

نقد و بررسی آرای محمد عبدالجباری درباره چالش‌های تفکر و دانش اجتماعی

بومی در جهان اسلام

یونس نوربخش^۱، محمداسماعیل حاج‌هاشمی^۲، صدیقه سلطانیان^۳

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۱۰، تاریخ پذیرش: ۹۲/۰۷/۱۰

چکیده

تفکر اجتماعی متفکران مسلمان در دو سده اخیر عمدتاً برای پاسخگویی به نیازهای مسلمانان در عصر جدید به وجود آمده است. پیدایش علوم جدید و تحولات صنعتی در جوامع غربی و ظهور استعمار از یک سو و از طرف دیگر نفوذ آرا و افکار مدرنیته در میان متفکران جوامع اسلامی، الگوبرداری یک‌سویه از تمدن غربی را در اندیشه و بیان برخی از آنان به همراه داشت. از طرف دیگر، متفکران مسلمانی بودند که می‌خواستند علل عقب‌ماندگی مسلمانان را کشف کنند و براساس آن سربلندی آغازین را به مسلمانان بازگردانند. آنها در تلاش بودند تا با ایده بازگشت به اسلام و گاه با وام‌گیری بسیاری از مفاهیم مدرن غربی نظیر فردگرایی، آزادی، برابری، شورا و دموکراسی و امتزاج آنها با اسلام بتوانند با ارائه قرائتی جدید از اسلام و بازسازی آن، پاسخی مناسب به مسائل پیش روی جامعه اسلامی بدهند یا در سطحی بالاتر دانش اجتماعی مناسب را تولید کنند. تفکر پیشرفت و سکولاریزم دو مسئله مهم آنها بود که تحقق آنها در خاورمیانه در چالش با دین و سنت‌های اجتماعی بود. در این مقاله با بررسی آرای محمد عبدالجباری در سه سطح موضوع، روش و نظریه با تأکید بر مفهوم عقل عربی ایده ایجاد تفکر اجتماعی مستقل و بومی را مورد بررسی قرار دادیم. در سطح موضوع مسئله، به مقولات آسیب‌شناختی بومی و پدیده‌ها و مفاهیم مورد توجه وی پرداختیم. و در سطح روش و نظریه محیط رشد و آموزش نظری، نظریات و متفکران مؤثر در اندیشه، و چارچوب‌های نظری مورد استفاده این متفکر را بررسی کردیم.

واژگان کلیدی: جابری، عقل عربی، اسلام، تفکر اجتماعی، سنت، بومی‌شدن.

۱ استادیار گروه جامعه‌شناسی - دانشگاه تهران ynourbakhsh@ut.ac.ir

۲ کارشناس ارشد جامعه‌شناسی ehajhashemi@gmail.com

۳ دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی s.soltaniyan@yahoo.com

مقدمه

تفکر اجتماعی متفکران مسلمان در دو سدهٔ اخیر عمدتاً به دنبال پاسخگویی به نیازهای مسلمانان در عصر جدید است. با تحولات صنعتی در جوامع غربی و ظهور استعمار، ملل مسلمان مورد تهاجم بی‌وقفهٔ غربیان قرار گرفتند. غارت منابع و معادن و ایجاد بازار مصرف مناسب برای کشورهای صنعتی، استعمار را بر ملل مسلمان تحمیل کرد. از طرف دیگر و از بعد فرهنگی، نفوذ آرا و افکار غربیان در میان متفکران جوامع اسلامی، الگوبرداری یک‌سویه از تمدن غربی را در اندیشه و بیان برخی از آنان به همراه داشت. طرف دیگر این موازنه متفکران مسلمانی بودند که می‌خواستند علل عقب‌ماندگی مسلمانان را کشف کنند و براساس آن عزت و سربلندی آغازین را به مسلمانان بازگردانند. اندیشهٔ احیای دین و اصلاح آن با همت متفکران مسلمان عصر جدید دوباره محور تفکرات قرار گرفت. آنها اعتقاد داشتند که جوامع اسلامی به لحاظ فکری، اجتماعی و سیاسی دچار رکود شده‌اند و لازم است دوباره برای رفع مشکلات به احیاگری روی آورند.

میراث اسلامی در قرن گذشته زمینهٔ مناسبی برای مطالعات، تحقیقات و بازخوانی گذشتهٔ امت اسلامی و احیای افتخارات و دستاوردهای ارزشمند آن بوده است. همچنین متفکرانی درصدد استفاده از سازوکارهای گوناگون جهت خوانش میراث برآمده‌اند. هدف آنها از این بررسی‌ها آن است که بتوانند به سؤالاتی که دربارهٔ علل سقوط و افول تمدن اسلامی مطرح است پاسخ درستی بدهند و زمینه را برای به حرکت درآوردن چرخ‌های تمدن اسلامی فراهم آورند. از میان این تحقیقات، طرح متفکر سرشناس مغربی محمد عبدالجباری تحت عنوان «نقد عقل غربی» از بحث‌انگیزترین پروژه‌های جهان عرب به‌شمار می‌آید. او را می‌توان جزء روشنفکران جریان اصلاح‌گرا قرار داد. او معتقد است با بازسازی انتقادی میراث گذشته می‌توان ابزار مفیدی برای زندگی بهتر به دست آورد.

طرح مسئله

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، به‌واسطهٔ تماس کشورهای اسلامی با غرب مدرن، گفتمانی در میان روشنفکران و اندیشمندان اسلامی به طور خاص ظهور یافت که خط سیر آن را می‌توان در اندیشه‌های متفکرانی نظیر سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، محمد ارکون، محمد عبدالجباری و بسیاری دیگر از متفکران اسلامی ردیابی کرد. این متفکران زوال و انحطاط سیاسی- اجتماعی مسلمانان را نه در اسلام، بلکه در دوری مسلمانان از حقیقت اسلام می‌دیدند و در تلاش بودند تا با وام‌گیری بسیاری از مفاهیم مدرن غربی نظیر فردگرایی، آزادی،

برابری، شورا و دموکراسی و امتزاج آن با اسلام، با ارائه قرائتی جدید از اسلام و بازسازی آن، پاسخی مناسب به مسائل پیش روی جامعه اسلامی بدهند.

آشنایی با آرا و دیدگاه‌های اجتماعی متفکران مسلمان به دلایل مختلف حائز اهمیت است. شناسایی این دیدگاه‌ها می‌تواند ویژگی‌ها و ساختار اندیشه متفکران مسلمان را در حوزه اجتماعات مشخص سازد و نشان دهد که این اندیشه چه مسئله‌ای را تبیین می‌کرده است. مطالعه نظرات این اندیشمندان مشکلات اجتماعی زمان آنها را نیز آشکار و امکان بررسی مقایسه‌ای و تطبیقی دیدگاه‌ها را فراهم می‌کند. شرایط نو و متغیر اجتماعی - سیاسی و کاستی‌های اندیشه اجتماعی غرب ضرورت پرداختن به این موضوع را در وجوه گوناگون آن هر چه بیشتر نشان می‌دهد. با آنکه ضرورت آشنایی و آگاهی از داشته‌های متفکران مسلمان انکارناپذیر است، گام اصلی‌تر و جدی‌تر در این زمینه را باید احیای نقاط قوت و بازآفرینی این اندیشه‌ها در سایه نیازها و مشکلات جدید دانست.

آشنایی با جایگاه فکری و نیز بررسی آرای جابری از چند جهت ضروری می‌نماید: نخست اینکه جابری از معدود متفکران مغرب عربی است که توانسته است با مشرق عربی و روشنفکرانش تعامل و گفت‌وگوی انتقادی همیشگی داشته باشد؛ دوم اینکه او توفیق یافت نظریه‌های خود را در قالب ساختاری نظام‌مند - و البته یک‌سره متفاوت - عرضه کند؛ سوم اینکه او تلاش کرد به سرعت از فضای معرفتی و گفتمان‌های حاکم بر جهان عرب در دو دهه شصت و هفتاد جدا شود و پرسش‌های نوی را با رهیافت‌های کاملاً متفاوت بنیان نهد.

در این مقاله به بررسی تفکر اجتماعی عابدالجابری و نقش وی در شکل‌گیری تفکر اجتماعی و علم جامعه‌شناسی بومی می‌پردازیم. علم جامعه‌شناسی در مفهوم کلاسیک آن مبتنی بر دانش تجربی و تحصیلی است و در واقع، علمی است که از راه‌های آزمایش و آزمون فرضیات در چارچوب نظریه‌های مشخص شکل می‌گیرد. این نوع دانش را دانش جامعه‌شناسی می‌گویند. اما تفکر اجتماعی معطوف به تحلیل اجتماعی است. تحلیل اجتماعی می‌تواند در قالب ادبیات، فلسفه و رشته‌ها و نظام‌های دانایی گوناگونی صورت گیرد (فاضلی، ۱۳۹۰). در واقع، گونه‌ای از تفکر اجتماعی خاص هنگامی صورت علم مستقلی به خود می‌گیرد که قادر به ارائه چارچوبی نظری و روش خاص خود باشد و با گذشت زمان و تکرار و آزمودن نظریات آن کارکرد تبیینی آن برای دست‌کم بخشی از جامعه علمی اثبات گردد.

در باب جامعه‌شناسی اسلامی یا بومی باید اذعان داشت هنگامی که از اتصاف و صف اسلامی به علوم انسانی سخن به میان می‌آید، برای عدم ابتلا به دو نقیصه ابهام و ابهام، توضیح این نکته ضروری است که وصف اسلامی ناظر به موضوع علوم انسانی است یا روش یا غایت آن

(دباغ، ۱۳۸۸: ۵۷). در این مقاله نیز برآنیم که دو مقولهٔ نسبتاً نزدیک اسلامی شدن و بومی شدن را در آرای محمد عبدالجباری تحت بررسی قرار دهیم. برای بررسی تفکر اجتماعی عبدالجباری اندیشهٔ وی را در دو سطح روش و نظریه، و موضوع مسئله در نظر می‌گیریم و به عملکرد و آرای این متفکر در هرکدام از این حوزه‌ها می‌پردازیم. در سطح روش و نظریه به محیط رشد و آموزش نظری، نظریات و متفکران مؤثر در اندیشه، و چارچوب‌های نظری مورد استفادهٔ این متفکر پرداخته‌ایم و در سطح موضوع مسئله، به مقولات آسیب‌شناختی بومی و پدیده‌ها و مفاهیم مورد توجه وی خواهیم پرداخت. روش مورد استفاده در این تحقیق روش مطالعهٔ اسنادی و کتابخانه‌ای است. در نهایت می‌توانیم به پاسخ سؤالات زیر نزدیک شویم:

-عبدالجباری برای بومی شدن دانش اجتماعی چه اقداماتی انجام داده است؟

-نگاه انتقادی این متفکر به تفکر و دانش اجتماعی جدید چیست؟

-آیا این متفکر در نظر معتقد به امکان و در عمل به ایجاد تفکر اجتماعی مستقل و خاص

فرهنگ خود در برابر هژمونی تفکر غربی پایبند بوده است؟

رویکردهای متفکران مسلمان در باب علم بومی

بومی‌گرایی براساس تفکری که دغدغهٔ هویت دارد شکل گرفته تا ویژگی‌ها و نقش فرهنگ بومی را در تقابل با تفکر جهان‌شمول تقویت سازد. بومی‌سازی بیان‌نگرانی‌ها و اضطراب فکری یک جامعه است که در آن خصلت‌هایی مانند بیگانه‌ستیزی، بیگانه‌هراسی، برتری‌طلبی نژادی، شوونیسم ملی‌گرایی و باور به برتری افکار خود درهم تنیده شده است. بومی‌گرایی از یک‌سو آرزوی بازگشت به گذشتهٔ طلایی را در سر می‌پروراند و از سوی دیگر به ایجاد مدینه‌ای فاضله چشم امید دارد (بروجردی، ۱۳۸۸: ۶۱). بومی‌سازی به‌هیچ‌وجه مترادف با «اسلامی‌سازی» نیست. چنین برداشت محدودی از عنوان «بومی‌سازی» پذیرفته نبوده و نیست، هرچند که بومی‌سازی یک نظریه در خصوص مسائل اجتماعی جوامع اسلامی تاحد زیادی به اسلامی کردن آن نیز منجر می‌شود، چراکه اولاً اندیشه‌های اسلامی نوعاً مبنای تعاملات اجتماعی مسلمانان است، ثانیاً اندیشه‌ها و مفاهیم اجتماعی اسلام در واقع منعکس‌کنندهٔ کم‌وکیف تعاملات اجتماعی انسان‌ها و چگونگی نقش‌آفرینی برخی عوامل اجتماعی در مقیاس کلان است (دشتی، ۱۳۸۹: ۴۰).

انتقادات محکم و جدی از مبانی علم جدید و نقد مبانی عقل‌گرایی این علوم توسط اندیشمندان مختلف، ما را به سامان‌بخشیدن حرکتی جدید فرامی‌خواند. تعریض راه مطالعات

انتقادی، نقطه عزیمت مطلوبی برای «بومی‌کردن علوم اجتماعی» است و باید از سوی محققان دانشگاهی مسلمان تعقیب شود. مطالعات انتقادی هم ناظر بر نقص کارکردی و هم نقص در مبادی اولیه و شکل‌دهنده این علوم است. از جمله روشنفکران ایرانی که به بومی‌گرایی دید مثبت داشتند می‌توان به فردید، آل احمد، شریعتی، احسان نراقی، حمید عنایت و داریوش شایگان اشاره کرد. فردید با الهام از تفکر فلسفی آلمان و به خصوص هایدگر سعی در حفظ هویت فرهنگی ایرانیان دارد. او معتقد است صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است. او به بحث بومی‌سازی بعدی فلسفی می‌بخشد (بروجردی، ۱۳۸۸: ۶۱). آل احمد با عنوان غربزدگی و مطرح ساختن بحث بومی‌سازی در سطح جهان سوم و شریعتی با عنوان بازگشت به خویش‌نژاد ضرورت بومی‌گرایی را مطرح می‌سازند.

نراقی معتقد است که کشورهای غیرغربی، زمانی که علم و تکنولوژی را کلید پیشرفت خود در نظر گرفتند، تنها به مفیدبودن و جنبه‌های پراگماتیستی آن توجه کردند و جنبه‌های فلسفی و معنوی و فرهنگی علوم را نادیده گرفتند. علم غرب ریشه‌های معنوی، فلسفی و فرهنگی در درون آن جوامع دارد، اما جوامع غیرغربی تنها به امور محسوس و ملموس در علم توجه کردند (نراقی، ۱۳۷۹: ۲۹۵). از دیدگاه نراقی روش‌های علوم اجتماعی غربی با بار ویژه فلسفی و اخلاقی آن را نمی‌توان در صحنه پژوهش اجتماعی در ایران به کار برد و باید آن را با شرایط بومی سازگار کرد (بروجردی، ۱۳۸۴: ۲۰۶). نتیجه‌ای که نراقی در کتاب نظری به تحقیقات اجتماعی در ایران از بحث خودش درباره بومی‌گرایی می‌گیرد این است که برخلاف همه کسانی که از ناسازگاری علم و تکنولوژی با فرهنگ ملی صحبت می‌کنند، تنها راه پیشرفت کشور نزدیک‌شدن علم و تکنولوژی به فرهنگ بومی است (نراقی، ۱۳۷۹: ۳۲۲).

عنایت درباره افراط در بومی‌گرایی و بی‌عیب‌دانستن فرهنگ خودی هشدار می‌دهد. او توجه به میراث فکری خود را راه حل غلبه بر احساس حقارت در برابر غرب می‌داند و استفاده از علم و تکنولوژی غرب را با دیدی انتقادی مفید می‌داند. عنایت مطرح می‌کند که ایران‌شناسی مانند دیگر شاخه‌های شرق‌شناسی غربی از تمهیدات لازم برای تسلط بر شرق است (عنایت، ۱۳۶۹: ۴۲). از نظر عنایت این مسئله که ایران‌شناسی زائیده استعمار است به این معنا نیست که باید بر آن خط بطلان کشید. بلکه روش درست آن است که از بی‌اعتباری اخلاقی شرق‌شناسی اروپایی درس عبرت بگیریم و با داشتن دیدی انتقادی به ایران‌شناسی اروپایی نارسایی‌های آن را بشناسیم (همان: ۴۸).

از نظر شایگان جوهر فلسفه و علم در تمدن‌های شرقی با همتای غربی آن یک‌سره متفاوت بود. فلسفه غرب براساس تفکر عقل‌باورانه قرار دارد و فلسفه شرق برپایه مکاشفه و ایمان. او

مانند هایدگر باور داشت که نهیلیسم نتیجهٔ منطقی فن‌آوری جدید است. از نظر او، تکنولوژی و علمی که اساس آن است یگانه و جدانشدنی هستند و به علت نشناختن این یگانگی جدایی‌ناپذیر و پنداشتن اینکه می‌توان این‌دو را از هم جدا کرد، ما دچار توهمی مضاعف شده‌ایم؛ از یک سو فکر می‌کنیم که تفکر تکنیکی غرب را مهار می‌کنیم و از سوی دیگر می‌پنداریم که می‌توانیم هویت فرهنگی خود را حفظ کنیم (شایگان، ۱۳۷۱: ۵۷).

از دیدگاه موافقان بومی‌گرایی، جوامع اسلامی شرایط فرهنگی، تاریخی و اجتماعی خاص خود را دارند و از این رو، می‌توان به مسئلهٔ «هویت مستقل علوم اجتماعی در دنیای اسلام» پرداخت و با نام یک معرفت علمی از مقتضیات چنین معرفتی در عرصهٔ مسائل روش‌شناختی و نظری سخن گفت. خاصه برای آن دسته از ملل اسلامی که با الهام از مواضع اسلام و الگوهای نظری و معرفتی آن، از چنگال استعمارگران رهایی یافته و این مواضع و الگوها در آنها باعث حرکتی اجتماعی گشته‌اند و کسب استقلال این ملل را به ارمغان آورده‌اند. در این موارد، رویکردهای نظری به جنبش‌های اجتماعی و انقلاب‌ها منتهی شده‌اند و کارآمدی خود را در عرصهٔ تحول‌آفرینی اجتماعی به منصفهٔ ظهور رسانده‌اند (باقری، ۱۳۸۷: ۵۷).

از طرفی دیگر، برخی اندیشمندان علم مدرن و حتی علوم انسانی را جهانی و عام می‌دانند. از دیدگاه آنان علم اگر در سطح جهانی مورد توجه واقع نشود دیگر علم نیست. ماهیت علم در مطلق بودن و جهانی بودن آن است؛ ایدئولوژی گروهی، فردی و منطقه‌ای است، اما علم همگانی است. در اینجا دو مفهوم مطرح می‌شود؛ یکی بومی‌گرایی علم و استفاده از علم در جهت رفع نیازهای بومی و دیگری جهانی فکر کردن و عمل در سطح ملی و محلی، یا به عبارتی، گلوبالیزیشن و گلوکالیزیشن (توسلی، ۱۳۸۸: ۶۳). مصطفی ملکیان به انتقاد از مفهوم علم بومی می‌پردازد و معتقد است این مفهوم چه از نظر معرفت‌شناختی و چه از دید اخلاقی خطاست و در هیچ‌یک از مراحل سه‌گانهٔ علم (فرآیند موضوع‌گزینی، فرآیند درآیی^۱ و فرآیند فرآورده بینی^۲) نمی‌توان قائل به علم بومی شد. سخن‌گفتن از علم بومی اولاً به معنای نسبی‌گرایی و وابسته‌دانستن دانش به مکان و زمان خاص است و ثانیاً طی آن با این مشکل اخلاقی مواجه می‌شویم که هیچ‌کس نمی‌تواند قائل به حق و باطل شود. چراکه حقیقت آن است که فکر بی‌تاریخ

۱ مرحلهٔ "فرآیند درآیی" یعنی مرحلهٔ درآمدن به فرآیند علم و مشغول مطالعه و تحقیق علمی شدن. مرحله‌ای که در آن از جنبهٔ ناظر بیرون آمده و به جنبهٔ عامل درمی‌آییم.

۲ مرحلهٔ "فرآیند فرآورده بینی" یعنی فرآوردهٔ مطالعات و تحقیقات مورد توجه قرار می‌گیرد. این فرآورده حاصل فرآیندی است که دانشمندان در آن فعال بوده‌اند.

و بی‌جغرافیاست و برای تمییز میان حق و باطل اولاً باید به آزادی باور داشت تا همه بتوانند حق و باطل را قبول کنند و ثانیاً باید با پلورالیزم فرهنگی به همگان اجازه داد که درباره آن اظهار نظر کنند (ملکیان، ۱۳۸۶).

داوود فیرحی به موضوع علم بومی دیدگاهی انتقادی دارد. او معتقد است که سخن گفتن از مفهوم علم بومی نوعی خلط در مفهوم علم و سیاست‌گذاری علمی است: «علم جهان‌شمول است اما سیاست‌گذاری علم، بومی است؛ علم تبیین‌هستی است اما سیاست‌گذاری علمی تغییر هستی. علم از جنس نظریه است اما سیاست‌گذاری علم از جنس اخلاق است. علم دانستن قواعد است اما سیاست‌گذاری علمی تسهیل زندگی است. علم پیش‌فرض‌های فرهنگی ندارد و اگر هم داشته باشد، میل به حذف آن وجود دارد، اما سیاست‌گذاری علمی ارزش‌های فرهنگی و بومی دارد؛ علم اراده معطوف به دانستن می‌طلبد که شرط اصلی آن آزادی است اما سیاست‌گذاری علم اراده معطوف به قدرت است» (فیرحی، ۱۳۸۹).

برخی دیگر از متفکران رهیافتی میانه دارند. برای نمونه العطاس هم با نفی‌کنندگان مخالف است و هم با کسانی که یک‌پارچه آن را تأیید می‌کنند. او معتقد است که علم چیزی نیست که بشود آن را بومی کرد، اما باید علم را با نیازهای جامعه مطابقت داد و برای گسترش علم به سوابق و فرهنگ و ارزش‌های آن جامعه توجه کرد (توسلی، ۱۳۸۶).

در ادامه به بررسی آرا و اندیشه متفکر مغربی محمد عبدالجباری و دیدگاه و عملکرد وی در مورد دانش اجتماعی مستقل و بومی می‌پردازیم.

محمد عبدالجباری (۱۹۳۶-۲۰۱۰م)

عبدالجباری، متفکر نوپرداز دهه‌های هشتاد و نود قرن بیستم جهان عرب، در فوج مغرب به دنیا آمد. تحصیلات او در رشته فلسفه علم و معرفت‌شناسی بود. او بعد از اتمام تحصیل به‌عنوان استاد فلسفه و اندیشه عربی-اسلامی دانشکده ادبیات رباط و بعدها به‌عنوان استاد اندیشه عربی-اسلامی در دانشگاه سوربن فرانسه مشغول به تدریس شد.

الف. روش و نظریه

جباری در تحلیل نظری و انتقادی خود نظریه‌ها و آرای گوناگونی را از گاستون باشلار و ژرژ کانگلیم تا فوکو و پیازه به‌کار گرفته است. بنا به گفته او، مکتب‌ها و گرایش‌های معرفت‌شناسانه فرانسوی بیشترین تأثیر را بر او داشته‌اند. به باور جباری گرایش‌های معرفت‌شناسانه فرانسوی بیش از دیگر گرایش‌ها به تحلیل تاریخی-ساختی و نقد عقلی فلسفی اهمیت می‌دهند و کمتر

به تحلیل منطقی گزاره‌ها می‌پردازند. در حالی که گرایش‌های انگلوساکسون که رهیافت‌های پوزیتیویستی دارند و اصولاً مخالف میراث و تاریخ‌اند نمی‌توانند در حوزه پژوهش او کارساز باشند (آل مهدی، ۱۳۸۹).

در تاریخ، نگاه جابری ساختاری است. برای نمونه، هرچند او در بررسی تاریخ اولیهٔ اسلام می‌گوید: «قبیله، غنیمت و عقیده سه کلیدی هستند که با آنها تاریخ سیاسی عرب را رمزگشایی می‌کنیم» (عبدالجباری، ۱۳۸۴: ۷۶)، روشی که برای بیرون کشیدن این عناصر از تاریخ اسلام اولیه و بسط دادن آنها به کار می‌گیرد، روشی ساختارگرایانه و ماتریالیستی - تاریخی است. هیچ‌یک از این دو مفهوم را جابری به معنایی که در غرب به کار رفته‌اند به کار نمی‌برد و از چنین کاربردی دوری می‌کند (آغاچری، ۱۳۹۰).

از آنجاکه بخشی از تلاش جابری مصروف وارد کردن سنت در گفتمان روشنفکری عربی شده است، وجههٔ همت خود را ساختار شکنی و نقد عقل عربی قرار می‌دهد. او این کار را با کمک فیلسوفان فرانسوی ساختار شکنی چون میشل فوکو، گادلیر، لاکان، بارث، دلوز و... انجام می‌دهد. از نظر او، اپیستمولوژی هرگز از ایدئولوژی خالی نبوده است. این نظریه ماهیت هژمونی را در فرهنگ عربی توصیف می‌کند. او با یکی‌انگاشتن اپیستمولوژی و هژمونی می‌کوشد آنچه را در فرآیند تعامل بین عقلانیت و ایدئولوژی در سراسر تاریخ عرب نامفهوم می‌نماید شرح دهد. از نظر او، بی‌شک اسلام یکی از اساسی‌ترین تحولات تاریخی اپیستمولوژیکی در عقلانیت عربی است. او عقلانیت عربی را برخوردار از انسجام معرفت‌شناسانه و حاصل گسستی عمیق می‌داند. نظریهٔ وقفه یا گسست معرفت‌شناختی^۱ برگرفته از آثار باشلار است (مؤسسهٔ گفتگوی ادیان، ۱۳۸۹).

اهتمام جابری به سنت نه برای خود سنت، که برای دستیابی به تجدد است. دغدغهٔ همگامی با پیشرفت‌های امروز غرب و انحطاط امروزهٔ جهان عرب او را وامی‌دارد که به بررسی و نگاه منتقدانه به سنت بپردازد و در واقع به نوسازی سنت بیندیشد (صادقی، ۱۳۸۹: ۱۵). او سامان دادن تجدد یا مدرنیسم در جهان عرب را در گرو فهم مدرنیتهٔ اروپایی و نقد عقل اروپایی از یک سو، و نقد تاریخ و فرهنگ عربی که قرار است مدرنیسم در آن انتقال یابد، از سوی دیگر، می‌داند، تا این فرهنگ آمادگی پذیرایی تجدد را بیابد و گامی برای بومی‌سازی آن فراهم آید

۱ این نظریه بر این پیش‌فرض مبتنی است که پیشرفت علمی همیشه یک وقفه یا وقفه‌های مداوم را بین شناخت عادی و معرفت علمی آشکار می‌کند. اعمال معرفت‌شناسان‌های از این دست، ذخیره و انباشت دائمی دانش را به تعویق می‌اندازند، رشد آهستهٔ آن را قطع می‌کنند و آن را وامی‌دارند تا به دورانی جدید وارد شود.

(عابدالجبری، ۱۹۹۱: ۱۷-۱۶). از دیدگاه جابری سنت «مجموعه عقاید و معارف و احکام و قوانین و نگرش است به اضافه زبانی (زبان عربی) که این معارف را حمل و چارچوب‌بندی می‌کند و به‌مثابه چارچوب مرجع در عرصه تاریخ و معرفت از عصر تدوین (قرن دوم و سوم اسلامی) تاکنون در تفکر انسان عربی نقش ایفا می‌کند» (همان، ۱۹۹۱: ۳۰). او در جای دیگر می‌گوید: «سنت هر آن چیزی از گذشته است که در ما حضور دارد یا با ماست. ممکن است گذشته ما باشد یا گذشته غیر ما و گذشته نزدیک باشد یا دور» (همان، ۱۹۹۱: ۴۵). جابری معتقد است که گفتمان نوزایشی عرب هم‌زمان برای سنت نقشی دوگانه در نظر می‌گیرد. از یک سو، سنت را به‌مثابه اصول مرجع و سنتی لحاظ می‌کند که برای ارزیابی انتقادی گذشته و امروز و ساختن آینده باید به آن برگشت، و از سوی دیگر، دعوت به سنت واکنشی در برابر چالش‌های غربی و دفاع از هویت خود است. از این رو، چنگ‌زدن به سنت نه تنها در راستای الگوگرفتن از آن و رسیدن به آینده‌ای درخشان است، بلکه به‌مثابه سدی بلند و مطمئن نگرسته می‌شود که می‌توان در پناه آن در برابر پیشرفت و تهاجم بیگانگان ایستاد (همان، ۱۹۹۱: ۲۵).

جابری در روش «علمی» به نوعی نسبیت معتقد است. به این ترتیب که وجه تمایز روش علمی حاکم در قرن نوزدهم را آغاز بررسی پدیده‌ها از «کنون» پدیده‌ها (کشف قوانین ترکیب آنها) و حرکت به سوی نوشتن تاریخ آنها می‌داند. این روش در طبیعیات، فیلولوژی، قوم‌شناسی، زیست‌شناسی، و فلسفه تاریخ روشی حاکم بود. جنبه مربوط به اکنون این روش مربوط به علم است، ولی جنبه مربوط به تاریخ یک پدیده یا قوانین پیشرفت آن به فلسفه و ایدئولوژی تعلق دارد نه به علم، یا دست کم در آن دو چهره ایدئولوژیک و علمی به هم می‌آمیزد. چراکه گذشته در آن، از طریق آنچه در پدیده‌های کنونی باقی مانده است، به‌گونه‌ای بررسی می‌شود که نتایج بررسی و تفسیر پژوهشگر از «کنون» پدیده را تأیید و تحکیم کند، و نه به هدف دستیابی به بنیاد و ذات و حقیقت گذشته. جابری، هم‌عقیده با انگلس، معتقد است این روند وجه تشابه اکتشافات مورگان، داروین و مارکس است. او با توجه به این روش علمی، معتقد است به‌کار بستن مفاهیم یک نظریه در میدانی کاملاً متفاوت با حوزه‌ای که مفاهیم در آن پدیدار شده‌اند، مانعی معرفت‌شناختی ایجاد می‌کند که ما را از رسیدن به ذات و بنیاد امور باز خواهد داشت. «مفاهیم یا تئوری‌هایی که برآمده از بررسی ساختار جامعه سرمایه‌داری و نیز عوامل (یا قوانین) پیشرفت آن است، اگر همان‌گونه که هست برای تطبیق در جامعه دیگری - که در مقایسه با جوامع سرمایه‌داری، از درجه متفاوتی از پیشرفت برخوردار باشند - به‌کار گرفته شوند، به مانعی معرفت‌شناختی تبدیل خواهند شد» (عابدالجبری، ۱۳۸۴: ۲۷-۳۱). جابری در ادامه

اذعان می‌دارد همان‌گونه که یک علم طبیعی واحد برای تمام جهان‌ها (زمینی، آسمانی، اتمی و...) وجود ندارد، علوم اجتماعی واحدی نیز برای تمامی جوامع در تمام زمان‌ها وجود ندارد (همان: ۴۹).

عبدالجباری سپس هم‌سو با دیدگاه فوق به توضیح مفصل بازنگری لوکاچ در مارکسیسم و عقیدهٔ او مبنی بر بازنگاشتن تاریخ پس از انقلاب بلشویکی می‌پردازد تا نشان دهد با آنکه لوکاچ بازنگری خود را بر پایهٔ اصول دیدگاه‌های مارکس و انگلس انجام می‌دهد، از تعمیم دیدگاه‌های آنان دربارهٔ جوامع آسیایی و ابتدایی به تمامی مراحل پیش از سرمایه‌داری با دیدهٔ تردید نگاه می‌کند و تأکید می‌کند ماتریالیسم تاریخی مارکس و انگلس محدود به حوزه‌های زمانی و مکانی آنها، یعنی جامعهٔ سرمایه‌داری اروپا در قرن نوزدهم، بود و در مواجهات زمانی و مکانی دیگر ضروری است به داده‌های واقعی مقید باشیم، حتی اگر منجر به مخالفت با کلیت نظریه شود (همان: ۴۱).

جباری هم‌سو با پژوهش‌هایی که با موضوع تمدن‌های شرق باستان انجام گرفته‌اند، با شرح ایدهٔ ایون بانو،^۱ استاد تاریخ فلسفه در دانشگاه بخارست، مبنی بر وحدت میان روساخت و زیرساخت در جوامع مبتنی بر شیوهٔ تولید خراج‌گزاری نشان می‌دهد که مطالعهٔ متون شرق باستان (بابل و مصر زمان فرعون‌ها) باعث آزادی دید و نگرش ما از جزم‌اندیشی «ماتریالیسم تاریک‌گرای» رسمی می‌شود که ایدئولوژی را به صورت عام و مطلق تنها بازتاب و بیانگر وضعیت طبقاتی برمی‌شمرد (همان: ۵۰-۵۶).

می‌توان گفت روش‌شناسی جباری تبارشناسی فوکویی است با آمیزه‌ای از مفاهیم ابن‌خلدون و رهیافتی نو متأثر از باشلار، آلتوسر و لوی استروس (حقیقت، ۱۳۸۹: ۲۰۰). برای درک ملموس‌تر رویکرد نظری جباری و نوع مواجههٔ او با مفاهیم و دیدگاه‌های اندیشهٔ غربی به بررسی مبسوط کتاب *عقل سیاسی عربی*^۲ او می‌پردازیم. او در این کتاب به دنبال مشخصه‌ها و نموده‌های عمل سیاسی در تمدن عربی-اسلامی و امتداد آن تا به امروز است. او معتقد است شیوه (استقراء، استنتاج، قیاس...) و نیز اصول (التزام به عینی‌گرایی، توجه به روابط علی و...) با تغییر موضوع تغییر نخواهند کرد و صرفاً مفاهیم هستند که متناسب با موضوع تغییر می‌کنند (عبدالجباری، ۱۳۸۴: ۸). بدین‌لحاظ، او در بخش اول کتاب به پیشینهٔ نظری مفاهیم

1 Ion Banu

۲ این کتاب با عنوان *عقل سیاسی در اسلام* به کوشش عبدالرضا سواری به همت نشر گام نو به فارسی برگردانده شده است.

به کارگرفته خود می‌پردازد. در واقع، او پس از شرح گفته‌های اندیشمندان، تعدیل‌های خویش، یا ابعاد مورد نظر خویش، یا شیوه برخورد خود را با آن مسائل مطرح کرده است. روشن است که او در به‌کارگیری مفاهیم قدیمی برگرفته از سنت نیز به تناسب وضعیت روز پیرایش انجام می‌دهد.

جابری در ادامه برای تعریف و بررسی عقل سیاسی به شرح ناخودآگاه سیاسی می‌پردازد و برای آن از ناخودآگاه فروید، ناخودآگاه جمعی یونگ و درنهایت، ناخودآگاه سیاسی رجیس دوبری^۱ بهره می‌جوید (همان: ۱۳-۱۷). جابری اگرچه از مفاهیم و چارچوب نگاه دوبری بهره می‌جوید، ترتیب امور از نظر دوبری را به‌هیچ‌وجه در مورد تجربه تمدنی عربی-اسلامی درست نمی‌داند.

دوبری: امر اجتماعی ← امر دینی ← امر ایدئولوژیک ← امر سیاسی
جابری: امر اجتماعی ← امر سیاسی ← امر ایدئولوژیک ← امر دینی

مطابق ترتیب بالا، ناخودآگاه سیاسی نزد دوبری جهت بیان جنبه‌های قبیله‌ای و دینی در رفتار سیاسی جوامع معاصر استفاده می‌شود. در حالی که نزد جابری جهت بیان جنبه‌های سیاسی رفتار دینی و قبیله‌ای در درون جامعه عربی قدیم و معاصر به‌کار گرفته می‌شود. «ناخودآگاه سیاسی پایه‌گذار عقل سیاسی عربی، نباید تنها به‌عنوان امور دینی و امور قبیله‌ای قلمداد شود که از پشت پرده کنش سیاسی را جهت می‌دهند، بلکه همچنین باید به‌عنوان امر سیاسی قلمداد شود که در پشت پرده مذاهب دینی و تعصب قبیله‌ای قرار گرفته است» (همان: ۱۷).

پس از ناخودآگاه سیاسی، جابری به طرح مفهوم مخیله اجتماعی^۲ می‌پردازد. او برای ورود به این مفهوم از شرح پیر آنزارت^۳ بهره می‌برد و خود آنزارت نیز با تعریف ماکس وبر از کنش اجتماعی شروع می‌کند. آنزارت معتقد است هر جامعه‌ای برای خویش مخیله‌ای، یعنی مجموعه‌ای سازمان‌یافته از تصورات و ایده‌ها، برمی‌سازد که از طریق آن خود را باز تولید می‌کند و گروه خود را به‌واسطه آن می‌شناسد و هویت‌ها و نقش‌ها را توزیع می‌کند. براین‌اساس، جابری مخیله اجتماعی عربی را همان بنای خیالی پر از سرمایه‌های معنایی شامل تراژدی‌ها، قهرمانی‌ها و انواع سختی‌ها می‌داند. بنایی که سمبل‌هایی چون امرؤ القیس، عمر بن کلثوم، حاتم طایی، آل یاسر، عمر بن خطاب، خالد بن ولید، حسین بن علی (ع)، عمر بن عبدالعزیز،

1 Regis Debray
2 Imaginaire Social
3 Pierre Ansart

هارون الرشید، هزارویک‌شب، صلاح‌الدین، اولیای صالحین، ابوزید هلالی، جمال عبدالناصر و... در آن قرار دارند. جابری در کنار این مخیلهٔ عربی - اسلامی مشترک، مخیله‌های فرعی را مطرح می‌کند، همچون مخیلهٔ شیعی که امام حسین(ع) سمبل مرکزی آن است و مخیلهٔ سنی با مرکزیت سلف صالح و مخیله‌های قبیله‌ای و طایفه‌ای و حزبی و... (همان: ۱۹).

جابری سپس به مفهوم حوزهٔ سیاسی می‌پردازد که به گفتهٔ خودش از پژوهش‌های جامعه‌شناختی وام گرفته است. در معرفی این مفهوم منبع اصلی جابری کتاب دو دولت نوشتهٔ برتراند بدیع^۱ اندیشمند معاصر فرانسوی، است. بدیع در این کتاب به مقایسهٔ سرنوشت دولت در الگوی اروپایی و الگوی سرزمین‌های اسلامی به‌عنوان دو الگوی متفاوت و متضاد - و نه یکی اصل و دیگری فرع - می‌پردازد (همان: ۵۶-۵۰). پس از آن، جابری به ارائهٔ آرای فوکو در بخشی از دیرینه‌شناسی دانش می‌پردازد که در حین قیاس میان درون‌مایهٔ عبارت «راعی و رعیت (چوپان و گله)» در اندیشهٔ شرق باستان و درون‌مایهٔ آن در اندیشهٔ یونان به شرق باستان پرداخته است (همان: ۵۷).

عبدالجباری هم به گفتهٔ خودش و هم به طور مشخص در نظریاتش از متفکران ساختارگرای فرانسوی متأثر بوده است. نظریه‌پردازی الجابری مستقل و بی‌نیاز از تفکرات دیگر فیلسوفان غربی و بالخصوص فرانسوی نبوده است و خود او نیز در هیچ‌جا ادعایی مبنی بر بی‌نیازی مطلق از متفکران غربی و تأکید صرف بر تفکرات و متفکران بومی یا آفرینش نظری بدون پشتوانه و در خلأ نداشته است. جابری آن‌چنان‌که خود اذعان می‌کند در دستگاه مفاهیم خود به دنبال ترکیب مفاهیم اندیشهٔ علمی، اجتماعی و سیاسی معاصر با مفاهیم برآمده از سنت عربی-اسلامی است و در این مسیر «کاملاً به مضمون این مفاهیم - آن‌گونه که در حوزه‌های فرهنگی غربی به کار می‌رود - مقید نبوده و تلاش کرده تا آنها را (البته بدون تحریف در پایه‌ها) گسترده‌تر ببیند تا این مفاهیم بتوانند به بیان آن درون‌مایه‌هایی بپردازند که موضوع پژوهش آنها را به‌عنوان داده‌هایی اساسی پیش می‌نهد» (عبدالجباری، ۱۳۸۴: ۹).

ب. موضوع مسئله

عبدالجباری معتقد است «میراث اسلامی» صرفاً بازتاب ایدئولوژیک واقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی نیست، همچنین نمی‌توان آن را به مسائلی معین یا محدود فروکاست؛ بلکه صرف‌نظر از وجود پاره‌ای از درون‌مایه‌های ایدئولوژیک در آن، مجموعهٔ عظیمی از انگاره‌ها، مفاهیم و

1 Bertrand Badie

آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی را در خود دارد که از گذشته و از تماس و دادوستد با فرهنگ‌های دیگر به دست ما رسیده‌اند و به نظر می‌رسد همین امر موجب بقا و پایداری آن شده است (عابدالجابری، ۱۹۹۴: ۱۵). عابدالجابری راه‌حل مسئله فرهنگ در جهان عرب را بازگشت به سرچشمه‌های اخلاقیات عملی در دوران تدوین می‌داند. او معتقد است موضوع محوری فرهنگ اسلامی عمل صالح است. بُعد الهی عمل صالح مانند عدل الهی بسیار گسترده شده است، اما بُعد اجتماعی آن مانند عدل بشری مغفول مانده و به پذیرش ظلم منتهی شده است. او این همه را بی‌آنکه از نقد عقل عربی خود یاد کند، در مباحث جهانی‌سازی لحاظ کرده است (صداقت ثمرحسینی، ۱۳۸۸).

جابری با الگو قراردادن این سخن مارکس که «تحلیل اکنون، کلیدهای گذشته را در اختیار ما می‌نهد» و اینکه «اکنون» جهان عرب دوباره شاهد بازگشت امور سرکوب‌شده‌ای همچون قبیله‌گرایی و فرقه‌گرایی و خوارگی‌گری دینی است، به دنبال یافتن دست‌کم برخی کلیدها برای گشودن درب‌های گذشته از اکنون جهان عرب است، کلیدهایی که او معتقد است ما را مستقیماً به ابن‌خلدون می‌رساند. او اقتصاد رانتی، رفتار مبتنی بر عصبیت و قبیله‌گری و افراط‌گرایی دینی را سه کلید یا مشخصه‌ای می‌داند که ابن‌خلدون در خوانش تجربه تمدن عربی-اسلامی تا زمان خویش از آنها استفاده کرده بود و حل معماهای «اکنون» جهان عرب نیز بدون آنها ناممکن خواهد بود. البته جابری مشخصاً تأکید می‌کند که این سه کلید را به‌گونه‌ای جدید متناسب با مشغولیت‌های ذهنی معاصر به کار می‌برد و در این راه از تمامی پژوهش‌های غربی که در بالا اشاره‌ای بدان شد بهره خواهد برد (عابدالجابری، ۱۳۸۴: ۶۸-۷۰).

عابدالجابری سه کلید مورد نظر را تحت عناوین «قبیله»، «غنیمت» و «عقیده» درآورده و برای رمزگشایی تاریخ سیاسی عرب از آن بهره می‌برد. درواقع، او این سه را مشخصه‌های عقل تنیده در تاریخ عرب می‌داند، یعنی عقل سیاسی عرب. او به دنبال حقیقت تاریخی نیست، بلکه آنچه برای او مهم است چگونگی قرائت حادثه تاریخی است، چه در زمان وقوع آن و چه پس از آن. به نظر جابری، در هر دو حالت «عقل سیاسی عربی» در عمل و نظر روشن می‌گردد. برای نمونه، جابری پس از ذکر روایت‌های گوناگون معتقد است در همه اخبار و روایت‌هایی که درباره شیوه بیعت با ابوبکر به دست ما رسیده است، صحابه پیامبر مسئله خلافت را به روش کاملاً سیاسی حل کردند و «قبیله» نمود و مشخصه اول و آخر همه موضع‌گیری‌ها و عکس‌العمل‌ها (عقل سیاسی عربی در آن واقعه) است و «عقیده» و «غنیمت» هیچ‌کدام نقش شایانی نداشتند (همان: ۲۱۶-۲۲۴). منظور جابری از غنیمت نقشی است که «عامل اقتصاد» در جوامعی بازی

می‌کند که اقتصاد در آنها اساساً - و البته نه به صورت مطلق - بر اساس «خراج» و «رانت» قرار گرفته است و نه بر اساس روابط تولید (همان، ۱۳۸۴: ۷۲).

نقد عقل عربی

عبدالجباری با اثر خود به نام *نقد العقل العربی* شناخته می‌شود که تأثیر حائز اهمیتی بر جامعهٔ عربی گذاشته است. این نقد از رهگذر نقد سنت می‌گذرد تا بدین وسیله هدف این نقد یعنی تحقق تجدد و نوآوری برآورده شود. «عقل عربی به معنای اندیشه‌ای است که بالذات ساختهٔ فرهنگ عربی است؛ فرهنگی که تاریخ تمدن عرب را با خود حمل می‌کند و واقعیت آنان را باز می‌تاباند و از آرمان‌های آنها برای آینده حکایت و در عین حال موانع پیشرفت و عوامل عقب‌ماندگی کنونی آنها را نیز با خود حمل می‌کند» (عبدالجباری، ۱۳۷۶: ۱۱۷).

تفکر و فلسفهٔ عربی را به پیش از شکست ژوئن ۱۹۶۷ و پس از آن تقسیم می‌کنند. عبدالجباری به نسل متفکرانی تعلق دارد که بعد از آن شکست تعیین‌کننده به بازاندیشی سنت و تفکر عربی پرداختند. می‌توان او را در کنار نصر حامد ابوزید، محمد ارکون و حسن حنفی «نومعتزلی» نامید؛ گروهی از متفکران که هر چند تفاوت‌هایی مهم با هم دارند، در «نقد سنت عربی» و «خردباوری» هم‌داستان‌اند. نومعتزلیان هر چند به «خردباور» نامی شده‌اند، به معنای غربی آن، «عقل‌باور»^۱ نیستند. در جهان عربی، به علت چیرگی «نقل» و شکل‌های متفاوت «اشعری‌گری» هر گونه تأکید بر وجه عقلی تفکر، باید وجهی انتقادی نیز در خود داشته باشد، یعنی «خردباور» در جهان ما نه تنها باید به معنای غربی‌اش «عقل‌باور» باشد، بلکه باید به «تفکر انتقادی» هم مجهز باشد تا بتواند همان عقل‌باوری را هم به نقد بکشد (آغاجری، ۱۳۹۰).

به نظر جباری، سر انحطاط گفتمان‌های معاصر عرب را باید در غیرعقلانی‌بودن و نگرش غیرعلمی و غیرعینی آنها به جهان پیرامون جست‌وجو کرد؛ نگرشی که پدیده‌ها را از یکدیگر گسسته می‌داند. او عقیده دارد پشت سر تنوع علمی و عقلی هر دوره نوعی عقل‌مکون (عقل‌تمدن‌ساز) وجود دارد که زیرساز علوم است (فیرحی، ۱۳۸۸). «عقلانیت» جز در تعارض با برنهاد آن، یعنی غیرعقلانی یا نگرش اسطوره‌ای به اشیا، فهم نمی‌شود؛ نگرشی که فیلسوفان غرب از اگوست کنت تا باشلار و فوکو به نقد آن پرداخته‌اند. جباری معتقد است گفتمان نوزایشی از همه چیز سخن به میان آورده است جز عقل و عقلانی‌کردن امور؛ از این‌رو، بررسی گفتمان مزبور و به تبع آن میراث، ضرورتی گریزناپذیر است (عبدالجباری، ۱۹۹۱: ۲۴۳). به

عبارت دیگر، «برای تأسیس "اکنون" و "آینده" ما برپایه عقلانیت، چاره‌ای جز عقلانی‌کردن "میراث" (گذشته) نیست. اما تحقق این امر خود مستلزم گسست از میراث و پیوستن مجدد به آن است» (همان، ۱۹۹۱: ۲۳۷). هرچند الجابری تحت تأثیر استراوس، فوکو و باشلار است، در عقل بیشتر از نگاه لالاند متأثر است. او در نقد عقل عربی، با تکیه بر تقسیم لالاند که عقل را به دو قسم برسانده و بر ساخته تقسیم می‌کرد، به تعریف عقل عربی می‌پردازد و آن را با دو عقل اروپایی و یونانی قابل مقایسه می‌داند (میری، ۱۳۸۸: ۱۸). اصل نظریه او این است که خرد عربی-اسلامی در طول تاریخ تمدن اسلامی با سه نوع رویکرد مواجه بوده است: ۱. عقل بیانی که ویژگی اصلی عقل عربی در عرصه زبانی و دینی (فقه و کلام) است؛ ۲. عقل برهانی که اصالتاً عقلی است یونانی که با نهضت ترجمه در دوران مأمون عباسی وارد تمدن اسلامی شد و ۳. عقل عرفانی که الجابری آن را عقل هرمسی‌زده و اشراقی می‌داند و آن را سبب انحطاط تفکر اسلامی می‌پندارد. الجابری معتقد است که در مشرق اسلامی تفکری پایه‌گذاری شد که ریشه در اشراق و گنوستیسیزم و تصوف داشت که همان هم موجبات فروافتادن در انحطاط و افول تمدن اسلامی را فراهم کرد. نقد عقل عربی راهی است مبتنی بر نقد سنت برای دستیابی به تجدید (میری، ۱۳۸۸: ۱۸).

الجابری فلسفه غرب دنیای اسلام را متأثر از اندلس می‌داند و به عقل‌گرایی ابن‌رشد استناد می‌کند. به اعتقاد او، عقل‌گرایی مغربیان متأثر از ارسطو و عقل‌گرایی مشرقیان متأثر از افلاطون و نوافلاطونیان است. عابدالجابری بر تأثیرگیری فلسفه مغرب عربی از ابن‌رشد تأکید می‌کند، زیرا معتقد است به این طریق جهانیان خواهند دانست که اسلام برابر با بنیادگرایی افراطی نیست، بلکه تسامح را نیز در خود دارد. به اعتقاد او، در سایه ابن‌رشد است که می‌توان جو آزاد در جوامع عربی را ارتقا بخشید. در واقع، مقابله با افراط‌گرایی توسط ابن‌رشد محقق می‌شود (آل مهدی، ۱۳۸۹).

با بررسی آثار جابری می‌توان هدف یگانه‌ای را در پس همه تلاش‌های فکری او یافت. این هدف استقلال ذات عربی است؛ استقلالی تاریخی که با حفظ هویت عربی، زمینه همگامی با تحولات و پیشرفت دنیای معاصر را فراهم سازد و به تعبیر دیگر، راهی برای رسیدن به عقلانیت امروز در عین داشتن سنت نشان دهد. رسیدن به این هدف تنها با داشتن طرح انتقادی برای بررسی زیرساخت تفکر معاصر عربی میسر است. جابری در نقد عقل عربی، در دو مرحله تدوین و بررسی ساختار آن، پس از بازبینی و بررسی انتقادی گفتمان عربی معاصر و نشان دادن کاستی‌های روشی این گفتمان، در پی بررسی و تحلیل همین زیرساخت است (صادقی، ۱۳۸۹: ۷۸). تنها ترویج روح انتقادی است که می‌تواند به استقلال ذات عربی یاری رساند. تعامل

انتقادی هم کوتاه‌ترین راه به جانب مدرنیته است و هم راهی برای رهایی از نگاهی سنت‌زده است که تحت تأثیر سنت واقعیت‌های گذشته را وارونه نشان می‌دهد و تاریخ را تحریف می‌کند و انسان عربی را در وضعیتی تخریب‌آمیز قرار می‌دهد (عبدالجباری، ۱۹۹۴ الف: ۵۹).

نقد عقل عربی عبدالجباری را می‌توان با نقد عقل اسلامی محمد ارکون^۱ مقایسه کرد. او می‌کوشد با بهره‌گیری از تجربهٔ مطالعهٔ انتقادی دیگر ادیان و نیز تجربه‌های بشری، روشی نو و متفاوت در فهم سنت اسلامی برساند. به نظر او، مشکل اساسی تفکر دینی و تجدید حیات فکری مسلمانان تمایز میان عقل دینی و عقل علمی نیست، بلکه دشواری اصلی در این است که چگونه می‌توان عقل نقاد را از قیدوبندهای معرفت‌شناختی‌ای رها کرد که عقل جزمی بر همهٔ فعالیت‌های فکری و فرهنگی آدمی می‌افکند. این چالش میان عقل نقاد و عقل جزمی است که شالودهٔ دشواری‌هاست (ارکون، ۱۳۷۹: ۴۴).

«عقل اسلامی به معنای عقل غیرمستقل و متکی به مرجعیت متن مقدس و عقل مقید به وحی یا مقید به امر نازل شده است؛ یعنی مقید به چارچوب امری الهی. نقش این عقل خدمت به وحی و تفهیم و فهم احکام و آموزه‌ها و توصیه‌ها و اندرزهایی است که در وحی آمده است. چنین عقلی تابع و خادم است و جز در مواردی که اجتهاد به او مجال فهم و تفهیم وحی را می‌دهد به هیچ‌روی مستقل نیست. این وضعیت اما مختص عقل اسلامی نیست، بلکه درحقیقت ویژگی عقل تئولوژیک است. یعنی عقل‌های دینی از جمله مسیحیت و یهودیت» (ارکون، ۱۹۹۶: ۶۵). ارکون اصطلاح «عقل اسلامی» را بر اصطلاح «عقل عربی» عبدالجباری ترجیح می‌دهد؛ چون عامل دینی اسلامی در جوامع بسیار گوناگونی فراتر از جهان عرب نقش ایفا می‌کند (ارکون، ۱۹۹۰: ۳۴۱-۳۳۵). ارکون نیز همانند عبدالجباری به ضرورت نقد عقل اسلامی اذعان دارد. به نظر او اولین هدف نقد اسلامی زدودن سیطرهٔ قرائت‌های سابق از میراث فکری و تبیین بی‌مایگی روش‌شناختی آنهاست (پزشکی، ۱۳۸۰: ۸۳). ارکون به تمایز میان عقل سنتی و عقل مدرن باور دارد و عقل مدرن را مفهومی مدام دگرگون‌شونده می‌شمارد. نقد عقل اسلامی گسست میان منظومهٔ معرفتی سنت و منظومهٔ معرفتی مدرن را بنیادی می‌انگارد (خلجی، ۱۳۸۹).

ارکون معتقد است که «برخی، نظیر عابد الجباری، سعی دارند تا مزایای دورهٔ کلاسیک را نمایان نموده و با تکیه بر آن، با مدرنیتهٔ اروپایی رویارو شوند. ولی مشکل این رویکرد آن است

۱ ارکون (۲۰۱۰-۱۹۲۸م)، متفکر مسلمان الجزایری مقیم پاریس، در مقام استاد ممتاز اندیشهٔ اسلامی در دانشگاه سوربن و به‌عنوان استاد مهمان در چندین دانشگاه معتبر جهان تدریس کرد.

که راه حل به کارگیری سنت، به گونه‌ای ایدئولوژیک خلاصه نمی‌شود؛ باید سنت را به عنوان نقطه آغازین حرکت برای پیوستن به کاروان تمدن تلقی کنیم... همچنین، باید توجه داشت که مفهوم عقل اسلامی قابل لمس تر و محسوس تر از عقل عربی است. خرد اسلامی در متون و ذهنیت‌ها وجود دارد و همواره با آن سروکار داریم و می‌توانیم آن را به طور انتقادی و تاریخی مورد مطالعه قرار دهیم. جابری نقد عقل اسلامی را به حاشیه راند و نقد عقل عربی را جایگزین آن کرد. ولی باید توجه داشت که عقل عربی، خود، عقلی دینی است؛ پس، چگونه می‌توان به نقد عقل عربی پرداخت، بی‌آنکه عقل دینی را نقد کرد؟» (ارکون، ۱۳۸۲: ۹۲).

جابری و ارکون به رغم تشابه در روش‌ها، اختلافات فراوانی با هم دارند. جابری که مشرب مارکسیستی داشت بر انگاره معرفت‌شناسی در پروژه خود اعتماد می‌ورزید و آن را برای آزاد شدن از سلطه متن به کار می‌برد، اما ارکون می‌خواست متن را واسازی کند. به عقیده او، متن در پیچ‌وخم‌های عقل جابخوش کرده که شکستن دیوارهای آن از بیرون به شکستن حصار درونی آن می‌انجامد (حمداوی، ۱۳۸۹: ۲۲). ارکون بر این انگاره پای می‌فشارد که عقلی به نام عقل عربی یا ترکی یا ایرانی یا حتی فرانسوی و امریکایی و ژاپنی وجود ندارد، درنهایت عقل انسانی یکی بیش نیست (ارکون، ۲۰۰۹: ۲۰۹). ارکون دقیقاً به همین دلیل با پروژه فکری عابدالجابری مخالف بود؛ زیرا عابدالجابری به وجود عقل عربی اعتقاد داشت و فعالیت فکری او حول این محور می‌چرخید (حمداوی، ۱۳۸۹: ۲۶).

جمع‌بندی

بررسی سوابق آموزشی، زمینه‌های فکری، نظریه‌های مؤثر، رویکردهای به کار بسته، و نوع مسائل مطرح شده نشان داد که عابدالجابری، ضمن تأثیرپذیری آشکار از نظریه پردازان غربی و به کار بستن نظریات آنان در ساخت رویکرد تاریخی انتقادی خود، به مسئله نوع مواجهه فکری و عملی جوامع اسلامی یا عربی با سنت خود و مفاهیم و وضعیت‌های جهان جدید پرداخته است. در پاسخ به پرسش «آیا این متفکر در نظر معتقد به امکان و در عمل پای‌بند به ایجاد تفکر اجتماعی مستقل و در برابر هژمونی تفکر غربی بوده است» می‌توان گفت اگرچه جابری به پیروی عام و جزء به جزء الگوهای نظری رسمی تحلیل در غرب معتقد نیست، در بازنگری و بازآفرینی نظریات مربوط به جامعه خود، باز از مفاهیم و تحلیل‌های متفکران غربی به‌ویژه منتقدان و متفکران بازاندیش به طور واضحی سود می‌جوید. به روشنی در تعاریف جابری از مفاهیم مورد استفاده‌اش برمی‌آید آن‌گاه که مانند بحث تشابه مقولات سه‌گانه با انگیزه‌های ناخودآگاه و روان‌کاوی (در کتاب عقل سیاسی عربی) از مفاهیم تفکر اجتماعی غربی به‌طور

مستقیم و مثبت بهره نمی‌جوید، به صورت منفی و سلبی و برای روشن کردن حدود مرز مفاهیم خود و تعریف دقیق و فاصله‌گیری از تصور ذهنی رایج و قالبی مخاطب باز به مفاهیم تفکر اجتماعی اروپایی متوسل می‌شود.

با آنکه جابری به صراحت بر نوعی جامعه‌شناسی و مقوله‌ها و مفاهیم بومی تأکید می‌کند، خود را مقید به استفاده صرف از متفکران عرب یا مسلمان یا شرقی در نوشته‌های خود نمی‌کند و برای شرح یا تأیید یا تمایز دیدگاه‌های خود در صورت نیاز به اقوال متفکران غربی ارجاع می‌دهد.

در بحث از اینکه آیا جابری توانسته است علم جامعه‌شناسی ویژه خود را بیافریند بایست گفت اگرچه او سعی در داشتن تفکر اجتماعی مخصوص به خود و جامعه‌اش داشته است، همچنان که بحث شد، جنبهٔ مربوط به بررسی اکنون پدیده را تا آنجا که پای تاریخ و به تبع آن فلسفه و ایدئولوژی به آن باز نشده است علم در معنای جهان‌شمول آن می‌داند. دست‌کم آنچه از جابری برجای مانده و تأثیراتی که بر متفکران و پژوهشگران گذاشته است، بیشتر نشان از نوعی تفکر اجتماعی ویژه دارد تا علم اجتماعی ویژه. او به درستی به زمینه‌کاوی^۱ لازم در برخورد با مفاهیم غربی می‌پردازد (فراستخواه، ۱۳۸۸).

از سوی دیگر، جابری معتقد است: «تغییر ساختار عقل عربی و جایگزین کردن ساختاری دیگر، جز با به‌کارگیری نقد و عقلانیت انتقادی در تمام عرصه‌های زندگی و اندیشه و درصدر آنها فهم میراث، که الگوهای مرجع اقتدار بخش را در ناخودآگاه خود جای داده، میسر نیست» (عبدالجباری، ۱۹۹۰: ۵۸۵). عبدالجباری در نقد عقل عربی بر سه رویکرد خرد اسلامی-عربی در طول تاریخ و ریشه‌یابی انحطاط در نگرش غیرعقلانی عینی تکیه دارد که نشانهٔ اتکای او بر عقلانیت، یکی از اساسی‌ترین مفاهیم غرب جدید، قلمداد می‌شود.

در پاسخ به این پرسش که «عبدالجباری در راستای بومی‌شدن دانش اجتماعی چه اقداماتی انجام داده است» می‌توان گفت او معتقد است نگاه جدید به سنت و روی آوردن به آن، برخاسته از مواجهه با دستاوردهای تمدن امروزهٔ غرب و ادامهٔ چالش سنت و تجدد است؛ بنابراین، می‌توان بیشتر این قرائت‌ها را قرائت «گزینشی» از سنت توصیف کرد. او در مقام روش از سنت انتقادی غرب بهره می‌جوید و از طرف دیگر به‌طور گسترده مفاهیم سنتِ تفکر اسلامی را به کار می‌گیرد (آعاجری، ۱۳۹۰).

جبری قرائت جدید و روش تازه‌ای برای پژوهش انتقادی سنت ارائه می‌دهد. از نظر او، «گسست» از سوگیری ایدئولوژیک و «تداوم و پایداری» در عقلانیت سنت عربی می‌تواند سنت عربی اسلامی را تضمین کند (صادقی، ۱۳۸۹: ۱۲۱). ازسویی دیگر، جبری سایر مفاهیم اساساً مدرن چون دموکراسی، آزادی و خردباوری را نه تنها مانع و معارض اسلام نمی‌داند بلکه گرایش به آنها را از طریق عقلانی‌کردن میراث گذشته ممکن می‌شمارد؛ تحقق این امر خود مستلزم گسست از میراث و پیوستن مجدد به آن است.

جبری عقلانیت عربی را از انسجام معرفت‌شناسانه برخوردار و حاصل گسستی عمیق می‌داند. او به نوعی علم را امری نسبی می‌داند و به همین دلیل معتقد است به‌کار بستن مفاهیم یک نظریه در میدانی کاملاً متفاوت با حوزه‌ای که مفاهیم در آن پدیدار شده‌اند مانعی معرفت‌شناختی ایجاد می‌کند که ما را از دست‌یابی به ذات امور بازمی‌دارد. راه‌حل جبری این است که با رویکرد انتقادی بر توسعه مفاهیم مدرن تأکید می‌کند و ازسویی نوعی نگاه انتقادی در جهت روزآمد کردن میراث اسلامی و مفاهیم گذشته دارد. جبری عقل عربی اسلامی را راه‌حل چالش سنت و مدرنیته در جوامع اسلامی می‌داند.

درواقع ویژگی علم جدید، به‌خصوص در حوزه علوم اجتماعی، ویژگی انتقادی آن است. علوم اجتماعی زمانی می‌تواند در خدمت نیاز جامعه درآید که مستقیماً به مسائل آن جامعه بپردازد و آنها را با دیدی انتقادی و با روشی علمی بررسی کند (سراج‌زاده، ۱۳۸۸: ۵۹). باید خاطر نشان کرد که رویکرد بومی‌سازی علوم انسانی حرکتی سازمان‌یافته و فرایندی چندگانه و چندساختاری است. بومی‌سازی علوم انسانی به معنی گسترش و تحقق سنت‌پرستی و تحجرگرایی نیست. رهیافت بومی‌سازی علوم انسانی مترادف با نفی همه‌گیر دانش‌های جهانی و غربی هم نیست.

به‌کارگیری رهیافت گفتمانی به منظور وسعت‌بخشیدن به تفکر غیرغرب‌محور و اسطوره‌زدایی از علوم انسانی مدرن در جهت گریز از هویت یونانی - مسیحی این علوم است که با احیاء رویکرد دیالکتیکی و بازتعریف نسبت میان آگاهی و زیست‌جهان نظریه‌پرداز میسر می‌شود. پرسش از نسبت میان علوم انسانی مدرن با زیست‌جهان غیرغربی و تلاش برای درک خودآگاهانه و انتقادی این نسبت از یکسو و تلاش برای ایجاد دیالوگی نقادانه با نظریه‌پرداز غربی ازسوی دیگر می‌تواند به چشم‌انداز فکری نظریه‌پرداز غیرغربی در حوزه علوم انسانی وسعت بخشد و به او امکان بازاندیشی در میراث فکری به‌جای‌مانده از علوم انسانی مدرن و جایگاه فکری خود را اعطا کند.

پرسش از امکان بومی‌سازی علوم انسانی مدرن در بستر ذات‌زدایی، تلاشی فکری برای درک خودآگاهانهٔ زیست‌جهان خود و سنجش نسبت آن با مدرنیته از سوی ذهن پرسشگر غیراروپایی است که سعی دارد به امتناع تفکر در فرهنگ خود پایان دهد و گسست زیستی و فکری خود را با اندیشهٔ مدرن، نه به شکل منفعلانه بلکه به شکل کنشگرانه، پر کند و روش جدیدی برای تفکر پیش‌روی نظریه‌پرداز ایرانی قرار دهد.

منابع

- آغاجری، روزبه (۱۳۹۰) «دو منبع یا دو جزء تفکر محمد عبدالجباری»، در www.rsadvis.mihanblog.com
- آل‌مهدی، محمد (۱۳۸۹) «فلسفهٔ غرب و اندلس از نگاه عبدالجباری»، در سایت خبرگزاری کتاب ایران: www.IBNA.com
- ارکون، محمد (۲۰۰۹) *نقد العقل الاسلامی*، هاشم صالح، بیروت: دارالطلیعه.
- ارکون، محمد (۱۹۹۶) *تاریخیه الفكر العربی الاسلامی*، هاشم صالح، بیروت: مرکز الانماء القومي.
- ارکون، محمد (۱۹۹۰) *الاسلام والحداثه*، هاشم صالح، بیروت: دارالساقی.
- ارکون، محمد (۱۳۸۲) «نقد عقل اسلامی: گفتگو با محمد ارکون (نومعتزله)»، عبدالکریم اهوازی، *بازتاب اندیشه*، پیاپی ۴۶: ۹۲.
- ارکون، محمد (۱۳۷۹) *نقد عقل اسلامی*، ترجمهٔ محمد مهدی خلجی، تهران: ایده.
- باقری، شهلا (۱۳۸۷) «علوم انسانی - اجتماعی از بحران تا بومی‌سازی: انتقادات و راهکارها»، *فصلنامهٔ حوزه و دانشگاه*، سال ۱۴، شمارهٔ ۵۴: ۱۴-۵۷.
- (۱۳۸۸) «روشنفکران ناکام (بومی‌گرایی و روشنفکری ایرانی)»، *مهرنامه*، سال اول، شمارهٔ ۱: ۶۵-۶۰.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۴) *روشنفکران ایرانی و غرب*، تصحیح جمشید شیرازی، تهران: پژوهش فروزان.
- پزشکی، محمد (۱۳۸۰) «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام»، *فصلنامهٔ علوم سیاسی*، شمارهٔ ۱۵: ۹۲-۸۰.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۸۸) «سلامی‌کردن علوم انسانی در دورهٔ انقلاب فرهنگی»، *مهرنامه*، اول، شمارهٔ ۱: ۶۵-۶۰.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۸۶) «علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟»، در سایت انجمن جامعه‌شناسی ایران: www.isa.org.ir
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۹) «مثلث فکری جهان عرب»، *مهرنامه*، شمارهٔ ۸: ۱۹۹-۲۰۸.
- حمدادی، رحیم (۱۳۸۹) «وداع اندیشمندی بزرگ»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال سوم، شمارهٔ ۱۲: ۱۷-۲۸.

خلجی، مهدی (۱۳۸۹) «آیا نواندیشی در اسلام ممکن است؟»، در سایت اندیشه:

www.andysheh.net

دباغ، سروش (۱۳۸۸) «دیسپلین جدید؛ امکان یا امتناع»، مهرنامه، سال اول، شماره ۱: ۶۰-۵۴.
دشتی، محمد (۱۳۸۹) «چارچوب نظری، زوایا و بایسته‌های آن»، خانه، شماره ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

سراجزاده، حسین (۱۳۸۸) «جرت انتقاد علمی (چگونه می‌توان به علم بومی رسید؟)»، مهرنامه، سال اول شماره ۱: ۵۹۹.

شایگان، داریوش (۱۳۷۱) *آسیا در برابر غرب*، تهران: باغ آئینه.

صادقی، محمدحسین (۱۳۸۹) نقد سنت در اندیشه محمد عابد جابری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه مفید، گروه فلسفه.

صداقت ثمرحسینی، کامیار (۱۳۸۸) «جهانی‌سازی و اندیشه سیاسی متفکران عرب ۲۰۰۷-۱۹۸۹م»، در سایت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: www.ihcs.ac.ir

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۸) «اجتهاد سخت است، تقلید آسان»، مهرنامه، اول، شماره ۱: ۸۲-۷۴.

عبدالجابری، محمد (۱۹۹۸) *الدین و الدوله و تطبیق الشریعه*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.

عبدالجابری، محمد (۱۹۹۴ الف) *المسئلة الثقافیة*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.

عبدالجابری، محمد (۱۹۹۴ ب) *اشکالیات الفكر العربی المعاصر*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.

عبدالجابری، محمد (۱۹۹۱) *التراث والحداثه؛ دراسات و مناقشات*، بیروت: المركز الثقافی العربی.

عبدالجابری، محمد (۱۹۹۰) *بنیة العقل العربی* (نقد عقل ۲)، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.

عبدالجابری، محمد (۱۳۸۴) *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: گام نو.

عبدالجابری، محمد (۱۳۷۶) «دانش فقه، بنیاد روش‌شناختی عقل عربی - اسلامی»، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه نقدونظر، سال سوم، شماره ۱۲: ۱۰۳-۱۲۳.

عنایت، حمید (۱۳۶۹) *شش گفتار درباره دین و جامعه*، تهران: کتاب موج.

فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۰) «راهبردهایی برای گسترش پیوند تفکر اجتماعی و جامعه‌شناسی در ایران»،

در سایت انجمن جامعه‌شناسی ایران: www.isa.org.ir

فراستخواه، مقصود (۱۳۸۸) «علم چموش است»، مهرنامه، سال اول، شماره ۱: ۵۳-۵۵.

فیرحی، داوود (۱۳۸۹) «علم بومی به مثابه ایدئولوژی»، در سایت: www.feirahi.ir

فیرحی، داوود (۱۳۸۸) «فارابی و عصر جدید مسلمانان»، در سایت: www.feirahi.ir

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶) «علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟»، در سایت انجمن جامعه‌شناسی

ایران: www.isa.org.ir

مؤسسه گفتگوی ادیان (سال ۱۳۸۹) «محمد عبدالجابری»، در سایت آفتاب: www.aftab.ir

نقد و بررسی آرای محمد عبدالجباری دربارهٔ چالش‌های تفکر و دانش اجتماعی بومی در جهان اسلام

میری، جواد (۱۳۸۸) «در جست‌وجوی عقل عربی»، نشست علمی نقد و ارزیابی آرای عبدالجباری، روزنامهٔ ایران، ۲۳ دی‌ماه، شمارهٔ ۴۴۱۰.
نراقی، احسان (۱۳۷۹) نظری به تحقیقات اجتماعی در ایران، تهران: سخن.