

# بیافتن الگویی پویا و اجتهادی برای بازتعریف اندیشه دینی

گفت‌وگوی انتقادی محمد رضا وصفی با محمد ارکون



اشاره

**پ**روفیسور محمد ارکون پژوهش‌گر معاصر اسلامی، از کشور الجزایر، جزو ناقدان اندیشه دینی است که معتقد است در بهره‌جستن از شیوه‌های فکری مکاتب غرب در نقد سنت، نباید شتاب‌زده عمل کرد. این در حالی است که او، خود تحت تأثیر روش‌شناسی مکاتب فرانسه است و با توجه به سال‌ها تحصیل و تدریس و هم‌نشینی علمی با فضای علمی و دانشگاهی آن کشور، ناخودآگاه تحت تأثیر فضای آن قرار دارد.

ارکون کانون توجه آن دسته از جوانان مسلمان در دنیای غرب و نیز کشورهای عربی،



در حوزه مدیریتانه است که به اسلام علاقه‌مند هستند، اما نه با رویکردی سنتی، بلکه با نگاهی نو به آموزه اسلام.

بسیاری از افراد، تجربه بازگشت مجدد به اندیشه اسلامی و توجه به اسلام را پس از مطالعه آثار ارکون و آشنایی با دیدگاه‌های او تجربه کرده‌اند. ارکون از سوی سکولارهای دین‌ستیز، متهم است که رهیافتش، با رهیافت دیگر اسلام‌گرایان تفاوتی ندارد. از دیگر سو، بسیاری از اسلام‌گرایان و نیز، او را به‌خاطر عقلانیت نقادانه‌اش بر نمی‌تابند. وی در مطالعات اسلامی، از روش‌های سنتی، فراتر می‌رود و معتقد است باید از شیوه‌های علمی جدید در نقد اندیشه دینی بهره جست.

شیوه ارکون، متفاوت از بسیاری از خاورشناسان است. بسیاری از خاورشناسان و ناقدان اندیشه اسلامی در غرب، از نقد آموزه‌های اسلامی، برای رسیدن به پیش‌فرضی انسداد در آموزه‌های اسلامی بهره می‌گیرند، در حالی که ارکون، نقد را برای رسیدن به چنین رویکردی نمی‌خواهد! او معتقد است بازخوانی سنت در نگاه تاریخی، آن هم نه با رویکردی که در مطالعات تاریخی در دانشکده‌های کشورهای اسلامی معمول است، می‌تواند به فهمی تازه از خرد-ورزی در دایره اسلام بیانجامد. ارکون بیش از آن که خود را فیلسوف بدانند، تاریخ‌نگار می‌داند. رویکرد انتقادی ارکون به تاریخ و معرفت دینی، او را از بسیاری از خاورشناسان، از یک سو و نیز از بسیاری از علمای اسلامی، متفاوت کرده است. او معتقد است، نظام سنتی

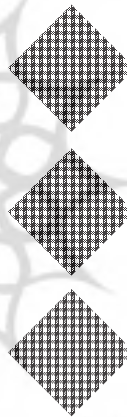
اسلامی در آن بخش به مطالعه پرداخته که پای متن نگارش یافته و گزاره‌های بیان‌شده در میان است، درحالی که نظام اسلامی بسیاری از مناطق نیاندیشیده و یا نیاندیشیدنی دارد، که کدهای آن، در معرفت‌شناسی جدید و قرائتی انتقادی، قابل باز شدن است.

شاید بتوان گفت این بخش از افکار محمد ارکون، شباهت با مبحث «منطقة الفراغ» آیت-الله شهید محمدباقر صدر دارد، با این تفاوت که بازگشایی کدهای منطقة الفراغ صدر با استفاده از روش شناختی دستگاه اصول فقه در دستگاه سنت، انجام پذیرفت، اما ارکون از روش شناختی تاریخی‌گری و fait coranique و یا fait islamique و هرمنوتیک استفاده می‌کند.

ارکون، به تاریخ‌نگاری موجود در بین مسلمانان منتقد است و آن را یا کاملاً سنتی می‌داند، و یا متأثر از خاورشناسان و معتقد است از هیچ کدام از این دو، نمی‌توان به برداشتی پویا رسید.

گراف نیست، اگر گفته شود، طرح‌های فکری ارکون ناتمام و کلی است. به دیگر سخن، او بیشتر، خود را ملزم به طرح پرسش و نه یافتن پاسخ می‌داند. شاید در این روش، او می‌خواهد، بیشتر نقش یک پژوهش‌گر، نه عالم دین را ایفا کند، از همین رو، خود را ملزم به طرح پرسش می‌داند، نه یافتن نتیجه!

او معتقد به پیچیدگی و وابستگی مفاهیم با یکدیگر است. از این‌رو مفهومی را به مفهوم دیگر و رهیافتی را به رهیافت دیگر پیوند می‌زند و اندیشه‌های



تو در تویی می‌سازد که گویی  
یک - فیه ما فیه - است و  
سرانجام تحلیل یافته‌هایش بس  
دشوار است!

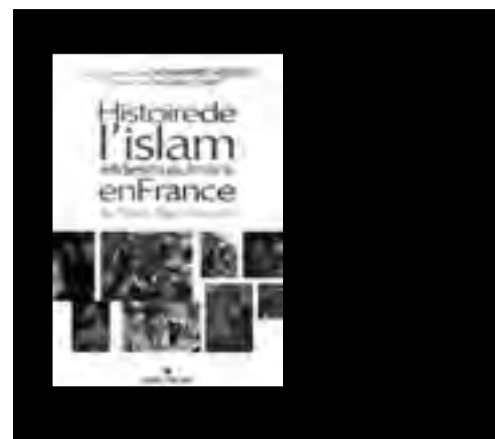
ارکون الجزایری است. اما  
از نظر نژادی غیرعرب و بربر  
و زاده‌شده در خانواده‌ای بسیار  
ساده و روستایی است. او در  
آغاز جنگ‌های آزادی خواهانه  
و استقلال طلب کشورش، برای  
ادامه تحصیل راهی دانشگاه  
سوربن پاریس شده است.

دوران شکوفایی افکار  
ارکون مقارن با سال‌های ۱۹۵۰  
تا ۱۹۶۰ است. سال‌هایی که  
نهضتی بسیار مهم در رشته  
علوم انسانی در فرانسه برپا بود.  
از همین رو، ارکون با روش‌ها  
و ره‌یافت‌های گوناگونی چون،  
ساختارگرایی، تحلیل گفتمان  
انتقادی زندگی کرده است.  
او تحت تأثیر آن فضا در سال  
۱۹۷۰ پایان‌نامه دکتری خود را  
با عنوان انسان‌گرایی در اسلام،  
با محور قرار دادن افکار «ابن-  
مسکویه» به پایان برد. بخشی  
از مباحث آن رساله را در اندک  
سالیانی بعد، «دکتر داوری  
اردکانی» به توصیه دکتر مهدی  
محقق به فارسی برگرداند و  
در کتاب جاودان خرد در سال  
۱۳۵۷، در ذیل مجموعه‌ای با  
همکاری مشترک دانشگاه تهران  
و دانشگاه مک‌گیل مونترئال  
کانادا انتشار داد. آن مجموعه به  
کوشش دکتر مهدی محقق و دکتر  
چارلز آدامز انجام می‌پذیرفت، و  
آثار ارزشمندی ره‌یابی و منتشر  
می‌کرد.

پژوهش درباره مسکویه،  
محمد ارکون را به پرداختن به  
پژوش‌های فلسفی در دوره میانه  
اسلامی و نقش حکمت و فلسفه  
ایرانی و یونانی واداشت.

او خود را نقادی می‌داند  
که با روش‌های جدید علوم  
انسانی و اجتماعی به سراغ خرد  
اسلامی رفته است. ارکون در  
تفکر انتقادی‌اش، جهان اسلام را  
به عنوان یک واحد کل ترسیم  
می‌کند و برخلاف عابد الجابری،  
قائل به تجزیه بین عرب، فارس،  
ترک و غیر آن نیست. هرچند  
در خصوص نسبت بین فرهنگ  
نوشتاری و اخلاق اجتماعی  
اسلام، در تعارض با فرهنگ-  
های بومی و شفاهی مناطق  
مسلمان‌نشین و استقامت تاریخی  
فرهنگ‌های شفاهی که سینه به  
سینه بین نسل‌ها انتقال می‌یابد  
نظرات خاصی دارد. شاید، به  
خاطر آن که زاده فرهنگ شفاهی  
بربر یا همان آمازیغ است و آن-  
چه را که می‌گوید، بیش از آن-  
که برداشتی علمی باشد، حاصل  
یک تجربه است. ارکون فراگرد  
تاریخ خردگرایی را به سه دوره  
تقسیم می‌کند:

۱. عقل‌گرایی ارسطویی  
که بر پایه اصل منطقی «امتناع  
تقیضین» استوار بوده است.
۲. عقل‌گرایی دکارتی و  
اسپینوزایی که خروج از حاکمیت  
مطلق‌گرای الاهیات مسیحی را  
خواهان شد.
۳. عقل‌گرایی پست‌مدرن،  
که شعار پایان تاریخ و اصول  
تردیدناپذیر را سرداد.  
ارکون معتقد است، خرد  
غربی، به‌رغم جایگاهی که دارد،  
خطاهای بزرگی مرتکب شده، و  
گاه به یک نظام خشک و بی‌روح  
تبدیل شده است. او تذکر می‌دهد  
که، امثال هیتلر، زاده مدرن‌ترین  
و متمدن‌ترین کشور اروپایی،  
یعنی آلمان است! او معتقد است  
باید از خطاهای مدرنیته، آموخت



و ارزش‌های مثبت آن را پاس داشت و از تبدیل شدن خرد آن، به باوری خودبین، خودخواه و فرصت‌طلب، جلوگیری کرد.

ارکون معتقد است تفاوت جوهری بین منطق حاکم بر اروپا، در شمال مدیترانه و جنوب آن، یعنی کشورهای اسلامی، وجود ندارد! شاید این برداشت به‌خاطر تجربه شخصی ارکون باشد. او زاده جنوب مدیترانه، در الجزایر است، اما جوانی‌اش را در شمال مدیترانه سپری کرده است. وی معتقد است، آنچه بین اروپا و دنیای اسلام، فاصله انداخته است، حوادث تاریخی و جنگ‌ها است. او آثار خود را به فرانسه می‌نگارد.

ارکون فرایند سنت اسلامی را این‌گونه ترسیم می‌کند: دوران نزول قرآن و تشکیل نخستین بیستر اندیشه اسلامی، دوران کلاسیک و خردورزی دینی و شکوفایی علم و تمدن اسلامی و دوران سکولاستیکی یا آموزش-های مدرسه‌ای و تکرار. وی دوره اخیر را بست‌ساز انحطاط می‌داند.

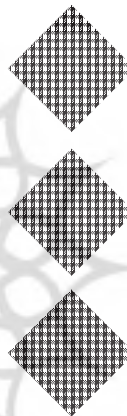
ارکون قرن نوزدهم میلادی، تا نیمه قرن بیستم را عصر بیداری می‌داند، و دورانی را نیز عصر انقلاب‌ها می‌نامد و از انقلاب قومی جمال عبدالناصر تا انقلاب اسلامی ایران را نام می‌برد.

ارکون در نقد دین، و زبان دین، به این نکته اشاره می‌کند که، «مسیح» به زبان «آرامی» سخن می‌گفت، اما «انجیل» به «یونانی» نگاشته شد، و سپس «کاتولیک‌های روم» آن را به «لاتینی» برگردان نمودند، و از زمان مارتین لوتر، این کتاب، رنگ زبان‌های روز اروپایی به خود گرفت. ارکون معتقد است،

در این انتقال‌ها، زبان انجیل، تغییر کرده است، و در هر مرحله، کدهای زبانی، دلالت‌ها و معانی جدیدی به آن راه یافته است. این برخلاف قرآن، کتاب آسمانی مسلمانان است که بر اساس یک امتیاز الاهیاتی، در زبان عربی، به عنوان رکن ادبیات وحی، پایدار مانده است. در ساحت این دو دین، آنچه اتفاق افتاده، خود دلیل بسیار آشکاری است در رابطه جوهری بین زبان و اندیشه. ارکون معتقد است که رابطه بین «دین» و «زبان» در سیر تاریخ، در ذات خویش و فرهنگ زمان است. او به رابطه بین «زبان» و «متن» اشاره می‌کند و زبان را محکوم به ظرف محیطی می‌داند که در آن رشد و نمو دارد، و در این خصوص به پروژه مطالعاتی فان اس، خاورشناس آلمانی، که در سالهای ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۷ انتشار و به الاهیات و جامعه، در دو قرن نخست هجری پرداخته است، اشاره می‌کند.

ارکون تفسیر قرآن طبری را آغازی بر ارتدوکس‌گری اسلامی می‌داند و معتقد است، مسلمانان پس از این تفسیر، گمان بردند که، فهم صحیح از قرآن، در «فهم طبری» از آن، نهفته است، از این رو، هر فکری غیر از آن را، انحرافی و حرکتی زندیقانه دانستند. او معتقد است اگر چه زبان قرآن عربی است، اما کدهای دلالتی و معانی متفاوت از آن، در فرهنگ اسلامی، در سایه تفاسیر گوناگون رخ داد.

او سیر تاریخ اسلام را پر از پیچیدگی و پراز جدال‌های فکری و سیاسی می‌داند و معتقد است در این جدال‌ها عده‌ای بر آن شدند تا تعاریف خود از اسلام



را تعریفی رسمی قلمداد کنند و دیگران را به حاشیه برانند.

ارکون معتقد است، تاریخ قرن سیزدهم تا نوزدهم میلادی، که به عصر انحطاط، شهرت یافته، باید بازخوانی شود تا معلوم شود که چگونه، خرافه جای اندیشه را گرفته است.

در دو دهه گذشته آثار بسیاری از محمد ارکون به زبان عربی برگردان شده است و مجامع علمی ایرانی نیز کم یا بیش او را می‌شناسند. او در دانشگاه‌های معتبر فرانسه هم - چون سوربون، ونسن و لیون، سمت استادی داشته است و مدتی هم در مؤسسه مطالعات اسلامی اسماعیلیه لندن به کار پژوهشی پرداخته است. در حال حاضر ارکون بازتشنه است و بیشتر به تحقیق می‌پردازد.



مطالعه و قلم زده‌اید، اما تنها کمتر از دو دهه است جهان اسلام، با افکار تان به شکل جدی آشنا شده. آیا فکر نمی‌کنید بخشی از این دیرآشنایی به خاطر آن است که شما شاگردان برجسته‌ای در مدرسه فکری خود نداشته‌اید؟

در این مدت، در حوزه مطالعات اسلامی مطالعه کرده و قلم زده‌ام، بدان امید که بتوانم نقشی در خرد جمعی اسلامی داشته باشم و بتوانم راه حلی برای پیوند بین علم و دین، فلسفه و دین و عقلانیت و دین ارائه کنم. اما با این حال، همان‌گونه که اشاره کردید، شاگردان برجسته‌ای نداشته‌ام و این خود نیازمند چرایی است. البته بخش مهمی معطوف به این قضیه است که عموماً دانشجویان مسلمان که در دانشگاه‌های غرب تحصیل می‌کنند، علاقمندند که اساتید راهنمای خود را از میان غربی‌ها انتخاب کنند و تصورشان بر این است که حال که برای تحصیلات تکمیلی به غرب آمده‌اند، امتیاز در آن است که راهنمای کارشان یک استاد غربی باشد تا استادی مسلمان. دانشجویان غربی هم علاقه - ای به افکار من و سایر اساتید مسلمان نشان نمی‌دهند و ما را از خودشان نمی‌دانند.

اجازه دهید از این سخن مقدماتی بگذریم، و وارد بحث شویم. برخی از پژوهش‌گران معاصر ادیان، معتقدند، سه دین یهود، مسیحیت و اسلام، به‌رغم شباهت‌هایی که دارند، اما به یک حوزه معرفتی تعلق ندارند. در حالی که شما معتقدید ساختار معرفتی این سه دین، یکی است، لطفاً قدری در این خصوص توضیح دهید.

من معتقدم، ادیان ابراهیمی از ساختار کلان معرفتی یکسانی برخوردارند، و غایت معرفتی آن‌ها یکی است. این به‌رغم اختلافی است که آن‌ها، در مضمون، نوع اعتقاد و شعائر دینی با یکدیگر دارند. البته قرآن هم به این مسئله اشاره‌های بسیار دارد.

با توجه به این ساختار کلان معرفتی، معتقدم، اگر پرسشی در برابر یکی از این سه دین مطرح گردد، ابعاد آن، دو دین دیگر را هم در برمی‌گیرد. از دیگر سو اگر راه حلی در مقابل پرسشی، ارائه شود و یا اندیشه اصلاحی‌ای در یکی از این سه آیین، موفق عمل کند، می‌توان آن را به دو آیین دیگر هم تعمیم داد. در گذشته هم تفاوت‌ها، بین این سه آیین، خیلی برجسته نبوده و علمای آن‌ها با یکدیگر ارتباط زیادی داشتند.

شاید به همین علت است که در گذشته فیلسوفان مسیحی و یهودی که در حوزه جهان اسلام زندگی می‌کردند، با توجه به این که در زیر گروه یک سنت فکری بودند، به آسانی با فیلسوفان مسلمان وارد بحث می‌شدند. امروز هم کسان بسیاری زمانی که می‌خواهند، تاریخ فلسفه اسلامی را بنویسند، فیلسوفان مسیحی و یهودی در جغرافیای اسلامی را در زمره فلاسفه اسلامی می‌شمارند. نمونه بارزش فیلسوف یهودی موسی بن میمون و حکیم مسیحی یحیی بن عدی است.

اصحاب اندیشه در دنیای اسلام آشنایی زیادی با افکار شما ندارند. شاید به این علت که شما آثار تان را به فرانسه می‌نگارید و ترجمه‌هایی که از کارهای شما به زبان‌های کشورهای اسلامی وجود دارد، تنها شامل بخشی از آراء شماست. ایرانیان هم از افکار شما چیز زیادی نمی‌دانند، اگرچه نخستین نوشتاری که از شما به فارسی برگردانده شد به چیزی حدود سی سال پیش برمی‌گردد و تحلیلی بود، در خصوص ادب فلسفی مسکویه که توسط دکتر رضا داوری انجام شد. امروزه حجم آن چه از دیدگاه‌های شما به عربی، برگردان شده، بیش از آن چیزی است که به فارسی و ترکی ترجمه شده است. از این رو دنیای عرب با شما بیشتر آشنا است، اما در مجموع می‌توان گفت؛ اگر کسی فرانسه نداند، نمی‌تواند با افکار محمد ارکون آشنا شود.

متأسفانه همین طور است. آثاری که از من به زبان‌های کشور - های اسلامی ترجمه شده، اندک است. به‌رغم ترجمه‌های فراوانی که دکتر هاشم صالح از این آثار به عربی داشته، با این حال برخلاف تصور عموم، این‌ها تنها بخشی از افکار و آثار من به زبان فرانسه است.

شما تقریباً پنجاه سال است، در حوزه مباحث اندیشه اسلامی

شناخت این حوزه کلان معرفتی، آثار بسیاری در مباحث معرفت‌شناسی ایجاد می‌کند. در گذشته در دنیای شرق، درک متقابل و روشنی، بین علمای سه حوزه اسلام، مسیحیت و یهود وجود داشت. عالم یهودی، سخن عالم مسلمانان را درک می‌کرد و عالم مسلمان هم سخن عالم یهودی و مسیحی را. البته باید اشاره کنم که امروز، اگر بخواهیم ساختار کلان معرفتی این سه دین را روشن کنیم، بهتر است از روش‌های علوم انسانی و اجتماعی استفاده کنیم و نه از شیوه‌های کلام سنتی. شناخت ساختار کلان معرفتی این سه دین، به گفت‌وگویی بین آن‌ها کمک می‌کند، و می‌توان از تجربه‌های جدیدی که یهودی‌ها و مسیحی‌ها در پیوند بین دین، با دنیای علم، داشته‌اند، استفاده کرد و از آن به عنوان پشتوانه‌ای برای سنت اسلامی و رابطه‌اش با دنیای علم، بهره برد.

شما این ساختار کلان معرفتی را به مطالعات قرآنی هم تعمیم داده‌اید. برای مثال قصص آمده در قرآن و ساختار آن را، در سه دین ابراهیمی یکی می‌دانید. البته با این تفاوت که نتیجه‌گیری از قصص قرآنی را متفاوت از مسیحیت و یهود می‌دانید.

بله، همین‌طور است. برای مثال اگر به ساختار قصه اصحاب کهف توجه کنید، می‌بینید که مربوط به مسائل و رویدادهای ادیان توحیدی پیش از اسلام، و آیین‌های خاورمیانه‌ای است. همان‌گونه که در عهد قدیم تورات، از بسیاری از حکایت‌های سرزمین رافدین و آناتولی و سرزمین کنعانی و مصری و غیر آن، استفاده شده است، قرآن هم، چنین می‌کند. با این تفاوت که قرآن این قصه‌ها را، از شکلی ساده خارج می‌کند و تحت تأثیر اصل قصه قرار نمی‌گیرد. باید اشاره کنم که، نگاه من در این‌جا با خاورشناسانی قرآن‌پژوه، تفاوت دارد. من معتقدم، هر چند قرآن از قصه‌های پیشین، بهره گرفته، اما به شکل شگفت‌آوری برداشتی جدید از آن ارائه می‌کند.

شما معتقدید امروزه بخشی از جدایی بین ادیان، و اربابان اندیشه دینی، نتیجه انعکاس رفتار استعمار در دنیای معاصر است و فی‌نفسه، این سه آیین، با یکدیگر مشکلی ندارد. در این خصوص بیشتر توضیح دهید. چرا که معمولاً استعمار را در بخش‌های اقتصادی و سیاسی می‌شناسند، اما شما آثار فرهنگی برای آن بیان کرده‌اید.

هر چند ما استعمار را بیشتر در رویه اقتصادی و سیاسی آن می‌شناسیم، اما تجربه نشان داده است استعمار، فضای اندیشه را ایدئولوژیک کرده است. سرنوشت ما در تاریخ معاصر به‌گونه‌ای رقم خورده که شاهد اشغال بسیاری از کشورهای اسلامی از سوی استعمار باشیم. امروز اگر چه بسیاری از کشورها از استعمار رهایی یافته‌اند، اما مسئله مهم فلسطین هم‌چنان به عنوان

مشکلی حل‌نشده باقی مانده است.

استعمار از سوی کشورهای شمال، بر ما تحمیل شد و با خود ایدئولوژی گرایش به مسیحیت و یهود را به همراه داشت. از همین‌رو، اندیشه جدید اسلامی، به‌گونه‌ای رقم خورد که خود را پیوسته رویارو با اندیشه دینی مسیحیت و یهود بیابد و احساس یگانگی با آن‌ها داشته باشد. چنین سرنوشتی باعث شده تا اربابان اندیشه دینی، احساس جدایی نسبت به یکدیگر داشته باشند.

بسیاری از نواندیشان اسلامی، که طی این دو قرن کشورشان مستعمره بوده، معتقدند هویت جوامع اسلامی به دنبال مسئله استعمار درگیر مشکلات فراوانی شد، دست‌کم، دو پدیده معاصر دنیای اسلام، حاصل حضور استعمار است: نخست استبداد داخلی، آن هم از نوع استبداد سکولار، یعنی برخی کشورهای اسلامی، شاهد نوعی حکومت‌های سکولار و مستبد شده‌اند، که در تاریخ اسلام، تجربه‌ای از این دست را نداشته‌اند، و دیگری، خشونت از نوع بنیادگرایی و اندیشه تکفیری است. این دو را عده‌ای، دست‌آورد حضور استعمار در سرزمین‌های اسلامی می‌دانند، و معتقدند استعمار، مسیر اندیشه اسلامی را از حرکتی که می‌توانست به شکلی صحیح و سالم داشته باشد، خارج کرده است.

استعمار نگرانی‌هایی را در خصوص هویت بر ما تحمیل کرده است. ما متأثر از شرایطی هستیم که از نظر تاریخی بر ما تحمیل شده است. به عنوان یک الجزایری تصور می‌کنم، با پایان یافتن استعمار مصیبت از سر ما کوتاه نشده است. نه تنها از استعمار سیاسی رها نشده‌ایم، بلکه هنوز هم زیر سلطه استعمار در وجه اقتصادی و فرهنگی آن قرار داریم. نمونه چند وجهی آن هم، مسئله فلسطین است. شرایط ما امروزه، شرایط عجیبی است. گویا ما را بر قطاری پر از ایستگاه‌های مصیبت زده سوار کرده‌اند. این مصیبت‌ها یکی پس از دیگری، فرو می‌آید تا فرصت اندیشیدن را از ما سلب کند! البته بسیاری از مشکلات هم ریشه در تاریخ دارد که خود جای بحث دارد.

به عنوان یک الجزایری مسلمانان که به فرهنگ اسلامی و عربی گرایش دارید و از سویی با فرهنگ اروپایی بزرگ شده و زندگی در غرب را تجربه کرده‌اید، خواهان چه رابطه‌ای بین فرهنگ غرب و اسلام هستید؟

ما برای فردای بشریت هم که شده، باید دو حوزه فرهنگی غرب و اسلام را با هم آشتی دهیم. به عنوان کسی که با فرهنگ حوزه مدیترانه آشنا است، معتقدم که باید، حوزه شمال و جنوب این دریا، به درک و فهمی مشترک از یکدیگر دست یابند.

جنگ‌های پی‌درپی، بین اسلام و مسیحیت، در حوزه دریای مدیترانه، از زمان ظهور اسلام و جنگ‌های صلیبی و حوادث پی‌درپی، منجر به آن شده که حوزه فرهنگی شمال و جنوب مدیترانه، همیشه در احساس رویارویی با یکدیگر، به‌سر برند.

به عبارتی جنوب مدیترانه احساس می‌کند، فقط متعلق به دنیای عرب و مسلمانان است، و شمال احساس می‌کند، فقط باید به مسیحیت و اروپا تعلق داشته باشد.

با توجه به این‌که خود را پژوهش‌گری با نگاه تاریخی می‌دانم، تلاش دارم ماهیت عوامل محرک تاریخ را بیابم. بر این باورم که فضای فکر و اندیشه پیرامون دریای مدیترانه، چه در شمال و چه در جنوب، یکسان است. فقط باید منطق ساختار آن را یافت. اگر این منطق شناخته شود، علل درگیری و جدال دو سوی مدیترانه، روشن می‌شود. جدالی که در طول تاریخ، آن‌ها را بارها رودرروی یکدیگر، قرار داده است.

بنابراین می‌توان گفت، مبنای توجه شما به دو مقوله اسلام و اروپا یافتن چنین ساختاری است.

بله. البته بسیاری از پژوهش‌گران مسلمان، داشتن چنین رویکردی را لازم نمی‌دانند، و این‌که خود را تنها متعلق به فرهنگ عربی - اسلامی بدانند، برایشان کافی است. بسیاری از اروپایی‌ها هم، خود را تنها نماینده فرهنگ و تاریخ شمال دریای مدیترانه یعنی اروپا می‌دانند و با حاشیه جنوبی و مسلمانان این دریا کاری ندارند.

من پس از سال‌ها مطالعه دریافته‌ام که به مطالعاتی تطبیقی، در این حوزه نیازمندیم. اگر چنین مطالعه‌ای انجام پذیرد، جایگاه خود را در کنار اروپا، و در حاشیه جنوبی مدیترانه، بهتر درک خواهیم کرد. مسلمانان عرب در ساختار و تطور تاریخ اسلام، دست‌کم از قرن شانزدهم میلادی به این طرف، در حاشیه جنوبی این دریا، حضورشان مؤثر بوده است و از قرن چهارم هجری یا دهم میلادی، تا سقوط آندلس هم، تأثیر به‌سزایی در شمال دریای مدیترانه داشته‌اند.

با توجه به سیر مطالعاتی که دارید، آیا فکر نمی‌کنید تمدن اروپا و تمدن شرق (که با ظهور اسلام، فرهنگ و تمدن اسلامی) نماینده آن شد، از یک وارونگی رفتاری، در سیر اندیشه پیروی کرده‌اند؟

تاریخ، چنین پدیده رفتاری و تمدنی را تأیید می‌کند. زمانی که ما مسلمانان به ایستایی و تکرار در فکر و رفتار دچار شدیم، اروپا به بازخوانی و نقد خویش مشغول شد؛ یعنی از قرن شانزدهم و پس از آن.

اگر تاریخ اندیشه را به شکل تطبیقی مطالعه کنیم، پاسخ پرسش شما روشن می‌شود. البته چنین مطالعه‌ای نیازمند روش خاص خود است. در مطالعاتی از این دست، لازم است، از باورهای ایدئولوژیک فاصله بگیریم، تا توانایی تحلیل موضوع فراهم آید. به‌طور خاص من در رفتار علمی‌ام لازم دیدم، از این بارهای ایدئولوژیک و مبارزاتی که مقتضای کشور الجزایر در دوران استعمار بود، فاصله بگیرم. هم‌چنین لازم دیدم، اجازه دهم روحیه قومیت‌گرایی عربی که از زمان جنگ دوم جهانی

شکل گرفت و بسیاری از نواندیشان عرب را آلوده خود ساخت، بر افکارم غلبه کند.

اگر مطالعه در باب رخدادهای فرهنگی، تمدنی و تاریخی مدیترانه را از فضای تاریخی، فکری، فلسفی و الاهیاتی، خارج و تنها با نگاه برخورد تمدن‌ها و پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک مطالعه کنیم، به خلط مبحثی آلوده‌شده به بارهای ایدئولوژیک دچار می‌شویم. در چنین حالتی نمی‌توان بین بستن بین اسلام و اروپا را حل کرد.

از دوران رنسانس تاکنون، بین شمال دریای مدیترانه، با جنوب آن، یعنی همان دنیای اسلام، فاصله بسیاری ایجاد شده، از این‌رو تصور می‌شود، پروژه شما راه‌دراز و ناهمواری در پیش دارد.

همین‌طور است، از رنسانس به بعد، انقلابی در بازشناسی زبان و ادبیات کهن اروپا روی داد، و اروپا با رویکردی فنومنولوژی نهضتی فکری در کشف متون کهن لاتین و یونانی ایجاد کرد. این موضوع از اهمیت ویژه برخوردار است. با این حال می‌توان امیدوری در پر کردن شکاف‌ها داشت، چرا که دنیای اسلام از همان قرن‌های نخست خود، با تمدن یونانی از طریق ترجمه آثار آشنا شده است. البته این توضیح را هم بدهم که در دوران رنسانس، تنها طبقه عالمان و متفکران نبودند که میدان‌دار بودند، طبقه سرمایه‌داری هم با آن‌ها همراهی کرد و جریان فکری جدید را تأیید و یا تکذیب می‌کرد. با جمع شدن این طبقات در کنار هم ساختار اجتماعی و معرفت جدید شکل گرفت، اما از حضور این طبقه در کنار اندیشه اسلامی، خبری نبوده است.

در حال حاضر غرب مدعی است، دوران مدرنیته را پشت سر گذاشته و عصر پست‌مدرن را آغاز کرده است. هم‌چنین مدعی است، خرد پست‌مدرن، مربوط به دنیای اروپا است و سایر ملل را با آن کاری نیست. ارزیابی شما از این پدیده چیست؟ این در حالی است که اندیشمندان جهان اسلام آنگاه که خواهان ارتباط با عقلانیت غربی می‌شوند، عقلانیت دوران کلاسیک و یا دست‌کم، خردورزی دوران مدرنیته، مورد نظرشان است و نه پست‌مدرن؟

البته کج‌فهمی‌های زیادی در این خصوص، بین روشن‌فکران مسلمان و عرب وجود دارد و یک نوع پیچیدگی و ناتوانی در طرح درست مسئله در افکار آن‌ها مشاهده می‌شود. مقصود من از خردگرایی در غرب، بیشتر آن بخش از تفکر است که از سوی دکارت، اسپینوزا و کانت در دوران رنسانس شکل یافت. خرد کلاسیک غرب، دستاوردهای بسیاری به همراه داشته که بی‌اندازه مهم و سرنوشت‌ساز است و سزاوار نیست حتی خود غرب، با شعار پست‌مدرنیسم آن را نادیده بگیرد و یا نسبت به آن بی‌اهمیت باشد. عقل‌گرایی کلاسیک، منشأ پدیده مدرنیسم یا «مدرنیسم کلاسیک» است.



در عقل‌گرایی کلاسیک، یک سلسله اصول مسلم و تردید-ناپذیر وجود دارد. یکی از این اصول آن است که در صورتی که عقل بر اساس قوانین و قواعد دقیق و تغییرناپذیر که خود وضع می‌کند، عمل کند، قادر به کشف حقیقت است. اسپینوزا کتاب مشهور خود به نام اخلاق با اعتماد مطلق به مبادی و اصول همین عقل کلاسیک، تدوین کرد. عقلی که روش‌های مختلف برهان عقلی را از طریق تأکید بر اصل منطقی عدم امکان اجتماع نقیضین، بر مبنای منطق ارسطویی به‌کار می‌گرفت. به عقیده اسپینوزا اگر عقل بتواند مبانی منطقی را بکار گیرد، ناگزیر به استفاده از برهان و استدلال است. این شکل از تفکر، جوهر اندیشه کلاسیک دوران رنسانس است.

با این حال غرب هم اکنون در حال انتقال به مرحله تازه‌ای است و ترسیم جدیدی از عقل دارد که فراتر از عقل کلاسیک و عقل‌گرایی دوران نوآندیشی، و آن را خرد دوران پست‌مدرن، نامیده است.

برخی دوران پست‌مدرن را، دوران پایان اصول مسلم و تردیدناپذیر نام نهاده‌اند. منظور از پایان اصول مسلم، آن عقلی است که در علم کلاسیک و تفکر به میراث‌مانده نیوتونی وجود داشت.

در هر حال اروپای امروز در حال تجربه کردن جهان‌بینی دیگری است و خیزش جدیدی را جستجو می‌کند که به موازات آن، تصور از جهان تغییر می‌کند. غرب امروز، دیگر برای نظریه نیوتون، اعتباری قائل نیست و فلسفه‌ای را که در این راستا بنا شده، قابل اعتماد نمی‌داند.

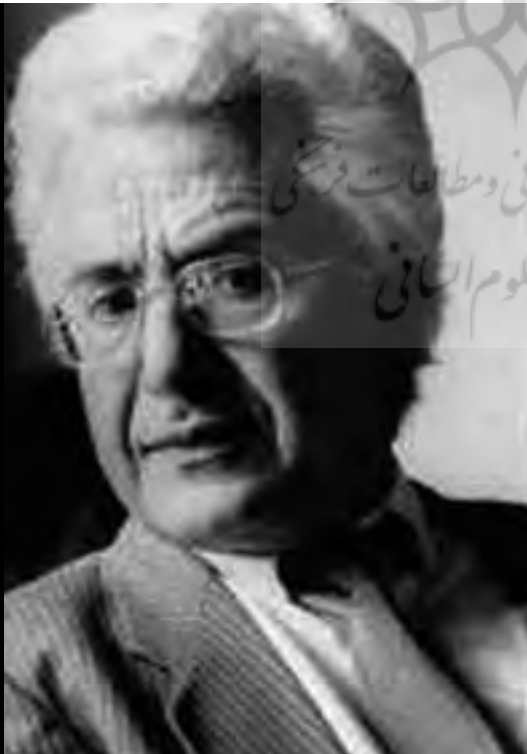
شما آن‌گاه که در مورد این گونه تحولات صحبت می‌کنید، فقط غرب و اروپا را در نظر دارید. چگونه می‌توان این مسائل را از دیدگاه دنیای اسلام هم مطرح کرد؟ آیا فکر نمی‌کنید، تفاوت تاریخی میان غرب و دنیای اسلام، بسیار شده است و ما باید سیر اندیشه غرب را جدای از شرق مطالعه کنیم؟ طبیعی است که تفاوت تاریخی وجود داشته باشد. فاصله ما و غرب چندین قرن است. ما قادر به درک روابط میان جامعه اسلامی و غرب، بدون در نظر گرفتن تفاوت تاریخی در تمامی سطوح مادی و فکری نیستیم. شما سوار هواپیما شوید و با دو ساعت پرواز اوضاع شرق و غرب را بررسی کنید. آن‌گاه متوجه تفاوت میان آن دو می‌شوید. این مسئله به قدری واضح است که لازم نیست وقت صرف آن کرد، اما با این حال دلیلی بر جدایی مسیر نیست.

مبانی اندیشه از آغاز قرن شانزدهم و یا هفدهم در اروپای غربی مورد تردید قرار گرفت و تلاش شد تا خردورزی بر پایه‌های جدیدی، غیر از آنچه سابقاً شناخته می‌شد، بنا شود. بینید اسپینوزا و دکارت در قرن هفدهم چه کردند؟ اسپینوزا

و دکارت عقل فلسفی را از سیطره و حاکمیت تفکر الاهیات مسیحی کلیسا آزاد کردند. از آن لحظه بود که مسئله آزادی عقل و روح بشر به شکل تدریجی عنوان شد. آنچه این دو فیلسوف انجام دادند به قدری بزرگ بود که نمی‌توان ارزش آن را با کلمات بیان کرد. آن‌ها استقلال ذاتی و جوهری عقل را برای بشر به ارمغان آوردند و آن را از چنگال عقل قرون وسطی، نجات دادند. البته روشن است که تنها، دکارت و اسپینوزا نبودند که این عمل سترگ را به انجام رساندند، بلکه تمامی نسل آن دوران در آن دست‌آورد سهیم است.

حال ببینیم منظور از استقلال ذاتی عقل در این‌جا چیست. منظور این است که پس از پیدایش این تفکر جدید، وظیفه تبلور بخشیدن به اخلاق و قواعد رفتار و سازمان‌دهی جامعه، به عقل بشری واگذار شد و موضوع وضع قوانین و قانون‌گذاری از جمله مسائل و مسئولیت‌های بشری پنداشته شد. این چیزی بود که در قرون وسطی، به هیچ‌روی جرأت اندیشیدن در باره آن نبود. بدین ترتیب، جایگاه خرد در وضعیت جدید با وضعیت سابق، یعنی قرون وسطی تفاوت کرد. غرب با عقل‌گرایی جدید، برتری خود را بر تمامی ملل دیگر فراهم کرد و اروپا از دوران عقل لاهوتی قرون وسطایی، به دوران عقل کلاسیک مدرن انتقال یافت.

آیا در همین مسیر، اروپا اینک، در حال انتقال از خرد مطلق-گرا، به سوی عقل نسبی است؟ گویا غرب لازم می‌بیند هر چند وقت یک بار در اصول و قواعد خود، به شکل انتقادی،







در غرب کاری شگرف و سترک انجام داد و به خود جرأت داد با عقل‌گرایی مبتنی بر دستگاه کلیسایی و مسیحیت که دست‌آوردش در تعامل با دیگران، جنگ‌های صلیبی بود، رقابت نموده و وارد یک مبارزه آشکار شود.

از این‌رو در فرانسه، آلمان و یا هلند جریان‌های بنیادگرایی مسیحی، دیگر جایی برای وارد شدن به صحنه ندارند. زیرا اروپا، برای رویارویی با خطرناک‌ترین مشکل تاریخ بشر، یعنی بنیادگرایی مسیحی، و غلبه تدریجی و گام بر آن، از زمان کافی برخوردار بود و هیچ‌گاه بدون پشت سر گذاشتن یک مرحله، وارد مرحله بعدی نشد. اندیشه، زمانی می‌تواند به شکل متین و برگشت‌ناپذیر توسعه یابد که گام‌به‌گام و بدون تعجیل حرکت کند

امروزه ما می‌توانیم با آرام گرفتن کشمکش‌های طولانی در غرب، برداشت روشنی از نحوه حرکت آن ارائه کنیم.

**عکس‌العمل‌های ما در مقابل آن چگونه باید باشد؟**  
گمانم بر آن است که نخست سزاوار است، به دستاوردهای مثبت خردگرایی دوران نواندیشی در غرب، نگاهی مثبت داشته باشیم و بپذیریم که خردگرایی دوران نواندیشی، توانست عقل بشری را از فشار جزمیت و مطلق‌گرای الاهیات مسیحیت آزاد سازد؛ یعنی خردی که در قرن هجدهم از نگرشی تاریخی به منظور نقد متن و پالایش آن از خرافه استفاده کرد. علاوه بر آن لازم است با نگاهی انتقادی خردگرایی دوران نواندیشی و دستاوردهای آن را در غرب مورد واکاوی قرار دهیم و جنبه‌های مثبت و منفی آن را از یکدیگر مشخص سازیم. باید بپذیریم که خردگرایی دوران نواندیشی، به‌رغم اهمیتش، محدودیت‌ها و نواقص بسیاری هم داشته و این‌گونه نیست که تردیدناپذیر باشد. اگر این نکته را بخوبی دریابیم، می‌توان نقد مدرنیسم را که هم اکنون در محافل فلسفی اروپا و آمریکا مطرح است را بهتر درک کرد.

پس از آموختن از این تجربه غرب، رویکردمان نسبت به سنت‌های خودمان چگونه باید باشد؟ آیا رفتاری را داشته باشیم که غرب با سنت خود کرد، یا تجربه دیگری باید بنا کرد؟ گروهی از روشنفکران دنیای اسلام، میراث اسلامی را به‌گونه‌ای نقد می‌کنند که گویی سَر ستیز با آن دارند و این میراث و سنت‌های آن را برای جامعه کنونی مناسب نمی‌دانند. این‌ها به خطرهای پیامدهای تصویری که به جامعه القا می‌کنند و آثار آن، بخوبی نمی‌اندیشند. من معتقدم اگر نقد و نقادی با دانش فلسفی و قدرت لازم، در تشخیص مفاهیم الاهیاتی همراه نباشد، زیان جبران‌ناپذیری بر حرکت اندیشه در جهان اسلام به‌جای می‌گذارد. اگر سنت مورد انتقاد قرار گیرد باید بتوان الگو و یا جای‌گزینی مناسب را هم ارائه داد. سنت و میراث فرهنگی و دینی گذشته، وظایفی به عهده

#### تجدیدنظر کند.

این چیزی است که عده‌ای آن را عقل‌گرایی پست‌مدرن نامیده و برخی هم نام آن را خرد متواضع، نسبی و پویا گذاشته‌اند و معتقدند این خرد از دقت بیشتری در رفتار علمی برخوردار است.

عقل‌گرایی پست‌مدرن، پس از فروپاشی ایدئولوژی‌های بزرگ و اصول تردیدناپذیر آن شکل گرفت. تفاوت میان عقل‌گرایی مدرن و عقل‌گرایی پست‌مدرن، این است که علم حاصل از عقل‌گرایی پست‌مدرن، از پیش اعلام می‌کند که به هیچ حقیقت مطلق دست نخواهد یافت و حقیقت نسبی و موقتی است. اگر چه ممکن است این حقیقت نسبی، از عمری طولانی برخوردار باشد، ولی بدون شک ابدی نخواهد بود. این در حالی است که به عقیده اسپینوزا و دکارت عقل می‌توانست به حقایق مطلق، و تردیدناپذیر، ابدی و نهایی، دست یابد.

ما چه برداشتی باید از آن‌چه در سیر معرفتی غرب رخ داده داشته باشیم؟ آیا می‌توان از خوب و بد‌های آن آموخت؟ ما ناچاریم هم‌پای کاروان تمدن بشری حرکت کنیم و برای جبران عقب‌افتادگی‌ها به جای یک گام، دو گام برداریم. ما باید بتوانیم زمان از دست‌رفته را جبران کنیم و این خود مستلزم تلاش و وقت بسیار است. عقل‌گرایی کلاسیک در زمان حرکتش

داشته که نمی‌توان آن را به راحتی انکار کرد. این میراث امروزه افق امید میلیون‌ها انسان محروم از کمترین امکانات است. اگر نمی‌توان این توده‌ها را دست‌کم، در مسائل مادی یاری رساند، چرا باید آن‌ها را از عشق ورزیدن به یگانه نقطه امیدشان، یعنی میراث فرهنگی و باورهای دینی محروم کرد. چنین رفتاری غیر انسانی است. انسان نمی‌تواند بدون امید زندگی کند. امید از ابعاد اصلی و روحی حیات بشر است. سنت و میراث فرهنگی به منزله آغوشی گرم است که جایز نیست از آن غافل شد. در عین حال باید این اجازه را به خود داد که این سنت را به شکل علمی مطالعه، بررسی و نقادی کرد و از خرده‌های دیگران، در بازخوانی آن استفاده کرد.

اشاره به محرومیت، امید و سنت کردید. عده‌ای معتقدند فرانسه در دوران فلسفه نوزایی و نواندیشی، یعنی قرن هجدهم، همین فقر و محرومیت عمومی را داشت. شبیه به وضعیت امروز بسیاری از مناطق جهان اسلام. با این حال فقر نتوانست مانع حرکت فلسفی و نوگرایی آن‌ها شود!

دقیقاً درست است، اما فلسفه جدید در فرانسه نتوانست امید به جایگزین‌های تازه را برای مردم فراهم کند. این امید تازه را می‌توان چنین خلاصه کرد: عقل بشری فی‌نفسه توانا است و می‌تواند پیشرفت را تضمین کند. مردم فرانسه عموماً این امید تازه را پذیرفتند. مفهوم توسعه و پیشرفت و نقش بزرگی که این مفاهیم در دگرگونی فرهنگ و تمدن مادی اروپا داشت، آن قدر جذاب بود که می‌توانست نیرو و توانمندی‌های بزرگی را متمرکز و بسیج کند.

آن‌ها در این ادعا که توان اتکا به خویش در تضمین توسعه و پیشرفت را دارند، صادق بودند. اگر صادق نمی‌بودند، مردم روی برمی‌گرداندند! عقل‌گرایی کلاسیک کارایی خود را در امیدی که به وجود آورده بود ثابت کرد.

آیا می‌توان بدون نفی دستاوردهای این تفکر از آن فراتر رفت و با نقد آن، در کنار نقدی که از پاره‌ای از مباحث در سنت وجود دارد، طرحی تازه ارائه کرد؟ طرحی مناسب با فضای فرهنگ اسلامی و مشکلات جوامع آن!

باید توضیح دهم که خردگرایی جدید در غرب، هنوز رویکردش را نسبت به دین و مذهب به معنای دقیق کلمه روشن نساخته است. این خرد باید بار دیگر به صورت‌بندی نقش دین و مذهب پردازد.

در دستاوردهای مدرنیسم و خرد حاصل از آن، که تأکید بر هویت مستقل عقل بشری و عدم تبعیت از معیارهای دیگر می‌کند، تردیدی نیست. خردگرایی کلاسیک این استقلال ذاتی را پس از مبارزه‌ای سخت، همراه با درد و رنجی وصف‌ناپذیر به دست آورد. منظور از استقلال ذاتی این است که عقل، در میدان می‌خواهد تنها باشد و هیچ کمکی از غیر نمی‌پذیرد.

ارتباط این عقل، در توجیه امور، با نیروهای ماورایی به کلی قطع است و عقل، خود باید برهان آورد. این یک روند برگشت-ناپذیر و حتمی است که در مورد مدرنیسم کلاسیک صادق است. این شکل از عقل‌گرایی مسئولیت را به تنهایی تحمل کرد، مسئولیت سنگینی که نباید آن را ساده گرفت.

در گذشته، عقل می‌توانست مسئولیت بروز خطا یا فاجعه را به دوش قوای غیبی و یا طبیعی خارجی بیافکند، اما امروز این فقط عقل است که کلیه مسئولیت‌ها متوجه اوست. درست است که عقل بشر برای نخستین بار، آزاد تلقی شده، اما این آزادی توأم با مسئولیت است و بهای سنگینی برای به دست آوردن آن پرداخته است. خردگرایی ناچار است همواره با احتیاط و آگاهی مستمر عمل کند، تا از هرگونه انحراف از مسیر صحیح و غیر عقلانی فاصله گیرد. خردگرایی باید متعهد به رفتاری همراه با اعتدال و احتیاط باشد تا تبدیل به نظام خشک و انعطاف‌ناپذیر و استبدادی نشود. در غیر این صورت نقیض خود را تولید کرده است و به مثابه وسیله‌ای برای سرکوب مردم در می‌آید و از وظیفه اصلی خود که آزادی است، باز می‌ماند.

این نگرانی را که برشمردم در تاریخ روی داده است و عقل‌گرایی اروپایی در دورانی چند، از مسیر خود منحرف و فاجعه‌های جهانی به وجود آورده است. هیتلر را می‌توان یکی از محصولات انحراف از مسیر طبیعی عقل‌گرایی توصیف کرد. هیتلر در افغانستان و یا پاکستان متولد نشد، در یکی از پیشرفته-ترین کشورهای متمدن اروپایی، یعنی آلمان قرن بیستم، ظهور کرد!

اما فاجعه‌ای که هیتلر به بار آورد، نباید مانع تأیید خردگرایی دوره نوزایی شود. ما هم باید به نقد عقل اروپایی روی آوریم، تا از این طریق به علل و اسباب بروز چنین انحرافات، آگاه شویم. خردگرایی دوران نوزایی خطرهای دیگری هم داشته است، هم-چون مصرف‌زدگی، الگو ساختن سود بیشتر، در کم‌ترین زمان، که نتیجه‌اش نادیده گرفتن بهداشت و سلامت عمومی و محیط زیست بود.

انحراف در خردگرایی از سوی خود غرب، انتقادات شدیدی را برانگیخت و مکاتبی چون مکتب فرانکفورت و افکاری چون اندیشه‌های هابرماس، حاصل آن انتقادات است. البته انتقاد از خردگرایی به معنای پشت کردن به آن نبوده و نیست، بلکه صرفاً به منظور تصحیح مسیر و انسانی کردن آن و کاستن از خودبینی و غرور کاذب غرب است.

نگرش انتقادی به خردگرایی در بدو تولد دوران نوزایی هم وجود داشت، اما رفته رفته فراموش شد. خردگرایی شایسته است بداند ادیانی نظیر اسلام، مسیحیت، یهودیت، بودیسم، از نظر معنوی و فرهنگی خدمات ارزنده‌ای به بشریت کرده‌اند. باید به عمق تجربیات تاریخی این ادیان دست یافت و به هیچ روی تنها به بهانه قدیمی بودن ادیان و مذاهب، آن‌ها را نباید فراموش کرد. اگر چنین فراموشی‌ای بر خرد بشری غلبه کند، تاریخ معنوی و



فرهنگی بشر، به قهقرا رفته است.

غرب با پشتوانی طبقه بورژوا در قرن هجدهم میلادی توانست از فضای رنسانس، فراتر رفته و به فضای مدرنیته گام بردارد. طبقه بورژوا با پیشی گرفتن از طبقات فتودال و نجیب-زادگان و اشراف زادگان، به سیر تغییر در اندیشه غربی کمک بسیاری کرد. در حالی که در اسلام، طبقات خرد اقتصادی در دوران خرد اعتزالی، به علل گوناگون و شاید به علت تغییراتی که در مسیر راه‌های تجارت بین‌المللی رخ داده بود، ناکام عمل کردند و نتوانستند در حمایت از اندیشه، نقشی ایفا کنند. از این-رو فکر اعتزالی و اندیشه فلسفی به سرعت رو به افول گرایید.

آیا می‌توان خرد اروپایی را نیز دعوت به ایجاد رابطه‌ای جدید با دیانت کرد؟

بله. پیش از این اشاره کردم. اروپا به شکل کامل از زیر سلطه و حاکمیت الاهیات مسیحی قرون وسطی خارج شده، در نتیجه می‌تواند رابطه جدیدی با دیانت تعریف کند. رابطه‌ای که کاملاً از خصومت و دشمنی فاصله دارد. تجربه الهی، یگانه تجربه بشر است که احساس تعالی را در وجود انسان برمی‌انگیزد، لذا نباید مورد بی‌مهری واقع شود.

شاید علت آن است که نظام اقتصادی شکل‌یافته در شرق با نظام اقتصادی غرب، متفاوت است، لذا خیلی هم نمی‌توان از قدرت‌های اقتصادی - اجتماعی که در تاریخ ظاهر شدند، توقع داشت و گفت که چرا به استقبال اندیشه نرفته‌اید. البته در همان دوران عباسی که ترجمه از یونانی به عربی رونق داشت، از خاندانی هم‌چون محتشم بنو موسی می‌توان نام برد که گویا بیش‌ترین سهم را در پرداخت هزینه‌های مباحث فلسفی و علمی داشته است، به تعبیر امروز، حامی و اسپانسر مادی برای اندیشه بودند. برای مثال بزرگ‌ترین شخصیت تاریخ ترجمه فلسفه و علم یونانی، حنین بن اسحاق در پایان قرن هشتم میلادی و آغاز قرن نهم میلادی تحت الحمایه اقتصادی این خاندان بود.

در هر حال در غرب معاصر با حمایت طبقات اقتصادی رشد کرده است، اما این طبقه، چه در گذشته و چه در حال، هیچ نقشی در حوزه نوزایی اندیشه اسلامی، ایفا نکرده است و مثال شما تنها یک استثنا است.

آیا شما در افول اندیشه اسلامی، نقشی برای سلجوقیان قائلید؟

سلجوقیان، از عوامل مهم گسست و ایجاد فاصله بین گروه‌ها و مذاهب اسلامی و در نتیجه افول اندیشه بودند. برخی معتقدند، غزالی مهم‌ترین نظریه‌پرداز سلجوقیان، شرایط را برای گسست اندیشه فراهم آورد. او بود که با فلسفه و عقلانیت به مخالفت پرداخت و با اعتقاد به «سعادت ابدی» تنها برای یک گروه از مسلمانان، آن را به باوری عمومی و عاملی در شکاف بین مذاهب و فرق تبدیل ساخت. این‌که تمام آن‌چه به عنوان باوری عمومی، درآمد را متوجه غزالی بدانیم، درست نیست. نباید سیر تحول و تغییر در پدیده‌های تاریخ را از دریچه افراد جستجو کرد. تحولات اجتماعی و بنیان‌های عمیق جامعه در شکل‌گیری یک پدیده فکری بسیار مؤثر است. فرد در ساختار کلان جامعه ظهور می‌کند، نه جامعه در فرد. تأکیدی که بر ضرورت به‌کار-گیری روش‌های علمی در علوم انسانی و اجتماعی داریم، به همین منظور است. اصل جامعه است و نه فرد. حتی اگر این فرد، نابع‌های چون غزالی باشد. البته منظورم کاستن از اهمیت

ناقدان سنت در علل ناکامی دنیای اسلام بحث‌های زیادی دارند، اما بیشتر به نقد گزاره‌ها اکتفا می‌کنند. عده‌ای معتقدند هویت ما در بن‌بست زاده شده است. از سوی دیگر عده‌ای معتقدند، این تفاسیر و عوامل برون‌دینی است که ناکامی‌ها را رقم زده است. نظر شما در این خصوص چیست؟ و برای عوامل برون‌دینی در ناکامی اندیشه، چه سهمی قائلید؟

با نگاه به سیر دگرگونی اندیشه اسلامی می‌توان به این نتیجه رسید که ما در دو نوبت فعالیت جدی در تعریف از هویت و اندیشه خویش داشته‌ایم، اما در هر دو نوبت، متأسفانه نتوانسته-ایم، آن‌چه را آغاز کرده بودیم، به سرانجامی مطلوب رسانیم. نوبت نخست در همان دوران کلاسیک و یعنی سده‌های آغازین صدر اسلام بود. اندیشه شکل‌یافته در قرن‌های نخست اگر می-توانست فرایندی مناسب بیابد، شگفتی می‌آفرید. دست‌کم امروز می‌توانستیم، ادعا کنیم، پیش از غرب، به حل مشکلات دست یافته‌ایم. اما نوبت دوم، در قرن گذشته از سوی پاره‌ای از اصحاب اندیشه، چون طه حسین پدیدار شد. این پدیداری هم خیلی زود به افول نشست.

جالب است، به این نکته توجه شود که غرب برای عبور از قرون وسطی، که آغازین گام‌ها را از قرن دوازدهم میلادی برداشت، از بسیاری افکار دوران کلاسیک اسلامی که ما امروز به آن بی‌توجهیم، وام گرفت.

این سخن را به این منظور می‌گویم تا برخلاف اشخاصی که معتقدند هویت ما در بن‌بست زاده شده، بگویم به چنین چیزی اعتقاد ندارم. از این‌رو من علل ناکامی را در عوامل گوناگونی می‌جویم.

اما در پاسخ به پرسش شما، باید اشاره کنم، یکی از علل ناکامی جریان خردورزی در دنیای اسلام، ناتوانی در کسب حمایت لازم از سوی طبقات اقتصادی بود. غرب اگر تحول اندیشه را تجربه کرد، به‌خاطر آن بود که طبقه بورژوا از دگرگونی اندیشه استقبال کرد، در حالی‌که در سیر تطور اندیشه اسلامی، چنین نشد و طبقات اقتصادی به استقبال و حمایت از خردورزی برنیامدند.

نقش شخصیت‌های بزرگ در تاریخ نیست. غزالی در غلبه یافتن اندیشه‌ای که حاکم بر مدارس نظامیه بود، نقش مهمی داشت؛ مدرسی که مخالف فلسفه بود. اما بستر این گسست به پیش از غزالی باز می‌گردد. هرچند غزالی با تیزهوشی آن را پروراند. من معتقدم، از آن زمان که خلافت عباسی، بر اندیشه اعتزالی شورید، زمینه برای گسست فراهم شد.

آیا می‌توان سخن شما را این‌گونه تحلیل کرد که ناکامی اندیشه اسلامی، حاصل فراگردی از پارادوکس تاریخ و اندیشه است!

در یافتن علل ناکامی، باید به خود تاریخ بازگشت. بسیاری از مشکلات امروز که در اندیشه هویدا شده، ریشه در تاریخ دارد. مشکلات امروز، مشکلاتی تراکم‌یافته در تاریخ است و محصول امروز نیست. از این‌رو معتقدم درمان هم نیازمند بازگشت به تاریخ دارد. البته با نگاهی تازه در حل پارادوکس‌ها. بسیاری از این مشکلات به ساختار مسائل و اختلافات مذهبی در تاریخ معطوف است. بدون کالبدشکافی آن‌ها نمی‌توان مشکلات را حل کرد.

حاصل این کالبدشکافی در یک جمله چه چیزی می‌تواند باشد؟  
یافتن الگویی پویا و اجتهادی، برای بازتعریف اندیشه دینی.

در نگاه کلان معرفتی که به سه آیین اسلام، مسیحیت و یهود دارید، مشکلات و اختلافات مذهبی در دنیای اسلام را با اختلافات مذهبی آیین مسیحیت و یا یهود از یک جنس دانستید. آیا در کالبدشکافی پارادوکس تاریخ و اندیشه، به چنین نگاهی رسیده‌اید؟

بله. با بازکاوی مسائل کلان معرفتی در سه آیین اسلام، مسیحیت و یهود، بهتر می‌توان اختلاف‌های درون‌مذهبی را تحلیل کرد. برای مثال اختلاف‌های بین شیعه و سنی، بی‌شبهت به اختلاف بین مذاهب بین‌ارتدوکس، کاتولیک و پروتستان نیست.

آیا کم‌فروغی، افول و یا صعود یک مذهب در پارادوکس تاریخ و اندیشه قابل تعریف است؟

مگر می‌توان همه چیز را تنها در اندیشه خلاصه کرد و حوادث تاریخی را نادیده گرفت. مگر می‌توان نقش منفی متوکل خلیفه عباسی را در سال ۲۳۲ هجری که به مرگ اندیشه اعتزالی انجامید، نادیده گرفت. او در غلبه یافتن افکار حنبلی بر دیگر خرده‌ها نقش ویژه داشت. او نه تنها عقیده خود را بر حق می‌دانست، بلکه مخالفان را منحرف، زندیق و خارجی نامید. او خون معتزله را مباح دانست و گفت: «ومن قال أنه مخلوق

- یعنی القرآن - علی حال من الأحوال، فهو کافر، حلال الدم بعد الاستتابه منه» یعنی هر آن‌کس توبه نکند و از نظر خود، در خلقت قرآن باز نگردد کافر است و خویش مباح. او با استفاده از قدرت و قوه قهریه به جدال فکری بین حنبلی‌ها و معتزله که از زمان مأمون وجود داشت، پایان داد. رفتار خشن متوکل، سخن گفتن از مخلوق بودن قرآن را به «تابو» تبدیل کرد.

من معتقدم انسداد فکری در دنیای اسلام از همان زمان آغاز شد؛ یعنی از زمانی که مباحث فکری جای خود را به قوه قهریه داد. معتزله به هیچ‌روی، اصل الهی، ربانی و وحیانی بودن قرآن را منکر نشدند، فقط گفتند زبان قرآن در قالب زبان بشری، یعنی زبان عربی شکل گرفته و بر اساس قواعد صرف و نحو این زبان بنا شده است.

آن‌ها می‌گفتند این حق برای مخاطبان وحی محفوظ است که قرآن را تفسیر و تأویل کنند و مجاز آن را از حقیقتش بازشناسد. اگر خداوند گفت - ید الله فوق أیدیهم - دست خدا را مانند دست بشر نداند و از این آیه معنای قدرت خداوند را دریابد، چرا که خداوند بزرگ‌تر و عظیم‌تر از آن است که با بشر قیاس شود. اگر بپذیریم لفظ قرآن مخلوق است و یا اگر برای خداوند صفت تکلم فرض شود، باز هم، این صفت فعل است و نه صفت ذات. بسیاری از مشکلات در فهم قرآن حل می‌شود و راه برای خروج از بن‌بست، باز می‌شود.

حال تأثیر چنین حادثه‌ای را که از متوکل آغاز شد، آیا می‌توان نادیده گرفت و یا اندک شمرد؟ گمان می‌برم حاصل رفتار ما در حوزه اندیشه اسلامی و موانعی که در مسیر آن در قرون متمادی بوجود آمده، مصادیق این شعر مرحوم نزار قبانی است که می‌گوید راه می‌رود چه راه رفتنی! وارونه! وارونه! و همیشه إلی الورااء الورااء!



شما در مباحث خود معتقدید، باور به توحید را باید از دایره صرف عقیده خارج و به حوزه اجتماع وارد ساخت. منظورتان چیست؟

معتقدم نه تنها توحید، بلکه به‌طور کلی، «علم کلام» باید بازتعریف شود. آن‌گونه که روح آزادگی در آن پدیدار گردد. اعتقاد به توحید، صرفاً یک عقیده نیست. توحید ساختار و روابط اجتماعی را هم تعریف می‌کند. عده‌ای از علمای پیشین، چون در خدمت حُکام وقت بودند، توحید را به ابزاری برای اسارت و بندگی، برابر قدرت تبدیل ساختند. از آن دست قدرت‌هایی که، امروز هم نمونه بسیاری، بدون حد و مرز، بر سرنوشت جوامع مسلمان حاکم است.

پاره‌ای از مشکلات دنیای اسلام، ریشه در تاریخ دارد. اما آیا تمام مشکلات امروز همان مشکلات به‌جای‌مانده از تاریخ گذشته است؟ یا مشکلات جدید هم داریم؟ مشکلات جدید بسیار است. مسائلی چون فقر و توسعه و چگونگی تعامل با مدرنیته.

راه برون‌رفت از این دست مشکلات را در چه می‌بینید؟ دنیای اسلام تا کنون راه‌حل ویژه‌ای برای این مشکلات نیافته است. برخی در برابر مشکلات فرار به جلو را انتخاب کرده‌اند؛ یعنی معتقدند برای رهایی از وضعیت کنونی باید خود را تماماً در اختیار مدرنیته قرار دهند. برخی نیز فرار به عقب و زندانی نمودن خویش، در گذشته را انتخاب کرده‌اند. آنانی که فرار به جلو را انتخاب کرده‌اند، به میزبانی باورهای غرب شتافته‌اند، و ارتباط با سنت‌های جامعه را بیهوده می‌دانند. این افراد عموماً رهایی خویش را بر رهایی جمعی، ترجیح می‌دهند. در این بین، جریان اعتدال‌گرایی هم وجود دارد که نجات را نه در فرار به جلو و نه در فرار به عقب می‌داند. این جریان به توجه به سنت‌ها، با نگاه به آینده و روش‌شناسی جدید باور دارد.

گمان می‌برم خروج از بن‌بست کنونی در این جریان نهفته است و من خود را متعلق به این گروه می‌دانم. تصور می‌کنم، این مسیر در آینده، بتواند راه مناسب را بین سنت و مدرنیته بیابد.

تا پیش از یازدهم سپتامبر، مشکلات جهان اسلام تقریباً مربوط به خودش بود. اما از آن تاریخ به بعد، مسائل و مشکلات، ابعادی جهانی یافت و از خارج از دنیای اسلام هم برای آن نظر می‌دهند. غرب بیش از پیش معتقد است، مدرنیته تنها راه برون‌رفت از شرایط کنونی اسلام است و متفکران دنیای اسلام هم، هر یک نظری می‌دهند.

مدرنیته نسخه‌ای آماده و کامل برای دنیای اسلام نیست. مدرنیته لغزش‌ها و انحراف‌های مربوط به خود را دارد. در رفتار با مدرنیته باید به‌گونه‌ای عمل کرد تا از آفات آن بر حذر بود.



نظر شما در خصوص اختلافات مذهبی در دنیای اسلام چیست؟

معتقدم مرگ و حیات دنیای اسلام وابسته به حل اختلافات مذهبی است. البته کار آسانی نیست. اگر پاسخی برای این مشکل در سنت بیابیم و بتوانیم به شکل ریشه‌ای به درمان آن پردازیم، آن‌گاه خواهیم توانست رابطه بین اسلام و مدرنیته را هم حل کنیم. آن‌چه امروز در دگرگونی اندیشه می‌جوییم، برای فردایی بهتر است و نقد تاریخ چیزی جز، نقش آینده ما نیست.

برخی معتقدند نگاه شما به مذهب و اختلافات مذهبی در اسلام، شباهت به یافته‌های خاورشناس آلمانی فان اس دارد. برخی از تحلیل‌گران چنین می‌گویند. فان اس کار خود را در حوزه سنت اسلام، با کنکاش در تاریخ دنبال می‌کند و نه در صرف گزاره‌های عقیدتی. با این حال مایل نیستم رفتار علمی خود را به جریان یا روشی خاص منسوب کنم.

از مدرنیته آن چیزهایی قابل استفاده است که مناسب با حال و هوای دنیای اسلام باشد. هنگام تعامل با مدرنیته نباید از ارزش‌های قابل ستایش اخلاقی و معنوی که در سنت اسلامی جای دارد، غفلت کرد. تأکید می‌کنم که من بی‌توجهی به سنت را نابخردی می‌دانم، حتی اگر این بی‌توجهی از سوی یک متفکر مسلمان باشد.

بخشی از دنیای اسلام، رفتار با مدرنیته را به گونه‌ای تنظیم کرده است که تنها سوی مادی آن را بگیرد و با روی دیگر آن که مربوط به حوزه اندیشه است، چه در نگاه منفی و چه در نگاه مثبت کاری ندارند.

دنیای اسلام در دو رفتار، با مدرنیته داشته است: یک رفتار، مدرنیته را تنها در پیشرفت مادی یافته است و رفتار دیگر، مدرنیته را علاوه بر مسائل مادی، دستگاهی از عقلانیت می‌داند.

کشورهایی چون جنوب خلیج فارس آن بخش از مدرنیته را که تنها پیشرفت مادی است، به راحتی پذیرفته‌اند. اما از سوی دیگر نظام آموزشی و تربیتی خود را به گونه‌ای طراحی کرده‌اند که گویی پرسشی از این حوزه بر نمی‌خیزد! آنها درهای فکر و اندیشه را به روی خود بسته‌اند و تنها به علمای سلفی، اجازه حضور داده‌اند. آن‌ها نظام آموزشی و تربیتی خود را از ابتدایی تا سطوح عالی دانشگاهی در خدمت این قشر نهاده‌اند. این کشورها، هرگونه خردگرایی و نقد اندیشه را در دایره محرمات و ممنوعات می‌دانند. نکته جالب آن است که در چنین کشورهایی، نهاد دولت و نهاد آموزش دین، هر دو در کنار هم، نقش یکسانی ایفا می‌کنند. آن‌ها از نوگرایی، عقلانیت و فلسفه هیچ نمی‌دانند. آن‌ها حتی حاضر نیستند شکوفایی گذشته اسلامی در بغداد، قاهره و آندلس را یادآور شوند. خرد فلسفی اسلامی را بر خود ممنوع می‌دانند. بزرگان فلسفه اسلام را در نظام آموزشی خود نادیده می‌گیرند. از سخن گفتن از رابطه بین عقل و دین، می‌هراسند. چنین اتفاقی در الجزایر هم رخ داده است. در الجزایر، پس از استقلال، نظام آموزش دین به دست اسلام‌گرایان سلفی افتاد و امروز بر سر اسلام در الجزایر آن آمده، که شاهدیم. کشورهایی چون الجزایر و تونس در تجربیات معاصر خود اگر چه، توانستند رهایی از استعمار را بیازمایند، اما نتوانستند رهایی از عقاید سلفی را تجربه کنند. در دنیای اسلام کشورهایی هم وجود دارد که تلاش دارند از منافع مادی مدرنیته بهره گرفته و با روی دیگر آن، یعنی اندیشه، به شکل نقادانه تعامل کنند.

گویا شما از رفتاری که دنیای اسلام، با سنت و مدرنیته دارد راضی نیستید! هایدگر تعبیری دارد شبیه آن چه شما معتقدید. او می‌گوید، سنت قدر ماست و مدرنیته قضای ما. بگذارید، بیرسم که با سنت در پنجاه سال گذشته چه کرده‌ایم. پژوهش‌گران و متفکران عرب و مسلمان در دوران نهضت،

با سنت چه رفتاری داشتند. این پرسش می‌تواند جوهر بحث باشد. به عنوان مثال طه حسین در حوزه سنت قلم زد، او تلاش کرد که روش پدیدارشناسانه را در قرائت از سنت به کار برد. یعنی آن چه را که از دانشگاه سوربون آموخته بود. او افکار خود را در کتاب شعر جاهلی خلاصه کرد و مباحثی طرح کرد که تاکنون پرسش‌ساز است، یعنی همان پرسش‌هایی که علمای الازهر اجازه طرح آن را نداده و نمی‌دهد. او روش آنتروپولوژی جدید و آنتروپولوژی فرهنگ‌ها و دین را به کار برد. این همان طرح بحث و روش جدیدی بود که تا پیش از آن چیزی از آن نشنیده بودیم. طه حسین افق‌های شگرفی در مقابل ما گشود، در عین حال هیچ‌گونه خدشه‌ای به عقاید دینی وارد نکرد. او با طرح پرسش حتی دین را تقویت کرده و آن را در مرتبه‌ای بالاتر از ایدئولوژی‌های بشری می‌شمرد.

امروزه متأسفانه ما آن چه را که آموزش می‌دهیم، آموزش جهل است. ما جهل را در قالب علم آموزش می‌دهیم. چیزهای



بدون فایده و خیال‌های باطلی که تنها مشتی محفوظات بدون پشتوانه است، اما زیر پرچم علم جای گرفته است. این که جامعه را با مشتی محفوظات اداره کنید، مصیبت است. خیال‌بافی برای جامعه بسیار خطرناک است. خیال‌پردازی با تمامی سنن دینی و آموزه‌های ما منافات دارد. ما با سنت به شکلی کاملاً ایدئولوژیک رفتار کرده‌ایم. لذا این پرسش را باید طرح کرد که راه را چگونه باید آغاز کرد و چگونه باید افق جدید آن را ترسیم کرد.

در میراث گذشته و خرد فلسفی اشخاصی چون ابن‌رشد تلاش داشتند، بین اندیشه دینی و خرد فلسفی عصر خود پیوند برقرار کنند. عده‌ای نیز معتقدند مباحث فلسفی، تاریخ ندارد و همیشگی است. اما شما نظری متفاوت دارید. تفاوت ما با خرد گذشته در چیست که معتقدید باید بار دیگر رابطه‌ای جدید بین عقل و دین برقرار کرد و تکرار پیوندهای ایجاد شده در دستگاه خردگرایی کافی نیست.

یکی از پیوندها را در گذشته ابن‌رشد برقرار کرد. پیوندی را که او بین عقل و دین برقرار کرد، مربوط به مقتضیات عصر خودش بود. ابن‌رشد هنگامی که کتاب *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال* را نگاشت، می‌خواست بین خرد فلسفی زمانه خود، یعنی فلسفه ارسطویی و باور دینی، پیوند برقرار کند.

امروز جریان اعتدال‌گرای اسلامی، نیازمند آشتی بین فلسفه و خرد معاصر با سنت اسلامی به اقتضای زمان حال است و نه گذشته. ابن‌رشد هم در روزگار خود کار مناسبی انجام داد. اما برای زمان خودش. زمان ما با زمان ابن‌رشد فاصله بسیار دارد. او در سال ۱۱۹۸ میلادی فوت کرد و مربوط به هشت قرن پیش بود. طبیعی است که فلسفه‌اش برای حل مشکلات امروز کافی نباشد.

ما در دنیای معاصر نیازمند پیوند جدیدی با عصر خویش هستیم. امروزه خردورزی به متدهایی چون زبان‌شناختی و فلسفه تحلیلی، تحلیل زبانی و ادبی روی آورده است. من خود در برداشت‌های قرآنی از روش تحلیل زبانی و روش تاریخی، جامعه‌شناسی و آنتروپولوژی استفاده می‌کنم. آیا چنین روش‌هایی سابق بر این وجود داشته است؟

به نظر می‌رسد شما نگاهی تفکیکی به خردهای شکل - یافته در دستگاه سنت دارید، کارآیی این تفکیک در کجاست؟ تفکیک برای یافتن تحلیلی روشن، در طرح موضوع است یا باز برای ترجیح یکی بر دیگری؟

نمی‌شود نگاه تفکیکی نداشت. شما به سنت تفسیری عصر نخست اسلامی توجه کنید. ما هنوز نمی‌دانیم تفاسیر نحوی و لغوی اوایل قرن دوم، در عراق، تا چه اندازه متأثر از روش‌های حاکم بر خرد ایرانی - یونانی آن زمان است. اما این را می -

دانیم که تأثیر سنت‌های ایران و روم شرقی، بر افکار دانشمندان مسلمان کم نبوده است.

از آغاز سده سوم هجری، فلسفه یونانی به سرعت در جامعه نفوذ کرد و علمای کلام و اصول فقه، وحی را به گونه‌ای به قوانین شرع و اخلاق مبدل ساختند. اما این تبدیل با روح وحی فاصله داشت و به لحاظ نظری، ویژگی متعالی سخن خداوند را در خود نداشت. البته در همین راستا شاید بتوان گفت؛ فلاسفه هم به شکل آشکارتری از قرآن فاصله گرفتند و آموزه‌های ارسطویی و افلاطونی را بر آموزه‌های اسلامی برتری دادند. با رایج شدن متافیزیک در بین فیلسوفان مسلمان، باور دینی، کلیشه‌ای و دستوری شد، به معنای دیگر لاتین زده شد. آن گونه که مفهوم خداوند و کتاب آسمانی تنها در قالب مفاهیمی از پیش تعیین شده، قابل درک و تفسیر شد. اصل (هوهو و یا این‌همانی) و اصل عدم تناقض، به گونه‌ای شایع شد که در مسائل اجتماعی برای حل مشکلات، بسیاری به دنبال قیاس رفتند و روش قیاسی مورد تأیید وحی پنداشته شد. غزالی ثابت کرد که قرآن، واجد تمام اشکال و صور قیاسی است! نتیجه هم آن شد که وحی، پویایی خود را از دست داد.

پاره‌ای از مسلمانان، هر چند اصل علیت را از دیدگاه فلسفی مردود دانستند، اما در نگاه کلامی - انتزاعی، جبرگرا و تک‌بعدی شدند. مقولات ذهنی آن‌چنان جای وحی نشست، که مبنایی شد برای چالش بین ایمان و عقل. دوگانگی «روح و جسم» و «عقل و ایمان» طرح شد و برای آن که روح در این دوگانگی رستگار شود، در آسمان جای گرفت و جسم با واقعیت مادی‌اش در عالم ماده باقی ماند! دوگانگی‌هایی چون جبر و اختیار، نبوت و ولایت، خلافت و سلطنت، حدوث و قدم، محکم و متشابه و ده‌ها دوگانگی دیگر.

حنلی‌ها و ظاهریه کوشیدند فقط به معنای تحت‌اللفظی وحی توجه کنند و به قول خودشان پیام الهی را بدون توجیه عقلی و منطقی درک کنند. عقل‌گرایان یعنی اشاعره، معتزله و فلاسفه هم عقل ارسطویی را به منزله خرد ناب انسانی انگاشتند و هر یک جانبداری‌های ایدئولوژیک خود را دنبال کردند.

صوفیان به دنبال کشف رمزها و نمادها و یافتن عرفان‌رهایی - بخش برای انسان بودند، اما در کلیشه‌ها گرفتار آمدند و حضور وحی را در دیالکتیک تاریخ نادیده انگاشتند. در این معرکه افکار، تاریخ چون مجموعه‌ای پوچ و بی‌هدف به‌شمار رفت و چنین ادعا شد که وحی، به تاریخ بی‌اعتنا است.

پیش از این از پارادوکس در رابطه با پارادوکس اندیشه و تاریخ سخن گفتید و حال از وحی و دیالکتیک تاریخ، سخن به میان آوردید. وحی در نگاه شما برای چه چیزی است؟

وحی برای تقدیس نیست. وحی برای استفاده مخلوق الهی به نام بشر و در تعامل با تاریخ است. به گمان من، اگر خرد



فلسفی در تاریخ اسلام ادامه می‌یافت، این امکان فراهم می‌آمد تا رابطه وحی و تاریخ بهتر درک شود. اگر خرد فلسفی در جهان اسلام راه خود را به شکل پیوسته و پویا ادامه می‌داد و به ایستایی دچار نمی‌آمد، امروز مشکلات کمتری داشتیم و شاید سخن از گسست به میان نمی‌آمد. خرد فلسفی ما، تا حد زیادی تحت تأثیر مقولات عقلی ارسطویی و ثنویت نوافلاطونی قرار دارد. از این رو انتقاداتی که بر الاهیات سنتی مسیحی وارد است، بر کلام و فلسفه اسلامی هم وارد است.

یعنی معتقدید ما هم اکنون، از منظر خرد ارسطویی و ثنویت نوافلاطونی با وحی تعامل می‌کنیم؟

به سادگی می‌توان نشان داد که چگونه سه جریان اصلی در تفسیر، یا تأویل قرآن؛ یعنی جریان «کلام فلسفی»، «ادبی» و «عرفانی» برای قضاوت، در مسائلی چون مطلق و نسبی، خوب و بد، درست و نادرست، و امثال آن، نوعی آگاهی کاذب در مسیر اندیشه تولید و شایع ساختند. با این سه جریان، گزاره‌های قرآن و رمز و رازهای آن، تنها در کلیشه‌ها و استدلال‌ها و دال و مدلول‌های لغوی، انتزاعی، جزم‌گرا و بحث‌های به ظاهر علمی، اما سترون محدود شد، و روح اسلام از بین رفت.

امروز آن چه به عنوان یک معمای شگرف مطرح است، این پرسش است که چرا و چگونه و به این آسانی خردورزی در دنیای اسلام، جای خود را به نظام‌ها و باورهای خشک و بسته داد؟

شما پیش از این اشاره کردید که اندیشه اسلامی در انسداد زاده نشد. اما حال معتقدید این اندیشه در روند خود با گسست مواجه شده است!

من معتقدم گوهر اندیشه اسلامی، انسدادی نیست. اما در مسیر خود با گسست‌های بسیاری روبرو شده است. در این میان دو گسست را مهم‌تر می‌دانم؛ گسست نخست، گسست از خرد فلسفی شکل‌یافته در درون اسلام است. خردی که از سوی افرادی چون فارابی، ابن سینا، ابن رشد، ابن خلدون و امثال آن شکل یافت و اگر روند تکاملی خود را ادامه می‌داد، می‌توانست سرنویس دیگری را رقم زند. گسست دوم، گسست از اندیشه در غرب.

منظورتان از گسست از اندیشه در غرب چیست؟

منظورم این است که ما درک واضحی از نهضت روشنگری و مدرنیته اروپا نداریم. مدرنیته‌ای که از قرن شانزدهم شکل یافت و ما می‌توانستیم به سهم خود، درس‌هایی از آن در این چند قرن بیاموزیم.

در این دوران طولانی که عده‌ای، آن را عصر انحطاط می‌نامند، نه از سنت خویش بهره برده‌ایم و نه از مدرنیته غرب.

با وجود این معتقدید می‌توان به تولید خردی تازه امید داشت!

اندک فعالیت‌هایی در گوشه و کنار دنیای اسلام انجام می‌شود. با این حال مشکلات از عمق، کالبدشکافی نمی‌شود. گزارف نیست اگر ادعا شود، اندیشه اسلامی و عربی تقریباً از زمان ابن رشد و یا ابن خلدون از تولید باز ایستاده است.

اما پیش از این گفتید که در دنیای عرب، افرادی چون طه حسین توانستند کارهایی انجام دهند، این طور نیست؟

البته حرکت‌هایی در قرن نوزدهم و نیمه نخست قرن بیستم، از سوی افرادی چون طه حسین انجام شد. هر چند اندیشه طه حسین در امتداد اندیشه ابن رشد بود، اما او هم آن چه ارائه کرد، بازتاب مورد نیاز را نیافت.

تنوع از درون اندیشه اسلامی رخت بر بسته است و کلیشه‌ها جای پویایی را گرفته است و تقلید و تکرار، سکه رایج است و انحطاط فکری میدان‌دار. انحطاطی که تصور می‌شود به انسداد باب اجتهاد در فقه، محدود است، اما در حقیقت، این طور نیست. بیماری آن همه جا نفوذ کرده است.

شما بنیادگرایی تکفیری را چگونه تفسیر می‌کنید؟ این اندیشه، زاده گسست‌های درون اسلامی است؟ یا برابر آن چه برخی جامعه‌شناسان می‌گویند، محصول دنیای مدرنیته؟!

من بنیادگرایی را محصول گسست‌های درون اسلامی می‌دانم. ریشه بنیادگرایی به قرن سوم هجری بازمی‌گردد. تاکنون بنیادگرایی به شکل علمی و اکاوی نشده است. اگر سیر تاریخی این جریان، به خوبی بررسی شود، خواهیم یافت که ما از فضای متنوع و پویا در حوزه فکر و عقیده خارج شده‌ایم. بنیادگرایی حاصل این خروج است.

در شش قرن نخست یعنی تا مرگ ابن رشد، فضایی از خرد-ورزی وجود داشت. اما آن فضا، بعدها به فراموشی سپرده شد. اگر گسست خوب فهمیده شود، علل جمود و بنیادگرایی هم دانسته می‌شود. بنیادگرایی توهم‌ها را به عنوان سنت اسلامی تبلیغ می‌کند؛ توهم‌هایی که ریشه در روح شریعت و زبان وحی ندارد.

یعنی همان گونه که در ساختاری کلان، دستگاه معرفتی دنیای اسلام، مسیحیت و یهود را یکی دانستید، معتقدید، بنیادگرایی هم در ادیان، از یک هم‌سانی در منطق و رفتار، برخوردار است؟ بنیادگرایی در دنیای مسیحیت، یک تاریخ بود و نه پدیداری زودگذر. در مقایسه بین بنیادگرایی اسلامی و مسیحی، باید از مباحث علوم اجتماعی بهره جست. غرب برای تحلیل بنیادگرایی مسیحی از مباحث و روش‌های علوم اجتماعی استفاده کرد. با مقایسه بین رفتار اجتماعی بنیادگرایان، می‌توان پی برد که



تنها خرد است که می‌تواند خود را متهم کند و یا ناقص قلمداد کند.

این خرد توانمند است، تا بارها و بارها، در نتایج حاصله، تشکیک و تجدید نظر کند. خرد می‌تواند خود را در مقام متهم قرار دهد و محکوم به اشتباه کند! خرد نقاد (critical rationality) بازاندیشی را یک ضرورت پیوسته می‌داند.

من جوهر عقل فلسفه اسلامی را در نقادی می‌دانم. عقلی متمایز از مقام نقل و تکرار! عقلی که کمک می‌کند تا امثال ابن‌رشد، بتوانند به‌رغم جایگاه بلند در علوم نقلی، نقشی بزرگ به عنوان یک فیلسوف و خردورز از خود باقی گذارند. نقش ابن‌رشد تا آن‌جا بود که عده‌ای، مقام قاضی القضاتی او را فراموش کردند و تنها خرد فلسفی او را برجسته کردند تا به این وسیله هجوم بر او آسان شود.

امروز فراموش‌خانه تاریخ، چنین افکار نقادی را در خود بلعیده است. آن‌گونه که پنداشته می‌شود، گویی، چنین خردی نقاد و پرسش‌گری در تاریخ اندیشه اسلامی وجود نداشته است!

این پدیده در یهود، مسیحیت و اسلام، یک دستگاه دارد. دستگاهی که پر از توهم‌های جا مانده، در درون خویشتن است.

آیا معتقدید باید تاریخی از اندیشه‌های فراموش شده نگاشت؟

بله، باید تاریخی از اندیشه‌های بلعیده شده در فراموش‌خانه تاریخ نگاشت. نمونه‌اش ابن‌رشد است. پدیده ابن‌رشد بیانگر جدالی بزرگ، درون جامعه اسلامی است. این جدال با جدال-های نظام طبقاتی و تعاریف سوسیالیستی، قابل بازکاوی و قرائت نیست؛ جدالی است حقیقتاً پیرامون اندیشه؛ جدالی که اگر پیروز می‌شد، می‌توانست در تعیین سرنوشت جامعه اسلامی مؤثر افتد، اما به شکل عجیبی و در سیاستی خردسوز، به حاشیه رانده شد! ابن‌رشد اعتقاد و تمایلی به «خبر واحد» و یا گزاره‌های تک‌معنایی و نقلی نداشت. او معتقد بود علوم عقلی، در مرتبه پایین‌تر از علوم نقلی قرار ندارد. جدال او بر سر ترجیح دادن ابداع بر تکرار بود. البته با این سخن نمی‌خواهم بر سایر فلسفه-های شکل یافته، در دستگاه سنت، خرده بگیرم، چرا که فلسفه در دنیای اسلام هیچ‌گاه، یک تفنن نبود. فلسفه تفکری علمی و در راستای معرفت به معنای دقیق کلمه بود و مایل بود در جای جای اندیشه دینی مؤثر باشد. اگر آثار ارسطو در فلسفه اسلامی جایگاه یافت، آن ارسطویی بود که حامل علوم گوناگون است و نه فقط حامل متافیزیک. تفکر فلسفی در حوزه اندیشه اسلامی عموماً به گونه‌ای حرکت کرده که پرسش‌گر باشد، پرسش‌هایی به مقتضای زمان خودش.

با تأکیدی که به قرن سوم هجری و آغازین‌های گسست داشتید، به نظر می‌رسد، در سه قرن نخست، تنوع فکری و علمی فراوان بوده است.

بله. فضای کلاسیک اسلامی، شاهد مناظره‌های گوناگون بین، شافعی، مالکی، شیعه و سنی است. فضای آن دوران، فضای ارتباط علمی و گفت‌وگو است. دست کم در سه قرن نخست این‌گونه بود. پس از آن آهسته آهسته، هر مذهبی دیواری هم-چون دیوار چین به دور خود کشید و هر یک دشمن دیگری شد. حاصل دیوار آن شده که امروز ترکیه حنفی مذهب باشد. عربستان حنبلی باشد. مصر شافعی باشد و کشورهای مغرب عربی، مالکی و ایران جعفری و سایر مناطق هم به اشکال گوناگون خود را در دایره مذهب جای دهند و از تنوع و گفت‌وگو با سایر باورهای دوران اسلام بپرهیزند.

با تمامی تفصیلی که تاکنون داشتید، باید این‌گونه گفت که نگاه محمد ارکون بازگشت به گذشته است، اما در نگاه او این بازگشت، بازگشت به جوهر خرد و خردورزی است و نه چیزی دیگر!

بنابراین شما بر ساختار و منطق مشخصی از خردورزی تأکید ندارید و آن‌چه بیش از هر چیزی برایتان مهم است، خرد-ورزی و پیوستگی در رفتار نقادانه است که در هر زمان از موقعیتی خاص برخوردار می‌شود.

همین‌طور است. گمان می‌برم غرب توانسته است در حوزه

باز هم باید بگویم که خرد در دستگاه سنت، کارسازی خود را داشت و امروز با گذر زمان معنای خود را از دست داده است. ارزش خرد بما هو خرد، آن است که می‌تواند، معرفت کسب کرده را خود نقد کند و بار دیگر فهم و معرفتی برتر از آن‌چه کسب کرده، فراهم آورد. خرد و خردورزی، با نقد خویش به جنگ ایستایی می‌رود و از افتادن در دام تکرار می‌گریزد. این

اندیشه، یک پیوستگی و استمرار را رقم زند. من در تأمل‌های فکری و فلسفی خود، پیوسته میدان بحث در حوزه جهان اسلام را با اروپا مقایسه می‌کنم و همیشه از خود می‌پرسم، نوزایی اروپا در قرن هجدهم چه رفتاری داشت و آیا ما می‌توانیم از تجربه‌های مثبت آن بیاموزیم؟

اما پیش از این، بیان کردید که غرب، شعار عبور از مدرنیته را سرداده و دیگر حتی از خرد نوزایی که می‌توانست، الگویی برای آموختن داشته باشد خبری نیست.

آن‌ها عقل دوران مدرنیته را دارای مشکلاتی می‌دانند که پیش از این بیان شد. ما هم معتقدیم عقل اروپایی در قرن نوزدهم به مردمان سایر ملل، از بالا نگاه می‌کرد. مدرنیته به مردمان کشورهای که استعمار کرده بود، به عنوان آدم‌های ابتدایی و نیازمند به ترحم می‌نگریست. بر عقل مدرنیته نقدهای زیادی وارد است و باید بدانند که چه کرده است. این به معنای موافقت من، با مفاهیم پست‌مدرنیته نیست. پست‌مدرن، مفهوم و نسخه‌ای است تنها برای اروپا و تاریخ اروپا. اندیشه پست‌مدرن، جایگاهی برای دیگران در قطار تاریخ قائل نیست و غرب را تافته‌ای جدا بافته می‌داند. خرد پست‌مدرن نمی‌خواهد بدانند که بر سایر ملل چه گذشته و چه سرنوشتی داشته‌اند.

نباید گذاشت اندیشه پست‌مدرن، نسبت به تاریخ بشرهای غیر غربی، بی‌تفاوت باشد. اگر این عقل به اشتباه دیگری دچار شود آفت آن، سرنوشت معرفت و بشریت را دچار آسیب می‌کند. خرد اروپایی باید برای سایر بشریت هم دل بسوزاند و برای آن‌ها اهمیت قائل شود و به مشکلات آن‌ها توجه کند. بحران‌های فکری و سیاسی دیگران را درک کند و با آن همراهی کند. چنین ضرورتی، تنها در مقام خردورزی خلاصه نمی‌شود، اقتضاهای اخلاقی و سیاسی هم دارد. در یک کلام، خلاصه کنم، من بر معرفتی تأکید دارم که مرزی بین شرق و غرب قائل نیست.

در این سخن شما تفاوت‌هایی با سایر نواندیشان عرب، هم‌چون عابد الجابری مشاهده می‌شود، در حالی که عده‌ای معتقدند، نقد سنت، در آثار شما شباهت به روش دکتر عابد الجابری از کشور مغرب دارد؛ البته با این تفاوت که الجابری نقد خود را «نقد عقل عربی» می‌نامد، در حالی که شما به «نقد عقل اسلامی» معتقدید. آیا خود شما هم معتقدید رویکردتان با الجابری یکی است؟

دکتر عابد الجابری، نقد سنت را با پروژه «نقد عقل عربی» در سال ۱۹۸۳ آغاز کرد. من هم پروژه «نقد عقل اسلامی» را از سال ۱۹۸۴ آغاز کردم. البته من به فرانسه می‌نویسم و الجابری به عربی. نخستین کارم، در این خصوص با انتشار پایان‌نامه

دکترای بین‌الملل، در باره ابن مسکویه، حکیم قرن چهارم هجری و دهم میلادی بود. ابن مسکویه آن‌چنان جایگاه رفیعی داشت که ستایش ابن‌خلدون را برانگیخت. من با بازکاوی و تحلیل آثار او، افق جدیدی مقابل خود یافتم. او در مقایسه با فضای بسته‌ای که در آن زندگی می‌کرد، بسیار آزاداندیش بود. خرد مسکویه، خردی نقاد است. او دستگاه منطق و فلسفه یونانی را به‌خوبی یافته بود. در تمام آن‌چه از خرد یونانی به عربی ترجمه شده بود، کنکاش کرده بود. پس از مسکویه شخصیت‌های نقاد دیگری، چون ابوحنیف توحیدی درخشیدند. من کار خود را با بررسی افکار این فیلسوفان آغاز کردم.

با این حال باید اعتراف کنم، آن‌چه در مباحث من و یا عابد الجابری آمده، تنها بحث‌هایی مقدماتی و پاره‌ای، طرح پرسش است و نه بیشتر. پرسش‌هایی در خصوص تاریخ خرد و خرد-ورزی در اسلام و مسئولیت خرد در تولید معرفت. آن‌هم در این دورانی که بی‌تفاوتی عجیبی بر جوامع اسلامی در حوزه اندیشه سایه افکنده است؛ آن‌گونه که گویی احساس در برابر اندیشه مرده است. نه کسی علاقه‌مند است، سخن جدیدی بشنود و نه کسی علاقه‌مند است، به تأیید و یا تکذیب اندیشه پردازد! تمامی جریان‌های نواندیش در دنیای اسلام می‌خواهند، روح پرسش-گری و نقادی بار دیگر احیا شود.

منظور من بیشتر دانستن تفاوت‌هایی بود که در نوع نگاه شما با عابد الجابری وجود دارد. برای مثال، شما جهان اسلام و مسائل آن را یک پارچه می‌پندارید و دغدغه مسیر خرد در تاریخ بشریت را نیز دارید. در حالی که عابد الجابری نخست حوزه معرفتی چندگانه‌ای برای دنیای اسلام تصور می‌کند و سپس کار خود را متمرکز بر معرفت و خرد عربی می‌کند!

بر خلاف دکتر عابد الجابری قائل به کاستن از عظمت سنت-های اسلامی و یا نامیدن سنت‌های آن زیر عناوینی چون، سنت عربی نیستم. سنت اسلامی در جای جای جهان اسلام در مسیر تاریخ، حضور و موقعیتی ویژه داشته است. هرچند این سنت، نیاز به آن دارد که بار دیگر با دیگر معرفت‌های فلسفی پیوند خورده و معرفتی جدید ارائه کند؛ درست هم‌چون گذشته.

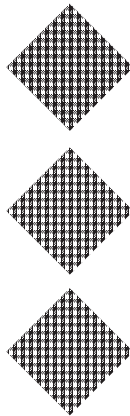
این را هم لازم است اشاره کنم که آن‌چه یک عرب از سنت درک می‌کند با درک و فهم یک غیر عرب، تفاوت دارد. فهم و درک عرب از سنت در همان باورهای گذشته، مسکوت مانده و روح تازه‌ای در آن دمیده نشده است، در حالی که در پاره‌ای از جوامع مسلمان غیر عرب، سنت با خردورزی، هر چند اندک، در ارتباط است. سنت اسلامی را باید پویا قرائت کرد تا عامل حرکت به سوی آینده باشد، نه مانعی در راه توسعه.

آن‌چه عابد الجابری از احیای مجدد سنت می‌جوید تلاشی است در بیان شکوفایی دوران کلاسیک و طلایی تمدن عربی و اسلامی. او می‌خواهد ثابت کند، دورانی از پویایی در تاریخ اندیشه جهان اسلام وجود داشته و جامعه اسلامی می‌تواند در چالش‌های پیش رو به چنین گذشته‌ای اعتماد کند و با بازخوانی



آن طرحی نو را رقم زند. اما مهم‌ترین مشکل الجابری این است که از سنت کارکردی ایدئولوژیک مطالبه می‌کند و گمان می‌برد به صرف برجسته کردن افتخارات گذشته می‌توان مشکلات را حل کرد.

یعنی شما معتقدید، احیای سنت تمام راه حل نیست؟  
بله، تمام راه حل نیست. احیای سنت و شناخت آن تنها یک وسیله است.



فارغ از این که شما آن چه را نقد می‌کنید خرد اسلامی نامیده شود و یا هم‌چون عابد الجابری خرد عربی، چه فرجامی برای آن تصور می‌کنید؟

معتقدم باورهای اسلامی بر زندگی روزانه و فهم و ادراک جوامع مسلمان حاکمیت دارد. جهان اسلام با این باورها زندگی می‌کند و نظام آموزش دین، این باورها را اداره می‌کند. کارکرد مناسب این باورها در صورتی است که با نقدی تاریخی همراه شود، نه نقادی انتزاعی و فارغ از مراجعه به تاریخ. اگر بتوان به چنین خرد نقادی دست یافت، می‌توان امید داشت که اندیشه اسلامی، با مدرنیته به شکل مناسبی تعامل کند.

واقعیت آن است که عابد الجابری از به کار بردن واژه خرد اسلامی امتناع می‌کند و آن را خرد عربی می‌نامد و تلاش می‌کند دایره نقد خود را محدود به آن چه نامیده است بداند. از همین خاستگاه هم بر سایر خردهای اسلامی هم‌چون خرد سینیوی، به پیروی از سنت این‌رشد خرده می‌گیرد و با هر آن چه خرد ایرانی است، تهافتی جدید می‌کند.

می‌توان گفت ایشان با نامیدن نقد - به عنوان نقد عقل عربی - از مسئولیت خود کاسته و از ورود به چالش‌های بسیاری خود را رها کرده است. تصور می‌کنم، این چنین، طرح موضوع کردن از جانب ایشان با یک پنهان‌کاری همراه است. پنهان‌کاری‌ای که البته بر اصحاب علم پوشیده نیست. ما نیازمند نقد خرد دینی هستیم و خرد عربی هم جزئی از آن است. امکان ندارد شما خرد شکل یافته در محیط عربی را نقد کنید و به دنبال آن ادعا کنید، آن چه نقد می‌کنید، با خرد دینی و اسلامی ارتباطی ندارد. البته این به معنای آن نیست که کار عابد الجابری اهمیت ندارد. تلاش‌های علمی ایشان بدون شک مفید و مهم‌ترین کار علمی در دنیای عرب در عصر معاصر است.

به عنوان آخرین پرسش، شما در رویکردی که به سنت و نقد آن دارید، تلاش نموده‌اید نوعی نگاه انسان‌گرا را در سنت اسلامی احیا کنید. چه چیزی را انسان‌گرایی می‌دانید؟  
کاوش در اندیشه‌های انسان‌گرا را در تاریخ اسلام، بسیار مهم می‌دانم. متفکران جهان اسلام در قرن چهارم، آن چه را که انسان‌گرا نامیده‌ام، زیر عنوان «ادب» جای داده‌اند. ادب، واژه‌ای

عربی و با باری کاملاً بلند در زبان عربی است. صاحب معجم الادب، ابوحنیف توحیدی را، ادیب الفلاسفه و فیلسوف الادب نامیده می‌نامند. من این گرایش را در مسیر جریان اندیشه نزد مسکویه و توحیدی و نسل برخاسته از این جریان، دنبال کرده‌ام. واژه «ادب»، بیانگر جایگاه بلند انسان‌گرایی در اسلام است. اما امروز آن معنای خود را از دست داده است. امروزه در دانشگاه‌ها، ادب و ادبیات را برای نام‌گذاری روی دانشکده و یا گروه‌های زبانی به‌کار می‌برند و پلیس هم در برخی کشورهای اسلامی، بخش آداب درست کرده است که بسیار هم طنزآلود است! این واژه در بستر انسان‌گرایی و مفهوم انسانیت در تاریخ اسلام جای دارد. دیدگاه انسان‌گرا، دیدگاهی خردگرا در دستگاه ادب فلسفی و حکمت است. دیدگاهی است که جوهر اسلام در آن جای دارد. علم را چون عمل و عمل را چون علم می‌داند. متأسفانه این دیدگاه، مانند آن چه بر خرد نقاد این‌رشد رفته، از جوامع اسلامی رخت بر بسته است. «خرد جاویدان مسکویه» خردی ادبی، فلسفی، انسان‌گرا و جهان‌وطن است؛ خردی آمیخته با حکمت هندی، ایرانی، عرب و یونانی و برای ساختن دنیایی به نام «جهان وطن».