

تفسیر غیر اسلامی از اسلام

آیا می توان اسلام را بر اساس مارکسیسم تفسیر کرد؟ آیا چنین تفسیری از اسلام صحیح است؟
آیا می توان اسلام را بر اساس لیبرال دموکراسی تفسیر کرد؟ آیا این تفسیر از اسلام صحیح است؟ این دو پرسش خصوصیتی ندارند و تنها دو مصداق اند برای یک پرسش کلی. از این رو، می توان پرسش را تعمیم داد و پرسید آیا می توان اسلام را بر اساس هر گونه مکتب یا نگرش قبلی که قهراً مشتمل بر یک جهان شناسی یا خداشناسی یا هستی شناسی یا انسان شناسی... غیر اسلامی است تفسیر کرد؟
باز می توان فضای بحث را از مکتب ها و ایسم ها فراتر برد و علوم یا دانشها را نیز وارد عرصه کرد و پرسید: آیا می توان اسلام را بر اساس علوم تجربی یا انسانی به معنای امروزی کلمه تفسیر کرد؟ حتی می توان سفری به گذشته کرد و پرسید: آیا گذشتگان می توانستند اسلام را بر اساس دانش و بینش زمانه خود که مثلاً آن را هیئت، نجوم، طب، فلسفه، و غیره می نامیدند تفسیر کنند؟
باز می توان سفری به آینده کرد و پرسید: آیا آیندگان می توانند اسلام را بر اساس دانش و بینش زمانه خود که نمی دانیم محتوا و نام آن چه خواهد بود، تفسیر کنند؟
همه این پرسش ها یک نقطه اشتراک دارند و آن عبارت است از « تفسیر اسلام بر اساس اندیشه قبلی خارج از اسلام».

لوازم تجویز تفسیر غیر اسلامی از اسلام

روشن است که همه این پرسش ها از حیث پرسش ما در یک سطح قرار دارند و اگر کسی به یکی از سؤالات فوق پاسخ مثبت دهد در واقع به تمام آنها پاسخ مثبت داده است و باید به تمام لوازم آن ملتزم باشد. در این صورت او پذیرفته است که می توان اسلام را بر اساس هر گونه اندیشه از پیش پذیرفته شده خارج از اسلام - خواه آن اندیشه اصطلاحاً علم باشد یا مکتب یا دین و آیین یا هر چه که نامش نهند - تفسیر کرد، زیرا هر اندیشه از پیش پذیرفته مادام که از پیش پذیرفته است هیچ ارجحیتی برای تفسیر اسلام ندارد و اگر می توان اسلام را تفسیر مارکسیستی یا لیبرالیستی یا اگزیستانسیالیستی کرد - که کرده اند - چرا نتوان اسلام را تفسیر بودایی یا کنفوسیوسی کرد.

به عبارت دیگر، در این صورت یعنی در صورت تجویز تفسیر اسلام بر اساس اندیشه های غیر اسلامی با توجه به اختلاف و تناقض این اندیشه ها که در طول زمان ظهور کرده و می کنند و در گستره مکان یافت شده و می شوند باید بتوان در آن واحد از اسلام تفسیرهای متفاوت و متناقضی ارایه کرد و ارایه آنها را هم مجاز شمرد.
روشن است که هیچ عاقلی التزام به چنین لوازمی را بر نمی تابد، مشروط به این که دمخوری طولانی با برخی از نظریه های هرمنوتیکی جدید عقل سلیم او را مختل نکرده باشد. حتی چنین فردی که ارایه تفسیرهای متضاد از

متون اسلامی را مجاز می‌شمارد تحمل آن را ندارد که سخنان خودش را بر خلاف مرادش به انحاء متضاد با هم تفسیر کنند. باری، اگر می‌توان اسلام را بر اساس اندیشه‌های غیر یهودی و غیر مسیحی و غیر دینی که البته این اندیشه‌ها نیز با هم متفاوت یا متناقض اند، تفسیر کرد؟ چرا فقط ادیان؟ اگر می‌توان متون دینی را این گونه تفسیر کرد چرا نتوان متون دیگر را اعم از علمی، ادبی، عرفانی یا هر نوع متن دیگری را بر اساس اندیشه‌های دلخواه تفسیر کرد و ارایه تفسیرهای متناقض یا متفاوت از هر متنی را مجاز شمرد؟ و باز خود این تفسیرها را هم می‌توان بر اساس مبانی بیرون از خودشان به هزاران شیوه متضاد و متناقض تفسیر کرد و تفسیر تفسیرها را نیز و تفسیر تفسیر تفسیرها را نیز و همین طور تا ابدالدهر.

می‌دانیم که هیچ عاقلی چنین لوازمی را گردن نمی‌نهد، چون پذیرش این مبنا و لوازمش به معنای این است که هر سخنی را می‌توان به هر نحو دلخواه فهمید و تفسیر کرد. روشن است که اگر چنین شیوه‌ای به یک رویه و سنت رایج تبدیل شود علم و جهل و حقیقت و دروغ معنای خود را از دست خواهد داد و در اینجاست که باید بساط انسانیت را جمع کرد و از این هرج و مرج به جنگل که در آن حداقل قانون وحش معیار تفسیر حیوانات از رفتارهای یکدیگر است، پناه برد.

دو موج فرهنگی در جهان اسلام

اگر تاریخ ورود اندیشه‌های غیر اسلامی به جهان اسلام و نحوه تعامل مسلمانان با این اندیشه‌ها را از آغاز تاکنون مرور کنیم، متوجه خواهیم شد که این خواب آشفته در مواردی نه چندان اندک تغییر شده و به واقعیت پیوسته است. در تاریخ تعامل مسلمانان با اندیشه‌های غیر اسلامی دو دوره پیاپی وجود داشته که در آنها امواج طوفانی اندیشه از سمت غرب و گاه شرق به جهان اسلام سرازیر شده است.

اول: در قرن دوم تا چهارم هجری با ترجمه آثار یونانی و غیر آن به عربی در زمان خلفای عباسی و به خصوص در زمان هارون الرشید و معتصم توجه به علوم پیش از اسلام آغاز شد و کوشش زیادی برای ترجمه کردن منابع آن علوم به زبان عربی صورت گرفت. در فاصله دو قرن و نیم از حدود 125 تا 375 هجری مجموعه عظیمی از آثار علمی و فلسفی از زبان یونانی و غیره به زبان عربی ترجمه شد. با سرازیر شدن این سیل عظیم از دانش یونانی و غیره به جهان اسلام تحولات عظیمی در اندیشه مسلمانان پدید آمد و در نتیجه عده‌ای درصدد برآمدند که اصول اسلامی را بر انواع گوناگون معارفی که از راه ترجمه به ارث برده بودند، تطبیق کنند و عده‌ای نیز به شدت با این کار مخالفت کردند.

دوم: در صد سال اخیر که شاید بتوان اوان مشروطیت را صرف نظر از محتوای سیاسی آن به لحاظ تاریخی مبدا این دوره دانست. در طی این صد سال حجم عظیمی از آثار غربی به زبانهای عربی و فارسی ترجمه شده است که این نهضت از سوی عالمان دانشگاهی و حوزوی همچنان در حال تداوم است. علاوه بر آن نویسندگان مسلمان کتاب‌ها و مقاله‌های فراوانی را برای معرفی شاخه‌های مختلف اندیشه غربی یا به تقلید از دانشمندان غربی به رشته تحریر در آورده‌اند.

صدها هزار دانشجوی رشته‌های علوم انسانی در دانشگاه‌های داخل و خارج به فراگیری زبان و اندیشه غربی پرداخته‌اند و به نوبه خود به مبلغان و حامیان اندیشه غربی مبدل شده‌اند. فناوری و ابزارهای جدید و هر چه پیشرفته‌تر انتقال فرهنگ و اندیشه نیز موجب شده‌اند که سیلاب اندیشه غربی با سهولت بیشتری به سرزمینهای اسلامی سرازیر شود. در این میان نقش عوامل و عمال سیاسی طرفدار غرب را نباید فراموش کرد که

گاه توانسته اند طی مدت کوتاهی با استفاده از ابزار زر و زور جامعه را در یک مسیر غیر قابل برگشت به سوی فرهنگ و تمدن غربی بدوانند. اگر کسی مدعی شود که در نتیجه تاثیر این علل و عوامل دیگر امروزه فرهنگ غربی به جزء لاینفک فرهنگ مسلمانان تبدیل شده است، سخن گزافی نگفته است.

بدین ترتیب با این که از عمر موج دوم تنها صد سال می گذرد می توان مشاهده کرد که امواج آن تمام کوچه پس کوچه های شهرهای اندیشه اسلامی را در نور دیده اند و به هر خانه ای سهمی از عطای خود بخشیده اند و در هر سری سودایی از خود به ودیعت نهاده اند؛ در حالی که موج اول با جلوه های خود از هزار دل شاید تنها یکی را مفتون خود ساخته بودند و از هزار چشم شاید تنها در یک چشم زیبا جلوه نموده بودند.

خلاصه آن که امروزه در وضعیتی هستیم که قرار گرفتن در معرض این امواج اجتناب ناپذیر شده است و فی المثل اگر کسی بخواهد دامانش به گل و لای این سیلاب آلوده نگردد - مگر آن که فیض روح القدس مدد فرماید - همانند کسی خواهد بود که بر خلاف جریان آب شنا می کند.

موضع مسلمانان در قبال موج اول

پس از وقوع موج اول که امواج آن تا شروع موج دوم و حتی پس از آن گاه کشتی اندیشه اسلامی را به این سو و آن سو می بُرد و می بُرد همان طور که اشاره شد در جهان اسلام در مجموع دو واکنش نظری در قبال آن پدید آمد:

نخست: پذیرش توأم با تحسین اندیشه وارداتی و گاهی تطبیق مفاد آن بر تعالیم دین؛

دوم: موضع گیری فکری در قبال اندیشه وارداتی با استنطاق از قرآن و سنت.

در نگاه بدوی می توان موضع اول را عمدتاً به فیلسوفان و موضع دوم را عمدتاً به متکلمان نسبت داد. البته می توان در کلیت این مدعا تردید کرد. در عین حال، اصل وجود این دو نوع واکنش در تاریخ رویارویی اندیشه اسلامی با اندیشه غربی غیر قابل انکار است و مصادیق آنها بی شمار.

در مورد واکنش اول آنچه حداقل به اندازه خود آن اهمیت دارد مسیر فکری قبلی است که اصحاب آن برای رسیدن به موضع خود طی کرده اند و یا توجیه بعدی ای است که برای صحت موضع خود آورده اند. در این خصوص به نظر می رسد که تمام مباحثی که فیلسوفان درباره نبوت یا نسبت بین عقل و شرع و امثال آن انجام داده اند در واقع تلاشی بوده برای توجیه پذیرش نظریه های فیلسوفان و عالمان یونانی و غیره و تفسیر اسلام بر اساس فلسفه غربی مورد نظرشان که آن را عقل می نامیدند.

در اینجا به طور خلاصه به تلاش چند تن از فیلسوفان برای ایجاد سازگاری بین تعالیم اسلام و فلسفه یونان و گاهی تفسیر یونانی از اسلام اشاره می کنیم:

«کندی»، نخستین فیلسوف اسلامی بود که میان دین و فلسفه آشتی به وجود آورد و راه را برای فارابی، ابن سینا و ابن رشد هموار کرد. او در این باب دو نظریه متفاوت عرضه کرد و در نظریه نخستین خود دین را تا مرتبه فلسفه پایین آورد، و در نظریه دوم دین را علمی الهی دانست و آن را بالاتر از فلسفه قرار داد و این علم الهی به وسیله قوه نبوت شناخته می شود. کندی علاوه بر این جمع نظری بین دین و فلسفه باب تفسیر فلسفی قرآن را گشود. او در یکی از رسایل خود به نام "سجود الجسم الاقصی لباریه" آیه «النجم و الشجر یسجدان» را تفسیری فلسفی کرد. به نظر وی کلمه «النجم» اشاره به اجرام سماوی دارد. اجرام سماوی جان دارند و سبب حیات در عالم کون و فساد اند. معنای سجود در اینجا عبارت است از پیروی ارادی از فرمان کسی. بر این اساس، حرکت

جسم اقصی از آن جهت که از خداوند فرمانبرداری می کند سجد نمودن می شود.

بعد از کندی نبوت به فارابی رسید. نظریه نبوت وی یکی از پرمعنی ترین تلاش ها در راه تلفیق و تألیف فلسفه و دین است. دیدگاه وی درباره نبوت بر نظریه وی در باب عقل مبتنی است. وی عقل را به عقل عملی و نظری تقسیم می کند. عقل نظری در سه نوع یعنی عقل هیولانی (عقل بالقوه) و عقل بالملکه (عقل بالفعل) و عقل مستفاد طبقه بندی می شود. عقل انسان به اعتبار معقولاتی که درک نکرده، عقل بالقوه است و به اعتبار آنچه درک می کند، عقل بالفعل است. عقل تا این مرحله به ادراک محسوسات یعنی جنبه معقول آنها نایل می شود اما به محض این که به درک مجردات قادر شود به مرتبه بالاتر یعنی عقل مستفاد تعالی می یابد. انتقال عقل از مرحله پایین تر به مرحله بالاتر خود به خودی نیست بلکه به مدد پرتوهایی که از عقل فعال ساطع می شود. رابطه عقل فعال و عقل بشری همانند رابطه خورشید و دیدگان ما است؛ همان طور که چشم ما برای دیدن، وابسته به نور خورشید است، عقل ما نیز برای تعقل نیازمند اشراق عقل فعال است.

ارتباط و اتصال با عقل فعال به دو نحو میسر است: حکیم به مدد مطالعات نظری مستمر با عقل فعال متحد می شود و پیامبر از راه خیال با عقل فعال متصل می شود؛ زیرا به نظر فارابی وحیی که به پیامبران می رسد معلول قوه خیال است؛ یعنی خیال انسان می تواند به عالم سماوی عروج کند و به عقل فعال پیوندد و از این راه به دریافت احکام آسمانی درباره موارد جزئی و اتفاقات فردی نایل گردد. همین پیوند و اتصال در مرتبه عالی خود همان وحی نبوی است.

خلاصه آن که اتصال با عقل فعال درجه فیلسوفان و انبیا است. با این تفاوت که فیلسوفان از طریق قوه عقل با عقل فعال مرتبط می شوند و پیامبران از طریق قوه خیال. بنا بر این، هر دو از یک سرچشمه سیراب می شوند. پس اختلافی بین فلسفه فیلسوف و وحی نبی وجود ندارد. بر این اساس، ممکن است به نظر رسد که فارابی مرتبه نبی را از فیلسوف پایین تر می داند؛ چه این که فیلسوف حقایق کلی عقلی را به واسطه عقل از عقل فعال دریافت می کند، در حالی که نبی حقایق جزئی را به واسطه قوه خیال از عقل فعال کسب می کند و شکی نیست که معلوم عقلی از معلوم خیالی برتر است. شاید اسناد قول به برتری فیلسوف از نبی به فارابی چندان صحیح نباشد؛ چه این که به نظر وی هر نبی فیلسوف نیز هست و از این رو، همه معلومات عقلی را نیز دارد.

در عین حال می توان گفت که به نظر وی فلسفه یا حکمت نبی از نبوت وی برتر است. فارابی علاوه بر نظریه خود درباره سازگاری وحی و فلسفه به تفسیر فلسفی برخی از مفاهیم و آیات قرآنی می پردازد. قرآن مشحون است از آیات راجع به ثواب و عقاب اخروی. فارابی سعادت و شقاوت اخروی را انکار نمی کند، لیکن این امور را به امور روحانی که با بدن و خواص مادی ارتباطی ندارند تاویل می کند؛ زیرا آنچه سعادت یا شقاوت را احساس می کند روح است نه جسم. ابن سینا را می توان وارث فلسفی فارابی شمرد. در نظریه نبوت او نبی سه خصلت ویژه دارد که مجموع آنها نبی را از سایر انسانها متمایز می کند:

خصلت اول، شدت و حدّت قوه حدس است؛

خصلت دوم، همان طور که فارابی می گفت قدرت نیروی تخیل است؛

خصلت سوم، شدت قوه متصرفه است.

نبی به واسطه خصلت اول همه معارف را بدون فکر از عقل فعال اخذ می کند. به واسطه خصلت دوم آن علوم بر او تمثل و تجسم می یابند و تا حد امور دیدنی و شنیدنی تنزل می یابند. نبی به مدد خصلت سوم برای اثبات دعوی خود در عالم ماده تصرف می کند.

بدین ترتیب ابن سینا نیز منشأ معارف وحیانی را همانند معارف فلسفی عقل فعال می داند. از این رو، بین این دو سنخ از معارف توافقی بنیادین بر قرار است. ابن سینا علاوه به تبع اسلاف خود علاوه بر تلاش برای تعیین جایگاه نبی به تفسیر فلسفی برخی از آیات نیز اقدام کرده است. تفسیر او را آیه 35 سوره نور از همین قبیل است. به موجب تفسیر او کلمه مشکوة در این آیه مشیر به عقل هیولانی و زجاجه مشعر به عقل بالملکه و نار دال بر عقل فعال است.

پس از ابن سینا فیلسوفان دیگر نیز تلاش هایی برای جمع بین فلسفه یونان و وحی از قرآن صورت دادند. در این بین شاید نظریه ابن رشد ابتکاری تر و مهم تر باشد. فارابی و ابن سینا مسئله رابطه وحی و فلسفه را با یک رویکرد اصالت فلسفی بررسی می کردند و لذا پرسش ایشان این بود که آیا می توان از وحی تبیین فلسفی ارایه داد؟ اما ابن رشد بر اساس اصالت شریعت این پرسش را مطرح می کند که آیا شریعت تفکر فلسفی را مجاز می شمارد؟ وی دیدگاه خود را در این خصوص در کتاب مقال المقال و تقریر ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال بیان کرده است. خلاصه نظریه او چنین است:

الف - شریعت حق است؛

ب - شریعت ما را به تفکر و استدلال عقلی دعوت می کند؛

ج - این دعوت بدین معنا است که شریعت علمی را که استدلال و برهان را می آموزد (منطق) و یا در نتیجه استدلال و برهان به دست می آید (فلسفه) را تایید می کند؛

د - شریعت مقاصد خود را برای اهل برهان و استدلال با زبان دقیق برهانی می کند و برای عوام با زبان مجاز و تمثیل بیان می دارد؛

هـ - در مواردی که زبان شرع برهانی است با عقل و فلسفه تعارض ندارد. از این رو، اگر در مواردی تعارضی مشاهده شود بیان شرع در آنها مجازی و تمثیلی است و در این موارد اهل برهان باید ظاهر شرع را بر وفق برهان تاویل کنند.

با توجه به آنچه گفته شد می توان نتیجه گرفت که فیلسوفان مسلمان از دو مسیر تفسیر یونانی از معارف اسلام را پی ریزی و استمرار بخشیدند: نخست از مسیر جمع نظری بین وحی و فلسفه و دوم از مسیر ارایه تفسیرهای فلسفی یونانی از آیات قرآنی.

درباره موضع دوم یعنی موضع متکلمان چند نکته حداقل به عنوان آرا بدوی قابل طرح است: نخست این که موضع مخالفت آمیز ایشان در قبال فلسفه یونان عکس العملی بود در مقابل پذیرش این فلسفه و تطبیق مفاد آن بر عقاید اسلامی توسط فیلسوفان، یعنی اگر نهضت ترجمه آثار یونانی [و غیره] به عربی به نهضت پذیرش آرای فیلسوفان یونانی [و غیره] و تفسیر یونانی از اسلام تبدیل نمی شد موضع مخالفت آمیز متکلمان تا این حد سخت و تند نمی بود. دوم آن که متکلمان تلاش گسترده ای کردند تا نشان دهند که دیدگاه های یونانی مآب فیلسوفان مسلمان با عقاید اسلامی که در قرآن و سنت آمده سازگاری ندارد. سوم آن که ایشان به نشان دادن مخالفت آرای فیلسوفان و تفسیرهای ایشان از اسلام با ظاهر متون اسلامی بسنده نکردند بلکه از آنجا که از مکتب خاصی از فلسفه یونان پیروی نمی کردند فرصت آن را داشتند که در سطح بحث فلسفی یا علمی نظریات کاملاً ابتکاری ابراز کنند و از این رو، فلسفه طبیعت ایشان - بحث در ماهیت نور و حرارت مفهوم علیت و توضیح حوادث طبیعی - کاملاً با مشایبان که پیرو فلسفه یونان اند فرق دارد.

موضع مسلمانان در قبال موج دوم

همان طور که گفتیم تاریخ مصادیق این دو واکنش را در قبال موج اول می توان حتی تا عصر حاضر که بیش از یک قرن از آغاز موج دوم می گذرد، پی گرفت. شاید بتوان برخی از پیروان کنونی مکتب حکمت متعالیه را فیلسوفان طرفدار موضع اول و اصحاب مکتب تفکیک را متکلمان طرفدار موضع دوم دانست. در هر حال، موج دوم دامنه رویارویی اندیشه اسلامی با اندیشه غربی را بسیار دورتر از مرزهای قبلی برده است؛ چه این که این بار مرزهای دانش غربی به طور بی سابقه ای رشد کرده و در حال رشد کردن است و از دل فلسفه یونان و قرون وسطی ده ها رشته علمی نوظهور تکوین یافته و در حال تکوین است.

گذشته از آن همان طور که اشاره شد مهاجرت ها از جهان اسلام به غرب گسترش یافته است و صنعت و فناوری ها و ابزارهای تسهیل کننده ارتباطات بین فردی و بین فرهنگی به طرز بی سابقه ای توسعه یافته است. همه این ها به اضافه عوامل ناگفته دیگر تمهیدی شده است برای این که مسلمانانی که با شاخه ای از علوم تجربی یا انسانی غربی آشنایی دارند یا به مکتبی از مکتب های جدید فلسفی یا سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی و غیره علاقه مندند و یا شیفته یکی از روش شناسی ها یا شیوه های تحقیق و پژوهش غربی شده اند، از دیدگاه علمی - مکتبی یا روش شناختی خود به اسلام بنگرند و به تفسیر آن بپردازند.

البته ممکن است تعدادی از ایشان و مخاطبانشان از فرط انس و الفت با دیدگاه مورد نظرشان ناخود آگاه چنین کاری بکنند و توجه نداشته باشند که اسلام را بر اساس نگرش های قبلی خود که از جای دیگر برگرفته اند تفسیر کرده اند. اما چه آگاهانه و چه ناخودآگاه نتیجه عبارت است از همین آشفته بازار ده ها تفسیر ناهمگن و ناسازگار از اسلام بر اساس اندیشه غربی به طوری که اگر شما آشنایی قبلی با اندیشه غربی داشته باشید به آسانی می توانید تشخیص دهید که فلان دانشمند مسلمان افکار خود را بر اساس اندیشه های کدام دانشمند غربی بسط داده است و حتی فراتر از این اگر شما بدانید که مسلمان ما به آثار کدام دانشمند غربی تعلق خاطر دارد، بدون آن که آثارش را خوانده باشید می توانید حدس بزنید که تفسیرش از باورهای اسلامی چه صبغه ای دارد.

البته این رشته سر دراز دارد؛ چه این که با توجه به فتح باب صغیر برای تفسیر اسلام بر اساس غیر اسلام پس از موج اول و فتح باب کبیر پس از موج دوم احتمالاً شاهد فتح باب دیگری پس از موج سوم خواهیم بود و این طوفانی است که از شرق به جهان اسلام وزیدن خواهد گرفت و این بار مسلمانان علاقه مند به اندیشه های شرقی به مدد مسلمانان علاقه مند به اندیشه های غربی خواهند شتافت و تفسیرهای فراوانی از اسلام بر اساس اندیشه های شرقی را به تفسیرهای اسلام بر اساس اندیشه های غربی خواهند افزود.

این پیش بینی یک خیالبافی بدبینانه نیست، بلکه متکی بر دو تجربه تاریخی از دو موج قبلی است. علاوه بر آن، می توان دید که امواج ملایم این موج سوم به ما و بعد از ما رسیده است. اما کی سیل بنیان کن فرهنگ شرقی به سوی ما سرازیر خواهد شد، خدا می داند و شاید هم خدا می داند که در حال سرازیر شدن است.

باری، همان طور که گفتیم پس از موج اول برخی از فیلسوفان در صدد بر آمدند تا با بحث در نسبت عقل و شرع تمسک خودشان به اندیشه غربی و تفسیر اسلام بر اساس آن را توجیه کنند. همچنین پس از موج دوم، که دیگر بحث نسبت عقل و شرع توجیه کننده هزاران تفسیر موجود و محتمل از اسلام نبود، برخی از دانشمندان مسلمان به فکر چاره افتادند و نظریه های عصری بودن و لزوم هر چه بیشتر عصری کردن تفسیر اسلام را مطرح کردند تا هر کسی که آموزه های اسلام را تفسیر می کند ابتدا در حوزه های مختلف دانش بشری به جدیدترین

نظریه ها مجهز شود و بعد به تفسیر اسلام بپردازد.

به نظر ایشان، یا بنا به لوازم نظر ایشان، تفسیر چنین کسی به درد خودش می خورد نه دیگرانی که در زمینه های مشابه نظریه های رقیب را پذیرفته اند و به درد امروزش می خورد و نه فردا که نظریه جدیدی مطرح می شود یا از قضا به ذهن خودش می رسد. زبان حال این توجیه گران عصریت تفسیر دین چنین است:

«برای یک گزاره یا یک متن هم همواره می توان علاوه بر معانی طولیه که مقتضای رشد معارف بشری اند معانی عدیده در عرض یکدیگر گمان زد و از تعدد بلاتوحد آنها واهمه نداشت. و این معانی عرضی هم به فهم بهتر یکدیگر کمک می کنند و هم معرفت دینی را پر تنوع تر و دولت مندتر می سازند. چون دعوت به تجرید و تخلیه ذهن دعوتی عبث و بل زیانمند است محققان را به جای دعوت به بی عصری و بی نظری باید به عصری شدن و نظورور شدن ترغیب و توصیه کرد... دین باید عصری شود؛ یعنی معارف عصر در حفاری معانی شریعت به کار گرفته شود.»

با تمام این احوال و به رغم سایه سنگینی که انواع و اقسام تفسیرهای جور واجور از اسلام و توجیه های این تفسیرها بر حقیقت اسلام افکنده است همواره افراد فراوانی سعی می کردند در عین وقوف به این تفسیرها و توجیه های نظری آنها و حتی با آگاهی از منابع ما قبل دینی آنها اسلام را رها از این پیرایه های من عندی به طور ناب و خالص تفسیر کنند؛ این که تا چه حد در این کار موفق بوده اند در اینجا مسئله ای است دیگر. مسئله مهم این است که ایشان آگاهانه اذعان داشتند به این که حتی با وقوف به جدیدترین معارف بشری باید از تحمیل آنها بر متون دینی پرهیز کنیم و به آن متون این امکان را بدهیم که آن معارف را رد یا قبول کنند.

زبان حال این دسته این است که «بسیار احتیاط کنیم که در تفسیر آیات (و روایات) به پیشداوری نپردازیم. برای این منظور رعایت این نکته بسیار مهم است که واقعا در صدد فهم آیه باشیم نه این که پیشاپیش چیزی را پذیرفته باشیم و بعد بخواهیم همان را بر آیات تطبیق کنیم و معنای دلخواه خود را بر قرآن تحمیل نماییم. خواه آن پیش داوریهایی ناشی از مفاهیم فلسفی باشد یا عرفانی یا علوم تجربی یا جامعه شناسی یا غیر آن.»

نمونه ای از تفسیر غیر اسلامی از اسلام

با این گشت و گذار گذرا در تاریخ اندیشه اسلامی و وقوف به دو طوفانی که از سر گذرانیده می توانیم بسیاری از تعالیم اسلامی را از این دیدگاه بررسی کنیم که اندیشه بیگانه چه تاثیری بر تفسیر مسلمانان از این تعالیم بر جای نهاده است. در اینجا به عنوان نمونه آموزه مهدویت را از دیدگاه بالا مورد بررسی قرار می دهیم. به نظر می رسد که موضوع مهدویت در زمره موضوع هایی است که تا قبل از دوره دوم با توجه به بسط رشته هایی از علوم انسانی از قبیل علم تاریخ و تاریخ ادیان که با تعالیم دینی مربوط می شدند یا می توانستند مربوط شوند، اسلام شناسان غربی از «گلدزیهر» گرفته تا «کلبیرگ» با الهام از این رشته ها موضوع مهدویت را در کنار دیگر آموزه های اسلامی دستخوش انواع و اقسام تفسیرها و تحلیل های خود قرار دادند.

اولین پیروان مسلمان تحلیلهای غربی از مهدویت دسته ای از نویسندگان عرب سنی بودند که بی اعتنا به مقبولیت عقیده به مهدی در میان هم مذہبان خود سعی داشتند به مدد رویکرد تاریخی غربیان تاریخ پیدایش و تطور عقیده به مهدویت را با نادیده گرفتن منشأ الهی این عقیده و عمدتا با تکیه بر عوامل سیاسی تحلیل و تفسیر کنند. اما ایشان غافل بودند یا تغافل می کردند از این که تمام تحلیل های اسلام شناسان غربی از اسلام که با رویکرد تاریخی انجام می پذیرد، چه در موضوع مهدویت و چه غیر آن، مبتنی بر این پیش فرض است که

حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - پیامبر نبود و قرآن ساخته و پرداخته ذهن خود اوست که مطالب آن را از یهودیان و مسیحیان و مشرکان و دیگر ملل زمان خود اخذ و در قالب دین جدیدی عرضه کرده است.

البته اسلام شناسان غربی معمولاً در آثار خود اشاره ای نمی کنند به این که چرا باید در بحث از تاریخ اسلام پیش فرض مذکور را به جای این پیش فرض که حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - پیامبر بوده و قرآن وحی الهی است، مبنا قرار دهند. روشن است که هیچ گونه پژوهش تاریخی صرف نمی تواند پیامبر بودن یا نبودن حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - و وحی بودن یا نبودن قرآن را اثبات کند و اثبات و ترجیح یکی از این دو مبنا نیازمند بحث کلامی است و تاریخدان باید یکی از دو مبنا را یا اجتهاد یا با تقلید بپذیرد.

در اینجا است که نقش مبانی کلامی یا متافیزیکی در تحقیق تاریخی آشکار می گردد و معلوم می شود که هر تاریخدانی، حتی اگر اظهار نکند یا تفتن نداشته باشد، دارای یک مبنا کلامی یا متافیزیکی است. اما اسلام شناسان غربی در عین حال که معمولاً از وارد شدن به مباحث کلامی اجتناب می کنند بدشان نمی آید، بدون آن که وارد این مباحث شوند، چنین القا کنند که ایشان نه به اقتضای موضع کلامی خود بلکه به اقتضای شیوه پژوهش تاریخی به فلان و بهمان نتایج رسیده اند. در هر صورت، اگر مسلمانی بخواهد با شیوه تاریخی مدنظر غربیها مهدویت را بررسی کند، اگر در التزام به شیوه خود صادق باشد، باید همین شیوه را در مورد تک تک عقاید و شعایر اسلامی اعمال کند و فارغ از منشأ الهی آنها به دنبال زمینه ها و عوامل بشری تکوین مضامین قرآنی باشد.

در جهان تشیع به نظر می رسد که اولین رخنه گسترده و عمیق در دل عقیده مهدوی شیعیان به دست علاقه مندان به اندیشه هانری کربن، اسلام شناس فرانسوی تحقق خواهد پذیرفت. شواهد نشان می دهد که اندیشه های کربن نظر پژوهشگران عرصه مهدویت در ایران را به خود جلب کرده است، به طوری که اظهار داشته اند که حتی خود شیعیان در طول تاریخ هزار و چند صد ساله خود نتوانسته اند تفسیری همانند تفسیر کربن از مهدویت ارائه دهند.

در یکی از مجله هایی که به موضوع مهدویت اختصاص دارد از زبان یکی از پژوهشگران این عرصه می خوانیم: "در واقع کربن به عنوان خاورشناس و پژوهشگر روشمند توانست عمق اعتقادات شیعه را آشکار سازد و اساس و پایه های آن را که مایه استواری تئوریک شیعه در طول تاریخ بوده تفسیر کند... با توجه به این که فکر شیعی و حکمت معنوی آن مبتنی بر مسئله امامت و مهدویت است کربن در بیان این عنصر در تفکر شیعی و حکمت معنوی آن بسیار موفق بوده است و شاید بتوان گفت پیش از او کسی نبوده است که بتواند همانند او این رگه اصلی تفکر شیعه را که در تمامی پیکره شیعه نفوذ دارد نشان دهد. در تاریخ شیعه اهمیت مهدویت امری پنهان نبوده و مورد توجه عوام و خواص قرار گرفته است اما کربن توانسته از جنبه نظری و تئوریک به ترسیم موقعیت آن در تفکر دینی خصوصاً در عرفان بپردازد... با توصیف پدیدار شناسانه کربن از شیعه و اهمیت مسئله امامت و مهدویت انسان احساس می کند که نیازمند شخص یا جریانی است تا به تدوین نظام فکری و نظری مهدویت بپردازد و آن را از حاشیه تئوریک فکر شیعه به متن آورد.

معلوم نیست که این محقق تا چه حد پدیدارشناسی را که روش برگزیده کربن است به عنوان یک شیوه پژوهشی در مقام مطالعه ادیان قبول دارد و شاید با توجه به نقدهای پراکنده اما مهمی که بر آرای کربن وارد می کند اصل مبنا یا شیوه پدیدار شناختی کربن را قبول نداشته باشد. اما پژوهشگرانی که اعمال شیوه پدیدار شناسانه کربن را در موضوع مهدویت و دیگر باورهای دینی مقبول می دانند قبلاً باید به این پرسش پاسخ دهند که تفاوت بین

مؤمن و غیر مؤمن در مقام پژوهش اعتقادات دینی چیست؟

آیا مؤمن می تواند، چنانچه اقتضای شیوه پدیدارشناسی باشد، از حقانیت اعتقاد خود دست بردارد و آن را به حالت تعلیق درآورد و بعد به تحقیق در اعتقادات خود بپردازد و بعد تا هر جا که پژوهش پدیدار شناختی او را برد، برود؟

آیا تعلیق حقانیت اعتقادات، که به نظر می رسد اقتضای شیوه پدیدارشناختی باشد، به اندازه انکار منشا الهی اعتقادات که اقتضا یا نتیجه شیوه نقد تاریخی است اصل ایمان مؤمن را مخدوش نمی کند؟ آیا نباید محققان عرصه مهدویت - که از شیوه پدیدار شناختی کربن یا از هر گونه شیوه و رویکرد پژوهشی یا مبنای علمی و فلسفی تمجید می کنند یا آن را مفروض و مسلم می گیرند و در عین حال نقدهایی را بر نتایج حاصله از اعمال این شیوه ها وارد می کنند - به جای این که خاکریزهای خود را در درون شهر عقاید اسلامی بسازند به درون مبانی و شیوه پژوهشی کربن و امثال او نفوذ کنند و نخست نقاط ضعف و قدرت این شیوه ها و مبانی را برملا کنند و سپس روشن سازند که آیا مؤمن مادام که مؤمن است می تواند آنها را در عرصه پژوهش دینی اعمال کند یا نه.

علاوه بر این، رخنه در دل عقیده مهدوی، رخنه های دیگری نیز در راه یا در کار است. دومین رخنه ای که اندیشه غربی در حال ایجاد در عقیده مهدویت است از زاویه مبحث گوهر و صدف ادیان در فلسفه دین کنونی است. در این مبحث عده ای از نویسندگان غربی و پیروان مسلمان ایشان معتقدند که گوهر همه ادیان یکی است و این اختلافات ظاهری به صدف و عوارض دین در زمانها و مکانهای مختلف بر می گردد که از اهمیت چندانی برخوردار نیست و نباید بر آن زیاد تاکید کرد. بر این اساس، اعتقاد به امام زمان در گوهر خود اختصاص به شیعیان ندارد و اصحاب مذاهب و ادیان دیگر و حتی پیروان ادیان غیر آسمانی و دست ساخت بشری حتی اگر منکر وجود امام زمان و اندیشه مهدوی شیعه باشند به گوهر مهدویت قایلند.

روشن است که اصحاب این دیدگاه برای این که اعتقاد به امام زمان را مشترک بین همه ادیان آسمانی و غیر آسمانی بدانند باید تمام محتوای شیعی آن را خالی کنند و اصولاً قول به مهدویت نوعی با دیدگاه ایشان در باب گوهر ادیان سازگارتر است تا قول مهدویت شخصی که مورد اتفاق نظر امامیه است. ما برای نشان دادن این که این رخنه غربی در حال ایجاد شدن در پیکره اعتقاد مهدوی شیعه است به نوشته یکی دیگر از پژوهشگران عرصه مهدویت اشاره می کنیم. البته ما نمی گوییم منظور وی دقیقاً همان چیزی است که در بالا تقریر کرده ایم؛ اما می گوییم که چنین نگرشهایی در معرض لغزش به ورطه فوق الذکر قرار دارند. عبارات او چنین است:

«انحراف و ضلالت بشر...محصول نسیان خداوند و فراموشی جوهره ادیان الهی در قوه عاقله و فاهمه بشر است... حقیقت تعالیمی نظیر، عدالت ولایت و مهدویت خاص تشیع نیست بلکه جوهره و عصاره تعالیم جمیع ادیان توحیدی است. وعده ادیان و مذاهب الهی و حتی مکاتب و فرقه های بشری به منجی و مصلحی عادل... نشان از توجه و اقبال متدینین ادیان به مدعای مهدویت است و این خود دلیل بر آشنایی و ایمان ایشان به تعالیم دینی شان به شمار می رود فلذا تبلیغ عناصر مشترک ادیان توحیدی با پرهیز از مسائل اختلافی... از راهبردهای فرهنگ افزاری شیعه در عصر غیبت است.»

به طور کلی می توان گفت که خطر رخنه اندیشه غربی در عقیده مهدوی شیعه منحصر به یکی دو مورد نیست و هر جا که مقایسه ای بین مهدویت و هر گونه اندیشه و مکتب غربی از سوی دانشمندان مسلمان صورت می پذیرد چنین خطری در کمین نشسته است. منظور این نیست که هرگونه مقایسه مصداقی است برای این رخنه، بلکه منظور این است که اگر در مقام مقایسه به جای این که از دیدگاه مهدویت به اندیشه غربی نگریسته شود

از دیدگاه اندیشه غربی به موضوع مهدویت نگریسته شود اولین گام به سوی ایجاد رخنه غربی در اندیشه مهدوی برداشته شده است.

سه راه برای رهایی از گزند طوفانها

اگر کسی در خیال خود آینده را چنان رقم زند که در آن نه مهدویت و نه هیچ یک از تعالیم دیگر اسلام توسط احدی بر اساس اندیشه بیگانه تفسیر نشوند، نقش خیال خود را بر آب زده است. تجربه گذشته نشان می دهد که مسیر آینده اندیشه مسلمانان به روشنی و زلالی این خیال نخواهد بود. اما گریزناپذیر بودن این آینده آمیخته به ظلمت نباید محققان مسلمان اصالت گرا را باز دارد از این که، تا آنجا که از دستشان بر می آید، چراغ تعالیم اسلامی را از ظلمات تفاسیر غیر اسلامی مصون نگه دارند.

محققان اصالت گرای عرصه مهدویت و دیگر عرصه های اسلامی چنان که در تحقیق خود با فکر غربی بده و بستانی دارند، برای پرهیز از ایجاد رخنه بیگانه در دل تعالیم اسلامی چند کار می توانند انجام دهند: نخست آن که قبل از آن که با اندیشه غربی، اعم از شیوه های پژوهشی و مبانی نظری هستی شناختی و معرفت شناختی و جامعه شناختی و غیره در مرحله تطبیق آن بر تعالیم اسلامی درگیر شوند آنها را فی نفسه و صرف نظر از اعمالشان بر تعالیم هر دین و مذهبی ارزیابی و نقد کنند. چه این که این شیوه ها و مبانی امور مطلق نیستند و حتی در اوج خودشان از سوی خود غربیها مورد نقد جدی واقع می شوند و پس از آن که دوران مصرفشان به پایان می رسد جای خود را به شیوه یا مبنای جدیدی می دهند.

دوم آن که در مرحله بعد همان طور که در بالا اشاره شد بررسی کنند که صرف نظر از اشکالاتی که به هر شیوه یا مبنا وارد هست یا نیست آیا انسان مؤمن می تواند آنها را بر تعالیم اسلامی یا در مقام پژوهش در تعالیم اسلامی اعمال کند؟ مثلاً اگر پیش فرض یا مبنای اعمال شیوه تاریخی نفی دخالت غیبی در جریان تاریخ باشد آیا مؤمن می تواند آن شیوه را اعمال کند و باز همچنان مؤمن باقی بماند؟

محقق مؤمنی که در این مرحله درنگ کافی کند، شاید به این نتیجه برسد که باید در شیوه های تحقیق غربی اصلاحات زیادی انجام دهد تا بتواند به مدد آنها در اسلام تحقیقی صورت دهد و اعمال خام آنها مضر به ایمان است. در اینجا ممکن است که این توهم پیش بیاید که اگر در مقام پژوهش بیش نیست چه این که همان طور که اشاره شد نفی متعلق ایمان یا تردید آن به اندازه ایمان یک موضع متافیزیکی است؛ به این معنی که کسی که مثلاً دخالت الهی را در جریان تاریخ نفی می کند این موضع را از پژوهش تاریخی نتیجه نمی گیرد؛ چه این که پژوهش تاریخی در نهایت به حس و داده های حسی استناد می کند و حس نسبت به اثبات و نفی امور ماورای حسی ساکت است. بنابر این، چنین کسی نفی دخالت الهی را مفروض می گیرد و بعد به سراغ تاریخ می رود. در مقابل، محقق مؤمن در این مرحله در واقع مبانی متافیزیکی خودش و منطق با ایمانش را قرار می دهد؛ چه این که او خود را مؤمن می داند و مؤمن بودن بدین معنا است که او قبل از این که تاریخدان باشد به حقانیت مبانی متافیزیکی خودش پی برده است.

محقق مؤمن در گام سوم برای تصفیه اندیشه غربی باید نتایجی را که از اعمال شیوه ها و مبانی اصلاح شده غربی بر متون و تعالیم اسلامی به دست می آیند به عقاید رسمی شیعه که در کتاب های علمای بزرگ شیعه مسطور است عرضه کند و از این کتاب ها درباره صحت و سقم آنها استنتاج کند و در صورتی که این نتایج با آن عقاید ناسازگار باشد اصراری به انتساب و اسناد نتایج خودش به تشیع نداشته باشد.

همه اینها گام‌هایی است که در مسیری دشوار یعنی جمع بین اندیشه غربی و اندیشه اسلامی برداشته می شود. آیا ما مجبوریم به هنگام تامل در موضوع امام زمان و دیگر عقایدمان به سراغ مفاهیم و واژه های غربی نظیر فرضیه و نظریه و دکترین و غیره برویم و اندیشیدن در قالب مفاهیم و واژه های موجود در منابع دینی مان در ما این احساس را ایجاد می کند که از قافله فرهنگ و تمدن بشری عقب مانده ایم؟ اگر چنین باشد مسیر بازگشت از این دور افتادگی و غربت فکری به اصالت‌های دیرین دشوار خواهد بود.

در هر صورت، به نظر می رسد که اگر دانشمندان مسلمان بتوانند به جای پیروی از اندیشه غربی طرحی نو دراندازند و مبانی جدیدی برای علوم و معارف بشری پی ریزی کنند که سازگار با دین خودشان باشد، شاهد پیدایش افق کاملاً جدیدی در تفسیر تعالیم اسلامی خواهیم بود.

موج مسکوت

تاکنون از سه موج نام بردیم که از سوی غرب و شرق جهان اسلام را در نوردیده یا در شرف در نوردیدن است. اما به نظر می رسد که به این سه موج باید موج چهارمی را افزود و آن طوفانی است که در درون جهان اسلام به دست نویسندگان شیعه از تسنن به تشیع در حال وزیدن است. طلیعه این موج نوع تعامل جدید جمعی از نویسندگان شیعه با منابع سنی است.

کسی که با فقه و اصول شیعه آشنایی دارد می داند که یکی از معیارهای ترجیح یک روایت بر روایت دیگر به هنگام تعارض آن دو عبارت است از مخالفت با روایات و عملکرد عامه. یعنی فقیه شیعه همان طور که روایت موافق با قرآن را بر روایت مخالف با آن ترجیح می دهد روایت مخالف با عامه را بر روایت موافق با ایشان ترجیح می دهد. به عبارت دیگر، مراجعه فقیه شیعه به منابع فقهی سنی به منظور مخالفت با نظر رایج در میان ایشان است نه یافتن دلیلی موافق بر فتوایی که می خواهد صادر کند. البته این موضع عالمان شیعه که در روایات بدان امر شده از باب لجاجت با عامه نیست، بلکه اشاره به این واقعیت تاریخی دارد که عامه در دوران تکوین مذهب خودشان در صدد بودند که مسیر خودشان را از مسیر سنت پیامبر که در روایات اهل البیت منعکس است، جدا کنند.

این حقیقت در روایتی چنین بیان شده است: راوی می گوید امام صادق - علیه السلام - فرمود: «آیا می دانی چرا به شما امر شده که به آنچه مخالف عامه است، تمسک جویید؟ گفتم نه! فرمود: هر آنچه که علی - علیه السلام - به عنوان دین خدا بدان عمل می کرد، عامه با آن مخالفت می کردند تا این که امر [امامت] او را ابطال کنند و هر گاه چیزی را نمی دانستند، از آن حضرت سؤال می کردند تا این که حقیقت بر مردم مشتبّه شود.»

بر این اساس، اگر در منابع شیعه از میان دو روایت متعارض یک روایت مطابق با فتوا و عمل اهل تسنن باشد، علمای شیعه صدور آن روایت را از موضع تقیه می دانند، نه بیان حکم واقعی.

روشن است که عالمان شیعه کتاب های فقهی خود را معمولاً برای مخاطبان شیعه نوشته اند و با توجه به اعتقاد قبلی نویسنده و مخاطب به فقه اهل البیت اتخاذ این شیوه کاملاً مناسب است، کما این که فقیهان سنی در کتاب های فقهی خود معمولاً توجهی به روایات شیعه ندارند. اما آن گاه که عالم شیعه کتابی کلامی برای اثبات حقانیت اعتقادات شیعه می نویسد مخاطب او دیگر مؤمن شیعه نیست، بلکه یا سنی است و یا کسی است که در حالت شک و تردید قرار دارد، در اینجا عالم شیعه هر چند به حقانیت روایات اعتقادی شیعه اعتقاد

قلبی دارد، اما نمی تواند برای خطاب به مخاطب سنی یا مردد صرفاً به منابع شیعه استناد کند. به همین جهت، عالمان شیعه در کتاب های کلامی خود به روایات کلامی یا روایات فقهی دارای بعد کلامی در منابع سنی که مضمون آنها با عقاید شیعه مطابقت دارد، استناد کرده اند تا نشان دهند که عقاید شیعه شواهد قابل توجهی در منابع روایی سنی دارد و از آن طرف عقاید سنی تقریباً هیچ شاهی در منابع شیعه ندارند.

ناگفته نماند که وجود این روایات فراوان موافق با عقیده شیعه در منابع سنی از جمله عوامل گرویدن جمعی از فرهیختگان سنی به مذهب شیعه شده است و ایشان در کتاب هایی که بعد از تشیع خود نوشته اند تنها با استناد به منابع روایی و تاریخی سنی حقانیت عقاید شیعه را بازگو کرده اند.

این نو شیعیان اصطلاحاً به مستبصران موسوم اند. البته عالمان شیعه به این نکته نیز کاملاً توجه داشته اند که روایات سنی یکدست نیستند، بلکه در بیشتر موضوع ها بر دو دسته تقسیم می شوند: دسته سازگار با روایات شیعه و دسته ناسازگار با روایات شیعه. به همین جهت عالمان شیعه سعی داشتند که بر اساس معیارهای حدیث شناسی (علم رجال و درایه) اهل تسنن و نه معیارهای حدیث شناختی شیعه - که مخاطب سنی یا مردد اثبات کنند. از آن طرف نشان دهند که بر اساس معیارهای حدیث شناسی سنی دسته دوم (روایات مخالف با عقاید شیعه) اعتبار سندی ندارند یا دلالتی بر عقاید اهل تسنن ندارند. بنابر این، عالمان شیعه چه به هنگام تالیف کتاب های فقهی و چه به هنگام تالیف کتاب های کلامی از منابع سنی از صحاح سته گرفته تا بقیه جوامع حدیثی ایشان برای کشف حقیقت استفاده نکرده اند، بلکه سعی کرده اند در مقام بحث با مخاطبی که صرفاً منابع سنی را معتبر می داند یا احتمال اعتبار آنها را می دهد با استناد به این منابع حقیقتی را که قبلاً کشف کرده اند به اثبات برسانند. اگر کسی تاریخ کتاب های فقهی و کلامی شیعه را بررسی کند حداقل ده ها شاهد می تواند بیابد بر این که عالمان شیعه منابع سنی را اولاً و بالذات معتبر نمی دانستند و تنها روایاتی را در آنها معتبر می دانستند که با فقه و عقیده مرسوم شیعه مطابقت داشته باشند.

اما طی سده و یا چند دهه اخیر شاهد آن هستیم که در پاره ای از کتاب های غیر رسمی فقهی یا غیر فقهی شیعه در نوع تعامل خود با روایات هیچ تفاوتی بین روایات شیعه و روایات سنی قایل نمی شوند. نمونه ای از انعکاس این شیوه جدید تعامل با روایات سنی در خصوص مهدویت است که پژوهشگر این عرصه از موضوعات اختلافی بین تشیع و تسنن درباره مهدویت زود می گذرد. تا به مشترکات برسد و حقیقت امر را درباره این مشترکات از روی جمع بندی مجموع روایات شیعه و روایات سنی به دست آورد.

اگر این شیوه تعامل با روایات سنی در سطوح میانی عالمان شیعه، که بر خلاف مجتهدان طراز اول ارتباط فرهنگی بیشتری با عموم شیعیان دارند، تعمیم و تسری پیدا کند شاهد تحولاتی سنی مابانه در نگرش و بینش شیعیان در همه حوزه های فکری خواهیم بود و مرجعیت اهل البیت در بیان معارف اسلامی که همواره مورد تاکید شیعیان بوده در پای روایات سنی قربانی خواهد شد.

علاوه بر آن کسانی سعی خواهند کرد که این رویه جدید را توجیه و مبانی نظری آن را فراهم کنند، و بعید نیست که در میان شیعیان کسانی پیدا شوند [و شاید شده اند] که بی توجه به نحوه تعامل عالمان متقدم شیعه با روایات سنی این دیدگاه را مطرح کنند که اگر روایات منابع سنی معتبرند مطلقاً یعنی خواه موافق شیعه باشند و خواه مخالف شیعه، معتبرند و اگر معتبر نیستند پس وجه استناد به آنها در کتاب های شیعه چیست؟

طرح چنین اشکالی می تواند از سوء تفسیر نحوه تعامل عالمان متقدم شیعه عوامل اصلی برای طرح امروزی و فردایی این مسئله می تواند عبارت باشد از پیروی از اسلام شناسان غربی که عمده استنادشان به منابع سنی

است؛ اثرپذیری از نظریه های غربی درباره وحدت جوهری ادیان و مذاهب؛ و توهم این که وحدت جوهری ادیان و مذاهب؛ و توهم این که وحدت مواضع سیاسی کشورهای اسلامی در مواجهه با تهدیدهای سیاسی و نظامی مشترک و یا همزیستی مسالمت آمیز بین شیعیان و سنی ها مستلزم کاستن از اختلافات نظری بین تشیع و تسنن است...

بررسی تفصیلی ایراد فوق (استناد گزینشی عالمان شیعه به منابع عامه) از حوصله مقاله حاضر خارج است. تنها به ذکر این نکته بسنده می کنیم که اگر این اشکال قابل طرح باشد می توان نظیر آن را در قبال مسلمانان که گاه برای اثبات حقانیت اسلام به منابع یهودی و مسیحی استناد می کنند مطرح کرد. باز می توان به عموم خداپاوران که گاه در مقام استدلال به کتاب های ملحدان استناد می کنند اشکال کرد که اگر کتاب های ایشان معتبر است پس باید همه مطالب آنها را پذیرفت.

پاسخ شیعه ای که به منابع سنی استناد می کند و مسلمانی که به منابع یهودی و مسیحی استناد می کند و خداپاوری که به منابع ملحدان استناد می کند به اشکال بالا یکسان است؛ چه این که ایشان قبلاً حقیقت را کشف کرده اند و تنها در مقام احتجاج با مخالفان و استدلال در برابر ایشان به بخشهایی از منابع آنها که متضمن نکته یا نکته هایی به نفع تائله و اسلام و تشیع است استناد می کنند و استدلال ایشان تنها به این معنا است که تنها بخشهای مورد استناد خود را آن هم با تفسیری که خود از آن بیان می دارند. قبول دارند.

بر این اساس، عالم شیعه به راحتی می تواند هرگونه روایت سنی را که مخالف عقاید شیعه است به صرف این دلیل که اعتبار منابع سنی را قبول ندارد رد کند و این دقیقاً نظیر کاری است که عالمان سنی در قبال روایات شیعه انجام می دهند؛ یعنی در کتب کلامی و فقهی خود نیازی نمی بینند که از روایات شیعی مخالف خودشان بحثی به میان آورند. با این حال عالمان شیعه چنین رفتاری را با مخاطب سنی روا ندانسته اند و به جای آن که در مقام احتجاج با ایشان به ذکر روایات شیعه بسنده کنند به روایات منابع سنی استناد کرده اند و حتی برای اثبات صحت آنها و دلالتشان بر عقاید شیعه به جای تمسک به معیارهای حدیث شناسی شیعه به معیارهای حدیث شناسی سنی تمسک کرده اند.