

روش‌شناسی مقولات بنیادین در اندیشهٔ محمد عابدالجابری

عطاء الله رفیعی آثانی

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 طباطبائی. تهران. ایران.

Atash.bimonthly@gmail.com

چکیده

هدف این پژوهش مطالعه روشنمند برنامه پژوهشی محمد عابدالجابری، اندیشمند معاصر عرب، و ارزیابی روش‌شناسی او در پژوهه «نقد عقل عربی» است. نگارنده کوشیده است با استخراج روشنمند شیوه‌های عابدالجابری دربارهٔ هویتسازی از اسلام و تاریخ اسلام، هویتسازی از مسئله بنیادین جهان معاصر اسلامی، نحوه مفهوم‌سازی از «عقل» و «تراث» و استخراج روشنمند فرم زبانی-منطقی اندیشه‌ها و بهویژه نحوه استدلال‌ورزی و روش‌شناسی این دانشمند عرب به فراتحلیل اندیشه‌ها و نظام فکری او پردازد. در مقام نتیجه‌گیری، این پژوهش به ما نشان می‌دهد که عابدالجابری در پژوهه 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 تنواع‌های 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

مقدمه

دقیق‌تر و روشن‌تری از «وضعیت ممکن شده امروزی خود» پردازیم، 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 قاعده‌تاً باید مشکلات شناخته‌شده جهان اسلام را توضیح دهد عبارت است از قواعد و الگوهای مربوط به ساختار فکر و زبان.

کلیدواژه‌ها: هویت، میراث (سنت)، عقل عربی، عابدالجابری.

محمد عابدالجابری (۱۹۳۶-۲۰۱۰)، از جمله متفکرانی است که در پروژه فکری خود کوشیده است صورت‌بندی نوین و خلاقانه‌ای از مسائل جهان اسلام، علل انحطاط آن، شیوه ممکن شدن سیاست و اخلاق در آن، و مهم‌تر از همه، شیوه ممکن شدن خود «میراث اسلامی» و «عقلانیت» را در برابر ما قرار دهد و مرا به گونه‌ای دیگر از «اندیشیدن» و «دیدن خود» دعوت کند. به زبان آیازیا برلین در شرح اندیشه‌های ویکو، عابدالجابری با خلق مفاهیم، نشانه‌ها، گزاره‌ها و روایت‌های تازه از آنچه تاکنون بر ما گذشته است می‌کوشد «ما برابر خودمان آشکار سازد» (برلین، ۱۳۸۷: ص ۱۰۱) و باز به زیان کوئنتین اسکینر، «مانع از آن شود که در افسون میراث معنوی خود گرفتار آییم» (اسکینر، ۱۳۹۰: ص ۱۱۵). او خود گفته است که در پروژه فکری اش می‌کوشد میتواند روش‌شناسی‌ها و اندیشه‌های نوین درخصوص شیوه تحلیل فرهنگ، عقلانیت نهفته در بخش عربی میراث اسلامی را بر ما آشکار کند و نشان دهد که این شیوه عقلانیت ما را مجهز به چه فرصت‌ها و محدودیت‌هایی در دیدن جهان و شیوه تحلیل آن کرده است (عبدالجابری، ۱۳۸۹: ص ۴۵).

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

بنیادین هستیم که عابدالجابری در پژوهه «نقد عقل عربی» خود مبتنی بر چه روش‌شناسی‌ای به بررسی عقلانیت نهفته در میراث اسلامی پرداخته و چگونه توانسته است در پروبلماتیک کردن وضعیت جهان اسلام در عصر کنونی و تحلیل مسائل آن، پژوهه فکری «نقد عقل عربی» خود را از دیگر شیوه‌های برخورد با مسائل جهان اسلام متمایز کند؟

فرضیه تحقیق

پژوهش حاضر از جنس پژوهش‌های توصیفی-اکتشافی است که در مقام دستیابی به پرسش‌های توصیفی خود درپی آزمون هیچ فرضیه‌ای نیست به عبارت دیگر، هدف ما در این پژوهش استخراج، کشف و توصیف «روش‌شناسی» عابدالجابری در پژوهه نقد عقل عربی است؛ از این‌رو، نگارنده در این پژوهش، درپی آزمون هیچ فرضیه یا گزاره رابطه‌ای درخصوص رابطه میان دو پدیده یا متغیر نیست که اصولاً فرضیه در معنای روش‌شناختی آن خبر از نوعی رابطه میان دو یا چند پدیده می‌دهد؛ با این حال، اگر بخواهیم در مقام یک پاسخ اولیه برآمده از مطالعات اولیه درباره اندیشه‌های عابدالجابری مشخص کنیم که احتمالاً در این پژوهش به چه پاسخ‌هایی برای پرسش بنیادین خود دست خواهیم یافت، می‌توان این پاسخ اولیه را به عنوان فرضیه راهنمای مطرح کرد که روش‌شناسی عابدالجابری در پژوهه نقد عقل عربی روش‌شناسی 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 وجودی می‌کند که تاکنون در پژوهه‌های فکری دیگر به آن‌ها پرداخته نشده است و ازسوی دیگر، پژوهه فکری متفکر را دارای محدودیت‌هایی می‌کند که در فرایند این 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 استلزماتی برای خلق اندیشه دارد؟

پیشینه

درباره عابدالجابری کارهای متعددی صورت گرفته است، اما درباره روش‌شناسی او می‌توان به موارد معدودی از جمله مقاله «تبیین و بررسی روش‌شناسی عابدالجابری در علوم اجتماعی» نوشته حسن عبدی اشاره کرد. این مقاله به موارد متعدد و متکثربه پرداخته و ورود چندانی به مبانی زبانی روش‌شناسی الجابری نداشته است، بلکه صرفاً بر مواردی مانند ساختارگرایی او و مبانی وجودی

آن تأکید کرده و به درستی نشان می‌دهد که در ساختارگرایی ذات اشیا مسئله نیست و اساساً اشیا در روابط میان چند چیز تعیین ماهیت می‌شوند و ذات به عنوان امر پیشین و مستقل وجود ندارد. بر همین اساس، از تاریخی بودن روش نزد الجابری سخن به میان می‌آورد (عبدی، ۱۳۹۰، ص ۱). در مقاله عبدی، برخلاف مقاله حاضر، به زبان‌شناسی پرداخته نشده است و درخصوص تأثرات سوسوری الجابری به همین بسنده شده که ساختارگرایی نزد او متأثر از زبان‌شناسی سوسور است (همان)؛ درحالی‌که در مقاله پیش رو، حتی بر زبان‌شناسی سوسور تأکید ویژه شده است.

مقاله دیگر مرتبط با روش‌شناسی عابدالجابری «بازخوانی سنت و روش‌شناسی آن در اندیشه‌های محمد عابدالجابری» است. این مقاله روش‌شناسی عابدالجابری در مواجهه با سنت را بررسی کرده است. در هر حال، توجهی به ریشه‌های زبان‌شناختی و مشخصاً سوسوری او نکرده است (مالکی، ۱۳۹۴، ص ۱)؛ کاری که در مقاله حاضر صورت گرفته است.

شایان ذکر است که قرائت مورد علاقه الجابری که وی در بازخوانی سنت، آن را به کار می‌برد و با الگو گفتن از لوی آلتوسر، فیلسوف ساختارگرای فرانسوی، آن را «قرائت عریانگر» می‌نامد. الجابری معتقد است که این قرائت تنافض‌های متن و بخش‌های پنهان و مسکوت آن را آشکار می‌کند؛ به عبارت دیگر، آگاهانه بخشی از گفتار را در سطح خود نمایان می‌کند، اما بخش دیگری را رها می‌کند و به حاشیه می‌راند. در این قرائت «محتوای متن» به اندازه «نحوه بیان» آن اهمیت ندارد. همچنین، الجابری بر این باور است که هدف از به کارگیری این قرائت در تحلیل گفتمان‌های معاصر عرب، آشکار کردن درون‌مایه ایدئولوژیک یا محتوای معرفتی آن نیست، بلکه تبیین «عقل» سازنده و مولد این گفتمان است؛ به این معنا که از طریق تشخیص و تحدید نشانه‌های متن، سرشت خردگریز و بلکه خردستیز گفتمان‌های معاصر عرب مشخص می‌شود (عابدالجابری، ۱۹۸۹الف: ص ۱۳).

زبان‌شناسی ساختارگرای فردینان دو سوسور

بر مبنای نظریه سوسور و با الهام از اندیشه‌های وی می‌توان به فرهنگ به عنوان «نظامی از نشانه‌ها» نگریست که تولید کلیه محصولات متنوع فرهنگی توسط کاربران فرهنگ را توجیه می‌کند (Powell, 1998: p 8). برای مثال، می‌توان گفت فرهنگ شیعی ساختار یا نظامی از نشانه‌ها و روابط میان آن‌هاست که وجود کلیه محصولات فرهنگی بعدی در درون فرهنگ شیعی از قبیل سخنان، گفته‌ها، مناسک را ممکن می‌کند. از منظری دیگر نیز می‌توان به این موضوع نگاه کرد. یعنی اگر تعداد زیادی محصول فرهنگی را در اختیار شما قرار دهنند، می‌توانید این پرسش را مطرح

کنید که آیا در پشت این محصولات فرهنگی متفاوت ساختار 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).

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

به هر حال، با وجود آنکه رویکرد ساختارگرای سوسوری ما را به روش‌شناسی جدید در تحلیل فرهنگ مجهر می‌کند - که تاکنون در دنیای اندیشه مطرح نبوده است - از پاسخ گفتن به سه پرسش بازمی‌ماند؛ نخستین پرسشی که این رویکرد نمی‌تواند به آن پاسخ گوید این است که خود ساختارهای فرهنگی چگونه ممکن شده‌اند و شکل گرفته‌اند؟ این رویکرد نمی‌تواند به ما بگوید که شرایط اجتماعی (در معنای عام آن)، که زمینه‌ساز شکل‌گیری یک ساختار فرهنگی شده‌اند (که بعد به نوبه‌خود خلق محصولات متنوع فرهنگی را ممکن می‌کند) کدام‌اند؟ و چه شرایط اجتماعی منابع و فضای اجتماعی لازم برای 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 ساختارهای فرهنگی بازمی‌گردد. این رویکرد، از یک سو نمی‌تواند به ما بگوید چه چیزی وجود هم‌زمان چند ساختار فرهنگی درون یک جامعه را توجیه و تبیین می‌کند و از سوی دیگر، نمی‌تواند توضیح دهد که چرا در یک ساختار فرهنگی، مانند شیوه یا عقل عرب، با تبعه‌های درونی رو به رو هستیم که اجازه یکدست شدن را به آن ساختار فرهنگی نمی‌دهند؛ اگرچه می‌دانیم آن ساختار فرهنگی از قدرت بسیار در تحمیل اصول و مبانی و روش‌شناسی خود بر خرد ساختارها برخوردار است. پرسش سوم 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 به طور کامل در تسخیر یک نظام فرهنگی هستند (همان: ص ۸۷؛ غلیون، ۱۳۷۹: ص ۵). این رویکرد از پاسخ گفتن به این پرسش بازمی‌ماند که چگونه مجموعه کنش‌های کاربران فرهنگ باعث ایجاد نوآوری یا شکاف یا گسست در یک ساختار فرهنگی می‌شود و آن را وادار به بازسازی خود می‌کند.

نظریه زبان‌شناختی میخائل باختین

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).

میخائل باختین، زبان‌شناس و متفسر روس، توانست با بازندهای سوسور، رویکرد ساختارگرا به سمت وسویی ببرد که خود را از این انتقادها رها و آن را تبدیل به یک برنامه پژوهشی ترکیبی کامل کند. آن بخش از اندیشه سوسور که باختین با بازندهای سوسور در آن نظریه «منطق گفت‌وگویی» خود را بنیان نهاد، ایده اصلی سوسور درخصوص نشانه زبان‌شناسانه بود که رابطه میان دال و مدلول در نشانه‌های زبانی رابطه‌ای اختیاری و دل‌بخواهانه بوده و معنامندی نشانه‌ها نه به‌خاطر کارکرد ارجاعی‌شان، بلکه به‌خاطر کارکردشان در نظام زبان‌شناسانه 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 ایده سوسوری «روابط بین نشانه‌ها درون نظامی بسته»، این استدلال را مطرح کرد که زبان‌شناسی و نظریه ادبی باید بکوشد این مسئله را تبیین کند که چگونه گفته‌های انضمامی در بسترهاي اجتماعی فرهنگی مشخص تولید می‌شوند (Russell, 1981: p 25). باختین در بررسی آثار فرماليست‌ها که در پی تشریح «ادبیت» آثار ادبی بودند و اندیشه سوسور، که در صدد تبیین زبان به عنوان یک نظام همزمانی بود، به این نتیجه رسید که آنچه این دور رویکرد از آن غافل‌اند این است که زبان در موقعیت‌های اجتماعی خاص موجودیت دارد و در نتیجه در بند ارزیابی‌های اجتماعی خاص است. باختین در «مارکسیسم و فلسفه 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 فرهنگی-گفتمانی

نظریه باختین ما را با چندین دستورالعمل در تحلیل فرهنگ آشنا می‌کند. نکته اول آنکه محقق فرهنگ به هنگام برخورد با مسئله فرهنگ با مجموعه متنوعی از محصولات فرهنگی روبرو است که کنشگران مختلف اجتماعی یا کاربران مختلف فرهنگ آن‌ها را تولید، بازتولید، توزیع و مصرف

می‌کنند. تجلی عینی این محصولات فرهنگی را نیز می‌توان در مجموعه گفتارها یا گفتمان‌های خلق‌شده، اعم از نوشتاری یا گفتاری، مشاهده کرد. نکته دوم اینکه نباید به محصولات زبانی خلق‌شده به عنوان زبانی ختنی نگاه کرد؛ همه محصولات زبانی، چه آنچه توسط نخبگان فرهنگی یک جامعه تولید یا منتشر می‌شود و چه آنچه توسط توده‌ها تولید یا بازتولید می‌شود، انباسته از منافع و منازعه منافع است. پس زبان خلق‌شده در جامعه به‌نوعی بیانگر منازعات موجود در جامعه است 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 مرحله بعد، محقق فرهنگ باید از خود بپرسد که این محصولات فرهنگی چه معنایی می‌دهند و با این معنا ذیل کدام نظام فرهنگی کلان‌تر قرار می‌گیرند که این معنا را در آن‌ها ممکن می‌کند. آنگاه محقق فرهنگ باید به تحلیل روابط بینامتی میان آن نظام یا ساختار فرهنگی با دیگر ساختارهای فرهنگی موجود در بافت فرهنگی یک جامعه پردازد و نشان دهد که در این رابطه بینامتی، چگونه ساختار یک نظام فرهنگی شکل می‌گیرد (باختین، ۱۳۸۷: صص ۱۴ و ۱۵) و در مرحله آخر، محقق فرهنگ باید به تحلیل این نکته پردازد که چه عوامل اجتماعی (اعم از ساختار سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی) یک جامعه را به این سمت و سوبرده است که در بافت گفتمانی خود فرصت ممکن شدن گفتمان‌ها یا نظام‌های فرهنگی‌زبانی خاصی را یافته است که ذهن مردمان آن جامعه را مقید و مشروط به خود و منازعات گفتمانی و روابط بینامتی بین خود می‌کنند (Masaki, 2004: p 27).

سه شیوه برخورد با دستورالعمل روش شناختی باختین: جامعه‌شناسی فرهنگ، تحلیل گفتمان، دیرینه‌شناسی / تبارشناسی

تاکنون با دستورالعمل‌های باختین درخصوص تحلیل فرهنگی به سه شیوه برخورد شده است؛ یک شیوه، شیوه جامعه‌شناسان فرهنگ (البته جامعه‌شناسان معاصر و جدید) است که از نکته آخر موردنظر باختین (سطح اجتماعی) آغاز می‌کنند و به جلو می‌روند. جامعه‌شناسان فرهنگ در برخورد با نظام‌های فرهنگی و نظم‌های گفتمانی، نخست به طرح این پرسش می‌پردازند که چه شرایط اجتماعی زمینه را برای خلق یک نظم فرهنگی یا گفتمانی فراهم آورده و شرایط 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 بینامتی زمینه را برای خلق یک نظم فرهنگی

یا گفتمانی فراهم آورده است. در مرحله آخر، جامعه‌شناسان فرهنگ در پی 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؟

شیوه دوم، شیوه کار محققانی است که خود را «تحلیلگر گفتمان» یا «گفتمان‌کاو» معرفی می‌کنند. خود باختین نیز در همین دسته جای می‌گیرد. این محققان از نکته نخست موردنظر باختین آغاز می‌کنند. آن‌ها با توجه به این معیار که یک نظم فرهنگی یا گفتمانی از پیامدهای خاصی در جامعه برخوردار است، آن نظم فرهنگی یا گفتمانی را انتخاب می‌کنند و به عنوان موضوع تحلیل گفتمان خود نخست به «توصیف» منطق درونی آن، مبتنی بر دانش زبان‌شناسی، می‌پردازند و می‌کوشند نشان دهنده 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 پیوند با دیگر گفتمان‌های موجود در بافت فرهنگی کلان جامعه می‌پردازند. در اینجا محقق باید از دانش خاص درخصوص نظریه بینامنیت برخوردار باشد تا بتواند این مرحله از پژوهش خود را به درستی انجام دهد. در مرحله 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 زمینه مناسب برای شکل‌گیری آن را فراهم می‌آورند (Austin, 1971: p 13).

شیوه سوم برخورد با دستورالعمل‌های باختین درخصوص تحلیل فرهنگی، شیوه میشل فوکو، فیلسوف و متفکر بر جسته فرانسوی، است که به انجام صرف دو مرحله از این دستورالعمل یعنی دو مرحله «توصیف» و «تفسیر» عنوان «رویکرد دیرینه‌شناسی» داد و انجام هر سه مرحله را «تبارشناسی» نامید؛ به عبارت دیگر، اگر در برخورد با یک نظم فرهنگی-گفتمانی صرفاً به تشریح منطق درونی آن بپردازیم و رابطه آن با دیگر نظام‌های فرهنگی موجود در بستر فرهنگی یک جامعه را تحلیل کنیم، به کار «دیرینه‌شناسی» پرداخته‌ایم و اگر این نکته را نیز به آن اضافه کنیم که شرایط اجتماعی خلق این نظم گفتمانی و بستر فرهنگی آن چه بوده است، «رویکرد تبارشناسی» را راهنمای خود قرار داده‌ایم. به یک معنا، رویکرد فوکو چیزی جز همان رویکرد جامعه‌شناسی فرهنگ نوین نیست که فوکو آن را ذیل دوریکرد دیرینه‌شناسی و تبارشناسی جای داده است. شاید بتوان تنها تقاضوت 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

رویکردی است که می‌توان آن را «عالمانه» دانست نه «آکادمیک» (ساراپ، ۱۳۸۲؛ ص ۴۶؛ رحمانی، ۱۳۸۴؛ ص ۴۷).

روش‌شناسی پژوههٔ نقد عقل عربی؛ جامعه‌شناسی فرهنگ نوین / تبارشناختی

اکنون باید به این پرسش پاسخ گفت که عابدالجابری در پژوههٔ نقد عربی خود از کدام یک از شیوه‌های روش‌شناختی بهره گرفته است؟ یکی از شیوه‌های پاسخ به این پرسش، دقت در ترتیب زمانی انتشار چهارگانه‌ای است که عابدالجابری مجموعه آن‌ها را پژوههٔ «نقد عقل عربی» نامیده است. عابدالجابری نخست «تکوین العقل العربي» (تکوین عقل عربی) را منتشر و در آن چرایی و چگونگی تدوین نظم فرهنگی عرب را تبیین کرد. در مرحله بعد، «بنیه العقل العربي» (ساختار عقل عربی) چاپ شد که الجابری در آن منطق درونی صورت‌بندی عقل عرب را تشریح کرد و در مرحله آخر، به ترتیب، «العقل السياسي العربي» (عقل سياسي عربی) و «العقل الاخلاقي العربي» (عقل اخلاقي عربی) چاپ شدند که عابدالجابری در آن‌ها به عقل سیاسی و عقل اخلاقی عرب به عنوان دو نمونه از خرده‌نظم‌های 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 متن محور فرایند تفکر عابدالجابری در پژوههٔ عقل عربی است که در ادامه خواهد آمد (دوسنادار، ۱۳۵۹؛ ساراپ، ۱۳۸۲؛ ص ۴۲؛ ص ۴۷).

15 عابدالجابری در تحلیل ساختارگرایانهٔ خود چگونه فرایند تدوین فرهنگ (عقل) عرب، ماهیت ساختار عقل عرب و شیوه عمل آن در دو حوزه سیاست و اخلاق را تبیین می‌کند؟

الجابری در پژوههٔ نقد عقل عربی در پی پاسخ گفتن به سه پرسش کلیدی است: ۱. فرهنگ یا عقل عربی چرا و چگونه شکل گرفت؟ به عبارت دیگر، چه عوامل اجتماعی و رویه‌های فرهنگی

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 زمینه سیاست و اخلاق چه نوع الگوهایی از سیاست و اخلاق را ممکن کرده است؟ اما الجابری پیش از پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها دربی 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 شیوه عمل آن در یک پژوهه فکری به نام «نقد عقل عربی» بپردازیم.

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

لالاند، کوسدروف، پیاژ، فوکو، هر در از جمله متفسکرانی هستند که الجابری با اشاره به برخی مفاهیم و گزاره‌های آن‌ها می‌کوشند 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 پژوهه نقد عقل عربی به سه نکته بنیادی اشاره می‌کند. نکته 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 مطالعه این قواعد بپردازیم و نشان دهیم که قواعد مذبور چه حد و مرزهایی را بر فرایند تفکر در یک جامعه عارض می‌کنند.

او می‌نویسد: «مفهوم عقل عربی، آنسان که ما آن را به کار می‌بریم، بیشتر با عقل برساخته همخوان است؛ یعنی عقلی که در فرهنگ عربی و به واسطه آن شکل گرفته و به مثابه مجموعه‌ای از اصول و قواعدی است که فرهنگ عربی آن را جهت کسب شناخت پیش روی می‌نهد و حتی می‌توانیم بگوییم به عنوان نظام معرفتی بر آن‌ها تحمیل می‌کنند... 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 نسبت به "خود" و "دیگران" سمت و سو 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 در واقع سفری به درون ایوان فرهنگ عربی داشتیم و دل‌مشغولی ما در این سفر بنیاد و سوتون‌های این ایوان بود.... هدف ما نقد برای نقد نیست. ما می‌خواهیم از آنچه در کیان عقلی و میراث فرهنگی مان مرده و منجمد شده است رهایی یابیم.

هدف ما فرصت‌بخشی به زندگی است تا جانی دوباره در کالبد ما بدمد؛ امری که شاید در آینده نزدیک رخ دهد».

الجابری برای اینکه نشان دهد چگونه اندیشیدن درون ساختاری 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 یونانی-اروپایی می‌پردازد و می‌نویسد: «در شکل نخست که شکل اندیشه یونانی-اروپایی است، اخلاق بر پایه شناخت است و در آن با حرکت از سوی شناخت به سوی اخلاق روبرو هستیم، اما در اندیشه عربی شناخت بر پایه اخلاق پی‌ریزی شده است و با گسترش مفهوم عقل از اخلاق به سوی شناخت روبرو هستیم.... عقل عربی، براساس آنچه جاخط مطرح می‌کند، شالوده‌ای جز بدیهیات ندارد؛ به عبارت دیگر، می‌خواهد هرچه زودتر مطلب را بفهمد و بدون هیچ تردیدی حکم صادر کند». نکته بعدی که عابدالجابری در توجیه اهمیت و ضرورت پژوهه فکری خود بر آن تأکید می‌نمهد به اعتقاد او درخصوص حرکت درجا و جایگشتی فرهنگ عربی بازمی‌گردد. الجابری معتقد است در وضعیت کنونی و در قالب ساختار فعلی فرهنگ عربی، این فرهنگ قادر به حرکت انتقالی و گذر از یک دوران فرهنگی به دوران دیگر نیست؛ از این‌رو، او بر این باور است که باید با ارزیابی انتقادی ساختار عقل عربی امکان حرکت انتقالی را برای این فرهنگ فراهم آورد. او می‌نویسد: «حرکت در زمان فرهنگی بر دو گونه است؛ حرکت جایگشتی یعنی حرکت شیء در موضع خویش... و حرکت انتقالی یعنی انتقال از جایی به جای دیگر و از مرحله‌ای به مرحله دیگر.... باید اذعان کرد که حرکت در فرهنگ عربی حرکتی جایگشتی بوده و هست و زمان آن نه با حرکت؛ بلکه با ایستایی شمارش می‌شود» (عبدالجابری، ۱۳۸۷: صص ۵۰ و ۵۲).

چه عوامل اجتماعی و رویه‌های فرهنگی زمینه‌ساز شکل‌گیری 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 عبارت اند از: ۱. تدوین و تبییب علوم، ۲. زبان عربی،^۳ پی‌ریزی مبانی که تشريع را ضابطه‌مند می‌کرد،^۴ ترسیم معقول دینی در مقابل نامعقول،^۵ تقابل با هرمس‌گرایی.

به بیان الجابری، مسلمانان بعد از اسلام خود را در عصری می‌دیدند که کاملاً با گذشته آنان در تقابل بود و خود را در زمانی رؤیت می‌کردند که نسبت به گذشته مانند نوری بود در مقابل

زبان عربی و تقوم اندیشه عربی در پرتو آن

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

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

همچنین، یاری جستن از خیال و حتی حذف و اضافه نیز مانع نداشت؛ بنابراین، ساختار عقل عربی در ارتباط با عصر جاهلی شکل 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 به مثابه زمان فرهنگی در عصر تدوین بازسازی و سامان‌دهی شد (عبدالجباری، ۱۳۸۴: ص ۶۱).

تدوین به معنای فرایند ساختن و بازسایی فرآگیر فرهنگ عربی-اسلامی در دوره‌ای بین نیمة قرن دوم تا نیمة قرن سوم هجری صورت گرفت؛ بنابراین، فرایند تدوین حدیث و آنچه مربوط به آن است، «سیره» و اخبار و همین طور زبان همه در اکثر کشورهای اسلامی صورت گرفت. این فرایند که به صورت فرآگیر و عام انجام می‌شد اتفاقی تصادفی نبود، بلکه می‌باید دولتی پشت این جنبش فرآگیر 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 الجباری باید مهم شمرده شود پیش‌زمینه‌های اجتماعی-سیاسی-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 به مثابه چهارچوب مرجعی برای انسان عربی در عصر تدوین شکل گرفت. درست در همین عصر جاهلی و دوره 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).

عربی و بنیاد نهادن قواعدی برای آن است. در چنین حالتی کاملاً طبیعی است که نخستین کار علمی، که پیامد آن پیدایش دانش زبان و نحو است، نمونه‌ای برای کارهای علمی دیگری باشد که پس از آن صورت گرفت؛ بنابراین، در زبان عربی، به عنوان الگویی که محور اندیشه 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 اندیشیدن نیست، بلکه قالبی است که اندیشه در آن شکل می‌گیرد. هر ملتی آن‌سان که سخن می‌گوید، می‌اندیشد و آن‌سان که می‌اندیشد، سخن می‌گوید. همچنین، هر ملتی تجارت درست و نادرست خود را در زبان انباسته و به وسیله آن دنبال می‌کند و به نسل‌های آینده منتقل می‌کند؛ درنتیجه، خطاهای گذشته یا بخشی از آن‌ها در مرزبندی نگاهشان به هستی 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 است و تعیین حد و مرز اندیشه همواره باید با تعیین حد و مرز زبان صورت بگیرد؛ زبانی که توانایی ما را در سخن گفتمن معین می‌کند، توانایی ما را نیز در اندیشدن معین خواهد کرد. برای مثال مارنگ‌هایی 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 به دست می‌آید که در تحلیل چهارچوب عقل عربی، باید حد و مرزهایی که زبان عربی برای اندیشه 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 اسلام وسیله‌ای بود که به اعراب هویت می‌بخشید، اما پس از فتوحات صدر اسلام احساس می‌شد که زبان عربی مورد هجمة واژگان بیگانه قرار گرفته است و همچنین، احساس نیاز به ضابطه‌مند کردن این زبان برای مراجعه به متون عربی از دلایلی بود که سبب شد در تدوین زبان عربی، واژگان و ساختار زبان عربی ثبت و ضبط شود. در این راستا، افرادی که گردآوری واژگان عربی اصیل را وظیفه خود می‌دانستند برای انجام آن، هیچ راهی جز مراجعه به اعراب بادیه‌نشین و اعرابی نداشتند؛ بنابراین، تنها شیوه برای گردآورندگان واژه‌های عربی مراجعه به بادیه‌نشینان بود که آن‌ها نیز در پرتو این فرایند، جهان خاصی را پیشنهاد می‌کردند که مختص به آن‌ها بود (همان).

با ویژگی‌هایی که الجابری برای زبان عربی بیان می‌کند، که همواره این زبان را همسو با بادیه‌نشینی و به دور از اصطلاحات علمی قرار می‌دهد و بهنوبه خود محدودیت‌هایی را در عرصه علمی ایجاد می‌کند (داشتن سرشت حسی، پیوند داشتن با طبیعت)، گردآوری واژگان از اعراب

بادیه‌نشین بدین معناست که جهان زبان عربی را به دنیای اعرابی محدود کنیم و از آنجاکه آنان دوستدار زندگی طبیعی برگرفته از خوی خویش هستند این سرشت، که ابتدایی و سرشار از حس است و از میان آنان گردآوری شده است، در اندیشه و سرانجام در زبان بازتاب می‌یابد. سازنده واقعی جهان عرب همان اعرابی است که اعراب نه تنها دورتر از واژه‌ها و تصور و خیال، بلکه حتی در تراز عقل و ارزش وجودان آن را زیسته‌اند؛ جهانی ناقص، فقیر، تعمیق‌نیافته، حسی-طبیعی و غیرتاریخی است و تنها پیشاتاریخی اعراب عصر جاهلی، عصر پیش از فتح و تأسیس دولت را بازتاب می‌دهد (عبدالجباری، 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 مبانی ای که تشریع را ضابطه‌مند می‌کرد.

فقه، به عنوان دانشی فربه که تمام گستره فرهنگی اسلام را فرا گرفته، ذاتاً دانشی اسلامی است که ریشه در استدلال بیانی دارد که نفس این نوع استدلال هم ویژگی ذاتی زبان عربی است. به بیان الجابری، نقش فقه در باروری سایر رویکردهای خودورزی به مثابه ریاضیات در تمدن مدرن غربی و فلسفه در یونان باستان است. الجابری برای تأیید این مسئله به نمونه‌هایی اشاره می‌کند که در آن‌ها نشان داده می‌شود تمام علمی از قبیل جبر و مقابله، علم حساب و نجوم خود قادر موضوعیت بودند و این داشش‌ها به خاطر فقه و مسائلی مانند ارث، وصایا و معاملات که در فقه وجود داشت طرح شد (اثر فقه بر اندیشه و اعتقادات).

بنابر نظر الجابری، خود داشش فقه به عنوان احکام تشریعی اسلام نیازمند ابزار و قواعدی بود که اجتهداد در عرصهٔ فقه و منابع آن را ممکن کند. دانشمندان برای تأمین چنین نیازی علم اصول فقه را تأسیس کردند که این رشته از داشش مبتنی بر استدلال بیانی بود و تنها پس از اینکه مسلمانان توانستند علم نحو را تدوین کنند، در امتداد آن داشش اصول فقه ممکن شد؛ بنابراین، علم اصول فقه استمرار داشش نحو و داشش فقه مبتنی بر علم اصول بود. فقهاء برای اجتهداد گستره‌ای را بیان می‌کردند که شامل متن قرآن و روایات بود. سازوکاری که به واسطه آن این اجتهداد صورت می‌گرفت قیاس بود که سرشناسی 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 سرشناسی عربی-اسلامی هستند عبارت‌اند از: نحو، علوم

بلاغی، اصول فقه و فقهه که تمام این علوم مبتنی بر بیان است و روش استدلال در آن‌ها به شیوهٔ قیاسی تکیه دارد و کاربرد قیاس در این علوم به خاطر سرشت واحد آن‌هاست که همان بیانی بودن است. قیاس ابتدا در نحو و لغت و سپس در علم اصول، فقه و کلام کاربرد پیدا کرد. نتیجهٔ اینکه عقل عربی با محوریت قیاس در دانش‌های عربی شکل گرفت و سبب شد اساساً سرشت این عقل بیانی باشد (عبدالجباری، ۱۳۸۴: ص ۱۸).

ترسیم معقول دینی در مقابل نامعقول

قرآن به عنوان متنی که مرجع دینی به شمار می‌رفت معقولی را ترسیم می‌کرد که هر آنچه در تقابل با آن بود نامعقول قلمداد می‌شد. 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 شریکی برای او، ۳. پذیرش نبوت. به بیان الجباری، معقول دینی نمایندهٔ میراث عربی-اسلامی است و نامعقول (عقلی) هم نمایندهٔ میراث کهن است. معقول دینی در تقابل با نامعقول بود که در گذشته 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 الجباری 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. اندیشهٔ هرمسی را شیعه و عرفای در جهان اسلامی نمایندگی می‌کردند. اندیشهٔ هرمسی از طریق ادبیات کهن، که در ایران و شام و اسکندریه وجود داشت، به فرهنگ اسلامی راه یافته بود و کسانی که خود را نمایندهٔ معقول دینی می‌پنداشتند وجود چنین افکاری را تهدید قلمداد می‌کردند که در رأس آن‌ها خلفای عباسی بودند (ملکیان، ۱۳۸۱: ص ۹۰).

فرهنگ یا عقل عربی چه ساختاری دارد؟

الجباری 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

از مفاهیم و فعالیت‌های ذهنی بهشمار می‌رود 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 به جای نقلی-عقلی

الجابری با بررسی شکل‌گیری عقل عربی در گستره تمدن عربی-اسلامی، آن را فراهم آمده از سه ساختار «بیان» و «عرفان» و «برهان» می‌داند و در گفت‌وگویی ضمن اذعان به تقسیم‌بندی سه‌گانه عقل به عقل بیانی، عرفانی و فلسفی، دلیل تقسیم‌های یادشده و نیز گرایش خود را به عقل بیانی چنین تبیین می‌کند: «می‌دانید که علوم در حوزه مطالعات اسلامی به دو دستهٔ نقلی و عقلی تقسیم شده است، این تقسیم‌بندی امروزه خیلی راهگشا نیست و ما را به فرجامی علمی و نقاد راهنمایی نمی‌کند؛ از این‌رو، به این نتیجه رسیده‌ام که باید مبانی دیگری بنا کرد. درنتیجه به مطالعه در ساختار عقل عربی در تمایز با سایر عقول، چون عقل فارسی و یونانی، پرداختم و تا امروز به این تعریف رسیده‌ام که عقل عربی عقلی است بیانی، برخلاف عقل یونانی که عقلی است برهانی و فلسفی و انتزاعی و نیز برخلاف عقل عرفانی یا شهودی که ریشه در فرهنگ ایران، هند و گنوosi‌گری دارد» (عبدالجابری، ۱۳۸۴: ص ۱۸).

عقل برهانی و عرفانی برای تمدن عربی-اسلامی نسبت به عقل بیانی، وارداتی محسوب می‌شوند. عقل بیانی عقلی است بر پایه متن همچون بلاغت، تفسیر، فقه و نحو.

عقل بیانی ریشهٔ فقه، کلام یا اعتقادات

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

۲۲

فرهنگ یا عقل عربی در زمینهٔ سیاست و اخلاق چه گونه‌ای از الگوهای هویتی سیاست و اخلاق را به وجود آورده است؟

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

برونرفت از این وضع نامطلوب، تبدیل قبیله به ناقبیله (قبیله‌زدایی) و پدیدآمدن نهادهایی مستقل از دولت در جامعه مدنی، دگرگونی غنیمت به اقتصاد مبتنی بر مالیات یا اقتصاد تولیدی، تغییر عقیده به صرف رأی و آزادی از سلطه عقل فرقه‌ای و دگماتیک - چه دینی و چه سکولار - و تعامل با عقل را پیشنهاد 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 ارزش‌های حاکم بر آن، شاهد پنج میراث اخلاقی عربی خالص، اسلامی خالص، ایرانی، یونانی و صوفیانه هستیم. گوهر اخلاق عربی مروت است و ایرانیان بودند که اخلاقیات اصیل عربی را با اخلاق بندگی و بردگی خود و به تعبیر بهتر، با «ارزش‌های کسری» فاسد و تباہ کردند (همان؛ حورانی، ۱۳۸۴: ص ۴۵).

نتیجه‌گیری: ارزیابی پروژه عابدالجابری

چارلز کارزم، محقق برجسته تحولات فکری در جهان اسلام، معتقد است با قراردادن اندیشه مسلمانان نوگرا در بافت اسلامی آن می‌توان ادعا کرد که در آثار آن‌ها سه «شیوه»‌ی کلیدی از اسلام نوگرا دیده می‌شود؛ سه شیوه ایجاد رابطه میان مدرنیسم و منابع اولیه اسلام یعنی قرآن و سنت که با هم پایه‌های شریعت اسلامی را شکل می‌دهند. شیوه نخست معتقد است عقاید مدرن و لیبرال به طور روشن از سوی شرع تأیید شده‌اند؛ شیوه دوم معتقد است که مسلمانان آزادند در مورد مسائلی که شرع آن‌ها را به خود و ابتکار انسان واگذار کرده است، عقاید مدرن را پذیرند؛ شیوه سوم این استدلال را مطرح می‌کند که می‌توان به ارائه تفاسیر گوناگون از شرع الهی اسلام پرداخت. کارزم این سه شیوه را به ترتیب، «شرع مدرن»، «شرع صامت» و «شرع تفسیرپذیر» نام می‌نهد.

اینک ما می‌خواهیم با ارزش و جایگاه ویژه‌ای که برای پروژه فکری عابدالجابری قائل هستیم از یک شیوه چهارم سخن بگوییم که آن «شرع ساختاریافته» است. در این روش چنین گفته می‌شود که مدرن شدن یعنی فراتر رفتن از مزهایی که یک ساختار فرهنگی ما را به آن مقید و مشروط کرده است. به همین قیاس، شرع نیز در صورتی مدرن خواهد شد که بتواند مزه‌های تینیده در اطراف خود را گسترشده‌تر کند. در اینجا، مدرن شدن به طرح مضماین تازه درباره گزاره‌های دینی یا کشف مضماین تازه از درون گزاره‌های دینی بازنمی‌گردد؛ مدرن شدن یعنی تلاش برای بازتعریف الگوها و قواعدی که ارتباط ما با جهان و همدیگر را ممکن می‌کنند. الجابری در مصاحبه‌ای برای متمایز کردن پروژه فکری خود از آنچه دیگر متغیر بزرگ جهان عرب یعنی محمد آرکون دنبال می‌کند، به این نکته اشاره می‌کند که من برخلاف تمام دیگر متغیران عرب در بی وارد شدن به مجادلات

کلامی نیستم و اصولاً به هیچ وجه قصد ورود به دنیای تفسیر گزاره‌های دینی را ندارم. (جابری، ۱۳۸۹: ص ۱۲).

آنچه الجابری در این مصاحبه بر آن تأکید می‌نمهد در راستای مبانی نظری است که پژوهه فکری خود را مبتنی بر آن‌ها نهاده است. می‌دانیم که اصولاً در رویکرد ساختارگرا در تحلیل فرهنگ، مسئله «معنا» غایب است. مسئله «معنا» به این دلیل نادیده گرفته می‌شود که اصولاً سنت ساختارگرا ایده «نمادگرایی» را کنار می‌گذارد. البته این بدان معنا نیست که در این سنت هیچ توجهی به مسئله نمادگرایی صورت نمی‌گیرد. سنت ساختارگرا به نمادها به عنوان یکی از عناصر اصلی فرهنگ می‌نگرد، اما به شیوه‌ای متفاوت از سنت کلاسیک و نوکلاسیک با مسئله «نمادها» برخورد می‌کند. براساس سنت نوکلاسیک، یک نماد به این دلیل نمادین است که به انتقال معنا می‌پردازد؛ از این‌رو، وظیفه پژوهش فرهنگی یافتن معنای هر چیزی است که نمادین انگاشته می‌شود؛ بر عکس، نگاه سنت ساختارگرا به نمادها، نگاهی بسیار عینی است. براساس سنت ساختارگرا، نمادها صرفاً یک عین یا سخن هستند. در اینجا، دیگر به آن‌ها به عنوان عین یا سخن، که باید به انتقال معنای دیگری پردازد، نگریسته نمی‌شود. نمادها وجود دارند و در فرایند ارتباط انسانی نیز دخیل هستند، اما در اینجا بیش از آنکه به این مسئله پرداخته شود که «چه چیزی منتقل می‌کنند» (what they communicate)، این مسئله مهم و بنیادی جلوه می‌کند که «چگونه منتقل می‌کنند» (how they communicate)؛ از این‌رو، دیگر یافتن معنای نمادها مسئله اصلی پژوهش فرهنگی نخواهد بود. براساس سنت ساختارگرا، وظیفه اصلی پژوهش فرهنگی یافتن الگوها و شیوه‌های نظم‌یابی نمادها و چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر است. دستاوردهای بالا، به بهای سنجینی به دست می‌آیند. ساختارگرایان آنچه برای بسیاری از محققان فرهنگ جذاب است نادیده می‌گیرند و اینکه مردم چگونه به درک و تفسیر جهان خود می‌پردازند مسئله مورد علاقه ساختارگرایان نیست.

کتابنامه

۱. برلین، آیزایا. ۱۳۸۷. سرشت تلحظ بشر؛ جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها. ترجمه لیلا سازگار. تهران: ققنوس. چاپ دوم.
۲. اسکینر، کوئنتین. ۱۳۹۰. آزادی مقدم بر لیبرالیسم. ترجمه فریدون مجلسی. تهران: فرهنگ جاوید. چاپ اول.
۳. باختین، میخاییل. ۱۳۸۷. تخیل مکالمه‌ای. ترجمه رویا پورآذر. تهران: نشر نی.
۴. حورانی، آبرت. ۱۳۸۴. تاریخ مردمان عرب. ترجمه فرید جواهرکلام. تهران: امیرکبیر. چاپ اول.
۵. خدوری، مجید. ۱۳۶۶. گرایش‌های سیاسی در جهان عرب. ترجمه 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. ساراپ، مادن. ۱۳۸۲. پساساختارگرایی و پسامدرنیسم. ترجمه محمدرضا تاجیک. تهران: نشر نی.
۹. سوسور، فردینان دو. ۱۳۷۸. دوره زیان‌شناسی عمومی. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس.
۱۰. عابدالجابری، محمد. ۱۳۸۴. عقل سیاسی در اسلام. ترجمه عبدالرضا سواری. تهران: گام نو.
۱۱. _____ ۱۳۸۷. ما و میراث فلسفی مان. ترجمه سید محمد آل مهدی. تهران: ثلات.
۱۲. _____ ۱۳۸۹. الف. تکوین عقل عربی. ترجمه سید محمد آل مهدی. تهران: نسل آفتاب.
۱۳. _____ ۱۳۸۹ ب. سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر. ترجمه سید محمد آل مهدی. تهران: فرهنگ.
۱۴. عبدالی، حسن. ۱۳۹۰. «تبیین و بررسی روش‌شناسی عابدالجابری در علوم اجتماعی». پژوهش. سال سوم. شماره ۲. پاییز و زمستان. صص ۶۷-۹۰.
۱۵. عنایت، حمید. ۱۳۷۶. سیری در اندیشه سیاسی عرب. تهران: امیرکبیر. چاپ پنجم.
۱۶. _____ ۱۳۸۰. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی.

- تهران: خوارزمی. چاپ چهارم.
۱۷. غلیون، برهان. ۱۳۷۹. «خودآگاهی؛ نقد درونی فرهنگ و جامعه عرب»، ترجمه محمدمهری خلجی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. چاپ اول.
۱۸. لچت، جان. ۱۳۷۷. پنجاه متفکر معاصر؛ از ساختارگرایی تا پسامدرنیته. ترجمه محسن حکیمی. تهران: خجسته.
۱۹. مالکی، محمد. ۱۳۹۴. «بازخوانی سنت و روش‌شناسی آن در اندیشه‌های محمد عابدالجابری». فصلنامه سیاست. سال دوم. شماره ۷. پاییز. صص ۱-۱۸
۲۰. ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۱. «سنت و تجدد». راهی به رهایی. تهران: نگاه معاصر. چاپ اول.
۲۱. ———. ۱۳۸۵. «عقلانیت، دین و نوادریشی». مستاقی 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. Routledge).
27. Austin, J. L. 1971. "Performative-Constitutive". In John R. Searle (ed.). *The Philosophy of Language*, 13-22. Oxford: Oxford University Press.