

نسبت‌سنجی هرمنوتیک و حقوق بشر در نگرش دینی مجتهد شبستری

دکتر سید خدایار مرتضوی*

چکیده

محمد مجتهد شبستری از جمله نوگرایان دینی ایران معاصر است که بر مبنای معرفت‌شناسی هرمنوتیکی به‌ویژه با استفاده از هرمنوتیک دیالوگی گادامر و هرمنوتیک روشی بتی و هیرش به دین و متون دینی می‌نگرد. کانون نگرش دینی شبستری دو مقوله «پلورالیسم دینی» و «تجربه دینی» است که محصول قرائت وی از دین بر مبنای هرمنوتیک است. از نظر شبستری، اساساً مقوله دین در حوزه خصوصی جای دارد. از طرفی، شبستری در حوزه سیاست نیز نظراتی را ابراز نموده که مرکز ثقل آن مقوله «حقوق بشر» است. این مقاله به بررسی و سنجش نسبت میان این دو پرداخته است. حاصل کار اینکه تضمّنات و استلزامات هرمنوتیک و مفاد و

* دکترای علوم سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس (mortazavia@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱۰/۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره سوم، تابستان ۱۳۸۸، صص ۱۸۳-۱۶۱.

اصول حقوق بشر به روایت شبستری با یکدیگر سازگار نبوده و رابطه میان آنها از شفافیت و استحکام منطقی لازم برخوردار نیست زیرا «حقوق بشر» مبتنی بر نگرش سوژه‌محور مدرنیته است که تضمینات این نگرش با مبانی معرفت‌شناختی هرمنوتیکی خصوصاً با مبانی «هرمنوتیک دیالوگی»، ناهمخوان و متعارض است.

واژه‌های کلیدی: قرائت دینی، تجربه دینی، سیاست، هرمنوتیک، حقوق بشر

مقدمه

محمد مجتهد شبستری^۱ (۱۳۱۵ هـ ش) در مقام یک روشنفکر یا نوگرای دینی با بهره‌گیری از هرمنوتیک فلسفی و روشی، به قرائت و تفسیر متون دینی می‌پردازد که حاصل آن مقوله تجربه دینی است. وی همچنین به نظریه‌پردازی در قلمرو اندیشه سیاسی پرداخته که نتیجه آن عرفی‌شدن سیاست است. در نگرش شبستری، «تجربه دینی» مقوله‌ای محوری و بنیادین است. نتیجه این امر - به زعم وی - کنار گذاشتن «پارادایم ارسطویی» حاکم بر اندیشه دینی سنتی مسلمانان و بنا نهادن پارادایم جدیدی تحت عنوان «پارادایم تجربه دینی» است. مطابق این پارادایم، حوزه دین جنبه خصوصی داشته که مربوط است به رابطه عمودی و قلبی هر فرد با خداوند و حال آنکه حوزه سیاست جنبه عمومی داشته و مربوط است به رابطه افقی و بیرونی هر فرد با سایر افراد جامعه. بر این اساس، شبستری نتیجه گرفته که دین از سیاست جداست. البته این جدایی، جدایی مطلق و روشنی نبوده و مرز میان این دو، به‌خصوص در عرصه عمل، مرز دقیقاً مشخصی نیست و از این لحاظ ابهام وجود دارد. همچنین مطابق این پارادایم، مقولات سیاسی نظیر آزادی و حقوق بشر مقولاتی عرفی بوده و تصمیم‌گیری درباره آنها به عقل جمعی و تجربه بشری واگذار شده است. اگرچه این مقولات با مقوله تجربه دینی مرتبط بوده اما این ارتباط از وضوح و انسجام لازم برخوردار نیست.

گفتنی است از میان آثار منتشرشده درباره شبستری سه مقاله به زبان انگلیسی نوشته شده که از اهمیت بیشتری برخوردارند و با بررسی آنها ضرورت و ارزش

۱. از اینجا تا آخر مقاله به لحاظ رعایت اختصار، صرفاً از پسوند آخر نام خانوادگی ایشان استفاده می‌شود.

پژوهش حاضر روشن‌تر می‌شود. نخستین مقاله متعلق به محمود صادری است با عنوان «رفرم، حمله از درون»، دومین مقاله مربوط است به سعید امیرارجمند با عنوان «جنبش اصلاحی و بحث دربارهٔ مدرنیته و سنت در ایران معاصر» و سومین مقاله نوشتهٔ فرزین وحدت است با عنوان «گفتمان‌های پسانقلابی محمد مجتهد شبستری و محسن کدیور: سازگارسازی مقولات ذهنیت باواسطه». بررسی این مقالات نشان می‌دهد: ۱) با وجود آنکه نویسندگان آنها نقش هرمنوتیک در آرای شبستری را تصریح نموده‌اند اما هیچ‌یک رویکرد هرمنوتیکی وی را مشخص نکرده‌اند، ۲) هیچ‌یک به مقوله تجربهٔ دینی که مقوله‌ای محوری در آرای شبستری است نپرداخته‌اند، ۳) هر سه مقاله از منظر مواجههٔ سنت و مدرنیته به آرای شبستری نگریسته‌اند. از میان آنها تنها فرزین وحدت به طور مختصر به مقولهٔ سیاست در آرای شبستری و ارتباط آن با سایر آرای وی پرداخته و آن هم زمانی بود که دو کتاب جدید شبستری به‌ویژه کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین که مهم‌ترین کتاب وی در حوزه سیاست است، منتشر نشده بود. ضمن اینکه وحدت نیز همانند نویسندگان دو مقالهٔ دیگر، دربارهٔ ارتباط میان قرائت دینی شبستری به عنوان تجربهٔ دینی با مقوله سیاست بحثی نکرده است.

بنابراین، با توجه به اهمیت و تأثیرگذاری دو مقوله دین و سیاست در ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی جامعه دینی ایران، پرداختن به نسبت و رابطهٔ میان این دو مقوله از منظر نگرش‌های گوناگون، امری مهم و ضرورتی انکارناپذیر است. در این مقاله، از روش کوئنتین اسکینر برای بررسی این رابطه در نگرش شبستری استفاده شده است. بر پایهٔ روش‌شناسی اسکینر، برای فهم دیدگاه یک متفکر، هم باید آثار و متون وی را مطالعه کرد و هم زمینهٔ اجتماعی و شرایط تاریخی که این آثار در آن زمینه پدید آمدند و هم اینکه باید فضای فکری مسلط بر زمانهٔ متفکر و نیز ارتباطات سیاسی و اجتماعی و قواعد عرفی و زبانی حاکم بر مباحث و استدلال‌های آن زمان را شناخت و بازآفرینی نمود.^(۱) نکتهٔ محوری این متدولوژی، شیوهٔ کنش گفتمانی^۱ یا عمل بیانی^۲ و به طور دقیق‌تر کنش گفتمانی مقصودرسان^۱

1. Linguistic-Action

2. SpeechAct

است که مطابق آن، گفته‌ها و نوشته‌های مؤلف به مثابه تجسم نوعی عمل ارتباطی قصدشده در نظر گرفته می‌شوند که در فضای فکری - اجتماعی خاصی نوشته شده‌اند؛ فضایی که در آن پرسش‌ها و پاسخ‌های خاصی رایج بوده و مفاهیم، لغات و معانی خاصی نیز در دسترس مؤلف است.^(۳)

استفاده از این روش‌شناسی ما را در فهم آرا و دیدگاه‌های شبستری به‌ویژه دیدگاه او درباره دو مقوله هرمنوتیک و حقوق بشر مدد رسان است اما بررسی نسبت میان این دو مقوله و سنجش میزان سازگاری یا ناسازگاری آن دو با یکدیگر با استفاده از استنباط عقلانی و تحلیل منطقی انجام می‌شود.

الف - هرمنوتیک

مضمون اصلی هرمنوتیک توجه به «معنا» و «فهم» است. در هرمنوتیک به جای «تبیین» و «علت‌یابی» که در علوم تجربی کاربرد دارد، بر «فهم» و «تفسیر» تأکید می‌شود و به جای بیان رابطه بین متغیرها به «فهمیدن» معنای آنها توجه می‌شود.^(۳) همچنین در هرمنوتیک به «پیش‌فهم‌ها»، «علائق» و «انتظارات» مفسر به عنوان مقدمات و مقومات عمل تفسیر و فهم متون تکیه می‌شود و هیچ فهم و تفسیری بدون پیش‌فهم و پیش‌دانسته‌ای میسر نمی‌شود، بلکه در جریان هر فهمی دانسته‌های تفصیلی، همیشه بر دانسته‌های اجمالی پیشین بنا می‌شوند و این همان مطلبی است که از آن به «دور هرمنوتیکی» تعبیر شده است.^(۴) برداشت شبستری از هرمنوتیک معطوف به دو نوع هرمنوتیک فلسفی و روشی است؛ هرچند وی این دو نوع را به‌وضوح از هم متمایز نساخته و به‌طور مشخص صرفاً از هرمنوتیک فلسفی و دیالوگی نام برده است.^(۵) با وجود این، مضمون و محتوای هر دو نوع هرمنوتیک در آثار وی بازتاب یافته، چراکه از یک سو از رابطه دیالوگی بین مفسر و متن یعنی از هم‌سخنی آن دو سخن می‌گوید که این امر معطوف به هرمنوتیک دیالوگی گادامر است و از سوی دیگر، بر وجود معنا در درون متن و تلاش مفسر برای کشف آن تأکید می‌کند که این نوع همانا هرمنوتیک روشی است و در افکار بتی و هیرش مطرح شده است.^(۶) متن‌خوانی و تفسیر متن به‌طور عام رویکردی است که از زمان

متأله آلمانی فردریش شلایرماخر به بعد مطرح و امروزه در قالب هرمنوتیک عام گسترش یافته است. بر پایه هرمنوتیک عام، متون دینی همانند هر متن دیگر به عنوان متون زبانی مورد فهم و تفسیر قرار می‌گیرند.^(۷)

با بهره‌گیری از هرمنوتیک دیالوگی گادامری، شبستری قرائت و تفسیر متون دینی (و نیز متون غیردینی) در هر عصر را مبتنی بر سؤالات و پیش‌فهم‌های دینداران و مفسران آن عصر می‌داند. لذا معتقد است با توجه به تحول و تکامل مستمر علوم و معارف بشری در هر عصر و نیز تغییر مداوم سؤالات و پیش‌فهم‌های دینداران طی زمان و نیز متفاوت بودن سطح و نوع دانش آنها، همواره شاهد تنوع و تعدد قرائت‌های دینی خواهیم بود. همچنین وی با استفاده از هرمنوتیک روشی بتی و هیرش، قائل به وجود معنای مشخص نهفته در متن بوده و وظیفه مفسر را کشف این معنا می‌داند و تفسیری را معتبر و درست تلقی می‌کند که به این معنا دست یافته باشد.

همچنین مطابق این روش‌شناسی، شبستری ضمن رد نگرش پوزیتیویستی حاکم بر «محافل علمی دینی» ایران، تأکید می‌کند «تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام، مضمون یک اصل کلی از دانش هرمنوتیکا یعنی ابتنای تفسیر و فهم متون بر پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات مفسر بوده و استثنایی در کار نیست».^(۸) بنابراین به دلیل متفاوت بودن پیش‌فهم‌ها و علایق افراد، نمی‌توان انتظار داشت در یک عصر و یا در اعصار مختلف، تنها یک تفسیر و قرائت از متون دینی عرضه شود، بلکه همواره باید شاهد تفسیرها و قرائت‌های متعدد از این متون بود.

از منظر روش‌شناسی اسکینر، شبستری در زمانه و جامعه‌ای زیسته و اندیشیده که دانش هرمنوتیک از جمله دانش‌های رایج و مورد بحث اندیشمندان بوده و وی با بهره‌گیری از این دانش درصدد تفسیر و فهم متون و منابع دینی برآمده است. آگاهی شبستری از دانش هرمنوتیک مربوط به زمانی است که وی در جامعه آلمانی می‌زیست. خاستگاه جغرافیایی علم هرمنوتیک آلمان، و مهم‌ترین متفکران هرمنوتیک آلمانی تبار بوده و یا در آلمان زیسته و تربیت شده‌اند. هایدگر، گادامر، بتی و هیرش از جمله مهم‌ترین و نامدارترین متفکران معاصر دانش هرمنوتیک هستند که همگی آلمانی بوده‌اند. حضور شبستری در آلمان سبب شد تا وی نیز با

این دانش و دستاوردهای آن در عرصه‌های معرفت‌شناختی و دین‌شناختی آشنا شود.

همچنین وی در جایگاه یک متکلم دینی، بهره‌گیری از علوم و معارف بشری به‌خصوص علم هرمنوتیک را برای فهم و استنباط احکام و آموزه‌های دینی ضروری می‌داند و ایجاد ارتباط و تعامل میان علوم و معارف بشری را از یک سو و آموزه‌ها و شعائر دینی را از سوی دیگر، اصلی‌ترین رسالت علم کلام و مهم‌ترین وظیفه متکلمان قلمداد می‌کند.

به نظر شبستری، نگرش به اسلام «قرائت» نگرشی جدیدی است که از مباحث هرمنوتیک و تفسیر متن برخاسته است؛ نگرشی که در دوران گذشته مطرح نبود زیرا برای گذشتگان، متن‌خوانی به شکل امروزی آن به عنوان موضوع یک دانش خاص و یا به عنوان یک روش فهم و شناخت مطرح نبود. به تصریح وی: «اسلام به عنوان یک قرائت، در درجه نخست از مباحث هرمنوتیکی سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش، متون دینی به عنوان نمادهای رمزی مانند هر متن دیگری فهم و تفسیر می‌شود خواه آن متن کتاب باشد یا هنر اسلامی و یا چیزهای دیگر».^(۹)

البته شبستری معتقد نیست که همه تفاسیر و قرائت‌های دینی درست و صحیح هستند بلکه قرائت صحیح را قرائتی روشمند و قابل دفاع می‌داند. روش درست و مستدل از نظر وی، همان روش هرمنوتیک است و قرائت درست نیز قرائتی است که بر مبنای این روش صورت گرفته باشد، اما قرائت‌های روشمند و مستدل ممکن است متعدد و متفاوت باشند. در این حالت، هر مفسر یا قرائت‌کننده‌ای باید علاوه بر پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های خود، دلایل قرائتش را نیز بیان کند تا مورد نقد دیگران واقع شوند و در صورتی که صاحب آن قرائت بتواند از آنها دفاع قابل قبولی کند، می‌توان آن قرائت را قرائتی درست قلمداد کرد.^(۱۰)

با وجود این، بنا به ادعای شبستری، امکان تعدد قرائت از متون دینی هرگز به معنای تجویز هرج و مرج در کار فهم و تفسیر دین و یا به معنای صحیح دانستن همه قرائت‌ها و یا دست برداشتن از استدلال و دفاع نیست. همچنین هرگز بدین معنا نیست که کتاب و سنت فاقد پیام خاصی هستند بلکه این ادعا به معنای پذیرفتن

واقعیت تعدد قرائت است که به خصوص در عصر جدید، یعنی در عصر ارتباطات و انفجار اطلاعات، مسلّم و ناگزیر می‌نماید. در این عصر، وظیفه مفسران دیندار و باصلاحیت این است که پیام نخستین موجود در کتاب و سنت را یافته و آن را به زبان فرهنگ عصر حاضر ترجمه و قابل فهم نمایند و این کاری است که از طریق نقد سنت از آغاز تا به امروز و با کنار زدن حواشی و زوائد آن پیام، و نیز از طریق قرار دادن متون دینی (کتاب و سنت) در چهارچوب فرهنگی - تاریخی جامعه صدر اسلام باید صورت گیرد. چنان‌که می‌گوید:

«هرگونه افتاء دینی، حتی آن افتاء که بنا به ادعای مفتی درباره قطعیات اسلام اظهار می‌شود، گونه‌ای فهم و تفسیر از کتاب و سنت است که بر ده‌ها پیش‌فهم و پیش‌فرض مبتنی است و هیچ فقیهی نمی‌تواند به طور مستقیم وارد کتاب و سنت شود چون این کار برای مفسر هیچ متنی ممکن نیست. در اینجا دعوی ما این است که فهم فراتاریخی از کتاب و سنت ناصواب است و ما باید با روش فهم تاریخی یعنی درک شرایط و واقعیت‌های زمان، مکان و عصر ورود آنها، به این متون نزدیک شویم و آنها را بفهمیم».^(۱۱)

بنا به تصریح شبستری، باید متن^۱ را در زمینه^۲ قرار داد تا بتوان پیام آن را دریافت نمود. او در این خصوص از معنویت، انسانیت، عدالت و عقلانیت به عنوان مختصات پیام مندرج در متون دینی اسلام نام می‌برد که باید توسط مفسرین دینی و از طریق «اجتهاد باز و روشمند» و یا با شیوه «نقد مثبت» کشف و به دیگران منتقل شود.^(۱۲) منظور وی از «نقد مثبت» این است که مفسر دیندار بنای کار تفسیری خود را بر این بگذارد که پیام نخستین موجود در متن را از طریق نقد سنت مسلمانان در چهارده قرن گذشته دریابد.

این دیدگاه شبستری مبتنی بر این مفروض است که در هر متن، از جمله در متون مقدس، معنا و پیامی وجود دارد که توسط مؤلف یا شارح در آن گنجانده شده

1. Text
2. Context

و کار اصلی مفسر دستیابی به این پیام است. این مفروض از جمله مفروضات اصلی هرمنوتیکِ روشی بتی و هیرش است که بر پایه آن مفسر باید تلاش خود را در جهت کشف معنای متن به کار بندد. اما از سویی، به کارگیری هرمنوتیک دیالوگی گادامر یا هم سخنی با متن نیز از جمله روش‌های مورد تأکید شبستری است که به زعم وی در این زمینه کارساز است. در این روش، مفسر در عین داشتن پیش‌فرض‌های خود، با متن وارد گفت و شنود می‌شود و ای بسا که در جریان این امر در پیش‌فرض‌های خود مفسر نیز تغییراتی ایجاد شود و آنگاه مفسر با توجه به تغییرات ایجادشده، به گفت و شنود ادامه دهد تا اینکه در نهایت به پیام متن دست یابد. پس از آن باید حاصل کار خود را در معرض نقد و اظهار نظر دیگران قرار دهد و انتقادات منتقدان را به‌درستی و با سعه صدر بشنود و به طور مستدل به آنها پاسخ گوید. این گفتگو و نقادی باید همواره ادامه یابد و هیچ‌گاه متوقف نشود زیرا یکی از مشخصات سخن خداوند این است که قابلیت تفسیر دائمی دارد و هیچ تفسیری از سخن خدا تفسیر نهایی نیست. از این‌رو، همواره باید راه برای نقد تفسیرهای دینی و طرح قرائت‌های متفاوت از متون دینی باز باشد و همه بپذیرند که دانش ما محدود و دسترسی ما به حقیقت نسبی و راه‌های وصول به سوی خداوند به عدد انفس خلایق است.^(۱۳)

از جمله ابهاماتی که در این زمینه ملاحظه می‌شود یکی اینکه مشخص نیست در صورت متعدد بودن قرائت‌های درست و مستدل چگونه و بر اساس چه معیاری می‌توان از میان آنها یکی را برگزید؟ دیگر اینکه دو نوع هرمنوتیک مزبور با هم سازگار نبوده و نمی‌توان همزمان از هر دوی آنها استفاده کرد. هرمنوتیک فلسفی و دیالوگی گادامر بر تعامل و روابط بین‌الذلهانی مبتنی است که سوژه در آن چندان جایگاهی ندارد و اساساً در هرمنوتیک دیالوگی گادامر، سوژه در درون مقولاتی چون سنت، تاریخ و زبان جای دارد و هرگز نمی‌تواند ورای این مقولات قرار گیرد. به علاوه، در این نوع هرمنوتیک «شأن خود روش به پرسش خواننده می‌شود، چراکه در عنوان کتاب گادامر، طنزی رندانه نهفته است: روش راه، رسیدن به حقیقت نیست بلکه به‌عکس، حقیقت از چنگ انسان روش طلب به در می‌رود. فهم در اینجا دیگر عمل ذهنی انسان در برابر عین تصور نمی‌شود بلکه نحوه هستی خود انسان

تصور می‌شود؛ علم هرمنوتیک قواعد کمکی عامی برای علوم انسانی تعریف نمی‌شود بلکه کوششی فلسفی تعریف می‌شود برای توصیف فهم به مثابه عملی هستی‌شناختی - عمل هستی‌شناختی - در انسان».^(۱۴)

به بیان دیگر «حقیقت از راه روش به دست نمی‌آید بلکه از راه دیالکتیک به دست می‌آید... در روش، موضوع مورد تحقیق، رهبری و نظارت و دستکاری می‌شود، در دیالکتیک موضوع مورد مواجهه پرسشی طرح می‌کند که محقق به آن پاسخ می‌گوید. او تنها می‌تواند بر اساس تعلق به آن موضوع و به آن موضوع تعلق داشتن، به آن پاسخ گوید. موقعیت تأویلی دیگر، موقعیت پرسشگر و موضوع پرسش نیست یا پرسشگری که «روش»هایی می‌سازد تا موضوع پرسش را در چنگ خود بیاورد، به عکس، پرسشگر به ناگاه خود را در آن هستی می‌بیند که «امر واقع»^۱ از او پرسش می‌کند. در چنین موقعیتی «شاکله فاعل - موضوع / سوژه - اثره تنها موجب گمراهی است زیرا فاعل شناسایی اینک به موضوع شناسایی بدل می‌شود».^(۱۵)

بر این اساس، برخلاف پوزیتیویسم و نگرش سوژه‌محوری مدرن و همچنین برخلاف هرمنوتیک روشی بتی و هیرش، در هرمنوتیک دیالوگی گادامر، سوژه یا فاعل شناسا نقش محوری و تعیین‌کننده نداشته و در جایگاهی نیست که بر موضوع شناسایی تسلط و سیطره داشته باشد بلکه سوژه در یک عمل دیالکتیکی با موضوع شناسایی مواجه شده و مورد پرسش و هم‌سخنی با آن قرار می‌گیرد. خلاصه کلام آنکه «بنیاد علم هرمنوتیکی دیالکتیکی گادامر در خودآگاهی نیست بلکه در هستی، در زبانی بودن هستی انسان در جهان و لذا در خصلت هستی‌شناسی رخداد زبانی است. این دیالکتیک، دیالکتیک پاک‌کننده بر نهادهای متضاد نیست، این دیالکتیک، بین افق شخص و افق سنت است. روش، متضمن نوع خاصی از پرسشگری است که یک جنبه از شیء را آشکار می‌کند. علم هرمنوتیک دیالکتیکی خودش را می‌گشاید تا هستی شیء از او پرسش کند و لذا شیء مورد مواجهه، خودش را در هستی‌اش منکشف می‌سازد».^(۱۶)

باید توجه داشت پرسش بنیادین گادامر که در اساس معطوف به چگونگی امکان فهم است، نه تنها در علوم انسانی بلکه در کل تجربه انسان از جهان مطرح است و این پرسشی است که در هرمنوتیک روشی و نیز در روش‌های پوزیتیویستی نه تنها مطرح نبوده و موضوعیت نداشته بلکه حتی مفروض و بدیهی پنداشته شده است. توضیحات گادامر در زمینه هنر و بازی در تبیین هرمنوتیک دیالوگی او و نیز در نقد او بر نگرش سوژه‌محور مدرنیته، روشنگر و آموزنده است که در اینجا به اختصار بدان اشاره می‌شود. وی مشروعیت هنر را نه در لذت زیباشناختی بلکه در آشکار ساختن هستی می‌داند و بر این باور است که «فهم هنر از طریق برش و تقسیم روشمندان، آن به منزله موضوع شناخت یا از طریق جدا کردن صورت از محتوا حاصل نمی‌شود؛ فهم هنر از طریق فتوح هستی (گشودگی در برابر آن) و استماع پرسشی حاصل می‌شود که اثر پیش روی ما می‌گذارد... تا وقتی که به افق پرسشگری در ورای الگوی قدیمی شاکله فاعل - موضوع نرسیم، راهی به فهم وظیفه و قصد و چگونگی و چیستی و زمانمندی و جایگاه اثر هنری نمی‌یابیم»^(۱۷) این عبارات تقابل هرمنوتیک دیالوگی را با هرمنوتیک روشی به روشنی مبرهن می‌سازد و نشان‌دهنده آن است که در هرمنوتیک دیالوگی اصل بر تعامل و هم‌سخنی بوده و دوگانه سوژه - ابژه موضوعیت نداشته و از اساس منتفی است.

همچنین گادامر در خصوص بازی نیز سعی در آزاد ساختن آن از چهارچوب نگرش سوژه‌محوری دارد. از دیدگاه سوژه‌محوری، بازیگر اصل و نقطه شروع بوده و همه‌کاره بازی اوست و در حقیقت بازی فعالیت بازیگر تلقی می‌شود، یعنی فعالیتی آزاد که بازیگر اراده می‌کند به آن وارد شود و برای کسب لذت از آن استفاده کند. اما از منظر هرمنوتیک دیالوگی، خود بازی نقطه شروع و اصل است و بازی ذات یا روح خاص خود و پویایی‌ها و غایت‌های خاص خود را دارد که مستقل از آگاهی بازیگر بوده و در واقع بازی بر بازیگر مسلط است و او را در چنگ خود می‌گیرد. همان‌گونه که شعائر دینی و مذهبی نیروی خاص خود را دارد و در هنگامه وقوع آن، آدمی از میان جریان عادی زندگی بیرون می‌رود.

مقوله سنت نیز در هرمنوتیک دیالوگی گادامر جایگاه خاصی دارد و بیانگر نفی نگرش سوژه‌محوری مدرن است. از نظر گادامر، سنت صرفاً توده‌ای از امور واقع و

به‌جامانده از گذشته نیست و یا چیزی در برابر ما نیست که بتواند موضوع آگاهی ما قرار گیرد، بلکه جریان سیالی است که ما در هر عمل فهم در آن حرکت و مشارکت می‌کنیم و اساساً ما در درون سنت هستیم و از طریق آن وجود داریم و بخش اعظم آن چندان شفاف است که برای ما نامرئی و نامحسوس است به همان اندازه که آب برای ماهی نامرئی است. البته خود سنت نیز در زبان قرار دارد و زبان از یک سو حافظ سنت و وسیله تفاهم با آن است و از سوی دیگر خانه هستی و واسطه تاریخمندی هستی است و لذا ما در زبان و با زبان زندگی می‌کنیم و اینجاست که نسبت متقابل و ارتباط و اتصال درونی زبان، تاریخ، هستی و سنت با یکدیگر در نگرش دیالکتیکی گادامر نمایان می‌شود.^(۱۸)

این همه در حالی است که نه تنها در نگرش سوژه‌محوری مدرنیته که حاصل اندیشه‌ورزی‌های فیلسوفانی چون دکارت و کانت است بلکه در هرمنوتیک روشی بتی و هیرش نیز - به‌ویژه هرمنوتیک مؤلف‌محور - سوژه نقش مهمی دارد که در پی کشف معنا به عنوان یک واقعیت نهفته در متن است. همین ابهام و ناهمخوانی در روش‌شناسی شبستری سرمنشأ ابهامات دیگری در نگرش وی است که در طول بحث به آنها اشاره خواهد شد.

ب - تجربه دینی

تجربه دینی مقوله‌ای است جدید که با هرمنوتیک مرتبط است. این ارتباط، توسط شلایرماخر متفکر مشهور آلمانی و در پی طرح هرمنوتیک عام وی در سده هجدهم مطرح شده است.^(۱۹) بر این اساس، اگرچه دین همواره امری تجربی بوده و تجربه دینی نیز امری فراگیر است اما اندیشه تجربه دینی اندیشه جدیدی است که با اتکا به تعبیر هرمنوتیکی از تفسیر متون دینی و بر پایه دو مفهوم «تجربه» و «دینی» شکل می‌گیرد. از این منظر، دین صرفاً مجموعه‌ای از آداب و مناسک و بیانات اعتقادی نیست بلکه «اساس دین بر یک لحظه تجربه قرار می‌گیرد که ذاتاً دینی نیست تا با برهان متافیزیک و شواهدی که پیروان برهان نظم اقامه کرده‌اند، یا با توسل به اهمیت دین برای زندگی اخلاقی، توجیه شود».^(۲۰) دین نوعی «رهیافت به حضور خداوند» و یا نوعی «تجربه دینی» است که بر پایه آن هر فرد دیندار به طور مستقیم

با خداوند ارتباط برقرار می‌کند و به او متصل می‌شود و به طور مستقیم وحی و پیام الهی را معنا و تجربه می‌کند. لذا هر فرد دیندار، تجربه دینی مختص به خود را دارد که به هیچ وجه نه می‌توان و نه باید آن تجربه را به دیگران تحمیل کرد و یا تعمیم داد. در این تصویر، دینداری واقعی و یا جوهر دینداری چه به لحاظ فلسفی و چه به لحاظ کلامی، تجربه دینی است که نتیجه رویارویی تجربی انسان با تجلیات و پدیدارهای خداوند بوده و همواره در معرض تغییر و تحول قرار دارد. نکته مهم در اینجا همانا جنبه واقعی و تجربی بودن ارتباط انسان با خداست که به نظر می‌رسد از این لحاظ تفاوتی با سایر تجربه‌های انسانی ندارد، هرچند تأثیر این نوع تجربه بر انسان و تحول وجودی و عمیق حاصل از آن، قابل مقایسه با هیچ نوع تجربه دیگری نیست. به بیان خود شبستری:

«ما هیچگاه نمی‌خواهیم از مطلق [خدا] یک تصور انتزاعی داشته باشیم، نمی‌خواهیم بگوییم مطلق در آن ماوراها قرار دارد. مطلق چیزی نیست که در آن ماوراها قرار داشته باشد و من به آن دسترسی نداشته باشم. مطلق آن چیزی است که من را چنان دربر گرفته که من نمی‌توانم از او انصراف پیدا کنم و این در شرایط عینی تاریخی ممکن است.»

مطابق این دیدگاه، خود دین چیزی جز تجربه دینی پیامبر و تفسیر صحیح این تجربه نیست و «وحی هم برای پیامبر یک نوع تجربه دینی در حد اعلاست با تفسیر صحیح آن».^(۲۱) تجربه دینی پیامبر در متن واقعیت‌های عینی - اجتماعی صورت می‌پذیرفت و این تجربه مرتب تکرار می‌شد. حاصل تجربه فردی و اجتماعی پیامبر که به تناسب تغییر موقعیت تاریخی آن حضرت و یا به تناسب تغییر اوضاع فکری - اجتماعی جامعه آن روز تغییر می‌یافت، در قالب کتاب و سنت در اختیار مسلمانان قرار گرفته است. مسلمانان نیز در طول تاریخ به وسیله «پارادایم معرفتی» که در دسترس داشته‌اند، اقدام به تفسیر آن نموده‌اند. در گذشته براساس «پارادایم ارسطویی» اقدام به این کار کرده‌اند و امروزه نیز می‌توان بر اساس «پارادایم تجربه دینی» چنان کرد.^(۲۲)

بر اساس پارادایم تجربه دینی مورد نظر شبستری، هرگز نباید مسئله دین و

دینداری را همانند مسائل ریاضی چیزی حل شده و یا قضیه‌ای تمام‌شده در نظر گرفت بلکه «پویایی»، «پنهانی» و «دیالوگی بودن» از مهم‌ترین مشخصه‌های حقیقت دینی هستند که دائماً رابطه انسان و خدا یا همان تجربه دینی را زنده نگه می‌دارند. بنا به تصریح وی، اتفاق نامطلوبی که در تاریخ همه ادیان از جمله در تاریخ دین اسلام رخ داد، این بود که به جای توجه به تجربه دینی و رابطه زنده انسان با خدا، بحث درباره دینداری مثل بحث در فلسفه و ریاضیات به صورت یک علم درآمد و برای اثبات خداوند یک سلسله گزاره‌های استدلالی پدید آمد و برای اداره زندگی مردم نیز یک سلسله قانون‌های عملی به وجود آمد که به تعبیر خود او این همان حادثه «شریعتی شدن» است.^(۳۳) حال آن که اصل و اساس دین اسلام مبتنی است بر تجربه دینی و با توجه به وجود تعدد و تنوع در تجربه دینی انسان‌ها، نوع شریعت مرتبط با تجربه‌های دینی نیز متعدد و متنوع است و با نوع شریعت مرتبط با استدلال‌های فلسفی که یک شریعت منجمد و منقطع از زندگی معنوی انسان است، تفاوت بسیاری دارد. به بیان صریح‌تر وی:

«ایمان با الهییت یکی انگاشته شده و تصور شده دینداری یعنی عقیده به مجموعه‌ای از قوانین. در صورتی که در آغاز اسلام، جوهر دینداری عبارت بود از گونه‌ای سلوک یا تجربه دینی. این تحول تاریخی موجب شده تا قانون‌ها مطلق انگاشته شوند و هر کس که به آن عمل نمی‌کند فاقد حقیقت دانسته شود».^(۳۴)

به نظر شبستری، شریعت نباید در مقابل ایمان یا تجربه دینی قرار گیرد بلکه باید به شکل تجلی عملی ایمان و تجربه دینی درآید و الا به صورت یک سیستم حقوقی و اجتماعی درمی‌آید که به مرور زمان دچار رکود شده و خود به صورت مانعی بر سر راه دینداری واقعی جلوه‌گر می‌شود. از این رو، آن شریعتی مقبول است که با تجربه دینی سازگار باشد و با توجه به سیال بودن تجربه دینی نه تنها شریعت بلکه هر نوع قانون و آداب و رسومی و هر نوع نظام خانوادگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و غیره باید به طور مستمر در معرض نقد و بازفهمی قرار بگیرد. از اینجاست که ارتباط بنیادین تجربه دینی و آرای سیاسی وی نمایان

می‌شود: به‌گونه‌ای که خود صریحاً ابراز می‌دارد:

«مهم‌ترین معیار [ی] که امروزه باید مورد توجه قرار گیرد این است که ببینیم کدامین نوع زندگی و کدامین نوع قانون با احیای تجربه دینی مسلمانان و پویا نگاه داشتن آن سازگار است و کدامین فتوا و کدامین قانون، محل آن تجربه دینی است.»^(۳۵)

در اینجا است که شبستری بین تجربه دینی و مقولات سیاسی به‌ویژه حقوق بشر، پیوند خاصی برقرار کرده است. به تعبیر وی، دین به عنوان تجربه دینی که گوهر و جوهر آن «رهیافت انسان به خداوند» است، لوازم و نتایج سیاسی مهمی دارد. تجربه دینی که امری «ناتمام» و دائماً نوشونده است، مستلزم تأمین و رعایت حقوق بشر خصوصاً حق آزادی است. محدود ساختن آزادی و یا اعمال تولید بر کار تفسیر دین نه تنها جریان صحیح تفسیر دین و تجربه دینی را خدشه‌دار می‌سازد بلکه موجبات نابودی این جریان را فراهم می‌آورد.^(۳۶) چراکه مشکل انسان‌ها نه خود تجربه دینی بلکه تفسیر صحیح این تجربه است و «پیامبران رهبرانی بوده‌اند که تفسیر صحیح تجربه دینی را به انسان‌ها آموخته‌اند و معنای هدایت‌گری آنها و [نیز معنای] توحید همین است.»^(۳۷) از نظر شبستری، تنها با آزادی کامل بحث و گفتگو و انتقاد درباره امور دینی است که می‌توان به تفسیر صحیح تجربه دینی دست یافت و از این جهت نه تنها منتقدین و دگراندیشان درون دینی باید از آزادی کامل بهره‌مند باشند بلکه حتی ملحدین نیز باید آزاد باشند تا به نقد تجربه‌ها و تفسیرهای دینی بپردازند.

«حتی الحادها و انکارها موجب بهتر شناخته شدن تجربه‌ها و تفسیرهای دینی شده است... نقد فلسفی و یا روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی دین، آن‌گونه که به وسیله نیچه و فوئرباخ، فروید و مارکس و سارتر و امثال آنان انجام شده، مساعدت مؤثری به تفکیک دو مفهوم و دو واقعیت دین به مثابه «توهم» و دین به مثابه «تجربه حضور خداوند» کرده است.»^(۳۸)

شبستری بحث خود در این خصوص را با تفکیک دو حوزه ارتباط انسان‌ها با خدا و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر دنبال می‌کند. از نظر وی، حوزه اول مختص تجربه

دینی و حوزهٔ دوم مربوط به سیاست است. ارتباط انسان‌ها با خداوند مربوط به سعادت معنوی و آخرت آنها بوده و امکانات تکامل و تعالی روحی آنها را مشخص می‌کند. وی از این ارتباط تحت عنوان «ارتباط عمودی یا عمقی» نام می‌برد و نظام حاکم بر این ارتباط را «نظام ایمانی - عرفانی» قلمداد می‌کند که احکام آن در ساحت درونی هر فرد مطرح می‌شوند و هدف آشنا ساختن انسان با عمیق‌ترین نیازهای وجودی اوست.^(۳۹) چنین ارتباطی مربوط به حوزهٔ دیانت بوده و هدف از بعثت انبیا، سامان دادن همین ارتباط بوده است. در مقابل، ارتباط انسان‌ها با یکدیگر مربوط به زندگی مسالمت‌آمیز آنها در همین دنیا بوده و شبستری از آن تحت عنوان «ارتباط افقی» یاد می‌کند و نظام حاکم بر آن را «نظام حقوقی - اخلاقی» می‌نامد که احکام آن در حوزه بیرونی و به اصطلاح در حوزه عمومی و بینادذهنی جای می‌گیرند.^(۴۰) شبستری این دو حوزه را از یکدیگر جدا می‌داند و می‌نویسد:

«ارتباط انسان‌ها با خداوند واقعیتی است که هیچ‌گاه در قلمرو امور تأسیسی انسان‌ها قرار نمی‌گیرد و انسان‌ها محکوم آن ارتباط هستند و نه حاکم بر آن. اما ارتباط انسان‌ها با یکدیگر در حوزه امور تأسیسی انسان‌ها قرار دارد و انسان‌ها حاکم بر آن هستند و نه محکوم آن. در حوزه اول ابتباه و تذکر مطرح است و در حوزه دوم تعقل و قانون‌گذاری.»^(۴۱)

بر این اساس، جدایی این دو حوزه هم مربوط به ذات اهداف و رسالتی است که برای هر کدام در نظر گرفته شده و هم مربوط به توان و صلاحیتی است که هر انسانی فی‌نفسه واجد آن است. حوزهٔ دین یا حوزه ارتباط انسان با خدا، حوزه‌ای است که احکام آن از سوی خداوند به انسان‌ها ابلاغ می‌شود و در آن هر انسانی با پیروی از تجربهٔ دینی پیامبران و اولیای الهی به سلوک توحیدی و معنوی می‌پردازد و لذا جنبه فردی داشته و هر فردی تجربهٔ دینی خاص خود را دارد. این حوزه ماهیتاً متفاوت از حوزه سیاست است که حوزه‌ای است متعلق به همگان و تصمیم‌گیری در آن نه جنبهٔ فردی بلکه جنبه عمومی و اجتماعی دارد.

نکتهٔ مهم در اینجا نقش اساسی و تعیین‌کننده تجربهٔ دینی در تلقی شبستری از رابطهٔ دین و سیاست است؛ چراکه از نظر وی، دین به صورت تجربهٔ دینی معنا

می‌شود و تجربه دینی هم تجربه‌ای فردی و خصوصی تلقی می‌شود که هر فردی به طور مستقل خدا و وحی را تجربه می‌نماید. اما حوزه سیاست حوزه‌ای عمومی است و مربوط به ارتباط انسان‌ها با یکدیگر که در اختیار عقل و تجربه انسان‌هاست تا هرگونه که عقلانیت و عدالت ایجاب کند، تصمیم‌گیری نموده و رفتار نمایند. اگرچه ارسال انبیا و پیام الهی آنها در طول تاریخ بشری برکات و ثمرات زیادی در تکامل اجتماعی، حقوقی و سیاسی انسان‌ها داشته است، «اما در اصل، نقش انبیا در طول تاریخ انسان نقش یک پیام‌آور بوده، نه نقش یک حکومت‌کننده».^(۳۲)

با توجه به مباحث فوق از جمله مقولاتی که در حوزه سیاست در ارتباط با مقوله تجربه دینی مورد بحث شبستری قرار گرفته، مقوله حقوق بشر است که در اینجا به آن می‌پردازیم.

ج - حقوق بشر

جهت‌گیری شبستری نسبت به حقوق بشر یک جهت‌گیری عرفی و دنیوی است و به‌صراحت حقوق بشر را با همان مضمون رایج در گفتمان مدرنیته می‌پذیرد. با این وجود، ابهاماتی درباره حقوق بشر و چگونگی تمایز آن از نظام ایمانی - عرفانی نیز به چشم می‌خورد که پس از بیان دیدگاه وی در این باره، بدان‌ها می‌پردازیم.

مطابق روش‌شناسی اسکینر، حقوق بشر از جمله مقولاتی است که در قرن بیستم در آغاز تأسیس سازمان ملل متحد مطرح و در قالب «اعلامیه جهان حقوق بشری تنظیم و تدوین شده و از همان زمان تاکنون به عنوان یکی از مهم‌ترین مقولات عام و جهان‌شمول در تمامی کشورها و جوامع مورد توجه قرار گرفته است. این مقوله در ایران نیز از پیش پیروزی انقلاب اسلامی مطرح بوده اما در دوران پس از انقلاب اسلامی، به طور بسیار جدی و فراگیر گسترش یافته و بحث‌های فراوانی در خصوص سازگاری یا عدم سازگاری آن با احکام و آموزه‌های اسلام شیعی صورت گرفته است.

شبستری در آثار خویش پس از آن که متن کامل «اعلامیه جهانی حقوق بشر» را که مشتمل بر یک دیباچه و ۳۰ ماده است، عیناً نقل می‌کند، مسلمانان معاصر را ملزم به پذیرش تام و تمام اصول و مفاد آن می‌سازد. وی در کتاب «نقدی بر قرائت

رسمی از دین» با تصریح به اینکه «حقوق بشر مدونِ معاصر هم یک محتوای غیردینی (نه ضددینی) دارد و هم از ویژگی‌های دوران مدرنیته است»، چنین می‌نویسد:

«در عصر حاضر همین حقوق بشر غیردینی - اخلاقی تنها تکیه‌گاهی است که می‌توان با استناد به آن همه مردم روی زمین را با همه فرهنگ‌ها و ادیان و بی‌دینی‌ها به مخالفت با ستم، تبعیض و تجاوز و احقاق حقوق انسان دعوت کرد و این است آن امتیاز عمده‌ای که این حقوق بشر بر حقوق بشرهای مفروض متافیزیکی دارد.»^(۳۳)

شبستری، حقوق بشر را یک امر عرفی و غیردینی قلمداد می‌کند که امروزه می‌تواند و می‌باید توسط هر جامعه‌ای با هر دین و عقیده‌ای که دارد، از جمله جامعه مسلمان ایران، مورد استفاده قرار بگیرد و این امر نه تنها کمترین منافاتی با دینداری و مسلمانی آنها ندارد بلکه اساساً «مسلمان زیستن در جهان معاصر اقتضا می‌کند که مسلمانان حقوق بشر معاصر را مبنای نظام‌های اجتماعی خود قرار دهند. اما نه از این باب که حقوق بشر معاصر در کتاب و سنت وارد شده، بلکه به این دلیل که در جامعه‌های معاصر جدید، استوار ساختن نظام اجتماعی بر پایه حقوق بشر تنها راه تأمین عدالت، خدمت و محبت به انسان‌ها و بهترین روش تسهیل ایمان‌ورزی و تخلق افراد جامعه به اخلاق انسانی است.»^(۳۴) بنا به تصریح شبستری، حقوق بشر معاصر ریشه در تمدن مدرن غرب دارد و «به این سبب به وجود آمد که روابط اجتماعی انسان‌ها را در دوران مدرنیته سامان دهد»، و از آنجاکه «امروزه مدرنیته پدیده‌ای جهانی است و اختصاص به غرب ندارد و تفاوت غرب با دیگر نقاط دنیا تنها در گستردگی یا محدودیت مدرنیته است»، لذا اعضای همه جوامع ناگزیر از پذیرش اعلامیه جهانی حقوق بشر و مراعات مفاد آن می‌باشند.^(۳۵)

از دیدگاه شبستری حقوق بشر همانند سایر امور دنیوی حق مسلم مردم و در اختیار آن‌هاست و عموم مردم (اعم از دیندار و بی‌دین) آزادند تا به انجام آن همت گمارند، با این تفاوت که دینداران باید ارزش‌ها و فرامین الهی را مراعات کنند. از مهم‌ترین ارزش‌ها عدالت است که در هر عصری مصادیق خاص خود را دارد و در عصر حاضر نیز حقوق بشر با همان مضمون و محتوای مندرج در «اعلامیه جهانی

حقوق بشر» بارزترین مصداق آن است و این مهم نیز تنها در پرتو یک نظام دموکراتیک قابل تحقق است. به نظر وی، پذیرفتن حقوق بشر و تأسیس نظام دموکراتیک به عنوان اموری عرفی و غیردینی از سوی مسلمانان در واقع پذیرفتن یک روش است و هیچ تعارضی با دین و دینداری ندارد و هرگز بدعت محسوب نمی‌شود؛ کما اینکه پیامبر اسلام به هنگام بعثت، بسیاری از نهادهای حقوقی و عرفی موجود را در همان هویت عرفی و غیردینی آنها پذیرفت و حتی به آنها هویت دینی یا به اصطلاح خود شبستری «حقیقت شرعیه» داد؛ از این رو «مقتضای مسلمانی مسلمانان در عصر حاضر اجتناب شدید از تأسیس رژیم‌های اقتدارگرا و پذیرفتن جدی حقوق بشر و دموکراسی است که از واقعیت‌های عصر ما سربرآورده است. در جامعه‌های جدید مسلمانان همانند دیگر جامعه‌های جدید جهان، پذیرفتن آن حقوق تنها روش درست تنظیم مناسبات انسانی در عصر مدرنیته بر مبنای اخلاق و عدالت است. تنها از راه تأسیس نظام‌های مبتنی بر حقوق بشر است که مسلمانان می‌توانند در عصر حاضر به اسلام و ایمان و عدالت و اخلاق و محبت وفادار بمانند».^(۳۶)

از جمله نکات مبهمی که در اینجا ملاحظه می‌شود این است که به‌زعم شبستری، مسلمانان می‌توانند مفاهیمی مثل عدالت و کرامت انسان را که در کتاب و سنت آمده‌اند آنچنان مثبت و همدلانه تفسیر کنند که جز با پذیرفتن مقولاتی چون دموکراسی و حقوق بشر ممکن نباشد. به نظر وی، بر پایه چنین تفسیری است که تلاش برای تحقق حقوق بشر می‌تواند تلاشی دینی نیز به شمار آید و انسان‌های مؤمن با تأمین عدالت و حقوق بشر که در عین حال تأمین حقوق انسان و سلامت روابط اجتماعی نیز هست، به ندای عدالت‌خواهی خداوند نیز پاسخ گویند و مفهوم کرامت انسان را که مفهومی دینی و مندرج در کتاب و سنت است، تحقق بخشند. این نکته از لحاظ روشی نیز اشکال دارد و با تفسیر هرمنوتیکی ناسازگار است؛ چراکه گویی مفسر نه در پی تفسیر متن و کشف معنای واقعی آن بلکه در پی هماهنگ ساختن آن با انتظارات خویش است. به‌علاوه و مهم‌تر از آن اینکه، مدرنیته بر تفکر سوژه‌محور استوار بوده که دارای تضمّنات و الزامات خاص خود است و این تضمّنات به‌هیچ‌وجه با مبانی هرمنوتیک، به‌خصوص هرمنوتیک فلسفی و

دیالوگی مورد توجه شبستری سازگار نیست. از جمله ضرورت «امتزاج افق‌ها» بین مفسّر و موضوع که سوژه‌محوری مدرن را نمی‌پذیرد.

شبستری از زاویه دیگری نیز به موضوع حقوق بشر می‌پردازد و آن بحث حق و تکلیف است. بحث حق و تکلیف اساساً مبتنی است بر همان بحث مربوط به دو نوع ارتباط عمودی و افقی انسان‌ها. همان‌گونه که آمد، انسان‌ها در ارتباط عمودی تنها موظف به اطاعت هستند اما در ارتباط افقی از حقوق و آزادی کامل برخوردارند. بنابراین «تکلیف انسان‌ها تنها در ارتباط با خداوند می‌تواند مطرح شود و آن این است که هر انسان در برابر خدا مکلف است از اوامر و نواهی او اطاعت کند و حتی در کار سیاست، مقید به آن اوامر و نواهی باشد».^(۳۷) از عبارت فوق چنین پیداست که اگرچه انسان منحصراً در برابر خداوند مکلف محسوب می‌شود اما آثار این تکالیف به حوزه ارتباط انسان با خداوند محدود نشده بلکه به حوزه ارتباط انسان‌ها با یکدیگر نیز تسری می‌یابد و همین امر مرز میان این دو حوزه را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد.

نتیجه‌گیری

۱. قرائت دینی شبستری و پارادایم تجربه دینی وی عمیقاً تحت تأثیر هرمنوتیک و روش‌های تأویل و تفسیر نوین شکل گرفته است. دانش هرمنوتیک به‌خصوص هرمنوتیک فلسفی و روشی، تأثیر جدی و عمیقی بر نگرش شبستری در مواجهه با کتاب و سنت داشته و بسیاری از آرای وی در زمینه مسائل سیاسی و اجتماعی، متأثر از این دانش بوده است. همین بهره‌گیری از هرمنوتیک در یافتن معنا و پیام نهفته در متون دینی (کتاب و سنت) از ویژگی‌های خاص آرای دینی و سیاسی شبستری و از جمله وجوه اصلی نگرش وی است. هرمنوتیک از یک طرف زمینه را برای طرح و توجیه قرائت‌های متعدد از متون دینی فراهم می‌کند و از طرف دیگر، لزوم توجه و بهره‌گیری از معارف بشری را در تفسیر و فهم این متون مبرهن می‌سازد. اما در این زمینه ابهام یا تعارضی وجود دارد و آن اینکه وی همزمان از دو نوع هرمنوتیک فلسفی و روشی استفاده می‌کند که این دو نوع با هم متباین بوده و هر کدام تضمینات و الزامات خاص خود را دارد.

۲. آرای سیاسی وی تحت تأثیر قرائت وی از دین به صورت آرای عرفی و بشری درآمده که از هرگونه رمز و راز و یا از هر نوع قداست دینی و آسمانی مبرا شده و تصمیم‌گیری درباره آنها به عقل، عرف و تجربه بشری واگذار شده است. محور اصلی و در واقع شاهبیت آرای سیاسی وی مقوله حقوق بشر است. از آنجاکه آرای سیاسی وی، بالاخص مفاد و محتوای «اعلامیه جهانی حقوق بشر»، برگرفته از گفتمان مدرنیته و مبتنی بر تفکر سوژه‌محور مدرن است، با مبانی هرمنوتیک به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی در تعارض قرار می‌گیرد. ثالثاً میان این آرای سیاسی عرفی از یک طرف و مقوله تجربه دینی از طرف دیگر، ارتباط متقابلی مشاهده می‌شود. بر مبنای این ارتباط، تحقق این آرا، شرایط را برای ترویج و تحقق تجربه دینی مهیا می‌سازد و تجربه دینی نیز به دلیل فردی و درونی دانستن دین موجب می‌شود تا حوزه سیاست به مثابه حوزه‌ای عمومی و بیرونی تلقی شود و به تبع آن زمینه برای عرفی‌شدن آرای سیاسی فراهم آید. این ارتباط متقابل، چه به لحاظ سلبی و در نفی آرای سیاسی قدسی و ماورایی و چه به لحاظ ایجابی و در اثبات آرای سیاسی - عرفی و بشری قابل ملاحظه است؛ هرچند این ارتباط دارای ابهاماتی بوده و از شفافیت و استحکام منطقی لازم برخوردار نیست. ❁

پی‌نوشت‌ها

1. Quentin Skinner, "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action", in: *Meaning and Context*, Quentin Skinner and His Critics, edited by James Tully, (Princeton: University Press, New Jersey, 1988), PP. 63-64 & 77-78.
2. *Ibid*, P. 103.
3. Mahmoud Sadri, "Reform, Attack from within, Dissident Political Theology", in: *Contemporary Iran*, X February, 13, 2002, *the Iranian*, PP. 115-117.
<http://www.kadivar.com/htm/english/reviews/reform.htm>
4. *Ibid*, P. 33.
5. Said Amir Arjomand, "The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran", *Int. J. Middle East Studies*, 34, 2002, PP. 719-731.
<http://www.kadivar.com/htm/english/reviews/paper-02.htm>
6. *Ibid*, PP. 16-17 & 26-28.
7. Mahmoud Sadri, "Reform, Attack from within, Dissident Political Theology", in: *Contemporary Iran*, X February 13, 2002, *The Iranian*, P. 95.
<http://www.kadivar.com/htm/english/reviews/reform.htm>
8. Said Amir Arjomand, *Op.Cit.*, PP. 8-9.
9. Farzin Vahdat, "Post-Revolutionary Discourses of Mohammad, Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar: Reconciling the Terms of Mediated Subjectivity, Part I: Mohammad, Mojtahed Shabestari, Critique," *Critical Middle Eastern Studies*, No. 17, Fall 2000, PP. 135-157, (United Kingdom: Hampshire, P. 368)
10. *Ibid*, P. 373.
11. *Ibid*, P. 276.
12. *Ibid*, P. 38.
13. *Ibid*, P. 350.

۱۴. ریچارد، پالمر، علم هرمنوتیک، مترجم: محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، (تهران: هرمس، ۱۳۷۷)، ص ۱۸۰.
۱۵. همان، ص ۱۸۲.
۱۶. همان، ص ۱۸۳.
۱۷. همان، صص ۱۸۶ و ۱۸۹.
۱۸. همان، صص ۱۹۳-۱۹۲.
۱۹. همان، ص ۹.
۲۰. همان، ص ۱۱.
۲۱. همان، ص ۱۳.
22. Farzin Vahdat, *Op. Cit.*, PP. 405-406.
23. *Ibid*, P. 429.
۲۴. محمد، مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، چاپ چهارم، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۹)، ص ۲۰.
۲۵. همان، ص ۱۷.
26. Farzin Vahdat, *Op. Cit.*, PP. 337-338.
۲۷. محمد، مجتهد شبستری، پیشین، ص ۲۱.
28. Farzin Vahdat, *Op. Cit.*, P. 338.
29. *Ibid*, PP. 289 & 314.
30. *Ibid*.
31. *Ibid*, PP. 314-315.
32. *Ibid*, P. 512.
33. *Ibid*, P. 228.
34. *Ibid*, P. 280.
35. *Ibid*, PP. 228-229.
36. *Ibid*, P. 297.
37. *Ibid*, P. 233.