

## نقد سنت و تجدد و نسبت آن با اندیشه سیاسی محمد عبدالجباری

حسن مجیدی<sup>۱</sup>

استادیار دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

اصغر افتخاری

دانشیار دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

سجاد چیت فروش

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

(تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۲۹ - تاریخ تصویب: ۹۳/۲/۲)

### چکیده

محمد عبدالجباری که از جمله نومعتزلیان است، با نگاهی عقلانی و انتقادی به دنبال استفاده از تفکرات جدید و میراث گذشته اسلامی خود بوده است و تحت تأثیر برخی از روش‌شناسی‌های پست‌مدرن جدید در غرب، فارغ از تفاوت‌های فلسفی و بنیادین، در پی برساختن نظام فکری معرفتی و سیاسی از طریق نقد سنت و تجدد است. اگرچه جباری از سویی با نقد جریان‌های فکری موجود که در آن‌ها اعتقاد بر همسازی سنت و تجدد است و با ناکارآمد خواندن آن‌ها درصدد است با نقد عقلانیت عربی اسلامی (که وی آن را در سه عرصه معرفتی بیان، برهان، و عرفان تشریح می‌کند) با روش‌های پست‌مدرن و از سوی دیگر با نقد و جوهری از تجدد، پیوند میان این دو وجه نظام معرفتی و فرهنگی را از میان بردارد. حاصل این تلاش در نظریه سیاسی، کاوش به‌منظور اثبات و جوهری از تجدد در سنت اصیل اسلامی و تلاش برای تبلور تجدد و نیز دموکراسی از درون سنت نقدشده است. نتیجه آنکه به باور جباری، اسلام دین سیاست است و بسیاری از ابعاد حقوق بشر را شامل می‌شود که جهان متجدد نیز به آن‌ها رسیده است. وی با رد سکولاریسم در اسلام حقیقی، معتقد است راه نجات جهان اسلام از نقد عقلانیت و برساختن دموکراسی بومی می‌گذرد.

### واژگان کلیدی

سیاست، عبدالجباری، عقلانیت، نقد تجدد، نقد سنت، نومعتزلیان، همسازی-دموکراسی اسلامی

### مقدمه

محمد عبدالجابری از متفکران برجسته معاصر جهان عرب است که به مباحثی چون معرفت در اسلام، معنای عقلانیت عربی، تکامل تاریخی جامعه اسلامی، نقش طبقه روشنفکر، اجرای شریعت، و آینده‌نگری و جهت‌گیری آینده کشورهای عربی در آثارش پرداخته است، اما مهم‌ترین دغدغه‌اش، همچون بسیاری از روشنفکران مسلمان دیگر، بررسی علل عقب‌ماندگی مسلمانان در قرن‌های اخیر بود. او علت اصلی این عقب‌ماندگی را توسل به تفکرات اشعری‌گونه و دوری از اجتهاد برای حل مسائل جدید می‌داند. به همین دلیل، زیربنای کاوش‌های فلسفی‌اش مسئله دانش در فلسفه اسلامی و عربی است و دغدغه اصلی‌اش ایجاد پلی بین سنت عقلانی عربی-اسلامی و سنت عقلانی معاصر غرب بوده است. او برای ایجاد این پل ارتباطی از نقد سنت و مدرنیته استفاده کرد، همان‌گونه که معتقد است: «سامان دادن تجدد یا مدرنیسم در جهان عرب از یک سو در گرو فهم مدرنیته اروپایی و از سوی دیگر نقد عقل اروپایی و نقد تاریخ و فرهنگ عربی است که قرار است مدرنیسم به آن انتقال یابد تا این فرهنگ آمادگی پذیرایی تجدد را بیابد و گامی برای بومی‌سازی آن فراهم شود» (عبدالجابری، ۱۹۹۱: ۱۶-۱۷). جابری در تأسیس روش انتقادی‌اش از شیوه‌های متعدد فلسفی و غیرفلسفی، از روش دکارت و مفاهیم فلسفه روشنفکری، به‌ویژه در مبحث نقد عقل عربی و تکیه بر عقلانیت، و نیز از مفاهیمی استفاده کرده است که پیش از او باشلار، فوکو، پیاژه، آلتوسر و گرامشی، به کار گرفته بودند. جابری در گرایش انتقادی‌اش مفاهیم مارکسیستی را نیز بدون آنکه به ایدئولوژی فلسفی آن پای‌بند باشد، به کار می‌گیرد. این مقاله با روش اسنادی درصدد پاسخ به این پرسش است که پیوند سنت و تجدد نقدشده در اندیشه سیاسی عبدالجابری، به‌منزله یک نو معتزلی، چه جایگاهی دارد؟

### مفهوم‌شناسی

#### تجدد

در معنایی عام از تجدد<sup>۱</sup> به‌ویژه در کشورهای توسعه‌نیافته چنین برداشت می‌شود که تجدد همان نوگرایی و حرکت به سمت مدرنیته و وام‌گیری فناوری و تفکرات از غرب است. این معنای عام اگرچه در حالت کلی بخشی از حقیقت را بیان می‌کند، اما کاستی‌های زیادی نیز دارد، از جمله اینکه این تعریف معنایی عام و جهان‌شمول از تجدد را ارائه می‌دهد.

اندیشه تجدد را می‌توان در چند مفهوم اساسی خلاصه کرد: عقل‌گرایی، اومانیزم، لیبرالیسم، فردگرایی، آزادی، کارگزاری تاریخی انسان، داعیه معرفت انسان و ترقی و پیشرفت

1. modernity

بی حد و حصر. تجدد هر خصوصیت و تمایزی، جز انسانیت را نفی می‌کند (بشیریه، ۱۳۷۹: ۲۶).  
 تجدد در غرب به دوره‌هایی تقسیم و در هر دوره تعریف متفاوتی از آن ارائه شده است. با  
 نگاهی فلسفی، دوره اول تجدد به قرن‌های شانزدهم و هفدهم و به نظریات ابتدایی تجدد  
 بازمی‌گردد. در این دوره، هدف اصلی بریدن از گذشته و ایجاد غیریتی به نام سنت بود. در  
 دوره‌های بعد، به‌ویژه بعد از ایراداتی که بر جنبه‌های گوناگون تجدد وارد آمد، تجدد بازتعریف  
 و جرح و تعدیل شد. در دوره سوم مدرنیته که بعد از مدرنیته سازمان‌یافته (دوره دوم) رخ داد،  
 از این جریان بسیار انتقاد شد. یکی از مهم‌ترین این نقدها، نقد به یکی دیدن و یکپارچه  
 انگاشتن عقل فلسفی و تجدد غربی بود، که در نهایت پست‌مدرن‌هایی مانند دریدا، لیوتار و  
 فوکو آن را مطرح کردند (بشیریه، ۱۳۷۹: ۷۸). این اندیشه‌گرایان بر اساس تقسیم‌بندی‌های خود از  
 عقل، عقل فلسفی و تجدد غربی را بر اساس شرایط اجتماعی و فرهنگی از هم متمایز  
 می‌کردند. نکته قابل توجه آنکه ویژگی مهم جریان تجددگرا در غرب حداکثر استفاده از عقل  
 (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۵۶) به‌عنوان معیار و میزان شناخت جهان هستی و حل مشکلات فرد و جامعه بود  
 و به همین دلیل متفکران جریان تجدد که بیشتر آن‌ها از روشنفکران بودند، بیشترین تأکیدشان  
 بر عقل بود و به دیگر منابع فهم، از جمله سنت، توجه اندکی داشتند.

### سنت

با آنکه سنت<sup>۱</sup> به عنوان یک «غیر» در برابر تجدد شناخته می‌شود، با ظهور تجدد است که  
 مفهوم سنت و جامعه سنتی پدیدار می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۹: ۲۹). سنت به معنای «مجموعه‌ای از  
 افکار، احساسات و افعال موروثی و جافتاده‌ای است که از راه تاسی به اسوه گذشتگان از  
 نسلی به نسل بعد انتقال می‌یابد و برخی آن را قانع‌کننده و حتی سؤال‌ناپذیر تلقی می‌کنند و  
 سنت‌گرایی نیز آموزه‌ها و اصول کسانی است که از قبول و تبعیت سنت دفاع می‌کنند و آن را  
 قابل اعتمادتر از افکار، احساسات و افعالی می‌دانند که بر اثر تجربه و تفکر شخصی حاصل  
 می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۵۷). نکته مهم دیگر اینکه سنت‌گرایان، از عقل همچون ابزار ثانوی استفاده  
 می‌کنند و در نظرشان سنت نسبت به تجربه و مشاهده در جایگاه دوم قرار می‌گیرد.

### عقل‌گرایی

عقل‌گرایی از ریشه لاتین ratio گرفته شده است و خردگرایی، خردباوری، اصالت عقل، اصالت  
 اندیشه و نیز روشنفکری‌گری ترجمه می‌شود (کلپایگانی، ۱۳۸۰: ۲۴۰). این واژه در اصطلاح، به  
 معنای منطبق ساختن با قوانین خرد است؛ فرایندی که بر اساس آن واقعیت‌ها و فعالیت‌هایی

که در گذشته، دور از حیطة خرد جای داشتند، اکنون در سلطه خرد قرار گرفته‌اند و در عمل، به معنای انطباق آگاهانه، سنجیده و هماهنگی وسایل با اهداف مورد نظر است (بیرو، ۱۳۶۷: ۳۱۸). به لحاظ تاریخی، عقل‌گرایی از دیرباز همراه و همزاد انسان‌ها بوده است و بر خلاف تصور عمومی، منحصر به انسان غربی نیست، اما در تاریخ، تعقل فکر انکار حقایق برتر را در سر نداشت، بلکه انسان را به سوی معرفتی که سرچشمه آن شهود و حضور بود، رهنمون می‌ساخت.

بعد از رنسانس، ویژگی بارز عقل‌گرایی انکار هر نوع معرفت فراعقلی و نفی و تردید در ابعاد هستی بود که از ادراک عقلی انسان فراتر بود. برای مثال، فلسفه دکارت با تردید در همه چیز آغاز و با تفسیر عقلانی از جهان پایان یافت. او واقعیت فراسوی عقل را پذیرفت، لکن آن را ناشناختنی خواند (پارسایا، ۱۳۷۹: ۱۱۲-۱۱۳).

بدین ترتیب، قرن‌های هفدهم و هجدهم که دوران حاکمیت عقل‌گرایی بود، همه باورها و تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان، با حذف مبانی آسمانی و الهی، درصدد توجیه عقلانی خود برآمدند، و ایدئولوژی‌های بشری جایگزین سنت‌هایی شد که چهره دینی داشتند (پارسایا، ۱۳۷۹: ۱۱۴). روشنگری که بنیان اصلی آن عقل است، بستر ساز پی‌ریزی جهان‌بینی مدرنیته است که فلسفه آن با اعتقاد به اصالت عقل و با انقطاع از وحی و مرجعیت معرفتی آغاز شد؛ دکارت با اصالت بخشی به عقل، مسیر فلسفه را منحرف ساخت. در فلسفه مدرن، خدایان حذف شدند و گرایش از هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی بیشتر شد. بدین ترتیب، با آنکه از سویی به بررسی ریزترین مسائل پرداختند و فلسفه را از لحاظ تجربی و شناخت را به روش علمی بررسی کردند، از سوی دیگر، از مسیر اندیشه در شناخت متافیزیک بازماندند (رضوی، ۱۳۸۰: ۹۴). این نگاه به عقل، تفاوت‌های بنیادی با نگاه فلاسفه اسلامی به عقل دارد. بحث از عقلانیت در اسلام بیش از آنکه صبغه‌ای معرفت‌شناسانه داشته باشد، از رنگ و بویی هستی‌شناسانه دارد. بر این اساس، بنا بر نگاه شکاکانه متفکران اسلامی به هستی، مقوله عقل نیز از نظر سلسله‌مراتبی نگاه می‌شود که در آن عوالم در سه ساحت مادی هستی، خیال (مثال) و عالم عقل طبقه‌بندی می‌شوند. این دیدگاه، بر خلاف دیدگاه مدرن، هم از جنبه عینی و هم از جنبه ذهنی، بر بینش سلسله‌مراتبی واقعیت مبتنی است، که در آن از سطح مادی تا ذات حق، یعنی خداوند، گسترده شده است (هاشمیان، ۱۳۷۸: ۱۶۴-۱۶۵). بنابراین، بالاترین مرتبه عقل از این منظر، عقل قدسی است که در پرتو اشراق و افاضه مستقیم الهی از روح القدس بهره می‌برد و وحی و کلام خداوند را به بشر می‌رساند (بکار، ۱۳۸۱: ۳۵).

## چارچوب نظری و تحلیلی

### الگوی تلفیقی-اصلاحی سنت و تجدد

پس از شکست برخی جریان‌های فکری، مانند بنیادگرایان اسلامی در عرصه عمل و شکست از رژیم صهیونیستی، اندیشمندان جهان عرب، واکاوی جریان‌های پیشین و نحوه مواجهه آنها با غرب را آغاز کردند. نتیجه این بحث‌ها نشان داد که مواجهه منفی یا اثباتی با سنت و غرب (تجدد) یکی از عوامل شکست است، لذا نهضت تئوری‌پردازی در جهان عربی از محافل دانشگاهی و روشنفکری آغاز شد. آنان توجه به دستاوردهای علمی غربی و شناخت غرب از طریق ارتباط مستقیم با آن و انتقال این دستاوردها به جامعه عربی را مد نظر قرار دادند. این دستاوردها امکان اندیشیدن به علم را در جامعه عرب تقویت کرد. از قبل آن البته در برابر موج دنیای مدرن در جهان اسلام اندیشمندان و مصلحان رویکردهای متفاوتی را پیشنهاد کرده بودند و ستیز با مدرنیته و بازگشت به سنت، بنیادگرایی در عین بهره‌گیری از ابزارهای مدرن، امکان نوسازی سنت توسط برخی از متفکران عقلی مسلک و نومعتزلیها، پذیرش مدرنیته و وانهادن سنت، تلفیق و سازش میان سنت و مدرنیته؛ صورت‌های مختلف این نسبت‌سنجی است که هر کدام فائلان و نمایندگان دارند. الگوی فکری که به‌ویژه روشنفکران نواندیش دینی به آن توجه کرده‌اند، الگوی تلفیقی-اصلاحی است. اگرچه این طیف فکری نیز بسیار گسترده است و نمی‌توان آن را فقط از یک دیدگاه بررسی کرد، اما وجه مشترک همگی این نظریات حمایت همگی آن‌ها از وجود برخی عناصر و گزاره‌های مفید در اندیشه‌های سنتی و جدید است.

طرز فکر اصلی این گروه این است که ما از تفکر اروپایی معاصر از آنچه که برای نهضت و پیشرفت ما مؤثر است استفاده می‌کنیم به شرط آنکه با ارزش‌ها و سنت‌هایمان متناقض نباشد. این جریان به جریان‌های مختلفی تقسیم می‌شود: سلفی با گرایش لیبرالی، لیبرالی با گرایش سلفی، ناسیونالیسم لیبرال، ناسیونالیسم سوسیالیست (سید یاسین ۱۹۸۷: ۳۰؛ دریابیگی ۱۳۹۰: ۳۵). جابری در نقد این دیدگاه معتقد است که این متفکران چون غرب و سنت را در گذشته آن می‌بینند، در عمل سلفی هستند و نتوانستند از دوگانگی رهایی پیدا کنند. جابری نزدیک‌ترین دیدگاه همسازی سنت و تجدد را دیدگاه زکی نجیب محمود می‌داند.

وی بر این اعتقاد است که با طبیعت باید بر اساس فرهنگ غرب برخورد کرد، اما در برخورد با انسان باید بر اساس فرهنگ توارثی‌مان برخورد کنیم. از نظر جابری، هم‌سازی در تفکر زکی نجیب محمود به طرح این دوگانگی می‌رسد که زمین و علم را از غرب بگیریم و آسمان و ارزش‌هایمان را از فرهنگ خودمان. ما باید بدانیم که نوآوری فرهنگی مانند واردات کالای تجارتي نیست که از اینجا و آنجا گرفته شود. در نظر ما (جابری) تجدد و نوآوری باید از درون فرهنگ‌مان با انگیزش عوامل تطور و تجدد همراه باشد (جابری، ۱۹۹۶: ۱۲۱-۱۳۷؛ آقایی،

۱۳۹۰: ۳۶). می‌توان گفت سبک هم‌سازی یا تعامل سنت و تجدد در نگاه جابری از نقد سنت و تجدد بر می‌خیزد که البته بیشترین توان فکری جابری معطوف به نقد سنت شد تا نقد تجدد. درهرحال، جریان جابری با همه انتقاداتی که به هم‌سازان تجدد و سنت دارد، قرابت‌هایی با آن‌ها پیدا می‌کند که می‌توان آن را هم‌سازی انتقادی نامید. واکاوی «انتقادی»، که زمینه‌ساز خوانش نوین از سنت توسط اندیشمندان عرب با دیدگاه علمی بود، در این مقطع شکل گرفت. محمد عابدالجابری، هشام شرابی و محمد آرکون، نصر حامد ابوزید و ... همه حاصل این فرایند بودند. توجه انتقادی به چگونگی بر ساختگی تمدن اسلامی در قرن دوم هجری زمینه نیاز به «دیگری» برای احیای اسلام را به وجود آورد. این دیگری در غرب متجلی می‌شد، زیرا با تکیه بر روش‌های علمی آن به صورت گزینشی فرصت فاصله‌گیری از سنت برای نقد آن را فراهم می‌آورد. از این رو این جریان در جهان عرب به رویکرد «انتقادی» معروف است (عثمانی، ۱۳۸۹: ۲۶). هدف اصلی رویکرد انتقادی نقد میراث گذشته و استفاده از آن در دوران جدید است، گونه قرائتی که جابری در تحلیل و بررسی میراث آن را پیشنهاد می‌کند و به پیروی از لوی آلتوسر، فیلسوف ساختگرایی فرانسوی (۱۹۱۸-۱۹۹۰)، آن را «قرائت عریانگر» می‌نامد. وی معتقد است این قرائت، تناقضات متن را آشکار و بخش پنهان آن را عریان می‌سازد و نشان می‌دهد که هیچ متنی پاک و بری نیست، بلکه با سازوکارهایی که در اختیار دارد، آگاهانه بخشی از گفتار را در سطح خود نمایان، اما بخش دیگری را طرد می‌کند و به حاشیه می‌راند (جابری، ۱۹۹۲: ۱۲). البته باید به این نکته توجه کرد که در این قرائت، «مضمون سخن» به اندازه «نحوه بیان» آن اهمیت ندارد. جابری سپس می‌افزاید که هدف از به‌کارگیری این قرائت در تحلیل گفتمان معاصر و جدید عرب، کشف درون‌مایه ایدئولوژیک یا مضمون معرفتی آن نیست، بلکه به‌طورکلی تبیین «عقلی» است که این گفتمان را تولید می‌کند، یعنی از طریق تشخیص و تحدید نشانه‌های گفتار، سرشت خردگریز و بلکه خردستیز گفتمان معاصر و جدید عرب آشکار می‌شود (جابری، ۱۹۹۲: ۱۳). پس اگر بخواهیم جابری را در دسته‌بندی سه‌گانه ذکرشده قرار دهیم، باید اذعان کنیم که جابری در کنار اندیشه‌های اسلامی به استفاده از روش‌شناسی‌ها و تفکرات غربی نیز معتقد است، با این تفاوت که اصل را در زنده کردن میراث اسلامی با معیار «عقلانیت» می‌داند، موضوعی که با اندکی تفاوت در تمامی «نواعزالی»‌ها مشترک است.

### اصول فکری نواعزالی

اعتزال اولیه یکی از مهم‌ترین جریانات فکری عالم اسلام بود که در اوایل قرن دوم هجری واصل بن عطا آن را پایه‌گذاری کرد. این مکتب تا حدود دو قرن پس از اعلام وجود، تقریباً

بی‌هیچ معارضی تنها میدان‌دار طرح مباحث نظری بود و در برابر آنها فقط روش اهل حدیث بود که با هر نوع بحث استدلالی درباره اصول دین مخالفت داشت (صادق‌زاده قمصری، ۱۳۸۳: ۵). اعتزال اولیه نیز بر اساس شرایط خاص اجتماعی تشکیل شده است. پیش‌زمینه‌های ظهور این فرقه را می‌توان در دو دسته عوامل اصلی خلاصه کرد: یکی عوامل خارجی که در نتیجه طرح و ورود اندیشه‌های غیراسلامی به جامعه مسلمانان و برخورد فکری آنان با عناصر بیگانه بود (غروی، ۱۳۸۳: ۲) و دوم عوامل داخلی که به دنبال درگیری‌های داخلی بر سر مسئله خلافت پدید آمده بود (محمد صبحی، ۱۴۰۵ ه‍.ق: ۳۰-۳۵). امروزه نیز گروهی از اندیشمندان مسلمان به نام نومعتزلیان، در پی تحولات دوره مدرنیته به دنبال ارائه تفسیری عقلانی از دین و وحی هستند، اگرچه هر یک از افراد شاخص این نحله فکری به یکی از ابعاد علمی توجه کرده و سعی در پرورش علمی خاص کرده‌اند، به‌طورکلی نیز می‌توان برخی اصول ثابت برای همه آنها در نظر گرفت که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

### محوریت عقل

پرسش اصلی نومعتزلیان این است که علت عقب‌ماندگی مسلمانان چیست؟ آن‌ها برای یافتن پاسخ این پرسش به بنیان‌های فکری مسلمانان توجه کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که مانع اصلی پیشرفت مسلمانان عدم توجه به عقل است و لذا مخالف خردستیزی اشعری‌مسلکان هستند و راه حل رفع عقب‌ماندگی مسلمانان را توجه به مسائل فکری و اجتماعی با استفاده از تلفیق بین عقل و وحی می‌دانند. این جرگه فکری معتقدند که نص همواره تابع شرایط زمانی و مکانی بوده و تاریخ‌مند است... آن‌ها در دوگانه نص/عقل توجهی ویژه به قرائت نص در پرتو عقل و بنا به مقتضیات زمانی و مکانی دارد و قصد دارد نص را با تحولات مدرن، به‌ویژه ساختارهای دموکراتیک، هماهنگ سازد. از منظر آن‌ها خداوند در قرآن فقط به اصول بنیادین و زیربنای پرداخته است و ظرایف و جزئیات را بنا به مصالح انسان و مبتنی بر گوهر عقل در اختیار خود انسان قرار داده است تا در هر دوره‌ای متناسب با آن شرایط به بهترین وجه از نیروی عقل خود بهره‌گیرد و ساختار سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی مد نظر خود را برای نیل به سعادت و حداکثر بهره‌مندی از نعمات خداوندی تدبیر کند (احمدوند، ۱۳۸۸: ۶۲).

### تحلیل تاریخی نص

یکی از مبانی و اصول کلی نومعتزلیان توجه ویژه به تاریخ و بررسی متون دینی در قالب‌های خاص تاریخی و اجتماعی مربوط به هر دوره است. نصر حامد ابوزید در کتاب «نقد گفتمان

دینی» در این مورد چنین بیان می‌دارد: «یکی از جنبه‌های مهم و شاید حتی مهم‌ترین آن‌ها، که در متون دینی از آن غفلت می‌شود، همانا نگره تاریخی به متن دینی است» (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۴۱). وی برای مبهم رها نکردن بحث در توضیح سخن خود بیان می‌دارد که نگرش تاریخی که در اینجا منظور نظر ماست به تاریخ مندی مفاهیمی تعلق دارد که متون دینی از میان نوشته‌های خود و بر اثر ماهیت تاریخی زمان آن متون، مطرح می‌سازند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۴۱). این نگرش که برگرفته از ادبیات برخی متفکران پست‌مدرن است، تاکید دارد که برای درک یک اصطلاح یا یک مفهوم باید به شرایط تاریخی بیان آن رجوع کرد.

### رویکرد انتقادی به برداشت‌های رایج از دین

در این نحله فکری اعتقاد بر این است که نگاه سنتی به دین نمی‌تواند خود را با واقعیت‌های فعلی جامعه تطبیق دهد. اگرچه نگاه نقادانه به معرفت دینی در برخی افراد شاخص نومعتزلی، همچون عابدالجابری، بارزتر است، اما این نگاه «انتقادی» در بین تمام نومعتزلیان مشترک است و همگی معتقدند که یکی از علل عقب‌ماندگی مسلمانان توجه فراوان آن‌ها به فراواقعیت‌ها و اسطوره‌هایی است که به علت پررنگ بودن نگاه عرفانی در اندیشه‌های مسلمانان ایجاد شده است. همان‌گونه که در ویژگی‌های این نحله گفتیم آن‌ها می‌خواهند برخی میراث عقلانی اسلامی، همچون فلسفه ابن رشد، را زنده کنند. جابری خود در این باره چنین می‌گوید: «من با مطرح کردن سیستم فکری ابن رشد به دنبال ارائه ایدئولوژی یا راه حل نظری و فکری جدید نیستم، فقط می‌خواهم تاکید کنم که تفکر ما باید نقاد، خردورز و از نوع فلسفه ابن رشدی باشد. به عبارت دیگر، قبل و بعد از هر چیز فقط بر خرد و عقل نقاد تکیه کند. (وصفی، ۱۳۸۷: ۶۳).

اگرچه اصول ذکر شده فقط برخی از اصول مشترک نومعتزلیان است، اما به اعتقاد نگارندگان تمامی مشترکات نومعتزلیان در فروع را می‌توان با استفاده از این سه اصل استخراج کرد. مسائلی مانند وحدت اسلامی، گشودن باب اجتهاد، رهایی از بدعت، و توجه به مقتضیات زمان همگی از فروعی هستند که می‌توان آن‌ها را از طریق اصول بیان‌شده استخراج کرد.

### نقد سنت در اندیشه جابری

#### روش‌شناسی: نقد متن

از نظر جابری برای رهایی از «مرجعیت میراث عربی» و ضعف‌های موجود در عقل عربی باید با نگاهی نقادانه و با مراجعه به تاریخ شکل‌گیری این اندیشه‌ها به نقد و بررسی آن‌ها پرداخت.



از نظر او برای بررسی روش‌مند این پژوهش باید سه مرحله مهم را به ترتیب زیر در نظر گرفت:

**نخست: روش ساختارگرایانه.** در این روش، تفسیرها، شرح‌ها، و قرائت‌های پیشین از متن را به یک سو نهاده و فقط به خود متن رجوع می‌کنیم. همچنین در این مرحله ضروری است که میراث به‌مثابه یک کل به هم پیوسته لحاظ شود که در پی آن منطقی واحد وجود دارد که بر تمام رخدادهای حاکم است. از این منظر، «میراث» مجموعه هم‌بسته‌ای می‌شود که تمام اجزا و عناصر آن به قدر کفایت یکدیگر را تغذیه می‌کنند. نکته اساسی در این روش رها کردن معنا و توجه به ساختارهاست. به بیان دیگر، باید پیش از استفاده از هر معنایی، مناسبات نظام الفاظ آن بررسی شود، زیرا چنان‌که دوسوسور می‌گوید: «زبان نظامی مرکب از نشانه‌هاست که هیچ ارتباط مادی با آنچه معنا می‌دهد ندارد». چنان‌که می‌دانیم مدلول نشانه‌های زبانی، مبتنی بر رابطه «اختلاف» و تمایز است نه «همانندی» میان آنها. بر این اساس، معنای هر واژه فقط بر اساس رابطه‌ای که با واژه‌های دیگر دارد، مشخص می‌شود... اینجاست که مفاهیمی مانند «ساخت»، «گروه» یا «نظام» مطرح می‌شوند... روشن است که مطابق این تفسیر، نشانه‌های زبانی، نظامی مستقل و قائم به ذات دارند و ارتباط مستقیم و بی‌واسطه‌ای با واقعیت ندارند... در این برداشت جدید، ملاک صدق مطابقت با واقع نیست، بلکه سازگاری و توافق صورت‌های ساخته ذهنی با جهان عینی است (جباری، ۱۹۸۲: ۱۳۵-۱۵۵). خلاصه اینکه آنچه در شناخت و رمزگشایی متون دست اول (میراث) به کار می‌آید، تفسیرها، پیش‌فرض‌ها یا شرح‌های برون‌متنی نیست، بلکه روابط و مناسبات ساختاری درون‌متنی است که بر اختلاف و تمایز نشانه‌ها استوار است (کریمی، ۱۳۸۲: ۲۴).

**دوم: روش تحلیل تاریخی.** بدین معناست که برای فهم هر متن یا اندیشه باید به سیاق و خاستگاه تاریخی آن توجه کرد. این موضوع از دو لحاظ ضروری است: نخست برای فهم تاریخ‌مندی و تبارشناسی اندیشه یا متن مورد پژوهش، دوم آزمون صحت مرحله اول که همان به‌کارگیری روش ساختارگرایی است (جباری، ۱۹۹۹: ۳۲). فایده استفاده از چنین روشی آن است که نگاه ما به متن و نویسنده آن نگاهی مطلق نخواهد بود، بلکه با بررسی شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی نگارش متن به علل شکل‌گیری متن یا اندیشه پی خواهیم برد. این مسئله به ما کمک خواهد کرد در استفاده از مطالب متن در راستای اجتهاد و استفاده از آن در عصر جدید دقت بیشتری داشته باشیم.

**سوم: روش ایدئولوژیک.** این روش را که می‌توان استمرار نگاه تاریخی دانست بدین معناست که برای فهم «نظم ساختاری» در «برهه تاریخی» عوامل غیر معرفتی مربوط به همان دوره خاص به درون عوامل معرفتی نفوذ کرده است. در این روش، هدف کشف عناصر

ایدئولوژیک آشکار و پنهان موجود در میراث و سنت گذشته است. هدف از افزودن این تحلیل به دو روش قبلی این است که از نظر جابری «تحلیل تاریخی متون به تنهایی کافی نیست و پژوهش را سمت و سویی انتزاعی می‌بخشد، مگر اینکه در گام تکمیلی فراتری، بتوان عناصر ایدئولوژیک را از عناصر معرفتی متون، تفکیک و کاربرد ایدئولوژیک آنها را آشکار کرد. این مسئله به ما امکان می‌دهد دوره و زمینه تاریخی هر متنی را -که در تحلیل ساختاری به صورت واحد زمانی به هم پیوسته برگرفته شده بود- به طور دقیق مشخص کنیم (جابری، ۱۹۹۳: ۲۴).

از نظر جابری، با استفاده از این سه روش و مراحل نقد اندیشه، می‌توان ذهن و عین و یا به تعبیر دیگر، واقعیت و اندیشه را با هم ترکیب کرده و ارتباط وثیق اندیشه تاریخی را با واقعیت‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شکل دهنده آن به راحتی تعیین کرد. اهمیت این روش در بررسی اندیشه‌های سیاسی به گونه‌ای است که جابری معتقد است فقط بر اساس این روش می‌توان نظریه‌هایی در باب تداوم میراث و نحوه شکل‌گیری آن ارائه کرد (جابری، ۱۹۹۳: ۲۹-۳۱).

از نظر جابری، سه قلمرو معرفتی بیان، برهان، و عرفان در ترکیب با هم عقل عربی را به‌مثابه سنت ساخته‌اند. نقد این عقل از نظر جابری مستلزم گذر از لفظ‌گرایی به معناگرایی است. اقتدار لفظ، اقتدار اصل یا گفتارهای پیشینیان، و نیز نپرداختن به رابطه علی میان پدیده‌ها عقل عربی را به بند کشیده است. رهایی از این اقتدار مستلزم نقد و تحلیل عقل عربی و اساسی ساختار معرفتی آن است.

### عقل انتقادی و سنت در آرا جابری

عقل در اندیشه جابری معنای گسترده‌تری از مفهوم عام در ذهن ما دارد. در تفکر جابری، «عقل» مهم‌ترین محور معرفت‌شناسی و رابط بین سنت و تجدد است. عقل کلاسیک به معنای یکی از منابع شناخت در کنار ایمان، اخلاق، و ... فعالیت می‌کرد، اما در نگاه جدید، به‌ویژه، به دوره سوم تجدد در غرب یعنی پست‌مدرنیسم نزدیک است.

جابری عقل را ساختاری ارادی معنا می‌کند که هویت و فرهنگ یک ملت در آن شکل گرفته است (وصفی، ۱۳۸۷: ۵۹). بدین معنی که هویت و ارزش‌های جامعه همراه با رفتارها و عکس‌العمل‌های آنها عقل عرب را شکل داده است. به همین دلیل نیز عقل در نظر جابری معنای یکسانی نداشته و هر قبیله و قومی بر اساس مقتضیات خاص خود می‌تواند برداشتی خاص از عقل داشته باشد. از نظر جابری، هیچ عقلانیت واحدی وجود ندارد، بلکه به نسبت قلمروهای معرفتی که عقل در آن فعال است، گونه‌های متفاوتی از عقلانیت داریم (عابدالجابری، ۱۳۸۷: ۷۴). توجه فراوان جابری به زمان و مکان در شکل‌گیری اندیشه به گونه‌ای است که عدم

توجه به این مسئله را نقدی بر میراث فلسفی ما نیز وارد کرده است. از نظر او، میراث فلسفی ما نیز یکسان و واحد نیست، بلکه در هر دوره فکری، هر فیلسوف بر اساس مبانی معرفتی خود فیلسوفان یونانی را تفسیر کرده است.

حال با تعریف بیان شده از عقل می‌توان دو گونه مهم عقل از نظر جابری را بازشناخت. وی که با هرگونه برداشت بدون تأمل و تعمق مخالف است، در یک تقسیم‌بندی کلی عقل را به دو نوع کلی تقسیم می‌کند:

اول: عقل تقلیدی. که در نگاه جابری مذموم شناخته شده است، بدین معناست که برای حل مشکلات فکری خود بدون هیچ‌گونه پویایی و اجتهاد یا در نظر نگرفتن شرایط تاریخی و فرهنگی از سنت و میراث گذشته خود یا از تمدن و تکنولوژی‌های غربی رفته استفاده کنیم. جابری خود در این مورد چنین می‌گوید:

«سنت و تجدد دو روی یک سکه‌اند و سخت به هم گره خورده‌اند. سنتی بودن و متجدد زندگی کردن درست مانند تجددطلبی و سنت‌ستیزی است و هر دو تقلیدی کورکورانه است. درحالی‌که شرط اساسی نوسازی عقل عربی و ایجاد تحول عمیق در وضعیت جاری عرب‌ها گسستن رشته تقلید و رستن از یوغ آن است (کرمی، ۱۳۷۶: ۱۹۷).

دوم: عقل انتقادی. که شاید مهم‌ترین نکته در اندیشه جابری است در تمام ابعاد نظام فکری جابری گسترش یافته است و حضور خود را به‌نوعی در تمام مسائل نشان می‌دهد. این مسئله از نظر جابری بدین معناست که دوباره و این بار به صورتی نو میراث را با ذهن و روح خود پیوند دهیم و آن را با دوره خودمان هماهنگ کنیم. این گونه توجه به میراث و سنت، از نظر جابری، بدین دلیل است که اولاً ساختار پنهان نظام فکری عربی-اسلامی کشف شود و ثانیاً عناصر ثابت آن به مفاهیم پویا و انعطاف‌پذیر تبدیل شود. این‌گونه تحلیل‌ها، به‌اصطلاح «ساخت‌شکنی» نامیده می‌شود. جابری تأکید دارد که «باید به عریان‌سازی اسامی و اشیا پردازیم و جمله‌های مجهول و غایب را به جمله‌های معلوم تبدیل کنیم و فقط از طریق این عریان‌سازی است که میراث به یکسان، معاصر «خود» و «خواننده» می‌شود (کرمی، ۱۳۷۶: ۲۰۸). نکته مهم دیگر به نظر جابری که یادآور عقل انتقادی کانت است، انتقاد و نقد مسائلی است که در نگاه ما عاری از خطا هستند. از نظر جابری، ما باید عقل و تفکر گذشته خود و همچنین برداشت‌ها از این عقل را نقد کنیم، زیرا با این نقدها می‌توانیم به «معاصرسازی سنت» پردازیم. جابری خود برای رسیدن به این هدف چنین می‌گوید: «ما به دو چیز نیازمندیم: نخست به برداشت انتقادی عقل عربی از خویش و دیگر به نقد برداشت ما از این عقل. فقط از رهگذر نقد برداشت ذهنی ما از «دیگری» است که می‌توانیم خود را بهتر بشناسیم (کرمی، ۱۳۷۶: ۲۰۹).

خلاصه آنکه، عقلانیت انتقادی گونه‌ای از کنش و فعالیت عقلی است و هیچ حکمی را نمی‌پذیرد، مگر آنکه در ترازوی تجربه و بررسی دقیق سنجیده شود. بنابراین، عقلانیت انتقادی نقطه مقابل تسلیم و تقلید کورکورانه است. از این رو جابری هدف عمده خود را رهایی عقل عربی از مرجعیت میراث و تغییر دادن ساختار عقل عربی می‌داند که جز با به‌کارگیری نقد و عقلانیت انتقادی در تمام عرصه‌های زندگی و اندیشه در صدر آن‌ها فهم میراث که الگوهای مرجع اقتدار بخش را در ناخودآگاه خود جای داده است، میسر نیست (جابری، ۱۹۹۳: ۵۸۵؛ کرمی، ۱۳۹۰: ۲۸۹). همان‌گونه که بیان شد جابری بر اساس روش‌شناسی انتقادی و بررسی تاریخ برای فهم مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده نظام فکری عرب پرداخته است. وی در آنجا به نکته مهمی اشاره کرده است:

«... ما اصناف علوم و تمام انواع معرفت در فرهنگ عربی را به سه دسته تقسیم کرده‌ایم: علوم بیانی، علوم عرفانی و علوم برهانی. [علوم عربی همگی از این سه صنف تشکیل شده‌اند (بهتر نیست حذف شود؟...)] (جابری، ۱۹۸۱: ۳۳۸). جابری معتقد است این نظام فلسفی در شاخه‌های دیگر علوم، از جمله اندیشه‌های سیاسی نیز صادق است و بیان می‌دارد این تقسیم‌بندی سه‌گانه کلی است، به‌گونه‌ای که می‌توان سایر علوم را نیز در هر یک از این سه دسته کلی جای داد. مجموع این علوم عقل و علم عربی را شکل داده است. وجود اشتباهات، انحرافات و در نهایت در نظر نگرفتن شرایط تاریخی و اجتماعی در شکل‌گیری آن‌ها، باعث ضعف و عدم رشد عقل عربی شده است. پس از این تقسیم‌بندی، جابری تأکید دارد برای رشد عقل باید عقل عربی را از عرفان ایرانی و بیان و فقه عربی، که شرایط زمان و مکان را در نظر نمی‌گرفت، پیراست و اصالت را به عقل و برهان داد. چنین عقلی در نگاه جابری در نهایت به وقوف و شناخت قوانین طبیعت ختم می‌شود. ما این عقل را در اروپا که به طور مستمر در پی تطبیق تجارب عقلی و نوسازی است، به‌خوبی می‌بینیم (عابدالجابری، ۱۳۸۱: ۳۲۰). حال لازم است منظور جابری از برهان، عرفان، و بیان را روشن کنیم:

### رکن اول. بیان، فقه، و رشد تفکر اسلامی

جابری معتقد است که یکی از خرده‌نظام‌های فکری تشکیل‌دهنده فکری عرب «فقه» و به نوعی تأکید بر متن است. وی معتقد است که عقل عربی بر شالوده متن (علم نحو، فقه، تفسیر و بلاغت) استوار و به بیان دیگر «متن بنیاد» است. جابری برای نشان دادن اهمیت فقه آن را با اهمیت ریاضیات در یونان و فرهنگ در اروپای جدید مقایسه می‌کند.

«... فقه در فرهنگ اسلامی تقریباً همان نقشی را بر عهده دارد که ریاضیات در فرهنگ یونانی و فرهنگ در تمدن مدرن...» (جابری، ۱۹۸۱: ۹۸). از طرفی در رشد و شکل‌گیری علم فقه و

به تبع آن کلام و تفسیر به طور حتم اصول فقه نقش اساسی داشته است. همان‌گونه که وی بیان می‌دارد، اصول فقه برای فقه همچون منطقی برای فلسفه است، بدین معنی که جدا کردن آن‌ها از یکدیگر ممکن نیست. در نگاه جابری، اصول فقه و قواعد آن اولین بار توسط شافعی، به‌ویژه در برخی کتب او از جمله «الرساله»، تدوین شد. از نظر جابری، اگرچه این امر در ابتدا اندیشه را پویا کرد و مفید بود، اما در ادامه به انحراف کشیده شد. از نظر وی، مهم‌ترین اشکال این مسئله قیاس کردن قضایای گذشته با حال است که به نوعی سکون فکری ایجاد کرده است. وی برای اثبات این سخن به برخی مستندات تاریخی رجوع می‌کند. برای مثال، در باب اندیشه سیاسی خلافت معتقد است ابوالحسن اشعری متکلم اهل سنت و نظریه‌پرداز امامت است. از نظر جابری، اشعری وظیفه کلام در حیطه امامت را قانون‌مندی و قانون‌گذاری قرار داده است. امری که اندیشه سیاسی اهل سنت را پای‌بند این توجیه و ماندگار در گذشته کرد؛ به گونه‌ای که در حال حاضر نیز مردمی که به امامت می‌اندیشند مجبورند با چالش‌ها و بحث‌های گذشته روبرو شوند. اشعری کوشیده بود با به‌کارگیری اصول چهارگانه تعیین‌شده توسط شافعی، مشروعیت دینی امامت خلفای راشدین را اثبات کند. وی برای تعیین خلیفه نخست به قرآن پناه می‌برد و می‌کوشد پاره‌ای از آیات را تأویل کند تا به شیوه‌ای تکلف‌آمیز اشاره‌هایی از خلافت بلافصل ابوبکر را بیرون بکشد. سپس به سراغ حدیث می‌رود تا اثبات کند که پیامبر خبر داده است که خلفای پس از من چهار نفراند و حدیثی به همین منظور می‌آورد و می‌گوید: «خلافت در امت من سی سال است، از آن پس پادشاهی است» سپس اشعری قول راوی حدیث را بدان می‌افزاید که «دوران خلافت ابوبکر و خلافت عمر و خلافت عثمان و سپس خلافت علی بن ابی‌طالب را که محاسبه می‌کنی می‌بینی سی سال است». اشعری فقط به کتاب و سنت بسنده نمی‌کند، بلکه می‌خواهد همه اصول چهارگانه بر صحت «سیاست گذشته» و مشروعیت آن گواهی دهند. از این‌رو، از اجماع صحابه بر مباحث ابوبکر گواهی می‌جوید و بر دشمنان اهل سنت در این مسئله می‌تازد و سپس می‌گوید: «اگر امامت صدیق (ابوبکر) اثبات شود امامت فاروق (عمر) اثبات می‌شود، زیرا صدیق بر امامت او نص آورده و ...» (عبدالجباری، ۱۳۸۹: ۲۸).

جابری معتقد است که فقه متأثر از شافعی فقهی غیر پویاست که اندیشه‌هایش در گذشته محصور است.

## رکن دوم. عرفان

جابری به دنبال شناخت ساختار معرفت و اندیشه عربی (عقل عربی) است که دو جزء اصلی فقه و عرفان دارد. از نظر جابری، عرفان از ایران، به‌ویژه از ایران باستان به میراث عربی افزوده

شده است. وی با بررسی تاریخی این جریان ریشه‌های آن را در حکمت خسروانی پیگیری و این جریان را به بعد از ورود اسلام به ایران مربوط می‌کند. در نگاه جابری، اسماعیلیان ایران، غزالی، اخوان الصغای صوفی و ... ریشه‌هایی عمیق در ایران دوانده و در نهایت نیز در اندیشه‌های فلسفی در اسلام، ایران و جهان عرب تأثیرات فراوانی داشته‌اند. پیروان این رهیافت معتقدند که دانش بشری بر اساس شهود است. این دانش و شناخت را می‌توان از طریق تعامل بدون واسطه بین ذهن به دست آورد. از نظر جابری، شیعیان از اندیشه‌های عرفانی، بعد از اسلام برای اثبات اندیشه‌های سیاسی خود در مورد امامت استفاده کرده‌اند. از طرفی مخالفان آن‌ها از جمله عباسیان در مقابل، به عقل یونانی متوسل می‌شدند. جابری چنین می‌گوید:

«... پس ایجاد جایگاه رفیع برای عقل وجودی در فرهنگ عربی-اسلامی در ضمن نزاعی ایدئولوژیک میان مأمون، خلیفه عباسی و دشمنان دولتش، یعنی شیعیان باطنی، تحقق یافت و میراث گذشته در این نزاع به مثابه سلاح به کار گرفته شد. درحالی‌که شیعیان، برای استمرار دادن وحی در امامانشان و در نتیجه حقانیتشان در امامت و رهبری دینی و سیاسی مسلمانان به مذهب گنوسی (عرفان‌گرایی) یعنی عقل مستقبل پناه بردند، مأمون از عقل وجودی «یونانی» برای تحکیم عقل دینی عربی به گونه‌ای که عقل معتزلی آن را تقریر کرده بود و واقعیت سیاسی آن را بنیان نهاده بود، یاری گرفت» (عابدالجابری، ۱۹۸۸: ۲۳۲).

## برهان

سومین عنصر مهم در شکل‌گیری اندیشه عربی در نگاه جابری، برهان و نگاه عقلی است. جابری معتقد است که نگاه‌های برهانی و استدلالی از یونان باستان به تفکرات عربی وارد شده است. او پس از توصیف افلاطون و ارسطو و میزان تأثیرگذاری آنها در تفکرات عربی، به توضیح عقل (به معنای برهان و استدلال) در بین مسلمانان می‌پردازد. فلسفه عربی نیز به دو نحله تقسیم می‌شود: «فلسفه شرقی» و «فلسفه عربی» در نگاه جابری فلسفه شرقی که بیشتر در ایران حاکم بوده است، خالی از گرایش‌های عرفانی نیست. اما فلاسفه غرب اسلامی، مانند ابن رشد، ابن باجه و ابن طفیل بیشتر به خلوص فلسفه از عرفان و کلام توجه می‌کردند. به همین دلیل فلسفه ابن رشد از خلوص عقلانی بیشتری برخوردار بوده و در آن مرز بین خرد و فلسفی و جزء کلامی-الهیاتی مشخص است. جابری در این مورد چنین بیان می‌دارد: «وقتی ما به گفتار ابن باجه (یکی از فیلسوفان غرب اسلامی) نظر می‌افکنیم، می‌بینیم که اساساً ارسطو را مرجع گرفته است، اما ارسطویی که عالم، فیلسوف و معلم اول بود. ما در گفتار ابن باجه با افلاطون هم روبرو می‌شویم، اما به‌عنوان مرجع و صاحب رأیی که می‌توان نظراتش را نقد و ارزیابی کرد. همچنین در این گفتمان با نظرات فارابی هم روبرو می‌شویم، ولی نه فارابی و

نظریه فیض او و نه نویسنده کتاب «الجمع بین الحکیمین» بلکه فارابی به عنوان معلم ثانی و شارح ارسطو (جباری، ۱۳۸۱: ۲۲۰). مطابق این رویکرد تحلیلی، جابری تأکید دارد که برای رشد بایستی عقل عربی را از عرفان ایرانی و بیان (و فقه) عربی که شرایط زمانی و مکانی را در نظر نمی‌گیرد، جدا کرد و به برهان و استدلال اصالت بخشید. چنین عقلی در نگاه جابری در نهایت به وقوف و شناخت قوانین ختم می‌شود. ما این عقل را در اروپا که به طور مستمر در پی تجارب عقلی و نوسازی است، به خوبی می‌بینیم (جباری، ۱۳۸۱: ۲۵۶-۲۵۷).

### بازتاب نقد سنت و تجدد در اندیشه سیاسی جابری

از نظر جابری، در بررسی اندیشه‌های سیاسی شکل‌گرفته نیز باید همان نگاه تاریخی، ساختاری، و ایدئولوژیک را به کار برد. جابری با بررسی تاریخ اسلام به این نتیجه می‌رسد که در جامعه و مدینه فاضله رسول اکرم (ص)، پیامبر بین تمامی طوایف، با تمامی اختلاف‌های قدیمی که در بین آنها بود، پیمان اجتماعی و دوستی را برقرار و همه را تابع قانون کرد و نوع جامعه متکثر در سایه قانون واحد به وجود آورد و به آن مشروعیت بخشید. از نظر جابری، کسانی که دین را ایدئولوژیک می‌بینند، فقط مباحث خاصی از دین برجسته کرده‌اند تا نظرات خود را مشروعیت بخشند و در این راستا از بسیاری از مسائل غافل می‌شوند. از طرف دیگر، جابری با بررسی «عقل عربی» به این نتیجه می‌رسد که تفکر و اندیشه عربی، متأثر از برخی تفکرات وارداتی است که باعث تصلب در اندیشه آن می‌شود. برای نمونه، عرب‌ها آنچه از ایرانیان آموختند، فرمانبرداری و تسلیم در برابر قدرت حاکم بود، درحالی‌که در فرهنگ عربی چنین رفتاری نهادینه نشده بود. از این رو، شاهد هستیم که عموم کتاب‌های اخلاقی سلطانیه را ایرانیان نوشته‌اند (وصفی، ۱۳۸۷: ۸۲). در آثار پراکنده جابری درباره مسائل سیاسی می‌توان به چند محور اساسی اشاره کرد:

**دین و سیاست:** جابری با ترسیم تفاوت‌های میان اسلام و غرب در تجربه مسیحیت معتقد است که در دوران صدر اسلام تا قبل از معاویه، علم، دین، و سیاست به هم پیوند داشت و عالمان حاکمان سیاسی جامعه نیز بودند. با تبدیل خلافت به پادشاهی در دوره معاویه، به تدریج عالمان از صف حکومت جدا و جای خود را به نظامیان و سیاستمداران دادند. در اسلام این رویداد خلاف اصل بوده و اسلام مانند مسیحیت روحانیت ندارد که اگر از نهاد سیاست جدا شد، آن‌گونه که در غرب اتفاق افتاد، از سکولاریسم و جدایی دین از سیاست سخن بگوییم. البته جابری با توضیح گرایش‌هایی که اسلام‌گرایی را با حاکمیت شریعت یکی می‌گیرند درصدد است تشریحی از وضعیت دین و تلقی‌های مختلف از اسلام ارائه دهد که با اصل اسلام فاصله دارد. از نظر وی، مناقشات کلامی میان مذاهب اسلامی جای خود را

مناقشات فقهی داده است. از این نظر، نفس مجادلات میان سلفی‌گرایان و نوگرایان میانه‌رو و میان شیعه و سنت و میان کسانی که درصدد بیداری اسلامی هستند با مخالفان با هر نوع تجدید را نشانه‌ای از اهمیت و ضرورت نقد سنت قلمداد می‌کند. از نظر جابری، اسلام هم دین دیانت است هم دین دنیا. پیامبر اسلام و خلفای راشدین حکومت داشتند و لذا کسانی که می‌گویند اسلام فقط دین است و نه حکومت، تاریخ را یکسره نادیده می‌گیرند (کرمی، ۱۳۹۲: ۳۲۴).

**حقوق بشر:** اگر انسان‌گرایی را اصل تجدد بدانیم، جابری درصدد است ضمن تبیین تفاوت‌های اسلام و غرب در بحث انسان‌گرایی برخی اتهامات را از سنت اسلامی و عربی بردارد. از نظر جابری، اعلامیه جهانی حقوق بشر در واقع جهانی نیست چون خواست و فرهنگ مسلمانان را نادیده گرفته است. با وجود این، از نظر جابری همانندی میان نظام طبیعت و عقل، وضع طبیعی و قرارداد اجتماعی سه رکن نظری این اعلامیه را تشکیل می‌دهد. از نظر جابری، وضع فطری در کاربرد قرآنی آن با وضع طبیعی فیلسوفان غربی قرن هفدهم و هجدهم همانند است. هماهنگی میان عقل و طبیعت نیز در اسلام پذیرفته شده و اصل قرارداد اجتماعی در متون دینی نیز آمده است، همان‌گونه که در قرارداد اجتماعی، اراده عمومی بر اراده فرد مقدم است، در تفکر دینی نیز اراده الهی بر اراده بشر مقدم است. تحقق اراده عمومی هم با شورا که نوعی قرارداد اجتماعی است پیش می‌رود (عابدالجابری، ۱۹۹۴ الف: ۱۶۴). البته جابری، همان‌طور که در ادامه خواهد آمد برای نقد دیدگاه کسانی که در همسان دیدن شورا و دموکراسی افراط می‌کنند، شورا را از دموکراسی متمایز می‌کند. به‌رحال جابری، جهانی بودن حقوق بشر و اصول و مفاهیم متعلق به آن از جمله آزادی و برابری را خاص غرب نمی‌داند (کرمی، ۱۳۹۰: ۳۱۲). از نظر جابری، اسلام بسیاری از مصادیق حقوق بشر را قبول دارد؛ اگر هم در مواردی مبنای حقوق بشر به جای اراده فرد، اراده خداوندی است با اینکه غرب این مبنا را در مواردی به جامعه وامی‌گذارد چندان هم متفاوت نیست. چه اینکه اراده فرد نیز در قالب شورا امکان تضمین حقوق بشر را در مواردی فراهم می‌کند.

**دموکراسی:** جابری بعد از توضیح دو اندیشه سیاسی سکولار و سنتی در کشورهای اسلامی، معتقد است بعد از مطرح شدن «دموکراسی» و اندیشه‌های آزادی‌خواهانه در جهان اسلام، به علت قوت این تفکرات، هر یک از اندیشمندان و متفکران سنتی و مدرن در برابر آن موضع گرفتند. هر یک از گروه‌های سنتی و جدید لیبرال، که بنیان تفکرات خود را بر سکولاریسم قرار داده‌اند، به دنبال انطباق این اندیشه بر تفکرات و پارادایم خاص فکری خود بودند. با توجه به اینکه اندیشمندان در گفتمان سنتی بیشتر به میراث گذشته توجه می‌کنند، برای بررسی این مسئله به جست‌وجوی شواهد تاریخی برای تأیید و تطبیق بین شورا و



دموکراسی پرداختند. در این راستا، در گفتمان سنتی به صدر اسلام رجوع می‌شد و حوادث سیاسی از جمله سقیفه و انتخاب خلفا را که تا حدودی با تفسیری خاص از شورا متناسب بود با دموکراسی یکسان می‌گرفتند و این دو را یکی می‌پنداشتند (کرمی، ۱۳۷۶: ۸۸). توجه به ریشه و اصل لغت «شورا» و «دموکراسی» این تطابق و یگانگی را زیر سؤال می‌برد. در دموکراسی به نوعی حق کامل به مردم سپرده می‌شود و آنها هستند که تصمیم می‌گیرند، این در حالی است که شورا به معنای هم رأی شدن و استفاده از نظر دیگران و نه لزوماً قید کردن نظر آنان است (کرمی، ۱۳۷۶: ۸۸). از سوی دیگر، متفکران لیبرال عرب منکر هرگونه تفسیر شورا یا حتی نزدیکی بین شورا و دموکراسی هستند. این متفکران معتقدند که دموکراسی بحثی عقلی است که هیچ تناسبی بین گذشته اسلامی که «شورا» در آن مطرح بوده و «دموکراسی» که طی شرایط خاص تاریخی در غرب شکل گرفته است، وجود ندارد. این متفکران فتوایی عقلی صادر کردند و نتیجه گرفتند که روا نیست شریعت و در نهایت احکام سیاسی-اجتماعی از خدایان آسمانی گرفته شود (کرمی، ۱۳۷۶: ۸۶). با این سخن آنها تلاش برخی از رقبای خود برای هماهنگی بین شورا و دموکراسی را رد کردند و احکام سیاسی را برگرفته از عقل بشری و شرایط اجتماعی می‌دانستند. جابری با برشمردن این نحله‌ها و نقد برخی از آنها، هر دو را گونه‌ای افراطی می‌داند که هر یک به دنبال حذف سنت یا تجدد است. یکی به دنبال فراموش کردن اهمیت نظریات سیاسی جدید و چشم‌پوشی از آنها و دیگری به دنبال تفسیر خاص از اندیشه‌های جدید بدون اهمیت به نظریات قدیم و سنت است.

از نظر جابری، دموکراسی در جهان اسلام در تضاد و تعارض با استبداد درک می‌شده است و با صرف این معنا که چون حکومت در اسلام باید تابع احکام الهی باشد و جایی برای حکومت خودکامه نیست نمی‌توان حکم کرد که اسلام با دموکراسی سازگار است (عبدالجباری، ۱۹۹۴: ۱۱۶). از نظر جابری، شورا و دموکراسی از هم متمایز و متفاوت‌اند. شورا حداکثر آنکه در برابر گونه‌ای از استبداد قرار می‌گیرد؛ حال آنکه دموکراسی بر مبنای مشروعیت و مشارکت و دخالت مردم در سرنوشت خود قرار دارد (عبدالجباری، ۱۹۹۴: ۱۱۲).

جابری همانند عبدالرازق با رد دیدگاه‌هایی که شورا در تاریخ اسلام را با دموکراسی همسان می‌گیرند مشورت و شورا را در تاریخ اسلام برای خلفا غیر الزام‌آور و متفاوت با دموکراسی تلقی می‌کند، به طوری که تفاوتی جوهری با دموکراسی دارد (الجباری، ۱۹۹۴: ۱۱۱). در مقابل، جابری معتقد است که بدون بومی‌سازی دموکراسی و به صرف وارد کردن آن بدون توجه به زمینه‌های تاریخی و معرفتی، دردهای جهان عرب درمان نمی‌شود. از نظر جابری، باید دموکراسی بومی را به همراه عقلانیت به جای سکولاریسم مبنای اندیشه نوین معاصر عرب قرار داد (الجباری، ۱۹۹۴: ۱۰۵).

**جامعه مدنی:** نقد سنت بدین معنا نیست که جابری، سنت و ارزش‌های به ارث رسیده از آن را فراموش کند، بلکه او «جامعه مدنی» ای را می‌پذیرد که ارزش‌هایی همچون «امر به معروف و نهی از منکر» در آن زنده باشد. به همین دلیل در توصیف جامعه مطلوب خود این چنین بیان می‌دارد: «اندیشه جامعه مدنی و مردم‌سالاری را، نخستین بار اسلام به بشریت معرفی کرد. پیش از اسلام، به‌هیچ‌وجه چنین جامعه‌ای سابقه نداشت. این جامعه به نقد و تنوع فرهنگی بسیار معترف است و بین نژادها تفاوتی قائل نیست. به حقوق انسان احترام می‌گذارد، مردم حق رأی دارند و می‌توانند از حقوق خود نزد حاکم قضایی دفاع کنند و حمایت شوند. در چنین جامعه‌ای امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد و حقوق و ارزش‌های اخلاقی حکمفرماست» (وصفی، ۱۳۸۷: ۸۸). توجه و تأکید بر جامعه مدنی و مردم‌سالار دموکراتیک آن هم در جامعه پیامبر نتیجه همان عقل انتقادی بود که به دنبال استنباط نکات مفید از گذشته و استفاده از آن‌ها در دوره جدید و مدرن است.

### نتیجه

شاید بتوان گفت مقایسه سنت و تجدد مهم‌ترین مسئله متفکران جهان اسلام در قرن اخیر بوده است. در میان متفکران مسلمان، گذشته از دو نحله تجددگرایان و سلفی‌گرایان، نحله‌ای وجود دارد که به نوعی درصدد همسازی سنت و تجدد است. این نحله طیف مختلفی را شامل می‌شود که در جمع‌بندی نهایی یا دل در گرو سنت دارند یا تجدد. متفکران این طیف نه قادر به نفی دستاوردها و وجوه مثبت مدرنیته بوده‌اند و نه حاضر به وانهادن سنت. اگرچه آگاهی از سنت نیز با نسبت سنجی با تجدد صورت گرفته است، اما به هر روی همسازگرایان، حفظ وجوه مهمی از سنت را نیز در نگرش فکری خود مد نظر داشته‌اند. این مقاله با تمرکز بر آرای جابری که با همه نقدهایش بر نحله همسازگرایان، در این دسته قرار می‌گیرد، کوشید نوع نگاه وی را به‌منزله یکی از نومعتزلیان به رابطه سنت و تجدد کاویده و بازتاب این نگرش وی را در مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشه سیاسی وی جست‌وجو کند. به نظر می‌رسد جابری با بهره‌گیری از روش‌های پست‌مدرن، با مد نظر قراردادن نگرشی انتقادی هم به سنت و هم به تجدد، درصدد رساندن سنت و تجدد نقدشده به نقطه‌ای است که امکان همسازی میان این دو پدیده را که با هویت قبلی‌شان تفاوت‌هایی دارند را فراهم کند. البته بیشتر پروژه فکری جابری به نقد سنت اختصاص یافته است. از نظر جابری، عقل عربی که مفهومی فراتر از عقل مصطلح است (و به نوعی با فرهنگ و نظام‌های معرفتی این همانی دارد) برآیند سه نظام معرفتی بیان، عرفان، و برهان است که نقد عقل عربی با نقد این سویه‌های معرفتی، شدنی است. جابری خوانش انتقادی خود از این نظام‌های معرفتی را ضروری می‌شمرد. در گام بعدی، در رویکرد به تجدد،

جباری تجدد را یک کل می‌داند که قابل تجزیه به اجزایش نیست و این‌گونه نیست که بتوان نظام باورها و اعتقادهای تجدد را وانهاد و نظام دموکراسی را، برای مثال، از غرب اقتباس کرد. به نظر می‌رسد سیاحت غرب در نظر جباری نه برای وارد کردن وجوهی از تفکر و تمدن غربی، بلکه برای به تحرک واداشتن سنت برای پاسخ‌گویی به نیازهای عصر حاضر از درون سنت نقدشده برآمده است. از نظر وی، اولاً همه سنت اسلامی نه آن‌گونه که غرب از آن ساخته نافی زندگی امروزه است و نه آنکه با تاریخ مسیحیت در اروپا قابل قیاس است. با این زیرساخت، جباری ابعادی از اندیشه سیاسی خود را مطرح می‌کند که البته در آثارش مشهود است. از نگاه وی، اسلام دینی است که از آغاز داعیه سیاست و حکومت داشته و بر ابعاد فراوانی از حقوق بشر صحنه گذارده است. جباری بر خلاف نگرش غربی که به صورت خود خوانده، اعلامیه حقوق بشر را جهانی قلمداد می‌کند، به دلیل نادیده گرفتن نگرش مسلمانان به حقوق بشر، آن را غیرجهانی می‌داند. جباری در عین حال بیشترین همدلی را با آن نوع از دموکراسی نشان می‌دهد که از درون سنت نقدشده اسلامی برآمده باشد. وی از این منظر تلاش برخی از هم‌سازگرایان عرب را که درصدد ارائه قرائتی از شورا هستند که با دموکراسی سازگار باشد، نقد می‌کند و تفاوت‌های این دو را برجسته‌تر نشان می‌دهد.

## منابع و مأخذ

۱. احمدوند، شجاع (۱۳۸۸)، «سنت اسلامی از منظر لیبرالیست‌های مسلمان». مجله‌ی سیاست، شماره ۱۰.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۶)، النص و السلطه و الحقیقه: الفكر الدینی بین اراده المعرفه و اراده الهی. بیروت: المركز الثقافی الوبی.
۳. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، نقد گفتمان دینی. ترجمه‌ی حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام. تهران: یادآوران.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۷۹)، «درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد». مجله‌ی نقد و نظر. سال هفتم، ش ۲۴-۲۵.
۵. بکار، عثمان (۱۳۸۱)، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان. ترجمه جواد قاسمی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۶. بیرو، آلن (۱۳۶۷)، فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه‌ی باقر ساروخانی. تهران: کیهان.
۷. پارسانیا، حمید (۱۳۷۹)، حدیث پیمان: پژوهشی در انقلاب اسلامی. قم: معارف.
۸. الجباری، محمدعابد (۱۳۸۱)، جدال کلام، عرفان و فلسفه. ترجمه‌ی رضا شیرازی. تهران: نشر یادآوران.
۹. الجباری، محمدعابد (۱۳۸۴)، عقل سیاسی در اسلام. ترجمه‌ی عبدالرضا سواری. تهران: گام نو.
۱۰. الجباری، محمدعابد (۱۳۸۷)، ما و میراث ما. ترجمه‌ی سیده‌هدی آل مهدی. تهران: انتشارات ثالث.
۱۱. الجباری، محمدعابد (۱۹۸۸)، تکوین العقل العربی. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
۱۲. الجباری، محمدعابد (۱۹۸۳)، نحن و التراث: قراءات معاصره فی تراثنا الفلسفی. بیروت: المركز الثقافی العربی.
۱۳. الجباری، محمدعابد (۱۹۹۱)، التراث و الحدائنه: دراسات و مناقشات. بیروت: المركز الثقافی العربی.
۱۴. الجباری، محمدعابد (۱۹۹۷)، قضایای الفكر المعاصر: العولمه، صراع الحضارات و ... . بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
۱۵. الجباری، محمدعابد (۱۹۹۶)، الدین و الدوله و تطبیق الشریعه. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
۱۶. الجباری، محمدعابد (۱۹۸۲)، مدخل الی فلسفه العلم. بیروت: دارلطبیعه.

۱۷. الجابری، محمدعابد (۱۹۹۲)، خطاب العربی المعاصر؛ درسه تحلیلیه نقدیه. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
۱۸. الجابری، محمدعابد (۱۳۷۶)، «دانش فقه: بنیاد روش شناختی عقل عربی اسلامی» ترجمه‌ی مهدی خلیجی، مجله‌ی نقد و نظر، ش ۱۲.
۱۹. الجابری، محمد عابد (۱۹۹۴ الف)، الادیموقراطیه و حقوق الانسان بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه .
۲۰. الجابری، محمد عابد (۱۹۹۴ ب)، وجهه نظر نحو اعاده بناء قضایا الفکر العربی المعاصر بیروت مرکز دراسات الوحده العربیه.
۲۱. الجابری محمد عابد (۱۹۸۷)، اشکالیه الاصله و المعاصره فی الفکر العربی الحدیث و المعاصر فی مجموعه التراث و التحدیات العصر فی الوطن العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه .
۲۲. الجابری، محمد عابد (۲۰۰۰)، العقل السیاسی العربی. بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
۲۳. الجابری، محمد عابد (۱۹۹۲)، نحن و التراث، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۲۴. الجابری، محمد عابد (۱۹۹۳)، بنیة العقل العربی، درسه تحلیلیة لنظم المعرفه فی الثقافه العربیه، نقد العقل العربی؛ بیروت مرکز دراسات الوحده العربیه.
۲۵. الجابری، محمد عابد و حنفی، حسن (۱۹۹۰)، حوار المشرق و المغرب بیروت الموسسه العربیه للدراسات و النشر .
۲۶. الجابری، محمد عابد (۱۳۸۹/۱/۲۸)، دانش فقه: بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی ترجمه محمد مهدی خلیجی فصلنامه نقد و نظر شماره ۱۲ به نقل از: <http://www.hawzah.net/fa/article/articleview/87619>.
۲۷. دریاپیگی، محسن (۱۳۹۰)، معضل رابطه سنت و تجدد در جهان عرب از منظر محمد عابد الجابری فصلنامه غرب شناسی بنیادی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال دوم شماره دوم.
۲۸. رضوی، مسعود (۱۳۸۱)، پایان تاریخ سقوط غرب و آغاز عصر سوم. تهران: شفیعی.
۲۹. سید یاسین (۱۹۸۷) التراث و التحدیات المصر فی الوطن العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه .
۳۰. صادق‌زاده قمصری، فاطمه (۱۳۸۳)، «تفکر اعتزالی در اوج و فرازی دیگر» و مشکوه النور، سال هشتم، ش ۲۷ و ۲۶.
۳۱. عثمانی، محمد (۱۳۸۹)، «نقدی بر ترجمه کتاب نقد عقل عربی». مجله‌ی مهرنامه، سال دوم، ش ۱۳.
۳۲. غروی، سعیده (۱۳۸۳)، «معرفی معتزلیان معاصر» مشکوه النور، سال هشتم، ش ۲۴-۲۵.
۳۳. کرمی، محمدتقی (۱۳۸۲)، «معناکاوی نقد عقل عربی در اندیشه جابری». مجله‌ی علوم سیاسی، شماره ۲۲.
۳۴. کرمی، محمدتقی (۱۳۷۶)، بررسی آراء و اندیشه‌های محمدعابد الجابری. تهران: مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی.
۳۵. کرمی، محمدتقی (۱۳۹۰)، عابد الجابری در کتاب اندیشه سیاسی متفکران مسلمان به کوشش علی اکبر علیخانی و همکاران جلد ۱۸ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی .
۳۶. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به راهی. تهران: نشر نگاه معاصر.
۳۷. نوربخش گلپایگانی، مرتضی (۱۳۸۰)، واژگان علوم اجتماعی. تهران: بهینه.
۳۸. وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، نومعتزلیان. تهران: نشر نگاه معاصر.
۳۹. هاشمیان، محمدحسین (۱۳۸۷)، بررسی نسبت میان دو پارادایم انتظار و مدیریت استراتژیک. مجموعه مقالات دومین کنگره سراسری عاشوراپژوهی: عاشورا، انقلاب، انتظار. تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه و دانشگاه امام صادق(ع).