

حوزه های علمیه در طول تاریخ، پایگاه همه عالمان و اندیشمندی بوده است که رسالت تفسیر و ترویج معارف وحی را بر عهده داشته و یگانه مرجع و ملجأ مردم در پاسخگویی به پرسش ها و نیازمندی های دینی بوده اند. البته در میان عالمان و فرهیختگان اسلامی در استنباط و فهم دین اختلافاتی رخ می نمود و این اختلاف گاه به کشمکش هایی نیز می انجامید ولی این نزاع ها غالباً به لایه های روین و روش های جزئی در فهم دین باز می گشت و به مبانی دینی و نگرش های بنیادین چندان ارتباطی نداشت. اما در جوامع اسلامی در دو سده گذشته تحولاتی رخ نمود که باب تأویل و تفسیرهای دینی را از خارج

مجموعه مجله تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مسئله ای به نام «قرائت رسمی»
نقدنامه ای بر کتاب «نقد قرائت رسمی از دین»

محمدتقی سبحانی

حوزه‌های علمیه گشود و برداشت‌هایی کاملاً متفاوت و متباین به نام اسلام و شریعت از این سو و آن سو سربرآورد. این برداشت‌ها نه تنها ریشه در سنت کهن اسلامی نداشت بلکه با رویکردی جدید به انسان و جهان، با نقد تراث دینی و چالش با هویت و فرهنگ اسلامی، چهره‌ای دیگرگون از دین و آموزه‌های اسلامی عرضه می‌داشت. این جریان که به «منورالفکری» و «روشنفکری» معروف گشت، آشکار و نهان، آیینِ درست‌تفکر و زندگی را در فرهنگ مدرن غرب می‌جست و تطبیق دین و فرهنگ اسلامی را با عناصر مدرنیته لازم و ضروری می‌شمرد.

پیشینه روشنفکری دینی

در این بین، گروهی از تحصیل‌کردگان مسلمان به قصد پاسخگویی یا به انگیزه احیا و روزآمد کردن اندیشه دینی، به تحقیق در مکاتب غربی پرداختند و برداشت‌های خود از منابع دینی را در قالب اسلام‌شناسی و دین‌پژوهی عرضه داشتند. این گروه که کم‌کم با نام «روشنفکر دینی» شناخته شدند، هرچند در آغاز غالباً با انگیزه‌ای پاک به این مهم اقدام می‌ورزیدند ولی به دلیل ضعف بنیادهای تئوریک از یک سلسله و پذیرش اصول و چارچوب‌های فرهنگ مادی غرب از سوی دیگر، عملاً به هم‌سوئی و هم‌خوانی با روشنفکران لائیک گرفتار آمدند. روشنفکران دینی هرچند در اصول و راه‌بردهای کلی وحدت نظر داشتند ولی به لحاظ نوع نگرش به مکاتب غربی و اولویت‌های نظری و عملی راه آنان از یکدیگر جدا می‌گشت.

روشنفکری دینی پس از انقلاب، با تحمل یک تکانه شدید ایدئولوژیک و پشت سر گذاشتن دوره‌ای از فترت و سردرگمی، سرانجام از میانه دهه شصت با شخصیت‌های جدید و چهره‌ای دیگرگون، نمودی دوباره یافت. این دوره که با انتشار مقالاتی از محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش آغاز شد، بیشتر از منظر معرفت‌شناسی و تفسیر متون دینی (هرمنوتیک) به مقوله‌های اجتماعی و به مسئله سنت و تجدد می‌نگریست و هم‌خوانی با مدرنیته را از طریق تأویل و بازخوانی متون اسلامی و تأکید بر چندگونگی فهم



عالمان از دین (پلورالیسم معرفتی) دنبال می‌کرد. ناکامی روشنفکران در دهه‌های گذشته همراه با تجربه آنان از ظهور انقلاب اسلامی و طرح اندیشه نوین اجتماعی اسلام از سوی امام خمینی (ره)، به روشنفکران مسلمان آموخته بود که دیگر آشکارا هیچ یک از مکاتب غربی را نمی‌توان برای جامعه انقلابی و اسلامی ایران الگوی اندیشه و عمل قرار داد. از این رو، روشنفکران با احتیاط کامل و با گام‌های کوتاه دهه شصت را پشت سر گذاشتند.

آقای شبستری بلافاصله پس از انقلاب نخستین نشریه تئوریک اسلامی را با عنوان «اندیشه اسلامی» بنیاد نهاد^۱ و در سرمقاله نخستین شماره آن، رسالت نشریه را «آفریدن تفکر و اندیشه برای نسل تحصیل کرده جامعه» خواند و نوشت:

به وجود آوردن این بازوی تفکر ساز برای حفظ تداوم انقلاب اسلامی ما درست آن قدر ضرورت دارد که نان شب برای خود ما... ایمان انقلابی ما نیز باید از تفکر و اندیشه تغذیه کند تا قادر به ادامه زندگی باشد.

مقالات و ترجمه‌هایی که در این نشریه در نقد تمدن غرب و بازتفسیر مفاهیم اسلامی به چاپ می‌رسید، در پی رنگ خود، نشان از فضای حاکم بر الهیات جدید مسیحی (با شخصیت‌هایی هم چون بولتین، یارث، تیلیش، اریک فروم و...) داشت که شبستری سال‌ها در آلمان با اندیشه‌های آنان مانوس بود. قرائن نشان می‌دهد که در آن سال‌ها وی هم چون بسیاری دیگر از روشنفکران مسلمان در جست‌وجوی یک طرح-پایه برای جمع میان اسلام و مدرنیته غربی و تبیین مفهوم جدیدی از «نظام اجتماعی اسلام» بود. ایشان در گفتگویی با کیهان فرهنگی در مرداد ۱۳۶۳ راه‌گریز از سکولاریزاسیون را جمع میان تعقل و تعبد و راه عرضه کردن اسلام به غرب را ارائه و پیاده کردن «یک شیوه جدید زندگی که دربردارنده بعد جهان‌بینی و بعد ارزش‌ها و بعد نظام اجتماعی است» می‌دانست.^۲ البته از همان آغاز یک خطای تئوریک در منظومه فکری شبستری خود می‌نمود که همین لغزش سرانجام او را نه تنها به سکولاریزاسیون بلکه عملاً تا آستانه سکولاریسم راه برد. در آن جا ایشان وقتی سخن از «نظام اسلامی» یا «ارزش‌های اسلامی» به میان می‌آورد، در واقع اسلام را به مجموعه‌ای از اصول و ارزش‌های عام و کلی فرومی‌کاست. او در نشریه



«اندیشه اسلامی» در سرمقاله‌ای با عنوان «اقتصاد اسلامی یا اقتصاد مسلمانی» صریحاً چنین می‌نگارد:

نویسنده معتقد است آن چه که به عنوان تعالیم و ارزش‌های تغییرناپذیر اسلام در مسائل اقتصادی وجود دارد آن چنان کلی است که در مرحله‌ای فراتر از تشکیل یک «نظام اقتصادی خاص» قرار گرفته ... به نظر می‌رسد آن چه می‌توان به عنوان یک نظر ثابت اسلامی که همیشه باید تعیین‌کننده وضع اقتصادی باشد، اعلام کرد بیش از سه اصل کلی نیست: ۱. از میان بردن فقر و محرومیت؛ ۲. جلوگیری از تکاثر؛ ۳. جلوگیری از طبقاتی شدن جامعه بر مبنای استثمار.^۳

به این ترتیب، ایشان همه احکام و اصول قطعی قرآن و روایات در حوزه اجتماع را تاریخ‌مند و تغییرپذیر دانسته و از اسلام تفسیری ارائه می‌داد که فاقد شریعت و یک نظام حقوقی و اخلاقی خاص و ممتاز باشد. بنابراین آن چه آقای شبستری اظهار می‌داشت، اقتصاد مسلمانی می‌توانست با انواع اقتصادهای سوسیالیستی و غیر سوسیالیستی هم انطباق یابد.

در سال‌های بعد، ایشان با نگارش سلسله مقالات «عقل و دین» در ماهنامه کیهان فرهنگی، از تأثیر دانش‌های جدید بشری بر شناخت و تفسیر دین و نیز در استنباط و اجرای احکام سخن گفت. این مقالات که با عنوان فرعی «دین‌داری تنها در پرتو علوم و معارف بشری میسر است» هم‌راه بود، حدود هشت ماه پیش از آن انتشار می‌یافت که عبدالکریم سروش مقالات «قبض و بسط تئوریک شریعت» را دقیقاً با همین هدف و مضمون در کیهان فرهنگی آغاز کند.^۴ شبستری با تقسیم‌بندی دین‌داری به سه مرحله (۱. شناخت خدا و نبی؛ ۲. فهمیدن آن چه نبی می‌گوید؛ ۳. جهت‌دادن به زندگی بر اساس آن چه نبی می‌گوید.) اظهار داشت که «تفکر آغازین مسلمین بر این اساس استوار بود که دین‌داری انسان در هر سه مرحله به مدد علوم و معارف انسانی (عقل) میسر است.» در این مقالات، وی با خلط آشکار میان استفاده ابزاری از عقل و دانش برای فهم پیام وحی با تحمیل دانش‌های مادی غرب بر گزاره‌های کتاب و سنت، از اولی که مورد توافق عالمان دینی بود، دومی را نتیجه



می‌گرفت که با مسلمات دینی و عقلی در تعارض آشکار قرار داشت. با این حال، تا این مرحله، شبستری هنوز برداشت‌های خود را به روش مرسوم اجتهاد و به عالمان دینی مستند می‌ساخت و تا رسیدن به این نقطه که کلیه معارف و احکام وحی را متغیر، منسوخ و مربوط به دوره تاریخی خاص بشمارد و مسلمان‌ها را ناگزیر از پذیرش همه دستاوردهای تمدن غرب بداند، تا حدودی فاصله داشت. وی در سال‌های بعد با نگارش مقالات و مصاحبه‌های متعدد، گام به گام به این نقطه نزدیک شد که عملاً کلیه تفاسیر و اجتهادهای علمای اسلامی را با برچسب «قرائت ارتدکس» و «قرائت رسمی» مردود شمارد و به جای نقد تمدن غرب، به نقد احکام و معارف اسلامی از پایگاه مدرنیته پردازد.^۵

ما در مقاله حاضر مروری بر آخرین اثر آقای شبستری که با عنوان نقدی بر قرائت رسمی از دین^۶ به چاپ رسیده است خواهیم داشت و ضمن معرفی درون‌مایه‌های این اثر، اجمالاً به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت. البته مجموعه یاد شده برگرفته از مقالات متعدد و مباحث پراکنده است که نوشتار حاضر تنها درآمدی بر نقد این اثر می‌باشد و نقد کامل این‌گونه آثار فرصت و همت اندیشه‌وران گران‌مایه حوزه و دانشگاه را طلب می‌کند.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی مروری بر پیام‌های اصلی کتاب

نویسنده در پیش‌گفتار و فصول اولیه کتاب مدعای اصلی خویش را بازگفته و در فصل‌های واپسین بیشتر به تبیین و تحلیل همان سخنان پرداخته است. منظور ایشان از قرائت رسمی از دین، قرائتی است که از تریبون‌های رسمی، یا نیمه رسمی نظیر صدا و سیما، اکثر خطبه‌ها و پیش‌خطبه‌های نمازهای جمعه، اکثر روزنامه‌ها و نشریات وابسته به مقامات حکومت و ... اعلام می‌گردد. شبستری معتقد است که این قرائت به دو علت در جامعه ما دچار بحران شده است. «علت نخست اصرار بر این دعوی نامدلّل و ناصواب است که اسلام به عنوان یک دین دارای آن‌چنان نظام‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی برآمده از علم فقه است که در همه عصرها می‌توان با آن‌ها زندگی کرد و علت دوم اصرار بر این دعوی نادرست است که وظیفه حکومت در میان مسلمانان اجرای احکام است.» (ص ۱۱ کتاب)



نویسنده در ریشه‌یابی این بحران معتقد است که روش و ساختار زندگی اجتماعی مسلمانان پیش از ورود به تمدن جدید، یک زندگی کشاورزی، شبانی و نیمه فئودالی و تجاری بود و در این گونه جوامع، با حلال و حرام فقهی هم زندگی روزانه ادامه پیدا می‌کند و هم فرمان خداوند مورد اطاعت قرار می‌گیرد. در چنان شیوه‌ای از زندگی، علم فقه بیان‌کننده احکام اعمال مردم بود و حاکم نیز بر مبنای عمل به این احکام، نظم اجتماعی را تأمین می‌کرد. اما از حدود ۱۵۰ سال پیش، مسلمان‌ها روش زندگی جدیدی را پذیرفته‌اند که به کلی با زندگی گذشته آن‌ها متفاوت است و قطعاً هیچ راه‌گسری از آن ندارند. «قافله سالار این گونه زندگی، کشورهای غربی و صنعتی‌اند. آن‌ها هستند که واقعیت‌هایی را آفریده‌اند که امروزه همه ملت‌ها و از جمله ملت‌های مسلمان ناچار از پذیرفتن آن واقعیت‌ها و انتخاب زندگی متناسب با آن گشته‌اند.» (ص ۱۴ کتاب) «در این شک نیست که اگر زندگی مسلمانان با زندگی دنیای جدید منطبق نشود. این ملت‌ها توانایی ادامه حیات متمدنانه در دنیای جدید را از دست می‌دهند.» (ص ۱۵ کتاب)

شبستری با برشمردن مشخصه‌های اصلی این سبک جدید از زندگی اجتماعی (اراده توانمند شدن و بهتر زندگی کردن، وابستگی به رشد علوم تجربی و اجتماعی، صد در صد صنعتی بودن، برنامه‌ریزی درازمدت، پذیرش تکثر و مشارکت اجتماعی، مدیریت علمی روند توسعه و...) اشاره می‌کند که «این روش زندگی مستلزم کنار گذاشتن دین‌داری نیست. انسان توسعه‌خواه می‌تواند خداشناس و خداپرست باشد ولی نمی‌تواند از توسعه و پیشرفت دینی سخن بگوید... دین‌داری نمی‌تواند پیشرفت و توسعه را در خود هضم کند و آن را به رنگ دین درآورد.» (ص ۱۸ کتاب) نویسنده جان‌مایه کلام خویش را در این عبارات خلاصه کرده است: «زندگی اجتماعی جدید که محور آن «توسعه همه‌جانبه انسانی» است، با حلال و حرام فقهی قابل‌اداره نیست... برای مدیریت زندگی اجتماعی جدید، فلسفه و علوم سیاسی، دانش مدیریت و اقتصاد و حقوق از یک طرف و به رسمیت شناختن ارزش‌های سیاسی، انسانی عصر حاضر چون آزادی، مساوات و عدالت اجتماعی در معنای مدرن آن‌ها (حقوق بشر) از طرف دیگر نقش اول را بر عهده دارند.

البته دمیدن معنویت در این زندگی اجتماعی جدید وظیفه ای است که تنها دین می تواند آن را بر عهده گیرد و باید بر عهده گیرد. « (ص ۱۸ و ۱۹)

شاید با این تعابیر، دیگر ضرورتی نباشد که به جزئیات سخنان ایشان پردازیم و با همین عبارات می توان دیدگاه نویسنده را در باب مقولاتی چون دین، عقل، دانش تجربی، نظام اجتماعی و ... دریافت. ولی برای پرهیز از پیش داوری و آشنایی با زوایای گوناگون اندیشه نویسنده، جا دارد در چند بخش به طور خلاصه نکات دیگری از مطالب کتاب نیز آورده شود. آن چه در زیر می آید عیناً از کلمات نویسنده نقل شده است.^۷

معنای قرائت رسمی

به نظر شبستری، قرائت رسمی از دین همان قرائت فقهی-حکومتی است. این قرائت در تعیین نسبت میان اسلام با سیاست و حکومت از همان تعابیر تکلیفی استفاده می کند که در باب عبادات به کار می برند. قرائت رسمی در باب نوع حکومت، برنامه ها و وظائف حکومت و تعریف عدالت، نظریه فلسفی عرضه نمی کند، بلکه سلسله ای از دستورها، ترتیبات، آداب، حلال ها و حرام ها را معین می کند و از مؤمنان و حکومت می خواهد که بر طبق آن عمل کنند. البته طرفداران این قرائت گاه از اجتهاد متناسب با زمان و مکان هم صحبت می کنند اما این به معنای تغییر زبان یا تغییر نگاه به مسائل حکومت نیست، بلکه به معنای این است که به موازات تغییر زمان و مکان، باید در باب سیاست و حکومت، حکم شرعی جدید ارائه شود.

حق انتخاب و پرهیز از زبان تکلیف

در عصر مدرنیته، تأسیس نظام های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مستلزم یک انتخاب است؛ این انتخاب میان حق و باطل یا میان درست و نادرست نیست بلکه یک انتخاب از میان انتخاب های متعدد ممکن است که یکی از آن ها را هرگز نمی توان با قاطعیت برگزید، بلکه صرفاً ترجیح دلایلی بر دلایل دیگر است. انتخاب با مفهوم «حق



پژش

مسئله‌ای به نام قرآنت رسمی

انتخاب» و با زبان «حق» سازگار است؛ تکلیف کردنِ انتخاب معنا ندارد. بلکه انتخاب در ذات خود قائم به اقتنای عقلانی و درونی انسان است. البته آتوریت‌های دینی می‌توانند در پاره‌ای از جامعه‌ها با تکلیف کردن، مردم عادی را به حرکت سیاسی وا دارند، ولی درباره‌ی اهل فکر و نخبگان که انتخاب‌گرند، چنین کاری امکان‌پذیر نیست.

در جوامع سنتی تصور بر این بود که نظام خانواده و حکومت یک «وضع طبیعی» دارد. وظیفه و تکلیف اشخاص این بود که وضع طبیعی را تشخیص دهند و بر طبق آن عمل کنند. اما در آگاهی مدرنیته دیگر وضع طبیعی از پیش آفریده شده‌ای برای نظام سیاسی، فرهنگی و خانواده و حتی برای نظام ارزشی درجه دوم که به ارزش‌های درجه اول خدمت می‌کنند، تصور نمی‌شود. می‌توان گفت نگاه دینی گذشته با دیدگاه «وضع طبیعی اشیاء» متناسب بوده است اما در جهان جدید که این دیدگاه مقبول انسان‌های زیادی نیست، نگاه دینی دیگری برای آن باید پدید آید و آمده است. آن‌چه میان همه نگاه‌های دینی در عصرهای مختلف مشترک است این است که انسان از خود و جهان، فراروی دارد و مایل است به تجربه و واقعیت گسترده‌ی متعالی دست یابد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اسلام و حقوق بشر

مؤمنان در عصر حاضر باید مباحث حکومت و سیاست را این‌گونه آغاز کنند که می‌خواهند حقوق انسانی همه انسان‌ها صرفاً از آن نظر که انسان هستند، مراعات شود و این یعنی سازماندهی همه نظام‌های اجتماعی بر اساس «حقوق بشر». من در کتاب خود مفصلاً نه تنها سازگاری حقوق بشر با مسلمانی را (به شرط عدول از فتوای گذشتگان) به وضوح نشان داده‌ام، بلکه مبرهن ساخته‌ام که مقتضای مسلم مسلمان زیستن ما در عصر حاضر و وفاداری ما به رسالت پیامبر گرامی اسلام، همین است که حقوق بشر را بپذیریم و آن را اساس سازماندهی اجتماع خود قرار دهیم. واقع این است که تمام آن‌چه در هدایت‌های دینی آمده، خود بخشی از فرهنگ انسان انتخاب‌گر امروز است، نه چیزی خارج از فرهنگ این انسان.

نقش دین در جامعه و سیاست

در عصر ما پیام دین عبارت است از پیام «معنی یافتن با خدا». بحران عصر حاضر بحران معنی و مفهوم زندگی است. اگر مفسران دین بگویند که دین مخالف حقوق آدمیان نیست و تشخیص و انتخاب کردن انسان را به رسمیت بشناسند و بگویند سازمان های اجتماعی و سیاسی مسلمانان باید بر اساس حقوق بشر تنظیم شود و هدف آن ها باید توزیع عدالت در زندگی اجتماعی باشد، در این صورت پیام دین در سیاست و حکومت درست ابلاغ شده است و می تواند در عصر حاضر معنا داشته باشد. البته این مسائل مربوط به عصر حاضر است؛ در گذشته اگر در عالم سیاست و حکومت با زبان تکلیف سخن می گفتند آن زبان پیام دین را می رسانند. ما در این عصر باید فرزندان عصر خود باشیم، آن ها هم فرزندان عصر خود بودند.

به نظر ما، طرف داران قرائت رسمی حتی قرائت ارتدکس^۸ را که به جامعه سنتی تعلق داشت، نمی توانند درک کنند. آن ها به جای داده های تاریخی که باید مبنای اصلی شناخت قرائت ارتدکس باشد، مفهوم های ذهنی و انتزاعی خود را که عمدتاً از سنت فلسفی یونان اخذ شده معیار قرائت قرار می دهند. مثلاً می گویند قضایای مربوط به احکام که در قرآن مجید یا سنت پیامبر آمده قضایای حقیقیه هستند، نه قضایای خارجی و به این علت در آن ابواب می گویند که حکم برای ذات موضوع جعل شده است. آن ها این احکام را چیزی بیش از احکام مربوط به واقعیت موجود در سرزمین حجاز تلقی می کنند. این احکام را احکام ابدی می دانند که می توانند مصالح مفروض دائمی و واقعی غیر قابل تغییر را تأمین نمایند. این نگرش مبتنی بر فرض «ذات» است که از تفکر یونانی به ارث رسیده و بر تمام علم فقه مسلط شده است. در حالی که اگر قرائت ارتدکس را با روش پدیدارشناسی تاریخی مطالعه کنند، معلوم می شود که احکام معاملات و سیاست تاریخ مند بوده است؛ آن احکام قضایای حقیقیه نبوده اند، بلکه قضایای خارجی ای بوده اند که تنها مصالح موقت آن عصر و محیط را تأمین می کرده اند و اصلاً غیر از این ممکن نبوده است. در گذشته



پژوهش‌ها

مسئله‌ای به نام قرائت رسمی

زندگی اجتماعی مسلمانان، زندگی سنتی و اطاعت رعیت از راعی بود و مفاهیم سیاسی آن زمان مثل بیعت، شورا، عدالت، امامت و... همه بر آن محور بنا شده بود.

اما در پاسخ به این سؤال که «در جامعه دینی، کتاب و سنت از چه مجاری و تا چه حد، هم می‌توانند و هم باید بر حکومت تأثیر بگذارند؟» نخست باید این نکته را یادآوری کنیم که در جامعه‌ای مثل جامعه ما که یک دین و حیانی دارد، مجموعه احکام، شعائر، مفاهیم و ارزش‌های دینی همگی باید مولود و تابع تجربه سخن گفتن خداوند از طریق سنت دینی با مردم جامعه (که همان تجربه وحدت انسان، جهان و خدا می‌باشد) باشد. البته عامه مردم ظاهراً از چنین تجربه‌ای محرومند، اما نکته مهم این است که آن چه عامه مردم به صورت مفاهیم و ارزش‌ها و احکام عبادی و شعائر به آن پای بندی نشان می‌دهند، باید از تجربه دینی خواص نشأت گرفته باشد و تابع و مولود آن باشد.

با این مقدمه، تأثیر کتاب و سنت بر حکومت به نظر شبستری از دو طریق باید صورت گیرد. یکی این که مثلاً کدامین شکل حکومت و کدامین نظریه عدالت با تسهیل تجربه‌های دینی و تسهیل ایمان‌ورزی و تسهیل تخلق به اخلاق و حیانی سازگاری بیشتری دارد. این وضعیت همان «دین-داوری نهایی در باب حکومت و سیاست» است (که البته با «زبان تکلیف» قرائت حکومتی و فقهاتی کاملاً متباین است) و طریق دوم، این که مؤمنان پس از انتخاب عقلانی نوع و شکل حکومت باید از موضع ایمانی خود، ناقد برنامه‌ها و سیاست‌های حکومت باشند. باید بررسی کنند که مثلاً آن‌ها تا چه اندازه با هدف عدالت سازگاری دارند. به نظر من تنها پیام سیاسی و اجتماعی دین اسلام این است که عدالت باید تحقق پیدا کند. پیام سیاسی دین، ترغیب اخلاقی انسان‌ها به تعقیب عدالت و رعایت اخلاق در سیاست است.

قرائت انسانی و غیرانسانی از دین

دین‌ورزی کار انسان است و دین متعلق به انسان است؛ نوعی زیستن است که «استارت» آن را خدا می‌زند اما سلوک کار آدمی است. در قرآن مجید آمده است که دین نزد



خداوند اسلام است. «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» اسلام و تسلیم شدن کار آدمی است. چون این طور است پس دین نمی تواند نفی کننده انسان باشد. باید ببینیم انسان در طول تاریخ زندگی اش چه ابعادی از خود به نمایش گذاشته است؛ دین ورزی انسان نباید جای هیچ کدام از ابعاد وجود او را بگیرد و دین نمی تواند جای علم، فلسفه و هنر را بگیرد. البته انسان از طریق معرفت خداوند و تجربه های دینی دیگر به خود معنی می دهد و به تبع به همه ابعاد وجودی خود هم معنا می دهد. دین از موضع دین به فلسفه، علم و هنر و ارزش ها و حقوق نیز معنی می دهد، اما این معنی دادن به معنای خالی کردن آن ها از محتوایشان نیست.

در نقطه مقابل، قرائت غیر انسانی یا فوق انسانی از دین و دین داری معتقد است که دین، سلوك معنوی خود انسان دارای ابعاد وجودی گوناگون نیست؛ بلکه مجموعه ای از علوم و احکام غیبی فوق عقل انسانی است که از سوی خداوند به سوی انسان ها آمده تا انسان ها آن علوم را بدانند و بدان احکام عمل کنند. انسان باید هر چه را دارد و جزء سرمایه ها و توانایی های خودش است، با آن عامل که از غیب وارد شده و جزء دارایی ها و سرمایه های وی نیست، بستجد و صحت و سقم آن ها را با آن عامل غیبی معلوم کند و هر چه با آن ها نمی سازد کنار بگذارد. در این تفکر، وحی عبارت می شود از یک سلسله گزاره های علمی که محتوای آن ها غیر از علوم و توانایی های خود انسان و فوق عقل است. در این تفکر میان خدا و انسان گسست وجود دارد. معنای این سخن آن است که با ورود وحی هر معرفتی از اعتبار اصیل می افتد، انسان متلاشی می شود و سرمایه های انسانی همه بر باد می رود. اما این تصور درباره دین نه با دریافت آغازین مسلمان ها از دین و وحی سازگار است و نه با تصور فلاسفه مسلمان از دین و وحی. فلاسفه وحی و نبوت را اتصال نبی با عقل فعال دانسته اند و این طور معنی کرده اند که نبی یک انسان است و به جهت خصوصیات انسانی ویژه ای که در نبی هست در حال اتصال با عقل فعال صعود و عروج می کند. مرحوم طباطبایی در تفسیر المیزان در مباحث نبوت اصرار و تصریح دارد که وحی و نبوت از جمله توانایی های خود انسان است، منتها انسان های ویژه. او می گوید



پژوهش‌روزه

مسئله‌ای به نام «قرائت رسمی»

وحی شعور مرموزی است که در پاره‌ای از انسان‌های ویژه ظاهر می‌شود. به طور کلی، معرفت قدسی به آن معنی که در مسیحیت هست، در جهان اسلام جز نزد پاره‌ای از عارفان نمی‌بینیم. اگر دین عبارت از مجموعه‌ای از علوم فوق بشری است که همه امور و علوم دیگر را از اعتبار می‌اندازد، پس در این صورت اصلاً معلوم نیست که انسان چگونه می‌تواند این علوم را بفهمد و با آن نسبتی برقرار کند.

روش فهم کتاب و سنت

در ادیان و حیانی بیش از همه چیز مسئله فهم خطاب وحی مطرح می‌شود. پاره‌ای از ادیان این طور نیستند و در آن‌ها اصلاً تجربه «یک خطاب» مطرح نیست، بلکه یک نوع تجربه از واقعیت یا نوعی رها شدن از واقعیت مطرح است. فهم خطاب دو گونه است. گاه فهم خطاب با تبدیل کردن خطاب به یک «ابژه» مثل سایر ابژه‌ها صورت می‌گیرد. کسانی که این راه را می‌روند، خطاب را از خطاب بودن می‌اندازند و به شکل یک مجهول علمی در می‌آورند. در حال تخاطب نه بنده می‌توانم شما را به صورت یک ابژه مطالعه کنم و نه شما بنده را. نوعی از فهم وجود دارد که از نوع فهم اشخاص از یکدیگر است. به نظر می‌رسد که باید متون و حیانی را این گونه فهمید. به این جهت است که بنده روش هرمنوتیک وجودی را به روش هرمنوتیک پوزیتیویستی و نوپوزیتیویستی ترجیح می‌دهم؛ چون با طبیعت این ادیان سازگارتر است و به زنده ماندن تجربه خطاب در سنت و حیانی کمک می‌کند. البته این سخن به این معنا نیست که انسان دین‌داری که از عقلانیت هرمنوتیکی-وجودی استفاده می‌کند، عقل انتقادی یا عقل ابزاری را لازم ندارد. آن‌جا که فرد تجربه خود را تفسیر و تعبیر می‌کند و با دیگران به گفت‌وگو می‌نشیند، باید به سخن کسانی که عقلانیت وجودی و هرمنوتیک او را نقد می‌کنند، گوش کند. از طرف دیگر، اگر قرار باشد مثلاً حکومت دست چنین آدمی باشد، باید از عقل ابزاری برای اهداف سیاسی و دینی استفاده کند. بنابراین کل متن دینی «یک خطاب» است و باید پاره‌های مختلف آن را در یک کل به این صورت مطالعه کنیم که تجربه‌ای نبوی در جایی تحقق پیدا



پژوهش‌ها

سال دوم، شماره ششم، تابستان ۱۳۸۰

کرده که هم از فرهنگ ریشه گرفته و هم در همه ابعاد آن فرهنگ اثر گذاشته و دائماً در داد و ستد با آن بوده و به طور کلی ابعاد مختلف زندگی را به گونه‌های مختلف تحت تاثیر قرار داده است. اصلاً پاره پاره مطالعه و تفکیک کردن آن‌ها از یک دیگر درست نیست. قرآن مجید باید به صورت یک «خطاب واحد» مطالعه شود که «ذاتیات و عرضیات» و به عبارت دیگر «معنای مرکزی» و «معناهای فرعی» دارد. اگر این گونه مطالعه شود احکام اقتصادی و یا عبادی نشأت گرفته از قرآن مجید تافته جدا بافته‌ای دیده نمی‌شود.

نقد و بررسی کتاب

چنان که پیش‌تر گفته شد، نقد کتاب و گفته‌های آقای شبستری مجاللی واسع می‌طلبد. تعریف و تحلیل‌های ناقص، استنادات نادرست و خلط‌های مفهومی در گوشه گوشه کتاب به چشم می‌خورد که پرداختن به تک‌تک آن‌ها حقیقتاً به کتابی با همان حجم بلکه بیشتر نیاز دارد. به دلیل آشنایی مخاطبان فرهیخته نشریه، در این جا تنها به محورهای اصلی در نقد این اثر اشاره می‌کنیم و پی‌گیری مباحث را به خوانندگان وامی‌نهیم.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱. قرائت رسمی: پندار یا واقعیت

آن‌چه نویسنده محترم به عنوان قرائت رسمی از دین ارائه کرده است، آمیزه‌ای از مطالب درست و نادرست است که بازشناسی آن‌ها می‌تواند پروژه انتقادی نویسنده را با تردید مواجه ساخته و تصویر ایشان از قرائت فقهی-حکومتی را تا سرحد یک پندار خودساخته تنزل دهد. آقای شبستری طرف‌داران قرائت رسمی را متهم کرده است که «در باب حکومت، برنامه‌ها و وظائف حکومت و تعریف عدالت، نظریه فلسفی عرضه نمی‌کنند بلکه سلسله‌ای از آداب و حلال‌ها و حرام‌ها را معین می‌کند و از مؤمنان و حکومت می‌خواهند که بر طبق آن عمل کنند.» ایشان در کتاب خود از شخصیت‌های شناخته شده‌ای چون آقایان هاشمی رفسنجانی، مصباح‌یزدی، جوادی آملی و محمدتقی



۱۰۷

پژوهش‌ها

مسئله‌ای به نام قرائت رسمی

جعفری به عنوان نمایندگان قرائت رسمی نام برده است. حال می‌پرسم که حقیقتاً کدام یک از این بزرگان را می‌توان به چنین ایده‌ای منتسب کرد. اندک آشنایی نسبت به کارنامه فرهنگی این افراد کافی است تا معلوم شود که اینان خود از زمره حوزویانی بوده‌اند که از سال‌ها قبل از انقلاب اسلامی تاکنون هرکدام به فراخور خویش، در تبیین فلسفه سیاست و حقوق اسلامی یا در ارائه نظام اقتصادی، اجتماعی و اخلاقی اسلام تلاش کرده و آثاری را بر جای گذاشته‌اند و خود از پیش گامان آموزش‌های نوین در حوزه علمی برای دست‌یابی به چنین مباحثی بوده‌اند. البته بدیهی است که این مباحث به دلیل فقدان پیشینه دراز در ادبیات دینی ما، هنوز چندان پخته و پرورده نیست و نظیر آن‌چه در سایر حوزه‌های معرفت وجود داشته است، نیاز به پژوهش‌های بیشتر و کاوش‌های ژرف‌تری دارد. اما این نکته با ادعای نویسنده که ایشان را به انکار چنین مقولاتی متهم می‌سازد، فرسنگ‌ها فاصله دارد.

شبستری هم چنین بارها اظهار داشته است که طرف‌داران قرائت رسمی به کارشناسان و نخبگان اجازه بررسی و انتخاب نوع نهادهای اقتصادی و سیاسی یا نظریه‌ها و برنامه‌های اجتماعی که به تحقق اصول و ارزش‌های دینی و مصالح ملی می‌انجامد، نمی‌دهند و تنها به تکلیف کردن یک نهاد یا برنامه می‌پردازند. این اتهام نیز با توجه به روش جاری در دو دهه گذشته که همواره کارشناسی‌های لازم در دولت و مجلس صورت می‌گرفته و تنها از سوی شورای نگهبان «عدم مخالفت قطعی» برنامه‌ها و نهادها با احکام و ارزش‌های دینی سنجش می‌شده است، منافات دارد. هم چنین باید یادآور شد که قانون اساسی موجود، حاصل بحث‌های کارشناسی فراوان و بهره‌گیری از دستاوردهای سایر کشورهاست که توسط مجلس خبرگانی که اکثریت قاطع آن به زعم نویسنده از طرفداران قرائت رسمی از اسلام هستند، تدوین شده است. بنابراین، آن‌چه نویسنده در این بخش به قرائت رسمی از دین نسبت داده است نه قابل انطباق بر روش جاری در جمهوری اسلامی یا اصول مندرج در قانون اساسی است و نه چنین انگاره‌ای از سوی فقها و اندیشمندان برجسته دینی اظهار شده یا قابل قبول آنان می‌باشد. آری، اختلاف آقای شبستری با اندیشمندان حوزه و نظام را باید در جای دیگری جست‌وجو کرد، در آن‌جا که ایشان مسلمات قرآن و سنت را به قرائت



پژوهش‌ها

سال دوم، شماره ششم، تابستان ۱۳۸۰

ارتدکس یا قرائت رسمی نسبت داده و با طرد آن‌ها، از مکتب جامع اسلام تنها چند گزاره کلی اخلاقی و مایه‌ای اندک از معنویت و تجربه دینی باقی گذاشته است. این مباحث را به ترتیب پی می‌گیریم.

۲. تعریف دین

چنان‌که گفته شد، دشواری بزرگ آقای شبستری در انگاره ایشان از دین و اسلام است. برداشت نهایی ایشان از اسلام دقیقاً همان تصویری است که برخی از متکلمان جدید پروتستان با تأثیرپذیری از مدرنیته غربی ارائه کرده‌اند و دین را تا سرحدّ یک تجربه معنوی مبهم و تفسیرپذیر کاهش داده‌اند. شگفت این جاست که ایشان برای توجیه پذیر کردن تعریف خود، تعریفی از دین را به قرائت رسمی نسبت می‌دهد که به مخیله کمتر عالم مسلمانی خطور کرده است. ایشان معتقد است که بنا بر قرائت رسمی «دین سلوک معنوی خود انسان دارای ابعاد وجودی گوناگون نیست، بلکه مجموعه‌ای از علوم و احکام غیبی و فوق عقل انسانی است که از سوی خداوند به سوی انسان‌ها آمده تا انسان‌ها آن علوم را بدانند و برنامه‌ها و توانایی‌های خود را با آن بسنجند.» و از این‌جا نتیجه گرفته است که «در این تفکر، میان خدا و انسان گسست وجود دارد و با ورود وحی، هر معرفتی از اعتبار اصیل می‌افتد، انسان متلاشی می‌شود و سرمایه‌های انسانی همه بر باد می‌رود.» در همین کلام کوتاه چند خلط آشکار وجود دارد:

الف. دین یا دین‌داری: ایشان میان حقیقت دین و دین‌داری تفکیک نکرده است و دین را به عنوان مجموعه‌ای از حقایق آسمانی در مقابل دین‌داری به عنوان سلوک معنوی انسان قرار داده است. حال آن‌که این دو مقوله نه تنها با یکدیگر تعارضی ندارند بلکه در هم‌نشینی با یکدیگر معنا و مفهوم می‌یابند. حقائق و حیاتی در حقیقت برنامه و راهنمایی برای سلوک روحی و رفتاری انسان‌ها به سمت کمال مطلوب است و دین‌داری که با تلاش و تکاپوی انسان حاصل می‌آید، بدون در دست داشتن الگو و آیینی مطمئن که راه و مقصد را در ابعاد و زوایای گوناگون بنماید، جز به بیراهه و خرافه سرنوشتی ندارد. خلاصه آن‌که در

اندیشه اسلامی بر «دین نازل» و «سلوک صاعد» هردو تأکید شده است و این دو را به هیچ روی نمی‌توان در مقابل یک دیگر قرار داد.



پژوهش‌ها

مسئله‌ای به نام «قرآنت رسمی»

ب. وحی یا تجربه دینی: ایشان در سراسر آثار خود نه تنها «دین» را سلوک معنوی خود انسان دانسته است بلکه «وحی» را هم نوعی تجربه باطنی بشری می‌داند که نمونه آن به صورت بالقوه در همه مردم و بالفعل در بین عارفان و خواص از مؤمنان همواره وجود داشته است و تصریح می‌کند که حتی احکام و عبادات هم امروزه هنگامی روا و مجاز است که از تجربه دینی مردم و خواص برخاسته یا با آن هماهنگ باشد. نویسنده در این جا نیز بدون توجه به تفاوت اساسی مفهوم «وحی» در سنت اسلامی و مسیحی، آن چه را که برخی متکلمان جدید مسیحی از اناجیل تحریف شده برداشت کرده‌اند، به وحی در مفهوم قرآنی نسبت داده است. این نکته در آیات متعدد قرآن چنان آشکارا بیان شده است که بسیاری از اسلام‌شناسان غرب با مقایسه‌ای کوتاه بر این تفاوت میان اسلام و مسیحیت انگشت گذاشته‌اند.

از منظر قرآن کریم، هر چند تجربه دینی حاصل سلوک بشر در مسیر بندگی حق تعالی است ولی «وحی» حقیقتی است آسمانی که از سوی خداوند بر برگزیدگان از انسان‌ها (پیامبران) نازل می‌گردد و هرگز محصول توانایی‌های ذهنی و روحی خود پیامبر نیست. البته تردیدی نیست که پیامبر یک بشر است و برای دریافت و تلقی وحی نیاز به آمادگی‌های روحی و رفتاری بسیار دارد ولی خود وحی کاملاً جنبه الهی دارد و پیامبر در محتوا و صورت آن دخالتی ندارد. این نکته را از آیات فراوان می‌توان استفاده کرد و مفسران بزرگ نیز بر این نکته اتفاق نظر دارند. «ان هو الا وحی یوحی. عَلمه شَدیدُ القوی» (نجم: ۵ و ۴) جالب این جاست که از نظر قرآن، «بشری بودن پیامبر» دقیقاً دلالت بر «غیر بشری بودن وحی» می‌کند: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ» (کهف: ۱۱۰) در این جاست که قرآن صریحاً وحی را حامل «علم غیب» می‌داند: «ذلک من أنباء الغیب نوحیه الیک» (آل عمران: ۴۴) «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا» (هود: ۴۹) و



پیشرو

سال دوم، شماره ششم، تابستان ۱۳۸۰

پیامبر اکرم (ص) مکرراً خود را تابع و تسلیم در برابر وحی نازل شده می‌داند: «قُلْ إِنَّمَا آتَيْتُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنَ رَبِّي» (اعراف: ۲۰۳) «إِن آتَيْتُ الْإِسْلَامَ يُوْحَىٰ إِلَيَّ» (یونس: ۱۵) به نظر می‌رسد که همین چند آیه کافی است تا مدعای نویسنده که برداشت خود از وحی را به قرآن نسبت می‌دهد، بی‌پایه و بیگانه با فرهنگ قرآن نشان دهد.

جالب این جاست که آقای شبستری از آیه شریفه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» استفاده کرده است که اسلام در این جا همان تسلیم است که فعل بشری است و از این جا نتیجه گرفته که دین نیز امری بشری و محصول تجربه دینی مؤمنان است. گذشته از آیات فراوان که معنای اسلام را به خوبی نشان می‌دهد، کافی بود ایشان تنها به ذیل همین آیه توجه می‌کرد تا سستی استنباط خویش را دریابد. آیه ۱۹ از سوره آل عمران که نویسنده به قسمتی از آن استناد جسته، چنین است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ». چنان که پیداست در این آیه اسلام بر یک «آیین» اطلاق شده است که بر محور «یک کتاب» (اوتوا الكتاب) قرار دارد و این آیین و کتاب، حامل علمی است که از سوی پروردگار فرو فرستاده شده است (جاءهم العلم). وانگهی، می‌پرسم که بر طبق نظر ایشان چگونه می‌توان اسلام را در آیات زیر به معنای تسلیم شدن انسان مؤمن معنا کرد. برای مثال، در آیه شریفه «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران: ۸۵) اسلام به عنوان حقیقتی معرفی شده است که انسان باید در پی شناخت و پیروی از آن باشد یا در آیه «وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳) از اسلام به عنوان نعمتی که از سوی خداوند به انسان عطا شده و آن را کامل گردانیده است، یاد شده است. هم چنین در آیاتی چون «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (انعام: ۱۲۵) به نیکی بر اسلام به عنوان حقیقتی فرانسائی که به بشر آموخته و ارزانی می‌شود، تأکید می‌شود.

ج. دین و دست آوردهای بشر: شبستری با تصویری غریب از قرائت رسمی و با استنتاجی عجیب تر، عالمان مسلمان و حوزه‌های دینی را به تقابل انداختن میان دین و آموخته‌ها و



پژوهش‌ها

مسئله‌ای به نام «قرائت رسمی»

اندوخته‌های بشری متهم می‌سازد. وی با انتساب این تعریف از دین به قرائت رسمی که «دین مجموعه‌ای از علوم غیبی و فوق عقل انسانی است...» نتیجه گرفته است که «در این تفکر میان خدا و انسان گسست وجود دارد و با ورود وحی هر معرفتی از اعتبار اصیل می‌افتد و انسان متلاشی می‌شود.» از تعابیر شاعرانه نویسنده که بگذریم، معلوم نیست که کدام یک از اندیشمندان اسلامی معاصر، دین را سراسر فوق عقل انسانی دانسته‌اند؟ وانگهی، اگر گفته شود که بخشی از دین به عالم غیب مربوط است و در حیطه فهم بشر عادی نمی‌گنجد، چگونه و بر پایه کدامین منطق و متدولوژی می‌توان نتیجه گرفت که کلیه دست‌آوردهای بشری نادیده انگاشته شده است؟ اگر کسی معتقد باشد که خداوند حقائق و ضوابطی را برای حیات فردی و اجتماعی انسان فر فرستاده و در عین احترام به اندیشه و تجربه انسان‌ها، آنان را ملزم به رعایت آن اصول کند و مؤمنان را فراخواند که برنامه‌های خود را به گونه‌ای طراحی یا گزینش کنند که در چارچوب احکام و ارزش‌های دینی و برای رسیدن به آرمان‌ها و اهداف مسلم اسلامی باشد، چگونه این اعتقاد به «گسست میان خدا و انسان» می‌انجامد و «هر معرفتی از اعتبار اصیل می‌افتد» و بالاتر این که «انسان متلاشی می‌شود»؟! آیا تجربه کارشناسی و مدیریت در دو دهه گذشته در جمهوری اسلامی و گسترش دانشگاه‌ها و مراکز علمی و پژوهشی نوین و بهره‌گیری از مدرن‌ترین اندیشه‌ها و ابزارها در حد مقدرات کشور، کافی نیست که این سخنان را ابطال نماید؟ آیا کسی نباید از ایشان بپرسد که این مطالب را کدام یک از بزرگان دین و فقاقت و در کجا بازگو کرده است؟

۳. پیام اجتماعی و معنوی دین

چنان که گفته شد، اختلاف اصلی آقای شبستری با دیدگاه رایج و مشهور عالمان و فقیهان را از جمله باید در این نکته جست‌وجو کرد که وی «تنها پیام سیاسی و اجتماعی دین اسلام را اجرای عدالت» می‌داند و آن را هم در حد «پیام اخلاقی دین در حوزه سیاست» فرو می‌کاهد. ایشان کلیه احکام معاملات، قضائیات و سیاسات را غیر ثابت می‌شمارد و آن‌ها را «قضایای خارجی‌ای که تنها مصالح و مفاسد موقت آن عصر و سرزمین را تأمین



پژوهش‌ها

سال دوم - شماره ششم - تابستان ۱۳۸۰

می‌کرد» می‌داند و حتی نسبت به احکام عبادی نیز هیچ ثبات و اعتبار ابدی قائل نیست، بلکه معتقد است که «مجموعه احکام، شعائر، مفاهیم و ارزش‌های دینی همگی باید مولود و تابع تجربه سخن گفتن خداوند از طریق سنت دینی با مردم جامعه» باشد و تصریح می‌کند که «آن چه عوام مردم به صورت مفاهیم و ارزش‌ها و احکام عبادی و شعائر به آن پای بندی نشان می‌دهند، باید از تجربه خواص نشأت گرفته باشد و تابع و موارد آن باشد.» بنابراین وی بر این باور است که قرآن مجید را باید با روش پدیدارشناسی تاریخی مطالعه کرد و آن را مولود یک تجربه دینی خاص (تجربه نبوی) در سرزمین و شرایط خاص عربستان دانست و عالم دینی امروز باید سخن از تکلیف و تبعیت از وحی را فرو گذارد و بر اساس فرهنگ مدرنیته و شاخص‌های جامعه مدرن غرب برای معاملات و سیاست دست به تأسیس و تدوین قوانین و مقررات زند و عبادات و شعائر دینی را بر طبق تجربه شخصی افراد تنظیم نماید. بی تردید این نظرات نه تنها با آموزه و اجماع علمای مسلمان ناسازگار است بلکه با نصوص مسلم اسلامی و با مقصود و سیره انبیا و اولیاء در تضاد آشکار قرار دارد.

در مقابل، دیدگاه رایج و نظریه غالب در بین عالمان دینی - که ایشان آن‌ها را نمایندگان قرائت رسمی می‌خوانند - به قرار زیر است:

الف. پیام سیاسی و اجتماعی اسلام منحصر به اصل عدالت نبوده بلکه اصول، احکام و ارزش‌های فراوان دیگری نیز مطرح است که در کتب دانشمندان اسلامی به ویژه در سده اخیر مورد بحث قرار گرفته است.

ب. در مورد اصل عدالت نیز باید گفت که برای عدالت در تاریخ اندیشه اجتماعی، تعاریف، اصول و مکانیسم‌های متعددی ارائه شده است و امروزه سوسیالیسم و لیبرالیسم هر دو ادعای عدالت خواهی دارند. در مکتب اسلام تنها به ذکر عنوان عدالت اکتفا نشده بلکه برای عدالت در نظام خانواده و جامعه، اصول، چارچوب‌ها و احکام ویژه‌ای قرار داده شده است که تنها از طریق رعایت آن‌هاست که عدالت و سایر آرمان‌های مطلوب اسلامی تحقق خواهد یافت.



پژوهش روز

مسئله‌ای به نام «قرائت رسمی»

ج. هر چند احکام موقت و زمان مند در بین دستورات اسلامی وجود دارد، ولی غالب احکام فردی و اجتماعی اسلام بنابر تصریح آیات و روایات، ابدی و غیر قابل تغییر است. تشخیص احکام موقت از احکام ثابت با روش شناسی خاص اجتهاد و با استناد به حجت عقلی و شرعی ممکن است، نه با تمسک به تحولات تاریخی که در شرایط ویژه دنیای غرب رخ داده است.

د. دین اسلام نه تنها از تجربه و اندیشه ورزی منع نکرده است، بلکه علم جویی، نوآوری، اندیشه پردازی و فن آوری را تشویق و ترغیب کرده است و دانشی را که در تحقق و توسعه اهداف معقول انسانی و مقررات دینی مؤثر باشد، لازم و واجب می‌شمارد. هـ. سیاست و حکومت مولود همکاری و هم سویی دو نهاد «دین شناسی» و «کارشناسی» است و هر کدام در جایگاه خویش در تبیین و تدوین ساختار و نهادهای سیاسی و اقتصادی بنیان گذاری تمدن اسلامی در هر عصر و شرایط خاص، مؤثر می‌باشند.

و. در فرایند همکاری دو نهاد یاد شده، همان طور که دین شناسی باید ناظر به نیازها و شرایط واقعی زمان باشد و قواعد و اصول و ارزش‌ها را به منظور دست یابی به مدل‌ها و برنامه‌های عینی و اجرایی در ظرفیت‌های اجتماعی و تاریخی تطبیق کند، کارشناسی علمی نیز باید پیش فرض‌ها و چارچوب‌های دینی را جای‌گزین مفروضات عادی و ارزش‌های سکولار نماید. امروزه دیگر این نکته را فاش می‌توان گفت که علوم جدید غرب بر مبانی انسان شناسی و جهان شناسی ویژه‌ای بنا شده و دانش اقتصاد و مدیریت غرب نمی‌تواند در خدمت اجرای اصول و احکام اسلامی و تحقق آرمان‌های مطلوب دینی باشد. بنابر پژوهش‌های نوین در فلسفه علم، به ویژه در حوزه فلسفه علوم اجتماعی، نیک پیداست که علوم تجربی و انسانی نیز جهت دار هستند و از ارزش‌ها و دیدگاه عالمان و فرهنگ جامعه تأثیر می‌پذیرند.

با توجه به این مؤلفه‌هاست که می‌توان قرائت آقای شبستری را با اندیشه اسلامی و فهم اندیشمندان اسلامی از منابع وحی مقایسه کرد. جاداشت که ایشان به جای پرداختن به مسائل حاشیه‌ای و تصورات خودساخته، بی‌پرده و شفاف، این دو قرائت از کتاب و سنت



پژوهش‌ها

سال دوم، شماره ششم، تابستان ۱۳۸۰

را مطرح می‌نمود و دلایل خویش را برای انکار نظر دیگران و اثبات مدعای خویش یکایک باز می‌گفت.

۴. معیار دینی بودن

با آن چه گفته شد، نظریه ایشان درباره نقش دین در سیاست و حکومت چندان تعجبی ندارد. وی معتقد است که در کلیه مراحل برنامه‌ریزی و مدیریت سیاسی تنها «انتخاب عقلانی» کارشناسان دخالت دارد و تنها در نهایت باید دید که کدامین نهاد یا نظریه با «تسهیل تجربه‌های دینی» و «تسهیل ایمان‌ورزی» افراد سازگاری بیشتری دارد. بدیهی است که اگر کلیه احکام و ارزش‌های اسلامی منسوخ پنداشته شود و اظهار شود که «آن چه میان همه نگاه‌های دینی در عصرهای مختلف مشترک است این است که انسان از خود و جهان فراروی دارد و مایل است به تجربه واقعیت گسترده متعالی دست پیدا کند» با این فرض، طبعاً داور دینی نسبت به حیات اجتماعی نیز به اموری ذوقی و استحسانی هم چون تسهیل تجربه‌های دینی و ایمان‌ورزی و نهاد می‌شود. باید پرسید که با کدامین شاخصه و معیار می‌توان ثابت کرد که فلان برنامه یا مدل اقتصادی و سیاسی سبب تسهیل تجربه دینی می‌شود؟ و اساساً تجربه دینی چه کسی یا چه کسانی باید ملاک قرار گیرد؟ و از همه مهم‌تر این که تعریف «تجربه دینی» چیست و بر کدامین دریافت‌ها یا حالات روحی انسان می‌توان نام «تجربه دینی» نهاد؟ آقای شبستری به نیکی می‌داند که در فرهنگ غرب پس از گذشت بیش از یک قرن از طرح مسئله تجربه دینی و بحث‌های فراوان، هنوز هیچ نظریه روشن و قاطعی در این باب وجود ندارد، پس چگونه می‌توان دخالت دین در حیات اجتماعی بشر را که امری حساس و خطیر است، به مفاهیم مبهم و چندپهلوی واگذار کرد؟ آقای شبستری در تعریف تجربه دینی و ایمان‌ورزی به تعبیر مبهمی چون «فراروی انسان از خود و جهان» یا «تجربه واقعیت گسترده متعالی» اشاره کرده است. پس بر عهده ایشان است به ما نشان دهد که مثلاً دخالت دولت در بازار با «فراروی انسان از خود و جهان» سازگاری بیشتری دارد یا مکانیسم بازار آزاد؟ بانک‌داری ربوی با «تجربه واقعیت گسترده»

سازگارتر است یا بانک داری با حذف ربا؟ و ...

در مقابل، چنان که گفته شد، از دیدگاه فقه اسلامی علاوه بر معیارهای اخلاقی و ایمانی، حیات اجتماعی مسلمانان باید از قواعد و مقرراتی تبعیت کند که اجرای درست آن‌ها هم به عدالت و رفاه عمومی کمک می‌کند و هم ایمان و اخلاق دینی را بسترسازی و توسعه می‌دهد. از این جا معلوم می‌شود که آن چه ایشان به عنوان «دین دولتی» مطرح کرده است، جای مناقشه و تردید دارد و لزوم انطباق نهادها و قوانین کشور با احکام و ارزش‌های دینی را نمی‌توان با نام دین دولتی تقبیح نمود. عدول از این موضع و پذیرش تفکیک حوزه دین و دولت (از نظر ماهوی و نه از نظر ساختاری و شکلی) چیزی جز سکولاریسم نیست و نویسنده محترم نباید از اطلاق این عنوان بر نظریه خویش طفره رود.

آقای شبستری اجرای دین و ارزش‌های الهی را مستلزم دولتی شدن دین و از بین رفتن حقوق اجتماعی سایر قرائت‌ها می‌داند، حال آن‌که اجرای احکام و ارزش‌های دینی در جامعه هرگز به معنای نفی و طرد سایر برداشت‌ها و استنباط‌ها از متون دینی نیست. ما نیز بر این عقیده‌ایم که حکومت نباید با دخالت در حوزه دین‌شناسی، از نوآوری و طراوت در اجتهاد دینی جلوگیری کند بلکه فضایی حوزی و دانشگاه برای طرح دیدگاه‌های علمی و اندیشه‌های نوین همواره باید گشوده باشد. به عبارت دیگر، هرچند دولت اسلامی باید در ارتباط و پیوند تنگاتنگ با حوزه‌های دینی و علمی قرار داشته باشد و نیازهای متقابل حوزه و حکومت به صورت منطقی تأمین گردد، اما دخالت دولت در فرایند تولید اندیشه در حوزه و دانشگاه نادرست و بدفرجام است. البته در همین جا نیز توجه به دو نکته ضروری است:

الف. اجتهاد و نوآوری در اندیشه دینی باید کاملاً روش‌مند و براساس اصول علمی صورت گیرد. طرح احتمالات بی‌پایه و تبلیغ دیدگاه‌های غیر منطقی با نام «قرائت‌پذیری دین»، در هیچ محفل و آکادمی علمی پذیرفته نیست. آیا براستی امروزه کسی می‌تواند در حوزه دانش فیزیک بدون توجه به روش‌شناسی و دست‌آوردها و پیشینه آن علم، به نظریه پردازی‌های بی‌پایه اقدام ورزد و آن را به عنوان یک نظریه علمی در محافل آکادمیک مطرح کند؟





ب. برخلاف نظر نویسنده و هم‌فکرانشان معیار درستی و حقانیت یک نظریه یا اجتهاد دینی در محافل غیر تخصصی و در صحنه سیاست و انتخابات رخ نمی‌دهد. مانند همه رشته‌های علمی و تخصصی، دیدگاه‌های دینی باید در جامعه عالمان دینی و براساس متدولوژی پذیرفته شده آنان صورت گیرد و در نهایت، داور نهایی نیز همان جامعه عالمان دینی در هر رشته تخصصی است. بنابراین جا دارد که آقای شبستری به جای طرح مباحث فنی و تخصصی در بین دانشجویان رشته‌های دیگر، این مباحث را در محافل حوزوی و در بین متخصصان مطرح کند تا حقیقت هرچه بیش‌تر بر ایشان و دیگران معلوم گردد. در همین جا از مدیران محترم حوزه علمیه قم تقاضا می‌کنم که زمینه این گونه گفت‌وگوهای علمی را برای فضیای گرانمایه حوزه فراهم سازند.

۵. تکلیف‌گرایی و انتخاب‌گری

برخلاف نظر نویسنده، «تکلیف» اختصاص به یک قرائت خاص از دین یا اختصاص به نظریه «وضع طبیعی» ندارد بلکه تکلیف در کلیه ایدئولوژی‌ها و مکاتب و نظریه‌های اجتماعی هرکدام به نوعی وجود دارد. تکلیف در واقع همان اصول، هنجارها و آکسیوم‌های یک نظام یا مکتب اجتماعی است که همه تفکرات و تطورات در درون آن پارادایم و فضا معنا و مفهوم می‌یابد. برای مثال، در ایدئولوژی اسلامی، «بهره» و «انحصار» حرام است و در ایدئولوژی لیبرال واجب و لازم تلقی می‌شود. در نظام سوسیالیسم، دخالت دولت در قیمت‌ها و تعادل بازار، واجب و لازمه عدالت اجتماعی شمرده می‌شود و در نظام دیگر، این گونه دخالت‌ها حرام یا منحصر در موارد اضطرار است؛ در مکتب اسلام، عدالت در چارچوب خانواده با تقسیم حقوق و مسئولیت‌ها میان زن و شوهر صورت می‌گیرد و در تفکر مادی غربی، تساوی و تشابه در همه جهات میان زن و مرد الزامی شمرده می‌شود؛ در یک جا پوشش مناسب برای زن و مرد لازم شمرده می‌شود و در جای دیگر این پوشش را مخالف لائیسزم یا نشانه تبعیض جنسیتی تلقی می‌کنند و آن را حرام و ممنوع می‌شمارند. در یک کلام، تکلیف و مسئولیت در کنار



حقوق و برخورداری‌ها یکی از عناصر جدایی‌ناپذیر یک نظریه یا یک مکتب اجتماعی است و در جای خود می‌توان اثبات کرد که دگم‌ها و تکلیف‌ها در ایدئولوژی‌های معاصر از مارکسیسم و سوسیالیسم گرفته تا لیبرالیسم، فمینیسم و فاشیسم، به هیچ روی کمتر از ادیان الهی نیست.

این نکته را نیز نباید ناگفته گذاشت که برخلاف نظر آقای شبستری که حکومت‌های گذشته را مبتنی بر تکلیف و حکومت‌های مدرن را مبتنی بر آزادی پنداشته است، پژوهش‌های انتقادی در غرب نشان می‌دهد که دایره دخالت دولت در حوزه خصوصی افراد در دنیای جدید به مراتب بیشتر و گسترده‌تر است و اگر در گذشته، حکومت‌های مستبد، حداکثر در گرفتن مالیات‌های سنگین، سربازگیری اجباری و تأمین هزینه‌های جنگی، بیگاری از برخی افراد و امثال آن دخالت می‌کردند، دولت‌های مدرن در اکثر مناسبات اجتماعی، خصوصی و خانوادگی دخالت می‌کنند و با وضع قوانین و ایجاد محدودیت‌ها، توزیع و تخصیص منابع و تحمیل الگوها و مکانیسم‌های مشخص، عملاً آزادی شهروندان را به طور پنهان تنگ‌تر و تنگ‌تر می‌کنند. این همان شیوه‌ای است که توماس هابز در آغاز مدرنیته، آن را «سراسری» نامید و میشل فوکو در دهه‌های اخیر آن را بر اجزای مختلف جهان مدرن تطبیق کرد. بنابراین تفاوت دوران جدید غرب با جوامع گذشته یا اختلاف میان اندیشه اسلام با مدرنیته غربی در تکلیف‌گرایی و حق‌گرایی نیست؛ بلکه ظهور تنوع و پیچیدگی مناسبات اجتماعی از یک سو، و سنت شکنی و دین‌گریزی در جامعه غربی از سوی دیگر، سبب شده است که گونه‌ای دیگر از تکالیف و الزام‌ها در قالب دین‌های مدرن و ایدئولوژی‌های آهنین، اما با ظاهری حق‌گرایانه و آزادی‌خواهانه ارائه شود. فرق دنیای مدرن با جهان گذشته در این است که گذشتگان حتی حقوق افراد را در قالب تکالیف برای دیگران ارائه می‌کردند و ضمانت اجرایی لازم را در درون انسان‌ها تعبیه می‌کردند ولی در دنیای جدید، تکالیف را هم بسیار پوشیده و در قالب حقوق و آزادی‌های انسانی ترویج می‌کنند و عملاً از ضمانت‌های درونی و وجدانی نیز خبری نیست.

چنان که پیداست، نویسنده محترم بین «حوزه تکالیف» که عرصه پذیرش اصول و چارچوب هاست با «حوزه کارشناسی» که عرصه تدوین استراتژی‌ها و جایگاه نظریه پردازی، مدل سازی و برنامه ریزی است، خلطی آشکار کرده است. در نظام های سیاسی جدید، معمولاً با انتخاب اصول و هنجارهای حاکم، برای یک بار، آن تکالیف را در قالب حقوق و قوانین اساسی تدوین می کنند. پس از آن، در فرایند تصمیم سازی، محافل علمی، دینی، نهادها و رسانه ها با مشارکت و گفت و گوهایی سازنده، زمینه انتخاب و تصمیم گیری قوای مجریه و مقننه را از بین گزینه های مختلف فراهم می سازند و در نهایت یک هیأت داور، تطابق مصوبات با حقوق اساسی را نظارت می کند. در نظام جمهوری اسلامی نیز تقریباً همین فرایند پیش بینی شده است و اگر حیاً تخلفی رخ می دهد، ناشی از فقدان تجربه سیاسی یا سلیقه های شخصی یا سیاسی است و نباید آن را به قرائت خاصی از دین منسوب کرد و برای رویارویی تکلیف و انتخاب به فلسفه پردازی پرداخت.



۶. احکام شرعی و قضایای حقیقیه

ایشان بر این مطلب که احکام شرعی، قضایای حقیقه هستند، خرده گرفته و آن را متأثر از نظریه «ذات» در فلسفه یونان دانسته اند. به نظر می رسد که ایشان بین «حقیقت» و «اعتبار» فرق نگذاشته است؛ زیرا ذات فلسفی بر فرض که محل تردید باشد، ارتباطی با ذات اعتباری که در حوزه حقوق و اخلاق مطرح است، ندارد. اساساً قوانین حقوقی غالباً به صورت یک قضیه حقیقیه بیان می شود و بیان آن ها به صورت قضایای خارجی آن چنان که نویسنده پنداشته است، امکان پذیر نیست. جالب این جاست که ایشان از یک سو بر فقیهان به دلیل پذیرش نظریه ذات از یونانیان، خرده می گیرد و از سوی دیگر، برای تأیید مدعای خویش در تعریف وحی به نظریه برخی فیلسوفان مسلمان درباره «عقل فعال» استناد می جوید که یک نظریه یونانی و اسکندرانی است.

اما آن چه ایشان در مورد خارجی بودن قضایای شرعیه بیان داشته، به طور مبسوط و

مفصل از سوی اصولیین مورد بحث قرار گرفته است و سخن ایشان نشان از ناپختگی در این گونه مباحث دارد.

۷. استنادات نادرست

این نکته را نیز بیفزاییم که استنادات نویسنده به شخصیت‌هایی چون علامه طباطبایی یا شهید مطهری در این کتاب یا گفت‌وگوهای بعدی از دقت لازم برخوردار نیست و گاه خلاف واقع است. برای مثال، در این گفت‌وگو گفته شده است که مرحوم علامه از حقیقت وحی به «شعور مرموز» تعبیر کرده و این نکته را دلیل بر انسانی بودن و تجربی بودن وحی شمرده‌اند. حال آن‌که علامه طباطبایی در کتابی با همین نام (وحی یا شعور مرموز) مطالبی درست خلاف این سخن بیان داشته‌اند.^۹ به‌ویژه مرحوم علامه در فصلی با عنوان «وحی و نبوت موهبتی است خدایی و نه امری اکتسابی» تفاوت وحی با تجربه‌های عرفانی و بشری را به روشنی باز گفته است.



پژش روز

مسئله‌ای به نام قرآنت رسمی

۸. امامت و شورا

نویسنده برای اثبات تفاوت جوامع سنتی با جوامع مدرن به این نکته تمسک جسته است که «زندگی اجتماعی مسلمانان، زندگی سنتی و اطاعت رعیت از راعی بود و مفاهیم سیاسی آن زمان مثل بیعت، شورا، عدالت، امامت و ... همه بر آن محور بنا شده بود». اولاً، جامعه عرب در سرزمین مکه و مدینه یک نوع خاصی از جامعه قبیله‌ای و مبتنی بر انتخاب از طریق شورای اهل حل و عقد بود و برخلاف حکومت پادشاهی ایران یا امپراتوری روم، آن را نمی‌توان جامعه‌ای مبتنی بر اطاعت رعیت از راعی تعریف کرد؛ ثانیاً، بر فرض چنین باشد، به خوبی پیداست که باید میان اصول و ارزش‌های ثابت سیاسی مثل امامت، بیعت، شورا و ... و شکل و قالب عصری آن تفکیک کرد. جمهوری اسلامی و فقیهان پایه‌گذار آن، بر این اعتقادند که می‌توان همان نظام ثابت سیاسی را امروز در نهادهای جدید دیگری پیش‌بینی و تعبیه نمود.



پژوهش‌ها

سال دوم، شماره ششم، تابستان ۱۳۸۰

۹. دگم‌های مدرن

آقای شبستری معتقد است که در دوران جدید در هیچ جا حق و باطل یا درست و نادرست به طور کامل قابل تشخیص نیست، ولی خود قاطعانه فتوا داده است که «مقتضای مسلم مسلمان زیستن ما در عصر حاضر و وفاداری ما به رسالت پیامبر گرامی اسلام همین است که حقوق بشر را بپذیریم و آن را اساس سازمان‌دهی اجتماعی خود قرار دهیم». باید پرسید که اگر در دنیای کنونی صرفاً از ترجیح یک نهاد یا نظریه بر نظریه دیگر می‌توان سخن گفت، چرا ایشان نظریه قرآن در نظام خانواده یا در نظام حقوق جزا و معاملات را قاطعانه ناکارآمد و سنتی می‌شمارد و از حقوق مدنی و جزایی غرب به عنوان تنها نظام قابل پذیرش، دفاع می‌کند. زبان نویسنده در بیان مدعیات و پیش فرض‌های خود در باب مدرنیته، هرمنوتیک و نهادهای سیاسی و حقوقی غرب، چنان قاطع و دگماتیک است که گمان نمی‌رود هیچ فقیه و مفسری چنین قاطعانه سخن بگوید.

هم چنین آن‌چه ایشان به عنوان دستاوردهای هرمنوتیک جدید در این گفت‌وگو و سایر آثار خود مطرح ساخته و آن را در برابر اجتهاد و فقهات دیرپای اسلامی قرار داده است، تنها یکی از نظرات موجود در دانش هرمنوتیک است که به طور ناقص و سطحی در آثار ایشان مطرح می‌شود. البته این نظریه در غرب نیز محل مناقشه و گفت‌وگوهای فراوان قرار گرفته است. لذا این پیش فرض روشن‌شناسانه خود جای گفت‌وگو دارد که متأسفانه مجال بحث در این جا نیست.

نویسنده محترم فرهنگ مدرنیته و دستاوردهای آن را نیز به عنوان یک اصل مسلم پذیرفته و آن را معیار و مبنای داوری درباره قرآن و سنت اسلامی قرار داده است. گویا پیش فرض دیگر ایشان در فلسفه تاریخ «اندیشه ترقی» و نظریه پیش رفت است که معتقد است تاریخ بشر در سیر خود رو به تکامل و پیش رفت نهاده است و لزوماً آن‌چه در دوران جدید رخ داده و پذیرفته شده است، بر آن‌چه در عصر گذشته بوده است، برتری دارد و ارزش مندتر است. در غیر این صورت، ایشان باید به جبر تاریخ قائل باشد و اظهار دارد که در دوران جدید، مناسبات دیگری را که مربوط به جامعه‌ای از نوع دیگر است،

نمی توان احیا کرد.

البته پیش فرض های ناگفته و نانوشته دیگری از این دست در مباحث ایشان وجود دارد. اجمالاً باید گفت که این نظرات حتی در اندیشه غرب نیز مسلم و مرجح انگاشته نمی شود و به ویژه امروز در نقدهای گوناگونی که به مدرنیته وارد کرده اند، ضرورت بازنگری و تدوین نظریه های بدیل را یادآوری می کنند.

۱۰. سخن پایانی

در پایان باید گفت که آقای شبستری، هم چون بسیاری از روشنفکران معاصر، با ارائه یک تصویر افراطی و غیر منطقی از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، سعی در اثبات نظریه خویش دارد؛ حال آن که در میان دو قرائت افراطی و تفریطی که مؤلف ارائه کرده است، قرائت ها و تفسیرهای بسیار دیگری می توان فرض کرد که البته حقانیت آن ها را باید در عرضه به کتاب و سنت و عقل سنجش کرد. نتیجه آن که با یک نگرش دقیق تر می توان دریافت که در مورد فرهنگ ناب اسلامی و جایگاه آن در جهان، تفسیر و تعبیری وجود دارد که اکثریت قاطع فقیهان و عالمان صاحب نام شیعه - با دست کم کسانی که به عنوان طرف داران قرائت رسمی از آن ها نام برده شده است - صریحاً یا تلویحاً با آن موافقت دارند. بنابر آن چه به اشاره بازگفتیم دانسته می شود که معارف گران سنگ کتاب و سنت و فهم غالب در جامعه عالمان دینی به گونه ای بوده است که نه به بحران هایی دچار می شود که ایشان به قرائت رسمی نسبت داده اند و نه به چالش های ویران گری منجر می شود که از نتایج منطقی نظریه ایشان است. البته جای انکار نیست که در میان عالمان و مؤمنان همواره رگه هایی از تحجر و خشک اندیشی رخ می نموده است که نباید آن را به حساب جامعه عالمان دینی و کلیه متولیان نظام گذاشت.

در این مقاله سعی ما بر این بود که در چارچوب نگرش نویسنده حرکت کنیم و از زوایای پنهان سخن پرده برداریم. مباحث انتقادی نویسنده و روی کرد نقادانه ما سبب شد که بحث بیش تر شکل چالش گرانه پیدا کند و تقریر محل نزاع در بحث سنت و تجدد به طور



پژوهش روز

مسئله ای به نام قرائت رسمی



پژوهش حوزه

سال دوم - شماره ششم - تابستان ۱۳۸۰

دقیق صورت نگیرد. مبحث ظریف و زیبای این حوزه، نشان دادن ارتباط دین و احکام و ارزش‌های جاویدان آن با توسعه‌پذیری جوامع و توسعه‌خواهی انسان در تکامل تاریخی و شیوه طراحی نظام‌ها و نهادهای متحول اجتماعی است. این بحث که لغزش‌گاه اکثر روشنفکران و نوگرایان مسلمان بوده است و دو جریان تجددگرایی و تحجرگرایی را در دو سرفراط و تفریط پدید آورده است باید در جای دیگر مفصلاً مطرح کرد.

✓ پی‌نوشت‌ها:

۱. اولین شماره این دو هفته‌نامه در ۱۷ مرداد ماه ۱۳۵۸ چاپ شد و تا پانزده شماره ادامه یافت.
۲. کیهان فرهنگی، شماره سوم، سال ۶۳، ص ۸.
۳. اندیشه اسلامی، شماره ۱۰، ۲۱ آذرماه ۱۳۵۸.
۴. نخستین قسمت از مقالات «دین و عقل» در کیهان فرهنگی، سال چهارم، شماره ششم، شهریورماه ۶۶، چاپ شد و مقالات «قبض و بسط» در اردیبهشت ماه سال بعد آغاز به انتشار گردید.
۵. این مقالات و مصاحبه‌ها در کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت» (طرح نو، ۱۳۵۷) و کتاب ایمان و آزادی (طرح نو، ۱۳۷۶) گردآمده است.
۶. کتاب‌شناسی کامل این اثر عبارت است از: محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها)، طرح نو، ۱۳۷۹، ۵۴۴ص.
۷. آقای شبستری در مصاحبه‌ای با روزنامه ایران به تفصیل گزارشی از محتوای کتاب خود را ارائه کرد که در تاریخ ۱۵ تا ۲۵ اسفندماه ۷۹ به چاپ رسید. در این قسمت از گفته‌های ایشان در آن مصاحبه بهره‌جسته‌ایم.
۸. منظور ایشان از «قرائت ارتدکس»، فتاوی و نظرات فقها و علمای گذشته در باب احکام و ارزش‌های دینی است و منظور از «قرائت رسمی» فتاوی فقها و علمای کنونی است که در ادامه همان سنت و روش گذشتگان در علوم اسلامی عمل می‌کنند.
۹. ر. ک: سید محمدحسین طباطبایی، وحی یا شعور مرموز، قم: دارالفکر، بی‌تا، ص ۱۲۰ به بعد.