

امتناع گفتگو به مثابه وضعیت

علی امیری*

چکیده

در این مقاله «امتناع گفتگو» به عنوان یک وضعیت و نشانه دوران معاصر جهان اسلام، مورد توجه قرار گرفته است. نویسنده معتقد است که امکان گفتگو و گشوده بودن افق فهم، شاخص اصلی کامیابی و ناکامی یک تمدن است. تمدن اسلامی از این حیث وضعیتی یکسانی ندارد. در گذشته گفتگو ممکن بوده؛ ولی، در دوران معاصر، گفتگو در جهان اسلام به امر ممتنع مبدل شده است. این امکان و امتناع به بازبودن و بسته بودن افق فهم در گذشته و حال باز می‌گردد. در مقاله، شواهدی برای هردو مورد (امکان گفتگو در گذشته و امتناع آن در زمان حال) ارائه شده است. در پایان، نویسنده کوشیده است که دلایل امتناع گفتگو را به اجمال برشمارد.

کلمات کلیدی: تمدن اسلامی، اسلام معاصر، بنیادگرایی اسلامی، گفتگو، امتناع گفتگو.

در این نوشته به مسأله «گفتگو» و تبیین امتناع آن به عنوان یک وضعیت بنیادی در جهان اسلام معاصر می‌پردازیم. اگر به فعلیت رساندن امکان‌های فهم را شاخص اصلی کامیابی یک تمدن در نظر بگیریم، گفتگو، نشان گشوده بودن افق فهم در آن تمدن است. بدین سان امکان یا امتناع گفتگو معیاری برای سنجش و ارزیابی وضعیت یک تمدن، گشوده بودن افق فهم و بشارت

* نویسنده، پژوهشگر و استاد دانشگاه ابن سینا.

امکان تفاهم و همدلی در آن تمدن است. این امکان تفاهم یا گفتگو، چنانکه گادامر به درستی توضیح داده است، در نسبت با سه طرف تحقق پیدا می‌کند و خود را نشان می‌دهد.^۱ نخست گفتگو با «متن» است که در یک افق دیگری تدوین شده است و شخص گفتگوکننده می‌کوشد که با تقرب به افق متن و در واقع خلق یک افق مشترک، متن را به سخن در آورد و احیاناً پاسخ پرسش‌های زمانه خود را از آن بشنود. البته، واضح است که به سخن در آوردن متن، غیر از سخن خود را به زبان متن گفتن است. دوم، گفتگو با «سنت» است که خود متنی است گسترده‌تر و پیچیده‌تر. فی‌المثل سنت اسلامی را اگر به عنوان یک متن در نظر بگیریم، مجموعه متون و آثار و کتاب‌ها را باید اوراق آن بدانیم. بدیهی است که گفتگو با چنین مجموعه پیچیده آسان نیست، اما گفتگو با سنت در قدم نخست به این معنا است که تمامی امکان‌های سنت نخست در سپهر اندیشه شخص گفتگوکننده فعلیت پیدا کند و در اثر این فعلیت و فعال شدن اندام‌های آن، و در واقع جان‌گرفتن آن، شخص می‌تواند پیام خود را به طرف منتقل کند. بدیهی است که مانند مورد نخست، به سخن در آوردن سنت غیر از سخن خود را از دهان سنت گفتن است. سوم، گفتگو با شخص است. درست است که شخصی منفک و منتزع از سنت و تاریخ وجود ندارد، اما تجربه اشخاص در نمایندگی از سنت و شکل‌دهی به سنت بسیار متفاوت است و بسته به این‌که شخص چه نقشی را در درون سنت خود ایفا کرده است، گفتگو با اشخاص اهمیت و سمت‌وسوی خاص پیدا می‌کند.

۱. تأکید گادامر بر این‌که میراث مکتوب تکه جدا شده‌ای از دنیای گذشته نیست، بلکه امر داده شده است، خود تأکیدی آشکاری است بر اهمیت نقش فهم و در نتیجه گفتگو با سنت. گادامر میان سنت شفاهی (Oral Tradition)، سنت کلامی (Verbal Tradition) و سنت مکتوب (Written Tradition) تفکیک قایل است و تجربه تفهم در هر یکی از سنت‌ها به نظر او متفاوت است. میانجی تمام این فهم‌ها زبان است و در زبان است که تفهم صورت می‌گیرد. بدین ترتیب او گفتگو را فراتر از برداشت متعارف آن، در قدم نخست، به گفتگوی انسان با سنت ارتقا می‌دهد. او در بخش سوم کتاب حقیقت و روش نوشته است: «این واقعیت واجد اهمیت هرمنوتیکی کامل است که سنت اساساً کلامی، وقتی که به شکل نوشتار درآمد روشن می‌شود. جدایی پذیری زبان از سخن گفتن، از این واقعیت که گفتار می‌تواند تبدیل به نوشتار شود به دست می‌آید. در فرم نوشتار است که تمام سنت با هر زمان حالی معاصر می‌شود. به علاوه نوشتن، در صورتی که آگاهی زمان حال امکان دسترسی آزاد به هر چیزی را داشته باشد که به صورت نوشتار فراداده شده است، درگیر نوعی همزیستی خاص میان گذشته و آینده است». ر. ک به:

Hans Georg Gadamer, truth and method, tr. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London, Sheed & Ward, 2001, p 390.

اما این نقش اساسی سنت مکتوب مطلقاً وابسته به این موضوع است که مفسر قبلاً به میانجی زبان با سنت وارد گفتگو شده و در این گفتگو واقعه فهم اتفاق افتاده باشد. گادامر، پیش از این مکرر خاطر نشان می‌کند که: «زبان یک میانجی کلی است که فهم در آن اتفاق می‌افتد. فهم در تفسیر اتفاق می‌افتد» یعنی مفسر به مدد زبان با سنت گفتگو می‌کند. ر. ک به: Gadamer, cit, op. 389

در آنچه که در ذیل می‌آید، ما به اجمال سه نکته را بررسی می‌کنیم. نخست این که گفتگو با تمام اشکال آن در گذشته تمدن اسلامی ممکن بوده است؛ دوم، در جهان اسلام معاصر گفتگو به امر ممتنع بدل شده است؛ سوم، چرا و به چه دلیل شرایط امتناع گفتگو بر جهان اسلام حاکم شده است و چطور می‌توان بار دیگر افق فهم را گشود و امکان تفاهم ایجاد کرد؟ از اول شروع می‌کنیم.

گذشته و امکان گفتگو

فردریک استار، مورخ معاصر آمریکایی، کتاب جالب خود را در مورد آسیای میانه و حوزه بلخ، به نام روشنگری گمشده، این گونه آغاز می‌کند: «در سال ۹۹۹ دو مرد جوان از فاصله حدود ۲۵۰ مایل دور از همدیگر، از ازبکستان و ترکمنستان کنونی، باب مکاتبه با یکدیگر را گشودند. آنان پیام‌های خود را به رسم رایج آن روزگار، از طریق کبوتر نامه‌رسان می‌فرستادند، اما نامه‌های ارسالی بسیار طولانی و سنگین بودند. مبادله نامه‌ها زمانی شروع شد که جوان بزرگسال‌تر که تنها بیست و هشت سال داشت، فهرست رشته‌ای از پرسش‌ها با موضوعات متعدد مربوط به علم و فلسفه را به دوست هیجده ساله خود ارسال کرد».^۱ منظور فردریک استار، از دو جوانی که باهم در باب موضوعات مختلف علمی و فلسفی گفتگو می‌کردند، ابوریحان بیرونی و ابن سینا است که در زمان این مکاتبه، اولی ۲۸ سال و دومی تنها ۱۸ سال^۲ داشت. عنوان «روشنگری گمشده» نیز بیش از هر امر دیگری بر امکان «گفتگو» در گذشته و زوال یا گم‌شدن آن در اکنون دلالت دارد. اگر تمدن به فعلیت رساندن امکان‌های فهم باشد، نه تنها شناخت انسان و جهان و نسبت این دو با یکدیگر، بلکه امکان تفاهم آدم‌ها با یکدیگر نیز تنها از رهگذر گفتگو در یک سپهر تمدنی، که ساختار اصلی یک تمدن را معین می‌کند، ممکن است. در تمدن اسلامی آنچه که به عنوان یک واقعیت مسلم تاریخی است، امکان گفتگو است که باب فهم و در نهایت، به طور نسبی باب تفاهم را در سپهر تمدنی اسلام می‌گشاید. مراسلات ابن سینای بلخی و ابوریحان بیرونی تنها نمونه‌های در دسترس نیست. اندکی پیش‌تر از آن دو، و نزدیک به همین ایام، ابوسعید

1. S. Fredrick Star, Lost enlightenment, Princeton university press, 2013, p 1.

سیرافی، نحوی و متکلم مسلمان، و متی بن یونس قنایی، منطق‌دان مسیحی نسطوری، در حضور ابن‌فرات وزیر المقتدر بالله و مشارکت گستردهٔ اصحاب فرهنگ و ادب شهر، در باب نسبت نحو و منطق در بغداد، در برابر یکدیگر به مناظره برخاستند. گزارشی از این مناظره را ابوحنیفان توحیدی در کتاب خود الامتاع والموانسه به دست داده است که هیجان‌انگیز و جذاب بوده است و گویی، واکنش‌هایی گوناگونی را در میان اهل فکر محافل فرهنگی بغداد برانگیخته بوده است. اندکی پیش‌تر از آن، ابوحاتم رازی، متکلم و داعی اسماعیلی، و محمدبن زکریا رازی، طبیب و شیمیدان معروف، در شهر ری گفتگوهای طولانی در باب نبوت داشته‌اند که گزارش آن در کتاب «اعلام النبوة» همین ابوحاتم آمده است و دو طرف برغم تفاوت بسیار در مواضع، به شدت سعی می‌کنند موضع طرف مقابل را درک و او را با دلیل قانع سازند. در قرن پنجم غزالی کتاب تهافت الفلاسفه را نوشت و فکر فلسفی در اسلام به خصوص اندیشه‌های فارابی و ابن‌سینا را مورد حملهٔ شدید قرار داد. نیم‌قرن بعدتر از آن ابن‌رشد به دفع این حمله اقدام کرد و در کتاب تهافت‌التهافت، کوشید حملهٔ ابن «حجت اسلام» به فلسفه را قصاص کند و به آن پاسخ گوید. نمونه‌های مشابه و خرد و ریز دیگر هم وجود دارد و باب جدل و مناظرات به‌خصوص در مسایل دینی، میان گروه‌های مختلف کلامی، همواره داغ بوده است. تاریخ کلام اسلامی گواه است که مسایل چون توحید، نسبت ذات و صفات، حسن و قبح افعال، ماهیت سخن خدا (خلق قرآن) و امامت همواره موضوع مجادلات گسترده و پایدار بوده است.

این واقعیت‌های تاریخی را یک بار دیگر کنار هم قرار دهیم: ابوریحان و ابن‌سینا در بارهٔ فلسفه و فیزیک و به‌خصوص حرکت در طبیعیات ارسطویی مکاتبه دارند؛ سیرافی و متی در باب نسبت نحو و منطق سخن می‌گویند؛ موضوع بحث هر دو رازی نبوت است. دو تای اولی در بخارا و اورگنج قرار دارند، دو شخص بعدی در بغداد در حضور مقامات رسمی و وزیر خلیفه می‌باشند، و رازی‌ها (ابوحاتم و ابوبکر) در ری هستند. ابوحامد و ابوالولید (غزالی و ابن‌رشد) از بغداد و قرطبه با فاصله‌های مکانی و زمانی بسیار به مصاف هم برخاسته‌اند. این همه تنها یک چیز را اثبات می‌کند: امکان گفتگو در سپهر تمدنی اسلام.

اما، حتی در نمونه‌های مورد اشاره، جایگاه گفتگو به اندازه کافی تثبیت نشده است و عدول

از اخلاق گفتگو و تزلزل آن را به روشنی می‌توان نشان داد. اگر، فی‌المثل، مورد ابوحاتم رازی و زکریا رازی را با مورد غزالی و ابن‌رشد مقایسه کنیم، مشاهده خواهیم کرد که از اولی تا دومی دغدغه فهم متقابل آشکارا کم شده و گفتگو رنگ جدال و غلبه به خود گرفته است. همچنین اگر درس عبرتی را که فارابی از جدال سیرافی و متی گرفته و برابر گزارش‌ها «رسالة فی معانی‌العقل» و «کتاب‌الحروف» را در واکنش به آن مناظره نوشته است، با مورد ابن‌رشد مقایسه کنیم که در حاشیه حمله غزالی به موضع فارابی و ابن‌سینا کتاب «تهافت‌التهافت» را نوشت، آشکارا شاهد نوعی هبوط و زوال خواهیم بود. فارابی به شدت تلاش کرد تا موضع دو طرف گفتگو را درک کند و از نقطه‌نظر فلسفی پاسخی به تهاجم به منطق پیدا کند و بی آنکه از دو طرف نام ببرد، کوشیده است که منطق بحث را تنقیح کند. اما ابن‌رشد، چنانکه می‌دانیم، به دامی که غزالی بر سر راه او تعبیه کرده بود، گرفتار شد و در نتیجه بر خلاف انتظار، از درک منطق تهاجم غزالی، ناتوان ماند و به گونه دیگری به جدل با ابن‌سینا رانده شد. اما با این حال، تا زمانی که هبوط و انحطاط سراسر تمدن اسلامی را فرا نگرفته و خار رخوت و رکود بر تمامی ارکان آن نخلیده بود، بساط گفتگو یک‌سره برچیده نشد و باب تفاهم یک‌سره مسدود نگشت. گرچه جدل به عنوان منطق گفتگو جای کوشش‌های فلسفی به منظور درک متقابل را تا حدی زیادی اشغال کرد و حتی می‌توان گفت که در دوره فترتی که تمدن اسلامی دچار انحطاط درونی می‌شود تا دوره‌های متأخر که با بی‌رمقی و کم‌خونی بسیار با تمدن «عزب» مواجه می‌شود، برغم زوال عملی گفتگو، گفتگو به منزله یک افق ممکن در چشم‌انداز تمدن اسلامی حضور داشت. اما با ظهور اسلام‌گرایی سیاسی مدرن وضعیت بیش از پیش دگرگون می‌شود.

اسلام معاصر و امتناع گفتگو

با ظهور بنیادگرایی اسلامی، امر ممکن به امر محال تبدیل شد. منظور من از «بنیادگرایی اسلامی» همان اسلام‌گرایی سیاسی است؛ یعنی آن جریانی در تاریخ دوران متأخر اسلام که امر قدسی را به امر سیاسی تقلیل داده و برپایی حکومت اسلامی بر شالوده‌الگوهای نظام‌های سیاسی خلافتی یا سلطنتی کهن را سرلوحه اهداف خود قرار داده و به منظور تحقق آن هر نوع وسیله و

ابزاری را مجاز و از جمله به هر نوع خشونت‌ی دست می‌زند. بنیادگرایان، اقلیتی در جهان اسلام است، اما بنیادگرایی، صفت یا وضعیتی است که کم‌وبیش تمامی جهان اسلام را در بر می‌گیرد. وضعیت جدید جهان اسلام ویژگی‌های بسیار دارد، اما بی‌تردید یکی از جدی‌ترین ویژگی‌های آن «امتناع گفتگو» است. در ذیل نشان خواهیم داد که چگونه گفتگو که از لحاظ تاریخی چنانکه به اجمال دیدیم، می‌توان از آن به عنوان امر ممکن و امر واقع سخن گفت، اینک به ام‌ممتنع تبدیل شده است. اگرچه زوال خردگرایی و سیطرهٔ تدریجی جزمیت، که ویژگی اصلی سیر تاریخی تمدن اسلامی را تشکیل می‌دهد، نه تنها امکان تفاهم که ضرورت آن را مطلقاً میان برمی‌دارد، اما در مجال کنونی، امتناع گفتگو چونان برآیند «آوارگی خرد» در تمدن اسلامی هدف نوشتهٔ کنونی نیست. «امتناع گفتگو» یکی از چند، اما مهم‌ترین ویژگی استیلای بنیادگرایی افراطی است که قصد داریم آن را توضیح بدهیم.

مدعای اصلی این است که یکی از ویژگی وضعیت جاری جوامع اسلامی در حال حاضر امتناع گفتگو است. این وضعیت حاصل استیلای بنیادگرایی اسلامی است. بنیادگراها یک اقلیت در جهان اسلام است، اما بنیادگرایی وضعیتی است که خاص آنان نیست، بلکه فراگیر است. اکنون همه جهان اسلام را فراگرفته است. درست است که همهٔ مسلمانان بنیادگرا نیست، اما وضعیت حاکم بر جهان اسلام بنیادگرایانه است. امتناع گفتگو، به حیث نوعی ویژگی و مشخص وضعیت اکنون به مراتب بیشتر از وضعیت بنیادگرایان، به ویژگی عصر ما، در جهان اسلام بدل شده است. در اثر سیطرهٔ این وضعیت، تمام اقشار اجتماعی، حتی آن دسته متجددانی که دم از گفتگو و صلح و تفکر می‌زنند، نیز در شرایط امتناع گفتگو قرار دارند و اکنون طیف‌های مختلف در واحد فرهنگی و تمدنی اسلام، توان گفتگو با همدیگر و فهم زبان و پیام همدیگر را ندارند. این وضعیت، چنانکه گفتیم، تنها مختص به قشر خاص (مثلاً بنیادگرایان) نیست و همهٔ ما، از جمله متجددانی را که پیوسته از گفتگو دم می‌زنند، در بر می‌گیرد.

از متجددان شروع کنیم. منظور از تجددگرایان، قشری از روشنفکران مسلمانی است که خواهان نوسازی در نهادهای سیاسی و اقتصادی جهان اسلام است، اما الگوی نوسازی‌شان نه از جدال با نهادهای پوسیدهٔ جوامع‌شان به دست آورده‌اند، بلکه با تقلید از نهادهای پویا،

فعال جوامع غربی، در پی تحقق این اهدافند. در یک سدهٔ اخیر طیفی از روشنفکران مسلمان، به درجاتی، خواهان تجدید تجربهٔ سیاسی غرب در جامعه‌های شان بوده‌اند. این پروسه بر نوعی انتقال تجربه و جابجایی مبتنی است و بنابراین می‌توان آن را ذاتاً برنامهٔ فاقد گفتگو نامید. در ذات پروسهٔ روشنفکری اسلامی هیچ برنامهٔ گفتگویی وجود ندارد. آنان می‌خواهند تجربهٔ غرب را منتقل کنند، اما هیچ‌گونه جهد فکری برای امکان انتقال این تجربه از سوی آنان صورت نگرفته است. پیش‌فرض همهٔ این دست روشنفکران، امکان انتقال تجربهٔ غرب است و از این رو شرایط انتقال موضوع نااندیشیده در تفکر آنان است. این‌که هنوز در نسبت با غرب، «اندیشیده‌ها» و «نااندیشیده‌ها»ی ما معلوم نیست، خود نه تنها دلیل آشکاری است بر عدم وقوع هر نوع گفتگو با غرب، که دلیل امتناع این گفتگو نیز هست. روشنفکران اسلامی با میراث خود نیز گفتگو نمی‌توانند. آنان مولود وضعیت جدید جهان اسلام و برخورد این دنیا با فرهنگ غرب است و بنابراین موجودات برزخی‌اند که نه جایی در سنت دارند و نه نسبت استواری با مدرنیسم غربی. این‌جا به یک نمونه اشاره می‌کنیم که همزمان نشان برداشت روشنفکری از خودش و نیز برخورد آن با سنت تاریخی اسلامی است. نمونهٔ مورد مطالعهٔ کنونی ما، کتاب «سیره و اندیشه ابن‌رشد» نوشته محمدعابد الجابری است. می‌خواهم با بررسی این اثر، امتناع گفتگو در روشنفکری اسلامی معاصر را نشان دهم.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

سال ۱۹۹۸ را کشورهای عربی شمال آفریقا، سال ابن‌رشد نامیدند و به این مناسبت محافل و یادبودهای بسیاری در گرامی‌داشت از فیلسوف قرطبه صورت گرفت؛ از جمله تعداد رسایل و کتب از ابن‌رشد و در بارهٔ ابن‌رشد به نشر رسید. کتاب یادشدهٔ جابری نیز به همان مناسبت نشر شد. جابری در مقدمه خود، کتابش را ضمن گرامی‌داشت از ابن‌رشد، نوعی یادزهر در برابر «اسلام سیاسی» و «افراط‌گرایی دینی» نیز خوانده است: «حدود بیست سال پیش در مقدمه کتاب ما و میراث نوشتیم که «آنچه که از میراث فلسفی ما باقی می‌ماند، یعنی آنچه که ممکن است که در عصر کنونی با ما زندگی کند، ممکن نیست جز این‌که ابن‌رشدی باشد». آنچه را که امروز «اسلام سیاسی» و «افراط‌گرایی دینی» می‌خوانیم، آن زمان مانند امروز در عرصهٔ فکر عربی و اسلامی حضور نداشت. از این رو ضروری است که به عبارت سابقه این را نیز اضافه کنیم که:

کنترول «اسلام سیاسی» و تخفیف افراط‌گرایی دینی، به میزان زیادی جز با تعمیم روح ابن‌رشدی در تمام محافل فرهنگی و آموزشی ما ممکن نیست.^۱ با این حال، در گزارشی که جابری در ادامه می‌آورد، برغم رعایت ظاهری متدلوژی تحقیق، با خبط و خطاهای بسیار همراه است و این در گام نخست به امتناع گفتگو در شرایط کنونی باز می‌گردد. جابری با اشاره به جدال ابن‌رشد با غزالی، و حملات غزالی بر ابن‌سینا و فارابی، کار ابن‌رشد را نوعی قضاوت میان غزالی و ابن‌سینا می‌خواند: «واقع این است که اگر ارتباط بین این کتاب [کتاب التهافت] و کتاب فصل‌المقال از آن حیث که فیلسوف قرطبه بحث از نسبت دین و فلسفه و عدم تعارض آن دو را در عین حفظ استقلال اصول و مبادی‌شان، بار دیگر اعاده می‌کند، در نظر بگیریم، مسلماً او از موضع مطالبقت حکمت و شریعت فراتر رفته به موضع دیگری قرار گرفته است که می‌توان از آن به تصحیح وضع فلسفه در تفکر عربی اسلامی، از رهگذر حل نزاع بین غزالی و ابن‌سینا تعبیر کرد.» (همان، ص ۱۳۵). جابری با توجه به کتاب فضایح‌الباطنیه غزالی که به اشاره‌المستظهر بالله خلیفه عباسی در جدال با باطنیان اسماعیلی به نگارش در آمده است، تهافت‌الفلاسفه را نیز حاصل یک جدال ایدئولوژیک بین غزالی و ابن‌سینا ارزیابی می‌کند: «غزالی می‌دانست که ایدئولوژی باطنیه بر شالوده‌های استوار است که فلسفه ابن‌سینا بر آن استوار است. از این رو تضعیف مذهب باطنی مستلزم تزلزل در شالوده‌های فلسفی بود که این مذهب بر آن استوار بود و از این‌جا است که غزالی از یک‌سو متصدی کشف از رسوایی‌های باطنیه می‌شود، و از سوی دیگر، به بیان تهافت فلاسفه روی می‌آورد.» (همان، ص ۱۳۷). از نظر جابری، گناه ابن‌سینا علاوه بر تأمین خوراک ایدئولوژیک برای باطنیان اسماعیلی، «ایجاد یک بدیل برای کلام اشعری» نیز است: «انسان ناظر بر فلسفه‌ای که ابن‌سینا برای عموم متفلسفه اختصاص داده است، به عبارت دیگر فلسفه‌ای که شأن آن این است که چونان مذهبی برای متابعت عوام به کار گرفته شود، به درستی درمی‌یابد که این فلسفه نوعی بدیل برای علم کلام اشعری است که اغلب اصول آن را شیخ‌الرئیس مورد انتقاد قرار داده است.» (همان، ص ۱۳۹). جابری در این‌جا برخی از عناوین فصول کتاب نجات شیخ و نقل قول‌هایی از آن را می‌آورد که دیدگاه متکلمان را در باب خلقت و حدوث زمانی عالم نقل

۱. الجابری، محمد عابد، ابن‌رشد؛ سیره و فکر، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ۲۰۰۱، ص ۱۱.

و نقد می‌کند و سپس می‌نویسد: «این‌جا ما در برابر یک هجوم مستقیم به اصول مذهب اشعری مواجه هستیم. ردهای غزالی بر فلاسفه در کتاب تهافت ذاتاً ردی بر بدیل فلسفی برای اصول اشعری است.» (همان، ص ۱۴۰). با این ارزیابی از موضع ابن‌سینا و غزالی، جابری به تحلیل موضع ابن‌رشد می‌رسد و می‌نویسد: «از آنجا که ابن‌رشد نمی‌خواست یک بدیل ایدئولوژیک برای موضع هر یک از غزالی و ابن‌سینا به وجود آورد و از آنجا که می‌خواست به قضایا بر اساس شهود و دلایل اثباتی که دو طرف دعوا به او عرضه می‌کند، نظر دهد، دعوی غزالی دایر بر عدم التزام فلاسفه به برهان را رد کرده و نشان داده است که غزالی خود در دعوی خود التزام به برهان نداشته، بلکه برعکس، در قسمت اعتراضات خود به فلسفه، سالک مسلک اصحاب سفسطه بوده است. وانگهی غزالی تناقض در رأی پیشوای فلاسفه که فیلسوف مطلق و معلم اول یعنی ارسطو است، بر خلاف ادعا، تناقضی نشان نداده است، بلکه معامله او با آرای ابن‌سینا است که علم الهی را تا حد علم و روش‌های جدلی تنزل داده است و از این رو است که قاضی قرطبه ابن‌سینا را به دلیل سلوک بر مسلک متکلمان و نشان‌دادن اشکالات آنان و آوردن تأویلات و آرای که بوی از فلسفه نبرده است و از این رو همانند غزالی همزمان در حق فلسفه و شریعت جفا کرده، سزاوار ملامت دیده است.» (همان، ص ۱۴۰-۱۴۱).

در مجال کنونی نمی‌توان به تمام این مدعیات رسیدگی کرد. به خطاها یا برداشت‌های متضاد که خواه‌ناخواه امر طبیعی است نیز کاری نداریم. تنها می‌خواهیم محال‌بودن گفتگو را در این منقولات نشان دهیم. جابری خطای متدلوزیک ندارد، شخص پر معلومات است و توانایی دسترسی به آثار هر یک از غزالی و ابن‌سینا و ابن‌رشد را دارد و جابه‌جا به این آثار ارجاع می‌دهد. با این حال واقع این است که او منطقی هیچ یک از این سه تن (ابن‌سینا، غزالی و ابن‌رشد) را درک نکرده است و این فراتر از هر چیزی دیگر، بر انسداد افق فهم و در نتیجه امتناع گفتگو در روزگار کنونی دلالت دارد. برای اثبات این ادعا چند نکته سزاوار یاد آوری است:

یکم. جابری کار ابن‌رشد را «تصحیح وضع فلسفه در فکر عربی اسلامی» می‌خواند. برغم نهضت‌های مانند شعوبیه و عرویت، هیچ نشانی در آثار ابن‌رشد نمی‌توان یافت که او خود را عرب می‌فهمیده و برای خود هویت عربی یا یک انسان عرب، به معنای که امروز می‌شناسیم،

قابل بوده است. «فکر عربی» از بر ساخته‌های ناسیونالیزم عربی است و تعمیم آن به ابن رشد هر چه باشد، نشانه نزدیکی به عالم فیلسوفی که دست کم به فلسفه دل‌بستگی داشت و از آن دفاع کرد، نیست. همین ساکن دو عالم بودن و فقدان افق مشترک میان جابری و ابن رشد، به قول گادامر، خود بزرگترین علامت امتناع گفتگو میان آن دو است. به عبارت ساده‌تر، جابری موضع خود را با ابن رشد تأیید کرده است، اما موضع ابن رشد را درک نکرده است.

دوم. جابری اهل ایدئولوژی است و چنانکه خود تصریح کرده است، ابن رشد را در جدل با «اسلام سیاسی» و «افراط‌گرایی دینی» به کار می‌برد. می‌توان هر نوع مناقشه بر موضع فلسفی ابن رشد وارد کرد، اما نمی‌توان گفت که او اهل ایدئولوژی بود. دل‌بستگی او به ارسطو نیز از داعیه دانایی ناشی می‌شد و آنچنان که امروز جابری و امثال او ابن رشد را اسباب قدرت سیاسی می‌خواهند، ابن رشد آرای ارسطو را ابزار کسب قدرت نمی‌دانست. ابن رشد ارسطو را آموزگار معرفت می‌دید اما نردبان قدرت نمی‌دید. گرچه، چنانکه من در جای دیگر یادآوری کرده‌ام، گفتگوی او با ارسطو را هم نمی‌توان چندان کامیاب ارزیابی کرد، اما گفتگوی جابری با ابن رشد آشکارا به دیوار محال برخورد کرده است.

سوم. تقلیل موضع هر یکی از ابن سینا و غزالی به یک نزاع فرقه‌ای و ایدئولوژیک تحقیر و تخفیف علم و فلسفه است. از آثار ابن سینا می‌گذریم که هیچ نشانی از فهم آن در نوشته‌های پرشمار جابری وجود ندارد. تنها به عریان‌ترین مورد یعنی «فضایح الباطنیه» اشاره می‌کنیم. مردی با ماجراجویی‌های معنوی و روحی غزالی، آیا در نوشتن این اثر هیچ دل‌پاسی ایمانی نداشته است؟ یک سره تخته‌بند منویات و خواست‌های خلیفه عباسی بوده است؟ به عبارت دیگر این اثر به جز خاستگاه ایدئولوژیک هیچ خاستگاه دیگری اعم از ایمانی و علمی ندارد؟ جابری، اینجا در دام منطق «این‌همانی» گرفتار شده و بدیهی است که غلبه افراطی منطق «این‌همانی» و «نااین‌همانی»، یکی دیگر از موانع فهم و گفتگو است.

چهارم. جابری ادعا کرده است که بر خلاف ابن سینا و غزالی، ابن رشد فیلسوف بود نه اهل ایدئولوژی. این سخن خود به اندازه کافی ایدئولوژیک است. در سراسر کتاب جابری هیچ

کوشش جدی و اصیل برای بازسازی موضع فلسفی ابن‌رشد وجود ندارد و مدح و ثنای ابن‌رشد تنها به منظور استفاده در جدال با «اسلام سیاسی» و «افراط‌گرایی دینی» است.

پنجم. بالاخره نکته آخر این که گفتگوی فلسفی، هدفش درک موقعیت فلسفی طرف است تا کشف خطاهای او. شاهد هیچ‌گونه تلاشی از سوی جابری برای درک موقعیت فلسفی ابن‌رشد نیستیم.

این همه دلالت دارد بر انسداد افق فهم در اردوی تجددگرایان اسلامی؛ و تا فهم نباشد، گفتگو صورت نمی‌گیرد. جابری یک مثال است. آنکه روایت بهتر از جابری از گذشته دارد و موفق شده است که باب دیالوگ با فارابی و ابن‌سینا و غزالی را بگشاید کیست؟ گفتگو دشوار است و این دشواری مختص به جابری نیست. اغلب نواندیشان ما از انسداد افق فهم در رنج است، بی‌آنکه خودشان آن را حس کنند یا به این انسداد آگاهی داشته باشند.

باری، این وضع، تنها در سطح روشنفکری خلاصه نمی‌شود. در سطح بنیادگرایان این مسأله حادث‌تر است، اما به شکل دیگر. امتناع گفتگو در سطح بنیادگرایی اغلب به غیبت فهم «نص» باز می‌گردد. بنیادگرایانی که در صدد بازتولید آرمان‌شهر گذشته‌اند، نیت‌شان بر هیچ فهمی از نص استوار نیست. سعی می‌کنیم که این مدعا را در ضمن پررسانی نوشته از ابوالاعلی مودودی با عنوان «تعالیم اقتصادی و سیاسی قرآن»^۱ اثبات کنیم. این نوشته بزرگم کوتاهی خود، پر از مستندات و مأخذ قرآنی است، اما تردید وجود دارد که نویسنده منطق متن را درک و با آن گفتگو کرده باشد و حد اکثر موضع خود را در قرآن تأیید کرده است. مودودی، پس از آنکه با ذکر آیات متعدد ناظر بر مناسبات اجتماعی و حقوقی، سیمایی از یک «حکومت اسلامی» ترسیم می‌کند، ویژگی‌های این حکومت را به قرار ذیل خلاصه می‌کند:

۱. این دولت بدین طریق به وجود می‌آید که ملتی که از نظر سیاسی آزاد است تصمیم می‌گیرد که از هر نوع دعوی حاکمیت در برابر حاکمیت خدای متعال چشم‌پوشد، خود مختاری خود را رها کند و مقام خلافت الهی را بپذیرد، و طبق دستورها و رهنمودهایی که در کتاب خدا و

۱. ترجمه فارسی این نوشته به قلم حسین معصومی همدانی، در جلد اول کتاب تاریخ فلسفه در اسلام، ویراسته م. م شریف، ترجمه شده زیر نظر نصرالله پورجوادی، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲ از صفحه ۲۵۵ تا ۲۷۹ آمده است.

سنت رسول او آمده است عمل کند.

۲. این دولت از آن لحاظ که مبتنی بر اعتقاد به حاکمیت الهی است تئوکراتیک است، اما از لحاظ نحوه تحقق بخشیدن به این اعتقاد با تئوکراسی فرق اساسی دارد. زیرا به جای آنکه خلافت الهی را به طبقه خاصی از روحانیان تفویض کند و ایشان را در حکومت مطلق العنان بداند، حق خلافت را محض مؤمنان صالح می‌داند.

۳. این حکومت از آن لحاظ که تشکیل آن، تغییر ساختمان اجرایی آن و عمل آن کاملاً بستگی به اراده عمومی دارد، دموکراتیک است، اما حقوق مردم در این نظام آنقدر نامحدود نیست که بتوانند قانون دولت و ایدئولوژی و سیاست داخلی و خارجی و منابع آن را به دلخواه خود تغییر دهند. از سوی دیگر قانون متعالی خدا و رسول او و قواعد حقوقی و اخلاقی آن، ضابطه دایمی و تخطی ناپذیر فراهم می‌آورد که زندگی اجتماع را همیشه در مجرای صحیح و منطبق بر یک الگوی وسیع نگاه می‌دارد که نه قوه مقننه می‌تواند آن را تغییر دهد، نه قوه مجریه و نه قوه قضاییه؛ حتی کل ملت هم نمی‌تواند آن را تغییر بدهد مگر آنکه تصمیم بگیرد که دین را رها کند و تبعیت خود را با خدا بشکند.

۴. این حکومت، حکومتی است عقیدتی، و فقط کسانی باید آن را اداره کنند که ایدئولوژی و اصول اساسی آن را از صمیم دل قبول داشته باشند.

۵. این حکومت، حکومتی است که به هیچ تبعیضی که مبتنی بر نژاد یا رنگ باشد قایل نیست و هیچ مرز زبانی یا جغرافیایی نمی‌شناسد؛ حکومتی است صرفاً عقیدتی. همه مردم به هر نژاد و ملت و مملکتی که متعلق باشند، می‌توانند این ایدئولوژی را بپذیرند و در همه امور مملکت به اندازه دیگران سهم شونند. این نوع حکومت عقیدتی می‌تواند به صورت حکومت جهانی درآید.

۶. روح واقعی این دولت عبارت است از این که سیاست را تابع اخلاق کند و امور مردم را از روی وجدان و خداترسی اداره کند.

۷. کار این حکومت منحصر به حکومت کردن نیست. این حکومت صرفاً برای این تشکیل

نمی‌شود که قانون و نظم را برقرار سازد و از قلمرو خود در برابر تهاجمات خارجی دفاع کند. دولتی است که هدف و مأموریتی دارد و باید بکوشد تا عدالت اجتماعی را برقرار کند، نیکی‌ها را گسترش دهد و بدی‌ها را از میان بردارد (مودودی، ص ۲۷۳-۲۷۴).

ویژگی‌های حکومت اسلامی دلخواه بنیادگرایان در گزارش فوق به روشنی تصویر شده است. حکومت از آن خدا است و آدمی مجری و مطیع فرمان خدا در زمین است. مشروعیت حکومت به کارکرد و خدمت و برقراری نظم و قانون و دفاع از حدود و ثغور نیست، بلکه تبلیغ و ترویج ایدئولوژی دولت اسلامی است و مشروعیت آن را نه اراده عمومی که قانون الهی تشکیل می‌دهد و بالاخره این حکومت یک حکومت جهانی است. اکنون نمی‌توان به تمام این مدعیات و مبانی و پیش‌فرض‌های آن رسیدگی کرد. از نقطه‌نظری که اکنون به موضوع می‌نگریم، یعنی امکان یا امتناع گفتگو، چند نکته در این خصوص سزاوار یادآوری است:

یکم. مانند مورد قبل (مورد جابری)، در نمونه مودودی نیز، با انسداد افق فهم مواجه هستیم. یعنی آنچه که به نام حکومت اسلامی از قرآن استنباط شده است، بیشتر احلام و رؤیاهای شخص است که به صورت پیام قرآن دسته‌بندی می‌شود. معانی آیات مبتنی بر تفاسیر کلاسیک مانند کشف و مفاتیح الغیب و انوارالتنزیل و تفسیر طبری است، اما نتیجه‌ای که از این آیات گرفته شده است، یعنی ضرورت «حکومت اسلامی» به هیچ وجه توسط دیگران گرفته نشده و این نتیجه جدید از نقادی شیوه و مبانی فهم پیشینیان به دست نیامده است. وانگهی نتایج برگرفته شده، بر تفسیری تازه‌ای از قرآن هم استوار نیست که تضمین‌کننده رابطه منطقی میان آن مقدمات و این نتایج باشد. مثلاً توجیه کند که چطور از «تعاونوا علی البر و التقوی» همکاری میان ملت و دولت نتیجه می‌شود. این بدان معنا است که میان مفسر و متن یک شکاف اساسی و ژرف به وجود آمده است. مفسر نکوشیده است که این شکاف را از رهگذر گفتگو رفو کند و با دست‌یابی به یک افق مشترک با متن، خود را با متن معاصر و در نتیجه رویداد فهم را ممکن سازد، بلکه با ایجاد شکاف و تجزیه در متن و چینش موارد دلخواه، به آن دست‌برد ایدئولوژیک زده است.

دوم. نقطه عزیمت نویسنده در حرکت به سوی متن ایدئولوژی است. نویسنده نمی‌کوشد که

پیام متن را از رهگذر تقرب به افق متن برای خود قابل فهم سازد. بلکه مؤیدات ایدئولوژیک از متن به سود ایدئولوژی سیاسی خود جستجو می‌کند. لذا آنچه که به نام متن بیرون می‌دهد، نه حاصل گفتگو با متن بلکه تأیید موضع خود در متن است. به این جمله که یکی از مفردات مدعیان حکومت اسلامی است یک بار دیگر با دقت توجه شود: «این حکومت، حکومتی است عقیدتی، و فقط کسانی باید آن را اداره کنند که ایدئولوژی و اصول اساسی آن را از صمیم دل قبول داشته باشند». حتی می‌توان طرح سیاست دینی در انداخت، اما این طرح باید بخشی از پی‌آیند جدال و گفتگو با متن باشد و نه امری برخاسته و ناشی از اقتضائات زمانه که بر متن تحمیل شود. این دومی همان چیزی است که از آن به انسداد افق فهم و امتناع گفتگو عبارت کرده‌ایم.

سوم. گفتگو با تفاوت‌ها و دیگربودن‌ها حاصل می‌شود. از این رو اگر گفتگو ویژگی عصر ما نباشد، از الزامات این عصر است. حصول تفاهم مطلقاً در گرو گفتگو است. هر چه فاصله شدیدتر باشد، گفتگو باید ژرف‌تر و همه‌جانبه‌تر باشد. نویسنده‌ای که نتایج فوق را از قرآن استخراج کرده است، به فاصله و شکاف تاریخی میان خود و متن آگاه نبوده است، یعنی به تفاوت عصر، ناهمزمانی و دگربودگی افق خود و متن وقوف نداشته است. این ناآگاهی‌ها، نه تنها سبب عدم وقوع گفتگو میان متن و مفسر می‌شود، که هر نوع تماس معنادار میان این دو را عملاً ممتنع می‌سازد.

چهارم. از آنجا که برداشت‌های نویسنده، نه حاصل گفتگو با متن، بلکه تحمیل آرزوهای او بر متن است، هیچگاه نه به پیش‌فرض‌های سخنان خود واقف است، نه آنها را مدلل کرده است و نه به لوازم و پیامدهای آن ملتزم است. به این فراز دقت شود که نه پیش‌فرض‌های اثبات شده دارد، و نه به لوازم آن التزام وجود دارد: «این دولت بدین طریق به وجود می‌آید که ملتی که از نظر سیاسی آزاد است تصمیم می‌گیرد که از هر نوع دعوای حاکمیت در برابر حاکمیت خدای متعال چشم‌پوشد، خودمختاری خود را رها کند و مقام خلافت الهی را بپذیرد، و طبق دستورها و رهنمودهایی که در کتاب خدا و سنت رسول او آمده است عمل کند». نخست این‌که ایمان به یک واقعیت دینی (خدا و پیامبر) با تأسیس امر سیاسی یکی انگاشته شده است؛ دوم،

توضیح داده نشده است که چطور «ملتی از نظر سیاسی آزاد» می‌تواند «خودمختاری خود را رها» کند؛ سوم، معلوم نیست که حوزه اقتدار امر قدسی در حیات آدمی تا کجا است؛ چهارم، روشن نمی‌کند که آزادی عمل آدمی تا کجا است و حکومت در این میان در کجا قرار می‌گیرد؛ پنجم، معلوم نمی‌شود که مؤسس این حکومت کیست؛ خدا یا مردم. این دست ملغمه‌های ایدئولوژیک، ممکن است که نشان هر چیزی باشد، جز نشان وجود و امکان گفتگو، بلکه این خود، بارزترین نشانه‌های امتناع گفتگو است.

دلایل امتناع گفتگو

شرایط امتناع، یک وضعیت تاریخی است؛ یعنی در ضمن یک تحول تاریخی، ما چیزی را از دست داده‌ایم و در یک موقعیت تاریخی دیگری رانده شده یا قرار گرفته‌ایم. در این موقعیت جدید ما انسان دیگری هستیم و امکانات قبلی، از جمله توان اندیشیدن به دهشت‌های خود را نداریم. جوهر این تحول تاریخی را گذار از امکان به امتناع و قرار گرفتن از موقعیت گشودگی به همه چیز، به موقعیت فروبستگی در برابر همه چیز تشکیل می‌دهد. در این مورد قبل از هر چیز این نکته سزاوار بررسی است که در شرایط امکان گفتگو، چه چیز گفتگو را ممکن می‌کند که فقدان آن در زمان کنونی به امتناع گفتگو انجامیده است؟ به عبارت دیگر آن چیزی را که ما در خلال این تحول تاریخی از کف داده‌ایم چیست؟ به نظر این قلم دلیل امکان گفتگو در گذشته ما دو چیز بوده است:

الف) میراث مشترک. میراث مشترک ضرورت گفتگو را الزام می‌کند. نمونه‌هایی را که از گفتگو در گذشته نشان دادیم، همه بر میراث به عنوان مخرج مشترک تأکید دارند. از این رو هر چند دیدگاه‌ها مختلف است، اما سپهر واحدی آنان را به هم پیوند می‌زند. فارابی وقتی که کتاب *الملة* را نوشت، برای فهم واقعیت مشترک تلاش می‌کرد و ابن رشد وقتی که به پاسخگویی به غزالی برخاست، بر سر فهم میراث مشترک جدل می‌کرد. از این میراث روایت‌های گوناگون وجود داشت، اما همه بدان تعلق خاطر داشتند؛ و این امر آنان را به رویارویی و گفتگویی نسبتاً معنادار می‌کشاند.

اما اکنون دیگر این میراث، به عنوان مرجع و مخرج مشترک همه، از کف رفته است. متجددین و بنیادگرایان کنونی جهان اسلام، میراث مشترک ندارند. سنت تاریخی اسلامی برای بنیادگرایان میراث نیست. چیزی برای کسی میراث است که بتواند آن را تصاحب کند و از آن سوی، سنت به معنای تاریخی - فلسفی کلمه باید یک امر فراداده شده باشد. برای بنیادگرایان کنونی نه سنت به عنوان امر فراداده شده معنا دارد و نه آنان توان تصاحب آن را دارند. سقف ذهن آنان کوتاه تر از آن است که پدیده پیچیده سنت تاریخی اسلامی بتواند در سپهر آن جای گیرد. وانگهی آنان با تاریخ‌زدایی از همه چیز، خود را تجسم سنت زنده می‌پندارند. برای متجددین اما، سنت مرده است و آنان در صدد جای‌گزین کردن آن با تجربه غرب‌اند. بدین ترتیب نه میان متجددین و بنیادگرایان در جهان اسلام در باب سنت گفتگو ممکن است و نه به دلیل پیش‌فرض‌ها و کم‌توانی‌های ذهنی، هیچ دسته تاب‌وت‌توان گفتگو با سنت و گذشته خود را دارند. متجددین و بنیادگرایان واقعیت مشترک ندارند. چون در عوالم متفاوت زندگی می‌کنند، یکی در گذشته و یکی در آینده، و بدین ترتیب هر دو بی‌عالم‌اند.

ب) ناخودبسندهگی عقلانی. امر دیگری که به گفتگو به عنوان امر ممکن مجال وقوع می‌دهد، نوعی عقلانیت ناخودبسنده است که شخص را در یک نوع عدم کمال و نابسندهگی و در موقعیت گشودگی با دیگری قرار می‌دهد. پندار انحصار حقیقت و دیگر ناپذیری و باطل انگاری دیگران، خود امر تاریخی است. تاریخ دوران کلاسیک گواه آن است که پیشینیان ما، «دیگری» را یکسره باطل و بی‌بهره از حقیقت نمی‌دانستند و در سنت‌های دیگر نیز چراغی می‌دیدند که در صورت لزوم می‌توان از آن نور برگرفت. اما این حس نابسندهگی که انسان سنتی را در برابر دیگران گشوده می‌داشت، اکنون به یک حس خودبسندهگی کامل بدل شده است. با زوال این حس و جای‌گزین شدن آن با حس خودبسندهگی، شرایط گفتگو نیز دچار زوال شده است. این است آن شرایطی که به امتناع گفتگو در دوران کنونی انجامیده است. اما برای خروج از این وضعیت عجلتاً هیچ راهی وجود ندارد. خود همین گزارش اجمالی، به اجمال می‌تواند طرحی از بازگشت به شرایط امکان یا حداقل تأمل در شرایط امکان گفتگو باشد. فعلاً تنها اگر بتوان جایی برای «ایستادن»، به قول مارتین لوتر، یافت تا مگر از آنجا بتوان نور و ظلمت و امکان و امتناع را تشخیص داد، خود

کار سترگ و یک آغاز واقعی است. در تواریخ آمده است که در جلسه‌ای که با حضور کارلوس پنجم امپراطور وقت اسپانیا به منظور محاکمه لوتر برگزار شده بود، لوتر که هر نوع مصالحه با کلیسای رسمی را رد می‌کرد، در پایان جلسه گفت: «من اینجا ایستاده‌ام و جز این کاری از من ساخته نیست». باید در جایی ایستاد و پیش از آن باید جایگاه مناسبی برای «ایستادن» پیدا کرد.

منابع:

۱. الجابری، محمد عابد، ابن‌رشد سیره و فکر، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ۲۰۰۱.
۲. مودودی، ابوالعلا، تعالیم سیاسی و اقتصادی قرآن، ترجمه حسین معصومی همدانی، در: تاریخ فلسفه در اسلام، ویراسته م.م شریف، ترجمه شده زیر نظر نصرالله پورجوادی، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، جلد اول، تهران ۱۳۶۲.
3. S. Fredrick Star, Lost enlightenment, Princeton university press, 2013.
4. Hans Georg Gadamer, truth and method, tr. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London, Sheed & Ward, 2001.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴