نور در سايه ظلمت‏

امداد توران‏

تفسير غير اسلامى از اسلام‏

آيا مى‏توان اسلام را بر اساس ماركسيسم تفسير كرد؟ آيا چنين تفسيرى از اسلام صحيح است؟

آيا مى‏توان اسلام را بر اساس ليبرال دموكراسى تفسير كرد؟ آيا اين تفسير از اسلام صحيح است؟ اين دو پرسش خصوصيتى ندارند و تنها دو مصداق‏اند براى يك پرسش كلى. از اين رو، مى‏توان پرسش را تعميم داد و پرسيد آيا مى‏توان اسلام را بر اساس هر گونه مكتب يا نگرش قبلى كه قهراً مشتمل بر يك جهان‏شناسى يا خداشناسى يا هستى‏شناسى يا انسان شناسى... غير اسلامى است تفسير كرد؟

باز مى‏توان فضاى بحث را از مكتب‏ها و ايسم‏ها فراتر برد و علوم يا دانشها را نيز وارد عرصه كرد و پرسيد: آيا مى‏توان اسلام را بر اساس علوم تجربى يا انسانى به معناى امروزى كلمه تفسير كرد؟ حتى مى‏توان سفرى به گذشته كرد و پرسيد: آيا گذشتگان مى‏توانستند اسلام را بر اساس دانش و بينش زمانه خود كه مثلاً آن را هيئت، نجوم، طب، فلسفه، و غيره مى‏ناميدند تفسير كنند؟

باز مى‏توان سفرى به آينده كرد و پرسيد: آيا آيندگان مى‏توانند اسلام را بر اساس دانش و بينش زمانه خود كه نمى‏دانيم محتوا و نام آن چه خواهد بود، تفسير كنند؟

همه اين پرسش‏ها يك نقطه اشتراك دارند و آن عبارت است از « تفسير اسلام بر اساس انديشه قبلى خارج از اسلام».

لوازم تجويز تفسير غير اسلامى از اسلام‏

روشن است كه همه اين پرسش‏ها از حيث پرسش ما در يك سطح قرار دارند و اگر كسى به يكى از سؤالات فوق پاسخ مثبت دهد در واقع به تمام آنها پاسخ مثبت داده است و بايد به تمام لوازم آن ملتزم باشد. در اين صورت او پذيرفته است كه مى‏توان اسلام را بر اساس هر گونه انديشه از پيش پذيرفته شده خارج از اسلام - خواه آن انديشه اصطلاحاً علم باشد يا مكتب يا دين و آيين يا هر چه كه نامش نهند - تفسير كرد، زيرا هر انديشه از پيش پذيرفته مادام كه از پيش پذيرفته است هيچ ارجحيتى براى تفسير اسلام ندارد و اگر مى‏توان اسلام را تفسير ماركسيستى يا ليبراليستى يا اگزيستيانسياليستى كرد - كه كرده‏اند - چرا نتوان اسلام را تفسير بودايى يا كنفوسيوسى كرد.

به عبارت ديگر، در اين صورت يعنى در صورت تجويز تفسير اسلام بر اساس انديشه‏هاى غير اسلامى با توجه به اختلاف و تناقض اين انديشه‏ها كه در طول زمان ظهور كرده و مى‏كنند و در گستره مكان يافت شده و مى‏شوند بايد بتوان در آن واحد از اسلام تفسيرهاى متفاوت و متناقضى ارايه كرد و ارايه آنها را هم مجاز شمرد.

روشن است كه هيچ عاقلى التزام به چنين لوازمى را بر نمى‏تابد، مشروط به اين كه دمخورى طولانى با برخى از نظريه‏هاى هرمنوتيكى جديد عقل سليم او را مختل نكرده باشد. حتى چنين فردى كه ارايه تفسيرهاى متضاد از متون اسلامى را مجاز مى‏شمارد تحمل آن را ندارد كه سخنان خودش را بر خلاف مرادش به انحاء متضاد با هم تفسير كنند. بارى، اگر مى‏توان اسلام را بر اساس انديشه‏هاى غير يهودى و غير مسيحى و غير دينى كه البته اين انديشه‏ها نيز با هم متفاوت يا متناقض‏اند، تفسير كرد؟ چرا فقط اديان؟ اگر مى‏توان متون دينى را اين گونه تفسير كرد چرا نتوان متون ديگر را اعم از علمى، ادبى، عرفانى يا هر نوع متن ديگرى را بر اساس انديشه‏هاى دلخواه تفسير كرد و ارايه تفسيرهاى متناقض يا متفاوت از هر متنى را مجاز شمرد؟ و باز خود اين تفسيرها را هم مى‏توان بر اساس مبانى بيرون از خودشان به هزاران شيوه متضاد و متناقض تفسير كرد و تفسير تفسيرها را نيز و تفسير تفسير تفسيرها را نيز و همين طور تا ابدالدهر.

مى‏دانيم كه هيچ عاقلى چنين لوازمى را گردن نمى‏نهد، چون پذيرش اين مبنا و لوازمش به معناى اين است كه هر سخنى را مى‏توان به هر نحو دلخواه فهميد و تفسير كرد. روشن است كه اگر چنين شيوه‏اى به يك رويه و سنت رايج تبديل شود علم و جهل و حقيقت و دروغ معناى خود را از دست خواهد داد و در اينجاست كه بايد بساط انسانيت را جمع كرد و از اين هرج و مرج به جنگل كه در آن حداقل قانون وحش معيار تفسير حيوانات از رفتارهاى يكديگر است، پناه برد.

دو موج فرهنگى در جهان اسلام‏

اگر تاريخ ورود انديشه‏هاى غير اسلامى به جهان اسلام و نحوه تعامل مسلمانان با اين انديشه‏ها را از آغاز تاكنون مرور كنيم، متوجه خواهيم شد كه اين خواب آشفته در مواردى نه چندان اندك تغيير شده و به واقعيت پيوسته است. در تاريخ تعامل مسلمانان با انديشه‏هاى غير اسلامى دو دوره پياپى وجود داشته كه در آنها امواج طوفانى انديشه از سمت غرب و گاه شرق به جهان اسلام سرازير شده است.

اوّل: در قرن دوم تا چهارم هجرى با ترجمه آثار يونانى و غير آن به عربى در زمان خلفاى عباسى و به خصوص در زمان هارون الرشيد و معتصم توجه به علوم پيش از اسلام آغاز شد و كوشش زيادى براى ترجمه كردن منابع آن علوم به زبان عربى صورت گرفت. در فاصله دو قرن و نيم از حدود 125 تا 375 هجرى مجموعه عظيمى از آثار علمى و فلسفى از زبان يونانى و غيره به زبان عربى ترجمه شد. با سرازير شدن اين سيل عظيم از دانش يونانى و غيره به جهان اسلام تحولات عظيمى در انديشه مسلمانان پديد آمد و در نتيجه عده‏اى درصدد بر آمدند كه اصول اسلامى را بر انواع گوناگون معارفى كه از راه ترجمه به ارث برده بودند، تطبيق كنند(1) و عده‏اى نيز به شدت با اين كار مخالفت كردند.

دوّم: در صد سال اخير كه شايد بتوان اوان مشروطيت را صرف نظر از محتواى سياسى آن به لحاظ تاريخى مبدا اين دوره دانست. در طى اين صد سال حجم عظيمى از آثار غربى به زبانهاى عربى و فارسى ترجمه شده است كه اين نهضت از سوى عالمان دانشگاهى و حوزوى همچنان در حال تداوم است. علاوه بر آن نويسندگان مسلمان كتاب‏ها و مقاله‏هاى فراوانى را براى معرفى شاخه‏هاى مختلف انديشه غربى يا به تقليد از دانشمندان غربى به رشته تحرير در آورده‏اند.

صدها هزار دانشجوى رشته‏هاى علوم انسانى در دانشگاه‏هاى داخل و خارج به فراگيرى زبان و انديشه غربى پرداخته‏اند و به نوبه خود به مبلغان و حاميان انديشه غربى مبدل شده‏اند. فناورى و ابزارهاى جديد و هر چه پيشرفته‏تر انتقال فرهنگ و انديشه نيز موجب شده‏اند كه سيلاب انديشه غربى با سهولت بيشترى به سرزمينهاى اسلامى سرازير شود. در اين ميان نقش عوامل و عمال سياسى طرفدار غرب را نبايد فراموش كرد كه گاه توانسته‏اند طى مدت كوتاهى با استفاده از ابزار زر و زور جامعه را در يك مسير غير قابل برگشت به سوى فرهنگ و تمدن غربى بدوانند. اگر كسى مدعى شود كه در نتيجه تاثير اين علل و عوامل ديگر امروزه فرهنگ غربى به جزء لاينفك فرهنگ مسلمانان تبديل شده است، سخن گزافى نگفته است.

بدين ترتيب با اين كه از عمر موج دوم تنها صد سال مى‏گذرد مى‏توان مشاهده كرد كه امواج آن تمام كوچه پس كوچه‏هاى شهرهاى انديشه اسلامى را در نورديده‏اند و به هر خانه‏اى سهمى از عطاى خود بخشيده‏اند و در هر سرى سودايى از خود به وديعت نهاده‏اند؛ در حالى كه موج اول با جلوه‏هاى خود از هزار دل شايد تنها يكى را مفتون خود ساخته بودند و از هزار چشم شايد تنها در يك چشم زيبا جلوه نموده بودند.

خلاصه آن كه امروزه در وضعيتى هستيم كه قرار گرفتن در معرض اين امواج اجتناب‏ناپذير شده است و فى‏المثل اگر كسى بخواهد دامانش به گل و لاى اين سيلاب آلوده نگردد - مگر آن كه فيض روح القدس مدد فرمايد - همانند كسى خواهد بود كه بر خلاف جريان آب شنا مى‏كند.

موضع مسلمانان در قبال موج اول

پس از وقوع موج اول كه امواج آن تا شروع موج دوم و حتى پس از آن گه گاه كشتى انديشه اسلامى را به اين سو و آن سو مى‏بُرد و مى‏بَرد همان طور كه اشاره شد در جهان اسلام در مجموع دو واكنش نظرى در قبال آن پديد آمد:

نخست: پذيرش توأم با تحسين انديشه وارداتى و گاهى تطبيق مفاد آن بر تعاليم دين؛

دوم: موضع‏گيرى فكرى در قبال انديشه وارداتى با استنطاق از قرآن و سنت.

در نگاه بدوى مى‏توان موضع اول را عمدتاً به فيلسوفان و موضع دوم را عمدتاً به متكلمان نسبت داد. البته مى‏توان در كليت اين مدعا ترديد كرد. در عين حال، اصل وجود اين دو نوع واكنش در تاريخ رويارويى انديشه اسلامى با انديشه غربى غير قابل انكار است و مصاديق آنها بى شمار.

در مورد واكنش اول آنچه حداقل به اندازه خود آن اهميت دارد مسير فكرى قبلى است كه اصحاب آن براى رسيدن به موضع خود طى كرده‏اند و يا توجيه بعدى اى است كه براى صحت موضع خود آورده‏اند. در اين خصوص به نظر مى‏رسد كه تمام مباحثى كه فيلسوفان درباره نبوت يا نسبت بين عقل و شرع و امثال آن انجام داده‏اند در واقع تلاشى بوده براى توجيه پذيرش نظريه‏هاى فيلسوفان و عالمان يونانى و غيره و تفسير اسلام بر اساس فلسفه غربى مورد نظرشان كه آن را عقل مى‏ناميدند.

در اينجا به طور خلاصه به تلاش چند تن از فيلسوفان براى ايجاد سازگارى بين تعاليم اسلام و فلسفه يونان و گاهى تفسير يونانى از اسلام اشاره مى‏كنيم:

«كندى»، نخستين فيلسوف اسلامى بود كه ميان دين و فلسفه آشتى به وجود آورد و راه را براى فارابى، ابن سينا و ابن رشد هموار كرد. او در اين باب دو نظريه متفاوت عرضه كرد و در نظريه نخستين خود دين را تا مرتبه فلسفه پايين آورد، و در نظريه دوم دين را علمى الهى دانست و آن را بالاتر از فلسفه قرار داد و اين علم الهى به وسيله قوه نبوت شناخته مى‏شود. كندى علاوه بر اين جمع نظرى بين دين و فلسفه باب تفسير فلسفى قرآن را گشود. او در يكى از رسايل خود به نام "سجود الجسم الاقصى لباريه" آيه «النجم و الشجر يسجدان» را تفسيرى فلسفى كرد. به نظر وى كلمه « النجم» اشاره به اجرام سماوى دارد. اجرام سماوى جان دارند و سبب حيات در عالم كون و فساد اند. معناى سجود در اينجا عبارت است از پيروى ارادى از فرمان كسى. بر اين اساس، حركت جسم اقصى از آن جهت كه از خداوند فرمانبردارى مى‏كند سجود ناميده مى‏شود.(2)

بعد از كندى نوبت به فارابى رسيد. نظريه نبوت وى يكى از پرمعنى‏ترين تلاش‏ها در راه تلفيق و تأليف فلسفه و دين است. ديدگاه وى درباره نبوت بر نظريه وى در باب عقل مبتنى است. وى عقل را به عقل عملى و نظرى تقسيم مى‏كند. عقل نظرى در سه نوع يعنى عقل هيولانى (عقل بالقوه) و عقل بالملكه (عقل بالفعل) و عقل مستفاد طبقه بندى مى‏شود. عقل انسان به اعتبار معقولاتى كه درك نكرده، عقل بالقوه است و به اعتبار آنچه درك مى‏كند، عقل بالفعل است. عقل تا اين مرحله به ادراك محسوسات يعنى جنبه معقول آنها نايل مى‏شود اما به محض اين كه به درك مجردات قادر شود به مرتبه بالاتر يعنى عقل مستفاد تعالى مى‏يابد.انتقال عقل از مرحله پايين‏تر به مرحله بالاتر خود به خودى نيست بلكه به مدد پرتوهايى كه از عقل فعال ساطع مى‏شود. رابطه عقل فعال و عقل بشرى همانند رابطه خورشيد و ديدگان ما است؛ همان طور كه چشم ما براى ديدن، وابسته به نور خورشيد است، عقل ما نيز براى تعقل نيازمند اشراق عقل فعال است.

ارتباط و اتصال با عقل فعال به دو نحو ميسر است: حكيم به مدد مطالعات نظرى مستمر با عقل فعال متحد مى‏شود و پيامبر از راه خيال با عقل فعال متصل مى‏شود؛ زيرا به نظر فارابى وحيى كه به پيامبران مى‏رسد معلول قوه خيال است؛ يعنى خيال انسان مى‏تواند به عالم سماوى عروج كند و به عقل فعال بپيوندد و از اين راه به دريافت احكام آسمانى درباره موارد جزيى و اتفاقات فردى نايل گردد. همين پيوند و اتصال در مرتبه عالى خود همان وحى نبوى است.

خلاصه آن كه اتصال با عقل فعال درجه فيلسوفان و انبيا است. با اين تفاوت كه فيلسوفان از طريق قوه عقل با عقل فعال مرتبط مى‏شوند و پيامبران از طريق قوه خيال. بنا بر اين، هر دو از يك سرچشمه سيراب مى‏شوند.(3) پس اختلافى بين فلسفه فيلسوف و وحى نبى وجود ندارد. بر اين اساس، ممكن است به نظر رسد كه فارابى مرتبه نبى را از فيلسوف پايين‏تر مى‏داند؛ چه اين كه فيلسوف حقايق كلى عقلى را به واسطه عقل از عقل فعال دريافت مى‏كند، در حالى كه نبى حقايق جزيى را به واسطه قوه خيال از عقل فعال كسب مى‏كند و شكى نيست كه معلوم عقلى از معلوم خيالى برتر است. شايد اسناد قول به برترى فيلسوف از نبى به فارابى چندان صحيح نباشد؛ چه اين كه به نظر وى هر نبى فيلسوف نيز هست و از اين رو، همه معلومات عقلى را نيز دارد.(4)

در عين حال مى‏توان گفت كه به نظر وى فلسفه يا حكمت نبى از نبوت وى برتر است. فارابى علاوه بر نظريه خود درباره سازگارى وحى و فلسفه به تفسير فلسفى برخى از مفاهيم و آيات قرآنى مى‏پردازد. قرآن مشحون است از آيات راجع به ثواب و عقاب اخروى. فارابى سعادت و شقاوت اخروى را انكار نمى‏كند، ليكن اين امور را به امور روحانى كه با بدن و خواص مادى ارتباطى ندارند تاويل مى‏كند؛ زيرا آنچه سعادت يا شقاوت را احساس مى‏كند روح است نه جسم.(5) ابن سينا را مى‏توان وارث فلسفى فارابى شمرد. در نظريه نبوت او نبى سه خصلت ويژه دارد كه مجموع آنها نبى را از ساير انسانها متمايز مى‏كند:

خصلت اول، شدت و حدّت قوه حدس است؛

خصلت دوم، همان طور كه فارابى مى‏گفت قدرت نيروى تخيل است؛

خصلت سوم، شدت قوه متصرفه است.

نبى به واسطه خصلت اول همه معارف را بدون فكر از عقل فعال اخذ مى‏كند. به واسطه خصلت دوم آن علوم بر او تمثل و تجسم مى‏يابند و تا حد امور ديدنى و شنيدنى تنزل مى‏يابند. نبى به مدد خصلت سوم براى اثبات دعوى خود در عالم ماده تصرف مى‏كند.(6)

بدين ترتيب ابن سينا نيز منشأ معارف وحيانى را همانند معارف فلسفى عقل فعال مى‏داند. از اين رو، بين اين دو سنخ از معارف توافقى بنيادين بر قرار است. ابن سينا علاوه به تبع اسلاف خود علاوه بر تلاش براى تعيين جايگاه نبى به تفسير فلسفى برخى از آيات نيز اقدام كرده است. تفسير او را آيه 35 سوره نور از همين قبيل است. به موجب تفسير او كلمه مشكوة در اين آيه مشير به عقل هيولانى و زجاجه مشعر به عقل بالملكه و نار دال بر عقل فعال است.

پس از ابن سينا فيلسوفان ديگر نيز تلاش هايى براى جمع بين فلسفه يونان و وحى از قرآن صورت دادند. در اين بين شايد نظريه ابن رشد ابتكارى‏تر و مهم‏تر باشد. فارابى و ابن سينا مسئله رابطه وحى و فلسفه را با يك رويكرد اصالت فلسفى بررسى مى‏كردند و لذا پرسش ايشان اين بود كه آيا مى‏توان از وحى تبيين فلسفى ارايه داد؟ اما ابن رشد بر اساس اصالت شريعت اين پرسش را مطرح مى‏كند كه آيا شريعت تفكر فلسفى را مجاز مى‏شمارد؟ وى ديدگاه خود را در اين خصوص در كتاب مقال المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال بيان كرده است. خلاصه نظريه او چنين است:

الف - شريعت حق است؛

ب - شريعت ما را به تفكر و استدلال عقلى دعوت مى‏كند؛

ج - اين دعوت بدين معنا است كه شريعت علمى را كه استدلال و برهان را مى‏آموزد (منطق) و يا در نتيجه استدلال و برهان به دست مى‏آيد (فلسفه) را تاييد مى‏كند؛

د - شريعت مقاصد خود را براى اهل برهان و استدلال با زبان دقيق برهانى مى‏كند و براى عوام با زبان مجاز و تمثيل بيان مى‏دارد؛

ه - در مواردى كه زبان شرع برهانى است با عقل و فلسفه تعارض ندارد. از اين رو، اگر در مواردى تعارضى مشاهده شود بيان شرع در آنها مجازى و تمثيلى است و در اين موارد اهل برهان بايد ظاهر شرع را بر وفق برهان تاويل كنند.(7)

با توجه به آنچه گفته شد مى‏توان نتيجه گرفت كه فيلسوفان مسلمان از دو مسير تفسير يونانى از معارف اسلام را پى‏ريزى و استمرار بخشيدند: نخست از مسير جمع نظرى بين وحى و فلسفه و دوم از مسير ارايه تفسيرهاى فلسفى يونانى از آيات قرآنى.

درباره موضع دوم يعنى موضع متكلمان چند نكته حداقل به عنوان آرا بدوى قابل طرح است: نخست اين كه موضع مخالفت‏آميز ايشان در قبال فلسفه يونان عكس العملى بود در مقابل پذيرش اين فلسفه و تطبيق مفاد آن بر عقايد اسلامى توسط فيلسوفان، يعنى اگر نهضت ترجمه آثار يونانى [و غيره‏] به عربى به نهضت پذيرش آراى فيلسوفان يونانى [و غيره‏] و تفسير يونانى از اسلام تبديل نمى‏شد موضع مخالفت‏آميز متكلمان تا اين حد سخت و تند نمى‏بود. دوم آن كه متكلمان تلاش گسترده‏اى كردند تا نشان دهند كه ديدگاه‏هاى يونانى مآب فيلسوفان مسلمان با عقايد اسلامى كه در قرآن و سنت آمده سازگارى ندارد. سوم آن كه ايشان به نشان دادن مخالفت آراى فيلسوفان و تفسيرهاى ايشان از اسلام با ظاهر متون اسلامى بسنده نكردند بلكه از آنجا كه از مكتب خاصى از فلسفه يونان پيروى نمى‏كردند فرصت آن را داشتند كه در سطح بحث فلسفى يا علمى نظريات كاملا ابتكارى ابراز كنند و از اين رو، فلسفه طبيعت ايشان - بحث در ماهيت نور و حرارت مفهوم عليت و توضيح حوادث طبيعى - كاملاً با مشاييان كه پيرو فلسفه يونان اند فرق دارد.(8)

موضع مسلمانان در قبال موج دوم‏

همان طور كه گفتيم تاريخ مصاديق اين دو واكنش را در قبال موج اول مى‏توان حتى تا عصر حاضر كه بيش از يك قرن از آغاز موج دوم مى‏گذرد، پى گرفت. شايد بتوان برخى از پيروان كنونى مكتب حكمت متعاليه را فيلسوفان طرفدار موضع اول و اصحاب مكتب تفكيك را متكلمان طرفدار موضع دوم دانست. در هر حال، موج دوم دامنه رويارويى انديشه اسلامى با انديشه غربى را بسيار دورتر از مرزهاى قبلى برده است؛ چه اين كه اين بار مرزهاى دانش غربى به طور بى سابقه‏اى رشد كرده و در حال رشد كردن است و از دل فلسفه يونان و قرون وسطى ده‏ها رشته علمى نوظهور تكوين يافته و در حال تكوين است.

گذشته از آن همان طور كه اشاره شد مهاجرت‏ها از جهان اسلام به غرب گسترش يافته است و صنعت و فناورى‏ها و ابزارهاى تسهيل كننده ارتباطات بين فردى و بين فرهنگى به طرز بى سابقه‏اى توسعه يافته است. همه اين‏ها به اضافه عوامل ناگفته ديگر تمهيدى شده است براى اين كه مسلمانانى كه با شاخه‏اى از علوم تجربى يا انسانى غربى آشنايى دارند يا به مكتبى از مكتب‏هاى جديد فلسفى يا سياسى يا اقتصادى يا اجتماعى و غيره علاقه‏مندند و يا شيفته يكى از روش‏شناسى‏ها يا شيوه‏هاى تحقيق و پژوهش غربى شده‏اند، از ديدگاه علمى - مكتبى يا روش شناختى خود به اسلام بنگرند و به تفسير آن بپردازند.

البته ممكن است تعدادى از ايشان و مخاطبانشان از فرط انس و الفت با ديدگاه مورد نظرشان ناخود آگاه چنين كارى بكنند و توجه نداشته باشند كه اسلام را بر اساس نگرش‏هاى قبلى خود كه از جاى ديگر برگرفته‏اند تفسير كرده‏اند. اما چه آگاهانه و چه ناخودآگاه نتيجه عبارت است از همين آشفته بازار ده‏ها تفسير ناهمگن و ناسازگار از اسلام بر اساس انديشه غربى به طورى كه اگر شما آشنايى قبلى با انديشه غربى داشته باشيد به آسانى مى‏توانيد تشخيص دهيد كه فلان دانشمند مسلمان افكار خود را بر اساس انديشه‏هاى كدام دانشمند غربى بسط داده است و حتى فراتر از اين اگر شما بدانيد كه مسلمان ما به آثار كدام دانشمند غربى تعلق خاطر دارد، بدون آن كه آثارش را خوانده باشيد مى‏توانيد حدس بزنيد كه تفسيرش از باورهاى اسلامى چه صبغه‏اى دارد.

البته اين رشته سر دراز دارد؛ چه اين كه با توجه به فتح باب صغير براى تفسير اسلام بر اساس غير اسلام پس از موج اول و فتح باب كبير پس از موج دوم احتمالاً شاهد فتح باب ديگرى پس از موج سوم خواهيم بود و اين طوفانى است كه از شرق به جهان اسلام وزيدن خواهد گرفت و اين بار مسلمانان علاقه‏مند به انديشه‏هاى شرقى به مدد مسلمانان علاقه‏مند به انديشه‏هاى غربى خواهند شتافت و تفسيرهاى فراوانى از اسلام بر اساس انديشه‏هاى شرقى را به تفسيرهاى اسلام بر اساس انديشه‏هاى غربى خواهند افزود.

اين پيش‏بينى يك خيالبافى بدبينانه نيست، بلكه متكى بر دو تجربه تاريخى از دو موج قبلى است. علاوه بر آن، مى‏توان ديد كه امواج ملايم اين موج سوم به ما و بعد از ما رسيده است. اما كى سيل بنيان كن فرهنگ شرقى به سوى ما سرازير خواهد شد، خدا مى‏داند و شايد هم خدا مى‏داند كه در حال سرازير شدن است.

بارى، همان طور كه گفتيم پس از موج اول برخى از فيلسوفان در صدد بر آمدند تا با بحث در نسبت عقل و شرع تمسك خودشان به انديشه غربى و تفسير اسلام بر اساس آن را توجيه كنند. همچنين پس از موج دوم، كه ديگر بحث نسبت عقل و شرع توجيه كننده هزاران تفسير موجود و محتمل از اسلام نبود، برخى از دانشمندان مسلمان به فكر چاره افتادند و نظريه‏هاى عصرى بودن و لزوم هر چه بيشتر عصرى كردن تفسير اسلام را مطرح كردند تا هر كسى كه آموزه‏هاى اسلام را تفسير مى‏كند ابتدا در حوزه‏هاى مختلف دانش بشرى به جديدترين نظريه‏ها مجهز شود و بعد به تفسير اسلام بپردازد.

به نظر ايشان، يا بنا به لوازم نظر ايشان، تفسير چنين كسى به درد خودش مى‏خورد نه ديگرانى كه در زمينه‏هاى مشابه نظريه‏هاى رقيب را پذيرفته‏اند و به درد امروزش مى‏خورد و نه فردا كه نظريه جديدى مطرح مى‏شود يا از قضا به ذهن خودش مى‏رسد. زبان حال اين توجيه گران عصريت تفسير دين چنين است:

«براى يك گزاره يا يك متن هم همواره مى‏توان علاوه بر معانى طوليه كه مقتضاى رشد معارف بشرى اند معانى عديده در عرض يكديگر گمان زد و از تعدد بلاتوحد آنها واهمه نداشت. و اين معانى عرضى هم به فهم بهتر يكديگر كمك مى‏كنند و هم معرفت دينى را پر تنوع‏تر و دولت‏مندتر مى‏سازند. چون دعوت به تجريد و تخليه ذهن دعوتى عبث و بل زيانمند است محققان را به جاى دعوت به بى‏عصرى و بى نظرى بايد به عصرى شدن و نظرورز شدن ترغيب و توصيه كرد... دين بايد عصرى شود؛ يعنى معارف عصر در حفارى معانى شريعت به كار گرفته شود.»(9)

با تمام اين احوال و به رغم سايه سنگينى كه انواع و اقسام تفسيرهاى جور واجور از اسلام و توجيه‏هاى اين تفسيرها بر حقيقت اسلام افكنده است همواره افراد فراوانى سعى مى‏كردند در عين وقوف به اين تفسيرها و توجيه‏هاى نظرى آنها و حتى با آگاهى از منابع ما قبل دينى آنها اسلام را رها از اين پيرايه‏هاى من عندى به طور ناب و خالص تفسير كنند؛ اين كه تا چه حد در اين كار موفق بوده‏اند در اينجا مسئله‏اى است ديگر. مسئله مهم اين است كه ايشان آگاهانه اذعان داشتند به اين كه حتى با وقوف به جديدترين معارف بشرى بايد از تحميل آنها بر متون دينى پرهيز كنيم و به آن متون اين امكان را بدهيم كه آن معارف را رد يا قبول كنند.

زبان حال اين دسته اين است كه «بسيار احتياط كنيم كه در تفسير آيات (و روايات) به پيشداورى نپردازيم. براى اين منظور رعايت اين نكته بسيار مهم است كه واقعاً در صدد فهم آيه باشيم نه اين كه پيشاپيش چيزى را پذيرفته باشيم و بعد بخواهيم همان را بر آيات تطبيق كنيم و معناى دلخواه خود را بر قرآن تحميل نماييم. خواه آن پيش داوريها ناشى از مفاهيم فلسفى باشد يا عرفانى يا علوم تجربى يا جامعه‏شناسى يا غير آن.»(10)

نمونه‏اى از تفسير غير اسلامى از اسلام‏

با اين گشت و گذار گذرا در تاريخ انديشه اسلامى و وقوف به دو طوفانى كه از سر گذرانيده مى‏توانيم بسيارى از تعاليم اسلامى را از اين ديدگاه بررسى كنيم كه انديشه بيگانه چه تاثيرى بر تفسير مسلمانان از اين تعاليم بر جاى نهاده است. در اينجا به عنوان نمونه آموزه مهدويت را از ديدگاه بالا مورد بررسى قرار مى‏دهيم. به نظر مى‏رسد كه موضوع مهدويت در زمره موضوع هايى است كه تا قبل از دوره دوم با توجه به بسط رشته هايى از علوم انسانى از قبيل علم تاريخ و تاريخ اديان كه با تعاليم دينى مربوط مى‏شدند يا مى‏توانستند مربوط شوند، اسلام شناسان غربى از «گلدزيهر» گرفته تا «كلبرگ» با الهام از اين رشته‏ها موضوع مهدويت را در كنار ديگر آموزه‏هاى اسلامى دستخوش انواع و اقسام تفسيرها و تحليل‏هاى خود قرار دادند.

اولين پيروان مسلمان تحليلهاى غربى از مهدويت دسته‏اى از نويسندگان عرب سنى(11) بودند كه بى اعتنا به مقبوليت عقيده به مهدى در ميان هم مذهبان خود سعى داشتند به مدد رويكرد تاريخى غربيان تاريخ پيدايش و تطور عقيده به مهدويت را با ناديده گرفتن منشأ الهى اين عقيده و عمدتاً با تكيه بر عوامل سياسى تحليل و تفسير كنند. اما ايشان غافل بودند يا تغافل مى‏كردند از اين كه تمام تحليل‏هاى اسلام شناسان غربى از اسلام كه با رويكرد تاريخى انجام مى‏پذيرد، چه در موضوع مهدويت و چه غير آن، مبتنى بر اين پيش فرض است كه حضرت محمد - صلى الله عليه و آله - پيامبر نبود و قرآن ساخته و پرداخته ذهن خود اوست كه مطالب آن را از يهوديان و مسيحيان و مشركان و ديگر ملل زمان خود اخذ و در قالب دين جديدى عرضه كرده است.

البته اسلام شناسان غربى معمولا در آثار خود اشاره‏اى نمى‏كنند به اين كه چرا بايد در بحث از تاريخ اسلام پيش فرض مذكور را به جاى اين پيش فرض كه حضرت محمد - صلى الله عليه و آله - پيامبر بوده و قرآن وحى الهى است، مبنا قرار دهند. روشن است كه هيچ گونه پژوهش تاريخى صرف نمى‏تواند پيامبر بودن يا نبودن حضرت محمد - صلى الله عليه و آله - و وحى بودن يا نبودن قرآن را اثبات كند و اثبات و ترجيح يكى از اين دو مبنا نيازمند بحث كلامى است و تاريخدان بايد يكى از دو مبنا را يا اجتهاد يا با تقليد بپذيرد.

در اينجا است كه نقش مبانى كلامى يا متافيزيكى در تحقيق تاريخى آشكار مى‏گردد و معلوم مى‏شود كه هر تاريخدانى، حتى اگر اظهار نكند يا تفطن نداشته باشد، داراى يك مبناى كلامى يا متافيزيكى است. اما اسلام شناسان غربى در عين حال كه معمولاً از وارد شدن به مباحث كلامى اجتناب مى‏كنند بدشان نمى‏آيد، بدون آن كه وارد اين مباحث شوند، چنين القا كنند كه ايشان نه به اقتضاى موضع كلامى خود بلكه به اقتضاى شيوه پژوهش تاريخى به فلان و بهمان نتايج رسيده‏اند. در هر صورت، اگر مسلمانى بخواهد با شيوه تاريخى مدنظر غربيها مهدويت را بررسى كند، اگر در التزام به شيوه خود صادق باشد، بايد همين شيوه را در مورد تك تك عقايد و شعاير اسلامى اعمال كند و فارغ از منشأ الهى آنها به دنبال زمينه‏ها و عوامل بشرى تكوين مضامين قرآنى باشد.

در جهان تشيع به نظر مى‏رسد كه اولين رخنه گسترده و عميق در دل عقيده مهدوى شيعيان به دست علاقه‏مندان به انديشه هانرى كربن، اسلام شناس فرانسوى تحقق خواهد پذيرفت. شواهد نشان مى‏دهد كه انديشه‏هاى كربن نظر پژوهشگران عرصه مهدويت در ايران را به خود جلب كرده است، به طورى كه اظهار داشته‏اند كه حتى خود شيعيان در طول تاريخ هزار و چند صد ساله خود نتوانسته‏اند تفسيرى همانند تفسير كربن از مهدويت ارايه دهند.

در يكى از مجله‏هايى كه به موضوع مهدويت اختصاص دارد از زبان يكى از پژوهشگران اين عرصه مى‏خوانيم: "در واقع كربن به عنوان خاورشناس و پژوهشگر روشمند توانست عمق اعتقادات شيعه را آشكار سازد و اساس و پايه‏هاى آن را كه مايه استوارى تئوريك شيعه در طول تاريخ بوده تفسير كند... با توجه به اين كه فكر شيعى و حكمت معنوى آن مبتنى بر مسئله امامت و مهدويت است كربن در بيان اين عنصر در تفكر شيعى و حكمت معنوى آن بسيار موفق بوده است و شايد بتوان گفت پيش از او كسى نبوده است كه بتواند همانند او اين رگه اصلى تفكر شيعه را كه در تمامى پيكره شيعه نفوذ دارد نشان دهد. در تاريخ شيعه اهميت مهدويت امرى پنهان نبوده و مورد توجه عوام و خواص قرار گرفته است اما كربن توانسته از جنبه نظرى و تئوريك به ترسيم موقعيت آن در تفكر دينى خصوصاً در عرفان بپردازد... با توصيف پديدار شناسانه كربن از شيعه و اهميت مسئله امامت و مهدويت انسان احساس مى‏كند كه نيازمند شخص يا جريانى است تا به تدوين نظام فكرى و نظرى مهدويت بپردازد و آن را از حاشيه تئوريك فكر شيعه به متن آورد.(12)

معلوم نيست كه اين محقق تا چه حد پديدارشناسى را كه روش برگزيده كربن است به عنوان يك شيوه پژوهشى در مقام مطالعه اديان قبول دارد و شايد با توجه به نقدهاى پراكنده اما مهمى كه بر آراى كربن وارد مى‏كند اصل مبنا يا شيوه پديدار شناختى كربن را قبول نداشته باشد. اما پژوهشگرانى كه اعمال شيوه پديدار شناسانه كربن را در موضوع مهدويت و ديگر باورهاى دينى مقبول مى‏دانند قبلاً بايد به اين پرسش پاسخ دهند كه تفاوت بين مؤمن و غير مؤمن در مقام پژوهش اعتقادات دينى چيست؟

آيا مؤمن مى‏تواند، چنانچه اقتضاى شيوه پديدارشناسى باشد، از حقانيت اعتقاد خود دست بردارد و آن را به حالت تعليق درآورد و بعد به تحقيق در اعتقادات خود بپردازد و بعد تا هر جا كه پژوهش پديدار شناختى او را برد، برود؟

آيا تعليق حقانيت اعتقادات، كه به نظر مى‏رسد اقتضاى شيوه پديدارشناختى باشد، به اندازه انكار منشا الهى اعتقادات كه اقتضا يا نتيجه شيوه نقد تاريخى است اصل ايمان مؤمن را مخدوش نمى‏كند؟ آيا نبايد محققان عرصه مهدويت - كه از شيوه پديدار شناختى كربن يا از هر گونه شيوه و رويكرد پژوهشى يا مبناى علمى و فلسفى تمجيد مى‏كنند يا آن را مفروض و مسلم مى‏گيرند و در عين حال نقدهايى را بر نتايج حاصله از اعمال اين شيوه‏ها وارد مى‏كنند - به جاى اين كه خاكريزهاى خود را در درون شهر عقايد اسلامى بسازند به درون مبانى و شيوه پژوهشى كربن و امثال او نفوذ كنند و نخست نقاط ضعف و قدرت اين شيوه‏ها و مبانى را برملا كنند و سپس روشن سازند كه آيا مؤمن مادام كه مؤمن است مى‏تواند آنها را در عرصه پژوهش دينى اعمال كند يا نه.

علاوه بر اين، رخنه در دل عقيده مهدوى، رخنه‏هاى ديگرى نيز در راه يا در كار است. دومين رخنه‏اى كه انديشه غربى در حال ايجاد در عقيده مهدويت است از زاويه مبحث گوهر و صدف اديان در فلسفه دين كنونى است. در اين مبحث عده‏اى از نويسندگان غربى و پيروان مسلمان ايشان معتقدند كه گوهر همه اديان يكى است و اين اختلافات ظاهرى به صدف و عوارض دين در زمانها و مكانهاى مختلف بر مى‏گردد كه از اهميت چندانى برخوردار نيست و نبايد بر آن زياد تاكيد كرد. بر اين اساس، اعتقاد به امام زمان در گوهر خود اختصاص به شيعيان ندارد و اصحاب مذاهب و اديان ديگر و حتى پيروان اديان غير آسمانى و دست ساخت بشرى حتى اگر منكر وجود امام زمان و انديشه مهدوى شيعه باشند به گوهر مهدويت قايلند.

روشن است كه اصحاب اين ديدگاه براى اين كه اعتقاد به امام زمان را مشترك بين همه اديان آسمانى و غير آسمانى بدانند بايد تمام محتواى شيعى آن را خالى كنند و اصولاً قول به مهدويت نوعى با ديدگاه ايشان در باب گوهر اديان سازگارتر است تا قول مهدويت شخصى كه مورد اتفاق نظر اماميه است. ما براى نشان دادن اين كه اين رخنه غربى در حال ايجاد شدن در پيكره اعتقاد مهدوى شيعه است به نوشته يكى ديگر از پژوهشگران عرصه مهدويت اشاره مى‏كنيم. البته ما نمى‏گوييم منظور وى دقيقاً همان چيزى است كه در بالا تقرير كرده‏ايم؛ اما مى‏گوييم كه چنين نگرشهايى در معرض لغزش به ورطه فوق‏الذكر قرار دارند. عبارات او چنين است:

«انحراف و ضلالت بشر...محصول نسيان خداوند و فراموشى جوهره اديان الهى در قوه عاقله و فاهمه بشر است... حقيقت تعاليمى نظير، عدالت ولايت و مهدويت خاص تشيع نيست بلكه جوهره و عصاره تعاليم جميع اديان توحيدى است. وعده اديان و مذاهب الهى و حتى مكاتب و فرقه‏هاى بشرى به منجى و مصلحى عادل... نشان از توجه و اقبال متدينين اديان به مدعاى مهدويت است و اين خود دليل بر آشنايى و ايمان ايشان به تعاليم دينى‏شان به شمار مى‏رود فلذا تبليغ عناصر مشترك اديان توحيدى با پرهيز از مسائل اختلافى... از راهبردهاى فرهنگ‏افزارى شيعه در عصر غيبت است.»(13)

به طور كلى مى‏توان گفت كه خطر رخنه انديشه غربى در عقيده مهدوى شيعه منحصر به يكى دو مورد نيست و هر جا كه مقايسه‏اى بين مهدويت و هر گونه انديشه و مكتب غربى از سوى دانشمندان مسلمان صورت مى‏پذيرد چنين خطرى در كمين نشسته است. منظور اين نيست كه هرگونه مقايسه مصداقى است براى اين رخنه، بلكه منظور اين است كه اگر در مقام مقايسه به جاى اين كه از ديدگاه مهدويت به انديشه غربى نگريسته شود از ديدگاه انديشه غربى به موضوع مهدويت نگريسته شود اولين گام به سوى ايجاد رخنه غربى در انديشه مهدوى برداشته شده است.

سه راه براى رهايى از گزند طوفانها

اگر كسى در خيال خود آينده را چنان رقم زند كه در آن نه مهدويت و نه هيچ يك از تعاليم ديگر اسلام توسط احدى بر اساس انديشه بيگانه تفسير نشوند، نقش خيال خود را بر آب زده است. تجربه گذشته نشان مى‏دهد كه مسير آينده انديشه مسلمانان به روشنى و زلالى اين خيال نخواهد بود. اما گريزناپذير بودن اين آينده آميخته به ظلمت نبايد محققان مسلمان اصالت گرا را باز دارد از اين كه، تا آنجا كه از دستشان بر مى‏آيد، چراغ تعاليم اسلامى را از ظلمات تفاسير غير اسلامى مصون نگه دارند.

محققان اصالت گراى عرصه مهدويت و ديگر عرصه‏هاى اسلامى چنان كه در تحقيق خود با فكر غربى بده و بستانى دارند، براى پرهيز از ايجاد رخنه بيگانه در دل تعاليم اسلامى چند كار مى‏توانند انجام دهند: نخست آن كه قبل از آن كه با انديشه غربى، اعم از شيوه‏هاى پژوهشى و مبانى نظرى هستى شناختى و معرفت شناختى و جامعه شناختى و غيره در مرحله تطبيق آن بر تعاليم اسلامى درگير شوند آنها را فى نفسه و صرف نظر از اعمالشان بر تعاليم هر دين و مذهبى ارزيابى و نقد كنند. چه اين كه اين شيوه‏ها و مبانى امور مطلقى نيستند و حتى در اوج خودشان از سوى خود غربيها مورد نقد جدى واقع مى‏شوند و پس از آن كه دوران مصرفشان به پايان مى‏رسد جاى خود را به شيوه يا مبناى جديدى مى‏دهند.

دوم آن كه در مرحله بعد همان طور كه در بالا اشاره شد بررسى كنند كه صرف نظر از اشكالاتى كه به هر شيوه يا مبنا وارد هست يا نيست آيا انسان مؤمن مى‏تواند آنها را بر تعاليم اسلامى يا در مقام پژوهش در تعاليم اسلامى اعمال كند؟ مثلاً اگر پيش فرض يا مبناى اعمال شيوه تاريخى نفى دخالت غيبى در جريان تاريخ باشد آيا مؤمن مى‏تواند آن شيوه را اعمال كند و باز همچنان مؤمن باقى بماند؟

محقق مؤمنى كه در اين مرحله درنگ كافى كند، شايد به اين نتيجه برسد كه بايد در شيوه‏هاى تحقيق غربى اصلاحات زيادى انجام دهد تا بتواند به مدد آنها در اسلام تحقيقى صورت دهد و اعمال خام آنها مضر به ايمان است. در اينجا ممكن است كه اين توهم پيش بيايد كه اگر در مقام پژوهش بيش نيست چه اين كه همان طور كه اشاره شد نفى متعلق ايمان يا ترديد آن به اندازه ايمان يك موضع متافيزيكى است؛ به اين معنى كه كسى كه مثلاً دخالت الهى را در جريان تاريخ نفى مى‏كند اين موضع را از پژوهش تاريخى نتيجه نمى‏گيرد؛ چه اين كه پژوهش تاريخى در نهايت به حس و داده‏هاى حسى استناد مى‏كند و حس نسبت به اثبات و نفى امور ماوراى حسى ساكت است. بنابر اين، چنين كسى نفى دخالت الهى را مفروض مى‏گيرد و بعد به سراغ تاريخ مى‏رود. در مقابل، محقق مؤمن در اين مرحله در واقع مبانى متافيزيكى خودش و منطبق با ايمانش را قرار مى‏دهد؛ چه اين كه او خود را مؤمن مى‏داند و مؤمن بودن بدين معنا است كه او قبل از اين كه تاريخدان باشد به حقانيت مبانى متافيزيكى خودش پى برده است.

محقق مؤمن در گام سوم براى تصفيه انديشه غربى بايد نتايجى را كه از اعمال شيوه‏ها و مبانى اصلاح شده غربى بر متون و تعاليم اسلامى به دست مى‏آيند به عقايد رسمى شيعه كه در كتاب‏هاى علماى بزرگ شيعه مسطور است عرضه كند و از اين كتاب‏ها درباره صحت و سقم آنها استنطاق كند و در صورتى كه اين نتايج با آن عقايد ناسازگار باشد اصرارى به انتساب و اسناد نتايج خودش به تشيع نداشته باشد.

همه اينها گامهايى است كه در مسيرى دشوار يعنى جمع بين انديشه غربى و انديشه اسلامى برداشته مى‏شود. آيا ما مجبوريم به هنگام تامل در موضوع امام زمان و ديگر عقايدمان به سراغ مفاهيم و واژه‏هاى غربى نظير فرضيه و نظريه و دكترين و غيره برويم و انديشيدن در قالب مفاهيم و واژه‏هاى موجود در منابع دينى مان در ما اين احساس را ايجاد مى‏كند كه از قافله فرهنگ و تمدن بشرى عقب مانده‏ايم؟ اگر چنين باشد مسير بازگشت از اين دور افتادگى و غربت فكرى به اصالتهاى ديرين دشوار خواهد بود.

در هر صورت، به نظر مى‏رسد كه اگر دانشمندان مسلمان بتوانند به جاى پيروى از انديشه غربى طرحى نو دراندازند و مبانى جديدى براى علوم و معارف بشرى پى ريزى كنند كه سازگار با دين خودشان باشد، شاهد پيدايش افق كاملاً جديدى در تفسير تعاليم اسلامى خواهيم بود.

موج مسكوت‏

تاكنون از سه موج نام برديم كه از سوى غرب و شرق جهان اسلام را در نورديده يا در شرف در نورديدن است. اما به نظر مى‏رسد كه به اين سه موج بايد موج چهارمى را افزود و آن طوفانى است كه در درون جهان اسلام به دست نويسندگان شيعه از تسنن به تشيع در حال وزيدن است. طليعه اين موج نوع تعامل جديد جمعى از نويسندگان شيعه با منابع سنى است.

كسى كه با فقه و اصول شيعه آشنايى دارد مى‏داند كه يكى از معيارهاى ترجيح يك روايت بر روايت ديگر به هنگام تعارض آن دو عبارت است از مخالفت با روايات و عملكرد عامه. يعنى فقيه شيعه همان طور كه روايت موافق با قرآن را بر روايت مخالف با آن ترجيح مى‏دهد روايت مخالف با عامه را بر روايت موافق با ايشان ترجيح مى‏دهد. به عبارت ديگر، مراجعه فقيه شيعه به منابع فقهى سنى به منظور مخالفت با نظر رايج در ميان ايشان است نه يافتن دليلى موافق بر فتوايى كه مى‏خواهد صادر كند. البته اين موضع عالمان شيعه كه در روايات بدان امر شده از باب لجاجت با عامه نيست، بلكه اشاره به اين واقعيت تاريخى دارد كه عامه در دوران تكوين مذهب خودشان در صدد بودند كه مسير خودشان را از مسير سنت پيامبر كه در روايات اهل البيت منعكس است، جدا كنند.

اين حقيقت در روايتى چنين بيان شده است: راوى مى‏گويد امام صادق - عليه السلام - فرمود:

«آيا مى‏دانى چرا به شما امر شده كه به آنچه مخالف عامه است، تمسك جوييد؟ گفتم نه! فرمود: هر آنچه كه على - عليه السلام - به عنوان دين خدا بدان عمل مى‏كرد، عامه با آن مخالفت مى‏كردند تا اين كه امر [امامت ]او را ابطال كنند و هر گاه چيزى را نمى‏دانستند، از آن حضرت سؤال مى‏كردند تا اين كه حقيقت بر مردم مشتبه شود.»(14)

بر اين اساس، اگر در منابع شيعه از ميان دو روايت متعارض يك روايت مطابق با فتوا و عمل اهل تسنن باشد، علماى شيعه صدور آن روايت را از موضع تقيه مى‏دانند، نه بيان حكم واقعى.

روشن است كه عالمان شيعه كتاب‏هاى فقهى خود را معمولاً براى مخاطبان شيعه نوشته‏اند و با توجه به اعتقاد قبلى نويسنده و مخاطب به فقه اهل البيت اتخاذ اين شيوه كاملاً مناسب است، كما اين كه فقيهان سنى در كتاب‏هاى فقهى خود معمولاً توجهى به روايات شيعه ندارند. اما آن گاه كه عالم شيعه كتابى كلامى براى اثبات حقانيت اعتقادات شيعه مى‏نويسد مخاطب او ديگر مؤمن شيعه نيست، بلكه يا سنى است و يا كسى است كه در حالت شك و ترديد قرار دارد، در اينجا عالم شيعه هر چند به حقانيت روايات اعتقادى شيعه اعتقاد قلبى دارد، اما نمى‏تواند براى خطاب به مخاطب سنى يا مردد صرفا به منابع شيعه استناد كند. به همين جهت، عالمان شيعه در كتاب‏هاى كلامى خود به روايات كلامى يا روايات فقهى داراى بعد كلامى در منابع سنى كه مضمون آنها با عقايد شيعه مطابقت دارد، استناد كرده‏اند تا نشان دهند كه عقايد شيعه شواهد قابل توجهى در منابع روايى سنى دارد و از آن طرف عقايد سنى تقريبا هيچ شاهدى در منابع شيعه ندارند.

ناگفته نماند كه وجود اين روايات فراوان موافق با عقيده شيعه در منابع سنى از جمله عوامل گرويدن جمعى از فرهيختگان سنى به مذهب شيعه شده است و ايشان در كتاب‏هايى كه بعد از تشيع خود نوشته‏اند تنها با استناد به منابع روايى و تاريخى سنى حقانيت عقايد شيعه را بازگو كرده‏اند.(15)

اين نو شيعيان اصطلاحاً به مستبصران موسوم‏اند. البته عالمان شيعه به اين نكته نيز كاملا توجه داشته‏اند كه روايات سنى يكدست نيستند، بلكه در بيشتر موضوع‏ها بر دو دسته تقسيم مى‏شوند: دسته سازگار با روايات شيعه و دسته ناسازگار با روايات شيعه. به همين جهت عالمان شيعه سعى داشتند كه بر اساس معيارهاى حديث‏شناسىِ (علم رجال و درايه) اهل تسنن و نه معيارهاى حديث شناختى شيعه - كه مخاطب سنى يا مردد اثبات كنند. از آن طرف نشان دهند كه بر اساس معيارهاى حديث‏شناسى سنى دسته دوم (روايات مخالف با عقايد شيعه) اعتبار سندى ندارند يا دلالتى بر عقايد اهل تسنن ندارند. بنابر اين، عالمان شيعه چه به هنگام تاليف كتاب‏هاى فقهى و چه به هنگام تاليف كتاب‏هاى كلامى از منابع سنى از صحاح سته گرفته تا بقيه جوامع حديثى ايشان براى كشف حقيقت استفاده نكرده‏اند، بلكه سعى كرده‏اند در مقام بحث با مخاطبى كه صرفا منابع سنى را معتبر مى‏داند يا احتمال اعتبار آنها را مى‏دهد با استناد به اين منابع حقيقتى را كه قبلاً كشف كرده‏اند به اثبات برسانند. اگر كسى تاريخ كتاب‏هاى فقهى و كلامى شيعه را بررسى كند حداقل ده‏ها شاهد مى‏تواند بيابد بر اين كه عالمان شيعه منابع سنى را اولا و بالذات معتبر نمى‏دانستند و تنها رواياتى رادر آنها معتبر مى‏دانستند كه با فقه و عقيده مرسوم شيعه مطابقت داشته باشند.

اما طى سده و يا چند دهه اخير شاهد آن هستيم كه در پاره‏اى از كتاب‏هاى غير رسمى فقهى يا غير فقهى شيعه در نوع تعامل خود با روايات هيچ تفاوتى بين روايات شيعه و روايات سنى قايل نمى‏شوند. نمونه‏اى از انعكاس اين شيوه جديد تعامل با روايات سنى در خصوص مهدويت است كه پژوهشگر اين عرصه از موضوعات اختلافى بين تشيع و تسنن درباره مهدويت زود مى‏گذرد. تا به مشتركات برسد و حقيقت امر را درباره اين مشتركات از روى جمع بندى مجموع روايات شيعه و روايات سنى به دست آورد.

اگر اين شيوه تعامل با روايات سنى در سطوح ميانى عالمان شيعه، كه بر خلاف مجتهدان طراز اول ارتباط فرهنگى بيشترى با عموم شيعيان دارند، تعميم و تسرى پيدا كند شاهد تحولاتى سنى مابانه در نگرش و بينش شيعيان در همه حوزه‏هاى فكرى خواهيم بود و مرجعيت اهل البيت در بيان معارف اسلامى كه همواره مورد تاكيد شيعيان بوده در پاى روايات سنى قربانى خواهد شد.

علاوه بر آن كسانى سعى خواهند كرد كه اين رويه جديد را توجيه و مبانى نظرى آن را فراهم كنند، و بعيد نيست كه در ميان شيعيان كسانى پيدا شوند [و شايد شده‏اند] كه بى‏توجه به نحوه تعامل عالمان متقدم شيعه با روايات سنى اين ديدگاه را مطرح كنند كه اگر روايات منابع سنى معتبرند مطلقاً يعنى خواه موافق شيعه باشند و خواه مخالف شيعه، معتبرند و اگر معتبر نيستند پس وجه استناد به آنها در كتاب‏هاى شيعه چيست؟

طرح چنين اشكالى مى‏تواند از سوء تفسير نحوه تعامل عالمان متقدم شيعه عوامل اصلى براى طرح امروزى و فردايى اين مسئله مى‏تواند عبارت باشد از پيروى از اسلام شناسان غربى كه عمده استنادشان به منابع سنى است؛ اثرپذيرى از نظريه‏هاى غربى درباره وحدت جوهرى اديان و مذاهب؛ و توهم اين كه وحدت جوهرى اديان و مذاهب؛ و توهم اين كه وحدت مواضع سياسى كشورهاى اسلامى در مواجهه با تهديدهاى سياسى و نظامى مشترك و يا همزيستى مسالمت‏آميز بين شيعيان و سنى‏ها مستلزم كاستن از اختلافات نظرى بين تشيع و تسنن است...

بررسى تفصيلى ايراد فوق (استناد گزينشى عالمان شيعه به منابع عامه) از حوصله مقاله حاضر خارج است. تنها به ذكر اين نكته بسنده مى‏كنيم كه اگر اين اشكال قابل طرح باشد مى‏توان نظير آن را در قبال مسلمانان كه گاه براى اثبات حقانيت اسلام به منابع يهودى و مسيحى استناد مى‏كنند مطرح كرد. باز مى‏توان به عموم خداباوران كه گاه در مقام استدلال به كتاب‏هاى ملحدان استناد مى‏كنند اشكال كرد كه اگر كتاب‏هاى ايشان معتبر است پس بايد همه مطالب آنها را پذيرفت.

پاسخ شيعه‏اى كه به منابع سنى استناد مى‏كند و مسلمانى كه به منابع يهودى و مسيحى استناد مى‏كند و خداباورى كه به منابع ملحدان استناد مى‏كند به اشكال بالا يكسان است؛ چه اين كه ايشان قبلاً حقيقت را كشف كرده‏اند و تنها در مقام احتجاج با مخالفان و استدلال در برابر ايشان به بخشهايى از منابع آنها كه متضمن نكته يا نكته هايى به نفع تألّه و اسلام و تشيع است استناد مى‏كنند و استدلال ايشان تنها به اين معنا است كه تنها بخشهاى مورد استناد خود را آن هم با تفسيرى كه خود از آن بيان مى‏دارند. قبول دارند.

بر اين اساس، عالم شيعه به راحتى مى‏تواند هرگونه روايت سنى را كه مخالف عقايد شيعه است به صرف اين دليل كه اعتبار منابع سنى را قبول ندارد رد كند و اين دقيقاً نظير كارى است كه عالمان سنى در قبال روايات شيعه انجام مى‏دهند؛ يعنى در كتب كلامى و فقهى خود نيازى نمى‏بينند كه از روايات شيعى مخالف خودشان بحثى به ميان آورند. با اين حال عالمان شيعه چنين رفتارى را با مخاطب سنى روا ندانسته‏اند و به جاى آن كه در مقام احتجاج با ايشان به ذكر روايات شيعه بسنده كنند به روايات منابع سنى استناد كرده‏اند و حتى براى اثبات صحت آنها و دلالتشان بر عقايد شيعه به جاى تمسك به معيارهاى حديث شناسى شيعه به معيارهاى حديث‏شناسى سنى تمسك كرده‏اند.

پي نوشت ها:

1) سه حكيم مسلمان، حسين نصر، ترجمه احمد آرام، تهران، شركت سهامى كتاب‏هاى جيبى، 1361، ص 5 - 6.

2) تاريخ فلسفه در اسلام، احمد فؤاد الاهوانى: كندى، ترجمه، رضا ناظمى، ويراسته مير محمد شريف، تهران، مركز نشر دانشگاهى، ص 598 - 601.

3) ر.ك: آراء اهل المدينة الفاضلة، ابونصر فارابى، بيروت، دارالمشرق، ص 101 - 103 - 114 - 116 - 124 - 126.

4) تبيين فلسفى وحى، از فارابى تا ملاصدرا، موسى‏ملايرى، قم، انتشارات طه، 1384، ص 62.

5) تاريخ فلسفه در اسلام، ابراهيم مدكور: فارابى، ترجمه على محمد كاردان، ص 660.

6) تبيين فلسفى وحى، ص 76.

7) تبيين فلسفى وحى، ص 116 - 117.

8) علم و تمدن در اسلام، حسين نصر، ترجمه‏احمد آرام، تهران، نشر انديشه، 1350، ص 335.

9) قبض و بسط تئوريك شريعت، عبدالكريم سروش، موسسه صراط، 1370، ص 215.

10) معارف قرآن، محمد تقى مصباح يزدى، انتشارات در راه حق، قم، 1367، ص 229.

11) از جمله ايشان مى‏توان به احمد امين در المهدى و المهدويه فى الاسلام و سعد محمد حسن در المهديه فى الاسلام اشاره كرد.

12) ديدگاه پديدار شناسانه كربن به دكترين مهدويت، سيد رضى موسوى گيلانى، فصلنامه انتظار، سال ششم، شماره هفدهم، ص 63 - 65.

13) دكترين ظهور منجى مهدويت، محمد جواد م: فصلنامه انتظار، سال ششم، شماره هفدهم، ص 137.

14) فرايد الاصول، شيخ مرتضى انصارى، قم، موسسه النشر الاسلامى، 1416 ق، ج‏2، ص‏805.

15) از جمله مى‏توان به احمد حسين يعقوب در المواجهه مع رسول الله و كتابهاى ديگرش و محمد تيجانى در الشيعه هم اهل السنة و كتابهاى ديگرش و صالح الوردانى در الخدعه و كتابهاى ديگرش و سعيد ايوب در معالم الفتن و كتابهاى ديگرش و مروان خليفات در النبى و مستقبل الدعوه و ديگر كتبش و عبد المنعم حسن در بنور فاطمه اهتديت و بسيارى ديگر از مولفان مستبصر اشاره كرد.