

دشواره ترقی و شرف کبری و قدرت

مصاحبه

کارنامه فکری دکتر فهمی جدعان در مصاحبه با وی

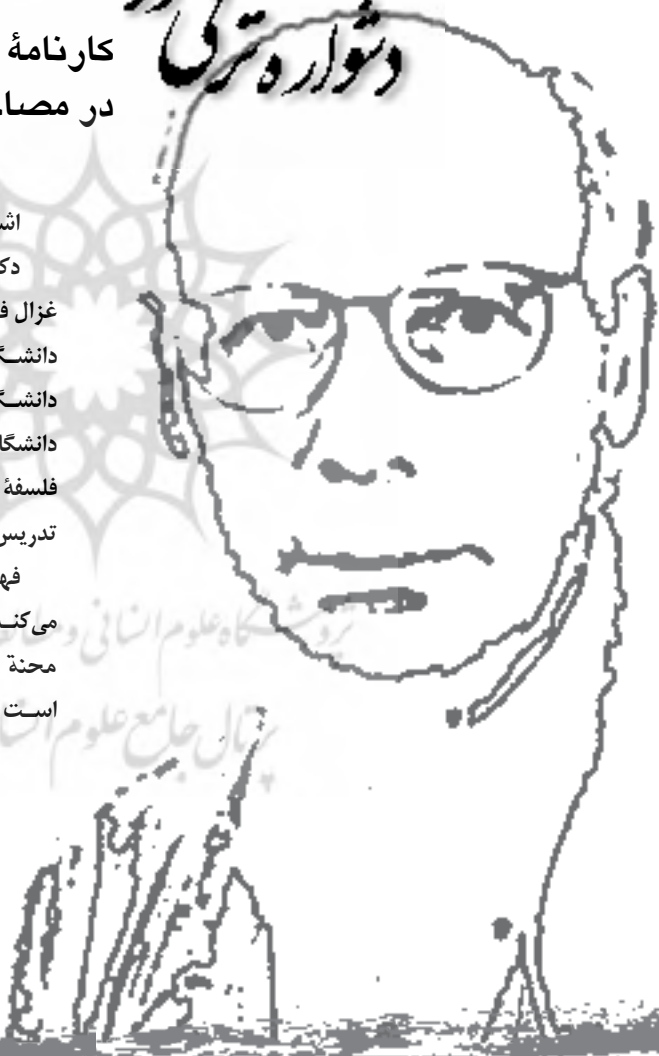
اشاره:

دکتر فهمی جدعان در سال ۱۹۴۰م. در روستای عین غزال فلسطین دیده به جهان گشود. دوره دکتری فلسفه را در دانشگاه سوربن پاریس گذراند. مدتی رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه بنات (دختران) اردن و استاد فلسفه و اندیشه عرب در دانشگاه اردن بود و پس از آن سالها، استاد فلسفه اسلامی گروه فلسفه دانشگاه کویت بود. مدتی نیز در دانشگاه جدید سوربن به تدریس «تمدن عربی» اشتغال داشت.

فهمی جدعان در این گفت‌وگو محمد عابد جابری را متهم می‌کند که ایده و محتوای کتاب المثقفون فی الحضاره العربیه، محنة ابن جنبل و نکبة ابن رشد را از او برگرفته است. وی بر آن است که جابری در تحلیل وقایع محنت و همه متعلقات تاریخی

• مصاحبه‌گر: علی عمیم (عربستان سعودی)

• ترجمه: مجید مرادی





آن، همه جا از مسیری رفته که خود او پیش تر پیموده بود. جدعان، منتقدان حرفه‌ای را فرا می‌خواند تا ردیابی کنند و دریابند که ایده «معقولیت سیاسی» که جابری ادعا می‌کند خود بدان دست یافته است، به روشنی تمام در فصول کتاب المحنة، بحث فی جدلیة الدینی و السیاسی فی الاسلام (تألیف فهمی جدعان) آمده است. پیش از آن که وارد انگیزه‌های این اتهام شویم - که در مقایسه با دیگر انتقادات و اتهامات به جابری، سنگین‌ترین آنهاست - خوب است بدانیم که فهمی جدعان به رغم نسیم اسلام‌گرایانه‌ای که در نوشته‌ها و تحلیل‌هایش جریان دارد، متفکری حیرت‌برانگیز است. خود او در یکی از کتاب‌هایش تصریح می‌کند که فقیه سلفی بر او خرده گرفته که گرفتار وبای ترقی‌خواهی شده است و مارکسیستی، او را سرزنش کرده که روح جاری در کتابش (مبانی ترقی نزد متفکران مسلمان قرن بیستم) روحی سلفی است و دیگری که قومیت‌گراست او را پوچ‌گرا شمرده است. چگونه ممکن است جدعان در آن واحد «ترقی‌خواه» و «سلفی» و «پوچ‌باور» باشد؟ پاسخ به این پرسش را در همین گفت‌وگو خواهیم جست. از آن رو که کتاب محنت: پژوهشی در رابطه دیالکتیکی دین و سیاست در اسلام که جدعان معتقد است جابری در مقالات خود فراوان از آن بهره برده است. برخلاف کتاب مبانی ترقی به رغم اهمیتش، آوازه‌چندانی نیافت، لازم بود از وی سبب این امر را جویا شویم. اما مهم‌تر از آن دانستن این نکته بود که جدعان، در گیرودار چالش میان تجدد مآبان و سخت‌گرایان اسلامی در کجا قرار دارد؟



نه من ستاره‌ام و نه کتاب‌هایم موسمی

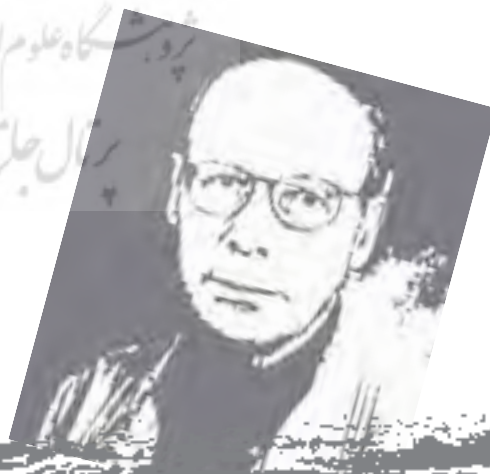
■ آقای دکتر جدعان، نه اسلام‌گرایان لقب اثیری خود - یعنی لقب متفکر اسلامی - را به شما بخشیده‌اند و نه نوگرایان از شما خرسندند؛ به گونه‌ای که شما را در سلک خود به شمار نمی‌آورند. شما خودتان را کجا قرار می‌دهید؟

□ معتمد با پیوستن کامل به یکی از این دو گروه، نخواهم توانست رسالت خود را به عنوان عالم و متفکر آزاداندیش، ادا کنم. من از یک سو به مشکلات تاریخی و تمدنی اسلام و بهبود اوضاع آن - متناسب با اوضاع و داده‌های جهان جدید - می‌اندیشم و از سوی دیگر به نوگرایی توجه دارم؛ زیرا نوگرایی، بخشی طبیعی از هستی ما شده است. من معتمد که دو طرف باید ائتلاف کنند. هستی کنونی و آینده ما منوط به شکل‌گیری حیات ما از یک سو متناسب با چیزی است که «میراث زنده» اش نامیده‌ام، و از سوی دیگر متناسب با تحولات جوهری اصیلی است که «نوگرایی» در تمام هستی انسانی پدید آورده است. حقیقت این است که انتساب مطلق به هر کدام از این دو و یا دیگر مذاهب فکری - سیاسی، کارم را با محدودیت‌ها و قیدهای بزرگی مواجه می‌کند، درحالی که من به شدت پای‌بند و آزمند آنم که عالم و متفکری باشم که در کار و اندیشه‌اش آزادی و استقلال و تشخیص کامل دارد و در چارچوب حرکت و اندیشه این جریان‌ها و رویکردها - که چارچوب عربی - اسلامی است - خود را محدود نمی‌کند، بلکه مرزهای

جهانی گسترده‌تر و فراگیرتر را برگزیده است. این انگیزه، پشت کار و اصرار، مرا بر حضور علمی در مجامع علمی غربی و تداوم تألیف به برخی زبان‌های اروپایی تفسیر می‌کند.

■ کتاب المحنة: بحث فی جدلیه الدینی و السیاسی فی الاسلام شما، با سکوت استقبال شد، درحالی که کتاب نخست شما - اسس التقدم عند مفکری الاسلام فی العالم العربی الحدیث - شما را شناساند؛ با این که کتاب المحنة، تزی را درباره محنت خلق قرآن مطرح می‌کند که مخالف ذهنیات عموم است و انتظار استقبال شدیدی از این کتاب می‌رفت. سبب بدشانسی این کتاب را چه می‌دانید؟

□ دوست دارم نخست به شما بگویم که من از نویسندگانی نیستم که آرزوی «ستاره شدن» دارند و یا در پی آن هستند. از این رو من وقت و تلاش و زحمت خود را صرف موضوعاتی می‌کنم که جز اندکی از محققان و نویسندگان، به آن نپرداخته‌اند. شش سال کامل از عمر خود را صرف تألیف کتاب اسس التقدم عند مفکری الاسلام فی العالم العربی الحدیث کردم؛ البته در بخشی از این مدت، تدریس در دانشگاه را هم پی می‌گرفتم، ولی در بخش دیگر، تمام وقتم را صرف این کتاب کردم. کتاب المحنة بحث فی جدلیه الدینی و السیاسی فی الاسلام نیز به همان شکل پنج سال کامل از وقتم را گرفت. هر دو کتاب علمی‌اند و نه ایدئولوژیک. من هم با اطمینان می‌گویم که کتاب نخست با اهتمام و استقبال و رواج گسترده و مداوم روبه‌رو شد، ولی کتاب دوم تاکنون اقبال کمی داشته است. انتشار کتاب اسس التقدم عند مفکری الاسلام در سال ۱۹۷۹ م. هم‌زمان با اوج‌گیری جریان‌های اسلامی بود و طبیعی بود که همگان به سبب «به روز بودن موضوع» و ژرف‌پژوهی و جدیت در تحقیق، بدان اهتمام ورزند، اما کتاب المحنة: بحث فی جدلیه السیاسی والدینی در سال ۱۹۹۰ م. و هم‌زمان با عملیات اشغال کویت توسط عراق، روانه کتاب‌فروشی‌ها شد. روشن است که عملیات اشغال کویت



دارد. افزون بر آنچه گفتیم، باید همیشه به یاد داشته باشیم که بسیاری از کتاب‌های موسمی و جنجال‌برانگیز و کم‌عمق وارد بازار می‌شوند و به سرعت نایاب می‌شوند، اما کتاب‌هایی هم ابتدا با سکوت رویارو می‌شوند، ولی به مرور زمان، عمق و تأثیر خود را نشان می‌دهند. به نظر من، کتاب المحنة از دسته دوم است.

■ در موضوع چالش در زمینه حوزه «سیاسی» محمد عابد جابری در روزنامه الشرق الأوسط سلسله مقالاتی را درباره «محنت احمد بن حنبل» نگاشته و در یکی از مقالات آخری به گونه‌ای گذرا به شما اشاره کرده است. خطوط تمایز بین قرائت شما و قرائت ایشان کدام است؟ و آیا معتقدید چنین اشاره‌گذاری به اثری که بزرگ‌ترین کار فکری و تحلیلی درباره تصفیه محنت است و متون پراکنده را گرد آورده است، کافی است؟

□ زمانی که از مقالات دوستم، جابری اطلاع یافتیم، به شدت احساس سرخوردگی و حیرت و شگفت‌زدگی کردم؛ زیرا پیش از این در مجامع علمی جدی، محقق را سراغ نداشتیم که نتایج کار علمی عظیم دیگری را با همه جزئیاتش سرقت کند و تنها اشاره‌ای گذرا به آن افکند و با این حال چنین القا کند که نتیجه دیگری را در نظر دارد، در حالی که آن محقق دیگری، از پا تا سر، غرق در همین مقصد و هدف بوده است. توضیح پیش‌تر این که دوست ما جابری، موضوعات تبرئه معتزله از محنت آفرینی را با قضیه «خلق قرآن» و بحث رابطه دین و سیاست، از کتاب المحنة: بحث فی جدلیة الدینی و السیاسی فی الاسلام برگرفته است. وی سپس وقایع محنت و تمامی متعلقات تاریخی آن را با پیروی نعل به نعل از کتاب ما گرفته است. پس از این، به «علت‌یابی» محنت و بیان اسباب آن که در فصول دیگر کتاب آمده، التفات نکرده است و به خود چنین نسبت می‌دهد که بحث از «معقولیت سیاسی» واقعه محنت را او پی‌ریخته است، کتاب ما جز پی‌گیری و تحقیق این موضوع، کار دیگری نداشته است. من تحقیق در این موضوع را به منتقدان حرفه‌ای وا می‌گذارم تا به بداهت مطلق

فرصت و رغبتی برای توجه به تألیفات علمی تازه- به ویژه تألیف علمی‌ای با ویژگی سطح بالای آکادمیک و پژوهشی با فن‌آوری بالا و تأمل‌برانگیز باقی نمی‌گذارد. بنابراین، شگفت نبود که این کتاب با استقبالی کم‌تر از حد استحقاقش روبه‌رو شود. با این حال باید دو نکته را بر این توضیحات بیفزاییم: نخست این که این کتاب چندان هم بدشانس نبود؛ زیرا به کتابخانه‌های بزرگ و مجامع علمی سطح بالا راه یافت و بازخوانی‌ها تعلیقاتی بر این کتاب، به زبان عربی و برخی زبان‌های اروپایی نگاشته شد. بزرگ‌ترین پژوهش‌گر اندیشه اسلامی کلاسیک در آلمان، استاد ژوزف فان اس، در سال‌نامه فرانسوی مجله نقد پژوهش‌های اسلامی نوشته است و دکتر محمد ارکون تصریح کرده است که این کتاب یکی از بهترین کتاب‌هایی است که در دهه اخیر منتشر شده است. دکتر رضوان السید در مجله معتبر الاجتهاد گزارش کاملی را از آن نوشته و بارها این کتاب را ستوده و در جاهای دیگر هم گزارش‌هایی از این کتاب نوشته شده است. گواهی این همه، معنا و مفهومی غیرقابل انکار دارد. امروزه هیچ بحث سنگینی در باره اندیشه سیاسی اسلام نمی‌بینیم، مگر این که به این کتاب اشاره و از آن استفاده کرده باشد. تقاضا برای این کتاب هم به هر حال خوب است. نکته دوم این که به نظر من این کتاب در زمانی نامناسب و به تعبیری دقیق‌تر ناشگون عرضه شده است. منظورم از این زمان ناشگون همین دوره‌ای است که ما در حال گذار از آن هستیم. کسی که با جدیت و تأمل این کتاب را می‌خواند و در برخی حوادث عمده جاری در جهان عرب می‌نگرد، به سرعت در می‌یابد که تحلیل‌های ارائه شده در این کتاب، تا چه اندازه توانسته است از «گذشته» عبور و به «حال» نفوذ کند و وقایعی را که تفسیرشان از عهده هر کسی بر نمی‌آید، تفسیر کند. فکر می‌کنم اکنون و سال‌های آینده، زمان مناسبی برای عرضه این کتاب باشد به نظر من این کتاب، استحقاق چاپ جدید و توزیعی مناسب‌تر از چاپ اول را دارد. انصاف و حقیقت همین است که گفتیم، از طرف دیگر، واقعیات سیاسی و اجتماعی نیز نیازی به روشنگری

ندارند. این تمایزات، گاه تعدیل‌های جوهری‌ایی را در احکام عمومی ما ایجاد می‌کند، و عجیب است که دوست ما جابری، همه را در یک سبد قرار می‌دهد و این نادرست است.

ایده «پیشرفت» و موضع اسلامی نسبت به آن

■ باز می‌گردیم به کتاب نخست شما، یعنی اسس التقدم عند مفکرى الاسلام فى العالم العربى الحديث (مبانی پیشرفت نزد متفکران اسلام در جهان عربی جدید). شما با این کتاب چه هدفی را در نظر داشتید؟ به ویژه این که کتاب‌ها و پژوهش‌های معمول دربارهٔ عصر نوزایی، فراوان بوده است؟

□ هدف اساسی نشان دادن کامل‌ترین سیمای اندیشهٔ جدید عرب بود؛ زیرا پژوهش‌هایی که در این قرن و به ویژه در نیمهٔ دوم این قرن دربارهٔ اندیشهٔ جدید عرب نگاشته شده است، همگی ناقص‌اند؛ به این معنا که این پژوهش‌ها، تنها برخی متفکران و برخی ابعاد و جوانب اندیشهٔ عرب را مورد توجه قرار داده‌اند و عمداً و یا بدون قصد ابعاد فراوانی از این اندیشه و شخصیت‌های بزرگی از نمایندگان آن راه نادیده گرفته‌اند. شخصیت‌های مورد نظر متفکرانی هستند که قواعد و انگاره‌ها و نگرش‌ها یا اجتهادهای اسلامی‌ای را خاستگاه اندیشهٔ خود قرار داده‌اند که به تعبیری اسلام، سهم بزرگی در قواعد و انگاره‌ها فکری‌شان داشته است. بنابر این، هدف نخست من در این کتاب، نمایاندن چنین متفکرانی بود که در مطالعات دیگران به نوعی نادیده گرفته شده بودند.

هدف دیگری که در نظر داشتیم، دست کم به جغرافیای سیاسی جهان عرب مربوط می‌شود. من می‌خواستم ضمن بررسی دشواره حیاتی معاصر را که هنوز هم وجود دارد آن را نه تنها در چارچوب محیط عربی اسلامی معین و محدود، بلکه در چارچوب دشواره شناختی عامی مطرح کنم که همهٔ اجزای این جغرافیا را هم پوشش دهد.

آنچه من عملاً تبیین کردم این بود که به رغم دوری میان

دریابند که «معقولیت سیاسی»‌ای که جابری معتقد است تنها خود بدان دست یافته، به روشنی تمام در فصول کتاب ما آمده است. من در این کتاب رابطه دیالکتیک دین و سیاست را در پرتو محنت خلق قرآن بررسی کرده‌ام. باز ناچارم بگویم: بخش ویژهٔ محنت احمد بن حنبل، در مقالات دوست ما جابری، چیزی جز تلخیص و حواشی کتاب المحنة نیست. وی دربارهٔ ماهیت محنت ابن حنبل و دلالات و اسباب آن چیزی جدیدی عرضه نکرده است که شایسته افزودن بر کتاب باشد، اما مسئله‌ای که او می‌خواهد از خود بیافزاید این است که «جوهر رابطهٔ بین روشنفکران و قدرت، در تناوب بر خدمت سلطه و هیمنه قدرت، نمود می‌یابد و این هم بر قدما و هم بر معاصران انطباق دارد» با این ادعای جابری باید با احتیاط از تعمیم ناصوابی که در گذشته است، رویارو شد؛ زیرا این ادعا قطعاً بر جریان‌های «تقابل نزاعی» مبتنی بر «تضاد و تناقض نگرش‌ها» با منطق دولت دنیوی صدق نمی‌کند. دربارهٔ محنت ابن حنبل و اصحاب حدیث هم قطعاً این ادعای جابری نادرست است؛ چنان که بر جریان رادیکالی معتزله نیز صدق نمی‌کند، تا چه رسد به شیعه و فرقه‌های آن و یا همه جریان‌های اسلامی معاصر؛ البته آزمندی دوستان برای در خدمت خود قراردادن روشنفکران و پذیرش این خواسته از سوی بسیاری از جریان‌ها و باعث‌های روشنفکر، امری بدیهی است، و اگر دولت گاه می‌گذارد و گاه می‌نوازد و به خدمت می‌گیرد، معنایش این نیست که عناصر بازی در همهٔ احوال یکی است. در این راستا، باید بین سه جریان متضاد در عالم سنی سنتی تمایز قابل شویم؛ اصحاب حدیث؛ اهل سنت؛ و اهل سنت و جماعت.

اهل سنت و جماعت، در نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری ظهور یافتند و آن چه بر اهل حدیث- که در قرن دوم ظهور کرد و در اوایل قرن سوم دوباره سر برآورد انطباق می‌یابد، بر اهل سنت و جماعت قابل انطباق نیست. هم‌چنین روشنفکران معتزله در مسئلهٔ «خدمت به قدرت سیاسی» یا «همکاری با سلطان» نظر واحدی

یابد. این متفکران، منتقد و مخالف این ایده رایج میان برخی مسلمانان بودند که تاریخ رو به سوی بحرانی‌تر شدن است و اوضاع آینده بدتر از گذشته خواهد بود. در واقع، متفکران قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، به صورت مستمر با این ایده رایج که اوضاع و زمانه تیره‌تر و تیره‌تر می‌شود، به سختی مبارزه می‌کردند. با توجه به این که غالب این متفکران به آینده خوش‌بین بودند و برای تغییر اوضاع به سوی بهتر شدن تلاش می‌کردند، می‌توان گفت اندیشه اسلامی، محکوم به ایده بازگشتن یا پاس‌کشیدن نبود، بلکه این ایمان، ملازم‌شان بود که تحول به سوی جهانی بهتر، امری کاملاً ممکن است.

جغرافیای سیاسی و اجتماعی، عوامل مشترک فراوانی اجزای پراکنده این جغرافیا را گرد هم می‌آورد؛ زیرا مسئله اساسی‌ای که مورد اهتمام اصلی و جوهری در جهان جدید عرب بود، سبب شده بود تا چاره‌اندیشی‌ها هم تقریباً مشابه باشد. هدف سومی که از این پژوهش در نظر داشته‌ام، بیان دشواری‌هایی بود که برابر هر متفکر عربی - چه ملی‌گرا و چه اسلام‌گرا و جز این دو - هنگام بررسی مسئله‌ای محوری از مسائل جهان معاصر عرب وجود دارد. طبعاً از آن رو که من در این بحث به متفکران مسلمان عرب - که خاستگاه فکری‌شان به نوعی با اسلام مرتبط است - پرداخته‌ام، خواستم تا دشواری‌هایی را که، هنگام تعامل با داده‌های جهان جدید در برابرشان مقاومت می‌کند، نیز آشکار کنم. از این رو، کارم تنها تحلیلی نبود، بلکه انتقادی به معنای مثبت کلمه نیز بود.

■ با توجه به اهمیتی که به ایده «پیشرفت» و موضع متفکران اسلامی نسبت به آن داشته‌اید، آیا به طور خلاصه می‌توانیم بگوییم موضع متفکران اسلامی نسبت به آن مثبت یا منفی بوده است؟

□ اگر این موضوع را به لحاظ تاریخی در محدوده اوایل قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم بنگریم، غالب متفکران مسلمان در عصر نوزایی (نهضت)، کسانی بودند که به غلبه دادن ایده پیشرفت - به معنایی که روشن‌خواهم کرد - تمایل داشتند؛ یعنی این که انسان مسلمان توان تغییر اوضاع سیاسی، اقتصادی و اجتماعی‌اش را دارد، به گونه‌ای که با پیشرفت و تحول به اوضاع بهتری دست



داشت. باید اقرار کنیم که متفکران مسیحی از اوضاع خود در دولت عثمانی رضایت نداشتند و از طرف دیگر مایل نبودند مبنای اعتقادی دولت‌های جدید، مبنای دینی - اسلامی باشد. آنان به حکم عقیده مسیحی خود - که به نوعی با اعتقادات ایمانی غربی تشابه داشت - به سادگی نماینده ارزش‌های غربی شدند و همان‌گونه که در تجربه غربی، جدایی دین از دولت، راه حلی آرمانی شناخته شد، اینان نیز با قدرت تمام، خواهان جدایی دین از دولت و برپایی دولتی بر پایه‌های مدنی محض بودند.

در این‌جا ضرورت دارد به این مسئله توجه کنیم که پیدایش ایده ناسیونالیسم با این رویکرد (جدایی دین از دولت) مرتبط بوده است. متفکران مسیحی، خواهان شکل‌گیری جوامع عربی جدید به گونه‌ای متفاوت از میراث کشورداری عثمانی بودند. آنان چنین می‌دیدند که شکل‌گیری چنین جوامعی بر پایه‌های قومی می‌تواند مشکل‌شان را حل کند و اوضاعی را که معتقد بودند برایشان ظالمانه و سبب سلب حقوق‌شان است، با احساس شهروند درجه یک بودن، دگرگون کند. اما متفکران مسلمان به نظریه جدایی دین از دولت و یا شکل‌گیری دولت‌ها براساس معیارهای قومی محض تن دردادند. رأی رایج و شامل‌شان این بود که دولت باید به احکام شرعی اسلامی مقید باشد و یا به عبارتی نرم‌تر که برخی دیگر می‌گفتند: شریعت اسلامی باید اصل و مرجع اساسی احکام قانونی‌ای باشد که دولت در جامعه اسلامی جاری می‌کند. طبعاً در این‌جا نمی‌توان از این حقیقت غفلت ورزید که برخی متفکران مانند شیخ علی عبدالرازق که بافت فکری‌شان دینی بود، بر نظریه حاکم بین متفکران اسلامی می‌شوریدند و داستان آن هم معروف است. وی به چیزی شبیه جدایی دین از دولت، فرا خواند. با این حال، باید اقرار کرد که دعوت وی به جدایی دین از دولت، اسباب خاصی داشت و نه اسباب اصولی و ریشه‌ای. آن اسباب خاص هم مرتبط با چالش‌های سیاسی احزاب جدید مصر و رابطه آن با نظام پادشاهی مصر در آن دوره - بود.

■ قبول داریم که متفکران مسلمان موضعی مثبت نسبت به

ایده «پیشرفت» داشته‌اند؛ یعنی اگر این ایده را با معیارهای دینی هم تطبیق دهیم، از آن‌رو که ره‌آورد این ایده، قدرت و استحکام بیش از پیش است، مورد تأیید است، اما آیا می‌توان این موضع مثبت را به درون مایه نوگرایانه این ایده - مانند بالا بردن ارزش آزادی، و تأمین حقوق زنان و حقوق بشر و دموکراسی و ... تعمیم داد؟

□ به این معنا هم می‌توان گفت غالب متفکران مسلمان عرب در عصر نوزایی منادی شماری از ارزش‌های اساسی مرتبط با مفهوم نوگرایی بودند. اندیشه‌های مرتبط با ارزش آزادی، تمدن و شورا - که آنان این اصل (شورا) را با اصل دموکراسی تطبیق می‌دادند - نزدشان مطرح و تا پایان جنگ جهانی دوم برایشان مقبول بود. آنان ارزش آزادی انسان از خرافات و زنجیرها و معارف فاسد و جامعه را از ارزش‌های مخالف با ارزش‌های رایج در تمدن جدید، بسیار ارج می‌نهادند. هم آنان بودند که جریان «آزادی زنان» و دعوت به «برابری اجتماعی» را به راه انداختند.

آنان تلاش پیوسته‌ای جهت نزدیک‌سازی مفاهیم مبنایی خود - که زیر فشار تمدن غرب پرداخته بودند - با مفاهیم اصلی برگرفته از نصوص میراثی و اکتشاف دوباره و آشکار سازی آن مفاهیم از این نصوص، نمودند. ایده حاکم بر ذهنیت آنان این بود که همه این مفاهیم مدنی غربی در تمدن اسلامی موجود است. هرچند ما با این ایده - به لحاظ روش‌شناختی و معرفت‌شناختی - مخالفیم، تلاش‌های آنان را صادقانه و خالصانه ارزیابی می‌کنیم.

■ موضع متفکران مسلمان را با موضع روشنفکران مسیحی

معاصر چگونه مقایسه می‌کنید؟

□ باید بین متفکران مسلمان و متفکران مسیحی مرزها، تفاوت‌ها و تمایزهایی بگذاریم؛ زیرا اساسی‌ترین مسئله متفکران مسیحی در این دوره، مسئله فرقه‌های دینی و مبنای اجتماعی و سیاسی‌ای بود که شایستگی مبنای قرار گرفتن برای جامعه را



نص و تاریخ

■ شما تأملات طولانی‌ای در مسئله فاصله تاریخ از نص و گسست واقعیت از وحی داشته‌اید. این دوگانگی بین جهان دینی و جهان دنیوی، اسلام‌گرایان را وا داشته است تا از سویی حکم به فساد واقعیت و انکار آن کنند و از سوی دیگر، سکولارها را به تثبیت حاکمیت این واقعیت و تجاهل به نص وا دارد. آیا می‌توانیم نظر شما را در این زمینه بدانیم؟

□ صرف نظر از این که نص، نصی دینی باشد و یا غیردینی، جدایی و تفاوت واقعیت از نص، امری ناگزیر است. می‌دانید که نصوصی دینی داریم و واقعیتی مرتبط با این نصوص؛ چنان که نصوص ایدئولوژیک غیردینی داریم و واقعیتی مرتبط با این نصوص. زمانی که نص لباس واقعیت می‌پوشد، ناگزیر فاصله‌ای بین نص و واقعیت می‌افتد؛ زیرا نص نمایاننده حقیقت ناب است و نص وحی منزل، که در اصل و سرچشمه نصی مطلق و مثالی است، برای انسان مسلمان آینه صاف و زلال معرفت و اصول عملی است؛ اما واقعیت چیز دیگر است. واقعیت، انسان است، تاریخ است و همه شرایط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و جغرافیایی که بر این واقعیت حاکم است و آن را جهت می‌دهد؛ زیرا انسان تابع این لحاظ‌های تاریخی است و نمی‌تواند به طور کامل با نص یگانه شود. انسان می‌کوشد تا این نص را تجسم و تحقق بخشد و به آن تقرب جوید و میزان موفقیت این تلاش، به خود فرد مرتبط است. به همان اندازه که انسان بتواند از تاریخت خویش رهایی یابد، می‌تواند به نص نزدیک شود و آن را بهتر تجسم و تحقق بخشد؛ اما چنان که در واقع می‌بینیم، انسان دارای چه ضعف‌ها، قصور، ناتوانی، تمایلات، گرایش‌ها، آرزوها و نگره‌هایی فردی و انسانی است، و تا زمانی که انسان چنین باشد، نخواهد توانست نمایاننده صفا و زلالی کامل حقیقت باشد و همواره ناچار خواهد شد تن به واقعیت بسپارد و کوتاه بیاید؛ برای مثال، ماوردی را در نظر بگیرید. زمانی که وی می‌خواست برای اندیشه سیاسی اسلامی

■ گفته می‌شود موضع مثبت اسلامی نسبت به ایده «پیشرفت» موضع نخبگان مسلمان بود و نه موضع عموم مسلمانان و نه موضع مؤسسات اسلامی سنتی و موضع تحصیل کرده‌های سنتی؛ نظر شما چیست؟

□ این سخن کاملاً درست است؛ یعنی متفکران مسلمانی که به مفهوم «پیشرفت» به شیوه‌ای که گفتیم ایمان داشتند، تنها یک جریان از جریان‌های متعدد موجود در حیات فکری اسلامی نوین بودند. به اطمینان می‌توان گفت که جریانی که شامل عامه مسلمانان و به صورت خاص جریان بی‌سوادان و یا غیرتحصیل کرده‌های جدید می‌شد، به پدیده‌های تاریخی‌ای که رخ می‌داد، به عنوان پدیده‌هایی مصیبت‌بار می‌نگریست و ایده «روزبه‌روز بدتر از این است» را پذیرفته بود.

در این میان برخی پیشگامان فعال اسلامی با نگاه به واقعیات پیرامون خویش، درمی‌یابند که بین این واقعیات و وحی چنان که آنان می‌فهمند تضاد وجود دارد. آنان این تضاد را مصیبت‌بار می‌بینند؛ یعنی واقعیات موجود را مصیبتی بی‌حد و مرز می‌شمارند که هر روز بدتر از پیش می‌شود و انتظاری از آن نمی‌توان داشت. در نتیجه از آن روی می‌گردانند و راه ستیز با آن را در پیش می‌گیرند، بی آن که اوضاع تاریخی حاکم بر این واقعیات را به دیده اعتبار بنگرند و درک کنند که واقعیت احکامی دارد که شایسته است صاحب‌نظران آن را درک کنند و راه حل‌هایی برایش پیشنهاد کنند که آن واقعیت به شکلی بتواند بدان تن دردهد.

با اطمینان کامل می‌گویم که امروزه نگاهی رو به گسترش در جهان اسلام وجود دارد که واقعیت جهان اسلام را با عینکی تاریک می‌نگرد و مطلقاً بدان بدبین است. آن چه بر این نگرش مترتب است یا تسلیم احوال این واقعیت موجود شدن است و یا مجاز دانستن این احوال و یا رد متصلاً آن و پناه بردن به ایده «خروج» بر این واقعیت.

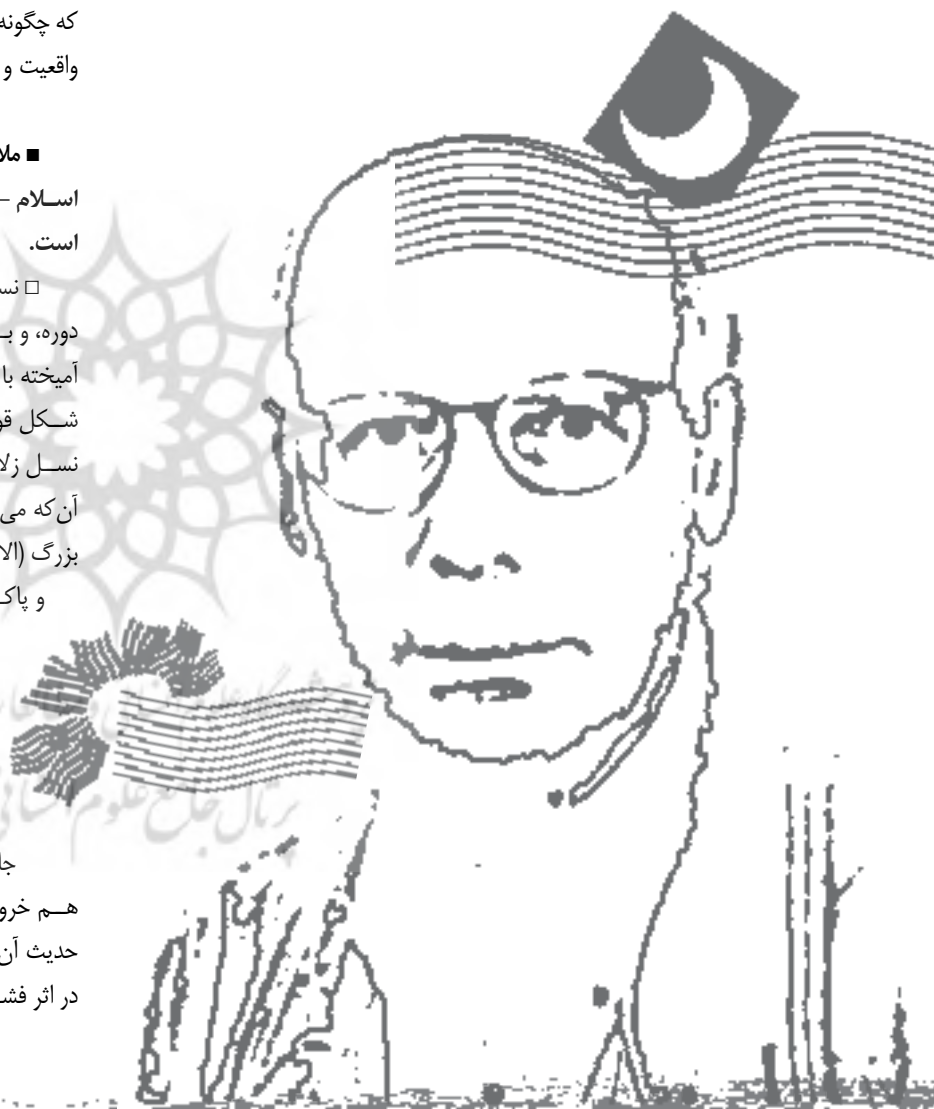
که چشم به پویایی واقعیت داشته است. مشکل همواره بر سر سازواری نص و واقعیت است. طبعاً این امر توجیه کننده در افتادن در دام نظریه سکولاریسم و اعتقاد به سروری واقعیت نیست، چندان که مجوز تعلق پای به نگرش مثالی (آرمانی) ناب به نص - که آن را متمایز از واقعیت و متعالی بر آن می‌بیند - نیز نمی‌شود. تنها کار شایسته این است که عملیاتی دقیق، پیچیده و دشواری را انجام دهیم که محتوای آن، این است که چگونه می‌توانیم صورتی را عینیت دهیم که در آن نص، هم‌پای واقعیت و واقعیت مطیع و نزدیک، و هم‌آهنگ نص باشد.

■ ملاحظه می‌شود که حجم فاصله بین تاریخ و نص در تاریخ اسلام - به طور مشخص در دوره پس از عهد نبوی - زیاد بوده است.

□ نسل نخست، نسل سلف است که با رسول خدا(ص) هم دوره، و به نص نزدیک بوده و در تجربه تاریخی گسترده‌ای که آمیخته با تجارب دیگران باشد وارد نشده و منطق انسانی به شکل قوی در آن نفوذ نکرده بود. طبیعی است که چهره این نسل زلال‌تر و صاف‌تر و به تصویر مثالی نزدیک‌تر باشد؛ به ویژه آن‌که می‌دانیم این نسل در آغاز راه نص - یعنی در آغاز رسالت بزرگ (الاهی) - قرار داشته است. مؤمنان دوره نخست، با صفا و پاکی، دل و جان در گرو این دعوت بزرگ نهاده بودند، اما هرچه واقعیت از دوره نخست دورتر می‌شود، دخالت تاریخ بیش‌تر می‌شود و پیچیدگی رابطه تاریخ و نص بیش‌تر؛ یا دست کم رابطه این دو در پوشش داده‌ها و تراوش‌های واقعیات تاریخی قرار می‌گیرد.

این امر در تاریخ اسلام و در تحولی که حرکت جامعه اسلامی به خود دیده است، آشکار است. نشانی آن هم خروج از حالت رحمت و نبوت به وضعی است که عالمان حدیث آن را تبدیل «خلافت به پادشاهی» می‌نامند. این تحول، در اثر فشار عامل واقعیت انسانی - تاریخی است؛ یعنی به طور

نظریه‌پردازی کند، می‌توانست به نص دینی - قرآن و سنت - اکتفا کند و نظریات سیاسی خود را بر این اساس و در قالب کتابی عرضه کند که می‌شد نام الاحکام السلطانیه یا مانند آن را بر آن نهاد؛ اما وی هنگام نظریه‌پردازی چاره‌ای جز به دیده اعتبار نگرستن به واقعیت موجود و تجربه تاریخی جوامع و دولت‌ها و نیروهای اسلامی متنازع موجود درون این تجربه تاریخی نداشته است. در نتیجه وی درحالی نظریات سیاسی‌اش را تدوین و تنظیم می‌کرده



بپذیرم. نمی‌دانم چرا چنین روحیه‌ای دارم؟ این مسئله‌ای شخصی است.

شاید دلیلش این است که من آزاد، زاده شدم و در دوره کودکی ام هیچ‌گاه سلطه سرکوب‌گر پدر و مادرم را احساس نکردم. من پدرم را به یاد ندارم؛ چون من چند ماهه بودم که او از دنیا رفت و در نتیجه هیچ سلطه‌ای بر من اعمال نشد تا بتوانم سلطه دیگران را بپذیرم.

معتقدم که امور دیگر نیز در ایجاد این روحیه سهیم بوده‌اند: نخست انسان‌گرایی و انسان‌باوری من، که از همان اوایل به گونه‌ای بسیار قوی در من ریشه دوانده بود. گرایش انسانی بنا به طبیعتش، تقید تحمیلی جماعت‌ها و احزاب را ناخوش می‌دارد.

عامل دوم تحصیلات دانشگاهی‌ام در رشته فلسفه است. در عالم فلسفه برای انسانی که استعدادهای اولیه آزاداندیشی را دارد، مقید شدن به منظومه‌های ایدئولوژیک پیش‌ساخته دشوار است. هرچند بسیاری از ایدئولوگ‌ها و متفکران ملتزم به احزاب، تحصیلات فلسفی داشته‌اند، اما من جز از دوران اندیشه آزاد، وارد جهان فلسفه نشدم.

عامل سومی که می‌توانم به دو عامل پیش‌گفته بیفزایم این است که من تحصیلات عالی‌ام را در دانشگاه سوربن و در فضای پاریس گذرانده‌ام. فضای عمومی پاریس به گونه‌ای نیست که به مقید کردن و محدود ساختن اندیشه‌ها و بستن آنها به گره‌های ایدئولوژیک ثابت کمک کند؛ حتی اندیشه فرانسوی متعهد به ایدئولوژی‌های حزبی، تا حد زیادی منعطف و قابل تحول و تغییر و بازسازی است. نمی‌دانم جز این عوامل که بر شمردم عوامل ناخودآگاهی هم در این روحیه گریزان از حزب، مؤثر بوده است یا خیر.

■ چرا زمانی که به مرحله رونق فکری رسیدید در حدود درک و فهم جنبش‌های نوی اسلامی باز ایستادید و به مرز نقد ریشه‌ای آن راه نبردید؟

صریح و روشن از آن زلالی مرحله نخست که مرحله نبوت و رحمت بود، دوری حاصل شد و دخالت عنصر انسانی - تاریخی اتفاق افتاد. نمود این دخالت، تغییر ماهیت رابطه بین انسان‌ها با یکدیگر از یک سو، و بین خدا و انسان‌ها از سوی دیگر است؛ به گونه‌ای که اوضاع اجتماعی و سیاسی «دنیایی‌تر» از آن شد که در اصل می‌بایست می‌شد. این حالت همان چیزی است که اصحاب حدیث آن را «دنیایی شدن» افراطی یا «پادشاهی ستمگر» یعنی اقبال به دنیا و پشت کردن به دین نامیده‌اند.

چنان که گفتم چنین چیزی ناگزیر و حکم وضع تاریخی انسان است؛ زیرا انسان نمی‌تواند به طور کامل تجسم صورت مثالی و مطلق نص باشد، بلکه تنها می‌تواند به اندازه توان انسانی محدود و خطا پذیرش نص را تجسم و تحقق بخشد.

روشنفکران و قدرت

■ یادداشتی که شما بر مقاله‌ای درباره جنبش‌های اسلامی معاصر و به طور مشخص درباره اخوان المسلمین سوریه نوشته‌اید، نشان می‌دهد که شناختی عمیق از درون جنبش اخوان المسلمین و حزب التحریر الاسلامی این کشور دارید. اجازه دهید پرسشی ویژه و صریح - و البته با عذرخواهی برای طرح این پرسش از شما - بپرسم: چرا شما با وجود نزدیکی به این جنبش‌ها، در دوره جوانی تان به آنها نیبوستید؟

□ من عملاً در هیچ تشکیلات سیاسی‌ای - نه در جنبش‌های اسلامی ونه در جز آن - عضویت نداشته‌ام. برایتان توضیح می‌دهم که چه چیزی بین من و التزام به چنین فعالیت‌هایی فاصله انداخته است. ببینید من از همان سنین پایین دریافتم که این جنبش‌ها - و به ویژه جنبش اخوان المسلمین و حزب التحریر الاسلامی چیزهایی را می‌خواهند که من نمی‌توانم برآورده کنم. آنها از من و از هر کس دیگر توقع دارند که از اجتهادات شخصی خویش مطلقاً دست بکشند و به نظر معینی پای بند باشند که جمع یا حزب تشخیص می‌دهد، این توقع چیزی بود که من مطلقاً نمی‌توانستم آن را

انگاره‌های آنان و جهت دادن آنان به رویکردی متناسب با جهان نو و اوضاعی که خود را بر این جهان تحمیل کرده است لازم می‌دانم؛ تا در نهایت، جهان عرب و جهان اسلام و خود اسلام قربانی نشوند. سبب این که من علاقه‌ای به نقد رادیکالی این جنبش‌ها نشان نداده‌ام آن است که چنین نقدی هیچ‌گاه، نتایج مثبتی به بار نمی‌آورد. وانگهی نقد رادیکال، واکنش‌های رادیکالی‌تر و متعصبانه‌تر از آن‌چه که اکنون هست، تولید می‌کند. پس چرا ابزارهای عقلانی و دارای مبانی عمیق در تمدن و میراث و اعتقادات و نصوص مان را، که از درون تأثیر می‌گذارد به کار نگیریم؟

من معتقدم این شیوه از شیوه تعامل رادیکالی با این جنبش‌ها، کارآمدتر و بهتر است، نه شیوه‌های رادیکالی زبانی و لفظی، و نه شیوه‌های مادی و خشونت‌آمیز، هیچ کدام مؤثر نیستند. می‌دانیم که خشونت جز خشونت نمی‌زاید.

■ **مشاهده می‌کنیم که به نام روشنفکری، موضع روشنفکران از نقد جنبش‌های اسلامی تا هم‌نوایی با قدرت (دولت) تحول یافته است. آیا این هم‌نوایی، رابطه‌ای روانی است یا پیمانی واقع‌بینانه که موجب گرایش حذفی این جنبش‌ها در برابر کسانی که خارج از دایره حزبی‌شان فکر می‌کنند، شده است؟**

□ **گرایش حذفی همواره یکی از نشانه‌های موضع ایدئولوژیک جنبش‌های اسلامی و دیگر جنبش‌ها است، اما این ویژگی روشنفکران را مجبور به هم‌سازی یا هم‌پیمانی با قدرت نمی‌کند. من تفسیر این هم‌نوایی و هم‌پیمانی را در «ترس» و «ساز و کار دفاعی» برآید از ترس جست‌وجو می‌کنم؛ البته فکر نمی‌کنم تفسیر دیگری از این پدیده عرضه شده باشد. برخی از جنبش‌های اسلامی متعصب، آشکارا دشمنی خود را با برخی ارزش‌های «مدنیت» جدید اعلام کرده‌اند. بنابراین، هم‌پیمانی با قدرت راه حل است. پس از این، دیگر فرقی نمی‌کند که این قدرت (دولت) دموکراتیک باشد یا استبدادی و یا فاشیستی و یا**

□ **سبب کاوش من در درک این جنبش‌ها باورم بود که جنبش‌های اسلامی معاصر، تراوش‌هایی از جهان اسلام، تمدن اسلامی و جوامع اسلامی کنونی هستند، و من بخشی از این جهان هستم و به لحاظ تمدنی، فکری، روانی و تاریخی همانند تمام اعضای جهان عرب و اسلام - به این جهان تعلق دارم. همین سبب، برای تفسیر و کاوش در جنبش‌های اسلامی معاصر کافی است، اما کاوش و جست‌وجو چه بود؟**

من معتقدم که این جنبش‌ها به گونه‌ای و تا حدی نمایاننده تحرک‌های درون جهان عرب و جهان اسلام و نیز نمایاننده برخی وجوه زندگانی این جوامع است، اما این جنبش‌ها نیازمند کسانی هستند که آنها را به کشف بهترین راه برای همکاری با جوامع ما و جهان پیرامون ما یاری دهد.

اسلام بخشی از حیات ما است و فکر نمی‌کنم که ما بتوانیم از این بخش دست بکشیم، اما مشکل در قرائت ما از اسلام و شیوه درک ما از آن است.

کاوش‌های من برای فهم این جنبش‌ها، می‌کوشد تا بگوید که فهمی واقع‌بینانه‌تر از این جنبش‌ها وجود دارد و نیز اعتبارهای وضعی تاریخی وجود دارد که شایسته توجه و تعامل‌اند. تغییر جوامع و تأثیر در آنها و هدایت و جهت‌دهی آنها به سمت بهترین راه، شروط و شرایطی دارد که نسبت به هر نقطه‌ای که ممکن است این جنبش‌ها بدان روی کنند، متفاوت است.

می‌خواهم بگویم که این جنبش‌ها نیازمند کسی نیستند که سرکوب‌شان کند و به انحلال و فروپاشی‌شان بکشاند. آنها نیازمند کسی هستند که راه درست سالم را به آنان بنمایاند تا خطاهای‌شان به اسلام و جهان اسلام نسبت داده نشود.

در واقع آن‌چه باید بر آن بیمناک بود این است که اشتباه در جهت‌گیری، ممکن است واکنش‌های خارجی و داخلی‌ای را - نه تنها ضد این جنبش‌ها که ضد جهان عرب و جهان اسلام و ضد خود اسلام - در پی داشته باشد.

از این رو من تحلیل و فهم این جنبش‌ها را برای تعدیل

در تجربه تاریخی اسلامی، نظام «پادشاهی» به - اصطلاح اهل حدیث و ابن خلدون با گذشت چند دهه اول از قرن اول هجری - استقرار یافت تا زندگی مسلمانان در سایه امویان و به ویژه عباسیان، نظم سیاسی واقع‌بینانه‌ای بگیرد؛ و به تعبیر دیگر نظمی بیاید که عنایات دنیوی را می‌طلبید و درجات متفاوتی از اجتهاد را - تا حدی که بر احکام صریح شرع اسلام نشورد - ارائه دهد. طبعاً برای همه آسان نبود که این مدل را بپذیرند. این مدل برای عمل‌کنندگان و مروّجان آن تنها مدل علمی به شمار می‌آمد، درحالی که گروهی از «مؤمنان» آن را خروج بر جوهر «بینش دینی» می‌دانستند، تقابل برخوردارمیز که در موضوع «محت خلق قرآن» به اوج خود رسید، تجربه تاریخی اسلامی است که بر اقامه «دنیاگرایی» ای مبتنی است که از شریعت پیروی می‌کرد، نه پیش‌تر و نه کم‌تر. در این دوره هیئت یا قدرت دینی مستقلاً وجود نداشت که احکام خود را بر خلیفه و سلطان یا پادشاه تحمیل کند. علما هم پادشاهانی از طبقه خاص نبودند که قدرت خود را بر خلفا تحمیل کنند. آنان تنها اصحاب «مشورت» غیرالزام‌آور برای خلیفه یا سلطان بودند و وظیفه اساسی آنها نیز نشر علوم دینی و روشن ساختن اهداف شریعت و هدایت مردم با موعظه و ارشاد و تفقه در دین بود. این وضع تجربه تاریخی اسلامی به طور دقیق و عمومی بود؛ اما پرسشی که از قدیم مطرح بوده و امروزه هم سر برآورده، این است که آیا این ساخت و مدل تاریخی، مطابق مقتضیات «نص» است؟ حقیقت این است که اگر بگوییم مطابق نبوده است به معنای آن است که بگوییم: همه امت بر ضلالت اجماع کرده‌اند و این مخالف نص است و اگر بگوییم که موافق نص بوده است، باید بر همه انحرافات و ضلالت‌ها و جنایاتی که تجربه اسلامی (اموی و عباسی) سرشار از آن بوده و واقعیت - عینی واقعیت آفاق فروبوسته - لبریز از آن است، رضایت دهیم. این نیز مخالف نص است؛ زیرا از دید هر دو طرف، تغییر منکر واجب است. دولت و متصلبان در دین - به تعبیر ابوحامد غزالی - از قدیم با هم تقابل داشته‌اند. تقابل برخوردارمیز کنونی نیز بین این

غیر از این‌ها. این تعامل، «پیمانی واقع‌بینانه» است که شرایط روانی ایجاب کرده است و روشن است که سرچشمه آن تحولی است که در جنبش‌های متعصب روی داده و آنها را از برخی ارزش‌های تثبیت شده به لحاظ تاریخی که در اصل ارزش‌هایی اسلامی هستند، مانند آزادی و کرامت و تسامح و ... منحرف کرده است. طبعاً ما در این جا از گروه معینی از روشنفکران سخن می‌گوییم. نه از روشنفکرانی که بنا به انگیزه‌های غیرواقع‌بینانه - مانند فرصت‌طلبی و کسب منفعت‌های شخصی و ... - با قدرت - حتی اگر استبدادی و سرکوب‌گر باشد - هم‌پیمانی عملی برقرار می‌کنند. این گروه از روشنفکران ما کم هم نیستند. اگر این تغییر نظر و جهت روشنفکران به عشق روشنفکری انجام شده باشد، من باید بسیار ساده باشم که این ادعا را قبول کنم.

■ چگونه می‌توان به نقد روشنفکرانه و حقیقی راه برد؛ به گونه‌ای که موضع آن برابر تجربه رونوشت دینی غربی نباشد و جانب نقد قدرت‌ها نسبت به این جنبش‌ها را نگیرد و از سوی دیگر نقدی برآمده از ژرفای تجربه تاریخی ما باشد و این گره موجود بین قدسیت و تعالی نص و تفسیرهای نص را باز کند، تفسیرهایی که - عبارهای تاریخی بر آن نشسته است و آفاق آن در مقطع زمانی معین، ممدود شده است؟

□ این مسئله در نهایت پیچیدگی است. مرزهای متعددی در برابر ما است: تجربه غربی، تجربه تاریخی و تمدنی اسلامی، خواسته‌های نص، بحران فروبوستگی آفاق، سردرگمی اسلام‌گرایان معاصر در حل بحران.

نخستین چیزی که باید بدان اشاره کنم این است که نوگرایی غربی، تنها مستند به آنچه در کاربرد عمومی «جدایی دین یا کلیسا از قدرت» نامیده می‌شود، نیست، بلکه به شکلی ژرف‌تر به «شکل‌دهی دوباره جهان براساس عقلانیت» و «عقلانیت ابزاری همراه با علم و فن‌آوری است که مسیحیت را مبنایی برای قوام زندگی معنوی و اخلاقی کسی که چنین می‌خواهد، می‌داند.

از آن دو است هم می‌شود، اما برحذر می‌دارم از این که از سخن من چنین فهمیده شود که پس دولت هم حق دارد دست از هر کاری بشوید که او هم درحد «ممکن» عمل می‌کند و تکلیف مالایطاق را نمی‌تواند بر دوش بکشد، درحالی که هر کاری که می‌کند صریحاً برای منفعت خاص خویش است که در تحلیل نهایی خیر افراد یا جماعت‌ها و یا احزاب و جز این‌هاست. در این‌جا از دولت - به حق و جد - خواسته می‌شود که به وظیفه‌اش عمل کند. وظیفه‌اش هم این است که دولت دنیایی خالص نباشد که در پی استیلا و تغلب و سوءاستفاده از افراد و جامعه و تأمین منافع دولتمردان و در پیش‌گیری سیاست سرکوب و استبداد در برابر ارزش‌های مشروع و کسانی که دل‌شان برای این ارزش‌ها می‌سوزد، برآید؛ که اگر چنین کند همه چیز را تباه کرده است.

درباره رابطه دولت و دین، معتقدم که دولت نباید نسبت به دین سرگرانی کند و اگر غالب مردمی که تحت حاکمیت آنند، آزادانه خواهان اداره امور براساس - همه یا برخی از - احکام شریعت بودند، دولت نباید به این خواست عمومی بی‌اعتنایی کند. اگر در این مسیر اشکال و اصطکاک‌های پیش‌آید، راه حل «حاکمیت» (مراجعه به آرای عمومی) است؛ یعنی این که نظر مردم یا امت درباره نظام سیاسی - اجتماعی‌ای که می‌خواهند بر مبنای آن زندگی کنند، خواسته شود. این امر - یعنی مشارکت مردم در اداره امورشان یا با سازوکار شورایی، الزام‌آور است و یا با سازوکار دموکراسی - هم معنای فراگیرش - که جوهرش با رأی شورایی الزام‌آور - که نزدیک به مفهوم «اجماع امت» است - معارض نباشد. مفهوم این سخن آن است که ما باید از نوبه «قرارات اجتماعی» ای

دل ببندیم که در آن همه افراد - با اختلاف مشرب‌ها و گرایش‌ها - و جامعه - با همه گروه‌ها و جماعت‌ها و تشکل‌ها - و نیز خود دولت، پای‌بند تلاش برای تأمین خیر مشترک جامعه و فرد، در چارچوب

دو، جریان دارد. آیا پشت سر گذاشتن این تقابل و حل آن ممکن است؟ فکر می‌کنم چنین چیزی تا زمانی که هر کدام به نگاه کاملاً تعصب‌آمیز خود پای‌بند باشند ناممکن است؛ یعنی تا زمانی که متصلبان در دین پای‌بند «نگرش فراگیر» خویش هستند که از به رسمیت شناختن مدل تاریخی تجربه اسلامی سر باز می‌زنند و سخت دشمن «دنیایی» شدن دولت جدیدند و هیچ توجهی به حل مشکلات و خیم برآمده از بحران فروبستگی آفاق قومی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و کاری به خلل‌گاه‌های موجود در این آفاق و در اجماع ندارند. به این ترتیب، هیچ راهی برای خروج از بحران وجود ندارد، مگر این که همگی در مواضع خود بازنگری کنند و در حدود ممکن، فعالیت کنند، نه در حدود ممتنع. «ممکن» در این‌جا - به لحاظ عقل و تجربه - این است که عینیت‌یابی مطلق و متعالی در چیزی که «زمانی» و «انسانی» است. ناچار باید رنگ زمان و انسان را بر آن عینیت‌ها بزنند و لباس این دو را بر آن بپوشانند؛ یعنی عینیت‌ها و تجسم‌ها، هرگز عین «مثال» یا «اصل - حقیقت» و یا «اصل - وحی» نخواهند بود و قطعاً اشکال نهایی و قصور وجود انسانی آن تحقق و عینیت می‌یابند. این حقیقتی است که اسلام‌گرایان باید به خوبی درکش کنند. بشر، فرشته نیست. آنان بشرند و نه بیش از این. از این رو «تکلیف» ثواب و عقاب از پی می‌آورند. «ثواب» در برابر افعال و اعمال نیک، و ایمان بندگان به آنان داده می‌شود تا از عروج‌گاه‌های کمال اوج گیرند و «عقاب» دامن‌گیر کسانی می‌شود که پرده‌های شهوت، صدها بار پیرامون دل‌شان را احاطه کرده و آنان را از بلندای خیر انداخته و اعمال‌شان را تباه کرده و آنان را به پایین‌ترین مراتب پستی سوق داده است. از این سخن، نباید تجویز بدی‌ها و پلیدی‌های

انباشته در دنیا فهمیده شود. منظور یک چیز است و آن این که کمال انسان بر روی زمین حدودی دارد و رحمت الهی شامل نقص و تقصیر که حیات انسان‌ها و نهادهای انسانی لبریز



می‌دارد حکم می‌کند که با ابزارهای عقل و علم، علل این خلل را جست‌وجو کند و با حکمت و موعظه نیک و دیگر راه‌های مشروع که به هلاک‌افکنی خود نینجامد، آن خلل را اصلاح کند. در نهایت هم تنها خدا است که وارث زمین است. به نظر می‌رسد که این شیوه بیان و تحلیل در عملیات انتقادی که شما از آن پرسیدید، مورد نیاز ما است. یک نقد زمانی حقیقتاً روشنفکرانه است که روی به تبیین و تحلیل و پیشنهاد آزاد داشته باشد.

■ یکی از روشنفکران عرب که به پژوهش‌های فلسفی اشتغال دارد، منظور یوسف سلامه است. وی در جزوه‌ای که با عنوان «الاسلام و التفكير الطوباوی» به چاپ رسانده است، مفهوم «پایان‌یابی تمدن اسلامی» را مطرح می‌کند و آن را بر روی تاقچه تاریخ قرار می‌دهد. او می‌گوید: سخن از احیای دوباره تمدن اسلامی یا به معنای تکرار سلفی گونه و بی‌معنای آن و یا به معنای تسلیم ضمنی به این که این تمدن چنان که شایسته بود اهدافش را تحقق نبخشیده و نقش خود را ادا نکرده است و این خود اعترافی است به این که تمدن اسلامی سیر تمدنی ناقصی داشته است. دیدگاه شما نسبت به این نظر چیست؟

□ در این تز چندین قضیه جعلی و دروغین وجود دارد و مفاهیمی به صراحت خلط شده است. زیرا من فکر نمی‌کنم کسی با جدیت بگوید: تمدن اسلامی - به لحاظ معنای اصطلاحی کلمه تمدن که شمول و گستردگی در آن نهفته است - امروزه اندام‌وار همانند تمدن غربی برپا و برقرار است. هم‌چنین گفتن این که این تمدن تجربه‌ای ناقص بوده امری است که حقیقتاً معنایی ندارد. تمدن اسلامی - از آن رو که تمدن است - یعنی دستاوردهای مسلمانان در عرصه واقعیت و دخالت تاریخی آنان در طبیعت و در میراث فراگیر بشری در بخش‌های دانش، اندیشه و نهادها و نظام‌ها و ارزش‌ها و نوآوری‌های هنری و صنعتی است در حقیقت تجربه‌ای تاریخی است که آغاز و پایانی داشته است. به تعبیر دقیق‌تر روندی داشته که نظریه ابن خلدون درباره «عمران

آزادی، عقلانیت، عدالت، مشارکت، کرامت و برابری - متناسب با خواست اکثریت پارلمانی جامعه باشند. این کار شدنی است، به شرط آن که هیچ طرف به جاده «خشونت» که هیچ‌گاه هیچ مشکلی را به طور نهایی حل نمی‌کند، گام نگذارد. من می‌دانم که چالش یا نزاع قانون حاکم بر روابط اجتماعی و سیاسی در جامعه وجود دارد و نیز می‌دانم که نزاع، گونه‌ها، ابواب فراوان و اسباب متعددی دارد، اما معتقدم که «سوءتقسیم نقش‌ها» یا «سوءتوزیع قدرت» می‌تواند منبع نزاع خشونت‌بارتری باشد و از آن رو که توزیع نقش‌ها را دولت انجام می‌دهد، وظیفه نخست بر دوش دولت سنگینی می‌کند. دولت باید خود را بازسازی کند و پایه‌های قدرت و کارکرد خویش و توزیع نقش‌ها را در جامعه براساس اصل عدالت و مشارکت پارلمانی فراگیر، تنظیم کند؛ به عبارت دیگر، دولت باید به طور کامل خود را از رذایل دولت استبداد و سرکوب و آمریت، تطهیر کند و در آراستن خویش به ارزش‌های رفیع، بکوشد که خیر عمومی را تحقق می‌دهد و مشکلات نهفته در ورای تصلب و تعصب جنبش‌های انتقام‌جو را حل می‌کند. به اعتقاد من، چنین گزینه‌ای ساختار پیشرفته‌ای از تجربه تاریخی اسلامی است. ساختاری که در پی برپایی «قدرت دنیایی» دلبسته به محکومات مقاصد شریعت است و می‌کوشد تا نهادهایی عقلانی و متناسب با عموم ارزش‌های مبنایی تمدن جدید را پی‌افکنند؛ چرا که ردیابی غالب این ارزش‌ها در تجربه تمدنی اسلامی - به مراتب متفاوت - برایمان دشوار نیست. موضع «نص» در برابر این همه چیست؟ پاسخ این است که اگر کار به دست دولتی باشد که نماینده اکثریت است و اکثریت خواهان استناد به این «نص» هستند، دولت چاره‌ای ندارد، مگر این که به اراده اکثریت تن در دهد و مسئولیت نهایی بر گردن این اکثریت است، اما اگر اکثریت مایل به اتکا به این نص نباشد، باز هم خودشان مسئول (عدم اعتنا به نص) هستند.

مفهوم این سخن آن است که اگر خللی در حیات و پیشرفت جامعه و یا امت پدید آید، عقل بر کسی که این خلل را ناخوش

و مصنوعات تکنولوژیک بشری، اکنون «تاریخی» شده است. اما فرهنگ نهفته در درون این تمدن مستمر، هنوز هم برقرار است و در بسیاری از عقاید و باورها و شیوه‌های زندگی و روش‌های اندیشه و ذوق‌های ادبی و هنری ما در تمام کشورهای عربی و اسلامی به رغم همه تحولات ناشی از ارتباط با تمدن غربی و آثار عمیق آن جریان دارد. در تمایز بین تمدن و فرهنگ، موردی دیگر را نیز باید بیافزاییم و آن این که «تمدن» از آن‌رو که پدیده‌ای فراگیر است، همواره با یک یا چند دولت مرکزی مرتبط است. یعنی «هسته‌ای مرکزی» دارد که رویکرد و منش آن را تعیین می‌کند. هرگاه به سببی این هسته مرکزی محو و منسوخ شود تمدن نیز فرو می‌پاشد؛ اما فرهنگی که در نهاد این تمدن قرار داشته است می‌تواند استمرار داشته باشد و یا از این مرکز به پیرامون یا شهرها و جوامع مستقل جدیدی که مرکزی نداشته‌اند، منتقل شود. وضعیت تمدن اسلامی و فرهنگ به جا مانده از آن - تا امروز - نیز چنین است. آیا نسل‌های آینده و نسل‌های کنونی ما خواهند توانست این تمدن را با همان فراگیری‌اش باز پس گیرند؟ چنین کاری ناشدنی و نابایسته و ناسزاوار است. چه فایده‌ای دارد که افکار متکلمان و فلاسفه قرن چهارم یا پنجم و یا علوم قرن پنجم و ششم و یا نهادهای عصر اموی و عباسی یا فرآورده‌های این قرون را دوباره رواج دهیم؟ چنین کارهایی بی‌معنا است. زیرا ما تکامل یافته‌ایم و از فضای آن نظام‌ها و نهادها بسیار دور شده‌ایم و نظام‌ها و نهادها و علوم و فرآورده‌ها و فن‌آوری‌هایی داریم که بسیار فراتر از این مرزها پیش رفته‌اند و نیازهای دنیایی ما را به گونه‌ای دیگر برآورده می‌کنند و قابل تغییر و تکامل مستمر هستند. وضعیت انسانی ناب، عرضی، تاریخی، نسبی و فاقد ویژگی‌های الهی مانند ثبات و ابدیت است. طبعاً وجوهی از «میراث (سنت) زنده» به نوعی استمرار و دوام می‌یابد و حفظ می‌شود اما تا زمانی که تجربه عمومی بشری در این زمینه اوضاع و احوال تمدنی ما را تکامل می‌بخشد و از تجربه سنتی فراتر می‌رود، بازیافت کامل سنت، کاری سامان‌ناپذیر است. من اعتقاد

بشری «یا عربی» و یا «اسلامی» بر آن منطبق است. معنای این سخن آن است که جماعت‌های بشری مسلمانی که در دوره پس از فتوحات تا زمان حادثه فروپاشی سیاسی فراگیر و فراسپین ترک‌های عثمانی می‌زیستند در حدود ممکن، دستاوردها و موفقیت‌هایی را که می‌توانست، این تمدن را - به همان نحو که جریان یافت و به پایان رسید - عرضه کند. یعنی این جماعت‌ها همه توانایی‌ها و نیروها و ابداعات خود را تا آن‌جا که واقعیات اجازه می‌داد رو کردند و برایشان فرصت هیچ اقدام دخالت‌آمیز تاریخی و تمدنی باقی نماند. زیرا جماعت بیگانه - که همان جماعت غربی است - نیروهای خود را برای چنین اقدامی به کار گرفته و از آغاز عصر نوزایی وارد تصرف تاریخی‌اش شده است. تا این که در روزگار کنونی به مرتبه بلندی دست یافته است. سخن گفتن از تمدنی که کارش تمام شده یا نشده، مستند به ایده‌غایی و پیشین است که از پیش تصویری اتوپایی را ایجاد می‌کند که باید امور بدان منتهی شوند. این روش هم هیچ مجوزی ندارد. واقع این است که تجربه عربی - اسلامی با دستاوردهایش که دارای نشان تاریخی - بشری ناب است، توانسته است حدود پنج قرن خود را نشان دهد و این تجربه پس از این دوره با سردی صاحبان و ابداع کنندگان به سردی گرایید. این امر روشی است که دخالت ابداعی این تجربه با سیر نزولی دچار فروپاشی شد اما مسأله، این قدر نیز ساده و قطعی نیست. زیرا وظیفه داریم تا مفهوم تمدن را به گونه‌ای دقیق‌تر و عمیق‌تر مشخص کنیم. این حصر مفهومی و عمیق، تمایز دقیق بین مفهوم تمدن - به معنای عام و فراگیرش - که کمی پیش‌تر بدان اشاره کردم و بین برخی ابعاد تمدن - که منظورم ابعادی است که اصطلاح «فرهنگ» را بر آن اطلاق می‌کنیم و مجموعه انگاره‌ها و اعتقادات و شیوه‌های اندیشه و رفتار و ارزش‌ها و حساسیت‌های زیباشناختی را شامل می‌شود، - بر ما آشکار می‌کند. زمانی که این تمایز اصطلاحی را برقرار کردیم، می‌توانیم بگوییم که تمدن عربی - اسلامی در بخش علوم انسانی، مؤسسات و نظام‌های اداری، احکام حکومتی

تمدنی را که توان تولید روند تمدنی تازه با خاستگاهی اسلامی یا ایده‌ای اسلامی و عصری دارد، ببیند و در دست و پنجه نرم کردن با جهان جدید و آینده، تجربه‌ای یگانه و متمایز بیافریند که به رغم استناد به آفاق نص اسلامی و الهام‌گیری از این آفاق و منزلت رفیع دادن به نص در خود، متفاوت از تجربه تاریخی قدیمی باشد. «ایمان دینی» یکی از کنش‌های تمدن اسلامی کلاسیک است و نه همه آن به طور کامل و پذیرش این که تجربه تمدن اسلامی، کلاسیک خاستگاه و فرجام «واقعه‌ای تاریخی» را داشته است، هم از جهت عقل و هم از جهت نقل - بی‌زیان و بی‌اشکال است. جز این که باید هم‌چنین بپذیریم که هیچ چیزی به لحاظ اصولی تحول نمی‌یابد مگر با اعتقاد به این که تجربه‌ای دیگر از نوعی دیگر که ریشه‌ای در «نص» اسلامی دارد. در صورت فراهم بودن شرایط طبیعی و تاریخی قوامی دوباره خواهد یافت به گونه‌ای که عملاً قادر به برپایی «بنیاد تمدنی» دیگر باشد که مشارکت حقیقی ابداعی و خلاق جدیدی در مسیر بشریت به شمار آید. طبعاً پس از این، در هر حال، واقعیت سرور احکام و سخن‌گوی «طرح‌ها و ایده‌ها»ی قابل تحقق است.

سخن پایانی این است که اگر چه تمدن کلاسیک اسلامی به آن شکل فراگیرش پس از پایان اعصار اسلامی کلاسیک، فعلاً غیرقابل تحقق است، «فرهنگ»ی که در درون این تمدن نهفته بود، هم‌چنان به گونه‌های مختلف به طور مستمر برپا است و ابعاد فراوانی از حیات «تمدنی» ما را شکل می‌دهد.

■ گرایش منالی و تجریدی پژوهش‌ها و بررسی‌های شما غلبه دارد، چه در مطالعه میراث و چه در مطالعه اسلام معاصر کمترین اهمیتی به عوامل مادی مستقیم در آثارشان دیده نمی‌شود. آیا این کار شما واکنشی است در مقابل گرایش مقابل که با زیاده‌روی در به کارگیری روش تجریدی و تقلیل پدیده فکری به بعدی مادی صرف انجام داده‌اید یا تفسیر دیگری بر این کار دارید؟

ندارم که هیچ «سلفی» جدی و متین و موقری، خواهان احیای تمدن اسلامی به این معنا باشد، یعنی در پی احیای علم جابر بن حیان یا طب رازی و ابن سینا و یا علوم قرن پنجم و ششم باشد. آن چه که «سلفی» می‌خواهد، احیای «ایده اسلامی» یا احیای تجربه وحی اسلامی در زندگی بشر است و این امر به کلی متفاوت از تمدن است و کسانی که بین «تمدن اسلامی» و خود «اسلام» - به عنوان وحی یا دین منزل به یگانگی می‌پندارند، مطمئناً خطا می‌کنند. اسلام از آن رو که وحی است، امر الاهی نابی است اما تمدنی که مسلمانان در بستر تاریخ تشکیل داده‌اند، تمدنی بشری است، هرچند برخی از وجوه آن - و به ویژه علوم دینی خالص و علوم دینی عقلی - دامنه‌هایی در نص دینی دارند. مفهوم این سخن آن است که «ایده اسلامی» که «موضوع ایمان» یا «کنش ایمانی» است، تنها چیزی است که از سرگیری آن ممکن است و به لحاظ اصولی می‌تواند مبنایی برای زایش تمدنی تازه و بازیافته باشد اما بازیافت و از سرگیری دستاوردهای تمدنی بشری ناب معنایی ندارد و ایده «کمال» یا «نقص» در این تجربه چیزی را تغییر و تبدیل نخواهد کرد؛ زیرا ما در این جا با انسان‌هایی روبه‌رو هستیم که تنها از نوعی تجربه برخوردارند، نه کم‌تر و نه بیش‌تر. هر گروه انسانی دیگر در هر عصری از اعصار به لحاظ اصولی و در شرایط واقعی قابل تشخیص، به «دخالت» یا «دخالت دوباره» در تاریخ و تولید روند تمدنی جدید قادر خواهد بود - که هرگز، همان روند قدیمی تکرار نخواهد شد.

تنها «جهان‌بینی» یا «ایده»ای که پشت تجربه بازیافته قرار دارد، ممکن است به گونه‌ای و به طور کلی یا جزئی تکرار شود. می‌خواهم در کمال سادگی و روشنی و صراحت بگویم که آن چه را ما تمدن اسلامی کلاسیک (سنتی) می‌خوانیم، عملاً چیزی جز تجربه بشری تاریخی ملت‌های اسلامی در دوره زمانی معین - پنج یا شش قرن - نیست. ممکن است جماعت‌های بشری مسلمان و زنده‌ای - امروز یا فردا - در خود توان «تصرف تاریخی» - تمدنی» و بسندگی برای تشکیل دستاوردهای برجسته و متمایز

آن برخوردار است اما من هیچ‌گاه حرص ندارم که آن‌چه می‌نویسم با اقبال «عامیانه»‌ای که شاعران یا آوازخوانان و ستارگان نمایش از آن برخوردارند، رویارو شود. تنها چیزی که برایم اهمیت دارد، دقت و سخت‌گیری و عرضه‌ی معرفت حقیقی در زمینه‌ی مورد بحث و بررسی و پژوهش من است. فایده‌ی این روش آن است که اندیشه‌ی ما روشن‌تر و کارهایمان استوارتر و سودمندتر و از خدعه و نیرنگ دورتر می‌شود.

■ با این‌که شما متفکری محافظه‌کار هستید و اقرار به ثوابت اندیشه‌ی اسلامی، خاستگاه اندیشه شما است چگونه از محمد ارکون و کارهایش تجلیل می‌کنید، در حالی که او متفکری جسور است و از بسیاری امور مورد اتفاق بین مسلمانان یا فراتر نهاده است؟ شاید هم نظرتان این باشد که ما در ارزیابی کارهای ارکون دچار بدفهمی شده‌ایم.

□ اول این‌که عنوان «متفکر محافظه‌کار» بر من منطبق نیست. من به دگرگونی و پیشرفت و آزادی و عدالت و تمامی ارزش‌هایی که نشان روشنگری دارند، ایمان دارم. من در حدود شرایط واقعی به عقلانیت تعلق خاطر دارم، و به هر روی جویای «نوگرایی»‌ام. بی‌شک مؤمن هستم و نص را پذیرفته‌ام و در فهم آن اجتهاد می‌ورزم اما معتقدم که قرائت من از نص و وحی قرائتی است گشوده به آفاق ارزش‌هایی که اشاره کردم. هر عصری قرائت ویژه خود از نص را می‌طلبد و این موضع، مطلقاً موضعی محافظه‌کارانه نیست. هم‌چنین معتقدم که میراث (سنت) دارای چارچوبی تاریخی است و تجربه‌ی تاریخی اسلامی برای پاسخ گفتن به مقتضیات تحولات تاریخی باید تکامل مستمر داشته باشد. این عقیده هم محافظه‌کارانه نیست.

اما درباره‌ی ارکون باید بگویم که علاوه بر شریک بودن وی با من در امور یاد شده، دو چیز وی برای من قابل تقدیر است. نخست جدیت و استواری وی از تحقیق و دوم، روش‌مندی او در به کارگیری مفاهیم علوم انسانی و اجتماعی جدید در روشن

□ خواهش می‌کنم بین «مثال باوری تجریدی (انتزاعی)» و بین «تحلیل نظری مفهومی» مسائل و قضایای مورد مطالعه تمیز قائل شویم. من مطلقاً مثال‌گرا نیستم و آن‌چه که به نظر شما «مثال باوری» می‌آید، صرفاً تحلیل مفهومی‌ای است که پای‌بند دقت‌نظر و تحلیل و تجرید وقایع مشخص است. طبعاً نمی‌پذیرم که پدیده‌های فکری را به شرایطی مادی بازگشت دهیم و در فهرستی از مقولات مادی از پیش آماده که به طور مکانیکی بر هر موضوع و اندیشه‌ای قابل تطبیق است، تقلیل دهیم. من هگلی نیستم و معتقد نیستم که تنها «اندیشه» وقایع و حوادث را به پیش می‌برد و تاریخ را حرکت می‌دهد. من به طور قاطع تفسیر تک بعدی پدیده‌ها را رد می‌کنم. چه این پدیده‌ها مادی باشند یا غیرمادی به اعتقاد من به تفسیر روش‌مندی احتیاج داریم که شایسته تفسیر یک پدیده است، چه بسا تفسیری در تفسیر پدیده‌ای دیگر به کار نیاید و آن پدیده نیازمند تفسیر روش‌مند دیگری باشد. این امر نشانه هرج و مرج یا خلط بین روش‌ها نیست. نشانه آن است که فهم پدیده‌ها به لحاظ تحقق‌یابی فردی مشخص آنها دارای شرایطی است. این شرایط می‌تواند اقتصادی یا اجتماعی یا روانی یا فرهنگی یا ایدئولوژیک یا سیاسی یا دینی و ... باشد. مهم این است که پدیده یک واقعیت مشخص است. این روشی است که من پذیرفته‌ام و در همه نوشته‌هایم پیاده می‌کنم اما آن‌چه که مثال باوری تجریدی به نظر می‌رسد. چنان‌که گفتم و تأکید می‌کنم در حقیقت امر بازتاب چارچوب تحلیل مفهومی و اشارات مصطلح دقیق و قاطع است که آن را یکی از ویژگی‌های نوشته‌های خود می‌دانم. در این‌جا باید فراموش نکنیم که فایده و ضرورت تحلیل مفهومی هیچ‌گاه از فایده و ضرورت تحلیل‌های تاریخی و اجتماعی کم‌تر نیست و نیز ضروری است به یاد آوریم که اندیشه‌ها نیز با صرف‌نظر از شرایط ولادت و شکل‌گیری آنها، کار خود را می‌کنند. من می‌دانم که دقت و ضبط قطعی مفاهیم ممکن است بر نوشته‌هایم ستم کرده باشد و رنگ و لعاب مردمی و عامیانه بر آن‌ها نیفزوده باشد، چنان‌که بسیاری نوشته‌های رایج از

می‌دهد. وی این کار را «اسلامیات تطبیقی» نامیده است. مفاهیمی مانند لوگوس، اسطوره و مخیال و متخیل از این دست است اما محمد احمد خلف‌الله به حکم فرهنگ خالص عربی - اسلامی‌اش این مفاهیم را به کار نمی‌گیرد.

■ شما پیش‌تر در بحث رابطه دین با دولت، محمد عماره و محمد احمد خلف‌الله را در گرایش انسانی طبقه‌بندی کرده‌اید. الگوی این گرایش نظریه علی عبدالرازق است. به گمانم اکنون وضع عوض شده است. اکنون محمد عماره را در موضوع دین و دولت کجا طبقه‌بندی می‌کنید؟

□ طبقه‌بندی پیشین را در مطالعاتم درباره «نظریات دولت در اندیشه عربی معاصر» انجام داده‌ام. این طبقه‌بندی تا سال‌ها پس از آن درست بود اما محمد عماره اخیراً به موضعی روی آورده است که می‌توانم آن را «سطحی‌گری جدید» - در مقابل سلفی‌گری تاریخی قدیمی و سلفی‌گری رادیکال معاصر که دستگاه‌های تبلیغاتی نام «بنیادگرایی» بر آن نهاده‌اند، بنامم. عماره در کتاب هل الاسلام هو الحل مدام به حسن البنا ارجاع می‌دهد و فرد و خانواده و دولت و امت و واقعیت به ریختاری اسلامی فرا می‌خواند و نیز خواهان برپایی دولت اسلامی - الگو، آرمانی - است که بازگردان خلافت اسلامی در چهره‌ای معاصر است. یعنی وی از طرحی طرفداری می‌کند که چندان تفاوت جوهری با ایده جماعت «اخوان المسلمین» ندارد. سبب حملات مستمر عماره به سکولاریسم و سکولاریست‌ها هم همین است. با این حال دلیلی ندارم بر این که رویکرد او به سلفی‌گری رادیکال خشونت‌گرا باشد، زیرا وی به گفت‌وگو و اختلاف و تکرار ایمان دارد.

کردن پدیده اسلامی و مسائل مربوط به آن است. وی به رغم برخی پرسه‌های جسورانه و تکمیل نکردن طرح‌هایی که در پی آن می‌دود، از فهم عصری اسلام خارج نمی‌شود. به لطف رابطه شخصی‌ام با وی، می‌دانم که او «غیرت» عمیقی نسبت به اسلام دارد و به رغم اختلافاتی که در بسیاری مسائل نظری با وی دارم، اما معتقدم که شیوه او در بررسی مسائل اسلامی در محیط «نوگرایی غربی» بسیار مفید و پر بار بوده است. اما درباره ایده جسورانه‌اش - که به نظر من او را از اسلام خارج نمی‌کند - خود او مسئول است و ارج‌گذاری من نسبت به ارکون به این معنا نیست که شایسته باشد تبعات روش و اندیشه او را بر من تحمیل کنند. لاتزر وازره و زر اخری.

■ به رغم اختلاف ابزارها و روش‌ها تشابهی بین محمد احمد خلف‌الله (و. ۱۹۹۶) و محمد ارکون مشاهده می‌شود؛ زیرا هر دو با اعتراف به جوهر حقیقت دینی، از درون، اسلام را «دنیوی» می‌کنند. آیا این سخن درست است؟

□ معتقدم که این دریافت شما از جهتی درست و از جهتی نادرست است. از این جهت درست که هر دوی آنان به جوهر حقیقت دینی اقرار دارند. در این شک نیست اما از این جهت درست نیست که آن‌چه شما «دنیوی کردن» اسلام می‌نامید، بر هر دو به طور مطلق صادق نیست. زیرا ارکون مثلاً انتقاداتی بر سکولاریسم فرانسوی دارد - در هر دوی آنان از درون جریان ندارد. البته ادعای شما درباره خلف‌الله درست است. زیرا وی در بازخوانی و فهم «نصوص» تنها به وقایع تاریخی عربی و اسلامی و رویارو کردن نصوص با هم و یا به تأویل ایده‌ها و نصوص متکی است اما محمد ارکون مفاهیمی دیگر را به کار می‌گیرد که از معرفت‌شناسی معاصر یا جامعه‌شناسی تاریخی یا انسان‌شناسی فرهنگی یا برخی روش‌های غربی نوآمد مانند زبان‌شناسی یا علوم انسانی برگرفته است و این علوم را بر مفاهیم اسلامی تطبیق

