

فهم هرمنوتیکی عقل و دین در ساحت گفتمانی تجدید حیات اسلام

عباسعلی رهبر

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی Ab.Rahbar@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۵/۱۴

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۲/۲

چکیده

فهم هرمنوتیکی، مساله و معمای فهم را در هرمنوتیک مدرن پاسخ می‌دهد و این امر حاصل تعامل فهم با عمل و زبان است. با تاکید بر تحولات صورت گرفته در ساحت جامعه و سیاست، ابعاد فهم هرمنوتیکی عقل و دین از منظر رویه‌های شناخت انسانی اهمیت زیادی می‌یابد. نکته قابل ملاحظه این است که اجزاء عقل و دین در هر منظر معرفت شناسانه متفاوت است و تنها می‌توان به عنوان یک متد اجمالی در فهم از آن‌ها کمک گرفت. در این مقاله در پی اثبات این فرضیه هستیم که با توجه به روزآمد شدن عقل و دین میان برداشت‌های معاصر از عقل و دین با برداشت‌های قدیمی تحول رخ خواهد داد، که اقتضائات زمان و مکان را در درک موضوعات مرتبط با ساحت اجتماعی و سیاسی عقل و دین یاری می‌کند. فهم اندیشمندان جدید اهل سنت در تداوم نظریه مقاصد شریعت و فهم اجتهادی شریعت نیز در فهم اندیشمندان شیعه قرار می‌گیرد. از نگاه روشی مبتنی بر گفتمان، گفتمان تجدید حیات اسلام با تغییر فهم از دین به مثابه یک امر اجتماعی و چند بعدی بر کرامت مداری انسان، تجدید سنن الهی و همراه با عقلانیت منبعث از وحی توجه خاصی می‌نماید.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، فهم، عقل، زبانمندی، دین

مقدمه

شناخت و فهم متن به‌ویژه زبان نوشتار، هدف ارزشمند دانش هرمنوتیک است. این دانش به منظور عمق بخشیدن به فهم و دریافت و بهره‌جستن از آن پی‌ریزی شده‌است. به عبارتی هرمنوتیک تلاشی است برای شناخت واقعیت‌های درونی کنشگران، ساختارهای معنایی پنهان، و معانی نهفته در ورای پدیدارهای انسانی و اجتماعی. براین اساس تحول مفاهیم از جمله تحول مفهوم عقل و دین در دوران معاصر، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. تبیین این تحول نیز، بی‌تردید، مستلزم به‌کارگیری نظریه‌ای است که با استفاده از آموزه‌های اصلی آن بتوانیم به فهم این تحول نائل آییم. بدین منظور از نظریه هرمنوتیک نیز بهره می‌گیریم. هرمنوتیک، آموزه‌هایی در اختیار قرار می‌دهد که بهره‌گیری از آن‌ها، فهم ماهیت تحول مذکور را به دنبال خواهد داشت.

هرمنوتیک با پرسش‌هایی هم‌چون شیوه خواندن متن، چیستی متن، پس‌فهم‌های مفسر و تأویل متون قدسی و نحوه تأویل اهمیت امتزاج افق‌ها، آفرینندگی زبان، متن و تفسیر و تأویل، چالش‌های بسیاری را در حوزه فلسفه و دین برانگیخت. اختلاف تأویل‌ها یا پلورالیسم تأویل تکثر حقیقت‌ها، عدم قطعیت در تأویل اهمیت مرکزی تأویل‌کننده از جمله نتایج دانش هرمنوتیک بر شمرده می‌شود. بررسی و واکاوی این چالش‌ها و تأملات می‌تواند سبب خوانش بسیاری از چالش‌های رخداده در حوزه تمدن اسلامی در دوره جدید گردد. این بررسی می‌تواند نوع تأثیرپذیری اندیشه‌های جدید در دین، فهم دین و فلسفه جهان اسلام از مغرب زمین را جستجو نماید.

دانش هرمنوتیک با قلمرو وسیع خود در حوزه غرب، اندیشمندان برجسته این دانش، تلاش کرده تا در ایجاد پیوند با حوزه شرق توسط «هایدگر» و «ریکور»، مناسبت برقرار کرده و از طرفی همانندی بسیار دانش تأویل در اسلام با هرمنوتیک در غرب، آراء بدیع «گادامر» و «ریکور» درباره شیوه تأویل و گفت‌وگو با موارث و سنت فکری- فرهنگی و متن، باعث توجه به این دانش می‌گردد. فهم روش‌شناختی تجلیات ثابت و مستمر زندگی را تفسیر می‌نامیم. از آنجا که حیات ذهنی به طور کامل و مستوفی در زبان متجلی می‌شود و به لحاظ عینی می‌توان آن را فهمید، لذا این فن پایه فقه «اللغه» است علم این فن هرمنوتیک (Hermenutics) نام دارد.

رهیافت نخست تفکر آدمی، تأمل در کیهان و عناصر قوام بخش آن بود که در تاریخ تأملات از نخستین روز پیدایش تا سیصد سال قبل از میلاد را در بر می‌گیرد. در دومین رهیافت اندیشه فلسفی که آدمی درصدد دانستن و شناختن جهان برآمد و سرانجام در رهیافت سوم، متوجه ابزاری گردید

که دانش از معرفت به جهان را ممکن می‌نماید. این سه فرآیند که بی‌تردید سه مرحله و زمان اندیشه متمایز را شامل می‌شود، عبور و استمرار طبیعی و منطقی فلسفه در معنای خاص و اندیشه در معنای عام قلمداد می‌گردد. به عبارتی اولین دوره تعقل (Cosmology) با متافیزیک خام و جهان‌شناختی می‌آغازد. سپس معرفت‌شناختی (Epistemology) استمرار یافته و سرانجام به نظریه تأویل ۳۳ و فلسفه زبان انتها می‌یابد. هرمنوتیک محصول و نتیجه منطقی فرآیند حرکت فکری کاروان عقل و اندیشه در حوزه فلسفه و دین است (قاسم پور، ۱۳۸۴: ۱۲).

۱) فهم هرمنوتیک

اصطلاح هرمنوتیک ریشه در زبان یونانی دارد و از فعل هرمنوتین به معنای تأویل، فهم و تفسیر و تبیین مشتق شده است. در فرهنگ لغت، هرمنوتیک، علم و روش تأویل به‌ویژه تأویل و تفسیر انجیل (کتاب مقدس) تعریف شده است (American heritage dictionary, 1985:607).

«وان ا. هاروی» در دائرة المعارف دین در مقاله‌ای تحت عنوان هرمنوتیک می‌نویسد که واژه یونانی هرمنوتیک از نظر ریشه لغوی با هرمس (Hermes)، خدای یونانی که پیامبرخدایان و الهه مرزها بود ارتباط دارد. برخی از پژوهشگران این پیوند لغوی را متضمن اشاره به سه مرحله یا بخش اصلی عملی تفسیر دانسته‌اند که عبارتند از علامت (Sign)، پیام (Message) یا متنی (Text) که نیاز به تفسیر دارد و واسطه تفسیر یا مفسر (هرمس) که آن پیام یا متن را تفسیر نموده و به مخاطبان برساند (قاسم پور، ۱۳۸۴: ۱۵).

هرمس دلیل راه آسمان‌ها، منادی و پیک خدایان بود. (ناس، ۱۳۸۴: ۵۶) او پیام‌ها و فرمان‌های خدایان را به یکدیگر و آدمیان می‌رسانید و به عنوان پیک خدایان، الهه فصاحت و مفسر امورنهایی نیز بود (دورانت، ۱۳۷۱: ۲۰۷). حقیقت بنیادین هرمس «ناآشکارگی» یا «نعمانت» است و این صفت، گوهر و اصل کلام می‌باشد. به‌رغم آنکه هرمس به عنوان پیام‌آور خدایان شناخته شده بود اما پیامش همیشه صریح و روشن نبود و عصر جدید در غیبت هرمس، نیازمند هرمنوتیک و علم و تأویل برای آشکار ساختن می‌باشد، هرمنوتیک در تعریف و معنایی محدود عبارت است از توجه به گفتار و نوشتار و توجه به روش‌شناسی تفسیر و تأویل متون (Shoy, 1382: 1-20). به عبارتی هرمنوتیک فعالیتی است ادراکی و ارتباطی که می‌توان آن را به نظریه‌هایی تقلیل داد که با تجربه تأویل، توضیح، شرح و تفسیر پدیدارها سروکار دارند و پیشینه آنها به گذشته‌های بسیار دور باز

می‌گردد؛ هرگاه نظریه‌هایی دربارهٔ تأویل و تفسیر متون وجود نمی‌داشت (احمدی، ۷-۱۳۷۷: ۱۰) تلاش برای شرح و توضیح متون قدیمی نمی‌توانست به نتیجه برسد.

از طرفی «هایدگر» می‌گوید که هرمنوتیک، تأویل و فهم در قلمرو هستی‌شناسی جای می‌گیرد و نه فقط در قلمرو شناخت‌شناسی. به علاوه بسیاری از متفکران هم‌چون ویتگنشتاین، شناخت را امری اجتماعی تلقی کرده‌اند، نه فعالیتی صرفاً فردی. شناخت در سرشت خود «زبانی» است و زبان امری اجتماعی است. شناخت همواره با توضیحی همراه است که از زندگی اجتماعی حاصل می‌شود و این توضیح در همان حالت بیان ذهنی، خود دارای جنبه‌های زبانی و اجتماعی است.

رضا داوری در مقاله‌ای تحت عنوان «هرمنوتیک» می‌نویسد: هرمنوتیک در زبان اهل و ادب و تاریخ و فلسفه علم تفسیر متون و کلمات قدسی و آسمانی و خصوصاً تفسیر «عهد قدیم» است اما از قرن نوزدهم به این سو این کلمه در فلسفه وارد شده و معانی دیگر هم پیدا کرده‌است. همهٔ فیلسوفان که هرمنوتیک را عنوان کرده‌اند از این حیث اشتراک دارند که هرمنوتیک در نظر ایشان درک و فهم معناست. (داوری، بی تا: ۱۵) در حقیقت هرمنوتیک جانشین سخن هرمس شده‌است. صورتی از این تحول را در تفکر افلاطون می‌توان یافت. گرچه در هرمنوتیک زبان در مرکز توجه قرار دارد، ولی هرمنوتیک زبان‌شناسی نیست تفهم است و زبان تفهم، زمانی و سخن زمان است. (همان، ۶۱) با توجه به بکارگیری مشتقات واژهٔ هرمنوتیک در آثار اندیشمندانی چون ارسطو، افلاطون، گزنفون، پلوتارک، اپیکوروس، لوکریوس، لولویگنیوس (پالمر، ۲۰: ۱۳۷۷)، این واژه تا قرن‌ها فقط در حوزهٔ کتب مقدس به دلیل تأثیرپذیری اندیشهٔ فلسفی کلیسا از اندیشه‌های یونان باستان - کاربرد داشت. ولی در پایان قرن هجده میلادی وارد قلمرو سایر حوزه‌های علم شد و در نهایت در اوائل قرن نوزدهم، «شلایرماخر» و «ویلهم دیلتای» هرمنوتیک را به عنوان یک روش در علوم انسانی معماری نمودند و در پی ایشان بود که در قرن بیستم اندیشمندانی چون «مارتین هایدگر» و «هانس گادامر» از فهم هرمنوتیکی به عنوان نوعی وجود یاد کرده‌اند. کار مهم این طیف از نظریه‌پردازان تبدیل هرمنوتیک به عنوان علم معرفت‌شناسانه به روش‌شناسی و سپس نوعی هستی‌شناسی یا نظریه هرمنوتیک بود (قنبری، ۴۵: ۱۳۸۴).

باید توجه داشت که کاوش در یک متن و بر روی ابعاد آن با هر قصد و نیتی که صورت بگیرد ضرورتاً به منزلهٔ نگاه هرمنوتیکی نیست، بلکه در صورتی یک نگرش هرمنوتیکی شکل خواهد گرفت که خوانندهٔ متن به دنبال فهم محتوای متن به منظور زمینه‌سازی شناخت باشد. چرا که

فهمیدن گونه‌ای از شناخت است (همان: ۴۷). مفسرین متن در صدد هستند از راه «رمزشکنی» و ایجاد شناخت، زمینه لازم را برای دگرگونی در نگاه و درک از محیط اجتماعی، سیاسی و در نهایت زمینه تحول در جهان پیرامون خود فراهم کنند و تفسیر بهتری از حوادث محیط زندگی ارائه دهند.

۲) اهمیت علم هرمنوتیک

از آنجا که علم هرمنوتیک به دنبال کشف اهداف، نیت مکتوم و پنهان مؤلف و مفسر، یعنی انسان یا هر آفریننده دیگر متن است، پس تأویل پدیداری پیچیده و نافذ است (همان: ۱۵). در مجموع اهمیت این علم را می‌توان بر اساس مأموریت‌های آن در حوزه معرفت‌شناسی و متون مقدسی در چند محوری مورد توجه قرار داد:

۲-۱) مأموریت رمزشکنی

تولید دائمی فکر و اندیشه‌های متنوع و بعضاً متضاد در حوزه‌های علوم انسانی غرب، علاوه بر تأیید خطاپذیری و غیرمتناهی بودن علوم، نشان‌دهنده روند پارادوکسی محتوی علوم در حوزه لیبرالیسم است. اندیشه‌هایی که در سیر تاریخی خود به دلیل فشارهای وارده بر محتوای فهم خود از انسان و علت وجودش، انسان و اهدافش، انسان و عملکردش، انسان و مجهولاتش، انسان و نیازش و ... به ناگاه از همان خاستگاه قبلی خود تجلی جدیدی یافته و ضمن ریشه دوانی در همان اصول سابق جوانه‌های تازه‌ای می‌زند.

هرمنوتیک نیز از همین طیف از علوم است، یعنی در حالی که علمی جوان می‌نماید، از یک‌سو ریشه در تفکرات فلسفی یونان باستان به عنوان مبدأ تولید علم در غرب دارد، و از سوی دیگر پاسخی است به نیازهای انسان در جستجوی معنا که به شدت در معرض تأثیرپذیری از نگرش‌های جدید مکاتب ایدئولوژیکی بعد از انقلاب صنعتی قرار داشت.

متفکر حوزه علوم انسانی برای پاسخ به نیازهای این جامعه، در برخورد با متون مقدس که سابقه پاسخ‌گویی به خواسته‌های انسانی را داشت به تعامل با متن به منظور شکستن رموز و اسرار درونی آن پرداخت و سعی کرد از راه طرح پرسش از متن و استخراج پاسخ از درون آن، برای نیازهای اجتماعی و انسانی پاسخی مناسب بیابد.

۲-۲) جایگزینی معرفت‌شناسی

گذشته از رمزشکنی، هرمنوتیک خود را جایگزین مناسبی بر معرفت‌شناسی - یعنی همان سطوح اندیشه‌ای که محتوای فکری طرفداران دین در معنای خاص آن، که به شدت در حوزه جغرافیایی مغرب زمین به چالش و سپس انزوا کشیده شده بود - محسوب می‌کند. به قول «ریچارد رورتی»: «هرمنوتیک آمده است که به یاری کواپن و سلار نه معرفت‌شناسی جدید و بهتری، بلکه انصراف کامل از کل اندیشه نظریه معرفت را، که برای آن هیچ نقش معقولی قابل شناسایی نیست پیشنهاد کند.» (وستفال، ۷۰: ۱۳۸۳)

۲-۳) نفوذ در حوزه‌های مختلف علم

هرمنوتیک در فرآیند استنباط خود تا قرن بیستم میلادی، این اقبال را داشت که دستاوردهای فکری خویش را به دیگر حوزه‌های دانش بشری سرایت دهد و عالمان دیگر شاخه‌های معرفتی را تحت تأثیر قرار دهد و پرسش‌های تازه‌ای را در آن عرصه‌ها پی افکند. از این رو در حوزه‌هایی مانند فلسفه، الهیات، نقد ادبی، علوم اجتماعی و فلسفه علم و حتی در حوزه‌های مختلف هنر شاهد کاربرد روزافزون هرمنوتیک و مباحث مربوط به آن هستیم. تعامل گسترده هرمنوتیک با دیگر شاخه‌های معرفتی، تا حد زیادی مرهون توجه به آن زبان و متن است. مباحث درباره زبان و تفسیر متن، مورد توجه شاخه‌های مختلفی از معرفت بشری است. تا جایی که «پل ریکور» آن را چهار راه اندیشه معاصر می‌داند.

هرمنوتیک امروزه در علوم اجتماعی و انسانی اهمیت خاصی یافته‌است و به عنوان مرکزی در فلسفه علوم اجتماعی تبدیل شده‌است. آغاز این اهمیت به بصیرتی باز می‌گردد که «دیلتای» به آن دست یافت؛ و آن تشخیص این نکته بود که اظهارات و بروزات انسانی در قالب رفتار، هنر، متن، حوادث تاریخی واجد اجزای معناداری است که باید بواسطه یک عامل فهم‌کننده (Subject) فهمیده شود. (واعظی، ۱۳۸۰: ۴۶)

۲-۳-۴) زبان‌مندی فهم

زبان‌مندی فهم، اصیل‌ترین دستاورد و مهم‌ترین سهم گادامر در تاریخ هرمنوتیک به‌شمار می‌آید. (کورنزهوی، ۱۵۸: ۱۳۷۱) همان‌طور که گذشت، فهم، پدیده‌ای زبانی است زیرا در فضای زبان روی می‌دهد. فاصله زمانی میان متن و مفسر تنها با زبان قابل کنار رفتن است. در واقع

فهم و تفسیر گفتگویی است که در چارچوب سنت شکل می‌گیرد؛ گفتگویی که از نیت مؤلف و مفسر فراتر می‌رود و میان گذشته و حال ارتباط برقرار می‌سازد. تاریخ‌مندی و زبان‌مندی فهم به عنوان دو ویژگی مهم فهم هرمنوتیکی در این نظریه، آموزه‌هایی را در اختیار ما قرار می‌دهند که می‌توانیم بر مبنای آن‌ها امکان فهم عقل و دین و امکان تحول فهم عقل و دین در دنیای معاصر را توضیح دهیم.

۵) ابعاد فهم هرمنوتیکی عقل و دین

آنچه گذشت، بررسی چگونگی شکل‌گیری فهم هرمنوتیکی در نظریه هرمنوتیک براساس آراء و اندیشه‌های گادامر بود. بررسی مذکور نشان می‌دهد که فهم هرمنوتیکی، پاسخ نظریه هرمنوتیک مدرن به پرسش ارسطویی فهم است. فهم هرمنوتیکی مسئله و معمای فهم را در هرمنوتیک مدرن پاسخ می‌دهد. فهم هرمنوتیکی در این نظریه، حاصل ارتباط دو سویه فهم با عمل و زبان است. نظریه هرمنوتیکی مدرن، آموزه‌های متعددی را درباره فهم در اختیار ما قرار می‌دهد که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود. (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۵۰)

۱- ۵) این همانی فهم و تفسیر در حوزه عقل و دین

فهم عقل و دین از سوی اندیشمندان، حاصل فرایندی تفسیری است که عمل اندیشمند به مثابه مفسر تلقی می‌شود. براساس آموزه گادامر فهم اندیشمندان از عقل و دین، همان تفسیر و برداشت آنان از این دو مفهوم است؛ نمی‌توانیم میان این دو تفکیک قائل شویم. می‌توانیم بحث خود را درباره عقل و دین در بحث فهم عقل و دین متمرکز و قواعد فهم هرمنوتیکی را بر فهم عقل و دین منطبق کنیم. بدین ترتیب، تمرکز بر بحث فهم عقل و دین، مهم‌ترین پیامد بکارگیری آموزه این همانی فهم و تفسیر است.

۲- ۵) تاریخ‌مندی فهم عقل و دین

فهم عقل و دین، فهمی تاریخمند و زمانمند است. فهم اندیشمندان از عقل و دین برخاسته از تجربه‌ای است که آنان در طول زمان با آن مواجه بوده‌اند. این تجربه، تجربه‌ای هرمنوتیکی است. عقل و دین فراروی اندیشمندان قرار می‌گیرند و آنان در مواجهه‌ای هرمنوتیکی، عقل و دین را به مثابه سنت با حال در می‌آمیزند و در معرض تجربه‌های جدید قرار می‌دهند. در اینجا می‌توان به

نکات زیر اشاره کرد:

۵-۲-۱) فهم عقل و دین پیوندی عمیق با موقعیت و اندیشمندان پیدا می‌کند. فهم آنان برخاسته از تجربه‌ای است که در طول زمان برای آنان ایجاد شده است.

۵-۲-۲) اندیشمندان علاوه بر آمیختن عقل و دین به عنوان دو متن موجود در سنت، به زمان حال و فهم آن در دو زمان حال، این فهم را در معرض تجربه‌های جدید قرار می‌دهد.

فهم دین در اندیشه مسلمانان معاصر بر اساس نتایج روش شناختی مذکور، فهمی تاریخمند است که از سویی در تداوم فهم گذشته قرار می‌گیرد و از سوی دیگر، بیانگر تحول اساسی است. اندیشمندان معاصر اسلامی با مراجعه به سنت فکری خود، قرائتی از دین ارائه کرده‌اند که به گونه‌ای در تداوم فهم قدیمی از دین قرار می‌گیرد. فهم اندیشمندان جدید اهل سنت در تداوم نظریه «مقاصد شریعت» و فهم اندیشمندان جدید شیعه در تداوم نظریه «فهم اجتهادی شریعت» و «فهم فلسفی شریعت» قرار دارد.

۳-۵) نسبت و کرانه‌پذیری فهم عقل و دین

فهم عقل و دین، فهمی کرانه‌پذیر و متناهی است. عقل و دین از معنای مرکزی برخوردار و در فرآیند تفسیر اندیشمندان به دنبال فهم آن معنای مرکزی‌اند. بدین ترتیب، فهم عقل و دین اگرچه نسبی است، اما این نسبییت مطلق نیست و به نوعی از عینیت برخوردار است. پذیرش معنای مرکزی متن در نظریه گادامر نیز، نوعی عینیت را افاده می‌کند، براساس آن فهم و تفسیر به دنبال درک این معنای مرکزی است. پذیرش این معنای مرکزی به مفهوم پذیرش نوعی وحدت برای متن است که مفسر فهم آن را دنبال می‌کند.

با تغییر پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها اندیشمندان در هر دوران، فهم آنان از عقل و دین نیز دچار تحول می‌شود. در دوران معاصر، پیش‌فرض خودبستگی و خودبنیادی عقل فردی مدرن تغییر یافته و با ظهور تردیدهایی در آن، زمینه تحول در فهم عقل مهیا شده است. جریان محافظه‌کاری، مکتب انتقادی و جریان پست مدرنیسم، سه جریان اصلی هستند که با نقد عقل فردی مدرن، موجب ظهور و پیدایش مفهوم عقل مشورتی شده‌اند.

در فهم دین در دوران معاصر نیز براساس تغییر پیش‌فرض‌ها، تحول اساسی دیده می‌شود. بحران خلافت و لغو آن در جهان اسلام، نهضت مشروطیت در ایران، استعمار و همچنین انقلاب اسلامی

ایران، مهم‌ترین حوادثی هستند که پیش فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های معاصر را تحت تأثیر خود قرار دادند و ایده ناکارآمدی عقل و عدم اعتبار آن در فهم دین و در جریان زندگی روزمره را با تردید روبرو ساختند. در مقابل بر اعتبار فهم عقلانی شریعت تأکید کردند و ابعاد مختلف فردی و اجتماعی دین اسلام را مورد تأکید قرار دادند.

۴-۵) روزآمد سازی مفهوم عقل و دین

فهم جدید از عقل و دین روزآمد سازی مفهوم عقل و دین را به دنبال دارد. شرایط خاص هر دوران بر فهم شکل گرفته از عقل و دین اثر می‌گذارد و متناسب با آن، شرایط مفهومی نو و روزآمد ارائه می‌شود. روزآمد سازی مفهوم عقل و دین، بر اساس ایده «روزآمد سازی متن» در هرمنوتیک مدرن قابل توضیح است.

اندیشمندان معاصر با از میان برداشتن فاصله خود با دوران تکوین مفهوم عقل و نیز با دوران تنزیل دین، مفهوم عقل و دین را روزآمد می‌سازند و برداشت‌هایی جدید و روزآمد از این دو ارائه می‌کنند. در دوران معاصر، هم فهم عقل و هم فهم دین مفهوم روزآمد و متناسب با شرایط فکری پدید آمده در این دوران‌اند به گونه‌ای که فهم عقلانی دین متناسب با شرایط و وضعیت فکری پدید آمده در جهان اسلام است.

۵-۵) زبان‌مندی فهم عقل و دین

فهم عقل و دین، فهمی زبانمند است. فهم عقل و دین، در فرآیندی شکل می‌گیرد که از پرسش آغاز شده به امتزاج افق‌ها ختم می‌شود. اندیشمندان با طرح پرسش به سراغ عقل و دین می‌روند، در گفتگویی با آن دو مشارکت می‌کنند و با امتزاج افق خود با افق عقل و دین، به فهم آن دو نائل می‌آیند.

۱. فهم عقل و دین با پرسش از آنان آغاز می‌شود. از این رو به گونه‌ای می‌توانیم تحول فهم را نیز با تغییر پرسش‌ها از عقل و دین توضیح دهیم. از این رو تحول فهم عقل و دین در دنیای معاصر با تغییر پرسش‌های اندیشمندان در این دوران صورت گرفته است.

۲. در دنیای معاصر نارسایی‌های به وجود آمده در اندیشه مدرن غرب، اندیشمندان معاصر را با پرسش‌هایی جدید روبرو کرده است. «شیء گشتگی» در ادبیات نسل نخست مکتب انتقادی، «عقلانیت یک سوئیة مدرن» در ادبیات نسل دوم این مکتب، «بحران مدرنیته» در ادبیات جریان

محافظه‌کاری و «بدبینی به عقل سوژه محور» و «سلطه و تحکم خرد» در دوران مدرن در ادبیات جریان پست مدرنیسم مهم‌ترین نارسایی‌هایی هستند که اندیشمندان دوران معاصر بر آن‌ها تأکید و با مراجعه‌ای دوباره به عقل، برداشتی خاص از آن اراده کرده‌اند. به همین ترتیب در اندیشه مسلمانان معاصر نیز بروز حوادثی از قبیل بحران خلافت در جهان اسلام، استعمار و جهان اسلام، عقب‌افتادگی جهان اسلام، نهضت مشروطیت در ایران، انقلاب اسلامی ایران پرسش‌های جدیدی را فراروی آنان قرار داده و در مراجعه به دین برای پاسخ به پرسش‌های مذکور، فهمی جدید از دین شکل گرفته است

گفتار سوم) گفتار

قابلیت به کارگیری رویکرد گفتار برای تحلیل گفتار تجدید حیات اسلام این امکان را برای هر پژوهشگری فراهم می‌کند تا بدون آنکه به مفاهیم حوزه‌های اندیشه مورد پژوهش به صورت انتزاعی بنگرد به نقد و بررسی این مفاهیم به شکل قسمتی از یک نظام گفتارمندی پردازد. در این قسمت سعی شده با ارائه یک طرح منسجم نظری متشکل از گفتار و نقش زبان در مناسبات گفتارمندی و همچنین تبیین گفتار تجدید حیات اسلام به چارچوب تئوریک مناسبی برابر بررسی تجدید حیات اسلام و واکنش غرب نسبت به آن پرداخته شود.

مفهوم گفتار پدیده‌ای است چند وجهی و چند معنایی. کثرت وجوه و کثرت معنایی این پدیده موجب پیچیدگی و ابهام در دریافت صحیح معانی و تعاریف آن و فهم دقیق نقش، جایگاه، کار ویژه‌ها و استلزام‌های آن شده است. گستردگی دامنه و دایره شمول کارکردی و معنایی - آنکه رشته‌های متنوع علوم انسانی و اجتماعی از زبان‌شناسی، ادبیات، هنر، نقد و نظریه ادبی، نقد و نظریه فرهنگی و نقد و نظریه اجتماعی گرفته تا فلسفه، سیاست، روان‌شناسی، روان‌کاوی، زیبایی‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، اقتصاد، حقوق و ... را در بر می‌گیرد - سبب شد تا اقبال و توجه چشمگیری به آن صورت بگیرد.

۱) واژه شناسی

واژه «گفتار» که سابقه آن در برخی منابع به قرن ۱۴ میلادی می‌رسد از واژه فرانسوی «Dis koor-Dislours» و لاتین «discurs- us» به معنی گفتگو، محاوره، گفتار و واژه «discursum»

discurrer» به معنی طفره رفتن، از سرباز کردن، تعلل ورزیدن و ... گرفته شده است. فرهنگ انگلیسی آکسفورد (۲۰ جلدی، ۱۹۸۹) ذیل مدخل «discourse» معانی و تعاریف کاربردی متعددی از این واژه به دست می‌دهد، همراه با ذکر ترتیب تاریخی کاربرد این توسط نویسندگان، اشخاص و جریان‌های مختلف، در این مورد می‌توان به معانی زیر توجه کرد.

الف) معانی گفتمان در وجه اسمیه:

۱. مسیر رو به پیش؛ جریان رونده
۲. عمل یا فعل مربوط به درک کردن و فهمیدن، که طی آن از مقدمات به نتایج می‌رسد.
۳. ارتباط اندیشه از طریق کلام (Speech) تبادل یا تعامل زبانی.
۴. روایت، داستان.
۵. شرح و تفسیر گفتاری (شفاهی) یا نوشتاری (کتبی) یک موضوع.
۶. ترکیب، مجموعه.
۷. ترکیب یا مجموعه خاص: تحلیل گفتمانی در زبان‌شناسی روش تحلیل ساختار متون یا گفتارها و پاره‌گفته‌ها یا کلام‌های طولانی‌تر از یک جمله که هم محتوا و فحوای زبانی آن‌ها، و هم زمینه و بافت اجتماعی - زبانی آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد.

ب) معانی گفتمان در وجه فعلیه

۱. حرکت کردن، سپری کردن.
 ۲. به صحبت یا سخن ادامه دادن، ادا کردن (دایان، ۱۲: ۱۳۸۰).
- «مایکل مان» با نگاه جامعه‌شناختی به گفتمان معتقد است که گفتمان بر استقلال نسبی «اندیشه» و «زبان» از «جهان» و نیز بر ضرورت تحلیل نظام‌های اندیشگی در قالب زبانی تاکید می‌ورزد. گفتمان از دهه ۱۹۷۰ به بعد در اشکال و قالب‌های مختلفی سربرآورد که مهم‌ترین آن‌ها قالب با شیوه «تحلیل گفتمانی» است که به مثابه ابزار روش‌شناسی نوظهوری در عرصه علوم انسانی و علوم اجتماعی سربرآورد (Mann, 1989:95).

گفتگو یا همپرسه شرط مقدماتی هرگفتمان به شمار می‌رود: هر نوع گفتار و کلام نوشتار، جریانی اجتماعی محسوب می‌شوند، و به عبارت دیگر دارای سرشت، ماهیت و ساختار اجتماعی هستند. به تعبیر بهتر گفتمان جریان ستبری است که دارای زمینه‌های اجتماعی است. بستر زمانی، مکانی،

موارد استفاده و سوژه‌های استفاده کننده هر مطلب، گزاره و قضیه تعیین کننده شکل، نوع و محتوای هر گفتمان به شمار می‌روند. (دانل، ۱۳۸۰: ۵۵)

۲) مؤلفه‌های مؤثر برای درک گفتمان

- مفهوم گفتمان تأکید بر فرآیندهای اجتماعی دارد که مولد معناست. از درون گفتمان‌های متفاوت، جهان متفاوت درک می‌شود. گفتمان مجسم کننده معنا و ارتباطات اجتماعی است؛ همچنین شکل دهنده ذهنیت و نیز ارتباطات اجتماعی - سیاسی (قدرت) است. (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۱۷)

در واقع هر گفتمان رشته‌ای از قاعده‌ها و قانون‌ها، شکل‌ها و موضوع‌ها است که هم موضوع گزاره‌ها را مشخص می‌کند (آنچه دیده می‌شود) «آنچه درباره‌اش حرف می‌زنیم» و هم موقعیت عامل، سوژه یا بکار برنده گزاره‌ها را مشخص می‌کند (آن هویت‌هایی که ما آگاهانه یا به طور ناخودآگاه برای خودمان و عاملان گزاره‌ها در جریان کردار و ارتباط اجتماعی فرض می‌کنیم). گفتمان‌ها سوژه خود را می‌سازند زیرا برای افراد واقعی موقعیت‌هایی را در نظام اجتماعی معناها تبیین می‌کنند. (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۶۱)

«میشل فوکو» گفتمان‌ها را تشکیل شده از علامت‌ها می‌داند و معتقد است که کارکردشان از کاربرد این علامت‌ها که برای نشان دادن و برگزیدن اشیا بکار می‌رود بیشتر است. و همین ویژگی است که آن‌ها را غیرقابل تقلیل به زبان، سخن و گفتار می‌کند. (Foucault, 1974) گفتمان وسیله انتقال قدرت و مولد قدرت است، گفتمان قدرت را تقویت می‌کند، اما همچنین آن را تحلیل می‌برد، به خطر می‌اندازد، آسیب پذیر می‌کند و ممانعت از آن را امکان‌پذیر می‌کند. (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۱۷)

گفتمان‌ها فقط در انحصار و تحت کنترل نخبگان و قدرت‌های رسمی جامعه نیستند، طبقات فرودست و «بی‌قدرت» جامعه نیز در مواقع لزوم از این ابزار پر قدرت برای ناموجه و نامشروع جلوه‌دادن قدرت نخبگان و قدرت‌های رسمی، در هم ریختن هنجارهای تثبیت شده در جامعه، متزلزل کردن مشروعیت نهادهای رسمی و همچنین شکستن گفتمان‌هایی که در تثبیت فرودستی آن‌ها نقش دارد، استفاده می‌کنند. (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۶۷)

بحث فوکو در مورد گفتمان بدون توجه به برداشت او از مفهوم صورت‌بندی دانایی درست فهمیده نمی‌شود. مقصود او از صورت‌بندی دانایی مجموعه‌ی مناسباتی است که در یک دوره معین

تاریخی انواع کردارهای گفتمانی را که منجر به شکل‌های گوناگون شناختی - علمی و نظام‌های صوری دانایی می‌شوند به هم مرتبط و متحد می‌کنند. هر صورت‌بندی دانایی گسترده تاریخی، ویژه و پویای بازنمایی دانش‌هاست. موقعیت یا کردار گفتمانی همچون جایگاه اندیشه‌ها و روش‌ها در محیط یک صورت‌بندی دانایی، سازنده بنیاد باورها و جهانی بین افراد است. (احمدی: ۱۶۷:۱۶۷) «فوکو» در اثر مهم خود «مراقبت و تنبیه» نشان می‌دهد که هیچ شکل از مناسبات قدرت بدون تأسیس حوزه‌ای از دانایی ملازم با خود پدید نمی‌آید. همان‌طور که هیچ شکل از دانش را نمی‌توان یافت که به‌طور همزمان مناسباتی خاص از قدرت را مسلم نداند، یا تأسیس نکند، تا تحکیم نبخشد. (فوکو، ۱۳۷۸: ۴۰)

نظریه گفتمان با نقش معنادار رفتارها و ایده‌های اجتماعی در زندگی سیاسی سروکار دارد. این نظریه به تحلیل شیوه‌ها می‌پردازد که جای آن سیستم‌های معانی یا «گفتمان‌ها» فهم مردم از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهند و بر فعالیت‌های سیاسی آنان تأثیر می‌گذارند. گفتمان‌ها برخلاف ایدئولوژی که ساختارهای فکری حفظ موجودند، از فهم مردم از نقش خود در جامعه نشأت می‌گیرند. ساختارهای قدرتی هستند که خواهان تغییر وضع موجود می‌باشند. (هوراث، ۱۳۷۸: ۱۹۵) برای درک بهتر گفتمان باید سه چیز به صورت دقیق مورد بررسی قرار گیرد: اول نسبت به زبان و اندیشه، دوم حقیقت زبانی، سوم شرایط امکان که گفتمان را به عرصه عمل پیوند می‌زند.

۱- ۲) زبان و اندیشه

اهمیت زبان در تفکر در دوران جدید به اندیشه‌های «لودویگ ویتگنشتاین» باز می‌گردد. وی در اثر مهم خود «پژوهش‌های فلسفی» در باب نسبت زبان و اندیشه می‌گوید: «هنگامی که من با زبان می‌اندیشم معناها در ذهن من علاوه بر بیان‌های لفظی جریان ندارند: زبان خود محمل اندیشه است.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۱۹۸) نسبت میان ذهن و زبان در اندیشه‌های پسامدرن شکل جدیدی به خود می‌گیرد. «نیچه» که در فضای گفتمانی برآمده از تبار شناسی زبان می‌اندیشد بخش عمده تحلیل‌های خود را به کاوش ریشه و سیر تاریخی واژه‌ها اختصاص می‌دهد. به گفته «فوکو» نیچه با کشف درباره ساخت زبان ثابت کرد که این قلمرو با وجود انسان به معنای جدید در تعارض است. (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱۳۷) اندیشه پسامدرن بیش از هر چیزی از ایده زبان‌شناسی «دریدا» پیروی می‌کند. «دریدا» معتقد است که لفظ همانندی گوهری با معنا ندارد و هر نشانه براساس گوهر مشترک دال و

مدلول، و بر پایه قرارداد استوار است و قرارداد نشان تمایز دال و مدلول و لفظ و معناست. (احمدی، ۱۳۷۰: ۳۸۷)

۲-۲) حقیقت زبانی

اینجا زبان مفهومی کلیدی است، زیرا گفتمان‌ها در زبان تابع قانون‌های بیان زبانی شکل می‌گیرند و به نوبه خود به گزاره‌های زبانی معنا می‌دهند. «فوکو» درباره اهمیت نظر نیچه درباره حقیقت و تأویل آن می‌گوید: «از نظر نیچه تأویل گر حقیقت گو است؛ او «حقیقت گو» است نه به دلیل اینکه حقیقتی را در خواب تسخیر می‌کند تا بر زبان آورد، بلکه از آن رو که تأویلی را بیان می‌کند که کارکرد هر حقیقتی پنهان کردن آن است. شاید این تقدم تأویل نسبت به نشانه‌ها، مهم‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین نکته در هرمنوتیک مدرن باشد.» (فوکو، ۱۲: ۱۳۸۱)

۲-۳) شرایط امکان

در نگرش مدرن به انسان تأکید زیادی بر تحول ساز بودن وی می‌شود. و این تحول‌ساز بودن دانش و آگاهی اساس هویت انسان مدرن را شکل می‌دهد. «کانت» که در سنت ایده‌آلیست آلمانی می‌اندیشد فیلسوف را به عنوان قانون‌گذار خرد آدمی می‌داند. (کانت، ۱۳۶۲: ۸۷۲) دیدگاه مدرن به شرایط امکان به دلیل اهمیت بیش از اندازه به نقش ایده و آگاهی در شکل‌دهی به گفتمان مورد انتقادات زیادی قرار گرفته است. چرا که زبان پدیده‌ای نیست که بتوان آن را تجربه کرد، بلکه زبان نیز از همان مرتبه منطقی چون آگاهی و تجربه برخوردار است. این زبان است که چیزی چون قصد و نیت را ممکن می‌سازد، نه بر عکس. اما از سوی دیگر «زبان» پدیده‌ای بی‌ریشه نیست و خود را فقط در وضعیت‌های خاص متجلی می‌سازد. (هوی، ۱۳۸۵: ۱۱۸) به زعم «فوکو» شرایط امکان ارتباط تنگاتنگی با اقتضا دارد. فوکو با اعتقاد به مناسبات قدرت پیشا مفهومی، اقتضا و محیط را دو عامل مهم در پدید آمدن شرایط امکان می‌داند.

فرامدرنیسم و تحلیل گفتمان

پست مدرنیسم ترکیبی است از خرده‌گفتمان‌های مختلف. اساساً پست مدرن آمده که به اصطلاح فرا-روایت مدرنیته را کنار بگذارد و معتقد است که ما خود گفتمان‌های گوناگون هستیم. پست مدرنیسم یک گسست رادیکال تاریخی نیست. پست مدرنیسم خبر از عصری جدید نمی‌دهد که

مدرنیسم مرده و پست مدرن تولد پیدا کرده است (متولد شده است). این عصر، عصر گفتمان هاست. انسان‌ها و هویت آن‌ها در درون گفتمان‌ها شکل می‌گیرد. به تعبیر «دریدا» چیزی خارج از متن وجود ندارد. آن چیزی که به انسان‌ها هویت و انسانیت می‌دهد، گفتمان هاست و گفتمان‌های مختلف هویت‌های مختلفی را ایجاد می‌کنند. (تاجیک، ۱۳۷۸: ۱۰) در این دوره انسان از مرکز گفته‌های مدرنیته بیرون کشیده می‌شود و انسان خودش اسیر گفتمان هاست و این گفتمان‌ها هستند که جای انسان‌ها می‌نشینند. گفتمان مدرنیته به تعبیر «لیوتار» یک فراروایت است. گفتمانی است که ادعای جهان‌شمولی دارد و براساس انسان محوری و عقلانیت و همچنین حقیقت محوری و تمرکز محوری شکل گرفته است و ادعای هژمونی دارد و دقیقاً یک گفتمان ایدئولوژیک است. ولی گفتمان فرامدرن، گفتمانی است که شالوده هر نوع تئوری که ادعای جهان‌شمولی دارد فرومی‌ریزد. فرامدرنیسم بنا را بر جنبش‌های جدید اجتماعی و بریک جامعه کثرت‌گرا می‌گذارد. جامعه‌ای که در آن بازیگران مختلف با عقاید و هویت‌های مختلف وجود دارند. (همان، ۱۶)

بحث پیرامون رابطه یا نوع برخورد میان دو حوزه چالش برانگیز یعنی دین پست مدرنیسم مستلزم شناخت کافی از مبانی و آموزه‌های آن هاست. در این بخش نیز با طیف وسیع و متنوعی از آراء و نظریات رو به رو می‌شویم. در یک سمت نفی دین و هرگونه نگرش و بینش مذهبی و جهان بینی‌های دینی - اعم از توحیدی یا غیر از آن - از سوی تفکر پست مدرن که دین را همانند سایر جریان‌های دیگر به مثابه فراروایت و روایت کلان نفی می‌کند. از سوی دیگر در جبهه دین و دین‌داران نیز با موضع‌گیری‌های متفاوتی در برخورد با پست مدرنیسم روبه رو می‌شویم: در یک سمت نفی پست مدرن و در سمت دیگر پذیرش آن و سعی در ایجاد مطابقت و هماهنگی بین آموزه‌های دینی و احکام پست مدرنیستی و یا تلاش برای قرائت پست مدرن از دین قرار دارد. از بعد جامعه‌شناسی این نظر نیز مورد توجه است که پست مدرنیسم در تضاد با مدرنیسم فضای لازم برای تظاهرات اجتماعی دین را فراهم کرده است. امری که در گذشته با تمام قدرت توسط مدرنیته از آن جلوگیری می‌شد.

در نظر برخی از فلسفه‌سازان پست مدرنیسم، چه بسا چنین فلسفه‌ای به منزله مرگ خدایان و فنا و نابودی دین تلقی شده باشد. برعکس از دیدگاهی دیگر، این مکتب به اصول بازگشت به ایمان و التزامات ایمان سنتی اشعار دارد و هنوز هم در نظر گروهی، چنین فلسفه‌ای بیانگر امکان بازسازی ایده‌های مذهبی فراموش شده می‌باشد. (Taylor, 1992: 11) در مقاله «پست مدرنیسم و مسیحیت»

در ارتباط با مسیحیت و پست مدرنیسم اظهار داشته می‌شود که دو احتمال می‌توان در نظر گرفت:

اول: پاسخ کسانی که پست مدرنیسم را دشمن تمام عیار مسیحیت می‌دانند؛ زیرا انجیل تجسمی از حقیقت غائی و جوهری است؛ در حالی که پست مدرنیسم شالوده و بنیان هرگونه حقیقت غائی را زیر سوال می‌برد. در دیدگاه پست مدرن با توجه به حضور مقولاتی چون پراکندگی، تکثر، نسبیّت، عدم قطعیت و ابهام، «حقیقت» مقوله‌ای ایجاد شدنی است نه کشف شدنی. در حالی که در مسیحیت برخلاف موارد فوق‌الذکر موجود در پست مدرنیسم به مقولاتی چون اجتماع در برابر پراکندگی، وحدت در مقابل کثرت، مطلق در برابر نسبی، قطعیت در برابر تردید و وضوح در برابر ابهام بر می‌خوریم. بنابراین از دیدگاه مسیحیت «حقیقت» مقوله‌ای کشف شدنی است نه ایجاد شدنی.

دوم: پاسخ کسانی که از مواضع مختلف استدلال می‌کنند که تقابل بین مسیحیت و پست مدرنیسم نمی‌تواند چندان جدی و قطعی باشد و به نوعی سازگاری بین این دو جریان عقیده دارند. (نوذری، ۴۰۹) در بیان دیگر به عقیده برخی از نویسندگان پست مدرن «مذهب سازمان‌یافته و تشکیلاتی در آستانه موت است». در حالی که عده‌ای دیگر از نظریه پردازان پست مدرن بر امکان تجدید حیات معنوی افراد تأکید دارند. «رابرت وودنا» استاد علوم اجتماعی دانشگاه برینستون معتقد است که اگر پست مدرنیسم را این ادعا تلقی کنیم که روایت‌های تبیینی جامع یا برداشت‌های واحد از حقیقت، اموری غیرممکن هستند، در آن صورت پست مدرنیسم به عنوان یک ساختار ذهنی وحدت بخش فاقد معناست. (همان، ۱۴۱) وی در تجلیل پدیده‌ای که از آن تحت عنوان «روح دینی پست مدرن معاصر» یاد می‌کند، بین دو گرایش تفکیک قائل می‌شود:

گرایش مذهبی که بر اقامت و سکونت تأکید دارد و دوم نگرشی که پویش و جستجو ویژگی بارز آن است. نگرش اول خدا را واجد جایگاهی مشخص در عالم می‌داند و معتقد است که علاوه بر آن فضا، جایگاه مقدسی نیز وجود دارد که انسان می‌تواند در آن سکنی گزیند. نگرش دوم یعنی روح دینی پست مدرن (معاصر) زندگی را چونان سفری می‌داند که در آن لحظات مقدس درحال گذری شتابان هستند؛ سفری همراه با تأکید پست مدرن مبنی بر «عدم شناخت کامل امور مقدس»؛ اما این سفر پست مدرن با اضطراب و آشفتگی‌های چندی همراه است، زیرا سنت‌های خاص دینی اموری وابسته به زمان و مکانند، به تعبیری دیگر به لحاظ محلی (مکانی) و تاریخی (زمانی) مشروط قابل وقوع و محتمل الحدوث‌اند. بدین ترتیب می‌توان نتیجه‌گیری خوش‌بینانه‌ای در خصوص رابطه

پست‌مدرنیسم و دین به عمل‌آورد و آن اینکه با توجه به نقش خلاق شک در زندگی دینی و از آنجا که شک حداقل جوهره‌ی اساسی یکی از مهم‌ترین قرائت‌های پست‌مدرن به شمار می‌رود می‌توان به ارزش شک به عنوان معیار مشترک این دو جریان استناد نمود.

۹) پست‌مدرنیسم و اسلام

در ارتباط با اسلام نیز داستان همین‌گونه است: بر فراز اندیشمندان اسلامی با تکیه بر مفاهیم ارزشی و عقیدتی و جهان‌بینی یکتانگه و توحیدی، آن هرگونه قرائت پست‌مدرن از اسلام را غیرممکن می‌دانند و بین اسلام به وجود نوعی تضاد آشتی‌ناپذیر قائلند. در مقابل عده‌ای معتقدند با قرائت پست‌مدرن می‌توان سیمایی تازه از اسلام ترسیم نمود، به گونه‌ای که بتواند در رویارویی با معضلات انسان معاصر راه حل‌های مؤثر ارائه دهد.

پروفسور اکبر احمد در کتاب «پست‌مدرنیسم و اسلام» ضمت ترسیم‌نمای تاریخی رابطه‌ی اسلام و غرب، به روشن‌ساختن ریشه‌ی ابهامات، تیرگی‌ها و کج‌فهمی موجود در این خصوص می‌پردازد. وی این سؤال اصلی را مطرح می‌کند که ربط و مناسبت پست‌مدرنیسم با اسلام چیست و چگونه است؟ به عقیده‌ی وی فهم التقاط‌گرایی، وحدت‌طلبی و همبستگی میان ادیان و از سوی دیگر عناصری چون کنایه، طنز، استعاره و کناره‌ام‌قراردادن عناصر مختلف و متفاوت که موجب تصادم فرهنگی در عصر حاضر خواهند شد. برای درک پست‌مدرنیسم ضروری به شمار می‌رود. وی با تأکید بر نقش رسانه‌های تبلیغاتی غرب در ارائه‌ی تصویری مخدوش و نادرست از اسلام و مسلمین و تأکید بر نقش وسایل ارتباطات جمعی در بزرگ‌نمایی و تبلیغات سرسام‌آور و شستشوی مغزی، با اشاره به تحول در نگرش مسلمانان به پاره‌ای از مقولات فکری و نظری به دو نوع پست‌مدرنیسم اسلامی و پست‌مدرنیسم غربی اشاره می‌کند. به اعتقاد وی با در نظر گرفتن تقابل مقولاتی چون ایمان در برابر شک، سنت در برابر بت‌شکنی، خلوص در برابر التقاط، هرگونه تلاش برای پیوند دادن پست‌مدرنیسم اسلامی با پست‌مدرنیسم غربی امری بسیار دشوار و تقریباً غیرممکن می‌نماید.

(احمد ۵۴: ۱۳۸۰)

البته شاید مسلمانان برای نمونه، برخی از ابزار نظری بنیان‌گذاران تفکر پست‌مدرن، نظیر «لیوتار»، «دریدا»، «بودریا» و «فوکو» را در تحلیل‌های خود به کار بگیرند، وای اگر قرار است چیزی تحت عنوان «پست‌مدرنیسم اسلامی» داشته باشیم، در آن صورت باید یکسری وحدت‌نظری یا

اتفاق نظر در خصوص پاره‌ای نکات بنیادین وجود داشته باشد. اما نکته اصلی در همین جا نهفته است: پست‌مدرن هرگونه جریان کلی و ایدئولوژیک را در قالب روایت‌های کلان و یا فراروایت‌ها نفی می‌کند و اسلام نیز (لااقل از دریچه پست‌مدرنیسم) مجموعه‌ای است از روایت‌های اساسی و غیرقابل تردید.

البته گرچه مسلمانان با توجه به تعالیم اسلامی و آموزه‌های دینی خود روحیه تساهل و مدارا، خوش‌بینی به آینده‌ای روشن و شفاف و تمایل به خودشناسی و درک خود مورد تأکید پست‌مدرنیسم را می‌ستایند ولی در عین حال بر خطرات و معنای روحیات کلی و مسلکی و عناصر طنز و تمسخر در پست‌مدرنیسم واقف بوده و لذا باید در برخورد با آن جانب حزم و احتیاط را در پیش بگیرند.

در عصری که مسایلی چون تعصبات قومی - نژادی، جنسی، طبقاتی، دینی و اعتقادی مقوله فضا، بنیادگرایی، مهاجرت‌های عظیم و معضلات حاد دیگر بر تمامی شئون حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها سایه افکنده‌اند، شاید تنها در سایه دیالوگ و گفتگوی سالم و بی‌تعصب بتوان به ترسیم افق‌های سالم آینده کمک کرد. به همین دلیل پاره‌ای از صاحب‌نظران اسلامی معتقدند این گفتگو را می‌توان در شرایط کنونی میان اسلام و پست‌مدرنیسم برقرار ساخت و از آن پلی برای ایجاد تفاهم و همزیستی میان شرق و غرب بنا نمود و با توجه به بسیاری از ویژگی‌های اساسی در تعالیم اسلامی معتقدند که اسلام در عصر پست‌مدرن از جاذبه‌ها و توانمندی‌های بالقوه بسیار زیادی برخوردار است، که ایدئولوژی‌های غربی از آن‌ها محرومند. (نوذری، ۴۱۳) به رایان اس ترنر در کتاب «شرق شناسی، پست‌مدرنیسم و جهان‌گرایی» (Turner, 1994) به شیوه‌ای بسیار ظریف و بدیع به ترسیم چشم‌انداز جهانی برای مطالعات اسلامی در هزاره جدید می‌پردازد.

«ترنر» با استفاده از انواع مختلف ابزارهای مفهومی و نظری به کشف رابطه میان نقدهای موجود درباره شرق‌شناسی کلاسیک در غرب و روشن ساختن جهت‌گیری‌های متعصبانه بسیاری از پیشگامان اولیه این جریان و ادامه دهندگان بعدی راه آن‌هاست. غالباً چنین پنداشته می‌شود که بسط و تکامل نظام سرمایه‌داری و نوسازی فرهنگ در غرب سبب زوال عمیق ایمان و تعهد دینی در افراد شده است. البته در این رابطه تاریخ مسیحیت طی سده اخیر شاهد محکی است در تأیید این ادعا و دال بر فرآیند کلی سکولاریزه شدن و تضعیف ایمان و اعتقادات دینی در میان ملل غربی، روندی که با صنعتی شدن و شهرگرایی فزاینده و شتابان فرهنگ غربی تسریع و تشدید شده

است. لیکن در قرن بیستم شاهد آن بودیم که اسلام توانست همچنان به صورت نیرویی توانمند و غالب در عرصه سیاست و فرهنگ نه تنها در جوامع شرقی بلکه در جوامع غربی، به حیات خود ادامه دهد. قدرت و توانمندی اسلام مسائل و پرسش‌های بنیادین چندی را در خصوص ماهیت فرهنگ مدرن پیش می‌کشد. به عقیده «ترنر» موقعیت و موضع‌گیری روشنفکران در فرهنگ مدرن از دو سوی مورد تهدید قرار گرفته‌اند: هم در نتیجه یکسان شدن و هم سطح شدن فرهنگ انبوه یا فرهنگ توده‌ای، و هم در نتیجه پیدایش موقعیت‌ها و فرصت‌های تازه‌ای که پست مدرنیسم ارائه کرده است.

حسین کچوئیان در سخنرانی خود تحت‌عنوان «رابطه پست مدرنیسم و دین در دنیای جدید» در انجمن جامعه‌شناسی ایران به مواردی اشاره کرده است که: یکی از بزرگ‌ترین اتفاقاتی که به رابطه دین و پست مدرنیسم موضوعت داده نفس ظهور و بروز ادیان در صحنه سیاسی، اجتماعی و نظام بین‌الملل در این مقطع از تاریخ است. کسانی که خود را متدین می‌دانند و به اعتبار دین در صحنه کلان سیاسی و اجتماعی حاضر می‌شوند، کسانی که مستندات عمل خویش را دین قرار می‌دهند و به ویژه کسانی که در چارچوب دیانت اسلام ظاهر می‌شوند، همگی تحت تأثیر این فرآیند قرار دارند.»

کچوئیان ضمن اشاره به تناسب باطنی و درونی پست مدرنیسم و تظاهرات دین، تصریح می‌کند که یک اتفاق اساسی در ساختار ذهنی و فرهنگی و نمادین جهان تجدد افتاده و امکان ظهور شکل دیگری از فهم، رفتار و احساس را نسبت به جهان ایجاد کرده است، یعنی آن چیزی که معمولاً نزد ادیان می‌شناسیم. (به نظریه فهم فهم گادامر که قبلاً توضیح داده شد، توجه شود) اگر ساختار فرهنگی یا نظم نمادین غرب و تجدد به شکلی که ما در دوره کلاسیک تجدد می‌بینیم، بقا داشت و ادامه پیدا کرده بود قطعاً آن ساختار اجازه نمی‌داد چیزهایی که ما تحت‌عنوان دین یاد می‌کنیم، در جهان دیده شود. مدرنیته از بدو امر به گونه‌ای نظریه‌پردازی کرد که از ابتدا دیانت از سر جای خود بلند و در عرصه عمومی وارد نشود. البته دین و ادیان همواره وجود داشتند ولی فرق است میان وجود ادیان و حضور دین و ادیان در عرصه اجتماعی در غربی که ماقبل این تظاهرات می‌شناسیم، دیانت نمی‌توانست در عرصه اجتماعی و در عرصه معرفت و دانش ظهور پیدا کند.

اساس پروژه مدرنیته اعتقاد به جهان شناختی و کنترل شدنی است. به عبارت دیگر پروژه مدرنیته اعتقاد به جهان شناختی و کنترل شدنی است. به عبارت دیگر پروژه مدرنیته از درون وضعیت

بی‌ثبات و متزلزلی که انسان در شرایط ماقبل مدرن یا در سنت با آن مواجه بوده، وضعیت نظم، ثبات، پایداری، آرامش، پیش‌بینی‌پذیری، مهار تاریخ و هستی را استخراج می‌کند تا در هول و هراس نبوده و نیاز به سر فرود آوردن در آستان خداوند نداشته باشد. جهانی که به زعم مارکس انسان را به زانو در می‌آورد قطعاً انسان را به پرستش موجوداتی می‌کشاند که نظم و نسق جهان را در اختیار و کنترل خود دارند. در ادامه این بحث وی اشاره می‌کند به اینکه منطق مدرنیته در تمام بنیان‌هایی که بر اساس آن استقرار پیدا کرده بود، رفته رفته دچار بی‌ثباتی و سستی شد. یعنی همان عقلانیتی که قرار بود در مقام شناخت و عمل، جهانی مطمئن و آسوده برای انسان ایجاد کند، به‌طور اساسی و بنیادی در مسیر شناخت طولانی، بنیان‌های خود را ویران کرد و آنچه ما به عنوان پست‌مدرنیسم می‌شناسیم، روندی است که از «کانت» و به معنایی از «نیچه» شروع شد و در حوزه‌های مختلفی مثل جامعه‌شناسی، فلسفه و یا قلمروهای مطالعات علم و نظیر این، اتفاق افتاد. دهه ۶۰ دهه تظاهر این تحولات و تغییرات است. برخی متفکران عنوان کرده‌اند که پست مدرنیته یک سایه دینی شدید دارد و این سایه همین وجه است که انسان از موضع حاکمیت برخوردار، عقل خودش، تاریخ و سرنوشت خودش به موضعی می‌رسد که حتی توان مهار زبان و کلام خودش را هم ندارد. این وضعیت بی‌یقینی و اضطراب امکان ظهور تظاهرات دینی را فراهم می‌کند. مجمل قضیه آن است که پست مدرنیسم با زیر سؤال بردن حجت عقل مدرن، جامعیت، کلیت و سیطره مدرنیته را زیر سؤال برده و از این طریق دو کار مهم انجام داده است:

۱. ابتدا در درون جامعه و تاریخ تجدد، به جریان‌هایی که به حسب سنت مدرنیته در تعارض با مدرنیته بوده‌اند، امکان ظهور داده و آن را با چالش‌های مهمی مواجه ساخته‌اند.
۲. پست مدرنیسم به تاریخ‌های غیرمدرن اجازه ظهوری در عرصه عمومی جهان داده است، نه بر اساس منطق پست مدرنیسم بلکه با منطق خودشان مانند آن‌هایی که از ادیان و حیانی دفاع می‌کنند و براساس آن در صحنه جهانی ظاهر شده‌اند. این‌ها در واقع اتکاءشان به منطق درونی خودشان است. در این میان پست مدرنیسم چه کرده است؟ پست مدرنیسم آمده این فضای عام و سلطه‌آمیز مدرنیته را زیر سؤال برده و این‌ها امکان ظهور در این صحنه را پیدا کرده‌اند.

۵) گفت‌وگو با تجدید حیات اسلام

در آراء بسیاری از متفکران غربی و اسلامی، جهان اسلام به‌عنوان واقعیتی منسجم و یکپارچه و

همگون معرفی شده است که البته این واژه دارای ابهام می باشد. تضاد و رویارویی مسلمانان با غرب مسیحی به دوران باستان بر می گردد. شرق - مسلمان - در اندیشه غربی، سرزمین کوه بینی، خرافه پرستی، فقر و ... به حساب آمده و از سوی دیگر از جانب مسلمانان نیز، غرب، محل غروب خورشید نام گرفته است. اما در اواخر قرن هیجدهم و در اوایل قرن نوزدهم میلادی، وقتی دنیای مدرن با مظاهر جدیدش خود را به عنوان واقعیتی آشکار و اغماض ناپذیر بر مسلمانان تحمیل کرد. جهان اسلام بیش از هر زمان دیگری به بازایی مصداق حقیقی خود اقدام کرد. (شریفیان، ۱۳۸۶: ۶۰) از این به بعد جهان اسلام با تغییر فهم خود از دین فردی به دین اجتماعی به گفتمانی بدل شد که هویت خود را در مقابل سیطره غربی تعریف می کرد، از این رو شاهدیم اندیشمندان اسلامی از آن پس در حال تجربه گزاره های متفاوت و قابل حمل بر گفتمان جهان اسلام بوده اند، به طوری که گاهی در مقابل سیطره غربی رو به هماهنگی کامل با آن نهاده و گاهی هم از جدایی کامل با فرهنگ و سیطره غرب سخن گفته اند. در خلال دهه های پس از فروپاشی دولت عثمانی و شکل گیری نامنظم دول خاورمیانه، تغییرات بنیادینی در حوزه های سیاسی، عقیدتی، اقتصادی و اجتماعی اتفاق افتاد که تحولاتی اساسی در متن جهان اسلام پدید آورد و مسلمانان را با آن مواجه ساخت. همه این تغییر و تحولات را می توان تحت عنوان «آرمان خواهی سیاسی جهان اسلام» توضیح داد. در هسته مرکزی بیداری جهان اسلام این نکته نهفته است که اسلام و حکومت اسلامی پدیده الهی است که با به کار بستن آن سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت به بالاترین وجه تأمین می کند و مکتبی است که برخلاف مکتب های غیرتوحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد. و از هیچ نکته، ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان ها و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد فروگذار ننموده است. (امام خمینی، ۴۰۱) در واقع اساساً اسلام با تفسیر جهت گیری سیاسی و حکومتی داعی گفتمان مستقلی در جهان می گردد و به ترویج اصل گرایی (Fundamentalism) در مقابل واقع گرایی (Realism) می پردازد. مرحوم حمید عنایت واقع گرایی را به معنای نادیده گرفتن اصول عالیه به منظور هماهنگ کردن آن اصول با اوضاع و احوال گذرا می داند که نوعی رنگ عوض کردن و به نرخ روز نان خوردن است، در حالی که آرمان های اسلامی در هر شرایطی باید اطلاق پذیر باشد. هر قدر که مشکلات بر سر راه آن واقع شده باشد. (عنایت، ۱۳۶۵: ۳۸) این گونه اصل گرایی در شرایطی موضوعت یافت که بعد از جنگ جهانی دوم، موج بازگشت به اسلام

برای حل مشکلات اجتماعی در سراسر جهان اسلام و به خصوص ایران مطرح گردید. این نوع بیداری اسلامی عمدتاً با تمسک به اصول و مبانی دینی و اسلامی و در آرزوی تشکیل حکومت اسلامی، برقراری حاکمیت مشروع و اعمال حاکمیت به نام خداوند از طریق قوانین الهی برای تحقق عدالت بود. مرحوم حمید عنایت محمل اصلی بیان اندیشه حکومت اسلامی به عنوان علی‌البدل خلافت را نوعی اصل‌گرایی می‌داند که سیاسی‌ترین جلوه اندیشه دینی از اواسط دهه ۱۹۲۰ به این سو بوده است. این اصل‌گرایی در جهان تسنن ملهم از وهاب‌گری و نیز سلفی‌گری بود که بازگشت به اسلام اولیه را تبلیغ می‌کرد. (همان، ۱۲۸) به نظر وی حکومت اسلامی مورد نظر رشیدرضا، بازگشت به مفاهیمی از آرمان‌خواهی اسلام اولیه بود که غبار تحریف و تعصب دنیوی قومی و فرقه‌ای بر آن ننشسته باشد. امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی این حکومت توسط قانون اساسی تنظیم می‌شد که اصول کلی‌اش ملهم از قرآن، سنت و تجربه تاریخی خلفای راشدین بود.^{۱۲۲} در اندیشه تشیع، اندیشه‌های مکتب اصولی - نه اخباری - محرک و محمل قوانین الهی بوده‌است که نوعی تجدد اندیشه سیاسی شیعه تلقی می‌شود. اصل‌گرایی معادل تعهد اجتماعی اسلام است و به دنبال اصلاحی است که در متن واقع و اصول مورد قبول قرار دارد. ایمان و هویت اسلامی و انقلابی، عدالت، حفظ استقلال، جهاد علمی، تأمین آزادی و آزاداندیشی، اصلاح روش‌ها، شکوفایی اقتصادی از دال‌های گفتمان تجدید حیات اسلامی در اندیشه پویای تشیع می‌باشد. (نبوی، ۱۳۸۶: ۴۸)

«بابی سعید» نیز معتقد است «به نظر من اسلام گرا کسی است که هویت اسلامی خود را در مرکز عمل سیاسی قرار می‌دهد» وی اضافه می‌کند: «اسلام‌گرایی، گفتمانی است که تلاش می‌کند اسلام را در مرکز نظام سیاسی قرار دهد.» (سعید، ۱۳۷۹: ۲۰) وی معتقد است که اسلام‌گرایی طرحی است که می‌خواهد اسلام را از نقطه مرکزی درون گفتمان‌های اجتماعات مسلمین به دال برتر تبدیل کند. طرح اسلام‌گرایی اساساً مصمم است که از اسلام، دال برتر نظامی - سیاسی بسازد. می‌کوشد که نشان دهد که دال‌ها یک مجموعه گفتمانی را که مرکزی است می‌سازند و به آن انسجام می‌دهند. زیرا تبدیل یک دال به دال برتر مساوی است با ایجاد وحدت و هویت یک کل و اجزایش. (همان، ۵۷) بابی سعید از آنچه کمال آتاتورک به نام اصلاحات در ترکیه انجام داد با عنوان «کمالیسم» یاد و آن را یکی از مخالفان اسلام‌گرایی معرفی می‌کند: «کمالیست‌ها با تلاش برای باز توصیف اسلام به مثابه مانعی در برابر مدرن شدن، کوشیدند از احیای اسلام جلوگیری

کنند. به عبارت دیگر، اساس گفتمان کمالیسم کنار گذاشتن اسلام از قلمرو عمومی بود. (همان، ۹۱) وی در مور تضاد مدرنیته و غیرمدرنیته می‌گوید: «یکی از روش‌های تضاد بین کمالیسم و اسلام‌گرایی، به منزله تضاد بین مدرنیته و غیرمدرنیته، این است که بر چهره {امام} خمینی متمرکز شویم. اهمیت کار امام خمینی در ادبیات اسلام‌گرایی بر همگان آشکار است. اکثریت قاطع مطالعات علمی، در بررسی پدیده اسلام‌گرایی، عمدتاً به {امام} خمینی و انقلاب اسلامی اشاره می‌کنند. کار {امام} خمینی از این جهت اهمیت دارد که وی نه تنها با رژیم پهلوی به طور خاص، بلکه با نظم رایج در جهان اسلام، به طور عام نیز به مخالفت برخاست» (همان، ۱۰۴). برای اسلام‌گرایان، غرب فقط دموکراسی لیبرال یا اقتصاد بازار نیست، بلکه سنت سوسیالیسم و سرمایه‌داری دولتی را نیز در بر می‌گیرد. گفتمان اسلام‌گرایان، تامتی معنادار است که در آن غرب به عنوان منکر اسلام، امپریالیسم، سرکوبگر دولتی، سوء مدیریت اقتصادی، تخریب‌گر فرهنگی و ... به حساب می‌آید. (همان، ۱۳۵)

نظریه جنگ تمدن‌ها - نظریه معروف هانتینگتون - اسلام را تمدنی می‌داند که غرب با آن و آن با غرب سر جنگ دارد. از نظر بعضی غربی‌ها: «اسلام تمدن دیگری است که ما نمی‌توانیم آن را بپذیریم. حتی در زمانی که در بیشترین حالات تساهل باشیم. زیرا این «دیگری» قواعد بازی را نمی‌پذیرد، چون بازی را بازی غربی می‌بیند» (همان، ۱۸۵)

«هرایر دکمچیان» با اشاره به اینکه اسلام به طور موفقیت‌آمیزی در برابر منزوی شدن و در خود فرورفتن، که در غرب بر مسیحیت تحمیل شد، مقاومت کرده و همین مقاومت عامل اصلی کشاکش مداوم میان دین و دولت در جهان اسلام بوده است، می‌گوید: «جنبش بنیادگرایی اسلام - گفتمان اسلام سیاسی - به عنوان پاسخی به بحران اجتماعی حاد و فراگیر رخ می‌دهد. میزان و شدت عکس‌العمل بنیادگرایانه، از نوع بیدارگری روحانی آن تا نوع خشونت انقلابی‌اش، به عمق و فراگیرندگی محیط بحران بستگی دارد. این محیط بحران دارای شش ویژگی است: بحران هویت، بحران مشروعیت؛ آشوب و فشار؛ تضاد طبقاتی؛ ضعف نظامی؛ بحران فرهنگ.» (دکمچیان، ۱۳۸۳: ۲۶)

در مبانی نظری گفتمان تجدید حیات اسلام می‌توان به چند عامل اساسی اشاره کرد. انسان جلوه‌ای از ریشه هستی است و از اصالت و کرامت برخوردار است که خداوند متعال به او بخشیده است، «و لقد کرّمنا بنی آدم؛ همانا ما بنی آدم را گرامی داشتیم» (اسراء، ۷۰) دیگر آنکه

سنت‌های الهی در عرصه‌های مختلف تاریخی و اجتماعی، به عنوان حقایق موجود در متن و بطن هستی، اصول حاکم بر تحولات و تغییرات است: «سنة الله رضی الذین خلوا من قبل و لن تجد لسنة الله تبديلاً»؛ این سنت خداست در جوامع و اقوامی که پیش از این بودند و هرگز در سنت خداوند تغییر و تبدیل نمی‌یابی» (احزاب، ۶۲) یکی دیگر از دال‌های گفتمان تجدید حیات اسلام، امکان دستیابی و شناخت اصول مذکور از طریق عقل و وحی می‌باشد. عقل هم به عنوان منبع و هم به عنوان ابزار شناخت بعضی از این قواعد و اصول را به دست می‌آورد. البته بخش عمده‌ای از این قواعد از طریق منبع وحی به انسان‌ها می‌رسد.

نتیجه‌گیری

فهم عقل و دین، فهمی متقارن است. عقل و دین دو حوزه معرفتی عام و کلانند که فهم هر یک از آن‌ها بر فهم دیگری اثر می‌گذارد و بدون فهم توأمان این دو، نمی‌توانیم به فهمی کامل از هر یک از آن‌ها دست یابیم. فهم بشر از عقل و دین، متناظر است. دین اگر چه ممکن است منشائی الهی و وحیانی و یا متافیزیکی داشته باشد اما آنچه مسلم است دین، جدا از منشأ و منبعش از حوزه‌های معرفتی بشر به حساب می‌آید که بشر می‌تواند به فهمی از آن نائل آید. عقل و دین هر دو برای عملند و عمل به آن دو به مفهوم فهم آن دو است.

مطالعه تاریخ اندیشه و تلاش نظری اندیشمندان در غرب و جهان اسلام نشان می‌دهد که اغلب این اندیشمندان در تلاش خود از حوزه معرفتی دیگر نیز بهره‌برده‌اند. به عبارت دیگر، پس از ارجاع به یک حوزه معرفتی، به ناگزیر، به حوزه معرفتی دیگری نیز مراجعه کرده‌اند، بر این اساس بسیاری از اندیشمندان غرب پس از فهم عقل به مثابه منبع معرفتی عمده اندیشه خود، به فهمی از دین دست یافته‌اند و به همین ترتیب بسیاری از اندیشمندان مسلمان پس از فهم دین به مثابه منبع معرفتی عمده اندیشه خود، به فهمی از عقل نیز دست یافته‌اند و فهم آنان از دین، فهم خاصی از عقل را به دنبال داشته‌است. عقل در اندیشه کانت به مفهوم عقل فردی است و چنین فهمی، فهم دین را نیز تحت تأثیر خودش قرار داده که در نتیجه آن در اندیشه کانت، از دین عقلانی سخن گفته شده‌است. فهم فیلسوفان مسلمان از دین و شریعت در دو حوزه جغرافیایی شرق و غرب تمدن اسلامی در دوران میانه بر فهم آنان از عقل اثرگذار بوده است.

افق مشترک مذکور، معلول امتزاج افق‌هایی است که به قیاس «امتزاج افق‌ها» در نظریه گادامر،

می‌توانیم از آن به «امتزاج همزمانی افق‌ها» تعبیر کنیم. از نظر گادامر فهم زمانی صورت می‌گیرد که افق مفسر با افق متن درآمیزد. ذهنیت اندیشمندان غرب و مسلمان بی‌شک تحت تأثیر عوامل متعددی شکل می‌گیرد که می‌توانیم مهم‌ترین آن‌ها را «الزامات زندگی روزمره» در نظر بگیریم. زندگی روزمره الزاماتی دارد که بر ذهن اندیشمندان تأثیری به سزا بر جای می‌گذارد. یکی از مهم‌ترین تحولات پدید آمده در دوران معاصر، حذف و یا کمرنگ شدن مرزهای معرفتی در پرتو پیشرفت‌های فنی در زمینه اطلاعات و اطلاع رسانی است. پیشرفت‌های مذکور انتقال افکار و اندیشه‌ها را تسهیل کرده و در نتیجه ذهنیت‌ها را قربات بخشیده است. امروزه فاصله‌های بزرگ پیشین کمتر شده‌اند و تا حدی می‌توانیم از دغدغه‌ها و مسائل نظری و فکری مشترک مسلمانان و اندیشمندان سخن بگوییم. فهم غالب دین که در آن برای فهم عقلانی چندان جایگاهی وجود نداشت در دوران معاصر متحول می‌شود و فهم عقلانی دین مورد تأکید قرار می‌گیرد.

از مبانی نظری مهم گفتمان تجدید حیات اسلام باور به ثبات و ریشه‌داری و نیز تأثیرگذاری عینی و حقیقی ارزش‌ها و احکام دینی در مسیر تکامل و پیشرفت فرد و جامعه است. این احکام و ارزش‌ها برگرفته از متن واقعیت نظام هستی است و در سرنوشت فردی و اجتماعی انسان تأثیر واقعی دارد.

در اینجا ذکر نکات سلبی گفتمان تجدید حیات اسلام که با تغییر فهم دین (از حالت صرفاً فردی و تک بعدی به نقش اجتماعی و چند بعدی دین) صورت گرفته، حائز اهمیت است. گفتمان تجدید حیات اسلام عیناً بنیادگرایی رایج به مفهوم «Fundamentalism» نیست چرا که مراد از بنیادگرایی در دائره المعارف علوم سیاسی جنبشی است در چارچوب یک دین یا آیین سیاسی که گرایش به شکل اصلی و ارزش‌های اولیه آن دین یا آیین سیاسی دارد و اطلاق مثبت و منفی دارد: مثبت بودن آن، اصول بودن، ارتودوکس بودن و تمسک به اصل است و کاربرد منفی آن قشریگری و تمسک به ظواهر است. «(آشوری، ۱۳۶۸: ۲۲۸)

هر چند بنیادگرایی اسلامی بازگشت به ارزش‌های اولیه صدر اسلام و پیروی نکردن از الگوهای شرقی و غربی را مدنظر قرار می‌دهد اما برداشت نادرست از مفهوم جهاد و حفظ ارزش‌ها بدون در نظر گرفتن مقتضیات زمانی و روشی می‌تواند بار منفی ضد عقلانیت و چهره خشن بنیادگرایی را ترویج کند. که البته رسانه‌های غربی به آن تمسک می‌جویند. البته تجدید حیات اسلام محافظه‌کاری نیست همچنین که با تحجر (Bigtry) به معنای خشک نظری، خشک اندیشی و

چسبیدن به اصول کهنه و منسوخ فرق دارد چرا که این گرایش، ناتوان از درک و فهم اصول جدید و ترقی خواهی است. (همان، ۵۱) گفتمان تجدید حیات اسلام همچنین با تعصب (Fanaticism)، جمود فکری، جزمیت و تغییرناپذیری فاصله بنیادین دارد. (همان، ۲۰۷) در این گفتمان افراطی‌گری و تندروی نیز جایی ندارد.

منابع

- احمد، اکبر (۱۳۸۰). *پیست مدرنیسم و اسلام*، ترجمه فرهاد فرهمند، تهران: نشر ثالث و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۰.
- احمدی، بابک (۱۳۷۷). *آفرینش و آزادی*، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- احمدی، بابک (۱۳۷۰). *ساختار و تاویل متن*، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۴). *کار روشنگری*، تهران: نشر مرکز.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۸). *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید خیالی کاشانی، تهران: نشر هرمس.
- تاجیک، محمد رضا (۱۳۷۸). *فرامدرنیسم و تحلیل گفتمان*، تهران: موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
- داوری، رضا (۱۳۷۸). *تحلیل گفتمان*، نشریه نامه فرهنگ، شماره ۱۸.
- دورانت، ویل (۱۳۷۱). *تاریخ تمدن*، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ج اول.
- دکمیجان، هرایر (۱۳۸۳). *اسلام در انقلاب؛ جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان غرب*، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان، چاپ چهارم.
- سعید، بابی (۱۳۷۹). «*هراس بنیادین - اروپامداری و ظهور اسلام گرایی*» ترجمه غلام رضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- شریفیان، مرتضی (۱۳۸۶). «*حق وتو، جهان اسلام: چالش‌ها و فرصت‌های پیش رو*» ماهنامه زمانه، فروردین.
- ضمیران، محمد (۱۳۷۸). *میشل فوکو: دانش و قدرت* تهران: هرمس.

- عضدانلو، حمید (۱۳۸۰). *گفتمان و جامعه*، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۳). *اراده به داشتن*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸). *مراقبت و تنبیه، تولد زندان*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۱). *نیچه، فروید، مارکس*، ترجمه افشین جهاننیده، تهران: هرمس.
- قاسم پور، حسن (۱۳۸۴)، *هرمنوتیک تطبیقی «بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب»* تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- قنبری، آیت (۱۳۸۴). *یادداشتی درباره هرمنوتیک و انواع آن*، فصلنامه علوم سیاسی.
- کانت، امانوئل (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- کوزنزی هوی، دیوید (۱۳۷۱). *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات گیل.
- لاکلاو، ارنستو (۱۳۷۷). *«گفتمان»*، ترجمه حسینعلی نوذری، فصلنامه گفتمان، بهار ۱۳۷۷، شماره صفر.
- مک‌دال، دایان (۱۳۸۰). *مقدمه‌ای بر نظریه گفتمان*، مترجم حسینعلی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان.
- موسوی‌الخمینی، روح‌الله (۱۳۷۰). *صحیفه امام*، ج ۲۱، تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۴)، *اسلام و دموکراسی مشورتی*، تهران: نشر نی.
- نبوی، مرتضی (۱۳۸۶). *درآمدی بر آسیب شناسی گفتمان اصول‌گرایی*، ماهنامه زمانه.
- ناس، جان (۱۳۸۴) *تاریخ جامع ادیان*، علی اصغر حکمت، چاپ دوم، با همکاری موسسه انتشارات فرانکلین.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۸). *صورت‌بندی مدرنیته و پست مدرنیته*. تهران: انتشارات نقش جهان.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- وستفال، مرالد (۱۳۸۳) *"هرمنوتیک همچون معرفت‌شناسی"*، خان‌افضلی، نشریه معرفت، ش ۲، سال ۱۳.

- وینگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- هوارث، دیوید (۱۳۷۸). «نظریه گفتمان»، روش و نظریه در علوم سیاسی، تألیف «دیوید مارش» و «جری استوکر»، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- هوی، دیوید (۱۳۸۵). *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

- Bryan s. turner(1994), *orientalism postmodernism & globalism*, (London: routledge).
- Egare, Arran(1995), *postmodernism and the Environmental crisis*, (London: routledge).
- Foucault, Michel(1974), *the archaeology of know ledge*, London: Tavisotck.
- Foucault,Michel (1979), *disiplin and punish*, tr Alan Sheridan Howmonds worgh; penguin.
- mann, Michael (1989), *macmill student encyclopedia of so ciology* London: macmollan.
- Taylor,Mark (1992), *reframing post modernism shadow of spirit postmodernism and religion*, edited by philla berry and Andrew wernick (London and new York: routledge).
- *The American Heritage Dictionary* (1982), Boston: Houghton Mifflin.
.D. Couzen shoy, *The Critical cirche*, California: university press