

## سید حسین العطاس: اسلام پیش‌رو و سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق •

ابوالفضل مرشدی<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

### چکیده

در این مقاله نخست تصویر العطاس از وضع موجود جوامع آسیایی و اسلامی که در میانه «ذهن بسته» و پدیده «تروریسم» قرار گرفته‌اند، ترسیم می‌شود. سپس، دیدگاه وی درمورد وضع علوم اجتماعی در این کشورها و قرار گرفتن آن‌ها در میان دو لبه قیچی «ذهن اسیر» و «امپریالیسم فکری» مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرد. در ادامه، مفهوم سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق که وی در برابر بومی‌سازی یا اسلامی‌سازی علوم مطرح می‌کند، معرفی می‌شود و نحوه مواجهه العطاس با سوسیالیسم و نظریه وبر درمورد اخلاق اقتصادی اسلام و توسعه سرمایه‌داری در جنوب شرق آسیا به‌عنوان نمونه‌هایی از مواجهه خلاقانه با اندیشمندان غربی و تلاش برای ایجاد سنت مستقل علوم اجتماعی مرور می‌شود. در پایان، برنامه پژوهشی العطاس برای ایجاد سنت علوم اجتماعی مستقل مورد نقد قرار می‌گیرد، از این جهت که در این برنامه به ریشه‌های معرفتی شکل‌گیری علوم اجتماعی مدرن در غرب و منطق معرفتی

<https://doi.org/10.22034/jss.2023.1990261.1764>

• مقاله علمی: پژوهشی

<sup>۱</sup>. عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه یزد

a.morshedi@yazd.ac.ir

مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱: ۶۳-۴۳

لازم برای شکل‌گیری یک سنت مستقل علوم اجتماعی در کشورهای غیرغربی توجه کافی صورت نگرفته است.

**کلمات کلیدی:** سید حسین العطاس، اسلام پیش‌رو، ذهن بسته، امپریالیسم فکری، سنت علوم اجتماعی مستقل.

### مقدمه و طرح مسئله

سید حسین العطاس را می‌توان نماینده نسلی دانست که در دوره پس از استقلال در مالزی پا گرفت. در این دوره تلاش برای ملی‌گرایی و استعمارزدایی از علوم اجتماعی رونق گرفت و روشنفکران انتقادی جهان سومی بحث‌هایی درمورد استعمارزدایی اذهان را مطرح کردند. العطاس در مقابل آنچه وی آن را شکل‌های جدیدتر «استعمارگرایی دانشگاهی» نامید به جای پیوستن به گفتمان «بومی‌سازی» یا گفتمان «اسلامی‌سازی» علوم، بر خلاقیت «درون‌زا»<sup>۱</sup> در فرهنگ‌های غیرغربی و ایجاد «سنت علوم اجتماعی مستقل» همراه با گسترش نوسازی در جوامع آسیای جنوب شرقی تأکید کرد. خلاقیت درون‌زا بدین معناست که خلاقیت باید از یک فرهنگ ملی نشئت گرفته باشد و در عین حال به جذب ایده‌ها از منابع بیرونی بپردازد. «سنت علم اجتماعی مستقل» نیز سنتی است که به‌وسیله پژوهشگران بومی ایجاد و توسعه می‌یابد، با انتخاب مسائل پژوهشگران از درون جامعه خودشان به پیش می‌رود و در فرایند جمع‌آوری و تراکم داده‌های تحقیق به تناسب از یافته‌های کشورهای دیگر استفاده می‌کند. برای شکل‌گیری این سنت مستقل، العطاس نقش ابن‌خلدون را به‌عنوان بنیانگذار علم اجتماعی اساسی می‌داند و معتقد است علم جدید جامعه‌شناسی او می‌تواند در سرچشمه یک سنت در جهان غیرغربی توسعه پیدا کند. بر این اساس، العطاس معتقد است مفهوم انتزاعی و عام علوم اجتماعی مدرن که در غرب توسعه یافت نباید به‌صورت خودکار در جوامع غیرغربی به‌کار رود. در همین ارتباط، العطاس نظریه شیوه تولید آسیایی کارل مارکس و نظریه وبر درمورد رشد سرمایه‌داری در تمدن‌های شرقی را به نقد می‌کشد.

در این مقاله نخست تصویر العطاس از وضع موجود جوامع اسلامی که در میانه ذهن بسته و پدیده تروریسم قرار گرفته‌اند، ترسیم می‌شود. سپس، وضع موجود علوم اجتماعی در این جوامع که در میان دو لبه قیچی ذهن اسیر و امپریالیسم فکری هستند، مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرد. در ادامه، مفهوم سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق که وی در برابر بومی‌سازی یا

<sup>۱</sup>. endogenous

اسلامی‌سازی علوم مطرح می‌کند، معرفی می‌شود و نحوه مواجهه العطاس با سوسیالیسم و نظریه وبر در مورد اخلاق اقتصادی اسلام و توسعه سرمایه‌داری در جنوب شرق آسیا به‌عنوان نمونه‌هایی از مواجهه خلاقانه با اندیشمندان غربی و تلاش برای ایجاد سنت مستقل علوم اجتماعی مرور می‌شود.

### اسلام پیش‌رو و وضع کنونی جوامع اسلامی

العطاس به‌عنوان کسی که در خانواده‌ای مسلمان در مالزی زاده شد و تحصیلات دانشگاهی خود را در رشته جامعه‌شناسی دین در دانشگاه آمستردام هلند ادامه داد، همواره دغدغه جوامع اسلامی و نقش دین اسلام در این جوامع را داشت. بر همین اساس وی در سال ۱۹۴۸ به همراه دیگر دانشجویان «انجمن دانشجویان اسلامی» را در هلند تشکیل داد. همچنین او در سال ۱۹۵۴ دست به انتشار مجله‌ای با نام *اسلام پیش‌رو* زد و دلیل این نام‌گذاری را این‌گونه توضیح داد:

هدفمان از گذاشتن نام *اسلام پیش‌رو* بر این مجله این نیست که یک قسمت از اسلام را که پیش‌رو است گلچین کرده‌ایم و قسمت دیگر اسلام که پیش‌رو نیست را رها ساخته‌ایم. بلکه عنوان *اسلام پیش‌رو*، باید به‌مثابه شیوه دیگری برای بیان این‌که اسلام پیش‌رو است در نظر گرفته شود (آبازا، ۱۳۸۹: ۳۸۹).

هرچند انتشار این مجله مدتی طولانی داوم نداشت، اما وی ایده «اسلام پیش‌رو» را به‌عنوان ایده مرکزی خود تا پایان عمر حفظ کرد و درباره جوامع اسلامی و نقشی که تفسیر صحیح از دین اسلام می‌تواند در اصلاح و ارتقای این جوامع ایفا کند، مقالات متعددی نوشت. در واقع، العطاس برای آسیب‌شناسی و ارائه راه‌کار برای جوامع اسلامی، هم از استدلال‌ات و شواهد درون‌دینی بهره می‌گیرد و هم از استدلال‌ات و شواهد برون‌دینی.

العطاس<sup>۱</sup> (۲۰۰۷: ۳۸۳) در ترسیم وضع جوامع اسلامی در آغاز هزاره سوم میلادی، گسترش پدیده تروریسم و رواج ذهن بسته<sup>۲</sup> را دو مسئله جهان اسلام می‌داند و بر کاهش نفوذ تروریست‌ها و افراد دارای ذهن بسته، «بدون دخالت از بیرون» تأکید می‌کند. وی در ارتباط با پیوند خوردن نام اسلام با تروریسم نقش رسانه‌های غربی را برجسته ارزیابی می‌کند. به تصریح وی، در رسانه‌های غربی اسلام اغلب در مقایسه با دین مسیحیت دینی طفیلی، فیک (تقلبی) و جنگ‌جو قلمداد می‌شود. همچنین درحالی که در میان پیروان همه ادیان از جمله مسیحیت و بودیسم و ... با گروه‌هایی افراط‌گرا مواجه هستیم، رسانه‌های غربی تنها از وجود گروه‌های

<sup>۱</sup>. Alatas

<sup>۲</sup>. closed mind

افراط‌گرا در دین اسلام سخن می‌گویند. این رسانه‌ها همچنین، در مواجهه‌ای سوگیرانه تنها در مورد اسلام عبارت‌هایی مانند اسلام لیبرال، اسلام میانه‌رو و اسلام رادیکال را به کار می‌برند و حتی گروه‌های افراط‌گرا در کشورهای اسلامی را اصلاح‌گر<sup>۱</sup> می‌نامند، این در حالی است که نام ساختارشکن<sup>۲</sup> برای بسیاری از این گروه‌ها مناسب‌تر است (همان: ۳۸۰).

وی در این رابطه از پژوهشگران سردرگمی<sup>۳</sup> سخن می‌گوید که دست به اغتشاش مفهومی و «درهم ریختن واژه‌شناسی»<sup>۴</sup> می‌زنند. العطاس این‌گونه مواجهه رسانه‌ها و پژوهشگران غربی با اسلام را از یک سو ناشی از آن می‌داند که آنان تاریخ اسلام را از منظر تاریخ اروپا فهم می‌کنند و از سوی دیگر، وی این وضعیت را ناشی از «موقعیت تاریخی خاصی که جهان اسلام خود را در رابطه با غرب یافت» می‌داند. به بیان العطاس، کلیسا و بعد از آن امپریالیسم اروپایی روح مقاومت را در میان مسلمانان زنده کرد. بنابر تحلیل وی، در طول گسترش اروپا در قرن نوزدهم، تنها یک مقاومت بین‌المللی علیه گسترش اروپایی وجود داشت و آن مقاومت از سمت مسلمانان بود. تنها بعد از فرونشست جنبش پان‌اسلامیست، حوالی پایان جنگ جهانی اول، صحبت از امپریالیست کمونیسم و تهدید کمونیسم آغاز شد. اما با فروپاشی اتحاد شوروی، این نیاز در غرب احساس شد که اسلام را به‌عنوان دشمن جهانی نمایش دهند (همان: ۳۸۱). برای غلبه بر پدیده تروریسم در جهان اسلام، وی از یک سو تبیین صحیح اصطلاحات دینی از جمله اصطلاح «جهاد» در اسلام را، توسط رهبران دینی، پراهمیت می‌داند و از سوی دیگر، پژوهشگران غربی را از «درهم ریختن واژه‌شناسی» یا آنچه وی تروریسم فکری<sup>۵</sup> می‌نامد، بر حذر می‌دارد، چراکه معتقد است این کار باعث ایجاد مقاومت از سوی برخی مسلمانان و اختلاف درون جامعه مسلمانان می‌شود. العطاس اصطلاح برخورد تمدن‌ها از هانتینگتون را نمونه‌ای از درهم ریختن واژه‌شناسی از سوی متفکران غربی می‌داند (همان: ۳۸۳).

اما العطاس وضع کنونی جوامع اسلامی را به یک متغیر پر قدرت درون این جوامع نیز نسبت می‌دهد و آن عبارت است از «ذهن بسته» رایج در این کشورها. العطاس در بحثی که تا حدی یادآور تأثیرپذیری وی از رویکرد ماکس وبر است، علل عقب‌ماندگی آسیا و آفریقا به‌طور عام و کشورهای اسلامی به‌طور خاص را بیشتر ناشی از نبود عوامل ذهنی می‌داند تا عوامل عینی

۱. reformer

۲. deformer

۳. confused scholars

۴. confusing terminology

۵. intellectual terrorism

(العطاس، بی تا ۲: ۲۲). وی در کتاب روشنفکران در جوامع در حال توسعه (۱۳۷۷)، مفهوم ببالیسما<sup>۱</sup> را بسط و گسترش داد که در واقع معادل مالزیایی مفهوم «بله» و فرد نادان و یک‌دنده است، و از رواج این پدیده در جوامع در حال توسعه به‌مثابه یک شیوه استدلال سخن گفت. نکته مهم آن است که العطاس کج‌فکری و ذهن بسته را فقط به عامه مردم نسبت نمی‌دهد، بلکه رهبران فکری و دینی و سیاسی جامعه را نیز شامل این صفت می‌داند: «یک آدم کج‌فکر، کج‌فکر است چه پادشاه یک کشور مدرن باشد چه رئیس یک قبیله ابتدایی» (العطاس، ۱۹۹۰: ۲۱، به نقل از آبازا، ۱۳۸۹: ۳۸۳). وی با الهام از آرای ابن‌خلدون و به‌ویژه سید جمال‌الدین اسدآبادی و شکیب ارسلان، نوع خوانش علما از اسلام و فقدان روح جست‌وجو<sup>۲</sup> در میان آنان را در به‌وجود آمدن وضع موجود پراهمیت می‌داند و بر نقد علمای سنتی دینی و نوع تفسیر آنان از اسلام تأکید می‌کند. وی در استدلالی درون‌دینی، ضمن نقد شدید این باور که مسلمانان صرفاً به‌دلیل مسلمان بودن پیشرفت می‌کنند، تأکید قرآن مبنی بر اهمیت تلاش انسان‌ها و مسئولیت آن‌ها در تغییر سرنوشت خود را شاهد قوی در رد این باور می‌داند (العطاس، بی تا ۲: ۳۹-۴۱).

العطاس (بی تا ۲) بی‌توجهی بلندمدت مسلمانان به ساخت ابزار مورد نیاز خودشان، حتی ابزاری که برای انجام اعمال دینی‌شان ضروری بوده (برای مثال، ساخت کشتی برای انجام سفر حج) را از معماهای مرتبط با این جوامع می‌داند و راه حل پیشرفت جوامع اسلامی را در پاسخ به این پرسش می‌داند که «چگونه شور و شوق دانش علمی را میان مردم برانگیزیم؟». وی هم‌راستا با دیدگاه سیدجمال‌الدین اسدآبادی، ترویج «ذهنیت علمی»<sup>۳</sup> یا «روحیه فکری و فلسفی»<sup>۴</sup> را مقدم بر تغییری در این جوامع می‌داند و ویژگی‌های آن را به شرح زیر برمی‌شمرد: (۱) میل به دانستن شبکه علل شامل پرسش؛ (۲) احترام به روش‌های علمی؛ (۳) استفاده از هوش به وسیع‌ترین معنای ممکن؛ (۴) شناخت وابستگی درونی میان رویدادها، تلاش‌ها و مسائل جامعه و جهان؛ (۵) دارا بودن اعتماد، شفافیت و پیش‌رو بودن؛ (۶) توانایی فکرکردن کوتاه‌مدت و بلندمدت؛ (۷) ظرفیت نگرستن به مسئله از همه جنبه‌ها؛ (۸) توانایی پایداری در برابر مشکل (همان: ۲۲-۲۴).

العطاس که به‌نظر می‌رسد در دوگانه مشهور در جامعه‌شناسی، یعنی دوگانه ساختار و عاملیت، تمام نقش را به نقش عاملیت می‌دهد، راه‌حل رفع مشکل جوامع اسلامی را

<sup>۱</sup>. Bebalisma

<sup>۲</sup>. absence of the spirit of enquiry

<sup>۳</sup>. scientific mentality

<sup>۴</sup>. thinking and philosophical spirit

«برانگیختن روحیه تفکر و اراده کار سخت» می‌داند و با الهام از تجربه پیامبر اسلام، آغاز این فرایند را «شروع با فرد» می‌داند. البته وی نقش رهبری فکری<sup>۱</sup> در جامعه را در این زمینه کلیدی ارزیابی می‌کند (همان: ۲۵) و یکی از وظایف علما و رهبران دینی را بازخوانی دین اسلام در شرایط امروز می‌داند. وی در این بازخوانی از یکسو با علمای سنتی فاصله می‌گیرد و از سوی دیگر از سنت‌گرایانی مانند سید حسین نصر، در واقع، در مقابل جریانی در دنیای اسلام - که اسلام را دینی کامل («الدین») تلقی می‌کنند که تمام جزئیات زندگی انسان را تعیین کرده است (معروف، ۱۳۸۹) - العطاس معتقد است اسلام در حوزه علوم و فلسفه طبیعت تنها اشاراتی کلی کرده و در حوزه قانون و عدالت اجتماعی تنها اصولی اساسی را ارائه کرده است نه نظامی با جزئیات کامل را (العطاس، بی تا ۱: ۳۷). همین دریافت العطاس از دین است که به او این اجازه را می‌دهد که به علمای دینی توصیه کند که اصول اساسی ارائه‌شده در اسلام را متناسب با اقتضائات زمان و مکان تفسیر کنند و قانون‌گذاری و اجرای عدالت اجتماعی در جوامع اسلامی بنا به شرایط امروزین جوامع صورت گیرد.

### ذهن اسیر و امپریالیسم دانشگاهی؛ دو لبه قیچی علیه علوم اجتماعی درون‌زا و

#### خلاق

در نیمه دوم قرن بیستم و با گسترش روزافزون علوم اجتماعی توسعه‌یافته در غرب در سراسر جهان، مواجهه‌های متفاوتی در مناطق مختلف جهان با این علوم صورت گرفت و از جمله جنبش‌هایی برای بومی‌سازی، ملی‌سازی، استعمارزدایی یا جهانی‌سازی علوم اجتماعی ایجاد شد. در کشورهای اسلامی علاوه بر این تلاش‌ها، کوشش‌هایی برای اسلامی‌سازی یا قدسی‌سازی علوم اجتماعی نیز صورت گرفت (العطاس، ۱۳۹۳: ۱۲۴ - ۱۵۹). العطاس با نقد این تلاش‌ها به‌ویژه اسلامی‌سازی و بومی‌سازی<sup>۲</sup> علوم اجتماعی، از ضرورت شکل‌گیری علوم اجتماعی درون‌زا و خلاق یا «سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق» سخن می‌گوید و تحقق آن را منوط به گذر از ذهنیت اسیر و امپریالیسم فکری به‌عنوان دو مقوله تنیده در هم و متناظر با دو مفهوم «ذهن بسته» و «اغتشاش مفهومی» می‌داند. در واقع العطاس علت عدم خلاقیت فکری و علمی در کشورهای در حال توسعه را در عواملی چون فقدان سنت علمی، نبود جماعتی مؤثر از متفکران

۱. intellectual leadership

۲. «از به‌کارگیری مفهوم بومی‌شدن به‌جای توسعه مستقل جامعه‌شناسی یا هر علم دیگری اجتناب و آن را انکار می‌کنم. بومی‌شدن دلالت متفاوتی دارد. یک علم اساساً نمی‌تواند بومی شود. تنها کاربرد (به‌کارگیری) آن می‌تواند بومی شود» (العطاس، ۲۰۰۶ [۱۳۸۹]).

و مردان علم، نبود امکانات کافی برای کار علمی و فراتر از همه، نگرش منفی قدرت‌های حاکم (و فاسد) در این کشورها به گسترش خلاقیت فکری و علمی می‌داند (العطاس، ۱۹۷۶: ۲۰-۲۱). با این همه، وی علت ریشه‌ای‌تر را در اسارت ذهنی روشنفکران این کشورها و امپریالیسم فکری غالب در این کشورها جست‌وجو می‌کند.

در ادامه، این مقولات در اندیشه‌ی العطاس را توضیح می‌دهیم.

العطاس نخستین‌بار مسئله‌ی اسارت ذهنی را در دهه‌ی ۱۹۵۰ مطرح کرد و از «واردات گسترده‌ی اندیشه‌ها از جهان غرب به جوامع شرقی» بدون توجه لازم به زمینه‌ی اجتماعی - تاریخی به‌عنوان مسئله‌ی اساسی استعمار یاد کرد (العطاس، ۱۹۵۶). وی در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ در مقالاتی چند به شرح و تفصیل مفهوم ذهن اسیر پرداخت.

العطاس ذهن اسیر را «ذهنی غیرانتقادی و تقلیدی که تحت سلطه‌ی فکر غربی است»<sup>۱</sup> تعریف می‌کند (العطاس، ۱۹۷۶: ۲۲). البته وی میان تقلید سازنده<sup>۲</sup> و تقلید منفی تمایز قائل می‌شود و تقلید سازنده را که مبتنی بر گزینش آگاهانه و انتقادی از دستاوردهای دیگران است، امری مثبت تلقی و به آن دعوت می‌کند، اما تقلید منفی را مذموم می‌داند (همان). تقلیدی بودن و غیرانتقادی بودن تمامی مؤلفه‌های فعالیت علمی از جمله انتخاب مسئله، مفهوم‌سازی، تحلیل، تعمیم، توصیف، تبیین و تفسیر را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (العطاس، ۱۹۷۲: ۱۱). به عبارتی، اسارت ذهن محققان و دانشگامیان باعث می‌شود آنان هم در طرح خلاقانه‌ی مسائل علمی تازه و اصیل و هم در توسعه‌ی روش‌های تحلیلی جدید و مستقل از کلیشه‌های جاری ناتوان باشند. همچنین این محققان نمی‌توانند امر عام و امر خاص در علم را به‌درستی از هم تمییز دهند و یک دانش علمی معتبر و عام را به موقعیت‌های خاص تطبیق دهند. آنان با سنت ملی‌شان و مسائل عمده‌ی جامعه‌ی خودشان بیگانه‌اند؛ به‌علاوه، آنان عمدتاً درگیر تحقیقات تجربی، احتمالاً بی‌کیفیت، هستند و توانایی این‌که درگیر یک مطالعه‌ی نظری گسترده شوند، ندارند و مهم‌تر از همه این‌که، آنان از اسارت ذهنی خود و علل آن خودآگاه نیستند (العطاس، ۱۹۷۶: ۲۲). ذهن اسیر تقریباً به‌طور کامل در علوم غربی آموزش می‌بیند، آثار نویسندگان غربی را مطالعه می‌کند و عمدتاً توسط استادان غربی، چه در خود غرب و چه از طریق آثار در دسترس

<sup>۱</sup> العطاس تأکید می‌کند که «من [کلمات] غربی و غیرغربی را نه در معنای تحقیرآمیز یا تفرقه‌افکنانه، بلکه صرفاً در معنای توصیفی و اسمی به‌کار می‌برم. همچنین از هیچ نوعی از سنت مستقل دفاع نمی‌کنم. به‌علاوه، قصد ندارم به‌منظور ترویج یک موضع هوادار غرب یا ضدغربی، موضوع را سیاسی یا احساسی کنم. من به دلایل قوی، به سنت جامعه‌شناسی غربی به‌عنوان نقطه‌ی مرجع قطعی برای عزیمت و ترقی در توسعه‌ی جامعه‌شناسی مستقل و عام باور دارم» (العطاس، ۲۰۰۶ [۱۳۸۹]).

<sup>۲</sup> constructive imitation

آنان در مراکز آموزشی محلی، تعلیم می‌بینند. ذهنیت اسیر در پیشنهاد راه‌حل‌ها و سیاست‌ها نیز یافت می‌شود. چنین کاستی‌هایی در علوم اجتماعی شامل رواج قضایای دارای حشو و زوائد<sup>۱</sup>، گزاره‌های بسیار انتزاعی و کلی، آشنایی ناکافی با واقعیت‌های محلی، و غفلت از مسائل مرتبط می‌شود (فرید العطاس، ۱۳۹۴: ۳۹). همچنین به دلیل غلبه ذهن اسیر در جوامع در حال توسعه، بسیاری از مسائل حیاتی این جوامع به سادگی نادیده گرفته می‌شود. العطاس مسئله ایجاد روح علمی را مثال می‌زند که مورد غفلت بسیاری از روشنفکران و متفکران این جوامع است (العطاس، ۱۹۷۶: ۲۹).

العطاس مفهوم‌سازی خود از ذهن اسیر را با الهام از مفهوم تأثیر نمایی که از سوی جیمز دوسنبری (۱۹۴۹) در ارتباط با رفتار مصرفی مطرح شد، توسعه می‌دهد. براساس اندیشه تأثیر نمایی، افزایش درآمدها به سطوح بالاتر مصرف منجر می‌شود، زیرا مصرف‌کنندگان تلاش می‌کنند خود را با الگوهای مصرف افرادی سازگار کنند که دوست دارند سبک زندگی‌شان را تقلید کنند. به نظر العطاس، چنین الگوی رفتاری در میان دانشمندان اجتماعی کشورهای در حال توسعه نیز غلبه دارد؛ یعنی «مصرف» دانش علوم اجتماعی غرب در این کشورها از باور به برتری این دانش ناشی می‌شود. این نوع مصرف به دلیل ویژگی‌های زیر در توازی با تأثیر نمایی اقتصادی دیده می‌شود: الف) فراوانی تماس با دانش غربی؛ ب) تضعیف کردن یا فرسایش دانش محلی یا بومی؛ ج) منزلت منسوب به دانش وارداتی؛ د) این‌که چنین مصرفی ناگزیر عقلانی و سودمند نیست (العطاس، ۱۹۷۲: ۱۰-۱۱).

العطاس تأکید می‌کند که مفهوم ذهن اسیر مفهومی ایدئولوژیک یا سیاسی نیست، بلکه مفهومی پدیدارشناختی است (العطاس، ۱۹۷۶: ۲۲). برای مثال، یک پژوهشگر آسیایی می‌تواند طرفدار ماکس وبر باشد، اما لزوماً دارای ذهنی اسیر نباشد یعنی با نظریه ماکس وبر به شیوه‌ای خلاقانه و نقادانه مواجه شود و جنبه‌های عام نظریه وی را از جنبه‌های خاص نظریه وی که متعلق به زمانه و زمینه خاص اجتماعی وبر هست، تفکیک کند. در همان حال فرد دیگری ممکن است مخالف استعمار باشد، اما دارای ذهنی اسیر باشد.

همان‌گونه که اشاره شد، العطاس ذهن اسیر را مرتبط و درهم‌تنیده با پدیده‌ای به نام امپریالیسم فکری می‌داند. به تعبیر وی، از یک سو ذهن اسیر زمین حاصل‌خیزی برای القا و تحمیل امپریالیسم فکری است (العطاس، ۲۰۰۰: ۳۷ و ۳۸) و از سوی دیگر، امپریالیسم فکری تشدیدکننده و تحکیم‌کننده اسارت ذهن است. بر این اساس، فهم امپریالیسم فکری لازمه فهم بهتر ذهن اسیر است. العطاس امپریالیسم را تنها محدود به ابعاد سیاسی و اقتصادی نمی‌داند، بلکه

<sup>۱</sup>. redundant



از امپریالیسم فکری و دانشگاهی نیز سخن می‌گوید. به عبارتی، ساختار اقتصادی و سیاسی امپریالیسم ساختاری موازی را در شیوه تفکر مردم تحت سلطه ایجاد می‌کند که العطاس آن را امپریالیسم فکری می‌نامد و آن را «تسلط فکری مردمی بر مردم دیگر در دنیای تفکر آنان» تعریف می‌کند (همان: ۲۴). وی شش ویژگی را برای امپریالیسم برمی‌شمرد و معتقد است این ویژگی‌ها شامل امپریالیسم فکری نیز می‌شود: استثمار، قیمومیت، هم‌نوایی، واگذاری نقش فرعی در جامعه به افراد تحت سلطه، توجیه فکری امپریالیسم، و استعداد پایین حاکمان امپریالیستی. در واقع، همان‌طور که در امپریالیسم اقتصادی و سیاسی، مستعمرات به‌منابۀ منابع مواد خام و بازار مصرف محصولات کشورهای غربی محسوب می‌شود، در امپریالیسم فکری نیز مستعمرات به‌عنوان منابع داده‌های خام و محل مصرف اطلاعات و نظریات مدون‌شده در غرب قلمداد می‌شود. همچنین در امپریالیسم فکری فرض بر این است که مردم کشورهای استعمارشده کم‌تر از مردم غرب درباره موضوعات مختلف می‌دانند و برای اخذ مدارک معتبر علمی باید به دانشگاه‌ها و مراکز علمی و پژوهشی غربی بروند. همچنین انتظار است که پژوهشگران کشورهای تحت استعمار به موضوعاتی بپردازند که مورد علاقه پژوهشگران کشورهای غربی است و روش‌های تحلیل جاری در کشورهای غربی را بدون چون و چرا بپذیرند و پیاده کنند. به‌علاوه، پژوهشگران کشورهای مستعمره در مدیریت انتشارات و مجلات بین‌المللی نقش کم‌رنگ و دست دوم دارند و آنان بیش از آن‌که به مطالعات نظری منتهی به نظریه‌پردازی مشغول باشند، مشغول پژوهش‌هایی هستند که به کاربرد و پیاده‌سازی نظریه‌ها مربوط است (همان: ۲۴-۲۷).

امپریالیسم فکری از نظر العطاس باعث دور شدن توجهات از موضوعاتی می‌شود که برای جوامع آسیایی و آفریقایی اساسی‌اند (همان: ۲۳). العطاس یکی از مصادیق امپریالیسم فکری در کشورهای آسیایی را آن می‌داند که در دانشگاه‌های این کشورها در دوره‌های مقدماتی درس نظریه جامعه‌شناسی بسیار رایج است که نظریه‌پردازی چون مارکس، وبر، دورکیم، زیمل، توکویل و دیگران معرفی می‌شوند، اما انبوهی از متفکران آسیایی از قلم می‌افتند (العطاس، ۱۳۹۴: ۷۶).

البته العطاس تأکید می‌کند که امپریالیسم فکری جهان سوم ناشی از تلاش آگاهانه و هماهنگ از سوی تشکیلات علوم اجتماعی غربی برای سلطه نیست، بلکه ذهن اسیر در درون یک ساختار کلی وابستگی دانشگاهی که دارای گستره جهانی است با مقولات و مفاهیم اروپامدارانه کار می‌کند. به عبارت دیگر، تسلط مزبور ساختاری است؛ یعنی تقسیم کار جهانی، پژوهش و آموزش در علوم اجتماعی را به‌گونه‌ای مشروط می‌سازد که پژوهشگران را از سرشت و کارکرد مشارکت‌شان ناآگاه نگه می‌دارد (فرید العطاس، ۱۳۹۴: ۱۷۲ به بعد).

در مقابل ذهن اسیر و امپریالیسم دانشگاهی، العطاس سخن از «سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق» می‌گوید و آن را سنتی می‌داند که به‌وسیله پژوهشگران بومی ایجاد می‌شود و توسعه می‌یابد، با انتخاب مسائل از درون جامعه به پیش می‌رود و در فرایند جمع‌آوری و تراکم داده‌های تحقیق به «تناسب» از یافته‌های کشورهای دیگر استفاده می‌کند. در واقع، سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق از نفوذ امپریالیسم فکری و مفاهیم اروپامدارانه در علوم اجتماعی رایج آگاه است و در پی گریز از آن است. بر خلاف علوم اجتماعی بومی‌گرا که نسبت به دانش غربی بدبین است و جهت‌گیری ضدغربی دارد و نیز مانعی برای هم‌پیمان شدن با علایق و جهت‌گیری‌های دولت‌ها نمی‌بیند، علوم اجتماعی مستقل نه ضدغربی و نه هم‌پیمان دولت است، بلکه مستقل از تشکیلات علوم اجتماعی غربی و اندیشه‌های آن‌ها، هردو، و همچنین از دولت‌هاست؛ در حالی که در ضمن نسبت به اندیشه‌های آن‌ها یا کار کردن با آن‌ها گشوده است و به تناسب می‌تواند از آن‌ها استفاده کند.

العطاس شکل‌گیری جامعه‌شناسی در آمریکا در اوایل قرن بیستم را نمونه خوبی از شکل‌گیری یک سنت مستقل علوم اجتماعی می‌داند که در جذب جامعه‌شناسی اروپایی اصل «تناسب» را به کار گرفت؛ بدان معنا که بنا به شرایط و مسائل اجتماعی جامعه آمریکا دست به گزینش از میان نظریه‌پردازان اروپایی زد و به‌گونه‌ای نظام‌مند اندیشه‌ها و مفاهیم خاصی از جامعه‌شناسی اروپایی را نادیده گرفت. برای مثال، آمریکایی‌ها تا همین اواخر هنگام توجه به جامعه‌شناسان اروپایی و آثار آن‌ها، عمدتاً نظریه‌ها و مفاهیمی را ترجیح داده‌اند که با جهت‌گیری رایج محافظه‌کاری پویایشان سازگار بوده است و آن جنبه‌های تفکر اجتماعی اروپایی را که دلالت‌های رادیکال‌تری داشتند، نادیده گرفته‌اند. به تعبیر العطاس،

همانگونه که دارندورف اشاره کرد، [در آمریکا] توکوویل بیش از مارکس، اسپنسر بیش از پارتو، ماکس وبر بیش از سورل، تونیس و دورکیم بیش از موسکا و میشلز، مالینوسکی بیش از لوی برول پذیرفته شدند. نسبت به آثار این نویسندگان منتخب هم باز گزینش صورت می‌گرفت. ایده‌های کلی مانند تضاد طبقاتی و نخبگان، که برای تفکر اروپایی محوری بود، نقش قابل ملاحظه‌ای در جامعه‌شناسی آمریکایی ایفا نکردند، در عوض، اندیشه دمکراسی، فردگرایی، سرمایه‌داری اخلاقی، عقلانیت، اجتماع و ثبات (پایداری) گزینش شدند، چون به‌خوبی به‌عنوان بنیان‌های ایدئولوژیکی واقعیت آمریکا عمل کردند (العطاس، ۲۰۰۶ [۱۳۸۹]).

ویژگی‌های اصلی سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق دقیقاً در مقابل ویژگی‌های علوم اجتماعی برآمده از ذهن اسیر است. در اینجا پژوهشگران در مفهوم‌سازی و اولویت‌بندی مسائل

مستقل عمل می‌کنند و توان آن را دارند که به طرح خلاقانه و اصیل مسائل علمی تازه و برگرفته از زمینه اجتماعی جامعه خودشان دست بزنند. همچنین در قید و بند روش‌های تحلیلی کلیشه‌ای نیستند و می‌توانند روش‌های تحلیلی جدید و مستقلی را توسعه دهند. آنان با سنت فکری جامعه خودشان پیوند دارند و از آن برای مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی استفاده می‌کنند و البته به تناسب از نظریه‌ها و روش‌های تحقیق توسعه‌یافته در دیگر مناطق جهان هم استفاده می‌کنند. در واقع، در اینجا خلاقانه بودن و اصیل بودن در تمامی مؤلفه‌های فعالیت علمی از جمله انتخاب مسئله، مفهوم‌سازی، تحلیل، تعمیم، توصیف، تبیین و تفسیر ظهور و بروز دارد.

العطاس تحلیل رامانوهر لوهیا<sup>۱</sup> (۱۹۷۹) از مسئله کاست در هند را نمونه‌ای از تلاش برای شکل‌دهی به سنت مستقل علوم اجتماعی در هند می‌داند. لوهیا برای این که تبیین کند چگونه نود درصد جمعیت هند نظاره‌گران منفعل، بی‌تفاوت و به‌طور کامل بی‌طرف نسبت به آرمان‌های ملی شدند، نفوذ فراگیر کاست در تاریخ و جامعه معاصر هند را از زوایای مختلف مورد بحث قرار داد. او نشان داد که تثبیت مهارت‌ها و تقسیم کار به وسیله کاست و از طریق جانشینی موروثی، ظهور خلاقیت و تحرک اجتماعی را متوقف کرده بود و یک کاست کوچک از قشر ماهر و تحصیل‌کرده همواره رهبری هند را بر عهده دارند. العطاس معتقد است رویکرد تحلیلی عرضه‌شده توسط لوهیا موادی پایه‌ای برای یک سنت علم اجتماعی مستقل است، چراکه اولاً، توسط یک پژوهشگر بومی ایجاد شده و توسعه یافته است؛ دوماً، با میزانی از همکاری و دستیاری ممکن از طرف پژوهشگران خارجی بوده است؛ سوماً، با انتخاب مسائلی از درون جامعه هدایت شده است؛ چهارماً، مفهومی مستقل از «تناسب» را در گردآوری و تراکم داده‌های تحقیق و توجه تطبیقی به مسائل بیرون منطقه به‌کار گرفته است (العطاس، ۲۰۰۶ [۱۳۸۹]).

العطاس (۱۹۷۶: ۴۵-۴۶) میان چهار نوع دانش در غرب تمایز قائل می‌شود و معتقد است تا جایی که جوامع در حال توسعه مد نظر است، در هر چهار نوع دانش، مسئله «گزینش» اهمیت دارد. این چهار نوع دانش عبارت‌اند از: ۱) دانش علمی دارای اعتبار عام (جهانی)؛ ۲) دانش درباره جوامع غربی که اهمیت اندکی برای جوامع در حال توسعه دارد؛ ۳) دانش درباره گذشته یا حال جوامع غربی که دارای ارزش تطبیقی برای جوامع در حال توسعه است؛ ۴) دانش درباره جوامع در حال توسعه که در غرب پرورده شده است. در دانش علمی عام، العطاس وظیفه ما را متمایز کردن امر عام از امر خاص می‌داند. در این مورد وی مفهوم فئودالیسم را مثال می‌زند و معتقد است این مفهوم، بدون پرداختن به عناصر عام و خاص فئودالیسم اروپایی، برای مطالعه مالزی در دوره پیشاستعماری به‌کار گرفته شده است. این در حالی است که برای به‌کار بستن مفهومی در قلمروهایی بیرون از

<sup>۱</sup>. Rammanohar Lohia

زمان و مکان خاستگاه آن، شناخت و بازیابی هسته عام آن باید مورد توجه قرار گیرد. به باور وی، دانش درباره غرب را که تناسب اندکی با آسیا دارد به راحتی می توان کنار گذاشت. اما آنچه تلاش بیشتری را می طلبد، نوع سوم و چهارم دانش است.

وی نوع سوم دانش یعنی دانش درباره گذشته یا حال جوامع غربی را که دارای ارزش تطبیقی برای جوامع در حال توسعه است، با اهمیت می داند، از آن جهت که می تواند برای فهم ماهیت پدیده ها در کشورهای در حال توسعه بسیار الهام بخش باشد. او معتقد است دانش تطبیقی بسیار زیادی است که در غرب پرورش یافته است، اما می تواند مورد استفاده پژوهشگران کشورهای در حال توسعه قرار گیرد. وی مطالعات درباره پدیده فساد را مثال می زند که آشنایی وی با این دست مطالعات در امپراتوری روم، روسیه تزاری و آمریکا به او کمک کرد درک بهتری از فقدان شرایط اساسی مبارزه با پدیده فساد در کشورهای در حال توسعه و آینده ممکن توسعه فساد به دست آورد. العطاس مقوله چهارم دانش یعنی دانش درباره جوامع در حال توسعه را که در غرب پرورده شده است نیازمند بیشترین احتیاط می داند و از ضرورت مواجهه نقادانه و خلاقانه با این نظریه ها می گوید. در بخش بعدی مقاله دو نمونه از مواجهه العطاس با این نظریه ها را مرور خواهیم کرد.

در مجموع، العطاس تحقق بخشیدن تصور علوم اجتماعی مستقل در عمل را نیازمند در نظر گرفتن جنبه های زیر می داند:

الف) محدود ساختن گسترش ذهن اسیر با میدان دادن به فرایند جذب گزینشی و مستقل دانش از غرب؛

ب) تعیین معیارهای برتر علمی و فکری با مقایسه علوم اجتماعی محلی و منطقه ای با همتای این علوم در کشورهای توسعه یافته؛

ج) تشویق علاقه به مطالعات تطبیقی در آموزش دانشمندان اجتماعی؛

د) ایجاد توجه در دولت و در میان نخبگان به گسترش سنت مستقل علوم اجتماعی؛

ه) کسب حمایت پژوهشگران خارجی که با این اندیشه همدل اند؛

و) مقابله با برنامه ریزی نادرست توسعه و سوء استفاده از تفکر علوم اجتماعی که از عملکردهای

ذهن اسیر، با ارجاع به اهداف محلی ملموس ناشی می شود؛

ز) بیدار کردن وجدان دانشمندان اجتماعی در مورد بردگی فکری شان (العطاس، ۱۹۷۲:

۲۰-۲۱).

و بالأخره، العطاس به رسمیت شناختن ابن خلدون به عنوان بنیانگذار جامعه شناسی را برای

شکل گیری سنت مستقل علوم اجتماعی در جهان غیر غربی مهم ارزیابی می کند:

آنچه برای ما مهم است این است که کشف اولیه جامعه‌شناسی توسط ابن خلدون را به رسمیت بشناسیم، به این دلیل ساده که علم جدید جامعه‌شناسی او می‌تواند در سرچشمه یک سنت در جهان غیرغربی توسعه پیدا کند. در اینجا می‌خواهم پیشنهاد دهم که آموزش جامعه‌شناسی باید ابن خلدون را به‌عنوان پدر بنیانگذار خود محسوب کند، دقیقاً همان‌گونه که علوم سیاسی و برخی دیگر رشته‌ها به ارسطو، به‌عنوان ریشه قطعی این علوم برای جهان غیرغرب، باز می‌گردد. آثار ابن خلدون بسیار مرتبط و محرک تأملات مهمی است درباره آنچه در حول و حوش مردم جهان سوم می‌گذرد، یعنی فساد، انحطاط و عدم ثبات دولتهایی که عموماً مغایر با دموکراسی و عدالت اجتماعی بوده و توسعه را تضعیف می‌کنند و نسبت به ارزش‌های انسان‌دوستانه حساسیت ندارند. ... جامعه‌شناسی ابن خلدون با فهم کنونی از علم و اصل عینیت ملازم با آن سازگاری دارد (العطاس، ۲۰۰۶ [۱۳۸۹]).

در ادامه، دو نمونه از تلاش العطاس برای مواجهه با نظریه‌های علوم اجتماعی غربی، براساس منطق سنت علوم اجتماعی مستقل را توضیح می‌دهیم.

#### العطاس در مواجهه با سوسیالیسم و جامعه‌شناسی دین وبر

در قرن بیستم میلادی با گسترش اندیشه‌های سوسیالیستی و مارکسیستی در سرتاسر جهان از جمله کشورهای اسلامی، بحث‌های دامن‌داری درباره این مکاتب درگرفت. در جهان اسلام نیز توجه بسیاری از متفکران اجتماعی به اشتراکات و افتراقات این اندیشه‌ها با اندیشه‌های اسلامی جلب شد و رویکردهای مختلفی در این ارتباط از سوی جریان‌های مختلف اتخاذ شد (فرید العطاس، ۱۳۸۹: ۲۵۸-۲۶۳). در این میان العطاس به‌ویژه با نوشتن کتاب *اسلام و سوسیالیسم* (۱۹۷۷) نقش مهمی در دامن زدن به این بحث در مالزی داشت (جومو، ۱۳۸۹) و با بحث نظام‌مندی که درباره رابطه اسلام و سوسیالیسم ارائه کرد عملاً موضع صریح خود را در برابر برخی مواضع ضدسوسیالیستی در میان حلقه‌های اسلامی در مالزی اعلام کرد. او در این اثر با نظر کسانی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی و حاجی عمر سعید توکروامینوتو همراه است که شکلی از سوسیالیسم در اسلام یافت می‌شود. او تأکید می‌کند که باید جنبه‌هایی از سوسیالیسم را که در تقابل با اسلام قرار دارد با جنبه‌هایی از آن که در تقابل با اسلام قرار ندارد، تفکیک کرد. برای مثال، او میان خوانش مارکس از سوسیالیسم و خوانش کسانی مانند تولستوی، گاندی و اقبال از سوسیالیسم، تمایز قائل می‌شود. حتی در مورد مارکسیسم، از نگاه العطاس، ماتریالیسم تاریخی درباره نقش ایدئولوژی، آگاهی کاذب، و

بیماری‌های استعمار چیزهای زیادی برای عرضه دارد و لذا «کل دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیکی رد نمی‌شود، بلکه تنها مؤلفه‌های خاصی از جمله مؤلفه‌های مربوط به ریشه‌ها و نقش دین، دیکتاتوری پرولتاریا، مبارزه طبقاتی به‌عنوان موتور تاریخ، نسبی‌گرایی اخلاقی و مواردی دیگر رد می‌شود» (العطاس، ۱۹۷۷: ۷ به نقل از فرید العطاس، ۱۳۸۹: ۲۷۳).

العطاس ویژگی‌های سوسیالیسم را که می‌توان در اسلام یافت، به شرح زیر برمی‌شمارد:

- ۱) ابزارهای اصلی تولید بایستی در اختیار دولت باشد؛
- ۲) طبقه کارگر و مصرف‌کنندگان بایستی از استثمار حفظ شوند؛
- ۳) دولت باید از توزیع عادلانه و درست کالاها مطمئن شود؛
- ۴) محیط بر افراد و به‌وجود آمدن مسائل اجتماعی تأثیر دارد؛
- ۵) جامعه متأثر از منافع طبقه است؛
- ۶) سوسیالیسم می‌کوشد بی‌عدالتی‌هایی ناشی از نظام سرمایه‌داری را ریشه‌کن کند؛

۷) هر فرد بالغ سالمی باید کار کند؛

۸) همه ابعاد جامعه مانند فرهنگ، دین و نظام آموزشی باید به‌گونه‌ای باشند که نه سد راه بلکه مشوق رشد اقتصادی، توسعه علم، عدالت، سلامتی، و رضایت عمومی باشند؛

۹) سوسیالیسم خیر اکثریت و محرومان را براساس عدالت در نظر می‌گیرد.

۱۰) سوسیالیسم از دانش علمی به بهترین وجه ممکن برای صورت‌بندی مسائل، توصیف تاریخ، و برای بنای عمارتی برای عقیده استفاده می‌کند (العطاس، ۱۹۷۷: ۲-۴ به نقل از فرید العطاس، ۱۳۸۹: ۲۷۲-۲۷۳).

در مجموع، آنچه در نوع مواجهه العطاس با سوسیالیسم اهمیت دارد آن است که وی به تبع اصل «گزینش متناسب» در سنت مستقل علوم اجتماعی، رابطه اسلام و سوسیالیسم را به یک‌باره رد نمی‌کند، بلکه از جذب‌گزینشی این نظام‌ها توسط مسلمانان حمایت می‌کند. العطاس مواجهه‌ای شبیه به این با نظریه جامعه‌شناسی دین وبر نیز دارد که در ادامه می‌آید.

ماکس وبر در مجموعه اخلاق/اقتصادی/مذاهب جهان می‌کوشد در مورد تأثیر ادیان مختلف جهانی در اخلاق اقتصادی و تأثیر اخلاق اقتصادی هر کدام از ادیان بر اقتصاد تمدن‌های مختلف تحقیق کند. این پروژه فکری وبر از این دیدگاه وی سرچشمه می‌گیرد که «تصاویر جهان [جهان‌بینی]» گاه به‌مثابه «سوزن‌بان قطار» عمل می‌کند و می‌تواند مسیر حرکت یک جامعه را تعیین کند» (وبر، ۱۳۸۲: ۳۱۷). وی در تاریخ غرب به دنبال چنین سوزن‌بانی رفت و

آن را در «اخلاق پروتستان» در قرن هفدهم میلادی یافت. وبر به دنبال پاسخ به این پرسش است که اخلاق اقتصادی در غرب چه نقشی در ایجاد تمدن عقلانی جدید و شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری داشته است. وبر پاسخ به این پرسش را در کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* (۱۳۸۲) دنبال می‌کند. او در این کتاب بر مرحله ظهور نظام سرمایه‌داری مدرن در مغرب‌زمین، به‌ویژه انگلستان به‌عنوان مهد انقلاب صنعتی، تمرکز می‌کند و به دنبال نشان دادن آن است که ظهور «روح» یا «خلق‌وخوی» اقتصادی جدید به‌مثابه «سوزن‌بانی» عمل کرد که عبور لوکوموتیو اقتصاد غرب از سرمایه‌داری سنتی به سرمایه‌داری مدرن را ممکن کرد. وی ظهور این روح یا ذهنیت را مقارن با ظهور اخلاق پروتستانی می‌داند که «زهد این‌جهانی» را ترویج و بر انجام کار به‌مثابه تکلیف و حسابگری و صرفه‌جویی تأکید می‌کرد.

وبر در مطالعات پراکنده‌ای که در مورد دین اسلام و تمدن اسلامی دارد به این جمع‌بندی می‌رسد که اخلاق اقتصادی اسلامی در تقابل کامل با اخلاق اقتصادی پروتستان‌ها قرار دارد. وبر در تحلیلش از دوره ظهور اسلام، از تبدیل «دین معادشناسانه» پیامبر در مکه که دارای «گرایش کناره‌گیری از جهان» بود، به «دین جهادگر» در مدینه و «تطبیق بی‌همتای» این دین با این جهان سخن می‌گوید. وی «جنگ‌جویان بادیه‌نشین عرب» را حاملان اولیه و اصلی دین اسلام می‌داند و لذا اخلاق جنگ‌جویانه را بن‌مایه اخلاق شکل‌گرفته در اسلام قلمداد می‌کند؛ اخلاقی که از اخلاق پروتستانی بسیار دور است. او هرچند بر ساده‌زیستی پارسامنشانه گروه‌های بزرگی از نخستین جهادگران اسلامی تأکید می‌کند، اما این روش زندگی را به تقدیرگرایی آمیخته می‌داند و لذا آن را کاملاً بی‌ارتباط با «شیوه زندگی منظم، روشمندانانه و پارسامنشانه» پروتستان‌ها ارزیابی می‌کند (وبر، ۱۳۹۶: ۴۳۳-۴۳۸). وبر همچنین در تحلیل مراحل بعدی رشد اسلام در مناطق مختلف جهان، غلبه فرقه‌های درویشانه و صوفیانه را باعث دور شدن هرچه بیشتر این دین از اخلاق اقتصادی متناسب با سرمایه‌داری مدرن می‌داند (همان: ۴۳۷). در مجموع، وبر مجموعه باورهای دین اسلام و اخلاق اقتصادی پرورش‌یافته در آن را مانع بزرگی در سوق یافتن تمدن اسلامی به سمت اقتصاد سرمایه‌داری مدرن ارزیابی می‌کند. این دیدگاه وبر زمینه و بستری شد که بسیاری از جامعه‌شناسان توسعه نیز با تأسی از آن اسلام و توسعه را در مقابل هم قرار دهند و عقب‌ماندگی‌های کشورهای اسلامی را به دین اسلام منتسب کنند.

العطاس که تحصیلات تکمیلی خود را در حوزه جامعه‌شناسی دین گذرانیده است، جامعه‌شناسی دین وبر و به‌ویژه دیدگاه وی در مورد نقش ادیان مختلف عرصه اقتصاد را از مواردی می‌داند که نیاز به مواجهه خلاقانه و نقادانه و گزینش‌گرانه دارد و خود می‌کوشد با تکیه

بر تجربه توسعه در جنوب شرق آسیا، نظریه وبر در مورد اسلام را مورد ارزیابی مجدد قرار دهد. وی نوع مواجهه وبر با حوزه اقتصاد و نقشی را که برای فرهنگ و دین در شکل‌دهی به رفتار اقتصادی قائل است، می‌ستاید و آن را مفید ارزیابی می‌کند:

مواجهه وبر با موضوع بسیار مفید بوده و باید از سوی پژوهشگران جوامع آسیای جنوب شرقی و دیگران مورد استقبال قرار گیرد. وبر موفق به تعیین سطح عمیق‌تری از تحلیل شده است و ما را با ابزارهای مفهومی با اهمیت زیادی مجهز کرده است. او همچنین علاقه به موضوعی را زنده کرده که پیش از آن از سوی دانشمندان اجتماعی جدی، نادیده انگاشته می‌شد، یعنی اهمیت دین در جامعه انسانی و رابطه آن با زندگی اقتصادی (العطاس، ۱۹۶۳: ۳۴).

العطاس اما با مرور رابطه اسلام و سرمایه‌داری در آسیای جنوب غربی، دیدگاه وبر در مورد اخلاق اقتصادی اسلام را محل چالش ارزیابی می‌کند و معتقد است شواهد تاریخی نحوه ورود اسلام در منطقه جنوب شرق آسیا و همچنین تفاوت سطح توسعه‌یافتگی در میان بخش‌های مختلف این منطقه، ایده وبر را پشتیبانی نمی‌کند. العطاس با اشاره به روند ورود و رشد اسلام در جنوب شرق آسیا و نقش تجار در این فرایند، اتحاد متقابل اسلام و تجارت در این فرایند گسترش را تصادفی نمی‌داند، بلکه آن را برآمده از خود سرشت ایمان اسلامی می‌داند. العطاس بر خلاف وبر نه «جنگ‌جویان بادیه‌نشین عرب» را بلکه «تجار» را حاملان اولیه و اصلی دین اسلام می‌داند، چراکه به بیان او، از میان همه دین‌های بزرگ امروز، تنها دین اسلام است که در شهر مکه که محیط تجارت بود، رشد کرد و خود پیامبر اسلام نیز یک تاجر بود و لذا شغل تجارت به‌عنوان چیزی قابل احترام در اسلام محسوب می‌شود. همچنین «روحانیت» به معنای پشت پا زدن و ترک دنیا در آموزه‌ها [ای اسلام] جایی ندارد و هر مؤمنی در اسلام ترغیب شده است که به تنهایی مبلغ دین باشد (همان: ۳۱). العطاس ظهور قشری از سرمایه‌داران کوچک با ویژگی‌هایی شبیه آنچه وبر آن را «روح سرمایه‌داری» می‌نامد، در جنوب شرق آسیا در دوره استعماری را نه پدیده‌ای مربوط به و ملهم از سرمایه‌داری غربی، بلکه برآمده از سرزمین‌های اسلامی و آموزه‌های اسلام می‌داند که به‌عنوان واکنشی علیه شرایط ایجادشده توسط سلطه استعماری به‌وجود آمد. به بیان العطاس:

آن‌ها تحت تأثیر اخلاق سرمایه‌داری غربی که به‌مثابه متغیر مستقل منتقل شده به شرق محسوب شده، نبودند ... بسیاری از آنان از منطقه‌ای آمدند که در معرض نفوذ غرب نبود، مانند حضرموت در جنوب شرق عربی. قبل از جنگ جهانی دوم در مالزی و اندونزی، ما می‌توانیم تجار عرب و صنعتگران کوچک زیادی را ببینیم که



ویژگی‌های روح سرمایه‌داری را نمایش می‌دهند. آن‌ها همچنین به‌خاطر اشتیاق دینی‌شان شناخته می‌شدند و بسیاری از آن‌ها دارای زهد این‌جهانی<sup>۱</sup> بودند. بعد از جنگ جهانی دوم جهان اسلام شاهد تلاش‌های سختی در گسترش صنعتی شدن و تجارت از طریق مؤلفه‌های بومی بود. در هند و چین ... تغییرات عمده‌ای در حال رخ دادن است، به‌طوری که این دعوی وبر که این دو جامعه مانع رشد سرمایه‌داری مدرن یا عقلانی شدن اقتصادی هستند، باید در پرتوی دیگری دید (همان: ۳۲).

با این حال، العطاس منتسب کردن سطح توسعه‌یافتگی در سرزمین‌های آسیایی و اسلامی صرفاً به عوامل دینی را اشتباه می‌داند و در عوض، نقش عوامل غیردینی در نوع توسعه اقتصادی در منطقه جنوب شرق آسیا را برجسته ارزیابی می‌کند و معتقد است اخلاق اقتصادی مردمان مناطق مختلف آسیای جنوب غربی از تعامل اسلام، یا دریافت از اسلام، با عوامل غیردینی ظهور یافت. به بیان العطاس، «عواملی که روح سرمایه‌داری را بین مسلمانان عرب، مسلمانان هند، مینانکابا<sup>۲</sup>، مسلمانان آچه و بوگیس<sup>۳</sup>، همچنین چینی‌ها، سست کرد، بی‌تردید باید ریشه غیردینی داشته باشد» (همان). وی دو دلیل و شاهد برای این دعوی خود مطرح می‌سازد: نخست این‌که مسلمانان مناطق مختلف در آسیای جنوب شرقی به‌رغم پس‌زمینه دینی و عرفانی مشترک، تنها به‌دلیل عوامل جغرافیایی واکنشی متفاوت در برابر توسعه داشتند. وی بخش‌هایی معین از جمعیت روستایی در سواحل شرقی مالزی را مثال می‌زند که در مقایسه با سواحل غربی نسبتاً توسعه‌نیافته‌تر است و علت این امر را می‌توان ایزوله بودن این مناطق در گذشته از جریان‌های اصلی نفوذ فرهنگی و تجاری دانست. وی معتقد است هرچند زهد آن‌جهانی در میان مردمان این منطقه وجود دارد، اما گسترش این نوع زهد، ایدئولوژی ناشی از رکود اقتصادی است نه این‌که مانع اولیه رشد روح سرمایه‌داری باشد. درواقع، پدیده زهد آن‌جهانی برای آن‌ها ممکن ساخت که رکود اقتصادی را اوضاع مقدرشده از سوی خدا قلمداد کنند. العطاس همچنین به این موضوع اشاره می‌کند که مسلمانان مالایی و هندی به دین واحد، مکتب فکری واحد (مذهب شافعی) تعلق دارند و زندگی دینی هر دوشان سرشار از علاقه عمومی به عرفان است، اما درحالی که روحیه سرمایه‌داری مدرن در میان مسلمانان مالایی یافت نمی‌شود چنین روحیه‌ای در میان مسلمانان هندی درگیر در کسب‌وکار کاملاً آشکار است. دلیل و شاهد دوم العطاس این است که گروه‌های مختلف به‌رغم تفاوت‌های دینی

<sup>۱</sup>. inner worldly asceticism

<sup>۲</sup>. Minangkabau

<sup>۳</sup>. Aceh and Bugis

که با هم دارند، روح سرمایه‌داری مشترکی را توسعه دادند. در این زمینه العطاس مسلمانان هندی و چینی‌های مقیم مالایا را مثال می‌زند که به‌رغم تفاوت دینشان، روح سرمایه‌داری مشترکی در میانشان رایج است. العطاس «روح مهاجر» این مردمان و «موقعیتشان در بیرون از دولت» را عوامل کلیدی در این زمینه ارزیابی می‌کند (همان: ۳۲-۳۳).



### نتیجه‌گیری

سید حسین العطاس را می‌توان از معدود جامعه‌شناسان برآمده از کشورهای آسیایی برشمرد که کوشیده است هر چهار بُعد جامعه‌شناسی (تخصصی، انتقادی، مردم‌مدار و سیاستگذار) را در خود جمع کند. وی در حوزه جامعه‌شناسی تخصصی، با طرح مفهوم «سنت علوم اجتماعی مستقل»، آثار قابل توجه و الهام‌بخشی را بر جای گذاشت. در حوزه جامعه‌شناسی انتقادی با طرح مفاهیم «ذهن بسته» و «امپریالیسم فکری و دانشگاهی»، هم نگاه انتقادی خود به جامعه خود و به‌طور کلی جوامع آسیایی و اسلامی را بسط داد و هم نوع مواجهه کشورهای غربی با دیگر کشورها را به نقد کشید. العطاس همچنین در مقام یک روشنفکر عمومی با درگیر شدن در مباحث روز جامعه خود و کشورهای در حال توسعه و حضور مؤثر در رسانه‌ها و انتشار بخشی از آثار خود به زبان ساده و عمومی، نمونه‌ای از جامعه‌شناس مردم‌مدار را به نمایش گذاشت. همچنین وی به مناسبت اهمیت زیادی که به مسائل توسعه در کشورهای غیرغربی می‌داد، توجه زیادی به مسائل سیاستگذاری به‌ویژه سیاستگذاری علم و فرهنگ در این کشورها داشت و حتی در مالزی مدتی ریاست یکی از دانشگاه‌های مهم این کشور را برعهده گرفت.

نکته بااهمیت در زندگی فکری العطاس آن است که وی ازجمله جامعه‌شناسانی است که ضمن تعهد به منطق جامعه‌شناسی، خود را آشکارا فردی مسلمان و پای‌بند به زیست اسلامی می‌دانست و نه تنها میان تعهد علمی و تعهد دینی خود تناقضی نمی‌دید، بلکه کوشید میان این دو تعهد هم‌افزایی مؤثری ایجاد کند. به عبارتی، وی از بینش جامعه‌شناسی برای فهم و نقد تاریخ اسلام و منطق اجتماعی غالب بر جوامع اسلامی بهره برد و متقابلاً از بینش دینی خود برای نقد سنت علوم اجتماعی موجود و اروپامحوری نهفته در آن استفاده کرد.

به هر حال، تلاش العطاس برای شکل‌گیری «سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق» در کشورهای آسیایی و اسلامی را می‌توان مهم‌ترین تلاش وی و از مهم‌ترین یادگارهای نظری وی دانست. در این زمینه، در مقایسه با پروژه‌هایی مانند بومی‌سازی یا اسلامی‌سازی علوم اجتماعی، برنامه پژوهشی وی از نقاط قوت زیادی برخوردار است و می‌تواند برای بسیاری از اصحاب علوم اجتماعی در کشورهای غیرغربی و اسلامی، از جمله در ایران، الهام‌بخش باشد. به‌ویژه که وی در همان حال که مدافع گفتمانی عام‌گرایانه درمورد ابزارهای روش‌شناختی تحقیق اجتماعی و دارای فهمی شهودی از اهمیت جامعه‌شناسی غربی است، با انحصارطلبی دانش غرب مبارزه می‌کند و معتقد است مفهوم انتزاعی و عام علوم اجتماعی مدرن که در غرب توسعه یافت نباید به‌صورت خودکار در جوامع غیرغربی به‌کار رود.

با این حال، به نظر می‌رسد العطاس به اندازه کافی به لوازم شکل‌گیری یک سنت علوم اجتماعی مستقل در کشورهای غیرغربی توجه ندارد و دلیل آن را می‌توان در عدم توجه کافی وی به ریشه‌های معرفتی شکل‌گیری علوم اجتماعی مدرن در غرب دانست. نشان داده شده که علوم اجتماعی مدرن در مغرب‌زمین مبتنی بر «پیستمه»<sup>۱</sup> یا «تصویر واپسین» از جهان و در افقی که «رخدادهای» دوران جدید پیش روی جوامع غربی گشوده است، امکان ظهور یافته است (مرشدی، ۱۳۹۶). و لذا هرگونه تلاش برای شکل‌گیری سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق در کشورهای غیرغرب و اسلامی منوط است به مواجهه جدی نظام معرفتی این جوامع با مبانی معرفتی علوم اجتماعی جدید و ایجاد نسبت معینی میان آن‌ها. به بیان دیگر، تا مبانی معرفتی جوامع آسیایی و اسلامی به‌طرز مؤثر و سازنده‌ای به مصاد با مبانی معرفتی علوم اجتماعی جدید نرود، علوم اجتماعی در این کشورها همواره متزلزل و شکننده خواهد بود؛ یعنی از یک‌سو، جریان‌های نظری ایجادشده در مغرب‌زمین همواره کل سامان اندیشه اجتماعی در این کشورها را آشفته و سراسیمه خواهد کرد (هم‌چنان که می‌کند) و از سوی دیگر، این علوم همواره به‌عنوان «دیگری» از سوی حداقل بخش‌هایی از این جوامع طرد خواهد شد. بر این اساس، توجه به «سرچشمه‌های» شکل‌گیری علوم اجتماعی جدید و مواجهه نقادانه با منطق معرفتی و منطق اجتماعی شکل‌گیری این علوم ضروری به‌نظر می‌رسد. برای این منظور باید نقطه‌های آغاز دوران جدید را در مغرب‌زمین و در سرزمین‌های آسیایی و اسلامی واکاوی کرد؛ یعنی هم به تحولی پرداخت که در سده‌های اخیر در مبانی معرفتی مغرب‌زمین اتفاق افتاد و «شرایط امکان» علوم اجتماعی جدید را فراهم آورد، و هم به تغییرات احتمالی‌ای توجه کرد که در سده اخیر در مبانی معرفتی در کشورهای غیرغربی رخ داده است، و ظرفیت‌های احتمالی و «شرایط امکان» پدیدآمده در این نظام معرفتی را برای ظهور سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق شناسایی و بارور کرد (مرشدی، ۱۳۹۶).

#### منابع

ابازا، مونا (۱۳۸۹) «سید حسین العطاس و اسلام پیش‌رو در خاورمیانه و آسیای جنوب شرقی»، در: بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی در آسیای جنوب شرقی، ویراست ریاض حسن، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.

<sup>۱</sup>. epistme

جومو، کی. اس. (۱۳۸۹) «اسلام، سوسیالیسم و مارکسیسم: آشکار کردن ناسازگاری‌ها»، در: بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی در آسیای جنوب شرقی، ویراست ریاض حسن، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.

العطاس، سیدحسین (۱۳۸۹) «امر مستقل، امر عام (جهانی)، و آینده جامعه‌شناسی»، ترجمه ابوالفضل مرشدی، در: علم جهانی، علم بومی، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تربیت معلم.

العطاس، سید فرید (۱۳۹۳) *گفتمان‌های دگرواره در علوم اجتماعی آسیا: پاسخ‌هایی به اروپامحوری*، ترجمه محمدامین قانع‌راد و ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

العطاس، سیدفرید (۱۳۸۹) «موضع العطاس و شریعتی درباره سوسیالیسم: علم اجتماعی مستقل و غرب‌شناسی»، در: بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی در آسیای جنوب شرقی، ویراست ریاض حسن، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.

مرشدی، ابوالفضل (۱۳۹۶) *شرایط امکان علوم اجتماعی در فلسفه غرب و فلسفه متأخر اسلامی: نگاهی تطبیقی به فلسفه اجتماعی ایمانوئل کانت و علامه طباطبایی*، تهران: ثالث.

معروف، شروودین (۱۳۸۹) *دین و تفکر آرمانگرایانه در میان مسلمانان آسیای جنوب شرقی*، در: بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی در آسیای جنوب شرقی، ویراست ریاض حسن، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.

وبر، ماکس (۱۳۸۲) *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ پریسا منوچهری کاشانی، تهران: علمی و فرهنگی.

وبر، ماکس (۱۳۹۶) *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.

Alatas, H. [Alatas, S. H.] (1956) *The Democracy of Islam: A Concise Exposition with Conparative Reference to Western Political Thought*, Bandung; The Hangu: W. van Hoeve.

Alatas, S. H. (1963) *The Weber Thesis and South East Asia*, Archives de sociologie des religions, vol.15: 21-34.

Alatas, S. H. (1969) *Islamic Conception of Religion and Social Ideal*, Islamic Literature, February.

Alatas, S. H. (1969) *Some Comments on Islam and Social Change in Malaysia*, International Yearbook for the Sociology of Religion, Vol.5.