اعترافاتی علیه خود- ۱۵

عشق نورزیدن

نادر فتوره‌چی

■ مـن اعتراف می‌کنم که انتخاب مضامین گزاف و پردامنه برای نقد و بحرانی کردن آنها در قالب متنی کوتاه، نمی‌تواند تجربه‌ای موفق باشد. حال اما در دل این ناکامی هفتگی، سویه‌ای رهایی‌بخش وجود دارد که می‌توان تاابد از تکرار تجربه شکست در آن خرسند بود: چیزی شـبیه سماجت کودکانه در شنیدن یک قصه تکراری قبل از خـواب، به امید پایانی متفاوت. بنابرایـن این بـار تردیدم به معنـای اینجا و اکنونی از عشـق را دسـتمایه اعتراف و از پی‌اش، شکستی دوباره می‌کنم: من به عشـق مشکوکم؛ شکی که نه هستی‌شناختی است و نه ناشی از تعمقی ژرف‌نگرانه در دل تاریخ و نه متکی به ادله‌ای قطعی و ابطال‌ناپذیر. سـودای موضع‌گیری «شـبه‌آوانگارد» در قبال انبوه گفتارها و آثار و اشعار و قصص و افسانه‌ها و اسطوره‌ها و روایات و تکاپوهای فلسفی و فکری و تجربیات شخصی تعداد بی‌شماری از انسان‌ها با درونمایه چیزی به نام «عشق» هم در کار نیست. لازم هم نیست که به خود و مخاطب احتمالی گستره معانی عشق، از افلاطون و الکیبادس گرفته تا پسـوآ و بدیو و... را یادآوری کنم. بنابراین، برای این اعتراف کافی است به خود واژه عشق مشکوک بود؛ واژه‌ای که در قبال حالات روحی و روانی و تکثر و تعدد وضعیت‌هایی که بر آنها دلالت می‌کند، به اندازه کافی نابسنده و گنگ هست که بتوان شک کردن و انکارش را نیز در درونش گنجاند یا آن را با وام گرفتن از گزاره «سیاست همانا معکوس عددی عشق است»، به فقدان سیاست پیوند زد.

حتی می‌تـوان آن را نام محترمانه‌تر یکی از ده‌ها گونه اختلال روانی «وسـواس فکری» دانسـت و از مجرای روانکاوی به یکی از هزاران «ابژه-میل» موجود در نظم نمادین تقلیلش داد. یا حتی به سـادگی آن را به جنسـی از مبادله تعبیر کرد که می‌تواند در یک لحظه به نفرت، اشمئزاز یا هر شکل دیگری از حالات غیرعاشقانه دیگر بدل شود؛ چیزی شبیه وسواس زنی خانه‌دار به پاک کردن لکه‌های ظرف کریستال و در پی ناکامی در «عین روز اول» کردن ظرف، شکستن توام با خشم و نفرتش. یا ولع مصرف چند قلم کالای خاص که توهم عشق به آنها را در خریدار نشان دهد. یا توهم احساس عشق در «جوان غیرتمند ایرانی» به میانجی وسواس توام با سوءظن به روابط اجتماعی نامزدش و روزی صدبار تماس گرفتن با او و پرسیدن یک سوال تکراری: «الان کجایی؟» و هزاران شکل دیگر از روابط تنیده در بیماری که در گفتار عمومی به «عشق» تعبیر می‌شوند.

در تمامـی این مثال‌هـا علایم ـ نشـانه‌هایی از بیمـاری ـ بی‌مایگی دیده می‌شـود: خودشـیفتگی برآمده از سبک زیستی پتی‌بورژوآیی به مثابه فقدان سوژه‌بودگی، چسبندگی روانی و شرطی‌شده به «ابژه ـ میـل» به مثابه فقدان وفـاداری به خودِ میل و تن سپردن به روایت دیکته‌شده از راه و رسم عشق‌ورزی به‌مثابه شبه‌حقیقتی خصوصی.

از قضا تعریف دیکته‌شده از عشق در وضع موجود آنچنان محافظه‌کارانه، بی‌مایه و تهی‌شـده از شـور و التهاب اسـت کـه هرگونه تخطـی از آن، هرگونه پاپس‌کشـیدن از وجه کالایی‌اش، از شـمع روشـن کردن و «عزیزم، عزیزم» گفتن و عروسـک چینی و قلب پلاستیکی منجوق‌دوزی‌شـده خریدن و اغراق در توصیـف «زیبایـی» و «کمـالات» و رگ غیرت نشـان دادن و همذات‌پنـداری با زن- فرشـتگان و مرد-قهرمانان سـریال‌های فارسی‌وان و...، سرانجام یا به تنهایی و عزلت می‌انجامد یا به گزارشـی مملو از کلمات «خون» و «چاقو» و «مقتول» و «قربانی» و... در صفحه حوادث روزنامه‌ها و برنامه‌های «عبرت‌آموز» تلویزیـون کـه از قضا علـل بیمارگونه بـروز چنین وضعیت‌هایی در آنها تا حد یک فیلم اکشن-ترسناک فروکاسته می‌شود: «دختر معصوم گرفتار آتش عشق جوان عاشـق» و ده‌ها تیتر و عنـوان دیگر که اتفاقا گرایش مازوخیسـتی به خواندن آنها در اینجا، خود شاهدی بر وجود نوعی بیماری حاد جمعی است.

بنابراین، شاید تنها به میانجی اعتراف به این تردید است که می‌توان دیالکتیک سوژه - عشق را از چنگال گفتار روزمره و ادبیات ولنگارانه موجود و سـویه‌های تصنعی، تفننی و البته تهوع‌آوری که مثال‌هایی از آن در بالا آمد، نجات داد و جایگاه یکتای سوژه دوباره را در مواجهه با رخداد عشـق به مثابه یکی از رویه‌های حقیقت از منجـلاب روایت‌هـای کالایی، مبتنی بر خودنمایی، بلاهت‌آمیز و خنثی از عشق بیرون کشید؛ عشقی که همچون قهوه بدون کافیین، یا شکر رژیمی و نوشـابه بدون قند، از هر نوع مـازادی که با درونی کردن فقدان، رنج و در نهایت سوژه شدن به میانجی عشق پیوند خورده، تهی شده است.

در تقابل با قرائت موجود از عشـق، که به واسطه عرضه پاستوریزه‌اش از سوی فرهنگ مسلط و کم‌مایه بودن حاملانش، از قضا واجد تناسبی بدیهی با فقدان هنر، فقدان ادبیات، فقـدان امر نو، فقدان تجربه ناب و البته فقدان خودِ عشـق است، شاید تنها جانبداری از تجربه هولنـاک تنهایی، تنهایی، تنهایی و تنهایی است که می‌تواند به شکلی بالقوه، امید حدوث ناگهانی عشـق را در آدمیان اینجا و اکنون همچنان زنده نگه دارد؛ چیزی شـبیه تکرار دوستی‌هایی که در نیم روز زیبای شـهروندان گل کردند و درون‌ماندگار شدند، تجربه‌هایی ناب را برساختند، متفرق نشدند و وفادارانه در انتظار مانده‌اند تا دیگر بار در برابر هر شکل دروغینی از ادای دوستی و عشق، سر برکشند و سرود بخوانند و یکدیگر را در آغوش کشند.

محمد ارکون

عابدالجابری

نگاهی به اندیشه‌های محمد ارکون و عابد الجابری

بازخوانی سنت اسلامی

فارح مسرحی/ ترجمه: رحیم حمداوی

از جملـه برآیندهای حمله فرانسـه در سـال ۱۷۹۸ به‌مصر، حصول اتفاق نظر نزد اندیشمندان عرب و مسلمان بر ضرورت بازخوانی سنت اسلامی بود، نوشته‌های آنان از ابتدای دوره‌ای که نهضت عربی خوانده شد؛ به معیار قرار دادن غرب و پیشرفتش و عقب‌ماندگی ما، عقلانیت غرب و ماندن‌مـان در امور غیبی، علم غرب و نادانی ما... پیوند داشـت؛ و به دلیل آنکه اندیشمندان مسلمان به فرهنگ حاکم بر غرب دیدی منفی داشتند، به فرهنگ کلاسیک عربی اسلامی بازگشتند و تمام تلاش خود را برای احیای آن به‌کار بستند.۱

دو قرن از نخستین فشارهایی که اندیشه عربی نوین با آن دست و پنجه نرم کرد؛ می‌گذرد و همچنان موضوع بازخوانی سنت به شکلی جدی خود را بر همگان تحمیل می‌کند، محمد ارکون نقد سـنت را پیش شـرط آزادی واقعی مسلمانان قلمداد می‌کند و محمد عابد الجابری آن را «بحـران نوآوری می‌داند که نمی‌توان آن را حل نمود، مگر با بازخوانی انتقادی و امروزین سنت ما (مسلمانان۲)؛ و نصر حامد ابوزید بر ضرورت دریافت بعد تاریخی سنت «به واسطه شکل‌دهی به دریافت علمی سنت که آن را در ساختار تاریخی خود قرار دهد» پافشاری می‌کند۳. چنین پروژه‌هایی بسیار زیاد و متنوع هستند که در سر سودای بررسی سنت عربی -اسلامی را دارند؛ تنوع این پروژه‌ها در درجه نخست به اختلاف روش‌ها و استراتژی‌ها در خوانش باز می‌گردد.

در آغـاز این گفتار و بـا هدف دریافت مهم‌ترین ابعاد پروژه ارکون در بازخوانی سـنت اسـلامی دو پرسش را مطرح می‌کنیم: مفهوم سنت نزد ارکون چه مفهومی دارد؟ و استراتژی ارکون در بازخوانی سنت اسلامی کدام است؟

مفهوم سنت اسلامی

سـنت از جایگاه والایـی در بررسـی‌هایی که حوزه فرهنگی عربی از دو قرن پیش بـه خود دیده، برخوردار است، «هیچ دوره‌ای از تاریخ عربی همچون قرن بیستم تا این اندازه، اهتمام ورزیدن به واژه سـنت را در زبان عربی به خود ندیده است، حتی می‌توان گفت درون‌مایه‌ای که این کلمه در اذهان ما در عصر کنونی دارد؛ در هیچ دوره گذشته‌ای چنین معنا و محتوایی نداشته است.»۴

آنچـه در پی می‌آید بررسـی مفهوم سـنت از بعد واژه‌شناسی اسـت و سـپس آن را از دید ارکون بررسی می‌کنیم.

۱. مفهوم لغوی واژه سنت

پیشینیان بین میراث و سنت تفاوت قایل شدند چه میراث به ثروت و دارایی‌های شخص بازمی‌گردد و سنت به حسب و نسب. کلمه تراث یک‌بار در قرآن آمده است: «تأکلون التراث اکلا لما»: ارث را جمع کرده و می‌خورید. عرب‌ها در جاهلیت ارث زنان و بچه‌های کوچک را کاملا تصرف می‌کردنـد و بهره خود و دیگرانـی را که توانایی نداشتند، برای خود برمی‌داشتند.۵

ملاحظه می‌شود که هم در تعریف لغوی و هم در قرآن کلمه تراث با معنایی که در حوزه فرهنگی و فکری که در گفتمان عربی معاصر دارد، تفاوت دارد و حتی اندیشمندان مسلمان اگر در گذشـته می‌خواستند به معنای کنونی تراث اشـاره کننـد، از ترکیب‌های مخصوصی اسـتفاده می‌کردنـد و کلمه تراث را به‌کار نمی‌بردند. مثلا الکندی وقتی می‌خواست به فضل گذشتگان اشاره کند و فروتنی خود را نسـبت به آنها نشـان دهد، عبارت: آنچه از ثمره افکار خود به ما فایده رساندند، را به‌کار می‌برد۶؛ و ابن‌رشد عبارت‌های دیگری را به کار می‌برد همچون: بر ماست که آنچه را خواهان کسب علم درباره آن هستیم، از پیشینیان خودبگیریم...۷

از گفته‌های پیشـین، این نتیجه حاصل می‌شود که ابوزیـد آن را اینچنین بیان می‌کند: ... اگر خواسـتار آن باشیم که از بعد زبانی مفهوم سنت را بررسی کنیم، باید بدون درنگ از ریشـه زبانی آن یعنی ورث دست بکشیم، زیرا تنها به بعد به کارگیری کلمه در قرآن اشاره دارد که به معنای آنچه شخص پس از مرگ از ثروت از خود بر جای می‌گذارد؛ یعنی مرده‌ریگ۸؛ و کلمه‌ای که مفهوم سنت را در خود دارد به نظر ابوزید کلمه سـنن است که از سنت مشـتق شده. البته باید بین سنت‌های الهی و سنت‌های کسانی که در تنها یادی از آنهاست - پیشینیان - و بین سنت پیامبر و مذهب اهل سـنت تفاوت قایل شد؛ زیرا سنت کسانی که در قرون گذشته به سر می‌بردند، همان تراث اسـت۹. این امر از طریق تعریف اصطلاحی سنت بیشتر مشخص می‌شود.

۲. مفهوم اصطلاحی سنت

سـنت در معنای گسـترده خود، شامل چیزی است که گذشـتگان برای آیندگان بر جای گذاشتند که همه اشکال مادیات و معنویات را در بر می‌گیرد. یعنی هر آنچه نسل‌های گذشته از خود در حوزه فکری و تمدنی بر جای گذاشتند که شامل آداب، رسوم، تجربه‌ها، هنرها و علوم است.۱۰

الجابری مقصود خود از سنت را اینچنین بیان می‌کند: منظور از سنت به همان سان که در گفتمان نهضت عربی نوین و معاصر مشـخص اسـت، همان عقیده و شریعت، زبان، ادبیات، هنر، کلام، فلسفه، تصوف و... البته پیش از عصر انحطاط است.۱۱

سنت اسـلامی در دید عابد الجابری عبارت است از: مجموعه‌ای عقاید، قانون‌گذاری و دانش‌هایی که در زبانی بیان و قالب‌بندی می‌شـوند که در عصر تدوین (سه قرن نخسـت هجری) و پس از آن نوشته شده‌اند که با برپایی امپراتوری عثمانی در قرن دهـم آخرین نمودهای آن از حرکت باز ایسـتاد و بر سـاحل نشسـت.۱۲ اما تعریف الجابری تنها به بعد فکری و مکتوب اشاره دارد و سنت‌های فراموش شـده و در حاشیه قرار گرفته و منحط، همانند سنت توده‌ها و سنت اقلیت و خلاصه سنتی را که مسکوت عنه اسـت از نظر دور مـی‌دارد؛۱۳ و همین مورد یکی از اختلاف‌های الجابری با ارکون در بررسی میراث اسلامی است که در سطور پیش رو به آن خواهیم پرداخت.

طیب تیزینی سنت را این‌گونه تعریـف می‌کند: سـنت در یکی از ابعاد خود به هر رخداد، اثر و فرآورده انسانی که به جزیی از گذشته بدل گشته اطلاق می‌شود و در بُعد دیگر، سنت، تاریخ-گذشته است که تا به امروز پیوسـتگی و امتداد دارد.۱۴ این تعریف به تعریف حسن حنفی بسـیار نزدیک است که اعتقاد دارد که: سنت یعنی هر آنچه از گذشته در چارچـوب تمدن حاکـم به ما رسیده اسـت؛۱۵ و در این تعریف سنت اسلامی به هر آنچه در تمدن اسـلامی تولید شـده است، اطلاق می‌شود.

۳. مفهوم سنت اسلامی نزد محمد ارکون

ارکـون به پژوهش‌هـای آنترپولوژی معاصر اسـتناد می‌کند تا مفهوم سنت و درون‌مایه آن را مشخص کند و به این موضوع تکیه می‌ورزد که به گفته ژرژ بالاندیه تاریخ انسان تا حدود زیادی به تاریخ کره زمین شباهت دارد که طبقه‌های ژئولوژی به هم پیوسته را که بالای همدیگر قرار دارند تولید می‌کند، درست است که تاریخ انسان حرکت می‌کند و به سرعت بیشتری دگرگون می‌شود... اما خود نیز طبقات ستبرتری را تولید می‌کند که علوم اجتماعی باید آن را کشـف کند؛۱۶ و ارکون بر این باور اسـت که: سه طبقه از طبقات سنت وجود دارد که به صورت به هم پیوسته بالای هم قرار ندارند، بلکه در حالت درهم کنش متبادل در درون آنچه به شـکل کلی «سـنت اسلامی» نامیده می‌شود؛۱۷ قرار دارند، او درون‌مایه این طبقات را اینچنین شرح می‌دهد:

• سطح ژرف: که بالاندیه آن را طبقه اصلی یا قدیمی‌تر می‌خواند،۱۸ این سـطح، بیانگر سنت در معنای کلی و قدیمی (Archaique) اسـت و آداب و رسومی را در بر می‌گیرد که پیش از اسـلام حاکم بودند و به نوعی حتی بعد از ظهور اسـلام ادامه داشتند؛ همچون قوانین محلی و آداب و رسـوم گروه‌های نژادی مختلف همچون قبایل بدوی در ایران، افغانستان، اندونزی، آفریقای سیاه و قبایل بربر در شمال آفریقا. هنگامی که اسلام وارد آن سرزمین‌ها شـد، مناطق خالی از عادات و آداب و رسـوم را ندید؛۱۹ و هنگامی که مردمان این مناطق اسـلام آوردند، تماما از عادات و رسوم خود دست بر نداشتند.

• سـطح دوم: که بالاندیـه آن را «طبقه اسـلامی» می‌خواند، این سطح بیانگر سنت اسلامی مقدس و ایده‌آل، در دید هر گروه و مذهب و فرقه اسـت، در این سـطح، سنت سنی و سنت شیعی و سنت خارجی (خوارج) جای می‌گیرند و این سنت‌ها به واسطه مجموعه‌ای از احادیثی که هر گروه آنها را تولید کردند، تحکیم یافتند که سنت خود را خط مستقیم یا اسلام مستقیم می‌نامد.۲۰

هر فرقه سـنت خـاص خـود را دارد کـه در متون مشـخصی محفوظ اسـت و متون خود را سنت اسلامی اصیل و صحیح قلمداد می‌کند. تا زمانی که یک اسـلام وجود دارد و آن دینی است که خدا برای بشر برگزید، در این صورت - در اعتقاد هر فرقه - به جز یک سنت، سنت دیگـری وجود ندارد که به دقت و اخلاص بیانگر اسـلام باشد. این امر تفسیرکننده ناسازگاری و ابتعاد فرقه‌های مختلف از همدیگر است که در پاره‌ای از مواقع به تکفیر یکدیگر می‌انجامد.

محمد ارکون نقد سنت را پیش شرط آزادی واقعی مسلمانان قلمداد می‌کند و محمد عابد الجابری آن را «بحران نوآوری می‌داند که نمی‌توان آن را حل کرد، مگر با بازخوانی انتقادی و امروزین سنت ما (مسلمانان)؛ و نصر حامد ابوزید بر ضرورت دریافت بعد تاریخی سنت «به واسطه شکل‌دهی به دریافت علمی سنت که آن را در ساختار تاریخی خود قرار دهد» پافشاری می‌کند

• سطح سـوم: طبقه مدرن‌تر را دربرمی‌گیـرد که در نتیجه دخالت استعماری غرب پا به عرصه نهاد، زیرا استعمار علاوه بر تاثیرات اقتصادی و سیاسی، تاثیرات فرهنگی نیز بر جای گذاشـت.۲۱ این امر به روشنی در قانون‌گذاری مدرن مشخص می‌شود، کما اینکه در تمام اندیشه‌های وارداتی از اروپا متجلی می‌شود که با سنت، از طریق سازوکاری که ارکون آن را سنت‌سازی می‌خواند، در تعارض است. سنت‌سازی یعنی قرار دادن چیزی که خود جزو سـنت نیسـت به وسیله پوشاندن لباسی اسلامی به آن در درون سنت. ارکون در این رابطه می‌گوید: دولت‌های اسـلامی مدرن که پس از استقلال پا به عرصه نهادند، به دنبال مشروعیتی بودند که بر سنت اسلامی تکیه می‌ورزد... و رهبران سیاسی لباس سـنت بر فعالیت‌های اقتصادی که ربطی به دین ندارند، می‌پوشانند و همچنین نهادهای سیاسی و قضایی و نظام آموزش و ایدئولوژی رسـمی (همچون سوسیالیسم) را با مظاهر اسلامی می‌پوشانند.۲۲

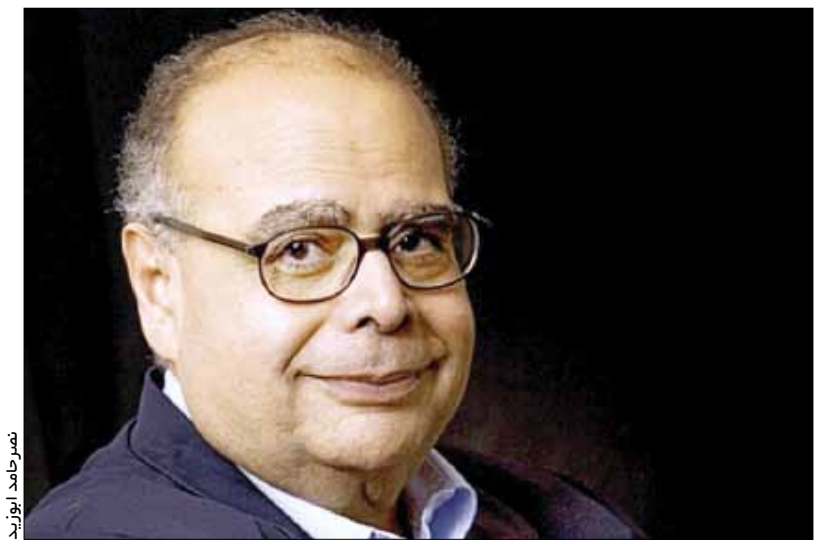
با نظر به سطوح پیشین به روشنی مشخص می‌شود که سـنت، پدیده‌ای بسـیار پیچیده است، زیرا «طبقات تشـکیل‌دهنده آن بـا همدیگر تداخل دارنـد و ترکیب پیچیده‌ای را تشکیل داده‌اند۲۳.» سطوح مذکور از دوره عصر بنیادین اسلامی تا به امروز با هم در تفاعل هستند، نقش‌هـای خود را با هـم جابه‌جا می‌کننـد و با هم در رقابتی پیوسته‌اند. باید اشـاره شود هدف ارکون، بررسی طبقه دوم یعنی سطح سنت اسلامی مقدس است و واژه سنت (Tradition)۲۴ را نه‌فقط برای دلالت بر مذهب سنی، بلکه برای آنچه آن را سنت اسلامی فراگیر و کلی می‌خواند، به‌کار می‌برد، زیرا رویکرد معین یا شـخصی یا فرقـه‌ای را بر همتای خود برتری نمی‌دهد و این موضوع را وظیفه خود به عنوان تاریخ‌نگار یا پژوهشگری نمی‌داند که تلاش دارد حقیقت ابژکتیو را در تاریخ کشف کند.۲۵ بلکه این کار را از طریق بررسی اعتقادات و آداب و رسوم اسـلامی به ارث‌رسیده از نسل گذشته و از عصر بنیادین اسـلام تاکنون انجام دهد، خواه این پروسـه را از طریق وارسی کتابت (یعنی متون) انجام دهد یا از طریق بررسی گفتار (یعنی میراث مردمی شفاهی و گفته‌شده). این دید گسـترده یکی از مشخصه‌های اندیشـه ارکون به شمار می‌آید. او تلاش دارد مفهوم سـنت اسلامی ابتر و ناقص مخصوص به گروهی خاص را پشت سر گذراند؛ مفهومی که درها را بر خود بسته و بر حقیقت خود خفته است و هر آنچه غیر باشد را از صحنه روزگار به در می‌کند.۲۶

سـنت اسلامی در اندیشـه ارکون، سنتی کلی است (سنی، شیعی و خوارج) که علاوه بر مذاهب مذکور شامل سنت مکتوب و سنت شـفاهی و مردمی و سنت خاص اقلیت‌هاست؛ بدون آنکه نادیده گرفته شوند یا متمایز شوند یا عامدانه و غیرعامدانه در حاشیه قرار گیرند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. غلیون برهان: نحو تجدید اشـکالیات الفکر العربی المعاصر (قضایا فکریه، العدد ۲۰/۱۹ القاهره) ص ۱۲۱.
۲. محمد عابد الجابری: اشکالیات الفکر المعاصر، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت، چاپ ۱ ص ۶۲.
۳. نصر حامد ابو زید: النص ، السلطه، الحقیقه، ص ۱۴.
۴. محمد عابد الجابری، التراث و الحداثه، ص ۲۱.
۵. حسین محمد سـلیمان: التراث العربی الاسلامی، دیوان المطبوعات الجامعیه، الجزائر، ۱۹۸۸، ص ۱۶.
۶. به نقل از محمد عابد الجابری، التراث و الحداثه، ص ۱۶۱.
۷. ابن رشـد: فصل المقال و تقریر ما بین الشـریعه و الحکمه من الاتصال، الشرکه الوطنیه للنشر و التوزیع، الجزائر، ۱۹۸۲، ص ۲۸.
۸. نصر حامد ابو زید: النص السلطه الحقیقه، ص ۱۶.
۹. همان‌جا.
۱۰. حسن محمد سلیمان، همان‌جا، ص ۱۶.
۱۱. محمد عابـد الجابری، التراث و مشـکله المنهج (اعمال نـدوه منهجیه فی الادب و العلوم الانسـانیه، جمعیه البحث فی الادب و العلوم الانسانیه، دار توبقال، الدار البیضاء ۱۹۸۶) ص ۸۳.
۱۲. محمد عابد الجابری، التراث و الحداثه، ص ۲۴.
۱۳. الـزواوی بغوره: میشـیل فوکو فـی الفکر العربی المعاصر، ص ۴۴.
۱۴. طیـب التزینی، من التـراث الی الثـوره، دار ابن خلدون، بیروت چاپ ۱، ۱۹۷۸، ج ۱، ص ۲۴۲.
۱۵. حسـن حنفی، التـراث والتجدید، مکتبه الانجلو مصریه، القاهره، چاپ ۳، ۱۹۸۷، ص ۱۱.
۱۶. جورج بالانده، (مصاحبه) ترجمه هاشم صالح (الفکر العربی المعاصر شماره ۴۱، ۱۹۸۴، مرکز الانماء القومی، بیروت) ص ۲۲.
۱۷. محمـد ارکون: الفکر الاسـلامی، نقـد و اجتهاد، ترجمه هاشم صالح، الموسسه الوطنیه للکتاب، الجزائر، ص ۱۰۴.
۱۸. جورج بالانده، السلطه و الحداثه، ص ۲۲.
۱۹. محمد ارکون، الاسـلام، الاخلاق ، السیاسـه، ص ۱۱۶.
۲۰. .محمد ارکون، الفکر الاسـلامی، قراءه علمیه، ص ۲۴.
۲۱. جورج بالانده، السلطه و الحداثه، ص ۲۲.
۲۲. محمد ارکون، الفکر الاسـلامی، قراءه علمیه، ص ۲۲.
۲۳. جورج بالانده، السلطه و الحداثه، ص ۲۲
۲۴. محمد ارکون: الفکر الاسـلامی، نقد و اجتهاد، ص ۲۱۴.
۲۵. محمد ارکون، الفکر الاسلامی قراءه علمیه، ص ۱۷.
۲۶. همان‌جا، ص ۱۷.

منبع: کتاب «الحداثه فی فکر محمد ارکون»



نصرحامد ابوزید

جهان ذهن عربی- ۱۵

جغرافیای سنت

عبدالقادر سواری

۱ رساله دکتری فرنان برودل که یکی از مهم‌ترین تاریخ نگاران نوین فرانسه به شمار می‌آید در باب «مدیترانه و جهان مدیترانـه‌ای در دوران فلیپ دوم» بود. عنـوان گویایی که اولویـت را در تاریخ‌نگاری به جغرافیـا و نگارش تاریخ جغرافیایی مـی‌داد. در واقع برودل بر آن بود که به سیاست‌های دریایی فلیپ دوم در حوزه دریای مدیترانه بپردازد. اما استاد راهنمای او پیشنهاد کرد اولویت را در این رساله به محیط داده و به جای انسان، محیط را در صدر بنشاند. این رساله از چند جهت در حوزه تاریخ‌نگاری دگرگونی‌هایی را به بار آورد. از یک سو برودل به جای آنکه به فاعلیت انسان در محیط بپردازد به انفعال انسان در محیط اشاره کرد و از بند انسان مرکزی رها شد. از دیگر سو همین رها شدن از بند انسان مرکزی سبب شد به جای دگرگونی‌های سریع تاریخ انسانی، نگارش تاریخ حوزه‌های ثابت‌تر را کشف کند و سـویه‌هایی از رفتار انسانی را ببیند که تحت تاثیر ثبات محیطـی ثابت مانده و کمتر تغییر کرده‌اند. درست در همین جا بود که برودل آموزه تاریخ سـاکن را پیش می‌نهد و به نـگارش گونه‌ای از تاریخ فرا می‌خوانـد که در پس تغییرات گذرا پرده از ثباتی بردارد که از پشت به انسان‌ها جهت می‌دهد و ذهنیت انسان‌ها را شکل می‌بخشد. حتی اگر هم همراه با فوکو به راه نقد این آموزه برویم باز نمی‌توان تاثیر این‌گونه از تاریخ‌نگاری را بر کشف ساخت اندیشه انسانی نادیده انگاشت.

۲ شـاید پرسش سـاده‌ای بتواند ما را به دل آموزه تاریخـی محیط‌محـور در باب دانش اسـلامی سـوق دهد؛ پرسشـی که به جای آدمی محیط را در مرکـز جای می‌دهد و از دل آن می‌توان پرسـش‌ها و پارادوکس‌هایی نو را بیرون کشید. سنت در کجا جریان دارد؟ به عبارتی دیگر، جغرافیای آن چیزی که ما به آن سنت عربی اسلامی می‌گوییم دقیقا در کجاست و آیا می‌توان مرزهای مشخصی برای جغرافیای سنت یافت؟ در واقع اندیشمندان نوین عربی کمتر به این پرسش پرداخته‌اند که ظرف جغرافیایی سـنت از کجا شروع و به کجا منتهی می‌شـود؟ شاید مهم‌تر آن باشد که مرکز جغرافیای سنت دقیقا کجاست؟ و مشخصات این مرکز چه نقشی در تکوین ساختار ذهنی اندیشه‌ورزان عرب و مسـلمان داشته اسـت؟ در واقع پاسخ به این پرسش هر چه باشد راه‌های جدیدی را پیش‌روی نوع نگارش تاریخ علم در حوزه اسلامی خواهد گشود. حتی نگریستن به اینکه طبیعت هر کدام از آن شهرهایی که مرکز تمدن اسلامی به شمار می‌آمدند، چه تاثیری بر نوع پرداخت موضوعات اندیشـگی و اولویت‌بندی این موضوعات دارد نیز بررسی‌هایی را می‌طلبد که متاسفانه در میان اندیشمندان عرب کمتر به آنها پرداخته شده است.

۳ در میان اندیشمندان معاصر عرب، اندیشمندان چپ بیشـتر به روابط میان اندیشـه و ساختار غیرانسانی توجه نشان داده‌اند. در واقع در اندیشه‌های کسانی همچون طیب تیزینی و حسین مروه می‌توان نمودهای روشن بیان این ربط را دید. البته این به آن معنا نیست که اینان همان راهی را رفته‌اند که برودل در بـاب تاریخ جغرافیامحور باب کرده بود. می‌توان به تفاوتی ظریف میان دانش مارکسیسـتی که به تاثیر روابط تولید بر نوع اندیشه می‌پردازد و دانشی که مکتب آنال پیش می‌نهد و بر تاریخ سـاکن انگشت می‌نهد، اشاره کرد. آنچه اندیشمندانی همچون تیزینی و مروه انجام می‌دهند ناظر به همان تاریخ مارکسیستی اندیشه اسـت و به دل تاریخ‌نگاری مکتب آنال راه نمی‌برد. در میان اندیشمندان عرب محمد ارکون را می‌توان دید که به طور آگاهانه سـخن از چنین برداشتی از تاریخ می‌راند و بر ضرورت نشـاندن جغرافیا به جای انسان در مرکز تاریخ و نگارش تاریخ بر پایه تاثیر جغرافیا بر شـیوه‌های تولید و بر آمدن گونه‌ای خاص از انسان و اثرپذیری انسان از محیط انگشت می‌نهد. تقسیم‌بندی جابری از اندیشـه عربی به اندیشـه مغربی و مشرقی هم می‌توانسـت نمـودی از به کارگیـری این‌گونه از تاریخ‌نگاری و نشاندن مخروط تاریخ بر قاعده محیطی آن و نه بر رأس انسـانی آن باشد. جابری اما صرفا در سطح انسانی به این تقسیم‌بندی اشاره می‌کند و برای همین هم این تقسیم‌بندی او ابتر و ناتمام و حتی کج و معوج باقی می‌ماند.

۴ شاید منتقدان ادبی ساختگرای عرب گروهی بودند که بیشـتر از همگان بـه این نـوع از تاریخ‌نگاری پرداختند. در نوشته‌های کسانی مثل کمال ابودیب و جابر عصفور نمودهایی از این رویکرد را می‌توان دید. کسـانی از این اندیشمندان تلاش کرده‌اند در نوشته‌های خود در باب شـعر عربی و تحولات موجود در آن مرکز ثقل را نه در ذهن شاعر عرب یا حتی فراتر از آن در ذهنیت شعری عربـی بلکه در محیط ثابتی ببینند که ذهنیت شـعری عربی و به تبع آن، ذهن هر کدام از این شـاعران (و البته ذهنیت عموم اندیشه‌ورزان) عرب را می‌سازد. بر این اساس این دسـت از اندیشمندان اشاره می‌کنند که شعر عربی در محیـط جغرافیایی اندلس و محیط جغرافیایی بغداد تفاوت‌های فراوان داشـته و این تفاوت‌ها در ۶۰۰ سال به تکوین انواع مختلفی از شعر در اندلس و بغداد انجامید. اما متاسفانه تلاش‌های این اندیشمندان در حد بررسی‌های ادبی محصور مانده و به حوزه نگارش تاریخ علم عربی راه نیافته است. شاید اگر همین روش یا روش‌هایی جدیدتر را در اندیشه کسانی مثل ژاک لوگوف و پی‌یر نورا در حوزه نگارش تاریخ دانش در جهان عربی به کار بگیریم، بتوانیم افق‌های جدیدی را در حوزه تاریخ‌نگاری پیش‌روی خود بگشاییم؛ افق‌هایی که بدون آنها نمی‌توان دید روشنی به تاریخ فرهنگ عربی اسلامی داشت.

برنامه دوره پاییزه موسسه مطالعات سیاسی اقتصادی پرسش

گروه اندیشـه: موسسـه مطالعات سیاسـی اقتصادی پرسش، دوره جدید خود را در پاییز آغاز می‌کند. برنامه این دوره به شرح ذیل است. محل این موسسه نیز به‌تازگی تغییر یافته و به خیابان ولیعصر، بالاتر از پارک ساعی، کوچه ساعی یکم، پلاک ۷ منتقل شده است. علاقه‌مندان می‌توانند برای اطلاعات بیشـتر به سایت موسسـه www.qporsesh.com مراجعـه کنند یا با شـماره تلفـن ۵-۸۸۶۵۸۶۰۳ تماس بگیرند. زمان برگزاری درس‌گفتارهای استادان دکتر سیدجواد طباطبایی، محمد بهارلو و عادل مشایخی و سایر استادان متعاقبا اعلام می‌شود.

روز	نام استاد	عنوان دوره	ساعت	تاریخ
شنبه	حسین نمکین	ژیل دلوز	۱۹-۱۷	۱۳۹۰/۹/۱۲
	مازیار اسلامی	ژانرهای سینما ۳	۱۹-۱۷	۱۳۹۰/۹/۵
یکشنبه	مراد فرهادپور	دیالکتیک روشنگری	۱۹-۱۷	۱۳۹۰/۹/۶
دوشنبه	ابراهیم توفیق	جامعه‌شناسی شهر تهران	۱۹-۱۷	-
	خشایار دیهیمی	فلسفه سیاسی چیست	۱۹-۱۷	۱۳۹۰/۹/۲۱
سه‌شنبه	مصطفی ملکیان	تحلیل نظریه‌های روانشناسی اخلاق	۱۹-۱۷	۱۳۹۰/۹/۸
	افشین جهاندیده	فوکو: زیست- قدرت: کالبد-سیاست	۱۹-۱۷	-
چهارشنبه	صالح نجفی	فلسفه انقلاب یا انقلاب در فلسفه	۱۹-۱۷	۱۳۹۰/۹/۹
	محمد مالجو	بازخوانی نولیبرالیسم	۱۹-۱۷	۱۳۹۰/۹/۲۳
پنجشنبه	حمیدرضا آتش برآب	ادبیات روسی: ولادیمیر مایاکوفسکی	۱۶-۱۴	۱۳۹۰/۹/۲۴
	علیرضا صحاف‌زاده	هنر مفهومی	۱۶-۱۴	۱۳۹۰/۹/۲۴