

از خودبیگانگی زبان دین، وهم یا واقعیت؟

قاسم ترخان*

چکیده

موضوع از خود بیگانگی «alienation»، به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناختی در رشته‌های گوناگون علوم انسانی از جمله جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه و حتی روان‌پزشکی مورد توجه می‌باشد. جناب آقای محمد مجتهد شبستری بر اساس مبانی پنج‌گانه خود در مباحث هرمنوتیکی، به هشت عامل از خودبیگانگی زبان دینی، اشاره کرده است. نوشتار حاضر ضمن اینکه فی‌الجمله سخن ایشان را در مورد عوامل هشت‌گانه می‌پذیرد، اما مبانی و نتایج مطرح شده را با ابهام و چالش‌های جدی مواجه می‌داند. از جمله مهم‌ترین چالش‌هایی که در این مقاله بدان پرداخته شده است عبارت‌اند از: الف. خلاصه کردن دین در معنویت و نفی شریعت؛ ب. نگرش تاریخی به دین و برقراری تلازم بین نزول در شرایط خاص و نفی احکام فراتاریخی؛ ج. گرفتار آمدن در دام هرمنوتیک فلسفی و نسبیتی که رهاورد آن است علی‌رغم تأکید بر معنای مرکزی متن؛ د. عدم توجه به ظرفیت‌های سیستم اجتهاد برای پاسخ‌گویی به ابعاد ثابت و متغیر انسان‌ها و جوامع؛ ه. عدم راهیابی به سرّ عدم حصول نتیجه از احکام اجتماعی.

کلید واژگان: از خودبیگانگی، فراتاریخی، تجربه دینی، هرمنوتیک فلسفی، سیستم اجتهاد

مقدمه

موضوع «از خودبیگانگی» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناختی در رشته‌های گوناگون علوم انسانی از جمله جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه و حتی روان‌پزشکی مورد توجه می‌باشد.^[۱]

محمد مجتهد شبستری در یکی از سخنرانی‌های خود با محور قرار دادن موضوع زبان دینی و معنویت، ادعا کرده است که زبان به صورت عام و زبان دین و معنویت به‌عنوان یکی از زبان‌های انسان، در صورتی که معنای جدید تولید نکند از خودبیگانگی خواهد شد و همانند خود انسان که از خودبیگانگی می‌شود، اصالت خود را از دست خواهد داد.

ایشان در پاسخ به این سؤال که «چگونه می‌توان میان تجارب اصیل معنوی با باورها و رفتارهای مشابهی که با عناوین دینی و معنوی ابراز می‌شوند، اما از اصالت و حقیقت برخوردار نیستند تفاوت گذاشت؟»^[۲] به پنج مبنا و هشت عامل «از خودبیگانگی زبان دینی» اشاره کرده و سلامت اجتماعی را در گرو دوری جستن از این عوامل ارزیابی می‌کند.

(<http://mohammad mojtahed shabestari.com/articles.php?id=381>)

مبانی پنج‌گانه وی که از مباحث فلسفه جدید زبان و هرمنوتیک وام گرفته به شرح ذیل است:

۱. شکل گفتاری، نسخه اصیل زبان انسانی است و این شکل گفتاری به صورت نوشتاری تبدیل شده است.
۲. گفتار شفاهی، فعالیت و حرکت انسانی است که می‌خواهد معنایی را پدید آورد نه نشانه‌هایی که بر معانی موجود دلالت کند.
۳. سخن گفتن، ماهیت دیالوگی و گفتگویی دارد و معنا در صورتی ساخته و پرداخته می‌شود که شنونده با گوینده همراهی کند.
۴. معنای تولیدشده در هر سخن، با معنای تولید شده در گذشته و آینده ارتباط دارد.



۵. سخنران، در بیان همه معانی و شنونده، در فهم همه معانی، محدودیت دارند. نتیجه منطقی مبانی پنج‌گانه فوق آن است که زبان اصیل، معنای جدیدی تولید می‌کند.

بر این اساس، شبستری معتقد است زبان دینی با توجه به عواملی که در ادامه مورد اشاره قرار می‌گیرد، اصالت خود را از دست داده و از خودبیگانه می‌شود. عواملی که موجب از خودبیگانگی زبان دین می‌شوند عبارت‌اند از :

۱. تک‌گویی، در نظر نگرفتن دیگران و قطع ارتباط زبان دین با علم، فلسفه و هنر
۲. تقلیل زبان دین و معنویت به شکل و فرم
۳. تقلیل زبان دین و معنویت به زیبایی‌های ظاهری
۴. تقلیل زبان دین و معنویت به مقدسات
۵. تقلیل زبان دین به باورها
۶. تولید محصولات دینی به صورت کالاهای مصرفی
۷. غفلت از خواص و پاسخگویی به توقعات عامه دین‌داران
۸. قطع ارتباط از گذشته و آینده

بررسی دیدگاه شبستری

بی‌گمان تقلیل دین به اموری مانند شکل و ظاهر و... از آسیب‌های بزرگ دین‌شناسی و دین‌ورزی به شمار می‌آید و در این مسئله جای هیچ‌گونه مناقشه‌ای نیست، اما سخن شبستری به‌عنوان مبانی و نتایج آن با ابهاماتی مواجه است و اساساً این پرسش‌ها وجود دارد که آیا مبانی مطرح شده در این سخنرانی قابل دفاع است؟ مراد آقای شبستری از عوامل هشت‌گانه چیست؟ آیا ابتدای بناها بر مبانی پیش‌گفته به‌لوازم باطالی منتج نمی‌شود؟

نوشتار حاضر با محور قرار دادن عوامل هشت‌گانه فوق، در صدد بررسی و نقد دیدگاه ارائه شده توسط شبستری و نشان دادن ابهامات آن است.

تک‌گویی و در نظر نگرفتن دیگران

نخستین عامل از خودبیگانگی زبان دینی، از نظر شبستری، تک‌گویی و در نظر نگرفتن دیگران به خصوص اهل علم، هنر و فلسفه حتی غیرمؤمنان است. ایشان مغفول





گذاشتن انتظارات و پرسش‌های خواص را از مصادیق از خود بیگانگی زبان دین (عامل هفتم از خودبیگانگی زبان دینی) می‌داند و می‌گوید: «در این صورت زبان دین دچار این خطر می‌شود که خود را تا سطح افکار و گاهی توهمات عامه مردم تنزل دهد و با آن همراهی کند».

وی در توضیح گفتار خود، بیان می‌کند که زبان دین و علم اگرچه تابع همدیگر نیستند، اما با همدیگر تعامل و دیالوگ دارند.

مبنای ایشان در این مطلب آن است که سخن گفتن، ماهیت دیالوگی و گفتگویی دارد و برساختگی معنا، وابسته به همراهی شنونده می‌باشد. او بیان می‌کند که دیالوگ شنونده را به تأمل، تفکر و پاسخ‌وami دارد و گفتگو را دامن می‌زند، در نتیجه سازنده است و معنای جدید تولید می‌کند. زبان اصیل در قلمرو دین، تک صدا و تک‌گو نیست. (همان)

نقد و بررسی:

۱. بر اساس مبنای یاد شده (ماهیت دیالوگی زبان، دیدن دیگران و ملاحظه حال آن‌ها) و از آن جهت که خطاب متون دینی به همه است، پس همه مخاطبان متون دینی، نقشی در معنا آفرینی دارند و تولید معنا در گرو ایجاد دیالوگ با آن‌ها است. از این جهت اظهار نظر در امر دین نباید اختصاص به علمای دین داشته باشد و هر کسی مجاز است که در این وادی نظر دهد و معنای جدیدی بیافریند. این امر به دلیل دیگری^[۲] نیز در کلام شبستری مورد اذعان قرار گرفته است.

وی باید به این پرسش پاسخ دهد که چگونه از سویی تفسیر متون دینی را به هوش و استعداد ویژه و تلاش تفسیری سترگ منوط می‌کند^[۴] و از سویی دیگر تعامل با دیگران حتی مخاطبانی که از چنین ویژگی‌ای برخوردار نیستند را در تولید معنا دخیل می‌داند؟ وجه جمع این سخنان چیست؟ البته ایشان می‌تواند اختلاف سطوح یا مخاطبان را به عنوان وجه جمع بیان کند و کثرت معنای تولید شده را مورد پذیرش قرار دهد و لزوم توجه به خواص را از باب مبانی دیگر مانند ضرورت ایجاد ارتباط متن با آینده و گذشته بدانند که از خواص ساخته است؛ در این صورت دین اگرچه برای عموم مردم نازل شده است، اما از سطوح و مراتبی برخوردار است و در برخی از سطوح

به خواص توجه کرده و معارفی را در سطح آنان مطرح نموده است، اما شبستری تولید معنا در چه سطحی را نیازمند دیالوگ و تعامل با علوم و نخبگان می‌داند؟ فارغ از بحثی که در آینده راجع به کثرت معنایی و مراد شبستری از آن ارائه خواهیم داد، یقیناً عوام به برخی از مراتب و سطوح دین دسترسی ندارند؛ مانند اینکه شناخت تفصیلی مقاصد قرآنی، در گرو آشنایی با زبان و لغت عربی برای دریافت معانی واژگان قرآنی و علاوه بر آن آشنایی با روش و قواعد تفسیر و کسب معرفت‌ها و مهارت‌های ویژه است.

همچنین ممکن است خواص با وجود برخورداری از توان کافی در مراحل پیشین، به برخی از مراتب دیگر دین دسترسی نداشته باشند؛ به عنوان مثال راهیابی به بطون قرآن، در گرو طهارت روحی است (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴) و نصیب کسانی خواهد شد که از این ویژگی برخوردار باشند. در این صورت وجه توقف این مرحله بر تعامل با خواص در هاله‌ای از ابهام خواهد بود.

۲. شبستری در این قسمت با اشاره به بحث رابطه علم و دین می‌گوید: «انسان فقط با دین زندگی نمی‌کند. انسان با همه حوزه‌های علم، فلسفه، هنر و دین زندگی می‌کند و تاریخ چند هزارساله بشر این واقعیت را نشان می‌دهد. هیچ کدام از حوزه‌ها تابع دیگری نیست، اما می‌توان بین این‌ها دیالوگ و تعامل برقرار کرد.»

این سخن به چه معناست؟ آیا وی دیدگاه تمایز و جدایی قلمرو علم و دین را در مقابل دیدگاه شمول^[۵] و تداخل^[۶] مطرح می‌کند؟ در این صورت تعامل و دیالوگ به چه معناست؟

وی برای ادیان بزرگ سه سطح اعمال و شعائر (مثل نماز و روزه و انفاق مسلمانان) ایده‌ها و عقاید (مثل خداشناسی، نبی شناسی، آخرت گرایی و دین شناسی) و تجربه‌های دینی، که هسته اصلی دین است، تصور می‌کند و می‌گوید: اگر ما این سطح‌ها را به صورت دایره‌هایی که محیط بر یکدیگرند در نظر بگیریم، سطح تجربه‌ها، سومین دایره است که در درون دو دایره دیگر قرار دارد و با آن دو دایره احاطه شده است، بنابراین سطح درونی یا هسته اصلی دین، تجربه دینی است. سطح دوم، سطح شناخت است که در این سطح آن تجربه درونی تفسیر می‌شود. سطح سوم، اعمال و



شعائر است که به هسته اصلی متکی است. چراکه اگر این تجربه‌ها وجود نداشته باشد آن اعمال و شعائر جز یک سلسله عادات عرفی و اجتماعی و فرهنگی چیزی نخواهد بود» (ر.ک: مجتهدشبه‌ستری؛ ۱۳۷۶، ص ۱۱۸)

بر این اساس وی باید تعامل را در این سطوح سه‌گانه مطرح کند؛ تأثیرپذیری سطح اول از اموری مانند علم و هنر و... در صورتی معنا دارد که وی ذات‌گرایی را نپذیرد و ساختارگرا^[۷] باشد، آیا وی این مبنا را قابل دفاع می‌داند؟ البته در سطح دوم که سطح شناخت و تفسیر تجربه دینی است، و نیز سطح سوم، علم می‌تواند نقش داشته باشد، اما اینها از منظر وی چه اهمیتی در دین‌داری دارند؟ وی می‌گوید:

باید بدانیم مسلمانی به این احکام و رسوم، قائم نیست؛ به این قائم نیست که مثلاً ارث را چگونه تنظیم کنیم و قانون جزا چگونه باشد و سیستم سیاسی چگونه باشد و... اینها نیست؛ بلکه مسلمانی به ایمان خدا و هر چیزی که از مقتضیات ایمان به خداوند یکتاست، قائم است. (مجتهد شبه‌ستری؛ <https://3danet.ir>)

از سویی دیگر اینکه گفته است یکی تابع دیگری نیست به چه معناست؟ آیا وی دیدگاه تمایز را پذیرفته است که توسط برخی از متفکران غربی به عنوان راه برون رفت از تعارض بین دستاوردها و نظریات علوم تجربی و آموزه‌های کتاب مقدس، از سوی افرادی مانند «گالیه»، «اگزستانسیالیست‌ها»، «فلاسفه تحلیل زبانی» و دسته‌ای از «نوارتودکس‌ها» و «پوزیتیویست‌ها» و... ارائه شده است؛ مثلاً «شلایر ماخر» تجربه دینی را اصل و اساس دینداری دانست به خیال اینکه پایه و اساس مستحکمی برای دین قرار دهد. «استیس» زبان گزاره‌های دینی را استعاره‌ای و نمادین دانست و برخی دیگر با نگاهی کارکردگرایانه آن را ابزاری می‌دانستند که به احساس تنهایی ما پاسخ می‌دهد و ایجاد آرامش می‌کند، اما زبان علم را که به زعم آنان در مقابل زبان دین است، واقع‌نما و شناختاری تلقی می‌کردند (ر.ک: جان هیک؛ ۱۳۷۳؛ ص ۱۹۰). گروهی دیگر با اتخاذ رویکردی حداقلی به دین با اختصاص گوهر دین به عبادات و مسائل مربوط به مبدأ و معاد و عرضی و صدف دین شمردن آنچه مربوط به مسائل علمی و اجتماعی است و اساس قرار دادن علم به حل تعارض پرداختند. (ر.ک: ترخان، ۱۳۹۶، ص ۱۹۱-۲۱۵)



به نظر می‌رسد شبستری نیز در چنین فضایی و با پیروی از چنین افرادی، سخن ذکر شده را مطرح می‌کند غافل از آنکه از نظر اسلام، بین علم (کارکرد عقل در حوزه تجربی) و دین، تعارضی آن گونه که در مسیحیت وجود دارد، قابل تصور نیست؛ زیرا عقل از منابع دین است و از این جهت تعارضی بین عقل و دین وجود ندارد و اگر تعارضی به صورت بدوی مشاهده شود صرفاً بین عقل و نقل است که با ترجیح امر یقینی یا محفوف به قرائن، آن تعارض بدوی حل خواهد شد و نیازی به پذیرش مبنای تفکیک قلمرو نیست که خود مبتنی بر پیش فرض‌هایی است که قابل پذیرش نیست. بر این اساس وی باید به روشنی مقصود خود از تابع نبودن و تعامل را بیان کند که چه وجهی از تابع نبودن و چه سطحی از تعامل را قائل است. ما ضمن رد مبنای ایشان و پذیرش فی‌الجمله ارتباط بعضی دانسته‌ها، با برخی دیگر، ادعای کلیت این ارتباط را قابل دفاع نمی‌دانیم و بر این باوریم که نه تنها نمی‌توان دلیلی بر آن اقامه کرد، بلکه دلیل بر خلاف آن دلالت دارد. علاوه بر آن این ارتباط را یک طرفه نمی‌دانیم؛ یعنی این گونه نیست که همیشه معرفت دینی از معرفت بشری تغذیه کند، بلکه این تأثیر و تأثر به طور متقابل صورت می‌گیرد؛ یعنی هر یک از آن‌ها که یقینی باشد، در دیگری تأثیر می‌گذارد و اگر هر دو ظنی شدند، ممکن است هر یک در دیگری تأثیر بگذارند. (ر.ک: هادوی تهرانی؛ ۱۳۸۱؛ ص ۳۱۷-۳۸۰)

تأکید بر شکل، زیبایی ظاهری و مقدسات

شبستری تقلیل زبان دین و معنویت را به شکل، فصاحت، بلاغت، صوت خوب و... از مصادیق از خود بیگانگی زبان دین می‌داند. او می‌گوید: «وقتی می‌گویید فلان حکم شرعی چون در کتاب و سنت هست باید اجرا شود، باید توجه کنید که این یک شکل است و باید دید محتوی آن چیست؟ هدف آن چیست؟... اگر انسان تمام تلاش خود را برای فهم آنچه می‌گویند احکام خدا است به کار گرفت و در نهایت آن را درک نکرد و باز خداوند فرمود که چه آن را بفهمی و چه نفهمی باید اطاعت کنی، این سخن، زور گفتن است و آیا خدا زور می‌گوید؟».

همچنین وی راجع به تقلیل زبان دین و معنویت به مقدسات می‌گوید: «البته سمبل‌های مقدس در ادیان وجود دارند، اما باید توجه داشت که این سمبل‌ها تا آنجا



مقدس هستند که معنا می‌پراکنند. اگر نماد و سمبل دینی، خاصیت معنادهی و الهام دادن نداشته باشد، یک نماد بی‌روح از خود بیگانه شده است».

نقد و بررسی:

۱. شکی نیست که تزکیه (انسان‌سازی و ایجاد معنویت در انسان‌ها و به تبع آن در جوامع) از اهداف بعثت پیامبر عظیم‌الشان اسلام بوده است^[۸] و پر واضح است که تأکید بر حفظ شکل اعمال، آداب و رسوم و... توجه ندادن مردم به محتوای دین و معنویت از آسیب‌های جدی است، اما باید دید که سخن مطرح شده از سوی شبستری بر اساس چه مبنایی ارائه شده و به چه معناست؟

از مکتوبات وی همانگونه که اشاره شد بر می‌آید که مراد از شکل و قالب، شریعت و مناسک اسلام است که بر ساخته از تجربه دینی است. از سویی چون حالات و تجربه‌های افراد، در دوره‌های مختلف متفاوت می‌باشند، پس بشر امروزی باید آن قالب گذشته را کنار گذاشته و متناسب با تجربی دینی جدید، قالب جدیدی را پیشنهاد نماید.

نتیجه منطقی این بیان آن است که به جهت متفاوت بودن تجربه‌های دینی متدینان در عصرهای متفاوت، عقاید، آموزه‌ها و مناسک و اعمال آنان نیز با هم فرق کند. (ر.ک: مجتهد شبستری؛ ۱۳۷۶، ص ۱۱۸-۱۳۸). این تفاوت نه تنها در الهیات امروز با الهیات پانصد سال پیش است، بلکه باید به کنار گذاشتن احکام حقوقی و اجتماعی اسلام از آن جهت که ناظر به مجتمع خاص است، حکم کرد (ر.ک: مجتهد شبستری؛ ۱۳۹۲) و حتی احکام عبادی و جویی را نفی و آن را توصیه‌ای دانست.^[۹]

براین اساس؛ مراد شبستری از مبنای دوم (تقلیل زبان دین و معنویت به شکل و فرم) در عین توجه به تولید معنای جدید با حفظ معنای مرکزی، چیست؟ از منظر وی، پیام محوری و معنای مرکزی باید در گذر زمان همواره ثابت بماند و گزاره‌های دیگر متن که در خدمت آن معنا هستند توسط مفسر متن، متناسب با افق تاریخی وی، ترجمه فرهنگی و تفسیر شود؛ زیرا از سویی عدم توجه مفسر به معنای مرکزی متن، به تحمیل پیش‌فهم‌های وی بر متن، منجر خواهد شد و از سوی دیگر

عدم توجه به مقتضیات و شرایط فرهنگی جدید، و بازگو کردن پیام اصلی متن در قالب‌های فرهنگی و تاریخی مؤلف، به شکل‌گرایی می‌انجامد.

معنای مرکزی در متون دینی همان هدف و غایت نهایی معارف و احکام اسلامی یعنی توحید و یکتاپرستی است که فراتاریخی می‌باشد. البته وی برای هر یک از احکام عبادی و احکام معاملات و سیاسات اسلامی نیز غایت ویژه‌ای را در نظر می‌گیرد و ثبات و تحول آن‌ها را با توجه به آن غایت ویژه بررسی می‌کند. غایت ویژه عبادات اسلامی تصفیه و تزکیه نفس و غایت در باب معاملات و سیاسات، عدالت اسلامی می‌باشد. از این رو، وی همه گزاره‌ها و احکام دینی را از قبیل قضایای خارجی می‌داند نه قضایای حقیقیه (قضایای فراتاریخی). در نتیجه هم متن دینی، تاریخی و زمانمند است و هم فهم آن به دلیل متفاوت بودن افق‌های تاریخی و تولید معانی جدید، نسبی و عصری می‌باشد. (ر.ک: مجتهدشبه‌ستری؛ ۱۳۷۵، ص ۲۶-۳۰؛ همو؛ ۱۳۷۹؛ ص ۱۶۷-۱۶۷ و ۱۷۵-۳۷۴-۳۷۵؛ همو؛ ۱۳۸۳؛ ص ۵۶-۵۷ و ۷۳-۷۴ و ۸۹-۹۰ و ۱۶۶-۱۶۷ و ۱۷۷ و ۱۹۶).

این سخنان با مشکلات و چالش‌هایی مواجه است، اما قبل از آن تذکر این نکته لازم است که آنچه شبه‌ستری درباره تقلیل زبان دینی و معنویت به زیبایی ظاهری و مقدسات گفته است، بحث مستقلی را نمی‌طلبد چرا که بر اساس آنچه درباره تقلیل زبان دینی به شکل و قالب گفته خواهد شد، می‌توان این عامل را هم مورد تحلیل و بررسی قرار داد.

در نقد و بررسی تقریر پیش‌گفته باید گفت که:

اولاً شبه‌ستری دین را در معنویت خلاصه کرده و حفظ دین را وابسته به حفظ شکل آن نمی‌داند که این دیدگاه به معنای نفی شریعت و ترویج نوعی از تکثرگرایی است که در ادامه نقد خواهد شد.

ثانیاً وی به این مبنا توجه ندارد که دین ذومراتب و مقول به تشکیک است و اسلامیان، ایمانیان و ایقانیان از مراتب و درجات آن به شمار می‌آیند. از این رو باید





تنزیل در کنار تأویل دین و زبان عبارت در کنار زبان معنائی و اشارت دین، توأمان مورد توجه قرار گیرد.^[۱۰] توضیح این مطلب بحث دامنه‌داری است که در این اختصار نمی‌گنجد.^[۱۱]

ثالثاً این دیدگاه مبتنی بر نگرش تاریخی به دین است که دین را تاریخ‌مند تلقی می‌کند. در نقد این مبنا آثار ارزشمندی تولید شده است (ر.ک: محمد عرب‌صالحی؛ تاریخی‌نگری و دین) و در آینده ما نیز به گوشه‌ای از آن اشاره خواهیم کرد و آنچه در اینجا لازم است تذکر داده شود این است که اگرچه شرایط مکانی و زمانی در نزول و صدور معارف و احکام وحیانی دخالت دارند، اما دخالت آن‌ها در حد علل اعدادی و شرایط زمینه‌ساز است؛ یعنی زمان نزول، ظرف صدور احکام و معارف بوده و از این جهت و به تبع آن تأثیراتی را در مظلوف گذاشته است، اما غرض از آن‌ها فراتاریخی می‌باشد. به بیانی دیگر؛ احکام شرعی از قبیل قضایای حقیقه می‌باشند نه قضایای خارجی؛ به عنوان مثال موضوع حکم در قضایایی مانند شراب‌خواری، حرام است، حقیقه ذات و ماهیت شراب‌خواری است نه وجود خارجی آن.^[۱۲] البته نظام تشریح اسلامی به گونه‌ای طراحی شده است که در عین ثابت بودن احکام آن، با بکارگیری روش اجتهاد، توانایی پاسخگویی به نیازهای بشر در شرایط مکانی و زمانی مختلف را دارد؛ بدیهی است که برخورداری اسلام از عناصر جهان‌شمول و موقعیتی و قابلیت پیاده‌سازی در تغییرات زمانه، ابدی نبودن احکام شرعی و ضروری نبودن شکل و ظاهر را نفی و طرد می‌کند. (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ص ۸۶-۹۰؛ هادوی تهرانی، ۱۳۸۱؛ ص ۳۸۱-۴۰۵).

رابعاً شبستری اگرچه در برخی موارد تلاش دارد که از دام هرمنوتیک فلسفی برهد اما همچنان در این فضا بوده و پیشنهاد وی برای نجات از تفسیر به رأی و نسبیتی که هرمنوتیک فلسفی بدان گرفتار است دردی را دوا نمی‌کند.

نکته کلیدی وی برای رهایی از تحمیل رأی بر معنای متن، پذیرش معنای مرکزی متن است، اما با کمی تأمل روشن خواهد شد که صرف لحاظ مقاصد و معانی کلی

نمی‌تواند برای رهایی از تحمیل رأی بر معنای متن کافی باشد؛ زیرا در تفسیر متن آنگاه که از قصد مؤلف سخن رانده می‌شود، معنای مرکزی کلی مقصود نیست، بلکه هدف، معانی محدودتری می‌باشند که مؤلف با توجه به آن مبادی و اصول کلی به آن رسیده است و قصد دارد آن را به شنونده انتقال دهد. بر این اساس برای رهایی از تحمیل رأی بر معنای متن، باید معنای خاص مورد نظر مؤلف را در نظر گرفت و متن را با توجه به آن تفسیر کرد.

۲. اینکه شبستری گفته است در مواردی که امکان فهم محتوا وجود نداشت الزام به اجرای آن زورگویی از سوی خدا به شمار می‌آید، با ابهاماتی مواجه است.

به نظر می‌رسد که منظور ایشان از محتوا همان فلسفه احکام باشد؛ یعنی وی بر این باور است که این احکام برای جامعه صدر اسلام به منظور تحقق مصالحی صادر شده است که قابل فهم است و اکنون برای تحقق آن‌ها باید به دنبال شکل جدیدی بود که با شرایط و روزگار امروز تناسب دارد و تأمین‌کننده آن مصالح است. در این صورت با فرض پذیرش تقریر وی چه تلازمی بین نفهمیدن فلسفه احکام و زورگویی خداوند برقرار است؟

اگرچه غایت ویژه عبادات تصفیه است، اما آیا حتی مخاطبان صدر اولیه اسلام، می‌فهمیدند که تنها راه نائل شدن به آن غایت در شرایط زمانی گفته شده خواندن نمازهای پنج‌گانه با شکل و هیئت و ویژگی‌های معهود است؟ و آیا اکنون نیز قابل فهم است که چرا این محتوا و معنای مرکزی با اشکال دیگری قابل تحقق نبوده است؟ و بر این اساس آیا باید الزام آنان به شکل خاصی از عبادت را زورگویی خداوند تلقی کرد؟ و آیا شبستری معتقد است که برای آن مردم هم ضرورتی به اجرای آن احکام وجود نداشته است؟

بر این اساس؛ آیا نمی‌توان از این دیدگاه دفاع کرد که احکام عبادی و اجتماعی اسلام بر اساس اعتماد به خداوندی که عالم، حکیم و غنی است، انجام می‌پذیرد و دقیقاً همانند عمل به نسخه طبیبی است که اگرچه من‌آشنایی دقیقی از فلسفه و کارکردهای داروی تجویز شده از سوی وی ندارم، اما از آنجایی که او را دانشمندی حاذق می‌دانم، دستور وی را انجام خواهم داد. یقیناً هر گونه الزامی از سوی چنین





طبیعی، زورگویی به شمار نمی‌آید. مبنای این سخن آن است که مرجعیت و اقتدار سنت، امری عقلانی به شمار می‌آید. (ر.ک: عرب‌صالحی؛ ۱۳۸۹؛ ص ۱۸۰-۱۸۱ و ۲۷۳)

گادامر در تبیین چرایی مرجعیت سنت، می‌گوید «مرجعیت و اقتدار سنت به معنای برتری یک قدرت که فرمانبری جاهلانه را تشویق و تفکر را ممنوع می‌کند نیست، اساس مرجعیت سنت بر این ادعا مبتنی است که یک امر معقول است. عین مطلوب عقل است که فرض کنیم وقتی بصیرت و بینایی کسی بر بصیرت من برتری دارد، حکم داوری او هم برتر از داوری من است... من خودم بیاد دارم که چگونه با یک استاد مجرب در مورد مسئله‌ای که فکر می‌کردم به نحو یقینی می‌دانم به مشاجره می‌پرداختم و او با تائی اشتباه مرا گوشزد می‌کرد و وقتی با لحنی تلخ از او می‌پرسیدم که این را از کجا می‌گوید و چگونه فهمیده است؟ پاسخ او این بود که وقتی به عمر و تجربه من بررسی، تو هم این را خواهی فهمید. در این گونه موارد بدون استثنا معلم بر حق است و شاگرد در اشتباه.» (Brice R. Wachterhauser, 1994, pp. 27-29.)

شکی نیست که بخشی از آیات و روایات به بیان مصالح و مفاسد احکام، اختصاص یافته است که از آن به علل شرایع و احکام تعبیر می‌شود، اما آیا می‌توان از این سخن دفاع کرد که خداوند برای اینکه زورگو نباشد در همه وقت مصالح دنیوی عمل را بیان و برای ما قابل فهم کرده است؟ آیا این سخن غیرعقلانی است که در برخی موارد برای سنجش میزان تعبد و اعتمادی که مکلف به خداوند دارد و ارتقای حسن فاعلی عمل (اشراب اخلاص در انگیزه فاعل) لازم است از مصالح آن سخنی به میان نیاید؟ فرض کنید ماده‌ای سمی در دسترس دو نفر بوده است اما هیچ یک از آن دو نفر از آن ماده نخورده‌اند نفر اول، نخورده است چون می‌داند ماده‌ای مهلک و کشنده است اما نفر دوم، نخورده است چون پدرش او را از خوردن این ماده نهی کرده است؛ او بدون اینکه از سمی بودن ماده آگاهی داشته باشد فقط چون به پدرش عشق می‌ورزد و او را خیرخواه خود و حکیم می‌داند، از این ماده میل نکرده است. در داوری عقل آیا

الزام به انجام عملی که برای تحقق مصالح اجتماعی و معنوی جعل شده، اما بیان آن مصالح را به خاطر مصالح دیگر مانند تقویت جهات عشق‌ورزی و... از ما دریغ کرده‌اند، یک الزام جاهلانه و غیرمعقول و زورگویانه به شمار می‌آید؟.

البته باید توجه داشت که آنچه گفته شد بر همه مردم صادق نیست چرا که افراد محدود و انگشت‌شماری هستند که از آثار عمل، آگاهی دارند و همین آگاهی عاملی برای انجام خیرات و ترک گناهان می‌باشد (چنانکه در باره خاستگاه عصمت اینگونه گفته می‌شود)، اما آنان انجام یا ترک کارها را، نه برای نائل شدن به آثار آن، بلکه از آن جهت که معشوقشان گفته است بجای می‌آورند، و همان‌گونه که گفته شد این افراد بسیار اندک‌اند.

از خودبیگانگی و تأکید بر باورها

وی این سخن را که اگر فلان باورها را داشته باشی، اهل نجات هستی و اگر نداشته باشی، اهل هلاکت، از مصادیق از خودبیگانگی می‌داند.

نقد و بررسی:

۱. همان‌گونه که اشاره شد این سخن ریشه در مبنایی دارد که هسته اصلی دین را تجربه دینی می‌داند و باور دارد که باورها و مناسک بر آن تکیه زده است. بی‌گمان با این مبنا جای تعجب ندارد که وی به تغییر یا تفاوت باورها به جهت تغییر یا متفاوت بودن تجربه‌ها اعتقاد داشته باشد و تأکید بر باور خاصی را از خودبیگانگی تلقی کند. فارغ از اینکه این مبنا اختصاص به ایشان ندارد و بسیاری از نواندیشان پیش از وی آن را مطرح کرده‌اند؛ مثلاً وقتی از ابوزید سؤال می‌شود که با تحلیل شما از وحی، قرآن بیان زبانی و شخصی پیامبر از تجربه نبوی خود است، او پاسخ می‌دهد: بله من هم همین اعتقاد را دارم (ابوزید، نصر حامد؛ ۱۳۸۰؛ ص ۵۲۱). تهافتی در سخنان ایشان مشاهده می‌شود؛ زیرا با این مبنا، نه تنها تأکید بر شکل و باور و اعمال خاصی از خودبیگانگی است بلکه معنای ثابت و مرکزی هم متغیر خواهد شد، علاوه بر این، تفکیک بین احکام اجتماعی و غیر آن وجهی نخواهد داشت که در مقالات بسیاری بر آن تأکید کرده و اظهار داشته است که امروزه باید از احکام حقوقی و اجتماعی مطرح





شده در قرآن دست برداشت و پیروی از حقوق بشر را مبنای زندگی قرار داد.

۲. باید توجه داشت که پلورالیسم، معانی متعددی دارد: گاهی مقصود از آن پلورالیسم معرفتی درون دینی و نظریه تعدد قرائت‌ها است و گاهی پلورالیسم میان ادیان (پلورالیسم برون دینی). صورت اخیر ممکن است مراد از آن پلورالیسم حقانیت، یا رستگاری یا رفتاری باشد. بر اساس پلورالیسم حقانیت همه ادیان مطابق با حقیقت و واقع‌اند و نمی‌توان هیچ یک را تخطئه کرد. در پلورالیسم رستگاری همه پیروان ادیان گوناگون، اهل نجات و رستگاری دانسته می‌شوند و نجات اختصاصی به پیروان دین خاصی ندارد. پلورالیسم رفتاری نیز به معنای آن است که پیروان همه ادیان در پرتو یک رشته مشترکات می‌توانند در کنار یکدیگر زندگی کنند و یکدیگر را تحمل نمایند. از این اقسام تنها قسمی که مورد پذیرش عقل و متون دینی می‌باشد، پلورالیسم رفتاری است؛ به عنوان نمونه آیه ۶۴ سوره آل عمران بر این نوع از پلورالیسم دلالت دارد: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران، ۶۴).

دلایل فراوانی در نقد پلورالیسم درون دینی وجود دارد و بالتبع با نقد این نوع پلورالیسم، وجهی برای قول به پلورالیسم میان ادیان باقی نمی‌ماند؛ علاوه بر آن، تعالیم اسلام، رستگاری انسان را در گرو عقیده صحیح و عمل صالح می‌داند و پلورالیسم حقانیت و نجات نمی‌تواند به این پرسش پاسخ گوید که چگونه دو عقیده متضاد یا عمل به دو حکم مخالف می‌تواند ضامن رستگاری انسان باشد؟ و چگونه عقیده به توحید و نیز اعتقاد به تثلیث، همچنین پرهیز از شراب، ربا، میگساری و رباخواری مایه نجات انسان در دو جهان می‌گردند؟ (ر.ک: جعفر سبحانی؛ ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۲۰)

مراد شبستری از سخن مذکور چیست؟ به نظر نمی‌رسد که مقصود وی پلورالیسم

معرفتی درون دینی باشد، بلکه وی در این سخن به پلورالیسم حقانیت یا رستگاری نظر دارد، حتی پلورالیسم رفتاری نیز مراد وی نیست. در این صورت چه دلیل عقلی و نقلی از این ادعای وی حمایت می‌کند؟ در ادامه توضیح داده خواهد شد که با بطلان پلورالیسم معرفتی درون دینی، دلیلی از پلورالیسم حقانیت یا رستگاری، پشتیبانی نخواهد کرد.

۳. در تقریری که شبستری از هرمنوتیک مدرن ارائه داده است، تعدد معنای متن مورد پذیرش قرار گرفته است و این یعنی نظریه تعدد قرائت‌ها از دین و پلورالیسم معرفتی^[۱۳] تلقی به قبول شده است. در این باره به چند نکته باید اشاره کرد:

اولاً: کثرت در معنای متن، گاهی عرضی (موازی و ناسازگار) و گاهی طولی می‌باشد. کثرت طولی معانی انواعی دارد: الف. به لحاظ جنبه‌های گوناگون ادبی، اخلاقی، فقهی و...؛ ب. به لحاظ مدلول مطابقی و التزامی و...؛ ج. به لحاظ مراتب و درجات حقیقت.

دلالت لفظ بر معانی مختلف، به مطابقت است اما اذهان عمومی، سطح نخستین آن را درک می‌کنند و اذهان دقیق‌تر سطوح بالاتر را. این گونه‌ها مورد قبول است، اما کثرت عرضی مردود است نه به دلیل مبنای ارسطو که در بیان شبستری به آن اشاره شد، بلکه منشأ نادرستی آن قبل از هر چیز قصد و نیت مؤلف است؛ یعنی منشأ نادرستی این گونه کثرات پیش از آنکه رئالیستی‌نگری (واقع‌نگری) در باب معنا باشد، مؤلف محوری در تفسیر متن است؛ زیرا معنادارای دو گونه وجود عینی و ذهنی است؛ وجود ذهنی معنا با قصد و نیت مؤلف متن، تعیین می‌گردد نه با واقعیت خارجی و لذا ممکن است آنچه محکی عنه لفظ است با واقعیت عینی مطابقت داشته باشد ولی مؤلف آن را قصد نکرده باشد چنانکه بالعکس نیز ممکن است.

در هر حال؛ بر مبنای محوریت قصد و نیت مؤلف در تفسیر متن، نمی‌توان معنای عرضی و ناسازگار را به متن نسبت داد؛ زیرا لازمه آن این است که مؤلف متن، دو معنای ناسازگار را قصد کرده باشد و این با اصل حکیم بودن مؤلف سازگاری ندارد.

البته بر اساس نظریه هرمنوتیک فلسفی، معنا چیزی نیست که مؤلف آن را قصد کرده باشد بلکه پدیده‌ای تاریخی است که از ادغام دو افق متن و مفسر پدید می‌آید. از





این منظر، معانی، متعدد می‌شوند و بر اساس آن تکثر قرائت‌ها پدید می‌آید اما این مبنا مورد پذیرش نیست و با نقدهای جدی روبرو است.

البته در صورتی که مقصود از تکثر قرائت‌ها، پدید آمدن آرای تفسیری متعدد به لحاظ اختلاف مبانی، پیش‌فرض‌ها و .. با پذیرش وحدت معنایی باشد که مؤلف آن را قصد کرده است، این سخن مورد پذیرش است، اما این حرف، سخن جدیدی نیست چراکه اختلاف در مواردی که دلالت متن بر معنا و مقصود مؤلف، صریح نیست، مورد پذیرش بوده است. (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ص ۹۸-۱۲۳).

در هر حال هرمنوتیک کلاسیک معنای ثابت و واحد را می‌پذیرد و هرمنوتیک فلسفی و مدرن از تعدد معانی سخن می‌گوید و ایشان اگر تعدد معانی را پذیرفته است باید لوازم و اشکالات هرمنوتیک فلسفی را نیز بپذیرد.

ثانیاً: پلورالیسم دینی، به دو شکل درون‌دینی و برون‌دینی مطرح می‌شود. پلورالیسم معرفتی درون‌دینی به معنای صحت همه فهم‌ها از نصوص دینی است. بر این اساس سخن از نص مقدس و متعالی و غیرقابل خدشه، امری غیرقابل قبول دانسته می‌شود. به بیانی دیگر؛ نتیجه طبیعی دیدگاه یاد شده آن است که از جنبه نظری و معرفتی نمی‌توان میان دیدگاه‌های مختلف و بلکه متعارضی که درباره معارف و احکام دینی مطرح می‌شود، یکی را به عنوان دیدگاه درست برگزید در حالی که بر اساس مبانی منطق فهم دین در اسلام، فهم متن دین دارای روش خاصی است که با به کارگیری آن روش می‌توان به آن نائل شد؛ بنابراین پیش‌فرض‌های دخیل در فهم مفسر، قابل تصحیح است و با تصحیح آن‌ها می‌توان به فهم درست از متن دست یافت. (ر.ک: نصری، ۱۳۹۰؛ ص ۳۷۱-۳۸۷).

علاوه بر این متن دینی برای هدایت انسان‌ها نازل شده است اگر نتوان به مقصود واقعی از آن دست یافت، نتیجه‌ای جز انحراف از واقعیت و غلتیدن در وادی ضلالت نخواهد داشت. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که مؤمنان را به اندیشیدن در

آیات قرآنی دعوت می‌کند ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ۲۹). تا از این طریق به مفاهیم عالی آن راه یابند؛ اکنون این پرسش مطرح می‌شود که به راستی اگر فهم نهایی از دین وجود نداشته باشد، آیا اساساً نزول کتاب آسمانی لغو نخواهد بود.

اگر همه فهم‌ها و قرائت‌ها از دین را باید صحیح تلقی کرد؛ چرا در روایات اسلامی به دسته‌ای از احادیث برمی‌خوریم که تفسیر به رأی درباره قرآن کریم را به شدت مذمت نموده است. (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۹۰. عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷، ح ۰۴). به راستی اگر هر کسی با هر پیش‌فرض و انتظاری که از دین دارد به تفسیر آیات قرآن کریم بپردازد و همه این قرائت‌ها و برداشت‌ها نیز صحیح باشند، از دین الهی چیزی بر جای خواهد ماند؟ (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۲-۱۳۴. سوزنچی، ۱۳۸۷؛ ص ۱۶۱-۱۶۲). علاوه بر این اگر معرفت یقینی دست نیافتنی باشد این همه تلاش برای فهم‌ها و قرائت‌های مختلف از دین برای چیست؟ و اصلاً چرا باید به قرائت شبستری تن در دهیم آنگاه که یقینی نیست؟!

در هر حال، به لحاظ فلسفی و معرفت‌شناختی، درک صحیح حقیقت، ممکن است و بر اساس همان مبنا درک صحیح یک متن نیز ممکن است، البته طبیعی است که عده‌ای در درک صحیح حقیقت یا در درک صحیح متن، دچار اختلاف شوند؛ ولی اختلاف آن‌ها منطقاً دلالت نمی‌کند که درک صحیح آن حقیقت یا آن متن، ممکن نیست. اختلاف قرائت‌ها هم تا وقتی که در طول هم باشند قابل پذیرش است و محل دینی‌بودن معرفت نیست.

تجاری‌سازی محصولات دینی

شبستری در سخنان خود، فروکاهش زبان دین در حد محصولات فرهنگی و تولید محصولات دینی به صورت کالای تجاری را عامل از خودبیگانگی زبان دینی دانسته است. وی بر این باور است که اگر نوع نگاه اینگونه باشد که مردم به این محصولات نیاز دارند و آن نیازها را باید برطرف کرد و کتاب‌های دینی، سخنرانی‌های دینی و... کالاهایی تلقی شوند که خریدار دارند، در این صورت زبان دینی و معنوی وسیله





تجارت و کاسبکاری می‌شود که تابع قانون عرضه و تقاضا است! و به از خودبیگانگی زبان دینی می‌انجامد.

نقد و بررسی:

بی‌گمان یکی از آسیب‌های زبان دین در شرایط کنونی جامعه ما، قرار گرفتن فرآورده‌های زبان دینی در شمار نیازهای معمولی روزمره و دست بکار شدن اشخاص و مراکزی برای تولید انبوه محصولات دینی (اعم از نوارهای مداحی و سخنرانی و انواع کتاب‌های ختم و نذر و داستان و غیره) است که زمینه ورود خرافات و مطالب سست و کم‌مایه را فراهم و زبان دینی را از جایگاه تحول‌آفرینی و انسان‌سازی دور کرده است، اما ایشان در سخنان خود به روشنی توضیح نداده است که چگونه تجاری‌سازی محصولات فرهنگی به عنوان یکی از عوامل از خودبیگانگی مبتنی بر مبانی پنج‌گانه پیشین است؟

به نظر می‌رسد که ایشان تجاری‌سازی را با تولید معنا در تضاد می‌بیند و از این جهت آن را فاقد عنصری می‌داند که معنویت را ایجاد کند. این سخن از جهاتی اشکال دارد؛ زیرا اقتصاد و تجارت، مانع‌الجمع با معنویت نیست و می‌توان کالای تجاری را تولید و از آن هدف معنوی را نیز قصد کرد و با سازوکارهایی از آسیب‌های پیش‌گفته جلوگیری نمود و گرنه در صورت اذعان به تنافی باید گفت که انجام اعمال عبادی نیز به قصد رسیدن به بهشت یا دوری از جهنم هم نمی‌تواند تولید معنا و معنویت کند. آیا وی به راستی معتقد است که اگر انسان اعمال عبادی خود را به قصد تجارت با خدا [۱۴] و دریافت بهشت انجام دهد از معنویت و باطن دین بهره‌ای نبرده است؟

اگرچه عشق به خدا، گذشتن از خود (ندیدن خود) و حتی پاداش الهی، مقامی است که نصیب افراد محدودی از مردم (آنانی که با خدا معامله می‌کنند و تنها از او رضایتش را می‌خواهند) [۱۵] می‌شود و از این جهت باید آن را غایت قصوای اعمال دینی به شما آورد، اما این نافی مراحل پایین‌تر نیست.

در کلام معصومان علیهم‌السلام نیز اگرچه عبادت به عبادت «تاجر گونه»، «برده‌گونه» و «آزاد» تقسیم شده، اما عبادت بودن دو قسم اول نفی نشده و فقط عبادت چون فرد

«آزاد» افضل عبادات دانسته شده است. امام علی^{علیه السلام} فرمود: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتَلَّكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَ إِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتَلَّكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَ إِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتَلَّكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ، وَ هِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵؛ ص ۱۱۷، ح ۵؛ نهج البلاغه، ص ۵۱۰، حکمت ۲۳۷) و این نشان می‌دهد که دینداری دینداران براساس مرتبه معرفت دینی یا درک و درد دینی آنان متفاوت می‌باشد، اما متهافت نیست؛ زیرا در طول هم هستند.

قطع ارتباط با گذشته

شبستری معتقد است خطرناک‌ترین نوع از خود بیگانگی، قطع ارتباط زبان دینی از گذشته و آینده خودش می‌باشد. وی در سخنرانی یاد شده، درک نکردن متن دینی را در ارتباط با نظام معنایی گذشته، قطع ارتباط با گذشته زبان و در نتیجه خودداری از تفسیر، تلقی کرده و می‌گوید: «متنی که در اختیار ما است در هزار سال قبل در شرایطی خاص گفته شده و گویندگان آن معنایی را از طریق گفتار خود تولید کرده‌اند و آن معنا در خلأ تولید نشده و در ارتباط با فرهنگ آن زمان و معناهای دیگر آن زمان تولید شده است. وظیفه من این است که بینم فرهنگ آن زمان و محتویات فرهنگ آن زمان و معناها و اعتقادات آن زمان و شرایط دیگر آن کدام بوده است».

وی بر این باور است که عدم توجه به عواقب اجرای حکمی که در متون دینی آمده است و گفتن اینکه وظیفه ما فقط اجرای حکم است، به قطع ارتباط زبان دینی با آینده می‌انجامد.^[۱۶]

شبستری در ادامه، گرفتاری‌های موجود در جامعه را تا آنجا که به تئوری مربوط است از قطع ارتباط زبان دینی به گذشته و آینده آن می‌داند و کار علمای اصول و فقه در حوزه‌های علمیه را در راستای قطع ارتباط زبان دینی آیات و احادیث با گذشته و آینده آن‌ها ارزیابی می‌کند و در واقع به نفی اجتهاد مصطلح می‌پردازد و این روش را از اعتبار ساقط می‌نماید. او در پایان چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اگر در جامعه‌ای زبان دین و معنویت به صورت‌های گوناگون از خود بیگانه شود که خطرناک‌ترین آن‌ها قطع ارتباط آن با گذشته و آینده است، چنین زبانی «معطوف به قدرت» می‌شود و زبان





معطوف به قدرت، به خشونت مشروعیت می‌بخشد و آن را نهادینه می‌کند. پیداست چنان‌زبانی سلامت اجتماعی را تهدید می‌کند!

نقد و بررسی:

شکی نیست که تعالیم و احکام اسلام و رهنمودهای پیامبر، ناظر به شرایط اجتماعی جزیره العرب بوده است و از این جهت نباید در تفسیر قرآن آن شرایط، نادیده گرفته شود. به بیانی دیگر اصل این مطلب که قطع ارتباط با گذشته به از خودبیگانگی زبان دینی می‌انجامد، مورد پذیرش است، اما همان‌گونه که اشاره شد شبستری از این سخن نتیجه می‌گیرد که این تعالیم و احکام به آن شرایط خاص اختصاص دارد و از آن جهت که اجتهاد مصطلح این احکام را برای امروز هم معتبر می‌داند از نقص روشی رنج می‌برد و کارآمد نیست. وی در سخنان و مقالات خود، فقیهان را مورد عتاب قرار داده و خشونت برآمده از داعش را ناشی از همین اجتهاد مصطلح می‌داند. وی این مبنای فقها را غلط می‌داند که احکام اجتماعی قرآن، ناظر به عصر امروز است، لذا تن دادن به عقلانیت و حقوق بشر را تنها راه‌هایی از خشونت، ارزیابی می‌کند.^[۱۷]

این دیدگاه نیز از جهات متعدد، مورد نقد است که بدان اشاره می‌شود:

۱. بر اساس ادله متقن، هدایت‌گری پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از سه جهت عمومیت داشته است؛ نه محدود به زندگی بشر در جزیره العرب بوده (فرامکانی)، نه اختصاص به عصر آن حضرت داشته (فرازمانی) و نه به لحاظ گستره موضوعی محدود به دایره اصلاح رابطه انسان با خدا بوده بلکه مسائل اجتماعی (اصلاح روابط انسان‌ها با یکدیگر) را نیز شامل می‌شده است (جامعیت موضوعی). البته این هدایت‌گری در زمان و مکان و شرایط اجتماعی خاصی، اتفاق افتاده است و محدودیت این ظرف تأثیراتی را نیز در مظلوف گذاشته است، اما ملازمه‌ای بین تاریخی بودن پیامبر و عصری بودن احکام وی وجود ندارد.

ملاک در تاریخی و فراتاریخی بودن کلام، محتوا و مضمون آن است. هر گاه مضمون از قضایای خارجیه باشد کلام تاریخی خواهد بود و هرگاه محتوا از قضایای حقیقه باشد کلام فراتاریخی است. احکام شرعی به دلایل و قرائن بی‌شمار عقلی و

نقلی جنبه فراتاریخی دارند. مخاطب در آن‌ها ناس، مؤمنان، اولوالالباب و.. می‌باشند، نه افراد عصر رسالت. عبارت «من بلغ» در آیه ﴿أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَ كُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (انعام، ۱۹) صراحت در نکته گفته شده دارد.

گفتنی است که از انسانی بودن زبان^[۱۸] نیز نمی‌توان نتیجه گرفت که مضامین یک زبان انسانی نمی‌تواند فراتاریخی باشد و باید بر اساس حوادث و زمان جدید بازخوانی شود بدین معنا که کلیات آن اخذ و قالب‌ها و ... امروزی شود. دیدگاه‌های زبان‌شناختی و فلسفه‌های زبانی نسبت به این ادعا که گوینده حرف خودش را از جانب کسی نقل می‌کند یا دارد حرف و تفسیر خودش را می‌گوید، ساکت است و بلکه برعکس بر این دلالت دارد که گوینده می‌تواند افعال گفتاری متفاوتی را داشته باشد و همچنین می‌تواند افعال گفتاری کسی دیگر را انتقال دهد.

۲. وجه تأکید شبستری بر حقوق بشر و ادعای تساوی حقوق زن و مرد از آنجا ناشی می‌شود که وی لازمه ارتباط با گذشته را عصری و تاریخی دانستن احکام اجتماعی و حتی اصولی مانند عدالت می‌داند. وی اگرچه عدالت را معنای مرکزی احکام اجتماعی می‌داند اما معتقد است که باید بازتعریف شود و از این جهت تفاوت حقوقی زن و مرد را برای جوامع امروزی ناعادلانه می‌داند. مبنای این باور آن است که وی در طبیعی بودن تفاوت‌های دو جنس زن و مرد، تشکیک کرده است و می‌گوید دلیل محکمی وجود ندارد که در این جهان یک سلسله نظام‌های طبیعی (اعم از نظام سیاسی، نظام اقتصادی، و نظام خانواده) متناسب با نقشه آفرینش وجود دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸). و بر این اساس آن را مقتضای فرهنگ و جامعه عصر رسالت می‌داند و التزام به برابری حقوق زن و مرد را پیشنهاد می‌دهد.

دلایل بی‌شمار عقلی و نقلی ادعای فوق را رد می‌کند:

اولاً: قرآن از آفرینش انسان به صورت گوناگون خبر می‌دهد: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح، ۱۴). این گوناگونی، می‌تواند به لحاظ مذکر و مؤنث بودن، و از نظر رنگ، قیافه، نیرومندی، ضعف و مانند آن باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۲). قرآن زن را به عنوان موجودی متمایل به زیور و زینت و غیرتوانا در مجادله توصیف





می‌کند: ﴿أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ (زخرف، ۱۸) علامه طباطبایی اینگونه توضیح می‌دهد که زن دارای عاطفه و شفقت بیشتری نسبت به مرد است. از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن، علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد؛ همین خصیصه می‌تواند قدرت تعقل او را تحت تأثیر قرار دهد و وی را از تقریر حجت و دلیل که اساسش قوه عاقله است ناتوان ساخته یا ضعیف کند^[۱۹] بنابراین قابل مناقشه نیست که قرآن برای آدمیان در برخی امور مثل نر و مادگی، زبان و رنگ، استعدادها و علایق تفاوت قائل است.

ثانیاً: قرآن کریم راز تفاوت انسان‌ها در آفرینش را این‌گونه بیان می‌کند: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (زخرف، ۳۲). روشن است که بخش نخست آیه بر طبیعی بودن تفاوت‌ها و بخش دوم آن بر هدف‌داری آن تفاوت‌ها دلالت دارد. خداوند متعال ابتدا با تعابیر «نحن قسمنا» تفاوت‌ها را به خود نسبت داده است؛ بنابراین نظریه تاریخی بودن تفاوت‌های انسان‌ها از نظر قرآن کریم باطل است سپس با تعبیر «لיתخذ بعضهم...» هدف تفاوت‌ها را بیان کرده است؛ بنابراین تفاوت‌های آدمیان نه یک تصادف، بلکه تدبیر آفریدگار است.^[۲۰] نتیجه اینکه نمی‌توان ادعا کرد که دلالت آیات قرآن بر تفاوت‌های جنس زن و مرد، قابل قبول است ولی آیات قرآن بر طبیعی و هدف‌داری تفاوت‌ها دلالتی ندارد، بلکه صرفاً بیان وضعیت موجود انسان‌های عصر نزول است، البته از این مباحث نتیجه گرفته نمی‌شود که تمامی تفاوت‌های موجود میان دو جنس زن و مرد، طبیعی و تدبیر آفرینش است، زیرا بی‌شک بعضی تفاوت‌ها معلول شرایط محیطی و فرهنگی و مانند آن است. سخن در این است که نمی‌توان همه تفاوت‌های موجود را تاریخی شمرد و قطعاً بعضی از آن‌ها تدبیر نظام آفرینش است که بر مبنای هدف معینی صورت گرفته است. (ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۵۳ - ۵۴).

ثالثاً: اگر بنا بود پیامبر تابع شرایط جامعه خود باشد دگرگونی‌های عظیمی که بر خلاف عقاید و رسوم آن جامعه بود را پدید نمی‌آورد و از این جهت می‌توانست ارث

زن و مرد را مساوی قرار دهد. درست است که این تغییر باید به تدریج انجام گیرد اما سرانجام هدف نهایی اعلام می‌شد و در مثال ما از آن جهت که این حکم به همین کیفیت اعلام شده است، باید گفت که منشأ تفاوت، مصلحت زندگی بشر بوده است، نه مقتضای فرهنگ و جامعه عصر رسالت به این معنا که جامعه عصر رسالت چنین اقتضایی را داشت و ظرفیت عدالتی بیش از این را نداشت.

۳. شکی نیست که قطع ارتباط با آینده یکی از عوامل از خودبیگانگی زبان دینی است، اما نه به آن معنایی که شبستری قبول دارد. باورمندی به حسن و قبح ذاتی و عقلی در کلام شیعه و تابعیت احکام از مصالح و مفاسد در فقه شیعه، اذعان می‌دارد که جعل احکام از طرف شارع به منظور حصول مصالح و عدم تحقق مفاسدی است که در پس این احکام نهفته است، لذا باید پرسید که چرا با اجرای احکام اجتماعی اسلام، همچنان به مصالح مدنظر اسلام، دست نیافته‌ایم؟ آیا چون اجرای این احکام به عصر رسالت اختصاص داشته، برای جامعه الان ما که تغییراتی در آن پدید آمده و با آن جامعه متفاوت است مصالحی را به دنبال ندارد؟ و از این جهت باید آن احکام تعطیل شوند و مسلمانان باید به دنبال اجرای حقوق بشر باشند؟! یا آنکه عدم دستیابی به مصالح مورد نظر اسلام، بدان دلیل است که آن احکام با تمام اجزا و شرایطش اجرا نشده است؟ به عنوان نمونه اگر نماز موجب دوری آحاد جامعه از فحشاء نشده است آیا بدان جهت است که نماز اختصاص به زمان گذشته دارد و الان باید حکم دیگری جایگزین آن شود یا بدان جهت است که نماز با همه اجزاء و شرایط ظاهری و باطنی‌اش بجا آورده نشد. تعطیلی حدود و احکام، مورد پذیرش فقهاء است اما این به جهات عارضی یا آماده نبودن شرایط اجرای آن حکم می‌باشد؛ مثلاً می‌شود حج واجب تعطیل شود، یا برای جلوگیری از تبلیغات مسموم دشمن، حدود الهی اجرا نشود اما این به معنای آن نیست که این احکام صرفاً برای ۱۴۰۰ سال پیش است و مصلحت امروز جامعه ما را تأمین نمی‌کند. نماز برای همیشه تاریخ، ذکر خدا است و به صورت





تشکیکی به حسب درجات نمازگزاران تأمین کننده این مصحلت است. همچنین قصاص، مایه حیات جامعه است و این قالب مفید آن مصحلت است، اگر چه ممکن است قالب اجرایی و مقام تحققش در زمان‌های متفاوت فرق کند. در هر حال سخن شبستری ناظر به قطع ارتباط با آینده در همان مبنایی ریشه دارد که توضیح آن گذشت و همه آن اشکالات به این سخن هم وارد است.

۴. به نظر می‌رسد که اشکالات شبستری ناشی از عدم توجه ایشان به ظرفیت‌های سیستم اجتهاد برای پاسخ‌گویی به ابعاد ثابت و متغیر انسان می‌باشد. توضیح اینکه افراد بشر در کنار تفاوت‌های جسمی و روحی، دارای نیازها، قابلیت‌ها و توانمندی‌های مشترکی می‌باشند که در گذر زمان دچار تحول و تغییر نمی‌شوند. خداوند به عنوان کسی که احکام اسلام را برای هدایت انسان‌ها جعل کرده است، به هر دو بعد وجودی انسان آگاه است و برای نیازهای ثابت و متغیر انسان برنامه دارد و اساساً سر‌پویایی اجتهاد و لزوم تبعیت از مرجع تقلید زنده در همین نکته نهفته است که مجتهد، با درک عنصر زمان و مکان و متعلقات این دو عنصر، بتواند عناصر ثابت و متغیر را تشخیص داده و با موضوع‌شناسی دقیق، بهترین تبیین دینی را درباره مسائل جدید (مستحدثه) و مسائل قدیمی که در ظرف متفاوتی قرار گرفته است، ارائه دهد.

اسلام با حجیت بخشی به عقل در موارد خاص^[۲۱] تشریح اجتهاد، اختیارات حاکم اسلامی^[۲۲] احکام تحدیدکننده^[۲۳] مکانیزمی را طراحی کرده است که در کنار پاسخ‌گویی به نیاز ثابت انسانی با گزاره‌های ثابت و فرازمانی و فرامکانی، بتواند به نیازهای متغیر انسانی نیز پاسخ گوید.

این بحث اگرچه نیاز به تفصیل بیشتری دارد، اما به جهت اختصار به همین مقدار بسنده می‌سود و خوانندگان گرامی به کتب و مقالات تخصصی ارجاع داده می‌شوند.^[۲۴]

جمع بندی

باتوجه به آنچه آقای محمد مجتهد شبستری در سخنرانی خود بیان داشته‌اند ایشان بر اساس پنج مبنای

۱. شکل گفتاری نسخه اصیل زبان انسانی است؛
۲. گفتار شفاهی فعالیت انسانی است که می‌خواهد معنایی را پدید آورد؛
۳. سخن گفتن ماهیت دیالوگی و گفتگویی دارد؛
۴. معنای تولیدشده در هر سخن با معناهای تولید شده در گذشته و آینده ارتباط دارد؛

۵. سخنران در بیان همه معانی و شنونده در فهم همه معانی محدودیت دارند، نتیجه گرفته است که هشت عامل تک‌گویی و در نظر نگرفتن دیگران و قطع ارتباط زبان دینی با علم، فلسفه و هنر؛ تقلیل زبان دین و معنویت به شکل و فرم؛ تقلیل زبان دین و معنویت به زیبایی‌های ظاهری؛ تقلیل زبان دین و معنویت به مقدسات؛ تقلیل زبان دینی به باورها؛ تولید محصولات دینی به صورت کالاهای مصرفی؛ غفلت از خواص و پاسخگویی به توقعات عامه دینداران؛ قطع ارتباط از گذشته و آینده، به از «خودبینی‌گانی زبان دینی» منتج می‌شود.

اگرچه فی‌الجمله سخن ایشان مورد پذیرش است، اما مبانی و نتایج مطرح شده در این سخنرانی با ابهامات و چالش‌هایی مواجه است:

۱. تک‌گویی و در نظر نگرفتن دیگران، با دو ابهام روبرو است اولاً اگر تولید معنا در گرو ایجاد دیالوگ و دیدن همه است، چگونه تفسیر متون دینی به هوش و استعداد ویژه و تلاش تفسیری سترگ منوط دانسته شده است و اگر این ابهام با مراتب و سطوح دین، حل شود یقیناً عوام به برخی از آن سطوح دسترسی ندارند و ممکن است خواص نیز به برخی از مراتب دسترسی نداشته باشند. در این صورت وجه توقف آن بر تعامل با خواص در هاله‌ای از ابهام خواهد بود؛ ثانیاً در بحث رابطه علم و دین مقصود وی از تابع نبودن و تعامل، در هاله‌ای از ابهام است؛ یعنی روشن نیست که چه وجهی از تابع نبودن و چه سطحی از تعامل را قائل است.





۲. شکی نیست که تأکید بر حفظ شکل اعمال، آداب و رسوم و... توجه ندادن مردم به محتوای دین و معنویت از آسیب‌های جدی است، اما مراد شبستری از شکل و قالب، شریعت و مناسک اسلام است که بر ساخته از تجربه دینی است. برای بشر امروز باید شکل و قالب جدید پیشنهاد شود از آن جهت که حالات و تجربه‌های افراد در دوره‌های مختلف متفاوت می‌باشند. این سخن با چالش‌هایی مواجه است:

اولاً شبستری دین را در معنویت خلاصه کرده و حفظ آن را وابسته به حفظ شکل آن نمی‌داند و این یعنی نفی شریعت و ترویج نوعی از تکثرگرایی که قابل دفاع نیست. ثانیاً دین ذومراتب و مقول به تشکیک است و باید زبان عبارت را در کنار زبان معنائی و اشارت دین توأمان مورد لحاظ قرار گیرد.

ثالثاً این دیدگاه مبتنی بر نگرش تاریخی به دین است که با چالش‌های متعددی روبرو است. زمان نزول، ظرف صدور احکام و معارف بوده و از این جهت و به تبع آن تأثیراتی را در مظلوف گذاشته است، اما غرض از آنها فراتاریخی می‌باشد.

رابعاً شبستری اگرچه در برخی موارد تلاش دارد که از دام هرمنوتیک فلسفی برهد اما همچنان در این دام گرفتار شده و پیشنهاد وی برای نجات از تفسیر به رأی و نسبیتی که هرمنوتیک فلسفی بدان گرفتار است دردی را دوا نمی‌کند.

۳. سخن وی در باره باورها نیز ریشه در مبنایی دارد که هسته اصلی دین را تجربه دینی می‌داند و باور دارد که باورها و مناسک بر آن تکیه زده است. با این مبنا نه تنها تأکید بر شکل و باور و اعمال خاصی از خودبیگانگی است بلکه معنای ثابت و مرکزی هم متغیر خواهد شد، علاوه بر این، تفکیک بین احکام اجتماعی و غیر آن وجهی نخواهد داشت که در مقالات بسیاری بر آن تأکید کرده است.

ثالثاً به نظر می‌رسد مقصود وی از این سخن، پلورالیسم معرفتی درون دینی نباشد، بلکه وی در این سخن به پلورالیسم حقانیت یا رستگاری نظر دارد، حتی پلورالیسم رفتاری نیز مراد وی نیست. در این صورت چه دلیل عقلی و نقلی از این ادعای وی حمایت می‌کند؟ در مقاله توضیح داده شده است پلورالیسم معرفتی درون دینی، باطل است. روشن است که با این مبنا دلیلی از پلورالیسم حقانیت یا رستگاری، پشتیبانی نمی‌کند.

رابعاً چگونه می‌توان از سویی معنای ثابت و واحد را پذیرفت (ادعایی که هرمنوتیک کلاسیک مطرح می‌کند) و از سوی دیگر از تعدد معانی سخن گفت (ادعایی که هرمنوتیک فلسفی و مدرن مطرح می‌کند). ایشان اگر تعدد معانی را پذیرفته است ناچار است به لوازمات و اشکالات هرمنوتیک فلسفی تن در دهد.

۴. بی‌گمان یکی از آسیب‌های زبان دین در شرایط کنونی جامعه ما، قرار گرفتن فرآورده‌های زبان دینی در شمار نیازهای معمولی روزمره و دست بکار شدن اشخاص و مراکزی برای تولید انبوه محصولات دینی (اعم از نوارهای مداحی و سخنرانی و انواع کتاب‌های ختم و نذر و داستان و غیره) است که زمینه ورود خرافات و مطالب سست و کم‌مایه را فراهم و زبان دینی را از جایگاه تحول‌آفرینی و انسان‌سازی دور کرده است، اما او در سخنان خود به روشنی توضیح نداده که چگونه تجاری‌سازی محصولات فرهنگی به عنوان یکی از عوامل از خودبیگانگی مبتنی بر مبانی پنج‌گانه پیشین است. به نظر می‌رسد که ایشان تجاری‌سازی را با تولید معنا در تضاد می‌بیند و از این جهت آن را فاقد عنصری می‌داند که معنویت را ایجاد کند. این سخن از جهاتی اشکال دارد. دینداری دینداران را باید براساس مرتبه معرفت دینی یا درک و درد دینی آنان دانست؛ این مراتب اگرچه متفاوت می‌باشند، اما متهافت نیستند و در طول هم می‌باشند.

۵. شکی نیست که تعالیم و احکام اسلام و پیامبر آن ناظر به شرایط اجتماعی جزیره‌العرب بوده است، اما این به معنای فراتاریخی نبودن احکام آن نیست. محدودیت ظرف، تأثیراتی را نیز در مظلوف گذاشته است، اما ملازمه‌ای بین تاریخی بودن پیامبر و عصری بودن احکام وی وجود ندارد. بر این اساس تأکید شبستری بر حقوق بشر و ادعای تساوی حقوق زن و مرد قابل دفاع نیست، علاوه بر این دلایل بی‌شمار عقلی و نقلی آن را رد می‌کند.

در مورد سخن ایشان نسبت به قطع ارتباط با آینده با جناب آقای شبستری همراهیم که باید بررسی کرد چرا با اجرای احکام اجتماعی اسلام باز به مصالح مدنظر اسلام نزدیک نشدیم، اما این به معنای اختصاص اجرای این احکام به عصر رسالت نیست، بلکه به معنای آن است که آن حکم با تمام اجزا و شرایطش اجرا نشده است.



به نظر می‌رسد که اشکالات شبستری ناشی از عدم توجه ایشان به ظرفیت‌های سیستم اجتهاد برای پاسخ‌گویی به ابعاد ثابت و متغیر انسان می‌باشد. اسلام با حجیت بخشی به عقل در موارد خاص، تشریح اجتهاد، اختیارات حاکم اسلامی، احکام تحدیدکننده مکانیزمی را طراحی کرده است که در کنار پاسخ‌گویی به نیاز ثابت انسانی با گزاره‌های ثابت و فرازمانی و فرامکانی، بتواند به نیازهای متغیر انسانی نیز پاسخ گوید.



پی‌نوشت‌ها

- [۱] alienation معادل لاتین از خودبیگانگی است؛ برای آگاهی از مفهوم و دیدگاه‌های اندیشمندان در باره خودبیگانگی و نقد و بررسی آنها، رجوع کنید به: بشیری، ابوالقاسم؛ از خودبیگانگی؛ معرفت، شماره ۰۹۱، تیر ۱۳۸۴.
- [۲] در ادامه سؤال آمده است: به نظر می‌رسد در این زمینه جامعه ما، دچار دو افراط شده است: یکی نفی هرگونه مشرب معنویت‌گرایی متفاوت با گفتمان غالب ایدئولوژیک با برجسب‌هایی همچون کاذب و انحرافی و دیگری تمایل به انواع قشری‌گری، خرافه‌گرایی و گاه خشونت‌ورزی تحت نام دین و معنویت.
- [۳] وی درخواست دینداری معقول از سوی دین برای همه را دلیل آن می‌داند که آنان نیز می‌توانند درباره امور دینی اظهار نظر کنند (مجتهدشبه‌ستری، محمد؛ ۱۳۷۵؛ ص ۹۲-۹۴).
- [۴] وی ضمن مهم دانستن تنقیح پیش‌دانسته‌ها، سؤالات و علائق و انتظارات برای تفسیر درست متون دینی می‌گوید: متون دینی در باره معنای هستی و سرنوشت انسان سخن می‌گویند و تنقیح پیش‌دانسته‌ها و سؤالات و علائق و انتظارات مربوط به تفسیر این اسرار هزار تو و پیچیده، کاری بسیار صعب و طاقت‌فرساست و استعداد ویژه‌ای لازم دارد. مفسر متون دینی شدن مشکل‌تر از فیلسوف شدن و متاله‌شدن است؛ اکثر قریب به اتفاق مخاطبان متون دینی جز به وساطت مفسران آن متون - که انسان‌های بسیار زبده‌ای باید باشند - نمی‌توانند پیام این متون را بگیرند (ر.ک: مجتهدشبه‌ستری، محمد؛ ۱۳۷۵؛ ص ۲۳-۲۵).
- [۵] در دیدگاه شمول، دایره دین شامل علم می‌شود؛ از این رو بین علم و دین رابطه عام و خاص مطلق برقرار است.
- [۶] بر اساس دیدگاه تداخل رابطه بین علم و دین عموم و خصوص من‌وجه است و علم و دین در گزاره‌ها و محتوای مشترک تعارض یا توافق دارند.





[۷] ساختارگرایی در مقابل ذات‌گرایی، ذات ثابتی را برای انسان تصویر نمی‌کند و او را بر ساخته از عوامل متعددی مانند شرایط اجتماعی و... می‌داند.

[۸] قرآن می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (جمعه، ۲)

[۹] وی به صراحت می‌گوید: «من بر این باورم که در عبادات هم باید تجدید نظرهایی شود که فرصت تفصیل نیست فقط این نکته را عرض کنم، به نظر من در عبادات باید مفهوم وجوب را کنار گذاشت و به جای آن، مفهوم توصیه را باید قرار داد. مفهوم وجوب که واجب است ظهر چنین نماز بخوانید و واجب است که روزه بگیرید. این مفهوم به باور من اعتبار خود را از دست داده است. عبادت را به عنوان یک سلسله اعمال بدنی - روحی روانی که به منظور تعالی روحی مفیدند می‌توان توصیه کرد» (محمد مجتهد شبستری؛ در عبادات هم باید تجدید نظرهایی بشود؛ ۱۸ اسفند ۱۳۹۵).

[۱۰] امام حسین (ع) در روایتی فرموده است: كِتَابُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ: عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ، فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفِ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقِ لِلْأَنْبِيَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۲۰).

[۱۱] نگارنده خواننده گرامی را به منابع تخصصی که در این باره به نگارش در آمده است ارجاع می‌دهد. در این زمینه مطالعه کتاب‌های «رسالة الولاية» علامه طباطبایی فصل سوم و چهارم و همچنین «تفسیر المیزان، ج ۳، بحث محکم و متشابه و تأویل» / «سرالصلوة» امام خمینی / «اسرارالصلوة» علامه جوادی آملی، سودمند است.

[۱۲] معنای این سخن آن است که حکم حتی در مواردی که موضوع آن منتفی شده است محدودیت زمانی ندارد، بلکه صرفاً موضوع آن وجود خارجی ندارد که اگر باز تحقق یابد همان حکم شرعی بر آن مترتب خواهد شد.

[۱۳] برای آگاهی بیشتر در باره پلورالیسم معرفتی، ر.ک: واعظی، احمد؛ ساحت‌های

معناپژوهی؛ ص ۳۵-۳۸؛ سعیدی روشن، محمدباقر؛ روزنی به روشنایی؛ ص ۴۴.
 [۱۴] قرآن در آیه ۱۰ سوره «صف» می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾

[۱۵] قرآن با اشاره به عمل حضرت علی علیه السلام در لیلۃ المبیت می‌فرماید: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (بقره، ۲۰۷) و از میان مردم کسی است که جان خود را برای طلب خشنودی خدا می‌فروشد، و خدا نسبت به [این] بندگان مهربان است.

[۱۶] وی در همین سخنرانی می‌گوید: «با این تلقی در واقع ارتباط زبان دینی را با معنایی که در آینده پدیدار می‌شوند، قطع می‌کنیم. آن معناها مثلاً چنین پرسش‌هایی‌اند: نتیجه اجرا حکم چه شد؟ آیا جلوگیری از شیوع جرم اتفاق افتاد؟ آیا عدالت محقق شد؟ آیا امنیت بیشتر بوجود آمد؟ یا اینکه فلان نتایج سوء پیش آمد؟. به عنوان نمونه، باید وضعیت اجتماعی مردمی که آیات و احادیث امر به معروف و نهی از منکر در حوزه عمومی، متوجه آنان است تحلیل شود. آنها مردمی بودند که حکومت به معنای امروزی آن در میان آنها شکل نگرفته بود، اما در جامعه امروزی ما در ایران که سیستم «دولت‌ملت» در قانون اساسی آن به رسمیت شناخته شده و حد و حدود مجاز و غیرمجاز در حوزه عمومی را قانون مصوب مجلس معین می‌کند، دخالت خودسرانه افراد در حوزه عمومی با عنوان امر به معروف و نهی از منکر چه معنا دارد جز به هم ریختن قانون اساسی؟!».

[۱۷] این سخنان نه تنها در این سخنرانی بلکه به کرات در نوشته‌ها و آثار دیگر شبستری آمده است. برای نمونه، ر.ک: محمد مجتهد شبستری؛ اگر «داعش» از فقیهان بپرسد؛ ۲۵ تیر ۱۳۹۳؛ همو؛ مبناهای تئوریک داعش؛ ۳۰ تیر ۱۳۹۳.

[۱۸] شبستری بر این باور است که زبان دین بر اساس قواعد زبان شناختی انسانی است و مدعی است که فلسفه جدید زبان اقتضاء می‌کند که قرآن کلام یک انسان باشد و از جهت احکامش عصری باشد و به مجتمع خاصی اختصاص





- داشته باشد که آن انسان در آنجا زندگی می‌کند.
- [۱۹] وی می‌گوید: إنما ذكر هذين النعتين لأن المرأة بالطبع أقوى عاطفة و شفقة و أضعف تعقلا بالقياس إلى الرجل و هو بالعكس و من أوضح مظاهر قوة عواطفها تعلقها الشديد بالحلية و الزينة و ضعفها في تقرير الحجة المبنى على قوة التعقل (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۹۰).
- [۲۰] این گونه از آیات دلیل روشنی هستند بر اینکه بدون دخالت دادن اصل علت غایی نمی‌توان پدیده‌های جهان را تفسیر کرد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۸۱).
- [۲۱] اسلام عقل انسانی را تعطیل نکرده، بلکه به آن به عنوان منبع حکم شرعی حجیت بخشیده است؛ مانند استقلال عقل به لزوم اجتناب از اطراف علم اجمالی در شبهات تحریمیه و لزوم موافقت قطعیه در شبهات وجوبیه و ...
- [۲۲] به حاکم اسلامی اختیاراتی داده شده است که برخی از مشکلات جدید با این اختیارات حل می‌شود.
- [۲۳] در اسلام تشریعاتی وجود دارد که نقش تحدیدکنندگی را ایفا می‌کنند؛ مثلاً قرآن احکام را مقید به حد عدم حرج کرده است: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (حج، ۷۸). این می‌تواند برخی از مشکلات نوپدید را حل کند.
- [۲۴] در این باره ببینید: هادوی تهرانی، مهدی؛ ۱۳۸۱؛ ص ۳۸۱-۴۰۵؛ انصاری، علیرضا؛ نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۱، ص ۲۶۷.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابوزید، نصر حامد؛ *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۲. ترخان، قاسم؛ *درآمدی بر مبانی کلامی علم دینی*؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ *تشریح در آئینه معرفت*؛ چاپ دوم، قم: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۷۳.
۴. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ *وسائل الشیعه*؛ قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۹ق.
۵. ربانی گلپایگانی، علی؛ *نقد آرای هرمنوتیکی مجتهد تسبستری*؛ تهران: کانون اندیشه، ۱۳۹۲.
۶. سبحانی، جعفر؛ *مدخل مسائل جدید در علم کلام*؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۹.
۷. سعیدی روشن، محمدباقر؛ *روزی به روئینایی*، قیسات؛ ش ۱۸، زمستان ۱۳۸۹.
۸. سوزنجی، حسین؛ *ارزش و علم*؛ درآمدی بر علوم انسانی اسلامی، ارزش و دانش، مقدمه‌ای بر دانشگاه اسلامی؛ تدوین اصغر افتخاری و همکاران؛ تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۷.
۹. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۷.
۱۰. عرب صالحی، محمد؛ *تاریخی نگری و دین*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۱۱. عرب صالحی، محمد؛ *مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۲. عرب صالحی، محمد؛ *فهم در دام تاریخی نگری*؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۳. عیاشی، محمدبن مسعود، *تفسیر العیاشی*؛ تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.



۱۴. مجتهد شبستری، محمد؛ *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۵. _____؛ *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
۱۶. _____؛ *ایمان و آزادی*، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۷. _____؛ *هرمنوتیک، کتاب و سنت*؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۱۸. _____؛ از خودبیگانه‌انگی زبان دینی: «
<http://mohammadmojtahedshabestari.com/articles.php?id=381>
۱۹. _____؛ اگر «داعش» از فقیهان بی‌رسد؛ ۲۵ تیر ۱۳۹۳:
<http://mohammadmojtahedshabestari.com>
۲۰. _____؛ مباحث‌های تئوریک داعش؛ ۳۰ تیر ۱۳۹۳:
<http://mohammadmojtahedshabestari.com>
۲۱. _____؛ تنقیح محل نزاع با فقیهان؛ ۲۱ بهمن ۱۳۹۲:
<http://mohammadmojtahedshabestari.com>
۲۲. _____؛ در عبادات هم باید تجدیدنظری بشود؛ ۱۸ اسفند ۱۳۹۵:
<http://www.ensafnews.com/54481>
۲۳. _____؛ آیا قوانین اجتماعی اسلام را باید قوانین الهی و واجب‌الاجرا دانست؛ اردیبهشت ۹۵:
<https://3danet.ir>
۲۴. مجلسی، محمد باقر؛ *بحار الأنوار*، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۲۶. موسوی خمینی (ره)، *روح‌الله: قرآن، کتاب هدایت*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
۲۷. نصری، عبدالله؛ *راز متن؛ هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین*؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۹۰.
۲۸. هادوی تهرانی، مهدی؛ *مبانی کلامی اجتهاد*؛ چاپ سوم، قم: مؤسسه فرهنگی



خانه خرد، ۱۳۸۱.

۳۹. هدایت‌نیا، فرج‌الله؛ *مبانی نظریه عدالت استحقاقی در حقوق زنان*، حقوق

اسلامی، سال یازدهم، شماره ۴۲، پاییز ۱۳۹۳.

۳۰. هیکه جان؛ *فلسفه دین*؛ ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی،

۱۳۷۳.

۳۱. واعظی، احمد؛ *ساحت‌های معناپژوهی*، حوزه و دانشگاه؛ ش ۳۹، تابستان ۱۳۸۳.

43. Brice R. Wachterhauser, *Hermeneutics and Truth*,
Northwestern University, 1994.



