

نواندیشی دینی معاصر و احیاگری

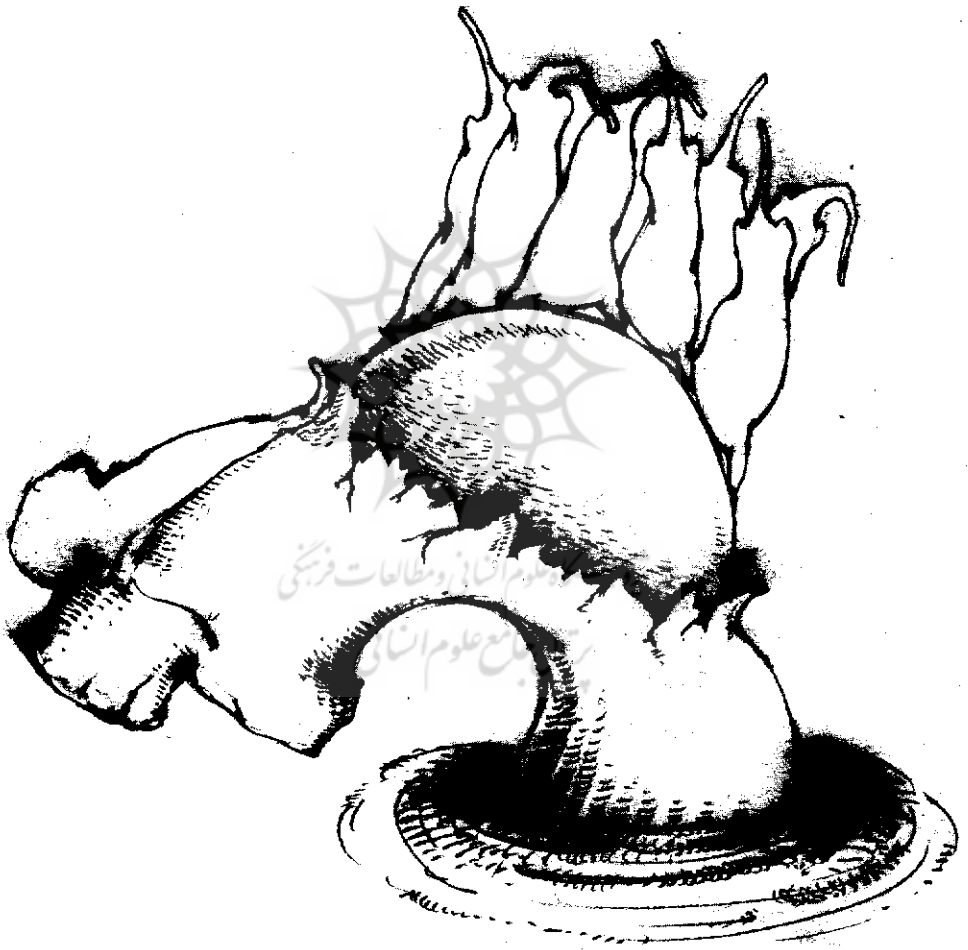
ولی الله عباسی

نقد و بررسی رویکرد نواندیشان معاصر در باب احیاگری دینی

دین و دینداری باعث حیات انسان و جامعه می شود. چنانکه خداوند در قرآن می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا استجبوا و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم»؛ یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید، چون خدا و پیامبر، شما را به چیزی فرا خواندند که به شما حیات می بخشد، آنان را اجابت کنید.

اما همین دین حیات آفرین، ممکن است بر اثر تحریف و سوء تعبیر آدمیان محتوا و مفهوم اصیل خود را از دست بدهد. این وظیفه احیاگران و اصلاح گران دین است که به ترمیم آن تحریفها پردازند تا خود و جامعه هر چه بیشتر بتوانند از این سرچشمه حیات بخش بهره مند شوند، اما گاه بر اثر شیوه ها و اعمال نادرست آنان، نه تنها فرد و جامعه به حیات واقعی خود نائل نمی شوند، بلکه گرفتار ضلالت و شقاوت هر چه بیشتر می گردند.

از این روست که احیاگری و اصلاح گری بسی سخت و جانکاه، ما لازم و ضروری است و زاد و توشه مناسب خود را می طلبد. انسانی می تواند در زمره احیاگران دینی واقعی باشد که عقل و قلب و اعمالش تجسم دین باشد و نه منسوب به عقاید و نظریه ها



و عملهای غیردینی که به ناروا آنها را دینی می نامد. خداوند نیز چنین افرادی را نه تنها مصلح و احیاگر نمی داند بلکه از مفسدان به شمار می آورد.^۲ بر این اساس، کسانی بوده اند که به بهانه اصلاح دین و احیاگری دینی، در جهت تخریب دین و گمراه ساختن دینداران قدم برداشته اند. این امر موجب شده است که احیاگری دینی همواره در پاره‌ای از ابهامات فرو رفته و آفاتی دامنگیر آن شود. به قول استاد مطهری (ره):

«بدیهی است که جنبشهایی که داعیه اصلاح داشته اند، یکسان نبوده اند. برخی داعیه اصلاح داشته و واقعاً هم مصلح بوده اند. برخی برعکس، اصلاح را بهانه قرار داده و فساد کرده اند. برخی دیگر در آغاز جنبه اصلاحی داشته و سرانجام از مسیر اصلاحی منحرف شده اند.»^۳

جریانهای احیاگرانه، در سیر تاریخی خود مسیر واحدی را طی نکرده، بلکه جلوه‌های متنوعی را داشته است. برخی از احیاگران با رویکردی اجتماعی و سیاسی به بیدارسازی مسلمانان و تحرک بخشیدن به جامعه خفته و خمود آنان می اندیشیدند^۴ و برخی دیگر، در عین برخورداری از نگاه اجتماعی به دین، بر آن بودند تا چهره‌ای جذاب و قابل قبول از اسلام، به گروههای متجدد و تحصیل کرده جامعه ارائه دهند. به همین خاطر آنها سعی می کردند که سازگاری داده‌های وحیانی و آموزه‌های دینی را با یافته‌های علمی و تجربی بشر، به کرسی اثبات نشانند.

بررسی و تحلیل نحله‌های مختلف احیاگری دینی در جهان اسلام، کاری در خور و بایسته است و کمک فراوانی به تحلیل و شناخت وضعیت فرهنگ دینی در جهان اسلام می کند. در این نوشتار بر آنیم که به جای گزارش تاریخی اقسام احیاگری دینی در دنیای اسلام، تحلیل و ارزیابی‌ای اجمالی از جدیدترین گرایش که در عرصه احیاگری دینی شکل گرفته است و نواندیشان معاصر عموماً بر آن تأکید می ورزند، ارائه کنیم. این رویکرد نو، در عین حال که در برخی دغدغه‌ها با نحله‌های پیشین خود وجوه اشتراک دارد، با نگاهی متمایز به مسئله می‌نگرد و راه حلی متفاوت و متمایز از رهیافته‌های پیشین، ارائه می‌دهد.

نحله‌های مختلف احیاگری، کم و بیش در این نکته مشترکند که فرهنگ دینی موجود و فهم سنتی از دین باید مورد اصلاح و بازسازی قرار گیرد؛ چرا که آفات و نارسایی‌های فراوان در آن یافت می‌شود. تمایز این نحله‌ها در راه حلی است که پیشنهاد می‌کنند. برخی چاره کار را در پیرایش دین از رسوبات و خرافات فرهنگی می‌دانند و برخی آن را در بازگشت به اسلام راستین و شناخت روح واقعی آن جست‌وجو می‌کنند.^۵

عده‌ای بر ارائه تفسیری علم‌پسند و سازگار با داده‌های علوم تجربی از مفاهیم اسلامی



پافشاری می‌نمایند و پاره‌ای دیگر، چون اقبال لاهوری، چاره را در تکیه بر فرهنگ خودی و درک درست از جامعه خودی و فرهنگ غیرخودی می‌یابند. گرایش دینی که می‌خواهیم از آن سخن بگوییم، ناگهانی متمایز از نگاه پیشینیان خود، دعوت به بازنگری در ماهیت متن دینی و روش فهم آن می‌کند. این نوع گرایش، فهم رایج و متداول و سنتی از متون دینی را، که عالمان دینی نمایندگان برجسته آن هستند، مورد حمله قرار داده، آن را مبتنی بر اصول و مبانی قابل مناقشه می‌داند. از نظر آنان قرائت سنتی از دین مشتمل بر خطاهای معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه است. پاره‌ای از این خطاها به تلقی ناصواب آنان از ماهیت متن دینی بازگشت می‌کند و پاره‌ای دیگر متوجه روش فهم این متون است. ^۶احیاءگری دینی‌ای که نواندیشان معاصر از آن حمایت می‌کنند، علاوه بر نقد قرائت رسمی از دین و ارائه «تئوری عصریت» ابعاد دیگری نیز دارد که مهم‌ترین آنها، تأکید بر تجربه دینی است؛ از نظر آنها، احیاء دین «بازگشت به تجارب دینی» است.

در این نوشتار، پس از معرفی اجمالی قرائت رسمی از دین و دلایل عدم کفایت آن از نظر نواندیشان معاصر، به بررسی مهم‌ترین مدعیات این نحله و ذکر موارد چالش آن با قرائت رسمی از دین پرداخته و سپس به بررسی ریشه‌های فکری این گرایش در تفکر معاصر غرب می‌پردازیم. در ادامه، به نقد و بررسی مؤلفه دیگر؛ یعنی تجربه دینی و خاستگاه آن می‌پردازیم.

احیاءگری و عصری‌سازی معرفت دینی

نواندیشان دینی، نظریه‌ای را در مورد معرفت دینی ابراز می‌کنند که بر «تئوری عصریت» یا «تاریخمندی متن» نامبردار است. تئوری عصریت به تأثیرپذیری و رنگ‌پذیری متن دینی از فرهنگ عصر نزول اهتمام خاصی نشان می‌دهد و لذا دین را «محصول فرهنگی» می‌داند و قرائت رسمی و سنتی از دین را به دلیل غفلت و نادیده انگاشتن «بعد تاریخی» متن مورد انتقاد قرار می‌دهد. به طور کلی نظریه عصری‌گری (Conaxualism) مبتنی است بر نفی قطعیت، ضرورت و ثبات وحی و معارف دینی، و به طور موجه کلیه مدعی است که تمامی معرفت‌های دینی بدون استثنا عصری و آفریده شرایط عصر خودشان می‌باشد و طبعاً با دگرگونی و قبض و بسطی که در آن شرایط بر اثر تحولات فرهنگی، زبانی و... رخ می‌دهد، آنها هم دچار تغییر و قبض و بسط می‌شوند. در میان نواندیشان معاصر، نصر حامد ابوزید اهتمام زیادی به این مطلب دارد و در کتاب «مفهوم النص»^۷ و نیز «نقد الخطاب الدینی»^۸ بارها به این مطلب تصریح می‌کند. به اعتقاد ابوزید، قول به قدم قرآن،

به متون دینی جمود و تنگی می‌بخشد، در حالی که قول به حدوث قرآن و تاریخی بودن آن به متون دینی پویایی و رهایی از یک فهم خاص را عطا می‌کند. اما باید توجه داشت که ابوزید تنها به طرح و پذیرش مبنای حدوث قرآن رضایت نمی‌دهد و معتقد است باید علاوه بر این، به متون دینی «نگاه تاریخی» داشت. وی در کتاب «نقد الخطاب الدینی» با طرح بعضی از مسائل زبان‌شناسی و استفاده از آنها در فهم متون دینی و ارائه چند نمونه از فرایند فهم، به مسئله «نگاه تاریخی به دین» و وضوح بیشتری می‌بخشد.

متون دینی به نگاه تاریخی، متون زبانی‌اند؛ یعنی به یک ساختار فرهنگی معینی منسوب‌اند و مطابق با آن فرهنگی که زبان، نظام معنایی محوری آن را می‌سازد، معنی می‌دهند. این سخن بدان معنی نیست که متون دینی همواره بر ساخته فرهنگ خود هستند، بلکه متون دینی نیز به نوبه خود در فرهنگ‌سازی نقش دارند. ابوزید از رهگذر تفکیک سوسور، زبان‌شناسی معروف سوئیسی میان زبان و گفتار^۹، «زبان» را نظام نشانه‌ای انسانی با حفظ کلیت و عمومیت سطوح مختلف آوایی، صرفی، نحوی و معنایی می‌داند که آدمیان به هنگام «گفتار» آن را به کار می‌گیرند. بنابراین «گفتار» از جهت رابطه با زبان، جزئی و عینی محسوب می‌شود و یک نظام جزئی را در درون نظام کلی موجود در ذهن انسانها می‌سازد. در همان حال، همین «گفتار» با حفظ جزئیت و عینیت خود، از یک ساختار زبانی کلی حکایت می‌کند و یک رابطه دیالکتیکی میان «گفتار» و «زبان» برقرار می‌شود.^{۱۰}

بنابراین از نظرگاه ابوزید رابطه متن با فرهنگ رابطه‌ای دیالکتیکی و دو سویه است. از سویی متون دینی از فرهنگ زمانه خود متأثر، و از سوی دیگر در فرهنگ زمانه خود تأثیر گذارند. وی با شمارش مثالهایی مانند مسئله بردگی، جن و شیطان، که از نظر او صرفاً به مثابه شواهد تاریخی محسوب می‌شوند و امروزه به دلیل منسوخ شدن واقعیت اجتماعی آنها، احکامی بدون موضوع قلمداد می‌شوند، در صدد القا و اثبات این نکته است که این مفاهیم در ساختار ذهنی مردم عصر نزول نقش بسته بودند و لذا در قرآن منعکس شده‌اند. محمد آرکون، دیگر نواندیش عرب نیز از شرایط و چارچوب تاریخی و زبانی و فرهنگی‌ای که وحی را احاطه کرده است، سخن به میان می‌آورد. وی با تأثیرپذیری از دیرینه‌شناسی و تبارشناسی «میشل فوکو» در صدد آن است که متون دینی را در فضای عقلانیت حاکم در زمان تکوین متن بفهمد.^{۱۱}

دکتر سروش هم دیدگاه خود در باب عصری بودن معرفت دینی در کتاب «قبض و بسط



تئوریک شریعت» مطرح کرده است. از نظر وی، معرفت دینی نسبی و عصری است و بلکه می‌باید عصری بشود. عالمان دینی در هر عصر، فهم خود از دین را با معارف مقبول روزگار خویش تناسب و تلائم می‌بخشند. هیچ عالمی نمی‌تواند با ذهن خالی و بدون منظر و رأی به سراغ متون دینی برود و به فهم مراد شارع نزدیک گردد. این امر نه شدنی است، و نه مطلوب است. تفسیر و فهم متنی از متون، فارغ از هرگونه رأی و نظر پیشین علی‌الاصول امکان‌پذیر نیست. بنابراین عالمان دینی را نباید به بی‌نظر شدن و به تجرید و تخلیه ذهن از تمام معلومات پیشین فراخواند. این دعوت، عبث و بلکه زیانمند است. به عوض آن، باید عالمان را به تنقیح و تصحیح مستمر مبادی و دیدگاهها و معلومات پیشین فراخواند، تا بدین وسیله از چشمه شریعت، جریه‌های هر چه زلال‌تر و خوشگوارتری نصیب‌شان گردد. بنابراین نباید محققان را به بی‌عصری و بی‌نظری دعوت کرد، بلکه برعکس باید بر عصری شدن و نظر ورز شدن ترغیب و توصیه نمود. از یک سو عصر باید دینی بشود، و از سوی دیگر دین باید عصری شود.^{۱۲} مجتهد شبستری نیز در کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت» بیانی دیگر از نظریه عصریت ارائه می‌کند. «با طرح این مباحث باروشی تحلیلی، می‌خواهیم نشان دهیم که تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام نیز مشمول یک اصل کلی از دانش Hermeneutik یعنی «ابتناء تفسیر و فهم متون بر پیش فهم‌ها، علائق، انتظارات مفسر» بوده است و استثنایی در کار نیست. سپس می‌خواهیم توجه عالمان دین را به این مسئله بسیار مهم جلب کنیم که تنقیح تمام عیار پیش فهم‌ها، علائق و انتظارات مفسران و فقیهان در هر عصر، شرط اساسی و اصلی هرگونه تفسیر و افتاء قابل قبول است و تکامل دانش دین بدون این بازنگری و تنقیح میسر نیست؛ برون شدن جهان اسلام از مشکلات نظری و عملی که تمدن پیچیده امروز برای آن به وجود آورده، تنها با این بازنگری و تنقیح ممکن می‌شود.^{۱۳}

مبانی قرائت سنتی از دین

گفتیم که احیای دینی ای که نواندیشان معاصر مدافع آن هستند، با فهم رایج و متداول از متون دینی را مورد انتقاد قرار داده، و آن را مبتنی بر اصول و مبانی قابل مناقشه می‌داند. در اینجا مناسب است شرحی اجمالی از تلقی معمول از فهم متون ارائه شود. درک رایج و متعارف از متون دینی که در ادبیات روشنفکری معاصر «قرائت سنتی از دین» نامیده می‌شود، بر آموزه‌های زیر استوار است:

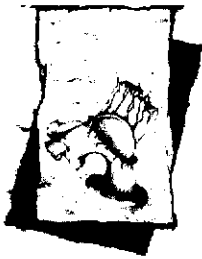
یک مفسر در جست‌وجوی معنای متن است. معنای هر متن آن چیزی است که مقصود متکلم و مؤلف بوده و برای افاده آن، الفاظ و کلمات را به استخدام در آورده است. بنابراین، هر متن دارای معنایی مشخص و نهایی است که مراد جدی صاحب متن و گوینده کلام بوده. این مراد جدی و معنای معین نهایی، امری عینی و واقعی است که مفسر در صدد درک و دریافت آن است.

مراد از عینی و واقعی بودن آن است که گاه مفسر ره به خطا می‌برد و به آن دست نمی‌یابد و گاه به واقع می‌رسد و فهم و درکش با آن مطابق می‌شود. در هر صورت، آن معنا امری ثابت و تغییرناپذیر است و ذهنیت مفسر نقشی در آن ندارد. براساس این تلقی، متون دینی مشتمل بر پیامهای الهی به بشرند و هدف مفسر این متون، درک و دریافت پیامهایی است که مراد جدی صاحب سخن هستند.

دو رسیدن به هدف مذکور، از طریق پیمودن روش متعارف و عقلایی فهم متن میسر است. در این روش، ظهور لفظی متن، پل رسیدن به مراد جدی و معنای مقصود است؛ زیرا متکلم و مؤلف متن مراد خویش را از طریق الفاظ و ترکیبات لفظی افاده کرده است. دلالت الفاظ بر معانی، تابع وضع لغوی و اصول و قواعد عقلایی محاوره و تفهیم و تفاهم است. این اصول و قواعد، عرضی و عقلایی است و در هر زبانی متکلم و مخاطب آنها را رعایت می‌کند و تخطی از این اصول، فهم متن را مختل می‌سازد.

براساس تلقی مقبول و سنتی از فهم، این ضوابط و اصول، قابل شناسایی و تدوین است؛ همچنان که ضوابط حاکم بر تفکر و استدلال هم در قالب علم منطقی قابل شناسایی و تدوین است.

سه حالت ایده‌آل برای مفسر، آن است که به فهمی یقینی و اطمینان‌آور از مراد جدی متکلم دست یابد. اما این اطمینان و یقین، در همه موارد حاصل نمی‌شود، بلکه در مواردی که دلالت متن بر مراد، روشن است، چنین اطمینانی حاصل می‌شود. اصطلاحاً به چنین متنی «نصوص» می‌گویند. در نصوص دینی، فهم عینی و مطابق با واقع برای مفسر حاصل می‌شود. در غیر نصوص که اصطلاحاً به آنها «ظواهر» گفته می‌شود، مفسر به قطع و یقین در نمی‌یابد که معنای درک شده همان معنای نهایی متن است، اما این به منزله از دست رفتن عینیت و اعتبار در تفسیر نیست. فقدان این اطمینان و مشکل بودن احراز مطابقت فهم با واقع و مراد متکلم، موجب نمی‌شود که معیاری برای سنجش تفسیر معتبر از نامعتبر در کار نباشد. در مقوله تفسیر متن به ویژه تفسیر متون دینی، به دنبال دستیابی به



فهم حجت و معتبر هستیم و تفسیری حجت و قابل اعتنا است که روشمند، مضبوط و با حفظ اصول و قواعد عقلایی حاکم بر محاوره حاصل شده باشد. پس بر اساس روش معهود و متعارف، متن هر تفسیری را نمی‌تابد، و تفسیری معتبر و قابل اعتنا است که در عرف رایج عالمان پذیرفته شده باشد.

چهار. فاصله زمانی میان عصر و زمانه مفسر یا خواننده متن با زمان پیدایی و تکوین آن، مانع دستیابی مفسر به معنای مقصود و مراد جدی متون دینی نیست و فهم عینی متن، علی‌رغم این فاصله زمان، امکان‌پذیر است؛ زیرا تغییرات و دگرگونی‌های زبان در گذر زمان به گونه‌ای نیست که فهم متن را با مشکل جدی مواجه کند و ظهور لفظی کلام را که برای مفسر منعقد می‌شود، در تقابل با معنای مورد نظر متکلم قرار دهد.

پنج. همت مفسر باید برای درک پیام متن صرف شود. فهم، عملی «متن محور» و «مؤلف محور» است. مفسر به دنبال دریافت مراد مؤلف از طریق دلالت متن است؛ از این رو، هرگونه دخالت دادن ذهنیت وی در تعیین محتوای پیام، ناموجه و مردود است. پیش داوریهای مفسر، به عمل فهم خدشه وارد می‌کند و تفسیر را «تفسیر به رأی» می‌گرداند. هرگونه نظریه‌پردازی در امر تفسیر که به «مفسر محوری» منتهی شود و دخالت ذهنیت مفسر و پیش دانسته‌ها و پیش داوریهای او را در فهم، موجه و مشروع جلوه دهد، در تقابل جدی با شیوه مقبول و رایج در روش سنتی فهم است. بنابراین، مفسر در قبال متن، نقش منفعلانه به خود گرفته و بدین وسیله از تفسیر به رأی اجتناب می‌ورزد.

چالش با قرائت سنتی

نوآندیشان دینی معاصر از منظرهای مختلفی، قرائت سنتی از دین را مورد نقد و بررسی قرار داده و ایرادهای گوناگونی را بر آن وارد کرده‌اند. نویسندگانی که در ایران و جهان عرب در این زمینه قلم زده‌اند، در عین داشتن رویکردی انتقادی مشترک به قرائت رسمی از دین، ضعفها و اشکالات متعددی را بر آن برشمرده‌اند، که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنم:

۱. قرائت سنتی، درباره ماهیت متن دینی پژوهش نمی‌کند؛ در فرهنگ اسلامی که فرهنگی «متن محور» است و اولویت خاصی به متن قرآنی بخشیده است، باید دیدگاهی درباره ماهیت متن قرآنی و روشهای تأویل وجود داشته باشد. اما موضوع تأویل صرفاً از پاره‌ای تحقیقات مبتنی بر علوم دینی برخوردار، و از غیر آن تهی بوده است، و در باب

معنای متن قرآنی هیچ پژوهشی در کار نبوده است که آن را، اگر در میراث ما موجود است، بشکافد و اگر نیست، صورتبندی و عرضه کند. پژوهش راجع به معنای متن قرآنی، صرفاً گردش فکری در میراث گذشته نیست، بلکه بالاتر از آن، جست و جویی است به دنبال جنبه‌ای گم‌شده از این میراث که می‌تواند ما را در رسیدن به «درکی علمی» از آن کمک کند. به همین خاطر نواندیشان در صدد ارائه «درکی علمی» از میراث گذشته هستند. اما از نظر آنان، قرائت سنتی نمی‌خواهد درکی علمی از میراث گذشته صورت پذیرد؛ چرا که این آگاهی می‌تواند عرصه را از توجیه‌های ایدئولوژیک ایشان در باب میراث خالی کند.^{۱۵}

۲. قرائت سنتی از این نکته غافل است که متن دینی محصول فرهنگی است. در حالی که نقطه عزیمت نواندیشان این است که متن قرآنی در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است؛ یعنی این متن در مدت بیش از بیست سال در این واقعیت و این فرهنگ شکل گرفته است. ایمان به الهی بودن منشاء قرآن و به تبع آن قایل نشدن به وجودی پیشین برای وجود عینی آن در فرهنگ و واقعیت، مسئله‌ای است که با بررسی متن قرآنی از طریق شناخت فرهنگی که قرآن بدان منتسب است، در تعارض نیست. به عبارت دیگر، خداوند هنگام فرستادن وحی بر پیامبر، نظام زبانی مخصوص همان نخستین گیرنده وحی را برگزیده است. به عکس دیدگاهی که گفتمان دینی معاصر (یعنی قرائت سنتی) تأکید و ترویج می‌کند، گزینش زبان، انتخاب یک طرف خالی نیست. زبان مهم‌ترین ابزار یک قوم در فهم و نظام بخشی جهان است. بر این اساس، نمی‌توان درباره هیچ زبانی جدا از فرهنگ و واقعیت سخن گفت؛ چرا که هر متنی در چهارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد. این تأثیرپذیری متن دینی از فرهنگ زمانه، مورد غفلت پیروان قرائت سنتی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، قرائت سنتی از متن دین «بعد تاریخی» متن (فهم متن در افق تاریخی) را نادیده می‌گیرد.

باید توجه داشت که منظور از قرائت متن در افق تاریخی آن، تنها در نظر گرفتن اسباب نزول، فسخ و حقایق تاریخی زمان نزول نیست. ابوزید در توضیح تاریخیت متن دینی می‌نویسد:

«باید تأکید کنم که مقصود از حقایق تاریخی همان حقایق معروف در خود «خطاب دینی» نیست، یعنی نزول تدریجی و زمینه‌ها و شرایط و واقعیت‌های مربوط به نزول که «اسباب نزول» نامیده می‌شود؛ به رغم دلالت «اسباب نزول» بر واقعیت پدیده و اهمیت و ویژگی



علمی آن همان طور که حقایق مربوط به «فسخ» نیز منظور ما نیست؛ یعنی تغییر احکام دینی و جایگزین شدن احکامی دیگر به جای آنها همگام با دگرگونی (اوضاع و شرایط با) حرکت مسلمانان صدر اسلام. اهمیت حقایق مربوط بر مسئله نسخ نیز از نظر دلالت بر واقعیتها کمتر از اهمیت اسباب نزول نیست. آنچه ما به عنوان آگاهی تاریخی - علمی به متون دینی از آن یاد کردیم با تمام آنچه در فکر دینی قدیم و جدید مطرح شده متفاوت است، تکیه این نظریه بر دستاوردهای دانشهای زبان شناختی به ویژه در زمینه فهم و نقد متون است.

«فکر دینی» گوینده متن را «که خداست» محور تلاشها و نقطه آغاز حرکت قرار می دهد، اما ما دریافت کننده متن را که انسان است، با تمام واقعیتهای اجتماعی و تاریخی که او را احاطه کرده است، نقطه آغاز و پایان پژوهش خود قرار می دهیم.^{۱۷}

۳. بنابر قرائت سنتی از دین، دین مجموعه ای از اطلاعات و معلومات است که از جانب خداوند آمده و اساس سازمان اجتماعی نیز باید بر آنها گذاشته شود. در قرائت سنتی، وحی عبارت است از فرود آمدن مجموعه ای از گزاره ها و معلومات مشخص و بی نیاز از تفسیر و تأویل. انسان پاره ای معلومات را خود به دست می آورد و پاره ای معلومات را نیز وحی به او منتقل می کند. معلومات وحیانی نیز دو دسته اند: بخشی از آن علی الاصول برای عقل بشر دسترس پذیر است و بخشی از آن فوق عقل بشر است. معلومات وحیانی، عقاید، ارزشها و اعمال ما را شکل می دهند. این تفکر و تصور که قبل از فهم متون وحیانی قرار دارد و از پیش فهمها یا پیش فرضهای فهم آنهاست، مبتنی بر مبانی معرفت شناسی یا کلامی خاصی است. اصرار بر این تلقی از دین، قطع نظر از اعتبار و یا عدم اعتبار فلسفی آن، با توجه به واقعیتهای زندگی جدید انسانی مشکل آفرین است. اگر جامعه ای دین را این طور بفهمد، توانایی معرفتی و ایمانی و عملی ایجاد جامعه دموکراتیک را نخواهد داشت.^{۱۸} «دیدگاه مقابل سنت گروهی در گفتمان دینی معاصر، جریان نواندیشی است. این جریان بر آن است که ما نمی توانیم مقلد پیشینیان باشیم. گذشتگان در روزگار خود زیسته اند، اجتهاد کرده اند... نمی توانیم آن را دربست بپذیریم، بلکه باید آن را بازسازی کنیم؛ یعنی هر آنچه را با زمان ما سازگار است، کنار بگذاریم، بر جنبه های مثبت آن پای بفشاریم و با زبانی در خور زمان خود آن را از نو بنا کنیم. این همان نواندیشی است که برای رهایی از بحران کنونی مان بدان نیازمندیم؛ همان نواندیشی که سنت را با تجدید جمع می کند و میراث گذشته را با آینده پیوند می دهد.^{۱۹}

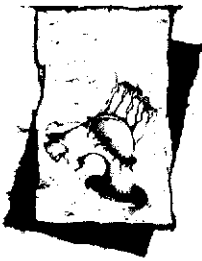
۴. قرائت سنتی در روش فهم متون دینی فقط به دلالت لفظی بسنده می‌کند و از نقش پیش دانسته‌ها و پیش فرضها غافل است. در حالی که هر چه پیش فرض وحی است، شرط فهمیدن آن هم خواهد بود و اختلاف در پیش فرضها، موجب بروز اختلاف در آرای دینی خواهد بود. هیچ فهمی از دین نداریم که مستند و مسبوق به این پیش فرضها نباشد و از آنها قوام و جواز نگرفته باشد.^{۲۰} بنابراین، علایق، انتظارات و پیش فرضهای شخص مفسر که وی را به سؤال کردن از متن و فهمیدن آن وامی دارد، از مقدمات و مقومات فهم متن است.^{۲۱}

نواندیشی دینی معاصر و هرمنوتیک فلسفی

نکاتی که در توصیف دیدگاه نواندیشان معاصر گفته شد، نکاتی هستند که ریشه در هرمنوتیک معاصر غرب، به ویژه هرمنوتیک فلسفی (بارویکرد گادامری آن) دارد. مباحثی نظیر «تاریخیت متن»، «دخالت پیش فرضها» و... مطالبی هستند که به تفصیل در هرمنوتیک معاصر درباره آنها بحث و بررسی می‌شود و لذا نواندیشان معاصر به شدت متأثر از دیدگاههای هرمنوتیکی غرب هستند. در اینجا به منظور آشنایی بیشتر با دیدگاه ایشان و خاستگاه فکری‌شان به طور اجمال به گرایشهای مختلف هرمنوتیکی، به ویژه هرمنوتیک فلسفی اشاره می‌کنیم.

هرمنوتیک در دوره جدید به شکلهای متنوعی تعریف شده است. کاربرد جدید هرمنوتیک از قرن هفدهم توسط فردریک شلایرماخر^{۲۲} (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸)، بنیانگذار هرمنوتیک نوین و به تعبیر ديلتای «کانت هرمنوتیک» آغاز شد (هرمنوتیک رمانتیک). این رهیافت نوین که به هرمنوتیک عام موسوم است، در صدد ارائه روشی برای تفسیر است که شاخه‌های متعددی از علوم تفسیری را پوشش می‌دهد و به ناحیه خاصی از علوم اختصاص ندارد. وی برای اولین بار مدعی ساختار «دوره هرمنوتیکی»^{۲۳} (Hermeneutical circli) شد. پس از شلایرماخر، ویلهلم ديلتای (۱۹۱۱ - ۱۸۳۳) در قرن نوزدهم، دامنه هرمنوتیک را تا حد زیادی گسترش داد و از آن به عنوان مبنایی برای علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی یاد کرد (روش‌شناسی علوم انسانی).

در قرن بیستم، شاهد ظهور رویکردی فلسفی در هرمنوتیک هستیم که نگاهی متمایز به هرمنوتیک معاصر می‌باشد. شخصیت کلیدی این رهیافت در قرن بیستم مارتین هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) است؛ در حالی که مسئله هرمنوتیک در آثار ديلتای با مسئله «معرفت»



مرتبط است، این بحث در آثار هایدگر با مسئله «وجود» (Being)، پیوند می‌خورد. در واقع هرمنوتیک فلسفی چرخشی بود از روش‌شناسی (ontology) و معرفت‌شناسی (epistemology) هرمنوتیک، به هستی‌شناسی (ontology) و پدیدارشناسی (phenomenology) فهم. هایدگر هرمنوتیک را به «پدیدارشناسی و از این» (dasein) تعریف کرد (تفسیر حقیقت وجود آدمی).

پس از هایدگر، هانس گئورگ گادامر (۲۰۰۲ - ۱۹۰۰)، شاگرد برجسته او، هرمنوتیک را کوشش فلسفی در تبیین معنای هستی‌شناختی تفهّم آدمی دانست. او در عین حال، به شلایرماخر و دیلتای نیز توجه داشت. گادامر تأثیرگذارترین و یکی از چهره‌های شاخص و مهم هرمنوتیک فلسفی است که توانست مبانی بنیادین هرمنوتیک معاصر را استوار تحکیم کند. و با کتاب معروف «حقیقت و روش» مباحث هرمنوتیک را وارد مرحله جدیدی کرد. همه صور مذکور هرمنوتیک را می‌توان به دو صورت زیر تحویل برد: در یکی، مدار همه مباحث بر روش‌شناسی است و مناط اعتبار عینی (objectivity)، علم حاصل از تفسیر می‌باشد. (تفکر شلایرماخر و دیلتای در ذیل این صورت می‌گنجد). در صورت دیگر هرمنوتیک، مفسر متوجه ساختار تفهم (undrestanding) خود شخص است. (هایدگر و گادامر در این طریق هستند).^{۲۴}

رویکرد دیگری که می‌توان از آنها تحت عنوان گرایشهای هرمنوتیکی معاصر یاد کرد، «هرمنوتیک انتقادی» یا تفکر انتقادی (critical hermeneutics) یورگن هابرماس می‌باشد. در واقع، هرمنوتیک مدرن را می‌توان در شکل مثلی ترسیم کرد که در سه رأس آن سه گرایش متفاوت قرار گرفته است، این سه عبارتند از:^{۲۵}

۱. نظریه تأویلی (تفسیری، هرمنوتیکی)، به نمایندگی شلایرماخر، دیلتای، بتی و هرش.
 ۲. فلسفه تأویلی (هرمنوتیکی) یا هرمنوتیک فلسفی، به نمایندگی هایدگر و گادامر.
 ۳. علم تأویلی انتقادی یا هرمنوتیک انتقادی، به نمایندگی هابرماس و آپل.
- واقعیت این است که هرمنوتیک پیش از هایدگر؛ یعنی هرمنوتیک ماقبل قرن بیستم، عی‌رغم برخی نوآوریها و گشودن افقهای جدید در زمینه تفسیر متن، چالشی جدی در حوزه تفکر دینی ایجاد نکرد؛ زیرا تمامی نحله‌های هرمنوتیکی پیش از قرن بیستم، به درون مایه اصلی روش سنتی و متداول فهم متون وفادار بودند و هر یک، از زاویه‌ای در ترمیم و تنقیح این روش عام و مقبول می‌کوشیدند، اما هرمنوتیک فلسفی و مباحثی که تحت تأثیر آن در نقد ادبی و نشانه‌شناسی برانگیخته شد، زمینه‌ای فراهم آورد که روش

رایج و مقبول فهم متن دچار چالشهای جدی شود و در نتیجه معرفت دینی رایج مورد تعرض قرار گیرد. در اینجا به برخی نکات پیرامون هرمنوتیک فلسفی که از مؤلفه‌های اصلی آن می‌باشند و نواندیشان معاصر از آن به عنوان پشتوانه نظری استفاده می‌کنند، می‌پردازیم.

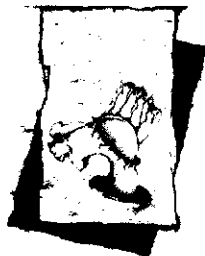
نکته اول: در یک کلام، پیش داوریه‌ها چیزی نیستند که ما بایست از آنها چشم‌پوشیم یا می‌توانیم از آنها چشم‌پوشیم. این پیش داوریه‌ها اساس وجود ما هستند و به واسطه همین پیش داوریه‌هاست که ما قادر به فهم تاریخی هستیم. این اصل را می‌توان به گونه هرمنوتیکی بدین نحو بیان کرد: هیچ تأویل بی‌پیش فرضی، امکان وجود ندارد.

نکته دوم: این است که این عناصر همگی «افق» یا منظر قرائت‌کننده یا مفسر را تشکیل می‌دهند. مفهوم افق را در اصطلاح گادامر عبارت است از زاویه نگرش. به عبارتی افق، عبارت است از موقعیت‌مندی در جهان. این زاویه نگرش - که از سنت و فرهنگ ما نیز تأثیر می‌گیرد، مسلماً امکان نگرش همه‌سویه را سلب می‌کند و ما را در هنگام نگرش محدود و اسیر می‌نماید.

نکته سوم: این است که این زاویه یا این افق را نباید چیز ثابتی فرض کرد. افق همواره با ما در حال حرکت است. افق مفسر به تعبیر گادامر در مواجهه به جهان و اشیاء و متن دائماً تعدیل می‌شود و تغییر می‌کند. بنابراین گادامر شناخت متن را وابسته به پرسشهای آشکار و نهانی می‌داند که متن باید به آنها پاسخ دهد. فهم همواره مسبوق به یک افق خاص است. ما هیچ متن و هیچ شی را فارغ از پیش فرضها و پیش داوریه‌ها و مجزای از افق ذهنی نمی‌فهمیم. البته این فهم نیز خود، مدام متأثر از تحولات عصری است.

نکته چهارم: اینکه عمل تفسیر عبارت است از «ترکیب افقها»؛ یعنی ترکیب و پیوند «افق فهم مفسر» و «افق متن» که چه بسا یکی مولود زمان و فرهنگی گذشته، و یکی زاینده فرهنگ زمان حال است. به عبارتی، تفسیر، ترکیب و امتزاج افق گذشته با افق اکنون است. بدین ترتیب فهم، محصول دیالوگ و گفت‌وگوی مدام هر مفسری با متن است. کار هرمنوتیک هم اتصال دادن این افقها به هم و برقرار کردن نوعی هم‌سنخی و دیالوگ میان مفسر و متن است.

نکته آخر و نتیجه‌گیری گادامر، این است که بنابراین منشاء اختلاف تفاسیر، همین است که هر تأویل و تفسیر به نوعی خاص و از افقی خاص در هم‌سنخی با متن قرار می‌گیرد، و لذا تفسیر بی‌طرفانه ممکن نیست و در نتیجه هیچ تأویل قطعی، عینی و نهایی وجود



ندارد و تفسیر نمی‌تواند تنها در بررسی قصد و نیت مؤلف یا در بررسی افق عصر او متوقف شود. در واقع در نگاه هرمنوتیکی گادامر، کشف نیت ناب مؤلف مورد توجه نیست. زیرا متن را نباید تجلی و متبلور ذهنیت مؤلف دانست. متن تجلی گفت وگویی هر مفسر با متن است. نهایتاً ما می‌توانیم در پی آن باشیم که تفسیرها صحیح یا بهتر از تفسیر دیگران باشد؛ چرا که فهم‌ها در مقایسه با مقصود مؤلف سنجیده نمی‌شود. پس اساساً فهم درست و نادرست، صحیح و ناصحیح در دیدگاه او وجود ندارد.^{۲۶}

با توجه به مطالبی که پیرامون هرمنوتیک فلسفی گفته شد، ارتباط وثیق میان مباحث دانش هرمنوتیک با مباحثی که نواندیشان دینی معاصر مطرح می‌کنند، مشخص شد.

نقد اجمالی هرمنوتیک فلسفی

دیدیم که خاستگاه منشاء پیدایش نظریات نواندیشان دینی معاصر، که تحت عنوان بازسازی فکر دینی، احیای دینی و... آن را مطرح می‌کنند، هرمنوتیک فلسفی به ویژه بارویکرد گادامری آن می‌باشد. نقد و بررسی تفصیلی مباحثی که تحت عنوان هرمنوتیک فلسفی مطرح شده است مجال گسترده‌ای را می‌طلبد، در اینجا به اختصار برخی از اشکالات را مطرح می‌کنیم:

الف) هرمنوتیک فلسفی در صدد پدیدارشناسی فهم است و با نگاهی فلسفی به ماهیت فهم، بر آن است که شرایط وجودی تحقق فهم را بررسی کند. این نگرش به داوری در باب صحت و سقم فهم‌ها نمی‌پردازد. بلکه ماهیت آن را تحلیل می‌کند. دستاورد اصلی هرمنوتیک فلسفی در این تحلیل، نسبت فهم و اثرپذیری آن از سنت و تاریخ است. همه فهم‌ها متأثر از پیش داوری مفسرین هستند و پیش داوریها متأثر از سنت و تاریخند و سنت و تاریخ هم در حال شکل‌گیری دائم بوده، فاقد ثبات و ایستادی‌اند. در چنین تابلویی که هرمنوتیک فلسفی از مقوله فهم ترسیم می‌کند جایی برای مطلق اندیشی و جزمیت‌گرایی و اعتقاد به وجود قضایایی ثابت و همیشه صادق وجود ندارد و همه فهم‌ها نسبی، سیال و متحیر خواهند بود.

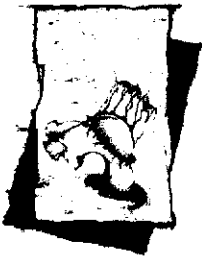
نقد نخست ما بر هرمنوتیک فلسفی آن است که اگر هر فهمی سیال و نسبی است، چرا اصول و آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی و تحلیلی که این هرمنوتیک از ماهیت فهم عرضه می‌کند به عنوان قضایایی مطلق، جزمی و غیرنسبی قلمداد می‌شود؟ اگر همه فهم‌ها ناشی از پیش داوری و منسوب به دخالت ذهن، باور، علایق، انتظارات و پیش داوریهای عالم

است، پس می‌توان ادعا کرد که تحلیل گادامر و هایدگر از ماهیت فهم نیز متأثر از پیش‌داوریهای خاص آنان است و ارزش مطلق ندارد و نمی‌توان آن را به عنوان تحلیل نهایی و صادق و جزمی ماهیت فهم در نظر گرفت. اگر قضایایی نظیر «همه فهم‌ها نسبی است»، «همه فهم‌ها ناشی از امتزاج افقهاست»، همه فهم‌ها ناشی از دخالت پیش‌داوریهاست» نسبی و متغییر و غیرجزمی باشند، معنایش این است که قضایای سه‌گانه فوق می‌توانند نادرست باشند، پس برخی فهم‌ها غیرنسبی و مطلق است و برخی فهم‌ها می‌تواند عاری از دخالت پیش‌داوریها باشد.

ب) هرمنوتیک فلسفی راه را بر هرگونه نقد و ارزیابی فهم‌ها در شاخه‌های مختلف معارف انسانی و تاریخی می‌بندد؛ زیرا تحلیل خاص آن از فهم به گونه‌ای است که هرگونه فهمی موجه می‌شود. بر اساس تحلیل هرمنوتیک فلسفی از فهم، جریان فهم متن یا فهم تاریخ یا انسان، فرایندی بدون پایان است و فهم نهایی ممکن نیست، و فهم نیز ناشی از امتزاج افقهاست و این امتزاج امکانهای بدون پایان دارد، پس از یک اثر یا یک پدیده تاریخی و یا یک متن می‌توان فهم‌های بی‌شمار داشت بی‌آنکه معیاری برای داوری در صحت و سقم این فهم‌ها وجود داشته باشد. این نسبی‌گرایی لجام‌گسیخته که معیار و ضابطه‌ای برای سنجش و ارزیابی و نقد ارائه نمی‌دهد ارزش فهم و معرفت را به شدت تنزل می‌دهد زیرا هر فهمی موجه است.

ج) گادامر در برخی مکتوبات خود اشاره می‌کند که برخی پیش‌داوریها مولد هستند و برخی دیگر موجب سوء فهم می‌شوند بدون اینکه ضابطه‌ای و معیاری برای تفکیک این دو نوع پیش‌داوریها عرضه کند و نشان دهد که چگونه می‌توان پیش‌داوریهایی که موجب سوء فهم می‌شوند را از دخالت در عمل فهم باز داشت.^{۲۷}

همان‌طور که اشاره شد در هرمنوتیک فلسفی، شکلی از نسبی‌گرایی پذیرفته می‌شود. نقد اساسی که به نسبی‌گرایی وارد است، خود ویران‌سازی و پارادوکسیکال (Paradoxical) بدون آن است؛ یعنی از شمول آن نسبت به خودش، عدم شمولش لازم می‌آید. به تعبیر دیگر، از صدق آن، صدق نقیضش لازم می‌آید. برای مثال، این گزاره که «همه قضایا نسبی‌اند» خود را نیز شامل می‌شود. (خود شکن است)؛ بدین صورت که این گزاره از دو حال خارج نیست: یا خودش را شامل می‌شود و یا خود شمول نیست. در صورت اول، خود این گزاره هم نسبی است و لذا باطل می‌باشد؛ چرا که مفاد این قضیه نسبی بودن همه قضایا است، در حالی که این گزاره هم یک نوع قضیه است. بنابراین، در این صورت از



صدق آن نسبت به خودش، کذبش نتیجه گرفته می‌شود و این (اجتماعی صدق و کذب)، تناقض و نتیجتاً محال است. اما در صورت دوم که خودش را شامل نمی‌شود، نیز به تناقض می‌انجامد و مضمون و محتوای آن کاذب خواهد بود. در حالی که فرض این است که خود این گزاره صادق است. چون مفادش این است که همه قضایا نسبی هستند و خودش هم در حالی که یک قضیه است در عین حال، نسبی نیست! و این تناقض است. بنابراین، نتیجه در هر دو صورت، کاذب و خود گزاره «همه قضایا نسبی اند» باطل می‌باشد. با این بیان، علیه نسبی‌گرایی که لازمه هرمنوتیک فلسفی است دو استدلال اقامه شد: یکی خویشتن براندازی (پارادوکسیکال بودن) و آن دیگری بداهت و وجدان می‌باشد.

احیاءگری و تجربه دینی

یکی دیگر از مؤلفه‌های اساسی و مهم احیاءگری دینی که نواندیشان معاصر بر آن تأکید می‌ورزند، تأکید بر تجربه دینی به عنوان گوهر دین است و احیای دین هم به معنای بازگشت به تجارب دینی است.

«اصل و اساس دینداری چه به نگاه از بیرون دین و چه با نگاه از درون متون دینی، همین تجربه‌هاست. در این صورت معنای احیای دین چه می‌تواند باشد؟ در این صورت احیای دین را بیش از هر چیز در احیای آن تجربه‌ها باید جست‌وجو کرد و هرگاه در عصری آن تجربه‌ها احیا شود دین احیا شده است.»^{۲۸}

معرفی تجربه دینی به عنوان گوهر دین و احیای آن اندیشه‌ای بود که در الهیات لیبرال پروستات ظهور کرد، اما در کشور ما هم برخی از نواندیشان معاصر با اقتباس از تجربه‌گرایان دینی در جهان مسیحیت، تجربه دینی را در عالم اسلامی مطرح کرده و آن را به عنوان گوهر دین معرفی نمودند. دکتر سروش را می‌توان آغازگر این جریان دانست که تجربه دینی (تجربه امر مطلق و متعالی) را گوهر دین تلقی کرد. وی در مقاله «بسط تجربه نبوی» به گوهر بودن تجارب دین تصریح کرده و این تجارب را متنوع و غیرقابل تحویل به تجربه واحد دانسته است. «تنوع تجربه‌های دینی به شماره آدمیان است و این تنوع و تعدد تجارب فرونای سنتی به وحدت است.»^{۲۹}

شبستری هم بر آن است که اساس و گوهر دین، تجربه دینی است. تجربه‌های دینی که متعدد و متنوع اند (مانند تجربه جذبه و هیبت، تجربه اعتماد، تجربه امید و عشق)، ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت است و ایمان از این تجربه‌ها تغذیه می‌کند. درونی‌ترین

سطح ادیان بزرگ این قسمت است، یعنی مسأله اصلی دینداری در این قسمت وجود دارد.

سطح دوم، یعنی سطح شناخت در واقع تعبیر این تجربه است. در سطح شناخت، آن تجربه درونی تعبیر می‌شود. اولین سطح دایره هم که سطح اعمال و شعائر است به همین هسته اصلی متکی است، این تجربه‌ها اگر وجود نداشته باشند آن اعمال و شعائر جز یک سلسله عادات عرضی و اجتماعی و فرهنگی چیزی نخواهد بود. بنابراین، اصل و اساس دین و دینداری، همین تجربه‌هاست و لذا باید در احیای دین هم به دنبال احیای تجارب دینی بود.^{۳۰}

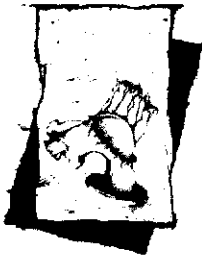
بر طبق این دیدگاه، روح کلام جدید اسلامی که در حال تولد است، توجه عمیق به مسئله تجربه دینی و بنا کردن الهیات، بر آن اساس می‌باشد.^{۳۱}

الهیات لیبرال، خاستگاه تجربه دینی

روی آوردن به تجارب دینی به عنوان گوهر دین و احیاء دین بوسیله آن، نخستین بار در الهیات لیبرال رخ داد. علل و عامل مختلفی موجب سوق دادن الهیات لیبرال مسیحی به سمت تجربه دینی شد که فلسفه نقادی کانت از مؤثرترین و مهم‌ترین آنهاست. تا پیش از زمان کانت، عقل در عرصه شناخت و اثبات وجود خداوند یکه تاز میدان بود و تنها هم و غم صاحب نظران دینی، مصروف اقامه برهان عقلانی برای اثبات وجود خداوند (الهیات طبیعی / عقلی) می‌شد. اما از قرن هجدهم، مناقشاتی درباره این براهین در گرفت و با کارهای هیوم، کانت و هگل ضربات سنگینی بر برهان عقل اثبات وجود خداوند وارد شد. این فیلسوفان معتقد بودند که براهین سنتی اثبات خدا بر فرضیاتی استوار است که جایی چون و چرای بسیاری دارد و از این رو، براهین یاد شده را مورد انتقاد و مناقشه خویش قرار دادند.

به دنبال همین انتقادات و مناقشه‌ها بود که بحث تجربه دینی برای اولین بار توسط فردریک شلایرماخر مطرح شد. وی بیش از آنکه بر جنبه عقلایی دین تأکید کند، بر جنبه احساسی آن تأکید می‌کرد و معتقد بود دیانت نه علم است و نه اخلاق. بلکه عنصری است در تجربه انسانی.

از جمله عوامل دیگر، می‌توان از «تعارض علم و دین»، «نقادی مفهوم کتاب مقدس» و «نهضت رمانتیک» نام برد که به ظاهر خارج بودن از حوصله نوشتارها حاضر، از ذکر آنها



خودداری می‌کنیم.^{۳۳}

بنابراین، نقطه آغازین جریان تجربه‌گرایی دینی شلایرماخر است. وی در حقیقت می‌خواست دین مسیحیت را احیا کند و به بسیاری از مشکلاتی که بر سر راه مسیحیت به وجود آمده بود پاسخ دهد. به عبارت دیگر، برنامه تجربه‌گرایی دینی شلایرماخر دو هدف عمده را تعقیب می‌کند: اولاً، از دین مسیحیت را در برابر نقدهای نهضت روشنگری به ویژه نقدهای کانت و هیوم دفاع کند. دین از مقوله احساس و شهود است؛ در نتیجه مناقشه کانت مبنی بر اینکه تجربه ما با مقولات و افکاری که همراه آن است پی‌ریزی می‌شود و ما جهانی را که به گمان خود می‌شناسیم، ایجاد می‌کنیم نه آنکه آن را به سخن آوریم، وارد نیست. دین به عنوان احساسی که از همه اندیشه‌ها سبقت گرفته و مستقل از آنهاست، نباید با عقیده یا عمل خلط شود و هرگز نمی‌تواند با دستاوردهای دانش جدید یا پیشرفت علم در هر حوزه‌ای تعارض داشته باشد. دین لحظه‌ای مستقل در تجربه انسانی است و اساساً در برابر انتقاد عملی و اخلاقی آسیب‌ناپذیر است.

ثانیاً، به گونه‌ای مسیحیت را احیا کند. به اعتقاد وی، هم مسیحیان و یهودیان سنتی و هم روشنفکران و نقادان دین در نهضت روشنگری، در معرفی و توصیف دین به عنوان نظامی از عقاید و قوانین اخلاقی به خطا رفته‌اند. عنصر اصلی دین نه دلایل و مباحثات عقلی است و نه نظام اخلاقی، بلکه قلب دین همیشه عواطف و احساسات بوده است که نمی‌تواند در علم یا اخلاق تحویل برده شود.^{۳۴}

بنابراین می‌توان گفت که شلایرماخر از آن‌گرایشی که دین را به اخلاق فرو می‌کاهد، و کانت و فیخته رهنمون به آن بوده‌اند، روی می‌گرداند، همان‌گونه که با هر کوششی که بخواهد گوهر دین را صورتی از دانش نظری بداند، مخالف است و همان راه یاکوبی را می‌رود که بنیاد ایمان را در احساس می‌داند.^{۳۵} به نظر او مبتای دیانت نه تعالیم وحیانی است، چنان‌که در سنت‌گرایی مطرح است، نه عقل معرفت‌آموز است، چنان‌که در الهیات عقلی مطرح است، و نه حتی اراده اخلاقی است، چنان‌که در نظام فلسفی کانت مطرح است، بلکه در انتباره دین است که با همه آنها فرق دارد. دیانت، موضوع تجربه زنده است. نه عقاید رسمی مرده، و قابل تحویل به اخلاق یا حکمت عملی یا حکمت نظری نیست، بلکه باید با خودش سنجیده و بروق معیارهای خودش فهمیده شود. شلایرماخر همانند نویسنده‌گان و حکمای نهضت رمانتیک، بر این رأی بود که خداوند را با دل - آگاهی (= عمل حضوری) می‌توان شناخت، نه با استدلال غیرمستقیم، به تعبیر او عنصر

مشترک در همه ادیان، «احساس وابستگی مطلق»، احساس تنهایی در برابر نامتناهی و بی بردن به اتحاد با کل است.^{۳۶}

تونی لین در کتاب «تاریخ تفکر مسیحی» در مورد دیدگاه شلایرماخر می نویسد:

«رویکرد شلایرماخر، رویکردی کاملاً نوین بود. وی بر روی بینش زهد باوری در مورد نیاز به مذهبی که بتوان آن را تجربه و احساس کرد، آن قدر تأکید و تأیید نمود که مذهب فقط در احساس و تجربه خلاصه گشت. از نظر شلایرماخر... تمام کسانی که می خواهند به محراب مذهب راه یابند باید آموزه‌ها را نفی نمایند.»^{۳۷}

اگر چه معرفی تجربه دینی به عنوان گوهر دین (به طور نظام مند) در اندیشه شلایرماخر پدیدار گشت، اما منشاء این تصور که دین گوهر دارد، در افکار هگل (۱۷۷۰-۱۸۱۳) نیز وجود دارد. هگل دین را اندیشه‌ای متعالی تلقی می کرد که به حالت‌های مختلف در طول تاریخ شکوفا می شود. ولی در حالی که هگل به دین به عنوان گوهر متعالی یک پدیده اجتماعی علاقمند بود، به نظر شلایرماخر و همچنین اتوین را باید در تجربه باطنی خصوصی جست. به نظر آنها دین پدیده‌ای چندان اجتماعی نیست و در اصل از مقوله اعتقاد و نظریه هم نمی باشد. از نظر آنها دین احساسی است که معطوف به روح است، نه اعمال و احکام.^{۳۸}

شلایرماخر با طرح برنامه احیاگرانه خویش توانست به بسیاری از مشکلات آن زمان پاسخ دهد و دین مسیحیت را از نقادیهای روشنفکران مصون سازد. در مرحله اول، دین از علوم فلسفه مستقل گردید. دین بر اساس تجربه دینی شخصی، دارای قلمرو مخصوص خود شد و دیگر برای اثبات حقانیت خود، احتیاجی به دلایل و براهین فلسفی - کلامی نداشت و خود دارای اعتبار گردید. بنابراین در این منظر، تعارض علم و دین از میان رخت بر می بندد؛ چرا که علم فقط ممکن است با باورهای دینی و گزاره‌های کلامی تعارض یابد، در حالی که همه این امور جزء گوهر دین و حقیقت آن نیستند، بلکه در صدف دین جای گرفته اند.

همچنین نقادی کتاب مقدس بر دین و دینداری تأثیرگذار نیست و نمی تواند لطمه ای به دینداری مؤمنان وارد کند؛ چرا که دین امری درونی است و در واقع مرکز و اساس دین از کتاب مقدس به قلب ایماندار و شخص متدین انتقال می یابد. پیام اصلی کتاب مقدس آن است که با فرد سخن می گوید. کتاب مقدس بعد از نقادی به گونه روشن تری با فرد سخن می گوید؛ چرا که نقادی موجب شده است پیام و محتوای کتاب مقدس بهتر درک



شود. به علاوه، سایر ادیان برای همدیگر به خصوص برای مسیحیت مشکلی ایجاد نمی‌کنند؛ زیرا در آنها هم احساس حضور خدا و تجربه دینی وجود دارد. ممکن است اعتقادات و باورهای دینی ادیان با همدیگر تفاوت داشته باشند، ولی در تمامی آنها تجربه مشترکی وجود دارد که در واقع گوهر ادیان به شمار می‌رود.^{۳۹}

اگرچه شلایرماخر را عده‌ای ناجی و احیاگر دین ستودند، اما بسیاری از عقاید او برای راست دینی (ارتدکس)^{۴۰} مسیحی خوشایند نبود و مشکلاتی را هم پدید آورد «شلایرماخر را در غرب به واسطه رویکرد شهودی‌اش نسبت به دین به عنوان ناجی دین می‌شناسند، چرا که با مستقل و آزاد ساختن دین از فلسفه و علم و متکی نمودن آن بر قلب و احساس به جای اندیشه و عمل، باعث گردید که قلمرو و معیارهای تشخیص درستی و حقانیت دین از دیگر حوزه‌ها منفک گردد و از دست اندازیه‌های منتقدان جسوری که بی‌محابا متعرض ساحت قدسی آن می‌شدند، در امان بماند. اگرچه دین با رویکرد شلایرماخری و با وجود حصار نفوذناپذیر تنیده شده در اطراف آن برای چندی از تعرضات بغض‌آلود پوزیتویستی‌های ملحد نجات پیدا کرد، لیکن ناخواسته در مسیری قرار گرفت که به تدریج به محو و حذف کامل آن می‌انجامید...^{۴۱}

نقد اجمالی گوهرانگاری تجربه دینی

نظریه گوهرانگاری تجربه دینی با چالشهای مختلفی مانند چالشهای معرفت‌شناختی، تاریخی، درون دینی و... روبه روست که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. چالش اصلی که این دیدگاه با آن مواجه است، این است که لازمه چنین دیدگاهی، خروج اکثریت دینداران از دایره دینداری است؛ چرا که اکثریت مردم چنین تجربه‌ای را ندارند و تفکیک تجربه از تفسیر (به این معنی که مشکل انسانها مشکل تفسیر صحیح تجربه دینی است، نه خود تجربه، «انسانها آن امر مطلق را تجربه می‌کنند، اما هنگام تفسیر و تعیین مصداق دچار اشتباه می‌شوند، یعنی مشکل عامه مردم در تعبیر و تفسیر است نه در تجربه.»^{۴۲} نوعی فرار از اشکال است، چون در این صورت نیز مرز میان دینداری و بی‌دینی مشخص نمی‌شود؛ زیرا همه مردم (چه دیندار و چه بی‌دین) دارای تجربه هستند، هر چند تفسیر و تعبیر نادرستی از تجربه خود ارائه می‌دهند.

۲. این نگرش با واقعیات تاریخی ادیان همخوانی ندارد. یکی از ارکان اساسی رشته‌ای مانند تاریخ ادیان، تحقیقات تاریخی است و سیر تاریخی و تحولات درونی ادیان در این

رشته از اهمیت والایی برخوردار است، در حالی که در رهیافت وجودی به دین (تجربه دینی) اصلاً دیدگاه تاریخی جایی ندارد و به سیر تحول ادیان بی توجهی شگفتی شده که به هیچ وجه توجیه پذیر نیست.

۳. علاوه بر اینکه، این نگرش با ادعای ادیان در متون دینی همخوانی ندارد و در هیچ دینی بر کسب تجربه دینی تأکیدی نشده است، در این دیدگاه، محتوای معرفتی، اخلاقی و بعد شرعی و فقهی دین و همچنین سایر ابعاد مانند بعد اجتماعی آن به گونه ای مورد انکار واقع شده، به طوری که گویی دین چیزی جز احساسات شخصی فاقد پیام و توصیه نظری و عملی نیست. بدین سان، این دیدگاه گرچه با (رد، ارجاع و تقلیل) دین به علم و فلسفه و مقولات فلسفی به شدت مخالف است، اما خود به نوعی «تحویل / فروکاهش گرایی» (reduction) - تحویل دین به احساس و تجربه شخصی - دچار شده است.^{۴۳}

۱. انفال/ ۲۴.

۲. محمد محمدرضایی، خاستگاه اصلاحات دینی در ایران، قیسات، ش ۲۲، ص ۹.

۳. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی، انتشارات صدرا، ص ۱۱.

۴. دکتر شریعتی در بخشی از کتاب «اقبال، معمار تجدید بنای تفکر اسلامی» می‌گوید: «جامعه خواب‌آلود و متحجر اسلامی ما اکنون بیش از هر چیز به چنین مصلحانی (لوتر و کالون) معترض (protestant) نیازمند است.»

۵. دکتر شریعتی می‌گوید: «در اسلام هرگز اصلاح مذهبی به معنی تجدیدنظر در مذهب نبوده، بلکه بازگشت به اسلام راستین و شناخت حقیقی روح واقعی اسلامی نخستین بوده است» امت و امامت.

۶. ر. ک: دین پژوهی در جهان معاصر، تهیه و تنظیم: دبیرخانه دین پژوهان کشور، مؤسسه انتشارات احیاگران، ص ۱۰۳-۱۰۵.

۷. نصر حامد ابوزید، مفهوم النص؛ دراسة فی علوم القرآن، المرکز الثقافی العربی، بیروت (نصر حامد ابوزید، معنای متن، پژوهشی در علوم قرآنی، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو).

۸. نصر حامد ابوزید، نقد الخطاب الدینی، دار الثقافة الجديدة، قاهره، دار سینا.

9. Ferdinand De Saussure, Course in General Linguistics, 1966.

۱۰. نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، به کوشش سعید عدالت‌نژاد، مشق امروز، ص ۶۶-۶۷.

۱۱. ولی‌العباسی، قبضی در «بسط تجربه نبوی»، فصلنامه تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی و الهیات و حقوق، ش ۷-۸، ص ۱۰۶.



- همچنین بنگرید بر: محمد آرکون، الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد، بیروت، دارالساقیه.
۱۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۴۸۷.
۱۳. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، طرح نو، ص ۸-۹.
۱۴. احمد واعظی
۱۵. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۴۷. و نصر حامد ابوزید، مفهوم النص، ص ۱۰ و ۱۱
۱۶. همان، ص ۶۸.
۱۷. نصر حامد ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ص ۱۳۴. به نقل از: سیدحیدر علوی نژاد، فهم متن در افق تاریخی آن، پژوهشهای قرآنی، ش ۲۱-۲۲، ص ۱۹۷.
۱۸. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، صرح نو، ص ۴۶۶-۴۶۷. و مجله کیان، ش ۴۵، ص ۱۴.
۱۹. معنای نص، ص ۵۶.
۲۰. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۸۱. ر. ک: همو، «تفسیر متین متن»، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۳۰۱-۳۲۱.
۲۱. هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۳. همو، فرایند فهم متون، نقد و نظر، ش ۳-۴، ص ۵۰.
۲۲. شلایرماخر برای نخستین بار، در هرمنوتیک نوین، بر ساختار دور هرمنوتیکی پی برد. اما کشف ساختار دوری تفسیری متن را به فردریش آست (معاصر خویش) نسبت داد. بر اساس دور هرمنوتیکی، کل با اجزاء (بخشها) و اجزاء در ارتباط با کل فهمیده می شود. در مورد دور هرمنوتیکی، به خصوص از دیدگاه شلایرماخر، ر. ک: علی رضا قائمی نیا، متن از نگاه متن، انجمن معارف؛ ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید صنایی کاشانی، نشر هرمس.
۱۹۹۶. Rohlad Bantekoe, Dimension oA the Hermeneutic circle, Humanities press, new jersey,
۲۳. هایدگر در مقدمه کتاب خویش (Bieng and time)، به این نکته اشاره می کند که قدمای فلاسفه، یونان پرسش از معنای هستی (Being) را به عنوان مسئله فلسفی مورد توجه قرار می دادند و در پی درک حقیقت هستی بر می آمدند، اما از زمان ارسطو تا به حال، فلسفه، این پرسش اصلی را مغفول گذاشته و به جای تلاش برای درک هستی به فهم هستها (Beings) رو آورده است. چنان که ملاحظه می شود، هایدگر از این حقیقت هستی با B بزرگ یاد می کند و از هستیهای جزئی با b کوچک نام می برد.
۲۴. ر. ک: نیچه، هایدگر و... هرمنوتیک مدرن (گزینه جستارها)، ترجمه بابک احمدی و...، نشر مرکز؛ دیوید کونزهوی، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گیل؛ بابک احمدی، ساختار و تاءویل متن، نشر مرکز، محمدرضا ریخته گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، نشر کنگره.
۲۵. ر. ک: جوئل وایتسمایر، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، نشر ققنوس؛
- Josep Bleicher, Contemporary Hermeneutics, Boutledge, 1980.

ترجمه بخشهایی از این کتاب را نگاه کنید به:

ژوزف بلایشر، گزیده هرمنوتیک معاصر، ترجمه سعید جهانگیری، نشر پرسش.

۲۶. ولی‌ا‌عباسی، اندیشه دینی و قرانت پذیری، کتاب نقد، ش ۲۳، ص ۹۶.

۲۷. محمد حسین زاده، مبانی معرفت دینی، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۱۳۹ - ۱۴۰.

۲۸. نوگرایی دینی، گفت‌وگوی حسن یوسفی اشکوری با مجتهد شبستری و...، نشر قصیده، ص ۱۶۴.

محمد شبستری، ایمان و آزادی، طرح نو، ص ۱۲۰.

۲۹. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۳. ر. ک: همو، صراطهای مستقیم،

ص ۷، همو، مدارا و مدیریت، ص ۲۳۸.

۳۰. ر. ک: نوگرایی دینی، ص ۱۶۲. ایمان و آزادی، ص ۱۱۸.

۳۱. محمد مجتهد شبستری، مدرنیسم و وحی، کیان، ش ۲۹، ص ۱۹.

۳۲. توماس ریچارد مایلز، تجربه دینی، ترجمه جابر اکبری، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ص ۷ - ۸.

۳۳. برای اطلاع بیشتر از این عوامل مراجعه کنید به:

ولی‌الله عباسی، پدیدارشناسی، تجربه‌گرایی دینی و گوهر دینی، اندیشه حوزه، ش ۳۵ - ۳۶، ص ۲۶۹ - ۲۴۷.

۳۴. ر. ک: وین پرود福特، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، مؤسسه طه، ص ۱۸ - ۱۹.

ویلیام هوردن، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهوس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۵.

علی‌رضا قائمی‌نیا، تجربه دینی و گوهر دین، بوستان کتاب قم، ص ۱۱۹ - ۱۲۰.

ولی‌ا‌عباسی، پدیدارشناسی، تجربه‌گرایی دینی و گوهر دین، ص ۲۷۵ - ۲۷۶.

۳۵. فردریک کاپلسون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و

انتشارات سروش، ص ۱۵۷.

۳۶. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۳۱ - ۱۳۲.

همچنین، ر. ک: کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهوس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی

و فرهنگی، ص ۱۰۹.

۳۷. تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، نشر و پژوهش فرزانه، ص ۳۸۱.

برای اطلاع بیشتر از دیدگاههای شلایرماخر در مورد تجربه دینی مراجعه کنید به:

استون سایکس، شلایرماخر، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات گروس، ص ۴۵ - ۷۶. گلین

ریچاردز، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، مرکز

مطالعات و تحقیقات ادیان و مواهب و مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، ص ۷۹ - ۹۰.

مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ص ۴۱ - ۴۳.



۳۸. محمد لگنهاوزن، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، مؤسسه طه، ص ۲۰-۲۱. ر. ک؛ گلین ریچاردز، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ص ۷۹.
۳۹. ر. ک؛ راهنمای الهیات پروتستان، ص ۴۱-۴۲. پدیدارشناسی، تجربه‌گرایی دینی و گوهر دین، ص ۲۷۴. علی‌رضا قائمی‌نیا، تجربه دینی، مدرنیته و پست مدرنیسم، هفت آسمان، ش ۳-۴، ص ۲۱-۲۲.
۴۰. کلمه ارتدکسی (Orthodoxy) به معنای «راست دینی» است و منظور از آن اصول عقاید صحیح و اولیه یک دین می‌باشد و مخالف آن بدعت است. همچنین ارتدکس نام یکی از سه فرقه عمده مسیحی است و آن دو دیگر عبارتند از: کاتولیک و پروتستان.
۴۱. علی‌رضا شجاعی‌زند، دین، جامعه و عرف شدن، نشر مرکز، ص ۶۵-۶۶.
۴۲. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۴۳۰.
۴۳. قبضی در «بسط تجربه نبوی» ص ۸۹-۹۰.
- لازم به ذکر است که گوهر‌انگاری تجربه دینی (معرفی تجربه دینی به عنوان گوهر دین) یکی از رویکردها در باب تجربه دینی است. علاوه بر این رویکرد، رویکردهای دیگری نیز نسبت به تجربه دینی اتخاذ شده است که می‌توان از: «تحویل و فرو کاستن وحی به تجربه دینی»، «تجربه دینی به عنوان مبنایی برای اثبات وجود خدا یا حداقل، اثبات ماورای طبیعت» (یا معرفت‌شناسی تجربه دینی) و «مبنا‌انگاری تجربه دینی برای پلورالیسم دینی»، نام برد. نگارنده در مقالات مستقلی هر یک از رویکردهای فوق را مورد بحث و بررسی قرار داده است. ر. ک؛
- پدیدارشناسی، تجربه‌گرایی دینی و گوهر دین، اندیشه حوزه، ش ۳۵-۳۶.
- لوازم و پیامدهای نظریه تجربه‌گرایی وحی، قبسات، ش ۲۶.
- قبضی در «بسط تجربه نبوی»، فصلنامه تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (الهیات و حقوق)، ش ۷-۸.
- رویکرد گوهر‌گرایان به پلورالیسم دینی، رواق اندیشه، ش ۱۱.
- «معرفت‌شناسی اصلاح شده» و عقلانیت باور دینی، قبسات، ش ۲۸.

