن است که باید گفت حقیقت ایمان و عقیده من در این دنیای فانی به صورت نسبی باقی می ماند.

من از بودیسم در چارچوب علم الادیان بعنوان یک دین سخن گفتم. البته بودیسم در ابتدا همراه با دستورالعمل ها و اعمال عرفانی بود . این حرکت و جنبش سپس در طول تاریخ همراه شد با آداب و رسوم، تعالیم و برداشت خاصی از اخلاق و بالاخره یک جمعیت مذهبی ایجاد نمود که در آن راهبان بودائی و همچنین افراد معمولی جای داشتند. بنابراین می توان بطور کلی در بودیسم خصوصیات یک دین را مشاهده نمود و این همان خصوصیاتی است که در یک جمعیت مذهبی وجود دارد. ما از دیدگاه علم الادیان می توانیم در کنار مذاهب وحدانی مذاهب دیگری را نیز نام ببریم.

آنچه مربوط به موضوع حقیقت می‌شود باید گفت که مسیحیت در دیگر ادیان عناصری از حقیقت میبیند، عناصری که انسان را بسوی خدا راهنمایی می کنند. در اینجا این و یا آن دین بطور کلی منظور نیست. همانطور که مجمع دوم واتیکان بیان داشت ما نیز اعتقاد داریم که در سایر مذاهب عناصری از حقیقت و تقدس وجود دارد، البته این دیدگاه همراه است با نگاهی انتقادی برای ارزیابی عناصر مختلف موجود در یک مذهب. اولین ملاکی که در اینجا به آن اشاره می کنم موضوع تناقض است. هنگامی که بطور روشن عناصر خاصی از یک مذهب

با مذهب ما و حقایق ایمانی ما در تناقض قرار ندارند، باید گام بعدی را برداشته و این موضوع را بررسی کنیم که آیا عناصر دین بیگانه با عناصر نیک و حقیقی مذهب ما بطور مثبت هماهنگ می باشند؟ به بیان دیگر می توان گفت که در اینجا منظور آن نیست که بخواهیم یک مذهب را در کلیت آن بپذیریم، بلکه منظور این است که مذاهبی وجود دارند که بدون شک به مسیحیت نزدیک ترند تا ادیان دیگر. در پایان به این نکته اشاره می کنم که روابط جمعیت های مذهبی ما با سایر جمعیت های مذهبی همیشه یکسان نیستند. ما بدون شک در اینجا با سطوح و مصلحت سنجی های مختلفی روبرو هستیم. ولی با وجود این باید همیشه برای همه یک نوع شفافیت وجود داشته باشد. ما بعنوان مسیحی به عملکرد روح القدوس ایمان داشته و معتقدیم که روح القدوس ما را همراهی می کند تا بتوانیم همه عناصری را که با حقیقت و تقدس هماهنگ بوده و در مذاهب دیگر موجودند کشف نماییم، آنها را جمع‌آوری کرده و در صورت امکان آنها را با مسیحیت ادغام نماییم.

در قرآن بطور مشخص مذاهب مبتنی بر شرک رد شده، ولی مسیحیت و یهودیت مورد قبولند (سوره ۵ آیات ٤٤ تا ٤٨) دلیل این موضوع این است که این سه دین به یکدیگر نزدیک می‌باشند حقیقت این است که اسلام در مذاهب دیگر نیز نیکی هایی مشاهده می کند و به این امید دارد که انسانها در راه حقیقت حرکت نموده و عمل خیر انجام دهند.

میردامادی : جناب بشته از آئین بودا بعنوان یک نهضت دینی یاد نمودند ولی آنچه شما در متن اصلی آورده‌اید اذعان بر آن دارد که بودا یک دین است. دین از دیدگاه شما چگونه تعریف می‌شود؟شما آیا در این تعریف خود از بودا بعنوان دین تعبیر می‌کنید؟ نکته دوم در اینجا اینکه از حقیقت صحبت به میان آمد و

جناب دکتر پیشلر نیز به آن اشاراتی داشتند. مسئله در این نقطه متمرکز است که آن حقیقتی که آئین‌ها و مکاتب دریافت می‌کنند همان حقیقتی است که ادیان الهی دریافت داشته‌اند؟

آیا بودا دریافت یک حقیقت قدسی دارد و یا اینکه حقیقت او امری محدود و در چارچوبهٔ آموزه‌های محدود است؟ و آیا این حقیقت بودائی هم‌ارزش حقیقت در ادیان توحیدی است؟ ودر نتیجه این تکثر آیا این اعتقاد به کثرت حقیقت یک پلورالیسم را پیشنهاد نمی‌کند و البته باید در نظر داشت که نه مسیحیت و نه اسلام نمی‌توانند چیزی بنام پلورالیسم مطلق را در منطق دینی خود پذیرا باشند و به نظر من اسناد واتیکان دوم نیز نمی‌تواند کمکی به این مسئله بکند.

شنایدر: در رابطه با حقیقت می توان از دیدگاه مسیحیت به گفتار پولس رسول اشاره کرد، آنجا که می گوید : صورت این جهان در گذر است. (قرنتیان اول، باب ۷ آیه ۳۱) بنابراین می توان گفت که همه چیز از دیدگاه عاقبت شناسی محکوم به نسبیت و فنا می باشند. در این سخنرانی به این موضوع اشاره شد که سنت نظم ایجاد کرده و از آنارشی و ناهنجاری‌های اجتماعی جلوگیری می کند. آیا فکر نمی کنید که این برداشت بیش از حد مدرن باشد؟ آیا این نیست که سنت به معنی اصیل خود در جوامع ابتدایی انسانی خیلی فشرده بوده و جایی برای فردیت و خارج شدن از چارچوب سنت باقی نمی گذاشته است؟ از طرف دیگر می دانیم که یک نظم مبتنی بر سنت هنگامی احتیاج به اثبات مشروعیت خود پیدا می کند که حقانیت اش مورد سئوال قرار گیرد. اکنون سئوال من این است: آیا می توان گفت که در اسطوره های خلقت احتمالاً یک تلاش ثانوی صورت گرفته است تا نظمی را که دچار بحران شده است دوباره به حالت اول برگرداند؟ از روی همین موضوع می توان قیاس کرد که سیستم‌های خودکامه

تلاش سومی بوده‌اند، تا بتوان یک نظم از دست رفته را دوباره بنیان‌گذاری کرد؟ سئوال دوم من این است: آیا می توان گفت که برای ما مسیحی‌ها (برخلاف اسلام) داستان خلقت بطور غیر قابل تفکیکی با ایمان ما گره خورده و برای ما مسیحی‌ها دلیل اصلی خلقت همان نجات انسان‌ها بوده است و می توان گفت که خلقت به خداوندی باز می گردد که بین همه ما صلح برقرار نمود (کولُسیان، باب ۱، آیات ۱۲ تا ۱۹)

خوری: اسطوره ای که به ایجاد جوامع و آغاز آن‌ها برمی گردد موضوعی است که با نظم اجتماعی در ارتباط می باشد. این اسطوره نه تنها بیانگر این است که خدا جهان و انسان‌ها را چگونه خلق کرد، بلکه بیانگر این است که وضعیت اولیه جهان و جامعه انسانی چگونه نظم گرفته بوده است. از این دیدگاه خالق نسبت به نظم اولیه سنت پدید می آید، تا بتوان درهم برهمی و بی نظمی را در جامعه از میان برده و همزیستی انسان‌ها را میسر نماید. مشکل آنجا پدید می آید که این سنت دیگر زمینه پیشرفت و تجدد نبوده و راهگشای ایجاد یک نظم اجتماعی همراه با تجدد و آینده گرایی برای جامعه نشده و حتی انسان‌ها را چنان به اسارت می کشاند که این قواعد و قوانین سنتی دست و پای انسان‌ها را میبندد.
بنابراین ما می توانیم از سنت به سوی آینده حرکت کنیم و یا خود را اسیر آن نماییم. آن سنتی که خداوند در ابتدا به آن توجه داشت سنتی بود برای حفظ حیات و رشد زندگی در چارچوب یک نظم خاص اجتماعی. ولی آنچه انسان‌ها بدست خود ایجاد کرده‌اند نسبت به این مشیت اولیه الهی امری جداگانه به نظر می رسد.

بهشتی: در اینجا تنها اشاره‌ای کوتاه به این نکته می‌کنم که موضوع «نجات» را نمی‌توانیم با یک پیشداوری کلی فیصله بدهیم، بلکه نیازمند یک بحث عمیق است. بنابراین، با مفهوم نجات پیشاپیش مسئله‌ای نداریم. باید به این موضوع با ظرافت و احتیاط نزدیک شویم و بکوشیم دیدگاه‌هایمان را به هم نزدیک کنیم.

اما در بارهٔ اسطوره‌ها. ما از کجا جسارت برای این رأی خوش‌بینانه را پیدا کرده‌ایم که ادعا می‌کند هر تغییری یک تعمیق یا بطور کلی حرکتی بجانب بهتر شدن است؟ آیا ممکن نیست این تغییر بسمت خوبی نباشد و یا اساساً مایهٔ مسخ شدن نظام اصلی گردد؟ اگر این رأی برآمده از یک اعتقاد دینی معیّن است دیگر بحثی در بارهٔ آن نمی‌توان کرد. اما اگر فرد دیگری در این عقیده با ما سهیم نباشد، چه باید کرد؟

نکتهٔ دیگری که می‌خواهم به آن بپردازم، تعریف دین است. همانگونه که شنیدیم از منظر یک عالم تجربی در باب دین، مشخصه دین یک تعلیم دینی خاص، مناسک خاص، نحوهٔ خاص از زندگی و عناصری مشابه اینست. اما اگر در حوزه دین از حقیقت یا ناحقیقت سخن می‌گوییم دیگر از بستر توصیف خارج می‌شویم؛ ما ارزشگذاری می‌کنیم و ارزشی سخن می‌گوییم. حال، چه چیزی حقیقی است؟ آنچه به فهم ما از دین نزدیکتر است؟ اما اگر ادیان به لحاظ ارزشی برابر نباشد، کدام مرجع باید در این باره داوری کند؟ عقل؟ رشتهٔ من فلسفه است و می‌دانم که عقل چه نقدهایی را پشت سر دارد؟ به نظر می‌رسد عقل آن مرجعی نباشد که روزگاری آن را برای حل بسیاری از مسایل، همچون عاملی بیرونی، به خدمت می‌گرفتند. من به هیچوجه نمی‌خواهم بیش از این در مسیر اندیشه‌های پُست مدرن و پدیده‌هایی نظیر آن حرکت کنم، اما امروزه نمی‌دانم که «عقل» را به کدامین معانی‌اش باید تفسیر کنیم. البته این بدان معنا نیست که هرگونه صلاحیت عقل را برای تمیز میان حقیقی و ناحقیقی نادیده

بگیریم. مشکل اینست که وقتی سخن از «عقل» در معنای واحد به میان می‌آید، دیگر نمی‌دانم چه باید بکنیم.

اما این سخن چگونه با نقش دیگری که برای عقل قائل شدیم، سازگار است و می‌تواند ما را با وقوف نسبت به آنچه امروزه رخ می‌دهد به تأملی نقادانه وادارد و یا وادار به گام نهادن در عرصه‌های جدید بکند؟ این نقش چه بسا نه تنها بار ما را سبک نخواهد کرد، بلکه به شدت تکلیف ما را سنگین‌تر می‌کند.

خوری: بین مذهب و حقیقت چه نسبتی وجود دارد؟ حقیقت را چگونه می توان شناخت و عقلانیت چه نقشی بازی می کند؟ به اعتقاد من در همه مذاهب - چه در مذاهب اسطوره ای و چه در اسلام و مسیحیت- عقلانیت قبل از قبول مذهب نقشی ندارد، بلکه بعد از ایمان آوردن نقش خود را ایفا می کند. ما به این دلیل ایمان نداریم زیرا موضوع مربوطه عقلانی است، بلکه ایمان ما از آنجا سرچشمه می گیرد که انسان های مورد اعتمادی که شاهد حقیقت بوده‌اند این را به ما به این صورت بیان کرده اند. هنگامی که ما می خواهیم این رسالت ایمانی را در عمل پیاده کنیم، در آنجاست که به عقلانیت نیاز داریم. این نقش ثانوی عقلانیت بخصوص در تصمیمات ما در روند تغییرات لازم غیر قابل چشم پوشی می باشد. همچنین عقلانیت در رابطه با درک ما از منابع ایمانی تحت شرائط خاصی که قبلاً وجود نداشته‌اند به ما کمک می‌کند تا بتوانیم درست را از نادرست جدا کرده و وضعیت جدیدی را که بوجود آمده است بطور عقلانی ارزیابی کرده و اصول خود را با این وضعیت جدید وفق دهیم.

در اینجا این سئوال مهم مطرح می‌شود که آیا اسطوره ها باید اعتبار خود را حفظ کنند و اگر چنین است این امر چگونه باید صورت گیرد؟ برای انسان هایی که در دنیای اسطوره ای زندگی کرده و معتقد به مذاهب طبیعی می باشند اسطوره اولیه دارای اعتبار محض می باشد منظور ما در اینجا از اسطوره اولیه آن اسطوره ای است که قبل از تفسیرهای ثانوی بعدی از آن وجود داشته است. این اسطوره اولیه بعنوان پدیده‌ای که از نظر حقوقی نیز اعتبار محض دارد از دو سطح تشکیل میشود: سطح اول قصد و نیتی است که در آن اسطوره نهفته می باشد و سطح دوم عملکرد آن در جریان کاربرد آن می باشد تا جایی که این دو سطح با زندگی انسان هایی که به این اسطوره ها اعتقاد دارند یکسان باشد، مشکلی پیش نمی آید. ولی هنگامی که عناصر جدیدی وارد تجربه زندگی انسانی می‌شوند در آن صورت باید بدنبال قصد و نیت اولیه اسطوره رفت و سئوال کرد که قصد و نیت این نظمی که در ابتدا وجود داشته است چه بوده و چه چیزی را می‌خواسته است بیان کند؟ متناسب با این درک انسان باید بکوشد تا نظم موجود واقعی را طوری تغییر داده و به پیشرفت برساند که این فرم جدید با تجربیات نوین زندگی هماهنگ شده و به انسان‌ها کمک کنند تا بتوانند مشکلات زندگی خود را حل کنند.

در هر صورت می توان گفت که قصد و نیت اولیه اسطوره ها این بوده است که به خلقت نظم داده شده و در شرائط مشخص زندگی پاسخی به مشکلات انسان‌ها داده شود و این مشکلاتی بوده است که انسان‌ها با آن‌ها روبرو بوده‌اند، مانند اینکه چه غذایی را می تواند بخورد، چه چیز را اجازه ندارد بخورد، چه حیوانی را می تواند شکار کند و زندگی خانوادگی را چگونه باید تنظیم نماید و الی آخر. نظم وظیفه‌اش خدمت و کمک به زندگی است. همان طوری که بیان شد این موضوع هدف غائی اسطوره اولیه بوده است ولی این به

این معنی نیست که این برای همه زمان ها اعتبار داشته باشد. در صورتی که انسان‌ها این هدف غائی اسطوره اولیه را بپذیرند در این صورت از این آزادی برخوردارند که بر پایه این سنت حرکت کرده و همه عواملی را که در سنت موجود در جهت ادامه حیات نبوده و بلکه جلوی زندگی را می‌گیرند تغییر دهند. ولی در ملت‌های اسطوره گرا و همچنین سایر جوامع افکار و گرایش هایی وجود دارد که باعث می‌شود انسان‌ها و عناصر به نظم موجود کمافی السابق تکیه کنند، چون از عناصر جدید و تغییراتی که در اثر بکار گیری آن‌ها ایجاد می‌شود ترس دارند و همچنین هراس این را دارند که این تغییرات ساختارهای موجود اجتماعی مثلاً رابطه بین مرد و زن را تغییر دهند. این موضوع اصل تعیین کننده ای است برای برخورد انتقادی با سنت‌های موجود و همچنین بازنگری به هدف غائی و تعیین کننده ای که در اصل موجود بوده است و الهام بخش بوده اند.

بنابراین سنت هم باعث سبک بالی انسان‌ها می‌شود و هم می تواند عاملی برای گذاشتن بار روی دوش آن‌ها شوند. با توجه به هدف اولیه‌ای که سنت‌ها داشته‌اند باید این توانایی را نیز داشته باشند که راهگشای آینده انسان‌ها باشند، بطوری که در خدمت حیات قرار داشته و شرائط تغییر یافته زمانی را در نظر بگیرند. ولی هنگامی که سنت تنها به داده هایی از گذشته ها تکیه کند نمی تواند فضایی برای رشد شرائط تغییر یافته زندگانی ایجاد کنند و در این صورت به حق به یک وسیله جلوگیری از پیشرفت تبدیل خواهد شد. ولی در هر صورت ما در اینجا با یک شمشیر دو لبه روبرو هستیم: بدون وجود یک نظم اساسی نمی توان جامعه را پیشرفت داد، از طرف دیگر باید گفت که قبول این نظم اساسی تنها می تواند هنگامی مؤثر و مفید باشد که به هدف غائی سنت‌های موجود توجه شده و با وضعیت موجود برخوردی انتقادی و باز صورت گیرد، تا بتوان راه را برای تغییرات باز گذاشت. هنگامی که عناصر جدیدی وارد سنت موجود

می شوند، بطوری که سنت حاضر نتواند نقشی را که تا بحال داشته است ایفا کند، این موضوع می تواند باعث اختلاف نظرهایی در میان افراد جامعه گردد و برای حل این اختلاف نظرها عقلانیت مهمترین سهم را دارا خواهد بود.

هامر: برای من خیلی جالب و قابل توجه بود که پروفسور خوری شکوفائی تاریخی مذاهب را همراه با دیدگاه عملی هرمنوتیکی تشریح کرده ودر این چارچوب رابطه دیالکتیکی میان سنت و تجدد را بیان نمود. ایشان نشان داد که تجدد نباید تنها به عنوان پدیده ای مورد توجه قرار گیرد که سنت را نفی می کند، بلکه می توان گفت که از طریق ادعای سنت برای بیان حقیقت مشروعیت پیدا می کند. بنابراین سنت تنها به این سو گرایش ندارد که اصول قدیم را حفظ کند، بلکه رو بسوی پیشرفت و تجدد دارد، درست همینجا است که ما با تحرک داخلی سنت روبرو می شویم. حداقل از دیدگاه مسیحیت می توان گفت که ما بدین ترتیب این اعتماد و مشروعیت را پیدا می کنیم تا در تجدد تحولی بسوی آنچه بهتر است، درست است و حقیقت است پیدا می کنیم.

در الهیات مسیحیت این موضوع با تکیه به روح القدس صورت می گیرد. بدین ترتیب می توان به بیان دیگر چنین گفت که تحولات مشروعیت پیدا کرده و حرکتی بسوی حقیقت دیده می شود. در هرمنوتیک فلسفی می توان برای اصل حرکت تاریخی از دیدگاه گادامر موضوع را این گونه تعبیر نمود: تحول درک ما از متون – حتی اگر این درک با سنت پیشنهاده یا موجود نداشته باشد– خود یک نوعی از تحول است و این تحول در خود متن مورد تفسیر از قبل پیش بینی شده است. در این صورت می توان چنین بیان کرد که متن موجود وارد این جها ن شده است تا به عنوان متن مدروک پروسه های تاریخ ای را ایجاد کند که خود این پروسه ها باعث درک های جدیدی از این متن گردند، واین موضوع

بدین ترتیب مشروعیت پیدا می کند که آن را بعنوان نتیجه یک تحول تاریخی مشاهده کنیم، بنوعی که خود این متن نیز در این تحول تاریخی شریک است. بنابراین در اصل " تحول تاریخی" ما در هرمنوتیک فلسفی آن چیزی را پیدا کنیم که از آن می توان بعنوان روح شناسی سکولار از نوع مسیحی آن نام برد.

آیا در سنت سایر مذاهب نیز چنین زمینه‌های دستوری وجود دارد که به تحولات تغییر دهنده بعنوان پیشرفت مشروعیت بخشند؟ آیا در این سنت‌ها مرزهایی وجود دارد و یا اینکه این ایمان - که در نزد ما مسیحی‌ها بشکلی که در بالا گفته شد بشدت حاکم است و همچنین در فلسفه به شکل سکولار آن وجود دارد- می تواند جهان شمول باشد؟

خوری : بدون اینکه خواسته باشم به این سئوال دقیقاً جواب دهم می خواهم من نیز نکته‌ای به آن اضافه کنم و اهمیت نقش اساسی و مرکزی روح القدس را در الهیات مسیحی بار دیگر نشان دهم. آنچه مسلم است این است که حضرت مسیح روح القدس را به ما امانت داده است و این روحی است که در تاریخ بشریت عمل می کند. ما اعتقاد داریم که آنجا که نیکی و حقیقت وجود دارند، در آنجا ما با حضور و عملکرد روح القدس روبرو هستیم. ما بعنوان مسیحی وظیفه داریم با همه این عملکردهای روح القدس آشنا شده، آن‌ها را تقدیر نموده و جمع آوری کنیم. همانطور که آقای کارر قبلاً بیان داشت ما با ایمان به عیسی مسیح با نیکی هایی روبرو می‌شویم که در خدمت زندگی قرار دارند. صرفنظر از اینکه انسان‌ها در کدام مذهب و یا جامعه جای دارند، در صورتی که عملکرد آن‌ها در خدمت حیات باشد و عمل نیک انجام دهند، در این صورت این رفتار به عقیده ما در جهت عیسی مسیح حرکت می کند.

سکولاریسم و دموکراسی در متن فرهنگی جوامع اسلامی

دکتر غلامعلی خوشرو*

در دهه‌های اخیر، دین بطور کلی و اسلام بویژه نقش مهمی در امور سیاسی و اجتماعی ایفاء کرده است. برخلاف تحلیل‌های جامعه‌شناسان کلاسیک، دین اسلام نقشی بسیار مهم در امور اجتماعی و سیاسی زمان ما بعهده گرفته است. آیا این یک مسیر اشتباه است یا حقیقت چیز دیگری است؟

در کشورهای اسلامی و نیز در میان جوامع مسلمانان ساکن در کشورهای غربی، اسلام به مهمترین عامل و شاخص هویتی بدل گشته است. با این همه چنین هویتی فقط نمود اجتماعی و فرهنگی یک اعتقاد عمیق دینی است که مسلمانان را بهم پیوند می‌دهد و آسمان را به زمین مرتبط می‌سازد و در سراسر حیات هر مسلمان حضور دائمی دارد. بنابراین اسلام در عمیقترین لایه-های قلبی مؤمنان مأوا گرفته و پندار و کردار آنها را شکل می دهد. اسلام براساس واقعیت‌های تاریخی و نیز برمبنای متون بنیادی دین و نیز در گفتمان رایج متفکران دینی، به هیچ‌وجه محدود به زندگی خصوصی افراد برای رسیدن به سعادت اخروی نشده است. بلکه دین اسلام دنیا را به آخرت و فرد را به امت و مناسک را به حقیقت پیوند می‌زند.

در دو قرن گذشته تجدد با همهٔ جلوه‌ها و شعباتش نظیر پوزیتیویسم، سکولاریسم، سرمایه‌داری و عقل‌گرایی به شکل روزافزونی جهان را افسون زده کرده است. در جهان غرب مذهب بطور کلی یا به موضوعی ذوقی برای سرگرمی

* دکتر غلامعلی خوشرو معاون علمی مرکز دانشنامه اسلام معاصر.تهران

فردی تقلیل یافت، و یا در محاق گفتمان‌های تئولوژیک بدون هیچ نقشی درتحولات مدرن محبوس شده است.

درهمین دوران درکشورهای اسلامی دوجریان متنافر از یکدیگر رخ داد، یکی حفاظت از دین در مقابله با تأثیرات مادی و گناه‌آلود عصر جدید، و دیگری اخراج دین از حوزهٔ عمومی- و گاه حتی فردی- بنام دفاع از پیشرفت، روشنگری و تجدد. این جریان افراطی سکولاری و آن واکنش مذهبی چنان در برابر یکدیگربه شدت صف‌آرایی کردند که این دیوار بلندی از بی‌اعتمادی و سوءذهن ایجاد کرد که امکان هر نوع تعامل سازنده‌ای را منتفی ساخت.

در سطح مفهومی، هم دین و هم سکولاریسم هر دو مورد تعبیر و تفسیرهای متفاوت هستند. از یک منظر سکولاریسم را می‌توان در تقابل با هر نوع گرایش دینی و عمل ایمانی قرار داد. از منظری دیگر سکولاریسم با دین فی‌نفسه مقابله نمی‌کند و ایمان مردم را به چالش نمی‌کشد بلکه نقش دین در فرایندهای اجتماعی و سیاسی و سهم آن را در سپهر عمومی مورد تردید قرار می‌دهد.

برداشت از اسلام نیز می‌تواند شامل برداشتی اسطوره‌ای، ستیزه‌جو، بسته و متحجرانه باشد، و یا برداشتی سازگار با عقل و مبتنی بر مصلحت، تعامل و گفتگو. اندیشمندان اسلامی در ارتباط با این برداشت های دوگانه و متعارض باسخ‌های عمیق و متنوعی ارائه کرده‌اند. آنچه بطور کلی و گذرا می‌توان گفت این است که در سطح نظری و مفهومی تعابیر موسع از سکولاریسم با برداشت های اجتهادی وعقلانی از دین می‌تواند زمینهٔ یک گفتگو و تعاطی جدی افکار را فراهم آورند.

درسطح عملی این مناقشات نظری، تحت‌الشعاع تعارضات استراتژیکی و سیاسی بین جهان اسلام و غرب قرار گرفته است، این تخاصم استراتژیکی دامنهٔ

وسیع یافته که در اینجا فقط به برخی از آنها اشاره می‌شود: استعمار وعواقب وخیم آن برای جهان اسلام، تجزیهٔ امپراطوری عثمانی و تحولات استراتژیک پس از آن،مداخلات سیاسی و دخالت‌های نظامی قدرت‌های غربی،حمایت از حکومت‌های وابسته و خودکامه، اشغال فلسطین و سرکوبت مستمر مردم آن، اشغال افغانستان، عراق و تخاصمات و ستیزهای پس از آن نظیر جنگ و تروریسم . در متن این ستیزها، سکولاریسم درجهان اسلام نه به عنوان فرآیندی فکری که به مثابهٔ تهاجمی فرهنگی و عملی برای حمایت از حکومت‌های وابسته و خودکامه و سرکوب جنبش‌های اسلامی و سیاه‌نمایی جوامع اسلامی تلقی می‌گردد.

فرآیند تجدید حیات اسلامی که نقش سیاسی فعالی در جامعه دارد می‌تواند نقشی اساسی‌تر میان اسلام و غرب ایفاء کند. این جریان به عنوان روندی جهانی نسبت به تحولات سیاسی اجتماعی عصر حاضر بسیار حساس است. بین اسلام وغرب روابطی تشنج‌آلود حاکم است که به نفرت، درگیری و برخورد منجر می‌شود. ریشهٔ این تخاصم‌ها چیست؟ آیا جنگ بین دین و سکولاریسم است؟ آیا سکولاریسم در جهان اسلام می‌تواند به جامعه‌ای با دموکراسی بیشتر و امنیت بالاتر و صلح فراگیرتر و روابط دوستانه‌تر منجر شود؟ واقعیت‌های تاریخی و شواهد تجربی به‌خصوص در خاورمیانه از بسیاری جهات این فرضیه را رد می‌کند.

برای یک تعامل سازنده بین اسلام و غرب شایسته نیست که از مسلمانان خواسته شود تا ابتدا سکولاریسم را در آغوش کشند تا طرف مناسب گفتگو قرار گیرند. این گونه رویکردها مخرب هستند و فقط بی‌اعتمادی را افزایش و شکاف بین اسلام و غرب را گسترش می دهند. به علاوه سکولاریسم در جوامع اسلامی ضرورتاً به دموکراسی منجر نمی‌شود. در ایران یک حکومت سکولار خودکامه،

سیاست‌های غرب گرایانهٔ خود را - البته به جز دموکراسی- برمردم تحمیل می‌کرد تا "جزیره ثبات" در منطقه‌ای پرتلاطم ایجاد کند، طرفه آنکه این جزیرهٔ ثبات بعدها در صدر اخبار جهانی واقع شد و جغرافیای سیاسی منطقه را تغییر داد.

این گونه تحمیل‌ها فقط تحت سلطهٔ یک رژیم وابسته و دیکتاتور امکان عملی می‌یافت که آن هم با نارضایتی گسترده و عمومی، به درگیری‌های سیاسی و اجتماعی وسیع و نهایتاً انقلاب اسلامی منجر شد. بنابراین حکومت سکولار نه دموکراسی بهمراه آورد نه ثبات.

راه عملی‌تر و مناسب تر برای تعامل با جوامع اسلامی نه تشویق به سکولاریسم که ترغیب به دموکراسی و فرآیندهای انتخابات آزاد و مردمی است. از لحاظ مفهومی، این فرآیندهای مردم سالارانه تعارض چشمگیری با نظام‌های سیاسی اسلامی ندارد. بلکه جریانات روشنگرانهٔ جهان اسلام را تقویت کرده و شاهدی برای مدعا می‌شود که می‌توان بین آموزه‌های اسلامی و هنجارهای دموکراتیک تعادلی ایجاد کرد.

به این ترتیب نظامی سیاسی شکل می‌گیرد که مشروعیتش را از عمق اصول و ارزش های دینی کسب می‌کند و مبتنی بر مشارکت مردم و متعهد به فرآیندهای دموکراتیک است. این چنین نظام سیاسی مسلماً سیاست‌های مسئولانه و مردم سالارانه‌ای در پیش خواهد گرفت و نسبت به حقوق شهروندان خود حساس خواهد بود و در ارتباط با مسائل جهانی و منطقه‌ای موضعی و سیاستی سازنده اتخاذ خواهد کرد.

دموکراسی در جوامع اسلامی با آنچه در جوامع غربی و جهان مسیحیت می‌گذرد متفاوت است. در جوامع اسلامی می‌توان از نوعی "مردم سالاری دینی" براساس تجارب متفاوت هر ملتی سخن گفت.

البته این "مردم سالاری دینی" خود با چالش‌های جدی از سوی روشنفکران و شریعتمداران مواجه است. اندیشمندان دینی می‌توانند تعبیر و تفسیرهای جدیدی با در نظرگرفتن شرایط زمان و مکان از متون دینی فراهم آورند. روشنفکران نیز لازمست متن فرهنگی و اجتماعی و اخلاقی جامعهٔ خود را به خوبی درک کنند و با ایمان دینی مردم خود خو بگیرند.

در نتیجه برای یک تفاهم عمیقتر و همکاری گسترده‌تر بین جوامع اسلامی و جهان غرب این فرآیندهای دموکراتیک است که می‌تواند نقشی مهم ایفا کند نه تحمیلات سکولاری. این یک احترام دوجانبه را ایجاد می‌کند: غرب باید به سرشت دینی جوامع اسلامی احترام گذاشته و آنرا درک نماید، مسلمانان نیز باید به دستاوردهای دموکراتیک جوامع غربی با احترام بنگرند. الگوهای متفاوتی از دموکراسی وجود دارد، اما حتی انواع محدود دموکراسی در جوامع اسلامی خود بسیار مطلوب‌تر از هر نوع دیکتاتوری است. دیکتاتوری خواه تحت نام افراطی‌گری دینی یا رادیکالیسم سکولاری!

پرسش وپاسخ های تکمیلی :

شنایدر: من با تشکر از این سخنرانی جالب می خواهم به دو نکته اشاره کنم:

قبل از هر چیز این سئوال مطرح است که آیا می توان گفت که جوامع اسلامی در جهان از یک طرف و دنیای سکولار از طرف دیگر در مقابل هم قرار گرفته اند ولی دو نیروی یکنواخت می باشند؟ با توجه به اینکه مواضع مذهبی در زندگی عمومی کشورهای غربی نیز بار دیگر باز گشته اند، بسیاری از جامعه شناسان اروپایی و غربی تز سکولاریزه شدن جوامع غربی را زیر سئوال کشیده‌اند. این مواضع مذهبی دیگر به بخش‌های زندگی خصوصی افراد محدود

نمانده است. این تحول به هیچوجه عکس‌العملی در مقابل حرکت‌های تغییر طلبانه در کشورهای اسلامی نیست. در اینجا ما تنها لازم نیست به شعارهای بعضی از مسیحی‌های دست راستی که خواستار جنگ‌های صلیبی هستند فکر کنیم، بلکه می توانیم پروژه قرارداد اروپا برای ایجاد یک قانون اساسی مشترک اروپایی را مثال بزنیم. امروزه بحث بر این است که آیا در مقدمه این قانون اساسی اروپایی نام خدا و ارزش‌های مذهبی و مسیحی به میان بیاید یا نه؟ در صورتی که ارزش‌های مسیحی در این مقدمه وارد شده و مورد تأکید قرار گیرند، در آن صورت این به معنی طرد سایر اعتقادات مذهبی از حوزه تمدن اروپا – آن گونه که امروز ما شاهد آن هستیم- خواهد بود. این موضوع برای خیلی از کسانی که بطور علنی در این بحث شرکت داشتند یک موضوع اصلی به حساب می آید. بطور مثال یورگن هابرماس که در این روزها بارها از او نقل قول شده است، در نوشته‌های مختلف خود طرفدار این است که باید نظریات مذهبی در بحث‌های عمومی ما مورد توجه قرار گیرند، زیرا این عمل با توجه به نارسائی های سکولاریسم پر تعصب لازم و مهم می باشد. موضوع دوم مسئله نظام مردم سالاری مذهبی و به عبارت دیگر اسلامی است. آیا این نوع مردم سالاری به تساوی حقوق مدنی و سیاسی ایمان داران و منکرین دین اعتقاد دارد؟ اگر ما اعتقاد داشته باشیم که نه تنها مذاهب خاصی بلکه انسان هایی نیز هستند که به خدا نسبت به دیگران نزدیکتر هستند، آیا این موضوع تأثیری روی وضعیت و حقوق سیاسی انسان‌ها خواهد داشت؟ از طرف دیگر سنت اسلامی اعتقاد دارد که در روز قیامت است که معلوم می‌شود یک انسان در زندگی دنیوی چه جایگاهی داشته است. در این روز است که منافقین نشان می دهند که در دنیا خود را مؤمن جلوه می دادند در حالی که کافر بودند و همچنین شاید گفت بالعکس کسانی خواهند بود که در دنیا از طرف مردم افرادی غیر مؤمن شناخته

می شدند، در صورتی که در راه راست و حقیقت قرار داشته اند. آیا می توان این گونه تصمیم گرفت که حکم نهائی را در دست خدای رحمان و رحیم قرار دهیم و بدین ترتیب در یک سیستم مردم سالاری در این دنیا به همه شهروندان حقوق و آزادی‌های مساوی تفویض نماییم؟

خوشرو: من با تساوی حقوقی بین شهروندان اسلامی موافقم و پیشنهاد من این بود که در حقوق دینی نیز باید با عنایت به شرایط زمان و مکان تمهیداتی اندیشیده شود تا حقوق شهروندی به نحو احسن تأمین گردد. من توجه شما را به پنجاه سال تحول در کشورهای اسلامی و قوانین اساسی و مدنی آنها جلب می‌کنم که حرکتی به سوی پذیرش حقوق شهروندی در آن قابل احساس است و البته این حقوق تعارضی نیز با اصول اسلامی نخواهد داشت. من هنگامی که از سکولاریسم صحبت کردم منظورم بازگشت به اختلافات مذهبی نبود نکته این بود که سکولاریسم بعنوان فرآیند اجتماعی و اقتصادی اتفاق افتاده و حوزه‌های مختلف زندگی را از همدیگر تفکیک کرده البته این واقعیتی غیرقابل انکار است. اما نوعی سکولاریسم در جهان سلام مطرح شده که مذهب را عامل عقب‌افتادگی و انحطاط دانسته ولی من اعتقاد دارم آن برداشت مضیق از سکولاریسم و درگیر شدن آن با جنبش‌های مضیق دینی مشکل در بین جهان غرب و جهان اسلام را بیشتر می‌کند. ما باید این دیدگاه را کنار نهاده واز فرآیند دمکراسی بهره ببریم.

واعظی: من چند نکته دارم که بخشی مربوط به مقاله شما و بخشی مرتبط با نظرات دکتر اشنایدر است. من فکر می‌کنم یکی از نقاط ضعف مقاله شما عدم تفکیک میان سکولاریزیشن و سکولاریسم است. سکولاریزیشن یعنی دایره حضور و نفوذ دین در عرصه‌های مختلف اجتماعی و فردی عملاً تقلیل یابد. که خود یک فرآیند مدیریت شده و عمدی نیست یعنی چه بسا شما کاری به قصد

دفاع از دین انجام می‌دهید اما برآیند و نتیجه اقدام دین‌گریزی بیشتر و محدودیت گسترده‌تردین درعرصه حیات اجتماعی و فردی می‌شود ولی سکولاریسم یک فرآیند عالمانه و عامدانه و از روی مبنا انجام می‌شود و آن مبتنی بر پذیرش عقلانیت سکولار است. عقلانیت سکولار بدان معنی است که در حوزه‌هایی که عقل و دانش بشر رهیافت دارد برای عقل و وحی جائی نیست. بنابر سکولاریسم می‌خواهد عمداً و از روی آگاهی دین را از صحنه اجتماع دور کند و از این رو خصوصی کردن دین در قلمرو غرب نتیجه سکولاریسم است. ما با رویکرد مقاله شما موافقیم ولی به نظر من ابهام دیگری که در مقاله است این که مشخص نمی‌کنید کدام تلقی از دمکراسی مد نظر شما است. ما باید بین گوناگونی تلقی‌ها و تصورات متفاوت از دمکراسی تفکیک قائل شویم. به عنوان مثال در یک تقسیم‌بندی از دمکراسی، می‌توان دمکراسی را به دمکراسی بعنوان یک روش و دمکراسی بعنوان سبک زندگی تفکیک قائل شویم. دمکراسی روشی فقط محدود به حوزه سیاست می‌شود این دمکراسی از مطلوب بودن دمکراسی در حوزه سیاست دفاع می‌کند در حالی که دمکراسی به عنوان سبک زندگی از ما می‌خواهد که در تمام شوون زندگی دمکرات باشیم این دو تلقی از دمکراسی پیش‌فرض‌ها و فلسفه خاص خود را دارد و نکته‌ای که جناب اشنایدر عنوان نمودند علاقمندم بیان کنم که ما در جهان اسلام تلقی‌های گوناگونی از نظام سیاسی اسلامی داریم و پاره‌ای از این تلقی‌ها راهی برای دمکراسی روشی باز نمی‌کند اما دیدگاهی وجود دارد که می‌گوید می‌توان دمکراسی روشی را با آموزه‌های دینی سازگار دانست و نمونه آن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است بنابراین دیدگاه ما به نوعی از دمکراسی قائل هستیم که از آن به مردم‌سالاری دینی تعبیر می‌کنیم و پایه‌های نظری و فلسفی چنین نظام سیاسی از اسلام قابل استفاده است.

خوشرو: آنچه در خصوص تفکیک دو مقوله سکولاریسم و سکولاریزیشن بیان داشتید من این ملاحظه را در آغاز مقاله داشته‌ام ولی در خصوص دومین نکته از گوناگونی دمکراسی سخن گفته‌ایم و به آن دو نکته پرداخته شد و با نکته سوم شما که سازگاری اسلام و دمکراسی است نظر موافق دارم.

پوتس: من می خواهم بین سه مقوله تفاوت قائل شوم: پروسه سکولاریزه شدن، دولت مبتنی بر نظام سکولار و بالاخره مکتب سکولاریسم. آنچه به نام پروسه سکولاریزه شدن نهادینه از آن نام برده می‌شود جریانی است که در نقطه اوج قرون وسطی آغاز شد و در عصر جدید از نظر نظام حقوق دولتی تحقق یافته و بالاخره به سنت غربی و اروپایی نظام دولتی سکولار منجر شد. این به این معنی است که در این پروسه وابستگی دولت به یک مذهب و یا حزب مذهبی کنار گذاشته شد. این پروسه همچنین بالعکس سبب شد که دولت ها نتوانند خط و ربط مشخصی برای مذهب تعیین کنند و این پروسه دیگر قابل برگشت نیست.

نکته دوم : موضوع حضور مذهب در جامعه و در میان انسان هاست. اگر بخواهیم مانع آن شویم که مذهب در جامعه نقشی داشته باشد، در این صورت این موضوع را به یک ایدئولوژی تبدیل خواهیم کرد و این همان بحثی است که کازانووا José Casanova مطرح کرده است و آقای دکتر خوشرو سخن ایشان را نقل کرد، آنجا - religion went public again in the ۹۰ies- که می گوید در صورتی که حضور مذهب را در جامعه قبول نکنیم و این تفکر را به یک ایدئولوژی تبدیل کنیم در این صورت با سکولاریسم روبرو هستیم یعنی مکتبی که نقش مذهب را تنها در زندگی خصوصی افراد جستجو می کند و به بیان دیگر می توان گفت که این ایدئولوژی از طریق مبارزه نقش مذهب در جامعه آن را تبدیل به یک مسئله کاملاً شخصی می کند.

موضوع سوم پدیده‌ای است که همزمان ارتباط پیدا می کند با جامعه شناسی تجربی: در اینجا این سئوال مطرح است که مذهب تا چه اندازه در زندگی روزمره انسان‌ها حضور دارد؟ ما امروز بحق می توانیم با کازانووا José Casanova هم عقیده باشیم که معتقد است مذهب در سطح دوم یعنی در جامعه نه تنها بیشتر از سابق حضور دارد بلکه در زندگی روزمره از اهمیت بیشتری برخوردار شده است و همه تلاش های ا فراطی برای تبدیل کردن اجباری آن به یک مسئله شخصی و خصوصی از آینده موفقی برخوردار نخواهند بود.

خوشرو: من با نظرات آقای کازانووا موافقم و با ایشان نیز در این خصوص بحث کرده‌ایم آثار ایشان را مطالعه نموده و گاه از نظرات او در مقالات خود بهره جسته‌ام.

بهشتی : تبادلی که به آن اشاره شد و طی سده‌های اخیر پیرامون این مسایل صورت گرفته تا حدود زیادی در یک جو آرام فکری نبوده و تنها به ایمان و فکر محدود نمی‌شده، بلکه با رخدادهایی سیاسی، اقتصادی و غالباً نظامی همراه بوده است. ما در عالم اسلامی در چنین اوضاع و احوالی با این مسئله روبرو بوده‌ایم. از آنجا که همواره با زبان تهدید و تحقیر در این خصوص سخن گفته شده، هیچگاه گفتگو و هم‌اندیشی درستی در این باب صورت نگرفته است.

اگر در عالم مغرب زمین زندگی کنیم، همچنانکه من ١٤ سال زندگی کردم، در مواردی به هیچوجه چندان احساس قرار داشتن در فضای دمکراتیک نمی‌کنیم. در این صورت می‌توان تجربه کرد که چگونه غالباً در مسائل فرهنگی با تمایل به تأکید و پافشاری بر آنچه خودی است ونیز نگاه از بالا به فرودست روبروییم. یا چگونه بر حقوق و ادعاهای مبتنی بر دین تاکید می‌شود، همچنانکه

در خصوص پیدایش حکومتی در خاورمیانه ملاحظه می‌کنیم، در حالیکه ابراهیم پیامبر خودش مهاجری بود که از بین النهرین به فلسطین آمده بود. بعلاوه چه مجوزی برای استشهاد به حقوق دینی در زمینه پدید آمدن چنین حکومتی داریم؟ یا مثلاً اگر در بحث از الحاق کشور ترکیه به بازار مشترک اروپا بناگاه صداهایی بلند می‌شود که چنین کشوری در اروپای مسیحی جایی ندارد. این یک بام و دو هوا بودنی که گاهی با آن روبرو می‌شویم، اما گاهی چهره پنهان می‌کنند، مایه تأثر است و از آن یکه می‌خوریم. گاهی چهرهٔ دمکراسی آشکار می‌شود و گاهی پنهان. نظیر این مسائل را در جاهای دیگر هم می‌بینیم. به عقیدهٔ من این مسئله به سادگی قابل حل نیست، نه در عالم اسلامی و نه در تفکر مغرب زمین. اینها بنیانی عمیق‌تر دارد و تابع تصاویر بسیار متفاوتی از انسان است. در مباحثه‌ای که پس از سخنرانی آقای هابرماس در دانشگاه تهران برگزار شد، به او گفتم که در مسیر فکری خودش تحولات بزرگی صورت گرفته و راه درازی طی شده است: از مارکسیسم گرفته تا نئومارکسیسم و سپس لیبرالیسم و نئولیبرالیسم تا رسیدن به این رأی که قبول کنیم بالاخره دین، بیرون از قلمرو شخصی نیز سخنی برای گفتن دارد. این تنها مسئله آقای هابرماس نیست، بلکه تاریخچه یک جریان فکری بطور کلی است که به صورتی بسیار پرتحرک و همراه با دگرگونیهای بسیار در چهرهٔ او نیز ظاهر می‌شود.

حال اگر به هر کسی این حق را دادیم که مطابق عقیده‌اش زندگی کند، تأثیر این بر آرزوی ما برای همزیستی چگونه خواهد بود؟ با قبول اینکه ادیان در بیرون از قلمرو شخصی حرفی برای زدن دارند با چه پیامدهایی روبرو خواهیم بود؟ صرف ادعای اینکه می‌توان این پیامدها را با تکیه بر دمکراسی حل کرد، حتی به لحاظ نظری هم قابل تأمل است و متقاعده کننده نیست. بنابراین، بر

خلاف آنچه گفته شد، این تنها مسئله‌ای نیست که باید مسلمانان از عهده آن برآیند و خود را به جایی برسانند که دیگران رسانده‌اند.

خوشرو: وقتی در اینجا گفته شده که دمکراسی را مبنا قرار دهیم منظور این نبود که دمکراسی یک مدل ایده‌آل و خود یک مدینه فاضله است. به نظر من دمکراسی کم خردترین نوع حکومت برای بشر است. اما این که واقعاً دمکراسی در کشورها از جمله کشورهای غربی وجود دارد و یا تبعیض‌های گوناگون چون تبعیض علیه اقلیت‌های قومی و دینی و نژادی و زبانی و حتی علیه زنان اعمال می‌شود یا نه خود بحثی دیگر می‌طلبد که البته ما شاهد بسیاری از تبعیض‌ها از جمله علیه مسلمانان بوده‌ایم ولی با این وجود فرآیند بیشتری را در غرب شاهد هستیم و نمونه آن مهاجرت مسلمانان به غرب است در حالی که عکس آن صادق نیست. ظرفیت سیاسی، اقتصادی و مدنی غرب و دمکراسی در غرب نشان می‌دهد که غرب راه طولانی تا اینجا طی کرده است و البته کشورهای غربی نیز با یکدیگر متفاوتند و ما باید این تفاوت و تنوع فرهنگی را بپذیریم و راه‌های آزاد و دمکراتیک را احترام بنهیم. تنوع امر مذمومی نیست و در سایه گفتگو باید به تفاهم و تعارف بیشتر در این تنوع فرهنگی رسیدو البته دین نیز در این میان نقش عظیمی در ایجاد تفاهم و گفتگو دارد و آن استعداد و توان را در خود دارد که راه حل ارائه دهد و نقطه عطف مقاله من نیز تأکید بر این مطلب است که باید نوعی دمکراسی ایجاد نمود که مبتنی بر نفی دین نباشد و این خود موجب ثبات و پایداری است و در غیر این صورت باید تن به دیکتاتوری داد که هر دمکراسی بهتر از دیکتاتوری است و این دیکتاتوری جهت حفظ جامعه باید سکولار باشد.

هامر: تجربه‌ای که دنیای اسلام با سکولاریته غربی داشت در درجه اول برخوردی بود با سکولاریته دولتی و آن عبارت از سیستمی بود که اصولاً دولت خود را از مذهب آزاد کرده و از آن حتی در مواردی تنها بعنوان ابزار قدرت استفاده می کرد. این سیاست هم می تواند همراه با فشار روی مذهب و هم توأم با دادن امتیازهای ابزاری به مذهب باشد. وهمین استفاده ابزاری برای کسب قدرت سیاسی اولین تجربه‌ای بود که جوامع غیراروپایی در زمینه تشکیل دولت های جدید در سطح جهان که در مسیر سیاست استعماری صورت گرفت، انجام داده اند. ما در اروپا نیز در آغاز عصر جدید با چنین تجربه‌ای روبرو بودیم، تا اینکه بالاخره نوعی تعادل همراه با نظم و قاعده برای سکولاریته ایجاد شده و آن را با آزادی مذهبی و همچنین آزادی و مساوات بین شهروندان همراه نموده و به کرسی نشاند.

سکولاریته برای ما در اساس به این مفهوم است که دولت در مقابل مذاهب مختلف از خود بیطرفی نشان داده و همراه با آن آزادی مذهبی را تضمین نماید. به عبارت دیگر در صورتی که دولت بخواهد آزادی مذهبی را تضمین کند، مجبور است بی طرفی خود را در مقابل مذاهب مختلف حفظ نماید. اگر بخواهیم این مسیر را تا آخر دنبال کنیم حتی باید گفت که دولت موظف است برای همه مذاهب بیشترین امکان رشد و شکوفائی در جامعه را تضمین نماید. این موضوع درواقع ایجاد کننده نظم و تعادل بین سکولاریته از یک طرف و آزادی مذهبی از سوی دیگر می باشد.

اگر قبول داریم که مردم سالاری مبتنی بر آزادی و مساوات بوده و در نتیجه بالاجبار آزادی مذهبی را نیز به مفهوم ایجاد بیشترین امکان رشد برای همه مذاهب در جامعه در پی دارد، در این صورت این سئوال مطرح می‌شود که مردم سالاری اسلامی تا چه اندازه بیطرف و بعبارت دیگر سکولار باید باشد در

صورتی که بخواهد ادعای دمکراسی داشته و بخواهد حقوق اساسی را به بهترین وجهی تضمین نماید.

امروز شبیه همین سئوال در بحث میان متفکرین در خود اروپا نیز مطرح می شود. این تنها به این موضوع محدود نمی‌شود که آیا در قانون اساسی اتحادیه اروپا نامی از خدا برده شود یا نه، بلکه این بحث بخصوص بین متفکرین اروپای میانه مطرح است که تا چه حد دولت های این منطقه در نهایت دارای یک جوهره مسیحی می باشند که از آزادی مذهبی فراتر می رود. سئوال اینجاست که آیا در اینجا نیز باید بر یک نوع بیطرفی رادیکال و افراطی مذهبی پافشاری کرد، تا بدینوسیله به حداکثری ازآزادی مذهبی برای همه افراد جامعه دست یافت؟

خوشرو: من با چالش‌هایی که شما اشاره کردید آشنا هستم ولی اعتقاد دارم که نباید ضرروتاً دمکراسی را مبتنی بر سکولاریسم دانست. بدان معنی که هر چیزی سکولار است عین دمکراسی و در غیر این صورت دمکراسی وجود ندارد. ما در جهان اسلام دولت‌های سکولار و دیکتاتور داشته‌ایم ولی یک بحث عملی در اینجا داریم که من نوعی تفکیک در سطح مفهومی و عملی قائل شدم. در سطح نظری چالش‌هایی داریم که تفسیرهای مختلفی از سکولاریسم و مذهب می‌تواند به یاری همدیگر بیایند ولی تفسیر رادیکال از سکولار و تفسیر اکستریمیست – Exterimist- از مذهب نمی‌تواند هیچ گفتگویی را ایجاد نماید. در این میان راه‌های میانه‌ای وجود دارد و بنابراین اولاً دمکراسی در کشورهای اسلامی الزاماً نباید مبتنی بر سکولاریسم باشد و در ثانی دمکراسی نیز دارای مدل‌های گوناگونی است که باید به سطحی از دمکراسی و آزادی را که قابل پیاده شدن در کشورهای اسلامی هست را بپذیریم و سعی نماییم به دیگر نیازها پاسخ قابل قبول ارائه نماییم. در جمهوری اسلامی ایران تجارب فراوان ایجاد شده که

می‌توان گفت حوزه آزادی و اختیار انسان‌ها در طول این تجربه بیشتر شده است و این امری است که در حوزه یک حکومت دینی اتفاق افتاده است. گاه مواردی را در عمل شاهد هستیم که شاید با مبانی دینی سازگاری نداشته باشد ولی بنا به مصلحت عمومی و مقتضای زمان به آن مبادرت کرده‌ایم.

منوچهری: دو نکته را علاقمندم اشاره کنم: اول این که من مطمئن نیستم که در اینجا بین لائیتسه و سکولاریزاسیون تمایز لازم را قائل شده‌ایم یا نه؟ در بحث سکولاریسم و سکولاریزاسیون ناخودآگاه بحث لائیسم را وارد کرده‌ایم در حالی که سکولاریزاسیون الزاماً با مذهب ضدیت ندارد و باید توجه داشت در مفاهیمی که شما از سکولاریزاسیون و دین بکار می‌برید در حوزه لاتیسیته و دمکراسی و دیگر مفاهیمی که شما در بحث خود بکار برده‌اید باید نگاهی هرمنوتیکی داشت زیرا این مفاهیم به هیچ وجه فرازمانی و فرامکانی نیستند. این مسئله از دو جهت می‌تواند مورد توجه قرار گیرد: اول این که این نگاه می‌تواند مثبت و کمک به بحث شما باشد و از طرف دیگر می‌تواند بحث را به چالش بکشد وقتی شما از مفاهیمی چون اسلام و دمکراسی سخن می‌گویید زیرا این مفاهیم هر کدام در شرایط خاص تاریخی و زمانی شکل گرفته و از منظر هرمنوتیکی حتی فهم امروزی آن در غرب یا زمانی که این مفهوم در آن زمان شکل گرفته تفاوت‌های جدی دارد. از این رو گفتگو از رابطه دین و دمکراسی به معنی اعم و یا اسلام و دمکراسی به معنی اخص را نباید مقید به تعابیر و تعاریف از پیش داده شده کرد. این کمکی است که هرمنوتیک می‌تواند به ما بکند که توجه ما را به آن جلب می‌کند و همچنان اصل امتزاج افق‌های گادامر می‌تواند بسیار کارساز باشد.

از پیش ممتنع دانستن رابطه دین و دمکراسی یا اسلام و دمکراسی یک خطای معرفتی و از لحاظ هرمنوتیکی قابل قبول نیست.

کارر: در پایان بحث می خواهم تنها دو سئوال مطرح کنم: اگر قبول کنیم که مردم سالاری مذهبی امر مهمی است، در این صورت سئوال من این است که این دمکراسی مذهبی برچه پایه‌هایی استوار است؟

سئوال دوم: در این صورت - یعنی در دمکراسی مذهبی- مسئله انحصارقدرت و به عبارتی دیگر رابطه بین مذهب و قدرت چگونه حل خواهد شد؟ حداقل می توان گفت که طبق اصول دمکراسی های غربی بایستی دولت در یک دمکراسی مذهبی از انحصار قدرت برخوردار باشد.

مردم‌سالاری به عنوان یک مشکل هرمنوتیکی در گفتگوی بین مسیحیت و اسلام

پروفسورهاینریش شنایدر*

۱- دموکراسی، مسیحیت، اسلام: آیا این یک رابطهٔ مشکل زا است؟

مدت کوتاهی بعد از جنگ جهانی دوم یک اروپایی معروف و خوشنام ساکن آمریکا در بارهٔ دموکراسی با لحنی قاطعانه چنین نوشت: ما در این کلمه همهٔ آنچه را می یابیم که انسان برای رهایی از اسارت غیرانسانی موجود به آن نیازمند است. دموکراسی مترادف است با همهٔ اصول انسانی که در چند دههٔ گذشته مورد انکار قرار گرفته، نقض شده و به نگون بختی انسان ها انجامیده است.

آیا مسلمانان مؤمن نیز موضوع را همین گونه می بینند؟ چنین رایج است که اسلام از مسلمین می خواهد که خودرا تحت مشیت الهی قرار داده و بنا براین استقلال انسان ها را منکر می شود و این باعث انکار خودمختاری یک ملت در برابر دولت نیز می شود. درحالیکه دموکراسی و مردمسالاری ارادهٔ ملت را به عنوان بالا ترین مرجع و ملاک تصمیم گیری های سیاسی می داند. مشیت الهی که بصورت وحی نازل شده است، همهٔ رفتارهای انسانی را تحت الشعاع قرار داده و همچنین دولتمردان در تصمیم گیری خود تابع آن می باشند. این تصمیم گیری ها - اگر بخواهیم به زبان دنیوی سخن بگوییم- می تواند شامل شکل قوانین مصوب پارلمان ها، تصمیمات دولتی و همچنین حکم های دادگاهی نیز بشود. در عراق شرکت در انتخابات

---

* استاد دانشکده علوم پایه دانشگاه وین

مجلس شورا حرام اعلام شد، درصورتی که مجلس بخواهد قوانینی وضع کند که با مقررات اسلامی در تناقض باشد.

مخالفت با دموکراسی در مکاتب فکری دیگری و همچنین در سنت مسیحیت وجود داشته است. ولی امروز دراین موضوع اجماع وجود دارد که حتی فکر کردن در بارهٔ آلترناتیوهایی در برابر دموکراسی امری ناشایسته تلقی می شود و این فکر بخصوص در کشورها و مناطق مسیحی نشین مورد اتفاق است. کلیسای کاتولیک بدون قید وشرط دموکراسی را پذیرفته است. آیا این وفق دادن خود با جریان های فکری مدرن و یا نوعی خوش خدمتی در برابر قدرت های سیاسی است که خود را نمایندگان دموکراسی و مبارزین اصول مردمسالاری می دانند؟ چرا مسیحیان و مسلمانان می توانند مانند طرفداران دیگر افکار دموکراسی را بپذیرند؟

۲- هرمنوتیک قابل انکار نیست، و از ما فروتنی را طلب می کند.

مفهوم " دموکراسی" موضوعی نیست که تعریفش را نیز به همراه داشته باشد. همچنین ملاک ها و معیارهای آن از قبل روشن نیستند، بطوری که بتوان فی البداهه آن را به عنوان نظام مقبول سیاسی پذیرفت. اگر بخواهیم در بارهٔ مشروعیت دموکراسی سخن بگوییم، باید بدون قید وشرط موضوع را ازدیدگاه هرمنوتیک مورد بحث قرار دهیم.

در اینجا باید از اصولی شروع کنیم که "آگوستینوس" و "توماس اکوینی" نیز به آن آگاه بودند: مانباید به ظاهر کلمات توجه کرده و محبوس آن شویم، بلکه باید توجه خود را به آنچه که منظور است، معطوف کنیم، هرچند که این "منظوراصلی" با لغات مختلفی قابل بیان باشد.

گفتگو دربارهٔ این موضوع باید بین مسیحیان، مسلمانان و همچنین

طرفداران سایر عقاید صورت گیرد، هنگامی که می خواهند در بارهٔ " دموکراسی" خارج ازچارچوب عقاید مذهبی بایکدیگر به بحث بنشینند. برای رسیدن به این هدف باید از اصول وجدانی پیروی کرده، نسبت به عقیدهٔ خود وفادار مانده ود رعین حال با فروتنی رفتار کنیم. عهد جدید این اصل را از زبان خدا حتی نسبت به عالی ترین و مقدس ترین اصول به ما سفارش کرده است: زیرا جزئی عملی داریم و جزئی نبوت می نماییم. (نامهٔ اول پولُس رسول به قرنتیان:باب سیزده، آیهٔ ۹)

این مقاله دربارهٔ " دموکراسی" بخصوص خودرا موظف به رعایت آنچه در بالا گفته شد، می داند.

۳- مردمسالاری دارای تعریف مختلفی است.

یونانیان که مخترع واژهٔ دموکراسی می باشند، درابتدا این مفهوم رابا کلمهٔ Isonomie بیان می کردند که به معنی "نظم متساوی" بود. این آنتی تزی بود دربرابر حق حاکمیت موروثی نجیب زادگان جنگ سالار. Demokratie واژه یی بود که به منظور تحقیر از سوی مدافعین حاکمیت نجیب زادگان مورد استفاده قرار می گرفت، زیرا بخش اول آن یعنی Dêmos (مردم) می توانست نه تنها در برگیرندهٔ همهٔ مردم، بلکه طبقات پایین جامعه نیز بشود. ازنظر افلاطون و ارسطو دموکراسی در صورتی نوع نامطلوبی از نظام " شهرکشور" ها (پولیس ها) ها محسوب می شد، که مردم درآن تحت کنترل قوانین قرار نگرفته، بلکه بخواهند خودسرانه منافع خود را به کرسی بنشانند. - برای ارسطو دموکراسی به این معنی شباهب به مفهوم «دیکتاتوری پرولتاریا» داشت.- نظام قانونی خوب از نظر آنان حالتی است که قانون (Nomos) درخدمت عدالت قرارگرفته و مانع خودکامگی

قدرتمندان گردد. اگر چنین نظامی بتواند نمایندهٔ مهمترین تصمیمات مجموعهٔ انسانی باشد، در آن صورت ارسطو از آن به عنوان "Politeía" (مترجم: سیاست توأم با عدالت) سخن گفته واین مفهوم در نظر او واژهٔ کلیدی برای نظم "پولیس" ها می باشد. درچنین نظامی همهٔ اعضاء آزاد جامعه درچارچوب یک نظام مقبول العام قانونمند در بارهٔ همهٔ مسائل مطروحه در قالب یک بحث و گفتگوی باز مشورت نمود و با امید به پیروزی عقلانیت خود را درخدمت سعادت مشترک اجتماعی قرار می دهند. درچنین نظامی البته در سطح رهبری و اداری سلسله مراتبی وجود دارد، ولی در هر حال دارندگان مقام به عنوان منتخبین مردم در مقابل کل جامعه مسئول می باشند.

پولیبیوس (Polybios) درسال های بعد این نظام قانونمندِ همراه با حاکمیت همهٔ مردم را - یعنی حاکمیتی را که خود را در مقابل سعادت جامعه مسؤل می بیند- " دموکراسی" نام نهاده و آن را در مقابل ضد آن یعنی "اوخلوکراسی" (Ochlokratie) به معنی "حاکمیت رجّالان" قرار داد. ازآن زمان به بعد ما با دونوع درک اصولی از دموکراسی روبرو می باشیم که به شکل مدرن می توان از آن چنین تعریف کرد:

دموکراسی به عنوان تحقق حق حاکمیت ملی یک نوع تعریف است و دموکراسی به معنی مسؤلیت مشترک همهٔ شهروندان برای رسیدن به یک حقِ به رسمیت شناخته شدهٔ فرا گروهی.

این ادراک دوم همان است که بطور مثال در اعلامیه جهانی حقوق بشر، در اصول آزادی های اساسی و همچنین اصول عدالت اجتماعی بیان شده است.البته باید گفت که تلاش هایی نیز برای ایجاد پلی بین این دو مفهوم صورت گرفته است.

٤- دموکراسی به عنوان حق حاکمیت ملی

بدون تردید می توان ژان بودین Jean Bodin (۱۵۲۹ تا ۱۵۹٦) را اولین تئوریسین حاکمیت ملی دانست. به نظر او جامعه به یک قدرت تصمیم گیرندهٔ غیر قابلِ تفکیکِ فراگروهی نیازمند است که فوق قانون قرار داشته، مسؤل تضمین همزیستی صلح آمیز بوده و ضمناً سعادت اجتماعی را نیز رشد دهد. حاکم این نظام و به عبارت دیگر بالاترین مرجع قدرت باید این را در نظر داشته باشد که خالق اصلی نظام خداوند بوده و بنا براین باید از قوانین اخلاقی او پیروی نمود، ولی درعین حال طبق این نظریه رعایا باید حاکمیت خودکامه را نیز پذیرا باشند، حتی اگر قوانین الهی را زیر پابگذارد.

علت تفویض این اختیارات به حاکم تجاربی بود که دراثر انشعاب کلیسا و جنگ های عقیدتی - همچنین در داخل یک حکومت- و کشتارهای دستجمعی دگر اندیشان کسب شده بود. اعتقاد براین بود که برای ایجاد صلح لازم است که قدرت سیاسی فوقِ دسته بندی ها و تفرقه های دینی قرار گیرد، بطوری که حاکمیت سیاسی با قدرت نامحدود الهی دریک سطح قرار گیرد. همچنین دراین تز این اعتقاد وجود داشت که تنها با سلب بی رحمانهٔ قدرت گروه های مذهبی متخاصم می توان نظام را حفظ کرد. از درون این تفکر نظام های سلطنت مطلق بیرون کشیده شد که همهٔ زندگی اجتماعی ملت را زیر سلطهٔ خود قرار داد. از دیدگاه کلامیِ مسیحیت این دکترین با این نظریه توجیه شد که پادشاهی موهبتی الهی بوده و سلطان سایهٔ خدا روی زمین است و چون انسان ها ذاتاً بدجنس اند، باید با قدرت نامحدود برآنها حکومت کرد. دربرابراین اصل یعنی سلطنت به عنوان موهبت الهی در اواسط قرن ۱۷ توسط جان میلتون John Milton در انگلستان این نظریه تبلیغ می شد که ملت نیز با سرنگون

کردن حاکم خودکامه از موهبت الهی بهره می گیرد.

جبهه گیری در برابر اعتقاد به الهی بودنِ سلطنتِ مطلقه بیشتر درآنجا خودرا نشان داد که جمهوریت به عنوان جریانی عقلانی و انقلابی خود را جانشین نظام مذهبی نموده و تفکری شبه مذهبی را جانشین نظام کهنه نمودند. در اینجا برداشت های سیاسی جانشین الگوهای مشابه مذهبی شدند و ما بهترین نمونهٔ آن را در جریان مقدمات و انجام انقلاب فرانسه مشاهده می کنیم.

یکی از پرنفوذ ترین نمایندگان این تفکر امانوئل ژوزف Abbé Emmanuel Joseph Sieyès می باشد. او به ملت Nation همان صفاتی را قائل می شود که بطور سنتی متعلق به خدا بود و عجیب اینجاست که او ملت را با "طبقهٔ سوم" ! شهروندان مساوی قرار می دهد. افکار او متأثر از دکترین روسو می باشد و اگر خوب به آن توجه کنیم، خواهیم دید که روسو همان مقولات کلامی مسیحیت را گرفته و آنها را به زبان سیاسی تفسیر می کند. او ضمناً اعتقاد داشت که دموکراسی اصولاً بهترین شکل حاکمیت برای مردم نبوده ، بلکه تنها موقعی عملی است که همهٔ مردم از خدایان تشکیل شده باشند. تنها در صورتی می توان به "ارادهٔ کلی" volonté générale دست یافت که طبیعت مردم بکلی عوض شده باشد. البته باید گفت که این اصطلاح یعنی "ارادهٔ کلی" تا آن زمات تنها در رابطهٔ با حکومت الهی مطرح بود. ازنظر روسو "ارادهٔ کلی" حد و مرز نمی شناسد و به همین جهت از این نظریهٔ دموکراسی مبتنبی بر حق حاکمیت به عنوان حکومت مطلقه نیز نام برده شده است.

۵- دموکراسی در لوای حکومت قانون

ما در اروپای عصر جدید شاهد بروز نوعی دیگر از دکترین دموکراسی نیز بوده ایم و آن عبارت است از وابستگی ارادهٔ ملت به یک نظام قانونیِ

فراگروهی. این تفکر هم در عصرجدید و هم در عصر حاضر اروپا خود را نشان داده است.

این ایده به سنت قدیمی اروپا قبل از بروز انقلاب ها برمی گردد. این تفکر در جاهایی به قوهٔ خود باقی ماند که سلطنت مطلقهٔ شاهزاده نشین هایِ مستقل نتوانست تحقق پیدا کند و به همین جهت نیازی هم به آنتی تز های رادیکال دموکراتیک نبود.

ما در مسیحیت قرون وسطی نیز شاهد وضعیتی هایی بودیم که حاکمان و رعیت خود را به رعایت یک قانون مقدسِ فراگروهی و خدشه نا پذیر ملزم می دانستند و اعتقاد براین بود که همهٔ قوانین در نهایت به مشیت الهی و خلقت او برمی گردد. سیاست عبارت است از تدبیراندیشی برای حفظ و نظارت بر اجرای قوانین، حفظ صلح داخلی و خارجی و بالاخره صدور حکم و مقابله با خشونت های غیرقانونی. در آن زمان معمولاً در رأس هرکشوری یک شاهزاده و یا پادشاه و بالاخره یک اعلیحضرت(Rex) حکومت را به دست داشت و قدرت خود را ناشی از انجام وظیفهٔ خود دانسته و به قدرت خود مشروعیت قانونی می بخشید. درچنین نظامی حاکم و رعیت بطور دوجانبه خودرا موظف به رعایت حق و قانون می دانستند.

کلیسا دراین زمان مبلغ این موضوع بود که وظایف حاکم از اندیشه های مذهبی مسیحیت سرچشمه گرفته و این را ما در متون مربوط به مراسم تاجگذاری ها و کارنامه های شاهزادگان ملاحظه می کنیم. از آنجا که نظام سیاسی از یک سیستم حقوقی پیشرفته و منطقی بهره مند نبود، حاکمان خودرا وابسته به پشتیبانی اطرافیان و رعایت حقوقی می دانستند که معجونی بود از دستورالعمل های مذهبی، حقوقی و اخلاقی. با پیشرفت و توسعهٔ حقوق رُم موضوع "مسؤولیت و مقام اداری" روز بروز دقیق تر تعریف شد.

این تفکر پیشرفت کرد که مسؤلین اداریِ حاکم به اعتماد رعیت بیش از پیش نیازمند اند و بنابراین صاحبان مقام مهمترین تصمیمات را در شوراها و برپایهٔ نظرخواهی انجام می دهند. "شورا" عبارت است از تعیین مقررات حقوقی غیرقابل عدول توسط مشاورینی که خود نیز وابسته به شورا می باشند و این موضوع دراین اصل تجلی کرد که: "تنها شورا ضامن قانونی بودن مقررات است."

شوراها از یک طرف رشد کرده و به ادارات مرکزی تبدیل شدند و یا بصورت شوراهای نمایندگی ایالت ها، اصناف و پارلمان به کار خود ادامه دادند.

درابتدا پارلمان ها وظایف دادگاه را به عهده داشتند، زیرا نظام سیاسی حفظِ سیستمِ قضایی را جزو تکالیف اصلی خود می دانست. رشد و تحولات اجتماعی باعث تکامل یک نظام شورایی شد که در اروپا از قدمت سنتی خاصی برخوردار بود.

این تحولات را بخوبی می توان در تاریخ انگلستان دنبال کرد، همانطور که تحول بسوی حاکمیت ملی در تاریخ فرانسه قابل توجه است.

بطور مثال در انگلستان پارلمان کم کم قدرت قانونگذاری را به خود اختصاص داد واین همراه با نیازی بود به منظور جداشدن قانونگذاری از سنت ها و احکامی که راه را برای صدور حکم جدیدی بسته بودند. البته مشکلات جدید راه حل های جدیدی را تقاضا می کنند. نحوهٔ دادرسی از مدل های پیشین اقتباس شد تا بتوان تشخیص داد که کدام شورای مسؤول را می توان شورای واقعی دانست؟ راه های مختلف قانونگذاری روبروی هم قرار گرفته و باهم مقایسه شد، نتایج آنها تخمین زده شده و درنهایت گزیده یی قانع کننده به تصویب رسید. ضمناً مجمع های شور و ارگان های تصمیم گیری از هم جدا شدند.

ارگان نمایندگی مردم خودرا نمایندهٔ تمام ملت می دانست ولی درعین حال رقیب پادشاه و اطرافیان او نبود، بلکه ایدهٔ مسؤلیت مشترک شاه و مجلس برای حفظ حقوق و سعادت عمومی در رأس امور قرار داشت. حامل این مسؤلیت (شاه پارلمان) the King in Parliament نام گرفت.

بنابراین راه ما بسوی عصر جدید چنین قابل بیان است: ما درتمام تاریخ تکاملِ نظامِ قانونمند در اروپا شاهد جریان عریضی از نفوذ سنت **نمایندگی مردم** می باشیم واین اصل نسبت به شرایط زمانی و مکانی درهردوره یی از وزن و قدرت خاصی برخوردار بوده است ولی درعین حال باید آن را شرط اولیهٔ تاریخی برای ایجاد نظام مدرن **نمایندگی مردم از طریق پارلمان** دانست.

(Otto Brunner)

البته می دانیم که تحولات سیاسی در قرون وسطی و دوره های بعدِ اروپا همیشه همراه با صلح، همزیستی و دوستی نبود و دموکراسی به عنوان نمایندگی نهادینه شدهٔ مردم بدون درگیری رشد نکرد و طبق یک برنامهٔ منطقی و از قبل تنظیم شده پیش نرفت. این پروسه همراه بود با جنگِ قدرت و منازعه بر سر تفسیر درست قانون. بعد از درگیری های شدید و جنگ های عقیدتی بالاخره این نظام سلطنت مطلقه - و یا درجاهای دیگر ایجاد یک آتش بس بادوام بین گروه های متخاصم و قطب های مختلف قدرت- بود که توانست صلح داخلی را در جامعه ایجاد کنند.

استحکام نظام درانگلستان بطور مستقیم و بدون پیچ وخم صورت نگرفت و همچنین برتری قدرت پارلمان که در انقلاب ۱۶۸۸ تا ۱۶۸۹ بدست آمده بود مستحکم تر شد، هرچند که پارلمان درآن زمان هنوز یک ارگان دموکراتیک نبود.

تحول نهادهای سیستم دولتی انگلستان برای درک دموکراسی مبتنی بر حق و قانون مهم است. به همین اندازه نیز باید به سایر تحولات بها داد و بطور مثال از تکامل فلسفه می توان نام برد که به کمک آن می توان نهادها و رفتارها را توجیه کرد.

نمی توان به تنهایی گفت که تصمیم گیری های سیاسی - همچنین به عنوان نتیجهٔ تحولات اجتماعی- به تدریج کمتر قادر بودند، بطور مستقیم از سنت حقوقی استخراج شوند. بلکه این را هم باید افزود که شرکت گروه های مختلف اجتماعی همراه با بیان منافع شان - مثل رابطهٔ بین شهر و روستا، کلیسا و دربار و ...- موجب ایجاد یک تکاثر روز افزون از نظریات و استدلال ها در برخورد و درگیری با مسئلهٔ حقوق و اتخاذ تصمیمات درست در جهت سعادت جامعه گردید.

بنابراین استادارد ها ی لازم برای ارزیابی سهم نسبی آنان دیگر از خود آنها قابل استخراج نبود. هر تزی اکنون با دلایلی بیشتر و یا کمتر قابل انتقاد بود و اکنون نمی توانست گفت که تنها یکی از این دلایل کاملاً درست و دور از هرگونه شبهه تنها راه درست استدلال می باشد. در نهایت تقریباً هیچ آلترناتیوی دیگری به جز رسیدن به ملاک "قبول اجماعِ فراگروهی و پایدار" باقی نماند. تصمیم گیری پارلمان بر اساس حد اکثر آراء بدین ترتیب مورد قبول همه قرار گرفت. البته این را نمی توان عملی انقلابی دانست، زیرا در قرون وسطی نیز اصل اکثریت آراء مورد قبول بود.

این اصل که تصمیمات سیاسی متناسب با اعتقاد اکثریت آراء قابل قبول می باشند، به پیش شرط هایی باز می گردد که باید یک به یک مورد توجه قرار گیرد:

اولین اصل این بود که عدالت با اکثریت آراء مشروعیت پیدا می کند.

اکثریت اجازه ندارد در بارهٔ پاره یی از حقوق مربوط به اقلیت ها تصمیم بگیرد واین حتی شامل کوچکترین بخش از اقلیت یعنی "فرد" نیز می شود. بنابراین تصمیم گیری در بارهٔ پاره یی از موقعیت های حقوقی مانند حقوق بشر و آزادی های اساسی از اختیار دولتمردان و اکثریت آراء مجلس شورا خارج است.

ثانیاً تفویض اختیار در بارهٔ تشخیص سیاستِ درست به اکثریت آراء مجلس به این معنی نیست که نمایندگان پارلمان بر اساس اصول و قواعد قدیمی - مثلاً حقوق طبیعی- و یا برا اساس وحی الهی نظر بدهند.

هردو پیش فرضِ بالا جزو اصول اصلی دموکراسی قانونمدار اروپا می باشند و نتیجهٔ تجربیات تلخی است که در طول تاریخ بدست آمده است. تجزیه و انشعاب کلیسای مسیحی به فرقه های مختلف که بطور خصمانه و آشتی ناپذیر در مقابل هم قرار گرفته بودند، در این تحولات نقش مهمی را ایفا نمود. سردمداران فرقه های متخاصم بطور متقابل یکدیگر را متهم به ارتداد نموده و حتی الامکان نظام سیاسی و امکانات اعمال قدرت دولتی را برای به کرسی نشاندن مواضع خود علیه طرف مقابل به خدمت می گرفتند. این وضعیت در نهایت به تحلیل رفتن قوای گروه های متخاصم انجامیده و گرایش شدید آنها را به سوی قبول صلح و دگراندیشیِ اصولی باعث شد:

اولین نتیجه گیری این بود که فرقه های مختلف مذهبی توان آن را نداشتند، تا مسیحیانِ دگراندیش مسیحی را قانع کنند که تنها راه درست برای رسیدن را خود در اختیار دارند و نمی توانند هم مسلکان مسیحیِ فرقهٔ مقابل را با زور خشونت مجبور به قبول تعالیم و سنن خود نمایند.

در ثانی مردم متوجه شدند که اگر کلیساها و فرقه های مسیحی بخواهند رضایت خدا را با تبلیغِ نوعی از

ایمان جلب کنند که نتیجهٔ آن تنها کشت و کشتار طرف مقابل باشد، در این

صورت این سیاست به نابودیِ همه
خواهد انجامید.

سوم اینکه استفادهٔ ابزاری از نظام حقوقی و قدرت دولتی برای پیروزی یک گروه مذهبی علیه فرقهٔ مخالف ممنوع اعلام شد.

این جریان در درجهٔ اول باعث قبول آزادی عقیده، فکر و آزادی دینی شد و آن مسیحیانی نیز که به یک کلیسای رسمی متعلق نبودند از این آزادی برخوردار شدند. بطورکلی همراه با این پروسه بردباری و تسامح، و بعدها آزادی فکری و مذهبی به عنوان یکی از حقوق اساسی به مفهوم بالا به رسمیت شناخته شد. درابتدا آزادی مذهبی محدود به آن بود که هرکسی بتواند بدون مزاحمت درخانهٔ خود عبادتش را انجام دهد و در دوره های بعد این ایده جامهٔ عمل پوشید که دولت وظیفه دارد تا آزادی مذهبی و عقیدتیِ کلیهٔ فرقه ها را ورای همهٔ تعلقات حزبی تضمین نماید.

در صورتی که عقاعد متضادی در مقابل هم قرا گرفتند، بطوری که طرفداران هر یک از آنها تنها افکار و عقاید خود را درست بداند، در آن صورت برای حفظ صلح و تأمین آزادی عقیدتی لازم بنظر رسید که جامعه اصول و قواعد نظام مشترک سیاسی خود را تابع خصوصیات ویژهٔ عقیدتی یک فرقهٔ مذهبی خاص ننماید.

از آنجایی که وفادار ماندن به ایمان و عمل به دین را می توان جزو مقدس ترین اصول زندگی مؤمنین دانست، این جریان دولت را موظف نمود تا تکالیف جدیدی به عهده گیرد: دولت وظیفه دارد که آزادی عقیدتی و همچنین حقوق اساسی دیگر را تضمین کند.

دکترین جان لاک (۱۷۰٤- ۱٦۳۲) در ایجاد نظام مبتنی بر حکومت مدنی براساس جامعهٔ مدنی قابل توجه است. این دکترین تفکر سیاسی دنیای

آنگلوساکسن را به شکل تعیین کننده یی شکل داد. بجای "سیاست التقاطی" که ناشی از مخلوط شدن دولت و کلیسا بود، اکنون "دولت مدنی" است که وظایف خود را از "جامعهٔ مدنی" کسب می کند. شهروندان بایکدیگر براساس توافق بر اصول مشترک نظم اجتماعی به این جامعهٔ مدنی می پیوندند. ولی این توافق اصولی دیگر براساس تفسیری از اصول وحیانی صورت نمی گیرد، بلکه اساس آن "حقوق طبیعی" است و آن طبق عقیدهٔ جان لاک از نظر محتوی شامل همان دستوراتی می شود که برای زندگی مشترک انسان ها به حضرت مسیح وحی شده است. ولی جان لاک نظام سیاسی را برپایهٔ کتاب مقدس و تفسیر آن قرار نمی دهد، چون نزاع بر سر این موضوع انشعاب و ضدیت خونین بین مسیحیان را ایجاد کرده بود، بلکه لاک اساس را عقلانیتِ داده شده به انسان قرار می دهد. انسان ها به عنوان موجوداتی خردمند از موهبت آزادی برخوردار شده اند و می توانند سرنوشت خود را نیز خود تعیین کنند. ولی تضمین حقوق طبیعی آنان نیازمند وجود یک نظام سیاسی مشترک است. ارگان های این نظام وظایف و تکالیف کاملاً مشخصی به عهده می گیرند و نیازهای آنان نیز تعریف می شود. نقض حقوق اساسی شهروندان قابل قبول نیست. طبق این مدل تنها جدایی بین نظام سیاسیِ متسامح در یک طرف و کلیسا ها - طبق اصل عضویت آزاد ایمانداران درآنها- درطرف دیگر باعث می شود که فرقه های مذهبی بتوانند ایمان به حقیقت را بدون نتایج سوء در زندگی مشترک همهٔ انسان ها عملی نمایند.

مکلف نمودن پارلمان و قوهٔ مجریه درصورتی می تواند عملی باشد که نمایندگان از اعتماد انتخاب کنندگان شان برخوردار باشند، ولی باید دانست که همیشه تجارب کافی در مورد گرایش انسان ها به قدرت طلبی وجود داشته است و بنا براین حدی طبیعی از عدم اعتماد طبیعی می باشد.

درگیری های لفظی پارلمانی باید در نهایت به تصمیمات عاقلانه و منطقی منجر شود. ولی در عین حال باید پارلمان خود نیز فعالانه طرح های رقابتی به عنوان آلترناتیوی در مقابل سیاست های دولت ارائه دهد و این امر به عهدهٔ فراکسیون مخالف در پارلمان قرار دارد. فراکسیون مخالف این شانس و امکان را می بیند که در انتخابات بعدی بتواند اکثریت را بدست آورده و خود دولت را تشکیل داده و خط سیاسی جدیدی را دنبال کند. کنترل قدرت سیاسی بنابراین تنها در تقابل بین قوهٔ مقننه و مجریه وجود ندارد - رهبری حزب اکثریت در پارلمان به عنوان رئیس دولت انتخاب می شود-، بلکه آنهایی هم که امروز بر سرحکومت اند و سیاست را تعیین می کنند، ممکن است فردا جزو اپوزیسون باشند و اپوزیسیونِ امروز می تواند فردا حکومت را بدست گیرد.

در سال های بعد هنری جان - (۱۶۷۸- ۱۷۵۱ Viscount Bolingbrocke .Henry Saint-John) - بود که مهمترین اصول حکومت پارلمانی را به گونه یی تعریف کرد که در نهایت به دموکراسی قانون مدار منجر شد. بطور مثال می توان در اینجا از ایدهٔ لزوم وجود تقابل منطقی بین حکومت و اپوزیسیون نام برد که به تفصیل مورد بحث قرار گرفت و به این نتیجه رسید که کشور به یک اپوزیسون نهادینه شده برای تضمین آزادی سیاسی نیازمند است. دولت ها - و یا نیروهای اجتماعی حامی آن- همواره منافع خاص خودرا مطرح می کنند و بنا براین لازم است تا یک نیروی سیاسی مانعِ ایجادِ فساد درقدرت سیاسی شده و با تکیه به قانون اساسی و به منظور حفظ اصول آن در مقابل قدرت حاکمه ایستادگی کند، بدون اینکه لزومی برای ایجاد اغتشاش و شورش باشد. تنها این مراجع مختلف تصمیم گیری - همراه با اپوزیسیون- قادر اند، اصول قانون اساسی و بنابراین سعادت جامعه را تأمین کند. البته طبق این نظریه اعتقاد براین است که همهٔ این تلاش ها صورت می گیرد، باوجود اینکه اکثریت

مردم از آگاهی کافی برخوردار نبوده و از نظر اخلاقی به کمال نرسیده اند. یکی دیگر از اصول لزومِ وجود نوعی " تعادل" بین نمایندگان قدرت های مختلف می باشد. درآن زمان دانشمندان با وجود نوعی "نظام قانونمند مخلوط" آشنا بودند که سابقهٔ تاریخی داشت. درگذشته نوعی همزیستی بین دربارپادشاه و مجلسین وجود داشت، ولی اکنون ایدهٔ کنترل متقابل به آن اضافه شد واین جدایی قوای سه گانه را الزامی می کرد: درصورتی که یکی از قوای نهاد ها و یا نیروهای موجود دراین نهادها بخواهند قدرت خود را بر نهاد های دیگر مسلط کنند، باید نهادهای مقابل مقاوت نشان دهند. قدرتمندان از یک طرف مسؤول کنترل قدرت های مقابل اند و ازطرف خود توسط این قدرت ها کنترل می شوند.

درنهایت باید گفت که براساس نظریهٔ فوق هر نظام سیاسی سالم با "افکارعمومی" نیز روبرواست و عامهٔ مردم the public حق دارند به نوعی در بارهٔ پروسه های تصمیم گیریِ نهادهای سیاسی قضاوت نمایند و دربارهٔ آن اظهار نظر کرده و به نتیجه گیری هایی برسند. این جریان بخصوص قبل از انتخابات مجلس شورا تحت عنوان "افکار عمومی" مطرح شده و دارای اهمیت می باشد.

آنچه را دربالا باتوجه به تاریخ بیان شد، نمی توان دراین سطح هنوز با دموکراسی عصر مدرن مساوی قرار داد. امروز دموکراسی باید تکاثر عقاید و منافع گوناگون را در نظر گرفته، آنهارا به رسمیت شناخته و از آنها حمایت نماید و درنهایت همهٔ قدرت را تابع قانون اساسی بداند. ولی درعین حال می توان گفت که دکترین های فوق الذکر اصول اصلی دموکراسی مدرن عصر حاضر را بیان نمودند:

نظام جدید تا حدی از نظر نهادی منعکس کنندهٔ این نظر است که تنها

یک جهتگیری سیاسی مقبول و صحیح نمی تواند وجود داشته باشد، بلکه راها و خط های سیاسی مختلفی موجودند که آنها نیز مستدل بوده و بنا براین می توان قدرت سیاسی حاکم را تأیید و یا رد کرد. این اصل هنگامی هم معتبر است که سیاست بخواهد بطور مشروع و قانونی جلو سرکشی مردم را بگیرد. ممکن است این مشروعیت پایهٔ مذهبی والهی داشته، به عقلانیت و یا دلایل دیگری برگردد. درگیری دور ازخشونت دربارهٔ قبول و یارد یک تصمیم سیاسی جزو آزادی های سیاسی می باشد.

این نکته در نهایت آزادی عقیدتی را برای مذاهب و پیروان آنها کامل می کند واین ازطریق تضمین آزادی بیان عملی می شود که مشمول دگراندیشان و افراد غیرمذهبی نیز می شود. از طرف دیگر نه تنها آزادی بیان تضمین می شود، بلکه تکاثر نهاد های اجتماعی و سیاسی - احزاب سیاسی، سندیکاهای اصناف و سایر ارگان های جامعهٔ مدنی- نیز حفظ و حمایت می شود.

این دموکراسیِ قانونمند است که در نهایت حق شرکت در انتخابات را توسعه داد وهمهٔ اعضاء جامعه را در برگرفت که زنان و انسان های فاقد مالکیت را نیز شامل شد. این پروسهٔ آخر در بعضی از کشورهای اروپایی در قرن ۱۹ و یا حتی بیستم تحقق یافت.

٦ - دموکراسیِ قانونمند و بعضی از مشکلات امروز آن

در دوره هایی که هردو مدل و الگوی دموکراسی وجود داشت، اغلب تضاد چشم گیر آن دو به چشم می خورد. البته این کوشش هم صورت گرفت که هردو را با هم سازش داده و مخلوطی از این دو بدست آورند.امروز می توان گفت که از شهر " وان کور" کانادا گرفته تا "ولادی وستوک" یعنی حوزهٔ همهٔ کشورهای سازمان حفظ امنیت و همکاری های اقتصادی اروپا OSZE - این

سازمان غیر از همهٔ کشورهای اروپا، آمریکا، کانادا همهٔ جمهوری های سابق شوروی تا آسیای میانه را نیز در برمی گیرد- نوعی درک مشترک از دموکراسی وجود دارد، که کشورهای عضو کنفرانس حفظ امنیت و همکاری های اقتصادی اروپا KSZE آن را به این گونه تعریف نموده اند:

ما (مترجم: امضاء کنندگان) خودرا موظف می دانیم دموکراسی را به عنوان تنها فرم حکومتی در کشور خود ایجاد کرده، مستحکم نموده و تقویت کنیم. ما دراین تلاش به این اصول پایبند خواهیم بود:

حقوق بشر و آزادی های اساسی از هنگام تولد حق همهٔ انسان هاست. این حقوق غیر قابل انتقال بوده و طبق قانون محفوظ می باشند. حفظ و تقویت این حقوق مهمترین وظیفهٔ هر دولت است ... منشأ دولت های دموکراتیک ارادهٔ ملت است واین اراده در انتخاباتِ منظم، آزاد و عادلانه تجلی می کند. دموکراسی حکم می کند که کرامت انسانی و شخصیت او مورد احترام قرار گیرد. دموکراسی بهترین محافظِ اصولی چون آزادی عقیده و بردباری در برابر همهٔ گروه های اجتماعی بوده و تضمین کنندهٔ تساوی استفاده از امکانات برای پیشرفت می باشد.

جوهرهٔ دموکراسی رعایت اصل نمایندگی مردم است، با تکاثر – پلورالیسم- همراه بوده و طالب مسؤلیت در قبال انتخاب کنندگان، قبول قانون به عنوان سرچشمهٔ قدرت دولت و همچنین یک نظام قضایی مستقل می باشد. هیچ شخصی نمی تواند خود را بالا تر از قانون قرار دهد.

(این سند که بنام «اعلامیهٔ پاریس برای اروپا» نام دارد در ۲۱ نوامبر ۱۹۹۰ توسط سران ۲۱ کشور عضو KSZE امضاء شد.)

در این پیمان کشورهای آمریکایی، اروپایی و آسیای مرکزی همراه با امضاء این اعلامیه با صراحت و رعایت تشریفات متعهد به رعایت اصول دموکراسی

شده و اعلام کردند که حکومت قانون و حقوق بشر - آزادی دینی، اعتقادی، عقیدتی وآزادی بیان- ، انتخابات آزاد و تکاثرسیاسی را به عنوان اصول غیرقابل تفکیک از دموکراسی پذیرا می شوند. در مقابل این اصول آلترناتیوی بیان نشده است. آنچه قبول شده تنها این است که کشورهای امضاء کنند بکوشند تا شرایط اجتماعی و سیاسی خود را در جهت تحقق بهتر این اصولِ پذیرفته شده هدایت نمایند.

بنابراین می توان گفت که لزوم ارائه تفسیری قابل قبول و مشروع از دموکراسی در حوزهٔ تمدن ما مورد قبول قرار گرفته و تصویب شده است.

ولی آنچه گفته شد به این معنی نیست که در اروپا دیگر مشکلی برای درک صحیح دموکراسی وجود نداشته باشد. البته ما از مناطق دیگر غیر اروپایی عضو پیمان OSZE فعلاً صرفنظر می کنیم و در ذیل فقط بصورت کوتاه و ساده بعضی از این مشکلات را نام می بریم:

اول :

دموکراسی قانونمند از ایده های اساسی و اصول ساختاری یی تشکیل شده است که به ما اجازه می دهد، بین اشکال مختلف آن تفاوت قائل شویم:

معروفترین تفاوت عبارت است از فرقی است که بین دموکراسی پارلمانی - بطوری که به عنوان مدل در انگلستان بوجود آمد- از یک طرف و نظام "ریاست جمهوری" به صورتی که در آمریکا مرسوم است، وجود دارد. البته بین این دومدل تعداد زیادی نمونه از سیستم های حکومتی دموکراسی قانونمند موجودند. حتی خود دموکراسی پارلمانی نیز در کشورهای مختلف که دارای این نظامند، از مشخصات ساختاری ویژه و عملکردهای مختلفی برخوردار است. همچنین مدل هایی وجود دارد که نه پارلمانی و نه ریاست جمهوری می باشند.

بطور مثال می توان از "سیستم مدیریتی" نام برد که مدت زیادی در سوئیس مرسوم بود.

مدل های مختلف هرکدام امتیازات و نواقص خاصی دارند و در شرایط تاریخی خاصی بوجود آمده اند. این سؤال که آیا نیازی به ایجاد مدل های جدیدی از دموکراسی قانونمند می باشد یانه، موضوعی است که باید جداگانه بررسی شود.

دوم :

یکی از مشکلات نظام دموکراسی قانونمند روبرو بودن دائمی دولت با نیروهای مختلفی است که ایجاد درگیری نموده و با اعتقادات، منافع و نظریات خود جلو راه دولت ایستاده و مانع اجرای یک سیاست یکپارچه و یکدست می شوند. برای مقابله با این دردسر یعنی رساندن نیروهای متکاثر به یک خط واحد راه ها و مدل های مختلفی وجود دارد که چهار تا از آنها ازهمه بیشتر مرسومند:

راه اول همان است که به درک سنتی و قدیم اروپا از بینش سیاسی از همه نزدیکتر است. این نوع از بینش سیاسی مدلی است که از آن به عنوان "حق وکالت مردم توسط نخبگان برتر" نام برده می شود. اصول این بینش سیاسی در قن نوزدهم توسط "جان استوارت میل" بیان شد. او معتقد بود که تنش بین برنامه و راه های متضاد سیاسی به این صورت قابل حل است: سیاست لازمِ روز باید براساس "بهترین آگاهی و قوی ترین وجدان انسانی" تعریف شده و به اجرا در آید. این درصورتی ممکن است که از بین مردم تنها گروهی که از بهترین آگاهی وقوی ترین وجدان برخوردارند، برای حکومت انتخاب و وکیل مردم شوند. این امر به بهترین وجهی ضامن بالا بودن امکانِ صحت و سازگاری سیاست برای سعادت همگان است. انتخاب کنندگان و احزابی که کاندید های خودرا معرفی می کنند قطعاً ازاین توانایی برخوردارند، تا شخصیت های لایقی را

انتخاب کنند. یکی از شکل های ناپسندیدهٔ این مدل "تکنوکراسی" می باشد، چون در این صورت لیاقت تنها به معنی داشتن علم و دانش درمسائل تخصصیِ تعریف می شود.

راه دوم را می توان "رقابت متحرک" نامید و ما پاره یی از خصوصیات آن را در رابطه با سیستم سیاسی انگلستان نام بردیم. درآنجا اشاره شد که قدرت حاکم توسط یک نیروی اپوزیسیون تحت کنترل قرار دارد و خود ممکن است فردا جای این اپوزیسیون را بگیرد و اپوزسیون امروز ممکن است فردا خود به قدرت برسد. بخصوص در سیستم دوحزبی باید این دو گروه برسر بدست آوردن رأی طبقهٔ متوسط بایکدیگر رقابت کنند وهمین امر ترمزی است برای جهتگیری های یک جانبهٔ سیاسی، چون قدرت حاکم با این کار رأی دهندگانِ طبقات متوسط را از دست داده و آنها را به سوی حزب مخالف گریزان خواهد کرد. بنا براین باید سیاست دولت حاکم و اصولاً در طویل المدت سیاست اپوزیسیونِ امروز یعنی دولت احتمالی بعدی نیز حتی الامکان برای گروه زیادی از مردم قابل قبول باشد.

راه سوم را می توان "انطباق تکاثری" نام نهاد. این روش به این معنی است که نظام سیاسی به دنبال یافتن راه هایی برای وساطت بین عقاید و منافع متضاد می باشد. دراینجا حالت رقابت موجود در سیستم فوق دیده نمی شود، بلکه هدف سهیم کردن همزمان نیروهای مخالف در تحقق بینش سیاسی آنان می باشد. اثرگذاری روی تعیینِ روش سیاسی، بین نیروهای مختلف تقسیم می شود وهرنیرویی یا برحسب توان حزبی خود و یا مطابق با میزان آرایی که بدست آورده روی سیاستگذاری تأثیر می گذارد. دراینجا سیاست دولت یا کمترین مخرج مشترک اهداف و خواسته های همهٔ شرکت کنندگان است و یا برآیند مجموعهٔ نیروهای موازی است. طبق این روش می توان قدرت را برحسب

توانایی نیروهای سیاسی مختلف برای حل مسائل تخصصی تقسیم کرد، همانگونه که احزاب مؤتلف در یک دولت انجام می دهند. راه دیگرآن بحث دائمی برای رسیدن به توافق بر سر مسائل است. دراینجا می توان مثلاً به "بسته ای از راه حل ها" package deals اشاره کرد که مجموعه ای است از پروژه های مختلف و هر پروژه یی تضمین کنندهٔ منافع یکی از گروه هاست، بطوری که هیچ کدام از گروه های سیاسی احساس این را نداشته باشد که تنها به نفع طرف مقابل تصمیم گیری شده است. این راه حل بیشتر در مواقعی اعمال می شود که توازن قدرت بین دوحزب آنچنان ثابت است که امکان رقابت موثر و مفید دیگر وجود نداشته باشد. دراینجا مصلحت براین است که اقلیت سیاسی کنارگذاشته نشده و بدین ترتیب جلو گرایش های رادیکال گرفته شود.

راه چهارم ازاین قرار است: برای حل مشکلات ناشی از تضاد منافع و دیدگاه ها می توان به گروه های مختلفِ اجتماعیِ موجود در یک کشور مسؤولیت ها و حقوق مختلفی را محول نمود. البته این به این معنی نیست که ارگان های دولتی از یک صلاحیت ثابت و مقبول العام برای اجرای سیاست برخوردار شده و درکنار آن همهٔ مسائل عینی در اختیار ابتکارات شخصی ناشی از منافع و خواسته های مردم و سازمان هایی قرار گیرد که شهروندان با حق استفاده از آزادی تشکیلِ اجتماع آنها را تأسیس کرده اند. آنچه طبق این روش ممکن و میسر می باشد، این است که عقائد و منافع خاص را در نهادهای سیاسی فرعی ولی موثر اجتماع نهادینه کنیم. این بدین معنی است که به گروه های مذهبی، قومی و اقلیت های ملی و دیگر گروه ها این امکان را بدهیم که بتوانند -از طریق سازمان های خود خواسته ها و نیازشان را بطور هدایت شده به کرسی نشانده و این خواسته ها را دنبال کنند. لازم است که دراین کار به این گروه ها در رابطهٔ با فعالیت شان حق مشروع موجودیت نیز داده شود. این طرح می تواند

آن قدر پیش برود که به یک تقسیم بندی فدرال نیز تبدیل شود.
هیچکدام از روش های بالا البته یک نسخهٔ آماده نمی باشند. همهٔ این روش ها با انتقاد و ایراد روبروشده اند و این کوشش هم صورت گرفته است، تا آنها را بایکدیگر تلفیق نمایند.

سوم :

شناخت مدل های مختلف سیستم های دولتی و راه های حل مشکلات به منظور ایجاد تفاهم بین عقائد و منافع متضاد و همچنین ایجاد وحدت و ثبات در سیاستگذاری دولتی موضوعات مهمی هستند. در کنار آن و درسطح دیگری مسائلی مطرح می شوند که مربوطند به مشکلات عملی دموکراسی قانونمند تحت شرایط موجود امروز. دراینجا می توانیم به موارد و مثال های ذیل اشاره کنیم:

یکی از علل ایجاد مشکلات این است که در دموکراسی قانونمند حوزهٔ عملکرد نیروهای سیاسی تصمیم گیرنده سیاسی در درون یک کشور تنگ شود. عامل این تنگی حوزهٔ عمل ممکن است مراکز قدرتی باشند که باقدرت اجتماعی و یا اقتصادی خود عمل کرده و می کوشند تا خود را از کنترل سیاسی خارج نموده و همچنان به سوء استفاده از قدرت خود ادامه دهند.

علت دیگر می تواند این باشد که حوزهٔ عملکرد نیروهای تصمیم گیرنده برای اجرای سیاست مبتنی بر دموکراسی قانونمند توسط نیروهای اقتصادی و سیاسی برون مرزی تنگ شود. امروز باید دولت های دموکراسی مشروع باید رفتار های سیاسی خود را اغلب با چالش هایی وفق دهند که از "خارج" روی آنها وارد می شود واین چالش گاه برای شان قوی تر از انتظاراتی است که از طرف ملت خودشان اعلام می شود.

یکی دیگر از عوامل تهدید کنندهٔ دولت قانونمدار و دموکراسی می تواند این باشد که نیروهای جدید ی -احتمالاً تروریسم- بخواهند با زور و خشونت درگیری هایی را ایجاد کنند و دولتِ مشروع مجبور شود تحت لوای حفظ امنیت حقوق بشر و حقوق اساسی را محدود نماید.

مشکل دیگر هنگامی است که شهروندان به دلایلی آمادگی نداشته باشند، که بطور جدی مسؤلیت خود برای حفظ دمکراسی جدی بگیرند.

یکی دیگر از مسائل آن است که بعضی از نیروها بکوشند تا توانایی مردم را برای رسیدن به آزادی عقیده، آزادی نتیجه گیری از مسائل و بالاخره آزادی رسیدن به ارادهٔ مستقل سیاسی را خدشه دار نمایند. این عوامل می توانند تأثیرات منفی رسانه های گروهی، قدرت های پرنفوذ اقتصادی و یا حفظ دموکراسی را جدی بگیرند و یا نیروهای سیاسی افراطی باشند که بخواهند بانفوذ خود و با رشوه دادن و شستشوی مغزی روی شهروندان اثرگذارند.

همانطور که در بارهٔ عوامل تهدید کنندهٔ دموکراسی آمد، این سؤالات را نیز نمی توانیم در این فرصت کوتاه به اندازهٔ کافی به بحث بگذاریم.

همهٔ این موضوعات و مشکلات نشان می دهند که تحقق اصول فکری و ساختاری دموکراسیِ قانونمند امری بدیهی نیست. این امر بستگی دارد به تحلیل و ارزیابی مدل های مختلف حقوق و اصول منبعث از علوم سیاسی برای تحقق آنها. از طرف دیگر باید به شرایط اجتماعی و اقتصادی، جهانبینی ها، سنت های فکری، اخلاق و آداب و همچنین نوع ترکیب اجزاء تشکیل دهندهٔ قدرت سیاسی در کشور مربوطه توجه شود.

ما نمی توانیم از لزوم چنین تحقیق و تحلیل هایی طفره رویم وتنها به تفسیرهای مذهبی و قاعده های سنتی زندگی - و یا با ادعای برحق بودن- اکتفا کنیم. این تحلیل ها لازم است، بخصوص هنگامی که مسیحیان مؤمن و یا

مسلمانان می خواهند اعتقاد خود را دربارهٔ دموکراسی بیان کرده و آن را در یک دیالوگ بین مذاهب وارد کنند.

چهارم :

یک مشکل دیگر نیز وجود دارد که باید صادقانه به آن توجه داد واین موضوع به شکل چشمگیری هم دارای جنبه های سیاسی و هم نکات هرمنوتیکی است.

درست است که در حوزهٔ تمدنی ما - همانطور که گفته شد- درکی از دموکراسی بوجود آمده است که درآن "قانون" بالا تر از هر قدرتی - حتی قدرت ارادهٔ مردم- قرار دارد، حقوق اساسی و همچنین حقوق اقلیت ها محترم شمرده می شود، و همچنین با جداشدن قدرت های سه گانه امکان کنترل قدرت سیاسی بوجود آمده است. ولی با وجود این هنوز موضوع "حق حاکمیت ملی" حل نشده است.

معمولاً می گویند که "حق حاکمیت ملی" هنگامی ظهور می کند که یک قانون اساسی تصویب و یا تغییر داده می شود. ولی همینجا نیز نظریات مختلفی مطرح می شود. در بعضی از کشورهای دموکراتیک رسم بر این است که هر قانونگذاری جدیدی که منجر به تغییری در قانون اساسی شود، تحت عنوان اعمال "حق حاکمیت ملی" تلقی می شود. (ترجمهٔ فارسی خلاصه پاورقی: در بعضی از کشور ها برای این کار تشکسل مجلسی برای تغییر قانون اساسی لازم است.) در کشورهای دیگر دادگاه های قانون اساسی وجود دارد که انطباق قوانین جاری را با قانون اساسی مورد بحث قرار می دهد و این دادگاه می تواند قوانین تصویب شده را فسخ نماید. (مترجم: این دادگاه مثلاً در آلمان می تواند بنا برشکایت یک حزب، گروه و یا فرد تشکیل جلسه داده و تصمیم بگیرد که آیا

مصوبهٔ مجلس شورا، اقدام دولت و یا حکم یک دادگاه پایین تر با اصول قانون اساسی سازگار می باشد، یانه.)

برای تغییر مفاد خود قانون اساسی موانعی گذاشته شده است، مانند لزوم تصویب اصلاح توسط اکثریت خیلی بالا در مجلس، رفراندم و غیره. در بعضی از نظام های دموکراسی دیگر در قانون اساسی مفادی وجود دارد که بعضی از ماده ها را غیرقابل تغییر و اصلاح می داند. این درصورتی مثبت و منطقی است که این ماده های غیر قابل تغییر شامل جریاناتی متعالی تری شود که ارادهٔ ملت نیز نتواند آن را عوض کند. در مقدمهٔ قانون اساسی آلمان بطور مثال آمده است که "ملت آلمان" قانون اساسی را با توجه به "قدرت خود برای وضع قانون اساسی" تصویب کرده است، ولی در عین در کنار آمده است که ملت آلمان "به مسؤلیت خود در مقابل خدا و انسان ها" آگاه است. پدران قانون اساسی این مسؤلیت اعتقادی را آورده اند، درحالی که می دانستند که در جوامعی که از نظر مذهبی و جهانبینی - نه تنها جهانبینی های توحیدی- از تکاثر و پلورالیسم برخوردارند، نمی توان انتظار داشت که یک اجماع کلی در بارهٔ معتبر بودن یک چنین موضوعِ حقوقیِ فرا قانونی - مسؤلیت در برابر خدا- وجود داشته باشد. و اگر نیز چنین مرجعی وجود داشته باشد، بایستی این مرجع به عنوان یک قانون برتر بطور عینی تعریف شود و نه به عنوان یک مرجع و مبدأ مستقل به عنوان سرچشمه همهٔ قوانین. ازطرف دیگر ظاهراً در اروپا نوعی درک از قانون اساسی در حال پیشرفت است که بدون ارجاع - به زبان لاتین ارجاع همان religio می باشد که کلمهٔ مذهب از آن گرفته شده است.- به حقوق طبیعیِ فرا قانونی کار خود را انجام می دهد. در عوض مرتب کرامت انسان و حقوق اساسیِ غیرقابلِ انتقالِ انسان ها مورد تأکید و اعتراف قرار می گیرد. این را مثلاً در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر مصوب سال ۱۹۴۸ و همچنین اعلامیه های تصویب شده در سال

۱۹۶۶ تحت نظارت سازمان ملل می توان مشاهده نمود.

از طرف دیگر هیچ قدرتی و حتی قدرت قانون نمی تواند بدون قبول مردم - چه از روی میل باشد وچه بی میلی- به حکومت ادامه دهد. حتی دیکتاتورها نیز بدنبال مشروعیت قدرت خود می باشند. قانون اساسی نیز درصورتی دارای برد و توان است که احزاب سیاسی و شهروندان به آن وفادار باشند. البته این اعلام وفاداری همواره باید تجدید شود. این تجدید عهد در دوره یی که شرایط اجتماعی و خلقیات مردم نسبت به گذشته شدید تر در حال تغییر است، ضروری تر از سابق بنظر می رسد. تعهد به قانون اساسی همواره با تفسیر جدید آن همراه است و این معمولاً مانند وضع قانون اساسی نیاز به همکاری نیروهای مختلف دارد. همانطور که دانشمندان عصر حاضر بیان کرده اند، تفسیر قانون اساسی در یک چارچوب فرهنگی صورت می گیرد که دارای شعبه و شاخه های مختلف است. به قول Peter Häberle تمام افراد جامعه خود را می توانند "مفسرقانون اساسی" بدانند.

به عبارت دیگر می توان گفت: در بعضی از جوامع دموکراتیک قانون اساسی نسبت به ارادهٔ ملت از قدرت بیشتری برخوردار است، ولی در جوامع دیگری ضعیف تر است و یا اشاره یی به آن نشده است. یکی از علائم این مسئله را مثلاً می توان در عملکرد دادگاه قانون اساسی دید. درعین حال باید تأکید کرد که تنش بین اصول دموکراسی مبتنی بر ارادهٔ ملت و یا ارجحیت قانون اساسی نسبت به ارادهٔ ملت هنوز لاینحل مانده است.

این جریان ممکن است به طرفداران تفاهم های مختلف از دموکراسی آرامش دهد و یا آنها را عصبانی کند، ولی دراینجا موضوعی روشن می شود که در روابط دیگر نیز شناخته شده است: ایدهٔ عصر حاضر که خواهان زندگی مسالمت آمیز انسان ها در نظامی هماهنگ، بدون تناقض، منطقی و برپایهٔ

عقلانیت انسانی بود، نشان داد که قابل دسترسی نمی باشد. نظام حقوقی و سیاسی مسائلی در بر دارند که در یک دنیای متشکل از قطب های گوناگون نمی توانند برای همیشه حل شوند. واین باعث می شود که همواره طرح های مختلف باهم به رقابت بر خیزند، حتی اگر دربارهٔ اصول اساسی توافق حاصل شده باشد.

تکامل انسان بسویی می رود که می توان از او به عنوان "انسان در سفرمعنوی" homo viator نام برد. جوامع انسانی دستورالعمل هایی برای نظم و رعایت کرامت انسانی دریافت کرده اند، بدون آنکه کرامت انسانی را جزو جدا ناپذیر خود بدانند. سنت مسیحیت از قدیم با این جریان آشنا بود. آگوستینوس معتقد بود که عدالت واقعی تنها در دولت الهی Civitas Die قابل اجراست. جوامع انسانی می کوشند که خود را بایک نظام عادلانه وفق دهند، ولی نمی توانند بطور کامل از عهدهٔ این وظیفه برآیند.

۷- بازگشت به اصل موضوع: دموکراسی و مسیحت، واسلام؟

دموکراسی قانونمند در حوزهٔ فرهنگی اروپا به عنوان تنها نظام سیاسی مشروع شناخته شده است، ولی درعین حال مشکلاتی نیز که در فصل قبل به آن اشاره کردیم - البته مسائل دیگری نیز می توان به آن افزود- وجود دارند. مسیحیان نیز مدتها است خود را با آن وفق داده اند، هرچند که درگذشته بطور طبیعی از زبان آنان انتقادهایی در بارهٔ دموکراسی و حتی نسبت به نظام لیبرال "دولت مدنی" شنیده می شد.

تغییراتی را که رخ داده است، باید ازجلو چشم خود عبور دهیم.اینکه کلیسا نمی خواست دموکراسی را که ادعایی خدایی داشت، قبول کند و انقلاب فرانسه را امری وحشتناک می دانست، موضوعی عادی است و این تنها بواسطهٔ تعقیب کلیسا و ترور سران آن در رژیم ترور "ژکوبینر" ها نبود، بلکه دکترین این

انقلاب اصولاً ضد کلیسایی بود.

ازطرف دیگر در تفکر مسیحیت نوعی برداشت مثبت نیز از دموکراسی وجود دارد که دارای سابقهٔ طولانی می باشد، هرچند که این برداشت از اولویت نظام قانونی حرکت می کند.

بجای آنکه بخواهیم تعداد زیادی از دانشمندان را نام ببریم، در اینجا به یکی از متفکرین نامدار یعنی توماس اکوینی (۱۲۷٤/۱۲۲٤) اشاره می کنیم. او می گوید: انسان ها در واحد های اجتماعی civitates زندگی می کنند و به یک نظام سیاسی و دولت نیازمند اند (خلاصهٔ ترجمه پاورقی: انسان ها باید درخدمت جامعه باشند، تا نیازهای همنوعانشان برطرف شود و از سوی دیگر فرد انسانی برای سعادت خود به جامعه نیازمند است.) مهمترین و اصلی ترین حامل و مسؤل حفظ نظم و قدرتِ دولتی مجموعهٔ انسان هایی است که تشکیل دهندهٔ جامعه می باشند. معمولاً جامعه برای ایجاد نظم یک "نماینده" را مسؤل انجام این امور می کند که مقام پادشاهی دارد. این مقام مسؤلیت بقیهٔ امور مربوط به قواعد لازم اجتماعی را نیز به عهده دارد. طبق این قاعده جوامعی ایجاد می شوند که دارای مشروعیت قانونی بوده و برای خود قانون وضع می کنند، البته به شرط اینکه این قوانین با قوانین الهی که ازفطرت انسانی سرچشمه می گیرند، در تضاد نباشند. دارندهٔ قدرت دولتی در اینجا تنها نماینده و ووکیل مردم است و آنهایی را هم شامل می شود خود را جزو جامعه نمی دانند. برای توماس بهترین نظام سیاسی وجود یک نظام قانونی مخلوط می باشد: همه می خواهند در قدرت شرکت کنند، ولی بهتر این است که یک فرد شایسته ولایق در رأس امور قرار گرفته و گروهی از افراد شایسته نیز در مسؤلیت حکومتی شریک شوند. طبق نظر او باید همهٔ شهروندان حق انتخاب کردن و انتخاب شدن را دارا باشند. آنچه توماس می نویسد به شکل عجیبی شباهت دارد به مدل دموکراسی قانونمند

همراه با حق نمایندگی مردم. اینها نظریات یک متکلم مسیحی بود که بعدها به عنوان "قدیس" شناخته شد و ازطرف کلیسا به عنوان "تئوریسن" مورد قبول واقع شد.

هنگامی که در قرن نوزدهم در اروپا انقلاب ها راه پیروزی را درپیش گرفته بودند، واتیکان با صراحت دکترین "حق حاکمیت ملی" را محکوم کرد. بعد از آنکه کلیسا و دولت باهم به توافق جدیدی رسیدند، بازهم مشکل حل نشده بود: در انقلاب ۱۸۳۰ انقلابیون به کلیسا ها و دیر ها حمله کرده، انها را غارت کردند واین حرکت کاملاً دارای جهتگیری ضد کلیسایی بود. هنگامی که Hugo-Félicité-Robert Lamennais دست به یک دکترین مترقی و لیبرال برای تدوین یک جامعه شناسی مسیحی زد، این فکر توسط پاپ گرگور شانزدهم درسال ۱۸۳۰ به شدت مورد حمله قرار گرفت، زیرا این طرح حاوی ایده های مدرن آزادی انسان و نقد رهبری سنتی کلیسایی بود. بعد از درگیری های شدید برسر موضوع حکومت دینی و بعد از رشد گرایش های مدرن غیرمذهبی که ناشی از پیشرفت فکری آن دوره بود، پاپ "پیوس نهم" در سال ۱۸٦٤ دست به تکفیر مجموعه از تز ها و نظریات زد و دراین کار نه تنها حق حاکمیت ملی، بلکه سایر مواضع فکری دنیای مدرن را نیز به زیر سؤال برد. همچنین پاپ "لئو سیزدهم" نیز حق حاکمیت ملی و افکار مدرن آزادی خواهی را محکوم کرده و تأکید کرد که همهٔ اشکال حکومتی می توانند از حمایت واتیکان برخوردار باشند، به شرط این که دولت برای منافع مردم کار کرده و حقوق کلیسا را محترم بشمارد. بطورکلی مواضع پاپ ها تا قرن بیستم نه تنها مخالف حق حاکمیت ملی بود، بلکه نسبت به دموکراسی قانونمند نیز نظری انتقادی داشتند.

بزرگترین تحول و نقطهٔ عطف در تفکر مسیحیت هنگامی رخ داد که

مسیحیان و کلیسا با نظام های خودکامه و دیکتاتوری در اروپا روبروشدند.نتیجه آن بود که مسیحیت برسر یک دوراهی قرارگرفت: دموکراسی قانونمند و یا دیکتاتوری فردی خودکامه. البته این را هم باید اضافه کرد که بنام دموکراسی نیز می تواند "حکومت توده ها" شکل دیکتاتوری بخود بگیرد.

در اینجا در کنارهم دو تغییر اساسی از نظر دیدگاه و ارزیابی صورت گرفت. این دو تغییر یکی درحین جنگ جهانی دوم و بزودی پس از پایان جنگ صورت گرفت و دومی در دومین مجمع عالی کلیساهای کاتولیک تحقق یافت.

اولین چرخش را ما در خطابه عید روح القدس "پاپ پیوس دوازدهم" مشاهده می کنیم که در سال ۱۹٤۱ ایراد شد. او گفت: مهمترین هدف جامعه رسیدن به سعادت انسانی است و مهمترین وظیفهٔ هر قدرت دولتی این است که چرخش خدشه ناپذیر دایرهٔ وظایف و حقوق انسان ها را را حفظ کند. سیاستی که بخواهد این چرخش را متوقف نموده و با دیکتاتوری مانع آن شود، مفهوم زندگی اجتماعی را واژگون نموده است.

همین پاپ در خطابهٔ عید کریسمس سال ۱۹٤٤ این دیدگاه را دقیق تر بیان کرد: نیاز عصر ما درک صحیح از دموکراسی است و این نقطهٔ مقابل حکومت مطلقه با ظاهر دموکراتیک می باشد. فرد انسانی باید برای رسیدن به دموکراسی "درخود به آگاهی نسبت به شخصیت خویش رسیده، وظایفش را انجام داده، از حقوق و آزادی بهره مند شده و همچنین به آزادی و کرامت دیگران احترام بگذارد." درسال ۱۹٤۵ همین پاپ پیوس دوازدهم به "اصلی ترین تز دموکراسی" اشاره کرده و می گوید: ملت منشأ اصلی قدرت دولتی است، و درعین حال این قدرت ازطرف خدا تفویض شده است. و سپس اضافه می کند که :متفکرین درجهٔ اول مسیحیت این تز را همیشه در گذشته تبلیغ کرده اند. او با این جملهٔ آخر خود را از تعالیم پاپ های قرون گذشته بکلی جدا می

کند.

بعضی از جمله های "پاپ پیوس دوازدهم" چنین نشان می دهند که گویا او فقط می خواهد ظاهراً روآوری عملی ملت هارا به سوی دموکراسی به عنوان یک واقعیت پذیرا شود. دراین صورت عبارت هایی از او مانند "دموکراسی واقعی و سالم" را می توان تلاشی دانست برای وفق دادن خود با تحولات واقعی اجتماعی، بطوری که برای خود راهی هم حفظ کند، تا بتواند نظریات و مواضع کلیسا را نیز به مفهوم و محتوای دموکراسی بیفزاید و موثر واقع شود. ولی دیگر دموکراسی قانونمند به عنوان یکی از راه های مورد قبول برای تدوین نظام دولتی مورد نظر نیست، بلکه از اولویت محض برخوردار شده است و این را در آن زمان یکی از افراد وارد و کارشناس چنین بیان کرد: از یک مرحلهٔ خاص پیشرفت به بعد دیگر دموکراسی تنها یک وسیله برای رسیدن به هدف - سعادت عمومی- نبوده، بلکه بخشی از کل هدف بشمار می آید و هم هدف است و هم وسیله (Hermann Joseph Wallraff SJ) . حق و وظیفه مشارکت سیاسی نتیجهٔ برداشت ازانسان است به عنوان موجودی آزاد و مسؤول و هنگامی که جامعه با این درجه از کمال رسید، باید نظامی بر این اساس ایجاد شود.

بعضی از جمله های پاپ پیوس دوازدهم چنین نشان می دهند که گویا او فقط می خواهد ظاهراً روآوری عملی ملت ها را به سوی دموکراسی به عنوان یک واقعیت پذیرا شود. دراین صورت عبارت هایی از او مانند "دموکراسی واقعی و سالم" را می توان تلاشی دانست برای وفق دادن خود با تحولات واقعی اجتماعی، بطوری که برای خود راهی هم حفظ کند تا بتواند نظریات و مواضع خود را نیز به مفهوم و محتوای دموکراسی بیفزاید و موثر واقع شود.

نقطهٔ عطف تعیین کنندهٔ دوم آنجا یی بود که کلیسای کاتولیک آزادی عقیده را به عنوان نتیجهٔ کرامت و آزادی انسانی پذیرفت واین درسال ۱۹۶۵ با اعلامیه مجمع دوم کلیسا صورت گرفت که به *De libertate religiosa* معروف است.

تا قبل از آن کلیسا اعتقاد داشت که آنچه با حقیقت و قواعد اخلاقی مطابقت ندارد، بطور عینی از حق وجود بهره مند نبوده و اجازه ندارد مورد تأیید و تبلیغ قرار گیرد (گفتار پاپ پیوس دوازدهم در سال ۱۹۵۳). ولی مجمع عمومی دوم واتیکان منظورش تنها این نیست که کلیسا باید سخاوت و بردباری بیشتری نشان دهد، بلکه بطور اساسی تفکر کلیسایی را دگرگون نمود و اعلام کرد که آزادی مذهبی حق طبیعی و برسمیت شناخته شدهٔ انسان است برای آزاد شدن از هرگونه فشار و اجبار، زیرا ایمان بطور طبیعی از آزادی نشأت می گیرد. قدرت حاکم برسمیت شناخته شده از طرف عموم باید حق آزادی مذهبی را برسمیت شناخته، قبول نموده، آن را حفظ و تقویت کرده و جلو سوء استفاده از آن را بگیرد.

بنابراین کلیسای کاتولیک یکی از مهمترین پایه های دموکراسی قانونمند را به عنوان محتوای نظام سیاسی پذیرفت، درحالی که قبل ازآن فاصله می گرفت. کلیسای کاتولیک با نظام قانونمند دموکراسی آشتی کرده و برای اثبات این ادعا به روایت ها و مآخذی از تاریخ مسیحیت ارجاع می دهد، درحالیکه این مواضع مدت ها بدست فراموشی سپرده شده و یا آگاهانه عقب رانده شده بودند.

مسیحیان مؤمن در چنین موقعیتی باید باتوجه به آنچه در تاریخ رخ داده امیدی هم به دستِ غیبِ روح القدس داشته باشند.

تفکر سیاسی مسلمانان از سنت دیگری برخوردار است واین سنت البته روی درک آنان از دموکراسی مؤثر است. به همین جهت ما به شدت نیاز به

گفتگو داریم. ما باید آمادگی این را داشته باشیم که به سخن یکدیگرگوش فرا دهیم و امید واریم از یکدیگر درس بگیریم. این آمادگی باید همواره همراه باشد با احترام به عقاید طرف مقابل. همچنین باید قبول کنیم که برقراری یک زندگی صلح آمیز و عادلانهٔ انسان ها و فرهنگ ها در عصر ما و در آینده وظیفهٔ دستجمعی همهٔ ما می باشد.

پرسش وپاسخ های تکمیلی :

میردامادی: در فرهنگ واژه‌ها گاه سوء فهمی از بسیاری از آنها و معنا و مفهوم دقیق آنها وجود دارد، مفاهیم دمکراسی، لیبرالیسم، سکولاریسم و دیگر مکتب‌ها گاه دقیق فهمیده نمی‌شوند و یک فرد بنابر دریافت خود از آن مفهوم سخن می‌گوید و به آن مهر ورزیده و یا با آن دشمنی می‌کند. این عدم دریافت دقیق و برداشت همراه با سوء فهم می‌تواند در ایجاد مفاهمه اشکالات فراوانی ایجاد نماید. نکته دوم اینکه بسیار از این مکاتب و مفاهیم ومفاد اندرونی آن از جمله دمکراسی، لیبرالیسم، آزادی های فردی، اجتماعی و اساسی را تا جایی می‌پذیریم که دین به ما اجازه می‌دهد البته شاید در خصوص درون مایه‌های آنان بحث و گفتگو بسیار بنماییم ولی در مقام عمل دایرمدار پذیرش آن برای پیروان دین شریعتمدار، تعالیم و آموزه‌های دینی است زیرا شریعت دارای اوامر و نواهی خاص خود است و برای یک انسان مؤمن تقید به اصول و آموزه‌های دینی بر دیگر نظریات رجحان و برتری داردو این چالشی است که برای مسلمانان و حتی یهودیان بوده است. حال سؤال این که علل وعواملی که باعث شد تا کلیسا از آن جریان تاریخی خود عدول کند و دمکراسی را با تمام ویژگی ها وجنبه‌های آن بپذیرد چیست؟ آیا این اراده آزاد کلیسا برای پذیرش دمکراسی با تمامی مشکلاتی که می‌توانست برای کلیسا ایجاد کند بود و یا اینکه شرایط تاریخی و اجبار بود که کلیسا را به این موضع کشانید. اگر این شرایط ایجاد نشده بود آیا کلیسا تن به دمکراسی می‌داد؟ و آیا این جدائی کلیسا و سیاست به نفع دین تمام شد؟

شنایدر:

مقوله " دولت سکولار" ما را در حد زیادی با سکولاریسم روبرو می کند. باید گفت که برای به کرسی نشاندن تفکر " دولت عرفی " مردم اروپا تجارب سختی را پشت سر گذاشتند وتحولاتی رخ داد که شاید بتوان گفت که کلیسا را به همان اندازه غافلگیر کرد که مردم عادی را. کلیسا به مرور زمان به این مسئله کم کم پی برد که این نظم جدید نه تنها دولت را موظف می نماید که آزادی مذهبی انسان‌ها را تضمین کند، بلکه به کلیساها و مجامع مذهبی اجازه می دهد آزادانه فعالیت نمایند و بنابراین کلیسا کم کم متوجه شد که این تحول به نفع خود او نیز بوده است. این اندیشه در کلیسا های مختلف مسیحی در دوره های مختلف از تاریخ به شکل‌های مختلفی شکل گرفت. کلیسای کاتولیک روم به هیچوجه جزو اولین کلیساهایی نبود که این راه را بپذیرد. پاپ پیوس دوازدهم کسی بود که در سال ۱۹٤٤ برای اولین بار به امتیازهای نظام دمکراسی اشاره نموده و بنابراین از اندیشه غالب که پاپ لئوی سیزدهم نیز دنباله رو آن بود وداع نمود. پاپ لئوی سیزدهم هنوز اعتقاد داشت که در درجه اول باید به رفاه جامعه توجه داشت و این در یک نظام سلطنتی به همان اندازه قابل اجراء می باشد تا در یک نظام دمکراسی و یا نظام های سیاسی دیگر. در مقابل این اندیشه پیوس دوازدهم بود که راه را برای قبول دمکراسی در عصر جدید باز نمود و گفت: علائمی وجود دارد که عصر ما خواهان این تحول است. ولی منظور او از این علائم چه بود؟ به یقین باید گفت که منظور از این علائم پیروزی نظام هیتلری نبود بلکه این تجربه بدست آمده بود که زیر پا گذاشتن حقوق بشر و حقوق اساسی در نظام های خودکامه چه اثراتی سوئی برای مسیحیت و همچنین همه ایمانداران با خود به همراه می آورد.

کلیسا در آن زمان تنها به تحول این اندیشه مشغول شد بدون اینکه در عمل وارد میدان شود. آنچه در سال های بعد اتفاق افتاد و منظور من مجمع عمومی دوم

واتیکان است، قطعاً از نظر تاریخی یک "سانحهٔ شغلی" درون کلیسایی نبود. نمایندگان مجمع عمومی دوم کلیسا در روم تصمیم گرفتند بر اینکه مسیحیان موظفند که آزادی عقیدتی و وجدانی همنوعان خود را بعنوان نشانه ای از کرامت انسانی بپذیرند. به همین خاطر است که من در سخنرانی خود به این نکته اشاره کردم که توماس اکوینی یکی از بنیانگذاران اصلی تفکر مردم سالاری بود و این تفکر را همانگونه که می دانیم از ارسطو گرفته بود. باید گفت که توماس اکوینی اولین متکلم مسیحی بود که اعتقاد داشت که هر انسانی به خاطر رعایت مشیت الهی باید طبق ندای وجدانی خود عمل کند، حتی اگر این راه از نظر دیگران راهی خطا و نادرست تلقی شود. اگر توماس اکوینی اعتقاد نمی داشت که کلیسا در برگیرنده حقیقت است، در آن صورت باید او نیز طبق همین دستورالعمل و بر پایه ندای وجدانی خود را از کلیسا جدا می نمود. در اینجا می خواهم به سئوال اول آقای دکتر میردامادی بپردازم: این تصمیم خود کلیسا بودکه خواهان آزادی مذهبی و اصول مردم سالاری شد و نباید آن را نتیجه روشنگری و تفوق آگاهی عمومی بر کلیسا دانست، و باید گفت که تفکرات جدید کلیسا تنها تحت فشار شرائط خارجی صورت نگرفتند، بلکه بر پایه تغییر اصول اعتقادی خود کلیسا صورت گرفت.

آنچه ما در حال حاضر شاهد آن هستیم تحت تأثیر یک تحول درونی است که در سنت مسیحیت بوجود آمده است. آنچه در طی دهه های گذشته صورت گرفته است، تنها باعث ایجاد بحران در کلیسا نشده، بلکه باعث شده است که کلیسا با یک تحول داخلی تفسیر های جدیدی از ایمان و معنویت را ارائه نماید. البته ما این اطمینان را نداریم که این تحول در آینده همچنان ادامه یابد، ولی آنچه هست این تحول در دهه های آینده موقعیت ایمانداران و کلیسا را محکم تر خواهد نمود. ولی در هر حال وظیفه ما این است که آنچه را به آن

اعتقاد داریم دنبال کرده و مطرح نماییم، و اعتقاد به آزادی و قبول آزادی فکری و ایمانی دیگران جزو این اعتقادات ماست.

خوری: ما باید مقوله‌ها و واژه‌ها را درست تعریف کنیم و در اینجا این سئوال مطرح می‌شود که معنی "دمکراسی مذهبی" چیست؟ من فکر می کنم دمکراسی مذهبی در صورتی تحقق خواهد یافت که ما با یک جامعه یک دست روبرو باشیم، که همه افراد آن به یک دین خاص اعتقاد داشته باشند. ولی چگونه می توان در یک جامعه ناهمگون و تکاثر گرا همراه با جمعیت های مذهبی مختلف و همچنین جمعیت های غیر مذهبی به چنین هدفی رسید؟ بنابراین ما باید بین مشروعیت مذهبی دمکراسی و مشروعیت عمومی آن تفاوت قائل شویم. درهمین جا این سئوال نیز مطرح می‌شود که منظور از دمکراسی اسلامی چیست و افراد غیر مسلمان در یک جامعه مدنی از چه حق و حقوقی برخوردار خواهند بود.

شنایدر: بدون اینکه خود را برای پاسخ به آخرین سئوال متخصص موضوع بدانم، می خواهم به این نکته اشاره کنم که در یک نظام مردم سالاری مبتنی بر رعایت حقوق انسان‌ها توسط دولت انسان های مذهبی نیز از نظر سیاسی حق فعالیت و دخالت دارند. در صورتی که اصول مهم اخلاق و کرامت انسانی زیر پا گذاشته شود، در این صورت رهبران کلیسا می توانند مواضع و نظریات خود را بطور شفاف بیان کنند. در کنار این نوع موضع گیری های کلیسایی می توان از دخالت و فعالیت آزادانه افراد مسیحی در زمینه سیاسی نیز سخن گفت. افراد مسیحی می توانند در مورد موضوع خاصی نظریات مختلفی داشته باشند و ما در اینجا نیز با نوعی تکاثر گرائی و پلورالیسم مشروع روبرو هستیم.

دکتر واعظی: من در زمینه مقاله جناب اشنایدر دو نکته دارم:

اول این که آنچه هرمنوتیک و بویژه هرمنوتیک فلسفی به ما می‌آموزد این است که تمامی تلقیات بویژه تلقی از نظام مطلوب سیاسی جنبه تفسیری دارد. یعنی آنچه امروز در غرب به عنوان نظام لیبرال دمکراسی و نظام مطلوب سیاسی مطرح است عقلانیت غربی و تفسیری است که انسان غربی از نظام سیاسی مطلوب و جامعه سیاسی خود دارد هرمنوتیک به ما می‌آموزد که باید دیگر عقلانیت‌های بشری را نیز محترم برشمرد بنابراین آنچه شما به استناد کنفرانس KSZE بیان فرمودید یک اجماع جهانی نیست و آن تنها یک اجماع شکل گرفته در میان کسانی است که عقلانیت لیبرال دمکراسی را پذیرفته‌اند پس شرط شروع یک گفتگوی سازنده میان اسلام و غرب احترام نهادن به عقلانیت طرفین است و نه آن که بخواهیم به استناد اجماعی که شکل گرفته است عقلانیت لیبرال دمکراسی را بر جوامع دیگر تحمیل کنیم و نکته دوم این که شما در آغاز مقاله خود سؤالی را از اسلام مطرح گردید.که آیا اسلام، استقلال انسان‌ها را انکار می‌کند؟ به اعتقاد من برای مسلمانان دغدغه اصلی در نسبت اسلام و دمکراسی این است که آیا حق قانون‌گذاری و شریعت الهی در نظام سیاسی دمکراتیک محترم شمرده می‌شود یا نه؟ تمام مخالفت‌هایی که امروزه در میان برخی از مسلمانان بویژه سلفی‌ها در رابطه با دمکراسی وجود دارد این است که دمکراسی حق قانون‌گذاری و تشریع الهی را نادیده می‌گیرد و مدافعین نظریه مردم‌سالاری دینی اعتقاد دارند که می‌شود تصویری از دمکراسی داشت که درعین حال که حق حاکمیت مردم را محترم می‌شماریم تشریع و حق‌قانون‌گذاری الهی را محترم بداریم بنابراین

مردم‌سالاری و دمکراسی دینی که ما از آن دفاع می‌کنیم در چهارچوب حاکمیت دینی و محترم شمردن ارزش‌ها و قانون‌های اسلامی شمرده می‌شود و اضافه می‌کنم ما چیزی به عنوان «دمکراسی ناب» نداریم آنچه داریم دمکراسی مهار شده است و آنچه در غرب وجود دارد لیبرال دمکراسی به معنای این که دمکراسی در چهارچوب اصول و ارزش‌های لیبرال مهار شده است اعتبار دارد. اگر به آثار متفکرین چون امانوئل کانت، جان استوارت میل، و لیبرال‌های اولیه مراجعه کنیم همه آنها از دمکراسی ناب ترس و واهمه دارند و لیبرالیسم موفق شد دمکراسی را در چهارچوبه اصول و ارزش‌های خودش مهار کند پس می‌توان دمکراسی بعنوان یک روش رادر چهارچوب اصول و ارزش‌های اسلامی مهار کرد که از یک سو حق حاکمیت و تشریع الهی محفوظ بماند و از طرف دیگر مردم نیز حق حاکمیت داشته باشند و در تصمیم‌گیری‌های سیاسی دخالت داشته باشند.

شنایدر: مقدمتاً باید بگویم که اعتقاد محکمی که در سخنان پروفسور واعظی دیده می شد، مرا سخت تحت تأثیر قرار داد. من نیز عقیده دارم که آنچه بطور ناقص بیان می کنم به گوش خداوند خواهد رسید. ولی مدعی نیستم که هر آنچه من بطور ناقص بیان می کنم مورد قبول خداوند باشد، ولی هیمن قدر می دانم که خداوند صدای مرا می شنود.

اکنون به نکات مطرح شده می پردازم:

تفاوت در تفسیرهای مختلف تنها موضوع طرفداران هرمنوتیک و فلاسفه نیست، بلکه در تفسیر حق و حقوق انسان‌ها در جریان عمل‌کرد سیاسی نیز دخالت می کند. بطور مثال اشاره می کنم به احکام دادگاه های ناظر بر قانون اساسی و باید گفت که این احکام از یک نگرش تاریخی سرچشمه گرفته و ناگزیر با مسأله هرمنوتیک روبرو می باشند. ولی همین موضوع که در بعضی

کشورها دادگاه نظارت بر قانون اساسی وجود دارد و در کشورهای دیگر وجود ندارد. این موضوع نشانه آن است که رابطه بین اراده ملت از یک طرف و نظام حقوقی حاکم از طرف دیگر در کشورهای مختلف از دیدگاه‌های گوناگون مشاهده می شود.

این موضوع البته مهم است که دادگاه ناظر بر قانون اساسی درباره صحت اجراء و یا زیر پا گذاشتن حقوق اساسی قضاوت نموده و در صورت لزوم حتی علیه مجلس شورا رأی دهد و ما در اینجا باید بپذیریم که قواعدی وجود دارند که از اختیار قانون گذار زمینی و انسانی خارج می باشد. در اینجا بطور مثال اشاره می کنم به ماده ۷۹ بند ۳ از قانون اساسی آلمان[۷۲] در اینجا ما مشاهده می کنیم که کشورهای اروپایی چگونه با اشکال مختلف با میراث لیبرالیسم برخورد داشته اند. به عقیده حقوقدانان متخصص قانون اساسی در آلمان موضوع "قدرت قانون گذاری ملت" یک " موضوع نسبی" می باشد.[۷۳] اراده ملت درهمه مراحل برای قانونگذاری نقش دارد و پروسه قانون گذاری با قبول قانون اساسی برای همیشه پایان نمی پذیرد، بلکه اینجا و آنجا به مناسبت تصویب قوانین جدید تغییر می کند که برای آن یعنی تغییر قانون اساسی اکثریت خاصی لازم است.علاوه بر آن در مقدمه قانون اساسی آلمان آمده است که ملت آلمان این قانون اساسی را در چارچوب مسئولیتش در برابر خداوند و همنوعان تصویب کرده است. همچنین باید گفت که پدران اولیه مکتب لیبرالیسم نه کافر بودند و نه مخالف ایمان. از این

۵۱- تغییر این قانون اساسی که طبق آن دولت فدرال از ایالت های مختلف تشکیل شده و ایـن ایالـت هـا بطـور اصولی در جریان قانونگذاری دولت فدرال دخالت دارند و همچنین ماده های یک تا ۲۰ این قـانون اساسـی غیـر قابل تغییر می باشند."

۵۲- E.W. Böckenförde, die verfassungsgebende Gewalt des Voljes-Ein Grundbegriff des Verfassungsrechts (۱۹۹۱), in: U. K. Preuß (Hrsg), Zum Begriff der Verfassung, Frankfurt/M. ۱۹۹٤, ۵۸ff.

رو من تشکر می کنم از توضیحی که در رابطه با چارچوب هرمنوتیک داده شد به این معنی که چارچوب درک هرمنوتیکی نه تنها تحت تأثیرادراک های قبلی است، بلکه به امتیازهای نهادینه شده نسبت به بعضی ادراک های قبلی نیز مربوط می شود.

در سیستم قانون اساسی چیزی وجود دارد که از آن بعنوان تصویر نهادینه شده از انسان می توانیم نام ببریم. هنگامی که ما از تصمیم های اکثریتی سخن می گوییم، در این صورت به این موضوع اعتقاد داریم که اکثریت رو بسوی حقیقت داشته و می تواند بین حق و ناحق تشخیص داده و درک کند که چه چیزی مفید و چه چیز دیگری مضر است. همچنین قوانین اساسی ما از این اندیشه برخوردارند – این اندیشه به ارسطو برمی گردد- که انتخابات روش تصمیم گیری ای است که به اریستوکراتی گرایش دارد و با تصمیم گیری هایی که بر اساس قرعه کشی صورت می گیرند تفاوت دارند. در اینجا نکته مهم این است که به شهروندان اعتماد کرده و از این حرکت کنیم که مرزهای خود را می‌شناسند و کسانی را انتخاب می کنند که از نظر اخلاقی و فکری از صلاحیت های لازم برخوردار باشند. این همان تزی است که در صحبت‌های ما چندین بار با اشاره به جان استوارت میل بیان شد. جامعه امروز ما بشدت تحت تأثیر رسانه‌ها قرار دارد باید گفت که نامزدهای انتخاباتی توسط " پزشکان مغز و روان" دستورالعمل هایی برای سخنرانی‌های انتخاباتی خود دریافت می کنند. این یک معضل و مشکلی است که از شهروندان مسئولیت بیشتری را برای تصمیم انتخاباتی شان طلب می کند. و این مردم هستند که نامزدها را تحت نظر خود گرفته و در انتخاب آن‌ها به تعلق مذهبی این نامزدها توجهی ندارند. به همین دلیل است که من نسبت به سیستم مردم سالاری مذهبی و یا اسلامی خوش بین نمی باشم.

منوچهری: من به سه نکته اشاره می‌کنم که مؤید رابطه بین دین و دمکراسی به معنی اعم و اسلام و دمکراسی به معنی اخص است ولیکن همین رابطه از دیدگاه واژگانی قابل توجه است که هم مقوله دین دمکراتیک و هم دمکراسی دینی داریم و این خود دارای نکات مهمی است که پیوند این دو را تسهیل می‌کند و آن سه نکته این که:

مقوله دمکراسی خود به تنهایی یک سیر تکمیلی داشته است و دیگر این که دمکراسی هم اکنون نیز تنوع درونی دارد به عبارتی ما امروز سوسیال دمکراسی، لیبرال دمکراسی، دمکراسی مسیحی داریم ولی هر کدام معنی خاص خود را دارد و سوم این که همیشه دمکراسی در تاریخ خود در زمینه معین تاریخی و بنا به ضرورت‌های عینی و در بحران‌های مشخصی شکل خاصی را پیدا کرده است و این اندیشه مطلق بودن دمکراسی را نقض می‌کند با توجه به نکات فوق می‌توان گفت دمکراسی یک سری مفروضاتی خاص خود را دارد کما این که اسلام نیز مفروضات خود را دارد که از جمله ارزش انسان، نیک بختی زمینی، معاش که سخن پیامبر در همبستگی معاش و معاد مؤید آن است، و حتی حق تعیین سرنوشت، و حتی انقلاب اسلامی که خود اوج تعیین سرنوشت ملتی بودکه به دین وفادار بودند و اینها می‌تواند به نوعی با مفروضات دمکراسی پیوند بخورد ولی جائی می‌تواند دین و دمکراسی از هم فاصله بگیرند که بحث اصالت فرد مطرح می‌شود. فرد در دین خود بنیاد و آتونووس نیست اما ارزش انسان جایگاه خاص خود را دارد اینجاست که بین لیبرال دمکراسی و دین دمکراتیک چون اسلام اختلاف وجود دارد و این به نتیجه غیردمکراتیک بودن اسلام ختم نمی‌شود و نکته آخری که اشاره می‌کنم و آن ضرورت دین در دنیای حاضر با عنایت به بحران معنویت و از طرف دیگر ضرورت حق تعیین سرنوشت در

جوامعی که دچار ستم سیاسی هستند باز پیوند دین و دمکراسی را جدی کرده است.

شنایدر: من خیلی تشکر می کنم از اشاره‌ای که به پیش شرط های تاریخی نظام دمکراسی شد من خود تنها به جنگ های مذهبی در دوره بعد از رفورماسیون اصلاح دینی اشاره کرده بودم. جنبش مسیحی- دمکراتیک بخودی خود و بطور تصادفی ایجاد نشد بلکه جهت گیری آن مخالفت با ائتلافی بود که بین تاج و تخت از یک طرف و کلیسا از طرف دیگر جریان داشته و شیوع پیدا کرده بود. نمایندگان و طرفداران این حرکت برای برسمیت شناخته شدن از طرف مراکز رسمی کلیسایی با مشکلات فراوانی روبرو بودند، زیرا اینان نسبت به نیروهای محافظه کار کاتولیک از زبان وبیان دیگری استفاده می کردند.

من با واژه "دمکراسی مذهبی" مشکلاتی دارم. این واژه را اگر کلمه به کلمه بگیریم مرا در درجه اول به یاد کلیساهای آزادی می‌اندازد که بصورت مستقل، خودگردان و دمکراتیک سازمان یافته اند. در مقابل برای من دمکراسی سیاسی جریانی است بعنوان یک وطن سیاسی برای ایمان داران به مذاهب مختلف و همچنین سایر اتباع یک کشور. مشکل من برای درک مقوله " مذهب دمکراتیک" از این هم فراتر می‌رود واین واژه مرا به یاد نوعی "دمکراتیسم بعنوان جانشین مذهب" می‌اندازد و آن به این صورت که گویا مقوله‌های خاصی از نظم سیاسی باهم هم‌هویت شده باشند تا بتوانند انسان را به سعادت و رستگاری برسانند. در حالی که من به دمکراسی اعتقاد دارم با این امر مخالفم که دمکراسی با یک تعلیم مذهبی برای رسیدن به سعادت و نجات مخلوط شود و چنین برداشت گردد که بدینوسیله همه مشکلات وجودی نسل انسان حل خواهد شد. همه مؤمنین باید احتمالاً علیه چنین تفکری اقدام نمایند، همانطور که

نیروهای دیگری نیز هستند که بصورت ائتلافی برای رسیدن به کرامت انسانی و حقوق بشر مبارزه می کنند.

کارر: آیا برای مسیحیت دلایلی برای قبول دمکراسی لیبرال وجود دارد؟ این سئوالی بود که در ابتدا توسط دکتر میر دامادی مطرح شد به اعتقاد من می توان به این سئوال از دیدگاه کتاب مقدس جواب مثبت داد. نکته اول اینکه ما در کتاب مقدس به شواهدی برخورد می کنیم که نشان می دهد که یهودیت و مسیحیت تقریباً در همه ادوار توسط یک دولت غیر یهودی و غیر مسیحی اداره می شدند. بنابراین کتاب مقدس یک دولت مذهبی را تجویز نمی کند، بلکه هر نوع دولتی را می پذیرد، بشرط اینکه بطور اصولی آمادگی این را داشته باشد که با ناحق مبارزه کرده و در راه حق و حقیقت حرکت کنند.

تا آنجایی که مسئله مربوط به تصمیم گیری اکثریتی می‌شود باید به این نکته اشاره کرد که کتاب مقدس با نظام های مختلف حکومتی برخورد دارد و نظام پادشاهی نیز یکی از آنهاست. تجربه ما با نظام پادشاهی تجربه‌ای منفی است و درخیلی موارد این سیستم‌ها به نظام های دیکتاتوری منتهی می شوند. ولی در عین حال ما دمکراسی های یونانی را نیز در تاریخ دیده ایم که بر پایه تصمیم گیری های دستجمعی اداره می شد و در کتاب مقدس نیز در جاهای مختلف به آن اشاره شده است بدین ترتیب می توان گفت که بین مسیحیت و دمکراسی نوعی نزدیکی وجود دارد هر چند که چند صد سال و یا درهزاره های مختلف این موضوع کشف نشده باقی مانده بود و آنچه مربوط می‌شود به حق تصمیم گیری اکثریتی مردم، باز می گردد به دویست سال گذشته.

سئوال دیگر این است که نظر ما راجع به آزادی مذهبی که یکی از اصول دمکراسی است چه می باشد؟ یهودیت و مسیحیت در محیطی وجود

داشتند که اکثریت مردم را طرفداران مذاهب دیگر یعنی مشرکین تشکیل می داند. ما در کتاب مقدس در این مورد به این دستور برخورد می کنیم : تو اجازه نداری به خدایان ناسزا بگوئی، تو باید انسان هائی را نیز بپذیری که تفکری شرک آمیز دارند. (خروج، باب۲۲، آیه۲۷، ترجمهٔ یونانی تورات هفتاد مترجم)

در نهایت می پردازیم به مسئله رابطه خدا بعنوان قانونگذار. این موضوع در یهودیت و مسیحیت و همچنین اسلام دیده می شود. ولی آنچه مسلم است در طول تاریخ تحول کتاب مقدس این قوانین تغییر کرده اند. ما در عهد جدید – انجیل- با تغییرات زیادی از این قوانین روبرو هستیم. این جریان به ما این آزادی را می دهد که از پایگاه کتاب مقدس این قوانین را تکامل بخشیم.

بطور خلاصه می توان گفت که دمکراسی لیبرال می تواند از طرف مسیحیت کاملاً مورد قبول واقع شود.

شنایدر: من بخود اجازه نمی دهم آنچه را که هم اکنون گفته شد تکمیل نمایم. در هر صورت می توان گفت که حق تعیین سرنوشت از طرف مردم یکی از میراث های مسیحیت قرون وسطی است آن هم طبق قاعدهٔ معروف :

omnes tangit, ab omnibus comprobetur quod

حق تصمیم گیری اکثریت از زمان ارسطو تا عصر جدید به اعتبار خود باقی مانده است این اصل بخصوص در فرقه های دیرنشین مسیحی وجود داشت و این مسیحیان بطور نسبی جدا از نظام فئودالیته زندگی می کردندو البته باید گفت که در این دیرها نیز اقتدار رهبر دیر بعنوان امری مسلم قبول شده بود. در این چارچوب همچنین می توان اشاره کرد به اندیشه وتعلیم کتاب مقدس درباره این موضوع که خداوند انسان را طبق تصویر خود آفریده است و همچنین اشاره می

کنم به اینکه طبق اندیشه ما مسیحیان خدا جهان را بطور یک جانبه خلق نکرده است تا بر آن حکومت کند. بطور مثال آگوستینوس معتقد است که نجات وسعادت که از طرف خداوند به انسان می رسد عاملی است که انسان را وارد "conregnare cum Deo" می کند. این به این معنی است که تقدیر نهائی انسانی روی کرامت اخلاقی او بعنوان مخلوق اثر می گذارد. در آنجایی که خدا می خواهد به انسان کرامت عطا کند این را مطابق با اصل رهبری مشترک برای فرم دادن به زندگی می داند و این به این معنی است که انسانها با نوعی تصویر اولیه از خدا روبرو هستند که به کمک آن همزیستی انسانها توأم با قبول مسئولیت در روی زمین میسر می گردد.

بهشتی: ابتدا به یک تأمل بنیادین اشاره می‌کنم. آنچه در اینجا از جانب گویندهٔ محترم مطرح شد، در بسیاری از زمینه‌ها به دشواری با تاریخ اندیشهٔ مسیحیت سازگار است. ممکن است برای خود تصویری ایدئال از تاریخ درست کنیم و آن را بجای واقعیت‌ها بنشانیم، اما من نمی‌دانم که این چه ربطی به تاریخ دارد. قدر مسلم اینست که این تصویر از تاریخ مسیحیت با آنچه مثلاً در اندلس، آمریکای جنوبی، آفریقا یا جاهای دیگر گذشته است، سازگاری ندارد. آیا آن طرز تفکر را روح‌القدس مقدر کرده و طرز تفکر بعد را هم باز روح‌القدس؟ هر دو طرف گفتگوها باید سخنان خود را مستدل به دلایلی کنیم که قابل توجیه نظری باشند. در مقابل نقل‌قول‌های متعددی که در این گفتار از کتاب مقدس شد می‌توان نقل‌قول‌های بسیار دیگری را آورد که درست وجه مقابل آنچه را که گفته شد اثبات می‌کنند؛ بخصوص در عهد عتیق و گاهی هم در عهد جدید.

ما چاره‌ای جز این نداریم که یک بار دیگر تاریخ گذشته را منصفانه مرور کنیم وگرنه این خطر وجود دارد که به سرعت بار دیگر به بن بست برسیم. تصمیم برای آغازی جدید در روابط ما، آنچنانکه در یک شورای کلیسایی مطرح

شد، یک چیز است و فائق آمدن نظری بر مسایلی که تاکنون وجود داشته‌اند، چیزی دیگر. جای تقدیر دارد که تصمیم به اتخاذ چنین موضعی گرفته‌اند، اما این کافی نیست. نمی‌توان با این اقدام، صورت مسائل را پاک کردوگرنه، مسائل دو باره بناگاه ظاهر می‌شوند و گریبان ما را می‌گیرند. باید بدانیم که راه درازی در پیش داریم تا از عهدهٔ این مسائل برآییم و اگر ماحصل آن اندک هم باشد، نباید از چنین کاری ابا کنیم. اگر در این بازنگری به مطالبی رسیدیم که نمی‌توانیم برای آنها راه حلی بیابیم، دست کم شهامت اذعان به این را داشته باشیم که ممکن است در مواردی راه به جایی نبریم و با اینحال کوشش کنیم با چنین وضعیتی زندگی کنیم. اما در خصوص موضع توماس آکوینی که انسان باید از وجدان خود پیروی کند، ولو به این نتیجه برسد که باید کلیسا را ترک کند باید توجه داشته باشیم که ترک کلیسا در آن ایام برای افراد به چه معنا بوده و چه تبعاتی بدنبال داشته است. در بارهٔ نقل قولی که از آوگوستین شد، می‌توان نقل قول‌های متعددی از کتاب «در بارهٔ شهر خدا» را بیاد آورد که در آنها صرفاً با این مفهوم conregnare روبرو نیستیم. باز هم نمی‌دانم چه بگویم. بیاییم کوشش کنیم که اگر ممکن باشد این راه دشوار طولانی را با هم طی کنیم؛ آنهم با علم به اینکه هنوز موانع بسیاری برای روی آوردن به چنین اقدامی پیش روی ماست.

شنایدر: درست است که ما با یک شکافی روبرو هستیم و آن عبارت از این است که ما از یک طرف تصمیم هایی می گیریم و از طرف دیگر نمی توانیم این تصمیم ها را کاملاً اجرا کنیم، و این برای همه ما یک مسئله است. ما به احتمال زیاد نمی توانیم در زمان محدود زندگی این مشکل را حل کنیم. ولی این موضوع یک خوبی نیز دارد و آن این است که ما را به تواضع مجبور می کند. ما کم کم اثراتی از این را در مسیحیت نیز مشاهده می کنیم و می بینیم که سران کلیسا این

تواضع را در اینجا و آنجا بصورت علنی نیز بیان کرده و از انسان‌ها طلب بخشش می کنند.

بدون شک در قرون وسطی ترک کردن کلیسا بخصوص هنگامیکه این موضوع با اخراج رسمی فرد از کلیسا همراه می شد برای افراد مربوطه نسبت به امروز اثرات خیلی شدیدی داشت. ما می توانیم در این رابطه خیلی خوشحال باشیم که میراث لیبرالیسم بطور تعیین کننده ای در تغییر این وضعیت سهم داشته است.

در نهایت به این نکته اشاره می کنم: من اعتقاد دارم که در اینجا ما با یک مسئله تئوریک روبرو نیستیم زیرا ما انسان‌ها تنها از عقلانیت تشکیل نشده ایم. ولی آیا این نیست که ما بر اساس زندگی روزمره خود وبخصوص در رابطه با ایمان مذهبی خویش خود را در مسیری می‌بینیم ومی توانیم شکرگزار باشیم که در این راه حداقل در این موضوع و یا آن موضوع تا اندازه‌ای پیشرفت کرده ایم؟ سئوال اصلی اکنون اینجاست: چه موقعی ما در این راه روبه پیش و چه هنگامی رو به پس داریم؟ من خیلی سپاس گذارم از اینکه در صحبت‌های ما تا بحال به اهمیت عشق و داشتن تصمیم قاطع برای بهبود زندگی دیگران اشاره شده است. در یک گفتگوی شخصی یکی از همکاران من به این نکته اشاره کرد که در سنت اسلام حقی نیز به نام حق دوستی وجود دارد. در صورتی که ما بر این اساس حرکت کنیم در آن صورت قطعاً بین جلو رفتن و عقبگرد کردن می توانیم تفاوت قائل شویم.

مسئلهٔ هرمنوتیک در حقوق کلیسای مسیحی

پروفسور ریچارد پوتس*

۱- مقدمه یی بر مسئلهٔ هرمنوتیک و کاربرد آن برای اثبات موضوعات دینی

با حرکت از مطالب اساسی گرهارد لوف دربارهٔ هرمنوتیک فلسفی و حقوقی، اکنون به این موضوع می پردازم که مسئلهٔ هرمنوتیک بطور خاص در رابطه با موضوع حقوق درکلیسای مسیحی چگونه قابل بررسی است.

همانطور که قبلاً بیان شد، هرمنوتیک بطور غیر قابل تفکیکی با متدشناسی عصر جدید پیوند خورده است. هرمنوتیک در نیمهٔ دوم قرن بیستم در زمینه های فلسفهٔ زبان و تئوری زبانشناسی و بخصوص با تکیه روی ظرفیت انتقادی آن شکوفا شده و تأثیرات جدیدی ازاین علوم بدست آورد. بخصوص لزوم درگیری با شرایط و امکانات درک زبان و متون که مرکزی ترین شکل ارتباط انسانی است، این رشته را جزو استانداردهای غیر قابل چشم پوشی جامعهٔ علمی نمود.

هستهٔ اصلی رسالت هرمنوتیک این است که استدراک تنها به اندازه یی ممکن است که درک کننده پیش شرط های خود را وارد ماجرا می کند. بدون نقش فعال درک کننده انتقال مفهوم ممکن نیست: هیچ درکی بدون پیش شرط وجود ندارد.

---

* رئیس واستاد انستیتوی الهیات- حقوق دانشکده حقوق دانشگاه وین.اتریش

ما باید همیشه این نکته را در نظر داشته باشیم که با این بیان نمی خواهیم به پیشداوری های نادرست ذهنی مشروعیت بخشیم. بلکه می خواهیم بگوئیم که تنها بعد از فراهم شدن شرایط درک است که می توان به یک درک عینی و فهم مفهوم واقعی تاریخی برسیم. آنچه مهم است این است که تفاوت هرمنوتیکی و به عبارت دیگر فاصله های زمانی فرهنگ ها را هم شفاف کنیم و هم آنها را به منظور درک ازمیان برداریم.

علومی وجود دارند که استدراک هرمنوتیکی بطور سنتی جزو آنها می باشد. هنگامی که ما از هرمنوتیک سخن می گوییم، معمولاً منظور ما درک متون مقدس برای الهیات و متون قانون برای علم حقوق می باشد بنابراین با زمینه هایی سر و کار داریم که دارای یک نقطهٔ آغاز دستوری بوده و از یک ساختار قوی کاربردی برخوردارند.

به عبارت دیگر می توان گفت: اینکه امروز و حال تحت شرایط خاص شخصی یک متن مذهبی و یا حقوقی را در زندگی عملی خود پیاده کنیم، در هرمنوتیک از مکان و منزلت خاصی برخوردار است. این موضوع توانایی ما را برای آمادگی شرایط درک و عمل در زمان و طبق شرایط امروز میسر می سازد. بنابراین هرمنوتیک در الهیات و علم حقوق از آن چنان مقامی برخوردارند که اغلب این سؤال مطرح می شود که علوم الهیات و حقوق خود چه سهم مهمی در رشد هرمنوتیک عمومی به عهده دارند؟ (هانس گئورگ گادامر)

بنا براین اگر علوم الهیات و حقوق رشته هایی هستند که مسئلهٔ هرمنوتیک روی آنها حرکت خطرناکی را انجام می دهد، دراین صورت باید انتظار داشت که مسئلهٔ هرمنوتیک در بخش حقوق مذهبی که در برگیرندهٔ هردو علم است، چند برابر می شود. مسئلهٔ اصلی هرمنوتیک در الهیات این است که رابطهٔ انسان و خدا چگونه ایجاد می شود و این موضوع هنگامیکه با حقوق

همراه می شود، ساختاری بسیار پراهمیت پیدا می کند. این اهمیت از این رواست که فرار بسوی کوته اندیشی های پوزیتیویستی - این باید دراینجا مقدمتاً گفته شود- مخصوصاً در رابطهٔ با حقوقی که با ایمان در ارتباط بوده و به عملکرد عقیدتی و مذهبی بستگی دارد، در اینجا کاملاً بی فایده می باشد.

در ادیان وحیانی چنین است که استدال کلامی یعنی مشغولیت با امر "مقدس" در مرحلهٔ نظری یکی از اولین پایه های نظام حقوقی را در میان جامعهٔ مؤمنین تشکیل می دهد و این بحث حتی تا مرحلهٔ مشروعیت اصولی پیش می رود. به زبان دیگر می توان گفت که در اینجا این سؤال مطرح است که آیا از وحی می توان دستورالعمل هایی برای حقوق الهی کسب نمود؟

این ارتباط نزدیک همچنین در رابطهٔ با ابتدای پیدایش نظام حقوقی آن مسلماً همواره در مسیحیت نیز وجود داشته است. در این رابطه دانشمند متخصص عهد جدید Josef Blank می گوید: در تمام دورهٔ تاریخ کلیسا و الهیات مسیحی هیچگاه نشد که کسی بدون وجود علاقهٔ خاصی نسبت به عقائد و منابع ایمان مسیحیان اولیه و زندگی آنان برخورد کرده باشد، بلکه همیشه یک قصد ونیت خاص در صدر مشغولیت قرار داشته است. به عبارت دیگر هرگز چنین نبود که بخواهند بفهمند که آن زمان مسائل چگونه بود، بلکه همواره این سؤال هم مطرح بود که ما امروز به عنوان مسیحی به چه باید ایمان داشته و چگونه زندگی کنیم؟

برای تدوین یک تئوری قابل قبول دربارهٔ حقوق در مسیحیت می توان گفت که قبل از هرچیز باید به تبعیت از یوزف بلانک به این سؤال پاسخ داد: ادعای کتاب مقدس به عنوان سنگ بنای اصلی رفتار مسیحی و کلیسایی، تفکر کلامی و بالاخره در رابطه با نهادهای مسیحیت تا چه اندازه باید جدی گرفته شود؟

بنا براین مسئلهٔ هرمنوتیک در ادیان وحیانی و بخصوص در ارتباط با نظام حقوقی آنان چالشی است برای همهٔ آنها. کلیساهای مختلف مسیحی به این چالش جواب مثبت داده اند، ولی آگاهانه و نا آگاهانه استراتژی های مختلفی انتخاب کرده اند، تا بتوانند مشکل را حل کنند. البته باید گفت که درخیلی از موارد هم به راه حل های جزئی قناعت کرده اند.

بدون توجه به تکاثر راه حل ها، البته یک سنت بزرگ مشترک در زمینهٔ الهیات بین همهٔ آنها وجود دارد. ازاینکه به عنوان یک غیر متخصص وارد حوزهٔ علمی غریبه می شوم، قبلاً عذر خواهی می کنم. درعین حال باید گفت که طبق سنت فوق انسان از طریق عملکرد روح القدس وارد حوزهٔ عمل خدا می شود. حقوق مسیحی در هر صورتی هم که بروز کنند، درچارچوب تثلیث مسیحیت باقی می مانند واین جریان توجه خاص خدا را به جهان، جلوِ روی ما قرار می دهد. ازاین رو برای همهٔ فرقه های مسیحی امری مشترک است که مسئولیت وحی را به دست جماعت مؤمنین قرار می دهد.

با وجود حرکت از این اصل تثلیثی مشترک در عین حال سنت های قابل توجه مسیحی نسبت به مسئلهٔ هرمنوتیک از دیدگاه حقوقی عکس العمل های مختلفی نشان داده اند. در اینجا سؤال اصلی این است که آیا قواعد کلی مستتر در وحی وجود دارند، جامعهٔ مؤمنین ازچه اختیاراتی برای قانونگذاری برخوردار است و این اختیارات در عمل چگونه شکل می گیرد؟

۲ - نقش هرمنوتیک در تدوین و تثبیت حقوق کلیسایی

در درجهٔ اول اجازه می خواهم، تا به طرح ارتدکس کلیسایی بپردازم که

از خیلی جهات طرح اولیه می باشد. طرح ارتدکس مسیحی مجموعهٔ قوانین خودرا بر اساس حقوق الهی - انسانی کلیسابنا می کند. این حقوق طبق ارادهٔ وضع کنندهٔ الهی آن از همان ابتدا معتبر بوده و تا ابد و پایان جهان خواهد ماند. (انجیل متی، باب ۲۸، آیه ۲۰). این اصل "کلیسا را هم در رابطهٔ با ایمان و هم در ارتباط با حقوق زنده نگه می دارد." (رجوع شود به کتاب حقوق ارتدکس کلیسایی، نوشته Nikodim Milaš که از صد سال پیش تا بحال معتبر می باشد.) از یک طرف کلیسا مدعی است که "قدرتش به این دنیا تعلق ندارد." (یوحنا، باب ۱۸، آیهٔ ۳۶) و از طرف دیگر قدرتی است که در این دنیا وجود دارد. بنا براین حقوق کلیسایی برپایهٔ ایمان استوار بوده و از آن اعتبار خود را کسب می کند. درعین حال باید گفت: "عیسی مسیح (...) با برقرار کردن کلیسا در روی زمین برای این بنیاد مجموعه یی از قوانین برای نظم آن از خود باقی نگذاشت، بلکه تنها هدف کلیسا را نشان داده و تعیین نمود و اجازه داد که کلیسا برای رسیدن به مقاصدی از وسیله هایی استفاده کند و قول داد که کلیسا را در رسیدن به هدفش همراهی کند." (Nikodim Milaš)

طبق سنت ارتدکس کلیسا در کنار عهد جدید که حاوی حقوق الهی است، یک قشر حقوقی دیگر نیز وجود دارد که از سنت مقدس سرچشمه می گیرد. غیرقابل تغییر بودن این مجموعهٔ سنن مقدس یکی از موضوعات هرمنوتیک حقوقی ارتدکس می باشد. این اعتقاد غالب و رایج را می توان چنین خلاصه کرد:

اعتبار دستوری قوانین الهی بگونه یی که در حقیقت های جزمی آمده است، البته به عنوان اصولی لایتغیر در دنیای قواعد حقوقی زنده و فعال اند، ولی این اصول جزمی را نمی توان بطور کامل وارد شکل های حقوقی نمود، زیرا «مجموعه قوانین کلیسایی در نهایت نه برپایهٔ علم حقوق و قوانین بنا شده اند، بلکه به قول

یکی از بنیادگراترین متخصص یونانی قانون کلیسایی، یعنی P. Boumis "جنبهٔ توضیح المسائلی داشته و هدفشان نجات نهایی انسان است." بنابراین قوانین مقدس جنبهٔ نشان دادن جهت را داشته و بنا براین کلیسای ارتدکس آسان تر از کلیسای کاتولیک می تواند خود را ازقید افتادن به دامن مشروعیت بخشیدن به این قوانین رها کند. درست است که قواعد حقوقی از اصول جزمی منبعث شده و بنابراین در آن سهیم اند، بطوری که کلیسای ارتدکس از قوانین مقدس و الهی سخن می گوید، که در نهایت در مجموع بخشی از جوهرهٔ الهی-انسانی کلیسا را تشکیل می دهد. ولی مجموعهٔ جمع آوری شدهٔ قوانین مقدس را طبق نظریهٔ حاکم می توان با وجود این به قوانین جزمی و تخصصی تقسیم نمود. تنها تصمیمات و تعاریفی که به امور اعتقادی مربوط شده و در هفت مجمع عمومی کلیساهای مسیحی به عنوان تنها مسؤلین، مفسرین و ارگان های ذیصلاح ودور ازخطا بیان شده است .... از نظر کلیسا دارای اعتبار دائمی، ارزش مطلق، حاکمانه، کامل و مسؤلیت آفرین می باشد.» برترین عالم الهیات مسیحی در نیمهٔ دوم قرن بیستم، یعنی دانشمند یونانی Jaonnes Karmiris درادامهٔ این جملات می گوید: این تعریف های جزمی اصلی ترین واصولی ترین منبعی هستند که با کتاب مقدس هم وزن و همتراز می باشند، زیرا حاوی روایات مقدس اند. بنابراین کلیسای ارتدکس از یک طرف به وجود قانون الهی بی واسطه درکتاب مقدس اعتقاد دارد، ولی از آن گذشته تعاریف کلامی- جزمی موجود درسنت را غیرقابل تغییر می داند واینها تعاریفی هستند که قانونگذار کلیسایی را ملزم نموده و جلو امکان خلاقیت اورا می گیرد.

کلیسای غرب و به عبارت دیگر کلیسای کاتولیک نیز در ابتدا ازهمین ریشه ها حرکت می کرد ولی برای حل مسئلهٔ هرمنوتیکی از دورهٔ اوج قرون

وسطی با قبول پاپ به عنوان plenitudo potestatis که از حقوق روم گرفته شده بود، و همهٔ اختیارات وکالتی و ولایتی را در بر می گرفت، راه دیگری را درپیش گرفت. دراین قدم در درجهٔ اول انتقال قدرت قضایی به پاپ بود و منظور قانونگذاری به معنی مدرن آن نبود. درکنار اعتقاد به وجود مجموعه یی از قوانین مقدس به پاپ این اجازه هم داده شد که در مواردی تحت لوای حفظ مصالح برتر، این قوانین را زیر پا بگذارد.

از اواسط قرن دوازدهم در تعالیم منابع حقوق case law پاپ نیز در کنار مجموعه قوانین موجود کلیسایی بطور همتراز به رسمیت شناخته شد. از قرن سیزدهم به بعد سنت قانونگذاری پاپ به عنوان پیشقراول تفکر حقوقی عصرجدید اروپا پیشرفت کرد. ما می توانیم به عنوان یک تغییر اصول پایه در تاریخ قانونگذاری دراروپا در این رابطه از اعلامیهٔ مجموعهٔ حقوق مدون پاپ بونفاس هشتم نام ببریم. او دراین سند نه تنها اصل ارسطویی قابل تغییر بودن قوانین را - برای نظم دادن به حقوق کلیسا- اقتباس کرد، بلکه به نوع خاصی به لزوم قبول مسئولیت برای شکل دادن به آیندهٔ جامعه را نیز به کمک قانون در مرکز بحث قرار داد. ولی در عین حال او نیز خود را به حقوق الهی پای بند می دید. این تئوری جدی قانونگذاری اثر خیلی مؤثری روی تفکر حقوقی اروپای عصر جدید از خود بجا گذاشت.

بنابراین کلیسای کاتولیک با این گام مسئولیت "سنت زنده" را به یک مقام رسمی متخصص واگذار کرده و کوشید تا مشکل ایجاد واسطهٔ ارتباطی را حل کند. این موضوع برای شکل گرفتن نظام حقوقی از این جهت گامی آزادیبخش بود که کلیّت سنت موجود حقوقی بعد از آن در ابعادی که تا آن زمان غیرقابل

تصور بود، به صورت اصول قابل بررسی در آمد. همچنین حقوق الهی نیز وارد جریان زندگی روزمره شده و به کلیسا و همچنین مدرسین آن اجازه داده شد که با توجه به سنت آن را پرورش دهند.

در نهایت نگاهی داریم به کلیسای پروتستان. دراینجا سنت موجود به زیر سؤال کشیده شده و توجه مجدد به کتاب مقدس صورت گرفت. واین جریان در چارچوب علم کلام دارای دو نتیجه بود: هم نگرش به سنت حقوقی مورد سؤال قرار گرفت و هم قوانین الهی موجود در کتاب مقدس. Wilhelm Dantine که معروفترین دانشمند الهیات قرن بیستم اتریش است، این تناقض را به این شکل بیان می کند: چگونه می توان کلام زندهٔ الهی را با ساختار نسبتاً بی تحرک پاپ کاغذی، یعنی کتاب مقدس در رابطه قرار داد، آن هم در صورتی که بخواهیم با تکیه به افکار سازنده آن را ازبحث کنار بگذاریم؟ می توان گفت که همین تلاش برای زنده کردن و به حرف در آوردن ساختار بی تحرک کلمات کتاب مقدس خود به هرمنوتیک برگشته و از آن مایه می گیرد.

کلیسای پروتستان از این رو همیشه بیشتر به gratia applicatrix یعنی موهبت و رحمت روح القدس به عنوان وسیلهٔ دستیابی و تملک توجه داده و بنابراین علم کلام آن با سنت هرمنوتیک به شدت در آمیخته است. از این جهت حقوق کلیسای پروتستان از رهنمودهای کتاب مقدس حرکت می کند. این رهنمودها فاقد آن تعینی می باشند که قواعد حقوقی خود را به آن ملزم می دانند، ولی طوری که Albert Stein - پروفسور حقوق کلیسای پروتستان در اواخر قرن گذشته در دانشگاه وین- می گوید، در عین حال این رهنمودها به حقوق - درصورتی که خود را ملزم به آن بدانند- یک جهتگیری مشخص می دهند.این

جهت گیری در خیلی از موارد می تواند برای همهٔ کلیساها مشترک باشد. اشتاین از یک جهت گیری ای سخن می گوید که برای همهٔ کلیساها ازطریق کتاب مقدس دارای اعتبار بوده و به ما امکان می دهد که "ساختارهای اساسی مشترک را شکل دهیم." ما این ساختارها را در تاریخ حقوق کلیسایی "به کرات دوباره یافته و با ایجاد نظم جدید اساس کارخود قرار می دهیم." بطور خلاصه می توان گفت که کلیساهای پروتستان چیزی بنام حقوق الهی نمی شناسند، ولی خود را نسبت به جهت گیری حقوقی رهنمودهای کتاب مقدس متعهد می دانند و این حق را برای خود قائل می باشند که با شکل دادن به این رهنمودها در زندگی روزمره با کمک روح القدس به رستگاری دست یابند.

۳ - تئوری انتقادی- هرمنوتیک برای تثبیت حقوق کلیسایی

درپایان می خواهم دربارهٔ امکان دستیابی به حقوق الهی چارچوبی را ترسیم کنم که تا حد زیادی از تئوری انتقادی-هرمنوتیک دانشمند الهیات Edward Schillebeeckx مایه گرفته است. این تئوری می تواند - ازپاره یی مسائل که بگذریم- برای کلیساهای غیر کاتولیک نیز اعتبار داشته باشد.

با استفاده از نتایج تحلیل های زبانی Schillebeeckx به این نتیجه می رسد: کلام الهی تنها به زبان انسان بیان شده است، بخصوص با زبان انسانی عیسی مسیح. وسپس می افزاید: هنگامی که به این نتیجه رسیدیم که حقیقت وحیانی از آسمان نیفتاده است، بلکه بصورت تفسیر ایمانی انسان در قالب زبان بیان شده است، و بنابراین وحی کلام الهی به زبان انسانی است، می توان این حقایق را با تکیه به حق گفتار انسانی با توجه به مفهوم قابل درک انسانی آن بیان نمود. البته این جریان همواره با توجه به این آگاهی صورت می گیرد که "حلول

وحی الهی در قالب انسان و انسانی بودن در انسان بودن عیسی که خود ازنظر وجودی بطور لایتناهی غیرقابل انطباق با خداست، متجسم شده است." این سخنان به این معنی است که جملات انجیل و همچنین اعتبار احتمالی محتوای آن جملاتی هستند که به زبان انسان جاری شده اند و بنابراین باید با مفهوم انسانی با آنها برخورد شود.

موضوعی که در کنار این برداشت بوجود می آید - همانطور که دربالا به آن اشاره شد- با تمام قدرت در تشریح "حقوق الهی" به عنوان قواعد حقوقی نیز ظهور می کند. جملاتی از وحی عهد جدید که دارای بار تفسیری حقوق هستند، به عنوان جملات انسانی و با مفهوم ادراکی انسانی شان قابل فهم می باشند. بنابراین هنگامی که از "حقوق الهی" صحبت می کنیم، این تنها تا اندازه یی مفهوم دارد که انسان تفاوت زمانی هرمنوتیکی را نیز در پروسهٔ درک وارد کرده و به آن توجه نماید. همهٔ مفاهیمی که در وحی بیان شده و به نظام حقوقی کلیسایی برمی گردد، باید همواره از سرِ نو بَرَرسی شده و به روز شوند. وظیفهٔ این کار به جماعت مؤمنین واگذار شده است که از مجموعهٔ آنها به عنوان عاملین هرمنوتیک می توان نام برد.
پروسهٔ درک هرمنوتیکی همچنین روبروشدن با "سهمی" الهی و انسانی در حقوق الهی را مجاز نمی داند، بلکه این جریان روان شدن عنصر شکل دهنده و شناسایی کننده باید به عنوان یک پروسهٔ واحد مشخص شدن قواعد به مفهوم هرمنوتیک آن درک شود.

از این رو باید گفت که حق کلیساهای مسیحی با این جریان به موضوعی ساکن و بی تحرک تبدیل نمی شوند. بخش خلاق آگاهی استدراکی ما

می تواند باعث شود که بتوانیم درچارچوب هرمنوتیک حقوقی تحت شرایطی به "درک سنت روایت علیه روایت" دست یابیم.

بنا براین این امکان وجود دارد که یک سنت را دوباره کنار بگذاریم. بطور مثال می توانیم به ممنوعیت بهره در قرون وسطی اشاره کنیم که منشأ آن درکی حقوقی- الهی بود. این به این معنی نیست که این ممنوعیت تنها موقتاً و بطور به ناحق جریانی حقوقی- الهی تشخیص داده شده است. هنگامیکه برای رسیدن به درکی بهتر از حقوق الهی صحبت می کنیم، و آن را جریانی بطور قطع گذرا می نامیم، باید خیلی بیشتر احتیاط کنیم. پشت چنین درکی ممکن است به یک برداشت خوشبینانه و کودکانه از پیشرفت برسیم. متافیزیک موفقیت ازنظر الهیات تاریخی جایگاه نامطمئنی برای اعتبار قانون الهی می باشد.

قول عیسی برای همراهی با کلیسا و یاری رسانی معنوی را باید خواسته یی برای عمل طبق رسالت او تلقی کنیم.اصول اصلی وحی به کلیسا منتقل نشده بلکه عمل به آنها از کلیسا مطالبه شده است. در مجمع دوم کلیسای کاتولیک حقیقت ایمان کاتولیکی دوباره کشف شد و چنین بیان شد که همیاری معنوی متعلق به تمام کلیساهای مسیحی، همهٔ ملت ها و در همهٔ زمان هاست. اسقف اتریش و متخصص قانون در مسیحیت Helmut Krätzl دراین مورد می گوید: تثلیثی بودن کلیسا باید درساختار آن دیده شود. و تأکید می کند که : درست همین برداشت به روشنی نشان می دهد، که برای کلیسا تاچه حد تقابل بین مرئی و نامرئی، نهاد و شخصیت، آمریت و آزادی، جامعهٔ مسیحی و مقام ها، و بالاخره قانون و رحمت مهم است ... .
این مسئولیت که همواره ازنو به مفهوم های اصلی رسیده و آن را بروز کنیم و قانون الهی را مشخص نماییم به مجموعهٔ مؤمنین سپرده شده است که حامل

موضوع هرمنوتیک می باشند. با رفتار مؤمنانهٔ افراد است که واقعیت کلیسایی تثبیت می شود و دراین چارچوب است که موضوعات کهنه و آنچه تا بحال به عنوان قانون الهی مورد قبول بوده است، دائماً مورد تجدید نظر قرار می گیرد. این عملکرد انتقادی هرمنوتیک که از نظر علم الهیات توسط موهبت الهی تأیید می شود، در نهایت از انسانشناسی مسیحیت سرچشمه گرفته و به خداگونه شدن انسان و کرامتی که از سوی خدا به او داده شده است برمی گردد تا با آزادی و مسئولیت خود را درخدمت همهٔ جهان قرار دهد.

پرسش وپاسخ های تکمیلی :

بشته: بعضی موضوعات به پایان می رسند و دیگر ادامه ندارند. موضوعات دیگری هستند که به پایان می رسند ولی این پایان آغاز جدیدی است برای یک راه نو. ما در سال ۱۹۹۵ گفتگو های بین ایران و اتریش را در تهران با گفتگوهای قابل توجهی آغاز کردیم که پایه محکمی برای پروسه گفتگو در سال های بعد بود، و ما چهار کنفرانس درباره موضوع اساسی "عدالت" در بین سال های ۱۹۹٦ در تهران و در سال ۱۹۹۹ در وین،۲۰۰۲ دوباره در تهران و اکنون در سال ۲۰۰۸ در سنت گابریل ادامه داده‌ایم و این گفتگو ها را به نقطه اوج رسانده ایم. ما مشترکاً تلاش نمودیم تا نتیجه این گفتگو ها را به زبان های آلمانی و فارسی و همچنین عربی منتشر نماییم و این کار در سال های گذشته بدون وقفه ادامه داشت.

ما می توانیم امیدوار باشیم که پروسه این گفتگوی ما با این جلسه به پایان نخواهد رسید، بلکه یک حرکت معنوی برای ادامه گفتگوها در سال های آینده خواهد بود. من این امید را در این لحظه بیان می کنم، زیرا ما هنوز نمی دانیم که چگونه توانستیم در این راه موفق باشیم، ولی من ایمان دارم که با این جلسه ما تخمی به زمین پاشیده ایم که از بین نخواهد رفت و میوه خواهد داد. من فکر می کنم همه ما این آرزو را داریم . تلاش های مشترک ما در این روزها نشانه آن بوده است.

طبق برنامه اکنون از پروفسور پوتس خواهش می کنیم در پایان این جلسه گفتگوهای تکمیلی خود را ایراد نمایند.

پوتس: موضوع اصلی من عبارت بود از " مسئله هرمنوتیک در حقوق کلیساهای مسیحی" من اکنون می کوشم تا از این موضوع پلی ایجاد کنم بسوی آنچه در

این روز سوم کنفرانس مطرح شده است. این موضوع که سه مذهب بزرگ مسیحی با کتاب مقدس و پیاده کردن دستورات آن در رابطه با حقوق و قوانین چگونه عمل کرده‌اند نشاندهنده یک مشکل اساسی است که همه ادیان وحیانی در برابر آن قرار دارند. من اعتقاد دارم که الهیات و علم حقوق علوم کلاسیک هرمنوتیکی هستند، زیرا در هر دوی این علوم ما با متون دستوری روبرو هستیم، و این متون به دستورات باید جامه عمل بپوشند. آنچه مربوط می‌شود به حقوق کلیساها باید گفت که وجه تعیین کننده این است که کلیساها در این رابطه به هر دو اصل هرمنوتیکی باید توجه داشته باشند: موضوع اول این است که ما با متون مقدس روبرو هستیم و موضوع دوم این است که عملی کردن حقوق به دانش هرمنوتیک نیازمند است.

ما در انجیل –عهد جدید– نسبت به قرآن به قوانین خیلی کمی برخورد می کنیم . اصولاً در انجیل قواعد دستوری بیان نمی شوند، بطوری که لازم باشد یک حقوقدان به تفسیر متون حقوقی در انجیل مشغول بشود. اکنون این سئوال مطرح است که سه فرقهٔ مسیحی با این موضوع چگونه برخورد می کنند؟

برای پروتستان ها موضوع این گونه حل می‌شود که با دستورات کتاب مقدس به شکل خیلی باز و نسبت به زمان برخورد شده و در اینجا از اصل " gratia applicative" استفاده می‌شود یعنی پروتستان ها به رحمت الهی برای پیاده کردن و تفسیر قوانین اعتماد می نمایند. این اعتقاد در قرن بیستم توسط Wilhelm Dantine تبلیغ شد که یکی از دانشمندان الهیات پروتستان در دانشگاه وین بود.

اگر بخواهیم مسئله را خیلی ساده بیان کنیم باید گفت کلیسای کاتولیک از قرون وسطی به این طرف راه حل را در این دیده است که یک نهاد قانونگذاری ایجاد نماید، که در دوره ها و زمان های مختلف اجازه قانونگذاری

دارند. پاپ و همچنین مجمع عمومی واتیکان ایجاد کننده این انعطاف در حقوق و قوانین کلیسای کاتولیک می باشند.

ولی کلیسای ارتدکس در این زمینه با مشکلات بزرگی روبرو بوده است، زیرا در چارچوب سنت‌های یونانی، صربی، و روسی که همگی سنت‌های ارتدکس هستند به غیر قابل تغییر بودن آنچه مقدس بوده و از طرف خدا نازل شده است اعتقاد دارند. هرچند که این امر تنها نظر یک اکثریت قابل توجه می باشد، ولی در عین حال گروه‌های پرنفوذ در کلیسای ارتدکس بر این عقیده پا برجا می باشند.

از آنچه گفته شد برای موضوع رابطه مذهب و سیاست نتایج مختلفی می توان استخراج نمود:

در کلیسای کاتولیک همانطوری که گفتیم وحدت کلیسایی نهادینه شده و در مقام پاپ کشمکش بین مذهب و سیاست از نظر مدیریتی قابل رویت می باشد. بدین ترتیب پروسه سکولاریزه شدن – جدائی بین اختیارات مذهبی و اختیارات دنیوی– در عصر جدید در کلیسای کاتولیک بوجود نیآمد، بلکه در اوج قرون وسطی در کشورهای غرب اروپا دو ساختار مدیریتی بوجود آمد: از یک طرف کلیسا با حقوق و قوانین خودش، و از طرف دیگر دولت های در حال تأسیس با حقوق و قوانین خودشان بوجودآمدند. بنابراین ما در تاریخ حقوق اروپا از قرون وسطی به این طرف با موضوع تکاثر – پولورالیسم– حقوق روبرو بوده ایم.

در مقابل این کلیساهای ارتدکس تا اندازه‌ای در ساختارهای حقوق دولت و کلیسا آن گونه که در بیزانس قدیم – رم شرقی– وجود داشت پایبند می باشند.

ما می توانیم این موضع را در تحولات اخیر نیز دنبال کنیم، بطور مثال در موضوع انتخابات ریاست جمهوری در روسیه و نقشی که کلیسای ارتدکس روس در این مورد داشته است. همچنین این تفاوت را هنگامی احساس می کنیم که با

برداشت کلیسای ارتدکس روسی درباره حقوق بشر روبرو می شویم، درحالیکه حقوق بشر از طرف فرقه های دیگر مسیحی در این فاصله مورد قبول واقع شده اند.

کلیسای پروتستان تنها خود را تابع کتاب مقدس می داند و بنابراین اصولاً حقوق الهی را نمی‌پذیرد، چون معتقد است که ایمان نباید از حقوق و قوانین سرچشمه بگیرد. بدین ترتیب کلیساهای پروتستان از یک طرف از نظر نظام داخلی خود در مقابل تحولات تاریخی باز بوده و از طرف دیگر با این مسئله روبرو می باشند که باید از ساختارهای متغیر حکومتی به نوعی تبعیت نمایند.

بنابراین جای تعجب نیست که موضوع جدایی دولت از کلیسا برای اولین بار در قرن شانزدهم توسط متکلمین پروتستان مطرح شد. علت این خواسته این بود که کلیسای پروتستان پس از جدا شدن از سازمان کلیسای پاپ ترس آن را داشت که قدرت سیاسی جدیدی در مسائل درون کلیسای پروتستان دخالت نماید. هنگامی که ما موضوع را بطور تاریخی بررسی می کنیم، در آن صورت به یک موضوع اساسی می پردازیم. مذاهب وحیانی به طور طبیعی با این گرایش همراهند که به دوره ای از تاریخ برگردند که در آن شکل و صورت ظاهر مذهب مهمتراز محتوای دستورات بود، و بدین ترتیب خود را به دوره آغاز مذهب متصل نمایند. اگر مسیحیت به آغاز پیدایش خود توجه نماید، در این صورت با رابطه‌ای بی اندازه انتقادی نسبت به قدرت حاکم روبرو می شود. این در دوره کنستانتین بود که چرخشی صورت گرفت و قدرت سیاسی کلیسا را به سوی خود کشید. این تحول ممکن است از نظر تاریخی قابل درک باشد ولی در عین حال همیشه به عنوان قطب مخالف ادعای اولیه مسیحیت بروز کرده و جریانی وحشتناک می باشد.

ما مسیحی‌ها نمی‌خواهیم امروز خود را با آنچه در تاریخ اتفاق افتاده است روبرو کنیم و این اتهام را میتوان بر ما وارد کرد. ولی این اتهام هنگامی بیجاست که به آغاز مسیحیت توجه نماییم. میدانیم که در تاریخ دوره هایی وجود داشته است که انسان از خود می‌پرسد چگونه میتوانست این و یا آن موضوع اتفاق بیافتد. اکنون که ما مسیحی‌ها می خواهیم به ابتدای مسیحیت باز گردیم، نباید با اتهاماتی روبروشویم، زیرا ما در اینجا ما با یک تنشی روبرو هستیم که احتمالاً در تاریخ مسیحیت نسبت به مذاهب دیگر از شدت بیشتری برخوردار بوده است.

موضوع قابل توجهی که در رابطه با وابستگی تاریخی ایمان مسیحی و تصویر آن باید توجه شود مسئله کرامت انسانی و حقوق بشر می باشند. از یک طرف ما در موضوع کرامت انسانی و حقوق اساسی موضوعی را می وانیم ببینیم که تا حد زیادی از تاریخ مسیحیت اروپا سرچشمه گرفته است. ولی مسئله ای که غم انگیز است این است که تضمین کرامت انسانی و حقوق بشر علیه کلیسا به کرسی نشانده شد. در اینجا درواقع مثل این است که مادری بچه خود را رها کرده باشد. اگر ما به یک دائره المعارف متوسط کاتولیک که در دهه پنجاه میلادی چاپ شده است مراجعه کنیم خواهیم دید که واژه‌هایی مانند حقوق بشر، آزادی مذهب، کرامت انسانی، هنوز بعنوان واژه‌های نادری که مربوط به دوره روشنگری می باشند مورد بررسی قرار گرفته اند. و چنین برداشت می‌شوند که این دائره المعارف ها از این موضوعات رد می شوند. در حالی که اگر ما اسناد امروزی واتیکان و پاپ را مطالعه کنیم می‌بینیم که بطور بدیهی این واژ ه ها مورد استفاده قرار می گیرند. همه این موضوعات ارتباط پیدا می کند با وابستگی تاریخی مسیحیت و همچنین تغییر و تحولاتی که در تفسیر دین پیش آمده است.

موضوع دیگری که مطرح شده است مسئله بی طرفی مذهبی دولت و رابطه آن با آزادی مذهب می باشد. من اعتقاد دارم که ما در اتریش یک دولت سکولار - ولی نه سکولاریست- داریم که نسبت به مذهب بی طرف می باشد. به همین خاطر بود که اخیراً رشته ای تحصیلی تحت عنوان "آموزش و پرورش دینی اسلامی" در دانشگاه وین شروع بکار کرد. علت این تحول این بود که ما در حال حاضر در اتریش در کنار دانش آموزان کاتولیک، ارتدکس و پروتستان، دانش آموزان پسر و دختر مسلمان نیز داریم که در این فاصله تعداد آنها حتی از دانش آموزان پروتستان بیشتر شده است. دولتی که بخواهد بی طرفی مذهبی خود را حفظ کند باید به این موضوع توجه نماید و راه را برای تربیت معلم در این رشته‌ها باز کند. این در واقع همان بی طرفی مذهبی در چارچوب یک برنامه همکاری دولت سکولار با گروه‌های اجتماعی می باشد . چنین دولتی اجازه ندارد نسبت به مذهب خاصی بد رفتاری نموده و این مذهب را از جامعه بیرون نگهدارد، همچنین چنین دولتی اجازه ندارد به طرفداران مذهب خاصی امتیازاتی قائل شود، بطوری که طرفدار مذهب دیگری متضرر واقع شود.

خوشرو: سکولاریزاسیون یک فرآیندی بود که به خودی خود باعث جدائی نهاد های اجتماعی از یکدیگر شده است. بسیاری از این نهادها به طور سنتی تحت سیطره نهاد دین بوده‌اند اقتصاد، سیاست، خانواده و علم همواره در این سیطره بوده‌اند و همواره حیطه عقلانی و دنیوی خود را گسترش داده‌اند. این یک فرآیند تاریخی است ولی هنگامی که سخن از سکولاریسم می‌رود به عنوان یک مکتب که اعتقاد دارد نظام‌های اجتماعی سکولار باشند این دیگر یک پروژه اجتماعی است. ما این پروژه اجتماعی را در بعضی از کشورهای اسلامی توسط پاره‌ای از روشنفکران داشته‌ایم که با نهادهای دینی مخالفت می‌کرده‌اند. ما این پدیده را در

ایران قبل از انقلاب اسلامی شاهد بودیم که گاه ارزش‌های اسلامی چون حجاب را عامل عقب‌ماندگی و انحطاط جامعه ایرانی می‌دانستند. نکته‌ای که من در صحبت‌های امروز خود داشتم این بود که نتیجه برداشت‌های سکولاریسمی در جوامع اسلامی اتفاقاً به افراطی‌گری دینی بیشتر کمک کرده است تا به نوآوری دینی. ولی اگر صرفاً سکولاریسم به معنی جدایی حقوقی دین از حوزه سیاسی اجتماعی باشد بسیاری از مردم و حتی علمای دینی در ایران بدان اعتقاد دارند. البته در انقلاب اسلامی ایران که حرکتی مبتنی بر دین بود بسیاری از نهادهای عرفی جایگاه برتری یافتند. دین این نهادهای مدنی را تشویق به حضور نمود و قواعد و قوانین مدنی آنها را پذیرفت. به طور مثال سیستم بانک داری در ایران چندان متفاوت از غرب نیست و این سیتسم دقیقاً شاید سیستم اسلامی نباشد ولی توانست بامکانیسم‌های مالی خود را تطبیق دهد و راه‌های بهتر اسلامی شدن آن را جستجو نماید در اینجا نوعی توافق بین سکولار شدن و دینی شدن انجام پذیرفته است و نگاه ما این است که اگر به پدیده سکولار شدن بعنوان فرآیند اجتماعی به آن توجه شود و مسئله برخورد و مخالفت با دین مطرح نباشد می‌توانند متفکران و اندیشمندان دینی با آنها گفتگوهای سازنده‌ای داشته باشند و ثمره آن پیشرفت جامعه خواهد بود. ما این مباحث را در یک فضای خلا مطرح نمی‌کنیم بلکه بحث پیرامون یک جامعه اسلامی است و نکته مهم این که آن تجربه‌ای که در غرب، حال چه مثبت و چه منفی اتفاق افتاده قابل پیاده شدن در جوامع اسلامی نیست و سکولاریسم در جامعه اسلامی نه توان ایجاد دمکراسی و نه توان ایجاد امنیت دارد. پس سکولارلیزاسیون امری اجتناب‌ناپذیر و سکولاریسم قابل دفاع و پیادن شدن در جوامع اسلامی نیست و البته دین و سکولاریزاسیون می‌تواند با همدیگر نوعی تعامل و نوآوری داشته باشد و هنگامی که ما د رجامعه اسلامی از نواندیشی دینی سخن می‌گوییم در حقیقت نوعی

تعامل بین این ابعاد را در نظر داریم که من بعد دمکراتیک را نیز بدان اضافه می‌کنم و اعتقاد دارم این نواندیشی دینی ویژگی دمکراتیک را نیز داشته باشد. پروژه دکتر خاتمی در ایران چه در عرصه نظر و چه عمل بدنبال تحقق همین ایده است که تنوع را می‌پذیرد دیگران را نفی نمی‌کند و در عین حال ارزش‌های دینی را علاقمند است در متن جامعه رسوخ و نفوذ دهد و این البته شاید قدری مشکل باشد ولی می‌تواند بویژه در جهان اسلام با تمامی مشکلاتی که دارد مؤثر افتد.

پوتس: در این مورد من سئوالی دارم. اگر قرار بر این باشد که سکولاریزه شدن نهادها را با سکولاریسم (به معنی ایدئولوژی ضدیت با مذهب که ما همگی متفق القول آن را رد می کنیم) مخلوط نکنیم می توان در ادامه این موضوع به این نتیجه رسید که نهاد های دولتی باید از نظر مذهبی بی طرف بوده و از تکاثر دینی و جهانبینی ها حمایت نمایند؟ من فکر می کنم این یک سئوال اساسی است.

تکاثر و پولورالیسم به آن گونه ای که ما در تاریخ حقوق از قرون وسطی به این طرف در اروپا با آن روبرو هستیم، در آغاز عصر جدید با وجود همه درگیری‌ها که اتفاقاً بخاطرهمین تکاثر در جامعه اروپا ایجاد شد، امروز نیز رو به پیشرفت است. این تصور که ما می توانیم با دولت ها و مذاهب همگون روبرو باشیم روزبروز بیشتر به یک تخیل تبدیل می شود. در چارچوب تصویر معروفی که از جهان به عنوان " دهکده جهانی" ارائه داده شده است دنیای ما با توجه به امکانات جدید ارتباطی نه تنها به یک دهکده تبدیل شده است بلکه تمام دنیا نیز وارد هر دهکده می شود. تقریباً همه شهرها و روستاهای اتریشی دارای اقلیت‌های ترکی، آفریقایی و چینی می باشند . تحت این شرائط سیاسی و اجتماعی که ما در آن زندگی می کنیم و شرائطی که در آن نیروهای مختلف از

نفوذ بیشتری برخوردار می شوند، در این صورت برای من این سؤال مطرح می شود: آیا ما به چیزی بالاتر از دولتی احتیاج داریم که از صدور دستور به مذاهب و شکل دادن ساختارهای آن‌ها خودداری کرده و تنها به این اکتفا نماید که چارچوب شرائط فوق الذکر را طوری فراهم نماید که مذاهب بتوانند شکوفا شوند؟ چنین دولتی نمی تواند خودش مذهبی باشد، چون در این صورت مزاحم تکاثر دینی شده و این تکاثر دینی در جوامع امروز ما غیر قابل برگشت می باشند.

و اکنون به موضوع دیگری می پردازم : کشورهایی مانند یونان، ایتالیا، اسپانیا، در طول تاریخ کشورهای جوامع مهاجر پذیر بودند. امروزه همه کشورها مهاجرنشین شده اند. صدها هزار انسان مهاجر در این کشورها ساختارهای جدیدی ایجاد نموده اند و در صورتی که ترکیه وارد اتحادیه اروپا گردد ما با تکاثر و تنوع غیر قابل پیش‌بینی روبرو خواهیم شد. تحت چنین شرائطی ما باید سیاستی را دنبال کنیم که همه اقلیت‌های مذهبی بتوانند امکان رشد وتحول داشته باشند. چنین سیاستی را یک دولت سکولار و نه یک دولت سکولاریستی می تواند دنبال کند.

پشکه: دومین مجمع عمومی واتیکان به این نتیجه رسید که واقعیت دنیوی توسط علوم طبیعی تفسیر می‌شوند و تحت اقتدار و اختیار ایمان دینی نیستند. جریان درگیری بین ایمان مذهبی و علوم طبیعی در قضیه گالیله و این موضوع که آیا زمین به دور خورشید و یا خورشید به دور زمین می چرخد معروف می باشد. به همین شکل موضوعات ناخوشایند دیگری نیز بوده و می‌باشند - در اینجا اشاره می کنم به پاره‌ای گروه‌های مسیحی بنیاد گرا در آمریکا- که بطور مثال می توان به موضوع خلقت جهان در شش روز اشاره کرد بطوری که سفر پیدایش در

کتاب مقدس آمده است. برای گروه‌هایی از مسیحیان صحت این موضوع هنوز مورد و بحث و اختلاف است. امروز ما تنها آن گفتارهایی از کتاب مقدس را که جنبه ایمانی دارند و به نجات و سعادت انسان مربوط می‌شوند و بعبارت دیگر به زندگی مذهبی ما ارتباط پیدا می کنند واجب الاجراء می دانیم و نه موضوعاتی که مربوط به دنیای مادی می شوند.

شنایدر: ابتدا می خواهم به صحبت‌های همکارم آقای خوشرو برگردم . تفکیک کاربردی نهاد های اجتماعی که استقلال نسبی زیرنهادها را در پی دارد، به عقیده من به تنهایی همراه با پروسه سکولاریزه شده همراه نیست. تضمین کاربرد و مفیدیت دولت و نهاد های آن - بطور مثال کاربرد ومفیدیت سیستم اقتصادی- حتماً به این معنا نیستند که مذهب از بخش‌هایی از جامعه که نمی توانند بعنوان زیر مجموعه مذهبی عمل کنند، بیرون رانده شود.

بدین ترتیب ما به واژه ای بنام " مذهب عرفی" civil relligion[۷۴] روبرو می باشیم که در ابتدای مسیحیت پایه تاریخی آن گذاشته شده و اکنون در آمریکا از سر نو شکوفایی جدیدی را آغاز کرده است. این واژه یعنی "مذهب عرفی" تحت عناوین دیگری مانند "ارزش‌های اساسی" ، " فرهنگ هدایت کننده" و عناوینی از این قبیل اینجا و آنجا مطرح شده و مد روز شده اند. اگر ما درست به این واژه ها توجه کنیم در آنها باقی‌مانده هایی از ایمان شخصی مذهبی را می یابیم. اینکه این قضیه تا چه اندازه مشروعیت دارد موضوع دیگری است. نکته دیگر سیستم مدرن اقتصادی است و همانطور که می بینیم این اندیشه

---

۷۴ R. Schneider, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Güttersloh ۱۹۸۷. Vgl. W. Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Güttersloh ۱۹۹٤.

بیشتر جا می‌افتد که سیستم اقتصادی سرمایه داری به تنهایی، یعنی در صورتی که با اخلاق اقتصادی در زندگی عملی انسان‌ها همراه نشود، به بن بست می رسد. اما اینکه این اخلاق اقتصادی خود از چه منابعی سرچشمه می گیرد سئوال جداگانه ای است. من در اینجا می خواهم به نظریات تالکوت پارسنز (۱۹۷۹- ۱۹۰۹) که یکی از شاگردان معروف ماکس وبر است اشاره کرده و به تفسیر او از زیر نهاد ها توجه دهم.

در صورتی که یک زیر نهاد اقتصادی تنها از تفکر- homo oeconomicus ، انسان مقتصد- حرکت کند، در این صورت این سیستم اقتصادی یا عملکرد خود را از دست می دهد و یا تبدیل به یک نظام غیر انسانی می شود. در مورد سایر زیر نهاد ها نیز می توان همینگونه قضاوت کرد، و این موضوع به مذهب سازمان یافته و نهادینه شده نیز مربوط می شود، بطوری که می توان گفت که نهادهای مذهبی و مسئولین این نهاد ها ممکن است وارد بازی قدرت شده و با امکانات اقتصادی - اعانه های مذهبی و غیره- قدر خود را تثبیت نمایند.

رضا شاه پهلوی دست به حملاتی سکولاریستی علیه مذهب زد و کمال آتاتورک نیز با مکتب سکولاریستی خود – سکولاریسم- این ضدیت با مذهب را جزو اصول شش گانه خود قرار داد. ولی این سکولاریسم در ترکیه یک روی دیگر نیز دارد و آن عبارت است از وجود نهادی دولتی بنام وزارتخانهٔ مذهب که وظیفه آن کنترل اعتقاد و ایمان مذاهب تسنن و همچنین هدایت آنان می باشد. به اعتقاد من این یک نوع سکولاریسم کاذب می باشد، زیرا مذهب سنتی تنها به یک نوع شکل و آن هم سنت مذهبی اهل تسنن خلاصه می‌شود و بنابراین بعنوان " مذهب عرفی" معرفی می شود.

پوتس:همکار ما آقای شنایدر به حق درباره بحث ما به ویژه گی های زیرنهاد ها اشاره کرد که همواره با این خطر روبرو هستند که بطور جدا در کنار هم بمانند. مذاهب نیز با این خطر روبرو هستند که به یک چنین زیر نهادی تبدیل شده و خود را از سایر بخش‌های جامعه جدا نماید، در حالی که باید مذهب همه زیر نهاد های اجتماعی را پوشش دهد.

موضع کمالیسم - ایدئولوژی کمال آتاتورک- ما را از نظر محتوای این ایدئولوژی و با فرم غیر مذهبی و سکولاریستی آن به یاد مکتب جوزفینیسموس در اتریش می‌اندازد که در آن کلیسا یک سازمان دولتی در نظام حکومت مطلقه روشنگرا بود، به گونه‌ای که همه مسائل از طرف دولت حل و فصل می شد و حتی کشیش ها مقام یک کارمند دولتی را داشتند. این جریان به دویست سال پیش برمی گردد در حالی که در دولت غیر مذهبی ترکیه امروز نیز همین سیستم وجود دارد.

هامر: اگر بخواهیم پدیده پروسه سکولاریزه شدن را از دیدگاه هرمنوتیکی بنگریم، در این صورت ما بطور اساسی با تفاوت کاملی بین دو نوع هرمنوتیک دستوری - یکی از دیدگاه الهیات و دیگری از دیدگاه علم حقوق - روبرو می باشیم. این تفاوت اساسی در مذهب مورد نظر یکی از دو جنبه قابل درک فوق را با خود به همراه خواهد آورد: اگر ما اعتقاد داشته باشیم که اصولاً چیز مستقلی تحت عنوان هرمنوتیک حقوقی می تواند وجود داشته باشد، در این صورت ما از نظر مذهبی خود را بدست یک ادراکی سپرد ه ایم که در مقابل پروسه سکولاریزه شدن زندگی اجتماعی کاملاً باز می باشد.

اگر بخواهم اکنون در این سطح این سئوال را مطرح کنم که بواسطه کدام شرایط تعیین کننده، مذاهب مختلف با توجه به سنت خود نوع خاصی از پروسه

سکولاریزه را قبول کرده و به اثبات می رسانند، در این صورت باید بگویم که در مسیحیت - همانگونه که در قبل گفته شد- هم از نظر متون مقدس و هم از نظر دید گاه رشد تاریخی این مذهب شرایط مناسبی به وجود آمد که بر پایه سنت خود مسیحیت به نوعی آشتی بخصوص با پروسه سکولاریزه شدن نظام سیاسی بوجود آمد . این جریان ممکن است برای مذاهب دیگر به این آسانی پیش نرود. صرف نظر از چارچوب تحولات فکری و تاریخی ممکن است نقطه آغاز یعنی خود متون کتب مقدس در مذاهب دیگر با آنچه در مسیحیت هست تفاوت داشته باشد. بطور مثال در اسلام دستورات و مقررات حقوقی نسبت به مسیحیت از سهم خیلی بیشتری برخوردارند، بخصوص این موضوع در سوره‌های مدنی قرآن بیشتر دیده می شود.

از طرفی دیگر اعتقاد دارم که درجه قبول سکولاریته در نزد مذاهب مختلف ارتباط نزدیکی دارد با چارچوبی که این مذاهب در آن قرار گرفته اند. بطور مثال در مسیحیت پروسه سکولاریزه در چارچوب فرهنگی خود این مذهب صورت گرفته است . این موضوع را می توان به این صورت بیان کرد: پروسه سکولاریزه شدن از یک طرف در جریان مبارزه علیه قدرت سیاسی کلیسا طی شد و کلیسا مجبور شد با این موضوع یعنی از دست دادن قدرت سیاسی با این پروسه درد ناک کنار بیاید. از طرف دیگر پروسه سکولاریزه شده همراه نبود با کشمکش های گسترده و مبارزه با محتوای قوانین عمومی موجود و بخصوص هیچگونه کشمکشی با قانون مدنی اروپا بوجود نیامد. این موضوع می تواند بطور مثال در مورد اسلام که در اروپا خود را با یک نظام حقوقی سکولار روبرو می بیند تفاوت داشته باشد. در اینجا می تواند بطور ناگهانی زمینه‌هایی برای درگیری بوجود آید، در حالی که این درگیری‌ها برای مسیحیت نه در گذشته وجود داشت و نه در حال حاضر.

بطور مثال می توانیم از قوانین بیمه های اجتماعی و یا قانون خانواده در رابطه با مهاجرت به اروپا سخن بگوییم و به این مشکل اشاره کنیم که آیا در اروپا بطور مثال زن دوم، سوم، و یا چهارم یک مرد مسلمان را می توان طبق قانون خانواده اروپا بعنوان اعضاء یک خانواده مشترک به حساب آورد؟[۷۵] اگر بخواهم به مثال دیگری اشاره کنم، مسئله آزادی تدوین وصیتنامه است. مسلمانان طبق دستورات مذهبی خود در مورد مسئله ارث بین مرد و زن تفاوت قائل هستند، در حالی که این عمل در قانون اروپا محروم کردن یک انسان از ارث نامیده می‌شود و طبق قوانین اروپا محروم کردن از ارث تنها با محدودیت‌های حقوقی و خصوصاً مشکلات اساسی امکان پذیر می باشد.[۷۶] در اروپا ما با نوع دیگری از کشمکش های ساختاری بین کلیسا و نظام حقوقی روبرو هستیم که زیاد جلب توجه نکرده از نوع دیگر بوده، حالت مقطعی داشته، ولی از نظر محتوا بسیار قابل توجه می باشد. این درگیری‌ها شامل مشکلات کلاسیکی مانند مقررات سقط جنین و یا آنچه امروزبیشتر مطرح است تکنولوژی ژنتیک و غیره می شود.

بنابراین یک نظام حقوقی سکولار می تواند به بیان دیگر هنوز هم تا حدی رنگ موضوعات حقوقی ای را داشته باشد که نمی توانستند بدون سنت مذهبی بوجود آیند. تفاوت تنها در آنجاست که این موضوعات جدای از مسیحیت و بطور مستقل دارای یک هویت دستوری شده‌اند، و محتوای آن‌ها

---

۷۵ E. Eichenhofer, Kultur und Tradition der Muslime-die polygame Ehe und ihre Implikationen für das deutsche Sozialrecht, un: M. Haedrich (Hrsg), Muslime im säkularen Staat. Eine Untersuchung anhand von Deutschland und Österreich (Jenaer Scgriften zum Recht; ۳۸), Stuttgart ۲۰۰۹, ۱۰۳-۱۱۲.

۷۶ H. Unberath, Die Anwendung islamischen Rechts durch deutsche Gerichte - Bemerkungen zum Verhältnis von kultureller Identität und Grundgesetz, in: a.a.O. (Anm. ۲) ۸۳-۱۰۱

دیگر در تضاد و کشمکش با دستورات و مقررات مسیحیت قرار ندارند، ولی ممکن است با دستورات و مقررات مذاهب دیگری در تضاد قرار گیرند. بدین ترتیب روشن می‌شود که دولتی که از نظر مذهبی خنثی و بی طرف باشد و این بی طرفی را نسبت به همه مذاهب اجراء کند، در عین حال در پاره ای از مسائل و موضوعات مجبور می‌شود بی طرفی خود را کنار بگذارد و در این صورت دولتی خواهد بود که نسبت به مذاهب مختلف به یک چشم نگاه نمی کند. این مسئله و مشکلی است که سکولاریته دولتی از نظر تکامل تاریخی خود با آن گره خورده است.

پوتس: ما بطور مثال می توانیم به روز های تعطیلات رسمی در اتریش اشاره کنیم که عمدتاً از سنت کلیسای کاتولیک گرفته شده است. در این فاصله کاتولیک ها بشکل مثبتی مورد استثناء قرار گرفتند زیرا پروتستان ها، کاتولیک های قدیم و متدیست ها نیز می توانند روز جمعه الصلیب را بعنوان روز رسمی در اختیار داشته باشند. اینکه بخاطر رعایت مساوات بین همه شهروندان یک چنین قاعده استثنایی برای مذاهب دیگر - مثلاً عید فطر- مقرر شود امروزه در حال بحث است. از طرف دیگر غیر قابل تصور است که در اروپا روز یکشنبه بعنوان روز تعطیل به دلیلی از دلائل مورد سئوال و تردید قرار گیرد. در اینجا ما به مرز هایی برخورد می کنیم که نمی توانیم آن‌ها را نادیده بگیریم، ولی این نمی تواند باعث شود که با تبعیض ها درجایی که ممکن است مبارزه کنیم.

منوچهری: نکته من در خصوص آخرین نکته پروفسور پونس است. من به عنوان یک ایرانی و شما به عنوان یک اتریشی شاید هم تعاریف مشترک از واژه‌ها نداشته باشیم که یکی از آنها همین واژه سکولار است و فراتر از این گفتگو شاید

در سطح وسیع‌تر نیز مفاهمه‌ای دقیق در واژه‌ها نباشد ولی به نظر می‌رسد باید با دقت نظر بیشتری به واژه سکولاریسم، سکولاریته و سکولاریزاسیون پرداخت. من فکر می‌کنم که سه واژه به نوعی با دمکراسی پیوند خورده‌اند و نمی‌شود یکی را بدون دیگری حتی در حوزه تئوریک از یکدیگر لحاظ کرد. دیگر دو واژه دین و توتالیتر بودن است که دین ضرورتاً در خودش امکان تفاوت را از پیش منتفی کرده است. اگر چه دید قالب و قابل توجه اینگونه بوده ولی ضرورتاً نمی‌توان به درست بودن آن به طور مطلق حکم داد البته این خود یک بحث هرمنوتیکی است و گاه این اتفاقات در تاریخ افتاده و سکولاریسم و دمکراسی نیز با یکدیگر عجین شده‌اند و نمی‌شود دمکراتیک بود و بدان اعتقاد داشت ولی سکولار نبود. اگر ما سکولار بودن را به مفهوم گذشته آن بازگردانیم متوجه می‌شویم که این واژه مربوط به دوران رنسانس است و مفهوم آن توجه به قلمرو دنیوی است که آنچه امروزه از آن برداشت می‌شود در گذشته اینگونه نبوده است. دیدن قلمرو دنیوی مستقل از نقطه‌نظر دینی موضوعیت جدی پیدامی‌نماید و این به معنی نفی و تناقض با مذهب نبوده وا ین تغییراتی است که در طول تاریخ یعنی از زمان رنسانس تاکنون از این مکتب پدیدار شده است. مقوله دمکراسی که از دوران کلاسیک تا امروز از آن سخن می‌گوییم تنها یک چیز در آن ثابت است و آن نیز حق یکسان همگانی در جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم .بدین معنی سکولار جدائی دین از سیاست به آن معنی که تثبیت شده است و دمکراسی به معنی حق همگانی است و برای دمکراسی نیازی به سکولار بودن نیست . به عبارتی اگر بنا داریم دمکرات باشیم الزاماً نباید سکولار باشیم و نتیجه می‌گیرم که چون دین می‌تواند ضامن حق همگانی باشد بالذات می‌تواندد‌مکراتیک باشد و ربطی نیز به سکولاریته نداشته باشد و آوردن سکولاریتم بدین معنی در دین و گفتگوی دین و سکولاریته از پیش دچار تناقض است.

پوتس: سکولاریسم باید در هر صورت تنها به عنوان یک مکتب ایدئولوژیک دیده شود. بطور مثال می توانیم به جامعه آمریکا اشاره کنیم که مذهب در آنجا بشدت رخنه کرده است ولی نظامی سکولاریست نیست، با وجود اینکه کلیسا و دولت از یکدیگر جدا می باشند. در حالی که ما در مورد آمریکا هرگز به این فکر نمی افتیم که در آنجا ایدئولوژی سکولاریسم وجود داشته باشد، در مقابل ما در فرانسه با ایدئولوژی سکولاریسم روبرو هستیم.

کارر: به نظر من همکارم آقای منوچهری به حق این نکته را یاد آور شدند که هر نظام دمکراسی لازم نیست حتماً سکولار باشد . دمکراسی عصر طلائی در یونان و روم یک دمکراسی مذهبی بود. ولی در عین حال دوست دارم بدانم برای امروز دمکراسی مذهبی مشخصاً چه خصوصیاتی دارد؟ دمکراسی مذهبی چگونه می تواند به همه اقلیت‌های مذهبی حقوق مساوی و آزادی مذهبی بدهد و چگونه می تواند انحصار دولتی قدرت را اعمال کند، بدون اینکه این قدرت را بنام مذهب خاصی اعمال نماید؟

منوچهری: در تاریخ و سنت اسلامی ما اساساً بحث انگیزاسیون نداشته‌ایم و هیچگاه باورهای مذهبی دیگر مذاهب مورد سؤال قرار نگرفته است و دمکراسی تا آنجا که به حقوق مذهب بازمی‌گردد در اسلام وجود دارد.

واعظی: بحث در سکولاریسم بحث در قلمرو دین است که آیا قلمرو دین وسیع بوده و علاوه بر حوزه رابطه انسان با خدا شامل رابطه انسان با انسان و جامعه نیز خواهد بود یا خیر؟ نزاع سکولاریسم و دین در حقیقت جنگ برای محدود کردن دین در قلمرو اجتماع است ولی در عین حال من اعتقاد دارم

جوهره سکولاریسم الحاد نیست بلکه جوهره آن محدود کردن قلمرو دین است. سکولاریسم به عقلانیت سکولار معتقد است و می‌گوید در حوزه‌هایی که عقل و دانش راه دارد نوبت به حضور دین و وحی نمی‌رسد این عقلانیت نتایج خاص خود را دارد که در حوزه سیاست جدایی دین از سیاست و در حوزه حقوق، حقوق سکولار و در حوزه اخلاق دفاع از اخلاق سکولار است .پس تعریف صرف از سکولار به معنی جدایی دین از سیاست تعریف درستی نیست جدایی دین از سیاست تنها یکی از ثمرات عقلانیت سکولار است و در ارتباط انسان و خدا از آنجایی که عقلانیت نقشی ندارد وحی و دیانت نقش اساسی دارد. دومین پرسش آقای دکتر یونس که همگان را دعوت به تأمل در آن نمودند آن بودکه آیا بی‌طرفی دولت در این خصوص امکان‌پذیر هست و یا نه؟ در پاسخ به این پرسش من تفکیک بین بی‌طرفی مذهبی و بی‌طرفی در معنای وسیع و گسترده آن راقائل هستم. امروزه در میان متفکران لیبرال بحث بی‌طرفی بحثی جدی است. یکی از طرفداران این نظریه جان رایس متفکر آمریکایی است. او از امکان بی‌طرفی دولت لیبرال دفاع می‌کند و مخالفان این نظریه می‌گویند امکان بی‌طرفی دولت لیبرال وجود ندارد گلستون – Galeston- به عنوان مخالف رایس می‌گوید: اگر بنیادگرایی اسلامی در جامعه غربی رو به افول بگذارد و تمکن و امکانات توسعه را نیابد هیچگاه دولت لیبرال به مؤسسات بنیادگرایی اسلامی کمک مالی نخواهد کرد ولی اگر این دولت لیبرال احساس نماید که ارزش‌های لیبرالی رو به انحطاط و ضعف نهاده حتماً بذل امکانات مالی خواهد نمود.

این نشان می‌دهد که در تصمیم‌گیری و وضع قوانین یک حکومت نمی‌تواند کاملاً بی‌طرف باقی بماند. البته در حوزه مذهب این امکان هست که حکومت نسبت به مذهب خاص جانبدار نباشد و مذاهب را به یک نگاه مورد توجه قرار دهد.

پوتس: John Rawls نیز اعتقاد دارد که یک مخرج مشترک وجود دارد که همه می توانند خود را با آن وفق دهند. این مخرج مشترک و یا تفاهم همگانی این را می طلبد که نظام سیاسی از نظر مذهبی خنثی و بی طرف باشد، و البته باید گفت که این یک سنت اروپایی است. این بخشی از تاریخ اروپا است و مانند قطاری است که نمی توان یکباره از آن پیاده شد. این بی طرفی مذهبی دولت که بخشی از نظام دمکراتیک ما می باشد دو معنا دارد:

نکته اول این است که این دولت اجازه ندارد مذهب خاص و یا یک رفتار دینی بخصوصی را بر مردم تحمیل نماید، و این حتی در هنگامی نیز غیر ممکن است که مذهب غالب خواستار آن باشد.

نکته دوم این است که نظام سیاسی مبتنی بر حقوق اساسی باید بکوشد علیه هر گونه تبعیض درجامعه مبارزه نماید. ولی این به این معنی نیست که دولت در رابطه با کمک‌ها و پشتیبانی های همواره اصل مورد قبول و خنثی و بی طرف بودن مذهبی را مراعات نماید، و این موضوع باید مجاز شناخته شود. من موضع Rawls را این گونه درک کرده و با آن موافقم.

خوری: در اینجا دو سئوال باید دوباره مطرح شود که تا به حال به آن جواب مشخصی داده نشد. سئوال اول این است که آیا چیزی به نام هرمنوتیک قرآنی وجود دارد که مورد قبول هم باشد؟ اگر هست از چه نوعی است و چگونه عمل می کند؟

سئوال دوم مربوط می‌شود به بخشی از ترجمه همزمان که به گوش ما رسید: به طوری که ما فهمیدیم دکتر واعظی اعتقاد دارد که ما با شکل‌های واحد ی از عقلانیت روبرو هستیم. آیا واقعاً منظور اشکال مختلف عقلانیت بود یا

افکار مختلف؟ اگر منظور شق اول باشد، در این صورت درک افراد متعلق به یک فرهنگ دیگر به سختی ممکن خواهد بود.

بهشتی :
در بارهٔ پرسش دوم آقای خوری چند نکته قابل تأمل وجود دارد. اگر ما مثلاً از intellectus و ratio بطور کلی سخن می‌گوییم، آیا سر و کار ما صرفاً با اصناف مختلف تفکر است یا انواع ممکن دریافت بطور کلی؟ آیا مثلاً با چیزی بنام شهود عقلی روبروییم یا نه؟ برخی وجود هر دو گونه شهود را درقلمرو عقل منتفی می‌دانند. آیا در اینجا صرفاً دو نحوهٔ تفکر از یک عقل را داریم یا دو نوع عقل که هر یک حوزه معرفتی جداگانه‌ای را بر روی ما می‌گشایند؟

میردامادی: به نظر می‌رسد به اندازه کافی که بتوان ترسیم از سکولاریسم داشته باشیم در این گفتگو مذاکره بعمل آمد. در هر حال سکولاریسم به عنوان یک مکتب در برهه‌ای از زمان بنا به ضرورت‌های تاریخی خود ظهور نمود تأثیرات خود را بر جای نهاد و آرام آرام به عنوان یک اصل ثابت در بسیاری از کشورهای غربی و گاه شرقی در صحنه اجتماع، سیاست، اقتصاد و فرهنگ تأثیر خود را به جای نهاد. سکولاریسم در آن برهه یک مکتب بود و مأموریت خود را نیز در غرب به خوبی به انجام رسانید و برای همگان این مکتب یک مکتب منطقی و خردمدار گردید و یک اصل حقوقی شد و از درون حقوق سربرآورد. سکولاریسم را تعمیم دادن به تمامی فرهنگ ها و ادیان با عنایت به ویژگی‌های آنها، میزان پایبندی بعضی از پیروان ادیان و فرهنگ‌ها به دین و فرهنگ بومی خود، شاید نتوان از آن به عنوان یک نسخه واحد همگانی یاد نمود به عنوان مثال اسلام در درون مایه‌های خود مجموعه‌ای از آموزه‌های دینی و تعالیم الهی بوده

ومتضمن مبانی سیاسی و در هم آمیختگی بسیاری از این حوزه‌ها با یکدیگر است . تأثیر اسلام بر سیاست وحقوق ، اقتصاد و فرهنگ به گونه‌ای است که سکولاریسم به سختی می‌تواند در دایره فکر اصیل اسلامی جا پیدا کند. جناب دکتر یونس در بیانات خود عنوان نمودند باب‌ها و کاردینال‌های امروز سخنانی می‌گویند که قبلی‌های آنها این ادبیات را کمتر به زبان می‌آوردند و شرایط به گونه‌ای شده که از آن لاک اصلی بیرون آمده‌اند. این سیر تحول در اسلام و عالمان مسلمان نیز به وفور دیده می‌شود که آنان نیز در ارائه آراء و فتاوی خود با عنایت به شرایط زمان و مکان تحولات فراوانی را تجربه کرده‌اند و توجه و عنایت به سیر فتاوای دینی از یکهزار سال قبل تاکنون همواره سیر تحول و سازگاری با شرایط زمان را همراه خود داشته است. نگاهی به اندیشه‌های حقوق بشری از آغاز و تحولات آن تاکنون و به طور نمونه تصویب بسیاری از قوانین در مجلس شورای اسلامی که تطبیق آن با شرع مقدس اسلام اثبات شده همگی دلالت بر نگرش جدید با عنایت به عنصر زمان و مکان است و اینها در سایه سکولاریسم اتفاق نیفتاد. این اتفاقات حاصل نواندیشی اصول‌گرایانه و در سایه گفتگو و تفاهم انجام پذیرفت.

خوشرو: اول این که تجربه ایران نشان می‌دهد نیروهای اسلامی که از حوزه‌های اسلامی برای اسلامی نمودن جامعه آمدند به تدریج امور عرفی برای آنان خودنمایی نمود و آنان نیز با قلمرو عرفی جامعه بیش از پیش آشنا شدند و بخشی از این حوزه‌ها برای آنها حوزه سکولار به معنی عرفی خودش شد. در حالی که چنانچه آنان صرفاً در حوزه‌ها روزگار می‌گذرانند هیچگاه نمی‌توانستند به نیاز واقعی و شرایط-حاکم بر جوامع به طور کامل وقوف پیدا نمایند در حقیقت این تعامل دین و سکولار در دامن انقلاب اسلامی اتفاق افتاد یعنی نوعی تعامل بین روش‌های دینی جامعه و روش‌های عرفی جامعه اتفاق افتاد و

توانستند از همدیگر بیاموزند و به یکدیگر کمک کنند. البته هنوز این تعامل به حالت تعادل نرسیده ودر حال سیال و شناور است ولی از آن تلاطم اولیه نیز کاسته شده است. اینکه تعامل دین و دمکراسی شدنی و یا غیرشدنی است می‌تواند با تعریف شاخه های گوناگون دمکراسی آغاز شود و این امری نسبی است. در قانون اساسی ایران مسیحیان می‌توانند نماینده در پارلمان داشته باشند و بر اساس مقررات دینی خود در جامعه خود رفتار نمایند در حالی که در یک جامعه اسلامی زندگی می‌کنند پس نمی‌توان گفت دمکراسی با دین هیچ رابطه‌ای ندارد و دولت‌ها می‌توانند به این تعامل کمک کنند.

بشته: در پایان این کنفرانس در درجهٔ اول از شرکت کنندگان تشکر می کنیم که با گفتگوهای دوجانبهٔ جدی مسؤلیت ما را در برابر مسائل و جالش های عصرحاضر به نمایش گذاشتند. به اعتقاد من این رحمت الهی بود که باعث شد بتوانیم در روزهای گذشته در کنار هم بوده و بار دیگر طی راه مشترکی را تجربهٔ کردیم و من امیدوارم در این راه روزی به هدف مشترکی دست یابیم. رسیدن به هدف مشترک تاحدی از این طریق بدست می آید که ما مسافت زیادی از این راه را باهم طی کرده و به دنبال همدلی و همراهی بوده ایم.

به عنوان برگذارکنندهٔ همایش در پایان جلسه لازم می بینم از مترجمین آقای دکتر رضازاده و آقای دکتر مکری صمیمانه تشکر کنم. اینان مارا در این روزها همراهی کردند و به نحو بسیار شایسته یی و با احساس علاقل به گفتگوی ما باعث شدند که ما بتوانیم افکار پیچیدهٔ خودرا به یکدیگر منتقل کرده و یکدیگر را درک کنیم.

همچنین ازهمکاران خانم مؤسسهٔ ما بواسطهٔ همکاری ارزشمند و پرعلاقهٔ شان در رابطه با خدمات مقدماتی و اجرائی این همایش تشکر می کنیم

و همچنین از همهٔ ساکنین مؤسسهٔ سنت گابریل و مهمان نوازی شان سپاسگذاریم.

همچنین از وزارت علوم و فناوری اتریش بخصوص معاون این وزارتخانه خانم دکتراستوکلاسکا کمال تشکر را داریم. بدون زحمات و پشتیبانی مؤثر ایشان برگذاری چنین دیالوگی غیر ممکن بود. ایشان در شب افتتاحیه با پیام رسمی و حضور شخصی خود این گردهمائی را ارزشمند نمودند. همچنین لازم می دانم در اینجا از رئیس جمهور سابق ایران دکترخاتمی از طرف همه تشکر کنم، چون ایشان باعث شد همکاران ایرانی ما دراین سمینار شرکت کنند. دکترخاتمی ازابتدا از این گفتگوها استقبال نموده و به عنوان نشانهٔ علاقهٔ شخصی به این کنفرانس پیامی فرستاد که در ابتدای کنفرانش توسط دکتر میردامادی قرائت شد.

همانطور که در ابتدای جلسه با دعایی از خدای متعال شکرگذاری کردیم، اکنون نیز در پایان با دعایی درونی و قلبی وظیفهٔ سپاسگذاری خودرا انجام می دهیم.

پایان