

گفت‌وگویی
هاشم صالح
با محمد ارکون

ترجمه محمدمهدی خلجی

نقد عقل اسلامی و مفهوم خدا*

اشاره

محمد ارکون، متفکر مسلمان جهان عرب، در گفت‌وگویی زیر پروژۀ خود را نقد عقل اسلامی نام می‌نهد. وی با تحلیل معنای عقل در اسلام سه گونه «عقل» را در جوامع اسلامی از یکدیگر تفکیک می‌کند: عقل سنتی، عقل ستیزه‌گر یا ایدئولوژیک و عقل نقاد لیبرال و با اذعان به تاریخ‌مندی مفاهیم و عقاید دینی، به تبارشناسی انگاره‌ها و اعتقادات اسلامی می‌پردازد.

وی در خصوص «مسأله خدا» (Problem of God) معتقد است که نباید میان خدا (به منزله واقعیت متعالی) و «خدا» (به منزله مفهومی که مسلمانان برای فهم خدا بر ساخته‌اند) خلط کرد. انسان جز از طریق واسطه‌هایی بشری (از جمله زبان بشری) و از ورای حجابهای فرهنگ، تاریخ و جغرافیا نمی‌تواند به خدا دست یابد، لذا باید مراقب بود که درک و دریافتی از خدا - که محصول واسطه‌هایی خاص و لذا نامقدس است - به جای خود خدا - که مقدس است - ننشیند. ارکون نتیجه می‌گیرد که تلقی ما از خدا و رابطه انسان با او، باید همپای تحولات عقل، زبان و فرهنگ دگرگون شود.

محمد ارکون در پروژۀ خود، نقد عقل دینی را پیش شرط اصلاحات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی می‌داند. او معتقد است آزادی زمینی در گرو آزادی آسمانی است و تاسیس رابطه‌ای نو میان انسان و خدا موجب آزادسازی نیروهای مسلمان برای ساختن آدم و عالمی نو خواهد شد.

● دکتر حسن ترابی در جایی گفته است که وضع ما خیلی بهتر از اروپایی‌هاست، چون برای ما خدا همه جا حاضر است، ولی در میان آنها حاضر نیست و تنها در حصار کلیسا محصور است. نظر شما درباره این حرف چیست و آن را چگونه می‌فهمید؟

○ در وهله نخست، شاید این حرف در کسانی که از این مدرنیته پر شور و شتاب خسته شده‌اند، تأثیر خوبی بگذارد و حس همدلی آنها را برانگیزد. بسیاری از اروپاییان همین فقدان بُعد معنوی را در زندگی خود احساس می‌کنند، چون زندگی مصرفی، آنها را کاملاً در مادیات فرو برده است. وقتی آدم از زندگی مصرفی سیر شد، لابد سراغ چیز دیگری می‌رود؛ مثلاً اشباع روحی. افزون بر این برای آنها دآوری نهایی در زمینه مسائل اخلاقی و ارزشهای اخلاقی بسیار دشوار شده است و مرجعی وجود ندارد که مثل گذشته، قاطعانه به آنها بگوید چه چیز ممنوع است و چه چیز مجاز؛ به همین خاطر دایره امور مجاز بسی گسترده‌تر از ممنوع‌هاست، درست به عکس جوامع اسلامی ما. تقریباً می‌توان گفت در جوامع مدرن اروپایی هیچ چیز ممنوع نیست (مثلاً به حیات جنسی آنها بنگرید). امروزه در میان برخی لایه‌های اجتماعی، یا پاره‌ای افراد، نوعی حسرت نسبت به گذشته دیده می‌شود؛ حسرت نسبت به آن اقتدار پرمصلابت و پایدار، مثل آنچه در قرون وسطا وجود داشت. برخی حسرت زمانی را می‌خورند که حقیقت مطلق بود، نه نسبی؛ روزگاری که حقیقت، بی‌چون و چرا، خود را بر همه، بی‌استثنا، تحمیل می‌کرد؛ حقیقتی که همه در حیات هر روزه و در روابط اجتماعی به پیروی از آن ملزم بودند.

● در قرون وسطی اوضاع به همین منوال بود...

○ ولی هنگامی که این حسرت و نیاز بازگشت به گذشته را دقیقتر ارزیابی می‌کنیم، می‌بینیم بازگشت به گذشته دیگر آسان نیست. دیگر نمی‌توان «خدا» را در همه مکانهای عمومی در جامعه حاضر کرد، یعنی در همه روابطی که میان مردم هست: روابط اقتصادی، سیاسی، قانونگذاری و غیره. دیدید که من کلمه خدا را داخل گیومه گذاشتم، دلیل این کار را توضیح می‌دهم. رؤیای ما این بود که همه این امور و روابط را بر پایه ارزشهای راسخ و مشترک و ثابت بنا نهم تا در معرض تاریخمندی و تغییر و تحول نباشد و با انتقاداتی که همواره می‌جوشد دچار نسبیت نگردد. در حال حاضر پرسش این است: چرا این انگاره قرون وسطایی از جهان، دیگر در جوامع مدرن اروپایی ممکن نیست؟ پاسخ این است که این نگرش امروزه امتناع عقلی و فرهنگی دارد. آدمی دیگر نمی‌تواند آن تصور کهن از وجود خداوند، به مثابه مرجعی مطلق و مطلوب و الزام‌آور برای همه، را بپذیرد. این چیزی است که مسلمانان معاصر در نمی‌یابند؛ زیرا نمی‌توانند با پرسش فلسفی ناظر به وجود خداوند روبه‌رو شوند. آنها نمی‌توانند مسأله خدا (Problem de Dieu) را به صورت پروبلماتیک برای ذهن طرح کنند. زیرا این خط قرمزی است که عبور از آن ممنوع است و درباره آن نمی‌توان اندیشید. به همین خاطر این سخن حسن ترابی که می‌گوید «برای ما خدا همه جا حاضر است»، در واقع این حقیقت را بیان می‌کند که تصور خاصی از خدا نزد ما حاضر است، نه خود خدا. این تصور خاص که اکنون در جوامع اسلامی حاکم است از دو امر تشکیل شده: گفتن

عالمان سنتی دین و ساختار سیاسی سرکوبگرانه‌ای که پس از جنگ جهانی دوم در جوامع اسلامی و عربی پا گرفت. این دو عامل اساسی هستند که در جوامع اسلامی تصور موجود از الوهیت - خدا و امر مقدس - را شکل می‌دهند. خدا درست به همین هیأت بر ما سلطه می‌یابد، نه به هیأتی دیگر. به عبارت دیگر، شکل‌گیری تصور خداوند همواره نیازمند پاره‌ای میانجی‌هاست: زبان بشری، نهادهای بشر ساخته و نظامهای حقوقی بشری که بشر آنها را وضع یا اجرا می‌کند. (من بر کلمات بشر و بشری تأکید فراوان می‌کنم تا بر اهمیت تاریخ و تاریخمندی تأکید کرده باشم). به این ترتیب می‌بینیم که نمی‌توانیم مستقیماً به خدا دست پیدا کنیم و همواره نیازمند وساطت واسطه‌ای بشری. میان خود و او هستیم. اگر این وساطت محتوم و ناگزیر را درنماییم، همواره بر گذشته‌ای که پیشتر وصف شد، حسرت خواهیم برد و در آن خیالات خوش و رویایی خواهیم ماند؛ گویی ممکن است خدا با ما به طور مستقیم سخن بگوید یا بی‌واسطه در میان ما حاضر باشد. ولی می‌دانیم که این امر در هیچ روزگاری رخ نداده است. این وهم بزرگی است که در قرون وسطا بر اروپای مسیحی چیره شده بود و تا امروز نیز بر جوامع اسلامی و عربی چیره است (دلیل آن هم همین گفته دکتر ترابی است).

این امر حتی در قرون وسطی نیز ممکن نبوده است؛ یعنی در روزگاری که برخی از اروپاییان، امروزه غبطه آن را می‌خورند و آن روزگار را دوران ایده آل شکوفایی دین و گسترش امر مقدس (یا خدا) در همه جا می‌دانند. چرا؟ زیرا حتی در همان قرون وسطا نیز خداوند مستقیماً حاضر نبوده است، بلکه از مجرای وساطت فقها و متکلمان مسلمان یا وساطت متألهان و سلسله مراتب کلیسای مسیحی و یا خاخام‌های یهودی حاصل می‌شده است. مقصود آنکه هر سه دین توحیدی، به رغم تفاوت‌های ظاهری و اختلافی که در تنظیم امور و در آیینهای عبادی دارند، همگی واجد چنین خصیصه‌ای هستند. این افراد کسانی بودند که تصور رایج از خداوند را می‌ساختند؛ همان تصویری که همه «مؤمنان» بدان تن در می‌دادند و تسلیم آن می‌شدند. کلمه مؤمنان را میان گیومه می‌گذارم، زیرا مرادم مؤمن به معنای سنتی آن است. آنها بودند که آنچه را حضور خداوند یا آموزه‌های او خوانده می‌شود، شکل می‌دادند و بر سراسر جامعه اعمال و تحمیل می‌کردند. بنابراین، وصول به خدا (به اندیشه یا مفهوم خدا) به شکل غیر مستقیمی انجام می‌گرفت؛ یعنی با واسطه آنان. این افراد، که انسانهایی غیر معصوم هستند، تاویل مورد نظر خود را تقریر و تحمیل می‌کنند. (تاویلی که متناسب با سطح فکری و علمی هر عصر و دایره‌دانی تاویل‌گران است). ولی این تصور از خداوند چنان سیطره‌ای بر عوام دارد که گویی کلام خدا یا آموزه‌های اوست؛ گویی خدا همین الان میان آدمیان حاضر است. عامه مردم واسطه را نمی‌بینند و بدان توجهی ندارند؛ نه تنها آنان، که حتی بسیاری از روشنفکران جهان اسلام و عرب به این نکته توجه نمی‌کنند. پس دیگر چه انتظاری از توده مردمی دارید که امروزه به دست بنیادگرایان بسیج می‌شوند؟ نکته بنیادین همین جاست؛ همین مسأله است که فهم آن برای توده و عامه مسلمانان بسیار دشوار



است، زیرا هنوز نه به زبان عربی و نه به هیچ یک از زبانهای اسلامی عمیقاً تحلیل نشده است.

بنابراین میان خداوند - جل و علا - و انگاره‌ای که بشر از او در دوره تاریخی خاصی می‌سازد، تفاوت است. هنگامی که ترابی یا دیگر شیوخ دینی از خدا سخن می‌گویند، تلقی و تصور و تأویل خود را از این حقیقتی متعالی و فراتر از دسترس آدمی بیان می‌کنند. در عین حال گمان می‌برند که به مجرد بردن نام او به او دست پیدا کرده‌اند، در حالی که مثلاً در فضای اجتماعی، سیاسی، حقوقی و اقتصادی سودان؛ خدا نمی‌تواند جز به شکل و شمایل آداب و رسوم موجود در آن جامعه باشد.

از آنچه گفتیم نتیجه می‌گیریم: خداوند در دسترس نیست؛ نسبت به همه چیز متعالی است و هیچ کس نمی‌تواند از او، به نام او، سخن بگوید و ممکن نیست انسانی بتواند به او، به شکل مستقیم و بی‌واسطه، دست یابد؛ آنچه آدمیان انجام می‌دهند این است که به تناسب جامعه و عصر خود، تصورها و برداشتهایی از او مطرح می‌کنند و بعد هم می‌پندارند که این صورت ساختگی، خود خداست. به سخن دیگر: انسان نمی‌تواند جز با واسطه‌ای بشری به خداوند دست پیدا کند. این نکته‌ای است که می‌خواهم بر آن تأکید کنم. با این همه، پندار عظیمی که بشر نسل در نسل به دام آن افتاده (چه در عالم اسلام و چه در عالم مسیحیت) این است که خدا، میان آدمیان حاضر است و نظامهای سیاسی و حقوقی و اجتماعی حاکم، واقعاً آموزه‌های او را باز می‌نمایانند. بگذارید از زاویه دیگری این بحث را توضیح دهم: تا کلمه خدا را به زبان می‌آوریم باید برگردیم به آن زبانی که این کلمه در آن ادا شده است. چه کسی آن را ادا کرده است؟ به کدام یک از زبانهای بشری؟ بعد باید به تأویل این کلمه نظر کنیم. در واقع، ما جز از راه تأویل و زبان نمی‌توانیم به خدا دست پیدا کنیم. باید به نخستین زبانی که خدا به واسطه آن سخن گفت و خود را وانمود، یعنی کتابهای مقدس، بنگریم. این کتابها نیز از زبان طبیعی بشری بهره برده‌اند و در نتیجه تأویل و تفسیر آنها نیازمند وساطت آدمی است. اینجاست که مسأله تأویل کتابهای مقدس و شیوه تفسیر عالمان دینی و فقیهان و قانونگذاران به میان می‌آید. [فهم] سراسر تاریخ اسلام و اندیشه‌های اسلامی در [گرو فهم] همین نکته است. مشکل این است که مسلمانان اعتقاد دارند که ماجرا به این سادگی است که تا اسم خدا را بیاوریم یا به او ارجاع دهیم، بی‌میانجی به او می‌رسیم یا او در میان ما حاضر می‌شود. این رویای شیرینی است که به سده‌های میانی تعلق دارد؛ به همان دورانی که مردم نمی‌توانستند میان اسم و مسمأ، میان کلمه و شیء تمایز نهند.

○ ولی قرآن ما را مستقیماً به خداوند می‌رساند، چون کلام خداست.

● بلی، اما قرآن نیازمند تأویل است. خوب است در اینجا به نظریه معتزله درباره قرآن مخلوق اشاره کنم. مصیبت ما مسلمانان این است که در تاریخ، نظریه‌ای دیگر (یعنی نظریه حنبلیان که به نام مخلوق بودن کلام خداوند باور داشتند) غلبه یافت و رای معتزله یکسره حذف شد و صرفاً مدت کوتاهی در روزگار مأمون

در پاره‌ای محافل عقلگرای روشنفکری مورد توجه بود. نظریه حنبلیان ده قرن یا بیشتر بر ما حاکم بوده، لذا نمی‌توانیم وجود نظریه‌ای دیگر را تصور کنیم یا امور را به نحو دیگری در نظر آوریم. نظریه معتزله زیر توده‌ای از حوادث تاریخی مدفون شد و در نتیجه باید باستان‌شناسانه حفاری کرد و زمین را در جست‌وجوی آن کند و کاوید و آن را به یاد آورد. این همه برای ایجاد شکافی در دیوار مستحکم تاریخ است. نظریه معتزله چه می‌گوید؟ خیلی ساده، بر اساس این نظریه قرآن نیازمند واسطه‌ای بشری است. مخلوق بودن قرآن یعنی اینکه قرآن در زبانی بشری تحقق یافته است؛ یعنی در زبان عربی. این نظریه‌ای است که مسلمانان در طول تاریخ فراموشش کردند. آنها فراموش کردند که نمی‌توان به خدا دست پیدا کرد و از او دم زد جز از راه زبانی بشری.

این سخن به چه معناست؟ به این معناست که وقتی برای دست یافتن به خداوند یا نامیدن او زبانی بشری را به کار می‌گیریم، بلافاصله با مشکلات تأویلی و تفسیری مواجه می‌شویم؛ مشکلاتی که محصول نحوه شکل‌گیری معنا در این زبان بشری است (و علومی نظیر صرف و نحو، سبک‌شناسی و علم معانی به آنها می‌پردازند). این نکته‌ای سهل و ممتنع است. به این معنا که برای اهل نظر سهل‌یاب و برای سرسری‌اندیشان دیریاب و بل دست نیافتنی است. چرا؟ زیرا آدمیان - و در اینجا مسلمانان - برای فهم این میانجی بشری افزون بر موانع علمی و معرفت‌شناختی با موانعی روانی نیز رویارویند. بنابر این من از موضعی بیرونی (یعنی از موضع اروپا، از موضع عصر روشنگری، از موضع سوربن و...) با مسلمانان بنیادگرا در نمی‌پیچیم تا به خود زحمت دهند و مرا به غروب زدگی یا پیروی از روشهای غربی و... متهم کنند. نه من به وسیله آنچه درون میراث اسلامی وجود داشته با آنان چالش می‌کنم. مسلمانان باید به مجادله بزرگی که اسلاف عظام آنها را در دو قرن دوم و سوم هجری (هشتم و نهم میلادی) به خود مشغول داشته بود، بازنگرند. باید بدان بازگردند، در آن باز اندیشند و این پرونده را بازگشایند. نمی‌توان سخن سلفی‌گرایان معاصر را با نظریه‌های فلسفی غربیان ابطال کرد. تنها می‌توان با بخش دیگری از میراث اسلامی اعتبار آن را مورد تردید قرار داد؛ آن بخش فراموش شده و حذف شده و بریده و بیرون شده میراث اسلامی. حذف ده قرنه‌ای که با زور شمشیر انجام گرفت و به فروپاشی عقلانیت عربی - اسلامی در عصر زرین و شکوفان کلاسیک منتهی و منجر شد (در این باره به کتابم با عنوان انسان‌باوری عربی در قرن چهارم هجری بنگرید).

○ فکر می‌کنید برای آنکه مسلمانان پیشرفت کنند یا دست‌کم برای بیرون آمدن از این هاویه‌ای که در آن فروغلتیده‌اند، باید در رابطه کهن میان انسان و خدا بازنگری کنند؟ آیا باید تصور قرون وسطایی از خداوند (تصویری تیره، سرکوبگر و هراس آور) را مورد تجدید نظر قرار دهند؟

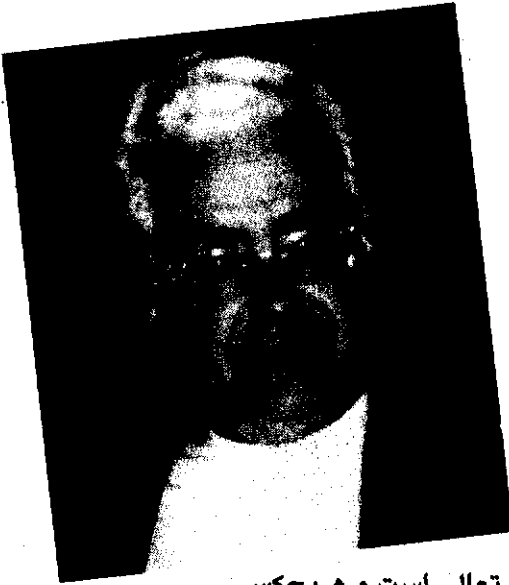
● طبعاً چنین است. باید در اینجا همان کاری را انجام دهیم که

نیچه با روش تبارشناسی خود برای کشف بیخ و بن اخلاق مسیحی انجام داد. برای رها شدن از هر چیزی باید عمیقترین ریشه آن را کشف کرد و نشان داد که نخستین بار چگونه شکل گرفته و پدید آمده است. روشن است که انگاره‌ها و باورها سعی می‌کنند راز و ریشه خود را به صد حیل و لطیف پنهان کنند تا امری طبیعی، چون و چراناپذیر و بدیهی جلوه کنند؛ به سان امری که از ازل بوده و لابد تا ابد نیز به همین سیرت خواهد ماند. به سخن دیگر، دست به هر کاری می‌زنند تا تکوین تاریخی خود را بپوشانند و بر تاریخمندی خود پرده بپفکنند. تمامی عقاید و انگاره‌های جزئی در همه ادیان همین ویژگی را دارند. به همین خاطر است که وقتی اندیشمندی نو به عرصه می‌آید و می‌کوشد حفاری کند و ریشه امور را بکاود (یعنی عقاید رسوخ یافته را ریشه‌یابی کند) این احساس به او دست می‌دهد که مرتکب رسوایی شده یا محرمات را هتک کرده است. آرای هر اندیشمند بزرگی در عصر خود او رسوایی، خروج از قاعده و خلاف عرف معروف و سنت مالوف به‌شمار می‌آید. به همین دلیل هرچه او بیشتر در فرایند حفاری پیش می‌رود و به قلمرو حقیقت نزدیکتر می‌شود، احساس می‌کند که به یکباره همه نیروهای محافظه‌کار و سنتی، با تمام قدرت و قوت در برابر او ایستاده‌اند تا او را از رسیدن به هدف خود بازدارند. اندیشمند در اینجا شبیه قاضی تحقیق است که در مورد ماجرا یا جرمی خاص تحقیق می‌کند. اگر قدرتمندانی وجود داشته باشند که کشف حقیقت به مصلحت آنها نباشد، در صورتی که قاضی پایش را بیش از گلیم خود دراز کند و از خط قرمز عبور کند، به او آسیب می‌رسانند. زینهار! زینهار! از اینکه پیش از موقع به حقیقت نزدیک شوی!

به هر روی روش تبارشناسی ما را به طرح این پرسش و می‌دارد: اندیشه ایمان به خدا برای نخستین بار چگونه پدید آمد؟ در اینجا خوب است اشاره کنم به کتاب ژان بوتیرو به نام زایش اندیشه خدای واحد؛ کتاب مقدس از چشم‌انداز تاریخ‌نگار و نه از چشم‌انداز مؤمن سنتی. با مطالعه این کتاب می‌توان تفاوت میان نگرش تاریخی به عقایدی که بیشترین رسوخ را یافته‌اند و نگرش ستایش‌گرانه موروثی را دریافت. پروفیسور بوتیرو متخصص تمدن بین‌النهرین - یعنی تمدن آشوری و اکادی و سومری - و به‌طور اخص ادیان سامی باستانی یا ادیان باستانی خاورمیانه است. اینها ادیانی هستند که پیش از دین یهود پدید آمدند و برای نخستین بار به «اندیشه خدای واحد متعالی» مجال ظهور دادند. نویسنده در این کتاب از راه پژوهشهای تاریخی و باستان‌شناختی نشان می‌دهد که چگونه آدمیان از مرحله شرک و چندخدایی به دوران ایمان به خدای یگانه یکتا گام نهادند. در عین حال از میزان شباهت و رابطه شگفت‌آور حکایت توفان نوح در تورات با آنچه در این باره در اسطوره کهن گیلگمش وجود دارد (حتی در جزئیات) پرده برمی‌دارد. این اسطوره بسی قدیمی‌تر از تورات است و این خود نشانه آشکاری بر رابطه عمیق ادیان توحیدی با ادیان باستانی خاورمیانه - که پیش از آنها بوده‌اند - است. این کشف باستان‌شناختی مهم از آن روز که دانشمند انگلیسی ج. اسمیت در پایان قرن گذشته (دقیقاً سال ۱۸۷۰) به نتایج خود رسید، وجدان غربی را زیر و رو کرد و به این ترتیب تاریخمندی

تورات به شکل قاطع و شفاف اثبات شد. این رویداد کمترین از انقلاب کوپرنیک در اخترشناسی نبود.

به حرف اولم بر می‌گردم. باید روش تبارشناسی را برگستره زبان و فکر عربی اعمال کنیم تا دریابیم که نخستین بار اندیشه خدای واحد چگونه در آن پدید آمده است. به سخن دیگر باید به پانزده قرن پیشتر برگردیم؛ به دوران قرآن. قرآن می‌گوید: لایسئل عما یفعل و هم یسئلون (او در برابر هیچ یک از کارهایی که می‌کند، بازخواست نمی‌شود ولی مردم بازخواست می‌شوند. انبیاء، ۲۳). در این هنگام بود که اندیشه الوهیت برای نخستین بار در زبان عربی شکل گرفت (یا بگو اندیشه خدای توحیدی، زیرا چند خدایی در میان عرب قبل از قرآن وجود داشت). در این دوران بود که انگاره و تصور مشخصی از خدا و رابطه آدمی با او و نوع این رابطه جان گرفت و ریشه دوآیند. این انگاره هنوز بر ما سیطره دارد. نمی‌گوییم باید به این انگاره پشت کنیم. پناه بر خدا. عظمت و شکوه اسلام در توحید منزه و مطلق آن تجلی می‌یابد. می‌گوییم باید دوباره آن را تاویل کنیم؛ به شکلی متفاوت با آنچه در قرون وسطا حاکم و موجود بود. چرا؟ زیرا انگاره قرون وسطایی از خداوند بسیار هزاس‌آور و ترسناک است، به گونه‌ای که آدمی را از حرکت باز می‌دارد یا مانع رها شدن نیروهایش و به فعلیت درآمدن امکانات و نشان دادن هویتش می‌شود. این مهمترین چالشی است که در مسیر بازنگری سراسر میراث اسلامی و تأسیس تئولوژی اسلامی جدید وجود دارد. می‌دانم کلمه تئولوژی نگرانیهای زیادی برمی‌انگیزد، لذا بهتر است بگویم تأسیس رابطه‌ای نو میان خدا و انسان، میان ساحت مقدس و سپهر دنیوی، میان عبادات و معاملات. روشن است که تا نتوانیم این رابطه را از سلطه تئولوژی قرون وسطایی رها کنیم، در امور سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و حتی اقتصادی آزادی نخواهیم یافت (به مسأله ربا یا سود بنگرید و اینکه چگونه این مسأله می‌تواند گردش کار را در بانک‌ها متوقف کند). نقطه اتصال اساسی میان «تئولوژی» و «سیاست»، میان «تصور رعب‌آور از الوهیت» و «تصور حکام یا نظامهای حکومتی مطلقه» در همین جاست. به همین دلیل است که می‌گوییم آزادی زمینی منوط به آزادی آسمانی است و به همین خاطر آزادسازی دینی - یا اصلاح دینی - را نسبت به دیگر آزادسازی‌ها - مانند آزادسازی سیاسی و اجتماعی و اخلاقی - مقدم می‌دارم، زیرا آزادسازی دینی است که به انواع دیگر مشروعیت می‌بخشد و اگر با موفقیت انجام شود، این احساس را به تو می‌دهد که در همه زمینه‌های دیگر می‌توانی نیرومندان و فاتحانه وارد شوی. در این صورت است که خواهی توانست بر نیروهای رسوب یافته درون خود ظفریابی و جهانی را زیر نگیں خود درآوری. در غیر این صورت کامیابی در هیچ گستره‌ای ممکن نیست و حتی اگر پیروزی موقتی هم در کار باشد، دیر یا زود شکست از راه خواهد رسید. گره‌ها و شاه‌مسأله همین است. چه تفاوتی میان اروپا و جهان اسلام و عرب وجود دارد؟ چرا اروپا پیش رفت و مسلمانان پس ماندند؟ زیرا اروپا فهمید چگونه از زندان این رابطه قرون وسطایی بیرون بیاید و چگونه به جای آن رابطه‌ای جدید بنشاند که بی‌هیچ ترس یا احساس گناهی اقبال به زندگی و شوق به کار بیافریند. اروپا اجازه



خداوند متعالی است و هیچ‌کس نمی‌تواند از او، به‌نام او، سخن بگوید و ممکن نیست انسانی بتواند به او، به‌شکل مستقیم و بی‌واسطه دست یابد.

بتوان مرحله دیگری را نیز در مقام مرحله پنجم اضافه کرد، به نام «جنبش ملی» (عبدالناصر ۱۹۷۰ - ۱۹۵۲) و بعد از آن «انقلاب اسلامی» (۱۹۷۰ تاکنون). با این همه بگذارید تنها به سه مرحله نخستین پردازیم، زیرا اینها مراحل هستند که عقل اسلامی در آنها تأسیس شده و تبلور و رسوخ یافته است. همواره باید اولویت را به مرحله تأسیس و سرچشمه‌ها داد. اگر این دوران فهم نشود، هیچ چیز در دوران کنونی فهم نخواهد شد.

نخست: مرحله قرآن و سرچشمه‌های تکوین (یعنی از سال اول تا سال یکصد و پنجاه هجری یا ۶۶۷ - ۶۲۲ میلادی). این مرحله را در کتاب قرائت‌هایی از قرآن بررسی کرده‌ام. در آنجا آورده‌ام که واژه «عقل» به هیات مصدری در مصحف نیامده است. آنچه هست، یا عبارتهای استفهامی است مانند: افلا تعقلون؟ افلا یعقلون؟ یا جمله‌هایی از این دست: صم بکم ضمی فهم لا یعقلون. پس از تحلیلی طولانی به این نتیجه رسیدم که عقل در نص قرآنی جایگاه ویژه‌ای دارد که در همه متون اسلامی پس از آن نظیر ندارد. این امر به صورت بندی زبانی خاص قرآن باز می‌گردد که از بُن با صورت بندی زبانی حدیث یا کتابهای فقه و علم کلام و فلسفه و... فرق می‌کند. صورت بیانی قرآن، صورت بیانی کتابهای مقدس پیشین مانند تورات و انجیل را به یاد می‌آورد. قرآن نیز همچون تورات و انجیل انواع گفتارهای زیر را به کار می‌برد: گفتار نبوی، گفتار تشریحی، گفتار گزارشی و حکایت‌گرانه (اننا نقص علیک احسن القصص) گفتار حکمی (حکمتها و امثال و مواعط) و گفتار سرودی و تسییحی (تسییح و تهلیل و ترتیل). جنبه‌های ابداعی، رمزی و استعاری جوشان در گفتار قرآنی بر جنبه منطقی، عقلانی، استدلالی و برهانی استوار بر حجت و حجت‌آوری غلبه دارد. جای فهم و ادراک حسی و عاطفی در قرآن، قلب است نه سر. به این معنا که مفهوم عقل در قرآن از حساسیت و خیال و شعور جدا نیست. معنا بیش از آنکه از طریق مفاهیم استدلالی و منطقی وحی شود، از راه مجاز و مثل و حکمت و رمز وحی می‌شود.

داد پرسشهای ناظر به خدا و چگونگی رابطه با او به صورتی طبیعی مورد مناقشه فلسفی قرار گیرد. آنها مانند ما این پرسشها را پامال و سرکوب نکردند. حتی کار را به جایی رساندند که برخی از اندیشمندانشان مانند نیچه از «مرگ خدا» سخن گفتند. چنین عبارات قساوت‌آمیزی که حساسیت توده مؤمنان را برمی‌انگیزد، نباید ما را بترساند؛ اظهار چنین عباراتی به معنای نفی خدا یا انکار ایمان به خدا نیست، بلکه تنها به معنای مرگ تباری خاص [از مفاهیم] یا شیوه زبانی خاصی برای بیان وجود خداوند است. خداوند زنده نامیراست. آنچه می‌میرد، آنچه واقعاً تاریخی است، انگاره‌هایی است که آدمیان در معبر تاریخ و دورانهای گوناگون آن از خدا ساخته‌اند. مشکل اینجاست که بشر نمی‌تواند میان خدا - سبحانه و تعالی - و انگاره‌ای که از او به دست بشر ساخته می‌شود، تمایز بنهد. خداوند کاملاً منزّه و متعالی و فراتر از عالم و آدم است. با این همه دیدن‌داران فکر می‌کنند می‌توانند به او برسند و او را لمس کنند؛ گویی او در میان آنها حاضر است (عامه مردم صرفاً می‌توانند به «خدایی شخص‌گونه» ایمان بیاورند). مشکل اصلی همین است که چگونه می‌توان انگاره جدید از خداوند را به مؤمنان سنتی مسلمان یا نامسلمان منتقل کرد (این مشکل در مورد بنیادگرایان مسیحی و یهودی نیز جاری و صادق است).

انگاره تیره و ترس‌آور و تحمیل‌گرانه قرون وسطایی از خداوند و الوهیت مرده است، یا اینکه باید بنمیرد. چرا؟ برای اینکه مجال برای تصور دیگری که عاشقانه‌تر و لطیف‌تر و نوازشگرانه‌تر است، گشوده شود. به این ترتیب، به جای تصویری که ما را در چنگ و چنگال خود می‌فشارد، تصویری روادارانه می‌نشیند که ما را رها و آزاد می‌کند. می‌توان گفت انگاره نوین از خداوند در امید تجلی می‌یابد، در گشودگی بر افق امید؛ امید به جاودانگی، امید به آزادی، امید به عدالت، امید به آشتی آدمی با خودش. این خدای جهان‌نو و انگاره نو است. این خدایی است که در جامعه پیشرفته اروپایی اینک حضور و حکومت دارد؛ جامعه‌ای که پس از پشت سر گذاشتن آزمون‌هایی سخت، انگاره خشمگانه و ترش‌روییانه خدا را به قتل رسانده است. بدین روی در می‌یابیم که درک انسان از خداوند به اقتضای جوامع و زمانه‌ها تفاوت می‌کند. جامعه آزاد، پیشرفته و شکوفا خدا را موجودی آرام، روادار و بردبار می‌داند و جامعه فقرزده و فرورفته در نادانی و تن داده به هیبت و هیمنه پدر سنگدل یا حاکم ستم‌پیشه مستبد، خدا را تنگ چشمی درشت‌خو و دژرفترار می‌بیند.

● **بگذارید مسأله دیگری طرح کنم. شما طرح جامع خود را نقد عقل اسلامی نام نهاده‌اید. منظورتان از «نقد عقل اسلامی» چیست؟**

○ منظور من بازسنجی انتقادی و ارزیابی دوباره سراسر میراث اسلامی از پیدایش قرآن تا امروز است. من میان سه یا چهار دوره اساسی فرق می‌گذارم: ۱) مرحله قرآن و شکل‌گیری اولیه اندیشه اسلامی، ۲) عصر کلاسیک، یعنی دوران عقلانیت و شکوفایی علمی و تمدنی، ۳) دوران مدرسی (اسکولاستیک)، یا دوران تکرارها و نشخوارها (که عصر انحطاط هم نامیده می‌شود) و ۴) دوران نوزایش در قرن نوزدهم تا دهه پنجاه این قرن. و شاید

گفتار قرآنی گویی از دل می جوشد و لبریز است از زندگی روزمره و رخداد‌های تاریخی که محمد ص طی بیست سال در آنها نقش اصلی داشت. در نتیجه عقل موجود در قرآن عقل عملی و تجربی است (یعنی معطوف به رویدادها و مشکلات هر روزی و واکنش به آنهاست). این عقل جوشان و خروشان است، درست مانند زندگی. عقل سرد تأمل‌گر و استدلالی و برهانی (به‌شبهه مثلاً گفتار فلسفی) نیست. به همین دلیل دانش تفسیری که تأثیرپذیرفته از فلسفه ارسطویی بعدها در بصره و بعد در بغداد پدید آمد، مفهوم عقل به معنای منطقی و استدلالی را بر قرآن فرافکنند. این خطاست، چون چنین چیزی در قرآن نیست. مسلمانان معاصر نیز درست در همین دام افتادند و حتی در قرآن به دنبال اتم‌شناسی گشتند!... این قرائت فرافکنانه قرآن است، نه قرائتی هماهنگ با زمان نزول وحی. چیزی را بر قرآن فرافکنند که در آن نیست. به اصطلاح زبان‌شناسان امروزی قرائت من قرائت به روش «هم‌زمانی» (synchronic) است. به این معنا که همه چیز را فراموش می‌کنم و قرآن را در عصر نزول قرار می‌دهم، یعنی در محیط عربی و بدوی و شهری قرن هفتم میلادی. این نقص قرآن نیست که مفهوم ارسطویی یا مفهوم فلسفی مدرن عقل و نیز اکتشافات علمی و فیزیکی جدید را در بر نداشته باشد. قرآن کتاب دینی عظیمی است، نه کتابی در دانش جغرافیا یا تاریخ یا اتم یا زیست‌شناسی و... ولی غیرت‌مندی افراطی مسلمانان موجب می‌شود دوست داشته باشند همه اینها در قرآن وجود داشته باشد. اکنون وقت آن رسیده که مسلمانان قرآن را «قرائت» کنند تا به حقیقت آن راه یابند و چیزی که نمی‌خواهد بگوید بر دهان آن نهند. وقت آن رسیده که از فرافکنی شہوات و امیال سیاسی خود بر قرآن دست بردارند تا آن را پیش از هر چیز کتابی دینی بدانند و نه چیزی دیگر. موسم آن است که آن را در بافت زبانی واقعی آن که بر نمادهای درخشان و استعاره‌های زیبا و جوشان استوار است، ببینند؛ نمادها و استعاره‌هایی که خرد را خیره می‌کند (سرّ) بهت‌قریشیان همین بود، با آنکه با محمد ص دشمن بودند و به او تهمت می‌بستند که شاعر و دیوانه است... در نتیجه گفتار مجازی یا رمزی را نمی‌توان به معنایی یک‌سویه تقلیل داد و مانند فقہان و متکلمان و مفسران کلاسیک آن را در قالب‌هایی جامد زندانی کرد؛ کاری که آنها در دوران خود برای پاسخ به نیازهای جامعه خود انجام می‌دادند. ولی آنها چون معنای استعاری را به معنای واژگانی تحویل می‌کردند، فکر می‌کردند به تمام معنا دست پیدا کرده‌اند، در حالی که چنین نبود، آنها تنها معنا را محدود کردند و به نسل‌های بعدی چنان وانمودند که گویی این معنا تنها معنای ممکن است (آیات تشریحی به تنهایی گواه این امرند).

○ ولی قرآن آکنده از عباراتی همچون *افلا یظنون؟ افلا یعقلون؟ افلا یتدبرون؟*... است آیا این به معنای *فراخوانی* به خرد و خردورزی نیست؟

● بلی، ولی نه به معنای ارسطویی یا مدرن عقل. باید در نظر بگیریم که عقل، تاریخ و سیورورت تاریخی دارد. به این معنا که در گذر زمانه و به مقتضای امکانات هر دوران و ابزارهای علمی و فنی آن دگرگون می‌شود. عبارت «افلا تعقلون» که در قرآن بسیار

تکرار می‌شود، به این معناست که آیا عجایب خداوند را در آفرینش نمی‌بینید؟ چرا به من ایمان نمی‌آورید؟ آیا میان نشانه‌ها و رمزهایی که به شما می‌نمایم پیوندی برقرار نمی‌کنید؟ آیا خدایتان را بر این همه نعمتی که ارزانی‌تان کرده سپاس نمی‌گزارید؟ و... در نتیجه معنای اولی - یا هم زمانی - واژه عقل در قرآن صرف ربط و پیوند است؛ یعنی ایجاد رابطه‌ای معین یا دیدن این رابطه میان دو چیز: آسمان و تعالی، زمین و نعمتهایی که خدا روزی کرده، آذرخش و خشم و جبروت خالق و... این عقل به معنای تحلیل مفهومی و منطقی پدیدارها نیست. اینها اموری است که بعدها به قلمرو اسلامی وارد شد، یعنی بعد از ورود فلسفه یونان و منطق ارسطو به گستره زبانی و فرهنگی اعراب. عقل در قرآن معطوف به زبان [نمادین] است، یعنی معطوف به نشانه‌ها و آیه‌ها و نمادهاست، نه به خود واقعیت. گویی گفتار قرآنی جهانی کامل از نشانه‌ها و نمادها پدید آورده است و مانند عقل فلسفی یا عقل شیمی یا فیزیکی یا زیست‌شناختی به تحلیل مستقیم واقعیت محسوس مادی کاری ندارد. به همین دلیل وجود واژه‌هایی مانند آسمان، زمین، خورشید، ماه، آذرخش، ستارگان و... در قرآن نباید ما را بفریبد، زیرا اینها به خودی خود مراد نیستند، یعنی به معنای فیزیکی خود مراد نیستند، بل به معنای رمزی و استعاری به کار رفته‌اند. اینها در مقام نشانه‌هایی دال بر عظمت و قدرت خالق نشسته‌اند. آذرخش و برق در اینجا پدیدارهایی فیزیکی نیستند که تن به تحلیلی علمی دهند، نشانه‌ای بر امری دیگرند، بر جبروت خالق. به این معنا جهان، سراسر، مخزنی از نشانه‌ها و نمادهایی است که خداوند را تسبیح می‌گویند.

خوب است مسلمانان از خواب برخیزند، چشم بگشایند، قرآن را با دیده‌ای دیگر بخوانند و آن را در دوره و محیط خاص خود بگذارند تا بتوانند حقیقت آن را دریابند. اگر چنین کنند، دیگر به خود این اجازه را نخواهند داد که اندیشه‌ها، دغدغه‌ها، نظریه‌ها و ایدئولوژی‌های دوران خود را بر آن فرافکنی کنند. قرآن نه کتاب فیزیک است، نه شیمی، نه جامعه‌شناسی و نه اقتصاد. نه نظام اقتصادی خاصی را ایجاب می‌کند و نه نظام سیاسی خاصی را. اینها اموری هستند که به آدمی واگذار شده‌اند تا طبق قوانین علم اقتصاد و جامعه و سیاست آنها را حل کند. قرآن پیش از هر چیز گفتاری دینی است و با بلاغتی تمام از موضوعات اساسی آدمی مانند مرگ و زندگی، آخرت و نکورفتاری، عدالت و همسایه‌دوستی و... سخن می‌گوید. همچنین مبانی و اصول اخلاقی در آن هست که صبغه جهانی دارند، مانند آیاتی که می‌گوید: *فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره * و من یعمل مثقال ذرة شراً یره* (هرکس به وزن ذره‌ای نیکی کرده باشد آن را می‌بیند و هرکس به وزن ذره‌ای بدی کرده باشد آن را می‌بیند؛ زلزله، ۸۷). آیا این اصل اخلاقی به تنهایی کافی نیست که همه سلوک و رفتار تو را سمت و سو بخشد و شخصیت تو را در جامعه شکل دهد؟

○ مرحله دوم نقد عقل اسلامی چه؟

● مرحله دوم مرحله‌ای کلاسیک است که از سال ۱۵۰ آغاز می‌شود و تا سال ۴۵۰ هجری ادامه می‌یابد، یعنی از ۷۶۷ تا ۱۰۵۸ میلادی (این تاریخها تقریبی است). این دوران، دوران

رویش و بالندگی عقلانیت و به قول تاریخ‌نگاران «عصر زرین» تمدن عربی - اسلامی است. در این دوره، عقل اسلامی برای نخستین بار رو در روی عقلی بیگانه قرار می‌گیرد، یعنی رو در روی عقل یونانی و فلسفی می‌ایستد. از پایان قرن دوم هجری / هفتم میلادی، ترجمه متون مهم اندیشه یونانی در زبان عربی به وفور یافت می‌شد. بررسی چگونگی پیدایش عقلانیت عربی - اسلامی در این دوره کار بسیار دشواری است. باید محیط روانی آن دوران را بشناسیم تا بتوانیم بفهمیم چگونه این عقلانیت از جدال با معرفت اسطوره‌ای و خیالخانه دینی (Imaginaire de religiaux) حاکم سر برآورده است. معرفت عقلانی از زهدان معرفت اسطوره‌ای (بدوی، استعاری یا رمزی) برمی‌آید. همه اینها با تحول همه سویه تمدن عربی - اسلامی همراه و هم‌پیوند است: اقتصادی، اجتماعی، فنی، علمی و فلسفی. جدال عقل تحلیلی مستقل [با معرفت اسطوره‌ای] را، به‌طور خاص، در جنبش معتزلیان می‌توان دید و بعد به‌طور اخص و بیشتر در نهضت فیلسوفان و دانشمندان (یعنی طبیعی‌دانان). در این روزگار بود که شخصیت‌های بزرگی چون کندی، جاحظ، رازی، توحیدی، فارابی، ابن سینا، مسکویه، ابن رشد و... در دامان تمدن اسلامی پرورش یافتند. می‌توان گفت شخص ژرف‌اندیشی مانند جاحظ در سطح بالایی از عقلانیت قرار داشته است. اگر بگوییم که او به ولتر شبیه است، مرتکب زمان‌پریشی (anachronism) نشده‌ایم، زیرا وی نیز تا جایی که زمانه و امکانات به او اجازه می‌داد، با سبک سخره‌گرانه و زیبا و نمایش‌گونه خود به ستیز با عقاید جزمی و خرافانی رفته است. به همین دلیل می‌توان گفت که خردباوری بزرگ بوده است.

در این دوران بود که گستره فرهنگ عربی - اسلامی شاهد درگیری تند و تیز دو حریف و رقیب اساسی بود: مقلدان یا محدثانی که با علوم دینی سروکار داشتند و خردگرایانی که با علوم بیگانه یا به تعبیر آن زمان «دخيله» (وارداتی) دمخور بودند. تعبیر علوم دخيله تعبیری هجوآمیز است که از سوی دشمنان اندیشه یونانی مانند ابن قتیبه به کار می‌رفت و ما را به یاد مقوله «تهاجم فرهنگی» می‌اندازد که امروزه نقل برخی محافل ایدئولوژیک عربی - اسلامی است. وقتی به مناقشه‌ها و مجادله‌های نظری آن دوران در مقایسه با دوران خودمان نگاه می‌کنیم، به یاد این ضرب‌المثل عربی می‌افتیم: «ما اشبه اللیلة بالبارحة» (امشب چقدر شبیه دیشب است). موضع سخت‌گیران در برابر دانش یونانی در آن دوران درست مانند موضع بنیادگرایان امروزی در قبال دانش اروپایی و روشهای آن است. بنابراین، این پدیده‌ای نو نیست و ریشه در اعماق تاریخ دارد. این چالش صرفاً چالشی نظری و انتزاعی نبود، بلکه از تمایز اجتماعی روشنی نیز حکایت می‌کرد. ورای این جدال، ستیز میان دو گروه (اگر نگوییم دو طبقه) اجتماعی دیده می‌شود. گروه روشنفکران و کسانی که از لحاظ مادی در رفاه نسبی قرار دارند و گروه عوام که تحت تأثیر محدثان و واعظان و ائمه مساجد بویژه در محله‌های فقیرنشین قرار دارند. ائمه این مساجد با ایراد خطبه‌های جمعه قرائتی ساده و ساده‌انگارانه از دین به دست می‌دهند؛ قرائتی که از هرگونه پیچیدگی تئولوژیک یا عقلانی تهی است. این نزاع بویژه در اوج

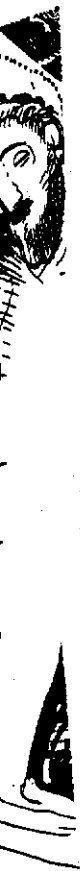
پیروزی معتزله در سایه خلیفه مأمون (۸۳۳-۸۱۳ م) خود را نشان داد. روشن است که مأمون رسماً عقیده معتزله را پذیرفت و به آنان نزدیک شد و با دشمنان آنها بویژه اهل نقل و تقلید، یعنی حنبلیان مبارزه کرد. چه بسا این دوره تنها مرحله‌ای بود که خردباوران در تاریخ اسلام پیروز شدند و حتی فراتر از آن، ایدئولوژی نظام را تشکیل دادند.

چالش دیگری که در تاریخ اسلام در نحوه به کارگیری عقل تأثیر گذاشت، چالش میان اهل اجتهاد و اهل تقلید بود. این تضاد نیز بازتاب تمایزی اجتماعی - ایدئولوژیک در عرصه واقعیت بود. «اجتهاد» در عصری شکوفا شد که قدرت مرکزی پا گرفت و خلافت عربی - اسلامی در بغداد بالنده شد. اما هنگامی که قدرت مرکزی از هم گسیخت و حکومت‌های محلی رقیب پدید آمدند و دورانی که عصر انحطاط خوانده می‌شود، آغاز شد، «تقلید» گسترش یافت. وقتی نویسندگان، به رسم معمول، از افتتاح انسداد باب اجتهاد سخن می‌گویند، برای اشاره به این دو مرحله متمایز است. در دوره نخست بود که اندیشه اسلامی نطفه بست و به دست امامان مؤسس، یعنی امامان مذاهب بزرگ مانند تشیع و تسنن و اباضیه زاده شد. دوره دوم، دوران بازگویی طوطی‌وار آموزه‌های آنان است، تکرار و تشخوار آنها در حوزه‌های دینی و مدارس و خانقاهها. از اینجا به بعد است که جهان اسلام شب یلدای خود را آغاز می‌کند.

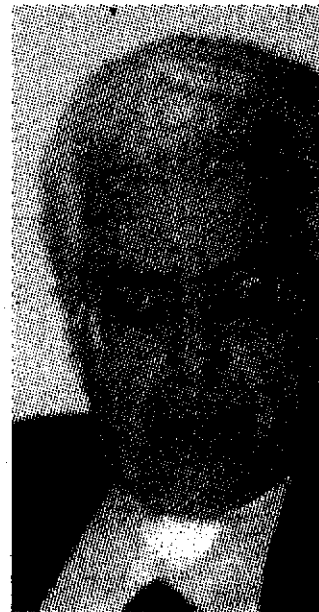
○ و این مرحله‌ای است که شما آن را دوران مدرسی می‌نامید؛ یعنی دوران تکرار و تقلیدی که شبیه قرون وسطای مسیحی است؟

● بلی و این مرحله‌ای است که اکنون ما مسلمانان وارثان آن هستیم. در نتیجه اسلامی که امروزه بر ما حاکم است، اسلام عصر کلاسیک و آفرینش‌گر و روینده و بازور و سرشار از شور و شرف و بحث و جدال در مسایل اعتقادی و گشوده بر کوشش و اجتهاد نیست، بلکه اسلام ادوار تلخ تکرار و تکرار و شرح شرح شروح است. دشواری وضعیت کنونی ما و ناتوانی ما در مهار این وضعیت از همین جا مایه می‌گیرد. ما دچار دوگسست و وحشتناک هستیم: اولاً گسست از دورانی که پربارتر و زاینده‌تر از امروز بود، یعنی گسست از میراث کلاسیک و ثانیاً گسست از بهترین دستاوردهای مدرنیته اروپایی از قرن شانزدهم تا امروز. در نتیجه عجب نیست که ما امروز در ظلمت و عجزی هولناک فرو غلتیده‌ایم. ما ناگزیریم همزمان در دو جبهه بجنگیم: جبهه احیای رابطه با میراث فلسفی و عقلانی حاکم بر دوران کلاسیک و بازشناسی و بازخوانی آن میراث و جبهه جبران تأخیر و تقصیر نسبت به تمدن اروپایی (فاصله و تفاوت تاریخی‌ای در حدود سیصد چهارصد سال). دوره مدرسی مانند حجایی ضخیم در برابر چشمانمان قرار می‌گیرد و ما را از دیدن آنچه در شش قرن نخست تاریخ ما رخ داده بازمی‌دارد و نیز مانع پیوند و ارتباط طبیعی ما با مدرنیته اروپایی می‌شود (به مواضع، دیدگاهها و ارزیابی محافظه‌کاران و بنیادگرایان معاصر در مورد مدرنیته بنگرید).

○ عقلی که در دوران مدرسی حاکم بود، از چه سنخ عقلی بود؟



● روشنی است که عقلی بسته بود؛ عملاً اندیشه فلسفی را یک سره حذف می‌کرد (من تمنطق تَزَنَدَقْ = هر که منطق بورزد، کافرکیش شده است)؛ عقلی در پیوند با آموزه‌های مذهبی و اقلیمی خاص (مذهب مالکی، حنبلی، حنفی، شافعی، اباضی، امامی و...) هر مذهبی هم در میدان رقابت دچار نوعی انزوی غیرورانه و ذاتی فرو بسته و خودبسته است. گسست عظیم و تقریباً مطلق میان اسلام سنی و اسلام شیعی پس از قرن سیزدهم میلادی اتفاق افتاد و این دو چنان به هم پشت کردند که گویی به دو جهان یا دو میراث سراسر متفاوت و متمایز تعلق دارند. این در حالی است که این دو از یک ریشه رویداده و از درون یک تاریخ سر برآورده بودند. از این به بعد است که نداری و نادانی و فرورفتن در چیب تنهایی اوج می‌گیرد و شدت حساسیتهای فرقه‌ای و



▼ **وظیفه فوری ما این است که سراسر میراث اسلامی را در پرتو تازه‌ترین روشهای زبانی و تاریخی و جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی بازخوانی کنیم.**

مذهبی به منتهای خود می‌رسد. امروزه ما میراث‌خواران همه اینها هستیم و در نتیجه وظیفه ما سنگین و راه ما بلند و کار ما بسیار و دشوار است. افق آزادی و رستگاری هنوز دور می‌نماید. به این ترتیب بود که خرد اسلامی به سبب و به تناسب تنگی و تیرگی شرایط اجتماعی و اقتصادی و هراس از تهاجم خارجی و داخلی، زار و نزار گشت. به رغم آنکه عقل در عصر کلاسیک آزاد و زاینده و مجادله‌های اعتقادی جاری و جوشان بود، به ناگهان در عصر انحطاط ممنوع و ته‌نشین شد. صرف اندیشه‌ورزی جرم و گناه تلقی شد. مردم از یکدیگر بریزند و هر یک سر در لاک عقاید خویش بردند و در غار کهف پندارهای خویش به خوابی عمیق و طولانی فرو رفتند؛ خوابی که هنوز از آن برنخاسته‌ایم. یا شاید بشود گفت در حال بیدار شدن هستیم.

○ با شنیدن سَم ضربه اسبان جنگجویان فاتح، در قرن نوزدهم در عصر «نوزایش عربی» بیدار شدیم.

● بلی. از اینجا به بعد مرحله چهارم عقل اسلامی و سرنوشت و تحولات آن در جهان اسلام آغاز می‌شود. عقل سنتی در آغاز کار به سختی به هوش آمد، چون شوک مدرنیته شکننده و کوبنده بود. بعد نرم‌نرمک به آن عادت کردیم. دوست دارم میان دو امر تمایز بیفکنم: مدرنیته مادی و مدرنیته عقلی و فکری. مدرنیته

○ **منظورتان از مدرنیته عقلی و فکری چیست؟**

● مرادم مجموعه دستاوردهای تئولوژیک و علمی و فلسفی ای است که از قرن شانزدهم به این سو در اروپا به وجود آمد و سبب گسست آشکاری با فضای عقلی قرون وسطا شد. با انقلاب لوتر و اعتراض شدید و پرواوزه او در آغاز قرن شانزدهم گسستی تئولوژیک حاصل شد. با انقلاب کوپرنیک و اکتشافات گالیله در گستره اخترشناسی، گسستی معرفت‌شناختی به وجود آمد و نگرش ما به کیهان و جهان دگرگون شد و از انگاره جهان بسته و کران‌مند، که از دورانهای کهن یونانی - رومی تا اواخر قرون وسطا بر آدمی حکومت می‌کرد، به انگاره جهان باز و بی‌کران گذر کردیم (کیهان گشوده و بی‌کران، و زمین سیاره کوچکی در میان سیاره‌های بی‌شمار آن است. زمین آن‌گونه که بشر قدیم طی قرن‌ها و قرن‌ها گمان می‌کرد، کانون کیهان نیست و خورشید نیست که بر گرد زمین می‌گردد، بل به عکس است و...). اکتشافات علمی و گشایشهای فلسفی بعدی در قرن هجدهم - عصر روشنگری - و پس از آن در کار آمدند. گسست عظیمی با الاهیات مسیحی یا با ادعای سلطه انحصاری مسیحیت بر حقیقت پدید آمد. شاید بتوان گفت که قهرمانان این گسست علمی - فلسفی کسانی از قبیل دکارت، گالیله، کوپرنیک، نیوتن، اسپینوزا و لایب نیتز در قرن شانزدهم و هفدهم و کانت، هگل، مارکس، نیچه، فروید و آینشتاین در قرون بعدی هستند. آنگاه مدرنیته تداوم یافت و در قرن بیستم ریشه دوانید (توجه شما را به علم فیزیک و بازتابهای فلسفی و حتی الهیاتی آن جلب می‌کنم). این سرگذشت ماجراجویانه عقل و دستاوردهای آن در غرب است که به اختصار آنها را برشمردیم. عقل اسلامی در هیچ‌یک از این دستاوردها هیچ نقشی نداشته است و یک‌سره با آن بیگانه مانده؛ مانند بیکاره‌ای در پیاده‌روی خیابان تاریخ. چه شکاف گسترده‌ای ما را از آنها جدا می‌کند. وقتی می‌گویم عقل اسلامی منظورم عقل عربی و عقل ترکی و عقل ایرانی و عقل پاکستانی و افغانستانی و... همه اینهاست. مرادم همه جهان اسلام است. دشواری وضع ما در برابر غرب و عدم توازن نگران‌کننده ما از همین جا نشأت می‌گیرد. قوی پیشرفته می‌خواهد بر ضعیف پس‌مانده سلطه یابد و در جهان جایی برای ناتوان واپس‌مانده نیست.

اندیشمندان بزرگی مانند طه حسین در دهه‌های بیست و سی

این قرن تلاش کردند روش زیانناشناسی تاریخی را به قلمرو فرهنگ عربی وارد کنند. واکنش عقل مدرسی (محافظه کار) تند و تیز بود، تا آنجا که آن اندیشمندان ناگزیر شدند از دستاوردهای فکری خود عقب‌نشینی کنند و حتی اشک توبه و پشیمانی بریزند. عالمان سنتی دینی که نمایندگان این عقل متحجر هستند، اینها را تهدیدی برای نگرش کهنه به امور دیدند و چون اکثریت را تشکیل می‌دادند، توانستند صدای آنها و اخلافشان را خاموش کنند.

○ بعد چه شد؟

● بعد از آن مرحله «لیبرالیستی» یا مرحله «نوزایش» که از سال ۱۸۸۰ تا ۱۹۵۰ دنباله یافته بود، پایان یافت. می‌پسندید که من این دو کلمه را درون گیومه می‌گذارم، زیرا آنها را صرفاً کوششی برای جبران مافات و پیوستن به کاروان تمدن مدرن می‌دانم. متأسفانه این مرحله به دلایل بسیاری نتوانست کامیاب شود. چه بسا مهمترین دلیل این باشد که ضرورت جنگ با خارج یا آزادسازی خارجی بر ضرورت جنگ با داخل یا آزادسازی داخلی غلبه یافت. به این ترتیب برای رویارویی با تهدیدها و تحدی‌های خارجی، یعنی امپریالیسم و استعمار و اسرائیل، ایدئولوژی مبارزه شکل گرفت. عقل ستیزه‌گر به جای عقل لیبرال نشست (به دلایلی که در دوران خودش قابل توجیه بود، زیرا اولویت اول و ضرورت قطعی به‌شمار می‌رفت). این عقل ستیزه‌گر دو صورت به خود گرفت: شکل قومی و ملی از سال ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ و شکل اسلامی بنیادگرایانه از سال ۱۹۷۰ تا امروز. عقل ستیزه‌گر، هم با عقل لیبرال فرق می‌کند و هم با عقل سنتی‌ای که هنوز بر دانشکده‌های علوم دینی و الازهر و نجف و زیتون تونس و قرویین در فاس و... حاکم است.

عقل ستیزه‌گری که در ایدئولوژی مبارزه علیه خارج تجسم می‌یابد، از چند عنصر ساخته شده است: اندیشه‌های انقلاب سیاسی بورژوازی فرانسه و اندیشه‌های انقلاب اجتماعی برای کسب «دموکراسی‌های مردمی»‌ای که در اتحاد جماهیر شوروی و کشورهای سوسیالیستی رایج و حاکم بود. مشکل این عقل در اینجا است که می‌خواهد ایدئولوژی‌ای را به کشورهای عربی و اسلامی وارد کند که در آن کشورها نیروی و با نیازهای آنها تناسب ندارد. چرا؟ زیرا جوامع اسلامی و عربی شاهد جنگ و جدالهای فرهنگی - اجتماعی باروری که در جوامع غربی طی دو قرن اتفاق افتاد، نبوده‌اند. انتقال ایدئولوژی مارکسیسم به جامعه روستایی فقیری که هنوز زیرساخت آن عوض نشده و انقلاب صنعتی در آن رخ نداده، چه معنایی دارد؟ به این ترتیب این اندیشه بیش از آنکه رهایی‌بخش باشد، راهزن است. از این پس بود که گفتمان ضداستعمار تا زمانی که استعمار در جوامع عربی و اسلامی وجود داشت مشروع و موجه ماند، اما پس از رهایی از استعمار امری انتزاعی شد و به هیچ امر محسوس ارجاع و اشاره نمی‌کرد. به این ترتیب گفتمان عربی نفخ کرد و تا حد زیادی ایدئولوژیک شد و از تحرک و پویایی باز ماند.

○ و الان؟

● الان اگر بگذارند آخرین ملت (یعنی فلسطین) آزاد شود و استعمار، آخرین دست‌درازی خود (یعنی اشغال فلسطین) را به پایان برد، اعراب و به‌طور کلی مسلمانان برای نخستین بار «خود»

را رویاروی «خود» می‌بینند و به یک باره همه مشکلات سر برمی‌آورد. اول مشکل توسعه، دوم مشکل آزادیهای سیاسی و دموکراتیک و سوم مشکل تشکیل جامعه مدنی منسجم و یک‌دست و به‌هم پیوسته. در این هنگام است که دوران جهاد اکبر آغاز می‌شود، یعنی جهاد با نفس درونی. در این زمان است که ایدئولوژی مبارزه بی‌اهمیت می‌شود و عقل انتقادی لیبرال سر خود را بالا می‌گیرد تا حقوق خود را واپس گیرد و این هنگام است که عقل انتقادی می‌تواند بر عقل ایدئولوژیک حتی در شکل بنیادگرای کنونی آن غلبه یابد. در این هنگام است که رویارویی عظیم «خود» با «خود» شکل می‌گیرد، یعنی رویارویی بخش مدرن‌ساز هر یک از جوامع اسلامی و عربی با بخش سنتی آن و در این رویارویی ثمربخش - و گاه عنیف - است که آینده زاده می‌شود. نیل به توسعه و آزادی و ایجاد نهادهای دموکراتیک در جامعه آسانتر از مبارزه با دشمن خارجی نیست.

○ با این حساب، اگر ما باشیم و خودمان، چه وظیفه فوری‌ای بر دوش داریم؟

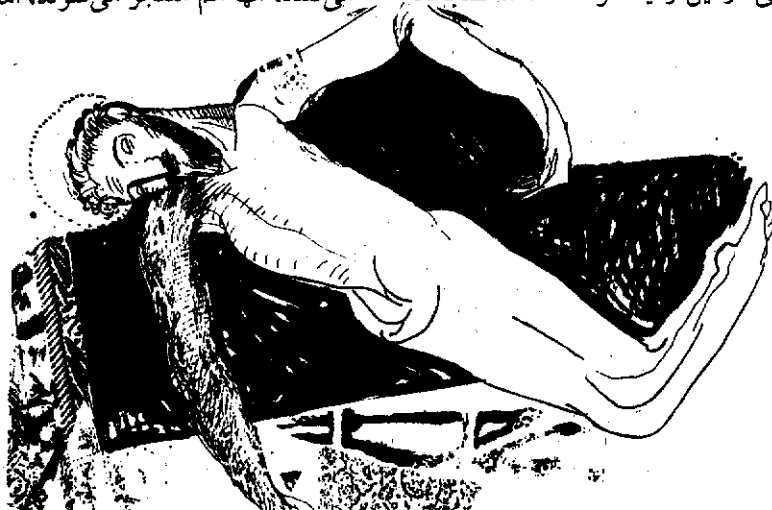
● وظیفه فوری ما این است که سراسر میراث اسلامی را در پرتو تازه‌ترین روشهای زبانی و تاریخی و جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی (یعنی مقایسه با دیگر میراث‌های دینی و بویژه آنچه در غرب مسیحی پدید آمد) بازخوانی کنیم و سپس ارزیابی فلسفی فراگیری از این میراث به‌دست دهیم تا هم عناصر مرده آن که مانع حرکت است، نمایان شود و هم عناصری که می‌تواند در بنایی نو دوباره به کار آید، شناخته شود. مسلمانان می‌خواهند برخیزند، اعراب می‌خواهند حرکت کنند، به راه بیفتند. این حقیقتی انکارنشدنی است ولی هر بار خود را شدیداً در بند گذشته می‌بینند. چه عواملی آنها را از حرکت باز می‌دارد؟ این عقده‌های ناپیدایی که نمی‌گذارد آنها با خود و با زمانه خود آشتی کنند، کدامند؟ اینها پرسشهایی است که امروزه باید طرح شود. تا آنجا که به من مربوط می‌شود، همواره در گذشته تطبیق روش تاریخی بر میراث اسلامی پشت‌گوش انداخته می‌شد و اولویت را به جنبشهای آزادیبخش ملی و مبارزه با خارج می‌دادند. همان‌طور که گفتم این امر موجه و معقول بود، ولی چون نمی‌توان این دو فرایند را هم‌زمان انجام داد، طبعاً فرایند آزادسازی درونی به تأخیر افتاد. نمی‌توان در حالی که میراث و سنت، ابزاری مقدس و کارا برای مبارزه و جهاد به‌شمار می‌رود، آن را نقد تاریخی کرد. در نتیجه، تطبیق این روشهای مدرن بر قرآن، حدیث، فقه، تفسیر، علم کلام، علم فرق و ملل و نحل، شریعت و سیره نبوی و... تاکنون به تأخیر افتاده است. آزادسازی درونی کاملاً به این فرایند بستگی دارد، زیرا نمی‌توانی رها شوی، مگر آنکه حساب خود را با گذشته‌ات تصفیه کنی و ریه‌های گذشته را از هوایی تازه پُر کنی. همه اینها به چه معناست؟ به معنای آن است که تصویری تاریخی از دوران اسلام نخستین و مرحله شکل‌گیری مصحف و دولت مدینه و خلافت و... به‌دست دهیم (درست همان‌گونه که تاریخ‌نگاران غربی در مورد مسیحیت اولیه و شخصیت عیسی و شکل‌گیری تاریخی انجیل‌ها انجام می‌دهند). همچنین باید سیره پیامبر و شخصیت صحابه برجسته او در پرتو دانش تاریخ جدید نور بگیرد و عناصر تاریخی شخصیت آنها از عناصر خرافانی و ستایش شده جدا شود. وقتی این تصویر تاریخی کامل شود، وارد

نزاع با تصویر قدسی و دست نخورده‌ای می‌شود که طی قرون
 متمادی تکوین یافته است. این چالش خلاق میان دو نگرش به
 تاریخ، یعنی نگرش تاریخی و واقع‌گرایانه و نگرش ایده‌آلیستی و
 موروثی، است که بن‌بذیل جدید را می‌زاید. بنابراین، کسی
 پیشاپیش از من طلب بدیل نکند. بدیل آماده نیست، بلکه در
 خلال کار و از دل ستیزه‌ها و هم‌کنشی با واقعیت موجود برمی‌آید.
 در عالم خیال فرض کنید ما دو کتاب در اختیار داریم که هر یک به
 شیوه‌ای سنت ما را تفسیر می‌کنند: یکی قصه سنت را طبق نگرش
 کهنه و معروف حکایت می‌کند و دیگری طبق نگرش تاریخی
 جدید. در عالم واقع تنها کتاب اول در کتابفروشیها یافت می‌شود
 و کتاب دوم هنوز در انتظار کسی است که آن را بنویسد. نسلهای
 آینده حتماً آن را خواهند نوشت، زیرا نیاز، مادر اختراع است و ما
 امروزه سخت نیازمندیم. اگر کتاب دوم را در دست داشتیم،
 تصویر سنتی چگونگی تکوین مصحف/ و تصویر تاریخی آن،
 تصویر سنتی شریعت/ و تصویر تاریخی آن، تصویر سنتی کسی
 مانند علی/ و تصویر تاریخی او در برابرمان نقش می‌بست. در این
 هنگام میان بُعد تاریخی/ و بُعد اسطوره‌ای و خیالی وجدان
 اسلامی توازن و تعادل برقرار می‌شود. در حال حاضر، سنت و
 نگرش غیرتاریخی به امور تقریباً غالب است. ساحت عربی یا
 کتابفروشیهای عربی و اسلامی آکنده از کتابهای سنتی‌ای است که
 نگرش سنتی به میراث را رواج می‌دهند. یک کتاب پیدا نمی‌کنید
 که نماینده نگرش تاریخی و عقلانی باشد. در چنین وضعی
 چگونه توقع دارید بنیادگرایان موفق نشوند؟ این وضع را با
 کشورهای اروپایی‌ای مانند فرانسه یا آلمان مقایسه کنید. در آنجا
 وضع کاملاً به عکس است. کتابهای سنتی درباره میراث وجود
 دارد، ولی باید چراغ دستت بگیری و آنها را پیدا کنی. باید به
 کلیساها بروی و در آنجا از کتابهای اعتقادی سراغ بگیری؛ کتابهایی
 که نگاه ایمانی - ستایش‌گرانه به مسیح، مریم عذراء، حواریون،
 تاریخ مقدس و... دارند. در حالی که کتابهایی که نگرش تاریخی -
 علمی را عرضه می‌کنند ویرتین کتابفروشیهای بزرگ را آکنده‌اند و
 همه جا می‌توانی به آسانترین وجه آنها را پیدا کنی. با چنین
 وضعی عجب نیست که وجدان تاریخی در غرب بر وجدان
 اسطوره‌ای غلبه یافته است. از قرن نوزدهم به بعد، چقدر کتابهای
 معتبر تاریخی درباره شخصیت عیسی ناصری نوشته شده است!
 اصلاً قابل شمارش نیست!

عظیمی را تشکیل می‌دهند. متأسفانه، این امر در کتابخانه اسلامی
 یافت نمی‌شود. در این کتابخانه تنها یک کتاب درباره میراث
 وجود دارد، از مغرب اقصی بگیر تا شمال سوریه و عراق (طبعاً)
 این کتاب به اشکال گوناگون و در هزاران نسخه وجود دارد، ولی
 درون مایه آنها یکی است و نوع نگرش آنها به امور صدها سال
 است که هیچ تغییری نکرده است). به این صورت است که
 آزادسازی وجدان اسلامی از درون میسر می‌شود، نه از بیرون؛
 آن‌طور که برخی از کوششها در جهت «احیای سنت» در سه دهه
 اخیر، تهیستانه و ناکامانه، باور داشتند و انجام دادند. تفاوت
 اساسی میان آنها و کوشش من در «نقد عقل اسلامی» در همین جا
 نهفته است.

○ نظر شما درباره شکوفایی کنونی جنبشهای بنیادگرا
 چیست؟ برخی از ناظران خارجی دلیل این امر را این می‌دانند
 که اسلام در ذات خود سخت‌گیر و متعصب است، یا اینکه
 مسلمانان نمی‌توانند متعصب نباشند...

● نه. نه. این درست نیست. سبب سخت‌گیری و افراط کنونی
 پیش از هر چیز به عوامل جمعیتی و اقتصادی و سیاسی و
 فشارهای خارجی برمی‌گردد. پیش از آنکه از دین سخن بگوییم،
 باید به وضعیت جامعه نگاه کنیم. وضعیت جامعه است که درباره
 امور نقشی تعیین‌کننده دارد، نه دین. به عبارت دیگر این جامعه
 است که چگونگی دینداری و توسل به دین را تعیین می‌کند. اگر
 جامعه‌ای فقیر و پرجمعیت و سرشار از مشکل باشد، در دینداری
 خود افراط خواهد کرد. این امر در مورد مسیحیت نیز جاری است
 (وضعیت مسیحیت را در اروپا تا قرن نوزدهم بررسی کنید،
 همچنین وضع کنونی آن را در یوگسلاوی صرب یا روسیه یا
 بولونی بنگرید). بنابراین تعصب و خشونت مختص اسلام نیست،
 تاریخ گذشته اروپا پر از دادگاههای تفتیش عقاید و جنگ ادیان
 است. حافظه روشنفکران غربی نباید تا این اندازه ناتوان شده
 باشد. خشونت پدیده‌ای انسان‌شناختی است و در بطن هر فرد و
 جامعه‌ای وجود دارد (وقتی می‌گوییم انسان‌شناختی است، یعنی
 انسانی است). هنگامی که در جامعه‌ای مشکلات بر هم انباشته
 می‌شوند، راه‌حلی برای آنها یافت نمی‌شود، احتقان به نهایت
 می‌رسد و سرکوب سیاسی بیداد می‌کند، آن جامعه منفجر
 می‌شود و در این میان زبان دینی را برای توجیه انفجار خویش
 به کار می‌گیرد، چون چیزی غیر از آن در دست ندارد. این حال و
 روز جوامع اسلامی‌ای است که، برخلاف دولتهای غربی، در
 سنت دینی خود بازنگری نکرده‌اند و فرهنگ این جهانی مدرن در
 آنها رسوخ نیافته است. در غرب وقتی کارفرمایان به کارگران ستم
 می‌کنند، آنها هم منفجر می‌شوند، اما زبان اعتراض و مالیات و



خواستهای اجتماعی را به کار می‌گیرند، نه زبان مسیحی را؛ به یک دلیل ساده و آن اینکه در جامعه‌ای که دیری است سکولار شده، دیگر مسیحیت در مقام مرجع نهایی اعتبار ندارد. در نتیجه جنبشهای اسلامی، اسلام را به صورت ایدئولوژی به کار می‌گیرند، نه به مثابه دین یا امری روحانی.

وقتی نوشته‌ها و آثار آنها را می‌خوانی، هیچ تأکیدی بر ارزشهای روحانی اسلام نمی‌بینی. هر چه تأکید هست بر مشکلات اجتماعی و اقتصادی و سرکوب سیاسی و استبداد حاکمان است. نوشته‌های آنان سیاسی است، ولی لعابی از زبان و ادبیات دینی سنتی بر آنها کشیده شده است، زیرا این تنها چیزی است که می‌تواند توده‌ها را بسیج کند و به حرکت وادارد. توده‌ها تقریباً غیر از این چیزی نمی‌دانند، از کودکی با این آموزه‌ها پرورش یافته و بالیده‌اند و اینها ریشه و شاخه و ساقه‌ی هویت آنها را می‌سازد. وقتی از دانشجویان دانشگاه نظر آنها را درباره‌ی رویدادهای جاری می‌پرسیدم، بیشتر آنها به من می‌گفتند: «می‌خواهیم مسلمان (به معنای بنیادگرایانه آن) باشیم، زیرا در جامعه خودمان جزء طردشدگانیم و غریبان هم دزدند بهره‌کشی از ما هستند، اسلام هویت ماست». به این ترتیب می‌بینیم که حتی روشنفکران نیز به عناصر عمیق هویت خود و ریشه‌ها بازمی‌گردند. وقتی می‌دانیم که اندیشه فلسفی در ارض اسلام پس از مرگ ابن رشد (یعنی از هشت قرن پیش) از میان رفته و حذف شده، چگونه می‌تواند به اسلام فرهنگی و غیربنیادگرا و گشوده و روادار بازگردند؟ تنها اسلامی که در میانه هست اسلام بنیادگراست، این اسلامی است که خانه و مدرسه و مسجد و حتی صفحه میراث فرهنگی روزنامه‌های بزرگ را نیز پر کرده است. اگر کسی بخواهد به اسلام برگردد، به اسلام بنیادگرا بازمی‌گردد، یعنی به اسلام این تیمیه و شیوخ، نه به اسلام معتزله یا ابن رشد؛ دیگر چه رسد به اسلامی نو، مدرن شده و تهی از رسوبات قرون وسطا. چنین اسلامی کجا و ما کجا؟ خیلی دور از دسترس است.

به عوامل جمعیتی و نقش آنها در انفجار جنبشهای رادیکال کنونی بازمی‌گردم. می‌دانی که جمعیت کشورهای اسلامی پس از استقلال سه برابر شده است؟ در سال ۱۹۶۰ جمعیت مصر چقدر بوده است؟ بیست میلیون نفر. الان بیش از شصت میلیون شده است. جمعیت قاهره یک میلیون نفر بوده است. الان بیش از ده میلیون نفر شده است. چه کسی می‌تواند نیازهای بیست میلیون نفر را در کشوری فقیر برآورده سازد؟ جنبشهای بنیادگرا در کار آمدند تا این نقص را رفع کنند و به مناطق متروک و بی‌بهره از خدمات دولتی، خدمات اجتماعی دهند. در الجزایر نیز چنین است. از این رو، اسلام عامه‌گرایی ظهور کرد که سراپا آماده، انتقام را فریاد می‌کند. اسلامی که همه بیکاران و جوانان خوار و خردشده‌ای که هیچ امیدی ندارند - یعنی بخش عظیمی از جامعه - را بسیج می‌کند. به نظر من اینها از دو سو قربانی نظامی ستمگر هستند: داخلی و خارجی. نخبه‌های ملی پس از استقلال برای برآوردن نیازهای مادی و معنوی مردم کاری از پیش نبردند، همان‌طور که در طرحهای توسعه و اصلاح هم شکست خوردند. حتی می‌توان گفت همین افراد بودند که راه را برای ظهور این جنبشها، که امروزه با آهن و آتش با آنها می‌جنگند، هموار کردند. زمانی را به یاد می‌آورم که برای شرکت در «کنفرانس ادواری

اندیشه اسلامی» پس از سال ۱۹۶۹ به الجزایر رفته بودم. کنفرانس دست بنیادگرایان بود و قدرت رسمی هم از آنها حمایت می‌کرد. هیچ کس جرأت نداشت از گرایش فلسفی انتقادی در اسلام سخن بگوید و دیگران را به تأسیس آن دعوت کند. در چنین شرایطی چگونه ممکن است رویکرد بنیادگرا و پایبند به یقینات خویش، پیروز نشود؟

○ در حال حاضر عوامل خارجی چه نقشی دارند؟

● متأسفانه استراتژی دولتهای بزرگ (دولتهای غربی) در تسهیل کارها کمکی نمی‌کند. تبادل اقتصادی با دولتهای جنوب همواره به سود آنها صورت می‌گیرد و قیمت نفت و مواد اولیه را نیز آنها تعیین می‌کنند. به این ترتیب آنها از به هم خوردن توازن در این کشورها و از اینکه احوال مردم بی‌سامان این سامان روزبه‌روز نکبت‌بارتر و فقراکوده‌تر می‌شود، باکی ندارند و آن را می‌پذیرند. در عین آنکه آنها را به نادانی و تاریکی و تعصب و خامی متهم می‌کنند، هیچ قدمی در بهبود وضع اقتصادی آنها بر نمی‌دارند. شما قطعاً می‌دانید که افراط‌گرایی عقب‌نشینی نمی‌کند، مگر آنکه معیشت این آدمیان رو به بهبود نهد. این امر گواه غیبت دردناک حس انسانی - اگر نگوئیم اخلاقی - در روابط بین‌المللی است. آن‌گونه که برخی توهم دارند، مسلمانان از سر عشق به تعصب و افراط‌ورزی دست به تعصب و افراط نمی‌زنند، بلکه از سر گرسنگی، ستم‌دیدگی و خوار و خفیف‌شدگی چنین می‌کنند. در سالهای اخیر، غریبه‌ها اعلام کرده‌اند که تنها با کشورهای دادوستد خواهند کرد که به حداقل حقوق بشر و دموکراسی در نظامهایی دادوستد می‌کردند که هر روز این حقوق را پایمال خواست استبدادی خود می‌کردند. حتی می‌توان گفت اینها هنوز شیوه پیشین خود را دارند، اگرچه شاید در اینجا و آنجا اندکی بهتر شده باشند. وقتی از سردمداران اروپایی سبب این امر را می‌پرسی می‌گویند: «می‌خواهی چه کار کنیم؟ اینها مشکلات داخلی است و ما نمی‌توانیم در مسائل داخلی آنها دخالت کنیم، بویژه آنکه ما متهم به استعمارگری هستیم!» چنین است که نظامهای دیکتاتوری می‌مانند و مردمشان، خودخواهی غرب در اینجا نیز خودش را نشان می‌دهد. وقتی از بازرگانان عرب می‌پرسی چرا در کشور خودتان که سزاوارتر است سرمایه‌گذاری نمی‌کنید؟ جواب می‌دهند: «انتظار داری در کشوری ناامن که نمی‌دانیم حکومتش تا کی سرپاست، سرمایه‌گذاری کنیم؟ ما که نمی‌توانیم سرمایه‌های خودمان را به خطر بیندازیم.» در نتیجه آنها ثروت خود را به کشورهای سرمایه‌داری که دارای اقتصادی نیرومند و قانونهایی تضمین‌شده هستند، می‌برند و بدین‌سان در کشورهای شمال، غناست که بر غنا افزوده می‌شود و فقر و فقر و فقر است که خون کشورهای جنوب را می‌بلعد و آنها را به نابودی می‌کشاند. بعد به تو می‌گویند: تعصب، ترور، اسلام‌گراها.

« این گفت‌وگو از متن عربی زیر ترجمه شده است:

ارکون، محمد. قضایا فی نقد العقل الدینی؛ کیف نفهم الاسلام الیوم؟ ترجمه و تعلیق: هاشم صالح، دارالطلیعة بیروت، ۱۹۹۸. این گفت‌وگو به صورت پیوست در کتاب زیر منتشر خواهد شد: ارکون، محمد. نقد عقل اسلامی، ترجمه محمد مهدی خلجی، نشر ابده، تهران، ۱۳۷۸.