

اندیشه‌های شرقی در ضیافت تجدد غربی

(بررسی آرای داریوش شایگان و محمد ارکون)

حسن توان

شروع برخورد و رویارویی متفکران مسلمان با غرب و مدرنیته را می‌توان قرن نوزدهم دانست؛ قرن‌ها که با استعمار و دست‌اندازی‌های مداوم غربیان به آسیا، دنیای اسلام و آفریقا همراه بوده است. این مقاله به موضوع دو متفکر، یکی ایرانی (داریوش شایگان) و دیگری عرب (محمد ارکون) در برابر غرب و مقایسه آرای این دو می‌پردازد. پرسش اساسی مقاله آن است که این متفکران با پدیده غرب و مدرنیته چگونه روبه‌رو شدند؟ تقابلی، گزینشی یا سازوارانه؟

برخورد عثمانی و روسیه در سال ۱۷۶۹ و جدایی سرزمین مسلمان نشین کریمه را شاید بتوان اولین رویارویی مسلمانان با یک قدرت غربی دانست. حمله ناپلئون به مصر در سال ۱۷۹۸ واقعه دیگری بود که به برخورد مسلمانان با مدرنیته غربی انجامید. اما شاید مهمترین عاملی که موجب آشنایی نخبگان مسلمان با غرب شد، اعزام دانشجو به اروپا بوده باشد. محمد علی حاکم تحول‌خواه مصری طی دو دوره از سال ۱۸۰۹ تا ۱۸۴۴ دانشجویانی را به اروپا و بیشتر به فرانسه اعزام کرد. برخی از اینها نخبگانی شدند که پس از بازگشت، تحت تأثیر تمدن غربی به ترویج عقاید نو و سکولاریستی در جوامع مسلمان پرداختند. شگفتا که در کشور مانیز اولین رویارویی‌ها با مدرنیته در اثر جنگ و شکست از روس‌ها در قرن نوزدهم اتفاق افتاد. هر چند پیش از آن، بخصوص در دوره صفویه مراوداتی میان ایرانیان و اروپاییان وجود داشت و سیاحانی از دو طرف آمدند و رفتند و از حال و روز مردمان سرزمین‌های دور برای ملت‌های خود چیزها گفتند و نوشتند.

الف. داریوش شایگان

۱- دوره‌های فکری

داریوش شایگان این فرصت را داشته که در محیطی پراز تنوع مذهبی و زبانی زندگی کند. پدرش شیعه، مادرش سنی، معلمانش ارمنی، پزشک خانواده‌اش زرتشتی و راننده‌اش آسوری بوده است. خودش می‌گوید که در خانه‌اش چندین زبان شنیده می‌شد: ترکی آذری، ترکی

عثمانی، گرجی، روسی و فارسی از جمله این زبان‌ها بوده‌اند. (جهانگلو، ۱۳۷۴: ۲) شاید همین تنوع زبانی - مذهبی و درهم‌رفتگی عجیب اقلیم‌های مختلف بود که بعدها او را به هویت چهل‌تکه رساند. وی در سال ۱۳۵۹ یعنی دو سال پس از انقلاب اسلامی به فرانسه مهاجرت کرد و برخی از آثار مهم خود را به زبان فرانسه نوشت. (بروجردی، ۱۳۷۷: ۳۲۱) شایگان به دلیل علاقه‌ای که به مطالعات تطبیقی و میان‌تمدنی داشت،

شایگان در دوره‌ای از زندگی خویش در هوای سنت تنفس می‌کرده، اما در دوره‌ای دیگر نیز به دنیای جدید تعلق دارد. شایگان جدید را هم می‌توان به شایگان مدرن و سرآخر پسامدرن تقسیم کرد

سمیناری را در سال ۱۹۷۷ با عنوان گفت‌وگوی تمدن‌ها برپا نمود. ایده‌ای که بعدها توسط محمد خاتمی در زمان ریاست جمهوری‌اش در سطوح رسمی پیگیری شد. از جمله آثار ایشان می‌توان به ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، بت‌های ذهنی و خاطره ازلی، هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، آسیا در برابر غرب، انقلاب مذهبی چیست، زیر آسمان‌های جهان: گفت‌وگو با رامین جهانگلو، افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و

تفکر سیار و سرانجام رمان سرزمین سراب‌ها اشاره کرد.

شایگان نیز همانند بسیاری از متفکران در طول حیات خویش منزلگاه‌های مختلفی را پیمود و دوره‌های فکری چندی را آزمود. برخی از دو دوره و برخی دیگر نیز از سه دوره فکری شایگان یاد می‌کنند. نگارنده ترجیح می‌دهد شایگان را به دو دوره فکری، یعنی شایگان قدیم و شایگان جدید تقسیم کنم. البته پذیرش این تقسیم‌بندی مستلزم پذیرش تفاوت بنیادین دو دنیای قدیم و جدید است. دنیای قدیم، قرارگاه سنت و ثبات است و دنیای جدید جولانگاه عقل و نقد ریشه‌ای همه چیز، جهان‌هویت‌های سیال، آمیزش فرهنگ‌های گوناگون، پلورالیسم و حقایق متکثر است که به دریایی توفانی شباهت دارد. این متفکر در دوره‌ای از زندگی خویش در هوای سنت تنفس می‌کرده، اما در دوره‌ای دیگر نیز به دنیای جدید تعلق دارد. شایگان جدید را هم می‌توان به شایگان مدرن و سرآخر پسامدرن تقسیم کرد. آثار تحقیقی وی در زمینه فلسفه هند و تصوف، مطالعات او در باره هانری کرین و همچنین کتاب‌های «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی» و «آسیا در برابر غرب» در زمره آثار شایگان قدیم می‌گنجد. شایگان جدید، اما به نظر می‌رسد از دو گانه فلسفی شرقی - غربی (که فردیدی هم است) گذر کرده و در آخرین منزلگاه خویش به هویت‌های چهل‌تکه سیاره‌ای و انگاره‌های پسامدرن رسیده است.

کتاب «آسیا در برابر غرب» یقیناً مهمترین اثر شایگان قدیم است. این کتاب در زمانه خود تأثیر مهمی بر محافل روشنفکری گذاشت و حتی حوزه‌های مانند سینما را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. به عنوان نمونه ای روشن می‌توان به فیلم روشنفکرانه «هامون» اثر داریوش مهرجویی اشاره کرد. مهرجویی که دانش آموخته فلسفه در آمریکا است اولین بار با فیلم مهم «گاو» بر سر زبان‌ها افتاد. این فیلم در یک سطح، به مفهوم از خود بیگانگی (تبدیل مشت حسن به گاو) پرداخته و در سطحی دیگر فقر و تسلط سنت‌های خرافی در زمانه هیاوی انقلاب سفید شاه را نشان می‌داد. فیلم هامون با حضور شخصیت‌های محوری چون حمید هامون (بابازی مرحوم خسرو شکیبایی) و مهشید (بیبا فرهی) دو گانه سنت - مدرنیته را نشان می‌دهد. هامون شخصیتی سنتی و مهشید ملغمه‌ای ناچور از خصلت‌های سنتی، مدرن و نمادی از مفهوم موتاسیون (۱) شایگان است. کسی که از سنت خود بریده و غرب را هم به خوبی نمی‌شناسد، انسانی پا در هوا که نه سنتی است و نه مدرن. البته مهرجویی پیش از آن نیز در فیلم «آقای هالو» به دو گانه سنت - تجدد پرداخته بود. آقای هالو بابازی علی نصیریان نمادی از انسان سنتی است که عطش اتصال به شهر و به روز شدن را دارد و عاقبت تیره‌ای هم نصیب وی می‌شود. مدرن شدن در این فیلم به مانند زنی روسپی ظاهر می‌شود که تنها به چشم ماشرفیان زیبا می‌آید.

«آسیا در برابر غرب» به گفته مؤلفش دو بخش دارد: نیهلیسم و تأثیر آن بر تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی و بخش دوم موقعیت تمدن‌های آسیایی در برابر سیر تطور غربی. شایگان مدعیات کتاب را عمدتاً در مقدمه چهار صفحه‌ای آن خلاصه کرده و بقیه متن را می‌توان گسترش همین مقدمه دانست. وی معتقد است که سیر حرکت تمدن غربی رو به نزول بوده و از زیر به زیر حرکت می‌کند. از تفکر شهودی به جهان بینی تکنیکی، سیری که او آن را به سمت نیهلیسم ارزیابی می‌کند. «غور چندین ساله مادر ماهیت تفکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع، غنای مطالب و قدرت مسحور کننده، پدیده‌های تک و استثنایی بر کره خاکی است، ما را به این امر آگاه ساخت که سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهند.» (شایگان، ۱۳۸۶: ۳) از همین جاست که این دو تمدن در برابر یکدیگر صف آرایی می‌کنند و مابا وجود کوشش پیگیری که در حفظ هویت فرهنگی

خویش می‌نماییم، خاطره قومی خویش را رو به زوال می‌یابیم. از نظر شایگان آنچه که آسیا را در برابر غرب قرار می‌دهد، ماهیت دینی تمدن‌های آسیایی است که همین دینی بودن، نقطه اشتراک آنها را تشکیل می‌دهد. (همان، ۹) اما آیا به راستی این گونه است که شایگان می‌گوید؟ آیا همه ادیان آسیایی از جوهری مشترک برخوردارند به گونه‌ای که بتوانند یک کل واحد را تشکیل دهند؟ آیا مثلاً می‌توان حکم به هسانی اسلام را بیخ در خاور میانه و آیین شرقی یا بودایی را بیخ در شرق دور داد؟ مگر نه این که ادیان آسیایی چون هندوئیسم و بودیسم امروزه با تجدد کنار آمده‌اند و بیشترین مقاومت‌ها (به گفته خود شایگان) از سوی اسلام و مسلمانان صورت می‌گیرد؟ پس چگونه می‌توان به یکسانی اینها باور داشت؟ از سوی دیگر اگر عامل رستگاری را به عنوان عنصری مشترک در ادیان آسیایی در نظر آوریم، آنگاه تکلیف مسیحیت که آن هم در پی رستگاری انسان‌هاست چه می‌شود؟ بسیاری در شرق و غرب عالم معتقدند که تمدن غربی، اساساً تمدنی مسیحی است حال اگر عامل

از نظر شایگان هیچ حوزه‌ای نمانده که از دستبرد مدرنیته در امان مانده باشد و لاجرم این پدیده غول آسا ما را هم در خواهد نوردید

دین را، سبب رود رویی آسیا و غرب بگیریم، با عناصر مشترک این دو چه کنیم؟ تازه مسیحیت جزء ادیان ابراهیمی هم است که سرچشمه‌اش با اسلام یکی است. بنابراین شاید بیره نباشد اگر بگوییم نزدیکی و تشابه اسلام و مسیحیت از تشابه میان اسلام و مثلاً بودیسم بیشتر است و بدین ترتیب آیا دو گانه شرقی - غربی شایگان فرو نمی‌ریزد؟ به خطا نرفته ایم اگر بگوییم دو گانه شرقی - غربی فردید از مبنای محکم تئوری برخوردار بود چرا که او غریزدگی را یونانی زدگی و غفلت از حقیقت وجودی دانست.

همان گونه که گفته شد، شایگان اصل کنونی تمدن غربی را نیهلیسم می‌داند. از نظر شایگان ویژگی اصلی چنین جامعه و انسانی، یقین به پوچی (Absurdity) است. برای چنین انسانی نه خوبی معنا دارد و نه بدی، نه مسئول است، نه گناهکار، نه اصلاح طلب است و نه انقلابی، به عبارت دیگر او در پی تعهدی محض به سر می‌برد. به اعتقاد وی تمدن غربی دچار افسردگی، اسیر چهار

حرکت نزولی شده است:

۱. نزول از پیش شهودی به تفکر تکنیکی
۲. نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی
۳. نزول از جوهر روحانی به سواق نفسانی
۴. نزول از غایت اندیشی و معاد به تاریخ پرستی (همان، ۴۷)

و جهل نسبت به این چهار حرکت نزولی است که از نظر شایگان باعث غریزدگی می‌شود. اما نکته‌ای که در اینجا به ذهن نگارنده می‌رسد این است که آیا واقعا می‌توان کل تمدن غربی را به پوچی تقلیل داد؟ آیا غرب کلاً فاقد معنویت است؟ و وجود این همه کلیسا، آداب مذهبی، موعظه‌ها، موعظه کنندگان، کتاب‌ها، سخنرانی‌ها و شبکه‌های مذهبی رادیویی و تلویزیونی، نشان از زنده بودن معنویت در غرب امروز نیست؟ آیا آمریکا که هم اکنون نماد اصلی تفکر، تمدن و تکنیک غربی است، جزء مذهبی ترین کشورهای دنیا نیست؟ راست است که مسیحیت هم اکنون در غرب به حاشیه و حریم خصوصی رانده شده، اما نمی‌توان گفت که به کلی از تمام شنون زندگی انسان غربی حذف شده است. بر آمدن نتو محافظه کاری در آمریکا که مذهب جزء شاخصه‌های اصلی آن به حساب می‌آید، مؤید این ادعاست. [ر.ک: مقاله توماس فریدمن با عنوان دو ملت زیر سایه خدا، شماره ۲۹ چشم انداز ایران] از سوی دیگر، این پرسش را می‌توان از شایگان پرسید، تمدنی که یکسره به پوچی میل می‌کند چگونه می‌تواند مبدع این همه پیشرفت فکری، فنی و تکنیکی گردد؟ آیا درختی که خود یکسره خراب و پوسیده است می‌تواند میوه‌هایی تازه و خوشگوار تولید نماید؟ دستاوردهای مفید و مهبجی چون تساهل و مدارا، دموکراسی و حقوق بشر چگونه می‌تواند از تمدنی یکسره پوچ و باطل به وجود آید؟ شایگان در ادامه به تعریف غریزدگی از دیدگاه خود می‌پردازد. از نظر وی غریزدگی یعنی جهل نسبت به غرب و نشناختن آن. «غریزدگی حاصل تقدیر تاریخی و روح زمانه‌ای است که در شرف گذراندنش هستیم. غرب زدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مالا غالب ترین و مهاجم ترین شیوه جهان بینی موجود بر روی زمین است.» (همان، ۵۱)

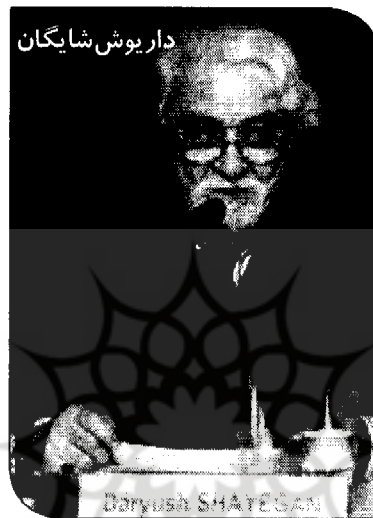
شایگان در آخرین فصل «آسیا در برابر غرب» به مطلب قابل توجهی به نام «تاریک اندیشی جدید» اشاره می‌کند. چیزی که تا حدودی گرایش‌های آینده‌وی بخصوص در دوره مدرن را نشان می‌دهد. نویسنده در این فصل از کتابش از شدت مدعیاتش علیه غرب کاسته و از به کارگیری تفکر

انتقادی که محصولی غربی است سخن می گوید. از نظری، ما برای دفاع از میراث تمدنی خویش و توجیه آن ناگزیر از به کارگیری این محصول غربی هستیم. او سبزی افراطی با غرب، مهد شیطان خواندن آن و بازگشت به ریشه ها را مفید ندانسته و سبب شکل گیری تاریک اندیشی جدید می خواند. تاریک اندیشی جدید از نظر او «یعنی استغراق دویسه در نوعی جهل که خود را ذی حق می داند و حکیمانه، جعلی که ناشی از غم غربت است و غریز دگی شرق ما بانه» (همان، ۳۰۱) بنابراین می توان به این نتیجه رسید که داریوش شایگان هم با اقتباس و در هم آمیزی عناصر تفکر شرقی - غربی مخالف است و هم با بنیادگرایی و بازگشت جاهلانه به ریشه های اولیه. به هر روی شایگان قدیم با کتاب «آسیا در برابر غرب» به پایان می رسد و البته پایان این دوره همزمان با وقوع انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و مهاجرت وی به فرانسه می شود. شاید بروز همین انقلاب و فرانسه گزینی اش بوده که جرقه تغییر را در ذهن بیدار او می زند و وی را از مرحله ای به مرحله دیگر تقامی دهد.

۳. شایگان مدرن

داریوش شایگان با انتشار کتاب «انقلاب مذهبی چیست» به زبان فرانسه، وارد دوره مدرن خود می شود. او در فصل چهارم کتابش از مفهومی به نام ایدئولوژی شدن سنت یاد می کند و تذکر می دهد که یکی از پیامدهای آن، وقوع انقلاب مذهبی است. او سپس از مرحوم دکتر علی شریعتی به عنوان روشنفکری که با وجود شایگان، بیشترین کمک را به ایدئولوژی شدن سنت نموده، انتقاد می کند. از نظر نویسنده، ایدئولوژی ها در جهان کنونی همان نقشی را دارند که اسطوره در جهان باستان داشت. آنها از سویی با مدعیات خود، وجود جامعه ای بسته و غیردموکرات را برای هواداران خود توجیه می کنند و از سویی دیگر ادعای علمی بودن و انطباق بر تجربه و واقعیت را دارند. از نظر شایگان ایدئولوژی ها فقط ظاهری منطقی و علمی دارند و گر نه ایدئولوژی نه علم است، نه فلسفه و نه دین. (هاشمی، ۱۳۸۴: ۳۲۶) دین نیست به این دلیل که به نفعی هر نوع وحی و الهام می پردازد، پس آن را باید آگاهی کاذب و افزون ناخلف «روشنگری نامید. نویسنده سپس به مهم ترین مدعای کتابش می رسد. وی در این بخش به سراغ اصطلاح انقلاب مذهبی رفته و آن را متناقض نما و پارادوکسیکال می خواند و تذکر می دهد که اصرار بر کنار هم نهادن دو مفهوم انقلاب و مذهب در نهایت به ضرر مذهب تمام خواهد شد، چرا که به گمان وی در این نوع برخورد ها، همواره تفکر سیاره ای برنده خواهد

بود. عاقبت این انقلاب نیست که در راستای معاد یا مفاهیم اسلامی قرار می گیرد، بلکه این اسلام است که ایدئولوژی می شود. «دین با این کار خود به دام نیرنگ عقل می افتد، می خواهد در برابر غرب قد علم کند خود غربی می شود، می خواهد به دنیا جنبه معنوی و روحانی ببخشد، خود جنبه عرفی و دنیایی پیدا می کند، می خواهد تاریخ رانفی کند خود تا ژرفا در تاریخ فرو می رود.» (همان، ۲-۳۳۱) به طور طبیعی این نوع نگاه شایگان به انقلاب اسلامی ایران، منتقدانی هم دارد. از جمله آنها می توان به شهریار زرشناس اشاره کرد. زرشناس



داریوش شایگان

شایگان در آخرین منزلگاه فکری اش به این نکته اشاره می کند که دنیایی که ما در آن به سر می بریم نقطه برخورد سه پدیده همزمان است که به یکدیگر وابستگی متقابل دارند: افسون زدایی، تکنیک زندگی و مجازی سازی

از درون تفکر عصر روشنگری و هگل که شایگان بخواهد از پارادوکسیکال بودن آن سخن بگوید. (زرشناس، ۱۳۸۶: ۱۷۰) البته زرشناس نمی گوید که چگونه می توان این دو مفهوم را که یکی قدیم و دیگری جدید است با هم ترکیب کرد و دچار همان تقاطعی نشد که وی دکتر سروش و جریان روشنفکری دینی را به آن متهم می کند. و این که ایشان می گوید انقلاب اسلامی از دل دیانت پدید آمده یعنی چه؟ انقلاب (۲) معمولاً پدیده ای از پایین و توأم با خشونت و خونریزی بسیار است که به نظر می آید بادیانت که مبتنی بر پذیرش قلبی و آزادانه است، نمی تواند نسبتی داشته باشد. نکته دیگر این که از آن موضعی که زرشناس در آن قرار دارد (یعنی سنت) نمی توان ایراد تناقض آلود بودن ترکیب «انقلاب مذهبی» را بر طرف کرد زیرا سنت نیز همانند شایگان دین را امری استعلایی و فرا زمینی می بیند که قاعدتاً نمی تواند با امری تاریخنمند مانند انقلاب ترکیب شود. اما از موضع روشنفکری دینی می توان این ایراد شایگان را پاسخ داد، چرا که از این منظر دین و وحی امری تاریخنمند محسوب می شوند که می توانند با امر تاریخنمند دیگری نظیر مذهب، هم نشین و همسایه شوند.

انتقاد دیگری که می توان به کتاب «انقلاب مذهبی چیست» وارد کرد این است که به نظر می آید شایگان در تعریف اسلام عمدتاً به وجه عرفانی آن توجه داشته و از شریعت موجود در آن غفلت کرده است. نمی توان انکار کرد که اسلام به دلیل دارا بودن شریعتی حجیم و فربه و به دلیل این که پیامبرش اقدام به تشکیل حکومتی اسلامی کرده، دینی سیاسی محسوب می شود. اگر فقه را از اسلام حذف کنیم و صرفاً اسلام را به سطح یک سنت فرو کاهیم، آنگاه تعریف شایگان می تواند درست باشد. به هر روی متفکر مادر این کتاب نیز، برای دوری از ایدئولوژی شدن دین و سنت، پناه بردن به تفکر انتقادی را توصیه می کند، همان کاری که پیشتر در آسیا در برابر غرب انجام داده بود.

اثر بعدی داریوش شایگان که در زمره شایگان مدرن طبقه بندی می شود، کتاب «نگاه شکسته: اسکیزوفرنی فرهنگی» است. نویسنده در این کتاب به غیبت مسأله لحظه های حساس تمدن غرب اشاره کرده و تذکر می دهد که ما آسیایی ها بیش از سه قرن است که در تعطیلات تاریخ به سر می بریم. وی دوباره تکرار می کند که امکان گزینش و تلفیق سنت و مدرنیته وجود ندارد و بهتر است وجود این شکاف را بپذیریم. از نظر شایگان هیچ حوزه ای نمانده که از دستبردمدیرنیته

در امان مانده باشد و لاجرم این پدیده غول آسا ما را هم در خواهد نوردید. به باور او دو گانه های سنت مدرنیته و یا اسلام دموکراسی در نهایت به اسکیزوفرنی فرهنگی در نزد ما انجامیده است. اما پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که راه برون رفت از این وضعیت چیست؟ آیا چاره ای برای حل معضل اسکیزوفرنی فرهنگی وجود دارد و چگونه می توان این تعارضات را حل کرد؟ شایگان برای حل این معضل، درک این شکاف ها و عدم ساده سازی آنها را تجویز کرده و می گوید بهتر است از مقاومت های کور کورانه و دعاوی موهوم مبنی بر داشتن پاسخ های آماده برای حل مسائل جهانی پرهیزیم و نسبیت ارزش ها را بپذیریم، مشروط بر آن که نقد را از یاد نبریم چرا که در آن صورت به توقف ذهنی و خلأ دچار خواهیم شد.

اما می توان از نویسنده پرسید که منظوری از پذیرش، آیا پذیرش تمام و کمال معیارهای جدید است؟ با توجه به این که ایشان معتقد است غرب کلتی تجزیه ناپذیر بوده و برخورد گزینشی با آن نیز ممکن نیست، پذیرش مدرنیته همراه با نقد آن به چه معناست؟ آیا به معنای جذب عناصری و دفع عناصر دیگر است؟ و اگر چنین باشد این کار چه تفاوتی با پروژه فکری روشنفکری دینی که شایگان از مخالفان آن به حساب می آید، می تواند داشته باشد؟ قدر مسلم آن که، خواننده آثار شایگان نمی تواند پاسخ این پرسش ها را از لابه لای آثار وی دریابد.

همان گونه که پیشتر هم گفتیم شایگان در کنار توصیه به پذیرش تعدد، همواره دغدغه معنویت را هم دارد که این نوع نگاه در کتاب دیگری «هائری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام» نمود پیدا کرده است. نکته مهم و قابل ذکر این است که نویسنده در دوران جدید حیاتش دموکراسی و ضرورت آن را می پذیرد و اظهار می دارد که جامعه باید با تکیه بر قواعد عرفی و غیر مذهبی اداره شود و درست در چنین جامعه آزادی است که معنویت می تواند شکوفا شود زیرا به گمان وی بدون جدایی ایمان و دانش، فرد قائم به ذاتی که منشأ حق و حقوقی باشد در کار نخواهد بود و بانبودن چنین فردی دموکراسی منتفی است. همان گونه که خواهیم دید، دیدگاه وی درست در نقطه مقابل نظر محمد ارکون قرار می گیرد که از حقوق خداوند و رابطه میان انسان و خدا به احترام به حقوق بشر راه می زند. با این کتاب ها و گفتارها که آوردیم، متفکر ما از مرحله ای به مرحله دیگر ارتقا می یابد و متأثر از انگاره های پسامدرن به انسان سیاره ای و هویت های

در هم فرورفته می رسد.

هویت های مختلف

آخرین دوره فکری شایگان با انتشار کتاب حجیم «افسون زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیاره همراه می شود. کتاب، بسیار متنوع و پراکنده است و معجونی است از مطالب مختلف در کنار یکدیگر. همانند همان هویت موزاییک وار و چهل تکه بشر امروز که موضوع کتاب است. نویسنده خود نیز به این مسئله واقف بوده و ضمن اعتراف به آن، اظهار می دارد که این تداخل عمدی نیست، بلکه از آشفتنگی فرهنگی جهانی که در آن زندگی می کنیم ناشی می شود.

شایگان پسامدرن اگر چه جامه چهل تکه بر اندام انسان خود می پوشاند، اما در عین حال از انتقاد از غرب هم غافل نمی ماند. او از موضعی پست مدرنیستی ابراز عقیده می کند که غرب از مدرنیته امتیازی ساخته و پرسش از خود را از یاد برده است

شایگان در آخرین منزلگاه فکری اش به این نکته اشاره می کند که دنیایی که مادر آن به سر می بریم نقطه برخورد سه پدیده همزمان است که به یکدیگر وابستگی متقابل دارند: افسون زدایی، تکنیک زدگی و مجازی سازی. (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۲) شایگان افسون زدایی را پس زدن تمامی صورت های تمثیلی و روایت های جادویی از جهان و حقایق آن دانسته و در کنار این دوازده پدیده سومی نیز سخن به میان می آورد: «همراه و همسو با این دو پدیده، انقلاب الکترونیک و انتقال آنی امواج، پدیده های راه بر مغان آورده است که کمتر از دو دیگر نو و غریب نیست: مجازی سازی.» (همان، ۱۴) حضور همزمان این سه پدیده در جهان امروزی که شاید بتوان آن را حضور توأمان سنت، مدرنیته و انگاره های پسامدرن نامید، باعث بروز پیچیدگی ها، درهم فرورفتن ها و حتی تعارضات گوناگونی شده است. فرهنگ های مختلف موزاییک وار در کنار هم نشسته اند و موجب بروز اختلاط فرهنگی و طیفی گسترده از تفسیرهای گوناگون شده اند. «از آنجا که حقایق عظیم متفاوتی که بنیاد هستی شناسی های پیشین بودند، اکنون بی اعتبار شده اند، هستی درهم شکسته، خود به فرایندی بی پایان از تفسیرهای گوناگون

تبدیل می شود. از این پس هر کس صلاحیت دارد جنبه های مختلف وجود را بر مبنای ارزش های ذهنی خویش تأویل کند.» (همان) وی سپس برای ملموس کردن سخن خویش به ذکر مثالی که خود با آن روبه رو بوده می پردازد. او از سفرش به ساحل لوس آنجلس و حضور شگفت آور همه چیز در کنار هم می گوید: «در آنجا بدوی ترین صورت های آگاهی بشری در کنار بازپچه هایی قرار داشت که حاصل پیچیده ترین تکنولوژی مدرن بود. مراسم ششمی (۳) آمریکایی های بومی، حرکت های بدنی یوگای کلاسیک، طب سوزنی چین، همه نوع ماساژ سنتی ژاپنی، طالع بینی، دستگاه های واقعیت مجازی، راک و بریک دنس، همه اینها بی هیچ ارتباطی در کنار هم بودند. همه چیز همزمان حاضر بود.» (همان، ۳۷) حضور همزمان همه این چیزهاست که موجب می شود هویت دیگر مقوله ساکن و ثابتی نباشد و به قول شایگان اگر بحران هویتی هست به دلیل این است که دیگر هویت ثابتی نیست. نویسنده با پیشی هگلی اعلام می کند که بینش ها و فرهنگ های قدیمی از بین نمی روند، بلکه در پیشی جدید حل می شوند. از نظری تاریخ عقاید بخصوص در مغرب زمین نشان می دهد که پس رفتن پیش های قدیمی با ظهور افکار جدید همزمان بوده اند و این نشان دهنده این است که افکار و اندیشه ها از بین نمی روند. «خواهیم دید که در اصل هیچ چیز کاملاً از میان نمی رود. گفتارها تغییر مکان می دهند و در انتظار نوبت دوباره خویش به مأمی می گریزند.» (همان، ۴۰) و همین حضور همزمان و چشم نواز گفتارها در کنار یکدیگر است که انسان جدید، انسانی با هویت سیال و چهل تکه را پدید می آورد. در واقع شایگان برای توضیح چنین وضعیتی از اصطلاح اری دلو کا نویسنده ایتالیایی استفاده می کند که می گفت هر یک از ما اشخاص متعددی هستیم و جمعیتی را در درون خود نهان داریم. بنابراین ایرانی امروز به دلیل پدیده مجازی سازی و کوچک شدن جهان و درهم رفتگی جهان های مختلف، به همان اندازه که ایرانی است، فرانسوی، آمریکایی و ژاپنی هم هست و انسان چهل تکه سیاره ای این گونه شکل می گیرد. واضح است شایگان در ابراز این عقاید متأثر از انگاره های پسامدرن است. جامعه شناسان پسامدرن معتقدند هویت ها دیگر مفهومی ثابت نیستند بلکه سیال و وابسته به شرایط اجتماعی و تاریخی هستند. ویژگی دیگر پسامدرن مرکزیت زدایی (Decentering) است که معناهای مختلف را به گونه ای یکدست در کنار هم می نشاند. متفکران پسامدرن معتقدند:

«هیچ نهاد مرکزی (برای مثال دولت) و هیچ معنایی (برای مثال حقیقت) وجود ندارد که جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی در موضعی ثابت حول آن سازمان یابند.» (نش، ۱۳۸۴: ۵۶)

با وجود حرکت به سمت هویت جهانی اما هنوز صداهایی در گوشه و کنار جهان به گوش می‌رسند که خواهان بازگشت به عقب و یا شکل دهی دنیایی اتوپیایی و بی‌عیب و نقص هستند و یا کسانی که نمی‌خواهند در مقابل ارزش‌های سوداگرانه سرمایه‌داری تسلیم شوند؛ بنیادگراها از این دسته‌اند. از نظر شایگان این صداهای تازه نماینده فرهنگ‌هایی هستند که مدرنیته آنها را منزوی کرده و یا در معرض مرگ قرار داده است. این صداهامه ستایشگر تمایزند و به جای آویختن به ارزش‌های عام بازاری خصلت‌های اشرافی را ترویج می‌کنند. عام‌گرایی ارزش‌های بازاری را نفی می‌کنند و خاص‌گرایی قبیله‌ای و حتی خصلت‌های اشرافی زندگی را ترویج می‌کنند. (شایگان، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۰) شاید بتوان گفت بنیادگرایی و تلاش متولیان آن برای بازگشت به ریشه‌ها نیز در نتیجه همین آشفتگی‌های هویتی و آمیختگی حوزه‌های مختلف رخ داده باشد. قبیله‌گرایی، پناه بردن به خشونت، ملت یا دارو دسته‌گریز گاه‌هایی هستند که امکان مقاومت در برابر پراکندگی هویت و تکثر فرهنگی را فراهم می‌کنند. شایگان در هر صورت مدرنیته را تنها ملجأ نهایی می‌داند که همه انسان‌ها و فرهنگ‌ها ناچارند آن را بپذیرند. این دیدگاه‌ها با انتقاد شماری از سنت‌گراها روبرو شده است و اساساً این طبعی است که متفکری در قدامت شایگان منتقدانی هم داشته باشد. از جمله عبدالله نصری در نقدی بر افسون‌زدگی جدید، خوش‌بینی بیش از حد شایگان به غرب را مورد انتقاد قرار داده و می‌پرسد، با این همه نقدی که خود متفکران غربی مانند نیچه، ماکس ویر، هایدگر و هابرماس بر مدرنیته زده‌اند چرا باید آن را ملجأ نهایی بشر دانست؟ و این تلقی شایگان که مدرنیته و نهاد‌های آن همچون تفکیک قوا، تضمین حقوق فردی و نهاد‌های مدنی از یکدیگر جدانشدنی هستند را مورد تردید قرار داده و اظهار می‌کند که می‌توان بدون پذیرش مدرنیته هم از این اصول دفاع کرد. وی در ادامه از شایگان می‌پرسد که «آیا مسیر کنونی جهان درست است که باید همه اقوام و ملل در مسیر آن قرار گیرند؟» (نصری، ۱۳۸۷: ۱۷۶) دکتر نصری در ادامه، ایدئولوژی‌ستیزی شایگان را نیز مورد سرزنش قرار داده و می‌گوید همه کسانی که با ایدئولوژیک شدن دین مخالفت می‌کنند خود ملتزم به ایدئولوژی خاصی هستند

و می‌پرسد «کسی که می‌گوید مدرنیته تنها ملجأ ماست آیا به نحو ایدئولوژیک سخن نمی‌گوید؟» (همان، ۱۷۷)

مسئله انتقاد از غرب

همان‌گونه که اشاره شد، شایگان در ابتدا بخصوص در کتاب «آسیا در برابر غرب» موضع سختی در برابر غرب گرفت، اما به تدریج با تجدد و بسیاری از نتایج آن مانند دموکراسی آشتی کرد.

ارکون حضور اسرائیل در منطقه و اشغال فلسطین را مانع جدی بر سر راه دنیای اسلامی در جهت آشتی با مدرنیته می‌داند. وی می‌گوید: «اگر بگذارند آخرین مسئله آزادی ملی حل شود (یعنی مشکل فلسطین) و پدیده استعمار آخرین دست‌اندازی‌های خود را به پایان برد (یعنی اشغال اسرائیلی‌ها) عرب‌ها و به‌طور کلی مسلمانان خود را برای نخستین بار رویاروی خود می‌بینند و به یکباره همه مشکلات زبانه می‌کشد: اول مشکل توسعه، دوم مشکل آزادی‌های سیاسی و دموکراتیک، مشکل تشکیل جامعه مدنی منسجم و یکدست و به هم پیوسته.»

شایگان پسامدرن اگر چه جامعه‌چهل‌تکه بر اندام انسان خود می‌پوشاند، اما در عین حال از انتقاد از غرب هم غافل نمی‌ماند. او از موضعی پست مدرنیستی ابراز عقیده می‌کند که غرب از مدرنیته امتیازی ساخته و پرشش از خود را از یاد برده است. (همان، ۵۲-۵۱) هر چند این موضع وی، با سخن پیشینش که تفکر انتقادی را وجه مشخصه غرب خوانده بود و برای جلوگیری از تاریک‌اندیشی جدید، ما را به آن توصیه کرده بود، در تضاد قرار می‌گیرد. اما مهم‌ترین انتقاد شایگان به غرب، خلأ معناست. وی در یکی از مصاحبه‌هایش نیز به نسبت‌سنجی میان مدرنیته و معنویت پرداخته و می‌گوید که مدرنیته نتوانسته برخی از مهم‌ترین مسائل زندگی انسانی را حل کند. «مدرنیته مسائل

قانونی را حل کرد، مسائل اقتصادی، مسائل اجتماعی را حل کرد و تفکیک سه قوا، جامعه مدنی و احکامش را روشن کرد، اما به مسائل اساسی حیات پاسخ نداد. مرگ چیست؟ زندگی بعد از مرگ چیست؟ ما از کجا می‌آیم و به کجا می‌رویم؟ این سؤال‌ها وجود دارد و تا دنیا دنیاست این مسائل هست.» (www.iptra.ir)

ب. محمد ابرار کون

اتقسیم‌بندی تاریخ اندیشه اسلامی

در اینجا و در ادامه به دیدگاه‌های متفکر مشهور الجزایری محمد ابرار کون می‌رسیم که در سال‌های اخیر بحث‌های فراوانی را برانگیخته و اندیشه سیاسی اسلامی را گامی چند به جلو رانده است. وی اکنون استاد بازنشسته دانشگاه سوربن فرانسه است. از جمله کتاب‌های وی می‌توان به «اندیشه عربی»، «بازاندیشی اسلام: پرسش‌های معمول، پاسخ‌های غیر معمول»، «مفهوم وحی: از اهل کتاب تا جوامع دارای کتاب» و «نیندیشیده در اندیشه اسلامی معاصر» اشاره کرد. ارکون نیز مانند بسیاری از روشنفکران دینی همچون عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری و یافیلالی انصاری، دین را پدیده‌ای تاریخمندی داند و سعی دارد اسلام را در نسبت با زمانه و تاریخ آن درک کند و در همین راستاست که تاریخ اندیشه اسلامی را به چهار دوره مهم تقسیم می‌کند:

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 نسخوارها (که عصر انحطاط هم نامیده می‌شود)
۴. دوران نوزایش در قرن نوزدهم تا دهه پنجاه

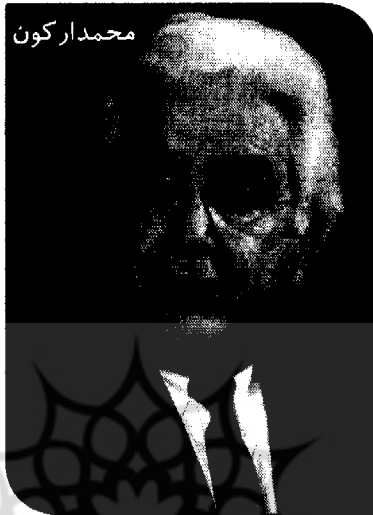
قرن بیستم

اولیته از شکل‌گیری مرحله پنجمی هم یاد می‌کند که به گمان وی با جنبش ملی عبدالناصر (۱۹۷۰-۱۹۵۲) و انقلاب اسلامی ایران شروع می‌شود. اما تکیه اصلی ارکون به سه مرحله اولیه است چرا که از نظری وی در این مراحل است که عقل اسلامی تأسیس شده است.

ارکون مرحله اول، یعنی مرحله شکل‌گیری قرآن را از سال اول تولد اسلام تا سال یکصد و پنجاه هجری یا ۷۶۷-۶۲۲ میلادی ذکر می‌کند. وی در این بخش از سخنانش با نگاهی جالب توجه به واکاوی و واژه عقل در قرآن کریم پرداخته و متذکر می‌شود که این واژه به صورت مصدری در قرآن نیامده است، بلکه به صورت عبارات استفاده می‌شود

همچون افلا تعلقون و یا افلا یعقلون آمده که به صورت بندی خاص قرآن بازمی گردد. نکته مهمی که وی می‌خواهد بیان کند این است که مفهوم عقل در قرآن با معنای عقل در متون اسلامی و عقل فلسفی متفاوت بوده و عقل عملی و تجربی یعنی عقل معطوف به رویدادها و مشکلات هر روزه را در بر می‌گیرد. این نوع عقل از حساسیت و شعور و خیال جدا نبوده و صرفاً بر جنبه‌های استدلالی و برهان استوار نیست، اما مفسران مصحف کریم این نکته را در نیافتند و سعی نمودند عقل منطقی و استدلالی را بر قرآن فراقنی کنند و نتیجه‌اش این شده که مسلمانان پنداشتند که باید در قرآن دنبال اتم‌شناسی یا علوم تجربی بگردند، در حالی که این رویکرد، خطایی بیش نیست. از نظر ارکون واژه عقل در قرآن به ربط و پیوند میان نشانه‌ها و خالق بازمی‌گردد به این معنا که خداوند با آوردن عباراتی همچون افلا تعلقون می‌خواهد به مخاطبان این آیه بگوید که آیا با دیدن این همه نشانه و عجایب موجود در جهان، وجود خالق را نمی‌بینید و خداوند را در ورای این نشانه‌ها نمی‌یابید؟ «چرا به من ایمان نمی‌آورید؟ آیا میان نشانه‌ها و رمزهایی که به شما می‌پیونددی برقرار نمی‌کنید؟ خدایتان را بر این همه نعمتی که ارزانی‌تان کرده سپاس نمی‌گزارید؟» (ارکون، ۱۳۷۹: ۹۳) ارکون از بی‌توجهی مفسران و فقیهان به بافت کلی قرآن می‌گوید. از اینکه آنها می‌کوشند هر امر پیچیده و ناروشن موجود در متن قرآنی را تعبیری عینی کنند انتقاد می‌کند و معتقد است قرآن در بافت کلی (Discourse) خود اولویت را به تعبیر استعاری و رمزی می‌دهد، در حالی که مفسران سعی دارند کوله‌باری از مفاهیم خیالی را بر دوش قرآن نهند تا رویدادهایی که مصحف کریم عمده‌آبه گونه‌ای رمزی در مورد آن سخن گفته و از نامیدن آن اجتناب کرده را محسوس و مشخص نمایند. البته استعاری دیدن قرآن و برخورد با آن به عنوان متنی ادبی در دنیای اسلامی بی‌سابقه نیست. اولین یار امین خولی این نوع نگاه را وارد جهان اسلام کرده و پس از او متفکرانی چون طه حسین در کتاب «فی الشعر الجاهلی» این راه را پی گرفتند. در زمانه مانیز نصر حامد ابوزید در کتاب «معنای متن» همین دیدگاه را مبنای نظرش بر قرآن قرار داده است. نویسنده پس از ذکر این مقدمات منطقی، به این نتیجه دست می‌یازد که قرآن کتاب عظیم دینی است که از موضوعات اساسی همچون مرگ و زندگی، حیات پس از مرگ، نکورفتاری، عدالت، همسایه‌دوستی و...

سخن می‌گوید و نظام سیاسی اقتصادی خاصی را بر بشر تحمیل نکرده و امور دنیایی انسان‌ها را به خودشان واگذار کرده است. بنابراین مفسران و مؤمنان نباید چیزهایی که در قرآن نیست، به آن ببندند. این دیدگاه ارکون می‌تواند متأثر از نظر علی عبدالرازق باشد که می‌پنداشت رسالت پیامبر اسلام صرفاً رسالتی اخلاقی بوده و از دل قرآن و تعالیم پیامبر نمی‌توان الگوی خاص حکومتی، بیرون



محمد ارکون

ارکون در واقع خواستار باز تعریف آن چیزهایی است که نیندیشیده به صورت باورهای مقدس و ارتدوکس درآمده‌اند و به اشتباه توسط برخی چهره‌های سیاسی یا تاریخی مقدس قلمداد شده‌اند. از نظر وی تنها در این صورت است که قرآن و کل میراث اسلامی می‌تواند منشأ حرکت، زندگی و چارچوبی برای هدایت آدمیان باشد

کشید و همچنین خواننده هوشیار را به یاد دیدگاه عبدالکریم سروش مبنی بر حداقلی دیدن دین می‌اندازد. سروش نیز معتقد است که انتظار بشر در مورد دین باید به حداقل‌ها و مسائل اساسی حیات منحصر گردد نه این که مؤمنان بخواهند پاسخ تمام پرسش‌های دنیایشان را از دین طلب کنند. نویسنده در ادامه بررسی خود به دوره دوم

اندیشه اسلامی یعنی دوران کلاسیک می‌رسد که به گمان وی از سال ۱۵۰ هجری آغاز شده و تا ۴۵۰ هجری ادامه می‌یابد؛ یعنی از ۷۶۷ تا ۱۰۵۸ میلادی. ارکون این دوره را دوره بالندگی اندیشه‌های اسلامی می‌داند که مسلمانان به ترجمه و اندیشه در متون یونانی پرداخته بودند. در همین دوران است که شاخه عقل‌گرای اسلامی یعنی معتزله شکل می‌گیرد و در همین دوران است که شخصیت‌های بزرگی چون جاحظ، رازی، توحیدی، فارابی، ابن سینا، مسکویه و ابن رشد پرورش می‌یابند. اما دشمنی اشاعره و اهل حدیث با عقل‌گرایان سرانجام، کار را به نفع فقها و سنت‌گرایان چرخاند. فقها که علوم عقلی آن زمان را دخیل (وارداتی) - چیزی شبیه تهاجم فرهنگی زمانه خودمان - نقد می‌کردند، با همکاری حاکمان و خلفای اسلامی به پیروزی بر اعتراض‌آلیان دست یافتند و در این نقطه، تمدن اسلامی وارد دوره سوم یعنی دوره کود و شرح شرح شروع شد. و از اینجا است که به نظر ارکون مسلمانان امروزی با دو گسست عمده روبه‌رو هستند: «گسست از دورانی که پر بار تر و زاینده تر از امروز بود، یعنی از میراث کلاسیک و گسست دیگری از بهترین دست‌یافته‌های مدرنیته اروپایی از قرن شانزدهم تا امروز. در نتیجه عجب نیست که مادر سباه‌های تاریک افتاده و در عجز تیره‌ای فروغ‌نیده‌ایم. ناگزیریم هم‌زمان در دو جبهه بجنگیم: جبهه احیای رابطه با میراث فلسفی و عقلانی حاکم در دوران کلاسیک و بازشناسی و بازخوانی آن و جبهه تأخیر و تقصیر نسبت به تمدن اروپایی.» (همان، ۹۶)

نویسنده تأکید می‌کند در این دوران دنیای اسلام شاهد کود، اوج‌گیری رقابت‌های فرقه‌ای، درگیری شدید میان شیعه و سنی و رواج عقل‌بسته بوده است، عقلی که به گمان وی با آموزه‌های مذهبی مالکی، حنبلی، شافعی، امامی و... گره خورده بود که اندیشه‌های فلسفی را یکسره رد می‌کرد و شعارش این بود: «مَنْ تَمَنَّقَ تَرْتَدَّقْ» (هر که منطقی بپورزد، کافر کیش شده است).

تقریباً در همین دوران طولانی، در حالی که مسلمانان در حال پیاده‌روی در خیابان تاریخ بودند، تحولات مهمی در دنیا رخ داد، تحولی عظیم به نام مدرنیته. در نتیجه عقل اسلامی که در دوران رکود خود به سر می‌برد هیچ نقشی در ایجاد و یا دامن‌گستری مدرنیته نداشته و مسلمانان تنها زامانی شروع به بیداری نمودند که با هجوم فاتحان غربی روبه‌رو شدند. از اینجا است که دوره سوم در تاریخ اندیشه اسلامی آغاز می‌شود. دوران نوزایش که

در بازه زمانی ۱۹۵۰-۱۸۸۰ به وقوع می پیوندد و متفکران نوگرا در دامن تمدن اسلامی پرورش می دهد. اما به گمان نویسنده ما، این جنبش با شکست روبه رو شد که اصلی ترین دلایل آن از نظری و مقاومت شدید علمای سنتی و تهدید استعمار خارجی بوده است که موجب شکل گیری اولویت یافتن ایدئولوژی مبارزه برای روبرویی با تهدیدهای خارجی شد. به عبارت دیگر وجود استعمار و تهدید خارجی نگذاشت که مسلمانان با مسائل عمده خویش، مانند عقب ماندگی روبه رو شوند. از کون حضور اسرائیل در منطقه و اشغال فلسطین را مانع جدی بر سر راه دنیای اسلامی در جهت آشتی با مدرنیته می دانند. وی می گوید: «اگر بگذارند آخرین مسئله آزادی ملی حل شود (یعنی مشکل فلسطین) و پدیده استعمار آخرین دست اندازی های خود را به پایان برد (یعنی اشغال اسرائیلی ها) عرب ها و به طور کلی مسلمانان خود را برای نخستین بار روبروی خود می بینند و به یکباره همه مشکلات زبانه می کشد: اول مشکل توسعه، دوم مشکل آزادی های سیاسی و دموکراتیک، مشکل تشکیل جامعه مدنی منسجم و یکدست و به هم پیوسته» (همان، ۱۰۱) و پس از آن است که عقل لیبرال و انتقادی سر بر می آورد و بر عقل بنیادگرا و ایدئولوژیک پیروز می شود. به گمان نگارنده این رهیافت از کون با مشکل روبه روست. باید در نظر داشت که منازعه و درگیری جزء جدایی ناپذیر و همیشگی نظام بین الملل بوده و یا لااقل در شرایط فعلی چشم انداز امیدبخشی برای حل این منازعات در آینده نزدیک وجود ندارد. اشغال فلسطین و یا حضور قدرت های غربی (به خصوص آمریکا) در منطقه خاورمیانه مشکلات بزرگی هستند و به طور حتم بر تنور بنیادگرایی می دمند و آتش آن را تیزتر می کنند اما به نظر نمی رسد با فرض حل چنین معضلاتی در آینده شاهد شکوفایی و به بار نشستن عقل و خرد در پهنه کشورهای اسلامی باشیم. از سوی دیگر می توان پرسید که آیا جدال میان عقل گرایان و فقیهان در دوران کلاسیک اسلامی و سپس برتری نقل گرایان بر عقل گرایان، حاصل تهدید یک قدرت خارجی بوده است که اکنون صرف حضور قدرت های خارجی در منطقه را عامل اصلی رکود دنیای اسلامی بدانیم؟ و این که آیا شکل گیری رنسانس و قوت گیری فکر انتقادی در اروپا در بستری از صلح و عدم منازعه داخلی و خارجی رخ داده که حالا صلح را تنها لازمه شکوفایی عقل گرایی بدانیم؟!

۲. غیندیشیده ها

شاید مهمترین ابتکار کون وارد کردن مفهوم نیندیشیده (Unthought) به حوزه اندیشه سیاسی اسلام باشد که مفهومی جدید در میان آرای متفکران مسلمان به شمار می آید. او اعتقاد دارد مسلمانان طی مدت چهار قرن یعنی از قرن شانزدهم تا به حال که دنیای غرب در حال بنای مدرنیته بوده است، در پیاده روی خیابان تاریخ به خوابی عمیق فرو رفته بودند و در نتیجه گرفتار نیندیشیده ها شدند. از نظری در این مدت دنیای اسلامی نه تنها در روند مدرنیته مشارکتی نداشته، بلکه با کناره نهادن فلسفه و حتی الهیات از میراث خود نیز فاصله گرفت. از کون نوع رفتار پلیسی و... دولت های جوامع اسلامی، شکل گیری نظام های الهیاتی جزم اندیش و عدم تحلیل پدیده هایی چون تاریخ اسلام و وحی با استفاده از خرد انتقادی را سبب انباشت نیندیشیده ها می داند و درست به همین خاطر است که به چالش

برای روشن کردن زوایای تاریک آنچه گذشتگان به آن می اندیشیدند، تاریخ نگار ناچار به بازسازی آن فضا و توضیح دیالکتیکی اسناد و رویدادهاست. البته از کون با وجود تأییری که از غرب پذیرفته، چشمانش را بر عیوب مدرنیته نمی بندد و در مناسبت های مختلف به انتقاد از غرب می پردازد

با سه سنت فکری می پردازد: گفتن های اسلامی از تدو کس، سنت شرق شناسی غربی که معتقد به تضاد دائمی اسلام و عقلانیت است و بنیادگرایی. از کون برای اندیشه در این نیندیشیده ها اصرار دارد که به بازاندیشی در تاریخ صدر اسلام و تفسیر نوینی از وحی بپردازد. او در واقع خواستار باز تعریف آن چیزهایی است که نیندیشیده به صورت باورهای مقدس واردتو کس در آمده اند و به اشتباه توسط برخی چهره های سیاسی یا تاریخی مقدس قلمداد شده اند. از نظری و تنها در این صورت است که قرآن و کل میراث اسلامی می تواند منشأ حرکت، زندگی و چارچوبی برای هدایت آدمیان باشد. از کون خواستار بازاندیشی و ارزیابی دوباره همه سنت ها و معارفی است که توسط ادیان و حتی سنت های سکولار اندیشه،

به گونه ای غیر انتقادی تولید شده اند. وی اصرار دارد در وحی راه موجودیتی صرفاً استعلایی، بلکه در گفت و گوی مستمر با تاریخ و علوم زمانه ببیند. پس از نظری و تاریخمندی، نیندیشیده عمده گفتن های اسلامی است. «نیندیشیدگی عمده در اندیشه اسلامی کلاسیک و معاصر، تاریخمندی گفتن های دینی است... برای تفسیر آن چیزی که وحی نامیده می شود. خارج از شرایط تاریخی بروز آن، تحولش در طول تاریخ و کارکردهای تحول یابنده اش زیر فشار تاریخ، هیچ راه دیگری در هیچ سطحی وجود ندارد.» (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۷۷-۷۶) اما پرسشی که برخی منتقدان در اینجا مطرح می کنند این است که اگر بپذیریم وحی پدیده ای تاریخمند است که در گفت و گو با معارف زمانه خود دچار تغییر می شود، آیا حجیت خود را از دست نمی دهد و به متنی هم عرض با سایر متون بشری تبدیل نمی شود؟

همان گونه که پیشتر آمد، محمد از کون تقصیر عمده انباشت نیندیشیده ها در میراث اسلامی را متوجه رژیم های سیاسی اسلامی بخصوص خلیفه متوکل می داند که اقدام به برچیدن بساط فلسفه و الهیات معتزله کردند. (همان، ۲۷۹) نویسنده برای خروج از چنین وضعیت ناهنجار و گریز از دو گسستی که از آن سخن به میان آمد (گسست از دوران طلایی اسلامی و گسست از مدرنیته) به کارگیری «خرد نوپدید» (Emergent Reason) را توصیه می کند. خرد نوپدید از نظری آن چیزی است که نه می تواند دستاوردهای فراوان مدرنیته را نادیده بگیرد و نه می تواند همه میراث های سنت های فرهنگی زنده را که هنوز با الهام دینی پیوند دارند بی ارزش قلمداد کند. به گفته از کون خرد نوپدید از مایه خواهد که فراسوی دو گانه های کلیشه ای و ریشه داری چون دین در مقابل سکولاریسم یا عقل در مقابل تخیل گام برداریم. به نظر می رسد خرد نوپدید از کون شباهت هایی با عقل بسامدرن که سعی می کند از فرار روایت های مدرنیته و کلیشه های رایجی چون زن/ مرد، سیاه/ سفید بگریزد، داشته باشد. عقلی که در عین حال سعی می کند توجه و ویژه ای به حاشیه نشین ها و خرد فرهنگ هائیز ابراز کند.

متفکر مذکور در ادامه بررسی خود، جسورانه به نوع حضور خدا و تصویر او در جوامع مسلمان پرداخته و آن را نیز مصداق نیندیشیده معرفی می کند و اصرار دارد که تاریخمندی را حتی به نوع حضور خدا در جوامع مسلمان نیز تسری دهد. او اذعان می کند حضور مستقیم و بی واسطه خدا در

جوامع، امکان پذیر نیست و نباید تصور کرد صرفاً با بردن نام خدا، ما به وجودش دست می‌یابیم. از نظر ما با تصور خدا در میان خود رو به رو هستیم و نه خود خدا. ار کون در تعبیری جالب و بدیع عقب‌ماندگی مسلمانان و پیشرفتگی غربیان را به تفاوت این دو نوع تصور از حضور خداوند مربوط می‌داند. اروپاییان مدت‌هاست از قرون وسطی که اجازه اندیشه درباره خدا را نمی‌داد، رسته‌اند و به تصویری از خدای متساهل، نرم‌خو و بخشنده رسیده‌اند. خدایی که به جای درشت‌خویی و دژرفتاری اجازه ابتکار، اندیشه و اقبال به زندگی را می‌دهد. اروپایمانی به رشد و پیشرفت دست یافت که از خدا تصویری روادار ساخت و در سایه آن بود که امید به زندگی، امید به آزادی و عدالت در آن جوامع رشد یافت. جامعه آزاد در تصویر خود، خدا را موجودی آرام، روادار و بردبار می‌داند، در حالی که جامعه فقرزده خدا را در تصویر خود در قالب پدری سنگدل یا حاکمی ستم‌پیشه و دژرفتار می‌یابد. (ار کون، ۱۳۷۹: ۹۰) مسلمانان هنوز هم نتوانستند از تصویر خدای خشن رها شوند و به دلیل نیندیشیده ماندن این موضوع، به خاطر حساسیت آن، دچار مشکل عقب‌ماندگی شده‌اند. این تعبیر ار کون و این نوع تصویرسازی او از خدا و ارتباط آن با مسئله عقب‌ماندگی، نکته‌ای است که وی را از دیگر متفکران دنیای اسلامی جدای سازد.

۳. بنیادگرایی

بنیادگرایی یا بازگشت به ریشه‌ها در جوامع اسلامی، از آن دسته مفاهیمی است که ار کون بسیار درباره آن اندیشه کرده و عوامل چندی را برای بروز آن ذکر کرده است.

اولین عامل از نظری وی ورود مفاهیم ناآشنا به جوامع اسلامی و شکل‌گیری واکنش‌های متقابل بوده است. ار کون در مقاله‌ای به زبان انگلیسی می‌نویسد ورود مفهوم جدید دولت‌مندی پس از جنگ جهانی دوم و دوران استعمار به دنیای اسلام موجب بروز تنش‌های بسیاری شده، چرا که دولت‌مدرن و نهاد‌های همراه آن هیچ زمینه‌ای در چارچوب سنت‌های اسلامی نداشته است و مسلمانان به یکباره با چیزی رو به رو شدند که هیچ آشنایی با آن نداشتند. به دنبال همین مسئله بود که جریان‌مقابلی شکل گرفت که خود را در مقابل مفاهیم غربی و به اصطلاح خودش هجوم فکری فرهنگی غرب تعریف نمود. تفکری که توانست جمع قابل توجهی از جمعیت مسلمان بخصوص جوانان را به خود جلب کند. بنیادگرایان ادعا می‌کردند که تمامی مفاهیم مدرن از قبیل آزادی

زنان، حقوق بشر، جامعه مدنی و حقوق شهروندی در قرآن و دولت پیامبر اسلام در مکه و مدینه آمده و نیازی به اقتباس از غربی‌ها نیست. بر اساس این دیدگاه، غربی‌ها این اصالت تاریخی را نفی کرده و به وسیله سکولاریسم به بیراهه کشاندند. بنابراین همه مسلمانان وظیفه دارند برای استیفای این اصالت اسلامی بکوشند و هر نوع نفوذ غرب را از جوامع اسلامی ریشه کن کنند.

نکته جالب اما، اینجاست که نویسنده با وجودی که با این ایستار بنیادگرایان که می‌کوشند تمام مفاهیم مدرن را در قرآن و سنت پیامبر بیابند، مخالفت می‌کند اما خود زمانی که درباره مفهوم حقوق بشر سخن می‌گوید، سعی می‌کند به همان متون قدیمی رجوع کند. ار کون با توجه به مفهوم حق در اندیشه اسلامی می‌گوید که در اندیشه اسلامی هم خدا و هم بشر صاحب حق هستند، با این تفاوت که خدا را اینجا صاحب اولویت و برتری است و درست به همین دلیل است که اسلام

ار کون به نگاه سودانگار اروپاییان در تبادلات اقتصادی با کشورهای جنوب و همچنین عدم صداقت آنها در معامله با برخی رژیم‌های اسلامی که حقوق بشر را نقض می‌کنند نیز خرده می‌گیرد

به مؤمنان توصیه می‌کند با به جای آوردن آداب مذهبی، حقوق خداوند را پاس دارند. بندگی خداوند به این طریق انسان‌ها را وامی‌دارد تا خود را موظف بدانند حقوق سایر انسان‌ها را رعایت کنند و به دیگر سخن، احترام به حقوق بشر نتیجه و جنبه‌ای از احترام به حقوق خداوند است. بدین طریق است که ار کون سعی می‌کند از مفهوم حق به حقوق بشر راه زند. او به واقع همان کاری را انجام می‌دهد که بنیادگرایان هم می‌کنند یعنی خلط مفاهیم جدید و قدیم.

ار کون عامل دوم بنیادگرایی را حضور عوامل بیرونی می‌داند. از جمله مبارزه با استعمار، فشار اسرائیل بر منطقه خاورمیانه، راهبردهای جدیدی که غرب برای سلطه بر جوامع عربی و اسلامی در پیش گرفته و همچنین پیدایش نظام‌های اقتدارگرا پس از استقلال در جوامع مسلمان. وی بخصوص در دوران معاصر، حضور اسرائیل در منطقه را موجب دوام و تندتر شدن افراط‌گرایی در منطقه و بیشتر شدن حجم

نیندیشیده‌ها در میراث اسلامی می‌شمارد.

عامل سوم از نظر ار کون، عدم شکل‌گیری مدرنیته عقلی در جوامع اسلامی است. او دو نوع مدرنیته را از هم تفکیک می‌کند: مدرنیته مادی و مدرنیته عقلی. از نظری وی عدم یا گرفتن مدرنیته عقلی و عدم استقرار خردانقضادی در جوامع مسلمان یکی از عوامل اصلی گسترش جنبش‌های گذشته‌گر است. وی در مصاحبه‌ای با هاشم صالح مترجم سوری آثارش می‌گوید که فناوری‌های جدید، کامپیوتر، سیستم‌های اطلاعاتی و در یک کلام مدرنیته مادی وارد بسیاری از کشورهای مسلمان شده‌اند، اما این کشورها هنوز مدرن نیستند. (ار کون، ۱۳۷۹: ۹۸) او در ادامه منظورش از مدرنیته عقلی را ورود دانش و فلسفه جدید و استقرار خردانقضادی بیان می‌کند.

برخی تحلیل‌گران، با برداشتنی ذات‌گرایانه معتقدند اسلام ذاتاً دینی غیرسکولار، سیاسی و احیاناً خشن و سخت‌گیر است. برنارد دلویس و ساموئل هانتینگتون از همین گروه‌اند. از نظر دلویس مسلمانان زندانی همیشگی مذهب هستند و هیچگاه نمی‌توانند به دموکراسی دست یابند. او دشمنی اسلام گرایان با غرب را نتیجه تحقیر مسلمانان در شکست از قدرت‌های غربی می‌داند. (ولترینگ، ۱۳۸۴: ۱۲۲) ار کون این دیدگاه‌ها را رد کرده و خشونت را امری انسان‌شناختی و ذاتی انسان‌ها می‌داند. به علاوه او اظهار می‌کند که این وضعیت جوامع است که چگونگی دینداری آنها را تعیین می‌کند. اگر جامعه‌ای فقرزده و مملو از جمعیت باشد لاچرم در دینداری خود افراط خواهد کرد و این پدیده در اروپا و تاریخ مسیحیت نیز اتفاق افتاده که ار کون، روشنفکران غربی را به خاطر فراموش کردن آن به باد انتقاد می‌گیرد. از نظری وی، وقتی در جامعه‌ای سرکوب وجود دارد و مشکلات بر هم انباشته می‌شوند، راه حل یا آمیدی به آن یافت نمی‌شود، آن جامعه از زبان دینی برای اعتراض و انفجار خود استفاده می‌کند و از اینجاست که متفکران مدرن‌نشدن دینداران در جوامع اسلامی را چهارمین عامل بنیادگرایی می‌نامد. از نظر ار کون مشکل اساسی مسلمانان این است که برخلاف جوامع غربی به بازنگری و مدرن کردن سنت‌های دینی خود نپرداخته‌اند و گرنه در غرب هم ستم و هم اعتراض به ستم وجود دارد، اما این اعتراض‌ها هیچ گاه رنگ دینی به خود نمی‌گیرد چرا که در آن جوامع نه دین، بلکه قانون است که بر مسند داوری نشسته است.

ار کون انفجار جمعیت در کشورهای اسلامی

و شکست دولت‌ها و نخبگان ملی در ارائه راهکارهای مؤثر را عامل بعدی بنیادگرایی معرفی می‌کند. رشد سریع جمعیت و ناتوانی دولت‌ها در ایجاد اشتغال، خدمات اجتماعی و بهداشتی این فرصت را به بنیادگرایان داده تا بخواهند خود را این نقایص را برطرف کنند. آنها با سرزدن به مناطق متروک و بی‌بهره از خدمات اجتماعی سعی در ارائه این خدمات می‌نمایند و به این ترتیب به جذب جمعیت عظیم فقیر و سرپائنتقام می‌پردازند.

۴. مارکون و غرب

با قاطعیت می‌توان گفت، محمدار کون از مدرنیته و مؤلفه‌های آن نظیر هرمنوتیک و خرد انتقادی بهره‌های بسیار برده، برای نمونه ایشان در اندیشه در نیندیشیده‌های تاریخ اسلامی به وضوح تحت تأثیر مکتب تاریخ‌نگاری آنال قرار داشته است. مکتب آنال که توسط نظریه‌پردازانی چون لوسین فور و مارک بلسو که ابداع شده در نقطه مقابل تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی قرار می‌گیرد. تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی بر عینیت، رویداد، روایت تاریخی و سند تاریخی استوار است. بر این اساس، تاریخ به سرگذشت رهبران بزرگ و اعمال آنها محدود می‌شد و کاملاً سرشتی نخبه‌گرایانه و اشرافی‌پیدامی کرد و عملاً مردم عادی راهی در آن نداشتند. از نگاه این مکتب، سند تاریخی اهمیتی فوق‌العاده و مقدس‌گونه پیدا می‌کرد و وظیفه تاریخ‌نگار نیز صرفاً جست‌وجو و بررسی همین اسناد بوده است. تاریخ‌نگاری سنتی با تأکید بیش از حد بر استقلال تاریخ از سایر دانش‌ها، این علم را به حوزه‌ای بسته و انعطاف‌ناپذیر تبدیل کرده بود اما در مکتب آنال، پژوهشگر برای درک درست تحولات حتماً باید اسناد تاریخی را در نگاهی

دیالکتیکی با عصر و زمانه خودش و سخن غالب آن زمانه (Discourse) درک کند. در واقع از این منظر، اسناد ساکنند و باید توسط پژوهشگر به حرف آیند. (منافزاده، ۱۳۶۸: ۵۶) بنابراین برای روشن کردن زوایای تاریک آنچه گذشتگان به آن می‌اندیشیدند، تاریخ‌نگار ناچار به بازسازی آن فضا و توضیح دیالکتیکی اسناد و رویدادهاست. البته ار کون با وجود تأثیری که از غرب پذیرفته، چشمانش را بر عیوب مدرنیته نمی‌بندد و در مناسبت‌های مختلف به انتقاد از غرب می‌پردازد. وی چند انتقاد عمده را در این باره مطرح می‌کند:

۱- ار کون تمدن فعلی غرب را مدیون دستاوردهای فکری و فنی تمدن اسلامی دانسته و تا آنجا پیش می‌رود که تمدن اروپایی را به نوعی ادامه تمدن اسلامی می‌داند. وی روشنفکران و متفکران فعلی مغرب‌زمین را به خاطر نادیده گرفتن

دستاوردهای تمدن اسلامی و ادای دین نکردن به آن مورد انتقاد و شماتت قرار می‌دهد. ضمن آن که مسلمانان را نیز به خاطر تنگ‌نظری و بستن درها سرزنش می‌کند.

۲- نویسنده از نسبییت موجود در غرب و فقدان بعد معنوی زندگی اروپاییان نیز انتقاد کرده و می‌گوید آنها گویی دیگر سنجه و عیاری برای درک درستی و نادرستی چیزها ندارند. ار کون به زندگی مصرفی، مباح بودن تقریباً همه چیز (به‌خصوص در حوزه مسائل جنسی)، حضور اندک خداوند و محدودیت‌های اندک در زندگی غربیان نیز انتقاد وارد می‌کند. به گمان وی بسیاری از اروپاییان این فقدان بعد معنوی را هم‌اکنون احساس می‌کنند و آرزوی بازگشت به گذشته‌ای را در دل می‌پروراند که حقیقت مطلق بوده‌نسی.

(ارکون، ۱۳۷۹: ۸۱-۸۰)

داریوش شایگان اگرچه مدرنیته غربی را دستاوردی بزرگ دانسته و مدرن شدن را نیز اجتناب‌ناپذیر فرض می‌کند، اما در عین حال ضمن انتقاد از خلأ معنا در غرب می‌نویسد: «مدرنیته پس از آن که وعده آزادی انسان را داد، پس از آن که او را از قیومیت خدایان، از اسارت شوکت و قداست مذهب رها کرد، به ضد خود بدل شد.»

۳- محمدار کون از حضور استعمار غربی و به‌خصوص اسرائیل در منطقه زندگی مسلمانان به شدت انتقاد کرده و همان‌گونه که ذکر شد آن را یکی از عوامل مهم عقب‌ماندگی مسلمانان و تشدید بنیادگرایی در منطقه ارزیابی می‌کند. وی به نگاه سودانگار اروپاییان در تبادلات اقتصادی با کشورهای جنوب و همچنین عدم صداقت آنها در معامله با برخی رژیم‌های اسلامی که حقوق بشر را نقض می‌کنند نیز خرد می‌گیرد. (همان، ۱۰۶)

شباهت‌ها و تفاوت‌ها

شایگان و ار کون به‌عنوان متفکرانی که در حوزه جغرافیایی دنیای اسلامی به دنیا آمدند با یکدیگر شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند. یکی از این شباهت‌ها، انتقادشان از غرب است. این متفکران در دامان تمدن‌های شرقی پرورده شدند و شاید به همین دلیل باشد که هر دوی آنها دغدغه معنویت

دارند و از خلأ معنا در غرب شکایت می‌کنند. داریوش شایگان اگرچه مدرنیته غربی را دستاوردی بزرگ دانسته و مدرن شدن را نیز اجتناب‌ناپذیر فرض می‌کند، اما در عین حال ضمن انتقاد از خلأ معنا در غرب می‌نویسد: «مدرنیته پس از آن که وعده آزادی انسان را داد، پس از آن که او را از قیومیت خدایان، از اسارت شوکت و قداست مذهب رها کرد، به ضد خود بدل شد.» (شایگان، ۱۳۸۱: ۵۱) از نظر وی مدرنیته گرچه مسائل قانونی را حل کرد، اما هنوز نتوانسته به پرسش‌های اساسی حیات، همانند زندگی پس از مرگ پاسخ روشنی بدهد. افزون بر اینها نویسنده معتقد است غرب دیگر معنای پرشش از خود را از یاد برده و از مدرنیته امتیازی ساخته برای خودش، نه اضطرابی که از درون تکانش دهد. (شایگان، ۱۳۸۱: ۵۱)

برخی انتقادهای ار کون به غرب نیز شبیه داریوش شایگان است. او نیز از خلأ معنویت در غرب، کمی حضور خدا در زندگی غربیان و مباح بودن تقریباً همه چیز در زندگی آنها انتقاد می‌کند. افزون بر اینها ار کون اعتقاد دارد تمدن اروپایی به نوعی گسترش و ادامه تمدن اسلامی است و اروپاییان را به خاطر فراموشی این نکته سرزنش می‌کند. «پیش از شکل‌گیری یک سپهر اقتصادی، فناوری و مالی نیرومند به نام غرب، اروپا به مثابه نوعی سپهر جغرافیایی، فرهنگی، فکری و معنوی از جهات متعدد و بسط‌اندیشه و دانش علمی است که در دوران کلاسیک تمدن عرب اسلامی، در ناحیه اسلامی شده مدیترانه انباشت شده بود.» (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۲۷۰) ار کون برخلاف شایگان که چندان سیاسی نیست، از موضع متفکری که نیم‌نگاهی هم به سیاست روز دارد، حضور غرب و اسرائیل در منطقه مسلمانان را به شدت مورد سرزنش قرار می‌دهد و آن را موجب تقویت بنیادگرایی و استمرار عقب‌ماندگی مسلمانان می‌داند.

دیگر شباهت شایگان و ار کون، اندیشه کردن درباره بنیادگرایی و انتقاد از آن است. شایگان در «آسیا در برابر غرب» بازگشت دوباره به ریشه‌ها و شیطان خواندن غرب را تارک اندیشی جدید خوانده و آن را نتیجه غم غربت می‌داند. (شایگان، ۱۳۸۶: ۳۰۱) نویسنده در آخرین مرحله فکری خود در افسون‌زدگی جدید نیز درباره بنیادگرایی سخن می‌گوید و این‌بار صداهایی که طالب بازگشت به گذشته و دنیای اوتوپایی بی‌عیب و نقص هستند را نتیجه اختلاط هویت‌ها در دنیای جدید، هم‌سطحی آگاهی‌های مختلف و تحقیر

فرهنگ‌های حاشیه‌ای توسط مدرنیته می‌داند. (شایگان، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۰) اما تأملات ارکون درباره بنیادگرایی رامی توان عمیق‌تر و جدی‌تر از همتای ایرانی‌اش دانست. محمد ارکون بنیادگرایی را نتیجه ورود مفاهیم جدیدی همانند دولت-ملت می‌داند که هیچ زمینه و سابقه‌ای در تاریخ و سنت‌های سرزمین‌های اسلامی نداشته‌اند. ورود مفاهیم مدرن و بی سابقه‌ای چون حقوق بشر، آزادی زنان، جامعه مدنی و حقوق شهروندی موجب شکل‌گیری جریان مقابلی شد که مدعی وجود همه این مفاهیم و بیش از آن در قرآن و سنت اسلامی بوده است. ایشان در ادامه تأملات خود به نکته جالب‌تری اشاره می‌کند. از نظر وی غرب، به این علت از چنگ بنیادگرایی مسیحی رها شد که در آنجا اندیشه مرحله به مرحله پیش رفت، اما چنین اتفاقی در دنیای اسلامی نیفتاد. ارکون معتقد است اندیشه زمانی می‌تواند به شکل متین و برگشت‌ناپذیر توسعه یابد که گام به گام و بدون تعجیل حرکت کند. (وصفی، ۱۳۸۸: ۲۲)

شاید بتوان مهمترین شباهت‌های این دو اندیشه و روز را پذیرش انتقادی مدرنیته، تأمل و انتقاد از بنیادگرایی و انتقاد از خلأ معنادر در غرب دانست، اما این دو با وجود شباهت‌ها، تفاوت‌های چندینی نیز دارند. شایگان معناگرایی سکولار و ارکون دین‌اندیشی لیبرال است. داریوش شایگان حتی در دوره اول فکری‌اش که به شدت در برابر غرب موضع داشت، انتقادهایش را از منظر دین‌سامان نداده بود. نگاه او به مدرنیته خوشبینانه‌تر از ارکون است. او مدرنیته غربی را اجتناب‌ناپذیر می‌داند و نوری جز آنچه از غرب می‌تابد نمی‌شناسد. اما ارکون دین‌اندیش است. وی متأثر از این رشد و همانند نحله روشنفکران دینی ایرانی، امیدوار به آشتی دادن دین و مدرنیته است و بلافاصله به مدرنیته‌ای می‌اندیشد که سنت را یکسره کنار نگذارد. درست به همین دلیل است که به کارگیری آن نوع خردی را تجویز می‌کند که هم پروای عقل را دارد و هم جانب سنت را نگاه می‌دارد. شاید این تفاوت میان این دو متفکر ناشی از خاستگاه‌های متفاوت فرهنگی آنان نیز باشد. شایگان از جایی برخاسته که افزون بر برخورداری از فرهنگ اسلامی، هنوز مؤلفه‌های فرهنگ ایران قبل از اسلام را نیز در خود دارد. اگر نظر عبدالکریم سروش را بپذیریم که هویت ایران معاصر را دارای سه عنصر ایرانییت، اسلامیت و مدرنیته می‌داند، تفاوت داریوش شایگان به عنوان کسی که دارای هویت ایرانی در شخصیت خویش است با ارکون

واضح‌تر می‌شود. به نظر می‌رسد ادیان ایران باستان که بخش عمده‌ای از فرهنگ ایران قبل از اسلام را شامل می‌شوند، اشتراکات چندینی با مسیحیت که در نهایت سکولاریسم از درون آن زاده شد، داشته باشند. نمی‌توان تأثیر آیین میترا و یا مانوی‌گری را بر مسیحیت انکار کرد، بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که ادیان ایران باستان دارای عناصر مقوم سکولاریسم هستند. دقت در سه گانه «پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک» که اصلی‌ترین عناصر تشکیل دهنده دین زرتشت هستند نیز می‌تواند ما را به همین نتیجه برساند. محدود شدن این دین به اصول حداقل اخلاقی، طبیعتاً باعث ایجاد حوزه وسیع‌تری برای عقل خواهد شد. با توجه به این توضیحات و با عنایت به این نکته که شایگان عمدتاً متعلق به فرهنگ ایرانی اسلامی بوده و در محیطی چند فرهنگی پرورش یافته است، می‌توان سکولاریسم وی و پذیرش راحت‌تر مدرنیته توسط ایشان را توضیح داد.

اگر بخواهیم به پرسش آغازین مقاله پاسخ دهیم، خواهیم دید که هر دو متفکر مورد بررسی (شایگان و ارکون) بسیاری از مؤلفه‌های غرب و مدرنیته را پذیرفته‌اند و دست به وام‌گیری‌های گسترده‌ای از آن زده‌اند؛ هر چند انتقادهایی نیز به آن وارد کرده‌اند، بنابراین می‌توان گفت که نگاه آنان به غرب نگاهی گزینشی بوده است. اما جدای از این مسئله هر دو متفکر به تأمل درباره مسئله عقب‌ماندگی دنیای اسلامی نیز پرداخته‌اند. از نظر شایگان در دوره نخستین تفکرش، غرب‌زدگی (به معنای عدم شناخت غرب) و سپس تاریک‌اندیشی جدید (روی‌آوری به بنیادگرایی و همچنین سازگاری‌های سطحی مفاهیم) و ایدئولوژی شدن سنت مشکل اساسی ما بوده است. پیشنهاد مشخص شایگان روی‌آوری به تفکر انتقادی و در ضمن پذیرش عدم‌سازگاری دوگانه‌هایی چون سنت مدرنیته و قبول هویت مختلط جهانی است. ارکون در مقابل، از دو گسست (گسست از دوره طلایی تمدن اسلامی و گسست از مدرنیته غربی) همچنین بنیادگرایی و ایدئولوژی رجعت‌گرانه عنوان معضلات عمده دنیای اسلامی یاد می‌کند. به نظر او اندیشیدن در نیندیشیده‌های سنت اسلامی و شکل‌گیری خرد نو پدید می‌تواند راه‌برون مسلمانان از عقب‌ماندگی باشد.

پی‌نوشت:

۱. موتاسیون (Mutation) یا جهش، اصطلاحی برگرفته از زیست‌شناسی است که معنای آن تغییر ناگهانی در DNA کروموزومی است. بیشتر جهش‌ها برای موجود زنده زیان‌آور هستند

و تعادل رشد را به هم می‌زنند. هر چه دگرگونی حاصل از جهش شدیدتر باشد، زیان آن نیز بیشتر است.

۲. منظور نگارنده در اینجا انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی است (نه انقلاب فرهنگی، علمی و جز آن) که طی آن، طبقات فرودست برای تغییر دادن شرایط موجود با طبقات فرادست که دولت و نهاد‌های نظامی را در دست داشته و مایل به حفظ امتیازات خود می‌باشند، وارد ستیز می‌شوند. معمولاً چنین انقلاب‌هایی بازو و خونریزی بسیار همراه می‌شود.

۳. شمنیسم (Shamanism) به مجموعه‌ای از اعتقادات و باورها گفته می‌شود که در جوامع ابتدایی وجود دارند و شامل توانایی تشخیص، درمان یا حتی ایجاد بیماری‌هایی هستند که از ارتباط با ارواح پدید می‌آیند. این آیین همچنین مبتنی بر این اعتقاد است که جهان مرئی تحت سلطه نیروهای نامرئی قرار دارد. شمن‌ها با پزشک یا جادوگر پزشک هم می‌نامند.

منابع

- بروجردی، مهرزاد، روشنفکران ایرانی و غرب، ۱۳۷۷، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه روز.
- جهانگلوی، رامین، زیر آسمان‌های جهان: گفت‌وگوی رامین جهانگلوی با داریوش شایگان، ۱۳۷۴، ترجمه نازی عظیمیا، تهران، فرزانه روز.
- شایگان، داریوش، آسیا در برابر غرب، ۱۳۸۶، تهران، چ‌۵ امیرکبیر.
- شایگان، داریوش، افسون‌زدگی جدید، هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ۱۳۸۱، ترجمه فاطمه ولیانی، چ ۳، تهران، فرزانه روز.
- هاشمی، محمد منصور، هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، ۱۳۸۴، تهران، چ ۲، کویر.
- زرشناس، شهریار، نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران، ۱۳۸۶، چ دوم، چ دوم، تهران، کتاب صحیح.
- نئش، کیت، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ۱۳۸۴، ترجمه محمد تقی دلفروز، چ ۴، تهران، کویر.
- ارکون، محمد، نقد عقل اسلامی، ۱۳۷۹، مترجم محمد مهدی خلجی، تهران، نشر ایده.
- میرسیاسی، علی، روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید، ۱۳۸۶، ترجمه عباس مخبر، چ سوم، تهران، نشر توسعه.
- ولترینگ، رابرت، ریشه‌های محیوبیت اسلام گریبان، ترجمه سعید گلکار، فصلنامه خاورمیانه، شماره ۲، سال دوازدهم، ۱۳۸۴.
- مناف زاده، علیرضا، سرچشمه‌های تحولی شگرف در تاریخ‌نگاری (درباره مکتب آتال)، نگاه‌نوش، ۲۹.
- نصری، عبدالله، گفت‌وگو با مدرنیته، ۱۳۸۷، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- وصفی، محمد رضا، جهل علم‌نما گفت‌وگو با محمد ارکون، شهروهر ۱۳۸۸، دو ماهنامه ادبی شوکران، ش ۳۵، سال هشتم.