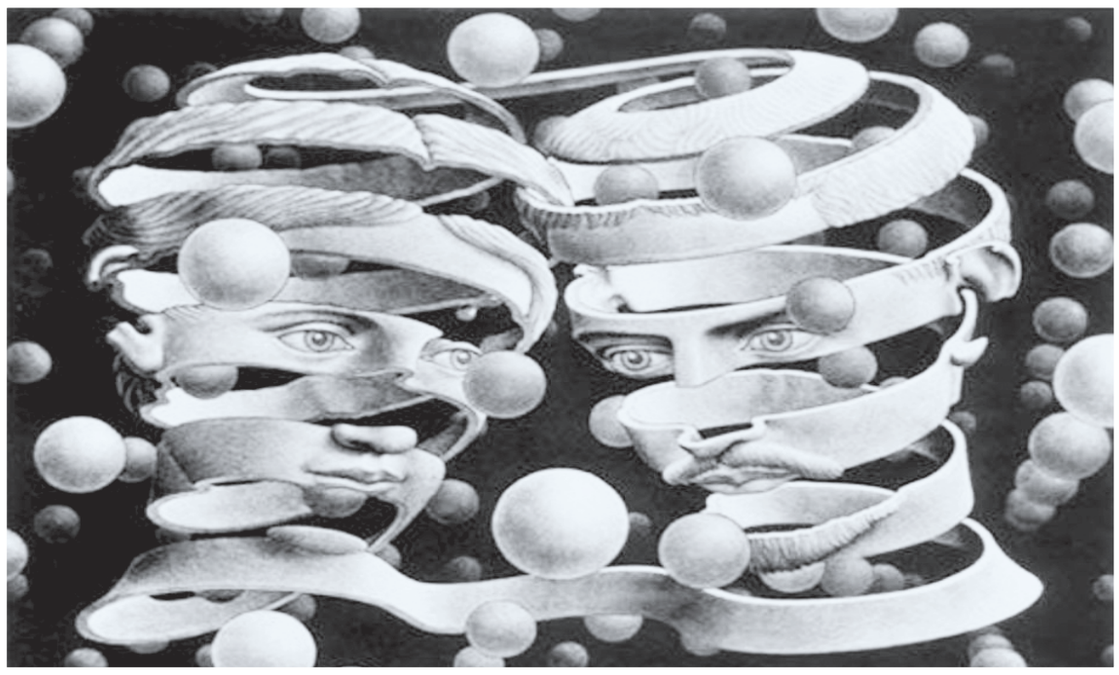
صراط

ریشه دعوای هرمنوتیک در گفتاری از آیت‌الله مصباح یزدی

انگیزه طرح بحث تعدد قرائت‌ها

در ایران – برخلاف غرب- دست‌کم از صدها سال پیش تاکنون جنگی در میان اقلیت‌ها و مسلمانان یا در میان مذاهب مختلف اسلامی روی نداده است تا برای رفع آن به تعدد قرائت‌ها پناه ببریم و بگوییم که مسیحیان و یهودیان و مسلمانان و زرتشتیان همه درست می‌گویند و بدین وسیله به جنگ و خونریزی خاتمه دهیم!

انگیزه دوم غربیان ـ تضاد علم و دین ـ نیز در ایران مطرح نیست؛ زیرا در دین اسلام و منابع اصیل اسلامی (قرآن و سنّت قطعی) مطالب ناسازگار با قطعیات علوم وجود ندارد. با نفی دو احتمال پیش گفته، می‌توان حدس قوی زد که انگیزه طرح بحث قرائت‌ها در ایران، سیاسی است. احتمال بسیار خوشبینانه آن است که بگوییم، افرادی از روی حسن نیت و آینده‌نگری و برای پرهیز از پدید آمدن اختلاف در صفوف مسلمانان انقلابی، از هم‌اکنون با روا دانستن و صحیح انگاشتن دو یا چند برداشت از متون دینی، می‌کوشند وحدت جامعه را تضمین کنند. اما ظن قوی در این باره همان انگیزه سیاسی است. استعمارگران و کسانی که در پی جهانی‌سازی فرهنگ غربی هستند به ایادی خود در کشورهای مختلف سفارش کرده‌اند تا زمینه فرهنگی این امر را فراهم آورند. یکی از آن زمینه‌ها این است که مردم را برای پذیرفتن افکار و آرای متضاد آماده کنند؛ زیرا تا زمانی که دیگران، مثلاً مسلمانان، بر حقانیت عقیده خود اصرار داشته باشند زمینه جهانی شدن فرهنگ امریکایی فراهم نخواهد شد. بدین منظور باید مردم را اندک‌اندک به تساهل و تسامح و پذیرش افکار دیگران و تعصب نداشتن نسبت به عقاید دینی خود، عادت داد. مثلاً خاتم بودن پیامبر اسلام(ص) یا حضرت موسی(ع) برای آنان تفاوتی نکند. به ویژه اگر قرار باشد که به هیچ یک از ادیان عمل نشود و تاریخ مصرف آنها را تمام شده تلقی کنند، انگیزه‌ای برای اثبات حقانیت اسلام نخواهد بود.



نقد مبانی هرمنوتیک با نگاهی به اندیشه مجتهد شبستری

شرط دیالوگ، هرمنوتیک نیست!

تحلیل

حسین روحانی *

گفتمان هرمنوتیک روشنفکری دینی به پرچمداری مجتهد شبستری یکی از گفتمان‌های مطرح روشنفکری دینی در ایران پس از انقلاب شکوهمند اسلامی است. شبستری به عنوان سرسلسله این گفتمان، در کسوت یک متکلم نواندیش دل در گرو الهیات پروتستان و دستاوردهای کلامی ـ فلسفی جدید فیلسوفانی از جمله شلایر ماخر، بولتمان و گادامر دارد. این متفکر نواندیش با بهره‌گیری از آرای متألهان پروتستان در پی آن است که به زعم خویش تفسیری نو و منطبق با تحولات جدید از دین ارائه دهد.

رویکرد شبستری به دین هرمنوتیکی است و او با انتخاب رویکرد هرمنوتیکی گادامر، مروج و مبشر دین به مثابه نوعی تجربه باطنی و ایمان فردی است؛ به همین اعتبار دیدگاه او تصادم جدی با تفکرات ایدئولوژیک و شریعت‌مدار پیدا می‌کند. این متکلم نواندیش، به جنگ تمامی فراروایت‌ها و گرایش‌های دینی با درون‌مایه تئولوژیک و ایدئولوژیک و با رویکرد آشکار سیاسی ـ طبقاتی می‌رود. به زبانی دیگر می‌توان گفت که رهیافت گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی، رهیافتی فردگرایانه و اخلاقی به مذهب است که التزام و تعهدی به شریعت و فقه ندارد و به نوعی تفسیر اومانیستی و سوبژکتیویستی از دین می‌رسد. موضوعاتی نظیر قرائت‌پذیری دین، پلورالیسم دینی، تجربه دینی و حقوق بشر و رابطه دین و دموکراسی از دیگر ویژگی‌های منظومه فکری گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی به سردمداری محمد مجتهد شبستری است. در بررسی و نقد آرای شبستری به این امر آگاهی پیدا خواهیم کرد که این متکلم نواندیش به دلیل تحصیل در آلمان و تلمذ در محضر متألهان مسیحی، فضای فکری‌اش در پیوند ناگسستنی با هرمنوتیک فلسفی و الهیات پروتستان شکل گرفته است و او هندسه معرفتی خویش را در گرته‌برداری و تقلید صرف از آرای هرمنوتیسین‌هایی چون گادامر صورتبندی نموده است.

■ **چیستی هرمنوتیک**

اصطلاح هرمنوتیک از فعل یونانی hermeneuein(تفسیر کردن) مشتق شده و از نظر ریشه‌شناسی با کلمه هرمس، خدای یونانی و پیام‌آور خدایان پیوند دارد. هرمس، خدای یونان باستان، رسول و پیام‌آور خدایان، خالق سخن و تفسیرکننده خواسته‌های خدایان برای مردمان پنداشته شده است. به زبانی ساده‌تر، هرمس، پیام‌آوری بوده است که پیام‌ها را به مخاطبان می‌رسانده و قابل درک و فهم می‌نموده است. اما امروزه اصطلاح هرمنوتیک به رشته‌ای عقلی اطلاق می‌شود که به ماهیت و پیش‌فرض‌های تفسیر ارتباط دارد (واعظی، ۱۵:۱۳۷۸). هرمنوتیک درطی رشد و بالندگی و تحولش معانی و تفاسیر گوناگونی یافته است، اما با کمی اغماض و مجامله می‌توان گفت هرمنوتیک دارای دو مرحله اساسی و دو اصطلاح فراگیر است. اصطلاح عام که ریشه در هرمنوتیک کهن یا سنتی دارد و هرمنوتیک خاص یا مدرن که قدمت زیادی نداشته و به قرن هجدهم برمی‌گردد. در هرمنوتیک کهن، دستیابی به معنای اصلی و نهایی متن پذیرفته بود و با توجه به این نگرش هر متنی که نوشته می‌شود، معنایی دارد که مراد ذهن مؤلف است (احمدی، ۳۵۷:۱۳۷۲). هرمنوتیک کهن یا سنتی عموماً محدود به تفسیر متون مقدس به ویژه در مسیحیت بود و نگهداشت و وثاقت متن، هدف اصلی و غایی آن بود. اما در دوره جدید هرمنوتیک، اساس هرمنوتیک حول نیت مؤلف صورت‌بندی می‌شود. این دوره دارای سه تحول مهم است که عبارتند از هرمنوتیک شلایرماخر، هرمنوتیک دیلتای و هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر (احمدی، ۴۹۷:۱۳۷۲). هرمنوتیک جدیدیا مدرن خود به دو شاخه تقسیم می‌شود. دیدگاه نخست در بستر کهن هرمنوتیک با دیدگاه‌های شلایر ماخرشروع گردید و با ظهورش ادامه پیدا می‌کند. این دیدگاه به مبانی و اندیشه‌های اصولی اکثر دانشمندان اصول فقه بسیار نزدیک است و سعی در حفظ وثاقت متن دارد. اما با ظهور هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر، علم هرمنوتیک از دیدگاه کلاسیک مبتنی بر وثاقت متن فاصله گرفته و راه را برای ساختارشکنی از متن و شرایط لازم برای هرگونه فهم باز می‌کند (پالمر، ۴۱:۱۳۷۷). خلاصه رویکرد هرمنوتیک فلسفی گادامر که مورد استفاده رهیافت هرمنوتیکی روشنفکری دینی است آن است که فهم در اثر پیوند افق‌ها حاصل می‌شود یعنی اتحادی میان دیدگاه خواننده و دیدگاه تاریخی متن به وجود می‌آید و کار هرمنوتیک اتصال افق‌ها و برقرار کردن نوعی دیالوگ و هم‌سخنی ما با جهان دیگر است و در این صورت فهم درست از نادرست در مکتب گادامر وجود ندارد.

> **برخلاف نظر شبستری و هم‌مسلکان او، شرط گفت‌وگوی بین ادیان این نیست که به هیچ حقیقت مطلق یا حقیقت برتری قائل نباشیم که این شرط محالی است و پیروان هر دینی، خود را مطلق یا دست کم برتر می‌دانند. فقط کافی است که منصف، متفکر و بردبار باشیم تا بتوانیم استدلال‌ها و نکات مثبت دیگران را ببینیم و برتری خود را به آنها نشان دهیم**

گادامر در بحث‌های خود به دنبال این پرسش بود که فهم چگونه تحقق می‌یابد نه اینکه چگونه می‌توان به فهم درستی نائل آمد(واعظی، ۲۱۱:۱۳۸۰).

■ **نقادی پایه‌های فکری گفتمان هرمنوتیک روشنفکری دینی**

گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی، گفتمان نوظهوری است که سابقه و قدمت چندانی در تاریخی سنت روشنفکری دینی در ایران ندارد. خاصه اینکه این گفتمان به دلیل انقطاع کامل خویش از معرفت‌شناسی دینی و در پیش گرفتن رهیافتی برون‌دینی نتوانسته است جایگاه شایسته و بایسته‌ای در حوزه عمومی پیدا کند. یکی از نافذترین نظریه‌پردازان این گفتمان، محمد مجتهد شبستری است. شبستری تحصیلکرده آلمان و وامدار فرهنگ آلمانی و ملهم از فلسفه‌های وجودی و هرمنوتیکی است؛ او علاوه بر این به دلیل صبغه روحانی و تحصیلات حوزوی‌اش به علوم متعارف اسلامی مثل کلام نیز پرداخته و به همین اعتبار در خصوص فقه و مسائل مترتب بر آن نیز آثاری را مکتوب نموده است (هاشمی، ۲۳۶:۱۳۸۵).

اگر عبدالکریم سروش جنبه معرفتی دین را مطمح نظر خویش قرار می‌دهد، شبستری رویکردی وجودی به دین دارد و این نگاه فردگرایانه به دین او را از سلف خویش علی شریعتی جدا می‌کند؛ چراکه رویکرد شریعتی به دین حداکثری و ایدئولوژیک است؛ این در حالی است که شبستری یک روشنفکر سکولار مسلمان است که تلقی مدرنی از سنت دارد و بر این باور است که ذات‌گرایی آفت تفکر و فلسفیدن است (شبستری، ۳۴- ۳۱:۱۳۸۳).

به همین اعتبار او راه خویش را از علی شریعتی که متفکری ایدئولوژیک و ذات‌گراست جدا می‌کند و به نوعی اومانیسم و نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه می‌رسد. این متکلم نواندیش – شبستری- در جایی می‌گوید: «روش زندگی عبارتست از اراده نیرومند انسان معاصر برای کشف افق‌های جدید در زندگی بدون اینکه آن افق‌ها از قبل به درستی معلوم یا قابل پیش‌بینی کامل باشند (شبستری، ۱۴ـ۱۳:۱۳۷۹).

این تفکر اومانیستی و سوبژکتیویستی شبستری را به حمایت و دفاع همه‌جانبه از نظریه قرائت‌پذیری دین می‌کشاند و او با رویکردی خطابی نه استدلالی مخالفان این نظریه را به جمود فکری و اخباری‌گری متهم می‌کند. او در این باره می‌گوید: «مبانی فکری و فلسفی آن آقایان به قرائت متون دینی مربوط نیست. مبنای آنان عبارتست از توضیح و تشریح معرفتی که بر پایه متافیزیک افلاطونی و ارسطویی استوار است و یک معرفت آنتولوژیک (وجود شناسانه) است. اینها در واقع می‌گویند پیامبر اسلام(ص) هم در رسالت خود بر همان معرفت وجودشناسانه تأکید کرده است. این فکر، چنان تفکری است که در فلسفه اسلامی وجود دارد، مفاهیم اصلی موجود در این مکتب از این قبیل است که مثلاً از خداوند به واجب‌الوجود تعبیر می‌شود و دین، تجلی خداوند است. در نظر آنها وحی عبارت است از اتصال نبی با عقل فعال، این تفکر و این مفاهیم هیچ ربطی به مفهوم قرائت که در دنیای حاضر از آن سخن گفته می‌شود ندارد» (شبستری، ۳۶۷:۱۳۷۹).

نقد اساسی که به گزاره فوق می‌توان وارد کرد آن است که صرف تعلق خاطر یک متفکر اسلامی به مبانی فلسفی افلاطون یا ارسطو هیچ ارتباط و دخلی به پذیرش قرائت واحد یا کثیر از متون دینی ندارد و به نظر می‌رسد شبستری می‌بایستی در تتبعات خویش با ژرف‌نگری و باریک بینی بیشتری قلمفرسایی کند (نصری، ۲۷۷:۱۳۸۳).

از طرفی، دین مبین اسلام هرگز مخالف کثرت‌گرایی نبوده و نیست منتها تفاوت اساسی مابین اسلام و هرمنوتیک فلسفی مورد پسند این نواندیش دینی در آن است که اسلام نگاهی وحدت‌گرایانه به دین دارد و کثرت را در عین وحدت می‌پذیرد؛ این در حالی است که گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی به طلایه‌داری شبستری، رویکردی نسبی گرایانه به دین دارد که اتخاذ این رویکرد منجر به ساختارشکنی از متن می‌شود. به ظن قوی می‌توان گفت که رهیافت هرمنوتیکی شبستری ریشه در آرای دریدا و تئوری واسازی او دارد؛ چراکه دریدا بر این باور است که ساختارشکنی متن را در معنای کلی آن اعم از سیاسی، اجتماعی و فلسفی بحرانی می‌کند و از این طریق شکاف‌های موجود در آن برملا می‌شود و ساحت دیگری از متن ظهور می‌یابد (شریعتی، ۱۵۶:۱۳۸۶).

این متفکر دینی که به شدت متأثر از هرمنوتیک فلسفی گادامر است جهت تبیین و تأیید نقطه نظرات خود از این دانش توشه‌گیری می‌کند و در جایی می‌گوید: «مسلمات دانش هرمنوتیک و دانش تاریخ به ما می‌گوید فهم و تفسیر هیچ متن دینی و بازسازی هیچ حادثه تاریخی بدون پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و انتظارات و علایق ممکن نیست.» (شبستری، ۲۴۱:۱۳۷۹)

نکته تأمل برانگیز در این گزاره شبستری آن است که او مسلمات و ضروریات اسلامی را به بهانه قرائت‌های مختلف مورد سؤال و تردید خویش قرار می‌دهد و با استدلالی برون دینی و به بهانه تحمل صداهای مختلف مسلمات و مقومات دینی را از بیخ و بن به محاق می‌برد. مسئله اساسی دیگر در نقد به آرای شبستری و هرمنوتیک فلسفی مورد علاقه او آن است که اگر خود هرمنوتیسین‌هایی چون شبستری بخواهند به مبانی هرمنوتیکی خویش وفادار بمانند نباید خود دست به داوری بزنند و فی‌المثل اسلام فقاهتی را به چالش بکشند و آن را متهم به جزم‌گرایی نمایند. اگر مبحث درست اخلاقی و داوری درباره ساختارهای اجتماعی و رفتارهای سیاسی متأثر و مبتنی بر تفسیر خاصی از فرهنگ سیاسی باشد دیگر مجالی برای نقد و ملامت برخی نظام‌های سیاسی باقی نمی‌ماند (واعظی، ۲۶:۱۳۸۷).

شبستری با کنار هم قرار دادن داشته‌های هرمنوتیکی‌اش در کنار داشته‌های دینی، درصدد نشان دادن این امر است که برای اجتهاد، صرف اتکا به مثلاً علم اصول کافی نیست و در این روزگار فقیه باید به مسائل مبنایی‌تری توجه کند و تحولات دنیا را درک نماید. به عبارت دیگر فقیه نباید همه احکام فقهی را جاودان تلقی کند. احکام جاودان صرفاً در ساحت‌های جاودان معنا دارند و ساحاتی که خود در معرض تغییرند، احکامشان هم ناگزیر باید تغییر کند (هاشمی، ۲۴: ۱۳۸۵).

این نواندیش دینی سعی در بیان این مهم دارد که هر کدام از ادیان و سنت‌های کهن معنوی دارای بهره‌ای از حقیقت هستند و از این رو به تکثرگرایی دینی اقبال نشان می‌دهد تا از این رهگذر، باب گفت‌وگو میان ادیان گشوده و حقیقت در میان آنها جریان و جابه‌جا شود. با این رویکرد، لیبرالیسم الهیتی و دینداری شک ورزانه موجب گشودگی ادیان نسبت به هم و برقراری بساط گفت‌وگو میان آنهاست (مظاهری یوسف، ۱۰۵:۱۳۸۷).

این در حالی است که برخلاف نظر شبستری و هم مسلکان او، شرط گفت‌وگوی بین ادیان این نیست که به هیچ حقیقت مطلق یا حقیقت برتری قائل نباشیم که این شرط محالی است و پیروان هر دینی، خود را مطلق یا دست‌کم برتر می‌دانند.

فقط کافی است که منصف، متفکر و بردبار باشیم تا بتوانیم استدلال‌ها و نکات مثبت دیگران را به آنها نشان دهیم. در این مصاف منصفانه است که برترین‌ها معلوم می‌شود و بشریت راه درست را می‌یابد و جهان آماده حرکت به سویی می‌شود که در نقشه خداوند برای خوشبختی و کامیابی بشر (تقدیر) طراحی شده است (مظاهری یوسف، ۱۰۱:۱۳۸۷).

شبستری که رویکرد برون دینی به کتاب مقدس دارد پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و زبان دین را رمزی می‌داند و در جایی می‌گوید: «دین شناسی جدید عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی. اسلام به عنوان یک قرائت در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش متون دینی به عنوان نهادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود، خواه آن متن کتاب باشد یا هنر اسلامی یا چیزهای دیگر» (شبستری، ۳۶۸:۱۳۷۹).

مشکل عمده گفتمان هرمنوتیکی روشنفکری دینی، نقطه عزیمت متفکران وفادار به این گفتمان است. مغالطه آشکار شبستری آنجایی است که او زبان قرآن را زبان رمزی می‌داند، این در حالی است که برخی از آیات قرآن به زبان رمز هستند نه آنکه همه متن قرآن رمزی باشد و باید به تفسیر رمزی آن پرداخت. نمی‌توان قرآن را یک تابلوی نقاشی یا یک قطعه شعر یا یک داستان مجموعه‌ای از نمادهای رمزی دانست. ممکن است که یک اثر هنری رمزی باشد اما یک متن دینی مانند قرآن که دارای ارکان سه‌گانه اعتقادات، اخلاق و احکام است و برای هدایت انسان‌ها نازل شده نمی‌تواند رمزی باشد. شبستری هیچ برهانی را برای اثبات مدعای خود اقامه نمی‌کند و توضیح نمی‌دهد از کجا و بر اساس چه براهین و شواهدی به این جمع‌بندی رسیده است که زبان قرآن، زبان رمزی و نمادین است. به ظن قوی می‌توان گفت ریشه تمامی خطاها و مغالطه‌های این متکلم نواندیش به روش‌شناسی هرمنوتیکی او برمی‌گردد که سازه‌شکن و نسبی‌گراست (قنبری، ۳۰:۱۳۷۷).

در هرمنوتیک گادامری که این متفکر دینی وامدار آن است، فهم متوقف به گفت‌وگو و گفت‌وگو متوقف به زبان است. از منظر گادامر، در جریان تقسیم، سبق ذهن و پیش فرض‌های شخص مدخلیت پیدا کرده و مؤثر واقع می‌شوند. به عبارتی ساده‌تر، تفسیر بدون وجود پیش فرض‌های چند، ممکن نیست و تفسیر همواره مسبوق به دریافتی پیشین است. خود این پیش‌فرض‌ها هم از طریق مشارکت در ودایع فرهنگی و سنتی که انسان‌ها بدان تعلق دارند احصاء می‌شود. هر تفسیری همواره تعلقی به زمان حال دارد و بر مبنای نسبت و افقی که مفسر آن به اقتضای سیر تاریخ در برهه خاص خود پیدا کرده، صورت می‌گیرد. بنابراین نوعی دیالکتیک و هم‌آمیزی افق‌ها مابین مفهوم و متن وجود دارد و متن مرتباً مشمول تفسیر و بازاندیشی قرار می‌گیرد (ریخته‌گران، ۱۰۴:۱۳۷۸).

پرواضح است که اتخاذ این رویکرد هرمنوتیکی توسط شبستری او را دچار تهافت و مغالطه نماید و کار را به جایی رساند که زبان دین را زبانی نمادین معرفی کند. رویکرد هرمنوتیکی به دین در جهان عرب نیز سخنگویانی دارد که از جمله این متفکران می‌توان به نصر حامد ابوزید اشاره کرد که متن را یک محصول فرهنگی می‌داند و با توجه به همین دیدگاه، وی قرآن را نیز متنی زبانی و وابسته به فرهنگی خاص می‌داند (ابوزید، ۵۰۱:۱۳۸۰).

شبستری نیز همچون ابوزید، مقدمات فهم را متوقف و مؤدی به پیش فهم‌ها، علایق و انتظارات و افق تاریخی می‌داند و به نقش مفسر اهمیت ویژه‌ای می‌دهد (شبستری، ۵۰:۱۳۸۱).

به نظر می‌رسد استفاده مفرط و شیفته‌وار شبستری از هرمنوتیک گادامری منجر به نسبی‌گرایی و ساختارشکنی از متن می‌شود و او هرگز نمی‌تواند از عوارض مترتب بر منظومه فکری خویش که همانا بن‌فکنی از متن است مصون بماند (سبحانی، ۱۷۸:۱۳۸۱).

فلذا مهم‌ترین مسئله و چالش در بهره‌گیری از هرمنوتیک در علوم دینی نسبیت آن است که وثاقت کتاب مقدس را زیر سؤال می‌برد و منجر به شکاکیت و تفاسیر متعدد و پایان ناپذیر از دین می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۸:۱۳۸۳).

گوهر نظریه این نواندیش دینی در خصوص کلام وحیانی آن است که کلام وحیانی همان کلام انسانی نبی است. البته شبستری بر این ادعای درشت قیدی هم می‌افزاید و اضافه می‌کند که شخص نبی در این امر پشتوانه قدرت الهی را نیز با خود دارد (شبستری، ۱۵۴:۱۳۸۳).

این نویسنده روشن نمی‌کند که مقصود از این قید دقیقاً چیست و این قید در ساختار اصلی مدلی که وی برای ماهیت کلام وحیانی پیشنهاد می‌کند چه نقشی ایفا می‌کند. حقیقت امر آن است که این قید هر چه باشد تأثیر چندانی در گوهر نظریه او نداشته باشد یعنی از منظر وی، کلام وحیانی مآلاً کلام انسانی شخص نبی است و افزودن آن قید کلام و میانی را به پدیده‌ای غیر از کلام انسانی تبدیل نخواهد کرد (نراقی، ۶۳:۱۳۸۶).

> **اگر عبدالکریم سروش جنبه معرفتی دین را مطمح نظر خویش قرار می‌دهد، شبستری رویکردی وجودی به دین دارد و این نگاه فردگرایانه به دین او را از سلف خویش علی شریعتی جدا می‌کند؛ چراکه رویکرد شریعتی به دین حداکثری و ایدئولوژیک است؛ این در حالی است که شبستری یک روشنفکر سکولار مسلمان است که تلقی مدرنی از سنت دارد**

> **مغالطه آشکار شبستری آنجایی است که او زبان قرآن را زبان رمزی می‌داند، این در حالیست که برخی از آیات قرآن به زبان رمز هستند نه آنکه همه متن قرآن رمزی باشد و باید به تفسیر رمزی آن پرداخت. نمی‌توان قرآن را یک تابلوی نقاشی یا یک قطعه شعر یا یک داستان مجموعه‌ای از نمادهای رمزی دانست**

واضح و مبرهن است که این تلقی از کلام وحیانی در تضاد کامل با دیدگاه اصیل و درون دینی است، چراکه از منظر عموم متفکران اسلامی، کلام وحیانی، کلام خداوند است و پیامبر بازگوکننده کلام خداوند و صرفاً واسطه انتقال آن به آدمیان به شمار می‌آید. اما در مدل پیشنهادی شبستری، کلام وحیانی در واقع کلام شخص نبی است که دیدگاهی برون دینی و متأثر از هرمنوتیک فلسفی می‌باشد و در تضاد و تعارض کامل با آموزه‌های وثیق دین است (نراقی، ۶۴:۱۳۸۶).

مشکل این متفکر دینی آن است که وقتی او از زمانی ـ مکانی ـ تاریخی بودن اوامر و نواهی در متن شریعت سخن می‌گوید، در واقع راه را برای موقتی و تاریخی شدن احکام قطعی شریعت اسلامی باز می‌کند (نراقی، ۶۵:۱۳۸۶).

به ظن قوی می‌توان گفت که اینچنین ادعاهایی مبنی بر انسانی بودن کلام الهی، هیچ ربط و دخلی به مبانی و شاکله‌های وثیق دینی ندارد و شبستری برای اثبات دینی ـ اسلامی بودن نظرات خویش مشکلات عظیمی دارد. هندسه معرفتی این نواندیش دینی، متن را امری گشوده و قابل تقسیم می‌داند که پیامد منطقی این دیدگاه به چالش کشیدن وثاقت متن است. برخلاف نظر این نویسنده، قلمرو دین در باب خداشناسی، معاد، نبوت، اخلاق و حقوق حداکثری است و بر این اساس دین اسلام به تمامی پرسش‌های مربوط به این حوزه‌ها پاسخ داده است که با روش مراجعه به قرآن و سنت و بهره‌گیری از عقل می‌توان به آن دست یافت (خسروپناه، ۴۶:۱۳۸۷).

■ **منابع در دفتر روزنامه موجود است.**

***دانشجوی دکترای فلسفه دانشگاه اصفهان**