

## روش‌شناسی مقولات بنیادین در اندیشه محمد عابدالجابری

عطاءالله رفیعی آتانی

استادیارگروه مهندسی پیشرفت اقتصادی، دانشکده مدیریت، اقتصاد و مهندسی پیشرفت،  
دانشگاه علم و صنعت ایران. تهران. ایران.

rafieiatani@iust.ac.ir

محسن سلگی

دانش آموخته 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 روشمند برنامه‌پژوهشی محمد عابدالجابری، اندیشمند معاصر عرب، و ارزیابی روش‌شناسی او در پروژه «نقد عقل عربی» است. نگارنده کوشیده است با استخراج روشمند شیوه‌های عابدالجابری درباره‌ی هویت‌سازی از اسلام و تاریخ اسلام، هویت‌سازی از مسئله بنیادین جهان معاصر اسلامی، نحوه‌ی مفهوم‌سازی از «عقل» و «تراث» و استخراج روشمند فرم‌زبانی-منطقی اندیشه‌ها و به‌ویژه نحوه‌ی 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 پروژه 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

دقیق‌تر و روشن‌تری از «وضعیت ممکن‌شده امروزی خود» پردازیم، چگونه باید به تدوین سناریوهای فکری خود مبادرت ورزیم که «امکان»های فکری نوین بر ما گشوده شوند. به اعتقاد عبدالجباری، آن امر ناشناخته که قاعدتاً 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، عبدالجباری.

### مقدمه

محمد عبدالجباری (۲۰۱۰-۱۹۳۶)، از جمله متفکرانی است که در پروژه فکری خود کوشیده است صورت‌بندی نوین و خلاقانه‌ای از مسائل جهان اسلام، علل انحطاط آن، شیوه ممکن‌شدن سیاست و اخلاق در آن، و مهم‌تر از همه، شیوه 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، عبدالجباری 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: ص ۱۱۵). او خود گفته است که در پروژه فکری اش می‌کوشد مبتنی بر روش‌شناسی‌ها و اندیشه‌های نوین در خصوص 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 (عبدالجباری، ۱۳۸۹: ص ۴۵).

عبدالجباری از معدود متفکرانی است که در مجموعه 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 شیوه صورت‌بندی وی از مسائل فکری و عملی در جهان اسلام می‌تواند هویتی تازه را بر ما عارض کند. از این رو، پرداختن به اندیشه 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 دامنه امکاناتی که اندیشه او بر روی مسلمانان گشوده است و همچنین، شناخت محدودیت‌هایی که اندیشه او قادر به فراتر رفتن از آن‌ها نیست کمک کند. با این چشم‌انداز، در این پژوهش در پی پاسخ دادن به این پرسش

بنیادین هستیم که عابدالجابری در پروژه «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، پروژه 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 در پی آزمون هیچ فرضیه‌ای نیست به عبارت دیگر، هدف ما در این پژوهش استخراج، کشف و توصیف «روش‌شناسی» عابدالجابری در پروژه نقد عقل عربی است؛ از این رو، نگارنده در این پژوهش، در پی آزمون هیچ فرضیه یا گزاره رابطه‌ای در خصوص 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 راهنما مطرح کرد که روش‌شناسی عابدالجابری در پروژه 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 یک سو، متفکر را قادر به دیدن وجوهی می‌کند که تاکنون در پروژه‌های فکری دیگر به آن‌ها پرداخته نشده است و از سوی دیگر، پروژه 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 استلزاماتی 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 متکثری 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 به‌عنوان 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 در خصوص تأثیرات سوسوری الجابری به همین بسنده شده که ساختارگرایی نزد او متأثر از زبان‌شناسی سوسور است (همان)؛ در حالی که 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 گرفتن از لویی آلتوسر، فیلسوف ساختارگرای فرانسوی، آن را «قرائت عربیانگر» می‌نامد. الجابری معتقد است که این قرائت تناقض‌های 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 به‌کارگیری 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، ۱۹۸۹ الف: ص ۱۳).

### زبان‌شناسی ساختارگرای فردینان دو سوسور

بر مبنای نظریه سوسور و با الهام از اندیشه‌های وی می‌توان به فرهنگ به‌عنوان «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 دهند، 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) به‌عنوان «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؟

به‌هر حال، با وجود آنکه رویکرد ساختارگرای سوسوری ما را به روش‌شناسی جدید در تحلیل فرهنگ مجهز 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 به‌نوبه خود 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 یک‌سو 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 شیعه یا عقل عرب، با تنوع‌های درونی روبه‌رو 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 خرده‌ساختارها 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 به‌طور 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.

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).

### نظریه زبان‌شناختی میخائیل باختین

میخائیل باختین، زبان‌شناس و متفکر روس، توانست با بازانندیشی در اندیشه‌های سوسور، رویکرد ساختارگرا را به سمت و سویی ببرد که خود را از این انتقادهای رها و آن را تبدیل به یک برنامه پژوهشی ترکیبی کامل کند. آن بخش از اندیشه سوسور که باختین با بازانندیشی در آن نظریه «منطق گفت‌وگویی» خود را بنیان نهاد، ایده اصلی سوسور در خصوص نشانه‌زبان‌شناسانه بود که رابطه میان دال و مدلول در نشانه‌های زبانی رابطه‌ای اختیاری و دل‌بخواهانه بوده و معنای نشانه‌ها نه به خاطر کارکرد ارجاعی شان، بلکه به خاطر 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 بسترهای اجتماعی-فرهنگی مشخص تولید می‌شوند (Russell, 1981: p 25). باختین در بررسی آثار فرمالیست‌ها 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 دو 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 روبه‌رو 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 خلق شده، اعم از نوشتاری یا گفتاری، مشاهده کرد. نکته دوم اینکه نباید به محصولات زبانی خلق شده به‌عنوان زبانی خنثی 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، انباشته از منافع و منازعه منافع است. پس زبان خلق شده در جامعه به‌نوعی بیانگر منازعات موجود در جامعه است که هر یک 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 پرسد 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 بینامتنی میان آن نظام یا ساختار فرهنگی با دیگر ساختارهای فرهنگی موجود در بافت فرهنگی یک جامعه پردازد و نشان دهد که در این رابطه بینامتنی، 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 سو برده است که در بافت گفتمانی خود فرصت ممکن شدن گفتمان‌ها یا نظام‌های فرهنگی-زبانی خاصی را یافته است که ذهن مردمان آن جامعه را مقید و مشروط به خود و منازعات گفتمانی و روابط بینامتنی 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 در خصوص تحلیل فرهنگی به سه شیوه برخورد شده است؛ یک شیوه، شیوه جامعه‌شناسان فرهنگ (البته جامعه‌شناسان معاصر و جدید) است که از نکته آخر مورد نظر 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 بینامتنی 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 به‌عنوان موضوع تحلیل گفتمان خود نخست به «توصیف» منطق درونی آن، مبتنی بر 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 پیوند با دیگر گفتمان‌های موجود در بافت فرهنگی کلان جامعه می‌پردازند. در اینجا محقق باید از دانش خاص در خصوص نظریه بینامتنیت برخوردار باشد تا بتواند این مرحله از پژوهش خود را به‌درستی 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 در خصوص 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 در خصوص تحلیل فرهنگی، شیوه میشل فوکو، فیلسوف و متفکر برجسته 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 پردازیم 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 دو رویکرد دیرینه‌شناسی و تبارشناسی جای داده است. شاید بتوان تنها تفاوت میان این دو رویکرد را به ادعای آن‌ها در خصوص 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 پروژه نقد عقل عربی؛ جامعه‌شناسی فرهنگ نوین / تبارشناسی

اکنون باید به این پرسش پاسخ گفت که عابدالجابری در پروژه 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 پروژه «نقد عقل عربی» نامیده است. عابدالجابری نخست «تکوین العقل العربی» (تکوین عقل عربی) را منتشر و در آن چرایی و چگونگی تدوین نظم فرهنگی عرب را تبیین کرد. در مرحله بعد، «بنیه العقل العربی» (ساختار عقل عربی) چاپ شد که العابدالجابری در آن منطق درونی صورت‌بندی عقل عرب را تشریح کرد و در مرحله آخر، به ترتیب، «العقل السیاسی العربی» (عقل سیاسی عربی) و «العقل الاخلاقی العربی» (عقل اخلاقی عربی) چاپ شدند که عابدالجابری در آن‌ها به عقل سیاسی و عقل اخلاقی عرب به‌عنوان 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. چنان‌که در ترتیب انتشار این آثار دیدیم، عابدالجابری، همچون جامعه‌شناسان فرهنگ، از یک سو به بررسی جامعه‌شناسانه 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 ساختاریایی عقل عرب» می‌پردازد و از سوی دیگر، با بررسی معرفت‌شناسانه منطق درونی عقل عرب به تحلیل عناصر و روابط درونی آن و تأثیر آن بر دو قلمرو خاص سیاست و اخلاق می‌پردازد.

شیوه دوم، بررسی متون چهارگانه یادشده و تشریح مستند و متن‌محور فرایند تفکر عابدالجابری در پروژه عقل عربی است که در ادامه خواهد آمد (دوستدار، ۱۳۵۹: ص ۴۲؛ ساراپ، ۱۳۸۲: ص ۴۷).

عابدالجابری در تحلیل ساختارگرایانه 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 پروژه 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 در پی 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 پروژه فکری به نام «نقد عقل عربی» پردازیم.

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

لالاند، کوسدروف، پیازه، فوکو، هرر از جمله 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 پروژه 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 پردازیم 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 به کار می‌بریم، بیشتر با عقل بر ساخته 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 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 نسبت به "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 در واقع 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 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 روبه‌رو هستیم، اما در اندیشه عربی شناخت بر پایه اخلاق پی‌ریزی شده است و با گسترش مفهوم عقل از اخلاق به سوی شناخت روبه‌رو هستیم... عقل عربی، براساس آنچه جاحظ 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 پروژه فکری خود بر آن تأکید می‌نهد به اعتقاد او در خصوص حرکت درجا و جایگشتی فرهنگ عربی باز می‌گردد. 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 این رو، 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» (عابدالجابری، ۱۳۸۷: صص ۵۰ و ۵۱ 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 عبارت‌اند از: ۱. تدوین و تبویب علوم، ۲. زبان عربی، ۳. پی‌ریزی مبانی که تشریح 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

ظلمت. به همین جهت آن‌ها گذشته را با تمام خشونت کنار گذاشتند و در رد گذشته به مرحله‌ای رسیدند که دوره پیش از اسلام را دوره «پیشاتاریخی» قلمداد می‌کردند و عنوان اسلامی برای تاریخ گذشته «دوره جاهلیت» بود. اما عدم پذیرش عصر جاهلی از سوی 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 آنجا که راهیابی به گذشته به وسیله 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 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 (عابدالجابری، ۱۳۸۴: ص ۶۱).

تدوین به معنای فرایند ساختن و بازسای فراگیر فرهنگ عربی-اسلامی در دوره‌ای بین نیمه قرن دوم تا نیمه 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 به صورت فراگیر و عام انجام می‌شد اتفاقی تصادفی نبود، بلکه می‌باید دولتی پشت این جنبش فراگیر باشد که هدف آن ترسیم دین و قرارداد 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-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).

### زبان عربی و تقویم 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

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، به‌عنوان 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 تجارب درست و نادرست خود را در زبان انباشته و به‌وسیله آن دنبال می‌کند و به نسل‌های آینده منتقل می‌کند؛ در نتیجه، 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 گفتن 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 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 هجوم و 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 به نوبه 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 آنجا که 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 و وجدان آن را زیسته‌اند؛ جهانی ناقص، فقیر، تعمیق نیافته، حسی-طبیعی و غیرتاریخی است و تنها پیشاتاریخی 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 تشریح را ضابطه‌مند می‌کرد.

فقه، به‌عنوان 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 خردورزی به‌مثابه 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 علومی از قبیل جبر و مقابله، علم حساب و نجوم خود فاقد موضوعیت بودند و این دانش‌ها به‌خاطر 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 دانش فقه به‌عنوان احکام تشریحی اسلام نیازمند ابزار و قواعدی بود که اجتهاد در عرصه فقه و منابع آن را ممکن کند. دانشمندان برای تأمین چنین نیازی علم اصول فقه را تأسیس کردند که این رشته از دانش مبتنی بر 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 مبتنی بر علم اصول بود. فقها برای اجتهاد گستره‌ای را بیان می‌کردند که شامل متن قرآن و روایات بود. سازوکاری که به‌واسطه 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 سبب سه‌گانه

به باور الجابری، علومی که ذاتاً دارای سرشت عربی-اسلامی هستند عبارت‌اند از: نحو، علوم

بلاغی، اصول فقه و فقه که تمام این علوم مبتنی بر بیان است و روش استدلال در آن‌ها به شیوه 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. 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 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 الجابری، معقول دینی نماینده میراث عربی-اسلامی است و نامعقول (عقلی) هم نماینده 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 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. اندیشه هرمسی را شیعه و عرفا در جهان اسلامی نمایندگی می‌کردند. اندیشه 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 نماینده 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؟

الجابری از واژه عقل، قوه 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 سبب اعتقادات به بیان و عرفان و برهان به‌جای نقلی-عقلی

الجابری با بررسی شکل‌گیری عقل عربی در گستره تمدن عربی-اسلامی، آن را فراهم‌آمده 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 دسته نقلی و عقلی تقسیم شده است، این تقسیم‌بندی امروزه خیلی راهگشا نیست و ما را به فرجامی علمی و نقاد راهنمایی نمی‌کند؛ از این رو، به این نتیجه رسیده‌ام که باید مبانی دیگری بنا کرد. در نتیجه 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 کنوسی‌گری دارد» (عابدالجابری، 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 ریشه فقه، کلام یا اعتقادات

پایه عقل بیانی مشابهت و قیاس بین اشیا است و رابطه 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).

### فرهنگ یا عقل عربی در زمینه سیاست و اخلاق چه گونه‌ای 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

برونرفت از این وضع نامطلوب، تبدیل قبیله به ناقبیله (قبیله‌زدایی) و پدید آمدن 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 کسروی» فاسد و تباه کردند (همان؛ حورانی، ۱۳۸۴: ص ۴۵).

### نتیجه‌گیری: ارزیابی پروژه عابدالجابری

چارلز کارزمن، محقق برجسته تحولات فکری در جهان اسلام، معتقد است با قرارداد اندیشه مسلمانان نوگرا در بافت اسلامی آن می‌توان ادعا کرد که در آثار آن‌ها سه «شیوه» 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 به‌طور 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 بپذیرند؛ شیوه سوم این استدلال را مطرح می‌کند که می‌توان به ارائه تفاسیر گوناگون از شرع الهی اسلام پرداخت. کارزمن 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 مرزهایی 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 مرزهای تنیده در اطراف خود را گسترده‌تر کند. در اینجا، مدرن شدن به طرح مضامین تازه درباره گزاره‌های دینی یا کشف مضامین تازه از درون گزاره‌های دینی بازمی‌گردد؛ 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 متفکر بزرگ جهان عرب یعنی محمد آرکون دنبال می‌کند، به این نکته اشاره می‌کند که من برخلاف تمام دیگر متفکران عرب در پی وارد شدن به مجادلات

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

آنچه الجابری در این مصاحبه بر آن تأکید می‌نهد در راستای مبانی نظری است که پروژه 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 نئوکلاسیک با مسئله «نمادها» برخورد می‌کند. براساس سنت نئوکلاسیک، یک نماد به این دلیل نمادین است که به انتقال معنا می‌پردازد؛ از این رو، وظیفه پژوهش فرهنگی یافتن معنای هر چیزی است که نمادین انگاشته می‌شود؛ برعکس، 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، نگرسته 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 این رو، 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 سنگینی 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 تلخ 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، میخائیل. ۱۳۸۷. تخیل مکالمه‌ای. ترجمه رویا پورآذر. تهران: نشر نی.
۴. حورانی، آلبرت. 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. پسا ساختارگرایی و پسامدرنیسم. ترجمه محمدرضا تاجیک. تهران: نشر نی.
۹. سوسور، فردینان دو. ۱۳۷۸. دوره زبان‌شناسی 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: ثلاث.
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. عبدی، حسن. ۱۳۹۰. «تبیین و بررسی روش‌شناسی عابدالجابری در علوم اجتماعی». پژوهش. سال سوم. شماره ۲. پاییز و زمستان. صص ۹۰-۶۷.
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 محمد مهدی 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 روش شناسی آن در اندیشه‌های محمد عابد الجابری». فصلنامه سیاست. سال دوم. شماره ۷. پاییز. صص ۱۸-۱.
۲۰. ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۱. «سنت و تجدد». راهی به رهایی. تهران: نگاه معاصر. چاپ اول.
۲۱. \_\_\_\_\_ 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. Routledge).
27. Austin, J. L. 1971. "Performative-Constative". In John R. Searle (ed.). *The Philosophy of Language*, 13-22. Oxford: Oxford University Press.