

تبیین و بررسی روش‌شناسی عابد الجابری در علوم اجتماعی

حسن عبدی*

چکیده

مسئله اصلی این نوشتار، بررسی روش‌شناسی محمد عابد الجابری، متفکر و نواندیش معاصر عربی است. با توجه به تأثیری که وی بر فرهنگ عربی - اسلامی معاصر در کشورهای عربی داشته است، هدف از انجام این پژوهش بازخوانی روش او برای فهم ریشه‌های اندیشمندی او و لوازم و دلالت‌های افکار او در ساحت‌های گوناگون فکری است. روش انجام این پژوهش، تحلیلی - عقلی است. در این نوشتار، نخست به زمینه‌های وجودی روش‌شناسی و سپس به مبانی نظری روش‌شناسی پرداخته‌ایم و در ادامه، ابعاد مختلف روش‌شناسی او را توضیح داده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که جابری در ارائه اندیشه‌ها و دیدگاه‌های خود از روشی تلفیقی بهره می‌گیرد و پیروی از روش هرمنوتیک فلسفی در آثار او نمایان است. در پایان نیز کوشیده‌ایم به برخی کاربردها و دلالت‌های روش‌شناسی او اشاره کنیم.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، علوم اجتماعی، هرمنوتیک، تاریخمندی فهم، عابد الجابری.

مقدمه

در دو قرن گذشته، رویارویی دنیای عرب با اندیشه‌های غربی به پرورش و رشد متفکران و روشن‌فکرانی انجامیده است. درحالی‌که برخی از این روشن‌فکران اندیشه‌های غربی را به صورت کامل پذیرفته و درصدد گسترش آن در فضای فرهنگی دنیای عرب برآمده‌اند، برخی دیگر با فاصله گرفتن از روی‌کرد انفعالی، کوشیده‌اند تا در این رویارویی، به دفاع از برخی عناصر فرهنگ عربی برخیزند. یکی از روشن‌فکرانی که اندیشه‌های او در چند دهه گذشته بر فضای فکری و فرهنگی دنیای عرب تأثیر بسیاری داشته است، محمدعابد الجابری^۱ است. در این نوشتار، به توضیح و بررسی روش‌شناسی عابد الجابری در علوم اجتماعی می‌پردازیم.

تبیین روش‌شناسی الجابری

مطالب این نوشتار در دو بخش تنظیم شده است. در بخش نخست، به گزارش دیدگاه‌ها و آرای محمد عابد الجابری می‌پردازیم و در بخش دوم دیدگاه‌های او را از نظر مبانی فلسفی و روش‌شناختی ارزیابی خواهیم کرد.

زمینه‌های وجودی روش‌شناسی الجابری

منظور از زمینه‌های وجودی، شرایط و بسترهای شکل‌گیری شخصیت علمی جابری به‌منزله یک روشن‌فکر و متفکر عربی است. در توضیح این زمینه‌ها و بسترها بایسته است به فرایندی اشاره کنیم که به تحصیلات و نحوه تفکر او جهت داده است. او تحصیلات خود را در دانشگاه رباط آغاز کرد. این تحصیلات با فراگیری فلسفه آغاز شد؛ همان رشته علمی‌ای که درگاهی برای آشنایی با افکار فیلسوفان و متفکران غربی است. ویژگی متمایزی که جابری را به‌منزله چهره‌ای روشن‌فکر پدید آورد، تلاش مسئولان دانشگاه برای استفاده از استادان غربی در تدریس واحدهای درسی بود که به آشنایی جابری با تفکر غربی بسیار کمک کرد. علاوه بر این آشنایی جابری با زبان فرانسه این امکان را در اختیار او نهاد تا با اندیشه‌های فیلسوفان و متفکران بزرگی مانند دکارت به صورت مستقیم آشنا شود. در کنار این موارد، نباید عامل تحصیل و زندگی در پاریس را نادیده گرفت. همان‌گونه که ادامه تحصیل و حتی در مرحله‌ای تدریس در دانشگاه سوربن (یکی از

پرآوازه‌ترین دانشگاه‌های اروپا) زمینه را برای درک عمیق او از افکار انسان غربی فراهم ساخت، زندگی در محیط قاره سبز نیز بستر آشنایی با چگونه زیستن انسان غربی در قرن بیستم را برای وی آماده کرد.

او هدف خود را چنین بیان می‌کند:

معتقدم که گوهر نقش روشن‌فکر در جامعه عربی، چه در گذشته و چه در حال حاضر، سیاسی است؛ تا آنجا که در زمان حاضر فرهنگ و سیاست دو روی یک سکه شده‌اند؛ به‌ویژه در عصر حاضر که دوران افول ایدئولوژی است و امروزه پس از غیاب ایدئولوژی، این سیاست است که تحت عناوین پایان تاریخ و یا رویارویی تمدن‌ها، فرهنگ‌ساز شده است.

درباره سیر جریان‌شناسی روشن‌فکری عربی باید اذعان کرد که عموماً سیدجمال‌الدین اسدآبادی را نقطه آغاز حرکت بیداری در جهان عرب می‌دانند. پس از تلاش‌هایی که اسدآبادی برای آشناسازی جهان عرب، به‌ویژه اندیشمندان عربی، با مفاهیم جدید انجام داد، افرادی دیگر کار او را دنبال کردند. حرکت‌هایی که پس از اسدآبادی انجام شد، از حیث محتوا و ساختار با جنبشی که او آغازگرش بود تفاوت‌هایی یافت. اگر بتوان قدرت علمی اسدآبادی را نقطه قوت وی در رویارویی با پیامدهای دوره جدید برشمرد، این ویژگی در دیگر اندیشمندان رنگ باخت و همین عامل موجب شد تا گونه‌ای از دل‌باختگی به غرب و فرهنگ غربی در اندیشمندان عربی پس از اسدآبادی گسترش یابد. نصر حامد ابوزید، محمدمسعود عشاوی و جمال‌البناء از جمله کسانی‌اند که گرایش به مظاهر دنیای غربی در نظرشان ارزش یافته است. مطالعه آثار جابری نشان می‌دهد که او نیز در گرایش به عناصر فرهنگی دنیای غرب، چیزی از نصر حامد ابوزید کم ندارد.

تطور اندیشه الجابری

یکی از پرسش‌های مهم در بررسی آرا و اندیشه‌های هر متفکر، این است که آیا وی در طول دوره اندیشه‌ورزی خود دچار تحول فکری شده است؟ به عبارت دیگر آیا اندیشه‌های او در خطی ثابت حرکت می‌کرده یا دستخوش فراز و نشیب‌های فراوان بوده است؟ اگر بخواهیم براساس آثار و تألیفات منتشرشده جابری به این پرسش پاسخ دهیم، باید بگوییم می‌توان گونه‌ای تحول هرچند تدریجی را در اندیشه‌های جابری مشاهده کرد. جابری به تحول فکری خود اشاره، و تصریح می‌کند که پیش‌تر گرایش‌های مارکسیستی داشته است و این تأثیرپذیری را می‌توان در آثار گوناگون او مشاهده کرد.^۲

مبانی نظری روش‌شناسی الجابری

اکنون به سراغ مبانی نظری اندیشه‌های جابری می‌رویم و به توضیح این مطلب می‌پردازیم که اندیشه‌های او بر کدامین مبانی استوار شده است. روشن است که پیش‌فرض ما در اینجا این است که هیچ اندیشه‌ای بدون تأثیرپذیری از مبانی مشخص شکل نخواهد گرفت؛ البته ممکن است صاحب اندیشه، از مبانی خود آگاه، یا غافل باشد. برای پیشبرد بحث، این مبانی را در چهار عنوان پی خواهیم گرفت: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی.

مبانی هستی‌شناختی

یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های اندیشه یک متفکر، نوع نگاه و نگرش او به هستی و جهان است. جابری دیدگاه‌های هستی‌شناختی اصلی خود را در کتاب *بنیة العقل العربی* مطرح کرده است. او در توضیح دیدگاه‌های خود به منابع معتزله ارجاع می‌دهد که براساس آنها، هستی به دو بخش تقسیم می‌شود: خداوند و عالم مخلوقین.^۳ به اعتقاد جابری اگر به صفاتی که معتزله برای خداوند بیان کرده‌اند مراجعه کنیم، به این نتیجه خواهیم رسید که با چنین نگاهی به هستی، هرگونه رابطه میان خداوند و مخلوقین به جز وحی از میان برداشته خواهد شد. او در ادامه تأکید می‌کند که عالم خلق جملگی شامل جواهر و اعراض می‌شود و از آنجاکه اعراض پیوسته در حال تغییر و دگرگونی‌اند، همین ویژگی نشانه حادث بودن آنهاست. او در ادامه اذعان می‌کند که جواهر نیز هیچ‌گاه خالی از اعراض نیستند؛ از این رو اعراض شدن امور حادث بر جواهر، نشانه حادث بودن جواهر خواهد بود. او سپس براساس حادث بودن عالم، وجود خداوند را اثبات می‌کند.^۴ جابری در ادامه بیان دیدگاه هستی‌شناختی خود، به تحلیل و بررسی نظریه «جزء لایتجزی» می‌پردازد، و همچنین به بررسی فلسفی مفهوم «مکان» اشاره می‌کند. از مجموع مباحث او می‌توان چنین استفاده کرد که جابری در نگاه هستی‌شناختی خود از اندیشه معتزله بسیار تأثیر پذیرفته است.

مبانی معرفت‌شناختی

با توجه به اینکه بحث اصلی درباره مبانی معرفت‌شناختی، به بررسی منابع معرفت و ارزش و اعتبار آنها بازمی‌گردد، شایسته است با عنوان عقل، وحی و حس نگاهی به دیدگاه جابری بیفکنیم.

عقل

مقصود جابری از عقل به منزله منبع معرفت، متأثر از دیدگاه کانت در این زمینه است. به باور او عقل عبارت است از نظامی معرفتی که متأثر از شرایط و مقتضیات زمانه و فرهنگ است. به عبارت دیگر، در نظر او عقل شبکه یا نظامی از اصول کسب معرفت و یا بازتولید آن است که در چارچوب فرهنگی معین شکل می‌گیرد و به همین اعتبار از عقل‌های گوناگون سخن می‌گوید. بنابراین یکی از مبانی معرفت‌شناختی جابری تمایز نهادن میان عقل‌های گوناگون است. از این رو باید گفت مفهوم عقل در نگاه جابری با مفهوم عقل در حکمت و کلام اسلامی تفاوت بنیادین دارد.

وحی

او ضمن رد هرگونه تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی، یگانه راه فهم دقیق و درست از قرآن را تکیه بر ترتیب نزول آیات قرآن می‌داند. به نظر او برای تفسیر آیات قرآن باید نخست سیر تاریخی نزول آیات قرآن را به دست آوریم و سپس در سایه سنت نبوی به تفسیر آنها بپردازیم. به باور جابری، زندگی رسول خدا و آیات قرآن، سیاقی واحد را تشکیل می‌دهند که هرگونه فهم از آیات قرآن، بدون توجه به این سیاق نادرست خواهد بود. او در ادامه تأکید می‌کند که حتی بزرگ‌ترین مفسران قرآن نیز از این واقعیت غفلت کرده‌اند. او در این زمینه می‌گوید هدف از قرائت تاریخی قرآن کریم، تلاش برای تطبیق میان نزول قرآن و سیره نبوی است. باید به منظور ارتباط با آیات الهی، از ابتدای قرآن و به ترتیب نزول آیات بهره گرفت.^۵ او در پاسخ به منتقدان تصریح می‌کند:

برخی از مردم، قرآن یا اصطلاحات قرآنی را به گونه‌ای می‌خوانند که گویی روزنامه مطالعه می‌کنند. اکثر مسلمانان امروز حتی فرهیختگان، اندیشمندان و حافظان قرآن کریم ممکن است فهمی از اسلام ارائه دهند که از قدیم به آن گفته می‌شد از جنس «ایمان بی‌اندیشه» [است]؛ یعنی ایمانی که از بحث و بررسی و تدبیر به دور است. نتیجه اینکه به صورت موروثی از قرآن بهره‌مند می‌شوند، بی‌آنکه خود تدبیر کنند و بیندیشند.^۶ ما قرآن را به صورت مقلوب می‌خوانیم؛ یعنی از واپسین سوره‌هایی که برای ما نازل شده است، آغاز می‌کنیم و سوره‌های ابتدایی به طور مثال «قل اعوذ برب الناس» را در پایان می‌خوانیم؛ درحالی‌که این آیه از نخستین آیه‌هایی بوده که نازل شده است. بنابراین باید آن را اول درک کرد و تعامل با قرآن باید به ترتیب نزول آیات قرآن صورت گیرد؛ یعنی از نخستین آیه‌ای که نازل شده است تا واپسین آنها.^۷

حس

اگرچه جابری صریحاً به حس‌گرایی خود اشاره نکرده است، می‌توان برپایهٔ موارد متعددی از آثارش به این مطلب پی برد. برای نمونه تأکید او بر رویکرد تاریخی و محصور دیدن موضوعات پژوهش در تنگنای زمان، حاکی از آن است که وی بر روش حسی برای شناخت ابعاد تاریخی موضوع پژوهش تأکید می‌ورزد؛ افزون بر اینکه تعلق فکری به مارکسیسم، عملاً او را به سوی گرایش‌های مادی و حسی می‌کشاند.

ویژگی‌های روش‌شناسی الجابری

سومین بحثی که دربارهٔ مبانی نظری جابری می‌توان مطرح ساخت، به مبانی روش‌شناسی او بازمی‌گردد. در این بحث پرسش اصلی آن است که جابری در طرح اندیشه‌های خود از چه مبانی روش‌شناختی‌ای تأثیر پذیرفته و اصولاً ویژگی‌های روش‌شناسی او چیست؟

چیستی روش

جابری پیش از هر چیز میان دو دسته از مسائل تمایز می‌نهد؛ مسائل اندیشه‌پذیر و مسائل اندیشه‌ناپذیر. مراد او از مسائل اندیشه‌پذیر، مسائلی است که در سایهٔ توجه به حیث تاریخی آنها و براساس انگیزه‌هایی - یا آن گونه که او تعبیر می‌کند «البواعث» - که موجب پیدایی‌شان شده است، می‌توان بررسی و حلشان کرد. جابری آثار خود را بر مسائل اندیشه‌پذیر متمرکز کرده و به نقد و ارزیابی آنها از خلال میراث عربی - اسلامی پرداخته است.

تاریخی‌شمردن روش

با بررسی آثار جابری می‌توان ویژگی‌های روش‌شناسی او را از میان گفته‌هایش به‌دست آورد. یکی از ویژگی‌هایی که جابری برای روش خود بیان می‌کند، تاریخی بودن است. او تصریح می‌کند که اصول و قواعد منظم برای معرفت مانند قواعد عمومی روش، چیزی جز وسیله نیست. وسیله نیز اگر همگام با پیشرفت علم و معرفت پیشرفت نکند و همسان موضوع پیش نرود، بنده‌ای می‌شود که معرفت را به تحجر می‌کشاند؛ بدین ترتیب تقلید فراگیر می‌شود و روح اجتهاد از میان می‌رود.^۸

تأکید جابری بر بعد تاریخی هر مسئله تا بدانجاست که در مقدمه‌ای که بر تصحیح انتقادی کتاب *ابن‌رشد* نگاشته، تصریح می‌کند که یکی از پیش‌شرط‌های حضور *ابن‌رشد* در

فضای فرهنگی معاصر آن است که ما پیش‌تر در فضای فرهنگی زمانه او حاضر شویم.^۹ منظور او از این سخن آن است که شرط و زمینه برای امکان طرح اندیشه‌های/بن‌رشد در فضای معاصر، آن است که ما پیش‌تر با اندیشه‌های او آشنا شویم و مقدمه و شرط آشنایی با اندیشه‌های او، آن است که از زمانه‌ای که/بن‌رشد در آن می‌زیسته و شرایط آن روزگار آگاهی یابیم. به نظر می‌رسد که جابری از نظر روش‌شناسی بسیار متأثر از علوم انسانی نوین بوده است؛ به گونه‌ای که دیدگاه فکری بدیع جابری در باب میراث، عبارت است از نقد روش‌های معمول در پژوهش میراث و دعوت به برگزینی روشی تازه که بر اجزا و عناصر متفاوت علوم انسانی نوین استوار باشد. شاید بتوان گفت که مراد وی از عناصر متفاوت علوم انسانی نوین، همان روش‌هایی است که به پژوهشگر امکان می‌دهد تا از نگاه تازه به موضوع پژوهش بپردازد. این افق می‌تواند رنگ پدیدارشناختی یا هرمنوتیک داشته باشد؛ همان‌گونه که می‌تواند روشی تجربی به‌سان روش متعارف در علوم انسانی نوین باشد. او/بن‌رشد را به مثابه مرحله گسست از نظام‌های فکری پیشین در مشرق‌زمین معرفی می‌کند. به باور جابری، روش چیزی از پیش ساخته و معین نیست. او تأکید می‌کند که روش مشتمل بر دیدگاهی پیشین و ثابت نمی‌باشد؛ زیرا اصولاً روش ابزاری بیش نیست و تنها در عرصه عمل است که می‌تواند کارایی خود را نشان دهد. ملاک در ارزش‌گذاری هر روش، میزان انعطافی است که آن روش می‌تواند در بررسی مسائل از خود نشان دهد. به عبارت دیگر همه ارزش یک روش در قابلیت آن برای حل مسائل و گشودن رمز آنهاست.

جابری در ادامه تأکید می‌کند که اگر همین میزان قابلیت یک روش را در نظر بگیریم، نه تنها خواهیم توانست به نقد و ارزیابی روش‌شناسی پیشینیان فرهنگ عربی - اسلامی همت بگماریم، می‌توانیم به ارزیابی روش‌شناسی شرق‌شناسان نیز بپردازیم. جابری در باب بعد انتقادی روشن می‌کند که روش، چیزی از پیش ساخته و معین، و دربردارنده دیدگاهی پیشین، ثابت و فرسخت نیست؛ زیرا روش، هرچه باشد ابزاری بیش نیست و کارایی خود را تنها در عرصه عمل نشان می‌دهد و ارزش آن بسته به میزان انعطاف و قابلیت انطباق با مسائلی است که به گشودن آنها کمر بسته است. از این دیدگاه است که می‌توان روش‌های قدما و شرق‌شناسان را نقد کرد و نیز نقد تطبیقی مکانیکی روش مارکسیستی ممکن می‌شود. جابری در یک جمله روش خود را در رویارویی با مسائل این‌گونه بیان می‌کند:

آمیزه‌ای از روش ساختاری و روش تاریخی و طرح ایدئولوژی آگاه - با تفکیک میان عناصر ایدئولوژیکی و معرفتی - اساس روش دیدگاهی را تشکیل می‌دهد که می‌خواهم بر پایه آن گره از پاره‌ای مسائل فکری و آموزشی بگشایم.^{۱۰}

همچنین جابری تصریح می‌کند که ادعای عینیت در علوم انسانی و دوری از دغدغه‌های آشکار و پنهان ایدئولوژیک، ناممکن و بی‌اساس است.^{۱۱}

جابری در توضیح روش خود به‌صراحت می‌گوید:

اما مانند پژوهشگران علوم انسانی، تلاش می‌کنم تا نتایج و داده‌های آن را در موضوع مورد نظرم به‌کار گیرم؛ البته نه به‌گونه‌ای جبری، بلکه به‌گونه‌ای که می‌توان آن را کاربرد پراگماتیستی (عمل‌گرایانه) به معنای عام آن نامید. از این‌رو، پروای آن ندارم که در این سیاق، از مفاهیم ریاضیات، فیزیک، جامعه‌شناسی و یا روان‌شناسی نیز مدد گیرم. البته بر این نکته نیز بارها اشاره کرده‌ام که این شیوهٔ وام‌گیری به این معنا نیست که من به تمام چارچوب‌ها و لوازم این مفاهیم پایبند باشم؛ بلکه آنچه برایم اهمیت دارد، خود موضوع است و در این راه به‌جد می‌کوشم تا از گزند فروافتادن به دامن قالب‌ها و مفاهیم ازپیش‌ساخته در امان بمانم. این به باور من، یکی از نکاتی است که رعایت آن در هر پژوهش علمی ضروری است؛ زیرا نمی‌توان به‌طور هم‌زمان هم پژوهش کرد و هم ابزار یا مفاهیم آن پژوهش را تولید کرد؛ بلکه پاره‌ای از ابزار و مفاهیم پژوهش علمی از علوم مختلف اخذ می‌شوند و پاره‌ای دیگر، از تجربه‌های عملی.^{۱۲}

جابری دربارهٔ نقش تاریخ در اندیشه تأکید می‌کند:

من معتقدم که ما هنوز نیاز داریم که خواننده همپای ما بیندیشد؛ نیاز داریم که اطلاعات کافی را در اختیار او قرار دهیم. بر این پایه است که ناگزیریم تاریخ‌نگاری و نظرگاه انتقادی را با هم بیامیزیم. به نظر من، این دوره‌ای گذراست که امیدوارم هرچه زودتر به سر آید. چه خوب بود که پاره‌ای از ما وظیفهٔ تاریخ‌نگاری را بر عهده می‌گرفتیم؛ اما حتی همین تاریخ‌نگاری نیز مبتنی بر گونه‌ای مقایسه و داوری است: ما نمی‌توانیم تاریخی را بنگاریم که همپای تحولات آگاهی و منعکس‌کننده لحظهٔ کنونی ما باشد، مگر اینکه همراه و یا مسبوق به گونه‌ای داوری و مقایسه باشد.^{۱۳}

از برخی عبارات جابری چنین استفاده می‌شود که او اطلاع دقیقی از تراث نداشته است. برای نمونه او با تمجید از اقتباس در مقابل تقلید، بر این نکته تصریح می‌کند:

به نظرم هنوز زمان آن فرانسیده است که از دستاوردهای غربی بی‌نیاز شویم. ما همچنان ناگزیر از اقتباس کردن هستیم؛ زیرا اقتباس به معنای تقلید صرف یا نسخه‌برداری نیست؛ علاوه بر اینکه جهان امروز بر درهم‌تنیدگی، کنش متقابل و اقتباس از یکدیگر استوار است.

بنابراین نباید اقتباس‌گری را معضل ویژه خود قلمداد کنیم. به نظر من مشکل حقیقی، بومی کردن آن دسته مفاهیمی است که از دیگران اقتباس کرده‌ایم، تا به این وسیله بتوانیم آنها را از آن خود سازیم؛ چراکه این، تنها راه استقلال است. آنچه می‌تواند مایهٔ مباحثات ما شود، توفیق در بومی کردن مفاهیم علمی است به گونه‌ای که بتوانند با سرنوشت ما پیوند بخورند و بیانگر آن باشند؛ اما مسئلهٔ امکان ابداع مفاهیم نوین تنها در مرحلهٔ بعد مطرح می‌شود، و تا آن زمان، همواره در عرصهٔ ریاضیات و فیزیک در حال انتقال و بومی کردن مفاهیم علمی خواهیم بود؛ زیرا ما آنها را پدید نیاورده‌ایم، و زمانی که به مرحلهٔ پی‌ریزی و تولید علم برسیم، از ترجمه و انتقال مفاهیم بی‌نیاز خواهیم شد. هرکس که پدیده‌های علمی را ابداع کند، طبق زبان و فرهنگ خود بر آن نامی می‌نهد و دیگران، تنها در کار انتقال آن خواهند بود، و از آنجا که امروزه غالب پدیده‌های علمی در غرب اختراع می‌شوند، نام‌ها و مفاهیم علمی با اندیشه و واقعیت غربی، ارتباط تنگاتنگ پیدا می‌کنند. ما در قیاس با آنها بسیار عقب مانده‌ایم؛ بنابراین تا مرحلهٔ تحقق استقلال تاریخی هویت عربی، فاصلهٔ زیادی داریم. آرزو می‌کنیم که روزی این خواست جامعهٔ عمل پیوشد.^{۱۴}

ظاهراً جابری فراموش کرده است که بسیاری از علوم، از جمله بخش‌هایی از علم ریاضیات مانند الگوریتم و بخش‌هایی از شیمی در فرهنگ اسلامی و تراث ما پدید آمده‌اند و دانشمندان اروپایی در موارد بسیاری علوم خود را از ستاره‌شناسی گرفته تا شیمی و فلسفه از فرهنگ اسلامی اقتباس کرده‌اند. برای آگاهی از این مطلب، کافی است نگاهی به کتاب‌های سنت *توماس آکویناس بیفکنیم* تا تأثیر *ابن‌سینا* بر اندیشه‌های او به‌خوبی روشن شود. از این رو نمی‌توان علوم مزبور را به‌کلی غربی نامید. یکی دیگر از موارد تناقض‌گویی جابری به توصیفی بازمی‌گردد که او از روش خود ارائه کرده است. توضیح آنکه او در توصیف روش خود تصریح می‌کند:

روش برگزیده من، آمیزه‌ای از روش ساختارگرایی، تحلیل تاریخی و تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی است؛ اما اینکه این روش، موفقیت‌آمیز است یا خیر، پاسخ قطعی آن در گرو آینده است. تنها اشاره به این امر ضروری است که گزینش چنین روشی دل‌خواهی نبوده، بلکه به حکم ضرورت است؛ بدین معنا که سرشت موضوع و شیوه پژوهش، عامل اصلی تعیین‌کننده روش می‌باشد.^{۱۵}

حال اگر در نظر آوریم که دیدگاه ساختارگرا، اصولاً اشیا فاقد هرگونه ذات و ماهیت‌اند و آنچه می‌تواند به شناخت یک موضوع کمک کند، روابطی است که آن شیء درون یک ساختار دارد، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان عامل تعیین‌کنندهٔ روش را

سرشت موضوع (ذات) و شیوه پژوهش دانست، درحالی که براساس ساختارگرایی ذات اشیا انکار می شود؟ آیا این مطلب خود حاکی از تناقضی نیست که جابری میان روش خود و ذات موضوع تحقیق خود با آن درگیر است؟

پیوند روش شناسی با انسان شناسی

جابری بخشی از کتاب *مردم سالاری و حقوق بشر* را به بحث درباره چستی انسان اختصاص داده است. او نخست به تحلیل مفهوم انسان در فرهنگ غرب اشاره می کند و تأکید می ورزد که با بررسی تاریخ فرهنگ غرب، با دو مفهوم کاملاً متفاوت از انسان روبه رو می شویم: مفهومی که تا قرن شانزدهم محور مسائل شمرده می شد، و مفهومی که از قرن شانزدهم به این سو شکل گرفته است و الگوی انسان کامل غربی را معرفی می کند.^{۱۶} براساس مفهوم نخست، انسان دارای دو بعد است: روح و بدن. روح بعد الهی انسان را تشکیل می دهد که متوجه مکارم اخلاقی و کمالات الهی است و جسم بعد شیطانی انسان را تشکیل می دهد که به هوا و هوس ها گرایش دارد. بر پایه تعالیم مسیحیت، علت گرایش بدن انسان به هوا و هوس های شیطانی در همان «گناه اولیه و ذاتی» انسان نهفته است. بنابر آموزه های مسیحیت، آدم با نافرمانی در برابر خداوند و خوردن میوه درخت، گناهی را مرتکب شد که به اخراج او از بهشت انجامید. همین گناه در نسل او باقی ماند؛ گناهی که جلی و ذاتی دانسته می شود و زندگی انسان در این جهان، کفاره ارتکاب آن به شمار می آید.^{۱۷} در مفهوم جدید، انسان این دوگانگی میان روح و بدن را از میان برمی دارد و می کوشد تا هم به کمالات مربوط به جسم و بدن خود دست یابد، هم به کمالات مربوط به روح؛ این کمال چیزی نیست جز سیطره بر عالم و استفاده از امکانات آن.^{۱۸}

جابری در ادامه به تبیین مفهوم اسلامی انسان می پردازد. او برای این کار اساس کار خود را بر قرآن و روایات قرار می دهد. به باور او آیه ای که به بهترین وجه جایگاه انسان را در اسلام بیان می کند، این آیه است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰). به اعتقاد جابری این آیه به دو بعد از ابعاد انسان اشاره می کند: بعد اول به نیروی خرد و قوه عاقله مربوط می شود که موجب شده تا انسان بر دیگر موجودات برتری یابد و بعد دوم با جنبه تمدنی و پیشرفت انسان ارتباط می یابد. تردیدی نیست که امکان استفاده از کشتی در دریا

و چارپایان در خشکی، اساس تمدن و پیشرفت انسان را تشکیل می‌دهد.^{۱۹} جابری قضیه امر خداوند به ملائکه برای سجده بر انسان را دومین نشانه تکریم انسان در قرآن به‌شمار می‌آورد.^{۲۰}

کاربرد روش‌شناسی در علوم اجتماعی: گفتمان سنت و تجدد

پس از آشنایی با مبانی اندیشه جابری، اکنون به سراغ اندیشه‌های وی می‌رویم و به بررسی دیدگاه‌هایی می‌پردازیم که از او شخصیتی روشن‌فکر در جهان عرب ساخته‌اند. بحث خود را با توضیح دیدگاه او درباره گفتمان سنت و تجدد آغاز می‌کنیم. یکی از مسائل مهمی که می‌توان گفت درون‌مایه اصلی آرا و اندیشه‌های جابری را تشکیل می‌دهد، مسائل سنت و تجدد و رابطه میان آنهاست. در این بخش برای آشنایی با دیدگاه جابری در باب گفتمان سنت و تجدد، نخست مفهوم سنت و تجدد را براساس نظر او توضیح می‌دهیم و در ادامه دیدگاه او را در این زمینه بیان و ارزیابی خواهیم کرد.

مفهوم سنت

جابری خود را اندیشمندی می‌داند که در زمینه فرهنگ به فعالیت می‌پردازد و در این زمینه می‌کوشد تا با نقد فرهنگ عربی، زمینه را برای پیدایش تجدد هموار سازد. شاید گزاره نباشد اگر نقطه آغاز حرکت فکری جابری را ارائه نگرشی نو به مسئله سنت، یا آنچه وی از آن به «میراث» تعبیر می‌کند، بدانیم. او با انتشار نخستین اثر خود با عنوان *ما و میراث* به تأویل برخی از اندیشه‌های متفکران مسلمان می‌پردازد. وی در این کتاب می‌کوشد تا با نقد روش‌های معمول در بررسی سنت و میراث، از روش‌های جدیدی که در علوم انسانی به کار می‌روند، بهره گیرد.^{۲۱}

مفهوم تجدد

جابری ادعا می‌کند که «مدرنیته در اروپا امروزه به مفهوم فرامدرنیسم به‌کار می‌رود؛ زیرا مدرنیته به مثابه مرحله‌ای تاریخی که پس از عصر روشنگری در قرن هجدهم به وجود آمده بود، در اواخر قرن نوزدهم به پایان رسید.»^{۲۲} او باید روشن سازد که در برابر دیدگاه برخی از متفکران همانند یورگن هابرماس مبنی بر اینکه تجدد فرایندی ناتمام است یا در برابر کسانی که فراتجدد را ادامه تجدد می‌شمارند، چه پاسخی دارد. به نظر می‌رسد که هویت

تجدد در ضمن گرایش‌های فراتجدد نیز محفوظ مانده است و نمی‌توان به آسانی تجدد را پایان‌یافته به‌شمار آورد.

راهبرد رسیدن به تجدد

برخی از متفکران عرب مانند عبده و به‌پیروی از او رشید رضا معتقدند که تلاش برای ایجاد نهادهای تجدد در جامعه عربی - اسلامی راه به جایی نمی‌برد. برای این کار بایسته است پیش از هر چیز نسلی تربیت کرد که به معیارها و ارزش‌های دنیای متجدد اشتیاق و گرایش داشته باشند. بنابراین از دیدگاه آنان راهبرد رسیدن به تجدد، تحول در تعلیم و تربیت است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا اصولاً جابری برای رسیدن به تجدد مورد نظر خود، راهبردی در نظر دارد؟ در این صورت، راهبرد او چیست؟ جابری در ضمن یک تحقیق به سه جریان اصلی در دنیای عرب درباره گفتمان سنت و تجدد اشاره می‌کند. این سه جریان عبارت‌اند از:

الف) سلفی‌گری: این جریان از اندیشه‌ای مبتنی بر ایدئولوژی حمایت می‌کند که بر هویت خود تأکید دارد و هرگونه نگرش رقیب را رد می‌کند؛

ب) آزاداندیشی: جریانی که ضمن پذیرش اندیشه‌های غربی، به گسترش این اندیشه در دنیای عرب می‌پردازد؛

ج) چپ‌گرایی: این جریان که می‌توان آن را سلفی‌گری مارکسیستی نیز نامید، از نگاهی مارکسیستی به تاریخ فرهنگی اعراب می‌نگرد و آن را نمود زیست طبقاتی و جدال همیشگی میان ماتریالیسم و ایدئالیسم به‌شمار می‌آورد. از نظر جابری آنچه با عنوان چالش سنت و تجدد خوانده می‌شود، از حدود دو قرن پیش در فضای فرهنگی دنیای عربی مطرح شده است. این چالش همواره به زیان سنت بوده و هیچ‌گاه در مسیر تعالی و پیشرفت گام نهاده است.

جابری ضمن پژوهش‌های خود دریافت که مشکل بنیادین و گره ناگشوده در این بحث، نه مسئله‌ای به نام میراث و دیدگاه‌های مطرح در باب آن، بلکه درماندگی و عجز کلیت اندیشه عربی از تحلیل و تبیین برخی مسائل فکری، سیاسی و اجتماعی است. از نظر او همه دیدگاه‌هایی که در باب میراث ارائه شده‌اند، رویکردی سنتی و سلفی دارند. البته ممکن است سلف یا الگوی فکری آنها متفاوت باشد. او بهترین راه را برای ارزیابی این

دیدگاه‌ها تمرکز بر خاستگاه آنها، یعنی عقل عربی می‌داند. برای این کار باید به بررسی اسباب و شرایطی پرداخت که وضعیتی را به وجود آوردند تا از درون عقل عربی، رویکردهای سفلی پدید آید. البته این کار خالی از دشواری نیست. مشکل این است که نمی‌توان عقل را به صورت مستقیم و بی‌واسطه بررسی کرد. از این رو باید به‌منزلهٔ مقدمه و حلقه اتصال، به تحلیل گفتمانی پرداخت که زایندهٔ عقل عربی است؛ یعنی همان کاری که جابری در کتاب *خطاب العربی المعاصر* در صدد انجام آن است. در این کتاب او می‌کوشد سازوکارهای این گفتمان را بازشناسد و آنچه را که میراث را به عنوان مسئله‌ای محوری قلمداد کرده است بکاود. در این مرحله هدف بنیادین جابری، بیان سازوکارهای گفتمانی‌ای است که زایندهٔ عقل عربی‌اند.

او نگرش منفی خود را به رویکردی که آن را سلفی‌گری می‌خواند، پنهان نمی‌سازد و تأکید می‌کند که امروزه در دنیای عرب کسانی در این بحث پیشگام شده‌اند که درک و برداشتی درست از این چالش ندارند. او در توضیح مراد خود اذعان می‌کند که پرسش اصلی در چالش سنت و تجدد این است که ما (به‌منزلهٔ عضوی از دنیای عرب) چگونه می‌توانیم در کنار تمدن غربی با مبنا قرار دادن فرهنگ و تمدن خود، به گونه‌ای به نوگرایی و نوسازی دست یازیم که فرهنگ و تمدنی پیش‌رو بنا کنیم؟ این در حالی است که در نگرش افراطی، بنیادگرا و سلفی مسئله به‌منزلهٔ تقابلی حل‌ناشدنی میان تمدن عربی و غربی مطرح شده است. به نظر جابری نقطهٔ آغاز این برداشت نادرست از چالش سنت و تجدد را باید در آثار سید قطب جست‌وجو کرد که این پرسش را مطرح می‌کند: «چگونه می‌توانیم مسلمان باقی بمانیم؟» جابری در کتاب *نقد العقل العربی* به بررسی علل این ناشایستگی فرهنگی می‌پردازد و آن را معلول دوری جستن از عقل انتقادی می‌داند. وی معتقد است که اگر مسلمانان هم‌اکنون وضع خوبی از جهت فرهنگی ندارند به جهت دوری از این عقل انتقادی است.^{۳۳} ولی گویی پرسش همچنان باقی است: این دوری از عقل انتقادی، خود از کجا ریشه گرفته است؟ به نظر جابری گرایش‌های عرفانی در فرهنگ عرب باعث شده که تفکر انتقادی رشد نکند و گونه‌ای گرایش نامعقول در فرهنگ‌های عرب گسترش یابد.

نقد سنت عربی

پرداختن به عقل عربی به منزله نظام معنایی با سابقه تاریخی، با متفکری به نام عبدالله عرووی آغاز می‌شود که نخستین بار معضل نوسازی عقل عربی را مطرح کرد و مسئله عقب‌ماندگی تاریخی را همان نقد عقل عربی و دعوت به نقد آن دانست و آن را «نقد ایدئولوژی» نامید. بر پایه این دیدگاه، نوسازی به معنای اقبال تام به آینده است، بدون اینکه نگاهمان معطوف به گذشته باشد. بنابراین نقد مزبور متضمن قرائتی نو از میراث عربی اسلامی است. پس از عبدالله عرووی دومین متفکری که به نقد عقل عربی پرداخت، محمد عابد الجابری است. تفاوت طرح جابری با طرح عرووی در این است که از دیدگاه جابری، نوسازی عقل عربی بدون توجه به میراث امکان‌پذیر نیست. جابری به نقد سنت عربی می‌پردازد. او در آثارش از این فرایند با عنوان «نقد عقل عربی» تعبیر کرده است. او معتقد است که تراث عربی در حال زوال و اضمحلال است و یگانه راه پاسداشت این تراث بهره‌گیری از نگاه انتقادی به تراث عربی است؛ یعنی همان کاری که او در کتاب *نقد عقل عربی* در ضمن چهار جلد انجام داده است.

از نظر جابری مؤلفه‌های بنیادین عقل عربی - اسلامی از سه نظام تشکیل شده است: نظام بیان، نظام عرفان و نظام برهان. به نظر او نظام بیان نیمه‌معقول، و نظام عرفان نامعقول بوده است. او همچنین نظام برهان را نظام معقول می‌شمارد. جابری شرط بیداری مسلمانان معاصر را پایه‌گذاری بیان و برهان می‌داند؛ اما پیش از آنکه امر نامعقول را مساوی با خرافات و اسطوره توصیف کند، آن را پایین‌ترین درجه سلامتی فکر، منطق و عقل قلمداد کرده است. بنابراین عقل از دیدگاه او از معقول و نامعقول متولد شده است و این مسئله، اعتراف به این است که امر نامعقول نیز از نتایج عقل بوده است. جابری در ادامه ارائه نتایج عرفان‌ستیزانه‌اش، به این نتیجه رسید که عرفان چیزی بالاتر از عقل آن‌طور که عرفا مدعی‌اند نیست، بلکه پست‌ترین درجه فعالیت عقلی و فعلی خیالی است که از دستاوردهای احساس‌هنگامی که قادر به مقابله و روبه‌رو شدن با واقعیت نیست، تغذیه می‌کند. وی مراد خود را از عقل بیانی به تفصیل شرح می‌دهد. «بیان» اسمی جامع یا به بیان دقیق‌تر، نظام معرفتی واحدی است که همه گونه‌های فهم، تعبیر و تبیین را دربرمی‌گیرد و آنها را برمی‌سازد. سنگ‌پایه این نظام معرفتی که براساس آن تلاش می‌شود جهان پیرامون

از جمله انسان و طبیعت شناسایی شود، مشابهت و مماثلت میان اشیا، یا به عبارت بهتر، ربط و ارجاع «فرع» به «اصل» است که از طریق مماثلت و مشابهت انجام می‌شود. به نظر جابری **نقد عقل عربی**، دربردارنده سه مرحله است. این سه مرحله عبارت‌اند از: الف) دستیابی به درک سنتی از میراث، ب) تفکیک ذهن به منزله فاعل شناسا از موضوع شناسایی، ج) کشف عناصر آشکار و نهان ایدئولوژیک موجود در میراث. جابری به صراحت بیان می‌کند که به نظر او میراث، به سان «یک چاه ایدئولوژیک» است که بدون کمک گرفتن از ایدئولوژی، آب از درون آن به بیرون نمی‌جوشد.^{۲۴} حال پرسش این است که آن ایدئولوژی‌ای که جابری در نقد سنت از آن بهره گرفته، واجد چه ویژگی‌هایی است؟ بررسی پاسخ این پرسش می‌تواند گذرگاهی برای رسیدن به ابعاد دیگری از نظام فکری جابری باشد، که در این مختصر مجال پرداختن به آن نیست. محصول و نتیجه فرایند **نقد عقل عربی** و آنچه جابری از خلال آثار متعددش به فرهنگ و تمدن عربی عرضه کرده است «مدرنیته عربی» است. او این مطلب را در آثار پرشمار خود دنبال کرده است. برای نمونه در کتاب **العقل السياسي العربي**، سرآغاز نقد عقل سیاسی عربی را نقد اسطوره‌شناسی سیاسی می‌داند که بر مسئله خلافت استوار است.^{۲۵}

بررسی روش‌شناسی جابری

اکنون و پس از آشنایی با اندیشه‌های جابری، سراغ نقد و بررسی آرا و اندیشه‌های این متفکر مراکشی می‌رویم. این کار، ما را در رسیدن به تصویری دقیق‌تر و واضح‌تر از افکار او کمک می‌کند. همان‌گونه که تبیین اندیشه‌های او را در دو محور مبانی نظری و اندیشه‌ها پی گرفتیم، در مقام نقد و بررسی نیز از همین الگو پیروی می‌کنیم.

بررسی زمینه‌های وجودی

در زمینه بررسی زمینه‌های وجودی اندیشه جابری به چند نکته اشاره می‌کنیم. نکته نخست به تحصیلات او بازمی‌گردد. همان‌گونه که بیان کردیم، تحصیلات اصلی او معطوف به فراگیری فرهنگ و فلسفه غربی بوده است و در زمینه آشنایی با فرهنگ و معارف اسلامی، دست‌کم تا آنجا که شرح حال و گزارش زندگی علمی او نشان می‌دهد، تلاش چشم‌گیری در حیات علمی او سراغ نداریم.^{۲۶} از این رو جای این پرسش است که آیا صرف یک آشنایی سطحی با معارف اسلامی می‌تواند آگاهی لازم برای نقد فرهنگ اسلامی را -

آن‌گونه که خود جابری مدعی است - فراهم سازد؟ بنابراین به نظر می‌رسد جابری فاقد تأملات جدی برای فهم فرهنگ اسلامی بوده است. این مطلب را می‌توان با مطالعه برخی آثار او، از جمله *مدخل قرآن کریم* به‌خوبی دریافت.

بررسی مبانی نظری

نقد خود از اندیشه‌های جابری را با بحث درباره مبانی نظری او آغاز می‌کنیم. گفتیم که مبانی نظری جابری را می‌توان در چهار محور بیان کرد: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی. بحث خود را با نقد مبانی هستی‌شناسی جابری پی می‌گیریم.

مبانی هستی‌شناختی

مطالبی که او درباره مبانی هستی‌شناختی بیان کرده، اندک است و بیشتر آن به تأییدپذیری جابری از اندیشه مارکس بازمی‌گردد. اندیشه مارکس بر اساس ماتریالیسم شکل گرفته است که هیچ‌گونه سختی با دینی الهی مانند اسلام ندارد. پرسشی که در اینجا می‌توان مطرح کرد این است که اصولاً در شناخت یک دیدگاه تا چه حد می‌توان از اصول و مبانی خارج از آن دیدگاه بهره جست؟ آیا می‌توان به بررسی سنت و میراث اسلامی پرداخت و در عین حال نقد و بررسی خود را بر اصولی مبتنی ساخت که خارج از سنت و میراث است؟

مبانی معرفت‌شناختی

نقد مبانی معرفت‌شناختی جابری را با طرح پرسشی درباره تعبیر «عقل عربی» آغاز می‌کنیم. نکته بنیادین در این پرسش این است که چرا جابری به‌جای تعبیر «عقل اسلامی»، در آثار خود از تعبیر «عقل عربی» استفاده می‌کند؟ او خود در پاسخ به این پرسش بر این مسئله تأکید می‌کند که خطوط کلی اندیشه او در امتداد مباحث فرهنگی و تمدنی است. به عبارت دیگر جابری خود را در مقام یک فیلسوف فرهنگ تصور می‌کند که در تلاش است تا با نقد میراث به پاسخ‌های جدید برای مسائل روز بپردازد.^{۲۷} از این‌رو کاربرد کلمه «اسلامی» برای مفهوم عقل، این نگرش را به مخاطبان القا می‌کند که جابری به اسلام تنها به چشم یک دین می‌نگرد و تلاش او از کوشش‌های متکلمان برای بررسی مسائل کلامی فراتر نمی‌رود؛ ولی او در واقع یک متکلم نیست. او به اسلام به‌منزله یک تمدن و فرهنگ می‌نگرد؛ همان مفهومی از اسلام که در آثار مستشرقان به کار می‌رود.

اگر او از اسلام تصویری همچون فرهنگ و تمدن در نظر دارد، چگونه است که منابع معرفت‌شناختی خود را محدود به آیات و روایات می‌سازد و در بسیاری از آثار خود در مقام یافتن راه‌حلی برای مسائل به سراغ قرآن و روایات می‌رود؟ اگر اسلام در نظر او در قامت یک فرهنگ و تمدن جلوه می‌کند، لازم است برای ارائه برداشت خود از انسان، به قرآن و روایات بسنده نکند، و دیگر منابع فرهنگ و تمدن را نیز در نظر بگیرد. تعریف جابری از عقل به روشنی تأثیرپذیری او را از مکاتب ساختارگرا نشان می‌دهد. ساختارگرایی دیدگاهی است که نخست از سوی دوسوسور، زبان‌شناس معروف فرانسوی مطرح شد و رفته‌رفته مکاتب معرفت‌شناسی را متأثر ساخت؛ به گونه‌ای که امروزه ساختارگرایی خود تبدیل به روش‌شناسی و علوم اجتماعی شده است. دیدگاه جابری را درباره اینکه معرفت‌شناسی هیچ‌گاه از ایدئولوژی تهی نبوده است، می‌توان به دو گونه تفسیر کرد: تفسیری که می‌تواند پذیرفتنی باشد و تفسیری که نشانه برداشتی نادرست از معرفت‌شناسی است. هرگاه معرفت‌شناسی را به منزله یک علم و نظامی از قضایا در نظر آوریم که با رد شکاکیت و سفسطه به گزاره‌هایی قطعی و یقینی دست می‌یابد و آنها را اساس داوری خود قرار می‌دهد، در این صورت معرفت‌شناسی نظام معرفتی خاصی با ویژگی‌هایی مشخص خواهد بود. حال اگر مراد از آمیخته شدن معرفت‌شناسی با ایدئولوژی آن است که در مباحث معرفت‌شناسی، از آغاز جهت‌گیری‌هایی بر معرفت‌شناس حاکم است، این تفسیر از معرفت‌شناسی نادرست است؛ ولی اگر مراد آن باشد که معرفت‌شناسی پذیرش یک ایدئولوژی را به دنبال دارد، زیرا نظام‌بایدها و نبایدها نمی‌تواند جدا از نظام هست‌ها و نیست‌ها باشد و معرفت‌شناسی است که ارزش نظام هست‌ها و نیست‌ها را تبیین می‌کند، این تفسیر درست است و تردیدی در آن راه ندارد. به اعتقاد بسیاری از اندیشمندان اسلامی از جمله شهید محمدباقر صدر ترتیب کنونی سوره‌های قرآن، امری توفیقی است که به دستور پیامبر اسلام انجام گرفته است. از این رو باید از جابری پرسید که چگونه ترتیب سور قرآنی را متهم به مقلوب بودن می‌کند، در حالی که این امر به دستور و نظارت پیامبر اسلام انجام گرفته است؟ دو جلد از کتاب *نقد عقل عربی*، انباشته از مفاهیمی است که دکارت و همچنین فیلسوفان عصر روشنگری آنها را به کار برده‌اند، مانند نقد، پیشرفت و عقلانیت؛ به اضافه مفاهیم و اصطلاحاتی از فلسفه مدرن غربی. همچنین در گستره اندیشه جابری،

برخی مفاهیم کلیدی از تفکر فوکو، پیائزه، آلتوسر و گرامشی، و حتی برخی از مفاهیم مارکسیسم انتقادی نیز مطرح‌اند. این خط مشی فکری، مایه شگفتی است؛ چراکه متضمن نوعی دوگانگی است؛ یعنی او از سویی وام‌دار الگوهای فرهنگی حاکم بر گفتمان‌های روشن فکری است و از سوی دیگر، برای دفاع از استقلال هویت عربی، همان الگوهای فرهنگی حاکم را به نقد می‌کشد. البته این مطلبی نیست که جابری از پذیرش آن بپرهیزد. او در بخش پایانی کتاب **گفتمان عربی معاصر**، به ضرورت این مطلب اشاره کرده و آن را توضیح داده است: «اصطلاح استقلال تاریخی هویت را از گرامشی گرفته‌ام و در پایان کتاب **گفتمان عربی معاصر** از آن یاد کرده و به ضرورت تحقق آن اشاره نموده‌ام.»^{۲۸}

مبانی روش‌شناختی

چیستی روش

نخستین بحث جابری در باب روش‌شناسی، به چیستی روش مربوط می‌شد. نقد روش‌شناسی جابری ما را با این پرسش مهم روبه‌رو می‌سازد که آیا روش امری جدا از علم است؟ آیا روش امری مطلق، کلی و فارغ از جهت‌گیری است؟ برای پاسخ به این پرسش باید میان روش‌های منطقی و روش‌های تحقیق و پژوهش تمایز نهاد. هر علمی روش ویژه خود را دارد که مجموعه‌ای از قواعد و فنون را تشکیل می‌دهد و به محقق کمک می‌کند تا در رشته‌ای ویژه متناسب با موضوع آن علم به تحقیق و مطالعه بپردازد؛ ولی تقدم روش بر علم به این معنا نیست که روش امری جدا از علم است. روش هر علمی، در علم مقدم بر آن بررسی می‌شود و سرانجام روش‌های بسیار کلی به منطق و معرفت‌شناسی می‌انجامند. بنابراین موضع‌گیری‌ها در فلسفه و معرفت‌شناسی، کاملاً بر روش علم تأثیر می‌گذارند. از این‌رو نباید تصور کرد که روش علوم انسانی نوین، شیوه‌های کلی و مطلق‌اند که می‌توان بدون هیچ دغدغه‌ای آنها را در علوم اسلامی و برای پژوهش در میراث اسلامی به‌کار گرفت. به‌عبارت‌دیگر علوم انسانی و روش‌های آن، مبتنی بر روش تجربی و حسی است که در فلسفه علم و فلسفه غربی ریشه دارد و از این‌رو تا حد بسیاری با روش‌شناسی مطالعات اسلامی هم‌خوانی ندارد. اکنون جای این پرسش باقی است که چگونه جابری بدون توجه به این نکته، محققان علوم اسلامی را به استفاده از روش‌های علوم انسانی نوین دعوت می‌کند؟ به نظر می‌رسد میان این دو گفته جابری تناقض وجود

دارد: «روش، چیزی از پیش ساخته شده و معین نیست؛ نیز روش در بردارنده دیدگاهی پیشین، ثابت و فرسخت نیست؛ زیرا روش، هرچه باشد ابزاری بیش نیست و کارایی خود را تنها در عرصه عمل نشان می‌دهد و ارزش آن بسته به میزان انعطاف و قابلیت انطباق با مسائلی است که به گشودن آنها کمر بسته است»^{۲۹} و اینکه «به نظر من، ادعای عینیت در علوم انسانی و دوری از دغدغه‌های آشکار و پنهان ایدئولوژیک، ناممکن و بی‌اساس است.»^{۳۰} در توصیفی که جابری از روش خود در حل مسائل علمی ارائه کرده است، تأثیرپذیری از روش‌شناسی ساختارگرایی و هرمنوتیک گادامر را آشکارا می‌توان دید. پرسشی که در این بخش مطرح می‌شود، این است که آیا می‌توان بدون نگاه انتقادی (همان نگاهی که جابری مدعی است در سراسر آثار خود نسبت به میراث عربی - اسلامی آن را حفظ کرده است) از این روش‌شناسی‌ها استفاده کرد؟

تاریخی بودن روش

گفتیم که جابری ازسویی روش را ابزاری بیش نمی‌داند و ازسوی دیگر آن را همانند موضوع علوم امری تاریخی به‌شمار می‌آورد. بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر جابری اصولاً امری غیرتاریخی وجود ندارد. به عبارت دیگر، هم روش و هم موضوع و هم فاعل شناسا، جملگی امور تاریخی‌اند؛ چه اینکه او به‌صراحت می‌گوید عمل صحابه در قلمرویی که از آن بحث می‌کنیم، متأثر از نسبیّت و نگاه تاریخی است، و همین عامل موجب می‌شود تا عمل آنان در برابر بازبینی و اجتهاد گشوده باشد.^{۳۱}

در این صورت پرسش‌هایی مطرح می‌شود: اولاً اگر اندیشه‌های جابری نیز از این قاعده مستثنا نباشند، او براساس کدام توجیه عقلانی به دفاع از آن دسته اندیشه‌هایش می‌پردازد که مشمول گذر تاریخ گشته‌اند و در زمان و مکانی ارائه شده‌اند که گذشته است؟ افزون بر این اگر نگارش تاریخ بر داوری پیشین مبتنی است، چنانچه روش تاریخ یکی از روش‌های علوم اجتماعی باشد، آیا جابری در این بخش مرتکب تناقض‌گویی نشده است؟ او ازسویی روش علوم انسانی را بی‌طرف می‌شمارد و ازسوی دیگر معتقد است که تدوین تاریخ، که یکی از علوم انسانی است، بدون پیش‌داوری امکان‌پذیر نیست. بنابراین در میان علوم انسانی دست‌کم علم تاریخ - اگر اصلاً آن را علم بدانیم - بی‌طرف نخواهد بود.

هرمنوتیکی بودن روش

اشکال دیگر به برداشت هرمنوتیکی جابری از روش بازمی‌گردد. جابری در رویارویی با پرسش‌ها و انتقادهایی که دربارهٔ آرا و دیدگاه‌هایش مطرح می‌شوند، به‌صراحت می‌گوید: «شایسته نیست که نقش مدافع و یا پاسخ‌گو را ایفا کنم؛ زیرا چنان‌که نویسندگان می‌گویند، زمانی که نوشته‌ای منتشر شد، دیگر از آن نویسندهٔ آن نیست، بلکه از آن خواننده خواهد بود.»^{۳۲} این سخن جابری از تأثیرپذیری او از هرمنوتیک فلسفی حکایت دارد و مستلزم آن است که هیچ‌گونه معنای ثابت و مطلق را برای متن نپذیریم.

تطبیق روش

پس از بررسی اندیشه‌های جابری، با برخی تعارض‌ها در روش‌شناسی او روبه‌رو می‌شویم. برای نمونه در حالی که او در اجلاسی در قطر که به بررسی اندیشه‌هایش اختصاص داشت، در پاسخ به منتقدان خود به‌صراحت می‌گوید: «من نمی‌خواهم وارد این بحث شوم. من مفسر قرآن نیستم؛ اما تأویل‌های متعددی از قرآن وجود دارد»،^{۳۳} در کتاب *الديمقراطية و حقوق الانسان*، نه‌تنها در جامهٔ یک مفسر به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد، از جایگاه مفسر فراتر می‌رود پیشنهاد «تخصیص نص قرآن» را مطرح می‌کند. این سخن وی که او مفسر نیست، حاکی از این واقعیت است که تفسیر قرآن روش ویژهٔ خود را دارد که بدون آگاهی از آن نمی‌توان به سراغ تفسیر آیات قرآن رفت؛ ولی اینکه او در عین حال در آثار خود دست‌کم در آثاری که در دورهٔ اخیر عمر خود نگاشته، عملاً در جایگاه یک مفسر ظاهر می‌شود، حاکی از خطای روشی اوست.

تأثیر اندیشه سیاسی بر روش‌شناسی

جابری خود به امکان نقد روش‌شناختی مارکسیسم اشاره می‌کند؛ ولی اینکه او هم‌زمان با رو به افول نهادن گرایش‌های مارکسیستی در جهان، دچار چرخش فکری از مارکسیسم به اندیشهٔ عربی - اسلامی می‌شود، این احتمال را مطرح می‌سازد که روی‌گردانی‌اش از مارکسیسم، ناشی از تاکتیکی سیاسی است و نه از خاستگاه روش‌شناسی.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که از بررسی اندیشه‌های اجتماعی محمد عابد جابری به دست می‌آید، او بر تمایز میان مشرق عربی و مغرب عربی یا به تعبیر دیگر مشرق اسلامی و مغرب اسلامی

تأکید می‌کند. ویژگی اصلی مغرب‌عربی - اسلامی، توجه به روش استقرایی و دوری گزینی از روش عقلی و قیاسی است که این مطلب از ابن‌رشد آغاز شد و با ابن‌باجه و ابن‌خلدون ادامه یافت و حتی قلمرو فقه شافعی را نیز با پیدایش امثال شاطبی و ابن‌عاشور درنوردید و در پایان در گفتمان سنت و تجدد به جابری انجامید. جابری در رویارویی با پرسش‌ها و انتقادهایی که دربارهٔ آرا و دیدگاه‌هایش مطرح می‌شود، به‌صراحت می‌گوید: «شایسته نیست که نقش مدافع و یا پاسخ‌گو را ایفا کنم؛ زیرا چنان‌که نویسندگان می‌گویند، زمانی که نوشته‌ای منتشر شد، دیگر از آن نویسنده آن نیست، بلکه از آن خواننده خواهد بود.»^{۳۴} این سخن جابری از تأثیرپذیری او از هرمنوتیک فلسفی حکایت دارد و مستلزم آن است که هیچ‌گونه معنای ثابت و مطلق را برای متن نپذیریم. این مطلب حاکی از آن است که جابری می‌کوشد تا اندیشهٔ خود را نقدناپذیر جلوه دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمد عابد جابری در بیست و هفتم دسامبر سال ۱۹۳۶ هجری در شهر فجیح کشور مراکش (مغرب) به دنیا آمد. در سال ۱۹۶۷ از دانشگاه رباط (عمر الخامس) دیپلم مطالعات عالی دریافت کرد و سپس در سال ۱۹۷۰ در دانشکده ادبیات همین دانشگاه با دفاع از رساله خود تحت عنوان «دولت در فلسفه» به دریافت درجه دکتری در فلسفه نائل آمد. او در ادامه استادی دانشگاه سوربن فرانسه را نیز تجربه کرد. فعالیت‌های علمی او باعث گردید تا جوایز متعددی از مجامع بین‌المللی مانند یونسکو دریافت کند که *جائزه ابن‌سینا* و *جائزه ابن‌رشد* از آن جمله است. جابری را باید پرکارترین یا یکی از پرکارترین نویسندگان عرب به‌شمار آورد. مجموعه آثار او بیش از ده‌ها مقاله و کتاب و مصاحبه علمی را شامل می‌گردد. در این قسمت گذرا به مهم‌ترین آثار جابری نگاهی می‌افکنیم. *نقد العقل العربي؛ تکوین العقل العربي؛ نقد العقل العربي؛ بنية العقل العربي؛ نقد العقل العربي؛ العقل السياسي العربي؛ المسألة الثقافية، الديمقراطية و حقوق الانسان؛ مسألة الهوية، العروبة، و الاسلام ... و الغرب؛ قضايا في الفكر المعاصر؛ حوار مع محمد عابد الجابري، المجلة المغاربية للكتاب، المغرب، العدد العاشر، ص ۴۴-۵۴؛ مدخل الى القرآن* (کتابی که محتوای ساختارشکنانه آن باعث گردید تا فتوای تکفیر جابری از سوی الازهر مصر صادر گردد). جابری در اواسط اردیبهشت سال ۱۳۸۹ درگذشت.
۲. محمد عابد جابری، *نقد العقل العربي؛ العقل السياسي العربي*، ص ۳۱.
۳. همو، *نقد العقل العربي؛ بنية العقل العربي*، ص ۱۷۷.
۴. محمد عابد جابری، *نقد العقل العربي؛ بنية العقل العربي*، ص ۱۸۱.
۵. همو، *مدخل الى القرآن الكريم*، ص ۲۵۷.
۶. همان.
۷. همان.
۸. محمد عابد جابری، *الدين والدولة و تطبيق الشريعة*، ص ۱۰-۱۱.
۹. محمد عابد جابری، *مقدمة الكشف عن مناهج الادله*، ص ۱۲.
۱۰. همو، «تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد الجابری»، ترجمه محمدتقی کرمی، *نقد و نظر*، ش ۲۳ و ۲۴، ص ۴۰۳.
۱۱. همان، ص ۴۱۲.
۱۲. همان.
۱۳. همان، ص ۴۲۲.
۱۴. همان، ص ۴۲۳.
۱۵. همان، ص ۴۲۵.
۱۶. محمد عابد جابری، *الديمقراطية حقوق الانسان*، ص ۱۹۵-۱۹۷.
۱۷. همان، ص ۱۹۸.
۱۸. همان، ص ۱۹۸-۱۹۹.
۱۹. همان، ص ۲۰۲.

۲۰. همان، ص ۲۰۳.
۲۱. همو، «تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد الجابری»، *نقد و نظر*، ش ۲۳ و ۲۴، ص ۴۰۰-۴۰۱.
۲۲. حوار مع محمد عابد الجابری، *المجله المغاربه للكتاب*، العدد العاشر، ص ۴۵.
۲۳. محمد عابد جابری، *الدين و الدولة و تطبيق الشريعة*، ص ۱۲۷.
۲۴. «حوار مع محمد عابد الجابری»، *المجله المغاربه للكتاب*، العدد العاشر، ص ۴۹.
۲۵. محمد عابد جابری، *نقد العقل العربي: العقل السياسي العربي*، ص ۳۶۳.
۲۶. همو، «تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد الجابری»، *نقد و نظر*، ش ۲۳ و ۲۴، ص ۴۰۰.
۲۷. همو، *حوار المشرق و المغرب*، ص ۴۰-۴۱.
۲۸. همو، «تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد الجابری»، *نقد و نظر*، ش ۲۳ و ۲۴، ص ۴۱۵.
۲۹. همان، ص ۴۰۲-۴۰۳.
۳۰. همان، ص ۴۱۲.
۳۱. محمد عابد الجابری، *الدين و الدولة و تطبيق الشريعة*، ص ۱۲.
۳۲. همو، «تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد الجابری»، *نقد و نظر*، ش ۲۳ و ۲۴، ص ۴۱۲.
۳۳. «حوار مع محمد عابد الجابری»، *المجله المغاربه للكتاب*، العدد العاشر، ص ۴۰؛ تأکیدها افزوده شده است.
۳۴. محمد عابد جابری، «تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد الجابری»، *نقد و نظر*، ش ۲۳ و ۲۴، ص ۴۱۲.

منابع

- الجابری، محمد عابد، *حوار المشرق و الغرب*، بیروت، المؤسسة العربية للدراسة و النشر، ۱۹۹۰.
- _____، *الديمقراطية و حقوق الانسان*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۴.
- _____، *الدين و الدولة و تطبيق الشريعة*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۶.
- _____، *الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۸.
- _____، *المسألة الثقافية*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۴.
- _____، *قضايا فى الفكر المعاصر*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۷.
- _____، *مدخل الى القرآن*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۵.
- _____، *مسألة الهوية، العروبة، و الاسلام ... و الغرب*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۵.
- _____، *نقد العقل العربی: العقل السياسى العربی*، بیروت، المركز الثقافى العربی، ۱۹۹۱.
- _____، *نقد العقل العربی: بنية العقل العربی*، بیروت، المركز الثقافى العربی، ۱۹۸۷.
- _____، *نقد العقل العربی: تكوين العقل العربی*، بیروت، المركز الثقافى العربی، ۱۹۷۸.
- حوار مع محمد عابد الجابری، *المجلة المغاربية للكتاب*، المغرب: دار البيضاء، العدد العاشر، صیف ۱۹۹۷، ص ۵۴-۴۴.
- «تبيين ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد الجابری»، ترجمه محمدتقی كرمى، *نقد و نظر*، ش ۲۳ و ۲۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۹، ص ۳۳۹-۴۴۶.