

دین در لباس اسطوره

نویسنده: احمد رهدار

شرق شناسان و امام حسین (علیه السلام) 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 می نمود 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 می کرد؛ دانشمندانی که نه می خواستند از آموزه های علمی شان (که از نظر آنها یقینی تلقی می شد) دست بردارند و نه می توانستند از آموزه های دینی شان 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 تأویل 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؛ و ...

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

کیهان شناسی 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 پیش پا 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 می کنند. 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 الهام بخش 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 نمی تواند به واسطه کوشش خود به رهایی برسد، بلکه رهایی و نجات می باید همچون هدیه ای از جانب خداوند اعطا شود. هر دو نوع اسطوره، از مداخله خداوند در این رابطه سخن می گویند. 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 می شود. اسطوره عرفان مسیحی درباره پسر خداوند است که در هیات انسانی از جهان روشنایی به این جهان فرستاده می شود و به واسطه سرنوشت و آموزش خویش برگزیدگان را رستگار می کند و راه را برای بازگشت ایشان به خانه ملکوتی خودشان باز می کند. 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 اسطوره ها را به شیوه اصالت وجودی تعبیر کرد.

وظیفه ما تعبیر اصالت وجودی اسطوره دوگانه گرای 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 سختی 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، انسان شناسی خاص، همانند آنچه علم مدرن مطرح می کند، عرضه می دارد. نمی توان نگرش انجیل را با منطق و یا با توسل به شواهد واقعی اثبات کرد. انسان شناسی های علمی همواره فهم معینی از وجود را مسلم می گیرند که محصول تصمیم گیری ارادی علمای مربوطه است، خواه این تصمیم گیری 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 اصیلی 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 می نویسد:

زبان انجیل زبان اسطوره است و خاستگاه موضوعات گوناگون آن را میتوان به آسانی در اسطوره های 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 می بایست 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 می توانند بپرسند درباره یک فرض اساسی است که همه جهان بینی ها و از جمله جهان بینی زیست شناسانه 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 اسطوره هاست یا نه؟ آیا می توانیم 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 می کند او را واداشت تا به این مقولات نگاه جدیتری داشته باشد و در تحلیل های 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 برمی گردد که انقلابی را که خود، ریشه های آن را با هویتی فرهنگی و ایدئولوژیک گره می زند، نتوانسته است ماهیت فرهنگ آن را بشناسد و به جای آنکه آن را به آموزه های دینی آن فرهنگ گره زند، به آموزه های اسطوره ای گره زده است.

نویسنده نمی خواهد 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 می تواند در نتایج آن نیز تغییر ایجاد کند. بر همین اساس، جهت تبیین تفاوت میان آموزه های اسطوره ای و آموزه های دینی، تفتن به نکات ذیل ضروری به نظر می رسد: برخلاف نظر اگوست کنت، اسطوره سازی، 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 زمینه های متفاوت فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... موثر و کارساز واقع میشود. با این تفاوت که اسطوره های باستانی، ابعاد فرهنگی اصیل تری دارند و به گونه ای بر ریشه های قومی روحی ملل دلالت می کنند که به راحتی می توان به واسطه آنها به اعتقادات کهن و گرایش های دوقی ادبی آنها نیز پی برد. (۸)

همچنان که اسطوره های کنونی را نمیتوان به آموزه های 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 اسطوره های کنونی در نسبت با آموزه های دینی در جهت آنچه از دین انتظار می رود کمتر است، کارآمدی اسطوره



های گذشته نیز در قیاس با آموزه های دینی گذشته، پایین تر بوده است. از اسطوره، معانی مختلفی اراده شده است:

گاهی مراد از اسطوره داستانی توهمی و افسانه ای است که در عین حال، خارق العاده نیز به نظر می رسد؛ گاهی مراد از اسطوره داستانی است که اولاً خارق العاده به نظر نمی رسد و ثانیاً چنان است که به ظاهر به نظر می رسد 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، می توان مشترکات و متشابهاتی را نیز میان آن دو برشمرد. برخی از این مشترکات عبارتند از: الف. اسطوره پدیده ای 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 قضیه ای تاریخی بیان می شوند؛

ج. اصل وقوع اسطوره یقینی نیست و بلکه حتی مهم هم نیست که داستان اسطوره ای، 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 می باشد.

به نظر نمی رسد که منظور اسکاچیل 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 اسکاچیل پی برد. چه، بر اساس لوازم دیدگاه وی، همواره می توان داستان امام حسین را به تاویل و قرائت های 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(ع) و کربلای وی نیز در معرض شک و تردید قرار گرفته است! شاید به همین علت است که تیلش دین پژوه مشهور معاصر، معتقد است که متون مقدس باید اسطوره زدایی(۱۰) شوند.(۱۱)

شناخت اسطوره ای غیر از شناخت غیر اسطوره ای است.(۱۲) در شناخت اسطوره ای آن گونه که گفته اند «مرزهای جداساز در میانه شناسنده (که انسان اسطوره ای است) با زمینه شناخت (که جهان برون یا جهان فراخود است) از میانه برمی خیزد. هرچه ما از جهان اسطوره می گسیم و به جهان دانش می پیوندیم، فرد و آزمونه ای فردی را و می نهیم تا به جمع و آموزه های فراگیر برسیم. بر این اساس، آزمون، گونه ای از شناخت و آگاهی است که هر کس تنها در جهان درون خویش می تواند بدان برسد، اما آموزه، دست آوردی است فرهنگی که همگان آن را می پذیرند. به عبارت دیگر؛ هرچه انسان از فردیت خویش بیش گسیخته است و به جمعیت پیوسته است، از شناخت اسطوره ای 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 همان گونه که نقل شد شناخت اسطوره ای یک شناخت فردی است، این در حالی است که بر پایه مبانی انسان شناختی شیعه، انسانها دارای سه حیثیت فردی، اجتماعی و تاریخی هستند و رفتارهای انسانی نیز به تبع انسان، دارای این سه حیثیت می شود. همانگونه که قوی ترین حضور انسان در هستی، حضور تاریخی او می باشد، تاثیرگذارترین رفتار وی نیز، رنگ تاریخی شدیدتری خواهد داشت. حضور تاریخی انسان و رفتار وی، به لحاظ رتبه در مرتبه عالی تری 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 می شود 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 می باشد 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، یا 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 حقلب بدانیم.(۱۴)

از طریق اسطوره، تخیل بر اساس ضرورت درونی، خود را از قید مقولات متداول رها می سازد 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 نمی گنجد و به همین دلیل در عین حالی که صلابت و قدرت انکارناپذیر سرنوشت را نمایان می سازد، وسیله تصعید و تعدیل آن را نیز آماده می نماید [و بدین سان] امکان تحمل سرنوشت را فراهم می آورد.(۱۵) این تفسیر از اسطوره شاید بیش از هر چیزی با مبانی انسان شناختی اسکاچیل به ویژه با اعتقاد وی درباره اراده تاثیرناگذار انسانی بر سرنوشت خودش سازگاری داشته باشد. به عبارت دیگر؛ تفسیر اراده های انسانی به انفعال در برابر ساختار که اسطوره می تواند ضمیمه مکمل آن قلمداد شود حقیقتاً از فعل و رفتار انسان برهان زدایی می کند و سؤال از تعلیل رفتار را به پوچی می کشاند.

آنچه به طور کلی می توان در خصوص تقلیل آموزه های دینی به اسطوره بیان داشت، این است که:

اولاً کارآمدی یک آموزه اسطوره ای در نسبت با کارآمدی آموزه های 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 مسلمانی 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 میسر خواهد بود، در حالی که شناخت غایی و نهایی آموزه های دینی در شکل اجتماعی تاریخی آنها محقق می شود.

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 می کند». علم مبتنی بر عقل، فقط می تواند 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 خداآوری، (تهران: کانون اندیشه جوان، چ ۱، ۱۳۷۷)، ص ۱۱.

۲. یکی از نویسندگان داخلی در این خصوص می نویسد:

بسیاری از مطالب که پیامبر گفته حتی اگر هم نمی گفت به پیامبری او لطمه نمی خورد، 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 بالغرض وارد دین می شوند؛ یعنی مربوط به ذات و متن اصلی دین نیستند، لیکن به ضرورت های تاریخی و اجتماعی به دین راه پیدا می کنند. ما باید هوشیارانه و متکلمانه و معرفت شناسانه، این بخش های 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 بالغرض 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 نزاع هایی 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 می کنند). یعنی اصلی ترین وظیفه ادیان نشان دادن راه سعادت است. حالا در این مسیر و به نحو بالغرض 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 بحث هایی را در حوزه رابطه دین اسلام با علم و مقتضیات عصر مطرح کرده اند. به عنوان مثال؛ محسن کدیور می نویسد:

امور ایمانی و اعتقادی، ارزش های اخلاقی و احکام فقه عبادی و برخی قواعد در فقه معاملات، بخش های 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 می شوند. تمامی این احکام در زمان صدور، قطعاً حکیمانه، عادلانه و عقلایی بوده است و الا از سوی شارع صادر نمی شد. هیچ یک از این احکام در عرف عقلای عصر نزول، ظالمانه، خشن یا غیرعقلایی محسوب نمی شده است. احکام حوزه معاملات را نمی توان 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 پیش 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 نمی شد. این احکام در راستای تحقق عدالت و استیفای مصالح دنیوی جوامع انسانی تشریع شده اند. از سوی دیگر، نمی توان 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 می شد، 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 جدّاً عمیق شده اند. واضح است که فقه عبادی کمتر از تمامی حوزه های 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، می توان 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 مفسد 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) نمیپرداخت، حق رسالت در مورد مخاطبان و مردم مشابه ایشان ادا نشده بود.

سنت و سکولاریسم، صص ۴۲۶، ۴۲۸

۴. بعد از بارث، رودلف بولتمان (۱۹۷۶ ۱۸۸۴) احتمالاً مشهورترین متاله پروتستان مذهب 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 می کرد.

۵. فرانکلین لوفان بومر، جریانهای اصلی اندیشه غربی، ترجمه گامبیز گوتن، (تهران: حکمت، چ ۱، ۱۳۸۵)، صص ۸۲۸ ۸۳۱..

۶. جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، صص ۸۲۸ ۸۲۹..

۷. اساساً نظریه پردازان غربی در نوع تحلیل های خودشان از پدیده های اجتماعی اسلامی از جمله انقلاب اسلامی ایران، یا جایی برای دین باز نکرده اند و یا اگر هم خواسته اند از عنصر دین برای تحلیل شان کمک بگیرند، آن را به درون مفاهیم قابل فهم برای خودشان که بیشتر با مفاهیم دین مسیحیت تناسب دارد تا اسلام، لغزنده 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 می نویسد: 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 می کنیم.

اصغر طاهرزاده، نقش امام (ره) در احیای حکومت دینی در جهان معاصر، (اصفهان: المیزان، چ ۱، بیتا)، ص ۷.

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 گلیایگانی، معرفت دینی از منظر معرفت شناس، (تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چ ۱، ۱۳۷۸)، صص ۱۸۸ ۱۹۲. 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 اسطوره شناسی و نشانه شناسی است به گونه ای که برای شناخت اسطوره باید به مباحث نشانه شناسی نیز آگاه بود. حتی بارث مدعی می شود که اسطوره خود یک نظام نشانه شناسی درجه دوم است.

دومینیک استریناتی، مقدمه ای بر نظریه های فرهنگ عامه، ترجمه ثریا پاک نظر، (تهران: گام نو، چ ۱، ۱۳۸۰)، ص ۱۵۷.

۱۳. به لحاظ روشی نیز، برای شناخت اسطوره، باید اسطوره شناس به درون اسطوره فرو رود؛ درست بسان کسی که دل به دریا زده است و همراه با طوفانی و سکونش و نیز موج و بی موجی اش آن را تجربه می کند، 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 ۲۴۶ ۲۴۹.

۱۴. ر.ک: سید محمدمهدی میرباقری، سلسله جزوات تحلیل قیام ابا عبدالله الحسین، ج ۲، صص ۱۰ ۲۱؛ ج ۵، صص ۱۱ ۱۶.

۱۵. فلسفه تاریخ، ص ۳۹.

۱۶. البته برخی از معاصرین اهل سنت، از جمله رشیدرضا (صاحب تفسیر المنار) معتقدند که قرآن برخی از اسطوره های اقوام ابتدایی را به منظور هدایت کردن مردم به کار گرفته است. وی از جمله این اسطوره ها، 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 می کند.

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

منبع: <http://www.pegahhowzeh.com>
خ/

مقالات پرتال فرهنگی راسخون