

# عقل سیاسی در سنت اسلامی

علیرضا عبداللہی



– عقل سیاسی در اسلام

– محمدعابد جابری

– عبدالرضا سواری

– کام نو

– ۱۳۸۴، صفحه ۲۱۰۰، نسخه ۴۰۰۰ تومان

رفته در خوانش تاریخ در آن دیدگاه روشهای کلاسیک تاریخ نگاری بود (برای نمونه بنگرید به مجید خلوری، صفحات مختلف). در بازخوانی تاریخ پس از شکست ژوئن ۱۹۶۷، اما این هر سه نکته دستخوش دیگرگونگی شده بود. نخست آنکه شکست ژوئن ۱۹۶۷، شکست قومیت‌گرایی و چشم‌انداز قومیت‌گرا در خوانش تاریخ و مایه سربرآوردن چشم‌اندازی برای دین‌تفاوتها در تاریخ گذشته بود. نکته دوم آنکه پس از ژوئن ۱۹۶۷ اندیشمندان حوزه خوانش سنت، دیدگاه تمجیدی و نوستالژیک را به کناری نهادند و به نقادی این گذشته به ظاهر زیبا پرداخته و خواهان گذشتن از آن یا دست کم خواهان نوکردن آن بر پایه دانشهای نوین شدند. سوم آنکه روشهای کهنه و کلاسیک در خوانش تاریخ جای خود را اکنون به روشهای جدیدتری سپرده بود از جمله ساختگرایی و پساساختگرایی و هرمنوتیک. (بنگرید به عبدالعزیز حموده، ص).

سه دهه پس از ۱۹۶۷ دهه‌های طلایی در برآملن پروژه‌های کلان در نقادی میراث و عقلانیت نهفته در پس آن بود. در این میان می‌توان به پروژه‌هایی همچون نقد عقل دینی (عزیز العظمه) و نقد عقل اسلامی (محمد ارکون) و نقد عقل هویتی (فتحی المسکینی) و نقد عقل عربی (محمد عبدالجباری) اشاره کرد. همه این اندیشمندان البته بسیاری از اندیشمندی که در مراحل بعدی می‌آیند، هر کدام به گونه‌ای کوشیدند که به نقادی

از همان زمان که طه حسین، کتاب فی الادب الجاهلی را نگاشت و در آن به گفته خود به پیروی از روش انتقادی دکارت، به بررسی سنت و میراث ادبی عرب پرداخت و به نتایج قابل توجهی نیز دست یافت، پروژه‌های بازنگرانه عرب آغاز شده بود. طه حسین در آن کتاب به رد لایه‌های مترکمی از دانش پرداخت که به ظاهر به ادبیات جاهلی استناد می‌جست، و آنها را دست ساخته نحل‌های فکری و سیاسی و زبان‌شناختی پس از اسلام نامید، و بر این اساس اصالت آنها و نیز اصالت دانشهای ایجاد شده بر پایه آنها را به زیر سؤال برد. (مهران، رشوان، ۱۹۹۰: ۱۲۸-۱۲۴). پروژه‌های جامع و کامل انتقادی در جهان عرب اما پس از ژوئن ۱۹۶۷ بود که سر برآورد و از چشم‌اندازهای متفاوتی به نقادی گذشته عربی اسلامی پرداخت. نه اینکه پروژه‌های خوانش تاریخ پیش از آن وجود نداشته باشد. برعکس، دوران پیش از ژوئن ۱۹۶۷ نیز دوران خوانش سنت عربی - اسلامی بود. اما تفاوت‌های دیدگاهی و روش شناختی میان آن خوانش و این بازخوانش وجود داشت. نکته اول آنکه آن خوانشها از دیدگاه قومیت‌گران محض به سنت عربی - اسلامی می‌نگریست و آن میراث را ملک و فرآورده خاص عربان می‌دانست و مایه قوام تمدن عرب و حتی دین را نیز داده و فرآورده‌ای عربی و پایه‌ای برای تحکیم قومیت عرب می‌انگاشت. نکته دوم آنکه دیدگاهی تقدیمی و تمجیدی به روزگار دور داشت و نکته سوم نیز آنکه روشهای بکار

سازوکارهای ساخت اندیشه در دوران میانه اسلامی، پوزنارد و در این میان به نظر می‌رسد که پروژه جابری برای نقادی عقل عربی، اسلامی، گسترده‌ترین و نظام‌مندترین و نیز طولانی‌ترین پروژه مولف در میان مؤلفان این رشته است. بیشترین میزان باران و عکس‌العمل را برانگیزد.

(العقل السیاسی العربی) وی به رابطه این ابزار و واقعیت می‌پردازد. چراکه عقل سیاسی از دید وی دقیقاً در جایی قرارلرود میان آن کس که قدرت سیاسی را به کار می‌گیرد و چگونگی کاربرد آن را مشخص می‌کند و آن کس که قدرت سیاسی بر او تحمیل دارد و بنابراین حقیقتاً در جایی است میان عقل سیاسی و عقل سیاسی. کار او واقعاً در این نظر است (۱) براساس همین نکته می‌توان گفت که جابری در این زمینه، به نظر می‌رسد تا مناسب خوانش این

پروژه تئوریک عربی، پروژه‌ای است برای نقادان و اندیشمندان اسلامی که می‌تواند به نقادان مکاتبه‌های نقدی و واقع‌بینانه (عبداللطیف: ۲۰۰۲: ۱۶۶) مکتب (میان) که البته تا به اینک از ادبیات اندیشه (عربی: ۱۹۹۳، ص: ۳۲۲) برخوردار است. نقادان عقل‌گرا که عربی در دوران میانه عصر تدوین به گونه‌ای از عقل سیاسی عقل‌گرا تا آنجا که به نظر می‌رسد که عقل تدوین‌گر عربی اسلامی در دوران میان تا کنون تفاوت‌های پیشه‌گانه نگریه است. جابری در پروژه نقادی عقل عربی سیاسی خود را امتداد از مقدمه‌ها و مضامین و موضوعات نقدهای فاضل در دوران معاصر عربی در اقله خوانشی جدید از سمت دید وی در جمله به آری (وی: ۱۳۳۵) ساختگرایان دیگر فرانسوی و نیز ایرانی و ترکی و برعکس مارکسیست‌های ساختگرا همچون نیوسرو چون لو کاج استناد می‌کنند و از روش آنها برای روش تاریخ فرهنگ و اندیشه اسلامی خود برداشتی می‌کنند یا به ساختگرای دست یابد که سازوکارهای عقل‌گرا را در دوران میانه و عصر تدوین، تحت سلطه خویش لود و هیچ گسستی در این نسبت (عربی: ۱۹۹۲، ص: ۳۳۶-۳۳۲) از دید جابری پروژه‌های نوپساری سیاسی - فرهنگی عرب در قرن نوزدهم و دهه‌های نخستین قرن بیستم به این سبب با شکست روبه‌رو شدند که اهمیت طرح مسئله نقادی اندیشه عربی اسلامی را در نیاخته بودند. نقادانی که بهترین جایگاه آن مکاتبه‌های ساخت و ساز این اندیشه یعنی عقل عربی - اسلامی است، عقلی که تنها به نگرانی گذشته‌های خود پرداخته و از آنها فراتر نرفته است. تنها نقادی این عقل است که به ما اجازه تعامل منطقی با جهان اکنون و نیز با نوگرایی را می‌دهد (عبداللطیف: ۲۰۰۲: ۱۸۶). البته این نقادی از سوی جابری به معنای گسست کامل با میراث نیست بلکه هدف آن تنها نوکردن این سنت و خوانش آن به وسیله ابزارهای نوین است و این در جایی‌جایی نوشته‌های جابری در نقد عقل‌گرای عربی - اسلامی پیدا است.

عقل سیاسی (عربی: ۱۹۹۳، ص: ۳۲۲) مکتب (میان) که البته تا به اینک از ادبیات اندیشه (عربی: ۱۹۹۳، ص: ۳۲۲) برخوردار است. نقادان عقل‌گرا که عربی در دوران میانه عصر تدوین به گونه‌ای از عقل سیاسی عقل‌گرا تا آنجا که به نظر می‌رسد که عقل تدوین‌گر عربی اسلامی در دوران میان تا کنون تفاوت‌های پیشه‌گانه نگریه است. جابری در پروژه نقادی عقل عربی سیاسی خود را امتداد از مقدمه‌ها و مضامین و موضوعات نقدهای فاضل در دوران معاصر عربی در اقله خوانشی جدید از سمت دید وی در جمله به آری (وی: ۱۳۳۵) ساختگرایان دیگر فرانسوی و نیز ایرانی و ترکی و برعکس مارکسیست‌های ساختگرا همچون نیوسرو چون لو کاج استناد می‌کنند و از روش آنها برای روش تاریخ فرهنگ و اندیشه اسلامی خود برداشتی می‌کنند یا به ساختگرای دست یابد که سازوکارهای عقل‌گرا را در دوران میانه و عصر تدوین، تحت سلطه خویش لود و هیچ گسستی در این نسبت (عربی: ۱۹۹۲، ص: ۳۳۶-۳۳۲) از دید جابری پروژه‌های نوپساری سیاسی - فرهنگی عرب در قرن نوزدهم و دهه‌های نخستین قرن بیستم به این سبب با شکست روبه‌رو شدند که اهمیت طرح مسئله نقادی اندیشه عربی اسلامی را در نیاخته بودند. نقادانی که بهترین جایگاه آن مکاتبه‌های ساخت و ساز این اندیشه یعنی عقل عربی - اسلامی است، عقلی که تنها به نگرانی گذشته‌های خود پرداخته و از آنها فراتر نرفته است. تنها نقادی این عقل است که به ما اجازه تعامل منطقی با جهان اکنون و نیز با نوگرایی را می‌دهد (عبداللطیف: ۲۰۰۲: ۱۸۶).

**بازگشت به همین نقطه در این کتاب**  
**به آن روی فکری گذشته‌گرا و سنجش**  
**آرای وی و مقایسه آنها با تئوریهای مدرن**  
**غرب در زمینه‌های جامعه‌شناسی**  
**آن گونه که بسیاری درک می‌کنند -**  
**بلکه بدان سبب است که وی آن کلیدهایی را**  
**که جابری پیش از این از اندیشه معاصر**  
**برگرفته بود، به گونه‌ای**  
**در مقدمه خود آورده و حتی می‌توان گفت پیش**  
**از جابری بر جامعه عربی - اسلامی دوران**  
**میانه تطبیق داده است**

تا دوران پیامبر، اندکی پیش از آن و نیز دوران خلفای راشدین را دربرگیرد. دلیل آن هم واضح است. هدف جابری در دو مجلد پیشین، نقادی عقل‌گرای است که البته عقلی آگاهانه است و نوشته شده و متون (جابری، ۱۹۹۲، ص: ۳۲۲) و بنابراین در دورانی باید آن را بررسی کرد که به تدوین درآمد باشد از همین رو است که جابری عصر تدوین را پارادایم اندیشه سیاسی عربی - اسلامی می‌داند. پارادایمی که البته تاکنون روشهای اندیشگی و ابزارهای اندیشه را جهت می‌دهد (همان، ۷-۵۶) اما عقل سیاسی به معنای سازوکارهای سیاست عملی از همان آغاز دعوت پیامبر شروع شده بود و حتی در ناخودآگاه جامعه عرب جریان داشت و البته تا عصر تدوین نیز ادامه یافت. گویی جابری با این انتخاب خویش به طور ضمنی در پی آن است تا با نمایانن انگیزه‌های واقعی موجود در پس ایده‌های سامان دهنده دوران تدوین، برخصصلت به ظاهر ثابت این دانش‌ها خط بطلان کشیده و با اشاره به رابطه میان دانش و منازعات قدرت نشان دهد که آن دانشها که در عصر تدوین، تدوین شدند چندان هم عینی‌نگر و بی‌طرف نیستند و ریشه در گرایشهای مختلف در قبیله و غنیمت و عقیده به مثابه ساقچه‌های اصلی

آن روزگار نداشته‌اند. هم بدین سبب است که جابری در کتاب عقل سیاسی در اسلام برخلاف دو کتاب پیشین به جای زبان‌شناسی و معرفت‌شناسی به روان‌شناسی و جامعه‌شناسی سیاسی روی می‌آورد و به جای تمایز عقل عربی - اسلامی به عنوان عقل شکل گرفته (در برابر عقل شکل دهنده در نوشته‌های لالاند) از دیگر عقولها به تمایز میان مخیله اجتماعی و ناخودآگاه سیاسی جامعه عرب و دیگر جوامع می‌پردازد. و نیز بدین سبب است که استناد جابری در این کتاب هم برخلاف دو کتاب پیش گفته به جای آنکه به لالاند و لوی اشتراوس باشد به بیازه و جورج لوکاج و نیز آلبوسراست که گرچه هر پنج اندیشمند چپ‌اندیش و ساختگرا هستند اما نشان از گردش در شیوه نگارش جابری دارند. همچنین به این سبب است که جابری به جای آنکه همچون بخش تنوریک به سیویه (زبان‌شناس) و یا شافعی (فقه و پایه ریاضی) استناد جوید به اندیشمندی باز می‌گردد که باز گرایشهای شبه جامعه‌شناختی در اندیشمندی‌اش روشن است. به این خلطون همگی اینها نشان از یک تغییر جهت دارد. تغییر جهتی که خود جابری

**جابری در کتاب عقل سیاسی در اسلام،  
به بررسی نمودها و مشخصه‌های عمل  
در فرآیند سیاست در فرهنگ و  
تمدن اسلامی پرداخته و از همان آغاز  
به وجود رابطه‌ای دوسویه میان  
این عقل و واقعیت پیرامون آن اشاره می‌کند  
تا تأکید کند که مدنظر وی بررسی  
عقل مجرد و ناب نیست**

البته به آن اذعان دارد (عقل سیاسی در اسلام، ص ۸) و می‌توان آن را به تعبیر خود جابری تغییر از جنبه‌های آگاهانه اندیشه عربی - اسلامی (التقافه العالمه) به جنبه‌های ناخودآگاه کنش سیاسی (اللاشعور الجاعی) نامید که البته خود تأثیرات بسیاری در این میان خواهد داشت.

البته این دگردیسی همه جانبه نیست و تنها در همین حدود تنگ باقی می‌ماند. جابری در کتاب عقل سیاسی در اسلام روش دو کتاب گذشته خود را به سود روشی دیگر به کناری نمی‌نهد. روش وی بازبویی از چپ‌اندیشی ملایم و نیز نشانی از ساختگرایان را دارد ولی همان گونه که رفت به اذعان خود وی تغییراتی نیز کرده است. تغییراتی که باید انجام می‌شد تا این کتاب تالی منطقی آن دو کتاب می‌بود [آن گونه‌ای که نویسنده مراکشی محمد

و قیدی می‌گوید] و نه صرفاً مؤخرهای بر آن دو کتاب. این تغییر را باز به گفته وی تغییر در موضوع باید نامید و نه تغییر در روش. و از آنجا که طبیعت موضوع بر روش تأثیرگذار است باید آن روش پیشین را تعدیل کرد. (رجوع شود به مقدمه کتاب)

بدین ترتیب این کتاب با هم در پی آن دو کتاب می‌نواند خواند و هم مستقل از آن دو. به دیدگاه روش‌شناسی یک تحول روشی بر هر سه حاکم است. البته با دگردیسی‌های چند و لایه‌ای موضوع، موضوع کتاب عقل سیاسی در اسلام، نوین است و چنانچه موضوع آن دو کتاب پیشین

جابری در کتاب عقل سیاسی در اسلام، به بررسی نمودها و مشخصه‌های عمل در فرآیند سیاست در فرهنگ و تمدن اسلامی پرداخته و از همان آغاز به وجود رابطه‌ای دوسویه میان این عقل و واقعیت پیرامون آن اشاره می‌کند تا تأکید کند که مدنظر وی بررسی عقل مجرد و ناب نیست. عقل سیاسی اگرچه از آن جهت که عقل است باید با نظام‌های معرفتی دوران رابطه داشته باشد، ولی تنها از آن جهت که عقل است. عقل سیاسی یک ترکیب دو بخشی است. از آن جهت که سیاسی است نه تنها پیرو محض این واقعیت و گفتمانهای آن نیست بلکه در پی تغییر و تأثیر بر آنها است (عقل سیاسی در اسلام، ص ۱-۳). جابری می‌کوشد با نگاهی پراگماتیک و با چشمی سیاسی به فرآیند سیاست در دورانی بنگرد که از دید بسیاری منبع مقدس سیاست و سیاست مقدس را شکل می‌دهد.

البته وی در مقدمه کتاب عقل سیاسی در اسلام، به رغم استناد به اندیشمندان غرب و اخذ بسیاری از قضایای تنوریک از آنها باز به این خلطون باز می‌گردد. او بر آن است که اگر این سخن مارگس درست باشد که تحلیل اکنون کلیدهای گذشته را در اختیار ما می‌نهد، این سخن بیش از هر جا در جهان عرب کارآمد است و «اکنون» عرب اگر هم تمام کلیدهای گذشته را در اختیار ما نهد، باز کلیدهای مهمی در این میان به ما خواهد داد. کلیدهایی که ما را مستقیماً به این خلطون باز می‌گرداند. اندیشمندی که می‌گفته گذشته به آینده شبیه‌تر است از آب به آب.

بازگشت به این خلطون هم در این کتاب نه از روی تمجید گذشتگان و سنجش آرای وی و مقایسه آنها با تئوریهای مدرن غرب در زمینه‌های جامعه‌شناسی - آن گونه که بسیاری درک می‌کنند - بلکه بدان سبب است که وی آن کلیدهایی را که جابری پیش از این از اندیشه معاصر برگرفته بود را به گونه‌ای در مقدمه خود آورده است و حتی می‌توان گفت پیش از جابری بر جامعه عربی - اسلامی دوران میانه تطبیق داده است و می‌تواند راهنمای خوبی در این زمینه باشد. راهنمایی که صد البته باید از او فراتر رفت.

کلیدهایی که ما در این نوشته برای قرائت تاریخ سیاسی جابری پیش می‌نهم سه کلیدند و ما آنها را «قبیله»، «غنیمت» و «عقیده» می‌نامیم (ص ۷۰)

جابری بر آن است که باز کردن تمامی درها و دروازه‌های بسته میراث به یک کلید (یا به بیانی بهتر به یک شاه کلید) یا کار دادن بسته‌ها کار پلیس‌ان و به هر ترتیب کار پژوهشگران نیست چرا که آن هر دو گزینش کردند و نه عینی‌نگر، بنابراین سه کلید پیش روی می‌نهد که در پی هم می‌آیند و همدیگر را تکمیل می‌کنند و البته آن چنانکه از کتاب برمی‌آید هیچ کدام از آنها نقش مرکزی و اصلی برعهده ندارند. مفهوم «قبیله» شناختار خویشاوندی در جوامع ابتدایی و پیشاسرمایه‌داری است یعنی همان که این خلدون به نام عصیت از آن یاد می‌کند و گفته می‌شود که این خلدون در مقدمه خویش می‌نویسد که عربها در عصیت از اسلام گرفتند این کلید برخلاف جوامع مدرن که در آنها خویشاوندی و عصیت در حوزه ناخودآگاه است، در جوامع پیشاسرمایه‌داری جایگاهی مرکزی در کلید «خودآگاه» دارد.

غنیمت نیز کتابه از عامل اقتصادی در جوامعی است که اقتصاد آنها تولیدی نیست و بر پایه رانت و خراج شکل گرفته و از راه جنگ و غارت می‌آید. البته غنیمت همچنین به شیوه مصرف رانت اشاره می‌کند و می‌توان آن را «عقلانیت رانتیه» نامید.

عقیده نیز کلید سوم جابری برای گشودن درهای سنت است و البته منظور از آن نه درونمایه عقیده‌های مشخص بلکه آثار عملی برنامه از عقاید مختلف در سطح مذهبی و تأثیر آن بر عقلانیت گروه است. جابری می‌کوشد تا پایه کارگیری این سه کلید به صورت همزمان، قرائتی جدید از میراث سیاسی دوران صدر اسلام ارائه دهد و هم بر این سه پایه و نه بر اساس پایه‌های دینی و ماورایی می‌کوشد تا در آن جایی که بسیاری رنگ و بوی صرف مذهبی یافته‌اند نمودهایی از قبیله و غنیمت بیابد وی با این کار خویش، راهی در برابر ما برای دیدن آن جنبه‌هایی از سنت سیاسی می‌گشاید که تا به اکنون قرائت رایج از نمایان ساختن آنها سر یاز زده است (و البته باید پرسید آیا چنین قرائتی سزاوار توجه و مطالعه نیست؟) قرائتی که از صحابه پیامبر افرادی ساخته است که گفتار آن مرجع و سند است و همین سندیت گفتار ایشان باعث شده است تا ما مرجعیت عقل خویش را در گذشته بیابیم و نه در دوران اکنون، تا بدین ترتیب همه چیز و از جمله گذشته را از چشم‌انداز گذشته ببینیم و نه از چشم‌انداز اکنون.



البته این همه بنان معنا نیست که کتاب عقل سیاسی در اسلام» کتابی بی‌مقص است که خود نویسنده نیز اذعان دارد که این تنها یک آغاز است و بر ایندگان لازم است تا کاستی‌های آن را جبران کنند اگر هم این سخن نویسنده را به پای تعارف‌های معمول در مقدمه‌ها بگذاریم، باز این مسئله مسلم باقی می‌ماند

که در کتاب جابری هم برخی کاستی‌ها و نادرستی‌ها وجود دارد و البته این لازمه هر کتابی چون کتابی است. اما در این نوشتار فرصت پرداختن به کاستی‌های روش - شناختی و معرفت شناختی جابری نیست و فقط ذکر این نکته کفایت می‌کند که آیا تنها این سه کلید برای خروج از آن جزم اندیشی و یگانگی که جابری و دیگر اندکسندان هم پایه‌او در پی فراتر رفتن از آن هستند، کفایت می‌کند و می‌تواند تفسیری همه جانبه از تاریخ سنت اسلامی در حوزه سیاست ارائه دهند به بیان دیگر، قضیه‌ای که در صنف نویسندگان نوگرایی از جمله جابری و لاکون مطرح است و دیگران کاملاً بی‌ناست آن است که اینان برای گذشتن از جزم اندیشی، برای ورود به تکرر همواره از عدد سه استفاده کرده‌اند. اگر کون «قبیله»، «غنیمت» و «عقیده» و «انجی اندیشیدن آن ممکن است» نام می‌برد. «عقیده» و «قبیله» و «غنیمت» نخستین از «برهان» و «بیان» و «عرفان» به عنوان سه ستون اندیشی دوره اسلامی دوران میانه و در کتاب عقل سیاسی در اسلام از «غنیمت» و «قبیله» و «عقیده». این حرکت از جزم اندیشی و تک علت‌نگری به

## شکست ژوئن ۱۹۶۷

### شکست قومیت‌گرایی و چشم‌انداز قومیت‌گرا در خوانش تاریخ و مایه سربر آوردن چشم‌اندازی برای دیدن تفاوتها در تاریخ گذشته بود

#### منابع:

- ۱- الجابری، محمدعابد (۱۹۹۴)، تکوین العقل العربی، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه، ج ۶
- ۲- عبداللطیف، کمال (۲۰۰۲)، استله النهضه العربیه، التاريخ الحدائنه، التواصل، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
- ۳- المسکینی، فتحی (۲۰۰۱)، الهویه و الزمان، تأویلات فینومینولوجیه لمسأله التخن، بیروت، دار الطلیعه.
- ۴- خدوری، مجید (؟)، گرایشهای سیاسی در جهان عرب، عبدالرحمن عالم.
- ۵- مهران رشوان، محمد (۱۹۹۰)، طه حسین فیلسوف من الادباء، مجله الفكر العربی، ش ۲۶.