



از اجتهاد به نقد عقل اسلامی

محمد ارکون

ترجمه و افزوده‌ها: مهدی خلجی



از اجتهاد به نقد عقل اسلامی

محمد ارکون

ترجمه و افزوده‌ها: مهدی خلجی



توانا

TAVANA

آموزش‌سکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

e-collaborative

for civic education

این کتاب ترجمه فارسی کتاب زیر است:
محمد ارکون، من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامی
بیروت - لندن، دارالساقی، ۱۹۹۱



آموزشکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

<http://www.tavaana.org>

پروژه

e-collaborative
for civic education

<http://www.eciviced.org>

از اجتهاد به نقد عقل اسلامی

نویسنده: محمد ارکون

ترجمه و افزوده‌ها: مهدی خلجی

e-collaborative for civic education

ECCE) E-Collaborative for Civic Education یک سازمان غیرانتفاعی در ایالات متحده آمریکا، تحت 501c3 است که از فن آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می کند.

ما به عنوان بنیانگذاران و مدیران این سازمان، اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل دهنده ایده های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از یک جامعه سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آن ها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می داند. ما دموکراسی را مجموعه ای از ارزش ها، نهادها و فرایندها می دانیم که مبشر صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکثرگرایی و جوامعی شایسته سالار که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارجح می گذارند، است.

ما پروژه اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا: آموزشکده مجازی برای جامعه مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعه آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این درس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، وبلاگ نویسی، جدایی دین و دولت و توانایی های رهبری ارائه می شوند. آموزشکده توانا آموزش زنده دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه هایی مثل مطالعات موردی در جنبش های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنفکران، دستورالعمل های خودآموزی، کتابخانه مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاوره آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است.

تلاش ما برای توسعه توانایی های آموزشکده توانا متوجه گردآوردن بهترین متفکران ایرانی و صداهای محذوف است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده های آنان توسط جمهوری اسلامی ممنوع شده است.

یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه نگاری، کنشگری و فن آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و برساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه ای باز در ایران داشته باشد.

سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهادهای شما

مریم معمارصادقی

M. Mamaradeqhi

اکبر عطری

Akbar Attari

فهرست

۹	پیش‌گفتار مترجم بر چاپ دوم
۱۳	پیش‌گفتار مترجم
۳۷	دیاچه
۴۳	قرائت‌ها و چالش‌ها
۶۵	اجماع و راست‌کیشی
۷۱	عقل الهی، گفتارهای بشری
	پیوستار
۷۹	به چه معنا می‌توان در جامعه اسلامی از تسامح سخن گفت؟
۸۹	آیا امروزه روشن‌فکر مسلمان ممکن است؟
۹۹	جایگاه اندیشه اسلامی معاصر
۱۰۵	مفهوم خدا
۱۳۱	تاریخ‌مندی عقل اسلامی
۱۵۳	روایت ارکون از سرگذشت خویش

۱۶۱	ناقد رادیکال سنت
۱۶۷	مسلمان پست مدرن
	نمایه
۱۷۳	نمایه کسان
۱۷۶	نمایه مفاهیم

پیش‌گفتار مترجم بر چاپ دوم

بخش اصلی کتابی که پیش رو دارید، بار نخست سال ۱۳۷۹ در تهران با عنوان «نقد عقل اسلامی» به چاپ رسید، ولی ناشر به رغم اخذ مجوز، از بیم برخورد حکومت آن را توزیع نکرد. در این چاپ، جز به ندرت، دستی در متن نبرده‌ام؛ با آن که طبعاً هم فهم من از ارکون بعد از پانزده سال دگرگون شده و هم سلیقه زبانی‌ام. چند مقاله و مصاحبه را که پیش از این کتاب، در مجله کیان یا در سال‌های اخیر در وب‌سایت بی.بی.سی نشر یافته بود، به کتاب افزوده‌ام.

خواندن آثار محمد ارکون شکیبایی بسیار می‌طلبد، چون روان و خوش‌خوان نیستند. او در اصل به زبان فرانسه و برای مخاطبانی خاص می‌نوشت که با مجموعه‌ای از تحولات علمی در رشته‌های گوناگون علوم زبانی، اجتماعی و تاریخی آشنايند. بخش عظیمی از این ایده‌ها و مفاهیم هنوز در زبان‌های اسلامی از جمله فارسی بیگانه‌اند. مهم‌ترین کتاب‌های ارکون هنوز به فارسی ترجمه نشده‌اند، از جمله *نقد عقل اسلامی* و *قرآن*.

آن‌چه برای پژوهش‌گر مطالعات اسلامی، خواندن آثار ارکون را ناگزیر می‌کند،

درهایی است که به روی چگونگی امکان کاربرد روش‌های علوم زبانی، اجتماعی و تاریخی در پژوهش قرآن، حدیث و تاریخ اسلام می‌گشاید. ارکون اندیشمندی است که بیش از اندیشه‌هایش، روش اندیشیدن‌اش اهمیت دارد. پاره‌ای از اندیشه‌هایی که او در آثارش آورده، شاید دیگر کهنه به نظر آیند، ولی راه‌نمایی‌ها و راه‌گشایی‌های روش‌شناختی‌اش، هنوز تازه و جدل‌برانگیزند.

ارکون اندیشمندی نامتعارف بود؛ نه در درون مکتبی خاص می‌اندیشید، نه مکتبی ویژه بنا نهاد. ذهن ناآرام و سنجش‌گرش او را تنها کرده بود. با وجود رویکرد نقادانه‌اش به قرآن و سنت اسلامی، از ترجمه آثارش به عربی و زبان‌های دیگر اسلامی استقبال می‌کرد. بسیاری از آنچه او نوشت، برای عموم قابل فهم نیست، و گرنه شیوخ مذهبی او را به سادگی بارها تکفیر می‌کردند. با این همه، وقتی رشا کامل التونسی از او پرسید آیا فکر می‌کند پژوهش‌هایش درباره اندیشه اسلامی و فرهنگ عربی به پاره‌ای از اهداف مورد نظرش دست یافته یا نه گفت: «هنوز پژوهش‌ها و آراء بسیاری دارم که تاکنون بیان نکرده‌ام؛ به دلیل سانسور که گاهی هم خودسانسوری است. همچنین به دلیل آن که نمی‌خواهم ارتباطم با کشورهای عربی و اسلامی قطع شود. من در مقام استاد و پژوهش‌گر، دوست دارم پرسش‌هایی را طرح کنم، ولی بدون حفظ ارتباط با دیگران نمی‌توانم این کار را انجام داد و به پیشنهادهایی برای پاسخ به آن‌ها اندیشید. به همین دلیل با آن که در مقام استاد دانشگاه سوربن از آزادی مطلق برخوردارم، مجبورم محدودیتی بر خودم تحمیل کنم تا احساسات کسانی را که هنوز آمادگی فهم و درک پاره‌ای مشکلات قابل طرح را ندارند، جریحه‌دار نکنم.»^۱ این خویشتن‌داری و پرده‌پوشی که در میان اغلب پژوهش‌گران پیشرو مطالعات اسلامی رایج و معمولی است، گاه او را وامی‌داشت به پیچیده‌نویسی پناه ببرد.

در کتاب *از اجتهاد به نقد عقل اسلامی*، ارکون می‌کوشد به طور موردی دیدگاه‌ها و روش‌های خود را در تحلیل آیات مربوط به ارث و وصیت به کار برد. گرچه کوتاه و دامن‌درچیده، همین بحث گواه است که تا چه اندازه رویکرد ارکون به متن و تاریخ اسلامی، ریشه‌ای است.

اُسی بیست ساله با آثار ارکون و دوستی چند ساله با او تا زمان مرگ‌اش، انگیزه‌ای نیرومند برای کار کردن بر روی آثار اصلی او در آینده به من می‌دهد. امیدوارم به زودی

۱. محمد ارکون: نظریتی لیست لاصلاح النصّ القرآنی و لکن لتطویر المجموعه الاسلامیه، حوار مع رشا کامل التونسی، اکتبر ۲۰۱۰، الاوان.

بخت نشر ترجمه آثار به فارسی درنیامده او را بیابم. از آموزشکده توانا و گردانندگان مدیر و روشن‌اندیش آن برای پدیدآوردن امکان دوباره نشر این کتاب سپاس گزارم.

پیش‌گفتار مترجم

«اندیشه اسلامی معاصر، بیش از اندیشمندان عصر عباسی، از گذشته خود تاریخ‌مندی را می‌زداید و بیش از مثلاً جاحظ^۱، مسکویه^۲ یا ابن خلدون^۳، متون بنیادگذار و شخصیت‌های بزرگ اسلام را غیر تاریخی جلوه می‌دهد. امروزه شاهد این صنعت‌کردن‌های ایدئولوژیک با قرآن، حدیث، سیره نبوی، سیره صحابه، مفهوم شریعت و فقه هستیم. این بازی‌گری‌ها برای آن است که تاریخ واقعی محسوس، بافتار^۴ و زمینه اجتماعی، انسان‌شناختی، تاریخ زبان عربی، سازوکارهای بلاغی و سبک‌شناختی اثرگذار در تولید معنا نادیده گرفته شود و در نتیجه انگاره‌های افسارگسیخته خیال‌خانه^۵ سیاسی پیروز شود و «ایمان» و اعمال جمعی دین‌آیینی چیره گردد.»
محمد ارکون^۶

بیش از یک قرن است که مطالعات و پژوهش‌های اسلامی دچار تحولاتی امیدبخش شده

۱. ابوعثمان عمرو بن بحر، معروف به جاحظ (۱۵۹-۲۵۵ هجری)

۲. ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه رازی (۳۲۶ - ۴۲۱ هجری)

۳. عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸)

4. Contexte

5. Imaginaire

۶. ارکون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ترجمة و تعليق: هاشم صالح، بيروت، دارالطليعة، ۱۹۹۸، صص. ۵۰ - ۵۱.

است و به تدریج از شکل و شمایل گذشته خویش از هر نظر بیرون می‌آید و جامه‌ای نو می‌پوشد. این دگربرداری در جهان اسلام به گونه‌ای و در غرب به گونه‌ای دیگر رخ داده است. در جهان اسلام به طور عمده این امر با ظهور نوزایش عربی^۱ در مصر و شام در قرن نوزدهم آغاز شد. اصلاح‌گران و اندیش‌مندانی در آن دوران با شناختی محدود از مقتضیات زمانه، دریافتند که درک کهن از میراث فکری و فرهنگی گذشته بار گرانی است که پوینده را از سیر باز می‌دارد. نیاز به بازنگری و بازسنجی میراث، آشکارا و سرسختانه چهره نمود. در میان مرده‌ریگ گذشته، دین از پایدارترین عناصری بود که لایه گسترده و ستبری هویت فردی و اجتماعی عرب‌ها را می‌پوشاند. به قول صادق جلال‌العظم، اندیشمند سوری، «برای ما عرب‌ها از سنت چه مانده است جز دین و شعر؟» بر این روی، گفتار «احیای فکر دینی در اسلام» بر پایه این تصور شکل گرفت که شاید تغییر نگرش ما به اسلام بتواند این پیکر مرده و پوسیده را به عنصری رهایی‌بخش و پیش‌رو بدل کند. قرائت‌های نو از اسلام به تناسب شناخت‌هایی که از تجدد صورت می‌گرفت، پی‌درپی زاده می‌شدند و حاصل کار، در آمیختگی غالب این قرائت‌ها با ایدئولوژی‌های زمانه بود. این تجربه به صورت‌های گوناگون در قلمروهای دیگر اسلامی آزموده شد. مسلمانان ایران، پاکستان، هند، ترکیه و کشورهای دیگر، هریک گونه‌هایی از این گوهر مشترک را پدید آوردند و زیستند. دهه هفتاد از جهات بسیاری نقطه عطف بود. رشد چشم‌گیر جنبش‌ها و گرایش‌های بنیادگرای اسلامی، از یک سو کارمایه نیرومند و حیرت‌انگیز اسلام را برای ایدئولوژیک شدن نشان می‌داد و از سوی دیگر هراس اندیشه‌ورزان را از فرسایش جوهر معنوی دین اسلام برمی‌انگیخت. از این رو، شماری از آنان کوشیدند بر پایه تفکر مدرن، رهیافت انتقادی به سنت را به کار گیرند. در این میان، کسانی مانند محمد ارکون و محمد عابد جابری^۲ در صدر این گونه کوشش‌ها برنامۀ فکری خود را فرمایش نهادند.

محمد ارکون زاده ۱۹۲۸ در الجزایر، دانش‌آموخته دانشگاه سوربن فرانسه و استاد ممتاز اندیشه اسلامی همان دانشگاه است. او با انتشار کتاب مهم به سوی نقد عقل اسلامی^۳ نخستین گام مهم را در جهت تبیین طرح اندیشگی و انتقادی خویش برداشت.

۱. النهضة العربية

۲. اندیشمند مراکشی، نویسنده کتاب چهار جلدی نقد عقل عربی که در سال ۱۹۳۶ به دنیا آمد و در سال ۲۰۱۰ همان سالی که ارکون درگذشت، چشم از جهان فروبست.

3. Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Mouton-Roulet et Larose, 1984.

یکی از محورهای مهم اندیشه ارکون تأمل در باب جدال میان اندیشه دینی و اندیشه علمی است. از سوی دیگر، او می‌کوشد درباره تحقق‌های عینی اندیشه اسلامی در روزگار امروز، تبیین‌های روشن‌گرانه‌ای به دست دهد. به نظر او کارکردهای کنونی اندیشه اسلامی از بخت نظریه‌پردازی‌های مدرنی که نقش و کارکردهای پدیده‌های دینی را در جوامع قدیم و جدید مطالعه می‌کنند، برخوردار نیستند. پژوهش علمی دین نه تنها در زمینه مناقشه‌های مربوط به مسائل سیاسی، اجتماعی و حقوقی که حتی در گستره مباحث دانش تاریخ، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، انسان‌شناسی، و روان‌شناسی نیز روا و بل ضروری است. این دانش‌ها، شیوه‌های پژوهش را دگرگون ساخته‌اند و مسائل کهن را به چارچوبی مرتبط با اکتشافات زیست‌شناسی و شیمی و فیزیک و تجربه‌های فضایی متحول کرده‌اند. به سخن دیگر اکتشافات این علوم، طرز نگرش ما را به ماده و کیهان و جهان تغییر داده‌اند.

ارکون می‌اندیشد از آنجا که ادیان در همه این زمینه‌ها انگاره‌های یقینی خاصی را ترویج و تلقین می‌کنند، باید میان دو گونه شناخت یا دو نوع عقل تمایز نهاد و آن دو را با هم مقایسه کرد؛ یعنی عقل دینی و عقل علمی. روشن است که این تمایز و مقایسه به معنای نشان دادن آن‌ها را در سلسله مراتبی ارزشی و برتر شمردن یکی بر دیگری نیست. هم‌چنین، هدف آن، برقراری نوعی سازش و تلفیق میان آن‌ها نیز نیست - مانند شیوه پیشینیان (فارابی): *الجمع بین رأی الحکیمین*^۱ و ابن رشد: *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*^۲. هدف اصلی از این کار، در واقع، نشان دادن ویژگی‌های هر یک از این عقل‌ها در روش، رهیافت، مبادی، مقدمات، شیوه استدلال و بیان است و هم‌چنین، بررسی و تبیین پیامدها و بازتاب‌های عملی و واقعی آن‌ها در حیات آدمی و پیشرفت و آزادی او یا پسرفت و شکست و ناتوانی و فروپاشی ارزش‌ها و کوشش‌های او در جهت تحقق سعادت و آرمان‌های بشری است.

به نظر ارکون مشکل بنیادین، تمایز میان عقل دینی و عقل علمی نیست؛ بلکه دشواری اساسی در این است که چگونه می‌توان «عقل نقاد» را از قید و بندهای معرفت‌شناختی‌ای رها کنید که «عقل جزمی» بر همه فعالیت‌های فکری و فرهنگی آدمی می‌افکند. این چالش

۱. ابونصر محمد بن محمد فارابی (۲۶۰-۳۳۹ هجری)

۲. سازگاری میان دیدگاه دو حکیم

۳. ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد (۵۲۰-۵۹۵ هجری)

۴. سخن‌نهایی درباره پیوند میان حکمت و شریعت

میان «عقل نقاد» و «عقل جزمی» است که شالوده دشواری اصلی را پی می‌ریزد.

بیش تر آدمیان - یا به قول ارکون «اکثریت جامعه‌شناختی» - در جوامع معاصر تابع «درک عام» (راست‌کیشی^۱ و جزم‌گرایی) و «حس مشترک»^۲ هستند؛ یعنی در جوامع امروزی، چه ثروتمند و پیشرفته چه فقیر و عقب‌مانده، چه غربی چه شرقی، گفتار توده غالباً جزم‌اندیشانه است و این عقل جزمی است که پشتوانه‌ای جامعه‌شناختی دارد. میان عقل جست‌وجوگر انتقادی و توده خوانندگان در این جوامع، چراغ رابطه تاریک است و خرد آفرینش‌گر در حوزه علوم انسانی و اجتماعی نمی‌تواند به آسانی با خرد جزمی بنیادگرای مذهبی و نیز خرد گرفتار در جزم‌های سکولار، علمی، تکنولوژیک و تبلیغاتی ارتباط برقرار کند. گفتار خرد جزمی، بسیار آسان‌یاب و زودفهم است و مسائل را در جامه مقولاتی عرضه می‌کند که رسمی و جا افتاده‌اند و «فهم عام» به سرعت آن‌ها را می‌پذیرد؛ در حالی که گفتار عقل انتقادی به لحاظ ماهیت نوآورانه‌اش - پیچیده، دیرپاب و برهم‌زننده منطق عمومی و قراردادهای رسمی‌ای است که زمینه مشترک ارتباط زبانی را می‌سازند. برخورد و ستیز میان این دو گفتار همواره در حال فزونی گرفتن است. جزم‌گرایی‌ها و قشری‌گری‌های دینی در گذشته و امروز و ایدئولوژی‌های گوناگون در روزگار امروز همه حاصل چنین فرایندی است. خرد انتقادی در همه این‌ها به چشم تردید می‌نگرد، در همه جبهه‌ها می‌ستیزد و نه به غرب وابسته است نه به شرق، نه به دین نه به دنیا، نه به ایدئولوژی سکولاریسم و پوزیتیویسم و نه به الهیات سیاسی و سیاست دینی. این ایستار ژرف و باریک، راز همه جنگ‌هایی را که میان ارباب و اصحاب ملل و نحل گوناگون در طول تاریخ شعله‌ور بوده بر آفتاب می‌افکند؛ ریشه و خاستگاه همه خشونت‌ها و رقابت‌های قومی، مذهبی، فرقه‌ای، حزبی و طبقاتی را.

طرح اصلی ارکون نقد عقل اسلامی است. او قصد خود از نقد عقل اسلامی را کشف عوامل و عناصر حاکم بر کنش اندیشیدن و آفرینش عقل می‌داند؛ نیروها و عواملی که از همدیگر تأثیر و تأثر می‌پذیرند، با یکدیگر می‌ستیزند، درون حوزه عقل یا بیرون آن وجود دارند و فعال و تنش‌زا هستند. او می‌اندیشد اگر این فرایند انتقادی انجام نپذیرد و اهمال یا طرد و منع شود، آفرینش فکری در کار نخواهد بود و ما همواره در دام تقلید، تکرار،

۱. Orthodoxy. راست‌کیشی به معنای تأویل رسمی و ساخته نهادهای قدرت و در نتیجه تک‌معنا دانستن متون مقدس و «تفسیر صحیح و مستقیم» انگاشتن آن و تحمیل آن بر دیگران و باطل‌پنداشتن جز آن است. ارتدکسی در لغت به معنای خط مستقیم است ولی معنای اصطلاحی آن جمود و فروبستگی و تحمیل زورمندانه خط واحدی از خطوط گوناگون تأویل به پشتوانه قدرت سیاسی است.

سرگردانی و محافظه‌کاری فرو خواهیم ماند و هرگز میان خردگرایی روشنی‌بخش و رهاننده و خردگرایی بحران‌زا و گمراه‌کننده تمایزی نخواهیم نهاد.

برای شناخت اندیشه و روش فکری محمد ارکون باید به فضای فرهنگی سال‌های دهه پنجاه و شصت و هفتاد فرانسه نظری هر چند گذرا افکند و آن را از چند جنبه بررسید.

ارکون، شاگرد مکتب آنال^۱

تاریخ‌نگاری اندیشه کانون اصلی فعالیت محمد ارکون است. او در روزگار دانشجویی‌اش در الجزایر با مخاطرات و محدودیت‌های پوزیتیویسم تاریخی آشنا شد. پوزیتیویسم تاریخی، اکنون رویکرد منسوخی است که از مقوله‌هایی چون عینیت، رویداد، روایت و سند تاریخی برداشتی سنتی دارد. در برابر این دیدگاه، مکتب تاریخ‌نگاری انتقادی مکتب آنال، به ویژه با لوسین فور^۲ و مارک بلوک^۳ ظهور کرد. شماری از انتقادهای دیدگاه «آنال» به تاریخ‌نگاری سنتی و پوزیتیویستی را می‌توان بدین صورت برشمرد:

غلبه نگرش ایدئولوژیک به رویدادهای تاریخی، سبب شده بود که تاریخ، بیش‌تر تاریخ سیاسی باشد و تاریخ سیاسی معتبرترین، رایج‌ترین و پذیرفته‌ترین نوع تاریخ‌نگاری به شمار آید. تاریخ سیاسی که یا به دست دولت‌های سیاسی و نهادهای سیاسی حاکم یا به سود آن‌ها به نگارش در می‌آمد، به سرگذشت و احوال شاهان، دولت‌ها، قهرمانان، جنگ‌ها، صلح‌ها، فتوحات و در یک سخن، رویدادهای درشت تاریخ و شخصیت‌های پرآوازه می‌پرداخت و در نردبان و پایگانی ارزشی، جایگاه انسان‌ها و رویدادهای خوب و بد و خیر و شر را تعیین می‌کرد. تاریخ اجتماعی، به عنوان تاریخ تام یا جامع معنا نداشت و این غولان، برجستگان و نخبگان سیاسی بودند که تصویر زندگی آدمیان را در هر عصری باز می‌تاباندند؛ گویی مردم و توده‌های بی‌نام و نشان هیچ اندیشه و منشی ندارند یا اگر دارند وجودشان از چنان اهمیتی برخوردار نیست که شایسته پژوهش تاریخ‌نگار باشد. در نگاه تاریخ‌نگاران سنتی، مردم پیرو رویدادهای بزرگ تاریخ و نام‌آوران عصر بودند و از شخصیت تاریخی برخوردار نیستند. به همین خاطر، تاریخ، سرشتی نخبه‌گرا و اشرافی داشت و درباره انسان‌های عادی و سرگذشت، سرنوشت، اندیشه و رفتار آن‌ها گزارشی به دست نمی‌داد، بدان‌ها نمی‌اندیشید و فراموش‌شان کرده بود. تاریخ، تاریخ

1. École des Annales

2. Lucien Febvre (1878-1956)

3. Marc Bloch (1886-1944)

حاکمان، پیروزمندان و اکثریت بود، نه تاریخ محکومان و شکست خوردگان و اقلیت. ادوار تاریخی نیز بر پایه روی کار آمدن پادشاهان و سلسله‌ها و یا جنگ‌ها و صلح‌ها و رویدادهای بزرگ طبقه‌بندی می‌شد. زایش و زوال دولت و مرگ و زندگی شاهان، امیران، سرداران و رهبران بود که نقطه‌های عطف تاریخی را پدید می‌آورد و مایه فصل و وصل‌های تاریخی بود.

همچنین تاریخ‌نگاران پوزیتیویست باور داشتند که «مورخ باید از فروض فلسفی یا متافیزیکی بپرهیزد و به وقایع تاریخی، یعنی رخدادهایی که سال به سال به وقوع پیوسته‌اند، چون حقایق علمی یا داده‌هایی بنگرد که اگر درست به دنبال هم ردیف شوند، از آنجا که از نظم طبیعی تبعیت می‌کنند، رازهای سر به مهر درون خود را خود بیان می‌دارند. مورخ تنها باید با ابزاری عینی حقایق تاریخی را کنار هم قرار دهد و هر کدام را در جایگاه واقعی خود نشاناند و از هرگونه تفسیری بپرهیزد و اجازه دهد تا داده‌های تاریخی، یعنی رخدادهایی که در قالب سری‌های زمانی ردیف شده‌اند، خود به سخن آیند. تاریخ چیزی نیست مگر استفاده کاربردی و عملی از اسناد، مربوط به گذشته؛ زیرا اسناد حاوی مجموعه‌ای از حقایق تاریخی‌اند. حقایق تاریخی قبل از دخالت و بررسی مورخ، در اسناد آرآمیده‌اند و مورخ تنها باید آن‌ها را بیابد و در چارچوب زمان به صف کند. تاریخ‌نگاران اثباتی، آغازکنندگان این راه را اندرز می‌دهند که از جستجوی «قالب‌های مفهومی جدید» بپرهیزند و به یافتن حریصانه حقایق تاریخی مستندتر در اسناد بسنده نمایند و رنج بیهوده نبرند؛ زیرا هرگونه تفسیری خارج از حقایق مشهود تاریخی تنها از بار علمی اثر می‌کاهد. پس کار مورخ کشف است و نه بازسازی زمان گذشته در ظرف حال. تاریخ‌نگار گزارش‌گر دقیق و امینی است که تنها به اسناد و مدارک معتبر، متکی است.»^۱

برای تاریخ‌نگاران سنتی، «سند» تاریخی نقطه بنیادین و آغازین بود. بدین ترتیب آن‌ها می‌کوشیدند تاریخ‌نگار را زیر آوار و انبوه سند مدفون کنند، بی‌آنکه او را توانمند سازند تا بر آن‌ها چیره گردد. این سند و تنها این سند بود که می‌توانست تابلویی از تاریخ گذشته - که بیش‌تر تاریخی سیاسی بود - ترسیم کند و رویدادهای درشت و بزرگ را در آن بنگارد و نقش زند. تاریخ‌نگاری تا آنجا می‌توانست در نگاشتن تاریخ پیش‌برود که سندی وجود داشته باشد و آنجا که سندی در دست نبود تاریخ، گم و گور و تاریک می‌شد. مفهوم سند نیز تنها در چارچوب تنگ سند مکتوب محصور بود و ورای آن هیچ

۱. مقدمه پرویز پیران بر فرنان برودل؛ سرمایه‌داری و حیات مادی ۱۴۰۰-۱۸۰۰، فرنان برودل، ترجمه بهزاد باشی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۲، ص ۱۳.

چیز اعتبار و اهمیت سند‌گونگی نداشت.

«عینیت»^۱ی که تاریخ‌نگار سنتی در پی آن بود با رونویسی ساده و در کنار هم چیدن آسان، مرتب، مسلسل و خطی اسناد تاریخی حاصل می‌شد. جایی که «ذهنیت»^۲ تاریخ‌نگار در میان می‌آمد و نظریه و بینش او به عرصه تاریخ‌نگاری گام می‌نهاد یا بر چیزی ورای سند نوشته شده تکیه می‌کرد، «عینیت‌گرایی» مقدس تاریخ‌نگار سنتی آن را بر نمی‌تافت و روح پوزیتیویستی و علم‌باورش^۳ آن را وا پس می‌زد.

همچنین تأکید آن‌ها بر لزوم حفظ استقلال هویت دانش تاریخ، موجب شد تاریخ، دانشی بسته، انعطاف‌ناپذیر و جزمی باشد و راه و روزن خود را به روی همه تحول‌ها و پیشرفت‌ها در دیگر قلمروهای معرفتی مربوط به آدمی ببندد.

انقلابی که دیدگاه آنال پدید آورد، همه این پیش‌فرض‌ها و رهیافت‌ها را فرو ریخت. آن‌چه دیدگاه آنال علیه آن سر بر کشید، رویدادنگاری^۴ صرف بود که بر بنیادهای جزمی و غیرانتقادی پوزیتیویسم تکیه داشت و کار تاریخ‌نگار را به پشت سر هم چیدن رخدادها محدود می‌کرد، اندیشه آفرینش‌گر و انتقادی را بر نمی‌تافت، تاریخ سیاسی را وجه غالب تاریخ می‌نمود، به پژوهش تاریخ زندگی شاهان اهمیتی ویژه می‌بخشید، در نقش شخصیت‌ها در تاریخ اغراق می‌کرد و از گزارش طولانی و ملال‌آور جنگ‌ها، صلح‌ها، دسیسه‌ها، براندازی‌ها و تاج‌گذاری‌ها آکنده بود.

با مکتب آنال، تاریخ‌نگاری از پله تاریک تاریخ سیاسی به‌درآمد، شناخت فرد به مثابه آینه‌ای برای بازتابانیدن تصویر زمانه او اهمیت یافت، مفهوم سند تاریخی و شخصیت تاریخی دگرگون شد و ذهنیت تاریخ‌نگار در کار او نقشی اساسی به عهده گرفت. «از دیدگاه لوسین فور، واقعیت تاریخی تمام و تغییر ناپذیر است؛ ولی نمی‌توان آن را یک‌راست و بی‌میانجی درک کرد. مورخ باید موضوع مطالعه خویش را از نو بسازد. از همین رو کار مورخ اساساً با کار دانش‌پژوهان دیگر فرق می‌کند. او باید موضوع مطالعه خویش را با شکیبایی تمام آماده سازد و آن را درست مانند یک شیمی‌دان، متناسب با هدف پژوهش خود رنگ‌آمیزی کند، آن‌گاه در زیر میکروسکوپ بگذارد و بیازماید.»^۵

1. Objectivity
2. Subjectivity
3. Scientist
4. Chronology

۵. علیرضا مناف‌زاده، "سرچشمه‌های تحولی شگرف در تاریخ‌نگاری (درباره مکتب آنال)"، نگاه نو، شماره ۲۹، ص ۱۶۴

بنیادگذاران آنال، باور داشتند که رویکرد پوزیتویستی، تاریخ‌نگاری را دچار محدودیت می‌کند و به دلیل آن‌که از برگرفتن نظریه می‌پرهیزد، در میانه سندها و مدارک تاریخی و - به اصطلاح خودشان - داده‌های تاریخی، کورانۀ قدم بر می‌دارد و نمی‌تواند به سوی حقیقت راهی بیابد. آنان بر لزوم وجود اندیشه خلاق در فرایند تاریخ‌نگاری و چارچوب نظری انعطاف‌پذیر برای گام نهادن در راه «آفرینش معرفت تاریخی» و دست‌یابی به چراغی برای جستجو و گردآوری منابع و داده‌های تاریخی پای فشرده‌اند؛ فقدان نظریه را موجب فریفتگی به ظاهر رخدادهای تاریخی و بسته شدن راه شناخت درونی چیزها و رویدادها دانستند و پیوند دو سویه نظریه و روش و اصلاح، سامان‌یابی و تحول مستمر آن دو را در آغاز و طی روند انجام پژوهش تاریخی ضروری انگاشتند.

در مکتب آنال، «نقش فرد از همان آغاز بسیار مهم و کامل‌کننده نقش جامعه است. هنگامی که پژوهش‌گر در پی دریافت آثار ادبی یا اسناد تاریخی به معنای محدود کلمه است، مسأله‌ای که در گام نخست مطرح می‌شود این است که یک فرد پژوهش‌گر می‌خواهد معنایی را که فرد دیگری به سخنان‌اش داده است دریابد. سپس مسأله بازبینی یا کنترل این دریافت مطرح می‌شود، دریافتی که در خود پذیرفتنی است و به ظاهر میان دو فرد صورت گرفته، یعنی دریافتی که فردی از فرد دیگر کرده است. در این هنگام است که پای بازبینی رویدادهای اجتماعی به میان می‌آید. این بعد جامعه‌شناختی دریافت تاریخی دو وجه دارد:

نخست دریافت اثر ادبی یا تاریخی گذشته، آن‌چنان که هم عصران اثر آن را در می‌یافتند. در نتیجه یا باید گواهی آنان را جست و یافت و یا روش‌مندانه این گواهی را بازآفرینی کرد؛ و برای این کار باید توانش‌ها و امکان‌های دریافت گواهان را فهرست کرد. وجه دوم، فهماندن اثر ادبی یا تاریخی گذشته به انسان‌های امروز است. این دو سخت به هم وابسته‌اند. اثر تاریخی را شخصیت تاریخی می‌آفریند که خود فرآورده محیط اجتماعی و زاده عصر خویش است. در هر فرد تاریخی نخست باید انسان معینی را با منش ویژه باز شناخت، آن‌گاه او را به عنوان عضوی از جامعه‌ای معین و در دوره‌ای مشخص در نظر گرفت؛ زیرا اثر تاریخی هر اندازه هم شخصی باشد به هر حال پاسخی است که آفریننده آن به یک خواست اولیه یا به یک طلب ساده باور همگانی می‌دهد. بگذریم از این‌که چه بسا ممکن است محیط اجتماعی، ایده یا ایده‌های آن اثر را به کل تغییر دهد و در دامان آفریننده‌اش بگذارد... تأکید فور بر اهمیت تاریخ اجتماعی به عنوان تاریخ

تام و جامع از همین باور سرچشمه می‌گیرد. وی مانند دیلتای^۱ مسأله تاریخی را به کل، در درون دایره هرمنوتیک می‌گنجاند: یک عصر یا دوران تاریخی بازگوینده زندگانی فرد است، ولی به عکس، فرد نیز بازتاباننده یا بیان‌کننده عصر خویش است. بنابراین از راه مطالعه او می‌توان به راز درون یک عصر یا دوران تاریخی راه یافت. از همین روست که فور مانند دیلتای ارزش و اهمیت خاص به زندگی‌نامه‌نویسی می‌دهد. از دیدگاه فور، مورخ در جریان پژوهش تاریخی از یک سو با جنب‌وجوش‌های آشفته و در هم توده‌های بی‌نام سر و کار دارد که به گونه‌ای محکوم به پیروی از رویدادهای بزرگ تاریخ‌اند و از سوی دیگر با کنش‌های رهبری‌کننده شماری از افراد روبروست که از میان آشفتگی و ناروشنی این جنب‌وجوش‌ها سر بیرون می‌آورند. این افراد شخصیت‌های تاریخی‌اند... مطالعه توده‌های بی‌نام به عهده روان‌شناسی جمعی است که بنیادش بر مطالعات انجام‌پذیر امروز گذاشته شده و می‌کوشد تا نتایج به دست آمده را بر توده‌های گذشته یا توده‌های تاریخی گسترش دهد. اما مطالعه افراد برجسته یا شخصیت‌های تاریخی کار روان‌شناسی فردی است. غالب اسناد و مدارک مربوط به این افراد دربردارنده تفسیرهای روان‌شناختی درباره منش و کرد و کار آنهاست که می‌توانند برای روان‌شناسان بس سودمند باشند. نتایج کار این روان‌شناسان را مورخان به کار می‌بندند تا بهتر بتوانند رفتار و کردار رهبران جامعه‌های گذشته، این صنعت‌گران اصیل تاریخ انسانی را بفهمند و تأویل کنند. بدین سان مورخ همواره با پدیده دوگانه‌ای به نام «فرد-جامعه» سر و کار دارد.^۲

دیدگاه آنال، تاریخ را «مطالعه‌ای به شیوه‌ای علمی در فعالیت‌های آدمیان و آثار گوناگون ایشان در روزگاری پیش‌تر» باز شناخت و تاریخ را، به ضرورت، دارای ویژگی «اجتماعی» دانست. این مکتب، باور داشت رویدادهای تاریخی در حلاء پدید نمی‌آیند، بلکه از فضا و زمینه‌ای عاطفی و روانی برمی‌خیزند. به همین دلیل، بنیادگذاران آن، از اصطلاح «روان‌شناسی تاریخی»^۳ یا «تاریخ روان‌شناختی»^۴ بهره گرفتند. «تاریخ روان‌شناختی» بنا به تعریف فور، نه شعبه‌ای تخصصی از مطالعات تاریخی، بلکه نگرش خاصی برای رسیدن به خود تاریخ بود، چنان که دیگران امکان داشت از جنبه اقتصادی یا جامعه‌شناختی به موضوع بنگرند. دلیل دیگر تأکید فور بر روان‌شناسی این بود که او بزرگ‌ترین کمبودها و نارسایی‌های دانش آدمی درباره گذشته را در آن زمینه می‌دید و

1. Wilhelm Dilthey (1833-1911)

۲. همان. ص ۱۶۵ و ۱۷۳ و ۱۷۴.

3. Historical psychology

4. Psychological history

شکایت می‌کرد که «اما تاریخ عشق نداریم، تاریخ مرگ نداریم، تاریخ رحم و بی‌رحمی نداریم، تاریخ شادمانی نداریم.» سراسر قلمرو «احساسات» انسانی بیرون از دایره دانش و پژوهش مانده است. فور حدس می‌زد که بهترین روش رسیدن به مقصود، دقت در تپش‌های عاطفی هر روزگار معین در گذشته است، یعنی تغییراتی که به تناوب، خواه آهسته و خواه تند، در چیرگی مهر بر کین یا عقل بر عاطفه حاصل می‌شده است. گمان او این بود که هر عاطفه انسانی، به ضرورت، هم دارای جنبه مثبت است هم منفی: «هم خودش است و هم ضد خود». بنابراین، به عقیده وی، پژوهش در این زمینه برای مورخ «هم فوق‌العاده جذاب و دل‌فریب، و هم بی‌نهایت دشوار» بود. اما تاریخ‌پژوهان یک‌سره هم در این قلمرو محروم از هرگونه وسیله و منبع نبودند و می‌توانستند برای تعیین مسیر احساسات بشری به ابزارهایی مانند ریشه‌شناسی^۱ واژه و شمایل‌نگاری^۲ و ژرف‌نگری در آثار ادبی متشبه شوند.^۳

1. Etymology

2. Iconography

۳. ا. هیوز. راه فرو بسته: اندیشه اجتماعی در فرانسه در سال‌های درماندگی ۱۹۳۰-۱۹۶۰، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، صص ۴۰-۴۱. فور خود در مقاله «تاریخ و روان‌شناسی»

[Lucien Febvre, *History and Psychology*, ed. P. Burk, trans. K. Folka, New York, 1973]

بر اساس روش «روان‌شناسی تاریخی» که می‌کوشد «روحیات و ذهنیات» (Mentality) دوره‌ای معین یعنی خاصه‌های روانی و اجتماعی فراگیر آن را توصیف کند، درباره «تغییرپذیری شگفت‌انگیز عاطفی» و «سرعت در خشم و در محبت» قرون وسطائیان سخن گفته است. فور سخن یوهان هیزینگه را در مورد «روش زندگی خشن و پر جوش و خروش» در اواخر قرون وسطی نقل می‌کند. به گفته این مورخ بزرگ هلندی، زندگی چنان خشن و پر تضاد بود که «بویی آمیخته از خون و گل» داشت. فور از دو قطبی بودن نفرت و ملامت و ترکیب بی‌رحمی وحشیانه با رقت‌انگیزترین شفقت در خزان قرون وسطی سخن می‌گوید. چگونه می‌توانیم این واکنش‌های افراطی را شرح دهیم؟ فور علت آن‌ها را در تضاد شدید موجود در زندگی هر روزی (شب و روز و تاریکی و روشنائی)، در تغییرات شدید اقلیمی و در نامطمئن‌کی کلی زندگی می‌بیند، همان هنگامی که آتش‌سوزی می‌توانست در یک چشم بر هم زدن روستایی را کاملاً ویران کند و قحطی و گرسنگی تهدیدی همیشگی بود. تزلزل محیط در سطح اجتماعی و روان‌شناختی به صورت تزلزل عاطفی درآمد. در این دوره در هر دو سطح فردی و گروهی، انسان‌ها از حیث حساسیت عاطفی خلق و خو مشابه دیده می‌شوند. افراد (به ویژه فرمان‌روایان) مستعد ملایم‌ترین عواطف و سخت‌ترین بی‌رحمی بودند. تغییر حال ولی نعمتان نسبت به ندیمان خود رسوای عام و خاص بود. بعدها رابرت ماندرو در کتاب *درآمدی به فرانسه مدرن: ۱۵۰۰-۱۶۴۰*؛ جستاری در روان‌شناسی تاریخی.

[R. Mandrou, *Introduction to Modern France 1500 – 1640; an essay in historical psychology*, Trans. R. E (Hallmark) London]

بر پایه روش همین مکتب، تحقیقی درباره فرانسه در خلال دوره «حکومت قدیم» انجام داد و از «خصوصیاتی که همه مردم عصر در آن مشترک بودند» یا «ویژگی‌های مشترک در همه روحیات و

یکی از محققان به درستی یاد کرده که روان‌شناسی تاریخی به یکی از کانونی‌ترین گرایش‌ها و راهبردهای دیدگاه آنال بدل گردید و آنچه لوسین فور بدان فرا می‌خواند، یعنی بازسازی «ذهنیت»‌های^۱ هر دوره از راه ساختار مفاهیم و معناهای موجود در آن، بر اندیشمندی چون میشل فوکو^۲ تأثیر ژرفی نهاد و بی‌گمان او را در ساختن مفهوم «منظومه فکری» یا «صورت‌بندی دانایی»^۳ یاری کرد.^۴

پیروان دیدگاه آنال درباره منابع و اسناد تاریخی می‌اندیشند که از همه منابع تاریخی بازمانده از گذشته باید بهره گرفت. این، به طبع، نیازمند آن بود که مفهوم «اسناد و مدارک و منابع تاریخی» گسترش یابد و از چارچوب شناخته شده‌اش فراتر رود. این مفهوم تا گسترش می‌یابد که هرگونه پدیده‌ای را با هر شکل و ویژگی که از گذشته بر جا مانده فرا می‌گیرد و از آن، نشانه‌ای برای زندگی گذشته و پیشینیان می‌سازد. «راست است که تاریخ را از روی سند می‌نگارند، اما اگر سند نوشته شده‌ای در دست نباشد، این دیگر به عهده هوش و استادی مورخ است که تاریخ را به یاری واژه‌ها، نشانه‌ها، چشم‌اندازها، شکل‌ها و هیأت کشت‌زارها، ماه‌گرفتنی‌ها، هرزه گیاهان، یوغ چارپایان، بازرسی و آزمایش سنگ‌ها به دست زمین‌شناسان، تجزیه و تحلیل شمشیرهای فلزی به دست شیمی‌دانان و در یک کلام، به یاری هر آنچه باز بسته آدمیزاد است و از آن او و در خدمت اوست بنویسد؛ یعنی به یاری هر آنچه باز نمای انسان، نشان‌گر حضور او، کرد و کار او، ذوق و سلیقه او و شیوه هستی اوست. وظیفه مورخ آن است که در کوششی بی‌امان چیزهای زبان‌بسته را به سخن گفتن وا دارد تا آن‌چه را که درباره انسان‌ها و جوامع باید بگویند و خود نمی‌گویند از زبان‌شان بیرون بکشد و سرانجام آن‌که، میان آن‌ها شبکه گسترده‌ای از همبستگی و همیاری ایجاد کند تا در نبود نوشته جایگزین سند شود. این یعنی وارد کردن ذهنیت در حریم مقدس عینیت که تاریخ‌نگاری سنتی آن را روان‌می‌داشت... برای لوسین فور فهمیدن گذشته برگشت‌ناپذیر نه از راه رونویسی صاف و ساده سند بلکه با به هم پیوستن اندیشمندان و در هم بافتن هوشمندان داده‌های تاریخی

ذهنیات آن زمان» سخن گفت.

نگاه کنید به: جوئل ل. کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی؛ ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۵۴ تا ۵۶.

1. Mentalité
2. Michel Foucault (1926-1984)
3. Epistémè

۴. مقدمه پرویز پیران بر حیات مادی و سرمایه‌داری، ص ۲۲.

به یاری رشته‌های گوناگون علوم اجتماعی امکان‌پذیر می‌شود که بی‌گمان آزمونی است بسیار پیچیده و جانکاه و همچنان که خود او می‌گوید کاری نیست که با تن آسانی و کوته‌بینی سازگار آید... وظیفه مورخ این نیست که رویدادهای تک افتاده را گرد آورد و آن‌ها را به صورت خام عرضه کند، بلکه باید همه را بر حسب نیازهای کنونی اش سازمان دهد، آن‌گاه دست به توضیح و تأویل آن‌ها بزند.^۱

تاریخ‌نگاران پیشین حتی خود را مجاز به بهره‌گیری از همه اسناد مکتوب نمی‌دیدند و برای آن‌ها تنها اسنادی اهمیت و اعتبار داشت که «رسمی» باشد. در نگاه پیروان آنال، «منبع رسمی برای تاریخ» وجود ندارد و نگرش ایدئولوژیک به منابع تاریخی پذیرفتنی نیست. فرنان برودل^۲، از پیروان این دیدگاه و شاگرد فور، درباره منابع پژوهش خود درباره منطقه مدیترانه گفته است: «احساسم به من می‌گوید که خود دریا، دریایی که می‌بینیم و بدان عشق می‌ورزیم [می‌تواند] عظیم‌ترین مدرک حیات گذشته‌اش به شمار رود. اگر هیچ چیزی از درس‌های جغرافیادانان سوربن به یادمانده باشد، حداقل این درس را با ایمانی تغییرناپذیر فرا گرفته‌ام و در تمامی مراحل نگارش کتاب راهنمایم بوده است. تاریخ منطقه مدیترانه را نمی‌توان از تاریخ دریا جدا کرد. این کار به همان اندازه غیرممکن است که کوزه را جدای از دست‌های کوزه‌گر در نظر آوریم. بنابراین جمله قصاری محلی: بر دریا دعا کن و بر خشکی روزگار گذران.»^۳

بدین سان مفهوم ادوار تاریخی نیز دگرگون شد. در دهه پنجاه سده بیستم، فرنان برودل، با درک تازه‌ای از مفهوم زمان، انگاره «تاریخ دراز مدت»^۴ را در پژوهش‌های تاریخی به کار می‌گیرد. «در تاریخ دراز مدت مورخ با پرسش تازه‌ای درباره زمان تاریخی رو به رو می‌شود و آن این‌که پدیده‌های تاریخی در چه مدت یا دیرند^۵ می‌گنجند.»^۶

فرنان برودل بر پایه دیدگاه سیمیان^۷، نظریه پرداز اقتصاد، به مفهوم «تاریخ دراز مدت» دست می‌یابد. در برابر تاریخ دراز مدت، دو نوع زمان تاریخی یا چارچوب زمانی وجود دارد؛ یکی زمان کوتاه و زودپا و گذرا که پدیده‌ای در آن رخ می‌دهد و پایان می‌پذیرد

۱. علیرضا مناف‌زاده، «سرچشمه‌های تحولی ...»، نگاه نو، شماره ۲۸، ص ۵۶.

2. Fernand Braudel (1902-1985)

۳. مقدمه پرویز پیران بر سرمایه‌داری و حیات مادی، صص ۳۱-۳۲.

4. Longue durée

5. Durée

۶. علیرضا مناف‌زاده، «سرچشمه‌های تحولی ...»، نگاه نو، شماره ۲۹، ص ۱۷۸.

7. Francois Simiand (1873-1935)

و موضوع داوری‌های شتاب‌زده و گمان‌آلوده می‌گردد. دیگری چارچوب زمانی‌ای که به فرایندها و سیکل‌ها تعلق دارد و دوره‌های ده ساله، بیست ساله، ربع قرن یا نیم قرن را در برمی‌گیرد. پیش از برودل، چارچوب زمانی حاکم بر تاریخ‌نگاران همین‌گونه زمان تاریخی بود. چنین درکی از زمان تاریخی، کاملاً هماهنگ با تاریخ سیاسی و تاریخ رویدادنگار^۱ بود. دیدگاه آنال نسبت به تاریخ، که به خاطر تأکیدش بر الگوها و چارچوب‌های نظری، در تاریخ‌نگاری به «تاریخ مفهومی»^۲ نامیده می‌شود، درک دیگری را از زمان تاریخی طلب می‌کرد.

تحول بنیادینی که آنال به وجود آورد، به بازنگری در ساختار و دلالت «رویداد» باز می‌گشت. قلمرو رویدادها دیگر مجموعه‌ای از مکان‌هایی نبود که آن‌ها را مشاهده می‌کنیم و آن‌ها را رویداد می‌خوانیم. «رویداد یک امر موجود نیست»، نه جوهر است و نه جایگاهی طبیعی؛ بلکه گونه‌ای گزینش و برگزفتِ آزادی از درون واقعیت‌هاست و در نتیجه هیچ‌گونه وحدتِ اصلی و واقعی ندارد. با این رویکرد تاریخی، هر موضوعی می‌تواند به رویداد بدل شود و مفهوم واقعیت نیز چنان که پس از این خواهد آمد، دگرگون می‌شود و با تاریخ‌نگار تعاملی مستمر و داد و ستدی مدام دارد. در نتیجه، برودل، دوره دراز مدت را برای تاریخ‌نگاری پیشنهاد می‌کند تا پیدایش و فروپاشی ساختارها و نظام‌های تاریخی را بهتر نشان دهد. برودل می‌گوید: «چه خوب و چه بد، ساختارها بر پرسش‌هایی که به بلند مدت مربوطند، حاکمیت دارند. واژه ساخت برای مشاهده‌گر زندگی اجتماعی گویای سازمان، انسجام و روابط متقابل نسبتاً پایدار بین واقعیات اجتماعی و توده‌هاست. برای تاریخ‌نگار، ساخت مطمئناً به معنای چیزی است که بقیه چیزها را به هم پیوند می‌دهد و سر پا نگاه می‌دارد، چیزی که سازه‌ها را به ذهن متبادر می‌سازد، اما در ورای این برداشت ساخت، از واقعیتی سخن می‌گوید که اثر زمان را کاهش می‌دهد و چشم‌انداز و سرعت آن را دگرگون می‌سازد.»^۳

باری، بنیان‌گذاران آنال، جدایی دانش تاریخ از دیگر رشته‌ها و شاخه‌های علوم انسانی و اجتماعی، به هیچ‌رو، به سود تاریخ‌نگاری نمی‌دانستند. مگر نه این است که تاریخ، تاریخ آدمی و دانشی درباره اوست و هرگونه شناختی از آدمی که در جای دیگر به دست می‌آید می‌تواند تصویر سرگذشت او را کامل‌تر و شفاف‌تر سازد؟ آن‌ها

1. L'histoire événementielle

2. L'histoire conceptualisante

۳. مقدمه پرویز پیران بر سرمایه‌داری و حیات مادی، ص ۴۱-۴۲.

با تأکید بر لزوم حفظ هویت و استقلال دانش تاریخ، هم انشعاب افراطی تاریخ را به شاخه‌های تخصصی و ویژه و قرار گرفتن هر شاخه تخصصی در دایره بسته و رخنه‌ناپذیر، نفی کردند و هم دروازه‌های دانش‌های دیگر انسانی را - مانند اقتصاد، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، جمعیت‌شناسی، قوم‌نگاری، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و دین‌شناسی و غیره - به روی دانش تاریخ گشودند و ژرفا و غنای تاریخ‌نگاری را در همراهی و همپایی دانش تاریخ با تحول‌ها و تکامل‌هایی دیدند که در رشته‌های یاد شده به دست می‌آید.

تأثیر دیدگاه آنال بر اندیشمندان پس از خود، دراز دامن و چند سویه بود. همین نکته که آن‌ها تاریخ را گشوده به روی انواع دانش‌های انسانی و اجتماعی و زبانی می‌خواستند و تحول آن دانش‌ها را در تاریخ‌نگاری مؤثر می‌انگاشتند، به پژوهش‌گران رشته‌های گوناگون علوم انسانی و اجتماعی مجال می‌داد که در قلمرو تخصصی خود به دیدگاه آنال وفاداری و دلبستگی داشته باشند و راهبردهای آن را در رشته خود به کار گیرند. دیدگاه آنال، دربردارنده نظریه‌ها و مبانی قطعی و جزمی درباره تاریخ‌نگاری نبود و همین هوشمندی، انعطاف‌پذیری و جزمیت‌ستیزی آن را متنوع و رنگارنگ و تأثیرگذار کرد. به این ترتیب دیدگاه آنال به سنتی تازه بدل گردید و پشتوانه پژوهش‌های قوم‌شناسان، مردم‌شناسان، جامعه‌شناسان و غیره قرار گرفت. پیر بوردیو^۱، ژاک لوگوف^۲، ژرژ بالاندیه^۳، ژرژ دوبی^۴، ژاک گودی^۵ و غیره، همه در ادامه سنت آنال و تأثیر پذیرفته از آن (و همه تأثیرگذار بر محمد اركون) هستند. با برداشت تازه‌ای که دیدگاه آنال از «واقعیت»، «حقیقت»، «رویداد» و «تاریخ» پیش کشید، پژوهش‌گرانی چون میشل فوکو و ژاک دریدا^۶ و غیره، دست‌مایه‌ای برای نقد مدرنیته و نقد سنت متافیزیک غرب یافتند. جریان پسامدرنیسم در فرانسه وام بسیاری به این دیدگاه دارد. فوکو «باستان‌شناسی شناخت» را با بیان ویژگی‌های «انقلاب نوینی» آغاز می‌کند که در تاریخ‌نگاری، بر پایه مفهوم گسست و تعدد سطوح تحلیل و بازسازی مقوله رویداد پدید آمده است.^۷

آوردیم که تحول اساسی در تاریخ‌نگاری با پی‌ریزی انگاره نویی از «رویداد» تاریخی

1. Pierre Bourdieu (1930-2002)

2. Jacques Le Goff (1924-2014)

3. George Balandier (1920-)

4. George Duby (1919-1996)

5. Jack Goody (1919-)

6. Jacques Derrida (1930-2004)

7. Michel Foucault: *l'archéologie du savoir*. Paris. Gallimard. 1968, p.18.

ممکن می‌شود. رویداد، دیگر به چشم داده و واقعیت تجربی‌ای که مورخ می‌کوشد آن را با همه سرزندگی اصلی و جزئیات‌اش بازسازی کند دیده نمی‌شود.

معرفت‌شناسی تاریخ جدید تأکید می‌ورزد که بازسازی ذهنی واقعیت تاریخی، از راه فعالیت نظری-روش‌شناختی مورخ ممکن می‌شود. هم‌چنین، پیش از این، مفهوم «رویداد تاریخی» تنگ و بسته بود و به رویدادهای سیاسی-نظامی‌ای تقلیل داده می‌شد که در کانون توجه رویدادنگاران کهن قرار داشت. اندیشه «فروپاشی موضوع تاریخ» در تاریخی که به «تاریخ غیر رویدادنگار» یا «تاریخ مفهومی» شناخته شده آشکارا نمایان است. این نوع تاریخ از پرداختن به هر موضوع طبیعی یا بشری، هر چند به چشم بی‌فایده و بی‌ارتباط با زندگی روزانه بیاید، پروا ندارد. پژوهش‌های تاریخی فوکو در همین بستر جدید شکل گرفت. او پدیده‌ها و رویدادهایی را موضوع پژوهش و کار خود قرار داد که پیش از آن هرگز مورد توجه تاریخ‌نگاران قرار نمی‌گرفت: دیوانگی، زندان، جنسیت. نقد‌گزنده مفهوم «رویداد تاریخی» که وحدت و شفافیت آن را آماج گرفت، نظریه سنتی ساده‌باورانه تاریخ‌نگاری را که به ثبت مستقیم و امانت‌دارانه رویدادهای گذشته می‌پرداخت، ویران کرد. با این نقد، تاریخ اگرچه گزارش و روایت است، ولی نیازمند تمهیداتی نظری و فکری است؛ حتی اگر بنیادهای مفهومی آن ناخودآگاه پنهان باشند. تاریخ، امروزه، چیزی نیست جز پایگاه و پشتوانه‌ای برای علوم انسانی. روش‌ها و شیوه‌های تأویلی نوینی برای تحلیل پدیده‌هایی که به ضرورت در تاریخ ریشه دارند و تاریخ‌مند به شمار می‌آیند، ظهور کرده است. از این رو، مدعیات علم‌باورانه‌ی سنتی در تاریخ‌نگاری بی‌اعتبار شده‌اند. امروزه، دیگر تاریخ‌نگار نمی‌تواند از الگوهای مفهومی‌ای بی‌نیاز باشد که ثمره تعامل با رویدادهای فردی است. از این چشم‌انداز، اهمیت «باستان‌شناسی» فوکو به مثابه کوششی اساسی برای ایجاد شبکه تحلیل انعطاف‌پذیری برای رویدادهای فکری، آشکار می‌شود؛ با آن‌که سراسر آثار و اندیشه‌های فوکو بر بنیادهایی سخت فلسفی نیز تکیه دارند و کارهای او را به چیزی بیش از پژوهش تاریخی صرف بدل می‌کنند.

با رویکرد مکتب آنال، جایگاه حقیقت در تاریخ نیز باز نگریسته می‌شود و دیگر حقیقت با اراده مطلق حاکم بر روند تاریخ و پیش‌برنده آن پیوندی ندارد و غایت تاریخ نیز نیست. هم‌چنین، گفتار تاریخی، دیگر مدعی نیست که می‌تواند حقیقت ناب اصلی و واقعی رویدادها را آن‌چنان بازسازی کند که در گذشته رخ داده است. بازسازی حقیقت گذشته، همواره «حقیقت جانب‌دارانه و سوی‌مند»ی را می‌آفریند که حاصل ساختن واقعیت بر پایه چارچوب روش‌شناختی و در محدوده آن است. بدین سان، معنای

هستی‌شناختی سنتی حقیقت از میان می‌رود و تاریخ، حقیقت را تابع روند خویش می‌سازد تا وهم و خیال «تطابق» صورت‌های ذهنی با عالم خارج را از میان ببرد و صلابت یقین و مطلقیّت ثبات را فرو پاشاند. این نگاه نو به حقیقت، به بازاندیشی در خود تاریخ نیز مجال می‌دهد و برنامه‌ای همسایه و همسوی تبارشناسی نیچه طراحی می‌کند.

همچنان که می‌دانیم اندیشه فوکو، گونه‌ای گذر و گسست از فلسفه هگل است. تاریخ سنتی اندیشه‌ها که از هگل به این سو - حتی از عصر روشن‌گری به این سو - بر تفکر غربی حاکم بود باور داشت که تاریخ یا تکامل تاریخی، خط واحدی دارد؛ خطی مستقیم، پیاپی و پیوسته که آغازی دارد و انجामी. درست است که این نگرش به تاریخ گونه‌ای دنیوی کردن^۱ تاریخ مسیحی و آخرت‌باور^۲ به شمار می‌رفت، ولی مفهوم فرجام‌باوری^۳ یا اراده‌باوری^۴ را از آن وام گرفته بود. به این معنا که به جای هدف نهایی قرار دادن رستگاری اخروی، مفهوم پیشرفت یا ساختن بهشت بر روی زمین را هدف نهایی خود می‌دانست. گرچه این خود موجب پیدایش تمدنی عظیم شد، ولی مفهوم تاریخ - یا تاریخ‌نگاری - را در زندان مجموعه‌ای از مفاهیم ویژه به زنجیر کشید و به قول فوکو در چارچوب «درون‌مایه تاریخ‌باور-استعلایی»^۵ برد؛ بدین معنا که آن را در چارچوب سلسله‌ای از موضوعات تاریخ‌باورانه^۶ (و نه تاریخی) و استعلایی و ایده‌آلیستی (و نه واقعی و زمینی) قرار داد.

این موضوعات یا مفاهیمی که در بیش از یک سده و نیم در غرب بر تاریخ‌نگاری حاکم بودند، چه چیزهایی بودند؟ «اصل یا منشأ»^۷، «تأثیر یا نفوذ»^۸، «پیوستگی و استمرار»^۹ و مفاهیمی از این دست، بر تاریخ‌نگاری به شیوه تاریخ‌باوری گاه‌شناختی خطی^{۱۰} چیره بودند. هر چیزی در زمان حال، باید در گذشته منشأ و ریشه‌ای می‌داشت و سپس، بی‌هیچ گسستی، درست مانند رشته‌ای ناگسسته و نابریده، استمرار و پیوستگی می‌یافت؛ ولی

-
1. Sécularisation
 2. Téléologique
 3. Télologie
 4. Voluntarism
 5. La thématique historico-transcendantale
 6. Historiciste
 7. Origine
 8. Influence
 9. Continuité
 10. Chronologique linéaire

تاریخ‌نگاری نوین نشان داد که درون تاریخ، گسست‌ها و نابهنگامی‌هایی غافل‌گیرکننده وجود دارد که از دیده پنهان می‌ماند. بنابراین، تاریخ‌چونان رشته‌ای بهم پیوسته نیست، بلکه گسست معرفت‌شناختی و بل‌گسست‌های در درون آن رخ داده است.

نقد تاریخ سنتی اندیشه‌ها از سوی فوکو با نقد و واسازی^۱ متافیزیک کلاسیک دریدا هم‌زمان بود. هر دو، نمی‌پذیرفتند اندیشه‌ها چونان جواهر مجرد یا موجودات عقلی و ذهنی متعالی لحاظ شوند. فلسفه، ذات‌باور^۲ و جوهر‌باور که مرده‌ریگ^۳ اندیشه افلاطون و طی دو هزاره مسیحی، چیره بر در الهیات دینی بود، سراپا زیر تیغ جراحی‌های واسازانه دریدا قرار گرفت. طبیعی است تاریخ‌نگار اندیشه‌ها با این مبانی فکری دیگر نمی‌تواند به انگاره‌های کهن پای‌بند باشد و می‌کوشد در تاریخ‌نگاری و تحلیل اندیشه‌ها این ملاحظات روش‌شناختی را در نظر آورد.

پیش‌تر گفتیم که پنجره رویکردی که آنال‌گشود، بر شاخه‌های گوناگون علوم اجتماعی و انسانی نورهای تازه‌ای تاباند. پیر بوردیو در کتاب چیزهایی که گفته می‌شود^۴ تضاد میان جامعه‌شناسی و قوم‌شناسی را ساختگی و دروغین خواند.^۴ این جدایی و تمایز، پیش‌تر، بر اساس ارزش‌داوری درباره فرهنگ و قرار دادن آن‌ها در پایگان ارزشی وحشی / متمدن و ذهنیت ابتدایی / ذهنیت مدرن ایجاد شده بود. بدین سبب بود که جامعه‌شناسی علمی ویژه جوامع مدرن و قوم‌شناسی ویژه جوامع نامتمدن و ابتدایی قلمداد می‌شد. پیر بوردیو، دستگاه مفهومی تازه‌ای ساخت که این تمایز در آن از میان برود و جامعه‌شناسی با قوم‌شناسی در مینا و روش یکی شود. او توانست قوم‌شناسی را از بند پیش‌فرض‌های جزمی، متحجرانه و استعمار‌گرایانه برهاند و سنجیده‌تر، تحول‌پذیرتر و امروزی‌تر سازد.

همچنین اهمیت یافتن عناصر خیالی، مانند اسطوره‌ها، فرهنگ عامیانه و غیره در تحلیل اندیشه‌ها و تاریخ آن، تا اندازه بسیاری، وام‌دار مکتب آنال است. پیش از آن، تنها بُن‌پاره‌ها و انگاره‌های عقلانی اجازه داشتند به ساحت تحلیل و تاریخ‌نگاری گام بگذارند. هرچه مربوط به جهان خیال بود، مرتبه فرومایه کارکرد ذهن آدمی و از قبیل دروغ و افسانه و خرافه به شمار می‌آمد. با تلقی تازه مکتب آنال از «رویداد» و «اسناد

1. Déconstruction

2. Essentialiste

3. P. Bourdieu, *Choses dites*. Paris. Minuit, 1984.

این کتاب حاوی گفتگوهایی با بوردیو است.

۴. نگاه کنید به: جاک لومبار، *مدخل الی الاثنولوجیا*؛ ترجمه حسن قیسی، بیروت، مرکز الثقافی العربی، الطبعة الاولى، ۱۹۹۷، ص ۲۰.

و مدارک» تاریخی؛ کاوش عوالم خیالی آدمیان بخش مهمی از پژوهش‌های تاریخی انسان‌شناختی و قوم‌شناختی قرار گرفت. همچنین، تمایز نهادن میان فرهنگ بنا شده بر پایه گفتار-شنیدار^۱ و فرهنگ نوشتاربنیاد، توانست افق‌های تازه‌ای را در انسان‌شناسی بگشاید. تأمل در رابطه هر یک از فرهنگ گفتاربنیاد و فرهنگ نوشتاربنیاد^۲ با ساختار قدرت، پارادایم فکری هر دوران و تأثیرش در نوع کارکرد عقل، راه تازه‌ای را در پژوهش‌های انسان‌شناختی و تاریخی باز کرد.

این نوشته در پی شرح هر یک از این دیدگاه‌ها و نگرش‌ها و مکتب‌ها و شاخه‌های علمی نیست. هدف اصلی نشان دادن پاره‌ای - و تنها پاره‌ای - از مبانی فکری ارکون و تأثیر آن‌ها در طرز نگاه او به تاریخ اندیشه‌ها و پدیده‌های اسلامی است. گفتن ندارد که تأثیری که همه این گرایش‌ها و نظریه‌پردازان بر اندیشه ارکون نهاده‌اند، در صورتی دریافت می‌شود که سراسر طرح فکری او به نیکی کاویده و بررسی شده گردد.

نقد ارکون به خاورشناسی

خاورشناسی^۳، به طور عمده، در سده نوزدهم اروپا ظهور کرد و گستره عظیم دانشی را آفرید که امروزه هیچ اسلام‌شناسی از اعتنا به میراث سترگ آن گریزی ندارد. خاورشناسی در قلمرو مطالعات اسلامی، اسلام‌شناسی^۴ یا اسلام‌شناسی کلاسیک نیز خوانده می‌شود. این دانش، در بستر رویکرد پوزیتیویستی به تاریخ برآمد و بالید.

انتقاد محمد ارکون به شیوه خاورشناسان در تاریخ‌نگاری اسلامی، ریشه‌ای است.^۵ راز این انتقاد را در اثرپذیری عمیق او از مکتب آنال باید جستجو کرد. به نظر او تاریخ‌نگاری موجود در قلمرو مطالعات اسلامی، یا به روش سنتی مسلمانان است و یا به شیوه خاورشناسی غربیان. این هر دو در معایب و کاستی‌های تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی

1. Oral culture

2. Written culture

3. Orientalism

4. Islamologie

۵. انتقاد روش‌شناختی ارکون از تاریخ‌نگاری خاورشناختی و سنتی گسترده، پر حجم، چند سویه و دقیق است. او کتاب یا مقاله‌ای خاص درباره انتقاد از تاریخ‌نگاری سنتی اسلامی نوشته، اما به یک معنای توان گفت که سراسر برنامه او، در حقیقت، نقد تاریخ‌نگاری خاورشناختی و کوشش برای گذار از آن است. بر این روی، همه نوشته‌های او بی‌استثنا آکنده از این نقدهاست. فهم سراسر نوشته‌های او نیز در گرو همین نقد است. بدین سبب نمی‌توان به متن خاصی به این منظور ارجاع داد.

شریک‌اند. لوسین فور و مارک بلوک، در شورش علیه این گونه تاریخ‌نگاری بود که پایه‌های مکتب آنال را پی‌ریختند.

خاورشناسی کار خود را منحصر در پژوهش و تحقیق متون کلاسیک یا ترجمه آن‌ها به یکی از زبان‌های اروپایی می‌کرد. خاورشناسی از آغاز پیدایش خود تلاش می‌کرد بر پایه این متون، تاریخ اسلام را بنویسد. این متون نیز به خودی خود ایستا هستند یا دست کم پندار ایستایی و ثبات و مطلق بودن و ناتاریخ‌مندی را بر می‌انگیزند. در نتیجه تاریخ‌نگاری آن‌ها نیز همان ویژگی ثبات و سکونی را داشت که در منابع اسلامی یافته بودند. تاریخ‌نگاران سده نوزدهم، چه خاورشناس و چه جز آن، از روش زبان‌شناسی تاریخی^۱ پیروی می‌کردند. این روش نیز سرشتی ایستا و توصیفی دارد و در جزئیات و تفصیلات استخراج وقایع و تاریخ‌ها و رویدادها از منابع و متون کهن غرق می‌شود و سپس آن‌ها را مرتب و طبقه‌بندی می‌کند و تاریخ اسلام را به شیوه‌ای خطی، مستقیم و پیوسته، مطابق روایت‌های آمده در متون اسلامی، می‌نگارد.

درست است که این روش بر صحت رویدادها و وقایع و تاریخ‌ها و بازشناسی خلط‌ها و تزویرها در روایت وقایع تاریخی پا می‌فشارد و دقت و وسواس می‌ورزد ولی از چارچوب زبان‌شناسی تاریخی نمی‌گذرد و به تردید در مبانی و نظام مسائل^۲، خطر نمی‌کند. در نظر ارکون، پژوهش توصیفی-زبان‌شناختی تاریخی، به شیوه سده نوزدهم، هنوز ضروری است و گام نخست در پژوهش تاریخی به شمار می‌رود، اما تاریخ‌نگار نمی‌تواند و نباید خود را در آن مرحله زندانی کند و کار را با آن پایان یافته بینگارد.

ارکون می‌اندیشد منابع اصلی تاریخ اسلامی متونی نیستند که آینه‌وار، وقایع و واقعیت‌های تاریخ اسلامی را در خود بازتابانده باشند؛ بلکه متن‌هایی ایدئولوژیک‌اند. از آنجا که خاورشناسان سنتی هنوز آن منابع و متون را با همان چشم‌های قدیمی نگاه می‌کنند، از سنجش نقادانه روایت‌های تاریخی بازمی‌مانند. خاورشناسان هرگز تلاش نمی‌کنند که برای کشف درون‌مایه ایدئولوژیک یا مذهبی ادبیات تاریخی اسلامی آن را وسازی کنند. تنها می‌پرسند این منبع تاریخی منسوب به کدام مذهب است؟ آیا شیعی است یا سنی است یا معتزلی است...؟ روشن است که برای کشف رابطه گفتار تاریخی با شرایط و زمینه‌های اجتماعی-تاریخی در آن زمان، تنها این گونه پرسش‌ها کافی نیست

1. Philology

2. Problématique

و باید به جای روش روایت گرانه‌ای خطی پیوسته، روش تحلیلی نقدی مسأله‌آفرین^۱ به کار گرفته شود.

البته ارکون اعتراف می‌کند که همان روش سده نوزدهمی، مسائل و مشکلاتی اساسی را برانگیخت و طرح کرد که خود مسلمانان هنوز جسارت یا توانایی فکری لازم برای طرح آن و پرسش‌هایی را نیافته بودند. میان روش تاریخی خاورشناسان و روش جزمی، تبلیغی و ستایش‌گرانه مسلمانان سنتی تفاوت آشکاری است و یکی از اسباب خصومت مسلمانان با خاورشناسان همین تفاوت است. با این‌همه، از پاره‌ای جهات، میان رویکرد مسلمانان سنتی و رهیافت خاورشناختی گونه‌ای همسانی ایدئولوژیک دیده می‌شود.

این نکته گفتنی است که سخنان ارکون درباره خاورشناسی بیش‌تر درباره خاورشناسی کلاسیک یا سنتی صادق است. او بارها از استادان و پژوهش‌گران جوان غربی در زمینه مطالعات اسلامی یاد می‌کند که روش‌های نوین در تاریخ‌نگاری را به کار می‌بندند: از جمله ریچارد بولیت، خاورشناس امریکایی و استاد دانشگاه کلمبیا که در کتاب *اسلام*، نگاه از پیرامون^۲ پرسش‌های بنیادینی را در برابر تاریخ اسلام می‌افکند. در گذشته، تاریخ‌نگاران، معمولاً اسلام را از پایتخت‌ها و مراکز بزرگ مانند دمشق و بغداد و قاهره و قرطبه می‌نگریستند. بولیت، در خلاف‌آمد عادت، در این کتاب اسلام را از میان شهرها و روستاهای حاشیه‌ای و دور افتاده و پراکنده و بدوی می‌بیند؛ یعنی قلمروهایی که بیرون از قدرت مرکزی‌اند. روشن است که این‌گونه پژوهش‌ها، تاریخ اسلام را به صورت شگرفی دگرگون می‌کند، زیرا درست در تقابل با تصویری قرار دارد که تاریخ رسمی نوشته شده در سایه قدرت مرکزی و از میان پایتخت‌های مهم بزرگ، بدست می‌دهد.

این همان سنخ پژوهشی است که اندیشمندان و پژوهش‌گران و تاریخ‌نگاران غربی درباره میراث و تمدن غربی انجام داده‌اند. کسی مانند میشل فوکو تاریخ تمدن غرب را از خلال آن‌چه تمدن غرب آن را نابود و حذف کرده است می‌بیند، نه بر پایه آن‌چه بنیاد گذاشته، آفریده و رسمیت بخشیده. تاریخ‌نگارانی تاریخ فرانسه را از دیدگاه پروتستان‌های مطرود نگاشته‌اند و نه تنها از دیدگاه کاتولیک. امروزه، تاریخ‌نگاران می‌کشند همه صداها را کم‌رمق و فریادهای فروخورده در دره‌ها و دالان‌های تاریخ را بشنوند و به گوش دیگران برسانند. نیوشیدن آواهای فراموش شده و خاموش گشته؛

1. Problématique

2. Richard Bulliet, *Islam, The View from the Edge*, New York, Columbia University Press, 1995.

این است هنر تاریخ‌نگاری نوین و این همان چیزی است که ارکون تلاش می‌کند در تاریخ‌نگاری خود انجام دهد و بدان وفادار بماند.

بر پایه همین دیدگاه، شیوه دوره‌بندی تاریخی نیز دگرگون می‌شود. تاریخ‌نگاری سنتی، که بیش‌تر تاریخ سیاسی را مهم و معتبر می‌دانست و به ثبت رویدادهای کلان و حوادث مربوط به شخصیت‌های سیاسی و رویدادهای درشت سیاسی همت می‌گماشت، دوره‌بندی زمانی را بر پایه معیارهای سیاسی انجام می‌داد. به همین خاطر است که در گستره تاریخ اسلامی نقطه عطف‌ها یا دوران‌های گسست تاریخی - یعنی دوران‌هایی که در آن‌ها تغییرهای اساسی‌ای در روند تاریخ پدید می‌آید - برپایه روی کار آمدن پادشاه یا دگرگون شدن سلسله پادشاهی خاصی شناخته می‌شود و همین معیار، اساس دوره‌بندی تاریخی قرار می‌گیرد: دوران خلفای راشدین (۶۶۱-۶۳۲)، دوران امویان (۷۵۰-۶۶۱)، دوران عباسیان (۱۲۵۸-۷۵۰)، دوران سلطنت عثمانی (۱۹۲۴-۱۵۱۷) و غیره. ولی همچنان که پیش‌تر آمد دیدگاه آنال این معیار را بی‌اعتبار می‌کند. با اهمیت یافتن جغرافیای انسانی، تلاش و تکاپوی توده مردم، لایه‌های پنهان و زیرین و ممنوع فرهنگ و اجتماع، فضای مشترکی که همه این‌ها را در خود جای می‌دهد، مسائل و حوادث کوچک و خردی که تاریخ‌نگاران از ثبت و ضبط آن عار داشتند، معیار بخش‌بندی زمانی در تاریخ‌نگاری دوره‌های دراز مدت، و بیش‌تر غیر سیاسی، می‌شود.

ارکون باور دارد هنوز تاریخ‌اندیشه اسلامی نگاشته نشده است و آن اسلوبی که تا کنون در تدوین تاریخ اسلام به کار رفته به هیچ روی نمی‌تواند سودمند یا بسنده باشد. ارکون روش مورد پسند خود را به پیروی از مارک بلوک «روش پسروری»^۳ می‌خواند یعنی بررسی پدیده‌ای با آغاز کردن پژوهش درباره آن از زمان کنونی یا شاید از «گذشته‌ای بسیار نزدیک به امروز» و کم‌کم عقب رفتن تا رسیدن به نخستین دوره‌ها. این روش اقتضا می‌کند که به گذشته بازگردیم، اما نه بازگشتی از نوع رجوع احیاگران دینی به گذشته - به منظور فراق‌کنی آرمان‌ها بر زمان‌های گذشته و به ویژه سده نخست هجری از راه بازی با رویدادها و متون و درنوردیدن سیاق و بستر تاریخی آن‌ها - بلکه بازگشت به گذشته با در نظر گرفتن همه تأثیرها و بازیگری‌های گذشته در اکنون و در هر نقطه عطف جدید است. همچنین شرط پای‌بندی به این روش، ایستادن در جایگاه زمان حاضر است تا بتوانیم چیزهایی را که در زمان گذشته وجود داشته‌اند و اکنون بازگشت آن‌ها محال شده (مفهوم گسست) مرزبندی و تعریف کنیم و نیز بتوانیم دستاوردهای مثبت

فراموش شده و فرو گذاشته و فرو پوشیده کهن را باز شناسیم.

به نظر او دستاوردهای مثبت میراث گذشته باید از نو بازجسته و کاویده و در زمینه و سیاق تاریخی مدرن پژوهیده شوند. بر همین اساس، ارکون تاریخ اندیشه اسلامی را بر پایه معیار آفرینش فکری و فرهنگی به دوران کلاسیک (سده یکم تا پنجم هجری) و دوران اسکولاستیک (سده پنجم تا کنون) تقسیم می‌کند. دوره نخست سرشار از آفرینش و ابداع اندیشگی یا مدرسی است و دوره دوم، روزگار ملال آور تکرارها و تحشیه‌ها و تعلیق‌ها و شرح‌ها. ارکون در جای دیگر نام روش خود را «روش پیشرو-پسرو»^۱ خوانده تا بر دو سویگی روش خود تأکید کند. این روش هم میراث را می‌پژوهد و هم دستاوردهای مدرنیته را و در عین حال می‌کوشد نقدی تحلیلی و تفسیری غیر ایدئولوژیک به دست دهد. ایدئولوژیک نبودن این روش بدین معناست که همه تحقیق‌ها و تجلی‌های عینی نگرش اسلامی و همه صورت‌بندی‌های بیانی آن را در همه جامعه‌ها و گروه‌ها و فرقه‌ها و جنبش‌های اسلامی و در همه نقطه عطف‌های زمانی و ادوار تاریخی آن‌ها، به دیده اعتنا می‌نگرد و به آن‌ها توجه می‌کند. به نظر ارکون این تنها راه رها شدن تحلیل و تفکر از تخته بند پیش‌فرض‌های الهیاتی و ایدئولوژیک حاکم بر جوامع عربی-اسلامی است. همچنین این یگانه ابزار رها شدن خرد از پیش‌فرض‌های الهیاتی‌ای است که به مفهوم «فرقه ناجیه» مشروعیت می‌بخشند و دیگر فرقه‌ها را در هاویه خطا و ضلال فرو افتاده می‌دانند. اکنون با آنچه گفتیم می‌توان دریافت که چرا ارکون می‌کوشد تا روایتش از فرهنگ و اندیشه اسلامی، روایتی کثرت‌باورانه^۲ باشد.

کتاب *از اجتهاد تا نقد عقل اسلامی*، با وجود حجمی کوچک، در شمار گیراترین کتاب‌های ارکون است؛ زیرا در آن کوشیده تا اندازه‌ای روش‌ها و مدعیات روش شناختی خود را به صورت موردی به کار گیرد.

فصل نخست این کتاب به مسأله قرائت‌ها و سرچشمه اختلاف و تنوع آن‌ها می‌پردازد. هدف اصلی این جستار فرامودن راز رسمیت یافتن یکی از قرائت‌ها و حذف قرائت‌های دیگر است. او با طرح آیه ارث و وصیت، به مثابه نمونه‌ای برای مدعای خود، به تبیین این مسأله می‌پردازد. شاید آوردن پاره‌ای روشن‌گری‌های مفهومی برای خواننده ناآشنا

1. Méthode progressive-regressive

2. Pluralistic

به مباحث «علوم قرآن» به فهم مراد او یاری کند.

«قرائت» اصطلاحی است که امروزه بیش‌تر در معنای «خوانش»^۱ و «برداشت» از معنای یک متن به کار می‌رود. این معنا که در هرمنوتیک کاربرد گسترده‌ای دارد، اگرچه در این کتاب نیز به کار رفته، موضوع اصلی سخن ارکون در فصل نخست نیست. در فصل نخست کتاب حاضر، «قرائت» در معنای اصطلاح بر ساخته عالمان رشته «علوم قرآن» به کار رفته است (علوم قرآن دانشی سنتی است که به کلیات مباحث قرآنی می‌پردازد، موضوعاتی مانند فواتح سور و حروف مقطعه، شیوه نگارش قرآن، ناسخ و منسوخ و غیره، و گاه نکته‌هایی روش‌شناختی درباره تفسیر قرآن). قرائت در اینجا به معنای «اختلاف الفاظ وحی در حروف و کیفیت آن‌هاست، از نظر تخفیف و تشدید و جز آن، و قرائت‌ها هفت‌اند و نزد جمهور متواتر»^۲. خاورشناسان نیز آن را عبارت از «راه و روش تلاوت و رسم و نگارش قرآن با حروف و حرکات و نقطه‌ها و یا عبارت از روش تلاوت قرآن یا رسم و نگارش آن»^۳ می‌دانند. برخی از پژوهش‌گران در تکمیل این تعریف آورده‌اند: «قرائت، عبارت از طرق و روایات قرآنی است که با اسناد به ثبوت رسیده تا عمل به آن لازم‌الاتباع باشد، و الا هر طریقی که در تلاوت و رسم‌الخط قرآن به کار رود با توجه به این که نتوانیم اسناد و نقل و روایتی برای آن بیابیم نمی‌تواند معنای اصطلاحی قرائت باشد و قاطبه علمای اسلامی اعم از شیعه و سنی در این امر متفق‌اند. بنابراین، روایت و نقل و اسناد، از اجزای معتبر در تعریف قرائت‌ها خواهد بود، اعم از این که متواتر، مشهور، آحاد، شاذ و یا موضوع باشد»^۴.

کسانی که قرآن را به صورت‌های گوناگون قرائت می‌کردند، در مدینه و مکه و کوفه و بصره و شام فراوان بودند و نام و قرائت آن‌ها در کتاب‌های تفسیری و علوم قرآنی یاد شده است. اما در این میان هفت قرائت شهرت و رواج بیش‌تری یافت: قرائت نافع، ابن کثیر، عاصم، حمزه بن حبیب، کسایی، ابو عمرو بن علاء، ابن عامر دمشقی. هر یک از این قرائت‌ها از سوی دو کس روایت شده و در نتیجه چهارده روایت از قرآن پدید آمده

1. Lecture/Reading

۲. جلال‌الدین سیوطی، (مرگ ۹۱۱ هجری)، *الاتقان فی علوم القرآن*، قاهره، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ نخست، ۱۹۶۷، ص ۲۳۷.

۳. سید محمدباقر، حجتی، *پژوهشی در تاریخ قرآن*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ نهم، ۱۳۷۵، صص ۲۴۹-۲۵۰.

۴. همان، ص ۲۵۰.

است.^۱ پیشینان در تعلیل و تبیین اهمیت این چهارده روایت و در نهایت رسمیت یافتن و ترجیح روایت حفص از عاصم (قرآن موجود) سخن گفته و حجت آورده‌اند. ارکون در پی نقد نگرش سنتی و نیز خاورشناختی در این باب و نشان دادن سرشت ایدئولوژیک ترجیح و رسمیت یافتن این روایت و قرائت است.

از سوی دیگر شاید بتوان این کتاب را نخستین کوشش‌ها برای تفسیر فمینیستی قرآن دانست، نه از آن رو که ارکون فمینیست است یا این که در این کتاب از سر عزم و آگاهی می‌کوشد تفسیری فمینیستی به دست دهد، بلکه از آن رو که واسازی میراث تفسیری اسلامی در این کتاب راه را بر پدید آمدن تفسیری فمینیستی هموار می‌کند و شرایط معرفت‌شناختی ظهور و تکوین آن را فراهم می‌آورد.

پانوشت‌های کتاب همه از مترجم است، مگر آن که خلاف آن تصریح شده باشد. در نوشتن آن‌ها گاه از پانوشت‌های هاشم صالح^۲، مترجم عربی کتاب، بهره گرفته شده و گاه عین نوشته او به فارسی برگردانده شده است.

تهران، ۱۳۷۸ خورشیدی

۱. حافظ: عشقت رسد به فریاد گر خود بسان حافظ / قرآن ز بر بخوانی در چهارده روایت

۲. هاشم صالح، پژوهش‌گری سوری مقیم پاریس است که به طور گسترده و جدی به ترجمه آثار محمد ارکون به زبان عربی همت کرد، اغلب کتاب‌های او را به عربی برگرداند و پانوشت‌های سودمندی بر آن‌ها افزود. او در سال ۱۹۸۲ در دانشگاه سوربن از رساله دکترای خود را درباره نقد ادبی معاصر عرب زیر نظر محمد ارکون دفاع کرد.

در سال‌های اخیر او کتاب‌های چندی نیز خود نوشته است که پاره‌ای از آن‌ها مجموعه مقالات پیش‌تر منتشر شده اوست؛ از جمله درآمدی بر روشن‌گری اروپایی (مدخل الی التنویر الاروبی)، معضل بنیادگرایی اسلامی (معضلة الاصولية الاسلامية) و انسداد تاریخی؛ چرا طرح روشن‌گری در جهان عرب شکست خورد؟ (الانسداد التاريخی، لماذا فشل مشروع التنویر فی العالم العربی؟)

دیباچه

«می‌گویند اگر خلیفه آن اقتدار دینی [تئوکراتیک] را ندارد، قاضی یا مفتی یا شیخ‌الاسلام چه؟ می‌گوییم اسلام به هیچ‌یک از آن‌ها کم‌ترین حق سلطه بر اعتقادات و بیان احکام نداده است؛ هر قدرتی که دارند مدنی [عرفی] است و شریعت اسلامی آن را تعیین کرده؛ و هیچ‌یک نمی‌تواند مدعی حق سلطه بر ایمان کسی یا خداپرستی کسی شود یا بر سر راه اندیشه‌ورزی او بایستد.»

محمد عبده^۱

آن‌چه بدان خواهیم پرداخت، موضوعی است که بررسی همه ابعاد آن بسیار دشوار است، که نه تنها نیازمند بهره‌گیری از چندین دانش نو و کهن، اسلامی و «وارداتی»^۲ است، بلکه مقتضی توجه به این مشکل مهم نیز است که مسأله «اجتهاد» در سنت اندیشه اسلامی، امتیاز انحصاری فقیهان به شمار می‌رود. مراد از فقیهان، امامان مجتهدند، یعنی بنیان‌گذاران مکاتب کلامی - فقهی بزرگ که متون حقوقی و عقاید ایمانی «صحیح» و

۱. عبده، محمد، *الاسلام والنصرانیة مع العلم والمذنیة*، القاهرة، دارالحدیثة، الطبعة الثالثة، ۱۹۲۲، ص ۸۲.

۲. اصطلاح «علوم وارداتی» را در برابر اصطلاح کهن «علوم دخیله» نهاده‌ام. مراد قدما از علوم دخیله تعبیری تحقیرآمیز از دانش‌های عقلانی و فلسفی یونانی بود.

علم اصول فقه را که روش‌شناسی استنباط احکام از متون مقدس (قرآن + حدیث) بر وجه صحیح است - تدوین کردند و مرجعی برای نسل‌های بعدی ساختند. این نکته، همه محدودیت‌های عملکرد اجتهاد را در اندیشه کلاسیک اسلامی نشان می‌دهد.

برای رویارویی با چالش‌های عقلی و فرهنگی و مادی مدرنیته - که از ابتدای سده نوزدهم و از سوی غرب آغاز شد - عالمان اصلاح‌گر، پیش از آن‌که مستقیم و آشکارا در مبارزات و جنبش‌های سیاسی وارد شوند، کوشیدند و هنوز هم تلاش می‌کنند که «باب اجتهاد» را بازگشایند. اندیشه بازگشایی باب اجتهاد بر استعاره مشهوری به نام «اجتهاد» استوار است که هنوز به درستی فهم نشده است، زیرا علاوه بر جنبه فقهی، ابعاد تاریخی و اجتماعی و کلامی نیز دارد. با «اجتهاد نوین» محمد عبده و مکتب او آشنا هستیم؛ اجتهاد نوین او عبارت بود از روش باز و ابزارانگاران‌انه‌ای که مفاهیم و اندیشه‌ها و کنش‌هایی را که پیش از این در چارچوب سنت مدرسی اسلامی چونان بدعت‌هایی خطرناک انگاشته می‌شد، باز می‌نمود و توجیه و دفاع می‌کرد (باید میان سنت مدرسی^۲ اسلامی و میراث دیگری که سرزنده‌تر و پویاتر است و میراث فاتح و نیرومند و گشوده دوران کلاسیک شناخته می‌شود، به روشنی و دقت تمایز نهاد؛ یعنی همان میراثی که در میانه سده نخستین تا چهارم هجری - هفتم تا دهم میلادی شکل گرفت و ریشه دوانید).^۳

از سال‌های دهه شصت میلادی به این سو، به ویژه پس از پیروزی «انقلاب اسلامی» اجتهاد اهمیت بیش‌تر و بعدی تازه یافت. یکی از عواملی که در پناه بردن بیش از گذشته به اجتهاد سهم داشت، پیدایش دولت‌های مستقل در جهان عرب و اسلام بود، یعنی پس از استقلال این کشورها و از سرگذراندن تجربه تلخ مبارزه با استعمار. عامل دیگر افزایش جمعیت است که طی چند دهه اخیر به گونه‌ای ریشه‌ای و بنیادین «چارچوب‌های

۱. این که ارکون «اجتهاد» را استعاره‌ای مشهور می‌خواند، به این دلیل است که معنای لغوی اجتهاد، کوشش و تلاش است. استنباط احکام شرعی، به یاری دلایل شرعی یا عقلی، معنای مجازی و استعاری اجتهاد یا همان معنای اصطلاحی آن است.

2. Scholastic

۳. ارکون میراث اسلامی را به دو دوره اساسی تقسیم می‌کند: دوره کلاسیک که همان چهار سده نخستین تمدن اسلامی است که عصر زرین تمدن اسلامی نیز خوانده می‌شود و دوران طلایی آفرینش فکری و علمی و حیات فرهنگی تاریخ اسلامی است و دوم دوران اسکولاستیک یا مدرسی که آغاز تعطیلات تاریخی اندیشه و باز ایستادن از ابداع و نوآوری و تکیه دادن به شکوه و سترگی و مرجعیت و اقتدار اسلاف و بسنده کردن به ستایش و گرامی‌داشت و تأیید و تکرار اندیشیده‌ها و آورده‌های گذشتگان است. این دوره از سده پنجم آغاز می‌شد و تا پیدایش ایدئولوژی‌های دینی و غیر دینی در جوامع اسلامی معاصر امتداد می‌یابد.

اجتماعی معرفت»^۱ را در همه جوامع اسلامی و عربی معاصر دگرگون کرده است.

این دو عامل جای تحلیل و ژرف کاوی بسیار دارد - که اکنون مجال آن نیست - ولی به ناگزیر در طول راه، این دو عامل را در پیش چشم داریم و از یاد نمی‌بریم. پیش از هر چیز یادکرد این نکته ضروری است که: در گذشته هیچ‌گاه اجتهاد صرف تمرین‌های ذهنی روی مسائل کلامی و یا روشی انتزاعی و فارغ از نیازهای دولت و الزامات جامعه نبوده و امروزه نیز نمی‌تواند چنین باشد.^۲ این را برای تأکید بر این نکته گفتیم که باید همه کژروی‌های ایدئولوژیک ملازم با این فرایند ذهنی را بشناسیم و از آن پرهیز کنیم. این کژروی‌ها ممکن است در هر شرایط و زمینه‌ای دامن‌گیر هر اجتهادورزی شود. عمده این کژروی‌ها بر اساس این فرض بنا می‌شود که فرایند اجتهاد، به معنای دستیابی مستقیم آدمی به معنای نهایی کلام خدا و حصول فهمی درست و نفس‌الامری از معانی بنیادگذار و مرجعی است که قانون دینی بر پایه آن تبیین می‌شود و پشتوانه مشروعیت‌کردار و اندیشه آدمیان - در زندگی زمینی (= حیاة الدنيا) آن‌ها - قرار می‌گیرد (مراد از فهم درست در اینجا فقه به معنای واژگانی کلمه است؛ از ماده «فقه کلام الله» یعنی سخن خداوند را ژرف دریافت و به راز نهان آن پی برد. بعدها این کلمه معنایی اصطلاحی یافت و فقه معادل قانون شد).

آن‌چه در کانون توجه ما می‌نشیند و تأکید بر آن رواست، این مدعا و پنداره غرورآکند و خودبینانه فقیهان است که می‌توانند به کلام خداوند دست‌رسی مستقیم داشته باشند و به فهمی مطابق مقاصد عالی آن دست یابند و آن‌گاه آن را به جامه قانون دینی درآورند و تبیین کنند و از آنجا قانونی الهی یا الهی‌انگاشته^۳ را ویژه احکام شرعی

۱. «چارچوب‌های اجتماعی معرفت» (Les cadres sociaux de la connaissance) اصطلاح بر ساخته ژرژ گوروویچ (Georges Gurvitch) جامعه‌شناس روسی تبار فرانسوی است. به گمان او هر جامعه و هر چارچوب اجتماعی به هر نوع معرفتی مجال ظهور و رشد نمی‌دهد. بنابراین این نقد تاریخی ایدئولوژی دینی چیزی است که در جوامع کنونی اسلامی بدان بال و پر نمی‌دهند، در حالی که در جوامع اروپایی دیربست که بستر زایش و پرورش یافته است. به کتاب زیر از گوروویچ بنگرید:

Georges Gurvitch, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966.

۲. مراد از تمرین‌های ذهنی فنون خاص اجتهادی است که بیش‌تر به فرمول‌ها و معادله‌ها ریاضی می‌ماند. مجتهد پیش از آن که اجتهاد کند و در باب مسأله‌ای نوپدید رأی خاص خود را به صورت فتوا بیان کند، شیوه‌های قیاس را می‌آموزد و تمرین می‌کند (قیاس فرع به اصل). ارکون معتقد است که اجتهاد بسی فراتر از صرف این تمرین‌های ذهنی است.

۳. مراد از الهی‌انگاشته این است که با وجود آن که الهی نیست و سراسر بشری است، جامه الوهیت و تقدس پوشیده است. شریعت امری است که به شکل تاریخی به دست کسانی که در قرون اولیه در بستر شرایط خاص اجتماعی و تاریخی معینی متون را تأویل می‌کردند، تکوین یافته است. در این باره می‌توان

پدید آورند و اثبات کنند؛ قانونی که باید تا ابد بر سراسر رفتارها و اندیشه‌های هر مومنی که تن به امتحان الهی سپرده حاکم باشد.

گفتن ندارد که فقیهان به امکان خطا در اثنای فرایند اجتهاد اعتراف می‌کنند، ولی ساختار ذهنی دانش اصول دین و اصول فقه این گمان آن‌ها را تقویت کرده که می‌توان قانون را پدید آورد و راست‌کیشی را بر پایه آن‌چه برخی از فقیهان مقاصد شریعت^۱ خوانده‌اند، اعمال کرد.

به این ترتیب گستره فراخ میراث برهم‌انباشته عقاید و کوشش‌های استدلالی و تکرار مدرسی و انگاره‌های وهم‌آلودی را می‌بینیم که یک اندیشه‌ورز مسلمان باید بر آن‌ها آگاهی یابد و برای ورود در انجام این وظیفه سترگ و هراس‌آور رویاروی آن‌ها بایستد: برای جابه‌جا کردن شرایط و چارچوب نظری اجتهاد از گستره الهیاتی-حقوقی آن که فقیهان آن را به انحصار خود درآورده‌اند به گستره پرسمان‌های ریشه‌ای؛ پرسمان‌هایی که تاکنون برای میراث اسلامی شناخته شده نیست؛ در یک سخن، به گستره پرسمان‌های نقد عقل اسلامی.

پیش از این در مقالات بسیاری به شرح و بیان این برنامه پرداخته‌ام، ولی تاکنون فرصت نیافته‌ام که آن را از این منظر و از جنبه این نوع کار کرد خاص عقل که کارکردی معطوف به داده و حیانی^۲ و کار او بر میراث اسلامی است، تبیین کنم؛ با آن که اهمیت و معنا و مفهوم عقل اسلامی درست در همین جا نهفته است. مرادم از عقل اسلامی، عقل ویژه، خصوصی و خاص مسلمانان و نشانه مشخصه آنان نیست؛ مراد من عقل به معنای عام آن است که ملکه‌ای مشترک میان آدمیان است. همه تفاوت و تمایز در وصف اسلامی آن است؛ یعنی وجه تمایز این عقل از عقل‌های دیگر در داده قرآنی و آن‌چه من

به پژوهش‌های ژوزف شاخت (Joseph Franz Schacht) درباره قانون اسلامی و کیفیت شکل‌گیری آن نگریست، از جمله کتاب زیر:

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, 1967.

۱. «مقاصد شریعت» نظریه‌ای پرداخته ابواسحاق، ابراهیم بن موسی شاطبی (تولد پیش از ۷۲۰- مرگ ۷۹۰ هجری) است. مهم‌ترین کتاب او در دانش اصول فقه الموافقات نام دارد.

۲. Le Donné Révélé. ارکون این تعبیر را از آن رو به کار می‌گیرد تا نشان دهد وحی را پدیده‌ای عینی و مستقل از اراده ما می‌داند که حتی ملحد نیز نمی‌تواند انکار کند که متون و حیانی شمرده شده در تاریخ نقش داشته‌اند و چونان داده‌ای و حیانی بر میلیون‌ها انسان تأثیر نهاده‌اند. به این ترتیب اندیشمند مومن وحی را مانند هر پدیده طبیعی دیگر می‌پژهد.

تجربه‌ی مدینه^۱ می‌خوانم نهفته است. تجربه مدینه همان تجربه‌ای است که بعدها به یاری فرایندهای پیاپی اجتهاد به نمونه‌ی مدینه^۲ تبدیل شد.

برای درنوردیدن این فاصله بلند و راه دشواری که میان اجتهاد و آستانه نقد عقل اسلامی وجود دارد، مثالی روشن تر - و عرصه‌ای مناسب تر برای اجرای این نقد - از پژوهش جایگاه زن در شریعت اسلامی نمی‌یابیم. زن در جوامع اسلامی و عربی بهانه بی‌دریغ جدال‌های تند و تیز و پرماجرا و پژوهش‌های جنجال‌برانگیز و معرکه آراست. به خوبی می‌بینیم هنگامی که اندیشمندی می‌کوشد تا در جایگاه تعیین شده زن در شریعت بازنگری کند و گامی پیش نهد، جان خود را در خطر می‌اندازد و خود را فراپیش هزاران بلا می‌افکند؛ تکفیر و طردشدگی از امت مسلمین. امروزه فاطمه مرنیسی^۳، استاد دانشگاه رباط را می‌بینیم که چه شجاعانه با خشم صاعقه‌آسای رجال دین می‌ستیزد؛ دین مردانی که بر انحصاری بودن کرسی استادی عقاید تأکید و حرص می‌ورزند، به ویژه در مورد مسأله‌ای که نه تنها با همه گستره‌های زندگی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی پیوند نزدیک دارد، بل به دلیل مسأله جنس^۴ با ژرف‌ساخت‌های روانی زنان و نیز مردان و کودکان و بزرگ‌سالان تماس پیدا می‌کند.

روشن است که فقیهان کسی را که ناآزموده و خام‌دستانه به سراغ متون مقدس و مرده‌ریگ میراث رود یا بخواهد از سر هوس و دل‌بخواه با آن بازی کند، به چیزی نمی‌گیرند و او را می‌رانند. از این رو باید نواندیش مسلمان راه احتیاط پیش گیرد و خود را از نظر علمی چنان آماده و آسوده سازد که در باب معرفت متون کهن و ابزارها و شروط فنی اجتهاد کلاسیک چیزی بر او پوشیده نباشد. پیش از هر چیز باید بر این نکته

۱. L'expérience de Médine. این یکی از اصطلاحات برساخته ارکون است. تجربه مدینه اصطلاحی است که وضع شده برای دلالت بر ویژگی تاریخی ظهور اسلام و به بیان دیگر تاریخ‌مندی اسلام و پیراستن هاله‌ها و حجاب‌هایی که آن زمان خاص تأسیسی را می‌پوشاند و آن دوره خاص را فراتر از تاریخ و زمان می‌نشانند. تأکیدی است به جنبه مادی این تجربه نخستین و تأثیر عوامل مادی در تکوین آن. در این باره نگاه کنید به کتاب ارکون: الاسلام، الاخلاق و السیاسة، ترجمه هاشم صالح، بیروت-پاریس، منشورات الیونسکو مع التعاون مع مرکز الانماء القومي، الطبعه الاولى، ۱۹۹۰، ص ۳۰.

۲. «نمونه مدینه» (Modèle de Médine) نیز مانند اصطلاح پیش برساخته ارکون است. برای او، تجربه مدینه که کاملاً امری بشری و آمیخته با شواذب مادی و دنیوی بود، به یاری دستگاه مفهومی اجتهاد به الگویی متعالی و معنوی تبدیل شد و برای مسلمانان شکلی مقدس گرفت و خود را ملزم دیدند از آن پیروی کنند و در آن چون و چرا نکنند. تبیین چگونگی و فرایند تحول تجربه مدینه به نمونه مدینه یکی از وظایف دشوار معرفت‌شناس و تاریخ‌نگار اسلامی است.

3. Fatema Mernissi (1940-)

4. Sex

واقف باشد و آن را تحصیل حاصل یا امری سنتی و بی‌ارزش نپندارد. گذر از دوران اجتهاد کلاسیک به دوران نقد عقل اسلامی باید بر این اساس طراحی و تصویر شود که دنباله اجتهاد کلاسیک و فصل رسیدگی و پختگی آن است. مسلمانان و در درجه نخست عالمان اسلامی باید این روش را بدین گونه دریابند.

این مسأله نیازمند آن است که عالمان نیز گامی به پیش بردارند و اندک کوشش و دشواری را به جان بخرند. امروزه عالمان دینی همان کاری را باید انجام دهند که اسلاف کلاسیک آن‌ها؛ همان‌ها که خود را با افتخار و احتشام و میل و رغبت به آن‌ها نسبت می‌دهند. شایسته است که گام‌های جدی‌ای فراسوی تجدد عقلی و فکری بردارند. اگر نواندیش مسلمانی که فن‌آموخته اجتهاد و دانای علوم و روش‌های آن و چیره در روش‌های کثرت‌باورانه دانش مدرن است، نباید وجدان ایمانی را زخم بزند و با آن خشونت بورزد و ناپختگی کند، عالمان سنتی نیز باید نقش خود را در مقام میانجی‌های معتبر این وجدان ایمانی و مقتضیات و خواسته‌های شناخت مدرن علمی ایفا کنند. تجربه دردناک شخصی من که بهای سنگینی برایش پرداخته‌ام، به من آموخته که این شرط‌ها و بایسته‌ها، سخن‌نیوشی دو سویه و رواداری و گشودگی، نه چندان در میان عالمان یافت می‌شود و نه آن گونه که باید، پژوهش‌گران علمی آن را محترم می‌شمارند.

خواننده خود راز این همه پرهیز دادن‌ها را در خواهد یافت، به ویژه آن هنگام که مثال مورد نظر خود را پیش می‌کشم و از آن برای شکافتن راه و مرزبندی روش‌ها و تعیین مراحل و توضیح چالش‌هایی که نقد عقل اسلامی با آن درگیر است بهره می‌گیرم. پس از این آیه‌های شماره ۱۲ و ۱۷۶ سوره نساء و نیز آیه‌های ۱۸۰ و ۱۸۲ و ۲۴۰ سوره بقره را قرائت خواهم کرد. فرایندی را که در پیش گرفته‌ام چند مرحله زیر را سپری می‌کند:

۱. قرائت آیات و چالش‌ها (یعنی چالش‌هایی که این قرائت‌ها برمی‌انگیزد).

۲. اجماع و راست‌کیشی

۳. عقل الهی، گفتارهای بشری: به سوی رویکرد الهیاتی-انسان‌شناختی^۱ به وحی.

قرائت‌ها و چالش‌ها

در اثنای مطالعه مستمر و مداوم خود روی قرآن، مشکلات قرائت توجه مرا برمی‌انگیخت. به همین دلیل پاره دوم آیه دوازهم سوره نساء را برگزفتم و به مشکلات تفسیری آن اندیشیدم. پس از رجوع به تفسیرهای کلاسیک به ویژه تفسیر طبری، دریافتم چالش‌هایی که در مورد شیوه خواندن کلمه‌ی کلاله و معنای آن در گرفته، چنان پراهمیت و خطیر است که حتی دورنمایی از این مسأله نیز می‌تواند برای نخستین بار در تاریخ اندیشه اسلامی الهیات-انسان‌شناسی-منطق^۱ وحی را تبیین کند. این همه گفتیم لیک، فضای پرتنش ایدئولوژیکی که جنبش‌های بنیادگرا حتی در کشورهای غربی و به ویژه فرانسه اخیرا به وجود آورده‌اند، مرا از انتشار هرگونه پژوهشی در این زمینه حساس و دشوار بازداشت. این امر بدان دلیل نبود که پژوهش‌های من مسأله‌ای از مسائل اسلامی را ابطال و نقض می‌کند، بلکه تنها بدین خاطر که حجم اندیشه‌ناپذیرها^۲ در جوامع اسلامی کنونی چنان ستر و فراخ گردیده که هرگونه کاوشی از این دست، زاینده کژفهمی‌های خطرخیز

1. Théo-anthropo-logie de la Révélation

2. Les impensables

خواهد شد. گفتار مبارزه‌جوی اسلام‌گرای^۱ کنونی نیز این بهانه را به دست می‌گیرد و بزرگ‌نمایی می‌کند و همه جا آن را بازمی‌تاباند. می‌دانیم این گفتار سیاست‌زده هیچ‌نستی با اندیشه الهیات مدرن ندارد؛ یعنی الهیاتی که بر پایه ایمان زنده و سنجیده بر عیار زمان بنا شده است و به سخن دیگر بر محک تاریخ‌مندی عمیق عقل و ارزش‌ها استوار است (مراد از تاریخ‌مندی در اینجا دگر‌دیدی و دگر‌گونی است، یعنی تحول ارزش‌ها با تغییر زمان‌ها و دوران‌ها. ایمان اما، همیشه می‌ماند، گرچه آن نیز جلوه‌ها و جامه‌های گوناگون و نوشونده‌ای به خود می‌گیرد و می‌پوشد).

این نکته را تنها از آن‌رو یاد کردم که توجه را به واپس‌ماندگی اندیشه اسلامی جلب کنم؛ واپس‌ماندگی‌ای که سبب آن فشار سانسور کور و نظارت شدید ایدئولوژی بر همه گروه‌های اجتماعی و بر تمام لایه‌ها و سطوح فرهنگ در کشورهای عربی و اسلامی است. مقصود من تنها نظارت و سانسور جریان‌های ستیزه‌گر یاد شده که سیاست‌های مشخصی را دنبال می‌کنند نیست، بلکه نظارت و ممیزی عالمان رسمی که با قدرت هرچه تمام‌تر آزادی پژوهش و بیان را محدود و ممنوع می‌کنند نیز علت عمده این واپس‌ماندگی است. این عالمان کارمندان رسمی اداره امر مقدس در جامعه هستند.^۲ در نتیجه آن‌ها وارد مزایده‌ای محاکاتی^۳ می‌شوند تا نسبت به دولت یا نظام حاکم جایگاه بیش‌تری در

۱. ارکون به جای مسلمانان تعبیر Islamistes (به عربی اسلاميون) را به کار می‌برد. معنای اسلام‌گرایان با مسلمانان تفاوت دارد. اسلام‌گرایان دین را به مثابه ابزاری سیاسی به کار می‌گیرند بی‌آنکه به سویه‌های قدسی و روحانی آن اعتنا کنند. در نتیجه مسأله ایمان به معنای حقیقی واژه و پیراسته از همه اغراض و مصلحت‌های گذرا، واپسین چیزی است که در خاطر هواداران این جنبش‌ها می‌نشیند.

۲. «مدیران امر تقدیس» (les gestionnaires du sacré) در اصل اصطلاح ماکس وبر است. او روحانیان مسیحی را به چنین وصفی می‌خواند. آن‌ها به شکل رسمی و سلسله‌مراتبی از سوی کلیسای رم تعیین می‌شدند و کارشان این بود که مقدس بودن یا نامقدس بودن چیزی را در جامعه تعیین می‌کردند. عاطفه دینی تنها از مجرای آن‌ها مجال نمود می‌یافت. آن‌ها قداست و تقدیس را احتکار کرده بودند و مغفرت را به سکه‌ای چند می‌فروختند. آن‌ها امر مقدس را مانند سرمایه اداره می‌کردند که البته سازوکاری بس پیچیده‌تر و ظریف‌تر از اداره سرمایه مادی دارد، زیرا در جامعه، رفتارهای انسانی، ارزش‌ها، نهادها، کنش‌ها و فعالیت‌ها و اعتقادات به شیوه‌ای مصنوعی تقدیس می‌شوند.

۳. مزایده محاکاتی (la surenchère mimétique) اصطلاح بر ساخته ژنه ژرار (René Girard, 1923-) در انسان‌شناسی فلسفی است که می‌کوشد رابطه امر مقدس و خشونت را تبیین کند. از دیدگاه ژرار، رقابت محاکاتی (la rivalité mimétique) که حاصل جنگ بر سر تملک اشیاء است، مُسری است و به رشته‌ای دراز از خشونت می‌انجامد. اگر میل دو فرد به یک چیز (ابژه) تعلق بگیرد، پای نفر سومی نیز به میان می‌آید و سپس نفر چهارم. این میل به سرعت گسترش می‌یابد. از آنجا که آغازگاه و خاستگاه میل «دیگری» بوده نه خود آن چیز، آن چیز به سرعت فراموش می‌شود و جنگ محاکاتی به خصومتی کلی تغییر ماهیت می‌دهد. در این مرحله از بحران دو طرف مخاصمه دیگر نه در میل به آن چیز که

میان توده مردم کسب کنند و در عین حال از ستایش و کرنش عوام نیز برخوردار شوند. این وضعی است که در حافظه تاریخی مان نمونه‌های بسیاری برای آن می‌توان یافت؛ در این میان از ابن رشد می‌توان یاد کرد که با ناسازگاری و ممیزی‌ای شبیه آن چه ما بدان دچار هستیم مواجه بود، آن هم از سوی فقیهان زمانه‌اش. نوع کنش‌ها و تقسیم‌بندی‌ها بر همان طبیعت خود هستند؛ چه در گذشته و چه اکنون، ولی قواعد اجتماعی و الزامات و چالش‌های سیاسی و بازتاب‌های آن بیرون از مرزهای قومی کشورهای اسلامی به تناسب فرجه شدن ابعاد جمعیتی و به میزان بهره‌گیری از ابزارهای فنی مدرن تبلیغاتی، گسترش یافته، پیش‌رفته، پررنگ و آهنگ شده است.

خودسانسوری پنهان خواسته یا ناخواسته‌ای که پژوهش‌گر مسلمان بدان دچار است، پی‌آمدهایی دارد که پس از این برخواهیم شمرد. در همین احوال دیدم پژوهش‌گر آمریکایی جوانی به نام دیوید س. پاورز در دانشگاه آمریکا رساله دکتری خود را - که اخیرا با عنوان پژوهش‌هایی در قرآن و حدیث، شکل‌گیری قانون اسلامی ارث^۱ منتشر

در خصومت با یکدیگر از همدیگر تقلید می‌کنند. در آغاز می‌خواستند آن چیز را تملک کنند یا در تملک آن با هم شریک شوند، اکنون تنها می‌خواهند یکدیگر را از میان ببرند. در نتیجه، باید به صورت دلخواهی کسی یا چیزی قربانی شود تا این نزاع به پایان برسد. از میان بردن سبانه قربانی، میل برای خشونت را کاهش می‌دهد و دو طرف را به سرعت آرام می‌کند. او در اشاره به فرایند «قربانی کردن» برای حل و فصل رقابت محاکاتی، آن را خاستگاه ادیان باستان می‌شمارد و بدین سان، نظم عادی در جامعه را میوه بحران‌هایی در گذشته می‌داند. ارکون این اصطلاح را به کار می‌گیرد تا نشان دهد درون هر ایدئولوژی، گروه‌های متفاوت تلاش می‌کنند وفاداری و اخلاص خود را به آن سرنمون (پیامبر یا رهبر) بیش‌تر از دیگران نشان دهند. وفاداری به سرنمون مانند ابژه‌ای که در آغاز موضوع رقابت محاکاتی بوده است. ادعا می‌کنند که در تقلید و محاکات آن پیش‌تر از دیگران هستند و به این ترتیب این گروه‌ها وارد رقابت محاکاتی و مزایده محاکاتی می‌شوند. هدف مزایده محاکاتی بسیج کردن و برانگیختن خیال‌خانه اجتماعی مردم برای کشاندن آن‌ها به انقلاب یا جنبش اجتماعی-سیاسی است. امروزه در جهان اسلام، عالمان رسمی دینی وارد چنین مزایده‌ای با جنبش‌های افراطی اسلام‌گرا شده‌اند. این جنبش‌ها می‌خواهند با بیش‌تر کردن مزایده خود در اجرای شریعت و قوانین اسلامی به رفتار خود مشروعیت دینی بیش‌تری ببخشند. هرگاه جنبش افراطی‌ای در جایی ظهور می‌کند می‌بینیم که چندی بعد جنبش افراطی‌تری سر بر می‌کشد تا در مزایده‌ای اسلامی با آن شرکت کند. آن را متهم به اهمال در «پیاده کردن اسلام» و مدارا با دولت و نظام موجود می‌کند و خود را در محاکات و تقلید از سرنمون‌های اسلامی پیش‌تر و کامیاب‌تر می‌بیند. همین‌گونه که می‌بینیم مزایده محاکاتی شیوه‌ای برای به دست آوردن ذهنیت عمومی توده مومنان است. در تاریخ اسلام این شیوه از سوی عباسیان علیه امویان و فاطمیان علیه عباسیان و غیره به کار گرفته شد. درباره این مفهوم نزد ژرار از جمله به دو کتاب زیر او بنگرید:

De la violence à la divinité, Paris, Grasset & Fasquelle, 2007.

Des choses cachées depuis la fondation du monde, Paris, Le Livre de Poche, 1983.

1. David Stephen Powers, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Princeton, the Princeton University Press, 1986.

کرده - آماده می‌کند. پیش از آن که پاورز رساله خود را به چاپ برساند، فصلی از آن را برای انتشار در مجله عربیکا^۱ فرستاد و من بی‌درنگ آن را به چاپ رساندم، اما با اندوهی ژرف. حسرت می‌بردم از این رو که صاحب این پژوهش گران‌سنگ، غربی است نه یک عرب یا مسلمان. دیدم فاصله و حجم تفاوت میان مسلمانان و خاورشناسان چه بی‌رحمانه شده است؛ خاورشناسانی که هنوز که هنوز است ادعا می‌کنند خاورشناسی گوی سبقت را در پژوهش‌های مربوط به فرهنگ اسلامی و اندیشه عربی می‌رباید، درست مانند ایام گل‌دزبهر^۲ و ژوزف شاخت^۳.

با آن که خاورشناسی هنوز از جانب مسلمانان اعتراض و طعن و تهمت دریافت می‌کند و به ویژه عالمان دینی بر آن می‌تازند و به تازگی خشم خود را چندان گسترش داده‌اند که پژوهش‌گران مسلمان را نیز فرا می‌گیرد و آن‌ها را متهم می‌کنند به این که «شاگردان و خادمان» خاورشناسان هستند، ادعای یادشده خاورشناسان به قوت خود ایستاده است. این وضعیت دردناک و تحمل‌ناپذیر است.

آنچه این وضعیت و اهمیت آن را تشدید می‌کند، این است که گویی معدود روشن‌فکر مسلمان در این کشورها که روش‌های پژوهش علمی مدرن را می‌شناسند و با قواعد و هنجارهای آن آشنايند، به نقد تاریخی و فلسفی مقوله‌ها، مفاهیم، انگاره‌ها و پدیده‌های اسلامی اهتمامی ندارند. نمونه‌های این بی‌اعتنایی، متأسفانه بسیار و فزاینده است. در واقع، اگر پژوهش بر روی اسلام، در چارچوب روش زبان‌شناسی تاریخی - تطبیقی^۴ محدود بماند، می‌تواند آثار ویران‌گری از خود بر جای نهد. مسلمانان حق دارند که این سنخ پژوهش‌های نامستولانه را برنتابند، زیرا این دست پژوهش‌ها ویران می‌کنند، ولی بر روی ویرانه‌ها عمارت تازه‌ای بنا نمی‌کنند. طی سده‌های بسیار، همواره، جوامع بشری زیر سایه دین آرمیده‌اند و این درست نیست که پژوهش‌های علمی ناقص، پاره‌نگر، پراکنده و تقلیل‌گر باشند و تنها پشت‌گرم به تبحر پنهان علمی ارزش دین را دست‌کم

1. Arabica, Journal of Arabic and Islamic Studies/Revue d'études arabes et islamiques, Leiden, Brill.

2. Ignác (Yitzhaq Yehuda) Goldziher (1850 – 1921)

3. Joseph Franz Schacht (1902-1969)

۴. Philologie. این اصطلاح را باید به معنای پوزیتیویستی آن که مبنای کار خاورشناسان کلاسیک بوده دریافت. فیلولوژی، امروزه تحولات گسترده‌ای یافته و به ویژه هرمنوتیک‌دانان آن را به معنایی خاص و متفاوت به کار می‌برند. برای آگاهی از سیر تاریخی این واژه و معادل آن در زبان عربی نگاه کنید به مقاله «فیلولوژی» نوشته آ. هورست مان در کتاب *زبان‌شناسی و ادبیات (تاریخچه چند اصطلاح)*، ترجمه کورش صفوی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷

بگیرند. با این همه، مؤمنان، چه مسلمان چه نامسلمان، وقتی می‌بینند پژوهش‌گری در تحلیل خود ژرف‌کاوی لازم را کرده و به همه رویکردهای لازم در پژوهش دینی زنده توجه داشته، نباید به او اعتراض کنند و در برابرش از در درشتی و دشنام در آیند.

پژوهش‌پاورز به وقت انجام شد و این فرصت را در اختیار من نهاد که تفاوت میان روش خود را در پژوهش میراث‌عربی-اسلامی با روش خاورشناسان توضیح دهم. دانش خاورشناسی، پس از آن‌که کار خود را انجام داد، و رای خود میدانی از ویرانه‌ها بر جا نهاد؛ همان میدانی که «ارزش‌های متعالی»^۱ در آن فعال‌اند و نقش ویژه خود را در جوامع بشری بازی می‌کنند. اندیشه انتقادی اما، برخلاف آن، سازنده نیز است و مسئولیت همه دشواری‌ها و وضعیت‌های جدیدی را که کاوش علمی به وجود آورده به عهده می‌گیرد.

قرائت آیه دوازدهم سوره نساء

با تحلیل پاره دوم آیه دوازدهم سوره نساء آغاز می‌کنیم، زیرا به دلیل مسائل و مشکلاتی که در آن وجود دارد، برای بیان ضرورت گذر از مرحله اجتهاد به مرحله نقد عقل اسلامی نمونه مناسبی است. صورت مسأله در این آیه هنگامی درست فهمیده می‌شود که یک‌بار سعی کنیم آن را بدون اعراب و حرکات بخوانیم:

«و ان كان رجل يورث كلاله او امراه، و له اخ او اخت، فلكل واحد منها السدس.
فان كانوا اكثر من ذلك، فهم شركاء في الثلث من بعد وصيه يوصى بها او دين غير
مضار، وصيه من الله و الله علیم حلیم»

من و پاورز، هر دو، این آیه را به صورت اعراب‌گذاری نشده به کسانی که زبان مادری آن‌ها عربی بود نشان دادیم و از آن‌ها خواستیم که آن را بخوانند. نتیجه کار، شگفت‌انگیز بود. کسانی که قرآن را از حفظ می‌دانستند این آیه را همان‌گونه که در مصحف آمده تلاوت کردند؛ با همان اعراب و حرکات (یعنی به این صورت: «و ان كان رجل يورث كلاله او امراه»^۱). و می‌دانیم که کتاب‌های کلاسیک تفسیری این قرائت را پس از چالش‌های بسیاری پذیرفتند و ثبت آن را در مصحف رسمی مجال دادند؛

۱. ارکون «ارزش‌های متعالی» را در میان گیومه می‌نهد تا نشان دهد که این ارزش‌ها به واقع متعالی و مقدس نیستند، بل تاریخی و دنیوی‌اند. میلیون‌ها مومن سنتی این‌ها را متعالی و مقدس می‌انگارند و در نتیجه نباید تنها به رسواسازی تاریخی آن‌ها اقدام کرد، بی‌آن‌که چیزی جایگزین آن کرد و تحلیلی ترکیبی به دست داد و زخم عاطفی آنان را مرهم نهاد.

دست کم از زمان طبری به بعد. ولی کسانی که قرآن را از بر نمی دانستند و تنها به مهارت ذاتی زبانی خود و یادگیری مادری خود از قواعد زبان عربی تکیه می کردند، این آیه را به قرائت‌های دیگر می خواندند؛ یعنی به قرائت‌هایی که تفسیرهای راست کیشانه آن را نادرست و غیررسمی می دانند.

اختلاف میان این قرائت‌ها به شیوه خواندن دو فعل اساسی بازمی‌گردد: یورث و یوصی. برخی قرائت‌ها این دو را معلوم و برخی دیگر مجهول می خوانند. اگر فعل یورث به صورت مجهول خوانده شود، کلمه امرأه در حکم اسم کان است و اگر به صورت معلوم خوانده شود هم کلمه امرأه و هم کلمه کلاله مفعول به مستقیم آن به شمار می آیند؛ یعنی درست خلاف قرائتی که اکنون در مصحف وجود دارد؛ به این صورت: «و ان کان رجل یورث کلاله او امرأه» این قرائت، قرائت طبیعی و مناسب با ذوق معمول و رایج عربی و ملکه زبانی و مهارت فطری یک عرب زبان است. ولی قرائتی که فقیهان در قرآن اعمال و اثبات کرده‌اند، بسیار دشوار و پیچیده و بر ذوق عربی گران است؛ به همین دلیل هم به شرح و تفصیل‌ها و توجیه‌های دستوری و زبانی بسیاری نیاز افتاده و فقیهان و مفسران خود را ناگزیر از پناه بردن به تأویل‌ها و استدلال‌های توبه‌تو و ناروشنی دیده‌اند (خواننده برای آگاهی بیشتر می‌تواند به تفسیر طبری^۱ بنگرد). قرائتی که در مصحف رسمی ثبت شده است چنین است: «و ان کان رجل یورث کلاله او امرأه» دشواری این قرائت را بر ذوق سلیم عربی دیدیم و در شگفت شدیم که دلیل انتخاب این قرائت ثقیل برای مصحف و رسمیت دادن به آن و حذف دیگر قرائت‌های روان و آسان چیست؟

لازم نیست در اینجا همه تفسیرهای مفصلی که طبری برای شرح معنای واژه کلاله و جایگاه نحوی و دستوری آن در آیه آورده باز آوریم. به یاد کرد چند نکته بسنده می‌کنیم تا از آن‌ها در تحلیل‌های بعدی خود بهره بگیریم.

۱. طبری مقام و شأن قرائت حذف شده را - از قول پاره‌ای کسان - بسیار مهم و بلند می‌شمارد اما به هیچ‌روی یاد نمی‌کند که به چه دلیل این قرائت حذف شده و قرائت دیگری به جای آن به رسمیت شناخته شده و بیش‌تر قاریانی که به اسلام گردن نهاده‌اند (و به قول او امت قاریان اهل اسلام) آن را بر دیگر قرائت‌ها ترجیح داده‌اند و این حذف چه پی‌آیندها و بازتاب‌های منفی داشته است.

نمونه‌ای که طبری پیش می‌نهد، بسیار مهم است، زیرا شیوه شکل‌گیری راست‌کیشی

۱. ابو جعفر محمد بن جریر طبری (۲۲۵-۳۱۰ هجری)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن

و نفوذ و اعمال قدرت آن را در گستره تفسیر و قرائت‌ها به خوبی به ما نشان می‌دهد. اجماعی که در اینجا از آن سخن به میان می‌آید، تنها اجماعی کمی و عددی است؛ اجماعی که تن نمی‌دهد به ارزیابی چالش‌ها و هم‌اوردجویی‌های الهیاتی و حقوقی و اجتماعی و اقتصادی‌ای که بر حذف یک قرائت خاص مترتب است؛ قرائتی که از نظر زبانی و دستوری درست‌تر و منطقی‌تر به نظر می‌آید.

۲. فرایند تاریخی‌ای که به شکل‌گیری اکثریت انجامیده است و استحکام و استواری موقعیت مرجعیت‌ها و اقتدارهایی که پشتوانه این اکثریت بوده‌اند، در نسبت با اقلیت خوار انگاشته و ضعف موقعیت و مقام آن‌ها، هنوز مورد پژوهش انتقادی جدی قرار نگرفته است؛ چنان پژوهشی که بتواند آن را به نخستین مسأله چالش‌برانگیز تفسیر و قرائت تبدیل کند. مقصود از نخستین مسأله چالش‌برانگیز در اینجا بازسازی صورت زبانی صحیح کلام خداست.

پس از این خواهیم دید که وقتی قانون‌گذاران برای تعیین آیات ناسخ و منسوخ با یک‌دیگر شاخ به شاخ می‌شوند، فرصت‌طلبی آنان آشکارتر می‌شود (آن‌ها آیاتی را منسوخ می‌نامند که احکام برآمده از آن با موقعیت و مصلحت آن‌ها سازگار نیست و در عوض آیات ناسخ آیاتی هستند که در جهت خواسته‌های آنان قرار دارد).

۳. درست است که عالمان اسلامی برای اطمینان یافتن از صحت روایت‌های نقل شده به نقد سلسله سند راویان می‌پرداختند، اما این هست که آنان این کار را در چارچوب تاریخ‌نگاری حاکم در زمان خود که محدودیت‌ها و امکانات خاص خود را داشته انجام می‌داده‌اند. نقد زبان‌شناسی تاریخی خاورشناسان نیز که آمد، تنها کاری که کرد این بود که شدت و حدت این روش تفصیلی را بیش‌تر کرد و آن را به سوی رویکردی کاملاً پوزیتیویستی سوق داد (مانند اهتمام به تعیین دقیق تاریخ‌ها، تأکید بر عینی بودن رویدادها، یعنی راست بودن آن‌ها، کسب اطمینان نسبت به اصالت متن و درستی دلالت و معنای آن، تعلیق حکم در مورد رویدادهای مشکوک و غیره). دیوید س. پاورز این قاعده‌ها را مو به مورعایت می‌کند و از این روش سرسوزنی تخطی نمی‌کند. او آگاهانه همه مراجع زبانی زبان‌های ریشه‌ای سامی را می‌کاود (عبری، اکادی، آرامی و سریانی) تا به معنای واقعی ریشه لغوی واژه کلل دست پیدا کند و در نتیجه بتواند معنای واژه کلاله را در دو آیه ۴ و ۱۷۶ بشناسد.

۴. در چارچوب روشی که ما داریم، پژوهش زبان‌شناختی تاریخی (فیلولوژیک)

نخستین مرحله گریزناپذیر به شمار می‌رود و باید پیش از هر چیز انجام شود. پس از سپری شدن این مرحله و دست‌یابی به نتایجی که مورد اتفاق میراث اسلامی و پژوهش‌گر مدرن است، می‌توان مرحله‌ای دیگر را آغاز کرد که پیشینیان نمی‌توانستند به دلیل نقص امکانات و توان‌مندی‌های معرفتی و روش‌شناختی به آن مرحله گام بگذارند. چنین است که مثلاً می‌بینیم حتی پس از کاوش‌ها و فرضیه‌های پاورز هنوز معنای کلمه کلاله روشن و قطعی نشده است. بر این روی است که در می‌یابیم چگونه پژوهش‌گران‌شناسی تاریخی (فیلولوژیک) با راه‌حل‌های سست خود وجدان ایمانی را بی‌جهت شوک‌زده می‌کند. به همین دلیل است که ذهن مؤمن واکنش تندی در برابر این پژوهش‌های زبان‌شناختی نشان می‌دهد تا از خود در برابر «تهاجم»‌های خارجی دفاع کند و در درون دیواره‌های بلند و بسته جزمی بماند. در چنین شرایطی باید ذهن مؤمن را به قلمرو دیگری از گستره‌های حقیقت خاص خود دلالت کرد؛ یعنی باید چگونگی گذر تفسیری از مرحله کلام حق خدا (یعنی وحی) به مرحله کلام حق فقیه دانای اصول دین و اصول فقه را تبیین کرد تا ایمان حق برای همه مومنان پاینده بماند.

پژوهشی که ما بر آن تکیه می‌کنیم با نقد اسناد در سنت اسلامی و نیز نقد تاریخی‌ای که روش زبان‌شناسی تاریخی به کار می‌گیرد، تفاوت عمده‌ای دارد. همچنین با پژوهش‌های توصیفی‌پدیدارشناختی وجدان دینی نیز فرق دارد و یا دست کم با آن کاملاً یکی نیست. در عین حال این روش در پی دست‌یابی به نتایجی است که کم‌تر از نتایج دلخواه نقد زبان‌شناسی تاریخی نامحسوس و غیرقطعی نیست. این روش با جابه‌جا کردن گستره پژوهش و تحلیل به سوی دانش زبان‌شناسی مدرن و روان‌شناسی تاریخی و انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی به هدف خود دست می‌یابد.

شیوه‌ای که پژوهش‌گر امریکایی، دیوید س. پاورز برای دست‌یابی به معنای کلمه کلاله به کار می‌گیرد و به خاطر آن روایت‌های بیست و هفت‌گانه‌ای را که طبری یاد کرده می‌پژوهد، ناتوانی و محدودیت روش زبان‌شناسی تاریخی را به نمایش می‌گذارد. او می‌گوید - و حق هم با اوست - که طبری با داده‌ها (یعنی روایت‌ها) بی‌کی که میراث تا زمانه او آن‌ها را حفظ کرده بازی می‌کند تا مدعای خود را توجیه کند. به باور او طبری سیزده روایت یا گواهی را فرو گذاشته زیرا تفسیر متفاوتی از کلمه کلاله به دست می‌دهد؛ یعنی متفاوت با تفسیر و معنایی که او خود تلاش می‌کند با تمام نیرو آن را در آیه‌های ۴ و ۱۷۶ سوره نساء اثبات کند. در واقع این شگرد همیشگی طبری است. او به شدت حرص می‌ورزد تا تفسیر را به صورت تک‌معنایی پیش ببرد و این کار خود را چنین توجیه می‌کند که باید راه‌حل‌ها و معناهایی را پذیرفت که به قول خود او اهل اسلام

یا اهل قبله به آن باور دارند. این تعبیر خاص او، به او این اجازه را می‌دهد که از مسأله شکاف و خلافتی که میان مسلمانان: شیعه، اهل تسنن، معتزله، خوارج و غیره وجود دارد، فراگذرد تا به آرمان خود، یعنی وحدت مسلمانان آسیبی نرسد. در نتیجه ما با طبری آن مرحله تعیین‌کننده تاریخ اسلام را زیست می‌کنیم: یعنی دوران شکل‌گیری راست‌کیشی و ریشه دوانیدن آن برای نخستین بار. به رغم همه این‌ها و به رغم آن‌چه طبری حذف کرده است، طبری این خوبی را دارد که پژوهاک این چالش‌های عنیف و تند را که میان مسلمانان در گرفته بوده است، بازمی‌تاباند. درست است که تأثیر این چالش‌ها دیگر چندان پیدا نیست، ولی وجود دارد. این مجادله‌های گرم - که ما در زندگی خود هرگز مانند آن را در میان مسلمانان نخواهیم یافت - بسی آزادانه‌تر و بارورتر از آن چیزی بود که پس از طبری پدید آمد، زیرا پس از او راست‌کیشی پا گرفت و رأی واحد حکمران گردید.

۵. کلام حق و خیال‌خانه دینی: اکنون کاری را که پاورز و استادان او از انجام آن ناتوان بودند آغاز می‌کنیم (مراد از استادان او بزرگان خاورشناسی است؛ مانند: گل‌دزیهر، ژوزف شاخ و استادانی از این دست که متخصص نقد میراث اسلامی هستند). روایت‌هایی که طبری درباره معنای کلاله باز آورده، تحلیل می‌کنیم و چون زبان‌شناسی تاریخی از فراگذشتن از راه‌حل‌های پیشنهادی میراث اسلامی ناتوان به نظر می‌آید، میزان بهای سنگینی را که برای کاوش معنا پرداخت شده نشان می‌دهیم، مانند پافشاری طبری برای اثبات تحقق اجماع امت. اجماعی که امت اسلام آن را تعبیر صحیح و مقدس مراد الهی از هر پاره وحی می‌انگارد (یافتن معنا هدف نهایی و سرنوشت‌ساز هر گونه تفسیر از کلام خدا دانسته می‌شود). کاوشی که درباره معنای کلاله به کار بردیم، تنها به کلاله اختصاص ندارد و می‌توان نتایج آن را تعمیم داد و از آن همچون یک روش بهره گرفت و سراسر تفسیر سنتی را با آن تحلیل کرد. لازم نیست در اینجا از همه روایت‌هایی که در این باب هست یاد کنیم، زیرا بسیاری از آن‌ها تکرار عین الفاظ و مفردات همدیگرند و نسخه بدل یک‌دیگر به شمار می‌آیند. به یاد کرد چهار روایت که برای جستار ما از اهمیت و دلالت ویژه‌ای برخوردارند، بسنده می‌کنیم. در تفسیر طبری آمده است:

الف) «جابر فرزند عبدالله گفت: بیمار شدم. پیامبر - بر او درود - به همراه ابوبکر به عیادت من آمد. وقتی رسیدند، بی‌هوش بودم. پیامبر وضو ساخت و آب وضوی خود بر من افشاند. به هوش آمدم. گفتم: ای پیامبر خدا! ۹ خواهر دارم. ثروت خود را چگونه تقسیم کنم؟ (پدر و مادر و فرزند نداشت) گفت: پیامبر در پاسخ من خاموش بود تا آیه

میراث فرو آمد: "یستفتونک، قل الله یفتیکم فی الکلاله..." جابر گفت: این آیه درباره من فرو آمد. برخی از یاران پیامبر می گفتند که این آیه، واپسین آیه از قرآن بود که فرو آمد.»

ب) «ابن سیرین گفت: پیامبر در راه می رفت که آیه "یستفتونک، قل الله یفتیکم فی الکلاله" فرو آمد. حذیفه فرزند یمان در کنار او بود. پیامبر آیه را برای او خواند و او نیز برای عمر بن خطاب، که ورای او راه می سپرد. چون عمر به خلافت رسید، حذیفه معنای کلاله را از او پرسید و امید می برد که تفسیر آن را بداند. (چون دریافت که او نمی داند) به او گفت: خدای را سوگند که تو ناتوانی! گمانم این بود که چون به امارت رسی مجالم هست که با تو درباره اموری که پیش از این سخن نمی گفتم، سخن بگویم. عمر گفت: مهر خدا نثار تو باد! چنین نخواستم.»

روایت دیگری هست که این موضوع را می گستراند:

«اگر گمان برده‌ای که پیامبر آن را به من آموخته تا همان گونه تو را بیاموزانم، خدای را سوگند که ابله‌ی! خدای را سوگند که هرگز هیچ ندارم که بر آن بیافزایم. گفت: عمر می گفت: خدایا اگر (معنای کلاله را) برای او بیان کردی، برای من آشکار نیست.»

پ) «سعید فرزند مسیب گفت: عمر بن خطاب درباره میراث جد و کلاله کتابی نوشت. دمی درنگ کرد تا از خدا خیرپرسی کند. می گفت: خدایا! اگر در آن خیری می دانی آن را تأیید کن. تا آن که در او طعن کردند. کتاب را از میان برد و هیچ کس ندانست که در او چه نوشته بود. پس آن گاه گفت: درباره میراث جد و کلاله کتابی می نوشتم و از خدا در آن باره خیرپرسی می کردم. دیدم بهتر است شما را به حال خود وانهم.»

ت) «مره همدانی گفت: عمر گفت: اگر پیامبر - بر او درود - سه امر را برای ما تبیین می کرد برای من عزیزتر بود از جهان و آن چه در آن است: کلاله، خلافت و ابواب ربا.»

ث) «مسروق گفت: عمر برای مردمان سخن می گفت. در حال از او درباره یکی از بستگان ام پرسیدم که کلاله از او ارث می برد. عمر گفت: کلاله، کلاله، کلاله. دستی به ریش خود کشید و آن گاه گفت: به خدا اگر معنای آن را می دانستم بهتر از آن بود که هر چه بر زمین است را می داشتم. از پیامبر پرسیدم، گفت: آیا آیه‌ای را که در تابستان فرو آمد شنیده‌ای؟ دوباره آن را خواند، سه بار.»

روایت‌های بسیار دیگری نیز هستند که همین ایستار و درون‌مایه را تکرار می‌کنند؛ در آن‌ها می‌بینیم که عمر از پیامبر به اصرار معنای کلاله را می‌پرسد. حتی به اندازه‌ای در پافشاری خود پیش می‌رود که خشم پیامبر را برمی‌انگیزد و واکنش تند او را سبب می‌شود. (تنها کاری که پیامبر در بیان معنای آن می‌کند این است که) انگشت بر سینه یا گلوی خود می‌نهد و تکرار کنان می‌گوید که آیه‌ای که در تابستان فرو آمد بس است.

ح) «طارق فرزند شهاب گفت: عمر آرام راه می‌رفت و یاران محمد - بر او درود - را گرد می‌آورد. سپس گفت که امروز درباره کلاله چنان داوری‌ای خواهیم کرد که زنان در سراپرده خویش از آن حکایت‌ها گویند. در این هنگام، ناگهان ماری از خانه بدر آمد و همه پراکنده شدند. گفت: اگر خدا می‌خواست این کار انجام شود انجام می‌دادم.»

ج) روایت دیگری در این باب هست که عمر را برای ما تصویر می‌کند در حال خواندن خطبه جمعه و می‌گوید که نخواهد مرد مگر آن‌که این مسأله بسیار مهم را حل کند: یعنی مسأله کلاله را. ولی پیامبر همواره روی برمی‌تافت از این‌که به اصرار او پاسخ دهد.

این روایت‌ها را چگونه قرائت کنیم؟ چگونه آن‌ها را تحلیل کنیم و دریابیم؟ پیش از هر چیز باید بگوییم از طرح مسأله درستی یا نادرستی این روایت‌ها بدان معنا که در نقد سنتی یا خاورشناسی روایت معمول است، می‌پرهیزیم. آنچه فراییش خواهیم نهاد، قرائتی در دو درجه یا دو سطح است: سطح نخست به کشف معنای واژه می‌پردازد و انگاره‌های بدیهی و جدان ایمانی را نشان می‌دهد. سطح دوم که پخته‌تر و ژرف‌تر و باستان‌شناختی‌تر است، فنون پرداخت ادبی یا روائی وحی و تعمیم توده‌ای آن را برای تبدیل قول حق به ایمان حق می‌پژوهد.

پس از این نشان خواهیم داد که چگونه هنر حکایت‌گری (روائی)، انگاره‌های خیالین را بر عقل تاریخی چیره می‌کند تا «ایمان» خاصی بیافریند که از خیال‌خانه اجتماعی جدا نیست (زیرا هنر حکایت‌گری با خواش خیال و ارضای رویاها و بلند پروازی‌ها سازگار است).

نخستین امر بدیهی که از روایت‌هایی که طبری باز آورده برمی‌آید، این است که طبری با تمام نیرو تلاش می‌کند تا واژه کلاله را بی‌معنا نگاه دارد، یعنی نمی‌تواند معنای

آن را تبیین کند. و می‌بینیم آیه ۱۷۶ سوره نساء خود گواه وجود این پرسش و طرح مصرانه آن در زمان پیامبر است. این همه نه تنها به این دلیل که مسأله ارث بیش تر موجب دل‌مایگی مومنان می‌شود، بل بدین خاطر که به نظر می‌آید جایگاه کلاله وضعیت نوینی پدید می‌آورد و نظام پیشین ارث را در جامعه عربی از بنیاد می‌لرزاند. از اینجا می‌توان راز امتناع و ایستادگی عمر - شخصیت اصلی و کانونی این روایت‌ها - را از کشف معنای حقیقی آن دریافت.

آیه ۱۷۶ سوره نساء می‌گوید: «از تو (درباره کلاله) فتوا می‌طلبند؛ بگو: خدا درباره کلاله فتوا می‌دهد: اگر مردی بمیرد و فرزندی نداشته باشد، و خواهری داشته باشد، نصف میراث از آن اوست. و آن (مرد نیز) از او ارث می‌برد، اگر برای او (= خواهر) فرزندی نباشد. پس اگر (ورثه فقط) دو خواهر باشند، دو سوم میراث برای آن دو است و اگر (چند) خواهر و برادرند، پس سهم مرد به اندازه سهم دو زن است، خدا برای شما توضیح می‌دهد تا مبدا گمراه شوید، و خداوند به هر چیزی داناست.»^۱

این همان آیه‌ای است که همواره پیامبر در برابر پرسش عمر از معنای کلاله او را بدان حواله می‌داد و به آن بسنده می‌کرد. همان‌گونه که می‌بینیم این آیه شیوه ارث‌بری را توضیح می‌دهد، ولی معنای کلاله را شرح نمی‌دهد. همه آن‌چه از آن در می‌یابیم این است که وقتی کسی می‌میرد و کودکی برجا نمی‌نهد او وضعیت کلاله را دارد. این چیزی است که قرائت فعل یورث را به صورت مجهول و نه معلوم توجیه می‌کند. اگر توضیحی که در آیه ۱۷۶ هست، برای شرح معنای کلاله کافی بود، پس چرا طبری این همه از ناآرامی و تلاسه عمر و پرسش‌های مصرانه و کلافه‌آور معاصرانش حکایت می‌آورد؟

امر بدیهی دومی که از این تفسیرها برمی‌آید، این است که با آن که تفسیر سنتی قرآن، از یک سو به پیچیدگی مسأله کلاله اعتراف می‌کند، راه حلی قطعی برای آن پیشنهاد می‌کند و با وجود احترامی که علی‌القاعده برای کلام خداوند قائل است، در تفسیر این کلمه در چارچوب معنایی که مقتضای نیاز امت و فشار عرف موجود و راهبردهای قدرت و نظارت ویژه بر توزیع اموال و ارزاق در جامعه است، لحظه‌ای تردید نمی‌کند. به واقع همه چالش‌ها و تحديات پنهان در مورد هر تشریح و قانونی که به مسأله ارث مربوط است، در اینجا نهفته است.

امر بدیهی سوم این است که کار مفسران و قاضیان، میان نظام حقوقی‌ای که قرآن در پی ایجاد آن بود و نظام موجود و جاری در قلمرو خلافت و سپس دولت اسلامی

۱. ترجمه قرآن محمد مهدی فولادوند.

(یعنی دولت سلطنت و امارت و امروزه دولت جمهوری یا پادشاهی) شکاف پدید آورد، آن‌سان که پاورز می‌گوید، قرآن نظام منسجم و هماهنگی برای ارث به وجود آورد، ولی دستگاهی را که فقیهان و قاضیان پس از آن پی‌ریزی کردند با آن فاصله بسیاری داشت. مثلاً قرآن بر آزادی وصیت کردن تأکید کرده است، ولی فقیهان و قاضیان آن را محدود کرده‌اند و شرایطی برای آن برشمرده‌اند. در این میان مهم‌تر آن است که فاصله موجود میان هدف قانون در قرآن و اهداف عملی محسوس قوانین قضایی‌ای که بعدها در بستر زمینه‌ها و شرایط تاریخی گونه‌گونه‌تر و دگرگون‌شونده‌تر شکل گرفت، سنجیده شود.

سه امر بدیهی یادشده مورد پذیرش تاریخ‌نگار فیلولوگ^۱ مدرن است، اما وجدان ایمانی و نیز مفسر سنتی و همچنین مومنان - که این روایت‌ها را به چشم «براهین» محسوس و تحقق «تاریخی» و عینی آیات قرآنی می‌نگرند - آن را برنمی‌تابند.

حقیقت یقینی‌ای که مومن از سراسر این روایت‌ها و حکایت‌ها در می‌یابد، مخالف همه یقینیات بدیهی‌ای است که تاریخ‌نگار فیلولوگ بدان‌ها باور دارد و با آن‌ها همه دعاوی یک مومن را در ساحت پنداره‌های وهمی و حقیقت خیالین و روای پربیشان می‌افکند. آیا می‌توان از این دو موضع همستیز فراگذشت و میدان نویی از معقولیت و فهم گشود، به گونه‌ای که هر یک از مومن و فیلولوگ تاریخ‌باور به نادرستی موضع معرفتی خود یا عدم واقع‌نمایی آن پی‌برند؟

به واقع روان‌شناسی تاریخی و انسان‌شناسی فرهنگی تاکنون این جسارت را نیافته‌اند که در این قلمروهای تاریک و ناشناخته تاریخ جوامع بشری و روان‌شناسی معرفت خطر کند و راه را بشکافد. من در کتاب *قرائت‌هایی از قرآن*^۲ گام‌هایی چند در این راه برداشتم، ولی دیری نگذشت که احساس ناکامی کردم و در امکان تعدیل شیوه فهم و معقولیت حاکم در دو سو، دچار تردید شدم، چون دیدم به ژرفی در جان‌ها ریشه دوانیده و به سختی به کانون‌های قدرت - دینی یا سیاسی - پیوند خورده است. از وقتی این احساس را پیدا کردم که واکنش‌هایی علیه کتابم آغاز شد، برخی از آن‌ها از سر غم‌خواری و ناشکیبایی بود و برخی دیگر از سر ناهمی و سرسری خوانی.

درست است که ما باید همت بسیاری از پژوهش‌گران را بسیج کنیم و بیش‌ترین تعداد ممکن روایت‌ها را پژوهیم تا بتوانیم به نتایج ملموس و معتبری دست یابیم، اما

۱. مراد ارکون از تاریخ‌نگار فیلولوگ و نیز فیلولوگ تاریخ‌گرا، خاورشناس است؛ تعبیری منفی که به تمرکز روش‌شناسی خاورشناسی بر زبان‌شناسی تاریخی ارجاع می‌دهد.

2. Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.

پرسشی که اینک خود را وا می‌نماید، این است که چگونه می‌توان خوانندگان امروزی را وا داشت تا مسأله اختلاف‌های روانی، زبانی، اجتماعی و فرهنگی موجود میان نظام معقولیت جوامع بی‌نوشتار و کنش منطقی-استدلالی عقل نوشتاری را دریابند؟^۱ طبیعی است که این پرسش - که از نظر انسان‌شناختی اهمیت بسیاری دارد - نمی‌تواند از سوی فقیهان و متألهان مسلمان مطرح شود. دغدغه آن‌ها در بیان سرسختانه قانون‌ها و دفاع از آن‌ها در برابر هر دشمنی که از سنت‌های فکری بیرون سربرکشد و بر «واقعیت و حیاتی» یورش برد و نیز در کوشش برای اجرای عملی آن خلاصه می‌شود. گذشته از این‌ها حتی فیلولوگ‌های معاصر نیز به شرایطی که بر تولید معنا در سیاق و زمینه‌ای گفتاری یا نوشتاری حاکم است اعتنا ندارند؛ درست مانند عالمان سنتی.

حتی پس از آن که گفتارها به صورت مکتوب درآمد، برای فهم روایت‌هایی که مفسران و سیره‌نگاران و تاریخ‌نگاران و پژوهندگان و گردآورندگان شعر کهن آورده‌اند، نخست باید به زمینه‌های اولیه پیدایش و نقش ویژه آن در بافتی گفتاری توجه کرد و ارجاع داد.

برای روشن‌گری آنچه آوردیم، بگذارید از میان روایت‌ها یا حکایت‌هایی که طبری یاد کرده دو نمونه بیاورم. نخست داستان «مار افعی» که درست در همان لحظه‌ای که عمر نزدیک بود تا معنای کلاله را بگوید در افاق پدیدار شد و دوم حکایت پیامبر آن هنگام که با آب وضوی خود جابر بی‌هوش را می‌شست. اگر خوب تأمل کنیم، درمی‌یابیم که این دو رویداد در حکایت‌های شفاهی اعتراض و انتقاد هیچ شنونده‌ای را بر نمی‌انگیزند. به عکس، آن‌ها با این حکایت وارد گستره امر شگرف^۲ می‌شوند، به قلمرو اراده غیبی خداوند گام می‌نهند، جایی که اندیشه‌ها و رویدادها بی‌هیچ چون و چرایی معنای یقینی و نهایی خود را دریافت می‌کنند. اما زمانی که به دوران نوشتاربنیادی یا نوشته می‌رسیم، احساسی که به سبب این نمودهای معجزه‌وار حاصل می‌شود، نرم‌نرمک رنگ می‌بازد و در نتیجه کارکرد خود را از دست می‌دهد و جای خود را به قرائت انتقادی عقلانی می‌سپرد و یک‌سره در دایره «خرافه» و یا «دانش مقدسات و قدیسان» فرو می‌افتد؛ یعنی

۱. جوامع بی‌نوشتار، آن‌گونه نیستند که پدیده نوشتار از بُن در آن‌ها وجود نداشته باشد؛ بلکه جوامعی هستند که منطق شناخت در آن‌ها گفتاربنیاد بوده است. در دورانی مانند سده‌های نخستین اسلام، گفتاربنیادی در حال گسترش و فراگیری و کسب جایگاه بوده و میراث شفاهی غلبه و چیرگی داشته است. بنگرید به:

Jack Goody, *Interface Between the Oral and the Written*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

2. Le merveilleux

به قلمرو پدیدارهای خاص وجدان اسطوره‌ای و پدیدارهایی که نمایاننده شیوه معرفت اسطوره‌ای هستند.

به این ترتیب درمی‌یابیم که واژه کلاله می‌تواند بدون هیچ معنای مشخصی برجا بماند و به گستره اسرار و غیوب الهی که خداوند نمی‌خواهد آدمی آن‌ها را کشف کند، پیوند یابد. در این صورت می‌بینیم این پیچیدگی و تیرگی مفهومی، امر مثبتی به شمار می‌آید نه منفی و حجتی است به سود محکم‌تر کردن رشته ایمان و اطمینان به مقاصد الهی. و نیز به این ترتیب می‌توان فاصله شکاف معرفتی عظیمی را که میان گستره گفتاری و عقل نوشتاری وجود دارد سنجید، امری که پژوهش دقیق و گسترده‌ای را درباره این ناشناخته‌ای که باید به هر روی آن را «کشف» کرد ایجاب می‌کند.

فقیهان و مفسران کلاسیک در مقامی میانه این دو نظام معرفتی (نظام گفتاربنیادی مربوط به اسطوره و نظام نوشتاربنیادی مربوط به عقل) نشسته‌اند. آنان روایت‌ها را به صورت شفاهی و اولیه آن تدوین می‌کنند و درون‌مایه و پیام آن را می‌پذیرند و در عین حال برای پدید آوردن قانون اجرایی لازم (یعنی شریعت) راه‌حل‌های عملی در آستین دارند. زمینه‌ها و شرایط گذر از مرحله حکایت‌های گفتاری مورد قبول وجدان ایمانی به مرحله قانون واقعی و عملی که ناگزیر با معنای غیب گسستی ایجاد می‌کند، تاکنون کاویده و پژوهیده نشده است. در حالی که می‌دانیم نکته مهم همین جاست، زیرا تحلیل این جهش انتقالی است که امروزه در کانون توجه روان‌شناسی معرفت قرار دارد و نیز مورد توجه پژوهش‌های زبان‌شناختی و معناشناختی آفرینش معنا و در نتیجه نقد معرفت الهیاتی کلاسیک، یعنی تفسیر و فقه و علم کلام سنتی است.

از اینجا درمی‌یابیم که چرا وثاقت یا صحت این روایت‌های نقل‌شده - که برای فیلولوگ‌های تاریخ‌باور و نیز برای حدیث‌نگاران کهن بسیار مهم و ارجمند است - ارزشی ثانوی می‌یابد. روشن است که این مسأله از راه نشان دادن تسلسل تاریخی و زمانی به کشف دگردیسی‌ها یا متغیرهای موجود در نظام‌های معرفت‌یاری می‌کند و از این جهت سودمند و ضروری است. ولی اگر بخواهیم سرکشی تند و تیز وجدان ایمانی را در برابر هر گونه بازنگری انتقادی در تفسیر کلاسیک و معیارهای فقهی و حقوقی بنا شده بر روایت‌ها و حکایت‌های اسطوره‌بنیاد تبیین کنیم، دیگر از این روش کاری ساخته نیست. در این روی، مسأله اساسی ما تمایز میان معنای ثابت و گوهرینی است که درستی آن از سوی خداوند بیمه شده و پی‌آمدهای معنا که برآمده از حکایت است و کنش‌های منطقی-استدلالی که به تناسب هر نظام معرفتی خاص تفاوت دارد و تغییر می‌کند.

پی‌آیندهای معنا که برآمده از روایت‌هایی هستند که تفسیر سنتی می‌آورد، برای وجدان ایمانی معناهایی هستند دست‌کاری‌ناپذیر، آکنده از شگفت و شگرف و بل معناهایی متعالی و مقدس. ولی برای عقل انتقادی مدرن، پی‌آیندهای معنایی‌ای هستند که - اگر امر شگرف را که همزاد و همراه هرگونه معرفت اسطوره‌ای است به فرافکنی‌های خیال‌خانه آدمی تقلیل دهیم - به سرعت فرو می‌پاشند و نابود می‌شوند.

به این ترتیب، چنین که پیداست، جدال مومن و پژوهش‌گر تجربی پوزیتیویست - اگر به سطح دیگری که متین‌تر و درست‌تر باشد بر نرود - به دیوار بسته برخورد خواهد کرد. مرادم از سطح دیگر، صورت‌بندی روانی‌ای^۱ است که لزوماً با هر نظام معرفتی پیوند دارد. زمینه‌هایی که تکرار این مجموعه و نظام همراه آن را برای همیشه و به بهترین شکل تضمین می‌کنند در تعبد خشک به آموزه‌ها و قانون‌ها و آیین‌های دینی به وفور موجود است. با گسترش جامعه‌شناختی کنونی اسلام (= افزایش جمعیت مسلمانان) می‌توان نمونه‌های بسیاری از مجموعه‌های عاطفی و خیالی پیش کشید که نقشی همانند حکایت‌های مربوط به «الایش» یا «فرابری» معنای کلالة (از منظر وجدان دینی) و حذف ناخودآگاه (از دید عقل انتقادی) بازی می‌کنند. آنچه در این زمینه دیده می‌شود نه تنها تداوم این مجموعه روانی از سده نخست هجری تاکنون است، بل گسترش شتابنده و فزاینده این مجموعه نیز است که از افزایش جمعیت در کشورهای اسلامی و به کارگیری ابزارهای مدرن در تبلیغ گفتار سنتی اسلامی ریشه می‌گیرد.

قرائت آیه‌های ۱۸۲-۱۸۰ و ۲۴۰ سوره بقره

پاورز، خاورشناس امریکایی یاد شده، در کتاب پیش‌گفته خود این آیه‌ها را نیز بررسی کرده است تا تمایز مهمی را در تاریخ دانش ارث (یا علم الفرائض) وارد کند؛ یعنی تمایز میان ارث نهادن بدون وصیت و ارث نهادن با وصیت.

آیه‌های مورد بحث از این قرار است:

۱. مراد اکنون از صورت‌بندی روانی، ساختاری روانی است که از آغاز اسلام شکل گرفت و از آن هنگام تاکنون بر آگاهی و وجدان مسلمانان چیره شد. این صورت‌بندی روانی در روزگار ما - پس از استقلال کشورهای اسلامی از استعمار - گسترش بیش‌تری یافته است؛ زیرا در دوران استعمار، قلمروهای بسیاری به دلیل دوری از کانون‌های شهری و بیرون بودن از حوزه قدرت مرکزی از سیطره و نفوذ مصون بودند (مانند کوهستان‌ها و مناطق صحرائی و دور افتاده). پس از استقلال، رسانه‌های مدرن مانند رادیو و تلویزیون در خدمت نهادها و تبلیغات مذهبی قرار گرفتند و در نتیجه مردم آن مناطق نیز تحت تأثیر این صورت‌بندی روانی جمعی ستر پیوسته قرار گرفتند.

۱۸۰- بر شما مقرر شده است که چون یکی از شما را مرگ فرا رسد، اگر مالی بر جای گذارد، برای پدر و مادر و خویشان (خود) به طور پسندیده وصیت کند؛ (این کار) حقی است بر پرهیزکاران.

۱۸۱- پس هر کس آن (وصیت) را پس از شنیدنش تغییر دهد، گناهش تنها بر (گردن) کسانی است که آن را تغییر می‌دهند. آری، خدا شنوای داناست.

۲۴۰- و کسانی از شما که مرگ‌شان فرا می‌رسد، و همسرانی بر جای می‌گذارند، (باید) برای همسران خویش وصیت کنند که آنان را تا یک سال بهره‌مند سازند و (از خانه شوهر) بیرون نکنند. پس اگر بیرون بروند، در آن‌چه آنان به طور پسندیده درباره خود انجام دهند، گناهی بر شما نیست. و خداوند توانا و حکیم است.^۱

اهمیت این آیه‌ها در این است که آشکارا حق هر مومن را نه تنها در آزادی ارث نهادن برای هر کسی که می‌خواهد، که حتی وجوب وصیت کردن املاک برای پدر و مادر و نزدیکان - یعنی هر کس که در میان وارثان او حقی دارد و می‌تواند به اراده خود ارثی برای آن‌ها بر جا نهد یا آن‌ها را از ارث بی‌بهره کند - اعلام می‌کند. مشکل اینجاست که این آیه‌ها به وسیله دو آیه‌ای که پیش‌تر بررسی کردیم (آیه‌های ۱۱ و ۱۲ سوره نساء) ابطال یا نسخ شده‌اند. گفتیم ابطال شده‌اند در حالی که بهتر بود می‌گفتم آن‌ها اعلام کرده‌اند که این آیه‌ها باطل یا نسخ شده‌اند. این نکته سبب پافشاری مفسران را در به شیوه مجهول خواندن فعل یوصی، در آیه ۱۲ سوره نساء، فاش می‌کند با آن‌که ذوق سلیم عربی اقتضاء می‌کند که این فعل معلوم خوانده شود. بر این روی خود را در برابر اراده‌ای می‌بینیم که آشکارا و عامدانه تلاش می‌کند تا آزادی توریث (ارث نهادن) را منع و محدود و بل ملغی کند؛ به رغم آن‌که قرآن به صراحت در آیه‌های یادشده بر آن تأکید کرده است. به سخن دیگر، آدمیان قانون‌گذار (یعنی فقیهان) این اجازه را به خود داده‌اند که با آیه‌های قرآنی بازی کنند تا «دانش ارث»ی پدید آورند متناسب با الزامات و شرایط اجتماعی و اقتصادی جوامعی که فقیهان نخستین در آن بودند، یا بهتر است بگوییم الزامات و شرایطی که برآمده از منافع و مصالح و عادت‌ها و سنت‌های گروه‌های اجتماعی موجود در آن جامعه‌ها بود.

افزون بر بازی دستوری و معنایی با آیه دوازدهم سوره نساء، ابزاری که آنان برای ابطال آیه‌های ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۰ و ۲۴۰ سوره بقره به کار گرفتند، اصلی است که ناسخ

۱. ترجمه قرآن محمد مهدی فولادوند.

و منسوخ نامیده می‌شود. اگر داوری نهایی درباره مسأله قرائت‌ها و دست‌یابی به معنای حقیقی کلمه کلاله دشوار باشد، در عوض این امکان را داریم که از نو پرونده قاعده ناسخ و منسوخ را بگشاییم. بر این روی می‌توان به این حقیقت دست‌یازید که: منبع اصلی فقه - و در نتیجه قضا - بیش از آن‌چه قرآن باشد تفسیر است. به دیگر سخن، فقیهان قرآن را خوانده‌اند و به شیوه خاصی آن را تفسیر کرده‌اند و آن‌گاه تصمیم‌های خود را گرفته‌اند. آنان در تفسیرهای خود دانش‌های زبانی و گزارشی رایج در روزگار خود را (یعنی گزارش‌های آمده در ابواب اسباب نزول یا در کتاب‌های سیره‌نگاری و زیست‌نگاری) به کار گرفته‌اند. ادبیات موجود در این کتاب‌ها، سراسر، نیازمند بازنگری و بازخوانی در پرتو تاریخ انتقادی نوین است.

اصطلاح نسخ در قرآن به معنای ابطال و الغاء و براندازی وجود دارد. برای نمونه در آیه ۱۰۶ سوره بقره:

«هر حکمی را نسخ کنیم، یا آن را به (دست) فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا ماندنش را می‌آوریم؛ مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست؟» و آیه ۵۲ سوره حج:

«و پیش از تو (نیز) هیچ رسول و پیامبری را نفرستادیم جز این که هرگاه چیزی تلاوت می‌نمود، شیطان در تلاوتش القای (شبهه) می‌کرد. پس خدا آن‌چه را شیطان القا می‌کرد، محو می‌گردانید (فینسخ الله ما یلقى الشیطان)، سپس خدا آیات خود را استوار می‌ساخت، و خدا دانای حکیم است.»

همان‌گونه که نسخ به معنای لغوی - یعنی نوشتن - نیز در قرآن به کار رفته است؛ مانند آیه ۲۹ سوره جاثیه:

«این است کتاب ما که علیه شما به حق سخن می‌گوید. ما از آن‌چه می‌کردید، نسخه برمی‌داشتیم (انا کنا نستنسخ ما کتتم تعملون)»^۱

اما معنای سوم واژه نسخ - جایگزینی متنی به جای متن دیگر یا متنی پسین به جای متنی پیشین - اصطلاح برساخته عالمان علم اصول است که خویش را در برابر متون ناهمساز و متناقض می‌دیدند، لاجرم پس از چون و چرای بسیار این مفهوم را پدید آوردند و در نتیجه خود را ناگزیر از انتخاب متنی کردند که بیش‌تر به انسجام و هماهنگی و سازگاری میان

۱. ترجمه قرآن محمد مهدی فولادوند.

احکام شرعی - تثبیت شده به وسیله فقیهان نخستین - یاری می‌کند. به این ترتیب دانشی به عنوان دانش ناسخ و منسوخ پدیدار شد و پایه‌ی شکل‌گیری شریعت رشد کرد، آنهم در بستر شرایط و زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی‌ای که نیازمند کشف یا کشف دوباره‌ای از سوی تاریخ‌نگار جدید است. روشن است که این روشن‌گری تاریخی به خود متن قرآن ربطی ندارد، بلکه فاصله موجود میان آنچه من مقاصد قرآن می‌خوانم با آنچه شاطبی فقیه (و نیز فقیهان پس از او) مقاصد شریعت می‌خواند را باز می‌نماید. اگر چنین شود کار مهم و بل سرنوشت‌سازی انجام گرفته است؛ زیرا این تمایز، دین‌مردان معاصر (یعنی عالمان) را از بستن اتهام کفر به مردم باز می‌دارد؛ اتهامی که یا انگیزه آن حفظ امتیازها و در انحصار گرفتن حوزه امر مقدس و مدیریت امور آن است و یا به دلیل ناتوانی عقلی و فرهنگی آنان از درک تاریخ‌مندی حاصل کار فقیهان و اصولیان صورت می‌گیرد. آنان نمی‌توانند دریابند کار فقیهان و اصولیان در و رسوخ دادن آن صورت مثالی و قدسانی در وجدان (به قول طبری) اهل قبله یعنی در وجدان مسلمانان، اساسا تاریخ‌مند است؛ آن صورت مثالی‌ای که به یگانگی درون‌مایه احکام برآورده فقیهان با نص وحی دلالت دارد.

می‌دانیم که همه چالش‌هایی که درباره مسأله ناسخ و منسوخ وجود داشت، بر این پیش‌فرض استوار بود که شناخت واقعی و قطعی ترتیب زمانی نزول آیه‌های قرآن ممکن است. افزون بر این، مشکل دیگری نیز هست که برخی نویسندگان کلاسیک، به ویژه فخرالدین رازی بدان اشاره کرده‌اند: پذیرش اصل نسخ آیه قرآن با آیه‌ای دیگر مشکل کلامی مهمی ایجاد می‌کند، زیرا ابطال یک آیه معین به معنای تناقضی در اصل قرآن به مثابه کلام خداست و در نتیجه باید تا جای ممکن از این کار پرهیز کرد، چون ابطال کلام خدا روا نیست.

در مورد ترتیب زمانی نزول سوره‌ها و آیه‌ها، با آن‌که خاورشناسان از نظر روش شناختی به سامان‌تر و سازمان‌دتر از حدیث‌نگاران و نویسندگان مسلمان اسباب نزول هستند، دستاوردهای آنان بسی خرد و ناچیز و سست است. فقیهان نیز که حل اختلاف پدید آمده در مورد قراآت آیه‌های تشریحی و درون‌مایه‌های آن، وظیفه آنان بوده است خود را در برابر وضعیت دشوار و کلافه‌کننده‌ای یافته‌اند. این پرسش، دشواری این وضعیت را فرا می‌نماید که چگونه می‌توان با تکیه بر روایت‌های سستی که به شدت جای چون و چرا دارند، کلام خدا را دست‌کاری کرد و با تغییر مقاصد و اوامر خداوند خطر کرد؟ در مورد دو آیه ۱۸۰ و ۲۴۰ سوره بقره دیدیم که نه قرآن و نه حدیث، هیچ‌یک، هیچ دلالتی بر جواز نسخ یا الغاء ندارند. گفته شده که ابن عباس هم از آموزه نسخ به طور

کلی و هم از نسخ آیه ۱۸۰ سوره بقره با آیه ۱۱ و ۱۲ سوره نساء دفاع می کرد، اما دیگرانی همچون حسن بصری و ضحاک و طاووس و مسلم بن یسار از آموزه تخصیص دفاع می کردند. در مورد آیه ۲۴۰ سوره بقره، منابع کهنی که مورد استناد پاورز بوده است، جدال پرشور و شری را میان ابن زبیر و خلیفه عثمان بن عفان گزارش می کنند: «به عثمان گفتم: این آیه (یعنی آیه ۲۴۰) سوره بقره با آیه ۲۳۴ همین سوره نسخ شده است، پس چرا آن را از این سوره بر نمی داری؟... عثمان پاسخ داد: برادرزاده عزیزم! بگذار باشد، به خدا هیچ آیه ای را از جایی که برایش تعیین شده برنخواهم داشت.»

به این ترتیب، مقوله به تعبیر کلاسیک اسلامی «نسخ حکم بی نسخ تلاوت» را به وجود آوردند. این نکته اندیشه ای را به خاطر می کشاند و آن این است که چالش های پیچیده و پرهیاهویی که بر گرد مسأله ناسخ و منسوخ برانگیخته شد، پس از تدوین و تشکیل مصحف - که همه آیه های منسوخ را نیز در برداشت - به طور قطعی پایان گرفت و از این پس بود که ادبیات اسباب نزول توانست دل آسوده در بستر شرایط فرهنگی و سیاسی سده نخست هجری بیابد و گسترش یابد و پدیده ساختگی نسخ را با این بیان که آیه ناسخ پس از آیه منسوخ فرو آمده توجیه کند؛ در حالی که این ادبیات نیازمند بازنگری انتقادی تاریخی ای است که تاکنون صورت نگرفته است.

در مورد اجماع باید گفت که این امر جز در زمانه نزدیک به ما تحقق نیافته و طبری با آوردن روایت ها و گزارش ها و اسباب نزول، نشان می دهد که این برخوردها و جدل های جدال آمیز در روزگار او یک سره از میان نرفته بوده است، در حالی که هواداران اجماع که نسخ دو آیه یاد شده را تأیید می کنند برای تقویت دیدگاه خود حدیث مشهور «برای وارث، وصیت نتوان کرد» را به کار می گیرند.

من، از نظر شخصی، خطر نمی کنم و قدم در گستره تاریخی ای که خاورشناسان تلاش کردند چون و چرا در آنجا را تمام شده اعلام کنند، نمی گذارم. پاورز می اندیشد که می توان استدلال کرد که حدیث یاد شده تنها از سده چهارم هجری (۷۲۵-۷۰۰ میلادی) بود که به مثابه حکمتی حقوقی رو به انتشار و رواج نهاد. پیش از این آوردم که از این دست سخنان را در صورتی می توان بیان کرد که دستاویزهای تردیدناپذیر سنتی و میراثی داشته باشیم، به ویژه در وضعیتی که وجدان و آگاهی اسلامی در حالت فراجوشش و تب و تاب ایدئولوژیک به سر می برد.

حتی اگر همه این سندها و برهان ها را برای این استدلال در دست داشته باشیم، امر اساسی که در این میان ما را به خود دل مشغول می دارد این است که ما به جای

آن‌که پدیده دینی را مانند تاریخ‌نگار پوزیتیویست و خاورشناس، از موضع برتر و بیرونی بسنجیم و بازپرسی و ارزیابی کنیم، می‌خواهیم آن را درون قرائت خود از هر جامعه‌ای که در نظر داریم بگنجانیم و به شمار آوریم.

اجماع و راست‌کیشی

مسلمانان، به طور عموم، اجماع را یکی از اصول قانون دینی می‌دانند و خاورشناسان نیز در این باور از آن‌ها پیروی می‌کنند. اجماع مسلمانان بر این روی، یکی از مسائل عقیده و قانون (کلام و فقه) است که پذیرش آن به معنای لزوم گردن نهادن به آن است. همچنین یکی از نشانه‌های راست‌کیشی نیز است که یکپارچگی امت را بیش‌تر و صفوف آنان را تنگ‌تر می‌کند. پرسش اما، این است که: اجماع چه کسانی؟ و به چه تعدادی؟

پیش از هر چیز باید بگویم که نقد تاریخی نوین به ویژگی تعیین‌کننده اجماع پی‌برده است، یعنی این‌که: اجماع برآمده از دگردیسی اجتماعی و فرهنگی و برآیند چالش‌ها و چون و چراهایی است که زیر فشار الزامات ایدئولوژیک و اعمال نفوذهای سیاسی و نظام‌های معرفتی (که هنوز به طور کامل و دقیق مورد پژوهش قرار نگرفته‌اند) به‌گزینش برخی عناصر و حذف پاره‌ای دیگر انجامید.

بر این روی دیگر نمی‌توان صرفاً با آگاهی از وجود اجماعی آن را حجت و دستاویزی الزام‌آور برای همه امت دانست بلکه باید توضیح داد که هر یک از این اجماع‌ها در چه شرایط عارضی و تصادفی و نامنتیقی و خیالی پدید آمده‌اند. پژوهش تاریخی این شرایط

برای شناخت شیوه تولید جوامعی که تحت تأثیر پدیده کتاب و حیانی هستند گامی مهم است؛ یعنی برای فهم چگونگی شکل‌گیری و زایش این جوامع و نوع کارکرد آنها، نه شیوه تولید اقتصادی آنها به معنایی که در اقتصاد مارکسیستی به کار می‌رود. در این صورت می‌توان دریافت که راست‌کیشی مومنان که چونان عملی حق منطبق با علمی حق پذیرفته و زیسته می‌شود، به واقع چیزی نیست جز مجموعه تصمیم‌گیری‌های فقیهان، بنا به تصادف و به اقتضای اوضاع و احوال، که بعدها با صورت‌بندی‌های زبانی خاصی مانند اجماع اهل قبله (اجمع اهل القبله) اجماع مسلمانان (اجمع المسلمون) در متون مقدسی (که در واقع متونی بشری‌اند) گنجانده و ثبت شده است.

برخوردها و کنش‌های تفسیر کلاسیک اسلامی در این باب سرشار از شکاف‌ها و شک‌ها و تناقض‌ها و ناسنجیدگی‌های منطقی و سستی است. این چیزی است که نقد تاریخی نوین از آن پرده برمی‌افکند. وقتی خود را در پیش‌گاه چنین وضعیتی می‌بینیم - همان‌گونه که پیش‌تر گفتم - خود را ناگزیر می‌بینیم که با طرح پرسش‌هایی از این دست به مرحله و سطح دیگری از بحث منتقل شویم:

۱. از تفسیر اسلامی و دانش‌های پیوسته و پیرامونی آن مانند دانش اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، اخبار، نحو، خطابه و دانش معانی و غیره چه نظام معرفتی می‌توان بیرون کشید؟ جایگاه معرفت‌شناختی این نظام معرفتی چیست؟ مثلاً در این زمینه می‌بینیم که مفسران ناخوشایندی و بی‌مهری فراوانی دارند نسبت به هر امری که ناروشن و ناشفاف و پیچیده است و تعبیر رمزی و استعاره و مجاز و مثل سائر و حکمت را بر نمی‌تابند، در حالی که این مسائل، تأمل‌برانگیز و اندیشه‌سوزند. به سخن دیگر، فقیهان در تفسیر آیه‌های فقهی قرآن به مسأله نوع گفتار قرآن که در بافت اصلی خود اولویت را به تعبیر استعاری و سازوکارهای ویژه گفتار رمزی می‌دهد، توجه ندارند. در همین حال می‌بینیم که آیه‌های فقهی را به میانجی ادبیات اسباب نزول، به گزارش حکایت‌واری فرو می‌کاهند که این خود موجب گونه‌ای چارچوب‌بندی خیالی برای آیه‌های قرآن می‌شود و به تفسیر ظاهری و حرفی افراطی می‌انجامد. در این صورت آنها در عین آن‌که دست‌یابی به گوهر رمزی گفتار قرآن را به عهده صوفیان و باطنیان می‌نهند، خود به شیوه‌ای دیگر - به شکل گران‌بار و پر حجمی - کوله‌باری از انگاره‌های خیالی را بر دوش آیه‌های قرآن می‌گذارند تا رویدادها و کسانی را که قرآن همواره و پیوسته از نامیدن آنها پرهیز کرده، از نظر تاریخی و مکانی و عینی و به شکل محسوس، مشخص کنند. کتاب‌های اسباب نزول مانند داستان پیامبران (قصص الانبیا) که در دست هر قصه‌گوی عامی هست، در پی گسترش و پراکندن امر خارق عادت و امر شگرف در درون گفتار فقهی و تشریحی است؛

گفتاری که از بافت اصلی اسطوره‌ای خود جدا شده و از غایت تاریخی اولیه و جایگاه حقیقی خود بریده و وامانده است.

۲. این شیوه گزارشی و حکایت‌گرانه، گفتار قرآن را به چه صورت درمی‌آورد؟ این پرسش، بسیار بنیادین و ریشه‌ای است و در تعیین سرنوشت معنا و زمینه‌های تولید یا بازتولید آن نقش مهمی دارد. به سخن دیگر از روابط دوسویه میان عقل و نشانه^۱ می‌پرسد. این پرسش در مورد همه فرهنگ‌ها و همه سطوح فرهنگ جاری است و به ویژه هنگامی تعیین‌کننده می‌شود که نشانه‌زبانی در گفتاری دینی حضور داشته باشد که به مثابه کلام خدا فهم می‌شود و مبنای زندگی قرار می‌گیرد.

گونه رابطه یا روابطی که عقل با نشانه تبادل می‌کند به ما این مجال را می‌دهد که نوع عقلانیتی را که در هر فرایند معرفتی به کار رفته تشخیص دهیم: یعنی الزامات خیال یا خیال‌خانه‌ای که محیط به آن عقلانیت هستند، قید و شرط‌هایی برای آن تعیین می‌کنند. از راه فرافکنی بن‌مایه‌های گزارشی بر فضای گفتار قرآنی، آرام آرام، اجماع یا انواع اجماع‌هایی که راست‌کیشی هر یک از فرقه‌های اسلامی (سنی، شیعی و خارجی و غیره) را شکل می‌دهند، جلوه و تکوین می‌یابد. آن‌چه برای خیال‌خانه دینی مومنان مهم است، این نیست که ابن عباس در مورد نسخ به طور کلی و نیز نسخ آیه ۱۸۰ سوره بقره موضعی ایجابی و دفاعی داشته یا این که عمر خطاب توانسته رأی خود را در باب مسأله کلاله بیان کند یا نه. مهم این است که هر حکایتی، از راه افزودن رابطه‌ای زنده و «زیسته» میان شاهد و مصداقی خاص و کلام خدا و پیامبر، آن خیال‌خانه را تغذیه و فربه می‌کند. بدین‌سان رشته پیوسته و متمایزی پدید می‌آید که بی‌درنگ و مستقیم، نسل‌های پیاپی مومنان را به زمان تأسیسی یا زمان نخستین تاریخ رستگاری (یعنی زمان وحی و رستگاری در دیگرسرای = دارالآخره) می‌پیوندد.

از این پس روش تاریخ‌نگار انتقادی و پرسش‌های او از درمی‌آید تا این رشته را بشکافد و بگسلد. او این کار را از راه نفی انتساب بی‌دلیل و عاطفی مومن به هر حکایت شفاهی یا منسوخ (به شیوه طبری در بازگویی گزارش‌ها و حکایت‌ها در تفسیر خود) انجام می‌دهد و خواستار تأمل انتقادی در همه این‌ها می‌گردد. راست آن است که کنار هم نهادن حکایت‌ها به شیوه طبری، با امانت هر چه تمام‌تر سازوکار نقش و عمل این حکایت‌ها را در آن روزگار که به وسیله واعظان و حدیث‌گویان نقل شفاهی می‌شده، نشان می‌دهد و باز می‌تاباند. از این نکته نتیجه می‌گیریم که انتقال از مرحله گفتاری و

شفاهی به مرحله نوشتاری موجب تعدیل رابطه «عقل» با نشانه زبانی نشده است. مرادم از عقل در اینجا آن عقلی است که از خیال‌خانه جدا نمی‌شود و گشوده بر امر شگرف و پذیرای آن است. این عقل با نشانه‌ای زبانی پیوند دارد که هنوز شکسته و شکافته نشده است و تاریخ‌نگار فیلولوگ هنوز به شرح و تبیین آن کمر نبسته است؛ به سخن دیگر، آن گونه که نظریه جدید زبان می‌گوید، دال از مدلول و اسم از مسما جدا نشده است.

افزون بر این، به دلیل آن که حکایت‌ها و گزارش‌ها فرآورده‌ای جمعی‌اند، هر نشانه‌ای خود را گران‌بار از درون‌مایه‌های اجتماعی و ارزش‌های نمادینی می‌بیند که تراکم و انباشتگی آن‌ها در طول تاریخ، موجب تکوین هویت راسخ و ریشه‌دار هر گروه و فرقه شده است. بر این پایه می‌توان عوامل اختلاف‌های معناشناختی - یعنی رمزی - میان اهل سنت و شیعه و خوارج را تفسیر کرد. آن‌ها هر یک، نوعی رابطه «عقل» با نشانه را به کار می‌گرفتند ولی درون‌مایه‌های داستانی یا گزارشی متفاوتی را (که نام آن‌ها را حدیث می‌نهادند) بر فضای گفتار قرآنی فراقنی می‌کردند. این اختلاف‌ها در بن به سنت‌های فرهنگی پیشین این گروه‌های رقیب و همکاری یا دشمنی آن‌ها با دولت - امتی که پس از مرگ پیامبر به وجود آمد باز می‌گردد.

۳. این نظام نشانه‌شناختی نمادین - پدید آمده در طول سه سده نخست هجری - وقتی به کمک سازوکار اجماع، ملکه مشترک امت شد، دلالت‌ها و هنجارهای تدوین شده در کتاب‌های «راست‌کیشانه» را به طور مداوم و مستمر تولید می‌کند. می‌دانیم که مهم‌ترین خواسته و آرمان مسلمانان امروزی، پیاده کردن کامل شریعت است؛ نه تنها از این جنبه که مجموعه‌ای از هنجارهای حقوقی‌ای است که به گمان آن‌ها اگر اجرا شود ایده‌آل‌ترین نظام اجتماعی و سیاسی تحقق خواهد یافت بلکه به این لحاظ که نظام نشانه‌ای و رمزی‌ای است که برای پوشاندن جامه وحی (یا گفتار قرآنی) بر تاریخ بشری در جامعه و در نتیجه مشروعیت بخشیدن به کنش‌های آدمیان ناگزیر است.

۴. بر این روی، «راست‌کیشی» گستره فراخی برای پژوهش تاریخی می‌گردد. اگر در نظر بگیریم که از آن هنگام که قرائت‌ها و راه‌حل‌های تفسیری تثبیت شد (طبری در اینجا نقطه عطف زمانی مهمی است) و از سوی دیگر از هنگام دگردیسی درونی و رقابت‌آمیز مذاهب فقهی اصلی، موضوع‌های بررسی شده و ابزارهای عقلی و دستاوردهای فرهنگی و مصالح عقیدتی و نگرش تاریخی اندیشه اسلامی روبه‌روز رو به نداری و نزاری نهاد و به قالب‌های جزمی جامد تحول و تصلب یافت و به سطح عناصر معرفت تکراری و تقلیدی فرو افتاد، تا امروز. با این همه، برای شناخت میزان توانایی‌هایی که اندیشه عربی -

اسلامی در دروه «لیبرال» حد فاصل سال‌های ۱۸۵۰ تا ۱۹۵۰ برای شکستن بند و زنجیر راست‌کیشی داشته است، این دوره شایسته پژوهش است. این از جنبه دیگری نیز سودمند است؛ گشودن پرونده‌های سوخته از نو، پرونده‌هایی که ناروا یا از سر شتاب یا به نحوی که به خلصه شبیه است از سده چهارم هجری / دهم میلادی به بعد، بسته شدند. پژوهشی با این رویکرد در مورد دوران نوزایش عربی سراغ ندارم.

راست‌کیشی در مقام پدیده‌ای اجتماعی-فرهنگی، با قدرت و خشونت فزاینده‌ای از سال‌های دهه پنجاه (۱۹۵۰) چنگ و دندان نشان داد. عوامل بسیاری در این امر سهم داشتند از جمله: مبارزه علیه استعمار، فشار اسرائیل بر منطقه خاورمیانه، راهبردهای جدیدی که غرب برای سلطه بر جوامع عربی و اسلامی در پیش گرفته بود، افزایش جمعیت کشورهای اسلامی، پیدایش نظام‌های ناخواسته و ملی‌گرا و بی‌باک پس از استقلال، سیاست عوام‌فریبانه پان‌عریسم و گسست تاریخی ریشه‌ای با میراث (یعنی بازمانده فرهنگی اندیشه عربی-اسلامی کلاسیک). این گسست تاکنون نه تنها نااندیشیده‌مانده، بل از آن دسته اموری است که به دلیل توهم «اسلامی»‌ای که در مورد آن وجود دارد و راست‌کیشی‌ها هم بدان دامن می‌زنند، از سده پنجم هجری / یازدهم میلادی به این سو، اندیشه‌ناپذیر شده است.

منفی بودن مضاعف نتایج این عوامل - که از آغاز جوشش جنبش‌های آزادی‌بخش ملی فعال شدند و در پی سیاست‌های «ایجاد دولت ملی» پس از استقلال شدت و وسعت بیش‌تری یافتند، امروزه، هر کوششی برای نوسازی اندیشه اسلامی را اگر نگوئیم محال، دست کم دور از دسترس کرده است.

با این همه، از راه فراییش نهادن چند پیشنهاد برای تشکیل «الهیات-انسان‌شناسی -منطق» و وحی «به عبث» می‌کوشیم.^۲

1. Impensée

۲. اندیشه کلامی یا الهیاتی، پیدا یا پنهان، بر انسان‌شناسی خاصی (یعنی برداشت و دریافت خاصی از او) استوار است و برای شکل دادن به گفتار خود ابزارهای منطق را به کار می‌برد. به این ترتیب تار و پود پیوندی مفهومی و استنباطی میان سه دانش یاد شده: الهیات، انسان‌شناسی و منطق بافته می‌شود. خط‌های تیره میان این سه اصطلاح، نشانه رابطه آن‌هاست. روشن است که انسان‌شناسی در اینجا به معنای انگاره موجود و شکل گرفته از انسان در وحی توحیدی است و با دانش انسان‌شناسی مدرن بیگانه است. به واقع آنتروپولوژی در زبان فرانسه به هر دو معناست. به این معنا می‌توان از انسان‌شناسی قرآن در تمایز با مثلاً انسان‌شناسی بودایی سخن گفت. انسان‌شناسی به این معنا، یعنی مجموعه تعریف‌ها و تصوره‌های موجود از انسان (Anthropos) در قرآن.

عقل الهی، گفتارهای بشری

آنچه آوردیم آشکارا تأکید می‌کنند که باید با نقد نوین عقل اسلامی از مفهوم سنتی اجتهاد و فعالیت عقلی محدود آن فراگذشت. بی‌گمان تفسیر قرآن یکی از برترین کنش‌های معرفتی است. این کنش درگیر با مسأله معناست.

یورگن هابرماس^۱، فیلسوف آلمانی، با الهام و بهره‌گیری از اندیشه‌های لودویگ ویتگنشتاین^۲، فیلسوف اتریشی، در دو کتاب خود «نظریه کنش ارتباطی»^۳ و «آگاهی اخلاقی و کنش ارتباطی»^۴ به طور گسترده به این مسأله پرداخته است. نمی‌خواهم بگویم سراسر تفسیر سنتی (چه یهودی و مسیحی و چه اسلامی) را - که با مسأله عقل الهی رودررو بوده‌اند - باید بر پایه معیارهایی که فلسفه جدید زبان و ارتباط به دست می‌دهند، داوری کرد؛ ولی به هر حال مسائلی که این فلسفه آشکارا تبیین می‌کند به طور ضمنی در هر کنش تفسیری وجود دارد؛ حتی در تفسیر متنی که به جای عقل آدمی به وحی یا عقل

1. Jürgen Habermas (1929-)

2. Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

3. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Boston, Beacon Press, 1981.

4. Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, The MIT Press, 1990.

الهی تکیه دارد. امروزه ما شاهد پیدایش کاوش‌ها و اکتشاف‌های جدیدی در زمینه این مسائل تأویلی هستیم. اینک ناقدان و اندیشمندان نواز چگونگی پیدایش معنا و تحول‌های آن، و شیوه دریافت متن از سوی خوانندگان یا شنوندگانی که با هر رویکردی که دارند آن را بازنویسی یا بازفهمی می‌کنند، سخن می‌گویند. فیلسوفانی مانند هابرماس از ارتباط میان آدمیان و از عقلانیت بویا و نه ایستا و جامد، عقلانیت متکثر و گشوده بر داده‌های متغیر واقعیت و تاریخ و جامعه و غیره سخن می‌گویند. اکنون می‌بینیم که جوامعی که سراسر مدرن و پرتحرک‌اند ما را وامی‌دارند که سایه تاریخ‌مندی و دگرگونی را بر سر همه چیز بگستریم و نظام اجتماعی را مجموعه‌ای از هم‌آوردجویی‌هایی ببینیم که آن‌ها نیز متغیرند، هم‌آوردجویی‌هایی که رقابت میان گروه‌ها و غیره را امکان‌پذیر می‌کنند. در برابر این همه تحدی نوآیین و نوپدید، اندیشه اسلامی نمی‌تواند خود را در زندان عقل مطلق‌انگار و ذات‌باور فروبندد، عقلی که هنوز بدان مجال نداده که بنیادین بودن نقد کانت و مطلق بودن دیالکتیک هگل را دریابد.

برای مسلمانان امروزی دشوار است که جایگاه الهیاتی گفتار قرآنی را از شرایط تاریخی و زبانی عقلی که با تکیه بر عقل الهی گفتارهایی بشری را پدید می‌آورد جدا کنند. نقد فلسفی، پیش از هر چیز، گونه‌های معرفتی را که عقل می‌آفریند و تثبیت می‌کند بر می‌سنجد. راست آن است که اندیشه اسلامی کلاسیک این مشکل را حس کرده و دشواری آن را نیز دریافته بود و تلاش می‌کرد بدین صورت آن را حل کند که به قول ابن تیمیه^۱ بگوید که نسل صحابه در دوران وحی، «از قوت حافظه و عقل نافذ در مسائل دین و نیز ژرف‌بینی در مسائل تأویل و تفسیر و غیره برخوردار بودند». فرض بر این‌که این اصل را پذیرفتیم و ویژگی‌های عقلی عالی‌ای را بر همه افراد صحابه نخستین، پرهیزکارانه، فراقکتی کردیم، اما نسل دوم چطور؟ یعنی آیا این ویژگی‌ها بر همه فقیهان و مفسرانی که همه قرائت‌ها و معنای متن را رسمی و تثبیت کردند نیز منطبق می‌شود؟ وقتی طبری هر واژه یا عبارت قرآنی را که می‌خواهد شرح دهد، سخن را به شیوه معمول خود با عبارت «خداوند می‌گوید» آغاز می‌کند و آن‌گاه شرح خود را از پی آن می‌آورد، به هیچ‌روی این پرسش را نمی‌کند که این شرح او تا چه اندازه درست است و تا چه اندازه با کلام خدا مطابقت دارد. طبری، به هیچ‌روی، از شرایط امکان^۲

۱. تقی‌الدین احمد بن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ هجری)

۲. «شرایط امکان» (les conditions de possibilité) اصطلاحی است که میشل فوکو به ویژه در کتاب کلمات و اشیاء آن را بسیار به کار برده است. او برای توضیح چگونگی تأسیس یا تکوین شاخه‌ای از دانش از «شرایط امکان» آن سخن می‌گوید؛ یعنی آن شرایطی که نظم یا فضای مجازی (نه تجربی)

معرفت‌شناختی و سپس مشروعیت الهیاتی عقل انسان برای عهده‌دار شدن تبیین مقاصد کلی کلام خداوند نمی‌پرسد، مبدا کسی بگوید که در سده سوم و چهارم هجری عقل با پرسش‌های معرفت‌شناختی بیگانه بود. [این بهانه پذیرفته نیست] چون می‌دانیم که عقل ارسطویی، سراپا در دسترس روشن‌فکران مسلمان بود؛ اگر پیشاپیش آن را نفی نکرده بودند. بر همین قرار، [عالمان مسلمان] به جای عمق بخشیدن و غنا دادن به مجادلات مربوط به خلق قرآن، در چارچوب رویارویی گشوده و باور عقل فلسفی، عقل الهیاتی و عقل الهی، پرونده آن‌ها را شتاب‌زده و آسیمه‌سر برای همیشه بستند.

ابن رشد گامی چند در این راه برداشت ولی پشت دیوارهای مذهب فقهی مالکی زندانی ماند و در نتیجه نتوانست به آن اندازه که قدیس توماس آکویناس^۱ در رویارویی با مشکل کامیاب برآمد، کاری از پیش ببرد. این در حالی است که راهی که ابن رشد در قلمرو اسلامی گشود، پس از او یک‌سره بی‌دنباله‌رو ماند و به عکس اندیشه مسیحی به نیکی دریافت که چگونه به بهترین صورت از آنچه ما بحران تجدد می‌نامیم بهره‌گیرد. کامرانی و ناکامی میراث‌های فکری ادیان سه‌گانه کتاب، هر چه باشد وظیفه ما اندیشیدن به مسأله «الهیات-انسان‌شناسی-منطق» وحی است.

نخست می‌کشیم مراد از دو خط تیره‌ای را که این سه را به هم می‌پیوندند و در عین حال از هم جدا می‌کنند در یابیم؛ این سه قله تجلی کینونت و تکوین معنا را: خدا، انسان، منطق (لوگوس هم به معنای اندیشه و هم به معنای زبان).

زبان ابزار و خانه‌ای است که آدمی در آن و با آن می‌تواند هر چه را که می‌خواهد در نسبت با خدا یا خود یا جهان بیرونی بگوید و زندگی کند و تحقق بخشد. وحی، که در کلام خدا بازنموده می‌شود، همان زبان متعالی است. وحی آشکارا خود را فرا می‌نماید تا از سوی مردمان فهمیده شود و در زندگی واقعی آنان، به مثابه وحی، تجسم یابد. وحی خود را با تورات و انجیل و قرآن فرا می‌نماید؛ با این همه، به گونه‌ای بنیادین و ریشه‌ای گفتاری زبانی است و همه مشکلات جاری و معمول زبان و سویه‌های فرازبانی^۲ خوانش آیینی (تلاوت) و بار قدسی و اعمال عبادی و گوهر روحانی و حضور الهی و غیره در آن انباشته است. هنگامی که آدمی خود را در این سپهرهای مه‌آلود ناگفتنی رها می‌کند و

خاصی را تعریف می‌کنند که در چارچوب آن، شناخت‌هایی گوناگون می‌توانند با یکدیگر زندگی کنند، بیان یا توزیع شوند. این شرایط امکان تجربی نیستند و پیشینی (a priori) به شمار می‌آیند و قواعدی هستند که بر تکوین یا تحول شاخه‌هایی از دانش یا گستره‌هایی از شناخت حاکم‌اند.

1. St. Thomas Aquinas (1225-1274)

2. Métalinguistique

در آن خلسه دینی و شور حماسی و تکرار آیینی فرومی‌رود، ناگهان گفتار وحی به جهان الوهی آشنا و در دست‌رسی بدل می‌شود. در این صورت قانون دینی (یا به زبان عربی - اسلامی سنتی: شریعت) تنها راه مستقیمی است که به تحقق عینی قرب به خدا می‌رسد و انسان مومن را ولی‌الله می‌سازد. فقیهی که قانون شریعت را پدید می‌آورد و مومن ساده‌دلی که بدان تن در می‌دهد، هر دو، تجربه واحدی را از طاعت خداوند می‌زیند و در نتیجه تجربه واحدی از رفتن به سوی رستگاری در دیگرسرای. برای ما معاصران، فهم چنین انگاره‌ای از قانون دینی بسیار دشوار است؛ زیرا قوه قانون‌گذاری در جوامع کنونی در صلاحیت الهیات دانسته نمی‌شود.

در روزگاری که همگان بر سر تصورات سنتی مربوط به الهیات - انسان‌شناسی - منطقی، بی‌هیچ مناقشه‌ای، اجماع داشتند و آن‌ها را شالوده زندگی اجتماعی قرار داده بودند، فقیهان، علمی کامل تأسیس کردند: فقه و اصول آن؛ درست شبیه قانون کلیسا^۱ و هلاخای^۲ یهودی. هدف این علم، توجیه «عقلانی»^۳ و حیانی بودن قانونی دینی بود. این توجیه «عقلانی»، رستگاری اخروی انسان را از طریق عمل به آن قانون تضمین می‌کرد. همان‌طور که آوردیم، سازوکاری که برای توجیه و حیانی بودن این قانون به کار گرفته می‌شد، امروزه [از نظر معرفت‌شناختی] پرمشکل و تردیدآمیز است، زیرا مبانی فکری و ابزارهای تحلیلی این توجیه، دیگر فاقد انسجام و اعتبارند. بدین رو، در زمانه ما، روشن شدن سازوکارهای نشانه‌شناختی گفتار روایی، پژوهش تحلیلی استعاره و نماد و نیز مطالعه انسان‌شناختی انگاره‌های اسطوره‌ای دیگر به قصه‌ها و حکایت‌های سنتی مجال نمی‌دهند

۱. «قانون کلیسا» (canon law) مجموعه قوانین و قواعدی است که مرجعیت کلیسایی آن را وضع کرده و بر کلیسا، سازمان‌های مسیحی و اعضای آن حاکم است. این قوانین، روابط میان افراد و دادوستد بین آن‌ها را سامان می‌دهند و به موضوعات احوال شخصیه مانند ازدواج و طلاق محدود نمی‌شوند. در سال ۱۹۹۲، پاپ ژان پل دوم، رساله اجوبیه المسائل کلیسای کاتولیک (Catechism of the Catholic Church) را تأیید کرد و عمل به مقتضای آن را مجزی دانست. این رساله به صورت پرسش و پاسخ است و مجموعه اصول و هنجارهایی را دربردارد که هر مؤمن مسیحی باید در زندگی روزمره بدان عمل کند.

۲. هلاخا (به عبری: הלכה) به معنای «راه»، «سیر» و «مسیر»، به شریعت یهود گفته می‌شود؛ مجموعه قوانین، سنت‌ها و ارشادهای دینی که هر مؤمن یهودی مکلف است بدان‌ها عمل کند. هلاخا دربردارنده ۶۱۳ دستورالعمل، تعالیم تلمود، و تعالیم خاخامی، معروف به میتزفاست است.

۳. ار کون، واژه «عقلانی» را در گیومه می‌گذارد تا توجه خواننده را به تاریخی بودن این توجیه فراخواند. در پارادایم یا منظومه فکری سنتی، دستگاه فقه، چارچوبی عقلانی برای توجیه و حیانی بودن احکام شرعی به دست می‌داد که با دیگر پاره‌های آن پارادایم سازگار بود. از آنجا که پارادایم سنت، اکنون منسوخ شده، مبانی فقهی نیز در چشم انسان معاصر عقلانی به نظر نمی‌آیند. برای شرح بیشتر در این باره به کتاب به سوی نقد عقل اسلامی ار کون بنگرید.

که آگاهی ما را مُسخر جهان شگفت‌ها و افسون‌گرها و خارق‌طبیعت‌ها کنند و به بهانه گشودن قلب به سوی همه حقایق دینی، راه را بر هر اعتراض نقادانه ببندند (می‌دانیم که در قرآن قلب هم کانون شناخت شهودی است هم عقلانیت).

بی‌گمان، بر خلاف غرب سکولار، ذهنیت جمعی اسلامی معاصر، دست کم از سده نوزدهم به این سو، به گسست روانی و فرهنگی از گذشته، هنوز آگاهی نیافته است. این نه بدان معناست که توانایی اسلام برای مقاومت در برابر سکولاریزاسیون بیش‌تر از مسیحیت است؛ چون، به واقع، هر سه دین توحیدی، شالوده الهیاتی-انسان‌شناختی-منطقی وحی واحدی دارند. تفاوت اصلی میان مسیحیت و اسلام، در میزان نابرابر یورش‌های عقل علمی و تمدن تکنولوژیک بر هر یک از آن‌هاست. معنای این سخن آن نیست که الهیات، سرانجام، به دست انسان‌شناسی از میان می‌رود یا پالایش می‌یابد (بحث‌ها بر سر «مرگ خدا» را در غرب به یاد آورید). همچنین، مراد ما این نیست که اسلام دقیقاً به شکل مسیحیت غربی این تحول تاریخی را تجربه خواهد کرد.

بنابراین، ضرورت است که میدان فکری الهیاتی-انسان‌شناختی-منطقی را به روی دو مرحله بکشاییم: نخست باید همه موضع‌گیری‌های تبلیغاتی و فخر‌فروشانه‌ای را کنار بگذاریم که چنین وا می‌نمایند که اسلام، به دلیل برتری دینی و الهی‌اش، می‌تواند در برابر سکولار شدن مقاومت کند. دوم باید گریبان خود را از دست پندارهای سکولاریسم ایدئولوژیک برهانیم؛ یعنی گونه‌ای از سکولاریسم که ایمانی جزمی به عقل ناب و توانایی‌های بخشی آن و امکان دور شدن از عناصر خیالی روانی و ذهنی بشر دارد. تنها در این صورت، می‌توان وحی را در درون فضای معرفتی یک پارچه‌ای قرار داد. در چنین فضایی، عقل قادر می‌شود هم نمادگان^۱ دینی از رمق افتاده در جوامع ما را باز یابد و از آن بهره گیرد و هم با سکولاریسم مدرن در کاوش برای یافتن معناهای جدید همراه شود.^۲

اصالت عظیم و نوین این میدان فکری در والایش یافتن الهیات رسوخ‌یافته کنونی به انسان‌شناسی گشوده تا بی‌نهایت است؛ و در نتیجه، سترون کردن الهیات، تا دیگر قادر به زادن نظام‌های برده‌سازی فکری و فرهنگی در ادیان سه‌گانه توحیدی نباشد.

۱. الرمزية (Symbolism)

۲. از آنجا که ارکون به نفی و طرد مطلق امر دینی و قدسی از ساحت انسانی باور ندارد، در پی نجات دادن ایمان و توانایی آن برای غنی کردن تخیل و روح آدمی است. با نقد عقل اسلامی و برگزشتن از چارچوب الهیات و گذار به چارچوب روش‌شناسی علمی، ارکون میان عقیده و ایمان فاصله می‌گذارد و یگانه راه مسلمانی در عصر مدرن را تقدس‌زدایی از عقاید دینی و برتر دانستن ایمان بر عقیده می‌انگارد. تنها در چنین حالتی است که می‌توان میان مسلمانی و سکولاریسم فلسفی آشتی برقرار کرد.

ما به خوبی آگاهیم از میزان نتایج مصیبت‌بار ذهنیت‌های متصلب، منقبض و نامداراگری که به دست همین «الهیات» مدرسی، به ویژه در منطقه خاورمیانه، طی قرونِ متمادی، ریشه دوانیده است. تراژدی لبنان، جنگ اعراب-یهود و فلسطین-اسرائیل همچنان در خدمت تقویت گفتارهای طردگرانه، ناپذیرا و بیرون‌گذارانه متقابل اند^۱ که در توجیه جنگ «عادلان» یا «مقدس» به اوج خود رسیده‌اند.

شاید به نظر برسد در میانه پژوهش درباره اجتهاد و نقش آن در اندیشه اسلامی، چه جای یاد کردن از این رویدادهای فاجعه‌آمیز است. ولی اجتهاد، بنا به تعریف، کنش اندیشه‌نظری برای دست‌یابی به شناخت و جست‌وجوی مبانی الهی و معرفتی برای توجیه احکام شرعی است. به این معنا، اجتهاد [تنها کار فقیهان و مفتیان نیست؛ بلکه] فعالیت مشترک همه مؤمنانی است که رویاروی کتاب وحی شده‌اند. اجتهاد، از طریق آموزش دینی، موعظه، خطبه جمعه و سخنرانی‌های هر روزه، نظام‌های معرفی و عقاید توده‌ای عامیانه‌ای را آفریده که قوانین اخلاقی-فقهی و همچنین، یقینیاتی کلان درباره جهان، تاریخ، خدا و انسان را در ذهنیت میلیون‌ها مسلمان، به شکلی ژرف، درونی می‌کنند و در نتیجه، آرام آرام رفتارهای فردی و جمعی آن‌ها را سامان و سمت و سو می‌بخشند. از این رو، بازنگری در اجتهاد، ناگزیر، حقایقی را که مألوف‌تر و مأنوس‌تر و فراگیرترند، بیش‌تر می‌آشوبد و بر درخت عادت‌هایی که ریشه‌ای تناورتر دارند، محکم‌تر تبر می‌زند و کهنه‌ترین باورهای پیشینیان را از نو ارزیابی می‌کند.

[در عصر زرین تمدن اسلامی] اجتهاد کنشی تمدنی بود. در سه سده نخست هجری، مسلمانان با اجتهاد خود، زمینه پویا و آفرینش‌گرانه فکری و فرهنگی عظیمی را پدیدآوردند و نظام معرفتی ستبری را ساختند که بن‌مایه ساختارهای سیاسی و اجتماعی و حقوقی خاص تمدن اسلامی شد. اکنون، طبیعی و بل ضروری و فوری است که به آن سرزمین‌های متروک بازگردیم و از نو آن خانه‌های ویران را عمارت کنیم تا الهیات-انسان‌شناسی-منطق وحی را بر پایه تکاپوی آدمی برای آزادی خویش بازسازیم و آن را وسعت و غنایی مستمر بخشیم.

پروستار

به چه معنا می توان

در جامعه اسلامی از تسامح سخن گفت؟^۱

این عنوان نسبتاً بلند، ولی دقیق را در واکنش علیه رهیافتی برگزیدم که بنا به عادت خود می کوشد در گستره مفاهیم سنتی یا مدرن مانند: حقوق بشر، آزادی دینی، دموکراسی، شخص آدمی و غیره اسلام و غرب را به رویارویی عملی بکشاند.

فراخوانی به تسامح، در جوامع کنونی ما - که زیر بار چالش های نژادی، فرهنگی یا ملی و یا سیاسی در حال فرو شکستن هستند - امری ضروری و گریزناپذیر است.

موج های جوشان و خروشان مهاجرت در گوشه گوشه کره زمین نیز آتش این چالش ها را تیزتر می کند. درون چنین فضایی که آکنده از جدال ها و جنجال های بحران زاست، طبیعی است که مردم چشم ها را به سوی سنت های فکری استواری می گردانند که بنیادهای آن، مفهوم تسامح را مجال و ارج می دهد و روا می انگارد، در

۱. این مقاله برگردان فصلی از کتاب زیر است:

محمد ارکون، این هو الفکر الاسلامی المعاصر، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۳.

حالی که ما نمی‌دانیم در جوامعی که اقوام و احزاب گوناگون را در خود جای می‌دهد. تسامح - به معنای یک فضیلت اخلاقی یا بازدارنده فکری یا راه حل سیاسی - چه نقشی دارد؟

اندیشه اروپایی در پیوند دادن خاستگاه تسامح به نیرومند شدن فلسفه روشن‌گری در سده هجدهم و به طور کلی جنبش مادی و فکری مدرنیسم در غرب، درنگ نمی‌کند. بدین‌سان به آسانی استدلال می‌شود که مدرنیسم برای نخستین‌بار در اروپای غربی از راه اندیشه‌ای چون اندیشه تسامح پدید آمد. جدالی که ولتر در رساله درباره تسامح^۱ بدان دامن زد و نیز نوشته‌های اصحاب دایره‌المعارف دیدگاه مربوط به ادیان و همچنین دین مسیحیت را دگرگون ساخت. تا آنجا که شماری از فیلسوفان سده هجدهم، اسلام را به مثابه مثالی برای تعصب و عدم تسامح به کار می‌گرفتند.^۲

در این هنگام که ستیز ایدئولوژیک و آشناک اسلام و غرب را به چشم می‌بینیم، شماری از انگاره‌های منفی سده هجدهم درباره اسلام را نیز می‌نگریم که دوباره جوان شده و با ذهنیت ستیزه‌جوی غربی سازگار درآمده است. این ذهنیت برانگیخته و جوشان درباره اسلام، به سبب رواج جنبش‌های آزادی‌بخش و فعالیت‌های تند و سوزان و آشوب‌گرانه‌ای که در قلمروی اسلام روی می‌دهد، هر دم فربه‌تر و فجع‌تر می‌شود.

اگر بخواهیم - به مثابه مورخان منتقد - مسأله تسامح را در قلمروی جامعه اسلامی پژوهش کنیم، نه می‌توانیم این داده‌ها را نادیده انگاریم، و نیز اگر بخواهیم در این کار در دام زمان‌پریشی^۳ و مبالغه‌های ستایش‌آمیزی که مسلمانان در واکنش به انگاره‌های طعن‌آلود و تحقیرکننده غرب مصرف می‌کنند، در نغلتیم، ناگزیر باید به امور زیر بپردازیم:

۱. پیش از آن‌که چگونگی آغاز کارکرد تسامح را در گستره‌های اجتماعی-فرهنگی و سیاسی که دگرگون‌شونده (عامل تاریخ) و تنوع‌پذیرند (عامل انسان‌شناسی فرهنگی) بشناسیم، باید بدانیم که اصطلاح تسامح را به چه معنا به کار می‌بریم؟

۲. تأکید بر تفاوت میان اسلام و جامعه اسلامی و اندیشه اسلامی، می‌بینیم که حتی کسانی که با نخوت و خودپسندی عالمان اسلامی خوانده می‌شوند، در پژوهش داده‌های

1. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 1763.

۲. نگاه کنید به کتاب ولتر: تعصب یا محمد پیامبر، ۱۷۴۱. این نمایش تراژدی در سال ۱۷۴۲ در شهر لیل فرانسه به روی صحنه رفت.

Voltaire, *Mahomet ou le Fanatisme*.

3. Anachronism

ویژه در این سه ساحت، این تمایز بنیادین و مهم را فرو می‌گذارند و نادیده می‌گیرند (اینان خود را عالمان اسلام می‌خوانند در حالی که همواره از پدید آوردن گفتاری علمی درباره اسلام ناتوانند).

۳. هر حالت ویژه یا دوران سپری شده را باید در چهارچوب گستره معرفتی گنجانید که سویه‌های انسان‌شناختی (انترپولوژیک) داشته باشد و این تنها روشی است که به ما مجال می‌دهد از ارزش‌دآوری‌های منفی خرد حاکم (یعنی خرد غربی که پدیدآورنده مدرنیسم و سکان‌دار کشتی آن است) پرهیز کنیم. مراد، ارزش‌دآوری‌های فولکلوریک و مردم‌نگاشتی^۱ - به معنای سده نوزدهمی آن - است. این کاری است که خرد حاکم بیش‌تر اوقات با «اسلام» کهن و چندگون انجام می‌دهد.

برای این که این مبانی روش‌شناختی را به کار گیریم، ناگزیر از نقطه سوم آغاز می‌کنیم. تسامحی که اکنون از نو برای ما دلخواه و دلپذیر گردیده، درست از بی‌تسامحی‌ای زاینده شد که نظام‌های دینی سنتی متمرکز بر دستگاه دولت در گذر سده‌های بسیار، پدید آورده بودند، خواه در رأس دولت امپراتور ایستاده باشد، خواه خلیفه و یا سلطان و یا پادشاه؛ آنان مشروعیت خود را از قله‌های اقتدار دینی می‌گرفتند.

به واقع وضعیت مسیحیت و اسلام از این نظر، شبیه به هم است، زیرا گسترش آن‌ها به مثابه دو دین با ظهور امپراطوری‌ها یا کشورهایی که یک‌سره مرزبندی کلامی «راست‌کیشانه» قانون/حقیقت یا حقیقت/قانون (یعنی حق بنا به زبان قرآن) را می‌پذیرفتند، پیوند دارد. مراد از حق، حقی است که خداوند به آدمی می‌آموزد.

درست است که روش‌های دخالت خداوند در امور آدمیان در هر دینی با دین دیگری تفاوت دارد، ولی دستگاه‌های دولتی حاکم با روش ویژه خود، مشروعیت خود را از آموزه‌های مقدس و متعالی‌ای برمی‌گیرند که به اصطلاح ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی «رهبران امر مقدس» (یعنی رهبران دینی) همواره می‌کوشند از شکل ساختمان آن نگهبانی کنند. بدین‌سان در گذر تاریخ، نمونه‌ای برای کنش تاریخی پدید می‌آید و در شمار بسیاری از هم‌پیمانی‌ها و هم‌کنشی‌های قدرت سیاسی (یعنی دولت با همه اشکال گوناگون آن) با سیادت و برتری روحانی تجلی می‌یابد. این نمونه را در جوامعی می‌یابیم که به نام جوامع ام‌الکتاب/کتاب خوانده‌ام.

در پی تبیین دوباره این مفهوم نیستم، تنها آن را از این‌رو به کار می‌گیرم تا یادآوری کنم که پس از سده هجدهم در اروپا، ما شاهد ستیز دو نمونه از نمونه‌های تاریخی هستیم

که تا امروز نیز جریان دارد: نخست جامعه ام‌الکتاب/کتاب، دوم جامعه سکولار که بریده از هرگونه مبدأ یا نشانه قدسی و الهی است. جامعه‌ای که مشروعیت خود را بر بنیاد همه‌پرسی عمومی و مناقشه آزاد و دموکراتیک می‌سازد.

در این باره هرچه بگوییم، حق سخن را نگزارده‌ایم؛ باب و مجال منازعه همواره و هنوز میان این دو نمونه گشوده و هنوز نمونه «نو» نتوانسته است بر نمونه «کهن» پیروزی فرجامین و برگشت‌ناپذیر یابد. این یک حقیقت تاریخی و اجتماعی و فلسفی است.

(در اینجا باید بگوییم که خرد «مدرن» نمونه رقیب را نمونه سنتی می‌نامد تا آن را در ورطه گزافه و بی‌معنایی یا در دره کهنگی و پوسیدگی فرو غلتاند.) به گمان ما به دلیل بالا گرفتن جدل‌ها و طردها و حذف‌های دو سویه‌ای که نمونه‌ای نسبت به نمونه دیگر می‌ورزد، تصحیح انسان‌شناختی مفاهیم، امری ضروری شده است، این چیزی است که به ویژه پس از نوجوشی «اسلام» به مثابه نیروی تاریخی‌ای که خود را گزینه و بدیل نمونه «غرب سکولار» و «علمی» و «دموکراتیک» نشان می‌دهد، دیده می‌شود. گذاشتن این مفاهیم در میانه دو گیومه بدین خاطر است که گستره تاریکی و پوشیدگی این دو نمونه را نشان دهیم و نیاز به کاوش مجدد انتقادی آن‌ها را از راه تحلیل تاریخی و اجتماعی و انسان‌شناختی و فلسفی درشت کنیم.

هنگامی که این درجه را می‌گشایم، تمایز و تضاد درست را دیگر به ادیان گوناگون (مسیحیت، یهودیت، اسلام، بودایی و غیره) باز نمی‌گردانیم، بلکه مرجع آن را هم‌پیوندی و هم‌دستی فعال دین و دولت می‌دانیم، یعنی میان نمونه جوامع ام‌الکتاب/کتاب از یک سو، و میان شکست و شکافتن این عصیت به هم پیوسته و بروز نمونه‌ای که انقلاب فرانسه و خرد روشن‌گری زاییده شد.

مسأله تسامح در چارچوب این دریافت و تحلیل چگونه خواهد شد و چه فرا خواهد آورد؟

نخست آن که از نظر تاریخی-زمانی دو دوران وجود دارد: دوران پیش از گسست؛ مراد گسستی است که در سده هجدهم در اروپا پدید آمد. در دوران پیش از گسست چه می‌بینیم؟ در این دوران می‌بینیم تسامح به معنای آزادی دینی و حمایت قانونی از حقوق بنیادین «انسان» و «شهروند» از نظر روانی و فکری امری اندیشه‌ناپذیر^۱ [غیرقابل

اندیشیدن] است. سبب اندیشه‌ناپذیری آن نیز سلطه نظام‌های الهیاتی در طرد رقیبان بوده است. می‌دانیم که نظام‌های جزمی کلامی هر حقیقت وحی و در پی قدرتی را که پشتوانه هر طایفه دینی (خواه یهودیت، خواه مسیحیت، و خواه اسلام) است، در انحصار خود می‌دانستند. از نظر حقوقی، قانون اسلامی بیش‌تر از نظام‌های مسیحی، رفتاری متسامح دارد. مسیحیان و یهودیان در جامعه اسلامی جایگاهی داشته‌اند که به جایگاه ذمی (یعنی حمایت‌شونده) شناخته می‌شده است.

ولی نمی‌توان انکار کرد که این تسامح، از جنس بی‌پروایی و بی‌اعتنایی بوده و پاره‌ای تدابیر، آن را همراهی می‌کردند تا برتری حقیقت اسلامی را بر دیگر ادیان ثابت کنند و ارزش یهودیان و مسیحیان را نازل نشان دهند. روشن است که بازار کارزارهایی که پیش از این در میان یهودیان و مسلمانان، یا میان مسیحیان و مسلمانان گرم‌جوش بوده و اکنون در جامعه جدال اسلام و غرب خود را پدیدار می‌سازد، بیش‌تر جایگاه ذمی را دست‌مایه خود می‌کرده است تا تیر طعن و تهمت خود را به سوی سرشت متعصب اسلام و تداوم این سرشت روانه سازد، این اتهام از یک مغالطه تاریخی حکایت می‌کند که دیری است در مجرم شناختن جامعه کتاب ویژه‌ای (یا دین ویژه‌ای) و برای پشتیبانی از دیگر جامعه‌های کتاب به کار برده می‌شود. بر این بیفزاییم که پیش‌فرض‌های خرد روشن‌گری - یا نمونه خرد روشن‌گری - تنها برای مجرم‌انگاری اسلام به کار می‌آمده است.

هنگامی که به قلمرو اسلامی چشم می‌اندازیم، چه می‌بینیم؟ مسلمانان را می‌نگریم که پاره‌ای از آیات مناسب قرآن را بر می‌گزینند تا تسامح را در اسلام اثبات و استدلال کنند و نسبت به اتهام‌های برخاسته از خرد روشن‌گری غرب واکنش نشان دهند. این کنش و واکنش، خود هیچ‌کم از مغالطه تاریخی و بازی با حقیقتی در گذشته ندارد. از این‌رو من رویکرد و رفتار این‌چنینی مسلمانان را نمی‌پذیرم. من به نیکی می‌دانم که تفسیر کلیشه‌ای پاره‌ای از آیات که تسامح را بیش‌تر خوش می‌دارند و می‌پسندند، در برابر پیش‌فرض‌های کلامی سده‌های میانی و باورهای طردکننده و رقیب‌شکن آن تاب نمی‌آورند. این پیش‌فرض‌ها و باورها چنین‌اند که حقیقت مطلق یا (حق) را یک‌سره ملک خود می‌دانند و این حقیقت را در قاب یک دین یا طایفه اسلامی به مقام و مرتبه هستی‌شناختی و معرفتی حقوقی-روحانی بی‌مانندی فرا می‌برند.

بی‌گمان متون مهم اندیشه عربی-اسلامی بذره‌های نخستین اندیشه تسامح را در خود نهان دارند و روش رسیدن به تسامح به معنای مدرن آن را فرا می‌نمایند. این را در حالی

می‌گوییم که به شطح‌های صوفیان و گشایش‌های فکری و حجت‌آوری‌های کسانی چون حسن بصری، جاحظ، کندی، و توحیدی، معری و غیره می‌اندیشم، ولی همه این سنجش‌های درونی و حدس‌ها و دل‌مشغولی‌ها در چارچوب آنچه در کتاب‌های برگزیده ایران باستان به خرد جاویدان نامیده شده می‌گنجد. همه این‌ها در فضای عقلانی ویژه جوامع ام‌الکتاب/کتاب‌گنجانده می‌شود. و بنابر زمان‌بندی الهام گرفته از تاریخ اروپا، تنها ویژه سده‌های میانی نیست. چرا این را می‌گوییم؟ زیرا فضای عقلانی بسیاری از جوامعی که استشهد به آیات قرآن و احادیث پیامبر و چشم‌انداز «جهانی» خرد جاویدان در آن؛ تحقق ارزش‌هایی چون برابری و برادری و تسامح را باز می‌تاباند، تا اکنون همواره دنباله داشته است. همه این‌ها خواستنی و دل‌بردنی بوده‌اند، ولی تحقق آن‌ها به سبب ساختارهای اجتماعی و چارچوب‌های فکری حاکم محال می‌نموده است. نباید فراموش کرد که مراتب هر می‌ای جایگاه هر مرد آزاد و بنده یا هر طبقه برجسته یا پست یا گروه مومنان که به رستگاری در جهان آخرت وعده می‌شوند و گروه کافران که جهنم سرانجام و مقام ناخوشایند آن‌هاست، یا جایگاه مرد و جایگاه زن را مشخص و تعیین می‌کنند، از سویی جامعه به مثابه چیزی الهی و مقدس، مفهوم و مقبول بوده است. در چنین جامعه‌ای نشخوار مکرر ارزش‌های خرد جاویدان جز برای گروه‌ها و طبقه‌های برتر جامعه نیست. از این رو عنوان بحث من اصطلاح جامعه اسلامی را به کار می‌گیرد، نه اسلام به مثابه یک باور را.

اکنون: پس از گسست چه پدید آمده است؟

نخست آن که، می‌بینیم اسلام به مثابه یک دین و همچنین یک اندیشه اسلامی و جوامع اسلامی همه بیرون از رویداد ایستاده‌اند. در حالی که جوامع اروپایی شاهد دگرگونی‌های شتابناکی هستند که بورژوازی تجاری و سپس سرمایه‌داری در آن پدید می‌آورد، می‌بینیم که جهان اسلام به فرآیندهای خلاف آن سر می‌سپرد. همانند: تیره کردن آفاق فکری و تضییق کنش‌های فرهنگی و گسترش نظام قبیله‌ای و عشیره‌ای، هنگامی که قدرت‌های مرکزی ناتوان می‌شوند. این پارامترها همان‌هایی هستند که راه استعمار و سلطه بیگانه را هموار می‌سازند و اوضاع و احوال اقتصادی و سیاسی و فرهنگی را ناخوش می‌کنند و در پی آن به انفجار آتشفشان جنگ‌های آزادی‌بخش ملی، پس از جنگ جهانی دوم

۱. ابوسعید حسن بصری (۲۱-۱۱۰ هجری)

۲. ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۵-۲۵۶ هجری)

می‌انجامد. طبیعی است که این اشاره گذرای تاریخی شایسته گسترده شدن بیش‌تر است، ولی برای دلالت بر این که تسامح - در جوامعی که مانند جوامع اسلامی از سده سیزدهم به این سو روزگار غیر طبیعی و سختی را می‌گذرانند - محال می‌نمایند، بس است. از آن هنگام این جوامع شاهد فرآیندهای جداسازی و تمایز گروه‌های نژادی-فرهنگی و دیوار کشیدن میان آن‌ها و همچنین جداسازی نخبه‌های متمدن از طبقه‌های مردمی بوده است. بر این یقینیم که این فرآیندها بر پایه محک‌های قومی و زبانی و فرهنگی در مناطق و روستاها و شهرها انجام می‌شده است. به واقع، نظام عثمانی شکستن و شکافتن و تقسیم جامعه را به مجموعه‌های متمایز و بسته مجال و رواج می‌داده است. همچنین استعمارگران اروپایی، پس از آن نیز چنین کرده‌اند، و بدین‌سان دین به طایفه یا زاویه دینی و سلطنت به وراثت و اقتصاد به گونه‌ای گدایی دگرگون گردید و زبان به گویش‌های گوناگون پاره‌پاره شد (نگاه کنید که در مغرب کبیر بر سر زبان عربی و بربر چه آمده است) و فرهنگ نیز به آن‌چه پیر بودیو در پژوهش منطقه قبایل بزرگ الجزایر، سرمایه‌داری نمادین می‌خواند، نیازمند و فروکاسته می‌شود.

این جوامعی که به گروه‌های جدا از هم تقسیم شده‌اند و بر هویت ویژگی‌های خود غیرت دارند و بیش‌تر به ویژه اگر دور افتاده باشند، بر قدرت مرکزی می‌شورند، تا سال ۱۹۵۰ بیرون از دایره مدرنیسم بودند. درست است که نظام‌های استعمارگر می‌کوشند تا پاره‌ای از ریشه‌های جدا مانده نو شده‌ای را در درون این جوامع پدید آورند. مراد شماری از گروه‌های اجتماعی-فرهنگی است که ناگزیر نوسازی (مدرنیزاسیون) نهادهای اجتماعی-فرهنگی و مفاهیم آن را درک می‌کرد، ولی تأثیر آن محدود ماند. باید منتظر دستیابی به استقلال سیاسی و ظهور دولت ملی در همه جا نشست تا بتواند این گروه‌های بسته و گسسته و اقلیمی را در فرآیند «سازندگی ملی» یاری و توان بخشند. اکنون این توان‌مندی اجتماعی و سیاسی نوین نیاز ناگزیر به تسامح را به همه می‌فهماند. این وضعیت شبیه آن چیزی است که در سده هجدهم در جوامع مسیحی اروپایی می‌گذشت که (در آنجا نیز نیاز ضروری به تسامح حس شده بود) بدین‌سان معنا و مدلول پدیده تسامح را در می‌یابیم. تسامح فضیلت برادرانه‌ای نیست که آموزه‌های دینی یا فلسفی بزرگ بدان دستور دهند تا این که به صورت واقعیت ملموس در آید، بلکه پاسخ به نیازهای اجتماعی و ضرورت چاره‌ناپذیر سیاسی در دوران هیجان و هجوم ایدئولوژی‌های بزرگ است. همچنان که بازنگری در «ارزش‌های» ویژه هر گروه اجتماعی نیز به شمار می‌رود. می‌دانیم که از سده‌ها پیش زبان این گروه‌ها و باورها و عادت‌ها و نشانه‌های نمادین آن‌ها، هویت ثابت آن‌ها را می‌سازند. در پی آن، رسوخ و رویش تسامح در همه جا به دو

پیش شرط بنیادین نیاز دارد:

نخست اراده فرد در تسامح، و پیوند این اراده فردی به اراده سیاسی و جمعی در سطح دولت. در این باره می‌توان ادعا کرد که اکنون در بیش‌تر کشورهای اسلامی (که دربردارنده کشورهای عربی نیز هست) این دو اراده نیست و نابود است. ولی نبود این تسامح بیش‌تر به علل تاریخی و اجتماعی و انسان‌شناختی بر می‌گردد تا به خاموشی متون دینی یا کاستی در اندیشه اسلامی. وضعیت ترکیه در دوران کمال و اندونزی در سایه دولت سوهارتو گواه گفته ماست. می‌دانیم که گرایش ستیزه‌جوی سکولاری که آتاتورک از آن پیروی می‌کرد، ناگهانی و وحشیانه و وحشتناک و تسامح‌ناشسانه بود و سرانجام به فرجام ناخواسته‌ای رسید، یعنی ظهور جنبش‌های مبارز اسلام‌گرا یا واکنش انقلابی اسلام‌گرایانه. همچنین در اندونزی تسامح انکارناپذیر دینی با خشکی و خشنی ایدئولوژیک نظام حاکم همراه است: بدین معنا که در آنجا تنها سه حزب سیاسی مجال فعالیت دارند و احزاب دینی ممنوع هستند. و قرآن و احادیث پیامبر هیچ نقشی در بود، یا نبود تسامح ندارند. می‌توان نمونه‌های دیگری را نیز گواه آورد تا این دو گانه درهم تنیده را اثبات کرد. مراد، دو سویه تسامح و بی‌تسامحی است. همچنین بر این که رواج و روایی آن باید از سوی نظام‌های حاکم یعنی «دولت-وطن-حزب» انجام پذیرد، می‌توان برهان آورد. این نظام‌ها با اندیشه تسامح بازی می‌کنند یا آن را ادعا و بدان تظاهر می‌کنند، در حالی که فرهنگ فلسفی و تاریخی و انسان‌شناختی لازم برای هر کنش حقیقی و نامشروط به تسامح هنوز در همه محیط‌های اسلامی پدید نیامده است. (در اینجا میان تسامح کنش‌گر یا فعال و تسامح بی‌پروا و منفعل - که به واقع تسامح نیست - جدایی می‌افکنم.) [تسامح کنش‌گر بر پایه آگاهی و خشنودی از ارزش اختلاف و تنوع و تعدد کنش‌ها و اندیشه‌ها پدید می‌آید، ولی تسامح منفعل معنای اختلاف را در نمی‌یابد و بیش‌تر از سر تحقیر و ناپایدار است.]

این مسأله در تعیین شیوه‌های پیدایش تسامح و بی‌تسامحی در جامعه اسلامی پیش از ظهور دولت - وطن - حزب و پس از آن (یعنی پیش از استقلال و پس از آن) خود را نیرومندانه نشان می‌دهد. فاصله زمانی میان این پیش و پس، شکاف تاریخی ژرفی است: به حجم دو سده، یعنی از انقلاب فرانسه. این انقلاب همان است که نظام دولت-ملیت-جمهوری را به جای دولت پادشاهی - که دارای حق الهی بود (یا خود این چنین می‌پنداشت) - نشانند. این تفاوت تاریخی بیش‌تر در آن‌چه ویژه چارچوب‌هایی که این دگرگونی و فرهنگ فلسفی و علمی جاری در این چارچوب‌ها را آفرید، آشکار می‌شود. مثلاً می‌دانیم که همه دایره‌المعارف نویسان فرانسوی، از شهروندانی فعال تشکیل

می‌شدند که گرایش به تحقق اندیشه‌هایی داشتند که خرد روشن‌گری به واقعیت زنده روان ساخته بود: یعنی تحقق سیاسی و اقتصادی آن‌ها. این عده در جامعه اسلامی نیز پدید آمدند ولی تند و شتابناک گذشتند: یعنی در سده نهم و دهم میلادی. در آن هنگام طبقه‌ای از بورژوازی تجاری در مراکز بزرگ تمدن بودند که اومانیسیم عربی گشوده بر «خرد جاویدان» را مجال می‌دادند و اسلام در ساختار آن جز به مثابه عنصری چونان دیگر عناصر دست نمی‌برد. حالتی شبیه به آن، در میانه سال‌های ۱۸۵۰ تا ۱۹۴۰ در جوامع عربی و اسلامی پدید آمد و دورانی بود که به عصر جنبش نامیده می‌شد و در جهان عرب به شیوه ویژه‌ای جلوه کرد. در این دوران، به ویژه پس از فروپاشی سلطنت عثمانی، طبقه روشن‌فکران که در معرض تابش آموزه‌های عصر روشن‌گری بودند، می‌کوشیدند ظهور دموکراسی و لیبرالیسم را مجال دهند، ولی قواعد اجتماعی‌ای که پایه چنین جنبش و نظارت سیاسی بر نیروهای استعمارگر حاکم قرار می‌گرفتند، ناتوان شدند و نتوانستند «نوگرایی» حقیقی را در قلمرو اسلام مجال دهند. چیزی که در دهه‌های شصت و هفتاد دیده می‌شود، افزایش بسیار جمعیت و گسترش ایدئولوژی‌های ملی است که با مهاجرت فراگیر روستاییان به شهرها و نظارت شدیدی که نظام‌های حزبی بر هر چیز روا می‌دارند، پیوسته و هم‌پیمان است. این امر، جوامع اسلامی و عربی را به دامان شوک‌های تند و جنبش‌های فزاینده شورش‌گر و خشم‌آلوده مبارز انداخت. این چیزی که در پی خود تنوع و تعدد ایدئولوژی‌های افراطی را نیکو می‌انگارد. ولی با همه این‌ها می‌توان و باید از سرشت ویژه این توقف و تحول در راه نوسازی پرسید. چندی پیش فرانسوا میتران رئیس‌جمهور [سابق] فرانسه احساس کرد که چالش‌های ایدئولوژیک در فرانسه بیش از آن‌چه باید، نرم و آرام شده است از این‌رو فرانسویان را فراخواند که آتش مناقشه‌های سیاسی را افروخته‌تر و تیزتر کنند.

یکی از وزیران او نیز در همین سایه و سویه، معرکه‌های سیاسی را به تلاطم و تپش فراخواند. این به چه معناست؟ آیا بدین معناست که شکوفایی و تشکیل دموکراسی بی‌احزاب خودگرا و متعصب بر یک رهیافت، امکان نمی‌یابد؟ آیا در اینجا میان کسانی که به اومانیسیم تسامح‌گرا و باز باور دارند و کسانی که تنها می‌خواهند به قدرت برسند و نمی‌توانند جز با شعله‌ور ساختن مناقشه‌های آشوب‌زا و تند با همه فرآورده‌های آن بدان دست یابند، ناسازگاری و ستیز پدید نمی‌آید؟

با این تأمل‌ها و مقایسه‌ها خواستم نشان دهم که مسأله تسامح یا عدم تسامح در جوامع معاصر سویه‌ها و معناهای گسترده‌ای دارد و اگر این حالت را جدا از این یا آن سنت فکری یا دین، ژرف‌سنجی و پژوهش کنیم، سودی به دنبال نخواهد داشت. آن‌چه از

سر خطا و نادانی صد چندان درباره «اسلام» گفته می‌شود، نمی‌تواند از سیاق کلی مراکز جهانی قدرت بریده باشد؛ جایی که گرایش همه ملت‌ها را سمت و سو می‌بخشد.

آیا امروزه روشن فکر مسلمان ممکن است؟^۱

این پرسش به ذهن خواننده کتاب احسان نراقی خطور می کند، همان گونه که من طی سرگذشت خود در مقام یک دانشگاهی و پژوهنده و تحلیل گر نقاد اندیشه اسلامی، با آن روبه رو شده ام. می دانیم که مفهوم روشن فکر بدان معنا که در اروپا از زمان ابلار^۲ یا مونتینی^۳ یا اراسموس^۴ یا حتی طی سده هجدهم فرانسه پدید آمد، نزد عربان معادلی ندارد.

در دوران کلاسیک (عصر زرین تمدن اسلامی) ادیب، کسی بود که پاره ای از کارکردهای روشن فکر اروپایی را داشت، با این تفاوت که بیش تر از فرهنگ عمومی و آموزه های لازمی مایه می گرفت که سبب وابستگی وی به حلقه های شهری می شد. در این محافل، تبادل دانش ها تابع آداب و سنت ها و شیوه هایی بود که موقعیت شخصی افراد را ارتقا می داد و نقش انتقادی آن ها را تعریف می کرد. گواه این واقعیت را در نمونه یگانه

۱. این نوشتار، مقدمه محمد ارکون بر ترجمه عربی کتاب احسان نراقی با عنوان *از کاخ های شاه تا زندان های انقلاب* (در نسخه فارسی «از زندان شاه تا زندان اوین») است:

احسان نراقی، *من بلاط الشاه الی سجون الثورة*، تقدیم، محمد ارکون، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۹

2. Pierre Abélard (1079-1142)

3. Michel de Montaigne (1533-1592)

4. Desiderius Erasmus (1466-1536)

ابوحیان توحیدی^۱ می‌توان یافت.

یاد کرد ابوحیان، بی‌سببی نیست، زیرا که شخصیت وی آراسته به جان بیدار و برنده و پویایی است که به انسجام اخلاقی و سیاسی جامعه ایرانی-عراقی روزگار دیلمیان حرص می‌ورزیدند. ابوحیان، بدان‌سان که بعدها احسان نراقی می‌کوشید تا نقاد اثرگذار و دوراندیش و رک‌گوی حاکمان عصر خود در ری - تهران قدیم - و بغداد و شیراز باشد. وی کتابی باریک‌بینانه، جسورانه، درشت‌گویانه و چشم‌گیری علیه دو وزیر بزرگ روزگار خویش نوشت با نام در نکوهش دو وزیر.^۲

بی‌گمان نراقی بر سنت ایران باستان که در ادبیات اندرنامه‌ها بازتابیده، آگاهی دارد؛ ادبیاتی که تبار آن به عهد ساسانیان می‌رسد و ادیبانی چون ابن مقفع^۳ و مسکویه و خواجه نظام‌الملک^۴ یکی پس از دیگری آن را زنده کردند و پاس داشتند.

نراقی طی گفتگوهایش با شاه، به یمن دانش و استواری و پارسایی اخلاقی و شوقش برای حفظ خیر موجود (همان «مصلحت» مشهوری که فقیهان مسلمان در پی آنند)، فرصت یک روشن‌فکر-ادیب را می‌یابد که در پرده، حقایق را برای امیر بازگوید و نقدها و پرهیزگاه‌هایی که نمی‌شناسد، بدو باز نماید.

روشن‌فکر-ادیب، اگر بنا به موقعیت به قضاوت منصوب شود، صرفاً مانند دانشمندی که در ایضاح و تطبیق احکام شریعت سررشته‌ای کامل دارد عمل نمی‌کند، اگرچه دانشمند نیز علی‌الاصول، در شناخت شریعت و غم‌خواری بر آن دریغ نمی‌ورزد. روشن‌فکر-ادیب اما نمی‌تواند به این میدان درآید، بکله می‌تواند پیوند و پیمانی با حاکم بسازد که استوار بر داد و ستد آزاد و پایدار بر سر مسائلی است که در زندگی سیاسی و اجتماعی و نیز در حیات روزمره اهمیت بیش‌تری دارد.

این همه را در سخنان نراقی با شاه می‌بینیم، سخنانی که در گستاخی و گشودگی و نقادی اوج می‌گیرد بی‌آنکه استواری خود را فرو بگذارد. در حالی که شاه سوار بر مرکب دلهره‌فزاینده‌ای است که به سبب فشارهای اجتماعی و گرافه‌روی‌های ساواک و رواج اندیشه‌های سیاسی-دینی و خویش‌داری یا طرد دوستان غربی برانگیخته شده،

۱. ابوحیان توحیدی (۳۱۰-۴۱۴ هجری)

۲. ابوحیان علی بن محمد التوحیدی، اخلاق الوزیرین، «مثالب الوزیرین، الصاحب ابن عبّاد و ابن العمید، حقه و علق حواشیه، محمد بن تاوایت الطبیخی، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۲.

۳. ابو محمد عبدالله ابن مقفع (۱۰۶-۱۴۲ هجری)

۴. خواجه نظام‌الملک طوسی (۳۹۶-۴۷۱ شمسی)

سخنان روشن فکر-رایزن، در بستر سنت اسلامی ای که مفهوم دولت قانون، یعنی حمایت از فرد شهروند در آن غایب است، اهمیتی غریب می‌یابد.

در این فضا، فضای پیش از انقلاب، روشن فکر می‌تواند به خود رخصت جسارتی بزرگ دهد و امیر می‌تواند تا اندازه‌ای به صداقت سیاسی سخنانی که پیش تر و بنا به عادت، آن‌ها را به جد نمی‌گرفت یا از بُن نمی‌شنید، اعتراف کند.

اکنون و با درگذشتن وقت آن، اهمیتی ندارد که اعتبار آگاهی‌ها و هشدارها و نظرها و واشکافی‌های این روشن فکر-رایزن را بسنجیم و بدین خاطر، چندان در این ساحت درنگ نمی‌کنیم، به ویژه آن که واکنش‌های مصیبت‌بار و یک‌باره تاریخ را بدان می‌دانیم، خاصه آن که رد پای نراقی در زندان‌های انقلاب، روشنی بیشتری بر آن می‌افکند.

روشن فکری که بتواند به کاخ‌های فرعون‌ی شاه بار یابد، اگرچه به انتقاد از سیاست‌های وی و داشتن او به احترام بیش تر ارزش‌های مردم و اسلام، نمی‌توانست از چنگ انقلابی‌ها برهد. نمونه نام‌داری را می‌توان آورد، ابن مقفع، نویسنده رساله پر آوازه‌ای برای خلیفه منصور^۱، که طی آن‌چه تاریخ‌نگاران، انقلاب عباسی خوانده‌اند به ناگه کشته شد. به رغم آن که روزگار از این قصه‌ها بسی در آستین دارد، می‌توان تداوم نمونه‌هایی را که روشن فکر را در بند، کارش را تبا، نوشته‌های کوتاه و بلندش را نابود و حضورش در جامعه اسلامی را انکار می‌کند، در آینه تاریخ یافت.

افزون بر این، شجاعت و شکیبایی و عزم پیوستگی و اراده کاوندگی و بیدارگری انتقادی و استواری نظر و امید قانع کردن برای منع گزافه‌روی‌ها و گذر از موقعیت‌های اصلاح‌ناپذیر و گشودن افق‌هایی برای پیشرفت را نیز می‌توان یافت. روشن فکر همه این‌ها را باید در برابر هواداران مطلق نظام غربی و مدیرانی که از «کلام خدا» سر می‌کشند، از سر بگذرانند.

احسان نراقی که در خانواده‌ای ریشه‌دار در سنت اسلامی و هم هنگام گشوده بر تجدیدی ضابطه‌مند، زاده و پرورده شده، ناگزیر این ویژگی‌ها و کاردانی‌ها را داشت، تا بتواند زندگی خود را برهاند و پس از سی ماه زندان در سایه نظام خمینی، آزادیش را بازیابد.

آرامش و همدلی مهربانانه وی طی دوران دستگیری‌اش، با پیوندهای نیکویش با همه افرادی که در زندان به دوستی گرفته، آدمی را غافلگیر می‌کند، همان زندانی که وی در

۱. رسالة الصحابة در: عبدالله بن المقفع، آثار ابن المقفع، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۹.

آن «جهان کوچکی از اجتماع را می‌دید که به امانت تمام، حقایق انقلاب را باز می‌تاباند». نشانی از سرکشی سترون یا کینه در میان نیست، به عکس، ذوب و جذب بی‌پیرایه و به دور از تصنع در همه صوری که جامعه از لابه‌لای آن خود را نشان می‌دهد. بی‌گمان از دهه پنجاه به این سو، به صورت قاعده و استثنا، برای شخصیت‌هایی در جهان سوم، زندان نردبانی ناگزیر برای رسیدن به مناصب وزارت و سفارت و ریاست‌جمهوری بوده است، نراقی با این همه، روشن‌فکری آگاه به سرنوشت شهروندان خود و جهان اسلام باقی می‌ماند و هنگامی که زنجیر از پایش می‌نهند، بازگشت به منصب خود در یونسکو را خوش‌تر می‌دارد، یعنی مقام مدیریت بخش جوانان که در سال ۱۹۶۹ از سوی رنه مائو بدان گماشته شد.

بدین‌سان نراقی بیش از هر گاه دیگر، تجربه گران‌سنگ خود را در مقام یک میانجی به کار گرفت، میانجی فرهنگی میان جوامع اسلامی‌ای که پایکوب کزروی‌های ایدئولوژیک و ناکامی بیشینه حکومت‌ها در گستره اقتصاد و سیاست است، و غربی که دمی از راهبردهای معطوف به چیرگی و بهره‌کشی تهی نیست. نراقی، گوهی خود را از پایان شاه و طلیعه‌های انقلاب، در رویکرد دیگری نیز به نمایش نهاده، رهیافتی که بر دگردیسی تاریخ ایران در کتاب آموزش و دگرگونی‌های اجتماعی در ایران، از سده هفدهم تا سده بیستم^۱ روشنی می‌افکند.

بر این بنیاد، سرگذشت نراقی، نشان می‌دهد که روشن‌فکر در جوامع اسلامی می‌تواند پاره‌ای از وظایف روشنفکر معاصر را انجام دهد: تعهد به تقدم حقوق اندیشه در حقیقت‌گویی، به رغم دشواری شرایط؛ پشتیبانی از کرامت انسانی، آن‌گاه که هوس‌های انقلابی به مصادره اموال و اعدام‌های شتاب‌زده و داوری‌های دل‌خواهانه دامن می‌زند؛ پناه بردن به همه ابزارهای اثرگذار و عقل سلیم و نمادهای اخلاقی و دینی سنتی برای نجات دادن زندگی بشری، کاستن ستم، رهانیدن بی‌گناه، خاموش کردن ماشین خیره‌سری، انگیزش وجدان، راهنمایی مسئول، در کار آوردن مدارا و مروت در جنگی نابرابر، آن‌گاه که جانی در خطر است... این است که مفهوم و نمونه عینی نقش روشن‌فکر مسلمان، نمونه‌ای که اندک نیست، اما از زمانه زوال اندیشه‌های فراخوان به آزادی و سازندگی ملی، ارج خویش از دست داده است. روشن است که حضور چنین روشن‌فکرانی مسلمان، در جوامع لرزان و از هم گسیخته و پراکنده و در تهدید داخل و خارج ضروری است، ولی کافی نیست.

1. Ehsan Naraghi, *Enseignements et changements sociaux en Iran du VIIe au XXe siècle*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, 1992.

نمی‌توان از یک فرد به تنهایی انتظار داشت که از دردهای ملموس مردمان بکاهد و در همان هنگام کاری ریشه‌ای برای بنیادگذاری دوباره نظام ارزش‌ها و مبانی قانون‌گذاری و چارچوب فکری تحلیل و ارزیابی - به قصد وارد کردن جوامع اسلامی معاصر به روند جاری تاریخ - انجام دهد. چنین است که پرسشی که در آغاز سخن، درباره نقش روشن فکر مسلمان جوشید، با توجه به وظیفه‌ای که میلیون‌ها زن و مرد امروزه در انتظار دارند و طلب می‌کنند، سویه‌های واقعی خود را پیدا می‌کند.

بازنگری در مبانی، مستلزم بازاندیشی تاریخی و انسان‌شناختی و فلسفی و فقهی اصول شریعت اسلامی است، بدان شیوه که اندیشمندان سده‌های میانی سنی و شیعی صورت و سامان دادند. «انقلاب اسلامی» که خمینی آن را رهبری کرد بر این اصل مسلم انگاشته تاریخی و فقهی استوار است که اندیشه شیعه امامی سده‌های میانی (۱۰۵۰-۷۵۰) شایستگی فکری و روحانی و قضایی کامل خود را برای جوامع کنونی حفظ کرده است. خمینی چونان اصلاح‌گری از تبار امامان دوازده‌گانه و در امتداد آن‌ها ظاهر شد، گرچه در این میان سلسله بلندی از نظام‌های نامشروع و «طاغوتی» تا زمان رضاشاه، این تداوم را گسسته بودند؛ اصلاح از راه ترجمه قرآن به کمک مفاهیم انقلابی ایدئولوژی‌های مارکسیستی - لنینیستی و همان‌طور که در آن ایدئولوژی‌ها پرولتاریا و بورژوازی سرمایه‌داری در برابر یک‌دیگرند، در این ترجمه نیز مستضعفین و مستکبری رویارویند و دشمن، کفر و استکبار است و عدالت مستقر و نهایی به دست مستضعفان میسر می‌شود، آن هم زمانی که خمینی فرصت تاریخی را در اختیار آن‌ها گذاشت، یعنی «یوم الله» دوازدهم بهمن ماه ۱۳۵۷، به مدت ده روز پیاپی تا بیست و دوم، که دهه فجر نامیده شده است.

بدین ترتیب، تا زمانی که ایام هجرت به سرآید، مستضعفان، حزب‌الله را می‌سازند. هجرت خمینی از نجف به پاریس، شبیه هجرت پیامبر است که شهر کافران و مشرکان و منافقان را ترک گفت تا به یاری انصار و مهاجران، مدینه‌ای موافق اراده الهی بسازد، تا نصر و رسالت تاریخی و اخروی وی به طریق لایانفصام فیه، تأیید و تأکید گردد.

اگر گزارش رسانه‌های نوشتاری و گفتاری و نیز سخنرانی‌های رسمی و گفت و گپ‌های روزانه در ایران را از «یوم الله» به بعد مطالعه کنیم، به روشنی توان دینامیک عناصر تاریخی اسلام را برای همانندسازی در خواهیم یافت. از تاریخ اولیه اسلام (۶۶۱-۶۱۰) گرفته تا مقاومت شیعی در برابر غاصبان اموی و عباسی، تا اوج آن در کشته شدن امام علی و فرزندش حسین. با این همه، مهم دانستن این نکته است که این الگو در همه موقعیت‌های انقلابی تکرار می‌شود، خواه در مسیحیت، طی عصر روشن‌گری اروپا، یا

طی جنگ‌های آزادی‌بخش در برابر استعمار، یا با خیزش‌های ملی معاصر.

این الگو که بیان‌کننده سرگذشت تاریخی شکل‌گیری نخستین جماعت مسلمان در حجاز است و در قرآن به سطح تعبیری اسطوره‌ای برکشیده شده، نخستین تبیین سیاسی و اجتماعی و نهادی و قضایی و دینی‌ای است که مسلمانان در اختیار دارند، تبیینی که تاکنون توان‌مندی خود را برای تکرار و گسترش و اعتبار تاریخی بی‌مانندی حفظ کرده است (تا آنجا که پایان غم‌بار و فراگیر و حتمی مارکسیسم-لنینیسم نیز بر پایه آن درک می‌شود).

قدرت این الگو در گسترش و اعتبار، می‌تواند صدور آسان انقلاب اسلامی را به کشورهای سنی مذهبی مانند مصر و الجزایر توجیه کند؛ همچنین فراخوانی به اسلامی کردن حکومت را در نظام‌های گوناگونی مانند پاکستان، مراکش، سودان، عربستان سعودی و غیره.

بدین روی در می‌یابیم روشن‌فکری که دست و پایش در چنین قید و بندهای تاریخی و سیاسی و ایدئولوژیکی گرفتار است، چرا نمی‌تواند آشکارا و بااطمینان، مبانی شریعت اسلامی و مسلمات آن را بازننگری و بازسازی کند. طی سه سده نخستین هجری مفهوم شریعت اسلامی، موضوع مناقشه‌های نظری بارور و چالش‌های سیاسی و اجتماعی حادی میان شیعه و اهل سنت بوده است. اسماعیلیان، این مناقشه را نزاع فقه-فلسفه دانستند و از نظر سیاسی آن در خلاف فاطمیان از سال ۹۰۹ تا ۱۱۷۱ تجسم بخشیدند. در محیط‌های اسلامی، چالش‌هایی که برای دستیابی به مشروعیت صورت می‌گرفت، همواره به پس‌زمینه الگوی مدینه ارجاع داده می‌شد؛ الگوی مدینه بدان شکل و شمایل که حافظه و خیال‌خانه^۱ اجتماعی مسلمانان آن را ساخته بود و بر سر این که چه کسی از آن تقلید راستین می‌کند، همواره رقابت وجود داشته و هر فرقه‌ای حقانیت خود را با پیروی راستین از آن‌چه خود الگوی واقعی مدینه نبوی می‌خوانده توجیه می‌کرده است (پیروی از رفتار پیامبر در مدینه و آموزه‌های علمی و خلفای پیامبر، راست‌کیشی بنیادگرایی را می‌آفریند که نیرومندتر از راست‌کیشی قدرت حاکم و واجب‌الاطاعه بود).

۱. اصطلاح خیال‌خانه (Imaginaire) جدا از واژه خیال (imagination) است. خیال‌خانه بر پدیده تاریخ‌مندی دلالت می‌کند که در حافظه یا ذهنیت جمعی فرا آمده و انگیزش‌پذیر است؛ به دیگر سخن شبکه‌ای از تصاویری است که هر دم امکان دارد ناخودآگاه و به گونه یک واکنش، انگیخته و تحریک شود. ارکون این اصطلاح را از کورنولیوس کاستوریادیس وام گرفته است. در این باره به اثر مهم او بنگرید:

Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999.

خیمینی و هواداران وی این نبض گاه‌های قدیمی، ولی زنده و تپنده را در دست داشتند و با برانگیختن آن می‌خواستند طاغوت یعنی حکومت جور و نامشروع را ساقط کنند. جنبش‌های اسلامی هر یک برای از بین بردن نظام‌های وابسته به طاغوت غربی با یک‌دیگر رقابت می‌کنند، چون هر یک می‌خواهند خود را بیش از دیگران پیرو الگوی اسلامی بنمایانند تا بتوانند نامشروعیت نظام‌هایی مانند نظام شاه و سازوکارهای دموکراتیک در اروپا را بیش‌تر اثبات کنند. این جنبش‌ها بیش از آن‌که به اسلام در مقام یک اندیشه و فرهنگ بنگرند، به چشم یک نیروی عظیم برای بسیج‌گری توده‌ها نگاه می‌کنند.

ویژگی مشترک همه اشکال پناه بردن به مشروعیت اسلامی برای دست‌یابی به قدرت، از پایان عصر فاطمیان تاکنون این است که در هیچ‌یک از این‌ها نمی‌توان آن بحث‌ها و مناقشه‌های نظری موجود در دوران تمدن اسلامی را پیدا کرد، درحالی‌که امروز فقه نمی‌تواند آن مشروعیتی را که به واسطه فلسفه و قانون و انسان‌شناسی قضایی و تاریخ نهادها و تاریخ نظام‌های الهیاتی و فلسفی و جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی مدرن حاصل می‌شود به ارمغان بیاورد. همه اشکال قدرت و همه دستگاه‌های مربوط به دولت در کشورهای اسلامی، بریده و بیگانه از کاوش‌ها و پژوهش‌های نظری‌ای است که طی قرن گذشته در غرب لیبرال پدید آمده است.

در فضای اندیشه انتقادی و بحث‌ها و نوآوری‌هایی که عبارت «پایان تاریخ»^۱ بدان گواهی می‌دهد، نه فقط با سقوط دیکتاتوری پرولتاریا که همچنین با فروپاشی بنیادهای فلسفی و علمی کمونیسم، بحران عقل سیاسی^۲ شدت یافته است؛ در حالی که اندیشه اسلامی در حالت گسست، هم از ریشه‌های گذشته خود است و هم از خطرخواهی‌های کنونی عقل مدرن و جستجوگری‌های وی برای یافتن بنیادهای تازه‌ای برای دانش و اشکال نوینی از عقلانیت.^۳

بی‌گمان آموزه‌های نادرست مرده‌ریگ گذشته، گذشته‌ای که به خوبی شناخته و پژوهیده نشده، بیش از اندیشه انتقادی و پیش‌تاز معاصر، خود را با وضعیت کنونی جوامع اسلامی منطبق می‌کند، امری که نشان‌دهنده مقاومت فزاینده سنت گذشته همراه با تحقیر دانش‌های غربی است، زیرا که تنها علم اعتمادپذیر، علوم اسلامی به شمار می‌آید

1. Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992.

2. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1988.

۳. محمد ارکون، من فیصل التفرقة الی فصل المقال، این هو الفكر الاسلامی المعاصر، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۳.

که از نظر هستی‌شناختی در کلام‌الله ریشه دارد. این چالش ایدئولوژیک بنیانی فکری ندارد و گمان نمی‌رود که صرفاً با تدریس علوم اسلامی بتوان از آن فراتر رفت، بلکه باید با پژوهش‌های انتقادی انسان‌شناختی از مدرنیته و در عین حال با تحلیل دوباره همه آموزه‌های به ارث رسیده دینی از آن درگذشت و به دوران تازه‌ای رسید. این شرط لازم برای رسیدن به وضعیتی است که جوامع سنتی و مدرن بتوانند تفاهم پیدا کنند و تاریخ همبستگی را آغاز نمایند. همبستگی در پژوهش علمی و تطبیق نتایج این پژوهش بر همه جوامع، دو ضرورت اساسی برای دانشمندان و صاحبان تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اقتصادی است. تاکنون، اما، دستاوردهای علمی پیشرفته تنها در معدودی از جوامع به کار رفته، یعنی در کشورهایی که امتیازهای تاریخی و جغرافیایی و اقتصادی دارند و این دستاوردها را برای استوار کردن موقعیت سلطه فنی و سیاسی خود به کار می‌گیرند.

در جوامع استعمارزده پیشین، چنین تصور می‌شد که پس از رهایی از سلطه استعمار به آسانی می‌توان با دگرگونی‌هایی که حاصل مدرنیته علمی و تکنولوژیک است رویارو شد، اما جنبش‌های بنیادگرا و مطالبات متصلب آن‌ها در واکنشی سخت به فشارهای خارجی، با خشونت ساختاری فراگیر پدید آمد. این بنیادگرایی، آن‌گونه که بسیاری اعتقاد و اصرار می‌ورزند، ارتباطی با ادیان «قدیمی‌تر» و به‌خصوص اسلام ندارد.

این جوامع، وظایفی را به ادیان نسبت می‌دهند که با مقتضیات تاریخی هر زمان، تغییر می‌کند. رادیکالیسم انقلابی منسوب به اسلام از دهه هشتاد، بیش از آنچه به متون بنیادگذار اسلام [قرآن و حدیث] پیوند داشته باشد، به الزامات افزایش جمعیت و دولت‌ها و ملت‌هایی مربوط است که حقوق بشر و نظام‌های اقتصادی و مالی بین‌المللی را نادیده می‌گیرند، همچنین به مخیله و حافظه توده‌ای که با آن‌ها بازی می‌شود. این واقعیت‌ها باید در چارچوب روش‌ها و ابزارهای تفسیری متفاوتی از آنچه الگوی اندیشمندان سده‌های میانی بود، تحلیل شود، یعنی اکنون مشروعیت تازه‌ای را برای اسلام باید بازسازی کرد تا بتوان صفت اسلامی را به کار برد.

اینها تحولات، به نظر من، ناگزیر و آزادی‌بخش اندیشه معاصر است که تجربه احسان نراقی، در برخورد با دو شکل ناهمگون مشروعیت در بستر کشور اسلامی آن‌ها را ضرورت می‌بخشد: یکی مشروعیت شاه که به مدرنیته‌ای توهم‌آمیز و بی‌ریشه در جامعه ایرانی متوسل شده، مشروعیتی که بر خلاف وعده‌هایش در مورد دگرگونی مثبت در پاره‌ای بخش‌ها، با انتقادات و اعتراض‌های نراقی و راه‌حل‌های پیشنهادی وی مواجه می‌شود، و دیگری مشروعیت انقلاب اسلامی که در آغوش انگار هاس اسطوره‌ای از

گذشته می رود و کامیابی های مدرنیته را به نحو جزمی نفی می کند (یعنی به ویژه، آزادی زن، احترام به حقوق بشر، بنا نهادن ساختاری این جهانی برای قدرت، تثبیت دولت قانون و ظهور جامعه مدنی که بتواند از کژروی های ایدئولوژیک دولت جلوگیری کند، اعتلای مقام فرد-شهروند-شخص...).

امیدوارم گواهی زنده نراقی، بر پایه وضعیت نمونه ایران، همه پژوهش گران تاریخ معاصر در غرب و خاصه جهان اسلام را به اندیشیدن در باب زمینه های شکل گیری انسان مداری و تأسیس تمدنی تازه، تمدن هزاره سوم، بیرون از چارچوب خودخواهی های مقدس قومی و جماعت های قبیله ای و نژادی و خواست های واپس گرایانه و شرکت های چند ملیتی بزرگی که همه جا در پس استراتژی های سلطه گرانه مادی خود به زیان ارزش های متعالی و روحانی و اخلاقی و فرهنگی بشر هستند، وا دارد. من خود مانند نراقی، پس از جنگ الجزایر مصرانه تلاش کرده ام آرزوهای بزرگی را که جوامع اسلامی را برمی انگیزد بشناسم و بفهمم، جوامعی که پا در سنت گذشته اسلامی دارند و مجذوب الگوهای زبانی «رسالت» نبوی^۱ و «صور نمادین و ایده آل» هستند، صوری که در قالب اندیشه انتقادی و پژوهش تاریخی آزادی بخش گنجانده نشده است. این آرزوها به شکل اعتراض ها و انکارها و کینه ها و طردها و نفی هایی که در عین خطرناکی قابل تفسیرند، رستاخیز می کنند. خردهای روشن روزگار ما باید این آرزوها را به سمت اهدافی چون عدالت، همبستگی، پیشرفت و کرامت، رهنمون کنند و نیز به - آیا می توانم جسارت کنم و بیفزایم - عشق، که همواره دل مایه هر وجدان بشری را می سازد.

محمد ارکون

پاریس، آوریل ۱۹۹۳

1. Cf. Raphaël Draï, *La Communication prophétique : La conscience des prophètes*, Paris, Fayard, 1993.

جایگاه اندیشه اسلامی معاصر^۱

اندیشه دینی در میان متفکران عربی سیرتی دیگرگون با آنچه نزد ماست دارد. به واقع همسایگی و برخورد با اندیشه‌های غربی به آن‌ها این مجال را داده است که از چشم‌اندازی نوین در میراث کهن بنگرند و نیز تصویری دیگر از اسلام در گستره معرفت دینی نقش بزنند.

در میان روشن‌فکرانی که به قلمرو اندیشه دینی عربی منسوب‌اند، محمد ارکون روشن‌فکر نام‌دار الجزایری تبار فرانسه در جای ویژه‌ای می‌ایستد. نظام فکری ارکون که روئیده و بالیده در زمینه فضای فکری فرانسه است به ژرفایی، پیچیدگی و ابهام شناخته می‌شود. دامنه پژوهش و اندیشه او گسترده و نو است. ارکون خود باور دارد که در برابر دو جریان فکری قرار دارد: نخست جریان بیرونی که اسلام‌شناسی کلاسیک (اسلام‌شناسی مستشرقان) است و دیگر جریان درونی که اسلام‌شناسی سنتی شمرده می‌شود. او در برابر این دو جریان، اسلام‌شناسی کاربردی را فرایش می‌نهد و مبانی آن را شرح و بسط می‌دهد.

۱. نوشتار بالا در معرفی کتاب زیر است که در مجله کیان، سال ۱۳۷۶، به چاپ رسید:
محمد ارکون، *این هو الفکر الاسلامی المعاصر*، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۳.

بی‌تردید شناخت و سنجش اندیشه‌های او برای رشد و فربهی اندیشه دینی در دیار ما ضرورت دارد. فرآیند شناخت و سنجش، جز با انتقال کلیت فضای فکری او به سنت روشن فکری دینی ایران و آشتی دادن این سنت با ذهن و زبان او مجال امکان نخواهد یافت.

آخرین کتاب او با عنوان *جایگاه اندیشه اسلامی معاصر* با ترجمه هاشم صالح از فرانسه به عربی به چاپ رسیده است. عنوان فرعی این کتاب با اشارت به نام دو کتاب از ابو حامد غزالی و ابن رشد «از فیصل التفرقه تا فصل المقال» است. در این کتاب جامعه و معرفت دینی (اسلامی) معاصر از روزنه جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی نگریسته شده و ارکون کوشیده تا پرسش‌های نوینی را که در گستره اندیشه معاصر روییده، در برابر اندیشه معاصر اسلامی بنشاند و پاسخ بطلبد. در این مجال تنگ، درنگی کوتاه بر این کتاب می‌تواند سایه‌ای از اندیشه او را در آینه ادراک اندازد.

در دیباچه بلند این کتاب، ارکون به گسست معرفت‌شناختی در اندیشه اسلامی و گذر آن از مرحله آفرینش اسطوره‌ای و بهره‌جویی از خیال‌خانه به مرحله همبسته دیدن معانی و تاریخ‌مند انگاشتن پاسخ‌هایی اشاره می‌کند که به نیازهای دینی، کلامی، فلسفی و سیاسی و فرهنگی داده می‌شود. این گسست معرفتی که امروزه آشکارا میان مبادی و مبانی و مقدمات و دستگاه مفهومی و چارچوب تفکر کهن و نوین اسلامی یافت می‌شود، انبوه پرسش‌هایی را در پیش ما نهاده که هرگز نمی‌توانسته است به خانه خیال سنت پیشین گام بنهد و اندیشیدن در این باره را مجال امکان دهد. (این همان چیزی است که ارکون آن را عنصر نااندیشیده یا اندیشه‌ناپذیر در دوره‌ای معین می‌نامد). در دیدگاه ارکون سکولاریسم و مدرنیسم و بسیاری از پدیده‌های معاصر معرفتی دیگر، در قلمرو نااندیشیده‌ها یا اندیشه‌ناپذیرها در تفکر اسلامی می‌ایستند و وظیفه روشن فکر و عالم دینی معاصر، اندیشه‌پذیر کردن یا اندیشیدن درباره همه عناصری است که از قرن پانزدهم تاکنون در حوزه تفکر اسلامی، اندیشه‌ناپذیر یا نااندیشیده مانده‌اند. او چنان می‌اندیشد که فرایند نقد عقل اسلامی باید به نقد عقل روشن‌گری و عقل مدرنیسم نیز پردازد؛ و در این باره که با مقتضیات تاریخ‌نشست و پیوست دارد به جنبش فکری مشترکی با اروپاییان و مسلمانان و به ویژه اعراب و ترک‌های همسایه دریای مدیترانه دست یازد.

ارکون خود از فیلسوفان پست مدرن است، ولی مراد او از عقل پست مدرن با آنچه که فیلسوفان و متکلمان امریکا و اروپا می‌گویند یکی نیست. او فراخوان نقد و بازنگری مدرنیسم غربی از چشم‌انداز ساختار تاریخی و فکری ویژه عقل اسلامی است و همواره

به کارگیری روش کاربردی برای دریافت کاستی‌های هر عقل در قیاس با عقل‌های دیگر را توصیه می‌کند، در حالی که متفکران غربی‌ای که سخن از پست مدرنیسم می‌گویند، خود مانند متفکران مدرنیسم پیش از خود در فضای غرب سلطه‌جو می‌زیند و نگاه‌شان از آن مرحله فراتر نرفته است. عقل پست مدرن در اندیشه ارکون، جدا از همه عقل‌های سنتی رایج مانند عقل روشن‌گری و عقل مدرنیسم و نیز عقل دینی در جلوه‌های سیاسی نوین آن است. او باور دارد که باید اندیشه دینی معاصر و اندیشه غربی به چشم‌انداز عقل پست مدرنی که او بدان فرا می‌خواند، دست یابند و لذا، در دیدگاه او، بازاندیشی در بنیان‌های مشترک فلسفی پست مدرنیسم بایسته است. او خود بخشی از موضوعاتی را برمی‌شمرد که عقل اسلامی باید بدان پردازد تا بتواند در سلوک به سمت تفاهم یادشده گام بزند.

نخست فرد و شهروند که در تفکر سیاسی و حقوقی دو مفهوم نوین‌اند با تصویر اسلامی انسان که دربردارنده آن چیزی است که ویژه شخص^۱ است، تفاوت ژرفی دارند.^۲ فرد و شهروند که پدیدآورنده جامعه متمدن‌اند، حکومت قانون را در پی می‌آورند و حکومت قانون با جامعه متمدن به هم‌کنشی دست می‌یابد.

این تأثیر و تأثر دوسویه، تجربه‌ای است که عقل اسلامی در هیچ‌یک از مراحل تاریخی به خود ندیده است و کاملاً پدیده‌ای ویژه جوامع اروپایی است. مورخان معرفت و جامعه اسلامی باید از سبب عدم رویش نظام قانونی بر پایه هم‌پیمانی و هم‌کنشی میان حاکمیت قانون و حمایت از فرد شهروند و جامعه متمدن پرسش و کاوش کنند. ارکون پاسخ به این پرسش را جز در پژوهش گسترده تاریخی و جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی در ساختار گروهی و تباری جامعه بی‌امکان می‌یابد.

وی ایستار کلام مسیحی را در برابر اندیشه نوین، بسیار متفاوت و بیگانه با کلام اسلامی می‌داند، چرا که متکلمان مسیحی مدعی‌اند که عقل کلامی باید مقتضیات پژوهش علمی نوین و فرآورده‌های کارکرد عقل نقاد را جدی بگیرد، ولی اندیشه اسلامی معاصر، روش‌ها و قالب‌سازی (یا الگوسازی)های علوم اجتماعی را هرگز برنمی‌تابد و آن‌ها را به نشان غربی بودن‌شان می‌راند و شایسته اسلام نمی‌یابد. ولی به رغم این، هم در کلام مسیحی و هم در کلام اسلامی - و نیز کلام یهودی - موضوع‌های بنیادینی مانند پدیده وحی، جامعه‌های ام‌الکتاب / کتاب نبوت، مسأله حاکمیت و قدرت هنوز بر

1. Person

۲. ارکون در این کتاب تفاوت شخصی با فرد و شهروند را آشکارا باز نموده و شرح داده است.

پایه مبادی سنتی و دستگاه مفهومی کهن بررسیده می‌شود. در فصل نخست که با عنوان «برای آموزش انسان‌شناسی ادیان» آغاز می‌شود، ارکون تأکید و تکیه بسیاری بر ضرورت آموزش سکولار تاریخ ادیان بر پایه پرسش‌ها و گستره‌های معرفت‌شناختی انسان‌شناختی اجتماعی-فرهنگی دارد. مراد او از آموزش سکولار تاریخ ادیان، کشف گوهر ادیان و وظایف تاریخی و ضرورت‌های فرهنگی و جایگاهی است که هیچ دیدگاه انسان‌باورانه (اومانستی) تاکنون نتوانسته است آن را بگیرد.

ارکون فرهنگ فرانسه را با وجود باز بودن نسبی و قوت فلسفی و فرهنگی‌اش، هنوز تا اندازه‌ای بسته می‌بیند. از این رو که هنوز سنت اسلامی و عربی را به دیده علمی، همسان و همسنگ با میراث مسیحی و لاتینی نمی‌بیند، به ویژه آن که ساختارگرایی - که در دوران اخیر سایه سنگین خود را بر تفکر فرانسه افکنده - می‌خواهد میان پژوهش ادیان و حیانی و پژوهش ادیان آسیایی - که در قلمرو پژوهش مستشرقان می‌نشیند و اسلام را نیز در بر می‌گیرد - فرق بگذارد. ساختارگرایی در گستره زبان‌شناسی و انسان‌شناسی چنین آموخته که می‌توان به علوم انسانی دقیق نازرشی دست یافت، از این رو، از پژوهش و کاوش در ادیان و حیانی دست شسته، بحث قوم‌شناسی و قوم‌نگاری خود را در جوامع سنتی و کهن - که هنوز به وصف «بدوی» خوانده می‌شود - منحصر می‌کند، تا این که از حیطه ارزش‌ها بیرون و بریده باشند؛ و حتی میان ادیان و حیانی نیز جدایی می‌افکنند و اسلام را همچون یهودیت و مسیحیت موضوع پژوهش نمی‌دانند و آن را یا به گونه قوم‌نگارانه و یا چون ادیان آسیایی بزرگ به روش شرق‌شناختی مورد پژوهش قرار می‌دهند.

ارکون ادیان را بیش از هر چیز در سه سویه معرفتی بررسی می‌کند: معرفت اسطوره‌ای، معرفت تاریخی و نقد فلسفی؛ و به تفصیل درباره حاجت شدید جوامع نوین به اسطوره سخن می‌گوید.

در فصل دوم، ارکون به طرح و شرح نظریه پیچیده خود درباره جامعه‌های توحیدی (یهودی-مسیحی-اسلامی) می‌پردازد. پیش از این ارکون از جامعه‌های کتاب به جای جامعه‌های اهل کتاب سخن گفته بود، بدین معنا که این جوامع همواره در قرن‌های پیاپی با یک کتاب (کتاب مقدس) و بر پایه آن زیسته‌اند. اکنون او در این کتاب از جامعه‌های ام‌الکتاب/کتاب سخن می‌گوید و نظریه خود را در آن باز می‌نماید.

فصل سوم که «اسلام: وحی و انقلاب‌ها» نام دارد، نخست با فرآینبی دو مفهوم تاریخ رستگاری اخروی و تاریخ واقعی زمینی، آن دو را بر قرآن تطبیق می‌دهد و با کشف پیوند

میان وحی و انقلاب‌هایی که در جوامع ام‌الکتاب پدید آمده‌اند، نسبت‌های موجود میان تاریخ رستگاری جاودانی (که در بنیاد، مفهومی مسیحی است) و تاریخ واقعی محسوس را می‌کاود.

«به کدام معنا می‌توان از تسامح در جامعه اسلامی سخن گفت»^۱ عنوان فصل چهارم است. در این فصل مسأله تسامح از خلال روش تاریخی و جامعه‌شناختی - در برابر نگرش ایده‌آلیستی و سنتی - بررسی می‌شود. شناخت این که به کدام معنا اصطلاح تسامح باید به کار گرفته شود تا این که قلمرو فعالیت آن و چگونگی جاافتادن‌اش در محیط‌های گوناگون اجتماعی-فرهنگی و سیاسی (دخالتهای انسان‌شناسی فرهنگی) در زمان‌های گوناگون (دخالتهای تاریخ) دانسته و پژوهش شود، و نیز تأکید بر تفاوت میان اسلام و محیط جامعه اسلامی و اندیشه اسلامی، و همچنین قراردادن تحلیل هر حالت ویژه یا دوران خاصی در چارچوب گسترده انسان‌شناختی، درون‌مایه‌های این فصل را می‌سازد. در فصل پنجم به «چگونگی سخن از جنبش‌های اسلام‌گرایانه» پرداخته می‌شود. او با دو گانه دانستن مفهوم اسلامی^۲ و اسلام‌گرایی^۳ دو گونه‌گرایش را فرامی‌نماید:

گرایش نخست. فرایند نقدی و فکری گشوده‌ای است که اسلام را به چشم دین و میراث فکری می‌نگرد و گرایش دیگر، گرایش افراطی و ایدئولوژیک است که جز تحریک خیال‌خانه اجتماعی و پروردن و افروختن شعله‌های آن، اثر و ثمری ندارد. این فصل به بنیادهای فرهنگی و روانی و زبانی بنیادگرایی و جزمیت در جوامع کتاب (یهودی-مسیحی-مسلمان) و نیز نقش و کارکرد بنیادگرایی و جزمیت در تمدن نوین می‌پردازد و برای این پرسش که آیا بنیادگرایی اسلامی ویژگی‌های منحصر به فرد و متمایز از دیگر بنیادگرایی‌ها دارد یا نه؟ پاسخ می‌جوید.

فصل ششم از «جنبش‌های «سنت‌گرایانه» در جهان اسلام سخن می‌گوید و به تفصیل درباره شیوه سنجش جوامع اسلامی معاصر و نیز عوامل درونی و فشارهای بیرونی هدایت‌گر که از دهه شصت سده بیستم میلادی در میان این جوامع روییده‌اند، جستجو می‌کند.

فصل هفتم با عنوان «اخلاق و سیاست در اسلام معاصر» به پیوند دین و سیاست و جنبش‌های سیاسی معاصر در جهان اسلام می‌پردازد و نیز پیوندهای موجود میان اخلاق

۱. ترجمه این فصل را در کتاب حاضر می‌یابید.

2. Islamisique

3. Islamisme

اجتماعی و نظارت سیاسی در جامعه‌های اسلامی. هم‌چنین او روش جامعه‌شناختی را - در پژوهش اخلاق جمعی موجود- با تحلیل سیاسی-حقوقی دستگاه دولت حاکم درمی‌آمیزد و برای این هدف به کار می‌گیرد.

این کتاب دو فصل افزوده بر متن اصلی از هاشم صالح دارد: فصل نخست درباره پست و بلند ترجمه علوم انسانی به زبان و فرهنگ عربی است که در آن، صالح تجربه‌های چندین ساله خود را از ترجمه و به ویژه ترجمه آثار ارکون فراییش خواننده می‌گذارد؛ و در فصل دیگر به شرح و بازنمود پاره‌ای از اندیشه‌های ارکون می‌پردازد که هنوز در زبان عربی دشوارفهم به نظر می‌رسد. هم‌چنین به پاسخ به پاره‌ای انتقادات بر کتاب دیگر ارکون، نقد عقل اسلامی، می‌پردازد.

مفهوم خدا^۱

ارکون برای نخستین بار دیدگاه خود را درباره مهم‌ترین مسأله اندیشه اسلامی و به طور کلی اندیشه دینی در گفتگویی که در آخرین کتابش به عربی به نام *مسائلی در نقد عقل دینی*^۲ به چاپ رسیده است، بیان می‌کند: یعنی مسأله وجود خداوند و دریافت و تصور او در طول تاریخ. به نظر او این تصور و انگاره، تاریخ‌مند است؛ یعنی انگاره خدا در سده‌های میانی با انگاره او در دوران مدرن تفاوت دارد و این دگرگونی است که موجب گسست مهم معرفت‌شناختی شده است. این گسست هنوز در اندیشه اسلامی رخ نداده است و چه بسا تحقق آن، این اندیشه را به درون بحرانی شدید بغلطاند. ارکون در این گفتگو، شمایی کلی از برنامه خود یعنی «نقد عقل اسلامی» به دست می‌دهد. مراد ارکون از واژه «نقد» در اینجا، طعن و جرح و تردید نیست، بل کشف تاریخی چگونگی شکل‌گیری این عقل برای نخستین بار است و نیز نوع کارکرد آن در جوامع عربی و اسلامی از آن هنگام تا کنون. هدف کوشش انتقادی او، برهنه و رسواسازی میراث از نظر تاریخی و اجتماعی و فلسفی است. گفتگوی یادشده را هاشم صالح، مترجم کامیاب و

۱. ترجمه فارسی این مصاحبه نخست در مجله کیان، شماره ۳۸، سال ۱۳۷۶ چاپ شد.

۲. محمد ارکون، *قضایا فی نقد العقل الدینی، کیف نفهم الاسلام الیوم؟*، بیروت، دار الطلیعة، ۱۹۹۹.

کاردان آثار ارکون به زبان عربی، با او انجام داده است.

دکتر حسن ترابی^۱ در جایی گفته است که وضع ما خیلی بهتر از اروپایی‌هاست، چون خدا برای ما همه جا حاضر است، ولی در میان آن‌ها نیست و تنها در حصار کلیسا محصور است. نظر شما درباره این حرف چیست؟ آن را چگونه می‌فهمید؟

ارکون: در وهله نخست، شاید این حرف در کسانی که از این مدرنیته پر شر و شتاب خسته شده‌اند، تأثیر خوبی بگذارد و حس همدلی آن‌ها را برانگیزد. بسیاری از اروپاییان همین فقدان بعد معنوی را در زندگی خود احساس می‌کنند، چون زندگی مصرفی، آن‌ها را کاملاً در مادیات و بعد مادی فرو برده است. وقتی آدم از زندگی مصرفی سیر شد، لابد سراغ چیز دیگری می‌رود؛ مثلاً اشباع روحی. افزون بر این داوری نهایی برای آن‌ها در زمینه مسائل اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی بسیار دشوار شده است و مانند گذشته نیست که مرجع بالایی برای آن‌ها به طور قاطع اعلام کند که چه چیز ممنوع و چه چیز مجاز است؛ به همین خاطر دایره امور مجاز بسی گسترده‌تر از ممنوع‌هاست، درست به عکس جوامع اسلامی ما. تقریباً می‌توان گفت در جوامع مدرن اروپایی هیچ چیز ممنوع نیست (مثلاً به حیات جنسی آن‌ها بنگرید). امروزه در میان برخی از لایه‌های اجتماعی، یا پاره‌ای افراد، نوعی حسرت سوزناکانه نسبت به گذشته دیده می‌شود؛ حسرت به آن اقتدارهای پرصلابت و دائم، مثل چیزی که در قرون وسطا وجود داشت. برخی به آن زمان که حقیقت مطلق بود و نسبی نبود، حسرت می‌خورند؛ آن روزگار که حقیقت، بی‌چون و چرا، خود را بر همه، بی‌استثنا، تحمیل می‌کرد؛ حقیقتی که همه در حیات هر روزه و در روابط اجتماعی به پیروی از آن ملزم بودند.

در قرون وسطا اوضاع به همین منوال بود...

ارکون: ولی هنگامی که این حسرت و نیاز به بازگشت گذشته را از نزدیک بررسی می‌کنیم، می‌بینیم بازگشت به پشت سر دیگر آسان نیست. دیگر نمی‌توان «خدا» را در همه مکان‌های عمومی در جامعه حاضر کرد، یعنی در همه روابطی که میان مردم هست: روابط اقتصادی و سیاسی و قانون‌گذاری و غیره. دیدید که من کلمه خدا را داخل گیومه گذاشتم، دلیل این کار را توضیح خواهم داد. رویای ما این بود که همه این امور و روابط را بر پایه ارزش‌های راسخ و مشترک و ثابت بنا نهیم تا در معرض تاریخ‌مندی و تغییر

۱. حسن عبدالله الترابی، زاده ۱۹۳۲، از رهبران اسلام‌گرای سودان

و تحول نباشد و با انتقاداتی که همواره می‌جوشد، دچار نسبیّت نگردد. در حال حاضر پرسش مطرح این است: چرا این انگاره قرون وسطایی از جهان، دیگر در جوامع مدرن اروپایی ممکن نیست؟ پاسخ این است که این نگرش امروزه امتناع عقلی و فرهنگی دارد. آدمی دیگر نمی‌تواند آن انگاره کهن از وجود خداوند را به مثابه مرجع مطلق شایسته و الزام‌آور برای همه بپذیرد. این چیزی است که مسلمانان معاصر در نمی‌یابند؛ زیرا نمی‌توانند با پرسمان فلسفی مربوط به وجود خداوند روبه‌رو شوند. آن‌ها نمی‌توانند مشکل یا مسأله خدا^۱ را چونان امر مسأله‌آفرینی برای ذهن طرح کنند. زیرا در این صورت به خط قرمز سوال برخورد می‌کنیم، به خطی که در گذشتن و آن سوی آن رفتن ممنوع است؛ امری اندیشه‌ناپذیر است. به همین خاطر این سخن حسن ترابی که می‌گوید خدا پیش ما همه جا حاضر است، در واقع این حقیقت را بیان می‌کند که «خدا»ی این چینی به واقع تصور و انگاره خاصی از خداست نه خود خدا. این انگاره که اکنون در جوامع اسلامی حاکم است از دو امر تشکیل شده: گفتار عالمان سنتی دین به‌علاوه ساختار سیاسی سرکوب‌گرا نه‌ای که پس از جنگ جهانی دوم در جوامع اسلامی و عربی پا گرفت. این دو عامل اساسی هستند که تصور موجود از الوهیت - خدا و امر مقدس - را در جوامع ما می‌سازند. خدا درست به همین شکل و هیأت بر ما سلطه می‌یابد نه به هیأت دیگری. به سخن دیگر شکل‌گیری تصور خداوند همواره نیازمند میانجی‌گری زبان بشری و نهادهای بشر ساخته و نظام‌های حقوقی بشری (که بشر آن‌ها را وضع یا اجرا می‌کند) است (می‌بینید که من بر کلمه بشر و بشری تأکید فراوان می‌کنم تا بر کنش تاریخ و تاریخ‌مندی توجه داده باشم). به این ترتیب می‌بینیم که ما نمی‌توانیم مستقیماً به خدا دست پیدا کنیم و همواره نیازمند وساطت بشری میان خود و او هستیم. اگر این وساطت محتوم و ناگزیر را در نیابیم، همواره بر گذشته‌ای که پیش‌تر وصف شد حسرت خواهیم برد و در آن خیالات خوش و رویایی خواهیم ماند؛ گویی ممکن است خدا با ما به طور مستقیم سخن بگوید یا بی‌واسطه چیزی در میان ما حاضر باشد. ولی می‌دانیم که این امر در هیچ روزگاری رخ نداده است. این وهم بزرگی است که در قرون وسطا بر اروپای مسیحی چیره شده بود و تا امروز نیز بر جوامع اسلامی و عربی چیره است (دلیل آن هم همین گفته دکتر ترابی است).

حتی می‌توان گفت این تصور در قرون وسطا نیز وجود نداشته است؛ روزگاری که برخی اروپاییان، امروزه غبطه آن را می‌خورند - به این لحاظ که آن دوران، دوران

ایده آل شکوفایی دین و گسترش امر مقدس (یا خدا) در همه جاست؛ چرا؟ زیرا حتی در همان قرون وسطا نیز حضور خداوند به شکل مستقیم صورت نمی گرفته است، بلکه از مجرای وساطت فقیهان و متألهان در قلمرو اسلامی یا وساطت متألهان و سلسله مراتب کلیسا و خاخام‌ها در مسیحیت و یهودیت حاصل می شده است. مقصود این که به رغم وجود تفاوت‌های ظاهری ادیان سه گانه توحیدی با یکدیگر و اختلاف در اشکال پیدا و آیین‌های عبادی، این پدیده در همه آن‌ها به یکسان وجود داشته و جاری است. این‌ها کسانی بودند که تصور موجود از خداوند را می ساختند، همان تصویری که همه «مومنان» بدان تن در می دادند و تسلیم آن می شدند. کلمه مومنان را میان گیومه می گذارم، زیرا مرادم مومن به معنای سنتی آن است. آن‌ها بودند که آن‌چه را به نام حضور خداوند و یا آموزه‌های او شناخته می شود، شکل می دادند و بر سراسر جامعه اعمال و تحمیل می کردند. بنابراین، وصول به خدا (به اندیشه یا مفهوم خدا) به شکل غیر مستقیمی انجام می گرفت؛ یعنی با واسطه آنان. آن‌ها هستند که تأویل مورد نظر خود را - که بسته به امکانات فکری و علمی روزگارشان و به اندازه دایره دانایی آنان بود - تقریر و تحمیل می کنند. ولی این انگاره چنان حکومتی بر همه مردم عوام دارد که گویی کلام خدا یا آموزه‌های او است، چنان که گویی خدا همین الان میان آدمیان بی واسطه حاضر است. عامه مردم واسطه را نمی نگرند و بدان توجه ندارند، نه تنها آنان، که حتی بسیاری از روشن فکران در جهان اسلام و عرب به این نکته توجه نمی کنند. پس دیگر چه انتظاری از توده مردمی دارید که امروزه به دست بنیادگرایان بسیج می شوند؟ نکته بنیادین همین جاست؛ این مسأله که فهم آن بر توده و عامه مسلمانان سخت دشوار است، زیرا هنوز نه به زبان عربی و نه به هیچ یک از زبان‌های اسلامی عمیقا تحلیل نشده است.

بنابراین میان خداوند - جل و علا - و انگاره‌ای که بشر از او در دوره تاریخی خاصی می سازد، تفاوت است. هنگامی که ترابی - یا دیگر شیوخ دینی - از خدا سخن می گوید، تلقی و تصور و تأویل خود را از این حقیقت متعالی و فراتر از دست‌رس آدمی بیان می کند و در عین حال گمان می کند که به مجرد بردن نام او به او دست پیدا کرده است، در حالی که مثلا در فضای اجتماعی، سیاسی، حقوقی و اقتصادی سودان، خدا نمی تواند جز به شکل و شمایل آداب و رسوم موجود در آن جامعه باشد. بر این روی از آن‌چه گفتیم نتیجه می گیریم:

خداوند در دسترس نیست، متعالی بر همه چیز است و هیچ کس نمی تواند از او، به نام او، سخن بگوید و ممکن نیست انسانی بتواند به او، به شکل مستقیم و بی واسطه، دست یابد، آن‌چه آدمیان انجام می دهند این است که تصورها و برداشت‌هایی را از او، به تناسب

جامعه و عصر خود، فرا پیش می‌کشند و بعد هم می‌پندارند که این صورت ساختگی، خود خداست. به سخن دیگر: انسان نمی‌تواند جز با وساطتی بشری به خداوند دست پیدا کند. این نکته‌ای است که می‌خواهم بر آن تأکید کنم. با این همه پندار عظیمی که بشر نسل در نسل در دام آن بوده (چه در عالم اسلام و چه در عالم مسیحیت) این است که خدا، خود، میان آدمیان حاضر است و نظام‌های سیاسی و حقوقی و اجتماعی حاکم، واقعا، آموزه‌های او را باز می‌نمایند. بگذارید از زاویه دیگری این بحث را توضیح دهم: تا کلمه خدا را به زبان می‌آوریم، باید برگردیم به آن زبانی که این کلمه با آن تلفظ شده است. چه کسی آن را گفته؟ به کدام یک از زبان‌های بشری؟ بعد باید به تأویل این کلمه نگاه کنیم. به واقع ما به خدا جز از راه تأویل و زبان نمی‌توانیم دست پیدا کنیم. باید به نخستین زبانی که خدا به واسطه آن سخن گفت و خود را وانمود، یعنی کتاب‌های مقدس، نگاه کنیم. این کتاب‌ها نیز از زبان طبیعی بشری تشکیل شده و در نتیجه برای تأویل و تفسیر آن‌ها نیاز به وساطت آدمی است. اینجاست که پروبلماتیک تأویل کتاب‌های مقدس و شیوه تفسیری عالمان دینی و فقیهان و قانون‌گذاران طرح می‌شود. سراسر تاریخ اسلام و اندیشه اسلامی در همین جا نهفته است. مشکل این است که مسلمانان اعتقاد دارند که حرف زدن از خدا به این آسانی است که تا اسم او را بیاوریم یا به او ارجاع دهیم، بتوانیم بی‌میانگی به او برسیم یا در میان ما حاضر شود. این رویای ایده‌آل شیرینی است که به سده‌های میانی تعلق دارد، همان دورانی که مردم نمی‌توانستند میان اسم / و مسما، میان کلمه / و شیء تمایز بنهند.

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

ارکون: بلی. اما قرآن نیازمند تأویل نیز است. خوب است در اینجا به نظریه معتزله درباره قرآن مخلوق اشاره کنم. مصیبت ما مسلمانان این است که در تاریخ، برنهاد دوم (یعنی برنهاد حنبلیان که به نامخلوق بودن کلام خداوند باور داشتند) پیروز شد و غلبه یافت و مقال و مقوله معتزله یک‌سره حذف شد و جز برای ایام کوتاهی در پاره‌ای محافل عقلانی روشن‌فکرانه در روزگار مأمون، دوام و قرار نداشت. و چون برنهاد سنتی طی ده قرن یا بیش‌تر، بر حاکم بوده، نمی‌توانیم وجود برنهاد دیگری را تصور کنیم یا امور را به نحو دیگری فرض کنیم. برنهاد معتزله زیر کپه‌ای از حوادث تاریخی ناپدید شد و روی در لایه‌های نهانی آن کشید و در نتیجه باید باستان‌شناسانه آن را حفاری کرد و زمین را در جست‌وجوی آن کند و کاوید و آن را به یاد آورد؛ این همه از برای شکافتن و گشودن

ترکی در دیوار فروبسته تاریخ. این برنهاده چه می گوید؟ خیلی ساده، این برنهاده به این باور دارد که قرآن نیازمند وساطتی بشری است. مخلوق بودن قرآن یعنی این که قرآن در زبانی بشری تحقق یافته است، یعنی زبان عربی. این نظریه‌ای است که مسلمانان در مدار تاریخ فراموشش کردند. در نتیجه نمی‌توان به خدا دست پیدا کرد و از او دم زد جز از راه زبانی بشری. هر گمانی جز این، پندار و ناتمیزی است.

این به چه معناست؟ به این معناست که به مجرد به کارگیری زبانی بشری برای دست‌یابی به خداوند یا نامیدن او، خود را ناگزیر از رویارویی با همه دشواری‌ها و مشکلات تأویل و تفسیر که به کیفیت شکل‌گیری معنا در این زبان بشری می‌پردازد، می‌بینید (دانش صرف و نحو، سبک‌شناسی و علم معانی و غیره). این مسأله‌ای سهل و ممتنع است. به این معنا که برای اهل نظر سهل‌یاب و برای سرسری‌اندیشان و سرسری‌بینان دیریب و بل هرگز یاب است. چرا؟ زیرا آدمیان - و در اینجا مسلمانان - برای فهم این میانجی بشری افزون بر موانع علمی و معرفت‌شناختی با حجابی روانی رویارویند. بنابراین من از موضعی بیرونی: اروپایی، از موضع عصر روشن‌گری، سوربن و غیره با مسلمانان بنیادگرا در نمی‌پیچم تا به خود زحمت دهند و مرا به غرب‌زدگی یا پیروی از روش‌های غربی و غیره متهم کنند؛ نه؛ به وسیله آن‌چه در درون میراث اسلامی وجود داشته با آنان چالش می‌کنم. مسلمانان باید به مجادله بزرگی که اسلاف عظام آن‌ها را در دو قرن دوم و سوم هجری (هشتم و نهم میلادی) به خود مشغول داشته بود، بازنگرند. باید بدان بازگردند و در آن بازاندیشند و این پرونده را باز گشایند. نمی‌توان سخن سلفی‌گرایان معاصر را با نظریه‌های فلسفی غربیان ابطال کرد. تنها می‌توان با بخش دیگری از میراث اسلامی اعتبار آن را مورد تردید قرار داد؛ آن بخش فراموش شده و حذف شده و بریده و بیرون شده میراث... حذف ده‌قرنی که با زور شمشیر انجام گرفت و به فروپاشی عقلانیت عربی-اسلامی در عصر زرین و شکوفان کلاسیک منتهی و منجر شد (در این باره به کتابم با عنوان *انسان باوری عربی در قرن چهارم هجری* بنگرید).

فکر می‌کنید برای آن‌که مسلمانان پیشرفت کنند یا دست کم برای برون‌شدن از این هاویه‌ای که در آن فرو غلتیده‌اند، باید در رابطه کهن میان انسان و خدا بازنگری کنند؟ و نیز در انگاره قرون وسطایی از خداوند (انگاره تیره، سرکوب‌گر

و هراس آور)...

ارکون: طبعاً چنین است. باید در اینجا همان کاری را انجام دهیم که نیچه با روش تبارشناسی خود برای کشف بیخ و بن اخلاق مسیحی انجام داد. برای رها شدن از هر چیزی باید ریشه و بیخ و بن نخستین آن را کشف کرد و این که نخستین بار چگونه شکل گرفته و پدید آمده است. روشن است که انگاره‌ها و باورها سعی می‌کنند راز و ریشه خود را به صد حیلۀ لطیف پنهان کنند تا خود را به سان امری طبیعی، چون ناپذیر و بدیهی نشان دهند و فرا پیش نهند؛ به سان امری که همیشه از ازل بوده و لابد تا ابد نیز به همین سیرت و سان خواهد ماند. به سخن دیگر، دست به هر کاری می‌زند تا دوره تکوین تاریخی خود را بپوشد و بر تاریخ‌مندی خود پرده بیفکند. این کاری است که همه عقاید و انگاره‌های جزئی در همه ادیان انجام می‌دهند. به همین خاطر است که وقتی اندیشمندی نو بر می‌آید و می‌کوشد حفاری کند و ریشه اشیا را بکاود (یعنی اصل عقاید رسوخ یافته را به دست آورد) این احساس به او دست می‌دهد که مرتکب رسوایی شده یا محرمات را هتک کرده است. هر اندیشمند بزرگی در عصر خود رسوایی است، خروج از قاعده است، خلاف عرف معروف و سنت مألوف است. به همین دلیل هر چه بیش‌تر در فرایند حفاری پیش می‌رود و به قلمرو حقیقت نزدیک‌تر می‌شود، احساس می‌کند که به یک‌باره همه نیروهای محافظه‌کار و سنتی، با تمام قدرت و قوت در برابر او می‌ایستند تا او را از رسیدن به هدف خود بازدارند. اندیشمند در اینجا شبیه قاضی تحقیق است که در قضیه معین یا جرم خاصی تحقیق می‌کند. اگر قدرت‌مندانی وجود داشته باشند که کشف حقیقت به مصلحت آن‌ها نباشد، در صورتی که قاضی بیش از گلیم خود پایش را دراز کند و از خط قرمز عبور کند، به او آسیب می‌رسانند... زینهار! زینهار! از این که پیش از موقع به حقیقت نزدیک شوی!

به هر روی روش تبارشناسی ما را به طرح این پرسش وا می‌دارد: اندیشه ایمان به خدا برای نخستین بار چگونه پدید آمد؟ در اینجا خوب است اشاره کنم به کتاب ژان بوترو به نام *زایش اندیشه خدا؛ کتاب مقدس از چشم‌انداز تاریخ‌نگار*^۱ و نه از چشم‌انداز مومن سنتی. با مطالعه این کتاب می‌توان تفاوت میان نگرش تاریخی به عقایدی که بیش‌ترین رسوخ را یافته‌اند و نگرش ستایش‌گرانه موروثی را دریافت. پروفیسور بوترو متخصص تمدن بین‌النهرین - یعنی تمدن آشوری و اکادی و سومری - و به طور اخص ادیان سامی باستانی یا ادیان باستانی خاورمیانه است. این‌ها ادیانی هستند که پیش از دین یهودی پدید

1. Jean Bottéro, *Naissance de Dieu: La Bible et l'historien*, Paris, Folio, 1992.

آمدند و اندیشه خدای واحد متعالی را برای نخستین بار مجال زایش دادند. نویسنده در این کتاب از راه پژوهش‌های تاریخی و باستان‌شناختی نشان می‌دهد که چگونه آدمیان از مرحله شرک و چندخدایی به دوران ایمان به خدای یگانه یکتا گام نهادند. در عین حال از میزان شباهت و رابطه شگفت‌آور حکایت طوفان نوح در تورات با آن‌چه در این‌باره در اسطوره کهن گیلگمش وجود دارد (حتی در جزئیات) پرده بر می‌دارد، با آن‌که این اسطوره بسی قدیمی‌تر از تورات است و این خود نشانه آشکاری بر رابطه عمیق ادیان توحیدی با ادیان باستانی خاورمیانه - که پیش از آن‌ها بوده‌اند - است. این کشف باستان‌شناختی مهم از آن روز که دانشمند انگلیسی ج. اسمیت در اواخر قرن گذشته (دقیقا سال ۱۸۷۰) به نتایج خود رسید، وجدان غربی را زیر و رو کرد و به این ترتیب تاریخ‌مندی تورات به شکل قاطع و شفاف اثبات شد. این رویداد کم‌تر از انقلاب کوپرنیک در اخترشناسی نبود...

به حرف اولم برمی‌گردم. باید روش تبارشناسی را بر گستره زبانی و فکری عربی اعمال کرد تا دریافت که نخستین بار اندیشه خدای واحد چگونه در آن پدید آمده است. به سخن دیگر باید به پانزده قرن پیش‌تر برگردیم؛ به دوران قرآن، آنجا که آیه می‌گوید: «از آن‌چه می‌کند بازپرسی نمی‌شود و آن‌ها بازپرسی می‌شوند.» در این هنگام بود که اندیشه الوهیت برای نخستین بار در زبان عربی شکل گرفت (یا بگو اندیشه خدای توحیدی، زیرا چندخدایی در میان عرب قبل از قرآن وجود داشت). در این دوران بود که انگاره مشخصی از خدا و رابطه آدمی با او و نوع این رابطه جان گرفت و ریشه دوانید. این انگاره هنوز بر ما سیطره دارد. من نمی‌گویم باید به این انگاره پشت کنیم، پناه بر خدا. عظمت و شکوه اسلام در توحید منزه و مطلق آن تجلی می‌یابد. من می‌گویم باید آن را دوباره تأویل کنیم، یعنی به شکلی متفاوت با آن‌چه در قرون وسطا حاکم و موجود بود. چرا؟ زیرا انگاره قرون وسطایی از خداوند، بسیار هراس‌آور و ترسناک است، به گونه‌ای که آدمی را از حرکت باز می‌دارد یا مانع از رها شدن و آزاد شدن نیروهایش و به فعلیت در آوردن امکانات و نشان دادن هویتش می‌شود. هم‌اوردجویی مهم در مورد بازنگری سراسر میراث اسلامی و تأسیس تئولوژی جدید در اسلام در همین جا نهفته است. می‌دانم که کلمه تئولوژی نگرانی‌های زیادی را برمی‌انگیزد و چه بسا بهتر است بگوییم تأسیس رابطه‌ای نو میان خدا و انسان، میان ساحت مقدس و سپهر دنیوی، میان عبادات و معاملات. روشن است که تا نتوانیم از انگاره الهیاتی قرون وسطایی این رابطه رهایی یابیم، در زمینه سیاسی و اجتماعی و اخلاقی و حتی اقتصادی آزادی نخواهیم یافت (به مسأله ربا یا سود بنگرید و این‌که چگونه این مسأله می‌تواند گردش کار در بانک‌ها را متوقف کند)...

نقطه اتصال اساسی میان تتولوژی و سیاست، میان انگاره رعب آور از الوهیت و تصور حکومت مطلقه یا نظام‌های حکومتی در همین جاست. به همین دلیل است که می‌گوییم آزادی زمینی منوط به آزادی آسمانی است و به همین خاطر آزادسازی دینی - یا اصلاح دینی - را در نسبت با دیگر آزادسازی‌ها - مانند سیاسی و اجتماعی و اخلاقی - در اولویت می‌نشانم، زیرا این یکی است که به انواع دیگر مشروعیت می‌بخشد و این یکی است که با موفقیت انجام شود، این احساس را به تو می‌دهد که در همه زمینه‌های دیگر نیرومندان و فاتحانه وارد شوی. در این صورت خواهی توانست بر نیروهای رسوب یافته در درون خود ظفریابی و جهانی را زیر نگین خود در آوری. در غیر این صورت کامیابی در هیچ گستره‌ای ممکن نیست و حتی اگر پیروزی‌ای در کار باشد، ناگزیر شکست آن دیر یا زود از راه خواهد رسید. گره گره‌ها و شاه‌مسأله همین است.

چه تفاوتی میان اروپا و جهان اسلام و عرب وجود دارد؟ چرا اروپا پیش رفت و مسلمانان پس ماندند؟ زیرا اروپا فهمید چگونه از زندان این رابطه قرون وسطایی بیرون بیاید و چگونه به جای آن رابطه جدیدی بنشاند که آفریننده اقبال به زندگی و شوق به کار باشد، بی‌هیچ ترسی یا احساس گناهی. اروپا اجازه داد این پرسش‌های مربوط به اندیشه خدا و چگونگی تصور رابطه با او به صورتی طبیعی به سطح اندیشه و مناقشه‌های فلسفی درآید. آن‌ها مانند ما این پرسش‌ها را پامال و سرکوب نکردند. حتی کار را به جایی رساندند که برخی از اندیشمندان‌شان مانند نیچه از «مرگ خدا» سخن گفتند. حتی چنین عبارت قساوت‌آمیزی که با حساسیت توده مومنان برخورد می‌کند و عبارت‌هایی از این دست نباید ما را بترساند، زیرا به معنای نفی خدا یا انکار ایمان به خدا نیست و تنها به معنای مرگ تباری خاص یا شیوه زبانی خاصی برای بیان وجود خداوند است. خداوند زنده نامیراست. آن‌چه می‌میرد، آن‌چه واقعا تاریخی است، انگاره‌هایی است که آدمیان در معبر تاریخ و دوران‌های گوناگون آن از خدا ساخته‌اند. مشکل اینجاست که بشر نمی‌تواند میان خدا - سبحانه و تعالی - و انگاره‌ای که از او به دست بشر ساخته می‌شود تمایز بنهد. او در کمال تنزیه خود خداوند برشده گوهر است و فراتر از آدمیان و عالم است، با این همه این‌ها باور دارند که می‌توانند به او برسند، او را لمس کنند و او در میان آن‌ها حاضر است (خدای شخص‌گونه، عامه به شخص‌وارگی نیاز دارند تا بتوانند به وجود خداوند ایمان بیاورند)... گرانیگاه مشکل همین است که چگونه می‌توان انگاره جدید از خداوند را به مومنان سنتی مسلمان یا نامسلمان منتقل کرد (این مشکل در مورد بنیادگرایان مسیحی و یهودی نیز جاری و صادق است).

انگاره تیره و ترس آور و تحمیل‌گرانه قرون وسطایی از خداوند و الوهیت مرده است،

یا این که باید بمیرد. چرا؟ برای این که مجال برای تصور دیگری که عاشقانه تر و لطیف تر و نوازنده تر است گشوده شود. به این ترتیب به جای تصویری که ما را در چنگ و چنگال خود می فشرد، تصویری روادارانه می نشیند که ما را رها و آزاد می کند. می توان گفت که انگاره نوین از خداوند در امید تجلی می یابد، در گشودگی بر افق امید، امید به جاودانگی، امید به آزادی، امید به عدالت، امید به آشتی آدمی با خودش. این خدای جهان نو و انگاره نو است. این خدایی است که در جامعه پیشرفته اروپایی اینک حضور و حکومت دارد، جامعه ای که پس از آسیا شدن زیر سنگ سنگین معرکه های طوفانی و طولانی انگاره خشم گناهِ و ترش رویانه خدا را به قتل رسانده است. بدین روی درمی یابیم که دریافت خداوند به اقتضای جوامع و زمانه ها تفاوت می کند. جامعه آزاد، پیشرفته و شکوفا خدا را موجودی آرام، روادار و بردبار می داند. جامعه فقرزده و فرورفته در نادانی و تن داده به هیبت و هیمنه پدر سنگ دل یا حاکم ستم پیشه مستبد، خدا را تنگ چشمی درشت خو و دژرفتار می بیند.

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

ارکون: بازسنجی انتقادی و ارزیابی دوباره سراسر میراث اسلامی از پیدایش قرآن تا امروز. من میان سه یا چهار دوره اساسی فرق می گذارم: (۱) مرحله قرآن و شکل گیری اولیه اندیشه اسلامی (۲) عصر کلاسیک، یعنی دوران عقلانیت و شکوفایی علمی و تمدنی (۳) دوران مدرسی^۱، تکرارها و نشخوارها (که عصر انحطاط هم نامیده می شود) (۴) دوران نوزایش در قرن نوزدهم تا دهه پنجاه این قرن. و شاید بتوان مرحله دیگری را نیز در مقام مرحله پنجم اضافه کرد، به نام «جنبش ملی» (عبدالناصر ۱۹۵۲-۱۹۷۰) و بعد از آن «انقلاب اسلامی» (۱۹۷۰ تا کنون). با این همه بگذارید تنها به سه مرحله نخستین پردازیم، زیرا این ها مراحل هستند که عقل اسلامی در آن ها تأسیس شده و تبلور و رسوخ یافته است. همواره باید اولویت را به مرحله تأسیس و سرچشمه ها داد. اگر این دوران فهم نشود، هیچ چیز در دوران کنونی فهم نخواهد شد.

نخست: مرحله قرآن و سرچشمه های تکوین (یعنی از سال اول تا سال ۱۵۰ هجری یا ۷۶۷-۷۲۲ میلادی). این مرحله را در کتابم *قرائت هایی از قرآن پژوهش کرده ام* و در

آنجا آورده‌ام که واژه «عقل» به هیأت مصدری در مصحف نیامده است. آن‌چه هست، یا عبارت‌های استفهامی است مانند: افلا تعقلون؟ افلا یعقلون؟ یا جمله‌هایی از این دست: صَم بکم عمی فهم لایعقلون... پس از تحلیلی طولانی به این نتیجه رسیدم که عقل در نص قرآنی جایگاه ویژه‌ای دارد و در همه متون اسلامی پس از آن نمی‌توان نمونه‌ای برای آن یافت و این به صورت‌بندی زبانی خاص قرآن بازمی‌گردد که از بن با صورت‌بندی زبانی حدیث یا کتاب‌های فقه و علم کلام و فلسفه و غیره فرق می‌کند. صورت بیانی قرآن صورت بیانی کتاب‌های مقدس پیشین مانند تورات و انجیل را به یاد می‌آورد. قرآن مانند آن‌ها ژانرهای گفتاری زیر را به کار می‌برد: گفتار نبوی، گفتار تشریحی، گفتار گزارشی و حکایت‌گرانه (اَنَا نَقَصْ عَلَیْكَ احْسِنِ الْقِصَص) گفتار حکمی (حکمت‌ها و امثال و مواعظ) گفتار سرودی و تسییحی (تسییح و تهلیل و ترتیل). جنبه ابداعی، رمزی، و استعاری جوشان در گفتار قرآنی بر جنبه منطقی و عقلائی، استدلالی و برهانی استوار بر حجت و حجت‌آوری غلبه دارد. جای فهم و ادراک حسی و عاطفی در قرآن، قلب است نه سر. به این معنا که مفهوم عقل در قرآن از حساسیت و خیال و شعور جدا نیست. همچنین معنا بیش از آن‌چه از طریق مفاهیم استدلالی و منطقی وحی شود، از راه مجاز و مثل و حکمت و رمز وحی می‌شود.

گفتار قرآنی چنان می‌نماید که گویی از دل می‌جوشد و لبریز است از زندگی هر روزی و رویدادهای جاری کنش تاریخی‌ای که محمد طی بیست سال آن راهبری کرد. در نتیجه عقل موجود در قرآن عقل عملی و تجربی است (یعنی معطوف به رویدادها و مشکلات هر روزی و واکنش به آن‌هاست). این عقل جوشان و خروشان است، درست مانند زندگی. عقل سرد تأمل‌گر و استدلالی و برهانی (به شیوه مثلاً گفتار فلسفی) نیست. به همین دلیل دانش تفسیری‌ای که تأثیرپذیرفته از فلسفه ارسطویی، بعدها در بصره و بعد در بغداد پدید آمد، مفهوم عقل به معنای منطقی و استدلالی را بر قرآن فراقنی کرد. این خطاست، چون چنین چیزی در قرآن نیست. مسلمانان معاصر نیز درست در همین دام افتادند و حتی در قرآن به دنبال اتم‌شناسی گشتند!... این قرائت فراقنانه قرآن است، نه قرائت همزمانی قرآن. چیزی را بر قرآن فرا می‌افکنند که در آن نیست. به اصطلاح زبان‌شناسان امروزی قرائت من، قرائت همزمانی^۱ است. به این معنا که همه‌چیز را فراموش می‌کنم و آن را در دوره قرآن قرار می‌دهم، یعنی در محیط عربی و بدوی و شهری قرن هفتم میلادی. این نقص قرآن نیست که مفهوم ارسطویی یا فلسفی مدرن عقل و نیز

اکتشافات علمی و فیزیکی جدید را دربر نداشته باشد. قرآن کتاب دینی عظیمی است، نه کتابی در دانش جغرافیا یا تاریخ یا اتم یا زیست‌شناسی و غیره ولی غیرت‌مندی افراطی مسلمانان موجب می‌شود دوست داشته باشند که همه این‌ها در قرآن وجود داشته باشد.

اکنون وقت آن رسیده که مسلمانان قرآن را «قرائت» کنند تا به حقیقت آن راه یابند و چیزی که نمی‌خواهد بگوید بر دهان آن ننهند. وقت آن رسیده که از فرافکنی شهوات و امیال سیاسی خود بر قرآن دست بردارند تا آن را پیش از هر چیز کتابی دینی بدانند و نه چیزی دیگر. موسم آن است که آن را در بافت زبانی واقعی آن که بر نمادهای درخشان و استعاره‌های زیبا و جوشان استوار است، ببینند؛ نمادها و استعاره‌هایی که خرد را خیره می‌کند (راز شگفت‌زدگی قریشیان همین بود. با آن که با محمد دشمن بودند و به او تهمت می‌بستند که شاعر و دیوانه است...). در نتیجه گفتار مجازی یا رمزی را نمی‌توان به معنایی یک‌سویه تقلیل داد و مانند فقیهان و متکلمان و مفسران کلاسیک در قالب‌های جامدی زندانی کرد؛ کاری که آن‌ها در دوران خود برای پاسخ به نیازهای جامعه‌ی خود انجام می‌دادند. ولی آن‌ها چون معنای استعاری را به معنای واژگانی تحویل می‌کردند، باور داشتند که به تمام معنا دست پیدا کرده‌اند، در حالی که چنین نبود، آن‌ها تنها معنا را محدود کرده بودند و به نسل‌های بعدی چنان وانمودند که گویی تنها معنای ممکن است (آیات تشریحی به تنهایی برای گواهی بر این امر کافی است).

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

ارکون: بلی، ولی نه به معنای ارسطویی یا مدرن عقل. باید در نظر بگیریم که عقل تاریخ و ضرورت تاریخی دارد. به این معنا که در گذر زمان و به مقتضای امکانات هر دوران و ابزارهای علمی و فنی آن دگرگون می‌شود... عبارت «افلا تعقلون» که در قرآن بسیار تکرار می‌شود، به این معناست که آیا عجایب خداوند را در آفرینشش نمی‌بینید؟ چرا به من ایمان نمی‌آورید؟ آیا میان نشانه‌ها و رمزهایی که به شما می‌نمایم پیوندی برقرار نمی‌کنید؟ آیا خدای تان را بر این همه نعمتی که ارزانی تان کرده سپاس نمی‌گزارید؟ و غیره. در نتیجه معنای اولی - یا همزمانی - واژه عقل در قرآن صرف ربط و پیوند است؛ یعنی ایجاد رابطه‌ای معین یا دیدن این رابطه میان دو چیز: آسمان و تعالی، زمین و نعمت‌هایی که خدا روزی کرده، آذرخش و خشم و جبروت خالق و غیره. این عقل به معنای تحلیل مفهومی و منطقی پدیده‌ها نیست. این‌ها اموری است که بعدها به قلمرو

اسلامی وارد شد، یعنی بعد از ورود فلسفه یونان و منطق ارسطو به گستره زبانی و فرهنگی عرب‌ها. نگرش عقل در قرآن متمرکز بر کلام است، یعنی بر نشانه‌ها و آیه‌ها و نمادها نه بر خود واقعیت. گویی گفتار قرآنی سراسر جهانی از نشانه‌ها و نمادهاست و مانند عقل فلسفی یا عقل شیمی یا فیزیکی یا زیست‌شناختی به تحلیل مستقیم واقعیت محسوس مادی کاری ندارد. به همین دلیل وجود واژه‌هایی مانند آسمان، زمین، خورشید، ماه، آذرخش، ستارگان و غیره در قرآن نباید ما را بفریبد، زیرا این‌ها به خودی خود مراد نیستند، یعنی به معنای فیزیکی خود مراد نیستند، بل به معنای رمزی و استعاری به کار رفته‌اند. این‌ها در مقام نشانه‌هایی دال بر عظمت و قدرت خالق نشسته‌اند. آذرخش و برق در اینجا پدیدارهایی فیزیکی نیستند که تن به تحلیلی علمی دهند، نشانه‌ای بر امری دیگرند، بر جبروت خالق. به این معنا کیهان و جهان، سراسر، مخزنی از نشانه‌ها و نمادهایی می‌شوند که تسبیح می‌گویند خدای را.

خوب است مسلمانان از خواب برخیزند، چشم بگشایند، قرآن را با دیده‌ای دیگر بخوانند و آن را در دوره و محیط خاص خود بگذارند تا بتوانند حقیقت آن را دریابند. در این روی دیگر به خود این اجازه را نخواهند داد که اندیشه‌های دوران خود و دغدغه‌ها و دل‌مایه‌ها و نظریه‌ها و ایدئولوژی‌های دوران خود را بر آن فرافکنی کنند. قرآن نه کتاب فیزیک است نه کتاب شیمی، نه جامعه‌شناسی و نه اقتصاد. نه نظام اقتصادی خاصی را ایجاد می‌کند و نه نظام سیاسی خاصی را. این‌ها اموری هستند که به آدمی واگذار شده‌اند تا طبق قوانین دانش اقتصاد و جامعه و سیاست آن‌ها را حل کند. قرآن پیش از هر چیز گفتاری دینی است و با بلاغتی تمام از موضوعات اساسی آدمی مانند مرگ و زندگی، دیگرسرای و نکورفتاری، عدالت و همسایه‌دوستی و غیره سخن می‌گوید. همچنین مبانی و اصول اخلاقی‌ای در آن هست که صبغه‌ای جهانی دارند، مانند آن آیه‌ای که می‌گوید: «هر که ذره‌ای نیکی کند، (پاداش) آن را می‌بیند و هر که ذره‌ای بدی کند، (پادافره) آن را می‌بیند» آیا این اصل اخلاقی به تنهایی کافی نیست که همه سلوک و رفتار تو را سمت‌وسو بخشد و شخصیت تو را در جامعه شکل دهد؟

مرحله دوم نقد عقل اسلامی چه؟

ارکون: مرحله دوم مرحله کلاسیک است که از سال ۱۵۰ آغاز می‌شود تا سال ۴۵۰ هجری، یعنی از ۷۶۷ تا ۱۰۵۸ میلادی (این تاریخ‌ها تقریبی است). این دوران، دوران رویش و بالندگی عقلانیت است و به قول تاریخ‌نگاران «عصر زرین» تمدن عربی-اسلامی. در این

دوره، عقل اسلامی برای نخستین بار رودرروی عقل بیگانه‌ای قرار می‌گیرد، رودرروی عقل یونانی و فلسفی می‌ایستد. به یاری و میانجی ترجمه‌ها از پایانه قرن دوم هجری / هفتم میلادی، متون مهم اندیشه یونانی در زبان عربی به وفور یافت می‌شد. پژوهش چگونگی پیدایش عقلانیت عربی-اسلامی در این دوره کار بسیار دشواری است. باید محیط روانی آن دوران را بشناسیم تا بتوانیم بفهمیم چگونه این عقلانیت از میان جدال با معرفت اسطوره‌ای و خیال‌خانه دینی^۱ حاکم سربرآورده است. معرفت عقلانی از زهدان معرفت اسطوره‌ای (بدوی، استعاری یا رمزی) برمی‌آید. همه این‌ها با تحول همه‌سویه تمدن عربی-اسلامی همراه و هم‌پیوند است: اقتصادی، اجتماعی، فنی، علمی و فلسفی. به طور خاص، جدال عقل تحلیلی مستقل را در جنبش معتزلیان می‌توان دید و بعد به طور اخص و بیش‌تر در نهضت فیلسوفان و دانشمندان (یعنی طبیعی‌دانان). در این روزگار بود که شخصیت‌های بزرگی چون کندی، جاحظ، رازی، توحیدی، فارابی، ابن‌سینا، مسکویه و ابن‌رشد و غیره از دامان تمدن اسلامی برون آمدند. می‌توان گفت شخص ژرف‌اندیشی مانند جاحظ مثلاً در سطح بالایی از عقلانیت قرار داشته است. اگر بگوییم که او به ولتر^۲ شبیه است مرتکب زمان‌پریشی^۳ نشده‌ایم، زیرا او نیز تا جایی که زمانه او و امکانات آن به او اجازه می‌داده، با سبک سخره‌گرانه و زیبا و نمایش‌گونه خود به ستیز با عقاید جزمی و خرافی رفته است. به همین دلیل می‌توان گفت که او خردباوری بزرگ بوده است.

در این دوران بود که گستره فرهنگ عربی-اسلامی شاهد درگیری تند و تیز دو حریف و رقیب اساسی بود: مقلدان یا محدثانی که با علوم دینی سروکار داشتند/ خردگرایانی که با علوم بیگانه یا به تعبیر آن زمان «دخیله» (وارداتی) دم‌خور بودند. تعبیر علوم دخیله تعبیری هجوآمیز است که از سوی دشمنان اندیشه یونانی مانند ابن‌قتیبه به کار می‌رفت و ما را به یاد مقوله «تهاجم فرهنگی»^۴ ای که امروزه نقل برخی محافل ایدئولوژیک عربی-اسلامی است می‌اندازد. وقتی به مناقشه‌ها و مجادله‌های نظری آن دوران در مقایسه با دوران خودمان نگاه می‌کنیم، به یاد این ضرب‌المثل عربی می‌افتیم: «ما اشبه اللیله بالبارحه» (امشب چه شبیه دیشب است). موضع سخت‌گیران در برابر دانش یونانی در آن دوران، درست مانند موضع بنیادگرایان امروزی در قبال دانش اروپایی و روش‌های آن است. بنابراین، این پدیده‌ای نو نیست و ریشه در اعماق تاریخ دارد. این چالش نه تنها نظری و انتزاعی بود که حتی از تمایز اجتماعی روشنی نیز حکایت می‌کرد.

1. L'Imaginaire religieux

2. François-Marie Arouet, Voltaire (1694-1778)

3. Anachronism

ورای این جدال، ستیز میان دو گروه (اگر نگویم دو طبقه) اجتماعی دیده می‌شود. گروه روشن‌فکران و کسانی که از لحاظ مادی در رفاه نسبی قرار دارند / و گروه عوام که تحت تأثیر محدثان و واعظان و ائمه مساجد به ویژه محله‌های فقیرنشین قرار دارند. ائمه این مساجد با ایراد خطبه‌های جمعه مثلاً صورت ساده و ساده‌انگارانه‌ای را از دین به دست می‌دهند، صورتی تهی از هرگونه پیچیدگی الهیاتی یا عقلانی. این نزاع به ویژه در اوج پیروزی معتزله در سایه خلیفه مأمون (۳۱۸ هـ - ۸۳۳ م) خود را نشان داد. روشن است که مأمون عقیده معتزله را به شکل رسمی آن پذیرفت و به آن نزدیک شد و با دشمنان آن‌ها به ویژه اهل نقل و تقلید، یعنی حنبلیان مبارزه کرد. چه بسا این دوره تنها مرحله‌ای بود که خردباوران در تاریخ اسلام پیروز شدند و حتی فراتر از آن، ایدئولوژی نظام را تشکیل دادند.

چالش دیگری که در تاریخ اسلام در نحوه به کارگیری عقل تأثیر گذاشت، چالش میان اهل اجتهاد / و اهل تقلید است. این تضاد نیز بازتاب تمایزی اجتماعی-ایدئولوژیک در عرصه واقعیت بود. شکوفایی اجتهاد در عصر پاگرفتن قدرت مرکزی و بالندگی خلافت عربی-اسلامی در بغداد بود. چیرگی تقلید همراه بود با از هم گسیختگی قدرت مرکزی و شکل‌گیری حکومت‌های محلی هم‌ستیز و ورود به دورانی که ما آن را عصر انحطاط می‌نامیم. وقتی نویسندگان به رسم معمول از گشایش (انفتاح) باب اجتهاد / و بستگی (انسداد) آن سخن می‌گویند، برای اشاره به این دو مرحله متمایز است. در دل دوره نخست بود که اندیشه اسلامی نطفه بست و به دست امامان موسس، یعنی امامان مذاهب بزرگ مانند تشیع و تسنن و اباضیه زاده شد. دوره دوم، دوران بازگویی طوطی‌وار آموزه‌های آنان است، تکرار و نشخوار آن‌ها در زوایای دینی و مدارس و خانقاه‌ها. از اینجا به بعد است که جهان اسلام شب یلدای خود را آغاز می‌کند.

و این مرحله‌ای است که شما آن را دوران مدرسی می‌نامید؛ دوران تکرار و تقلیدی که شبیه عصر مسیحیت قرون وسطاست؟

ارکون: بلی و این مرحله‌ای است که ما مسلمانان معاصر وارثان آن هستیم و در نتیجه اسلامی که امروزه بر ما حاکم است، اسلام عصر کلاسیک و آفرینش‌گر و روینده و بارور و سرشار از شور و شربحت و جدل در مسائل اعتقادی و گشوده بر کوشش و اجتهاد نیست، بلکه اسلام ادوار تلخ تکرار و تکرار و تکرار و شرح شرح شروح است. دشواری وضعیت کنونی ما و ناتوانی ما در مهار آن از اینجا مایه می‌گیرد. ما دچار دو

گسست وحشتناک هستیم: گسست از دورانی که پربارتر و زاینده‌تر از الان بود، یعنی از میراث کلاسیک و گسست دیگری با بهترین دست‌یافته‌های مدرنیته اروپایی از قرن شانزدهم تا امروز. در نتیجه این عجب نیست که ما در سایه‌های تاریک بیفتیم و یا در ناتوانی تیره‌ای رها شویم. ما ناگزیریم که همزمان در دو جبهه بجنگیم: جبهه احیای رابطه با میراث فلسفی و عقلانی حاکم در دوران کلاسیک و بازشناسی و بازخوانی آن و جبهه جبران تأخیر و تقصیر نسبت به تمدن اروپایی (فاصله و تفاوت تاریخی‌ای در حدود ۳۰۰، ۴۰۰ سال). دوره مدرسی مانند حجابی ضخیم در برابر چشمان ما می‌ایستد و ما را از دیدن آن‌چه در تاریخ ما در شش قرن نخست هجری رخ داده و می‌دارد و نیز مانع پیوند و ارتباط طبیعی با مدرنیته اروپایی می‌شود (به مواضع و دیدگاه‌های محافظه‌کاران و بنیادگرایان معاصر در مورد مدرنیته و نوع ارزیابی آن‌ها بنگرید).

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

ارکون: روشن است که عقل بسته‌اندیش بود؛ عقلی که عملاً اندیشه فلسفی را یک‌سره حذف می‌کرد (من تمنطق تَزَنَدَق: هر که منطق بورزد، کافر کیش شده است)... عقلی در پیوند با آموزه‌های مذهبی معین و اقلیمی خاص (مذهب مالکی، حنبلی، حنفی، شافعی، اباضی، امامی...) هر مذهبی هم در میدان رقابت دچار نوعی انزوای غیورانه و ذاتی فروبسته و خودبسنده است. گسست عظیم و شبه مطلق میان اسلام سنی و اسلام شیعی پس از قرن سیزدهم میلادی اتفاق افتاد و این دو چنان به هم پشت کردند که گویی به دو جهان یا دو میراث سراسر متفاوت و متمایز تعلق دارند. این در حالی است که این دو از یک ریشه روییده و از درون یک تاریخ سربرکرده بودند. از این به بعد است که نداری و نادانی و فرورفتن در جیب تنهایی اوج می‌گیرد و شدت حساسیت‌های فرقه‌ای و مذهبی به منتهای خود می‌رسد. امروزه ما میراث‌خواران همه این‌ها هستیم و در نتیجه وظیفه ما سنگین و راه ما بلند و کار ما بسیار و دشوار است. افق آزادی و رستگاری هنوز دور می‌نماید. به این ترتیب بود که خرد اسلامی به سبب و به تناسب تنگی و تیرگی شرایط اجتماعی و اقتصادی و هراس از تهاجم خارجی و داخلی، زار و نزار گشت. به رغم آن‌که عقل در عصر کلاسیک آزاد و زاینده بود و مجادله‌های اعتقادی جاری و جوشان بود، به ناگهان در عصر انحطاط ممنوع و ته‌نشین شد. صرف اندیشه‌ورزی جرم و گناه تلقی شد. مردم از یک‌دیگر بریدند و هر یک سر در لاک عقاید خویش بردند و در غار کهف پندارهای خویش به خوابی عمیق و طولانی فرورفتند... خوابی که هنوز از آن برنخاسته‌ایم... یا شاید

بشود گفت در ابتدای بیدار شدن هستیم...

با شنیدن سُم ضربه اسبان جنگ جویان فاتح، در قرن نوزدهم بیدار شدیم، در عصر «نوزایش عربی»...

ارکون: بلی. از اینجا به بعد مرحله چهارم عقل اسلامی و سرنوشت و تحولات آن در جهان اسلام آغاز می‌شود. عقل سنتی در آغاز کار به سختی به هوش آمد، چون شوک مدرنیته شکننده و کوبنده بود. بعد نرم نرمک به آن عادت کردیم. دوست دارم میان دو امر تمایز بیفکنم: مدرنیته مادی و مدرنیته عقلی و فکری. مدرنیته مادی در بسیاری از کشورهای اسلامی راه یافته، به ویژه در کشورهای ثروتمند آن، ولی مدرنیته عقلی است که به شکل دردناکی از میان ما غایب است. برای جامعه اسلامی ثروت مند این امکان هست که همه انواع تکنولوژی و دستگاه‌های پزشکی و کامپیوتر و سیستم‌های اطلاعاتی را وارد کند، با این حال ما آن‌ها را مدرن نمی‌دانیم، چرا؟ زیرا مدرن‌سازی عقل هنوز صورت نگرفته یا فقط اقلیتی از نخبگان از آن بهره برده‌اند. علت پیروزی بنیادگرایان هم همین است. اگر مدرنیته عقلی در ارض اسلام پیروز می‌شد، سرنوشت آن‌ها شبیه سرنوشت همه جنبش‌های گذشته‌پرست و افراطی در کشورهای اروپایی مدرن می‌شد، یعنی در بهترین حالت ۱۰ درصد یا ۱۵ درصد. صرف حضور انبوه آن‌ها در خیابان به این معناست که مدرن‌سازی فکری هنوز به کام خود نرسیده و راه آزادی ما هنوز دراز و دور است.

منظورتان از مدرنیته عقلی و فکری چیست؟

ارکون: مرادم مجموعه دستاوردهای الهیاتی و علمی و فلسفی‌ای است که از قرن شانزدهم به این سو در اروپا به وجود آمد و گسست آشکاری را با فضای عقلی قرون وسطا سبب شد. با انقلاب لوتر^۱ و اعتراض شدید و پرآوازه او در آغاز قرن شانزدهم گسستی الهیاتی حاصل شد. با انقلاب کوپرنیک و اکتشافات گالیله در گستره اخترشناسی، گسستی معرفت‌شناختی به وجود آمد و نگرش ما به کیهان و جهان دگرگون شد و از انگاره بسته و کران‌مندی که از جهان وجود داشت و از دوران‌های کهن یونانی-رومی تا اواخر

1. Martin Luther (1483-1546)

قرون وسطا بر آدمی حکومت می کرد، به انگاره باز و بی کران جهان گذر کردیم (کیهان گشوده و بی کران است و زمین سیاره کوچکی از میان سیاره های بی شمار آن است و آن گونه که بشر قدیم طی قرن ها و قرن ها گمان می کرد، کانون کیهان نیست و خورشید نیست که بر گرد زمین می گردد، بل به عکس است و غیره). سپس اکتشافات علمی و گشایش های فلسفی بعدی در قرن هجدهم - عصر روشن گری - و پس از آن در کار آمدند. گسست عظیمی با الهیات مسیحی یا بگو چیرگی او بر حقیقت مطلق و در انحصار گرفتن آن حاصل آمد. شاید بتوان گفت که قهرمانان این گسست علمی-فلسفی کسانی از قبیل دکارت، گالیله، کوپرنیک، نیوتن، اسپینوزا، لایبنیتز در قرن شانزدهم و هفدهم و کانت، هگل، مارکس، نیچه، فروید، آینشتاین در قرون بعدی هستند. آن گاه مدرنیته دنباله یافت و در قرن بیستم ریشه دوانید و با دانش هایی مانند فیزیک و بازتاب های فلسفی آن و حتی الهیات مترتب بر آن استقرار یافت. این سرگذشت ماجراجویانه عقل در غرب است و این دستاوردهای آن است که با شتابی تند آن ها را بر شمردیم. عقل اسلامی در هیچ یک از این دست آمده ها نقشی نداشته است. یک سره بیگانه با آن مانده، مانند بیکاره ای در پیاده روی خیابان تاریخ... بین ما در چه حالیم! چه شکاف گسترده ای ما را از آن ها جدا می کند... وقتی می گویم عقل اسلامی منظورم عقل عربی و عقل ترکی و عقل ایرانی و عقل پاکستانی و افغانستانی و غیره، همه این هاست. مرادم همه جهان اسلام است. دشواری وضع ما در برابر غرب و عدم توازن نگران کننده ما از همین جا نشأت می گیرد. قوی پیشرفته می خواهد بر ضعیف پس مانده سلطه یابد و در جهان جایی برای ناتوان واپس مانده نیست.

اندیشمندان بزرگی مانند طه حسین^۱ در دهه های ۲۰ و ۳۰ این قرن تلاش کردند تا روش زبان شناسی تاریخی را به قلمرو فرهنگ عربی راه دهند. واکنش عقل مدرسی (محافظه کار) تند و تیز بود تا آنجا که آن ها ناگزیر شدند از دستاوردهای فکری خود عقب نشینی کنند و حتی اشک توبه و پشیمانی بریزند. عالمان سنتی دینی که نمایندگان

۱. طه حسین، (۱۸۸۹-۱۹۷۳) ادیب و منتقد ادبی مصری و از پیشگامان روشن گری و لیبرالیسم در جهان عرب شناخته می شود. پرآوازه ترین کتاب او «در شعر جاهلی»، در سال ۱۹۲۶ به چاپ رسید و مناقشه های بسیاری برانگیخت تا جایی که متهم شد به دین و قرآن توهین کرده است. او در دادگاه از این اتهام تبرئه شد ولی برای چاپ های بعدی، متن کتاب را دست کاری و بخش هایی از آن را حذف کرد و نام آن را «در ادبیات جاهلی» گذاشت. پس از آن، رویکرد لیبرالی او سستی گرفت و به جانب محافظه کاری گروید. «در شعر جاهلی»، استدلال می کند که شعر جاهلی، اصالت تاریخی ندارد و پس از دوران اسلام نوشته و به شاعران جاهلی نسبت داده شده است. این نظریه، به ویژه، مسأله اعجاز زبانی قرآن را در بوته تردید می نهاد.

این عقل متحجر هستند، این‌ها را تهدیدی برای نگرش کهنه به امور دیدند و چون اکثریت را تشکیل می‌دادند، توانستند صدای آن‌ها و اخلاف‌شان را خاموش کنند.

بعد چه شد؟

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

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

گفتار عربی نفخ کرد و تا درجه زیادی ایدئولوژیک شد و از واقعیت و حرکت حقیقی آن فاصله گرفت.

و الان؟

ارکون: الان اگر بگذارند آخرین مسأله آزادی ملی حل شود (یعنی مشکل فلسطین) و پدیده استعمار آخرین دست‌درازی‌های خود را به پایان برد (یعنی اشغال اسرائیلی‌ها)، عرب‌ها و به طور کلی مسلمانان خود را برای نخستین بار رویاروی خود می‌بینند و به یک‌باره همه مشکلات زبانه می‌کشد: اول مشکل توسعه، دوم مشکل آزادی‌های سیاسی و دموکراتیک، مشکل تشکیل جامعه مدنی منسجم و یک‌دست و به هم پیوسته. در این هنگام است که دوران جهاد اکبر آغاز می‌شود، یعنی جهاد با نفس درونی. در این زمان است که ایدئولوژی مبارزه بی‌اهمیت می‌شود و عقل انتقادی لیبرال سر خود را برمی‌افزارد تا حقوق خود را وا پس گیرد و این هنگام است که عقل انتقادی می‌تواند بر عقل ایدئولوژیک حتی در شکل بنیادگرای کنونی آن غلبه یابد. در این هنگام است که رویارویی عظیم خود با خود شکل می‌گیرد، یعنی رویارویی بخش مدرن‌گر هر یک از جامعه‌های اسلامی و عربی با بخش سنتی آن و از میانه این رویارویی ثمربخش - و گاه عنیف - است که راه آینده زاده و یافته می‌شود. معرکه توسعه و دست‌یابی به آزادی و بنای نهادهای دموکراتیک در جامعه آسان‌تر از مبارزه با دشمن خارجی نیست.

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

ارکون: وظیفه فوری ما این است که سراسر میراث اسلامی را در پرتو تازه‌ترین روش‌های زبانی و تاریخی و جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی (یعنی مقایسه با دیگر میراث‌های دینی و به ویژه آن‌چه در غرب مسیحی پدید آمد) بازخوانی کنیم و سپس ارزیابی فلسفی فراگیری از این میراث به دست دهیم تا عناصر مرده آن که مانع حرکت هستند، نمایان شود و نیز عناصری که می‌تواند در بنیانی نو دوباره به کار آید شناخته شود. مسلمانان می‌خواهند برخیزند، عرب‌ها می‌خواهند حرکت کنند، به راه بیفتند. این حقیقتی انکارنشدنی است. ولی هر بار خود را شدیداً طناب‌پیچ شده به عقب می‌بینند. بازدارنده‌های درونی آن‌ها از حرکت چیست؟ این گره‌های ناپیدایی که نمی‌گذارد آن‌ها با خود و با زمانه خود آشتی کنند، چیست؟ این‌ها نوع پرسش‌هایی است که امروزه باید طرح شود. به نظر من در

آنچه به من مربوط می‌شود، همواره در گذشته تطبیق روش تاریخی بر میراث اسلامی پشت گوش انداخته می‌شد و اولویت را به جنبش‌های آزادی‌بخش ملی و مبارزه با خارج می‌دادند. همان‌طور که گفتم این امر موجه و مقبول بود ولی طبعاً فرایند آزادسازی درونی را به تأخیر انداخت، چون نمی‌توان دو فرایند را همزمان انجام داد. نمی‌توان در حالی که میراث و سنت، ایزاری مقدس و برتر در مبارزه و جهاد به شمار می‌رود آن را نقد تاریخی کرد. در نتیجه تطبیق این روش‌های مدرن بر قرآن، حدیث، فقه، تفسیر، علم کلام، ادبیات تمایزگذار میان سنت و بدعت (علم فرق، ملل و نحل)، شریعت و سیره نبوی و غیره تاکنون به تأخیر افتاده است. می‌دانیم که آزادسازی درونی کاملاً به این فرایند بستگی و پیوند دارد، زیرا نمی‌توانی رها شوی مگر آن که حساب خود را با گذشته‌ات تصفیه کنی و ریه‌های گذشته را از هوای تازه پر کنی.

علاوه بر این‌ها به چه معناست؟ به معنای آن است که تصویری تاریخی از دوران اسلام نخستین و مرحله شکل‌گیری مصحف و دولت مدینه و خلافت و غیره به دست دهیم (درست همان‌گونه که تاریخ‌نگاران غربی در مورد مسیحیت اولیه و شخصیت یسوع و شکل‌گیری تاریخی انجیل‌ها انجام می‌دهند). همچنین باید سیره پیامبر و شخصیت صحابه برجسته در پرتو دانش تاریخ جدید نور بگیرد تا عناصر تاریخی آن‌ها از عناصر خرافی و ستایش‌شده آن‌ها جدا شود. این تصویر تاریخی وقتی کامل شد، تازه وارد نزاع با تصویر قدسانی و دست‌نخورده‌ای می‌شود که طی قرون متمادی تکوین یافته است. این چالش خلاق میان دو نگرش به تاریخ: نگرش تاریخی و واقع‌گرایانه و نگرش ایده‌آلیستی و موروثی است که بدیل جدید را می‌زاید. بنابراین، کسی از من بدیل پیشینی طلب نکند. بدیل آماده نیست، بلکه در خلال کار و از دل ستیزه‌ها و هم‌کنشی با واقعیت موجود بر می‌آید. تصور کنید ما دو کتاب و نه یک کتاب از سنت و میراث خود داشته باشیم: یکی قصه سنت را طبق نگرش کهنه و معروف حکایت می‌کند و دیگری طبق نگرش تاریخی جدید. در واقع این تنها کتاب اول است که در کتاب‌فروشی‌ها یافت می‌شود و کتاب دوم هنوز در انتظار کسی است که آن را بنویسد. نسل‌های آینده حتماً آن را خواهند نوشت، زیرا نیاز ما در اختراع است و امروزه نیاز، سرسختانه خود را نشان می‌دهد. اگر کتاب دوم را در دست داشتیم، تصویر سنتی چگونگی تکوین مصحف و تصویر تاریخی آن، تصویر سنتی شریعت و تصویر تاریخی آن، تصویر سنتی کسی مانند علی و تصویر تاریخی او در برابرمان نقش می‌بست. در این هنگام میان بعد تاریخی و بعد اسطوره‌ای و خیالی وجدان اسلامی توازن و تعادل برقرار می‌شد. اکنون غلبه نیمه مطلق با سنت و نگرش غیرتاریخی به امور است. فضای فرهنگی از جمله کتاب‌فروشی‌های عربی

و اسلامی آکنده از کتاب‌های سنتی است که نگرش سنتی به میراث را رسوخ و رواج می‌دهند. یک کتاب پیدا نمی‌کنید که نماینده نگرش تاریخی و عقلانی باشد. در چنین وضعی چگونه توقع دارید بنیادگرایان موفق نشوند؟ همین وضع را با کشور اروپایی‌ای مانند فرانسه یا آلمان مقایسه کنید. در آنجا وضع کاملاً به عکس است. کتاب‌های سنتی درباره میراث وجود دارد، ولی باید چراغ دست بگیرد و آن‌ها را پیدا کنی. باید به کلیساها بروی و در آنجا از کتاب‌های اعتقادی سراغ بگیری؛ کتاب‌هایی که نگاه ایمانی-ستایش‌گرانه به مسیح، مریم عذرا، حواریون و تاریخ مقدس و غیره دارند. در حالی که کتاب‌هایی که نگرش تاریخی-علمی را عرضه می‌کنند و پیرین کتاب‌فروشی‌های کلان را آکنده‌اند و همه جا می‌توانی به آسان‌ترین وجه آن‌ها را پیدا کنی. با چنین وضعی عجب نیست که وجدان تاریخی در غرب بر وجدان اسطوره‌ای غلبه یافته است. چقدر کتاب‌های معتبر درباره شخصیت یسوع ناصری به شیوه تاریخی از قرن نوزدهم تا کنون نوشته شده است! اصلاً قابل شمارش نیست!

چقدر کتاب‌هایی که همه دستاوردهای دانش تاریخ و باستان‌شناسی را به کار گرفته‌اند تا نزدیک‌ترین تصویر را از پیدایش مسیحیت در منتهای دقت عینی بدهند! هر کدام به تنهایی به زبان فرانسه یا آلمانی یا انگلیسی کتاب‌خانه عظیمی را تشکیل می‌دهند. دردناکانه، این امر در کتاب‌خانه اسلامی یافت نمی‌شود. در این کتاب‌خانه تنها یک کتاب درباره میراث وجود دارد؛ از مغرب اقصا بگیر تا شمال سوریه و عراق (طبعاً به اشکال گوناگون و در هزاران نسخه، ولی دورن‌مایه آن‌ها یکی است و نوع نگرش آن‌ها به امور صدها سال است که هیچ تغییری نکرده است). به این صورت است که آزادسازی وجدان اسلامی از درون میسر می‌شود نه از بیرون، آن‌طور که برخی از کوشش‌ها در جهت «احیای سنت» در سه دهه اخیر، تهی‌دستانه و ناکامانه، باور داشتند و انجام دادند. تفاوت اساسی میان آن‌ها و کوشش من در «نقد عقل اسلامی» در همین جا نهفته است.

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

ارکون: نه. نه. این درست نیست. سبب سخت‌گیری و افراط کنونی پیش از هر چیز به عوامل دموگرافیک و اقتصادی و سیاسی و فشارهای خارجی بر می‌گردد. پیش از آن که از دین سخن بگوییم، باید به وضعیت جامعه نگاه کنیم. جامعه است که درباره هر

امری تعیین کننده است نه دین. به عبارت دیگر این جامعه است که چگونگی دین داری و دستاویزی به دین را تعیین می کند. اگر جامعه‌ای فقیر و پر جمعیت و سرشار از مشکل باشد در دین داری خود افراط خواهد کرد. این امر در مورد مسیحیت نیز جاری است (وضعیت مسیحیت را در اروپا تا قرن نوزدهم بررسی کنید، همچنین وضع کنونی آن را در یوگسلاوی صرب یا روسیه یا بولونیا بنگرید). بنابراین تعصب و خشونت مختص به اسلام نیست، تاریخ گذشته اروپا پر از دادگاه‌های تفتیش عقاید و جنگ ادیان است. حافظه روشن فکران غربی نباید تا این اندازه ناتوان شده باشد. خشونت پدیده‌ای انسان‌شناختی است و در احساسی هر فرد و جامعه وجود دارد (وقتی می‌گوییم انسان‌شناختی است یعنی انسانی است) و هنگامی که در جامعه‌ای مشکلات بر هم انباشته می‌شوند و راه‌حل یا امیدی به آن یافت نمی‌شود و احتقان آن به نهایت می‌رسد و سرکوب سیاسی بیداد می‌کند، منفجر می‌شود و در این میان زبان دینی را برای توجیه انفجار خودش به کار می‌گیرد، چون چیزی غیر از آن در دست ندارد. این حال و روز جوامع اسلامی‌ای است که مانند دولت‌های غربی، در سنت دینی خود بازنگری نکرده‌اند و فرهنگ این جهانی مدرن در آن‌ها رسوخ نیافته است. در غرب وقتی کارفرمایان به کارگران ستم می‌کنند، آن‌ها هم منفجر می‌شوند، اما زبان اعتراض و مالیات و خواست‌های اجتماعی را به کار می‌گیرند نه زبان مسیحی را؛ به یک دلیل ساده و آن این که در جامعه‌ای که دیری است سکولار شده، دیگر مسیحیت در مقام مرجع اساسی اعتبار ندارد. در نتیجه جنبش‌های اسلامی، اسلام را به صورت ایدئولوژی به کار می‌گیرند نه به مثابه دین یا امری روحانی. وقتی نوشته‌ها و آثار آن‌ها را می‌خوانی هیچ تأکیدی بر ارزش‌های روحانی اسلام نمی‌بینی. هر چه تأکید هست بر مشکلات اجتماعی و اقتصادی و سرکوب سیاسی و استبداد حاکمان است. نوشته‌های آنان سیاسی است با غلاف و لعابی از زبان و ادبیات دینی سنتی، زیرا این تنها چیزی است که می‌تواند توده‌ها را بسیج کند و به حرکت وادارد. توده‌ها تقریباً غیر از این چیزی نمی‌دانند، از کودکی با این‌ها پرورش یافته و بالیده‌اند و این‌ها ریشه و شاخه و ساقه هویت او را می‌سازد. وقتی از دانشجویان دانشگاه نظر آن‌ها را درباره رویدادهای جاری می‌پرسیدم، بیش‌تر آن‌ها به من می‌گفتند: «می‌خواهیم مسلمان باشیم (به معنای بنیادگرایانه آن) زیرا در جامعه خودمان جزء طردشدگانیم و غربیان هم در صدد بهره‌کشی از ما هستند، اسلام هویت ماست.» به این ترتیب می‌بینیم که حتی روشن فکران نیز به عناصر عمیق هویت خود و ریشه‌ها باز می‌گردند. وقتی می‌دانیم که اندیشه فلسفی در دارالاسلام پس از مرگ ابن رشد (یعنی از هشت قرن پیش) از میان رفته و حذف شده، چگونه می‌توانند به اسلام فرهنگی و غیربنیادگرا و گشوده و روادار

باز گردند؟ تنها اسلامی که در میانه هست اسلام بنیادگراست، این اسلامی است که خانه و مدرسه و مسجد و حتی صفحه میراث فرهنگی روزنامه‌های بزرگ را نیز پر کرده است. اگر کسی بخواهد به اسلام برگردد به اسلام بنیادگرا بازمی‌گردد، یعنی به اسلام ابن تیمیه و شیوخ، نه به اسلام معتزله یا ابن رشد... چه رسد به اسلامی نو، مدرن‌شده و تهی از رسوبات قرون وسطا. آن کجا و ما کجا؟ خیلی دور از دسترس است ...

به مسأله عوامل جمعیتی و نقش آن‌ها در انفجار جنبش‌های رادیکال کنونی برمی‌گردم. می‌دانی که شمار جمعیت کشورهای اسلامی پس از استقلال سه برابر شده است؟ در سال ۱۹۶۰ جمعیت مصر چقدر بوده است؟ بیست میلیون نفر؛ الان بیش از شصت میلیون شده است. جمعیت قاهره یک میلیون نفر بوده است؛ الان بیش از ده میلیون نفر شده است. چه کسی می‌تواند نیازهای بیست میلیون نفر را در کشوری فقیر برآورده سازد؟ جنبش‌های بنیادگرا در کار آمدند تا این نقص را پرکنند و به مناطق متروک و مورد اهمال دولت خدمات اجتماعی دهند. در الجزایر نیز چنین است. بدین روی، اسلام عامه‌گرایی ظهور کرد که سراپا بسیج شده و آماده، انتقام را فریاد می‌کند؛ اسلامی که همه بیکارگان و جوانان خوار و خردشده‌ای که هیچ امیدی ندارند - یعنی بخش عظیمی از جامعه - را بسیج می‌کند. به نظر من این‌ها از دو سو قربانی نظام ستم‌گر هستند: داخلی و خارجی. نخبه‌های ملی که پس از استقلال برای برآوردن نیازهای مادی و معنوی مردم کاری از پیش نبردند، همان‌طور که در طرح‌های توسعه و اصلاح هم شکست خوردند. حتی می‌توان گفت این‌ها بودند که راه را برای ظهور این جنبش‌ها که امروزه با آهن و آتش با آن‌ها می‌جنگند، هموار کردند. به یاد می‌آورم وقتی را که برای شرکت در کنفرانس ادواری «اندیشه اسلامی» پس از سال ۱۹۶۹ به الجزایر رفته بودم. کنفرانس دست بنیادگرایان بود و قدرت رسمی هم از آن‌ها حمایت می‌کرد. هیچ‌کس جرأت نداشت از گرایش فلسفی انتقادی در اسلام سخن بگوید و دیگران را به تأسیس آن دعوت کند. بنابراین چگونه ممکن است که رویکرد بنیادگرا و بسنده‌گر به یقینات خودش پیروز نشود؟...

در حال حاضر عوامل خارجی چه نقشی دارند؟

ارکون: متأسفانه استراتژی دولت‌های بزرگ (دولت‌های غربی) به تسهیل امور کمکی نمی‌کند. تبادل اقتصادی با دولت‌های جنوب همواره به سود آن‌هاست و قیمت نفت و مواد اولیه را نیز آن‌ها تعیین می‌کنند. به این ترتیب از اختلال توازنی که در این کشورها

رخ می‌دهد و احوال مردم بی‌سامان این سامان روز به روز نکبت‌بارتر و فقر‌آلوده‌تر می‌شود، باکی ندارند و آن را می‌پذیرند. در عین آن که آن‌ها را به نادانی و تاریکی و تعصب و خامی متهم می‌کنند، هیچ قدمی در بهبود وضع اقتصادی آن‌ها بر نمی‌دارند. شما به یقین می‌دانید که افراط‌گرایی عقب‌نشینی نمی‌کند، مگر آن که معیشت این آدمیان رو به بهبودی نهد. این گواه غیبت درناک حس انسانی - اگر نگوئیم اخلاقی - در روابط بین‌المللی است. آن‌گونه که برخی توهم دارند، مسلمانان از سر عشق به تعصب و افراط‌ورزی نیست که دست به تعصب و افراط می‌زنند، بلکه از سر گرسنگی، ستم‌بردگی و خوار و خفیف‌شدگی است.

در سال‌های اخیر غربی‌ها اعلام کرده‌اند که با تنها با کشورهایی داد و ستد خواهند کرد که به حداقل حقوق بشر و دموکراسی در حکومت پایبند باشند. می‌دانیم آن‌ها در دهه ۶۰ و ۷۰ با نظام‌هایی داد و ستد می‌کردند که هر روز این حقوق را پایمال خواست استبدادی خود می‌کردند. حتی می‌توان گفت این‌ها هنوز شیوه پیشین خود را دارند، اگرچه شاید این‌جا و آن‌جا اندکی بهتر شده باشد. وقتی از سردمداران اروپایی سبب این امر را می‌پرسی می‌گویند: «می‌خواهی چه کار کنیم؟ این‌ها مشکلات داخلی است و ما نمی‌توانیم در مسائل داخلی آن‌ها دخالت کنیم، به ویژه آن که متهم به استعمارگری هستیم!» چنین است که نظام‌های دیکتاتوری می‌مانند و مردم‌شان. خودخواهی غرب اینجا نیز خودش را نشان می‌دهد. وقتی از بازرگانان عرب می‌پرسی چرا در کشور خودتان که سزاوارتر است، سرمایه‌گذاری نمی‌کنید؟ جواب می‌دهند: «انتظار داری در کشوری ناامن که نمی‌دانیم حکومت‌اش تا کی سرپاست سرمایه‌گذاری کنیم؟ ما که نمی‌توانیم سرمایه‌های خودمان را به خطر بیاندازیم.» در نتیجه آن‌ها ثروت خود را به کشورهای سرمایه‌داری که دارای اقتصاد نیرومند و قانون‌هایی تضمین‌شده هستند، می‌برند و بدین‌سان در کشورهای شمال، غناست که بر غنا افزوده می‌شود و فقر و فقر و فقر است که خون کشورهای جنوب را می‌بلعد و آن‌ها را به نابودی می‌کشاند، بعد به تو می‌گویند: تعصب، ترور، اسلام‌گراها.

تاریخ مندی عقل اسلامی^۱

اگر کسی با اندیشه میشل فوکو آشنا نباشد یا دست کم دو کتاب مهم او در فلسفه شناخت: *واژگان و چیزها*^۲ و *باستان‌شناسی معرفت*^۳ را نخوانده باشد نمی‌تواند به فهم سخنان ارکون نایل آید. در اندیشه ارکون مفهوم معرفت‌شناسی یا سیستم فکری یا نظام اندیشه در میراث عربی-اسلامی را باید از راه میراث اروپایی دریافت. به هر روی معرفت‌شناسی و دانش تاریخ نوین و انسان‌شناسی دینی و دانش ادیان تطبیقی به همراه اهم پژوهش‌های زبان‌شناختی، مدخلی برای اندیشه ارکون به شمار می‌رود. این مصاحبه قطعه‌ای از گفتگوی بلندی است که آرزوی انتقال پاره‌ای از اندیشه‌های ارکون را بر دوش دارد.

هاشم صالح

اخیراً در سخنرانی خود در یونسکو گفته‌اید که در نقد عقل اسلامی با نقد به شیوه

۱. این مصاحبه هاشم صالح با محمد ارکون در سال ۱۹۸۸ انجام شد و نخست در مجله *الکرمل* (۱۹۸۹) و سپس در کتاب زیر نشر یافت:
محمد ارکون، *قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف نفهم الإسلام اليوم؟* بیروت، دارالطبعة، ۱۹۹۸، صص ۲۲۷-۲۴۷.

ترجمه فارسی این مصاحبه، نخست در مجله *کیان*، شماره ۱۴ (۱۳۷۲) چاپ شد.

2. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990.

3. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008.

فلاسفه یا حتی روش کانت در نقد خرد ناب^۱ و یا سارتر در نقد عقل دیالکتیکی^۲ کاری ندارید، بلکه نقادی مورخانه را برگزیده‌اید. در این باره دو پرسش برای من مطرح است:

الف) آیا می‌توان از نقد فکری سخن گفت ولی نام ایمانوئل کانت را در ذهن نیافت؟ مگر آغازگاه رواج واژه «نقد» کانت نبوده است؟ برخی شما را کانتی و عقل‌گرا می‌خوانند...

ب) آیا می‌توان به علم تاریخ پرداخت بدون این‌که ذهن، انباشته از پاره‌ای پیش‌فرض‌های فلسفی باشد؟ به دیگر سخن، علم تاریخ بدون تصویر فراگیری از جهان و جهان‌بینی کلی امکان‌پذیر است؟

ارکون: می‌دانم که به زبان آوردن اصطلاح «نقد عقل» و در عین حال فراموش کردن همه پیشینه‌های فلسفی این پدیده مهم معرفتی دشوار است، به ویژه هنگامی که بدانیم کانت با دو کتاب خود یعنی *نقد خرد ناب* و *نقد عقل عملی* نقطه عطفی را در تاریخ اندیشه اروپا پدید آورد و پس از آن نیز در عصر ما سارتر با تألیف کتاب مهم خود *نقد عقل دیالکتیکی* موج جدیدی آفرید، گرچه به اهمیت کار کانت نمی‌رسد. افزون بر این، پاره‌ای از دیگر فیلسوفان نیز از نقد عقل سیاسی و غیره سخن گفته‌اند. به هر روی کانت و سارتر پیش از هر چیز فیلسوف‌اند و تاریخ‌نگار حرفه‌ای نیستند.

اخیرا پژوهش‌گرانی اصطلاح «نقد عقل» را دوباره به کار بسته‌اند. نخستین کسی که این اصطلاح را برای هدفی تاریخی به کاربرد، فرانسوا فوره^۳ در کتاب *بازاندیشی در انقلاب فرانسه*^۴ است. فوره تاریخ‌نگار است و نه فیلسوف و همان‌طور که می‌بینید واژه نقد را به کار نمی‌برد و مثلاً نمی‌گوید: «نقد عقل تاریخی» بلکه می‌گوید: «اندیشیدن در انقلاب فرانسه» یا «تأمل در انقلاب فرانسه»، البته تأمل و تفکر به معنی نیرومند آن. این را بگویم که من در عربی و انگلیسی معادل گویایی برای واژه فرانسوی «*penser*» (اندیشیدن) نمی‌یابم. در امریکا سخنرانی‌ای داشتم با عنوان «بازاندیشی در اسلام امروز»^۵ به همان

۱. ایمانوئل کانت، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.

2. Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985.

3. François Furet (1927-1997)

4. François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

5. Rethinking Islam Today

محمد ارکون این سخنرانی را در مرکز مطالعات عربی معاصر در دانشگاه جورج تاون (Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University)، شهر واشنگتن، در سال

معنایی که مقصود فوره است؛ و چه بسا خوب‌تر آن است که واژه «penser» فرانسوی معادل واژه «تعقل» قرار گیرد. مثلاً بگوییم: امروز چگونه اسلام را دریابیم؟ یعنی چگونه آن را از همه جوانب و به ژرف‌ترین صورت و متفاوت با گذشته دیگرگونه با پیش درک کنیم؟ به هر روی این مسأله دیگری است که پیش‌تر بدان پرداخته‌ام.

فوره می‌خواست در ادبیات تاریخی انقلاب فرانسه - نه تنها به زبان فرانسوی بل به همه زبان‌های جهان - نقادانه بیندیشد. انقلاب فرانسه پدیده تاریخی پیچیده و موثری بود که به تولید انبوهی کتاب انجامید و تأویل‌ها و تفسیرهای گوناگون و ناهمگونی برانگیخت، به طوری که در گذر دو قرن تاکنون (۱۷۸۹-۱۹۸۹) شبکه گسترده‌ای از تفسیرها و شروح و نظریه‌ها رو در روی ما قرار دارد؛ درست مانند موقعیت ما در برابر قرآن. قرآن نیز از آغاز پیدایشش تاکنون، طی چندین قرن پایایی، ده‌ها تفسیر و تأویل برانگیخته است. تراکم تأویلات در هر دو جا (انقلاب فرانسه و قرآن) همانند تراکم لایه‌های رو بر روی زمین‌شناختی زمین است. دست‌یابی به آن پدیده بنیادگذار نخستین و بازجست طراوت و تازگی آن بدون بازشکافت این لایه‌های در هم تنیده زمین‌شناختی - یعنی ادبیات تفسیری - ناممکن است.

متن نخستین و اصلی یا پدیده آغازین (خواه انقلاب فرانسه و خواه پیدایش اسلام و خواه گفتار قرآنی و یا هر چیز دیگر) زیر این لایه‌ها پنهان شده است و جز از ورای حجاب نگرستی نیست، رهیافتن به آن دور و دشوار است و جز تصویری مشوش و کژتاب از آن در دست نمانده است.

هنگامی که به میراث تفاسیر اسلامی در همه مذاهب می‌نگریم؛ درمی‌یابیم که قرآن پس از عصر خود جز وسیله تشکیل متونی پاسخ‌گوی نیازهای زمانه نبوده است. تفاسیر قرآن تلاش‌ها و فرآورده‌های فکری، در پیوند با زمینه و زمانه فرهنگی خود هستند و در آغوش محیط اجتماعی و مکتب کلامی خود بالیده و برآمده‌اند و در نتیجه به این عوامل تاریخی، اجتماعی-فرهنگی بیش‌تر مرتبط‌اند تا به خود قرآن. همین امر بسیاری از مسائل مربوط به پیوند میان متن اصلی - که موضوع شناخت است - و همه تفاسیر آن را پیچیده می‌کند؛ تفاسیری که پاسخ‌گوی نیازهای ایدئولوژیک هر نسل و قومی در هر عصری است.

این وضع کاملاً قابل انطباق با انقلاب فرانسه است. مثلاً امکان دارد که قوم عرب به گونه‌ای به تحلیل انقلاب فرانسه دست بزنند که آن تحلیل در واقع پاسخ‌گوی نیازهای

جوامع عربی و حاجت‌های ایدئولوژیک در دوره‌ای از دوره‌های تاریخ باشد و کم‌تر تصویری واقعی را از انقلاب فرانسه فرا نماید. این پیوند مستمر و همیشگی بین متن یا پدیده اصلی و نخستین، و بین فرآورده‌های کلامی و ایدئولوژیک فراوانی که به دست فرهنگ‌ها و جامعه‌های بشری زاینده می‌شود، رشته تاریخ را می‌بافد و تاریخ نوین تودرتویی ویژه ادبیات تفسیری می‌آفریند که شایسته بازسازی نقادانه است.

اینجا میزان ارزش مورخ به معنای حرفه‌ای و نوین کلمه به نیکی آشکار می‌شود و نیز روشن می‌گردد که این روش نقدی در حوزه کار مورخ است و از مرز فعالیت فیلسوفان به دور. کار فیلسوف پس از این آغاز می‌شود. او از کنش‌های تاریخی و نتایج تجربی محسوسی که مورخ بدان دست یافته است، نتایج فراگیر و عام استنتاج می‌کند. اما کار در این مرحله به اسناد تاریخی محدود و متون محدودی که به دست ما رسیده است اختصاص دارد. باید غبار زمان بلند و قرن‌های پیاپی از آن‌ها رویداده شود و از عصر ما بگسلد تا این که در امان دوره تاریخی خود قرار گیرد. به عبارت دیگر، باید اکنون خود را فراموش کنیم تا زمان آن را به یاد آوریم؛ همان‌گونه که یک مورخ حرفه‌ای چنین می‌کند. در این هنگام می‌توانیم این اسناد و متون را به دوره‌های محدودی از ادوار تاریخ و نیز به محیط‌های اجتماعی گوناگون و به اقوامی از انسان‌های گوناگون و نیز به فرایندهای فکری فراوانی که در همان دوره پدید آمده پیوند دهیم. مکتب‌های فقهی اسلامی مانند تسنن و تشیع و خوارج و حنبلیه و جعفریه و شافعی و مالکیه نمونه نیکویی برای این مطلب هستند؛ زیرا این مذاهب اگرچه در یک دوره تاریخی پدید آمده‌اند و از یک ابزار فرهنگی و فکری سود جست‌ه‌اند، ولی به تحلیل‌ها و تفسیرهای متفاوتی از متن قرآن رسیده‌اند.

آنچه گفتم تنها داده‌های تاریخی و عینی مشخصی را می‌سازد که پا در زمین واقعیت دارند و وقتی از آن سخن می‌گوییم چیز تازه‌ای بر آنچه در واقع رخ داده نیفزوده‌ایم. مورخ جدید باید به وسیله روش‌هایی که در دست دارد، داده‌های تاریخی و مواد و اسناد و تفاسیر و بهره‌گیری‌های ایدئولوژیک را چنان که هست تبیین کند، پیش از آن که فیلسوف نقد معرفت‌شناختی یا نظری به آن‌ها را آغاز کند. بنابراین می‌توان روش مرا چنین خلاصه کرد:

آن‌چه پس از پیدایش قرآن به وجود آمده به شدت مبهم و پریشان است. ما می‌خواهیم حقیقت را از پس این پیچیدگی و تیرگی آفریده تاریخ در یابیم. جدال‌های ایدئولوژیک فراوانی که میان مسلمین در گرفته و برای کسب مشروعیت همواره نقاب کلامی و الهیاتی

به خود زده، نظام‌های فرهنگی و مکتب‌های فراوانی به همراه کتاب‌ها و رساله‌های بی‌شمار در تفسیر قرآن پدید آورده است. از دیگر سو جوامع بسیاری می‌خواستند از راه تأویل قرآن برای مشکلات خود راه حل بیابند. این دو عامل، موجب پیدایش حجم فراگیری از درهم‌تیدگی‌ها و ابهام شده؛ یعنی انبوه درهم‌آمیخته و پیچیده‌ای از رخدادهای تاریخی، تفاسیر اسلامی، کتاب‌های تاریخی، اسناد و مقالات دینی و غیر دینی. ما در برابر این آمیزه هول‌انگیز ادبیات اسلامی احساس گم‌شدگی می‌کنیم، زیرا نه روش رویکرد به آن می‌دانیم نه شیوه شناخت آن را.

اکنون نیز می‌بینیم که مکتب‌های فراوانی در جوامع عربی و اسلامی همانند گذشته پدید آمده که هر یک می‌خواهند قرآن را بر حسب مصالح و نیازهای ایدئولوژیک به سوی خود بکشند. بنابراین امروزه مهم‌ترین فریضه فکری برای یک متفکر مسلمان یا عرب، اندیشیدن به این است که چگونه می‌توان روشن‌گری تاریخی را انجام داد، چگونه می‌شود امروزه قرآن را به شکل تازه‌ای خواند، چگونه می‌توان در تجربه تاریخی اسلام طی چهارده قرن گذشته بازاندیشید؟

و شما باور دارید که امروزه فرایند نقد و روشن‌گری تاریخی، به دلیل نیروهای عظیم‌رهای بخشی آن، اهمیت ویژه‌ای برای مسلمانان دارد؟

ارکون: بله، این فرایند دارای نیروی‌رهای بخشی است، یعنی اندیشه‌ها را آزاد می‌کند. چرا رهای بخشی و پالایش‌گر است؟ زیرا با آوردن نمونه‌های کاربردی، هر بار، بعد مسافت طی شده میان متن بنیادگذار (قرآن) و متن‌های تفسیری تولیدشده به دست مسلمانان را نشان می‌دهد، مانند تفسیر طبری یا طبرسی^۱ و مانند آن. ولی این فاصله تاریخی برای مسلمانان نامرئی است و آن را به رسمیت نمی‌شناسند. شما اطلاع دارید که من در درس‌های هفتگی دانشگاه سوربن چقدر تلاش می‌کنم به دانشجویان دانشجویان دوره دکتری و پژوهش‌گران این نکته را توضیح دهم. آگاهی تاریخی در میان ما به خوب عمیق رفته و بیدار کردن‌اش دشوار است. در عوض اسطوره‌اندیشی و نگاه غیر تاریخی سایه بر همه سویه‌ها و سطوح گسترانده است. من به رغم این رویکرد در سال‌ها و دوران‌های پیش، اکنون در راه احیای آگاهی تاریخی در جوامع اسلامی و عربی مبارزه می‌کنم. دشواری و طاقت‌فرسایی این مبارزه چندان شگفت نیست، چون یکی از پیش‌فرض‌های تفکر اسلامی این است که اولاً تفسیری کامل و صحیح و مطابق

۱. ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ هجری)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن.

مقصودهای خدا از قرآن امکان دارد و ثانیاً مبانی و قواعدی که از راه تأویل به دست می‌آید در هر جا و هر زمان قابل تطبیق است. برای توضیح مطلب مثالی می‌آورم:

طبری همواره در تفسیر خود، عبارت مشهوری دارد که همیشه پس از ذکر آیه‌ای از قرآن آن را می‌آورد: *يقول الله تعالى* (خداوند متعال می‌گوید) و بعد آن آیه را تفسیر می‌کند و به سادگی و آسانی چنان وانمود می‌کند که تفسیر او یگانه تفسیر حقیقی آن آیه است و گویی طبری به مراد حقیقی خداوند و مفاد آیه پی برده است. در حالی که طبری اصلاً توجه ندارد که تفسیر مولود اندیشه او کاملاً در پیوند با نوع فرهنگ و نیازهای فکری قرن سوم هجری و جایگاه ایدئولوژیک و مذهبی او در مقام فقیه مجتهد است. او این عوامل موثر را پاک نادیده می‌گیرد و به همین سبب می‌تواند با معصومیتی عقلی بگو «*يقول الله*» و سپس تفسیر حقیقی و مطابق با کلام خدا را به دست دهد. نه این که او این کار را از سر حيله‌ورزی انجام دهد. نه. او به آن چه می‌گوید باور دارد. اعتقاد دارد که می‌تواند به شکل کامل و دقیق و صحیح تفسیر کلام خدا در همه معناها و مقاصدش را بنویسد.

در حالی که امروزه مورخ جدید هنگامی که به زمانه طبری با فاصله‌ای مناسب می‌نگرد و مهم‌ترین اندیشه‌ها و شناخت‌ها و کتاب‌هایی را که در خزانه فرهنگی عربی-اسلامی آن زمان بوده و روش‌های حاکم بر تفسیرهای آن دوران را می‌بیند، می‌تواند میزان فاصله و شکاف معنوی میان دوران قرآن و دوران طبری را مقایسه کند و در نتیجه هر تفسیر و کنش تأویلی را در جایگاه فرهنگی شایسته و جایگاه معرفت‌شناختی انتقادی آن قرار دهد.

بالطبع، همه این ادبیات تفسیری و تأویلی فرآورده اندیشه بشری است و از این رو می‌بایست در روش‌های خود را برای فهم ساختمان و سازوکار آن بر این عقل متمرکز کرد. باید دانست که در این گستره عقل‌های گوناگونی وجود دارد، زیرا هر مکتب و مذهبی بر مجموعه‌ای از انگاره‌ها و پیش‌فرض‌ها و مبانی فرهنگی خاصی تکیه دارد که کارکرد عقل را در درون چارچوب محدود مرزبندی شده آن قرار می‌دهد.

این همان چیزی است که پیش‌تر آن را «عقل اسلامی» خوانده‌اید و ویژگی‌های بنیادین آن را در کتاب *نقد عقل اسلامی* که من با عنوان *تاریخ الفکر العربی الاسلامی*^۱ (تاریخ‌مندی اندیشه عربی اسلامی) به عربی بازگردانده‌ام مرزبندی کرده‌اید و این

۱. به فصل دوم از کتاب *نقد عقل اسلامی* بنگرید.

مفهوم را به خوبی در اندیشه امام شافعی در رساله‌اش بازنموده‌اید؟

ارکون: بله این همان چیزی است که من آن را «عقل اسلامی» نامیده‌ام. دلیل اسلامی بودن آن هم این است که مدام به همان اصول ارجاع داده می‌شود؛ به همان مبانی و مرجعیت‌ها. ولی اگر یادتان باشد به تقسیم‌بندی عقل اسلامی دست زدیم و از «عقل‌های» اسلامی سخن گفتم نه از «عقل» اسلامی واحد.

بنابراین، عقل اسلامی گوناگون و متنوع است زیرا بر شکل‌های گوناگونی از مبانی و مرجعیت‌های فرهنگی تکیه دارد.

بله ولی شما گفته بودید که عقل‌های اسلامی به رغم تنوع و گونه‌گونی‌شان از نظر معرفت‌شناختی یکی هستند، به این معنا که به یک منظومه فکری یا آنچه فوکو ایستمه^۱ می‌نامد، تعلق دارند.

ارکون: درست است. هنگامی که این عقول را مقایسه می‌کنیم (مقصودم عقول مکاتب گوناگون اسلامی است مانند عقل صوفیه، عقل معتزله، عقل اسماعیلیه، عقل فلاسفه، عقل حنابله، عقل شیعه و غیره) در می‌یابیم که این‌ها در مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و آغازگاه‌ها با هم اختلاف دارند. و نیز اگر به تاریخ بنگریم می‌بینیم این مکاتب همواره در جدال و کشمکش به سر برده‌اند، ولی اگر ژرف‌تر بکاویم و پوسته‌ظاهری این اختلافات را پس بزینیم می‌بینیم که این عقول دارای عناصری مشترک و بنیادین هستند و همین عناصر مشترک است که به ما مجال سخن گفتن از عقل اسلامی واحدی را می‌دهد. این عقل واحد همه آن عقول گوناگون را فرا می‌گیرد. این عناصر مشترک عبارتند از:

۱. تسلیم همه این عقول در برابر وحی داده‌شده یا داده‌و حیانی^۲

حتی عقل معتزله و فلاسفه؟

ارکون: بله حتی عقل فلاسفه و معتزله. بی‌استثنا همه در برابر وحی تابع‌اند ولی طبیعتاً شیوه‌های تبعیت متفاوت است. همه این عقل‌ها می‌کوشند گرد وحی قرآنی بگردند و از مرزهای آن در نگذرند. بنابراین، وحی داده‌شده در بالاترین درجه و شأن است، زیرا

1. Epistémé

2. Le donné révélé

از نظر همه این عقل‌ها، وحی دارای ویژگی تعالی^۱ است و از بشر و تاریخ و جامعه فراتر می‌رود. این نخستین ویژگی مشترک میان همه عقول اسلامی (اعم از شیعه و سنی و معتزله و فلاسفه و صوفیان) است.

۲. احترام به اقتدارها و مرجعیت‌های دینی و فرمان‌برداری از آنان.

یعنی در هر مکتبی پیشوایانی مجتهد پدید می‌آیند و به رغم آن که بسته به مذهب و یا فرقه دینی خود با همدیگر اختلاف دارند، در چشم پیروانشان، شخصیت‌هایی دارای اقتدار - و فراتر از چون و چرا - به نظر می‌آیند. امامان هر مذهب مقبول پیروان امامان مذاهب دیگر نیستند. این پیشوایان قوانینی را - به ویژه قوانین روش‌شناختی - تدوین می‌کنند برای تفسیر «صحیح» قرآن و نیز برای استنباط احکام شرعی بر اساس آن تفسیرها. این مراجع دینی در شخصیت رؤسای مذاهب یا بنیان‌گذاران آن‌ها از قبیل جعفر صادق، ابن حنبل، شافعی، و ابو حنیفه تجسم یافته‌اند.

عقل‌های اسلامی که ذکرشان رفت در برابر این اقتدارها و مراجع پرهیبت کمر دوتا می‌کنند و از سر رضایت از آن‌ها پیروی می‌کنند و سخن آنان را بدون هیچ مناقشه‌ای نصب العین خود می‌کنند به این بهانه که از پیشوایان و راهنمایان عقل‌صادر شده و عقل را به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کنند.

۳. ویژگی سوم مشترک میان عقل‌های اسلامی یا مذاهب اسلامی از این قرار است: عقل اسلامی در چارچوب تصویری قرون وسطایی از از جهان و آفرینش عمل می‌کند و می‌اندیشد. این تصویر در طول چند قرن بر اندیشه اسلامی و مسیحی سایه گستر بود، یعنی تا پیدایش اخترشناسی مدرن. بنابراین اخترشناسی مدرن بود که نگره ما را به هستی دگرگون ساخت.

منظور شما همان اخترشناسی است که از گالیله آغاز شده است؟

ارکون: بله همان اخترشناسی که از گالیله و لاپلاس^۲ آغاز شده است. پیش از آن آدمی با اندیشه‌های اخترشناسی سنتی و انتزاعی بطلمیوسی و ارسطویی می‌زیست و می‌دانیم که اخترشناسی کهن به ما مجال نمی‌داد چشم‌انداز عقل را دربارۀ ساختار کیهان و پرسش‌های زاده از آن را گسترش دهیم.

1. La transcendance

2. Pierre-Simon de Laplace (1749-1827)

افزون بر این اندیشه ریاضی و نیز زیست‌شناسی مدرن - پدید آمده پس از قرن شانزدهم - پیش‌بایسته‌ها و بستر تکوین عقل و عقلانیت را دگرگون ساخته است. زیست‌شناسی مدرن از بُن با دانش پیشینیان در این باره تفاوت دارد و می‌دانیم که کلیسا اجازه کالبدشکافی انسان را نمی‌داد یا محدود می‌کرد و مثلاً اروپاییان از ترس ارتکاب «گناه نخستین» دیرزمانی جرأت نیافتند سر را تشریح کنند.

همه این ویژگی‌های مهم، چارچوب کلی تفکر قرون وسطی را تشکیل می‌دهد و مرزهای عبورناپذیر آن را فرامی‌نماید. لذا می‌توانیم از چیزی به نام «فضای ذهنی قرون وسطی» سخن بگوییم؛ همان فضایی که اسلام کنونی و مسیحیت سده‌های میانی - که در غرب فرجام یافته ولی نزد ما هم چنان تداوم دارد - در آن تنفس می‌کنند.

همه این امور داده‌های تاریخی است و از سوی من افزوده‌ای ندارد. مقصودم از داده‌های تاریخی اموری است که به رخداد‌های علمی و رویدادهای فکری در دوره‌ای از ادوار تاریخ تعلق دارد و فضا‌های نوینی فراهم آورده که عقل درون آن کار خود را بکند و جولان دهد.

بیان داده‌های تاریخی پیش از مرحله ارزش‌داوری یا نقد فلسفی صورت می‌گیرد. من تنها آن‌چه را که در تاریخ معرفت روی داده است توصیف می‌کنم؛ تنها توصیف، نه کم و نه بیش. بنابراین روشی که بر ضرورت و اهمیت آن تأکید می‌کنم در سخن زیر خلاصه می‌شود: پیش از آن‌که به نقد فلسفی این عقل و سنت پردازیم، باید این سنت را توضیح دهیم و تا جای ممکن به درستی آن را بخوانیم؛ به ویژه آن‌که این امر به سنت فرهنگی و عقلی غنی و توان‌مندی مانند سنت عربی-اسلامی مربوط است. این سنت، به معنی جدید و جدی کلمه مطالعه نشده و به رغم عظیم بودن فرآورده‌هایش گوهر آن ناشناخته مانده است. بسیاری از مخطوطات هنوز تحقیق نشده است و آن‌چه هم تحقیق شده بر اساس روش‌های معتبر زبان‌شناسی تاریخی صورت نگرفته است.

بنابراین، پژوهش درباره گذشته و متمرکز بر روشن ساختن گذشته است و از این روی در قلمرو پژوهش مورخ حرفه‌ای می‌ایستد نه فیلسوف. به رغم پندار بسیاری از کسانی که از دانش تاریخ و مورخان، تصویری سنتی در ذهن دارند، مورخ طی کار خود به مشکلات و پیامدهای گوناگون و فراوان بر می‌خورد. او تنها بازگوکننده و گزارش‌گر رویدادهای پیاپی در زمان نیست و تنها به ترجمه و بازگردانی متون کهن از زبانی باستانی به زبانی جدید و یا مانند مستشرقان به فرانسه یا انگلیسی بسنده نمی‌کند. این را «تاریخ

توصیفی» می‌نامم، یعنی تاریخ گزارش رویدادها و روایت‌ها، به شیوه مسلمانان و عرب‌ها در گذشته. این شیوه را «تاریخ سنتی» گزارش‌گر نیز نام داده‌ام. «تاریخ توصیفی» روش من و یا روش تاریخ‌نگاری نوین نیست و از آموزه‌های مکتب آنال^۱ در فرانسه و روشی که امروزه در بیش‌تر محافل پژوهشی آوانگارد به کار گرفته می‌شود، به دور است.

بنابراین مورخ نوین با خوانش و کاوش گزارش‌ها و پدیده‌های گذشته نظام فکری دوران تاریخی مورد مطالعه را سراپا بازسازی می‌کند و می‌کوشد آن را با همه خطوط و محورهای کلی‌اش نشان دهد.

به عبارت دیگر، در مورد من، هنگامی که کتابی را در علم فقه یا کلام می‌خوانم، بی‌درنگ از روابط موجود میان اندیشه‌های کلامی نویسنده و انگاره‌ها و مفاهیم زبانی حاکم در عصر او پرسش می‌کنم و پس از کشف این روابط، می‌توانم نوع رابطه میان اندیشه کلامی و دریافت او از زبان را تعریف کنم. بعد این پرسش را طرح می‌کنم که: زبان برای این نویسنده به چه معناست؟ پس از آن به مرحله دیگری می‌روم تا بینم برداشت‌های این نویسنده درباره علم بلاغت چیست و این که بلاغت برای او چه معنایی داشته؟ یا مثلاً تصور او از مجاز چه بوده است؟ می‌دانیم که مجاز از ابزارهای مشهور بلاغی است. تصور او از مجازی که در زبان الهیاتی به کار گرفته می‌شده چه بوده است؟ آیا آن را مجاز می‌دانسته یا حقیقت؟ برای ارزش‌دآوری و تحدید نوع نظام فکری‌ای که او بدان تعلق دارد (که آیا نظام فکری مدرن است یا قرون وسطایی) این پرسش مهم و بنیادی است. همچنین از چستی تصور او از دانش تاریخ می‌پرسم که مثلاً چگونه تاریخ را می‌نوشته است؟ معروف است که مولف در آن عصر هم فقیه بود و هم زبان‌دان و هم مورخ و محدث و مفسر و غیره. چگونه می‌توان از گذشته آگاهی یافت و اصولاً روش شناخت گذشته چیست؟

کوتاه سخن آن که هنگامی که دورنمای علوم و معارف رایج در زمانه او را می‌بینم، نه تنها به یک دانش (مانند علم فقه اگر موضوع پژوهش فقیه باشد) بلکه به همه علوم می‌نگرم و سپس سیستم فکری رایج در عصر او را به گونه‌ای که فرایند کلامی او در آن جای بگیرد، بازسازی معرفت‌شناختی می‌کنم. هدف من ارزیابی دوباره اثر الهیاتی او در قیاس با اشکال گوناگون و ابزارهای مختلف معرفت‌های رایج در آن عصر است. به این ترتیب خرده خرده قادر می‌شوم مرزهای معرفت حاکم در روزگار او و امکان‌های آن را کشف کنم و بینم از چه حدود و امکاناتی او فراتر نمی‌توانسته برود.

بنابراین می‌بینید که روش من از بُن با روش تاریخ سنتی اندیشه^۱ ناسازگار و متفاوت است. روش تاریخ‌نگاری سنتی در قرن‌های پیشین حاکم بوده و در روزگار ما نیز مستشرقان در نوشتن تاریخ اسلامی از آن پیروی می‌کردند. این روش برای مطالعه اندیشه‌های فقهی خاص یا حتی کل دانش فقهی، اندیشه‌های الهیاتی را از خاستگاه‌های نخستین آن تاکنون بررسی می‌کند. پژوهش او به شکل خطی و متوالی است از کهن‌ترین روزگار تا امروز. کتاب‌های مدرسی^۲ الهیات و فلسفه هم عین همین کار را انجام می‌دهند و هنگامی که کسی آن‌ها را می‌خواند گمان می‌برد که بر همه الهیات یا فلسفه آگاهی یافته و احساس می‌کند و توالی مستمر و پیوستگی زمانی ممتدی این دانش را از قدیم به جدید پیوند می‌زند. این را می‌توانیم «روش عمودی» بخوانیم. اما من «روش افقی» یا بهتر بگویم «افقی-عمودی» را به کار می‌برم. روش عمودی سنتی مثلاً از ارسطو آغاز می‌کند و با برگسون^۳ یا سارتر پایان می‌یابد. یعنی سیر نزولی از گذشته به اکنون. داستانی خطی و پیوسته از فلسفه روایت می‌کند بدن آن‌که روابط میان کار هر مولف (یا فیلسوف) و کلیت علوم و نظام‌های معرفتی حاکم بر دوران او را بررسی کند؛ چه دانش‌هایی که او بدان‌ها آگاه بوده چه دانش‌ها و نظریه‌هایی که او از آن‌ها آگاهی نداشته است. به واقع، باید در ذهن داشت که گاهی مولف همیشه به همه دانش‌های زمان خود آشنا یا علاقمند نیست. بی‌توجهی او به هر یک از دانش‌های عصرش ضرورتاً به فکر او شکل می‌دهد و بر آن اثر می‌گذارد. همه این مسائلی که را که گذرا بر شمردم شاخص‌های اصلی شیوه جدید تاریخ‌نگاری اندیشه است.

دوست دارم به نکته دیگری نیز اشاره کنم. من از تاریخ فکر عربی-اسلامی سخن می‌گویم در حالی که استاد اندیشه اسلامی در دانشگاه سوربن هستم، نه تنها فقط استاد تاریخ فلسفه اسلامی یا تاریخ فقه یا تاریخ اسلامی و تاریخ علم کلام و علم حدیث یا تاریخ تفسیر و غیره بلکه همه این‌ها.

به عبارت دقیق‌تر، بیش از خود این علوم، روابط میان این علوم را تدریس می‌کنم. طبعاً این فرصت را دارم - و باید - تاریخ هر کدام از این علوم را نیز تدریس کنم، ولی آن وظیفه‌ای را که بر آن پای فشردم پر اهمیت‌تر و بی‌تردید برای پژوهنده دشوارتر و توان‌فرساتر است.

1. L'histoire traditionnelle des idées

2. Scholastic

3. Henri Bergson (1859-1941)

در هر یک از این دانش‌ها عقل دخیل و فعال است، ولی واژه عقل در اینجا به تنهایی کافی نیست زیرا عقل ملکه‌ای است از مجموعه ملکاتی که فکر به کار می‌گیرد. بنابراین بهتر است که واژه فکر را بر واژه عقل برگزینیم، زیرا واژه فکر گسترده‌تر است و سه عنصر یا ملکه بنیادین را فرا می‌گیرد:

الف) خود عقل که امروزه همه امتیازات را داراست و چشم دانش‌پژوهان بر آن دوخته است. عقل همان است که همه فرآورده‌های علمی و فرهنگی شکل می‌دهد.

ب) قوه خیال

پ) قوه حافظه

نباید این دو قوه را از عقل جدا کرد. عقل نیازمند حافظه و خیال است و گسست آن از حافظه یا انگاره‌هایی که ممکن است خیال فرایش عقل نهد امکان‌پذیر نیست. بر این روی ما گستره‌ای گشوده در برابر خود داریم برای پژوهش ساختار ذهن بشر به شیوه روان‌شناختی؛ یعنی درک چگونگی کارکرد ذهن در فرایند اندیشیدن و ابداع، خواه این اندیشور فیلسوف باشد یا ادیب یا هنرمند. برای روشن شدن مطلب حسن بصری را نمونه می‌آورم. آیا می‌توان گفت حسن بصری، عقل ناب گسسته از خیال یا حافظه را به کار می‌گرفته است؟ طبیعتاً پاسخ منفی است. حافظه او را چه چیز پر کرده بود؟ چه معارفی از گذشته در حافظه و خاطره او می‌توانسته در برابر عقلش بنشیند و عقل او را به خود مشغول دارد؟ این سنخ پرسش‌ها را باید روان‌کاوی از طریق پژوهش ساختار اندیشه پاسخ دهد و به ارزیابی فرآورده‌های فکری هر متفکر یاری کند. همچنین، این ماده‌ای برای تاریخ نیز به شمار می‌رود و تنها برای تفکر انتزاعی نیست. در نتیجه، می‌بینیم، خود مفهوم عقل دارای تاریخ بلندی است. عقلی را که حسن بصری به کار می‌گرفته همان عقلی نیست که ابن خلدون یا محمد عبده یا طه حسین از آن بهره می‌برده‌اند و عقل طه حسین نیز عقلی نیست که من به کار گماشته‌ام.

عقل امری مجرد نیست، بلکه عینی و چارچوب‌مند است. عقل جوهر ثابتی نیست که بتواند در برابر تاریخ‌مندی و محدودیت مقاومت کند. عقل نیز تاریخ‌مندی خود را دارد؛ و هر یک از این عقول یاد شده در پیوند با دوره معینی از ادوار تاریخ‌اند و نیز در پیوند یا محیط جامعه و ساختار متحول نظام‌های فرهنگی و معرفتی حاکم در روزگار هر متفکری. متفکر به همان اندازه که آزاد است محدود نیز هست. متفکر، ضرورتاً همه دانش‌ها و معرفت‌های (عقلانیت‌های) عصر خود را نمی‌شناسد. مثلاً محمد عبده عقل

تاریخی پوزیتیویستی را که در قرن نوزدهم در اروپا پدید آمد نمی‌شناخت (واژه عقل در اینجا به معنای دقیق آن، یعنی لوگوس^۱ است).

مقصودتان همان عقلی است که هنوز مستشرقان به کار می‌گیرند؟

ارکون: بله، عقلی که متمرکز بر روش زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوژی) است. بنابراین هنگامی که محمد عبده با ارنست رنان^۲ مناظره می‌کرد، عقل فیلولوژیکی را که ارنست رنان به کار می‌برد، نمی‌شناخت، زیرا او به روش‌های این عقل و ابزارها و شیوه‌های کارکرد آن آگاهی نداشت و در نتیجه نمی‌توانست در یک سطح فکری با او به مناظره بنشیند و نیز رنان هم از عنصر خیال یا خیال‌خانه دینی که در فضای ذهن و ضمیر عبده آکنده بود آگاهی نداشت. عدم آگاهی او به دلیل این بود که عقل فیلولوژیک آن‌گونه که در قرن نوزدهم نضج یافت، ما را از جدی گرفتن هرگونه عنصر خیالین یا بعد اسطوره‌ای پرهیز می‌دهد و جز به واقعیت‌های ثابت و مادی باور ندارد. این چنین است که می‌بینیم در یک‌سو فرد متفکری نشسته که به روش‌های عقل فیلولوژیک و تاریخی آگاهی ندارد و در دیگر سو اندیشمند و استاد دانشگاهی است که از قلمرو پر اهمیت بعد خیال یا خیال‌خانه نزد شخصیت دینی‌ای مانند محمد عبده غفلت می‌ورزد.

این در حالی است که رنان در آغاز زندگی‌اش دین‌دار بوده است؟

ارکون: بله، او دین‌دار بود، ولی دچار تحول و جهشی شد که او را از خاستگاه‌های اولیه‌اش دور کرد. او در جامعه و تاریخ اندیشه فرانسه همه ابعاد معرفت و ابعاد قوایی که در تکوین عقل دینی اثرگذارند را نمی‌دید، چون او با ابزار عقل فیلولوژیک پوزیتیویستی - که جز به محسوسات و مادیات باور ندارد - تحلیل می‌کرد. این‌ها مسائلی است که عرب معاصر و مسلمانان امروزی در نمی‌یابند؛ زیرا شناخت و دانش نوین تاریخ‌نگاری هنوز در جهان آنان گام نهاده است. این روش در فهم سنت پیشین در دانشگاه‌های عربی و اسلامی رسوخ و رواج نیافته است و هنگامی که واژه روش تاریخی و دانش تاریخ به گوش دانشجوی عرب یا مسلمان می‌رسد بی‌درنگ پژوهش تاریخ خطی متوالی رویدادهای سیاسی یا پادشاهان یا جنگ‌ها یا رخداد‌های مشهور در تاریخ ملت‌ها به ذهن

1. Logos

2. Ernest Renan (1823-1892)

او خطور می کند و چه بسا اگر در سطح بالاتری قرار داشته باشد و از پژوهش های مکتب آنال فرانسه آگاهی یافته باشد، تاریخ اقتصادی یا تاریخ اجتماعی در ذهنش تداعی شود ولی همه این ها به رغم ضرورت کافی نیستند و در نسبت با تاریخ فکری که ویژگی خاصی دارد، ناگزیر باید دانش هایی که حتی تا چندی پیش علوم خاصه یعنی ناتاریخی انگاشته می شد به کار گرفته شود، مثلاً حتی روان شناسی تاریخ مند است مانند تاریخ حساسیت، عاطفه، عشق، خیال و غیره.

به این ترتیب هر چیزی تاریخ مند است...

ارکون: دقیقاً و به همین سبب من از تاریخ مندی عقل^۱ سخن گفتم، یعنی سرشت پویا و دیگرگون شونده عقل و در نتیجه سرشت متحول عقلانیتی که فرآورده این عقل است. این معنای نقادانه عقل اسلامی است. عقل اسلامی امر مطلق یا مجردی فراسوی زمان و مکان نیست، بلکه امری است در پیوند با شرایط محدود تاریخی.

پس از آن که از روش تاریخی و اولویت آن سخن گفتیم، نوبت به مرحله فلسف نقد کلی می رسد.

مرحله تاریخی که توصیف کردم، مقدم بر مرحله فلسفی - یعنی مرحله ارزیابی فراگیر - است و لیکن حتی همان مرحله تاریخی، عناصر و مایه هایی از نقد فلسفی را نیز داراست. مثلاً هنگامی که از گونه گونی عقلانیت ها یا عقل ها در دوره کلاسیک اسلامی و رقابت آن ها با یک دیگر می پرسیم، این به طور ضمنی، پرسشی معرفت شناختی است و در عین حال، ارزیابی ضمنی این عقلانیت ها و عقل های گوناگون است. این ارزیابی در اصل کنشی فلسفی است.

شما چه بسا عقلانیت فلسفی حاکم در آن عصر را بر دیگر عقلانیت ها ترجیح می دهید؟

ارکون: نه، نه. مورخ نباید عقلانیتی را بر عقلانیت دیگر برگزیند، او باید کار خود را به صورت عینی^۲ و با خون سردی و بی طرفی انجام دهد. مورخ باید چنین باشد، چون این ویژگی اوست؛ فیلسوف می تواند گزینش ها و گرایش های خود را آشکار کند ولی

1. L'historicité de la raison

2. Objective

مورخ نه.

به هر روی شما احتمالاً به عقلانیت فقهی متصلبی که بعدها راست‌کیشی را شکل داد، تمایلی ندارید...

ارکون: بله درست است. خواننده ممکن است با هوش‌مندی دریابد که من عقلانیتی را بر گونه‌های دیگر برگزیده‌ام. در واقع، ترجیح من - البته اگر بتوانم از ترجیح سخن بگویم - توجه به همه نتایج ملموس پژوهش و کاوش تاریخی است، آیا این ترجیح است یا نه؟ پاسخ را به شما وا می‌گذارم.

پژوهش تاریخی، بنابه طبیعت خود از ایستارهای جرمی دوری می‌کند، یعنی مواضعی هرچه جز خود را طرد می‌کنند و بر سلطه سیاسی و تحمیل اراده آن به شکل و شیوه غیرعقلانی و فکری تکیه دارند. برای روشن شدن مطلب نمونه‌ای می‌آورم. هنگامی که قدرت سیاسی (خلافت) به دست متوکل و قادر می‌افتد، فعالیت عقلانی معتزله ممنوع می‌شود. من این تصمیم را صرفاً امری یا منعی سیاسی می‌دانم که بر خلاف آنچه قدرت سیاسی یا نسل‌های بعدی مسلمانان حتا تا امروز القاء می‌کنند فاقد مشروعیت دینی است. این منع هیچ توجیه فکری و فرهنگی و عقلانی ندارد. این منع‌های زوری در فضایی دموکراتیک رخ نمی‌دهد، مثلاً هرگز خیال این کار هم در جامعه فرانسه صورت نمی‌بندد. هنگامی که من به این پدیده تاریخی بزرگ اشاره می‌کنم افسوس می‌خورم که چرا؟ برای این که این کار یعنی در بند کشیدن یکی از نیروهای عقل، یعنی نفی یکی از خطوط عقل که می‌تواند در فره‌بی و شکوفایی تمدن و فرهنگ عربی-اسلامی سهمی داشته باشد. بنابراین، مسأله اینجا بیش از تعلق به یک مکتب یا جناح فکری است؛ مسأله اصلی تعلق انسان یا متفکر به آزادی روح و اندیشه است. آیا به آزادی روح و اندیشه باور داشته باشیم یا خواستار در تنگنا نهادن آن باشیم؟ پرسش اصلی این است. طبیعتاً ممکن است برخی این را موضعی فلسفی بدانند. ولی چرا آن را ضرورتاً فلسفی بخوانیم و چرا آن را دینی ندانیم؟ زیرا خداوند ما را آزاد، نه برده، آفریده است. خدا نمی‌خواهد پاره‌ای از مردمان اراده خود را بر دیگران، بدون مشروعیتی، تحمیل کنند.

خدا چنین چیزی نخواسته و اراده نکرده، ولی در واقع، این امر، در تاریخ روی داده است. من ادیان را این‌گونه دریافته و همواره از این دریچه بدان‌ها نگریسته‌ام. شما نخستین کسی هستید که این را می‌دانید...

ارکون: بله، بله. درست است این تاریخ است. شما اکنون بر روی زمین تاریخ ملموس

ایستاده‌اید، ولی چیزی که پیش‌تر گفتم درباره‌ی نوع ایده‌آل نگاه به تاریخ است. من از یاد نمی‌برم که تاریخ چگونه سیر کرده و متأسفانه هنوز در بیش‌ترین جوامع ما به چه سمتی سیر می‌کند.

سخن را به جای نخست بازگردانیم. خداوند در آفرینش انسان هیچ‌گاه نگفته که پاره‌ای از مردمان حق تحمیل اراده خود را بر دیگران دارند، بدون آن که مشروعیت و توجیهی برای آن خواه از طریق متون دینی یا استدلال‌های عقلانی داشته باشند.

ولی می‌دانیم و شما نیز در پژوهش‌های خود تأکید می‌کنید که پاره‌ای مکاتب الهیاتی یا گروه‌های اجتماعی، متون مقدس به نفع قدرت سیاسی و به قصد سلطه‌یابی بر دیگر آدمیان به کار می‌گیرند.

ارکون: بله. ولی ربطی به متن قرآن ندارد، بلکه به تفاسیر گوناگونی مرتبط است که در بستر تاریخ پدید آمده‌اند. تفاسیر مربوط به اشخاص معین هستند و این شخصیت‌ها نماینده گروه‌های اجتماعی‌ای هستند که بر سر مالکیت و قدرت با یک‌دیگر می‌ستیزند. هر جهت‌گیری تأویلی و یا کلامی، به یقین با منافع ایدئولوژیک پیوند دارد. نمی‌گویم کاملاً ایدئولوژیک است، می‌گویم با ایدئولوژی منافع معینی پیوند دارد و گروهی که پیروز می‌شود دیدگاه‌های تأویلی و مذهبی خود را بر همه گروه‌های جامعه بی‌استثنا تحمیل می‌کند (در زبان سیاسی امروز می‌گویند: ایدئولوژی طبقه حاکم، ایدئولوژی جامعه است). به سخن پیشین خود برمی‌گردم: مسأله اساسی که من بدان اولویت بخشیدم این است که نباید هیچ حد و مرزی برای آزادی جست‌وجوی فکری و تأمل عقلانی وجود داشته باشد. تصور من از روح بشر و فهم من از انسان در مقام موجودی معطوف به آزادی چنین باوری را در من ایجاد می‌کند.. این دیدگاه را با هیچ‌بهایی از دست نمی‌دهم و این بدان معناست که به رغم اختلاف شدید میان تفاسیر و مکتب‌های دینی، وام‌دار هیچ اندیشه‌ای از آنان نیستم. همه آفرینش‌های هنری و ادبی و علمی یا کتاب‌های دینی که در طول تاریخ پدید آمده‌اند، سزاوار سخن گفتن هستند و ما باید شنوای سخن آنان باشیم و هیچ‌گاه در حیات علمی‌ام نمی‌گویم که مکتب حنبلی برتر از مکتب شافعی است یا شیعه برتر از سنی است یا برعکس. چرا چنین نمی‌گویم؟ نه از ترس و یا طمع، بلکه به دلیلی ژرف‌تر و برتر. این‌گونه نمی‌گویم زیرا هر یک از این جهت‌یابی‌ها همانند فریادهایی هستند که روزی در آسمان تاریخ برخاسته‌اند. این طنین‌ها در تاریخ پرواک یافته‌اند. بنابراین اگر مورخ بخواهد بی‌تعصب و دل‌بستگی کار خود را انجام دهد، باید به آن‌ها حق

سخن گفتن بدهد که خود را تفسیر کنند، و اگر گاهی یکی از این سمت‌یابی‌ها با قدرت سیاسی تلاقی یافته و دیگر فریادها را خفه کرده و یا آزادی آن‌ها را از تفسیر «خود» گرفته، باید مورخ این را نشان دهد و برجسته گرداند. اگر چنین کرد و مثلاً سنیان از این کار او خرسند نشدند (حتی شیعه هنگامی که به قدرت رسیده است) مشکل، مشکل آنان است نه مورخ. مورخ باید همه حقیقت را فرا نماید، خواه دیگران پسندند و بپذیرند و خواه آن را خوش ندارند. روشن است که اگر بخواهند بر مواضع جزمی راسخ خود از قرون قدیم تا کنون باشند، این رویکرد برایشان خوشایند نخواهد بود. این قابل فهم است. در کاوش حقیقت تاریخی در اسلام به این مشکل برمی‌خوریم.

ولی خود را در جایی بیرون از این‌ها قرار می‌دهم، فراتر از چارچوب معرکه‌های مذهبی کهن و نوین. من در جایگاه مورخی هستم که تاریخ را می‌کاود تا بفهمد روح انسانی چگونه کار خود را کرده است و چگونه در چارچوب شرایط و زمینه‌های اجتماعی متحول و متغیر خود را نشان داده است. بر این اساس، من به هیچ موضع و مذهب و مکتب عقیدتی تعهدی ندارم. این مشکل من نیست، مشکل ستیزه‌گران سیاسی است، مشکل هواداران و پیروان.

ولی این حرف شما بدین معناست که اسلام واحد صحیحی وجود ندارد که پیروان‌اش بهشت بروند و کسانی که از آن پیروی نمی‌کنند، روانه جهنم شوند. من نظر به این حدیث مشهور دارم که ابن عمر از پیامبر روایت کرده است: «بنی اسرائیل هفتاد و یک فرقه شدند و همه جز یکی در آتش‌اند و پیروان مسیح هفتاد و دو فرقه شدند که همه در آتش‌اند جز یک فرقه. و این امت نیز هفتاد و سه فرقه می‌شود که جز یکی همه در آتش‌اند. پرسیدند آن فرقه کدام است؟ فرمود: اسلام و پیروان آن کسانی هستند که همانند من و شما باشند.»^۱

ارکون: بله، این همان تصویری است که ادبیات مبتنی بر دو گانه سنت-بدعت^۲ آن را در ذهن‌ها نشانده است (منظورم کتاب‌های پرشمار در ژانر فرق اسلامی و ملل و نحل است). اکنون بیش‌ترین کوشش من در این است که از این ادبیات و از جایگاه ایدئولوژیک آن

۱. «ان بنی اسرائیل افرقوا علی احدی و سبعین فرقة کلها فی النار الا واحدة، و فترقت علی عیسی بن مریم بائنتین و سبعین فرقة کلها فی النار الا واحدة، و ستفرقت هذه الامه علی ثلاث و سبعین فرقة کلها فی النار الا واحدة. قالوا: و ما تلک الواحدة یا رسول الله؟ قال: الاسلام و جماعتهم من کان مثل ما انا و اتم علیه.»

2. La littérature hérésiographique

که بی هیچ حق و برهانی نقاب مشروعیّت کلامی (الهیات اسلامی) بر خود دارد فرا گذرم. از چشم اندازی که من در مقام پژوهنده تاریخ اندیشه عربی-اسلامی می‌نگرم همه فرقه‌ها و مذهب‌ها در گمان خود برای چیرگی بر حقیقت اسلامی برابرند؛ با این که می‌دانیم این حقیقت در تاریخ جز در دوران کوتاهی در عصر پیامبر و خلفای راشدین تجسم نیافته است. به دیگر سخن، ادعای وجود حقیقت واحد و آرمانی اسلامی که دارای ذاتی جاودانه و جاری در مدار تاریخ و حتی تاکنون است، پنداری اسطوره‌ای بیش نیست و کم‌ترین پیوندی با حقیقت و واقعیت ندارد. پس از آن دوران طلایی کوتاه و حتا پیش از پایان آن، می‌دانیم که چگونه جدال (فتنه) بزرگی به پا می‌شود و مسلمانان به گروه‌ها و فرقه‌های گوناگون انشعاب پیدا می‌کنند و چگونه هر فرقه‌ای گمان می‌برد که خود به تنهایی نماینده اسلام ناب است نه دیگران. سپس راست‌کیشی‌های بزرگ تاریخی از راه تألیف کتاب‌های حدیث یا صحاح پدید می‌آیند. مقصودم راست‌کیشی سنی، راست‌کیشی شیعه و راست‌کیشی خوارج است. اسلام در زمان پیامبر و خلفای نخستین نه سنی بود نه شیعه نه خارجی. این‌ها پس از آن و طی جنگ‌های داخلی که تاریخ اسلامی به خود دید، نضج گرفتند. نباید فراموش نکنیم که مسیحیت نیز بسی پیشتر از اسلام، دچار چنین انشعاب‌ها و انقسام‌ها شد.

ولی تاکنون هیچ رساله دانشگاهی‌ای نوشته نشده که فرایند کند و دشوار تکوین راست‌کیشی‌های سه‌گانه را در اسلام تبیین کند. چنین رساله‌ای پرده‌ها را از دیدگان مردم کنار خواهد زد و پندارهای بزرگ رایج و حاکم بر ذهن مسلمانان درباره تاریخ‌شان را از میان خواهد برد. آنان گمان می‌برند که از آغاز و از هنگام دوره قرآن و گفتار قرآنی، سنی و شیعه وجود داشته، در حالی که این جز پندار سراب‌گونه‌ای بیش نیست. اینجا ما خلأ دردناک روش تاریخی حس می‌کنیم. از این‌روست که تأکید می‌کنم که پیش از این که فیلسوف باشم مورخ‌ام. باید مورخ همه این فرقه‌ها را به یک‌سان در ترازوی نقد بگذارد. در شهر یا منطقه‌ای که اغلب مسلمانان مذهب خاصی دارند آن مذهب به مثابه اسلام «صحیح» خود را بر آن‌ها تحمیل کرده و دیگر اسلام‌ها را سرکوب می‌کند. این حرف جدیدی نیست که من آن را ساخته باشم. اما در مقام مورخی نقاد که دیدگان خود را به نیکی می‌گشاید این پندار را تأیید نمی‌کنم، زیرا در این صورت دیگر مورخ یا پژوهش‌گر نیستم و به جای آن یک مبلغ فرقه‌ای و وابسته به مذهبی خاص هستم.

باید میان حقیقت جامعه‌شناختی یعنی حقیقت مبتنی بر عقاید عامه مردم و حقیقت حقیقت‌تمایز نهاد. منظورم از حقیقت حقیقت، ظهور شاهدهی در درون روح آدمی از راه

رویارویی روح با داده‌های امر واقع است.^۱

روح در ستیز و نبرد با واقعیت و ضد واقعیت است تا واقعیت را بکاود و حقیقت را بیابد. واقعیت در اینجا ممکن است تاریخ باشد و ممکن است زمین‌لرزه‌ای باشد که سراسر منطقه‌ای را تحت تأثیر قرار می‌دهد. روح در تکاپو می‌افتد، نخست برای فهم علل زمین‌لرزه و منشاء آن (و از همین جا دانش زلزله‌شناسی پدید می‌آید). در وهله دوم، برای پیش‌گیری از تکرار زمین‌لرزه هنگامی که علیه نتایج دردناک زمین‌لرزه مبارزه می‌کنیم. روش شیعی یا سنی یا مسیحی و یهودی در اینجا یافت نمی‌شود، یک راه برای همه بیش‌تر نیست و آن روش علمی و تکنولوژیک است. این روش تکنولوژیک در دایره مسئولیت روح انسانیت قرار می‌گیرد (یعنی انسان). در پژوهش تاریخ جامعه یا سنتی فکری من همین کار را انجام می‌دهم؛ به مجموعه رویدادها همان‌گونه که در تاریخ به وجود آمده‌اند می‌نگرم و به همان شیوه آن را برمی‌رسم که دانشمند زمین‌شناس لرزه زمین را بررسی می‌کند. به عبارت دیگر، من عواطف و گرایش‌های خود را بر آن فرافکنی نمی‌کنم و آن را وای می‌نهم که خود آزادانه بدون دخالت من سخن بگوید. این موضع مستقل روح پژوهش‌گر به سختی به دست می‌آید و دست‌یابی بدان نیازمند نبرد درازمدت و تلخ خود با خود است، همان‌گونه که نیازمند تمرین روش‌ها و چگونگی به کارگیری مفاهیم و ابزارهای رایج در علوم گوناگون نیز هست. کسانی که هنوز فاقد این گشودگی و موضع مستقل هستند، و چه از موضع فرقه‌ای یا قومی یا نژادی به مسائل می‌نگرند در درک پدیده‌ها و داد و ستد با آن‌ها تنها از درون قلمرو ایدئولوژیک ویژه یک گروه اجتماعی و منافع گروهی می‌نگرند و به زودی با اراده قدرت‌مندان و توسعه‌طلبانه‌ای پیوند می‌یابند و هر که را در برابر قدرت و یا ایدئولوژی تسلیم نباشد می‌رانند. این آن چیزی است که در قلمرو اسلام دقیقاً جاری است و از هنگامی که پدیده قرآن به پهنه تاریخ وارد شده با آن روبه‌رویم. پدیده قرآن راه‌حل‌های روشن و قاطعی برای همه مشکلات فراپیش‌نهاده است و زبان استعاری در گفتار قرآنی غالب است، همان‌گونه که ساختار زبان دینی نیز استعاری است. گفتار قرآنی مجموعه‌ای را پیش گذاشته که نیازمند تفسیر و تأویل است و چنان که پیش‌تر گفتم همواره این تفسیرها و تأویل‌ها بستری ایدئولوژیک و طی جدال‌های گروهی و طبقاتی دامن‌گیر هر جامعه انسانی، شکل می‌گیرد. در جامعه، ستیزهای فراوانی برای کسب قدرت و ثروت و یا

۱. این سخن را ارکون به زبان فرانسوی به این شکل و با تکیه بر هر واژه گفت:

La vérité est le surgissement d'une évidence à l'intérieur de l'esprit par la confrontation de l'esprit avec les données du réel.

فراچنگ آوردن مراتب بالا در هرم دینی روی می‌دهد.

درست به همین سبب است که پیش از هر چیز بر پیروی از روش تاریخی تأکید می‌ورزم. باید باید به آنچه در تاریخ و جامعه اسلامی رخ داده آگاه شویم و حقیقت آنچه را اتفاق افتاده به رسمیت بشناسیم و نفی نکنیم و بر آن دیده نبندیم. چنین است که می‌بینید روش تاریخی نوین جایگاه محوری در طرح کلی من: «نقد عقل اسلامی» می‌یابد.

بی‌تردید روش کاربردی^۱ شما کارآمدی خود را اثبات کرده، به ویژه آن که با پویای علمی معاصر هم‌سوست. اگر به فضای فکری فرانسه طی ربع قرن پیش نگاه کنیم، می‌بینیم به یمن مکتب «آنال»، علم تاریخ چیرگی ویژه‌ای دارد و دانش تاریخ چنان گسترده‌گی و گونه‌گونی پیدا کرده که گویی می‌خواهد همه علوم انسانی را ببلعد. به واقع، امروزه تاریخ به جای فلسفه، پدر علوم شده است. پاره‌ای از پژوهش‌گران می‌گویند که میشل فوکو، فیلسوف فرانسوی، اگر پیش از دیگر فیلسوفان به اهمیت دانش تاریخ نوین پی نمی‌برد و بسیاری از ابزارها و روش‌ها و اصطلاح‌های آن را به کار نمی‌گرفت، نمی‌توانست انقلاب فکری خود را در این فضا پدید آورد. او دین خود را را هم با اثرگذاری بر تاریخ‌نگاران و گشودن افق‌های جدید پیش روی آنان به دانش تاریخ ادا کرد. بنابراین، فلسفه دیگر مانند سابق، تأمل انتزاعی یا مابعدطبیعی در معنای مرگ و زندگی و هستی و نیستی یا این‌که از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم نیست. همه این پرسش‌های هنگفت و مهیب که چون صخره‌ای بودند که سرهای فلاسفه بدان می‌سایید و می‌شکست،

۱. ارکون در آثارش روش خود در پژوهش اسلام را اسلام‌شناسی کاربردی (L'islamologie appliquée) می‌خواند. این روش در تقابل با روش سنتی در حوزه‌های علمیه و نیز روش خاورشناسی غربی است. ارکون این روش و اصطلاح را با الهام از «انسان‌شناسی کاربردی» (L'anthropologie appliquée) روژه باستید (Roger Bastide) و «خردباوری کاربردی» (rationalisme appliquée) گاستون باشلار (Gaston Bachelard)، فیلسوف علم ابداع کرده است. به تعبیر ساده، اسلام‌شناسی کاربردی یعنی تلاش برای قراردادن مفاهیم و آموزه‌های اسلامی در بستر تاریخی و توجه به عوامل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در تکوین و تحول این آموزه‌ها. از این رو، اسلام‌شناسی کاربردی ارکون مسائل سیاسی مربوط به دوران پساستعماری را جدی می‌گیرد و می‌کوشد انسان سیاسی جدید را وادار به اندیشیدن همزمان درباره تاریخ اسلام و فرهنگ عربی و ویژگی‌های اجتماعی و انسان‌شناختی کشورهای عربی مانند مراکش کند. بر اساس همین روش، او تمایز بنیادی میان فرهنگ اروپایی و فرهنگ عربی را مصنوعی می‌انگارد. در این باره بنگرید به دو کتاب زیر از ارکون:

Essais sur la pensée islamique, Paris, 1^{er} éd. Mouton & Larose, 1973; 2^e éd. 1984.
Humanisme et Islam : Combats et propositions, Paris, Vrin, 2005.

اکنون از مدار فلسفه‌ورزی بیروند. فلسفه - در معنای رایج امروزی آن - به شکل تفکر محسوس و ملموس و رودررو با مشکلات جزئی واقعی و مشکلات مشخص درآمده است. گمان دارم که خود شما طی سرگذشت علمی که بحث‌های معروفی را برانگیخته و آفریده‌اید، با مشکلاتی روبه‌رو شده‌اید. شما به همان نسلی تعلق دارید که میشل فوکو و پیر بوردیو و فرانسوا فوره و جز آنان. همان‌گونه که اینان در اندیشه فرانسوی انقلابی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی ایجاد کردند، شما نیز انقلابی مانند آن در اندیشه عربی و اسلامی پدید آورده‌اید و این به اصطکاک شدید میان شما و شرق‌شناسی کلاسیک - که هنوز تکیه بر روش فیلولوژی پوزیتیویستی دارد - انجامیده است.

ارکون: بله. درست است، حق با شماست. به این سخن شما که نیازمند شرح بیش‌تر نیست می‌افزایم که مجله فلسفی «آترمان»^۱ اخیراً در شماره ویژه به فلسفه معاصر فرانسه پرداخته. این شماره تازه به دست من رسیده و بخشی از صفحاتش علامت گذاشته‌ام تا هنگامی که به صفحه پل ریکور^۲ بر می‌خورم بایستم. چنان که می‌دانید او اگر نه بزرگ‌ترین، دست‌کم یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه کنونی فرانسه است. وی در آنجا - همان‌گونه که من در اینجا - بر ضرورت توجه فیلسوف به علوم انسانی و اجتماعی تأکید کرده^۳ تا اندیشه او غنا یابد و جنبه تجربی و عملی این علوم بر قوت فلسفی کار او بیفزاید. این یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه معاصر است.

فلسفه مانند گذشته قلمرویی بریده از دیگر قلمروهای معرفتی نیست و بر برج عاج مابعد طبیعت و بر فراز دل‌مشغولی‌های انسان و مسائل جامعه و تاریخ ننشسته است. فلسفه ملوک طلق‌کسانی نیست که با زبان پیچیده فلسفی سر و کار دارند یا با آن بازی می‌کنند. مقصود زبان غامض مبهمی است که همه‌چیز می‌گوید و چیزی هم نمی‌گوید؛ گزاره‌های تودرتوی در هم تنیده‌ای که این‌گونه می‌نماید که معماهای هستی و رازهای آن را فاش می‌کند، در حالی که بی‌معنی است. امروزه فیلسوف به هر جایی می‌رود و هوای درون و بیرون را تنفس می‌کند و در رکاب جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و زبان‌شناسی و انسان‌شناسی و تاریخ و علم‌الادیان تطبیقی قدم می‌زند، دست خود را به رطوبت واقع و

1. Revue *Autrement*, « A quoi pensent les philosophes? » n° 102, 1988.

2. Paul Ricœur (1913-2005)

۳. در پاسخ به این پرسش که «فیلسوفان به چه می‌اندیشند، ریکور می‌گوید: «به نوزایش (رنسانس)». او می‌نویسد: «پاره‌ای از فلاسفه معاصر فرانسه به علوم انسانی اعتنایی ندارند. این دیدگاه پرخطر و پرضرر است.»

لیزی مادیات آغشته می‌سازد، و از اهتمام ورزیدن به مشکلات خرد و کوچک جامعه و حیات امروز ناخوش نمی‌شود. بنابراین پژوهش‌گران امروزی باید از این تصویر ایده‌آل گذشته فلسفه و فیلسوف جدا شوند، ولی متأسفانه هنوز این توهم در دانشگاه‌های عربی ما وجود دارد؛ البته اگر فیلسوفی در آنجا مانده باشد. دیر زمانی است که من خود را از این توهم رهانیده‌ام و هیچ‌گاه بر این گونه فلسفه و فلسفه‌ورزیدن‌ها چشمی نداشته‌ام.

این سخن شما کاملاً هم‌سنخ با سخن ژاک دریدای فیلسوف و حلقه او در فرانسه است. سخن او نیز شباهت بسیاری دارد به سخن پیر بوردیوی جامعه‌شناس و حمله شدید او بر فلاسفه به معنای کهن کلمه. بوردیو هم بر اهمیت واقعیت ملموس و پژوهش‌های میدانی تأکید می‌کند.

ارکون: دریدا از نوک پا تا فرق سر فیلسوف است. مشکلات جامعه و زندگی امروز - کم یا بیش آن - دغدغه مهمی برای او نیست و در کتاب‌هایش مگر به ندرت بدان‌ها نمی‌پردازد. او عکس کسی مثل فوکوست. ولی من به پژوهش‌های زبان‌شناسی و تاریخی و انسان‌شناسی می‌پردازم و چند روش را با هم در می‌آمیزم، و رساله دانشگاهی من در باب تاریخ است، بالطبع نه تاریخ اقتصادی، بلکه تاریخ اندیشه‌ای که به روی خطوط اصلی حقایق تاریخی گشوده است و هر اندیشه‌ای باید در نسبت با آن به کار خود بپردازد. روش‌هایی را که من درباره سنت عربی - اسلامی به کار برده‌ام، همان روش‌هایی است که دانشمندان فرانسوی درباره سنت‌های لاتینی - مسیحی یا اروپایی‌شان به کار گرفته‌اند و متأسفانه در دانشگاه‌های عربی - اسلامی از این جهش روش‌شناختی که بیش از ربع قرن است در دانشگاه‌های فرانسه پدیده آمده است دورند. به واقع ما در این باب خیلی عقب مانده‌ایم.

روایت ارکون از سرگذشت خویش^۱

ساخت بشری اسلام^۲ نام کتابی است که رشید بن زین و ژان لویی شلیگل بر مصاحبه‌های خود با محمد ارکون (۱۹۲۸-۲۰۱۰) گذاشته‌اند. ارکون از اسلام‌شناسان طراز اول سده بیستم بود. او روش‌شناسی تازه‌ای برای خواندن قرآن و نوشتن تاریخ اسلام آفرید که اکنون بسیاری از پژوهش‌گران از آن مایه و الهام می‌گیرند. در کتاب ساخت بشری اسلام، محمد ارکون شرحی می‌دهد از سرگذشت خود و رویدادهایی که بر شکل‌نگرش و اندیشیدن‌اش به اسلام و متون بنیادگذار آن اثر نهاده‌اند. ادگار مورن، فیلسوف و جامعه‌شناس پرآوازه فرانسوی، بر کتاب تقریظی کوتاه نوشته است.

پرسش‌گران با پرسش از کودکی‌اش آغاز می‌کنند. ارکون با نگاه یک مردم‌شناس به زندگی خود و خانواده‌اش در زادگاه‌اش می‌نگرد: روستایی در کیبلی، منطقه‌ای در شمال الجزایر. زبان مادری‌اش بربر است. زبان دبستان و دبیرستان فرانسه است. عربی را در دبیرستان و بیش‌تر در دانشگاه می‌آموزد. عربی زبان سوم اوست؛ اما او در نوجوانی قرآن را سراسر از بر کرده است. در دوران پیش از استقلال، مسیحیان و یهودیان نیز در

۱. این یادداشت نخست در سایت فارسی بی.بی.سی نشر یافت.

2. Mohammed Arkoun, *La Construction humaine de l'islam, préface d'Edgar Morin*, Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel, Paris, Albin Michel, 2012, Albin Michel.

الجزایر زندگی می کردند. در منطقه‌ای که اکنون می‌زیست مسیحیان کاتولیک بسیاری بودند. او در کودکی با آموزه‌های مسیحیت کاتولیک آشنا شد و توانست تمایزهای دو دین بزرگ اسلام و مسیحیت را در محیط تربیتی خود تجربه کند. او در روایت این تجربه بر آن دوره حسرت بسیار می‌خورد؛ زیرا خود را محصول فضای چندفرهنگی و تعدد مذهبی الجزایر می‌داند. این چندگانگی فرهنگی و مذهبی در جریان دو جنگ داخلی در الجزایر از میان رفت.

طی صفحاتی که اکنون از زندگی خود در الجزایر سخن می‌گوید، از تجربه یگانه خود با استعمار نیز پرده بر می‌دارد. حس یک بربر به ناسیونالیسم الجزایری با حس یک عرب متفاوت بود. از آنجا که خانواده اکنون در روستایی زندگی می‌کردند که مردم‌اش زبان عربی نمی‌دانستند چندان در معرض نظام استعماری و قوانین آن نبودند. استعمار بیش‌تر قوانین و سیستم خود را بر شهرها تحمیل می‌کرد. جنبش استقلال نیز از شهرها آغاز شد و بعدها دامنه آن به روستاها کشید.

پاریس دهه شصت

اکنون از جنبش استقلال زمانی خوب آگاه می‌شود که در پاریس است و الجزایری‌ها در بلوار سن میشل مدام علیه استعمار فرانسه تظاهرات می‌کنند. بسیاری از دوستان اکنون که با او به پاریس برای تحصیل آمده بودند به الجزایر بر می‌گردند. برخی نیز در جریان جنگ کشته می‌شوند. اکنون می‌اندیشد: «تصادف تولد نباید به صورت یک ضرورت درآید.» یا به گفته سعدی: «نتوان مرد به خواری که من اینجا زادم.» بنابراین تصمیم می‌گیرد به الجزایر برگردد و در پاریس بماند. ولی الجزایر به شکل یک درد، نگرانی و امید در دل او می‌ماند.

اکنون در اوایل دهه شصت میلادی به پاریس آمد؛ دهه‌ای که هم برای الجزایر مهم بود، هم برای فرانسه. در این دهه، پرسش‌های بنیادینی سراسر فضای فکری روشن‌فکران و فیلسوفان فرانسوی را تسخیر کرده بود؛ نزاع‌های معرفت‌شناسانه و نیز بحث‌های ریشه‌ای درباره اعتبار علوم انسانی و اجتماعی. عصر غول‌های بزرگ خاورشناسی و نیز علوم انسانی و اجتماعی بود؛ از رژی بلاشر^۱ و کلود کائین^۲ گرفته تا میشل فوکو، لوی استروس^۳

1. Régis Blachère (1900-1973)

2. Claude Cahen (1909-1991)

3. Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

و پیر بوردیو. او که دانشجویی جوان بود وقت خود را وقف رفتن به حلقه‌های بحث و درس آنان کرد. رشته ارکون زبان و ادبیات عرب بود، ولی او تصمیم گرفت راهی نامعمول پیش گیرد. در درس‌های مختلف مردم‌شناسی، فلسفه و جامعه‌شناسی در مدرسه عملی مطالعات عالی حاضر می‌شد. ارکون جوان، فرهنگ و فکر عربی-اسلامی را از دریچه‌هایی نگریست که پیش از آن دیده نشده بودند. در گستره مردم‌شناسی، فرنان برودل، پیر بوردیو و لوروا لدوری بیش از دیگران بر او اثر گذاشتند. سرانجام در دانشگاه سوربن استاد کرسی تاریخ اندیشه اسلامی شد و بیش از بیست سال در آنجا تدریس کرد. ارکون می‌گوید در دانشگاه سوربن مشقت‌های فراوانی را متحمل شد تا کرسی‌ای با عنوان «تاریخ اندیشه اسلامی» بنیاد گذارد. تأکید او بیش‌تر بر «تاریخ» بود تا بر «اندیشه اسلامی». کلمه کلیدی تاریخ به نظر او در پژوهش‌های خاورشناسان و اسلام‌شناسان کلاسیک نادرست یا دست کم ناپسند فهمیده شده بود. او تصمیم گرفت با بهره‌گیری از تحولات تازه در زمینه تاریخ‌نگاری شکل‌نگرش و نگارش تاریخی را در موضوعات اسلامی دگرگون کند.

نقد خاورشناسی و ناقد آن ادوارد سعید

در اواخر دهه هفتاد میلادی کتاب جنجال‌برانگیز خاورشناسی^۱ اثر ادوارد سعید، استاد ادبیات تطبیقی دانشگاه کلمبیا منتشر شد و مطالعات غربیان در زمینه فرهنگ اسلامی-عربی را نقادی کرد. این نقادی نخست برای ارکون نیز جذاب به نظر آمد اما تأمل در آن کتاب مخالفت‌های بنیادین‌اش را با سعید بیش‌تر کرد. ارکون و سعید با یک‌دیگر دوستی طولانی و نزدیکی داشتند. این دوستی باعث شد تا ارکون هیچ‌وقت در نوشته‌هایش آرای سعید را نقد نکند.

بر خلاف سعید که آموزش‌اش در ادبیات انگلیسی و موسیقی بود، ارکون نزد خاورشناسان بزرگ عصر خود درس خوانده بود و به اسلام‌شناسی خاورشناسان چیرگی کامل داشت. ادوارد سعید مسیحی فلسطینی تبار بود ولی از اسلام چیز چندانی نمی‌دانست و با خاورشناسی کلاسیک کمابیش بیگانه بود. او نظریه خود را بیش‌تر با بهره‌گیری از متون ادبی و سفرنامه‌های غربیان به شرق پرورده بود تا آرای خاورشناسان و اسلام‌شناسان بزرگ. از این‌رو، به نظر ارکون، سعید میراثی را که نقد می‌کرد چندان نمی‌شناخت و از همین‌رو انصاف را درباره آن رعایت نکرده بود. ارکون نیک می‌دانست که بدون

1. Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage, 1979.

پژوهش‌های خاورشناسان، به ویژه اسلام‌شناسان، مسلمانان امکان شناخت علمی اسلام و تاریخ و فرهنگ خود را نمی‌یافتند. دستاوردهای خاورشناسان در مطالعه فیلولوژیک متون دینی و تاریخی، نقد تاریخی و تاریخ انتقادی دین‌ها سرمایه ارجمندی بود که سعید با انگیزه‌ای سیاسی آن را نادیده گرفته بود. نقد ارکون از خاورشناسی از گونه‌ای دیگر بود. ارکون خواهان تداوم روش شناختی خاورشناسی بود. یعنی همان‌گونه که خاورشناسان با روش‌های مدرن زبانی و متن‌شناختی به سراغ سنت اسلامی رفته‌اند، باید از روش‌های دیگر در علوم اجتماعی و انسانی به ویژه تاریخ‌نگاری مدرن اندیشه و انسان‌شناسی تاریخی برای پژوهش این سنت بهره بگیرند. به عبارت دیگر، با همان چشم به تاریخ، فرهنگ و میراث مسلمانان بنگرند که به گذشته فرهنگی و تاریخی خود می‌نگرند و آن را می‌پژوهند. مثلاً ارکون به غریبان می‌گفت چرا وقتی می‌خواهید جامعه‌ای مدرن و مسیحی را مطالعه کنید، از روش‌های جامعه‌شناختی بهره می‌گیرید ولی وقتی به سراغ کشورهای اسلامی و غیر مدرن می‌روید یا از الگوهای قوم‌شناختی وام می‌گیرید یا کار را به پژوهش‌های فیلولوژیک محدود می‌کنید. او پیر بوردیو را می‌ستود که توانسته بود مرز میان قوم‌شناسی و جامعه‌شناسی را در هم بریزد.

بلند و پست و گسست و پیوست سنت

ارکون نخست تصمیم داشت که رساله دکترای خود را درباره رفتار دینی در کیلی، زادگاهش، بنویسد، اما وقایع خون‌بار در الجزایر مانع از سفر و پژوهش میدانی شد. رژی بلاشر از او خواست موضوع دیگری را انتخاب کند. او ابن مسکویه، فیلسوف و تاریخ‌نگار ایرانی را برگزید. او به ارزش‌های فراموش شده انسان‌گرایانه دوره تمدن اسلامی از راه پژوهش درباره مسکویه اشاره کرد. همچنین، رساله تهذیب الاخلاق و طهارة الاعراق مسکویه را به زبان فرانسه ترجمه کرد؛ کتابی که الهام‌گرفته از اخلاق نکوماخوس ارسطو و در عین حال دارای رنگ و مایه‌ای اسلامی است. با کار بر روی مسکویه همچنین دریافت که علم اخلاق به مثابه دانشی خودبنیاد در فرهنگ و تاریخ اسلامی راهی بود که پس از مسکویه راه‌رویی نیافت.

ارکون پس از پایان رساله، که به صورت کتاب منتشر شد، و نیز ترجمه کتاب مسکویه به پژوهش قرآن روی آورد. او که تصمیم گرفته بود به سنت اسلامی از درون پارادایم

تازه علوم اجتماعی و تاریخی بنگرد قرآن را نخستین قلمرو برای کاربرد روش‌شناسی تازه خود برگزید. برای او مهم بود که بدانند پیش از شکل‌گیری مکتب‌های فقهی مسلمانان چگونه این متن را درمی‌یافتند و چه رابطه‌ای میان عقل عرفی و متن در دوران پیش از تکوین و تثبیت عقاید کلامی وجود داشته است. در آن دوران مسلمانانی در کوفه، بصره، مدینه و قاهره هر یک به شکلی متن قرآن را می‌فهمیدند و تا اندازه‌ای آزادی «رأی» داشتند. این آزادی «رأی» پس از استقرار مکتب‌های کلامی و فقهی از میان رفت و الگوهای واحدی بر تفسیر تحمیل شد که معیار مسلمانی قرار گرفت؛ یعنی اگر کسی بر پایه این مبانی تثبیت شده متن را تفسیر نمی‌کرد، سخنش بدعت به شمار می‌رفت. پیش از جا افتادن این الگوهای با سخت‌گیری تعریف شده، نه متن قرآن صورت نهایی یافته بود نه کتاب‌های روایی و حدیثی تدوین شده بود. معتزلیان کوشیدند پس از این دوره پاره‌ای عقاید «حقه» را به پرسش بگیرند ولی به ضرب سرکوب خلیفه عباسی برای همیشه در محاق تاریخ فرو رفتند.

در نوع تاریخ‌نگاری ارکون همواره تأکید بر امکان گشودگی دانش‌های اسلامی مانند فقه و تفسیر پیش از نظام‌مند شدن (سیستم‌تیزاسیون) است. ارکون تلاش می‌کند درهایی را بگشاید که حدود هزار سال پیش بسته شده‌اند. هدف رها کردن متن از اقتدارهایی است که صاحبان مکتب‌های فقهی پیدا کرده‌اند و امروز فقیهان و «مراجع تقلید» آن اقتدار را به میراث برده‌اند. ارکون شرح می‌دهد که چگونه گلوله برفی اقتدار از قله تاریخ صدر اسلام به موقعیت اکنون ما سرازیر شده و همین‌طور که سده به سده از منبع اصلی خود دور شده، بهمین‌وار سوژه آزاد انسانی را سرکوب کرده؛ تا اندازه‌ای که اقتدار پیامبر، یا اقتدار متن قرآن امروزه به اقتدار مفتی حی و حاضر بدل شده یا در او تجسم یافته است. به تدریج که از زمان وحی دور می‌شویم میزان استناد به قرآن نیز اندک‌تر می‌شود. زمانی که مالک و ابن حنبل و ابن حنیفه و شافعی مکتب‌های فقهی اهل سنت را بنیاد می‌گذارند، استناد به کتاب‌ها و اقوال آنان ضروری قلمداد می‌شد. اما همین‌طور که از زمان آنان دور می‌شویم جای استناد به کتاب‌های آنان را استناد به اقوال و آثار فقیهان بعدی می‌گیرند.

چگونه قرآن را باید خواند؟

شاید بتوان روش ارکون برای خواندن قرآن را با یاری تقسیم‌بندی مهمی توضیح داد که فردینان دو سوسور، بنیادگذار زبان‌شناسی نوین، انجام داده است. در آغاز کتاب دوره

زبان‌شناسی عمومی^۱، حاصل یادداشت‌های سه تن از شاگردان سوسور، آمده دانشی که پیرامون داده‌های زبانی شکل گرفته از سه مرحله گذر کرده است: مرحله دستور زبان (گرامر) که استوار بر دانش منطق بود و یونانیان آغازگر آن بودند و سپس فرانسوی‌ها آن را ادامه دادند. مرحله فیلولوژی (زبان‌شناسی تاریخی یا فقه اللغه) که خاستگاه آن مکتب فیلولوژی اسکندریه بود، اما به طور مشخص فردریش آگوست ولف^۲ در سال ۱۷۷۷ آن را بنیاد نهاد و همچنان رشته‌ای زنده است. دل‌مشغولی اصلی فیلولوژی از جمله تاریخ ادبی، آداب و رسوم، نهادها و تصحیح انتقادی متن‌هاست. فیلولوژی با مقایسه متن‌ها در دوره‌های تاریخی متفاوت می‌کوشد به ویژگی‌های سبک‌شناختی متن‌ها پی ببرد و در نتیجه صحت و اعتبار تاریخی آن‌ها را بسنجد. مرحله سوم زمانی آغاز شد که پژوهش‌گران دریافته‌اند نه تنها متن‌ها را می‌توان با هم مقایسه کرد که می‌توان زبان‌ها یا دستور زبان‌ها را نیز با یک‌دیگر سنجید. کشف این نکته در اوایل سده نوزدهم دانش زبان‌شناسی را پدید آورد و به زایش زبان‌شناسی نوین در اوایل سده بیستم انجامید. پژوهش زبان نه از منظر دستور زبان یا فیلولوژی، بلکه از چشم‌انداز ساختاری. باور به این که واقعیت کانونی زبان، نشانه است و رابطه میان دال و مدلول اختیاری و اتفاقی است. باوری که انقلابی شگرف در نوع فهم انسان مدرن از زبان پدید آورده است.

ارکون در روش‌شناسی خود هم از شیوه مفسران سنتی فاصله می‌گیرد، هم از رویکرد خاورشناسان سنتی. مفسران سنتی از مرحله نخست فراتر نمی‌روند و خاورشناسان سنتی از مرحله دوم. مفسران اسلامی قرآن را بر مبنای صرف و نحو تحلیل می‌کنند و خاورشناسان کلاسیک بر پایه روش فیلولوژیک. هر دو رویکرد از نظر ارکون ضروری اما ناپسندیده است. زبان قرآن باید با روش زبان‌شناسی نوین، نشانه‌شناسی، معناشناسی نیز بررسی شود. اگر کسی با زبان‌شناسی نوین و نیز آرای ساختارگرایان به ویژه ژولینا ژولینا گریماس^۳ و تزوتان تودوروف^۴ آشنا نباشد از مباحث قرآن‌شناختی ارکون چندان چیزی

1. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1968.

فردینان سوسور، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷

2. Fredreich August Wolf (1759-1824)

درباره فیلولوژی از جمله به دو کتاب زیر بنگرید:

Haruka Momma, *From Philology to English Studies, Language and Culture in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013

James Turner, *Philology, The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

3. Algirdas Julien Greimas (1917-1992)

4. Tzvetan Todorov (1939-)

سر در نمی آورد. در کتاب سه جلدی منتشر نشده مبنای قرآن‌شناسی ارکون هم مهم‌ترین متون قرآن‌شناسی او را به فارسی ترجمه کرده‌ام، هم با نگارش در آمدی مفصل بنیادهای روش‌شناختی ارکون در خواندن قرآن شرح داده‌ام.

تکوین مسلمان فرد شهروند

در کتاب ساخت بشری اسلام پرشش گران اشاره می‌کنند به کتاب مئیر حاتینا، پژوهش‌گر آمریکایی، با عنوان نگاه‌بانان ایمان در روزگار مدرن؛ علما در خاورمیانه. از ارکون می‌پرسند «علم اسلامی» از نظر او چه معنا دارد. محمد ارکون نخست می‌گوید که علما نگاه‌بانان «ایمان» نیستند، بلکه نگاه‌بانان «عقیده» اند. تمایز «ایمان» از «عقیده» برای او بسیار مهم است. عقیده یعنی مجموعه باورها و گزاره‌ها و آداب و رسوم و مناسک که طی دوران کودکی با تربیت و فرهنگ در ذهن انسان رسوخ می‌کند، شکلی سفت و سخت دارد و تغییرناپذیر می‌نماید. اما ایمان یعنی پیوندی قلبی با امری بیرون از خود. عقیده ذهن آدمی را تخته‌بند گزاره‌ها و مکتب‌های فکری می‌کند، اما ایمان با آزادی سوژه انسانی ناسازگار نیست. علما نگاه‌بانان «عقاید حقه» (ارتدو کسی) هستند نه نگاه‌بان ایمان.

ارکون باور دارد با راست‌کیشی‌های اسلامی کنونی امکان زایش «فرد شهروند» در کشورهای اسلامی دشوار است. تنها با رهاندن ایمان از عقیده است که می‌توان به ظهور انسان فرد آزاد مسلمان امید بست. عقیده را باید سراسر با روش‌های علوم انسانی و اجتماعی سنجید و مقدس‌نینگاشت. ارکون از نهادهای مولد نادانی در کشورهای اسلامی و وظیفه پژوهش‌گران در روشن‌گری و آگاهی‌بخشی می‌گوید. کتاب با این جملات او پایان می‌پذیرد: «به هر روی، من دیگر توانی در خودم نمی‌بینم و فکر می‌کنم کاری را که باید انجام می‌دادم داده‌ام.» کاری که ارکون در قلمرو اسلام‌شناسی و قرآن‌شناسی انجام داد، چندین نسل از پژوهش‌گران را می‌تواند تحت تأثیر بگیرد.

سه سال پیش، در عصر زمستانی سرد برای دیدار با محمد ارکون به خانه‌اش در محله نهم پاریس رفتم. طی دو ساعتی که با هم درباره بسیاری چیزها گپ زدیم از او خواستم بپذیرد مصاحبه‌ای طولانی درباره سرگذشت فکری خود کند. پیشنهاد کردم کتاب را

می‌توانیم به چهار زبان فارسی، عربی، انگلیسی و فرانسه منتشر کنیم. می‌دانستم که جدا از تکه‌پاره‌های اندکی که در مصاحبه‌هایش با هاشم صالح، مترجم عربی آثارش، درباره زندگی فکری‌اش گفته، خوانندگانش چیزی از راه طی شده او نمی‌دانند. ارکون گفت از قضا دو شاگرد و دوست قدیمی‌اش همین پیشنهاد را کرده‌اند و او هم پذیرفته است. اما دوست داشت مصاحبه‌ها که به صورت کتاب نشر می‌یابند به سرعت به فارسی ترجمه شود. مرگ پیش از آن به سراغ‌اش آمد که بتواند نسخه چاپ شده مصاحبه، یعنی همین کتاب ساخت بشری/اسلام را ببیند. دریغ که نمی‌توانم برگردان رو به پایان فارسی کتاب را به دستش بدهم.

ناقد رادیکال سنت^۱

محمد ارکون (یکم فوریه ۱۹۲۸-چهاردهم سپتامبر ۲۰۱۰) دوست داشت خود را ناقد رادیکال سنت اسلامی، ایدئولوژی اسلامی و گفتار خاورشناختی سنتی تعریف کند. او طرحی فکری را پیش نهاد که بیش از طرح‌های دیگر در رویکرد به اسلام، انقلابی به نظر می‌رسد: تاریخ‌مند دیدن همه متن‌ها و گفتارها، نهادن همه رخدادها در سیاق تاریخی، وسازی دوگانه‌ها و براندازی آن‌ها. او می‌کوشید سنت، متن‌ها و تاریخ اسلام را از چشم اندیشمندان رادیکال عصر خود بخواند: لوسین فور، فرنان برودل، ژاک لاکان، میشل فوکو، ژاک دریدا، پیر بوردیو، جک گودی، کورنلیوس کاستوریادیس و ژنه ژرار. از همین رو بود که آثار او برای خوانندگان عام مسلمان غریب می‌آمد.

طرح فکری ارکون را شاید بتوان در سه قلمرو بازشناخت:

انسان‌گرایی اسلامی

محمد ارکون، از رساله دکترای خود، در دانشگاه سوربن (پاریس ۳) در سال ۱۹۶۸ دفاع کرد. عنوان رساله او «انسان‌گرایی عربی در سده نهم و دهم میلادی؛ مسکویه فیلسوف و

۱. این یادداشت یک روز پس از درگذشت محمد ارکون برای سایت فارسی بی.بی.سی نشر یافت.

تاریخ‌نگار^۱ بود. انتشارات فلسفی ورن^۲ در پاریس، این کتاب را دو بار چاپ کرده است. او مسکویه را به اعتبار زبانی که در نوشتار به کار می‌برد فیلسوف و تاریخ‌نگاری عرب خوانده بود. از نظر او، در عصر زرین تمدن اسلامی مجال کوتاهی برای انسان‌گرایی، خردگرایی، این جهانی اندیشیدن، جهان‌روایی و رواداری پدید آمده بود؛ اما این مجال چونان شهابی تندگذر از آسمان تاریخ اسلام ناپدید شده بود. ارکون با پژوهش درباره روش عقلانی تاریخ‌نگاری مسکویه و سپس خردگرایان و انسان‌گرایان دیگری چون ابوحنیفه توحیدی و ابوالعلاء معری^۳ می‌کوشید تا خاطره‌ای گمشده را در وجدان مسلمان امروزی بیدار کند. او سخت دوست داشت این اثرش به فارسی برگردانده شود، زیرا باور داشت بیش‌تر انسان‌گرایان و خردگرایان این عصر، تبار و تیره‌ای ایرانی داشته‌اند.

سال‌ها بعد، ارکون دوباره به این موضوع بازگشت؛ در کتابی که همان ناشر چاپ کرد: *انسان‌گرایی و اسلام؛ جدال‌ها و پیشنهادها*.^۴ او با یادآوری زمانی از دست رفته می‌کوشید شرح دهد که چرا مبارزات ملت‌های مسلمان برای رهایی از استعمار به شکل‌گیری حکومت‌های خودکامه، تفسیرهای ایدئولوژیک و خشن از اسلام، رکود اقتصادی و اجتماعی، سرکوب فرهنگی و فکری، هویتی مثله شده و کژتابیده و در پاره‌ای موارد مانند - الجزایر سرزمین مادری ارکون - به جنگ داخلی انجامیده است. ارکون خود را بسیار به ابوحنیفه توحیدی نزدیک می‌دید و گاه با نقل سخنانی از او، سر دلبران را در حدیث دیگران می‌گفت.

تفسیر تاریخی قرآن

بخش مهمی از پژوهش‌های ارکون درباره متن قرآن است. او باور داشت آنچه مسلمانان امروز متن قرآن می‌شناسند، نه مقدس است، نه وحیانی. او بدون آن‌که در سرشت وحی پرسش کند، می‌اندیشید کلمات وحی شده همه شفاهی بودند و پیامبر خود هرگز قرآن را ننوشت. در نتیجه وحی مقدس، گفتاری شفاهی بود که به شکلی تکرارناپذیر برای یک بار در تاریخ روی داد. متن امروزی قرآن که مصحف عثمان خوانده می‌شود، متنی است

1. Mohammed Arkoun, *L'humanisme arabe au 4e/10e siècle, Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, J.Vrin, 1982.

2. La Librairie Philosophique J. Vrin

۳. ابوالعلاء معری (۳۶۳-۴۴۹ هجری)

4. Mohammed Arkoun, *Humanisme et Islam, Combats et propositions*, Paris, J.Vrin, 2005.

حاصل گردآوری یادداشت‌های کسان بسیار از گفته‌های پیامبر اسلام. در شورای تدوین قرآن درباره سوره‌بندی و آیه‌بندی و ترتیب آیات و نیز ناسخ و منسوخ تصمیم گرفته شده است. شورای تدوین قرآن به دستور خلیفه سوم مسلمانان عثمان بن عفان تشکیل شده است. بنابراین، تدوین متن نهایی و قطعی قرآن در شرایطی یک‌سره سیاسی صورت گرفته است. ارکون می‌اندیشید سرشت گفتار شفاهی با متن نوشتاری متفاوت است. قرآن در تبدیل از گفتار شفاهی (وحی) به متن نوشتاری (مصحف) دگرگونی معنایی یافته است. گفتار شفاهی، مقدس اما غیرقابل دسترس است. آنچه قابل دسترس است، همین متن نوشتاری است که نامقدس است و می‌توان با روش نقد تاریخی درباره ترجیح قرائت‌ها و روایت‌ها و تکوین آن بحث کرد و متن نهایی و بسته شده را از نو گشود.

بر این بنیاد، بر خلاف نصر حامد ابوزید^۱، ارکون نخست به سراغ شرایط تکوین متن قرآن می‌رفت. پس از تعیین جایگاه معرفت‌شناختی قرآن، او بحث روش‌شناسی تأویل قرآن را در می‌انداخت. از نگاه او روش‌شناسی تفسیری سنتی کاملاً باید کنار نهاده شود. او به انقلاب پارادایمی و جابه‌جایی نظام مسائل و منظومه فکری باور داشت. روش‌شناسی سنتی تفسیری در چشم او ایدئولوژیک می‌آمد. او سرشت ایدئولوژیک بودن تفسیر سنتی را از جمله در تفسیر طبری از آیات وصیت و ارث نشان داده بود.^۲ اما نقادی او از روش‌شناسی سنتی به تفسیر محدود نمی‌شد و نظام فقهی و اجتهاد را نیز دربرمی‌گرفت.

نقد عقل اسلامی

ارکون نظام سنتی اجتهاد را در درون پارادایم جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی سنتی و منسوخ می‌دید. از نظر او اجتهاد فقیهان بر درکی از عقل، اجماع، حدیث و قرآن استوار است که در رویکرد عقلانی مدرن به این چهار پدیده قابل دفاع نیست. او نشان می‌داد که عقل مورد استناد فقیهان عقلی شرعی است، در حالی که عقل مدرن فارغ از استناد به

۱. نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰)، استاد مطالعات اسلامی و زبان‌شناسی تاریخی عربی در دانشگاه قاهره بود که به سبب آثاری که درباره قرآن نوشت به ارتداد متهم و سالیانی ناگزیر به ترک مصر شد. برخی از آثار او مانند معنای متن و چنین گفت ابن عربی به فارسی ترجمه شده‌اند. اثری که پس از مرگ او به چاپ رسید به این قلم ترجمه شده و با پشتیبانی آموزش‌شده توانا نشر یافته و به صورت آنلاین در دسترس است:

<http://bit.ly/1LbLVsj>

نصر حامد ابوزید، نوآوری، تحریم و تأویل، ترجمه مهدی خلجی، واشنگتن، آموزش‌شده توانا، ۲۰۱۴.

۲. بنگرید به «از اجتهاد به نقد عقل اسلامی» در همین کتاب.

شرع است. اجماع نیز پدیده‌ای یک‌سره ایدئولوژیک است و در برابر نقادی تاریخی تاب نمی‌آورد. قرآن نیز متنی تاریخی است، نه مقدس. حدیث هم باید با روش نقد تاریخی خوانده شود و بیش‌تر بازتاب عقاید و نیازهای ایدئولوژیک مردمان در دوران قدیم است تا آنچه یک مسلمان امروزه می‌تواند به شکلی عقلانی باور داشته باشد.

ارکون عقل اسلامی را آن‌چیزی تعریف می‌کرد که سنت گذشته با صفت اسلامی تولید کرده است. عقل اسلامی مقدس نیست و می‌تواند سراپا با عقل مدرن نقادی شود، همان‌طور که عقل مسیحی در دوران جدید موضوع بازسنجی عقلانی قرار گرفته است. برای نمونه، دوگانه‌هایی مانند نجس/ پاک، حلال/ حرام، خوب/ بد، واجب/ حرام، مقدس/ نامقدس و زنانه/ مردانه، واقعی نیستند، مصنوعی و خیالین‌اند. نظام فکری سنت بر پایه این دوگانه‌ها بنا شده است. این دوگانه‌ها که در پلکانی ارزشی یکی را بالاتر و دیگری را فروتر می‌نشانند، باید از میان بروند و سرشت ناواقعی بودن آن‌ها آشکار شود. در کتاب‌هایی چون *اسلام؛ اصلاح یا براندازی؟*^۱ محمد ارکون به تفصیل در نقد عقل حقوقی-فقهی، عقل تفسیری و عقل کلامی اسلامی نوشت. او پیوند میان امر مقدس، حقیقت و خشونت را با بهره‌گیری از آرای رنه ژرار و دیگران در سیاق اسلامی توضیح داد. ارکون رابطه میان ادیان توحیدی، مشترکات و مفترقات آن را در پرتو دانش‌های نوین، از جمله انسان‌شناسی تاریخی تبیین کرد.

ارکون در برابر اسلام‌شناسان سنتی غربی

ارکون در زمانه‌ای پژوهش درباره اسلام را آغاز کرد که اسلام‌شناسی در دانشگاه‌های غربی بیش‌تر در انحصار رشته اسلام‌شناسی / خاورشناسی سنتی بود. ارکون مطالعات و تحقیقات فیلولوژیک اسلام‌شناسان را بسیار ارج می‌نهاد، اما باور داشت که اسلام‌شناسی نباید در مرزهای زبان‌شناسی تاریخی بایستد. او روش خاورشناسان را از این‌رو نقد می‌کرد که با اسلام و تاریخ آن برخوردی اروپامحورانه دارند و روش‌هایی را که در مطالعه جوامع غربی و متون یهودی و مسیحی به کار می‌گیرند، در پژوهش اسلام کنار می‌گذارند؛ گویی اسلام، متون و جوامع اسلامی تافته‌ای جدا بافته‌اند. او می‌اندیشید روش‌شناسی علوم انسانی، هرمنوتیک و زبان‌شناسی جدید همه باید در مطالعه اسلام اجرا شوند. از این‌رو، نقد او از خاورشناسی کاملاً متفاوت از نقد ادوارد سعید از آن بود. ارکون نمی‌کوشید از اسلام هویتی متفاوت از ادیان دیگر بسازد. او خواهان مشارکت

1. Mohammed Arkoun, *Islam: To Reform or to Subvert?* London, Saqi Book, 2007.

کردن مسلمانان در عقلانیتی جهانی بود؛ عقلانیتی که به پیروان ادیان گوناگون رخصت می‌دهد تا بر پایه معیارهایی علمی با یک‌دیگر گفتگو کنند و هم‌دیگر را به شکلی تفاهمی بشناسند.

ارکون و ترجمه‌های فارسی

مهم‌ترین آثار ارکون هنوز به زبان فارسی در نیامده‌اند. مجموعه‌ای سه جلدی (دو جلد قرآن‌شناسی و یک جلد روش‌شناسی ارکون) به این قلم در دست تألیف است. ارکون تا روزهای آخر عمر خود بر تدوین این سه جلد نظارت مستقیم داشت، اما دریغ زنده نماند تا حاصل کار را بنگرد. او به جامعه ایران به دلیل سابقه آن در آفرینش انسان‌گرایی و خردگرایی تعلق خاطر داشت و دوست داشت مخاطبان ایرانی آرا و اندیشه‌های او را بشناسند. او یک‌جا نوشته است: «ملت‌های ترک، عرب و ایرانی روزی در عرصه تاریخ وارد خواهند شد و خواهند پذیرفت که تاریخ خود را بازنویسی کنند و در پرتو روش‌های مدرن معرفت‌شناسی معاصر و خرد انتقادی، دین خود را تأویل نمایند. این روش‌ها مقاومت‌ناپذیر و برناگذشتی هستند... حرکت معکوس ملت‌های مسلمان در این روزگار نباید ما را بفریبد. ورای این موج خشم و خروش و پرهیز از غرب، عطش عظیم آزادی و مشارکت سیاسی و ورود به میدان رقابت تاریخ نهفته است.»

مسلمان پست مدرن^۱

محمد ارکون در سال ۱۹۹۵ پیش‌بینی کرد چهره خشن و هراسناک اسلام از سال ۲۰۱۰ به این سو، اندک اندک، کم‌رنگ می‌شود و مسلمانان آماده رویارویی تازه و سودمندتری با جهان جدید خواهند شد. او می‌اندیشید این تاریخ، آغاز پایان پدیده‌های تراژیکمانند تعصب و بنیادگرایی و خشونت اسلامی خواهد بود. از این رو، از غربیان می‌خواست شکیبایی پیشه کنند و این دوره تاریخی را پایدار نینگارند و خون و خشم و خشونت را «ذاتی» اسلام نگیرند.

درست حدود دو ماه پس از درگذشت او، شورش‌های تونس آغاز شد، سپس به مصر رسید و آن‌گاه لیبی، بحرین، یمن و سوریه را در گردباد خود پیچید.

پرتو امید در دل ملت‌های عرب تابید. خودکامگان عرب برای نخستین بار از مردم خود شکست خوردند و خود را آماده اصلاحات یا ترک مذلت‌بار قدرت کردند. ارکون به مداخله کشورهای غربی برای از میان بردن خودکامگی و قدرت‌های مطلقه

۱. این یادداشت یک روز پس از درگذشت محمد ارکون برای سایت فارسی بی.بی.سی نشر یافت.

در کشورهای اسلامی باور داشت. او از غرب انتقاد می کرد که منافع اقتصادی خود را در رابطه اش با کشورهای جهان سوم بر تلاش برای تحقق دموکراسی و حقوق بشر در آن کشورها ترجیح می دهد.

ارکون می اندیشید که غریبان نیز مسئول خشونت و واپس ماندگی ملت های مسلمان هستند؛ نه تنها به دلیل استعمار، بلکه به سبب نادیده گرفتن نیازهای سیاسی، اجتماعی - فرهنگی این ملت ها. او حتی دانشگاهیان غرب را ملامت می کرد که چرا عنصر دینی را در پژوهش های خود کم تر وارد می کنند و چرا در رشته های علوم انسانی، هنگامی که سخن از مذهب در میان است، اسلام چندان دست مایه تأمل آکادمیک نیست.

رنج های جوانی الجزایری

محمد ارکون در سال ۱۹۲۸ میلادی (۱۳۰۷ خورشیدی) در شهرستان تاوریرت میمون در منطقه قبایل کبرای الجزایر به دنیا آمد. مردم آن منطقه به زبان آمازیگی - یکی از زبان های زنده آفریقایی - سخن می گویند. چنان که خود می گفت مادر، خواهران و عمه های جز به زبان آمازیگی سخن نمی گفتند و عربی و فرانسه نمی دانستند. در نتیجه او خود را محصول فرهنگی شفاهی می دانست که در آن زبان و نوشتار پیوندی استوار با هم ندارند.

در دانشگاه الجزایر ادبیات عرب تحصیل کرد. زمان تحصیل او مقارن با دوران استعمار الجزایر به دست فرانسویان بود. احساسات ضد استعماری در میان جوانان الجزایری شور و هیجان می آفرید. استادان دانشگاه یا فرانسوی بودند یا در فرانسه تحصیل کرده بودند و در نتیجه ادبیات و تاریخ عرب را به شیوه خاورشناسان درس می دادند.

فرانسویان باور داشتند الجزایر، بر خلاف دیگر کشورهای شمال آفریقا مانند تونس، فاقد «ملت» است. زبان آمازیگی به رسمیت شناخته نمی شد. تجدد به شکل آمرانه و در سبک فرانسوی آن بر مردم الجزایر تحمیل می شد.

نوع نگاه خاورشناسان به ادبیات و تاریخ عرب نیز نسبتی با نگاه غریبان به ادبیات و تاریخ اروپا نداشت. غریبان وقتی می خواستند درباره مردم کشورهای مدرن پژوهش کنند، به «جامعه شناسی» روی می آوردند و زمانی که می خواستند درباره مردم غیر مدرن تأمل کنند، سراغ «قوم شناسی» می رفتند؛ گویی این مردم ذاتا با آن مردم تفاوت دارند و اندیشیدن درباره سنت و زبان و فرهنگ و دین شان هم نیاز به ابزارهای مفهومی دیگر دارد.

خاورشناسان معمولاً به سراغ متن‌های کلاسیک عربی، دوره‌های مهم، شخصیت‌های مشهور، شهرهای مرکزی و رویدادهای سرنوشت‌ساز می‌رفتند و در نتیجه در کی محدود از «متن»، «دوره»، «شخصیت»، «مکان» و «رویداد» داشتند.

محمد ارکون این نابسندگی و نقص را درمی‌یافت، اما هنوز نمی‌توانست آن را به شکل مفهومی بیان کند. چیزی ناگوار در سرزمین او می‌گذشت که در ذهن او با ناتمامی روش‌شناسی خاورشناسان پیوند داشت. اما هنوز نمی‌توانست این ارتباط را به خوبی نظریه‌مند سازد. از استادانش چیزی نمی‌شنید که اندیشه‌اش را در این باب بشکفد.

لوسین فور؛ آموزگار تاریخ‌نگاری نوین

در اوایل دهه پنجاه میلادی، همان هنگام که ارکون دانشجوی دانشگاه الجزایر بود، روزی لوسین فور به دانشگاه آمد و درباره این که آیا فرانسوا رابله مومن بود یا کافر سخنرانی کرد.

ارکون این سخنرانی را «صاعقه یا وحی» ای توصیف می‌کند که بر وی فرود آمد و سرنوشت زندگی فکری او را تعیین کرد. فرانسوا رابله، نویسنده فرانسوی نام‌دار دوران رنسانس بود که به سبب نوشته‌هایش در روزگار خود تکفیر شد. لوسین فور که از بنیان‌گذاران اصلی مکتب تاریخ‌نگاری تازه‌ای به نام «آنال» بود، با شیوه نوینی درباره مفهوم ایمان در سده شانزدهم سخن گفته است. او استدلال کرده که اساساً مفهومی که ما امروز از الحاد در نظر داریم در سده شانزدهم اروپا وجود نداشته است و بنابراین رابله به معنای امروزی کلمه به هیچ‌روی نمی‌توانست ملحد باشد.^۱

کاری که فور می‌کرد در واقع دگرگون کردن مفهوم نوشتن تاریخ با گسترش دایره معنای «رویداد»، «زمان تاریخی»، «منابع تاریخی» و «ادوار تاریخ» بود.

فور باور داشت برای نوشتن تاریخ تنها نمی‌توان به شرح وقایع بسنده کرد. تاریخ نویسی، دانشی چندرشته‌ای است و باید تا جای ممکن از رشته‌های گوناگون، مانند باستان‌شناسی و علم تأویل، انسان‌شناسی و زبان‌شناسی در آن بهره گرفت.

دری که فور به روی ارکون گشود هرگز بسته نشد. ارکون از آن پس کوشید به تاریخ اندیشه‌ها در اسلام بنگرد؛ اما نه تنها بر اساس متن‌های مهم، یا دوره‌های بنیادگذار

۱. فور بعدها این ایده را در قالب کتابی بسط داد:

Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle : La Religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 2003.

یا شهرهای مرکزی. نوشتن تاریخ با به درون کشیدن همه آن چه هست. بیرون گذاشتن هر عنصر از تاریخ، امری ایدئولوژیک و خشونت بار است. شهرهای حاشیه‌ای همان قدر تاریخ را می‌سازند که شهرهای کانونی، متن‌های ثانوی همان اندازه سنت سازند که متن‌های اصلی و رویدادهای بی‌اهمیت، فرقه‌های اقلیت، دوره‌های خاموش، شخصیت‌های منزوی همه در بافتن تار و پود تاریخ نقش دارند.

ارکون اندیشیدن در تاریخ اندیشه اسلامی را آغازید. با الهام از روش‌شناسی تاریخ‌نگاری آنال، او سبک تازه‌ای از تاریخ‌اندیشه، تاریخ مفهوم و تفسیر قرآن را پایه گذارد که پیش از آن در سنت اسلام‌شناسی خاورشناسان و به طریق اولی در سنت علمای اسلامی غایب بود.

او برای دوره دکترا به دانشگاه سوربن رفت و نزد لویی ماسینیون رساله درخشان خود را گذراند: «انسان‌باوری عربی، ابن مسکویه در مقام فیلسوف و تاریخ‌نگار».

خشونت؛ مسأله مسأله‌ها

ارکون تا پایان عمر سخت دل‌مشغول خشونت اسلامی بود. در کشوری برآمد و بالید که زیر چکمه‌های استعمار غرورش زخمی شده بود. اما تشکیل دولت «ملی» پس از استقلال به هیچ‌روی از خشونت در این کشور نکاست. جنگ‌های داخلی سالیان و رشد اسلام‌گرایی افراطی در این کشور جان انسان‌ها را بی‌پروا می‌گرفت. ارکون که بارها درباره الجزایر نوشت، گفت آن قدر از برهنگی نفرت‌انگیز خشونت در این کشور دل‌آزرده بود که چندان میل نداشت حتی بدانجا سفر کند.

ارکون در مقام فیلسوف و تاریخ‌نگار باور داشت که نظام‌های فکری یا متن‌ها معصوم نیستند و می‌توانند تولیدکننده خشونت باشند. همان‌طور که ایدئولوژی مطلق‌انگار عصر روشن‌گری به استعمار و علم‌باوری پوزیتیویستی به مصائبی چون جنگ جهانی دوم انجامید، معناهای تولید شده برای قرآن و سنت اسلامی نیز مسئول خشونت‌هایی هستند که امروزه به دست مسلمانان انجام می‌شود.

ارکون از مثلث حقیقت، تقدس و خشونت سخن می‌گفت که چگونه در هم تنیده‌اند و هم‌دیگر را می‌سازند. نقد خشونت، از نگاه او، بدون گذار از حقیقت و تقدس ممکن نبود. بنابراین متن را باید به گونه‌ای خواند که از درون آن نه سلطه حقیقت مطلق برآید، نه اقتدار امر قدسی.

او در عباراتی مانند «قال الله» یا «قال رسول الله»، میان «قال» و «الله» یا «رسول الله»

جدایی می‌افکند. میان «خدا» یا «پیامبر خدا» و «گفت» فاصله‌ای انسانی-تاریخی وجود دارد. ما گفت خدا یا رسول او را بی واسطه شرایط انسانی نمی‌توانیم دریابیم. ما نمی‌دانیم دقیقاً درون مایه وحی چه بوده؛ چون وحی یک‌بار برای همیشه به صورت شفاهی به پیامبر فرود آمده و سپری شده است. قرآن یا کتاب‌های روایی همه فرآورده‌هایی تاریخی و بشری‌اند. از درون آن‌ها هیچ حقیقت مطلق یا امر مقدسی نمی‌توان بیرون آورد.

ارکون کلمه «اصلاح» اسلام را نمی‌پسندید؛ او از «براندازی» می‌گفت؛ از کنار نهادن سراسر پارادایم سنت، بیرون آمدن از آن و نقادی‌اش بر پایه عقل تاریخی و پست مدرن.

فهم پست مدرن اسلام

شاید همان‌طور که ژاک دریدا، فیلسوفی یهودی یا جانی واتیمو، فیلسوفی مسیحی خوانده می‌شوند، محمد ارکون را نیز بتوان مسلمانی پست مدرن دانست؛ با این تفاوت که گرائیگاه اندیشه او اسلام است نه فلسفه. او به شدت زیر تأثیر اندیشمندان فرانسوی نیمه دوم سده بیستم بود: ژاک لاکان، ژاک دریدا، میشل فوکو، پیر بوردیو، ژیل دلوز و رنه ژرار.

او باور داشت جامعه، سنت، فرهنگ و دین اسلامی باید همان‌گونه خوانده و فهم شوند که این‌گونه اندیشه‌ورزان پیشنهاد می‌کنند. از این‌رو، فهم نوشته‌های ارکون ناممکن است جز با چیرگی بر مکتب آنال، و نیز آن‌چه در آمریکا «نظریه فرانسوی»^۱ خوانده می‌شود.

ارکون بر خلاف فقیهان نمی‌کوشید با پیش نهادن مسائل مستحدثه و افزودن چند فرع فقهی پرسش‌های دنیای جدید را پاسخ‌یافته بداند. همچنین بر خلاف مصلحان دینی سعی نمی‌کرد متون اصلی اسلام را تقدیس کند، و در عوض فهم‌های پیشینیان را نادرست بینگارد و فهم خود را تفسیر «متین» متن بنماید. برای ارکون متن‌های قرآن و حدیث همان اندازه تاریخی بودند که فهم از آن‌ها. او هیچ امر تاریخی را از دین بیرون نمی‌گذاشت و هیچ پاره‌ای از آن را نیز ناتاریخی نمی‌انگاشت.

پنجره‌ای همواره باز

نزاع میان شیعیان و سنیان یکی از واپسین موضوع‌های پژوهش و نوشتن ارکون در

سال‌های اخیر بود، اما بیماری مجال تکمیل آن را نداد. در بستر بیماری به پزشک گفته بود: «باید مرا نجات بدهی چون دو کتاب در دست تألیف دارم.»

چهاردهم سپتامبر، در بیمارستانی در پاریس درگذشت. پیکرش را به مراکش بردند؛ وطن همسرش ثریا الیعقوبی. جایی که تابستان‌ها برای استراحت و نوشتن به خانه تابستانی‌اش پناه می‌برد. او را در مقبره الشهداء، کنار مسجد الشهداء دفن کردند؛ نزدیک آرامگاه ادريس الشرايبي، رمان‌نویس نام‌دار و کمی آن‌سوتر از محمد عابد جابری، اندیشمند مراکشی که او نیز همان سال درگذشت.

پنجره‌ای که اکنون گشود نسلی از پژوهش‌گران اسلام - مسلمان و جز آن - را به چشم‌اندازهایی تازه ره نمود. دستاورد یا میراث فکری او کون، دسته‌ای عقیده یا شماری گزاره نیست؛ بلکه آن افق روش‌شناختی‌ای است که او برابر چشم دیگران گسترده. امروزه به دشواری می‌توان آن افق را نادیده گرفت. هایدگر در «اصل عقل» نوشت: «هر چه اثر یک اندیشمند بزرگ‌تر باشد - و اثر هم به هیچ‌روی با شمار و گستره نوشته‌هایش سنجیده نمی‌شود - بخش نااندیشیده‌کارش غنی‌تر است؛ یعنی آن بخشی که برای نخستین بار و از طریق کار او در مقام امری که "هنوز نااندیشیده نشده" آشکار شده است.»

عظمت کار او در آن است که نااندیشیده‌های تاریخ اسلام را به ما نشان می‌دهد و ما را به سنجش تاریخی و عقلانی آن‌ها فرا می‌خواند.

نمایه

نمایه کسان

استراس، لوی ۱۵۴	ابلاز ۸۹
اسمیث، ج. ۱۱۲	ابن تیمیه، تقی‌الدین ۷۲، ۱۲۷
الشرايبي، ادريس ۱۷۲	ابن خلدون ۱۳، ۱۴۲
اليحقوي، ثريا ۱۷۲	ابن رشد ۱۵، ۴۵، ۷۳، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۲۸
باستيد، روژه ۱۵۰	ابن زبير ۶۲
باشلار، گاستون ۱۵۰	ابن عباس ۶۱، ۶۷
بالانديه، ژرژ ۲۶	ابن قتيبه ۱۱۸
برودل، فردينان ۱۵۵	ابن كثير ۳۵
بصرى، حسن ۸۴، ۱۴۲	ابن مقفع ۹۰، ۹۱
بلاشر، رژی ۱۵۴، ۱۵۶	ابوبکر ۵۱
بلوك، مارك ۱۷، ۳۳	ابو عمرو بن علاء ۳۵
بن زين، رشيد ۱۵۳	اراسموس ۸۹
پوته‌رو، ژان ۱۱۱	ارسطو ۱۱۶، ۱۴۱، ۱۵۶

۱۳۱،۱۶۰	بوردیو، پیر ۲۶،۲۹،۸۵،۱۵۱،۱۵۲،۱۵۵،۱۵
ضحاک ۶۲	۶،۱۶۱،۱۷۱
طاووس ۶۲	بولیت، ریچارد ۳۲
طبرسی، ابوعلی ۱۳۵	پاورز، دیوید س. ۴۵،۴۹،۵۰
طبری، محمد بن جریر ۴۸،۱۳۵،۱۳۶،۱۶۳	توحیدی، ابوحيان ۹۰،۱۶۲
عاصم ۳۵،۳۶	تودورف، تزوتان ۱۵۸
عبده، محمد ۳۷،۳۸،۱۴۲،۱۴۳	جابری، محمد عابد ۱۴
عثمان بن عفان ۶۲،۱۶۳	جاحظ ۱۳۸،۴،۱۱۸
عمر ۵۲،۵۳،۵۴،۵۶،۶۷،۱۴۷،۱۶۵،۱۷۰	حاتینا، مئیر ۱۵۹
فارابی ۱۵	حافظ ۳۶
فرانسوا فورہ ۱۳۲،۱۳۳،۱۵۱	حمزہ بن حبيب ۳۵
فردینان دو سوسور ۱۵۷	خمینی ۹۱،۹۳،۹۵
فور، لوسین ۱۷،۱۹،۲۳،۱۶۱،۱۶۹	دریدا، ژاک ۲۶،۲۹،۱۵۲،۱۶۱،۱۷۱
فوریہ، فرانسوا ۱۳۲،۱۵۱	دلوز، ژیل ۱۷۱
فوکو، میشل ۲۳،۲۶،۳۲،۱۳۱،۱۵۰،۱۵۱،۱۵	دمشقی، ابن عامر ۳۵
۴،۱۶۱،۱۷۱	دوبی، ژرژ ۲۶
کائن، کلود ۱۵۴	رازی ۶۱،۱۱۸
کاستوریادیس، کورنولیوس ۹۴،۱۶۱	رنان، ارنست ۱۴۳
کامل التونسی، رشا ۱۰	ریکور، پل ۱۵۱
کانت، ایمانوئل ۱۳۲	ژرار، ژنه ۱۶۴،۱۷۱
کسای ۳۵	سارتر ۱۳۲،۱۴۱
کندی، ابویوسف ۸۴	سعدی ۱۵۴
کوپرنیک ۱۱۲،۱۲۱،۱۲۲	سعید، ادوارد ۱۵۵،۱۶۴
گالیلہ ۱۲۱،۱۲۲،۱۳۸	سوسور، فردینان دو ۱۵۷
گریماس، الژیردا ژولین ۱۵۸	سوهارتو، محمد ۸۶
گلدزیهر، ایگناس ۴۶،۵۱	سیمیان، فرانسوا ۲۴
گودی، جک ۱۶۱	شاخت، ژوزف ۴۰،۴۶،۵۱
لاپلاس ۱۳۸	شاطبی ۶۱
لاکان، ژاک ۱۶۱،۱۷۱	شلگل، ژان لویی ۱۵۳
لوگوف، ژاک ۲۶	صالح، هاشم ۱۳،۳۶،۴۱،۱۰۰،۱۰۴،۱۰۵

- مائو، رنه ۹۲
ماسینیون، لویی ۱۷۰
محمد(پیامبر) ۵۳
مرنیسی، فاطمه ۴۱
مریم عذرا ۱۲۶
مسکویه ۱۷۰، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۵۶، ۱۱۸، ۱۳
مسلم بن یسار ۶۲
مسیح (عیسی) ۱۴۷، ۱۲۶
معری، ابوالعلاء ۱۶۲
منصور ۹۱
مورن، ادگار ۱۵۳
مونتنی ۸۹
میتران، فرانسوا ۸۷
نافع ۳۵
نراقی، احسان ۹۶، ۹۱، ۹۰، ۸۹
نظام الملک ۹۰
نیچه، فردریش ۱۲۲، ۱۱۳، ۱۱۱، ۲۸
واتیمو، جیانی ۱۷۱
وبر، ماکس ۴۴، ۸۱
ولتر ۱۱۸، ۸۰
ولف، آگوست ۱۵۸
ویتگنشتاین، لودویگ ۷۱
هابرماس، یورگن ۷۲، ۷۱

نمایه مفاهیم

قرائت همزمانی ۱۱۵	اجتهاد ۷، ۴۷، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۴، ۱۰
گفتار قرآنی ۱۳۳، ۱۴۸، ۱۴۹	۱، ۱۱۹، ۱۶۳
معجاز ۲۴، ۶۶، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۴۰	اجماع ۱۶۳، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۲، ۵۱، ۴۲
مزایده دینی ۴۴	احیای فکر دینی ۱۴
مزایده محاکاتی ۴۴، ۴۵	ارث ۱۶۳، ۹۶، ۵۹، ۵۸، ۵۵، ۵۴، ۵۲، ۴۵، ۳۴، ۱۰
مصحف ۴۷، ۴۸، ۶۲، ۱۱۴، ۱۲۵، ۱۶۲، ۱۶۳	اسباب نزول ۶۶، ۶۲، ۶۱، ۶۰
مکتب آنال ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۱۴۰	استعاره ۳۸، ۶۶
۱۴۴، ۱۷۱	اسلام‌شناسی کاربردی ۱۵۰، ۹۹
ناندیشیده ۶۹، ۱۰۰، ۱۷۲	الهیات - انسان‌شناسی - منطق ۷۶، ۷۴، ۷۳، ۴۳
نسخ ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۷	۶۹، ۷۳
نمونه مدینه ۴۱	اندیشه‌ناپذیر ۱۰۰، ۸۲
وصیت ۳۴، ۵۵، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۱۶۳	بلاغت ۱۴۰
	بنیادگرایی ۱۶۷، ۱۰۳، ۹۶، ۹۴، ۳۶
	تاریخ رویدادنگار ۲۵
	تاریخ مفهومی ۲۷، ۲۵
	تجربه مدینه ۴۱
	جوامع‌ام‌الکتاب/کتاب ۸۴، ۸۲، ۸۱
	خیال‌خانه ۱۴۳، ۱۰۳، ۱۰۰، ۹۴، ۴۵
	داده و حیانی ۱۳۷
	درونمایه تاریخ‌باور - استعلایی ۲۸
	راست‌کیشی ۱۴۸، ۱۴۵، ۹۴، ۱۶
	رقابت محاکاتی ۴۴، ۴۵
	زبان‌شناسی تاریخی ۱۵۸، ۱۴۳، ۱۳۹، ۵۵، ۳۱
	۱۶۴
	عقل نوشتاری ۵۷، ۵۶
	فرهنگ گفتاربنیاد ۳۰
	فرهنگ نوشتاربنیاد ۳۰
	فیلولوژی ۱۵۸، ۱۵۱، ۱۴۳، ۴۶

