

مواجهه سنت، نص و تجدد در ایران از چشم انداز نظری

سید رسول قهاری^۱

سید فرشید جعفری پابندی^{۲*}

اصغر پرتوی^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۹

چکیده

منظومه معرفتی جهان اسلام با چالش‌های نظری و مفهومی مواجه شده است. این چالش‌ها و معماهای فکری را می‌توان در موضوعاتی از قبیل دموکراسی، سکولاریسم، توسعه، آزادی، قانون، حقوق زن و... در نظر گرفت. سوال و هدف محوری این پژوهش تعامل سنت و تجدد به لحاظ مفهومی در سطح کلان بخصوص در مولفه‌های بنیادین همچون تفسیر از نص، سازگاری نص و غرب و همچنین انسان‌گرایی است. در این راستا به موضوعاتی از قبیل سنت و دگرذیسی در مفهوم سنت، چگونگی مواجهه با سنت، دین عصری، غرب مدرن و... مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. این چالش فکری در بخش‌های مختلف فقهی، اندیشه سیاسی و عرفان سیاسی را فراگرفته است. در واقع مهمترین چالش فکری و فقهی ایران معاصر چگونگی سازگاری بین عناصر تعیین کننده زندگی سیاسی ایرانیان یعنی سنت، نص و تجدد بوده است. روشنفکران متاخر ایران اندیشه‌های خود را بر اساس دو عنصر بنیادی و تاریخی یعنی سنت و مدرنیته و همچنین حکومت دینی در ایران و عصر جهانی شدن ارائه می‌کنند در واقع روشنفکران نگرش خود به موضوعاتی همچون دولت، اقتدار، سنت، مشروعیت، تجدد، سکولاریسم، دموکراسی و غرب مدرن را بر اساس این عناصر صورت‌بندی می‌کنند. در این مقاله به مواجهه سنت و نص و تجدد در منظومه معرفتی ایران پرداخته شده است. روش پژوهش این مقاله نیز به روش تبیینی است.

واژگان کلیدی: سنت، تجدد، نص، غرب مدرن، ایران.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

۲. استادیار گروه روابط بین الملل، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.
* نویسنده مسئول: farshidjafari@iauz.rc.ir

۳. استادیار گروه روابط بین الملل، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

مقدمه

مدرنیته و سنت به عنوان دو مفهوم متضایف در بافت و زمینه تفکر و فرهنگ غرب معنای خود را دارند. انتقال این دو مفهوم به فضای فرهنگی و علمی کشور ما بدون در نظر گرفتن زمینه های اندیشه، تفکر و فرهنگ غرب مدرن، اشتباهاتی نظری و عملی به دنبال خواهد داشت. بر این اساس، سنت و تجدد در فرهنگ اسلامی، برخلاف غرب، با یکدیگر تعارض و تمانعی ندارند و تجدد لزوماً همه جا سنت را نفی نمی کند. عوامل درونی و بیرونی تجدد، انسان و جامعه را به تحول و نوخواهی وامی دارد. سامان دادن تجدد، که با تحول همراه است، در عرصه های مختلف شناختاری، احساسی و رفتاری فرهنگ با مراجعه به حقیقت دین میسر است. این رجوع و استناد، که به صورت روشمند و با اسلوب صحیح صورت می گیرد، فرهنگ را پالایش کرده، ضمن اهتمام بر اسلامیت آن عصری بودن آن را هم تأمین می کند. بررسی دو مسئله مدرنیته و سنت در ایران معاصر نشان می دهد عوامل درونی و بیرونی در این دو مسئله مؤثر بوده است. مواجهه با این دو مسئله ضرورت بازخوانی آن چه را در غرب درباره این دو رخ داده (به عنوان عامل بیرونی) بر اساس مبانی دینی روشن می نماید. رویارویی این دو مسئله در دو شکل تاریخی و نظری بر پنج گونه مختلف انتقادی، انتقالی، تطبیقی، تلفیقی و راهبردی تبیین می گردد، که در متن به آن می پردازیم.

۱. مفهوم سنت

در اسلام، کتاب، که از طریق جبرئیل به پیامبر وحی شده، به عنوان کلام الهی، از نظر حجیت قطعی الصدور و به طور اساسی مصدر تشریح احکام شرعی است، اما کتاب تنها از آیات «محکمات» فراهم نیامده، بلکه آیات «متشابهات» و نیز «ناسخ و منسوخ»، «عام و خاص»، «مجمل و مبین»، «مطلق و مقید» در آن وجود دارد که فهم آنها برای همگان آسان نیست. «سنت» پیامبر، در معنای اصطلاحی آن، مبین و مفسر کتاب است و مجمل آن را تفسیر می کند و به این اعتبار دومین منبع حقوق اسلامی به شمار می آید. علمای علم اصول حجیت سنت پیامبر را از ضروریات دین اسلام می دانند و برخی برآنند که

نفی حجیت سنت پیامبر به معنای انکار دین اسلام است. محمد تقی حکیم می‌نویسد که اسلام، بدون سنت، نمی‌تواند معنایی داشته باشد و از آنجا که حجیت سنت واضح و روشن است، اقامه دلیل و آوردن برهان تحصیل حاصل و زحمتی زاید خواهد بود (Tabatabaei, 2013: 47-48). شیعیان، نظر به عصمت امامان، سنت ائمه را نیز ادامه سنت پیامبر می‌دانند و علمای اصول شیعی به استناد سه نوع دلیل، از کتاب، سنت و عقل، حجیت سنت اهل بیت را اثبات کرده‌اند. و افزون بر آیه‌هایی از کتاب، برای اثبات حجیت سنت اهل بیت، بویژه بر حدیث ثقلین از پیامبر استناد کرده‌اند: من دو خلیفه در میان شما باقی می‌گذارم: کتاب خداوند که ریسمانی میان زمین و آسمان است و عترت، اهل بیت من، و این دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا اینکه بر سر حوض نزد من حاضر شوند. برابر حدیث ثقلین تنها تمسک همزمان به کتاب و سنت اهل بیت می‌تواند مایه رستگاری شود و تا قیامت یکی از آن دو از دیگری بی‌نیاز نخواهد بود. این کاربرد اصطلاح سنت در تداوم شیعی امامی - بویژه در تفسیر عرفانی - باطنی آن را - می‌توان با مفهوم سنت در الهیات مسیحی مقایسه کرد، زیرا در مسیحیت سنت تنها به «قول و فعل و تقریر» عیسی مسیح اطلاق نمی‌شود، بلکه با توجه به سرشت ویژه دیانت عیسوی با بسته شدن دایره نبوت دایره حواریانی آغاز می‌شود که در تداوم آن در کلیسا و پاپ - به عنوان خلیفه پطرس قدیس - تا آخرالزمان ادامه پیدا خواهد کرد. سنت حواریانی، از نظر مصدر تشریح احکام، با کتاب نسبت عرضی دارد، در حالی که در تشیع، سنت، در بهترین حالت، در طول کتاب قرار می‌گیرد؛ آن را تفسیر می‌کند، اما چیزی بر آن نمی‌افزاید. چنان که از این توضیح اجمالی می‌توان دریافت، نظریه سنت در الهیات مسیحی نظریه‌ای فراگیر بود، شمول آن از محدوده بحث در اصول تشریح فراتر می‌رفت و از این رو، با بسطی که در تحول آتی الهیات مسیحی پیدا کرد، بویژه در جریان جدال قدما و متأخرین، به یکی از مفاهیم عمده تمدن مسیحی تبدیل شد. برعکس، در علوم اسلامی، مفهوم سنت، به عنوان دومین دلیل از ادله اربعه، نظر به سرشت متفاوت دیانت اسلامی و مسیحیت، در محدوده اصول فقه باقی ماند و نتوانست به یکی از مفاهیم عمده بحث‌های نظری تبدیل شود (Tabatabaei, 2013: 48-50).



دیدگاه شیعی درباره سنت، بویژه با توجه به اهمیت دایره ولایت در آن، نقاط مشترک جالب توجهی با مباحث الهیات سنت در مسیحیت دارد، اما اینک نکته برای فهم وجوه افتراق اسلام شیعی و مسیحیت اساسی است که در تشیع با آغاز غیبت کبری دایره ولایت بسته می‌شود، در حالی که دایره حواریانی در مسیحیت تا آخرالزمان در کلیسا ادامه پیدا خواهد کرد. نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از این وجه تمایز گرفت، این است که سنت در الهیات مسیحی مفهومی فراگیر و عام است و بر همه مباحث الهیات مسیحی اشراف دارد، در حالی که در تشیع، با آغاز غیبت کبری، سنت از مرتبه دایره ولایت به حوزه مباحث اصولی انتقال پیدا می‌کند و با بسته شدن دایره ولایت، باب عصمت نیز بسته می‌شود (Tabatabaei, 2013: 50).

۲. معنای سنت

از چند سال پیش که بحث «سنت و تجدد» در ایران موضوع روز شده، تبدیل به مهم‌ترین مسأله ما گردیده است. یدالله موقن در مجله نگاه نو، نمونه کاملی از فاصله ذهنیت ایرانی با بحث من را به تصویر کشید. ایشان گفته بود «طباطبایی» وقتی از سنت صحبت می‌کند منظورش از سنت، جامعه سنتی است. مشکل اساسی این است که من نه درباره جامعه سنتی سخن می‌گویم و نه جامعه ایران را سنتی می‌نامم. جامعه سنتی اولیه جامعه‌ای است که تمدن از آن رد نشده است. در جوامع اولیه مردمان با پانصد کلمه حرف می‌زنند، در حالی که من از جامعه‌ای سخن می‌گویم که هزار سال فکر عقلانی طراز اول داشته است و نه تنها خودش رنسانس کرده بلکه غرب هم از طریق این جوامع رنسانس ایجاد کرده است.

اشتباه اساسی این است که او فکر می‌کند من از جامعه‌ای صحبت می‌کنم که هنوز انسان اولیه توی غار زندگی می‌کند. من سنت را مطلقاً به معنایی که مورد نظر اینهاست به کار نمی‌برم و سنت هم اصلاً به معنای جامعه سنتی نیست. جامعه ایران نیز اصلاً یک جامعه سنتی نیست. حتی آنهایی که ادعا می‌کنند سنتی هستیم، اصلاً سنتی نیستند. ایران مدتهاست که از جامعه سنتی بیرون آمده است؛ ولی مشکل این است که حالا کجا هستیم؟ این مستلزم تعریف مجدد سنت در ایران است.

وقتی من به مساله سنت نگاه می‌کنم و تطور تاریخی آن را ملاحظه می‌کنم و این چالش با سنت را به همان ترتیبی که رخ داده در نظر می‌گیرم، می‌بینم که اول کاملاً ناآگاهانه بوده؛ یعنی بدون این که بفهمند چه می‌گویند. یعنی نسبت به دنیای جدید، غافلانه است و هنوز نمی‌دانند که دنیای جدیدی شروع شده است بتدریج بار معنایی کلمات بیشتر و بیشتر می‌شود؛ تا جایی که تحول این مفاهیم امکان خروج از سنت را فراهم می‌کند. در اینجاست که کاملاً میان زمین و آسمان رها شدیم؛ گویی چتر نجاتی که ما را تا اینجا آورده بود، از دست رفت (: Tabatabaei, Review and Opinion Quarterly, 2009, no.19).

۳. نص و سنت در اندیشه طباطبایی

با آغاز دوره اسلامی، دسترسی مستقیم به نص‌های سه گانه ۱- کتاب مقدس اسلام ۲- منابع اندیشیدن ایرانی‌شهری ۳- فلسفه یونانی، سنتی با سه خواستگاه متفاوت ایجاد کرد که تا عصر ناصری بیش از یک هزاره ادامه یافت و بسط پیدا کرد (: Tabatabaei, 2019: 30-31). هر یک از تمدن‌های بزرگ برنص یا نص‌هایی استوار شده‌اند که بر حسب معمول از آن به فرهنگ تعبیر می‌شود، و من در این جا آن را سنت خواهم خواند. نص می‌تواند یک متن واحد یا مجموعه‌ای از متن‌ها باشد. برخی از تمدن‌ها، مانند مجموعه جهان اسلام، در ناحیه‌هایی از آن، افزون بر یک نص بنیادگذار، نص‌های دیگری نیز در کنار آن وجود داشته است. همچون کشورهایی که با پذیرش اسلام دوره «جاهلی» خود را یکسره به فراموشی سپردند و مسلمان و عرب زبان شدند تنها یک نص بنیادگذار اساسی را به عنوان مبنای فرهنگ خود نگاه داشتند. در واقع با نفی فرهنگ دوره «جاهلی»، تنها کتاب آسمانی دین خود را به عنوان نص بنیادگذار پذیرفته‌اند (Tabatabaei, 2019: 118-119).

خاستگاه یکی از مهمترین پیچیدگی‌های ایران، سنتی است که ایرانیان در دوره اسلامی تاریخ این کشور تا عصر ناصری، بر پایه نص‌های سه گانه؛ کتاب مقدس اسلام، منابع اندیشیدن ایرانی‌شهری و فلسفه یونانی ایجاد کرده‌اند. (Tabatabaei, 2019: 156). تعدد نص در تمدن ایرانی است که از آن نظام سنت پیچیده‌ای فراهم آمده است. این که از میان همه کشورهای باستانی، که عرب بر آن‌ها چیره شد، تنها ایران توانست نه تنها زبان



«ملی» خود را نگه دارد، بلکه نص‌هایی از سنت باستانی را نیز حفظ کرد و با آن زبان به دوره اسلامی انتقال داد، موجب شد نظام سنت در ایران یک جزء متفاوت از وجه دینی آن داشته باشد، که میتوان آن را عنصر «ملی» نظام سنت خواند (Tabatabaei, 2019: 163). در قلمرو ایران بزرگ فرهنگی، که بر پایه نظام سنت یگانه‌ای که از تعادل بسط نص‌های سه گانه کتاب مقدس اسلام، منابع اندیشیدن ایرانی‌شهری و فلسفه یونانی تدوین شده بود، به رغم تنش‌هایی که در دوره‌هایی میان عناصر آن پدیدار می‌شد، یک نظام فرهنگی پیچیده‌ای را ایجاد کرد که ایران را از دیگر کشورهای جهان اسلام را تشکیل می‌دادند متمایز می‌کرد و این تمایز به نوعی تا آخر دوران جدید تاریخ ایران ادامه پیدا کرد (Tabatabaei, 2019: 163-164).

۴. سه برداشت فیرحی از سنت و نص

۱- سنت در ادبیات زبان اصول فقه که به معنای قول و فعل و تقریر معصوم است و از مصادر تشریح اسلامی تلقی شده است. این برداشت از سنت، در نوشته‌های بنده نه تنها قابل تفکیک از کتاب الله نیست، بلکه جزء جدایی ناپذیر نص است. شایان توجه است که نص نیز در آثار اینجانب به معنای اصول فقهی آن به کار نرفته، بلکه شامل مجموعه قرآن و سنت معصوم است.

۲- سنت به معنای جامعه شناختی آن که خاستگاه فرهنگی و قدمت تاریخی دارد؛ عبارت از باور، هنجار یا رفتاری است که در یک گروه یا جامعه از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، دارای معنای نمادین یا اهمیت ویژه‌ای است و ریشه آن به گذشته و پیشینیان برمی‌گردد.

۳- سنت در اصطلاح تاریخ فکر به ویژه در تمدن اسلامی است، مثلاً در حوزه اندیشه سیاسی به چیزی در صدر اسلام ارجاع داده می‌شود که اهل سنت از آن به «سنت صحابه» یاد می‌کنند. این سنت دو ویژگی اساسی دارد؛ نخست آنکه با استناد به بخشی از سنت و سیره پیامبر(ص) تمایل به یگانگی با دین و اخذ تأیید از نص دارد؛ دوم اینکه به منبع تشریح احکام اجتهادی بدل شده و قواعد عمل سیاسی در جامعه مسلمانی را تعیین بخشیده است. تلاش بنده در جدا کردن این نوع سنت از نص است که بخش مهمی از سیاست یا دانش سیاسی مسلمانی را فرا می‌گیرد. روشن است که این سنت

صحابی ساختاری از دانایی را تدارک کرد که تفکرسیاسی شیعه نیز اگرچه در حوزه آرمان، بلکه در میدان واقع جز حاشیه‌ای بر آن نمی‌توانست باشد. این نوع از «سنت صحابی» از حیث صورت ساختار، قابل مقایسه با «سنت خلفای عیسی مسیح» است که از پطروس قدیس تا دیگر جانشینان او در کلیسا دوام داشت و اصلاح دینی لوتر ناظر به جدا کردن این سنت کلیسایی از نص بود (Davari ardakani, specialized scientific) (journal of the Academy of Sciences 2019: no.6)

۵. رویکرد صحیح به سنت با الهام از هگل

هگل با توضیح اینکه التفات به سنت در تعاطی به فلسفه امری ضروری است، درباره ماهیت این سنت و رویکرد به آن در دوران جدید، این تذکر را می‌آورد که سنت به مثابه زنجیره‌ای طلایی ما را به اموری از گذشته که پایدار و ماندگار بوده است، پیوند می‌دهد، هگل با اقتدای به «هردر» آورده است؛ سنت مجسمه سنگی بی‌حرکت نیست، بلکه موجودی زنده و مانند رودخانه نیرومندی است که هر اندازه از سرچشمه فاصله می‌گیرد، تنومندتر می‌شود. مضمون این سنت، همان چیزی است که از جهان خارج برآمده است و روح جهانی ساکن نمی‌ماند... امکان دارد که فرهنگ، هنر، دانش و قوای عقلی ملتی خاص به حالت سکون دچار شود، چنانکه به نظر می‌رسد، به عنوان مثال، در نزد چینیان اتفاق افتاد که دو هزار سال پیش به همان اندازه امروز پیشرفته بودند، اما روح جهانی در این سکون و بی‌تفاوتی افول نمی‌کند. این امر از مفهوم روح جهانی بر می‌آید که حیات او همان کنش اوست. کنش، مستلزم ماده‌ای است که موضوع آن است. نه تنها این کنش، آن ماده را بسط داده و با افزودن ماده‌ای جدید آن را تنومندتر می‌کند، بلکه به طور اساسی، آن را به عمل آورده و دگرگون می‌کند.

هگل اعتقاد دارد که هیچ اندیشه فلسفی بدون سنت امکان‌پذیر نیست، اما از سوی دیگر، سنت را برخلاف درک کهن و سنتی آن، مآثوراتی مقدس نمی‌داند، بلکه فرآورده روح جهانی، در تکاپو و پیوندگی می‌داند که سکون آن به معنای مرگ اوست. بديهی است که این دریافت از سنت، در دوران جدید امکان‌پذیر شده است. وانگهی، در دوران جدید، به گونه‌ای که هگل و همراه با او همه فلسفه جدید بر آن رفته‌اند، دریافت کهن سنت و به عبارت دیگر، دریافت سنتی سنت تعلیق به محال شده است. این نکته در بررسی

سنت اساسی است که بر تداوم سنت، در دوران قدیم و جدید، دو حکم از بنیاد متفاوت جاری است و با شکافی که با آغاز و تثبیت دوران جدید و اندیشه تجدد میان دو دوران قدیم و جدید ایجاد شده، معنای تداوم سنت نیز به طور کلی، دگرگون شده است. با این «انقلاب» در بنیادها و اندیشه دگرگونی در عالم و آدم، چنان می‌نماید که باید شالوده‌ای نوآیین ریخته شود و درکی نو از همه میراث گذشته به عمل آید (Tabatabaei, 2013: 351-349).

۶. مفهوم دینی سنت

سنت در مفهوم دینی به دو معنا به کار می‌رود: یکی در اصطلاح فقه و اصول است که به معنای مستحب می‌باشد و در کنار واجب، حرام، مباح و مکروه به کار می‌رود و به معنای انجام رفتار و اعمالی است که هر چند انجام آن لازم و ضروری نیست ولی اگر کسی به انجام آنها مبادرت ورزد، مستحق ثواب می‌باشد. و دیگر احکام و اوامر و نواهی خدای تعالی که از طریق معصومین (ع) به ما رسیده را نیز سنت می‌نامند که شامل قول، فعل و تقریر معصوم (ع) می‌باشد (Al-khatib, 2005: 18-19). سومین معنای سنت در مفهوم دینی، سنت الهی است که در قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است. آنجا که می‌فرماید: این سنت الهی است که در گذشته نیز بوده است و هرگز برای سنت الهی تغییر و تبدیلی نخواهی یافت (Surah al-fath, 23/48). بنابراین سنت‌های الهی آن بخش از تدبیر و سازماندهی خداوند را در بردارد که استمرار داشته و رویه و روش غیرقابل تبدیل و تحویل خداوند است. سنت در این معنای وسیع، دربرگیرنده تمام موجودات، از جمله انسان و زندگی فردی و اجتماعی اوست و بر هر موجودی در هر زمان و تحت هر شرایط، یک یا چند «سنه‌الله» حکومت می‌کند (Hamedmoghadam, 2000: 14). راغب در معنای سنت می‌گوید: «سنه‌النبي، یعنی راهی که پیامبر در پیش روی خود داشت و سنه‌الله، یعنی راه حکمت و طریق اطاعت او» (Amani, 2013: 17).

۷. مفهوم غیردینی سنت

سنت در مفهوم غیردینی معمولاً به صورت جمع و مترادف با آداب و رسوم به کار می‌رود و عبارت است از اعمال و رفتارهایی که در خانواده، قبیله و جامعه از زمان‌های گذشته به ارث مانده و برای انجام آن، دلیل منطقی، دستور صریح و یا قانون مدونی

وجود ندارد و همین مفهوم است که در انسان شناسی فرهنگی مدنظر است. آداب، رسوم و سنن، بخش مهمی از فرهنگ غیرمادی و معنوی را تشکیل می‌دهد و اهمیت آن به اندازه‌ای است که فرهنگ را برخی، از آداب و رسوم و سنن می‌دانند و معتقدند که برای مواجهه با مسایل زندگی - بدون آنکه چندان فکر کنیم - خود به خود آن را به اجرا در می‌آوریم. آداب و رسوم فرهنگی، تنها وسیله تطبیق فرد با اجتماع می‌باشد. زیرا همان‌طور که نباتات و حیوانات در پرتو تغییرات جسمانی با محیط، تغییر می‌یابند، انسان نیز برای حل مسائل خود، تدبیرهای خاصی می‌اندیشد. لذا زندگی اجتماعی وی، تقریباً به طور کامل، شامل یک دسته آداب و رسوم است که پیوسته بر طبق اصول و آدابی که جامعه برمی‌گزیند، رفتار می‌کند؛ ولی این رفتار در بین همه افراد جامعه یکسان نیست بلکه رفتار افراد تحصیل کرده با بی‌سواد و متمدن با سنتی، فرق می‌کند. به این معنی که افراد تحصیل کرده و متمدن، آزادی بیشتری در رعایت آداب فرهنگی و اجتماعی دارند، در صورتی که مردم عوام و سنتی، کاملاً تابع آداب و رسوم هستند (Qaraeimoghadam, 2003 : 102).

۸. عوامل به وجود آمدن سنت‌ها

عوامل مختلفی را در به وجود آمدن سنت‌ها مؤثر می‌دانند که انگیزه و مبنای آداب و رسوم فرهنگی است. در اینجا می‌توان به مواردی مانند منابع مادی، لذت‌جویی، احتراز از الم و درد، گرسنگی، تمایل مذهبی، خودخواهی و ترس اشاره کرد. این هنجارها و سنت‌ها به مرور زمان ممکن است تعدیل و تغییر یابند. باقی ماندن سنت‌ها، همیشه دلیل بر کارکرد و مفید بودن آن می‌باشد. به این معنا که اگر سنت‌ها، کارکرد و فایده‌ای نداشته باشند، از بین می‌روند. اما در مقابل، بعضی دیگر معتقدند که آداب و رسوم که به وجود می‌آیند، هرچند در حین تکوین، جواب‌گوی یک احتیاج انسانی است، اما پس از آنکه رفع احتیاج شد، بدون اینکه مفید باشند، پایدار می‌مانند (Qaraeimoghadam, 2003 : 104). آداب و رسوم فرهنگی با تغییر شرایط اجتماعی عوض می‌شوند. اما در مقابل هر تغییری معمولاً این آداب و رسوم مقاومت می‌کنند که البته میزان و شدت این مقاومت متفاوت است و در قسمت‌های مختلف فرهنگ به یک اندازه نیست بلکه مقاومت در مقابل تغییرات فرهنگی معنوی، چون افکار، آراء، رسوم

خانوادگی، عقاید دینی، ارزش‌ها و هنجارها، بیش از رسومی است که با فعالیت‌های اقتصادی و مادی مانند فن تهیه محصول، وسایل تکنولوژی و غیره ارتباط پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، تغییرات در فرهنگ معنوی با مشکل بیشتری نسبت به فرهنگ مادی همراه است (Qaraiemoghadam, 2003: 103). و این اهمیت کار پیامبر و قرآن کریم را بیشتر نشان می‌دهد. چرا که ما می‌بینیم، اسلام بیشترین تغییر را در فرهنگ معنوی عرب قبل از اسلام به وجود آورد. در اینجا سؤالی مطرح است و آن اینکه چگونه بدعتی را که یک نفر آغاز کرده است، تبدیل به یک رسم اجتماعی و سنت شده است؟ در پاسخ باید گفت هرگاه بدعت به وجود آمده، از سنت‌ها و رسوم پیشین بهتر باشد و یا به عللی مورد پسند افراد جامعه قرار بگیرد، عموم به آن می‌گیرند و تبدیل به یک رسم و سنت در آن اجتماع می‌شود؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، علت پیدایش آداب و رسوم و سنت‌ها، وظیفه یا کارکرد آنهاست، از این رو هیچ سنت و رسمی نیست که در تاریخ، وظیفه یا کارکردی نداشته باشد و تصمیم براینکه کدام عمل منطقی‌تر است، ناخودآگاه به وجود می‌آید (Qaraiemoghadam, 2003: 104).

۹. برداشت از سنت

الف) ترکیبی از مجموعه عناصر مذهبی، فرهنگی، تاریخی، رسوم، آداب و نگرشهای خاص که شیوه معمولاً نااندیشیدنی‌ای برای زندگی است، بدین معنی که مجموعه عناصر و اجزای آن به عنوان وصفی از پیش داده شده پذیرفته می‌شود. می‌توان این تعریف را برابر نوعی پارادایم دانست که تا حد جهان بینی بالا می‌رود.

ب) سنتی زیستن: فرد سنتی کسی است که بی‌آنکه از بیرون به خود بنگرد در متن کرداری سنتی زیست کند و درباره شیوه زیست خود هم نیندیشد.

ج) سنت‌گرایی: به معنی آگاهانه اندیشیدن درباره فواید کاربرد سنتها بویژه در شرایطی که آنها در معرض خطرند. سنت‌گرایی، سنتهای مورد نظر خود را باز تعریف و از نو تعبیر می‌کند. سنت‌گرا کسی است که از بیرون و با ملاحظه وضع مدرن به سنت می‌گراید تا از آن در حل مسائلی که دنیای مدرن آفریده است یاری بگیرد.

د) سنت در فلسفه: به معنی فهم فضیلتها و خیرهای مربوط به یک جامعه است. سنت-گرایان به مجموعه حقایق همه‌جایی و همیشگی سنت می‌گویند و بدان التزام نظری

و عملی دارند. اگر مراد از سنت گرایی، گرایش آگاهانه به پاره‌ای از آرا و عقاید باشد که درست در برابر آراء انسان متجدد قرار می‌گیرد، باید گفت که این مسلک فکری و معنوی به دست رنه گنون که پس از ایمان به اسلام عبدالواحد یحیی نام گرفت، احیا شد.

۱۰. تجدد

اندیشه تجدد را می‌توان در مفاهیم اساسی عقل‌گرایی، اومانیسیم، فردگرایی، آزادی، برابری، داعیه معرفت انسان و پیشرفت بی‌حد و حصر خلاصه کرد. بنابراین تجدد متضمن نفی هر خصوصیت و تمایز - جز انسانیت - است که بتوان براساس آن درباره انسان داوری کرد. اکثراً سده هیجدهم را دوران پایه‌ریزی مبانی نظری دفاع از دستاوردهای مدرنیته می‌دانند. مدرنیته وقتی از سنت سخن می‌گوید، تنها در تعریف آن متوقف نمی‌شود، بلکه از این تعریف برای شناساندن خود نیز استفاده می‌کند. از این زاویه سنت یکی از غیریت‌های اساس تجدد است و با ظهور تجدد، مفهوم سنت پدیدار می‌شود؛ یعنی آنچه مدرن نیست در اردوگاه سنت افکنده می‌شود. پس جامعه سنتی نخست وضع و سپس به عنوان عنصر بیرونی از دایره عقل متجدد طرد می‌شود.

۱۱. انواع مواجهه سنت و تجدد

۱. انتقادی: ایران از جمله کشورهایی بود که از دروازه تجدد لیبرالی وارد عصر تجدد شد. برای رسیدن به این نوگرایی اقداماتی چون استخدام رایزن نظامی فرنگی و اعزام دانشجویان به خارج و ایجاد نظام ارتش جدید و تاسیس چاپخانه در اوایل سده نوزدهم صورت گرفت. اگرچه انقلاب مشروطه ایران تا حدودی محصول ورود ایران به دروازه تجدد لیبرالی بود، اما پسوند «مشروع» نشان داد که ورود به تجدد لیبرالی در سطح فلسفه سیاسی آن خواهد بود. بنابراین تجدد لیبرالی که به تدریج به سالهای بحرانی خود وارد و به دوره تجدد سازمان یافته نزدیک می‌شد با آگاهی و سنت تاریخی خاص حاضر در ایران هماهنگی پیدا نکرد و نوع برخورد سنت با آن پیوسته انتقادی و مقاومت‌آمیز باقی ماند. رابطه حاکم بر این نوع مواجهه با دوگانه «سنتی - غربی» شناخته می‌شود که شاخصه‌اش را می‌توان در جنبشهای ضد غربزدگی و بازگشت به خویشتن جستجو کرد.



۲. انتقالی: این مواجهه زمانی شکل گرفت که تجدد لیبرالی به دوره تجدد سازمان یافته تغییر کرد و امکان استفاده صوری از نهادهای اساس تجدد غربی مانند پارلمان و حزب میسر بود. رابطه حاکم بر این مواجهه با دوگانه «ارتجاع - نوگرایی» شناخته می‌شود که در آن فرایند توسعه غربی، الگویی جهانی است که باید به عنوان قانون کلی در همه کشورها اجرا شود، ولی این نوع یکسان انگاری با موانعی چون حکومت‌های توتالیتر، پوپولیستی نظامی که هیچ شباهتی با دموکراسی پارلمانی نداشتند برخورد کرد.

۳. تطبیقی: این دیدگاه از نظر معرفت‌شناسی جلوتر از تحولات سیاسی حرکت می‌کرد. تاریخ آن به دهه هفتاد و اوج تمایلات پست‌مدرنیستی، محلی‌گرا و استقلال خواهانه بر می‌گردد. پست‌مدرنیست‌ها معتقدند که تاریخ، مراحل اجتناب ناپذیر ندارد و هیچ قانونمندی کلی نیست که همه کشورها تابع آن باشند، پس هیچ نظریه عمومی نمی‌توان عرضه کرد. توجه‌ها غالباً معطوف به همان روشی است که دورکیم در تبیین پدیده‌های اجتماعی به کار می‌برد؛ یعنی اینکه هر فرهنگی در هدف و غایت متعلق به شرایط و بستر خاصی است. این نوع مواجهه نیز با دوگانه «غرب - شرق» شناخته می‌شود. در ایران این تفکر در اواخر دهه شصت و بیشتر در جامعه علمی مطرح شد.

۴. تلفیقی: این دیدگاه بیش از هر چیز می‌تواند یک فرض دیالکتیکی باشد که از این زاویه هیچ پدیده‌ای در جامعه و تاریخ مطلق نیست، بلکه با پدیده‌های دیگر ارتباط دارد. این ترکیب و تلفیق تمدن‌ها زمینه اصلی تکامل است. رابط حاکم بر این مواجهه، دیگر دوگانه نیست، بلکه متأثر از انواع مواجهه به صورت تلفیقی همچون «نواندیشی دینی» شناخته می‌شود.

۵. راهبردی: در پاسخ به «چه باید کرد؟» غلیون، جامعه شناس سوری تبار عرب می‌گوید: انکار تناقض «مدرن - کهنه»، «بنیادگرا - امروزی» و «دینی - سکولار» راه به‌جایی نمی‌برد، بلکه نگرش سنتی به انکار واقعیت و نگرش سکولار به نفی خود می‌انجامد. ولی سازگاری صوری و نظری میان ارزشهای مدرنیته و ارزشهای خودی، چه از راه تاویل دوباره میراث و چه از راه بومی یا اسلامی کردن مدرنیته، می‌تواند تناقض را حل کند. شرط یافتن راه حل پذیرش تناقض به معنای هضم آن و دستیابی به خودآگاهی

است (Mansour kiaie, Reflection and thought Magazine, 2010, no.8).

۱۲. سنت و هویت

سنت و هویت رگه‌هایی از فرهنگ یک قوم است که «تشابه» و «تداوم» داشته باشد، یعنی آنچه در طول تاریخ ثابت و مشترک مانده و تحول و دگرگونی تاریخی روی آن اثر نگذاشته است و در عرض نیز می‌تواند به معنای وحدت (تشابه) در عین کثرت باشد. البته سنت‌های فکری عرفانی فلسفی و ادبی گوناگون و متفاوتی در یک جامعه وجود دارد ولی تمام اینها ناظر به یک توحیدگرایی و یک نوع هویت دینی است. به لحاظ اجتماعی این هویت قسمت قابل توجه یا اکثریت معتنابهی از افراد و اقشار جامعه را در بر می‌گیرد. برای شناخت این تهنشین‌ها باید یک رویکرد تبارشناختی داشته باشیم و تاریخ گذشته خود را مطالعه کنیم. مطالعه تهنشین‌ها در واقع یک بحث فرهنگی است. ما باید چند سطح فرهنگ را از یکدیگر تمیز دهیم که در غیر این صورت دچار نوعی شکل‌گرایی خواهیم شد و قادر نخواهیم بود سره را از ناسره مشخص سازیم و تقدم و تأخر بین لایه‌ها قائل شویم. بسیاری از افرادی که بحث‌هایی چون «سنت و مدرنیسم» یا «چندگانگی فرهنگی» یا «تأثیر و تأثر» از فرهنگ غرب را مطرح می‌کنند، این اولیت‌بندی را قائل نیستند و همه چیز را به «فرهنگ» تعبیر می‌کنند. ما فرهنگ را به عنوان «معرفت مشترک» تعریف می‌کنیم که بخش اعظم این معرفت مشترک «اندیشه مشترک» است. لایه‌های فرهنگی از زیرین‌ترین لایه‌های آن به ترتیب عبارتند از:

۱. لایه معرفتی و جهان‌بینی که حتی می‌تواند شامل افسانه‌ها و اسطوره‌ها باشد؛ ۲. لایه ارزش‌ها که برآمده از لایه اول است، یعنی الگوهای داوری و قضاوت، نسبت به بدی، خوبی، زشتی و زیبایی است؛ ۳. الگوی رفتاری، هنجارها و قالب‌های رفتاری، یعنی الگوهای مختلفی چون نهاد خانواده، نهاد آموزش و پرورش، اقتصاد و بعضاً نهاد دین و سیاست؛ ۴. نهادها که هم کلامی است و هم غیرکلامی است و هنر و موسیقی و طراحی را نیز شامل می‌شود. لایه نهاد با سایر لایه‌ها تفاوت دارد و معرف سایر لایه‌هاست و خودش درون‌مایه‌ای ندارد. غیر از لایه‌های یادشده، گاهی لایه‌های دیگری چون ایدئولوژی، تکنولوژی مادی و اجتماعی را نیز اضافه می‌کنند.

با آنکه تعریف خاصی از سنت ارائه کرده‌ام، ولی این تعریف از جهاتی با تعریفی که دیگران از سنت ارائه کرده‌اند، مشترک است. یکی از ویژگی‌های سنت، میراث اجتماعی



است. ویژگی دیگر این است که افراد در آن سهیم هستند؛ یعنی یک واقعیت ازلی و وحیانی نیست. ویژگی دیگر آن نیز آموخته بودن و قابل یادگیری بودن آن است. سنت اولاً به آن مبنای فلسفی اصل‌گرایی نزدیک‌تر است؛ ثانیاً هیچ تجدیدی نمی‌تواند به لحاظ اجتماعی با اصل‌گرایی یا سنتش بیگانه باشد؛ یعنی اگر نوگرایی شما ریشه در آن اصل بنیادین فلسفی و آن هویت تاریخی که حکایت از نوعی وحدت در عین کثرت دارد داشت، استمرار می‌یابد و الا به ناپودی منجر خواهد شد. پس نباید اسیر شرایط و روابط و این فلسفه‌زدایی‌هایی که مدرنیسم و پوزیتیویسم مدعی آن است، شویم. در پس اینها یک معنا و فلسفه‌ای وجود دارد. بنده معتقدم که شمشیر علیه سنت کشیدن، و خط قاطعی بین سنت و مدرنیسم ترسیم کردن، نه به لحاظ فلسفی امکان‌پذیر است و نه موفقیت و کامیابی اجتماعی دارد. سنت‌گرایی یا تجددگرایی هر دو می‌توانند به یک عبارت به منافع و علایق برگردند. سنت‌گرایی هم می‌تواند ایدئولوژیک باشد و اصلاً طرح مفهوم سنت در مقابل تجدید یک مفهوم تازه‌ای است که به عنوان واکنش طرح شده است. انسان به لحاظ طبیعی می‌زیسته و خود را باز تولید می‌کرده است. به تعبیری در زیست جهان (life world) یا «جهان زندگی» خود زندگی می‌کرده است.

اینکه ما از چه منظری به سنت و تجدید می‌نگریم مهم است. از گفتار افروغ می‌توان سه نوع نگاه را بازخوانی کرد (۱) نگاه سنتی (۲) نگاه بنیادگرایی یا اصل‌گرایی غیرایدئولوژیک (۳) نگاه ایدئولوژیک تجدید. ایشان تعارض‌هایی میان این سه می‌بیند، درصدد تصرفات مفهومی برآمده تا آنها را در کنار یکدیگر جمع نماید. لیکن چون در این مقصود موفق نبوده‌اند کلامشان از یکنواختی خارج شده و به کلام چندلایه‌ای تبدیل شده است. بخش‌های نخستین آن بنیادگرایانه است و بخش میانه آن سنتی و بالاخره بخش آخر آن متجددانه است. آنجا که از نقش و کار ویژه روشنفکران سخن می‌گوید کاملاً مبتنی بر عقلانیت روشنگری است. به هر حال معلوم نیست که نگاه اصلی ایشان در روایت از سنت و تجدید، کدام یک از سه نگاه مذکور است. دو قطبی شدن سنت و تجدید را یک طرح هژمونیک غربی برای استعمار دیگری می‌دانند. تقابل بین این دو جدید است و در واقع تجدید چیزی غیر از امتداد سنت نیست. به لحاظ فلسفی، امکان ندارد که تجدید علیه سنت، شمشیر بکشد. هرگاه سنت و تجدید موضوع

ایدئولوژیک به خود بگیرند علیه دیگری شمشیر می‌کشند. حال آنکه ایدئولوژیک شدن، یک پدیده مدرنیستی است. پس اگر تقابلی شکل می‌گیرد، از ناحیه تجدد است. حتی آنجا که سنت ایدئولوژیک می‌شود با سازوکار مدرن علیه تجدد شمشیر می‌کشد. البته چنین تقابلی را باید نزاع زرگری و میان‌تهی دانست. زیرا سنت‌گرایی ایدئولوژیک، پارادوکسیکال است و عاری از درون‌مایه‌های سنتی است. لذا نزاع سنت‌گرایی ایدئولوژیک با تجدد نوعی نزاع درونی میان روایت‌های مدرنیستی است (Afrogh, Reflection of Thought 2001, no.14).

۱۳. سنت و نص در اندیشه سیاسی حامد ابوزید

به اعتقاد ابوزید منحصر دانستن اهداف دین و مقاصد شریعت در احکام شرعی و فقهی و مانند آن دیدگاهی است که اهداف و مقاصد وحی از تشریح این حدود را نادیده می‌گیرد. از نظر وی دین اسلام خود را همگام با شکل‌گیری واقعیت اسلامی پی‌ریزی کرده است. به همین جهت محتوا و ساخت متن قرآنی را در دو دوره مکی و مدنی متفاوت می‌یابیم و این اختلاف چیزی جز بازتاب تفاوت این دو مرحله در شکل‌گیری وحی نیست. دوره نخست دوره تأسیس جامعه‌ای جدید در برابر جامعه حاکم و غالب در مکه است. در این دوره متن قرآن بر بنیان‌گذاری اندیشه جدید توحید و نفی شرک در جامعه تأکید می‌ورزد. در این مقطع به هیچ قانون عملی نیاز نبود. دوره دوم در شکل‌گیری وحی، دوره تشکل اجتماعی و قانونمند ساختن این تشکل است. بنابراین قوانین در این دوره یکی پس از دیگری پدید آمدند.

شاید بتوان ابوزید را در دسته دوم قرار داد. نواندیشی که سعی دارد با استفاده از روشهای علمی، قرائتی جدید از پژوهش قرآنی و دینی ارائه دهد. او معتقد است متن قرآنی در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است. یعنی این متن در مدت بیش از ۲۰ سال در واقعیت و فرهنگ عربی شکل گرفته است. همچنین زبان قرآن که زبان عربی است و مهمترین ابزار یک قوم در فهم و نظام بخشی جهان است، به هیچ وجه منفک از فرهنگ و واقعیت جامعه نیست. ابوزید متذکر می‌شود که جمله "متن محصولی فرهنگی است" در مورد قرآن ناظر به دوره شکل‌گیری و کمال آنست. اما پس از این مرحله متن قرآنی ایجاد کننده فرهنگ گردید. یعنی این متن به متن حاکم و غالب بدل شد که متون

دیگر را با آن می‌سنجیدند. و مشروعیتشان را با آن تعیین می‌کردند. به عبارتی رابطه میان متن قرآن و فرهنگ رابطه دیالکتیکی پیچیده‌ای است که از همه نظریه‌های ایدئولوژیک فرهنگ روزگار ما درباره متن قرآنی فراتر می‌رود. حامد ابوزید، متن را محصولی فرهنگی می‌داند که در افق تاریخی باید آن را مطالعه کرد. ابوزید گذری هم بر دیدگاه هرمنوتیکی گادامر می‌کند و معتقد است که هرمنوتیک گادامر می‌تواند به مفسر کمک کند تا به تجدید نظر در میراث فرهنگی خود بپردازد و دیدگاه‌های هر عصر را در تفسیر متن دخالت دهد.

۱۳-۱. وحی

نصر حامد ابوزید، در مورد زبان وحی دو نظریه وجود دارد:

۱- برخی معتقدند که خداوند کلام خود را بر جبرئیل آموخت و او نیز همان را بر پیامبر نازل کرد. طبق این دیدگاه جبرئیل هم لفظ و هم معنا را نازل کرد. به بیان دیگر وی قرآن را با همین زبان عربی بر پیامبر نازل کرد.

۲- نظریه دیگر این است که جبرئیل فقط معانی را بر پیامبر نازل کرد و وی پس از فراگیری معانی، خود آن‌ها را به قالب زبان درآورد و ارائه کرد (Nasri, Qabsat, 2002, no.23).

۱۳-۲. جدایی دین از معرفت دینی

از نظر ابوزید باید میان دین و معرفت دینی تفکیک قائل شد. دین امر مقدس و از نظر تاریخی قطعی است، در حالی که معرفت دینی چیزی جز فهم بشری از دین نیست. تفکرها و اجتهادهای بشری درباره دین امری متغیر است و چه بسا از عصری به عصر دیگر دگرگون بشود (Abu Zaid, 1998, 197). عدم توجه به همین مطلب موجب شده تا تفسیرهایی که در هر عصر و زمانی از دین صورت می‌گیرد، عین دین تلقی شود. از نظر ایشان فهم عالمان از دین متفاوت است و هیچ فهمی را نیز نباید مقدس و فوق چون و چرا تلقی کرد. قرائت عالمان از دین همواره متفاوت بوده و گاه فهم یک عالم سیطره پیدا می‌کرده و بر اثر شرایط سیاسی و اجتماعی خاص به عنوان تفسیر رسمی از اسلام مطرح می‌گشته است. قرائت عالمان از دین را نباید مساوی با دین دانست.

این دین است که دارای تقدس است، نه معرفت دینی که جنبه بشری دارد و قداست دین نیز نباید موجب شود تا فهم عالمان مقدس تلقی شود. معرفت دینی عبارت است از تلاش علمی یا اجتهاد بشری برای فهم نصوص دینی و این معرفت‌ها نیز چه بسا تغییر پیدا کند. خود وی نیز با نفی قداست از معرفت دینی تفسیر علمانی (سکولار) از نصوص دینی را بهترین نوع معرفت دینی تلقی می‌کند. از نظر وی پاسخ بسیاری از مسائل دنیوی را نباید از متون دینی خواست، بلکه باید با رجوع به علوم بشری چاره مشکلات را پیدا کرد. وی این حدیث را از پیامبر نقل می‌کند که: «انتم اعلم بشؤون دینکم» و آن را دلیل بر سکولار بودن تفکر دینی می‌گیرد. ابوزید حتی قرائت پیامبر از قرآن را فهم انسانی تلقی می‌کند. به بیان دیگر، قرآن با نزول خود با عقل و فهم انسانی مواجه و گویی به «متن انسانی» تبدیل می‌شود. از نظر وی نباید فهم پیامبر را مطابق با دلالت ذاتی خود متن دانست و اگر کسی ادعا کند که پیامبر به دلالت ذاتی متن راه یافته، به شرک مبتلا شده، و پیامبر را خدا گونه تصور کرده است. از نظر وی چنین تصویری موجب می‌شود تا بعد انسانی پیامبر فراموش شده و وی مقدس عنوان شود. در حالی که نه تنها فهم پیامبر انسانی است، هیچ‌گاه تقدس هم ندارد.

۱۴. روش تحلیل زبانی

ابوزید به تبع زبان شناسان، زبان را نظامی از نشانه‌ها می‌داند که همه افکار را عنوان‌بندی می‌کند. زبان ابزاری است که با آن می‌توان واقعیات را به شیوه‌ای خاص ارائه کرد. در این زمینه می‌توان به آرا و نظرات اندیشمندانی همچون ویتگنشتاین رجوع کرد. با این بیان، برای فهم متن قرآنی باید از روش تحلیل زبانی استفاده کرد، چرا که قرآن متن زبانی است که در طول بیش از بیست‌سال شکل گرفته و شکل‌گیری آن نیز با توجه به واقعیات و فرهنگ روزگار خود بوده است (Abu Zaid, 2001, 25).

به اعتقاد ابوزید قرآن از ویژگی‌های متون بشری پیروی می‌کند. ما نیز باید آن را بشری و آمیخته با اوصاف زمینی خود فهم کنیم. قرآن را باید بر اساس معیار معناداری و دلالت بخشی زبان فهمید، چرا که قرآن با زبان انسانی با انسان‌ها سخن می‌گوید و فهم آن نیز تابع ضوابط زبان بشری است. از نظر ابوزید پیام نهفته در متن دو گونه دلالت دارد: یکی دلالت ظاهری و دیگری دلالت باطنی (Abu Zaid, 2001, 59). معانی متن را فقط باید



از طریق خود متن و در تعامل با واقعیت درک نمود. البته دریافت معانی متن، آن هم با رجوع به درون متن، از طریق خواننده و مفسر صورت می‌گیرد و در این‌جا نوعی دیالکتیک عقل انسانی با متن ملاحظه می‌شود. عقل انسانی نیز می‌تواند معانی جدیدی را از آیات به دست آورد، آن هم با توجه به بافت آیات. این بافت را اسباب نزول تعیین می‌کند، چرا که قرآن در بیست و چند سال و به صورت تدریجی نازل شده و بسیاری از آیات نیز با توجه به عوامل خارجی نازل شده است.

۱۵. دین عصری

ابوزید از طرف‌داران نواندیشی دینی است وی دیدگاه خود را در مواجهه با سلفی‌گری می‌داند. از نظر او امروزه دیگر نمی‌توان مقلد متفکران پیشین بود. این متفکران میراثی را برای ما باقی گذاشته‌اند که هر چند بر ما مؤثر است، اما همه آن‌ها را نمی‌توان دربست پذیرفت، باید به بازسازی اندیشه دینی پرداخت تا هر آنچه با عصر و زمان ما سازگاری ندارد، کنار گذاشته شود و هر آنچه هم‌آهنگ با روزگار ماست با زبانی متناسب با عصر حاضر از نو بازسازی شود. ایشان اسلام را دینی سکولار می‌داند و معتقد به تفسیر سکولار از دین و بر این باور است که در تفسیر متون دینی نباید به رویکردهای سیاسی توجه داشت. خود را نیز متفکری سکولار یا به اصطلاح اعراب علمانی تلقی می‌کند. ابوزید قرآن را محصول فرهنگی می‌داند که در شرایط فرهنگی و اجتماعی خاص شکل گرفته که حتی زبان آن هم جدای از فرهنگ روزگار خود نیست. نتیجه وی از این مطالب این است که احکام اسلامی در ارتباط زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند و کسانی که امروزه می‌خواهند احکام فقهی، به‌ویژه حدود اسلامی را پیاده کنند نص قرآنی را از واقع جدا می‌کنند و در نتیجه هدف دین را انکار می‌کنند، چرا که تصورشان این است که قرآن نص مطلق است که برواقع مطلق قابل اجرا است. او روش صحیح در فهم قرآن را نگرستن به آن از زاویه «ارتباط وحی با واقع» می‌داند، یعنی برای فهم قرآن باید به سراغ واقع و فرهنگ روزگار نزول قرآن رفت و به نقش فرهنگ عصر نزول قرآن در تکوین آن توجه کرد. با این روش خواننده متن به جای پرداختن به امور مطلق و غیرعینی به سراغ حقایق محسوس و عینی می‌رود. ابوزید نه تنها به تفسیر خاصی از احکام اسلامی می‌پردازد، بلکه در باب عقاید اسلامی نیز دیدگاه خاص خود را دارد. از

نظری مطالبی که در باب جن و شیطان و سحر در قرآن آمده باید مجدداً تفسیر شود. «نص، شیاطین را به نیروهای مانع و مزاحم مبدل کرد و سحر را یکی از ابزارهای آنان در ربودن و چیرگی بر انسان قرار داد» (Kariminia, 1997, 66).

۱۶. سنت و نقد دنیای متجدد

دنیای متجدد، دنیای ماده و ماده‌گرایی است. علوم مقدس و سنتی در این دنیا علمی بی اعتبار و یا کم اعتبار به شمار می‌روند؛ زیرا این علوم بر کشف و شهود درونی مبتنی‌اند، نه بر مشاهده و استقرا که بنیاد علم جدید بر آن بنا شده است. از نظر سنت‌گرایان، علاوه بر امور مادی و قابل مشاهده، اموری نیز وجود دارند که غیر قابل مشاهده‌اند و تحت آزمایش و تجربه حسی قرار نمی‌گیرند، در حالی که در علم جدید چنین علمی انکار می‌شود. به باور نصر، بی‌رونتی علم مقدس در دنیای متجدد باعث شده است که جایگزین‌هایی مانند علوم غریبه و نیز ناچیز قلمداد کردن علوم سنتی و مقدس و برخوردهای علم جدید با علوم سنتی و در نتیجه همه اینها، برداشتهایی تمسخرآمیز از علم مقدس به وجود آیند و به جزء لاینفک فرهنگ عصر جدید تبدیل شوند (Nasr, 1997, 276). به همین علت است که سنت‌گرایان نسبت به علم جدید و دنیای متجدد موضع نقد و انتقاد دارند، اما نه نسبت به خود علم جدید، بلکه نسبت به علم‌زدگی آن که باعث شده نه تنها عالم خارج از عالم محسوسات مغفول ماند و چه بسا مورد رد و انکار قرار بگیرد، بلکه خود هویت انسان و بنابراین فلسفه وجودی او به دست فراموشی سپرده شود و بحرانی که سنت‌گرایان از آن با عنوان "بحران معنویت" نام می‌برند، به وجود آید. همین غفلت، نکته اصلی مورد انتقاد سنت‌گرایان است. نصر از دنیای متجدد کل جهان بینی، مقدمات، مبانی و اصول آن را از دیدگاه سنت کاذب می‌داند و معتقد است اگر هم خیری در این عالم متجدد ظاهر می‌شود، خیری عرضی است، نه ذاتی. او می‌گوید: «عوامل سنتی ذاتاً خیر و عرضاً شر بوده‌اند و عالم متجدد ذاتاً شر و عرضاً خیر است» (Nasr, 2003, 182).

تأکید منادیان حکمت خالده بر اصول اخلاقی و معنویت، از جمله راهکارهایی است که در ارتباط با بحران دنیای متجدد ارائه می‌کنند. آنها با ندای بازگشت به درون، انسان

متجدد را به بازیابی هویت از دست رفته خود فرا می‌خوانند و آن را راه حلی اساسی برای مقابله با معضلات تمدن جدید به شمار می‌آورند، زیرا در عالم متجدد که عالمی علم‌زده و بدور از معنویت است، جایی برای شهود و عقل شهودی نمی‌یابند. برخلاف عالم سنتی که هرچند شهود تعقلی در آن حرف اول را می‌زند، اما هرگز اهمیت عقل را منکر نمی‌شود. البته، اینکه سنت‌گرایان به نقد دنیای متجدد می‌پردازند، به این علت است که آن را خالی از شهود و تعقل شهودی می‌دانند، بدون اینکه بر مدعای خود دلیلی اقامه کنند.

از دیگر نقدهای سنت‌گرایان بر جنبش عصر جدید، در حوزه دین است. آنها معتقدند که جنبش عصر جدید در پی ایجاد دین جدیدی غیر از ادیان وحیانی و جهانی است. این دین ساخته دست بشری است و منشأ وحیانی ندارد، در صورتی که در تعریف دین گفته شده است که باید منشأیی فوق بشری داشته باشد. بنابراین، آنچه حاصل می‌شود را نمی‌توان دین نامید، زیرا با تعریف دین ناسازگار است و به قول شوان: «از میان ایده-آلیسم‌های دروغین و نادرست، بدترینشان از بعضی جهات، ایده‌آلیسم‌هایی هستند که دین و مذهب را به خود می‌بندند و به طرزی ناخالص به کار می‌گیرند و یدک می‌کشند» در نتیجه، مطابق با این دیدگاه امکان ابداع هرگونه دین جدید متفی خواهد بود.

۱۷. شاخص‌ها و دیدگاه‌های اصلی گفتمان سنت‌گرایی

گرایش به عرفان و تصوف؛ سنت‌گرایی برای تثبیت نظریه وحدت متعالی ادیان به عرفان و تصوف شرقی به ویژه عرفان نظری مکتب ابن عربی روی می‌آورد. این جریان بر این باور است که تمام ادیان بر اصل تمایز حق و خلق استوارند و راه وصول به حق، پیروی از دین و فطرت الهی و ادا کردن حق خلافت (خلافت الهی انسان) است و شهود یا بصیرت عقلی، نسبت به عقل استدلالی، جنبه مبدء و مقصد بودن دارند. ایشان معتقدند تصوف، سنتی معنوی و حقیقتی است که مبدء آن خود خداوند بوده و با عبارات گوناگون از جمله «الطریق الی الله» و «تصوف» خوانده می‌شود (Nasr, 1997, 95). انتقاد از غرب و دنیای مدرن؛ رنه گنون از نخستین سنت‌گرایانی است که به تحلیل دنیای متجدد پرداخته است. وی در کتاب خویش سه نقد اساسی بر مدرنیته را در سه فصل بیان کرده است نقد نخست به دگرگونی ماهیت علم و معرفت مربوط می‌شود که چهره

آسمانی و ملکوتی خویش را از دست داده است. نقد دوم به فردیت پرستی یا محور قرار گرفتن انسان یا اومانیسیم ناظر است و نقد سوم به هرج و مرج اجتماعی به معنای خاص مربوط است که در مدرنیته هیچکس خود را در مقامی که زینده اوست نمی بیند (Rene Guonon, 1993, chapters 4,5 and 6).

نتیجه گیری

اینکه تجدد چیست. سنت و نص چیست، پاسخ روشنی نمی‌توان داد. هر متفکر بر اساس منظومه معرفتی خود تعریف خاصی از این مفاهیم ارائه کرده است. ضمن آنکه سنت و نص چه کارکردی در جهان کنونی دارند. بطور مثال در رفع زوال اندیشه، توسعه و عقل‌گرایی چه نقشی ایفا می‌کنند، وابسته به درک هر متفکر از این مفاهیم و تعامل این مفاهیم با یکدیگر است. در عصر جدید مفاهیمی از قبیل نص، سنت و تجدد با نگرش‌هایی همچون هرمنوتیکی، گفتمانی و بحران‌های مدرنیته مواجه شده است. در نتیجه چالش مفهومی و نظری این واژگان نسبت به گذشته بسیار افزایش یافت. نظریه‌های مختلفی درباره تعامل سنت، نص و تجدد در ایران مدرن ارائه شده است. اساسی‌ترین چالشی که ایران و ایرانی، حداقل در طول صد و پنجاه سال گذشته، با آن روبه‌رو بوده است؛ تقابل و رویارویی سنت و تجدد و چگونگی گذر از این تنگنای تاریخی است. چرا که بزرگترین دغدغه و معمای ایران معاصر چالش سنت و تجدد بوده است. این چالش سنت و تجدد در عرصه‌های مختلف فقهی، اندیشه‌ای، سیاسی، توسعه و... شکل گرفت. با این توضیح که تا وقتی چالش سنت و تجدد در ایران تداوم داشته باشد، ایران از ابعاد حکمرانی، توسعه، نهادینگی دموکراسی، عقلانیت و... با چالش‌های جدی مواجه خواهد بود. سنت از نظر برخی متفکران همچون طباطبایی «آگاهی» انسان ایرانی است و بدون «سنت» اندیشیدن امکان‌پذیر نیست. با تصلب و زوال «سنت»، ایدئولوژی جای اندیشیدن را می‌گیرد و تنها با «اتخاذ موضع جدید آگاهی» می‌توان به زوال اندیشه پی برد و تصلب «سنت» را برطرف کرد.

- Abu Zaid, Nasr Hamid (1998): The Meaning of Text, Beirut, Dar al-Bayda, al-Maqrez al-Arabi al-Thaqafi.
- Abu Zaid, Nasr Hamid (2001): The Meaning of Text, Beirut, Dar al-Bayda, al-Maqrez al-Arabi al-Thaqafi.
- Afrogh, Emad (2001): Reflection of Thought, No 14, ensani.ir.
- Al-Khatib, Muhammad Ajaj (1426-1425 AH; 2005 AD): Sunnat Qabl al-Tadwin, Beirut, Dar al-Fikr.
- Amani, Mohammad Ali (2013): Arab Jahili Traditions and the Approach to the Holy Quran, Tehran, Imam Sadiq University (AS), second edition.
- Davari Ardakani, Reza (Winter 2019): Discussion and conversation about tradition and text, specialized scientific journal of the Academy of Sciences, number 6.
- Farpour Khammami, Reza, Bakshaish Ardestani, Ahmed, & Abtahi, Sayyed Mostafi. (1400) International justice from the perspective of John Rawls' political thought. International Relations Research, 11(4), 215-237.
- Hamed Moghadam, Ahmed (2000): Social Traditions in the Qur'an, Mashhad, Islamic Research Foundation.
- Kariminia, Morteza (1996): Opinions and thoughts of Hamed Abu Zaid, Tehran, Management of Islamic Studies.
- Kariminia, Morteza (1997): Opinions and thoughts of Dr. Hamed Abu Zaid, Tehran, Islamic Studies Management.
- Mansour Kiaie, Nader (25 may 2010): Tradition and Modernity, Reflection and thought Magazine, Hamshahri, No. 8 - . hawzah.net
- Middle East Scientific and Strategic Research Center, cmess.ir. 25/1/1401.
- Nasr, Seyyed Hossein (2003): Spirituality and Knowledge, translated by Insha-Allah Rahmati, Tehran, Sohrvardi Research and Publishing Office, second edition.
- Nasr, Seyyed-Hossein (1997): Muslim youth and the modern world, translated by Morteza Asaadi, Tehran, new design.
- Nasri, Abdullah (Spring 2002): "Abouzid and reading the text in the historical horizon", Qabsat, number 23, Ensani.ir.
- Qaraei Moghadam, Amanullah (2003): Cultural Anthropology (Cultural Anthropology), Tehran, Abjad.
- Rene Gunon (1993): The crisis of the modern world, translated by Ziauddin Golshiri, Tehran, Amirkabir, chapters four, five and six..
- Surah al-Fath, 23/48. (The Sunnah of God that has been abolished before and do not find a substitute for the Sunnah of God).
- Tabatabaei, Seyyed javad (2013): Reflections on Iran, Tehran, Minawi Khord Publications.
- Tabatabaei, Seyyed javad (2019): The nation, the state and the rule of law: an essay on the expression of text and tradition, Tehran, Minavi Khord Publications, Volume 1.

Tabatabaei, wJavad (May 28, 2013): Where do we stand in history? A reflection on "Theory of Decay",
Tabatabaei, Seyyed javad (1 September 2009): The concept of tradition; An upside down view, Review and Opinion Quarterly, No. 19, hawzah.net.