

معضل رابطه سنت و تجدد در جهان عرب از منظر محمد عابد الجابری

محسن دریایی*

چکیده

در این مقاله تفکر فلسفی در اندیشه عرب و گرایش‌های مختلف متفکران عربی را بیان می‌کنم و بر اساس نگرش محمد عابد الجابری به بررسی گونه‌های برخورد متفکران عربی در قبال معضل نحوه ارتباط سنت و تجدد می‌پردازم و نقدهای وی بر این نگرش‌ها را مطرح می‌کنم؛ در نظر جابری تمام سوگیری‌هایی که در مورد این موضوع بوده است گرفتار آفات روشی و نگرشی است.

کلیدواژه‌ها: سنت، تجدد، چالش سنت و تجدد، رنسانس عرب، محمد عابد الجابری.

۱. مقدمه

مسئله سنت و نحوه برخورد با آن مهم‌ترین مسئله فلسفی در اندیشه معاصر عرب است تا آنجا که برخی آن را قضیه التضا یا نام نهاده‌اند. تمام پاسخ‌هایی که به مشکلات دیگر اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی داده می‌شود درحقیقت متأثر از جوابی است که به این سؤال می‌دهیم. از نگاه محمد عابد الجابری، فیلسوف پرآوازه مغربی، تمامی برخوردهایی که با این مسئله شده است خالی از فتور و سستی نبوده است. در این نوشتار به‌شکلی گذرا نقدهای او بر این اندیشه‌ها را بیان می‌کنیم. قبل از این که این نقدها را برشماریم نگاهی به رویکردهای فلسفی در جهان عرب می‌اندازیم، هرچند به‌نظر جابری تقسیم‌بندی اندیشه‌های فلسفی باید بر اساس نگاه و سوگیری‌های آنان به سنت باشد در غیر این صورت نسبت خود را با تفکر عربی پیدا نمی‌کنند.

* دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف قم mohsendaryabeigi1356@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱

۲. تفکر فلسفی در اندیشه عربی

یکی از سؤالاتی که در بین متفکرین عرب مطرح است این است که آیا می‌توان از حضور تفکر فلسفی در اندیشه عربی سخن گفت یا خیر؟ برای جواب این سؤال ابتدا به تاریخ طرح این سؤال می‌پردازیم.

در ۱۹۶۶ جمیل صلیبا در مقاله «الفکر الفلسفی فی الثقافة العربیة المعاصرة»^۱ سعی کرد تا جریان‌های تفکر فلسفی عربی را به هفت جریان اصلی تقسیم‌بندی کند. این جریان‌ها عبارت است از:

۱. مادی‌گرایی: شبلی شمیل و ...؛
۲. گرایش‌های عقلانی: محمد عبده و ...؛
۳. گرایش‌های ایدئالیستی: عثمان امین، زکی ارسوزی، عباس محمود عقاد، و ...؛
۴. گرایش‌های روان‌شناختی: یوسف مراد و ...؛
۵. گرایش‌های آگزیستانسیالیستی: عبدالرحمن بدوی و ...؛
۶. گرایش‌های فردگرایی: محمد عزیز الحبابی، رینه حبشی و ...؛
۷. گرایش‌های علم‌گرایانه: اسماعیل مظهر (معن زیاده، ۱۹۹۶: ۹-۱۴).

پس از این تقسیم‌بندی افرادی هم‌چون ناصیف نصار و معن زیاده، به نقد این تقسیم‌بندی از جهت شمولیت و میزان صحت آن پرداختند. مشکل اصلی تقسیم‌بندی از منظر ناقدان این بود که این افکار را نمی‌توان عربی خواند بلکه بیش‌تر آن‌ها را باید ترجمان عربی افکار غربی لقب داد. زیرا هیچ‌کدام از متفکران نام‌برده نتوانسته‌اند مکتب جدیدی را به‌واسطه این افکار ایجاد کنند بلکه صرفاً به نقل این افکار اکتفا کرده‌اند. علاوه‌بر این که این افکار در تفکر عربی معاصر حضوری نداشته است. با این بیان آیا می‌توان از تفکری یاد کرد که در فکر معاصر عربی حضور فعالی داشته است؟ کوتاه سخن این‌که اگر محور تفکر معاصر عربی را با توجه به نحوه نگاه به میراث عربی ملاحظه کنیم تمام تفکراتی را که حول محور آن، چه از جهت ایجابی و چه از جهت سلبی شکل گرفته است، می‌توان تفکر معاصر عربی خواند. زیرا این افکار به‌نحوی با مسائل و مشکلات عرب معاصر در ارتباط است. سیدیاسین در این مورد می‌گوید:

مسئله تراث در جهان عرب قضیه القضا یا شمردن می‌شود. در این تعبیر می‌توان جایگاه و اهمیت این مسئله را به‌اجمال متوجه شد، تمام پاسخ‌هایی که ما به مشکلات امروزمان

می‌دهیم درحقیقت جوابی است که به این سؤال داده‌ایم. درحقیقت می‌توان تمام متفکران جهان عرب را با جوابی که به این مسئله داده‌اند دسته‌بندی کرد و مقسم این دسته‌بندی را نگاه این افراد به این سؤال قرار داد و با عنایت‌های مختلف به تقسیم ثنائی یا ثلاثی و ... پرداخت. حتی برخوردهای جزئی که در جهان عرب رخ می‌دهد اشارتی است به این مسئله، اگر زن امروز جهان عرب به حجاب توجه دوباره‌ای کرده است درحقیقت او به میراث و سنت خویش رجوع کرده است. این برخورد جزئی در برخوردهای کلی این مسئله به صورت رجوع به احکام اسلامی یا پوزیتیویستی ظاهر می‌گردد.

اقبال و ادبار به میراث راحت‌ترین تقسیمی است که با آن می‌توان متفکران را مورد ارزیابی و دسته‌بندی قرار داد. اگرچه هرکدام از متفکران از جهت شیوه و روش و ... با هم اختلافاتی داشته باشند (سیدیا سین، ۱۹۸۷: ۱۱).

در لحظات سرنوشت‌سازی از تاریخ هر امتی، سؤالاتی پیرامون هویت و ریشه‌های فرهنگی آن ایجاد می‌شود. در جامعه عربی نیز پس از شکست حزینان در ژوئن ۱۹۶۷ و جنگ اکتبر ۱۹۷۳ سؤالات فراوانی در ذهن اعراب در مورد گذشته، حال، و آینده آن‌ها پیدا شد. سؤالاتی در مورد هویت، وحدت عربی، و علت عقب ماندگی. مثلاً علت پیشرفت غرب چیست؟ پیشرفت چگونه ممکن است؟ آیا کاملاً باید از الگوی غرب پیروی کرد؟ آیا باید کاملاً به سنت‌های خویش بازگردیم.^۲

مسئله تراث به صورت سؤال اصالت - معاصره مطرح گردید. از آن زمان تاکنون این سؤال فکر اعراب را به خود مشغول کرده است.^۳ تمام سؤالات فوق در حقیقت تفصیل احساس این دوئیت (اصالت / معاصر بودن) است.

به مسئله میراث از زوایای گوناگونی می‌توان نگاه کرد و ارزش‌گذاری‌های متفاوتی می‌توان از آن داشت، اما هر نگاهی به این امر به طور صریح یا ضمنی تمام سؤال‌های دیگر تفکر عربی هم‌چون اصیل بودن، عصری بودن، و هویت را دربر می‌گیرد.

از منظر متفکران عرب کل جریانات فلسفی را می‌توان این‌گونه تقسیم کرد:

۱. جریان‌های فکری که فلسفه و اندیشه غربی را قبول کرده‌اند؛

۲. جریان‌های فکری که فلسفه و تفکر غربی را طرد کرده‌اند؛

۳. جریان‌هایی که به هم‌سازی جدید با توجه به آرای غربی روی آورده‌اند (معن زیاده،

۱۹۹۶: ۱۴). این تقسیم از امری بدیهی حکایت دارد و آن این‌که هنگامی که ذهن به پدیده‌ای توجه می‌کند آن را یا نفی می‌کند، یا می‌پذیرد، و یا بخشی از آن را نفی کرده و بخشی را می‌پذیرد (پدرام، ۱۳۸۳: ۷).

۳. رویکردهای متفاوت به سنت از دیدگاه الجابری

از دیدگاه محمد عابد الجابری سازگاری میان سنت و تجدد محور اندیشه معاصر عرب است. در گفتمان معاصر عربی از نگاه وی به جای طرح معضل اساسی (سنت/تجدد) به ذکر تقابل‌های دوگانه مفاهیم اکتفا شده است و غالباً مفاهیمی را جانشین مفاهیم دیگر کرده‌اند. مفاهیمی چون «سنت/تجدد»، «دموکراسی/شورا»، «دین/دولت» (کریمی، ۱۳۸۲: ۱۴۹).

محمد عابد الجابری در مورد رویکردهای مختلف به سنت می‌گوید:

سه گرایش و موضع‌گیری در اطراف نوزایش عربی در قرن گذشته متبلور شده است و پیوسته تاکنون به شکل‌های مختلف تکرار شده است. در گرایش اول پیشرفت و نوزایش را در مدرنیته غربی می‌دانند. اینان در نظر خود از گذشته منحنی و دوره‌های عربی اسلامی به‌طور کامل جدا شده‌اند در گرایش دوم، کاملاً برعکس شکل اول، قائل‌اند که نوزایش و پیشرفت برای اعراب و مسلمین حاصل نمی‌شود مگر آن‌که گذشته رفیع خود را محقق کنند و تبعاً باید به سیر سلف صالح رجوع کرد و به آن‌ها اقتدا کنند. گرایش سوم هم‌سازی میان دو جریان قبلی است؛ این جریان ما را به اخذ از مدرنیته اروپایی که لازمه عصر جدید و مقتضای پیشرفت است فرامی‌خواند، البته تا جایی‌که با ارزش‌های دینی و تمدنی و تراث عربی اسلامی سازگار باشد. این سه گرایش با اختلاف جهات ایدئولوژیک به دسته‌بندی‌های متعددی تقسیم شده‌اند. باید توجه داشت این‌که ما روش هم‌سازی را در تقسیم سوم قرار داده‌ایم به این معنا نیست که از جهت زمانی هم مؤخر از جریان‌های قبلی است؛ زیرا افرادی مانند طهطاوی و خیرالدین تونسلی از جهت زمانی مقدم بر متفکران دو گروه اول‌اند و از نظر روش برخوردار با تراث به شیوه توفیق و هم‌سازی نزدیک‌ترند. افکار طهطاوی در ردیف شبلی شمیل و سلامه موسی و افکار خیرالدین تونسلی با افکار جمال‌الدین افغانی و محمد عبده مرتبط است. از منظر ما ترتیب زمانی اهمیتی ندارد آنچه دارای اهمیت است نقادی این‌گونه افکار است (الجابری، ۱۹۹۶: ۱۲۱).

اگرچه این سه گرایش از جهت روش با یک‌دیگر متفاوت‌اند، اما تفکرات آن‌ها را در سه ساخت می‌توان گنجانند:

ساخت اول: اصالت - معاصرت (سنت - تجدد) که یک بحث نظری است.

ساخت دوم: لیبرال/سیوسیالیست که این بحث مرتبط با مسائل اجتماعی و طبقاتی است و بحثی ایدئولوژیکی است.

ساخت سوم: عرب‌مداری/ملی‌گرایی که این بحث نیز کاملاً یک بحث سیاسی است و مربوط به مسئله دولت است و سؤال این است که آیا جهان عرب به‌صورت کشور اداره شود یا به‌صورت اتحادیه عربی (الجابری، ۱۹۸۷: ۲۹-۳۱).

۱.۳ نقد دیدگاه اول

الجابری در نقد این نظریه می‌گوید:

مشکل این نگرش این است که این‌ها بر این باورند که باید از گذشته خود که یک سری مهملات است جدا شویم همان‌طور که اروپایی‌ها از گذشته خویش رهایی یافتند. این‌ها توجه ندارند که گسست در عرصه تاریخ به معنای قطع روابط یا اعلان دشمنی با گذشته نیست بلکه به معنای دربرگرفتن و سیطره بر قبل است. گسست چه در عرصه تاریخ فردی و چه جمعی هنگامی معنا دارد که گذشته را دربر گرفته باشد و از توانایی‌های آن کمال بهره را ببرد. در این جا گسست از شیء غیر از آن که از آن استفاده کامل ببریم معنا ندارد. نکته اصلی که در این نگاه مورد غفلت واقع شده این است که مدرنیته اروپایی حاصل گسست از گذشته خودشان است و این گسست پس از استفاده و سیطره بر گذشته انجام گرفته است. گذشته اعراب با گذشته اروپایی‌ها متفاوت است امکانات و توانایی‌های آن‌ها با یکدیگر ناسازگار است و ارزش‌های اروپایی ارزش‌هایی هستند که تاریخ خاص خود را دارند و امکان ندارد که آن را برای گروهی که فاقد آن تاریخ هستند به کار گرفت. اگر روشن فکر عربی خود را در فضای مدرنیته می‌بیند و ارزش‌های مدرنیته را در آگاهی خود بازسازی می‌کند در این حالت او فقط یک عربی است که لباس فرهنگ اروپایی پوشیده است و از آن‌ها به شمار می‌آید و فرهنگ خود را فراموش کرده و مطرود قرار داده است. داعیان مدرنیته غربی در این حالت مانند اعراب مسیحی هستند که با این‌که عرب هستند ارتباطی با میراث عربی - اسلامی ندارند. حالت این روشن فکران مربوط به خود آن‌ها و بافت ویژه آن‌هاست و نباید آن را برای جمع اعراب تعمیم داد و نمی‌توان به مردم گفت که با تجربه ما زندگی کنید، اما این روشن فکران می‌خواهند حالات خود را با وسایل آموزشی و تبلیغی در جامعه ترویج کنند. این امر هم در زمان استعمار و هم در زمان استقلال انجام شده است، اما این ترویج و تبلیغ حتی نتوانسته در میان دانشجویان و مؤسسات و دانشکده‌هایی که از هرگونه سواد و حتی از زبان عربی بی‌بهره بودند نیز تعمیم یابد. این نگاه برگرفته از نگاه شرق‌شناسانه به میراث عربی است. برخی از اساتید جهان عرب هم تحت تأثیر این امر هستند. این عده از متفکران اگرچه می‌گویند ما انگیزه‌های ایدئولوژیک شرق‌شناسانه نداریم، اما این توجه را ندارند که میان نگرش و روش نمی‌توان جدایی افکند^۴ (الجابری، ۱۹۹۶: ۱۲۲).

از آن‌جا که این نگرش برگرفته از شرق‌شناسی و متفکران شرق‌شناس است. برای فهم دقیق آن قدری این پدیده را توضیح می‌دهیم و نکاتی درباره آن متذکر می‌شویم:

نکته اول: بین پدیده شرق‌شناسی و استعمار می‌توان ارتباط وثیقی مشاهده کرد. این امر ممکن است با نزاع تاریخی که میان مسیحیان و مسلمانان در خلال قرون وسطی پیش آمده است مرتبط باشد. شرق‌شناسان تفکر عربی اسلامی را بسیار مورد طعن قرار داده‌اند و منکر

هرگونه اصالت آن هستند. این افکار را «العقلية السامية: عقل اقوام سامی» می‌نامند که آن‌ها این نوع تفکر را در حیطه‌های علم و فلسفه عقیم می‌دانند. به نظر آن‌ها تفکر اسلامی مانع تفکر آزاد است.

نکته دوم: مطلب دوم مربوط به این می‌شود که متفکران اروپا از قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم شروع به بازخوانی تاریخ فرهنگی اروپا کردند. این بازخوانی به صورتی است که باعث ایجاد وحدت و استمرار تفکر اروپایی باشد. بر اثر این بازخوانی متفکران غرب تاریخ اروپا را تاریخ کل بشریت قرار دادند و تاریخ سایر مردمان جهان را حاشیه خواندند و آن را چون برکه‌ای مرده در کنار رود جاویدان تمدن خود، که از یونان سرچشمه گرفته است، دانستند.

اگرچه روش و نگرش‌های متفکران اروپا با هم تفاوت دارد، اما همه در یک مطلب توافق دارند و آن تقویت محوریت و مرکزیت اروپا در فرهنگ و تمدن است. در همه این روش‌ها و نگرش‌ها این امر به چشم می‌آید؛ مورخان فکری اروپا طی قرن قبل و دهه‌های اول این قرن از سه روش برای بررسی تاریخ غرب استفاده کرده‌اند:

(الف) روش تاریخی: هدف اساسی در این روش ایجاد وحدت و استمرار در تاریخ فکری اروپاست. این تفکر برآمده از فکر پیشرفت و ترقی است؛ ترقی که با هگل به اوج خویش راه یافت در این شیوه به صراحت امپریالیسم و سیطره بر تاریخ نمودار است. هرچه را بخواهد در تاریخ برجسته می‌کند و هرچه را بخواهد مخفی می‌کند.

(ب) روش زبان‌شناسی: اصحاب این گروه در نیمه دوم قرن قبل فعالیت چشم‌گیری داشته‌اند و در زمینه تحقیق متون و پرده‌برداری از مطالب مخفی، چه متون یونانی و چه لاتین، به فعالیت پرداخته‌اند. در این روش این‌که همه عالم تحت سیطره غرب است مورد تعدیل قرار می‌گیرد و سعی شده اصل هر فکری را معلوم کند. البته باید توجه داشت در این روش نیز اصل تمام تفکرات به اروپا یعنی یونان، روم، و قرون وسطی بازمی‌گردد.

(ج) روش فردگرایانه: در این روش از دو روش قبل استفاده نمی‌شود بلکه عقیده بر این است که باید با هر متفکری به‌طور مستقل برخورد کرد؛ چون هر متفکری صاحب افکار بدیعی است و نباید با وی صرفاً به‌مثابه یک لحظه از تاریخ تفکر یا یک شخص در میان اجتماع برخورد کرد، اما این گروه از این روش صرفاً برای تعامل با متفکران برجسته اروپا استفاده می‌کنند.

بر اساس این سه روش، شرق‌شناسان نیز سه‌گونه تعامل با شرق داشته‌اند، اما هر سه گروه در عین این‌که روش‌هایشان مختلف است، در این مطلب که مرکز و اصل هر تفکری اروپاست اتفاق نظر دارند. این افراد تماماً از نیازها، دستاوردها، شکست‌ها، موفقیت‌ها، و داده‌های غرب

سخن می‌گفتند و هرچه در تراث اعراب بوده است را به نحوی مرتبط با غرب می‌دانند. برای نمونه شرق‌شناسانی که با روش تاریخی و تفکر شمولیت غرب با تراث اسلامی برخورد می‌کردند فلسفه اسلامی را جزئی از کیان فرهنگ عرب اسلامی نمی‌دانستند بلکه آن را شکل منحرف‌شده و مسخ‌شده فلسفه یونان قلمداد می‌کنند، یا علم نحو و مراکز نحو جهان عرب را به علم نحو یونان در اسکندریه و برغام مربوط می‌دانند یا این‌که متأثر از منطق ارسطو می‌شمردند، همان‌طور که فقه اسلامی و قوانین عرفی و عربی را مرتبط به قوانین رومی می‌دانند. شرق‌شناسانی که با شیوه تحلیل فیلولوژی به بررسی فرهنگ عربی پرداخته‌اند، اصول این افکار را به داخل تفکر عربی ارجاع نمی‌دهند حتی آن را با توجه به فضای تفکر عربی نیز مورد بررسی قرار نمی‌دهند. این گروه با شیوه تجزیه‌ای تا هنگامی که بتوانند عناصر فرهنگ عربی را به اصل یونانی برمی‌گردانند و هنگامی که نتوانند آن را به اصول هند و اروپایی باز می‌گردانند. در این شیوه سخن بر سر این است که رود جاویدانی که از یونان سرچشمه گرفته است در این افکار سهیم است.

شرق‌شناسانی که با روش فردگرایانه با مسائل برخورد می‌کنند به‌رغم این‌که با بعضی از شخصیت‌های اسلامی هم‌سخنی پیدا می‌کنند باز چهارچوب اصلی آنان تفکر غربی است. توجه افرادی از قبیل ماسینیون به حلاج یا گرایش هانری کربن به سهروردی نیز به این نحو بوده است؛ این افراد نمی‌توانند از تفکر غربی خارج شوند یا ارتباط خود را با آن قطع کنند. در این تفکر اگرچه متفکر حالت کنونی غرب را بر نمی‌تابد، اما به گذشته غرب توجه می‌کند تا آن را زنده کند. او با این تجربه می‌خواهد معنویت غرب را با داشته‌های مشرق‌زمین بازسازی کند. با توجه به آنچه گفتیم شرق‌شناسی کنونی و کسانی که در راستای تفکر آن‌ها فکر می‌کنند هنگامی که به تراث عربی اسلامی توجه می‌کنند به تبع و در سایه تفکر غربی مطالعه می‌کنند، اما سؤال این است که در این توجه چه امری برای ما باقی می‌ماند؟ (الجابری، ۱۹۸۷: ۶۳-۹۵).

در دوره‌های اخیر گرایش‌های مارکسیستی، قرائتی دیگر از تراث در برابر نظریات شرق‌شناسانه ارائه کرده‌اند؛ تفاوت قرائت مارکسیستی با روش‌های شرق‌شناسان اروپایی در این است که هرچند این عده به این‌که تحت تأثیر اندیشه مارکس‌اند آگاه و مفتخرند، اما غافل‌اند از این‌که آن‌ها هم بر مبنای مرجعیت تفکر اروپایی فکر می‌کنند. ماتریالیسم تاریخی که برآمده از چهارچوب مرجع تفکر غربی است مورد توجه این افراد قرار گرفته است. تصور این افراد هم خارج از تراث است؛ این افراد می‌گویند مفاهیم و مقولات فکر مارکسیستی قابلیت انطباق با فرهنگ عربی اسلامی را دارد.

هنگامی که ما تراث را به مثابه یک ابژه با گرایش‌های فلسفی خاص لحاظ کنیم این

پیش فرض را در ذهن خود نهفته داریم که موضوع فاقد معنا از هر معنایی تهی است (الجابری، ۱۹۹۱: ۲۵-۳۰). خلاصه آن که شرق شناسان اگرچه در روش خود از روش علمی بهره گرفته‌اند، اما فرهنگ ما را صرفاً یک ابژه قلمداد کرده‌اند و توجهی به جنبه سابجکتیو آن ندارند. این باعث شده است که آن را فارغ از تاریخ خود لحاظ کرده و بی معنا تلقی کنند، بنابراین می‌خواهند بر اساس اهداف خویش به آن معنا ببخشند، بخشی از این معنا نیز با نگاه ایدئولوژیک همراه است این نگاه که مرکز تمام اندیشه‌ها اروپاست و اساس و مرجع تاریخ اروپاست (همان).

نکته دیگری که باید به آن توجه داشت بازگشت فکری بسیاری از نظریه‌پردازان این نگاه از ادعای خود است. بسیاری از آن‌ها در مراحل معینی از حیات خود از دعاوی خود بازگشته‌اند.^۵ در طول این قرن می‌توان تعداد فراوانی از آن‌ها را مشاهده کرد؛ عده‌ای از آن‌ها سکوت کرده و در نوعی یأس فرو رفته‌اند و عده‌ای بازگشت خود را اعلان کرده‌اند و به یک نقد ذاتی در برابر آتی روی آورده‌اند. از این میان افرادی مانند منصور فهمی، محمدحسین هیکل، اسماعیل مظهر، طه حسین، مصطفی عبدالرزاق و آخرین فرد از این جرگه مرحوم زکی نجیب محمود را می‌توان نام برد.

ضعف این دیدگاه فقط آن نیست که به تراش اسلامی جاهل‌اند یا تجاهل دارند، بلکه اینان اساساً از نسبت مدرنیته اروپایی با گذشته آن هم غافل‌اند. آنان گمان می‌کنند اروپا از گذشته خود جدا شده است با این که گذشته غرب تاریخ غرب است و نمی‌شود آن را از تاریخ غرب جدا کرد مگر آن که آن را جزء همین تاریخ قرار دهیم (الجابری، ۱۹۸۷: ۸۳-۹۵).^۶

۲.۳ نقد دیدگاه دوم

این جریان ابتدا در پوشش حرکتی دینی و سیاسی به شکل اصلاح طلبانه خود را نشان داد؛ این حرکت با سیدجمال‌الدین اسدآبادی و عبده آغاز شد، حرکتی که خواهان نوگرایی و ترک تقلید بود. مراد آن‌ها از تقلید میراث عصر انحطاط است. این گروه به بازسازی الگوی عربی - اسلامی بنابر دورانی که هنوز جامعه اسلامی گرفتار انحطاط و انحراف نشده بود می‌پردازد. دیدگاه اعضای این گروه متفاوت از هم است؛ عده‌ای از آن‌ها تمام فرآورده‌های غربی را جاهلی می‌خوانند (سلفی رافضی)، برخی از آن‌ها فرآورده‌های غربی را تا آنجا که با احکام شرعی سازگار باشد می‌پذیرند (سلفی معتدل)، و عده‌ای دیگر که سلفی مؤول (تحویل‌گر) خوانده می‌شوند عقیده دارند که ارزش‌های جامعه اسلامی با ارزش‌های غربی

تطبیق دارد.^۷ دیدگاه سنتی که پیشرفت را در رجوع به سیره سلف صالح می‌داند با مشکل اساسی دیگری روبه‌روست؛ مشکل اساسی این نیست که پیشرفت در عصر جدید را نمی‌فهمند و با اساس و مکانیزم و مقتضیات آن آشنا نیستند بلکه مشکل اساسی آن است که نتوانسته‌اند به‌طور کامل از فهم سنتی از سنت جدا شوند امری که جدایی از آن برای ارتباط با عالم جدید لازم است. این نگره از سوی متفکرانی از دانشگاه‌ها و مؤسسات علمی چون الازهر در مصر، قرویین در مراکش، و زیتونه در تونس اعمال می‌شود. توجه این گروه به رشته‌های مختلف علمی و ... در تراث است. در این نگاه مهم فهم اقوال قدماست. از جمله مشکلات این شیوه عبارت‌اند از:

۱. نبود روح نقادی؛

۲. فقدان نگرش تاریخی.

به‌علت این آفات نتیجه آن قرائت تکرار مکرر تراث به‌شکل مبتذل است (الجابری، ۱۹۹۱: ۲۵).

از این منظر دعوت به رجوع سیره سلف صالح به‌معنای طرد توجه به عالم مدرن و توجه صرف به اندیشه‌های عالی اسلامی و تحقق آنهاست. خواه این اندیشه‌ها مربوط به ساحت عقیده (عدم خضوع در برابر غیر خدا) باشد و خواه در ساحت شریعت و حیات اجتماعی (برتری شرع و قانون، رعایت عدل در جمیع عرصه‌های حیات). در این نگاه آینده از دریچه گذشته دیده می‌شود، اما نه گذشته‌ای که بالفعل موجود است بلکه گذشته‌ای که سزاوار است آن‌گونه باشد؛ گذشته‌ای که قبل از عصر انحطاط موجود بوده است. اینان خواسته خود را به‌صورت یک خواست واقعی مطرح می‌کنند نه صرفاً به‌صورت یک بیان رومانتیک، اما باید توجه داشت که این قرائت یک قرائت غیر تاریخی است و همان‌گونه که گفته شد غیر از یک فهم سنتی از سنت، نتیجه دیگری ندارد. در این منظر عامل اصلی محرک تاریخ ایمان و عقیده است و عوامل دیگر ثانوی و تبعی‌اند یعنی با وجود ایمان و عقیده تاریخ شکل می‌گیرد (الجابری، ۱۹۸۰: ۲-۵۰).

دعوت اساسی اسلام تحقق توحید و عدل است. روشن‌گری در این دیدگاه نیز بر پایه این مفاهیم و مبارزه با بدعت‌هایی است که در دین ایجاد شده است تا دین از رسوبات و ورود افکار غیر دینی مصون بماند. مراد از تجدد در این نگاه برگشت به اسلام حقیقی است نه اسلام مسلمین. دیدگاه سلفی در پروژه نهضت عربی به مخالفت با بدعت‌ها از جهتی و برخورد با ظلم از جهت دیگر پرداخت. دیدگاه سلفی در برخورد با بدعت‌ها و احیاءگری

دینی مانند اعتقاد به اولیا، ساختن ضریح، تقلیدورزی صرف، اعراض از حکم عقل و مخالفت با علم و احیای اعتبار عقل و اجتهاد، از موفقیتی نسبی بهره‌مند شده است. هم‌چنین در فهم مجدد از دین و توجه به اسلوب‌های تعبیر عربی، دوری از جمودگرایی و ... از موفقیت بی‌بهره نبوده است. این جریان علاوه بر استفاده از وسایل ارتباط جمعی، از مدارس و مؤسسات علمی برای ترویج افکار خود کمک گرفت، باین‌حال در حیطه نوآوری و تجدد در ساحت سیاست، اجتماع، و اندیشه موفقیتی کسب نکرده است. اگرچه در این دیدگاه برای جمع بین نوآوری‌های معاصر و اسلامی کوشش‌هایی شده است، مثلاً در عرصه سیاست (شورا و دموکراسی)، در عرصه اقتصاد (تأکید بر وظیفه اجتماعی شهروندی و عدالت اجتماعی)، در عرصه اجتماع (آموزش زنان و تأکید بر حقوق شرعی آن‌ها) و در عرصه فرهنگ (توجه به علم نوین و دستاوردهای آن)، اما این کوشش‌ها پیشرفتی را در پی نداشته است، بلکه نتیجه معکوس داد و به حرکتی فقهقرائی تبدیل شد. جابری در مقدمه *نحن والتراث* مغالطه‌ای که سلفیان در این خصوص گرفتار آن‌اند را ناشی از سیطره تعقل بیانی و به‌ویژه قیاس غایب بر مشاهده می‌داند. وی می‌گوید:

امور متعددی در شکل‌گیری عقل عربی معاصر سهیم هستند، اما مهم‌ترین عاملی که از عصر انحطاط بر این تعقل سایه افکنده است قیاس غایب بر شاهد بدون رعایت شرایط لازم آن است. این نحوه قیاس در شکل مکانیکی خود ساختار عقل عربی را دچار رکود کرده است. نتیجه آن‌که زمان و تحول در آن هیچ نقشی ندارد گذشته باید در اکنون ما به شکل آماده تحقق یابد. دعوت به تجدد تفکر عربی تا هنگامی که ساختار تعقل عربی از ثمرات عصر انحطاط تفکر عربی رها نگردد خالی از معناست. اولین امری که لازم است در این ساختار مورد نقد قرار گیرد قیاس به همین شکل است. در نوسازی عقل عربی باید یک گسست معرفتی میان ساختار عقل عربی در عصر انحطاط و تفکر عربی معاصر ایجاد گردد ... در قیاس حال با گذشته منجر به این می‌شود که جزء از کل وابسته خود جدا گردد و در کل دیگر مورد بررسی قرار گیرد. این امر منجر می‌شود که یا موضوع (تراث) لطمه بخورد یا سوپزه وابسته به ابژه گردد. وابستگی که از سر ناآگاهی است غالباً این دو امر با هم رخ می‌دهند یا گرایش‌ها و خواسته‌های ما بر موضوع سایه می‌افکند یا ما تحت تأثیر موضوع واقع می‌شویم (همان).

در پیشاپیش این حرکت شیخ محمد عبده قرار دارد؛ وی نوزایش و پیشرفت را در بازگشت به تراث می‌دانست، اما سؤال این است که چرا تراث در برخی عرصه‌ها نسبتاً موفق بوده است و در عرصه‌هایی ناموفق؟ می‌توان گفت که موفقیت حرکت سلفی در تجدد و احیای فهم دین در

رجوع به منابع اولیه با توجه به اسلوب زبان و فهم دین همان‌گونه که در عهد شکوفایی تمدن اسلامی بوده امری طبیعی است. دین وحی الهی است و تغییر و تطور در آن معنا ندارد. آنچه تطور و تجدد می‌یابد فهم ما از دین است و این امر با رجوع به سرچشمه و منابع اولیه دین امکان‌پذیر است، اما در عرصه مسائل جدید مانند سیاست و تبعاً اقتصاد و اجتماع ناتوان بود. علت این ناتوانی این بود که آن‌ها باید به سیره سلف صالح رجوع می‌کردند و این سیره سلف صالح بر محوریت خلیفه عمر بن خطاب دور می‌زند. برای نمونه سیاست در نظر وی توازن میان فرمان‌بری و عدالت است. آن‌ها به حق فرمان‌داری می‌کردند و عدالت را بین مردم محقق می‌ساختند و مردم هم به این شکل باید فرمان‌بری می‌کردند. الگوی منحصر در این تفکر «مستبد عادل» است. از این منظر حرکت حق فرمان‌بری دارد و حق مردم طلب عدالت است. این حق دوسویه را در تمام ادبیات سیاسی اسلام می‌توان مشاهده کرد. توصیه اساسی کتاب‌هایی چون *نصائح الملوک و آداب سلطانیه* نیز همین مطلب است.

علت این فقر تفکر در عرصه سیاست آن است که اسلام مسئله سیاسی را به اجتهاد بشری واگذار کرده است. بازگشت به تراث در این مسائل صحیح نیست. در اسلام در مورد سیاست نص شرعی وجود ندارد. از همین روست که سیره ابوبکر با سیره سلف صالح در مسائل سیاسی با اختلاف موقعیت‌ها و با تغییر حکام تغییر می‌کند. سیره ابوبکر با سیره عمر متفاوت و سیره عثمان با سیره ابوبکر و عمر متفاوت است. در مسئله شورا علی بن ابیطالب شرط عمل به سیره ابوبکر را قبول نکرد، اما عثمان آن را پذیرفت. آری در اسلام متونی هست که به‌مثابه اخلاق اسلامی در عرصه سیاست است مانند دعوت به شورا، انصاف، عدل، و برّ. در سیره سلف صالح عمل به این نصوص امری مستحب قلمداد می‌شد نه واجب؛ در مسائل سیاسی همواره نگاهی که در بالا ذکر شد، یعنی «مستبد عادل»، حاکم بوده است، البته نگاه شیعیان با عالم اهل سنت متفاوت بوده است. در تجربه انقلاب ایران، با توجه به مسئله غیبت امام، منصب ولایت فقیه مبنا گردید و ازسویی با توجه به وضعیت موجود، انتخابات، پارلمان و ریاست جمهوری شکل گرفت. در میان اهل سنت این‌گونه نبوده است و این پروژه هیچ‌گاه مورد بررسی قرار نگرفته است. از شیخ حسن البنا، مؤسس جماعت اخوان المسلمین، در مورد برنامه سیاسی گروه اخوان سؤال شد، وی از این‌که پاسخ مشخص و مستقیمی به سؤال نمی‌دهد عذرخواهی کرد و به شخص پرسش‌گر گفت ما در ابتدای راه هستیم و باید در هدف با هم اتفاق کنیم و حول هدف واحد گرد هم جمع شویم و تفصیل را در آینده مورد بررسی قرار دهیم. اگر ما وارد تفصیل مطلب شویم با هم اختلاف پیدا می‌کنیم و هدف از دست می‌رود. معلوم است که ترس شیخ حسن البنا از

اختلاف اخوان برای آن است که در مسائل سیاسی نص مرجعی نیست که مردم حول آن جمع گردند و موضوع اجتهاد آنان باشد.

بعد از گذشت بیست سال همین سؤال را از سیدقطب کردند، جواب وی هم نوعی فرار از مشکل بود. اکنون ما در دهه ۱۳۹۰ هستیم و بیش از سه دهه از زمان سیدقطب می‌گذرد و ما هنوز همان جواب را از پیشوایان اسلام سیاسی معاصر چه سازمان‌یافته و چه سازمان‌نیافته آن می‌شنویم. خلاصه آن‌که رجوع به سیره سلف صالح برای احیای دین امر ممکن است و این امر به دفعات در تاریخ اسلام محقق شده است، اما از آن‌جا که دین برای سیاست، اقتصاد، و اجتماع برنامه‌ای ندارد نوآوری در دین منجر به نوآوری در امر سیاست نمی‌شود. نتیجه آن‌که از منظر جابری روش سلفی در برخورد با تراث روشی گزینشی است، در این روش بیش‌تر به سوژه (اعراب) توجه می‌شود تا ابژه (تراث). از منظر جابری این روش بیش‌تر خطابی است و برای تحقق تجدد در ساحت‌های جدید به ستایش گذشته و بیزاری از انحرافات بسنده می‌کند (الجابری، ۱۹۹۱: ۱۲۵-۱۳۵). وظیفه ما چیست؟ آیا باید تراث را کنار بگذاریم؟ یا مشکل در نحوه برخورد ما با تراث است؟

۳.۳ نقد دیدگاه سوم

دیدگاه هم‌سازی: خلاصه افکار این گروه آن است که ما از تفکر اروپایی معاصر آن‌چه را برای نهضت و پیشرفت ما مؤثر است، به شرط آن‌که با ارزش‌ها و سنت‌هایمان متناقض نباشد، اخذ می‌کنیم. هم‌چنین برخی از گزاره‌های سنت را که در دوره‌ای به شکوفاترین مرحله خود رسیده‌اند اخذ می‌کنیم مشروط به این‌که با خواسته‌های پیشرفت در عصر ما متعارض نباشد. این دیدگاه محدود به حدودی نیست چه از سوی میراث و چه در تجدد اروپایی؛ این جریان یک جریان میانه است که هم در صفوف متجددین به چشم می‌خورد و هم در صفوف سنت‌مداران، در این دیدگاه اندیشه منسجمی عرضه نمی‌شود. آن‌ها به هم‌سازی و سازگار کردن این دو مدل اعتقاد دارند. لذا این جریان به جریان‌های متفاوتی تقسیم می‌شود؛ سلفی با گرایش لیبرالی، لیبرالی با گرایش سلفی، ناسیونالیست لیبرال، ناسیونالیست سوسیالیست و ... (سید یاسین، ۱۹۸۷: ۳۰).

عده‌ای از متفکران این دیدگاه به دنبال ارزش‌های مدرن اروپاییان در تراث هستند؛ آن‌ها دموکراسی را در شورا، عقلانیت را در دعوت قرآن به استفاده از عقل و تفکر اعتزالی و فلاسفه اسلامی می‌بینند. آزادی، مساوات، و حقوق انسان را در نصوص دینی یا کتب اخبار و احوال می‌جویند. این قرائت دو روی دارد؛ روی باز و روی بسته. چهره باز این قرائت آن است که

چون ارزش‌های اروپایی بیان جدیدی از همان ارزش‌هایی است که در تراث ما موجود است لذا باید درها را به روی فرهنگ غرب گشود، اما چهره بسته این دیدگاه این است که چون آنچه غرب دارد به صورت بهتر و زیباتر و بدون جهات منفی تمدن غرب در تراث ما موجود است لذا برای تحقق خویش باید به تراث مراجعه کنیم. عده‌ای دیگر از متفکران این دیدگاه تراث و ارزش‌های آن را با منظری دیگر در درون تجدد اروپایی می‌جویند. این دیدگاه هم دو روی دارد: روی گشوده و روی بسته. چهره گشوده این قرائت ارزش‌های اروپایی را اموری می‌داند که اروپا از ما اقتباس کرده است؛ رنسانس اروپایی بر پایه مطالبی بوده که از اعراب و مسلمین گرفته است. اصلاح دینی لوتر و کالون متأثر از نگاه اسلام به ارتباط میان فرد و خداست که هیچ واسطه‌ای را بر نمی‌تابد، کم‌ای الهی داته برگرفته از رساله الغفران معری است. علوم طبیعی اروپایی جدید از علمای عرب مانند ابن میثم اخذ شده است. طب اروپایی تا قرن هفدهم مبتنی بر طب عربی بوده است. شک دکارتی از شک غزالی اخذ شده است. فلاسفه اروپایی اصول جدید خود را از ابن رشد لاتینی گرفته‌اند. لذا هنگامی که به ارزش‌های جدید توجه کنیم درحقیقت به زیربناهای تفکر عربی توجه کرده‌ایم،^۸ اما در مورد چهره بسته این دیدگاه باید گفت با آنچه گفتیم معلوم می‌گردد که هر آنچه در تمدن معاصر است در تراث دینی و غیر دینی به صورت صریح یا ضمنی موجود است. نتیجه آن‌که، آنچه نزد ماست برای ما و افراد دیگر کفایت می‌کند مهم آن است که ما بدانیم که چگونه به منابع مان رجوع و در آن‌ها اجتهاد کنیم.

این دیدگاه بیش‌تر به خودستایی و دعوت به خویش‌نمی‌پردازد. این دو دیدگاه به یکی از دو جریان هم‌سازی نزدیک است. هم‌سازی در این شکل هیچ مشکلی را حل نمی‌کند، اما صورت واقعی دیدگاه هم‌سازی آن است که سعی می‌کند از تمدن‌ها و فرهنگ‌ها آنچه صلاحیت دارد را برگزیند، تا آن را با فرهنگ خویش در هم آمیزد و با این آمیزش تمدنی بیافریند که به سوی پیشرفت گام بردارد.^۹

بیش‌تر کسانی که از این دیدگاه دفاع می‌کنند بیش‌تر به تکرار عبارات مشغول‌اند و از حد سخن فراتر نرفته‌اند، اما در این میان می‌توان متفکری را مشاهده کرد که سعی کرده است از صرف دعوت و سخن فراتر رود و به این امتزاج دست یابد. این فرد کسی نیست جز زکی نجیب محمود. وی ابتدا متأثر از پوزیتیویسم منطقی بود، اما پس از اطلاع نسبت به محتوای تراث شیفته آن شد و سعی در هم‌سازی تراث با مدرنیته کرد. سؤال اساسی او این بود که چگونه می‌توان میان سنت و تجدد ترکیبی برقرار کرد که درعین حال که عربی هستیم همراه عصر جدید باشیم؟ وی با رویکردی پراگماتیستی به این سؤال پاسخ داد؛ باید از تراث آن‌چه را

با توجه به شیوه‌های عالم جدید مفید و کارآمد است، به طوری که اگر در دنیای مدرن شیوه‌ای کارآمدتر از آنچه در تراث ما به چشم می‌خورد دیده شد، برگزیده و گزاره تراثی را رها کنیم. این متفکر در ادامه سعی کرد مفاهیم سنتی را با مفاهیم تفکر اروپایی جدید تطبیق دهد، اما متوجه شد که فاصله فراوانی بین آنهاست؛ به طور مثال مفهوم علم و عمل نزد غزالی با مفهوم آنها در عالم معاصر بسیار متفاوت است. علم نزد غزالی علم به خداوند است و عمل نزد وی مجاهده برای رفع موانع راه حق است، اما علم در عصر جدید به معنای علوم طبیعی یعنی فیزیک، شیمی، و ... است و مفهوم عمل کاربرد آن به شکل تکنولوژی است. لذا تطبیق این دو با یکدیگر صحیح نیست. در نتیجه زکی نجیب محمود به طور صریح این نتیجه را گرفت که یا باید با مسائل عصر جدید زندگی کرد یا آن را به طور کامل طرد کرد و با تراثمان زندگی کرد. ما در این امر آزادیم، اما نمی‌توانیم این دو فکر را وحدت بخشیم. حال چه باید کرد؟ زکی نجیب محمود نمی‌توانست از مصائب دنیای مدرن غفلت کند، لذا چشم خود را به سوی تراث می‌گشاید و به مطالبی هم چون تسامح، عدل، اعتدال، و ارزش‌های اخلاقی، که در متون تراثی ماست، متوجه می‌گردد. وی قائل است که اگر ما بتوانیم با داده‌های فرهنگی خودمان فرهنگی بسازیم که مسائل این عصر را دربر گیرد آن هنگام می‌توان ما را امت اعتدال در فکر و عمل نامید. امتی که «عقل و دین» و «دنیا و آخرت» را با هم جمع کرده است. وی برای تحقق این اندیشه فلسفه‌ای را با عنوان فلسفه عربیه، که بر پایه دوگانگی آسمان و زمین از سوی و دوگانگی طبیعت و تکنولوژی از سوی دیگر است، پی‌ریزی کرد. وی در این اندیشه بر آن است که با طبیعت باید بر اساس فرهنگ غرب برخورد کرد، اما در برخورد با انسان باید بر اساس فرهنگ تراثی خودمان برخورد کنیم.

هم‌سازی در تفکر زکی نجیب محمود به طرح این دوگانگی انجامید که زمین و علم را از تمدن غرب اخذ کنیم و آسمان و ارزش‌ها را از فرهنگ خویشتن، اما این جواب در حقیقت صورت دیگری از مسئله بود. سؤال ما نحوه یگانگی سنت و تجدد برای زندگی در عصر جدید بود، اما جواب وی باز به یک دوگانگی انجامید. در حقیقت وی جوابی به این مسئله نداد، بلکه دوگانگی سنت و تجدد را به شکل دیگری طرح کرد. این سؤال تاکنون چه از جهت نظری و چه از نظر عملی بی‌جواب مانده است. ما باید بدانیم که نوآوری فرهنگی مانند واردات کالای تجارتنی نیست که از این‌جا و آن‌جا اخذ کنیم. در نظر ما تجدد و نوگرایی باید از درون فرهنگ خویش با انگیزش عوامل تطور و تجدد باشد (الجابری، ۱۹۹۶: ۱۲۱-۱۳۷).

۴. رویکرد جابری

جابری دلیل پرداختن به دیدگاه‌ها و قرائت‌هایی که در تفکر عربی معاصر در مورد تراش موجود است را صرفاً ارائه مطالب آن‌ها نمی‌داند بلکه وی می‌خواهد روند فکری و زیربنای تفکری هر کدام را آشکار کند. از نظر وی اگر ما در نقدهای خود، از اساس معرفتی که آن فکر مبتنی بر آن است غفلت کنیم به یک نقد ایدئولوژیک کشیده می‌شویم. این نقد ثمری جز بحث ایدئولوژیک ندارد. هنگامی که ما از جهت معرفت‌شناختی به این قرائت‌ها نگاه می‌کنیم درمی‌یابیم که تمام این قرائت‌ها از دو آفت رنج می‌برند:

۱. آفت روشی؛

۲. آفت نگرشی (زاویه دید).

از جهت روشی، مطالب تمام این قرائت‌ها نه عینیت دارند و نه انضمامی‌اند، و از جهت نگرشی نیز این بحث‌ها نگاه تاریخی ندارند.

غیرتاریخی بودن و فقدان عینیت دو پدیده درهم تنیده‌اند. اندیشه‌هایی که توان بررسی تمام موضوع را ندارند فقط به بخشی از مسئله توجه می‌کنند. لذا می‌توان تمام این قرائت‌ها را سلفی نامید زیرا از توجه به تمام موضوع غفلت دارند. تفاوت آن‌ها فقط در گرایش‌ها و جریان‌هایی است که هر کدام به آن تمسک کرده‌اند.

در نگاه جابری تمام این قرائت‌ها از جهت معرفت‌شناختی با هم تفاوتی ندارند. زیرا همه بر اساس شیوه قداما که «قیاس غائب بر شاهد»^{۱۰} گفته می‌شد شکل گرفته‌اند. مراد از غائب در این جا آینده‌ای است که هنوز نیامده است و شاهد در هر کدام از این دیدگاه‌ها با دیگری متفاوت است. نزد سلفی‌ها عظمت گذشته، نزد گروه اول اروپا، و نزد گروه سوم برحسب گزینه انتخابی‌شان.

قیاس غائب بر شاهد روشی علمی است، اما به‌کار بستن این قیاس دو شرط اساسی دارد:

۱. اشتراک در یک امر واحد؛

۲. کشف امر واحد از طریق برهان سبر و تقسیم.

در اندیشه عربی بدون این‌که به‌طور جدی این دو گام برداشته شود در تفکر خود از این قیاس استفاده می‌کنند.

اعراب از این روش که از منظر جابری ناخودآگاه آن‌ها را شکل داده است برای حل نزاع سنت و تجدد نیز استفاده کرده‌اند.

در این نگاه زمان امری ثابت در نظر گرفته می‌شود، امری که تفکر عربی را به تفکری غیرتاریخی بدل کرده است. هم‌چنین به علت عدم رعایت برهان سبر و تقسیم فاقد عینیت شده است. به خاطر همین فقدان عینیت و غیرتاریخی بودن، تمام افکار معاصر عرب سلفی است زیرا هرکدام به گذشته خود تکیه کرده‌اند و نتیجه مورد نظر خود را گرفته‌اند. از این رو تمام این تفکرات به یک معنا به گذشته توجه کرده‌اند حال این گذشته، یا گذشته عربی است یا گذشته اروپایی و تفکری، این نگاه برای حل تمام مشکلات به دنبال یک اصل برمی‌گردد که بر آن قیاس شود.

۵. نتیجه‌گیری

از نظر محمد عابد جابری تمام قرائت‌هایی که در گفتمان‌های متفاوت در عرصه ارتباط میان سنت و تجدد دیده می‌شود از دو آفت رنج می‌برند:

۱. آفت روشی؛

۲. آفت نگرشی (زاویه دید).

از جهت روشی مطالب تمام این قرائت‌ها نه عینیت دارند و نه انضمامی‌اند و از جهت نگرشی نیز این بحث‌ها فاقد نگاه تاریخی‌اند.

تمامی این دیدگاه‌ها توان بررسی تمام موضوع را ندارند و فقط به بخشی از مسئله توجه می‌کنند و با عالم خارج بی‌ارتباط‌اند و با گذشته و اکنون جهان عرب مرتبط نیستند. نتیجه این‌که راه حل‌های ارائه شده امری غیر عینی و غیر مرتبط با تاریخ عربی‌اند و نتوانسته‌اند مشکل عینی که جهان عرب با آن دست و پنجه نرم می‌کند را حل کنند.

پی‌نوشت

۱. این مقاله در مجموعه *الفکر العربی فی مائة سنة: بحوث مؤتمر هیئة الدراسات العربیة* چاپ شده است؛ این مجموعه برآمده از همایشی است که در نوامبر ۱۹۹۶ در دانشگاه امریکایی بیروت برپا شده بود. این کتاب تحت سری منشورات العید المئوی توسط همان دانشگاه منتشر شده است.

۲. *الشخصیة العربیة بین صورة الذات و مفهوم الاخر (۱۹۸۳)*. بیروت: دارالتنویر.

۳. از بهترین کتاب‌ها در خصوص ایجاد این سؤال‌ها در ذهن عربی می‌توان به این موارد اشاره کرد: قسطنطین زریق (۱۹۶۷)؛ صادق جلال العظم (۱۹۶۸)؛ ادیب منصور (۱۹۶۷)؛ صلاح‌الدین المنجد (۱۹۶۷).

۴. برای اطلاع بیشتر تر از شرق شناسی ← الاستشراق، ادوارد سعید، ترجمه کمال ابوادیب؛ فلسفه الاستشراق و اثرها فی الادب المعاصر، احمد سمایلو فتنش؛ الاستشراق رسالة الاستعمار، ابراهیم افیومی؛ الاستشراق بین دعاته و معارضیه، محمد ارکون؛ تاریخ حرکت الاستشراق یوهان فوک، ترجمه عمر لطفی العالم.

۵. البته این تفاوت میان ابتدا و نهایت هر نظری در تمام جریان‌ها مشهود است. اما در این شکل گاهی به نحو موجب کلیه رخ داده است. حسن حنفی در رابطه با پدیده بازگشت در جهان عرب می‌گوید: با بررسی جریان‌های فکری مختلف عربی متوجه می‌شویم که پایان‌های هر جریانی با آغازهایش تفاوت داشته است. آغازها، بنیادی‌تر و واقعی‌تر اما پایان‌ها یک‌بعدی بود. از همین جا دشمنی داخلی میان جریان‌های اسلامی، روشن‌گری و علمی آغاز می‌شود. این قضیه با پدیده‌های مختلف همراه گردید که یکی از آن‌ها، پدیده «بازگشت» بود. بدین ترتیب که اندیشمندی به گونه‌ای کار خود را آغاز می‌کرد و به گونه‌ای مغایر با مرحله آغازین به کار خود پایان می‌داد همانند خالد محمد. خالد با کتاب از این‌جا آغاز می‌کنیم شروع کرد و با پایانی سازش کارانه به کار خود خاتمه داد («بحران کنونی اندیشه عربی و راه‌های برون‌رفت»، هم‌شهری، ۲۲ تیر ۱۳۷۸).

۶. یکی از مشکلات مشترک دیدگاه اول و دوم آن است که به بعد تاریخی وجود انسان و تراث توجه نشده است. تراث نزد فیلسوف پوزیتیویست عربی قضیه متافیزیکی خالی از معناست و نزد فیلسوف ناسیونالیست بعد ضروری هویت، هیچ‌کدام به مسئله تراث و نسبت آن با جوامع عربی به دقت نپرداخته‌اند. سعی در فهم علمی تراث به تفکرات مارکسیست‌ها مربوط می‌شود. طیب تیزی به حضور جدی تراث در ما و تأثیر آن در واقعیت اجتماعی و حیات ایدئولوژی آن در دهه‌های گذشته توجه کرده است. اما این فیلسوف مارکسیستی هم در همان ضعف پوزیتیویست‌ها گرفتار شده است. اینان تراث را در قالب ماده و ایده و در شیوه‌هایی از پیش تعیین شده مطالعه کرده‌اند با این‌که تراث اسلامی مرتبط با اندیشه دینی بوده است.

۷. التراث والتحديات العصر فی الوطن العربی، «اشکالیه الاصله والمعاصرة فی الفكر العربی الحدیث والمعاصر»، ط ۲، ژوئن ۱۹۸۷، صص ۲۹-۸۳، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه. سلفی مؤول را می‌توان در تقسیم‌بندی دیگر در قسم سوم هم‌سازی قرار داد. همان‌طور که جابری آن را در مقاله «اشکالیه الاصله والمعاصرة فی الفكر العربی الحدیث والمعاصر» مندرج در کتاب التراث والتحديات العصر فی الوطن العربی در قسمت سلفی و در کتاب النهضوی العربی در دیدگاه هم‌سازی قرار داده است.

۸. شاید بتوان گفت بهترین شخصی که این اقتباس‌ها را بیان کرده و قائل است به این‌که غرب هرچه دارد از مسلمین اخذ کرده است ساطع حصری است. وی در کتاب خود که با عنوان دراسات فی مقدمه ابن خلدون است می‌گوید: در این مقدمه همه‌چیز را می‌توان مشاهده کرد.

فلسفه سیاست، فلسفه تاریخ، اقتصاد سیاسی، نظریه تطور، و ... افکار ابن خلدون بر فیکو، هردر، مونتسکیو، مارکس، اسپنسر پیشی گرفته است. اگر حصری زنده می ماند، می گفت ابن خلدون بر استراوس، فوکو، و دیگران هم تقدم فکری دارد. با این توجه برخی از متفکران به بحث های تطبیقی هم چون «ابوحیان توحیدی و پاسکال»، «ابن عربی، لایب نیتس»، و «دکارت و غزالی» روی آورده اند. برای این متفکران این سؤال مطرح است که علت انقلاب فکری اروپایی در قرن هفدهم چه امری بوده است؟ اگر تفکر تجربی بوده که اعراب قبل از بیکن و پاسکال با تفکر تجربی آشنا بوده اند اگر شک گرایي باشد غزالی قبل از دکارت به این مسئله توجه کرده است (← جمیل صلیبا، مقدمه کتاب *المتفد فی ضلال؟*). اما این متفکران غفلت دارند اگر سخن از تقدم زمانی است آگوستین در مطالب خود همان مطالب را قبل از غزالی گفته است. ما افراد را از تاریخ خود خارج و سپس آنها را با هم مقایسه می کنیم. علاوه بر این که به توابع ایدئولوژیک عملکرد هر کدام از اندیشه ها توجه نداریم. برای مثال دکارت با شک خود گذشته را طرد کرده است و انقلابی برپا می کند اما غزالی با شک خود به حفظ گذشته و تثبیت آن توجه دارد.

۹. این عملیات در نگاه اول بسیار آسان می آید. اما در نگاه عمیق اجزای نظام غربی با هم متحد است و نمی توان به راحتی برخی را اخذ کرد و برخی را رها کرد، از این رو برخی متفکران این امر را محال دانسته اند و برخی برای راه حل این مسئله گفته اند که ما قائلیم که با اخذ برخی مظاهر غربی در داخل نظام فرهنگی مان تغییراتی رخ می دهد اما این مهم نیست آنچه مهم است میزان تغییر است. ما باید سعی کنیم که این تغییر با حفظ فرهنگ خویش امری متوازن را ایجاد کند. در بیان دیگر هدف ما ایجاد توازن است نه این که تغییری ایجاد نشود. اما به نظر می رسد همان طور که جابری می گوید صرفاً لفاظی است نه ارائه طریق. برای اطلاع بیش تر از نظریه فوق ← *مکاتة العقل فی الفکر العرب، الفصل الخامس عشر، سعدون حمادی، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ص ۳۷۳.*

۱۰. از منظر جابری استفاده از این قیاس بدون توجه به شرایط آن در تفکر عربی بسیار فراوان به چشم می خورد، تا آن جا که شاید بتوان گفت یگانه عمل عقلی در طریق باز تولید معرفت در عرب ها همین روش است. اما همان گونه که گفتیم شرایط این امر رعایت نشده است به طور مثال در فقه فرع را اصل تلقی کرده و فروع دیگری را بر آن قیاس کرده اند و سپس همان فروع را اصل قرار داده اند. در کلام این قیاس به شکل استدلال شاهد بر غایب ظهور کرده و در شرایط مختلف معنای غایب متفاوت شده است. به خاطر همین عدم رعایت، مجادلات کلامی صرفاً مطالبی مسلسل و بی فایده گردیده است. در نحو اگرچه قاعده کلی بر سهولت کلام عرب وضع شده بود تا مطالب نحوی با آن سنجیده شود، اما در عمل قیاس کردن هدف اصلی قرار گرفت تا آن جا که به جای این که علمای نحو به تبیین قواعد این زبان پردازند نحو تبدیل به یک سری مسائل مبهم و پیچیده شده است. از منظر جابری این نوع تفکر در اندیشه عربی به صورت یک

روند خطی و یک مکانیزم خودآگاهانه تبدیل شده است و جزئی از ساختار عقل عربی قرار گرفته است که باید با دقت آن را مورد مذاقه قرار داد و با جدیت قبل از تجدد و نوگرایی مورد نقد قرار داد. تجدد جز از طریق درهم شکستن گذشته نیست. این امر درحقیقت همان پروژه نقد عقل عربی جابری است (← مقدمه نحن و التراث و کتاب بنیة العقل العربی).

منابع

- پدرام، مسعود (۱۳۸۳). روشن فکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، تهران: گام نو.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۸۰). نحن و التراث، بیروت: دار البیضاء.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۸۷). «اشکالیه الاصاله والمعاصره فی الفكر العربی الحدیث والمعاصر»، در مجموعه التراث والتحدیات العصر فی الوطن العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۰). بنیة العقل العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۱). التراث و الحداثه، بیروت: مرکز الثقافی العربی.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۶). مشروع النهضوی العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- جلال العظم، صادق (۱۹۶۸). النقد الذاتی بعد الهزیمه، بیروت: دارالطلیعه.
- حمادی السعدون (۱۹۹۸). مکانه العقل فی الفكر العرب، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- حنفی، حسن (۱۳۷۸/۴/۲۲). «بحران کنونی اندیشه عرب و راههای بیرون رفت»، همشهری.
- زریق، قسطنطین (۱۹۶۷). معنی النکبة مجددا، بیروت: دار العلم للملایین.
- سید یاسین (۱۹۸۷). التراث و التحدیات، العصر فی الوطن العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- صلاح الدین المنجد (۱۹۶۷). اعمدة النکبة: بحث علمی فی اسباب هزیمه حزیران، بیروت: دار الکتاب الجدید.
- کرمی، محمد تقی (۱۳۸۲). آرا و اندیشه های محمد عابد الجابری، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
- معن زیاده (۱۹۹۶). «الفلسفة العربیة الحدیثة و المعاصره بین الابداع و الاتباع»، مجموعه الفكر العربی فی مائه سنه، بیروت: دانشگاه امریکایی بیروت.
- منصور، ادیب (۱۹۶۷). النکبة والخطا، بیروت: دار الکتاب الجدید.

