

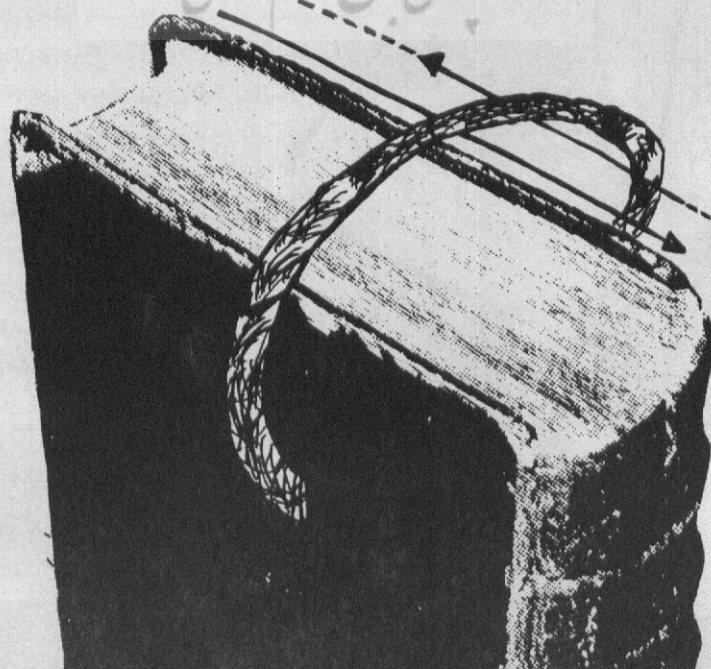
محمد ابر کون و فر آیندرو شنفکری دینی

محمد مهدی خلجی

فرانسه پرورش یافته است. دغدغه درونی او بیش از هر چیز دین و جامعه دینی است و قلمرو بنیادی پژوهشی او را، میراث و معرفت دینی می سازد. او نخستین ژرفکاوی های خود را بر اندیشه کسانى چون ابن مسکویه و ابو حیان توحیدی و حافظ و ابوالعلاى معری که صاحبان تئوری «اومانيسم عربى» بودند متمرکز ساخت و با شناخت سنجشگرانه میراث زنده و پرتراوت اسلامی راه را به جست و جویهای بیشتر گشود و سپس با آگاهی ژرف و گسترده از جستارهای نقد ادبی و فلسفه مدرن روش نوی را برای باز شناخت و دریافت متن قرآن و نیز اسلام پژوهی بر پایه انسان شناسی ادیان در افکند. و آن را اسلام پژوهی تطبیقی نام نهاد. جهانی که اركون در آن می زید جهانی است که معرفت دینی در آن دچار بحران شدید و شکننده ای شده است که به یقین در تاریخ اندیشه دینی پیشینه و مانند ندارد. جهان جدید جامعه تنگی است که اندیشه و باور دینی در آن قرار ندارد و تصویری که از جمع این دو داده می شود از شگرفترین و دشوارترین رخدادهای تاریخ اندیشه دینی خواهد بود. در ساختار جوامع دینی روزگار ما هر تحول و دگرپدیی که پدید می آید ناخواسته و به جبر بیرونی است و دگرگونی سیاه و منفعل است نه دگرگونی مثبت و فعال. همه چیز در روابط و

از اینروى که جهان عرب در فرهنگ و تاریخ و پیشینه اندیشه و معرفت و دین نزدیکی بسیاری با ایران دارد، جریان روشنفکری نیز در آن دیار راهی هم گونه با آنچه ما پیموده ایم رفته است، ولی به واقع باید گفت روشنفکری - دینی یا جز آن - در جهان عرب روندی پرشتاب تر و نیرومندتر و از این نظرگاه که می نگریم رهاورد افزونتری داشته است. روشن است که کسی مدعی کمال این فرایند و تقلید و تکرارپذیری آن نیست، ولی همسانی و نزدیکی زمینه و زمانه و بستر رویش روشنفکری آن را برای ما عبرت انگیز می کند. این تجربه سرشت و سرنوشت تاریخی و معرفتی بسیاری از دعوی های را که هنوز میان ما گرم و تپنده اند آشکار ساخته و انبوهی از راههای طی شده را بیراهه نشان می دهد و نیز اندیشه روشنفکری را فراسوی افقهای ناشناخته ای، راه گستری کرده است.

با باور به آنچه گفته شد، شناخت انتقادی و همدلانه تجربه روشنفکری عرب بی هیچ تنگ چشمی و برتری جویی ضروری می نماید. از میان نواندیشان دینی دنیای عرب محمد اركون درخشش ویژه ای دارد. او که وابسته به نسل نو روشنفکری عرب است در تاریخ و فلسفه و معرفت شناسی و نقد ادبی چیرگی دارد و در سنت فلسفی - فکری



مناسبات اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و حتی دینی بی‌برنامه‌ریزی و پیش‌بینی بر هم می‌خورد و در هم می‌آشوبد. و این زیر و رو شدن‌های ناخواسته و نادیده، بحران می‌آفریند. به واقع اندیشه دینی در نسبت میان خود و جهان پیرامون خود با لوازم و پی‌آمدها و مقتضیات هنگفت آن دچار لرزش و بحران شده‌است. در این میان ارکون که از چشم‌انداز انسان معاصر به دین و جامعه دینی نگاه می‌کند مدعی است که دین می‌تواند در جهان جدید همپای ارزشهای نوین آن بویژه ارزشهای دموکراسی و آزادی احزاب سیاسی و آزادیهای دینی و حقوق بشر سیر و سلوک کند. این دعوی از سوی ارکون بسیار مهم و اندیشه‌انگیز است و در برابر روشنفکران می‌ایستد که باور دارند، اسلام و علی‌الاصول هر دینی بنابر گوهره دینی خود ناسازگار با معیشت و معرفت نوین است و نظام دینی در سرشت خود آزادی ستیز و نانسازی است و در همه سویه‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، با دنیای کهن همسازتر و همترازتر است و اینکه تاریخ اروپا تجربه زندگی دینی را با لوازم و شرایط و مقتضیات آن پشت سر گذاشته و دین، آزمون تاریخی خود را نشان داده و نمی‌توانسته دنیایی جز آنچه در طول قرن‌ها آفریده بیافریند و اینکه دنیای امروز تجربه جدیدی برای بشر است که بداند جهان بی‌خدا چگونه جهانی است و جهانی بی‌دین چه روابط و مناسباتی دارد و آیا جهان دینی انسانی‌تر بود یا جهان امروز و باور به اینکه نظام دینی از بن نظامی پدرسالاری است و یا اینکه آموزه‌های دینی در باب اقتصاد پاک طبقاتی است و با هیچ یک از اجزا و بن‌پارهای جهان نو همخوان نیست و فربهی آدمی در این روابط مدرن به غیبت خدا در آن انجامیده است و اینکه جهان جدید جهانی است که در آن معجزه روی نمی‌دهد و اسطوره در آن جای نمی‌گیرد. ولی ارکون همه این ناکامیها و بن‌بست‌ها را به سرشت دین باز نمی‌گرداند، بلکه آنها را به گردن زمینه ایدئولوژیک تاریخ دین می‌آویزد و همواره در تاریخ اندیشه دینی قدرت حاکم را عامل مؤثری در بازگونه‌سازی دین و پوسیده کردن و به بیراهه کشاندن آن می‌داند و در این باره با وام و الهام از آموزه‌های فوکو درباره قدرت به پژوهشهای گسترده‌ای دست زده‌است. به باور او ایمان سنتی سده‌های میانی با مدرنیسم و جهان‌نو سازگار نیست و از آنجا که او نه ملحد است و نه در الحاد راه‌حلی می‌بیند، مرزهای ایمان را گسترش می‌دهد تا آنکه ایمان ویژگی ایدئولوژیکال و دشمن پرورانه و دشمن ستیزانه خود را از دست بدهد (ویژگی که در همه سده‌های میانی برجسته بود) و به ایمان هوشمندانه و خردورزانه نو تحول یابد. او جز از راه جداسازی ارکان ایمان سنتی که حاکم بر ماست نمی‌تواند به این مراد برسد. به واقع با آنکه در زندگی عادی یک مسلمان بیشتر امور دنیوی و مادی‌اند، ایمان سنتی بر همه ابعاد و جوانب زندگی او قدسیت می‌پوشد و آن را در ریخت لاهوتی می‌پچد. همین نکته در پیوند با قدرت و نقشی که در تأویل اسلام به مثابه یک دین تا کنون داشته بسیار مهم و کاویدنی است. بنابراین مهمترین فرایندی که ذهنیت و آگاهی و باور مسلمان معاصر بدان نیازمند است فرایند تقدس‌زدایی از آنچه مقدس نیست می‌باشد. بی‌این فرایند او دانا و توانا نخواهد بود که با روزگار خود چگونه آشتی کند و تناقض خود و رفتارش در جامعه جدید را حل سازد و گرنه این دوگانگی تئوری و عمل شخصیتش را فرو خواهد پاشید.

ذهنیت مسیحیت در غرب دوران ستیز با جهان جدید را از سر گذرانده و پیش از دستیابی به حل معقول و آشتی عقلانی با خود و عصر خود بهای هنگفتی را پرداخته است، ولی جهان اسلام هنوز در آستانه این فصل سرد ایستاده و نگران است. تفاوت ایمان سنتی موروثی و ایمان نوری که ارکون از آن سخن می‌گوید اینست که ایمان سنتی به گونه‌ای گزینشی پاره‌ای از متغیرات را می‌گیرد و در نظام ایمانی‌اش در می‌تاباند و آن را ارتدکس یعنی درست می‌انگارد و دیگر متغیرها را حذف کرده و آنها را بدعت (یا برون شده از ایمان و دین راست) می‌پندارد. این چیزی بود که در دورانهای کلاسیک هنگام رواج کلام و فقه و الهیات رخ داد، ولی ایمان نو هیچ توجیهی برای حذف جمع کثیری از متغیرها و مقتضیات تاریخ به این دلیل که ارتدکس نیست و



گزینش پاره‌ای از آنها را به این رو که بدعت حسنه‌اند نمی‌یابد و آن را بر نمی‌تابد.

در قلمرو پژوهش نیز سنت‌گرایی دینی یکی از رهیافتهایی است که رویاروی و ناسازگار با رهیافت و روش ارکون است. او تحت تأثیر سنت هرمنوتیک و ساختارگرایی که «هر گونه روش‌شناسی لغت‌شناختی را محدود کننده را باطل می‌شمارند، زیرا که این روش‌شناسی رسالت تاریخ ادبی را صرفاً بازآفرینی نگرش، یا افق اصلی و آغازین متن خلاصه می‌کند» بر روش و رهیافت شرق‌شناسان به دین - که بررسی فیلولوژیک متون دینی است - به شدت می‌خروشید و می‌توان گفت در بیشتر آثار خود انتقاد تلخ و تند و گزنده خود را از آنان آشکار می‌کند و آن را روشی سترون و بی‌فرجام و فریبنده و پایان یافته می‌خواند و پی‌آمدهای سوء معرفتی آن را به شرح می‌شکافد.

از اینها که بگذریم در باب تاریخ اندیشه دینی، ارکون باور دارد که اسلام دو میراث فکری برای ما به جا نهاده است. نخست میراث علمی باز و نیرومند و زنده دوره کلاسیک که از سده نخست هجری (هفتم میلادی) آغاز می‌شود و تا سده چهارم هجری (دهم میلادی) ادامه می‌یابد. آن دیگر میراث دوره اسکولاستیک است که از سده پنجم - آغاز پیدایی ارتدکس - پدید آمده و تا کنون نیز جاری و زنده است. این دوره به خلاف دوره پیش که آکنده از آفرینش و ابداع بود پر از تکرار و تقلید است و نظام بازاندیشه پیشین را به نظام بسته دگرگون می‌سازد. بر این پایه در گردونه بازشناخت انتقادی میراث اندیشه اسلامی، ارکون پیشنهاد می‌کند که باید از مرحله اندیشه کلاسیک اسلامی به مرحله نقد خرد اسلامی گذر کرد. مراد او از خرد اسلامی خردی جدا و بیگانه از دیگر خردها نیست. مراد همان خرد به معنای عام (ملکه مشترک میان همه آدمیان) است. تفاوت تنها در پسوند آن است: اسلامی. این خردی است که به داده وحیانی (قرآن) و همچنین «تجربه مدنی»^۲ - که بعدها به یاری فرایندهای پیاپی اجتهاد به «نمونه مدنی» تحول یافت - می‌پردازد. در یک سخن نقد خرد اسلامی یعنی دین‌شناسی بیرونی این فرایند به سنجش مبادی روحانی و آرمانی‌ای می‌پردازد که تحقق و تجسد تاریخی و بیرونی یافته‌اند. در نگره او وحی فراتاریخی و زمان‌ناپذیر است، ولی هنگامی که تنزیل می‌یابد و این جهانی می‌شود و در کشاکش جدالهای عقیدتی و سیاسی و تضارب مصالح و ستیزه و سبقت بر منافع، آلوده چاه طبیعت می‌گردد، نمی‌تواند همچون دیگر پدیده‌های این جهان تاریخمند نباشد. در این رویکرد نقد معنا و مفهوم ویژه خود را می‌یابد. یکی از آموزه‌های نقد تاریخی اینست که نظامهای تئولوژیک اسلامی را در همه گونه‌های آن (تفسیر، فقه، حدیث، علم کلام و...) از بن بشری فرا می‌نماید و از ادعای فهم کامل و مطابق با مقصود شریعت رخ می‌پسجد و سرپوش نهادن تقدس و الوهیت را بردانسته‌ها و تئوری‌های دینی (در همه سطوح آن) به مثابه ایدئولوژیکال و ارتدکسیکال کردن دین در ادوار گوناگون معرفت دینی می‌انگارد. این دوره هم دنباله دوره پیشین است و هم بریده از آن، و از این رو می‌توان آن را به گونه‌ای بازسازی اجتهاد نامید.

نکته بسیار مهمی که در نظام معرفتی ارکون بر آن تأکید فراوان می‌رود مسأله سکولاریسم است. سکولاریسم در جامعه ما بیشتر به معنای دنیاگرایی (علمانیت) و علم‌گرایی (علمانیت) شناخته شده و علی‌الاصول اندیشه‌ای مطرود و نامقبول دانسته شده است. ولی سکولاریسم تنها در همین چارچوب نمی‌گنجد. یکی از جوانب مغفول سکولاریسم، تحمل و تسامح شگرفی است که در مقام پژوهش بر

پژوهشگر را می‌نهد.^۳

این چشم‌انداز گسترده و بردبارانه، ایدئولوژی ستیز است و ایدئولوژی ستیزی، خود از ویژگیهای مهم اسلام پژوهی ارکون به شمار می‌رود. نگاه معرفت‌شناختی و نگاه از بیرون، بی‌سکولار بودن در آموزش و پژوهش امکان نمی‌یابد. ارکون سکولاریسم را نشانه و نمایه پیشرفت فرهنگ می‌انگارد و بر این پایه دوره کلاسیک را که دوره شکوفایی تمدن و فرهنگ اسلامی بوده است، دوره رواج و رونق و رسوخ سکولاریسم می‌داند. سکولاریسم تئوری ویژه‌ای در معرفت نیست، بلکه یکی از اوصاف ذهن پژوهشگر است؛ ذهنی که می‌کوشد رها و آزاد از هر قیدی از همه امکانات سیاسی و اجتماعی و بلکه پیشرفت روش‌شناختی و معرفتی و صنعتی برای دستیابی به حقیقت بهره گیرد. به دیگر سخن، سکولاریسم یعنی فراق و فراغت از ایدئولوژی‌ها و بنابراین پدیده‌ای فراتر و ژرفتر از تقسیم قانونی مسئولیتها و وظایف دولت و دین در جامعه است. به باور ارکون، سکولاریسم دو مسئولیت یا هم‌اوردطلبی دارد: یکی در شناخت و اقیعت و دیگری در یافتن شیوه و روش و ساختار و یا ابزار مناسبی برای ابلاغ و تبلیغ آن به دیگران، بی‌آنکه محدودیتی در ساختارها و ابزارها پدید آید یا گستره آزادی دیگران تنگ شود. به رغم آنکه سکولاریسم در مسیحیت و جهان غرب روید و در جهان اسلام مجال پیدایی ندید، ارکون این را به معنای برتری مسیحیت بر اسلام یا غرب بر شرق نمی‌گیرد و آن را به اسباب تاریخی و فرهنگی و معرفتی این پدیدار - دانشی که کاویدنی و نشان دادنی است - نسبت می‌دهد و از برگرداندن آن به گوهر اسلام یا مسیحیت روی برمی‌گرداند. با همه اینها او مشکل سکولاریسم را هنوز نسبت به همه موجود می‌بیند، هم نسبت به ایدئولوژیست‌های مسلمان و هم در نسبت با سکولاریست‌های خشن و انعطاف‌ناپذیر. بدین قرار، سکولاریسم هنوز جهانی و فراگیر نشده است و برای ارکون که می‌خواهد فارغ از ایدئولوژی‌ها به تصویری عینی و علمی و قانع کننده از دین برسد و آن را از چشم‌انداز فراخ انسان‌شناسی بنگرد، هم رهیافت ایدئولوژیک به دین (ویژه مسلمانان) و هم رهیافت سکولاریسم افراطی (ویژه غرب) دانش ستیز و سیاست آلوده و نارواست. ارکون اسلام را در برابر یک هم‌پیمانی ایدئولوژیک میان مسلمانان و غرب می‌بیند و می‌گوید این هر دو به رغم ناسازگاری ظاهری با یکدیگر دست در دست هم دارند تا ذهنیت جبارانه‌ای از اسلام بسازند. او می‌خواهد جایگاه برتری جویانه و فراتحلیلی و نقدناپذیر را در سنجش اسلام و غرب هم از اسلام و هم از غرب بگیرد و افزون بر اینها دین‌پژوهی را از پژوهش حاشیه‌ای که ویژه شرق‌شناسی و اتنوگرافی است برهاند و در قلمرو گسترده‌ای در نسبت با همه ادیان - چه توحیدی و چه جز آن - بشناسد. جدا از مسأله سکولاریسم، شاید بتوان گفت که شکوه ارکون بیشتر و امدار پرسشهایی است که او در قلمرو معرفت دینی و جامعه‌شناسی دینی درافکنده تا پرسشهایی که او خود به مثابه چاره اندیشیده است. و همین است که شناخت اندیشه او را برای روشنفکری دینی جامعه ما ضرورت می‌بخشد. از نظر او روشنفکر کسی است که به مسأله معنا می‌پردازد، (معنا و تفسیر متون و چیزها و پدیدارها) بر این بنیاد روشنفکر ظاهرین نیست بلکه سودای راه‌برد به درون و باطن را دارد. او کسی است که با روحی مستقل، خواهان اکتشاف و ژرفکاری و دارای دیدگاهی انتقادی است و تنها به نام حقوق اندیشه و روان آدمی فعالیت می‌کند. پس روشنفکر دینی هم نمی‌تواند بیرون از این جرگه بایستد. اگر بخواهیم با اصطلاحات ارکون

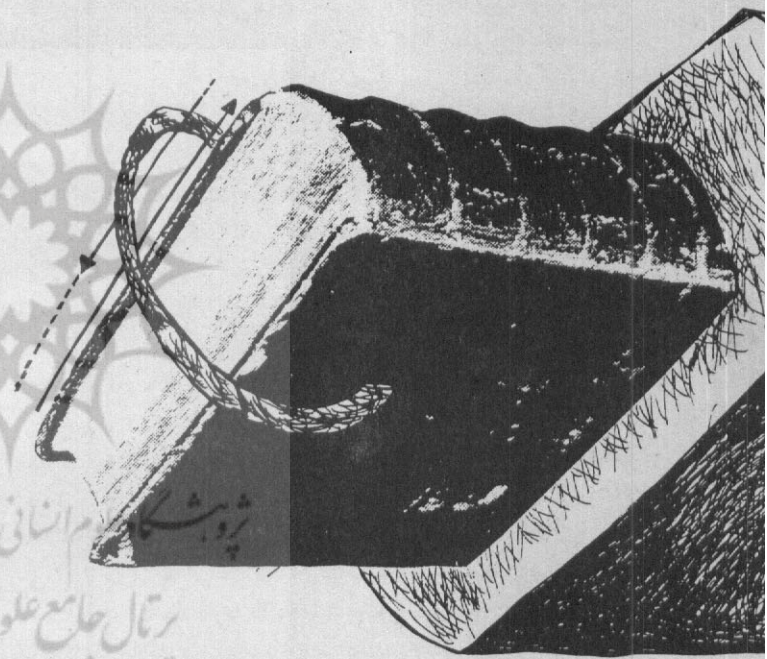
سخن بگویم روشنفکر دینی وظیفه دارد که درباره ناندیشیدنی‌ها (impensables) در گستره فرهنگ و شناخت دینی اندیشه و پژوهش نماید. او گستره ناندیشیدنی‌ها را مسائل و مشکلاتی فرا می‌نماید که از سوی اسلام رسمی - از عصر امویان تا کنون - آفریده شده‌اند و مجال اندیشیدن به آنها میرانده و سوزانده شده‌است. فهرست بلندی که او از ناندیشیدنی‌ها در ذهن و زبان دارد نمایانگر درشتی و دشواری راه بی‌کرانه‌ای است که روشنفکر دینی باید پیماید. پاره‌ای از این مسائل بدین قرارند:

مسئله تاریخ قرآن و پیدایش آن، تاریخ مجموعه‌های حدیث نبوی، زمینه‌های تاریخی و فرهنگی پیدایش شریعت، مسئله وحی، مسئله تحریف کتابهای مقدس پیش از قرآن، مسئله تعالی ویژه آیات تشریحی قرآن، مسئله آفریده (= مخلوق) یا باز آفریده (= معاد خلقه) بودن قرآن،

معتقد است که زمینه‌ها و سطوحی را که می‌تواند باید بر آن ژرفکاوانه نگریست چنین‌اند: ۱. جایگاه معرفتی وحی ۲. زمینه‌هایی که فرایند انتقال و ابلاغ وحی به انجام رسیده‌است ۳. زمینه‌هایی که فرایند تأویل و تفسیر انجام پذیرفته است. ۴. زمینه‌هایی که قاریان یا مؤمنان آن را پذیرفته و بدان اقبال کرده‌اند. ۵. دیالکتیک موجود میان وحی، حقیقت و تاریخ. او باور دارد که مسئله وحی را در دو زمینه می‌توان مورد پژوهش قرار داد: یکی زمینه ایمان رسمی و سنتی و سخن تجلیل‌گرانه‌ای که دیگران را از نعمت نجات اخروی محروم می‌داند و مختص یک گروه ویژه می‌سازد. وحی تاکنون از این چشم‌انداز دیده و بررسی شده‌است. ولی زمینه دیگر، زمینه تحلیل زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی مربوط به فعالیت‌های علم تاریخ علم تاریخ نوین (Annales) و تاریخ‌پژوهی به مثابه علم انسان‌شناسی گذشته و نه گونه‌ای روایت ویژه گزینه رویدادها است. ارکون می‌خواهد وحی را از زمینه نخست به این زمینه منتقل سازد. در اینجا ارکون تئوری مهم خود را درباره جامعه‌های ام‌الکتاب/کتاب بیان می‌کند، یعنی جامعه‌هایی که بر پایه کتاب (مقدس) زندگی خود را سامان می‌دهند و کتاب (مقدس) در آن حضور و کارکرد و مصرف دارد.

در این تئوری، او باور دارد که نمی‌توان مفهوم لاهوتی کتاب را از مفهوم فرهنگی تاریخی و انتروپولوژیک آن جدا ساخت. سلطه سیاسی در قالب نظام دولت یا گروهی از دینداران خادم دولت، بر همین جنبه از کتاب مستولی گردید. (به واقع اگر دولت تشکیل شود و انسجام یابد هم‌چنانکه در دوران امویان به بعد در اسلام چنین شد، قدرت در هر دو اینها (دولت و گروه دینداران) شکل می‌یابد. همانگونه که در جهان مسیحیت و اسلام چنین شد.)

گسترش فرهنگی کتاب به معنای اوج‌گیری شأن نوشتار و خواندن به مثابه دو ابزار ضروری برای دستیابی همزمان به معرفت و قدرت بوده‌است. از مجرای پدیده کتاب طبقه متعلمان مجال گسترش و قدرتمندی می‌یافتند و گرد مشروعیّت بر چهره قدرت سیاسی می‌پاشیدند و یا اینکه مشروعیّت آنها را می‌ستاندند. این قدرت و امداد کتاب است، ولی عالمان از آغاز انتشار آن از راه آفرینش کتابهای دیگر (کتاب به معنای عادی آن) آن را توسعه دادند و در آن کتابها همه قوانین تنظیم‌کننده حیات جامعه را گنجانده‌اند. نه تنها قوانین قضایی که قاعده‌های معنوی و نشانه‌شناختی و تاریخی (تاریخ نویسی) و بلاغی و نحوی و زبانی و... این پیوند عملی میان کتاب (به معنای عادی واژه) و کتاب (به معنای مقدس آن) بویژه در چگونگی پیدایی انجیلها در مسیحیت آشکار می‌شود. معروف است که به رغم آنکه زبان مسیح زبان آرامی بود، انجیل‌نویسان زبان یونانی را به جای زبان آرامی به مثابه زبان نوشتار برگزیدند. چرا؟ زیرا زبان یونانی از نظر فرهنگ نیرومندتر و پراکنده‌تر و گسترده‌تر بود. در حالی که زبان مسیح گویش ضعیفی از گوشه‌های زبان سامی بود که از نظر سرمایه فرهنگی با زبان یونانی آن دوران قابل مقایسه نبود. آیا این رویداد نماد و نشانه بزرگی نیست؟ چرا متکلمان مسیحی زبان یونانی را برای مراد خود برگزیدند؟ اگر بدانیم که متکلمان مسیحی بیش از هر چیز بشر بودند و می‌خواستند رسالت مسیحیت را گسترش بیشتر ببخشند، این شگفتی کم‌رنگ می‌شود یا می‌میرد، چرا که زبان یونانی با هدف آنها همسازتر بود. در این میدان است که ستیز خردگفتاری و خردنوشاری پدید می‌آید.



گذر از نمادگرایی دینی به سلطه دولت و قانون قضایی، جایگاه انسان (به مثابه شخص person نه به مفهوم کلی آن)، حقوق زن، مسئله دولت یا نظام سیاسی و تنظیم سلطه‌ها، نظم جامعه مدنی، آزادیهای فردی بویژه آزادی دینی (یعنی آزادی باور دینی)، تسامح و تحمل را پراکندن و در اعضا و اجزای پیکره اندیشه منتشر ساختن (secularization).

ناندیشیدنی‌ها به واقع بیش از اینهایی است که ما آوردیم. ولی جست‌وجو و به دست آوردن آنها نیز خود آسان و ساده نیست. بازگویی و فرامی‌هر یک از اینها به مثابه «ناندیشیدنی» خود مسبوق به تئوری‌های معرفت‌شناختی و فلسفی است. بی‌چراغ آن تئوری‌ها این جست‌وجوها به جایی نمی‌رسد. از این میان او مسئله وحی را محوری‌تر و خطیرتر از دیگر مسائل می‌داند و تاکید فراوانی بر بازپژوهی آن به مثابه گام نخست فرایندهای اندیشه دینی دارد. ارکون

این خردنوشتاری است که مقولات و تحدیدات و تقسیمات و نظام حقایق خود را به واسطهٔ پیمانهای فعال قومی میان چهار نیرو بر جامعه تحمیل می‌کند و به این رو می‌تواند بر همهٔ ساحت اجتماعی سلطه و سیطره بیابد. این چهار نیرو عبارتند از: دولت، نوشتار، فرهنگ دانایان (یعنی فرهنگ کسانی که نوشتن و خواندن می‌دانند) و ارتدکس دینی.

بازی درهم تنیده و فزایندهٔ این چهار نیرو فرایند گذر از مرحلهٔ کتاب - به معنای اسطوره‌ای - به مرحلهٔ متن مدون بسته (مصحف) را می‌سازد. در این هنگام کتابی که به واقع و حیانی بود، به کتاب عادی مانند دیگر کتابها تبدیل می‌شود. یعنی در تداول و دسترس مردمان قرار می‌گیرد و به وسیلهٔ تکنولوژی مدرن تولید و تکثیر می‌شود، ولی به پشتوانهٔ قدرت سیاسی (قدرت نهادینهٔ کلیسا یا دولت خلافت) بر همان سرشت قدسی خود باقی می‌ماند.

فرایند تحول یا انتقال از مرحلهٔ کتاب و حیانی به مرحلهٔ کتاب عادی در زمینه‌ای فرهنگی و سیاسی و اجتماعی و کاملاً تحدید شده تحقق می‌یابد. به این معنا که تاریخنگار با به کارگیری روشهای علم تاریخ نوین کاملاً می‌تواند به پژوهش آن دست زند و مراحل آن را به دقت و صحت بشناسد. در این چارچوب می‌بینیم که عالمان و متکلمان هر دین می‌کوشند که متن مدون بسته را (بسته به این معنا که کاستنی یا افزودنی نیست) شأن کتاب مقدس و حیانی ببخشند، یعنی شأن کتابی که جزءاً یا کلاً بدیل نمی‌پذیرد و به ضرورت مرجع هر گفتمانی است که می‌خواهد ریشه در کلام خدا داشته باشد. شوق فزایندهٔ عالمان به والایش کتاب عادی به کتاب مقدس آن را به اوج استحاله و مرگ می‌برد. این فرایند (والایش کتاب عادی به کتاب مقدس) آشکار می‌کند که همچنانکه مسیحیان می‌گویند، می‌توان بی‌نیاز از انجیلیها بود و از طریق مسیح بی‌واسطه با وحی تماس داشت یا اینکه بسان مسلمانان باور داشت که مصحف - که کلیت آیات قرآن را در بردارد - بهره‌مند از گوهر نامخلوق قرآن است. این فرایند، یک هدف را پی می‌گیرد و آن اینست که ایده‌آل‌های برتر و جاودانه‌ای را پیش روی ذهنیت (imaginary) بگذارد. تئوری جوامع ام‌الکتاب/کتاب که از اهم آرای ارکون به شمار می‌رود به واقع در پی آنست که جوانب زبانی و جامعه‌شناختی و سیاسی و فرهنگی پدیدهٔ کتاب مقدس را زنده کند و وصف تاریخمندی را بدان بازگرداند. کتاب مقدس در چشم‌انداز سنتی به مثابهٔ نیرویی برای انگیزش آدمی و تعبیهٔ نیروهای عقلانی و هم‌چنین نیرویی برای انگیزش خاطرهٔ شخصیت‌های سمبلیک تاریخ نجات اخروی است.

همهٔ این روشها و ابزارها با کلام (تئولوژی) به معنای واقعی آن بی‌پیوند است، زیرا علم کلام در چشم‌انداز سنتی کنش فکری است که هدف آن والایش یا بازگونه‌سازی و تاریخ‌زدایی از تاریخمندیهاست. بدین روی ارکون معتقد است که شرط پیدایش کلام جدید نخست پیدایی فرایند آزاد انتقادی و تاریخی است که همهٔ جوامع ام‌الکتاب/کتاب را فرا گیرد. فرایند دگردیسی روش‌شناختی که ارکون فراخوان به آن است تنها گفتمان (discourse) ادیان توحیدی را شامل نمی‌شود، بلکه بر گفتمان متافیزیک کلاسیک یا حتی حقوق بشر امروزی نیز منطبق می‌گردد.

پایانهٔ سخن دربارهٔ وامی است که ارکون از فیلسوف پرآوازهٔ

روزگار معاصر ژاک دریدا به عهده دارد. دریدا در نقد سنت متافیزیک غربی، اندیشهٔ غربی را زندانی عناصر دو قطبی می‌داند؛ عناصری که نخست خود آن را آفریده و سپس واقعیت آنها را باور کرده‌است. این «منطق ضمیمه سازی»^۴ و «منطق دو ارزشی»^۵ مرده‌ریگ افلاطون در سنت اندیشهٔ غربی است و دریدا آن را «افلاطون‌گرایی حاکم بر وضعیت تاریخی - جهانی عصر جدید»^۶ می‌نامد. و اساسی (deconstruction) این تقابلهای فرایندی انتقادی است که دریدا مدعی ضرورت آنست. ارکون از این چشم‌انداز به میراث دینی می‌نگرد و آن را آکنده از این تقابلهای می‌یابد. او باور دارد که همهٔ فروعی که در اسلام به نام دانشهای دینی خوانده می‌شوند گسترش معناشناختی تقابلهای دوتایی است و آگاهی و رفتار دینی در قرآن به وسیلهٔ همین تقابلهای بیان می‌شود. او فهرستی از مهمترین و پرکارترین این تقابلهای را به دست می‌دهد و سپس این چارچوب روانشناختی - زبانی متافیزیکی را که هر اندیشهٔ اخلاقی و سیاسی در اسلام در درون آن جای می‌گیرد و اساسی می‌کنند. نکتهٔ مهم در این زمینه این است که deconstruction دریافته است که تقابلهای دوتایی «نشانه‌دهندهٔ نوعی شیوهٔ بررسی نمونه‌وار ایدئولوژی‌هاست»^۷

از این منظر، ارکون به بسیاری از منتقدان خود پاسخ می‌دهد. کسانی که می‌گویند علم کلام نخستین و مهمترین وظیفه‌اش دفاع از ایمان و باور دینی است و دعوی تاریخمندی دین و میراث و معرفت دینی این نقش را از آن می‌گیرد و راه را برای نسبت حقیقت دینی می‌شکافد و می‌کشاید و میان مقدس و / دنیوی و متعالی و / حسی و نجات اخروی و / پیروزیهای سطحی و گذرای دنیایی تفاوت و تقابلی نمی‌نهد. ارکون نقش این انتقاد را برخاسته از اندیشه‌های دو قطبی می‌بیند، یعنی اندیشهٔ دو قطبیهایی متضادی که قاعدهٔ کلام سنتی و متافیزیک سنتی را می‌سازد.

جان سخن اینکه ارکون با تمام افقهای باز نسبت دارد و بی‌پروا از همهٔ دستاوردها و امکانات دانش جدید در همهٔ زمینه‌ها برای بررسی و پژوهش و شناخت میراث و معرفت دینی بهره می‌گیرد، چرا که به گفتهٔ او «آنچه هابرماس در کتاب نظریهٔ کنش ارتباطی آورده است مسائلی است که هر درگیر با متنی به آن بر می‌خورد، چه آن متن قرآن باشد چه متون دیگر و نمی‌توان از این پرسشهای جدی که در قلمرو معرفت بیدار شده‌اند آسوده و آسان دامن برچینند».

یادداشتها:

۱. حلقهٔ انتقادی، دیوید کوزنز هوی ترجمهٔ مراد فرهادپور، انتشارات گیل، تهران، ۱۳۷۱، صفحه ۳۰۷
۲. این اصطلاح از بساخته‌های ارکون است.
۳. پاره‌ای از روشنفکران عرب مانند عبدالله علایلی علمانیت (تحمل‌پذیری) را معادل مناسب‌تری از علمانیت برای سکولاریسم دانسته است. نگا. مجله نگاه نو شماره ۱۸ ص ۱۶۵ مقاله ایدئولوژی نوین عرب.
۴. Logic of supplementarity.
۵. two value logic.
۶. حلقهٔ انتقادی، ۱۹۱
۷. پیشدرآمدی بر نظریه ادبی، تری ایگلتن، ترجمهٔ عباس فجر، نشر مرکز تهران، ۱۳۶۸، صفحه ۱۸۳