

## سمبولیسم کتاب مقدس

□ میرزا حسین نظری \*

### چکیده

وحی در اسلام با نوعی سمبولیسم کتاب مقدس پیوند دارد و قرآن به عنوان کتاب الله یگانه تجلی و بازتاب وحی الهی در اسلام است. تجلی الهی در اسلام به نحوی با کلمه و کتاب مقدس پیوند خورده است. اینکه کتاب مقدس ضمن قدسی بودن، خود یک برساخته تاریخی است اکنون مورد بحث نیست، مهم این است که به مدد رویارویی با همین کتاب به عنوان یک نص کانونی و بهره‌گیری از فرآورده‌های تاریخی و مواد و مصالح فرهنگ‌های مختلف، نوعی دانش شکل گرفته است. این شکل‌گیری در قدم اول یک تجربه زنده است. اکنون اما، ما با گزارش این تجربه زنده به عنوان گزاره‌های رسمی مواجه هستیم. تجدید این تجربه زنده مستلزم باز کردن این تحول تاریخی و ایضاح منطق گذار از تجربه زنده به گزاره‌های رسمی ثابت و مناسک‌وار است. کتاب مقدس به مثابه تجسم یک رویداد قدسی کانون مباحثات و تأملات مسلمانان بوده، و با انواع و اقسام دانش‌های بشری مورد تجزیه و تفسیر قرار گرفته است. در مجموع دو تفسیر در مورد کتاب مقدس در جهان اسلام پدید آمده است: نخست تفسیر ارتدکسی از کتاب است که مهم‌ترین ویژگی‌اش غیرقابل نقد و فوق‌چون و چرا بودن آن است. اینجا و اکنون نمی‌توان به این ادبیات غنی و گسترده، حتی به اجمال اشاره کرد. به مناسبت تنها این نکته را یادآوری می‌کنیم که نقایص، مشکلات و دشواری‌های بسیار در کار و نگاه ارتدکسی و راست‌کیشانه وجود دارد. نه تنها از حیث

روش‌شناختی اعتبار علمی لازم را ندارد بلکه از حیث مواد و مبانی نیز فاقد خلل و احیاناً پیش‌داوری نیست. با این حال کار انجمن تدوین روایت راست‌کیشانه از جهات معنوی و محتوایی، مهم و مملو از دقت و دلسوزی است. در مقابل، فهم و تفسیر فلسفی از کتاب است. دست‌اندرکاران تفسیر فلسفی کتاب مقدس، کارهای گسترده‌ای انجام داده‌اند که بدون هیچ تردیدی می‌تواند از لحاظ تاریخی در روشن کردن ذهنیت و پس‌زمینه‌های فرهنگی مفسر، و جنبه‌ها و جوانب تاریخی کتاب مقدس مفید باشد. این تفسیر همواره با جدل و مخالفت همراه بوده است. این نبشته تلاش می‌کند شالوده‌های نگاه فلسفی به کتاب مقدس را در حدی امکان باز کند.

**کلیدواژه‌ها:** سمبولیسم، کتاب، قرائت ارتدکسی، و تجدید تجربه.

## مقدمه

رکن اصلی مبحث تفسیر کتاب و سنت، در فلسفه اسلامی بحث وحی و نبوت است و فلاسفه به این مبحث چنان مبنا و اساس فلسفی داده‌اند که تصوف نظری هم نتوانسته است آن را جدی تلقی نکند. البته اگر تصور کنیم که غرض حکماء اثبات نبوت بوده است گرفتار پندار ساده‌لوحانه‌ای هستیم. فلاسفه کاری به اثبات نبوت و وحی نداشته‌اند، بلکه چاره‌ای جز آن نداشته‌اند که مقام تشریع را هم در دایره بحث و نظر عقلی درآورند تا اولاً این شبهه از میان برود که فلسفه مقابل و معاند دین است و ثانیاً موقع و مقام فلسفه را به عنوان علم اعلی تثبیت کنند. به دشواری می‌توان از دانش هرمنوتیک کتاب به معنای که امروز متداول است، در فرهنگ اسلامی سخن گفت. هرمنوتیک کتاب، چارچوب نظری مطالعه و تفسیر کتاب مقدس تلقی می‌شود، که مانند بسیاری از موارد دیگر، از بیرون قلمرو فرهنگی جهان اسلام به خصوص از غرب به این جهان تمدنی منتقل شده است. تفسیر کتاب مقدس به دلیل اینکه تنها تجلی وحی الهی است، اهمیت خاص دارد، و دانشمندان مختلف، در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، بخت خود را در تفسیر قرآن به آزمون گرفته‌اند. درست است که عناصر مختلف سنت تفسیری از جاهای مختلف اخذ و اقتباس شده است، اما این عناصر پراکنده را

روح واحدی، در یک سپهر واحد به هم ادغام کرده و از آن یک سنتز یگانه پدید آورده است. این روح واحد همان نیروی قدسی است که در قلب دین اسلام قرار دارد. تفسیر کتاب مقدس در واقع از دل این نیرو برخاسته است و بنابراین، بیش از هر نیروی دیگر با امر قدسی پیوند دارد. وحی در اسلام با نوعی سمبولیسم کتاب مقدس یا متن دینی گره خورده و تقریر و تفسیر کتاب مقدس، از حیث فلسفی و کلامی همواره بحث‌برانگیز بوده است.

با کمال تأسف تاریخ دانش هرمنوتیک کتاب، مانند بسیاری از موارد دیگر نانوشته مانده است و اکنون نه تنها هیچ تحقیق معیاری معتبر در مورد ظهور و زوال دانش هرمنوتیک و تفسیر کتاب در اسلام، با عنایت به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی آن نداریم، که اغلب دست ما از معلومات تاریخی مناسب راجع به وضعیت علم هرمنوتیک و تفسیر کتاب در اسلام خالی است. بدیهی است که در چنین شرایطی هر نوع بحثی در باب تأمل و تاویل کتاب مقدس در اسلام، ارزیابی شتابزده و موقتی بیش نخواهد بود. از حدود نیمه‌های قرن دوم، تألیف و تصنیف در تفسیر کتاب مقدس شروع شد و به تدریج دانش گسترده و پرباری به وجود آمد و به‌رغم ضعف و فتوری که بعدها در جامعه اسلامی عارض شد، هنوز این حرکت علمی - فرهنگی ادامه دارد. حجم و تعداد تفاسیر حیرت‌انگیز است و این امر نشان از علاقه و اهتمام مسلمانان به کتاب مقدس‌شان دارد. تفسیر کتاب مقدس، کمابیش، مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است اما رشد و رکود این تفسیر متوازن نبوده است و تنها با یک نوع تحقیق تاریخی می‌توان به تبیین این رشد ناموزون پرداخت که مجال کوتاه کنونی، امکان چنین تأمل و تحقیق تاریخی را نمی‌دهد تنها به اجمال لازم است اشاره کنیم که دانش تفسیر در فرهنگ اسلامی، یکسره بی‌اعتنا به خاستگاه‌های ایدئولوژیک و شالوده‌های نظری خاص خود، در مراکز مطالعات قرآنی ترویج و توسعه یافت. مشکل و مسئله اصلی دقیقاً این است که دانش تفسیر کتاب مقدس، یک دانش تاریخی است که با وجدان عمومی و عقلانیت زمانه خاص پیوند داشته و با زوال این ذهنیت و زمانه، اکنون انسان مسلمان فاقد نظام دانایی و هرمنوتیکی است. اکنون یک مورخ نمی‌تواند به درستی خاستگاه تاریخی - سیاسی و سویه‌های ایدئولوژیک دانش تفسیر و جدل‌های ایدئولوژیک فقهی و کلامی را در جهان

اسلام نشان دهد، و دشوارست که جز شور ایمان و شوق حقیقت و سرسپردگی به امر مطلق، که دانش تفسیر می‌کوشد حضور نسبی آن را در زمان و مکان تثبیت کند، چیزی دیگر سراغ کرد. قرآن به عنوان کتاب خدا یگانه تجلی و بازتاب وحی الهی در اسلام است.

علامه طباطبایی دانش تفسیر و فهم کتاب خدا را « بیان معانی، کشف مقاصد و مدلولات آیات قرآن» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۴) تعریف کرده است. این دانش از همان عهد پیامبر شروع شد و در میان صحابه، کسانی مشهور در علم قرآن بودند. گرایش‌های تفسیری در میان مسلمین نیز متنوع و رنگارنگ است. تفسیرهای کلامی و فلسفی بر پایه مقبولات و مسلمات فرقه‌های کلامی نیز رایج و شایع بوده است که از نمونه‌های برجسته آن در کلام اشعری از تفسیر فخر رازی در کلام معتزلی از تفسیر کشاف زمخشری یاد کرده‌اند. جامعه ایمانی و دینی مجموعه‌ای از مکتوبات را به عنوان مراجع و متون دینی و مذهبی خود تلقی می‌کند. در باب این متون مقدس سه مسئله بسیار مهم قابل طرح‌اند: یکی مسئله‌ای اعتبار تاریخی متون است؛ به این معنا که از کجا معلوم است که این متون گفته‌های خداوند است؟ دیگری بحث حجیت معرفت‌شناختی متون است؛ یعنی از کجا معلوم است که داده‌های وحیانی ناظر به واقع‌اند؟ در فرجام مسئله حجیت فهم و تفسیر متون است؛ یعنی از کجا معلوم است که فهم و تفسیر کتاب، مراد خداوند است؟ عجالتاً همه این سه نکته مذکور مورد بحث ما نیست. در بحث از تفسیر کتاب مقدس، تنها به محور سوم اقتصار می‌کنیم.

پرسش اصلی این جستار این است که آیا در فرآیند فهم و تفسیر متون، پیش‌فهم‌های مفسر تعلیق می‌شود و فهم و تفسیر متن، متأثر از پیش‌دانسته‌های مفسر نیست؛ یا این که فهم و تفسیر متن، یکسره معلول و متأثر از شخصیت و ذهنیت مفسر و شبکه‌ای معرفتی اوست؟ نوع و میزان تاثیر پیش‌فرض‌ها در تولد و تکون فهم و تفسیر متن چه اندازه است؟ اساساً آیا در مقام تفسیر کتاب و سنت، علوم و معارف بشری و غیر وحیانی عالمان و مفسران تاثیر و دخالت دارند؟ آیا مراد از عقل که گاهی یکی از منابع و مراجع دینی محسوب می‌شود همین علوم و معارف بشری نیست؟ اگر جواب مثبت باشد این سوال دیگر رخ می‌نماید که اگر



فرآورده‌ها و دستاوردهای علوم بشری با آنچه از کتاب و سنت، با اعمال روش‌های تفسیری و هرمنوتیکی به دست آمده تعارض یابند چه باید کرد؟

باید گفت متالهان و متکلمان پاسخی یک دست به این پرسش نداده‌اند. اقوام و فرهنگ‌های گوناگونی که در سپهر اسلام گرد آمده بودند، هر کدام بر اساس ذهنیت و پس‌زمینه‌های فرهنگی خود با تجربه پیامبرانه پیامبر برخورد کردند. تا هنگام حیات پیامبر، قرآن به صورت کتابی مدون در نیامد، با این حال مسلمانان به قرآن به عنوان یک میراث وحیانی توجه و اهتمام در خور توجه داشتند. از دید فلسفی، مفسر و موضوع یا متعلق فهم و تفسیر متن، از بن و بنیاد، در بافت سنت به هم جوش خورده‌اند؛ یعنی درک و دریافت معنای متن تحت تاثیر شخصیت و ذهنیت مفسر است. تفسیر متون، با مفروضات و پیش‌دانسته‌های مفسر، در بافت سنت، داد و ستد فکری و فرهنگی دارند. در نتیجه مفسر به هنگام پرداختن به تفسیر، پیش‌دانسته‌های از متعلق تفسیر دارد و نمی‌تواند با ذهنی خالی و خنثی اقدام به فهم و تفسیر کند. بر این اساس فهم بازتولید یک موضوع پیش‌داده نیست بلکه مساهمت در پیوستگی گذشته با اکنون است. رضا داوری یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر در خصوص تاثیر نبوغ و شبکه‌ای معرفتی و ادراکی مفسر، در فرایند فهم می‌نویسد: «کانت گفته است که اثر هنری با نبوغ پدید می‌آید و اثری که با نبوغ پدید می‌آید قابل تقلید نیست و نحوه‌ی پدید آمدن آن اثر نیز به ادراک ما در نمی‌آید... هیچ دستورالعملی وجود ندارد که بر طبق آن بتوان احوال و ذوق شاعر را تکرار و تجدید کرد.» (داوری، ۱۳۸۵: ۳۳). تفسیر فلسفی در پی آن نیست که با بهره‌گیری از روند روش‌شناختی به شناخت عینی دست یابد بلکه می‌خواهد توصیفی پدیدارشناختی از فهم به عنوان یکی از شئون وجودی ارائه دهد.

در ادوار متاخر، بحث در سرشت سخن خدا و ماهیت وحی کم رونق شد و آنچه را متکلمان دوران میانه گفته بودند، به صورت قواعد مسلم در میان مکاتب کلامی درآمدند، اما بحث و تحقیق و تفسیر در مطاوی و معانی کتاب مقدس همچنان ادامه یافت و به خصوص تفسیر قرآن به دانش باقاعده و قرار و پربرگ و بار تبدیل شد. به مناسبت بایستی، به اجمال به این شاخه مهم از پژوهش‌های قرآنی و نقش معلومات و معارف پیشین مفسر در فرایند تحقیق و

تفسیر قرآن بپردازیم. دینداران و عالمان دینی با ذهن خالی به سراغ متن نمی‌روند، بلکه با شبکه‌ای از معلومات و معارف معینی متون دینی را روایت و تفسیر می‌کنند. علایق و انتظارات مفسر، به فهم و تفسیر متون معنا و مضمون می‌بخشد. مراد از دین در واقع قرائت‌ها و روایت‌های است که عالمان دینی عرضه کرده‌اند. همه این قرائت‌ها و روایت‌ها در روزگار معاصر در سه دسته بزرگ جای می‌گیرد. قرائت ارتدکسی و راست‌کیشانه، (تجمدگرایی) قرائت تجددگرایانه و قرائت سنت‌گرایانه یا تجدید سنت. در ذیل به این سه قرائت به اجمال رسیدگی و اشاره می‌کنیم.

### قرائت ارتدکسی کتاب مقدس

طرح قرائت ارتدوکسی، ناشی از امتناع تجدید خلافت است که کوشش می‌کند با بازپرداختی از نظریه اهل حل و عقد پاسخی به بحران خلافت در چارچوب شریعت تدارک کند. این طرح نه به عنوان تجدید نظری در مبانی و بنابراین، تحولی در اندیشه سیاسی کلاسیک مطرح است بلکه به عنوان راه حلی برای خروج از بن‌بست کنونی مطرح می‌شود. در وجدان عامه مسلمانان، به جز حکومت خلفای راشدین، دستگاه خلافت اسلامی اغلب مبتنی بر زور و خودکامگی بوده است. گذار از خلافت ایده‌آل به سلطنت متغلب، واقعیت تاریخ سیاسی مسلمین است، اما همین امر واقع سیاسی را نیز اغلب کوشیده‌اند که در قالب ترمینولوژی دینی توضیح دهند. آنچه به نام قرائت ارتدکسی در دوران میانه تدوین شد، خود امر تاریخی بود و بر مبانی و متدلوژی خاص استوار است. این قرائت اما، تداوم نیافت و با توجه به اقتضائات زمانه از حیث مبانی دچار تحول نشد و بنابراین، در گذر زمان خصلت علمی خود را از دست داد و به یک رشته جزمیات و اصول مسلم اعتقادی تبدیل شد و حالت مناسک به خود گرفت. اینک دیگر نه آن مبادی اعتبار علمی لازم را دارد، و نه اعتبار روش‌شناختی روایت‌های کلاسیک دیگر به قوت خود باقی است. هر نوع بحث علمی جدی

در باره کتاب مقدس، اگر بخواهد منتج به نتیجه شود، باید با عنایت به این واقعیت سامان یابد.

باری و به هر حال، قرائت ارتدکسی، در جستجوی اصول و مبادی متافیزیکی جاودان و ابدی در اسلام است. این قرائت یکسره در سایه رویکرد اپولوژیتیک و مدافعه جویانه شکل گرفته است و این وضع، تفکر دینی را به یگانه راه رستگاری و حقیقت انحصاری تبلیغ می کند که هیچ ارزشی را در بیرون از محدوده های خود به رسمیت نمی شناسد. امروز این قرائت راست کیشانه بیش از همه تمایل به رد دارد و بیش از حقیقت به سلطه وفادارست و به جای کمال نفس سرکوب دیگری را وظیفه خود می داند. کوچک ترین نگاه به سخنان واعظان اخلاقی خطیبان دینی، همین نکته را اثبات می کند و دلیلی اصلی آن، همان اصالت امر سیاسی است که اکنون مقدرات همه چیز را در جهان اسلام تعیین می کند.

در خصوص بحث این قرائت در جهان اسلام، یک نکته به جد سزاوار توجه است و آن اینکه این روایت نظام اخلاقی خود را با پیش فرض «دین واحد صحیح» عیار می کند و بدین سان، یک انگاره کلامی - الهیاتی را بدل به یک موضع اخلاقی می سازد، و در دام جزمیات لاهوتی گرفتار است، هنوز روی حقانیت این موضع اخلاقی تردید ندارد. درحالی که این موضع هم از لحاظ اخلاقی و هم از لحاظ معرفتی، موضع دفاعی و توجیه ناپذیر است. کیش اصالت قدرت معاصر که اکنون مذهب مختار در جوامع اسلامی است، بحران اخلاق را بیشتر از رد و انکار دینی تشدید کرده است. اینک می توان گفت دین و اخلاق آن چیزی است که به کسب سلطه سیاسی یاری دهد، یا اوامر و نواهی ناشی از الزامات قدرت باشد. این نکته ای کمی نیست. باری، خدای اسلامی در قرآن به «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن» وصف می شود و این از نظر اهل معرفت نشان جامعیت این دین است. روایت های مختلفی از پیامبر (ص) نقل است که به شریعت و طریقت و حقیقت به عنوان واقعیت های به هم پیوسته اشاره دارند. این حدیث یکی از ده ها گفته منسوب به پیامبر اسلام است: «شریعت اقوال، طریقت افعال و حقیقت احوال من است». دین موسی یک شریعت است، کیش عیسی یک طریقت است و اسلام به سهم خود جامع این شریعت و طریقت است. اما اگر اسلام در

کلیت خود واجد شریعت و طریقت و حقیقت ( و به همین دلیل دین خاتم) باشد، دشوارست که هر فرد مسلمان در فردیت خود واجد این مقام جامع گردد. اگر پیامبر و معدودی از اولیای دین به این مقام رسیده‌اند، دلیل آن نیست که به لحاظ تاریخی، حقیقت وحی نبوی چون جویبارهای متفاوت برخاسته از یک سرچشمه، از هم تفکیک نشود. ظاهر و باطن همان دو جویبار برخاسته از یک سرچشمه است که هر کس به فراخور ذوق و استعداد خود در راستای آن قرار می‌گیرد.

این گونه وحی محمدی به ظاهر و باطن تجزیه می‌گردد. در تاریخ، شریعت و طریقت از هم جدا می‌گردند و هر جریان نمایندگان خاص خود را دارند. اگر دانشمند اخلاق و فقیه و متکلم عالم به علوم ظاهری هستند، صوفی (اهل سیر و سلوک و اخلاق عملی) عالم به راز و باطن و آگاه به طریقت و سیر و سلوک است. صرف نظر از جدال‌های مختلفی که میان نحله‌های مدعی راست‌کشی در درون تمدن اسلامی صورت گرفته است، ریشه این جنگ و جهاد فکری به قلب وحی اسلامی بازمی‌گردد. هنری کربن می‌نویسد: « جریان خردگرایی و تصوف اعتراض بارز و شهادت انکارناپذیر اسلام عقلانی و معنوی علیه گرایشی است که می‌خواهد اسلام را به صرف شریعت و ظاهر آن تقلیل دهد. فلسفه جزئیات سلوک عقلانی را بسط داده که درجات، مراتب و اصول آن، مستلزم حکمتی بوده است که فلسفه و عرفان اسلامی نامیده می‌شود بنابراین دو قطب شریعت و حقیقت زندگی و تعلیمات صوفیان و فیلسوفان است.» ( کربن، ۱۳۷۹ : ۲۶۶ ). این ادعای کربن، بیشتر از آنکه تاریخی باشد خاستگاه ایدئولوژیکی و کلامی دارد. روایت بنیادگرایانه که نمونه‌اش را در وهابیت و سلفی‌گری می‌بینیم، خصوصیتی دارد از جمله این که اهل تعبد، تسلیم و تقلید است، دشمن هر نوع دیگراندیشی‌ها، دیگرزیستی‌ها و دیگرباشی‌هاست، مخالف تفرد و عقلانیت‌اند، استدلال‌گریز است. اگر برای عقل استدلال‌گر حجیت و ارزشی قائل باشد فقط در جهت کشف و استخراج حقایق از دل کتاب و سنت است و عقل را گذشته از این نقش ابزاری که برای آن قائل است عملاً منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنت نمی‌داند.

دیانت را بیش از هر چیز و پیش از هر چیز در رعایت احکام شریعت و فقه می‌داند و این احکام را تغییرناپذیر و خدشه‌ناپذیر می‌انگارد، رشاد یکی از نمایندگان جریان سنت‌گرایی و قرائت ارتدوکسی، در این خصوص که فقه و دانش فقهی کلید حل همه مشکلات تاریخی و تمدنی است می‌نویسد: «... فقه اسلامی برای همیشه می‌تواند زنده و جاوید بماند و همه مشکلات عملی و حقوقی مردم را تا پایان تاریخ جواب بدهد و حل کند.» (رشاد، ۱۳۸۴: ۱۹۰). گرایش‌های راست‌کیشانه، دین را برآورنده همه نیازهای بشر اعم از نیازهای دنیوی مادی و معنوی و نیازهای اخروی می‌داند و از این رو معتقد است که با ایجاد حکومت دینی می‌توان بهشت زمینی پدید آورد.

رشید رضا یکی از چهره‌های شاخص قرائت ارتدوکسی اسلام را یگانه راه رسیدن به تمدن انسانی دانسته و می‌نویسد: «اسلام بزرگترین قدرت معنوی در زمین است و تنها اسلام این امکان را دارد که تمدن شرق را احیا و مدنیت غرب را نجات دهد، زیرا مدنیت جز با فضیلت بقا ندارد و فضیلت جز از رهگذر دین تحقق نمی‌یابد و دینی که با علم و تمدن سازگار و موافق باشد، جز اسلام نیست.» (رضا، بی‌تا، ۱۱) دیانت شرعی قلب طرح رشید رضا است، اما این روایت نشان می‌دهد که رضا سخت تخته‌بند شریعت است و نمی‌تواند بحران جهان اسلام را جز با معیارهای شرعی ارزیابی کند. مشکل کار رضا در اینجاست که نهاد قدرت را نه بر مبنای منطق قدرت، که بر پایه ضوابط شرعی بررسی می‌کند، لذا در توصیف شرایط و معیارهای شرعی و در نهایت در چارچوب اندیشه سیاسی فقهی کلاسیک گیر می‌ماند و نه تنها راه حلی برای بحران جهان اسلام پیدا نمی‌تواند، بلکه تبیین او از این بحران نیز فوق‌العاده ساده‌انگارانه است.

رشید رضا، زوال تاریخی یا بحران تفکر دینی را به درستی به تغلب و خودکامگی بازمی‌گرداند، اما روایت او از ظهور تغلب، فاقد هر گونه اشاره به سرشت قدرت است. بدیهی است با تمام اهمیتی که رضا برای دستگاه سیاسی قایل است و با وجود اینکه رکن اصلی دستگاه سیاسی را شورا و اجماع اهل حل و عقد می‌داند، تبیین او از ظهور جباریت و خودکامگی فاقد اعتبار است و در سراسر آثار و میراث فکری او جز وجدان شخصی حاکم

هیچ مستمسک دیگری برای جلوگیری از خودکامگی حاکم و نابودی شورای حل و عقد ارایه نمی‌کند. البته معنایی که او به شورا می‌دهد، بر پایه اجتهاد خودش از کتاب و سنت و در شرایط جدید امر تازه و نو است و گاه شورا را دموکراسی معنا می‌کند و بحران خلافت را به صورت گذار از شورا به حکومت خودکامه درک می‌کند، اما چون در امکان رشید رضا نیست که سرشت قدرت را مورد تامل قرار دهد، راه حلش حداکثر طرحی در بن‌بست باقی می‌ماند. طرح رشید رضا مبهم‌تر از آن است که بتواند راهی برای خروج از بن‌بست خودکامگی باز کند. در اسلام قدرت تاسیس شد نظام خلافت همان تاسیس قدرت است، اما علم قدرت تاسیس نشد. این بحث اجمالی از دیدگاه رضا نشان داد که اسلام واجد یک دانش روشمند نیست که به قدرت بیانیشد و آن را مورد تامل قرار دهد. بحران کنونی تنها با تاسیس علم قدرت قابل حل است. گزارش اجمالی که آمد شاید بتواند ضرورت این بحث را آشکار کند و نه چیزی بیشتر.

باری، روایت راست‌کیشانه، مخالف تاویل ظواهر و هر نوع تحول، در معارف دینی‌اند. بنابراین، مشکل مبانی که بحران کنونی ناشی از است، از دید شارحان و وارثان این روایت مغفول می‌ماند. مشکل وارثان و سخنگویان این روایت، عدم تجدید نظر در مبانی است. سخنگویان روایت راست‌کیشانه برای بحران ژرف و همه‌جانبه‌ای که اکنون خار آن بر تار و پود و تمام ارکان جامعه و فرهنگ اسلامی خلیده است، به همان مبانی و اصولی بازمی‌گردد که به نحوی خاستگاه بحران کنونی به شمار می‌رود. سید حسین نصر در صورت‌بندی خود از تاریخ عقلانیت اسلامی، مفهوم معنویت شرقی را پیش کشیده است که در اندیشه وی بسیار مهم و اساسی است. او تمام محتویات تاریخ تفکر را در قالب این مفهوم می‌ریزد و تلاش می‌کند تمام دانش و تجربه بشر را در سپهر معنویت شرقی مهار کند. دکتر نصر در این خصوص می‌نویسد: «با تلفیق و توفیق معنویت شرقی و علم و فن‌آوری غربی توان یک شبه به بهشت بر روی زمین نایل شد» (نصر، ۱۳۸۰: ۱۳۲). این سخن بیش از آنکه ارزیابی تاریخی باشد طنز و ناهوشیاری تاریخی است. روایت ارتدکسی و راست‌کیشانه، با اینکه در

اکتشاف واقعیت معنوی اسلام به طور نسبی موفق بوده و کوشیده است که سیمای به نسبت جامعی از اسلام تصویر کند، اما واقعیت تاریخی اسلام را مطلقا نادیده گرفته است، و به جای بحران اسلام معاصر که نشانه‌های آن اکنون در همه‌جا به چشم می‌خورد، از بحران غرب سخن می‌گوید. چنین وارونه دیدن مسایل اگر عامدانه باشد، انگیزه ایدئولوژیک بسیار می‌خواهد و اگر ناآگاهانه باشد، خود نشان دیگری از ژرف‌تر شدن بحران است.

اینگونه اظهارنظرها بیش از آنکه نوعی دیدگاه الهیاتی و حقوقی در چارچوب یک سنت دینی باشد، ریشه در برداشت‌های سطحی از علوم اجتماعی مدرن و مناسبات قدرت دارد. رویکرد متصلبانه و متجمدانه سرچشمه مسائل و مشکلات کنونی جوامع دینی را غرب می‌داند که هم با سلطه‌طلبی و استعمارگری‌اش و هم با تهاجم فرهنگی‌اش در یکی دو قرن اخیر تقریبا همه جوامع دینی را به درجات متفاوت دستخوش نکبت و ادبار کرده است. غرب‌ستیزی گسترده که در این نگاه و قرائت وجود دارد و ادبیات نفرتی که به پیمانه وسیع تولید می‌شود، گرچه خاستگاه سیاسی دارد، اما روی هم‌رفته از نوع نگاه مخدوش فرهنگی نیز ریشه می‌گیرد.

این نگاه مخدوش فرهنگی، با فرهنگ غرب متجدد و حتی با تمدن غرب مخالف است چرا که همه این‌ها را ناسازگار با دین و ظواهر کتاب و سنت که البته کم و بیش منحصر در شریعت و فقه است می‌بیند. واکنش‌های بنیادگرایانه که در اعتراض به نوگرایی عقلانی صورت می‌گرفت، به تدریج سلفی‌گری را بر نوگرایی که نوعی غربی‌گرایی تلقی می‌شد، غلبه داد و گذر زمان جنبش‌های نسبتا معتدل چون اخوانیزم را نیز به حاشیه راند و بدین‌سان، هم گفتمان اسلامی معاصر و هم فضای عمومی یکسره تحت کنترل افراطیت و سلفی‌گرایی درآمد. بدین‌سان حاملان قرائت ارتدکسی از لحاظ نظری به نظریه قدما و سنت پیشینیان وفادارست. به ندرت می‌تواند از چارچوب نظریه سنتی تجاوز کند. نظریه سنتی از بن و بنیاد شریعت‌اندیش و فقه‌گرا، مخالف هرگونه تحول و دگرگونی است با جزم و جمود تام و تمام بر موارث و سنت‌های بازمانده از گذشته و گذشتگان التزام و اهتمام می‌ورزند. علی اکبر رشاد در این خصوص می‌نویسد: «شاخصه‌ی اصلی این جریان، تصلب بر دریافت‌ها و ذخایر

بازمانده از پیشینیان است از نوآوری هراسناک و از تحول نگران است.» (رشاد، ۱۳۸۴ : ۱۳۳). مخالفت با هر نوع تحول اما، دقیقاً بدان معناست که حاملان قرائت ارتدوکسی در نظامی از دانایی می‌اندیشند که امکانات مفهومی لازم را برای فهم پدیده‌های روزگار ندارند. حمله و عمل‌ای قرائت ارتدوکسی با نظام‌های دانایی بسته‌ای مواجه هستند که در دوران میانه تدوین شده و به آنها به میراث رسیده و در نتیجه، ابزارها و امکانات مفهومی را که به کار می‌برند، سده‌ها قبل برای بیان واقعیت‌های دیگری ساخته شده‌اند. همین است که واقعیت‌های جدید اغلب در سپهر اندیشه و قرائت ارتدوکسی جای نمی‌گیرند.

نظام‌های دانایی و سنت‌ها در فرایند تحول تاریخی خود سه مرحله را طی می‌کنند، یکی از آن مراحل، واکنش اعضای سنت به نارسایی‌ها و صورت‌بندی مجدد است. در خصوص این مرحله، اجتماع بشری قادر می‌شوند تا عقاید جدید و قدیم خویش را با هم مقایسه کنند. مقایسه عقاید و احکام جدید و قدیم، ناشی از این نکته مهم است که احکام کاذب مبین شکست ذهن است نه اشیاء، و پویایی سنت‌ها درست در آنجاست که ذهن با وقوف به شکست خود، راه تجدید نظر در فهم از اشیا را در پیش می‌گیرد و این مسیر همان تجدد و تجدید سنت و تضمین پویایی آن است. با عنایت به این نکته، می‌توان گفت که قرائت ارتدوکسی و راست‌کیشانه بحران و بن‌بست کنونی را هیچگاه به صورت شکست ذهن درک نکرده است و با شگفتی بسیار به صورت شکست اشیا فهمیده است. درست به همین دلیل، به‌رغم گذر زمانی طولانی، در تجدید فرم فرهنگ و تاسیس عقلانیت، نه تنها کوچکترین گامی برنداشته که از جهات مختلف کوشش کرده است که واقعیت‌ها را به سود ذهنیت‌های ساخت‌یافته تغییر دهد.

اینجا مجال باز کردن این نکته نیست تنها به اجمال اشاره می‌کنیم که این جریان و جنبش دینی، بیش از همه بر وحدت امت اسلامی تأکید دارند، اما اصول ایمانی و اعتقادی که از سوی این مکتب به عنوان مبنای وحدت امت اسلام مطرح شد، بیش از حد سخت‌گیرانه و



فاقد ظرفیت لازم برای اقناع همه جریان‌های دینی در جهان اسلام بودند. به دلیل همین سخت‌گیری‌ها، می‌توان رگه‌هایی از اندیشه خوارج صدر اسلام را در این جریان تشخیص داد. درست به همین دلیل برخی از جریان‌های نواندیش و تجددخواه، به قرائت ارتدوکسی به سختی واکنش نشان داده و ایده تجدد و تجددگرایی را پیش کشیده‌اند. مطالعات اسلامی معاصر، به میزان زیادی به سنت اسلامی و قرائت ارتدوکسی از کتاب و سنت، نه صرفاً به عنوان رخدادهای تاریخی، بلکه به عنوان نوعی سنت معنوی که اکنون دچار انحطاط است، علاقه بسیار نشان می‌دهد. بازگشت به سنت و قرائت ارتدوکسی کتاب و سنت با رویکردهای مختلف صورت گرفته است و بدیهی است که خالی از شوایب ایدئولوژیک نباشد. اما رجوع به سنت و قرائت راست‌کیشانه، خواه ناخواه نشانه نوعی بن‌بست و بحران است و حداقل، کوشش‌هایی وجود دارد که می‌کوشد با بازخوانی سنت، پاسخی برای دشواری‌های کنونی تدارک نمایند. چنین به نظر می‌آید که خوش‌بینی به قرائت ارتدوکسی به یکی دو مورد منحصر نمی‌شود و این قرائت برای بسیاری از مسلمانان نیرو می‌داده است. هر چند حجم گسترده‌ای از ادبیات ایدئولوژیک که در قرائت ارتدوکسی در باب سنت تولید شده است، بیش از پیش موضوع را پیچیده می‌کند و هیچ نکته‌ای را در مورد سنت اسلامی روشن نمی‌سازد، اما همین حجم انبوه متون بی‌معنا، از منظر تحول فکر دینی در اسلام و دگردیسی‌های معاصر آن، می‌تواند یک سند زنده و باارزش باشد.

با تمام این احوال، جهان اسلام به‌رغم دهشت و خشونت جاری که عمدتاً ناشی از همین قرائت ارتدوکسی کتاب و سنت است اما آگاهی از وضع تاریخی، هبوط و انحطاط تفکر دینی به هیچ وجه با گذشته قابل مقایسه نیست. به هر حال، آگاهی از وضعیت حتی اگر آگاهی پاره پاره باشد، خود می‌تواند نقطه عزیمت بسیار اساسی برای گذار از وضع کنونی و مآلاً در حکم طلعه‌ای باشد که باز هم خالی از اهمیت نیست. جهان اسلام به‌رغم دهشت‌ها و رویدادهای ناخوشایندی که از قرائت ارتدوکسی برخاسته است، آهسته آهسته در حال عبور از این قرائت است و با توجه به آگاهی نسبی از تحدیات و چالش‌های معاصر اسلامی، متفکران معاصر مسلمان هرچند به شدت اندک، سعی می‌کنند که قرائت

راست‌کیشانه را به عنوان نوعی بغرنجی تاریخی و معضل بنگرند و به تدریج به انحطاط تاریخی آن وقوف پیدا کنند.

گذار از قرائت ارتدوکسی می‌تواند نشان از نوعی واقع‌بینی باشد و به عنوان شرط لازم خروج از انحطاط، جامعه اسلامی را یاری رساند. قرائت ارتدوکسی از کتاب و سنت، همواره از بیماری خودکامگی و انحطاط فرهنگی و دینی رنج می‌برده است و افول و ظهور سنت بر اساس همین مفهوم انحطاط قابل توضیح است. قرائت و تفسیر ارتدوکسی کتاب و سنت، مانند هر قرائت دیگر دوران انتقال، خالی از ابهام و تناقض نیست، اما روی هم رفته می‌توان آن را سندی دست اول از واکنش به یک رویداد تاریخی، در حدود امکانات و مفاهیم دانش‌های سنتی اسلامی، به خصوص فقه و کلام دانست. بیشتر روشنفکران مسلمان به رویداد بنیادگرایی و قرائت ارتدوکسی واکنش نشان داده‌اند و ظهور جریان تجددگرایی به میزان زیادی واکنشی بود به قرائت ارتدوکسی از شریعت و هیچ تحلیل معرفت‌شناختی از وضعیت آگاهی حاکم بر ظهور ایده تجدد، به ما اجازه نمی‌دهد که ظهور ایده تجدد و تجددگرایی را نوعی خودآگاهی تمدنی بنامیم. در جهان اسلام عده‌ای کوشیده‌اند که تجربه تجدد در غرب را در جهان اسلام بازتولید کنند. در ادامه، کار و کارنامه این جریان فکری را به اجمال باز می‌کنیم.

## تجددگرایی

در باب تجدد و تجددگرایی سخن بسیار گفته‌اند اما تاکنون کسی در صدد برنیامده است که ماهیت تجدد را به تفصیل بیان کند. تجدد نه چنانکه گاهی می‌پندارند، یک انحراف در زندگی بشر بوده، و نه به طوری که غالباً می‌اندیشند و مقهور غرب‌اند و از این قهر خبر ندارند، مرحله کمال تاریخ است. تجدد، عین عقلانیت یا مثال و مظهر عقلانیت است. به نظر می‌رسد که عقلانیت و آزادی دو مولفه‌ای اصلی انسانیت‌اند بدین معنا که ما به میزان عقلانیت جامع‌تر و عمیق‌تر و آزادی بیشتری که داریم از سایر حیوانات دورتر و به ساحت انسانیت نزدیک‌تریم. داوری در این خصوص می‌گوید: «کسی نمی‌تواند آزادی و تفکر را انکار کند. اصلاً تفکر و آزادی در ذات بشر است.» (همان، ۱۳۸۵: ۴۲۸). بنابراین تعبد،

تسلیم و تقلید که در مقام نظر با عقلانیت منافات دارند و در مقام عمل با آزادی، باید به حداقل ممکن کاهش یابند. کار ما در شرایط فعلی، وقتی به تجدد می‌پردازیم، این نیست که با شدت و عصبانیت قوی را اثبات کنیم یا با برچسب‌زدن به طرد و رد پردازیم. ما احتیاج داریم که در باب تجدد و موقع و موضع خودمان در عالم تجددزده بیندیشیم. و اول قدم این راه این است که بدانیم که قضیه یک قضیه صرفاً ایدئولوژیک نیست.

به هر حال مطالبی که من نوشته‌ام ناظر به سیاست و ایدئولوژی نبوده و اصلاً مطلب تجدد به هیچ‌وجه سیاسی نیست. خواننده این اوراق ممکن است در بعضی مواقع و موارد نشانی از غرب‌ستیزی بیابد یا درست بگویم نوشته مرا بر غرب‌ستیزی حمل کند. به این مناسبت ذکر این نکته را لازم می‌دانم که در مقام بحث و نظر، موافقت و مخالفت سیاسی مطرح نیست. با یک سیاست می‌توان مخالفت و مبارزه سیاسی کرد اما غرب و تجدد غربی، با مبارزه سیاسی، چیزی دیگر نمی‌شود و به عبارت دیگر ماهیت غرب را با مبارزه سیاسی نمی‌توان تغییر داد به این جهت من که در اندیشه ماهیت غرب و تجدد غربی بوده‌ام ضرورتاً می‌بایست از سودای ستیزه فارغ باشم. من تجدد را با نظر تاریخی دیده‌ام و در صدد کشف ماهیت آن بوده‌ام وقتی به تجدد غربی نگاه تاریخی می‌کنم نمی‌توانم معتقد باشم که نظام غربی مطلق و جاودانی است ولی مطلق ندانستن غرب به معنی مخالفت و ستیزه با آن نیست. من اگر در باب تجدد چون و چرا می‌کنم، مدافع تجدید رسوم گذشته و وضع تقلید و آثار زشت آن نیستم عقل متجددانه که عالم کنونی با آن نظام یافته است عقل خودبنیاد است اما گسسته خردی را به جای این عقل نمی‌توان گذاشت در نظر من بحث در ماهیت تجدد بحث از اکنون و آینده بشر است. بحث از اکنون و آینده بشر، در صورتی راه به جایی می‌برد که با تفکر توأم باشد. اکنون که صورت تجدد، بر همه عالم کم و بیش استیلا پیدا کرده است یکی از شئون این استیلا و شاید ظاهرترین این شئون عقلانیت باشد. تجدد یک تاریخ به معنی خاص لفظ یا نحوی فرهنگ است و به بیان دیگر تجدد عالمی است که در آن تمدن و زندگی جدید امکان ظهور و تحقق یافته است. پس تجدد، شرط یا شرایط مقدم بر تمدن جدید است و تلقی خاص به اشیاء و امور است که در حدود دو هزار و پانصد سال پیش

گشایش یافته و بتدریج بسط و تحول پیدا کرده و به مرحله کنونی رسیده است. این توهم که همه کس در هر جا، می‌تواند هر کاری را انجام دهد و هر چیزی را دریا بد، حداقل در نظر اهل فلسفه باید توهم بی‌جایی باشد؛ زیرا فلسفه عبارت است از درک شرایط و امکان وجود و تحقق چیزها و پدید آمدن احکام و قضایا و اقوال. در اینجا مراد شرایط مقدم بر تحقیق و فهم و ادراک است. اکنون وقت آن نیست که به لفظ و پندار تجدد و تجددگرایی سرگرم شویم بلکه باید در باره تجدد و در حقیقت آن تامل کنیم.

عقلانیت متجددانه یک محمل و ابزار توجیه و تبیین پدیده‌ها و وسیله‌ای مناسب برای تغییر و تحول، قداست‌زدایی از معرفت و معیشت و نظم بخشیدن به همه عالم و آدم تلقی می‌شود سید حسین نصر، مدافع نظری سنت و مخالف تجدد، در این خصوص می‌نویسد: «انسان متجدد در رقابت با خداوند می‌خواهد خود سکان کشتی هستی را بدست بگیرد ... فرایند قداست‌زدایی از معرفت و ارجاع و تحویل عقل استدلالی به یک محمل این جهانی و بشری محض برای ادراک جهان همراه با آخرین مراحل تطورات فلسفه جدید به مرحله پایانی اش رسید، الاهیات عقلی نیز هم از دژ علم و هم از دژ ایمان به کلی ناپدید گردید» (نصر، ۱۳۷۸: ۱۷). این سخن نصر مانند هر اثر دیگر دوران بحران، خالی از ابهام نیست، اما روی هم رفته می‌توان آن را سندی دست اول از واکنش به یک رویداد تاریخی، در حدود امکانات و مفاهیم دانش‌های سنتی در دنیای اسلام دانست. سخنگویان تجدد و تجددگرایی، عقل استدلال‌گر را نه فقط ابزار کشف و استخراج حقایق کتاب و سنت می‌داند بلکه منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنت می‌انگارد. از این مهم‌تر در صدد است که برای اثبات حجیت و واقع‌نمایی کتاب و سنت نیز از عقل استمداد کند، از این گذشته حتی می‌خواهد که با یافتن اغراض و غایات احکام و تعالیم دینی و مذهبی التزام به آنها را نیز از صرف تعبد خارج کند و امری عقلایی جلوه دهد.

انسان متجدد اهل تفرد و عقلانیت است. رضا داوری یکی از چهره‌های تئوریک سنت، نوشته است: «دنیا جای است که ما در آن به سر می‌بریم و به عنوان ملک و مال خود در آن

تصرف می‌کنیم و دین مجموعه‌ای از اعتقادات است که باید در زندگی ما به کار آید و مددکار ما در امور دنیا باشد و همه چیز آن با علم و عمل که دنیا را دگرگون کرده است و می‌کند وفق دهد.» (داوری، ۱۳۸۵ : ۷۹). تجدد را به صورت پیشکش به کسی نمی‌دهند بلکه به آن باید رسید، راه آن هم راه دشوار و پرمخافتی است که با درد و درک پیموده می‌شود. تجدد، رویدادی است که با ظهور فلسفه آغاز شده است. اگر این تعبیر و بیان موجه باشد تاریخ فلسفه ادوار دارد و ما اکنون در مرحله بسط تام و تمام تاریخ فلسفه هستیم. این تاریخ در این مرحله به صورت تجدد ظاهر شده است. تجدد چیست؟ تجدد شرایطی است که در آن بشر خود را لایق تصرف در موجودات یافته و پنداشته که می‌تواند با فکر و نظر خود همه امور را چنانکه باید سروسامان دهد. اگر این سخن درست باشد تجدد یک نسبت است، نسبتی که بشر در آن خود را مرجع علم و عقل و قدرت و ملاک خیر و زیبایی دانسته است. بر طبق این نظر، علم و خردمندی و قدرت و نظم و نزاکت همه فرع این نسبت است و یکی از نام‌های این فرع یا جلوه‌ای از جلوه‌های آن عقلانیت است و بنابراین اگر گفته‌اند که تجدد یعنی عقلانیت سخنان سخنی غیر موجهی نیست. در قلب جریان تجددگرایی ایده دولت عقل و حاکمیت خرد در همه شرایط و شئون زندگی قرار دارد. فعالیت‌های خردگرایانه که در سپهر اسلام ظهور کرد مطلقاً در واکنش به جهان‌گرایی فرهنگ و تمدن غربی و معارضه‌جویی‌های ناشی از رویارویی با آن بود. این واکنش‌ها به صورت نوعی جنبش تجددگرایی یا نوسازی فکری و سیاسی در چشم‌انداز اسلام معاصر ظاهر شد.

در کانون نوسازی فکری، مسئله سازگاری سنت با تجدد قرار داشت و این‌گونه، جدال سنت و تجدد سر برمی‌آورد. سنت اسلامی در طول تاریخ و در هنگام نشاط و قوت خود، کوشیده که حضور حقیقت را در ادیان و فرهنگ‌های دیگر، به رسمیت بشناسد و به آن شکل و فرم فرهنگی و مآلاً برای آن معیار و اصول و آداب و ترتیب تدارک کند. احتمالاً این سخن، بسیار جسورانه و غیرمتعارف به نظر می‌آید، اما در تحلیل نهایی چیزی جز کوشش فرهنگ برای فرم دادن به واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی و مهار آن در یک چارچوب تعریف‌شده نیست. اگر فرهنگ موفق نمی‌شد که چنین واقعیت‌هایی را مهار کند و به آن فرم و ساختار دهد، عهد

زیرین و طلایی تمدن اسلامی هرگز تحقق پیدا نمی‌کرد. ما در فراز و فرود تاریخ‌مان با دین زندگی کرده‌ایم و با آن فکر می‌کنیم و از جهاتی که اکنون مجال شرح آن نیست، شاید چیزی مهم‌تر از آن وجود نداشته باشد. اما در عالم کنونی فکر و فرهنگی غالب است که در اندیشه و رفتار و کاروبار ما تاثیر می‌گذارد و آن غیر از دیانت است. این عالم، که علم و عقل از مظاهر آن به حساب می‌آید، تجدد خوانده می‌شود. تجدد و تجدید عهد طلایی، مسبوق به ظهور تفکر جدید است. تجدد، با تفکری که در آن بشر به صورت موجودی صاحب علم و اراده و قدرت ظاهر شد و می‌بایست همه چیز را در تصرف و تملک خود درآورد، پدید آمد. در این طریق احراز قدرت، حوادث مهمی مثل اصلاح دین و مواجهه با سنن و رسوم و رجوع به علم و تقدس‌زدایی پیش آمد. ولی همه اینها حوادث پراکنده و بی‌ارتباطی نبود که اتفاقاً با هم جمع شود و تاریخ تجدد را قوام دهد، بلکه هر یک با دیگری تناسب داشت و مظهر تاریخ جدیدی بود که تجدد خوانده شد. این تاریخ یک نظم واحد است و شئون متفاوت آن همه به یک اصل باز می‌گردد.

تاریخ ماده تامل و تفکر و کتاب عبرت است اما هیچ قومی نمی‌تواند بی‌تامل و بدون تحقیق پا جای پای رفتگان بگذارند. به این جهت اقوامی که بعد از غرب، در طریق غربی و در راه تجدد وارد شدند هر کدام مسایل و مشکلات خاص خود داشتند. البته تجدد، لوازمی دارد که بدون آن لوازم تحقق نمی‌یابد اما برای تحقق تجدد، باید راه آن را شناخت و راه را با آنچه در راه پیدا شده است نباید یکی دانست. اگر نتیجه تلقی متجددانه این بوده است که بشر دایرمدار عالم و قانونگذار خود بشود و دین و اخلاق در زمره امور اجتماعی یا وجدانی قرار گیرد، باید توجه کرد که تجدد با شکستن عهد گذشته، بنای عهد تازه‌ای گذاشته است. کسی که می‌خواهد به ماهیت این عهد پی ببرد باید در عمق فلسفه کانت و هگل و نیچه که مظاهر تاریخ جدید غرب‌اند، نفوذ کنند و با عقل فلسفی یگانه و یکی شود. عقل و عقلانیت و بشریت در جامعه جدید و دوره تجدد، دایرمدار امور است، دین نسبت به صلاح و فساد کار مردمان و جامعه بشری بی‌نظر و بی‌اعتنا نیست. دین در هر عصری ظهوری داشته است و میزان فهم دینی و دینداری در پیروان یک دین تحول می‌یابد. دین باید در هر دوره‌ای با ملاک

و موازین مقبول و رایج در زمانه تطبیق شود بشر دین را پذیرفته تا به مراعات بعضی ملاحظات و مصالح به مقاصد خود برسد. عقلانیت متجددانه، عقلانیتی ابزاری و بنابراین نوعی عقل عملی است. از این رو عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان آنچنان که می‌خواهیم و خوش داریم. بنابراین انسان متجدد در همه چیز دخل و تصرف می‌کند.

طرز تفکر و نحوه معیشت سنتی، بر عکس استعداد و قابلیت فراوانی دارد برای این که ژرفا و گستره تعبد، تسلیم و تقلید را هرچه بیشتر کند و تعبد چیزی نیست جز سرکوبی حس کنجکاوی و تعطیل سیر عقلانی، انسان متجدد، به حکم عقلانیت، تفرد و تجدد، به محض این که اندک تعارضی میان ظواهر آیات و روایات با یافته‌های عقلی احساس کند آیات و روایات را از ظاهرشان عدول می‌دهد و به تاویل شان دست می‌یازد؛ و از این جهت عقل‌گرا و تا آنجا که مقدور است آزاداندیش و تعبدگریز است مجتهد سبشتری یکی از نمایندگان برجسته تجدد گرایی، در مورد تاویل ظواهر کتاب و تفسیر تازه از دین می‌نویسد: «اجتهاد برای حل مسائل عصر ممکن می‌شود. آگاهی به زمان و مقتضیات و مصالح با این مجاهده و بعد از آن می‌آید ... به تبع تغییرات که علم و تمدن پیدا می‌کند دین هم باید تغییر کند» (همان، ۱۳۸۵: ۴۲۶). سبشتری، چنانکه از مرد مطلع و عالم به علوم دینی چون او انتظار می‌رود، کتاب و سنت را با نگاهی انتقادی مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهد. همین نگاهی انتقادی است که به سبشتری جسارت می‌دهد تا هم ضعف دانش دینی در میان مسلمین را به جد مورد انتقاد قرار دهد، و هم در مورد ماهیت قدرت ناشی از شریعت و خلافت اظهارنظرهای جسورانه کند. گفتمان متجددانه با اعراض و غفلت از یافته‌های عقلانیت شهودی؛ یعنی پشت کردن به تعقل شهودی و قداست‌زدایی از عقل و معرفت، به عقل خودبنیاد و استدلال‌گرایی ابتنا و اتکا دارد.

مدعیان تجدد معتقدند به وسیله عقل استدلالی می‌توانند هر مسئله و مشکل را حل و رفع کند در نتیجه مستقل و مستغنی از عقل شهودی است؛ یعنی به چیزی فراتر از طور تفکر و تعقل حصولی، استدلالی و قیل و قالی اعتقاد و اهتمام نمی‌ورزد، هر نوع استدلال‌گرایی را

جایگزین تعقل شهودی می‌کند، در حقیقت سودای مدیریت و مهندسی عالم و آدم را در سر دارد می‌خواهد به آن نظم و نظام جدید بدهد نظم موجود را قابل قبول تلقی نمی‌کند « انسان متجدد، انسان عاصی است؛ انسانی است که در برابر عالم قدس شوریده است و دعوی استقلال از عالم بالا و ذات الاهی را دارد، انسانی است که در رقابت با خداوند می‌خواهد خود سکان کشتی هستی را بدست بگیرد و اگر هم اعتقادی به خداوند دارد، خدای او، خدای است که وظیفه‌اش را انجام داده و اینک دیگر از رنج تمشیت امور عالم و آدم آسوده است. » (نصر، ۱۳۷۸ : ۱۷). بنابراین به هیچ‌روی دغدغه تاسیس جامعه‌ای را ندارد که در آن احکام شریعت و فقه مو به مو به همان صورتی که در هزار چهارصد سال پیش اجرا می‌شده است، اجرا و اعمال شود، بلکه بیشتر سعی در عقلانی‌سازی احکام شریعت و فقه و نزدیک ساختن این احکام به حقوق بشر و نوعی اخلاق جهانی مورد فهم و قبول انسان امروز دارد. به همین جهت سعی در ایجاد حکومت‌های شریعتمدار و فقه‌گرا ندارد و معتقد است که وجود جامعه‌دینی در سایه حکومتی غیر دینی (غیردینی نه ضددینی) نیز ممکن است و از این رو فراق و فراغ سیاست از دیانت و دیانت از سیاست یقیناً ممکن و احیاناً مطلوب است. « دین را بر مشهورات عصر تطبیق کنند یعنی هر چیزی را که عرفی است و عرف عقلی عالم می‌پسندد حکم دین بینگارند یا بگویند دین باید از آن تبعیت کند ... به تبع تغییراتی که علم و تمدن پیدا می‌کند دین هم باید تغییر کند ... آیا شرط اصلی اجتهاد آشنایی با علوم زمان و پیروی از روش‌های پژوهش علوم مادی است یا بازیافت وقت دینی و تجدید عهد دین؟ » (داوری، ۱۳۸۵ : ۴۲۶ - ۴۲۷). معتقد نیست که با تاسیس حکومت دینی و ایجاد جامعه دینی لزوماً رفاه مادی نیز حاصل می‌آید. دشمن جوامع دینی را بیشتر خانگی می‌داند تا خارجی؛ و می‌گوید از ماست که بر ماست؛ درست است که غربیان سلطه طلبی و استعمارگری نیز داشته‌اند ولی این نیز درست است که ان الله لایغیرما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم. « رویکردی که در مقابل این جریان سنتی با ادعای تجدد و رویکرد متأثر از معرفت غربی جدیداً وارد عرصه‌ای مطالعات دینی شده است، ما این گفتمان را جریان متجدد می‌نامیم. »



(رشاد، ۱۳۸۴ : ۱۳۳ - ۱۳۴). گفتمان تجدد به تکثرگرایی دینی قائل است از تکثرگرایی سیاسی نیز استقبال می‌کند دین را بر آورنده نیازهای دنیوی و اخروی می‌داند از تمدن غرب در بسیاری از مواضع از فرهنگ آن نیز دفاع می‌کند این تمدن را در بر آوردن نیازهای دنیوی که دین متکفل آن نیست، موفق می‌بیند. تجددگرایی در جهان اسلام واکنش‌هایی را برانگیخت و مجموع این واکنش‌ها و معارضه‌جویی‌ها که ریشه‌هایی ژرف در تاریخ و تمدن اسلامی و انحطاط درونی آن دارد، و متأسفانه اکنون مجال بسط و تفصیل آن نیست، سبب شده است که کوشش‌های اصلاحی و تجددگرایانه نیز راه به جایی نبرد. نه محافظه‌کارانی که از لحاظ دینی تجدد را رد می‌کرده‌اند، به تجربه یهودیت و مسیحیت با تجدد به چشم عبرت می‌دیدند و نه روشنفکرانی که شیفته این تجربه بودند، از سرشت الهیاتی آن چیزی می‌دانستند. خاستگاه مشترک دینی با یهودیت و مسیحیت اسلام را به خانواده‌های از ادیان توحیدی دارای یک سنت کهن و پرسابقه پیوند می‌دهد که پیشینه آن، بنابه قرآن تا نوح و ابراهیم می‌رسد. سه شاخه اصلی این سنت ابراهیمی در برخورد با فرهنگ‌های عقلانی یونانی و یونانی‌مآبی دارای تجربه مشترک‌اند و از لحاظ تاریخی پیوسته رشته‌ای از تاثیر و تاثر متقابل میان‌شان برقرار بوده.

تا قرن‌ها جهان اسلام با دو خواهر خوانده دینی دیگرش، یهودیت و مسیحیت، سرنوشت مشترک داشت. اما قرن‌ها تبادل تجربه و همکاری اکنون دچار گسست و انقطاع شده است و سخنگویان کنونی اسلام، اعم از بنیادگراها و تجددگراها، هیچ وقوفی به این همکاری ندارند و نه تنها وقوف ندارند که آن را کاملاً انکار می‌کنند و سرگرم تولید ادبیات نفرت هستند. بحث روشنفکرانه تکرار تجربه غرب، از آنجا که فاقد شالوده الهیاتی مناسب بود، بیش از پیش نسبت اسلام و معارف جدید را دچار آشوب و آشفتگی کرد. از این حیث، کارنامه جریان تجددگرایی در اخذ علم متجدد نیز کارنامه‌ای ناکام است. به هر حال، ناکامی تجددگرایی در جهان اسلام، خود نشان آن است که تحدیات و چالش‌های موجود، بیش از آنچه که در بادی امر به نظر می‌رسد، جدی است و بدون تجدید نظر اساسی و به خصوص تاسیس یک عقلانیت نوآیین، و تجدید فرم فرهنگ، دشوارست که بتوان از بن‌بست کنونی راه خروجی،

حتی موقت تدارک کرد. بن بست و بحران کنونی، ضرورت تجدید سنت و تاسیس عقلانیت را به میان می کشد. به مناسبت بحث از جدال سنت و تجدد، خوب است که از ایده تجدید سنت نیز به اجمال یاد کنیم. ایده تجدید سنت، یکسره تخته بند سنت و شریعت نیست بلکه با نگاهی انتقادی به جدال سنت و تجدد در صدد بازپرداخت مفهوم سنت است. به اجمال به ایده تجدید و بازپرداخت سنت اشاره می کنیم.

### تجدید سنت و تاسیس عقلانیت

جدال سنت و تجدد واقعیت انکارناپذیر است. این نیز واقعیت دارد که روایت متجددانه از کتاب و سنت رضایت بخش نیست. این تحدیات و جدال ها روی هم رفته وضعیت کنونی سنت اسلامی را صورت بندی می کند و نحوه نگاه و رفتار آن را معین می سازند، و همین بحث و جدل ها زمینه ظهور ایده تجدید سنت را مهیا می کند. سنت اسلامی از لحاظ عقلانی دارای یک ساخت عقلانی - تاریخی است. سنت گرایان کوشیده اند که برداشت خود از پیام اسلام را در بسته بندی عقلانیت روزگارشان عرضه کنند. سنت و کتاب از نظر سنت گرایان تنها هدایت معنوی و روحی نیست، بلکه قدرت سیاسی و اجتماعی هم است. اینک اما، شوکت سیاسی و اجتماعی سنت اسلامی دچار زوال و انحطاط شده است و همین ضعف و زوال خاستگاه ایده تجدید سنت است.

ایده تجدید سنت، یک ناگزیری ناشی از امتناع تداوم سنت است که کوشش می کند با بازپرداختی از مفهوم سنت و تجدید نظر در مبانی پاسخی به بحران کنونی در چارچوب شریعت تدارک کند. بدین سان، طرح تجدید سنت، به عنوان تجدید نظری در مبانی و بنابراین، تحولی در اندیشه سنتی مطرح می شود. مشکل مبانی که بن بست و بحران کنونی ناشی از آن است، از دید تجدیدگرایان مغفول مانده است. مشکل تجدیدگرایان عدم تجدید نظر در مبانی و فقدان تامل در سرشت بحران روزگار کنونی است. تجدیدگرایان برای بحران ژرف و همه جانبه ای که اکنون خار آن بر تار و پود و تمام ارکان جامعه و سنت اسلامی خلیده است، به همان اصولی بازمی گردد که به نحوی خاستگاه بحران کنونی به شمار می رود.

انتقال مفاهیم از یک عقلانیت به عقلانیت دیگر پدیده‌ای آشنا است و تصرف در مفاهیم نیز سکه رایج در قرائت‌های متجددانه و سیاسی از کتاب و سنت اسلامی است، اما سخنگویان ایده تجدید، بی‌آنکه به دام شبیه‌سازی‌های اصحاب ایدئولوژی هبوط کند، بحث را در مبانی و تأمل در سرشت سنت و تاسیس عقلانیت می‌برد. در اینجا، مراد من از عقلانیت، نظامی از دانایی و مفاهیم است که امکان فهم اشیاء و امور را فراهم می‌کند. در دوران میانه رشته‌ای از دانش‌ها در جهان اسلام به وجود آمد که به موجب آنها، جهان اسلام امکان اندیشیدن به خود و دنیای خود را به دست آورد. اسلام درک خود از خود و جهان خود را در ظرفی از مفاهیم ریخت. این کار با اقتداء و به مدد عقلانیتی امکانپذیر شد که از رهگذر انتقال معارف یونانی به جهان اسلام تاسیس و از جمله به شالوده فهم و تفسیر کتاب و سنت مبدل شده بود. بدین‌سان، عقلانیت تنها قوه عاقله نیست، بلکه شیوه‌های اندیشیدن و امکانات و مفاهیمی است که در مسیر اندیشیدن توسط اندیشنده به کار می‌رود. سنت اسلامی همانگونه که برای واقعیت‌های جدید ابزار مفهومی جدید ندارد، همان‌سان، برای فهم مفاهیم جدید مبادی لازم را ندارد. در وضعیت کنونی، دشوارست که بتوانیم به این وضعیت بیانیشیم. این عدم امکان اندیشیدن، خود نه تنها نشان بحران عقلانیت در اسلام معاصر است، که ضرورت تجدید عقلانیت و تاسیس اسلوب تازه‌ای از اندیشیدن را گوشزد می‌کند.

گرچه ترمینولوژی و مفاهیمی که نمایندگان و سخنگویان ایده تجدید سنت استخدام کرده است، یکسره برگرفته از دانش سنتی است، اما قرائت و تفسیر ایشان از کتاب و سنت به منزله قانون اندیشه دینی، هر چند از حدود دانش سنتی فراتر نمی‌رود، معه‌ذا نوعی اجتهاد و کوشش تازه در چارچوب مکتب و مبانی اسلام است که به گونه اجمالی نوعی طرح فلسفه دین را در ذهن متبادر می‌سازد. رهیافت سنت‌گرایانه و تجدید نظرطلبانه که شاخص‌ترین سخنگویان آن در این دوره کسانی مانند رنه گنون فریتيوف شووان بورکهارت و سید حسین نصراند، عقل استدلال‌گر را فقط ابزار کشف و استخراج حقایق کتاب و سنت می‌داند ولی آن را منبعی در کنار این دو نمی‌انگارد، و این شان و مقام اخیر را تنها برای عقل شهودی قائل است که پشتوانه حجیت و اعتبار دین است. اگر دست به تاویل کتاب و سنت بیازد بیشتر به

حکم عقل شهودی است، نه عقل استدلال‌گر؛ از این حیث عقل‌گرا و آزاداندیش و تعبدگریز نیست.

سید حسین نصر با تفکیک معرفت سنتی از معرفت متجدد، کوشیده که تحولات تاریخ تفکر را در ذیل مفهوم عقل شهودی تحلیل کند و با ادغام همه چیز در شریعت، نه تنها تمام حقایق را در امر قدسی ادغام می‌کند، که راه کشف آن را نیز در درون احکام شرع قرار می‌دهد. این فراز از سخنان نصر واجد نکته‌های جالبی است. او می‌نویسد: « به ازای دو نوع معرفت سنتی و معرفت متجدد دو نوع انسان وجود دارد انسان سنتی و متجدد... انسان سنتی هرگز دعوی استقلال ندارد چنین انسانی خلیفه خداست نه رقیب او برای شناخت حقایق عالم نیز سعی می‌کند که تنها در محدوده عقل استدلالی خویش باقی نماند بلکه علاوه بر تجربه و استدلال از نیروی حقیقی‌اش برای شناخت که از آن به عقل شهودی تعبیر می‌شود مدد بگیرد... بلکه معرفت خود را در درجه اول محصول عقل شهودی و افاضه‌شده از عالم قدس می‌داند» (نصر، ۱۳۸۰: ۱۷). درست است که نصر، از تجربه و استدلال سخن گفته، اما نکته مسلم آن است که نصر از تجربه و تاریخ چونان ابزار اصلی کار و تفکر خود استفاده نمی‌کند؛ اشاره او به عقل شهودی موید این نکته است. سویه‌های ایدئولوژیک تفکر نصر، بیانگر این نکته است که او همه چیز را غیر تاریخی درک می‌کند. این اسلوب از اندیشیدن در جهان اسلام جلوه و جمالی بیشتری دارد و تأمل تاریخی از افق ذهن و زبان متفکران اسلامی غایب است. قرار گرفتن عقل استدلالی در ذیل عقل شهودی و مهار همه دانش و تجربه بشری در چارچوب امر قدسی رویدادی جدی است و از دگردیسی‌های اندیشه دینی در این دنیای نوین حکایت می‌کند. روایت نصر، نه واقعیت سنت فکری و به‌خصوص سرنوشت خردگرایی را روشن می‌کند و نه رهنمایی برای خروج از بن‌بست کنونی فراهم می‌آورد. تفسیر او یکسره تخته‌بند تمایلات ایدئولوژیک و معارف صوفیانه است. اشاره به تمام وجوه و جوانب این ملغمه ایدئولوژیک مجال بیشتری می‌طلبد. اما به اجمال به این نکته اشاره می‌کنیم که بحث نسبت عقل استدلالی و عقل شهودی ستون فقرات تفکر اسلامی را تشکیل می‌دهد، اما پیچیده‌تر از آن است که بتوان در قالب چند اصطلاح صدر و ذیل آن را در هم

پیچید. نصر، سنت فکری را تاریخ‌زدایی و مسئله‌زدایی می‌کند. تحلیل امثال نصر، به دلیل نادیده گرفتن شکاف‌ها، انحطاط‌ها و دگردیسی‌ها، در واقع بی‌تاریخ کردن فرهنگ و تاریخ‌زدایی از سنت است.

در این‌گونه روایت‌ها، منطق درونی تحولات تفکر نادیده گرفته می‌شود و در نتیجه، آن پیوستگی و انسجامی که ضامن وحدت و بنابراین تاریخت یک تاریخ است، گم می‌گردد. این رویکرد و نگاه، مانند دین تجددگرایانه بر روح پیام دین تاکید دارد نه بر ظواهر آن؛ تجربت‌اندیش است و تدین را بیشتر نوعی سیر و سلوک باطنی و معنوی می‌داند، عبدالکریم سروش در این خصوص می‌نویسد: «در دینداری تجربت‌اندیش، تجربه‌دینی اس و اساس و قائمه دینداری فرد است. در این دینداری نحوه‌ی پیروی شخص نیز از پیامبر تفاوت می‌یابد. فرد دیندار در این سطح، از تجارب و اذواق پیامبر پیروی بلکه در آنها شرکت می‌کند برای او خدا، گناه، قرآن، عبادت، فقه و... همگی معنای دیگری می‌یابند و چهره جدیدی پیدا می‌کنند.» (سروش، ۱۳۸۱ : ۱۹۷). رعایت دقیق احکام شریعت و فقه شرط لازم ولی غیرکافی، توفیق آن است؛ شریعت و فقه را به هیچ وجه هدف و غایت تلقی نمی‌کند اما وسیله و آلتی می‌انگارد که از توسل و تمسک به آن گریز و گزیری نیست؛ از این رو هم کسانی را که شریعت را به جای آن که وسیله بدانند هدف می‌دانند می‌نکوهد و هم کسانی را که حتی وسیله بودن اجتناب‌ناپذیر آن را هم منکرند.

دین را فقط بر آورنده نیازهای معنوی می‌بیند و اساساً معتقد نیست که دین وعده تحقق بهشت زمینی داده باشد بلکه برخلاف این معنا تاکید دارد ولی مانند دین متصلبانه با فرهنگ و حتی تمدن غرب متجدد به جد سر ناسازگاری دارد و این فرهنگ و تمدن را فرآورده عصرظلمت و نتیجه دوری آدمی از اصل و فطرت معنوی خود و دارای ماهیتی ضد دینی و غیرمعنوی می‌داند؛ اما مانند دین متجددانه از جهت نکبت و ادبار جوامع دینی، خود متدینان و مومنان را بیشتر در خور ملامت و انتقاد می‌داند تا غربیان و بیگانگان را. «گفتمان سوم در این میان پدید آمده که نه متصلب به موارث و موجودی است و نه در مقام انقطاع از پیشینه و تجدیدنظرطلبی دینی است. این گفتمان را جریان مجدد می‌نامیم، این جریان در کار

گشودن راه سومی میان تصلب و تجدد است؛ وجه اشتراک جریان اول و دوم تقلید است جریان نخست مقلد قدما و متقدمان است و جریان دوم مقلد غریبان و متغربان .» ( رشاد، ۱۳۸۴ : ۱۳۴ ). گفتمان دینی گادامر چون به تفرد و عقلانیت آدمی حرمت می نهد، حرمت نهادن به عقلانیت و تفرد آدمی، شاخصه ای نیست که قدر و قیمت آن دانسته نباشد.

تاکید تجددگرایی بر پاسداشت عقلانیت و آزادی های فردی که هرگز به معنای بی بندباری و اباحی گری هم نیست، فقط به حکم حرمتی است که برای تفرد آدمی قائل است و با توجه به این واقعیت است که فقط با آزادی و از طریق آزادی است که تفرد واقعی امکانپذیر می شود . « عدم تساهل هیچ وجه اخلاقی ندارد و هیچ شخص مومن و معتقد و عاقل و اخلاقی، در شرایط عادی، رسم بی تساهلی و خشونت پیش نمی گیرد، زیرا این رسم روان ها را تیره می کند و هرگز هیچ مشکلی را آن گشوده نشده است و شاید تنها اثر آن تباهی خرده اعتقادی باشد که ارباب خشونت و عدم تساهل احیانا واجد آند.» (داوری، ۱۳۸۵ : ۲۰۰ ) همین دو شاخصه که یکی از آنها تکریم عقلانیت انسان و دیگری تکریم آزادی اوست، کافی است برای این که نگرش و گفتمان تجددگرایانه به عالم و آدم را در عین قبول کاستی ها و کمبودهایی که دارد، ارج بگذاریم. ارجمندترین شاخصه تجددگرایی که اتفاقا بیش از هر چیز دیگری هم مورد حاجت ماست، آزاداندیشی و مطالبه دلیل و استدلال گرایی و سر فرو نیاوردن در برابر هیچ چیزی جز دلیل و برهان است. « لیبرالیسم بیان می کند که ما آزادیم طبق فهم خود و با رای و نظر خود عمل کنیم و نباید چیزی به نام قدس و امر قدسی و لازم الاتباع ما را محدود کند ... در آنجا منورالفکری را، که به هر حال لیبرالیسم جدید هم از آن نشئت می گیرد، وضعی دانسته است که با آن بشر از صغیری خارج می شود؛ یعنی به جایی می رسد که می تواند دیگر ولی نداشته باشد خود تصمیم بگیرد و در رای آزاد باشد.» (همان، ۱۳۸۵ : ۴۲۸ ). تکریم عقلانیت و آزادی، دو شاخصه مهم است توسعه علمی و فرهنگی معلول حرمت نهادن به عقلانیت و آزادی است.

## نتیجه گیری

آنچه در بالا آمد، خلاصه و فشرده ای از روایت و تفسیر عقلانی کتاب مقدس و در فرجامین امر شالوده‌های فلسفی آن بود. دانش تفسیر کتاب مقدس، برای کسانی که دست در کار ابداع، ساختن و کمال بخشیدن به آن بودند، نوعی تجربه بود. ارکان اصلی این تجربه را انسان، متن و تاریخ می‌ساخت. دانش کلامی که در گذشته بخش اعظم تجربه زنده شخص را در مواجهه با متن و تاریخ تشکیل می‌داد، اکنون حکم نوعی مناسک را یافته است. ظهور مقالات کلامی و جدال فرقه‌های دینی بر سر اصول عقاید، ضرورت مرزبندی این باورهای مختلف و گاه متضاد را پیش‌کش می‌کرد و این امر رفته‌رفته به بروز دانشی در میان مسلمین انجامید به نام علم کلام. جدال اهل حدیث و اهل کلام در قرن‌های سوم و چهارم، یکسره جدال ایمانی و الهیاتی نبود، از آنجا که واجد نوعی جدیت و تجربه بود، در ذات خود اصالت داشت. اما اکنون بازگشت به موضع دو طرف، چیزی جز تقلید نیست.

اینک بازگشت به کتاب مقدس در پرتوی عقلانیت معاصر، جای خود را به بازگشت به موضع گذشتگان داده است. تنها با تجدید تجربه تاسیس می‌توان از این چرخه تقلید رهایی یافت و بی‌تردید، از هم گشودن این ساختار تاریخی پیچیده، خود بخشی از تجربه تاسیس است. از سه عنصری که ارکان تجربه تاسیس را در گذشته می‌ساخت، انسان به موضع تقلید و فقدان اعتماد به نفس هبوط کرده و تاریخ و متن به محاق تعطیل فرورفته‌اند. انسان مسلمان معاصر، نه پروای دانش دارد و نه دغدغه فهم و تفسیر کتاب، بلکه تنها دلوپسی او حفظ میراثی است که بی‌آنکه به سرشت آن وقوف داشته باشد، بر شانه‌هایش سنگینی می‌کند. در چنین وضعیتی بحث‌های نوگرایی در جهان اسلام، به خصوص در عرصه دینی، در نهایت به یک بحث انتزاعی تبدیل می‌شود.

باری، دانش تفسیر کتاب مقدس، برخاسته از ساختار ذاتی دین اسلام است که گرچه از لحاظ تدوین و شکل‌گیری امر تاریخی به شمار می‌رود، اما تا حدودی در پاسخ به نیازهای شرعی و ایمانی مومنان بوجود آمده است، و حاصل نبوغ و ابتکار مسلمانان است. این بدان معناست که ریشه این دانش، بیش از هر دانش دیگر در خاک فرهنگ و تمدن اسلامی بارور

شده، و در چشم انداز انسان مسلمان، تا حد علم به حقایق متعالیه ارزش و اهمیت یافته است. از این رو، شاید چندان شگفت انگیز نباشد که شاهد رشد شگفت انگیز تمام شعب و شاخه های دانش های تفسیری در جهان اسلام باشیم. سخن آخر در مورد تفسیر کتاب مقدس اینکه، تفسیر و تاویل کتاب مقدس به عهد قوت اسلام تعلق دارد و در دوران ضعف و فتور، دانش تفسیر و تاویل نیز دچار آفت و فترت می شوند، و می بینیم که همین اتفاق افتاده است. در این میان نمی توان کس یا کسانی را مسئول انحطاط مسلمین دانست، اما اکنون که تار و پود انحطاط در تمامی ارکان و تنه تمدن اسلامی خلیده است، می توان انحطاط دانش تفسیر را نیز وجهی از وجوه مختلف هبوط معنوی دینی و فرهنگی جهان اسلام ارزیابی کرد. در دوران معاصر، از یکسو، گرچه تلاش های علمی بیشتر در مورد تفسیر کتاب مقدس صورت می گیرد، اما تا جایی که به مسلمانان مربوط می شود، می توان گفت که فهم و تفسیر قرآن چارچوب و قانونمندی خاص خود را به میزان زیادی از کف داده است. امروزه اغلب، قرآن چونان متن باستانی با انواع و اقسام دانش های مدرن، مورد تفسیر و تحلیل قرار می گیرد. تحلیل های گوناگون زبان شناختی، ابعاد تاریخی، ساختاری و فرمی این کتاب را روشن می کنند، اما به همان میزان در فهم و تفسیر این کتاب به عنوان یک متن الهی که با پیام خداوند سروکار دارد، مشکل ایجاد می کنند. این امر تنها بخش اندکی از مشکلات امروزی فراروی قرآن است. مهم تر از همه اینکه، تفسیر قرآن چارچوب عقلانی خود را از کف داده و به آشوب و آشفتگی در درک پیام قرآن منجر شده است.

امروز، در مطالعات قرآنی با دو گرایش ناسازگار مواجه هستیم. نخست تحقیقات وسیع و گسترده ای که به خصوص دانشمندان رشته های گوناگون دانش های انسانی در باره ابعاد مختلف قرآن انجام داده اند و از حیث تاریخی، زبان شناختی انبوهی از معلومات را در اختیار همگان قرار داده اند و به نحو بی سابقه ای ابعاد مختلف کتاب را شرحه شرحه می کنند؛ اما از سوی دیگر، به رغم این معلومات انبوه و بی سابقه، آن دیدگاه کلی که بتوان در چارچوبش این دانش ها را در تفسیر قرآن به خدمت گرفت از کف رفته است. اکنون قرآن موضوع تجربه



بی‌واسطه ایمان نیست، بلکه میراثی است که مورد تجزیه و تفسیر شاخه‌های دانش قرار گرفته و شکاف‌هایی که دانش‌های گوناگون در تن متن ایجاد کرده‌اند، در ضمن یک دیدگاه کلی به هم پیوند پیدا نمی‌کنند. اکنون تقریباً محال است که قرآن جز به صورت غیرعقلانی‌ترین شیوه ممکن، بتواند موضوع تجربه ایمانی قرار بگیرد. این امر به معنای شکاف میان پیام وحیانی و دانش معاصر از یکسو، و میراثی شدن ایمان و عدم فهم آن در روزگار کنونی از سوی دیگر است.

## کتابنامه

- .....
- احمدی، بابک، ساختار و تاویل متن، ج ۲ تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲
- توران، امداد، تاریخ‌مندی فهم هرمنوتیک گادامر، تهران، انتشارات بصیرت، چاپ اول، ۱۳۸۹
- داوری اردکانی، رضا، فلسفه در دام ایدئولوژی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۵
- رشاد، علی اکبر، دین پژوهی معاصر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۴
- سروش، عبدالکریم، سنت و سکولاریسم، تهران، موسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۸۱
- کوزنزهوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه، مرادفرهادپور، تهران، انتشارات گیل، ۱۳۷۱
- نصر، سیدحسین، معرفت و معنویت، ترجمه، انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۸۰
- نصر، سیدحسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه، حسن میاندار، قم، موسسه فرهنگی طه، چاپ دوم، ۱۳۷۸
- هادسون، ویلیام دانالد، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه، مصطفی، ملکیان، تهران، انتشارات گروس ۱۳۷۷
- هنری، کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه، جواد طباطبایی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران، ۱۳۷۹.
- هولاب رابرت، یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی، ترجمه، حسین بشریه، تهران، نشرنی ۱۳۷۵