

اعترافات علی‌خود-۱۶

نخواندن: زوزه و فاجعه



نادر فتورپوری

-

■ من اعتراف می‌کنم که چندان در جریان رخدادهای گرایش‌های ادبی موجود در ایران نیستم. با سرشناسان و گمنامان فضای ادبیات نیز آشنایی و مرادف چندانی ندارم. هر چند می‌دانم که این عرصه مملو از انسان‌های شریفی است که حتی اگر در اوج شهرت یا در معدود مواردی ثروت و منزلت هم باشند، باز به گردپای برو و بی‌بای اهالی تلویزیون و سینما و فوتبالیست‌ها و خوانندگان و مجسمه‌سازها و… نمی‌رسند. نه برای خواندن آثارشان بلیت می‌فروشند، نه مراسم فرش قرمزی در کار است، نه زست گرفتن بسا کلاه و عینک روی جلد مجلات، نه انجمنی دارند، نه جشنی، نه جایزه‌ای، جذدی مفرغی حتی. و نه در گالری‌ها متن‌هایشان را قیمت‌گذاری می‌کنند. بیمه هم ندارند چه رسد به مدیر برنامه.

بنابراین، به حرمت نویسندگان و البته خود نگارش و به میانجی آن دفعتی که به واسطه خواندن متنی، شعری، فرازی،نقل‌قولی، گزین‌گویه‌ای و…چار احساسی عمیقاً زیبا و وصفناپذیر شدم، نمی‌توانم به خود اجازه دهم که درباره مقولاتی چون رمان و شعر و داستان، چه تالیف و چه ترجمه، وارد نقادی شوم. صلاحیتش را هم ندارم. نقد ادبی، خود به اندازه ادبیات واجد پیچیدگی‌ها و ریزه‌کاری‌هایی است که از پیش، دست ناواران را برای دخالت در آن ولو با استفاده از عبارات ضربه‌گیری چون «البته به نظر من» یا «من این‌طور فکر می‌کنم که» و… به لرزه می‌اندازد. اما این را نیز می‌دانم که به همان میزان که نمی‌توان به میانجی خواندن چند متن و رمان و شعر و داشتن «سر سوزن ذوق» و… با به عرصه ادبیات گذشت، هر نوع مداخله شبه ناوآرانه، پرمدعا و عاری از تجربه و سوزگی نیز نمی‌تواند چیزی جز کنشی مملو از سخافت برای چسباندن خود به عرصه ادبیات و کسب اعتبار از این پهنه تعبیر شود.
بله! منظورم دقیقاً همین تلاش‌های مبتذل شبیه ادبی است که نمونه‌های فراوانش این روزها جا را برای هر نوع آمیزش رنج و نبوغ تنگ کرده است. از شکستن شعر گرفته تا سر هم کردن متون ۵۰۴۰ صفحه‌ای به اسم رمان و داستان مینی‌مال، یعنی تلی از واژگان و جملات بی‌سر و ته که در بهترین حالت می‌توان آنها را نسخه چاپی همان ویلاگ‌هایی دانست که به واسطه بازنمایی زندگی روزمره و دغدغه‌های طبقه متوسط ایرانی-چه با لعاب ابزورد چه با باسمه عرفان و ماوراءالطبیعه‌ای-بازدیدکنندگان چند نفری دارند:ماجراجای دختران ترشیده در جامعه مدرسالار، خاطرات افسردگی پس از زامیان اول و بدخلقی‌های مادر شوهر، ماجرای اخذ ویزای آمریکا، خیانت داماد به عروس در شب عقد، گل دادن اقاقلایی خشکیده‌بانچه پس از مرگ مادر بزرگ، نگاه تحقیرآمیز غربی‌ها به ما مهاجران کلسیم‌و ماجرای جدا کردن صف فروده‌گاه، روابط مریض اس‌ا تکراری و معمول در میهمانی‌ها و شب‌چره‌ها، خاطرات تنهایی و غربت، کلیشه تکراری خالوده سنتی افرزندان مدرن، کوچ پرستوها و کمی آه و آه، یوسف‌آباد سر کوه سبز قلات و… یا خروار خروار «مجموعه شعر» و «داستان کوتاه» و بازی با عکس و متن به نام «تصویرنگاری» و…

اغلب این متون چاپی که برخلاف تصور رایج، از قضا، نتیجه طبیعی‌میزی میز و ناممکن کردن ترکیب تجربه و نبوغ و ذوق هستند، از آن رو که می‌کوشند به «بازنمایی» تاکلیکی‌های زندگی روزمره- آن هم روزمرگی‌های یک طبقه خاص فرهنگی اقتصادی- بنشینند، غالباً در خوشبینانه‌ترین حالت در دورترین شعاع از سوزگی، سیاست و نظریه قرار دارند. در اینجا تنها می‌توان به میانجی اشاره به بدیل «شبه سیاسی» می‌توان، من‌ها، سوسیه‌های دوگانه این بی‌مایگی را صورت‌بندی کرد: ترجمه و آراء عام صد باره به مثلاً شعر «زوزه» آلن گینزبرگ که بی‌شک مطلقاً ربطی به ما، وضعیت ما و تجربه اینجا و اکنون ما ندارد، یا انواع و اقسام دستمالی‌های غیرخلاقانه و مستقیم و غیرمستقیم از مثلاً تک‌جمله‌هایی چون «اینکه همه چیز به روال همیشگی پیش می‌رود، خود همان فاجعه‌است» از والتر بنیامین یا «در زندگی زخم‌هایی هست که مثل خوره روح را اهسته در انزوا می‌خورد و می‌ترشد» از هدایت و… سوه دیگر همان نمونه‌های فوق‌الما کمی، پرمدعاتر است. به عبارت دیگر شاید جمله بنیامین را دربارۀ خیل عظیم ارجاعات شبه ادبی- سیاسی به این می‌توان به‌شکلی دیگر بازگو کرد: اینکه همان‌هایی که بنیامین درباره وضع موجود مدام در متن‌های مثلاً ادبی ما، سر و کلاهش پیدا می‌شود، خود همان فاجعه است. فاجعه‌ای که از قضا مدعی ادبیات رهایی‌بخش هم هست و بی‌مایگی‌اش را در ذیل توهمی به نام «مصیان» انکار می‌کند.

اگر ریشه‌های ادبیات مدرن در فرانسه و آلمان مدیون انقلاب کبیر است، اگر اکثبر و حوادث دوران حین و بعد از نیکلای دوم بر ستون فقرات ادبیات روس جان افتاده، اگر بی‌اغراق اکثر آثار ادبی نیمه دوم قرن بیستم به‌نحوی ناشی از تجربه هولناک سوزۀ در مواجهه با شرر اعلاّی فاشیسم و تالش بشری برای مقاومت در برابر آن است، در اینجا نیز، در اینجا و اکنون نیز، خاطراتی نه چندان دور امکان بازنمایی خلاقانه، ادبی و شاعرانه‌اش را با وفاداری به سیاست، پیش روی ما قرار داده است. شاید برای دیدن و بازنمایی ادبی آن کافی است چون روایت بنیامین از فرشته تاریخ با چشمانی درخشان و دهانی باز، صورتمان را کمی، فقط کمی به عقب برگردانیم. به آنجا که رشته‌ای از خداحدا در انتظار دیده شدن و یادآوری نشتسته‌اند.

اعترافات علی‌خود-۱۶

نخواندن: زوزه و فاجعه



نادر فتورپوری

■ **خسروپناه: نتیجه راهی که روشنفکری دینی باز کرده الحاد است**

■ **علوی تبار: عامل دین‌گریزی، نیازمند تحلیل جامعه‌شناختی است**

تانیا تجلی



علوی تبار، آیدین رهبر شرق

به دنبال داشت: شریعتی می‌گفت باید بین اسلام و اسلام‌شناسی تمایز گذاشت و این همان پختی است که سرروش در تفکیک دین و معرفت دینی مطرح می‌کند. شریعتی سه نوع اسلام‌شناسی را مطرح می‌کند: ۱- اسلام‌شناسی دگم ۲- اسلام‌شناسی انطباقی ۳- اسلام‌شناسی تطبیقی. به اعتقاد شریعتی نظریه بازگاران نظریه اسلام‌شناسی انطباقی است. نظریه خود او نظریه ماهره ماهره موجب بی‌دینی می‌شود اما در مالزی که روشنفکران دینی، ادعای نسیب‌گرایی نکرده‌اند اما خود عبدالکریم سروش در کتاب قبض و بسط می‌گوید: معرفت دینی، نسبی است. آیا پیش‌فرض‌های ما در پرسش‌ها است. برای همه انواع معرفت معیارهای عامی وجود دارد و برای هر شاخه از معرفت معیار خاصی. این معیارها عبارتند از: ۱- انسجام؛ انسجام در یک آیه به این معناست که از یک آیه برداشتی داشته باشیم که با بقیه آیات ناسازگار نباشد. بین اجزای تفسیر، ارتباط منطقی و سازگاری وجود دارد. ۲- جامعیت؛ یعنی در تفسیر قرآن باید تمام بخش‌ها را توضیح داد. ۳- ربط بسا داده‌ها: میان داده‌های مختلف باید ارتباطی برقرار باشد. او سپس با طرح این سؤال که چگونه می‌توان پیام قرآن را از آنچه رنگ و بوی زمان و مکان دارد جدا کرد، گفت: در قرآن بارها کلمه شتر تکرار شده اما هیچ فرقی بین شتر و کلتورو نیست. در قرآن از صحرا بسیار سخن رفته اما از کوه یخی صحبت نشده است. چون فرهنگ مخاطبان عصر نزول با کوه یخی و کلتورو آشنا نبوده است بنابراین، این دخیلیتی در پیام اصلی ندارد. علوی‌تبار در ادامه افزود: در متون دینی، حکم امضایی و تاسیسی داریم. این دو باید از هم تفکیک شوند. امام خمینی در تحریرالوسیله می‌گوید: پیامبر چهار شأن داشتند: ۱- شأن قضاوت ۲- حکومت ۳- شخصی-۴ مپامبری. احکامی که از شأن حکومتی ایشان نشأت می‌گیرد کاملاً زمان‌مند است. آنچه از شأن پیامبری ایشان نشأت می‌گیرد فرازمانی است. شیفت پارادایمی وقتی اتفاق می‌افتد که پارادایم قبل با پرسش‌هایی مواجه شود که نتواند به آنها پاسخ دهد. من هم می‌توانم هزار نفر را معرفی کنم که به خاطر حرف‌های سروش دیندار ماندند. چون فهمیدند که فهم دیگری از دین امکان‌پذیر است. علوی‌تبار افزود: پدیده کلان را باید با متغیر کلان توضیح داد. من اعتقاد این است که ما با پرسش‌هایی مواجهیم که پارادایم سنتی نمی‌تواند به آن پاسخ گوید. من معتقدم که روشنفکر دینی باید پیش از هر کس با روحانیت گفت‌وگو کند. مشکل آن است که گفت‌وگوی برابر ممکن نیست.

مشکل آنجاست که اغلب اندیشمندان عربی که حرف از تقسیم جغرافیایی سنت می‌رانند منطق این تقسیم را تا به آخر به پیش نمی‌برند. شاید هم این کار را از سر آگاهی انجام می‌دهند. نکته آنجاست‌که اتفاق نظری میان اندیشمندان عرب بر سر این وجود دارد که سنت واحد و یکپارچه و تقریباً ساکنی وجود دارد که در پس همه چیز وجود دارد و آن را سوق می‌دهد و این تقسیمات جغرافیایی لطمه چندانی به آن نمی‌زند یا درست‌کم ایشان تا آنجا این تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی را به پیش نمی‌برند که لطمه‌ای به آن نیست یکپارچه‌رزند. اما منطق تقسیم جغرافیایی سنت را اگر بپذیریم باید آن را تا به آخر به پیش ببریم. آن‌گاه به راحتی می‌توان سخن از عقل شامی در برابر عقل عراقی و عقل مغربی و عقل مصری و عقل ایرانی و عقل شبه‌جزیره‌ای راند. این منطق تاریخ جغرافیایی سنت است و نمی‌توان آن را راتر کرد. این منطق را من نمی‌گویم، نسل جدید اندیشمندان عرب می‌گوید که گویا نمونه آنها را می‌توان عبدالله ابراهیم و سالم بیغوت و محمد نورالدین افایه شمرد. ایشان با رد یکپارچگی سنت و نیز باز بر تقسیم‌بندی‌های کلان قایل به نگاه موضعی به سنت بوده‌اند اما اگر این منطق را بپذیریم آیا باز می‌توانیم سخن از سنت برانیم؟

اندیشه

مناظره علیرضا علوی تبار و حسین خسروپناه در دانشگاه علم و صنعت درباره روشنفکری دینی معاصر

گفت‌وگوی برابر ممکن نیست

دومین جلسه مناظره علیرضا علوی تبار، نویسنده کتاب «روشنفکری، دینداری و مردم‌سالاری» و حجت‌الاسلام خسروپناه، رئیس جدید موسسه حکمت و فلسفه و نویسنده کتاب «جریان‌شناسی فکری ایران معاصر» با عنوان «اندیشه روشنفکران دینی معاصر: خدمت یا خیانت» شنبه ۲۶ آذر در دانشکده صنایع دانشگاه علم و صنعت برگزار شد. در جلسه اول این مناظره که پیش از این در تاریخ ششم آذر برگزار شده بود، علوی تبار ضمن تعریف روشنفکری دینی، آن را به چهار دوره تقسیم کرد: ۱- دوره اول از آغاز مواجهه با مدرنیته است که نماد آن، سید جمال الدین اسدآبادی است. ۲- نماد دوره دوم روشنفکری دینی مهندس یاز بزرگان و بدالله سبحانی است ۲- از سال ۱۳۴۲ به بعد که نماد این دوره، علی شریعتی است. ۴- دوره چهارم روشنفکری دینی در کشور پس از پایان جنگ است که سروش و مجتهدشیرازی نمادهای آن هستند. علوی تبار در جلسه پیش، از اجتهاد روشنفکران دینی در مبانی و اصول گفت و تأکید کرد باید زاویه نگاه‌مان به دین تغییر کند. برداشت‌های ما از دین نه عقل‌ستیز بلکه می‌تواند عقل‌پذیر یا عقل‌گریز باشد. او سپس در تفسیر دین دو نگاه را مطرح دانست: دغدغه نگاه اول، حفظ خلوص و اصالت دین و خارج نشدن آن از چارچوب‌هاست و دغدغه نگاه دوم، حفظ پویایی و کارایی دین است اما خسروپناه نیز در جلسه قبل با بیان اینکه تعریف روشنفکری از سال ۶۷ به بعد تغییر کرده واز روشنفکری دینی تفاسیر مختلفی وجود دارد بر تعریف علوی تبار از روشنفکری دینی ایراد گرفت و تفسیر او را فقط منطبق با روشنفکران دینی سال ۶۷ به بعد دانست. خسروپناه روشنفکری دینی را در دو دهه اخیر بارادکسیکال توصیف کرد و تعریف علوی تبار از روشنفکری دینی را محدود به یک دسته دانست. در مناظره‌ای که این هفته بر گزار شد در ادامه مباحث جلسه پیشین روشنفکری دینی در دوران معاصر بررسی و تحلیل شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش خلاصه‌ای از مباحث مطرح‌شده در این جلسه است.

روشنفکری دینی و نسبی گرایی

خسروپناه بحث خود را این گونه آغاز کرد که هر بحثی نیاز به پیش‌فرض دارد، اما آیا می‌توان این پیش‌فرض‌ها را اثبات کرد یا نه؟ دوم اینکه آیا این تأثیر‌گذاری معیارمند است یا خیر؟

او در ادامه، پیش‌فرض‌ها را در هرمتوتیک به سه دسته تقسیم کرد: دو دسته از این پیش‌فرض‌ها پیش‌فرض‌های راهبر هستند و دسته دیگر پیش‌فرض‌های راهزن. دسته اول از پیش‌فرض‌های راهبر، پیش‌فرض‌های استخراجی و ابزاری هستند. این پیش‌فرض‌ها راهبر و لازم هستند. دسته دیگر پیش‌فرض‌های استفهامی هستند؛ همان پرسش‌هایی از متن پرسیده می‌شود. پیش‌فرض‌های استخراجی معنای ظاهری متن را استخراج می‌کند. پیش‌فرض‌های استدلالی و پرسشی هم راهبر هستند. دسته سوم، پیش‌فرض‌های راهزن هستند، به این معنا که عقیده خود را بر متن تحمیل کنیم.

رئیس موسسه حکمت و فلسفه با بیان اینکه ما مخالف مساله سوم هستیم به هرمتوتیک گادامر پرداخت و گفت: در هرمتوتیکی که گادامر معرفی می‌کند، افق معنایی متن با افق معنایی پیش‌فرض تلافی می‌یابد. اشکال گادامر در این است که در هرمتوتیک گادامر نسبی گرایی به وجود می‌آید، چرا که هر کس پیش‌فرضی دارد و از یک متن، می‌توان بی‌نهایت معنا درک کرد. مثلاً افرادی مثل

مجتهد شبستری بر این عقیده هستند که از یک متن می‌توان بی‌نهایت معنا فهمید. این همان نسپیت‌گرایی است که هابلی دفاع نیست، وی در ادامه با بدپرش فهم‌های متعددی بر معیار سنجش تأکید کرد و با بیان اینکه ما تجددگ‌زین هستیم، یعنی هم سنت و هم تجدد را نقد می‌کنیم، گفت: متن را نباید به نفع دیدگاه تفسیر کرد. کاری که روشنفکران دینی می‌کنند، نه تنها به دین‌داری آسیب می‌زند، بلکه به علم هم صدمه می‌زند.

دین‌گریزی ربطی به روشنفکری دینی ندارد

پس از صحبت‌های خسروپناه، علوی‌تبار در بحث مقدماتی خود سه دیدگاه برای تعریف صدق ارایه کرد. ۱- دیدگاه انطباقی با واقع ۲- دیدگاه هماهنگی ۳- دیدگاه عمل‌گرایانه. او با بیان اینکه باید بین تعریف صدق و شرط صدق فرق گذاشت، گفت: بحثی که در مورد انسجام یا جامعیت طرح می‌شود، شرط صدق است نه تعریف صدق. باید بین تعریف صدق و توجیه صدق فرق گذاشت. او سپس به سه کاربرد هرمتوتیک اشاره کرد: ۱- هرمتوتیک روش‌شناختی: برای فهم یک متن چه روش‌هایی باید پیش گرفت. ۲- هرمتوتیک فلسفی: هرمتوتیک نظریه‌ای است برای درک فهم، ۳- هرمتوتیک هستی‌شناختی: متعلق به هایدگر است که از هرمتوتیک برای فهم انسان این جهانی و حرکت به سوی هستی استفاده می‌کند. این سه هرمتوتیک را نباید با هم خلط کرد. او سپس به طبقه‌بندی دیدگاه‌های معرفت‌شناسی پرداخت. ۱- دیدگاه واقع‌گرای خام ۲- رئالیسم انتقادی ۳- شکاکیت‌گرایی یا نسبی گرایی و ادامه داد: روشنفکری دینی هیچ‌گاه طرفدار نسبی گرایی نبوده است. میان رئالیسم خام با رئالیسم انتقادی تفاوت وجود دارد. رئالیسم خام، قایل به یک واقعیت ساده قابل دسترس بشر است، در حالی که رئالیسم انتقادی معتقد است، خود واقعیت پیچیده و چندلایه است. تفاوت دوم در این است که آیا ذهن ما فعال است یا منفعل. تفاوت روشنفکری دینی سال‌های بعد از جنگ با روشنفکری دینی سال‌های قبل از جنگ در این است که حرکت از رئالیسم ساده به رئالیسم انتقادی پیچیده است، اما به سمت نسبی گرایی نمی‌رود. پیام فرازمان و فراامکان خداوند در قالب فرهنگ زمانه به بشر ارایه شده است. باید لایه فرهنگ زمانه را کنار زد تا به پیام فرازمان و فراامکان خداوند دست یافت. اغلب یقین‌های موجود بشر، یقین‌های روان‌شناختی است نه یقین‌های منطقی، ما با امکان یقین‌های منطقی

است که شبهه می‌کنیم. علوی‌تبار در پاسخ به شبهه‌ای که روشنفکران دینی را علت دین‌گریزی می‌داند، عامل دین‌گریزی جامعه‌امروز را نیازمند تحلیل جامعه‌شناختی دانست و گفت: علل دین‌داری و بی‌دینی ما به معرفت خلاصه نمی‌شود. مگر دین‌گریزی فقط در روشنفکران رخ داده است؟ در مردم عادی رخ نداده است؟ ریشه گریز از دین در چیزهای دیگری است. ممکن است کسی بگوید ماهره موجب بی‌دینی می‌شود اما در مالزی که ماهره آزاد است دینداری افزایش پیدا کرده یا بی‌دینی؟ این قبیل موضوعات علل جامعه‌شناختی دارد. گریز از دین در جامعه ما به هیچ‌وجه به آرای روشنفکران دینی



علوی تبار: علل دین‌داری و بی‌دینی ما به معرفت خلاصه نمی‌شود. مگر دین‌گریزی فقط در روشنفکران رخ داده است؟ در مردم عادی رخ نداده است؟ ریشه گریز از دین در چیزهای دیگری است. شاید کسی بگوید ماهره موجب بی‌دینی می‌شود اما در مالزی که ماهره آزاد است دینداری افزایش پیدا کرده یا بی‌دینی؟

ما ربطی ندارد. علل و عوامل دیگری دارد که در میان عوام هم رخ داده است. فرایند گریز از دین نیاز به تحلیل جامع‌شناختی دارد.

به اعتقاد او اگر کسی بر مبنای علوم جدید به دین بپردازد، نباید نگران بود. کسی با ذهن خالی به سراغ متن نمی‌رود. هیچ‌کس با ذهن خالی به دنبال شناخت نخواهد رفت. هم سؤال از علم خیزد هم جواب. اگر ذهن‌مان را خالی کنیم جایش را تفکر سنتی می‌گیرد. تعامل بین علوم و دین‌شناسی پیچیده‌تر از انطباق است. میان این دو گفت‌وگو وجود دارد. در علم نه سؤال «از کجا آوردایم» بلکه پرسش «چه آوردایم» مطرح است. انزواى دین وقتی رخ می‌دهد که دین پاسخگوی



فهم دین ابزار و معیار سنجش است یا نه؟ این دقیقاً نسبی گرایی است. نسبی گرایی باطل است. این کار هم خیانت به دین است هم خیانت به علم. بحث بر سر این نیست که تفاسیر متعددی وجود ندارد بحث بر سر این است که آیا من حق دارم قرآن را با این دیدگاه‌ها تفسیر کنم؟ اینجا محل بحث است. نکته دیگر اینکه معیار ایشان برای فرازمانی و زمانی چیست؟ معیار سنجش واقع چیست؟ تفسیر علمی از دین غلط است. بیش از صد نفر به خود من مراجعه کرده و گفته‌اند به واسطه اندیشه‌های سروش ملحد شده‌اند.

امکان فهم دیگری از دین

این حرف خسروپناه توضیح علیرضا علوی‌تبار را

تکلمه‌ای بر مناظره علوی تبار و خسروپناه

امر دینی در جامعه دینی

دیوورا فروریزخته. دیگر بخشی از این جریان هویت خود را نه در حد و حدود بُعد از رأس هرم مدیریتی جامعه که در قرب هرچه بیشتر به آن بازمی‌یابد. جریان اصلی روحانیت شیعی، در طول تاریخ ایران نه‌تنها خود را در تقلیل با قدرت، نه حتی کناره‌گیری از آن، تعریف نکرده که داعیه‌دار نظریه‌پس‌رزا، اصلی دولت دینی بوده است. برسرست چنین تاریخی، اذعان به دین‌گریزی از زبان یکی از مدافعان روحانیت رسمی غنیمت است و گلمی به پیش گام بعدی نه پاسخ به این ادعا که «روشنفکران دینی مسبب این قسم الحاد بوده‌اند» که بازگرداندن نوک پیکان به سمت مدعی است؛ چیزی از قسم این سوال که «ندانیان قرائت رسمی از دین در این سه دهه چگونه به الحاد راه داده‌اند و امر دینی را در جامعه دینی ناممکن کرده‌اند؟» کاری که علوی‌تبار نیز در مناظره حاضر ناتوان از آن است.

بیش از ۳۰ سال پیش مرتضی مطهری در ادعایی جدلی به متولیان رادیو و تلویزیون وقت گفته بود: «اگر روزانه ۳۰ دقیقه از برنامه‌های‌تان را به ما هدید جامعه را متحول می‌کنیم.» (نقل به مضمون) تحول محقق شد، اما نه آن گونه که انتظار می‌رفت. شایسته‌تر است گله و شکایتی که هست یقه مدعی را بگیرد نه منکر.

جهان ذهن عربی-۱۶

سنت پار هاره

عبدالقادر سواری

گویا تقسیم‌بندی عقل یا سنت اندیشگی در جهان عربی اسلامی یکی از رفتارهای همگانی در میان پژوهشگران این حوزه است. شاید پیشگامان این تقسیم‌بندی را بتوان شرق‌شناسان دانست که ما خیلی از باریک‌بینی‌ها را در حوزه سنت‌کاوی مدیون آنها هستیم. همین شرق‌شناسان ما دانش‌های اسلامی (دست‌کم در باب اجتماع و سیاست) را به سه جریان تقسیم کرده‌اند که می‌توان آنها را فلسفه و فقه و سیاست‌نامه‌نویسی نامید تا بدن‌سان همه نوشته‌های موجود در فضای سنت را به این سه نوع فرو کاهند. در واقع علاوه بر اینکه همه نوشته‌هایی که قابل به تصنیف دانش در گروه‌های از پیش مهیا و بسته هستند را می‌توان نوشته‌هایی فرو کاهنده نامید و باید گفت که ملت‌هاست که اندیشمندان عرب، وفاداری به این تقسیم‌بندی اینک کلاسیک‌شده شرق‌شناسان را به کناری نهاده‌اند و دیگر امروز نمی‌توان کسی را یافت که این سه گانه را در نوشته‌های خود به کار برد. این اما به آن معنا نیست که ایشان قایل به تقسیم سنت نیستند. شاید هم وجه تمیزه این تقسیم‌بندی‌های نو را بتوان میل آنها به ربط‌داشتن به جغرافیا دانست؛ تقسیم جغرافیایی سنت، گویا تقسیم معروف عقلانیت عربی به عقل مشرقی و

عقل مغربی را بیشتر از همگان محمد عبد الجبری باب کرده باشد. جابری در تمام نوشته‌های خود در زمینه سنت به این تقسیم‌بندی وفادار بوده و سعی می‌کند نمونه‌هایی برای ما بیابد که این نوع تصنیف را توجیه کنند. بر همین اساس هم او غزالی مشرقی را در برابر این‌رشد مغربی می‌نشاند و گفت‌وگوی معروف این دو را گفت‌وگوی میان دو نوع از عقلانیت می‌انگارد. البته این تقسیم‌بندی جابری از طرف کسانی بسیار، مورد نقد قرار گرفته و به چالش کشیده شده است. چه از سوی کسانی همچون علی حرب و فتحی مسکینی که برآن بوده‌اند که عقل، مقوله‌ای جهانی و فلسفی است و نمی‌توان قایل به این تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی در حوزه عقل شد و معتقدند که فرآورده‌های عقل، فرآورده‌های انسانی و جهانی هستند که به کار همگان در همه دوران می‌آیند و چه از سوی کسانی که در این تقسیم‌بندی نوعی از ایدئولوژی را می‌بینند که هم مغرب را بر مشرق برتری می‌دهد و یک «مغرب» عقل‌گرای انسانی را در برابر یک «شرق» صوفی‌نگر عقل‌ستیزی می‌نهد. هر چه باشد اما این تقسیم‌بندی من را به یاد تقسیم‌بندی معروف فلسفه به دو گرایش افلاطونی (و حتی افلاطونی) و ارسطویی می‌اندازد. البته این تصور من نیست، این از خود جابری می‌مورد. باید در قرآن داده و گرایش‌های مشرقی را افلاطونی و گرایش‌های مغربی را ارسطویی می‌شمارد. به هر حال، این تقسیم‌بندی جابری هم از یک سو به‌روشنی آگاهی او را به مکتب تاریخی نشان می‌دهد و هم از دیگر سو جابری را در بند یک پارادوکس درونی در دل اندیشه‌اش گرفتار می‌کند. آموزه دوگانه مغرب/مشرق از یک طرف با نگرش ساختگرایی جابری در باب وجود یک ساختار فراگیر و ساکن در حوزه فرهنگی عربی ناهمخوان است و هم از طرف دیگر با آموزه‌ای از خود او در کتاب عقل سیاسی در باب تفاوت میان کوفه و شام در تقسیمات انسانی.

اما جابری تنها کسی نیست که در باب تقسیمات جغرافیایی سنت قلم زده است. عبدالله عروی و محمد اکون هم در این باب چیزهایی نوشته‌اند. در واقع در کنار تقسیم‌بندی کسانی همچون عبدالعزیز علام که سنت را به ژانرهای مختلفی تقسیم کرده و عبدالله عروی که میان عقل اعتزالی و عقل اشعری قایل به تفاوت بوده است و هر کدام را تا حد یک عقلانیت متفاوت پیش برده و بدین‌سان از حوزه ساختگرایی بیرون رفته اما مهم‌ترین کسی که با آگاهی تمام و کمال در این سؤال قلم زده است محمد اکون است. متأسفانه بدی‌ماجر آنجاست که اکون نوشته‌ای مستقل یا فصلی مستقل را در میان نوشته‌های خویش به این حوزه اختصاص نداده و در لایه‌ای سطور نوشته‌های او باید رد چنین نگرش جغرافیایی‌ای به سنت را مشاهده کرد. او در جاهایی از نوشته‌های خود با تقسیم‌بندی عقل اسلامی به عقل نوشتاری و عقل شفاهی (که من را به یاد دوگانه نوشتار/ گفتار واک درید اما انداز) اولویت را (بر خلاف دریدا) به عقل شفاهی داده و برآن است که این عقل هم از اثر‌گذاری و هم از دوام بیشتری برخوردار بوده و تغییرات اندکی به خود دیده و از دیگر سو عقل شفاهی را تابع موقعیت جغرافیایی و فولکلوریک می‌داند تا به‌این‌سان برخلاف عقل یا سنت راست کیش رسمی ما شاهد برآمدن چیزی باشیم که می‌توان به آن سنت‌ها یا عقل‌های شفاهی باشیم که از جایی به جای دیگر تفاوت می‌کند.

مشکل آنجاست که اغلب اندیشمندان عربی که حرف از تقسیم جغرافیایی سنت می‌رانند منطق این تقسیم را تا به آخر به پیش نمی‌برند. شاید هم این کار را از سر آگاهی انجام می‌دهند. نکته آنجاست‌که اتفاق نظری میان اندیشمندان عرب بر سر این وجود دارد که سنت واحد و یکپارچه و تقریباً ساکنی وجود دارد که در پس همه چیز وجود دارد و آن را سوق می‌دهد و این تقسیمات جغرافیایی لطمه چندانی به آن نمی‌زند یا درست‌کم ایشان تا آنجا این تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی را به پیش نمی‌برند که لطمه‌ای به آن نیست یکپارچه‌رزند. اما منطق تقسیم جغرافیایی سنت را اگر بپذیریم باید آن را تا به آخر به پیش ببریم. آن‌گاه به راحتی می‌توان سخن از عقل شامی در برابر عقل عراقی و عقل مغربی و عقل مصری و عقل ایرانی و عقل شبه‌جزیره‌ای راند. این منطق تاریخ جغرافیایی سنت است و نمی‌توان آن را راتر کرد. این منطق را من نمی‌گویم، نسل جدید اندیشمندان عرب می‌گوید که گویا نمونه آنها را می‌توان عبدالله ابراهیم و سالم بیغوت و محمد نورالدین افایه شمرد. ایشان با رد یکپارچگی سنت و نیز باز بر تقسیم‌بندی‌های کلان قایل به نگاه موضعی به سنت بوده‌اند اما اگر این منطق را بپذیریم آیا باز می‌توانیم سخن از سنت برانیم؟