



باقری نیا، حسن (۱۳۹۴). تبیین تطبیقی مبانی فلسفی رویکرد سنت گرایانه سید حسین نصر و رویکرد نوگرایانه نصر حامد ابوزید در آسیب شناسی تربیت دینی. پژوهش نامه مبانی تعلیم و تربیت، ۵(۱)، ۱۲۲ - ۱۰۴.

تبیین تطبیقی مبانی فلسفی رویکرد سنت گرایانه سید حسین نصر و رویکرد نوگرایانه نصر حامد ابوزید در آسیب شناسی تربیت دینی

حسن باقری نیا^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۲۱ تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۵

چکیده

هدف اصلی این پژوهش بررسی تطبیقی قابلیت‌های دو رویکرد جدید در حوزه آسیب شناسی تربیت دینی می‌باشد. برای دستیابی به این هدف از روش تحلیل و تفسیر انتقادی مفاهیم و نیز قیاس عملی و الگوی فرانکنا بهره گرفته شد. یافته‌های حاصل از این پژوهش نشان داد که هر دو رویکرد سنت گرا و نوگرا با وجود تفاوت‌هایی که در مبانی فلسفی با یکدیگر دارند، با کثرت گزایی و مدارا همراه هستند. سنت گزایی نصر بر گوهر ادیان و وجه عرفانی و زیبایی شناختی آنها تکیه می‌کند و قائل به وحدت متعالیه ادیان است و بر پشتوانه متافیزیکی اخلاق در تربیت دینی تأکید ویژه‌ای دارد. نوگزایی ابوزید نیز بر تأویل و درک فحوای نصوص دینی و جدایی دین و معرفت دینی تکیه می‌کند. از این رو، با انحصار گزایی در فهم دین سازگاری ندارد و تا حد ممکن تفسیر از دین را هر چه معقول‌تر و مقبول‌تر نماید. تربیت دینی سنت گرای نصر به خودشناسی و تربیت اراده و خواسته‌ها و نیز هیجان‌ها و عواطف می‌پردازد. در حالی که رویکرد نوگرایانه ابوزید به تربیت توانایی‌های ذهنی در جهت روشنگری، آزادی و عدالت و برابری انسان‌ها می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: بنیادگرای، سنت گزایی، نوگزایی، تربیت دینی، سید حسین نصر، نصر حامد ابوزید

^۱ استادیار فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه حکیم سبزواری، hbagherinia@gmail.com

مقدمه

تربیت دینی می‌تواند مانند سایر معارف بشری مورد بدفهمی واقع شود و در معرض سقوط به ورطه قشری‌گری و یا التقاطی‌گری قرار گیرد (Bagheri, 2001). از نقطه نظر تاجر و انحصارگری، تربیت دینی از منظر برخی فلاسفه تعلیم و تربیت همواره مورد نقد جدی قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که برخی از فلاسفه تحلیلی و از جمله جان هال^۱ آن را از مقوله شبه تربیت دانسته و مرادف با تلقین قلمداد نموده‌اند (Bates, 2006, p.103). بر این اساس، ارائه آموزه‌های یک دین خاص را موجب تلقین‌گری می‌دانند و آثار جانبی چنین رویکردی را انفعال‌متریبان در برابر مسائل اجتماعی بحث‌انگیز، احساس‌گناه در قبال شک در کلام بزرگان، اطاعت بی‌چون و چرا از مراجع قدرت، تنفر و بی‌رغبتی نسبت به دیگر گروه‌های نژادی و مذهبی می‌دانند. از این رو، تأکید می‌کنند که رواداری و تساهل و یا سخت‌گیری و تعصب کورکورانه دینی از جمله مسائل مهمی است که متأثر از آموزش‌های ایدئولوژیکی و مذهبی بوده و کیفیت ارائه تعلیم و تربیت می‌تواند نقش عمده‌ای در آرامش و یا تشنج جوامع داشته باشد. در همین راستا، برخی نیز بر این عقیده‌اند که برخی از خشونت‌ها در طول تاریخ بشر، ریشه ایدئولوژیکی و دینی دارند (Legenhausen, 2006). امروزه و به ویژه بعد از یازده سپتامبر سال ۲۰۰۱ که ظهور و رشد تروریسم را به جوامع اسلامی نسبت می‌دهند، در مورد شیوع تعصب کورکورانه مذهبی هشدار داده می‌شود (Nasr, 2002). این امر، نواندیشان و سنت‌گرایان مسلمان را بر آن داشته تا به فکر چاره باشند. از نظر آنان تفکر انحصارگرایانه تکثر را بر نمی‌تابد و «فرد انحصارگرا این گونه می‌پندارد که حقیقت و خیر به طور کامل و به نحو صرف در دین و آیین او تمرکز یافته است.» (Bagheri, 2005, p. 332). این رویکرد در تربیت دینی می‌تواند سبب تلقین‌گری شود و تربیت دینی را دچار آسیب نماید؛ زیرا در افراد تحت تربیت، تعصب کورکورانه به وجود می‌آورد و باب گفتگو و مراوده فکری میان طرفداران ادیان مختلف را می‌بندد.

رویکرد سنت‌گرایانه سید حسین نصر ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند جایگزین مناسبی برای رویکردهای بنیادگرا و سلفی‌گرایانه باشد. توجه به تکثر ادیان و وحدت وجود، توجه ویژه به بعد عرفانی دین و پرهیز از تفسیرهای ایدئولوژیکی آن و دوری از القاء عقیده در فرایند آموزش دینی از جمله مواردی است که آموزش‌های دینی سنت‌گرایان را از بنیادگرایی جدا می‌کند.

رویکرد نوگرایانه نصر حامد ابوزید نیز قابلیت‌هایی دارد که پاسخگوی برخی چالش‌های مطرح

^۱. Hull, J.

شده است. از جمله اینکه او بر بشری بودن معرفت دینی و اصلاح مداوم آن تاکید می‌نماید و بیش از اینکه مانند بنیادگرایان بر نصوص دینی تکیه نماید، بر فحوای آن انگشت می‌نهد و در تلاش است تا در پرتو اندیشه‌های جدید به مفهوم پردازی جدید از مقوله‌های دینی بپردازد. البته در این میان، گرچه در اندیشه‌های نوگرایان مسلمان و سنت‌گرایان، نتایجی مشابهی همچون تایید تکثر و پرهیز از انحصارگرایی به چشم می‌خورد، اما از مبانی یکسانی برخوردار نیستند. نواندیشان مسلمان معمولاً از سوی سنت‌گرایان و بنیادگرایان به التقاطی‌گری و بدعت‌گذاری و پرهیز از اصول ثابت در تربیت دینی متهم شده‌اند. این مسئله نیز از نظر آنان می‌تواند در عرصه تربیت دینی آسیب‌زا باشد که در این حالت دین به ابزاری تبدیل می‌شود تا به وسیله آن افراد به خواسته‌های خود برسند و به هر نحوی آن را با شرایط موجود وفق دهند. از این رو، دین به عنصر زمانی و مکانی تحویل می‌یابد و مفاهیم دینی به گونه‌ای تفسیر می‌شوند که پوششی برای انسان محوری باشند. نواندیشان دینی نیز به این دلیل به سنت‌گرایان خرده می‌گیرند که نسبت به دستاوردهای جدید بشر، همچون مدرنیته و حقوق بشر غفلت می‌ورزند و تمایلی ندارند که در پرتو این مفاهیم به بازسازی اندیشه دینی همت بگمارند (Nasr, 1988).

در این پژوهش با مطالعه آثار سید حسین نصر و نصر حامد ابوزید از روش تحلیل و تفسیر انتقادی مفاهیم و همچنین قیاس عملی و الگوی فرانکنا استفاده شده است. بنابراین، نخست مبانی فکری هر دو اندیشمند مطرح و مورد نقد قرار گرفته، سپس با نظر به مشکلات موجود در عرصه تربیت دینی از منظر آسیب‌شناسانه، دلالت‌های تربیت دینی مربوط به هر یک از دیدگاه‌ها مورد بررسی، تبیین و مقایسه قرار گرفته است.

سیر تاریخی و متفکران مکتب سنت‌گرایی

سنت‌گرایان^۱ که گاه از آنها به عنوان «قائلان به وحدت متعالی ادیان»^۲ یاد می‌شود، یکی از جریان‌های روشن فکری دینی است که در آغاز قرن بیستم پدید آمد. واژه حکمت خالده یا فلسفه جاودان^۳ به این معناست که فلسفه‌ای وجود دارد که در طول تاریخ ارکان و اصولش تغییر نمی‌یابد و به گونه‌ای تزلزل‌ناپذیر است و هیچ انتقادی را بر اصول خود بر نمی‌تابد. گرچه در مسیر تاریخی خود در مجراهای مختلف ظهور می‌کند و شرح‌هایی بر آن نوشته می‌شود و به نوعی اجمال آن به بسط می‌گراید.

^۱. traditionalists

^۲. transcendentalist

^۳. philosophia perennis

در آغاز قرن بیستم دو متفکر به نام‌های آناندا کوماراسوامی^۱ و رنه گنون^۲ به بررسی حکمت خالده پرداختند. تلاش‌های این دو دانشمند به پیدایش مکتب سنت‌گرایی انجامید. کوماراسوامی در هنر و ادبیات نیز متخصص بود. او تا آخر عمر همچنان بودایی ماند. رنه گنون فرانسوی است، مسیحی کاتولیک بود که به اسلام گرایید. فریتهوف شوان^۳ نیز در دین‌شناسی، نقاشی و شعر مهارت دارد. تیتوس بورکهاردت^۴ در دو قلمرو هنر و عرفان تخصص دارد و به اسلام گرایید. او را می‌توان بهترین مترجم «فصوص الحکم» به زبان فرانسه دانست. مارتین لینگز^۵ نیز که از جمله دیگر سنت‌گرایان است، از بهترین شاگردان و شارحان آثار شوان به شمار می‌رود. او با عارفان مسلمان مانند محی‌الدین عربی، عین‌القضاة همدانی، جلال‌الدین رومی آشنایی دارد و بیشتر کتاب‌های او درباره تفسیر عرفانی آثار شاعران انگلیس و تصوف اسلامی است (Nasr, 2003).

ویژگی‌های تفکر سنت‌گرایانه سید حسین نصر

سید حسین نصر از چهره‌های مطرح سنت‌گرایی در دنیای امروز است. او بر این باور است که با پیدایش ادیان، معنویت از پشتوانه‌ای برخوردار شد که بستر معرفتی آن وحی و متون مقدس است. این پشتوانه در طول تاریخ به تفکری تبدیل شد که در منابع اسلامی، اغلب این معرفت را «حکمت مبتنی بر ایمان» نامیده‌اند (Nasr, 1987). از مهم‌ترین ویژگی‌های تفکر سنت‌گرایانه سید حسین نصر می‌توان به خرد جاویدان، وحدت متعالی ادیان و توجه به عرفان نظری اشاره نمود.

خرد جاویدان

از نظر نصر، سنت و در معنای اخص آن، دین، اصول و قواعد لایتغیری است که به انسان معرفت حقیقی می‌دهد و نه شناخت حسی و عاطفی. سنت با امر قدسی ارتباط وثیق دارد و می‌توان گفت امر قدسی منبع و مبداء سنت است؛ در نظر سنت‌گرایان، امر قدسی همانند حقیقت و هستی بی‌نیاز از تعریف است و اگر در دوران جدید آن را به امری غیر معقول تعریف می‌کنند، ناشی از غفلت و استیلائی منظر ناسوتی و سکولار نسبت به عالم است (Nasr, 1988, p.135). در حقیقت، فهم انسان نسبت به امر قدسی چیزی جز فهم او نسبت به ذات لایتغیر سرمدی نیست. ذات سرمدی مانند خونی می‌ماند که در شریان‌های

¹. Coomaraswamy, A.

². Guenon, R.

³. Schuon, F.

⁴. Burckhardt, T.

⁵. Lings, M.

سنت جاری است و وظیفه یک تمدن سنتی چیزی نیست جز خلق عالمی تحت سیطره ذات قدسی که در آن آدمی از خوف و وحشت پوچ انگاری و شکاکیت که ملازم از دست رفتن ساحت قدسی وجود و تخریب خصیصه قدسی معرفت است، می‌تواند رهایی یابد (Nasr, 1988, p. 57). به باور نصر، انسان مدرن درک و فهم امر قدسی را از دست داده و در ناپایداری و بی‌قراری غرق شده است. لذا، برای ارضای نیاز به هزار و یک راه، از رمان‌های روان‌شناختی گرفته تا عرفان متأثر از مواد مخدر، توسل می‌جوید (Nasr, 2003). بنابراین، در پناه حکمت خالده آنچه اولویت می‌یابد، اصول و موازینی است که نه فقط با عقل استدلال‌گر و فهم ظاهری بلکه به مدد اشراق و شهود باطنی قابل استناد و استفاده است (Nasr, 1988, p.135).

وحدت متعالی ادیان

سنت گرایان به وحدت متعالی ادیان قائل اند؛ یعنی گوهر دین را از صدف آن جدا می‌دانند. در باور آنها احکام و تعالیم دین با یکدیگر یک نظام طولی می‌سازند و در این راستا ارزش‌های ذاتی مربوط به تعالیمی هستند که در رأس قرار دارند. ارزش سایر تعالیم مقدمه است و به همین سبب زمانی که در اثر تغییر زمان، مکان، اوضاع و احوال، ارزش‌های غیر ذاتی جنبه موصلیت خود را از دست دهند، می‌توان آنها را رها کرد؛ زیرا در این هنگام آدمی را به هدف مطلوب می‌رسانند. اختلاف بین ادیانی چون اسلام، مسیحیت، یهودیت، بودا در ناحیه ارزش‌های قشری (حجاب و صدف) است. در حالی که، در هدف‌های نهایی و در آنچه به گوهر دین تعبیر می‌شود، ادیان با هم اختلافی نداشته و دینی بر دین دیگری برتری ندارد و هر اندازه انسان به گوهر دین نزدیکتر شود، این حقیقت را بیشتر حس می‌کند (Nasr, 1987).

گرایش جدی به عرفان نظری

اندیشمندان سنت گرا به عرفان نظری عنایت خاص دارند؛ عرفانی که در اسلام با محی الدین عربی و در مسیحیت با مایستر اکهارت^۱ به اوج خود رسید. سنت گرایان با بعضی از شاخه‌های عرفان عملی مخالفند و بر این باورند که عرفان عملی را دو آفت فرا گرفته است؛ نخست اینکه، در عرفان عملی عنصر معرفت منزلت لازم را ندارد و به آن کم بها داده شده است و بیشتر از عواطف و احساسات و در نتیجه تلقین استفاده می‌شود. بنابراین معرفت و علم جایگاه بایسته ندارد. با یک شعر یا کلام زیبا تلاش می‌شود

^۱. Eckhart, M.

در سالک شور و شعف ایجاد شود. دوم اینکه، عرفان عملی می‌تواند با نوعی فضل فروشی اخلاقی^۱ توأم شود و هدف نهایی در عرفان عملی، آراستگی به فضایل اخلاقی در بالاترین سطح است (دست‌یابی به نهایی‌ترین مراحل سخاوت و تواضع). در حالی که، از منظر سنت گرایان اعمال مقدمه اخلاق است و اخلاق مقدمه‌ای برای معرفت و باز شدن چشم دل آدمی و سیر در عالم ملکوت و رسیدن به مرحله کشف و شهود. در عرفان نظری محی الدین عربی که سنت گرایانی چون نصر از او تأثیر فراوان گرفته‌اند، نخست جهان بینی عرفانی برای سالک روشن می‌شود، آنگاه از او خواسته می‌شود طی طریق کند. بنابراین سلوک کورکورانه در عرفان نظری جایی ندارد (Nasr, 2002, pp.1-50).

نقدی بر اندیشه‌های سنت گرایانه سید حسین نصر

انسجام درونی آراء سنت گرایان و دفاع از گزاره‌هایی از قبیل تفکر شهودی و تبیین امر قدسی و حکمت خالده و تکیه بر سیره پیشینیان صالح در مواجهه با نظرات مسلمان نوگرا مانند نصر حامد ابوزید مورد نقد و چالش قرار گرفته است. نوگرایان در خصوص اندیشه نصر سوال‌های زیادی بیان کرده‌اند. از جمله این که آیا سنت به معنای مطلق قابل دفاع است؟ و آیا هر امر سنتی در صورت لزوم صحیح است؟ به عبارت دیگر آیا هر امر سنتی در خارج از ظرف زمانی- مکانی خود پذیرفتنی است؟ آیا معیاری لازم نیست تا سنت مورد ارزیابی و نقد و اصلاح قرار گیرد؟ آیا مدرنیته و تجدد به طور مطلق مطرود است؟ آیا هر چیزی که تعلقش به زعم نصر و سنت گرایان، به خدا و امر متعالی و وجود قدسی گسسته شده است، دور انداختنی می‌شود؟ به چه دلیل برای امور مدرن ماهیت واحدی در نظر گرفته شده است؟ (Abu Zayd, 1990a).

سنت یک کل واحد نیست و دارای جنبه‌های گوناگون می‌باشد و می‌توان برای آن تقسیم بندی‌هایی از قبیل سنت حاکم و محکوم و سنت مسلط و معارض قائل شد. بنابراین، دیدگاه سید حسین نصر از سنت به آن بخش از جنبه‌های قابل دفاع، پایدار و عقلانی میراث گذشته نزدیک‌تر است، اما وقتی استفاده از لفظ سنت (تراث) فراگیر شد، معنایش جنبه غالب سنت که در اذهان مردم وجود دارد، می‌باشد و آن سنت تصوف اشعری و نه سنت فلسفی اعتزالی را تداعی می‌نماید. از منظر نوگرایانی مانند ابوزید، تاریخ در آگاهی جمعی افراد به الگوها و ساختارهای غیرقابل تغییر فرهنگی مانند قضا و قدر، و امام تبدیل می‌شود. این ساختارها در ابتدا جزء تاریخ اند، سپس از تاریخ مستقل شده و عقاید ثابت و مستقل از تاریخ می‌شوند که در تاریخ کارگر هستند. تاریخ، اول بار منشاء آنهاست و از آن پس آنها همیشه منشاء تاریخ

^۱. moralism

هستند. نوگرایان می‌کوشند تا از مطلق‌سازی آنچه سنت می‌نامند، جلوگیری نمایند و با طرح بحث‌هایی این الگوهای ذهنی (قضا و قدر و ...) را تجزیه و تحلیل نموده و با آشکار ساختن منشاء شان، دوباره به آنها به مثابه ساختار، کارکرد بیخشنده و یا در صورتی که کارکردشان به پایان رسیده است، آنها را بازسازی نموده و ساختارهای جدید بسازند. از این رو، سنت در ابتدا نسبی است و سپس مطلق می‌شود، بشری است و سپس مقدس می‌شود. در این صورت می‌تواند منشأ تبعیض و سلب آزادی و به بند کشاندن اندیشه شود. ابوزید، تجزیه و تحلیل سنت را با نظام اشعری آغاز می‌کند؛ زیرا از نظر او همین نظام است که فرهنگ غالب و میراث دائمی انباشته در آگاهی جامعه را شکل می‌دهد. در حالی که نظام معتزلی فرهنگ اقلی است که در حصار دورش محصور و محدود مانده است (Abu Zayd, 1990a).

نکته دیگری که در نقد سنت‌گرایان قابل توجه است، مباحث مربوط به فلسفه‌های جدید از جمله حقوق بشر، برابری انسان‌ها، اقلیت‌های مذهبی و حقوق زنان و سایر پرسش‌هایی از این قبیل است که تقریباً به سادگی از کنار آن عبور می‌کنند.

دیدگاه نوگرایانه نصر حامد ابوزید

نصر حامد ابوزید در کتاب‌هایی مانند «اصلاح اندیشه اسلامی»، «مفهوم متن»، «چنین گفت ابن عربی»، «نقد خطاب دینی» به ارائه آراء اصلاح‌طلبانه خود می‌پردازد. او معتقد است که دین در یک متن مذهبی به زبان‌های بشری، همراه پس‌زمینه تاریخی و فرهنگی‌اش بیان می‌شود. این زبان‌ها شامل وحی مقدس خدا نیز می‌باشند؛ بدین معنا که، این زبان‌ها بیشتر بر یک معنا و مفهوم دلالت دارند تا نقل قول صرف (Abu Zayd, 1990, p.52). تفسیر لفظی که سرانجام توسط گروه‌های بنیادگرای هر دینی پذیرفته می‌شود، پیام الهی را با ابدی دانستن یک امر تاریخی کاملاً بشری می‌کند. به همین دلیل مشکل اساسی «بنیادگرایی» به عنوان گونه‌ای از طرز تفکر انحصار‌گرایانه که به طور خودکار می‌تواند منتج به خشونت و تروریسم شود، این است که این اندیشه فقط قادر به درک بعد تاریخی یک دین مشخص بوده و آن را به عنوان حقیقت دینی ابدی ارائه می‌کند. او حتی بر ابدی بودن قرآن نیز خرده می‌گیرد و می‌گوید فقیهان عقل‌گرا و معتزلی، ابدی بودن قرآن به عنوان کلام را مورد چالش اساسی قرار داده‌اند؛ با این استدلال که قرآن خطابه‌ای (عملی - گفتاری) است و نیازمند وجود مخاطب و بازگشایی رمز ارتباط برای قابل فهم شدن توسط مخاطب می‌باشد. او در بیان مثال‌هایی در این باره بیان می‌دارد که اگر کلمه به کلمه هر آنچه در قرآن آمده است، به عنوان قانون الهی درآید، در آن صورت مسلمانان بایستی نظام سیاسی-اقتصادی برده‌داری را دوباره احیا کنند. مگر نه اینکه این امر در قرآن ذکر شده است

(Abu Zayd, 2004, p.10). او بر فقه سنتی اشکال وارد می‌کند و بر این عقیده است که فقه سنتی به ایدئولوژی سیاسی بسیاری از دولت‌های کشورهای مسلمان تبدیل شد؛ چراکه «پیروی و اطاعت» را وظیفه‌ای اجباری و شرعی می‌داند. هم راستایی و اتحاد روحانیون با قدرت سیاسی، دروازه‌های تأملات و اندیشه‌های عقلانی و اجتهاد را به روی مردم بسته و آن را به امتیازی برای نخبگان مذهبی تبدیل کرده است (Abu Zayd, 2004, p.35). ابوزید بر سنت نیز خرده می‌گیرد. یکی از تلاش‌های او برای رد و انکار سنت این است که سنت‌هایی به نام «آداب و رسوم» وجود دارند که چون وحی نیستند، نباید به آنها عمل کرد و چون ملاک درستی برای جدایی بین این گونه آداب و رسوم در واقع نادرست و غیر آنها که ممکن است درست باشند، وجود ندارد، لذا باید همه سنت را ترک کرد (Edalat Nejat, 2001, p.12).

زبان دین

از نظر ابوزید قرآن دارای نظام زبانی ویژه‌ای است؛ چراکه گاه معانی برخی از واژه‌ها را تغییر داده و بر آنها لباس فرهنگ خود را پوشانده است؛ مانند واژه‌های صلوات، زکات، حج و غیره. هرچند قرآن به زبان عربی مبین نازل شده و از واژگان متعارف این زبان استفاده کرده، اما گاه با تغییر معانی واژه‌ها به تقویت زبان و فرهنگ عربی کمک کرده است. به طور نمونه، کلمه «رب» به معنای صاحب و سرپرست و مربوط به حوزه صفات انسانی بوده که قرآن آن را تعالی بخشیده و در مورد خداوند نیز به کار برده است (Abu Zayd, 1995, p.58).

ابوزید ضمن پذیرش الهی بودن قرآن، آن را متن فرهنگی می‌داند که در زمینه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی خاص شکل گرفته و زبان آن هم جدای از فرهنگ روزگار آن نیست. او برای آنکه بازتاب فرهنگ زمانه خود را در قرآن نشان دهد، به آیات سوره جن اشاره می‌کند که در آن از ارتباط جنیان با آسمان و نیز برخی از انسان‌ها سخن می‌گوید. از نظر او، امکان ارتباط انسان‌ها با جنیان جزئی از فرهنگ اسلامی تلقی شده است. ابوزید تقسیم نزول قرآن به دو نوع دفعی و تدریجی را نمی‌پذیرد و معتقد است که انزال در آیه اول سوره قدر به معنای آغاز نزول قرآن است. او معتقد است انزال دفعی قرآن حکمتی در پی ندارد و قرآن کریم نیز هیچ‌گاه به صورت یکجا و خارج از این کره زمین که صحنه حوادث و امور جزئی می‌باشد، نازل نشده است (Abu Zayd, 2004).

جدایی دین از معرفت دینی

از نظر ابوزید باید میان دین و معرفت دینی تمیز قائل شد. دین امری مقدس و از نظر تاریخی قطعی

است؛ در حالی که معرفت دینی چیزی جز فهم بشری از دین نیست. تفکرها و اجتهادهای بشری درباره دین امری متغیر است و چه بسا از عصری تا عصر دیگر دگرگون شود. عدم توجه به همین مطلب موجب شده تا تفسیرهایی که در هر عصر و زمانی از دین صورت می‌گیرد، عین دین تلقی شود. از نظر او، فهم عالمان از دین متفاوت است و هیچ فهمی را نیز نباید مقدس و فوق چون و چرا تلقی کرد. قرائت عالمان از دین همواره متفاوت بوده و گاه فهم یک عالم سیطره پیدا می‌کرد و بر اثر شرایط سیاسی و اجتماعی خاص به عنوان تفسیر رسمی از اسلام مطرح شده است؛ در حالی که قرائت عالمان از دین را نباید مساوی با دین دانست. دین مقدس است، اما معرفت دینی جنبه بشری دارد و قداست دین نیز نباید سبب شود که فهم عالمان از دین مقدس تلقی شود. او با نفی قداست از معرفت دینی، تفسیر سکولار (علمانی) از نصوص دینی را بهترین نوع معرفت دینی تلقی می‌کند. از نظر او، پاسخ بسیاری از مسائل دنیوی را نباید از متون دینی خواست، بلکه باید با رجوع به علوم بشری چاره مشکلات را پیدا کرد (Edalat Nejat, 2001, p. 27).

متن، محصولی فرهنگی

بر این اساس که قرآن محصولی فرهنگی است، «قرائت متن» نیز در «افق تاریخی خواننده» صورت می‌گیرد. پس احکام اسلامی در ارتباط با زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند و کسانی که امروزه می‌خواهند احکام فقهی به ویژه حدود اسلامی را پیاده کنند، نص قرآنی را از واقع جدا می‌کنند و در نتیجه هدف دین را انکار می‌کنند، چون تصورشان این است که قرآن نص مطلق است که بر واقع مطلق قابل اجراست (Edalat Nejat, 2001, p. 253). برای فهم قرآن باید به سراغ واقع و فرهنگ روزگار نزول قرآن رفت و به نقش فرهنگ عصر نزول قرآن در تکوین آن توجه نمود. با این روش، خواننده متن به جای پرداختن به امور مطلق و غیر عینی به سراغ حقایق محسوس و عینی می‌رود. از آنجا که متن تابع فرهنگ روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل دوباره آن پرداخت. با متن باید به گفتگو نشست و آن را به سخن در آورد. او به این کلام امام علی (ع) اشاره می‌کند که «ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق». از نظر او، متن دارای دو وجه عام و خاص است: وجه خاص آن همان جنبه معنایی متن است که به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی پیدایش متن اشاره دارد و وجه عام آن مربوط به جنبه زنده و پویای متن است که با هر قرائتی نو می‌شود. جامعه اسلامی در زمان رسول خدا (ص) جامعه‌ای قبیله‌ای و مبتنی بر برده داری بود و تجارت

¹. secular

برده از عناصر اصلی نظام اقتصادی آن به شمار می‌رفت. لذا، احکام زیادی مانند ازدواج و آزادسازی برده متناسب با آن روزگار بود. امروزه که نظام برده داری از میان رفته، آن احکام دیگر مصداق پیدا نمی‌کنند و باید کنار گذاشته شوند. احکام جزیه و ربا نیز همین گونه‌اند. او تفاوت ارث بردن زن و مرد را نیز بر مبنای همین نوع نگرش تفسیر می‌کند؛ زیرا احکامی که در قرآن درباره زن آمده با توجه به فرهنگ آن زمان بوده است. هدف اساسی اسلام این بود تا با بیان آن احکام زن را از وضعیت اسفبار آن روزگار نجات داده و او را به سوی مساوات در حقوق با مردان سوق دهد (Abu Zayd, 2000, p.121). بنابراین، بازخوانی متن باید با توجه به روح کلی هدف‌های قرآنی باشد. او در باب عقاید نیز همین نظر را دارد؛ به طور نمونه، مطالبی که در باب جنّ و شیطان و سحر در قرآن آمده باید دوباره تفسیر شوند.

انواع متون

ابوزید متون دینی را به سه دسته تقسیم می‌کند که عبارتند از: متون تاریخی، متون قابل تأویل و متونی که خواننده را از معنا به مراد می‌رساند. متون تاریخی آن بخش از متون دینی هستند که حکایت گر واقعیت‌های اجتماعی زمان پیدایش خود احکام قرآن می‌باشند و ناظر به شرایط اقتصادی و اجتماعی صدر اسلام مانند نظام برده داری، وجود کنیز و عدم تساوی میان انسان‌ها بوده و مفاهیمی چون جنّ را شامل می‌شوند که امروزه در اثر تکامل اجتماعی باید کنار گذاشته شوند. شیطان، سحر و غیره نیز مربوط به ساختار ذهن اعراب جاهلی است که در اصل واقعیت ندارند. دسته دوم متون قابل تأویل هستند؛ بدین معنا که برخی از مفاهیم موجود در متون را نباید کنار گذاشت، بلکه باید آنها را به گونه‌ای تأویل کرد. در دوران نزول متون، رابطه بین خدا و انسان به صورت عبودیت که به معنای بندگی است، شکل گرفت. پذیرش مفهوم عبودیت نیز توجیه گر حاکمیت و سلطه حکومت‌هاست. کلمه عبد در قرآن بر آزادی انسان دلالت دارد نه بردگی. رابطه انسان با خدا در فرهنگ قرآنی بر مبنای مودت و رحمت است. لذا، گاه باید معانی حقیقی متون را به معانی مجازی برگرداند. ابوزید با بررسی موارد کاربرد کلمه «عبد» در قرآن، نتیجه گیری می‌کند که قرآن رابطه بین خدا و انسان را بر مبنای عبادت (بندگی) استوار می‌کند نه عبودیت (بردگی). از نظر او، از آنجا که اسلام بر تساوی افراد بشر و برتری عده‌ای به دلیل ایمان و عمل صالح تأکید دارد، اما دیدگاه متناقض با دیدگاه برده داری در آن وجود دارد. اگر معنای مجازی از کلمه عبد ارائه نکنیم، معنای ظاهری آن خداوند را به عنوان یک پادشاه مطرح می‌کند و سبب می‌شود که مفهوم حاکمیت و سلطه حکومت‌ها به لحاظ وجودی و معرفت شناختی توجیه پیدا کند و انسانی را که قابلیت پذیرش هرگونه نظام سیاسی و اجتماعی را دارد، در یک نوع نظام اجتماعی، محدود و مقید کند. دسته

سوم نیز متونی هستند که خواننده را از معنا به مراد می‌رساند. معنا آن چیزی است که به صورت مستقیم از متن به دست می‌آید. با توجه به تحلیل ساختار متن و بافت تاریخی آن می‌توان معنای متنی را به دست آورد، اما مراد متن چیز دیگری است.

دو فرق اساسی میان معنا و مراد وجود دارد: نخست، معنا جنبه تاریخی دارد و با توجه به بافت فرهنگی-اجتماعی متن می‌توان معنای آن را دریافت کرد. دوم اینکه معنا دارای ثبات نسبی، اما مراد قابل تغییر است. در هر عصر و زمانی می‌توان قرائتی دیگر از متن ارائه داد و با آن قرائت به مراد متن دست یافت. منظور ابوزید از «مراد» قیاس فقهی و مقاصد کلی شریعت نیست، بلکه «مراد» فهم مقاصد فعلی وحی در هر دوره و زمانه است. به نظر او، مراد متن گاه در معنای آن پنهان است و مفسر باید بکوشد تا به آن دسترسی پیدا کند.

به طور نمونه، هر چند دو جنس مرد و زن از نظر پاداش عمل مساوی‌اند، اما از نظر ارث اختلاف دارند و این مطلبی است که از «معنای» متن به دست می‌آید و این اختلاف نیز با توجه به شرایط فرهنگی و اجتماعی زمان نزول متن بوده است. در حالی که، با توجه به «مراد» متن که در پس معنای آن نهفته است، می‌توان قرائت دیگر از متن ارائه داد و اختلاف سهم الارث را به گونه‌ای حل کرد. البته «مراد» باید با «معنا» همراه باشد. اگر مراد از دایره تأویل دور شود، به دایره تلوین فرو خواهد غلطید (Abu Zayd, 1995, p. 249). از نظر ابوزید در رابطه با متن مقدس دو گرایش عمده شکل گرفته است. نخست گرایش لفظی است که رو به سنت دارد و دیگری گرایش تمثیلی و استعاری است که رو به مدرنیته دارد و متن را یک پدیده تاریخی می‌داند (Abu Zayd, 2003, p. 21).

نقدی بر برخی دیدگاه‌های ابوزید

ابوزید معتقد است سنت تنها در نتیجه نزاع سیاسی شکل گرفته است. او به جای آنکه سنت را دومین منبع از منابع قانون‌گذاری بداند، گمان می‌کند که مشروعیت سنت را شافعی تأسیس کرده است. او سنت را مساوی با «آداب و رسوم» می‌داند (Abu Zayd, 1992, p. 52) که چون وحی نیستند، نباید به آنها عمل کرد. به نظر می‌رسد این سخن جای تأمل دارد؛ چون اسلام امور مفید و صالح در جامعه آن روز را تأیید و برای آنها اصول و قواعدی وضع کرده، امور فاسد را نیز تحریم نموده است. بنابراین، این امور را نمی‌توان از جمله قراردادهای حاکم بر نظام اجتماعی آن روزگار به حساب آورد (Abu Zayd, 2003, p. 56).

هرچند متون دینی، زبانی و در نتیجه، متون بشری هستند که فرهنگ‌های جوامع و اسطوره‌های

قومی در آنها تأثیر گذارند، اما هسته‌های اولیه‌ای دارند که زوائد تاریخی پیرامون آنها شکل می‌گیرند. مهم‌ترین اشکال روش شناختی ابوزید آن است که در انفعال و تأثیر پذیری متون دینی از فرهنگ و واقعیت اجتماعی زمانه خود، مشخص نمی‌کند که ملاک و میزان این تأثیر چیست. چرا خداوند بر اعتقاد بی‌مورد مردم به «جن» و «شیطان» صحه بگذارد و حتی در بعضی آیات جنیان را به ایمان فرا خواند و در توصیف آنان دو دسته مؤمن و کافر ذکر کند.

اگر اعتقاد و عدم اعتقاد اعراب به جن در هدف‌های پیامبر (ص) و اسلام تأثیری نداشت، حداقل می‌توانست همانند گزارش خود از اعتقاد مردم به آسمان‌های هفتگانه اکتفا کند و به دسته بندی و گزارشات پنهانی آنان نپردازد. اگر بپذیریم وجود جن در قرآن چیزی جز بازتاب فرهنگ زمانه پیامبر (ص) نبوده، وجود ملائکه را چگونه می‌توان توصیف کرد؟ با اینکه ملائکه به عنوان مدبرات امر خداوند در خلقت، با جنیان قرآنی تفاوتی ندارند.

اگر دین حداقل به اندازه تحقق هدف‌های خود در باورهای اجتماعی و فرهنگی مردم دخالت می‌کند و از زنده به گور کردن دختران به عنوان فرهنگ جاهلانه یاد می‌کند، مسئله سحر نیز در تخریب هدف‌های دین کمتر از زنده به گور کردن دختران نبوده است (Abu Zayd, 2003, p.79).

ابوزید باید به وضوح اشاره می‌کرد که اگر دین در برابر پاره‌ای از سنت‌های فرهنگی اعراب موضع می‌گیرد و آنها را اصلاح می‌کند، پاره‌ای را به سکوت بر گزار می‌کند و برخی دیگر را قبول می‌کند، هر کدام به کدام دلیل و علت است؟ اگر با تیغ جراحی ابوزید به جان مفاهیم ناظر به فرهنگ زمانه قرآن و سنت بیفتیم، باید نگرانی گفتمان دینی و قرائت سنتی را تا اندازه‌ای به جا تلقی کنیم.

در این صورت همه ذاتی‌ها و عرضی‌های دین به عرضی‌های مفارق تبدیل خواهند شد که دیر یا زود به دیار عدم رهسپار می‌شوند. تیغ ابوزید، لباس تقدیس دین را پاره می‌کند و از «دین» که جوهره آن امر ماورائی و قدسی است و برای پاسخگویی به نیازهای وجودی آدمی طراحی شده، یک «نظریه اصلاح اجتماعی» می‌سازد و پیامبر (ص) را تنها یک «مصلح اجتماعی» قلمداد می‌کند.

در عین حال، باید توجه داشت که مفهوم «امر قدسی» را نیز با «خرافه» مساوی ندانیم و دایره دین را چنان وسیع نگیریم که هرگونه اسطوره و خرافه‌ای را در خود جای دهد.

اندیشه‌های نصر و ابوزید در ابعاد انسان شناختی، هستی شناختی، معرفت شناختی و ارزش شناختی

در جدول (۱) به طور خلاصه نشان داده شده است.

جدول ۱: مقایسه برخی مبانی فکری سید حسین نصر با نصر حامد ابوزید

مبانی فکری ابوزید	مبانی فکری سید حسین نصر
تاکید ویژه بر اختیار و آزادی انسان	تاکید بر خداگونه بودن آدمی
عدالت اجتماعی و آزادی مقیاس است و حتی عدالت معیار دین است.	احکام و قوانین خدا در قالب نصوص دینی مقیاس همه چیز است.
درک حقایق از طریق عقل و وجدان بشری و پرهیز از ارتباطات مراد و مریدگونه	قائل به ذو مراتب بودن عالم و تاکید بر درک حقایق از طریق انسان کامل
اعتقاد به برابری انسان‌ها	سلسله مراتب قائل شدن برای انسان‌ها
تاکید ویژه بر بعد عقلانی آدمی.	بدن، ذهن، نفس و روح چهار مرتبه از سلسله مراتب وجود آدمی است
تاکید ویژه بر تربیت توانایی‌های ذهنی و عقلی.	تاکید ویژه بر تربیت اراده‌ها و خواسته‌ها، احساسات و عواطف
هدف آموزش‌های دینی باید روشنگری، آزادی و عدالت باشد.	هدف از آموزش حکمت، تبدل وجودی یافتن است.
حقایق ثابت و جهان شمول و حیانی باید با یافته‌ها و تجارب همگانی و عام انسان‌ها سازگار باشد.	محک و معیار، حقایق ثابت و جهان شمول و حیانی است
عقیده‌ای درست و پذیرفتنی تلقی می‌شود که بر اساس چیزی که به تجارب عادی و متعارف ما نزدیک باشد مورد داوری قرار گیرد.	باید جهان را به شیوه‌ای نامتعارف و خلاف عادت، تجربه و احساس کرد؛ زیرا تجارب متعارف ما از شوائب جهل و هوا و هوس پاک و پیراسته نیست.
کمتر بر جنبه‌های متافیزیکی تاکید می‌شود. و با نوعی تغافل از آن عبور می‌شود.	از لحاظ وجودشناختی، قائل به وجود مجردات و مفارقات است و مبداء همه موجودات را امری غیر مادی می‌داند.
از لحاظ معرفت‌شناختی، به رویکرد تجربه‌گرایانه البته نه نوع پوزیتیویستی و افراطی آن، نزدیکتر است. ادراک حسی سنگ بنای اثبات صانع به شمار می‌رود.	حکمت‌خالده، از لحاظ معرفت‌شناختی، تعقل‌گرایانه است. و نه تجربه‌گرایانه.
به عینی بودن اصالت اخلاق و ارزش‌های آن قائل است و برای اخلاق ارزش بیرونی و مستقل در نظر می‌گیرد.	برای اخلاق پشتوانه‌های متافیزیکی قائل هستند و بر آن تاکید ویژه دارند.
عقل آدمی را توانمند در تشخیص نیک از بد می‌داند.	عقل آدمی از شوائب جهل و هوا و هوس پیراسته نیست.
تعامل عقل جهان شمول با واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی و تغییر و تحولات ناشی از کنش و واکنش آنها سبب تحول و نو شدن عقل می‌شود.	عقل با اتصال به نظام سلسله مراتبی عقول فعال و کلی رشد می‌یابد.

¹. Empiricist². Intellectualist

تفاوت‌های سنت‌گرایی نصر و نوگرایی ابوزید و دلالت‌های آن در تربیت دینی

به نظر می‌رسد سید حسین نصر با نظر به خرد جاویدان و وحدت متعالیه ادیان دو وظیفه را برای پروژه سنت‌گرایی معرفی کرده است: پروژه نقد عقلانیت جدید که مدرنیسم ثمره آن است و پروژه زنده کردن معنویت حقیقی در مقابل معنویت‌های تقلبی که در جهان جدید در قالب‌های مختلف، فراوان به چشم می‌خورند. از این رو، پروژه سنت‌گرایی، «احیا» است. در مقابل پروژه نواندیشی به نحوی بازسازی و نوسازی مفاهیم دینی بر اساس دستاوردهای مدرنیسم می‌باشد. ابوزید نواندیش است ولی نصر سنت‌گراست. سنت‌گرایان می‌خواهند معنویت سنتی را دوباره زنده کنند، اما افرادی چون ابوزید می‌خواهند سنت را با مدرنیسم بازسازی و اصلاح کنند؛ زیرا اصلاح‌گری پروژه مدرنیسم است. مهم‌ترین مشکلی که در آثار نوگرایان مسلمان و از جمله ابوزید وجود دارد، این است که از یک موضع اصلاح‌گر صحبت می‌کنند. در حالی که، برای اصلاح‌گری نیز باید مبنای مستحکمی داشت. از نظر سنت‌گرایان و به ویژه سید حسین نصر، مدرنیسم مبنای مستحکمی برای اصلاح اندیشه‌های دینی نیست، بلکه تنها باید آن چیزی که در سنت تفکر دینی و وحیانی وجود دارد، دوباره احیا شود.

نصر از چشم‌انداز حکمت خالده و ابوزید از چشم‌انداز مدرنیسم و فلسفه‌های جدید به پدیده دین نگاه می‌کند. بنابراین، در این دو جریان از دو پنجره متفاوت به پدیده دین نگریسته می‌شود. سنت‌گرایی از چشم‌انداز حکمت متعالیه، تفسیری از دین ارائه می‌دهد که در این چشم‌انداز دین ماهیت سنت‌گرایانه پیدا می‌کند و نوگرایی نیز از چشم‌انداز فلسفه‌های جدید و با تکیه بر عدالت اجتماعی و آزادی به بازسازی و نوسازی مفاهیم دینی می‌پردازد.

نگاه دو جریان نسبت به فلسفه‌های جدید متفاوت است. سنت‌گرایی به طور مطلق، فلسفه‌های جدید را نمی‌پذیرد. تا آنجا که تقریباً در آثار دکتر نصر، اثری از فلسفه‌های جدید یا حتی فلسفه‌های مضاف جدید مانند معرفت‌شناسی و هرمنوتیک به چشم نمی‌خورد؛ زیرا نصر نسبت به این فلسفه‌ها بدبین است، اما در آثار نواندیشانی چون ابوزید این گونه نیست. سنت‌گرایی همه این فلسفه‌ها را بر اساس یک مبنای آن هم ارتباط این فلسفه‌ها با عقل جزئی بشر، عقلی که از عقل شهودی بریده شده است می‌سنجد و معتقد است چون این فلسفه‌ها دستاورد عقل جزئی، عقل دکارتی یا عقل محاسبه‌گرند به نحوی که در عصر جدید یک‌ه تاز میدان شده‌اند، به طور کلی طرد می‌شوند.

دین‌شناسی سنت‌گرایان و نواندیشان متفاوت است. این نکته را باید اشاره کنیم که نگاه پدیدارشناختی میان سنت‌گرایان برجسته است. در مقابل، دیدگاه نواندیشی نسبت به مقوله دین، نگاه پدیدارشناختی ندارد. دستاورد سنت‌گرایی، یعنی وحدت متعالیه ادیان، با دستاورد نواندیشی، یعنی تکثرگرایی

دینی، به یکجا منتهی می‌شود، گرچه از لحاظ مبنا متفاوتند.

بر خلاف ابوزید، توجه نصر به مسئله هنر دینی، پدیده کم نظیری است که نواندیشان به آن توجه نکرده‌اند. حتی ابوزید هنر را نوعی ایدئولوژی می‌داند که سبب رکود اندیشه و دامن زدن به آداب و رسومی و سرانجام سد اندیشه خواهد شد (Abu Zayd, 1995, p. 67)، در حالی که از منظر سنت گرایان، بررسی دین بدون بررسی بعد هنری آن امکان پذیر نیست و هنر ارزش معرفتی دارد و تنها یک سوژه زیبایی شناسانه نیست.

وحی در سنت گرایی، یکی از زبان‌های عقل شهودی است. به عبارت دیگر، عقل شهودی می‌تواند به زبان‌های متفاوتی با بشر سخن بگوید که یکی از این زبان‌ها وحی است و با توجه به اینکه در این دیدگاه، تعدد وحی مطرح است، زبان‌ها هم متفاوت خواهد شد. لذا، باید به دنبال عنصر اصلی و باطنی وحی باشیم. ظاهر وحی در سنت گرایی اهمیت چندانی ندارد، بلکه گذر از ظاهر به باطن اهمیت فراوانی پیدا می‌کند. بنابراین، سنت گرایان از ظاهر وحی به باطن آن گذر می‌کنند و همواره در جستجوی باطنی هستند که در همه وحی‌ها مشترک است. در نواندیشی، وحی با توجه به فلسفه‌های جدید مورد بررسی قرار می‌گیرد، اما در سنت گرایی به کار بستن این نوع تحلیل‌ها برای وحی مورد قبول نیست و وحی یک مقوله سنتی است که به زیر تیغ فلسفه‌های جدید در نمی‌آید.

در باره موضع این دو اندیشمند نسبت به فلسفه اسلامی می‌توان گفت که ابوزید نسبت به فلسفه اسلامی توجه چندانی ندارد؛ زیرا فلسفه اسلامی بر یک نوع عقلانیت متافیزیکی خاص مبتنی است که کاملاً با عقلانیت جزئی نگر جدید متفاوت است و دغدغه‌های برابری طلبانه، عدالت‌خواهانه اجتماعی و آزادی‌خواهانه ابوزید را اقناع نمی‌نماید. در حالی که، سید حسین نصر وجوه مشترک فلسفه‌های اسلامی را مورد توجه قرار می‌دهد آن بخشی که در تقابل با فلسفه‌های نوگرایانه قرار می‌گیرد. همه سنت‌های مختلف فلسفه اسلامی مانند مشایی، اشراق و حکمت متعالیه یک وجه مشترک دارند و آن این است که بر پایه عقل جزئی به معنای جدید آن مبتنی نشده‌اند. به عبارت دیگر، در آن‌ها عقل جزئی تنها و یگانه منبع معرفت فلسفی نیست. در همه سنت‌های فلسفه اسلامی، عقل حریم و محدودیت‌هایی دارد که به وسیله وحی، شهود و عقل کلی تعیین می‌شوند. ممکن است در این بحث تفاوت‌هایی میان ابن سینا و حکمت صدرایی وجود داشته باشد، ولی همه این فلسفه‌ها در مقابل وحی فروتن هستند. این در حالی است که در فلسفه‌های جدید، عقل جزئی یکه تاز است و هر دستاوردی که این عقل جزئی دارد، باید قابل قبول باشد. اگر مدرنیته را به عنوان دستاورد عقل جزئی تفسیر کنیم، فلسفه اسلامی نمی‌تواند این عقل و دستاورد آن

را بپذیرد، البته ممکن است از مدرنیسم تفسیر دیگری ارائه بدهیم که با فلسفه اسلامی سازگارتر باشد، آن چنان که ابوزید به آن پرداخته است. توصیف نصر از مقوله مدرنیسم و صف انسانی است که ملکوتش زمین است و تنها راه رسیدن به این ملکوت نیز علم جدید می‌باشد. از این رو در این صحنه، بشر علم را می‌پرستد و تنها بهشتی که برای خود تصور می‌کند، همین بهشت زمین است. این تصور به شدت مورد نقد سنت گرایان و به ویژه رنه گنون و نصر قرار گرفته است. البته نوگرایانی چون ابوزید بر این باورند که با مدرنیسم برخوردی انتقادی دارند. چنانکه، به دور از نگاه همه یا هیچ و کل گرایانه افراطی و با یک رویکرد صدق و کذب افتراقی - تمام اجزاء یک نظام معرفتی نمی‌تواند در صورت لزوم صدق مطلق و یا کذب محض باشد - بتوان به ارزیابی و نقد پرداخت و از این طریق بعضی عناصر مدرنیسم را گزینش کرد و پذیرفت و بخشی از آن را که با استدلال و منطق، نادرست تشخیص داده شود، طرد نمود.

آسیب شناسی تربیت دینی بر مبنای دو رویکرد سنت گرا و نوگرا

رویکردهای مختلفی به اندیشه دینی و به تبع آن به تربیت دینی وجود دارد که از یک منظر می‌توان آنها را در سه دسته بنیادگرایی، سنت گرایی و نوگرایی قرار داد. بنیادگرایان بر این عقیده‌اند که باید با بازگشت به گذشته دینی خود، بدعت‌ها و خرافه‌ها و آرایه‌های دین را زدود. بنیادگرایی و سلفی گری در نوع افراطی خود به دین همچون تمدن و میراث نمی‌نگرند و دانش‌های عقلی و فلسفی را که پس از ظهور دین پدید آمده است، به چشم بدعت می‌نگرد. در زمینه فرهنگی تنها به متون دینی گذشته اکتفای تام دارند، در زمینه رفتاری در شکل گزینش شیوه‌های خاص در لباس پوشیدن و انجام فعالیت‌های اجتماعی - عبادی سازوار با شیوه برگزیده خود و در زمینه سیاسی در قالب رفتار سیاسی یعنی پیوستن افراد به گروه‌های دینی با گرایش سیاسی و برافراشتن پرچم دعوت به اسلام البته با تکیه مطلق بر نصوص جلوه می‌کند. از این رو، بنیادگرایان به حیات عقلی و هنری و تلاش در جهت ارتقای آن توجهی ندارند و تنها به آموزش‌های فقط دینی در قالب نصوص دینی اکتفا نموده‌اند و در زمینه روش‌ها نیز بیشتر از قوه قهریه استفاده نموده و کمتر در صدد هستند تا مردم با اقناع عقلی و با تکیه بر فطرت خداجوی خویش به عقاید دینی ایمان آورند. در رویکرد بنیادگرایانه به تربیت دینی با تاکید ویژه بر جمع گرایی در قالب آداب و مناسک و توجه به روح جمعی، ارتقای فردیت در حاشیه قرار می‌گیرد و هدایت گری معلم که مستلزم توجه به حق انتخاب و تشخیص متربی است، به تلقین گری فرو کاسته می‌شود. از این رو، عمل دینی که باید مبتنی بر مبانی معرفتی، میلی و ارادی باشد، به شرطی سازی، عادت آموزی و رفتارهای مکانیکی دینی تبدیل می‌شود و در نتیجه تعبیری از قبیل صنعت (ساختن) و شکل دهی جایگزین تعلیم و تربیت می‌شوند.

بر این اساس می‌توان دو رویکرد معرفتی نوگرا و سنت‌گرا را در تربیت دینی در تقابل با بنیادگرایی و سلفی‌گری دانست که می‌تواند نظام تربیتی را از چالش‌های مذکور خارج نماید.

رویکردهای سنت‌گرایانه سید حسین نصر قابلیت‌هایی دارد که قادر به حل مشکلات و چالش‌های ذکر شده می‌باشد. توجه به تکثر ادیان اما جدای از نسبی‌گرایی رادیکال، تاکید بر وحدت متعالیه ادیان، عرضی دانستن تفاوت‌ها و اختلافات ادیان، عدم اهتمام جدی به مطالعه فقط تاریخی و علمی ادیان و توجه به تفکر شهودی به عنوان امری ارزشمندتر از تفکر منطقی محض (عقل جزئی)، توجه ویژه به بعد عرفانی دین و پرهیز از تفسیرهای ایدئولوژیکی آن، دوری از القاء عقیده در فرایند آموزش دینی از جمله مواردی است که آموزش‌های دینی سنت‌گرایان را از بنیادگرایی جدا می‌کند. سید حسین نصر با تکیه بر حکمت خالده آن را جان مایه تمام ادیان الهی می‌داند و شهود قلبی را معرفتی اصیل دانسته و اخلاق را بدون پشتوانه متافیزیکی، ناتوان و ناکارآمد می‌داند. همچنین، در رویکرد نوگرایانه ابوزید نیز به عینی بودن اخلاق و ارزش‌های آن اشاره می‌شود و اصول توحید (آزادی عقل و وجدان بشری از استیلای اوهام و اساطیر و پرهیز از مطلق‌انگاری امور مقید) و عدل در تربیت دینی مهم‌تر جلوه می‌نماید؛ زیرا از نظر او اصل توحید از ورود تربیت دینی به عرصه شبه تربیت و تلقین جلوگیری می‌کند و اصل عدل نیز مقدم بر دین تلقی می‌شود که محک و معیار دین‌داری است. ابوزید تبعیت از سنت پیشینیان را نوعی انحطاط می‌داند و بر این عقیده است که سنت گذشته با تبدیل شدنش به حافظه ذهنی افراد، مطلق می‌شود و معرفت آدمی را به زنجیر می‌کشد. با توجه به اینکه او بر جدایی دین از معرفت دینی تاکید می‌کند، بنابراین رویکردش در آموزش دینی نیز انحصارگرایانه نیست. ابوزید هدف‌های تربیت دینی را عقلانیت، آزادی و عدالت می‌داند که به ترتیب می‌تواند از جهالت (انفعال در برابر قدرت عاطفه)، سرسپردگی (تسلیم در برابر مشروعیت قدرت و قهر در روابط اجتماعی) و ظلم جلوگیری نماید. از دیدگاه او تربیت دینی باید مبتنی بر اراده آزاد فرد باشد. او ظاهرگرایی به ویژه در نصوص دینی را آفت دین‌داری می‌داند و تاکید می‌کند که در تربیت دینی باید به جای تکیه بر نص که می‌تواند به نوعی بت پرستی بدل شود، به مقاصد شریعت توجه نمود. هر دو رویکرد سنت‌گرای نصر و نوگرای ابوزید در آموزش‌های دینی با تکیه بر تکثر، فردیت، نمادگرایی، گفتمان اقناعی و ترغیبی از بنیادگرایان که تنها بر دسته‌ای باید و نباید فقهی صرف تکیه می‌کنند، متمایز می‌شوند.

البته نوگرایی ابوزید و سنت‌گرایی نصر نیز با یکدیگر تفاوت‌های بنیادی دارند. ابوزید بر خلاف نصر بر این عقیده است که سنت در مواجهه با مدرنیسم باید مورد ارزیابی، گزینش و طرد قرار گیرد، اما

این گزاره به شدت از منظر سنت گرایی چون نصر مورد نقد قرار گرفته است؛ چراکه از منظر نصر، مدرنیسم و فلسفه‌های جدید مبناى محکمی برای نقد اندیشه دینی نیستند. هر کدام از این رویکردها علاوه بر نکات مثبتی که در خود نهفته دارند، در معرض آسیب‌هایی نیز قرار دارند؛ پدید آیی و قوت‌گیری «دین‌داری هویتی» در مقابل «دین‌داری معرفتی» که مستعد تلقین‌گری و تلقین‌پذیری در تربیت دینی خواهند بود، در کمین رویکرد سنت گرایانه نصر و التقاطی‌گری، انسان‌محوری و راز زدایی از دین نیز در کمین رویکرد نواندیشانه ابوزید نشسته است. با وجود این تفاوت‌ها می‌توان با اندکی مسامحه و جوه اشتراک آنها را در تربیت دینی این‌گونه برشمرد. تلطیف خشونت نهفته در برداشت جزمی و بنیادگرایی از اسلام، تاکید بر جهان بینی مبتنی بر رحمت بی‌منت‌های الهی و در نتیجه مدارا و تحمل مخالف، نشان دادن عشق به جای تسلیم برده‌وار در تربیت دینی، نشان دادن رابطه عاشقانه بین انسان و خدا به جای رابطه مبتنی بر ترس و بردگی و آشتی دادن نگاه انسان گرایانه عرفانی و الهی با نگاهی که انسان را نه بنده که برده‌ای بی‌مقدار، مطیع و خوار می‌داند، از مفاهیم اصلی هستند که کم و بیش در هر دو دیدگاه قابل مشاهده‌اند.

References

- Abu Zayd, N. (1990a). *Critique of religious discourse, critical vision*. Cairo: Daralthagafah Heliopolis. (In Arabic)
- Abu Zayd, N. (1990b). *The concept of the text; Study Science in the Quran*. Egypt: the Egyptian General Book. (In Arabic)
- Abu Zayd, N. (2004). *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistic University Press.
- Abu Zayd, N. (2000). *Circles fear, reading in the speech about women*. Beirut: Arab Cultural Center. (In Arabic)
- Abu Zayd, N. (1992). *Imam Shafi'i and founding Alajdiologih moderation*. Cairo: Sina Publishing. (In Arabic)
- Abu Zayd, N. (1995). *Criticism of religious discourse*. Cairo: Library Madbouly. (In Arabic)
- Abu Zayd, N. (2003). *Intellectual trend in interpretation*. Cairo: the Arab Cultural Center. (In Arabic)
- Bagheri, K.H. (Ed.s). (2001) *Proceedings of the pathology of religious education: Injuries and health in religious education*. Tehran: Madrese Publishing. (In Persian)
- Bagheri, K.H. (2005). *Take a look again to the Islamic Education*. Vol 2. Tehran: Madrese Publishing. (In Persian)
- Dennis, B., Gloria, D., & Friedrich, S. (2006). *Education, Religion and Society, Essays in honor of John M. Hull*. London: Routledge Press.
- Edalat nejat, S. (2001). *Review and analysis of ideas Nasr Hamed Abu Zeyd*. Tehran: Mashe Emrooz. (In Persian)
- Legenhausen, M. (2006). *Evaluation of moral and political principles of religious pluralism, political liberalism and secularism*. (M. Hossein Zadeh, Trans.).

Reviews Issue 29. (In Persian)

- Nasr, S. H. (1987). *Traditional Islam in the modern world*. London: Routledge & Kegan.
- Nasr, S. H. (1988). *KnowLedge and the Sacred*. Lahor: Suhail Academy.
- Nasr, S. H. (2003). *The teachings of the Sufis*. (H. Heydari, Trans.). Tehran: Ghsede Sora.
(In Persian)
- Nasr, S. H. (2002). *The heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco: HarperCollins Publishers Inc.
- Thomas, R. M. (2002). *Religious Education, in International Encyclopedia of Education*. V. 9. Oxford: Pergamon Press.

