

بررسی انتقادی نسبی گرایی هرمنوتیکی در الهیات تفهیمی بر اساس حکمت متعالیه

نرجس رودگر*

چکیده

بررسی نوع نسبیت گرایی در «الهیات تفهیمی» و نقد مبنایی آن براساس حکمت متعالیه، مسئله اصلی این پژوهش است. برای این منظور در مرحله نخست، آثار مجتهد شبستری درموضوع الهیات که خود از آن به «الهیات تفهیمی» تعبیر کرده است، با روش توصیفی و تحلیلی مورد بررسی و سپس بر اساس قواعد حکمت متعالیه مورد نقد قرار گرفته است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آنست که هرمنوتیک شبستری هرچند مردد بین هرمنوتیک مؤلف محور شلایرماخری و هرمنوتیک مفسر محور گادامری است لیکن سمت و سوی بیشتری به سمت هرمنوتیک فلسفی گادامری دارد. حتی گاه ازین فراتر رفته و معنا را امری پسینی می‌داند که در فرایند فهم ساخته می‌شود که در هر حال مشوب به نسبیت گرایی است. مبنا شکافی انواع نسبیت گرایی بیانگر آنست که شکاف بین سوژه و ابژه منشأ انواع نسبیت گرایی است که به دنباله چالش چگونگی رابطه عین و ذهن به وجود آمده است. حال آنکه با اصول معرفت شناختی حکمت متعالیه، این شکاف از ابتدا پر شده و به لوازم نسبیت گراییانه نمی‌انجامد.

واژگان کلیدی

نسبیت گرایی، هرمنوتیک، گادامر، مجتهد شبستری، حکمت متعالیه.

*. استادیار گروه فلسفه و عرفان اسلامی جامعه المصطفی العالمیه و مدرس معارف اسلامی.

۱. طرح مسئله

هرمنوتیک فلسفی به ادعان مجتهد شبستری، اساس نظریه‌پردازی‌های معناگرایانه وی را در ساحت‌های مختلف دینی، سیاسی، حقوقی، اجتماعی و ... تشکیل می‌دهد. در تمسک مطابقی وی به هرمنوتیک فلسفی تأملاتی وجود دارد اما بی‌تردید وی براساس این روش فلسفی، تعریف جدیدی از دین، نبوت، رسالت، قرآن و حتی خدا ارائه داده و تفهیم را با همان اصول هرمنوتیکی‌اش به‌جای تفسیر متن دینی قرار داده است.

اجرای روش هرمنوتیک فلسفی در ساحت دین، سبب گسیل لوازم نسبیت‌گرایانه این منهج فکری در اصول و آموزه‌های دینی در آثار وی شده است. هرمنوتیک فلسفی به ادعان منتقدانش مبتلا به نسبیت‌گرایی معرفتی است که خود پایه و اساس انواع دیگر نسبیت‌گرایی است. شبستری با پذیرش اصولی همچون سیالیت و تکثر فهم، جدایی معنا از قصد مؤلف و پسینی دانستن معنا، آشکارا تسلیم نسبیت‌گرایی و لوازم آن شده، تا جایی که پذیرش این لوازم را در حوزه دین، اجتناب‌ناپذیر و حتی مطلوب می‌داند. در عین حال التزام به عینیت و قصدگرایی نیز هرازگاهی در گفتارها و نوشته‌های او دیده می‌شود.

گریزناپذیر بودن نسبیت‌گرایی و تن دادن به لوازم هرمنوتیکی در مسئله فهم و معنا ناشی از بستر فلسفی غرب است که از سوپژکتیویسم دکارتی به بعد نتوانست فاصله ایجادشده بین سوژه و ابژه را پر کند. این شکاف با معرفی نومن و فنومن دکارتی نهادینه شد و تقلاهای فلاسفه غرب برای حل مشکل معرفت، آنها را به انحلال این مسئله کشانید؛ به طوری که در نوکانتی‌ها شاهد صراحت بر ساختگی بودن معنا و حقیقت در اثر ساختارهای مختلف قدرت، سیاست، فرهنگ، اقتصاد و حتی تفردهای انسانی هستیم.

جریان‌های نواندیش دینی اعم از عرب زبان و فارس‌زبانان که در حل چالش برخورد سنت و تجدد به‌طور واضح تحت‌تأثیر فلسفه غرب و روش‌های آن هستند، مقهور این روش‌های معرفتی بوده و بی‌محابا به لوازم نسبی‌گرایانه آن در ساحت دین و آموزه‌های دینی تن داده‌اند. تلاش علمی این افراد که از دل جامعه دینی و با عنوان مسلمان برای حل مسائل نوپدید جوامع مسلمان نظریه‌پردازی می‌کنند برای برخی مخاطبان _ به دلیل شروع از نقطه‌ای که مشکلات فرد مسلمان معاصر در برخورد با ساختارهای مدرنتیه با آن مواجه است و همچنین گاه به دلیل ادبیات جدید و نوانگارانه دلپذیر و خوشایند به نظر رسیده است.

این در حالیست که بسط و تعمیق این نظریات نشان‌دهنده شکاف عمیق بین روش‌های اتخاذشده در فهم و تفسیر دین و مبانی معرفت‌شناختی دین است. تمسک این قبیل نواندیشان به روش‌های نسبیت‌گرایانه هرمنوتیکی در نظریه فهم و معنا در حالی اتفاق افتاده که در سنت اسلامی، مشرب فلسفی

حکمت متعالیه با تعریفی هستی‌شناسانه از مقوله معرفت و سپس پیوند آن با نفس فاعل شناسا، چنان در وادی معرفت و شناخت طی طریق کرده است که ابتلای نسبت‌گرایی برای آن سالبه به انتفاء موضوع بوده است.

در این مقاله ضمن بررسی نظریه هرمنوتیکی مجتهد شبستری و بررسی ابعاد نسبت‌گرایانه آن، نظریه معرفت‌شناختی حکمت متعالیه در حل مسئله ذهن و عین و خروج از ورطه نسبی‌گرایی بررسی و تحلیل می‌گردد. بدین‌منظور در مرحله اول، ابعاد مختلف نظریه هرمنوتیکی وی تبیین می‌شود. در مرحله بعد، این ابعاد مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. در مرحله نهایی، مسئله شکاف عین و ذهن به‌عنوان مبنای همه نظریات نسبی‌گرایانه از جمله نسبت‌گرایی الهیات تفهیمی از منظر معرفت‌شناسی حکمت متعالیه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. نظریه هرمنوتیکی مجتهد شبستری

به استناد آنچه شبستری، خود اذعان کرده است کل پروژه فکری ایشان تحت‌تأثیر نظریه هرمنوتیکی اوست. وی تلاش معنایابانه در طول عمر علمی‌اش را الهیات تفهیمی در برابر الهیات تفسیری نام‌گذاری کرده است. (شبستری، ۱۳۹۵ الف: ۲۵) شبستری الهیات تفسیری مفسران و فقیهان مسلمان را به دلیل عدم تطبیق با اصول هرمنوتیک فلسفی، مخدوش و در زمان حاضر ناکارآمد می‌داند. وی تأکید می‌کند تفهیم حتماً و ضرورتاً باید طبق آنچه در عصر حاضر درباره فهم و تفهیم و چگونگی ممکن شدن آن در میان فیلسوفان مطرح است، انجام گیرد و این همان تحول بزرگی است که اگر الهیات تفسیری یا الهیات فقیهان به آن تن ندهند، مسلمانان کشورهای اسلامی در گرداب و پیچ‌وخم‌های پرتلاطم زیستن در جهان مدرن غرق می‌شوند. (همان: ۲۶)

نظریه هرمنوتیکی وی دارای شاخصه‌هایی است که هم دال بر مبانی آن است و نیز لوازم و طول موج تأثیرگذاری آن را نیز در ساحت‌های دینی و انسانی تعریف می‌نماید.

۱-۲. هرمنوتیک فلسفی راه فهم متون دینی است

در آثار شبستری دوگانه هرمنوتیک کلاسیک یا رماتیک شلایرماخر در برابر هرمنوتیک فلسفی گادامر دیده نمی‌شود. بلکه او هرمنوتیک فلسفی به‌معنی اعم و هرمنوتیک فلسفی به‌معنی الأخص را یاد می‌کند. این اصطلاح که ساخته اوست دو رویکرد متفاوت هرمنوتیکی شلایرماخر و گادامر و هر رویکرد دیگر برای تفسیر متن که بتوان طراحی نمود را هرمنوتیک فلسفی به‌معنی الأعم نامیده و هرمنوتیک فلسفی گادامر را هرمنوتیک فلسفی به‌معنی الأخص نام‌گذاری کرده است. (همو، ۱۳۸۳: ۹ و ۱۱)

شبستری جریان هرمنوتیک را با سوژکتیویسم کانتی آغاز می‌کند. او برخلاف اصطلاح رایج، تلاش شلایر ماخر در جهت پاسخ به پرسش «فهمیدن متون چیست؟» را هرمنوتیک فلسفی در برابر هرمنوتیک دستوری نام‌گذاری نمود. هرمنوتیک فلسفی برای این به وجود آمد که فهمیدن را مشغله‌ای علمی گرداند. پس از شلایر ماخر فیلسوفان متعددی تئوری‌های متفاوتی در این باب ارائه نمودند. سپس شبستری به دو نظریه زبانی اشاره می‌کند. اول نظریه افلاطون و ارسطو تا قبل از نظریات جدید که قائل بود معنای واژه‌ها به حقیقت وجود اشیا و ذوات خارجی دلالت دارد و قواعد دستور زبان که ثابت و معین است، وسیله فهمیدن آن معناهاست. پیداست اگر معنای واژه‌ها همان ذوات و حقایق خارجی باشد، جایی برای دریافت معانی مختلف نمی‌ماند. این بساطت تصور در باب معنا به بساطت تصور درباره زبان بازمی‌گشت.

دوم نظریات زبانی قرن هجدهم وقتی زبان به موضوع پیچیده آنتروپولوژیک تبدیل شد فلسفه‌های زبانی جدید در رابطه با معنا به وجود آمد. در این دسته از نظریات، معنا دیگر خود واقعیات خارجی نیست. بلکه (۱) یا ابزار موجود در زبان برای سخن گفتن درباره واقعیات خارجی است و یا (۲) «پیامی است که از یک واژه یا یک جمله یا متن به‌عنوان یک پدیدار تاریخی برای خواننده در افق تاریخی خاص وی (تجربه وی از جهان و از خود) آشکار می‌شود»، بنابراین زبان در مرحله دوم با عنصر تاریخ پیوندی ناگسستنی می‌یابد. (همان: ۸)

در نظریه اول، همگان با پیش‌فرض‌هایی که دارند به‌دنبال تعیین مبنای موردنظر مؤلف هستند، ولی هیچ‌یک از آنها راهی مستقیم به آن معنا ندارد و معانی «معین شده» از سوی هرکدام با معنای «معین شده» از سوی دیگری متفاوت خواهد بود. در این میان هر نظر قوی‌تر باشد، مقبول‌تر خواهد بود اما تضمینی به مقبولیت همیشگی آن نیست

بنابر نظریه دوم که در آن معنا فراتر از مقصود مؤلف است و در اثر روی هم افتادن افق تاریخی فهمنده و پدیدار شدن متن شکل می‌گیرد، معنای متن برای انسان‌ها متفاوت می‌شود. در عین حال راه برای نقد این معانی متفاوت باز است و منظور این نیست که هر معنای مورد ادعا صحیح است. آن معنایی صحیح است که از محک نقد به صورت نسبی، سالم بیرون آید. البته وی تصریح می‌کند که مسئله معیار نقد در این روش هرمنوتیکی که هرمنوتیک گادامر است یکی از مشکلات این هرمنوتیک است. (همان)

شبستری هرمنوتیک فلسفی گادامر را تفسیر همدلانه و تفسیرشدن شنونده به‌وسیله متن می‌داند که حاصل آن رویکرد اگزیستانسیالیستی به کتاب مقدس است. (همان: ۱۰) شبستری صحیح بودن همه قرائت‌ها را افترای رایج می‌داند. هر قرائتی که از استدلال کافی برخوردار نباشد کنار می‌رود اما بیش از یک قرائت می‌تواند از استدلال کافی برخوردار و در نتیجه درست باشد. (همان: ۱۱) بر این مبنا می‌توان

یک متن مکتوب را با ۱۷ هدف متفاوت، ۱۷ گونه تفسیر کرد. (شبستری، ۱۳۹۵ (۲): ۶۴)

وی معتقد است مفسر با توجه به پیش فرض‌ها و افق هرمنوتیکی‌ای که دارد با متن مواجه می‌شود. پاسخ متن به این پرسش‌ها نیز سبب تعدیل موقعیت هرمنوتیکی مفسر می‌شود و این فرایند تا شکل‌گیری معنا ادامه پیدا می‌کند. از نظر وی فهم امری بین الأذهانی است. «فهمیدن گرچه به ظاهر، فهم مشترک دو انسان از یک موضوع است، اما درحقیقت فهم از یکدیگر است. متحد شدن آنها با یکدیگر در یک افق مشترک فهم است». (شبستری، ۱۳۹۵ (۲): ۱۲۶) فهمیدن همدلانه در حقیقت متحد شدن دو انسان یعنی گوینده و شنونده یا شنونده و خواننده در یک افق فهم است. (همان: ۱۲۸) از سوی دیگر وی توجه به کشف مراد جدی مؤلف اثر را همچنان در اندیشه هرمنوتیکی خود دنبال می‌کند و معنای پنهان متن را همان مراد جدی صاحب اثر می‌داند. (همو، ۱۳۸۳: ۲۵)

۲-۲. معنا امری پسینی است که در فرایند فهم ساخته می‌شود

شبستری در مجموعه مقالات *قرائت نبوی از جهان* رویکرد دیگری را انتخاب می‌کند. وی به دو نظریه کلی در فلسفه زبان اشاره می‌کند. نظریه اول این است که قبلاً باید معین کرد حقیقت معنا چیست؟ پس از این مرحله نوبت آن می‌رسد که با علم به قواعد دلالت در آن زبان، در مقام فهم معنای هر کلام برآییم. بنابراین فهم کلام عبارت است از فهم معنایی که قرار است، افاده شود. نظریه دوم اینست که بدون نظریه‌پردازی درباره حقیقت معنا از اول، روند شکل‌گیری کلام و شکل‌گیری فهمیدن را باید بررسی و تحلیل کرد و معنا چیزی غیر از آنچه در روند فهمیده شدن هر گفتار و نوشتار پدید می‌آید، نیست. پیش از فهمیده شدن کلام، هیچ معنایی در جایی وجود ندارد و معنا یک امر «پسین» است که با فهمیدن موجود می‌شود نه یک امر پیشین که قرار است افاده شود. (شبستری، ۱۳۹۵ (۲): ۶۵)

بنابر نظریه دوم نمی‌توان گفت شخصی که مثلاً یک سخنرانی به زبان فارسی انجام می‌دهد، زبان فارسی را چون ابزاری استخدام می‌کند تا معانی مورد نظرش را به مخاطبان برساند. بلکه باید گفت او با سخنرانی خود یک فعل گفتاری یا بازی زبانی انجام می‌دهد که به ضمیمه فهمیدن که آن هم بخشی از بازی زبان است، فهمیده شدن را پدید می‌آورند که عین معناست. اینکه معنا را یک امر پسینی بگیریم یا پیشینی، معنای فهم را کاملاً تغییر می‌دهد. جناب شبستری تحت تأثیر نظریه دوم، معنا را امری پسینی می‌داند و پیشینی دانستن معنا را دارای لوازمی خطرناک می‌داند. (همان)

۲-۳. فهم قطعی و نهایی وجود ندارد

اگر از مجتهد شبستری پرسش شود آیا نقش پیش فرض‌ها در فهم یا نقش افق هرمنوتیکی و یا دور

هرمنوتیکی در فهم‌های متکثر از یک متن به این معناست که متن، معنایی دربر ندارد و این مفسران هستند که برای متن، معنا تعیین می‌کنند و بنابراین معنای متن، یکسره وابسته به پیش‌فرض‌ها و علایق است، وی در پاسخ این نظر را رد می‌کند. او در «هرمنوتیک، کتاب و سنت» که اولین بار در ۱۳۸۱ منتشر شد، می‌گوید: «ما هیچ‌گاه مدعی نیستیم که خود متن هیچ معنایی ندارد ... هر مفسری می‌خواهد آن معنایی را که وجود دارد به دست آورد؛ نه آنکه خود، معنا جعل کند. پس معنا قطعاً به خود متن مربوط است.» (شبستری، ۱۳۹۳: ۲۹۱ و ۲۹۲) وی در این کتاب، نسبت به این معنا را قاطعانه منتفی می‌داند، اما تفسیر نهایی و قطعی را نیز منتفی می‌داند. از نظر او هر مفسری باید ضمن استدلال، تفسیر قطعی خود را بیان کند. بنابراین متن به تعداد تفسیرهایی که در آنها استدلال اقامه شده است، معنا می‌یابد. از نظر شبستری این تعیین قطعی معنا از سوی مفسر و وجود یک معنای ثابت قبلی برای رها شدن از نسبت کافی است. (همان: ۲۹۴) طبق این روش قطعیت و مطلقیت نهایی در هیچ علمی وجود ندارد و اگر یک نقطه مطلق، وجود داشته باشد، توافق بر لغزندگی معناست. (همان: ۳۰۱)

۲-۴. فهم، به دلیل ارکان تجربی اش، امری تجربی است

اگر قرآن را کلام الهی بدانیم، از آنجاکه گوینده کلام امری ماورایی و غیرتجربی است، اصل تجربی بودن ارکان فهم مخدوش می‌شود و قرآن غیرقابل فهم و غیرهمگانی می‌شود. (شبستری، ۱۳۹۵: ۲) (۱۰۶) در دستگاه نظری وی، فهم یک متن به زبان انسانی از فهم پنج رکن مقوم سیستم اظهارات انسانی قابل انفکاک نیست. کسی که یک متن از زبان انسانی را می‌فهمد، درحقیقت هر پنج رکن مقوم زبان در فهم او از متن حضور دارد. روند شکل‌گیری فهم متن چیزی غیر از روند شکل‌گیری انسجام تألیفی فهم آن مقوم‌ها نیست. به عبارت دیگر فهم متن همان فهم تجربی یا علی‌القاعده تجربی گوینده متن، شنونده متن، زمینه متن، جماعت اهل زبان و محتوای متن است نه چیز دیگر، هرکدام از این فهم‌های تجربی یا علی‌القاعده تجربی منتفی شود، فهم متن منتفی می‌شود. نکته مهم در این باب اینست که در فهم همگانی یک متن به زبان انسانی، فهم همه پنج مقوم زبان امری تجربی یا علی‌القاعده تجربه‌شدنی است، نمی‌توان گفت مثلاً در موردی معین گویندگی گوینده متن که از مقومات فعل گفتاری است برای همگان طبیعتاً تجربه‌شدنی نیست، چون گوینده ماوراءطبیعی است، ولی درعین حال همگان اعم از معتقد به ماوراء طبیعت یا غیرمعتقد به آن متن گفته‌شده را به صورت عقلانی که هرمنوتیک جدید بر آن مبتنی است می‌فهمند. (همان)

مبنای ایشان در تجربی دانستن فهم متخذ از دیدگاه «یاکوبسن» است. وی در مقاله قرائت نبوی از جهان، به این امر اشاره می‌کند و کلام یاکوبسن را مبنی بر نیاز به تماس فیزیکی در فرایند فهم بیان

می‌کند. فهم همگانی یک متن زبانی از «تجربه فهم» آغاز می‌شود و تجربه فهم بنابر نگاه تجربی به زبان و پدیدارشناسی فهم متن در همه مراحل فهم متن زبانی یک فرایند تجربی است. (همان)

۵-۲. فهم، امری سیال و نسبی است

شبستری به نسبییت و تکثر فهم تصریح می‌کند. وی هر فهم را قائم به ذات و سیال می‌داند. بنابراین هیچ‌فهمی حجت بر دیگری نیست. او نتیجه می‌گیرد کسانی که از حجیت سخن گفته‌اند فرمان را به‌جای فهم نهاده‌اند. از نظر او قول به حجیت قرآن یا سنت و هرچیز دیگر اعمال خشونت و زورگویی است، چراکه مستلزم اسکات سایر فهم‌ها است. (شبستری، ۱۳۹۵: (۱): ۲۸) همچنین طبق ابعاد تاریخی و انسانی و تجربی فهم، اگر معنای سخن خداوند برای همیشه و صددرصد روشن شود، گفتگوی خدا و انسان، دیگر معنای خود را از دست می‌دهد. (شبستری، ۱۳۹۳: ۳۰۲)

۶-۲. تفهم مستمر باید بجای تعبد مستمر قرار گیرد

شبستری از نوآوری در باب دین و دین‌داری سخن به میان می‌آورد. وی با اذعان به اینکه نوآوری در دین با تعبد و عبودیت نمی‌سازد، بیان می‌دارد آنچه با نوآوری در باب دین و دین‌داری منافات دارد، تعبد مستمر است نه تفهم مستمر. بنابراین به‌جای تعبد باید به تفهم پرداخت. (همان)

از نظر شبستری، تنها ملاک حاکم بر فهم متن، اصول حاکم بر فهم و طبیعت فهم است. با قواعد اصولی نمی‌توان به شکار فهم رفت. مقاله *الهیات تفهیمی ۲* با این جمله آغاز می‌شود که «تفهم از طبیعت فهم پیروی می‌کند نه از حجت شرعی». از نظر او «اصل و فرع، فهم است. همه‌چیز فهم است. طبیعت فهم معیار همه‌چیز است نه چیزهای دیگری مانند حجت شرعی که فقیهان و اصولیون به آنها تمسک جسته‌اند». (شبستری، ۱۳۹۵: (۱): ۲۵)

۷-۲. «خدا معناست و رسالت، تفهم است.» (همان)

در الهیات تفهیمی شبستری، خدا معنای معناهاست. رسالت پیامبران از جنس تفهم است یعنی کتب و آنچه پیامبران با مخاطبان خویش در میان گذاشته‌اند از سنخ امور فهمیدنی و تفهیمی بوده است. تنها فهمیده‌شده‌ها هستند که ممکن است توسط انسان‌های دیگر هم به فهم درآیند. اگر کسی به حقیقتی غیرفهمیدنی رسیده باشد، نمی‌تواند از دیگران بخواهد که آن را بفهمند. آنچه پیامبران مردم را به فهم و تأمل پیرامون آن دعوت کرده‌اند خود قبلاً فهمیده بودند. بدین ترتیب معنای نبوت و رسالت جز این نیست که پیامبران و رسولان انسان‌هایی بوده‌اند که از مخاطبان خود خواسته‌اند آنچه را که آنها فهمیده‌اند آن

مخاطبان هم بفهمند. وی نتیجه می‌گیرد مخاطبان زمان حاضر باید تلاش کنند فهمیده‌شده‌هایی را که پیامبر در قرآن و سنت خواست به آنها بفهماند از طریق کوشش تفهیمی بفهمند. یعنی فهمیده‌شده‌های قرآن و سنت باید توسط انسان‌های معاصر نیز فهم شود. (همان)

۳. بررسی ابعاد معرفت‌شناختی الهیات تفهیمی

نظریه هرمنوتیکی جناب شبستری از چند جهت قابل نقد و بررسی است:

۱-۳. منحصرکردن فهم در تئوری هرمنوتیک

این ادعا که تئوری هرمنوتیک می‌تواند تنها راه استمراربخشی به دین اسلام باشد باید بررسی و اثبات گردد. شبستری باید به این پرسش پاسخ دهد که چرا متن دینی همانند سایر متون باید طبق قواعد هرمنوتیک، تفسیر شود؟ متون دینی با ادعای صدور از عالم ماورا، طبیعتاً دارای ماهیت متفاوتی نسبت به سایر متون است. دلیل این یکسان‌انگاری چیست؟

البته شبستری با بشری دانستن قرآن و کلام الهی، تلاش کرده تا صورت این مسئله را از آغاز پاک کند. وی قرآن را به شرطی قابل فهم و دارای معنا می‌داند که دارای ارکان کاملاً انسانی باشد و صادر از نفس نبی باشد. (شبستری، ۱۳۹۵: ۱)؛ ۲۳ و ۳۶) بدین صورت وی با بشری دانستن قرآن، این کتاب را چون سایر متون مشمول قواعد هرمنوتیک می‌داند. اما این تلاش نافرجام بوده، چراکه بشری دانستن قرآن، قلب کامل حقیقت قرآن، وحی و حتی دین است و این قلب و واژگونی وی را از نظریه‌پردازی در وادی ادیان الهی و متون آسمانی کاملاً خارج می‌کند، بلکه وی را در چارچوب خودساخته‌ای از دین با تعریف بشری و تجربی محصور می‌نماید. به عبارت دیگر بشری دانستن قرآن، راه شبستری را از راه مفسران قرآن جدا می‌کند، چراکه او به قرآن آن‌گونه که در سنت اسلامی معهود است باور ندارد، بنابراین از جرگه تفسیر و قواعد آن نیز خارج است و اختلاف قواعد تفسیری ایشان با مفسران، اختلاف در موضوع واحد نیست.

مدعای ایشان اینست که دانشمندان مسلمان باید فهم را از طریق اصول هرمنوتیک و زبان‌شناسی که توسط فیلسوفان و زبان‌شناسان غربی ارائه شده، اعمال کنند. از نظر وی دانشمندان مسلمان فهم را نمی‌فهمند و باید از نگاه فهمنده‌های غربی بفهمند. همچنین هیچ فهمی جز در سایه اصول هرمنوتیک تأیید نمی‌شود. باید از ایشان پرسید دلیل حقانیت و صحت علی‌الإطلاق معیارهای هرمنوتیکی غرب و صحت و ضرورت و حتی انحصار اعمال آنها بر هرگونه فهم توسط همه فهمندگان عالم چیست؟ اینکه «جریان فهم و تفسیر در فضای کشورهای اسلامی دارای خلل و نقایصی هست و مانند هر علم بشری نیازمند تنقیح و تکمیل است» با اینکه «اصول فهم و هرمنوتیک فلسفی غرب باید در همه‌جا اعمال شود

و دانشمندان مسلمان موظفند در مباحث الهیاتی مطابق آن پیش بروند» متفاوت است. تحمیل فهم هرمنوتیکی فلاسفه غرب بر موطن معرفتی دیگر، خود نوعی جزم‌اندیشی افراطی و متعصبانه و بی‌دلیل است.

۲-۳. مبانی پوزیتیویستی و سعی در ارائه الهیات بر مبنای آن

ابتنای نظریه هرمنوتیکی ایشان بر نظریات زبان‌شناختی مذکور با رویکرد پوزیتیویستی، این سؤال جدی را برمی‌انگیزاند که باورهای دینی که در رأس آن ایمان به غیب و ماورا است، چگونه با این رویکرد جمع می‌شود؟ تنافی و تخالف ذاتی رویکرد پوزیتیویستی با عقاید دینی بدیهی است اما عجیب‌تر از آن تمسک به این رویکردها برای تفسیر و فهم متون دینی است!

۳-۳. خلط روشی

مطالعه آثار جناب شبستری نشان می‌دهد نظریه ایشان به‌نوعی دچار تهافت و فرار از مبنا و خلط مبانی است که این مسئله از نگاه منتقدان نیز دور نمانده است. هرمنوتیک در سیر تطور خود رویکردهای متعددی را با نظریات متقابل و متخالف گذرانده که جمع آنها را ناممکن نموده است. نظریه هرمنوتیکی جناب شبستری به جمع این متهافتات متهم است.

هرمنوتیک در غرب چهار دوره را طی نموده است: ۱. هرمنوتیک ماقبل مدرن یا کلاسیک؛ ۲. هرمنوتیک مدرن یا نظریه فهم شلایر ماخرو ديلتای؛ ۳. هرمنوتیک فلسفی گادامری؛ ۴. نقادی هرمنوتیک فلسفی که با طرح رویکرد عینی‌گرایی و مقابله با نسبیت‌گرایی هرمنوتیک فلسفی توسط هرش و هابرماس همراه بود.

هرمنوتیک کلاسیک و مدرن در امکان وصول به فهم نهایی مشترکند. ديلتای با هدف معرفی مبنایی برای علوم انسانی و مقابله با انحصار معنا در روش پوزیتیویستی، گام بعدی را در هرمنوتیک برداشت. وی معنا را وابسته به تاریخ و فهم و انسان را اموری تاریخ‌مند دانست که در گستره تاریخ به‌طور سیال و متغیر هویت‌های پیاپی می‌یابد. هرچند وی نظریه دوری بودن فهم را مطرح می‌نماید، اما همچنان به امکان فهم معنای نهایی متن باور دارد.

گادامر تحت‌تأثیر هایدگر فهم را کوششی فلسفی برای توصیف فهم به مثابه عملی هستی‌شناسانه دانست. فهم واقع‌ای است که ورای خواست و اراده انسان صورت می‌گیرد. فهم از سنخ معرفت نیست، بلکه رخداد هستی انسان است. (Routledge, 2015: 138) فهم در اثر امتزاج افق متن و خواننده شکل می‌گیرد. فهم اتفاقی است که برای ما رخ می‌دهد بدون آن که کنترلی بر آن داشته باشیم. ما صرفاً در ماجرای فهم قرار می‌گیریم. (Gadamer, 2013: 385 & 386)

از نظر گادامر، زبان تأثیر وجودی بر فهم دارد. ما سازنده گفتگو نیستیم بلکه در آن واقع می‌شویم. زبانی که حامل یک گفتگو است، حامل آن حقیقت نیز هست. همه اینها عواملی است که عینیت را غیرقابل دسترسی می‌سازد. (Gadamer, 2013: 385) زبان، فهم و هستی در فلسفه گادامر به هم مربوطند. زبان، هستی‌ای است که فهمیده می‌شود. (Routledge, 2015: 138)

گادامر، دیلتای را گرفتار آرمان عینیت‌گرایی می‌داند. از نظر وی ادعای دانش عینی مبتنی بر موقفی در ورای تاریخ است که بتوان از آن موقف به خود تاریخ نگریست حال آنکه چنین موقفی در دسترس انسان نیست. به بیان گادامر، مفسر نمی‌داند که او خود و تصوراتش را وارد فرایند فهم می‌کند. (ibid: 404) بنابراین در هرمنوتیک گادامر میان حقیقت و تفسیر آن فاصله‌ای همیشگی وجود دارد، عینیت به معنای مطابقت فهم با واقع معنا ندارد و حقیقت معتبر و نهایی آرمانی محال است. (Gadamer, 2013: 404) وی تصریح می‌کند هر ترجمه‌ای از متن ممکن است و هیچ ترجمه‌ای ضروری نیست. (ibid: 386)

شبستری تصویری اختلاطی از هرمنوتیک فلسفی ارائه می‌کند. از نظر او گادامر، معنای متن را مستقل از خواننده و مستقل از نویسنده می‌داند (شبستری، ۱۳۹۳: ۲۹۱) وی در مقاله متون دینی و هرمنوتیک به مفهوم افق اشاره می‌کند و در جای دیگر از امتزاج افق‌ها سخن می‌گوید. (همو، ۱۳۸۳: ۱۵) در عین حال او از همدلی با مؤلف دم می‌زند این در حالی است که همدلی با مؤلف، منطبق با دیلتای است نه گادامر. چراکه گادامر وجود فهم را خارج از حوزه مؤلف بلکه در حوزه متن و مفسر جانمایی می‌کند. شبستری در بحث از مقوله سنت، برداشت گادامر را باور به معنای مقدم و گوهری می‌داند. (همو، ۱۳۹۳: ۲۲۹) حال آنکه گادامر معنای متن را بی‌نهایت می‌داند نه متناهی و نهایی.

برخلاف روش‌های تفسیری خواننده‌محور، شبستری به زمینه‌های تاریخی مؤلف در تفسیر اهمیت می‌دهد. از نظر او باید با تحقیق تاریخی از علایق و انتظارات مؤلف، شرایط تاریخی زمان صدور متن و وضعیت مخاطبان آگاه شد و آنها را در تفسیر لحاظ کرد. (شبستری، ۱۳۹۳: ۲۴)

از دیگر تفاوت‌های نظریه هرمنوتیکی شبستری با هرمنوتیک فلسفی، اعتقاد به امکان و بلکه لزوم وصول به معنای حقیقی متن و پرهیز از تفاسیر نامعتبر و اشتباه است. شبستری علی‌رغم تأکید بر هرمنوتیک فلسفی به دنبال دستیابی به معنای مراد مؤلف و رسیدن به فهم معتبر و تفکیک آن از فهم نامعتبر است. حال آنکه اولاً طبق نظر گادامر، فهم نهایی امکان ندارد. ثانیاً شبستری نیز به این مشکل هرمنوتیک گادامر یعنی عدم موفقیت در ارائه معیار واقف است و با وجود این از این منظر دست نمی‌شود.

این جهت‌گیری‌های ناهمگون و ناهمساز سبب شده است منتقدان، نظریه هرمنوتیکی شبستری را دچار آشفتگی و خلط بدانند که از یک سو بر مبانی هرمنوتیک فلسفی پای می‌فشارد و از سوی دیگر با

علم به تالی فاسد نسبت‌گرایی، درصدد ایجاد مسیری برای فرار از آن است. حال آنکه هرمنوتیک گادامر منتهی به نسبت‌گرایی است. (Hirsch, 1965: 255 & 214)

شاهد دیگر در خلط نظری توسط وی، پسینی دانستن معناست. در این مرحله وی نه تنها از قصد‌گرایی عبور می‌کند بلکه از هرمنوتیک گادامری نیز در می‌گذرد. اینکه معنا را یک امر پسینی بگیریم یا پیشینی، معنای فهم را کاملاً تغییر می‌دهد. پسینی دانستن معنا به معنای بر ساخت بودن آن و فرار از ذات‌گرایی راه شبستری را از عینیت‌گرایی حتی هرمنوتیک گادامری جدا می‌کند. هرمنوتیک گادامری در زمره منکران ذات‌گرایی طبقه‌بندی نمی‌شود. گادامر قائل به ذات معنا و حقیقت است اما فهم مقصود مؤلف را به دلیل شکاف تاریخی بین مؤلف و مفسر ممکن نمی‌داند. این در حالی است که ساخت‌گرایان معنا را پدیده‌ای پسینی و برساخته افق مفسر یا جامعه یا قدرت یا دیگر عوامل می‌دانند.

۴-۳. نسبیت‌گرایی

فارغ از خلطی که در دیدگاه هرمنوتیکی جناب شبستری وجود دارد، نکته مهم قابل‌بررسی، نسبیت‌گرایی مندمج در نظریه اوست. همان‌طور که گفته شد علی‌رغم اشاراتی که در کلام وی به عناصری مانند قصد مؤلف و فهم صحیح‌تر وجود دارد، اما کشش بیشتر نظریه وی به هرمنوتیک فلسفی گادامری با لوازم نسبیت‌گرایی از نظر منتقدان غربی و مسلمان پوشیده نیست. همچنین در فراز قبل گذشت که وی با پسینی دانستن معنا، از هرمنوتیک گادامری معنا نیز در گذشته است و بدین ترتیب هرگونه رابطه معنا با حقیقت را نفی و با شدت بیشتری دچار نسبیت‌گرایی می‌شود. علی‌رغم تذبذبی که وی در برخی گفتارها و نوشتارها بین قصد‌گرایی و نسبیت‌گرایی یا ذات‌مندی معنا و برساختگی آن داشته است اما دغدغه‌ها و تأکیدات و مؤخرات جهت‌گیری‌های وی، برساختگی معنا و پذیرش آگاهانه نسبیت‌گرایی است. امکان تفاسیر متعدد از متون دینی، عدم حجیت کلام فقیهان و مفسران، نفی اقتدار و سلطه برای هیچ‌یک از تقریرهای دینی از دغدغه‌های مجتهد شبستری است که تنها از طریق نسبیت فهم می‌تواند بدان دست یابد.

هرمنوتیک فلسفی به دلیل قائل شدن به فاصله همیشگی میان واقعیت و تفسیر آن منجر به نسبیت‌گرایی می‌شود. در هرمنوتیک فلسفی عینیت به معنای مطابقت فهم با واقع معنا ندارد. حقیقت معتبر و نهایی وجود ندارد و فهم‌ها و تفاسیر متعددی از یک متن امکان ظهور می‌یابد.

نسبیت‌گرایی انواع مختلفی دارد اعم از نسبیت‌گرایی معرفتی، نسبیت فهم، نسبیت وجود، نسبیت‌گرایی سیاسی و فرهنگی و اخلاقی و ... (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۴: ۳۷) لازمه هرمنوتیک فلسفی، نسبیت‌گرایی معرفتی به معنای انکار معیار ثابت برای معرفت است که خود پایه دیگر انواع نسبیت‌گرایی است. یعنی با قبول

نسبیت‌گرایی معرفتی که لازمه هرمنوتیک فلسفی است به همه انواع نسبیت‌گرایی تن در داده‌ایم. با قبول نسبیت‌گرایی معرفتی، متون و گفتارها ارزش معرفتی خود را از دست می‌دهند و اعتباری برای آنان باقی نمی‌ماند. این بی‌اعتباری و بی‌ارزشی معرفتی گریبان‌گیر خود این نظریه نیز می‌شود، بنابراین خود این نظریه را نیز نمی‌توان به حکم خودش معتبر و صحیح دانست. از این امر به پارادوکس هرمنوتیک فلسفی یا خودشمولی آن تعبیر می‌شود.

قائلان به این نظریه حتی اگر در مقام نظر این نظریه را بپذیرند در مقام عمل نمی‌توانند، آن را قبول کنند. نقدی که گادامر به دیلتای در زمینه عینیت‌گرایی دارد به معنای فهم معنای ارتکازی گفتار یا نوشتار دیلتای است. یا آنجا که گادامر تحت‌تأثیر دازاین هایدگر قرار می‌گیرد و از آن در نظریه هرمنوتیکی خود استفاده می‌کند، به معنای آنست که وی راهی به مقصود و مافی‌الضمیر هایدگر داشته است و قادر به فهم آن بوده است.

به‌صورت متعارف و متداول، کلام و گفتار اعم از شفاهی و کتبی بین آدمیان با هدف انتقال پیام و انتقال مافی‌الضمیر گوینده به مخاطبان محقق می‌شود. این نظریه که معنای اثر از مقصود مؤلف کاملاً بریده و تنها حاصل امتزاج افق متن و مفسر است با فلسفه تکلم در متعارف انسانی در تقابل است.

همین هدف را به‌صورت خاص‌تر می‌توان در مورد متون مقدس پی گرفت. به این معنا که هدف از انزال یا ارسال یا تبیین متون مقدس، هدایت بشر و عرضه آموزه‌های معرفتی و رفتاری لازم برای سعادت بشر است. آموزه‌هایی که لزوماً به‌وسیله عقل بشر قابل تحصیل نیست و نیاز به معلم و هدایتگر بالاتری دارد. طبق هرمنوتیک فلسفی این هدف نیز ملغی می‌شود، چراکه از متون مقدس جز امتزاج افق متن و افق مفسر چیز دیگری عائد نمی‌گردد، حال آنکه غایت در متون مقدس بیان مذاق شارع و هدایت در رفتار و بیان حقایق غیبی و رهنمونی در افکار است و این امر جز با وصول به مقصود گوینده و شارع رخ نمی‌دهد.

گرچه پیش‌دانسته‌هایی وجود دارد در شکل‌گیری فهم مؤثرند، اما این‌گونه نیست که دخالت هرگونه پیش‌دانسته محل فهم باشد. پیش‌دانسته‌هایی از قبیل معلومات ابزاری از نوع قواعد ادبی، علم منطقی و لغت، اطلاعات خواننده نسبت به صاحب اثر زمینه فهم بهتر متن را فراهم می‌کند. برخی علوم نسبتاً بدیهی مانند عدم‌جسمانیت حق تعالی در فهم برخی گزاره‌ها مانند «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» کارگشاست. در مقابل، برخی علوم ظنی یا محدودیت‌های علمی و اطلاعاتی و یا تمایلات و گرایش‌های شخصی مفسر می‌توانند در فهم متن اثر ناموجه داشته باشد که لازم است بدان‌ها دقت داشت. (الهی‌راد، ۱۳۹۸: ۱۶۰ - ۱۵۰)

لوازم نسبیت‌گرایانه هرمنوتیک فلسفی مورد انتقاد دیگر فلاسفه غرب نیز قرار گرفته است. از نظر هابرماس در هرمنوتیک گادامر گرایشی به نسبیت‌گرایی وجود دارد. هابرماس اندیشه‌های گادامر را

از این جهت که نتوانسته بود استانداردها و معیارهایی برای نقد و بررسی فراهم کند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. به نظر هابرماس مطابق با این دیدگاه هر معرفتی می‌تواند امری معتبر تصور شود دانش امری سوپراکتیو تلقی می‌شود. (Habermas, 1971:291 - 295)

همچنین از نظر منتقدان، قائلان هرمنوتیک راه را بر انتقاد از هر تأویلی بسته‌اند زیرا هر تأویلی توجیه خود را نخست از تکیه‌اش بر پیش‌فهم‌ها می‌گیرد و در این نسبی‌گری معرفتی هر حکم و حرفی در قلمرو معناشناسانه‌ای که خودش آفریده صادق، درست و انتقادناپذیر است به‌ویژه که کادامر به پیروی از هایدگر بدفهمی را هم نوعی فهم محسوب کرده و پشت کردن تأویلگر به متن را هم نوعی رویکرد به متن خوانده است. در نتیجه هر کس هر چه بگوید درست است. هرگاه بخواهیم بطلان حکمی را اعلام کنیم، حکم‌گزار خواهد گفت که اگر شما نیز با این پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌ها شروع می‌کردید، به همین نتیجه می‌رسیدید. در نتیجه در هرمنوتیک فلسفی هیچ چیز قابل رد و ابطال نیست، همان‌طور که هیچ چیز به‌طور کامل قبول نمی‌شود. (واعظی، ۱۳۸۲: ۳۴۱)

باری هرمنوتیک فلسفی به دلیل منتهی شدن به نسبیت‌گرایی و تقابلی با نظریه عینیت نمی‌تواند مبنای فهم متونی قرار گیرد که مبتنی بر رئالیسم معرفتی هستند. تمسک جناب شبستری به این روش برای فهم متون دینی، به معنای تن دادن به لوازم نسبی‌گرایانه در وادی شناخت است که با هویت دین، مبانی معرفتی و آموزه‌های دینی سازگار نیست.

علاوه بر اینکه عدم‌وصول به معنای نهایی متن و عدم حجیت برای هیچ تفسیری در برابر سایر تفاسیر، هر چند که قائل به معنای متن باشیم از نظر لوازم و پیامدهای معرفتی تفاوت چندانی با نفی معنا برای متن ندارد و شامل همان لوازم نسبی‌گرایانه می‌شود.

۴. بررسی مسئله نسبیت‌گرایی با روش معرفت‌شناختی حکمت متعالیه

در حالی که اکثر روش‌های معرفت‌شناختی غرب، در مسئله رابطه ذهن و عین، مغلوب سوپراکتیویسم و مرگ مؤلف و حتی مرگ متن شدند و در نتیجه به انواع نسبیت‌گرایی تن دادند، فلسفه اسلامی با مبانی متفاوت، روش معرفت‌شناختی ارائه می‌دهد که چالش عین و ذهن در آن نه به شکل مکاتب معرفت‌شناختی غرب، آغاز و نه همانند آنان به ناسرانجام می‌رسد.

معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی مدخل جداگانه‌ای نیست و یا فصولی تحت این عنوان در ابواب کتب فلسفی مسلمانان یافت نمی‌شود. لیک ضمن مباحث مختلف، اصول و قواعد فلسفه اسلامی در رابطه با معرفت بیان شده است. مباحثی چون وجود ذهنی، مقوله علم در بحث مقولات عشر، بحث علم واجب‌الوجود و بحث حقیقت علم و عالم و معلوم و اتحاد آنان.

اصول معرفت‌شناسی حکمت متعالیه در حل چالش عین و ذهن و برون‌رفت از نسبیّت‌گرایی از این قرار است:

۱. علم، امری وجودی و از سنخ هستی است. قبل از ملاصدرا علم به‌عنوان یکی از مقولات عرضی یعنی کیف نفسانی از اقسام ماهیت عنوان می‌شد. اما ملاصدرا بحث علم را از مباحث ماهیت و مقولات خارج کرد و به‌عنوان امری وجودی در بحث علم و عالم و معلوم بیان نمود. (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰: ۳ / ۲۷۸)

۲. در حکمت متعالیه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی درهم‌تنیده است. ملاصدرا هستی را در یک تقسیم به سه مرتبه طبیعی و مثالی و عقلی تقسیم نموده است و علم را نیز همانند آن به سه مرتبه حسی، مثالی و عقلی تقسیم کرده است و از سوی دیگر قوای ادراکی انسان را نیز بر این سه مرتبه منطبق ساخته است. در برخی از ادله اثبات عوالم سه‌گانه هستی از طریق وجود مراتب سه‌گانه ادراک صورت می‌گیرد. (همان: ۳ / ۳۶۲ و ۵۰۱ و ۵۰۲) این درهم‌تنیدگی مباحث معرفت و هستی در فلسفه اسلامی، صرفاً یک سلیقه یا بی‌سلیقه‌گی و درهم‌ریختگی نیست، بلکه یک امر مبنایی است که سبب رویکرد متفاوتی در فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه غرب می‌شود.

۳. علم حقیقتی مجرد است. علم در فلسفه اسلامی امری مجرد از ماده است. حکمت متعالیه علم را به حضور مجرد لمجرد آخر، تعریف می‌نماید. (همان: ۳ / ۲۸۶) علم عبارت است از وجود به شرط آنکه با ماده مخلوط نباشد. به عبارت دقیق‌تر علم به هر چیزی نحوه‌ای از انحاء وجود آن است که همان نحوه مجرد آن است. (همان: ۱ / ۱۱۴)

۴. علم در عالم طبیعت رخ نمی‌دهد. یکی از منازلی که در بحث معرفت‌شناختی صدرایی اضافه شده، ایجاد نوعی عکس در فرایند علم و یا هل دادن این فرایند در عالمی فوق و غیر از عالم طبیعت است. ملاصدرا معتقد است علم چیزی نیست که در عالم ماده رخ دهد. انسان اگر صاحب علم است به‌دلیل مراتب وجودی فوق طبیعی اوست. بنابراین تمام سیستم و فرایند علم در طبقات بالای هستی اتفاق می‌افتد، اما انسان چون دارای وجود طبقاتی است، توهم می‌کند آنچه در طبقات عالی وجود او رخ می‌دهد متعلق به همین دنیاست.

۵. معنا همان وجود علمی مجرد هر شیء است. ملاصدرا قائل است هر موجود صورتی و معنایی دارد. صورت، همان فعلیت خارجی شیء است و معنا حقیقت شیء است که در مرتبه‌ای بالاتر از صورت شیء قرار دارد. (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰، ۳ / ۳۰۸ و ۳۰۷)

۶. معرفت، حاصل حرکت صعودی نفس است. ملاصدرا از عوالم درونی نفس انسان به محاذات عوالم عینی، مثال متصل در کنار مثال منفصل و از عقل متصل در کنار عقل منفصل یاد می‌کند. حقیقت ادراک، سیر

صعودی نفس در مراتب خویش و اتحاد با مراتب عالی هستی است. (همان: ۳ / ۳۶۲، ۵۰۱ و ۵۰۲)

۷. تطابق انسان و جهان، مبنای مطابقت و صدق از نظر ملاصدراست. هستی دارای مراتبی است که هر مرتبه مطابق مرتبه دیگر است. منظور از این مطابقت، وجود کمالات مرتبه دانی در مرتبه عالی است که نتیجه آن اتحاد یا عینیت همراه با غیریت است. کمالات در هر مرتبه نسبت به مرتبه پایین‌تر شدیدتر و قوی‌تر است و این تفاوت، مقتضای تعدد و تأمین‌گر منطق تکثر است. به این اصل، تطابق عوالم گفته می‌شود. همین‌دست رابطه بین مراتب نفس نیز وجود دارد و به اصطلاح، مرتبه دانی رقیقه حقیقت مرتبه عالی است. به سبب این ارتباط که از نوع مطابقت است، مسئله مطابقت علم و معلوم نیز تبیین می‌شود چراکه آنچه عقل در فرایند ادراک بدان می‌رسد حقیقت شیء در عالم مثال یا عقل است که اشتداد وجودی نفس و اتحاد نفس با آن حقایق، سبب ادراک صورت حسی در عالم محسوس می‌شود. (همان: ۳ / ۳۰۷)

ملاصدرا در کتاب *شواهد الربوبیه* در ابتدای بحث وجود ذهنی به تطابق عوالم اشاره می‌کند. او بحث وجود ذهنی را با این بیان آغاز می‌کند که هر ماهیتی درای انحاء وجودی در نشئات و عوالم مختلف است که یکی برتر از دیگری است. سپس در فرازهای بعد نحوه فرایند علم را با تمسک به این اصل بیان می‌نماید. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴)

۸. اتحاد عقل و عاقل و معقول یا علم و عالم و معلوم، تبیین‌گر رابطه عین و ذهن است. باتمسک به این اصل، نسبی‌گرایی به‌عنوان لازمه تجافی بین عین و ذهن، سالبه به انتفاء موضوع می‌شود. ملاصدرا با طرح مبانی نو مانند اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری، راه را برای تبیین این اصل فوق‌گشود. مدعای ملاصدرا در این اصل، اتحاد عالم با وجود علم است نه با صورت علمیه. نفس با معقول بالذات متحد می‌شود نه معقول بالعرض. معقول بالذات، صورت عقلی و علمی نیست بلکه وجود علم است.

۹. فرایند ایجاد علم بدین‌شرح است که مواجهه نفس با شیء مادی خارجی نفس را برای نوعی اشتداد وجودی یا به تعبیر ملاصدرا مسافرت به عوالم بالا مهیا می‌کند. نفس چون خود مجرد است با مجردات در ارتباط است. بسته به قوت وجودی نفس، این ارتباط با وجود برتر ماهیت میسر می‌شود و نفس با آن رتبه‌های وجودی برتر متحد می‌گردد و از این طریق، علم به وجود برتر شیء خارجی برای نفس حاصل می‌شود. سپس به حکم اتحاد حقیقه و رقیقه و وحدت زیرین و زبرین، اتحاد با مراتب عالی همانا و علم به مراتب دانی همان. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۴ - ۳۱)

صورت عقلی چیزی در کنار نفس نیست. بلکه وجودی است که با وجود نفس متحد می‌شود. نفس با حرکت جوهری خود به سوی آن وجود عقلی حرکت می‌کند و با آن متحد و به آن نورانی می‌گردد. در اثر این ترکیب، اتحادی استکمال در نفس ایجاد می‌شود. اتحاد یک وجود مجرد در اثر حرکت و اشتداد با

وجود مجردی برتر که نتیجه آن وحدتی عمیق‌تر از اتحاد است. (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۱۷ / ۳۴۸) این حرکت و خروج نفس از مرحله‌ای به مرحله دیگر به این‌گونه نیست که چراغی از بیرون برای نفس روشن شود. بلکه درجه‌به‌درجه نورانی‌تر شدن نفس از درون در اثر سیردر مراتب عالی هستی است. سیر در مراتب عالی هستی جز با اتحاد با آن مراتب تحقق نمی‌یابد. (همان: ۳۵۲)

نتیجه

نظریه هرمنوتیکی مجتهد شبستری چه در مقام مبانی چه در مقام لوازم، مبتلا به نسبیت‌گرایی است. هرچند وی گاه‌گاهی به قصدگرایی هرمنوتیکی نزدیک می‌شود لیکن جهت‌گیری گادامری او و بالاتر از آن پسینی دانستن معنا، مجالی برای گریز از نسبیت‌گرایی نمی‌گذارد. در نظریه او اصراری بر دور ماندن از نسبیت‌گرایی دیده نمی‌شود بلکه تصریحات وی مبنی بر سیال و نسبی دانستن فهم، تکثر فهم و عدم حجیت تفاسیر فقیهان و متکلمان از متون دینی نشانگر التزام وی به نسبیت‌گرایی و انتخاب آگاهانه آنست.

نسبیت‌گرایی با تمام اشکالاتی که از سوی منتقدان مواجه شده، حاصل سیر فلسفه غرب به سمت سوپراکتیویسم و جدایی از عینیت و قصور مکاتب فلسفی غرب از حل چالش عین و ذهن و ارائه پاسخ برای مسئله معرفت است. این در حالی است که در حکمت متعالیه، ورود و خروج متفاوت به مسئله معرفت، فلسفه اسلامی را از ابتلای به نسبیت‌گرایی رها کرده است.

برساختگی حقیقت و معنا، نفی ذات‌گرایی، سیالیت و تغییر دما دم فهم و معنا که اصول هرمنوتیک فلسفی شبستری را تشکیل می‌دهد، همگی عکس‌العمل‌های فیلسوفان غرب در چالش رابطه عین و ذهن است. عدم‌رهنمونی ایشان به روش فلسفی دیگری که بتواند این چالش را به نفع ذات‌مندی حقیقت و معنا حل کند، سبب چنین واگرایی‌ای شده است.

درمقابل در فلسفه اسلامی، نظام معرفت‌شناسی و وجودشناسی به صورت حکیمانانه درهم‌تنیده است. علم به معنای حضور است پس دارای ذاتی مجرد و مستقل است. بنابراین نمی‌تواند برساخته باشد و نسبیت‌گرایی ناشی از عدم‌ذات‌مندی کنار می‌رود. علم، امری مجرد است. اگر قائل به ساحت مجردات نباشیم و علم را امری ماده‌بدانیم، طبیعی است که علم نتواند کاشف باشد، چراکه ماده مناط غیبت است و کشف و انکشاف که معنای علم است از آن بر نمی‌آید. بنابراین مادی‌انگاری علم، زیربنای نسبیت است و با تجرد علم، این بساط برچیده می‌شود. علم حقیقی حضوری است. اگر علم را صرفاً حصولی بدانیم همچنان مشکل معرفت‌شناختی باقی است. تنها ذات داشتن برای علم در رهایی از نسبیت‌گرایی، کفایت نمی‌کند چون بین معنا و حقیقت تفاوت است. ملاصدرا علم را حضوری و از نوع اتحاد ذات عالم با ذات معنا می‌داند.

مسئله دسترسی به واقعیت از طریق ارتباط مراتب نفس با مراتب هستی و اصل اتحاد عاقل و معقول حل می‌شود. عدم امکان دسترسی به واقعیت، آغازگاه نسبت‌گرایی است. این مسئله در حکمت متعالیه با اصولی که گذشت مجال طرح نمی‌یابد. فرایند علم چیزی جز اتحاد نفس یا به عبارت دیگر سوژه و اتحاد آن با معلوم یا ابژه نیست. در این فرایند نه تنها عالم به معلوم دسترسی دارد بلکه با او متحد می‌شود، به گونه‌ای که رابطه عینیت بینشان برقرار می‌گردد و این امر سبب اشتداد وجودی نفس می‌گردد.

باری در تبیینی که حکمت متعالیه از فرایند علم ارائه می‌دهد، نفس عالم با وجود خارجی معلوم متحد می‌شود نه صرفاً با وجود ذهنی معلوم. بنابراین اتحاد از نوع اتحاد عالم با معلوم بالذات است. البته نظام هستی‌شناختی حکمت متعالیه برای هر ماهیت وجودات خارجی متعددی در نشئات مختلف وجودی قائل است و نفس عالم با وجود برتر ماهیت خارجی متحد می‌گردد که به حکم اتحاد حقیقه و رقیقه، همان شیء موجود در عالم طبیعت است لیکن با وجود اعلی و اشرف، بنابراین غسل و شکافی بین عالم و معلوم باقی نمی‌ماند تا بخواهد موطن نظریات شکاکانه یا نسبیت‌گرایانه باشد.

شایان ذکر است نسبیت‌گرایی منطوی در نظریات بستر الهیات تفهیمی گرچه به ادعان شبستری از سوپراکنیویسم کانتی و شکاف بین عین و ذهن آغاز گردید، اما ابعاد دیگری مانند نقش خصوصیات مفسر یا افق متن و ماتن و قاری در تفسیر و معرفت به‌طور کلی قابل انکار نیست و عدم پرداخت بدان در این نگاشته قطعاً به معنای عدم اهمیت آن یا عدم تأثیر آن نیست؛ همچنین هرچند طبق آنچه معرفت‌شناسی حکمت متعالیه خوانده شد شکاف عین و ذهن به گونه‌ای که در برخی مکاتب معاصر توصیف گشته است، اساساً مطرح نمی‌شود، ولی این نظریه نیز نیازمند توسعه بیشتر در راستای پاسخ به سایر مسائل معرفت‌شناختی معاصر است.

منابع و مأخذ

۱. الهی‌راد، صفدر، ۱۳۸۲، *آشنایی با هرمنوتیک*، تهران، سمت.
۲. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، *تقدیمی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
۳. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۳، *تأملاتی در قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
۴. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۹۳، *محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.
۵. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۹۵ (۱)، *مجموعه آثار*، به کوشش امیر قربانی: www.book-house.btogsky.com
۶. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۹۵ (۲)، *مجموعه آثار*، به کوشش امیر قربانی: www.book-house.btogsky.com

۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۰، *الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، مشهد، مطبعه جامعه مشهد.
۹. واعظی، احمد، ۱۳۸۲، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
10. Gadamer, *Hans-George*, 2013, , *Truth and Method*, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G.Marshal, London, Newyork.
11. Habermas, guyoen 1971, *Knowledge and Human Interest*, Boston, Beacon Press
12. Hirsch, Ericdonald 1965, *Validity in Interpretation (1965)*, New Haven, Yale University Press
13. Jeff Malpas and Hanth Helmuth Gander, 2015, *the routledge companion to hermeneutics*, London, Routledge.

