



مکالمهٔ دو فرهنگ

در گفتگوی متفکری از مشرق عربی و متفکری از مغرب عربی

محمد مهدی خلیجی

حسن حنفی و محمد عابد جابری. حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي. چاپ اول: بیروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۹۰. ۱۴۸ ص.

به پیشواز سخن

هنگامی که نام فرهنگ و اندیشه عرب بر زبان می آید، بیشتر گمان می رود که از یک جهان فرهنگی و فکری سخن می گویم: جهانی که یک میراث فرهنگی پشت سر دارد و با یک مدرنیته نیرومند و رقیب شکن رویاروست و در پس جستجوی پاسخ برای یک مجموعه گسترده ای از پرسشها و بحرانهاست؛ ولی این انگاره هر چند بر بخشی از واقعیت استوار باشد، سراسر درست نیست. راست آن است که در جهان عرب می توان بیش از یک جهان فکری و فرهنگی جستجو کرد که در میراث کهن و در چگونگی برخورد با مدرنیته با یکدیگر تفاوت، و بل تباین، دارند. فرهنگ عراق و مصر و شام و لبنان و مراکش و تونس و کشورهای حاشیه خلیج و الجزایر و اردن اگر چه بر زمینه های مشترکی می ایستند، با این همه نمی توان باسانی از اختلافهای عمده و گوهرین آنها گذشت و کریمانه بر آنها چشم پوشید. بالاتر از این، امروزه باید از تفاوت جهانهای فکری متفکران عرب سخن گفت که اگر چه زیر یک آسمان هستند، ولی بر روی یک زمین نیستند. هر کدام و امدار میراثی هستند و هر کدام مدرنیته را به گونه ای ویژه فهم و تأویل می کنند و به فرجام، به شیوه ویژه ای در کار آفرینش و سنجش و بازخوانی متن میراث خود می کوشند.

اما در این میان دو فرهنگ عربی هستند که اختلافهای بی شمار آنها با یکدیگر، شکاف ژرفتری میان آن دو آفریده و در گستره فرهنگ، آنها را به دو سرنوشت رهسپار می کند: فرهنگ مشرق عرب که دربرگیرنده مصر و لبنان و عراق و سوریه و اردن و کشورهای حاشیه خلیج است، و فرهنگ مغرب عربی که مراکش و الجزایر و تونس را می پوشاند.

در سال ۱۹۸۹ در مجله پاریسی روز هفتم مکالمه ای میان دو متفکر درگرفت که در محیط عربی به مکالمه دهه هشتاد معروف شد و پاره ای از متفکران و نخبگان را به واکنش واداشت و آن را نقل محافل فکری و سیاسی عرب گرداند. این، مکالمه ای بود میان دکتر حسن حنفی، چپگرای اسلامی و متفکر پرآوازه مصری و دکتر محمد عابد جابری، پاساساختارگرای نقاد مغربی. حنفی با کتابها و مقاله های بسیار خود سازنده گرایشی نیرومند در مصر است؛ کتابهایی چون الدین والثورة (دین و انقلاب) در پنج جلد، مقدمه فی علم الاستغراب (درآمدی بر دانش باخترشناسی)،





الاصولية الاسلامية (بنیادگرایی اسلامی)، فی الفکر الغربی المعاصر، (اندیشه معاصر غرب) و الیمن والیسار فی الفکر الدینی (چپگرایی و راستگرایی در اندیشه دینی). جابری نیز یکی از متفکران مطرح دهه هشتاد است که امروزه از ناقدان پرمایه و بی شمار او می توان ژرفای تاثیر و گستره نفوذ او را حدس زد. پاره ای از کتابهای او از این قرارند: نقد العقل العربی، که مهمترین اثر اوست و در سه جلد با این نامها به چاپ رسیده است: تکوین العقل العربی (پیدایش عقل عربی)، بنیة العقل العربی: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فی الثقافة العربية (ساختار عقل عربی، پژوهشی تحلیلی و انتقادی در نظامهای معرفت در فرهنگ عرب) و العقل السياسي العربی، محدثاته و تجلیاته (ویژگیها و جلوه های عقل سیاسی عربی)، التراث والحداثة (میراث و مدرنیته)، الخطاب العربی المعاصر (گفتمان معاصر عرب)، فکر ابن خلدون: العصبية والدولة (اندیشه ابن خلدون: عصبيت و دولت)، مدخل الى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمی (درآمدی بر فلسفه علم: عقلانیت معاصر و رشد اندیشه علمی).

گذشته از اینکه اهمیت این مکالمه به محورهای مورد بحث آنها، همچون آزادی، دموکراسی، سکولاریزم، مدرنیته، اسلام، رابطه ملت با دولت و گذشته با اکنون و مشرق با مغرب و نخبگان با قدرت و تجزیه با وحدت، بازمی گردد، بیشتر امدار نفس مکالمه ای است که میان دو فرهنگ و نمایندگان اندیشه پرواز آنها روی داده و ادب و رسم و راه مکالمه را آموخته و نیازی دیرینه و فراگیر را برآورده است؛ نیاز به مکالمه میان فرهنگها و ایده ها و باورها و رایها و گشودن دریچه های ذهن به روی اقیانوسهای دیگر معرفت.

حنفی در این مکالمه می گوید: «امید می برم که نقد من در چارچوب مکالمه باشد نه رقابت، نشستن روی به روی همدیگر و نه پشت کردن به یکدیگر ... ما یک دغدغه داریم، اگرچه چارچوب نظری ما با یکدیگر متباین است.» (ص ۵۶).

جابری نیز باور دارد که «باید هدف مکالمه و انتقاد، ساختن رای باشد و نه تنها اختلاف رای.» (ص ۱۰۵).

مجموعه این مکالمه ها در کتابی با عنوان مکالمه مشرق و مغرب: به سوی بازسازی اندیشه قومی عرب به چاپ رسیده است. از آن هنگام که این مکالمه ها در مجله روز هفتم مجال نشر می یافت، منتقدانی بسیار دست در کار شدند: ناصف عوآد، صلاح احمد ابراهیم، جورج طرابیسی (که جدا از نقدهای مفصل خود بر اندیشه و آثار جابری، در دو کتاب مهم و معروف

قریبنگاه میراث و روشنفکران عرب و میراث: روان کاوی یک روان نژندی جمعی، کتابی مستقل و پر حجم در نقد سه کتاب مهم او با عنوان نقد نقد عقل عربی نوشت و امسال (۱۹۹۶) از سوی دارالساقی در لندن به چاپ رسید، احمد محمد الدغشی، عبدالله بونفور، علی میروک، عبدالعزیز المقامح، رمضان بسطاویسی محمد، احمد عبدالعلیم عطیه، محمد اركون، احمد عبدالمعطی حجازی و جز اینها، نقدهای پردامنه و چند سویه ایی بر این مکالمه ها زدند و خود را در دائره این مکالمه قرار دادند؛ این همه از اهمیت و اعتبار و ارزش این مکالمه ها حکایت می کند. این نوشتار گزارشی از سخن مایه های بنیادین مکالمه یاد شده است. سخن گزار این مکالمه امید می برد که این گزارش راهی به ژرفای اندیشه ها و فرهنگهای عربی بگشاید و گام کوتاهش دست مایه شور و شوق خواننده فرهیخته ایرانی برای دریافت و قرائت اندیشه ها و فرهنگهای عربی و بالاتر از این، مکالمه راستین با آنها گردد.

نخستین محور مکالمه «در معنا و آرمان مکالمه» نام دارد. حسن حنفی عنوان «دور از منطق فرقه ناجیه» را برای نوشته خود و آغاز مکالمه برمی گزیند. جان سخن او این است که: مکالمه فکری مقدمه مکالمه سیاسی است و مکالمه میان متفکران راه را برای مکالمه میان رهبران سیاسی هموار می کند. نسل ما این ویژگی را دارد که متفکران برگزیده آن توانسته اند واقعیت موجود عرب را بررسی کنند و دوران تاریخی معاصر را در ساختارهای فکری خود پژوهش نمایند. این پروژه های فکری در مشرق و مغرب عربی به یکسان وجود دارد. در مغرب: محمد عزیز الحبابی، عبدالله العروی، محمد عابد الجابری، عبدالکبیر الخطیبی، علی اوملیل و دیگران، در مشرق: زکی نجیب محمود، عثمان امین، انور عبدالملک و حسن حنفی از مصر و طیب تیزی، حسین مروءه، صادق جلال العظم و حسن صعب از شام. در سرزمینهای عربی چهار جریان نیرومند وجود دارد که اکنون زمان مکالمه آنها فرارسیده است.

اینها هم گرایشی سیاسی اند و هم گرایشی فرهنگی، یعنی هم متفکران ما و هم سیاستمداران ما از آنجا برمی خیزند. این چهار گرایش بدین قرارند:

۱. جنبش اسلامی، که از میراث اصیل اسلامی هزار و چهارصد ساله سرچشمه می گیرد. جنبش اصلاح دینی معاصر در طی چهار نسل و امخواه اینان بوده است: سید جمال الدین افغانی، محمد عبده، رشید رضا، حسن البنا، سید قطب، کوآکی، محمد اقبال، عبدالحمید بن بادیس،



علال الفاسی، طاهر بن عاشور و دیگران .

۲. جریان لیبرالیستی، که از دوست سال پیش و با برخورد ما با غرب مدرن آغاز شد. پیشروان این جریان طهطوری، لطفی السید، عقاد، خیرالدین تونسوی و ابن ابی ضیاف بودند.
۳. گرایش مارکسیستی، که از آغاز این سده در مشرق عربی روید، با سلامه موسی، عبدالله عنان، لويس عوض، عبدالرحمان شرقاوی، عبدالرحمن خمیسی، سمیر امین و عبدالعظیم انیس .

۴. ناسیونالیسم عربی یا ناصریسم یا سوسیالیسم عربی، که انقلابهای اخیر عربی نماینده آن بود و پشتوانه بیشتر دولتهای عربی مدرن گردید. نظامیان آن را بنیاد نهادند و فرهیختگان برایش نظریه پرداختند. ساطع الحصری، میشل عفلق و صلاح البیطار از بزرگان نظریه پرداز این جریان بودند.

با اینکه این چهار گرایش متمایزند، ولی از هم گسسته نیستند. متفکرانی هستند که به دو یا سه گرایش و مدار و وابسته اند. طه حسین، عقاد، عبدالحمید بن بادیس، علال الفاسی و خالد محمد خالد به اسلام و لیبرالیسم یکجا باور دارند؛ خلف الله و محمد عماره و عبدالرحمن کواکبی به اسلام و ناسیونالیسم تعلق خاطر دارند؛ عبدالله عرووی به لیبرالیسم و مارکسیسم، محمد رمیحی به لیبرالیسم و ناسیونالیسم، محمود امین العالم و انور عبدالملک و عصمت سیف الدوله به مارکسیسم و ناسیونالیسم دل بسته اند. هر یک از این گرایشها در دل خود دو جریان محافظه کار و رادیکال را نهان می کنند.

سپس حنفی پیشنهاد می کند برای آنکه مکالمه مستقیماً معطوف به واقعیت باشد و صرفاً گرد نظریه نیچد، کانونهای مکالمه را در هفت هموردجویی بنیادین، که واقعیت و وضعیت کنونی عرب با آن رویاروست، قرار دهند. این هفت هموردجویی عبارتند از: ۱. آزادسازی سرزمینهای اسلامی از سلطه بیگانه؛ ۲. آزادیهای عمومی؛ ۳. عدالت اجتماعی؛ ۴. وحدت در برابر پراکندگی؛ ۵. هویت در برابر غربگرایی؛ ۶. پیشرفت در برابر واپس روی؛ ۷. بسیج توده علیه لاپالگری.

«در دمشق از من پرسیدند: آیا آب دارید؟» جابری با این عنوان به میانه میدان مکالمه وارد می شود و در واقع با این جمله به ویژگی Particularity مشرق و مغرب اشارت و تاکید می کند. او خطاب به حنفی می نویسد: شما سخن خود را با فراخوانی به مکالمه و پیراستگی از منطق فرقه



ناجیه آغاز کردید و به شکِ ابن حزم اندلسی در این روایت توجه دادید. این اشاره نیازمند گونه‌ای «تکمله» است تا نشان دهد که اندیشهٔ اندلسیان و مغربیان با گونه‌ای ویژگی و عقلانیت پیوند دارد. هیچ فقیه مشرقی را نیافتم که همچون ابن حزم اندلسی در این روایت، تردیدی چنین روا دارد. متون بسیاری از دانشمندان مغربی وجود دارد که شکِ ابن حزم را پرورده‌اند و اصلی عقلانی و بارور را در آن بنیاد نهاده‌اند. حدیث چنین است: «امت من به هفتاد و سه ملت پراکنده می‌شوند که همگی، جز یک فرقه، در آتشند. پرسیدند: اینان کیانند؟ گفت: آنچه من و اصحاب من بر آن هستیم». این حدیث مورد مناقشهٔ بسیار مغربیان قرار گرفت؛ زیرا دیدند مشرقیان این حدیث را به گونه‌ای به کار می‌گیرند که نه با عقل و نه با شرع سازگار نمی‌افتد. و از آنجا که این حدیث به سندی صحیح روایت شده، آن را پذیرفتند؛ ولی کوشیدند که آن را به شیوه‌ای عقلانی دریاوند. حرص بر تعداد هفتاد و دو ملت «ضالّه» و تعیین فرقهٔ ناجیه، گرانبار از تحکّم و اجبار است و عقل و شرع آن را بر نمی‌تابند. از نظر عقلی «بدعتها»، که سبب گمراهی، هنوز پایان نیافته‌اند، چه بسا روزگار آستن بدعتهای نوی باشد. بنابراین حمصر این بدعتها به فرقه‌هایی معین در گذشته، معنا ندارد. از سوی دیگر پیامبر فرقهٔ ناجیه را به نام معین نکرد، تنها گفت: «آنچه من و اصحاب من بر آن هستیم». او راه نجات را توصیف کرده که «ناجی» را. چه رسد به اینکه تعیین فرقهٔ ناجیه با مقاصد شرع مخالف است؛ چرا که بذر دشمنی و کینه در میان امت می‌پراکند. این اجتهاد، بویژه از آن طرفوشی و قرطبی است. افزون بر این پاره‌ای از ائمهٔ فقه و حدیث در اندلس و مغرب مشکل احادیث مروی از پیامبر را - که درون مایهٔ آنها با داده‌های واقعیت طبیعی و تاریخی متناقض است - طرح کردند و به این نتیجهٔ سراسر عقلانی - که با مقاصد شرع سازگار است - رسیدند که «شرط هر اصل عملی که راهنمای عمل باشد این است که عمل به آن از مجرای عادت صورت گیرد، وگرنه صحیح نیست». و به سخن امام شاطبی: «علم را بر مجاری عادات فرو آوردن، تصحیح آن علم و برهان بر آن است، وگرنه چنین علمی صحیح نیست». یعنی صحت درونمایهٔ نص شرعی مشروط به مطابقت آن با چیزی است که خداوند، عادت را بر آن قرار داد؛ یعنی آنچه به زبان علم، «قوانین طبیعت و پدیدارهای اجتماعی» خوانده می‌شود و این خلدون آن را «طبایع عمران» نامیده است. اصلی که قوانین شریعت را به قوانین هستی پیوند می‌زند، از این نظر که همه از خداست. جایگاه این اصل را در اندیشهٔ اروپایی می‌دانی، این همان آغازگاهی است که عقلانیت دکارتی و پس از او لایب نیتس و اسپینوزا و دیگران از آن ریشه می‌گیرند. تاریخ این اصل



در اندیشه اروپایی به توماس آکویناس بازمی‌گردد و پیوند او با اندیشه ابن رشد پنهان نیست. از این رو، رواست که پژوهشگر پیوند عقلانیت رشدی مغربی اندلسی را با عقلانیت اروپایی بسنجد و بپرسد.

معنا و آرمان سخن از مغرب و مشرق، گسست مشرق از مغرب نیست؛ بل پیوند فرآورده‌های پاره‌ای از فرهنگ عربی اسلامی به پاره‌ای دیگر است.

محور دوم مکالمه «بنیادگرایی و روزگار امروز» است. عنوان نوشته حسن حنفی چنین است: «جنبش اسلامی معاصر، مرحله سوم تاریخی است». او چنین آغاز می‌کند که اصول باوری (بنیادگرایی) ترجمه Fundamentalism است و پژوهشگران جدید غربی با آن به نهضت اسلامی یا بیداری اسلامی اشاره می‌کنند. او این دیدگاه را که اصول باوری را گرایشی نو فرامی‌نماید، نقد می‌کند و مدعی است که این پدیده نوی نیست. او می‌گوید عنوان «بنیادگرایی و روزگار امروز» چنان می‌نماید که میان اینها تعارض، یا دست کم تقابل، است، ولی بواقع بنیادگرایی بیان بحرانهای عصر جدید است و گاه انسان مدرن هم به گونه‌ای ناخودآگاه بنیادگرا می‌شود و این دو به یک چیز اشاره می‌کنند: بنیادگرا انسان امروزی است که از مصالح مردم دفاع می‌کند و انسان امروزی هم بنیادگرایی است که حضور سنت را در ذهنیت توده‌ها می‌نگرد.

در حقیقت جنبش اسلامی معاصر، نشان‌دهنده آغاز مرحله سوم تاریخی از تاریخ تمدن اسلامی است. مرحله نخست از سده نخست تا سده هفتم است؛ دوران تمدن اسلامی در عصر زرین آن. مرحله دوم از سده هشتم تا سده چهاردهم که تمدن اسلامی در دوران شروح و تلخیصها می‌زید، ادامه می‌یابد. هنگامی که خرد بازمی‌ایستد، حافظه به کار می‌افتد. اکنون در آغاز دوران سوم هستیم، از آغاز سده پانزدهم تا سده بیست و یکم هجری. در این دوران جنبش اصلاح که در پایانه مرحله دوم آغاز شد پا می‌گیرد؛ به امید آنکه ما را به عصر زرین نخستین در سده چهارم هجری بازگرداند.

جریان اصلاح نیرومندان به دست افغانی آغاز شد و اندک‌اندک با فراخوانی عبده به ترك انقلاب و انجام اصلاح دینی اخلاقی، زبانی و شرعی و سپس انقلاب کمال در ترکیه و سرانجام با رشیدرضا تخفیف یافت.

در این میان اخوان المسلمین پدید آمدند تا آرزوهای افغانی را با تأسیس حزب انقلابی مردمی و ارائه برنامه اصلاح برآورند. قیام ملی مصر در سال ۱۹۵۲ اخوان را شکست داد و به نیرویی



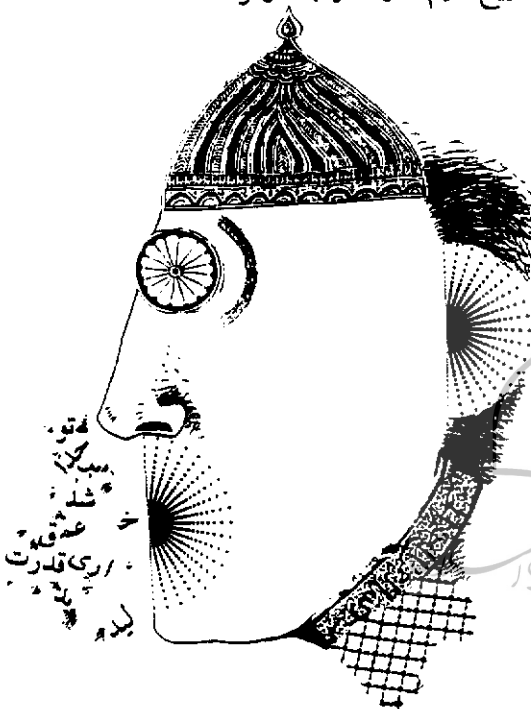
زیرزمینی بدل کرد. آنچه به اینها نیروی فعالیت می داد، ناکامی جنبشهای سکولار مدرنگرای لیبرال یا ناسیونال یا مارکسیستی بود. در این میان آهنگ جنبش اسلامی تنها صدایی بود که مردم می خواستند بشنوند. صدایی که می گفت امت همه چیز را تجربه کرده و جز اسلام، که تاریخ جدید از تجربه آن تهی مانده، همه ناموفق بودند؛ با آنکه تاریخ قدیم آن را کامیابانه آزموده است.

در حقیقت در تاریخ معاصر هم اسلام به شیوه آیینی و جزمی و محافظه کارانه آزموده شده بود، اسلامی که ابزار سلطه اجتماعی و حفظ نظم موجود علیه تغییر اجتماعی بود.

اصول باوری اسلامی به تناسب زمینه ها و ظرفیتهای هر منطقه و سرشت نظام سیاسی آن، رابطه های گوناگونی با روزگار امروز برقرار ساخت و به دو جناح انشعاب یافت: محافظه کار سنتی، که اکثریت را تشکیل می داد و پیشرو و آزادیخواه، که اقلیت را می ساخت. حنفی در شرح هر دو این گرایشها می کوشد و می گوید گرایش پیشرو هنوز در محاصره است و بنیادگرایی اسلامی آن را تکفیر می کند و آن را مارکسیسم نقابدار می خواند و گرایش سکولار هم آن را رقیب خطرناکی می داند؛ چرا که دو ویژگی را با هم دارد: هم آرمانهای ملت و هم فرهنگ ملی؛ آرمان و ابزار. گرایش مارکسیستی آن را میانه رو می انگارد که تا مارکسیست

شدن تمام عیار گامی بیش فاصله ندارد. نظامهای موجود هم با آن به نام مارکسیسم اسلامی یا سوسیالیسم اسلامی می ستیزند؛ چرا که دو خطر را با هم دارد: اسلام و مارکسیسم. مسأله مهم برای ما این است که بنیادگرایی اسلامی را از گرایش محافظه کار به گرایش پیشرو سوق و انتقال دهیم؛ یعنی فراخوانی به چپ اسلامی.

«ضرورت بحث از «نقاط مشترک» برای رویارویی با سرنوشت مشترک» عنوان سخن جابری است. او با توجه به گفته های حنفی می نویسد: مسأله مهم برای من دفاع از این گرایش یا آن گرایش



فتوا
سبک
شد
عشق
اری قدرت
بیدار



نیست. مسأله مهم من - که گمان می کنم مسأله هر روشنفکر عربی در دوران کنونی است - بحث درباره «نقاط مشترکی» است که به همه این امکان را می دهد در یک «جبهه تاریخی» بایستند و با سرنوشت مشترك خود رویارو شوند: سرنوشت امت عربی و امت اسلامی و امتهای مستضعف از هر دین و قوم. مسأله فردا مسأله مارکسیسم یا سلفیگری یا لیبرالیسم نیست، چیزی بیشتر و بزرگتر از اینهاست. اختلاف ایدئولوژیک امری مشروع است و واقعیتها و مصالح آن را تحمیل می کنند و قانون باید آن را حمایت کند، ولی وقتی که مسأله ما مسأله ملی و میهنی، مانند جنبش و توسعه و عقلانیت و دموکراسی و تامین غذایی و ... است، گریزی نیست که دست کم به کمترین حد عمل مشترك دست یابیم. زیرا در نیروهای اجتماعی ای که به شیوه ایدئولوژیک با یکدیگر می ستیزند، یک نیرو نیست که بتنهایی بتواند این اهداف مهم را عملی کند. امروزه نه تنها باید خلع سلاح هسته ای را ضرورت و تسریع بخشید، که باید خلع سلاح ایدئولوژیک را نیز شتاب و شدت داد. جهان فردا با جهان دیروز تفاوت دارد؛ چرا که شاهد همکاری «ابرقدرتها» به جای تنازع و همستیزی آنها خواهد بود و بی گمان «کوچکها» و «ناتوانها» در این میان باخته اند. مسأله مهم برای ما عربها و مسلمانان و ملت‌های جهان سوم، جستجوی راهی برای دستیابی به قدرت است و این جز با اتحاد حاصل نمی شود و «اتحاد قدرت است». گرایشهای ایدئولوژیک در گستره جهان عرب باید به گونه ای «خلع سلاح» شوند یا دست کم برای آرمان ساختن فردایی مشترك که ابرقدرتهای جهان امروز بر ما تحمیل می کنند، در گستره عمل بر نقاط مشترك تکیه کنند.

این به معنای رها کردن آرمانها و یا انکار مبادی و اصول نیست، بل به معنای خاموش کردن آتش چالشهای داخلی برای رویارویی با نبرد اصلی است، ستیز برای بقا در جهانی که جایی برای ضعیفان نیست.

من نه به پذیرش چپ اسلامی خرسندم و نه به نپذیرفتن آن، نه به دفاع از آن و نه به اعتراض به آن، بلکه مسأله من چیز دیگری است.

همچنین «اصول باوری» ترجمه Fundamentalisme نیست، بلکه عکس این درست است. زبانهای اروپایی چون واژه ای مناسب در برابر جنبش سلفیگری (سلفیگری افغانی و عبده) نداشتند، با واژه هایی چون Traditionalisation یا Nationaliste Islamique به مضمون آن اشاره می کردند. از آنجا که این اصطلاح مراد را بر نمی آورده، انور عبدالملک در سال ۱۹۶۵ در کتابش (برگزیده هایی از ادبیات معاصر عرب) واژه Fundamentalisme را برای ترجمه درونمایه

جنبش افغانی و عبده پیشنهاد کرد و این واژه در غرب حُسن قبول یافت. بنابراین ترجمه درست Fundamentalisme همان سلفیگری است.

نکته دیگر درباره دوران بندی «هفتصد ساله ای» شما از تاریخ اسلام است؛ هفتصد سال پیشرفت و سپس هفتصد سال انحطاط و آنگاه هفتصد سال پیشرفت. این پرسش عاقلانه ای است که در این هفتصد سال نیامده چه روی خواهد داد؟ من منظور شما را کاملاً می فهمم. هدف تو از این دوران بندی بشارت به خیر و امیدبخشی و تحریر و تحریک برای فعالیت و عمل است و این بی گمان فضیلتی است. ولی من باور دارم که بی این دوران بندی نیز می توان این کار را انجام داد.

«سکولاریزم و اسلام» سومین عرصه مکالمه است. حنفی جمله «اسلام به سکولاریزم غربی نیازی ندارد» را بر پیشانی مکتوب خود می آویزد و در این باره می گوید: سکولاریزم در غرب به معنای جدایی کلیسا از دولت و سلطه دینی از سلطه سیاسی است. این یگانه راه حل پیشرفت ملت‌های اروپایی پس از سلطه کلیسا بر دولت بود. در تمدن غربی سکولاریزم تکه ای از زندگی روزمره شده است. هنگامی که مفاهیم فرهنگ غربی میان ما رشد و رواج یافت، این مفهوم نیز روید و به منزله یکی از عوامل پیشرفت در غرب پذیرفته شد. غافل از اینکه هر ملتی ویژگی‌های خود را دارد و روند تاریخی یکسر متفاوتی را پیموده است و پیشرفت به یک شیوه منحصر و محدود نیست. در حقیقت این ناتوانی ما را از ابداع راه‌های نو برای پیشرفت - که از واقعیت و توانایی‌های اندیشه و تجربه ملتها و ثقل تاریخی آنها مایه می گیرد - نشان می دهد. سکولاریستها در جامعه ما، از شبلی شمیل و یعقوب صروف و فرح انطون و نقولا حداد و سلامه موسی و ولی الدین یکن و لويس عوض گرفته تا دیگران، همه ما را به سکولاریزم، به معنای غربی آن، فرامی خوانند. اینها همه مسیحی بودند. مسلمانانی هم چون قاسم امین و علی عبدالرزاق و خالد محمد خالد و زکی نجیب محمود نیز پیدا شدند که هر یک به گونه ای به این مسأله پرداختند. همچنین فؤاد زکریا و بیشتر مارکسیستهای سنتی که نیمی از سخن مارکس را که «دین افیون توده هاست» می گرفتند و نیم دیگر را که «فریاد اعتراض ستم‌دیدگان» است فرومی گذاشتند.

جنبش‌های اسلامی به حق سکولاریزم را نپذیرفتند و آن را به غربی کردن پیوند دادند و به اسلام تمسک کردند که میان دین و دنیا پل می زند. تحدی رویاروی ما این است که چگونه می توان آرمان سکولاریستها را، مانند آزادی و پیشرفت، تحقق داد و در همین هنگام شریعت اسلامی را نیز اجرا کرد؟





این باآسانی شدنی است. شریعت اسلامی شریعت تحصّلی است؛ بر پایهٔ مصالح عامه است و این مصالح، مقاصد شریعت است. شریعت بسته و تنگ که سکولاریستها را رمانده است، چیزی جز حاصل سوءفهم روح شریعت نیست. شریعت بر پایهٔ مصالح عامه همان خواستهٔ سکولاریستهاست. بدین رو اسلام دینی است که در گوهر خود این جهانی است و نیازی به سکولاریزم دیگری از تمدن غرب ندارد. واپس ماندگی ما به این سبب است که اسلام را به سلطهٔ دینی و آیینها و مجازاتها و حدود تحویل کرده ایم و مردم را به سوی سکولاریزم غربی - که در عقلانیت و لیبرالیسم و آزادی و دموکراسی و پیشرفت تجلی می کند - سوق داده ایم. عیب از ماست نه از دیگری؛ عیب در تقلید ما از دیگری است نه در آنچه خود داشته و آفریده ایم.

«اسلام کلیسا نیست که آن را از دولت جدا کنیم». جابری با این عنوان در مکالمه وارد می شود و می گوید: مسألهٔ سکولاریزم در جهان عرب مسأله ای دروغین است؛ به این معنا که از نیازهایی حکایت می کند، ولی مضامینی را که به کار می گیرد با آن نیازها سازگار نیست. نیاز به دموکراسی ای که حقوق اقلیتها را احترام کند و نیاز به فعالیت عقلانی در سیاست، فعلاً نیازهای عینی ما هستند. اینها خواسته های معقول و ضروری در جهان عرب هستند، ولی معقولیت و ضرورت و بل مشروعیت خود را وقتی که با شعار پیچیده ای مانند شعار سکولاریزم بیان می شوند، از دست می دهند. به گمان من باید شعار سکولاریزم را از قاموس اندیشهٔ عربی پاک کرد و به جای آن شعار دموکراسی و عقلانیت را نوشت. این دو تعبیری مناسب از نیازهای جامعهٔ عربی هستند. دموکراسی به معنای حفظ حقوق افراد و گروهها و عقلانیت به معنای استوار بودن کنش سیاسی بر عقل و معیارهای منطقی و اخلاقی آن، نه بر هوی و تعصب و اختلاف سلیقه ها. نه دموکراسی و نه عقلانیت به هیچ روی به معنای دور انداختن اسلام نیست؛ هرگز. در نظر گرفتن داده های عینی پهنایی اقتضا می کند که بگوییم اگر عرب «مادهٔ اسلام» است، اسلام «روح عرب» است. از این جااست که باید اسلام را در مقام مقوم اساسی وجود عرب اعتبار کرد: اسلام روحانی نسبت به عرب مسلمان و اسلام فرهنگی و تمدنی برای همهٔ عربها، مسلمان و نامسلمان.

اما اینکه گفتی «اسلام در گوهر خود دینی سکولار است و از این رو نیازی به سکولاریزم دیگری از تمدن غرب ندارد»، مانند اینست که بگوییم «اسلام دین سوسیالیستی است» یا «اسلام دین سرمایه داری است» یا «اسلام دین لیبرالی است» و ... این عبارتها و مانندهای آن هیچ مشکلی را حل نمی کند و هیچ راهی را به تفاهم نمی گشایند. به نظر من مشکل اساسی «مشکل دولت»

است و باور دارم باید با این شکل در روشنی و سادگی و با زبانی شفاف و تحلیلی‌گر برخورد کرد. نظر من درباره سکولاریزم از این قرار است:

۱. اسلام دنیا و دین است و باور به اینکه اسلام دین است نه دولت، باوری است که تاریخ را نادیده می‌گیرد.

۲. با آنکه باور دارم اسلام دین و دولت است، چنین می‌اندیشم که شکل دولت نه به نص قرآن و نه به حدیث نبوی تعیین و تعریف نشده، بل به اجتهاد مسلمانان وا گذاشته شده است. این از جنس اموری است که سخن پیامبر بر آن صدق می‌کند که «شما به امور دنیاتان از من داناترید».

۳. پس از جنگ صفین آرا و نظریه‌هایی درباره چگونگی حکومت در اسلام پدید آمد، ولی معاویه «دولت سیاست» را برپا کرد و کبار صحابه، ابن عباس و ابن زبیر و دیگران با او بیعت کردند؛ چه رسد به اکثریت قاطع مسلمانان.

۴. مسلمانان اجماع دارند که خلافت سی سال ادامه یافت و سپس به «پادشاهی سیاسی» دگرگون شد. همه اهل سنت باور دارند که این تحول از «خلافت نبوی» به «پادشاهی سیاسی» گریزناپذیر بود. برخی نیز پیدایش آن را امری می‌دانند که تکامل و به گفته ابن خلدون «طبیعت عمران بشری» آن را اقتضا می‌کرد. تفاوت میان «دولت خلافت نبوی» و «دولت سیاست» را ابوبکر بن عربی، فقیه مالکی اشعری اندلسی، شرح داده است. او باور دارد که «امیران پیش از این و در صدر اسلام همان عالمان بودند و رعیت هم همان لشکریان، سپس خداوند به حکمت بالغه خود، عالمان را در فرقه‌ای و امیران را در فرقه‌ای دیگر جای داد و رعیت یک صنف شدند و لشکریان صنفی دیگر». این، توصیف دقیق و واقعی آن چیزی است که روی داده است. پیش از معاویه چیزی به نام «جامعه سیاسی»، یعنی دستگاه دولت با انواع گوناگون آن، نبود که از «جامعه مدنی»، عالمان و احزاب و سازمانهای اجتماعی و توده مردم تفاوت داشته باشد. در دوران معاویه دولت فتوحات به «دولت پادشاهی سیاسی» تحول یافت و «جامعه سیاسی» تشکیل شده از امیران و لشکریان و «جامعه مدنی» پدید آمده از عالمان و رعیت، پا گرفت. انفصال عالمان از امیران و رعیت از لشکریان امری گریزناپذیر بود.

این تجربه تاریخی اسلام است و حکومت آرمانی خلفای راشدین نیز برگشت‌ناپذیر است؛ زیرا زمینه‌ها و شرایط حکومت آن چنانی یکسره ناپود شده است.

بنابراین باور به اینکه «اسلام دینی سکولار است»، چیزی کم از این باور ندارد که «اسلام



دینی غیر سکولار است». سکولاریزم به معنای جدایی دین از دولت در اسلام موضوعیت ندارد؛ زیرا در اسلام کلیسایی در کار نبوده که از دولت جدا شود. ولی اگر مراد انفصال علما از امرا و نظامیان از مردمان است، یعنی آنچه ما از آن به جدایی دین از سیاست و منع نظامیان از گرایش به احزاب سیاسی تعبیر می‌کنیم، از دوران معاویه روی داده و جزء اعظمی از تجربه تاریخی امت اسلام را می‌سازد.

حلقهٔ چهارم مکالمه دربارهٔ «وحدت عربی: اتحاد سراسری یا اتحاد اقلیمی»

است. عنوان نوشتهٔ جابری چنین است: «تشکیل ایالات متحدهٔ عربی ناگزیر

است». آنگاه او بر این ساز و بنیاد می‌نویسد: در پانزدهم فوریه ۱۹۸۹ دو پروژهٔ فدرالیستی در

جهان عرب پدید آمد: یکی در مغرب و دیگری در مشرق؛ اولی به نام «اتحادیهٔ مغرب عربی» و

دومی به اسم «مجلس تعاون عربی». شایان توجه است که پروژه‌های فدرالیستی عربی در پایانهٔ دههٔ پنجاه و آغاز دههٔ شصت با شور و شوق فراوان داخلی و هراس و اضطراب خارجی رویارو شد، در حالی که این دو پروژهٔ اخیر واکنشی معکوس آفرید: در داخل از آن پرهیز می‌کردند، ولی در خارج به آن خوشامد می‌گفتند. آیا این به معنای آن است که به عکس پروژه‌های پیشین که در آستر عاطفی ملی پوشیده شده بود، این دو پروژه بیشتر به خواسته‌های خارجی پاسخ می‌دهد؟ بظاهر چنین است، ولی واقعیت چیزی دیگر است؛ چرا که روابط میان آرمانهای داخلی ملی و اهداف خارجی جهانی در پایانهٔ دههٔ هشتاد با پایانهٔ دههٔ پنجاه و دههٔ شصت تفاوت‌های عمده‌ای دارد. جابری برای نشان دادن ژرفای این اختلاف و نیز سنجش هرچه بیشتر عینی این دو پروژه، اندیشهٔ فدرالیستی جهان عرب را در مرحلهٔ دههٔ پنجاه با همان اندیشه در سالهای پایانی دههٔ هشتاد مقایسه می‌کند.

حاصل سخن او اینست که عدم ثبات سیاسی کشورهای عربی و وجود خطر تهدیدکنندهٔ خارجی در دههٔ پنجاه، شعارهای فدرالیستی را زایاند. شرایط مشخصی این کشورها را به این سوق داد و این کنش ارتجاعی بیشتر و امدار این شرایط بود. ولی همین کسانی که دم از جمهوری فدرال می‌زدند و بدان می‌اندیشیدند، در عمل در پی «ایجاد دولت اقلیمی» بودند. با این همه امروزه شرایط کاملاً تفاوت دارد. دولت اقلیمی در جهان عرب تحقق یافته و بنابراین هرکس که به جمهوری فدرال اندیشه می‌کند، باید دریابد که اتحاد امروزه تنها یک معنا دارد و آن کندن خشت یا خشتهایی از کاخ دولت اقلیمی و اساس قرار دادن آن برای ساختن یک جمهوری فدرال است. این



دو پروژه، و هر پروژه فدرالیستی دیگر که فردا پدید آید، عملی و واقعی و با فرجام نخواهد بود، مگر آنکه نزول دولت اقلیمی عربی به سطح «ایالت» در «ایالات متحده عربی» - که متوجه یا فراگیرنده کلیت جهان عرب است - به معنای ورود به فرایند شمارش معکوس بلند مدت نباشد و ساختار آن از ساختار «ایالات متحده آمریکا» یا «اتحاد جماهیر شوروی» یا «بازار مشترک اروپا» یا مانند آن تفاوت نداشته باشد. اما دولت عربی متحد - که خلیفه ای چون هارون الرشید بر کرسی آن تکیه زند، یا رهبر انقلابی ای چون جمال عبدالناصر بر پشت میز آن بنشیند - چیزی همچون رؤیاست که بی «معجزه» رخ نمی دهد. همه باید در این سو تلاش کنیم که حاکمان از چیزهایی که اکنون در ملک دولت اقلیمی است، دست بکشند تا فردا در ملک طرح فدرالیستی که نه با تردستی و جادو که با فراینده پیچیده و درازمدت تأسیس پدید می آید، قرار گیرد.

«أجعل الآلهة ألهاً واحداً، ان هذا لشی عجاب»، عنوان آغازین حنفی است که بر صدر مکتوبش نقش بسته است. او درباره موضوع اتحاد عربی باور دارد که وحدت و اتحاد، مفهوم عملی و ابزاری برای کاستن زیانها و خطرهای دولت اقلیمی و افزایش و ایجاد سودمندی دولت فدرال نیست. همچنین مفهوم اقلیمی برای گرد آوردن گروه های کوچک در مجموعه ای بزرگتر، مانند «مجلس تعاون خلیجی» و یا «مجلس تعاون عربی» و «اتحادیه مغرب عربی» نیست. نیز مفهومی سیاسی، که از آرمانهای آزادی ملی در برابر استعمار و سلطه شرق و غرب حکایت کند، نیست. اتحاد در واقع بازتاب انگاره یکتا باورانه جهان است که از عقیده توحید، توحید نیروهای فرد و توحید طبقات اجتماعی سرچشمه گرفته و از نظر تاریخی از میان وحدت میراث و همسانی آدمیان روی زمین برخاسته است. یکی از اسباب ناکامی کوششهای فدرالیستی عربی در نسل ما این بود که این مفهوم را ابزاری، عملی، اقلیمی و سیاسی می فهمید، بی آنکه به عقیده توحید پیوند زند یا از آن مایه بگیرد؛ همچنانکه وحی می گوید: «ان هذه امتکم امة واحدة وانا ربکم فاعبدون»؛ «وان هذه امتکم امة واحدة وانا ربکم فاتقون».

در آنچه مربوط به موضوع وحدت است، نقاط اشتراک میان مشرق و مغرب جهان عرب بسی بیشتر از نقاط اختلاف است. در مصر و در مغرب اسلام و ملیت یک عنصرند و مانند وضعیت سوریه عربیت حجاب آن دو نیست.

اسلام همان ملیت است و ملیت همان اسلام. این را در جنبشهای آزادیبخش اسلامی در مغرب بزرگ عربی، یعنی در جهان عرب افریقایی، که مصر و سودان نیز در آن می گنجند،



می توان دید.

اندیشه وحدت در ذهن و واقعیت ما شکست خورد؛ چون برپای چوبین و بی تمکین مفهوم ملی و سنتی ایستاده بود و به روح ملیت - که در سده های گذشته حاکم بود - نزدیکتر بود و نه تنها به زبان و فرهنگ و تاریخ مشترك و مصالح مشترك، که به نژاد نیز وابستگی داشت.

اکنون که از نظر تاریخی اندیشه ملیگرا نه تنها در پهنه جهان عرب، که حتی در گستره جهانی فروکش کرده است، چه باید کنیم؟ مظاهر کنونی وحدت در جهان معاصر عرب همه ایدئولوژیهای سکولار را - ملی، لیبرال، سوسیالیستی و مارکسیستی - به درجات گوناگون فرامی گیرد. با چیزی که درست یا نادرست «بیداری اسلامی» نام گرفته، صرف نظر از انواع و افکار و برنامه ها و اشکال بیان آن، چه کنیم؟ با ملت‌هایی که جهان عرب را قبله خود می دانند و سنت خود را حفظ می کنند، با دانشگاه‌های الازهر و روستایان چه کنیم؟ هنگامی که اتحاد نبوده در آن تردید نکرده ایم و وقتی پدید آمده و فروپاشیده از آن طرفی نبسته ایم و هنگامی که دشوار شده بر آن نخندیده ایم، بل همواره آن را در وجدان توده ها استوار و سخت می کنیم و به آن ژرفای تاریخی می بخشیم و آن را در چارچوب مناسب می نهیم. این همان معنای توحیدی و عقایدی نظری و عملی اتحاد جهان عرب است. اتحاد سراسری معنای رمانتیک اتحاد است که هدف آن مقاومت در برابر استعمار و فروشکستن نظام‌های مرتجع سیاسی همپیمان با آن است. به این معنا عرب نیازمند رهبری کاریزماتیک، همچون عبدالناصر، بود؟ همچنانکه ابن خلدون پیشتر گفته بود: «عرب به ملک دست نمی یابد، مگر به شکلی دینی، مانند نبوت و ولایت، یا تأثیری اجمالی از دین». این اتحاد در واقع «انقلاب» است نه «دولت»، و اندیشه است نه واقعیت، و به زبان فلسفی ما «استنباط» است و نه «استقراء». این چیزی است که در همه انقلاب‌ها رخ می دهد. ایده انقلاب فرانسه اندیشه انسان باوری بود که بر اصول سه گانه انقلاب استوار بود: آزادی، برادری، برابری و رؤیای برپایی جمهوری جهانی فراگیر - که پیش از آنکه به دولت تحویل یابد، به خواب می دید. هنگامی که امپراتوری به وجود آمد و در جهانگشایی شکست خورد، این رؤیا خاکستر شد. در انقلاب سوسیالیستی روسیه نیز همین وضعیت پیش آمد. به همین سبب بود که لنین کتاب مشهور انقلاب و دولت را نوشت.

آنچه اکنون راهی بدان هست، ایجاد وحدت حتا از راه منفی آن است: نگرش پایان دادن به پراکندگیها و جنگهای طائفه ای و نزاع بر سر مرزها، کاستن انزوای دولت اقلیمی و مرزهای بسته



آن. اتحاد فرهنگی کم اهمیت تر از اتحاد اقتصادی و سیاسی نیست و مکالمه ای چون این مکالمه خود یکی از عناصر اتحاد میان روشنفکران هر اقلیم است.

کانون مکالمه پنجم «لیبرالیسم» است. حسن حنفی با این عنوان آغاز می کند: «لیبرالیسم در مصر کامیاب نشد؛ اشعری گرای» . او می نویسد: با اینکه لیبرالیسم واژه ای وارداتی است، ولی در اندیشه معاصر ما ریشه دوانده و مفهوم مثبت و اساسی خوبی را در ذهن و دل عرب برمی انگیزد. لیبرالیسم نظامی است که بیشتر از دیگر نظامها با آن زیسته ایم؛ بویژه در مصر در آستانه جوشش نهضت عربی جدید. لیبرالیسم خواستار الغای پادشاهی یا خلافت نیست، بل خواستار حکومت مشروطه و قانون اساسی و نظام پارلمانی قائم بر تعدد احزاب و آزادی مطبوعات و ضرورت آموزش ملی آزاد و مستقل و مسؤولیت وزیران در برابر نمایندگان ملت و آزادی بیان و عمل و آزادی اندیشه و انتقاد است. نخستین پارلمان در منطقه سال ۱۸۷۰ در مصر پدید آمد. استعمار نتوانست قانون مطبوعات را توجیه عدم آزادی مطبوعات قرار دهد. لیبرالیسم معرکه عده ای شد برای ایجاد دولت مدرن و ساختن مدرسه ها و دانشگاهها و نشر آموزش مساوی میان دختران و پسران و تکوین روح مستقل علمی. انقلابهای ملی، مانند انقلاب ۱۹۱۹ در مصر، به نام لیبرالیسم بود. معرکه های شعر جاهلی و قاده الفكر و التصوير الفنی فی القرآن والاسلام و اصول الحکم فی العصر اللبرالی پدید آمد؛ تا آنجا که لیبرالیسم سرشت فراگیر فکر جدید ما شد، همچنانکه درباره تاریخ اندیشه جدید ما گفته اند: «اندیشه عربی در دوران لیبرالیستی». با این حال لیبرالیسم در سمت معکوس آنچه آغاز شد، فرجام یافت و گویی در محیط طبیعی خود نرویدیده بود. لیبرالیسم به قهر و قمع و ترور رهبران مخالف (حسن البناء) و فساد حزبی و سرسپردگی به غرب و ملوک الطوائفی و سلطه اقلیت بر اکثریت و گریز از مالیات و سلطه سرمایه بر حکومت و آموزش اقلیتی که توان پرداخت پول کلان دارند و گسترش بیسوادی در اکثر مردم تبدیل شد. به همین سبب بود که انقلابهای عربی ضد آن پدید آمدند تا به آن پایان دهند و نظم جدیدی را پدید آورند و کاستیها و زشتیهای آن را از میان ببرند و به نکویی و زیبایی تبدیلش کنند. دلیل موفقیت نسبی نخست در آغاز لیبرالیسم و شکست بعدی آن چه بود؟ به رغم بازمانده معنوی آن نزد ما، که هنوز می توانست روشنفکران را جذب کند و با وجود انقلاب اخیر عربی، توده ها را در آزادی و استقلال و عدالت اجتماعی و توسعه ملی حرکت ببخشد، چنین می نماید که دلیل عمده در این امر این بود که لیبرالیسم از محیط خودش در خاک فرهنگ غربی جدا شده بود و می خواستند آن را در





محیط دیگری - که همان واقعیت کنونی ما بود و ریشه‌هایش در ژرفای میراث دیگری بود - بکارند . سپس حنفی به شرایط و زمینه‌های پیدایش و رشد لیبرالیسم در غرب می‌پردازد و می‌گوید لیبرالیسم در میان ما در مقام یک مضمون و نه یک واژه، روند و راهی دیگر پیموده است . کثرت‌گرایی مذهبی و فقهی از سده اول هجری در میان ما پدید آمد و تا سده چهارم هجری، تا دوران بیرونی و ابن سینا، ادامه یافت . حلقه‌های بحث و پژوهش علمی و زاویه‌های مسجد و گوشه‌های بازار و کناره‌های قصر حاکم تشکیل می‌شد و دانش پژوه آزادانه از این حلقه به آن حلقه راه می‌یافت و بهره می‌گرفت . همه گونه‌گفتمان و مذهب و ملت و نحله، بی‌هیچ رقابت و منعی، پژوهیده و به بحث گذاشته می‌شد و علم کلام پدید آمد تا همه ملل و نحل و مذاهب و اعتقادات و آیینها را گسترش دهد؛ چیزی که معادل دانش تاریخ ادیان است و بزرگترین مکالمه میان ادیان رخ داد . این کثرت‌گرایی به اوج خود رسید و به تکافؤ ادله انجامید و هر چیزی با هر چیز دیگر برابر شد و سرانجام به نسبت و تردید و انکار حقایق و علوم فرجام یافت . در این هنگام بود که جنگ صلیبی از خارج در گرفت و امت در لیبرالیسم درونی و جنگ خارجی مجبوس و محصور گردید . این وضعیت گروهی را، به پشاهنگی غزالی، برانگیخت تا به کثرت‌گرایی پایان دهند و بر علوم عقلی - که امداد تمدنهای وارداتی بود - هجوم برند و هر فرقه مخالف خوان پنهان - مانند باطنیه - یا آشکار را - مانند معتزله و خوارج - نقد و رد کنند و امت را به اطاعت سلطان واحد وادارند، اگرچه سلطنت و امامت را از راه زور و غلبه به دست آورده باشد، و مذهب واحد (اشعریت) و سلطه حاکم را - که پشت‌گرم به اثبات مطلق اراده مطلق الهی بر همه چیز (انسان و طبیعت) بود - تحمیل کنند . سپس تصوف، ایدئولوژی دیگری را بر پایه زهد و ورع و قناعت و توکل و صبر و رضا (ایدئولوژی تسلیم) پیش نهاد و اشعری‌گرایی با تصوف پیوند خورد؛ اولی ایدئولوژی قدرت برای تمجید سلطان، دومی ایدئولوژی تسلیم که فراخوان تعبد و اطاعت بود . و بدین رو بود که در چنین فضایی لیبرالیسم غربی موفق نشد؛ چرا که ریشه‌های تاریخی‌ای بود که آن را واپس می‌زد و برای بحران آزادی و دموکراسی در وجدان، معاصر ما در کار و کنش مدام و مستمر بود . اشعریت از میراث دینی - که مردم بر پایه آن پرورش یافته بودند و صلب عقیده دینی گردیده بود - بهره می‌گرفت و بنیاد نظری قدرت مطلق سلطان را می‌ساخت . خداوندی که: فعال لما یرید و لایسال عما یفعل و هم یسالون و یسمع و یبصر کل شیء و لاتخفی علیه خافیه . قبهان همین ساختار روانی را برای سلطان برمی‌ساختند و درهم می‌بافتند و از خدا به سلطان و از خالق به رئیس مخلوق سرایت می‌دادند و به فرجام، منشور قانون اساسی [= شَرطه = la charte] در برابر پلیس [= شَرطه = la Police]

فروپاشید. عقل هم که از ادراک حسن و قبح اشیا قاصر بود و به توجیه و وصایتی از بیرون - که نقل بود - محتاج بود تا هنجارهای رفتاری را به او بیاموزد و دولت هم که سراسر پیرامون شخص امام متمرکز بود، صفات و اختیار و اطاعت او بیش از تکیه و تمرکز بر نهادهای مستقل دولتی یا جواز خروج بر امام بود.

چارهٔ پیروزی لیبرالیسم، ترجمهٔ آثار اندیشه‌ورزان لیبرال غرب نیست. باید ریشه‌های تسلط و قهر و عوامل طغیان رسوب کرده در ذهنیت تاریخی هزارساله را خشکاند و این همه را با ساختن خزانه فرهنگی - که هنوز در فرهنگ ملی ما زنده است - بر بنیادهای نو انجام داد؛ بنیادهایی که به آدمی، فاعلیت در تاریخ و به طبیعت، قوانین مستقل آن را ببخشد و امامت را پیمان و بیعت و اختیار بداند و مانند قدیم در انحصار طایفهٔ قریش و چون امروز در انحصار «نیروی نظامی» نکند و حق شورش بر سلطان و امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت در دین و حق خروج بر امام را اثبات کند: لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق، ولا اکراه فی الدین، ومن شاء فلیؤمّن و من شاء فلیکفر.

جابری با این عنوان که «ولی لیبرالیسم در مغرب موفق شد»، راه مکالمه در این موضوع را می‌شکافد و می‌گوید روشن و مورد اتفاق هر دو ما است که ما از لیبرالیسم در گسترهٔ اندیشه سخن می‌گوییم نه در میدان اقتصاد. امکان و مشروعیت گسست اینها از یکدیگر مسأله‌ای دیگر است که باور دارم دست کم در روش می‌توان آنها را از هم جدا کرد؛ اگر چه این دو، دوری یک واقعیتند و ما باید به این مسأله در کلیت آن نگاه کنیم. با این همه از نظر روشی تفاوت است میان این پرسش که «چرا اوضاع اقتصادی جهان عرب به نظام سرمایه‌داری حقیقی تحول نیافت؟» و این پرسش که «چرا نخبگان مدرن در جهان عرب و اسلام نتوانستند در کشورهای خود، مدرنیتهٔ سیاسی را - که از اروپا وام کرده بودند - غرس کنند؟» پرسش نخست را ماکسیم رودنسن در کتاب اسلام و سرمایه‌داری خود و پرسش دوم را نویسندهٔ فرانسوی دیگر به نام برتراند بادی در کتاب دو دولت: جامعه و قدرت در غرب و در کشورهای اسلامی، طرح کرده‌اند. جابری خطاب به حنفی می‌گوید: به هر روی مورد اختلاف من و تو در تعمیم داوری است دربارهٔ ناکامی لیبرالیسم در جهان غرب و سبب‌یابی آن است. ما در مغرب هنگامی که به شرق نگاه می‌کنیم، به آن به چشم یک کل می‌نگریم؛ یعنی کشورهای عربی و ترکیه و ایران را نیز در آن گنجانده می‌دانیم. همهٔ اینها به نظر ما مشرقند، نه تنها به مقتضای اصطلاح جغرافیایی که به مقتضای وابستگی تمدنی و دینی عام. از این رو می‌پرسیم چرا «ناکامی» لیبرالیسم وارداتی را تنها در مصر اشعری ببینیم؟ آیا در ایران شیعی موفق شد؟ و آیا در ترکیه



سکولار موفق شد؟ از سوی دیگر آیا تعمیم این داوری به مغرب هم درست است، بویژه مغرب دور؟ من نمی گویم لیبرالیسم وارداتی در مغرب موفق شد، ولی می گویم مسیر آن و بهره آن از ناکامی و کامیابی و فرجام آن سراسر از ماجرای مشرق تفاوت دارد. تجربه ای که ما در مغرب زیست کردیم با تجربه مصر در یک نقطه بنیادین تفاوت دارد و آن اینکه مدرنیته وارداتی در مغرب در تناقض شدید با سلفیگری در نیفتاد و حالت مصر پیش نیامد. «سلفیگری ملی» در مغرب پدید آمد و جنبش مدرنگری (Modernisation) و معرکه استقلال را هم هنگام رهبری کرد.

همچنین آنچه درباره مصر گفתי شاید درست باشد، ولی در این با تو موافق نیستم که مسؤولیت شکست و ناکامی را به دوش اشعری گری می اندازی. این نه به معنای پیروزی اشعری گری و نه به معنای دفاع از آن است. من از کسانی هستم که از افتادن در تله چالشهای گذشته پرهیز می کند، ولی هنگامی که به مغرب (اندلس) اشعری مذهب نگاه می کنیم، می بینیم که «لیبرالیسم» عربی-اسلامی در سایه مذهب اشعری زیسته است. بلی مغرب و اندلس این کثرت فرق و ملل و نحل را که در شرق بوده، نداشته است، ولی این به «استبداد» مذهب اشعری بر نمی گردد؛ غیاب تعدد پیش از قیام مذهب اشعری هم بوده است. به هر حال تاریخ مغرب تصویر دیگری پیشاروی ما می نهد، جنبش مرابطان - که ارکان دولت مغربی را استحکام بخشید - با مذهب اشعری پیوند داشت؛ چه در مرحله تأسیس و چه در مرحله عظمت و اوج. در حاشیه این دولت، ابن باجه، نخستین فیلسوف اندلسی مغربی، سر برکشید. نیز دولت موحدان - که پس از مرابطان روی آمد - پیوند مستقیم با اشعری گری و چه بسا با



خود غزالی داشت و در پناه آن فیلسوفان و دانشمندان بزرگی که مشعلدار عقلانیت و روح علمی انتقادی بودند، زندگی کردند؛ مانند ابن طفیل و ابن رشد و ابن زهر و دیگران. این دولت، اصل اسلامی «شورا» را بر ساختارهای حاکم قبیله ای چیره ساخت و بعد هم مرینیان و سعدیان و علویان، و همچنان سنت «شورا» و «بیعت» بردوام و برقرار ماند... تاکنون؛ و این کشورها، همواره اشعری مذهب بودند. افزون بر این در گرایش اشعری و مالکی در مغرب، اجتهادها و دیدگاههایی یافت می شود که در مشرق: در میان معتزله آنان و اشاعره و حنابله دیده نمی شود. از

این میان اصلی است که فقیهان مغرب بدان باور دارند. این اصل، قدرت تشریحی را از حاکم می‌گیرد و در انحصار و اختصاص عالمان قرار می‌دهد و حاکم را تنها مجری می‌داند.

جابری سپس اقوالی را در تأیید این مدعا، از ابن عربی اشعری مالکی و متعصب و نیز از قاضی فاس در سده گذشته ۱۸۸۰ می‌آورد. قاضی فاس گفته است: «یکی از قواعد دین اسلام و ارکان معروف آن بر خاص و عام این است که عالمان حاکم بر پادشاهان هستند و امیران حاکم بر مردمان. کار پادشاهان بر شریعت عرضه می‌شود: هر چه با آن سازگار آمد، پذیرفته گردد؛ وگرنه، نه». و نیز: «یکی از قواعد دین ما این است که عالم حاکم بر پادشاه است، نه عکس آن.

حکم پادشاه بر نصوص محک زده می‌شود، نه آنکه عیار نصوص را با حکم پادشاه بسنجند...».

بدین سان که می‌بینی مذهب اشعری هرگز در مغرب خاستگاه استبداد نبوده است. به گمان من استبداد اینجا و آنجا، نه به سبب مذهب اشعری بوده و نه به سبب مذهبی دیگر. درست است اشاعره عقیده «جبر» را رواج دادند، ولی نظریه «کسب» را پرداختند که به گفتمان اختیار نزدیک و مانند است. بلی، معتزله «خلق افعال» یا اختیار را شعار خود ساختند، ولی این مانع از آن نشد که در مسأله «خلق قرآن» استبدادی زشت را مرتکب شوند. من نصی لیبرالیستی جز قول به «شورا» از آنان ندیدم، با آنکه برخی از آنان گاه به دیدگاه امامیه نزدیک می‌شوند. هجوم بر اشاعره لزوماً به

معنای پیروزی معتزله نیست؛ حنابله و سرآمد آنان ابن تیمیه و نیز شیعه نیز بر اشاعره تیغ کشیده‌اند. اگر پاره‌ای از متفکران در غرب پیدایش سرمایه‌داری و لیبرالیسم را به مذهب

پروتستان پیوند دادند، - و همچنانکه می‌دانی این دیدگاه امروزه محل نزاع و جدال و نقد است - هیچ چیزی وجود ندارد که شکست لیبرالیسم را در کشورهای عربی به «جبرباوری» مذهب اشعری و یا حتی سلطه و سیادت دین پیوند دهد. لیبرالیسم و سرمایه‌داری در زادگاه خود غرب، با وجود استمرار کلیسای کتولیک موفق شد؛ همچنین در ژاپن نیز وارداتی بود. با این همه و با وجود سنتهای محافظه‌کار ژاپنی ریشه دواند. اگر نظر مرا بخواهی، من افزون از عوامل داخلی - که تعیین آنها آسان نیست - از عامل خارجی یاد می‌کنم؛ عامل گسترش استعماری امپریالیسم. با آنکه واژه «اگر» از آن واژه‌هایی است که در سخن از گذشته باید از آن پرهیز کرد، با من در کاربرد آن در این جمله



تسامح کن: اگر دخالت اروپای استعماری نبود سرنوشت نهضت محمد علی در مصر و امتدادهای لیبرالیستی آن، سرنوشتی دیگر بود و ترجیحاً این «سرنوشت دیگر» با سیادت «مذهب اشعری» تحقق می‌یافت.

گستره ششم مکالمه «مدرنیته و سنت» است. جابری باور خود را در عنوان نوشتار این مکالمه خلاصه می‌کند: «مدرنیته تنها راه ما به روزگار امروز است». او می‌اندیشد میراث ما در گستره روحانی و دینی - که عقیدت و شریعت است - فعلاً ما را کفایت می‌کند، به شرط آنکه در آن اجتهادی بورزیم که آن را میراث ما و ثمربخش گرداند بی‌تحرزب مذاهب و فرق تاریخی و بی‌درغلتیدن در تار و تله چالشهای گذشته که سراسر سیاسی بودند. این نوع اجتهاد - که اکنون را به گذشته پل و پیوند می‌زند و از آن فرامی‌گذرد - درونمایه حقیقی مفهوم «نوسازی» در اسلام است؛ ولی جز اینها در گستره علوم و معارف و روشها و صناعات و ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی مفهوم «نوسازی»، به معنای فقهی اسلامی، معنایی ندارد و در نتیجه به میراث ما تعلق ندارد؛ حتی اگر دست پرورد گذشتگان ما باشد. صنع پیشینیان در این قلمروها، قلمرو علوم عقلی و روشها و صناعات، پاره‌ای از میراث انسانی و مشارکت تمدن ما در میراث فراگیر انسانی است. میراث انسانی در این گستره‌ها همواره مرتبط با گذشته باقی می‌ماند، پاره‌ای از تاریخ است؛ چرا که تاریخ علم «تاریخ خطاهای علمی» است.



راه حلهای مشکلات جدید با اجتهاد در علم قدیم به دست نمی‌آید، بلکه با گذار از آنها و با رهایی از موانع پیشرفت در آن فراجنگ می‌آید. این درونمایه «مدرنیته» است. مدرنیته در گوهر خود انقلاب بر میراث کهن، میراث گذشته و اکنون برای آفرینش میراثی نوست. تاسیس «مدرنیته» در میان ما بازپروری و بازسازی میراث و بازسازی مدرن رابطه ما را با آن می‌طلبد: مدرنیته با احتوا و امتلاک خاک میراث آغاز می‌شود؛ زیرا این تنها راه ایجاد سلسله‌ای از «گسستها» با آن است؛ تحقق بر گذشت زرف از میراث به میراثی که ما آن را می‌سازیم؛ میراثی که اکنون نوست و در سطح هویت و ویژگی به میراث گذشته و امدار است و از نظر فراگیری و جهانی شدن از آن بریده است. میراث گذشته ما اگرچه گاه نشانه‌هایی کم‌رنگ از مدرنیته داشته است، ولی برای تحقق مدرنیته در روزگار ما کافی نیست. مدرنیته‌های گذشته تنها در سطح پیوند دادن اکنون به گذشته سودمندند، ولی نمی‌توانند بدیل مدرنیته عصر ما - که خود را بر ما و دیگران در مقام یگانه راه اتصال اکنون به آینده تحمیل می‌کند - قرار گیرند. حنفی برای بیان آرای خود عنوان «عرب قربانی اروپای مداری است» را برمی‌گزیند و چنین

می گوید که میراث، یعنی آغاز کردن با خود در برابر دیگری و رشد فرهنگ محلی و نه جایگزینی آن با فرهنگی دیگر. مدرنیته یعنی پیروی از اسلوبهای عصر و روشهای آن در تحلیل میراث؛ در حالی که این اسلوبها بیرون میراثند و از میراثی دیگر که آفریننده مدرنیته بوده است، مایه می گیرند. ولی «تجدید» رشد دادن میراث از درون است. بدین رو بهتر است به جای اصطلاح «سنت و مدرنیته» بگوییم «میراث و تجدید». تجدید و نوسازی از درون، «من» را در استمرار تاریخی اش حفظ می کند و هیچ گسستی میان گذشته و اکنون پدید نمی آورد. هر کس که از میراث غربی و میراث اسلامی آگاه است و میراث غربی را نقد می کند، درست نیست بگوییم که او ناگزیر زیر تاثیر موضوع نقد خود است و در نتیجه کوشش او بی فرجام است؛ چرا که غرب را با ابزارها و روشهای غربی نقد می کند و اگر غرب نبود، انتقاد از غرب هم امکان نمی یافت. این داوری درستی نیست؛ زیرا ابداع را از بُن ناپود می کند و غرب را تنها چارچوب مرجع هر آفرینش غیر غربی قرار می دهد. ابداع توان شورش بر تقلید است، حتی با ابزارهای مراجع تقلید؛ و گرنه یک گروه برای همیشه بر عرش ابداع جا خوش می کنند و ابداع دیگران تنها حاشیه ای مقلدانه بر مبدعان نخستین می گردد؛ با آنکه کانونهای آفرینش به کثرت ملتها و تنوع دیدگاههای تمدنی، متعدد و متنوع است. جهان عرب از این رو که به غرب نزدیک بود در ابداع، قربانی اروپا مداری شد.

نمی پذیریم که دوگانگی روحانی و مادی و دینی و دنیوی وجود دارد و اولی از آن ماست و دومی از آن دیگری؛ ایمان برای ما و علم برای دیگری. امور دین امور دنیاست و ما می توانیم در هر دو زمینه آفرینشگر باشیم، همچنانکه پیشینیان ما چنین بودند. ابداعات گذشته تاریخ نیست، اکنون نیز هست، و گسستن تاریخ علم از علم و تاریخ علم را تاریخ خطاهای آن دانستن و تنها علم کنونی را درست پنداشتن، عادت غریبی است که می کوشد منابع علوم را پنهان کند و به اکنون عشق و اهتمام بورزد. بحران علوم کنونی با قرائت گذشته آن حل می شود و چه بسا این قرائت بتواند مفهوم یا تصور کهنه ای را بیابد که قادر بر حل بحران کنونی باشد. هر چیزی در غرب بازگشت به آغاز است و تجربه امروز، تجربه چیزی است که در گذشته و نهاده شده است. رابطه میان من و دیگری، رابطه میان ویژگی Particularity و جهانی بودن نیست، و گرنه به دیگری بیش از آنچه باید، می بخشیدیم و خود را بیش از آنچه باید، منع و محروم می کردیم. هر تمدنی محدود و ویژه است و هیچ تمدن فراگیری یافت نمی شود که همه تمدنهای جهان را فروبگیرد. تراکم آفرینشهای بشری در واپسین مرحله رشد آدمی در غرب مدرن، دیگر تمدنها را شوکه و



نامتعادل قرار نمی دهد؛ چرا که این تمدنها در این تراکم، نقشی کهن و سهمی تاریخی دارند که بیشتر به دیده اعتبار گرفته نمی شود. نه همه تمدن بشری را می توان به یکی از مراحل آن در غرب مدرن تقلیل داد و نه خود تمدن را می توان به یکی از آفرینشهای آن - که علم تجربی و تکنولوژی است - فروکاست. علوم تجربی و تکنولوژی خود بر پایه انگاره ای تمدنی سر بر می کنند.

«گرایش ناصری» - که معطوف به نقش پراهمیت جمال عبدالناصر در جهان عرب است - موضوع هفتمین مکالمه است که حنفی با عنوان «آینده از آن گرایش ملی ناصری است» و جابری با عنوان «این هواپیمایی در معرض فاجعه بود» به بحث و بررسی کاستیها و زیانها و نقاط ضعف و قوت آن و تحلیلی تاریخی از گرایش سیاسی ناصری می پردازند و این پدیده را در واقعیت کنونی کشور مصر و جهان عرب می شکافند و ریزینی می کنند. جابری در واکنش به امیدبخشی به آینده و آمدن رهبری قهرمان - که حنفی در میان می افکند - می گوید: گاهی شرایط به رهبری قهرمان مجال آمدن می دهند و گاه نمی دهند، از این رو نباید این مایه انتظار که می آید و نمی آید در محاسبه های ما وارد شود؛ چون «معجزه» در دست و دسترس ما نیست. باید بکوشیم و مبارزه کنیم تا دموکراسی ایجاد شود و دولت نهادها پدید آید. ولی معنایی برای کوشش و مبارزه برای آمدن «رهبری قهرمان» وجود ندارد، تنها می توان منتظر ماند ... و منتظر ماند ... مکالمه هشتم «درنگی برای بازنگری» است و با پرسش حنفی آغاز می شود: «چرا مکالمه ما سرد بود؟»

حنفی می پرسد چرا اتفاق مابیش از اختلاف ما بود، در حالی که ما در جهان عرب مواضع فراق پیش از وفاق داریم. او می کوشد این بار خود و جابری را «خودسنجی» autocriticisme کند. به گمان او در این هفت پرده مکالمه سه شیوه پیش گرفته شد: شیوه اعراض و پشت کردن، شیوه مجاورت و همسایگی و همکناری و شیوه سخن گذرا و نرم و نازک. او گله می کند که در پرده نخست مکالمه، مسائلی بنیادین را طرح کرده که هر یک می توانسته مورد و موضوع نقد و نقاش قرار گیرد، ولی جابری بی اعتنا از کنار آنها گذشته و بدانها پشت کرده و بحث را از سطح معرفتی ناب به سطح آداب و رسوم مردم (و تاکید بر ویژگی انسان شناختی مشرق و مغرب عربی) برده است. حنفی دوست داشته «ویژگی مغربی» و «گسست معرفتی» را به پرسش بگذارد، ولی جابری محور عمودی را به محور افقی تبدیل کرده و راه پرسش او را از مقوله های بنیادین جابری، مانند «عقل عربی»، «تکوین»، «ساختار»، «بیان» و یادیدگاههای فکری او درباره میراث کهن و میراث غربی و وضعیت عربی، بسته است. همچنین جابری در پرده هفتم نیز از روش اعراضگرانه خود پیروی کرده است.



آنجا که دربارهٔ «سکولاریزم و اسلام» سخن رفته، دیدگاه آن دو به هم نزدیک بوده است. حنفی مدعی است که ما در این باره همراهی بودیم که اسلام عقیدت و شریعت و دین و دولت است؛ اگرچه جابری گمان دارد که اسلام شکل دولت را تعیین نمی‌کند. ولی او می‌گوید جابری در فرجام مرز شکافنده‌ای میان دین و دولت می‌نهد و این را همان سکولاریزم می‌داند؛ یعنی انفصال عالمان از امیران و نظامیان از تودهٔ مردم؛ در حالی که سکولاریزم این نیست. گویا جابری گامی به پیش و گامی به پس داشته است و خواسته میان دو رهیافت دینی و سکولار، سازگاری برقرار کند. نیز در پردهٔ چهارم اتحاد نظر پیش از اختلاف نظر بوده است. هر دو بر اهمیت وحدت اقلیمی پیش از تحقق دولت فدرال تأکید می‌کردند و جابری می‌کوشیده از نظر روح و فرهنگ، فدرالیسم و از نظر منافع و مصالح وحدت اقلیمی را پیشنهاد کند.

بیشتر رویاروییها نرم و پیراسته از جدل جدی بوده است؛ از جمله در بخش دوم: «بنیادگرایی و روزآمدی». حنفی طومار گله می‌گشاید که شتابناکانه مرا فراخوان چپ اسلامی خواندی یا آنکه من متفکر آزاده‌ای هستم که رای خود را با اجتهاد به دست می‌آورم و اینکه دورانبندی هفتصد ساله کردم، خواستم فلسفه‌ای برای تاریخ بسازم؛ مانند روسو و ولتر و ویکو و هگل و دیگران. به عدد هفت و رمزی بودن آن یا کاربرد اسماعیلیه‌ای آن دلبندی ندارم، تنها بدین سبب عدد هفت را برگزیدم که ابن خلدون در سدهٔ هشتم پیدایش و فروپاشی تمدن را در هفت سدهٔ نخست گزارش و تفسیر کرد. دربارهٔ «لیبرالیسم» نیز همسایگی فکری میان ما وجود داشت. با این همه باور دارم که پیروزی تجربهٔ لیبرالیسم در مغرب محدود بود؛ چرا که بخشی از قرارداد عمومی اجتماعی بود و نمی‌توانست از آن فراتر گذرد و نظام مغربی حافظ همهٔ سویه‌های سلفی و سکولار-چه ملی و چه لیبرالی و چه مارکسیست- بود. هر کدام از گرایش دینی یا سکولار اگر با را از گلیم خود فراتر گذارد مانند مشرق خواهد شد، ولی لیبرالیسم اندلس به سلطهٔ فقیهان محدود بود، وگرنه چرا بحران ابن رشد در مغرب پدید آمد؛ مانند فاجعهٔ حلاج که در مشرق رخ داد؟ بحران لیبرالیسم به محافظه‌کاری تاریخی- که در ذهنیت ما رسوخ و رسوب کرده است- بازمی‌گردد که عمری پیش از هزار سال دارد و چندان ریطی به عوامل خارجی، مانند استعمار، ندارد. هنگامی لیبرالیسم در غرب موفق شد که توانست سلطهٔ قدیم و از آن میان کلیسا را نابود کند. در ژاپن هم موفقیت سطحی داشته، ولی در ژرفا همان سنتها و مرده دیگر ارزشهای گذشته وجود دارند و در ژرفا ژرف این ژرفا عقلانیت سامورائی است: شهامت و اقدام عملی در یک هنگام. کاش ما نمایندهٔ دو



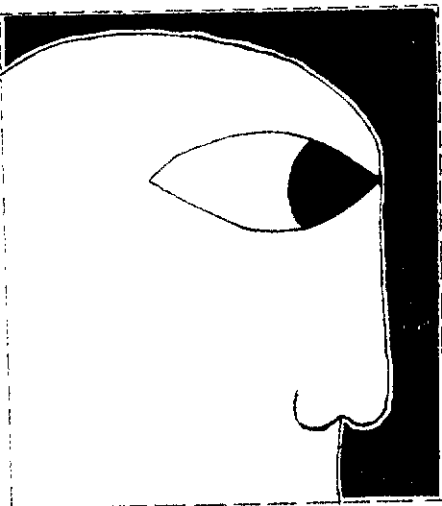


گرایش متفاوت، مانند لیبرال و ناصری یا اسلامی و مارکسیستی، بودیم تا می دانستیم بر سر چه چیز اختلاف و اتفاق داریم. این گونه مکالمه آيا به سبب این است که ما خیلی به هم دوریم یا خیلی به هم نزدیکیم یا اینکه پیشرفته و فرهیخته ایم و آداب مکالمه را خوب می دانیم؟

جابری خلاف این نظر را دارد و می اندیشد که این «مکالمه ای بظاهر آرام و با درونمایه ای نیرومند بود». او می گوید خواننده در آفرینش درونمایه متن شرکت می کند. برخی از خوانندگان سپیدیهای میان سطور را نمی خوانند و درونمایه متن را در مرزهای شکل و صورت و منطوق عبارت جستجو می کنند و متن را استنتاج نمی کنند. اما برخی دیگر شبکه تعبیر و بیان را می درند تا ساختار ژرف متن را به دست آورند.

آنگاه خطاب به حنفی می گوید در مسأله لیبرالیسم خواستی میان دو بال و دو سوی جهان عرب، تفاوتها را بکاهی. من نمی خواهم فرقها را فربه کنم، ولی دوست دارم برای نشان دادن پاره ای از مظاهر «ویژگی» آنها را اثبات کنم. از همسان دیدن فاجعه حلاج در شرق و بحران ابن رشد در مغرب شگفت زده شدم. حلاج محاکمه و اعدام شد، این واقعاً واقعه ای دردناک بود، ولی ابن رشد فقط مدتی به خارج قرطبه تبعید شد و به اصطلاح تحت اقامت اجباری قرار گرفت و بعد بازگردانده شد و اعتبار و منزلت پیشین خود را به دست آورد و برگشت تا دوباره مصطبه نشین کاخ پادشاه گردد. با این دو نمونه می پرسم: آیا ما در برابر دو نمونه گویا قرار نگرفته ایم که بخوبی نشان دهنده دو گونه برخورد ویژه در مشرق و مغرب است؟ بی تعصب و بی مبالغه می گویم قربانیان آزادی در مشرق بیش از مغربند و در کاوش از علت آن باید پرسید: آیا این به کثرت آزادیخواهان و مخالفان در مشرق و اندکی آنان در مغرب بازمی گردد؟ یا اینکه اختلاف نوع تعامل با آزادیخواهان سبب این امر شده است؟ جابری دورانبندی حنفی را از تاریخ عربی اسلامی دوباره نقد می کند و می پرسد: آیا ضروری است که تاریخ همواره و جاودانه بر مدار اعداد ریاضی بگردد؟

جابری درباره نظر خود درباره سکولاریزم روشنگریهایی به دست می دهد و می گوید: اگر دوران خلفای راشدین - که بیش از سی سال نباید - مثل اعلامی حکومت در «خزانة روانی» ما یا در ذهنیت و خیالخانه اجتماعی و سیاسی ماست، نامعقول است که بر تجربه های دیگر پس از آن - که تاریخ اسلامی را آکنده است - داوری ناتاریخی، ناعقلانی و ناسلامی روا داریم و بگویم همه سراسر گمراهی اندر گمراهی است ... بل به عکس، به گمان من به تعبیر متفکر آلمانی، این تجربه ها حاصل ممکناتی بود که تحقق یافت. این به معنای آن است که ممکناتی هم وجود دارد که تحقق نیافته و از عصری به عصر



دیگر تفاوت می‌کند. آنچه امروز مطلوب است، اندیشیدن در بهترین ممکن است که می‌توانیم انجام دهیم و با داده‌ها و خواسته‌های عصر ما سازگاری دارد و در دایره گسترده اسلام نیز می‌گنجد و سرشت آن چنین است که با توالی روزگار، گسترده‌تر می‌شود، و گرنه اسلام نمی‌تواند برای هر زمان و مکان صلاحیت داشته باشد.

دو پرده دیگر نیز بر این هشت پرده افزوده می‌شود و رشته مکالمه میان این دو فرهیخته روشن اندیش را می‌گسترده: یکی درباره «عرب و انقلاب فرانسه»، که حنفی با عنوان «در حسرت آن»؛

در یادگذاری سده دوم آن» و جابری با عنوان «وامدار آن نیستیم؛ بل وامدار جنبش وهابیت هستیم» در مکالمه شرکت می‌کنند، و دیگری درباره «مسأله فلسطین» که حنفی نوشته‌اش را با عنوان «از منشور ملی تا اعلام استقلال الجزایر تا نمونه اندلسی» و جابری با عنوان «پذیر که هیچ چاره‌ای جز مقاومت بیشتر نیست»، پیش کش می‌کنند.

همچنانکه در آغاز آوردم از همان هنگام که این مکالمه‌ها در مجله روز هفتم به چاپ رسید، واکنشها و نقدهای بسیاری را برانگیخت. در خاتمه این مکالمه، هر دو به پاسخ پاره‌ای از این انتقادهای می‌پردازند.

هدف ما مکالمه بود، ما را به طعن و صید خطا جزا دادند» و «درباره ادعای تعصب من بر مغرب»، اولی عنوان نوشته حنفی است و دومی عنوان سخن جابری است. جابری در برابر رقیبان و ناقدان خود می‌گوید: ما نیازمند احترام به حق نقد هستیم. نقدها امتداد روح مکالمه‌اند و مانند خود مکالمه آرام و سازنده‌اند. من با همه کسانی که اندیشه‌های مرا نقد کرده‌اند موافقم؛ چه آنان که با من موافقت و چه آنان که در مخالفت کوییده‌اند. با مخالفان خود موافقم؛ زیرا بدون مخالفت و اختلاف آنان رأی من معدوم می‌شد. هر رأی جز با رأی مخالف خود زندگی نمی‌کند. اگر همه «آمین» بگویند، نشانه آن است که دعا بر میت پایان یافته است. همچنین برای برگزشتن از سوء تفاهم درباره مسأله مشرق/ مغرب دایره آن را بیشتر می‌گسترانیم تا به واژه و به «حق انتقاد» مجال داده شود؛ به هر صاحب نظری و به هر دارنده خصوصیتی (Particularity).

