

جایگاه تاریخ در اندیشه محمدعابد جابری، محمد ارکون و محمد طالبی

حبيب عشایری *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۰۵

چکیده

سنت اسلامی در دید عابد الجابری عبارت است از: مجموعه‌ای عقاید، قانون‌گذاری و دانش‌هایی که در زبانی بیان و قالب‌بندی می‌شوند که در عصر تدوین (سه قرن نخست هجری) و پس از آن نوشته شده‌اند که با برپایی امپراتوری عثمانی در قرن دهم آخرین نمودهای آن از حرکت باز ایستاد و بر ساحل نشست. محمد ارکون نقد سنت را پیش شرط آزادی واقعی مسلمانان قلمداد می‌کند. او بر این باور است که: سه طبقه از طبقات سنت وجود دارد که به صورت به هم پیوسته بالای هم قرار ندارند، بلکه در حالت درهم کنش متبادل در درون آنچه به شکل کلی «سنت اسلامی» نامیده می‌شود؛ قرار دارند. سنت اسلامی در اندیشه ارکون، سنتی کلی است (سننی، شیعی و خوارج) که علاوه بر مذاهب مذکور شامل سنت مکتوب و سنت شفاهی و مردمی و سنت خاص اقلیت‌هاست؛ بدون آنکه نادیده گرفته شوند یا متمایز شوند یا عامدانه و غیرعامدانه در حاشیه قرار گیرند. اما به اعتقاد محمد طالبی رابطه‌ی دین و سیاست یکی از چهار موضوع اصلی مربوط به اسلام دوران ماست. دیگر موضوعات عبارت‌اند از: تفسیر قرآن و سنت، معرفت‌دینی و بحث و گفت‌وگوی دینی.

سپهر سیاست

سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

کلیدواژه‌گان: ارکون، جابری، طالبی، عقل اسلامی، عقل عربی.

* دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، واحد تهران

مرکزی، دانشگاه آزاد، تهران، ایران. رایانامه: habib.ashayeri79@yahoo.com

شیوه تفکر و نگرش طالبی را می‌توان تجربه‌گرایی محتاطانه‌ای دانست که با اعتقاد راسخ به حقایق بدیهی و مسلم مربوط به انسان، درآمیخته است. این حقایق یا از منابع مقدسی چون قرآن و کتب حدیث نشأت گرفته‌اند یا از دیگر منابع شناخت به‌دست آمده‌اند. بنابراین در تفکر و نگرش طالبی کشمکشی بین غیرقطعی بودن تجربه‌گرایی و قطعیت کامل حقایق "وحی‌شده" وجود دارد. روش طالبی برای فهم قرآن و کتاب‌های حدیث که خود از آن با عنوان "روش‌شناسی تاریخی" یا "قرائت تاریخی" نام برده است، بر پایه‌ی درک و دریافت متن از طریق بستر تاریخی آن استوار است. آیات قرآن باید در بستر زمان و مکانی که در آن وحی شده‌اند، و نه در جدایی کامل از آن شرایط، معنی شوند. جدا کردن آیات از جایگاه تاریخی‌شان باعث می‌شود که از آن‌ها به نفع مقاصد خاصی استفاده شود و این مسئله امکان بهره‌برداری از آن را به‌خصوص در دوران ما و برای اسلام‌گرایان سیاستمدار فراهم می‌کند. بنابراین فهم صحیح قرآن در بستر تاریخی، علاوه بر این که ما را قادر می‌کند تا کلام خدا را با همان معنای اولیه‌اش تفسیر کنیم، از کلیت بخشیدن به موضوعات خاص تاریخی نیز جلوگیری می‌کند. البته طالبی به وجود حقایق مطلق و مسلم در قرآن نیز اعتقاد دارد؛ حقایقی که عمده‌تا اجتماعی و اخلاقی، و به عقیده‌ی طالبی فرازمانی و فرامکانی‌اند و به همین دلیل راهنمای اخلاقی جامعه‌ی را برای نوع بشر در هر مکان و هر زمانی فراهم می‌آورند. جابری بر آن است که عقل عربی، شماری از مفاهیم و سازوکارهای ذهنی است که به مدد آنها تولید معرفت در این فرهنگ انجام شده است. فرهنگ عربی نیز الگوی مرجع عقل عربی است و رویکردهای آن در عصر تدوین تشکیل شده است.

پژوهش درباب عقل عربی و سازوکار آن، محور و مرکز پروژه فکری جابری را تشکیل می‌دهد، چرا که اهتمام او به عقل عربی، نه معطوف به خود عقل، بلکه معطوف به ابعاد معرفت‌شناختی آن است. انگیزه جابری از نقد عقل عربی را می‌توان در دو عامل جست‌وجو کرد: نخست، پرسش همیشگی او از اسباب ایستایی و پس ماندگی در فرهنگ عربی و پیشرفت آن، به گونه‌ای که نمونه‌ای از آن در تمدن اروپایی اتفاق افتاد. و دوم، قانع نشدن جابری به الگوهای گفتمان معاصر عرب.

جابری ابتدا به بررسی ویژگی‌های عقل رقیب یا دیگری، که عقل یونانی و فلسفه اروپایی جدید است می‌پردازد. وی دو ویژگی برای این فلسفه بر می



شمرد: نخست این که، در فلسفه یونانی و اروپایی جدید، رابطه میان عقل و طبیعت، رابطه ای مستقیم است و دوم این که، عقل بر درک و تفسیر این رابطه توانا دانسته شده است.

ویژگی نخست نگره هستی شناختی را تاسیس می کند و ویژگی دوم در سطح معرفت شناختی. اطمینان کاملی به قدرت عقل بر تفسیر طبیعت می دهد.

اما ویژگی های عقل عربی چیست؟ جابری بر آن است که هرگاه موضوعی دارای خصوصیتی روشن فراهم آید، می توان به وجود عقل و منطق خاص آن معتقد شد. فرهنگ عربی نیز با فعالیت کنش گرانه اش به موضوع خاصی پرداخته که متفاوت از موضوعی است که فلاسفه یونان و اروپای جدید بدان پرداخته اند. از این رو، قواعد استخراجی این فرهنگ، متفاوت از قواعدی است که عقل یونانی و اروپایی جدید بنیان نهاده است، لذا جابری بر تاریخ مندی عقل پای می فشرده؛ زیرا آن را با فرهنگی که در درون آن حرکت می کند مرتبط می داند.

منظور ارکون از «عقل اسلامی» عقل غیر مستقل و متکی به مرجعیت متن و مقید به وحی است. به نظر او، سراسر اندیشه اسلامی بر پایه باور به منشأ الهی داشتن «عقل» بنا شده و بالیده است. به عقیده ارکون، ایمان به منشأ الهی داشتن عقل از راه احادیث مختلف نبوی در قلمرو اسلام رواج و انتشار یافته است. ارکون اصطلاح «عقل اسلامی» را بر اصطلاح «عقل عربی» (که محمد عابدالجابری به کار می برد) ترجیح می دهد؛ چون عامل دینی اسلامی در جوامع بسیار گوناگونی، فراتر از جهان عرب نقش ایفا می کند. پیش از آنکه درباره انگاره عقل اسلامی و منطق درونی و گونه نگرش آن به جهان و هستی، داوری کلی کنیم، باید دید عقل اسلامی در میان جوامع گوناگون چه نقشی دارد و چگونه کنش خود را به انجام می رساند. نقد عقل عربی در صورتی می تواند نخستین مرحله نقد عقل اسلامی به شمار آید که همه پیش فرض های تئوریک را مدفون کنیم. از جمله، در برابر این باورها که زبان عربی به دلیل آنکه زبان وحی است، برترین زبان بشری است، یا عرب برتر از اقوام اسلامی دیگر اند، یا اینکه مسلمان برتر از نامسلمان است، باید پذیرفت که همه آدمیان در برابر خداوند و تاریخ برابرند. به نظر ارکون، تا کنون «ناندیشیده های» عقل اسلامی که نتیجه روش خاص عقل اسلامی در پدید آوردن و سامان دادن گستره ای است که در آنجا اندیشیدن مجاز و ممکن است، پژوهیده

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

نشده است و وظیفه مهم روشنفکر دینی، اندیشیدن به «نااندیشیده‌ها» و «اندیشه‌ناپذیرها» است.

مبانی نظری

اسلام‌شناسی تطبیقی فعالیت عملی است که همزمان از چند رشته بهره می‌گیرد: زبان‌شناسی، عامل روانی (فردی و جمعی)، عامل تاریخی (تحول جوامع اسلامی)، عامل جامعه‌شناختی (جایگاه اسلام در ساختار کنش تاریخی هر جامعه و بازتاب سرنوشت این جوامع بر اسلام) و عامل فرهنگی (هنر، ادبیات و اندیشه). ایجاد رابطه زنده و فعال با میراث، جز با پذیرفتن مسئولیت کامل مدرن‌شدن ممکن نیست و نیز اگر میراث تاریخی را از میراث اسطوره‌ای تفکیک نکنیم، نمی‌توانیم مدرنیته را به گونه ابتکاری ایجاد کنیم (خلجی، ۱۳۷۹: ۱۴).

فلسفه مدرن در موجودی محدود (انسان) بنیاد خود را جستجو می‌کند، ولی الهیات بنیادهای خود را از راه تکیه بر موجود مطلق و نامحدود (خداوند) تبیین می‌کند، با این همه نمی‌پذیرد که این تبیین از سوی انسانی انجام می‌گیرد که از نظر معرفت‌شناختی نقش واسطه را بر عهده دارد (همان).

چنانکه ارکون با تحلیلی زبان‌شناختی و معناشناختی نشان می‌دهد که معنای عقل در قرآن کاملاً با محیط بدوی جزیره العرب در پیوند است و معنای لغوی آن ربط و بستن و پیوستن است. علم اخلاق در اندیشه اسلامی از هستی‌شناسی عقلانی ویژه‌ای برگرفته نشده و عقل در اخلاق و حقوق هیچ نقشی ندارد. به نظر ارکون، اگر رویکرد عقلانی اهل اعتزال زنده شود، می‌توان در اندیشه اسلامی و عربی کنونی فلسفه‌ای برای آدمی پی‌ریزی کرد که به آدمی در مقام شخص بیندیشد (ارکون و گارده، ۱۳۷۷: ۳۵-۳۶).

به زعم برخی از اندیشمندان دگراندیش عرب، در جوامع دینی و اسلامی که انگاره‌های دینی در آن چیره اند و همه جوانب حیات بشری را فراگرفته اند، خیالخانه اجتماعی با خیالخانه دینی کاملاً یکی می‌شود. به نظر او خیالخانه دینی ساختاری اندام‌وار است که از تصویرهای متعالی ساخته شده؛ تصویرهایی که همه به پشتوانه یگانه‌ای، یعنی زبان دین، تکیه دارند. خیالخانه دینی مجموعه‌ای از باورهای است که گویی همه حقیقت اند؛ در مقابل، خرد انتقادی سرچشمه زندگانه



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

و گمراهی پنداشته می‌شود؛ چون نمی‌پذیرد که سراسر در خدمت خیالخانه دینی باشد. جدایی که میان فلسفه و کلام جریان داشت، در همین بستر قرار می‌گرفت. به اندازه تنوع ایدئولوژی‌های رقیب در سراسر امپراطوری اسلامی، خیالخانه‌های دینی گوناگونی پدید آمد. ما باید سازوکارها و درونمایه‌های خیالخانه دینی را کشف کنیم (همان).

نخستین و بنیادی‌ترین شرط برای صورت‌بندی هر الهیاتی که بخواهد از جزم‌های سنتی رها شود، این است که نظریه مدرن نگرش انسان‌شناختی به استعاره و نماد و اسطوره و خیال و خیالخانه داشته باشد. قرائت هر نسل از قرآن با قرائت نسل بعدی، متفاوت است و پژوهش هریک از این قرائت‌ها به ما مجال می‌دهد تا تصویری شفاف و تمام‌قد از پدیدارشناسی وجدان دینی اسلامی به دست آوریم. چنانکه نص قرآنی همواره تفسیرها و متون درجه دومی تولید می‌کند که نماینده همه فرهنگ‌ها و جوامعی هستند که اسلام در آنجا راه یافته است. هر نظم فکری‌ای می‌تواند قرآن را درون دستگاه مفهومی خاص زندانی کند؛ همانگونه که عقلانیت محوری ارسطویی توانست گفتار قرآنی را در یک دستگاه مفهومی و منطقی تجریدی، تخته بند سازد. پیشنهاد ارکون این است که سراسر تاریخ تفسیر اسلامی از این چشم‌انداز زنده و بارور، بینامتنی و درهم‌تنیدگی متون، بازخوانی شود (مسعودی و استادی، ۱۳۹۱: ۲).

دغدغه اصلی سه اندیشمند عرب در مطالعات اسلامی این نکته است که در عصر حاضر چگونه می‌توان از اسلام سخن گفت؟ در عصر ما که برای بیان مسائل، زبان جدید به کار گرفته می‌شود، آیا می‌توان زبان مشترک و کلی‌ای برگزینیم که به وسیله آن نظریات قدیم و جدید را در قالب نویی بازگو کنیم که برای همه ملل قابل فهم باشد؟ آنهایی گویند قبل از اعلام مرگ خدا توسط برخی افکار محدود غربی، مذهب فضای ملکوتی بوده است که به روشنی خاصی متجلی می‌شده و انسان در آن به حد‌اعلای تواناییهای خود رسیده است. این حقیقت به زبانهای مختلف و مرتبط با تجربیات تاریخی متفاوت بیان شده است؛ به طوری که تنها برای کسانی که با زبان قومی خود آشنایی دارند قابل فهم است و زبان کلی و مشترک برای تمام اقوام و ملل وجود ندارد. آنها آرزو می‌کنند که در عصر ما دانش بشری امیدوار است بتواند زبان جدیدی را ابداع کند که در آن تمام روشهای فکری و تجربی تثبیت شده در زبانهای مختلف به کار گرفته شوند و به درجه‌ای از عینیت

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

و انبساط برسند که تمام مسائل و حقایق مربوط به انسان برای همگان قابل درک باشد (همان).

به عنوان نمونه در چارچوب ترسیم جایگاه تاریخ بنابر عقیده محمدعابد جابری، عصر خلافت راشدین نخستین مرجع عقل سیاسی عربی قلمداد شده است و از این رو بررسی نقش قبیله و غنیمت و عقیده را ناگزیر می‌داند. وی علت ناکامی امام علی (ع) را عدم ایجاد همسویی میان قبیله، غنیمت و عقیده می‌داند و بر آن است که معاویه در این امر موفق بوده است. از این رو، جابری، حکومت معاویه را فصلی تأسیسی در دولت پادشاهی سیاسی در اسلام می‌داند؛ تأسیسی جدید از دولت در اسلام و بازسازی دولت. به باور وی، معاویه دولتی تأسیس کرد که سیاست ورزی را با مؤلفه های سه گانه اش - یعنی قبیله و غنیمت و عقیده به طور مستقیم احیا کرد، بلکه کارکرد سیاسی اش در این سه مؤلفه نیز برجسته بوده است. وی بر آن است که امویان از این کلیدهای سه گانه، که ارکان عقل سیاسی عربی بوده است، برای تغییر معادله قدرت میان قبایل به سود خویش بهره جستند و چیزی را شکل بخشیدند که که جابری از آن به "بخشش سیاسی" یاد می‌کند. این عنصر میله وسط سنگ آسیاب سیاست اموی بوده است. وی می‌گوید: امویان به این وسیله توانستند، دشمنان خود را زمین گیر کنند. وی هم چنین می‌گوید: علی ابن ابی طالب (ع) در این زمینه یعنی بذل و بخشش چندان سخت گیر بود که نزدیک ترین افرادش هم تاب نیاوردند و ترکش کردند و به نزد معاویه رفتند، که در خوش آمد آنان و نیز بذل و بخشش به آنان لحظه ای هم تردید به خود راه نمی‌داد (جابری، ۱۳۹۱: ۷۵).

یا اینکه بر پایه اعتقاد محمد طالبی دیگراندیشمند عرب، ما به تجربه دریافته‌ایم که شناخت افراد غیرقطعی و در حال تغییر است. بنابراین تعالی علمی-معرفتی برای همه‌ی افراد فرایندی تدریجی و زمان‌بر خواهد بود؛ فرایندی که به کمک آزمایش و خطا تحقق خواهد یافت. پس با این ملاحظات افراد باید از تصور حتمیت فکری که واهی و غیرواقعی است و نیز خطر ملازم آن یعنی پرورش تعصب، دست کشیده، در حیات فکری خویش ماهیت تجربی و موقتی بودن این جریان را بپذیرند. بنابراین طالبی مشکل اصلی را جزمی بودن افراد و گروه‌ها در صحت و درستی دیدگاه‌های خاص خود و نادیده گرفتن دیگر نگرش‌ها و عقاید می‌داند. آنچه به عقیده‌ی طالبی بسیار زیان‌بخش و خطرناک است، رد آرای دیگران



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

است. به عبارتی دیگر هر فردی باید به دیگران نیز حق بیان دیدگاه‌هایشان را بدهد و آن را مجاز و قانونی به حساب آورد. در این صورت حتی می‌توان پذیرفت که شخص نظر خود را عین حقیقت بداند؛ هرچند چنین چیزی موافق عقل نیست. به عقیده‌ی طالبی انسان‌ها طبیعتاً و به حق در نگرش‌هایشان متفاوت و گوناگون هستند. این ویژگی (اختلاف) بخشی از طبیعت انسانی است که خدا در وجود او به ودیعه نهاده است. این حقیقت در درون اسلام به شکل مذاهب گوناگون و در بیرون آن به صورت ادیان متفاوت تجلی یافته که همانا تجلی نقش‌های گوناگون خداست. مشکل زمانی ایجاد می‌شود که افراد، گروه‌ها یا ادیان، حق دیگران را در بیان دیدگاه‌هایشان انکار کرده، نپذیرند که آن نگرش‌ها نیز از ارزشی معادل ارزش نگرش آن‌ها برخوردار هستند. راهی که طالبی برای مسلمانان، چه در روابط درون اسلام و بین مذاهب مختلف اسلامی و چه در ارتباطشان با ادیان دیگر پیش می‌نهد، پایه‌ریزی احترام متقابل برای نیل به کثرت‌گرایی است. به اعتقاد او این امر متضمن تبدیل اختلاف طبیعی مورد تایید خداوند در عقاید دینی، به احترام متقابلی است که به شدت مورد نیاز جهان امروز است (طالبی، ۱۳۷۹: ۴).

در یک جامعه‌ی آزاد سیاست و دین می‌توانند رابطه مناسبی داشته باشند؛ رابطه‌ای که امکان تکامل روحی و معنوی مسلمانان را فراهم می‌آورد. چنین جامعه‌ای از آن‌جا که غیرسیاسی است و به افراد امکان می‌دهد که آزادانه انتخاب کنند، اسلامی محسوب می‌شود. آزادی عقیده، تادیب نفس، و آزادی وجدان، بنیادهای چنین جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند. اسلامی که طالبی به دنیای مدرن معرفی می‌کند، معنویت و اخلاقیاتی است که میراث جاودانه ادیان الهی در چارچوب دین اسلام است. بهترین نظم سیاسی، نظامی است که آزادی و انتخاب آزادانه افراد از طریقت اسلامی را امکان‌پذیر کند (همان).

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

درآمدی بر آراء سه اندیشمند

محمد عابد جابری (محمد عابد الجابری، زاده ۲۷ دسامبر ۱۹۳۶ در مراکش - ۳ مه ۲۰۱۰) استاد فلسفه و اندیشه عربی-اسلامی دانشکده ادبیات در رباط و از روشنفکران بنام معاصر جهان عرب بود. او در سال ۱۹۳۶ متولد شد و در سال ۱۹۶۷ دیپلم مطالعات عالی در فلسفه را گرفت و سپس به مدرک دکترا با موضوع

دولت در فلسفه در سال ۱۹۷۰ از دانشکده ادبیات رباط نایل شد. یکی از برنامه‌های پژوهشی وی که تا کنون منجر به چاپ چهار جلد کتاب شده، نقد عقل عربی است. وی بر آن است می‌توان نقد عقل عربی زمینه را برای قرائتی علمی و آگاهانه از میراث مهیا کرد. جابری عقل عربی را نتیجه فرهنگی می‌داند که بر سه نظام معرفتی استوار است: نظام زبانی عربی یا بیان؛ نظام غنوسی ایرانی هرمتی یا عرفان و نظام عقلانی یونانی یا برهان (ویکی پدیا).

محمد عابدالجابری، متفکر نوپرداز، پرآوازه و جنجال برانگیز دهه‌های هشتاد و نود قرن بیستم جهان عرب است. آشنایی با جایگاه فکری و نیز بررسی آرای وی از چند جهت ضروری می‌نمایند: نخست این که جابری از معدود متفکران مغرب عربی است که توانسته است با مشرق عربی و روشنفکرانش تعاملی وثیق، و گفت و گوی انتقادی همیشگی داشته باشد؛ دوم این که وی توفیق یافت نظریه‌های خود را در قالب ساختاری نظام‌مند - و البته یکسره متفاوت - عرضه کند؛ سوم این که او تلاش کرد به سرعت از فضای معرفتی و گفتمان‌های حاکم بر جهان عرب در دو دهه‌ی شصت و هفتاد جدا شود و پرسش‌های نوینی را با رهیافت‌های کاملاً متفاوت، بنیان نهد. به نظرمی رسد این جنبه از شخصیت و اندیشه جابری بسی در خور توجه و بررسی است (کرمی، ۱۳۸۳: مجازی).

محمد ارکون (زاده ۱ فوریه ۱۹۲۸، درگذشته ۱۵ سپتامبر ۲۰۱۰ در پاریس) از بزرگترین اسلام‌شناسان فرانسه و استاد ممتاز دانشگاه سوربن و از اندیشمندان اسلامی بود. او از طرفداران نوین‌گرایی و انسان‌گرایی اسلامی بود. وی خود را ناقد رادیکال سنت اسلامی، ایدئولوژی اسلامی و گفتار خاورشناسی سنتی تعریف می‌کرد. طرح فکری او در رویکرد به اسلام که عبارت بود از تاریخ‌مند دیدن همه متن‌ها و گفتارها و نهادن همه رخدادها در سیاق تاریخی و واسازی دوگانه‌ها و براندازی آن‌ها بیش از طرح‌های دیگر در این باره انقلابی به نظر می‌رسد. او می‌کوشید سنت، متون و تاریخ اسلام را از چشم اندیشمندان رادیکال دوران خود از جمله لوسین فور، فرنان برودل، ژاک لاکان، میشل فوکو، ژاک دریدا، پیر بوردیو، ژاک گودی، کورنولیوس کاستوریادیس و رنه ژرار بخواند. از همین رو بود که آثار او برای خوانندگان عام مسلمان غریب می‌آمد. 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



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

اسلام‌شناسان را بسیار ارج می‌نهاد، اما باور داشت که اسلام‌شناسی نباید در مرزهای زبان‌شناسی تاریخی بایستد. او روش خاورشناسان را از این رو 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 جدابافته‌اند. او می‌اندیشید روش‌شناسی علوم انسانی، هرمنوتیک و زبان‌شناسی جدید همه باید در مطالعه اسلام اجرا شوند. از این رو، 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 مسلمانان در چیزی بود که به باور او عقلانیتی جهانی بود؛ عقلانیتی که به پیروان ادیان گوناگون رخصت می‌دهد بر پایه معیارهایی که به باور او علمی بود با یکدیگر گفتگو کنند و همدیگر را به شکلی تفاهمی بشناسند (ویکی پدیا).

از نظر ارکون، در عصر زرین تمدن اسلامی مجالی کوتاه برای انسان‌گرایی، خردگرایی، این‌جهانی‌اندیشیدن، جهان‌روایی و رواداری پدیدآمده بود؛ اما این مجال دیری نپایید. ارکون با پژوهش درباره روش عقلانی تاریخ‌نگاری مسکویه و سپس خردگرایان و انسان‌گرایان دیگری چون ابوحیان توحیدی و ابوالعلاء معری می‌کوشید خاطره‌ای گمشده را در وجدان مسلمان امروزی بیدار کند. او همچنین در کتاب «انسان‌گرایی و اسلام؛ جدال‌ها و پیش‌نهادها» با یادآوری زمانی از دست رفته می‌کوشید شرح دهد 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 مثله‌شده و کژتابیده و در پاره‌ای موارد مانند الجزایر به جنگ داخلی انجامیده‌است. ارکون خود را بسیار به ابوحیان توحیدی نزدیک می‌دید (همان).

محمد طالبی، متفکر و پژوهش‌گر برجسته‌ی جهان عرب. در سال ۱۹۲۱ در تونس دیده به جهان گشود. این محقق در زبان‌شناسی عربی تخصص دارد و «فرمانروایی غالبه از منظر تاریخی و سیاسی» عنوان پایان‌نامه‌ی دکترای وی در رشته تاریخ است که در سال ۱۹۶۶ در فرانسه منتشر شد. او درباره تاریخ دوره‌ی میانه‌ی اسلام و مسائل مختلف اسلامی پژوهش‌های فراوان انجام داده و در عرصه‌ی گفت و گوی اسلام و مسیحیت بسیار کوشیده‌است. طالبی، افزون بر تدریس،

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

ریاست دانشکده ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تونس را بر عهده دارد و در سال های ۱۹۸۳ - ۱۹۹۳ رئیس فرهنگستان تونس بوده است (ویکی پدیا). ایمان و مسائل دینی در نگاه طالبی از جنس بدیهیات ریاضی نیست. ایمان نیازمند قانع شدن و باور داشتن است و البته این اقناع جز از رهگذر عقل به بار نمی نشیند؛ این باور را نمی توان تزریق کرد. انتخابی فردی و آزادانه است. خداوند انسان را آزاد و مختار آفرید و از این رو ایمان نمی تواند سازوکاری ناآزادانه و اکراه آمیز باشد: «لا إكراه فی الدین» در دین هیچ اجباری نیست: بقره / ۲۵۶ (طالبی، اینترنتی).

ویژگی نظام اندیشگی

جابری

توفیق جابری بیش از هر چیز به توانایی و چیرگی وی در استفاده از زبان و ابزار بیانی عربی باز می گردد. همه به خوبی می دانیم به سبب تاثیر آشکار و مستقیم فرهنگ استعماری فرانسه و تدریس اجباری زبان فرانسه در غالب نهادهای آموزشی و علمی و هم چنین مغفول گذاشتن آموزش و تدریس زبان عربی، روشنفکران مغرب عربی تا کنون نتوانسته اند ارتباط درست و منسجمی را با روشنفکران مشرق عربی ایجاد کنند. کافی است در این باب به کتابها و پژوهش های متفکران مغرب نگاهی گذرا بیفکنیم؛ بزودی خواهیم دید عموم این نوشته ها زبانی پیچیده و نامفهوم دارند و قادر به رساندن پیام و ارتباط با خواننده نیستند. غالب این نوشته ها چه از جهت سبک و چه از جهت تعبیر و انتقال مفاهیم و حتی در پاره ای از موارد به لحاظ دستوری، آشکارا از الگوی زبان فرانسوی پیروی می کنند، تا آن جا که این امر به پدید آمدن سبک تازه ای از زبان - که زبان شناسان و ناقدان آن را «فرانکوفونی» می نامند - انجامیده است. طبعاً وجود این عامل سبب جدا ماندن روشنفکران مغرب عربی از سایر هم قطاران خود در کشورهای دیگر عربی شده است و به برداشت های نادرست و تهمت های ناروا میان آن دو دامن زده است. جابری خود بسیاری از داوری های نادرستی را که در باب اندیشه های او شده است، معلول این عامل می داند، وی می گوید: «داوری آنها در باب اندیشه های من بیش از آنچه مولود پیچیدگی و یا دوگانگی در نظریه های من باشد، برخاسته از



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

پیچیدگی و یا دوگانگی واژه‌ها است. زبان در این جا نقشی اساسی ایفا می‌کند. مقصود از زبان، تنها گونه‌ی گفتاری یا نوشتاری آن نیست، بلکه بار فرهنگی و تمدنی زبان است. من اعتقاد دارم آشنایی ناقص پاره‌ای از این روشنفکران (مغرب عربی) با میراث عربی اسلامی و عدم تسلط کامل آنها بر متون عربی، سبب پدید آمدن این ابهام و پیچیدگی در ذهن آنان شده است؛ چنان‌که همین وضعیت، یعنی پیچیدگی و ابهام را در ذهنیت روشنفکران مشرق عربی نسبت به روشنفکران مغرب عربی - که به زبان فرانسوی می‌نویسند - می‌یابیم. مشکل عمده به نبود گفت و گو میان این دو طیف، و آشنایی آنها از همدیگر باز می‌گردد. راه حل اساسی این معضل، وقوف و آگاهی هر یک از این دو به مبانی و خاستگاه‌های فکری دیگری است. شاید نخستین گام اساسی در تحقق این منظور، ترجمه و نیز ملاقات‌های حضوری باشد.»

زبان جابری به طور کلی، از غرابت و پیچیدگی‌های زبان متداول روشنفکران مغرب عربی مبرا است. هشام غصیب یکی از منتقدان جابری، سرّ توفیق و شهرت وی را مدیون اسلوب بلیغ و سادگی در عین حال مسحور کننده کلامی و بیانش می‌داند؛ جابری در حقیقت توانست میان مشرق و مغرب جهان عرب، پلی ایجاد کند و گفت و گوی انتقادی را میان آن دو مهیا سازد (بدوی، اینترنتی).

ویژگی دوم جابری، اندیشه نظام‌مند او است. در سراسر نوشته‌های وی، می‌توان این امر را به خوبی دید؛ یعنی از مبادی مشخصی آغاز می‌گردد، اهداف کاملاً خاصی را مد نظر دارد و در چارچوبی مشخص و نیز با به کارگیری روش و مفاهیمی ویژه، سعی در اثبات آنها دارد، به گونه‌ای که می‌توان تمام نوشته‌های او را به چند مفهوم محوری، فرو کاست؛ به عنوان مثال در نخستین کتاب‌های آموزشی و تئوریک وی، می‌توان ردّ پای بسیاری از اندیشه‌های بعدی او را یافت. او در مراحل نخستین از سیر تفکر خود پاره‌ای از معضلات را مطرح کرده است و کوشیده است تا در مراحل بعدی، در جست و جوی چارچوب مناسبی برای تبیین و گشودن آنها باشد، چنان‌که نطفه پاره‌ای از اندیشه‌های وی نیز در این مرحله شکل گرفت.

برای اثبات وحدت و انسجام اندیشه‌ی جابری، دلایل زیادی وجود دارد. از آن جمله پژوهش وی در باب فارابی است با عنوان «قرائت نو از فلسفه‌ی سیاسی و دینی فارابی» که نخستین بار در کتاب «نظر گاهی مترقی در باب پاره‌ای از مشکلات فکری و تربیتی» (سال ۱۹۷۷) منتشر شد. در وهله‌ی نخست، ارتباط این

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

مقاله با سایر موضوعات کتاب، چندان آشکار نیست، اما چون نیک نگریسته شود، خواهیم دید مطالب یاد شده جملگی به مثابه‌ی پیش‌نغمه‌های اندیشه‌های بعدی وی به شمار می‌آیند. گرد آمدن این پژوهش‌ها در یک جا از سر اتفاق نیست، بلکه در واقع عاملی وحدت بخش میان آنها وجود دارد که به طور کلی می‌توان آن را جست و جوی دیدگاهی انتقادی دانست که جابری خود آن را خطیر و مترقی توصیف می‌کند. در هر صورت، خواه این امر متعلق به میراث باشد و یا به اندیشه‌ی معاصر و یا در ارتباط با برخی معضلات تربیتی باشد، پژوهش‌های یاد شده چنان‌که خود جابری می‌گوید: «عاملی واحد آنها را در کنار هم می‌نشانند که کوششی است برای یافتن دیدگاهی که در مقطع کنونی قادر باشد با وضوح و توانایی بیش‌تری دغدغه‌های فکری - تربیتی را بیان کند؛» به عبارت دیگر، همه این پژوهش‌ها تمایل و خواست جابری را در بنای گونه‌ای دیدگاه نمایان می‌کند که از یکسو ما را از بند معضلات پیشین که از دل میراث برآمده‌اند برهاند و از سوی دیگر، معضلات تربیتی را از سر راه ما بردارد. وی بر این نکته تأکید می‌کند که موضوعات مطرح شده در کتاب «نظر گاهی مترقی در...» نباید به گونه‌ای جدا و مستقل از هم بررسی شوند. به تعبیر خود وی نباید اندیشمند عرب غرق این مسایل شود؛ زیرا شایسته نیست که میراث به تنهایی دلمشغول ما باشد. هم‌چنین نباید از دریچه مسایل اندیشه معاصر به معضلات امروزی نگریست. به نظر می‌رسد عامل انسجام و یکپارچگی نظام فکری جابری پیش از هر چیز، مدیون موضوع پژوهشی او است. وی مفاهیم متعدد و روش‌های متنوعی را به کار می‌گیرد، اما شیوه اخذ و به کارگیری این مفاهیم ناهمگون از نظام‌ها و روش‌های مختلف، خام و بی ضابطه نیست، بلکه عامل وحدت بخش، «موضوع» است که شیوه و حدود این اخذ و گونه به کارگیری آنها را مشخص می‌کند؛ به عبارت دیگر «موضوع» از یک سو بیان می‌دارد که چرا باید تنها مجموعه‌ای خاص از مفاهیم برگرفته شود و از سوی دیگر روشن می‌کند که چگونه و تحت چه حدود و شرایطی باید این بهره‌گیری انجام پذیرد. بنابر این، در نظام فکری جابری «موضوع» نقش محوری و تعیین کننده‌ای دارد.

موضوع مد نظر جابری، نقد میراث است که به زودی آن را در قالب طرحی گسترده با نام «نقد عقل عربی» مطرح کرد. بر این پایه، می‌توان در پس مراحل متعدد اندیشه وی، گونه‌ای کلیت یا یکپارچگی مشاهده کرد؛ بدین معنا که اگرچه



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست

سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

جابری برای نخستین بار در مقدمه بسیار مهم خود بر کتاب «ما و میراث» از روش انتقادی و مجموعه‌ی مفاهیم ویژه خود در تحلیل میراث، آشکارا سخن به میان می‌آورد، با این همه، واقعیت امر این است که به سبب پیوند وثیق میان روش و موضوع، جابری مدت‌ها پیش از نگارش مقدمه، به طور ضمنی مفاهیم مذکور را به کار گرفته بود که این امر نشانگر وجود نوعی یکپارچگی در اندیشه او است و مرحله پیش از نگارش مقدمه و مرحله پس از انتشار آن را به هم پیوند می‌دهد. بنابراین، می‌توان گفت مجموعه این روش و مفاهیم، در مرحله پیشین به کلی غایب نبود و حضور آشکار آن در مراحل بعدی نیز، امر تازه‌ای نیست (همان).

ویژگی سوم جابری که سبب شده است، وی در میان عموم روشنفکران عرب از ارج و اعتبار خاصی برخوردار شود و آشنایی با اندیشه‌های وی ضروری گردد، فراگذشتن از گفتمان‌های حاکم بر فضای روشنفکری دو دهه شصت و هفتاد، و ترسیم افقی نو فرا روی پژوهش‌گران و نیز طرح و کشف مفاهیمی تازه در عرصه مطالعات انتقادی میراث عربی - اسلامی است. جابری توانست مفاهیم روشنی را در اختیار پژوهش‌گران و ناقدان قرار دهد، به گونه‌ای که اندیشمند عربی، با اخذ دیدگاه انتقادی جابری - خواه به پیامدهای نظریه انتقادی وی تن در دهد یا سرباز زند - به سهولت قادر خواهد بود تا وضعیت و جایگاه خود را در برابر میراث مشخص کند. جابری به مدد تحولات عظیم علمی که در عرصه‌های علوم انسانی رخ داده بود و نیز با بهره‌گیری فراوان از مکتب ساختارگرایی، توانست مسئله «سنت و تجدد» را از نو صورت‌بندی کند و آن را از بن بست برون آورد. می‌دانیم که از آغاز دوران نوزایش عربی (النهضة العربیة) تاکنون، روشنفکران عرب - چه اصلاح طلب و چه نوگرا - برای تبیین و فروگشودن معضل سنت (میراث) و تجدد، گفتمان‌های مختلفی را آزموده‌اند.

در آغاز برای عموم روشنفکران اساساً معضلی به نام سنت در برابر تجدد وجود نداشت. آنان در تمدن غربی، صنعت و فنون پیشرفته نظامی، نوآوری‌های پزشکی اقتصادی و حقوقی را می‌دیدند و با توجه به خودسری و خودکامگی فرمانروایان منطقه خاورمیانه و استبداد و فقر و نگون بختی حاکم بر مردمان آن، تمدن غربی را حامل پیام آزادی، قانون و برابری می‌دانستند. تبیین علل عقب ماندگی جوامع اسلامی در قیاس با جوامع غربی و اصلاح جامعه در پرتو بازگشت به سرچشمه‌های نخستین دین، هدف عمده روشنفکران آن دوره بود. آنان میان گوهر

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

اسلام و تمدن غربی، هیچ‌گونه ناسازگاری نمی‌دیدند؛ زیرا در قیاس با تمدن و فرهنگ غربی، اسلام نیز دوست‌دار علم و دانایی است و منادی دموکراسی و عدالت و برابری است. آنان اگرچه به رویه استعماری غرب نیز توجه داشتند، اما برای آنها مفهوم «هویت اسلامی» در برابر دیگری و تقابل اسلام و غرب، اساساً مطرح نبود (بدوی، اینترنتی).

ویژگی چهارم، جابری تحت تأثیر آشکار مکتب ساختارگرایی به معضل سنت و تجدد نگاهی متفاوت کرد. برای او بیش از آن که خود مسایل و دغدغه‌های این روشنفکران اهمیت داشته باشد، تحلیل و تفسیر ساختارهای گفتمان‌های عربی اهمیت داشت؛ به معنای دیگر، خواست اساسی او نه تحلیل دوباره مسایل پیش، بلکه شناخت و بررسی ساز و کارهای آشکار و پنهان حاکم بر عقل و روح عربی است و پیوسته نوع خاصی از معرفت را تولید می‌کنند. در این جا شناسایی نوع قرائت یا تاویل مهم نیست؛ زیرا هر قرائتی مبتنی بر گونه‌ای تاویل است. مسئله‌ی عمده کشف و تبیین ساز و کارهای این گونه تاویل‌ها است.

جابری در آغاز کتاب «گفتمان معاصر عربی» می‌پرسد: پس از گذشت یک قرن از آغاز دوران نوزایش عربی، آیا آرمان‌های عرب‌ها تحقق یافته است؟ و آیا عرب‌ها توانسته‌اند گامی پیش فرار نهند؟ یا این که هم چنان از فهم و درک زمان معاصر خود عاجزند و تنها نومیدانه به قدم‌هایشان چشم دوخته‌اند که پیوسته به عقب می‌گریزد؟ سپس می‌افزاید: اندک‌اند کسانی که شکست یا عقیم ماندن طرح مدرنیته در جهان عرب را معلول عوامل اقتصادی، فرهنگی و یا اجتماعی ندانند و برای اثبات مدعای خود انبوهی از شواهد را ارایه نمایند؟ اینان اگر چه در ذهن خود فهم درستی از مدرنیته پرورده‌اند و آن را نه به مثابه مقوله‌ای جدا از عوامل دیگر، بلکه به عنوان پدیده‌ای در ارتباط و کنش با عوامل مختلف اقتصادی، سیاسی و فکری مطرح کرده‌اند و راه تحقق آن را در پایه ریزی عقل انتقادی و دخالت آن در همه شئون زندگی دانسته‌اند، با این همه از درک این نکته سخت غافل ماندند که پیش از دخالت دادن عقل انتقادی در عرصه‌های مختلف زندگی، نخست ضروری است عقل نقاد، خود مورد بررسی قرار گیرد و توانایی‌ها و یا ناتوانایی‌های آن در فروگشودن معضلات مختلف سنجیده شود. این نکته حتی با آغاز دهه هفتاد و طرح مفهوم «انقلاب» به جای نوزایش نیز مورد توجه واقع نشد و تنها به طرح و



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

بیان پاره‌ای از مسایل به ظاهر تازه اکتفا شد؛ مسایلی که بیش از این که زاییده وجدان و آگاهی عربی باشد، بازتاب اندیشه و تحولات عقل غربی بود (همان).

ویژگی پنجم، جابری پس از برشمردن گونه‌های قرائت، گونه‌ای از قرائت را بر می‌گزیند که به اعتقاد وی در باب گفت‌مان نو و معاصر عربی، کارآمدترین است و آن را «قرائت انتقادی» می‌نامد. این نوع قرائت، به جای بازسازی دورنمایه گفت‌مان‌های عربی و یا کوشش در حل تناقض‌های آن، مفاهیم و ساز و کارهای نهفته در این گفت‌مان‌ها را آشکار می‌کند. البته این قرائت مدعی آن نیست که در فهم و یا تفسیر، کاملاً بی طرفانه عمل می‌کند، بلکه بر عکس تلاش می‌کند در کار فهم و باز تولید گفت‌مان، فعلاً نه شرکت جوید؛ به بیان دیگر، آنچه در باب گفت‌مان‌های نو و معاصر عربی اهمیت دارد، بیان درون مایه ایدئولوژیک یا معرفتی آنها نیست، بلکه هدف عمده، کشف و تحلیل اجزا و عناصر عقل سازنده نهفته در آنها است.

جابری در مقام پاسخ به این پرسش که قرائت انتقادی مذکور چه ارکانی دارد؟ یا از چه روشی پیروی می‌کند؟ و هم چنین در میان قرائت‌های شناخته شده، این قرائت چه جایگاهی دارد؟ اظهار می‌کند آنچه در باب این گونه قرائت اهمیت دارد، شیوه گردآوری نیست؛ زیرا این قرائت، مفاهیم و اصطلاحات متنوعی را به کار می‌گیرد که از مکاتب یا روش‌های متفاوتی اخذ شده‌اند و می‌توان سرچشمه آنها را در نظریات فروید، با شلار، فوکو و آلتوسر، باز جست. علاوه بر این، پاره‌ای از اصطلاحات و مفاهیم مارکسیسم نیز استفاده می‌شوند. طبیعی است که این شیوه بهره‌گیری آزادانه از نظرگاه‌های متفاوت، ایجاب می‌کند که از زمینه و حوزه اصلی و نخستین نظریه‌ها و مفاهیم، پا را فراتر گذاریم و حتی پاره‌ای از قیود و شرایط ملحوظ در آن مفاهیم را نادیده بگیریم؛ زیرا این گونه مفاهیم و یا روش‌ها، ارزش غایی ندارند و تنها به مثابه ابزاری برای رسیدن به مطلوب هستند. در این گونه قرائت، مسئله مهم تبیین ماهیت موضوع مورد پژوهش است. این سرشت «موضوع» است که بیان می‌دارد کدام روش و یا کدام دسته از مفاهیم یا روش‌ها برگرفته شوند.

جابری در مرحله بعد و پس از نگارش گفت‌مان معاصر عربی، نگاه خود را به عمده‌ترین مسئله دوخت که همان نقد عقل عربی است. این مرحله با نگارش و انتشار کتاب «تکون عقل عربی» (۱۹۸۲) آغاز شد و سپس با انتشار کتاب «ساختار عقل عربی» (۱۹۸۶) و «عقل سیاسی عربی» (۱۹۹۰) ادامه یافت. او در حال حاضر

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

مشغول نگارش «نقد عقل اخلاقی» است که به مثابه جلد چهارم نقد عقل عربی است.

جابری از همان زمان که به انتشار کتاب «ما و میراث» دست یازید، بر این نکته اساسی وقوف یافت که وظیفه عمده در زمان حاضر، نقد عقل عربی است. وی در این کتاب روشن می‌کند که: مراد از ذکر قرائت‌های رایج از میراث در عرصه اندیشه معاصر عرب، بیان نظریه‌ها نیست که از سوی این قرائت یا آن قرائت ارایه می‌شود، بلکه آنچه در این میان اهمیت دارد، آشکار کردن طرز تفکری است که این گونه قرائت‌ها را پدید می‌آورد؛ به بیان دیگر، مراد تبیین (کنش ناخودآگاه عقلی) سازنده این گونه قرائت‌ها است. اگر در نقد نظریه‌ها، شالوده معرفتی آنها مغفول واقع شود، انتقاد خود، گونه‌ای نقد ایدئولوژیک خواهد بود و دست آخر از درون آن، چیزی جز ایدئولوژی برون نمی‌تراود، اما نقد شیوه تولید نظری (کنش عقلی) تنها عاملی است که زمینه را برای قرائتی علمی و آگاهانه از «میراث» مهیا می‌کند و می‌توان آن را نقد علمی توصیف کرد. بنابر این، در نظر جابری «نقد عقل عربی» از سویی به مثابه شالوده معرفتی، قرائتی است که می‌خواهد در فهم و نقد میراث، علمی باشد و از سوی دیگر امکان بررسی شیوه رویارویی عقل عربی را با معضلات و مسایل به ما عطا می‌کند.

بر این پایه می‌توان طرح فکری جابری را «نقد عقل عربی» نامید، اما برای این که بدانیم مراد از «عقل عربی» چیست؟ ضروری است این پرسش مطرح شود که چرا وی به جای «نقد عقل اسلامی» اصطلاح «نقد عقل عربی» را برمی‌گزیند؟ (بدوی، اینترنتی).



فصلنامه
علمی
تخصصی

ارکون

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

او معتقد است که محتوی عینی تاریخ کلمات اسلام، اروپا و غرب می‌بایست بررسی گردد و می‌گوید من به عنوان یک آموزگار و محقق حوزه تفکر اسلامی به دلیل آشفتگی‌ها و اختلالات و تنش‌های سیاسی، خود را ملزم به انجام میانجی‌گری فکری و فرهنگی در این زمینه می‌دانم (ارکون، ۱۳۷۹: ۳).

ویژگی دوم، ارکون براین باور است که: مفهوم اسلام به مثابه یک واقعیت به ما کمک می‌کند که خود را از اشتباهات و سر در گمی‌هایی که در حول و حوش کلمه اسلام به وجود آمده رها سازیم، جریانی که خصوصاً از هنگامی که دولت‌ها

و نیز جنبش های معترض مدعی اسلام با خشونت برای کسب مشروعیت جنگیده اند شدت و حدت بیشتری یافته است. وی معتقد است که روند دولتی شدن دین با بنی امیه به منصفه ظهور رسید و در دوران بنی عباس به لحاظ فکری و فرهنگی تقویت یافت و بعدها توسط حکومت عثمانی بیش از پیش رشد یافت و سرانجام در حکومت های جدید با تشویق و تبلیغی که نسبت به دین عامه پسند اعمال کرده اند دیده شد. بدین ترتیب علما تابع قدرت گشته و دسته های مذهبی در جاهایی که قدرت مرکزی ضعیف بود ظاهر شدند. این دو ویژگی از مشخصات اصلی اسلام به مثابه یک واقعیت حداقل از قرن سیزدهم به این طرف بوده اند. به همین دلیل بر تمایز بین قرآن به عنوان یک واقعیت و اسلام به مثابه یک واقعیت تاکید بسیار دارم. اولی مبین ظهور تاریخی یک پدیده جدید است که مقتضیات زمانی و مکانی خاص خود را دارد در حالیکه دومی کاملاً از اولی نشأت نگرفته است (همان).

ویژگی سوم، ارکون معتقد است ما باید از زبان شناسان و منتقدین ادبی متشکر باشیم که در حال حاضر می توان بین معنای ذهنی یک بحث و تاثیراتی که بر شنوندگانش بر جا میگذارد تفاوت قائل شد. تاثیرات معانی که به عنوان معانی واقعی ارائه می شوند، به ایدئولوژی هایی که برای خدمت به میل به قدرت بسیج می شوند، می پیوندند. در همه انقلاب ها توانایی تمامی پیامبران، امامان، اولیاء، قهرمانان آزادیبخش و رهبران در ایجاد تاثیرات معنایی به جاذبه شخصی و بستر تاریخی شان بستگی دارد. شواهد بسیاری دال بر ارتباط معانی نامشخص و میل به قدرت، در جوامع مختلف وجود دارد: همه عوامل اجتماعی، گروهی و فردی - از تاثیرات معنا پیروی می کنند، آنها را تولید کرده و برای تقلید بیش از پیش از معنای مرجع اولیه تلاش می نمایند. مثلاً در غرب اسلام به عنوان یک تهدید جهانی معرفی می شود و در جهان اسلام اروپا و غرب به عنوان دشمن جهان اسلام معرفی می شوند (ارکون، ۱۳۷۳: ۳).

ارکون یک سوال اصلی را مطرح می کند: چگونه می توان کاربردی مثبت از سه واژه اسلام، اروپا و غرب ارائه کرد به قسمی که امید به آزادی و نجات نوع بشر را به ارمغان آورد؟

وی می گوید: تاریخ نگاران کلمه غرب را از یک مقوله جغرافیایی به مقوله ای فرهنگی و ایدئولوژیکی تغییر دادند. با ورود روسیه به معادلات سیاسی تقسیم بندی

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

قدیمی ارتدوکس، کاتولیک به نزاع جدید شرق و غرب بدل شد. غرب تحت عنوان خیالپردازان کژآیین تاریک اندیش با اسلام به مقابله برخاست. با ورود ایالات متحده به عرصه جهانی و تحمیل حضور خویش به اروپا و ملحق شده ژاپن به گروه هفت - شاهد توسعه غرب به مثابه فضایی برای تحقق میل به سلطه می باشیم. در غرب نظرات جدی و تعصب آمیزی که در صدد تقویت تصویر بسیار منفی اسلام مبارز از غرب وجود دارد و سعی می شود افکار کسانی که در صدد ایجاد تصویر مثبت و روشن اسلام هستند نادیده گرفته شود. در غرب فعالیت های بشر دوستانه به عنوان خدمات پس از فروش اسلحه تبلیغ می شود. البته نقش غرب در پیشرفت های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و علمی قابل چشم پوشی نیست لکن به واسطه دستیابی به قدرت پیامدهای منفی را نیز به همراه داشته است. ایشان انتقاد مشابهی را به خرد اسلامی دارد و می گوید که این فرهنگ نیز بر اساس معانی نامشخص و میل به قدرت طراح شده است. متاسفانه سیاسیون همیشه از حافظه تاریخی از عناوینی استفاده کرده اند که بتوانند توده ها را بسیج کنند و روشنفکران و تحصیل کردگان همیشه در جامعه در حاشیه بوده اند (همان).

با توجه به حضور نزدیک به ده میلیون مسلمان در خاک اروپا امروزه شاهد بازنگری در تفکرات موجود هستیم. آنها جهت ایجاد زندگی مسالمت آمیز با نگاهی انتقاد آمیز گذشته خود و ماهیت اصلی اسلام را بررسی می کنند. علمای سه دین اسلام، مسیحی و یهودی به این نتیجه رسیده اند که بیش از این نمی توان در برابر چالش های اساسی ایجاد شده توسط علوم جدید مقاومت کنند. وی معتقد است که با طرحی انتقادی می توان بر همه خطاها، تعصب ها، ارزش های ساختگی، رویارویی غیر سازنده و همه تردهای افراطی غالب آمد و این چیزی است که بیش از این نباید به تاخیر انداخته شود (ارکون، ۱۳۷۳: ۳).

ویژگی چهارم، ارکون معتقد است یک مسیحی سنتی، یک یهودی سنتی و یک مسلمان سنتی تفاوتی ندارند، هر سه می اندیشند که آنچه آنها در اختیار دارند یک سنت بی نقص و بی انتها است. او می گوید با استفاده از تجربه آنها عقل اسلامی را با استفاده از علوم انسانی جدید تجزیه و تحلیل کنیم و معتقد است که این کار نتایج مثبتی به همراه دارد. یکی دیگر از پیشنهاد های ارکون موضوع مسئولیت معنوی است که تعریف آن بدین صورت است: بدون تردید پذیرش مسئولیت معنوی از سوی انسان ها، آنها را به لحاظ روحی و روانی آماده می سازد تا در



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

شرایط سخت و دشوار در مقابل فرآیند هایی که او را به بردگی، زیر سلطه، یا نابودی و یا به سوی انحراف یکی از ویژگی های انسانی وی، می کشاند، مقاومت کند و به آسانی تسلیم نشود. بنابراین جوهره اصلی و انسانیت انسان همان روح انسانی است که در برابر فرآیند های انحرافی مقاومت کند (همان).

ویژگی پنجم، ارکون براین باوراست، اندیشه «حقیقت» همواره به میانجی آدمیان به وجود می آید. در این زمینه، ارکون چند مفروض دارد: ۱. جدا از حقیقتی که به انسان مربوط است، حقیقتی وجود ندارد. پس الهی و مقدس شمردن شریعت برداشت غیرواقعی است که تفسیر و الهیات آن را به وجود آورده است. با نقد جایگاه الهی قرآن، درمی یابیم که حقیقت ثابت و ابدی وجود ندارد. ۲. اگر حقیقت از طریق کنش آدمی تحقق می یابد، نیازمند سطوح گوناگونی از تحلیل است: تحلیل لایه های زبانی و معناشناختی، تحلیل سطح انسان شناختی، تحلیل بعد فلسفی و بالاخره در مورد اسلام و هر میراث دینی دیگر، تحلیل بعد ایدئولوژیک. ۳. ادیان حتی تا روزگار امروز حقیقتی را که از علوم زاده می شود، ناقص می دانند. ۴. فلسفه و الهیات کلاسیک چون بی معنایی و چندگانگی و تحریف را نفی می کنند، خلط و اشتباه را بیشتر می کنند. ۵. فلسفه مدرن در موجودی محدود (انسان) بنیاد خود را جستجو می کند، ولی الهیات بنیادهای خود را از راه تکیه بر موجود مطلق و نامحدود (خداوند) تبیین می کند، با این همه نمی پذیرد که این تبیین از سوی انسانی انجام می گیرد که از نظر معرفت شناختی نقش واسطه را بر عهده دارد. ۶. دستیابی به هر حقیقت در گرو تصمیم فلسفی در مورد معنای لغوی و حرفی / و معنای مجازی است. هیچ چیزی وجود ندارد که برتری معنای حقیقی و لغوی را بر معنای مجازی توجیه کند. در حالیکه در نزد ادیان معنای مجازی اولویت دارد و با معنای مجازی، جهان معنایی نوی می آفرینند، تئولوژی ها نمی پذیرند که خدا و سراسر وحی، ساختار مجازی گسترده باشد. ۷. حقیقت دینی هر چند صادق و بی کران و فرازمان باشد، تاریخمند است. ۸. راه رسیدن به حقیقت چند روشی است و منحصر در روش واحد نیست. قرآن هرگونه تفسیری را که به تک معنایی بینجامد، برنمی تابد (ارکون، ۱۳۷۳: ۳).

ارکون با تحلیلی زبان شناختی و معناشناختی نشان می دهد که معنای عقل در قرآن کاملاً با محیط بدوی جزیره العرب در پیوند است و معنای لغوی آن ربط و بستن و پیوستن است. علم اخلاق در اندیشه اسلامی از هستی شناسی عقلانی

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

ویژه‌ای برگرفته نشده و عقل در اخلاق و حقوق هیچ نقشی ندارد. به نظر اراکون، اگر رویکرد عقلانی اهل اعتزال زنده شود، می‌توان در اندیشه اسلامی و عربی کنونی فلسفه‌ای برای آدمی پی‌ریزی کرد که به آدمی در مقام شخص بیندیشد (همان).

طالبی

تاریخ پیش از هر چیز پیوستگی و ارتباط است. در حیات بشری و در کل هستی، گسستی وجود ندارد. هم‌چنان که محال است بتوان، حوادث، مشکلات و نقاط استفهام پیاپی را از هم جدا کرد و این امور را به زمان معینی منحصر دانسته و به آن نسبت داد. ما، وارث گذشتگان خود هستیم و آیندگان وارث ما خواهند بود. ما نقطه اتصال گذشته و آینده هستیم. بنابراین، تاریخ، ارتباط و پیوستگی است. هیچ سلف‌گرایی محض و یا نواندیشی محضی وجود ندارد. ما هم سلف‌ایم و هم خلف؛ به گونه‌ای که اگر بخواهیم مشکلات امروز را حل کنیم، نیازمند به نگرش فراگیری هستیم که گذشته و حال و آینده را یک‌جا گرد آورد. حداقل، در نگاه یک مورخ، باید این سه ضلع زمانی را یک‌جا دید و برای حل مشکلات، جامع‌نگر بود. از این‌رو مورخ، نقش مهمی در تبیین این دیدگاه دارد. یعنی باید با عقلانیت گذشته به سراغ آن رفت تا گذشته (ماضی) مفهوم، معقول و قابل درک شود و آنگاه به گونه‌ای روشن‌تر، نقطه آغازی برای حل مشکلات اکنون و به ویژه، برای اشراف به آینده گردد. در دو سطح زمانی به سر می‌بریم: در زمان «حال» زندگی می‌کنم و به حکم پیشه و تخصص خود در زمان‌های «گذشته» سیر می‌نمایم. هر انسانی همزه وصلی بین دو سمت حیاتی است که به هم پیوسته و دارای منطق خاص خود است؛ و مورخ، در پی این اتصال است. او نقشی در درک عقلانیت «گذشته» - ماضی - دارد؛ نه برای آن که «گذشته»، صرفاً گذشته بماند، بلکه برای این‌که «گذشته» به حوزه عقلی ما وارد شود و به ما در حل مشکلات امروز و آماده‌شدن برای آینده، توانایی بخشد. من شخصا رابطه‌ای صمیمانه با همه مشکلات روز دارم. این رابطه فقط در سطح رویدادهای تمدن عربی، اسلامی نیست؛ بلکه رابطه‌ای با حیات انسان است، از آن رو که، «انسان» است و با غیر خود از گذشته، حال و آینده - پیوستگی دارد و می‌کوشد به گونه‌ای مفهوم، معقول و به دور از دوگانگی درونی، گسست و بیگانگی زندگی کند. مشکل امروز ما این است که به دلیل عدم پردازش روشن و عقلی گذشته، گرفتار شلوغ‌کاری و ازهم‌گسیختگی می‌شویم. این مشکل، امروزه



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

بیش از گذشته نمایان است. امروزه می‌توانیم بگوییم که همه انسان‌ها هر جا که باشند همسایه یکدیگر هستند. من احساس می‌کنم که با ژاپنی‌ها، چینی‌ها، امریکایی‌ها، آفریقایی‌ها و اروپایی‌ها - حقیقتاً و در همه ابعاد - معاصر و این احساس را به لطف ابزارهای دیداری - شنیداری رایج می‌دانم. بنابراین، زمانی که سخن می‌گویم و یا چیزی می‌نویسم، احساس تعلق قوی به خانواده بزرگ بشری دارم. بشری که حیات امروز و آینده‌اش به هم پیوسته است. همین احساس سبب می‌شود تا هنگام اندیشیدن و تأمل، بکوشم به «نزدیک» و آنچه، پیوندی ریشه‌دار با آن دارم، مانند وطن و دین و تمدن و فرهنگ اکتفا نکنم. من با همه این امور، رابطه‌ای قوی دارم، اما در دایره‌ای وسیع‌تر که شامل همه هستی است به آن‌ها می‌اندیشم (طالبی، ۱۳۷۹: ۴).

ویژگی دوم، طالبی آنچه نظر من را سخت متوجه خود کرده، این است که تفاوتی اساسی میان شیوه خطاب در رسالت محمدی و دیگر رسالت‌های پیشین، وجود دارد. همه پیامبران پیشین، در سطح مجموعه بشری معینی قرار می‌گیرند و بنابراین خطابشان هم، با گروه معینی از انسان‌ها بوده است. به عنوان مثال موسی و عیسی به سوی بنی‌اسرائیل فرستاده شدند. درباره عیسی، انجیل‌ها، تصریح دارند که وی برای بنی‌اسرائیل مبعوث شده بود. اما هنگامی که به قرآن می‌نگرم، چنان می‌بینم که گویا این کتاب، برای دوره جدید، دوره نوگرایی و عصرگرایی آمده است. خطاب خدا نه تنها متوجه قریش، اعراب و یا قبیله‌ای خاص نیست، بلکه متوجه همه انسان‌ها در همه عصرها است. از اول تا آخر قرآن - جز در موارد استثنایی و اندک - نمی‌بینیم که خداوند اعراب را مخاطب قرار داده باشد. خطاب قرآن به انسان است: «یا ایها الانسان. . .»، «یا ایها الناس. . .». این دروازه‌ای که اسلام گشوده است، نقطه عطف مهمی است که ما را از خطابی محدود به مجموعه‌ای اندک از انسان‌ها بیرون آورده و به حوزه خطاب به انسان از آن حیث که انسان است وارد می‌نماید. به این ترتیب، من خود را نیازمند فهم انسان و گزینه‌های مختلفی که او پیش‌رو دارد، می‌دانم. تاریخ، در این کار به من، کمکی فراوان می‌کند. منظور من از تاریخ، فقط تاریخ اسلام نیست، بلکه تاریخ غرب نیز من را یاری می‌کند. صفحات گذشته تاریخ، تجربه بشری گسترده‌ای را برای من به نمایش می‌گذارد و من را در فهم بهتر «حال» توانایی می‌بخشد. تاریخ گذشته این امکان را به من می‌دهد تا خود را در سطح عصر جدید قرار دهم. در عصر خطابی که به همه

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

بشریت توجه دارد. با این تصویر، هنگامی که نصوص مقدس یا تاریخ تمدن و فرهنگ خود را می‌خوانم، هیچ‌گاه فراموش نمی‌کنم که رسالت این تمدن، فرهنگ و دین در سطحی جهانی است. همین عامل، انگیزه ورود من به گفت‌وگو با ادیان دیگر است. این گفت‌وگو، به مدد ابزارهای دیداری - شنیداری فراگیری که وسیله نزدیکی همه انسان‌ها و سطوح با یکدیگر شده است، به ما امکان ورود و حضور بیش از پیش در زندگی امروز و آینده را می‌دهد. از این روی من معتقدم که امروزه، هر تفکری باید از این داده‌های جدید آغاز کند. از این نقطه که انسان را از حیث انسان بودن مورد توجه قرار دهد. باید همیشه به یاد داشته باشیم که خطاب الهی متوجه آدم و همه فرزندان آدم است. این خطاب، متوجه انسانی است که خدا از روح خویش در او دمیده و اسماء خویش را به او آموخته است؛ به گونه‌ای که او، آهنگ معرفت می‌کند؛ قصد [تسخیر و] سر در آوردن از فضا می‌کند و قصد پی‌بردن به همه چیز. چرا؟ زیرا وی در سطح انسان‌شناختی، همه اسماء را به طور ضمنی فرا گرفته است. هرچیزی حامل اسمی است. هرچیزی را می‌توان در تصویری از تصورات قرار داد که ما به مدد کلام آن را در بند می‌کشیم، ارث می‌بریم و به ارث می‌نهمیم. چنان‌که گفتیم، خطاب الهی متوجه همه فرزندان آدم است. با چنین ساختاری در تفکر، می‌توانیم از فضاهای تنگ به فضاهایی وسیع منتقل شویم. هنگامی که سخن می‌گویم این نکته را فراموش نمی‌کنم که در عین تعلق داشتن به خانواده و وطنی معین و عضویت در گروه‌های شغلی و علمی مشخص، به خانواده‌ای به گستردگی همه بشریت تعلق دارم. ریشه‌دار کردن این احساس سبب می‌شود تا شایسته «انسان» بودن - به کامل‌ترین معنای آن - شوم؛ انسانی که درباره مشکل انسان - از آن حیث که انسان است - می‌اندیشد. امروزه، جدالی بین فضاهای تنگ و فضاهای باز وجود دارد که سبب شده است تا گفتمان امروز، به آفاقی بسیار فراتر از آنچه که در گذشته معمول بود، سرازیر شود. در تمدن‌های گذشته، انسان محصور در قبیله، و ملت، و سرزمین و یا مجموعه خاصی بود. اما امروز، این انسان بیش از هر زمانی احساس می‌کند که به بشریت گرایش دارد. اخوتی بشری برقرار شده است که باید حمایتش کنیم، باید آن را درک کنیم و پیوندهایی میان همه افراد خانواده بزرگ بشری، برقرار کنیم. باید در عین ریشه‌دار ماندن و حفظ اصالت، افتتاح داشت. ریشه در ژرفای خاک خویش و افتتاح به روی همه بشریت (همان).



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

ویژگی سوم، طالبی هر تفکری در عین حال که نوعی مواجهه است، نوعی گشودگی (انفتاح) هم، هست. مواجهه از آن رو ضروری است که ما افکار خویش را به دقت ارزیابی کنیم، به دیگران گوش فرادهیم و با تجارب، گزینه‌ها و افکار دیگران، معرفت‌های خویش را غنا بخشیم. البته من به مواد تاریخی بسیاری متنوعی توجه داشته‌ام. تاریخ رویدادها، تاریخ نظم سیاسی و تاریخ دولت‌ها. اما تاریخ انسان، فقط اینها نیست. تاریخ، تاریخ اندیشه‌ها و نظریات، عقلیات، کتابت و قلم است. تاریخ همه چیز را شامل می‌شود. تاریخ تلاشی است برای فهم ابعاد انسان، از آن رو که انسان است. همین امر سبب توجه من به مسائل اقتصادی، بانک‌ها، موضوعات اعتقادی و اندیشه‌ای و... بوده است. به نظر من، همه این امور، رویکردی واحد دارند و آن فهم انسان از حیث انسان بودن است. اما در مورد مساله تدین، من ایده‌ای دارم که برایم بسیار ارزشمند است و آن را ایده‌ای ریشه‌ای و مبنایی می‌دانم و آن، این که دینداری باید همیشه پاسخی آزادانه به دعوتی آزادانه باشد. دعوتی که از هستی بخش موجودات جهان صادر می‌شود و پاسخی که از قله موجودات جهان و اوج آفرینش که انسان است داده می‌شود. بنابراین، گفتمان دینی، پیش از هر چیزی باید آزادانه باشد. من نمی‌دانم فائده ایمان تحمیلی چیست؟ چنین چیزی با اساس ایمان منافات دارد. بنابراین، ایمان [راستین] مقتضی این است که پاسخی آزادانه، داوطلبانه و خالی از هرگونه فشار، زور و تحمیل باشد. خدا، خود، انسان را آزاد آفریده است. در چندین جای قرآن آمده است که اگر خدا می‌خواست مردم را امتی یگانه می‌آفرید. اما خدا خواسته است تا مردم، در قالب ملت‌ها، قبایل و مجموعه‌های فکری متعدد باشند. خدا از انسان خواسته است تا ایمان را از راه باور و پذیرش آزادانه و از راه استعداد ذاتی خود برای سر در آوردن از همه چیز، و گزینش برترین گردن نهد؛ و از این مسیر، وارد فضایی الهی شود. البته همه ما، از آن رو که آفریدگان خدا هستیم، در فضای الهی به سر می‌بریم. ولی نوع دیگری از ورود به فضای الهی هست که با ورود محبت خدا در دل که ناشی از رابطه ولاء (دوستی) بین آفریدگار و آفریده است، انجام می‌شود. خداوند ولی و دوست صالحان است و کسانی را که به دعوتش گردن نهاده‌اند، دوست دارد و کفر و شر، را برای بندگانش نپسندیده است. بنابراین، خدا، محبت است. خدا ما را فرا می‌خواند تا پاسخ محبت او را خواسته، آزادانه و با پذیرش قلبی بدهیم. مثالی می‌زنم: کسی که تحت اجبار و تحمیل در صف نمازگزاران قرار می‌گیرد و ناچار

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

نماز می‌خواند و یا اقدامی اجتماعی انجام می‌دهد، کارش چه فائده‌ای دارد؟ چه اثری را می‌توان از این‌گونه کار انتظار داشت؟ از نمازی که حضور قلب در آن نیست و معراج انسان نیست، چه فائده‌ای می‌توان برد؟ نماز برای آن وضع شد تا معراج پیوسته انسان، به سوی خدا باشد، معراجی که حداقل ۵ مرتبه در شبانه روز تکرار می‌شود. البته کسانی بیش از این مرتبه به معراج خدا می‌روند. معراج به سوی خدا باید خود خواسته و در اجابت دعوت پروردگار حکیم باشد، پروردگاری که خواسته است تا انسان آزاد باشد. خواسته است تا انسان به سبب روحی که در او دمیده است، از همه موجودات هستی، برتر باشد. در درون هر انسانی، شعله‌ای از حکمت و نور خدا هست که انسان را فطرتاً معتقد به وجود حقیقت قرار می‌دهد. هیچ انسانی نمی‌گوید که اصلاً حقیقتی وجود ندارد. مشکل این‌جاست که انسان در عین این‌که می‌داند حقیقتی وجود دارد، همواره مایل است تا حقیقتی را که خود، به آن دست‌یازیده، حقیقت مطلق بداند. چگونه می‌توان این دو حالت را با هم آشتی داد؟ حالت وجود حقیقت در درون همه انسان‌ها و حالت اعتقاد هر کس به این‌که حقیقت مطلق در نزد اوست و نه در نزد دیگران! این کار شدنی نیست مگر از یک راه، آن راه این است که نخست به خود بباورانیم و در عین حال تواضع و تفویض به درگاه خدای سبحان کنیم که هر انسانی مسؤل اعمال خویش است: «لاتزروا وارزءه و زراخری» بنابراین انسان باید بکوشد تا بفهمد، درک کند و آگاه شود و سپس برای گزینش راه سلوک و طریقت‌خویش، خیز بردارد. طریقتی که او را مالک نفس خویش و شایسته آن آزادی که به او بخشیده شده قرار دهد و به عنوان موجودی دارای عقل، ادراک و قدرت شناخت موجودات هستی، به وظایف عمده خویش عمل کند. انسان با این صفات بیش از آن‌که جهان یا زمین حامل اوست، خود با فکر، ذهن و قلب خویش حقیقتاً حامل جهان است. اگر انسان نبود، راهی برای فهم و تصور هستی معنا نداشت. بنابراین، انسان است که به فضل نیروی درکی که به او بخشیده شده، توانایی حمل جهان، نگرستن و پند گرفتن از آن و در نور دیدن فضا را دارد. قرآن می‌گوید: «سنریهم آیاتنا فی الأفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» انسان همان موجودی است که به حکم آفرینش ویژه، مواهب و شعله‌ای الهی که در قلب دارد توانا بر احاطه ذهنی بر جهان، قرائت آیات خدا در هستی و هدایت‌یابی به صراط مستقیم است. این تصور من از انسان است. انسان آزاد چرا؟ برای این‌که امکان انتخاب به او داده شده است (طالبی، ۱۳۷۹: ۴).



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست

سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

ویژگی چهارم، طالبی این که آیا تاریخ علم است یا نه؟ پرسشی است که پاسخ آن در یک جمله بسیار دشوار است. تاریخ در همان حال که علم است، علم نیست. علم است از آن رو که روش‌ها و ابزارهای علمی را به کار می‌گیرد و امروزه از فن‌آوری‌های تازه، در بالاترین سطح، بهره می‌برد تا همه داده‌ها و اطلاعات لازم را برای فهم و ساماندهی عقلانی مسائل فراهم آورده باشد. این ابزارها، روش‌ها و فن‌آوری‌ها به ما امکان رسیدن به نظر و اندیشه روشنی را می‌دهد. اما با وجود این ابزارها، روش‌ها و فن‌آوری‌های علمی، یک نکته باقی می‌ماند و آن، این است که تاریخ را شخص می‌نویسد و محال است که این شخص بتواند از سیطره فکر، مغز و عناصر شکل دهنده خویش رهایی یابد. اوست که در نهایت باید داده‌ها را تفسیر و ریختاری کند. از این رو است که یک پدیده و موضوع در تاریخ، به گونه‌های متفاوت قرائت می‌شود. اما با وجود قرائت‌های متعدد، خواننده و پژوهشگر فرآورده‌های تاریخی، می‌تواند آن را که به نظر، دقیق‌تر و واقعی‌تر می‌نماید برگزیند. این از یک جهت است. اما این که گفتید قرن ۱۹ سهم عمده داشته است، طبیعی است ما را در فهم بهتر قرن کمک می‌کند. وضعیت ما، در قرن ۱۹ که جهان اسلام آماده ورود کامل تحت حمایت استعمارگر دیگری است شایسته فهم درست است. با فهم خوب قرن، قرن را بهتر خواهیم شناخت. این انگیزه سبب اهتمام بسیاری از مورخان به قرن ۱۹ شده است، انگیزه‌های دیگری مانند، فراهم بودن دست‌یابی به اوراق بایگانی شده از انواع مختلف آن و فراهم بودن امکان پژوهش در همه حوزه‌های تاریخی مانند اقتصاد، صنعت، علوم عقلی، اندیشه‌ها، امور اجتماعی و تاریخ سیاسی هم در کار بوده است. عکس این قضیه هم درست است که در پژوهش تاریخی، هر چه از قرنی که در آن زندگی می‌کنیم دور شویم، داده‌ها هم کمتر می‌شوند و به جایی می‌رسیم که مورخ، به دلیل نبود مبنایی استنادی، اصلاً نمی‌تواند سخنی جدی عرضه کند. این وضع از دو جهت طبیعی است: (۱) از جهت امکاناتی که تاریخ‌نگاری را میسر می‌کنند (۲) از جهت لوازمی که باید در اختیار مورخ باشد. بنابراین علم به یک قرن گذشته، لوازم و امکانات بیش‌تری در اختیار دارد تا علم به قرن‌های دور (همان).

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

مقایسه معرفت‌شناختی آراء سه اندیشمند

محمدارکون؛ بازاندیشی انتقادی در قرآن؛

ارکون معتقد است که نقد عقل اسلامی بدون بازاندیشی انتقادی در قرآن ممکن نیست. به عقیده او، مفسرین مسلمان در تفسیر قرآن گرفتار مغالطه «زمان‌پریشی» می‌گردند. سطح و ساحت و نوع اندیشه قرآنی با اندیشه‌های که بعدها در اثر ارتباط و تماس با اندیشه‌های یونانی در میان مسلمانان پدید آمد، تفاوتی بنیادین دارد. اندیشه تأثیرپذیر و الهام‌گرفته از یونان که گمان می‌شد گفتار قرآنی را شرح و تفسیر می‌کند، در واقع مفاهیم و مقوله‌های فکری دوران خاص را بر دوران دیگر فرا می‌افکند و به مغالطه زمان‌پریشی دامن می‌زند. تأمل در افق قرآنی و دوران اولیه‌ای که قرآن در آن پدید آمد، نشان می‌دهد که همه چیز در آن متموج و پویا و گشوده و آکنده از احتمالات است. زبان و اندیشه در (دوره تجربه مدینه و مکه) با واقعیت جاری و موجود آن دوره پیوندی استوار و مستقیم دارد. اما وقتی به سراغ تفاسیری می‌رویم که در دوران کلاسیک (قرن اول تا چهارم هجری) و دوران اسکولاستیک (قرن پنجم تا چهاردهم هجری) پدید آمده‌اند، می‌بینیم که مفسران به مقوله‌ها و بنیادها و ساختارها و فرضیاتی می‌پردازند که ریشه‌ها و مبانی گوناگون و متنوعی دارند و آنها این مقوله‌ها و ذهنیت‌ها را که مربوط و وابسته به زمان‌های دیگراند، به آیات قرآن ارتباط می‌دهند و پیوند می‌زنند. آیاتی که اکنون حجت و دستاویزی شده‌اند و مفسران با تمسک به آنها هرچه می‌خواهند، می‌گویند و کاری به آنچه قرآن می‌خواهد بگویند ندارند و سخنان آن‌را بر وجهی حمل می‌کنند که محملی برای آن وجود ندارد. به عبارت دیگر، قرآن برای مفسران دیگر متنی نیست که برای فهم خود آن پژوهش شود و فی‌ذاته مسأله باشد. تفاسیر ما تا کنون با روش علمی و مدرن مورد تحلیل قرار نگرفته است. پژوهش‌ها باید نوع و نقش عقل مفسر را تحلیل و تبیین کنند و پیش‌فرض‌های تئولوژیک و تاریخی و زبانی مفسر را تبیین کنند. تفسیر کلاسیک اسلامی با زبان‌شناسی تحلیلی و مدرن متن و نظریه مدرن قرائت و هرمنوتیک بیگانه است (ارکون، ۱۳۷۹: ۳).

ارکون می‌خواهد قرآن را در برابر پرسش‌های انتقادی و کاوش‌های جدیدی که به جایگاه زبانی، تاریخی، انسان‌شناختی، تئولوژیک و فلسفی آن تعلق دارد، بنشاند. او آرزو دارد با این کار نوزایش فرهنگی و عقلی پدید آید و در نتیجه مجال بر



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست

سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

گفتمان‌های ایدئولوژیک تنگ شود. در پژوهش خود درباره قرآن، دو متن را به عنوان الگویی برای دو روش متفاوت بررسی کرده است: اولی تفسیر «الاتقان فی علوم القرآن» نوشته جلال‌الدین سیوطی و دومی «ماده قرآن» در «دایره المعارف اسلام» نوشته ا. ت. دیلش است. ارکون با تحلیل آن دو متن می‌خواهد دو رهیافت اسلامی و شرق‌شناختی به قرآن را تشریح و تبیین کند. در پایان وی روش خاص خود را در مقایسه با آن دو روش شرح می‌دهد (همان).

به نظر ارکون، وحی در شرایط و بستر تاریخی ویژه‌ای گردآوری و ثبت شده است، پس باید آنرا در معرض نقد تاریخی قرار داد که در این زمینه توجه به فاصله زمانی تلفظ آیات در زمان پیامبر (ص) و کتابت آن در زمان عثمان پراهمیت است. وحی که سخنی آزاد و آنی و ناگهانی و متعالی بود، پس از ثبت، میان دو جلد کتاب و در زبان بشری طبیعی خاصی محصور شده است. جای‌گزینی متون نوشتاری به جای گفتارهای شفاهی موجب پیدایش دو پدیده مهم تاریخی-فرهنگی شد: نخست کسانی را که به کتاب مقدس گردن نهاده بودند، در حلقه‌ای تأویلی قرار داد. دوم اینکه موجب شد کتاب مقدس فراگیر شود و در دسترس همه قرار گیرد و با گام گذاشتن به عرصه تاریخی، آرام آرام از اوج تعالی خود فرود آید. نکته مهم آنکه باید میان وحی و نظام‌های تئولوژیکی که بعدها به وجود آمد، تفاوت نهاد. متون مقدس متن اول و دستگاه‌های تئولوژیک و فقه و تفسیر و... متن دوم است (ارکون، ۱۳۷۹: ۳).

به نظر ارکون، دلایل دشمنی مسلمانان با روش نقد تاریخی قرآن هم سرشت سیاسی دارد و هم خاستگاه روانی. از نظر سیاسی، قرآن برای دولت‌های تازه استقلال‌یافته اسلامی نقش پشتوانه مشروعیت‌بخش را بازی می‌کند؛ به ویژه اینکه در این کشورها سازوکارهای مشروعیت دموکراتیک یکسره غایب است و این دولت‌ها به شدت نیازمند مشروعیتی برآمده از نص قرآنی هستند. از نظر روانی، نیز باید گفت که پس از شکست معتزلیان و دیدگاه آنها درباره خلق قرآن، وجدان اسلامی با این اعتقاد خو کرده و بار آمده است که صفحات موجود میان دو جلد مصحف دربردارنده عین کلام خدا هستند. به این ترتیب، آنان قرآن مکتوب را با گفتار شفاهی قرآن یا قرآنی که به صورت تلاوت خوانده شده، یکسان می‌انگارند و گمان دارند که به خود ام‌الکتاب دسترسی دارند. اگر از زاویه تاریخی و اجتماعی و انسان‌شناختی به متون مقدس نگریسته شود، بنیاد همه ساختارهای قدسانی و

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

متعالی عقل کلامی سنتی واژگون خواهد شد. در نتیجه صفحات موجود میان دو جلد مصحف، عین کلام خدا تلقی نخواهد شد (ارکون و وصفی، ۱۳۷۸: اینترنتی). به نظر ارکون، از آنجا که جماعت مؤمنان درونمایه و محتوای مصحف را با تفاسیر درهم می‌آمیزند و تفاسیر قدسیت و حجیتی هم‌سنگ قرآن می‌یابد، تعیین و مرزبندی درونمایه و محتوای قرآن کاری بس دشوار می‌نماید. چون به محض آنکه بخواهیم محتوای قرآن را تعیین کنیم، خود را در برابر خطر افتادن در دام اسلوب تفسیری موروث و خیالخانه سنتی و دینی می‌یابیم. نظام ترتیب سوره‌ها و آیه‌ها در مصحف نه پیرو ترتیب زمانی‌ای واقعی است و نه تابع معیاری عقلانی و منطقی؛ ولی ورای این آشوب و درهم‌ریختگی، نظام معناشناختی بسیار ژرفی نهفته است (همان).

محمدعابدجبری / عقل عربی (مؤلفه دیگر تاریخی)

محمدعابدجبری بر آن است که عقل عربی، شماری از مفاهیم و سازوکارهای ذهنی است که به مدد آنها تولید معرفت در این فرهنگ انجام شده است. فرهنگ عربی نیز الگوی مرجع عقل عربی است و رویکردهای آن در عصر تدوین تشکیل و تحدید شده است. پژوهش در باب عقل عربی و سازوکار آن، محور و مرکز پروژه فکری جابری را تشکیل می‌دهد، چرا که اهتمام او به عقل عربی، نه معطوف به خود عقل، بلکه معطوف به ابعاد معرفت‌شناختی آن است. انگیزه جابری از نقد عقل عربی را می‌توان در دو عامل جست‌وجو کرد: نخست، پرسش همیشگی او از اسباب ایستایی و پس ماندگی در فرهنگ عربی و پیشرفت آن، به گونه‌ای که نمونه‌ای از آن در تمدن اروپایی اتفاق افتاد. و دوم، قانع نشدن جابری به الگوهای گفتمان معاصر عرب. جابری ابتدا به بررسی ویژگی‌های عقل رقیب یا دیگری، که عقل یونانی و فلسفه اروپایی جدید است می‌پردازد. وی دو ویژگی برای این فلسفه بر می‌شمارد: نخست این که، در فلسفه یونانی و اروپایی جدید، رابطه میان عقل و طبیعت، رابطه‌ای مستقیم است و دوم این که، عقل بر درک و تفسیر این رابطه توانا دانسته شده است. ویژگی نخست نگره‌ای هستی‌شناختی را تاسیس می‌کند و ویژگی دوم در سطح معرفت‌شناختی. اطمینان کاملی به قدرت عقل بر تفسیر طبیعت می‌دهد (جابری، ۱۳۸۷: ۸۵-۸۶).

اما ویژگی‌های عقل عربی چیست؟ جابری بر آن است که هرگاه موضوعی



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

دارای خصوصیتی روشن فراهم آید، می توان به وجود عقل و منطق خاص آن معتقد شد. فرهنگ عربی نیز با فعالیت کنش گرانه اش به موضوع خاصی پرداخته که متفاوت از موضوعی است که فلاسفه یونان و اروپای جدید بدان پرداخته اند. از این رو، قواعد استخراجی این فرهنگ، متفاوت از قواعدی است که عقل یونانی و اروپایی جدید بنیان نهاده است، لذا جابری بر تاریخ مندی عقل پای می فشرد؛ زیرا آن را با فرهنگی که در درون آن حرکت می کند مرتبط می دانند. نخستین ویژگی تمایز بخش عقل عربی از نگاه جابری، مثلثی است که سازوکارهای اندیشیدن، پیرامون آن قرار دارند. این مثلث عبارت است از: خدا، انسان و طبیعت. البته جابری معتقد است که طبیعت به عنوان یک ضلع مستقل در این عقل تقریباً غایب است، اما در عقل یونانی-اروپایی جدید، روابط، میان عقل و طبیعت است و خدا به عنوان ضلعی مستقل از انسان و طبیعت تقریباً غایب است. جابری در این جا میان نقش خدا در عقل یونانی اروپایی جدید و نقش طبیعت در عقل عربی تشابه می بیند؛ زیرا همان گونه که در عقل یونانی اروپایی، ایده خدا نقش کمکی دارد که به اکتشاف نظام در طبیعت کمک می کند، در عقل عربی اسلامی نیز طبیعت نقش کمکی دارد، که عقل را به سوی اکتشاف خدا و رسیدن به حقیقت راه می نماید و یاری می کند (همان: ۹۰).

جابری و جریان های سیاسی مذهبی تاریخ

الف) قرائت سلفی: جابری از این قرائت با عنوان تفکر جمال الدین اسد آبادی و شاگردان او همچون محمد عبده و جریان های ناشی از آن مانند اخوان المسلمین و گاهی با عنوان قرائت ظاهر گرا یاد می کند. از نگاه او قرائت یاد شده یک نوع رویکرد ایدئولوژیک نسبت به دین است که برخاسته از یک دیدگاه خاص دینی درباره تاریخ است. در این نگاه، حقیقت تاریخی، پدیده ای است که تا زمان حال مستمر دیده می شود و تنها می تواند تولید کننده فهم سنتی از میراث فرهنگی و فکری باشد. قرائت سلفی آن نوع منظر دینی نسبت به تاریخ است که اساس آن بر نوعی ثبات گرایی، اثبات ذات، عدم تحول در ذات واقعیت و امور، یکسان بینی تاریخ، گذشته و حال را یکسان دیدن و گذشته را در حال مستمر و پایدار و ثابت دیدن استوار است نگاه سلفی قرائتی درباره تاریخ با این پیش فرض است که آنچه در گذشته تحقق یافته، دیگر بار در آینده نیز قابل تحقق خواهد بود. در این قرائت

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

گویی زمان باز ایستاده و راکد است و اکنون امتداد همان گذشته به شمار می آید (بدوی، مقاله).

ب) قرائت لیبرالی: این قرائت منشاء و سرچشمه اروپایی و خاور شناسنامه دارد و از جهت سبک و شیوه بر رویارویی فرهنگ و فهم هر سنت بر مبنای همان سنت استوار است و از جهت شیوه زبان شناختی بر باز گرداندن هر چیز به اصل خود استوار خواهد شد. این معنا در خوانش میراث عربی - اسلامی با ارجاع موضوع - به اصل یهودی، مسیحی، فارسی و یونانی و دیگر ریشه های آن مسیر خواهد شد. زیرا در این دیدگاه ریشه های میراث عربی - اسلامی در فرهنگ یهودی مسیحی، ایرانی و یونانی قابل پیگیری و جستجو است و شالوده های آن میراث را این فرهنگ ها شکل داده اند (همان).

ج) قرائت چپ گرا: در نگاه جابری این قرائت نوعی از سلفی گری مارکسیستی به شمار می رود که وظیفه مهم خود و آشنایی حدود و مرزبندی واقعیت تاریخ عربی - اسلامی در پیکاری دو گانه تعریف کرده است در این رویکرد مارکسیستی تاریخ تمدن اسلامی - عربی مانند هر تمدن دیگر، بازتابی از پیکار طبقات اجتماعی و نزاعی میان ماتریالیسم (اصالت ماده) و ایدئالیسم به شمار می آید و بر اساس آن قابل تحلیل است. از نظر جابری طرفداران این قرائت به جای استفاده روشمندان و ابزاری از این روش دیالکتیکی در نگاه به مسائل، به تکرار کلیشه های فکری مارکسیست ها در تحلیل مسائل اجتماعی و تاریخی پرداخته و هیچ گونه ابتکار عملی در استفاده از این روش نداشته اند (بدوی، مقاله).

محمدطالبی و طرح فکری - تاریخی او در رویکرد به اسلام

که عبارت بود از تاریخ مند دمیدن همه متن ها و گفتارها و نهادن همه رخداد ها در سیاق تاریخی و واسازی دوگانه و براندازی آن ها بیش از طرح های دیگر در این باره انقلابی به نظر می رسد و می کوشید سنت، متون و تاریخ اسلام را از چشم اندیشمندان رادیکال دوران خود بخواند (فکوهی و عباسی، ۱۳۹۳: مقاله).

او روش خاورشناسان را از این رو نقد می کرد که با اسلام و تاریخ آن برخوردی اروپا محورانه و روش هایی را که در مطالعه جوامع غربی و متون یهودی و مسیحی به کار می گیرند در پژوهش اسلام کنار می گذارند گویی اسلام متون و



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

جوامع اسلامی تافته ای جدا بافته اند. او می اندیشید روش شناسی علوم انسانی هرمنوتیک و زبان شناسی جدید همه باید در مطالعه اسلام اجرا شوند (همان).

آراء طالبی برمبنای جایگاه تاریخ

اگر بخواهیم مشکلات امروز را حل کنیم، نیازمند به نگرش فراگیری هستیم که گذشته و حال و آینده را یکجا گرد آورد.

تفاوت اساسی میان شیوه خطاب در رسالت محمدی و دیگر رسالت های پیشین وجود دارد. به عنوان مثال، موسی و عیسی به سوی بنی اسرائیل فرستاده شدند. اما هنگامی که به قرآن می نگریم، چنین می بینیم که گویا این کتاب، برای دوره جدید، دوره نوگرایی و عصر گرایی آمده است. خطاب خدانه تنها متوجه قریش، اعراب و یا قبیله ای خاص نیست، بلکه متوجه همه انسان ها در همه عصر هاست.

تاریخ تلاشی است برای فهم ابعاد انسان، از آن رو که اسنان است.

دینداری باید همیشه پاسخی آزادانه به دعوتی آزادانه باشد و به عبارت دیگر گفتمان دینی، پیش از هر چیزی باید آزادانه باشد و ضمن آنکه ایمان راستین مقتضی این است که پاسخی آزادانه، داوطلبانه و خالی از هرگونه فشار، زور و تحمیل باشد.

از نمازی که حضور قلب در آن نیست و معراج انسان نیست، چه فایده ای می توان برد؟ معراج بخ سوی خدا باید خود خواسته و در اجابت دعوت پروردگار حیکم باشد.

بہتر است در برابر آنان که شرق شناسی دارند، غرب شناسی پیوریم. آنان (غربیان) آزادند که تمدن، دین و همه داده های فرهنگی ما را از عینک خود ببینند. اما واکنش مفید و مثبت این نیست که به نقد حذفی = القائی و اتهامی شرق شناسی مشغول شویم، بلکه آن است که غرب شناسی پیوریم، یعنی گروهی عالم مسلمان داشته باشیم که تمدن غرب و مقولات آنرا به خوبی درک و فهم کرده باشند و آنگاه ما هم از عدسی های چشم خود به تمدن غرب بنگریم.

تاریخ علم است از آنرو که روش ها و ابزارهای علمی ره به کار می گیرد و این ابزارها، روش ها و فن آوری ها به ما امکان رسیدن به نظر و اندیشه روشنی را می دهد، اما در مقابل تاریخ را شخص می نویسد و محال است که این شخص بتواند

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

از سیطره فکر، مغز و عناصر شکل دهنده خوش رهایی یابد. از این روست که یک پدیده و موضوع در تاریخ به گونه های متفاوت قرائت می شود.

در بررسی آیات و مقاصد شریعت باید رویکردی مبتنی بر نگرش تاریخ مدارانه جامعه شناسانه و مردم شناسانه داشت.

وی واژه "نفایته" (خدا نا باوری) را به جای "الحاد" (کافر نشینی) به کار برد. تاریخ در نگاه طالبی، شامل ترین دانش علوم انسانی است. و همواره در مسیر آفرینش و رشد پیش رونده ای قرار دارد.

او بر این باور است که سر شیب آدمی، سرشتی تنوع طلب دارد. و علاوه بر این اختلاف و تضاد امری طبیعی، بل موهبتی الهی و ثمره آزادی و اختیار آدمیان است. او می گوید نص دینی یکی است اما قرائت ها متکثر این تعدد فهم و تاویل در همه متون دینی و ادبی، تاریخی و فلسفی و جز این ها راه دارد.

او می گوید برای کاستن از آتش جنگ و اختلاف، تاهل و تسامح کارساز نیست و باید فراتر از آن عمل کرد. نیاز آدمی نه تساهل و مدارا که احترام متقابل است احترام یعنی در نظر داشتن حق دیگری در مخالفت و اختلاف نظر با ما. احترام فراتر و والاتر از تساه است، زیرا تسامح چه بسا با منت نهادن همراه گردد، اما احترام حقی است که باید در برابر دیگری آنرا به رسمیت شناخت.

راهکار پیشنهادی طالبی برای حل معضلات مسلمانان "اجماع" است. وی میان توتالیترایسم و آزادی بی بند و بار راهی میانه را بر می گزیند.

از نظر طالبی گرچه قرآن کریم آشکارا به مشاورت (شورا) و دوری گزیدن از استبداد رهنمون می کند، اما قرآن کریم کتاب قانون نیست، و گرنه با گذشت زمان و به سان سایر قوانین، جایگاه خویش را از کف می نهاد: قرآن کریم آزادی و مسئولیت پذیری را به امت سفارش می کند، تا برای سامان دهی کارها و اهداف خود به شورا روی آورند. شوار وهم دایی، مبنایی اخلاقی دارد و ملازم با خرد آدمی است و به فراخور زمان و مکان تغییر می یابد. طالبی بر این باور است که قرآن کریم و سنت، تعارضی با دموکراسی واقعی ندارد وحدت جهان اسلام در نگاه طالبی حدتی سیاسی نیست که همه این کشورهای کوچک و بزرگ را زیر چتر یک سیاست کلان گرد هم آورد. از آنجا که وی ایمان و اعتقاد به وحدانیت الهی را محور اتحاد آفرین می داند، بر آنست که رسیدن به امت اسلامی واحد، چندان ددور از ذهن نیست.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

وی می گوید: بحران بزرگ جهان اسلام بر خلاف مسیحیت که بحران لاهوتی است، بحران باب قانون گذاری و مسائل اجتماعی است. او بر این باور است که از زمان جمال الدین اسد آبادی (۱۸۳۸-۱۸۹۷) مسأله اجرای شریعت در رفتار و اخلاق مسلمانان اثر نهاده و بحران وجدان به باد آورده است. یگانه راه رسیدن به ساحل آرام آرامش پژوهش و تحصیل دانش و گفتگو است. او می گوید: باید در ابعادی گسترده، بنیادی برای معاینه و درمان قضایای دینی به راه انداخت. راه ها و راه کارهای نو را پیش گرفت و به پروراندن اندیشه اسلامی و واقعی و فعال کردن آن پرداخت تا به اسلامی کردن مدرنیسم و نوسازی اسلام زشید، که بدون این دو عمل توان رستن از بحران امکان پذیر نخواهد بود.

وی در گفتگوی اسلام و مسیحیت، آزادی فردی را که در نگاهش امری بنیادین است، ضروری می داند و مشروعیت گفتگو ادیان ابراهیمی را در دل قرآن کریم یافته است:

«ادع الی سبیل ربک» (با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن: نحل آیه ۱۲۵)

«لا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن. . . .» (او با اهل کتاب جز به شیوه ای که بهتر است مجادله می کند عنکبوت / ۴۶)

طالبی معتقد است که ارزش های واحدی نظیر: عشق به خداوند، خشونت زدایی، عشق. . . . عدالت و محو ستمگری و باور داشتن به پایان نیافتن زندگی بشر در زمین در زمره ارزش های مشترک همه ادیان است.

او بر این باور است که رسالت اسلام، رسالتی ایمانی است و اسلام از آغاز پیدایش آدمیان با انسان همراه بوده است. «ان الذین عند الله السلام» (در حقیقت، دین نزد خدا همان اسلام است ال عمران / ۱۹)

اسلام، پیش از هر دین دیگری از رسالتی جهانی برخوردار است: به همه پیامبران پیش از خود باور داشته، خود خاتمیت و همیاری است و مسابقه دادن و پیشی جستن میان همگان را تنها در امور نیک میان همه افراد خواهان است (فکوهی و عباسی، ۱۳۹۳: مقاله).

نتیجه

در دهه های اخیر، جریانی نواندیش و دگر اندیش در جهان اسلام شکل گرفته

است که از یکسو درصد بازسازی عقل معتزلی و جایگاه آن در اندیشه و تفکر اسلامی است و از سوی دیگر طالب تفسیر آموزه های دینی متناسب با مقتضیات روز برای سازگار کردن اسلام با تمدن جدید می باشد. نو معتزلیان درد عصر معاصر را متأثر از تحولات مدرنیته در غرب و تأثیرات آن بر جوامع اسلامی دانسته و رویکرد آنها به گفتمان اسلامی (سنت گرایی دینی) دگر اندیشانه بوده و دارای خط مشی عقل محور و جدید از اسلام می باشد و بر آن بودند که اسلام را با آموزه ها و الزامات مدرنیته و تمدن جدید سازگار و تطبیق پذیر جلوه دهند. و آن ها خود را در برابر متن گرایانی از مذاهب فقهی شافعی، حنبلی، مالکی و حتی حنفی و گرایش کلامی اشعری و شیعیان نقل گرا می دانند. این نواندیشان دنبال آنند تا نسبت سنت و مدرنیته را یافته و کارکردهای اندیشه دینی را در عصر کنونی روشن نمایند. بر این اساس بر آزادی، حقوق بشر، سکولاریسم و پلورالیسم فرهنگی و دینی تاکید می کنند.

میراث تاریخی مشترک مسلمانان از منظر جابری

سنت

در نگاه جابری آنچه باعث شده است فرهنگ عرب اسلامی دارای یک خاصیت متمایز کننده باشد، حرکت آن در جهت تولید و فرهنگ جدید، بلکه باز تولید گذشته و سازماندهی آنست و از این سنت دو استفاده شد. استفاده ایدئولوژیک در برابر مدرنیسم و مقابله با آن و نگاهی معرفت شناختی برای ساماندهی دوباره سنت که برای تقابل و تفاهم با مدرنیته آماده می کند. معنای اول را سلفیون و حرکت های شرق شناسان داشتند که هر دو نگرش ایدئولوژیک به سنت داشتند اما معنای دوم، بر نگرش علمی و عینی مبتنی بود. این سنت مبتنی بر مفهوم فکری مکتوب یا جانب فکری و اندیشگانی در تمدن عرب اسلامی است و شامل عقیده، شریعت، لغت، ادب، هنر، کلام، فلسفه و تصوف است که در عصر تدوین شکل گرفت. جابری معتقد است بین سنت عصر تدوین که اکنون در اندیشه ما وجود دارد و مدرنیه و حال ما یک فاصله افتاده که نیاز به یک پل و اتصال دارد برای اتصال سنت به مدرنیته، باید دو مبدأ عینی گرایی (موضوعی یا اپژکتیو) و استمراریت را در نظر گرفت و سنت را باید بر اساس فهم و عقلانیت خود معاصر کنیم.

تابعیت فرهنگی: فرهنگ عربی تاریخ تمدنی عرب ها را به همراه داشته و



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

واقعیت آن‌ها را منعکس و بیان می‌نماید. پس منظور از عقل عربی همان عقل ساخته شده یعنی مجموعه اصول و قواعدی است که فرهنگ عربی به عنوان اساس و زیر بنا برای اکتساب و دستیابی به مصرف به مخاطبان و افراد تحت حوزه خود می‌دهد یا آنرا به عنوان نظام معرفتی بر آن‌ها تحمیل می‌کند. جابری معتقد است با این تمایز می‌توان فقط از ۳ عقل یونانی، عربی، اروپایی مدرن نام برد و تنها این تمدن‌ها بودند که توانستند تفکر نظری عقلانی را به شکلی که باعث ایجاد دانش معرفت علمی، فلسفی یا تشریحی - جدا از اسطوره گردد را بوجود آورند.

عقل عربی و نظام معرفتی

اگر عقل در فرهنگ یونانی و اروپایی جدید با ادراک و شناخت علت‌ها یعنی معرفت ارتباط داشت، در زبان عربی و اندیشه عربی، اساساً با هنجارها و رفتارها و اخلاق در ارتباط است. یعنی در عقل عربی، معرفت به معنی کشف روابط میان پدیده‌های طبیعی نیست بلکه تمییز در موضوع‌های معرفت بین خیر و شر یا حسن و قبح است. از نگاه جابری، این نظام معرفتی دارای سه حوزه بیانی، عرفانی و برهانی است که دانش و عقلانیت عربی اسلامی را شکل داده است. منظور از بیان، نص و اجماع و اجتهاد است. مجموعه علوم مثل نحو، فقه، کلام و بلاغت که نظام معرفتی واحدی داشتند که بر اساس قیاس غایب بر شاهد به عنوان یک اصل و روش شناختی در تولید و معرفت به کار می‌رفت. از لحاظ سیاسی علوم بیانی در خدمت اهل سنت و خلف قرار گرفت تا در مواجهه با مخالفان شیعه و با استفاده از قواعد شاخص به توجیه قدرت و حکومت خلفای راشدین پردازند. به عقیده جابری، عرفان از اندیشه هرمس یونانی - ایرانی گرفته شده است. و عرفا به کشف عقیده دارند و علوم عرفانی به مثابه داشتن یعنی کشف یا عیان و به مثابه میدان و حوزه دانش عبارت بودند از مخلوطی از دغدغه‌ها و عقاید و اساطیر که رنگ دینی به خود گرفته و برای عرفا حقیقت و رای متن‌ها را نشان می‌دهد. به عقیده جابری، شیعیان از اندیشه عرفانی برای توجیه ولایت و امامت خود استفاده کردند. جابری بر این باور است که دلیل عدم موفقیت علوم برهانی این است که در جدال میان علوم بیانی و علوم عرفانی در حاشیه قرار قرار داشت.

مشخصه‌های مشترک تاریخ سیاسی عربی

الف) قبیله: یعنی نوعی حکومت یا رفتار سیاسی یا اجتماعی که بر اعتقاد به

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

افراد نزدیک و خویشاوند به جای افراد شایسته و با درایت که از حمایت و اعتماد مردم برخوردارند، متکی است.

ب) غنیمت: منظور نقشی است که عامل اقتصادی در جوامعی که در آن‌ها اقتصاد اساساً بر خراج و رانت متکی است، بازی می‌کند. و این روابط نه براساس روابط میان سرمایه دار و کارگزار یا فئودال و سرف، بلکه هرگونه پولی و درآمدی است که یک شخص یا ملت تحت اجبار پرداخت کنند.

ج) عقیده: چون عقل سیاسی بر اعتقاد و نه برهان استوار است منظور از عقیده نه محتوای مذهبی، بلکه قدرت و توانایی آن در تحریک افراد و گروه‌ها و شکل دهی و چارچوب بندی آن در یک قبیله مثل فرقه‌های کلامی، صوفی یا فرقه‌های دینی است.

گفتمان جدید مبنی بر اینکه خلیفه نماینده خدا بوده و اراده خود را از خدا گرفته است و این اندیشه توسط ابن مقفع ایرانی که با ادبیات سلطانی و ایران‌آشنایی داشت وارد ادبیات سیاسی اسلامی شد و بدین ترتیب اندیشه ارباب و رعیت یا حاکم و عوام را با اندیشه ایرانی وارد ادبیات سلطانی کرد. از نگاه جابری تاریخ سیاسی اسلام تاریخ استبدادی بوده است که در آن سلطان بر مردم حکومت مطلق داشته است و فقه سیاسی هم توجیه‌گر آن بوده است.

قلمروهای فکری-تاریخی ارکون

انسان‌گرایی اسلامی: از نظر ارکون در عصر زرین تمدن اسلامی مجال کوتاهی برای انسان‌گرایی، خردگرایی، این جهان‌اندیشیدن، جهان‌روایی و روا‌داری پدید آمده بود، اما این مجال دیری نپایید. ارکون با پژوهش درباره روش عقلانی تاریخ‌نگاری مسکویه و سپس خردگرایان و انسان‌گرایان دیگری چون ابوحنیفه توحیدی و ابوالعلاء معری می‌کوشید خاطره گمشده را در وجدان مسلمانان امروزی بیدار کند. او همچنین در کتاب انسان‌گرایی و اسلام، جدال‌ها و پیش‌نهادهای یادآوری زمانی از دست رفته می‌کوشید شرح دهد چرا مبارزات ملت‌های مسلمانان 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 به جنگ داخلی انجامیده است.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

تفسیر تاریخی قرآن: ارکون مطالعات و تحقیقات فیلولوژیک اسلام شناسان (زبان شناسی تاریخی یا فقه اللغه) را بسیار ارج می نهاد، اما باور داشت که اسلام شناسی نباید در مرزهای زبان شناسی تاریخی بایستد. بخش مهمی از پژوهش های ارکون درباره متن قرآن است، او باور داشت آنچه مسلمانان امروز از متن قرآن می شناسند نه مقدس است و نه وحیانی. او بدون آنکه در سرشت وحی پرسش کند، می اندیشید کلمات وحی شده همه شفاهی بودند و محمدبن عبدالله خود هرگز قرآن را نوشت در نتیجه وحی مقدس گفتاری شفاهی بود که به شکلی تکرار ناپذیر برای یکبار در تاریخ روی می داد. به باور او تدوین نهایی و قطعی قرآن در شرایطی یکسره سیاسی صورت گرفته است. از نگاه ارکون قرآن از تبدیل از گفتار شفاهی (وحی) به متن نوشتاری (مصحف) دگرگونی معنایی یافته است. زیرا می اندیشید گفتار شفاهی مقدس اما دسترس ناپذیر است و آنچه دسترس پذیر است همین متن نوشتاری است که نا مقدس است و می توان با روش نقد تاریخی درباره ترجیح قرائت ها و روایت ها و تکوین آن بحث کرد و متن نهایی و بسته شده را از نو گشود. بر همین اساس او بر خلاف نصر حامد ابوزید نخست به سراغ شرایط تکوین متن قرآن می رفت و پس از تعیین جایگاه معرفت شناختی قرآن در تأویل قرآن روش شناسی می کرد. از نگاه او روش شناسی تفسیری سنتی را کاملاً بایدکنار نهاد او به انقلاب پارادایمی و جابه جایی نظام مسائل و منظومه فکری باور داشت.

نقد عقل اسلامی: ارکون نظام سنتی اجتهاد را در درون پارادایم جهان شناسی و معرفت شناسی سنتی و منسوخ می دید. از نظر او اجتهاد فقیهان بر درکی از عقل، اجماع، حدیث و قرآن استوار است که رویکرد عقلانی مدرن به این چهار پدیده قابل دفاع نیست. او نشان می داد که عقل مورد استناد فقیهان عقل شرعی است. به نظر او اجماع یک پدیده ای یکسره ایدئولوژیک است و در برابر نقادی تاریخی تاب نمی آورد. او همچنین معتقد بود حدیث هم باید با روش نقد تاریخی خوانده شود و معتقد بود حدیث بیشتر بازتاب عقاید و نیازهای ایدئولوژیک مردمان در دوران قدیم است تا آنچه که یک مسلمان امروزه می تواند به شکلی عقلانی باور داشته باشد. ارکون عقل اسلامی را آنچه را تعریف می کرد که سنت گذشته با صفت اسلامی تولید کرده است. به باور او عقل اسلامی مقدس نیست و می تواند سراپا با عقل مدرن نقادی شود. همانطور که عقل مسیحی در دوران جدید موضوع

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)

بازسنجی عقلانی قرار گرفته است. به باور او عقل اسلامی مقدس نیست و می تواند سراپا با عقل مدرن نقادی شود. همانطور که عقل مسیحی در دوران جدید موضوع بازسنجی عقلانی قرار گرفته است. به باور او دو گانه هایی مانند: نجس / پاک، حلال / حرام، خوب / بد، واجب / حرام، مقدس / نامقدس، و زنانه و مردانه واقعی نیستند بلکه مصنوعی و خیالی اند.

نگرش طالبی به جایگاه تاریخ

تاریخ علم است از آنرو که روش ها و ابزارهای علمی را به کار می گیرد و این ابزارها، روش ها و فن آوری ها به ما امکان رسیدن به نظر و اندیشه روشنی را می دهد، اما در مقابل تاریخ را شخص می نویسد و محال است که این شخص بتواند از سیطره فکر، مغز و عناصر شکل دهنده خودش رهایی یابد. از این روست که یک پدیده و موضوع در تاریخ به گونه های متفاوت قرائت می شود. در بررسی آیات و مقاصد شریعت باید رویکردی مبتنی بر نگرش تاریخ مدارانه، جامعه شناسانه و مردم شناسانه داشت.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره دهم
زمستان ۱۳۹۵

منابع

- ارکون، محمد (۱۳۶۲)، چگونه قرآن بخوانیم؟ ترجمه: حامد فولادوند، انتشارات عطایی، تهران
- ارکون، محمد (۱۳۷۹)، چگونه می توان در جوامع اسلامی از تسامح سخن گفت؟ ترجمه: عبدالرضا همدانی، نشریه بازتاب اندیشه، شماره ۳
- ارکون، محمد (۱۳۷۹)، نقد عقل اسلامی، ترجمه: محمد مهدی خلجی، انتشارات ایده، تهران
- ارکون، محمد (۱۳۸۹)، تاریخ‌مندی اندیشه عربی اسلامی، ترجمه: رحیم حمداوی، انتشارات سوین، تهران
- ارکون، محمد و وصفی، محمدرضا، گفتگو: یافتن الگویی پویا و اجتهادی برای بازتعریف اندیشه دینی، اینترنتی
- ارکون، محمد و گارده، لویی (۱۳۷۰)، اسلام: دیروز-فردا، ترجمه: محمد علی اخوان، انتشارات سمر، تهران
- بدوی، شاهین، درآمدی بر اندیشه های محمدعابد جابری، پورتال پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، مقاله اینترنتی
- جابری، محمدعابد (۱۳۸۷)، ماومیراث فلسفی مان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن سینا، ترجمه: سیدمحمدآل مهدی، نشر ثالث، تهران
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۱)، خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس، ترجمه: سیدمحمدآل مهدی، نشر ثالث، تهران
- جابری، محمدعابد، نقد عقل سیاسی در اسلام، ترجمه: عبدالرضا سواری، انتشارات گام نو، تهران.
- خلجی، محمد مهدی، مبانی قرآن شناسی ارکون، آماده انتشار، اینترنتی
- طالبی، محمد (۱۳۷۹)، تاریخ و میراث اسلامی و چالش های معاصر، ترجمه: مجیدمرادی، مجله تاریخ اسلام، شماره ۴.
- طالبی، محمد، فراتراز تسامح، ترجمه: فکوهی و حسین عباسی، مقاله اینترنتی
- مسعودی، جهانگیر و استادی، هوشنگ، نقد عقل عربی اسلامی در دیدگاه جابری وارکون، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال یازدهم، شماره ۲.

جایگاه تاریخ در اندیشه
محمدعابد جابری،
محمد ارکون و ...
(۱۲۷ تا ۱۶۵)