

# بازاندیشی در اسلام در عصر حاضر\*

محمد ارکون

برگردان: عاطفه بیگدلی

پس آیا داوری جز خدا جویم با اینکه اوست که این کتاب را به تفصیل به سوی شما نازل کرده است و کسانی که کتاب [آسمانی] بدیشان داده‌ایم می‌دانند که آن از جانب پروردگارت به حق فرو فرستاده شده است پس تو از تردیدکنندگان مباش. و سخن پروردگارت به راستی و داد سرانجام گرفته است و هیچ تغییردهنده‌ای برای کلمات او نیست و او شنوای داناست. (انعام: ۱۱۴-۱۱۵)

اسلام برای همه ما اهمیت تاریخی دارد اما در عین حال درک ما از این پدیده متأسفانه ناکافی است. نیاز به تشویق و اجرای اندیشه‌ای زایا، آزادانه و جسورانه درباره اسلام امروزی حس می‌شود. جنبش به اصطلاح احیاء اسلامی گفتمان درباره اسلام را به انحصار خود درآورده است؛ افزون بر این، محققان علوم اجتماعی به چیزی که من «اسلام خاموش» می‌نامم بی‌توجه‌اند. منظور از اسلام خاموش اسلام مؤمنان راستینی است که پیوند دینی با خدای مطلق را مهم‌تر از نمایش‌های پرشور جنبش‌های سیاسی می‌دانند. مقصود من اسلام متفکران و روشنفکرانی است که در واردکردن رویکرد انتقادی خود در فضایی اجتماعی و فرهنگی که در حال حاضر کاملاً تحت سلطه ایدئولوژی‌های ستیزه‌جویانه‌اند، با مشکلات بسیاری مواجه‌اند.



آرمان شخصی من، به عنوان یک روشنفکر مسلمان، نتیجه آموزش آکادمیک من نیست؛ بلکه ریشه در تجربه وجودی من دارد. من در وهران به دبیرستان و سپس در الجزیره به دانشگاه رفتم. آن زمان دوره استعمار در الجزایر بود و من نیز همانند تمامی الجزایری‌ها، همواره از مواجهه شدید و تند بین فرهنگ و زبان غالب فرانسه و فرهنگ الجزیره‌ای خودم شگفت‌زده می‌شدم. (من به زبان بربر و عربی صحبت می‌کنم.) زمانی که در دانشگاه الجزیره سخنرانی‌هایی درباره اسلام می‌شنیدم، من نیز همچون دیگران از فقر فکری این ارائه‌ها بسیار مأیوس می‌شدم، به‌ویژه زمانی که در فاصله ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۴ در کشور الجزایر مسائل داغ و مهمی مطرح بود. جنبش ملی برای آزادی، با تأکید بر خصیصه عربی-اسلامی الجزایر، ادعای استعمارگران مبنی بر نمایندگی تمدن مدرن را به چالش می‌کشید. در نتیجه این مواجهه خشونت‌آمیز، مصمم شدم نخست خصیصه عربی-اسلامی مدعای جنبش ملی‌گرایانه را بفهمم و دوم اینکه مشخص کنم که تمدن مدرن، که در قدرت استعمار تجلی می‌یافت، تا چه اندازه باید تمدنی جهانی در نظر گرفته شود. این مسائل ریشه‌های دغدغه‌های روان‌شناختی من‌اند. به عنوان محقق و استاد سوربن از سال ۱۹۶۱ تاکنون، هرگز دست از این «اجتهاد» نکشیده‌ام؛ این همان تلاش فکری من برای یافتن پاسخ‌های مناسب به دو پرسش ابتدایی من است. در عین حال، این دو پرسش مبین روش و معرفت‌شناسی من است. از نظر من، به عنوان مورخ اندیشه اسلامی، فضایی فرهنگی وجود دارد که از هند تا اقیانوس اطلس امتداد یافته است. البته این فضا به لحاظ زبان‌ها و تنوع قومی-فرهنگی بسیار غنی است. همچنین این فضا تحت تأثیر دو سنت محوری اندیشه قرار گرفته است: فرهنگ خاورمیانه باستان که جایگاه خاصی برای اندیشه یونانی دارد و یکتاپرستی‌ای که پیامبران آموزش داده‌اند. آموختم که اسلام را در این فضای وسیع، غنی و پیچیده کشف کنم، به همین دلیل با عنوان انگلیسی تحمیل‌شده بر من برای این سخنرانی راحت نیستم. نتوانستم ترجمه‌ای مناسب از عبارت فرانسوی *penser l'Islam* یا عبارت عربی «کیف نفهم الاسلام» پیدا کنم. اندیشیدن در اسلام حاکی از به‌کارگیری آزادانه عقل با هدف تدوین چشم‌اندازی نو و منسجم است که موقعیت‌های تازه‌ای را که جوامع با آن مواجه‌اند با عناصر زنده سنت اسلامی یکپارچه می‌کند. در اینجا بر آزادی تأکید می‌کنم. بازاندیشی در اسلام ممکن است این تصور را ایجاد کند که من موضع مشهور «اصلاح» - اندیشه اصلاح‌طلبی که از قرن نوزدهم با مکتب سلفی به تصویر کشیده شد - را تکرار می‌کنم. می‌خواهم از هرگونه مقایسه بین نگاه مدرن تفکر انتقادی رادیکال در هر موضوعی با اندیشه اصلاحی اجتناب کنم. در سنت اسلامی، اندیشه اصلاحی نگرشی



اسطوره‌ای است که تا حدی با رهیافت تاریخی نسبت به مسائل مرتبط با چشم‌انداز دینی آمیخته شده است.

از رهیافت تاریخی با کنجکاوی‌های گسترده و مدرن آن جانبداری می‌کنم، زیرا این رهیافت، براساس تعاریفی که مکتب تاریخی اثبات‌گرا از قرن نوزدهم ارائه کرده است، مطالعه دانش اسطوره‌ای را به‌گونه‌ای ممکن می‌سازد که محدود به ذهنیت بدوی و کهن نیست. برعکس، تلاش اصلی فکری که امروزه در قالب اندیشیدن درباره اسلام یا هر دین دیگری انجام می‌شود، ارزیابی تاریخی و اسطوره‌ای خصیصه‌ها و پیچیدگی نظام‌های دانش با یک رویکرد جدید معرفت‌شناختی است. حتی می‌توان گفت که هر دو هنوز در اندیشه مدرن ما پس از دست‌کم سیصد سال عقل‌گرایی و تاریخ‌گرایی با یکدیگر در تعامل و ارتباطند. نیازی به تأکید بر این ایده نیست که بررسی اندیشیدن در اسلام در عصر حاضر نسبت به تمام بحث‌های مدرسی شرق‌شناسی امری بسیار ضروری‌تر و مهم‌تر است؛ هدف نهایی این پروژه، از طریق نمونه‌ای که اسلام به‌عنوان دین و فضایی تاریخی-اجتماعی ارائه می‌دهد، بسط یک راهبرد معرفت‌شناختی جدید برای مطالعه مقایسه‌ای فرهنگ‌هاست. تمام جدلهایی که اخیراً علیه شرق‌شناسی مطرح شده‌اند، به‌وضوح نشان می‌دهند که تحقیقات به‌اصطلاح مدرن از هر پروژه معرفت‌شناختی‌ای که اسلام را از مفروضات ذات‌گرایانه و جوهرگرایانه متافیزیک کلاسیک رها می‌کند، به دور است. در این مباحث فرض بر این است که اسلام نظامی خاص، اساسی و تغییرناپذیر است. زمان آن رسیده که این نزاع نامربوط بین این دو نگرش متعصبانه یعنی ادعاهای اعتقادی مؤمنان و مفروضات ایدئولوژیکی عقل‌گرایی اثبات‌گرایانه پایان یابد. علت عقب‌ماندگی مطالعه ادیان به‌طور ویژه تعاریف و روش‌های سخت‌گیرانه‌ای است که از کلام و فلسفه کلاسیک به ارث رسیده‌اند. تاریخ ادیان به جمع‌آوری واقعیت‌ها و توصیف‌های ادیان مختلف پرداخته است، اما به دین به‌عنوان بُعدی جهان‌شمول از وجود بشر از منظر معرفت‌شناختی توجه نشده است. خواهیم دید که این ضعف در اندیشه مدرن حتی روشن‌تر در آثار ضعیف، محافظه‌کارانه و گاه جدلی درباره ادیان کتاب‌محور دیده می‌شود.

به همه این دلایل، لازم است موانعی را که در آثار مسلمانان و شرق‌شناسان درباره اسلام وجود دارند، برطرف کنیم و در دانشگاه‌های خود توجه بیشتری به آموزش و به مطالعه تاریخ همچون مردم‌شناسی گذشتگان و نه تنها گزارشی روایی از واقعیت‌ها معطوف کنیم. من بر رویکرد تاریخی، اجتماعی و مردم‌شناسانه تأکید دارم؛ رویکردی که نه تنها اهمیت رویکرد کلامی و فلسفی



را انکار نمی‌کند، بلکه با لحاظ کردن شرایط عینی تاریخی و اجتماعی که اسلام در آن به‌کار گرفته شده، آن‌ها را غنی می‌سازد. روش من ساختارشکنی‌ست. قرن‌هاست که ادیان در شکل دادن به جهان‌بینی‌های متفاوت و پیچیده سلطه داشته‌اند؛ از طریق این جهان‌بینی‌ها تمامی واقعیت‌ها بدون امکان بازنگری در فرآیند ذهنی-تاریخی منجر به هر جهان‌بینی درک، داوری، طبقه‌بندی، پذیرفته یا رد می‌شدند. راهبرد ساختارشکنی تنها با معرفت‌شناسی انتقادی مدرن ممکن است. عقل باید از هستی‌شناسی، تعالی‌گرایی و جوهرگرایی که خود را در آن‌ها گرفتار کرده رها شود، به‌ویژه در نظام‌های اعتقادی گوناگونی که به‌واسطه علم منطق و متافیزیک یونانی شکل گرفته‌اند.

بنابراین، روشن می‌شود که تلاش جسورانه برای بازاندیشی در اسلام در عصر حاضر، تنها در سایه همکاری گروه‌هایی پویا از متفکران، نویسندگان، هنرمندان، محققان، سیاست‌مداران و تولیدکنندگان اقتصادی می‌تواند توفیق یابد. به این نکته آگاهم که سنت‌های دیرینه و ریشه‌دار اندیشیدن را نمی‌توان با چند مقاله یا پیشنهاد فردی دگرگون یا حتی بازنگری کرد. اما باور دارم که اندیشه‌ها نیروی مؤثر و حیات ویژه خود را دارند؛ دست‌کم برخی از آن‌ها می‌توانند پایدار بمانند و دیوار باورهای مهارنشده و ایدئولوژی‌های مسلط را درهم‌بشکنند.

تحت این شرایط، از کجا می‌توان آغاز کرد؟ آن رأی مجاز یا نظریه مقبول که بتواند اسلامی را بازنمایی کند که هم در ذهنیت مدرن و علمی ما جای گرفته باشد و هم در تجربه دینی مسلمانان کجاست؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان تصویری جدید از اسلام بیان کرد که بتواند همان تأثیر رساله شافعی یا احیاء علوم الدین غزالی را بر جامعه داشته باشد؟ من به این دو کتاب مهم اشاره می‌کنم، زیرا آن‌ها همان خلاقیت فکری‌ای را که من پیشنهاد می‌کنم از خود به نمایش گذاشتند، یعنی ادغام شیوه‌های جدید، علم جدید و بینش‌های تاریخی جدید در اسلام به‌عنوان چشم‌اندازی تاریخی و روحانی از وجود بشر، همانگونه که شافعی و غزالی انجام دادند.

در واقع، این پروژه را با مقاله‌ای که در سال ۱۹۶۹ نوشتم آغاز کردم، مقاله‌ای که پرسش محوری آن «قرآن را چگونه بخوانیم؟» بود. ناگزیر باید با قرآن شروع کرد زیرا به‌لحاظ تاریخی، همه چیز از آنچه من «تجربه مدینه» نامیده‌ام، آغاز شد؛ از جمله ارتباط قرآنی که به‌صورت وحی دریافت شد و فرآیند تاریخی‌ای که طی آن گروهی اجتماعی به نام مؤمنان شکل گرفتند و بر گروه‌های دیگری با عنوان بی‌ایمان، کافر، منافق و مشرک غلبه کردند. برای نخستین بار در تاریخ تفسیر قرآن، موضوعی اساسی درباره خواندن متون براساس معرفت‌شناسی جدید، با بهره‌گیری از



زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی مدرن، مطرح کردم. زمانی‌که این معرفت‌شناسی را در خوانش سورۀ فاتحه به‌کار بردم، با این واکنش عمومی مواجه شدم که مطلبی جدید در این مقاله نیامده است؛ زیرا همه چیز پیش‌تر از طریق تفسیر کلاسیک به‌خوبی توضیح داده شده بود. دیگر مقالات گردآوری‌شده در کتابم، برداشت‌هایی از قرآن (لاروس، ۱۹۸۲)، تنها توجهی گذرا در میان شرق‌شناسان یا مسلمانانی که فرانسه می‌خواندند، برانگیخت. این واقعیت را متذکر می‌شوم زیرا به‌وضوح مفهوم «فضای معرفت‌شناختی» را نشان می‌دهد.

درست است که من از مطالب لغوی و نحوی مفسران کلاسیک بهره می‌برم اما چشم‌انداز معرفت‌شناختی تحلیل زبان‌شناختی با مفروضات کلامی‌ای که بدون چون‌وچرا در سنت‌های اندیشه اسلامی، مسیحی و یهودی پذیرفته شده‌اند، کاملاً متفاوت است. این موضوع در تحلیل‌های بعد خواهد آمد.

دیگر در اینجا بر اهمیت قطعی زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی در بازاندیشی جایگاه شناختی‌گفتمان دینی تأکید نمی‌کنم. بلکه می‌خواهم بر بینش‌های متفاوتی تأکید کنم که پیش‌تر در چندین مقاله که در کتاب نقد عقل اسلامی (لاروس، ۱۹۸۴) گرد آوردم، بسط یافته است. در ادامه به نکات زیر خواهم پرداخت:

- ابزارهایی برای اندیشه جدید
- شیوه‌های اندیشه
- از نااندیشیدنی تا اندیشیدنی
- جوامع کتاب مقدس
- راهبردی برای ساختارشکنی
- وحی و تاریخ

مسائل بسیار دیگری نیز باید مطرح و حل شوند، زیرا اسلام به همه جنبه‌های زندگی فردی و جمعی پرداخته است اما من در اینجا می‌خواهم مسیری کلی از اندیشه و شرایط مهم لازم برای اجتهاد را – که مقبول مسلمانان و محققان مدرن است – نشان دهم.

## ابزارهایی برای اندیشه جدید

تقسیم‌بندی تاریخ اندیشه و تألیفات معمولاً تحت تأثیر رویدادهای سیاسی انجام شده است. امروزه از دوره‌های اموی، عباسی و عثمانی سخن می‌گوییم. با این حال، معیارهای روشنگرانه‌تری وجود دارند که می‌توانیم برای تمایز دوره‌های تحول در تاریخ اندیشه به‌کار ببریم. باید به گسستگی‌هایی توجه کنیم که چارچوب مفهومی مورد استفاده در یک فضای فرهنگی مشخص را تحت تأثیر قرار می‌دهند. مثلاً مفاهیم عقل و علم به‌کاررفته در قرآن همان مفاهیمی نیستند که بعدها فلاسفه براساس مکاتب افلاطون و ارسطو بسط دادند. با این حال، این مفاهیم شرح داده‌شده در گفتمان قرآنی هنوز تا حدی در عصر حاضر به‌کار می‌روند، زیرا اپیستمه (دستگاه معرفتی) معرفی‌شده توسط قرآن به‌لحاظ فکری بازاندیشی نشده است.

اپیستمه معیار بهتری برای مطالعه اندیشه است زیرا به ساختار گفتمان مربوط می‌شود - مفروضات ضمنی‌ای که نحوه ساخت گفتمان را تعیین می‌کنند. برای کنترل صحت معرفت‌شناختی هر گفتمان لازم است که مفروضات ضمنی کشف و تحلیل شوند. این کار هرگز برای هیچ گفتمانی در اندیشه اسلامی انجام نشده است (در اینجا به مقاله خودم درباره ابوالحسن عامری ارجاع می‌دهم).<sup>۱</sup> به همین دلیل است که لازم می‌دانم در اینجا بر اپیستمه جدیدی تأکید کنم که در شبکه‌ای از مفاهیم استفاده‌شده در علوم انسانی و اجتماعی از اواخر دهه شصت تلویحاً ذکر شده است.

به‌عنوان مثال، استفاده از اصطلاح «مسئله خدا» در زبان عربی و ارتباط دادن الله با مشکل ممکن نیست؛ نمی‌توان الله را موضوعی مسئله‌دار در نظر گرفت. او شناخته‌شده و در قرآن به‌خوبی معرفی شده است؛ انسان تنها باید در آنچه الله از خود با کلمات خاص خود وحی کرده، تفکر کند، آن را درونی‌سازی کند و بپرستد. بحث کلاسیک صفات نزد تمامی مکاتب پذیرفته نشده است؛ و درنهایت، صفات به‌عنوان زیباترین نام‌های الله (اسماء الحسنی) قرائت می‌شوند، اما به‌عنوان موضوعی برای بررسی فکری نادیده گرفته می‌شوند.

این بدین معناست که تمامی فرهنگ‌ها و نظام‌های اندیشه مرتبط با جوامع مشرک، کافر، جاهلی (پیش از اسلام) یا غیردینی مدرن در حوزه ناندیشیدنی باقی می‌مانند و در نتیجه در حوزه اندیشه اسلامی «ارتدوکس» ناندیشیده باقی می‌مانند. در جوامع اروپایی از قرن شانزدهم، نقش تاریخی مطالعه دوران باستان کلاسیک در آغاز شکل‌گیری ایده‌های مدرن اندیشه آزادانه و بررسی



آزاد واقعیت چشمگیر است؛ بر اساس این رابطه می‌توان شکاف فکری میان راست‌کیشی اسلامی و اندیشه سکولاریزه غرب را درک کرد.<sup>۲</sup>

سنت، راست‌کیشی، اسطوره، مرجعیت و تاریخ‌مندی هنوز در زبان عربی مفهوم‌سازی‌های مناسب ندارند. میث به «أسطورة» ترجمه می‌شود، که کاملاً گمراه‌کننده است، زیرا قرآن این واژه را برای داستان‌ها و تصاویر دروغین مربوط به «قصص اقوام باستان» به کار می‌برد، که در تضاد با داستان‌های واقعی اند («القصص الحق» یا «احسن القصص») که خدا در قرآن آورده است. مفهوم میث همان‌گونه که در مردم‌شناسی معاصر استفاده می‌شود، بیشتر به «قصص» نزدیک است تا به «اسطوره» به معنای رایج. با این حال، حتی در مردم‌شناسی، تفاوت میان میث و میث‌شناسی، رموزسازی و میث‌سازی، رابطه معنایی میان میث و نماد و نقش استعاره در گفتمان میثی و نمادین هنوز به‌طور روشن مشخص نشده است.

با این حال، ما به این مفاهیم می‌پردازیم و از آن‌ها در چارچوب یک نظام اثبات‌گرایانه عقل‌گرایانه از تعاریف بهره می‌بریم، همان‌گونه که قرآن با «اساطیر الأولین» (اسطوره‌شناسی پیشااسلامی اقوام باستان) برخورد کرد. اما قرآن بدیلی نمادین در برابر ساختارهای اسطوره‌ای و نمادین فرهنگ‌های کهن خاورمیانه پدید آورد. عقل‌گرایی اثبات‌گرایانه ما از نمادها و اسطوره‌ها انتقاد می‌کند و در مقام جایگزین، مفهوم‌پردازی علمی را پیشنهاد می‌کند. ما نه نظریه‌ای دربارهٔ نماد داریم و نه درکی روشن از استعاره تا بتوانیم متون دینی را با نگاهی کل‌نگر بخوانیم. سنت دینی یکی از مشکلات اساسی است که باید امروز دربارهٔ آن بازاندیشی کنیم. نخست، ادیان شیوه‌هایی اسطوره‌ای، نمادین و آیینی برای بودن، اندیشیدن و دانستن‌اند. آن‌ها در جوامعی شکل گرفتند و برای جوامعی طراحی شدند که هنوز تحت سلطهٔ فرهنگ‌های شفاهی بودند، نه مکتوب. ادیان کتاب‌محور که مبتنی بر «کتاب» و حیانی‌اند، در ایجاد دگرگونی‌ای سرنوشت‌ساز با اثرات گسترده بر ماهیت و کارکرد خود دین سهم داشتند. مسیحیت و اسلام (بیش از یهودیت، تا روی کارآمدن دولت اسرائیل) به ایدئولوژی‌های رسمی دولت‌های متمرکز بدل شدند که تاریخ‌نگاری و اسناد مکتوب را پدید آوردند.

در عصر حاضر، هیچ امکانی برای بازاندیشی در هر سنت دینی وجود ندارد، مگر با تمایز دقیق میان بُعد اسطوره‌ای مرتبط با فرهنگ‌های شفاهی و کارکردهای ایدئولوژیک رسمی دین. به این



نکته بازخواهیم گشت، زیرا این همان شیوه فکری پایدار و مداومی است که دین آن را آشکار ساخت و فعالیت‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن را حفظ کردند.

سنت و راست‌کیشی نیز مفاهیمی نااندیشیده و ناپخته در اندیشه سنتی اسلامی‌اند. سنت به مجموعه‌ای از متون «موثق» محدود می‌شود که در هر یک از جوامع شیعه، سنی و خوارج به رسمیت شناخته می‌شوند. چنانچه روش‌شناسی به‌کاررفته برای استنباط شریعت و مجموعه‌های فقهی در مکاتب مختلف را همراه با قرآن و حدیث در نظر بگیریم، زیرشاخه‌های دیگری از سه محور سنت اسلامی شکل می‌گیرد. کوشیدم مفهوم سنت جامع و فراگیری را معرفی کنم که از طریق مواجهه‌ای انتقادی و مدرن با همه مجموعه‌های مورد استفاده جوامع به دست آمده، صرف‌نظر از محدودیت‌های «ارتدوکسی» که مراجع کلاسیک دنبال کردند (بخاری و مسلم برای سنی‌ها؛ کلینی، ابن بابویه، طوسی برای امامی‌ها؛ ابن ابی‌اص و دیگران برای خوارج). این مفهوم در انقلاب اسلامی ایران به‌کاررفته است، اما بیشتر به‌مثابه ابزاری ایدئولوژیک برای تحقق اتحاد سیاسی / مت. مواجهه تاریخی با این مجموعه‌ها و تبیین نظروزرزانه دانشی منسجم و نوین از اصول فقه و اصول دین هنوز نامکشوف و از جمله وظایف ضروری‌اند.

فراتر از مفهوم سنت همه‌جانبه براساس تعریفی جدید از اصول، مفهومی از سنت وجود دارد که در مردم‌شناسی عصر حاضر استفاده می‌شود - مجموع آداب، قوانین، رسوم، عقاید، شعایر و ارزش‌های فرهنگی که هویت هر گروه قومی-زبانی را شکل می‌دهد. این سطح سنت تا حدودی با شریعت تحت عنوان عرف ادغام شده است، اما به‌واسطه روش‌شناسی اصولی فقه‌ها مشروعیت یافته و به رسمیت شناخته می‌شود. این جنبه از سنت را می‌توان در زبان عربی با «تقلید» بیان کرد، اما مفهوم سنت همه‌جانبه تنها در صورتی با واژه «سنة» نشان داده می‌شود که این سنت در چشم‌اندازی که من متذکر شدم، بازتبیین شده باشد.

راست‌کیشی نیز به دو ارزش اشاره دارد. برای مؤمنان، راست‌کیشی بیانی معتبر از دین است که سلف صالح آن را تعلیم دادند؛ در متون راست‌کیشانه، گروه‌های مخالف را به‌عنوان «فِرَق» می‌شناسند. از نظر مورخ، راست‌کیشی به کاربرد ایدئولوژیکی دین به دست گروه‌های رقیب در همان فضای سیاسی اشاره دارد، همانند سنی‌ها که از خلافت حمایت کردند (بعدها فقیهان بر آن صحه گذاشتند) و کسانی که خود را «اهل السنة و الجماعة» می‌نامیدند. به همه گروه‌های



دیگر عناوین جدلی و بی‌اعتبارکننده همچون روافض، خوارج و باطنیه داده شد. امامی‌ها خود را «اهل العصمة والعدالة» می‌نامیدند که به راست‌کیشی مخالف اهل سنت اشاره دارد.

هیچ تلاشی (اجتهاد) برای جداسازی راست‌کیشی به‌عنوان یک فعالیت ایدئولوژیک مبارزاتی، که ابزاری برای مشروعیت دولت و «ارزش‌ها»ی تحمیلی آن است، از دین به‌عنوان راهی ارائه‌شده به بشر برای کشف وجود مطلق صورت نگرفته است. این رسالتی دیگر برای پروژه مدرن ما دربارهٔ بازاندیشی در اسلام و دیگر ادیان است.

### شیوه‌های اندیشه

می‌خواهم دو شیوهٔ اندیشیدن را که متفکران اسلامی در آغاز مدرنیتهٔ فکری در جوامع خود برگزیدند - به عبارت دقیق‌تر، از ابتدای «نهضة» یا نوزایی در قرن نوزدهم - روشن کنم و میان آن دو تمایز قائل شوم. نیازی نیست برگرایش مشهور اندیشهٔ اصلاح‌گرایانهٔ سلفی که جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده آغازگر آن بودند، تأکید کنم. این همان چیزی است که من آن را روش اندیشیدن اصلاحی می‌نامم که از زمان مرگ پیامبر ویژگی تفکر اسلامی بوده است. اصل مشترک تمامی علما و مجتهدان مسلمان و نیز مورخانی که چارچوب کلامی تحمیلی تقسیم زمان به دو بخش - پیش و پس از هجرت (همانند پیش و پس از مسیح) - را پذیرفته‌اند، این است که تمامی حقایق متعالی الهی به‌واسطهٔ وحی به بشر ابلاغ شده و به‌طور ملموس توسط پیامبر از طریق ابتکارات تاریخی در مدینه تحقق یافته است. بنابراین الگویی مشخص از عمل تاریخی کامل نه‌تنها برای مسلمانان، بلکه برای بشریت وجود دارد. همهٔ گروه‌ها به این الگو بازمی‌گردند تا به روح و کمالی که پیامبر، یارانش و نسل نخست مسلمانان موسوم به سلف صالح نشان دادند، دست یابند.

این نگرش به‌طور وفادارانه توسط برنامهٔ «مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشهٔ اسلامی» (که در ۱۹۸۱ در واشنگتن «به‌منظور اصلاح و پیشرفت اندیشهٔ اسلامی» تأسیس شد) پذیرفته و اجرا شده است. آثار منتشرشده در کنفرانس بین‌المللی این مؤسسه در «اسلامی‌سازی دانش» اشاره می‌کند که «ذهن بشر به خودی خود و با محدودیت‌هایش نمی‌تواند کلیت موضوع را درک کند». این بدین معناست که یک «چارچوب اسلامی» همواره معتبر، متعالی، موثق و جهانی وجود دارد که همهٔ فعالیت‌ها و ابتکارات بشری باید در آن کنترل شده و به‌درستی یکپارچه شوند. از آنجا که این



چارچوب اسلامی بخشی از «میراث اسلامی» است، همیشه باید به زمانی بازگشت که حقیقت یا در الگویی که در مدینه توسط پیامبر و وحی تدوین و نهاده شده، و یا توسط علمای مجتهد معتبر که شریعت را به درستی با استفاده از قواعد معتبر اجتهاد استنباط می‌کنند، شکل گرفته و تحقق یافته است.

این نگرش در عین حال یک روش‌شناسی، معرفت‌شناسی و نظریه درباره تاریخ است. بی‌تردید، این همان چارچوب فکری عملیاتی بوده که نسل‌های مسلمانان از زمانی که نزاع بر سر مرجعیت و قدرت در درون جامعه براساس الگوهای اندیشیدن و بازنمایی جهان خاص جنبش اصلاحی آغاز شد، از آن بهره برده و آن را تداوم بخشیده‌اند. نمی‌خواهم وارد بحث درباره اهمیت فکری و علمی این نگرش ذهنی شوم، که اکنون توسط آنچه به اصطلاح جنبش احیای اسلامی نامیده می‌شود، در سطح جهان فراگیر شده است.

به منظور بازاندیشی در اسلام باید خاستگاه اجتماعی-فرهنگی اندیشه اصلاحی و تأثیر آن بر سرنوشت تاریخی جوامعی که در آن‌ها این اندیشه غالب بوده یا هنوز غالب است، درک شود. برای ارزیابی اعتبار معرفت‌شناختی اندیشه/اصلاحی، باید از مسائل اساسی و مبنایی مربوط به فرآیند مولد، ساختار و کاربرد ایدئولوژیکی دانش آغاز کرد. منظورم از این سخن هر نوع و سطحی از دانش است که انسان زنده، کنش‌گر و متفکر در موقعیتی تاریخی-اجتماعی مشخص پدید می‌آورد. اندیشه بنیادین به شرایط زیست‌شناختی، تاریخی، زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی اشاره دارد که میان همه انسان‌ها به عنوان موجودات طبیعی مشترک است. از این منظر، وحی اسلامی تنها یکی از تلاش‌ها در میان تلاش‌های دیگر است که بشر را از محدودیت‌های طبیعی شرایط زیست‌شناختی، تاریخی و زبان‌شناختی خود رها می‌کند. به همین دلیل، امروزه پیش از «اسلامی‌سازی دانش» باید نقد بنیادین معرفت‌شناختی از دانش در عمیق‌ترین سطح ساختارش به عنوان یک نظام عملیاتی که توسط گروهی در فضای تاریخی-اجتماعی مشخصی به کار گرفته می‌شود، انجام داد. لازم است بین گفتمان‌های ایدئولوژیک تولیدشده توسط گروه‌ها برای ارزیابی هویت، قدرت و حفاظت خود، با گفتمان‌های اندیشه/ی تمایز قائل شد؛ گفتمان‌هایی که در طول فرآیند اجتماعی-تاریخی شکل‌گیری‌شان، از منظر معرفت‌شناسی انتقادی نوین کنترل می‌شوند.

با توجه به گسترش جامعه‌شناختی اندیشه اصلاحی در دوره حاضر، باید بر ویژگی‌های این معرفت‌شناسی انتقادی تأکید کنم، که هم برای اندیشیدن در اسلام کاربرد دارد و هم فراتر از



نمونه غنی سنت اسلامی، برای عقلانیتی مبتنی بر نظریه‌ای تطبیقی درباره تمامی سنت‌های فرهنگی و تجربه‌های تاریخی نیز کاربرد دارد.

همان‌طور که گفته‌ام، هر تلاشی برای اندیشیدن به یک موضوع دانشی مبتنی بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی است. تفاوت میان عقلانیت نوظهور و تمامی عقلانیت‌های موروثی - از جمله عقل اسلامی - در این است که پیش‌فرض‌های ضمنی آشکار می‌شوند و به‌جای اینکه به‌عنوان یقین‌های اثبات‌نشده توسط خدا یا محصول عقل برتر به‌کار روند، به‌عنوان روندهای روش‌شناختی ساده و اکتشافی برای پژوهش استفاده می‌شوند. براین اساس، شش خط فکری بنیادین روش‌شناختی برای جمع‌بندی دانش اسلامی و مواجهه آن با دانش معاصر در فرآیند شکل‌گیری ارائه می‌شود.

۱. بشر در جوامع از طریق کارکردهای مختلف و در حال تغییر پدید می‌آید. هر کارکرد در جامعه به نشانه‌ای از همان کارکرد تبدیل می‌شود، به این معنا که واقعیت‌ها از طریق زبان‌ها به‌عنوان نظام‌هایی از نشانه‌ها بیان می‌شوند. نشانه‌ها مسئله‌ای اساسی برای دانش نقادانه و کنترل‌شده‌اند. این مسئله پیش از هر تلاشی برای تفسیر وحی رخ می‌دهد. متون مقدس از طریق زبان‌های طبیعی منتقل می‌شوند که به‌عنوان نظامی از نشانه‌ها به‌کار گرفته می‌شوند، و می‌دانیم که هر نشانه محلی برای عملیات همگراست (ادراک، بیان، تفسیر، ترجمه، ارتباط) که تمامی روابط میان زبان و اندیشه را درگیر می‌کند.

نکته ۱/۱: این مسیر پژوهشی در تقابل مستقیم با مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌هایی قرار دارد که از سوی اندیشه اسلامی، بر پایه باور به برتری زبان عربی - زبانی که خدا آن را برای «آموختن همه نام‌ها به آدم برگزیده است» (بقره: ۳۱) - شکل گرفته و پذیرفته شده‌اند. آموزه نهایی قرآن است که به زبان عربی وحی شده است. این پیش‌فرض‌ها کل ساختار اصول دین و اصول فقه را به‌عنوان روشی صحیح هدایت می‌کنند که به‌واسطه آن می‌توان قوانین الهی را از متون مقدس استنباط کرد. از این رو، هسته اندیشه اسلامی به‌عنوان مسئله‌ای زبانی و معنایی معرفی می‌شود. (این موضوع برای تمامی سنت‌های دینی مبتنی بر متون مکتوب صادق است.)

نکته ۱/۲: این مسیر پژوهشی به همان اندازه با پیش‌فرض‌های فیلولوژیکی، تاریخ‌گرایانه و اثبات‌گرایانه‌ای که از قرن شانزدهم از سوی اندیشه غربی تحمیل شده‌اند، در تعارض است. به



همین دلیل، ما تمایزی آشکار بین مدرنیته (یا عقلانیت) عصر کلاسیک و روندهای اکتشافی عقلانیت معاصر (عقلانیت پیش‌گویانه) قائل شده‌ایم. (در آخر بنگرید به کتاب من).<sup>۲</sup>

۲. تمام تولیدات نشانه‌شناختی انسان در فرآیند ظهور اجتماعی و فرهنگی او تابع تغییر تاریخی‌اند که من «تاریخ‌مندی» می‌نامم. قرآن نیز به مثابه یک بیان نشانه‌شناختی معنا برای کاربردهای اجتماعی و فرهنگی تابع اصالت تاریخی است. این بدین معناست که دستیابی به مطلق بیرون از جهان پدیداری و تاریخی ما ممکن نیست. تعبیر مختلفی که عقل متافیزیکی و الهیاتی از هستی‌شناسی، موجود اول، حقیقت و تعالی ارائه می‌کند، تاریخ‌مندی را به عنوان بُعدی از حقیقت نادیده گرفته‌اند. ابزارها، مفاهیم، تعاریف و پیش‌فرض‌های در حال تغییر برای شکل‌دهی به حقیقت به‌کار گرفته می‌شوند.

نکته ۲/۱: این مسیر پژوهشی با تمام اندیشه‌های قرون وسطا که براساس ماهیت و جوهره ثابت شکل گرفته‌اند، مخالف است. مفهوم وحی باید در پرتو نظام نشانه‌شناختی که تابع تاریخ‌مندی است بازنگری شود. نظریه معتزله درباره کلام مخلوق خداوند در راستای این مسیر پژوهشی جدید شایسته توجه ویژه است.

نکته ۲/۲: همچنین لازم است تعریف ارسطویی منطق صوری و مقوله‌های انتزاعی در چارچوب نظریه نشانه‌شناختی معنا و تاریخ‌مندی عقل بازبینی شود.

۳. سطوح و اشکال بسیاری از عقل وجود دارد که با سطوح و اشکال خیال در تعامل‌اند، همان‌طور که در تنش میان لوگوس و میتوس، یا نماد و مفهوم، استعاره و واقعیت، و ظاهر و باطن در اسلام دیده می‌شود.

انسان‌شناسی معاصر حوزه خیال‌خانه اجتماعی جمعی را گشوده است که تاریخ‌نگاری سنتی و الهیات کلاسیک به آن توجهی نداشته‌اند.<sup>۴</sup> خیال و خیال‌خانه اجتماعی به عنوان توانایی‌های پویا برای دانش و کنش در نظر گرفته می‌شوند. همه ایدئولوژی‌های مجهزکننده، چه در چارچوب دینی و چه سکولار، توسط خیال‌خانه اجتماعی تولید، دریافت و به‌کار گرفته می‌شوند؛ خیالی که با خیال‌پردازی نیز مرتبط است. مفهوم خیال‌خانه اجتماعی نیاز به توضیح و بسط بیشتر از طریق بررسی جوامع و نمونه‌های تاریخی متعدد دارد. نقش این پدیده در جوامع اسلامی امروز به اندازه نقش آن در قرون وسطا تعیین‌کننده است زیرا فرهنگ عقل‌گرایانه در آنجا کمتر تأثیرگذار و

حاضر است تا در جوامع غربی، که با این حال، خیال‌خانه خاص خود را دارند و با سطوح و اشکال مختلف عقلانیت رقابت می‌کند.

۴. گفتمان به مثابه بیانی ایدئولوژیک از واقعیت‌ها، همان‌گونه که توسط گروه‌های مختلف و رقیب درک و به‌کار گرفته می‌شوند، پیش از ایمان وجود دارد. ایمان در گفتمان و به واسطه گفتمان شکل می‌گیرد، بیان می‌شود و تحقق می‌یابد. برعکس، ایمان پس از آن‌که از طریق گفتمان دینی، سیاسی یا علمی شکل گرفته و ریشه دوانده است، جهت‌گیری‌ها و پیش‌فرض‌های خاص خود را بر گفتمان‌ها و رفتارهای (فردی و جمعی) بعدی تحمیل می‌کند.

نکته ۴/۱: مفهوم یا تصور ایمان اعطاشده از جانب خدا و نظریه‌های کلاسیک درباره جبر و اختیار نیاز به بازبینی و بازتبیین در چارچوب بافت عینی گفتمان‌ها دارند که از طریق آن‌ها هر نظام اعتقادی بیان و پذیرفته می‌شود. ایمان تبلور تصاویر، بازنمایی‌ها و اندیشه‌هایی است که به‌طور مشترک توسط هر گروه درگیر در همان تجربه تاریخی پذیرفته و به اشتراک گذاشته می‌شوند. ایمان چیزی بیش‌تر از رابطه فرد با عقاید دینی است؛ اما ادعای بُعدی معنوی یا متافیزیکی دارد تا معنایی متعالی به ارزش‌های سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی ببخشد که هر فرد در درون هر گروه اجتماعی یکپارچه یا جامعه به آن ارجاع می‌دهد.

۵. نظام سنتی مشروعیت‌بخشی، که اصول دین و اصول فقه نماینده آن است، دیگر از نظر معرفت‌شناختی اعتبار ندارد. نظام جدید هنوز در قالبی یکپارچه و مقبول در درون امت تثبیت نشده است. اما آیا امروزه، با در نظر گرفتن اصول معرفت‌شناسی انتقادی، امکان ارائه نظامی از دانش یا علوم ویژه اندیشه اسلامی وجود دارد؟ شرایط نظری یک الهیات مدرن نه تنها برای نهادهای سیاسی، بلکه برای دانش جهانی در سه دین وحیانی چیست؟ ما در بحران مشروعیت قرار داریم؛ به همین دلیل تنها می‌توانیم از روش‌های اکتشافی اندیشه سخن بگوییم.

نکته ۵/۱: این خط کلی با باور جزمی الهیات تضاد دارد؛ باوری که مبتنی است بر مشروعیت بی‌چون‌وچرای شریعت که برآمده از وحی است یا از هستی‌شناسی کلاسیک موجود نخستین، یکتای نوافلاطونی، همان خاستگاهی که عقل از آن صادر می‌شود و در پی بازگشت به آن است. به همین دلیل، مسئله دولت و جامعه مدنی در روزگار ما بسیار مهم است. چرا باید فرد از دولت اطاعت کند؟ و چگونه قدرتی که در دست یک گروه است، مشروعیت خود را بر دیگر گروه‌ها توجیه می‌کند؟



۶. جست‌وجوی معنای نهایی به پرستی بنیادی وابسته است: پرسش از میزان ارتباط و حتی وجود چنین معنایی. حق نداریم که امکان وجود آن را انکار کنیم؛ آنچه جای پرسش دارد این است که چگونه می‌توان همه اندیشه‌های خود را بر فرض وجود آن معنا استوار کرد. بار دیگر، با مسئولیت واقعی عقل انتقادی روبه‌رو می‌شویم: برای رسیدن به درکی روشن‌تر از رابطه میان معنا و واقعیت، باید نخست ابزارهای فکری خویش را، از واژگان و روش‌ها گرفته تا راهبردها، رویه‌ها، تعاریف و افق‌های پژوهش، بهبود بخشیم.

برای توضیح همه این چشم‌اندازهای نظری، اجازه دهید نمونه‌ای از اندیشه اسلامی کلاسیک ارائه دهیم. غزالی (د. ۵۰۵) و ابن‌رشد (د. ۵۹۵) کوششی جالب‌توجه برای اندیشیدن درباره اسلام در بستر تاریخی خود انجام دادند. نیازی به تحلیل جامع مباحث آن‌ها نیست. مرتبط‌ترین بحث‌ها با پروژه ما در فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة غزالی و فصل المقال، که پاسخ ابن‌رشد است، یافت می‌شود. غزالی اعلام کرد که فلاسفه به سه دلیل کافرند: منکر رستاخیزند، منکر علم خدا به جزئیات‌اند؛ و مدعی‌اند که خدا بر جهان تقدم هستی‌شناختی دارد نه تقدم زمانی. این سه موضوع از جنس اعتقادند و نه دانش اثبات‌گر. فلاسفه در تلاش برای انتقال موضوعات مبتنی بر ایمان به موضوعات متعلق به حوزه اثبات‌گر دچار خطا شده‌اند. ابن‌رشد از روش‌شناسی اصول فقه برای حل یک مسئله فلسفی بهره برد؛ حتی صورت‌بندی آن مسئله در آغاز فصل المقال نوعاً فقهی است.

این بدین معنا نیست که غزالی راه درستی برای پرداختن به این مسئله برگزید. در واقع، مهم‌ترین آموزه برای ما آن است که از خلال این بحث، محدودیت‌ها و موانع معرفت‌شناختی اندیشه اسلامی را که دو نماینده برجسته آن به‌کار گرفته‌اند، شناسایی کنیم. کار جدید در اینجا نه توصیف جدل‌ها و مناظره‌ها که تأمل در پیامدهای شکاف‌های معرفتی و معرفت‌شناختی است میان اندیشه اسلامی کلاسیک (که تمام آن در زمره اندیشه قرون وسطا جای می‌گیرد) و اندیشه مدرن (عصر کلاسیک، از قرن پانزدهم تا بیستم، تا دهه ۱۹۵۰؛ و عصر پیش‌نمایانه اندیشه نو، از دهه ۱۹۵۰). پیش از آنکه در جست‌جوی راهی آزاد برای اندیشیدن درباره اسلام در عصر حاضر پیش برویم، یادآوری برخی نظریه‌ها درباره نظام فهم قرون وسطایی، همان‌گونه که در بحث غزالی و ابن‌رشد نشان داده شده، ضروری است.

۱. هر دو متفکر برتری شناختی حقیقت و حیانی در قرآن را می‌پذیرند. عقل باید کاملاً تسلیم این حقیقت به‌وضوح صورت‌بندی‌شده شود (غزالی) یا باید به‌عنوان بیانی منسجم از حقیقت تثبیت‌شده از طریق دانش اثبات‌گر (در چارچوب مفهومی و منطقی روش‌شناسی و فلسفه ارسطو) و حقیقت و حیانی، تبیین گردد. این دیدگاه اخیر از طریق آمیختن یا تنیدن روش‌شناسی‌های فقهی و فلسفی تحقق می‌یابد.

۲. غزالی و ابن‌رشد، با درجات مختلف، اما با روان‌شناسی مشترکی که تحت‌تأثیر عقاید، باورهای دینی و هنجارهای فقهی است از یک سو (علم اصول دین و اصول فقه مبین آنهاست) و معرفت‌شناسی و دانش فلسفی از سوی دیگر، این دو حوزه را در هم می‌آمیزند. دو «خواهر شرعی» یعنی شرع و حکمت، اگر به حال خود رها شوند، «ذاتاً همنشین و همراه یکدیگرند».

۳. هر دو متفکر بُعد تعیین‌کننده تاریخ‌مندی را که حتی پیام و حیانی نیز در معرض آن قرار دارد، نادیده می‌گیرند. تاریخ‌مندی در اندیشه قرون وسطا نااندیشیده و نااندیشیدنی است. تاریخ‌مندی پیروزی مدرنیته فکری خواهد بود؛ هرچند این پیروزی هنوز به‌طور کامل در هیچ جا تحقق نیافته است.<sup>۵</sup>

۴. تاریخ‌نگاری در اندیشه اسلامی معمولاً به‌صورت گردآوری اطلاعات، وقایع، سیره و تراجم، انساب، دانش جغرافیا و سایر موضوعات مختلف عملی می‌شده است. این مجموعه واقعیت‌ها با یک ترتیب زمانی مرتبط است که زمان را به‌صورت ثابت و بدون پویایی یا تغییر معرفی می‌کند. هیچ پیوندی میان زمان، فرآیند فعال تاریخی (تاریخ‌مندی) و عناصر دانش جمع‌آوری‌شده توسط تاریخ‌نگاری برقرار نشده است. ابن‌خلدون را می‌توان به‌عنوان استثنا نام برد، چراکه مفهوم جامعه را به‌عنوان موضوعی برای دانش و اندیشه مطرح کرد،<sup>۶</sup> اما حتی او نیز نتوانست دین، جامعه، تاریخ یا فلسفه را به‌منزله سطوح و روش‌های مرتبط برای دستیابی به فهمی پیشرفته در نظر بگیرد. برعکس، او در حذف فلسفه نقش داشت و نگرش اشعری به اسلام را از تاریخ، به‌مثابه تکامل جهانی جوامعی که تحت‌تأثیر تعبیرات مختلف کلامی اسلام قرار دارند، جدا کرد.

۵. در مورد اندیشه اسلامی، پیروزی دو راست‌کشی رسمی اصلی با سنی‌ها (از قرن پنجم هجری) و شیعیان (ابتدا با فاطمیان اسماعیلی و دوم با صفویان اثنی‌عشری در ایران) شیوه‌ای محدودتر از شیوه‌های عرضه‌شده در دوره کلاسیک (قرن اول تا پنجم هجری) تحمیل کرد. اندیشه اسلامی معاصر تحت‌تأثیر مقوله‌ها، مضامین، اعتقادات و رویه‌های استدلالی است که در طی عصر



مدرسی (قرن هفتم تا هشتم هجری) بسط یافت و چندان با کثرت‌گرایی که معرف اندیشه کلاسیک است، هماهنگ نیست.

۶. تکامل تاریخی و ساختار فکری اندیشه اسلامی ما را وادار می‌کند تا کار خود را با نقد عقل اسلامی (کلامی، فقهی، تاریخی) و همچنین عقل فلسفی، که از طریق سنت‌های (یا میراث‌های) ارسطویی، افلاطونی و فلوطینی فهمیده و به‌کار گرفته شده است، آغاز کنیم.

ما اینجا این کار را انجام نمی‌دهیم.<sup>۷</sup> ناگزیر باید درباره شرایط و روش‌های اندیشیدن در اسلام در عصر حاضر با وضوح بیشتری بیان‌نویسیم.

مدرنیته فکری با جنبش‌های نوزایی و اصلاح دینی در اروپای قرن شانزدهم آغاز شد. مطالعه آثار دوران باستان بت‌پرستان و درخواست آزادی برای خواندن کتاب مقدس بدون میانجی‌گری کشیشان (که گاهی «مديران امر مقدس» نامیده می‌شوند) شرایط فعالیت‌های فکری را دگرگون کرد. بعدها، کشف‌های علمی، انقلاب‌های سیاسی، دانش سکولار شده، و دانش مورد نقد تاریخی (تاریخی که به‌مثابه فلسفه‌های تاریخ به‌کار گرفته شد) ساختار فکری کل اندیشه را به‌طور بنیادی برای نسل‌هایی که درگیر انقلاب صنعتی و پیامدهای مستمر آن بودند، تغییر داد.

این تکامل در اروپا بدون هیچ مشارکت اندیشه اسلامی یا جوامع اسلامی‌ای، که برعکس تحت سلطه محافظه‌کاری سخت‌گیرانه و محدود بودند، به دست آمد. به همین دلیل است که مسلمان‌ها خود را در قبال فرهنگ و اندیشه سکولار شده‌ای که از قرن شانزدهم به بعد پدید آمده، مسئول نمی‌دانند. منطقی است در این فرآیند تاریخی منجر به مدرنیته فکری، باید بین ابعاد ایدئولوژیکی محدود به وضعیت‌های مقارن جوامع غربی و ساختارهای انسان‌شناختی دانش کشف‌شده به‌واسطه تحقیق علمی تمایز قائل شد. اندیشه اسلامی باید جنبه‌های نخست را نقد و رد کند و جنبه‌های دوم را در بافت‌های خاص خود به‌کار گیرد.

به‌عنوان نمونه، نمی‌توانیم مفهوم سکولاریزاسیون یا لائسیسته را همان‌طور که در جوامع غربی به‌طور تاریخی بسط یافته و به‌کار رفته است، بپذیریم. این مفهوم دارای بعد سیاسی و اجتماعی است که با نزاع برای قدرت و ابزارهای مشروعیت‌بخشی میان کلیسا و بورژوازی نمایندگی می‌شود. پیامدهای فکری این مسئله مربوط به امکان جداسازی آموزش، یادگیری و پژوهش به‌لحاظ سیاسی و فرهنگی از هرگونه کنترل دولت و کلیساست. این امکان در همه‌جا مسئله‌ساز است.



به همین منوال، نمی‌توانیم دین را تنها همان‌گونه که تاریخ‌گرایی اثبات‌گرا و سکولاریسم در قرن نوزدهم ارائه کردند، تفسیر کنیم. مخاطب دین تنها افراد ضعیف، بی‌فرهنگ و بدوی نیستند که هنوز از دانش عقلانی بهره‌مند نشده‌اند، بلکه علوم انسانی و اجتماعی از دهه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ روش‌های تفکر و شناخت را دگرگون کرده‌اند و با معرفی مفهومی متغیر و چندوجهی از عقلانیت، دین را در چشم‌اندازی گسترده‌تر از دانش و هستی تفسیر می‌کنند.

پروژه اندیشیدن در اسلام از اساس پاسخی است به دو نیاز بزرگ: (۱) نیاز ویژه جوامع اسلامی، برای نخستین بار، به اندیشیدن درباره مشکلات خود که با پیروزی اندیشه مدرسی ارتدوکس به اموری نااندیشیدنی تبدیل شده بودند، و (۲) نیاز اندیشه معاصر به‌طور کلی به گشودن زمینه‌های نو و کشف افق‌های تازه دانش، از طریق رویکردی نظام‌مند و میان‌فرهنگی نسبت به مسائل بنیادی وجود بشر. ادیان سنتی این مسائل را به شیوه خود مطرح می‌کنند و بدان‌ها پاسخ می‌دهند.

### از نااندیشیدنی تا اندیشیدنی

اسلام به‌منزله نظامی مشخص از باورها و نا-باورها معرفی و تجربه می‌شود که نمی‌توان آن را در معرض هیچ تحقیق انتقادی قرار داد. از این رو، فضای اندیشه را به دو بخش تقسیم می‌کند: نااندیشیدنی و اندیشیدنی. هر دو مفهوم تاریخی‌اند و نه، در وهله اول، فلسفی. حوزه خاص هر یک از این دو بخش در طول تاریخ تغییر می‌کند و از یک گروه اجتماعی به گروهی دیگر متفاوت است. پیش از آنکه شافعی مفهوم سنت را نظام‌مند کند و آن را در علم اصول به‌کار ببرد، بسیاری از جنبه‌های اندیشه اسلامی هنوز نااندیشیدنی بودند. این جنبه‌ها پس از پیروزی نظریه شافعی و تدوین «مجموعه‌های» معتبر، همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، نااندیشیدنی شدند. به همین منوال، مسائل مرتبط با فرآیند تاریخی جمع‌آوری قرآن در یک مصحف رسمی تحت فشار رسمی خلافت روزبه‌روز بیش‌تر نااندیشیدنی شدند، زیرا قرآن از ابتدای حکومت اسلامی برای مشروعیت‌بخشی قدرت سیاسی و یکپارچه‌سازی امت استفاده شده است. آخرین تصمیم رسمی که باب هرگونه بحث درباره قرائت‌های مصحف ارتدوکس پذیرفته‌شده را بست، توسط قاضی ابن‌مجاهد پس از محاکمه ابن‌سنبوذ (قرن چهارم هجری) اتخاذ شد.



می‌توان یک نمونه مهم سوم نیز افزود تا نشان دهیم چگونه یک اندیشیدنی با تصمیم ایدئولوژیک گروه پیش‌تاز سیاسی-مذهبی به نااندیشیدنی تبدیل می‌شود. معتزله از طریق اجتهاد خود کوشیدند تا مسئله تعیین‌کننده کلام مخلوق خدا را اندیشیدنی کنند، اما در قرن پنجم، خلیفه القادر بالله با تحمیل اصل غیرمخلوق بودن قرآن به عنوان باوری «راست‌کیشانه» در اثر مشهورش عقیده این پرسش را نااندیشیدنی ساخت.<sup>۸</sup>

چنانکه گفته شد، نااندیشیدنی یا آنچه تاکنون اندیشیده نشده در اندیشه اسلامی از زمانی که مدرنیته فکری در غرب تثبیت شد، بسط یافت. تمامی نظریه‌هایی که به واسطه جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی درباره دین توسعه یافته‌اند، همچنان برای بیشتر جریان‌های فکری اسلامی معاصر ناشناخته‌اند، یا بدون هیچ استدلال فکری یا بررسی علمی، به عنوان امری نامربوط رد می‌شوند.

ادیان سنتی نقش‌های تعیین‌کننده‌ای در جوامع سکولار شده و مدرن شده ما ایفا می‌کنند. حتی در جوامع صنعتی شده شاهد ظهور ادیان سکولار هستیم، مانند فاشیسم در آلمان و ایتالیا، استالینیسم و مائوئیسم در جهان کمونیست، و بسیاری از فرقه‌های نوین در دموکراسی‌های آزاد. اگر [بخواهیم] ادیان و حیانی را از منظر معیارهایی که ادیان سکولار معاصر وضع کرده‌اند بنگریم، ناگزیریم معیارهای جدیدی برای تعریف دین به عنوان پدیده‌ای جهانی معرفی کنیم. به جای نگرش سنتی به دین، که دین را امری کاملاً و حیانی، پدیدآمده و اعطاشده از جانب خدا می‌داند، نمی‌توان به سادگی نظریه جامعه‌شناختی دین را جایگزین کرد؛ نظریه‌ای که دین را محصول فرآیند تاریخی-اجتماعی مطابق با ارزش‌ها و نمایه‌های فرهنگی موجود در هر گروه، اجتماع یا جامعه می‌داند. باید کل مسئله ماهیت و کارکردهای دین را از خلال نظریه سنتی منشأ الهی و تبیین سکولار مدرن دین به عنوان محصولی اجتماعی-تاریخی بازاندیشی کرد.

این مسئله در مورد اسلام به معنای بازنویسی کل تاریخ اسلام به مثابه دینی و حیانی و عاملی فعال، در میان عوامل دیگر، در تحول تاریخی جوامعی است که اسلام در آن‌ها به منزله یک دین تلقی شده یا همچنان تلقی می‌شود. شرق‌شناسان پیش‌تر این پژوهش را آغاز کرده‌اند و حتی به شرایط اجتماعی و فرهنگی دوره جاهلیت، که اسلام در آن ظهور کرد، پرداخته‌اند؛ اما هیچ شرق‌شناسی را نمی‌شناسم که مسائل معرفت‌شناختی ضمنی در این رویکرد تاریخی را مطرح کرده باشد. هیچ تلاش فکری مستقلی به بررسی پیامدهای ارائه‌های تاریخ‌گرایانه خاستگاه‌ها و کارکردهای دینی که به صورت و حیانی / عطا و پذیرفته شده، اختصاص نیافته است.<sup>۹</sup>



باید چارچوبی فکری و فرهنگی به وجود آوریم که در آن تمامی ارائه‌های تاریخی، جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی و روان‌شناختی دربارهٔ ادیان و حیانی بتوانند در یک نظام فکری یکپارچه تلفیق شوند و بی‌ارتباط با مطالعات انسانی و اجتماعی بسط یابند و اجازه دهیم منحصرأ با تأملات کلامی مطرح شوند. از این رو، باید پرسید چرا جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی به مسئلهٔ امر قدسی و مناسک توجه کرده‌اند، اما به وحی بی‌توجه مانده‌اند. برعکس، چرا الهیات [تنها] به وحی پرداخته و چندان به امر قدسی و سکولار توجه نکرده است، تا زمانی که تحت‌تأثیر مردم‌شناسی و علوم اجتماعی قرار گرفته باشد.

به منظور برداشتن یک قدم دیگر در این دشواری‌ها و نظریه‌های پیچیده و به‌هم‌پیوسته، بیاید بکوشیم مفهوم «جوامع کتاب مقدس» را روشن کنیم.

### جوامع کتاب مقدس

من این مفهوم را به‌مثابهٔ مقوله‌ای تاریخی برای ژرف‌تر ساختن تحلیل ادیان و حیانی معرفی می‌کنم. نخست بر این واقعیت مهم تأکید می‌کنم که سه دین و حیانی هنوز به‌صورت تطبیقی، چنان‌که در بالا اشاره کردیم، مطالعه نشده‌اند. در عوض، متون کهن و جدلی در اختیار داریم. منابع توصیفی، به‌ویژه در حوزهٔ اسلام و مسیحیت، در چارچوب کلی گفتگوی اسلامی-مسیحی در حال گسترش‌اند، اما پیش‌فرض‌های اعتقادی پذیرفته‌شده در هر سنت، همچنان بر تحلیل‌های ادیان و حیانی غالب‌اند.

تحقیقات علمی هنوز در تغییر رویکرد فکری در این حوزهٔ پژوهش و اندیشه نقشی ایفا نکرده‌اند. گروه‌های تاریخ ادیان یا ادیان تطبیقی جایگاه بیشتری به یهودیت و مسیحیت اختصاص می‌دهند تا اسلام. گروه‌های ادیان زیادی در دانشگاه‌های بسیار معتبر، همچون پرینستون و سوربن وجود دارند، اما هیچ کرسی‌ای برای آموزش اسلام برقرار نشده است و می‌دانم که این گروه‌ها حتی از ظرفیت گروه‌های موجود مطالعات یا زبان‌های خاور نزدیک بهره نمی‌برند، زیرا دغدغه‌های علمی متفاوت دارند. کتاب‌هایی که شرق‌شناسان در حوزهٔ اسلام نوشته‌اند، محدود و اغلب از منظر این رویکرد نامرتب‌اند. در این آثار هیچ کنجکاوی تطبیقی یا نقد معرفت‌شناختی فراتر از تعریف‌های الهیاتی سنتی مکاتب مختلف وجود ندارد.<sup>۱۰</sup>

به همین دلیل، مسئله وحی یکی از موضوعات کلیدی است، اما با وجود نقش اساسی آن در خاستگاه تاریخی جوامعی که نمودهای یهودی، مسیحی و اسلامی در آن‌ها یافت می‌شوند، توسط پژوهش‌های علمی مدرن نادیده گرفته شده است.

منظورم از «جوامع کتاب مقدس» جوامعی است که از قرون وسطا به بعد، بر مبنای «کتاب» به‌عنوان یک پدیده دینی و فرهنگی شکل گرفته‌اند. از این منظر، «کتاب» دو معنا دارد. کتاب آسمانی که نزد خدا محفوظ و دربردارنده کلام الهی است، در قرآن به «أم‌الکتاب» معروف است. گئو ویدن‌گرن خاستگاه بسیار کهن این مفهوم را در تاریخ ادیان خاور نزدیک نشان داده است.<sup>۱۱</sup> اهمیت این اعتقاد برای هدف ما در آن است که به نیروی برتری اشاره دارد که خیال‌خانه دینی را در خاور نزدیک بنا نهاده است. حقیقت در ملکوت نزد خداست و او آن را به‌موقع و از طریق واسطه‌ای که برمی‌گزیند آشکار می‌سازد. این واسطه‌ها عبارتند از: پیامبران [یهودیت]، خود خدا که در «پسر» تجسم یافته و در میان مردم زندگی کرده است [مسیحیت]، و کتابی که محمد رسول خدا آن را منتقل کرده است [اسلام]. روش‌های مختلفی برای انتقال بخش‌هایی از کتاب آسمانی (نه تمام آن) وجود دارد، اما کلام خدا، به‌مثابه خود خدا، از منظر ساختارهای انسان‌شناختی خیال‌خانه دینی یکسان است.

هر جامعه روش‌هایی برای انتقال بخش‌هایی از کتاب آسمانی را تفسیر کرده است که هر پیامبر، به‌مثابه ابراز مطلق خود خدا، آن‌ها را ارائه و هدایت کرده است. جنبه‌های فرهنگی، زبان‌شناختی و اجتماعی این روش‌ها در چارچوب اسطوره‌ای دانش، به‌ویژه برای افرادی که «وحی» را دریافت می‌کنند، نااندیشیدنی بود. هنگامی که متکلمان خواستند روابط میان کلام خدا (أم‌الکتاب) و صورت‌های آشکار آن به زبان‌های عبری، آرامی و عربی را به‌طور مفهومی و اثبات‌گرایانه نظام‌مند کنند، یا از تفسیر ظاهرگرایانه خود متن مقدس استفاده کردند یا از مقوله‌ها و روش‌های عقلی متأثر از فلسفه یونان بهره بردند. دستور زبان و منطق به‌عنوان دو روش متفاوت برای دستیابی به معنای وحی و انتقال آن، در چارچوب «خوانش» دستوری و منطقی به‌کار گرفته شده‌اند، اما این روش‌ها به نقد بنیادین پیش‌فرض‌های به‌کاررفته در تفاسیر مختلف در قرون وسطا منجر نشدند. این مطلب امروزه در پرتو دانش نوین زبان، ذهن، منطق و تاریخ نیاز به بازاندیشی دارد، که بدین معناست که تمامی تفاسیر کهن را باید بازنگری کرد.



امروزه ناگزيريم که معنای دوم مفهوم «کتاب» را در تعبيرمان، «جوامع کتاب مقدس»، به گونه‌ای متفاوت بررسی کنیم. معتزله به این نکته در نظریه خود درباره کلام مخلوق خدا اشاره کرده‌اند. قرآن و کتاب مقدس کلام تجلی‌یافته و مجسم خداوندی به زبان‌های انسانی‌اند که یا به صورت شفاهی از طریق صداهای بشر منتقل شده‌اند یا به صورت نوشتاری تثبیت شده‌اند. در اینجا باید به یک اعتراض مسیحی پاسخ داد که بر ویژگی خاص وحی مسیحی از طریق عیسی مسیح به عنوان خدای متجسد تأکید می‌کند، نه از طریق واسطه‌های انسانی. همان‌طور که گفتیم، این تفاوتی در روش است، نه در رابطه میان کتاب مقدس و تجلی‌های آن از طریق خیال‌خانه دینی. نظریه‌پردازی‌های الهیاتی به حقایق متعالی، بنیادی و وحیانی بدل شدند، درحالی‌که در واقع رویدادها و تجلی‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی بودند. انتقال کلام خدا توسط عیسی مسیح در جامعه و دوره تاریخی مشخص، که از زبان آرامی استفاده می‌کرد، یک رویداد تاریخی است، درست همانند انتقال قرآن توسط محمد. اینکه عیسی مسیح به عنوان «پسر خدا» معرفی می‌شود و قرآن سخنی است که از جانب خود خدا در قالب الفاظ ریخته شده، تعریف‌های الهیاتی‌اند که در نظام‌های ایمان و کفر خاص عقاید مسیحی و اسلامی به کار گرفته می‌شوند. این تعریف‌ها واقعیت زبان‌شناختی و تاریخی را تغییر نمی‌دهند؛ واقعیتی که پیام‌های عیسی مسیح، محمد (و البته پیامبران بنی‌اسرائیل) به زبان‌های بشری منتقل شده و در یک پیکره بسته «راست‌کیشانه» (تورات، انجیل و قرآن) در شرایط تاریخی ملموس گردآوری شده‌اند. بنابراین، کتاب آسمانی برای مؤمنان تنها از طریق نسخه‌های مکتوب این کتاب‌ها یا متون مقدسی که این سه جامعه برگزیده‌اند، قابل دسترسی است. این جنبه دوم «کتاب» سپس تحت همه محدودیت‌های تاریخ‌مندی دلخواه قرار می‌گیرد. کتاب‌ها یا متون مقدس توسط جوامع تاریخی در اوضاع و احوال اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مشخص و متغیر خوانده و تفسیر می‌شوند.

جوامعی که در آن‌ها «کتاب» یا متون مقدس را به عنوان تجلی اراده الهی به کار می‌گیرند، با استفاده از روش‌های هرمنوتیکی، دیدگاهی جهانی را درباره جهان، تاریخ، معنا و سرنوشت بشر بسط داده‌اند. تمامی هنجارهای فقهی، اخلاقی، سیاسی و فکری ناگزیر بودند که از قالب‌های متنی وحی مشتق شوند. تورات، قانون کلیسا و شریعت بر پایه همان نگرش حقیقت وحیانی و روش‌های «عقلانی» که منشأ هنجارهایند، تدوین شده‌اند. یک مفهوم مشترک از سرنوشت بشر وجود دارد که تحت سیطره نگاه معادشناختی (جستجوی رستگاری از طریق اطاعت از اراده خداوند) قرار دارد و در این دنیا نیز با هنجارهای شریعت هدایت می‌شود.



جنبه‌ای نو که می‌خواهم با مفهوم جوامع «کتاب» توضیح دهم، فرآیند تاریخی‌شدن یک قانون الهی برگرفته از وحی است که تابع تاریخ‌مندی نیست. این شریعت الهی با هیچ قانون بشری قابل تغییر نیست و قانونی کاملاً عقلانی شده به‌شمار می‌آید. دانش علمی نمی‌تواند ثابت کند که این اعتقاد براساس فرضی نادرست است، اما می‌تواند توضیح دهد که از نظر روان‌شناختی چگونه ممکن است پذیرش یک شریعت و حیانی در قالبی که در تورات، قانون کلیسا و شریعت [اسلامی] آمده، در برابر آشکار بودن تاریخ‌مندی آن حفظ شود.

تفکر الهیاتی سنتی از مفهوم خیال‌خانه اجتماعی و مفاهیم مرتبط با افسانه (میث)، نماد، نشانه یا استعاره در معانی جدیدی که پیش‌تر ذکر شد، بهره نبرده است. این تفکر همواره به عقل به‌عنوان قوه دستیابی به معرفت حقیقی اشاره دارد، معرفتی که از شناخت مبتنی بر مظاهر خیال متمایز است. روشی که فقیهان-متکلمان تبیین می‌کردند و به‌کار می‌بردند، با سنت ارسطویی اشتراک دارد و همان فرض عقلانیت را به‌عنوان بنیان معرفت حقیقی و از بین‌برنده ساختارهای خیال می‌پذیرد. در حقیقت، تحلیل گفتمان‌های دو جریان فکری الهیاتی و فلسفی کاربرد هم‌زمان عقل و خیال را نشان می‌دهد. باورها و اعتقادات اغلب به‌مثابه «استدلال‌هایی» برای «اثبات» گزاره‌های معرفتی به‌کار گرفته می‌شوند. در این مرحله از اندیشه، استعاره به‌عنوان ابزاری بلاغی برای افزودن بار احساسی و زیبایی‌شناسانه به محتوای «واقعی» سخنان درک و به‌کار گرفته می‌شود؛ اما نیروی خلاقانه آن در ایجاد معنایی نو یا توانایی تغییر گفتمان به یک سازواره استعاره‌ی جهانی، که مستلزم مشارکت کامل یک خیال‌پردازی منسجم است، درک نمی‌شود. با این حال، فیلسوفان قوه‌ای را که خیال به‌عنوان نیرویی برای دستیابی به دانش ممتاز به‌طور خاص به پیامبر اعطاشده است، به رسمیت شناختند. ابن‌سینا و ابن‌طفیل از این قوه در حکایت‌های خود از حی بن‌یقظان بهره بردند، اما این امر جریانی مشابه خردگرایی فقیهان، متکلمان و فلاسفه‌ای که طرفدار فلسفه ارسطویی بودند، پدید نیاورد.

نبود توجه به [قوه] خیال مانع از فعالیت کلی خیال‌خانه اجتماعی نشد - یعنی بازنمایی‌های جمعی واقعیت‌ها بر پایه نظام ایمان و ناباوری‌ای که وحی در جوامع کتاب مقدس معرفی کرده بود. علما با عقاید خاص خود (چون عقیده ابن‌بطه)<sup>۱۲</sup> تا حدودی خیال‌خانه اجتماعی را تبیین و هدایت کردند؛ اما این خیال‌خانه درعین حال بر پایه باورها و بازنمایی‌هایی بنا شده است که از فرهنگ‌های پیشااسلامی برگرفته شده‌اند. در تمام جوامع اسلامی، دو سطح از سنت وجود دارد: سطح ژرف‌تر و کهن‌تر که به جاهلیت هر جامعه بازمی‌گردد، و سطح متأخرتر که به واسطه



باورها، هنجارها و رسوم اسلامی شکل گرفته است؛ همان‌ها که از زمان تأسیس دولت اسلامی [به تدریج] توسعه یافته‌اند. «کتاب» وحیانی اهمیت فراوانی یافت، زیرا برنامه ادغام و یکپارچه‌سازی تمامی هنجارها، باورها و رسوم ویژه هر گروه اجتماعی را فراهم می‌کرد. این بدین معناست که خیال‌خانه اجتماعی از تعامل لایه‌های گوناگون سنت‌ها پدید آمده است، از این رو، از دیدگاه مردم‌شناختی درست نیست جوامع کتاب مقدس را چنان توصیف کنیم که گویی صرفاً «کتاب» که به مثابه قانون اساسی آن‌ها به کار رفته، آن جوامع را پدید آورده است. «کتاب» وحیانی تا حدودی بر همه فعالیت‌های فرهنگی و نهادهای سیاسی تأثیر داشت و تمدنی مبتنی بر فرهنگ مکتوب پدید آورد که در برابر تمدن شفاهی قرار داشت یا از آن متمایز بود.

بنابراین کلید [فهم] جوامع کتاب مقدس جدلی عمیق است که میان دو نیروی کاملاً رقابتی شکل گرفته و در همه جا بسط یافته است: از یک سو، حکومتی قرار دارد که از پدیده «کتاب» در دو بُعد آن بهره می‌برد: پیام متعالی، الهی و هستی‌شناسانه و همچنین آثار و فرهنگ مکتوب برآمده از آن. این پیام شامل فرهنگی رسمی است که تحت نظارت ایدئولوژیک دولت تولید و استفاده می‌شود؛ به عبارت دقیق‌تر، دین ارتدوکس توسط فقیه-متکلمان تعریف و اعمال می‌شود. از سویی دیگر، گروه‌های پراکنده و مقاوم نیز وجود دارند که از فرهنگ شفاهی و غیررسمی بهره می‌برند و باورهای غیرارتدوکسی (که بدعت نامیده می‌شود و علما [و فقیهان] رسمی آن‌ها را محکوم می‌کنند) را زنده نگه می‌دارند. کشمکش میان کلیسای اصلاح‌شده و کلیسای کاتولیک در قرن شانزدهم نمونه بارز این رقابت است. در اسلام نیز نمونه‌های فراوانی در تاریخ وجود دارد؛ از نخستین قرن تا جنبش‌های احیاگر معاصر. گروه‌های پراکنده‌ای که فرهنگ‌ها و سنت‌های شفاهی را زنده نگه می‌داشتند و به باورهای کهن زیر نام اسلام پای‌بند بودند، در برابر ادغام در دولت اسلامی مقاومت کردند. به همین دلیل، علمای قدیم و معاصر به کرات «خرافات» و «بدعت‌ها»ی این گروه‌ها را محکوم می‌کردند، تا زمانی‌که با هنجارهای جوامع کتاب مقدس مخالفت می‌ورزیدند.

این نمونه فراتر از یک جهان‌بینی صرفاً متفکرانه است؛ الگویی فعال در کنش تاریخی بوده و هست و خواهد بود که با آن جوامع کتاب مقدس ساختار و سرنوشت خود را پدید آوردند [و حفظ کردند]. ادیان از هر نظریه علمی برترند، زیرا آن‌ها راه‌حل‌های خیالی را برای مسائل پایدار زندگی انسان ارائه می‌دهند و خیال‌خانه اجتماعی را با باورها، توضیحات اسطوره‌ای و آیین‌ها بسیج می‌کنند.<sup>۱۳</sup>



## راهبردی برای ساختارشکنی

تا اینجا، عناصر و نیروهای مؤثر در جوامع کتاب مقدس را معرفی کردیم. اما برای تفکر به شیوه‌ای نو درباره تضاد میان جوامع کتاب مقدس و جوامع سکولار این کافی نیست. تفکر درباره این تضاد، به معنای اندیشیدن از چشم‌اندازی جدید نسبت به سرنوشت بشر است که دو نتیجه مهم تاریخی در بردارد. جوامع کتاب مقدس و جوامع سکولار، محدودیت‌های فکری و شکست‌های تجربی الگوهای خود برای عمل تاریخی را آشکار کرده‌اند.

اندیشیدن درباره وضعیت تاریخی جدید ما، کاری مثبت تلقی می‌شود. هدف ما نفی تلاش‌های پیشین در رهایی وجود انسان نیست، بلکه ارائه پاسخ‌های مناسب به پرسش‌های جاری و ضروری است. به همین دلیل است که ترجیح می‌دهیم درباره یک راهبرد برای ساختارشکنی سخن بگوییم. لازم است خیال‌خانه اجتماعی را که قرن‌ها توسط پدیده «کتاب» و نیروهای سکولارکننده تمدن مادی<sup>۱۴</sup> که از قرن هفدهم به بعد شکل گرفته است، ساختارشکنی کنیم.

از یک خیال‌خانه اجتماعی سخن می‌گوییم، زیرا سکولاریزاسیون تمام عناصر، اصول و فرضیه‌های سازمان‌دهنده خیال‌خانه اجتماعی در جوامع کتاب مقدس را از هیچ جامعه‌ای به‌طور کامل حذف نکرده است.

می‌دانم که این موضوع در میان مورخان جنجال‌برانگیز است. کارل لویت در کتاب معنا در تاریخ: مبانی الهیاتی فلسفه تاریخ<sup>۱۵</sup> نشان داده است که ایده‌های به‌اصطلاح مدرن تنها بازسازی و تعبیر مجدد سکولاریزه‌شده ایده‌های مسیحی قرون وسطايند. همین اواخر، رژی دوبره<sup>۱۶</sup> نیز بر منشأ مسیحی آرمان‌شهر سوسیالیستی معاصر تأکید کرده است.

هانس بلومبرگ کوشید تا این دیدگاه‌ها را در رساله دکتری خود<sup>۱۷</sup> رد کند. او نشان داد که مدرنیته جایگزینی برای مفاهیم مسیحی قرون وسطاست. به‌گفته او، ایده مدرن پیشرفت و توسعه است، نه ایده‌های مربوط به موعود آخرالزمان. ویژگی‌های عصر مدرن عبارتند از: پیشرفت علمی بلندمدت هدایت‌شده با روش‌ها و آزمایش‌های کثرت‌گرایانه، استمرار مشکلات به جای ارائه راه‌حل‌ها و تاریخ به‌مثابه یک فرآیند مثبت و کامل که از خدای متعال جداست. بنابراین، آیا باید تعریف سکولاریزاسیون را پذیرفت؛ یعنی فرآیندی بلندمدت که در آن قیود دینی، نگرش‌ها نسبت به تعالی، امید به زندگی پس از مرگ، مناسک دینی، شیوه‌های تثبیت‌شده سخن، ساختار



ویژه خیال‌خانه فردی، تولید و استفاده عقل و خیال به دغدغه‌ای شخصی تبدیل شده و از زندگی عمومی جدا می‌شوند؟ می‌توان به این فهرست پیروزی عمل‌گرایی را نیز افزود، که فعالیت را بر تفکر، اعتبارسنجی را بر حقیقت، روش را بر نظام، منطق را بر بلاغت، آینده را بر گذشته و شدن را بر بودن برتری می‌دهد.

در راستای این خط فکری، سکولاریزاسیون معمولاً به یکی از اشکال زیر معرفی می‌شود: فروپاشی توانایی پیشین برای دریافت الهام و هدایت الهی؛ برنامه‌ای فرهنگی و سیاسی برای رهایی از تفکر الهیاتی و سلطه نهاد دین؛ تسلط بر طبیعت به منظور گسترش قدرت‌های انسان؛ یا جایگزینی یک نظام آموزش عمومی به جای نظام خصوصی. این فرآیند در فرانسه با عنوان لائسیسته شناخته می‌شود، که اغلب به منزله نگرشی ستیزه‌جویانه در برابر جهان‌بینی دینی تعبیر شده است. نمونه آن را می‌توان در سال‌های ۱۹۸۲ تا ۱۹۸۳ دید، زمانی که دولت سوسیالیست در پی «یکسان‌سازی» نظام آموزشی ملی بود.<sup>۱۸</sup>

صرف‌نظر از ارتباط این مشاهدات با فرآیند بلندمدت تغییر، که نخست در جوامع غربی آغاز شد و به تدریج به سایر نقاط جهان گسترش یافت، دو نکته حائز اهمیت است. نخست آن‌که، ارجاع به ادیان سنتی، به‌ویژه سه دین وحیانی، فراوان و حتی غالب است. دوم آن‌که، «ادیان» سکولار مانند فاشیسم، استالینسم و مائوئیسم، که ساخته جوامع معاصرند، از طریق به اصطلاح ارزش‌ها، هنجارها، اهداف، باورها و بازنمایی‌های خود بر خیال‌خانه اجتماعی اثر می‌گذارند. در نتیجه، سکولاریسم به عنوان تغییر روش‌ها، سبک‌ها، رویه‌ها و قالب‌های بیان در هستی انسان ظاهر می‌شود؛ اما این تغییر بر عامل بنیادینی که از طریق فرآیندهای وجودی و تاریخی، شرایط انسان را می‌سازد و سامان می‌دهد، تأثیری ندارد.

چگونه می‌توان تصویری روشن از این نیرو به دست آورد و آن را توصیف کرد؟ ادیان این نیرو را بسیج کرده، شکل داده، و با بهره‌گیری از نظام‌های فرهنگی مختلف، افسانه‌ها، شعایر، اعتقادات و نهادها، آن را صورت‌بندی کرده‌اند. ایدئولوژی‌های مدرن نیز همین کار را انجام می‌دهند، با این تفاوت که از زبان‌های سکولار شده و سازمان‌های جمعی بهره می‌برند. واقعیت متحدکننده همه این ساختارهای دینی و ایدئولوژیک چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، باید از تقابل رایج میان [دوگانه] تعالیم «درست» دینی و مفاهیم «نادرست» سکولار اجتناب کنیم. چنانچه همه ساختارهای فرهنگی آشکار در جوامع مختلف را به‌طور روش‌مند بازسازی و تحلیل



کنیم، قادر خواهیم بود واقعیت را بهتر کشف کنیم. با بازگشت به جوامع کتاب‌محور می‌توان سازوکار پیچیده و مشترکی را نشان دهیم که مارسل گوشه<sup>۱۹</sup> آن را «دین معنا» می‌نامد.

تمام جوامع شناخته‌شده بر مبنای یک نظام و سلسله‌ای از ارزش‌ها و قدرت‌ها ساخته شده‌اند که توسط یک قدرت سیاسی حفظ و اعمال می‌شود. اعضای جامعه بر مبنای چه شرایطی یک قدرت سیاسی را می‌پذیرند و از آن اطاعت می‌کنند؟

چگونه این قدرت مشروعیت می‌یابد؟ هیچ قدرت عملی را نمی‌توان مشروعیت بخشید مگر با مرجعیتی که هر فرد به‌طور خودجوش آن را درونی کرده و به‌عنوان مرجع نهایی حقیقت مطلق می‌پذیرد. در جوامع سنتی، اقتدار از آن رهبر کاریزماتیک است که قادر است واسطه معنایی شود که در امری ورای جهان یا فراطبیعی وجود دارد؛ معنایی که در اختیار یک خدا (یا خدایان) است و این رهبر آن معنا را به روش‌های مختلف به انسان‌ها منتقل می‌کند. بدین ترتیب، این فرآیند موجب ایجاد احساس دین در وجدان هر فرد شده و در نتیجه پای‌بندی به تمامی احکام رهبر را به دنبال دارد.

مثال اسلام نمونه‌ای روشن از این سازوکار کلی ارائه می‌دهد. این سازوکار هم‌زمان جنبه‌های روان‌شناختی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دارد. گروهی بسیار کوچک از مؤمنان، دنباله‌رو محمد بودند؛ او رهبری فره‌مند بود که با الگوی شناخته‌شده پیامبران و فرستادگان خدا در تاریخ نجات مشترک با «اهل کتاب» مرتبط بود. محمد با حمایت و الهام خداوند، توانست از طریق دو ابتکار هم‌زمان و متقابل، رابطه‌ای جدید با الوهیت ایجاد کند، همان‌طور که همه رهبران فره‌مند با سطوح مختلف موفقیت و نوآوری این کار را انجام می‌دهند. او حقیقت مطلق را در قالبی غیرمعمول از زبان عربی اعلام کرد و گروه [بسیار کوچک مؤمنان] را در تجربه‌های متوالی و ملموس تغییرات اجتماعی، سیاسی و نهادی مشارکت داد. وحی به زبانی والا، نمادین و متعالی به زندگی روزمره گروهی منتقل شد که هویت و خیال‌خانه‌شان از گروه‌های متخاصم و مسلمان‌نشده (به نام مشرکان، منافقان، دشمنان خدا، گمراهان و بادیه‌نشینان) متمایز بود. در قرآن می‌توان روند شکل‌گیری یک خیال‌خانه اجتماعی-فرهنگی جمعی جدید را دنبال کرد که توسط نظام‌های جدید دلالتی تغذیه می‌شد و محتوای آن اساساً تصویری انتزاعی از ذهنی خیال‌پرداز و آرمان‌گرا نبود، بلکه تبلور تاریخی رویدادهایی بود که در آن زمان توسط تمامی اعضای گروه تجربه می‌شد.



«دین معنا» بی که در چنین شرایطی پدید آمد، بیشترین محدودیت را بر افرادی وارد می‌کند که خود بازیگران سرنوشت خویش‌اند. ارتباط با منبع مرجعیت از اطاعت از قدرت سیاسی که به نام آن اعمال می‌شود، جدا نیست. اما در همین مرحله نخست ایجاد و درونی‌سازی «دین معنا»، باید به یک فرآیند ساختاری توجه ویژه داشته باشیم که هنوز مورخان و انسان‌شناسان آن را ساختارشکنی نکرده‌اند.

زمانی که تاریخ این بیست سال (۶۱۲-۶۳۲)، دوره‌ای که محمد جامعه‌ای نو ایجاد کرد، را می‌نویسیم، به رویدادهای اصلی به سبک روایی اشاره می‌کنیم. ما از اشاره به استفاده‌ای که نسل‌های بعدی مؤمنان از این رویدادها کردند غفلت می‌کنیم. به عبارت دیگر، چگونه «دین معنا» در طول تاریخ بر خیال‌خانه جمعی تأثیر می‌گذارد تا سرنوشت عینی هر گروه در هر جامعه را شکل دهد؟ در حقیقت، دو مسیر کلی در نوشتن تاریخ جوامعی وجود دارد که تحت سیطره یک «دین معنا»ی اولیه‌اند و این دین در عصر آغازین برجا مانده است. نخستین مسیر فهرست‌کردن، توصیف و تبیین تمام وقایع و واقعیت‌های مهمی است که در هر دوره رخ داده‌اند، مسیر دوم تحلیل معرف‌های ذهنی این وقایع، واقعیت‌ها و کنش‌هایی است که خیال‌خانه جمعی را شکل می‌دهد و آن را به نیروی محرک تاریخ تبدیل می‌کند. این مطالعه درباره بحث‌های روان‌شناختی تاریخ نسبت به روایت اثبات‌گرایانه از تاریخ «عینی» گویاتر است. نشان می‌دهد که توان‌مندی خیال در خلق شخصیت‌ها و الگوهای معنایی نمادین از وقایع و افراد کاملاً معمولی در مرحله نخست و سپس تبدیل این نمادها به بازنمایی‌هایی جمعی که خیال‌خانه اجتماعی را شکل می‌دهند، تا چه حد بالاست.

بنابراین، شخصیت‌های ایده‌آل‌شده محمد، علی، حسین و دیگر امامان برای روشن‌ساختن و مشروعیت‌بخشیدن به روند تحولات تاریخی جامعه ساخته شده‌اند. زندگی‌نامه محمد و علی، همان‌طور که در سنت‌های سنی و شیعه تثبیت شده‌اند، نمونه‌ای شاخص از همان خیال‌خانه اجتماعی‌اند که تحت تأثیر دیدگاه اسطوره‌ای بسیار پرداخته‌ای قرار دارد که قرآن ارائه می‌دهد. تمام گفتمان قرآنی در واقع اعتلای کامل تاریخ عینی است که گروه کوچکی از «مؤمنان» در مکه و مدینه پدید آوردند.

نکته‌ای که می‌خواهم در اینجا به آن اشاره کنم این است که تاکنون مورخان اسلام، مسئله خیال‌خانه را به عنوان یک حوزه تاریخی مهم بررسی نکرده‌اند. من این مفهوم را چندین بار ذکر



کرده‌ام، زیرا وقتی می‌خواهیم وقایع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را به ریشه‌ها و تأثیرات روان‌شناختی آن‌ها مرتبط کنیم، نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد. تاریخ روایی نشان می‌دهد که همه وقایع را می‌توان بر اساس یک نظام معرفتی «عقلانی» درک کرد. هیچ مورخی این پرسش را مطرح نمی‌کند: چگونه تاریخ نجات، همان‌گونه که در متون مقدس - تورات، انجیل و قرآن - ارائه شده و فرد و خیال‌خانه جمعی آن را دریافت و یکپارچه کرده و به‌کار برده‌اند، عقلانی می‌شود؟ کل متون برآمده از متون مقدس را نمی‌توان تفسیر کرد مگر با در نظر گرفتن بازنمایی‌های نجات که در رفتارها و فعالیت‌های فکری تمام مؤمنان تداوم یافته‌اند، به‌گونه‌ای که تمام تاریخ پدیدآمده در جوامع کتاب مقدس به واسطه خیال‌خانه نجات مشروعیت می‌یابد و پذیرفته می‌شود، نه به واسطه هر ساختار «عقلانی». نظام‌های کلامی و فقهی که از جانب به اصطلاح «عقل» تدوین شده‌اند، با خیال‌خانه نجات نیز مرتبط‌اند.

چنانچه بپذیریم که باید حوزه‌ای پژوهشی درباره خیال‌خانه اجتماعی و ساختارهای انسان‌شناختی این خیال‌خانه بگشاییم، نوشتن و درک آنچه به اصطلاح تاریخ «اسلامی» نامیده می‌شود، به‌کلی دگرگون خواهد شد؛ زیرا می‌توان این خیال‌خانه را، برای مثال، از خلال *احیاء علوم الدین* غزالی، آثار تفسیری قرآن، و گفتمان کنونی جنبش‌های اسلام‌گرا توصیف کرد.<sup>۲۰</sup>

## وحی و تاریخ

برنامه ساختارشکنی به مواجهه تعیین‌کننده‌ نهایی در جوامع کتاب مقدس می‌انجامد. زمانی‌که عملکرد خیال‌خانه اجتماعی را در مقام سازنده تاریخ یک گروه کشف می‌کنیم، نمی‌توانیم نظریه وحی را آن‌گونه که پیش‌تر تبیین شده، یا به عبارت دقیق‌تر، آن‌گونه که تصاویری به واسطه پدیده پیچیده وساطت پیامبران ایجاد شده حفظ کنیم.

قرآن تأکید می‌ورزد که انسان باید گوش کند، آگاه باشد، تفکر کند، درک کند، بفهمد، و تعمق کند. تمامی این افعال به فعالیت‌های فکری اشاره دارند که به نوعی عقلایی‌کردن براساس الگوهای وجودی منجر می‌شود که با تاریخ نجات ظهور می‌یابد. تفکر قرون وسطا از یک مفهوم عقلانیت بنیادی، اصولی و تغییرناپذیر که به واسطه خرد الهی تضمین شده، نشأت گرفت. برعکس، دانش مدرن بر مبنای مفهوم فضای تاریخی-اجتماعی است که دائم از طریق فعالیت‌های بازیگران اجتماعی ساخته و ساختارشکنی می‌شود. هر گروه می‌کوشد تا برتری‌اش

را بر دیگران تحمیل کند، نه تنها از طریق قدرت سیاسی (کنترل دولت)، بلکه از طریق نظامی فرهنگی که به مثابه نظامی جهانی معرفی می‌شود. از این منظر، قرآن بیانگر فرآیندی تاریخی است که گروه کوچکی از مؤمنان را به قدرت رساند. این فرآیند اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و روان‌شناختی است. از طریق آن، قرآنی که به عنوان وحی عرضه شده و به معنای دقیق کلمه فرد و گروهی آن را دریافت کردند، دائم در یک فضای متغیر تاریخی-اجتماعی بازتولید، بازنویسی، بازخوانی و بازگویی می‌شود.

تاریخ مظهر واقعی وحی است؛ آن‌گونه که علنا آن را تفسیر می‌کنند و در اذهان جمعی باقی می‌ماند. وحی امکان اعطای مشروعیتی «متعالی» به نظم اجتماعی و فرآیند تاریخی مورد قبول آن گروه را حفظ می‌کند. اما این امکان تا زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که یک عقلانیت جدید و موجه‌تر مرتبط با سازمانی متفاوت از فضای تاریخی-اجتماعی جایگزین نظام شناختی مبتنی بر خیال‌خانه اجتماعی نشده باشد. این یکی از دلایل اختلاف مشهور میان فلاسفه و متکلمان (یا فقها) است.

کشمکش میان اندیشیدنیِ موروثی و آن‌چه هنوز اندیشیده نشده، از زمان رواج گسترده مدرنیته فکری در جوامع اسلامی شدت یافته است؛ اما همان‌گونه که دیده‌ایم، همین کشمکش میان الگوهای دانش و کنش در جوامع غربی از قرن شانزدهم آغاز شد. نتیجه آن وارونه‌شدن اولویت‌هایی بوده است که وحی آن‌ها را تعیین کرده بود. زندگی و تفکر اقتصادی تا پیروزی نظام تولید و مبادله سرمایه‌داری تابع اصول اخلاقی-دینی بود؛ این نظام سرمایه‌داری مبادلات نمادین اعمال‌شده در جوامع سنتی را با قانون سود جایگزین کرد.

در چارچوب این نظام ارزشی جدید، تفکر اخلاقی در مقایسه با مقررات فنی بازار و کنترل مؤثر نیروهای تولیدی اهمیت کمتری دارد. دموکراسی سرچشمه اقتدار را به رضایتی محدود می‌کند که در شرایط گوناگون از سوی گروه‌های متنوع حرفه‌ای یا سیاسی ابراز می‌شود. در این چارچوب، دیگر هیچ ارجاعی به خاستگاه متعالی اقتدار وجود ندارد. از این رو، مسئله وحی حذف می‌شود؛ این مسئله نه به لحاظ فکری قابل حل است و نه در چارچوب عقلانیت عمل‌گرایانه‌ای که در اندیشه به اصطلاح مدرن حاکم است، به عنوان حقیقتی باورپذیر حفظ می‌شود. تمام روابط بر پایه قدرت هر ملت، گروه و فرد شکل می‌گیرند؛ و اصول اخلاقی مبتنی بر بینش‌های متافیزیکی و دینی جاذبه خود را از دست می‌دهند. این بدین معنا نیست که ما مجبوریم به حقیقت «وحيانی»



مطابق تفکر اصلاحی به عقب برگردیم. بر یک مشکل اساسی عصر خودمان تأکید می‌کنم: گسست میان اخلاق و مادی‌گرایی. در عین حال، دانش «علمی» خیال‌خانه اجتماعی را نه بیشتر کنترل می‌کند و نه به روشی بهتر به کار می‌گیرد. بلکه این خیال‌خانه بیش از همیشه از جانب افراد متعصبی تجهیز می‌شود که از رسانه‌های جمعی مدرن برای اشاعه شعارهای برگرفته از ایدئولوژی‌های دینی (در جوامع اسلامی)، سکولار یا ترکیبی از هر دو (در رژیم‌های به اصطلاح سوسیالیست) بهره می‌برند.

با جمع‌بندی تحلیل‌ها و مشاهدات فوق، می‌توان بر نکات زیر تأکید کرد:

۱. فضای سکولار و اثبات‌گرای دانش علمی، فعالیت‌های فناوری، تمدن مادی، اخلاق فردی عمل‌گرایانه و قوانین، جایگزین فضای تاریخی-اجتماعی‌ای می‌شود که ادیان در آن شکل گرفتند، کارکرد یافتند و فرهنگ‌ها و حساسیت‌های جمعی را ساختند.

۲. دانش علمی به رشته‌های جداگانه، فنی و بسیار تخصصی تقسیم می‌شود. برعکس، ادیان نظام‌های جهانی، یکپارچه و وحدت‌بخش از باورها و ناباورها، شناخت و عمل فراهم کرده‌اند و راه‌حلی برای عمل‌گرایانه برای مسائل بنیادین سرنوشت انسان - زندگی، مرگ، عشق، عدالت، امید، حقیقت، جاودانگی، تعالی و وجود مطلق - عرضه داشته‌اند. دل‌تنگی برای چشم‌اندازی یکپارچه، ظهور دوباره دین را تبیین می‌کند.

۳. دانش علمی اثبات‌گرا عملکردهای دینی را در جامعه بی‌اعتبار کرده یا از میان برده است، بدون اینکه جایگزین رضایت‌بخشی برای دین به مثابه نماد وجود انسان و منبع ارزش‌های اخلاقی یکپارچه‌کننده برای گروه ارائه دهد. این مسئله در جوامع غربی تحت عنوان سکولاریسم، لیبرالیسم و سوسیالیسم رخ داد.

۴. تفکر کنونی هنوز جنبه مثبت سکولاریسم را به عنوان روشی فرهنگی و فکری برای غلبه بر اختلافات متعصبانه که به واسطه کاربرد خشک و خرافی دین تحمیل شده‌اند، به رسمیت نمی‌شناسد. در عین حال، نقش خاص دین به منزله منبع نمادها در هستی انسان نیز ناشناخته باقی مانده است.

۵. اسلام نسبت به مسیحیت برای مواجهه با چالش سکولاریسم، مدرنیته فکری و تمدن فناورانه آمادگی بیشتری ندارد. پدیده موسوم به احیاء دینی جنبش سکولار قدرتمندی است که با گفتمانی دینی، مناسک و رفتار جمعی مستتر شده است؛ اما این نوع سکولاریزاسیون فاقد



پشتوانه فکری لازم برای حفظ روش متافیزیکی فکری و جست‌وجوی هماهنگی اخلاقی در رفتار انسان است. تفکر الهیاتی و اخلاقی در اندیشه اسلامی عصر حاضر در قالب ایدئولوژی‌های بخش (سیاسی و اقتصادی) دوباره ظاهر شده است. توجه فکری اندکی به مسائل واقعی دین وجود دارد، مانند آگاهی از گناه، نگاه به آخرت، یا وحی به عنوان سکوی پرتاب برای تفکر افسانه‌ای یا نمادین.

۶. مفهومی که می‌تواند برای جوامع کتاب مقدس مفید باشد تا یک انسان‌گرایی نوین بسازد که در آن ادیان به منزله فرهنگ‌ها و نه آموزه‌های دگماتیک برای گروه‌های اعتقادی (یا طوائف، مانند لبنان و ایرلند) ادغام شوند، هم در الهیات و هم در مطالعه ادیان بر مبنای علوم اجتماعی جدی گرفته نمی‌شود. اما امید است که نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی بتوانند امکان خوانش متون دینی را به شیوه‌ای نو، همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، به وجود آورند.

۷. امروزه مطالعه اسلام به‌ویژه از موانع ایدئولوژیکی‌ای رنج می‌برد که از قرن نوزدهم پدید آمده‌اند؛ موانعی همچون فروپاشی سنت فکری اسلامی که از قرن نخست تا قرن پنجم هجری تکوین یافته بود، فشار اقتصادی غرب، گرایش عمومی به عقل‌گرایی اثبات‌گرایانه و تمدن مادی، تأثیر نیرومند تحولات جمعیتی از اواخر دهه پنجاه، و ضرورت ساخت یک دولت مدرن و یکپارچه‌سازی ملت. ۸. اقتصاددانان نظام جهانی بر تضاد میان مرکز و پیرامون تأکید می‌کنند. علاوه بر آن، در تحول فکری نیز باید به سلطه فزاینده الگوهای اندیشه غربی توجه کنیم؛ الگوهایی که در خود جوامع غربی نیز آن‌گونه که باید نقد، کنترل یا مهار نشده‌اند. اسلام، که دارای سنتی فرهنگی و غنی است، در فضایی عمومی از آشفتگی معنایی با مسائل اساسی روبه‌روست؛ از این رو، اندیشه ما باید متوجه خطراتی باشد که از این تهدید ناشی می‌شود.

۹. نباید فراموش کنیم که انسان زمانی می‌پذیرد فرمان‌بردار باشد، خود را وقف کند و زندگی‌اش را متعهد سازد، که احساس کند «دین معنا»یی به موجودی طبیعی یا ماوراءطبیعی دارد. این شاید مشروعیت نهایی دولت باشد؛ دولتی که به منزله قدرتی پذیرفته‌شده و مورد اطاعت از سوی یک گروه، جامعه یا ملت درک می‌شود. بحران معنا از آن‌جا آغاز شد که هر فرد، خود را منبع همه معنا یا معنای حقیقی دانست؛ در این حالت، دیگر هیچ مرجع متعالی وجود ندارد. در نتیجه، روابط قدرت جایگزین روابط مبادله نمادین معنا می‌شوند. ما این «دین معنا» را به چه کسی مدیونیم؟



وظیفه ماست که به این پرسش پاسخ دهیم، پس از آن که انسان به دست ابتکار، کشفیات، عملکردها و خطاهای خود خویشتن را دگرگون ساخته است. به نظر می رسد پاسخ فرضی و احتمالی باشد و هر چه بیشتر به پژوهش های تجربی وابسته شود تا به هدایت الهی ای که ادیان سنتی ارائه می دهند. من از نبرد آزادی بخش الجزایر آموختم که تمام جنبش های انقلابی نیاز دارند با مبارزه ای برای معنا پشتیبانی شوند، و دریافتم که چگونه معنا توسط نیروهایی که وقف تسخیر قدرت اند، دست کاری می شود. تعارض میان معنا و قدرت همواره وجود داشته، دارد و خواهد داشت؛ وضعیتی که به واسطه آن انسان می کوشد به مثابه موجودی متفکر ظهور یابد.

در پرتو کامل این تجربه، بار دیگر این پرسش مطرح می شود: آیا باید بر اساس گفتمان و حیانی دانش را اسلامی کنیم، یا باید اسلام را در چارچوب جست و جویی جهانی برای معنا در نظر بگیریم؟ همچنان راه های بسیاری پیش روی ماست. بیایید آن ها را با اطمینان، امید و روشنی بررسی کنیم.

#### یادداشت ها

\* متن حاضر ترجمه ای است از:

Arkoun, M. (1997). *Rethinking Islam Today*. In A. Nanji (Ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change* (pp. 220-254). Berlin, Boston: De Gruyter.

1. "Logocentrisme et verite religieuse selon Abu al-Hasan al-Amiri", in *Essais sur la pensee islamique*, Maisonneuve-Larose, third edition, 1984.

۲. بنگرید به:

Marc Auge, *Le Genie du paganisme*, Paris: Gallimard, 1982.

3. *L'Islam hier, demain*, Paris: Buchet-Chastel, second edition, 1982.

۴. ترجیح می دهم از واژه فرانسوی برای این مفهوم مهم استفاده کنم، چون هیچ معادل دقیقی در انگلیسی ندارد. بنگرید به:

C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil, 1977.

۵. بنگرید به: *تاریخیه الفكر العربی الاسلامی*، دار الإنماء العربی، بیروت ۱۹۸۵.

۶. ابن مسکویه این کار را قبلاً در آثار فلسفی و تاریخ نگارانه انجام داده است. بنگرید به این اثر من:

*Humanisme arabe au IV<sup>e</sup>/ X<sup>e</sup> siecle*, 2nd. Edition, Paris: Vrin, 1982.

۷. بنگرید به مقاله های من در:

*Critique de la Raison Islamique*, Paris, Maissonneuve et Larose, 1984; and *L'Islam, morale et politique*, Paris: Desclee De Brouwer, 1986.

۸. بنگرید به:



George Makdisi, *Ibn Aqil et la resurgence de l' Islam traditionalite au XI<sup>eme</sup> siecle*, Damascus, 1963.

۹. اعطاشده و دریافت شده از اصطلاحات فنی در زبان شناسی و تحلیل ادبی است. اسلام در ساختار دستوری گفتمان قرآنی «اعطاشده» است، و با خودآگاهی روان شناختی ای که این گفتمان به وجود آورده و انجام مناسک که آن گفتمان تعیین می کند به معنای دقیق کلمه «دریافت شده» است. برای شرح کامل تر این رویکرد، بنگرید به مقاله من:

*The Concept of Revelation: From Ahl al- Kitab to the Societies of the Book*, The Claremont Graduate School, California, 1987.

۱۰. رویکرد مقایسه ای لویی گارده و جرج قنواتی در مقدمه ای بر الهیات اسلامی شان متأثر از فرض های الهیات تومیستی است. ویلفرد کنتول اسمیت تلاش کرده است تا زمینه ای را از جمله موضوع اسلام آغاز کند. بنگرید به:

Hans Kung, J. Van Ess, H. Von Stietenbron, H. Becher, *Le Christianisme et les religions du monde, Islam, Hindouisme, Bouddhisme*, translated from German by Joseph Feisthauer, ed. Paris: Seuil, 1986. See also my article, "Islamic Studies: Methodologies", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 2, pp. 332-340.

۱۱. بنگرید به:

Geo Widengren, his *Muhammad, The Apostle of God and the Heavenly Book*, Uppsala, 1955.

12. Ibn Batta, French translation by H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damascus, 1958.

۱۳. برای توضیحات بیشتر بنگرید به این کتاب من:

*Lectures du Coran, op. cit.*

۱۴. از این اصطلاح بر طبق تعریف تاریخی آن از جانب فرنان برودل، مورخ فرانسوی، بهره برده ام.

15. Karl Lowith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1949.

16. Regis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.

17. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge: The MIT Press, 1983.

۱۸. بنگرید به:

Guy Gautier, *La laicite en miroir*, Paris: Grasset, 1985.

19. Marcel Gauchet, *Le desenchantement du monde*, Paris: Gallimard, 1985.

20. "L'Islam dans l'histoire", in *Maghreb-Mashreq* 1985, no. 102.