

## سیمای اسلام در آینه افکار طالبان

□ میرزا حسین نظری<sup>۱</sup>

### چکیده

اسلام، یک تاریخ و یک فرهنگ است. اما تردید وجود دارد که به درستی فهمیده باشیم که تاریخ و تمدن اسلامی با چه زبانی سخن می‌گوید. هر گویی مستعد شنیدن سخنان فرهنگ و تمدن نیست. اینجا نمی‌توان به بحث پیچیده و دشوار زبان و تمدن پرداخت. فقط به اشاره باید گفت که ما تا گوش لازم را برای شنیدن و درک لازم را برای فهمیدن سخن تمدن اسلامی نداشته باشیم، شعارهای روشنفکرانه‌ای ترسیم سیمای اسلام، اگر مد و تقلید نباشد، به ندرت می‌تواند از حوزه‌ی آرزواندیشی فراتر رود. تمدن‌ها به طوری عادی سخن نمی‌گویند و هر گویی آن را درک نمی‌کند. سخن تمدن از تاریخ تمدن جدا نیست. سخن اسلام همان تاریخ اسلام است هر گویی استعداد شنیدن گفت زمان و تاریخ را ندارد. بدین‌سان، ما در ارتباط با سیمای و سخن اسلام به یک بن‌بست می‌رسیم. خشونت‌گرایی که در سرزمین افغانستان حضور قوی و نیرومندی دارد، پرهزینه، بی‌فرجام و محکوم به شکست است. تامل در باب سخن و سرشت اسلام مطلوب است، اما موثر و چه‌بسا ممکن نیست. هنوز گوش و زبانی برای گفت و شنود پیدا نشده است و گروه‌های مدعی اسلام‌گرایی در بن‌بست ناهم‌زبانی دست و پا می‌زنند. اکنون ما در جدال مذهبی سرگردانیم و بعد از قریب چند سده تماس با اسلام، نه دست ستیز داریم، نه پای‌گریز و نه زبان گفتگو. اما، نمی‌توانیم اسلام را نادیده نیز بگیریم و باید با اسلام نسبت خود را تعیین کنیم. در این نبشته از اسلام و به خصوص از قرائت طالبانی از اسلام سخن می‌گوییم. اشاراتی که راجع به قرائت‌های مختلف از اسلام مطرح شده است، تلاشی است برای مدرسانی به طرح درست مسئله. تجربه‌های تاریخی ما از انواع و اصناف قرائت‌ها و تصویرهای مختلف از اسلام، خبر می‌دهد. اندیشیدن به این روایت‌ها و قرائت‌ها، نه تنها عبرت‌آموز است، بلکه ما را در درک وضع کنونی و گزینش بدیل برتر، یاری می‌رساند.

کلیدواژه‌ها: اسلام، طالبانیزم، خردستیزی، غیبت عقلانیت، سیمای معقول و گسست‌گفتمانی.

## مقدمه

اسلام چیست؟ سخنگوی اسلام معاصر کیست؟ پاسخ قاطع به این پرسش‌ها، دست و دل هر آدمی را می‌لرزاند. با این حال، طفره‌رفتن از پاسخ خود نوعی موضع‌گیری غیرفلسفی و غیر علمی است. به نظر ما، اسلام، در ذات خود یک روی‌آورد بنیادین به امر الهی و اظهار وفاداری انسان مومن به خداوند است. این روی‌آورد بنیادین تبدیل به قاعده و چارچوب زندگی می‌شود و منزلت و مکانت انسان در جهان و معیشت و معرفت او، در نسبت با این روی‌آورد بنیادین تعیین می‌یابد. بدیهی است که انسان می‌تواند روی‌آوردهای مختلف داشته باشد و بر اساس این روی‌آوردهای مختلف با تاریخ، عهدها و ادوار مختلف تاریخی به وجود بیاید. زیستن در درون یک سنت در واقع استواری در این روی‌آورد بنیادین و تاریخی است. اسلام حاصل یک روی‌آورد تاریخی است که ما در اثر آن به یک سنت و عهد تاریخی تعلق پیدا می‌کنیم و سنت مند می‌شویم. پرسش از چیستی و سرشت اسلام، یک پرسش فلسفی است. پرسش فلسفی از ذات و ماهیت عهد تاریخی، زمانی ممکن است که آن دوران تاریخی سر آمده و یا در دوران پایان خود رسیده باشد. اینک ما در دوران احتضار و انحطاط اسلام به سر می‌بریم. بایستی آن را چون یک دوره گذار تلقی کنیم و بدین جهت ناگزیریم که برای پیمودن فرآیند گذار و ورود به آینده، اسلام را در تمامیت آن مورد پرسش و تامل قرار دهیم.

سخن در باب سیما و سرشت اسلام به اندازه خود اسلام قدمت دارد، اما به رغم این پیشینه دور و دیرینه‌سال، هیچ‌گاه موفق نبوده است. ما در پایان عهد قوت اسلام قرار داریم. اما این پایان، دوران خروج از پارادایم اسلامی نیست، بلکه دوران زوال، انحطاط و بحران اسلام است که جز از مجرای غلبه بر بحران معرفتی و معضل آگاهی، امکان‌رهایی از آن وجود ندارد. بحث بحران در جهان اسلام، می‌بایست با امکانات و اهلیت فراتر از حد و توان ما مورد بررسی قرار گیرد. بدیهی است که بحث کنونی نتواند از طرح اجمالی مطلب پا فراتر نهد. با این حال، اشاره به جنبش طالبان، به عنوان یکی از جلوه‌های بارز بحران، شاید به عنوان نمونه برجسته از تجلی این بحران در بازکردن از معضل آگاهی خالی از فایده نباشد. در خلال قرن بیستم از بحران اسلام سخن بسیار گفته شده است. به دنبال ظهور جنبش طالبان در افغانستان، بحث

از بحران در جهان اسلام یا سقوط تمدن اسلامی، ادبیات نسبتاً وسیع و گسترده‌یی را به خود اختصاص داده است. جدایی میان اکنون و گذشته، یکی از رویدادهای مهم و قابل توجه در میان ماست. شکاف و جدایی میان اکنون و گذشته (اسلام) همزمان مستلزم دو چیز است: نخست اینکه، این شکاف امر یکسره منفی نیست و امکان تامل در گذشته و سنت اسلامی نیز در همین شکاف نهفته است. اسلام به امر تامل‌پذیری بدل شده است و بایستی از رهگذر اندیشیدن بدان چیره شد. ما با اسلام بیگانه هستیم، و بایستی با آن آشنا شد. اما نکته دوم این است که هر گونه عبور از بن‌بست و بحران کنونی در گرو پیوند میان اکنون و گذشته است. بیش از یک سده است که روشنفکران ما چشم به آینده توهمی و مبهم دوخته‌اند. اما چون حال را از گذشته و آینده را از اکنون جدا می‌دانند، نه بدان آینده‌ی توهمی دست یافته‌اند و نه از آن گذشته بیگانه شناختی حاصل کرده‌اند. واقع اما این است که صورت مسئله ما درست طرح نشده است و مسئله‌ای ما نه آینده و نه سنت و تجدد، بلکه اسلام است. در یک سده اخیر، روشنفکر مسلمان کمتر توانایی اندیشیدن به اسلام و دیدن اسلام را از خود نشان داده است. اسلام یا مایه‌ی نفرت بوده یا موجب شیدایی. اسلام به تدریج به موضوع احساسات متضاد بدل شده؛ دین اسلام یکسو سوژه کین و نفرت است و به عنوان دین خشونت و مبلغ خشونت معرفی می‌گردد و از جانب دیگر، به حیث یگانه راه رستگاری و حقیقت انحصاری تبلیغ می‌شود که هیچ ارزشی را در بیرون از محدوده‌های خود به رسمیت نمی‌شناسد. هر دوی این دیدگاه‌ها، به یک جا منتهی می‌شوند: تبدیل اسلام به سوژه نفرت و شیدایی و دور کردن آن از موضوعی برای فهم و شناخت. نیاز نسل کنونی اما نه نفرت است و نه شیدایی، بلکه شناخت است. ناکامی تجربه‌های گوناگون اسلام‌گرایی در افغانستان، اکنون بعد از شروع این تجربه‌ها، می‌تواند به شکل‌گیری یک وجدان تاریخی جدید مدد برساند. در این خودآگاهی تاریخی است که ما امکان برقراری نسبت تازه گذشته و آینده را پیدا می‌کنیم. این نبشته به رغم تمام آشفتگی‌ها و کاستی‌های بسیار، با کمال تواضع، هدف بلندپروازانه و دوسویه‌یی را دنبال می‌کند: از یک سو با تاکید فهم اسلام و دشواری‌ها و بغرنجی‌های آن می‌کوشد بر سرشت یکه و متفاوت گوهر اسلام و جنبش‌های اسلامی تاکید کند و از سوی دیگر می‌تواند چونان تلاش‌ها و تقلاهای ناتمامی باشد برای ایجاد ربط و پیوند به دو سوی وضعیت برزخی کنونی.

پیوند با گذشته‌یی که از ما فاصله تاریخی گرفته است، بدون اینکه ما به این فاصله‌گیری آگاه باشیم و از لوازم آن باخبر، و آینده‌یی که تنها در حد رویا است و ما امکانات رفتن به سوی آن را نداریم. بدین‌سان، ما میان گذشته و آینده و در واقع بدون گذشته و آینده هستیم. اما این که اکنون جزء مسلمات روزگار ما است که سنت روی به گذشته دارد و ما را به گذشته‌ها فرا می‌خواند و تجدد ما را به به ترقی و پیشرفت و آینده می‌رساند، جز نشان توهمات خوش و آسان‌پسندی‌های یک ذهنیت بدوی، چیزی دیگری نیست. تقابل گذشته و آینده یک حرف ایدئولوژیک است و ما در میان گذشته و آینده مخیر نیستیم که یک از این دو را انتخاب کنیم. در شرایطی که به بحران آگاهی و امتناع تاسیس اندیشه و آگاهی نوآیین، کمترین التفاتی وجود ندارد، میزبانی از تجدد در منظومه معرفتی کلاسیک، تنها می‌تواند بی‌توجهی و غفلت از مبانی هر دو دنیای نو و دنیای کهن را یک جا به اثبات برساند. برون‌رفت از برزخ کنونی و نسبتی با گذشته و آینده برقرار کردن آسان نیست. هرکس همراهی را رفته نمی‌تواند. به خصوص در تاریخ تکرار و تقلید معنا ندارد و هر ملت باید راهش را خودش در تاریخ باز کند. به هر حال رفتن به سوی آینده عین بازگشت به گذشته است و برعکس. اینکه امروز از دل گذشته ما دهشت و ترور و انتحار و جنبش‌های افراطی از جنس طالبان سر برآورده است، ضمن اینکه موید این گفته‌ی آرنست است که سنت در دوران پایانی خود مخرب‌تر و ویران‌کننده‌تر می‌شود، بارزترین نشان آن است که بازگشت به گذشته، دشوارتر از آن است که در وهله اول به نظر می‌رسد.

سنت‌گرایی و اسطوره شدن گفتار اسلامی، ظهور شکل تازه‌یی از اسلام را روایت می‌کند. در درون این روایت است که مرارت و شرارت، فساد و تباهی و خشونت و ابتدال به هم پیوند می‌خورد. جریان طالبان در این تضاد و تفرقه‌ی روایت تازه از سنت ریشه دارد. ظهور طالبان به نحوی گویای این گره خوردن اسلام و ابتدال و به هم آمیختگی لعنت و برکت است. با توجه به این وضعیت، ما از سه جهت با سنت مشکل داریم و هنوز نتوانسته‌ایم برای این مشکلات پاسخی فراهم کنیم. نخست اینکه نسبت سنت را با گوهر اسلام نمی‌دانیم. به سرشت و سرگذشت تاریخی ظهور جنبش‌های اسلام‌گرایی از جنس طالبان نه تنها کاملاً جاهل که بی‌اعتنا نیز هستیم. از سوی دیگر، به نسبت اسلام و تجدد نیز ناآشنا هستیم. هنوز نمی‌دانیم، تجدد با اسلام و سنت‌های اسلامی چه می‌کند و چه نسبت‌های ممکن است و می‌توان با آن برقرار

کرد. بدین سان، ما نه پای در زمین سنت داریم و نه دستی در آسمان مدرنیته و نه به امکان‌ها، توانایی‌ها و نسبت‌های این‌ها با یکدیگر اندیشیده‌ایم. مرده‌ریگی از گذشته بر شانه‌های ما سنگینی می‌کند و رویاهایی از آینده، قلب‌های ما را به ارتعاش می‌اندازد.

ما، اما، نه توان ارزیابی این میراث را داریم و نه قدرت تحقق آن رویا را. در چنین وضعیت است که اسلام‌گرایی افراطی ظهور می‌کند. تصویر سیمای اسلام در آینه افکار طالبان مستلزم بازگشت به اندکی عقب‌تر از طالبان یعنی ابن تیمیه است. ابن تیمیه را ریشه و خاستگاه افکار طالبان دیده‌ام، اما منطق خاص آن را انکار نکرده‌ام. کوشیده‌ام که تبیین من از دیدگاه‌های ابن تیمیه بر منطق درونی آن استوار باشد و تمام تحولات آن را بر پایه‌ی منطق درونی آن توضیح دهم. امیدوارم که در این راستا، اسناد کافی به دست خواننده داده و بر شالوده‌ی قرائت خاصی که از این اسناد کرده‌ام، نسبت منطقی حال و گذشته را نیز به‌طور نسبی روشن کرده باشم. این نوشته هیچ تئوری نجات یا گذاری را مطرح نمی‌کند؛ هیچ طرح و نظریه‌ی جدیدی را پیش نمی‌کشد؛ برای انبوه مشکلات و بن‌بست‌ها و بغرنجی‌ها هیچ راه حل‌های آماده و آسانی در آستین ندارد. نه مانند طالبان ندای بازگشت به گذشته سر می‌دهد و نه صلا‌ی مبارزه با غرب می‌زند. بلکه دعوتی است متواضعانه برای اندیشیدن و فهمیدن. فهمیدن با درد و دشواری و تعلق خاطر ممکن است. در سیروس‌سلوک فلسفی مقام فهم واپسین منزل است. زیرا فلسفه حب دانایی است و فهم بعد از آن پدید می‌آید. من داعیه دانایی ندارم اما در حد امکان کوشیده‌ام که این گفته اسپینوزا را همواره به خاطر داشته باشم که « نه دشنام گوی، نه نفرین کن و نه خشمگین باش، بلکه بفهم. » خوب است با این نقل قول، مقدمه و قلم را تطهیر کنم و دامن سخن درکشم.

### تصویر سیمای افکار طالبان

با زوال دولت مستعجل اشرف غنی، و سلطه و استیلای طالبان، تناقضات درونی جامعه افغانستان تا حدی زیادی بر ملا شد و قدرت تخریبی سنت اسلامی که در دوران انحطاط و احتضار مانند قارچ سمی چند برابر می‌شود، به نمایش درآمد. در شرایط فقدان نظریه مناسب برای گذار از استبداد که ناگزیر می‌باید از مجرای نسخ سنت استبدادی انجام شود، انتظار عمل مناسب که به دگرگونی‌های ساختاری منتج شود نیز بی‌جا است. مدرنیزاسیون معطوف به نظم

و قانون، هیچ نقطه عزیمتی جز نظام تبعیض آمیزی موجود و مناسبات انسانی ظالمانه حاکم بر آن، ندارد. جریان طالبان به جای آنکه یک جنبش درون زاد برخاسته از نسیزهای واقعی مردم افغانستان باشد، متاثر و ملهم از نوستالژی خلافت اسلامی است. دوران طالبان را می توان دوران برون افتادگی از پارادایم اسلامی دانست که فرآورده ها و تعالیم اسلامی در آن به ایدئولوژی تبدیل می شود. بدانسان، که آگاهی از اسلام به شکل آگاهی کاذب (ایدئولوژیک) در می آید، دفاع از اسلام نیز به دفاع از ایدئولوژی خواست قدرت تقلیل می یابد. دفاع ایدئولوژیک از اسلام روی دیگر سکه خواست قدرت است. وقتی جنبش طالبان در افغانستان یک جنبش اسلامی خوانده می شود، می توان درک کرد که ایدئولوژی خواست قدرت تا چه اندازه در پوشش اسلام جا افتاده و جهالت و ناآگاهی از اسلام تا چه پایه عمیق و وحشتناک است. افکار طالبان در تقابل با افکار غرب و غرب گرایی معنادار می شود. وقتی که تقابل طالبان و غرب، در پیکر الگوی رقابت مذهبی (اسلام و مسیحیت) چهره می نماید، متاسفانه کل صورت مسئله، هم از شکل گفتگوی فرهنگی - تمدنی خارج می شود، هم از صورت گفتگوی دودین، همه چیز فقط حالت احساسی ناب به خود می گیرد. غرب قبل از آن که با زبان فلسفه، با اسلام گفتگو کند، میزبان دین مسیح شده بود. فلسفه اسلامی امروز، منتزع و منفک از تجربه تاریخی مسلمانان، اغلب مورد توجه و بررسی شرق شناسان و آکادمیسین های حرفه ای است و کمتر، به مثابه نمونه ای از یک برخورد با تمدن بیگانه و تجربه ای از تعامل و داد و ستد فرهنگی بدان نگریسته شده است. اما این واقعیت مسلم تاریخی را نمی توان انکار کرد که نخستین رویارویی و مواجهه اسلام با یک تمدن بیگانه رویارویی فرهنگی بود که با شعار رستگاری با فلسفه یونان انجام شد.

باری، افکار طالبانی - اسلامی و جوامع غربی، هر یک دارای اصول و شالوده های نظری ویژه ای خوداند و گذار از این به آن، به آسانی ممکن نیست و تنها با اجتهاد در اصول و تاسیس اصل است که می توان مبنایی به نسبت استواری برای نظام فکری فراهم کرد. رویارویی با دنیای غرب را به هر نامی که بخوانیم، خواه آن را تقابل سنت و مدرنیته لقب دهیم، خواه برخورد دو دنیای اسلام و غرب، و خواه رویارویی نو و کهنه، در ذات خود، چیزی جز رویارویی دو نوع آگاهی نیست. رویارویی ما با غرب، در غفلت مطلق از این معضل آگاهی، صورت گرفته

است و از تفاوت این دو دنیا و به خصوص تفاوت مراتب آگاهی در آن، به کلی غافلیم. در این غفلت تمام جریان‌های اسلامی از جمله جنبش طالبان، با هم شریک و همدستان‌اند. غیبت عقل یا ناعقلانیت، چونان رشته‌یی این جریان‌ها را با هم پیوند می‌دهد. سنت و مدرنیته پیش از آنکه به ساختارهای ویژه یا فرم‌اسیون‌های اجتماعی خاص فرو کاسته شود، هرکدام در ذات خود، نوعی وجدان و آگاهی است. بنابراین، جنبش طالبان در ذات و ماهیت خود نمی‌تواند چیزی جز بسط آگاهی پیشاتجدد باشد. شاید نیاز نباشد که بحث کنیم که چه میزان وجدان و آگاهی در جنبش طالبان وجود دارد، قدر مسلم این است که این آگاهی و وجدان، به تاسیس نوعی عقلانیت و گسست معرفتی نمی‌انجامد. بنابراین، آن را می‌توان نوعی آگاهی مخدوش، وارونه و گونه‌یی دریافت‌قریحه‌یی از اسلام دانست و سر ناکامی آن را نیز می‌توان در همین ناتوانی در تاسیس عقلانیت جدید و گسست از الگوی معرفت‌شناختی قدیم جستجو کرد. مشخصه‌های اصلی ایدئولوژی جنبش طالبان، خشونت، دگرستیزی، دگرناپذیری، مخالفت با حقوق زن و از همه مهمتر اعتقاد به حق الهی حاکمیت بود. در افکار و ایدئولوژی طالبان حق حاکمیت از آن خداوند است. اما طالبان هیچگاه این را توضیح ندادند که خداوند چگونه و به وسیله‌ی چه کسی بر انسان حکومت می‌کند؟ بدیهی است که ایدئولوژی طالبان که با پرسش‌های برخاسته از دل دانش سیاسی مدرن، توان رقابت نداشت، اسلام و سنت اسلامی را به کانون و منبع مشروعیت خود مبدل سازد. طالبان، از حیث نظری به نظریه خلافت وفادارست و به ندرت می‌تواند از چارچوب نظریه سنتی خلافت تجاوز کند.

طرح حکومت اسلامی طالبان یک ناگزیری ناشی از امتناع تجدید خلافت است که کوشش می‌کند با بازپرداختی از نظریه اهل حل و عقد پاسخی به بحران خلافت در چارچوب شریعت اسلامی تدارک کند. رشید رضا مدافع خلافت اسلامی در شرایط امتناع خلافت اسلامی، طرح مبهم حکومت اسلامی را پیش می‌کشد و در مورد نظام سیاسی مطلوب اسلامی می‌نویسد: « اسلام هم هدایت روحانی و هم سیاست اجتماعی و مدنی است. خداوند توسط اسلام، دین انبیا و هر آنچه از سنت‌های پیشرفت را که سبب اقامه نظام اجتماعی بشری میشود، کامل کرد.» (رضا، ۱۳۸۲: ۹) اسلام از نظر رشید رضا تنها هدایت معنوی و روحی نیست، بلکه قدرت سیاسی و اجتماعی هم است. اینک اما، شوکت سیاسی و اجتماعی اسلام دچار زوال شده

است و همین ضعف و زوال خاستگاه ظهور طالبان و تاسیس حکومت شرعی یا امارت اسلامی است. اما به دلیل وضعیت برزخی که بر فرهنگ اسلامی مستولی بوده است که پیامد اصلی آن عدم تداوم سنت و گفتار اسلامی به مثابه شیوه اندیشیدن و بنابراین نوعی آگاهی است، سنت اسلامی نیز نتوانست به یک گفتار مبدل شود. درست است که فضای عمومی در سیطره گفتار اقتدارگرایی است، اما هژمونی و سلطه بر فضای عمومی هیچ‌گاه به معنای داشتن یک گفتار سیاسی با منطق خاص و قدرت توجیه و ابزار مفهومی آن نیست. بنابراین، به رغم قوی بودن هژمونی اسلامی، به دلیل نبود آگاهی لازم از سنت، طالبان نتوانستند که سنت را به یک گفتار با قاعده و قرار تبدیل کنند. بدی ترتیب، اسلام‌گرایی نیز بدون توجه به بحران آگاهی، یک شبه گفتاری را در خلاء شکل داد، که تنها می‌توانست اعتشاش و آلودگی فضای ذهنی ما را بیشتر کند. جنبش طالبان معطوف به سنت است، اما بازگشت به سنت، هیچگاه واکنشی در برابر تجدد نبود، بلکه طالبان می‌کوشید از رهگذر بازگشت به سنت بدیلی برای تجدد فراهم کند.

اسلام‌گرایی معطوف به سنت به معنای بازگشت به گذشته نیست، بلکه نوساختن جامعه از رهگذر سنت است. این همان چیزی است که می‌توان آن را دنیوی شدن ناآگاهانه دین دانست. اسلام‌گرایی از جنس طالبان، چشم‌اندازی را به ما نشان می‌دهد و دنیایی را تبیین و تفسیر می‌کند که در آن، علم و عقل شانی ندارد و منشاء اثر نیست. علم و عقل به مثابه یک عنصر موثر از گفتمان اسلام‌گرایی خارج است. این که در اسلام، از زوایای گوناگون کوشش شده تا عقل و خرد به حاشیه رانده شود، از این پیش‌فرض ناشی شده است که عقل و خرد تنها حق دارد، در چارچوب اصول شریعت مورد قبول باشد. بی‌اعتنایی با عقل و خرد، خود نشان بی‌مایگی و گرفتاری این مفهوم اسلام، در دام تمایلات ایدئولوژیک است. بر مبنای چنین مفهومی از اسلام، هیچ‌چیز در افغانستان مورد تفسیر قرار نگرفته است. بلکه این اسلام ایدئولوژیک خود به یک ایدئولوژی مبدل شده و هیچگاه نتوانسته از حد چند تا اصطلاح گنگ و گیج‌کننده فراتر رود. بدیهی است که چنین مفهومی از اسلام، فقیر و چنین تصویری از آن، خام و ساده‌انگارانه است.



طالبان اسلام را نوعی باور جزم‌گرایانه می‌داند که هر گونه پرسش و جستجوگری را در وجود مومنان به خود، نابود می‌کند و با ترویج نوعی تقدیرگرایی و آخرت‌نگری، پیوسته به جنگ، خشونت و سپاهی‌گری دامن می‌زند. در واقع می‌توان گفت که افکار و رفتار طالبان بازتاب‌دهنده‌ی این سخن رنان متفکر فرانسوی است که اسلام تنها در شرایط ضعف و ناتوانی بوده است که در داخل قلمرو خود به انسان، امکان اندیشیدن و پرسیدن را داده است و آنگاه که مقتضی موجود و مانع مفقود بوده است، با قهر و خشونت بساط دانایی و پرسش‌گری را برچیده است. رنان می‌نویسد: «اسلام برای عقل زیان‌آور بوده است. اسلام فکر آزاد را شکنجه کرده است و وجه مشخصه مسلمان، نفرتی است که از علم دارد. او دنبال اختناق است. آن هم اختناق بی‌فایده و زیانبخش... اسلام فقط موقعی که ضعیف بود آزاداندیش جلوه می‌کرد و وقتی که قوی شد، فوق العاده خشن گردید.» (رنان، ۱۳۷۲: ۶۹) رنان اما، براساس دیدگاه تاریخی خود این ستیزه با علم را به زیان خود دین اسلام نیز ارزیابی کرده است: «اسلام با از بین بردن علم، خود را از بین برده است و در واقع در قیام علیه خود کامیاب شده است.» (رنان، ۱۳۷۲: ۷۰) اعمال و افکار طالبان تجسم عینی سخنان ارنست رنان است. طالبان از متاع و معرفت اسلامی بهره ندارند. قرن‌هاست که مسلمانان خریدار این متاعند. اما بهای در خور آن را حاضر نیستند پردازند. بنابراین دست مسلمانان از اسلام تهی است. اسلام، در زیر گرد و غبار جهل و جنون طالبان گم شده است. طالبان هیچ‌گونه شناخت و تصویری از اسلام ندارند و هنوز نتوانسته‌اند از لاک‌های فرهنگی و ذهنیت‌های پیش‌ساخته خود بیرون شده و اسلام را به طور آفاقی مورد تامل قرار دهند. کارگزاران دستگاه امارت اسلامی فضا و چارچوب لازم را برای فهم اسلام در اختیار ندارند و بنابراین تلاش اندکی هم که داشته‌اند محکوم به ناکامی بوده است. درست است که طالبان از ایدئولوژی اسلامی و منع حق تحصیل زنان و دختران سخن گفته است اما، اقتضای ذات اسلام دشمنی با علم و نشر و انتشار نفرت نیست. اقتضای ذات اسلام نه خشونت است و نه کینه. اینکه مفهوم اسلام در جامعه و جهان، گاه در پیوند با خشونت مطرح می‌شود و گاه به پنداشت‌های صوفیانه تاویل می‌رود، از یک ذهنیت معیوب و مشوش و پندارهای کج‌تاب و گمراه‌کننده خبر می‌دهد. نه تنها از اسلام بهره نداریم، نه تنها هیچ شناختی از اسلام نداریم که رسوبات ذهنی ما اغلب اسلام‌ستیز و عقل‌گریز نیز

است. اینک اسلام، نه در ذهن و زبان و آگاهی ما قابل بازتولید است و نه ما به اسلام، به مثابه یک سنت و جریان زنده آگاهی داریم. این از شگفتی‌های تاریخ این سرزمین است که سنت‌گرایان، سنت‌اندیش نیستند. اینان در برزخ میان سنت و تجدد گرفتار است. بنابراین، بسیار دشوار است که بتواند اسلام و پدیده‌های زمانه را در ضمن یک نظام معرفتی درک کنند. طالبان نه کوشش، حداقل اشتیاق خود را ابراز کرده‌اند که به شناخت اسلام دست یابد و نه به مقام تامل در سرشت اسلام راه یافته‌اند. درست است که طالبان به نام اسلام خشونت و نفرت را انتشار و گسترش داده و می‌دهد و به همین دلیل واکنش‌هایی را هم برانگیخته است اما، واقع این است که نگاه و نگرش طالبان مهم نیست. طالبان شاید بتواند مار را فرشته بنگرد و گل را خار. اما، واقعیت، تابع منطق نگاه طالبان نیست. این نگاه طالبان به اسلام، هیچ‌چیزی را از واقعیت آن، افشا نمی‌کند، بلکه توهمات طالبان، می‌تواند نشان غفلت این جنبش از سرشت اسلام باشد.

### اسلام به مثابه عهد تاریخی

اسلام، یک عهد و دوران است که از رهگذر نسبتی که انسان مومن با هستی و زمان دارد، حاصل شده است. ما در پایان این عهد تاریخی قرار داریم. می‌توان دوران کنونی را، دوران زوال و انحطاط اسلام دانست. در دوران زوال و ضعف اسلام، ممکن است کوشش‌های جسته و گریخته برای ساخت و پرداخت دوباره یا صورت‌بندی مجدد اسلام این‌جا و آنجا صورت گیرد. اما این کوشش‌ها، از آنجا که از پایگاه نظری چندان استواری برخوردار نیست و از موضع مدافعه‌جویانه صورت گرفته است، نمی‌تواند بر پرسش از چیستی و سرشت اسلام پرتوی بیفکند و زمینه را برای تجدید و درک مجدد آن فراهم کند. پرسش از سرشت اسلام، از خلال سطوح متفاوت و مختلف آگاهی و تجربه‌های خاص تاریخی متفکران عبور می‌کند، بنابراین، اندیشه‌گران و متفکران هر یک اسلام را در ظرف تاریخی خاص خود، در زمان و تاریخ تجربه می‌کنند و می‌فهمند. هرچند اسلام، امری است بالذات غیرتاریخی، اما می‌توان آن را در افق تاریخ فهمید و مورد تفسیر قرار داد. از این حیث ضروری است که با دانش و تجربه کنونی و با توجه به نیازها، احتیاجات و معضلات فکری امروزین خویش و در متن وضعیت انحطاط تاریخی افغانستان، پرسش اسلام چیست را مطرح کنیم و آن را برای خود قابل فهم

سازیم. اسلام، چنانکه اشاره شد، فرع و برآیند روی آورد انسان با امر الهی است. از این روی آورد بنیادین انسان با امر الهی، سنت‌های معنوی و اسلامی در تاریخ پدیدار شده است. رضا داوری بحشی پیش کشیده است که هر چند از وجه نظر دیگر (نحوه انعکاس و تاثیر فلسفه یونان بر تمدن و تفکر اسلامی) مطرح شده است، اما از آن جا که مطلب پراهمیت نسبت خاص انسان با هستی و زمان را مورد بحث قرار داده است، اشاره به آن در اینجا بی‌مناسبت نیست. وی به درستی می‌نویسد: «دیانت در نسبت ما با حق و با خلق پدید می‌آید... دین، فرع بر نسبت خاص انسان با حقیقت وجود است و این نسبت خاص در ادوار مختلف تاریخ صورت‌های مختلف داشته است.» (داوری، ۱۳۸۲: ۹) اگر این سخن رضا داوری را بپذیریم، می‌توان گفت که پرسش از اسلام، نه به مثابه امر نابود شده و منقرض شده و نه به مثابه میراث و مآثر تاریخی و فرهنگی، بلکه منظور از اسلام یک عهد تاریخی است که هر چند نشاط و شادابی و زندگی و زاینده‌گی آن از میان رفته است، اما در همین وضعیت انحطاط و احتضار نیز چونان وضعیتی بر ما مستولی است. قهر و استیلا طالبان در افغانستان، به خوبی این وضعیت انحطاط را بازتاب می‌دهد. همین وضعیت انحطاط است که پرسش از بنیاد این دوران را چونان یک ناگزیری تاریخی به میان آورده است. طالبان نه از ماهیت اسلام چیزی می‌داند و نه از مسایل زمانه و روزگار باخبر است. اما ظهور این جریان افراطی می‌تواند مطلعی بر یک بحث جدی در باره اسلام و نسبت آن با مسایل زمانه قرار گیرد و موجب آگاهی ما به تفاوت دنیای جدید و سنتهای کلاسیک و دگرسانیهای اصولی و بنیادین آنها گردد. از آنجا که تاریخ دوران متاخر ما، تاریخ انقطاع و گسیختگی است و هیچ خلفی به میراث سلف خود اعتنا و توجه ندارد، پس از زوال دولت مستعجل اشرف غنی، و البته بی‌توجه به تجربه او، نگرش‌ها و تصویرهایی راجع به اسلام بروز کرد. مخصوصاً دو تصور سطحی، ساده و خام از اسلام بر ذهن و ضمیر ما سیطره پیدا کرد: یکی توسط روشنفکران دینی بود که با شعار قرائت معقول از دین به میدان آمدند و تصور دیگر بازتاب‌دهنده تفکر سنتی از اسلام بود. طالبان سخنگوی همین نگرش دوم است و در ظل و ذیل این نگرش دوم، علم، حقوق بشر، دموکراسی و تحصیل زنان و دختران به مثابه مفاهیم غیر اسلامی با خشونت تمام سرکوب می‌شود. مفهوم اسلام و اسلامی بودن، در زبان و ادبیات طالبان، چیزی جز کلیشه‌های ایدئولوژیک نیست که

دشمنی با علم و دموکراسی در پس آن نهفته است. طالبان بی‌آنکه خود دانشی داشته باشد، تصویری ایدئولوژیک، اتوپیا، رمانتیک و غیرتاریخی از اسلام ارائه می‌دهد که در عین اینکه گذشته‌گراست، ستیزه‌جو و خشن نیز است.

بررسی دگردیسی‌ها و تحولات دینی و به‌خصوص تبدیل شدن دین به ایدئولوژی برای کسب قدرت سیاسی، عجالتاً مورد توجه ما نیست. تنها بایستی به اجمال به این نکته اشاره کنیم که دین، هیچ‌گاه و در هیچ عصری، رفاه و توسعه اقتصادی را سرلوحه شعارهای خود نساخته است. دین پیش از این خود را ضامن رستگاری، نجات و سعادت اخروی معرفی می‌کردند. به دنبال وعده‌های رفاه توسط دین است که می‌توان عصر استیلای جنبش طالبان را نیز مرحله‌یی از اسلام‌گرایی ناکام افغانی دانست. اسلام‌گرایان معتقد است که اسلام علاوه بر رستگاری اخروی، برنامه‌یی برای رفاه مادی و این جهانی نیز دارد. اسلام سیستم سیاسی و اقتصادی خاصی را پیشنهاد می‌کند، در صورت استقرار این سیستم که صورت اجمالی آن در شریعت، مخصوصاً بخش فقه سیاسی آمده است، می‌توان هم عدالت را برقرار کرد، هم از ظلم جلوگیری کرد و هم رفاه و ثروت را به وجود آورد و ریشه فقر و فاقه را از جامعه اسلامی برکند. بنا بر ایده‌آلیسم سیاسی اصحاب شریعت و اسلام‌گرایی سیاسی، گویی می‌توان از باب متاجر و مکاسب فقه و کتاب الخراج قاضی ابویوسف، شاگرد امام ابوحنیفه، چنان سیستم اقتصادی استخراج کرد که بتواند بر پیچیدگی‌ها و بغرنجی‌های اقتصادی قرن فائق آید و ثروت و رفاه را به ارمغان آورد. به موجب دیدگاه آنان می‌توان از دل سنت نظام سیاسی استخراج و سپس مستقر کرد که لیبرال‌دموکراسی‌های امروز را به زانو درآورد.

مخالفت با علم مدرن، آن روی دیگر سکه‌ی روایت شیک و شکوهمند از اسلام است. دکتر نصر یکی از برجسته‌ترین سنت‌گرایان در جهان اسلام از ظهور علم مدرن این‌گونه روایت می‌کند: « چرا انقلاب علمی در اروپا اتفاق افتاد و نه در جایی دیگر؟ اینکه دیدگاه‌هایی کیهان‌شناختی یک دین در غرب فرو می‌پاشد در نکات ذیل نهفته است: ضعف بعد قدسی، ظهور عقل‌گرایی و مهمتر از همه اینها ظهور انسان‌گرایی در دوران رنسانس.» (نصر، ۱۳۸۲: ۳۰) اینجا مجال پیگیری روایت نصر از علم اسلامی و علم غربی نیست اما به اجمال اشاره می‌کنیم که این مخالفت‌ها و موافقت‌ها به یک جا می‌رسند، کل‌گرایی ایدئولوژیک، که رنگ

و لعاب علمی و فلسفی غلیظی دارد، همان برساننده‌ی مزایای علمی قدسی است. ایده‌آلسازی اسلام، سکه‌ی رایج از روایت‌های جریان‌های اسلامی از جمله نصر را نسبت به اسلام به نمایش می‌گذارد. اینکه اسلام هم رفاه دنیوی و عدالت سیاسی را فراهم می‌کند و هم نسخه‌ی نجات و سعادت اخروی را در آستین دارد، از شدت تکرار، کم‌کم به کلیشه‌ی نخ‌نما بدل شده است. اما باز کردن مکانیزم درونی نظام اقتصاد اسلامی و ظهور و زوال آن، هنوز حکایت ناگفته است. از نگاه سنت‌گرایان، این رفاه اقتصادی و عدالت سیاسی آرمانه‌گرایانه و ایده‌آلیستی، خود، در درون سنت اسلامی وجود دارد. اکنون بایستی همان مناسبات سنتی را تجدید کرد تا هم عدالت حاصل شود و هم رفاه. پس بنابراین، رفاه و عدالت مستلزم استقرار دوباره سنت است. دین خود بخشی از سنت است و در این استقرار دوباره سنت، هم دین احیا می‌شود، هم دنیا آباد می‌گردد، هم رضایت خداوند حاصل می‌شود و بالاخره هم خلق به رفاه می‌رسد. حکومت طالبان در افغانستان نمونه‌ی جالبی از یک ایده‌آلیسم ایدئولوژیک را به نمایش می‌گذارد. این حکومت خود گواه آن است که آرزواندیشی و آرمان‌گرایی‌های فاقد پایگاه معرفتی استوار، چگونه سرانجام به بن‌بست در عمل یا روزمره‌گرایی فاقد اساس و اصول مبدل خواهد شد. ایدئولوژی طالبان برای رسیدن به آرمان شهر مذهبی، انواع و اصناف اجبار و خشونت را به کار می‌بندد. بدین‌سان روشن است که اسلام‌گرایی نیز چونان سوسیالیسم تجربه‌ی ناکام پس‌دهد و نتواند هیچ‌گره‌ی از کار فروبسته‌ی مردم افغانستان بگشاید. بنابراین، جنبش طالبان نیز با ابزار خشونت محکوم به ناکامی است.

سلطه طالبان بر افغانستان، در ظاهر، برشی از تاریخ سیاسی این کشور را تشکیل می‌دهد. اما واقع آن است که طالبان را نمی‌توان جز دنباله و ذیلی از جنبش جهادی در نظر گرفت. همان خشونت، همان تاریک‌اندیشی مذهبی آمیخته با آرمان‌گرایی، نارواداری و دیگرستیزی، مخالفت با حقوق و حضور زن و بالاخره همان حق الهی حکومت که عناصر اصلی ایدئولوژی اسلام‌گرایان جدید را تشکیل می‌دهند، در جنبش طالبان یا ایدئولوژی طالبانی، با شدت و صراحت بیشتر وجود دارد. آنچه که در جنبش جهادی با مباحثات و به ابهام برگزار می‌شد، در جنبش طالبان صراحت یافت و به روشنی و آشکاری بیان شد. طالبان با ظهور خود تیرگی‌های درون یک تاریخ را بیرون داد و زوال و پوسیدگی و تباهی باطنی یک فرهنگ را افشا کرد. طالبان

تجسم تباهی و تاریکی نهفته در بطن فرهنگی بود که سال‌ها و بلکه سده‌ها، ریاکارانه کتمان شده بود. بدین‌سان، با عبور از دوران جهاد، به دوران طالبان می‌رسیم که در حال تجربه شدن است و به رغم دیده شدن طلیعه‌های پایان، از همین آغاز نمی‌توان آن را کامیاب یا ناکام ارزیابی کرد. دوران طالبان، دوران ابهام، آشوب، آشفتگی و ناکارآمدی است. در کانون جنبش طالبان، نه اراده معطوف به سازندگی وجود دارد، نه به حق و قانون، نه به سنت و نه به طریق اولی اراده معطوف به دموکراسی. این جنبش طیف گسترده‌بی است که از سوسیالیسم گرفته تا اسلام‌یسم را دربر می‌گیرد. به یک معنا جنبش طالبان سنتز و برابندی از همه این جریان‌هاست.

به هر حال ما اکنون این جنبش را تجربه می‌کنیم و نمی‌توانیم راجع به آن داوری کنیم. چه که این جنبش نه عبرتی از گذشته با خود دارد نه آرمانی از آینده نه ریشه در گذشته دارد و نه رو سوی آینده. افکار طالبان ویژگی‌ها و پیچیدگی‌های بسیار دارد. اما، برجسته‌ترین ویژگی آن وفاداری به نص است و بزرگ‌ترین پیچیدگی آن، چندوجهی بودن آن است که با مفاهیمی که اکنون چونان متاع روشنفکری درجه یک در میان رایج‌اند و مبادله می‌شوند، نمی‌توان آن را تبیین کرد. با این حال چنانکه از شواهد پیداست، روشنفکران ما، از آنجا که بازکردن این وضعیت لایه لایه و چندوجهی را در توان و امکان خود نمی‌بینند، به سهم خود در عادی جلوه دادن و پرسش‌ناپذیری آن تلاش می‌کنند. همه در تلاش عادی نشان‌دادن وضع اکنون افغانستان هستند؛ ظاهراً به این دلیل ساده که فلاکت را عادی نشان‌دادن، از اذعان به فلاکت کم‌هزینه‌تر است. وانگهی این عادی‌انگاری بحران و انحطاط، یگانه دفاع موثر و کارا از ناپرسی و نیاندیشایی کسانی است که هر چند مهر افتخار روشنفکری را بر جبین دارند، اما، از ملعنیت تقدیر و سرنوشت شوم روزگار خویش کمتر آشنایند.

در این نوشته کوشیده‌ام سیمای اسلام را در آینه افکار طالبان ترسیم کنم تا شاید پرتوی بر تاریکی‌های کنونی و هبوط و تباهی مشهود اما نه چندان حساسیت‌برانگیز افغانستان نیز انداخت. اگر بتوان به لطف انعکاس وارونه‌ی مفاهیمی چون دموکراسی و علم و گفت‌وگو و امثال آن از عادی نبودن وضعیت کنونی خبر داد، نمی‌توان از این رهگذر وضعیت انحطاط تفکر دینی را تبیین کرد. بدین‌روی، طالبان نقطه‌ی عزیمت است، اما نمی‌توان همه‌ی ابزار و امکانات فهم و تبیین انحطاط تفکر را از ذات افکار طالبان برگرفت. جهان اسلام یک مشکل

اساسی دارد و آن به حاشیه رفتن فلسفه و دورافتادن عقل و عقلانیت از مدار امور و کارهاست. رضا داروی یکی از فیلسوفان معاصر ضمن اینکه می‌گوید نیل به سعادت مربوط است به اینکه فیلسوف و حکیم حکومت کند، در این مورد به حق می‌نویسد: «در مدینه‌ای که فلسفه نباشد، جهل حکومت می‌کند.» (داوری، ۱۳۷۲: ۱۴۳) حکومت طالبان، بارزترین مصداق حکومت جهل و جنون در افغانستان است. بنابراین می‌توان گفت ظهور طالبان، نشان زوال عقل و عقلانیت در این سرزمین است. افکار طالبان ریشه در گذشته دارد، اما ادامه گذشته نیست، بلکه حاصل رویداد و دگرگونی در گذشته است. این رویداد خاص، که به زبان ساده آن را دگرگونی‌های فکری و تاریخی می‌خوانیم، اکنون خاص امروزی ما را نتیجه داده است. حکایت این دگرگونی‌های فکری و تحولات تاریخ اندیشه نیز داستانی است که که هنوز در میان ما راوی خود را نیافته است. این نوشته را می‌توان تامل تاریخی - عقلانی نامید، اما نمی‌توان آن را تاریخ اندیشه دینی به معنای که امروز متعارف است خواند، من دعوی تخصص در تاریخ اندیشه دینی ندارم، اما نه از منظر کرونولوژیک و گاه‌شماری حوادث و اندیشه‌ها، بلکه از منظر تاریخ به مثابه‌ی بازتاب و بستر انضمامی و عینی واقعیت، به تاریخ اندیشه دینی نظر کرده‌ام.

### سرگردانی میان قدیم و جدید

تاریخ جدال قدیم و جدید از نوعی بحران در وجدان بشر و جامعه اسلامی ریشه می‌گیرد، و تنها با گسست معرفت‌شناختی از الگوی معرفتی قدیم و سنت قدمایی، امکان ارائه راه حل و سرانجام خروج از این بحران میسر می‌شود. به دنبال رویداد مدرنیسم و وزیدن باد تجدد در گوشه و کنار این کره خاکی، مردان و زنان مدرن، در متن حیات اجتماعی به تجربه جدید دست یافتند که می‌توان آن را تجربه مدرنیته نامید. تجربه مدرنیته، نوعی نظام آگاهی و معرفتی است و این هیچ‌گاه به معنای تقلیل دادن مدرنیته، صرف به پدیده‌ی معرفت‌شناختی نیست، بلکه بدین معناست که ستون فقرات مدرنیته را یک نظام معرفتی نوآیین تشکیل می‌دهد. اکنون قصد بازکردن ابعاد مدرنیته را نداریم هدف غیبت سویه‌های عقلانی در تاریخ تجددمآبی در سرزمین افغانستان است. بررسی ناکامی تجربه‌های نوسازی در افغانستان، می‌تواند به شکل‌گیری یک وجدان تاریخی جدید مدد برساند. در این خودآگاهی تاریخی است که ما

امکان برقراری نسبت تازه با گذشته و آینده یا قدیم و جدید را پیدا می‌کنیم. تا جایی که به افغانستان و تاریخ پرفراز و فرود تجددخواهی در این سرزمین بر می‌گردد، می‌توان گفت که تاریخ این کشور، تاریخ راه حل‌های ساده و پی‌درپی است بدون این که تامل شود که چرا چنین راه حل‌هایی نتیجه نمی‌دهد. راه حل‌های پی هم نه تنها مجال و امکان تامل در صورت مسئله را از ما ستانده است، که اصلاً باعث نابودی صورت مسئله شده است. تا جایی که من می‌دانم صورت‌بندی مسائل زمانه در قالب جدال قدیم و جدید یا سنت و تجدد سکه‌ی رایج در میان روشنفکران حوزه‌ی زبان فارسی بوده است.

واقع این است که به دلیل امتناع آگاهی سنتی و عدم تداوم آن، وضعیت کنونی ما، جدال میان سنت و تجدد نیست، بلکه وضعیت برزخی میان سنت و تجدد است. در تاریخ تجددمآبی ما از چیزی که مطلقاً ردپایی یافت نمی‌شود، از همین جدال است. در اینجا اگر از جدال قدیم و جدید و اسلام و تجدد سخن رفته است بدین‌روی است که این مفاهیم محتاج تامل و اندیشیدن سر از نو است. مطالبی که در این نوشته گرد آمده است از یک لحاظ به موضوعات گوناگونی می‌پردازد اما همگی به این نکته اشتراک دارد که حکایت این سرگردانی و هبوط اسلام در این برزخ را باز می‌گوید. اسلام با غلبه مناقشات و جدال متاخران از تداوم بازمانده است و تجدد هر چند در تقابل و جدال با سنت پدید آمده است، اما صورت تحول‌یافته سنت نیست. ما نه پای در زمین سنت داریم و نه دستی در آسمان مدرنیته و نه به امکان‌ها و توانایی‌ها و نسبت‌های اینها با یکدیگر اندیشیده‌ایم.

این ناتوانی در بازاندیشی نسبت سنت و تجدد، امکان تجدید مطلع اسلام و سنت اسلامی را نیز ناممکن ساخته است. ما نه توان ارزیابی سنت اسلامی را داریم و نه قدرت تحقق رویای مدرنیته را. به این وضعیت می‌گوییم سرگردانی میان قدیم و جدید. با توجه به این نکات به درستی می‌توان درک کرد که در خلال این چند سده که ما، از سرنفرت یا شنیدایی، با غرب در تماس بوده‌ایم، هنوز نتوانسته‌ایم صورت مسئله خود را در نسبت با آن روشن کنیم. صورت‌بندی‌های کلیشه‌یی چون تقابل سنت و مدرنیته ساده‌سازی‌های آسان‌پسندی است که ممکن است مایه‌ی اشتغال روشنفکرانه باشد، اما هیچ‌گاه موجب طرح مسئله نخواهد شد. این بدان معناست که ما بی‌مسئله و بی‌پرسش بوده‌ایم و تاب و توان لازم را برای پرسیدن و



اندیشیدن از خود نشان نداده‌ایم و هنوز صورت مسئله برای ما گنگ است. در این نوشته برای من امکان طرح صورت مسئله وجود نداشته است. آسان مسئله را مطرح کردن، صورت دیگری از بی مسئله‌گی است. طرح ساده‌انگارانه مسئله یا ساده کردن آن و آنگاه ارائه راه حل‌های فوری و همه‌پسند، برای ما اکنون باید شیوه آشنا باشد. در عوض، من کوشیده‌ام که مسئله‌های کاذب و شبه مسئله را با مسئله نیامیزم و در حد امکان از وضعیت کنونی اسلام آگاهی ایجاد کنم. آگاه شدن از این وضعیت که هنوز صورت مسئله ما به درستی مطرح نشده است، اگر ذهن ما بیش از اندازه کرخت نشده باشد، احتمالاً بتواند ما را برای شک کردن در کلیشه‌های رایج آماده کند. با این شک کردن است که اندک‌اندک مهیا می‌شویم که در نسبت خویش با اسلام تامل کرده آنگاه در آستانه امکان طرح صورت مسئله و پرسش اصلی قرار بگیریم. من در کوشش خود در پی ترسیم سیمای از سرگذشت تفکر دینی در جهان اسلام بوده‌ام. این گونه، همواره به دو نکته که به نظرم مهم بوده است، توجه داشته‌ام: یکی کژراهه‌هایی که تفکر خردگرایی بدانها رانده شده است و تبیین تاریخی چگونگی امکان چنین چیزی؛ و دیگری، امکانها و توانایی‌های بالقوه‌ای که اگر با نور تفکر همراه شود، می‌تواند به فعلیت برسد. وظیفه‌ی تفکر در قدم اول درک امکان‌های تفکر است. این نوشته عمدتاً، از خلال قرائت رشته‌متن‌هایی کلامی و فلسفی شکل گرفته است. اما من نه رویکرد اپولوژیک «مدافعه‌جویانه» و تئولوژیکال داشته‌ام و نه نیت و دلواپسی‌های فلسفی به معنای متعارف کلمه. دلواپسی‌های فکری من فرهنگی - تاریخی بوده است و من کوشیده‌ام به یاری نوعی نگاه فلسفی، در حد بضاعت اندک خودم، به این پرسش و دلواپسی‌ها پاسخ دهم. از این‌رو، این متون، در قدم اول، برای من حکم اسناد تاریخی را داشته و من این متن‌ها را به مثابه‌ی اسناد تاریخی قرائت کرده‌ام. با بررسی این اسناد کوشیده‌ام که سرگذشت تفکر خردگرا را دریابم و آن را گزارش کنم و به مدد این نگاه تاریخی - فلسفی بوده است که به تئوری هبوط خرد و عقلانیت در جهان اسلام رسیده‌ام. این نوشته، تاریخ علم کلام یا تاریخ فلسفه به معنایی که امروز می‌شناسیم نیست. من به فلسفه پرداخته‌ام، اما تاریخ فلسفه رسمی ننوشته‌ام. موضوع بحث من واقعیت عقل بوده است و بدین‌روی، با نوعی تواضع بلندپروازانه می‌توان گفت که هدفم بیشتر دل‌بستگی به سرشت تفکر بوده است تا سرنوشت متفکر. تصویر سیمای اسلام در آینه افکار طالبان مستلزم بازگشت به اندکی عقب‌تر

از طالبان یعنی ابن تیمیه است. پژوهندگان متجدد به طور متعارف، خاستگاه ظهور طالبان را در جدال مشروعیت میان دو شاخه‌ای اصلی اسلامی؛ یعنی تشیع و تسنن دیده‌اند. در حالی که پروژه طالبان ساماندهی مجدد سنت است و در این راستا طالبان با کلام و فلسفه و تشیع و تصوف همزمان به پیکار برمی‌خیزد.

حمید عنایت یکی از چهره‌های است که افکار طالبان را در قالب جدل‌هایی فرقه‌ای ارزیابی کرده است. او نوشته است: «مجادله‌های سنی - شیعی به کلی از دست دیگر است. طالبان با روح یا روحیه مبهم دو فرقه کاری ندارند، بلکه به جزئیات معلوم و مشخص تاریخ اسلام، الهیات، عقاید و احکام می‌پردازند.» (عنایت، ۱۳۷۲: ۶۴) جدل و پیکار بر سر جانشینی پیامبر از همان روز جانشینی شروع شده است، اما همواره در قالب جدال مشروعیت قابل تحلیل نیست. این جدل‌ها در دوره‌های متاخرتر، گرچه شاید از لحاظ شکل و فرم همان فرم جدلی خود را حفظ کرده باشد، اما منطق دیگری یافته است که فراتر از جدال‌های فرقه‌ای می‌رود. جدال با شیعه را در طالبان باید در ذیل تلاش این جریان برای بازپرداخت مفهوم تازه‌ای از سنت اسلامی و در نتیجه تصویر سیمای جدید از اسلام که می‌توان آن را اسلام سیاسی نام داد، درک کرد. سیاست همان نقطه‌ی اصلی گسست است. در مکتب بلخ، دیانت معطوف به ایمان است، دین رابطه انسان و خدا را تنظیم و مصالح اخروی بشر را تامین می‌کند. بلخ تنها مدرسه فقهی نبود، بلکه محل تعاطی حدیث و کلام و تصوف و تفسیر نیز بود و جسارت فکر و استقلال رای و ابداع نظر در این مکتب فضیلت و افتخار به شمار می‌رفت. به رغم هیمنه فکری امام ابوحنیفه در حوزه بلخ، واعظ بلخی از قول ابوالقاسم صفار بلخی می‌آورد: «و آن بزرگوار رحمه الله می‌گفته: من در هزار مسئله ابوحنیفه را خلاف کرده‌ام و بر اختیار و اجتهاد خود فتوا داده‌ام و امروز فتوا به قول من است در این هزار مسئله و این سخن از او به سبب غزارت فضل و وفور علم او بود.» (بلخی، ۱۳۵۰: ۴۵) بسیار از مشایخ اهل زهد و تصوف بودند و مقامات معنوی عالی داشتند.

اما مکتب طالبان مروج دیانت معطوف به قدرت و سیاست است. در مکتب طالبان رابطه انسان و انسان دیگر مهم است و دین متکفل تامین مصالح دنیوی بشر است. مثلاً مقاتل بن حیان، که مسند قضای سمرقند را ترک کرد و سمرقند و بخارا و مرو و نیشابور و ری و بصره را

در طلب فهم معنای یک حدیث زیر پا گذاشت، به دیانت معطوف به ایمان تعلق داشت و چو بید بر سر ایمان خویش می لرزید. اما انتحارگرانی که به نام دین دسته‌دسته انسان‌های بی‌گناه را به کام مرگ می‌فرستند، چیزی که مطلقاً نمی‌فهمند حدیث است و دغدغه‌ای که مطلقاً ندارند دغدغه‌ی فهم است. بدین ترتیب، شریعت فرهنگ مکتب بلخ، رفته‌رفته به شریعت سیاست مکتب طالبان تحویل می‌گردد. این تغییر، دگردیسی‌های بسیاری در مفاهیم اساسی دین پدید آورد؛ جهاد از جهاد معنوی به جهاد مادی و از جهاد با نفس به جهاد با غیر دگرگون می‌شود؛ عبادت از رابطه میان خدا و بنده به فرم اجتماعی بدل می‌شود و نماز جماعت به زور برچه و کیبل اجرا می‌گردد. این همه، اما، حاصل یک دگردیسی جوهری است: گذار از ایمان به سیاست، از خداوند به قدرت و از رستگاری اخروی به کامیابی‌های دنیوی. این گذار همان گذار از مکتب بلخ به مکتب طالبان است. حال باید پرسید که چه چیزی این گذار را تسهیل کرد. ریشه نظری این گذار در کجا نهفته است؟ نظریه‌پرداز این سیمای جدید از شریعت یا به تعبیر دقیق‌تر، نظریه‌پرداز شریعت سیاست و جهاد با غیر کیست؟ این شخص شیخ‌الاسلام ابن تیمیه است. اسلام معاصر، بیش از آنکه اسلام ابن‌سینا و ابن‌رشد باشد، اسلام ابن‌تیمیه و طالبان است.

طالبان جریان زنده، جدی و جاری امروز جوامع اسلامی است. منظور من از طالبان تنها حکومت طالبان در افغانستان نیست، بلکه مقصودم جریان گسترده‌ای است که از آفریقا تا شبه قاره هند را در بر می‌گیرد. ویژگی طالبانیزم توسل به خشونت برای کسب قدرت سیاسی و احیای الهیات اسلامی بدون اعتنا به خرد و عقلانیت مدرن و سنتی است. بدین‌سان، می‌توان گفت که طالبانیزم یک نماد و سمبل است؛ سمبل بی‌اعتنایی به خرد و اعتنا به خشونت. هر گروهی که جهت کسب قدرت سیاسی به خشونت متوسل می‌شود و در صدد احیای الهیات اسلامی بدون التفات به الزامات خرد است، می‌تواند عضو مکتب طالبان باشد. جالب توجه این است که جریان طالبان از جریان‌ات و نحله‌های است که دست به تدوین تازه‌ای از سنت برده و حدود و ثغور آن را سر از نو تبیین کرده است. در تدوین طالبان از سنت، عقل و فلسفه هیچ نقشی ندارد. طالبان تجلی و تجسم عینی و عملی دیدگاه‌های ابن‌تیمیه است، و دیدگاه‌های ابن‌تیمیه در افکار و رفتار طالبان بازتاب یافته است. درست به همین دلیل برای فهم تفکر طالبانی ناگزیر

بایستی اندکی به گذشته بازگردیم و دیدگاه‌های ابن تیمیه را باز کنیم. به نظر من بدون بازگشت به ابن تیمیه تصویر سیمای افکار طالبان مطلقاً ناممکن است. شرح افکار طالبان و فهم معانی که از اسلام مراد می‌کند، مسبوق به درک اصول و مبانی تفکر ابن تیمیه و نسبت این تفکر با اسلام است. اینجا بایسته است که دیدگاه‌های او را با فرصت و رخصت بیشتری مورد بررسی قرار دهیم.

### جدال با مضمون تاریخی سنت

بدین گونه به ابن تیمیه می‌رسیم. مسیری که به ابن تیمیه منتهی می‌شود، آمیخته‌ای از تحول و دگردیدی فکری و جدال فرقه‌ای است. سراسر کوشش‌های ابن تیمیه مصروف این جدال است. ابن تیمیه متفکر دورانی است که جهان اسلام غرق در دهشت حمله‌ی مغولان بود و تجزیه و از هم پاشیدگی سرزمین‌های اسلامی، ماده تامل مناسبی را برای ابن تیمیه فراهم کرده بود تا طرحی تازه برای اصلاح و نجات دراندازد. ابن تیمیه در جدال با مضمون تاریخی سنت از منطق حذف و پاکسازی متابعت می‌کند. ما در ابن تیمیه با رشته‌ای از رد و سرکوب مواجه هستیم و او با تمام قوا تلاش می‌کند سنت را از مضمون واقعی آن تهی و آن را انتزاعی، صوری و زیبایی‌شناختی کند. فلسفه، کلام، اصول فقه، فلسفه اشراق و تصوف نظری، محتوای انضمامی و مضمون تاریخی سنت را تا قرن هشتم تشکیل می‌دهد. غزالی قبلاً عنصر فلسفی را از مضمون سنت حذف کرده بود، اما کلام و تصوف به قوت خود باقی مانده بود اما اکنون، ابن تیمیه این همه را یکجا به مسلخ می‌فرستد. این شیخ اسلام یک نوع نقد عقل کرده است اما بی‌آنکه ساختار، مبانی و عناصر و ویژگی‌های خرد و عقلانیت دوران اسلامی را مورد تحلیل قرار دهد و بازنماید، از موضع فهم همگانی بر عقل حمله برده است و می‌توان گفت او بیش از آنکه ناقد عقل باشد، دشمن عقل و عقلانیت است، و پیش از آنکه بکوشد محدودیت‌های عقل را نشان دهد، می‌کوشد آن را ویران کند. ابن تیمیه نمونه‌ای برجسته از بی‌معناشدن سنت است و بدیهی است که شان نزول تاریخی بسط معارف اسلامی را نداند و با بغرنجی‌های تاریخی معارف اسلامی ناآشنا باشد.

وی در خصوص یکی از تعاریف معروف فلسفه که (الفلسفه هی التثبه بالاله بقدر الطاقه) و نیز بحث توحید در تداول فلاسفه و متکلمین، می‌نویسد: «مطلوب فلاسفه نوعی از

علم و قدرتی است که برایشان شرف و بزرگی حاصل کند، پس مطلوب آنها از جنس مطلوب فرعون است، به خلاف حنفایی که خداوند را از سر ذلت و محبت عبادت می‌کنند. آنچه را فلاسفه و متکلمین توحید نامیده‌اند، کتابی به آن نازل نشده است و پیامبری به آن فرستاده نشده است و هیچ‌یک از امت و امامان سلف بر این توحید نبوده‌اند، بلکه این‌گونه توحید مخالف صریح معقول و صحیح منقول است. « (ابن تیمیه، ۲۰۰۶: ۲۳۶) هدف اصلی این جدل پرشور و باحرارت بر ضد فلسفه و فلاسفه در نهایت به پاکسازی و تصفیه سنت از عناصر، به زغم ابن تیمیه، غیردینی سنت می‌رسد. او با فلسفه جدل نمی‌کند بلکه می‌کوشد آن را رد کند و نادیده بگیرد. ابن تیمیه، چنانکه می‌دانیم، به جای تامل در سرشت انحطاط تاریخی، که لاجرم تنها از مجرای بازگشت به گذشته و مبانی اندیشه و نظام آگاهی ممکن است، بار دیگر، به نص بازگشت و مفهوم تازه‌ای از سنت را با محوریت اندیشه اهل الحدیثی به میان آورد. هنوز استیلای مغول بر جهان اسلام کامل نشده بود که شیخ الاسلام از رهگذر پیوندی که میان وضعیت سیاسی روزگار خود و تفکر دینی برقرار کرده بود، کوشید الگوی تازه‌ای از دیانت عرضه کند که ویژگی اصلی اش وفاداری به نص باشد. یکسوی پروژه ابن تیمیه وفاداری به نص بود و سوی دیگر آن جدل با مضمون تاریخی سنت. او در اثر نامی خود، منهاج السنه که شاید مفصل‌ترین ردیه در تاریخ اسلام باشد، به رد شیعه و معتزله پرداخته است. در درء تعارض العقل و النقل، با فلاسفه و اهل کلام تصفیه حساب کرده و در الفرقان به جدال با تصوف برخاسته و در دو اثر نقض المنطق والرد علی المنطقیین، کوشش‌های جدی خود را برای نابودی منطق به کار بسته است. بنابراین، در بخش سلبی افکار شیخ الاسلام ما با یک پروژه مواجه هستیم؛ پروژه حذف و پاکسازی عناصر بیگانه از سنت اسلامی. اینجا نمی‌توان به جزئیات مباحث این شیخ اسلام وارد شد، بلکه تنها می‌توان به سرشت مباحث او اشاره کرد و حداکثر خط سیر کلی آن را تبیین نمود. خوب است این کار را با مفصل‌ترین نوشته‌ی او، منهاج السنه، شروع کنیم. اهتمام اصلی او بر رد تعلیمات و مدعیات شیعه امامیه است، اما معتزله نیز در این میان بی‌نصیب نمی‌ماند و به مناسبت رد معتزله، به سراغ فلاسفه نیز می‌رود. ابن تیمیه به تفصیل دیدگاه‌های شیعه را طرد و طعن می‌کند. ابن تیمیه می‌نویسد: « این قوم (شیعیان) گمراه‌ترین مردم از راه راستی هستند. چون دلیل، یا عقلی است یا نقلی و این طایفه گمراه‌ترین

مردم در منقول و معقول در مذاهب و تقریر است. این گروه در نقلیات از دروغگوترین مردم و در عقلیات جاهل‌ترین مردم است، و در منقول چیزی را تصدیق می‌کنند که علما به ضرورت بطلان آن را می‌دانند و چیزی را تکذیب می‌کنند که نسل اندر نسل به تواتر رسیده است.» (ابن تیمیه، ۱۹۸۶: ۷) این فراز به حد کافی دیدگاه شیخ اسلام را نسبت به کیش شیعه روشن می‌کند. بر اساس همین پیش‌فرض، سراسر کتابش تلاشی است برای درهم کوفتن مدعیات شیعه. این که او دامن سخن را دراز گرفته، از آن روست که او علاوه بر رد حریف، قصد تدوین روایت تازه‌ای از سنت نیز دارد. مجادلات طولانی و درازدامن ابن تیمیه در باب جبر و اختیار همه تلاشی هستند برای تاسیس مبنایی نو بدون وام‌گیری از دستگاه‌های مفهومی و کلامی و فلسفی.

مهم نیست که او تا چه اندازه در این راستا موفق است، مهم این است که او بسط تاریخی اسلام را نادیده می‌گیرد و طرح بازگشت به کتاب و سنت را بی‌میانجی تاریخ به میان می‌کشد. مهم این است که او شیعه و معتزله را نه تنها اقتضای بسط تاریخی سنت اسلامی نمی‌داند، بلکه برای تدوین سنت دینی ناب، سرکوب آنها را ضروری نیز می‌داند. تدوین سنت را با حذف و پاکسازی عناصر بیگانه به انجام می‌رساند. حمله به شیعه و معتزله، گام نخست است که در این آثار اصلی ابن تیمیه به میان آمده است. اما روند حذف و پاکسازی متوقف نمی‌شود. بایستی تاکید کنیم که جدال شیخ اسلام را در قالب دوگانه‌ی شیعی - سنی تفسیر کردن، نقض غرض، بیهود و تکرار مکررات است. حملات او بر شیعه و معتزله، جدالی در درون سنت نیست، بلکه همانگونه که تذکر داده‌ایم تلاشی است برای تدوین دوباره سنت. به همین دلیل، اکنون نمی‌توانیم رشته‌ی جدل‌های ابن تیمیه را بر ضد دیگر مذاهب و فرق اسلامی دنبال کنیم. به سراغ کتاب درء تعارض العقل و النقل می‌رویم که در آن ابن تیمیه به پیکار با کلام و فلسفه پرداخته است. در این کتاب ابن تیمیه کمر به نابودی عقل و نشان دادن فهم همگانی به جای آن بسته است. گذار از خرد و منطق به فهم همگانی همان چیزی است که به کار ابن تیمیه برد و بعد جدی می‌دهد. البته خردگرایی پیش از او افول را آغاز کرده بود، اما با ابن تیمیه است که دیگر خردگرایی کمر راست نمی‌کند و فهم همگانی جانشین آن می‌گردد. وی در جای از درء تعارض می‌نویسد: «هر آنچه از عقلیات عارض شرعیات می‌شود، عقل فساد آن را می‌داند و

اگر با عقل معارضه نکند و فساد آن به وسیله عقل دانسته نشود، جایز نیست که نه عقل و نه شرع با آن امر عارضی معارضه کند... والحمدلله مردم اکنون این کار را می‌کنند و کسی که در این باب تامل کند، فساد معقول را در معقول، به گونه‌ای که مخالف شرع باشد، به میزانی در خواهند یافت که جز خدا کسی نخواهد دانست.» (ابن تیمیه، ۲۰۰۶: ۲۱۲) ابن تیمیه هیچ التزامی به خرد ندارد و بنابراین آنچه را عقل و نقل یا معقول و منقول می‌خواند، هیچ اعتباری در برابر نصوص شرعی او ندارد و عقل را نیز برای سرکوب عقل می‌خواهد و به قول خودش «فساد معقول را باید با معقول» کشف کرد، و این نوعی ویرانی خرد است. چون خرد او جز فهم همگانی چیزی دیگری نیست و هیچ‌گاه عدول از معیارهای قشری سنت را با خرد معامله نخواهد کرد. از نظر ابن تیمیه شریعت عین عقل است و هر چه در محدوده شریعت محصور شویم، عقلانی‌تر خواهیم بود. سنت معیار عقلانیت است. «هر کس که از سنت دورتر است، نزاعش در معقولات بیشتر و بزرگتر است. شیعه از معتزله تفرقه و اختلاف بیشتر دارد چون نسبت به معتزله از سنت دورترند.» (همان، ۲۰۰۶: ۳۹۱) بدین ترتیب، قصد کتاب بیان نسبت عقل و نقل نیست، بلکه در صدد جایگزین کردن فهم همگانی به جای عقل است. این رویداد اندکی نیست. ابن تیمیه هیچ‌گاه منظور خود را از عقلانیت به صراحت بیان نکرده است، اما با تأکیدی که بر یگانگی عقل و نقل دارد، می‌توان پی برد که منظور او از عقلانیت، گونه‌ای عقلانیت بیانی است. این مفهوم از عقل را می‌توان از سراسر کتاب یادشده ابن تیمیه به دست آورد. کتاب درء تعارض بر مبنای همین عقلانیت بسط یافته است. به مدد همین فهم همگانی و عقل بیانی است که ابن تیمیه به پیکار فلسفه و کلام می‌رود. نطفه‌ی پیکار ابن تیمیه با فلسفه و کلام در پارادایم غزالی نهفته است.

پارادایم غزالی نوعی استحاله تدریجی فلسفه در عرفان است و در نتیجه حذف فلسفه یکی از مفردات اندیشه و پارادایم غزالی است. ابوحامد در تمام حوزه‌های دانش دینی قدم گذاشته و قلم زده اما شخصی دایره‌المعارفی نیست، بلکه بنیانگذار الگوی جدیدی از دانایی است. تفکر اسلامی حداقل در دنیای اهل سنت و جماعت، نه تنها پیکربندی تاریخی‌اش را به دست او باز می‌یابد بلکه امکان حیات و تداوم حیات خود را نیز مدیون وی است. ابوحامد غزالی پدیدآورنده‌ی گفتار دینی تازه‌ای در جهان اسلام است. در این گفتار جدید، عناصر گفتمانی

خاصی برجسته می‌شود و مفاهیم و زبان تازه‌ای ظهور می‌کند. این گفتمان نوین را می‌توان با عنایت به دگرگونی‌های همه‌جانبه‌ای که از آن روزگار می‌دانیم، به معنای آغاز یک دور تاریخی جدید یا ظهور یک تاریخ نو دانست که شالوده‌های آن از مدت‌ها قبل تحکیم شده بود، اما نمی‌توان هیچ نشانی از تامل در سرشت این دوران آکنده از آشوب و آشفتگی فکری - فلسفی در نوشته‌های پرشمار غزالی پیدا کرد. به نظر نمی‌رسد که غزالی به رغم علم و دانش خود از این دگرگونی‌های گسترده، درک فلسفی داشته است و بدیهی است که عدم این درک هیچ معنایی جز عدم توانایی تفسیر فلسفی از زمان جدید را ندارد. عصر ما، عصر فروپاشی روایت‌های کلان، بحران در مفاهیم علوم اجتماعی و از جمله از هم‌پاشیدگی پارادایم‌های عمده‌ی علمی، اقتصادی و اجتماعی است.

مناسبات اجتماعی را باید در درون یک چنین آشوبی درک و مطالعه کرد. در چنین فضای سرشار از آشوب و اغتشاش و بی‌اعتباری مفاهیم و کلیشه‌های روشنفکری و ایدئولوژیکی، یک بار دیگر مسئله دیرینه‌سال نسبت عقل و اسلام خود را به میان می‌کشد. امروز، جوامع اسلامی در ارتباط با یکدیگر فاقد الگوی مشخصی اند و در سطح کلان‌تر، تمدن‌های مختلف، در ارتباط با یکدیگر از چارچوب ویژه‌ی متابعت نمی‌کنند. اکنون چه الگویی بر روابط جوامع اسلامی حاکم است؟ پاسخ به این پرسش، مستلزم درک الگوهای تاریخی حاکم بر این رابط است. ناکارآمدی دولت‌ها و ناکامی جوامع اسلامی در راستای ارائه روایت معقول از اسلام از یک سو، و چالش‌گری جریان‌ات غرب‌ستیز از سوی دیگر، چنین القا می‌کند که جدال‌های جاری، باید بخشی از تقابل اسلام و غرب باشد. اما واقع این است که درک ماهیت کنونی روابط اسلام و غرب، عمیقاً به درک روایت و سیمای معقول از اسلام وابسته است. تنها با نوعی شعور و وجدان تاریخی است که می‌توان هم اسلام و غرب را به طور مناسب درک کرد، هم اندکی به ماهیت منازعات جاری پی‌برد. به لحاظ تاریخی می‌توان روایت‌ها و قرائت‌ها و الگوهای حاکم بر روابط میان اسلام و غرب را در قالب سه پارادایم یا الگوی عمده در نظر گرفت: روایت راست‌کیشانه، و روایت سنت‌گرایانه و بالاخره روایت و الگوی معقول. اکنون مجال بسط و تفصیل این روایت‌ها نیست. بنابراین، بسط و تفصیل این بحث را به وقت دیگر حواله می‌دهیم. در اینجا و اکنون تلاش خواهیم کرد اندکی به ایجاز و اختصار، روایت معقول



از سیمای اسلام را نیز گزارش کنیم. چون با این گزارش و ترسیم سیمای معقول از اسلام است که می‌توان تکوین و شکل‌گیری گفتمان نوین را به درستی فهمید.

### سیمای معقول از اسلام

اسلام، دین برزخی میان شرق و غرب است؛ هم به ادیان ابراهیمی تعلق دارد و بنابراین غربی است، هم در شرق، خلف بودا و زرتشت شده است و بنابراین، شرقی است، هم فلسفه یونانی را در درون تمدن نوساز خود وارد می‌کند، هم ایده‌های آخرت‌گروانه زرتشت و نیروانای بودا را در چشم‌انداز معنوی خویش قرار می‌دهد. در تمدن جدید، آنجا که با ظهور فلسفه، تاریخ جدیدی با رویکرد تازه‌یی به عالم و آدم و اشیا و امور، آغاز می‌شود، جهان اسلام در جستجوی راه‌های رهایی و رستگاری است. اسلام یک نظام آگاهی است. طرح و ترسیم سیمای اسلام، پیش از هر چیزی به این معناست که مدعیات حمله و عمل‌ای ادعایی اسلام و سنت اسلامی را به محک این آگاهی بزنیم و در ضمن یک شخص، یک اثر یا یک جریان نشان دهیم که آگاهی اسلامی و سنت و سیمای اسلام تا روزگار ما تداوم یافته است. تداوم و حضور فرهنگ و سنت، هیچ محملی جز انسان ندارد. سنت‌ها در رفتار انسان‌ها متجلی می‌شود. رفتارها از جمله شامل نگاه انسان‌ها به اشیا و امور و قضاوت انسان‌ها به عالم و آدم نیز است. سنت و فرهنگ اسلامی نه تنها اکنون در رفتار و نگاه و داوری ما حضور ندارد که در وجدان و آگاهی ما نیز حضور ندارد. نه تنها سنت و فرهنگ اسلامی در وجود ما تداوم نیافته است و ما اکنون در رفتار و منش و کردار خود سنت را بازتاب نمی‌دهیم، بلکه جای آن در وجدان و آگاهی ما نیز خالی است.

منظور از حضور یا تداوم سنت و فرهنگ اسلامی در وجدان ما، آگاهی از سنت و فرهنگ اسلامی در دوران کنونی است که در مورد ما سخت با تردید مواجه است. چنانکه به اجمال اشاره شد، پایه‌ی هر فرهنگ و سنتی نوعی نظام دانایی است و در این نظام دانایی است که هر چیزی معنای خاص خود را می‌یابد. کافی نیست که مثلاً ما بتوانیم غزالی سهروردی، فارابی و ابن‌سینا را بخوانیم، پیش از آن ما باید بدانیم که فارابی، ابن‌سینا و غزالی به کدام نظام دانایی تعلق داشتند و اشیا و امور در این نظام دانایی پیش از آنکه آنان بفهمند چگونه معنا می‌شده‌اند.

ما نه تنها در باره نظام دانایی‌یی که اساس اسلام و سنت اسلامی را می‌سازد، چیزی نمی‌دانیم، بلکه بسیاری از چهره‌های اسلامی برای ما حکم غول‌های بیگانه را یافته است. بنابراین اسلام و سنت اسلامی نه در وجدان ما حضور دارد و نه در رفتار ما و این به معنای پایان اسلام برای ما است. اما پایان اسلام به معنای پایان تاثیرگذاری اسلام بر ما نیست و چه بسا که اسلام در مرحله‌ای احتضار خود مخرب‌تر و ویران‌کننده‌تر باشد. چنانکه هانا آرنه در مقاله‌ی با عنوان سنت در عصر جدید گفته است: «پایان سنت اسلامی به معنای پایان تاثیر آن بر اذهان آدم‌ها نیست، چه بسا که در دوران پایانی، اثر تخریبی آن بیشتر خواهد شد» (آرنه، ۱۳۷۵: ۵) بنا به تعبیر آرنه، ما اکنون در دوران اثرگذاری مخرب اسلام قرار داریم و به هر حال در عهد قوت و کمال اسلام به سر نمی‌بریم. بدین سان، از اسلام فاصله گرفته‌ایم، اما به آینده نیز نرسیده‌ایم. ما اگر سنتی نیستیم، مدرن نیز نیستیم. داستان فاصله ما از آینده اما، حکایت دیگری دارد. اینجا مجال و امکان بسط و تفصیل این موضوع نیست. اگر این فرض را بپذیریم که حقیقت دین همانا وفاداری به خداوند است، در ادیان ابراهیمی این وفاداری از رهگذر چیزی قابل تحقق است که در ادبیات دینی از آن به ایمان تعبیر شده است. فارابی از یک سو شاهد جدال فزاینده فرق کلامی بود که خود بر خاسته از بحرانی بود که اسلام در رویارویی با وضعیت جدید به آن مبتلا بود و از سوی دیگر، وضعیت بی‌ثبات و نه چندان استوار فلسفه در تمدن اسلامی را می‌دید که پیش از او وارد این تمدن شده اما نسبت آن با الزامات یکی از ادیان توحیدی، هم‌چنان مبهم و ناروشن مانده بود. بدیهی است مقامی تاسیسی که به فارابی نسبت داده شده است، نیز جز از رهگذر توضیح نسبت دین و فلسفه و تعیین جایگاه ناستوار فلسفه در مدینه اسلامی نمی‌توانست و نمی‌تواند معنای محصلی داشته باشد. درست از همین رو بود که مسئله نبوت در قلب و کانون فلسفه فارابی قرار می‌گیرد. او نه مانند ابن‌راوندی و ابوبکر رازی، نبوت را رد کرده است و نه با مماشات با اصحاب شریعت و اهل ایمان، پدیده نبوت را توجیه فلسفی و یا فلسفه خود را در ردای الفاظ دینی و شرعی آراسته است. فارابی خود را مجدد فلسفه می‌دانست و بنابراین طرح ماهیت دین و فلسفه کرده و در تاملی که در نسبت دین و فلسفه انجام داده فلسفه را باطن دین دانسته است.

بنا به گفته هنری کربن: « احساس ژرف معلم ثانی از این اندیشه ناشی بود که حکمت نزد کلدانیان در بین النهرین ظاهر شد و از آن جا به مصر و آنگاه به یونان انتقال یافت و در یونان مکتوب شد و وظیفه اصلی او این است که این حکمت را به کانون اصلی آن بازگرداند» (کربن، ۱۳۷۲: ۲۲۵). اگر این سخن سید جواد طباطبایی درست باشد که « خاستگاه تاسیس فلسفه در دوره اسلامی نیز بحرانی در وجدان انسان این دوره بود و به نظر می رسد که فارابی با تدوین آراء اهل مدینه فاضله و دیگر رساله های اخلاقی و سیاسی، نظری به این بحران داشته و تاسیس فلسفه در دوره اسلامی را هم چون یگانه راه برون رفت از این بحران می دانسته است» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۵۳)، می توان گفت، فارابی در قدم اول یک فیلسوف سیاسی است و می کوشد از رهگذر دستگاہی از مفاهیم فلسفی یونانی، بحران سیاسی ناشی از استیلای سیاست تغلبی بر مدینه اسلامی را چاره کند. حل این بحران از نظر فارابی نیازمند توضیح نظری و لاجرم فلسفی آن است.

بدین منظور او پیشاپیش باید به توضیح نسبت فلسفه و وحی در مدینه اسلامی بپردازد تا بتواند بر مبنای این فلسفه که پس از این توضیح، جایگاه نسبتاً استوار در مدینه یافته است، بحران ناشی از استیلا سیاست تغلب را چاره کند. این که فارابی از رهگذر طرح مدینه فاضله و تفسیر فلسفی از نبوت و امامت شیعی و در مجموع طرح سیاست فاضله چونان بدیل برای نظام تغلبی خلافت، تا چه اندازه بختیار و کامیاب بوده است، اکنون مورد بحث نیست. تحول آتی اندیشه سیاسی در تمدن اسلامی نشان می دهد که راه او رهراں جدی نیافت و کوشش های معلم ثانی قرین توفیق نبود؛ اما الگویی که او از نسبت دین و فلسفه ارائه کرد، چونان شالوده و چارچوبی برای تفسیر عقلانی از شریعت تا هنگامی که امام محمد غزالی با کوشش های پیگیر و غول آسای خود، عرفان زاهدانه و تفسیر غیر عقلانی و خردستیز از شریعت را جایگزین آن نکرد، ادامه یافت. تلاش فارابی، ارائه نوعی دین مبتنی بر خرد و موسس بر اساس فلسفی است. کتاب تحصیل السعاده که به نظر ما نسبت دین و فلسفه در آن صریح تر مطرح شده است، می توان به منزله مانیفیست پارادایمی در نظر گرفته شود که ما آن را پارادایم فهم عقلانی از ایمان و تفسیر معقول از شریعت نام داده ایم. درست بدان گونه که هنری کربن یادآوری کرده است، بحث نبوت در کانون فلسفه فارابی قرار دارد، اما بحث از نبوت و در واقع طرح مدینه

فاضله و وحدت حقیقت فلسفه و تلاش برای جمع آراء، تمهید مقدمه‌یی است بر طرح نظریه سعادت. فارابی، وحی و نبوت را تفسیر فلسفی می‌کند، و به موجب این تفسیر از وحی در نهایت وحی و عقل یکی است. حقیقت دین و فلسفه و نبی و فیلسوف یک چیز است و فلسفه و دین نسبت به اشخاص است که متفاوت می‌گردد و مخصوصا در مرتبه زبان و تعبیر از هم جدا می‌گردد. حقیقت واحد، برای اهل خرد و تعقل، فلسفه است و به زبان برهان بیان می‌شود و برای عوام، مثال‌ات و محاکات فلسفه است و به زبان خطابه و اقناع بیان می‌شود. نبی مخیلات و مثال‌ات حقایق را برای اقناع عوام می‌گوید و فیلسوف ذات حقایق را به زبان برهان برای خواص عرضه می‌کند. تفاوت این دو در مخاطب و زبان است. « و این حقیقت واحد چون در نفس واضع النوامیس است، فلسفه است و چون در نفس جمهور قرار گیرد، دین خواهد بود. » (فارابی، ص ۹۴) بدین ترتیب، فارابی عقل و وحی و دین و فلسفه را یگانه کرده و خردورزی فلسفی را به یگانه ضابطه تفسیر شریعت بدل می‌کند. از این روایت فلسفی فارابی که درگذریم، به قرائت راست کیشانه و دیانت معطوف به قدرت می‌رسیم. خوب است به این قرائت معطوف به قدرت نیز به اجمال اشاره کنیم.

### دیانت معطوف به قدرت

گفتمان سلفیت، گفتمان مسلط در جهان اسلام است. معروف است که گفتمان سلفیت از اندیشه‌های محمد ابن تیمیه، الهام گرفته روح گفتمان سلفی‌گرایی، جدلی، مدافعه‌جویانه، راست‌کیشانه (ارتدکسی) و گذشته‌گرایانه است و در برابر هرگونه تفسیری تازه از اسلام با سرسختی می‌ایستد. مقصودم جریان گسترده‌ای است که ویژگی اصلی آن توسل به خشونت برای کسب قدرت سیاسی و احیای الهیات اسلامی بدون اعتنا به خرد و عقلانیت مدرن و سنتی است. بدین سان می‌توان گفت که سلفیت و افراط‌گرایی یک نماد و سمبل است؛ سمبل بی‌اعتنایی به خرد و اعتنا به خشونت. هر گروهی که جهت کسب قدرت سیاسی به خشونت متوسل می‌شود و در صدد احیای الهیات اسلامی بدون التفات به الزامات خرد است، می‌تواند عضو این مکتب و مشرب فکری باشد. سیاست همان نقطه اصلی گسست است. در دیانت

معطوف به ایمان، دین رابطه انسان و خدا را تنظیم و مصالح اخروی بشر را تامین می‌کند. اما مکتب سلفی‌گری مروج دیانت معطوف به قدرت و سیاست است.

در این مدرسه فکری رابطه‌ای انسان و انسان دیگر مهم است و دین متکفل تامین مصالح دنیوی بشر است. مثلاً مقاتل بن حیان، که مسند قضای سمرقند را ترک کرد و سمرقند و بخارا و مرو و نیشابور و ری و بصره را در طلب فهم معنای یک حدیث زیر پا گذاشت، به دیانت معطوف به ایمان تعلق داشت و چون بید بر سر ایمان خویش می‌لرزید. اما انتحارگرانی که به نام دین دسته دسته انسان‌های بی‌گناه را به کام مرگ می‌فرستند، چیزی که مطلقاً نمی‌فهمند حدیث است و دغدغه‌ای که مطلقاً ندارند، دغدغه فهم است. بدین ترتیب، شریعت فرهنگ رفته‌رفته به شریعت سیاست تحویل می‌گردد. این تغییر، دگردیسی‌های بسیاری در مفاهیم اساسی دین پدید می‌آورد؛ جهاد از جهاد معنوی به جهاد مادی و از جهاد با نفس به جهاد با غیر دگرگون می‌شود؛ عبادت از رابطه میان خدا و بنده به فرم اجتماعی بدل می‌شود و نماز جماعت به زور و فشار اجرا می‌گردد؛ این همه، اما، حاصل یک دگردیسی جوهری است: گذار از ایمان به سیاست، از خداوند به قدرت و از رستگاری اخروی به کامیابی‌های دنیوی.

حال باید پرسید که چه چیزی این گذار را تسهیل کرد. ریشه نظری این گذار در کجا نهفته است؟ نظریه پرداز این قرائت جدید از دین یا به تعبیر دقیق‌تر، نظریه پرداز شریعت سیاست و جهاد با غیر کیست؟ این شخص شیخ الاسلام تقی الدین ابوالعباس احمد ابن تیمیه حنبلی حرانی است. هنوز استیلای مغول بر جهان اسلام کامل نشده بود که شیخ الاسلام، که در غرب جهان اسلام با سپاهیان مغول نیز جنگیده بود، از رهگذر پیوندی که میان وضعیت سیاسی روزگار خود و تفکر دینی برقرار کرده بود، کوشید الگوی تازه‌ای از دیانت عرضه کند که ویژگی اصلی‌اش وفاداری به نص باشد. (ر.ک: بلخی، فضایل بلخ، ص ۳۳-۳۴). کتاب درء تعارض العقل و النقل ابن تیمیه، از آن جا که بار دیگر نسبت عقل و نقل را به میان می‌کشد، اثری جدی و مهم نیست، بلکه چون نوع خاصی از عقلانیت در آن تدوین می‌گردد، مهم است. او در این کتاب در رفع تعارض عقل و نقل کوشیده است، اما در واقع به جنگ خرد رفته است. می‌توان پرسید که منظور او از خرد چیست؟ عقل و نقل چطور با هم تعارض ندارند؟ این چه عقلی است که نقل را تایید می‌کند؟ ابن تیمیه از خردگرایی انتقاد کرده است.

باید دید که مراد خود این شیخ اسلام از خرد چه بوده است؟ با درک معنای خرد در نگاه ابن تیمیه، بهتر می توان دشواری های را که پدید آورده است، درک نمود. منظور ابن تیمیه از خرد، فهم همگانی است. ابن تیمیه کمر به نابودی عقل و نشان دادن فهم همگانی به جای آن بسته است. گذار از عقل و منطق به فهم همگانی، همان چیزی است که به کار ابن تیمیه برد و بعد جدی می دهد. البته خردگرایی، پیش از او افول را آغاز کرده بود، اما با ابن تیمیه است که دیگر خردگرایی کمر راست نمی کند و فهم همگانی جانشین آن می گردد.

وی در جایی از درء تعارض می نویسد: « هر آنچه از عقلیات عارض شرعیات می شود، عقل فساد آن را می داند و اگر با عقل معارضه نکند و فساد آن به وسیله عقل دانسته نشود، جایز نیست که نه عقل و نه شرع با آن امر عارضی معارضه کند و تفصیل این جمله، همان سخن در مورد حجت های مخالفین سنت، از اهل بدعت، است؛ ما بایستی با عقل، فساد این حجت ها و تناقضات را تبیین کنیم و الحمدلله، مردم اکنون این کار را می کنند و کسی که در این باب تامل کند، فساد معقول را در معقول، به گونه ای که مخالف شرع باشد به میزانی در خواهند یافت که جز خدا کسی نخواهد دانست.» ( ابن تیمیه، درء تعارض العقل و النقل، ص ۲۱۲ ).

ابن تیمیه، هیچ التزامی به خرد ندارد و بنابراین آنچه را عقل و نقل یا معقول و منقول می خواند، هیچ اعتباری در برابر نصوص شرعی ندارد و عقل را نیز برای سرکوبی عقل می خواهد و به قول خودش، « فساد معقول را باید با معقول » کشف کرد و این نوعی ویرانی خرد است؛ چون خرد او جز فهم همگانی چیزی دیگری نیست و هیچ گاه عدول از معیارهای قشری سنت را با خرد معامله نخواهد کرد. از نظر ابن تیمیه، شریعت عین عقل است و هر چه در محدوده شریعت محصور شویم، عقلانی تر خواهیم بود. سنت، معیار عقلانیت است: « هر که از سنت دورتر است، نزاعش در معقولات بیش تر و بزرگ تر است. شیعه از معتزله تفرقه و اختلاف بیش تر دارد؛ چون نسبت به معتزله از سنت دورترند » ( ابن تیمیه، ص ۳۹۱ ). بدین ترتیب، قصد کتاب بیان نسبت عقل و نقل نیست، بلکه در صدد جایگزین کردن فهم همگانی به جای عقل است؛ این رویداد اندکی نیست و هنوز از ضربه آن کمر راست نکرده ایم. هبوط عقل به فهم همگانی بزرگ ترین نشانه ای ویرانی عقل است. ابن تیمیه، هیچ گاه منظور خود را از عقلانیت به صراحت بیان نکرده است، اما با تأکیدی که بر یگانگی عقل و نقل دارد، می توان پی برد که منظور او از

عقلانیت، گونه‌ای عقلانیت بیانی است. این مفهوم از خرد را می‌توان از سراسر کتاب یاد شده ابن تیمیه به دست آورد. یک سوی پروژه ابن تیمیه وفاداری به نص بود و سوی دیگر آن جدل با مضمون تاریخی سنت. انتزاعی شدن تفکر دینی، که به دست غزالی کلید خورده بود، اکنون با ابن تیمیه وارد مرحله نهایی خود می‌شود. آنچه را گسست نسبت تفکر و تاریخ در حوزه تفکر فلسفی می‌خوانیم، در حوزه تفکر دینی با ابن تیمیه وارد مرحله عملی خود می‌شود و آنچه را پیش‌تر سلفیت نامیدیم، نه تنها ریشه در تفکر او دارد که تحقق عینی و عملی طرح‌های اوست. این جا بایسته است که دیدگاه‌های او را با فرصت و رخصت بیش‌تری مورد بررسی قرار دهیم. این نکته سزاوار یادآوری است که منطق نوشته‌های پرشمار شیخ‌الاسلام ابن تیمیه تاکنون به درستی درک نشده است و پژوهندگان متجدد به طور متعارف، خاستگاه این نوشته‌های جدلی را در «جدال مشروعیت» میان دو شاخه اصلی اسلام یعنی تشیع و تسنن دیده‌اند. در حالی که پروژه ابن تیمیه ساماندهی مجدد سنت است و در این راستا، او با کلام و فلسفه و تشیع و تصوف همزمان به پیکار بر می‌خیزد. فی‌المثل حمید عنایت یکی از چهره‌های است که نوشته‌ای شیخ‌الاسلام را در قالب جدل‌های فرقه‌ای ارزیابی کرده است. او نوشته است: «مجادله‌های سنی - شیعی به کلی از دست دیگر است. این‌ها با روح یا روحیه مبهم دو فرقه کاری ندارند، بلکه به جزئیات معلوم و مشخص تاریخ اسلام، الهیات، عقاید، و احکام می‌پردازند. مسایل محوری و اساسی مورد مجادله، کمابیش طی اعصار و قرون بی‌تغییر مانده است. به این شرح که مضامین عمده رد و ایرادهای علامه حلی و ابن تیمیه در قرن هشتم، در یک صد سال اخیر در نکوهش‌های رشید رضا، احمد امین و عبدالله القاسمی بر شیعه، و پاسخ‌های عبدالحسین امینی، محمد حسین کاشف‌الغطاء ابوالحسن الخنیزی و شرف‌الدین عاملی موسوی از جانب شیعه، از نو ساز گردیده است». (عنایت، ص ۶۴). جدل بر سر جانشینی پیامبر از همان روز جانشینی شروع شده است، اما همواره در قالب جدال مشروعیت قابل تحلیل نیست. این جدل‌ها در دوره‌های متاخرتر، گرچه شاید از لحاظ شکل و فرم همان فرم جدلی خود را حفظ کرده باشد، اما منطق دیگری یافته است که فراتر از جدال‌های فرقه‌ای می‌رود. جدال با شیعه را در ابن تیمیه، باید در ذیل تلاش او برای بازپرداخت مفهوم تازه‌ای از سنت و در نتیجه قرائت جدیدی شریعت که می‌توان آن را شریعت سیاست نام داد، درک کرد.

ابن تیمیه متفکر دورانی است که جهان اسلام غرق در دهشت حمله مغولان بود و تجزیه و از هم پاشیدگی سرزمین های اسلامی ماده تاملی مناسبی را برای ابن تیمیه فراهم کرده بود تا طرحی تازه برای اصلاح و نجات دراندازد.

ابن تیمیه چنانکه می دانیم، به جای تامل در سرشت انحطاط تاریخی، که لاجرم تنها از مجرای بازگشت به گذشته و مبانی اندیشه و نظام آگاهی ممکن است، بار دیگر به نص بازگشت و مفهوم تازه ای از سنت را با محوریت اندیشه اهل احادیث به میان آورد. ابن تیمیه در این بازگشت به ظاهر کتاب و حدیث و پرداختن مفهوم تازه ای از سنت، از یک سو نه تنها به روند انتزاعی شدن و غیر تاریخی شدن سنت، که از امام غزالی آغاز شده بود، سرعت داد، بلکه آن را به پایه اکمال رساند و پیوند سنت را با واقعیت های تاریخی گسست و اعتبار نظری آن را به نصوص دینی تقلیل داد. بدین سان ابن تیمیه اگر پایان عقل گرایی در اسلام است، در عین حال نقطه شروع و آغازی تازه نیز است؛ آغاز بدان مایه جدی و تاثیرگذار که اکنون به ضرس قاطع می توان مدعی شد که وضعیت کنونی جهان اسلام را نمی توان بدون رجوع به ابن تیمیه به درستی درک کرد.

بدین روی، بازگشت به ابن تیمیه نوعی تامل در نفس و تلاش برای درک خویشتن نیز می باشد. بازکردن تمام وجوه و جوانب اندیشه او در این جا ممکن نیست، اما نمی توان فرصت نشان دادن نابودی اندیشه عقل گرا را در ابن تیمیه نادیده گرفت. در پیکاری که غزالی دوسده پیش از او، بر ضد اندیشه خردگرا آغاز کرده بود، فقه و تصوف جانشین اندیشه ورزی فلسفی و آرایشی تازه حاکم شده بود که به ابن تیمیه فرصت می داد تلاش گسترده ای را برای پاکسازی عناصر به تعبیر او غیر دینی در درون سنت به انجام رساند. بدین ترتیب اندیشه او دو وجهه سلبی و اثباتی دارد. در وجهه سلبی، او پیکار دامنه داری با محتوای تاریخی سنت به راه می اندازد و با پاکسازی کلام و فلسفه و تصوف از بقایای سنت قدمایی، سنت را فقیر و تهی مایه می سازد؛ در وجه اثباتی، ایشان طرح سیاست شرعی را در می اندازد. شرح و بسط بیشتر ابعاد تفکر ابن تیمیه، در این جا و در این مجال اندک ممکن نیست، ناگزیر باید آن را در جای دیگری حواله داد.



## نتیجه‌گیری و حاصل بحث

در این خاتمه و واپسین سخن، می‌توان مباحث این پژوهش را این گونه نتیجه‌گیری و جمع‌بندی کرد که اسلام، در عرف اهل شریعت و از منظر فقهی ماثورات منقول از پیامبر است که از مجرای وحی از سوی خداوند بر آدمیان اعطا شده است. این معنا از اسلام، یک امر قدسی است نه تاریخی و بنابراین، قهری است که نتواند در نسبت با آینده مورد بحث و تامل قرار گیرد. در آن چه گذشت ضمن تاکید بر سرشت تاریخی گفتمان دینی، سرگذشت تاریخی آن را نیز به اجمال بازگفتیم. در خلال روایت این سرگذشت است که می‌توان منحنی ایمان را ترسیم کرد. کل‌گرایی و عالم‌گیری، پیش‌فرض اصلی اسلام است اما، بسط امواج اسلام‌گرایی در جهان با موانعی برخورد کرده‌اند که تا حدی این پیش‌فرض جهانگیرانه را زیر سوال برده است. از سوی دیگر، فرآیندهای گذار نیز، هرچند نمونه‌های موفق دارند، اما به منطق مشخص و معینی دست نیافته است. در این جاست که ما با قرائت‌ها، برداشت‌ها و روایت‌های متنوع و اشکالی از اسلام‌گرایی رویارویم. زیرا نحله‌های فکری و فرق اسلامی در برخورد با اسلام، به تناسب ظرفیت ذهنی و تاب و توان فکری خود، برای فهم اسلام و تعالیم اسلامی عمل کرده‌اند. ایمان اسلامی چونان رویداد با کارویژه‌های معین در دل تاریخ ظهور می‌کند و در تعامل با ذهن و زبان و تاریخ رفته‌رفته، در قرن سوم و چهارم به صورت یک پارادایم عقلانی مستقر می‌شود. الگوی عقلانی اسلام برآیند تامل فیلسوفانه در نسبت وحی اسلامی و فلسفه یونان است. از قرن ششم و به خصوص از آغاز قرن هفتم است که الگوی عقلانی از اسلام جای خود را به یک پارادایم ناعقلانی از اسلام می‌دهد. در این الگوی جدید فقه و تصوف جای فلسفه را می‌گیرد و به جای ایمان عقلانی، عقل ایمانی می‌گردد. زوال تفسیر عقلانی از شریعت و ایمان زاهدانه و خردستیز، تاریخ گفتمان اسلامی را به چالش جدید میان اسلام و تمدن غرب پیوند می‌زند. در این چالش است که معضل ایمان بار دیگر رخ می‌نماید و ما با گفتمان‌های ایمانی فراوان مواجهیم که عمده‌ترین آنها، گفتمان سلفی است.

این گفتار با این که منش اپولوژیک و مدافعه‌جویانه دارد، مشوب به شوائب سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است و از نقطه‌های عزیمت گوناگون امکان طرح یافته است. بنیادگراها و سنت‌گراها در صدد بازگشت به الگویی از گذشته و بازتولید آن در زمان حال است که در هر صورت

راه درک تازه از اسلام را در نسبت به بنیادهای اندیشه تجدد می‌بندد. گفتمان‌های اسلامی معاصر همگی در همین عدم درک نو از ایمان به عنوان یک محور مشترک با هم یگانه می‌شود. اگر گفتمان سلفی بازتابی از وضعیت اسلام باشد، می‌توان دوران معاصر را دوران ضعف و زوال ایمان نامید. اما زوال و انحطاطی که به مثابه یک وضعیت هیچ‌گاه درک نشده است. تعصب و خشونت که امروزه شاهد آنیم، خود ناشی از عدم درک سرشت تاریخی ایمان و به ویژه عدم درک از انحطاط تاریخی آن در دوران معاصر است. یکی از وجوه بحران عقلانیت معاصر در جهان اسلام، شکاف معرفت‌شناختی میان میراث کلاسیک و عهد کنونی است. انحطاط دیرپا و جبلی شده، به اندازه کافی مغاک ژرف میان ما و گذشته به وجود آورده است و اکنون فهم میراث گذشته اگر نگوئیم حکم محال را پیدا کرده، به اندازه کافی دشوار شده است. اکنون جهل ما به میراث گذشته ما هیچ دست کم از جهل ما به غرب ندارد. اکنون دیری است که برخی فراورده‌های نازل و سطحی علوم اجتماعی مدرن، سکه اصلی دانش در میان ماست. اهل فضل کنونی به مدد این مفاهیم به میراث خود هجوم برده و اکنون شاهد انواع و اقسام روایت‌های مختلف از اسلام به عنوان یک میراث هستیم. در حالی که مساله اصلی میراث، فهم آن است.

## کتابنامه

---

- ابن تیمیه، درء تعارض العقل و النقل، تصحیح سید ابراهیم صادق، قاهره، ۲۰۰۶.
- ابوالمعالی فقیه بلخی، بیان الادیان، به تصحیح محمد تقی دانش پژوه، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، تهران، ۱۳۷۶.
- ابونصر فارابی، تحصیل السعاده، به کوشش علی بوملحم، دارالهلال، بیروت، ۱۹۹۵
- رضا داوری، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۰
- سید احمدخان، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه، اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۰.
- سید جواد طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، نشر معاصر، تهران، ۱۳۸۲
- سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۷
- مرتضی مدرس‌ی، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، پرستو، تهران، ۱۳۴۷.
- هنری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه، جواد طباطبایی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران، ۱۳۷۳.