

دین در لباس اسطوره: شرق شناسان و امام حسین (ع)

احمد دیندار

نگاه شرق شناسی به دین و آموزه های دینی در شرق، بر کلیشه دین مسیحیت در غرب مبتنی بوده است. ابتدای انحصاری آموزه های قرون وسطایی آیین مسیحیت بر فلسفه ارسطو به گونه ای که پذیرش هر گونه گزاره علمی غیرهماهنگ با آن را دشوار مینمود با وجود تعداد کثیری از کشفیات علمی غیرهماهنگ با آموزه های دینی مسیحی و غیر منطبق با فلسفه ارسطویی، ضرورت بیشتری را برای حل این ازمه و بحران بر دانشمندان دین دار مسیحی تحمیل میکرد؛ دانشمندانی که نه میخواستند از آموزه های علمیشان (که از نظر آنها یقینی تلقی میشد) دست بردارند و نه میتوانستند از آموزه های دینیشان دست بردارند. راه حل های پیشنهادی برای حل این بحران، قابل توجه بود:

الف. تفکیک میان دو حوزه دین و علم و نیز تفکیک میان رسالت دین و علم (دین، متکفل تولید ارزش و علم، متکفل تولید دانش)؛ (۱)

ب. تقسیم آموزه های دینی به ذاتی (اصیل و غیرمعارض با دست آوردهای علمی) و عرضی (غیراصیل و عمدتاً معارض با دست آوردهای علمی) و تاریخی خواندن آموزه های عرضی دین (ضرورت داشتن تاویل آیات تاریخی به متناظرهای هر عصر)؛ (۲)

ج. تقسیم آموزه های دینی به ثابت و متغیر؛ (۳)

د. اسطوره ای تلقی کردن بسیاری از آموزه های دینی تاریخی؛

از این میان، پیشنهاد اخیر که بر اساس آن، برخی از آموزه های دین به سطح اسطوره تقلیل مییابند مربوط به بحث ما میشود که برای ورود به بحث، تنها به گزارش یکی از معلمان کلام غرب مسیحی رودلف بولتمان (۴) اشاره می شود:

کیهانشناسی انجیل اساساً اسطوره ای است. عالم در آن همچون ساختمانی سه طبقه است که زمین در مرکز، ملکوت در بالا و دنیای تحتانی در زیر آن قرار دارند. ملکوت، جایگاه خداوند و موجودات آسمانی یعنی فرشتگان است. دنیای تحتانی، دوزخ و جایگاه عذاب است. حتی زمین، چیزی بیش از صحنه رویدادهای طبیعی روزمره است و وظیفه ای بیش از وظیفه معمولی و پیشاپا افتاده خود دارد. زمین به علاوه، صحنه فعالیت مافوق طبیعی خداوند و فرشتگان او از یک سو و شیطان و دیوان او از سوی دیگر است. این نیروهای مافوق طبیعی در فراگرد طبیعت و در همه اندیشه ها و خواستها و کردارهای آدمیان مداخله میکنند. شمار معجزات اصلاً معدود نیست. انسان بر زندگی خویش چیرگی ندارد. حتی ارواح هم ممکن است به جلد او بروند. شیطان نیز میتواند اندیشه های تباه در انسان القاء کند. از سوی دیگر،

خداوند نیز ممکن است الهامبخش و راهنمای خواستهای آدمی باشد؛ ممکن است رویاهای ملکوتی در او بیانگیزد؛ ممکن است به او امکان دهد تا استمداد و تقاضای خود را مطرح کند؛ ممکن است از قدرت مافوق طبیعی روح خویش، قدری بدو ارزانی دارد. تاریخ پیرو فرآیند پیوسته و همواری نیست؛ بلکه به وسیله نیروهای مافوق طبیعی به حرکت در می آید و در اختیار آنهاست.

اسطوره انجیل اساساً همان اسطوره یهود در مورد آخرالزمان و اسطوره عرفانی رهایی است. یکی از ویژگیهای مشترک این دو، دوگانه انگاری اساسی آنهاست، به این معنی که دنیا و انسانهای ساکن در آن تحت سلطه نیروهای اهریمنی و شیطانی قرار دارند و نیازمند نجات اند. آدمی نمیتواند به واسطه کوشش خود به رهایی برسد، بلکه رهایی و نجات میباید همچون هدیه ای از جانب خداوند اعطا شود. هر دو نوع اسطوره، از مداخله خداوند در این رابطه سخن میگویند. اسطوره یهودی آخرالزمان راجع به بحران عاجلی در سطح جهان است که به واسطه آن، عصر فعلی به پایان می رسد و عصر ازلی تازه ای در نتیجه بازگشت مسیح آغاز میشود. اسطوره عرفان مسیحی درباره پسر خداوند است که در هیات انسانی از جهان روشنایی به این جهان فرستاده میشود و به واسطه سرنوشت و آموزش خویش برگزیدگان را رستگار میکند و راه را برای بازگشت ایشان به خانه ملکوتی خودشان باز میکند. معنای این دو نوع اسطوره نه در تصاویر به ظاهر عینی آنها، بلکه در تفهم هستی انسانی نهفته است که هر دو بیان می دارند. به سخن دیگر؛ میباید این اسطورهها را به شیوه اصالت وجودی تعبیر کرد.

وظیفه ما تعبیر اصالت وجودی اسطوره دوگانهگرای انجیل است. مثلاً وقتی از حکومت قدرتهای اهریمنی بر جهان و تسلط آنها بر بشریت سخن می رود، آیا فهم وجود انسانی که در پس چنین سخنی نهفته است، راه حلی برای معمای زندگی انسان به دست خواهد داد؛ راه حلی که حتی برای ذهن غیر اسطوره ای انسان امروز پذیرفتنی باشد؟ البته نباید این گفته را به این معنی بگیریم که انجیل، انسانشناسی خاص، همانند آنچه علم مدرن مطرح میکند، عرضه می دارد. نمیتوان نگرش انجیل را لمناطق و یا با توسل به شواهد واقعی اثبات کرد. انسانشناسیهای علمی همواره فهم معینی از وجود را مسلم میگیرند که محصول تصمیمگیری ارادی علمای مربوطه است، خواه این تصمیمگیری آگاهانه باشد یا نه، و به همین دلیل باید ببینیم که آیا انجیل فهمی از انسان به انسان عرضه می دارد که او را با تصمیمگیری وجودی اصلی فرا میخواند یا نه. (۵)

بولتمان اسطوره ای بودن زبان انجیل و آیین مسیحیت را مسلم گرفته است، از همین روست که برای وی این سؤال مطرح است که این زبان اسطوره ای را انسانهای عصر مدرن چگونه باید فهم و سپس پذیرش کنند؟ وی مینویسد:

زبان انجیل زبان اسطوره است و خاستگاه موضوعات گوناگون آن را میتوان به آسانی در اسطورههای یهودیان در مورد آخرالزمان و اساطیر عارفانه درباره نجات و رستگاری انسان بازیافت. در این حد، مژده انجیل برای انسان مدرن باور نکردنی است؛ زیرا چنین انسانی کاملاً متقاعد شده است که دیدگاه اسطوره ای درباره جهان منسوخ شده است. پس ما باید امروزه هنگام تبلیغ انجیل برای خودمان روشن سازیم که آیا انتظار داریم مؤمنان و گروندگان، نه تنها پیام انجیل بلکه دیدگاه اسطوره ای آن درباره جهان را نیز بپذیرند یا نه؟ اگر پاسخ منفی باشد، باید پرسید که آیا انجیل حقیقتی در

بر دارد که مستقل از زبان اسطوره ای آن است؟ اگر چنین باشد، در آن صورت الهیات میبایست وظیفه تجزیه مژده انجیل از چارچوب اسطوره ای آن یعنی وظیفه «اسطوره زدایی» از آن را بر عهده بگیرد. تنها پرسش مربوطی که اهل الهیات میتوانند بپرسند درباره یک فرض اساسی است که همه جهانبینیها و از جمله جهانبینی زیستشناسانه مبتنی بر آن است و این فرض، همان نگرش علمی مدرن نسبت به جهان و برداشت مدرن از سرشت انسان به عنوان موجودی خودسامان و مصون از مداخلات نیروهای مافوق طبیعی است. اگر قرار است که حقیقت انجیل محفوظ بماند، تنها راه، اسطوره زدایی از آن است اما انگیزه ما در این کار نباید آن باشد که انجیل را به هر قیمتی که شده با جهان مدرن سازش دهیم. پرسش ما به زبانی ساده این است که آیا پیام انجیل تنها مرکب از اساطیر است و آیا شرط فهم معنای درونی و واقعی آن حذف اسطورههاست یا نه؟ آیا میتوانیم حقیقت مژده انجیل را برای کسانی که برحسب مقولات اسطوره ای نمی اندیشند، بدون آسیب رساندن بدان بازنماییم؟(۶)

اسکاچیل نیز تحت تاثیر چنین نگرشی به دین، درباره انقلاب دینی ۱۳۵۷ به قضاوت نشسته است. وی، در تحلیل نخست خود از انقلابهای اجتماعی، اساساً جایی برای فرهنگ، ایدئولوژی، رهبری و دیگر عناصر فرهنگی باز نکرده بود. انقلاب ایران بنا بر آنچه خود وی اعتراف میکند او را واداشت تا به این مقولات نگاه جدیتری داشته باشد و در تحلیلهای اخیر خود به ویژه درباره انقلاب ایران، به بررسی سهم فرهنگ، ایدئولوژی و رهبری در انقلاب نیز بپردازد. لیکن وی حتی در این نگرش اصلاحی خود، با نوع نگاه ویژه ای که به فرهنگ داشته است، و به عبارت دیگر؛ با نوع پایگاه خاصی که فرهنگ را بر آن مبتنی کرده است (اسطوره و نه دین(۷))، باز هم نتوانسته است که ماهیت فرهنگ شیعی را درک کند و به تبع آن، نتوانسته است که سهم واقعی آن را در مراحل مختلف انقلاب ایران شناسایی کند. مهمترین اشکال اسکاچیل نیز به همین نکته برمبگردد که انقلابی را که خود، ریشههای آن را با هویتی فرهنگی و ایدئولوژیک گره می زند، نتوانسته است ماهیت فرهنگ آن را بشناسد و به جای آنکه آن را به آموزههای دینی آن فرهنگ گره زند، به آموزههای اسطوره ای گره زده است.

نویسنده نمیخواهد اثبات کند که اسکاچیل درصدد بوده تا با اثبات اسطوره بودن امام حسین، دینی بودن آن را از وی سلب کند، بلکه با فرض و یا حتم نگاه دینی وی به امام حسین، باز هم اشکال کماکان بدون هیچ تنزلی به قوت خود باقی است، زیرا ادعای نگارنده این است که تغییر در نوع نگاه به یک آموزه دینی (مثل تنزل آموزه دینی به اسطوره)، به سهولت میتواند در نتایج آن نیز تغییر ایجاد کند. بر همین اساس، جهت تبیین تفاوت میان آموزههای اسطوره ای و آموزههای دینی، تظن به نکات ذیل ضروری به نظر می رسد: برخلاف نظر اگوست کنت، اسطورهسازی، خاص ملل باستانی و اقوام ابتدایی نیست؛ صور زیادی از آن، به نوعی دیگر در جوامع به اصطلاح پیشرفته و جدید امروزی هم به وضوح قابل مشاهده است و حتی به مراتب، بیش از گذشته در زمینههای متفاوت فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... موثر و کارساز واقع میشود. با این تفاوت که اسطورههای باستانی، ابعاد فرهنگی اصیلتری دارند و به گونه ای بر ریشههای قومی روحی ملل دلالت میکنند که به راحتی میتوان به واسطه آنها به اعتقادات کهن و گرایشهای ذوقی ادبی آنها نیز پی برد.(۸)

همچنان که اسطورههای کنونی را نمیتوان به آموزههای دینی کنونی تقلیل داد، در هر مقطع تاریخی و از جمله در

صدر اسلام و نیز در زمان تحقق انقلاب ۵۷ نیز چنین کاری باطل خواهد بود. چه این که، همچنان که کارایی اسطوره‌های کنونی در نسبت با آموزه‌های دینی در جهت آنچه از دین انتظار می‌رود کمتر است، کارآمدی اسطوره‌های گذشته نیز در قیاس با آموزه‌های دینی گذشته، پایینتر بوده است.

از اسطوره، معانی مختلفی اراده شده است:

گاهی مراد از اسطوره داستانی توهمی و افسانه‌ای است که در عین حال، خارق‌العاده نیز به نظر می‌رسد؛ گاهی مراد از اسطوره داستانی است که اولاً خارق‌العاده به نظر نمی‌رسد و ثانیاً چنان است که به ظاهر به نظر می‌رسد که در حال بیان یک واقعه تاریخی است که در گذشته دور یا نزدیک رخ داده است. ثالثاً معنی حقیقی آن در ظاهر الفاظش نهفته نیست و آن را باید در قالب یکی از معانی مجازی، استعاری، تمثیلی، رمزی و کنایی جست. به رغم اختلاف فاحشی که این دو معنی از اسطوره دارند، میتوان مشترکات و متشابهاتی را نیز میان آن دو برشمرد. برخی از این مشترکات عبارتند از:

الف. اسطوره پدیده‌ای رمزی است و به همین علت، ضروری است که در هر عصری متناسب با همان عصر تاویل

شود؛

ب. خاستگاه تاریخی اسطوره نامعلوم است هرچند در قالب قضیه‌ای تاریخی بیان میشوند؛

ج. اصل وقوع اسطوره یقینی نیست و بلکه حتی مهم هم نیست که داستان اسطوره‌ای، واقعی یا غیرواقعی باشد؛

د. اسطوره به دنبال تبیین حقیقتی است، در عین حال، نوع دوم با واسطه کمتری قادر به تبیین حقیقت خواهد بود و به همین علت، نسبت به نوع اول از قابلیت پذیرش بالاتری برخوردار میباشد.

به نظر نمی‌رسد که منظور اسکاجیل از «اسطوره امام حسین»، اسطوره به معنی دوم باشد. هرچند با توجه به آنچه که از مشترکات این دو معنی ذکر شد، به راحتی میتوان به نقایص دیدگاه اسکاجیل پی برد. چه، بر اساس لوازم دیدگاه وی، همواره میتوان داستان امام حسین را به تاویل و قرائتهای مختلف برد و از هر تاویل و قرائتی، حقیقتی را که بیشتر دلخواه تاویل کننده خواهد بود (۹) اراده کرد. این در حالی است که به طور ضمنی اساس واقعیت امام حسین و کربلای وی نیز در معرض شک و تردید قرار گرفته است! شاید به همین علت است که تیلش دینیپروه مشهور معاصر، معتقد است که متون مقدس باید اسطوره زدایی (۱۰) شوند. (۱۱)

شناخت اسطوره‌ای غیر از شناخت غیر اسطوره‌ای است. (۱۲) در شناخت اسطوره‌ای آنگونه که گفته اند «مرزهای جداساز در میانه شناسنده (که انسان اسطوره‌ای است) با زمینه شناخت (که جهان برون یا جهان فراخود است) از میانه برمیخیزد. هرچه ما از جهان اسطوره می‌گسلیم و به جهان دانش می‌پیوندیم، فرد و آزمونه‌ای فردی را و می‌نهیم تا به جمع و آموزه‌های فراگیر برسیم. بر این اساس، آزمون، گونه‌ای از شناخت و آگاهی است که هر کس تنها در جهان درون خویش میتواند بدان برسد، اما آموزه، دست آوردی است فرهنگی که همگان آن را می‌پذیرند. به عبارت دیگر؛ هرچه انسان از فردیت خویش بیش گسیخته است و به جمعیت پیوسته است، از شناخت اسطوره‌ای به شناخت علمی نزدیک شده است». (۱۳)

شاید به جرات نتوان ادعا کرد که اسکاچیل متوجه لوازم معرفتی دیدگاه خود بوده است، ولی به هر حال، به لحاظ معرفتی همانگونه که نقل شد شناخت اسطوره ای یک شناخت فردی است، این در حالی است که بر پایه مبانی انسانشناختی شیعه، انسانها دارای سه حیثیت فردی، اجتماعی و تاریخی هستند و رفتارهای انسانی نیز به تبع انسان، دارای این سه حیثیت میشود. همانگونه که قویترین حضور انسان در هستی، حضور تاریخی او میباشد، تاثیرگذارترین رفتار وی نیز، رنگ تاریخی شدیدتری خواهد داشت. حضور تاریخی انسان و رفتار وی، به لحاظ رتبه در مرتبه عالیتری از حضور و رفتار اجتماعی وی قرار دارد. از همین رو، تاثیرگذاری تاریخی امام حسین (ع) را باید بالاتر از تاثیرگذاری اجتماعی وی دانست (هرچند به لحاظ وجودی این سه حیثیت فردی، اجتماعی و تاریخی انسانها بعد یکدیگرند و به یکدیگر متقوم اند)، پس، شناخت کامل امام حسین (ع) جز در شناخت حیثیت اجتماعی و سپس تاریخی وی محقق نخواهد شد و این امر، جز با یک شناخت اجتماعی تاریخی میسر نخواهد بود، چیزی که دقیقاً خلاف شناخت اسطوره ای خواهد بود.

مسئله ای که بر این بحث نظری نسبتاً دقیق مترتب میشود این است که کارآمدی اسطوره امام حسین (ع) که بلوغی فردی دارد با کارآمدی امام حسین (ع) در حیثیت تاریخی اش به مراتب متفاوت خواهد شد؛ زیرا بنا بر آنچه گذشت غایت رسالت یکی سرپرستی فرد و غایت رسالت دیگری تاریخ میباشد و چه بسیار متفاوت است که انقلاب اسلامی ایران را معلول اسطوره امام حسین (ع) بدانیم آنچنان که اسکاچیل دانسته است تا نهایتاً به تکاملی فردی تفسیر شود، طی آنکه آن را معلول سرپرستی تاریخی امام حسین (ع) که بنا بر فرض، خود موجودی با حیثیت تاریخی است بدانیم آنچنان که ما معتقدیم تا انقلاب اسلامی را در امتداد تکامل تاریخی جبهه دیندار حقلطلب بدانیم (۱۴۰). از طریق اسطوره، تخیل بر اساس ضرورت درونی، خود را از قید مقولات متداول رها میسازد و در گسترش تصویری خود، بیانی برای برملاسازی ترسها و آرزوهای فردی و قومی به دست می آورد. از این لحاظ، اسطوره، قبول آن جنبه از سرنوشت است که در چارچوب هیچ نوع استدلال و برهان عقلی نمیگنجد و به همین دلیل در عین حالی که صلابت و قدرت انکلوپا پذیر سرنوشت را نمایان میسازد، وسیله تصعید و تعدیل آن را نیز آماده مینماید [و بدین سان امکان تحمل سرنوشت را فراهم می آورد. (۱۵)]

این تفسیر از اسطوره شاید بیش از هر چیزی با مبنای انسانشناختی اسکاچیل به ویژه با اعتقاد وی درباره اراده تاثیرناگذار انسانی بر سرنوشت خودش سازگاری داشته باشد. به عبارت دیگر؛ تفسیر ارادههای انسانی به انفعال در برابر ساختار که اسطوره میتواند ضمیمه مکمل آن قلمداد شود حقیقتاً از فعل و رفتار انسان برهان زدایی میکند و سؤال از تعلیل رفتار را به پوچی میکشاند.

آنچه به طور کلی میتوان در خصوص تقلیل آموزههای دینی به اسطوره بیان داشت، این است که: اولاً کارآمدی یک آموزه اسطوره ای در نسبت با کارآمدی آموزههای دینی (با نگاه غیراسطوره ای) در نتایجی مثل ایجاد ائتلاف و وفاق جمعی، راه انداختن جنب و جوش و حرکت و پویایی، قابلیت دوام و استمرار در عقیده و ذهن مردم و... بسیار متفاوت است.

ثانیاً اسطوره ها به رغم اینکه حاملان پیامهایی حقیقی اند، عموماً در ارتکازات مردمی اموری غیرواقعی اند، این در حالی است که اعتبار آموزه های دینی در ارتکازات عمومی به واقعی بودن آنهاست. به همین علت است که هیچ مسلمانانی مگر نوادر و شواذ آنها آموزه های دینی را اسطوره تلقی نکرده اند. (۱۶)

ثالثاً آموزه های اسطوره ای از آنجا که خاستگاه تاریخی نامعلومی دارند و صرفاً از آنها انتظار بیان حقیقتی خاص می رود، عموماً غیرمدلل هستند، این در حالی است که حتی اگر مسلمانان هم آموزه های دینی خود را مدلل فرانگرفته باشند، دین اسلام، آموزه های خود را به صورت برهانی اقامه کرده است. حتی آموزه هایی که به «تعبدیات» مشهور هستند، مسبوق به براهین فلسفه تعبد هستند.

رابعاً شناخت غایی و نهایی اسطوره، در شکل فردی آن میسور خواهد بود، در حالی که شناخت غایی و نهایی آموزه های دینی در شکل اجتماعی تاریخی آنها محقق میشود.

پی نوشتها :

۱. بر اساس این دیدگاه: دین با موضوعات اخلاقی و روحی سر و کار دارد که مستقیماً مورد توجه علم نیست و علم به دنبال فهم کمی جهان مادی است که ربطی به دین ندارد. به قول ویگنر فیزیک دان آمریکایی برنده جایزه نوبل «دین عمدتاً به صورت ارشادی عمل میکند». علم مبتنی بر عقل، فقط میتواند دین را مطالعه کند و دین مبتنی بر احساس باید حقایق علمی را قبول کند. و به قول فورنس استاد ریاضی دانشگاه پرینستون آمریکا «دین نباید نقشی در توسعه علم داشته باشد و علم نباید نقش اساسی در دین داشته باشد».

مهدی گلشنی، فیزیک دانان غربی و مسئله خدا باوری، (تهران: کانون اندیشه جوان، چ ۱، ۱۳۷۷)، ص ۱۱.

۲. یکی از نویسندگان داخلی در این خصوص مینویسد:

بسیاری از مطالب که پیامبر گفته حتی اگر هم نمیگفت به پیامبری او لطمه نمیخورد، و بسیاری از چیزهایی که در قرآن آمده است اگر هم نبود به کتاب دین بودن و به قرآن بودن آن لطمه نمی زد؛ آخر خیلی از چیزها بالعرض وارد دین میشوند؛ یعنی مربوط به ذات و متن اصلی دین نیستند، لیکن به ضرورت های تاریخی و اجتماعی به دین راه پیدا میکنند. ما باید هوشیارانه و متکلمانه و معرفتشناسانه، این بخشهای ذاتی و عرضی را از یکدیگر جدا کنیم. باید بخش بیرون دین را از بخش درون دین جدا کنیم. نمونه اش کتابهایی است به نام طب الرضا، طب الصادق، طب النبی که در آنها دستورهای طبی ذکر شده است. حتی اگر اینها موثق و درست هم باشد، دینی نیستند و هیچ کس از پیشوایان دین انتظار طبابت نداشته است. اینها بالعرض حضور دارند. ممکن است کسی سوالی از آنها کرده باشد و آنها هم جوابی داده باشند. این آراء علمی که در کتاب مقدس، و همچنین در قرآن آمده، همه از همین جنس است. یکی از مطالبی که از گالیله نقل شده، و به نظر من هنوز هم سخن استواری است، این است که وی در پایان نزاعهایی که با کلیسا داشت، سخن خود را جمع بندی کرد و گفت، خلاصه حرف من این است که ادیان آمده اند تا بگویند ما چگونه به آسمانها (یعنی بهشت) می رویم نه اینکه آسمانها چگونه می روند (یعنی حرکت میکنند). یعنی اصلترین وظیفه ادیان نشان دادن راه سعادت است.

حالا در این مسیر و به نحو بالعرض چه بسا چیزی هم راجع به خورشید گفته باشند که از قضا راست یا ناراست باشد.

عبدالکریم سروش، سنت و سکولاریسم، (تهران: سروش، چ ۲، ۱۳۸۲)، صص ۱۹۶، ۲۰۵.

۳. در کشور ما نیز برخی به غلط و از سر قیاس اسلام با مسیحیت، متناظر چنین بحثهایی را در حوزه رابطه دین

اسلام با علم و مقتضیات عصر مطرح کرده اند. به عنوان مثال؛ محسن کدیور مینویسد:

امور ایمانی و اعتقادی، ارزشهای اخلاقی و احکام فقه عبله و برخی قواعد در فقه معاملات، بخشهای اصلی دین هستند که همگی فرازمانی، فرامکانی و دایمی هستند. اما در فقه معاملات، یعنی احکام غیرعبادی، مولفه مقتضیات زمان و مکان بسیار جدی است. کلیه احکام جزایی و کیفری، احکام مدنی، امور بین الملل و حقوق اساسی که بعضاً ریشه در کتاب و سنت دارد، در زمره فقه معاملات شمرده میشوند. تمامی این احکام در زمان صدور، قطعاً حکیمانه، عادلانه و عقلایی بوده است و الا از سوی شارع صادر نمیشد. هیچ یک از این احکام در عرف عقلای عصر نزول، ظالمانه، خشن یا غیرعقلایی محسوب نمیشده است. احکام حوزه معاملات را نمیتوان کاملاً توقیفی و تعبدی دانست، به نحوی که عقول انسانی هیچ مصلحتی در آنها ادراک نکنند و تنها از باب تعبد محض به آنها گردن نهاده باشند؛ به ویژه این که احکام معاملات احکامی امضایی هستند نه تاسیسی. یعنی اسلام عیناً، یا با اصلاحاتی، احکام عرف بهش از خود را امضا کرده است، به نحوی که این احکام را میتوان حاشیه ای بر عرف عصر نزول دانست. واضح است که عرف آن زمانه، توقیفی، تعبدی و قدسی نبوده است و الا توسط عقلا استخدام نمیشد. این احکام در راستای تحقق عدالت و استیفای مصالح دنیوی جوامع انسانی تشریع شده اند. از سوی دیگر، نمیتوان انکار کرد که مسایل انسانی، به ویژه در حوزه اجتماعی و عرف جوامع انسانی، به شدت متحول شده است و بسیاری از مسایل که در قرون گذشته عادلانه، عقلانی و بهنجار محسوب میشد، امروز ظالمانه، ناهنجار و برخلاف سیره عقلا به حساب می آید. مسایل حقوق بین الملل بیش از مباحث حقوق عمومی، و مباحث حقوق عمومی بیش از حقوق جزایی و کیفری و مسایل حقوق کیفری بیشتر از مباحث حقوق مدنی مشمول این تغییرات و تحولات جدأ عمیق شده اند. واضح است که فقه عبادی کمتر از تمامی حوزههای فقه، تحت تاثیر این تحول و تغییر قرار گرفته است. از آنجا که عدالت مقیاس دین است و نه دین مقیاس عدالت، و از آنجا که عقلایی بودن مقیاس حوزه اجتماعیات و فقه معاملات است، میتوان نتیجه گرفت که احکام فقهی تا زمانی که بر مقتضای عدالت باشند و سیره عقلا برخلاف آنها نباشد، دارای اعتبار و حجیت هستند. مخالفت یقینی حکمی با سیره عقلا یا تنافی با ضوابط عدالت یا اثبات بیشتر بودن مفاسد از مصالح، کاشف از موقت بودن و غیردایمی بودن چنین احکامی است. یعنی چنین احکامی از تشریعات متناسب با مقتضیات عصر نزول بوده است نه از تشریعات دایمی و ثابت شارع. فلسفه وجود چنین احکامی در متن کتاب و سنت لزوم حل مشکلات عصر نزول و زمانهای مشابه است. اگر شارع به تشریع چنین احکامی (آن هم با وجود نیاز شدید مردم آن زمانه) نمیرداخت، حق رسالت در مورد مخاطبان و مردم مشابه ایشان ادا نشده بود.

سنت و سکولاریسم، صص ۴۲۶، ۴۲۸.

۴. بعد از بارث، رودلف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶) احتمالاً مشهورترین متاله پروتستانمذهب اروپا در دوران بعد از

جنگ جهانی اول بود. وی گرچه دو سال از بارث بزرگتر بود، ولی تا زمان انتشار مقاله خود تحت عنوان «انجیل و اسطوره» در سال ۱۹۴۱، خارج از محافل دینی و کلامی شهرتی نداشت، همین مقاله، مشاجره معروفی درباره «اسطوره زدایی» برانگیخت که تا دهه ۱۹۶۰ ادامه یافت. بولتمان برخلاف بارث، در پی تطبیق انجیل با فرهنگ مدرن برآمد و با این حال سعی داشت «مژده عهد جدید» یا پیام انجیل را حفظ کند. وی این پیام را نه به شیوه ای ماوراء طبیعی و نه به عنوان معرفت عینی بلکه به نحوی وجودی تعبیر میکرد.

۵. فرانکلین لوفان بومر، جریانهای اصلی اندیشه غربی، ترجمه کامبیز گوتن، (تهران: حکمت، چ ۱، ۱۳۸۵)، صص

۸۲۸ ۸۳۱..

۶. جریانهای بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، صص ۸۲۸ ۸۲۹..

۷. اساساً نظریهپردازان غربی در نوع تحلیلهای خودشان از پدیدههای اجتماعی اسلامی از جمله انقلاب اسلامی ایران، یا جایی برای دین باز نکرده اند و یا اگر هم خواسته اند از عنصر دین برای تحلیلشان کمک بگیرند، آن را به درون مفاهیم قابل فهم برای خودشان که بیشتر با مفاهیم دین مسیحیت تناسب دارد تا اسلام، لغزاده اند. به عنوان مثال؛ سولیوان سفیر آمریکا در ایران به هنگام پیروزی انقلاب اسلامی چند روز قبل از پیروزی انقلاب، طی نامه ای به کاخ سفید به گونه ای از حضرت امام خمینی و حکومت دینی وی سخن می راند که نشان می دهد که وی حضرت امام را حداکثر به عنوان یک رهبر کاریزما و حکومت دینی وی را نیز حکومتی غیرشامل که بتوان در کنار آن هرگونه رفتار سیاسی ای را انجام داد. وی مینویسد: خمینی یک رهبر مذهبی مثل ماهاتما گاندی است، بگذارید به سر کار آید و حکومت دینی خود را تشکیل دهد. ما در کنار حکومت دینی او کار خودمان را میکنیم.

اصغر طاهرزاده، نقش امام (ره) در احیای حکومت دینی در جهان معاصر، (اصفهان: المیزان، چ ۱، بیتا)، ص ۷۰.

۸. کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، (تهران: سروش، چ ۱، ۱۳۸۱)، ص ۴۰.

۹. سه دیدگاه کلان در باب هرمنوتیک (علم تاویل متن) وجود دارد: الف) دیدگاه متن محور؛ ب) دیدگاه مولف

(محور؛ ج) دیدگاه خواننده محور. برداشت و نتیجه گیری فوق از دیدگاه اسکاچیل مبنی بر دیدگاه خواننده محور

(هرمنوتیک گادامری) است که امروزه بیشتر رایج است.

برای اطلاع بیشتر، ر.ک: علی ربانی گلپایگانی، معرفت دینی از منظر معرفتشناس، (تهران: موسسه فرهنگی دانش و

اندیشه معاصر، چ ۱، ۱۳۷۸)، صص ۱۸۸ ۱۹۲.

۱۰. Demythologization

۱۱. امیرعباس علی زمانی، خدا، زبان و معنی، (قم: آیت عشق، چ ۱، ۱۳۸۱)، ص ۱۲۷؛ امیرعباس علی زمانی، زبان

دین، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۵)، صص ۲۷۰ ۲۷۵.

۱۲. رابطه ای خاص نیز میان اسطورهشناسی و نشانهشناسی است به گونه ای که برای شناخت اسطوره باید به

مباحث نشانهشناسی نیز آگاه بود. حتی بارث مدعی میشود که اسطوره خود یک نظام نشانهشناسی درجه دوم است.

دومینیک استریناتی، مقدمه ای بر نظریههای فرهنگ عامه، ترجمه ثریا پاکنظر، (تهران: گام نو، چ ۱، ۱۳۸۰)، ص

۱۳. به لحاظ روشی نیز، برای شناخت اسطوره، باید اسطوره‌شناس به درون اسطوره فرو رود؛ درست بسان کسی که دل به دریا زده است و همراه با طوفانی و سکونش و نیز موج و بیموجی اش آن را تجربه می‌کند، وگرنه بسان کسی خواهد بود که از کرانه به تفسیر دریا نشسته است. چنین کسی هرگز پیام اسطوره را (همچنان که حیات دریا را) درک نخواهد کرد.

ر.ک: میر جلال الدین کزازی، «پدیدارشناسی اسطوره»، مندرج در: محمدرضا ارشاد (مجموعه مصاحبه)، گستره اسطوره، (تهران: هرمس، چ ۱، ۱۳۸۲)، صص ۲۴۶ تا ۲۴۹.

۱۴. ر.ک: سید محمدمهدی میرباقری، سلسله جزوات تحلیل قیام ابا عبدالله الحسین، ج ۲، صص ۱۰ تا ۲۱؛ ج ۵، صص

۱۶. ۱۱

۱۵. فلسفه تاریخ، ص ۳۹.

۱۶. البته برخی از معاصرین اهل سنت، از جمله رشیدرضا (صاحب تفسیر المنار) معتقدند که قرآن برخی از اسطوره‌های اقوام ابتدایی را به منظور هدایت کردن مردم به کار گرفته است. وی از جمله این اسطوره‌ها، داستان موسی و همسفرش یوشع بن نون، مردن چهل هزار نفر از قوم موسی و زنده شدن آنان در زمان سومین جانشین وی و... را ذکر میکند.

محمدرحسن قدردان قراملکی، کلام فلسفی، (قم: وثوق، چ ۱، ۱۳۸۳)، ص ۳۱۹.

منابع:

پگاه حوزه ۱۳۸۷ شماره ۲۴۸