



نگاهی به کتاب

زمینه اسلامی شاعرانگی تجربه دینی در اسلام



● امیر نصری

- زمینه اسلامی شاعرانگی
- تجربه دینی در اسلام
- نوشته: عزیز اسماعیل
- ترجمه: داریوش آشوری
- نشر فرزان روز

۱۷

کتاب ماه دین

پژوهی محدود نگردیده است بلکه در باب مسائل گسترده‌تر، از جمله مسائل مربوط به جامعه و فرهنگ نیز حرف‌هایی برای گفتن دارد. پس در این رساله سعی گردیده که بحث از حالت انتزاعی خود خارج گردد و به زمینه‌ای انضمامی نیز توجه داشته باشد. از جمله بحث‌هایی که می‌توان در این مورد ذکر نمود موضوع قرائت‌های مختلف از اسلام است که بحث را از بستری خاص و تخصصی به یک بستر عام و گسترده‌تر رهنمون می‌سازد.

در ابتدای رساله، مؤلف مراد خود را از شاعرانگی و تجربه دینی مشخص می‌کند. مراد مؤلف از این دو واژه بسیار عام‌تر از آن چیزی است که در برخورد نخست با آن رویارو هستیم. این دو واژه در گستره معنایی عامی مورد بررسی نویسنده قرار می‌گیرد. براین اساس قبل از پرداختن به روش مورد بحث، تعریف مشخص و معینی از این بحث ضروری می‌نماید.

مراد نویسنده از تجربه دینی «اشارات به بینشی از هستی است که در هسته نمادهای آن حضور دارد و به زندگی جهت می‌بخشد و کردار اخلاقی را در دنیا رهبری می‌کند... این بینش از تمامیت یک دین، هم بیشتر و هم کمتر است: کمتر است از آن رو که دین همواره یک تن آوردگی (embodiment) است و هم بیشتر است از آن رو که هسته نمادها با صورت‌های ممکنه که در زمان و مکان خاص به خود می‌گیرد، از نیرو تهی نمی‌شود، بلکه به عکس می‌تواند در گذار تاریخ رنگ‌های معنایی تازه‌و به چشم نخورده به خود بپذیرد. سرانجام خصلت نمادین این دریافت‌ها است که زمینه رشد شاعرانگی را فراهم می‌کند.» (ص ۱۴) و مراد مؤلف از شاعرانگی «چیزی بیش از شعر است، اما شعر، بخشی از آن است. اشارت آن به نوع ویژه‌ای از آفرینندگی است یعنی پویش (exploration) در

«زمینه اسلامی شاعرانگی تجربه دینی» یک رساله تفسیری است که در آن سعی شده تا دیدگاه‌های فیلسوفان جدید زبان را در باب جنبه‌هایی از سنت دینی اسلامی بکار برد. این جنبه از سنت اسلامی یا به وحی باز می‌گردد و یا به بحث چند صد ساله تجربه دینی در الهیات مسیحی.

معادل وحی قرار دادن تجربه دینی در آثار متفکران جدید مسلمان که با دستاوردهای معرفت‌شناختی فیلسوفان غرب آشنا شده‌اند، کاملاً مشهود است. در ادبیات متفکران جدید مسلمان این تأثیرپذیری به دو نحوه صورت گرفته است، یکی استفاده از سنت تفسیری آلمانی است که بیشتر برسر معنا و بطن متن، درگیرند و دیگری سنت فلسفه تحلیلی آنگلو ساکسون است. در این سنت علاوه بر بحث‌های زبانی و لینگویستیک به بحث‌های معرفتی قضیه نیز توجه می‌شود و ارزیابی معرفت‌شناسانه‌ای از موضوع صورت می‌پذیرد. هدف این رساله با توجه به بهره‌وری از سنت فلاسفه تحلیل زبانی، بیشتر «طلب یابوری‌ای اصیل به اندیشه درباره اسلام است.» و رساله نیز بیشتر خطاب به مخاطبان عام است. چرا که در این پژوهش شیوه آموزشی و تشریحی پاره‌ای از مفاهیم را نیز دربردارد. برخی از مفاهیم توضیح داده شده‌اند که برای آشنایان به این مباحث جای بحث و گفتگو ندارد. مثلاً: تعابیری که مؤلف از هرمنوتیک دارد کاملاً بیانگر این امر است که مخاطبان عام را مد نظر قرار داده است تا اینکه اثری کاملاً تخصصی بنویسد.

در باب دیدگاه مؤلف نیز این نکته حائز اهمیت است که این دیدگاه کاملاً در تقابل با دیدگاه سنتی در باب موضوع نگاشته شده است. البته این امر با توجه به اینکه مؤلف از چارچوب تازه‌تری به سنت می‌نگرد امری طبیعی است. رساله به نحو جدلی سعی در اثبات موضوع مورد بحث خود دارد. البته با اینکه این دیدگاه در حوزه‌ای محدود مورد بررسی واقع شده است، اما تنها به حوزه دین





زبان» (ص ۱۵)

از همین مبانی تفسیری برخاسته است .

مؤلف با استناد به این مبانی است که آرای دو عارف مسلمان را مورد بررسی قرار می‌دهد و در بررسی آرای مولوی و ابن عربی سعی بر آن دارد تا نظام کثرت‌گرایانه از دل اندیشه‌های آنها بیرون کشد. در صورتی که باید به این نکته توجه نمود که تفسیر کثرت‌گرایانه مؤلف از آرای ابن عربی تنها یک برداشت ممکن از آرای اوست. و باید این نکته را اذعان داشت که بدون توجه به منظومه فکری او و باتوجه به بخشی از آثارش نمی‌توان چنین ادعای مهمی را بیان نمود. اینکه ابن عربی در آثارش بر این امر تأکید دارد که هر برداشت به ذات مطلق خالق باز می‌گردد، مطلبی قابل تأویل است و با ادعای مؤلف که معتقد است اندیشه ابن عربی هرگونه دیدگاه دینی را می‌پذیرد و دربرمی‌گیرد قابل جمع نیست. مسأله وحدت در آرای ابن عربی بیشتر یک صورت نمادین دارد تا اینکه از یک حقیقت غایی بهره‌مند باشد.

جنگ و جدال‌هایی هم که بر سر اثبات عقاید در طول تاریخ اسلام به وقوع پیوسته و تهمت‌های بددینی و تفکیک‌ها درست است که از این امر برخاسته که هر فرقه و نحله به برتری خود اذعان داشته است اما این امر نسبت به معنای مدرن کلمه نمی‌باشد. چنانکه مؤلف بر این امر تأکید دارد - زیرا کثرت‌انگاری لزوماً معادل طابق الثمل نسبت باوری نیست. پس این امر کاملاً طبیعی است که هر مکتبی اصول اعتقادی خود را به نام حقیقت عرضه کند و برای توجیه آن کوشش نماید و اصول مخالفانش را با استدلال رد کند. این عمل نتیجه یک نوع تکثر آرا در ظاهر قضیه است اما نتیجه نسبیست انگاری پیروان آن مکاتب نیست.

بحث در باب مدعیات مؤلف به درازا می‌کشد. اما آنچه از این درآمد برای خواننده حاصل می‌شود اینست که مؤلف بیشتر در زمینه توصیف یک مجموعه اصول گام برمی‌دارد و برای اثبات هر کدام از این اصول، دلایل و شرایط ویژه‌ای لازم است که در کتاب با فقدان آنها مواجهیم. در هر صورت شاید عام بودن کتاب و نوشتن آن از منظری عمومی سبب گردیده که مؤلف در باب مدعیات خود کمتر به استدلال بپردازد. با اینکه اثبات هر یک از این امور نه تنها با استفاده از این مجموعه مبانی بدست نمی‌آید، که باید پیش از آن خود مبانی مورد بررسی و نقد قرار گیرند. چرا که آنها نیز صد در صد مورد پذیرش نیستند و در باب اثبات آنها هم هنوز بحث‌هایی وجود دارد. به عنوان مثال ارجاعات مؤلف به آرای کارل پوپر و پل ریکور، خود نیازمند بحث دامنگیر دیگری است و از حیطة یک معرفی اجمالی کتاب فراتر می‌رود.

در این بینش تفسیر چیزی نمودار شده در واقعیت (defacto) است که بصورت نهفته و ناآگاهانه می‌باشد. در این شیوه هنگامی که چیزی را تفسیر می‌کنیم توجه ما نه تنها به آنچه در کار است که به آنچه در کار نیست نیز فراخوانده می‌شود. در این روش همین که بگوییم چیزی تفسیر است، یعنی به این گفته اشاره داریم که این امر یکی از صورت‌های ممکن هستی یافتن آن است و درست به دلیل تفسیر بودنش به امکان وجود جایگزین‌های دیگری نیز اشارت دارد.

تمام کوشش این شیوه، شناسایی هسته ارزش‌هایی است که به یک سنت، هویت و منش می‌بخشد. این شناسایی هنگامی به قوت خود می‌رسد که اوضاع یک جماعت رو به دگرگونی می‌رود که این دگرگونی می‌تواند درونی یا بر اثر شرایط اجتماعی و سیاسی باشد. در چنین شرایطی است که می‌توان از آرمان‌های بنیادگذار یک تمدن، بینش‌های تازه‌تری را بیرون کشید. و این جستجو همواره با این پیش فرض همراه است که ما میان اصل یا گوهر پایدار و آنچه در حال گذار و ناپایدار است فرق نهیم و گرایش را سبب می‌گردد که در آن گرایش باورهای هر دین به دو دسته تقسیم می‌گردند. یکی باورهای اساسی و بنیادین است و دیگری باورهای فرعی‌اند. بدیهی است که بدون این باورهای اصلی، دینی در کار نخواهد بود و لذا از لوازم ذاتیه دین به شمار می‌روند اما در صورت عدم وجود باورهای فرعی، می‌توان مدعی بود که آن دین بر سرپا است. از این پیش‌فرض‌هاست که مؤلف به این نتیجه می‌رسد که: «قرآن شنوندگانش را وانمی‌دارد که خریدار گزاره‌هایی از باورها باشند، بلکه ایشان را به دیدگاهی از زندگی و کرداری همخوان با آن فرامی‌خواند. بدین سان حکمت و کردار، و اخلاق و عمل در آن در هم جوشیده‌اند، چنانکه هر کدام به دیگری معنا می‌بخشد. گوهر قرآن اینست، حال آنکه رده‌بندی اصول از جهت ایمان به خدا و رسول و قرآن و جز آنها - اگر چه با مراجعه به قرآن توجیه‌پذیر است - در روزگاران پسین تاریخی پرورانده شده است» (ص ۱۱).

همانطور که از این سخنان و گفتارهای بعدی مؤلف استنباط می‌گردد او به نحله‌ای سنتی از هرمنوتیک معتقد است که در این نحله بحث تاریخت معنا از اهمیتی اساسی برخوردار است. در این تاریخت معنایی است که مؤلف، آفرینش معانی را از خلاء نمی‌داند بلکه آنها را حاصل فرآیندی می‌داند که از دل قضایای پیشین بیرون آمده‌اند. در صورتی که تاریخت معنا در حوزه‌ای وسیع به این امر اذعان دارد که دریافت‌های تازه‌تری نیز براساس همان اصل پذیرفته شده امکان‌پذیر است. پس این سخن مؤلف که «قرآن در طول قرن‌ها با شدت و قدرت با بی‌شمار پیروان خود سخن گفته است و همچنان نیز سخن می‌گوید، نشانه چیزی بی‌زمان در آن هست»

