

نقد رویکرد عرفی در اندیشه دکتر مجتهد شبستری

زینب عسگریان^۱

چکیده

عرفی شدن یا سکولاریزاسیون فرآیندی است که باعث کاهش جایگاه و نقش دین در سه حوزه دین، فرد و جامعه می شود؛ هرچند خاستگاه آن در غرب است اما می تواند برای همه ادیان از جمله اسلام و برای همه جوامع دیندار از جمله ایران رخ دهد. تلاش برخی روشنفکران و نواندیشان مسلمان برای رفع چالشهای دین اسلام با شیوه زندگی مدرن امروز و برای حفظ دین و افزایش قدرت انطباق آن با نیازهای جدید بشر، سبب فروگاهی نقش و جایگاه دین و به عبارتی عرفی شدن شده است. در همین راستا آراء دکتر مجتهد شبستری قرائتی تازه از جایگاه دین اسلام و مدرنیته است. در این جستار تلاش شده تا مؤلفه های عرفی شدن و پیامدهای آن در آراء ایشان مورد مذاقه قرار گیرد.

کلید واژه ها: عرفی شدن، مجتهد شبستری، مدرنیته

^۱ دانشجوی دکتری رشته دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب

در چالش میان دین و مدرنیته مواضع مختلفی از سوی متفکران مسلمان اتخاذ شده است:

۱- رویکرد سنتی در مطالعات دینی: ویژگی اصلی این گروه تصلب بر دریافتهای پیشینیان است و با هرنوع نوآوری و تغییر مخالفت می کنند.

۲- رویکرد روشنفکرانه که در مقابل گروه اول قدعلم کرده است این رویکرد متأثر از معرفت و گفتمان غالب غرب وارد عرصه دین پژوهی شده و برای سازگاری دین با مسائل روز، باورهای جدیدی که مقتضای بشر امروز است ارائه می کند. نواندیشی این گروه از روشنفکران با اندیشه مدرنیته در جهان امروز، هماهنگ و همسوست. در حالی که به اعتقاد این روشنفکران، بنیان اندیشه مدرن با اندیشه دینی، سازگار نیست. از این رو، جریان فکری این گروه از روشنفکران در ایران از سویی، تعلق خاطری به باورهای دینی دارند و از سوی دیگر، از پیش قراولان پروژه مدرنیزاسیون به شمار می آیند.

وجه اشتراک دو رویکرد فوق تقلید است. جریان نخست مقلد قدما و جریان دوم مقلد غربیان است.

۳- رویکرد مجدد و احیاگرانه: این جریان در تلاش برای باز کردن راه سومی میان تصلب و تجدد است. لذا نه در مقام متصلب به موارث است و نه انقطاع از تجدید نظرطلبی دینی است. این گروه با بازگشت به جوهر اصیل و آموزه های آن همراه با اجتهاد در پی پاسخگویی به نیازهای مؤمنان امروز هستند (رشاد، ۵۵-۵۶).

محمد مجتهد شبستری را می توان جزء گروه دوم قلمداد کرد.

وی نخستین روحانی شیعه است که با فلسفه تحلیلی به ویژه روش هرمنوتیک (به جهت حضور در آلمان و انجام مطالعات تطبیقی) نیز آشنائی گسترده دارد و نظریات جدیدی در تعیین جایگاه دین و کاربرد علوم و

فن‌آوری‌های مدرن در زندگی امروز مطرح ساخته است. پیش از وی بسیاری از دانش‌آموختگان حوزه‌های علمیّه، از سید جمال‌الدین اسدآبادی گرفته تا محسن کدیور، پیرامون رمز پیشرفت غرب و علت عقب‌ماندگی جهان اسلام غور کرده بودند، اما آگاهی چندانی از فلسفه مدرنیسم و ظهور عقل‌خودبنیاد که بنیانگذار دانش‌های روشمند امروز باشد، نشان ندادند. وی با مطالعه برخی از آثار نویسندگان آلمانی، مانند شلایرماخر و پل تیلیش و کارل بارث، ادعای شناخت اسلامی تازه‌ای از جایگاه دین و مدرنیته دارد.

عوامل اصلی عرفی در آراء مجتهد شبستری را باید در سه محور مدرنیته و عقلانیت مدرن و اصلاح‌گری دینی جستجو کرد.

فرآیند عرفی شدن

در چالش میان مدرنیته و دین برخی از جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان (مانند مارکس، تایلر، فروید) تجدد و نوگرایی را به عنوان روندی مخالف با دین‌گرایی قلمداد می‌کنند و زوال دین را با مسلط شدن علم در جامعه نوین پیش‌بینی کرده‌اند. برخی دیگر (مانند بلا، کریپین، لاکمن) با مخالفت با این نظریه معتقدند که دین مانند گذشته بخش مهمی از جامعه نوین است هرچند صورتهای خاص دین ممکن است تغییر چشم‌گیری یابد. از نظر آنها چون دین کارکردهای اجتماعی ضروری را بر عهده دارد دوباره جای خود را باز می‌یابد و خصلت متعالی‌اش را از دست نمی‌دهد. گاهی تفاوت این دو نگاه به تفاوت تعاریف آنها از دین برمی‌گردد: گروه اول تعاریف ذاتی از دین و گروه دوم تعاریف کارکردی از دین ارائه می‌دهند (همیلتون/ثلاثی، ۱۳۷۷: ۲۸۷-۲۸۹). گاهی بسیاری از این ناهمسازی‌ها از این قضیه ناشی می‌شود که سکولاریزاسیون چیست.

سکولاریزاسیون از ریشه سکولوم *saeculum* استخراج گردیده به معنای "ایام"، "سده" و "توجه به حال داشتن" است. بدین سان می توان آن را انطباق با سده، زمانه، ایام و این دنیا یا به معنای سازگاری با روزگار، "این جهانی"، "ایامی" و "دنیوی" تفسیر کرد. از معادلهای رایج فارسی آن «دنیوی سازی»، «دنیاگرایی»، «دنیوی شدن»، «دین زدایی»، «عرفی شدن» و یا حتی «جدانگاری یا جداسازی دین و دنیا» را می توان نام برد (شجاعی زند، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، ۵۷).

تعاریف سکولاریزاسیون در گرو تعاریفی است که از دین ارائه می شود. ویژگی تبعی بودن سکولاریزاسیون نسبت به دین و چند بعدی بودن آن سبب شده تا تعاریف متعددی از آن ارائه گردد؛ شایر از سکولاریزاسیون شش تعریف ارائه می کند: افول دین، همنوایی با این دنیا، رهایی جامعه از قید دین، جابجایی باورها و نهادهای دینی، تقدس زدایی از عالم و حرکت از جامعه مقدس به جامعه سکولار (همیلتون، ۲۸۹).

ویلسون سکولاریزاسیون را این گونه تعریف می کند: «فرآیندی است که طی آن وجدان دینی، فعالیت‌های دینی و نهادهای دینی اعتبار و اهمیت اجتماعی خود را از دست می دهند و این بدان معناست که دین در عملکرد نظام اجتماعی به حاشیه رانده می شود و کارکردهای اساسی در عملکرد جامعه با خارج شدن از زیر نفوذ و نظارت عواملی که به امر ماوراءطبیعی عنایت دارند، عقلانی می گردد.» (ویلسون/اسعدی، الیاده، ۱۲۹)

لیدز معتقد است عرفی شدن نوعی جابجایی در اعتقادات، آداب و احساس دینی در زندگی معنوی و اخلاقی جامعه اطلاق می شود. در چنین جامعه ای نهادهای اصلی بدون استمداد از امور مقدس از ایدئولوژی های جریان عرف گرا و اصول قانونی مشروعیت می یابند (دانش، ۱۱۷).

لذا نتیجه و پیامد عرفی شدن را می توان کاهش و افول نقش و موقعیت دین در نزد فرد و اجتماع بیان کرد. خاستگاه این فرآیند در غرب مسیحی است. عوامل مختلفی در بروز این فرآیند در غرب نقش داشت که عمده آن را می توان در خردگرایی یا رشد عقلانیت و اومانیزم یا رشد مکاتب انسانی جستجو کرد. اما در مورد اینکه آیا این فرآیند اساسا پدیده ای مسیحی است و مختص غرب یا پیامد مدرنیسم و صنعتی شدن است و تا چه میزان قابل تسری به دیگر ادیان و دیگر جوامع است اظهار نظرهای متفاوتی وجود دارد.

آنچه مسلم است این است که این فرآیند برای همه ادیان و همه جوامع محتمل است و به رغم محتمل بودنش، شاخصه های آن برای هر دین تابع همان دین و متناسب با ساخت و شرایط اجتماعی آن جامعه است لذا هر جامعه ای متناسب با دین یا ادیان حاکم بر آن از الگویی خاص در عرفی شدن پیروی می کند (شجاعی زند، مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران، ۶۳). ویلسون بر این باور است که اسلام به دلیل داشتن نظام حقوقی مشخص نمی تواند در مواجهه با مقتضیات زندگی جدید مورد استشاره قرار نگیرد با این وجود برخی کشورهای مسلمان مثل ترکیه و مصر به میزان قابل توجهی در جهت عرفی شدن پیش رفته اند اما در برخی دیگر کشورهای مسلمان چون ایران احیای نهضت های اصول گرایانه و میزان بسیج پذیری گرایش های دینی بر علیه تجدد حکایت دارد. (ویلسون/اسعدی، الیاده، ۱۴۳) لذا عرفی شدن علاوه بر معنای عام آن، برای هر دین معنایی خاص بر اساس غایت، قلمرو و راهبرد آن دین دارد.

در ادیان اشتهالی چون اسلام علاوه بر افول اهمیت و موقعیت دین در سطح فردی و اجتماعی می توان غلبه رویکرد یک سویه و تقابلی در سطح دین که عدول از رویکرد توأمانی است را به عنوان شاخصه های عرفی شدن قلمداد کرد (شجاعی زند، مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران، ۳۴).

با این تلقی از عرفی شدن، به بررسی مؤلفه هایی در آراء مجتهد شبستری می پردازیم که عرفی شدن را در دین اسلام سبب می شود.

مؤلفه های عرفی شدن در آثار مجتهد شبستری

مجتهد شبستری با هدف احیای دین در عصر مدرنیته قرائتی جدید از دین ارائه می کند که این رویکرد به دلیل عدول از رهیافت توأمانی اسلام به کناره گیری دین از عرصه اجتماع منجر شده و به درون اشخاص محدود می گردد: « اگر بخواهیم دین در عصر جدید بماند و پیام معنوی اش را به انسان برساند باید در ارزشهای اجتماعی دین بازنگری کرد.» (مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ۱۴۷) بنابراین اصلاح گری دین در عصر جدید را باید محور اصلی نظریاتش دانست .

۱- درونی و فردی کردن ایمان

ایمان در رویکرهای مختلف جامعه دینداران به دین معانی متفاوتی داشته است. مجتهد شبستری در کتاب ایمان و آزادی معانی متفاوت ایمان را در میان نحله های مختلف متکلمان و فلاسفه و عرفا بررسی و نقد می کند و در آخر دیدگاهی متمایل به دیدگاه عرفا برمی گزیند: ایمان رویارویی مجذوبانه با خداوند است و برپایه دو عنصر آزادی و اراده شکل می گیرد؛ اراده آزاد انسان که معطوف به خداوند است اساس ایمان و دین می باشد. (مجتهد شبستری، آزادی و ایمان، ۳۳)

در این رویارویی مجذوبانه هر مؤمنی تجربه و رویارویی خودش را دارد که کاملاً شخصی است. ایمان تجربه دینی است. (همانجا، ۱۶۰) ایمان و به نحو اکمل دین به حیطة فردی اشخاص تنزل یافته و نقش آن در

حیطه جمعی و نحوه ارتباط با دیگران نادیده گرفته شده است. در این تلقی ایمان تنها رابطه انسان با خدا را مد نظر دارد. از طرفی در این دیدگاه علاوه بر فردی کردن ایمان، آن را به درون افراد مستند می کند.

ایشان ایمان را از بعد نظری خالی می بیند و معتقد است که ایمان عقیده و یقین نیست؛ ایمان تنها بعد عملی دارد: «ایمان ورزیدنی است» و «ایمان عمل کردن است». لذا ایمان را از الهیات جدا می سازد و در این دیدگاه، خود را متأثر از عارفان، کارل رانر، پل تیلیش و برونر می داند. (مجتهد شبستری، آزادی و ایمان، ۴۰-۴۴)

این تفکر در گام اول زمینه های خصوصی سازی دین و انتقال دین از عرصه عمومی به حیطه شخصی فراهم می سازد و در گام بعد آن را به درون افراد محدود می کند و به یک تعلق خاطر شخصی مبدل می سازد.

۲- تک بعدی کردن دین

مجتهد شبستری غایت و هدف ایمان برای انسان را نجات از نا تمامی ها می داند. از نظر ایشان دینداری برای معنایابی انسان در زندگی است که برای رسیدن به انسانیت متعالی به آن ملتزم می شود. (مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۵۱) لذا وقتی کارکرد دین تنها در معنا یابی برای انسان لحاظ شود و دیگر کارکردهای دین به ویژه عرصه اجتماعی دین نادیده انگاشته شود، دین به ایمان درونی فرد کاسته می شود. در این رویکرد دین تنها در سلوک معنوی و رهیافت به خداوند دیده شده است بنابراین دین نقشی برای رفع مشکلات زندگی فردی و اجتماعی ندارد. (همانجا، ۳۳۸) مغفول ماندن حوزه اجتماعی دین به

خصوصاً برای ادیانی چون اسلام که توأمانی اند و آموزه هایشان هم ناظر به فرد و هم ناظر به اجتماع است عامل اصلی در تک بعدی کردن دین و فروگاهی جایگاه دین است.

ایشان اوامر و نواهی دین اسلام را به سه حوزه عبادات، معاملات (همچون بیع، نکاح، طلاق و عقود) و سیاسات (همچون حدود، قصاص، دیات) تقسیم می‌کند اما بر آن است که معاملات و سیاسات شامل این عصر نیست بلکه مخاطبان آن منحصر به دوران پیامبر اند و تنها عبادات به دلیل تأثیر در تصفیه و تربیت نفوس به همان شکل توصیه شده قابل اجرا هستند (همو، تأملاتی از قرائت رسمی از دین، ۱۶۷). نفی مطلق انگاری آموزه های اجتماعی دین و به عبارتی تنزل دین به امور مناسکی و عبادات از شاخصهای تک بعدی شدن دین است.

عامل دیگر، تقلیل دین به ایمان است: « دین گونه ای تجربه و سلوک معنوی است » (همانجا، ۳۳۴) ایشان مانند اقبال لاهوری ایمان را تجربه دینی می‌داند. شلایر مایر اولین فردی است که در ایمان تنها بعد احساس و عاطفه را لحاظ کرده و از آن تعبیر به تجربه دینی می‌کند. کیرکگور که اگزیستانسیالیست غیر الحادی است نیز دین را به تجربه دینی کاهش می‌دهد و گوهر دین را عاطفه انسان می‌داند. بنابراین در این رویکرد به دین، باید باطن دیندار اقناع شود نه بعد معرفتی و ذهنی انسان را.

۳- قرائت بشری از وحی

تعریف وی از ماهیت وحی متأثر از متألهان پروتستان کارل بارث و تیلیش است: « وحی اشاره بسیار سریعی است که در مخاطب چنان اثری وصف ناپذیر می‌گذارد که فکر و تدبیر و تأمل و نظر او را به کلی از میان بر می‌دارد » (همانجا). وی معتقد است « به کلی دیگر بودن » ویژگی کلام خداست. لذا همچون ابن عربی

بر آن است که قرآن برای پیامبر سخن و حیانی است و برای دیگران در صورتی وحی تلقی می شود که برای آنها نیز « به کلی سخن دیگر» شود.

وحی عبارت است از اشاره سریع و نهانی. توجه به اشاره و علامت دانستن وحی به عنوان یک تجربه دینی حائز اهمیت است. پس اسلام قبول مجموعه ای از گزاره های اعتقادی نیست بلکه باید تسلیم اشاره بودن آن شد بدین معنا که دیندار باید در جستجوی فهم این نکته باشد که سمت و سوی اشاره قرآن به کیست و آنگاه خود را با تمام وجود به آن سمت بگرداند (همان: ۱۲۰).

مجتهد شبستری همچون اقبال لاهوری وحی را برای پیامبر نوعی تجربه دینی در حد اعلی می داند (همو، آزادی و ایمان، ۱۶۰). این در حالی است که تفسیر تجربه دینی از وحی به نوعی منفعل دانستن خدا در وحی و نادیده انگاشتن نقش هدایتگری اوست؛ این نقد بر فروگاهی وحی در حد بشری وارد است.

او معتقد است آنچه از آن تعبیر به کلام خدا می شود توسط خود پیامبران وارد زبان بشر شده است؛ این کلام و حیانی که بواسطه نبی ادا می شود در واقع همان انسان نبی خواهد بود که پشتوانه الهی با خود دارد و خدا او را به ادای آن تجربه توانا ساخته است. طبق نظریه ایشان بر اساس فلسفه زبان نمی توان از کلام خدا همان تصویری را داشت که از کلام انسان داریم لذا چون وحی کلام انسانی است قابل فهم است و با معیارهای کلام انسانی می توان آن را درک کرد (همو، ۸۳، ۱۶۴).

وقتی وحی کلام بشری باشد تمام ویژگی های کلام انسانی را خواهد داشت بنابراین نمی توان صفت «فراتاریخی» را که صفت کلام خداست بر آن اطلاق کرد. پس قرآن و اوامر و نواهی آن بر اساس طاقت فاهمه زمان پیامبر است و تاریخمند است و احکام آن در صدد اصلاح یا تأیید سنتهای آن دوران است؛ بنابراین

مطلق انگاری احکام قرآنی نادرست می باشد. لذا در این رویکرد «وحی فی نفسه برای همه و همیشه معنا ندارد» (همو، ۵۵، ۷۶).

اما در نقد این تفسیر از وحی باید گفت: چنین تفسیری از وحی باعث انتقال این رهیافت است که دین ساخته دست بشر است، البته نه در مرحله مبدأ بلکه در مرحله انتقال دین و در مرحله تداوم آن: دین در مرحله انتقال تا حد تجربه دینی نبی و طاقت فاهمه بشر تنزل یافته است و در مرحله تداوم نیز مفسر دین باید پیام دین را برای عصر خودش قابل فهم کند لذا در هر عصر قرائتی از دین متناسب با آن دوره لازم است. لذا در هر دو مرحله دین میزان فاهمه بشر است که حدود دین را مشخص می کند.

۴- تکثر قرائات براساس رویکرد هرمنوتیکی

مجتهد شبستری هرمنوتیک را تلاش فلسفی برای ارائه «تئوری فهمیدن» معنا می کند. ایشان نظریه شلایر ماخر را از میان دیگر تئوری های هرمنوتیکی موجه می داند: پیش فرض و پیش فهم انسانها در فهم آنها از متن چنان تأثیری دارد که انسانها با پیش فهم های متفاوت تفاسیر متفاوتی درباره معنای متنی واحد خواهند داشت. از طرفی فهم متن وقتی اتفاق می افتد که افق ذهنی و تاریخی خواننده با افق ذهنی و تاریخی مؤلف یکی شود و به عبارتی فهم متن در افق تاریخی مفسر صورت می گیرد (همو، تأملاتی بر قرائت رسمی از دین، ۱۵). لذا ایشان به تاریخی بودن فهم و تفسیر متون معتقدند. همه فهمها از کتاب و سنت در افق فرهنگی - تاریخی معینی انجام شده است. فهم متن وابسته به پیش دانسته ها و علایق و انتظارات مفسر است، پس مفسر باید متن را بر اساس سئوالات و پیش دانسته ها به سخن درآورد (همو، هرمنوتیک کتاب و سنت، ۱۷).

این نتیجه حاصل می شود که از هر متنی تفاسیر متعدد می توان ارائه کرد. ایشان تمام تفاسیر و فهم های کتاب و سنت در اسلام را تا آنجا که منجر به انکار نبوت پیامبر و باعث خروج از اسلام نشود صحیح می دانند! (همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۱۴)

باز بودن دایره تفسیرها از کتاب و سنت و پذیرش هر نوع قرائتی از اسلام هرچند با هدف سازگاری دین با نیازهای هر دوره و افزایش قابلیت انطباق دین مجاز شمرده می شود، اما باید این نکته را نادیده نگرفت که تکرر در دین نسبی گرایی را به دنبال خواهد داشت، در این صورت به دلیل عدم معیار جهت کاشفیت سره، چیزی از دین باقی نخواهد ماند و عرفی شدن خود دین را به همراه خواهد داشت.

چند ابهام دیگر نیز در این زمینه وجود دارد: اگر کتاب و سنت در هر عصری به گونه ای متفاوت با عصر دیگر تفسیر شود و در هر عصر شکل گرایی خاصی از اسلام مبتنی بر تفسیر مفسر به ظهور رسد آنگاه در میان آن همه تنوع و یا حتی تضاد شکل دینداری، چه چیز ملاک تبعیت آنها از دین واحدی ی به نام اسلام است؟

اگر از نظر ایشان دامنه پذیرش قرائت از کتاب و سنت به این میزان گسترده است پس چرا قرائت فقها را زیر سؤال می برند؟ چرا در مرحله عمل روش قرائت خود از کتاب و سنت را صحیح دانسته و مابقی قرائت را زیر سؤال می برند؟

۵- عصری کردن دین

تلاش همه روشنفکران و نواندیشان دینی در جهت زنده نگه داشتن دین در جامعه و افزایش قابلیت پاسخگویی دین به نیازهای جدید صورت می گیرد، اما برای انطباق دین با هر عصر با ارائه قرائت خاصی از

دین باور جدیدی از دین که مقتضای انسان آن روز است جایگزین می کنند و به عبارتی دین را متناسب با آن عصر تغییر شکل می دهند.

مجتهد شبستری با تلقی خاصی که از وحی دارند آن را تا حد بشری فرو می کاهد و آن را کلام انسانی لحاظ می کند لذا این پیامد را به دنبال دارد که قرآن برای زمان پیامبر و اصلاح ساختارهای آن دوره می باشد لذا گزاره های قرآنی فراتاریخی نیست و ناظر به همان عصر خاص است. ایشان مکرر به آفت شکل گرایی اشاره کرده و درصدد بیان این مطلب است که تنها باید پیام گزاره های قرآنی درک شود و شکل اجرایی آن پیام در هر دوره متفاوت از دیگر دوران است. (همو، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ۱۶۸)

جالب آن است که ایشان اعتبار گزاره های قرآنی را مختص زمانی خاص می داند اما با این وجود بحث از هرمنوتیک و نحوه فهم کتاب و سنت را پیش می کشد و از آن صحبت می کند. در صورتی که با داشتن پیش فرض تاریخمند بودن قرآن و عصری بودن پیام دین، تلاش برای فهم آن و درک مقصود شارع بی معنا خواهد بود.

۶- علم زدگی و خود بسندگی عقل

سیر علم در قرون جدید موجب گردید تا اعتماد عظیمی به پیروزی علم در همه زمینه ها ایجاد شود به طوری که گروهی پنداشتند تمام مشکلات عالم با علم حل خواهد شد. در قرن ۱۹ علم جایگزین همه چیز حتی خدا شد. تفکر حاکم بر انسان غربی می خواهد همه چیز را با عینک علم و از دریچه علوم تجربی تفسیر کند. بشر با کنار گذاشتن وحی، عقل معاش اندیش خود را ملاک دانسته است و می خواهد همه چیز را بر اساس عقل خود تفسیر کند و احکام قطعی وحی تا آنجا پذیرفته است که عقل جزئی بتواند آن را توجیه کند.

اشکال عمده این رویکرد آن نیست که علم زده است، اشکال آن است که به حد و مرز علم توجه نمی شود)

نصری، ۱۳۷۸: ۳۷۲)

مجتهد شبستری علم را دارای اصالت و دامنه علوم تجربی روز را چنان وسیع می داند که معتقد است: « فقها باید پیش فهم های خود را از ناسازگاری با دانش بشری رها سازند و باید از تحقیقات این علوم: جامعه شناسی، روانشناسی و انسان شناسی بهره مند گردند» (مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ۵۱). وی در چالش میان علم و دین به نفع علم موضع می گیرد و دین را به تبعیت از علم فرا می خواند.

وی بر این باور است که برای فهم اصول شریعت، اجتهاد مستمر و همکاری مستمر عقل و علم نیاز است پس این اجتهاد از عهده کسانی بر می آید که به همه نتایج علوم و معارف بشری نظر داشته باشند. او مکرر شیوه استنباط فقها را زیر سؤال می برد چراکه این نوع روش مبتنی بر علوم گذشته است و لذا فقیه باید پیش فهم های خود را که مربوط به فلسفه، کلام، فلسفه اجتماعی و انسان شناسی است با نتایج علمی به روز کند (همانجا).

ایشان دین را تابع علم می سازد بدین معنا که باید تفسیر ما از دین بر اساس علم زمانه خود باشد. حتی با پذیرش نظر ایشان این ابهام پابرجاست که در هر علمی مکاتب مختلفی وجود دارد که برخی از آنها با هم متناقض اند: آیا می توان نظریات متناقض هر عصر را پایه ای برای تفسیر امر ثابتی گذاشت؟

تاریخ علم نشان داده است که شناخت های علمی امری نسبی و گذراست. هر نظریه علمی با نقض نظریه قبلی پا به عرصه گذاشته و چندی بعد نیز جای خود را به نظریه بعدی می دهد. برخی نظریه ها نیز با هم موازی اند. حال معیار انتخاب نظریه علمی درست کدام است؟

تأکید ایشان بر پذیرش نظریات جدید علمی در مورد انسان به عنوان پیش فهم فقیهان در حوزه فقهت چه معنایی دارد؟ آیا جز این است که برای اجرای نظریه علمی می خواهند از دین تأییدیه بگیرند هرچند به این تأییدیه نیازی ندارند چرا که به صراحت اذعان می کنند: مرز میان علم و دین باید جدا شود و قلمروها مشخص گردد (همانجا، ۹۶).

ایشان دچار خلط قلمرو دین با انتظار بشر از دین شده اند، خلطی که بسیاری از روشنفکران به آن مبتلایند. قلمرو هر دینی توسط خود دین و با نظر به حیطه آموزه های دین مشخص می شود و مخاطب نباید و نمی تواند انتظارات خود را بر دین تحمیل کرده و از دین بر اساس دامنه انتظارات خود پیروی کند. وقتی دینی همچون اسلام برای هم فرد و هم اجتماع برنامه دارد و به دو حیطه توجه نموده است دیندار نمی تواند قلمرو آن را به عرصه شخصی کاهش دهد و معتقد باشد که اداره جامعه مربوط به قلمرو علم است. وی این سؤال را مطرح می کند که برای رفع مشکلات دنیوی و تأسیس جامعه پیشرفته از دین در چه زمینه و حدودی می توان انتظار داشت؟ و خود پاسخ می دهد که برای ساختن زندگی اجتماعی نوین به علم و مدیریت علمی نیاز داریم و راهی غیر از آن نداریم. (همو، ۱۳۴)

۷- مدرنیسم

عرفی شدن با صنعتی شدن، عقلانی شدن و شهری شدن که از شاخصه های مدرنیته اند چنان رابطه تنگاتنگی دارد که حتی می توان مدرنیته و توجه به زندگی این جهانی را از عوامل اصلی عرفی شدن تلقی کرد. مدرنیسم گاهی به عنوان یک ایدئولوژی در مقابل دین قدا علم می کند.

در اثر تحول معرفتی و مدرنیسم، زندگی اقتصادی و سیاسی و فرهنگی در حال تغییر است. برای تبیین رابطه وحی که امری ثابت و مدرنیسم که امری متغیر است مجتهد شبستری راه حل اقبال لاهوری و تیرل (که کاتولیک است) را برمی‌گزیند: هر دو آنها وحی را به تجربه دینی تفسیر کرده و الهیات را متکی بر این تجربه دانسته‌اند لذا فاصله‌ای که تا کنون میان غیب و طبیعت مطرح بوده را نادیده انگاشته و با یکی شدن غیب و طبیعت مشکل رابطه وحی و مدرنیسم را حل کرده‌اند. بنابراین الهیات که همان تفسیر مداوم تجربه دینی است در هر عصر با عوامل تاریخی فهم محدود می‌شود. با این تبیین خاتمیت پایان فرمانروایی مطلق وحی است و عقل انسان به خود کفایی کامل رسیده است (همو، آزادی و ایمان، ۵۸-۶۲). لذا تمام تحولات رفاهی، فرهنگی و اقتصادی و توسعه و پیشرفت با عقل انسان قابل اکتساب است. نقش دین در توسعه و پیشرفت زندگی بشر تنها جهت دهی و حاکم کردن ارزشهای معنوی است. (همو، هرمنوتیک کتاب و سنت، ۳۶)

ایشان چالش میان دین و مدرنیسم را به نفع مدرنیسم به پایان می‌رساند و معتقد است که مدرنیسم عرصه ظهور در دنیاست و دین کارکردی جز دمیدن معنویت به اجتماع و رفع پوچ‌گرایی از فرد ندارد (همو، ۱۹). «پس این روش جدید زندگی مستلزم کنار گذاشتن دینداری نیست. انسان توسعه خواهد می‌تواند خداشناس و خداپرست باشد ولی نمی‌تواند از توسعه و پیشرفت دین سخن بگوید، فقط می‌تواند با مفاهیم دینی روند کلی توسعه را نقد کند. دینداری نمی‌تواند پیشرفت و توسعه را هضم کند و آن را به رنگ دین درآورد.» (همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۸)

در نقد این دیدگاه باید گفت: تعریف خاص ایشان از ایمان و فروکاستن دین به حوزه شخصی و فردی به عبارتی دستکاری در قلمرو دین و محدود ساختن آن به حوزه شخصی، به علاوه علم‌گرایی و اصالت علم و

واگذاری مدیریت حوزه اجتماع به علم پیامدی جز این ندارد که اسلام با داشتن آموزه های اجتماعی باید تنها به تحول فردی افراد بپردازد و با کنار کشیدن خود از عرصه اجتماع و فراهم آوردن فضا برای علم باعث پیشرفت و توسعه مسلمانان شود.

او حتی تلاش مصلحان مسلمان در طول تاریخ را با این نگاه تفسیر می کند: هدف مصلحان دینی احیاء دین نبوده است بلکه آنان با استفاده از باورهای دینی برای حرکت های سیاسی و انسانی انگیزه ایجاد کرده اند. آنچه آنها می خواستند در جوامع اسلامی ایجاد کنند ایجاد یک جامعه سالم است. جامعه سالم شامل اقتصاد سالم، قوه قضاییه درست، بهداشت عمومی و انتخابات آزاد و مانند اینهاست که همه آنها از شئون علم اند نه دین و برای ایجاد آنها برنامه های علمی و علم مدیریت و سیاست لازم است (همو، آزادی و ایمان، ۱۳۱-۱۳۴)

۸- اومانیسیم و رویکرد انسان محورانه

اومانیسیم اصالت انسان یا انسان محوری است. انسان محور همه امور است: قانونگذاری می کند و تکلیف صادر می کند و ارزش گذاری می کند. انسان موجودی مستقل و یگانه است و به قدرتی خارج از خود اتکا ندارد. انسان قادر است با راهنمایی های عقل خود بنیاد، تجربه بشری مسائل پیش روی خود را حل و فصل کند.

مؤلفه های اومانیسیم در آراء مجتهد شبستری

۸-۱- انتظار بشر از دین: یکی از مؤلفه های اصلی مدرنیته نشستن انسان محوری به جای خدا محوری قرون وسطی بود. این تغییر نگرش پرسشهای جدیدی برای انسان مدرن به ارمغان آورد. اگر انسان تا قبل از

مدرنیته در جستجوی کشف هدف خداوند از خلقت و تکلیفش در برابر او بود، پس از آن درصدد آن است تا بیابد که دین به کدامیک از نیازهای انسان پاسخ می‌دهد و انسان چه انتظاری از دین دارد. از این روست که بحث هرمنوتیک مطرح می‌شود که مدعی است که انتظارات مفسر از متن از جمله پیش فهم‌هایی است که فهم متن را تحت تأثیر می‌گذارد. لذا انتظارات متفاوت از دین، فهم‌های متفاوتی را ایجاد می‌کند. پیامد آن تکثرگرایی و در نتیجه نسبی‌گرایی خواهد بود.

۸-۲- وحی و دینداری: تلقی مجتهد شبستری از وحی نیز نوعی انسان‌محورانه و کارکردگرایانه تفسیر شده است. وحی تجربه دینی پیامبر است. لذا در این تفسیر از خداوند به عنوان نقشی فعال و هدایتگر و طالب سخن به میان نمی‌آید؛ تنها از انسانی صحبت می‌شود که بدون نیاز به قبول گزاره‌های اعتقادی قرآنی و با "اشاره و علامت" دیدن قرآن متوجه خدا می‌شود و می‌تواند با ایمان از چهار زندان خود تاریخی، خود اجتماعی، خود مدنی و خود زبانی خارج شود و به سمت افق دیگری یعنی خدا متمایل گردد (همو، آزادی و ایمان، ۱۲۰).

۳-۸- دموکراسی: وی با خصوصی سازی دین و کنار گذاشتن دین از عرصه اجتماع، مدیریت اجتماع را به عقل خود بسنده انسان واگذار می‌کند. عقلانیت مدرن راه اداره جامعه را دموکراسی می‌داند پس از نظر ایشان مفهوم دموکراسی اسلامی معنا ندارد چراکه دموکراسی شیوه حکومت است و از نظر وی هیچ دینی روش حکومت را توصیه نمی‌کند. (همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۵۰)

دموکراسی تنظیم کننده روش زندگی دنیوی است و دولت باید عهده دار آن باشد؛ از طرفی دولت نباید عهده دار دین شود چراکه اگر دین به دولت واگذار شود، تفسیر خاصی از دین را عرضه می‌کند و بر طبق آن عمل می‌کند و این ثمره ای جز تباهی دین و همچنین دموکراسی ندارد. (همو، ۱۳۷۹: ۱۴۶) از نظر ایشان

چون قلمرو دین به عرصه شخصی فروکاسته شده است و دین وظایف اجتماعی ندارد، پس عرصه اجتماع و اداره آن بر عهده دولتی است که باید بر اساس علم روز حکومت کند. بهترین نظام حکومتی در حال حاضر در جهان مدرن، دموکراسی است: البته دموکراسی نه به معنای حکومت اکثریت (که در حال حاضر در ایران در حال اجراست) بلکه دموکراسی که دو اصل آزادی و مساوات را برای همه انسانها رعایت می کند که در آن انتقال قدرت برای همه آحاد جامعه امکان پذیر است. در این نوع حکومت هیچ تعریفی از جهان، انسان، عقیده و آیین را برتر از دیگری و هیچ فلسفه ای مقدم بر فلسفه دیگر قرار نمی دهد.

دو اصل اساسی دموکراسی این است: ۱- همه شهروندان متساوی الحقوقند. ۲- قانون برای تأمین منافع همه شهروندان است (همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۴۵-۱۵۰). لذا اگر برخی قوانین فقهی اسلامی از جمله برتری حقوق مسلمان بر غیر مسلمان و برتری حقوق مرد بر زن با ارزشهای دموکراسی منافات داشته باشد باید به بازسازی تفکر دینی پرداخت و در ارزشهای اسلامی بازنگری کرد. (همو، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ۱۴۶)

از نظر وی چون اوامر و نواهی سیاسی و اجتماعی و معاملات اسلام مشمول ویژگی تاریخمند بودن هستند و خاص زمان پیامبر است و شامل این دوران نمی گردد؛ این دسته از احکام عقلانی اند و انسان می تواند آنها را کسب کند. ایشان در این دسته از احکام تأکید دارند که نباید دچار شکل گرایی زمان پیامبر شویم و باید از ظاهر آن به بطن پیام آن برسیم بنابراین شمول و اطلاق این احکام نه از باب ظاهر بلکه از باب جهت گیری مسیر است. مثال می زنند که حکومت امام علی (ع) و عدالت پیشه گی او به همان شکل قابل اجرا نیست چراکه دیگر حکومت شخصی نیست؛ باید از شکل گرایی دینی عبور کنیم و با ایجاد حکومت دموکراسی، عدالت امام علی (ع) را در این عصر محقق سازیم. (همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۶۷)

آنچه در این دیدگاه کاملاً مشهود است رویکرد اومانیستی ایشان به شیوه حکومت است. دموکراسی و حقوق بشر و تساهل و تسامح که از شاخصهای اومانیسم هستند در آثار ایشان مکرر مورد تأکید قرار گرفته است. برابری که اساس دموکراسی، حقوق بشر و تساهل و تسامح است ریشه در تفکر اومانیستی دارد.

چند نکته در مورد دموکراسی قابل تأمل است:

- آیا دموکراسی واقعی توانسته تا کنون به تحقق درآید؟ آلون تافلر در کتاب موج سوم اذعان می کند که دموکراسی فریبی بیش نیست و تا امروز به عینیت در نیامده است و با وجود دستگاههای عظیم تبلیغاتی و وجود احزاب امری دست نیافتنی است. (تافلر، هرمنوتیک کتاب و سنت، ۲۱۴)

- رد هر نوع شکل گرایی در مسائل اجتماعی و سیاسی نتیجه ای جز تقلید محض از عقلانیت مدرن ندارد (که البته مد نظر ایشان هم همین است). اما چه نوع عقلانیتی و با چه معیاری بهترین است؟ آیا دموکراسی بهتر است یا لیبرالیسم؟ سئوالی که هنوز دنیای مدرن به آن پاسخ نداده است.

- ایشان می گوید: «جامعه ای دینی است که مردم آن دین باور و دین داور زندگی کنند و در مشارکت سیاسی ارزشهای نهایی دینی را به شرط تفسیر پذیری دائمی دخالت دهند.» (همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۷۴). آنچه ایشان آن را ارزش نهایی دین تلقی می کند چیزی جز عقلانیت مدرن نیست. اگر قرار باشد فارغ از هر نوع شکل گرایی، تنها با جهت گیری از کتاب و سنت زندگی خود را دینی محسوب کنیم (مثلاً دموکراسی را مصداق عدالت امام علی (ع) قلمداد کردن)، پس باید جامعه مدرن را که از پیشقراولان عقلانیت اند دیندارتر از جامعه درحال توسعه یا عقب مانده تلقی کرد.

- آزادی که از محورهای اصلی دموکراسی است چنان مورد تأکید قرار می گیرد که هدف، رسیدن به آن است؛ درحالیکه آزادی اجتماعی مدنظر اسلام تنها وسیله ای برای رسیدن انسان به اهداف متعالی است.

- مسلماً هر دولتی که دموکراسی را اساس کارش قرار دهد با پشتوانه فلسفی و فکری برای تحقق دموکراسی ایجاد شده و بدون ایدئولوژی و فلسفه نیست. پس عملاً ایدئولوژی این دولت نمی تواند نسبت به دین، عقیده و فلسفه های موجود در جامعه اش خنثی باشد. به نوعی دعوی دین و دولت دعوی دین با دین است. اگر عملاً تحقق دولت بی دین ممکن بود دعوی دین و دولت ایجاد نمی شد در حالی که در تاریخ شاهد دعوای مکرر آنها هستیم.

از طرفی این نکته حائز اهمیت است که انسانها به شدت تحت تأثیر محیط اجتماعی خودشان هستند و تنها افراد کمی هستند که تحت تأثیر محیط قرار نگیرند. همه ادیان نسبت به زندگی اجتماعی افراد توجه دارند حتی ادیان فردگرا نمی توانند نسبت به جامعه و زندگی اجتماعی بی تفاوت باشند چه رسد به ادیانی چون اسلام که هم برای فرد و هم برای اجتماع برنامه دارند. بنابراین دین نمی تواند نسبت به مهمترین عامل تأثیر گذار بر جامعه یعنی دولت بی تفاوت باشد.

لذا این امر کاملاً دو طرفه است نه هیچ دینی می تواند نسبت به زندگی اجتماعی بی توجه باشد و نه دولت و حکومت می تواند نسبت به این افراد خنثی باشد (شجاعی زند، مبنای عقلی مناسبات دین و دولت، ۱۵۴-۱۵۹).

نتایج مقاله

مجتهد شبستری که از متفکران و نواندیشان مسلمان معاصر محسوب می شود تلاش دارد تا با قرائتی جدید از اسلام، از این دین در مقابل چالش با مدرنیسم محافظت کند. اصلاح گری وی باعث می گردد تا

از جوهره اصلی اسلام کاسته شده و آن را به دین خصوصی و حتی شخصی و فردی تنزل دهد. لذا قرائت او از اسلام نتیجه ای جز عرفی شدن دین به عبارتی افول موقعیت دین در تمامی عرصه های مورد ادعا و قلب محتوای آن نخواهد داشت. هشت مؤلفه عرفی شدن که حاصل رویکرد متجدد وی به دین است از آراء اش قابل استنتاج است: ۱- درونی و فردی کردن ایمان ۲- قرائت بشری از دین ۳- تک بعدی کردن دین ۴- تکرر قرائت بر اساس رویکرد هرمنوتیکی ۵- عصری کردن دین ۶- علم زدگی و خودبسندگی عقل ۷- مدرنیسم ۸- اومانیزم و رویکرد انسان محورانه که شاخصه های آن انتظار بشر از دین، وحی و دینداری و دموکراسی است. در اصل ایشان با پیشفرض های اومانستی اش چنان شیفته مدرنیته می شود و در این رهیافت چنان به عقل خود بسنده انسان اتکا می کند که برای بقای دین ناگزیر می شود دین را با رویکرد قرائت پذیری، عصری کرده و قرائتی بشری از آن به دست دهد که این نیز پیامدی جز تک بعدی شدن دین و درونی شدن ایمان ندارد و عرفی شدن را در سه سطح ماهیت دین، فرد و اجتماع منجر می شود.

کتابشناسی

۱. تافلر، آلوین، موج سوم، شهین دخت خوارزمی، تهران، فاخته، ۱۳۷۵ه ش.
۲. دانش، جابر، تهران، جامعه شناسی دین، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶ه ش.
۳. رشاد، علی اکبر، دین پژوهی معاصر، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲ه ش.
۴. شجاعی زند، علیرضا، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱ه ش.
۵. همو، "مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران"، مجله جامعه شناسی ایران، شماره ۱، بهار ۱۳۸۵ه ش.
۶. همو، "مبنای عقلی مناسبات دین و دولت"، مجله دانش سیاسی، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۶ه ش.
۷. مجتهد شبستری، محمد، آزادی و ایمان، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ه ش.
۸. همو، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳ه ش.
۹. همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحرانها، چالشها، راه حلها)، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ه ش.
۱۰. همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ه ش.
۱۱. ویلسون، براین، "جدانگاری دین و دنیا"، ترجمه مرتضی اسعدی، فرهنگ و دین (برگزیده مقالات دایره المعارف دین)، ویراسته میرچا الیاده، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ه ش.
۱۲. همیلتون، ملکم، جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷ه ش.