

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هشتم، زمستان ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۳۰

درآمدی انتقادی بر هرمنوتیک روشنفکری دینی

تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۴/۲/۱۸

هادی آجیلی*

محسن سلگی**

مجتهد شبستری، به‌عنوان سلسله‌جنبان گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی، سهمی عمده در اشاعه و ترویج گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی بر عهده گرفته است و با تأسی از معرفت‌شناسی پست‌مدرنیستی، نوعی نسبی‌گرایی و ساختارشکنی در تفسیرهای دینی او ظاهر گردید. در این جستار، این فرضیه مورد آزمون قرار می‌گیرد که گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی گفتمانی برون دینی است که متدولوژی آن سنخیت و همگونی با کتاب مقدس و نص ندارد و توشه‌گیری علی‌الدوام و بلاانقطاع این نحله فکری از نظریات جدید، از جمله هرمنوتیک، این گفتمان را به استحاله کشانده است که نتیجه منطقی و بلافصل آن گسست آشکار از کتاب و سنت و غلتیدن در وادی گفتمان سکولار و نسبی‌گرایی هرمنوتیکی است.

این مقاله نشان می‌دهد که می‌توان در عین کثرت‌گرایی، از نسبی‌گرایی مصون ماند، امری که شبستری توفیقی بدان نیافته است. در واقع، مجتهد

* استادیار روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبایی تهران.

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی تهران.

شبستری نسبی‌گرایی را نه مقوله‌ای منفی، بلکه از رهاوردهای ارزنده‌ی خویش می‌انگارد. نقد مبادی فکری شبستری، آنهم عمدتاً از آبخور هرمنوتیکی آن و با تأکید بر تأثرات گادامری تلاش ما در این مقاله است. این متکلم نواندیش دینی، با زمانی و تاریخی خواندن دین، آن را به عصر نزول محدود می‌کند و توانایی‌های فرازمانی آن را برمی‌چیند. افزون بر این، او وحی را به سخن نبی تنزل می‌دهد. اما واقعیت این است که نمی‌توان، به تأسی از ژاک دریدا، واسازی متن را برگرفت و به کار بست و کمترین اثری از وثاقت معنای متن را برجای گذاشت.

واژگان کلیدی: متکلم نواندیش، مجتهد شبستری، نسبی‌گرایی، هرمنوتیک،

نص.

مقدمه

گفتمان هرمنوتیک روشنفکری دینی به پرچمداری مجتهد شبستری یکی از گفتمان‌های مطرح روشنفکری دینی در ایران پس از انقلاب شکوهمند اسلامی است. شبستری، به عنوان سرسلسله این گفتمان، در کسوت یک متکلم متجدد دل در گرو الهیات پروتستان و دستاوردهای کلامی - فلسفی جدید فیلسوفانی از جمله شلایر ماخر، بولتمان و گادامر دارد. او با بهره‌گیری از آرای متألهان پروتستان در پی آن است که، به زعم خویش، تفسیری نو و منطبق با تحولات جدید از دین ارائه دهد.

رویکرد شبستری به دین هرمنوتیکی است و او، با انتخاب رویکرد هرمنوتیکی گادامر، مروج و مبشر دین به‌مثابه نوعی تجربه باطنی و ایمان فردی است. به همین اعتبار، دیدگاه او تصادم جدی با تفکرات ایدئولوژیک و شریعت‌مدار پیدا می‌کند. شبستری به جنگ تمامی فراروایت‌ها و گرایش‌های

دینی با درون‌مایهٔ تئولوژیک و ایدئولوژیک و با رویکرد آشکار سیاسی - طبقاتی می‌رود. به بیانی دیگر، می‌توان گفت: رهیافت گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی رهیافتی فردگرایانه و اخلاقی به مذهب است که التزام و تعهدی به شریعت و فقه ندارد و به نوعی تفسیر اومانستی و سوپژکتیویستی از دین می‌رسد. موضوعاتی نظیر قرائت‌پذیری دین، پلورالیسم دینی، تجربهٔ دینی و حقوق بشر و رابطهٔ دین و دمکراسی از دیگر ویژگی‌های منظومهٔ فکری گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی به سردمداری محمد مجتهد شبستری است. در این جستار سعی بر آن است تا با نگاهی انتقادی و آسیب‌شناسانه، منظومهٔ فکری شبستری واکاری شود و این فرضیه مورد آزمون قرار گیرد که گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی گفتمانی سکولار و برون‌دینی است و نتیجهٔ این گفتمان غلتیدن در وادی سکولاریزم و قداست‌زدایی از کتاب مقدس است. روش تحقیق مورد استفاده در این پژوهش روش توصیفی - تحلیلی با نگاهی انتقادی به منظومهٔ فکری گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی است. چهارچوب نظری مورد استفاده در این جستار جامعه‌شناسی معرفت است. جامعه‌شناسی معرفت می‌کوشد افکار را به زمینه‌های اجتماعی - تاریخی که در آن به وجود آمده‌اند پیوند دهد. به بیانی دیگر، در جامعه‌شناسی معرفت، انسان یک محصول اجتماعی است و اندیشه‌های افراد متأثر از محیط و برساختهٔ اجتماعی است که در آن می‌زیند.

در بررسی و نقد آرای شبستری، به این امر آگاهی پیدا خواهیم کرد که وی به دلیل تحصیل در آلمان و تلمذ در محضر متألهان مسیحی، فضای فکری‌اش در پیوند ناگسستنی با هرمنوتیک فلسفی و الهیات پروتستان شکل گرفته است و او هندسهٔ معرفتی خویش را در گرتسه‌برداری و تقلید صرف از آرای

هرمنوتیسین‌هایی چون گادامر صورت بندی نموده است.

چیستی هرمنوتیک

اصطلاح هرمنوتیک از فعل یونانی *hermeneuein* (تفسیر کردن) مشتق شده و از نظر ریشه‌شناسی با کلمه هرمس: خدای یونانی و پیام‌آورخدایان پیوند دارد. هرمس خدای یونان باستان، رسول و پیام‌آور خدایان، خالق سخن و تفسیرکننده خواسته‌های خدایان برای مردمان پنداشته شده است. به بیانی ساده‌تر، هرمس پیام‌آوری است که پیام‌ها را به مخاطبان می‌رسانده و قابل درک و فهم می‌نموده است.

اما امروزه، اصطلاح هرمنوتیک به رشته‌ای عقلی اطلاق می‌شود که به ماهیت و پیش‌فرض‌های تفسیر ارتباط دارد. (واعظی، ۱۳۷۸: ۱۵) هرمنوتیک در طی رشد و بالندگی و تحولش معانی و تفاسیر گوناگونی یافته است. اما با کمی چشم پوشی و، می‌توان گفت: هرمنوتیک دارای دو مرحله اساسی و دو اصطلاح فراگیر است: اصطلاح عام که ریشه در هرمنوتیک کهن یا سنتی دارد و هرمنوتیک خاص یا مدرن که قدمت زیادی ندارد و به قرن هجدهم بر می‌گردد.

در هرمنوتیک کهن، دستیابی به معنای اصلی و نهایی متن پذیرفته است و با توجه به این نگرش، هر متنی که نوشته می‌شود، معنایی دارد که مراد ذهن مؤلف است. (احمدی، ۱۳۷۲: ۳۵۷). هرمنوتیک کهن یا سنتی عموماً به تفسیر متون مقدس، به‌ویژه در مسیحیت، محدود بود و نگهداشت و وثاقت متن هدف اصلی و غایی آن بود. اما در دوره جدید هرمنوتیک، اساس هرمنوتیک حول نیت مؤلف صورت بندی می‌شود. این دوره دارای سه تحول مهم است که عبارت‌اند از هرمنوتیک شلایرماخر، هرمنوتیک دیلتای و هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر.

(همان: ۴۹۷).

هرمنوتیک جدید یا مدرن خود به دو شاخه تقسیم می‌شود. دیدگاه نخست در بستر کهن هرمنوتیک با دیدگاه‌های شلایرماخر شروع گردید و با ظهورش ادامه یافت. این دیدگاه به مبانی و اندیشه‌های اصولی اکثر دانشمندان اصول فقه بسیار نزدیک است و سعی در حفظ وثاقت متن دارد. اما با ظهور هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر، علم هرمنوتیک از دیدگاه کلاسیک مبتنی بر وثاقت متن فاصله گرفته، راه را برای ساختارشکنی از متن و شرایط لازم برای هرگونه فهم بازمی‌کند. (پالمر، ۱۳۷۷: ۴۱) خلاصه‌رویکرد هرمنوتیک فلسفی گادامر - که مورد استفاده رهیافت هرمنوتیکی روشنفکری دینی است - آن است که فهم در اثر پیوند افق‌ها حاصل می‌شود، یعنی اتحادی میان دیدگاه خواننده و دیدگاه تاریخی متن به وجود می‌آید و کار هرمنوتیک اتصال افق‌ها و برقرارکردن نوعی دیالوگ و هم‌سخنی ما با جهان دیگر است. در این صورت، فهم درست از نادرست در مکتب گادامر وجود ندارد. گادامر در بحث‌های خود به دنبال این پرسش بود که فهم چگونه تحقق می‌یابد، نه اینکه چگونه می‌توان به فهم درستی دست یافت. (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۱۱).

نقادی پایه‌های فکری گفتمان هرمنوتیک روشنفکری دینی

گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی گفتمان نوظهوری است که سابقه و قدمت چندانی در تاریخ سنت روشنفکری دینی در ایران ندارد، به‌ویژه اینکه این گفتمان به دلیل انقطاع کامل از معرفت‌شناسی دینی و در پیش گرفتن رهیافتی برون‌دینی نتوانسته است جایگاه شایسته و بایسته‌ای در حوزه عمومی پیدا کند. یکی از نافذترین نظریه‌پردازان این گفتمان محمد مجتهد شبستری است؛ شبستری تحصیلکرده آلمان و وامدار فرهنگ آلمانی و ملهم از فلسفه‌های وجودی و هرمنوتیکی است. او، علاوه بر این، به دلیل صبغه روحانی و

تحصیلات حوزوی‌اش، به علوم متعارف اسلامی مثل کلام نیز پرداخته و به همین اعتبار، در خصوص فقه و مسائل مترتب بر آن نیز آثاری را مکتوب نموده است. (هاشمی، ۱۳۸۵: ۲۳۶)

اگر عبدالکریم سروش جنبه معرفتی دین را مطمح نظر خویش قرار می‌دهد، شبستری رویکردی وجودی به دین دارد و این نگاه فردگرایانه به دین او را از سلف خویش علی شریعتی جدا می‌کند، چراکه رویکرد شریعتی به دین حداکثری و ایدئولوژیک است در حالی که شبستری یک روشنفکر سکولار مسلمان است که تلقی مدرنی از سنت دارد و بر این باور است که ذات‌گرایی - آفت تفکر و فلسفیدن است. (ربک. شبستری، ۱۳۸۳: ۳۱-۳۴). به همین اعتبار، او راه خویش را از علی شریعتی که متفکری ایدئولوژیک و ذات‌گراست جدا می‌کند و به نوعی اومانیسیم و نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه می‌رسد. شبستری در جایی می‌گوید: «روش زندگی عبارت است از اراده نیرومند انسان معاصر برای کشف افق‌های جدید در زندگی بدون اینکه آن افق‌ها از قبل به درستی معلوم یا قابل پیش‌بینی کامل باشند.» (شبستری، ۱۳۷۹: ۱۳-۱۴)

این تفکر اومانستی و سوپژکتیویستی شبستری را به حمایت و دفاع همه‌جانبه از نظریه قرائت‌پذیری دین می‌کشاند و او با رویکردی خطابی، نه استدلالی، مخالفان این نظریه را به جمود فکری و اخباری‌گری متهم می‌کند. او در این باره می‌گوید:

مبانی فکری و فلسفی آن آقایان به قرائت متون دینی مربوط نیست. مبنای آنان عبارت است از توضیح و تشریح معرفتی که بر پایه متافیزیک افلاطونی و ارسطویی استوار است و یک معرفت‌آنتولوژیک (وجودشناسانه) است. اینها در واقع می‌گویند: پیامبر اسلام ﷺ هم در رسالت خود بر همان معرفت

وجودشناسانه تأکید کرده است. این فکر چنان تفکری است که در فلسفه اسلامی وجود دارد؛ مفاهیم اصلی موجود در این مکتب از این قبیل است که مثلاً از خداوند به واجب‌الوجود تعبیر می‌شود و دین تجلی خداوند است. در نظر آنها، وحی عبارت است از اتصال نبی با عقل فعال. این تفکر و این مفاهیم هیچ ربطی به مفهوم قرائت که در دنیای حاضر از آن سخن گفته می‌شود ندارد.» (شبستری، ۱۳۷۹: ۳۶۷)

نقد اساسی که به گزاره فوق می‌توان وارد کرد آن است که صرف تعلق خاطر یک متفکر اسلامی به مبانی فلسفی افلاطون یا ارسطو هیچ ارتباط و دخلی به پذیرش قرائت واحد یا کثیر از متون دینی ندارد و به نظر می‌رسد که شبستری می‌بایستی در تتبعات خویش با ژرف‌نگری و باریک‌بینی بیشتری قلم‌فرسایی کند. (نصری، ۱۳۸۲: ۲۷۷)

از طرفی، دین مبین اسلام هرگز مخالف کثرت‌گرایی نبوده و نیست. منتها تفاوت اساسی بین اسلام و هرمنوتیک فلسفی مورد پسند این نواندیش دینی در آن است که اسلام نگاهی وحدت‌گرایانه به دین دارد و کثرت را در عین وحدت می‌پذیرد، در حالی که گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی به طلایه‌داری شبستری رویکردی نسبی‌گرایانه به دین دارد، که اتخاذ این رویکرد منجر به ساختارشکنی از متن می‌شود. به ظن قوی، می‌توان گفت که رهیافت هرمنوتیکی شبستری ریشه در آرای دریدا و تئوری‌سازی او دارد، چراکه دریدا بر این باور است که ساختارشکنی متن را در معنای کلی آن - اعم از سیاسی، اجتماعی و فلسفی - بحرانی می‌کند و از این طریق، شکاف‌های موجود در آن برملا می‌شود و ساحت دیگری از متن ظهور می‌یابد. (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

این متفکر دینی که به شدت متأثر از هرمنوتیک فلسفی گادامر است جهت

تبیین و تأیید آرای خود از این دانش توشه‌گیری می‌کند و در جایی می‌گوید: «مسلمات دانش هرمنوتیک و دانش تاریخ به ما می‌گوید [که] فهم و تفسیر هیچ متن دینی و بازسازی هیچ حادثه تاریخی بدون پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرضها و انتظارات و علایق ممکن نیست.» (شبستری، ۱۳۷۹: ۲۴۱)

نکته تأمل‌برانگیز در این گزاره شبستری آن است که او مسلمات و ضروریات اسلامی را به بهانه قرائت‌های مختلف مورد سؤال و تردید قرار می‌دهد و با استدلالی برون‌دینی و به بهانه تحمل صداهاى مختلف، مسلمات و مقومات دینی را از بیخ و بن به محاق می‌برد. مسئله اساسی دیگر در نقد آرای شبستری و هرمنوتیک فلسفی مورد علاقه او آن است که اگر هرمنوتیسین‌هایی چون شبستری بخواهند به مبانی هرمنوتیکی خویش وفادار بمانند، نباید خود دست به داوری بزنند و فی‌المثل، اسلام فقاهتی را به چالش بکشند و آن را متهم به جزم‌گرایی نمایند؛ اگر مبحث درستی اخلاقی و داوری درباره ساختارهای اجتماعی و رفتارهای سیاسی متأثر و مبتنی بر تفسیر خاصی از فرهنگ سیاسی باشد، دیگر مجالى برای نقد و ملامت برخی نظام‌های سیاسی باقی نمی‌ماند. (واعظی، ۱۳۸۷: ۲۶)

شبستری با کنار هم قرار دادن داشته‌های هرمنوتیکی‌اش در کنار داشته‌های دینی، درصدد نشان دادن این امر است که برای اجتهاد، صرف اتکا به مثلاً علم اصول کافی نیست و در این روزگار، فقیه باید به مسائل مبنایی‌تری توجه کند و تحولات دنیا را درک کند. به عبارت دیگر، فقیه نباید همه احکام فقهی را جاودان تلقی کند؛ احکام جاودان صرفاً در ساحت‌های جاودان معنا دارند و ساحت‌هایی که خود در معرض تغییرند، احکامشان هم ناگزیر باید تغییر کند. (هاشمی، ۱۳۸۵: ۲۴)

شبستری سعی در بیان این مهم دارد که هر کدام از ادیان و سنت‌های کهن معنوی بهره‌ای از حقیقت برده‌اند. از این رو، وی به تکثرگرایی دینی اقبال نشان می‌دهد تا از این رهگذر، باب گفتگو میان ادیان گشوده و حقیقت در میان آنها جریان یافته و جابجا شود. این رویکرد لیبرالیسم الهیاتی و دینداری شک‌ورزانه موجب گشودگی ادیان نسبت به هم و برقراری بساط گفتگو میان آنهاست. (مظاهری یوسف، ۱۳۸۷: ۱۰۵)

اما برخلاف نظر شبستری و هم‌مسلمانان او، شرط گفتگوی بین ادیان این نیست که به هیچ حقیقت مطلق یا حقیقت برتری قایل نباشیم که این شرط محالی است و پیروان هر دینی خود را مطلق یا دست‌کم برتر می‌دانند. بلکه فقط کافی است که منصف، متفکر و بردبار باشیم تا بتوانیم استدلال‌ها و نکات مثبت دیگران را ببینیم و برتری خود را به آنها نشان دهیم. در این مصاف منصفانه است که برترین‌ها معلوم می‌شود و بشریت راه درست را می‌یابد و جهان آماده حرکت به سوی می‌شود که در نقشه‌ی خداوند برای خوشبختی و کامیابی بشر (تقدیر) طراحی شده است. (همان: ۱۰۱)

شبستری، که رویکرد برون‌دینی به کتاب مقدس دارد، پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و زبان دین را رمزی می‌داند و در جایی می‌گوید:

دین‌شناسی جدید عبارت است از شناختن مجموعه‌ی رمزهای زبانی. اسلام، به عنوان یک قرائت، در درجه‌ی اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش، متون دینی به عنوان نهادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود، خواه آن متن کتاب باشد یا هنر اسلامی و یا چیزهای دیگر. «(شبستری، ۱۳۷۹: ۳۶۱)

مشکل عمده‌ی گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی نقطه‌ی عزیمت متفکران

وفادار به این گفتمان می‌باشد. مغالطه آشکار شبستری آنجایی است که او زبان قرآن را زبان رمزی می‌داند. واقعیت این است که برخی از آیات قرآن به زبان رمز هستند نه آنکه همه متن قرآن رمزی باشد و باید به تفسیر رمزی آن پرداخت؛ نمی‌توان قرآن را یک تابلوی نقاشی یا یک قطعه شعر یا یک داستان مجموعه‌ای از نمادهای رمزی دانست. ممکن است که یک اثر هنری رمزی باشد، اما یک متن دینی مانند قرآن، که دارای ارکان سه‌گانه اعتقادات، اخلاق و احکام است و برای هدایت انسان‌ها نازل شده، نمی‌تواند رمزی باشد. شبستری هیچ برهانی را برای اثبات مدعای خود اقامه نمی‌کند و توضیح نمی‌دهد از کجا و براساس چه براهین و شواهدی به این جمع‌بندی رسیده است که زبان قرآن زبان رمزی و نمادین است. به ظن قوی، می‌توان گفت: ریشه تمامی خطاها و مغالطه‌های وی را به روش‌شناسی هرمنوتیکی او بر می‌گردد که سازه‌شکن و نسبی‌گراست. (قنبری، ۱۳۷۷: ۳۰)

در هرمنوتیک گادامری که شبستری وامدار آن است، فهم متوقف به گفتگو و گفتگو متوقف به زبان است. از منظر گادامر، در جریان تفسیر، سبق ذهن و پیش‌فرض‌های شخص مدخلیت پیدا کرده، مؤثر واقع می‌شوند. به عبارتی ساده‌تر، تفسیر بدون وجود پیش‌فرض‌های چند ممکن نیست و تفسیر همواره مسبوق به دریافتی پیشین است. خود این پیش‌فرض‌ها نیز از طریق مشارکت در امانت‌های فرهنگی و سنتی که انسان‌ها بدان تعلق دارند احصا می‌شود. هر تفسیری همواره تعلق به زمان حال دارد و بر مبنای نسبت و افقی که مفسر آن به اقتضای سیر تاریخ در برهه خاص خود پیدا کرده صورت می‌گیرد. بنابراین، نوعی دیالکتیک و هم‌آمیزی افق‌ها بین مفهوم و متن وجود دارد و متن مرتباً مضمول تفسیر و بازاندیشی می‌شود. (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۱۰۴)

پرواضح است که اتخاذ این رویکرد هرمنوتیکی به وسیله شبستری او را دچار تهافت و مغالطه نماید و کار را به جایی رساند که زبان دین را زبانی نمادین معرفی کند.

رویکرد هرمنوتیکی به دین در جهان عرب نیز سخنگویانی دارد، که از جمله این متفکران می‌توان به نصر حامد ابوزید اشاره کرد که متن را یک محصول فرهنگی می‌داند و با توجه به همین دیدگاه، قرآن را متنی زبانی و وابسته به فرهنگی خاص می‌شمارد. (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۰۱) شبستری، همچون ابوزید، مقدمات فهم را متوقف و مؤدی به پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات و افق تاریخی می‌داند و به نقش مفسر اهمیت ویژه‌ای می‌دهد. (شبستری، ۱۳۸۱: ۵۰)

به نظر می‌رسد استفاده مفراط و شیفته‌وار شبستری از هرمنوتیک گادامری منجر به نسبی‌گرایی و ساختارشکنی از متن می‌شود و او هرگز نمی‌تواند از عوارض مترتب بر منظومه فکری خویش که همانا بن‌فکنی از متن است مصون بماند. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۷۸)

فلذا، مهم‌ترین مسئله و چالش در بهره‌گیری از هرمنوتیک در علوم دینی نسبت آن می‌باشد که وثاقت کتاب مقدس را زیر سؤال می‌برد و منجر به شکاکیت و تفاسیر متعدد و پایان‌ناپذیر از دین می‌شود. (عمید زنجانی، ۱۳۸۳: ۱۳۸) نسبی‌گرایی افتادن در وادی ناآرامی و بیقراری مداوم مفاهیم و گزاره‌ها است و رهاوردی جز سستی، سردرگمی و پوچی برجای نمی‌گذارد. نوعی پوچ‌گرایی یا نیهیلیسم که در کثرت‌گرایی پلورالیستی و بی‌انتها وجود دارد، به مراتب، خطرناک‌تر و افسارگسیخته‌تر از نیهیلیسمی است که در شرایط بی‌انتخابی و نبود راه‌های بدیل وجود دارد. در واقع، نیهیلیسم دو نوع است: یک نوع زاییده تھی

بودن و پوکی است و نوعی دیگر حاصل تکثر و تنوع بی‌پایان و در نتیجه، سردرگمی سوژه انسانی میان گزینه‌های بی‌انتهای و در نهایت، عدم تصمیم‌گیری و ایستادن در یک جای ثابت و باقرار.

بشری کردن و زمینی کردن دین راه را برای قرائت‌های بی‌پایان و همچنین بی‌قوام و بدون مبنا فراهم می‌کند و به نسبی‌گرایی و سرگردانی مخاطب دین تزیید می‌بخشد. وقتی کلام وحی از فرازمانی بودن خارج شود، به مقوله‌ای نسبی، موقتی و غیرقابل اتکا کشیده می‌شود.

گوهر نظریه شبستری در خصوص کلام و حیانی آن است که کلام و حیانی همان کلام انسانی نبی است. البته، شبستری بر این ادعای درشت قیدی هم می‌افزاید و اضافه می‌کند که شخص نبی در این امر پشتوانه قدرت الهی را نیز با خود دارد. (شبستری، ۱۳۸۳: ۱۵۴)

این نویسنده روشن نمی‌کند که مقصود از این قید دقیقاً چیست و این قید در ساختار اصلی مدلی که وی برای ماهیت کلام و حیانی پیشنهاد می‌کند چه نقشی ایفا می‌کند. حقیقت امر آن است که این قید هر چه باشد تأثیر چندانی در گوهر نظریه او نخواهد داشت؛ از منظر وی، کلام و حیانی مآلاً کلام انسانی شخص نبی است و افزودن آن قید کلام و حیانی را به پدیده‌ای غیر از کلام انسانی تبدیل نخواهد کرد. (نراقی، ۱۳۸۶: ۶۳)

واضح و مبرهن است که این تلقی از کلام و حیانی در تضاد کامل با دیدگاه اصیل و درون‌دینی است، چراکه از منظر عموم متفکران اسلامی، کلام و حیانی کلام خداوند است و پیامبر بازگوکننده کلام خداوند و صرفاً واسطه انتقال آن به آدمیان به‌شمار می‌آید. اما در مدل پیشنهادی شبستری، کلام و حیانی، در واقع، کلام

شخص نبی است که دیدگاهی برون‌دینی و متأثر از هرمنوتیک فلسفی می‌باشد و در تضاد و تعارض کامل با آموزه‌های وثیق دین است. (همان: ۶۴)

مشکل این متفکر دینی آن است که وقتی از زمانی - مکانی - تاریخی بودن اوامر و نواهی در متن شریعت سخن می‌گوید، در واقع، راه را برای موقتی و تاریخی شدن احکام قطعی شریعت اسلامی باز می‌کند. (همان: ۶۵)

به ظن قوی، می‌توان گفت که این چنین ادعاهایی مبنی بر انسانی بودن کلام الهی هیچ ربط و دخلی به مبانی و شاکله‌های وثیق دینی ندارد و شبستری برای اثبات دینی - اسلامی بودن آرای خویش مشکلات عظیمی دارد. هندسه معرفتی شبستری متن را امری گشوده و قابل تفسیر می‌داند که پیامد منطقی این دیدگاه به چالش کشیدن وثاقت متن است. برخلاف نظر این نویسنده، قلمرو دین در باب خداشناسی، معاد، نبوت، اخلاق و حقوق حداکثری است و بر این اساس، دین اسلام به تمامی پرسش‌های مربوط به این حوزه‌ها پاسخ داده است، که با روش مراجعه به قرآن و سنت و بهره‌گیری از عقل می‌توان به آن دست یافت. (خسروپناه، ۱۳۸۷: ۴۶)

در علم اصول، متن و کلام را حسب کیفیت دلالتشان بر معنا بر دو قسم مجمل و مبین تقسیم می‌کنند. و متن مبین نیز بر سه قسم قابل تقسیم است: نص، ظاهر، اظهر.

اگر دلالت متن به گونه‌ای صراحت داشته باشد که احتمال هیچ‌گونه معنای خلافی را در مورد آن نتوان داد، به آن «نص» گویند. اگر متن به گونه‌ای باشد که احتمال معانی متعددی را در آن بتوان داد اما به لحاظ عرفی بتوان یک معنا را بر معانی دیگر ترجیح داد، آن را «ظاهر» گویند. در مقابل، اگر متن بتواند در دو یا چند معنا ظاهر باشد اما به لحاظ عرفی بتوان یک معنا را بر معانی دیگر ترجیح

داد، آن معنای مرجح را «اظهر» گویند. بالاخره، اگر دلالت متن به گونه‌ای باشد که احتمال معانی متعددی را در مورد آن بتوان داد، به گونه‌ای که نتوان هیچیک را بر دیگری ترجیح داد، به آن «مجمل» گویند.

حجیت «نص» به لحاظ شرعی و مدرک بودن آن به لحاظ عرفی و حقوقی به دلیل وجود دلالت قطعی متن بر معنا به گونه‌ای که هیچ‌گونه احتمال دیگری برای آن وجود ندارد، ثابت و ذاتی متن است و نیازمند دلیل خاصی نیست. در مورد حجیت متن مجمل، قول مشهور در علم اصول آن است که هیچیک از معانی محتمل در این‌گونه متون حجیت ندارد و تنها معنای جامع بین این معانی محتمل اقتضای برخورداری از حجیت را دارا است، مشروط بر اینکه مانع دیگری برای تنجیز آن معنای جامع در میان نباشد. آنچنان‌که می‌بینیم، برخلاف رویکرد هرمنوتیکی مأخوذ به وسیله شبستری، در علم اصول یکسری مبانی و مقومات یقینی وجود دارد و یکسری جنبه‌های غیریقینی، و علم اصول با تمامی عقل‌گرایی و رویکرد انتقادی اما در دام نسبی‌گرایی و تذبذب اسیر نمی‌شود. (رک. حسنی، ۱۳۸۵)

بررسی رابطه دین با امر اجتماعی در منظومه فکری مجتهد شبستری

از نظر مبدعان گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی، روش تفسیر صحیح کتاب و سنت این است که آنها را تاریخی بفهمیم. آنها بر این باورند که متن را باید در چهارچوب تاریخی، زمانی و مکانی آن فهمید. اینان، همچون جامعه‌شناسان معرفت، اندیشه و تفکر را امری نسبی و تاریخ‌مند می‌دانند. از منظر شبستری نیز، بسیاری از احکام اسلامی خصلتی تاریخی دارند. این ادعای او ارتباط وثیقی با رویکرد هرمنوتیکی پیدا می‌کند، چراکه اساس روش‌شناسی هرمنوتیک فلسفی توجه به ضوابط خاص زمانی و مکانی و مخالفت با پیوست و

تداوم تاریخ است. (Audi, 1995: 38)

از منظر تاریخ‌گرایی، دانش بشری ویژگی تاریخی دارد، چراکه فهم را زمانی - مکانی می‌داند. در این رهیافت فکری که شبستری وامدار آن است، روش - شناسی اثباتی به چالش کشیده می‌شود و این دیدگاه به جامعه‌شناسی معرفت نیز پهلو می‌زند. فلذا، همچنان‌که گروند تصریح می‌کند، ارتباط درهم‌تنیده‌ای بین تاریخ‌مندی و جامعه‌شناسی معرفت وجود دارد. جامعه‌شناسی معرفت، همه محتوای معرفتی را تاریخ‌مند و حاصل اقتضائات جامعه به تصویر می‌کشد و به این طریق، از مفاهیم ذات‌زدایی می‌کند، چیزی که شبستری نیز بدان قایل است. از این رو، اندیشه‌های شبستری نیز ذات‌زدایی شده و عاری از وثاقت و ثبات و حتی معنا می‌شود! این یک تناقض است که وی به آن پاسخ نمی‌گوید.

(See: Grondin, 1994: 79)

نکته قابل توجه در آرای شبستری توجه و اعتقاد عمیق او به قرائت‌های متعدد و متکثر از دین است که این رویکرد تا حد زیادی به نسبی‌گرایی جامعه‌شناسی معرفت پهلو می‌زند. (زیبا کلام، ۱۳۷۶: ۲۰) او در جای‌جای آثار خویش از تاریخ‌مندی کتاب مقدس دفاع می‌کند و می‌گوید:

معنای فهم غیرتاریخی این است که زمینه تاریخی - اجتماعی نزول و ورود آیات و روایات کتاب و سنت را در فهم معنا و اعتبار شرعی آنها دخالت ندهیم و چنین تصور کنیم که آیات و روایات احکام مطلقاً را بیان می‌کنند، بدون آنکه به شرایط تاریخی و اجتماعی معین ناظر باشند و بنابراین، آنها در شرایط تاریخی و اجتماعی متفاوت قابل عمل هستند و باید بدانها عمل شود. آنها احکامی فراتاریخی‌اند. این پیش‌فرض و یا پیش‌فهم، خود بر پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های دیگری در باب فلسفه زبان، مفهوم احکام دینی و نبوت و وحی، انسان‌شناسی،

جامعه‌شناسی و تاریخ مبتنی است. (شبستری، ۱۳۷۹: ۱۰۶)

برخلاف دیدگاه فوق‌الذکر، اکثر مفسران و فقهای شیعه به زمینه تاریخی - اجتماعی نزول آیات توجه کرده‌اند. مباحثی که در علوم قرآنی در باب شأن نزول آیات مطرح است برای فهم دقیق قرآن کریم است. اما صرفاً با این استدلال که آیات قرآنی در شرایط زمانی و مکانی خاص نازل شده، نمی‌توان نتیجه گرفت که احکام فراتاریخی نداریم. فقیهان و مفسران ما بر مبنای پیش‌فرض‌های زبان‌شناسی، کلامی و فلسفی خود احکام تاریخی و فراتاریخی را استنباط کرده‌اند. (نصری، ۱۳۸۳: ۳۰۱)

همین که امروز بحث از دخالت دو عنصر زمان و مکان مطرح است، نشانه توجه به شرایط و واقعیت‌های عصر و زمان در استنباط احکام الهی است. در عین حال، باید توجه داشت که لازمه نگاه تاریخی به متون نفی احکام ابدی نیست و کسانی مانند شبستری که خواسته‌اند احکام ابدی اسلام را نفی کنند، در واقع، ره به ناکجاآباد برده‌اند و آرای ایشان با منابع و اصول محکم و متقن دینی همخوانی ندارد. (نصری، ۱۳۸۲: ۳۰۲)

خدشه و ایراد بنیادینی که به هندسه معرفتی شبستری وارد است آن است که فرد معرفت‌شناسی که با قبول نسبیت شناخت، معرفت‌شناسی را سازمان می‌دهد، گرچه برای گریز از برخی لوازم آشکار گفتار خود، ثبات و دوام تمامی گزاره‌های علمی و دینی را انکار نمی‌کند، از آنجاکه دوام و ثبات هیچ اندیشه‌ای را ضروری نمی‌داند، به امکان تحول تمامی اندیشه‌ها تصریح می‌کند و، بدین ترتیب، به جواز تغییر و دگرگونی همه معارف حکم می‌کند. جواز تغییر تمامی دانسته‌ها مستلزم نفی قضایای ضروری علوم و از جمله مستلزم انکار ضروریات دینی است. (بردبار، ۱۳۸۷: ۱۷۸)

شبستری برای اثبات مدعای خود مبنی بر تاریخی بودن احکام دینی، ارزش‌های بالذات و ارزش‌های بالعرض دینی را از هم تفکیک می‌کند. از منظر وی، ارزش‌های نهایی ذاتیات رسالت پیامبر اسلام را تشکیل می‌دهند و ارزش‌های فرعی امور عرضی را. او در این باره در جایی دیگر می‌گوید:

- بسیاری از احکام دوران پیامبر اسلام، چه در قرآن مجید آمده باشد و چه در احادیث، احکامی است که به مقاصد و ارزش‌های درجه دوم و بالعرض و تصادفی مربوط بوده است. (شبستری، ۱۳۷۹: ۲۱۶)

- بدین ترتیب، این معیار که در هر عصری سلوک توحیدی چگونه ممکن می‌گردد، معیار اعتبار حکم شرعی در همان عصر است. (شبستری، ۱۳۷۶: ۲۷۱)

مدافعان تئوری تاریخ‌مندی احکام دینی با این اشکال روبرو هستند که هیچ‌گاه ملاک مشخصی را برای تفکیک امور ذاتی از امور عرضی ارائه نداده‌اند؛ اینکه گفته شود مقومات توحید ارزش‌های درجه اول و ذاتیات دین است، مشکلی را حل نمی‌کند، چون این پرسش همچنان مطرح است که مقومات توحید چه اموری است و با چه ملاکی می‌توان آنها را تعیین نمود؟ (نصری، ۱۳۸۲: ۳۰۲)

نکته مهم دیگر در ارتباط با تقسیم دین به ذاتیات و عرضیات آن است که اگر بپذیریم دین دارای ذاتیات و عرضیات است، چرا این ذاتیات را خود دین مشخص نکرده یا حتی ملاکی برای تمییز آنها از یکدیگر ارائه نداده است. (نصری، ۱۳۸۲: ۳۰۵)

نقد دیگری که به رویکرد هرمنوتیکی شبستری وارد است این است که مگر همه احکام نازل شده مربوط به حوادث تاریخی خاصی بوده است؟ و آیا درباره همه حوادث زمان پیامبر آیاتی نازل شده است؟ اگر می‌پذیریم که حوادث بسیاری در زمان پیامبر اتفاق افتاده که درباره آنها آیه‌ای نازل نشده است، می‌توان

نتیجه گرفت که اگر حوادث تاریخی به گونه‌ای دیگر اتفاق می‌افتادند این‌گونه نبوده که حتماً احکام دیگری نازل می‌شدند. به نظر می‌رسد که نسبی‌گرایی مترتب بر آرای شبستری او را به جایی می‌رساند که گرفتار نسبی‌گرایی در دین و معرفت دینی می‌شود که این رویکرد و سازانه نسبت به کتاب مقدس ریشه در روحیهٔ رفرمیستی و گرایش‌های سکولاریستی و اومانیستی روشنفکران متأخر دینی دارد، که به‌شدت ملهم از الهیات پروتستان و هرمنوتیسین‌هایی چون گادامر هستند. (خسروپناه، ۱۳۸۱: ۶)

از خصایص دیگر گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی، نقدپذیر دانستن متن دین و آزمون‌پذیر دانستن مدعیات دینی است. مجموعهٔ این خصایص دربرگیرندهٔ پروژهٔ اسطوره‌زدایی و قداست‌شکنی است. تاریخی دیدن وحی و نبی ﷺ ثمره‌ای جز قداست‌شکنی از آنان ندارد. این قرائت جدید از دین در تعارض با قرائت ایدئولوژیک علی شریعتی قرار دارد که در آن ائمه و رسول خدا به عنوان چهره‌های اسطوره‌ای و الگوهای فوق بشری و دست‌نیافتنی فرض می‌شوند. (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۴۰)

گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی به طلایه‌داری شبستری دین حداقلی را در برابر دین حداکثری اسلام فقاهتی و اسلام ایدئولوژیک مطرح می‌کند و رسالت عمدهٔ خویش را در کاستن از نقش و اقتدار فقه و شریعت تعریف می‌کند. فقه‌ستیزی از ممیزه‌های شاخص قرائت هرمنوتیکی روشنفکری دینی است. این گفتمان بر آن است که با مطرح کردن بحث «ذاتی و عرضی» در دین، ذاتیات دین یعنی گوهر دین را نشان دهد تا ظواهری که بی‌سبب دین را فربه کرده‌اند، کنار گذاشته شوند. (ربکی، شبستری، ۱۳۷۶: ۵۶)

از لحاظ ساختاری، زبانی را که قرائت هرمنوتیکی روشنفکری دینی

برمی‌گزیند زبانی عرفانی و اخلاقی است. شبستری و پیروان فکری او به دنبال این می‌باشند که نشان دهند که دین را نباید در پای ایدئولوژی قربانی کرد، اما خود بدون توجه به این نکته که دین فریه‌تر از اخلاق است، دین را به اخلاق تحویل می‌نمایند. دلیل توجه و تأکید فراوان بر وجه اخلاقی دین آن است که اخلاق در دنیای جدید تنها بخشی از دین است که آسان‌تر تسلیم مدرنیته می‌شود. (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۴۱)

به ظن قوی، می‌توان گفت: آنچه منادیان و شارحان گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی بر زبان جاری می‌کنند چیزی جز ترجمان آثار و مکتوبات روشنفکران سکولار و غربزده مشروطیت نیست. در آن برهه تاریخی نیز روشنفکرانی چون میرزا یوسف خان مستشارالدوله در کتاب یک کلمه به شریعت حمله می‌برد و تأکید می‌کرد که از قوانین شرع در اداره مملکت باید دور بود. او می‌گوید: «قوانین موضوعه روز فقط مصالح دنیوی را شامل است، چنان که با حالت هر کس از هر مذهب که باشد موافقت دارد و امور دینیه را کتاب ویژه دیگری است. (تقوی، ۱۳۶۳: ۱۱۲)

رگه‌ها و ریشه‌های منظومه فکری شبستری و گفتمان هرمنوتیکی منتسب به او را در آرای کسانی چون جان هیک نیز می‌توانیم پیدا کنیم. جان هیک، که یک پلورالیست دینی است، پیش از آنکه بر حقایق کلامی که در قالب قضایا بیان می‌شوند تعلق خاطر داشته باشد، به جنبه‌های وجودی و تحول‌آفرین دین عنایت و توجه نشان می‌دهد و بر این باور است که دین از آن رو واجد اهمیت است که حیات خودمحورانه انسان را به حیاتی خدامحورانه تبدیل می‌کند و ما را متحول می‌سازد. (هیک، ۱۳۷۲: ۶۵) پلورالیست‌هایی چون جان هیک به جای شریعت بر

ایمان دینی تأکید می‌کنند و ایمان را نیز به تجربه دینی تفسیر می‌کنند. (شبستری، ۱۳۷۴: ۲۴۵)

پلورالیست‌ها می‌گویند: اصل ایمان داشتن کافی است و مهم نیست که به چه چیز ایمان داشته باشیم؛ نوع عقاید و ارزش‌ها و نحوه عمل چندان دخالتی ندارند، زیرا آنها آموزه‌های کلامی - فقهی دگماتیک بیش نیست و به آموزه‌های کلامی - فقهی دگماتیک رضایت دادن و خود را اهل نجات و سعادت شمردن کاری کاسب‌کارانه است. (سروش، ۱۳۷۷: ۳۱-۳۲)

شبستری که نماینده اعلائی‌گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی است بر این باور است که دینداری را باید از اعتقاد به یک سری گزاره‌های استدلالی و معرفتی و جزمی و یک سری قانون‌های عملی برای نحوه اداره زندگی اجتماعی خارج کرد و به یک تجربه و سلوک شخصی و سیال و غیرجزمی تبدیل نمود. هر قومی حق دارد به روش خود و با نظام حقوقی و اجتماعی خودش زندگی کند. باید دین را صرفاً همان حالت معنوی بدانیم، یعنی شریعت را تلطیف کنیم و حسابش را از حساب سیستم حقوقی و نظام زندگی و فقه و تنظیم نحوه مناسبات که متحول است جدا کنیم. (شبستری، ۱۳۷۴: ۱۶)

نقد بنیادینی که به گزاره‌های مورد وثوق شبستری و هم‌مشربان فکری او وارد است آن است که، برخلاف نظر اینان، شریعت نه متصلب و نه منافی با ایمان بلکه جزء ماهیت دین است. اینان از ایمان بدون شریعت و معارف سخن می‌گویند. واقعیت آن است که ایمان بدون شریعت نقض غرض است، چراکه اعتقاد به گزاره‌های معرفتی در باب عالم و نیز التزام به برخی رفتارها و روش‌های خاص زندگی نه تنها با ایمان منافات ندارد بلکه ملازم ایمان صحیح می‌باشد. اسلام مثلی از معارف، اخلاقیات و رفتارها می‌باشد و در تعریف

ایمان، اساساً فهم و یقین قلبی و سپس عمل به ارکان آن نهفته است. (کامران، ۱۳۸۲: ۱۳۴۷)

شریعت‌زدایی از دین اساس منظومه فکری شبستری است که همخوانی تام و تمامی با آرای سکولاریست‌ها دارد، چراکه سکولاریسم نیز طرفدار به حاشیه بردن دین و شخصی کردن آن و خلع ید از آن در حوزه‌های مختلفی از جمله سیاست، حکومت و جامعه می‌باشد که نتیجه طبیعی آن تهی‌انگاشتن عالم از ارزش‌های معنوی یا نادیده‌انگاشتن ارزش‌های معنوی در عالم، خصوصاً در شئون اجتماعی انسان‌ها، می‌باشد. (قراملکی، ۱۳۷۹: ۱۵۸)

بررسی تطبیقی دیدگاه مخالفان و موافقان گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی

یکی از مفروض‌های بنیادین گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی آن است که متن مقدس در معرض تنازع است و علوم قرآنی با قرائتی تاریخی مورد تحقیق قرار می‌گیرد و هر بار که متن خوانده می‌شود تفسیر جدیدی از آن مستفاد می‌شود. (ابوزید، ۱۳۸۲: ۵۰۳)

شبستری که وامدار سنت هرمنوتیکی است، همچون نصر حامد ابوزید، متن مقدس را محصولی فرهنگی می‌داند و معتقد است که کتاب مقدس متن تاریخی و زبانی است که در واقعیت شکل گرفته و پس از تشکیل خود به واقعیت شکل داده است. به عبارت دیگر، کتاب مقدس نخست در فرهنگ شکل گرفته و سپس به فرهنگ شکل داده است و، برخلاف عقیده غالب و رایج راجع به لوح محفوظ و قدیم و ازلی بودن قرآن کریم، این کتاب مقدس پدیده‌ای است که نمی‌تواند وجودی خارج از تاریخ داشته باشد. لذا، برای فهم کتاب مقدس باید به قلمرو و نزول مکانی و زمانی و فرهنگی آن توجه کرد. (ابوزید، ۱۳۸۲: ۵۰۷)

بدیهی است که اشاعه و بسط چنین پندارهای ساختارشکنانه‌ای و حیانت قرآن

را به چالش می‌کشد و مرتبه قرآن را به فرهنگ شفاهی صدر اسلام و محصول فرهنگی همان عصر تقلیل می‌دهد و برای کلام وحی، سرشت متعینی قایل نمی‌شود و بالمآل میان متن قرآن با یک متن عادی فرقی نمی‌گذارد. نتیجه اتخاذ چنین رویکرد و اسازانه به متن نفی خاتمیت دین و نبوت نبوی، و نسبیت کلام وحی و فروکاستن قدسیت و شأن من عنداللهی بودن آن است.

خبط دیگری که با اتخاذ رویکرد و اسازانه به متن جلب نظر می‌کند آن است که از این منظر (نگاه و اسازانه به متن) قرآن محصول فرهنگی زمان نزول و عصر پیامبر است. پس، هنگام تفسیر می‌باید فرهنگ و مقتضیات زمان و مکان مفسر اصل قرار گیرد و هر حکمی از احکام اسلامی که با شرایط فرهنگی و اجتماعی روزگار سازگار نباشد، باید مربوط به دوران گذشته تلقی شود و حتی هر یک از آیات قرآنی که به ظاهر با علوم تجربی سازگار نباشد، باید به صورت مجازی تفسیر شود و اعتقاد به آنها ضروری نیست. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۶۱۲)

پرواضح است که اعتقاد به این انگاره‌های سازه‌شکنانه و سوپژکتیویستی به کتاب مقدس باورهای دینی را از ریشه به چالش می‌گیرد و مبادی و منابع استدلالی و استنباطی اندیشه‌های سیاسی اسلام را از بیخ و بن دچار تردید، نسبیت و حتی رفض می‌نماید. (همان: ۶۱۳)

قایل شدن به نسبیت در برداشت از دین در کلیه عرصه‌های شرعی، اجتماعی و سیاسی نتایج و تبعات فاسد زیادی دارد. برای نمونه، اگر معیار و شاخصی مافوق تفاسیر مختلف وجود ندارد، از کجا معلوم است که تفسیر امام علی علیه السلام از تفسیر دینی معاویه یا خوارج صحیح‌تر باشد؟ نقد دیگری که مخالفان قرائت‌پذیری دین متوجه حامیان این تئوری می‌کنند آن است که قبول

نسبی‌گرایی، شکاکیت و سیالیت از فهم متون دینی به معنای لغو بودن ارسال رسل و انزال کتب است و هدایت الهی عملاً ممتنع می‌شود، زیرا نافی ضرورت های دینی و عامل تشکیک در اعتقادات و احکام ضروری دیانت است و در این صورت، امر به تبعیت از قرآن بی‌معنا و به مانند امری مافوق طاقبت بشری خواهد بود. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۱-۱۳)

یکی از مسائل مورد مناقشه مخالفان و موافقان گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی واکاوی جایگاه فقه در منظومه فکری متفکران اسلامی است. مدافعان گفتمان هرمنوتیکی نواندیشی دینی بر این باورند که کارایی فقه مربوط به دوران ماقبل صنعتی است و در زندگی جدید نقشی ندارد و انسان معاصر نیز در جستجوی کشف افق‌های جدید در زندگی می‌باشد. شبستری، با پذیرش مدرنیته و مفاهیم مدرنی چون حقوق بشر، آزادی و لیبرال دمکراسی، در تلاش است تا اثبات کند که فقه اسلامی توانایی حل مشکلات زندگی کنونی را ندارد و برای اثبات مدعای خود می‌گوید:

زندگی اجتماعی جدید که محور آن توسعه همه‌جانبه انسانی است و مسلمانان نیز از اوایل قرن بیستم، به اجبار، تابع آن شده‌اند با حلال و حرام فقهی قابل اداره نیست. این زندگی اجتماعی جدید را، چنان که از مشخصات ویژه و برشمرده آن معلوم می‌شود، تنها با مدیریت علمی و برنامه‌ریزی‌های درازمدت می‌توان اداره کرد، چنان که دمکراسی نیز از لوازم و عواقب آن است. حلال و حرام‌های فقهی تنها در بخش‌های محدودی از زندگی اجتماعی جدید می‌توانند مطرح باشد. (شبستری، ۱۳۷۹: ۸۱)

نقدی که می‌توان بر این طرز تفکر وارد کرد آن است که آیا آنچه در بخش دیگری از دنیا وجود دارد و نام آن توسعه‌یافتگی و پیشرفت است پذیرفتنی

می‌باشد؟ آیا مسلمانان نمی‌توانند بر اساس ارزش‌های دینی خود طرحی نو در عالم در اندازند و بر اساس آن مسائل خود را حل کنند؟ کجا فقه اسلامی با قانون و مقرراتی که روند توسعه و پیشرفت ملی را نظام‌مند می‌سازد مخالف است؟ به عبارت دیگر، چه دلیل متقنی وجود دارد که فقه اسلامی با قانون و مقرراتی که روند توسعه و پیشرفت ملی را نظام‌مند می‌سازد مخالف است؟ اینکه اسلام قوانینی را ارائه می‌کند که اختلاف‌های اشخاص را برطرف می‌سازد و نظم اجتماعی را ایجاد می‌کند آیا با مسئله توسعه مغایرت دارد یا بهترین زمینه‌ساز توسعه و پیشرفت است؟ (نصری، ۱۳۸۲: ۳۱۲)

نتیجه‌گیری

اگر گفتمان متقدم روشنفکری دینی سعی در هم‌نشینی سنت و مدرنیته داشت و آخر الامر مدرنیته را به سنت تحویل می‌داد و تلقی حداکثری از دین را تبلیغ و ترویج می‌نمود، گفتمان متأخر روشنفکری دینی، بالاخص گفتمان هرمنوتیکی به پیش‌قراولی شبستری، سعی در لاغر نمودن دین و تفسیری اخلاقی و معنوی از دین دارد. از منظر مبلغان این گفتمان، منشأ زیبایی در سخن خداوند همان افق‌گشایی است که برای هر فرد پیدا شود. ساختارشکنی از متن مقدس، قرائت‌پذیری متون دینی و رویکرد همدلانه به پلورالیزم و تلقی شریعت‌ستیزانه از دین از دیگر ویژگی‌های بارز گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی متأخر به‌شمار می‌آید. به نظر می‌رسد که برخلاف نظر مدافعان و شارحان رویکرد هرمنوتیکی به دین، هیچ‌کدام از سخنان سخنگویان این نحله فکری در ساحت فکر و اندیشه بدیع نیست. هر کس که با سنت فکری آلمان و ادبیات متألهان پروتستان اندک‌آشنایی داشته باشد به‌سادگی درمی‌یابد که تقریرات و تتبعات شبستری چیزی جز مونتاژ و گرته‌برداری پاره‌ای از اندیشه‌های غربی قدیمی‌تر

نمی‌باشد. حقیقت امر آن است که گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی هیچ نسبت و همخوانی با منابع درون دینی ندارد، چراکه با فروکاستن وحی تا حد یک تجربه روانی شخصی، برکنارسازی شریعت عملی از گوهر دین، تفکیک دین از اخلاق و عقاید، و تأویل مادی معرفت دینی، عملاً و محققاً دین تبدیل به شیری بی یال و دم و اشکم می‌شود که کارکردی جز در ساحت خصوصی ندارد. به ظن قوی، می‌توان گفت که رگه‌های فکری نواندیشی دینی متأخر بالاخص گفتمان هرمنوتیکی ریشه در مسیحیت و نظریه جدایی دین از سیاست و اجتماع دارد و این درست در تقابل با دین اسلام است که دین و سیاست را درهم‌تنیده و لایتجزی می‌بیند. به تعبیر روشنفکر مسلمان: علی شریعتی، دین و دنیا در اسلام تفکیک ناشدنی‌اند و این استعمار بود که به دهان ما انداخت که مذهب از زندگی جداست و روشنفکران ما هم طوطی‌وار بازگو کردند، به خیال اینکه دارند ادای روشنفکران اروپایی را در برابر کلیسا در می‌آوردند، غافل از اینکه قیاس مع‌الفارق است.

کتابنامه

- احمدی، بابک (۱۳۷۲). *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۱). *روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، تهران: نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- بردبار، هاجر (۱۳۸۷). «نقد نسبیت‌گرایی در قبض و بسط»، کتاب *نقد*، ش ۴۶.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۲). *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعیدحنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). *پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- حسنی، حمیدرضا (۱۳۸۵). تهران: نشر بین‌المللی الهدی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۷). «آسیب‌شناسی دین‌شناسی روشنفکری دینی»، کتاب *نقد*، ش ۴۶.
- _____ (۱۳۸۸/۲/۲۱). *شریعتی و روشنفکران معاصر*، www.Mhekmat.ir
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸). *منطق و بحث علم هرمنوتیک*، تهران: نشر کنگره.
- زیباکلام، سعید (۱۳۷۶). «تحول و تکون جامعه‌شناسی معرفت»، *مجله حوزه و دانشگاه*، س ۳، ش ۱۱ و ۱۲.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۱). *هرمنوتیک*، قم: توحید.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). *صراط‌های مستقیم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شریعتی، احسان (۱۳۸۶). «در باب عمل نقد»، *سالنامه روزنامه اعتماد*.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳). *فقه سیاسی*، جلد ۸، تهران: نشر امیرکبیر.
- قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۹). *سکولاریزم در مسیحیت و اسلام*، تهران: دفتر نشر تبلیغات اسلامی.
- قنبری، آیت (۱۳۷۷). «یادداشتی درباره هرمنوتیک و انواع آن»، *مجله علوم سیاسی*، ش ۳.
- کاظمی، عباس (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران*، تهران: طرح نو.
- کامران، حسن (۱۳۸۳). *تکثر ادیان در بوته نقد*، قم: دفتر نشر معارف.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶). *ایمان و آزادی*، تهران: طرح نو.

- _____ (۱۳۷۶). تأملاتی در قرائت انسان از دین، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۷۴). «میزدگرد پلورالیسم دینی»، مجله کیان، ش ۲۸.
- _____ (۱۳۷۹). نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۱). هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
- _____ مظاهری یوسف، حمیدرضا (۱۳۸۷). «پیوند معنویت لیبرال با عقلانیت سکولار و شک پایدار»، کتاب نقد، ش ۴۶.
- _____ نقدی، علی محمد (۱۳۶۳). جامعه‌شناسی غربگرایی، تهران: امیرکبیر.
- _____ نراقی، آرش (۱۳۸۶). «ماهیت کلام و حیانی در اندیشه شبستری»، فصلنامه مدرسه، ش ۶، س ۲.
- _____ نصری، عبدالله (۱۳۸۲). گفتمان مدرنیته، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ واعظی، احمد (۱۳۸۰). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۸۷). «جامعه‌گرایی و نسبت آن با لیبرالیسم و هرمنوتیک»، فصلنامه علوم سیاسی، س ۱۱، ش ۴۱.
- _____ هاشمی، محمد منور (۱۳۸۵). دین‌اندیشان متجدد، تهران: کویر.
- _____ هیک، جان (۱۳۷۲). فلسفه دین، ترجمه بهرام راد.
- _____ Audi, Robert (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.
- _____ Gadamer, H. G. (1998). *Truth and Method*, Translated by Joel weinsheimer (and Donald G. Marshal), New York, Cotinum.
- _____ Grondin, Jean (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, London Yale University Press.