

## بررسی مقایسه ای دو گفتمان ایدئولوژیک و هرمنوتیک نو اندیشی دینی

دکتر حسین مسعودنیا<sup>۱</sup>

حسین روحانی<sup>۲</sup>

### چکیده

جریان نو اندیشی دینی یکی از نافذترین حلقه های فکری از عهود ماضیه تاکنون بوده است و همین امر اهمیت شناخت و واکاوی نظرات مبدعان و سرحلقه های این نحله فکری را دو چندان می کند. علی شریعتی به عنوان سرحلقه گفتمان ایدئولوژیک نو اندیشی دینی، تفسیری دنیایی، غایت گرایانه و ایدئولوژیک از دین را در معرض مخاطبان خویش قرار می دهد و مجتهد شبستری که سر سلسله گفتمان هرمنوتیکی نو اندیشی دینی است علی رغم دلبستگی و تعلق خاطر به دلمشغولی های شریعتی مبنی بر رنسانس دینی و تجدید حیات دین، راهی جدای از سلف خویش در پیش می گیرد و بر خلاف شریعتی، قرائتی حداقلی و پلورالیستی از دین اراده می کند و دین را از عرصه اجتماع و سیاست به ساحت خصوصی انسان ها می راند و بر خلاف شریعتی و وامداران گفتمان ایدئولوژیک منتسب به او، ایدئولوژی را به محاق و مسلخ می برد و راه را برای واسازی از نصوص دینی فراهم می کند. در این جستار سعی بر آن است با معرفی آراء دو گفتمان ایدئولوژیک و هرمنوتیک نو اندیشی دینی و بررسی مقایسه ای این دو، نقاط اشتراک و افتراق این دو گفتمان به بوته نقد و بررسی گذاشته شود.

**کلید واژه:** ایدئولوژیک، شریعتی، مجتهد شبستری، هرمنوتیک.

### مقدمه

بدون شک یکی از نحله های تاثیر گذار فکری سده اخیر ایران، نحله نو اندیشی دینی می باشد. خاستگاه و سرچشمه این نحله فکری به دوره مشروطیت باز می گردد که در آن برهه شماری از روحانیان و روشنفکران منجمله محقق نائینی و سید جمال الدین اسدآبادی در صدر آمدند تا نوعی همسازگرایی میان سنت و مدرنیته ایجاد نمایند که ما حاصل این اهتمام ورزی ها و تأملات فلسفی، برکشیدن و نضج گیری مفهومی تحت عنوان نو اندیشی دینی بود. این نحله فکری از بدو پیدایش خویش تا کنون فراز و فرودهای بسیاری را از سر گذرانده است و از دل این گفتمان، خرده گفتمان های گونه گونی سر برآورده است. از جمله خرده گفتمان های مطرح که می توان ذیل گفتمان نو اندیشی دینی مورد شناسایی و تدقیق قرار داد، خرده گفتمان های ایدئولوژیک و هرمنوتیکی نو اندیشی دینی می باشد. سر سلسله گفتمان ایدئولوژیک نو اندیشی دینی، علی شریعتی می باشد که بر آن بود با قرائتی حداکثری و ایدئولوژیک از دین، دین را از ساحت خصوصی وارد حوزه عمومی نماید و آن را هدفمند و جهت دار نماید و از این رهگذر راه را برای دخالت و نفوذ همه جانبه دین در عرصه های مختلف و گوناگون فراهم نماید. شریعتی سنت و مدرنیته را

Hmassy2005@yahoo.com

Hoseyn-Ra@yahoo.com

<sup>۱</sup> - استادیار علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

<sup>۲</sup> - دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

توأمان مورد نقادی خویش قرار می داد و این ایده را در سر می پروراند که با بر گرفتن مقومات مثبت سنت و مدرنیته ووا نهادن اصول منفی این دو،زمینه را برای برقراری نوعی دمکراسی دینی با بذل عنایت به دو سویه ایرانییت و اسلامییت فراهم نماید.

خرده گفتمان دیگری که ذیل نحله نواندیشی دینی، خاصتاً در دوران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی برکشید، گفتمان هرمنوتیکی نواندیشی دینی به پیش قراولی مجتهد شبستری بود. مجتهد شبستری، متکلم نواندیشی است که بر آن است به تاسی از متالهان پروتستان و هرمنوتیسین هایی چون گادامر راه را برای قرائتی مدرن و کثرت گرایانه از دین هموار نماید. از نظر شبستری و گفتمان هرمنوتیکی مورد وثوق وی، 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. این متکلم نواندیش با بهره گیری از هرمنوتیک دیالوگی گادامری، شبستری قرائت و تفسیر متون دینی و نیز متون غیر دینی در هر عصر را مبتنی بر سؤالات و پیش فهم های دینداران و مفسران آن عصر می داند. لذا معتقد است با توجه به تحول مستمر علوم و معارف بشری در هر عصر و نیز تغییر مداوم سؤالات و پیش فهم های دینداران طی زمان و نیز متفاوت بودن سطوح و نوع دانش آنها، همواره شاهد تنوع و نفوذ قرائت های دینی خواهیم بود. در این جستار این فرضیه موردآزمون قرار می گیرد که در مقام مقایسه دوگفتمان ایدئولوژیک وهرمنوتیکی نواندیشی دینی، نقدسنت ها،اعتقاد به روزآمد و کارآمد کردن دین در مواجهه با تجددو ایجاد نوعی همسازگرایی میان سنت و مدرنیته، بزرگترین وجه تشابه این دو گفتمان و تأکید شریعتی بر قرائت حداکثری از دین و دخالت دین در سیاست و حوزه عمومی و در مقابل اصرار گفتمان هرمنوتیکی به پرچمداری شبستری بر قرائت حداقلی و کثرت گرایانه از دین و بر سر مهر بودن با سکولاریزم، بارزترین وجه اختلاف این دو متفکر نواندیش می باشد.

### چهارچوب نظری

بنا بریک تقسیم بندی کلان می توان مفاهیم رابه دودسته طبیعی وبرساخته تقسیم کرد.مفاهیم طبیعی ناظر به پدیده ها واموری هستندکه مستقل ازجامعه انسانی هستندوتعین آنها درجهان پیرامون مستلزم تحقق جامعه انسانی وروابط میان انسانها نیست.مفاهیمی نظیرآب،درخت،جنگل درعدادمفاهیم طبیعی هستند.مدلول این سخن بدین معناست که این مفاهیم تفسیربردارنیستندونمی توان با نگاهی هرمنوتیکی تفاسیرمتعددوبی شماری ازآنها اراده نمود.دربرابراین دیدگاه ذات گرایانه،دیدگاه دیگری نیزوجودداردکه مفاهیم رابرساخته محیط اجتماعی می داندوکثرت گرایی وبازی های زبانی رابه رسمیت میشناسد.ویتگنشتاین<sup>۳</sup> دردوره دوم تفکرخویش،بامطرح کردن نظریه شباهت خانوادگی عملاً ومحققاً راه جدیدی راپیش روی محققان علوم انسانی نهادوبراین نظرتأکیدورزیدکه ذات گرایی نمیتواندایده درخورومناسی درراستای تنقیح وایضاح مفاهیم وپدیده های جهان پیرامون باشد(دباغ، ۱۳۹۰:۹۶).بنا بررأی

<sup>۲</sup> Wittgenstein

وی، بازی‌های مختلف به خصوصیات و ویژگی‌های گوناگون و غیریکسانی در عالم پیرامون ارجاع می‌دهند. مدلول کلام فوق این است که مفهوم بازی به لحاظ دلالت‌شناسی واجد ذاتی نیست. در واقع میان بازی‌های مختلف شباهتی از سنخ شباهت میان اعضای یک خانواده (شباهت میان چشم و بارو و دهان پدر و مادر با فرزندان) وجود دارد که تنها با مراجعه به عالم خارج یافت می‌شود. ویتگنشتاین می‌گوید، ما وقتی می‌خواهیم اشیاء را تعریف کنیم، بر خلاف گذشتگان که فرض می‌کردند مثلاً این افراد انسانی، حقیقتی و گوهری - مثلاً ذاتیات - مشترکی دارند، ایشان معتقد است که ما نمی‌توانیم چنین گوهر و ذاتیاتی را قایل باش...

... (Wittgenstein, 1953: 65-75). ویتگنشتاین با ذکر مثالی در برابر این پرسش که «چه گونه است با این که افراد متفاوت اند، یکی قد بلند است و یکی کوتاه قد، و یکی سفید روی است و یکی سیاه روی، بر همه، انسان اطلاق می‌کنیم؟»، می‌گوید، اطلاق یک لفظ و اسم واحد به افرادی که میان‌شان حقیقت و گوهر واحد فرض نکرده ایم، از یک طرف، و در عین حال، این افراد، همگی، هم در یک ویژگی واحد با هم شریک نیستند از طرف دیگر، و بعضی، بلند قد، و بعضی، کوتاه قد، و بعضی، سفیدند، و بعضی سیاه اند، و نه در رنگ‌شان و نه در ابعادشان و نه در ویژگی‌های بدنی یا ذهنی‌شان، همه، یک خصیصه ندارند، از باب شباهت خانوادگی است. شما، اگر فرزندی را در یک خانواده‌ی پر جمعیت ببینید، فرزند اول و فرزند دوم، در سه خصیصه ممکن است شریک باشند؛ یعنی، اگر ویژگی‌های فرزند اول و دوم را ببینیم، فرزند اول و دوم، ممکن است در دو خصیصه‌ی B و C با هم شریک باشند، و فرزند دوم و سوم، ممکن است در دو خصیصه‌ی E و F شریک باشند و به همین ترتیب، فرزند سوم، ممکن در ویژگی H و G با فرزند چهارم، شریک باشند. الان شما این چهار فرزند را با هم مقایسه کنید، میان اینان، یک ویژگی مشترکی که برای همه باشد و در هیچ کدام مستثنا نباشد، پیدا نخواهید کرد، اما دو به دو که با هم بسنجیم، شباهت‌هایی دارند. دوتای اول، در اجزای صورت با هم شبیه اند، و دوتای دوم، مثلاً، در تناسب اندام، و آن دوتای سوم، مثلاً، نحوه‌ی گفتار یا رفتارشان شبیه است، اما فی‌المجموع، نخواهید شباهت واحد پیدا کنید، نخواهید یافت. ویتگنشتاین می‌گوید، شما وقتی یک اسم واحدی مثل انسان را بر افراد مختلف انسانی اطلاق می‌کنید، از این باب است که ولو میان همه‌ی افراد، یک ویژگی واحد نمی‌یابید، اما در هر مجموعه‌ی افراد با هم، می‌توانید مشترکاتی پیدا کنید و بر اساس این مشترکات (شبیه‌اشتراکاتی که در چند تا خواهر و برادر وجود دارد) یک نام واحد بر آنان اطلاق می‌کنید (دباغ، ۱۳۸۸: ۲۶۲). مثال دیگری که میتوان برای تنقیح و ایضاح نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین به آن اشاره کرد تشخیص و شناسایی نقاط اشتراک و افتراق بازی‌هایی نظیر فوتبال، اسنوکر، شطرنج، بسکتبال، والیبال، تنیس و بوکس می‌باشد، حال آنکه بازی‌های بوکس و شطرنج عاری از توپ هستند. مولفه تورنیز در بازی‌هایی نظیر تنیس و والیبال وجود دارد، حال آنکه اسنوکر، فوتبال آمریکایی و... فاقد تور هستند. همان‌طور که دیده می‌شود، نمی‌توان مولفه‌ای را نشان داد که در تمامی بازی‌های یادشده حضور داشته باشند؛ اما از سوی دیگر، شهوهای زبانی ماقتوا می‌دهند که اطلاق واژه بازی

بر تمامی موارد فوق و تعیین مراد کردن از آن در سیاق های زبانی مختلف خالی از اشکال است. به تعبیر دیگر هیچ کاربرزبانی در اطلاق و به کاربردن واژه بازی برای بد مینتون، اسنو کرو... تردیدی به خود راه نمی دهد. ممکن است در مقام اشکال گفته شود که تمامی بازی های یاد شده در داشتن خصوصیت بردو باخت بایکدیگر مشترکند. برای پاسخ می توان پدید ای را در نظر آورد که در آن پسریچه ای بر روی تاب نشسته و در حال تاب خوردن است. شهو د های زبانی ما این رانوعی بازی تلقی می کنند، حال آنکه در آن نه توپ هست و نه بردو باخت (دباغ، ۱۳۸۸: ۲۶۲). پس می توان ملهم از نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین چنین نتیجه گیری نمود که دوگفتمان هرمنوتیکی وایدنولوزیک نواندیشی دینی با وجود شباهتهایی که دارند، تفاوت هایی نیز دارند. تفاوت هایی که نمی توان از آنها صرف نظر نمود و فوی نفسه مهم اند و در خور توجه. مدلول این سخن بدان معناست که ما با گفتمان های های گونه گونه نواندیشی دینی مواجه هستیم. به تیر فنی تر نواندیشی دینی ذاتی ندارد که با حرازو بر شمر دن مولفه های آن، تمامی مصادیق آن رابه دست آورد بلکه به تعبیر ویتگنشتاین ما بانوعی شباهت خانوادگی مواجه هستیم؛ شباهتی از سنخ شباهت میان افراد یک خانواده؛ شباهتی که توأم با تفاوت هست و یکی نافی دیگری نیست.

### جستاری در باب مقومات گفتمان ایدئولوژیک نواندیشی دینی

نماینده شاخص گفتمان ایدئولوژیک نواندیشی دینی، علی شریعتی می باشد. نام شریعتی با نام حسینیه ارشاد و جنبش نوگرایی دینی گره خورده است. وی همچنین تاثیر گذارترین روشنفکر دینی زمان خویش بود که با نقد توأمان سنت و مدرنیته در پی صورت بندی گفتمان جدیدی تحت عنوان گفتمان ایدئولوژیک دینی بود و از این رهگذر بر آن بود راه سومی را بگشاید که غایت نهایی آن، ایجاد نوعی نوزایی دینی بود (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۱۸۸). شریعتی در راستای نیل به مقصود خویش، تئوری «بازگشت به خویشتن» را مطرح می کرد. او درباره ضرورت این تئوری چنین اظهار نظر می کند: «میلیون ها مردم جهان که در چنگ جهل، انحطاط اجتماعی و فقر مادی و معنوی اسیرند، مشکلات زندگی شان، مجهولات فلسفی و علمی و مسائل وجود و عرض و ماده و انرژی نیست، بلکه می خواهند بدانند که زنگارها و بیماری های اجتماعی شان را چگونه نابود کنند، به کالبد مرده ملتشان چگونه روح بدمند و حیات و حرکت بخشند؟... از عقب ماندگی ها چگونه رها شوند» (شریعتی، ۱۳۸۱: ۱۹۹). شریعتی در خصوص ضرورت بازگشت به خویش بر این نظر تاکید می ورزد که برای دوام و قوام راستین خویش باید به غنای فرهنگ خویش برگردیم و عناصر مترقی و انسان ساز را از آنها استخراج نماییم. از نظر شریعتی، اگر عوامل خود باختگی و مسخ کننده را از خود دور نکنیم و خود را با بازگشت به خویش و ذخایر مادی و معنوی انسانی خویش، مجهز نسازیم، خود را در مقابل تهاجمات بی امان نفی کننده مان، بی دفاع رها ساخته ایم (شریعتی، ۱۳۷۴: ۲۱۳). مراد شریعتی از بازگشت به خویشتن، بازگشت به سرچشمه های اصلی و ناب محمدی و استخراج مجدد و تصفیه منابع فرهنگی اسلام می باشد.

در واقع رنسانس اسلامی، نه یک تجدید تمدن و فرهنگ و قدرت اسلامی، که تجدید تولد خود اسلام و بعثت دوباره اسلام است. این نواندیش دینی به عامل مهمی در خصوص علل جدایی مسلمانان از ذخایر غنی و عظیم خویش اشاره می کند که یکی استعمار فرهنگی و فکری امت اسلامی است که با ترفندهای گوناگون از جمله آسیمیلیسیون، تجدد، فرنگی مآبی و غربزدگی صورت گرفت که مردم مسلمان را از ذخایر عظیم خودشان بیگانه و منزجر ساخت و به تقلید مهوع و کورکورانه از فرهنگ و تمدن بیگانگان وا داشت و در نتیجه قدرت تشخیص و انتخاب و نهایتاً توانایی اراده و تصمیم را از آنان گرفت تا آنجا که آخرالمرمرد پوک، پوچ، بی اصل و ریشه و هویت گردیدند (علی اکبری، ۱۳۷۴: ۱۷۲). به نظر شریعتی، بزرگترین رسالت یک نواندیش دینی، تجدید بنای مکتبی و مسلکی اسلام با بینش شیعی و تدوین یک سیمای کامل از ایدئولوژی اسلامی است و این امر میسر و حاصل نمی شود مگر با بازگشت به اسلام راستین و شناخت حقیقی روح واقعی اسلام راستین (علی اکبری، ۱۳۷۴: ۱۷۳).

این نواندیش دینی این نظر را به کرسی می نشاند که یک نوگرای دینی می باید عناصر اصیل مذهب را از درون فرهنگ عظیم اسلامی بیرون بکشد و دو مرتبه تجدید بنا کند (شریعتی، ۱۳۶۰: ۲۸). شریعتی بعنوان یک روشنفکر جامعه شناس و ایدئولوگ انقلابی توجه روشنفکران را به این نکته جلب می کند که یک روشنفکر حتی اگر به مذهب هم معتقد نباشد لازمه روشنفکری این است که از مذهب موجود آن جامعه در صورت امکان بعنوان ابزار برای اصلاح جامعه بهره گیرد. لکن مراد شریعتی از مذهب، مذهبی است که خود را از قید زنگارهایی و غبارهایی که به مرور اسلام را دچار رکود و فترت نموده است خلاصی بخشد و مذهب راستین و حقیقی خود را بر شیفتگان حقیقی و راستین بنمایاند (محدثی، ۱۳۷۴: ۱۸۲).

از منظر شریعتی، بازگشت به خویشتن آن است که معجزه بزرگی اتفاق بیفتد و همه آدم های وابسته به همه مذاهب و تاریخ ها از خودشان تخلیه شوند و به خویشتن فرهنگ و اسلامی خویش باز گردند. شریعتی این نظر را مطرح می کرد که اسلام می باید از صورت تکراری و سنت های ناآگاهانه ای که بزرگترین عامل انحطاط مسلمانان می باشد بصورت یک اسلام آگاهی بخش، مترقی، معترض و بعنوان یک ایدئولوژی آگاهی دهنده و روشنگر مطرح گردد (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۴۲۱). فلذا، آنچه شریعتی از دین مستفاد می کرد آن بود که اسلام از صورت سنتی اجتماعی به صورت یک ایدئولوژی و از صورت مجموعه ای از معارف علمی که تدریس می شود بصورت یک ایمان خودآگاهانه و از صورت مجموعه ای از شعائر و علایم و اعمال که فقط برای ثواب اخروی انجام می شود بصورت بزرگترین نیرویی در آید که به انسان پیش از مرگ مسئولیت و حرکت و میل به فداکاری می بخشد و بعنوان استخراج ماده عظیمی در آید که آگاهی و عشق را از متن این جامعه روشنفکر در بیاورد و آن معجزه بزرگ را در این نسل به وجود آورد (شریعتی، ۱۳۸۱: ۴۳-۳۵).

نقطه عزیمت و شاه بیت اندیشه شریعتی بر مبنای قرآنی ایدئولوژیک و این جهانی از دین استوار بود. شریعتی ایدئولوژی را به معنای عقیده شناسی می داند و کلمه ایدئولوژی را مشتق شده از دو کلمه ایده به

معنای فکر، خیال، آرمان و عقیده و لوژی را که ریشه لاتین دارد به معنای منطق و شناخت. بنابراین ایدئولوژی به معنای عقیده شناسی است (شریعتی، الف ۱۳۷۴: ۶۶). او در شرح و بسط مفهومی و تبیینی خویش از ایدئولوژی، بر این نظر تأکید می‌ورزد که ایدئولوژی یعنی تکنیک چگونه زیستن انسان و چگونه ساختن اجتماع و در یک کلمه تقدیری که انسان برای خود جامعه و تاریخ خود قائل است (شریعتی، الف ۱۳۷۴: ۹۴). به عبارتی ساده تر، ایدئولوژی، بینش و آگاهی ویژه ای است که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع مالی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی ای، که بدان وابسته است، دارد و آن را توجیه می‌کند، بنابراین ایدئولوژی عقیده ای است که جهت اجتماعی، شکل زندگی و وضع ایده آل فرد و جامعه و حیات بشری را در همه ابعادش تفسیر می‌کند و به چگونه ای؟ چه می‌کنی؟ و چه باید بود؟ پاسخ می‌دهد (شریعتی، الف ۱۳۷۵: ۲۹-۲۸). ایدئولوژی عقیده ای است که نظام و یا وضع مطلوب را در زمینه انسانی و اجتماعی، فکری یا مادی در قبال نظام و وضع موجود نشان می‌دهد و نیز راه طی فاصله میان وضع موجود و وضع مطلوب را برای انسان روشن می‌سازد؛ بنابراین در ایدئولوژی تضاد بین موجود و مطلوب وجود دارد (شریعتی ب، ۱۳۷۵، ۱۴۷).

این نواندیش دینی نقش ایدئولوژی را در حفظ دستاوردهای انقلابی، حیاتی می‌داند و در این باره می‌گوید: «انحراف یک انقلاب اجتماعی همین است که وقتی اول، انقلاب به وجود می‌آید براساس ایدئولوژی است و بعد انقلاب منحط و منجمد می‌شود و بصورت فرهنگ و تمدن در می‌آید. نباید گذاشت یک انقلاب فکری تبدیل به یک تمدن و نظام علمی شود، بلکه باید همواره نظام علمی و تمدن را همچون ابزارهایی برای ایدئولوژی استخدام کرد» (شریعتی، الف ۱۳۷۵: ۳۵۸). این نواندیش دینی، این نظر را مطرح می‌کند که در نتیجه کم‌رنگ شدن ایدئولوژی، نهاد سیاسی خلافت، طبقات زراندوز، اشرافیت بدوی و تصوف خالی از ابعاد مهم اسلامی، در دنیای اسلامی حاکم شد و افرادی مثل علی (ع)، ابوذر، سلمان و عمار که نهادهای عدالت، امامت و انسانیت بودند، به حاشیه رفتند. از این رو شریعتی، به حوادث ورخداهای صدر اسلام نقب و تعریض می‌زند و این نظر را بر زبان می‌آورد که با حضور خلافت، ایدئولوژی کنار می‌رود و از زیر جاهلیت [به صورت پنهان] وارد فرهنگ می‌شود. از این دیدگاه، پیروزی های اسلام به ویژه در جنگ‌ها (غزوات) مرهون ایمان و ایدئولوژی و علت شکست های اسلام در دوران بعد از ناحیه اسلام فرهنگی یا شبه سکولاریستی بود (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۶۳-۲۵۷). شریعتی متأثر از نگاه ایدئولوژیک خویش به دین، اسلام فرهنگی را یک اسلام شبه سکولاریستی معرفی می‌کند که سعی دارد با تفکیک وظایف و جدایی دو حوزه دین و سیاست، دین را از صحنه خارج نماید. این تعبیر به نظر شریعتی بیشتر مسیحی است تا اسلامی و این دوگانگی میان دنیا و آخرت در بینش اسلامی وجود ندارد (شریعتی، ۱۳۵۱: ۱۳۶-۱۳۵).

این متفکر دینی، دین را به گونه ای تفسیر می‌کند که به مثابه راهنمای عمل و مرامنامه این دنیایی باشد. قرائت ایدئولوژیک از دین به معنای استفاده از عناصر دینی در بازسازی ایدئولوژی به منظور ایجاد تغییر اجتماعی است. روشنفکر ایدئولوژیک کارش تفسیر جهان نیست بلکه تغییر آن است و از این رو قرائت

ایدئولوژیک از دین، معطوف به عملی سیاسی است و در جهت دگرگونی این دنیا بنا شده است (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۲۷). شریعتی بر آن بود که جنبه های خاصی از شیعه می تواند عملکرد ایدئولوژیک داشته باشد و ایرانیان را از وارد کردن ایدئولوژی غربی بی نیاز کند. یکی از اینها مفهوم مکتب بود که او آن را نوعی کلیت و نظام هماهنگ اندیشه ها، رفتارها و داورى ها می دانست که بر خلاف علم و مهارت های فنی، به کسی که آن را پذیرفته نه تنها معنی و جهت بلکه مسئولیت و رسالت می دهد. بنابراین مکتب معادل نظامی از باورها و عقیده ایدئولوژیک است (شریعتی، ۱۳۶۱: ۳-۱۱).

در نظر شریعتی، ایدئولوژی شکل بسط یافته مکتب است و شیوه رفتار فرد را تعیین می کند. ایدئولوژی زمانی ارزش دارد که دو مفهوم مدینه فاضله و انسان کامل را در خود داشته باشد (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۶۷). از سوی دیگر ویژگی اصلی ملت این است که همه اعضای آن پیرو یک مکتبند مانند ملت ابراهیم در قرآن که همه به توحید عقیده دارند. به این لحاظ می توان مکتب را همان ایدئولوژی و توحید را ایدئولوژی ابراهیمی دانست (شریعتی، الف ۱۳۷۵: ۹۱-۹۰).

نکته مهم در قرائت ایدئولوژیک شریعتی از دین، اسطوره سازی از شخصیت هایی چون ابوذر، مقداد، زینت (س) و حسین (ع) است. شریعتی معتقد است «اگر دین به کار دنیای مردم نیاید، به کار آخرت آنها نیز نخواهد آمد» و به همین دلیل است که ابوذر را جانشین ابن سینا می کند؛ چرا که بوعلی نماینده اسلام فلسفی است و ابوذر نماینده اسلام ایدئولوژیک. بوعلی سینا نماینده طبقه حاکم و در خدمت وضع موجود است اما ابوذر یک انقلابی ظلم ستیز و عدالتخواه (شریعتی، ب ۱۳۷۴: ۲۴-۲۳). نقد بنیادینی که بر قرائت ایدئولوژیک شریعتی از دین وارد است آن است که اگر اسلام را به ایدئولوژی محدودنماییم در آن صورت ساحت های دیگر اسلام به ویژه آخرت سازی آن به محاق می رود که اتخاذ چنین رویکردی با مبانی و شالوده های وثیق دینی سازگار نیست (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۳۳۳).

نقدی دیگری که در باب گفتمان ایدئولوژیک نواندیشی دینی و نماینده اعلاى آن علی شریعتی وارد است آن است که نمی توان به بهانه غیر انقلابی بودن، فیلسوفانی چون ابن سینا را زیر سوال برد. شریعتی گر چه خواندن فلسفه را قابل می داند و حتی بر این باور است که هیچ کس از خواندن فلسفه بی نیاز نیست اما دست آخرو در تحلیل نهایی، ارزش غایی فلسفه را برای بازی و ورزش ذهن می داند و بس و جز این اعتبار و منزلتی برای فلسفه قائل نیست (شریعتی، ج ۱۳۷۴: ۱۱۸). شریعتی نه تنها با روش فلسفه و مباحث امور عامه فلسفی مخالفت می کند، بلکه بسیاری از مباحث الهیات را نیز بی فایده می داند (شریعتی، ۱۳۷۰: ۲۸۴). او این نظر را مطرح می کند که باید مکتب اسلام را از چنگ تمدن و فرهنگ و علوم اسلامی رها نمود و متناظر با همین دیدگاه خویش اشخاصی چون بوعلی سینا یا ابن عربی را به مهمیز نقد خویش می کشد. دلیل مخالفت شریعتی با کسانی چون ابن سینا، این است که او عقلانیت فیلسوفانی چون بوعلی را ملهم از عقلانیت یونان و منطق صوری ارسطو می داند و به همین اعتبار ابن سینا را به یونان زدگی و دوری از اسلام حقیقی - اسلام ایدئولوژیک - متهم می نماید. این در حالیست که خود شریعتی از علم و فرهنگ

غربی برای تبیین اسلام استفاده می کند و اگر انتقاد او بر متفکرینی چون شیخ الرئیس را وارد بدانیم خود او نیز از ساطور مبانی نقادانه اش در امان نخواهد بود (خسرو پناه، ۱۳۸۳: ۳۵).

سویه دیگری که در منظومه فکری شریعتی قابل طرح و بررسی است دیدگاه او در باب مدرنیته می باشد. شریعتی متأثر از نگاه ایدئولوژیک و غایت گرایانه خویش به سنت خاصاً دین، مدرنیته را نه بعنوان یک کل و ماهیتی یکپارچه، بلکه بصورت مجموعه ای متکثر می بیند که به جای پذیرش یکباره چنین مجموعه ای، باید با دقت در اجزای آن گزینش کرد. او نقد خود را از مدرنیته با تفکیک میان تجدد بعنوان فرایند استفاده صوری از نهادهای مدرن و انگاره های مدرن و تمدن بعنوان نیل به جامعه انسانی و عقلانی مبتنی بر فرهنگی غنی، سامان می دهد و آنگاه با طرح تفاوت میان تمدن و تجدد ابراز تأسف می کند و می گوید: «به نام تمدن، تجدد را به خورد جامعه های غیر اروپایی داده اند. این در حالیست که تمدن و فرهنگ، کالای صادراتی نیست، تمدن و فرهنگ، رادیو و تلویزیون و یخچال نیست که از آنجا به این جا بیاورند و با برق وصل کنند تا کار کند (شریعتی، ۱۳۷۳: ۸۶). او با این عبارات تجدد را تمدن صادراتی و صوری می انگارد و توضیح می دهد که: «تمدن صادراتی عبارتست از تکرار همیشگی یک فریب چشمگیر ولی دروغین که هیچ وقت به نتیجه نمی رسد. کسانیکه خیال می کنند در تمدن و فرهنگی راه صد ساله را می شود یک شبه پیمود یا نمی فهمند یا می خواهند دیگران نفهمند (شریعتی، ۱۳۷۳: ۸۶). شریعتی با رویکردی انتقادی به سنت و پالایش آن از خرافه ها و زنگارها این نظر را در سر می پروراند که از اسلام بعنوان یک ایدئولوژی عملگرایانه و بعنوان عامل هویت ساز برای جامعه بهره گیری نماید و متناظر با این رویکرد نقادانه در قبال سنت و رنسانس دینی، تجدد را به عنوان نافی سنت ها و رواج دهنده مصرف های جدید وارداتی و استعمار و استثمار شرقی بشدت نقد می کند و گرانیکه اندیشه اودر راستای نیل به این مقصود، اتخاذ رویکردی سلبی در قبال کارکردهای اجتماعی منفی غرب و همزمان مواجهه ای همدلانه و ایجابی در خصوص دستاوردهای با ارزش غرب در زمینه فن آوری و علم بود (راد، ۱۳۸۲: ۲۱۳-۲۱۲).

شریعتی متأثر از روش شناسی استقرایی خویش یکی از علل رکود و رخوت در تفکر اسلامی را بهره گیری ناصواب از روش قیاسی در تمدن اسلامی می داند و بر این نظر پای می فشارد که بینش قرآنی، مبتنی بر متد استقرایی، عینی و تجربی است و اسلام بعنوان یک دین مبتنی بر سه پایه کتاب، ترازو و آهن است (شریعتی، ۱۳۷۰: ۴۰-۶۱). این نو اندیش دینی گر چه درصدد بازسازی سنت و احیای آن در جهان بشدت عقلانی و به تعبیر وبر افسون زده امروزی است و تجدد را از لحاظ بینشی و هستی شناسانه با احکامی شداد و غلاظ به نقد می کشد اما این نکته را نیز یادآور می شود که تنها راه برون رفت از رخوت و فترت موجود در جهان اسلام، دست شستن از روش قیاسی و روی خوش نشان دادن به روش استقرایی است (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۴۷۶). این متفکر دینی علم مدرن را نقد می کند و هم کارکردهای مثبت علم را می پذیرد ولی آن را جایگزین مذهب نمی کند و تکیه زیاد بر علم گرایی و دوری گزیدن از مذهب را عامل انحطاط جوامع بشری معرفی می نماید و در این خصوص می گوید: «در همه این نظریات (روان شناسی، بیولوژی و مکاتب فلسفه



تاریخ، انسان شناسی و جامعه شناسی) باید بیدار بود که رگه هایی از نژاد پرستی، غرب پرستی یا فاشیسم فرهنگی و فکری وجود دارد. باید حتی پاک ترین و پارساترین سخنان اروپایی را به شک و تردید تلقی کرد تا گول نخورد و بعد رایگان مبلغ نظریات پلید نژاد پرستی که هدفش تحقیر شرقی و هدفش ایمان پیدا کردن شرقی به ضعف و سستی و ذلت و اندک بودن انسانی اش باشد، نشد (شریعتی، ۱۳۷۰: ۱۱۶-۷۶).

شریعتی در کسوت متفکری نواندیش، در مقابل فرهنگ مدرنیته، بینش توحیدی و قرآنی را سامان مند می داند. شریعتی از آن جهت ناقد مدرنیته است که در آن معناداری هستی به فراموشی سپرده شده و به ماشینیسیم و صنعت محض عاری از معنویت گرایش پیدا کرده است. او با آگاهی از آموزه های مدرنیته می خواهد دین را به مفهوم جدید تفسیر نموده و اذهان عمومی و جهان امروز را بر آن قابل تطبیق گرداند. وی از میان گرایش ها این را می پذیرد که نه خود باخته و تسلیم مدرنیته، نه کهنه پرست و منفی نظر، بلکه آگاه از واقعیات زمان و ضرورت های رشد و تحول، متکی به فرهنگ و ریشه های اسلامی - شرقی براساس نیازهای خودش بدون تقلید، قائل به ضرورت انتخاب در برابر تمدن غرب باشند (منوچهری، ۱۳۸۳: ۶۹).

مخلص کلام اینکه شریعتی این سودا را در سر می پروراند که دین امری ثابت و لایتغیر است اما معرفت دینی متحول است و او برای تحول و عصری شدن معرفت و فهم دینی از علوم انسانی به ویژه جامعه شناسی و تاریخ مدد می گیرد و قرائت ایدئولوژیک از دین و تئوری بازگشت به خویش متناظر و هم عنان با امهات و شاگله هندسه معرفتی این نو اندیش دینی می باشد.

### مجتهد شبستری، مبدع گفتمان هرمنوتیکی نواندیش دینی

مضمون اصلی هرمنوتیک توجه به معنا و مفهوم است. در هرمنوتیک به جای تبیین و علت یابی که در علوم تجربی کاربرد دارد بر فهم و تفسیر تاکید می شود و به جای بیان رابطه متغیرها به فهمیدن معنای آن توجه می شود. همچنین در هرمنوتیک به پیش فهم ها، علائق و انتظارات مفسر بعنوان مقدمات و مقومات عمل تفسیر و فهم متون تاکید می شود و هیچ فهم و تفسیری بدون پیش فهم و پیش دانسته ای میسر نمی شود، بلکه در جریان هر فهمی دانسته های تفضیلی همیشه بر دانسته های اجمالی پیشین بنا می شوند و این همان مطلبی است که از آن به دور هرمنوتیکی تعبیر شده است (واعظی، ۱۳۸۰: ۵۰-۲۵).

شبستری به تاسی از روش شناسی هرمنوتیکی بالاخص هرمنوتیک فلسفی گادامر بر آن است که از هرمنوتیک به مثابه ابزاری برای نظریه فهم و بکارگیری آن در فهم متون مقدس و پدیده وحی توشه گیری نماید. شبستری با وام گیری از هرمنوتیک دیالوگی گادامری، قرائت و تفسیر متون دینی و غیر دینی در هر عصر را مبتنی بر سؤالات و پیش فهم های دینداران و مفسران آن عصر می داند. لذا معتقد است با توجه به تحول و تکامل مستمر علوم و معارف بشری در هر عصر و نیز تغییر مداوم سؤالات و پیش فهم های دینداران طی زمان و نیز متفاوت بودن سطح و نوع دانش آنها، همواره شاهد تنوع و تعدد قرائت های دینی خواهیم بود (علیجانی، ۱۳۸۶: ۶۷-۷۰) این متکلم نو اندیش «بخش معظم آموزه های دین را متعلق به

گذشته و منقضی به انقضای تاریخ می‌داند و قوانین دینی را شکل‌های معین عصری می‌داند که در زباله دان تاریخ می‌افتد! و صرفاً پیام آنها جاودانه است؛ یعنی فقط پیام است که ذاتی دین است نه خود قوانین و معارف» (شبستری، ۱۳۷۹: ۳۶). شبستری پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و این ادعا را مطرح می‌کند که فهم فراتاریخی از کتاب و سنت ناصواب است و باید در فهم کتاب و سنت به روش تاریخی عمل کرد (شبستری، ۱۳۷۹: ۳۴۷). این متفکر دینی در ادامه تاملات و تتبعات خویش در باب دین پژوهشی متأثر از روش‌شناسی هرمنوتیکی خویش بر این نظر پای می‌فشارد که احکام فقهی برای امروزیان که در شرایط تاریخی دیگری به سر می‌برند، حجیت ندارد زیرا آن احکام برآمده از شرایط تاریخی معنا در گذشته است (شبستری، ۱۳۷۹: ۱۳). شبستری متأثر از هرمنوتیک فلسفی گادامر هیچ پدیده و حادثه اتفاق افتاده‌ای در حوزه روابط انسانی را فرابشری نمی‌داند. او بر این نظر تأکید می‌ورزد که چون بشر در قلمرو شرایط تاریخی و اجتماعی زیست می‌کند و راه‌گزینی هم ندارد، اراده و ادراکش محدود به همین شرایط است. او پیامبر را نیز بشری می‌داند که به درجه‌عالی‌تری از تجربه معنوی دست یافته و در شرایط تاریخی خاصی افق معنوی خاصی را نشان داده و گشوده است (شبستری، ۱۳۷۹: ۴۶۹). شبستری که آشکارا مبانی و اصول وثیق دینی را به بهانه تاریخی بودن احکام دینی زیر سؤال می‌برد برای اثبات و صحت مدعای خود و موجه جلوه دادن دیدگاه‌های خویش، این نظر را مطرح می‌کند که: «در دستگاه جدید، خدا، وحی، نبی، قانون و ارزش‌های دینی و مفاهیمی از این دست، معنایی خاص خود دارند و تحول دستگاه، هرگز به معنای خروج از اسلام نیست، بلکه به معنای عرضه فهمی از نبوت پیامبر اسلام در این عصر است» (شبستری، ۱۳۷۹: ۴۶۹).

او آزادی تفکر را منوط و موقوف به این می‌داند که در باب شناخت، معیار حق و باطل، مجعول و ساخته خود انسان‌ها باشد و معیاری دیگری جز معیار انسانی از نظر او موضوعیت و حقانیت ندارد. او در این خصوص می‌گوید: «همه چیز با تفکر و ارائه تفسیر انسان معنا و مفهوم پیدا می‌کند. اگر موضوعی را نتوان متعلق تفسیر انسان قرار داد، قابلیت تفکر ندارد و به عصر انسان آزاد اندیش تعلق ندارد. هیچ متنی خود به خود معنا ندارد. معنای متن وقتی روشن می‌شود که با پیش‌فهم‌های خود به تفسیر آن بپردازیم» (شبستری، ۱۳۷۹: ۱۰۰). این دین‌پژوه معاصر در خصوص علایق و انتظارات مفسر می‌گوید: «مفسر تنها پاسخ‌هایی را می‌تواند از متن دریافت کند که انتظار دریافت آن‌گونه پاسخ‌ها را دارد. این انتظار معین مفسر است که مسیر پرسیدن را ترسیم می‌کند و موجب می‌شود وی از متن فلسفی، پاسخی تاریخی دریافت کند» (شبستری، ۱۳۸۱: ۲۴-۲۳). این پژوهشگر دینی، این دیدگاه را مطرح می‌کند که می‌باید متن را در زمینه قرارداد تا بتوان پیام آن را دریافت نمود. او در این خصوص در جایی می‌گوید:

«هر گونه 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 پیش‌فهم و پیش‌فرض مبتنی است و هیچ فقیهی نمی‌تواند بطور 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 واقعیت های زمان، مکان و عصر ورود آنها، به این متون نزدیک شویم و آنها را بفهمیم» (Mojtahed shabestari, ۲۰۰۰: ۲۹-۷۶). شبستری برای کاستن از ابعاد ساختار شکنانه نظرات خویش در باب دین و فرونشاندن انتقادات مخالفان خویش که او را متهم به سازه شکنی از دین می کنند می گوید: «فهمیده شدن متون، صد در صد با درست بودن پیش دانسته ها و علایق و انتظارات مفسر بستگی دارد. با مقدمات و مقومات غیر منقح و سست نمی توان معنای متن را صید کرد. بر عهده هر مفسر است که نخست به تنقیح تمام عیار پیش دانسته ها، علایق و انتظارات خود بپردازد و آنها را در معرض داوری دیگران بگذارد و انتقاد دیگران را برای تصحیح و تنقیح آنها با جان و دل پذیرا گردد. داوری در میان تفسیرهای متفاوت یک متن نیز بدون داوری درباره مقدمات و مقومات آن تفسیرها کاری بی ثمر است» (شبستری، ۱۳۸۱: ۳۳).

نقد عمده ای که بر این اظهارات شبستری وارد است این است که این متکلم نواندیش معتقد است که باید پیش دانسته ها و انتظارات مفسر، درست و منقح باشد تا به فهم متن نائل آید. سوال مهم این است که ملاک شناسایی مقدمات و مقومات صحیح از سقیم چیست؟ و این سوالی است که هیچ گاه ایشان به آن پاسخ نمی دهد. طرفه اینکه مشکل شبستری تهافت و تناقض در گفتار و نوشتار اوست که سعی دارد به نحوی از انحاء با مغالطه آن را رفع و رجوع نماید. سوالی که به مجرد واکاوی و بررسی آراء شبستری در ذهن نقش می بندد این است که اگر معیار حقانیت و حجیت، پیش فهم های مفسر است چگونه می توان از گرداب نسبی گرایی مصون ماند و وثاقت دین را حراست و حفاظت نمود (هادی، ۱۳۸۸: ۲۹۶). نکته دیگری که پیرامون آراء شبستری به ذهن متبادر می شود این است که اگر فرض شبستری مبنی بر امکان تشخیص قرائت درست از نادرست پیرامون نصوص دینی را بپذیریم و همزمان قائل به دخالت پیش فرض های مفسر در فهم متن باشیم در آن صورت چه وضعیتی پیش می آید؟ حقیقت این امر این است که در صورت اتخاذ چنین رویکردی، این سوال پیش می آید که محک و معیار در خصوص تشخیص قرائت درست از نادرست از چه منبع و مرجعی ایقاع می شود؟ اگر از خود متن اخذ می شود که تسلسل پدید می آید، چون اگر معیار ارزیابی قرائت را از همان قرائت بگیریم، دور تسلسل است و اگر معیار را از قرائت دیگری بگیریم، معیار ارزیابی آن قرائت را از کجا آورده ایم؟ اگر بازقرائتی دیگر را مطرح کنیم که تسلسل لازم می آید و اگر بالاخره یکی متوقف بر قرائتی از همان متن باشد، باز به دور تسلسل بر می گردد. لذا برون مندی از این تنگنا نمی یابیم (هادی، ۱۳۸۸: ۳۰۰).

شبستری ایمان را بیش از آنکه مقوله ای معرفتی و عقیدتی بداند، آن را چیزی از جنس احوال وجود آدمی نظیر از سر گذاردن یک تجربه عاشقانه می داند و از این رهگذار اسلام فقهاتی را به چالش می کشد و می گوید: «احکام و سنت های موجود در ابواب معاملات باید مطابق با سلوک توحیدی مردم مورد بررسی قرار گیرد و هر گاه بررسی ها و مطالعات صاحب نظران صلاحیت دار نشان دهد که پاره ای از قوانین، عرف ها و نهادهای باقی مانده از گذشته در جامعه معینی مانع از سلوک توحیدی انسان ها می شود، در اصلاح و

تعدیل و تفسیر آنها هیچ گونه تردیدی نباید روا داشت (شبستری، ۱۳۸۰: ۸۸). از نظر او، اجتهاد سنتی و فقه محصول آن، نمی تواند پاسخگوی نیازهای زمان باشد و از سوی دیگر آنچه عالمان دین به نام دین در جامعه مطرح می کنند یک معرفت بشری و لذا قابل نقد است زیرا عالمان دین بشرند و با معیارهای بشری دعوت انبیاء و وحی را می فهمند (شبستری، ۱۳۸۰: ۷۸). خدشه و ایراد بنیادینی که در خصوص دیدگاه شبستری در باب اسلام فقهاتی وارد است این است که آیا مسلمانان نمی توانند براساس ارزش های دینی خود طرحی نو در عالم در اندازند و براساس آن مسائل خود را حل کنند؟ و اساساً چه کسی گفته است که تمام مسائل هستی، جنبه فقهی دارند و باید با آنها حل کرد؟ نکته دیگر آنکه مگر پذیرش احکام فقهی منافاتی با بهتر شدن زندگی انسان، ارائه برنامه ریزی های دراز مدت، استفاده از دستاوردهای علوم تجربی و اجتماعی صنعتی شدن جامعه دارد؟ کجا فقه اسلامی با قانون ها و مقرراتی که روند توسعه و پیشرفت ملی را نظام مند می سازد مخالف است؟ بسیاری از قوانین و مقررات توسعه مربوط به قوانین متغیر است که از نظر اسلام تدوین و تنظیم آنها مادام که با ثابتات دینی منافات نداشته باشد بی اشکال است. اینکه اسلام قوانینی را ارائه می دهد که اختلاف های اشخاص را برطرف می سازد و نظم اجتماعی را ایجاد می کند، آیا با مسئله توسعه مغایرت دارد؟ یا بهترین زمینه ساز توسعه و پیشرفت است (نصری، ۱۳۸۳: ۳۱۲-۳۱۱). بنظر می رسد شبستری با در غلتیدن در وادی هرمنوتیک فلسفی گادامر و قرائتی سر تا پا اومانستی از دین، اصول و مبانی وثیق دینی را به محاق می برد و راه برای قرائت های متنوع و متکثر از دین هموار می شود که نتیجه غایی و بلافصل چنین رویکردی در دین پژوهی، جوهر ستیزی از دین و آنارشسیسم روش شناسانه می باشد.

### جستاری در باب نقاط اشتراک و افتراق دو گفتمان ایدئولوژیک و هرمنوتیک نواندیشی دینی

علی شریعتی در کسوت متفکری ایدئولوژیک اندیش، رنسانس دینی خود را در بر گیرنده دو استراتژی می دانست. یکی برگشت به حقیقت و آموزه های معنوی دین و دیگری پیرایش و آرایش متن. او در طرح رنسانس اسلامی در نظر دارد که استخراج و تصفیه منابع فرهنگی باید در حوزه دین صورت گیرد. شریعتی با کشاندن مفهوم رنسانس غربی برای تغییر در متون دینی و آموزه های آن در شرق، سود جست و با استناد به تحول فرهنگی - صنعتی غرب، با تاکید بر حفظ اصالت متون دینی، خواستار تحول و قرائت جدید در حوزه های فرهنگ و ادبیات اسلامی شد (هادی، ۱۳۸۸: ۲۲۴).

شریعتی از جمله متفکرانی است که از عقب ماندگی اسلامی، تاجر و مانند آن رنج می برد. لذا درصدد انجام انقلاب فرهنگی در بین مسلمانان بر آمد. به اعتقاد وی، رنسانس اسلامی یعنی تولد مجدد آن روح انقلابی بیدار کننده، ایمان پاک، روش و بینش منطقی واقع گرا و اجتماعی، ایده آل های انسانی و شرقی و پیش رویی که اسلام نخستین نام دارد. در واقع شریعتی به دنبال آن بود تا با پیراستن دین از خرافه ها و سویه های تخریب کننده، به جوهر دین که همانا دوران طلایی حکومت پیامبر و امام علی (ع) رجعت کند و

اسلام حقیقی را پیش چشم مخاطبان دین قرار دهد (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۲۰-۱۱۹). حقیقت امر این است که کسانی چون شریعتی و شبستری گرچه طرفدار نوعی رنسانس و بازسازی اندیشه دینی هستند و بر آند از دستاوردهای مدرنیته سودجویند اما غایت و اهداف این دو یکی نیست. چرا که جوهره اساسی قرائت هرمنوتیک نواندیشی دینی در پیراستن ایدئولوژی از چهره دین خلاصه می شود. اگر قرائت ایدئولوژیک شریعتی، احیاگری را در دنیایی کردن و الحاق وظایف گسترده بر دوش دین و بر یک معنا ایدئولوژیک کردن دین می دید، قرائت هرمنوتیک نواندیشی دینی، احیا گرای دینی را در کم کردن بار دین و کاستن انتقادات ها از آن و به یک معنا ایدئولوژی زدایی از دین می بینند (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۳۳). قرائت ایدئولوژیک از دین، بامر بندی و حصار بندی ها، هویت دینی خود را بنا می کند. در این حصار بندی ها مفاهیمی چون کافر، شیطان، منافق برجسته می شوند. شریعتی این مرز بندی را از ابتدای تاریخ ترسیم می کند؛ تاریخ با تقسیم بندی هابیلی - قابیلی درک می گردد. به گونه ای که شروع تاریخ با تسلط امپراطوری شرم همراه است. یعنی پیروزی قابیل در کل تاریخ (شریعتی، ج، ۱۳۷۵: ۶۰-۵۰). اگر در قرائت هرمنوتیکی شبستری، دین به ساحت خصوصی افراد رانده می شود، در قرائت ایدئولوژیک شریعتی، توجه عمده بر تواناسازی دین می باشد. در قرائت ایدئولوژیک از دین، مفاهیمی انقلابی و رادیکال از منابع فرهنگی و دینی اکتشاف می شود تا در ساختمان ایدئولوژی اسلامی گنجانده شود. همین طور مفاهیمی که ناظر به دگرگونی و انتقاد از وضع موجود است استخراج و به صورت ایدئولوژی ترجمه می گردند. برای مثال شریعتی مفاهیمی چون جهاد، شهادت، قسط، عدل و ناس را در ساختمان ایدئولوژی خود حاضر ساخت (شریعتی، ۱۳۷۴: ۸۰-۷۰). این در حالیست که قرائت هرمنوتیکی نواندیشی دینی، دین را نه ابزاری در راستای متحقق نمودن اهداف دنیوی که ابزار و غایتی معنوی و اخروی می داند و لبه تیز انتقاد خود را متوجه کسانی چون شریعتی می کند که با تفسیری ایدئولوژیک از دین و دنیوی کردن دین و تصویر پردازی از یک جامعه آرمانی، شرایط را برای ارائه تفسیری حداکثری و تمامیت خواه از دین هموار کردند. شبستری از رویکرد یک متکلم نواندیش، با طرح هرمنوتیکی و تأویلی دین از یک سو دریچه های جدید را بر تعامل معارف جدید و معرفت دینی گشود و از سوی دیگر راه را هم بر نقد فهم دینی و هم نقد متن دینی باز کرد (شبستری، ۱۳۷۴: ۶۰-۵۶). تفاوت عمده در قرائت ایدئولوژیک و هرمنوتیکی نواندیشی دینی آنجایی است که شبستری و هم کیشان او، متن دین را نقد پذیر می دانند و متناظر با آن بر آزمون پذیری مدعیان دینی صحه می گذارند که مجموعه این خصایص در برگزیده پروژه اسطوره زدایی است. تاریخی دیدن وحی و نبی (ص) ثمره ای جز اسطوره زدایی از آنان ندارد و این درست نقطه مقابل قرائت ایدئولوژیک شریعتی است که در آن ائمه و رسول خدا با عنوان چهره هایی اسطوره ای و الگوهای فوق بشری و دست نیافتنی مطرح می شوند (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۴).

خصیصه دیگری که در قرائت هرمنوتیکی نواندیشی دینی وجود دارد عبارتست از اجرای پروژه کوچک سازی دین و به رسمیت شناختن پلورالیسم دینی و دیگر آنکه در این قرائت دین برای دنیا جای خود را به

دین برای آخرت می دهد. طرفه اینکه از منظر دین پژوهی هرمنوتیکی، زبان دین، زبانی اخلاقی است این در حالیست که زبان قرائت ایدئولوژیک از دین، زبانی ایدئولوژیک، انقلابی و احساسی است (شبستری، ۱۳۷۶، ۵۶). قرائت هرمنوتیکی نواندیشی دینی بر این نکته پای می فشارد که معارف بشری مستقل و خارج از دین هستند. از این رو با مشروعیت بخشی به معارف برون دینی، دیگر درصدد آن نیستند که همه چیز را با دین اثبات کنند. بنابراین مقولات متنوعی چون آزادی، دمکراسی، حقوق بشر و عدالت و ... برون دینی اعلام می شود (شبستری، ۱۳۷۸: ۷۸-۷۱). اگر در قرائت ایدئولوژیک از دین گفته می شد دمکراسی اسلامی و دمکراسی غیر اسلامی، در قرائت هرمنوتیکی گفته می شود اسلام دمکراتیک و اسلام غیر دمکراتیک. مدلول این سخن بدین معناست که در قرائت ایدئولوژیک از دین، این مدرنیته است که میباید با استلزامات دینی همساز شود و این در حالیست که در قرائت هرمنوتیکی نواندیشی دینی، این دین است که میباید به فراخور و فراخنای اقتضانات تجدد، به روز و بازسازی شود. قرائت هرمنوتیکی به هیچ وجه در جهت اسلامی کردن چیزی قدم بر نمی دارد بلکه بر عکس تلاش می کند اسلام را با چیزها سازگار نماید (شبستری، ۱۳۷۶: ۵۸). در قرائت ایدئولوژیک از دین، کسانی چون شریعتی و جبهه همت خویش را بر این امر قرار دادند تا با قرائتی انقلابی و عملگرایانه از دین، آن را دردگرگونی رادیکال و بنیادی جامعه سهیم سازند. قرائت ایدئولوژیک، نوعی قرائت آزادیبخش از الهیات بود، چرا که بر دگرگونی رادیکال و توجه به عدالت اجتماعی و آرمان مستضعفین تکیه داشت. ایدئولوژی پردازی از دین، بیشتر ناظر بر توانایی دین بود. اصولاً قرائت ایدئولوژیک نواندیشی دینی، بیش از آنکه بر خلوص و کارکرد دین تاکید ورزد، بر عملکرد و توانایی دین اصرار می ورزد (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۶۵). این در حالیست که قرائت هرمنوتیکی نواندیشی دینی این نظر را مطرح می کند که دین، یک فرا نهاد نیست بلکه بعنوان یک نهاد در کنار سایر نهادها در روابطی همراه با تعامل جای یابی می شوند. از نظر سخنگویان این نحله فکری، دین تنها می تواند به خرده نظام های دیگر یاری رساند و از یک نقش تکمیلی برخوردار گردد. فلذا هرمنوتیسین هایی چون شبستری این نظر را بر زبان می آورند که نفوذ عام دین در جامعه، لزوماً با دنیایی شدن آن همراه نیست. بعبارت دیگر برای اینکه ما دین را در اجتماع حاضر سازیم لزوماً نباید کارکردهای اصلی آن را در دنیا سازی خلاصه کنیم، بلکه دین با احراز نقش تکمیلی می تواند همچنان در عرصه اجتماع حاضر باشد (شبستری، ۱۳۷۸: ۲۵). در قرائت هرمنوتیکی از دین، معتقدین به همه ادیان می توانند به یک اندازه از امکان وصول به حقیقت برخوردار باشند. این قرائت همان چیزی است که بیش از هر چیزی یقین را نادر و حقیقت را دور و دست نیافتنی می داند و از این رهگذر زمینه را برای گفتگوی میان تمدنهای فراهم می کند (نراقی، ۱۳۷۷: ۲۸). ورود نظریه پایان ایدئولوژی به پهنه مباحث روشنفکرانه در ایران خاصاً در دهه دوم و سوم انقلاب اسلامی، سر فصل جدیدی بود که روشنفکران را به غایت جدیدی رهنمون می ساخت که نقد روشنفکران ایدئولوژیک، از امهات اساسی و بنیادین آن بود.

نقد جامعه‌ی ایدئولوژیک و دین ایدئولوژیک و اصولاً انتقاد به خود ایدئولوژی نقشی بود که روشنفکران بطور برجسته در دهه اول انقلاب بتدریج آغاز کردند و در پایان دهه هفتاد به اوج خود رساندند (کچوییان، ۱۳۷۶: ۱۰۸-۱۰۹).

از نظر شارحان قرائت هرمنوتیکی نواندیشی دینی، ایدئولوژی در هر حال و تحت هر شرایطی در کسوت و قالبی تمامیت خواهانه، ابزار انگارانه و جزم گرایانه ظاهر می شود؛ فلذا از نظر اینان گریزی از ایدئولوژی ستیزی و راندن دین به ساحت خصوصی افراد نیست (کاظمی، ۱۳۸۳: ۹). به نظر می رسد وجوه اشتراک میان دو قرائت ایدئولوژیک و هرمنوتیکی نواندیش دینی آنجایی است که هر دو قرائت، قائل به همسازگرایی سنت و مدرنیته هستند و در همین راستا پروژه نوسازی و دین پیرایی را دنبال می کنند لکن تفاوت های ماهوی و شگرفی نیز میان این دو به چشم می خورد. من باب مثال کسانی چون شریعتی که حامل و واضع قرائت ایدئولوژیک از دین هستند گر چه اقتضائات جامعه مدرن را نفی نمی کنند اما انتقادهای گزنده و جانداری را متوجه مدرنیته می کنند. محض نمونه شریعتی در جایی در نقد لیبرال دموکراسی غرب می گوید: «دموکراسی برآرایی تکیه دارد که بیشتر زاییده احساس است نه تعقل» و با قاطعیت ابراز می کند که: «عوامل فانتری در ایجاد عقاید، مخصوصاً وقتی مخاطب توده باشد، موثرتر از عوامل منطقی است و بنابراین دموکراسی این چنین آدمهایی، دموکراسی رأس ها خواهد بود نه دموکراسی رأی ها (شریعتی، ب، ۱۳۷۵: ۲۳۲-۲۳۱). این در حالیست که واضعان قرائت هرمنوتیکی نواندیشی دینی، به بنیادهای مدرنیته باور عمیقی دارند و عقل نقاد مدرن را سلاح خود در فهم سنت و دین قرار می دهند و پروژه عصری کردن دین را دنبال می کنند و با همین اعتبار از پایگاه مدرنیته، سنت را با احکامی شداد و غلاظ به نقد می کشند که سرانجام چنین رویکردی ساختار شکنی از دین و در افتادن در وادی نسبی گرایی می باشد. اگر شریعتی دغدغه زنده نگه داشتن دین و بازسازی جامعه جدید براساس شالوده های دینی را در سر می پروراند و در همین راستا درصدد بر پایی نظامی ایدئولوژیک و دین مدار بود، قرائت هرمنوتیک نواندیشی دینی، دین را به اخلاق تحویل می نماید و قرائتی قرین و قریب به سکولاریزم از دین عرضه می کند که هدف غایی و نهایی آن دست شستن و دل کردن از سنت و پذیرش بی کم و کاست مدرنیته با تمامی لوازم و اقتضائات آن است.

### نتیجه گیری

با اندکی تسامح می توان این نظر را مطرح نمود که نحله نواندیشی دینی قدمتی صد ساله در ایران دارد و از بدو تولد و شکل گیری این نحله تا کنون، تاملات و تبعات نواندیشان دینی، تبعات و پیامدهای بسزایی در سمت و سو و جهت گیری رخدادهای سیاسی- اجتماعی ایران داشته است. دایره شمولیت و گستردگی این نحله فکری تنها محدود به مرزهای ایران نمی شود و گفتمان های متعدد و گونه گونه طرف صد سال گذشته در اقصی نقاط گیتی خاصاً خاورمیانه و آفریقا سر برآورده است در این مقاله، سعی بر آن بود تا با

معرفی جستار گونه آراء دو گفتمان شاخص و اثر گذار نواندیشی دینی، شباهت ها و تفاوت های دو گفتمان هرمنوتیک و ایدئولوژیک نواندیش دینی با توشه گیری از نظریه شباهت خانوادگی مورد بررسی و تدقیق قرار گیرد. آنچه در باب مقومات این دو گفتمان می توان ذکر کرد این است که گفتمان ایدئولوژیک نواندیشی دینی به سردمداری علی شریعتی، گفتمانی بود که نطفه آن در سپهری آرمانی و ایدئولوژیک بسته شد و عناصر و دقایق سازنده این گفتمان را می توان در پرتو شناسه هایی چون غایت گرایی، انقلابی گری، عملگرایی و دخالت دین در تمامی حوزه ها مورد شناسایی قرار داد و محصول چنین روایتی از دین، بر کشیدن انقلاب اسلامی بود که داعیه دار قرائتی حداکثری و ایدئولوژیک از دین بود در واکنش به چنین قرائتی از دین، از دهه هفتاد شمسی به بعد، قرائت های دیگری از دین برآمدند که عموم این قرائت ها منجمله قرائت هرمنوتیکی، ایدئولوژی را به مسلخ بردند و با شعار مرگ فرا روایت ها، قرائت حداکثری از دین را به چالش کشیدند و با طرح پرسش از سنت و دین و باتأسی از هرمنوتیک فلسفی گادامر و رهیافت پسامدرن، سازه شکنی از دین را در دستور کار خویش قرار دادند. بنظر می رسد گر چه شباهت هایی در گفتار دو قرائت ایدئولوژیک و هرمنوتیکی نواندیشی دینی مبنی بر رنسانس دینی و زدودن دین از بدعت ها و خرافه ها وجود دارد و هر دو گفتمان در پی واسازی سنت هستند اما تفاوت های شگرفی نیز میان این دو قرائت دیده می شود که نمی توان از آن به سادگی عبور کرد. قرائت ایدئولوژیک نواندیشی دینی بر خلاف رهیافت هرمنوتیکی، طرفدار حکومت دینی و حفظ وثاقت دین می باشد و ساختار شکنی از دین را بر نمی تابد. این در حالیست که رهیافت هرمنوتیکی، با مفاهیمی چون سکولاریزم، مدرنیته، پلورالیزم دینی، حقوق بشر و دموکراسی لیبرال بر سر مهر است و بر خلاف قرائت ایدئولوژیک درصدد بر زیر کشیدن دین از مسند ریاست و کیاست و راندن آن به ساحت خصوصی افراد است. جان کلام آنکه قرائت ایدئولوژیک نواندیشی دینی توأمان سنت و مدرنیته را نقد می کند ولی دست آخر قرائتی ایدئولوژیک و سنتی از دین و مدرنیته دارد ولی گفتمان هرمنوتیکی، با بر گرفتن مدرنیته و وانهادن سنت، درصدد سازه شکنی از سنت و به کرسی نشاندن مدرنیته با رنگ و لعابی دینی می باشد.



## منابع و مأخذ:

- جهانبخش، فروغ. (۱۳۸۳). اسلام، دمکراسی و نوگرایی دینی. تهران: نشر گام نو.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۳). آسیب شناسی روش دین شناسی روشنفکری دینی. تهران، مجله کتاب نقد، شماره ۴۶.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). آسیب شناسی دین پژوهی معاصر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دباغ، سروش. (۱۳۸۸). امر اخلاق، امر متعالی. جستارهای فلسفی. تهران: نشر مطالعات و نشر کتاب پارسه.
- دباغ، سروش. (۱۳۹۰). ترنم موزون حزن. تأملاتی در روشنفکری معاصر. تهران: نشر کویر.
- راد، فیروز. (۱۳۸۲). جامعه شناسی توسعه فرهنگی. تهران: نشر چاپخش.
- علی اکبری، بهمن. (۱۳۷۴). یادواره هجدهمین سالگرد رحمت دکتر شریعتی. تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۱). امت و امامت. تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی. (۱۳۶۰). خودسازی انقلابی، مجموعه آثار جلد ۲. تهران: نشر چاپخش.
- شریعتی، علی. (۱۳۶۱). تاریخ تمدن. (جلد اول). تهران: نشر آگاه.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۰). ویژگی های قرون جدید. م. آ. جلد ۳۱. تهران: نشر چاپخش.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۳). روشنفکر و مسئولیت او در جامعه. تهران: نشر قلم.
- شریعتی، علی. (الف ۱۳۷۴). جهان بینی و ایدئولوژی. م. آ. جلد ۲۳. تهران: سهامی انتشار.
- شریعتی، علی. (ب ۱۳۷۴). بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی. تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی. (ج ۱۳۷۴). تاریخ شناخت ادیان. م. آ. جلد ۱۴. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی. (الف ۱۳۷۵). اسلام شناسی (۱). م. آ. جلد ۱۶. تهران: نشر قلم.
- شریعتی، علی. (ب ۱۳۷۵). تاریخ تمدن (۱). م. آ. جلد ۱۱. تهران: نشر قلم.
- شریعتی، علی. (ج ۱۳۷۵). حسین وارث آدم. م. آ. جلد ۱۹. تهران: نشر قلم.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۹). شیعه. تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی. (۱۳۸۱). بازگشت. م. آ. جلد ۴. تهران: نشر الهام.
- علیجانی، رضا. (۱۳۸۶). رویکرد وجودی - فردگرای نواندیشی دینی. فصلنامه مدرسه، سال دوم، شماره ششم، تیر.
- قصری، علی. (۱۳۸۳). روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، تهران: نشر هرمس.
- کاظمی، عباس. (۱۳۸۳). جامعه شناسی روشنفکری دینی در ایران. تهران: نشر طرح نو.
- کچوییان، حسین. (۱۳۷۶). پایان ائدولوژی. تهران: نشر کیهان.

- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۴). وحی و آزادی عقل انسانی. ماهنامه کیان، شماره ۲۵.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۶). ایمان و آزادی. تهران، طرح نو.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۸). حقوق بشر بر مبنای اصلی نظام اجتماعی. روزنامه نشاط، پنجشنبه، ۳۰ اردیبهشت.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹). نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۰). ایمان و آزادی. تهران: نشر طرح نو.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۱). هرمنوتیک، کتاب و سنت. تهران: نشر طرح نو.
- منوچهری، عباس. (۱۳۸۳). شریعتی، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی. تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- محدثی، حسن. (۱۳۷۴). نقدی و نظری بر مقاله فربه تر از ایدئولوژی. تهران: نشر الهام.
- نراخی، احمد. (۱۳۷۷). ایمان و پلورالیسم دینی. راه نو، شماره ۶.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۳). گفتمان مدرنیته، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۰). درآمدی بر هرمنوتیک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هادی، قربانعلی. (۱۳۸۸). قرائت های مختلف از دین. قم، نشر المصطفی.
- Mojtahed Shabestari, Mohammad. (۲۰۰۰). **Critical Middle Eastern studies.**  
 United Kingdom: Hampshire.  
 Wittgenstein, L. (۱۹۵۳). *Philosophical Investigations*. tra. G.H. Anscombe, London: McMillan..

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی