



اسلام، مدرنیته و روشن فکران

پدیدآورده (ها) : حامد ابوزید، نصر؛ ذوالقدر، مالک
کتابداری، آرشیو و نسخه پژوهی :: بازتاب اندیشه :: فروردین 1381 - شماره 25
از 14 تا 21

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/347674>

دانلود شده توسط : سیدشهاب الدین شریفی
تاریخ دانلود : 06/06/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

اسلام، مدرنیته و روشن فکران

نصر حامد ابوزید / مالک ذوالقدر

انتخاب، ۸۱/۱/۲۱



چکیده: مدرنیته یک مفهوم عام است؛ می‌توانیم اسلام را نیز یک دین مدرن و معتزله را به عنوان نخستین جنبش مدرنیست معرفی کنیم. آنچه امروزه تحت عنوان «بنیادگرایی» مطرح می‌شود، چیزی فراتر از جنبش ارتجاعی علیه فساد اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در جوامع مسلمان نیست. پیام اسلام، در جهان کنونی، هنگامی فهم می‌شود که نماد بیرونی قرآن، متناسب با ارزش‌های معاصر، جلوه جدیدی به خود بگیرد.

مرکز ثقل مدرنیته این است که انسان مختار، با آزادی عمل و شناخت آزادانه و با بهره‌گیری از تجربیات خود، می‌تواند در اسرار طبیعت نفوذ کرده، به همراه انسان‌های دیگر، دنیای جدید و بهتری ایجاد کند. این تعریف، احتمال وجود اشکال دیگری از مدرنیته، قبل از تاریخ جدید را انکار نمی‌کند، و محدود بودن مدرنیته به غرب را افاده نمی‌نماید. در واقع، مدرنیته یک مفهوم جهان‌شمول و در عین حال نسبی است که از زمانی به زمان دیگر و از مکانی به مکان دیگر تغییر می‌یابد. این حقیقت ما را قادر می‌سازد که از مدرنیته یا مدرنیته‌ها به عنوان یک اصطلاح در تفکر اسلام اولیه یاد کنیم. حتی می‌توان اسلام را ایجادکننده مدرنیته در قرن هفتم میلادی دانست.

بازتاب اندیشه ۲۵

۱۳

اسلام، مدرنیته و روشن‌فکران

مدرنیته، پیام اولیه اسلام

از آن جا که اسلام راه حل هایی برای وضعیت حساس اجتماعی و تاریخی شبه جزیره عربستان آن روز پیشنهاد کرده است، یک دین مدرن به حساب می آید. مدرن بودن اسلام در اعتقادات، اخلاقیات و مسائل اجتماعی به خوبی هویداست. به طور خلاصه، اسلام تنها یک ایدئولوژی برای درک و توضیح جهان، یا یک اعتقاد معنوی صرف نیست، بلکه بر ایدئولوژی تغییر جهان، به عنوان یک ویژگی، تأکید داشته است.

در باب معنای متن کتاب مقدس می توان دو گرایش عمده بر شمرده: گرایش تفسیر حقیقی قرآن و گرایش درک مجازی یا استعاری قرآن. دعوای بین این دو گرایش از گذشته وجود داشته و هنوز هم به عنوان یک نزاع علیه یکدیگر و علیه مدرنیته ادامه دارد. هر یک از این دو گرایش، به طور صریح یا ضمنی، درباره ماهیت متن کتاب و ارتباط آن با خداوند و زبان و فرهنگ بشری، تصور خاص خود را دارند. گرایش درک مجازی و استعاری قرآن به تاریخی بودن متن معتقد است، و این که متن باید در بستر تاریخی خاص خود مطالعه شود. بر اساس این دیدگاه، قرآن به عنوان یک وحی یا تجلی کلام خداوند، به زمان و مکان خاصی اختصاص دارد. البته تاریخی بودن آن به معنای بشری بودن نیست، بلکه صرفاً موضوعی برای تأویل و تفسیر تلقی می شود؛ در حالی که کلام خداوند فراتر از حوزه شناخت بشری است. نتیجه منطقی، این است که برای درک یک متن، بررسی زمینه های اجتماعی - تاریخی آن ضرورت دارد و برای تفسیر آن نیز باید از روش شناسی های زبان جدید استفاده کرد.

معتزله، نخستین جنبش مدرنیست

معتزله در مباحث خود، سه اصل معرفت شناختی عمده برای درک خردمندان جهان، انسان، خدا و وحی مطرح می کردند: ۱. منشأ شناخت صرفاً در این جهان است. صرفاً زمانی می توانیم از عالم «غیب» صحبت کنیم که به شواهدی از واقعیت جهان «عینی» متوسل شویم. خداوند و صفات او را فقط می توان از طریق معرفت اکتسابی و نه به صورت مستقیم و آشکار، شناخت. ۲. همه انسان ها به طور مساوی از شناخت نسبتاً اساسی و، به اصطلاح، «نیروی عقلانی لازم» برخوردارند. میزان شناخت، به توانایی و ظرفیت حرکت از سطح معرفت فطری به سطح معرفت اکتسابی بستگی دارد. چنین شناختی مستلزم به کارگیری هر یک از روش های قیاس یا استقراء، برای آزمودن شواهد، است. ۳. تکلیفی که خداوند بر عهده انسان گذارده و هدف نهایی

تمام بازتاب‌های فکری است، شناخت خداوند است. بر اساس آموزه‌های معتزله، خداوند، انسان را برای دست‌یابی به شناخت حقیقت الهی، علاوه بر وحی، به «نیروی عقلانی لازم» مجهز کرده است. الهیات معتزله سعی کرده آمیزه‌ای دائمی میان این دو منبع شناخت (عقل بشری و وحی) ایجاد کند.

از دیدگاه معتزله، در صورت تضاد آشکار بین وحی و عقل بشری، باید با توسل به انعکاس وحی در معرفت بشری (با یاری گرفتن از مجاز، استعاره و سایر اشکال سخن) وحی را تفسیر کرد. مخالفان فکری معتزله، سنت‌گرایان بودند؛ کسانی که از تفسیر حقیقی آیات قرآن حمایت می‌کردند و در صدد بودند که واقعیت هستی‌شناختی تمام صفات خداوند، تمامی تصورات معادشناختی و حتی ایده‌رؤیت خداوند با چشم را به اثبات رسانند. معتزله، انسان را مخاطب متن مقدس و آموزه‌های آن دانسته و متن قرآن را نه به عنوان کلام ازلی خداوند، بلکه به عنوان یک اثر مخلوق تلقی می‌کردند. طبق این نظریه، زبان، ساخته بشر است و کلام الهی نیز با توجه به قواعد و ساختار زبان بشری جاری شده است. معتزله در تلاش بودند پلی میان کلام خداوند و عقل بشری ایجاد کنند و علیه تفکری که زبان را یک بخشش و لطف الهی می‌داند نه ساخته بشری، موضع‌گیری می‌کردند.

انتخاب هر یک از این دو باور و طرفداری از آن، معانی ضمنی وسیعی را به همراه خواهد داشت. برای مثال، باور به جاودانگی و ازلیت قرآن، متضمن این مفهوم است که تمام حوادثی که اتفاق می‌افتد، از تقدیر خداوند نشأت می‌گیرد؛ بنابراین معتقدان به تقدیر الهی نمی‌توانند مخلوق بودن قرآن را بپذیرند. مرکز ثقل مقاله بر این اساس قرار گرفته است که مفهوم ازلی بودن قرآن الزاماً پیروی واقعی از معنای حقیقی متن مقدس را به همراه خواهد داشت و تأکید بر خطاناپذیری متن مقدس، چیزی جز نتیجه منطقی مفهوم اتحاد و یگانگی متن مقدس با کلام الهی نیست.

ورود اروپا به جهان عرب در آغاز قرن نوزدهم، موجب پیدایش یک واکنش سیاسی در مقابل مدرنیته شد؛ با این فرض که این واکنش تنها راه مبارزه با تهاجم سیاسی اروپاست. دیدگاه‌های روشن‌گرایانه مشابه دیگری نیز نسبت به چالش اروپا در نیمه دوم قرن نوزدهم، یعنی در میانه روند مدرن‌سازی (مدرنیزاسیون) مطرح شد. مهم‌ترین هدف این دیدگاه‌ها دفاع از اسلام و فرهنگ اسلامی در مقابل شرق‌شناسانی بود که عقب‌ماندگی خاورمیانه را بدون در نظر گرفتن وضعیت و شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی این کشورها،

به اسلام نسبت می‌دادند. در این زمان، اسلام نه تنها به عنوان هویت ملی به رسمیت شناخته شد، بلکه ویژگی‌های اصیل «خود» جمعی را در مقابل «دیگر» اروپایی مطرح کرد. به هر حال، چالش فکری عمده، در صدد اثبات این امر بود که دین اسلام پیشرفت را تشویق کرده، عقلانیت و معرفت علمی را مورد حمایت قرار داده و نهادهای مدرن را پذیرفته است.

پس از مدرنیته، بار دیگر، مسائل مربوط به ماهیت متن، به طور تلویحی، مورد بحث قرار گرفت. یکی از بحث‌های مهم و پیچیده‌ای که درباره الهی بودن قرآن در اندیشه اسلامی مدرن مطرح شد، مباحث مصلح و روشن فکر مشهور مصری، محمد عبده (وفات ۱۹۰۵)، بود.

الغای خلافت توسط کمالیست‌ها در ترکیه به سال ۱۹۲۴، موجب پیدایش دومین مرحله از منازعه فکری شد.

سومین منازعه فکری توسط طه حسین و با نگارش رساله «فی الشعر الجاهلیه» (شعر دوران جاهلیت) به سال ۱۹۲۶ صورت گرفت. طه حسین، با طرح داستان مهاجرت حضرت ابراهیم به همراه همسر و پسرش به مکه، امکان تفسیر حقیقی از متن قرآن را زیر سؤال برد. چهارمین رویداد، مربوط به رد تز دکتری «محمد احمد خلف الله» در رشته مطالعات اسلامی است. در این زمان، خلف الله تز دکتری خود را با راهنمایی پروفیسور «امین النخلی» با عنوان «هنر داستان در قرآن» به رشته تحریر درمی‌آورد.

احیای گفتمان اسلامی ضد مدرنیسم تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

شکست اعراب از اسرائیل، در جنگ ۱۹۶۷، شکست حقارت‌بار انقلاب ۱۹۵۲ را به اثبات رساند و مرحله جدیدی از تیرگی روابط بین اسلام و مدرنیته آغاز شد. پیروزی انقلاب اسلامی ایران، اعتبار شعار «اسلام به عنوان یک راه حل» را تقویت کرد. دو جنگ خلیج فارس - به ویژه عملیات طوفان صحرا - و منازعه حل نشده اعراب و اسرائیل، یک تصویر عمومی منفی را نه تنها از غرب، بلکه از مدرنیته به عنوان محصول آن، ایجاد کرد.

آنچه امروزه، در رسانه‌های غربی و برخی از محافل علمی، تحت عنوان بنیادگرایی مطرح می‌شود، چیزی فراتر از جنبش ارتجاعی علیه فساد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی موجود در کشورهای مسلمان و تلاش در راه بسیج مردم این کشورها در زیر پرچم اسلام نیست. اما اگر آنها واقعاً از بنیادگرایی طرفداری می‌کنند، در این صورت باید تفسیر تازه‌ای از متون بنیادین اسلام، قرآن و سنت‌های اصیل حضرت محمد ﷺ صورت گیرد. بسیاری از

محققانی که درباره بنیادگرایی سخن گفته‌اند، صرفاً به آموزه‌های نظامی گروه‌هایی چون جهاد، جماعت اسلامی، حزب الله، التفکیر و الهجره و دیگر گروه‌های مشابه تمرکز کرده‌اند و سایر جنبش‌های بنیادگرا همچون اخوان المسلمین را از این مقوله جدا دانسته‌اند؛ جنبشی که از لحاظ الهیات، میانه‌رو؛ به لحاظ سیاسی، مخالف با خشونت و به لحاظ فکری، عقل‌گراست. هر دو گروه (میانه‌روها و افراط‌گرایان) به یک الهیات ارتدکسی مشابه وفادارند و آن را به عنوان یک ایدئولوژی علیه جوامع مدنی - که به طور ضعیف در کشورهای مسلمان شکل گرفته‌اند - به کار می‌گیرند.

عناصری که زیربنای ایدئولوژی هر یک از دو گروه را تشکیل می‌دهد، حداقل در پنج مورد ذیل خلاصه می‌شود:

- ۱- شناسایی اندیشه بشری و دین و حذف فاصله بین سوژه (ذهن) و ایزه (عین).
- ۲- توضیح تمامی پدیده‌ها با یک اصل اولیه واحد و یا مطابق با یک علت واحد. این توضیح شامل پدیده‌های علمی و اجتماعی نیز می‌شود.
- ۳- اتکا و اعتماد بر اعتبار گذشته و سنت (گذشته‌گرایی) از طریق تبدیل متون سنتی ثانویه به متون سنتی اولیه و تقدس بخشیدن به این متون، که گاه کم‌اهمیت‌تر از متن اولیه، یعنی قرآن بوده‌اند.
- ۴- نوعی جزم‌اندیشی مطلق و غرور فکری که بر اساس آن هیچ‌گونه مخالفتی را قابل تحمل نمی‌دانند.
- ۵- فقدان کلی معنایی از تاریخ.

آیا اسلام یک راه حل است

اسلام پیامی است که از سوی خداوند و توسط حضرت محمد به مردم وحی شده است. یک پیام، بیان‌گر پیوند ارتباطی میان فرستنده و دریافت‌کننده آن، از طریق ابراز یک رمز یا سیستم زبان‌شناسی خاص، است. از آنجایی که فرستنده قرآن نمی‌تواند موضوع مطالعه علمی قرار گیرد، طبیعی است که بررسی علمی متن قرآن باید از طریق مطالعه واقعیت متنی و فرهنگی صورت گیرد. واقعیت متنی را می‌توان به شرایط سیاسی - اجتماعی، که انسان، در آن، مورد خطاب متن قرار می‌گیرد، و همچنین شخصی که اول بار (پیامبر) متن را دریافت می‌کند، تعریف کرد. از سوی دیگر، زمینه فرهنگی، خود متشکل از دنیای مفاهیم است که همواره از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر در حال تغییر و نوسان است. پیام اسلام، تنها زمانی می‌تواند بر

بازتاب اندیشه ۲۵

۱۸

اسلام، مدرنیته و روشن‌فکران

دریافت کنندگان آن تأثیر داشته باشد که آنها قادر به درک این پیام باشند؛ بنابراین بررسی معنی قرآن، از یک سو، به معنای بررسی و مطالعه مفاهیم موجود در این جهان، که در قرآن انعکاس یافته‌اند، می‌باشد و، از سوی دیگر، متوجه واقعیت‌های تاریخی‌ای است که موجب پیدایش آن متن شده‌اند. از طریق این نوع بررسی‌ها می‌توان به یک فهم علمی از قرآن دست یافت. این شیوه، نتایج وسیعی را به همراه دارد؛ از جمله این که تفسیر نسل اول مسلمانان از قرآن، نهایی و مطلق تلقی نمی‌شود. به عبارت دیگر، ساختار درونی قرآن باید از نماد خارجی و بیرونی آن بازسازی شود و متناسب با ارزش‌های معاصر، جلوه جدیدی به خود بگیرد و از آن‌جا که فرایند تفسیر، از زمانی به زمانی دیگر متفاوت است، اختلاف در تفسیر یک متن، امری طبیعی خواهد بود. در غیر این صورت - آن‌گونه که امروز شاهد آن هستیم - ممکن است پیام قرآن دچار انحراف شده و موضوع تحریفات مداوم سیاسی و عمل‌گرایی قرار گیرد. برای اعتبار جهانی اسلام از دید همگان، اختلاف در تفسیر را باید پذیرفت. البته آگاهی از تفاوت میان متن اصلی قرآن - که اغلب به لحاظ تاریخی غیر قابل تغییر است - و بخش تغییرپذیر آن، با توجه به ضرورت حفظ یک رابطه قوی و عقلانی بین آن دو، تفسیر مناسب‌تری را سبب خواهد شد و مادامی که این تفاسیر از قواعد روش‌شناختی یادشده تخطی نکنند از اعتبار برخوردار خواهند بود. اگر یک متن تاریخی باشد - هر چند منشأ آن خدایی باشد - تفسیر آن کاملاً بشری خواهد بود.

مرکز تحقیقات کمپیوتر علوم اسلامی

● اشاره

۱. ابوزید، در این مقاله، با ارائه یک تعریف عام و کلی از مدرنیته، اسلام را نیز حامل و عامل مدرنیته خوانده و نتیجه می‌گیرد که مقابله اسلام‌گرایان با مدرن‌گرایی در عصر جدید، نادرست و ناموجه است. این در حالی است که بحث بر سر واژه «مدرن» نیست؛ آنچه از این واژه مراد می‌شود، پدیده خاصی است که عمدتاً از عصر روشن‌گری آغاز شد و تحولات بنیادین فکری و اجتماعی پدید آورد. گویا ایشان، از مدرنیته، تنها دو عنصر «آزادی» در عمل، و «عقلانیت» در اندیشه را شناسایی کرده است؛ حال آن‌که مؤلفه‌های اندیشه مدرن نه منحصر به این دو است و نه آزادی و عقلانیت را - در هر معنایی - می‌وان از ویژگی‌های عصر مدرن به شمار آورد.

همین تصور عام و مبهم از مفهوم «مدرن» سبب شده است که ایشان اسلام را بنیان‌گذار مدرنیته و یک «دین مدرن» بدانند و معتزله را «نخستین جنبش مدرنیست» به شمار آورد. در جعل اصطلاح و نام‌گذاری نمی‌توان نزاع کرد؛ ولی ناگفته پیداست که

بی‌قاعدگی و ساده‌انگاری در کاربرد الفاظ تا چه اندازه می‌تواند به آشفتگی و پریشانی در تفکر و موضع‌گیری بینجامد.

۲. کم‌توجهی نویسنده به قواعد و روش‌های بحث و استدلال، از دایره مفهوم‌سازی و نام‌گذاری فراتر رفته و به حوزه تحلیل آرا و اندیشه‌های دیگران نیز کشیده شده است. آقای ابوزید نظریه عقل‌گرایانه معتزله در باب تفسیر قرآن را به دیدگاه آنان در باب مخلوق بودن کلام الهی مربوط می‌داند و می‌نویسد: «گرایش درک مجازی و استعاری قرآن معتقد به تاریخی بودن یک متن هستند که باید در بستر تاریخی خاص خود مورد مطالعه قرار گیرد» و «معتزله متون قرآنی را نه به عنوان عین کلام ازلی خداوند، بلکه به عنوان یک اثر مخلوق تلقی می‌کردند» و بالاخره نتیجه می‌گیرد که «مفهوم ازلی بودن قرآن الزاماً پیروی واقعی از معنای حقیقی متن مقدس را به همراه خواهد داشت. تأکید بر خطاناپذیری متن مقدس، چیزی فراتر از نتیجه منطقی این مفهوم نیست که متن مقدس عین کلام حقیقت‌الهی است.» بر آگاهان پوشیده نیست که نظریه معتزله در باب مخلوق بودن کلام الهی به معنای تاریخی و زمانمند بودن متن قرآن نیست و معتزله خطاناپذیری و الهی بودن قرآن (به معنای غیر بشری بودن آن) را انکار نکرده‌اند. مبحث خلق قرآن در تاریخ کلام اسلامی اساساً در بستر دیگری رویید که هیچ ارتباطی با تفسیر و تأویل قرآن نداشت و نویسنده برای موجه جلوه دادن دیدگاه‌های خویش درباره تأویل و هرمنوتیک، که انگاره‌ای مدرن و نوپیدا است، به چنین شواهد ضعیف تاریخی تمسک کرده است.

عجیب‌تر آن‌که ایشان میان نظریه خلق قرآن و مسئله قضا و قدر الهی نیز پیوند می‌زند و می‌نویسد: «باور به جاودانه و ازلی بودن قرآن متضمن این مفهوم است که تمام رخدادهایی که حادث می‌شود، از تقدیر خداوند نشأت می‌گیرد؛ بنابراین معتقدان به تقدیر الهی نمی‌توانند نگرش مخلوق بودن قرآن را بپذیرند.» در این عبارت، دو ادعای مهم (یک ادعای تاریخی و یک ادعای فلسفی) مطرح شده که هیچ‌کدام شواهد و دلایل کافی ندارد. معلوم نیست، از نظر عقلی، چگونه می‌توان ادعا کرد که باور به تقدیر الهی با قبول مخلوق بودن قرآن تنافی دارد و ایشان نشان نداده است که چه ارتباط منطقی یا فلسفی میان این دو گزاره وجود دارد. همچنین تا آن‌جا که می‌دانیم، از نظر تاریخی نیز شاهی وجود ندارد که اهل حدیث، ازلی بودن قرآن را از مسئله تقدیر الهی استنتاج کرده باشند. به عنوان پاسخی تقض به این دو ادعا، کافی است یادآور شویم که اکثر اشاعره تنها «کلام نفسی» را قدیم می‌دانستند و قرآن را به عنوان یک متن، حادث می‌شمردند و در عین حال به تقدیر الهی باور داشتند.

بازتاب اندیشه ۲۵

۲۰

اسلام، مدرنیته و روشن‌فکران

۳. نویسنده در تحلیل جریان روشن‌فکری و طرفداران مدرنیته در دنیای عرب بر این نکته تأکید کرده است که این گروه نیز با بازخوانی و باور به تفسیرپذیری قرآن، سعی کرده‌اند عقل مدرن را با فرهنگ اسلامی نزدیک کنند. این سخن را می‌توان پذیرفت؛ اما

چنان که گفته شد، از منظر پژوهش‌گران تاریخ کلام اسلامی، مشابه‌سازی‌های ایشان میان روشن‌فکری جدید و عقاید معتزله قابل پذیرش نیست.

۴. توصیف و تحلیل ابوزید از بنیادگرایی اسلامی نیز خالی از سهل‌انگاری و تعصب نیست. این‌که بنیادگرایی را «جنبش ارتجاعی علیه فساد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در کشورهای مسلمان» بنامیم و تمام جریان‌های بنیادگرایی (به تعبیر ایشان «افراطی و میانه‌رو») را به این باور متهم سازیم که «توضیح تمامی پدیده‌ها را به یک اصل اولیه» برمی‌گردانند و با «اتکا و اعتماد به گذشته و سنت» و «با یک ایقان ذهنی مطلق و غرور فکری»، به‌کلی، فاقد معنایی از تاریخ هستند، نشان از یک تقلیل‌گرایی ناموجه و غفلت از ظهور یک پدیده یا جنبش اجتماعی بزرگ در دنیای اسلام، و بلکه در جهان دارد. آنچه امروزه از سوی غرب و غرب‌گرایان با عناوینی نظیر «بنیادگرایی اسلامی»، «اسلام‌گرایی»، «اسلام سیاسی» و غیره خوانده می‌شود، هر چند یک جریان یکنواخت و همگون نیست، اما از چنان ابعاد پیچیده اجتماعی، فکری و دینی برخوردار است که به‌سادگی نمی‌توان با تعابیر کلیشه‌ای آن را تحریم کرد و نادیده گرفت.

۵. آنچه آقای ابوزید در پایان به عنوان راه حل یا «پیام اسلام» از آن یاد کرده است و برای دستیابی به آن پیشنهاد می‌کند که «ساختار درونی قرآن باید از نماد خارجی و بیرونی آن بازسازی شده، متناسب با ارزش‌های معاصر، جلوه جدیدی به خود بگیرد»، حاصلی جز تأویل ظاهر قرآن بر طبق باطن فرهنگ مادی مدرنیته ندارد و تلقی آن به عنوان پیام اسلام یا راه حلی که برآمده از قرآن و معارف اسلامی است، جای تردید دارد. البته این نکته، بسیار دقیق، و نیازمند بحث و گفت‌وگوی بیشتری است.