

چالش عرفی‌گرایی با جمهوری اسلامی ایران در ساحت باور

محمدجواد نوروزی*

عبّاس کعبی**

چکیده

جمهوری اسلامی ایران با طرح نگاهی جدید، اندیشه و رفتار حاکم بر غرب را با چالش مواجه کرد. و عرفی‌گرایان از سه منظر فلسفی - کلامی، فقهی - حقوقی، و جامعه‌شناختی جمهوری اسلامی ایران را مورد نقد قرار دادند. این نوشتار با تمرکز بر نقد و ارزیابی دیدگاه عرفی‌گرایان در رویکرد فلسفه سیاسی، این مسئله را مطرح می‌سازد که عرفی‌گرایی تا چه میزان در مبانی جمهوری اسلامی ایران تأثیر گذاشته است؟ در پاسخ، این فرضیه را طرح می‌کنیم که: جمهوری اسلامی ایران در سطح باور (فلسفه سیاسی)، از عرفی‌گرایی تأثیری نپذیرفته است و دیدگاه عرفی‌گرایان مبنی بر تبیین سکولار از مبانی فکری جمهوری اسلامی ایران مقرون به صواب نیست. گفتمان جمهوری اسلامی ایران بر ارزش‌های اخلاقی، عدالت‌مداری، اهداف معنوی، مردم‌سالاری دینی، و شمول دین بر سیاست تأکید داشته و دارد؛ اما گفتمان سکولار بر مادیت، تقدّم منافع مادی، و گرایش‌های مصلحت‌جویانه تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: جمهوری اسلامی ایران، عرفی‌گرایی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، باور، فلسفه سیاسی.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق علیه السلام. mohamadjavadnoroz@yahoo.com

** استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام. دریافت: ۸۸/۱۰/۱۹ - پذیرش: ۸۸/۱۱/۲۵

مقدمه

با پیدایش نظام جمهوری اسلامی ایران به مثابه رژیمی حقوقی - سیاسی بر پایه نظریه «ولایت فقیه»، عرفی‌گرایان با رویکردی انتقادی از سه منظر آن را به چالش کشیدند: نخست، رویکرد فلسفی - کلامی (که در آن، از اصل «اسلام» و «حکومت» انتقاد شد)؛ دوم، چالش‌های فقهی - حقوقی؛ سوم، چالش‌های ناشی از رویکرد جامعه‌شناختی (بدین معنا که با مبنا قرار دادن نظریه‌های جامعه‌شناسی سیاسی، سعی در ارائه تحلیلی عرفی از سه دهه حاکمیت جمهوری اسلامی ایران به عمل آمد). این در حالی بود که جمهوری اسلامی ایران با طرح گفتمانی جدید، اندیشه و رفتار غرب را در مقام نظر و عمل طرد می‌کرد.

نوشتار حاضر به دنبال نقد و ارزیابی دیدگاه‌های عرفی‌گرا در رویکرد فلسفه سیاسی است. پرسش اصلی این نوشتار آن است که: عرفی‌گرایی تا چه میزان بر مبانی جمهوری اسلامی ایران تأثیر داشته است و بر اساس فلسفه سیاسی جمهوری اسلامی ایران، چگونه می‌توان عرفی شدن در حوزه باور را مورد نقد قرار داد؟ به دیگر سخن، آیا جمهوری اسلامی ایران در بُعد باور، از سکولاریزاسیون متأثر بوده است؟ در پاسخ به پرسش پژوهش حاضر، این فرضیه مطرح خواهد شد که: جمهوری اسلامی ایران در سطح باور و مبانی (فلسفه سیاسی)، از عرفی‌گرایی تأثیری نپذیرفته است. و دیدگاه عرفی‌گرایان در این زمینه، که کوشیده‌اند از بنیان‌های فکری جمهوری اسلامی ایران تبیینی سکولار ارائه کنند، مقرون به صواب نبوده و راه به جایی نبرده است.

در مقابل، عرفی‌گرایان این دیدگاه را مطرح می‌کنند که اسلام فاقد نظامات سیاسی و اجتماعی، و انقلاب ایران محصول خوانشی عقلانی از اسلام است. همچنین، قانون اساسی برنامه توسعه و سازوکار مدیریتی مبتنی بر دانش‌های رایج علوم اجتماعی است؛ اسلام نیز صرفاً به امور عبادی و فردی خلاصه می‌شود. برای روشن شدن ابعاد مسئله،

محورهایی چون هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و انسان‌شناسی و نقد اجمالی آنها از منظر اندیشه اسلامی را مورد توجه قرار داده‌ایم.

۱. کلیات

الف. مفهوم

عرفی شدن که معادل سکولاریزاسیون است، به رغم تعریف‌ها و کاربردهای گوناگون، از واژه‌های مبهم و پرمناقشه در دانش اجتماعی به شمار می‌رود. در پژوهش حاضر، مقصود از عرفی شدن عقلانی شدن جامعه و تفکیک ساختاری مثل جدایی ساحت عمومی از ساحت خصوصی و نیز سیاست از حوزه‌های گوناگون حیات بشری است. همچنین، جمهوریت بیانگر شکلی از حکومت است که در آن، رهبران جامعه - به طور مستقیم یا غیرمستقیم - با رأی مردم انتخاب می‌شوند. اسلام نیز دینی است که از سوی خداوند بر پیامبر خاتم حضرت محمد ﷺ نازل شده و دربردارنده سه بخش اساسی عقاید و باورها، احکام و دستورات شرعی، و اخلاقیات است. بنابراین، جمهوری اسلامی ایران ترجمان حاکمیتی است که در مرزهای جغرافیایی ایران استقرار دارد و از دو ویژگی برخوردار است: اولاً مبتنی بر خواست و اراده مردم است؛ ثانیاً اعمال این اراده در طول اراده و حاکمیت الهی یعنی بر اساس آموزه‌های دین اسلام است.

ب. کارکرد باورها در ساحت اجتماعی

در زمینه تأثیر و تأثر باورها بر ساختار و نگرش، دیدگاه‌هایی مطرح شده است. یک دیدگاه آن است که نظام باورها، به مثابه متغیری مستقل، بر سه متغیر وابسته تأثیرگذار است: نگرش، رفتار افراد، و ساختارها. مفروض این دیدگاه آن است که منشأ اصلی تغییر در جامعه، تغییر در نظام باورهاست.^(۱)

یکی از شاخه‌های قدیمی و مهمّ جامعه‌شناسی ثبات اجتماعی را برحسب ارزش‌های مشترک تبیین می‌کند. این نظریه تأکید بر «اساس بودن ارزش‌های عام» دارد و پذیرش ارزش‌ها را یکی از عوامل اصلی شکل‌گیری جوامع می‌داند.^(۲)

بر اساس این دیدگاه، سکولارها تغییر در نظام باور در جمهوری اسلامی ایران را راهبردی مهم برای دگرگونی اجتماعی برمی‌شمرند. آنان کامیابی خود را در چالش فرهنگی، و خلق ایدئولوژی و تفسیری از دین جست‌وجو می‌کنند که منطبق با ایده‌های عرفی است. از منظر جامعه‌شناسی، ارزش‌ها به جامعه هویت می‌بخشند و قوانین ویژه برپایه آنها وضع می‌شوند.^(۳) با توجه به این رویکرد نظری، می‌توان گفت که: نظام جمهوری اسلامی ایران، به مثابه متغیّر، بر پایه اسلام استوار است.

باورها کارکردهای گوناگونی دارند: نخست آنکه هویت فرد یا جهان‌بینی خاصّ گروهی را که فرد بدان متعلّق است، شکل می‌دهند؛^(۴) راهنما و پشتوانه‌ای عملی برای فرد به شمار می‌روند و این امکان را برای فرد ایجاد می‌کنند که در هر موقعیتی، شیوه‌ای خاص را برای رفتار و زندگی خود برگزیند. هانتینگتون مدّعی بود که اسلام، به دلیل برخورداری از نظام عقیدتی و ارزشی خاصّ خود، با تمدن غیرمذهبی غرب در تضاد است و باورها و ارزش‌های سیاسی - اجتماعی متفاوتی دارد. وی آرمان‌های غرب را فردگرایی، لیبرالیسم، قانونمندی، حقوق انسانی، برابری، حکومت قانون، بازار آزاد، و جدایی مذهب از حکومت می‌داند.

کارکرد دیگر باورها عبارت است از: توصیف، تجزیه، و تحلیل اوضاع اجتماعی. باورهای هنجاری به اهداف و سیاستی که بازیگران سیاسی مدافع آنها هستند مربوط می‌شوند. مدافعان وضع موجود حفظ نظام را بر خود فرض، و آن را امری ضروری می‌دانند؛ حال آنکه مخالفان به دنبال تغییر وضع موجودند. دیگر ویژگی نظام باورها آن است که بر چگونگی تعریف اهداف خاص از سوی بازیگران، و شناسایی راهبردهایی

که کارآمد و دارای قابلیت پذیرش اخلاقی اند، تأثیر می‌گذارد. افزون بر این، نظام باورها، انگیزه‌های لازم را برای تحمّل هزینه‌های عمل فراهم می‌کند. رهبران بر اساس باورها، بعضی از راهکارهای سیاسی را در مقایسه با دیگر راهکارها مطلوب می‌دانند و پس از اجرا، نتایج را در معرض ارزیابی قرار می‌دهند.

توجه حقیقت و مشروعیت حکومت‌ها، و ترسیم آینده‌ای آرمانی (و ارائه راهکارهایی برای حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب)، از دیگر کارکردهای نظام باورهاست.^(۵) بی‌تردید، میزان دخالت باورها در تکوین انقلاب و تغییر اجتماعی به درون‌مایه نظام باورها و میزان نهادینه شدن باورها بستگی دارد.^(۶) با توجه به اهمیت این امر، هر نظام سیاسی می‌کوشد تا برای ثبات سیاسی، دیدگاه خود را به اعضای جامعه انتقال دهد و این موضوع را تبیین کند که نظام سیاسی موجود، برتر از هر نظام دیگری، ارزش‌های اخلاقی و دینی را محترم می‌شمارد. همچنین، نظام‌های سیاسی برای پاسداری از باورها و نظام ارزشی - که مبنای تعامل میان حاکمیت و شهروندان است - بسیار تلاش می‌کنند و مقابله با دشمنان آن ارزش‌ها و پاک‌سازی آنان از جامعه را به عنوان یکی از محورهای امنیت ملی خود برمی‌شمارند؛ چنان‌که مخالفان نظام‌های سیاسی نیز بر این اعتقادند که چالش اساسی با یک نظام سیاسی ریشه در ارزش‌های متضاد دارد.

۲. گفتمان عرفی

دو متغیّر «عرفی‌گرایی» (سکولاریسم) و «اسلام» دو نظام معنایی متفاوت دارند. هدف کلان عرفی‌گرایان - از آغاز انقلاب تا به امروز - نفی حاکمیت دینی و چالش با نظام اسلامی بوده است. پس از استقرار و تثبیت نظام سیاسی در قالب جمهوری اسلامی در ایران و ناامیدی نیروهای مخالف از مقابله فیزیکی با آن، به تدریج، فلسفه سیاسی نظام جمهوری اسلامی از سوی گفتمانی که ناشی از مدرنیته بود، با تهاجم و تهدید فرهنگی

روبه‌رو شد. عرفی‌گرایان - هم‌زمان - دو اقدام را انجام دادند: در بُعد سلبی، به نقد مبانی نظری و فلسفه سیاسی جمهوری اسلامی ایران پرداختند و در جنبه ایجابی، ضمن کوشش برای از بین بردن نقاط تاریک و ابعاد سیاه مدنیت غربی که ناشی از دو سده استعمار و استبداد بود، سعی نمودند تا آن را به بهترین شکل ممکن، موجه جلوه دهند. بازتولید اندیشه دینی از سوی سکولارها یاری‌رسان برخی از کنشگران در ایجاد دگرگونی در ساختار اجتماعی - سیاسی شد و در تقلیل ساحت دین اسلام به ساحت خصوصی، در سطح جهانی، به آموزه عرفی‌گرایی کمک کرد. در مقام عمل نیز این امر به طراحی مدل حاکمیت در قالب دموکراسی با الگوی سکولار، توسعه غربی، و جامعه مدنی - با هدف نهادینه ساختن آزادی، قانون و... - مساعدت نمود. در حالی که گفتمان دینی در جمهوری اسلامی ایران بر ارزش‌های اخلاقی و معنوی، عدالت‌مداری، اهداف معنوی، مردم‌سالاری دینی، و شمول دین بر سیاست تأکید داشته و دارد؛ گفتمان سکولار بر مادیت، تقدم منافع مادی، و گرایش‌های مصلحت‌جویانه تأکید می‌کند.^(۷) عرفی‌گرایان با هدف تحریف در آموزه‌های اسلامی، و سپس تبدیل آن آموزه‌ها به خط‌مشی‌های رفتاری، سعی در زدودن روحیه انقلابی و پویایی از جامعه اسلامی و در نتیجه، حفظ ظاهر و پوسته‌ای از اسلام داشتند و در این راستا، بر تساهل و تسامح اسلامی تأکید می‌کردند. این در حالی است که قرآن کریم به مسلمانان توصیه می‌کند که تلاش دشمنان در جهت تهی ساختن اسلام از درون‌مایه‌های اصلی آن، و سازش مسلمانان جامعه اسلامی با مستکبران است: «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءَ فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ وَجَدَّتْهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَوَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا.» (نساء: ۸۹) در آیه دیگری، چنین آمده است: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَصُوا وَأَصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.» (بقره: ۱۰۹)

سکولارها تغییر اساسی در جمهوری اسلامی ایران را تنها با پرداختن به مسائل بنیادی امکان‌پذیر می‌دانند. یکی از اینان در موضع نظریه‌پرداز، با هدف پرکردن خلأ تئوریک جریان اصلاح‌طلبی، مدّعی است: همان‌طور که اصلاحات سیاسی - اجتماعی مستلزم داشتن فلسفه اجتماعی و سیاسی است، اصلاحات در حوزه دین نیز مستلزم آن است که شخص مصلح روش قرائت خود از متون دینی را معین، و برتری این روش را بر روش‌های دیگر روشن کند. مصلح اجتماعی و سیاسی نیز باید بتواند تا حدودی مدلل کند که چرا فلسفه اجتماعی و سیاسی خود را بر سایر فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی برتری می‌دهد و چگونه اصلاحات سیاسی و اجتماعی موردنظر خود را معنا می‌کند؟ در جامعه ما، برای اصلاحات دینی و سیاسی، هنوز نظریه روشنی در باب روش قرائت متون دینی و فلسفه اجتماعی مدون نشده است.^(۸) از این رو، سکولارها پرداختن به ساختار و رفتار را بدون توجه به مبانی، ابتر می‌شمارند. «مباحثی وجود دارند مقدم بر این مباحث (جامعه مدنی)، و تا تکلیف آن مباحث روشن نشود، بحث‌های ما در این وسط کار، به نتیجه لازم نخواهد رسید.»^(۹) طرح دیدگاه‌های سکولار و اکشن‌های گوناگونی را در داخل و خارج کشور به دنبال داشت. در خارج از کشور، تحلیلگران سیاسی این رهیافت را پشتوانه نظری مهمی در چیرگی بر جمهوری اسلامی ایران ارزیابی کردند. به نظر آنان، از دو چشم‌انداز، می‌توان به اسلام نگریست:

۱. روایت امام خمینی علیه السلام از اسلام، که مشکلات فراوانی را برای منافع نامشروع نظام سلطه در ایران، منطقه، و سطح جهانی ایجاد کرده است. غرب، بر اساس روش شرق‌شناسانه، گاه این نگرش را بنیادگرایی، و گاه آن را اسلام سیاسی می‌خواند. از منظر غربی‌ها، چنین رهیافتی از اسلام هرگز با خواسته‌های غرب سازگار نیست. فشارهای غرب و هم‌پیمانانش به جمهوری اسلامی ایران نیز در جهت تغییر این نگرش است. به موازات آن، و به گفته رئیس‌جمهوری پیشین آمریکا، سیاست‌مداران غرب از «اسلام به

روایت سکولار» حمایت می‌کنند که منادیانی در جهان غرب و ایران دارد. گفتنی است که اسلام به روایت سکولار، هیچ منافاتی با نظام سلطه ندارد و در پی مصادره اسلام به نفع مدرنیته و اندیشه سکولار است.

۲. روایت بازتولید شده سکولار از جمهوری اسلامی ایران، که با منافع غرب سازواری داشته و دارد. از این‌رو، طرح باورها و مبانی نظری از سوی سکولارها، مقوله‌ای غیرکاربردی که تنها در خلأ مطرح گردد، نیست؛ بلکه اولاً مرتبط به جمهوری اسلامی ایران است و ثانیاً ناظر به سه دهه تلاش مستمر این نظام می‌باشد. میشل هویینک درباره ادعای یکی از تحلیلگران سکولار می‌گوید: «مدعای اصلی سروش آن است که تمام معرفت‌های بشری، و استنباط‌های انسانی از دین، تاریخی است و معروض خطا. او با این نظر، حکومت ایران را تضعیف می‌کند؛ چون اگر تمام فهم‌های بشری از دین در معرض خطا باشند، هیچ‌کس نمی‌تواند به نام "خدا" ادعای پیاده کردن شریعت را داشته باشد.»^(۱۰)

عرفی‌گرایی و آموزه‌های دینی

عرفی‌گرایان بر اساس این فرض که ارزش‌های اسلامی عامل اصلی همبستگی اجتماعی و تثبیت حاکمیت دینی در جمهوری اسلامی ایران به شمار می‌رود، در مقابله با آن و در جهت تغییر درون‌مایه‌های دین اسلام، از هیچ کوششی فروگذار نیستند. آنان کامیابی خویش را در تغییر دین، که مبنای مشروعیت‌بخشی به نظام ولایی محسوب می‌شود، جست‌وجو می‌کنند. از این‌رو، انتقادات آنان بیشتر متوجه ولایت فقیه و مبانی اندیشه اسلامی است. عرفی‌گرایان انقلاب اسلامی را پدیده‌ای مدرن و عقلانی می‌دانند و برای غلبه بر رویکرد حاکم در ایران، بر مؤلفه‌هایی چون هرمنوتیک، حقوق بشر، عقلانیت، و علم تأکید می‌کنند. آنان با هدف عرفی‌سازی و تضعیف ایمان در ساحت باورها، رویکردی عرفی از

مبدأ هستی ارائه می‌کنند و در حوزه روابط انسانی، تحلیلی بشری از پدیده‌ها به دست می‌دهند: به نظر من، مردم سالاری پایدار و همه‌جانبه در جامعه دینی ما، بدون اصلاح دینی امکان‌پذیر نیست. باید در عقاید، اندیشه‌ها، فتاوا، قوانین، و ارزش‌هایی که در حال حاضر بر جامعه‌های اسلامی حاکم است، و همه رنگ دینی دارند، اصلاحاتی صورت گیرد.^(۱۱)

عرفی‌گرایان همه امور از جمله دین را موصوف به وصف «بشری بودن» می‌دانند و چون بشر در قلمرو شرایط تاریخی و اجتماعی زیست می‌کند و راه‌گزینی از آن ندارد، آنان مدّعی‌اند: اراده و ادراک، محدود به همین شرایط‌اند؛ یعنی محدودیت‌های خود را به مثابه «پیش‌فهم‌ها» بر بشر محصور در زبان، جامعه، و تاریخ تحمیل می‌کند.^(۱۲) رویکرد بشری از دین، در قالب اشکال گوناگونی، خود را نمایان می‌سازد: گاه هیچ تفاوتی بین عنصر دینی و بشری در نظر گرفته نمی‌شود و همه چیز بشری انگاشته می‌شود؛ گاه عنصر دینی بشری تلقی نمی‌شود، ولی احکام بشری (نقص‌ها، ضعف‌ها، خطاها و اشتباهات، تغییر و تحوّل‌ها، و غیره) بر آن بار می‌شود؛ گاه از غیربشری دانستن عنصر دینی انتقاد، و جست‌وجوی طرح «قرائت انسانی» از دین دنبال می‌شود.^(۱۳)

این در حالی است که در اسلام، خداوند منشأ حقیقت و ارزش‌ها شمرده می‌شود. علّامه طباطبائی دین اسلام را عامل پیدایش اجتماعات بشری، و یکتاپرستی را ملاک وحدت و هویت آن قلمداد می‌کند. از این‌رو، وضع قانون نیز از توحید سرچشمه می‌گیرد. اسلام، در مرحله قانون‌گذاری، تنها به تعدیل اراده‌ها در اعمال و افعال مردم بسنده ننموده، بلکه آن را با مجموعه‌ای از وظایف عبادی و معارف و اخلاق تکمیل نموده، و ضمانت اجرای آن را نیز از یک‌طرف به عهده حکومت اسلامی و از طرف دیگر به عهده خود افراد اجتماع گذارده است تا با ترتیب صحیح علمی و عملی، و همچنین به نام «امر به معروف و نهی از منکر»، در اجرا و زنده نگه‌داشتن احکام الهی کوشا باشند.^(۱۴)

غایتمندی و باور به معاد

یکی از مؤلفه‌های اصلی اندیشه عرفی‌گرایان، تأکید بر دین آخرت‌گراست؛ بدین معنا که آخرت تنها هدف دین، و جهت‌گیری دعوت انبیاست. در اندیشه عرفی‌گرایی شئون دنیوی به خود انسان‌ها واگذار شده است؛ در حالی که مسلمانان، اعتقاد به حیات اخروی را الهام‌بخش مبارزه در چارچوب آرمان می‌دانند و شهادت‌طلبی و اجرای حدود الهی را پیروزی به حساب می‌آورند. برخی از عرفی‌گرایان با رویکردی «تک‌بعدی» به دین، و ضمن استناد به پاره‌ای از آیات و روایات، کارکرد دین را امور اخروی می‌دانند و بر تقابل میان دنیا و آخرت تأکید می‌کنند؛^(۱۵) برخی نیز با پیش‌فرض ایدئولوژی ستیزی، جهت‌گیری دعوت انبیا را اخروی می‌دانند.^(۱۶) نتیجه منطقی دیدگاه انحصار دین در آخرت، سکولاریزم و تفکیک قلمرو دین از سیاست می‌باشد.

اگر اهداف را به غایی، میانی، و اولیه طبقه‌بندی و سلسله علل را به علت غایی و فاعلی تقسیم کنیم، در نظام باور دینی، بر علت و هدف غایی تأکید می‌شود؛ اما در دیدگاه سکولار، بر علت فاعلی تأکید به عمل می‌آید. غایتمندی و توجه به علت غایی، که یکی از ابعاد مهم آن در معاد باوری تبلور می‌یابد، دورنما و آرمان انسان را ترسیم می‌کند.

امامت، و رهبری سیاسی

امامت، رهبری و زعامت امت، مربوط به امور معاش و معاد است.^(۱۷) پایبندی به امامت، یکی از مشخصه‌های اصلی اندیشه شیعی است که در اسلام راستین متبلور می‌شود و مبدأ پیدایش آن به عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بازمی‌گردد. بنا به عقیده شیعیان، دلایل ضرورت ارسال پیامبران لزوم وجود امامان معصوم علیهم السلام را نیز اثبات می‌کند. به همین ترتیب، در دوران غیبت، فقیهان به مثابه نواب عام امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) مرجع امور مذهبی و دینی مردم‌اند؛ در امر حکومت نیز یکی از این فقیهان،

به عنوان ولی فقیه، ادارهٔ جامعه را بر عهده دارد. رهبری جامعهٔ اسلامی در دو بستر عصر حضور و عصر غیبت، در دو نظریهٔ امامت و ولایت فقیه، قابل بررسی است:

عصر حضور؛ نظریهٔ امامت: امامت و رهبری سیاسی تبلور یافته در نبوت و امامت معصومان، یکی از شاخصه‌های اندیشهٔ اسلامی به شمار می‌رود؛ امری که همواره از دستاویزهای سکولارها در چالش با نظام جمهوری اسلامی ایران بوده است. به هر روی، دو نظریه در حوزهٔ دین مطرح است: نخست آنکه دین از سوی خدا توسط پیامبر نازل می‌شود و ارزش آن ناشی از ارادهٔ تشریعی خداوند است، یعنی تابع قرارداد بین‌الاذهانی افراد نیست؛ دوم آنکه دین مبتنی بر قرارداد بین‌الاذهانی در نزد شهروندان است (دیدگاه سکولارها).

از منظر سکولارها، پیامبر بشری است که به درجهٔ عالی‌تری از «تجربهٔ معنوی» دست یافته، در شرایط خاص تاریخی، افق معنوی خاصی را نشان داده و گشوده است.^(۱۸) آنان اسلام را نیز محصول همین تجربهٔ نبوی می‌دانند. در نتیجه، برای خدا و بشر، دو قلمرو کاملاً جداگانه لحاظ می‌شود؛ قلمروهایی که در آنها، تداخل راه ندارد و هریک در محدودهٔ خود، انجام وظیفه می‌کنند: همان‌گونه که انسان نمی‌تواند به قلمرو خدا دست‌درازی کند، خدا نیز در امور بشری - از جمله مدنیت، سازماندهی، و حکومت - دخالت نمی‌کند (کار قیصر را به قیصر و کار عیسی را به عیسی و انهدادن است). نکتهٔ دیگر آن است که از دیدگاه سکولارها، گزارهٔ «خدا بشر نیست» را باید به گونه‌ای تفسیر کرد که با اومانیزم به عنوان پیش‌فرض اساسی اندیشهٔ غربی در تعارض قرار نگیرد و آن «فرائت انسانی» از دین است؛ خداوند همچون بشری در نظر گرفته شده است که می‌توان قطع نظر از او سخن گفت (بر این اساس، از کتاب و سنت نیز نمی‌توان سؤالات مربوط به حکومت را پرسید).^(۱۹) در نگرش سکولارها، تجربهٔ معنوی دلیلی بر غیربشری بودن دین نیست؛ زیرا دین بر همین تجربهٔ بشری استوار شده است: پیامبر

اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حامل وحی نیست، بلکه صرفاً بازگوکننده تجربه معنوی خویش است. معنای مرکزی و جوهر اصلی تجربه نبوی تنها اعتراف و شهادت شخص به خداوندی خداست.^(۲۰) و این تجربه نبوی، از حیث محدودیت‌های زبانی، زمانی، فرهنگی، و قومی، هیچ تفاوتی با سایر تجربه‌های بشری ندارد. از این رو، نفی پاره‌ای از مفاهیم دینی زیر عنوان «عرضیات تجربه نبوی» نباید به معنای نفی گوهر دین تلقی شود؛ زیرا امکان طبقه‌بندی تجربه بشری به عرضی و ذاتی وجود دارد.

اگر کسی وحی را عامل برانگیختگی و اعتراف و شهادت نبی بداند و معتقد باشد زبان بیان آن تجربه نیز زبانی سمبلیک است، آنچه را در تحقق تاریخی، اجتماعی و فرهنگی آن برانگیختگی (بعثت) پدید آمده است، پیام ذاتی وحی به حساب نخواهد آورد و در نتیجه، آن را گوهر دین نبی نخواهد دانست.^(۲۱)

خاتمیت که در نزد مسلمانان از ضروریات اسلام به شمار می‌رود، بدان معناست که پس از پیامبر اکرم دیگر پیامبری نخواهد آمد و باب وحی تشریحی به روی بشر بسته خواهد شد؛ زیرا پیامبر اکرم در طول دوران رسالت خویش، تمامی مسائل مرتبط به عقاید و احکام و وظایف اسلامی را برای مردم تبیین کرده‌اند. با این حال، ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام به امر الهی و از سوی پیامبر مأموریت یافتند تا به تشریح آنچه پیامبر به توضیح آن نائل نیامده است بپردازند.

عصر غیبت؛ نظریه ولایت فقیه: پرسش مهم در این زمینه این بوده و هست که: آیا ضروری است، در رأس هرم سیاسی جامعه، مناصب سیاسی بر عهده فقیه گذاشته شود یا آنکه حاکمیت نشئت‌گرفته از حاکمیت ملی، و بر مبنای خواست ملی است (فرد یا افرادی اعمال حاکمیت را بر عهده می‌گیرند)؟ در پاسخ به این پرسش، دو جریان اسلامی و عرفی‌گرا دو رهیافت ارائه کرده و به دو ساختار «دموکراسی» و «مردم‌سالاری دینی» رسیده‌اند.

ولایت فقیه مبنای فکری حاکمیتی است که در عصر غیبت، فقیه عادل را عهده‌دار مدیریت جامعه می‌داند. ولایت فقیه که از مسائل پرمناقشه در تحولات دهه‌های پس از انقلاب اسلامی بوده است، در ساحت فقه شیعه، گاه امری اجماعی در میان متفکران شیعی دانسته شده است؛^(۲۲) نویسنده *جواهرالکلام* اذعان می‌کند که تردید در نظریه ولایت فقیه نشانه درک نادرست از فقه شیعه است. همچنین، امام خمینی رحمته الله علیه آن را امری بدیهی قلمداد می‌کند؛ امری که تصور آن موجب تصدیقش خواهد بود. البته، باید این نکته را در نظر گرفت که احکام اسلامی، در مقام عمل، ذومراتب و تشکیکی‌اند. بر این اساس، مشروطه با نظارت عالمان شیعی الگوی اضطراری حاکمیت دینی بود. و بی‌تردید با وجود مدل جمهوری اسلامی ایران، ساختار مشروطه مشروعیت ندارد و در اعصار پیش از مشروطه نیز عالمان دینی، بنابر میزان بسط ید و قدرت، در اجرای احکام اسلامی کوشیده و گاه دولتی در درون دولت تشکیل داده‌اند. از این رو، دیدگاه *الیویه روا* در این باره نادرست است؛ وی می‌گوید: «در ایران نیز قبل از نظریه ولایت فقیه آیت‌الله خمینی رحمته الله علیه، علما و روحانیون به نظارت بر قوانین وضع شده مجلس اکتفا می‌کردند و اصلاً سؤالی درباره حکومت مطرح نبود.»^(۲۳)

روشن‌فکران سکولار به رغم تفاوت دیدگاه‌ها، اصل ولایت فقیه را عامل مهمی در استمرار انقلاب اسلامی می‌دانند و معتقدند: با در هم شکستن این اصل، پشتوانه‌ای برای استقرار «دولت عرفی» به جای «دولت دینی» فراهم می‌شود.^(۲۴) سکولارها به دنبال تحدید یا حذف ولایت فقیه و نهاد روحانیت از اداره امور کشورند.^(۲۵) یکی از سیاستمداران غربی در مصاحبه‌ای که پس از سفر به ایران انجام داده، چنین گفته است: «من در ایران، روشنفکرانی را دیدم که اشاره‌های ما را دنبال می‌کنند؛ آنها ششلول‌هایی را بالا برده‌اند تا هرکس و هرچه با آمریکا ناسازگار است را هدف قرار دهند... مثلاً حتی ولایت فقیه را که من فکر می‌کنم، در صحرای طبس، تکنولوژی برتر ما را با اراده خود دفن کرد.»^(۲۶)

در نظریه ولایت فقیه - برخلاف ذهنیت تاریخی مسیحیت - رهبر روحانی در نقش کارشناس دین ظاهر می‌شود و نقش کاست طبقاتی را ندارد؛ البویه روا نیز با اذعان به این امر، می‌گوید: «در اسلام، طبقه روحانی - به صورتی که در مسیحیت بوده است - وجود ندارد؛ بلکه مجموعه‌ای به نام متخصصان شریعت وجود دارد.»^(۲۷) عالمان دینی بر اساس نظریه ولایت فقیه، و به تبع نظریه امامت، سه نقش را ایفا کرده‌اند: تبیین اسلام، رهبری و زعامت سیاسی، و قضاوت و داوری. روا در این باره نیز تصریح می‌کند که: «گروه علما فقط به مسائل عبادات، و عبادتگاه‌ها نمی‌پردازند و می‌توانند آزادانه وظایف مختلفی مانند استادی، قضا، امامت، و... را انجام دهند.»^(۲۸) پاره‌ای دیگر از روشن‌فکران سکولار چنین وانمود می‌کنند که نظریه «ولایت سیاسی فقیه» ابتکار امام خمینی علیه السلام و زاینده انقلاب اسلامی ایران بوده که در واکنش به نوسازی ارائه شده است.^(۲۹)

انسان‌شناسی

تمایز انسان‌شناسی در دو گفتمان «اندیشه اسلامی» و «سکولار»، برخی از محققان آمریکایی را بر آن داشته است تا علت عمده اشتباهات فاحش خویش در ارزیابی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را ناشی از انسان‌شناسی سکولار ارزیابی کنند که در اعلامیه حقوق بشر متبلور است.^(۳۰) توجه عرفی‌گرایان به حقوق بشر و تحلیل و تبیین آن نشان‌دهنده رویکرد خاص آنان به انسان می‌باشد؛ رویکردی که بی‌بهره از آموزه‌های اسلامی، و متأثر از مدرنیته غربی است. در غرب، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی منجر به طرح شعارهای نوینی نظیر لیبرالیسم، قرارداد اجتماعی، و دموکراسی در حوزه ساختار و رفتار شد؛ ضمناً ساخت اجتماعی جدیدی را نیز که متناسب با آن بود، به وجود آورد. حاصل چنین فرهنگی عبارت بود از: جدایی دانش از ارزش، دین از علم، علم از سیاست، و دین از سیاست. و شاخصه آن را می‌توان در

فرهنگ و تفکر امروز غرب نیز نشان داد.

عرفی‌گرایان مرجعیت عقل انسان در شناخت حقوق بشر را تبلیغ می‌کنند: «محتوای حقوق بشر، غیردینی یا انسانی است...؛ مرجع نهایی این تشخیص عقل و وجدان آدمی است.»^(۳۱) «انسان بر مبنای اصالت بشر، شکل جدیدی از روابط را برقرار می‌کند؛ بشر صاحب حق است و به زبان حقوق سخن می‌گوید، نه با زبان تکلیف.»^(۳۲) پیش‌فرض اصالت بشر در مفهوم حکومت، باعث شکل‌گیری «دولت سکولار» شد. سکولارها مدّعی‌اند که امروزه، حکومت عهده‌دار انجام دادن وظایف دینی نیست.^(۳۳) آنان بر اساس شاخصه اومانیزم، معیار حق و باطل در شناخت را مجعول و ساخته خود بشر می‌دانند: «آزادی تفکر به این معناست که هیچ معیار از پیش تعیین شده‌ای برای صحت و سقم تفکر و محتوای آن، از پیش، وجود ندارد.»^(۳۴) اندیشه جدید، خود، توجیه‌گر خویش است و عیار حق و باطل، و صحت و سقم امور، دیگر بر مدار خردورزی انسان روشن می‌شود. معرفت بشری را نباید در سایه امر دیگری ملاحظه، و با معیارهای بیرونی (مانند دین) ارزیابی کرد.^(۳۵) «همه چیز با تفکر و ارائه تفسیر انسان، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. اگر موضوعی را نتوان متعلق تفسیر انسان قرار داد، قابلیت تفکر ندارد و به عصر انسان آزاداندیش تعلق ندارد.»^(۳۶) انسان بر مبنای اصالت بشر، در عرصه تعامل با خود و سایر موجودات، معادله ارتباطی پیشین را به طور کلی بر هم می‌زند و شکل جدیدی از روابط را برقرار می‌کند. در معادله جدید، چون انسان آزاد است، تحت لوای هیچ آیین بیرونی قرار نمی‌گیرد و لذا مکلف به چیزی هم نیست: بشر صاحب حق است و با زبان حقوق سخن می‌گوید، نه با زبان تکلیف.^(۳۷) «بشر تا مرز انکار خداوند و تغییر دین آزاد است.»^(۳۸) در تحلیل عرفی‌گرایان، ارتباط دینی انسان منحصر به ارتباط با خداست؛ اما در حوزه‌های سه گانه دیگر (ارتباط انسان با خود، با دیگران، و با طبیعت)، افق دینی راه ندارد. در ساحت اجتماعی، که پرسش از حقوق انسان‌ها در برابر یکدیگر

است، انسان کاملاً آزاد می‌باشد. «ما امروزه می‌توانیم حداکثر تغییرات حقوقی و قانونی در جهت تأمین حقوق همه انسان‌ها را که در این عصر به آن اعتقاد داریم، به وجود آوریم.» (۳۹)

در انسان‌شناسی اسلامی، رفتارهای انسان اسلامی با انگیزه دست‌یابی به سعادت دنیا و آخرت انجام می‌گیرد؛ همچنین، با توجه به ناکافی بودن عقل در تشخیص راه سعادت، بدون تردید تطبیق رفتارها با شریعت اسلام کاری عقلایی و منطقی (سازگار) برای پیشینه کردن هدف است. علامه طباطبائی از انسان‌شناسی نتایج عملی می‌گیرد و بر این نکته تأکید می‌کند که هدف اجتماع اسلامی سعادت حقیقی انسان است، تا همه ابعاد انسان تعدیل یابند و عدالت در تمامی قوای او مراعات شود؛ هم غریزش ارضا و هم جنبه‌های معنوی‌اش اشباع شوند، بلکه خواسته‌های مادّیش مقدّمه‌ای برای رسیدنش به معرفه‌الله قرار گیرد. از این رو، قوانین اسلام بر اساس مراعات جانب عقل وضع شده‌اند؛ اسلام از هر چیزی که مایه فساد عقل باشد، جلوگیری نموده و ضمانت اجرای تمامی احکامش را به عهده اجتماع گذاشته است. در ضمن، اسلام حکومت را نیز مأمور کرده است تا سیاست و حدود را با کمال مراقبت اجرا کند. (۴۰)

معرفت‌شناسی

هریک از گفتمان‌های سکولار و اندیشه اسلامی تلاش می‌کنند تا رفتار و نظریه سیاسی خود را به معرفت‌شناسی خاصی ارجاع دهند. در سطح کلان، هر گفتمانی صورت‌بندی خاصی از معرفت و علم دارد و این امر به بنیادهای معرفت‌شناختی نظام فکری جامعه باز می‌گردد. در جمهوری اسلامی ایران، گفتمان سکولار سه نظریه را در حوزه معرفت دینی مطرح می‌کند: (۱) اساس دین و دینداری تجربه دینی است؛ (۲) دین از زبان رمزی و سمبلیک برخوردار است؛ (۳) تفسیر مستلزم پیش‌فرض و پیش‌فهم است، و تفسیر قطعی از دین نداریم.

تجربه دینی

سکولارها کوشیده‌اند تا اساس دین و دینداری را به تجربه دینی برگردانند. این افراد در باب تجربه دینی مدعی‌اند: الف) اساس دین و دینداری تجربه دینی است و تجربه دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت می‌باشد؛ ب) شناخت، و آموزه‌های دینی، تفسیر این تجربه‌هاست؛ ج) تغییر در تجربه‌های دینی، تغییر در شناخت‌ها و آموزه‌های دینی را در پی دارد؛ د) شناخت و آموزه‌های دینی، و اعمال و مناسک دین، باید متناسب با این تجربه‌ها تغییر کنند، زیرا آموزه‌ها و تعالیم و مناسک دینی از این تجربه‌ها برمی‌خیزند؛ ه) تجربه‌های مسلمانان نخستین با مسلمانان عصر حاضر تفاوت می‌کند و به تعبیری، تجربه‌ها برای افراد مختلف متفاوت است؛ و) اعتقادات و مناسک و شعائر دینی مسلمانان عصر حاضر با مسلمانان نخستین فرق دارد، چون تجربه‌های دینی تغییر کرده‌اند. (۴۱)

در ارزیابی این دیدگاه، می‌توان گفت که شلایرماخر از پیشگامان طرح بحث در زمینه تجربه دینی بود. او نجات دین از حملات شک‌گرایان و منتقدانی را دنبال می‌کرد که در آغاز قرن نوزدهم، تبیین عقلانی از آموزه‌های مسیحی داشتند. البته، خاستگاه این نظریه آن بود که برخی از آموزه‌های مسیحیت نظیر «تثلیث» قابل تبیین عقلانی نبودند و این امر معضل بزرگی برای مسیحیت به وجود آورده بود. علاوه بر آن، هدف شلایرماخر حل تعارضی بود که بین کتاب مقدس و علوم تجربی پیش آمده بود. اما پرسش مهم آن است که: آیا می‌توان نظریه‌ای را که برگرفته از چنین انگیزه‌ها و دلایلی است از بستر خود جدا کرد تا در فضای اسلامی - که اصول و آموزه‌های عقلانی و فطری است - طرح گردد. (۴۲) ضمناً این اعتقاد که اساس دینداری تجربه‌های دینی است، و تجربه‌های دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت می‌باشد، اثبات نشده است. به علاوه، آیا الوهیتی که باید آن را تجربه کرد، واژه‌ای معنادار است یا بی‌معنا؟ اگر بی‌معناست،

چگونه باید آن را تجربه کرد؛ و اگر معنادار است، چه معنایی می‌توان برای آن در نظر گرفت؟ ملاک و معیاری نیز برای تشخیص تجربه دینی صحیح از سقیم وجود ندارد؛ اگر مسلمانی الوهیت را به گونه‌ای تفسیر نماید که آن را به صورت توحید تجربه کند، و مسلمان دیگری الوهیت را به گونه‌ای تجربه نماید که آن را به صورت تثلیث یا خدای هندوان تفسیر کند، تجربه کدام یک صحیح است و بر چه اساسی باید در مورد آنها داوری کرد؟

افزون بر آن، اگر اساس دینداری تجربه دینی است، دیگر آموزه‌ها و تعالیم قرآنی ملاک و هنجار نیستند. مسلمانان بر این باورند که تمام الفاظ قرآن وحی خداست؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ (نجم: ۳-۵)؛ ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (یونس: ۱۵) بنابراین، تأکید بر وحی بودن قرآن، حکایت از آن دارد که خود این آموزه‌های قرآنی موضوعیت دارند و نه تجربه دینی. به علاوه، اگر اساس دینداری تجربه دینی است، دیگر معنا ندارد که فقط تفسیری خاص از تجربه‌های دینی جنبه هدایتی داشته باشد، بلکه همه آموزه‌ها که تفسیر تجربه دینی‌اند، جنبه هدایتی دارند؛ یعنی همان‌طور که توحید - که تفسیری از تجربه دینی است - باعث هدایت می‌شود، بت‌پرستی و تثلیث و دیگر عقاید نیز باعث هدایت می‌شوند. این در حالی است که قرآن که کتاب هدایت است، فقط توحید را باعث رستگاری می‌داند؛ از این‌رو، اعتقاد واقعی به قرآن، مانع از آن است که تمام آموزه‌هایی را که تفسیر تجربه دینی‌اند، دارای جنبه هدایتی بدانیم. اگر اساس دینداری تجربه دینی است، دیگر ضابطه‌ای برای تشخیص عقاید و آموزه‌های درست از نادرست وجود ندارد؛ بنابراین، نمی‌توان بی‌دلیل تثلیث را باطل و توحید را صحیح، یا بت‌پرستی را نادرست و خداپرستی را درست

دانست (چون همه آنها تفسیر تجربه دینی و درست می‌باشند). همچنین اگر اساس دینداری تجربه دینی، و تجربه دینی افراد با یکدیگر متفاوت است (یعنی تجربه دینی پیامبر با ما فرق دارد) و مناسک و شعائر دینی از تجربه دینی برمی‌خیزند، دیگر لزومی ندارد که ما نیز مناسک و شعائر دینی پیامبر را انجام دهیم؛ زیرا هرکسی برای خود تجربه دینی، و متناسب با آن مناسک و شعائر دینی خاصی دارد.

زبان دین: سکولارها زبان دین را نمادین، و این مسئله را از دستاوردهای دین‌شناختی جدید می‌دانند:

در دین‌شناسی جدید، زبان دین زبان رمزی است، و شناختن هر دین عبارت است از: شناختن مجموعه رمزهای زبانی. اسلام به عنوان یک قرائت، در درجه اول، از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش، متون دینی به عنوان نمادهای رمزی - مانند هر متن دیگر - فهم و تفسیر می‌شود؛ خواه آن متن کتاب باشد یا هنر. (۴۳)

آنان نتیجه می‌گیرند که: الف) زبان دین زبان رمزی و سمبلیک است؛ ب) زبان رمزی و سمبلیک زبان واقع‌نما و حقیقی نیست؛ ج) تمام داستان‌ها و رویدادهای تاریخی کتاب مقدس واقعی نیستند، بلکه بیان‌کننده حقیقت اخلاقی اند؛ د) مناسک و احکام عبادی، سیاسی و حقوقی - جزایی کتاب مقدس را نباید به معنای ظاهری و حقیقی آنها گرفت.

این نظریه نیز همچون نظریه پیشین، برگرفته از نظر متفکران مسیحی است. در میان متفکران غربی، پل تیلیخ زبان دین را زبان رمزی و نمادین می‌دانست؛ هرچند پیش از او نیز برخی از متفکران حوادث تاریخی کتاب مقدس را تفسیر رمزی می‌کردند و به واقع‌نمایی آن اعتقادی نداشتند. اعتقاد به رمزی بودن زبان دین می‌تواند انگیزه‌های مختلفی داشته باشد: رازوار بودن اصول اعتقادی کتاب مقدس، تردید در اصل کتاب مقدس، تعارض میان علم و دین، و مباینیت و تغایر ذات خدا با مخلوقات. این در حالی

است که اسلام خود زبانش را حقیقی، و نه رمزی می‌داند:

- «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراہیم: ۴)؛ ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر به زبان قومش تا حقایق را برای آنها بیان کند.
- «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.» (آل عمران: ۶۲)
(قرآن در این آیه به روشنی بیان می‌کند که قصه‌های قرآنی حق است و نه رمزی و سمبلیک، یعنی غیرواقعی)؛

- «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَرِذْنَاَهُمْ هُدًى» (کهف: ۱۳)؛

- «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ.» (آل عمران: ۱۰۸)

آیا با چنین صراحت‌هایی که در قرآن به چشم می‌خورد، باز هم می‌توان زبان قرآن را رمزی و داستان اصحاب کهف را غیرواقعی دانست؟

پیامبر ﷺ، ائمه اطهار علیهم‌السلام، و حتی مسلمانان صدر اسلام، احکام و مناسک موجود در قرآن را به معنای زبان واقعی گرفته‌اند، نه رمزی و متعلق آنها را انجام داده‌اند؛ مثلاً اگر قرآن توصیه به حج و نماز و روزه کرده است، ایشان آن مناسک را با ویژگی‌های خاصی انجام داده‌اند. بنابراین، چون پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام مناسک و شعائر دین را انجام داده‌اند، مناسک و شعائر دین به زبان رمز بیان نشده‌اند. و اگر زبان دین رمزی باشد، ملاک و معیاری برای برداشت‌های مختلف و بعضاً متناقض وجود ندارد؛ از این رو، تمام فرقه‌های یک مذهب از اعتبار یکسانی برخوردار می‌شوند. افزون بر آن، اگر زبان قرآن و دین رمزی و سمبلیک باشد، زبان قرآن مبهم می‌شود و با هادی بودن قرآن منافات دارد. همچنین، اگر زبان قرآن رمزی باشد، قرآن محوریت خود را از دست می‌دهد؛ در صورتی که در روایت‌ها توصیه شده است که کتاب خدا را ملاک تشخیص روایت‌های سره از ناسره قرار دهید (چنان‌که آمده است: اگر روایتی با قرآن موافق بود، اخذ کنید؛ اما آنچه را مخالف با قرآن است رها کنید)؛ بنابراین، از مجموع این اشکال‌ها نتیجه می‌گیریم

که نمی‌توان زبان دین را سمبلیک تلقی کرد.

هرمنوتیک: ویژگی گفتمان جمهوری اسلامی ایران این است که رویکردی اجتهادی به دین دارد؛ در حالی که سکولارها آن را در قالب هرمنوتیک و عصری‌گری تبیین می‌کنند. همچنین، گفتمان اندیشه اسلامی نگاهی مؤمنانه به دین دارد؛ اما گفتمان سکولار با ارائه قرائتی سازگار با مدرنیته از دین، نگرشی ابزاری به آن دارد. برخی از سکولارها گفتمان اندیشه اسلامی را قرائت رسمی می‌نامند و شاخص‌هایی را برای آن برمی‌شمارند:

- (۱) دین اسلام متشکل از نظام‌های ثابت و جاودانه سیاسی - اقتصادی و حقوقی است؛
- (۲) شکل حکومت اسلامی از کتاب و سنت استنباط می‌شود و مسئله عقلایی نیست؛
- (۳) وظیفه حکومت اجرای احکام اسلام می‌باشد؛ (۴) فقه مبنای قانون‌گذاری است. (۴۴)

سکولارها مدعی بحران در اندیشه اسلامی هستند، زیرا:

۱. اندیشه اسلامی معرفت انسان را تک‌منبعی می‌داند و همه معرفت‌ها را در سایه معرفت دینی قرار می‌دهد؛ بدین ترتیب، صدق و کذب همه معرفت‌های دیگر را با معیارهای دینی می‌سنجد.

۲. اندیشه اسلامی زبان را فراتاریخی - اجتماعی دانسته، و از این مطلب که ساختار همه زبان‌ها از جمله زبان عربی در ساختار تاریخی - اجتماعی واحدی واقع شده غفلت نموده است.

۳. این تصور که فقط یک گونه تصور و فلسفه از تاریخ قابل عرضه است، نادرست می‌باشد.

۴. بر اساس اندیشه اسلامی، تفسیر رسمی از دین بر این تصور مبتنی است که معانی متون دینی مستقیماً از کلمات و جملات به ذهن می‌آیند و این متون صرفاً تفسیر واحدی دارند؛ بنابراین، از مباحث پیچیده‌ای که امروزه با عنوان دانش هرمنوتیک مطرح شده غفلت گشته است. (۴۵)

از نظر سکولارها، شاخصه‌های قرائت عقلانی - که خود به آن توصیه می‌کنند -

عبارت‌اند از: سازگاری توسعه و دموکراسی با دین، حکومت بر اساس مدیریت عقلایی - علمی جامعه، انسانی دیده شدن همه چیز و پذیرش ارزش‌های سیاسی - حقوقی جاری در قوانین اساسی از سوی مراجع و فقیه جامع شرایط.^(۴۶) برای روشن شدن ابعاد این مسئله، ضروری است به این نکته اشاره کنیم که در فرهنگ اسلامی، فهم و منطق تشخیص فهم صحیح از سقیم اهمیت ویژه‌ای دارد. این امر، متفکران دینی را بر آن داشته است تا راز تعدد تفسیر از متون واحد را دریابند: چرا از منابع یکسان، و غیراختلافی، فرقه‌ها و ملت‌های گوناگونی پدید آمده‌اند و اصولاً چگونه ممکن است که از متن واحد، تفسیرهای گوناگونی پدید آید؟ درباره این پرسش مهم، دو رویکرد وجود دارد:

الف) نخست، رویکردی در فهم متن که متفکران اسلامی آن را درست دانسته و در طول تاریخ بدان استناد جسته‌اند. این رویکرد خود بر دو دسته است: دسته اول آنکه تفاسیر مختلف قابل جمع و در طول یکدیگرند. برای نمونه، یک تفسیر مدلول مطابقی و تفسیر دیگر مدلول التزامی متن به شمار می‌رود. این نوع اختلاف مضرّ به منطق فهم دین نیست. بدیهی است که اگر مفسّری روش دست‌یابی به مدلول التزامی متن را به کارگیرد، می‌تواند به آن دست یابد؛ در غیر این صورت، تنها از مدلول مطابقی بهره خواهد برد. دسته دوم از تفاسیر متفاوت، ناشی از عوامل متعددی است، از جمله: بهره نبردن از قواعد ادبی، قواعد عامّ زبان‌شناختی، قواعد تفسیری و علوم قرآنی و نیز اختلاف در منابع دین. البته، گاه مفسّرانی که در منابع دین و قواعد مذکور اختلاف نظر ندارند گرفتار تفسیرهای گوناگون می‌شوند که این نوع از اختلاف به اجتهاد و تطبیق قواعد و اصول کلی بر مصادیق بازمی‌گردد. این گروه می‌کوشند تا به مراد و خواسته مؤلّف متن، یعنی شارع مقدّس دست یابند؛ بر این اساس، از دخالت دادن ذهنیت‌ها و پیش‌فرض‌های مفسّر پرهیز می‌کنند و تطبیق و تحمیل دیدگاه‌ها بر متن را در راه رسیدن به آن هدف محلّ می‌دانند، بلکه چنین رفتاری را تفسیر به رأی تلقی می‌کنند. بدین ترتیب، آنان قواعد

زبان‌شناختی، ادبی، تفسیری، اصولی و غیره را تدوین، و برای رعایت این اصول و قواعد، توصیه‌هایی به مفسران کرده‌اند.

ب) دوم، رویکردی که متفکران اسلامی آن را نادرست می‌دانند و بر این ادعاها استوار است:

۱. قرائت‌پذیرانگاری دین؛ مؤلف متن را نادیده می‌گیرد و هدف تفسیر را فهم و درک مراد و مقصود او نمی‌داند.

۲. این نظریه تفسیر را امری شخصی و ذهنی تلقی می‌کند و منطق و معیار مشخصی برای فهم دین قائل نیست.

۳. از هر متنی، بی‌نهایت تفسیر وجود دارد و همه تفسیرهای متکثر دین پذیرفته است، و فهم صحیح و سقیم، از تقسیم‌هایی است که در دیدگاه قرائت‌پذیرانگاری دین، پذیرفته نیست.

۴. نظریه قرائت‌پذیرانگاری دین معنای اصطلاحی و فنی تفسیر را به کار نمی‌گیرد و هرگونه تفسیر، فهم، و تلقی از متون دینی را مرتبط با بحث می‌داند.

۵. این نظریه، نه تنها بر تکثر تفاسیر متون، گزاره‌ها، و حقایق دینی تأکید می‌ورزد، بلکه شمول‌گرایی تفاسیر و برداشت‌ها نیز مورد توجه آن است؛ بدین معنا، هیچ گزاره‌ای از متون دینی یا هیچ واژه‌ای از حقایق دینی نیست، مگر اینکه دستخوش تفاسیر متعدد است و قابلیت پذیرش بی‌نهایت تفسیر را دارد.

۶. به عنوان نتیجه و دستاورد مهم نظریه قرائت‌پذیرانگاری دین، آنچه در اختیار مفسران، عالمان، و عامیان از دین اسلام یا هر دین دیگری قرار دارد، چیزی جز مجموعه‌ای از تفاسیر نیست. (۴۷)

خلاصه آنکه سکولارها معتقدند که فهم و تفسیر هیچ متن دینی بدون پیش‌فرض، پیش‌فهم، انتظارات و علایق نیست؛ یعنی تفسیر مستلزم پیش‌فرض است. همچنین، فهم

و تفسیر یقینی، قطعی، و نهایی از متون دینی نیز برای ما امکان‌پذیر نیست. آنان مدّعی‌اند که در عالم انسانی، هیچ قرائت و تفسیر قطعی و یقینی نداریم؛ تمام قرائت‌ها و تفسیرها ظنّی است. همواره پیدایش قرائت‌های جدید محتمل است؛ بنابراین، هیچ کس نمی‌تواند بگوید: قرائت من قطعی‌الانطباق با قرائت پیامبر و ائمه است و دیگران نباید قرائت جدیدی از آن ارائه کنند. (۴۸)

پیشینه هرمنوتیک^(۴۹) در غرب به دوره اصلاح‌طلبی و تسلط پروتستان‌ها بازمی‌گردد. در کشور ما نیز اصلاح‌طلبان با ترویج هرمنوتیک، و طرح دخالت پیش‌فرض‌ها و ذهنیت مفسّر در فرایند تفسیر، امکان قرائت‌های مختلف و بی‌نهایت را هموار ساختند: «مقبولات و مسلّمات علمی و فلسفی و پیش‌فرض‌های لازم برای قبول دین و دانش، شناخت خاصی از خداوند و جهان و انسان و زبان و معرفت، همه به فهم دین صورت و سیرت ویژه‌ای می‌بخشند و عالم دین را مضبوط به ضوابطی می‌کنند که نمی‌تواند در آنها تسامح ورزد.» (۵۰)

این نویسندگان در بیان خود، دچار مغالطه‌اند: آنان می‌گویند که از یک متن می‌توان قرائت‌های مختلفی عرضه کرد؛ یکی از قرائت‌ها این است که ما مسلّمات و اصول فقهی ثابت و یقینی داریم. این در حالی است که آنان با این قرائت به مخالفت برمی‌خیزند. بنابراین، از یک طرف، همه قرائت‌ها را معتبر می‌دانند؛ ولی، از طرف دیگر، با قرائتی که به زعم ایشان قرائت متعارف و رایج است، مخالفت می‌کنند. اگر واقعاً ما همه قرائت‌ها را معتبر می‌دانیم، و هیچ قرائتی مطلق نیست، دلیلی ندارد که با این قرائت مخالفت کنیم.

در ضمن، این سخن پارادوکسیکال (متناقض) است؛ برابر با نظریه معرفت‌شناختی گوینده، هیچ قرائت ثابتی از دین وجود ندارد و می‌توان بی‌نهایت تفسیر از هر متن ارائه کرد. گادامر مطرح می‌کند که: «تفسیر» امتزاج افق‌هاست (افق متن و افق ذهن مفسّر). و این سکولارها می‌گویند: در عالم انسانی، واقعیتی به نام قرائت قطعی‌الانطباق نداریم و

همه قرائت‌ها ظنی است (حال آنکه خود، با بیانی «قطعی»، این مطلب را اعلام می‌کنند). اما اگر همه قرائت‌ها از متن ظنی است، خود این فهم و روش نیز نباید قطعی باشد. علاوه بر آن، دلیل متقن و مستدلی برای نظریه هرمنوتیک ارائه نشده است. سکولارها ادعا می‌کنند که حتی اسلام نیز قرائتی از دین است و چون به گمان ایشان، همه قرائت‌ها ظنی می‌باشد، اسلام نیز مجموعه‌ای از آموزه‌های ظنی است؛ در حالی که همگان می‌دانند: یکی از آموزه‌های قطعی اسلام و قرآن این است که پیامبر ﷺ علیه بت‌پرستی قیام کردند. اگر بت‌پرستی - همانند خداپرستی - قرائتی از دینداری و خداپرستی است، معنا ندارد که یک قرائت ظنی، قرائت دیگری را مورد انکار و تکذیب قرار دهد. بر این اساس، قول و فعل خدا و پیامبر علیه بت‌پرستی لغو و فاقد حجیت می‌شود. همچنین، ملاکی برای اثبات برتری یک تفسیر بر تفسیر دیگر وجود ندارد؛ بنابراین، معیاری برای رجحان تفسیر پیامبر ﷺ بر تفسیر بت‌پرستان در اختیار نداریم.

با این دیدگاه، قرآن مرجعیت و معیار بودن خود را از دست می‌دهد؛ در حالی که ائمه اطهار علیهم‌السلام سفارش کرده‌اند که: روایت‌ها را باید با قرآن سنجید. اما در دیدگاه هرمنوتیکی، جنبه هدایتی قرآن مورد انکار قرار می‌گیرد. همه مسلمانان اذعان دارند که اگر امری بخواهد جنبه هدایتی داشته باشد، آن امر باید گویا، روشن، و واضح باشد. واقعیت آن است که طرح پلورالیسم در ایران و جهان اسلام با زمینه‌های طرح آن در مغرب‌زمین دو فراگرد کاملاً متفاوت را سپری کرده است: در غرب، لیبرالیسم سیاسی زمینه‌ساز لیبرالیسم دینی و سپس پلورالیسم گردید؛ اما در ایران و جهان اسلام، سکولارها با هدف گل‌آلود کردن آب از سرچشمه - با اخلال در مبانی معرفت‌شناختی - در پی نتایج سیاسی بوده و هستند.

نظریه کثرت‌گرایی در ساحت‌های معرفت‌شناختی و سپس روش‌شناختی و برمبنای آن پلورالیسم دینی یاری‌رسان پلورالیسم سیاسی است. کثرت‌گرایی در علوم اجتماعی

در سه عرصه معرفت‌شناسی، اجتماعی، و سیاسی مطرح است؛ بدین معنا که معرفت‌شناسی کثرت‌گرایانه از واقعیت و مشروعیت چندگانگی در شناخت سخن می‌گوید. اما کثرت‌گرایی اجتماعی از تکثر در گروه‌بندی‌های اجتماعی حکایت می‌کند و کثرت‌گرایی سیاسی از جایگاه گروه‌ها در توزیع قدرت سخن به میان می‌آورد. (۵۱)

کثرت‌گرایان دولت را عرصه‌ای برای ستیز میان وزارتخانه‌ها می‌دانند، وزارتخانه‌هایی که هریک نمایندگی تعدادی از گروه‌های ذی‌نفوذ را برعهده دارند. حتی اقتدار درون دولت نیز پراکنده است. (۵۲)

در حوزه سیاست، کثرت‌گرایان دولت را سازمانی می‌دانند که برای پاسخ‌گویی به انواع فشارهایی به وجود آمده است که گروه‌ها بر حکومت وارد می‌سازند. (۵۳) البته، کثرت‌گرایی لجام‌گسیخته به آنارشیسم منتهی می‌شود. از این رو، گفته می‌شود: در دموکراسی‌های غربی، درباره ارزش‌های اساسی جامعه، میزانی از اجماع وجود دارد که همه گروه‌ها آن را قبول داشته باشند. (۵۴) مدل حکومتی ایده‌آل کثرت‌گرایی لیبرال دموکراسی است که در آن، هم جامعه و هم دولت متفرق و پراکنده‌اند. (۵۵)

قرائت سکولار مدیریت فقهی را از مدیریت علمی تفکیک می‌کند. در این رویکرد، «دین» نهادی در کنار سایر نهادها تلقی شده است؛ نهادی که بر اساس تمایز ساختاری، کارکردهای خاص خود را دارد و به هیچ وجه، مجاز به رویکرد فرانهادی نیست. دین تسهیل‌کننده روند توسعه، و در خدمت دانش سکولار است؛ بدین معنا که راه‌حل‌ها از درون علوم انسانی جست‌وجو می‌شود، و دین در بهسازی و بازسازی جامعه دارای نقش مکملی است. تفکر سکولار، هرچند برحسب ظاهر اختلاف نظر را ترویج می‌کند، اما در باطن ماهیتی تمامیت‌خواه (توتالیتریستی) دارد. این در حالی است که اندیشه اسلامی به ارائه دیدگاه‌ها، و اخذ احسن دعوت می‌کند: «﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾». البته، اندیشه اسلامی در مسئله حقانیت انحصارگراست؛ اما در ساحت سیاسی - اجتماعی، بر پلورالیسم تأکید می‌کند.

انحصارگرایی دینی

مسئله حق و باطل، و سعادت و شقاوت، یکی از مسائل اساسی در ادیان مختلف بوده؛ یعنی هر دینی آموزه‌ها و احکام خود را حق می‌دانسته، و سعادت بشر را در گرو اعتقاد و عمل به آن آموزه‌ها و احکام می‌پنداشته است. با این حال، در دوران معاصر، برخی از متفکران دینی - در دنیای غرب و جهان اسلام - با نظریه یادشده که «انحصارگرایی دینی» نامیده می‌شود مخالفت نموده و نظریه «پلورالیسم دینی» را مطرح کرده‌اند. از دیدگاه آنان، هیچ‌یک از ادیان را نمی‌توان معیار کامل حق و باطل، یا یگانه راه نجات و رستگاری بشر به شمار آورد؛ بلکه هر یک از ادیان به صورت نسبی از حقیقت برخوردارند و ایمان و عمل به آموزه‌ها و احکام آنها می‌تواند بشر را به سعادت و رستگاری ابدی رهنمون کند. جان هیک در این باره گفته است:

پلورالیسم عبارت است از: قبول این دیدگاه که تحویل و تبدیل وجود انسانی از حالت خودمحوری به حقیقت‌محوری (= خدامحوری)، به طرق گوناگون، در درون همه سنت‌های دینی بزرگ عالم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، تنها یک راه و شیوه نجات و رستگاری وجود ندارد؛ بلکه راه‌های متعدّد و متکثّری در این زمینه وجود دارد. (۵۶)

در مغرب‌زمین، پیش از طرح نظریه کثرت‌گرایی دینی، نظریه «شمول‌گرایی دینی» که حدّ وسط انحصارگرایی و کثرت‌گرایی است مطرح گردید. بر اساس این نظریه، دین حق یکی بیش نیست؛ ولی از آنجا که پیروان ادیان دیگر نیز در جست‌وجوی اراده الهی و تسلیم خواست اویند، در حقیقت، با روح و پیام مسیحیت هماهنگ می‌باشند، هرچند آیین مسیحیت را نشناخته، و یا آگاهانه آن را انکار کرده‌اند. کارل راهنر از طرفداران این نظریه است و چنین افرادی را «مسیحیان ناشناس» می‌نامد. (۵۷) در این خصوص، توجه به چند نکته مناسب است:

۱. طرح نظریه پلورالیسم دینی در جهان غرب معلول عوامل خاص فرهنگی، سیاسی، و مذهبی بوده است. برخی، آن را واکنشی در برابر افراط‌گرایی آن دسته از مسیحیان کاتولیک یا پروتستان دانسته‌اند که برای غیرمسیحیان، هیچ‌گونه بهره‌ای از سعادت و رستگاری قائل نبوده، و بر این عقیده تأکید می‌ورزیده‌اند که بیرون از قلمرو کلیسا، یا بیرون از مسیحیت، راهی برای نجات و رستگاری یافت نمی‌شود. به عبارت دیگر، افراط در دیدگاه انحصارگرایی دینی موجب پیدایش دیدگاه تکثرگرایی دینی شده است. (۵۸)

۲. برخی دیگر، نظریه پلورالیسم دینی را ادامه لیبرالیسم سیاسی و کلامی دانسته‌اند. گفتنی است که لیبرالیسم سیاسی، در حقیقت، عکس‌العملی در قبال جنگ‌ها و کشتارهای دسته‌جمعی میان پیروان مذاهب مختلف بود. عده‌ای از سیاستمداران غربی علیه تعصب‌های فرقه‌ای و مذهبی، که آن را منشأ جنگ‌های خونین می‌دانستند، شوریدند و لیبرالیسم سیاسی را بر اساس مفاهیم و اصولی چون مدارا، تحمل، و حرمت نهادن به آزادی‌ها و حقوق فردی بنا نهادند. اما طرح مفاهیم و اصول مزبور توسط مصلحان سیاسی نتوانست در مهار تعصب‌های مذهبی و فرقه‌ای کارساز باشد؛ از این رو، ضرورت طرح لیبرالیسم کلامی و الهیاتی از سوی رجال و مصلحان دینی نمایان، و شلاخیرماخر (۱۸۳۴م) عهده‌دار طرح آن شد. اصول و آموزه‌های لیبرالیسم دینی عبارت بودند از: الف) پذیرش تفسیرهای غیرسنّتی از عقاید دینی و کتاب مقدّس مسیحی؛ ب) تأکید بر تجربه دینی به عنوان گوهر دین، به جای احکام و آموزه‌های اعتقادی و مراسم عبادی؛ ج) بی‌اعتنایی به روش‌های تعقلی در حوزه الهیات، و تمسک به تجربه دینی به جای عقل‌ورزی فلسفی و کلامی؛ د) تأکید بر حمایت دین از اصول اخلاقی مدرن و اصلاحات اجتماعی سازگار با این اصول.

۳. پلورالیست‌ها متأثر از معرفت‌شناسی کانت بودند. کانت مدّعی بود: بشر راهی به درک حقایق و ذوات، و حقایق اشیا ندارد: انسان صرفاً می‌تواند به ظواهر و خواصّ اشیا،

آن‌گونه که برای دستگاه ادراکی انسان نمایان می‌شوند، دست یابد. به عبارت دیگر، کانت میان «شیء فی حد نفسه» و «شیء برای انسان» فرق می‌گذاشت. بر این اساس، در باب ادیان مختلف گفته می‌شود: حقیقت غایی یا الوهی، یک چیز بیش نیست، ولی آن یک چیز آن‌گونه که هست برای کسی شناخته نمی‌شود؛ حقیقت غایی تا آنجا که به تجربه شهودی درمی‌آید، برای انسان قابل شناخت است. اما چون تجربه‌های افراد از خصوصیات فرهنگی و اجتماعی آنان تأثیر می‌پذیرد، افراد متناسب به جوامع و فرهنگ‌های گوناگون تجربه‌های متفاوتی از خداوند به دست می‌آورند؛ آنان این تجربه‌ها را در قالب عقاید و آداب و مناسک ویژه‌ای منعکس می‌سازند. بنابراین، پیدایش ادیان مختلف و پلورالیسم دینی امری کاملاً طبیعی است. (۵۹)

تاریخ‌مندی دین: سکولارها دین را متعلق به گذشته، و قوانین دینی را شکل‌های معین عصری می‌دانند که راه زوال را طی می‌کنند! از این منظر، صرفاً پیام دین جاودان می‌ماند؛ یعنی فقط پیام است که ذاتی دین می‌باشد، نه خود قوانین و معارف. (۶۰) اما خود متن دین نمی‌تواند و نباید ذاتیات و عرضیاتش را به ما بشناساند، و تشخیص ذاتی و عرضی به روش پدیدارشناسی تاریخی ممکن است. شبستری روش خود را در مقابل روش غیرتاریخی فقیهان می‌داند؛ افرادی که احکام را مطلق و فراتاریخی تصور می‌کنند. احکام معاملات و سیاست در قرآن و سنت، تاریخ‌مند بوده و تنها مصالح موقت آن عصر یا محیط را تأمین می‌کرده است. مقتضای مسلمان زیستن ما در عصر حاضر این است که حقوق بشر را بپذیریم و آن را اساس سازماندهی اجتماعی خود قرار دهیم. (۶۱)

به زعم سکولارها، فهم فراتاریخی از کتاب و سنت ناصواب است؛ بلکه در فهم کتاب و سنت، باید به روش تاریخی عمل شود. (۶۲) پیامبر ﷺ به اقتضای واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی عصر خود، و به روش عقلای آن روزگار عمل می‌کرده است. از این‌رو،

احکام اسلامی به مقاصد و ارزش‌های بالعرض و تصادفی مربوط بوده است. (۶۳) اما بر مبنای این تحلیل، نتایج ناصواب و تأمل‌برانگیزی به دست می‌آید:

۱. احکام فقهی برای امروزیان، که در شرایط تاریخی دیگری به سر می‌برند، حجیت ندارد؛ زیرا آن احکام برآمده از شرایط تاریخی معینی در گذشته است. (۶۴) همچنین، نصوص مورد استناد در احکام فقهی (کتاب و سنت) به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش‌های عصر ما نبوده‌اند و فقط به عصر نزول اختصاص دارند. (۶۵)

۲. اسلام یک دین عربی است؛ زیرا هدف احکام حدود و قصاص و دیات، مهار کردن عادلانه و اخلاقی انتقام‌کشی رایج میان اعراب در عصر پیامبر اسلام ﷺ بوده است و نه قانون‌گذاری برای پیشگیری از تکرار جرم و مانند آن. در واقع، هدف پیامبر اسلام ﷺ، تشریح قانون جزا و مانند آن نبوده است. (۶۶)

۳. تاریخ، واقعیتی تدریجی است که اجزای آن، هم‌شکل نیستند؛ هر دوره‌ای تعیین مخصوص به خود را دارد و چون هیچ حقیقتی مطلق و فراتاریخی نیست، امور تاریخی حقیقت واحدی ندارند. و حقوق و قوانین در هر دوره‌ای از تاریخ، صرفاً مفهومی برآمده از همان دوره است. «در هر مرحله از تاریخ، پیدایش و اعتبار و مدون شدن حقوق انسان‌ها تابع تحولات فرهنگی و اجتماعی همان جامعه است»، و قانون را نمی‌توان برای انسان مجرد از تاریخ و جامعه معین وضع کرد. (۶۷) آیاتی که در قرآن مجید درباره شورا هست، ناظر به همان واقعیت شورای آن عصر است. بنابراین، مفهومی که امروز در کشور ما از واژه شورا مطرح است، همان عمل به مفاد آیه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» نیست. معنای «عدالت» نیز در عصر پیامبر ﷺ، به مفهوم امروزی مطرح نبوده است. (۶۸)

۴. تاریخی‌گری متضمن نسبی‌گرایی است. تلقی نسبی بودن معانی، سکولارها را به نفی «قطعیات فراتاریخی اسلام» سوق داده است. وقتی احکام قرآنی با ملاحظه عصری‌نگری تفسیر شود، طبیعی است که در التزام به آن دچار تردید می‌شویم. «یک

مطلب این است که در قرآن مجید احکامی بیان شده است، و مطلب دیگر این پرسش است که آیا آن احکام امروز هم برای مسلمانان التزام شرعی دارد؟^(۶۹) «تحولات فرهنگی جامعه‌ها دلالت متون دینی و غیردینی آن جامعه‌ها را متحول می‌کند.»^(۷۰)

۵. در تفسیر تاریخی، حجاب عصری، مانع بزرگی برای گذار زبان از عصری به عصر دیگر است، و پیامبران نیز از این قاعده مستثنا نمی‌باشند. «محدودیت‌های زبان به هیچ‌کس و حتی به او [= پیامبر اکرم ﷺ] هم اجازه نمی‌داد و نمی‌دهد که همه آنچه را در همه عصرها می‌توان گفت، او در یک عصر بگوید؛ یعنی هیچ مصلح فراتاریخی و فرازمانی نداریم.»^(۷۱) «حضرت علی علیه السلام اسوه عدالت است، اما اسوه مصادیق عدالت در آن عصر است؛ و هرکسی اسوه عدالت زمانه خویش است. ما هیچ اسوه فراتاریخی برای عدالت نداریم.»^(۷۲) تنها مصلحان مدرن توانایی حلّ مصائب و مسائل عصر جدید را دارند و ما نمی‌توانیم پاسخ مسائل عصر جدید را از متن دین دریافت کنیم. موادّ حقوق بشر را نمی‌توان از کتاب و سنت بیرون آورد. «نظریه‌های زبان‌شناسانه این اجازه را نمی‌دهد که مفاهیم مشخص و اختصاصی عصر حاضر را به یک ساختار زبانی که در عصر گذشته وجود داشته، تحمیل کنیم و به همین جهت، بنده [= شبستری] از پیام سخن و رفتار پیامبر اسلام ﷺ برای این عصر سخن می‌گویم و نه مدلول و منطوق آنها.»^(۷۳)

۶. وجه بارز تاریخی‌گری شبستری، اندیشه ترقّی مادّی و توسعه سرمایه‌داری است. در گذشته، زندگی‌ها ابتدایی بوده، و از این رو، احکام دینی نیز که در جوامع گذشته تعیین شده ابتدایی بوده است. اما ساخت زندگی جدید تنها می‌تواند غیردینی - و نه ضدّ دینی - باشد؛ یعنی انسان می‌تواند دیندار و خداپرست و سکولاریست باشد، اما نمی‌تواند از توسعه و پیشرفت دینی سخن بگوید.^(۷۴) و اساساً پیشرفت و ترقّی، همان عدالت است و هیچ معنای دیگری از عدالت را نمی‌پذیرد. وی دموکراسی و سرمایه‌داری را به عنوان تنها روش حکومت تلقّی می‌کند،^(۷۵) و بر این باور است که شاید «قصاص» در عصر

پیامبر ﷺ حکمی مترقیانه بوده، ولی ترقی جامعه امروز در التزام به اعلامیه غربی «حقوق بشر» است.^(۷۶) این در حالی است که یکی از سیاستمداران آمریکایی می‌گوید: «اسلام‌گرایی یک اعتقاد نیرومند فرازمانی و یک دکترین سیاسی قوی است که همیشه با ما باقی خواهد ماند.»^(۷۷)

۷. در عصری شدن دین در خرده‌گفتمان عرفی شدن دین، به جای آنکه وضع اجتماعی و سیاسی بر اساس برداشت و فهمی ثابت از احکام دینی تغییر یابد، دین خود را بر اساس وضع عرفی تغییر می‌دهد؛ یعنی مفاهیم عرفی، از جمله «دموکراسی»، «حقوق بشر»، «برابری»، و «قانون» (که در جوهر خود سکولاراند)، مبنای فهم دینی و معرفت دینی قرار می‌گیرند. عصری شدن فهم دینی امکان جدیدی را برای ظهور فهم‌های عرفی از دین فراهم می‌سازد.

گفتمان جمهوری اسلامی ایران

جمهوری اسلامی ایران گفتمان نوینی عرضه کرد که بُعد فرهنگی آن، دیگر ابعاد را تحت‌الشعاع قرار داد. در این گفتمان، «سیاست» بخشی از علوم انسانی است که رفتار انسان‌ها در زمینه اجتماعی و سیاسی را مطالعه می‌کند. این گفتمان موجب شکل‌گیری هویتی متمایز از دیگر هویت‌ها شد. از این‌رو، غرب با درک اینکه نقطه قوت جمهوری اسلامی ایران فرهنگ آن است، درصدد برآمد تا قدرت فرهنگی جمهوری اسلامی را تضعیف کند. بر این اساس، اندیشه اسلامی - در مقابل اندیشه سکولار - پایه‌گذار فرایندی معرفتی از طریق عرضه گفتمانی جدید بود که باورهای فلسفی متمایزی نسبت به اندیشه سکولار داشت. امام خمینی رحمته‌الله علیه در این باره می‌فرماید: «ما معادله جهانی و معیارهای اجتماعی و سیاسی را که تا به حال، به واسطه آن، تمام مسائل جهان سنجیده می‌شده است را در هم شکسته‌ایم؛ ما خود، چارچوب جدیدی ساخته‌ایم که عدل را

ملاک دفاع، و ظلم را ملاک حمله گرفته ایم.»^(۷۸) ایشان در جای دیگری، چنین می‌گویند: اسلام و حکومت اسلامی پدیده الهی است که با به کار بستن آن، سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت به بالاترین وجه تأمین می‌کند... و مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی، در تمام شؤون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد؛ و از هیچ نکته، ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار ننموده است.^(۷۹)

نتیجه مباحث پیش‌گفته این است که دو متغیر سکولاریسم و اسلام دارای دو نظام معنایی متفاوت‌اند. «مثلاً نحوه نگرش غرب به صلح، در تفکر اسلامی، پذیرفته نیست و نسبت به آن منتقد است.»^(۸۰) اندیشه اسلامی رایج در ایران، که ریشه در تاریخ صدر اسلام داشت و دارد، از سوی رهبران دینی تبیین و تفسیر می‌شد. پیش‌زمینه‌های مشترک روان‌شناختی و ذهنی میان رهبران دینی و مردم، موجب شده بود تا اندیشه سکولار چندان کامیاب نباشد. «جریان‌های فکری‌ای که به وسیله مردم منتشر می‌شوند، قدرتمند و بانفوذ هستند و در زمان و مکان حرکت می‌کنند. مردم آنها را یاد می‌گیرند، با تجارب گذشته خود می‌آمیزند، و آنها را به صورت اطلاعات جدیدی درمی‌آورند.»^(۸۱) برخی از ویژگی‌های مهم مبانی فکری اندیشه اسلامی عبارت‌اند از:

۱. جامعیت: به تعبیر هانتز، اسلام مذهبی همگانی است؛ از این‌رو، در مفهوم ساختاری، اگرچه عملاً این‌گونه نباشد، شامل مجموعه‌ای از مقررات جامع و فراگیر قانونی و اخلاقی برای سازمان دادن به زندگی فردی و جمعی است. همچنین، اسلام سازوکارهای لازم برای اجرای این مقررات را فراهم می‌آورد. اسلام می‌خواهد عنصر اصلی هویت مسلمانان، و کانون بیعت و وفاداری آنان باشد.^(۸۲)

۲. جهان‌شمولی: اسلام از نظر محتوا، از جهان‌شمولی برخوردار است. هانتز در ترجیح

موقعیت اسلام بر فلسفه سیاسی غرب (سکولار)، می‌گوید: «اسلام کیش و آیینی است که می‌خواهد دیگران را به سوی خود بکشاند [و] به پیروزی نهایی و استیلای جهانی خود، علی‌رغم جدّی بودن دشواری‌های راه، باور دارد.»^(۸۳)

۳. پیوستگی دین و سیاست: بررسی انقلاب اسلامی و نسبت آن با اندیشه سکولار به تبیین این پرسش‌ها بستگی دارد که: رابطه دین اسلام با ایدئولوژی چیست؟ آیا دین متولّی پاسخ‌گویی به معضلات سیاسی و اجتماعی است (به دیگر سخن، آیا معضلات روزمره اجتماعی را می‌بایست از دین پرسید یا به عقل بشر باید ارجاع داد؟) آیا دین در اساس خود، آرمانخواهی است یا امر قدسی؟ و در پاسخ به این پرسش‌ها، دو فرضیه قابل طرح است: نخست، دیدگاه کسانی که معتقد به پیوند گسست‌ناپذیر آن دو می‌باشند و به شیوه‌های گوناگون، استدلال می‌کنند که توجه به امور سیاسی و سرنوشت مسلمانان، ستیزه‌جویی با کفار، و تلاش در جهت مدیّت منطبق با ارزش‌های اسلامی، جزء لاینفک باورهای اسلامی است؛ دوم، و در مقابل، کسانی که مدّعی اند دین فراتر از امور روزمره این جهانی است. بنا به این دیدگاه، «خدا» و «آخرت» دو مضمون اساسی دین شمرده می‌شوند؛ از این رو، اگر دین در زمینه دنیا نیز بحثی داشته باشد، آن بحث عارضی است. ۴. ظلم‌ستیزی: بر اساس فرهنگ شیعه، سازش با هرگونه ظلم و ستم محکوم است.

برخی دیگر از ویژگی‌های مبانی فکری اندیشه اسلامی نیز به قرار ذیل است: استقلال‌طلبی؛ آزادی‌خواهی؛ عدالت‌خواهی؛ بسیج مردمی؛ حمایت از محرومان و مستضعفان. گفتمان انقلاب اسلامی، بی‌توجه به مرزهای فیزیکی، نگاهی فراملّی را تعقیب می‌کرد. متقابلاً غرب چنین وانمود می‌کرد که در قرن بیستم، جنگی سرد با بلوک شرق داشته و در این جنگ به پیروزی رسیده و اینک نوبت جهان اسلام است. بدین ترتیب، غرب حملات نظامی و تبلیغی‌اش با عنوان «تهاجم فرهنگی» را آغاز نمود. غرب در توجیه حمله خود به عراق و دیگر کشورهای خاورمیانه از همین توجیه استفاده کرد. نگاه

غرب چالش با جمهوری اسلامی ایران در قالب نظم نوین جهانی جریان داشت و ارزش‌های اسلامی از یک‌سو، و ارزش‌های آمریکایی از سوی دیگر در منطقه صف‌آرایی داشته و دارند.

جنگ سرد افکار (ایده‌ها)، در اصل، کشمکش غیرخشنوت‌انگیز و نیز خشنوت‌آمیز بین ذهنیت‌های اخلاقی و سیاسی خاصّ جمعی است که به عنوان ترتیبات تهاجمی فرسایشی، جهت اثر گذاشتن روی اراده، تحلیل، هوش و زیرکی عملی و ارزش و منافع‌های طرف‌های درگیر خودشان را با آنها معرفی می‌کنند، طرح‌ریزی شده است. این نوع جنگ‌ها را امروزه، در آمریکا، کشمکش‌های ملایم می‌خوانند. (۸۴)

نتیجه‌گیری

تحلیل اندیشه در ساحت باور و مبانی فکری مقوله‌ای تفننی و صرفاً نظری نبوده و نیست، بلکه نتایج کاربردی زیادی بر آن مترتب است. «من فکر می‌کنم یک جریان لیبرالیسم قوی وجود دارد؛ این جریانی که می‌خواهد اسلام در صحنه نباشد، جریانی که می‌خواهد روحانیت منزوی باشد؛ جریانی که ولایت فقیه را از اساس قبول ندارد. فلسفه این جریان را سروش می‌گوید، مسائل سیاسی اش را یک سری افراد دیگر می‌گویند.» (۸۵)

نمود گفتمان دین‌مدارانه در مقابل گفتمان سکولار را می‌توان در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در مواجهه با غرب مشاهده کرد: مواضع ایران در قبال بحران خاورمیانه، حقوق بشر، تبیین آزادی‌های اساسی، و تعریف تروریسم موجب شده است تا غربی‌ها در جهت تغییر رفتار ایران سیاست همسانی را پی بگیرند که نمود آن را می‌توان در ماجرای گروگان‌گیری، جنگ تحمیلی، صلح خاورمیانه، و مسئله سلیمان رشدی مشاهده کرد. «جامعه اروپایی بر این اعتقاد بود که ایران به هنجارهای بین‌المللی احترام نمی‌گذارد. از طرف دیگر، ایران نیز رفتارهای جامعه اروپایی در قبال ایران را

تبعیض‌آمیز و دوگانه می‌نگریست.»^(۸۶)

افتراقات اندیشه اسلامی با کلیت جریان سکولار عبارت‌اند از:

۱. بر اساس اندیشه اسلامی، همه حقیقت‌ها و ارزش‌های فردی و اجتماعی از خداوند نشئت می‌گیرند (خدا محور)؛ در حالی که تفکر سکولار، انسان محور است.
۲. نگرش دینی را در همه ابعاد مبنا می‌داند؛ اما جریان سکولار به دخالت امور فراطبیعی در زندگی فردی و اجتماعی انسان معتقد نیست.
۳. جریان سکولار، خردبسنده است؛ یعنی به حجیت انحصاری و ابزاری خرد (عقل حسابگر) در چگونگی نیل به امیال و غرایز انسانی معتقد است؛ در حالی که تفکر دینی اصولی، هدایت عقل و خرد بشری را نه در تعیین اهداف و نه در نیل به سعادت او کافی نمی‌داند.
۴. انسان‌شناسی سکولار، انسان را موجودی غریزی می‌داند که به دنبال نفع طلبی و افزایش لذت‌های غریزی خویش است؛ در حالی که انسان‌شناسی دینی، فطرت محور است و تمایلات عالی روحی در انسان (فطرت) را به عنوان تمایلات برتر به رسمیت می‌شناسد.
۶. تفکر اصولی معتقد به ثبات ارزش‌های اخلاقی و حسن و قبح ذاتی و عقلی است؛ در حالی که عرفی‌گرایی، ارزش‌های اخلاقی را نسبت به افراد و موقعیت‌های متفاوت تغییرپذیر می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- هانس گرت و سی. رایت میلز، منش فرد و ساختار اجتماعی، ترجمه اکبر افسری، ص ۳۷۳. همچنین، رک: موريس دورژه، اصول علم سياست، ترجمه ابوالفضل قاضي، ص ۳۵.
- ۲- اسکيد مور، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه محمد مقدس و ديگران، ص ۴۷.
- ۳- محمدتقی مصباح، جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن، ص ۱۳۱.
- ۴- برايان فی، نظریه اجتماعی و عمل سیاسی، ترجمه محمد زارع، ص ۱۲۵.
- ۵- برای آگاهی بیشتر، بنگرید به: جین همپتن، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی.
- ۶- نک: دیوید ای. اپتر و چالزراف اندی پین، اعتراض سیاسی و تغییر اجتماعی، ترجمه محمدرضا سعیدآبادی.
- ۷- ژان پل ویلم، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۶۰.
- ۸- رک: محمد مجتهد شبستری، «پاسخ‌های دینی و اقناع‌های عقلانی» (مصاحبه)، روزنامه حیات نو، ۲۴ و ۲۶ مهر ۱۳۷۹.
- ۹- همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۹۹.
- ۱۰- میشل هوبینک، «کلام محمد ﷺ» (گفت‌وگو با عبدالکریم سروش درباره قرآن)، ترجمه آصف نیکنام، آینه اندیشه، ش ۸، ص ۱۳-۲۱.
- ۱۱- رک: محمد مجتهد شبستری، «راه دشوار مردم‌سالاری» (مصاحبه)، آفتاب، ش ۲۲.
- ۱۲- همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۲۰۳.
- ۱۳- همان، ص ۱۸۱.
- ۱۴- سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۷، ص ۱۸۳.
- ۱۵- رک: مهدی بازگان، آخرت و خلا: هدف بعثت انبیا، ص ۹۱.
- ۱۶- رک: عبدالکریم سروش، «ایدئولوژی و دین دنیوی»، در: مدارا و مدیریت، ص ۱۸۲.
- ۱۷- علامه حلی در فصل ششم شرح باب حادی عشر، می‌گوید: «الامامه رئاسة عامة في امور الدين و الدنيا... نیابة عن النبي.» (حسن بن یوسف حلی، شرح باب حادی عشر، ص ۱۷۹).
- ۱۸- محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۴۶۸.
- ۱۹- همان، ص ۱۰۴.
- ۲۰- همان، ص ۴۶۸.
- ۲۱- همان.
- ۲۲- از میان فقهای شیعه، محقق کرکی و مرحوم نراقی ادعای اجماع کرده‌اند؛ نویسنده کتاب جواهر الکلام نیز آن

چالش عرفی‌گرایی با جمهوری اسلامی ایران در ساحت باور □ ۲۲۳

را بدیهی شمرده است، چنان‌که امام خمینی نیز در آغاز کتاب *ولایت فقیه* آن را از بدیهیاتی دانسته که تصوّرش موجب تصدیق است. (روح‌الله موسوی خمینی، *ولایت فقیه*، ص ۱).

۲۳- البویه روا، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی، ص ۳۵.

۲۴- ر.ک: دیوید ای. اپتر و چالزراف اندی پین، *اعتراض سیاسی و تغییر اجتماعی*، ص ۲۰۴.

۲۵- «ما تلاش می‌کنیم امام خمینی را به گونه‌ای تفسیر کنیم که مخالف با دموکراسی نباشد. امام خمینی دیگر وجود ندارد، آنچه وجود دارد فقط برداشت‌های ما از سخنان اوست؛ اما او به هر حال، روزی به موزه خواهد رفت و هیچ‌کس نمی‌تواند جلوگیری کند؛ این یک تکامل تاریخی است» (اکبر گنجی، «مصاحبه با اشپیگل آلمان»، به نقل از: روزنامه *کیهان*، ۲۴ فروردین ۱۳۷۹).

۲۶- مصاحبه گری سیک، سیاستمدار آمریکایی، به نقل از: روزنامه *جمهوری اسلامی*، ۱۳ مهر ۱۳۷۹.

۲۷- البویه روا، *تجربه اسلام سیاسی*، ص ۲۳.

۲۸- همان، ص ۳۳.

۲۹- «خرده‌فرهنگی که بر اساس تفسیر نوین از اسلام پیدا شد نیز خرده‌فرهنگ توتالیتر بود و می‌خواست مجموعه‌ای از ارزش‌های مطلق را بر جامعه تحمیل کند و دولت و جامعه جدیدی بر اساس چنان ارزش‌هایی به وجود آورد. این خرده‌فرهنگ اسلامی با خرده‌فرهنگی علما از حیث موضوعی که در زمینه ماهیت نظام سیاسی، شیوه اعمال قدرت، و ویژگی‌های متصدّیان حکومت اتخاذ کرده بود، تفاوت داشت؛ ولی از حیث نحوه برخورد با تمدن غرب و شیوه زندگی بسته اجتماعی و فرهنگی، هر دو مواضع مشترکی داشته‌اند» (ر.ک: حسین بشیریه، «فرهنگ اسلامی و سیاسی شدن اسلام»، روزنامه *همبستگی*، ۲۳ مرداد ۱۳۸۱).

۳۰- آدا. ب. بوزمان، *اطلاعات استراتژیک و کشورداری*، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، ص ۲۳۳.

۳۱- محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ص ۲۲۷.

۳۲- همان، ص ۲۰۳.

۳۳- همان، ص ۲۲.

۳۴- همان، ص ۵۸.

۳۵- همان، ص ۳۷.

۳۶- همان، ص ۱۶۸.

۳۷- همان، ص ۲۰۳.

۳۸- همان، ص ۲۲۶.

۳۹- همان، ص ۷۶.

- ۴۰- سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۴، ص ۱۶۰.
- ۴۱- ر.ک: محمد مجتهد شبستری، *ایمان و آزادی*، ص ۱۱۷-۱۳۸.
- ۴۲- این دیدگاه‌ها برگرفته از متکلمان مسیحی است. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: محمد محمدرضایی، «خاستگاه اصلاحات دینی در ایران»، *قیسات*، ش ۲۲، ص ۱۹-۷.
- ۴۳- محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ص ۳۶۸.
- ۴۴- همان، ص ۳۲.
- ۴۵- همان، ص ۳۸.
- ۴۶- همان، ص ۲۹.
- ۴۷- ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، *کلام جدید*، ص ۱۴۹-۱۵۷.
- ۴۸- محمد محمدرضایی، «خاستگاه اصلاحات دینی در ایران»، *قیسات*، ش ۲۲، ص ۱۹-۷.
- ۴۹- اصطلاح «هرمنوتیک» (Hermeneutics) را به «هنر تفسیر» معنا کرده‌اند. این واژه مأخوذ از فعل یونانی «Hermeneuien» می‌باشد که به معنای «تفسیر کردن» است. واژه Hermeneia به معنای تفسیر است و غالباً در مورد تفسیر متون دینی و مقدّس به کار می‌رود. شبستری، مطالب خود را درباره تفسیر متون دینی عیناً از هایدگر و گادامر اخذ و اقتباس کرده است؛ اما آیا می‌توان چنین عقیده‌ای را صحیح دانست و بر آن بود که تمام تفسیرها و قرائت‌ها ظنی و غیریقینی‌اند و خود اسلام نیز قرائتی ظنی و غیریقینی از دین است؟ چنین عقیده‌ای، به صراحت قرآن، نادرست است.
- ۵۰- محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ص ۲۴۳.
- ۵۱- کمال پولادی، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*، ص ۱۷۲.
- ۵۲- جری استوکر و دیوید مارش، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد یوسفی، ص ۳۵۸.
- ۵۳- همان.
- ۵۴- همان، ص ۳۳۸.
- ۵۵- همان، ص ۳۳۹.
- ۵۶- جان هیک، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۶۹.
- ۵۷- همان، ص ۶۸ و ۴۷ / مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احسان نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۴۱۷.
- ۵۸- جان هیک، *مباحث پلورالیسم دینی*، ص ۶۵. بر اساس تعالیم سنتی مسیحیت، جز فداکاری حضرت مسیح، راه دیگری برای نجات وجود ندارد؛ حتی پیامبران بزرگ نیز برای رهایی، باید تا روز رستاخیز در لیمبو (برزخ) به انتظار حضرت مسیح بنشینند.

- ۵۹- مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.
- ۶۰- محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ص ۳۴۷.
- ۶۱- ر.ک: حسین بشیریه، «پایان یک پروژه»، *جامعه مدنی*، ش ۱۵.
- ۶۲- محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ص ۲۶۷.
- ۶۳- همان، ص ۲۶۸.
- ۶۴- همان، ص ۱۳.
- ۶۵- همان، ص ۱۷۰.
- ۶۶- همان، ص ۱۷۱-۱۷۳.
- ۶۷- همان، ص ۲۰۲.
- ۶۸- همان، ص ۱۵۷-۱۵۹.
- ۶۹- همان، ص ۲۴۳.
- ۷۰- همان، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.
- ۷۱- همان، ص ۳۴۶.
- ۷۲- همان، ص ۴۷۸. وی در جای دیگر می‌گوید: در دوران جاهلیت، «عدالت» مفهومی روشن بود و پیامبر هم با انگار بر همین مفهوم، و مانند آن، به تبیین دین خود می‌پرداختند؛ ولی تعیین مصادیق مبهم عدالت کاری اساسی بود که اسلام انجام داد. از این رو، بسیاری از امور که در دوران جاهلیت عادلانه دانسته می‌شدند، در اسلام نفی شدند (ر.ک: محمد مجتهد شبستری (مصاحبه)، «راه دشوار مردم‌سالاری»، *آفتاب*، ش ۲۲).
- ۷۳- محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ص ۳۴۷. او همچنین معتقد است: کار پیامبر اسلام نیز نه تغییر ساختارهای اجتماعی، بلکه اصلاح اخلاقی و حقوقی در داخل همان ساختارها بوده است. دامنه و قلمرو نبوت اسلامی در ارتباط با آنچه مربوط به نظام اجتماعی است، مشخص است. معنا و هدف نبوت پیامبر این نبود که خود، در هر زمینه و باب اجتماعی، سخن آخر را بگوید. نبی خود در داخل نظام اجتماعی معینی عمل می‌کرده است. بنابراین، وجود او امر و نواهی معینی در قرآن مجید که به اصلاح اخلاقی و حقوقی واقعیات ساختاری و اجتماعی معینی نظر داشته، ناظر به همان ساختارها و نه ناظر به کل تاریخ بشر بوده است (ر.ک: محمد مجتهد شبستری (مصاحبه)، «راه دشوار مردم‌سالاری» *آفتاب*، ش ۲۲).
- ۷۴- محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ص ۱۸.
- ۷۵- همان، ص ۱۷.
- ۷۶- همان، ص ۱۹.
- ۷۷- آ.ا. ب. یوزمان، *اطلاعات استراتژیک و کشورداری*، ص ۳۳۸.

۲۲۶ □ معرفت فلسفی سال هفتم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۸

۷۸- امام خمینی، صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۱۶۵.

۷۹- همان، ج ۲۱، ص ۴۰۲.

۸۰- آدا. ب. یوزمان، اطلاعات استراتژیک و کشورداری، ص ۳۴۰.

۸۱- اریک سلین، «انقلاب در جهان واقعی؛ بازنگری کارگزاری»، در: نظریه پردازی انقلاب‌ها، به کوشش جان فورن، ترجمه فرهنگ ارشاد، ص ۱۷۱.

۸۲- شیرین هانتز، آینده اسلام و غرب، ترجمه همایون مجد، ص ۱۹.

۸۳- همان، ص ۲۰.

۸۴- آدا. ب. یوزمان، اطلاعات استراتژیک و کشورداری، ص ۳۸.

۸۵- فرمایشات رهبر معظم انقلاب در دیدار با هیئت وزیران، به مناسبت هفته دولت در سال ۱۳۷۵.

۸۶- مهدی اسکندریان، «هویت و رابطه ایران و اتحادیه اروپایی»، در: کتاب اروپا: روابط ویژه ایران و اتحادیه اروپا، ج ۲، ص ۱۹۵.

منابع

- اپتر، دیوید ای. و اندی بین، چالزراف، *اعتراض سیاسی و تغییر اجتماعی*، ترجمه محمدرضا سعیدآبادی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰.
- استوکر، جری و مارش، دیوید، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴.
- اسکندریان، مهدی، «هویت و رابطه ایران و اتحادیه اروپایی»، در: *کتاب اروپا: روابط ویژه ایران و اتحادیه اروپا*، تهران، ایران معاصر، ۱۳۸۳.
- امام خمینی، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- بازرگان، مهدی، *آخرت و خدا: هدف بعثت انبیا*،
- بشیریه، حسین، «پایان یک پروژه»، *جامعه مدنی*، ش ۱۵، ص ۴۷-۴۹.
- —، «فرهنگ اسلامی و سیاسی شدن اسلام»، *روزنامه همبستگی*، ۲۳ مرداد ۱۳۸۱.
- بوزمان، آدا، ب. *اطلاعات استراتژیک و کشورداری*، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲.
- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احسان نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- پولادی، کمال، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*، تهران، مرکز، ۱۳۶۸.
- حلی، حسن بن یوسف، *شرح باب حادی عشر*، تهران، هیأت، ۱۳۷۸.
- خسروپناه، عبدالحسین، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۹.
- دوره، موریس، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- روا، الیویه، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی، تهران، الهدی، ۱۳۷۸.
- سروش، عبدالکریم، «ایدئولوژی و دین دنیوی»، در: *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- سلین، اریک، «انقلاب در جهان واقعی؛ بازنگری کارگزاری»، در: *نظریه پردازی انقلاب‌ها*، به کوشش جان فورن، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نی، ۱۳۸۲.
- سیک، گری (مصاحبه)، به نقل از: *روزنامه جمهوری اسلامی*، ۱۳ مهر ۱۳۷۹.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۷.

۲۲۸ □ معرفت فلسفی سال هفتم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۸

- فی، برایان، *نظریه اجتماعی و عمل سیاسی*، ترجمه محمد زارع، تهران، مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران، ۱۳۸۳.
- گرث، هانس و میلز، سی. رایت، *منش فرد و ساختار اجتماعی*، ترجمه اکبر افسری، تهران، آگه، ۱۳۸۰.
- گنجی، اکبر، «مصاحبه با اشپیگل آلمان»، به نقل از: روزنامه کیهان، ۲۴ فروردین ۱۳۷۹.
- مجتهد شبستری، محمد، *ایمان و آزادی*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- _____، «پاسخ‌های دینی و اقناع‌های عقلانی» (مصاحبه)، *روزنامه حیات نو*، ۲۴ و ۲۶ مهر ۱۳۷۹.
- _____، «راه دشوار مردم سالاری» (مصاحبه)، *آفتاب*، ش ۲۲ (بهار و اسفند ۱۳۸۳)، ص ۷-۱۹.
- _____، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- محمدرضایی، محمد، «خاستگاه اصلاحات دینی در ایران»، *قیسات*، ش ۲۲ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۹-۲۵.
- مصباح، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
- مور، اسکید، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد مقدس و دیگران، تهران، سفیر، ۱۳۷۲.
- ویلم، ژان پل، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، تبيان، ۱۳۷۷.
- هانتز، شیرین، *آینده اسلام و غرب*، ترجمه همایون مجد، تهران، فرزانه، ۱۳۸۰.
- همپتن، جین، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، مرکز، ۱۳۷۸.
- هوبینک، میشل، «کلام محمد ﷺ» [گفت‌وگو با عبدالکریم سروش درباره قرآن]، ترجمه آصف نیک‌نام، *آینه ندریشه*، ش ۸ (۱۳۸۷)، ۱۳-۲۱.
- هیک، جان، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، تبيان، ۱۳۷۸.