

حیث تاریخی و فراتاریخ در متون مقدس

متن کامل مقاله ارائه شده دکتر بیژن عبدالکریمی در دومین نشست پیش‌همایش «نقد اعتزال نو» که 23 آذرماه در دفتر قم پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی برگزار شد، اکنون پیش روی شماست.



متن کامل مقاله ارائه شده دکتر بیژن عبدالکریمی در دومین نشست پیش‌همایش «نقد اعتزال نو» که 23 آذرماه در دفتر قم پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی برگزار شد، اکنون پیش روی شماست.

به گزارش خبرگزاری مهر، عنوان این جلسه «دومین نشست پیش‌همایش ملی نقد اعتزال نو» می‌باشد. قبل از شروع بحث، اجازه می‌خواهم به «عنوان» این نشست، که حکایت گر نکاتی بسیار اساسی در حیات اجتماعی و فرهنگی روزگار کنونی ماست، انتقاداتی داشته باشم.

نخستین انتقاد به «عنوان» همایش پیش روی، «نقد اعتزال نو»، این است که دست اندرکاران همایش و تفکر آنان از همان آغاز موضع سلبی و منفی خود را با واژه «نقد» نسبت به «اعتزال گرایی و نواعتزال گرایی» بیان داشته، پرسشگری، جست و جوی آزادانه حقیقت و لذا امکان دفاع از خردگرایی، «اعتزال گرایی و نواعتزال گرایی» را لاقبل به نحو ذهنی برای خویشتن سرکوب کرده اند.

همچنین، عنوان همایش نوعی واکنش و نه کنش، یعنی نوعی عکس العمل به جای عمل را نشان می‌دهد و همین امر نشان گر نوعی عدم اصالت در انجام این همایش است. ای کاش به جای این عنوان از عناوین اصیلتری چون «متون مقدس در جهان کنونی»، «عقلانیت جدید و قدسیت متون مقدس»، «امکان یا عدم امکان قدسی بودن یک متن» یا لاقبل «تأملاتی بر جریان نواعتزال گرایی» — که بیانگر نوعی گشودگی به تبیین خاستگاه ها، دغدغه ها، پرسش ها و نیز محدودیت ها، آسیب ها و نقصانهای این جریان بود — برای همایش پیش رو انتخاب می‌شد. این «واکنشی بودن» به یکی از اوصاف بسیاری از جریانات فکری و اجتماعی ما تبدیل گشته، سبب از دست رفتن بسیاری از سرمایه های مادی و معنوی ما گردیده است.

نکته اساسی دیگر این است که آدمی و تفکر او همواره از دو سو در خطر است. من می‌توانم با دغدغه برپاکندگانی و دست اندرکاران همایش پیش رو از خود همدلی نشان دهم که جریان «اعتزال گرایی و نواعتزال گرایی» نه تنها نمی‌تواند سدی در برابر رشد فرایند عقلانیت مدرن و نتایج و لوازم اجتناب ناپذیر آن، یعنی سکولاریسم و نیهیلیسم در جوامع مسلمان باشد، بلکه خود نیز به عاملی در جهتشدت و حدت یافتن روند پرشتاب کنونی تبدیل گشته است.

اما از سوی دیگر، «اشعریت و اشعریت گرایی» نیز خطر بزرگ دیگری است که جهان اسلام را تهدید می‌کند و صرفاً باید دجال و یک چشم بود که خطر «اعتزال و اعتزال گرایی» را دید لیکن خطر «اشعریت و اشعریت گرایی» را ندید و دریافت که چگونه جریانات منحط، تباه کننده و غیر انسانی به اصطلاح بنیادگرایی ایی چون داعش، طالبانیسم، بن‌لادنیسم و بوکوحرام از دل همین جریان «اشعریت و اشعریت گرایی» بیرون آمده اند و همان گونه که در تاریخ اسلام نشان می‌دهد میان جریان منحط خوارج و شخصیتی چون ابوموسی اشعری با جریان اشعریت به رهبری ابوالحسن اشعری پیوندهای «نسب»ی و «سبب»ی آشکار و پنهانی وجود داشته است. اساساً خود همین جریان «اشعریت و اشعریت گرایی» یکی از مهم ترین عوامل و دلایل ضعف مسلمانان در جهان کنونی، روگردانی نسل‌های جوان مسلمان از سنت تاریخی خویش و طغیان علیه این سنت و استقبال از فرهنگ و عقلانیت جدید و نیز — همان گونه که تاریخ خود ظهور این جریان در قرون اولیه تاریخ تفکر مسلمانان نشان می‌دهد — زمینه واکنش و ظهور جریان اعتزال و اعتزال گرایی، هم در گذشته و هم در روزگار کنونی بوده است.

لذا ما امروز — اگر نه بیش از لاقبل به همان اندازه نقد اعتزال و اعتزال گرایی — به تأمل و نقد و بررسی در وصف «اشعریت و اشعریت گرایی» تفکر در میان خویش و در تفکر حاکم بر حوزه‌های علمیه و در میان جریانات سنت گرای جوامع مسلمان نیازمندیم، در غیر این صورت در جهان کنونی از این نیز ضعیف تر شده، بحرانهایمان مضاعف تر خواهد شد و جامعه و فرهنگ ما در مسیر انحطاط و تباهی خویش کماکان طی طریق خواهد کرد.

1. متون مقدس: تاریخی یا فراتاریخی؟

یکی از مهم ترین مسائل و مناقشات در قرون اولیه اسلامی، که از قضا میان دو جریان اشعری و معتزلی مورد بحث ما وجود داشت در خصوص سرشت «کلام الهی» یا متن مقدس (قرآن) بود. پرسش از سرشت «کلام الهی» در جهان اسلام آن چنان اهمیت یافت که علم الهیات (تئولوژی) در میان مسلمانان به «علم کلام» — به معنای شناخت کلام الهی — شهره یافت. به اعتقاد اینجانب، امروز نیز پرسش از سرشت و چیستی «کلام الهی» یکی از مهم ترین مسائل ماست تا آنجا که تقدیر و آینده حیات فکری، اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و تمدنی ما به نحوه پاسخگویی مان به این پرسش بستگی تام و تمام دارد.

مهمترین نزاع و چالش میان اشاعره و معتزله بر سر این بود که آیا کلام الهی را باید امری قدیم دانست یا حادث؟ با زبان و ادبیات امروزی می‌توان این نزاع را چنین بازگو و صورتبندی کرد: آیا کلام الهی امری تاریخی (حادث) است یا فراتاریخی (قدیم)؟ اشاعره را می‌توان پیروان قول به فراتاریخی، ازلی و ابدی بودن کلام الهی دانست و معتزله را قائلین به تاریخی، زمانی و مکانی بودن کلام الهی. امروز نیز یکی از مهمترین چالشگاه های نظری میان معتقدان به متون مقدس با تفکر سکولار و

نقادی‌های تاریخی آن از این متون، و نیز میان جریان‌های مختلف فکری در ادیان گوناگون از جمله در میان جریان‌های فکری مسلمانان همین پرسش است.

اما صرف نظر از ادعاهای اعتقادی و تئولوژیک، مثل این که همه کتب مقدس تاریخی‌اند و تنها کتاب مقدس ما فراتاریخی است یا همه کتب به اصطلاح آسمانی ناقص یا تحریف شده‌اند و تنها کتاب مقدس ما کامل و اصیل است، به این پرسش که متون مقدس، از جمله قرآن، متونی تاریخی یا فراتاریخی‌اند به لحاظ حکمی و معرفتی و با شیوه حکمی و معرفتی چگونه می‌توان پاسخ داد و برای یافتن پاسخ این پرسش از کجا باید شروع کرد؟

2. وجه انسانی دین و متون مقدس

دین به طور کلی و متن مقدس به طور خاص در نسبت با «انسان» معنا دارد. به بیان ساده‌تر، کاملاً آشکار است که بدون انسان، نه دین و نه متن مقدس، نه ایمان و نه کفر هیچ یک معنا و مفهومی محصل نداشته و ندارند. به همین اعتبار می‌توان گفت دین و متن مقدس «امری انسانی» است.

بی تردید، این بیان که «دین و متن مقدس امری انسانی هستند» برای بسیاری از دینداران عوام و مؤمنان نامتفکر به متون مقدس عبارتی بسیار مناقشه آمیز، عصبی کننده و حتی کفرآمیز و برخاسته از نگرشی غیردینی و سکولار می‌نماید. اما اهل تفکر و آنان که به راستی به وجود معنا و حقیقتی متعالی در این جهان و زیستن در پرتو آن می‌اندیشند، می‌دانند که در واقع چنین نیست. از اهل ظاهر باید پرسید: آیا براستی، حتی علی‌رغم ایمان به دیانت و نحوه زیست دینی و اعتقاد به «آسمانی و الهی» بودن متون مقدس می‌توان «وجهی انسانی» برای دین و متون مقدس قائل نبود؟ از اصحاب تئولوژی و معتقدان به نظام‌های گوناگون الهیاتی باید پرسید: براستی، معنای «آسمانی» بودن کتب مقدس چیست؟ به بیان دیگر، کاربرد وصف «آسمانی» در تعبیر «کتب آسمانی» به مجاز است یا به حقیقت؟ یعنی آیا وقتی می‌گوییم «قرآن کتابی آسمانی است» بیانی حقیقی است است چون «خورشید تابان است» یا بیانی مجازی است همچون «علی شیر است»؟ بی‌تردید، در تلقی «آسمانی بودن کتب مقدس» مراد این نیست که این کتاب‌ها به حقیقت در آسمان، در معنای مورد نظر منجمان و ستاره‌شناسان، فرضاً در یکی از سیارات راه شیری، تهیه و تنظیم گشته و سپس برای هدایت بشر به کره زمین فرستاده شده است. پس، تعبیر «آسمانی بودن کتب مقدس» تعبیری مجازی است و لفظ «آسمانی» اشاره به «ساحتی از ساحات گوناگون وجود انسان» به طور کلی یا «ساحتی از ساحات گوناگون وجود نبی» به طور خاص دارد، ساحتی که با دیگر ساحات وجودی انسان، همچون ساحت زندگی غریزی، زندگی روزمره و حتی حیات علمی، عقلانی و متافیزیکی متفاوت و از آنها «متعالی‌تر»، یعنی «آسمانی» تر است.

حتی اگر گفته شود مراد از وصف «آسمانی بودن» کتب مقدس، «الهی بودن» آنها و تنزیل آنها از جانب خداوند است و این وصف به حقیقت و نه به مجاز به کتب برخی از انسان‌ها، یعنی انبیاء، اطلاق می‌شود، باز هم باید توجه داشت که این کتب حاصل «تلاقی آسمان و زمین» یعنی حاصل تلاقی «امر الهی با یک انسان/ نبی» است. لذا به این اعتبار، یعنی به اعتبار تلاقی «آسمان و زمین» یا «تنزیل امر الهی بر قلب یا روح یک انسان/ نبی»، نیز میتوان و باید پذیرفت که کتب آسمانی و الهی از «وجهی زمینی و انسانی» برخوردارند.

بنابراین، نه فقط فهم ما از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی تاریخی‌اند بلکه خود این آموزه‌ها و گزاره‌ها سرشتی تاریخی دارند. تأکید بر سرشت بشری و تاریخی این آموزه‌ها و گزاره‌ها ضرورتاً نه به معنای ناسوتی و سکولاریزه کردن آنها بلکه به معنای فراهم ساختن مبنایی برای درک اهمیت و معنای انسانی این آموزه‌ها و تعالیم و نشان دادن پیوندشان با زندگی واقعی انسان‌ها در تاریخ انضمامی شان است.

3. متون مقدس و دیالکتیک «آسمان و زمین» / دیالکتیک «امر الهی و امر انسانی»

اگر در پارادایم تفکر دینی با این مقدمات موافق باشیم — و البته نمیتوانیم موافق نباشیم — که وصف آسمانی بودن کتب مقدس به ساحتی متعالی از وجود انسان اشاره دارد و کتب مقدس حاصل «تنزیل» — که خود مفهومی بسیار کلیدی و بنیادین در نظام معرفت‌شناسی سنت عبری و کتب مقدس شکل یافته در این سنت و لذا در بحث کنونی است — امر الهی بر قلب یا روح نبی، یعنی قلب یا روح موجودی انسانی است، در نتیجه باید با این نتیجه‌گیری موافق بود که کتب مقدس حاصل دیالکتیک — یعنی رابطه متقابل میان — آسمان و زمین یا دیالکتیک امر الهی و امر انسانی است. این حقیقت بزرگ و ژرفی است که قرآن نیز صراحتاً بدان ادعان دارد:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ إِلَّا يُوحَىٰ إِلَيَّ (سورة 6/ فصلت، آیه 41)

قَالَتُ رُسُلُهُمْ إِنْ تَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ (سورة 14/ ابراهيم، آیه 11)

در قرآن آیات متعددی وجود دارد که جملگی به وجه بشری نبی اشاره داشته، تلقی غیربشری از نبی داشتن یا این انتظار را که نبی باید موجودی غیرانسانی و غیربشری باشد، به مخالفان و منکران دعوت انبیاء نسبت داده، آن را به چالش می‌گیرد.^[1] در این آیات وصف بشری نبی (أنا بشرٌ مِثْلُكُمْ) در کنار وصف الهی وحی (إلا یوحی الی) قرار گرفته است.

حال می‌توانیم با توجه به این مقدمات و پذیرش وجود رابطه‌ای متقابل و دیالکتیکی میان «زمین و آسمان» یا «امر الهی و امر انسانی» به صورتی جدیدی از نزاع اشاعره و معتزله دست یابیم: اشاعره با قول به «قدیم» بودن، یعنی ازلی، ابدی و در یک کلمه فراتاریخی، بودن کلام الهی وصف بشری بودن متن مقدس را نادیده گرفته یا لاقلاً بر آن کمتر تأکید می‌ورزیدند و، در مقابل، معتزله با اعتقاد به «حادث» بودن، یعنی زمانی، مکانی و در یک کلمه تاریخی بودن کلام الهی، وصف الهی متن مقدس را نادیده گرفته یا آن را کم رنگ ساختند.

لذا، در چارچوب باور به مقدس بودن متون مقدس و بر اساس نظام زبانی اشاعره و معتزله، می‌توان بر اوصاف توأمان قدیم بودن (ازلی، ابدی، فرامکانی و فرازمانی بودن) و نیز حادث بودن (داشتن آغاز و انجام و غیرازلی و غیرابدی، مکانی و زمانی بودن) کلام الهی، و با زبان و ادبیات امروز بر اوصاف توأمان تاریخی و فراتاریخی بودن آن تأکید ورزید.

البته، این نتیجه‌گیری به هیچ وجه امر تازه‌ای نبوده، با کمی دقت می‌توان دریافت که مورد پذیرش هم معتزله و هم اشاعره بوده است و نزاع میان آنها در خصوص سرشت قرآن و وصف قدیم (فراتاریخی) یا حادث (تاریخی) بودن کلام الهی در نهایت با یکدیگر سازگار بوده است. معتزله «کلیم بودن» به منزله وصفی از اوصاف خداوند را صفتی زائد بر ذات ندانسته، همچون همه اوصاف خداوند عین ذات خداوند و هر یک از صفات الهی، از جمله صفت کلیم بودن، را به عنوان وجه و اعتباری عقلی برای ذاتی واحد برمی‌شمردند. لذا آنان همه صفات خداوند، از جمله کلام الهی، به منزله وجهی عقلی و اعتباری از ذات خداوند را به تبع خود ذات، قدیم، یعنی امری ازلی و ابدی می‌دانستند. لیکن، قرآن، به معنای مجموع سور و آیات و کلمات و حروف شکل گرفته در قلب و روح نبی، اموری هستند که با توجه به شأن نزول شان (یعنی با توجه به محدودیت های زمانی، مکانی، فرهنگی، جغرافیایی و به زبان امروزی با توجه به حیث تاریخی شان) نازل گردیده اند. لذا این آیات نمی‌توانند حقیقتی قدیم، ازلی و ابدی باشند. علاوه بر این، وجود آیات ناسخ و منسوخ در قرآن و این که پاره‌ای از آیات در مقام ناسخ، برخی دیگر از آیات را به منزله منسوخ نسخ می‌کند، به خوبی دلالت بر حادث، یعنی تاریخی بودن آیات می‌کند. بنابراین، قرآن امری مخلوق است و خداوند با توجه به حاجت زمان و شأن نزول آیات آن را خلق کرده است. لذا قرآن قائم به ذات خداوند نیست بلکه خارج از ذات خداوند قرار دارد و خداوند آن را در «محل و شرایط» خلق کرده تا در همان محل و شرایط شنیده و عمل شود. لذا قرآن با «ظرف زمانی و مکانی» خود پیوندی لاینفک دارد.

از این سو، اشاعره نیز میان دو گونه کلام الهی تمییز قائل می‌شدند: کلام نفسی و کلام لفظی. مراد اشاعره از «کلام نفسی» همان صفت «کلیم بودن خداوند» و «معنای حقیقی و حقیقت باطنی قرآن» است که همچون ذات خداوند قدیم است و مرادشان از «کلام لفظی» همان کلمات، الفاظ، حروف، کاغذ و مرکب و جوهر و غیر آن است که حقیقت قرآن با آن ظهور می‌یابد و مثل هر امر دیگری امر مخلوق و حادث است.

به این ترتیب، به خوبی پیداست که به اعتبار بحث از حادث یا قدیم بودن کلام الهی نزاع میان معتزله و اشاعره نزاعی اصیل نبوده، بلکه چالشی ظاهری و لفظی است. زیرا هم معتزله و هم اشاعره کلام الهی، به معنای صفت ذاتی خداوند یا به بیان اشاعره، کلام نفسی، را امری قدیم می‌دانستند و نیز از نظر هر دو قرآن، یعنی کلام لفظی آن امری مخلوق و حادث است.

بنابراین، می‌توان و باید پذیرفت که همه متون مقدس، از جمله قرآن، به اعتبار ظهور صفت کلیم بودن خداوند و به تعبیر اشاعره به اعتبار «کلام نفسی» خداوند، امری الهی، آسمانی و فراتاریخی و در همان حال به اعتبار تنزیل شان در قلب و روح و نیز زبان آدمی (نبی) امری بشری، زمینی و تاریخی است. این نتیجه‌گیری امری است که در سنت تاریخی خود مسلمانان ریشه داشته و مورد پذیرش هم معتزله و هم اشاعره بوده است و تنها برخی جریان‌های قشری و ظاهرگرا، همچون حشویه بوده اند که هر آنچه را در قرآن است قدیم، یعنی حقایقی ازلی و ابدی می‌دانسته اند.

4. حیث تاریخی بشر و متون مقدس

از منظر دیگری نیز می‌توان به وصف زمینی، انسانی و تاریخی متون مقدس نایل شد. اگر بپذیریم — و باید بپذیریم — که انسان موجودی بالذات تاریخی و نحوه هستی انسانی وی نحوه هستی ای اساساً تاریخی است، نه به این معنا که «انسان» موجودی است که در «تاریخ» زندگی می‌کند و نسبت میان «هستی انسانی» و «تاریخ» همچون نسبت دو امر مستقل و منفک از یکدیگری است که هر یک را می‌توان مستقل از دیگری لحاظ کرد و در قالب مثال تو گویی رابطه میان «انسان» و «تاریخ» همچون رابطه یک ترن با ریل قطار یا بسان رابطه آب رودخانه با بستر رودخانه است؛ بلکه به این معنا که نحوه هستی انسان اساساً مستقل از تاریخ و شرایط تاریخی اش قابل تصور نیست. به بیان ساده‌تر، انسان موجودی نیست که پس از قوام یافتنش در عالم ذر یا در عالمی مثالی پا به این جهان می‌گذارد بلکه نحوه هستی انسانی به گونه ای است که در یک عالم اجتماعی — زبانی — فرهنگی — تاریخی خاص قوام و تحقق می‌یابد. ما انسان مستقل از جامعه، زبان، فرهنگ، تاریخ و سنت تاریخی ای که در آن رشد و نمو کرده است نداریم. برای مثال اگر بتوانیم نوزاد انسانی را مستقل از جامعه، زبان، فرهنگ، تاریخ و سنت‌های تاریخی — همچون کودکان وحش، یعنی کودکانی که به دلایل خاصی فرضاً بیمار روانی بودن پدر و مادر سال‌ها در یک زیرزمین به دور از جامعه و فرهنگ زندگی کرده اند — در نظر بگیریم، حاصل موجودی انسانی در معنای دقیق کلمه نخواهد بود. این وصف، که از آن به «حیث تاریخی بشر» یاد می‌شود وصفی ضروری و تفکیک ناپذیر از نحوه هستی انسانی است. بنابراین، از آنجا که نحوه هستی انسانی بالذات تاریخی است، لذا هر آنچه نیز با انسان و نحوه هستی انسانی نسبت دارد، از جمله تفکر، معرفت، علم، هنر، اخلاق، سیاست، تکنولوژی و ... اموری تاریخی هستند.

تکیه بر حیث تاریخی و تاریخمندی بشر و تأکید بر تعلق وی به یک وضعیت تاریخی — فرهنگی خاص به معنای نشان دادن محدودیت های ذاتی بشری و به معنای نشان دادن این حقیقت بسیار ساده است که بشر موجودی همه زمانی و همه مکانی، یعنی خدا نیست. به همین دلیل، فهم وی همواره در وضعیتی معین، یعنی از منظری معین و در چارچوب افق هایی معین و متکی بر مجموعه ای از پیش فهم ها و پیش داوری های آشکار و پنهان رخ می‌دهد.

حال اگر آیاتی چون «أنا بشرٌ مثلكم» و وجه بشری نبی را جدی بگیریم — که گریزی نیز جز آن نداریم — نتیجه آن صرفاً این امر ساده نیست که نبی همچون دیگر انسان ها تغذیه می‌کرد، می‌نوشت یا صاحب فرزند می‌شد، بلکه تمام اوصاف ضروری نحوه

هستی انسانی، از جمله حیث تاریخی بشر، نیز بر نحوه هستی وی صادق است. بدین ترتیب، با توجه به حیث تاریخی نبی، نحوه هستی او و هر آنچه با این نحوه هستی ارتباط دارد، یعنی همه فهم ها، تفسیر ها، کنش ها و رفتارهای او، از جمله وحی و متن مقدس که با وی نسبتی دارند، متأثر از زبان، جامعه، فرهنگ و سنت تاریخی ایی هستند که وی در آن رشد و نمو داشته است. برای نمونه ادعای حضرت عیسی در خصوص قریب الوقوع بودن پادشاهی خداوند بر روی زمین است، ادعایی که صرفاً بر اساس سنت تفکر آخرازمائی یهودیان، که عیسی در آن تربیت یافته بود، قابل فهم است و به این معناست که حضرت عیسی در بسیاری از سنن، مفروضات و صور تفکر زمانه خویش با جامعه یهودی شریک و به بیان صحیح تر، وامدار جامعه خود و سنن فکری آن بوده است. البته این حقیقتی است که در خود کتب مقدس نیز کاملاً بیّن و آشکار است. برای مثال، این که قرآن به زبان عربی است و در آن از بت هایی چون لات و عزی (بت های اعراب) و نه فرضاً از ویشنو و شیوا (بت های هندیان) یا از حیواناتی چون گاو و شتر و نه فرضاً از پاندا و پلاتیپوس یا از پدیده های به نام «ظهار» (رسم اعراب، و فقط اعراب، مبنی بر این که مردی به زنش بگوید «تو همچون مادرم بر من حرامی» و بر اساس همین جمله در روابط زناشویی به زنش پشت کند) سخن گفته شده است، به خوبی رابطه زبان، فرهنگ، جغرافیا، و سنت تاریخی نبی با متن مقدس را نشان می دهد.

البته حشویه و اصحاب تفکر تئولوژیک، به منظور پنهان و مغفول نگاه داشتن حقیقتی که در تکیه بر وصف بشری و تاریخی نبی وجود دارد، اعتراض خواهند کرد درست است که نبی از شرایط زبانی، اجتماعی، جغرافیایی، فرهنگی و تاریخی خویش تأثیر می پذیرد لیکن در همان حال، وی از آنها فراروی داشته و سبب تغییر آنها می شود. این نکته حقیقتی کاملاً درست و انکارناپذیر است لیکن این حقیقت انکارناپذیر نبی را از دایره انسانی و محدودیت های ذاتی بشری و تاریخی خارج نمی سازد. به بیان ساده تر، هر بشری، از جمله نبی از این امکان انسانی برخوردار است که بتواند فراخور شایستگی ها و توانمندی های خویش بر شرایط اجتماعی و تاریخی خود اثرگذار باشد، و صدا البته انبیاء به اعتبار اثرگذاری تاریخی خویش چهره های برجسته تاریخ حیات بشری بوده اند. اما هسته مرکزی و کانون معنایی تکیه بر حیث بشری و لذا تاریخی نبی در خصوص مواجهه منفعلانه یا فعال نبی با شرایط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی نیست، بلکه سخن در این است که هیچ انسانی، از جمله نبی نمی تواند خارج از افق هایی که زبان، جامعه، فرهنگ و تاریخ وی برایش تعیین می کنند قرار گیرد یا حتی به اثرگذاری تاریخی بپردازد. به بیان ساده تر، ما هیچ «انسان استعلایی»، یعنی فرازبانی، فرااجتماعی، فرافرهنگی و فراتاریخی نداشته و نمی توانیم داشته باشیم. این تنها خداوند است که به منزله حقیقتی بسیط، مطلق، ازلی، ابدی و نامتناهی امری استعلایی، در معنای فرازبانی، فرااجتماعی، فرافرهنگی و فراتاریخی است. اما همین حقیقت استعلایی زمانی که در ظرف فهم و وسع وجود بشری نبی قرار می گیرد رنگ و بوی ظرف زبانی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی نبی را به خود می گیرد. این دقیقاً همان معنایی است که از معنا و مفهوم بسیار کلیدی «تنزیل» در سنت تاریخی ما مراد می شود. یعنی حقیقتی مطلق که هیچ زبان و مفهومی یارای بیان آن را ندارد و فراتر از هر آن چیزی است که به فهم و خیال هر بشری، از جمله نبی، در آید در آنات رویداد «وحی» — که اندیشیدن به سرشت آن از مهم ترین موضوعات سنت تاریخی ماست — به سطح زبان، فرهنگ و سنت تاریخی خاصی، که به دلیل بشری بودن شان از وصف محدودیت و تناهی ذاتی برخوردارند، تنزل یافته، از همین تنزیل آسمان تا سطح زمین، و پیوند حقیقتی فراتاریخی با بشر تاریخی مرحله تازه ای از تاریخ بشری آغاز شده، فرهنگ و تمدنی تازه قوام می گیرد یا فرهنگ و تمدن های پیشین روح و جہتی تازه می یابند.

5. حیث تاریخی مخاطبان متون مقدس

توجه به حیث تاریخی بشر و درک این امر که بشر موجودی بالذات تاریخی و لذا همه فهم ها، تفسیرها و کنش های وی در چارچوبها و افقهای تاریخی است، ما را به این حقیقت مهم و بنیادین متفطن می سازد که انسانها نیز در چارچوب و افق تاریخی خاص و بر اساس عقلانیت های گوناگون تاریخی با یک متن از جمله متون مقدس مواجه شده، مورد خطاب قرار می گیرند. لذا به هیچ وجه نمی توان انتظار داشت مخاطبی که فرضاً در جهان مدرن و بر اساس عقلانیت مدرن، یعنی عقلانیت گالیله ای — نیوتنی — دکارتی بار آمده و می اندیشد به همان نحوه و با همان مفروضات و با همان عقلانیت و زبانی با متون مقدس مواجهه شود که در مخاطبان پیشین متون مقدس در اعصار گذشته با این متون مواجه می شدند، مضاف بر این که خود متون مقدس نیز، به واسطه حیث بشری و تاریخی نبی در دورانه های ماقبل مدرن و در سنتهای تاریخی پیشین شکل گرفته اند.

لذا مؤمنان راستین به کتب مقدس و آنان که زیست دینی را به جان تجربه کرده، دیانت را در سطح تکرار پاره ای از گزاره ها و باورهای نهادینه شده تاریخی درک نمی کنند، به خوبی می توانند این حقیقت بزرگ و بیّن را دریابند که مخاطبان امروز همچون مخاطبان دیروز متون مقدس نبوده، با مبادی تصویری و تصدیقی و مفروضات بسیار متفاوتی با گذشتگان با متون مقدس مواجه می شوند. به بیان ساده تر، عالمیت تاریخی مخاطبان جهان مدرن و پسامدرن با عالمیت تاریخی مخاطبان متون مقدس در جهان های پیشامدرن بسیار متفاوتند، و این نه ناشی از نوعی قصور، لجاجت یا الحاد بلکه ناشی از حیث تاریخی بشر و اقتضای نحوه هستی تاریخی اوست که حقیقتی اجتناب ناپذیر است. لذا به هیچ وجه نمی توان بر اساس عقلانیت های جهان های کهن با مخاطبی که به اقتضای بشری اش بر اساس عقلانیت مدرن و عقلانیت پسامدرن می اندیشد سخن گفت و از حقایق اصیلی که خود را در کتب مقدس آشکار می سازند دفاع کرد.

متأسفانه حوزه های علمیه، روحانیون و متولیان حیات دینی در میان مسلمانان بیش از اندازه اسیر اسانسیالیسم (ذات گرایی) ارسطویی و درک غیرتاریخی پدیدارها هستند که درکی از نگرش تاریخی و حیث تاریخی نبی، حیث تاریخی متون مقدس و حیث تاریخی مخاطبان خود داشته باشند. لذا دفاع آنها از متون مقدس صورتی [2]، بی حاصل، محکوم به شکست و حتی در جهت هر چه بیشتر سکولاریزه شدن جامعه و سبب خشم و طغیان نسل های جوان مسلمان علیه فرهنگ و سنت تاریخی

خویش و در غلتیدن به سوی تفکر و فرهنگ سکولار و نیهیلیستیک غربی است.

6. همدلی با جریان نواعتزال گرایی

بر اساس مقدمات گفته شده، یعنی با توجه به «حیث تاریخی بشر» و لذا با توجه به نتایج اجتناب ناپذیر و ناگزیر آن، یعنی حیث تاریخی نبی، و به واسطه آن حیث تاریخی متون مقدس، و نیز حیث تاریخی مخاطبان متون مقدس می توان و باید با جریان نواعتزال گرایی نوعی همدلی و هم سوئی نشان داد، بی آن که این سخن به معنای پذیرش مطلق و تمام عیار این جریان باشد.

جریان نواعتزال گرایی به درستی — اما نه به تمامی — به حیث تاریخی بشر التفات یافته است. این جریان به درستی دریافته است که دیگر نمی توان با مخاطب امروز بر اساس عقلانیت و مفروضات دیروز سخن گفت. این جریان دغدغه دفاع از باورهای دینی در جهان معاصر را دارد و، برخلاف رقبای اشعری مسلک خویش، به خوبی به این امر واقف گردیده است که بعد از قرون هفده و هجده به این سو، با بسط نگرش و آگاهی های تاریخی، دیگر نمی توان از پاره ای تعالیم، آموزه ها و احکام محلی، بومی، جغرافیایی و در یک کلمه تاریخی به منزله حقایقی ازلی، ابدی و فراتاریخی دفاع کرد. جریان نواعتزال گرایی می کوشد تا با تکیه بر وجه بشری نبی و ارتباط متن مقدس با این وجه و با استفاده از مفاهیم و مقولاتی چون «تجربة نبوی»، «رؤیاهای نبوی»، و... از یکسو رویداد تاریخی «وحی» را برای بشر امروزی، که بر اساس عقلانیت جدید می اندیشد، تبیین و قابل فهم سازد و از سوی دیگر محدودیت های تاریخی برخی از این تعالیم، آموزه ها و احکام محلی، بومی و جغرافیایی و لذا وصف غیر ازلی و غیر ابدی بودن آنها و ضرورت بازنگری و تغییر در آنها را نشان دهد.

به اعتقاد من، ما حق نداریم دغدغه ها و دردمندی های درست جریان نواعتزال گرایی را، که بر اساس دریافتی درست — هر چند ناتمام — از «حیث تاریخی بشر» است نادیده گرفته، این جریان را به تمامی مورد انکار قرار دهیم.

اما از سوی دیگر، جریان رقیب نواعتزال گرایی، یعنی سنت گرایان و اشعری مسلکان جامعه ما نیز — علی رغم آن که به دلیل اسارت شان در اسانسیالیسم (ذات گرایی) ارسطویی و لذا عدم برخورداری از نگرش تاریخی و عدم درک بنیادین «حیث تاریخی بشر» و لذا «حیث تاریخی نبی» و «حیث تاریخی متون مقدس» و لذا عدم برخورداری از شایستگی برای دفاع از حیات دینی در جهان معاصر و به جهت ایجاد بحران های بسیار عمیق در جامعه ما از جمله هر چه بیشتر سکولاریزه کردن جامعه و سوق دادن افراد کشور، به خصوص جوانان به سوی فرهنگ و تفکر سکولار و نیهیلیستیک غرب و ایجاد احساس طغیان و نفرت نسبت به سنت و خویشستن تاریخی در آنها انتقادات بسیاری بر ایشان وارد است — دردمندی و دغدغه ای قابل دفاع دارند. آنان به درستی جریان نواعتزال گرایی را زمینه ساز بسط سکولاریسم برشمرده، در صدد نقد آن برآمده اند، لیکن به بحران های حاصل از تفکر تئولوژیک و اشعری مسلکی خویش و عدم توانایی خود در پاسخگویی به پرسشهای برخاسته از بسط سوپرکتویسم متافیزیکی جدید و بحران های حاصل از این ناتوانی در عرصه حیات اجتماعی و تاریخی کور و نابینا هستند.

7. انتقاداتی به جریان نواعتزال گرایی

اما همدلی و هم سوئی من با دغدغه ها و احساس دردمندی جریان نواعتزال گرایی به معنای پذیرش مسیری نیست که این جریان برای دفاع از امکان زیست دینی در جهان معاصر برگزیده است.

گفته شد که جریان نواعتزال گرایی به درستی — اما نه به تمامی — به حیث تاریخی بشر التفات یافته است. در سیاق بحث کنونی، نخستین انتقاد به جریان نواعتزال گرایی این است که متفکران این جریان بر اساس تجربه زیسته در جوامعی چون ایران و بر اساس مواجهه با واقعیات سهمگین و بحران های گوناگون نظری، اجتماعی و تاریخی ایی که مسلمانان با آن مواجه اند ناگزیر به پذیرش نوعی نگرش و تفکر نصف و نیمه تاریخی گردیده اند لیکن هنوز نتوانسته اند اهمیت «حیث تاریخی بشر» را به منزله عنصری بنیادین و قوام بخش در نظام اپیستمیک (معرفت شناسانه) خویش وارد سازند. این درست شبیه نحوه واکنش رقبای نواعتزال گرایان، یعنی سنت گرایان اشعری مسلک است که واقعیت های سرسخت جهان مدرن آنان را به برخی چرخش ها و نرمش ها وا داشته است لیکن آنها هنوز زیست جهان مدرن و مبانی وجودشناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی آن را به رسمیت نشناخته، تصور می کنند به سادگی می توانند از باورهای کهن شان، همان گونه که بوده است، با کمی رنگ و لعاب های سطحی مدرن دادن، بی آن که تحولاتی در اصول و مبانی صورت گیرد، به دفاع بپردازند.

جریان نواعتزال گرایی به جهت عدم درک عمیق حیث تاریخی بشر و لذا فقدان نگرش تاریخی، درکی از تاریختی خود عقلانیت مدرن نداشته، عقلانیت جدید و اصول و مبادی آن را امری مطلق، ازلی، ابدی و جهان شمول می گیرد غافل از این که خود عقلانیت جدید نیز به تبع نحوه هستی بالذات تاریخی بشر، امری تاریخی و بنابراین غیر مطلق و غیر جهان شمول است. لذا نمی توان و نباید اصول و مبادی این عقلانیت و نظام اپیستمیک متناسب با آن را به همه دوران های تاریخی و به همه نظام های اپیستمیک از جمله نظام های معرفتی حکمت های شرقی به طور کلی و نظام معرفتی شکل یافته در سنت عبری که خود را در متون مقدس تورات، اناجیل و قرآن آشکار ساخته است، تحمیل کرد. این امر، یعنی تحمیل اصول و مبادی عقلانیت جدید و نظام معرفت شناختی حاصل از آن به متون مقدس و نظام معرفت شناختی خاص آن دقیقاً همان امری است که با جریان نواعتزال گرایی صورت گرفته است. به بیان ساده تر، این جریان صورت عقلانیت جدید را به ماده تفکر دینی تحمیل کرده، سبب ناسوتی و سکولاریزه شدن «معرفت قدسی» مستتر در متون مقدس می گردد. به واسطه تبیین های جریان نواعتزال گرایی وجه بشری و ناسوتی به تمامی بر متن مقدس مستولی شده، به زبان استعاره، «وجه آسمانی» به «وجه زمینی» تأویل و تقلیل می یابد و دیگر هیچ اثری از قدسیت متن باقی نمی ماند و مرزهای میان متن مقدس و متن نامقدس (متن عرفی) به تمامی فرو

می‌باشد. این نتیجه خود عاملی در جهت بسط سکولاریسم روزگار ما و درست برخلاف قصد اولیه اندیشمندان حوزه نواعترال‌گرایی و مصداق تمام عیار نقض غرض است.

به دلیل منتهی شدن به همین نتیجه است که سنت‌گرایان اشعری مسلک از هر گونه تأکید بر حیات بشری و حیات تاریخی متن مقدس در هراس اند. آنان — آگاهانه یا ناآگاهانه، خودآگاه یا ناخودآگاه — احساس می‌کنند هر گونه تماس با عقلانیت جدید و ورود اصول و مبادی عقل مدرن، از جمله نگرش تاریخی، درست همچون اسب تروا قلعه ایمان دینی را نهایتاً فتح خواهد کرد و آن را به تمامی تحت سیطره سکولاریسم و ناسوتی‌گری قرار خواهد داد. آنان تجربه جریان نواعترال‌گرایی را مؤید کاملی برای احساس و دریافت خویش می‌دانند. لیک سنت‌گرایان اشعری مسلک ما به این حقیقت بزرگ التفات ندارند که امروز تحت تأثیر رویداد عظیم تاریخی مدرنیته و ظهور عقلانیت جدید — و در این چند دهه اخیر با ظهور عقلانیت پسامدرن — تمام برج و باروهای ستبر حیات سنتی و عقلانیت دینی پیشامدرن فرو ریخته است و هیچ نقطه‌ای بیرون از مدرنیته، عقلانیت جدید و بسط سوژکتیویسم جدید وجود ندارد و ما دیگر نمی‌توانیم بدون توجه به پرسش‌های ژرف و شالوده‌شکن حاصل از عقلانیت مدرن و پسامدرن به غار کف‌های سنتی خود خزیده و به پاره‌ای از باورهای نهادینه شده خویش دل خوش باشیم.

به همین دلیل اینجانب همچون جریان نواعترال‌گرایی، و حتی بیشتر از آنها و برخلاف اصحاب تئولوژی و سنت‌گرایان اشعری مسلک، از کاربرد و اعمال هر گونه روش‌های تاریخی و انتقادی مدرن — فرضاً اعمال روش‌های پژوهش‌های اتیمولوژیک، سایکولوژیک، جامعه‌شناختی، تاریخی و... — بر متون مقدس خوف و هراسی نداشته، از آن کاملاً حمایت می‌کنم. برخلاف تصور اصحاب تئولوژی و سنت‌گرایان اشعری مسلک کاربرد و اعمال روش‌های تاریخی و انتقادی — که به دلیل رویدادگی عظیم و تاریخی ظهور عقلانیت جدید به هیچ وجه نمی‌توانیم آنها را نادیده گرفته یا سرکوب نماییم — ضرورتاً به ناسوتی و سکولار شدن کتب مقدس نمی‌انجامد. به بیان دیگر، سکولاریسم یگانه امکان و یگانه نتیجه اجتناب‌ناپذیر کاربرد روش‌های تاریخی جدید در خصوص متون مقدس نبوده، این امکان نیز در برابر ما گشوده است که با این روش‌ها وجوه تاریخی و ناصیل کتب مقدس کنار زده شده، وجهی اصیل‌تر و حقیقتی‌تر از این متون خود را بر ما آشکار سازد. تحقق این امکان صرفاً زمانی میسر است که ما میان وجه تاریخی و وجه فراتاریخی متون مقدس تمایز قائل شده، ایندو را با یکدیگر یکی نگیریم. به بیان ساده‌تر، آنچه با کاربرد روش‌های تاریخی و انتقادی مدرن در خصوص دین و متون مقدس تزلزل می‌یابد بسیاری از مفروضات نامنقح، گزافی، نهادینه شده و تاریخی نظام‌های تئولوژیک و بشرساخته و خودبنیادانه خود ماست و نه حقیقتی که خود را در متون مقدس آشکار می‌سازد. می‌توان با بسیاری از حقایقی که اعمال روش‌های حاصل از عقلانیت انتقادی جدید بر ما آشکار می‌سازد همدل و هم سو بود بی آنکه ناسوتی‌گری، سکولاریسم و نیهیلیسم را یگانه نتیجه قطعی و ضروری آن دانست، صرفاً منوط بر این که از یکسو، همچون سنت‌گرایان اشعری مسلک به نحو گزافی و من‌عندی وجوه زمینی، تاریخی و بشری متون مقدس را — یعنی همان وجوهی را که کاربرد روش‌های علمی و انتقادی جدید آنها را به خوبی برای ما آشکار می‌سازند — حقایقی الهی، ازلی، ابدی و فراتاریخی قلمداد نکنیم؛ و از سوی دیگر، همچون نوگرایان، شیفتگان عقل مدرن و نواعترال‌گرایان عقلانیت جدید و روش‌های تاریخی و انتقادی حاصل از آن را مطلق و جهان شمول تلقی نکرده، به محدودیت‌های این روش‌ها در مواجهه با حقیقتی اصیل و فراتاریخی، که خود را در کتب مقدس آشکار می‌کند واقف باشیم. به بیان دیگر، روش‌های تاریخی و انتقادی جدید جملگی مبتنی بر تفکر متافیزیکی و سوژکتیویستی عقلانیت دکارتی — کانتی‌ای می‌باشند که از اساس گشودگی آدمی به امر قدسی را نمی‌پذیرد و آدمی همچون محفظة در خود بسته و «من در خود فرو بسته‌ای» است که صرفاً به آگاهی‌های خویش، و به بیان کانتی به پدیدارها، یعنی به آنچه در ذهن آشکار می‌شود، دسترسی دارد.

به بیان سلیس‌تر، یکی دیگر از انتقادات اینجانب به جریان نواعترال‌گرایی این است که آنها، آگاهانه یا ناآگاهانه، در افق تفکر سوژکتیویستی جدید، یعنی در چارچوب دکارتی — کانتی می‌اندیشند و در این افق و چارچوب هیچ روزه‌ای به جهان غیب و به غیب جهان، یعنی همان حقیقتی که قدسیت متن قدسی قائم به ظهور آن است، وجود ندارد. به همین دلیل است که در چارچوب نواعترال‌گرایی وجه قدسی/ فراتاریخی متون مقدس در پس وجوه بشری/ تاریخی این متون مغفول مانده، این کتب تا سرحد کتب عرفی تنزل می‌یابند و از کتب مقدس، قداست زدایی می‌شود.

البته، ناگفته نماند که سنت‌گرایان اشعری مسلک نیز تا زمانی که تحت سیطره تفکر مفهومی، حصولی و گزاره محور متافیزیکی هستند، به هیچ وجه راهی برای مواجهه با امر قدسی یا همان حقیقت فراتاریخ، یعنی همان قدسیت متن قدسی نیافته، آنان نیز با سیطره بخشیدن تفکر حصولی و مفهومی و گزاره محور (در شکل تفسیرهای کلامی، فقهی و غیره) متون مقدس را به متونی نظری، کلامی، حقوقی و غیره تبدیل کرده، در ناسوتی و سکولاریزه کردن متون مقدس و لذا بسط ناسوتی‌گری، سکولاریسم و نیهیلیسم دوره جدید با رقبای نواعترالی‌شان شریک و سهیم هستند. تجربه و تفکر دینی به دلیل ویژگی‌های ذاتی خود، که تفکری زنده، غیرصوری و غیرتجربیدی است، براحثی با عقلانیت صوری، انتزاعی و تجربیدی متافیزیکی، چه در شکل ارسطوگرایی سنت‌گرایان اشعری مسلک و چه در شکل تفکر سوژکتیویستی دکارتی — کانتی نواعترال‌گرایان، هماهنگ نمی‌شود. تحمیل عقلانیت متافیزیکی، از هر نوع، به تفکر دینی و متون مقدس نتیجه‌ای جز از کف رفتن معرفت قدسی و مرگ حیات دینی در بر نخواهد داشت.

همانگونه که در صفحات پیشین اشاره شد، ما باید به صورت‌بندی جدیدی از نزاع اشاعره و معتزله در گذشته و نیز چالش میان جریان نواعترال‌گرایی و اشعری مسلکان در روزگار خود دست یافته، وجود رابطه‌ای متقابل و دیالکتیکی میان «زمین و آسمان» یا «امر الهی و امر انسانی» و به تعبیری میان «بشر تاریخی و فراتاریخ» را بپذیریم.

8. ضرورت فهم حقیقت فی نفسه به منزله فراتاریخ

انسانها بر اساس حیث تاریخی خویش، همواره بر اساس پاره‌ای از ضوابط و معیارها به حقیقت می‌اندیشند، بی‌خبر از آن که آنها پیوسته بر اساس شرایط تاریخی خود و معیارهای مورد قبول روزگار و نظام معرفت‌شناسی خویش می‌اندیشند. اکثر انسانها در نمی‌یابند که هیچ نقطه‌ای بیرون از تاریخ وجود ندارد که از آن نقطه بتوان از منطری استعلایی و فراتاریخی به حقیقت نگریست.

نوگرایان، از جمله نواعزتال گریان حقیقت را امری عینی (ابژکتیو)، ضروری و همگانی بر اساس معیارهای عقلانیت جدید و نظام معرفت‌شناسی جدید تلقی می‌کنند. در مقابل، سنت‌گرایان اشعری مسلک نیز، درست همچون رقبای نوگرایی خویش، برای حقیقت ماهیتی کلی و عام لیک بر اساس معیارهای عقلانیت ماقبل مدرن و نظام معرفت‌شناسی مستتر در سنت‌های تاریخی پیشین قائلند. هر دو گروه توقع دارند که حقیقت مورد نظرشان از سوی «دیگری» و از سوی همگان مورد تأیید قرار گیرد، بی‌خبر از آن که ذات و بنیاد حقیقت نه محصور در این یا آن نظام‌های اپیستمیک تاریخی بلکه امر استعلایی و احاطه‌کننده‌ای فراتر از تمامی نظام‌های معرفتی و سنت‌های تاریخی است که در تاریخ واقعی و انضمامی حیات بر ما چیره می‌سازد و هیچ تفکری نمی‌تواند به نحو ماتقدم و پیشین با معیارهای از پیش پذیرفته شده‌اش بر این حقیقت بنیادین، که فراتر از هر گونه نظام اندیشگی تاریخی و لذا فراتاریخ است، چیره شود.

همة مخالفان تفکر تاریخی، اعم از سنت‌گرایان ارسطوزده یا شیفتگان تفکر دکارتی - کانتی، که کوشیده و می‌کوشند تا مبانی بی‌زمان و غیرتاریخی برای شناخت، اخلاق، علم، زبان، جامعه، حقوق، دین و ... فراهم سازند در نهایت صرفاً به جاودانه‌سازی برخی از تعصبات و جزم اندیشی‌ها سوق یافته، روح حقیقت را قربانی پاره‌ای از جزمیت‌ها ساخته‌اند. ذات حقیقت، یعنی همان حقیقت بنیادین، فراتاریخ است. حوزه فراتاریخ همان حوزه سرّ، یا ساحت غیب الغیوب است، که همواره فراتر از هر گونه نظام‌سازی‌های جزمیت‌اندیشانه متافیزیکی و تتولوژیک است. این سخن تکرار همان شعار عظیمی است که در صدر تاریخ اسلام سر داده شد: «الله اکبر». حقیقی‌ترین تبیین این شعار این است: «الله اکبر من ان یوصف» (خداوند بزرگ‌تر از آن است که به وصف درآید).

متون مقدس، شخصیت انبیاء، زندگی و کنش چهره‌های برجسته تاریخ حیات دینی و شعر شاعران هر یک مظاهر و آیین‌های نوری جاودان‌اند. آیین‌ها تاریخی‌اند اما نور حقیقت جاودانه است. آیین‌ها شکسته می‌شوند اما حقیقتی که خود را در آیین می‌نمایاند دست ناخورده باقی مانده، هرگز در آیین‌ها محصور نمی‌گردد.

9. نحوه خوانش متون مقدس / نحوه مواجهه با امر قدسی

اگر بپذیریم متون مقدس را نمی‌توان با متون در معنای عادی و عرفی یکی دانست، زیرا این متون حاوی «معرفت مقدس»ی هستند که با دیگر آگاهی‌های متعارف بشری متفاوت است و اگر بپذیریم متون مقدس صرفاً از این جهت مقدس‌اند که مجلای یگانه حقیقت قدسی عالم، یعنی امری مطلق، بی‌صورت و فراتاریخ‌اند که به‌نحوی بنیادین با دیگر موجودات جهان متفاوت، و به تعبیر میرچاد الیاده «امری مطلقاً دیگر» است، لذا نحوه خوانش این متون نمی‌تواند همچون خوانش دیگر متون عادی و متعارف باشد. به بیان دیگر، «معرفت مقدس» حاصل از خوانش و تلاوت متون مقدس، اگر چه نه به نحو مطلق و علی‌رغم تبعیت از احکام معرفت‌شناسانه‌ای که بر دیگر صور آگاهی نیز صادق است - از احکام معرفت‌شناسانه خاصی نیز تبعیت می‌کنند که سبب تمایز این معرفت از دیگر شقوق آگاهی‌های علمی و نظری متعارف می‌گردد.

در خوانش متون مقدس صرف توجه به لغات و عبارات و غور و تفحص در آنچه در مطاوی و مضامین آنها آمده و حتی خود توجه به این مطاوی و مضامین به منزله حقایقی علمی، متافیزیکی، کلامی، تاریخی و حقوقی، اگر چه می‌تواند مقدمه‌ای برای فهم مضمون اصلی آنها باشد لیکن به هیچ وجه نمی‌تواند به شناسایی اصیل و حقیقی از این متون منتهی شود و چه بسا غرق شدن در صرف توجه به الفاظ و گزاره‌ها یا حتی مضامین علمی، متافیزیکی، کلامی، تاریخی و حقوقی و ... در معرض خطر گمراهی در فهم این متون قرار گیرد. (ربّ تال القرآن و القرآن یلعنه)

وقتی متون مقدس به ابژه‌ای برای شناسایی نظری تبدیل می‌شود، معنای حقیقی خود را از کف می‌دهد. در «تلاوت متون مقدس» - که معنای عمیق تری از «قرائت» ظاهری این متون دارد - خواننده درگیر امر قدسی شده، در مشارکتی اصیل با متن محو نظر یا نیوشایی حقیقتی مطلق و بی‌کران می‌شود. در این نیوشایی فرد به هر میزان که از ذهنیت فراتر رفته، به لایه‌های عمیق‌تری از وجود خویش، یعنی از زمین هستی خود به آسمان امر قدسی عروج می‌کند، گشودگی خویش را، برخلاف «من بسته متافیزیکی»، به بی‌کرانگی می‌یابد و در امر جاودان مأوی می‌گزیند.

فأهمل امری خودانگیخته و فعال است. در رویکرد نظری فرد به تألیف آزادانه صور ذهنی، مفاهیم و آگاهی‌های خویش می‌پردازد. لیک در تلاوت متون مقدس فرد در متن قدسی، یعنی در حضور یگانه قدّوس جهان از خویش‌تن ارتقا یافته، سراپا حل می‌شود. این انفعال، حاصل برترین فعالیت و دیالکتیک وجودی - دیالکتیک در معنای افلاطونی - و سیر درونی و باطنی آدمی است، امری که در آن شکافی میان نظر، عمل و سیورورت نحوه هستی آدمی دیده نمی‌شود.

می‌توان عالمانه، پژوهش‌گرانه و نظری‌پردازانه، در مقام یک متکلم، یک مورخ، یک فیلسوف، یک فقیه، یک اتیمولوژیست، یک روان‌شناس، یک جامعه‌شناس، یک دانشمند علوم طبیعی، یک سیاستمدار اهل ایدئولوژی و مثل بسیاری دیگر در برابر متن مقدس نشست و به پژوهشی نظری در متن پرداخت و متن را ابژه پژوهش نظری خویش کرد، در برابر آن مقاومت کرد، آن را نقادانه، عالمانه یا حتی مدافعه‌جویانه (آپولوژیستیک) خواند. لیکن آنچه فراهم ساز ابژه شدن ابژه‌ها، یعنی آن یگانه ابژه‌گر ابژه‌ناپذیر، آن یگانه عینیت اعیان، لیک عینیت‌ناپذیر از کف ما بیرون خواهد شد.

اما در خوانش راستین متن مقدس مؤمن همدلانه تحت تأثیر متن قرار گرفته، آزادانه خود را به متن می سپارد و در مسیر حرکتی قرار می گیرد که در لابلای خطوط سفید متن وجود دارد. وی وزش نسیم وحی را بر سیمای روح خویش احساس می کند.

در رویکرد متافیزیکی یونانی، و نیز در همه رویکردهای تفسیری متافیزیک زده از متون مقدس، زندگی نظرورزان بر زندگی باطنی و فعالانه ترجیح و برتری دارد. لیکن تفکر دینی از سنخ نظریه پردازیهای علمی و متافیزیکی نیست. مؤمن در خواش اصیل متن مقدس، تجربه ای اصیل را از سر می گذراند که متن قدسی موجد آن است، تجربه ای که هر آن کس بکوشد آن را ثابت نگاه دارد، آن را از دست می دهد. این تجربه، تجربه ای در معنای عادی و متعارف نبوده، ما بر آن چیرگی نداریم. در این تجربه مواجهه عینی (ایژکتیو) ابژه ساز وجود نداشته، رویکرد نظری و علمی، این تجربه حاصل از متن قدسی را از بین می برد. خوانش متن مقدس مؤمن را به ساحتی دیگر از جهان، یعنی به ساحت غیب جهان و دریافت حضور او و تجربه قرب او می کشاند. این تجربه نه فقط نتایجی مستقیم و در وقت به بار می آورد، بلکه موجد نتایجی نیز هست که در سراسر حیات مؤمن به صورت نامحدودی جلوه گر می شود.

گفته شد متن مقدس حاصل تنزیل امر الهی به سطح امر انسانی و نتیجه دیالکتیک زمین و آسمان و درهم تنیدگی امر تاریخی و فراتاریخ است. لذا متن مقدس دو وجه دارد: وجه بشری و تاریخی که «زبان» مبین آن است و وجه قدسی و فراتاریخی که «حضور»، آشکارکننده آن است. لذا حقیقت متن مقدس، یعنی همان حقیقت قدسی ای که خود را در متن آشکار می سازد به هیچ وجه در خود الفاظ متن نبوده، بلکه شخص با سیری دیالکتیکی باید از الفاظ عبور کرده تا وارد افق معنایی متن، یعنی وارد ساحت غیب جهان یا جهان غیب شود. لیکن اکثر قریب به اتفاق تفسیرهای نظری فقهی، کلامی، فلسفی و... در متن مانده، فاقد این عروج دیالکتیکی برای مواجهه با معنای متن، یعنی حقیقت امر قدسی هستند. افلاطون از زبان سقراط به طرح این پرسش می پردازد که آیا براستی ما از راه واژگان می توانیم به حقایق امور دست یابیم؟ آیا معرفت دیگری، غیر از شناسایی واژگان وجود ندارد؟ «آیا بهترین راه رسیدن به معرفت، بررسی واژه‌هاست؟» (رسالة کراتیلوس، فراز 435) این استفهام انکاری افلاطون به این معناست: چه بسیار که ما در واژگان گم می شویم و راهی به سوی حقیقت نمی یابیم. تفکر افلاطون ما را به این امر فرا می خواند که توجه خود را از شأن وقوعی (Reality) زبان و توجه به صرف واژه ها، گزاره ها و دستور زبان منحصر ساخت، با لوگوس که شأن نطق و گویایی کل هستی است، انس و آشنایی پیدا کنیم. در این تفکر، در قبال زبان و کلمات و گزاره های آن، راه بر تفسیرهایی که صرفاً مبتنی بر الفاظ متن هستند و به بیانی به تفسیرهایی که فقط شرح الاصطلاح و شرح گزاره‌ها هستند، مسدود می شود.

در تلاوت متون مقدس نیز مفسر ملزم است که به جای صرف توجه به متن و واژگان و گزاره ها، به ساحتی توجه یابد که نحوه هستی آدمی با ورود به این ساحت به فعلیت تام و شأن خویشتن در این جهان، یعنی نشستن در حضور امر قدسی و همسخنی با آن دست می یابد و به دیدار/ شنود حقایقی معنوی دست یابد، ساحت و حضوری که در آن کلمات «دیدار» و «شنود» هر دو معانی ای مجازی داشته، هیچ یک نمی توانند حکایتگر آن باشند، لذا هر دو را می توان در وحدت و اینهمانی شان درک کرد: دیداری که عین شنود و شنودی که عین دیدار است. در این ساحت است که نور هستی، یعنی حقیقت قدسی جهان، که یگانه مرجعیتی است که قدسیت هر متن مقدسی وامدار حضور آن است، آشکار شده، در حضور و آشکارگی اش وجوه تاریک اشیا، هستی آدمی، زندگی و تاریخ رخت برمی بندد. تنها در یک چنین حضور و آشکارگی ایی است که می توان گفت متن قدسی به تلاوت درآمده است و معنای آن بر مفسر آشکار گردیده است و معنا و اثرگذاری متن مقدس که در کلمات مکتوب از کف رفته است، بار دیگر بدان باز می گردد و ما این امکان را می یابیم که از سرگشتگی و ضلالت در کتب و صحایف، به حقیقت معنا و معنای حقیقت، یعنی به خانه و یگانه ماوای آدمی بازگردیم. آنگاه است که شاید بتوانیم بارش باران وحی را در خویشتن همچون نبی تجربه کنیم.

10. نتایج اجتماعی و تاریخی تمییز میان وجوه تاریخی و امر فراتاریخ در متون مقدس

قدسیت متن مقدس به انکشاف امر فراتاریخ در آن است. متن مقدس نظام معنایی ایی را حول محور امر قدسی، یعنی همان فراتاریخ شکل می دهد. فرد مؤمن و اجتماعی از مؤمنان همواره می توانند بر اساس این نظام معنایی، که خود امری سیال و تحول پذیر است، در هر دوره تاریخی و در مناسبات اجتماعی گوناگون، با محوریت بخشیدن به امر بی صورت و فراتاریخ، که یگانه حقیقت قدسی جهان است، حیات فردی، اخلاقی و اجتماعی خود را سامان بخشند، بی آنکه ناچار باشند خود را به مناسبات اجتماعی، تاریخی و فرهنگی خاصی — که هر یک ناتوانتر از آنند که امر فراتاریخ را به حصار و انحصار خویش درآورند — مقید سازند.

آنان که نگاه شان به ساحت امر فراتاریخ گشوده شده است و ندای قدسی هستی و نور هستی بالذات مقدس را در ذره، ذره این جهان می بینند و می شنوند حتی می توانند در مدینه های جاهله، سرزمین و قلمروهایی را شکل دهند که قوانینش نه برخاسته از عالم نمود و مناسبات حاصل از قدرت بشرخودبنیاد، بلکه برخاسته از ایمانی راستین به یگانه مرجعیت اصیل، حقیقی، متعالی و استعلایی جهان، یعنی نفس هستی باشد. آنان در هر دوره تاریخی می توانند در درون جوامع جاهله خودبنیاد «شهر خدا» را تأسیس کرده که قوانینش نه از عالم نمود، بلکه از عالم حقیقت، و نه بر اساس خودبنیادی و خودپرستی بلکه بر اساس محوریت آن یگانه جان هستی شکل می گیرد. حوزه های «تفکر، اخلاق و فرهنگ»، در معانی اصیل شان از قوانین مقدس عالم حقیقت تبعیت می کنند و متفکران بزرگ، معلمان راستین و شاعران و هنرمندان اصیل حاکمان بی زور، بی سلاح و بی فریب این سرزمین، یعنی سرزمین عقول، اندیشه ها و قلبها هستند.

سنت پرستان، یعنی آنان که روح سنت، یعنی مأوا گزیدن و زیستن در امر بی صورت و فراتاریخ را قربانی پاره‌ای از صور، اشکال و آداب و رسوم ظاهری و تاریخی می‌کنند، به دلیل عدم گشودگی نگاه شان به فراتاریخ‌صلای دعوت بی‌ثمری را سر می‌دهند که شکست آن نتیجه‌ای اجتناب‌ناپذیر خواهد بود و زمان و جامعه به جبر تقدیر تاریخ نه هرگز به این دعوت گوش خواهند داد و نه می‌توانند هرگز گوش فرا دهند. سنت پرستان اهل تئولوژی اشکالی می‌رند و عاداتی گذرنده و بی‌دوام تاریخی را با روح سنت، که حقیقتی فراتاریخ است یکی کرده، امور قومی، جغرافیایی، نژادی، فرهنگی و تاریخی را جانشین روشنایی اصیل امر فراتاریخ می‌سازند و بدین ترتیب روح سنت را از سنت می‌ستانند.

وقتی امر فراتاریخ را با امور تاریخی یکی کردیم و «اشکال زوال‌پذیر زندگی و جامعه» را جایگزین «حقیقت جاودان» قرار دادیم و امر بی‌صورت را با عقاید موروثی قومی و پدیده‌های فرهنگی و تاریخی اشتباه کردیم، آنگاه زمان که حرکت می‌کند و در سر راهش عادات و اشکال زندگی و مناسبات اجتماعی و پدیده‌های قومی و تاریخی و نشانه‌های فرهنگی گذشته را می‌روبد و می‌برد، روح سنت و معنای عمیقی که در زیر احکام و عقاید و شعائر نهفته است و غالباً از چشم‌های ظاهربین پنهان است، یعنی زیستن در حضور امر فراتاریخ نیز به خطا مورد انکار قرار می‌گیرد.

بی‌تردید، گفته خواهد شد با تمییز میان امر فراتاریخ و وجوه تاریخی در متون مقدس و با اصالت بخشیدن به حضور امر فراتاریخ در متون مقدس به منزله یگانه مرجعیت قدسیت متون مقدس «طریقت» این متون، به منزله منبعی برای استنتاج احکام عملی، اخلاقی و حقوقی از بین خواهد رفت و این متون تا سر حد متون فرهنگی، ادبی و هنری، آنچنان که فرضاً در برخی از جریانات نواندیش عرب، موسوم به نواعتزال گرایان، دیده می‌شود، تنزل خواهد یافت و این به معنای از دست رفتن ذات و حقیقت متون مقدس است.

در پاسخ به این دغدغه اصیل ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد:

اولاً، متون مقدس برای افراد مؤمن نظام معنایی ایی را می‌سازند که تنها درون آن است که همه چیز معنا و ارزش خود را می‌یابد. بنابراین سخن در این نیست که این نظام معنایی و طریقت آن برای عمل، زندگی، اخلاق، فقه و حقوق و نیز عناصر تاریخی هویت‌بخش آن نفی گردد، بلکه همه سخن در این است که درون این نظام معنایی اموری بسیار متغیر و متحول و مناسبات اجتماعی و تاریخی بسیار گوناگونی می‌توانند قرار گیرند. تأکید بر محوریت امر فراتاریخ در نظام معنایی متون مقدس به این معناست که این نظام معنایی، نظامی مسدود، متصلب و ایدئولوژیک نیست و می‌تواند با تحولات گوناگون بشری سازگار باشد، منوط بر این که — آن چنان که در اندیشه‌های سنت گرایان اشعری مسلک دیده می‌شود — عناصر اسطوره‌ای، تاریخی و فرهنگی جانشین امر فراتاریخ نگشته، در نظام معنایی متون مقدس نقشی محوری نیابند.

ثانیاً، باید گفته شود متأسفانه آنان که از نتایج و لوازم تأکید بر وجه تاریخی و فرهنگی متون مقدس و با محوریت یافتن امر قدسی/ امر فراتاریخ در نظام معنایی کتب مقدس بر اساس این دغدغه در هراسند خود از اسارت در تفکر بالذات سکولار متافیزیکی رنج می‌برند، با این توضیح که آنان صرفاً با تفکر حصولی و مفهومی متافیزیکی آشنا بوده، از امکان وجود نوع دیگری از «معرفت غیرمتافیزیکی» — که می‌توان از آن به «حکمت» یا «معرفت قدسی» تعبیر کرد — کاملاً بیگانه‌اند. به بیان ساده‌تر، درست همان‌گونه که نواعتزال گرایان اسیر تفکر متافیزیکی از سنخ تفکر دکارتی — کانتی با امکان سنخ دیگری از تفکر ناآشنایند، سنت‌گرایان اشعری مسلک نیز اسیر تفکر متافیزیکی ارسطویی بوده، به نحو مطلق از امکان سنخ دیگری از معرفت غیرمتافیزیکی که در آن جدایی میان نظر و عمل وجود نداشته، و نفس ظهور این معرفت — که می‌توان از آن به حکمت یا معرفت قدسی تعبیر کرد — عین عمل و حاصل وحدت نظر و عمل است. نزاع میان سقراط و افلاطون از یکسو و ارسطو از سوی دیگر را بر سر رابطه معرفت و فضیلت به یاد آورید. سقراط و افلاطون بر «وحدت و این‌همانی معرفت و فضیلت» تأکید داشته، «رذیلت» را عین «جهل و نادانی» می‌دانستند و ارسطو در مقابل و در انتقاد از سقراط و افلاطون بر «جدایی معرفت و فضیلت» تأکید می‌کرد و «رذیلت» را نه ناشی از جهل و ناآگاهی بلکه به جهت «ضعف اراده و عدم خویشتن‌داری» می‌دانست. اما حقیقت امر این است که ارسطوی بزرگ هیچ درکی از معرفت مورد نظر سقراط و افلاطون نداشت و «حکمت معنوی» و «دانش شاهانه» افلاطونی را در همان معنای «معرفت نظری» و «دانش متعارف» تلقی می‌کرد.

لذا گشودگی به امر قدسی/ امر فراتاریخ سبب ظهور حکمت، معرفتی قدسی (آسمانی) و نوری در جان فرد می‌گردد که خود عین اخلاق، طریقت و یافتن مسیر زیست در بیغوله‌های صور گوناگون حیات تاریخی است. سنت‌گرایان اشعری مسلک به دلیل بیگانگی با این نحوه از حکمت معنوی و معرفت قدسی، پاره‌ای از گزاره‌ها و احکام تاریخی و فرهنگی را جانشین حقیقت دین، یعنی برقراری نسب با امر قدسی/ امر فراتاریخ کرده، موجبات زوال روح سنت را فراهم آورده و می‌آورند. به جهت بیگانگی با امکان وجود هر گونه معرفت غیرمتافیزیکی و حکمت معنوی و قدسی نواعتزال گرایان عقل گرا به سکولاریسم و سنت‌گرایان اشعری مسلک خردستیز به بنیادگرایی درغلیته و باز هم بیشتر درخواهند غلطید.

پی نوشت:

1. در این خصوص نک: سورة 3/ آل عمران، آیه 79؛ سورة 6/ انعام، آیه 91؛ سورة 11/ هود، آیه 27؛ سورة 14/ انعام، آیه 10؛ سورة 17/ اسراء، آیات 93 و 94؛ سورة 21/ انبیاء، آیات 3 و 34؛ سورة 23/ مؤمنون، آیات 24، 33، 34 و 47؛ سورة 26/ شعرا، آیات 154 و 186؛ سورة 36/ یس، آیه 15؛ سورة 42/ شوری، آیه 51؛ سورة 54/ قمر، آیه 24؛ سورة 64/ تغابن، آیه 6 و سورة 74/ مدثر، آیه 25.

2. برای نمونه تأسیس رادیو قرآن یا شبکه قرآن را می‌توان از جمله شیوه‌های مواجهه‌ی صوری، بی‌حاصل و حتی زیانبار با متون

مقدس برشمرد. بانیان، مؤسسين و برپاکنندگان اين شبکه ها عوام تر از آنند که دريابند رسانه هاي جديدي چون راديو، تلويزيون و اينترنت با آگاهي هاي مفهومي خاصي که متناسب و هماهنگ با عقلانيت بالذات سکولار متافيزيکي است، هماهنگي دارند و تأسيس اين شبکه ها به هر چه بيشتر عرفي سازي متون مقدس و لذا به هر چه سکولارتر شدن جامعه منتهي مي شود.