دعوت به آندِلُس

سارا شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۰۳

تعداد صفحه : ۱۲

آخرین بررسی : ۸۷/۰۹

تاریخ تحریر : ۱۳۸۶

موضوع : جامعه‌شناسیِ اسلام، در زمانِ جهان

جامعه‌شناسی اسلام، در زمانِ جهان

۲۷ ژوئن، سالگردِ درگذشتِ ژاک بِرک، جامعه شناسِ فرانسوی، مسئولِ کرسیِ تاریخِ اجتماعیِ اسلامِ معاصر در کلژدوفرانس است. به همین مناسبت به تازگی یازده مقالهٔ پراکندهٔ وی که در فاصلهٔ میانِ سال‌های ۱۹۷۵ تا ۱۹۹۵، زمانِ مرگش، نوشته بود، تحتِ عنوانِ : اسلام در زمانِ جهان، تجدید چاپ شده است. یازده مقاله، که حاصلِ پژوهش‌های میدانیِ وی، طیِ بیش از پنجاه سال تحقیق در کشورهای اسلامی است. کشورهایی که به گفتهٔ وی نه دچارِ "سوءِ رشد، که دچارِ سوءِ تحلیل"[۱] بوده‌اند.

پرداختن به آثارِ ژاک بِرک، برای ما از دو جهت ضرورت دارد : نخست به دلیلِ ضرورتِ آشناییِ ما با جامعه‌شناسیِ جوامعِ اسلامی، جهتِ کسبِ ابزارهای نظریِ تحلیلِ تحولاتِ این حوزه و هم اندیشیدن به راه‌های برون‌رفتِ این جوامع از چنبرهٔ واپس‌گرایی و عقب‌افتادگی و جُمود. این ضرورت امّا، با واقعیتِ تلخی روبه‌روست و آن اینکه، پرداختن به جامعه‌شناسیِ اسلام و کشورهای اسلامی، امروز در جامعهٔ ما با اقبالِ کمتری روبه‌روست، تا پرداختن به هر حوزهٔ دیگر. این پذیرشِ اجتماعیِ ضعیف، نسبت به جوامعی که با ما مشترکاتِ بسیار دارند، با توجه به زمینه‌های سیاسیِ موجودِ در ایران، قابلِ تحلیل است. امّا بی‌شک توجیه کنندهٔ این بی‌عنایتی نخواهد بود. نامِ شخصیت‌هایی چون محمود طاها، ابوزید، اشموی، که از چهره‌های برجستهٔ حوزهٔ فکرِ اصلاحِ مذهبی در کشورهای عرب هستند (یکی به دار آویخته شد، دیگری به زندان افتاد، آن یکی زنش بر او حرام اعلام شد ...) هنوز هم، حتی برای "روشنفکرانِ دینیِ" ما غالباً ناشناخته مانده است، در حالی‌که مسائلی که بدان پرداخته‌اند، همان مشکلات و مسائلی‌ست که جامعهٔ ما با آن درگیر است.

تاریخِ روشنگریِ جامعهٔ ما امّا، در آغازِ قرن، بر سنتِ دیگری رفته است. مطالعهٔ آثارِ روشنفکرانِ اوائلِ قرن، در ایران و دیگر کشورهای اسلامی، نشان‌دهندهٔ آن‌است که اسلام همواره، چه به عنوانِ امرِ اعتقادی و پیش از آن به عنوانِ امری اجتماعی، در مرکزِ توجهات و تلاش‌های روشنفکران قرار داشته است.

پرشورترین حامیانِ "نهضتِ" اصلاحِ دینی که سیدجمال آغازگرش بود، در آغاز روشنفکرانِ غیرمذهبی بوده‌اند و این امر که تجددِ اسلام با تجددِ اجتماعی و سیاسیِ ما پیوندِ ناگسسته‌ای دارد، ایدهٔ غالب بر تحولِ اجتماعی در این کشورها بوده است.

درعینِ‌حال، بازگشت به ژاک برک از منظرِ دیگری نیز برای ما ضروری است و آن عبارت است از آشنایی با اسلام‌شناس و مترجمِ قرآنی که چهرهٔ دیگرِ این جامعه‌شناس است. چهره‌ای که به جامعه‌شناسانی که با اکتفا به "میدانِ" موردِ مطالعهٔ خود، اغلب خود را از شناختِ "متن" بی‌نیاز می‌بینند، نشان می‌دهد که جز با پیوندی آگاهانه میانِ جوهر از طرفی و از سوی دیگر، نمادها و کارکردهای اجتماعیِ آن، نمی‌توان موضوعِ کارِ خود را ساخت.

نگاهِ ژاک برک، هم تازه و هم اصیل است. تازگی دارد چون در مقامِ یک جامعه‌شناس با درونی‌کردنِ منطقِ حوزهٔ تحقیقِ خود، به سراغِ متن و میدان می‌رود و برای مایی که عادت کرده‌ایم در آئینهٔ دیگری به خود بنگریم و متونِ خودمان را از خلالِ توری و صافیِ مطالعاتیِ اندیشهٔ غربی قرائت کنیم، چنین نگاهِ درونی، تازگی دارد.

نگاهِ درونی، چون ژاک برک که در الجزایر به‌دنیا آمده است و بیش از نیمی از عمرِ خود را در کشورهای مغرب گذرانده است، چنان با این زبان، فرهنگ، تاریخ و مذهب آشنایی دارد که در نثرِ نو، به هم تنیده، و شاعرانهٔ او نیز نمایان است.

نگاهِ تازه، چون مُسلّماتِ اندیشهٔ غربی را که همچون اصولِ بدیهی و جهان شمولِ امروز[۲] مفروض گرفته شده‌اند، اندیشه‌ای که بر منطقِ جدائیِ زوج‌هایی چون : دنیا و آخرت، قدسی و عرفی، سیاست و اعتقاد، فرد و جمع، انسان و طبیعت، عین و ذهن و ... بنا شده، زیر سوال می‌بَرد. جدایی‌ای که به گفتهٔ برک، می‌توان همچنان‌که در حوزهٔ معرفتی، در زبانِ غربی نیز مشاهده کرد. به عنوان نمونه، در زبانِ عرب، کلیهٔ کلماتی که به نوشتن مربوط می‌شوند از یک ریشه‌اند : "ک. ت. ب"، مکتوب. مکتب. کاتب. کتاب. حال آنکه در فرانسه، معادلِ همین کلمات **(écriture école, secrétaire, livre)** هر کدام ریشه‌ای جداگانه دارند.[۳]

ولی آنچه که بدین نگاهِ تازه، خصلتی یگانه می‌بخشد، قوامِ بنیادین آن است. چرا که این نگاهِ تازه به اسلام، بنای اعتبارش را نه بر تاریخِ انباشته و سنتِ ناوفادار، مبتنی کرده است بلکه در این جستجو، تنها متن را میدانِ مطالعهٔ خود قرار می‌دهد و با رویکردی فِنومِنولوژیک به قرآن، می‌کوشد از پسِ کلام به منطقِ جوهریِ آن، دست یابد.

در این یادداشت، هدفِ ما تنها گزینش و معرفیِ سه نظریه، در کلِ آثارِ برک، در خصوصِ اسلام در عصرِ حاضر است. نخست، دینامیسمِ موجود در کلام و سنتِ اسلامی‌که به آن امکانِ تجددِ خویش را "در زمانِ جهان" خواهد داد. سپس تاکید بر ضرورتِ این تجدد به عنوانِ مطمئن‌ترین راهِ خروجِ جوامع اسلامی از بن‌بستِ واپس‌گرایی و بیراههٔ استحاله در نظمِ مسلطِ بر جهان. این دو فرضیه امّا، در نگاهِ برک، جز در آنچه که "اندیشهٔ دوکرانه" می‌خوانند ممکن نیست. در تجدیدِ پیوندِ میانِ دو کرانهٔ شرقی و غربیِ مدیترانه، که این دو جهان را به هم می‌پیوندند و هویتِ مرکب و سیالِ انسانِ عصرِجدید، در این پیوند استواری می‌یابد.

آندِلُس، هم خاطرهٔ مخروبه و هم امیدِ بازسازیِ این ویرانه است.

کدام اسلام؟ :

"کدام اسلام؟"[۴] این سوال، تیترِ یکی از نوشته‌های ژاک برک است. اسلامی‌که او به ما معرفی می‌کند، به گفتهٔ خودش تاریخاً و کلاماً "تجربه‌گریِ مدام"[۵] است. رابطه‌ای "میانِ این و آن" ، "پویائیِ ارتدکس"[۶]. قانونمندی‌ای که به نیروی نگاهِ انسان به جهان باور دارد. "...اسلام، از هم آغاز، با رابطهٔ امرِ انسانی و امرِ وحیانی، خود را تعریف کرده است..."، در کتابی که در آن از" گناهِ اولیهٔ انسان"، سخنی نیست، کتابی که در آن،"گردشِ آزاد" جوامع را، در داوری لازمی میانِ طبیعت و قانون، میان "وحدت و دگر گشت" تعلیم می‌دهد.

از نظرِ ژاک برک، در حالی‌که مسیحیت بر دوآلیسم و ثنویتی میانِ رحمت[۷] و طبیعت مبتنی است، در اسلام چنین دوگانگی‌ای وجود ندارد. مگر اسلام در عصرِ طلائیِ خویش، سنتِ یونانی **physis** را تملک نکرد و غنا نبخشید؟ اسلام با ردِ ایدهٔ "گناهِ اولیهٔ" انسان، به عنوانِ مبنای فلسفهٔ انسان شناسی و هم کلامِ خود و گرایش‌اش به طبیعتِ انسانی، با مسیحیت فاصله می‌گیرد و از طرفی با یهودیت نیز تفاوت‌های بنیادینی دارد. این تفاوت را می‌توان در حجمِ اندکی که احکام و ممنوعیت‌های مذهبی در قرآن اشغال می‌کنند، یافت. بیش از ۲۵۰ حکم در قرآن نیست و هر امری که در خصوصِ آن حکمِ قطعی‌ای صادر نشده، جایز است. از این رو اخلاق در اسلام، حاملِ آزادیِ اختیار و ذهنیتِ انسانی می‌شود و همچون نوعی زیباشناسیِ زندگی[۸] جلوه می‌کند تا عمل به یک رسالهٔ عملیه. چرا که اسلامی‌که متن، نمایانگرِ آن است، "دینِ یسر"[۹] است، "دینِ سهل"، آسان‌گیر و اختیار دهنده، و فوریت و جامعیت دو خصلتِ شاخصِ آنند.[۱۰] از همین روست که به گفتهٔ ژاک برک، اِسکولاستیک‌های ما که این اسلام را بهتر از ما شناخته بودند، مخاطبینِ خود را در میانِ شخصیت‌های برجستهٔ اسلامی همچون الکندی، فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد، می‌جستند.

در مصاحبه‌ای تحتِ عنوان"قرائتِ متناقضِ قرآن : متصلب و باز"، در برابرِ این سوال که اَنتگریست‌ها از بازگشت و پیاده کردنِ شریعت سخن می‌گویند، پاسخ می‌دهد :

> "...شریعت مگر چیست؟ این کلمه که در قرآن تنها چند بار به کار رفته است، به معنای دقیق، راهِ رسیدن به سرچشمه است. یعنی یک متد. شیوهٔ رسیدن به رستگاری. می‌توان نیز گفت که شریعت مجموعِ قوانینِ جامعهٔ مسلمان برای رسیدن به رستگاری است. من به این تعریف هم اعتراضی ندارم به شرطی که همانطور که بسیاری از اصلاح طلبان بدان تاکید کرده‌اند، وجه (**INCHOATIF**) و متدلوژیکِ آن بر جنبهٔ فیکسیستِ آن غالب باشد. متدی که اخیراً علی شریعتی در ایران پی‌گرفت و بر چنین تفکیکی (میانِ شریعت به عنوانِ راه، متد و شریعت به عنوانِ احکام و قواعد) تاکید کرد و در کمپِ مخالف، بر خصلتِ ثبوتی‌اش تکیه می‌کردند. درحالی‌که میانِ دو اصطلاحِ ثبوت و تکامل[۱۱]، بازیِ بزرگی در جریان است :بازیِ تاریخ..." [۱۲]

اما این اسلام، برغمِ تاکیداتِ متن و سنتِ اولیه بر تجدید و نوآوری (مثلاً پرهیز از نفیِ تقلید از میت)، از قرنِ دهم تا کنون با سرکوبِ هر نوع اجتهاد و تجددی در فکرِ اسلامی، تحتِ عنوانِ "بدعت"، روبه‌رو شده و عملاً به حاشیه رفته است و این مهمترین عاملِ درونیِ انجمادی است که جوامعِ مسلمانِ امروز با آن روبه‌رویند. چرا که پیشرفتِ تاریخی جز با امکانِ نقدِ آزادانه ممکن نیست.

در نتیجه با ورودِ پیروزمندانهٔ قرنِ بیستمِ غربی به عصرِ تکنیک و نقد، درست از زمانی که روندِ سِکولاریزاسیونِ عصرِ جدید و تفکیکِ هر چه بیشترِ عرصه‌هایی چون دین و سیاست و اجتماع شتاب گرفت، کشورهای اسلامی از ارائهٔ مدل‌هایی متناسب ناتوان گشتند. در چنین وضعیتی، ما با ظهورِ جریانی که تحتِ عنوانِ بنیادگرایی (اَنتگریسم) و اسلام‌گرایی شناخته می‌شوند، روبه‌روئیم.

در تحلیلِ این پدیده، ژاک برک در درجهٔ اول به دلایلِ بیرونیِ ظهورِ این جریان تکیه می‌کند :

"...در رشدِ این جریان، از مراکش تا فیلیپین، ناامیدی سهمِ بسیاری داشته است. در اینجاست که از نظرِ من، "مسئولیتِ غرب" در به‌وجود آمدنِ این شرایط طرح می‌شود. غربی که چه در شکلِ کاپیتالیستی و چه در شکلِ سوسیالیستیِ خود، دیگر کشورهای اسلامی را سَرخورده ساخت. با فروپاشیِ شوروی و جنگِ خلیج، این سرخوردگی شدت یافت. تا آن زمان، امکانِ انتخاب وجود داشت. دولِ منطقه، کم و بیش در رقابتی که دو ابرقدرت را درگیر می‌کرد، راهِ خود را پیدا می‌کردند. ولی بعد از فروپاشیِ شوروی، دیگر انتخابی باقی نمانده بود. آمریکا همهٔ قدرت را به‌دست گرفت و با اِعمالِ هژمونیِ خود، قدرتِ دولت‌هایی چون فرانسه، انگلیس و... که همواره در شرق، نقشِ میانجی را ایفا می‌کردند، از بین برد و ما نتیجه‌اش را در فلسطین دیدیم. وقتی که پادرمیانیِ قدرت‌های واسط از میان می‌رود، گرایشاتِ افراطی رادیکالیزه می‌شوند. امروز این گرایشات به اسلام ارجاع می‌دهند، چنانچه دیروز به عربیسم ارجاع می‌دادند. ناسیونالیسم‌های لائیک و رژیم‌های مترقی نابود شدند و در نابود کردنِ‌شان، ما (غربی‌ها) هم سهیم بودیم. در نتیجه دیگر چه راهی باقی می‌ماند؟ جز پناه بردنِ به خود. در خود خزیدنی که شکلی انتحاری داشت. مرگِ ناصر در سال ۱۹۷۰، سهمِ غربی‌ها و متحدینِ اسرائیلی‌شان را در نابود کردنِ امیدی که به رژیم‌های لائیک و مترقی وجود داشت، کاملاً نشان می‌دهد. بقیهٔ کار را جنگِ خلیج انجام داد. دیگر هیچ راهی جز رودررویِ مستقیم نمانده بود و ما این رویارویی را در سودان و مصر و الجزایر دیدیم و بی‌شک در مناطقی دیگر،

باز هم خواهیم دید. خواهید گفت، پس چرا غرب به کمکِ مسلمانانِ بوسنی شتافت. به نظرِ من، برای عذرخواهی از رها کردنِ اعرابِ فلسطینی. همان‌طور که پاپ نیز مسیحیانِ اورشلیم را تنها گذاشت..."

اما این‌ها، تحلیلِ وی از دلایلِ بیرونیِ ظهورِ اَنتگریسمِ اسلامی است. تحلیلی که ما در تاریخِ معاصرِ خود نیز نمونهٔ بارزِ آن را در کودتا علیهِ دولتِ ملیِ دکتر مصدق داریم. ظهورِ این گرایش امّا دلایلِ درونی‌ای نیز دارد که مهم‌ترین‌اش همان توقفِ اجتهاد در اندیشهٔ اسلامی و سرکوبِ هرگونه اصلاحی تحتِ عنوانِ بدعت بوده است. به گفتهٔ برک، اگر مُعتزله رشد می‌یافت، امروز صورتْ مسئله در کشورهای اسلامی تفاوت می‌کرد و رنسانس نه در غرب، که در کرانه‌های فُرات اتفاق می‌افتاد.

در شرق امّا، اتفاقِ دیگری افتاد. از قرنِ دهم، بابِ اجتهاد بسته شد ولی حرکتِ تاریخ متوقف نماند. انقلاباتِ صنعتی به‌وجود آمد ولی فقهِ اسلامی در صورتِ قرونِ وسطائیِ خود باقی ماند. در نتیجه امروز، اسلام با دو معضلِ مدرنیته و دنیوییت[۱۳] (کارآمدهای دنیویِ اصولِ اعتقادی) رو به‌روست. از نظرِ وی، بر خلافِ سنت‌گرایانِ دیروز، اساسِ بحثِ اسلام‌گرایانِ امروزی، بر سرِ قبول یا نفیِ مدرنیته نیست. مسئله به شکلِ دیگری مطرح است. آنها الزاماً با ترقی و تکنیک مخالف نیستند، بلکه می‌خواهند به این ترقّی و تکنیک، نه با طی کردنِ همان راهی که غرب پیمود، بلکه با چشم‌اندازِ یک اخلاقِ مذهبی دست یابند. در نتیجه "پروژهٔ اسلام‌گرایان از نظرِ تئوریک قابل دفاع است، ولی قابلِ تحقّق نیست". چرا؟ چون این پروژه زمانی از اعتبار و امکانِ تحقّق برخوردار می‌بود که با یک رنسانسِ معنوی همراه می‌شد، در حالی‌که امروزه چنین نیست و در زمینهٔ مطالعاتِ قرآنی، حدیث، و دیگر علومِ اسلامی، ما با اِحیاء و اصلاحی جدی رو به‌رو نیستیم. تنها پدیدهٔ جدیدی که در کشورهای اسلامی رخ داده است، "انتقالِ دین به حوزهٔ سیاست" بوده است. روندی که در مسیحیت نیز وجود داشته و هر بار هم، با شکست مواجه شده است.

"... ما می‌خواهیم باور داشته باشیم که راه‌های دیگری جز آنچه که در غرب تجربه شد، موجود است اما در حالِ حاضر، آنچه که در این کشورها جریان یافته، گشایشِ چنین راهی نیست..."[۱۴] چرا که گشایشِ چنین راهی، از نظرِ برک، تنها با تجددِ خودِ اسلام مهیا می‌شود.

"...تجددِ حقیقیِ اسلام، مستلزمِ حضور و مبارزهٔ هم‌زمان‌اش در دو سنگر است و همواره در معرضِ دو ریسک : نخست آنکه در برابرِ جریانِ عمومیِ جهان قد علم کند. تنها و منزوی شود و درهم شِکنَد. در برابرِ این خطر، ریسکِ دیگری هم موجود است و آن این‌که در برابرِ این جریان نایستد، در آن حل شود و در این استحاله، محو گردد...".

از طرفی، تاریخِ سیاسی و هم شرایطِ موجودِ این جوامع (مسئلهٔ استعمارِ غربیِ دیروز، مسئلهٔ فلسطین و...) باعث شده است که تکیه بر میراث و سُنَن و هویت در این کشورها نمودِ بیشتری بیابد. در این صورت، خطرِ آن هست که در زیرِ بارِ سنگین و مُتِصَلِّبِ این سنن خم شوند و درهم شکنند. در عکس‌العمل به این هویت‌گرائی، گرایشِ دیگری بر واگذاریِ میراث به گذشتگان و اِستحاله در جریانِ عمومیِ جهان تاکید می‌کند. اولی حُکم بر ایستادگی می‌دهد و دومی‌حُکم بر واگذاری و رفتن به سوی ناشناختهٔ جذاب اما بیگانه‌ای که مدرنیته نام دارد. در هر دو حال اما بحث بر سرِ پذیرش و یا طردِ داده‌های ثابتِ موجود (میراث، سنت، هویت) است. در حالی‌که راهِ حل، از نظرِ برک، در تغییر و تحولِ این داده‌هاست و آماده ساختنِ موقعیتِ ساختاری و ذهنیِ جوامعِ مسلمان. این آمادگی، با تجددِ اسلام، به عنوانِ شاخص‌ترین مولّفهٔ هویتیِ این جوامع، به‌وجود می‌آید.

برون‌رفت از دو راهیِ استحاله یا جمود برای جوامعِ مسلمان، تنها با تحولِ خودِ اسلام امکان‌پذیر است :

"...پیشرفت در اسلام و با اسلام، تنها در تئوری نیست که ممکن می‌شود. این پیشرفت در حرکتِ خود به اثبات می‌رسد. این حرکت اما حرکتی انسانی است. چپ و راست دارد. همواره با خطرِ توقف رو به‌روست و هر لحظه با خطرِ عقب‌گرد. اما اعتمادِ ما به انسان، به قیمتِ پذیرشِ این همه است. اگر ما ایدهٔ پیشرفت با اسلام را بپذیریم، بی‌شک پیش از آن، این تحول بایستی در درونِ خودِ اسلام انجام گیرد. نه در ارجاعاتِ متافیزیکی، بلکه در کارآمدهایِ دنیویِ خود..."

جهتِ اثباتِ چنین دینامیسمی در تفکرِ اسلامی که امکانِ تجددِ آن را فراهم می‌کند، ژاک برک به معرفیِ سه چهرهٔ کُنشِ اصلاحگرایانه در این حوزه می‌پردازد : نخست متفکرِ هندی، شاه ولی الله در قرنِ هیجدهم : "...به یمنِ اوست که امروز می‌دانم که قبل از شکافی که تکنولوژیِ افسارگسیخته در

شدنِ جهان ایجاد کرد، فرهنگ‌های متنوعی می‌توانستند با هم رقابت کنند. فرهنگ‌هایی که می‌توانستند آیندهٔ مشترکی را بنا کنند..."

سپس چهرهٔ شاخصِ ادبیاتِ عرب، طه حسین، کسی که مدیترانه را ثقلِ هویتِ مرکب و سیالِ انسانِ عصرِ حاضر قرار می‌داد.

و در نهایت، علی شریعتی که دین را "راه" می‌دانست و شریعت را روش. راهی که بنا به تعریف گشوده است و روشی که متناسب با زمان، متغیر.

اندیشهٔ دو کرانه : دعوت به آندلس :

"...من اگر بتوانم برای اسلام تنها یک آرزو کنم، آرزویِ گشایش است. گشایشی که هولدرلین بدان می‌خواند..." :

"...ای دوست ! به گشایش پای بگذار..."!

در گام گذاشتن به این گشایش و تنها در تجددِ خود است که اسلام می‌تواند هم چنان‌که برک آرزو می‌کرد، نه "دیوارِ جدائی"، که "پلِ اتصالی" میانِ غرب و مجموعهٔ آفریقا و آسیا شود. پلی که از "این" تا "آن" کرانهٔ دیگرِ مدیترانه را به هم اتصال می‌دهد. "اندیشهٔ دو کرانه" در این‌جاست که شکل می‌گیرد : در قلبِ مدیترانه، اندیشه‌ای که لـوئی گارده با "دیالوگِ فرهنگ‌ها"، لـوئی ماسینیون با "اصلِ میهمان‌نوازیِ مقدس"[۱۵] و ژاک برک با "آندلس‌هایی که مدام آغاز می‌شوند"، نمایندگی می‌کردند.

لوئی گارده در اولین مقالهٔ خود در مجلهٔ مطالعاتِ مدیترانه‌ای، تحتِ عنوانِ "مدیترانه : دیالوگِ فرهنگ‌ها"، بر پیوندِ مجددِ میراثِ یونانی و لاتین از طرفی و میراثِ یهودی و اسلامیِ دو کرانهٔ غربی و شرقیِ مدیترانه تاکید می‌کند. میراثِ مُرکبی که نه فرهنگ، که فرهنگ‌های مدیترانه‌ای را می‌سازند، فرهنگِ "یونانی ـ لاتین" و هم میراثِ "فلسفی ـ کلامیِ" اسلام و یهودیت. دو فرهنگی که در دمشق و بغدادِ قرنِ نهمِ میلادی و تولد[۱۶]، کردوآ[۱۷]، پالرمِ[۱۸] قرنِ

یازده و دوازده تبادل می‌کنند و تنها در قرونِ هفده و هجدهٔ میلادی است که از یکدیگر جدا می‌شوند. ژاک برک که شاگردِ برودل است، می‌کوشد این پیوند را از هم آنجا که گسسته شده بود، مجدداً برقرار کند.

در این بازگشت، ژاک برک قصدِ باستان‌شناسی ندارد. هدف‌اش بازگشت به عصرِ طلائیِ گمشده‌ای نیست. از اتفاق، به گفتهٔ خودش، این اوردیسِ[۱۹] گمشده را تنها زمانی می‌توان دوباره بدست آورد که عهد ببندیم که به عقب نگاه نکنیم. اوردیسی که تنها با رفتن به جلوست که امکانِ به دست آوردن‌اش هست. در این ارجاع به گذشته، ژاک برک در مقامِ یک مورخ می‌خواهد نشان دهد که تنها با جمعِ مجددِ این دو کرانهٔ از هم گسیخته است که می‌توان خَندقِ امروزینِ میانِ شرق و غرب را پُر کرد، با بیداریِ حافظهٔ از دست رفتهٔ تاریخی‌مان است که می‌توان دریافت که باز ترکیبِ تفاوت‌های این دو کرانه، به تمدنِ انسانِ امروز غنا و هم استواری می‌بخشد. چرا که فرهنگ‌های مدیترانه‌ای، نمادِ همانِ عشق و همان تنشِ یونانی(ERIS/EROS) هستند. خویشاوندیِ مبارزه و عشق و تنها با چنین هم‌خوانی و "با هم خوانی" است که می‌توان "غنای تکثّر را با وحدتِ انسانی" بازترکیب نمود.

ادگار مورن، نظریه‌پردازِ "اندیشهٔ بُغرنج"[۲۰] به نوبهٔ خود، اندیشیدن به اروپا را با اندیشیدن به مدیترانه ممکن می‌داند. مدیترانه‌ای که می‌تواند و باید مانع از بسته شدنِ اروپا بر روی خود باشد. مدیترانه‌ای‌ها که ساکنانِ همیشگیِ بُغرنج‌اند و نمادِ درهم تنیدگیِ میراثِ مُرکبِ انسانِ عصرِ امروز.

این دریای میانِ اروپا و شرق، هویتی است که به گفتهٔ تییری فابر[۲۱]، در یک"مرز" تبلور می‌یابد :

> "... میانهٔ زمین و آسمان. عقلانیت و تَخیل. همان‌که الیتیس[۲۲]، تناسبِ میانِ جهانِ فیزیک و جهانِ معنوی می‌خواند. همان زمینِ آفتاب و آسمانِ زمینِ فدریکو گارسیا لورکا. همان دغدغهٔ ماوراء ایو بن فوآ،[۲۳] و بازیافتنِ خاکی که این ماوراء در آن ریشه دارد. همان جستجوی معنای آدونیس[۲۴] که در آن، خدا و زمین را بتوان همساز کرد..."

مدیترانه، دریای میانِ دو کرانه است. هویتی است که نه به میراث، که با حضوریِ هم‌زمان در این‌جا و آن‌جا، کسب می‌کنیم. میراثی است مُرکب از

منابعِ یونانیِ فرهنگِ اسلامی و منابعِ اسلامیِ فرهنگِ اروپائی. شجره‌ای که ریشه‌اش در میانهٔ این دریاست.

در دو راهیِ میانِ خزیدنِ نومیدانه در خود، یا خشونتِ هویت‌گرانه برای اثباتِ خود، از طرفی و یا استحاله در سِیرِ پُر شتابِ جهانیتی که تصاحب‌شده و از ما نیست، "اندیشهٔ دو کرانه"، قدم گذاشتن در راهِ دیگری است و اندیشیدن با صَرفِ همزمانِ این هر دو سوست و این همان دعوتِ خطابهٔ پایانیِ ژاک برک در کلژ دو فرانس است :

"...من به آندلس می‌خوانم. به آندلس‌هایی که مدام آغاز می‌شوند. هر بار از نو. آندلس‌هایی که در درونِ ما، ویرانه‌های انبوه‌اش هست، همچنان‌که امیدواریِ خستگی‌ناپذیرش..."

اما، در این هیاهو و جنجالِ تبلیغاتی، تحقیر، ترس و ترور، که امروز، استحمارِ نوی رسانه‌ها از کرانهٔ غربیِ مدیترانه، و استحمارِ کهنهٔ واپسگراییِ مسلح از کرانهٔ شرقیِ آن، به‌راه انداخته‌اند، "چه کسی صدای لرزانِ ژاک برک را خواهد شنید؟"

1. Sous développés/sous-analysés

2. universalité

۳.از این مسئله برک نتیجه می‌گیرد که زبان در نزدِ اعراب یک پدیدهٔ اجتماعی فراـتام (سورتوتال) است. نه تنها بیانگرِ انسان، بلکه درعینِ‌حال راهنما و تعالی بخش؛ چرا؟ به این دلیل که در این زبان، نشانه‌ها از اشیاء پیشی می‌گیرند.

4. Le Temps stratégique No 64, juin 1995.

5. expérimentation continue

6. dynamique orthodoxe

7. Grâce / nature

8. une esthétique de la vie

9. libre cours

10. Immediacy and wholynessاقبال لاهوری

11. fixité/ évolution

12. J. Berque. entretien avec J. Coulard. Lecture contradictoires du Coran : figé et l'ouvert

13. Modernité/Mondainité

14.«Le Temps stratégique» numéro 64 juin 1995

15. Hospitalité sacrée

16. Tolède

17. Cordoue

18. Palerme

۱۹.در اساطیرِ یونان،اوریدیس همسرِ اورفه است که ماری گزیدش و اورفه به شرطی می‌توانست او را دوباره به دست آورد که اوریدیس در پشت و او در جلو، پیش رود و عهد ببندد که به عقب نگاه نکند که در این صورت، اوریدیس را برای همیشه از دست می‌داد. اورفه اما، عهدِ خود را فراموش کرد و همسرش را از دست داد.

20. La complexité

21.Thierry Fabre,Euro- mediterranean cultural dialogue

22. Odysseus Elytis

23. Yves Bonnesfoy

24. Adonis

back