

بنیان‌های نظری گسست از سنت در جریان نواندیشی دینی در ایران

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۰/۳۰

تاریخ پذیرش: ۸۷/۰۱/۲۸

دکتر منصور میراحمدی*

حمید سجادی**

چکیده

اگر بتوان جریان‌های اسلامی شکل گرفته در دوران معاصر را از منظر رابطه دین و مدرنیته در سه جریان نواندیشی دینی، نوگرایی دینی و رادیکالیسم دینی، صورت‌بندی کرد؛ نواندیشی دینی جریانی فکری است که در فرایند رویارویی با مدرنیته و تلاش برای سازگار ساختن سنت فکری-دینی به آن، به گذار از سنت مذکور با نوعی شالوده‌شکنی فهم سنتی از دین می‌پردازد. نواندیشان دینی با اذعان به ناسازگاری درک گذشته از دین با مدرنیته، خصایص و الزامات آن، و با تأثیرپذیری از مبانی معرفتی و روشی مدرنیته، فهم جدیدی از دین ارائه کرده که حاصل آن گذار از سنت فکری دینی در جوامع اسلامی است. این گذار بر بنیان‌های نظری خاصی مبتنی است که به توضیح و تبیین آن پرداخته می‌شود. بیان این اصول از حیث زمینه‌سازی برای نقد بعدی آن‌ها ضروری است.

واژگان کلیدی

نواندیشی دینی، نوگرایی دینی، رادیکالیسم، مدرنیته، سنت دینی، گذار و گسست

Mirahmady_mansor@yahoo.com

* استادیار دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

Hmd_sajadi@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه: جریان‌شناسی نواندیشی دینی

اگر شکل‌گیری جریان‌های دینی را به مثابه واکنشی در برابر روند فراگیر مدرنیته در جوامع دینی در نظر بگیریم، سه رویکرد کلی از هم قابل تمیز است؛ ابتدا نگرشی که بر تعارض و تقابل دین و مدرنیته تأکید می‌کند و با جهت‌گیری ضد غربی خشونت را تجویز کرده و در پی بازگشت به اصول راستین و اولیة اسلام است و هر آنچه را بعد از آن رخ داده، به‌عنوان بدعت و کجروی قلمداد می‌کند و مورد تخطئه و سرکوب قرار می‌دهد و آن را به مثابه انحرافی از حقیقت اولیه و عامل تفرقه تصور می‌کند و در این میان عامل تاریخی و فاصله سنت و مدرن نادیده انگاشته می‌شود و هم خویش را بر رجعت به خلوص پیشین مصروف می‌دارد که این جریان در قالب رادیکالیسم دینی معرفی شده است (حلبی، ۱۳۷۱، صص ۱۲۶-۱۲۸).

جریان دوم طیفی را در برمی‌گیرد که از تعامل و سازگاری تا انطباق دو مفهوم سنت و مدرن را شامل می‌شود؛ طیفی که مفاهیم مدرن را در بطن واژه‌های سنتی قرار داده و آن‌ها را بازتفسیر و بازتعریف می‌کند و با ردیابی علم مدرن در مفاهیم سنتی تعارض میان سنت و مدرنیته را منکر شده و راه پیشرفت خویش را در دستیابی به علم و نهادهای مدرن می‌داند و در پرتو اجتهادات خویش باب تطبیق سنت با دستاوردهای نوین بشری را می‌گشاید، در سنت به جستجوی پاسخ مسائل امروز می‌پردازد و برای امروزی ساختن سنت و هماهنگ‌سازی سنت از تجدد بهره می‌گیرد (عنایت، ۱۳۶۵، صص ۲۲۷-۲۳۲)، در این رویکرد مرجعیت دین در زندگی سیاسی پذیرفته شده و برای ایجاد وحدت و به‌ویژه برانگیخته ساختن مسلمانان به احیای فرهنگ دین می‌پردازد و با انتظار حداکثری از دین آن را یک برنامه کامل برای زندگی که تمامی شئون فردی، اجتماعی را در برمی‌گیرد، معرفی می‌کند. در این رویکرد مرجعیت نص عرصه محدودتری را برای تحرک در دوران مدرن برای آن‌ها به ارمغان آورده است و با تقلیل‌گرایی در مفاهیم مدرن درصدد اسلامی کردن اصطلاحات مدرن برآمده است (عنایت، ۱۳۶۵، صص ۲۳۵-۲۳۸).

سومین جریان موسوم به نواندیشی دینی است. در این جریان که خود دربرگیرنده طیفی از متفکران اسلامی است و با مؤلفه‌های بسیاری از دو جریان پیشین متمایز

می‌شود و در بسیاری موارد با رویکرد انتقادی خویش رویاروی دو جریان سابق قرار می‌گیرد؛ به‌ویژه تأثیرپذیری این جریان فکری از هرمنوتیک فلسفی و فلسفه زبان‌شناختی و وجه قرائت اومانستی آن، موجب فروپاشی بسیاری از مفاهیمی گردیده که در قرائت سنتی از دین به‌عنوان بدیهیات و مفروضات و پیش‌فهم‌ها محسوب می‌شده است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹- الف، صص ۲۶۶-۲۶۷).

در جریان سوم ارزش‌های مدرنیته ارج نهاده می‌شود و با مفروض گرفتن ارزش‌های آن به نقد فهم سنتی از دین می‌پردازند. در اینجا نسبت نواندیشی دینی با گذشته دینی دستخوش گسست می‌شود و دینداری به مسئله شخصی مبدل شده و تلاش نواندیش در جهت قابل فهم کردن دین و مقبول نمودن آن با توجه به ویژگی و ظرفیت ذهنی مخاطب امروزش مصروف می‌شود؛ به عبارتی وجه اومانستی آن اصالت خاصی را برای مخاطبش به همراه می‌آورد و برخلاف خواسته غالب در گذشته که امکان مدرن شدن را برای دینداران فراهم می‌ساخت، به نظر می‌رسد تفسیر نواندیشان امکان پذیرش دین را برای متجددان میسر می‌گرداند.

نواندیشان به دفاعی خودپسندانه از دین پرداخته‌اند (ملکیان، ۱۳۸۰- الف، ص ۲۵۱) و با به رسمیت شناختن مدرنیته به بسط آن در یک جامعه دینی اقدام می‌کنند. نواندیشان داعیه عقل مستقل از وحی را داشته و با اصالت قائل شدن برای اخلاق، ارزش مستقل از دین برای اخلاقیات قائل می‌شوند و تأکید می‌کنند که با عقل می‌توان ارزش‌های اخلاقی را کشف کرد و دین در این میان به تأیید یافته عقل آمده است. نواندیشان دینی در جستجوی ایجاد زمینه‌ای برای گفتگوی دین و خوردند و دغدغه خویش را زنده نگهداشتن گوهر راستین دین و احیای آن اعلام کرده‌اند و برای کشف حقیقت و رهایی گوهر دین است که به نقد قرائت سنتی از دین و به تجدید نظر اساسی در آن مبادرت می‌ورزند.

نواندیشان با انتقاد از جریان دوم مفاهیم سنتی را نحیف‌تر از آن می‌دانند که قادر باشند معانی فربه مدرن همچون آزادی، مردم‌سالاری، حقوق بشر را در خود جای دهند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹- الف، صص ۴۶۶-۴۶۷) و نیز برخلاف جریان‌های سنتی، نه تنها در عرصه عمومی حضور فعالانه برای دین قائل نیستند بلکه با اتخاذ رویکرد

فرهنگی، عرصه سیاست را نیز به عقل سلیم انسانی واگذار می‌کنند. به عبارتی نواندیشان دینی از سیاست به اخلاق روی آورده و با توجه به اینکه برای اخلاق نیز حیاتی مستقل از دین قائل‌اند، نقشی که برای دین می‌ماند، تأییدی است که بر عقل خودبسنده می‌زند. از آنجاکه بررسی جریان نواندیشی دینی در مقاله حاضر با هدف تبیین مبانی نظری گسست از سنت دینی، نیازمند پی‌بردن به رویکرد نظری آنان است، تلاش می‌شود در بخش نخست با اشاره به نظریه هرمنوتیک فلسفی به مثابه چارچوب نظری، مقدمات نظری ورود به بحث فراهم گردد. از این ره‌گذر، به تصویری تازه از نواندیشی دینی می‌رسیم که شایسته نقد جدی است؛ به عبارت دیگر، هدف اصلی این نوشتار آن است تا بنیادهای نواندیشی دینی، آشکار و تصریح گردند.

۱. چارچوب نظری؛ هرمنوتیک فلسفی و نواندیشی دینی

همان‌طور که اشاره شد، چارچوب نظری مقاله حاضر را نظریه هرمنوتیک فلسفی تشکیل می‌دهد. این انتخاب از آنجاست که اتخاذ هرمنوتیک فلسفی برای فهم متن از همان ابتدا ابزار مناسبی را برای گذار از قرائت سنتی در اختیار نواندیشان قرار می‌دهد، از جمله با اذعان داشتن بر صامت بودن متن و تأثیرگذاری پیش‌دانسته‌ها و انتظارات بر فهم، امکان قرائت‌های مختلف از دین پدیدار می‌شود و یا با رد درک نهایی از متن در این روش به مخالفت با قرائت رسمی از دین می‌پردازند و با اعلام عدم امکان دستیابی به فهم مطابق واقع و عصری بودن دین و تأثیرگذاری متقابل علوم بشری و معارف دینی، تحول در قرائت دین را نتیجه می‌گیرند و به لحاظ اینکه توجه خود را به متن معطوف کرده‌اند، نه به مؤلف و پدید آورنده، و متن را نیز صامت پنداشته‌اند، به قرائت خواننده اصالت و مشروعیت بخشیده‌اند. به عبارتی در همان ابتدا نواندیشان با اتخاذ هرمنوتیک فلسفی برای فهم متن بسیاری از پیش‌فرض‌ها و آموزه‌های پیشین را به زیر سؤال برده‌اند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹-ب، صص ۲۸۶-۳۰۲) و به نقد مفروضاتی چون ناطق بودن متن، مؤلف‌محور بودن در فهم و دستیابی به حقیقت و ملاکی برای ارزیابی فهم‌ها پرداخته‌اند.

همچنین انکار فهم عینی متن و اکتفای قرائت سستی به دلالت لفظی در فهم متون دینی و نادیده گرفتن بعد تاریخی متن را می‌توان از جمله مواردی ذکر کرد که اتخاذ هرمنوتیک فلسفی در اختیار نواندیشان دینی قرار می‌دهد.

در هرمنوتیک فلسفی «متن از مؤلف استقلال دارد و وظیفه علم هرمنوتیک اساساً فهمیدن متن است و نه مؤلف» (حقیقت، ۱۳۸۵، ص ۳۳۱). در اینجا مؤلف همچون دیگران خواننده متن است و خوانش او هیچ برتری نسبت به سایر خوانش‌ها ندارد. فهم و تفسیر در گفتگویی بین مفسر و متن حاصل می‌شود و مفسر ناظری بی‌طرف نیست تا منفعلانه پیام متن را دریافت کند بلکه ذهنیت مفسر نیز نقش اساسی در فهم ایفا می‌کند؛ به عبارت دیگر، ما در متن به دنبال پاسخ پرسش‌های خودمان هستیم و متن نیز متناسب با آن پرسش‌ها پژواک دارد.

زبان در این روش همچون اندام زنده‌ای قلمداد می‌شود که در بسط و گسترش دائم است و لذا هیچ‌گاه آخرین کلام، آن‌هم سرراست و بی‌پیرایه به زبان نمی‌آید. یک سخن ممکن است نسبت به مفسری آخرین کلام باشد، اما این امکان نیز هست که مفسران دیگر دامنه بحث را گسترش دهند و سخنان دیگر بگویند و لو حق یک مطلب را اظهار دارند (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، صص ۲۰۰-۲۰۲).

هیچ تأویلی بدون پیش‌فرض امکان وجود ندارد و بدون داشتن ربط و نسبت با زمان حال، هیچ تأویلی به وجود نمی‌آید و این نسبت هم هیچ‌گاه ثابت و پایدار نیست (حقیقت، ۱۳۸۵، ص ۳۳۱). بدین شرح که از یک سو فهم در افق معنایی مفسر صورت می‌گیرد و از سوی دیگر مفسر در زمینه معنایی خاص دارای پرسش‌ها و پیش‌فهم‌های خاصی است که این زمینه معنایی در روند تاریخ مورد نقد و اصلاح قرار می‌گیرد و این امر تحول و تفسیر زمینه معنایی را به وجود می‌آورد و بدین نحو فهم وابسته به آن را نیز دچار دگرگونی می‌سازد و در نتیجه، هر تفسیری را ناقص و ناتمام می‌گذارد و ادعای لفظ‌گرایی و عینی‌گرایی و بی‌طرفی مفسر را مهمل می‌شمارد.

در مجموع، مؤلفه‌های هرمنوتیک فلسفی را می‌توان بدین‌گونه خلاصه کرد: تاریخی دانستن متن و فهم متن، دخالت پیش‌فرض‌ها و انتظارات و پرسش‌ها در فهم، انکار عینیت‌گرایی و اذعان بر اینکه مفسر ناظر بی‌طرف نیست و تفسیر نیز با ذهنی خنثی

صورت نمی‌پذیرد و جای مؤلف آنچه را قصد و اراده شده مورد توجه قرار می‌دهد. حال نگاهی به ویژگی‌های قرائت سستی از دین در باب درک رایج و متعارف از متون دینی بیندازیم، از جمله اینکه:

«مفسر در جستجوی معنا و مقصود مؤلف از متن است، رسیدن به هدف مذکور از طریق پیمودن روش متعارف و عقلانی فهم متن میسر است، حالت ایده‌آل برای مفسر دستیابی به فهم یقینی و اطمینان‌آور از مراد جدی متکلم است، 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 به‌رغم این فاصله زمانی امکان‌پذیر است، فهم عملی متن محور و مؤلف محور است و آخر اینکه قرائت سستی و صحیح از متن با نسبی‌گرایی تفسیری به شدت مخالف است» (واعظی، ۱۳۸۰، صص ۵۰-۵۸).

جریان نواندیشی را می‌توان از لحاظ روشی و نگاه متفاوتشان به متون دینی از دیگر جریان‌ات دینی متمایز کرد. در مجموع، نواندیش دینی با بهره‌گیری از هرمنوتیک فلسفی از همان آغاز بسیاری از مفروضات و پیش‌فهم‌های قرائت سستی را مورد انتقاد قرار داده و شرایط گذار از آن را برای خویش فراهم ساخته است و مبانی این نقد و گسست و گذار بررسی خواهد شد.

۲. ورود به دنیای جدید

ورود به دنیای جدید، مسائل بسیاری را پیرامون دین به وجود آورده است؛ از جمله بروز شبهه به‌واسطه خاستگاه غیر معرفتی دین یا شبهاتی که از گذر تحولات و رویکردهای تاریخی پدید آمده و در اثر آن بسیاری از تلقی‌های دین دستخوش تغییر و تحول شده است، که از جمله آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: ضعف استدلال و اثبات عقلانی در حوزه مطالعات معرفت‌شناختی، تردیدهایی که از تعارض میان یافته‌های انسانی و داده‌های وحیانی حاصل آمده و رفتار متفاوتی که معرفت‌های مختلف دینی در تکریم یا تحقیر یافته‌های عقلی از خود بروز می‌دهند، ظهور بدیل برای برخی از کارکردهایی که در گذشته دین در آن جایگاه، ایفای نقش می‌کرده است

و شبهاتی که از بی‌محتوا شدن برخی از نمادهای دینی را می‌رساند (ملکیان، ۱۳۸۱، صص ۲۹-۳۹). مخاطب نواندیش دینی انسان‌های عقل‌گرایی می‌باشند که وظیفه معرفتی آن‌ها را ملزم می‌سازد که تنها به گزاره‌هایی باور داشته باشند که یا درباره آن تجربه بی‌واسطه‌ای کسب کرده باشند و یا بدیهی باشد و یا اینکه پشتوانه آن دلیلی مناسب و خوب باشد به عبارتی، «اگر شما باور خداشناسانه را بدون آنکه برهانی خوب برایش داشته باشید، بپذیرید، خلاف وظیفه معرفتی رفته‌اید و از این رو، در پذیرفتن آن ناموجهید و مرتکب گناه معرفتی شده‌اید» (پلاتنیگا، ۱۳۸۳، ص ۵۰).

درواقع، نواندیش دینی صرف بازنگری در اندیشه سنتی از دین را توصیه نمی‌کند بلکه انسان‌شناختی جدیدی را طرح می‌سازد و در آن عقل را به عهده‌دار شدن مسئولیت شناخت در مسند ارزیابی قرار می‌دهد. در کنار این شبهات و انتقادات می‌توان به نقد اساسی دیگری نیز اشاره کرد: نواندیشان با نقد روش‌شناختی به کار گرفته‌شده در قرائت سنتی از دین، از فهم رایج و متعارف و سنتی از متون دینی انتقاد می‌کنند؛ از جمله قائل شدن معنایی واحد و نهایی برای متون دینی، بی‌توجهی به تأثیر فاصله زمانی مفسر متن و زمان تکوین متن در فهم متون دینی، سیطره همه‌جانبه متون دینی و اعتبار فراتاریخی برای آن قائل شدن، توجه به پیام دین فارغ از واقعیت‌های موجود در خارج، بی‌توجهی به تفاوت مخاطب دیروز و امروز، غفلت از پیش‌فرض‌های مفسر در حصول معرفت دینی، بی‌توجهی به ظرف فرهنگی خاصی که متن دینی در آن شکل گرفته و جامه متافیزیکی و قدسیت بر یافته‌های تاریخی و بشری پوشاندن، مهم‌ترین انتقادهایی است که بر قرائت سنتی ایراد می‌کنند، در ادامه با طرح این شبهات به ترسیم تصویری از دنیای جدید در یک دوگانگی متضاد با سنت می‌پردازند.

اگر گذار و گسست از قرائت سنتی در جریان نواندیشی دینی را به مثابه مهم‌ترین مؤلفه آن برشماریم، ناچار تعریفی که از دنیای مدرن و ویژگی‌های انسان امروز ارائه می‌شود و نیز تلقی‌ای که از انسان سنتی و فهم گذشته وجود دارد، مبنای مناسبی برای آغاز فهم این گسست است؛ به عبارتی از نظر نواندیشان دینی ضرورت بازنگری و تجدیدنظر اساسی در فهم سنتی از دین با اعلام ورود به دنیای جدید نمودار می‌شود.

البته ذکر این نکته نیز الزامی است که مقصود از مدرنیته و سنت و مؤلفه‌های آن، همان است که در نزد نواندیشان وجود دارد. به‌واقع، ما در اینجا دنیای مدرن و سنتی و ویژگی‌های برجسته آن‌ها را از نظر نواندیشان بیان می‌کنیم؛ چراکه ویژگی‌های بیان‌شده دال بر تغییر و تحول و عاملی برای گذار و گسست از قرائت پیشین قلمداد می‌شود.

صف‌آرایی سنت و مدرنیته در نزد نواندیشان دینی - برخلاف سلف خود - تلاشی در جهت پربار کردن و تواناسازی دین برای رویارویی با مکاتب رقیب آن نیست تا بدین‌وسیله مفاهیم و مقولات امروزین را در دل سنت بنشانند. در تلقی نواندیشان در دنیای جدید مفاهیم و تلقی‌های ما از عالم و نیز وسائل و غایاتی که بدان رهنمون می‌شویم، دگرگون شده، لذا ذهنیت و نحوه زندگی، روابط و وضع روحی ما نیز تغییر یافته است. بدین معنا که هر دوران بدیهیاتی دارد که در آن چون‌وچرا نمی‌کند، هر دوران عقلانیت خاص خود را دارد که مسلم و پذیرفته شده است و انسان هر دوره بر مبنای این عقلانیت به بدیهیات و عقلانیت دیگر می‌نگرد. به‌واقع، در جهان جدید زندگی معنایی دیگر یافته است و مردم دل در غایات دیگری نهاده‌اند (سروش، ۱۳۸۴ - الف، صص ۹-۱۲). امروز کمتر کسی است که نگاه ابزاری به دنیا نداشته باشد، حال آنکه گذشتگان چنین نگاهی به دنیا نداشتند و قانع بودن، زیاده نخواستن، غبطه به نعمات دیگران نخوردن، همه و همه یک بینش و زندگی و نحوه خاصی از معیشت را به ثمر می‌آورد و تعریف خاصی از رابطه انسان با خدا، با طبیعت و با انسان‌های دیگر ارائه می‌دهد؛ درحالی‌که انسان امروز با یک نگاه فناورانه و تجربی به پدیده‌ها می‌نگرد و خواهان بازیگری در عالم است و برای دخالت و تصرف وارد صحنه زندگی می‌شود (سروش، ۱۳۸۴ - ب، صص ۳۸-۴۵).

در دنیای امروز یک تغییر و تحول گسترده در عرصه زندگی انسان روی داده که جهان خارج را دائماً زیر سؤال می‌برد و ناکارآمدی نظام قدیمی، قانون و نهادهای گذشته را گوشزد می‌کند و ایجاد نظام دیگر را پیشنهاد می‌کند، انسان امروز محاسبه‌گر و انتخاب‌گر است و تجدد گستره انتخاب‌های او را وسیع‌تر ساخته است و این امر جهان تقدیری و از پیش ساخته‌شده و حرکت در چارچوب‌های قضا و قدری را برهم زده و اتوریته‌ها را فرو ریخته و پلورالیت را معنا بخشیده و او را به بدعت‌گذاری

ترغیب می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، صص ۲۱۴-۲۲۰)، انسان مدرن از نظر معرفتی و حتی احساسی نیز با انسان سنتی متفاوت است.

امروزه در پرتو نظریه‌های جدید فضای جدیدی ترسیم شده و نیز انسان جدیدی پا به عرصه گذاشته است. این انسان جدید ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیری دارد که با فهم سنتی ناسازگار است؛ از جمله ویژگی استدلال‌گرا بودن او، که تعبد را نمی‌پذیرد و یا نگاه عدم قطعیتی که به تاریخ دارد و او را از پذیرش وقایع تاریخی - که پیرامون هر دینی نقش بسته و متدینان خویش را به باور آن می‌خواند - بازمی‌دارد و یا ویژگی «اینجایی» و «اکنونی بودن» انسان مدرن که در تقابل با انسان سنتی است که توجه خود را به «آن سو» معطوف کرده و یا اینکه تمامی آنچه باور انسان سنتی به ماوراطبیعی گسترده و اسطوره‌ها را تشکیل می‌داد، در ذهن انسان مدرن فرو ریخته و نیز از اشخاص مقدس در نگاه سنتی تقدس‌زدایی کرده است (ملکیان، ۱۳۸۴ - الف، صص ۲۶۸-۲۸۷). در نگاه انسان مدرن خدمت به انسان نخستین و یگانه هدف اوست و همه هم و غمش حفظ حقوق، تضمین استقلال و افزایش رشد تربیت انسانی است، معتقد به برابری همه انسان‌ها فارغ از جنسیت، نژاد، دین و مذهب است و مخالف هرگونه «تعبد» است و از همه مطالبه برهان و دلیل می‌کند و به پیشرفت مستمر جامعه و نوع بشری معتقد است.

انسان مدرن تجربه‌گراست و در جهان‌بینی او هر چیزی را باید آزمایش کرد تا مقبول شود. در این نگرش، هیچ چیزی را فوق آزمون نمی‌داند و در نتیجه، هیچ چیز هم مقدس نیست و اینکه از ساحت‌هایی از وجود انسان که مورد تأکید انسان سنتی بوده، غفلت ورزیده و نیز یک نگاه ماتریالیستی در انسان‌شناختی او حاکم است و این ویژگی‌ها موجب موضع‌گیری در برابر فهم سنتی از دین می‌شود. حرمت نهادن به تفرد آدمی و مجال اینکه انسان بالقوه‌گی‌های خویش را فعلیت ببخشد و نیز تکریم عقلانیت و تکریم آزادی در مدرنیته، موجبات ارج نهادن و احترام نواندیش به تجدد را فراهم آورده است. حال آنکه انسان سنتی در افکار و اعمال و احساسات خود ناآگاهانه به اسوه گذشتگان تاسی می‌کند و آن‌ها را بی‌چون و چرا می‌داند.

امروزه به‌زعم نواندیشان، اندیشیدن برابر با روشمند اندیشیدن است و روش‌های فکر کردن نیز متفاوت و متعدد است و این به معنای تکرر معرفتی است و امکان‌پذیر نیست که کسی اثبات کند که فقط یک‌جور درست اندیشیدن وجود دارد و این امر خود آزادی بیان را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، صص ۱۰۱-۱۰۵). این ویژگی همراه با گسترده شدن دایره انتخاب‌ها، زبان تکلیف را برنمی‌تابد؛ چراکه انتخاب گزینه از چندین گزینه قابل تکلیف کردن به کسی نیست، در اینجا انتخاب با ترجیح دلایلی بر دلایل دیگر، نه با قاطعیت بین حق و باطل، امکان‌پذیر است. حتی شخص مؤمن نیز به دنبال سازگارترین نظام سیاسی و مجموعه ارزش‌ها با ایمان خود است که دست به‌گزینش می‌زند. به‌واقع، در عصر مدرنیته اتوریته‌ها فروریخته‌اند و چون افراد انتخاب‌گرند، با زبان تکلیف به حرکت در نمی‌آیند.

انسان سستی تقدیرگراست و انسان امروز افق‌های پیش روی خود را در پرتو تحولات علم و معرفت آدمی و ظهور فنون گسترش داده و خود به‌عنوان یک انتخاب‌گر نقش ایفا می‌کند و در اینجا است که زبان حق جایگزین زبان تکلیف می‌شود. از دیگر شاخص‌های اصلی مدرنیته در نزد نواندیشان، فرجه شدن مفهوم حق در برابر تکلیف در عرصه اخلاق و سیاست است که آزادی‌طلبی، برابری‌طلبی و حقوق بشر خود از نتایج آن شمرده می‌شود.

در مجموع، با این ویژگی‌ها نواندیش دینی گذار خویش را از سنت اعلام داشته است و بنا به این امر نواندیشان رویکرد سابق نسبت به سنت را مورد سؤال قرار می‌دهند و برای حفظ ایمان در عصر تجدد تلاش می‌کنند و بر این نکته اذعان دارند که گسترش فرایند مدرنیته تلقی سستی از دین را برنمی‌تابد و انسان امروز نیز از آن باری برنمی‌گیرد و به همین علت در پی پاسخ و قرائتی بدیع از سنت برای انسان مدرن برمی‌آید و بدین‌صورت، ضرورت بازنگری و تجدیدنظر در تمامی سطوح فهم سستی با اعلام ورود به دنیای جدید، توجیه می‌شود.

۳. مبانی گسست و گذار

توضیح مبانی گسست و گذار از سنت دینی در جریان نواندیشی دینی، مستلزم توضیح شاخص‌هایی است که بیانگر مبانی مشترک آنان در فهم دین و تجدد است. در ادامه مهم‌ترین شاخص‌های نظری گسست و گذار از سنت دینی نزد نواندیشان دینی بررسی می‌شود.

۳-۱. قاریخمندی دین

نواندیشان با اشاره به اینکه هر دینی در برهه خاصی از تاریخ ظهور یافته است، این‌گونه استنباط می‌کنند که شرایط اجتماعی و تاریخی خاصی نیز آن را در برگرفته است، بنابراین دین را هم باید مانند هر پدیده بشری بررسی کرد و میان مرحله تأسیس دین و مراحل تحول تاریخی آن تفاوت قائل شد و آن را در بافت تاریخی، فرهنگی و زبانی‌اش شناسایی کرد. بنا به این برداشت، «متن بدون تأویل یا متن خام به مثابه توهمی قلمداد می‌شود که در آن جنبه انسانی متن نادیده گرفته شده است» (ابوزید، ۱۳۸۱، ص ۳۶) و نواندیش دینی درصدد تلاش انسانی برای پرداختن به داده‌های وحیانی در یک قالب فکری است و در مرحله تأسیس به وام‌گیری وحی از منبع فرهنگ عربی با ساختار تاریخی اذعان دارد و وحی را همان‌گونه که در جهت تغییر واقعیت کوشیده است، به همان اندازه نیز واکنشی نسبت به واقعیت می‌داند و به دنبال آن بر تأثیر ساختار اجتماعی، اقتصادی و ویژگی پیامبر(ص) بر وحی تأکید می‌کند.

تاریخمندی وحی و قائل بودن به ارتباط تعاملی و تأثیرپذیری و تأثیرگذاری بین وحی و واقعیت، نواندیش را وامی‌دارد تا آن را در حرکت تاریخی‌اش سوق دهد و وحی را از زندان مقطعی تاریخی برهاند و سیالیت را به قرآن بازگرداند؛ چراکه متون دینی نیز به‌عنوان متون زبانی لحاظ شده است که خود به چارچوب فرهنگی خاصی تعلق دارد و «خاستگاه الهی متون به آن معنا نیست که حتماً تحقیق و تحلیل‌شان محتاج روش‌های خاصی آن‌هم متناسب با ماهیت الهی آن‌ها باشد» (ابوزید، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸) و بنا به این ارتباط زبان و محیط فرهنگی آن متون مرجع تفسیر آن‌ها واقع می‌شود، در اینجا نواندیش نتیجه فهم تحت لفظی از متن را، موجب ترسیم جهان اسطوره‌ای از عالم

ورای جهان مادی می‌داند که البته این امر را با توجه به تصورات فرهنگی مردمان آن زمانه امری طبیعی می‌داند، اما امروزه ثابت ماندن بر همان معنای عصر نخست را به مثابه نادیده انگاشتن واقعیت و فرهنگ امروز محسوب می‌کند؛ چیزی که فرهنگ معاصر از آن گذشته و واقعیت آن را نفی کرده است و بی‌توجهی به آن را به‌واقع نفی تحول و ثابت ماندن صورت واقعیتی می‌داند که تاریخ آن به سر آمده است.

۲-۳. تحول‌پذیری معرفت دینی

نواندیشان در توضیح تحول معرفت دینی به جدایی دین از معرفت می‌پردازند و فهم بشری را معرفتی متغیر و پیراسته از هاله تقدسی که قرائت سنتی پیرامون آن بسته بود، می‌دانند و دین را امری قدسی و ثابت برمی‌شمارند و فهم نو را به مثابه تجلیات تازه دین که در آئینه ادراک متفکران به جلوه‌های گوناگونی رخ می‌نمایاند، قلمداد می‌کنند که به‌طور دائم در تحول و تکامل است. در مرحله بعد معرفت دینی را از اینکه صرفاً تجلی دین ثابت باشد، بیرون می‌آورند و مسلمات پیشین آدمی را معیاری برای طرح یا پذیرش و نیز فهم دین و نقد و تحلیل آن برمی‌شمارند که دربرگیرنده سرمایه علمی و اندوخته ادراکی اوست و بدین نحو تحول در این مسلمات، سرمایه علمی و اندوخته فرهنگی را موجب تحول فهم دین برمی‌شمارد.

علاوه بر این نواندیش به تأثیرگذاری و تأثیرپذیری متقابل علوم طبیعی و انسانی و علوم شرعی اشاره دارد و عدم تعارض این معارف را به‌واسطه اینکه در مورد پدیده واحدی سخن می‌گوید، نتیجه می‌گیرد و تحول در هریک از این علوم را موجب تغییر و تحول در دیگر علوم می‌داند و با تأکید بر این امر تحولات علمی در مورد انسان و جهان و طبیعت را به مثابه دعوتی برای نوشتن دانسته‌های دیگرمان ارزیابی می‌کند که این خود تحول در فهم دینی را موجب می‌شود، و در توضیح این پیوستگی از تحولات غرب وام می‌گیرد و به این موضوع اشاره می‌کند که دستاوردهای تازه و اکتشافات جدید در علوم طبیعی با پاره‌ای از اندیشه‌های دینی در تعارض افتاده است و به دنبال آن نگاه مردم را به اندیشه دینی تغییر داده و نگرش جدیدی به وجود آورده است. به‌واقع، «به دنبال نزاع بین علم و دین، علم جایگاه واقعی خود را یافت و به تبع با

محتوای درونی خود و متدولوژی‌اش بلندپروازی‌های دین را تحدید کرده است و دین از ادعای خود مبنی بر اینکه پوشش‌دهنده همه حوزه‌های معرفتی باشد، عقب‌نشسته و اهل تفاهم گردیده است» (سروش، ۱۳۸۴-ج، صص ۱۰۹-۱۱۱).

سر عوض شدن معرفت دینی جز این نیست که آگاهی تازه‌ای اعم از مثبت یا مبطل و بی‌طرف که در جاهای دیگر حاصل می‌شود، آگاهی‌های پیشین را به خود وانمی‌گذارد و اگر آن‌ها را نشکند و برنیندازد، باری هندسه آن‌ها را عوض می‌کند و چهره دیگری به آن‌ها می‌بخشد و مقوله آن‌ها را دگرگون می‌کند (سروش، ۱۳۸۴-د، ص ۱۹۰) و این هماهنگ شدن فهم دینی با دیگر فهم‌ها و معرفت‌ها و مبانی عصر، همان عصری شدن دین است که در آن تحول مستمر در فهم دین دنبال می‌شود و شیوه فهم آن را همانند فهم علوم طبیعی با رجوع به منابع راستین و از سر تدبر و خضوع نسبت به موازین و ضابطه‌های روشی صورت می‌گیرد.

در نگاهی دیگر با صامت دانستن متن، فهم متن از خود متن متمایز می‌کند و نیز برای متن لایه‌ها و بطون و سطوح متفاوت قائل می‌شود و بدین‌گونه برداشت‌های متفاوت که بیانگر نگاه به سطوح متفاوت متن است، مجاز شمرده می‌شود؛ به‌علاوه، در تبیین چگونگی شکل‌گیری فهم از متن، هر فهمی را منوط به انتظارات، پیش‌فرض‌ها و پرسش‌هایی می‌داند که خود عصری است و تغییر می‌کند و به تبع آن فهم ما از متن نیز دگرگون می‌شود و این امر در بستر زمان، تکامل معرفت دینی را به ارمغان می‌آورد (سروش، ۱۳۸۴-ه، صص ۲-۶).

به‌طور خلاصه، این استدلال مبنی بر ضرورت گذار از فهم سنتی از دین را می‌توان بدین نحو بیان کرد که ابتدای امر فهم دین را از دین جدا کرده و آنرا از حالت تقدس‌گونه بودن خارج کرده و به‌عنوان معرفتی خطاپذیر و در حال رشد معرفی نموده، سپس گفتگوی مستمر علوم انسانی و طبیعی با علوم شرعی را با ارائه قراینی طرح نموده و به دنبال آن پیشرفت علوم طبیعی و انسانی را به‌عنوان امر بدیهی یادآور می‌شوند. در پایان نتیجه می‌گیرد که در این تأثیرپذیری علوم شرعی نیز هماهنگ با پیشرفت علوم طبیعی و انسانی باید دگرگون شود و تحول خویش را نیز در جهت پیشرفت و تحول این علوم انجام دهد.

۳-۳. تدریج تاریخی

اشاره به نزول تدریجی اسلام و معرفی اسلام به عنوان یک حرکت تاریخی نیز طریق دیگری است که نواندیشان ضرورت گذار را از آن نتیجه می‌گیرند؛ به عبارتی نواندیشان این گذار را حرکت طبیعی قلمداد می‌کنند، چراکه برای اسلام تکوینی تاریخی-تدریجی قائل بوده که دربرگیرنده مجموع موضع‌گیری‌ها و برخوردهای تدریجی پیامبر(ص) بوده و این امر با حفظ روح و امهات و محکمات دین صورت گرفته است و با اشاره به مفهوم گفتگوی دین با مخاطبانش، تکوین آن را در تناسب بازیگری مردم و متأثر از حوادث روزگار تکوین دین می‌دانند.

علاوه بر اینکه بعد از پیامبر اسلام(ص) نیز طرح این دادوستد و پرسش‌ها ادامه می‌یابد و موجب انشعاب سیاسی و عقیدتی می‌شود و بدین‌گونه اسلام بسط می‌یابد و بر غنای تجارب خود می‌افزاید. این تجربه مخاطب دین قرار گرفتن مقتضا و معنای اقتدا به نبی(ص) معرفی می‌شود.

۳-۴. نیازهای جدید و دین

در شیوه‌ای دیگر ضرورت گذار با اشاره به مخاطب جدید و تغییر در نگرش انسان و تشریح تغییر در وضعیت امروز توضیح داده می‌شود، بدین‌نحو که انسان امروز انسان محاسبه‌گر است و چارچوب‌های قضا و قدری از تفکر او برداشته شده است و تجدد اتوریت‌ها را فرو ریخته و امکان‌های انتخاب را برای او افزایش داده است و دوران معاصر زمینه‌ساز پلورالیت‌ها شده است؛ به واقع، «انسان امروز بدعت‌گذار است، همان چیزی که در گذشته مذموم بوده؛ یعنی قد علم کردن در مقابل اتوریت‌ها، و هیچ گزاره و تکلیف از پیش تعیین‌شده برای او وجود ندارد» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۲۱۹) و از این تغییر است که ضرورت ایجاد رویکرد جدید نسبت به سنت را نتیجه می‌گیرند و در جهت بازسازی سنت دینی به منظور حفظ دین در عصر تجدد تلاش‌های خویش را مبذول می‌دارند و نکته اینکه نواندیشان در تلاش خویش اصالت خاصی را برای ویژگی‌های مخاطب مدرن قائل می‌شوند و با تکیه بر این ویژگی‌ها در جهت شالوده‌شکنی در دین اقدام می‌کنند.

از نگاهی دیگر، می‌توان با یافتن مقصود دین در نگاه نواندیشان این گذار را توضیح داد، بدین شرح که آنچه در گذشته این منظور را برآورده می‌کرده، پاسخ‌گوی نیاز و مسائل امروزان نیست؛ بنابراین، به‌جای پافشاری بر آن راهکارها و احکام باید با محور قرار دادن مقصود دین احکام و شعائر دین را نگرست؛ از جمله می‌توان به موردی اشاره کرد که مقصود دین را گریز از درد و رنج شناسایی کرد و تلاش و غایت قصوای انسان نیز در جهت گریز از این درد بوده که به تأسیس نهادها و راهکارها انجامیده است. در اینجا نگاه به دین بر اساس کارکرد آن ارزیابی می‌شود. با این تعریف، «مطالبه دلیل بدین صورت است که نشان دهد این مؤلفه در کاستن از درد و رنج تأثیر دارد و این تأثیرگذاری نیز با تجربه کردن فرد میسر می‌شود؛ بنابراین، همه دلایلی که برای این فرایند طلب می‌کند، از نوع تجربی است و معرفت‌شناختی آن‌هم تجربی است» (ملکیان، ۱۳۸۴- ب، صص ۳۷۲-۳۷۳). در اینجا نواندیش دینی وضعیتی برای خود ترسیم می‌کند که در آن یا باید به‌کلی از دین دست بردارد یا اینکه تفسیر جدیدی از بودن ارائه دهد و بدین لحاظ است که قرائت خود را با گسست از قرائت سنتی آغاز می‌کند.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۳-۵. ناکارآمدی روش‌شناسی سنتی

گذار از رویکرد سنتی را می‌توان از نظر روش‌شناسی نیز بررسی کرد که نواندیشان در این شیوه به معضلات روش‌شناختی در تفسیرهای سنتی اشاره می‌کنند که در آن‌ها پایه استدلالی برای روش‌ها و مفروضات و نیز برای به‌کارگیری آن‌ها وجود نداشته است و نه صورت عقلانی بین اذهانی برای معانی مجازی، باطنی یا رمزی ادعاشده و راهکارهای سنتی که معناهای مجازی و باطنی برای دین قائل شده تا متن‌های اسطوره‌ای را معقول و اخلاقی سازند و راه‌گزینی برای رفع تنگناهای درک معنای پاره‌ای از آیات بیابند. درواقع، تطبیق آیات با معناهای مورد نظر مفسران قلمداد شده، نه تفسیری روشمند و قابل دفاع؛ و با اشاره به این مسئله «هرمنوتیک را به‌منظور ارائه یک روش فهمیدن قابل قبول و عقلانی قابل دفاع از کتاب و سنت طرح و به کار می‌گیرند» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۹) و بر اساس این رویکرد است که اصول، عقاید و احکام

تاریخ‌مند و زمانمند قلمداد می‌شود و برای کشف حقیقت پیام ادیان توصیه به کنار زدن این حجاب‌های ضخیم می‌کند و به‌عبارتی بازسازی، بازخوانی و بازیابی دائم حقیقت امری ضروری برای جاودانه نگاه داشتن حقیقت دین محسوب می‌شود.

در این راستاست که نواندیشان دینی با گذار از روش‌های فقهی، تفسیری و کلامی به مباحث هرمنوتیک به‌عنوان روشی در جهت بازسازی سنت دینی و احیای وحی پرداخته و از این طریق تلاش می‌کنند گفتمانی را که به‌وسیله پیامبر (ص) آغاز شده بود، فهم کنند. به‌واقع، استمرار دین نه با تأکید بر استمرار قالب‌ها و گزاره‌های ثابت اعتقادی، بلکه از طریق استمرار گفتمان پیامبر (ص) که برآمده از تجربه معنوی اوست، تحقق می‌یابد؛ در این صورت، «آرایش شریعت در آنچه به معاملات و سیاست‌های مربوط می‌شود، تغییر آشکاری پیدا می‌کند» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۱۳).

اشاره به ناگفته‌های متن مؤلفه دیگری است که نواندیشان با تکیه بر آن توجه به فحوای متن با روش هرمنوتیکی و گذار از روش‌شناسی سنتی را نتیجه می‌گیرد؛ به‌عبارت دیگر، نواندیشان بر محدودیت متن و عدم تعارض چندان آن با واقعیت‌های اصیل اجتماعی اشاره و اعلام می‌کنند که «متن در حرکت تشریحی نمی‌توانسته در تعارض با عرف و سنت و ارزش‌های اساسی بافت فرهنگی - اجتماعی قرار بگیرد» (ابوزید، ۱۳۸۱، ص ۳۰۴). نواندیشان بر ناتمام بودن معنایی که متن به‌صورت مستقیم بدان اشاره داشته و به ناگفته‌های متن توجه می‌کند و طبیعت تدریجی ساختار متن را تأییدی برای تلاش در جهت دستیابی به ناگفته‌ها و نهفته‌های ضمنی در متن می‌داند و با تأکید بر روند تاریخی و خواست اسلام بر آزادی انسان از قید زنجیرهای اجتماعی و عقلی، به نفی چارچوب ثابت تاریخ و انجماد متون و توقف فرایند اجتهاد مبادرت می‌ورزد و بر این اساس، گذار از احکام را با توسل به امر نهفته در معنای مورد اشاره در متون تجویز می‌کند.

۳-۶. ضرورت اجتهاد

تحدید نص و گسترش عرصه اجتهاد شیوه دیگری است که نواندیشان برای گذار از رویکرد سنتی اتخاذ کردند و آن را به اجتهاد در اصول بسط دادند؛ به‌واقع، رویکرد

ستی به تحدید اجتهاد (محدود کردن آن به نص) معتقد است و اجتهاد را آنجایی که نص وجود دارد، منتفی می‌دارد و علاوه بر تعریف خاصی که از نص ارائه می‌دهد، استفاده از سازوکار سستی اجتهاد را نیز ضروری می‌شمارد. در مقابل این نگاه نواندیشان دینی بر تفسیر بسیار محدودی از نص تأکید داشته و «هر متنی را که به حکم ساختار زبانی‌اش کمترین تعدد معنایی و مفهومی را داشته باشد، نص می‌نامد» (ابوزید، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷) و در مرحله بعد گامی فراتر نهاده و نص خام و بدون تأویل شده را رد می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که متن از همان لحظه نزول با قرائت نبوی به متن انسانی تبدیل شده و متنی تأویل شده است.

نواندیشان این‌گونه استدلال می‌کنند که وقتی متن به وسیله انسان فهم شد، از تنزیل به تأویل رسیده است؛ بر این پایه تلاش می‌کنند فهم پیامبر(ص) از متن را از معنای ذاتی نص جدا کنند و به این شکل بر جنبه انسانی متن تأکید و از تبدیل آن به اسطوره جلوگیری کنند. اجتهاد در اصول را در زمانی که تحول در واقعیت اجتماعی-انسانی رخ داده به عنوان وسیله‌ای برای گشودن معانی نص طرح می‌کنند و این گشودن نص در پی اجتهاد را ضرورتی برای گذار از قرائت سستی و هر قرائتی که از نصی واحد و ثابت سخن می‌گوید و به آن به عنوان متنی خام می‌نگرد، ارائه می‌دهند.

۳-۷. نظریه زبانی وحی

از دیگر شیوه‌هایی که نواندیشان گذار و گسست از قرائت سستی را نتیجه می‌گیرند، تفسیری است که از وحی به دست می‌دهند. در این تفسیر نواندیشان توجه به داده‌های زبانی معاصر را برای نزدیک شدن به فهم متن ضروری می‌دانند و بنا به این نظر، «متون دینی... به‌رحال، محکوم به مجموعه‌ای از قوانین ثابت بشری هستند و خاستگاه... متون... آن‌ها را از شمول این قوانین خارج نمی‌کند» (ابوزید، ۱۳۸۱، صص ۱۴۳-۱۴۲). ایشان با تکیه بر اینکه متن به زبان انسان، بدون یک گوینده انسانی که همه ارکان و مقدمات سخن گفتن را دارا باشد، ممکن نیست، به انتقاد از قرائت سستی از وحی می‌پردازند و پیش‌فرض آن‌ها را که در آن متن با همه الفاظ، جملات و معانی را از سوی خدا می‌دانند و پیامبر(ص) را به عنوان یک قاری که صرفاً قرائت‌کننده کلام

خداست، معرفی می‌کنند را رد می‌کند و علی‌رغم اذعان داشتن به اینکه «وحی از ورای محدودیت‌های زبانی، تاریخی، اجتماعی و حسی می‌آید، برای مواجه شدن با آن راهی غیر از ریختن آن در همین ظرف‌های محدود انسان قائل نیستند» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۴۹).

این ادعای نواندیشان از مواضع آسیب‌پذیر معرفتی آن‌ها به شمار می‌آید که امروزه مورد انتقادهای زبان‌شناسانه متعددی قرار گرفته است. مطابق تحلیل نواندیشان قرائت وحی بر یک نظریه‌ی زبان‌شناختی استوار بوده است و تغییر در نظریه‌ی زبانی و طرح نظریه‌ی بازی‌های زبانی و فعل‌گفتاری قرائت جدیدی از وحی را به ارمغان آورده است، با این توضیح که در قرائت سنتی زبان به مثابه ابزاری است که با آن واقعیت نمایانده می‌شود و میان واقعیت و کلام رابطه‌ی این‌همانی متصور می‌شوند. به عبارتی واژه‌ها «به حقیقت وجود اشیاء و ذوات خارجی دلالت دارند و قواعد دستور و زبان که ثابت و معین است، وسیله‌ی فهم آن معناها می‌باشد و معنا از همان ابتدا معلوم است که چیست و آن عبارت است از همان شیء‌ها و ذوات خارجی و احکام و روابط آن‌ها» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۷).

اما در قرائت سنتی بنا به نظریه‌ی زبانی انتخابی‌اش، وحی فعل خداست، به این معنا که خدا به زبان بشری سخن گفته و پیامبر(ص) تنها واسطه‌ای میان خدا و بشر برای انتقال این لفظ بوده است و هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آن نداشته و به مثابه آینه‌ای کلام خدا را بازتابانده است و اینکه معنایی که از الفاظ وحی درک می‌شود، معنایی حقیقی است. در تفسیر نواندیشان با به کارگیری نظریه‌ی جدید زبان‌شناسی، تحقق معنا را همان تحقق روند فهمیده شدن می‌دانند و فهمیده شدن را منوط به شکل‌گیری کلام در عالم بین‌الذہانی انسان‌ها و در متن زندگی اجتماعی و تاریخی آن‌ها می‌دانند و در غیر این صورت، یعنی تصور گوینده‌ای غیر از انسان و شکل‌گیری کلام در عالمی دیگر را موجب بی‌معنا بودن و مفهوم نشدن کلام می‌دانند و نواندیشان با اشاره به فهم مخاطبان پیامبر(ص) از کلام و نیز معنادار بودن و فهمیده شدن قرآن را دال بر این می‌گیرند که قرآن، قرائت نبوی از وحی است؛ به عبارت دیگر، قرآن نتیجه‌ی صورت‌بخشی پیامبر(ص) بر مضمون بی‌صورت وحی بوده است.

نواندیشان در بررسی خود وحی و قرآن را به مثابه شواهد تاریخی می‌گیرند و آن را کلام پیامبر(ص) می‌دانند که منشأ الهی دارد و در ادامه، قرآن را در قالب کلام انسانی و به‌عنوان یک متن تاریخی بررسی می‌کنند و وجود یک گفتگو بین پیامبر(ص) و مخاطبان او و دعوت قابل فهم پیامبر(ص) برای موافقان و مخالفان را شاهدی بر ادعای خود می‌گیرند؛ چراکه بنا به نظریه ویتگنشتاین که زبان خصوصی وجود ندارد (هادسون، ۱۳۷۸، صص ۹۵-۱۰۴)، زبان یک پدیده انسانی جمعی است و ارکان متعددی دارد و تحقق آن منوط به وجود آن مقومات است.

بدین‌گونه نقش پیامبر(ص) در قرائت سستی از وحی که او را به‌عنوان یک مسیر صوتی و قاری تعریف کرده بود را رد کرده و به این نکته اشاره می‌کنند که اگر این کلام، کلام یک انسان نبود، اصلاً نمی‌توانست توسط مخاطبان فهمیده شود و معنا و مفهومی نداشت و نمی‌توانست مبنای یک گفتگو و ایجاد مفاهیم گردد. در این راستا زبان به‌عنوان مجموعه معانی و الفاظ که در یک نظام اظهارات قرار می‌گیرد و کلام انسانی را تشکیل می‌دهد، بررسی می‌شود. قرائت سستی از وحی که در آن پیامبر(ص) را چونان مجرای تصور می‌کنند که تنها به انتقال اصوات دریافتی از غیب به مخاطبان عمل می‌کند را رد می‌کنند؛ زیرا چنین قرائتی معنا و مفهوم نخواهد داشت و قابل فهم نیست، درحالی‌که قرآن برای مخاطبان دارای مفهوم و معناست و قابل تأمل، تدبر و تعقل معرفی شده است. بنابراین، از دیدگاه نواندیشان آنچه پیامبر(ص) بر مردم می‌خوانده محصول وحی بوده، نه خود وحی؛ با این تصور که با لفظ و معنا از سوی خدا به او برسد بلکه پیامبر(ص) در اینجا متکلم به این کلام است، پس قرآن یک کلام انسانی با منشأ الهی است و پیامبر(ص) نیز از طریق این ارتباط زبانی- انسانی با مخاطبان خود ارتباط برقرار می‌کرده است. این ادعایی است که دین را بشری می‌سازد و لذا به‌طور طبیعی نمی‌تواند توسط قائلان به نظریه الوهیت کامل دین پذیرفته گردد. دلیل این امر آن است که تلقی نواندیشان دینی از آیات قرآنی صائب و جامع نیست.

در تفسیر ایشان آیات قرآن به‌عنوان فعل گفتاری پیامبر(ص) است که یک خبر است و این قرائت که با زبان عربی انجام می‌شود، یک عمل است که پیامبر(ص) بنا به تجربه و دعوی خویش تحت تأثیر وحی آن را انجام می‌دهد. بینش پیامبر(ص) درباره

موجودات و یا درباره روابط انسان‌ها با یکدیگر ماهیت فهمی - تفسیری دارد و ماهیت قضاوت و نیز احکام صادرشده نیز تنها ناظر به واقعیت اجتماعی معین در جامعه‌ای مشخص است و ماهیتی فراتاریخی ندارد و بر همه جوامع و همه عصرها قابل اطلاق نیست بلکه آنچه باید مورد توجه قرار گیرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹- الف، صص ۳۲۹-۳۳۰)، هدف آن تفسیر است که به واقع، تلاشی برای سازگار کردن واقعیات اجتماعی با اراده خدا بوده است و با این امر از یک سو به دفاع از احکام و آموزه‌های دینی در بستر تاریخی آن می‌پردازند و از سوی دیگر، ضرورت گذار را مطرح می‌سازند و با اشاره به این امر نه تنها تفسیر پیامبر(ص) بلکه هر تفسیر جدیدی را نیز نمایانگر تمام حقیقت پیام ندانسته و قرائت نهایی درباره حقیقت الهی را رد می‌کند و راه را برای تفاسیر جدید گشوده نگاه می‌دارد و به تفسیرگری دائمی می‌نماید (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹- الف، صص ۳۳۶-۳۳۸).

در نگاه نواندیشان معنای واژه‌ها و جملات متن همان معنای ای است که در هنگام شکل‌گیری از آن‌ها مستفاد می‌شود؛ به همین علت تلاش‌هایی را که در جهت سازگار کردن معنای متن با دستاوردهای علم نوین صورت گرفته و به انطباق معنا و مفاهیم جدید در دل واژه‌ها و الفاظ قدیم مبادرت کرده‌اند را تلاشی بی‌ثمر قلمداد می‌کنند؛ زیرا کلام نبی به‌عنوان یک بیان فهمی و تفسیری است که با همان معنای و مفاهیم زبان عربی برای او حاصل می‌شده است.

شاخص‌های نظری مذکور چنانچه کنار هم قرار داده شود، به‌وضوح می‌تواند بنیان‌های نظری گسست از سنت دینی در جریان نواندیشی دینی را نشان دهد. نتیجه این گذار، شکل‌گیری قرائتی خاص از دین است که با نوعی شالوده‌شکنی در سنت دینی صورت گرفته است. در این قرائت نواندیشان در ابتدا به تقسیم دین به ساحت‌های گوناگون، جدایی دین به رکن‌ها، شرحه‌شرحه کردن دین به سطوح دلالتی، تمیز دعوت پیامبر(ص) به مثابه سلوک معنوی به سوی خدا از واقعیات عرفی آن زمان، تقسیم متن به عرضی و ذاتی و تقسیم اسلام به عقیدتی و تاریخی پرداخته و در مرحله بعد با تکیه بر یک قسم، رکن، ساحت، دلالت، ذاتیات و اسلام عقیدتی، خود را از دیگر رکن‌ها و ساحت‌ها، دلالت‌ها و عرضیات و اسلام تاریخی رها ساخته و آن را در بطن

همان واقعیت تاریخی خود واگذاشته‌اند. به عبارتی با انتظار اقلی از دین، به تحدید حوزه آن پرداخته و در مقابل عرصه جولان عقل را گسترش داده‌اند. بنا به انتظار اقلی، شرع در ابعاد حکومتی، اقتصادی، حقوقی، اخلاقی و... حداقل‌ها را آموخته و اینکه تعلیم سایر علوم، موضوعی نیست که بر دوش دین بار شود بلکه «دین حداقلی است و فرض اقلی بودن با فرض کمال به هیچ‌وجه منافات ندارد؛ چراکه هدف و رسالت دین در به دست دادن این حداقل‌ها بوده است» (سروش، ۱۳۸۴-د، ص ۱۱۱) و عدم ورود دین به حوزه‌های علوم طبیعی و انسانی نیز نقصانی برای آن محسوب نمی‌شود.

آنچه این دیدگاه را آسیب‌پذیر می‌سازد، تلقی‌شان از پیامبر و رسالت حضرت (ص) است. به نظر نواندیشان پیام پیامبر اسلام (ص) دعوتی برای انسان‌ها به زندگی معنوی از طریق ایمان به خدا و معاد و عمل صالح بوده و بشارتی برای نجات و اندازی از خسران، و در این میان، تنها یک قدرت دنیوی، سیاسی وجود داشته است و هیچ‌گونه ماهیت شرعی برای آن قائل نیستند و بدین‌گونه مفاهیم حکومتی و قضایی نظیر شورا، بیعت، عدل و قسط را مفاهیمی عرفی، دنیوی و اموری بشری، عقلایی قلمداد می‌کنند و بنا به این تلقی پیامبر (ص) در امور مردم با روش عقلایی که در آن عصر متداول بود، حکومت می‌کرد و حاکم شدن پیامبر (ص) چیزی جز قدرت عرفی شناخته‌شده نبود که بنا به اعتمادی که به او داشتند، به او سپرده شده بود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹-الف، ص ۱۵۰). بنابراین، نواندیشان اصل تقدس مفاهیم دینی را نپذیرفته و آن را به شدت نقد می‌کنند و از این حیث نقد رویکرد سنتی را برضد خویش، شدت می‌بخشند.

به‌واقع، با سلب ماهیت شرعی مفاهیم سیاسی و قضایی و تعریف آن‌ها به‌عنوان اموری عرفی و نهادهای عقلایی، جواز گذار از نهادهایی که در آن عصر عقلایی و متداول بودند و در دایره عقلانیت امروز نمی‌گنجد را صادر می‌کنند تا بدین‌طریق، مقتضیات و شئون و مسائل امروز تعیین‌کننده این امور باشند، چیزی که در حصار یک واقعیت تاریخی نباید محصور بماند؛ برای مثال ابوزید سه سطح در نصوص دینی را شناسایی می‌کند: سطح اول را شواهد تاریخی می‌داند و احکام مربوط به این سطح را به همان‌گونه که در زمینه تاریخی و اقتصادی خاصی ظهور یافته، به همان نحو نیز با تحول تاریخی موضوعیت خود را از دست می‌دهند و به تاریخ می‌پیوندند. سطح دوم،

آن قسم از متون است که قابلیت تأویل مجازی دارد. در این سطح ابتدا فهم عملکرد اسلام با توجه به شرایط تکوین متن ارزیابی می‌شود و با این شیوه عملکرد مترقی و پیشتاز آن نمایان می‌شود و در مرحله بعد، پیروی از جهت‌گیری عمده اسلام و موضع‌گیری آن و حرکت در همان مسیر توصیه می‌شود. در سطح سوم، دلالت‌هایی است که با بازشناسی بافت فرهنگی، اجتماعی که متون در آن جریان و سیلان دارد، بر اساس فحوای آن‌ها قابلیت توصیه داشته و فحوای متن به حکم همراهی با افق و واقعیت زمانه متحرک و پویاست (ابوزید، ۱۳۸۱، صص ۲۸۵-۳۰۴).

ابوزید با این توضیح خود را از سطح اول و آنچه واقعیت تاریخی خاص می‌خواند، رها می‌سازد و در سطح دوم نیز خود را صرفاً ملزم به شناخت هدف و غایت اسلام و نیز تقویت و توسعه آن می‌داند؛ به عبارتی خود را تنها به جهت و مقصودی که از دین شناسایی کرده ملزم می‌یابد و در سطح سوم نیز پویایی و تحرک زمانه را به رسمیت می‌شناسد و تنها تلازم با معنا را که خود کشفی مستمر است را مقبول می‌داند و از این طریق خود را از آنچه قیود دینی می‌نامد، رها می‌سازد و با واقعیت امروز روبه‌رو می‌شود و حرکت در این طریق را تضمینی برای پویایی و بالندگی دین برمی‌شمارد.

شکل دیگری از این رویکرد نسبت به دین به‌واقع تعمیم‌یافته راهکارهایی است که اندیشمندان مسیحی در جهت حفظ دین به کار برده‌اند و به‌صورت واکنشی متناسب با تحول و تطور علوم و معارف شکل گرفت، به‌نحوی که «دین به سه رکن تقسیم می‌شود: رکن اول، مجموع متون مقدس را شامل می‌شود و رکن دوم، مجموع شروح و تفاسیر و تبیین‌هایی که از این متون مقدس به عمل آمده است و رکن سوم، مجموعه کارهای پیروان دین در طول تاریخ است و نیز آثار و نتایج این اقدامات را شامل می‌شود» (ملکیان، ۱۳۸۴-ج، صص ۳۴۵-۳۴۶).

در ادامه دامنه امور مقدس به متن مقدس را تحدید کردند و خطاپذیری را در سایر ارکان پذیرفتند و هاله تقدس را از پیرامون دیگر ارکان زدودند و در مرحله بعد جنبه منطقی‌ای و موضعی دین را از جنبه جهان‌شمول جدا کردند و با پیوند دادن جنبه مقطعی دین با زمان و مکان تکوین آن را در همان تاریخ شکل‌گیری‌اش وا گذاشتند و

در مرحله آخر تلاش خویش را در جهت تفسیر انسانی از داده‌های وحیانی مصروف داشتند تا بدین طریق تفسیری ارائه شود که قابلیت انطباق با دنیای جدید را داشته باشد و بدین شکل، گام به گام به پیرایش دین و تحدید حوزه دین پرداختند، به گونه‌ای که حتی متن مقدس را نیز از این پیرایش برکنار نماند و از طرف دیگر، حضور عقل مستقل را پررنگ‌تر ساختند و گذار و گسست از قرائت سنتی را به ارمغان آوردند.

در فرایند شالوده‌شکنی، نواندیشان دینی به تقسیم دین به عرضی و ذاتی می‌پردازند. در اینجا مقاصد، غایبات و مصالح شرع به مثابه محوری تعریف می‌شود که سایر آداب شرعی و احکام فقهی و آیین‌های عبادی و مقررات اجتماعی و فردی حول آن شکل می‌گیرد و ویژگی آن‌ها وابسته به شرایط تاریخی و فرهنگی آن دوره است. در اینجا قسم اول را ذاتی و قسم دوم را عرضی دین می‌نامند: «ذاتی دین آن قسم از دین است که تغییرش به نفی دین می‌انجامد و دین بدون آن دین نیست و مراد از عرضی، آن قسم از دین است که بر ذات تحمیل می‌شود و می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد، بدون اینکه ذات تغییر کند؛ عرضی‌ها می‌توانند عوض شوند» (سروش، ۱۳۸۴-د، صص ۸۲-۸۴). عرضی‌ها همان‌گونه که محلی برای فرود ذاتیات است، تنگناهایی نیز برای ذات دین فراهم می‌آورد. با این تعریف نواندیشان دینی گذار از این تنگناها که ریشه در واقعیات تاریخی و فرهنگی دارد را به‌عنوان راهکاری برای همسو کردن گوهر دین با واقعیت امروز طرح می‌کنند.

۴. دستاورد

با توجه به مبانی بررسی‌شده، می‌توان جریان نواندیشی دینی را دربرگیرنده طیفی از اندیشمندان دانست که اصالت را به مدرنیته داده-البته در آن معنای خاص که خود از آن فهم می‌کنند- و از آن برای فهم دین بهره می‌گیرند؛ آن‌چنان فهمی که در پس شالوده‌شکنی از دین حاصل می‌آید. نواندیشان در تلاش‌اند تا کوله‌بار خویش را از سنت هرچه سبک‌بارتر سازند و با تقسیم دین به ساحت‌های مختلف و یا رکن‌های گوناگون، خود را از برخی ساحت‌ها و بعضی رکن‌ها برهانند تا به آنچه گوهر دین می‌نامند، دست یابند و دغدغه خویش را صرفاً مصروف آن دارند، نه چیز دیگر؛ و

بدین سبب، سنت را در پس دیوار بلند مدرنیته نگاه می‌دارند و برای عبور از این دیوار، صرفاً به گوهر دین قناعت می‌کنند و علی‌رغم نگرش تاریخی به مسئله، با چنان تفسیری از متن، خود را از تاریخ دیگر تفاسیر می‌گسلند و در پیشگاه تاریخ مسیحیت تلمذ می‌کنند و درس‌ها می‌آموزند و با تجربه‌ای چنان گذار از دین سنتی را تجویز می‌کنند و خود به مثابه نمونه ایده‌آلی از انسان مدرن پیش از هرکس به پیشواز تاریخی نیامده می‌روند.

در اینجا می‌توان سلطه روحیه تجدد را مشاهده کرد که زندگی با قرائت سنتی را صعب‌الوصول ساخته و ضرورت‌هایی را مطرح ساخته و ضرورت شناخت موارد وفاق و تضاد دین با ارزش‌های جهانی شدن برای اتخاذ و تأیید یا طرد، برای سازگار اندیشیدن و رهایی از اندیشه التقاطی ناسازگار و آنچه را در جوامع دینی رواج یافته، به وجود آورده است. در نگاه نواندیشان، مدرنیته به مثابه موجی فراگیر آمده و همه باورها را به تیغ استدلال و عقل ابزاری سپرده، حال اگر دین را پالایش نکنیم و اگر دین را شالوده‌شکنی نکنیم تا جوهر و گوهر دین و آن فلسفه‌ای را که دین برای آن آمده و آن پیام جاودانه‌ای که در دین اوسیل شده و آن معنویتی را که منظور بوده، کشف نکنیم، ناچار آن پیام، آن گوهر و آن معنویت نیز به همراه دیگر ارکان و ساحت‌های دین در همان فضای سنتی می‌ماند و به عصر مدرنیته راه نمی‌یابد.

نواندیشان با این توجیه که پیامبران نیز از فرهنگ مردم زمانه خود برای برقراری رابطه و سخن گفتن بهره گرفته و با توجه به تنگناهای ذهنی و زبانی که پیامبران در آن قرار گرفته بودند، معتقدند به ناچار باید برای فهم گوهر و پیام دین، ظواهر آن را کنار زد و از متن گزارشی متناسب با فهم و ظرفیت ادراکی مخاطبان ارائه داد؛ به‌واقع، در اینجا مخاطب اصالت خاصی می‌یابد که ویژگی‌های آن معیاری برای تعبیر و تفسیر دین می‌شود، با این توضیح که اگر انسان مدرن، انسانی تجربه‌گرا، استدلال‌گرا و جزئی‌نگر است، پس باید آموزه‌های دینی را نیز با استدلال و یک‌به‌یک به صورت تجربی به او آموخت تا خود او با پیشه ساختن احکام و تحقق یافتن وعده‌ها در پس ایفای هر حکم گام‌به‌گام در مسیر معنویت دینی پیش رود (ملکیان، ۱۳۸۴- ب، ص ۲۸۰). نواندیش

دینی در این وادی تا بدانجا پیش می‌رود که دین را به مثابه آیین‌های قلمداد می‌کند که در آن رخ مخاطب مدرن خویش را به تصویر بکشد.

نواندیشان دینی تفسیر تازه‌ای را از دین مطرح می‌سازند تا در زیر چمברה عقل استدلال‌گر توجیهی برای دین بیابند و حضورش را در فضای مدرن توجیه کنند و اینکه دین در آزمون رضایت‌بخشی و تسکین‌دهی انسان مدرن موفق بیرون آید و تنها در این صورت است که می‌تواند مقبول افتد و در شکل معنویت بر انسان مدرن تجلی داشته باشد.

برخلاف سایر جریان‌های دینی که رویکردی سیاسی و اجتماعی به اسلام دارند و در کنار ارتباط معنوی با معبود، این معنویت را به عرصه عمومی می‌گسترانند و از آن در جهت تحرک بخشیدن و بیدارسازی مسلمانان بهره می‌گیرند و با احیای مفاهیم دینی، از انسان امروز اسطوره‌های پایداری و مقاومت می‌ساختند، نواندیش دینی با نادیده گرفتن این ثمرات به تحدید عرصه دین در حوزه خصوصی افراد پرداخته و رویکردی فرهنگی را اتخاذ کرده و عرصه عمومی را از پرتوافکنی این ارزش‌ها محروم گردانیده است و درنهایت، دین را تنها به عنوان تأییدی بر عقل زمانه برمی‌شمارد. در جریان نواندیشی، وصف دینی آن نحیف و نواندیشی و روشنفکری وجهی محوری و تعیین‌کننده دارد و نقش دین به حد تأییدگری تنزل می‌یابد.

نواندیشان احکام دینی را ناظر به پرسش‌های عصر حاضر نمی‌دانند و تنها جهت‌گیری کلی در احکام را که با شالوده‌شکنی در دین حاصل شده است، به عنوان ملاکی برای پاسخ به مسائل امروز قلمداد می‌کنند و با اذعان بر «ربط وثیق احکام سیاسی و اجتماعی با بستر اجتماعی و تاریخی اعراب حجاز، ترجمه فرهنگی این احکام را تجویز می‌کنند» (سروش، ۱۳۸۲، ص ۱۶) و با چنین تفسیری به حل مسائل نظری امروزی جوامع دینی می‌پردازند؛ از جمله مهم‌ترین و پرابهام‌ترین آن‌ها که به چگونگی ارتباط دین و سیاست است و به دنبال آن به مفاهیمی چون آزادی، مردم‌سالاری، حقوق بشر، کثرت‌گرایی و حقوق شهروندی پرداخته می‌شود.

نواندیشان دینی با ردیابی مقررات و احکام دین در بستر تاریخی حجاز اقدام پیامبر(ص) را به منظور تصرفی برای انسانی‌تر و اخلاقی‌تر ساختن روش‌ها و مقررات

جامعه آن روز دانسته که تأییدی بر هویت عرفی آن زمان بوده است. بنا به این برداشت همه دستورات و احکام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اسلام در زمینه تاریخی‌شان معنادار است و اوامر و نواهی اسلام برای مخاطبان خاص و تأمین اهداف در جامعه‌ای مشخص صادر شده و ویژگی فراتاریخی و جهان‌شمولی ندارد، به‌جز اینکه جهت‌گیری این اوامر و نواهی که به‌زعم نواندیشان عبارت از کاهش آلام، مراعات عدالت، رهاسازی عقل است، به مثابه محوری برای جهت‌گیری سایر اعمال مورد توجه قرار می‌گیرد و ماندن در شکل تاریخی دین و تأکید بر احکام و اعتقادات و شعائر را موجب منجمد شدن پیام معنوی دین می‌دانند.

نواندیشان، «پیام پیامبر(ص) را دعوت به سلوک معنوی معرفی می‌کنند که این دعوت در بستر واقعیت صورت گرفته و پیامبر(ص) لاجرم این واقعیات را لحاظ کرده است و چیزی که ارائه شده، سازگار با عقل زمانه بوده است» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۲، ص ۵۳) و بدین‌صورت، پیامبر(ص) خود بر اساس روش عقلایی که در آن زمان متداول بوده، حکومت کرده است؛ بنابراین، مسلمانان در تنظیم مناسبات اجتماعی باید تابع عقل جمعی و مصالح آشکار و سنجش‌پذیر دنیای امروز قرار گیرند و نظام حقوقی دین، یکسره تابع مصالح عقلی، عرفی و دنیوی مسلمانان قرار گیرد و به همین علت در عرصه سیاست و نسبت دین و سیاست نواندیشان نظریه حکومت مردم‌سالار را پذیرا می‌شوند و حضور دین در عرصه عمومی را منوط به گذار آن از فرایند مردم‌سالاری قانون‌گذاری می‌دانند.

در تفسیر نواندیشان قدرت سیاسی از هرگونه تقدسی عاری می‌شود و تنها قدرت بشری-عقلایی به رسمیت شناخته می‌شود و تمام مفاهیم مربوط به حکومت، عدل، قسط، شورا، بیعت و قضاوت در قرآن و سیره در همان مفهوم عرفی، دنیوی و بشری-عقلایی قلمداد شده که ماهیت شرعی ندارد و بدین‌نحو نظریه سیاسی اسلامی به‌شدت تکذیب می‌شود و اسلام را بدون نظریه‌ای در خصوص مدیریت جامعه و نحوه توزیع قدرت می‌دانند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹-ب، صص ۲۴۸-۲۵۰).

در اینجا نواندیش خود به تفسیر عقل زمانه می‌پردازد و مردم‌سالاری را با یک سلسله آزادی‌های اساسی به‌عنوان ارکان نظریه حکومت و پذیرش کثرت‌ها و وجود

یک سری خلق‌ها و ارزش‌ها از جمله مدارا با دگراندیشان و اخلاق سازش میان گروه‌های سیاسی تعریف می‌کند و صرف اینکه «مردم ارزش‌های دموکراسی را مورد تأیید دین می‌دانند یا منافی با آن نمی‌دانند، به‌عنوان معیاری برای تعریف چنین سیستمی به‌عنوان حکومت دینی قلمداد می‌شود» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹-ج، صص ۱۱۰-۱۱۲) و درنهایت اینکه نواندیشان جامعه‌ای را ترسیم می‌کنند که در آن قرائت‌های دینی حق حیات دارد و جریان تفسیر دین گشوده و متحول باشد و مردم نیز در پذیرش قرائت‌های انتخابی خود آزادند و حقوق شهروندی آن‌ها قطع‌نظر از عقیده یا مسلک آن‌ها رعایت می‌شود.

نواندیشان معتقدند که در متون ادیان ابراهیمی، خداوند به تأسیس اصول و بنیادهایی اخلاقی نمی‌پردازد بلکه اصول و بنیادهای اخلاقی موجود در میان انسان‌ها را تأیید و تصدیق می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۹۲). در این عرصه نیز نواندیشان به اخلاق مستقل از دین اعتقاد دارند و پرچم عقل مستقل از وحی را برافراشتند و بر این باورند که آدمی با عقل خویش قادر است ارزش‌های اخلاقی را کشف و اخلاق مستقل از دین را بنا نهد. به‌علاوه در باب فهم متون دینی نیز هر قطعیتی در مورد معنا فرو ریخته و بدین‌نحو تکرار در معناها و فهم‌ها راه یافته است؛ به‌عبارتی برخلاف نظریه قدیم درباره معنا که در آن، «رابطه این‌همانی بین معنا و واقعیت خارجی قائل بوده و امکان فهم معناهای متفاوت از یک جمله یا یک متن نداشتند» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، صص ۱۰-۱۱)، نواندیشان در پرتو توجه به هرمنوتیک فلسفی امکان تعدد قرائت‌ها را موجه می‌دانند و در این میان، حقوق بشر نیز به‌عنوان معیاری قلمداد می‌شود که بدان فهم دین مورد قبول یا رد قرار می‌گیرد و تعارض فهم دین با موازین حقوق بشر به‌عنوان نقضی در حقانیت آن فهم از دین منظور می‌شود.

به‌طور خلاصه، مدرنیته نزد نواندیشان به مثابه سدی، سنت را از تداوم سستی‌اش بازمی‌دارد و مانند صافی‌ای که حضور ناچیز و محدودی برای سنت قائل می‌شود و آن‌هم پس از شالوده‌شکنی‌ای و بازتعریف آن دینی که تقریباً مترادف با معنویت می‌شود و عرصه حضورش، گستره درونی افراد است و دلیل حضورش تجربه شخصی و در دایره عقلانیت انسان مدرن، به خردگرایی رضا داده تا از زیر چنبره استدلال‌گری جان

سالم به در برده و به حیات خود ادامه دهد و از همه عرصه‌ها عقب نشسته و در رویکردی فرهنگی مأوا گزیده تا مگر اینکه از نیش اندیشه پرسش‌گر مدرنیته در امان بماند و از کوله‌بار رسالت خویش تنها التیام آلام را بر خود بار کرده تا از رهگذر مدرنیته جان سالم بدر برد.

در اینجا تجدد برپا و استوار است و سنت نحیف و لرزان، سخن از رویارویی نیست که چنین اعتباری برای سنت برشمردن، نادیده انگاشتن حضور فراگیر و مسلم تجدد است؛ به‌واقع اینجا سنت به اذن تجدد، حاشیه‌نشین می‌شود، آن‌چنان که مورد پذیرش انسان مدرن قرار می‌گیرد- اصالت مخاطب- یا که دست‌کم از تیررس انتقادات او جان سالم به در برد. در اینجا دفاع از دین با تیغ استدلال چیزی کم از حمله ندارد که با تیغ همسویی عقل و دین، مقولات خارج از چارچوب عقل، از دایره هستی ساقط می‌شود؛ زیرا عقل خودبسنده است و سنت را حاجتی نیست. در اینجا فضای مدرنیته مستولی است و مخاطب انسان مدرن است و دین اما در این میان، فلسفه وجودی خویش را در تفسیر درون می‌جوید، باشد تا بدین طریق، راه خویش را به دیگر عرصه‌ها بازگشاید، اما نه از طریق زبان خود، بلکه از مجرای انسان مدرن.

نتیجه‌گیری

فهم متن به‌عنوان اساسی‌ترین مسئله در معرفت دینی محسوب می‌شود و در این راستا، نواندیشان در پی ارائه قرائتی انسانی از دین در پرتو دستاوردهای نوین بشری و اتخاذ نظریه‌های جدید در فهم و تفسیر برآمدند و بدین سبب، در توضیح جریان نواندیشی دینی باید به هرمنوتیک فلسفی به‌عنوان مهم‌ترین نظریه تأثیرگذار که حوزه وسیعی از مباحث نواندیشان در آن چارچوب معنا می‌یابد، اشاره کرد؛ بدین شرح که در این روش مفسر در مقابل متن قرار می‌گیرد، نه آفریننده و پدید آورنده آن؛ و بدین وسیله اتخاذ روش طبیعی و بشری و بررسی معنوی‌ترین وجوه دین نیز توجیه می‌شود و با اذعان به سیال بودن فهم و رد هرگونه درک نهایی از متن امکان قرائت‌های متفاوت از متن را پذیرا می‌شوند و خود را در بستر تکثر معرفتی قرار می‌دهند.

در هرمنوتیک فلسفی دخالت ذهنیت مفسر در فهم متن نه تنها اجتناب‌ناپذیر است بلکه شرط لازم برای فهم نیز قلمداد می‌شود و تأثیرگذاری این دانسته‌ها و پیش‌فهم‌ها و انتظارات بر حصول فهم که خود امری متغیر و در حال تحول است، تاریخمندی فهم را موجب می‌شود و این دستاویزی مناسب در دستان نواندیش دینی است که بدان گذار و گسست از قرائت سنتی را توجیه کند.

علاوه‌براین، با ترسیم فضای مدرنیته و ذهنیت جدید در نزد نواندیش، به‌واقع مدرنیته به‌عنوان زمینه تفسیر محسوب می‌شود و مبانی و ارزش‌های مدرن به مثابه پیش‌فرض و مفروض قلمداد شده و بنا به این امر در برابر مدرنیته به‌گونه‌ای منفعلانه از هرگونه نقدی بازمی‌ماند. درمقابل، قرائت سنتی است که منتقد جدی آموزه‌های مذکور - مربوط به نواندیشی - قرار دارد. به‌عبارتی، اگر در نزد نواندیش دینی مسئله حفظ ایمان در دنیای مدرن حائز اهمیت بود و بدان دنیای جدید را به‌گونه‌ای تفسیر و تعبیر می‌کرد تا با ایمان سازگار باشد و شرایط احیای دین را در عصر مدرن فراهم سازد، نواندیش امروز، دنیای امروز را اصالت داده و برعکس، ایمان و دین را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که مقبول انسان مدرن واقع شود و همین‌طور، اگر روشنفکر دینی با تصفیه و استخراج منابع فرهنگی دینی درصدد آنستند ساختن دیندار و دین بود تا بدان دین را در میان سایر مکاتب سرفراز نگاه دارد، نواندیش دینی گویی خود را از این مخمصه رها کرده و با اذعان به «وجود گسست معرفتی میان جهان قدیم و جهان گذشته و اینکه جهان جدید قائم به مفاهیم جدید است و این مفاهیم از جهان قدیم غائب بوده است» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۳۵)، نتیجه می‌گیرد که از آنچه مربوط به گذشته است، باید گذشت و با تکیه بر فروپاشی اتوریته‌ها در عصر مدرنیته، مدرن‌تر از هر انسان مدرنی فروپاشی شخصیت‌ها و اسطوره‌های دینی را که الگوی شایسته‌ای برای نسل‌های گذشته و امروز بوده، می‌پردازد.

نواندیش دینی دغدغه خویش را معنویت معرفی می‌کند و رهایی از ظواهر دین را خواستار است و در جستجوی این امر به تعیین مقاصد شرع می‌پردازد و در پی شالوده‌شکنی از دین «رحمت و عدالت» و «کاهش آلام و رنج‌ها»، «نهادینه کردن عقل و تحقق عدالت»، «سلوک معنوی به‌سوی خدا»، «ذاتیات دین و آنچه دین برای آن آمده»،

«آزادی بشر از قید اوهام و اساطیر» را به‌عنوان شالوده و گوهر دین شناسایی می‌کنند و جهت‌گیری اعمال دینی را برای تحقق این امور می‌دانند که البته هر حکمی وابسته به شرایط تاریخی و فرهنگی خود است، اما آن گوهر جاودان است و قسم پایدار دین را تشکیل می‌دهد و الزام و پابندی به آن شرط دینداری محسوب می‌شود.

بدین‌صورت، تعریف اقلی از دین را پذیرا می‌شوند و معنویت را به‌عنوان دینی عقلانی‌شده خواهان‌اند و با لحاظ کردن ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر برای انسان مدرن، مجرای را برای تداوم حضور معنویت از میان ارزش‌های مدرنیته جستجو می‌کنند و در این راه با روش فلسفی-تحلیلی، تمامی اتوریته‌ها و اسطوره‌ها و قداست‌های دینی را فروریخته و تنها به اقناع عقلانی مخاطب خود توجه دارد و تجربه‌گرایی دینی و ملموس‌سازی آثار و نتایج دنیوی دین را تبلیغ می‌کنند؛ زیرا مخاطب خویش را استدلال‌گرا و تبع‌دگریز می‌دانند و پذیرش آن را در گرو مشرثمر بودنش می‌دانند؛ «دغدغه معنویت اینجا و اکنون است و انسان معنوی درصدد این است که با معنوی شدن آرامش درون و طلب شادی و امید را در همین‌جا کسب و تحصیل کند» (ملکیان، ۱۳۸۴-ب، ص ۳۱۶).

اما اینکه دعوی اصلی نواندیش، دغدغه معنویت است و تلاش خویش را مصروف تداوم حیات گوهر دین می‌دارد، ما را به معنویتی سرد و بی‌روح که از دل عقلانیت سربرآورده، رهنمون می‌سازد؛ معنویتی که برای حیات و تداوم حضورش نیازمند تأییدیه‌ای است که عقل دمام بر آن بزند و حال آن‌که از معنویتی چنین که هر لحظه‌اش هراس گسست را دارد، چگونه می‌توان آرامش انسان را انتظار داشت.

نکته دیگر اینکه نواندیش به طرح مباحثی چون زمینه‌مند بودن اعتقادات و تأثیر شرایط تاریخی-سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی-اعتقادات اسلامی پرداخته و بدین شیوه اسلام سیاسی را اسلام تاریخی نام‌گذاری کرده و ویژگی‌ها و شاخص‌های خود را در طول تاریخ پیدا کرده است و اسلام حقیقی را همان اسلام معنوی و غیرسیاسی می‌دانند. به‌عبارت دیگر، سیاست و حکومت که امری زمانمند و مکانمند است، نمی‌تواند با امر ثابتی چون دین حقیقی ارتباط دائم برقرار کند.

اما تلاش نواندیشان در اینکه حضور دین در عرصه عمومی در زمان تکوین آن را به واقعیات تاریخی و اجتماعی آن زمان پیوند دهند تا بدین طریق، گذار از احکام دینی را توجیه کنند و از سوی دیگر، هم خویش را بر این نهاده که دین را امری خصوصی معرفی کنند و تعریف کاملاً معنوی از آن ارائه دهند، حال آن‌که خود آن امر پیوند بین دین و آن واقعیت تاریخی نمایانگر حضور دین در عرصه عمومی است و این حضور در هر زمان بنا به مقتضیات، تأویل و اصلاحاتی را می‌طلبد، اما به هر حال، منکر حضور دین در این عرصه‌ها نمی‌شود.

نکته دیگر اینکه بهره‌گیری از هرمنوتیک فلسفی گادامر برای فهم متن تنها طریق فهم متون نیست. در کنار این روش، گستره وسیعی از نظریه‌هایی وجود دارد که به کارگیری هریک ما را به نتایج متفاوتی رهنمون می‌سازد (به‌ویژه اینکه غالب این نظریه‌ها، فهم را در غالب ذهن و نیت کارگزار دنبال می‌کند). حال، اگر این امر را در کنار این تلقی نواندیشان از خویش قرار دهیم که جایگاه روشنگری در دین و جهت‌دهی به جریان فکری و دینی برای خود قائل می‌باشند و بدین‌گونه تجویزگرایانه از یافته خویش سخن می‌رانند؛ به تعارضی می‌رسیم که نواندیشان دینی دغدغه خود معرفی کرده بوده است؛ یعنی کثرت‌گرایی و حیات سایر قرائت‌های دینی.

همچنین، شالوده‌شکنی در دین به‌عنوان طریقی که نواندیشان برای احیای گوهر دین در پیش می‌گیرند، درنهایت، به نگاه ابزاری در دین ختم می‌شود. در واقع، وقتی نواندیشان برقراری عدالت، کاهش آلام و التیام دردها، آزادسازی عقل از زنجیرهای اجتماعی و... را به‌عنوان گوهر دین شناسایی می‌کنند، در ادامه نیز آرایش جدید دین باید بر اساس نیازهایی که خود تشخیص می‌دهند، طرح‌ریزی شود. بدین‌گونه با تقلیل در معنای دین، آن را خادم نیازهایی که خود تعریف می‌کنند، قرار می‌دهند.

نکته دیگر در مورد تعریف نواندیشان از سنت و مدرن است. در اینجا نواندیش دینی با نگاهی ایستا و مطلق‌نگر (آنچه دیگری را بدان متهم می‌کنند)، به تعریف از سنت و مدرنیته می‌پردازد. بدین‌شکل، دیواری سترگ میان سنت و مدرنیته ترسیم می‌کند و در این راستا، از یک دوگانگی تضادگونه بهره می‌گیرند (مکلف در مقابل محق، قضا و قدری انسان سنتی در مقابل انتخاب‌گر بودن انسان مدرن، تعبدگرا بودن در مقابل

استدلال‌گر بودن، اعتقاد به اتوریته‌ها و جهان‌اسطوره‌ای در مقابل تجربه‌گرا بودن، تسلیم در مقابل شکاکیت) تا تداخل و حضور هریک در دیگری را منتفی سازند و گذار و گسست خویش را توجیهی بیابند. حال آن‌که نمی‌توان مرزی بدین وضوح بین سنت و مدرن کشید و سنت را از حال و مدرن را از گذشته جدا کرد و سنتی را که در حال جاری است و مدرنی را که خود هر دم به سنت می‌پیوندد، در مقابل همدیگر قرار داد. نکته آخر اینکه بسط تجربه نبوی در نزد نواندیشان، یعنی مبنایی که نواندیشان بدان گسست از قرائت سنتی را با تکیه بر جامه تنگی - واژگانی که بر مضمون صورت بخشیدند - که معنا را دربر گرفته، توجیه می‌کنند و به این دلیل صورت‌بخشی پیامبر(ص) را مورد نقد مدام قرار می‌دهد تا قالبی مناسب‌تر و سازگارتر بیابد، حال آن‌که این ادعا بر این پایه قرار گرفته که گویی که خود چنان تجربه‌ای داشته و معنا را دریافته که اکنون درصدد یافتن جامه‌ای سازگارتر برآمده‌اند. این بدین معناست که خود را دو سوی جریان، یعنی وحی و صورت‌بخشی پیامبر(ص) حاضر بیابند و آن‌گاه از تناسب و سازگاری آن سخن رانند، حال آن‌که آشنای ما با وحی از طریق همان صورتی است که ایشان اکنون درصدد تحول در آن برآمده‌اند.

مرکز تحقیقات فقه و علوم اسلامی

کتابنامه

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱)، *نقد گفتمان دینی*، حسین یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران: یادآوران.
- پلاتیگانه، الوین (۱۳۸۳)، «دین و معرفت‌شناسی»، *درباره دین*، مالک حسینی، تهران: انتشارات هرمس.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۵)، *روشن‌شناسی علوم سیاسی*، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۱)، *تاریخ نهضت‌های دینی، سیاسی معاصر*، تهران: نشر بهبهانی.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸)، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران: کنگره.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، *رازدانی و روشنفکری و دین‌داری*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- همو (۱۳۸۲)، «فقه در ترازو»، *اندر باب اجتهاد*، تهران: انتشارات طرح نو.
- همو (۱۳۸۴ - الف)، «دین در دنیای جدید (۱)»، *سنت و سکولاریزم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

همو (۱۳۸۴- ب)، «دین در دنیای جدید (۲)»، سنت و سکولاریزم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

همو (۱۳۸۴- ج)، «نسبت علم و دین»، سنت و سکولاریزم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
همو (۱۳۸۴- د)، نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت»، آیین در آینه، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

همو (۱۳۸۴- ه)، صراط‌های مستقیم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران: خوارزمی.
مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹- ب)، «متون دینی، پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها»، هرمنوتیک، کتاب، سنت، تهران: طرح نو.

همو (۱۳۷۹- الف)، تقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
همو (۱۳۸۲)، «فقه بستر عقلانی خود را از دست داده»، اندر باب اجتهاد، تهران: انتشارات طرح نو.

همو (۱۳۸۳)، «سیاست و تعبد»، تأملاتی بر قرائت انسانی از دین، تهران: انتشارات طرح نو.
همو (۱۳۸۴)، «سه قرائت از سنت در عصر مدرنیته»، سنت و سکولاریزم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

واعظی، احمد (۱۳۸۰)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰- الف)، «دفاع عقلانی از دین»، راهی به راهی، تهران: نشر نگاه معاصر.

همو (۱۳۸۰- ب)، «دین و عقلانیت»، راهی به راهی، تهران: نشر نگاه معاصر.
همو (۱۳۸۱)، «طبقه‌بندی شبهات دینی»؛ دین‌پژوهی در جهان معاصر (بازار جدید، شبهات جدید)، قم: انتشارات احیایگران.

همو (۱۳۸۴- ج)، «پرسش‌هایی پیرامون معنویت (۱)»، سنت و سکولاریزم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

همو (۱۳۸۴- الف)، «معنویت گوهر ادیان (۱)»، سنت و سکولاریزم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

همو (۱۳۸۴- ب)، «معنویت گوهر ادیان (۲)»، سنت و سکولاریزم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

هادسون، ویلیام دانالد (۱۳۷۸)، لودویک ویتگنشتاین، مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات گروس.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

درخواست اشتراک
دوفصلنامه علمی- پژوهشی دانش سیاسی

الف) اطلاعات فردی :	
نام خانوادگی:	نام:
رتبه علمی (اختیاری):	آخرین مدرک تحصیلی (اختیاری):
ب) اطلاعات مربوط به مؤسسات و کتابخانه‌ها:	
نام مؤسسه / کتابخانه:	وابسته به:
ج) نشانی (برای ارسال مجله):	
آدرس:	تلفن:
کد پستی:	شماره:
تلفن همراه:	شماره اشتراک (در صورت داشتن اشتراک سابق):
پست الکترونیک:	شماره اشتراک از شماره:

بهای اشتراک سالانه (دو شماره):

مؤسسات: ۸۰/۰۰۰ ریال

افراد: ۶۰/۰۰۰ ریال

• اساتید و دانشجویان از تخفیف ۳۰٪ برخوردارند.

علاقه‌مندان می‌توانند بهای اشتراک سالانه را که شامل هزینه‌های جاری نیز می‌شود، به حساب ۰۲۴۳۱۲۲۸۵۶ نزد بانک تجارت، شعبه علامه طباطبایی (کد ۰۲۴۳۰) واریز و اصل فیش را به همراه برگ درخواست اشتراک به نشانی زیر ارسال کنند (لطفاً روی فیش، عنوان **دانش سیاسی** ذکر شود).

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)، مرکز تحقیقات،

اداره نشریات، مجله دانش سیاسی، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۵۷، دورنگار: ۸۸۵۷۵۰۲۵

e-mail: ren@isu.ac.ir

<http://rcu.isu.ac.ir>