**از متن تا تفسیر/ بازتاب مدرنیته در حوزه اندیشه اسلامی**

**واعظی، احمد**

ثمرات و نتایج مواجهه مسلمانان باوجوه مختلف مدرنیته،از ابعاد مختلفی قابل مطالعه و بررسی است.برای نمونه از نظر تاریخی این نکته‏ قابل بررسی است که آیا این آشنایی در سطح عمیقی واقع شده است؟ آیا مظاهر مدرنیته در قالب علوم تجربی و دستاوردهای تکنولوژیک و تفوق اقتصادی و علمی محل توجه بوده است یا آن‏که جوهره مدرنیته‏ و موتور محرکه آن و وجوه معرفتی و پایه‏های نظری آن،کانون توجه‏ مسلمانان و متفکران اسلامی بوده است؟از زاویه جامعه‏شناختی این‏ مسئله قابل مطالعه است که تغییرات و تحولات اجتماعی برخاسته از این مواجهه در جوامع اسلامی چه بوده است؟از منمظر فرهنگ‏شناسی‏ این نکته شایسته بررسی است که امتزاج فرهنگ بومی و سنتی این‏ جوامع با فرهنگ معاصر غربی منشا چه قسم تحولات فرهنگی شده‏ است و بافت فرهنگی این جوامع را در چه ابعاد و سطوحی دستخوش‏ تغییر کرده است.در مکتوب حاضر به جنبه خاص و محدودی از این‏ بحث کلان معطوف می‏شوم.هدف آن است که تأثیر مدرنیته را در ساحت معرفت دینی و نگرش متفکران مسلمان به فهم اسلام بررسی‏ کنم.مدرنیته دربردارنده نگرش خاصی به انسان،جهان،معرفت و دانش‏ بشری و محدودیت‏های آن،سبک و شیوه زندگی و مناسبات سیاسی و اجتماعی و حقوقی و فرهنگی نوینی بوده است.بی‏تردید برای عالمان و متفکران مسلمان این پرسش مطرح می‏شود که اسلام چه نسبتی با این‏ تحولات فکری و عملی و عینی نوظهور برقرار می‏کند و به تعبیر دیگر آیا وقوع این تحولات و تغییرات مقتضی تجدیدنظر در شیوه و محتوای فهم‏ و تفسیر اسلام است؟آیا لازم است که در محتوای تفکر دینی تغییر و تجدیدنظری به وقوع پیوندد اگرچه این تحول لزوما به معنای همسویی‏ محتوایی با مدرنیته نباشد؟

واقعیت این است که طی دوران مواجهه مسلمین با مدرنتیه از این منظر خاص،رویکردها و جهت‏گیری‏های متفاوتی میان مصلحان‏ و متفکران مسلمان ظهور یافته است که در این نوشتار مروری اجمالی بر برخی از آن‏ها خواهیم داشت.هدف نوشتار به هیچ‏رو استقصا و ردگیری‏ تام و کامل محتوای همه جریانات نیست،بلکه ضمن دسته‏بندی مهم‏ ترین رویکردها،بر یک رویکرد خاص،که معطوف به لزوم«عصری‏سازی‏ اندیشه دینی»است،تمرکز بیشتری خواهد داشت.طبیعی است که در این بررسی به دیدگاه کسانی که ضمن هواداری تام از مدرنیته برآنند که‏ اسلام در جوهر و اساس یا مدرنیته ناسازگار است و هرگونه تلاش برای‏ آشتی این دو و ترمیم و بازسازی و نوسازی تفکر اسلامی بیهوده است و به‏ جای آن باید تز«گذار از سنت»و پشت سر نهادن اسلام را تعقیب کرد، متعرض نخواهیم شد؛زیرا روح این دعوت،اسلام‏ستیزی و الحاد است،نه‏ پیشنهادی اصلاحی در چارچوب تفکر و اندیشه اسلامی.

تقابل‏گرایی تمام عیار

برخی گروه‏ها و نویسندگان مسملمان برآنند که اساسا هیچ اتفاق‏ تازه‏ای،که نوعی واکنش قابل توجه در حوزه فهم دین را طلب کند، به‏وقوع نپیوسته است و مدرنیته با همه پیامدها و دستاوردهای آن‏ نمی‏تواند مسلمانان را به نوگرایی و بازسازی فکر دینی وادار سازد؛زیرا هرگونه اقدامی از این دست به معنای فتوا دادن به ناکامل بودن اسلام‏ است و خلوص دینی را مشوب می‏کند.برای نمونه یکی از نویسندگان‏ پاکستانی می‏نویسد:«کسانی که به اصلاح (reforming) و نوسازی‏ (modernizing) اسلام می‏اندیشند،گمراه شده‏اند و تلاش آن‏ها محکوم به شکست است...چرا اسلام باید مدرن شود حال آن‏که از قبل‏ کامل،خالص (pure) ،عام و برای همه زمان‏ها بوده است.»1

برخی از مستشرقان با هدف و انگیزه خاصی،که کاملا رنگ سیاسی‏ دارد،عملا چنین وانمود می‏کنند که میان تفکر اسلامی و تفکر،منش و دستاوردهای مدرنیته که در تمدن معاصر غربی متبلور است،هیچ زمینه‏ مشترک و امکان سازگاری وجود ندارد و این دو دو سیستم فکری کاملا انحصاری و تغییرناپذیر و غیر منعطف هستند.این قسم متفکران غربی‏ ،که گویا سودای راه‏اندازی جنگ تمدن‏ها و جنگ سرد جدیدی میان‏ اسلام و غرب را در سر می‏پروانند،با اغماض نسبت به واقعیات موجود و تاریخ تفکر اسلامی و وجود تفاسیر متنوع از آموزه‏های اسلامی،عملا چنین وانمود می‏کنند که بینش و تفکر اسلامی در قرائت رادیکال و افراطی،که برخی گروه‏های نظامی و متعصب اسلامی آن را نمایندگی‏ می‏کنند،خلاصه می‏شود.2

به دلایلی،که در این مقال جای بحث از آن‏ها نیست،اسلام در تلقی‏ غالب و متداول در نزد عالمان مسلمان در وجوه بنیادین فراوانی با مبانی‏ مدرنیته در تضاد است،اما این به معنای آن نیست که پرسش‏های نوینی‏ پیش روی منمابع دینی نهاده نشده است و نیازی به بازاندیشی و تأمل‏ در منابع دینی،دست‏کم برای بررسی و پاسخ به این چالش‏ها،وجود نداشته باشد.گویی هیچ اتفاق تازه‏ای نیفتاده است ومعرفت دینی در همان مستوی و چارچوب پیشین جوابگوی نیازمندی‏های فعلی جوامع‏ اسلامی است.بنابراین،بی‏اعتنایی محض به این واقعیات و کوبیدن بر طبل استغنا چاره کار نیست.درگیرشدن عالمان دین با چالش‏ها و پرسش‏های جدید نه تنها منافاتی با کمال دین ندارد،بلکه بر قوت و غنای‏ معرفت دینی می‏افزاید،به شرط آن‏که این مواجهه از سر انفعال محض و وادادگی نسبت به پیش‏فرض‏ها و مبانی مدرنیته نباشد.

احیای فکر دینی

به نظر می‏رسد که آن دسته از متفکران مسلمان که احیای فکر دینی‏

از متن تا تفسیر بازتاب مدرنیته‏ در حوزه اندیشه اسلامی

و بازسازی و معماری مجدد اندیشه اسلامی را هدف اصلی خویش قرار داده‏اند،با دو مسئله جدی روبه‏رو بوده‏اند:نخست آن‏که آنان مقوله بحران‏ هویت را برای جوامع اسلامی خطری فوری و قریب می‏دیدند.واقعیت‏ این است که مدرنیته هویت فرهنگی و اجتماعی خاصی را ترغیب و ترویج می‏کند.این هویت جدید،خواه‏ناخواه،هویت دینی مسلمین را به مخاطره می‏افکند.برای این دسته از متفکران دینی دغدغه اصلی آن‏ است که چگونه باید هویت اسلامی را در دنیای معاصر صیانت کرد و چه‏ باید کرد تا در برابر امواج سهمگین مدنیت معاصر از هویت و ارزش‏های‏ اسلامی پاسداری شود.

مسئله دومی که دغدغه احیاگران است وبخش وسیعی از تلاش‏های‏ فکری آن‏ها را به خود اختصاص می‏دهد،مقابله با اسلام خرافی و اسلام‏ رنگ پذیرفته از آداب و رسوم (customary Islam) است.احیاگران‏ برآنند که اسلام ناب در گذر زمان در عین‏حال که عناصر مشترکی را در همه جوامع اسلامی حفظ کرده است،اما تحت تاثیر آداب و رسوم محلی‏ (Local custom) هر ناحیه،پیرایه‏هایی را به خود پذیرفته است و چه‏ بسا عناصر حیات‏بخش و حرکت آفرین آن در سایه این آداب و پیرایه‏ها کاملا رنگ باخته‏اند و خود بدل به ضد ارزش شده‏اند.از این‏رو پالایش‏ فکر دینی و زدودن این خرافات و مبارزه با این اسلام عوام‏زده را شرط اصلی احیای هویت اسلامی و مقابله با موح‏ بنیان‏کن مدرنیته می‏دانند.

البته در این‏که چه متفکران و چه جریاناتی تحت عنوان سنت اسلام‏ احیاگر (revivalist Islam) طبقه‏بندی می‏شوند اشتراک‏نظر وجود ندارد؛برای مثال چارلز کورزمن در کتاب«اسلام لیبرال»وهابی‏گری‏ و بنیادگرایی (fundamentalism) را در زمره احیاگرایی ذکر می‏کند3و چهره‏هایی نظیر محمد اقبال لاهوری،دکتر شریعتی و آیت اللّه طالقانی را،که آشکارا از احیا و بازسازی اندیشه دینی و بازگشت‏ به خویشتن اسلامی خویش دم می‏زدند.به رویکرد«اسلام لیبرال» منتسب می‏داند4.به نظر می‏رسد که وی آنچه را که ما«سلفی‏گری» می‏نامیم،دقیقا مرادف با احیاگری (revivalism) می‏داند.به زعم‏ کورزمن متفکران منسوب به«اسلام لیبرال»کسانی هتسند که به رغم‏ داشتن اختلاف‏نظر فراوان،در مقابله با دو جریان احیاگری(سلفی‏گری) و اسلام آداب و رسوم‏زده مشترکند؛چراکه این دو را مصداق ارتجاع و واپس‏گرایی دانسته و مانعی بر سر راه بهره‏مندی از رهاوردهای مدرنیته‏ (پیشرفت اقتصادی،دموکراسی،حقوق بشر و مانند آن)می‏دانند.5

سلفی‏گری

پیش‏فرض سلفی‏گری آن است که مدرنیته و مظاهر عینی آن یکسره‏ باطل و کفرآمیز است و اساس آن بر نادیده گرفتن حاکمیت الهی است. از سوی دیگر اسلام موجود با پیرایه‏ها و خرافات و بعضا مظاهر شک‏آمیز درآمیخته است؛پس راه نجات در بازگشت به منابع اولیه اسلام و احیای‏ سنت و طریقه زندگی ناب اسلامی است که توأم با رد و انکار مناسبات‏ اجتماعی نوین و بازگشت به گذشته و تلاش برای دستیابی به خلوص‏ دینی است.سلفی‏گری معمولا به سبب این گذشته‏گرایی شکلی و قالبی‏ و چشم‏پوشیدن از بسیاری از واقعیات زندگی اجتماعی معاصر و نگاه‏ خشک و تنگ‏نظرانه و استفاده افراطی از حربه تکفیر و تفسیق نسبت به‏ فرق اسلامی مختلف،مورد نقد و اعتراض بوده است.

بسط مدرنیته و آشتی دادن اسلام و مدرنیسم

برخی از روشنفکران مسلمان برآنند که در جوامع در حال گذار از سنت‏ به مدرنیسم،که چالش سنت و مدرنیسم در آن‏جا مسئله‏ای اساسی‏ است،مهم‏ترین رسالت و پروژه روشنفکران دینی تلاش برای«بسط مدرنیته»است؛یعنی تلاش برای نقد ایده‏های سنتی و نیز اقدام برای نقد ساختارهای اجتماعی سنتی.باتوه به این‏که رسالت اصلی روشنفکر تحقق و بسط مدرنیته است،لذاوی بایدموانع این پروژه را در جامعه خود از میان بردارد.اگر دین به منزله بخشی مهم از ساختار جامعه در فرآیند تحقق آن پروژه مانع پدید آورد،روشنفکر در نسبت با دین می‏تواند دو رویکرد متفاوت در پیش‏گیرد:رویکرد اول نفی دین و پیش گرفتن پروژه‏ «گسست از سنت»است که طبعا روشنفکر دینی این راه را نمی‏پسندد. اما راه دوم در پیش گرفتن پروژه«بازخوانی و بازسازی سنت»است. براساس این رویکرد دوم،روشنفکر در هنگام بروز تعارض میان بنیان‏ها و دستاوردهای مدرنیته با دین،حکم به نفی دین نمی‏کند،بلکه می‏کوشد از طریق بازخوانی و بازسازی دین،قرائتی از آن به دست دهد که با پروژه‏ مدرنیته کاملا سازگار افتد بنابراین روشنفکر دینی کسی است که اولا روشنفکر است؛یعنی متعهد و ملتزم به نقد به معنای جدید آن(التزام‏ به خرد خود بنیاد و بی‏حدومرز بودن دایره نقدورزی)است و مهم‏ترین‏ پروژه وی تحقق و بسط مدرنیته است.ثانیا به تبع شرایط تاریخی و اجتماعی‏ای که در آن به سر می‏برد و به تبع محوریت دین در جامعه‏ مربوط،به دین توجه ویژه می‏ورزد و ثالثا می‏کوشد از طریق بازخوانی و بازسازی دین قرائتی از دین به دست دهد که با مدرنیته سازگار باشد.6

هدف و غایت روشنفکر دینی از بسط پروژه مدرنیته در جامعه اسلامی، وصول به عرفی‏سازی(سکولاریزاسیون)حداقلی است که به موجب آن‏ دین از ساحت عمومی به ساحت خصوصی می‏رود،و جامعه دین مدار به جامعه مبتنی بر عقل مصلحت‏اندیش تبدیلی می‏شود.تحقق این‏ هدف،یعنی محقق شدن مدرنیته و سکولاریزاسیون حداقلی،پایان کار روشنفکر دینی است؛یعنی توفیق عملی وی به محور نفی روشنفکری‏ دینی می‏انجامد،زیرا دیگر فلسفه‏ای برای بقای آن باقی نمی‏ماند.از همین‏جا می‏توان دریافت که رابطه«روشنفکری»و«دین»رابطه‏ای عکس:جواد منتظری‏ بالعرض و ناشی از موقعیت ویژه دین در جامعه دین‏مدار است.زمانی‏ که براساس مساعی روشنفکری دینی،قرائتی مدرن از دین رقم خورد و دین در جایگاه حداقلی خود(حریم خصوصی افراد متدین)آرام گرفت‏ رسالت روشنفکری دینی پایان می‏یابد7.

همان‏طور که ملاحظه می‏شود این تلقی از روشنفکری به‏طور عام و روشنفکری دینی به‏طور خاص نمی‏تواند تعریفی مقبول و مشترک نزد همه صاحب‏نظران باشد و بیشتر نمایانگر نگرش عده‏ای خاص است. این رویکرد بر پیش‏فرض‏های مناقشه‏برانگیز متعددی استوار است‏ که برای نمونه به دو فقره از آن‏ها اشاره می‏کنم:نخستین پیش‏فرض، پذیرش میزان و معیار بودن خرد بنیاد در تمامی امور است.این‏که‏ عقل باهمه محدودیت‏ها و ضعف‏هایش یگانه منبع معرفتی باشد، مجالی فراوانی برای مناقشه دارد.افزون بر این‏که در تعارض دین با دستاوردهای مدرنیته به‏نحو یکسونگرانه و جانبدارانه هماره حق به‏ جانب مدرنیته داده می‏شود و این دین است که باید خود را منعطف‏ سازد و متناسب با محتوای مدرنیته باز تعریف و بازسازی شود؛گویی‏ مناسبات و روابط و نتایج و تلقی‏های برخاسته از مدرنیته،بهره‏مند از حقانیت و جزمیت غیرقابل گزند هستند.اگر رهاورد مدرنیته نیز بشری، نقدپذیر و تردیدآمیز باشد،دیگر دلیلی وجود ندارد که به‏طور مطلق و دائمی فتوا به لزوم بازاندیشی و بازسازی فکر دینی براساس این یافته‏ها داده شود.

دومین پیش‏فرض آن است که فهم دین و ارائه تفسیر جدید از آن‏ مقوله‏ای غیر روشمند است به‏گونه‏ای که زمام آن یکسره به دست‏ مفسر و فهم‏کننده منابع دینی است،گویی وحی و احادیث،زنجیره‏ای‏ از نشانه‏های زیانی هستند که اقتضای هیچ معنای خاصی را ندارند و این‏ خواننده و مفسر این متون است که محتوای معنایی را به این زنجیره‏ خنثی و صامت و فاقد معنا القا می‏نماید و تنها فرق روشنفکر دینی به‏ عنوان مفسر و فهم‏کننده با دیگر مفسران غیر روشنفکر آن است که او محتوایی متناسب با مدرنیته را در این قالب‏های زبانی بی‏روح می‏دمد و دیگر مفسران،معنای و محتوایی نابرگرفته از مدرنیسم را القا می‏کنند. در این‏جا مجال آن نیست که به تفصیل به‏وجوه ضعف این رویکرد تفسیری بپردازیم.بسیار روشن است که نمی‏توان اقتضائات معنایی متن‏ را نادیده گرفت و متن تاب تحمیل هر معنایی را ندارد و از رویکرد افراطی‏ شالوده‏شکنی که بگذریم،نوع نظریه‏های مربوط به تفسیر متن سهم‏ قابل توجهی برای افق معنایی متن قائل هستند و برخی از آن‏ها نه تنها خواننده را سکان‏دار مقوله معنا نمی‏دانند،بلکه سهم وی را در فرآیند شکل‏گیری معنا انکار می‏کنند و او را صرفا کاشف معنا و شنونده پیام‏ صاحب سخن یا متن می‏دانند.

عصری‏سازی معرفت دینی

پروژه عصری‏سازی فکر دینی یکی از راه‏حل‏های پیشنهادی جهت‏ برون شد از وضعیت موجود اندیشه دینی و خلاصی یافتن از چالش‏هایی‏ است که مدرنیته در افکنده است.

تقریرهای مختلفی از این پروژه ارائه شده است که در این‏جا به بررسی‏ دو تقریر می‏پردازم:عبد المجید شرفی‏8در کتاب«تحدیث الفکر الاسلامی»9بر لزوم عصری‏سازی فکر اسلامی،به‏ویژه فقه،تأکید می‏کند.مراد وی از این پروژه گاه تحت عنوان«بازنگری انتقادی میراث‏ فکری گذشته»بیان می‏شود،بی‏آن‏که تبیین روشنی است از سمت و سوی‏ این بازنگری و روش حاکم بر آن ارائه شود.از نگاه وی محصول و نتیجه‏ این بازنگری انتقادی،دستیابی به قدرت ابداع برای یافتن راه‏حل‏های‏ ابتکاری و خاص برای فائق آمدن بر مشکلات خواهد بود.وی می‏نویسد:

«چنان‏چه عصری‏سازی را به معنای به محک نقد سپردن و تأمل و تدبر در هرآنچه از گذشته و یا حتی دیگری(غرب)به دستمان رسیده بدانیم، در آن هنگام به نظر من فرآیند عصری‏سازی مرادف با ابداع خواهد بود... ما خواهان آن هستیم که با نظریه وضعیت خاص خود-که نه در تاریخ‏ گذشته ما و نه در نمونه غربی مشابهی داشته-راه‏حل‏های مخصوص به‏ وضعیت خودمان را ابتکار کنیم واین کار سخت و مشکلی است.بنابراین‏ ،عصری‏سازی عبارت است از همین توانایی و قدرت ابداع برای عبور از فراز هرچه نزد دیگران و یا نزد گذشتگان است.»10

شرفی نو کردن و عصری‏سازی اندیشه اسلامی را تثبیت دو پایه مهم‏ و اساسی در چارچوب فکر دینی می‏داند.این دو پایه عبارتند از«آزادی‏ و اختیار»و«مسئولیت فردی».عصری‏سازی زمانی محقق می‏شود که‏ فشرد آزاد باشد که از متون دینی به فهمی نائل شود متفاوت با فهم دیگران‏ و فارغ از فهمی که اقتضای نظم و سامان اجتماعی موجود است.

وی منویسد:«عصری‏سازی مقتضی آزادی و اختیار است بدین معنا که اقتضائات وجدان‏[آزادی فردی‏]بر اقتضائات و مصالح نظم و سازمان‏ اجتماعی غلبه یابد...وقتی که معتقد باشم که قرآن مرا به عنوان یک‏ شخص و نه به عنوان عضوی از جمع که در آن ذوب شده‏ام.مخاطب قرار می‏دهد در این‏صورت آزاد خواهم بود که از این نقص چیزی بفهمم که‏ چه‏بسا با فهم دیگران فرق داشته باشد،چراکه خود من مسئول هستم و این نص مرا مستقیما مورد خطاب قرار داده.»11

نکته قابل تأمل و بحث‏انگیز دیگر در اندیشه شرفی آن است که‏ به اعتقاد وی سنت تفسیری چهره نقص را پوشانده و بایدبا کنار زدن‏ این حجاب‏ها به خود نص ریدد و فارغ از تفاسیر تاریخی آن،آن را فهم‏ کرد:«این تفسیرها و قرائت‏ها همچون لایه‏های متراکم و ضخیمی است‏ که بایستی با کنارزدن تک‏تک آن‏ها به مرحله ماقبل این لایه‏ها رسید... چون این لایه‏ها چهره اولیه نص را پوشانده و در بیشتر مواقع به سمت‏ جانبداری از اقتضائات و شرایط تاریخی رفته‏اند.»12

شرفی از موضع«مفسر محور»در فرآیند فهم متن دفاع می‏کند و سهم‏ مفسر را در شکل‏دهی معنای متن تقویت می‏کند:«دانش زبانی امروز به‏ ما می‏گوید زبان دلالت بر معنایی فی حد ذاته ندارد مگر به میزانی که‏ قرائت‏کننده در تولید معنا مشارکت می‏ورزد؛بنابراین نص فی حد ذاته‏ دال بر معنا نیست،بلکه قرائت‏کننده به نص و کلام و زبان معنایی از معانی‏ ممکنه را می‏بخشد.»13

از دیگر مباحث مهم و بحث‏انگیز شرفی تأکید وی بر این نکته‏ است که قواعد اصولی و مباحث مطرح در علوم قرآن،که ضوابطی‏ را برای بحث تفسیر متن پی‏می‏ریزد،عملا فضا و محدوده خاصی را برای اختلاف ورزیدن پیشنهاد می‏کند و هرگونه فهم و تفسیر در خارج‏ از چارچوب این قواعد را مطرود می‏شمارد.از نگاه وی خود این قواعد و ضوابط از اندوخته‏های معرفتی زمانه تغذیه می‏شوند14.به اعتقاد وی برای عصری کردن معرفت دینی باید حصار این قواعد را شکست‏ و مجال تازه‏ای برای اختلاف ورزیدن با آرای گذشتگان آفرید.وی‏ می‏گوید:«تفاسیر قرآن و استنباطهای فقها و متکلمان در گذر تاریخ‏ اسلامی تبدیل به نصوص ثانوی شده‏اند که گویی نص مقدس را فقط از طریق آن‏ها می‏توان فهمید.»15به‏نظر می‏رسدکه این تقریر از عصری‏سازی اندیشه دینی با ابهامات و نارسایی‏های متعددی روبه‏رو است که به اجمال به برخی از آن‏ها اشاره می‏کنم.

مدل پیشنهادی ایشان برای اندیشه اسلامی عصری شده تنها از جنبه سلبی وضوح و روشنی دارد،اما از جنبه ایجابی کاملا مبهم است. توضیحات شرفی نشان می‏دهد که این فهم جدید متفاوت با سنت‏ تفسیری گذشته است و باید با نگاه انتقادی نسبت به لایه‏های تفسیری‏ گذشته همراه باشد و همه آن‏ها-که حجاب فهم عصری هستند-به‏ کناری زده شوند.این جنبه سلبی حتی شامل فهم‏های دیگر(غربی) نیز می‏شود،پس محصول این مدل کاملا ابداعی و خاص خواهد بود.اما در جنبه ایجابی هیچ دورنمایی از این فهم عصری و امر ابداعی ترسیم‏ نمی‏کند و سازوکار وصول به آن و نسبت این فهم و معرفت با دیگر معارف در حوزه‏های مختلف دانش و فهم بشری تبیین نمی‏گردد.حتی‏ گاه احساس می‏شود که او دعوت به نوعی آنارشیسم معنایی در فهم‏ دینی می‏کند؛زیرا فهم ضابطه‏مند و التزام به قواعد را به بهانه این‏که این‏ قواعد برخاسته از اندوخته‏های معرفتی زمانه هستند،طرد و نفی می‏کند. شرفی از مفسر محوری و سهیم‏شدن خواننده در فرآیند معناسازی و معنابخشی به متن دفاع می‏کند و با تاکید بر آزادی و مسئولیت فردی‏ مفسر و بی‏مهری به سنت تفسیری و تأکید بر نادیده گرفتن آن عملا به‏طور افراطی به خصلت فردگرایانه معرفت دینی تأکید می‏ورزد و بعد هویت جمعی دانستن آن را طرد می‏کند.

نکته دیگر آن‏که ایشان از یک‏سو ضابطه‏گریز می‏شوند و دعوت به‏ شکستن قالب‏ها و قواعد اصولی می‏کنند و حصارشکنی را شرط وصول‏ به فهم عصری مدانند،و از سوی دیگر دایره انتخاب معنایی مفسر را محدود می‏دانند و این‏که او از میان«معانی ممکنه»یکی را انتخاب‏ می‏کند و این قرائت‏کننده متن است که به نص و کلام و زبان معنای از معانی ممکنه را می‏بخشد16.این‏جا،جای این پرسش است که تحدید معنایی متن و سخن گفتن از«معانی ممکنه»و ناممکن دنستن برخی‏ دیگر از معانی نسبت به یک متن مگر به مدد التزام به برخی ضوابط و قواعد زبانی و اصول محاوره فراهم نمی‏شود؟پس ایشان نیز باید به‏ ضابطه‏مند بودن و قاعده‏مند بودن فرآیند فهم و تفسیر گردن نهند در غیر این صورت نمی‏توانند دایره معنایی متن را محدود بدانند.

مطلب دیگر آن‏که شرفی نظریه مفسر محوری خود را به یک رأی‏ به ظاهر عام و مقبول در دانش زبانی نوین مستند می‏کنندد که مفاد آن‏ فقدان پیوند میان زباان(نشانه‏های زبانی)و معناسبت و این‏که این پیوند توسط مفسر و قاری متن برقرار می‏شود و این‏که زمام امر معناداری به‏ دست مفسر است نه پیوندهای مستقر میان لفظ و معنا به‏نظر می‏رسد که در این‏جا نوعی اغراق و شاید تغافل صورت پذیرفته باشد.در دانش‏ زبانی نظریه‏های مختلفی راجع به پیوند نشانه‏های زبانی و معنا وجود دارد.سوسور و بیشتر ساختارگرایان از وجود پیوند معنایی میان‏ نشانه‏های زبانی دفاع می‏کنند و شالوده‏شکنان از گسست چنین پیوندی‏ دفاع می‏کنند و پدیدارشناسان(هرمنوتیک فلسفی)راهی میانه در پیش‏ گرفته ضمن پذیرش افق معنایی برای متن،حصول فهم را در گرو امتزاج‏ این افق معنایی با افق معنایی مفسر می‏دانند.پس صحیح نیست که کل‏ نظریه‏های مطرح در دانش‏های زبانی را به نظریه مورد پسند خویش‏ تقلیل دهیم و دیگر نظریه‏های موجود را نادیده بگیریم و چنین وانمود کنیم که گویی قطع این پیوند امری مسلم و مقبول نزد تمامی مشتغلان‏ به دانش‏های زبانی است.

تقریر دوم از پروژه عصری‏سای معرفت دینی را می‏توان در نظریه‏ قبض و بسط معرفت دینی دکتر سروش جست‏وجو کرد.براساس‏ این نظریه،معرفت دینی مصرف‏کننده علوم و معارف بشری است و پیش‏فرض‏ها و مبانی انسان‏شناختی و جهان‏شناختی و جامعه‏شناختی‏ که به کار مفسر در امر فهم دین می‏آیند،همگی،بشری و محصول علوم و معارف بشری هستند؛از این‏رو عالمان دین را توصیه می‏کند که فهم خود از دین را عصری کنند؛یعنی به جای آن‏که این پیش‏فرض‏ها را از دانش‏ها و معارف پیشین و قدیمی که کهنه شده‏اند،مشروب کنند،لازم است که‏ در فهم دین از علوم و معارف عصر و زمانه خویش بهره‏مند شوند:«امروزه‏ از نوشناختن انسان و جامعه و طبیعت بر متکلمان و روحانیان یک فریضه‏ است و بی‏اعتنایی به آن‏ها جز به رکود فهم دینی و تکرار پاسهای کهن‏ در برابر پرسش‏های نو و نهایتا جز به دفاع از جهان‏بینی کهن نخواهد انجامید.اینک فهمی از شریعت که در سرزمین دیروز روبیده باشد،نه‏ مطبوع است و نه مسموع و نه مشروع.»17

این تقریر دوم،دیدگاه و پیام روشنی راجع به سازوکار و سمت و سوی‏ عصری کردن دارد.معنای عصری کردن با صراحت تمام در همساز کردن‏ فهم عالمان از دین با علوم و معارف عصر و زمانه است؛به عبارت دیگر تغذیه‏کردن علوم و معارف عصر و زمانه است؛به عبارت دیگر تغذیه کردن علوم و معارف دینی توسط دانش‏های عصری و فلسفه و انسان‏شناسی و اقتصاد و جامعه‏شناسی امروزین به جای وام‏دار کردن‏ معرفت دینی به علوم و معارف بشری گذشته.این تقریر از عصری‏سازی‏ معرفت دینی،پیش‏فرض‏های مناقشه‏برانگیز متعددی دارد که هم در مکتویات صاحب‏نظر به بحث گذاشته شده و هم منتقدان این نظریه،از جمله راقم سطور نظرات انتقادی خویش را درباره آن‏ها اعلان کرده‏اند که برای رعایت اختصار متعرض این ابحاث نمی‏شوم و علاقمندان را به‏ کتب مربوطه ارجاع می‏دهم‏18

پانوشت‏ها

(1)-به نقل از:

Tibi basam,islam and the cultural accommodation of social change,boulder,colo:westview,1990,p,73

(2)-این تمایل و گرایش را در آثار زیر می‏توانید پیگیری نمایید:

Huntington samuel,"the clash of civilizations",foreign affairs,volume 72,summer 1993,pp,22-49 Juergensmeyer mark,"the next cold war?",university of Califomia press,1993 Esposoto john,"the Islamic threat:myth or reality?",oxford university press,1992 The next threal:western perception of islam"edited by jochen hippler,Oluto press,1995

(3)- Kurzman charles,libral islam,oxford university press, 1998,p,5

(4)- ibid,pp,46,187,255

(5)- ibid,p,6

(6)-نراقی احمد،«درباره روشنفکری دینی»،راه نو،سال اول شماره 9.

(7)-همان،ص 8 و 187.

(8)-استاد تاریخ تمدن و اندیشه اسلامی در دانشکده ادبیات و علوم انسانی تونس.

(9)-شرفی،«عصری‏سازی اندیشه دینی»،ترجمه محمد امجمد،نشر ناقد،1382

(-10 16).همان صفحات 39،124 و 26،84،43،40 و 84،25،27.

(17).سروش،عبد الکریم،قبض وبسط تئوریک شریعت،موسسه فرهنگی صراط،چاپ‏ سوم،1373،ص 197.

(18)-واعظی،احمد،تحول فهم دین،موسسه فرهنگی اندیشه معاصر،چاپ دوم، 1376.