| تاریخ دریافت:۱۳۹۹/۶/۲۶ | تاریخ پذیرش:۱۳۹۹/۹/۲۵ |

روش‌شناسی مقولات بنیادین در اندیشهٔ محمد عابدالجابری

عطاءالله رفیعی آتانی
استادیار گروه مهندسی پیشرفت اقتصادی، دانشکده مدیریت، اقتصاد و مهندسی پیشرفت، دانشگاه علم و صنعت ایران. تهران. ایران.
rafieiatani@iust.ac.ir

محسن سلگی
دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی(گرایش اندیشه سیاسی)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی. تهران. ایران.
Atash.bimonthly@gmail.com

چکیده

هدف این پژوهش مطالعهٔ روشمند برنامهٔ پژهشی محمد عابدالجابری، اندیشمند معاصر عرب، و ارزیابی روش‌شناسی او در پروژهٔ «نقد عقل عربی» است. نگارنده کوشیده است با استخراج روشمند شیوه‌های عابدالجابری دربارهٔ هویت‌سازی از اسلام و تاریخ اسلام، هویت‌سازی از مسئلهٔ بنیادین جهان معاصر اسلامی، نحوهٔ مفهوم‌سازی از «عقل» و «تراث» و استخراج روشمند فرم زبانی-منطقی اندیشه‌ها و به‌ویژه نحوهٔ استدلال‌ورزی و روش‌شناسی این دانشمند عرب به فراتحلیل اندیشه‌ها و نظام فکری او بپردازد. در مقام نتیجه‌گیری، این پژوهش به ما نشان می‌دهد که عابدالجابری در پروژهٔ فکری نقد عقل عربی، اصولاً از دو روش‌شناسی بهره می‌گیرد؛ در برخورد با میراث موجود فرهنگی در جهان اسلام از یک‌سو می‌کوشد همچون یک متفکر ساختارگرا به ورای داده‌های موجود در حوزه‌های متفاوت مانند سیاست، اخلاق و فلسفه برود و نشان دهد که در پشت این تنوع‌های مشهود چه ساختارهای ثابتی (منطقی-زبانی) نهفته که این آن‌ها را ممکن کرده است و ازسوی دیگر، می‌کوشد همچون یک متفکر «عصری‌ساز» نشان دهد که اگر بخواهیم از درون میراث فرهنگی موجود و قرائت آن به فهم

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

دقیق‌تر و روشن‌تری از «وضعیت ممکن‌شدهٔ امروزی خود» بپردازیم، چگونه باید به تدوین سناریوهای فکری خود مبادرت ورزیم که «امکان»های فکری نوین بر ما گشوده شوند. به اعتقاد عابدالجابری، آن امر ناشناخته که قاعدتاً باید مشکلات شناخته‌شدهٔ جهان اسلام را توضیح دهد عبارت است از قواعد و الگوهای مربوط به ساختار فکر و زبان.
کلیدواژه‌ها: هویت، میراث (سنت)، عقل عربی، عابدالجابری.

مقدمه

محمد عابدالجابری (۲۰۱۰ـ۱۹۳۶)، ازجمله متفکرانی است که در پروژهٔ فکری خود کوشیده است صورت‌بندی نوین و خلاقانه‌ای از مسائل جهان اسلام، علل انحطاط آن، شیوهٔ ممکن‌شدن سیاست و اخلاق در آن، و مهم‌تر از همه، شیوهٔ ممکن‌شدن خود «میراث اسلامی» و «عقلانیت» را در برابر ما قرار دهد و ما را به گونه‌ای دیگر از «اندیشیدن» و «دیدن خود» دعوت کند. به زبان آیزایا برلین در شرح اندیشه‌های ویکو، عابدالجابری با خلق مفاهیم، نشانه‌ها، گزاره‌ها و روایت‌های تازه از آنچه تاکنون بر ما گذشته است می‌کوشد «ما را بر خودمان آشکار سازد»(برلین، ۱۳۸۷: ص ۱۰۱) و باز به زبان کوئنتین اسکینر، «مانع از آن شود که در افسون میراث معنوی خود گرفتار آییم» (اسکینر، ۱۳۹۰: ص۱۱۵). او خود گفته است که در پروژهٔ فکری‌اش می‌کوشد مبتنی‌بر روش‌شناسی‌ها و اندیشه‌های نوین درخصوص شیوهٔ تحلیل فرهنگ، عقلانیت نهفته در بخش عربی میراث اسلامی را بر ما آشکار کند و نشان دهد که این شیوهٔ عقلانیت ما را مجهز به چه فرصت‌ها و محدودیت‌هایی در دیدن جهان و شیوهٔ تحلیل آن کرده است (عابدالجابری، ۱۳۸۹ب: ص۴۵) .

عابدالجابری از معدود متفکرانی است که در مجموعهٔ متون و اندیشه‌های خود موفق به خلق یک «چشم‌انداز فرهنگی» همراه با پیامدها و استلزامات جدید برای فهم مسائل جهان اسلام شده است؛ تا آنجا که می‌توان مدعی شد هرگونه موضع‌گیری مثبت یا منفی در مقابل شیوهٔ صورت‌بندی وی از مسائل فکری و عملی در جهان اسلام می‌تواند هویتی تازه را بر ما عارض کند. ازاین‌رو، پرداختن به اندیشهٔ وی و آشکار کردن منطق درونی صورت‌بندی فکری وی، به‌ویژه نوع روش‌شناسی او در پروبلماتیک کردن موضوع‌ها و تحلیل آن‌ها، می‌تواند به فهم ما از دامنهٔ امکاناتی که اندیشهٔ او بر روی مسلمانان گشوده است و همچنین، شناخت محدودیت‌هایی که اندیشهٔ او قادر به فراتر رفتن از آن‌ها نیست کمک کند. با این چشم‌انداز، در این پژوهش درپی پاسخ دادن به این پرسش

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

بنیادین هســـتیم که عابدالجابری در پروژهٔ «نقد عقل عربی» خود مبتنی‌بر چه روش‌شناســـی‌ای به بررســـی عقلانیت نهفته در میراث اسلامی پرداخته و چگونه توانســـته است در پروبلماتیک کردن وضعیت جهان اسلام در عصر کنونی و تحلیل مسائل آن، پروژهٔ فکری «نقد عقل عربی» خود را از دیگر شیوه‌های برخورد با مسائل جهان اسلام متمایز کند؟

فرضیهٔ تحقیق

پژوهش حاضر از جنس پژوهش‌های توصیفی-اکتشـــافی است که در مقام دستیابی به پرسش‌های توصیفی خود درپی آزمون هیچ فرضیه‌ای نیست به‌عبارت دیگر، هدف ما در این پژوهش استخراج، کشف و توصیف «روش‌شناســـی» عابدالجابری در پروژهٔ نقد عقل عربی است؛ ازاین‌رو، نگارنده در این پژوهـــش، درپی آزمون هیچ فرضیه یـــا گزارهٔ رابطه‌ای درخصوص رابطـــه میان دو پدیده یا متغیر نیســـت که اصولاً فرضیه در معنای روش‌شناختی آن خبر از نوعی رابطه میان دو یا چند پدیده می‌دهد؛ بااین‌حال، اگر بخواهیم در مقام یک پاسخ اولیهٔ برآمده از مطالعات اولیه دربارهٔ اندیشه‌های عابدالجابری مشخص کنیم که احتمالاً در این پژوهش به چه پاسخ‌هایی برای پرسش بنیادین خود دســـت خواهیم یافت، می‌توان این پاسخ اولیه را به‌عنوان فرضیهٔ راهنما مطرح کرد که روش‌شناسی عابدالجابری در پروژهٔ نقد عقل عربی روش‌شناســـی ساختارگرا در تحلیل فرهنگ و میراث فرهنگی یک جامعه است که آن را در قالب موردنظر جامعه‌شناسی فرهنگ نوین عملیاتی می‌کند. بی‌شک، استفاده از این روش‌شناسی در تحلیل میراث فرهنگی یک جامعه، از یک‌سو، متفکر را قادر به دیدن وجوهی می‌کند که تاکنون در پروژه‌های فکری دیگر به آن‌ها پرداخته نشـــده است و ازسوی دیگر، پروژهٔ فکری متفکـــر را دارای محدودیت‌هایی می‌کند که در فرایند ایـــن پژوهش به هنگام ارزیابی انتقادی اندیشه‌های عابدالجابری به آن‌ها اشاره خواهیم کرد (لچت، ۱۳۷۷: ص ۶۹).

عابدالجابری چگونه می‌اندیشد و سخن می‌گوید؟ متفکر ساختارگرا بودن چه استلزاماتی برای خلق اندیشه دارد؟

پیشینه

دربارهٔ عابدالجابری کارهای متعددی صورت گرفته اســـت، اما دربارهٔ روش‌شناســـی او می‌توان به موارد معدودی ازجمله مقالهٔ «تبیین و بررسی روش‌شناسی عابدالجابری در علوم اجتماعی» نوشتهٔ حسن عبدی اشاره کرد. این مقاله به موارد متعدد و متکثری پرداخته و ورود چندانی به مبانی زبانی روش‌شناسی الجابری نداشته اســـت، بلکه صرفاً بر مواردی مانند ساختارگرایی او و مبانی وجودی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

آن تأکید کرده و به‌درســتی نشان می‌دهد که در ســاختارگرایی ذات اشیا مسئله نیست و اساساً اشیا در روابط میان چند چیز تعیین ماهیت می‌شــوند و ذات به‌عنوان امر پیشــین و مستقل وجود ندارد. بر همین اســاس، از تاریخی بودن روش نزد الجابری سخن به‌میان می‌آورد (عبدی، ۱۳۹۰: ص۱). در مقالهٔ عبدی، برخلاف مقالهٔ حاضر، به زبان‌شناســی پرداخته نشده است و درخصوص تأثرات سوســوری الجابری به همین بسنده شده که ساختارگرایی نزد او متأثر از زبان‌شناسی سوسور است (همان)؛ درحالی‌که در مقالهٔ پیش رو، حتی بر زبان‌شناسی سوسور تأکید ویژه شده است.

مقالــهٔ دیگــر مرتبط با روش‌شناســی عابدالجابری «بازخوانی ســنت و روش‌شناســی آن در اندیشــه‌های محمد عابدالجابری» است. این مقاله روش‌شناسی عابدالجابری در مواجهه با سنت را بررســی کرده است. درهرحال، توجهی به ریشه‌های زبان‌شناختی و مشخصاً سوسوری او نکرده است (مالکی،:۱۳۹۴: ص۱)؛ کاری که در مقالهٔ حاضر صورت گرفته است.

شایان ذکر اســت که قرائت مورد علاقهٔ الجابری که وی در بازخوانی سنت، آن را به‌کار می‌برد و با الگو گرفتن از لویی آلتوســر، فیلسوف ساختارگرای فرانسوی، آن را «قرائت عریانگر» می‌نامد. الجابری معتقد اســت که این قرائت تناقض‌های متن و بخش‌های پنهان و مســکوت آن را آشکار می‌کند؛ به‌عبارت دیگر، آگاهانه بخشی از گفتار را در سطح خود نمایان می‌کند، اما بخش دیگری را رها می‌کند و به حاشــیه می‌راند. در این قرائت «محتوای متن» به اندازهٔ «نحوهٔ بیان» آن اهمیت ندارد. همچنین، الجابری بر این باور است که هدف از به‌کارگیری این قرائت در تحلیل گفتمان‌های معاصر عرب، آشکار کردن درون‌مایهٔ ایدئولوژیک یا محتوای معرفتی آن نیست، بلکه تبیین «عقل» ســازنده و مولد این گفتمان اســت؛ به این معنا که از طریق تشــخیص و تحدید نشــانه‌های متن، سرشــت خردگریز و بلکه خردستیز گفتمان‌های معاصر عرب مشــخص می‌شود (عابدالجابری، ۱۹۸۹الف: ص ۱۳).

زبان‌شناسی ساختارگرای فردینان دو سوسور

بر مبنای نظریهٔ سوســور و با الهام از اندیشــه‌های وی می‌توان به فرهنــگ به‌عنوان «نظامی از نشانه‌ها» نگریست که تولید کلیهٔ محصولات متنوع فرهنگی توسط کاربران فرهنگ را توجیه می‌کند (Powell, 1998: p 8). برای مثال، می‌توان گفت فرهنگ شــیعی ســاختار یا نظامی از نشــانه‌ها و روابط میان آن‌هاســت که وجود کلیهٔ محصولات فرهنگی بعدی در درون فرهنگ شــیعی از قبیل ســخنان، گفته‌ها، مناســک را ممکن می‌کند. از منظری دیگر نیز می‌توان به این موضوع نگاه کرد. یعنی اگر تعداد زیادی محصول فرهنگی را در اختیار شما قرار دهند، می‌توانید این پرسش را مطرح

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

کنید که آیا در پشـــت این محصولات فرهنگی متفاوت ســـاختار ثابتی وجود دارد که خلق آن‌ها را ممکن می‌کند؟ و اگر چنین ساختاری وجود دارد، این ساختار مرکب از چه اجزا و چه روابطی میان این اجزاست (سوسور، ۱۳۷۸: ص ۱۸).

همچنیـــن، می‌توان همانند عابدالجابری به مجموعه ســـخنان سیاســـی و کنش‌های سیاســـی پیامبر اســـلام (صلی الله علیه و آله و ســـلم) به‌عنوان «فرهنگ سیاســـی» یا «عقل سیاسی» پیامبر اســـلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نگاه کرد و این پرسش را مطرح کرد که در پشت این مجموعه ســـخنان و کنش‌های سیاسی متفاوت پیامبر چه ســـاختار ثابتی نهفته است که خلق آن‌ها را ممکن می‌کند؟ این ساختار مرکب از چه اجزایی است و چه روابطی میان اجزا وجود دارد؟

به‌هرحال، باوجود آنکه رویکرد ســـاختارگرای سوسوری ما را به روش‌شناسی جدید در تحلیل فرهنگ مجهز می‌کند ـ که تاکنون در دنیای اندیشـــه مطرح نبوده اســـت ـ از پاســـخ گفتن به ســـه پرســـش بازمی‌ماند؛ نخستین پرسشی که این رویکرد نمی‌تواند به آن پاسخ گوید این است که خود ســـاختارهای فرهنگی چگونه ممکن شده‌اند و شـــکل گرفته‌اند؟ این رویکرد نمی‌تواند به ما بگوید که شرایط اجتماعی (در معنای عام آن)، که زمینه‌ساز شکل‌گیری یک ساختار فرهنگی شده‌اند (که بعد به‌نوبهٔ‌خود خلق محصولات متنوع فرهنگی را ممکن می‌کند) کدام‌اند؟ و چه شرایط اجتماعی منابع و فضای اجتماعی لازم بـــرای خلق یک صورت‌بندی فرهنگی را فراهم آورده‌اند؟ ناتوانی این رویکرد در پاسخ گفتن به این پرسش ریشه در بی‌اعتنایی آن به تاریخ و تاریخ نظام‌های فرهنگی دارد که سوسور در تحلیل هم‌زمان، ایستا و غیرتاریخی خود از زبان آن را حذف کرد.

پرسش دومی که این رویکرد قادر به توضیح آن نیست به وجود شکاف‌ها و گسست‌ها در درون ســـاختارهای فرهنگی بازمی‌گردد. این رویکرد، از یک‌ســـو نمی‌تواند به ما بگوید چه چیزی وجود هم‌زمان چند ســـاختار فرهنگی درون یک جامعه را توجیه و تبیین می‌کند و ازسوی دیگر، نمی‌تواند توضیح دهد که چرا در یک ســـاختار فرهنگی، مانند شیعه یا عقل عرب، با تنوع‌های درونی روبه‌رو هســـتیم که اجازهٔ یکدست شـــدن را به آن ســـاختار فرهنگی نمی‌دهند؛ اگرچه می‌دانیم آن ساختار فرهنگی از قدرت بسیار در تحمیل اصول و مبانی و روش‌شناسی خود بر خرده‌ساختارها برخوردار است. پرسش ســـوم به نفی کامل اختیار و توان کاربران فرهنگ و مسلول و ناتوان انگاشتن آن‌ها در این رویکرد بازمی‌گردد که گویی کاربران فرهنگ مجموعه‌ای از موجودات ناتوان هستند که به‌طور کامل در تســـخیر یک نظام فرهنگی هســـتند (همان: ص ۸۷؛ غلیون، ۱۳۷۹: ص ۵). این رویکرد از پاسخ گفتن به این پرسش بازمی‌ماند که چگونه مجموعهٔ کنش‌های کاربران فرهنگ باعث ایجاد نوآوری یا شکاف یا گسست در یک ساختار فرهنگی می‌شود و آن را وادار به بازسازی خود می‌کند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

نمی‌توان چنین گفت که زندگی درون یک ساختار فرهنگی، کاربران آن ساختار فرهنگی را تبدیل به افراد مطلقاً ناتوانی می‌کند که قادر به فاصله‌گرفتن از آن ساختار فرهنگی و نقد و ارزیابی آن نیستند؛ مگر اینکه سوژه را ساختار ثابتی در نظر بگیریم که یک بار شکل می‌گیرد و برای همیشه ثابت باقی می‌ماند. البته امروزه این دیدگاه کاملاً کنار گذاشته شده است (Habermas, 1982: pp 12-14).

نظریهٔ زبان‌شناختی میخائیل باختین

میخائیل باختین، زبان‌شناس و متفکر روس، توانست با بازاندیشی در اندیشه‌های سوسور، رویکرد ساختارگرا را به سمت و سویی ببرد که خود را از این انتقادها رها و آن را تبدیل به یک برنامهٔ پژوهشی ترکیبی کامل کند. آن بخش از اندیشهٔ سوسور که باختین با بازاندیشی در آن نظریهٔ «منطق گفت‌وگویی» خود را بنیان نهاد، ایدهٔ اصلی سوسور درخصوص نشانهٔ زبان‌شناسانه بود که رابطهٔ میان دال و مدلول در نشانه‌های زبانی رابطه‌ای اختیاری و دل‌بخواهانه بوده و معنامندی نشانه‌ها نه به‌خاطر کارکرد ارجاعی‌شان، بلکه به‌خاطر کارکردشان در نظام زبان‌شناسانهٔ موجود در هر موقعیت زمانی و روابطی است که میان آن‌ها در درون نظام زبان‌شناسانه برقرار است (لچت، ۱۳۷۷: ص ۹۰).

باختین در مخالفت با ایدهٔ سوسوری «روابط بین نشانه‌ها درون نظامی بسته»، این استدلال را مطرح کرد که زبان‌شناسی و نظریهٔ ادبی باید بکوشد این مسئله را تبیین کند که چگونه گفته‌های انضمامی در بسترهای اجتماعی‌ـفرهنگی مشخص تولید می‌شوند (Russell, 1981: p 25). باختین در بررسی آثار فرمالیست‌ها که درپی تشریح «ادبیت» آثار ادبی بودند و اندیشهٔ سوسور، که درصدد تبیین زبان به‌عنوان یک نظام هم‌زمانی بود، به این نتیجه رسید که آنچه این دو رویکرد از آن غافل‌اند این است که زبان در موقعیت‌های اجتماعی خاص موجودیت دارد و درنتیجه دربند ارزیابی‌های اجتماعی خاص است. باختین در «مارکسیسم و فلسفهٔ زبان» به این بحث می‌پردازد که زبان‌شناسی سوسوری هیچ توجهی به خصوصیت اجتماعی زبان نمی‌کند (Linge, 1976: p 20).

دستورالعمل روش‌شناختی باختین برای تحلیل نظم‌های فرهنگی‌ـگفتمانی

نظریهٔ باختین ما را با چندین دستورالعمل در تحلیل فرهنگ آشنا می‌کند. نکتهٔ اول آنکه محقق فرهنگ به هنگام برخورد با مسئلهٔ فرهنگ با مجموعهٔ متنوعی از محصولات فرهنگی روبه‌رو است که کنشگران مختلف اجتماعی یا کاربران مختلف فرهنگ آن‌ها را تولید، بازتولید، توزیع و مصرف

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

می‌کننـــد. تجلی عینی این محصولات فرهنگی را نیز می‌تـــوان در مجموعه گفتارها یا گفتمان‌های خلق‌شـــده، اعم از نوشـــتاری یا گفتاری، مشـــاهده کرد. نکتهٔ دوم اینکه نباید به محصولات زبانی خلق‌شـــده به‌عنوان زبانی خنثی نگاه کرد؛ همهٔ محصولات زبانی، چه آنچه توسط نخبگان فرهنگی یک جامعه تولید یا منتشـــر می‌شود و چه آنچه توســـط توده‌ها تولید یا بازتولید می‌شود، انباشته از منافع و منازعهٔ منافع است. پس زبان خلق‌شده در جامعه به‌نوعی بیانگر منازعات موجود در جامعه اســـت که هریک منافع گروهی را نمایندگی می‌کنند و پیامدهایی را به همراه می‌آورند که می‌توانند برای جامعه مثبت یا منفی باشند؛ بنابراین، محقق فرهنگ باید با آن دسته از محصولات زبانی درگیر شود که پیامدهایی را (بیشتر منفی) برای جامعه به همراه می‌آورند.

در مرحلـــهٔ بعد، محقق فرهنگ باید از خود بپرســـد که این محصـــولات فرهنگی چه معنایی می‌دهند و با این معنا ذیل کـــدام نظام فرهنگی کلان‌تر قرار می‌گیرند که این معنا را در آن‌ها ممکن می‌کند. آنگاه محقق فرهنگ باید به تحلیل روابط بینامتنی میان آن نظام یا ســـاختار فرهنگی با دیگر ســـاختارهای فرهنگی موجود در بافـــت فرهنگی یک جامعه بپردازد و نشـــان دهد که در این رابطهٔ بینامتنی، چگونه ســـاختار یک نظام فرهنگی شکل می‌گیرد (باختین، ۱۳۸۷: صص ۱۴ و ۱۵) و در مرحلهٔ آخر، محقق فرهنگ باید به تحلیل این نکته بپردازد که چه عوامل اجتماعی (اعم از ساختار سیاســـی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی) یک جامعه را به این ســـمت و سو برده است که در بافت گفتمانی خود فرصت ممکن شـــدن گفتمان‌ها یا نظام‌های فرهنگی‌ـزبانی خاصی را یافته است که ذهن مردمان آن جامعه را مقید و مشـــروط به خود و منازعـــات گفتمانی و روابط بینامتنی بین خود می‌کنند (Masaki, 2004: p 27).

سه شیوهٔ برخورد با دستورالعمل روش‌شناختی باختین: جامعه‌شناسی فرهنگ، تحلیل گفتمان، دیرینه‌شناسی / تبارشناسی

تاکنون با دســـتورالعمل‌های باختین درخصوص تحلیل فرهنگی به ســـه شیوه برخورد شده است؛ یک شـــیوه، شیوهٔ جامعه‌شناســـان فرهنگ (البته جامعه‌شناســـان معاصر و جدید) است که از نکتهٔ آخر موردنظر باختین (سطح اجتماعی) آغاز می‌کنند و به جلو می‌روند. جامعه‌شناسان فرهنگ در برخورد با نظام‌های فرهنگی و نظم‌های گفتمانی، نخســـت به طرح این پرســـش می‌پردازند که چه شـــرایط اجتماعی زمینه را برای خلق یک نظم فرهنگی یا گفتمانی فراهم آورده و شـــرایط و فضای مناسب اجتماعی برای شکل‌گیری آن را ایجاد کرده است. بعد از این مرحله، جامعه‌شناسان فرهنگ این پرسش را مطرح می‌کنند که چه شرایط گفتمانی یا بینامتنی زمینه را برای خلق یک نظم فرهنگی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

یا گفتمانی فراهم آورده اســت. در مرحلهٔ آخر، جامعه‌شناســان فرهنگ درپی پاسخ به این پرسش برمی‌آیند که نظم فرهنگی یا گفتمانی یادشده از چه ویژگی‌های فرمی و محتوایی برخوردار است و دارای چه قلمرو گفتمانی است؟

شیوهٔ دوم، شــیوهٔ کار محققانی اســت که خود را «تحلیلگر گفتمان» یا «گفتمان‌کاو» معرفی می‌کننــد. خود باختین نیز در همین دســته جای می‌گیرد. این محققان از نکتهٔ نخســت موردنظر باختین آغــاز می‌کنند. آن‌ها با توجه به ایــن معیار که یک نظم فرهنگی یــا گفتمانی از پیامدهای خاصی در جامعه برخوردار است، آن نظم فرهنگی یا گفتمانی را انتخاب می‌کنند و به‌عنوان موضوع تحلیل گفتمان خود نخست به «توصیف» منطق درونی آن، مبتنی‌بر دانش زبان‌شناسی، می‌پردازند و می‌کوشند نشان دهند این نظم گفتمانی از چه اجزای زبانی برخوردار است و چه روابطی میان این اجزا وجود دارد. پس از این مرحله، تحلیلگران گفتمان به «تفسیر» یک گفتمان و دستیابی به معنای آن در پیونــد با دیگر گفتمان‌های موجود در بافت فرهنگی کلان جامعه می‌پردازند. در اینجا محقق باید از دانش خاص درخصوص نظریهٔ بینامتنیت برخوردار باشــد تــا بتواند این مرحله از پژوهش خود را به‌درستی انجام دهد. در مرحلهٔ سوم، تحلیلگر گفتمان به «تبیین» این موضوع می‌پردازد که چه شرایط اجتماعی خلق گفتمان مورد پژوهش را ممکن کرده است. در اینجا، محقق باید همچون جامعه‌شناسان فرهنگ از دانش کافی درخصوص نظریه‌های جامعه‌شناسی فرهنگ برخوردار باشد تا بتواند به این پرسش پاسخ دهد که چه عوامل اجتماعی باعث خلق یک گفتمان می‌شوند و زمینهٔ مناسب برای شکل‌گیری آن را فراهم می‌آورند (Austin, 1971: p 13).

شیوهٔ ســوم برخورد با دستورالعمل‌های باختین درخصوص تحلیل فرهنگی، شیوهٔ میشل فوکو، فیلســوف و متفکر برجستهٔ فرانسوی، اســت که به انجام صرف دو مرحله از این دستورالعمل یعنی دو مرحلهٔ «توصیف» و «تفســیر» عنوان «رویکرد دیرینه‌شناســی» داد و انجام هر ســه مرحله را «تبارشناســی» نامید؛ به‌عبارت دیگر، اگر در برخورد با یک نظم فرهنگی-گفتمانی صرفاً به تشریح منطق درونی آن بپردازیم و رابطهٔ آن با دیگر نظام‌های فرهنگی موجود در بســتر فرهنگی یک جامعه را تحلیــل کنیم، به کار «دیرینه‌شناســی» پرداخته‌ایم و اگــر این نکته را نیز بــه آن اضافه کنیم که شــرایط اجتماعی خلق این نظم گفتمانی و بستر فرهنگی آن چه بوده است، «رویکرد تبارشناسی» را راهنمــای خود قرار داده‌ایم. به یک معنا، رویکرد فوکو چیزی جز همان رویکرد جامعه‌شناســی فرهنگ نوین نیست که فوکو آن را ذیل دو رویکرد دیرینه‌شناسی و تبارشناسی جای داده است. شاید بتوان تنها تفاوت میان این دو رویکرد را به ادعای آن‌ها درخصوص میزان علمی بودنشان بازگرداند. اگر رویکرد جامعه‌شناسی فرهنگ نوین را بتوان یک رویکرد علمی آکادمیک دانست، رویکرد فوکو

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

رویکردی اســت که می‌توان آن را «عالمانه» دانســت نه «آکادمیک» (ســاراپ، ۱۳۸۲: ص ۴۶؛ رحمانی، ۱۳۸۴: ص ۴۷).

روش‌شناسی پروژهٔ نقد عقل عربی؛ جامعه‌شناسی فرهنگ نوین / تبارشناسی

اکنون باید به این پرســش پاســخ گفت که عابدالجابری در پروژهٔ نقد عربــی خود از کدام یک از شیوه‌های روش‌شناختی بهره گرفته اســت؟ یکی از شیوه‌های پاسخ به این پرسش، دقت در ترتیب زمانی انتشار چهارگانه‌ای اســت که عابدالجابری مجموعهٔ آن‌ها را پروژهٔ «نقد عقل عربی» نامیده اســت. عابدالجابری نخست «تکوین العقل العربی» (تکوین عقل عربی) را منتشر و در آن چرایی و چگونگی تدوین نظم فرهنگی عرب را تبیین کرد. در مرحلهٔ بعد، «بنیه العقل العربی» (ســاختار عقل عربی) چاپ شــد که الجابری در آن منطق درونی صورت‌بندی عقل عرب را تشریح کرد و در مرحلهٔ آخر، به‌ترتیب، «العقل السیاسی العربی» (عقل سیاسی عربی) و «العقل الاخلاقی العربی» (عقل اخلاقی عربی) چاپ شــدند که عابدالجابری در آن‌ها به عقل سیاسی و عقل اخلاقی عرب به‌عنــوان دو نمونه از خرده‌نظام‌های فرهنگی یا گفتمانی موجود در کلیت نظم فرهنگ یا عقل عرب نگریسته است که از ویژگی‌های فرمی و محتوایی خاص خود برخوردارند. چنان که در ترتیب انتشار این آثار دیدیم، عابدالجابری، همچون جامعه‌شناسان فرهنگ، از یک‌سو به بررسی جامعه‌شناسانهٔ فرایند شکل‌گیری عقل عرب می‌پردازد و با اشاره به عوامل اجتماعی و روندهای فرهنگی تأثیرگذار بر تدوین نظم فرهنگ یا عقل عرب، به تحلیل «فرایند ساختاریابی عقل عرب» می‌پردازد و ازسوی دیگر، با بررسی معرفت‌شناسانهٔ منطق درونی عقل عرب به تحلیل عناصر و روابط درونی آن و تأثیر آن بر دو قلمرو خاص سیاست و اخلاق می‌پردازد.

شیوهٔ دوم، بررسی متون چهارگانهٔ یادشده و تشریح مستند و متن‌محور فرایند تفکر عابدالجابری در پروژهٔ عقل عربی اســت که در ادامه خواهد آمد (دوســتدار، ۱۳۵۹: ص ۴۲؛ ساراپ، ۱۳۸۲: ص ۴۷).

عابدالجابــری در تحلیل ســاختارگرایانهٔ خود چگونه فراینــد تدوین فرهنگ (عقل) عرب، ماهیت ساختار عقل عرب و شــیوهٔ عمل آن در دو حوزهٔ سیاست و اخلاق را تبیین می‌کند؟

الجابری در پروژه نقد عقل عربی درپی پاســخ گفتن به ســه پرســش کلیدی اســت: ۱. فرهنگ یا عقل عربی چرا و چگونه شــکل گرفت؟ به‌عبارت دیگر، چه عوامل اجتماعی و رویه‌های فرهنگی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

زمینه‌ساز شکل‌گیری و تدوین فرهنگ یا عقل عرب شد؟ ۲. فرهنگ یا عقل عربی از چه ساختاری برخوردار است؟ ۳. فرهنگ یا عقل عربی در زمینهٔ سیاست و اخلاق چه نوع الگوهایی از سیاست و اخلاق را ممکن کرده است؟ اما الجابری پیش از پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها درپی روشن کردن اهمیت و ضرورت پرداختن به ساختار فرهنگ یا عقل عرب است. او نخست می‌کوشد بگوید چرا اصولاً باید برای ساختار فرهنگ یا عقل عربی اهمیت قائل شویم و به بررسی چرایی شکل‌گیری و شیوهٔ عمل آن در یک پروژهٔ فکری به نام «نقد عقل عربی» بپردازیم.

چرا باید به بررسی چرایی شکل‌گیری ساختار فرهنگ عربی و شیوهٔ عمل آن بپردازیم؟ (عقل برساخته؛ تأثیر تعیین‌کنندهٔ اخلاق بر اندیشه)

لالاند، کوسدروف، پیاژه، فوکو، هردر ازجمله متفکرانی هستند که الجابری با اشاره به برخی مفاهیم و گزاره‌های آن‌ها می‌کوشد نشان دهد که بررسی ساختار یک فرهنگ چه اهمیتی دارد و چرا باید به تحلیل ساختار یک فرهنگ پرداخت. الجابری برای اثبات ضرورت و اهمیت پروژهٔ نقد عقل عربی به سه نکتهٔ بنیادی اشاره می‌کند. نکتهٔ نخست به تعریف او از فرهنگ یا عقل بازمی‌گردد. به اعتقاد الجابری، اگر بپذیریم که تفکر یک جامعه درون ساختارهای فرهنگی و قواعد تفکر موجود ممکن می‌شود، پس حتماً باید به مطالعهٔ این قواعد بپردازیم و نشان دهیم که قواعد مزبور چه حد و مرزهایی را بر فرایند تفکر در یک جامعه عارض می‌کنند.

او می‌نویسد: «مفهوم عقل عربی، آن‌سان که ما آن را به‌کار می‌بریم، بیشتر با عقل برساخته همخوان است؛ یعنی عقلی که در فرهنگ عربی و به‌واسطهٔ آن شکل گرفته و به‌مثابه مجموعه‌ای از اصول و قواعدی است که فرهنگ عربی آن را جهت کسب شناخت پیش روی می‌نهد و حتی می‌توانیم بگوییم به‌عنوان نظام معرفتی بر آن‌ها تحمیل می‌کند... هنگامی که از ساختار عقل عربی سخن می‌گوییم، اساساً منظور ما مفاهیم و فعالیت‌های فکری است که فرهنگ عربی به گروندگان آن می‌بخشد و ناخودآگاه معرفتی آن‌ها را شکل می‌دهد و به شکل ناخودآگاهی، دیدگاه فکری و اخلاقی آن‌ها را نسبت‌به "خود" و "دیگران" سمت‌وسو می‌دهد». به اعتقاد الجابری، باید به بررسی این ناخودآگاه معرفتی پرداخت و آن را بر جامعه آشکار کرد تا فرایند حرکت رو به جلو جامعه ممکن شود.

او در عباراتی ادبی می‌نویسد: «ما درواقع سفری به درون ایوان فرهنگ عربی داشتیم و دل‌مشغولی ما در این سفر بنیاد و ستون‌های این ایوان بود.... هدف ما نقد برای نقد نیست. ما می‌خواهیم از آنچه در کیان عقلی و میراث فرهنگی‌مان مرده و منجمد شده است رهایی یابیم.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

هدف ما فرصت‌بخشـــی به زندگی اســـت تا جانی دوباره در کالبد ما بدمد؛ امری که شاید در آیندهٔ نزدیک رخ دهد».

الجابری برای اینکه نشـــان دهد چگونه اندیشیدن درون ســـاختاری فرهنگی همچون ساختار فرهنگی عرب می‌تواند بسیاری از ابعاد حیات انسانی را برای یک جامعه منتفی و آن جامعه را دچار مرگ کند به بررسی تطبیقی عقل عربی با عقل در فرهنگ یونانی‌ـاروپایی می‌پردازد و می‌نویسد: «در شکل نخست که شکل اندیشهٔ یونانی‌ـاروپایی است، اخلاق بر پایهٔ شناخت است و در آن با حرکت ازسوی شناخت به‌سوی اخلاق روبه‌رو هستیم، اما در اندیشهٔ عربی شناخت بر پایهٔ اخلاق پی‌ریزی شـــده است و با گســـترش مفهوم عقل از اخلاق به‌سوی شناخت روبه‌رو هســـتیم.... عقل عربی، براســـاس آنچه جاحظ مطرح می‌کند، شـــالوده‌ای جز بدیهیات ندارد؛ به‌عبارت دیگر، می‌خواهد هرچـــه زودتر مطلب را بفهمد و بدون هیچ تردیدی حکم صادر کند». نکتهٔ بعدی که عابدالجابری در توجیـــه اهمیت و ضرورت پروژهٔ فکری خود بر آن تأکید می‌نهد به اعتقاد او درخصوص حرکت درجا و جایگشـــتی فرهنگ عربی بازمی‌گردد. الجابری معتقد است در وضعیت کنونی و در قالب ســـاختار فعلی فرهنگ عربـــی، این فرهنگ قادر به حرکت انتقالی و گـــذر از یک دوران فرهنگی به دوران دیگر نیســـت؛ ازاین‌رو، او بر این باور اســـت که باید با ارزیابی انتقادی ســـاختار عقل عربی امـــکان حرکت انتقالی را برای این فرهنگ فراهم آورد. او می‌نویســـد: «حرکت در زمان فرهنگی بر دو گونه اســـت؛ حرکت جایگشتی یعنی حرکت شـــیء در موضع خویش... و حرکت انتقالی یعنی انتقال از جایی به جای دیگر و از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر.... باید اذعان کرد که حرکت در فرهنگ عربی حرکتی جایگشـــتی بوده و هســـت و زمان آن نه با حرکت؛ بلکه با ایستایی شمارش می‌شود» (عابدالجابری، ۱۳۸۷: صص ۵۰ و ۵۱ و ۵۲).

چه عوامل اجتماعی و رویه‌های فرهنگی زمینه‌ســـاز شـــکل‌گیری و تدوین فرهنگ یا عقل عرب شد؟

الجابری در پاسخ به این پرسش که چه چیزی گفتمان عقلانیت عربی را ممکن کرده است، عواملی را بیان می‌کند که موجب شکل‌گیری عقلانیت عربی شده‌اند؛ این عوامل عبارت‌اند از: ۱. تدوین و تبویب علوم، ۲. زبان عربی، ۳. پی‌ریزی مبانی که تشـــریع را ضابطه‌مند می‌کرد، ۴. ترسیم معقول دینی در مقابل نامعقول، ۵. تقابل با هرمس‌گرایی.

به بیان الجابری، مسلمانان بعد از اســـلام خود را در عصری می‌دیدند که کاملاً با گذشتهٔ آنان در تقابل بود و خود را در زمانی رؤیت می‌کردند که نســـبت‌به گذشـــته ماننـــد نوری بود در مقابل

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

ظلمت. به همین جهت آن‌ها گذشـــته را با تمام خشونت کنار گذاشتند و در رد گذشته به مرحله‌ای رسیدند که دورهٔ پیش از اسلام را دوهٔر «پیشاتاریخی» قلمداد می‌کردند و عنوان اسلامی برای تاریخ گذشته «دورهٔ جاهلیت» بود. اما عدم پذیرش عصر جاهلی ازسوی اعراب به درازا نکشید. نیازهای اداری دولت جدید و سیســـتم توزیع غنایم،که نیاز به ثبت «انساب» را به همراه داشت و همچنین، رویدادهای اواخر خلافت عثمان، دورهٔ خلافت معاویه و حضرت علی (علیه‌الســـلام) همه سبب شدند تا اعراب موضع خود را نسبت‌به گذشته‌شان تغییر دهند؛ بنابراین، تعصب سرکوب‌شدهٔ عربی جان تازه‌ای گرفت و ازآنجاکه راهیابی به گذشته به‌وسیلهٔ حافظه صورت می‌گرفت، هیچ چیزی مانع از گزینش شخصی رویدادهای آن دوره نمی‌شد.

همچنین، یاری جستن از خیال و حتی حذف و اضافه نیز مانعی نداشت؛ بنابراین، ساختار عقل عربی در ارتباط با عصر جاهلی شـــکل گرفت، اما نه آن عصری که اعراب پیش از رستاخیز پیامبر تجربه کردند بلکه عصر جاهلی‌ای که پس از آن در آگاهی‌شان نقش بست؛ عصری که به‌مثابه زمان فرهنگی در عصر تدوین بازسازی و سامان‌دهی شد (عابدالجابری، ۱۳۸۴: ص ۶۱).

تدوین به معنای فرایند ســـاختن و بازسای فراگیر فرهنگ عربی‌ـاســـلامی در دوره‌ای بین نیمهٔ قرن دوم تا نیمهٔ قرن سوم هجری صورت گرفت؛ بنابراین، فرایند تدوین حدیث و آنچه مربوط به آن است، «سیره» و اخبار و همین‌طور زبان همه در اکثر کشورهای اسلامی صورت گرفت. این فرایند که به‌صورت فراگیر و عام انجام می‌شـــد اتفاقی تصادفی نبود، بلکه می‌باید دولتی پشت این جنبش فراگیر باشد که هدف آن ترسیم دین و قراردادن آن در خدمت دولت است؛ همان‌طور که شیعه نیز به ترسیم دینی پرداختند که در خدمت اپوزیسیون سیاسی بود (عنایت، ۱۳۷۶: ص ۱۸).

آنچه در فرایند تدوین از منظر الجابری باید مهم شمرده شود پیش‌زمینه‌های اجتماعی ـ سیاسی ـ ایدئولوژیک است که در پس گونه‌های مختلف «تدوین» پنهان بود و فرایند تدوین را هدایت می‌کرد. این پیش‌زمینه‌ها عموماً معیار درستی در اندیشه و عقل عربی را شکل می‌داد؛ بنابراین، فرهنگ عربی به‌مثابه چهارچوب مرجعی برای انســـان عربی در عصر تدوین شکل گرفت. درست در همین عصر جاهلی و دورهٔ اسلامی نخست، آگاهی عربی نقش بست. همچنان که درست در همین عصر بود که تصاویری از فرهنگ‌های بیگانه به آگاهی عربی راه یافت (عنایت، ۱۳۸۰: ص ۳۹).

زبان عربی و تقوم اندیشهٔ عربی در پرتو آن

بســـیاری از نزاع‌های کلامی، فقهی و مذهبی اسلام ریشـــه در امور زبانی دارد که زبان عربی است و همچنین، نخســـتین کار علمی سامان‌یافته‌ای که عقل عربی به آن پرداخت گردآوری واژگان زبان

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

عربی و بنیاد نهادن قواعدی برای آن اســت. در چنین حالتی کاملاً طبیعی اســت که نخستین کار علمی، که پیامد آن پیدایش دانش زبان و نحو اســت، نمونه‌ای برای کارهای علمی دیگری باشــد که پس از آن صورت گرفت؛ بنابراین، در زبان عربی، به‌عنوان الگویی که محور اندیشــهٔ عربی بود، پارامترهایی اساسی و یا شاید قطعی در تعیین ساختار عقل عربی خواهیم یافت که زبان عربی نقش اساسی در این پارامترها و تعیین حد و مرز عقل عربی ایفا می‌کند.

به اعتقاد الجابری، زبان تنها ابزار اندیشــیدن نیســت، بلکه قالبی اســت که اندیشه در آن شکل می‌گیرد. هر ملتی آن‌ســان که سخن می‌گوید، می‌اندیشــد و آن‌سان که می‌اندیشد، سخن می‌گوید. همچنین، هر ملتی تجارب درســت و نادرست خود را در زبان انباشته و به‌وسیلهٔ آن دنبال می‌کند و به نســل‌های آینده منتقل می‌کند؛ درنتیجه، خطاهای گذشته یا بخشی از آن‌ها در مرزبندی نگاهشان به هســتی و خیر، حق و زیبایی به آینده منتقل می‌شود. به بیان دیگر، اندیشه امر زبانی است و گفتمان، همچنان که فوکو می‌گوید، از جنس زبان اســت و تعیین حد و مرز اندیشــه همواره باید با تعیین حد و مرز زبان صورت بگیرد؛ زبانی که توانایی ما را در ســخن گفتــن معین می‌کند، توانایی ما را نیز در اندیشدن معین خواهد کرد. برای مثال ما رنگ‌هایی را می‌بینیم که زبان آن را برای ما مشخص می‌کند و آنچه در زبان مورد غفلت قرار می‌گیرد، از نگاه ما نیز پنهان است (خدوری، ۱۳۶۶: ص ۳۴).

از آنچه در اهمیت زبان و نقش آن در اندیشه گفته شد به‌دست می‌آید که در تحلیل چهارچوب عقل عربی، باید حد و مرزهایی که زبان عربی برای اندیشهٔ عربی ایجاد کرده را مدنظر داشته باشیم و اندیشه و عقل عربی را آنچنان ببینیم که زبان عربی آن ویژگی‌ها را پیش روی ما قرار می‌دهد.

زبان عربی در جهان اســلام وســیله‌ای بود که به اعراب هویت می‌بخشید، اما پس از فتوحات صدر اســلام احساس می‌شد که زبان عربی مورد هجمهٔ واژگان بیگانه قرار گرفته است و همچنین، احســاس نیاز به ضابطه‌مند کردن این زبان برای مراجعه به متون عربی از دلایلی بود که ســبب شد در تدوین زبان عربی، واژگان و ســاختار زبان عربی ثبت و ضبط شــود. در این راســتا، افرادی که گردآوری واژگان عربی اصیل را وظیفهٔ خود می‌دانســتند بــرای انجام آن، هیچ راهی جز مراجعه به اعراب بادیه‌نشین و اعرابی نداشــتند؛ بنابراین، تنها شیوه برای گردآورندگان واژه‌های عربی مراجعه به بادیه‌نشــینان بود که آن‌ها نیز در پرتو این فرایند، جهان خاصی را پیشنهاد می‌کردند که مختص به آن‌ها بود (همان).

بــا ویژگی‌هایی که الجابــری برای زبان عربی بیــان می‌کند، که همواره این زبان را همســو با بادیه‌نشــینی و به دور از اصطلاحات علمی قرار می‌دهد و به‌نوبهٔ خود محدودیت‌هایی را در عرصهٔ علمی ایجاد می‌کند (داشتن سرشت حســی، پیوند داشتن با طبیعت)، گردآوری واژگان از اعراب

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

بادیه‌نشـــین بدین معناســـت که جهان زبان عربی را به دنیای اعرابی محـــدود کنیم و ازآنجاکه آنان دوســـتدار زندگی طبیعی برگرفته از خوی خویش هستند این سرشت، که ابتدایی و سرشار از حس اســـت و از میان آنان گردآوری شده است، در اندیشه و ســـرانجام در زبان بازتاب می‌یابد. سازندۀ واقعی جهان عرب همان اعرابی اســـت که اعراب نه‌تنها دورتر از واژه‌ها و تصور و خیال، بلکه حتی در تراز عقل و ارزش و وجدان آن را زیســـته‌اند؛ جهانی ناقص، فقیر، تعمیق‌نیافته، حسی‌ـطبیعی و غیرتاریخی اســـت و تنها پیشـــاتاریخی اعراب عصر جاهلی، عصر پیش از فتح و تأسیس دولت را بازتاب می‌دهد (عابدالجابری، ۱۳۸۷: ص ۶۸).

بر این اساس، ویژگی و تبار عقل عربی را باید در پرتو زبان و تبار زبان عربی ملاحظه کرد و آن را همسو و در راستای محدودیت‌های زبان عربی سنجید.

تأثیر اندیشه بر فقه: پی‌ریزی مبانی‌ای که تشریع را ضابطه‌مند می‌کرد.

فقه، به‌عنوان دانشـــی فربه که تمام گسترۀ فرهنگی اســـلام را فرا گرفته، ذاتاً دانشی اسلامی است که ریشـــه در استدلال بیانی دارد که نفس این نوع اســـتدلال هم ویژگی ذاتی زبان عربی است. به بیان الجابری، نقش فقه در باروری سایر رویکردهای خردورزی به‌مثابه ریاضیات در تمدن مدرن غربی و فلســـفه در یونان باستان است. الجابری برای تأیید این مســـئله به نمونه‌هایی اشاره می‌کند که در آن‌ها نشان داده می‌شود تمام علومی از قبیل جبر و مقابله، علم حساب و نجوم خود فاقد موضوعیت بودند و این دانش‌ها به‌خاطر فقه و مســـائلی مانند ارث، وصایا و معاملات که در فقه وجود داشت طرح شد (اثر فقه بر اندیشه و اعتقادات).

بنابر نظر الجابری، خودِ دانش فقه به‌عنوان احکام تشـــریعی اسلام نیازمند ابزار و قواعدی بود کـــه اجتهاد در عرصۀ فقه و منابع آن را ممکن کند. دانشـــمندان برای تأمین چنین نیازی علم اصول فقه را تأســـیس کردند که این رشته از دانش مبتنی‌بر استدلال بیانی بود و تنها پس از اینکه مسلمانان توانستند علم نحو را تدوین کنند، در امتداد آن دانش اصول فقه ممکن شد؛ بنابراین، علم اصول فقه استمرار دانش نحو و دانش فقه مبتنی‌بر علم اصول بود. فقها برای اجتهاد گستره‌ای را بیان می‌کردند که شامل متن قرآن و روایات بود. سازوکاری که به‌واسطۀ آن این اجتهاد صورت می‌گرفت قیاس بود که سرشت بیانی داشت)اثر اندیشه و اعتقادات بر فقه) (ملکیان، ۱۳۸۵: ص ۷۳).

بیانی و قیاسی بودن؛ ویژگی سبد سه‌گانه

به باور الجابری، علومی که ذاتاً دارای سرشـــت عربی‌ـاســـلامی هســـتند عبارت‌اند از: نحو، علوم

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

بلاغی، اصول فقه و فقه که تمام این علوم مبتنی‌بر بیان اســت و روش اســتدلال در آن‌ها به شــیوهٔ قیاســی تکیه دارد و کاربرد قیاس در این علوم به‌خاطر سرشت واحد آن‌هاست که همان بیانی‌بودن اســت. قیاس ابتدا در نحو و لغت و ســپس در علم اصول، فقه و کلام کاربرد پیدا کرد. نتیجه اینکه عقل عربی با محوریت قیاس در دانش‌های عربی شکل گرفت و سبب شد اساساً سرشت این عقل بیانی باشد (عابدالجابری، ۱۳۸۴: ص ۱۸).

ترسیم معقول دینی در مقابل نامعقول

قرآن به‌عنوان متنی که مرجع دینی به‌شمار می‌رفت معقولی را ترسیم می‌کرد که هر آنچه در تقابل با آن بود نامعقول قلمداد می‌شــد. معقول دینی شامل سه عنصر بود: ۱. واجب بودن شناخت خدا در بستر تأمل در هستی و نظام آن (دلالت شاهد بر غایب)، ۲. پذیرش یکتا بودن خداوند و قائل نشدن شــریکی برای او، ۳. پذیرش نبوت. به بیان الجابری، معقول دینی نمایندهٔ میراث عربی‌ـاســلامی اســت و نامعقول (عقلی) هم نمایندهٔ میراث کهن اســت. معقول دینی در تقابل با نامعقول بود که در گذشــته مانوی‌ها با اعتقاد به خدای نور و خدای تاریکی و هرمس‌گرایی با اعتقاد به خدای غیر قابل توصیف نمایندگی می‌کردند؛ بنابراین، ذاتیت عقل عربی را باید با طرح معقول دینی در مقابل هرمس‌گرایی معین و روشن کرد.

تقابل با هرمس‌گرایی (تأثیر اعتقاد بر اخلاق و فقه)

هرمس‌گرایی، که بنابر دیدگاه الجابری ریشه در میراث کهن و غیراسلامی داشت، اعتقادی را ترسیم می‌کرد که عبارت بود از اعتقاد به شهود، خدای غیر قابل توصیف، طرد عقل یونانی، وحدت عالم، باطن‌گرایی و گرایش به گونه‌ای از الهام وحی همگانی. اندیشــهٔ هرمســی را شیعه و عرفا در جهان اسلامی نمایندگی می‌کردند. اندیشهٔ هرمسی از طریق ادبیات کهن، که در ایران و شام و اسکندریه وجود داشــت، به فرهنگ اسلامی راه یافته بود و کسانی که خود را نمایندهٔ معقول دینی می‌پنداشتند وجود چنیــن افکاری را تهدید قلمداد می‌کردند که در رأس آن‌ها خلفای عباســی بودند (ملکیان، ۱۳۸۱: ص ۹۰).

فرهنگ یا عقل عربی چه ساختاری دارد؟

الجابــری از واژهٔ عقل، قوهٔ تفکر و محتوای آن را قصد نمی‌کند، بلکه ساختاری را ارائه می‌دهد که هویت و فرهنگ یک ملت در آن شکل گرفته است و با توجه به این نگرش، عقل عربی مجموعه‌ای

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

از مفاهیـــم و فعالیت‌های ذهنی به‌شمار مـــی‌رود که همواره جهان‌بینی انسان عربی را در گذر زمان شکل بخشیده و این انسان نیز درون فرهنگ عربی رشد کرده و تکامل یافته است.

تقسیم سبد اعتقادات به بیان و عرفان و برهان به‌جای نقلی‌ـعقلی

الجابری با بررســـی شکل‌گیری عقل عربی در گسترهٔ تمدن عربی‌ـاسلامـــی، آن را فـراهم‌آمـده از سه ساختار «بیـــان» و «عرفان» و «برهان» می‌داند و در گفت‌وگویی ضمن اذعان به تقســـیم‌بندی سه‌گانهٔ عقـل بـه عقـل بیانی، عرفـانی و فلســـفی، دلیل تقسیم‌های یادشده و نیز گرایش خود را به عقل بیانـــی چنین تبیین می‌کند: «می‌دانید که علوم در حوزهٔ مطالعات اسلامی به دو دســـتهٔ نقلی و عقلی تقســـیم شده است، ایـن تقســـیم‌بندی امروزه خیلی راهگشا نیست و ما را به فرجامی علمی و نقاد راهنمایـــی نمی‌کند؛ ازاین‌رو، بـه این نتیجه رســـیده‌ام که باید مبانی دیگری بنا کرد. درنتیجه به مطالعه در ساختار عقل عربی در تمایز با سایر عقول، چون عقل فارســـی و یونانی، پرداختم و تا امروز به این تعریف رسیده‌ام که عقل عربی عقلی است بیانی، برخلاف عقل یونانی که عقلی است برهانی و فلســـفی و انتزاعی و نیز برخلاف عقل عرفانی یا شهودی که ریشه در فرهنگ ایران، هند و گنوسی‌گری دارد» (عابدالجابری، ۱۳۸۴: ص ۱۸).

عقل برهانـــی و عرفانـــی برای تمدن عربی‌ـاسلامی نســـبت‌به عقل بیانـــی، وارداتی محسوب می‌شوند. عقل بیانی عقلی است بر پایهٔ متن همچون بلاغت، تفسیر، فقه و نحو.

عقل بیانی ریشهٔ فقه، کلام یا اعتقادات

پایـــهٔ عقل بیانی مشابهت و قیاس بین اشـــیاست و رابطـــهٔ بیـــن فرع با کل (اصل) و جزء به کل را مـــی‌جوید. در چنین عقلی نوعی تجربه‌گرایی نهفته است. این عقل در جاهای مختلف، نقش‌های گوناگون ایفا کرده است. در علم بلاغت با آن ریشهٔ بلندی که در ادبیات و شعر، پیش و پس از اسلام دارد، عنصر «تشـــبیه» و در علم کلام، عنصر قیاس کلام یا دلالت امر شاهد بر غایب و در علم فقه و اصول فقه، قیـــاس فقهی را ساخته است. با یافتن این ساختار، نظام معرفتی عربی نظامی بیانی یا شباهت‌گرا تعریف شده است (همان).

فرهنگ یـــا عقل عربی در زمینهٔ سیاســـت و اخلاق چه گونـــه‌ای از الگوهای هویتی سیاست و اخلاق را به‌وجود آورده است؟

او در نقد عقل سیاسی عربی، قبیله، غنیمت و عقیده را مؤلفه‌های چیره و حاکم بر آن می‌داند و برای

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

برون‌رفت از این وضع نامطلوب، تبدیل قبیلـــه به ناقبیله (قبیله‌زدایی) و پدیدآمدن نهادهایی مستقل از دولت در جامعـــهٔ مدنـــی، دگرگونی غنیمت به اقتصاد مبتنی‌بر مالیـــات یا اقتصاد تولیدی، تغییر عقیده به صرف رأی و آزادی از ســـلطهٔ عقل فرقه‌ای و دگماتیک ـ چه دینی و چه سکولار ـ و تعامل با عقل را پیشـــنهاد می‌کند. الجابری در نقد عقل اخلاقی عربی، هدفی نهایی را دنبال می‌کند و آن بازشناسی اخلاق اصیل عربی از اخلاقیات یونانی، ایرانی و صوفیانه است؛ چراکه در فرهنگ عربی و ارزشـــهای حاکم بر آن، شاهد پنج میراث اخلاقی عربی خالص، اسلامی خالص، ایرانی، یونانی و صوفیانه هســـتیم. گوهر اخلاق عربی مروت است و ایرانیـــان بودند که اخلاقیات اصیل عربی را با اخلاق بندگی و بردگی خود و به تعبیر بهتر، با «ارزشـــهای کسروی» فاسد و تباه کردند (همان؛ حورانی، ۱۳۸۴: ص ۴۵).

نتیجه‌گیری: ارزیابی پروژهٔ عابدالجابری

چارلز کارزمن، محقق برجستـــهٔ تحولات فکری در جهان اســـلام، معتقد است با قراردادن اندیشهٔ مسلمانان نوگرا در بافت اسلامی آن می‌توان ادعا کرد که در آثار آن‌ها سه «شیوه»ی کلیدی از اسلام نوگرا دیده می‌شود؛ سه شـــیوه ایجاد رابطه میان مدرنیسم و منابع اولیهٔ اسلام یعنی قرآن و سنت که با هم پایه‌های شـــریعت اسلامی را شکل می‌دهند. شیوهٔ نخست معتقد است عقاید مدرن و لیبرال به‌طور روشن ازسوی شرع تأیید شده‌اند؛ شیوهٔ دوم معتقد است که مسلمانان آزادند درمورد مسائلی که شـــرع آن‌ها را به خود و ابتکار انســـان واگذار کرده است، عقاید مدرن را بپذیرند؛ شیوهٔ سوم این استدلال را مطرح می‌کند که می‌توان به ارائهٔ تفاسیر گوناگون از شرع الهی اسلام پرداخت. کارزمن این سه شیوه را به‌ترتیب، «شرع مدرن»، «شرع صامت» و «شرع تفسیرپذیر» نام می‌نهد.

اینک ما می‌خواهیم با ارزش و جایگاه ویژه‌ای که برای پروژهٔ فکری عابدالجابری قائل هستیم از یک شـــیوهٔ چهارم سخن بگوییم که آن «شرع ساختاریافته» است. در این روش چنین گفته می‌شود که مدرن شدن یعنی فراتر رفتن از مرزهایی که یک ساختار فرهنگی ما را به آن مقید و مشروط کرده اســـت. به همین قیاس، شـــرع نیز درصورتی مدرن خواهد شـــد که بتواند مرزهای تنیده در اطراف خود را گســـترده‌تر کند. در اینجا، مدرن شدن به طرح مضامین تازه دربارهٔ گزاره‌های دینی یا کشف مضامین تازه از درون گزاره‌های دینی بازنمی‌گردد؛ مدرن شـــدن یعنی تلاش برای بازتعریف الگوها و قواعـــدی که ارتباط ما با جهان و همدیگر را ممکن می‌کنند. الجابری در مصاحبه‌ای برای متمایز کـــردن پروژهٔ فکری خود از آنچه دیگر متفکر بزرگ جهـــان عرب یعنی محمد آرکون دنبال می‌کند، به این نکته اشـــاره می‌کند که من برخلاف تمام دیگر متفکران عرب درپی وارد شـــدن به مجادلات

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

کلامی نیســتم و اصولاً به‌هیچ‌وجه قصد ورود به دنیای تفســیر گزاره‌های دینی را ندارم. (جابری، ۱۳۸۹ب: ص۱۲).

آنچه الجابری در این مصاحبه بر آن تأکید می‌نهد در راستای مبانی نظری است که پروژهٔ فکری خود را مبتنی‌بر آن‌ها نهاده است. می‌دانیم که اصولاً در رویکرد ساختارگرا در تحلیل فرهنگ، مسئلهٔ «معنا» غایب است. مســئلهٔ «معنا» به این دلیل نادیده گرفته می‌شــود که اصولاً سنت ساختارگرا ایــدهٔ «نمادگرایی» را کنار می‌گذارد. البته این بدان معنا نیســت که در این ســنت هیچ توجهی به مسئلهٔ نمادگرایی صورت نمی‌گیرد. سنت ساختارگرا به نمادها به‌عنوان یکی از عناصر اصلی فرهنگ می‌نگرد، اما به‌شیوه‌ای متفاوت از سنت کلاسیک و نئوکلاسیک با مسئلهٔ «نمادها» برخورد می کند. براساس سنت نئوکلاسیک، یک نماد به این دلیل نمادین است که به انتقال معنا می‌پردازد؛ ازاین‌رو، وظیفهٔ پژوهش فرهنگی یافتن معنای هر چیزی اســت که نمادین انگاشــته می‌شود؛ برعکس، نگاه ســنت ساختارگرا به نمادها، نگاهی بسیار عینی است. براساس سنت ساختارگرا، نمادها صرفاً یک عین یا سخن هستند. در اینجا، دیگر به آن‌ها به‌عنوان عین یا سخن، که باید به انتقال معنای دیگری بپردازد، نگریســته نمی‌شــود. نمادها وجود دارند و در فرایند ارتباط انســانی نیز دخیل هستند، اما در اینجا بیش از آنکه به این مســئله پرداخته شــود که «چه چیزی منتقــل می‌کنند» (what they communicate)، این مســئلهٔ مهم و بنیادی جلوه می‌کند که «چگونه منتقل می‌کنند» (how they communicate)؛ ازاین‌رو، دیگر یافتن معنای نمادها مســئلهٔ اصلی پژوهش فرهنگی نخواهد بود. براساس سنت ساختارگرا، وظیفهٔ اصلی پژوهش فرهنگی یافتن الگوها و شیوه‌های نظم‌یابی نمادها و چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر اســت. دســتاوردهای بالا، به بهای ســنگینی به‌دست می‌آیند. ســاختارگرایان آنچه برای بسیاری از محققان فرهنگ جذاب اســت نادیده می‌گیرند و اینکه مردم چگونه به درک و تفسیر جهان خود می‌پردازند مسئلهٔ مورد علاقهٔ ساختارگرایان نیست.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

کتابنامه

۱. برلیـــن، آیزایا. ۱۳۸۷. **سرشـــت تلخ بشر**؛ جســـتارهایی در تاریخ اندیشـــه‌ها. ترجمه لیلا سازگار. تهران: ققنوس. چاپ دوم.

۲. اســـکینر، کوئنتین. ۱۳۹۰. **آزادی مقدم بر لیبرالیســـم**. ترجمهٔ فریدون مجلســـی. تهران: فرهنگ جاوید. چاپ اول.

۳. باختین، میخاییل. ۱۳۸۷. **تخیل مکالمه‌ای**. ترجمهٔ رویا پورآذر. تهران: نشر نی.

۴. حورانی، آلبرت. ۱۳۸۴. **تاریخ مردمان عـــرب**. ترجمهٔ فرید جواهرکلام. تهران: امیرکبیر. چاپ اول.

۵. خدوری، مجید. ۱۳۶۶. **گرایش‌های سیاســـی در جهان عرب**. ترجمهٔ عبدالرحمن عالم. تهران: انتشارات وزارت امور خارجه. چاپ اول.

۶. دوستدار، آرامش. ۱۳۵۹. **ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر**. تهران: آگاه. چاپ اول.

۷. رحمانی، تقی. ۱۳۸۴. **هرمنوتیک غربی و تأویل شرقی**. تهران: سرایی. چاپ اول.

۸. ســـاراپ، مادن. ۱۳۸۲. **پساســـاختارگرایی و پسامدرنیســـم**. ترجمهٔ محمدرضا تاجیک. تهران: نشر نی.

۹. سوســـور، فردینان دو. ۱۳۷۸. **دورهٔ زبان‌شناســـی عمومی**. ترجمهٔ کورش صفوی. تهران: هرمس.

۱۰. عابدالجابری، محمد. ۱۳۸۴. **عقل سیاســـی در اسلام**. ترجمهٔ عبدالرضا سواری. تهران: گام نو.

۱۱. ـــــــــــــــــ. ۱۳۸۷. **ما و میراث فلســـفی‌مان**. ترجمهٔ ســـید محمد آل مهدی. تهران: ثلاث.

۱۲. ـــــــــــــــــ. ۱۳۸۹ الـــف. **تکوین عقل عربی**. ترجمهٔ ســـید محمد آل مهدی. تهران: نسل آفتاب.

۱۳. ـــــــــــــــــ. ۱۳۸۹ ب. **ســـقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر**. ترجمهٔ ســـید محمد آل مهدی. تهران: فرهنگ.

۱۴. عبدی، حسن. ۱۳۹۰. «**تبیین و بررسی روش‌شناسی عابدالجابری در علوم اجتماعی**». پژوهش. سال سوم. شمارهٔ ۲. پاییز و زمستان. صص ۹۰ـ۶۷.

۱۵. عنایت، حمید. ۱۳۷۶. **سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب**. تهران: امیرکبیر. چاپ پنجم.

۱۶. ـــــــــــــــــ. ۱۳۸۰. **اندیشهٔ سیاسی در اســـلام معاصر**. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]

تهران: خوارزمی. چاپ چهارم.
۱۷. غلیون، برهـــان. ۱۳۷۹. «**خودآگاهی؛ نقـــد درونی فرهنگ و جامعـــهٔ عرب**»، **ترجمه محمدمهدی خلجی**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. چاپ اول.
۱۸. لچت، جان. ۱۳۷۷. **پنجاه متفکر معاصر؛ از ساختارگرایی تا پسامدرنیته**. ترجمهٔ محسن حکیمی. تهران: خجسته.
۱۹. مالکی، محمد. ۱۳۹۴. «**بازخوانی ســـنت و روش‌شناســـی آن در اندیشـــه‌های محمد عابدالجابری**». فصلنامهٔ سیاست. سال دوم. شمارهٔ ۷. پاییز. صص۱۸-۱
۲۰. ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۱. «**ســـنت و تجدد**». راهی به رهایـــی. تهران: نگاه معاصر. چاپ اول.
۲۱. ـــــــــــــ ۱۳۸۵. «**عقلانیت، دین و نواندیشی**». مشتاقی و مهجوری. تهران: نگاه معاصر. چاپ اول.

22. Habermas. J. 1982. "**A reply to my critics**" in J. B. Thompson and D. Held (eds). Habermas. Critical Debates. London: Macmillan.
23. Linge, David E. 1976. **Philosophical Hermeneutics**. University of California Press.
24. Masaki, Y. 2004. "**Critique of J. L. Austin's Speech Act Theory: Decentralization of the Speaker- Centered Meaning in Communication**". Kyushu Communication Studies. Japan.
25. Powell, N.James. 1998. **Postmodernism for Beginners**. New York: Writers and Readers Publishing Ltd.
26. Keat, Russell.1991. **The Politics of Social Theory**. Oxford: Blackwell. Readings, bill. Introducing Lyotard: Art & Politics(London & N.Y. Routledg).
27. Austin, J. L. 1971. "**Performative-Constative**". In John R. Searle (ed.). *The Philosophy of Language*, 13-22. Oxford: Oxford University Press.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1399.6.3.1.9]