

جابری؛ نظریه دولت: ناهمسازی تبیین منشأ قدرت سیاسی با طرح نوسازی دموکراتیک

عابدین فقیه نصیری^۱بهروز دیلم صالحی^۲سعید اسلامی^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۶

چکیده

محمدعابد الجابری، همزمان دو پروژه بزرگ را در مطالعات پردامنه‌ی خود پیش رو داشته است:

۱- تلاش برای بازشناسی و بازسازی «عقل عربی- اسلامی»، ۲- طرحی برای نوسازی آن در مسیر تجدید سیاسی. این هردو مستلزم نظریه‌ای منسجم درباره‌ی دولت است که در ادبیات سیاسی «نظریه‌ی دولت» نام گرفته است، نظریه‌ای مربوط است به تبیین منشأ، ماهیت کارکرد و سازمان دولت یا قدرت سیاسی حاکمه. او در عین حال در دو کتاب مهمش به صورتی مستقیم با مضمون و مستلزمات چنین نظریه‌ای روبرو بوده است. پژوهش پیش‌رو این پرسش را مطرح کرده است که در «نظریه‌ی دولت» جابری بین تبیین منشأ اجتماعی قدرت سیاسی و آرمان بازسازی دموکراتیک نظام سیاسی چه رابطه‌ای وجود دارد؟ فرضیه‌ی این تحقیق این است که میان تبیین جابری از منشأ و ماهیت قدرت سیاسی با طرح تجدید و بازسازی مورد نظر او همسازی منطقی وجود ندارد. این تحقیق با اسلوب توصیفی-تحلیلی و با رویکردی انتقادی و با بهره‌گیری از مطالعات اسنادی صورت گرفته و نگارنده کوشیده است ناهمسازی یاد شده را نشان دهد. یافته تحقیق این است که نظریه‌ی دولت جابری ظرفیت لازم برای ارائه‌ی طرحی منطقی جهت نوسازی «عقل عربی- اسلامی» را ندارد. رهیافت تحقیق با توجه به مطالعات خود جابری جامعه‌شناسی تاریخی است که با نگرش جامعه‌شناسی انتقادی صورت گرفته است.

واژه‌های کلیدی: نظریه‌ی دولت، عقل عربی، ابن‌خلدون، نظام خراج‌گذاری، قبیله، غنیمت، میثاق.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد چالوس، چالوس، ایران. nasiri.shomal46@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد چالوس، چالوس، ایران. (نویسنده مسئول) behrooz_daylamsalehi@yahoo.com

۳. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد چالوس، چالوس، ایران. eslameesaeed44@gmail.com
Copyright © 2010, SAIWS (Scientific Association of Islamic World Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose



فصلنامه علمی - پژوهشی
مجموعه‌ی دراست‌العلوم الاسلامی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

۱- طرح مسأله

دغدغه اصلی جابری در جستجوهای علمی اش شناسایی سنت و میراث عربی، بازیابی عقلانیت عربی - اسلامی و پیشنهاد بازسازی این عقلانیت جهت همسازی جامعه‌ی عربی - اسلامی با تجدد و مضمون سیاسی آن یعنی دموکراسی است. او در این جستجو به مطالعات گسترده و همه‌جانبه‌ای دست زده است و آثار ارزشمندی آفریده است که در عرصه آکادمیک دارای اعتبار جهانی است. بخشی از نوشته‌های جابری به‌طور مستقیم و بخش قابل توجهی به‌طور غیرمستقیم مربوط می‌شود به موضوعی که در اصطلاح اندیشه‌ی سیاسی آن را «نظریه‌ی دولت» می‌خوانند. نظریه‌ی دولت تاملی نظری در باب منشاء دولت، سرشت دولت، سازمان دولت و کارویژه دولت است. این مباحث خود به خود مسایلی چون، نظام قدرت، نظام مشارکت و مسایلی نظیر آن را دربرمی‌گیرد. جابری در کتاب‌های ما و میراث (۱۳۹۷)، عقل سیاسی در اسلام (۱۳۸۴)، عقلانیت اخلاقی عربی (۱۳۹۶)، دموکراسی، حقوق بشر و شریعت در اسلام (جابری، ۲۰۰۹) سنت و مدرنیته (۱۳۹۵)، مباحثی راجع به ابن‌خلدون دارد که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم با «نظریه‌ی دولت» مرتبط است. اندیشه‌ی او در این زمینه را محمدعلی نوری (۱۳۹۷)، عبدالله بلقزیز^۱ (۱۳۹۶) و محسن دریاییگی (۱۳۹۶) نقد کرده‌اند.

در این پژوهش بر نظریه‌ی دولت جابری تمرکز شده و تلاش شده است ضمن ارایه‌ی یک صورت‌بندی منسجم از نظریه‌ی دولت او، انسجام درونی این نظریه، بویژه با تکیه بر رابطه‌ی نظام قدرت و آرمان مشارکت مردمی در این نظریه، مورد ارزیابی قرار گیرد. پیش فرض این نوشته مبتنی بر این معنا است که در یک نظریه‌ی دولت باید بین منشاء دولت یا چرایی پدید آمدن دولت و نوع و دامنه مشارکت سیاسی آن، نسبت منطقی وجود داشته باشد. با مطالعه نوشته‌های جابری برای پژوهنده این پرسش پیش می‌آید که آیا بین تبیین چرایی پیدایش دولت در تجربه‌ی عربی - اسلامی و آرمان جابری در بازسازی عقلانیت عربی بر محور مشارکت شورایی نسبت منطقی وجود دارد؟ نگارنده‌ی این سطور در این مورد تردید دارد و بر آن است که آن را بررسی و بازشکافی کند.

۲. پرسش و فرضیه

به این ترتیب در این پژوهش به این پرسش پرداخته شده است که در نظریه‌ی دولت جابری رابطه‌ی نظام



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام
جمعیت ترانس‌الهام الاسلامی



فصلنامه علمی - پژوهشی
مجموعه دراست العالم الاسلامی
پژوهشهای یابی جهان اسلام

قدرت اجتماعی و نظام مشارکت سیاسی را چگونه می‌توان ارزیابی کرد. فرضیه‌ای که در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفته این است که در نظریه‌ی جابری بین نظام قدرت اجتماعی و نظام مشارکت سیاسی چنان‌که مطلوب او است، همسازي وجود ندارد و به بیان دیگر نظریه دولت جابری به‌عنوان یک سازه‌ی نظری دچار تناقض درونی است. جابری از یک سو در کتاب‌های عقل سیاسی عربی و عقل اخلاقی عربی و همین‌طور کتاب دموکراسی، حقوق بشر و شریعت در اسلام در تحلیل و تبیین خود بر نظریه‌ی ابن‌خلدون اتکاء دارد و «میراث» عربی - اسلامی را با آن تحلیل می‌کند و از سوی دیگر سودای بازسازی عقلانیت عربی - اسلامی بر مبنای اندیشه‌ی ابن‌رشد را دارد که در اروپا از مبادی تحول مدرن بوده است. او تلاش دارد حلقه‌ی مفقوده بین ابن‌خلدون و ابن‌رشد را با توسل به نظریه‌ی هژمونی گرامشی پر کند، اما در موفقیت این تلاش جای پرسش است. او به درستی سرشت ایدئولوژیک دعاوی دینی دولت‌های عربی و همچنین مخالفان آن‌ها را بر ملا کرده است، اما به نظر می‌رسد که دعوی خودش برای بازسازی «عقل» عربی - اسلامی از اتهام ایدئولوژیک بودن میرا نیست.

نوشته‌ای که از نظر تان می‌گذرد کوشیده است آثار جابری را با رویکردی توصیفی تحلیلی بازخوانی کند و نظریه‌ی دولت او را با رویکردی انتقادی واری کرده و میزان انسجام درونی آن را ارزیابی کند. البته دل‌مشغولی جابری «نظریه‌ی دولت» به‌عنوان یک موضوع مستقل مربوط به حوزه‌ی فلسفه سیاسی نیست. بنابراین از نوشته‌های او این انتظار نیست که به‌طور مبسوط یا حتی مصرح ابتدا درک خاص خود از نظریه‌ی دولت را توضیح دهد یا تبیین کند و آنگاه با یک چارچوب از پیش معین به بحث‌هایی بپردازد که بخشی از آن به‌طور خاص با نظریه‌ی دولت پیوند دارد. آنچه در نوشته‌های او موضوع توجهی این پژوهش است آن است که: ۱- جابری درباره‌ی نظریه‌ی دولت ابن‌خلدون بحث کرده است، ۲- با تأیید ضمنی هسته‌ی اصلی نظریه‌ی ابن‌خلدون آن را مبنای تجزیه و تحلیل خود در واری تحولات تاریخی تمدن اسلامی و اکتشاف عقل عربی - اسلامی قرار داده است، و ۳- در کتاب دموکراسی، حقوق بشر و شریعت در اندیشه‌ی اسلامی (جابری، ۲۰۰۹) به‌طور مشخص به «نظریه‌ی قرارداد اجتماعی» پرداخته است و آموزه‌های اسلامی را با عناصر نوعی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی تطبیق‌پذیر دانسته است. چنان‌که روشن است نظریه‌ی قرارداد اجتماعی یکی از شناخته‌شده‌ترین و تاریخی‌ترین نظریه‌های دولت است.

جابری با روی آوردن به نظریه قرارداد اجتماعی و نظریه‌ی عمران ابن‌خلدون گام در مسیری گذاشته است که تحلیل‌ها و تجویزهای او را به نظریه‌ای از نظریه‌های دولت متصل کرده است و باید نسبت به استلزامات و انسجام نظریه‌ی خود پاسخ‌گو باشد. بحث محوری این پژوهش نیز همین نکته است: میزان

تعهد علمی و نظری جابری به انسجام درونی راهبرد نظری خود. این پژوهش بر نظریه دولت ابن خلدون و رابطه‌ی آن با تجویزهای سیاسی او در حوزه بازسازی سیاسی جامعه عربی - اسلامی تمرکز کرده است. تا آن‌جا که نگارنده اطلاع دارد تاکنون این موضوع مورد بحث و کنکاش قرار نگرفته است.

۳. پیشینه تحقیق

بلقزیز (۱۳۹۶) در کتاب عرب و مدرنیته که به فارسی ترجمه شده است، ضمن شرح و نقدی که در باب گفتمان‌ها و اندیشه‌های مرتبط با تجدد در جوامع عربی - اسلامی دارد، در مباحثی مربوط به لیبرالیسم سیاسی (فصل ششم) و اندیشه‌های مدرنیته سیاسی (فصل هفتم) اشاراتی مرتبط با نظریه‌ی دولت دارد. کتاب اسلام و مدرنیته نوشته‌ی عبدالله العروی (۱۳۹۷) نویسنده‌ی مراکشی در فصل نخست خود رجوعی دارد به نظریه‌ی دولت ابن خلدون و تلاش کرده است همراه با طرح نظریه‌ای درباره‌ی عناصر تشکیل دهنده دولت عربی - اسلامی به تحلیل رابطه‌ی اسلام و مدرنیته بپردازد. او سرشت دولت عربی - اسلامی را با سه عنصر قبیله، دین اسلام و سنت نظام آسیایی تبیین می‌کند. کتاب محسن مهدی (۱۳۵۲) با عنوان فلسفه‌ی تاریخ ابن خلدون از نوشته‌های مهم در معرفی نظریه عمران ابن خلدون و نظریه‌ی او درباره‌ی دولت است. با این حال تکیه این نوشته بر کتاب‌های جابری است که بیشتر آن‌ها به فارسی ترجمه شده است، بویژه کتاب‌های نقد عقل عربی (جابری، ۱۳۸۹)، عقلانیت اخلاقی عربی (جابری، ۱۳۹۶) و دموکراسی، حقوق بشر و شریعت (جابری، ۲۰۰۹) عقل سیاسی در اسلام (جابری، ۱۳۸۴) همچنین از پژوهش کمپانینی^۱ (۲۰۱۸) که به‌طور خاص به مقایسه‌ی نظریه‌ی دولت جابری و ماکیاولی پرداخته است، بهره بسیار برده است. با این وجود بحثی که در این پژوهش مطرح شده است متکی بر تحلیل نگارنده از رابطه‌ی نظریه‌ی دولت جابری با آرمان‌های سیاسی او در اصلاح «عقل عربی» است.

این در حالی است که کتاب بلقزیز (۲۰۰۹) با عنوان دولت در اندیشه‌ی سیاسی متفکران، که به بررسی تاریخی متفکران سیاسی مسلمان در عصر جدید پرداخته است، حاوی نکات مهمی در مورد نوع برخورد اندیشمندان مسلمان با موضوع نظریه دولت است. بلقزیز نکات مهمی را در مورد نقطه ضعف اندیشه‌پردازی اسلامی در رابطه با نظریه‌ی دولت مطرح کرده است.



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الإسلامي
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام

۸۰

سال یازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۰

۴. مبانی نظری

نظریه دولت

بد نیست نخست به مفهوم «نظریه دولت» و برخی از عمده‌ترین نظریاتی که در این خصوص وجود دارد، اشاراتی داشته باشیم. نظریه‌ی دولت یکی از مهمترین مباحث فلسفه‌ی سیاسی است که خود حیطه‌ی گسترده‌ای را دربرمی‌گیرد و عرصه‌ی جداگانه‌ای را می‌سازد که در مجال این پژوهش نمی‌گنجد. پس تلاش نگارنده این است که در مبحثی کوتاه نوعی سنخ‌بندی (تیپولوژی) از نظریه‌های دولت ارائه کند تا با آن بتوان نظریه‌ی جابری را ارزیابی و نقد کرد. سنخ‌نظریه دولت ارتباط مستقیمی دارد با نگرش به منشاء دولت یا ضرورت و علت پیدایش آن. موضوع «منشاء دولت» (بسیاری از دیگر مشخصه‌های دولت، ازجمله ماهیت و صورت سازمانی آن را تعیین می‌کند. آنچه گذشتگان درباره‌ی آن ذیل مفهوم دولت بحث کرده‌اند، در زمان ما بیشتر با مفهوم نظام سیاسی از آن سخن گفته می‌شود و این نوشته نیز مفهوم دولت^۱ را در همین معنا به کار برده است. در یک نظریه‌ی دولت تعهد به انسجام نظریه، مستلزم پیوند بین اجزاء کلیت پیچیده‌ای است که دولت یا نظام سیاسی نام دارد. نقطه‌ی عزیمت درخصوص منشاء یا علت وجودی دولت، نقطه‌ی کلیدی نظریه دولت است که سایر اجزای این کلیت پیچیده را مشروط و معین می‌کند.

در مورد علت وجودی دولت دو رشته رویکرد را می‌توان از یکدیگر متمایز کرد: ۱- رویکرد ارگانیکی، ۲- رویکرد مکانیکی (وینست، ۱۹۷۱). در رویکرد ارگانیکی، دولت به منزله‌ی نهادی است که در پیوند با کلیت اجتماعی و همراه با سرشت اجتماعی بشر و گوهر تکوینی جامعه شکل گرفته است. دولت همچون ارگانیسمی از سه خصلت ارتباط داخلی میان اجزاء، رشد از درون، درونی بودن غایت برخوردار است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۹۵). در رویکرد مکانیکی به دولت، دولت همچون دستگاهی است که افراد بشر آن را برای کار ویژه معینی ساخته‌اند. نظریه‌های قرارداد اجتماعی و نظریه‌های اصالت سودمندی چنین تعبیری از دولت دارند. در این دو دسته نظریه، دولت نتیجه صنع بشر است و دولت «صناعی» نامیده می‌شود. در نظریه‌های ارگانیکی، سه نظریه‌ی «الهی دولت»، «قانون طبیعی» و «اراده عقلانی» از یکدیگر تفکیک می‌شوند. در نظریه نخست دولت نتیجه‌ی فرمان الهی و فطرت خدایی بشر است. در اندیشه اسلامی منشاء دولت با این رویکرد توضیح داده می‌شود. در نظریه دوم دولت از طبع اجتماعی انسان برخاسته است و منطبق با یک قانون طبیعی است. چنان‌که در نظریه‌ی افلاطون دولت ادامه‌ی



خانواده است که از غریزه طبیعی زوج‌ها برای تشکیل خانواده و ازدیاد نسل صورت می‌گیرد. هم-چنین ارسطو نیز انسان را «حیوان سیاسی»، یا درواقع «موجود سیاسی» تعریف می‌کند. ارسطو چون طبیعت هر چیز را در غایت آن می‌دید، زندگی در دولتشهر را مطابق طبع بشر به‌شمار می‌آورده است.

نظریه‌های روسو که دولت را نتیجه‌ی «اراده عمومی» و هگل که دولت را نتیجه‌ی «اراده‌ی عقلانی» تحلیل می‌کنند، از زمره‌ی نظریه‌های ارگانیکی محسوب می‌شوند. نظریه قرارداد اجتماعی که هابز^۱ بنیان گذاشت، از مهمترین نظریه‌های دولت در عصر مدرن است. این نظریه در عین حال نقطه آغاز و منبع و محرک نظریات دیگری بود که به دنبال آن رشد کرد، از جمله نظریه‌های هیوم، لاک، کانت و روسو^۲ (تاک^۳، ۱۹۹۸: ۳۵-۳۶). هابز دولت را نتیجه‌ی صنع بشر، حاصل قرارداد اجتماعی و برآمده از اراده‌ی بشری و منتزع از هر منشاء و اراده‌ی ماورایی تبیین کرد (تاک، ۱۹۹۴).

هابز قانون طبیعی را در سنت فلسفه‌ی یونانی و کلام مسیحی تغییر داد و آن را با تمنیات انسان و قوی-ترین آن‌ها یعنی میل صیانت نفس پیوند زد (اشتراوس^۴، ۱۹۷۵: ۱۷۵). او به این ترتیب کار ماکیاولی را تکمیل و مدلل کرد و پایه‌ی تازه‌ای برای فلسفه سیاسی بنا گذاشت.

فرهنگنامه علوم اجتماعی با ویراستاری ترنر دولت را یکی از اشکال صورت‌بندی قدرت اجتماعی یعنی قدرت سیاسی تعریف می‌کند که به گروهی از اعضای جامعه امکان می‌دهد با برخورداری از امتیاز دسترسی به نیروی قهر بر گروه دیگر از قدرت کنترل برخوردار باشد (ترنر^۵، ۲۰۰۶: ۶۰۷). این تعریف همسو با نظر ماکس وبر است که دولت را نهادی برخوردار از حق انحصاری قدرت قهر مشروع تعریف می‌کند (موریس^۶، ۲۰۰۴: ۱۹۵).

نظریه‌ی دولت در اندیشه‌پردازی‌های جابری

صرف‌نظر از اینکه هر بحثی در حوزه‌های مرتبط با اندیشه‌پردازی درخصوص مسایل سیاسی و اجتماعی به-طور مستقیم و غیرمستقیم با نظریه‌ای باب دولت ارتباط پیدا می‌کند، جابری، در دو کتاب به‌طور مستقیم با نظریه دولت سروکار داشته است: یکی در کتاب عقل سیاسی اسلامی که با بهره‌گیری از

1. Habse
2. Hume, Locke , Kant, Rousseau
3. Tuck
4. Strauss
5. Turner
6. Morris



نظریه‌ی عمران ابن-خلدون به اکتشاف و استخراج عقل عربی- اسلامی می‌پردازد تا نقش میراث را در زندگی امروز جامعه‌ی عرب شناسایی کند، و دیگر در کتاب دموکراسی، حقوق بشر و شریعت که برای تحلیل رابطه‌ی شریعت اسلامی و حقوق بشر به صراحت چارچوب نظری قرارداد اجتماعی را به‌کار می‌گیرد. اما، چنان‌که خواهیم گفت: جابری به روشنی مشخص نمی‌کند از کدام سنخ قرارداد اجتماعی سخن می‌گوید. هابز، لاک و رسو از مشهورترین چهره-های «اصحاب قرار اجتماعی» اند. حتی کانت نیز به شیوه‌ی خود نسبتی با قرارداد اجتماعی دارد. با این حال با اشاراتی که در کتاب دموکراسی، حقوق بشر و شریعت (جابری، ۲۰۰۲) به مفهوم «اراده‌ی عمومی» دارد، متوجه می‌شویم که ظاهراً قرارداد اجتماعی روسو مورد نظر است (جابری، ۲۰۰۹: ۱۸۸۱). به‌فرض پذیرش این نظر، آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که جابری چقدر به اجزاء این نظریه وفادار مانده است؟

مسأله دیگر این که جابری در کتاب عقل سیاسی در اسلام اسلوب ابن‌خلدون را در نظریه دولت برای تحلیل «میراث» به کار می‌گیرد، در حالی که نقطه‌ی عزیمت ابن‌خلدون را مشابه‌ی نقطه‌ی عزیمت ماکیاولی یعنی هم سنخ با نظر هابز می‌گیرد. این در حالی است که جابری هم در کتاب دموکراسی، حقوق بشر و شریعت و هم در طرح کلی خود برای بازنگری در عقل معاصر عربی- اسلامی و پیشنهاد اصلاح آن بر محور دموکراسی اساساً با تعبیری رسویی از نظریه‌ی دولت سروکار دارد. به این ترتیب در نظریه‌پردازی جابری با معمایی سروکار داریم که نیاز به گشودن دارد. برای توضیح بیشتر در این مورد و تأمل در باب آن بهتر است نخست بخش‌هایی از نظریه‌ی جابری را که با نظریه‌ی دولت سروکار دارد، بیشتر باز کنیم.

جابری و ابن‌خلدون

مایسمو کامپانینی در پژوهشی با عنوان جابری و ابن‌خلدون به نظریه‌ی دولت ابن‌خلدون و نسبت نظریه‌ی جابری با این نظریه پرداخته است (کامپانینی^۱، ۲۰۱۸). چنان‌که کامپانینی می‌گوید جابری در سودای مدرنیزه کردن جهان عرب به مطالعه‌ی ابن‌خلدون و ابن‌رشد روی می‌آورد. ظاهراً او اندیشه‌ی این دو متفکر مغربی را که در مبانی معرفت‌شناسی از متفکران «مشرقی» در جهان اسلام (فارابی و ابن‌سینا) گسسته‌اند و مشرب متفاوتی را اختیار کرده‌اند، برای بازشناسی میراث اسلامی و طرح پیشنهاد بازسازی آن مناسب می‌بیند. اولی (ابن‌خلدون) را برای بازشناسی منطق میراث (سرشت عقل اسلامی- عربی) و

1. Campanini

دومی (ابن رشد) را برای بازنگری در میراث و بازسازی آن بر مبنای تجدد و این همه به خاطر آن که جابری برخلاف جریان اصلاح گری لیبرال برای بازسازی عقل عربی - اسلامی نمی خواهد به الگوی اروپایی اتکا کند و به جای آن در جستجوی «راه اسلامی به سوی تجدد» است (کامپانی، ۲۰۱۸: ۲۵).

چنان که کامپانی می گوید، ابن خلدون نظریه دولت را با تأسی از فیلسوفان یونان باستان مثل ارسطو و افلاطون بر مبنای طبع اجتماعی انسان تدوین کرده است. ارسطو انسان را حیوان سیاسی تعریف کرده که ناگزیر از زندگی در جامعه است. زندگی در جامعه (یا چنان که ارسطو می گوید در دولتشهر) متضمن همکاری برای برآورده شدن نیازهای آدم های بیشتر و به نحو بهتر است. کامپانی در ادامه می گوید اما از سوی دیگر موجود زنده به طور طبیعی تجاوزگراست و انسان در وضعیت منازعه و قهر به سر می برد و برای مهار این وضعیت به یک اقتدار مرکزی نیاز دارد. و آن کس که این کار را انجام دهد در رأس دولت قرار می گیرد. بشر وقتی سازمان اجتماعی ایجاد می کند و در مسیر تمدن گام بر می دارد به قدرتی مهارکننده نیاز دارد که آدم ها را از برخورد با یکدیگر بازدارد (کامپانی، ۲۰۱۸: ۲۵).

اگر این خوانش از نظریه دولت ابن خلدون را بپذیریم، در این صورت این نظریه در عنصر کلیدی اش یعنی در نگرش به منشاء دولت به نظریه های هابز شباهت پیدا می کند. اگر چنین باشد در این صورت باید بگوییم که تعبیر جابری از قرارداد اجتماعی و عنصر اصلی آن یعنی مفهوم اراده عمومی با اتخاذ مبادی ابن خلدونی در تناقض قرار می گیرد. چون نظریه هابز با اتکا بر مشرب نومیالیستی انسان را پیش از تأسیس جامعه مدنی، (که در مفهوم هابزی همان دولت یا جامعه سیاسی است)، در وضعیت جنگ همه با همه می بیند، که ضرورتاً در وضعیت مدنی تنها شکل حاکمیت را حاکمیت مطلق شخص حاکم تحلیل می کند. به همین صورت در وضعیت مدنی نیز رسیدن به اراده مشترک یا اراده عمومی میسر نیست و وضعیت صلح تنها با تسلیم تمام اراده ها به اراده حاکم میسر می شود. با این وصف نمی توان به حاکمیت اراده عمومی و در نتیجه دموکراسی که استنتاج جابری منتهی به آن است، امید بست.

در نظریه ابن خلدون منشاء دولت ضروری بودن اقتصادی - اجتماعی دولت به مثابه ی پایه ی مدنیت است نه طبع شرور انسان، آن طور که کمپانی از جانب جابری می گوید. ابن خلدون در مهمترین آفرینش فکری خود، علم عمران، به طور بنیادی از فیلسوفان اسلامی پیش از خود جدا می شود و از مدنی الطبع بودن انسان مفهوم تازه ای دارد. اما استفاده ابن خلدون از مفهوم مدنی الطبع بودن انسان به خاطر آن بوده است که می خواسته است با تمسک به ظاهر این واژه خود را از اتهاماتی که ممکن بود از جانب نیروهای حاکم گریبانگیر او شود، برهانند. تعبیر او با تعبیر فیلسوفان پیشین متفاوت است و همین تفاوت است که



او را به تأسیس علم عمران رهبری می‌کند (لمپتون^۱، ۱۳۷۹: ۱۳۶). چنان‌که جواد طباطبایی به درستی می‌گوید منظور فیلسوفان یونانی از مدنی الطبع بودن انسان تقدم منطقی مدینه یا جامعه بر فرد و جامعه است، در حالی منظور ابن‌خلدون تقدم تاریخی آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: فصل ۵).

بنا به استدلال ابن‌خلدون تمنیات و شهوات از عواملی‌اند که موجب برقراری مناسبات اجتماعی می‌شوند. تمنیات شامل ساده‌ترین میل یعنی میل به رفع گرسنگی تا پیچیده‌ترین آنها یعنی تنوع و تجمل در جوامع متمدن را دربرمی‌گیرد. نیاز جسمی انسان را ناگزیر به آمیزش با دیگران می‌کند و همین که آمیزش و اجتماع پدید آمد به شیوه‌ای ناگزیر مراحل را طی می‌کند که پیدایش تمدن به همراه می‌آورد. انسان‌ها در جهت نیاز به تغذیه و تولید مثل دور هم گرد می‌آیند، کسب تخصص می‌کنند و تقسیم کار پدید می‌آورند. به سبب همیاری مازاد تولید و فراوانی حاصل می‌شود و جامعه به سمت تجمل می‌رود. شهوات که تاکنون تابع انگیزه پایه‌ای بقا بوده‌اند، رفته رفته در مجراهای دیگر به کار می‌افتند، که افزودن بر تنعم و تجمل از آن جمله است. افزون‌خواهی باعث آغاز تعدی برخی بر برخی دیگر می‌شود. آنگاه برای جلوگیری از هرج و مرج به استقرار حاکم نیاز است. جامعه وقتی به ثبات می‌رسد که افراد خود را تحت فرماندهی فردی نیرومند از میان خود قرار دهند. اطاعت از فرمان این شخص موجب بنیان گرفتن دولت می‌شود.

ضرورت تأسیس دولت

بنابراین همان‌طور که اجتماع انسانی ضروری است وجود دولت نیز ضروری است. اجتماع جز از طریق تأسیس دولت نمی‌تواند به وجود خود ادامه دهد. درست است که انسان پیش از تشکیل دولت نیز وجود داشته است، اما در آن وضعیت به حیوان نزدیکتر بود تا به انسان. از طریق تأسیس دولت است که بشر طبیعت خاص بشری خود را بروز می‌دهد، بدین معنی که نیروی تعقل خود را در برابر شهوات حیوانی به‌کار می‌اندازد (پولادی، ۱۳۹۸: ۱۲۴-۱۲۳). در حالی که جابری در استنتاج عقل سیاسی عربی-اسلامی در کتاب عقل سیاسی در اسلام کار خود را بر نظریه‌ی عمران ابن‌خلدون بنا می‌گذارد، در کتاب دموکراسی، حقوق بشر و شریعت برای توجیه وجود اصول عام حقوق بشر در اسلام کار خود را با عزیمت از نظریه‌ی «قرارداد اجتماعی» آغاز می‌کند، یعنی نظریه‌ای مبتنی بر تفرد انسان، صناعی بودن و ابزارگونگی دولت.

1. Lampton



کمپانی هنگام توضیح الگوگیری جابری از نظریه‌ی ابن‌خلدون، از بدبینی ابن‌خلدون نسبت به سرشت انسان سخن می‌گوید و چرخه‌ی فاسد ظهور و رشد و افول دولت‌ها را ناشی از رویکرد ابن‌خلدون به سرشت انسان می‌داند. به نظر ما این برداشت از نظریه‌ی ابن‌خلدون نادرست است. ابن‌خلدون نظریه‌ی عمرانش را از نقطه‌ی سرشت انسان آغاز نکرده است او از فزون‌خواهی انسان و منازعه بین انسان‌ها به دلیل فزون‌خواهی سخن می‌گوید. از این حیث نظریه ابن‌خلدون به نظریه‌ی روسو شباهت دارد. روسو نیز در گفتار در سرچشمه‌ی نابرابری همه آن‌چه را که هابز درباره‌ی انسان در وضعیت طبیعی گفته است مربوط به انسان متمدن می‌داند، نه انسان در وضعیت طبیعی (ولف^۱، ۱۳۹۱: ۴۵). روسو می‌گوید هابز و لاک شهروند امروزی شکل گرفته و فاسد شده به‌دست جامعه را در وضع طبیعی قرار داده‌اند. از دید روسو انسان در وضعیت طبیعی «وحشی نجیب» است. یعنی از یک سو هنوز درواقع مادون انسان است و از سوی دیگر دارای حس شفقت است و «از مشاهده‌ی رنج دیگر مخلوقات یک تنفر ذاتی و درونی دارد» (گفتار در سرچشمه‌ی نابرابری، به نقل از ولف ۱۳۹۱).

وضع طبیعی در نظریه هابز نیز با این‌که وضعیت جنگ همه با همه است، اما این به دلیل سرشت شریر انسان نیست، بلکه به دلیل آن است که هابز بنیادی‌ترین میل انسان را میل صیانت نفس می‌داند و معتقد است در شرایط نبود نظم و حاکمیت قانون انسان‌ها در سوءظن دایم نسبت به یکدیگر به‌سر می‌برند، به همین دلیل گویی انسان گرگ انسان است. لازم به تأکید است که هابز نگفته است که انسان به لحاظ سرشت گرگ انسان است، بلکه گفته است که در وضعیت طبیعی میل صیانت ذات انسان را دچار سوءظن نسبت به دیگری می‌کند و برای حفظ امنیت به کسب قدرت می‌کشانند و آنگاه همین سوءظن موجب می‌شود که دیگران نیز به همین مسیر (جستجوی قدرت بیشتر برای حاشیه امن) کشیده شوند. حاصل آن رقابت بی‌پایان برای قدرت است. بنابراین وضع طبیعی از نظر هابز وضع سوءظن، رقابت بی‌پایان برای قدرت و ترس از مرگ غیرطبیعی و خشونت‌بار است. در چنین وضعی آرامش و امنیت وجود ندارد و تمدن نمی‌تواند شکل بگیرد (پولادی، ۱۹۷: ۴۱). اگر انسان را به لحاظ سرشتی گرگ فرض کنیم آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که پس تمدن چگونه شکل گرفته است. انسان را می‌توان موجودی خویش‌خواه^۲ خواند چون خویش‌خواهی جزئی از میل بقا است، اما خویش‌خواهی به معنی گرگ‌خویی نیست، هر چند در جامعه‌ی متمدن خویش‌خواهی ممکن است به گرگ صفتی تبدیل شود.

1. Volf
2. Egoist



ابن خلدون از زمره‌ی اندیشمندانی نیست که برای تاریخ بشر غایت خوشی را در نظر داشته باشد. او دوره‌ی خلفای راشدین را دوره‌ای آرمانی می‌دید، اما معتقد بود که این خلافت آرمانی نمی‌توانست ابدی باشد و به‌طور گریزناپذیری می‌بایست به پادشاهی ختم شود، چنان‌که با خلافت اموی چنین شد و در دوره‌ی عباسی نیز ادامه یافت. ابن خلدون آرمانشهری را که در آن عدالت بر جامعه حاکم شود و پادشاه یا سلطان به اجرای قانون الهی پردازد، ناممکن می‌دانست. اما جابری در این واقع‌بینی (از نظر برخی این بدبینی) با ابن خلدون همراه نیست. او با خوش‌بینی ساده‌انگارانه‌ای می‌گوید که تبدیل شدن خلافت آرمانی راشدین به پادشاهی گریزناپذیر نبوده است. نگارنده این نظر جابری را با مبادی خلدونی در تناقض می‌بیند.

جابری و «عقل سیاسی اسلامی»

جابری در کتاب عقل سیاسی در اسلام با الهام از الگوی ابن خلدون می‌کوشد ساختار «عقل سیاسی» عربی-اسلام را پی‌جویی و معرفی کند. کار او در این زمینه مطالعه‌ی اندیشه‌ی سیاسی اسلامی نیست، بلکه مطالعه در شیوه‌ی تولید معرفت و تفکر در تمدن اسلامی یا ساختاری از معرفت است که تفکر بر مبنای آن صورت می‌گیرد. به بیان دیگر همان ساختاری که نحوه‌ی فکر کردن را مشروط می‌کند (وصفی، ۱۳۸۷: ۷۶). چنان‌که به همین ترتیب در کتاب تکوین عقل عربی اصول معرفت‌شناسی حاکم بر میراث عربی را ارائه می‌دهد. او برخلاف نقد الهیاتی تفکر عربی که کسانی چون حامد ابوزید و محمد ارکون نقادی خود را بر پایه‌ی آن انجام می‌دهند به الگوهای معرفت‌شناختی گذشته می‌پردازد تا زنجیره‌هایی که میراث گذشته بر پای تولید فکر در جامعه عربی بسته است بازشناسی و برملا کند. از نظر او عقل عربی زندانی گذشته خود است و به رغم جنبش نوزایش که از قرن ۱۹ شروع شده است، پیشرفت مهمی نکرده است و در دور باطل نشخوار فکری گذشته گرفتار مانده است (بولاتا، ۲۰۱۱: ۲۳۴-۲۳۶).

جابری معتقد است که آگاهی روشنفکر عرب از سنت غیرعقلانی است. به همین دلیل جابری در جستجوی نظامی روش‌شناختی است که این سنت را شالوده‌شکنی کند و خوانش امروزی از آن به‌دست دهد. شگفت آنکه سنت در گذشته هیچ‌گاه چنین رونقی نداشته است که در دوره‌ی معاصر به‌دست آورده است. سنت در گذشته بیشتر به معنی میراث بود، اما اکنون معنا و کارکردی ایدئولوژیکی به‌دست آورده است. حتی فراتر از آن وجهی معرفت‌شناختی پیدا کرده است و به حوزه‌ی میراث فکری، ادبی، هنری

کشیده شده است. سنت در عین حال یک سازوکار دفاعی در برابر تهدید بیرونی یعنی تسلط غربی بوده است. به همین دلیل جنبش اصلاح و باززایی تمام انرژی‌اش را بر «بازگشت» به سنت متمرکز کرد. این امر موجب شده است که انسان عرب با چسبیدن به گذشته به جای اینکه از سنت برای ساختن آینده استفاده کند. آن‌را تنها به عنوان یک سازوکار دفاعی در برابر تهدید بیرونی به کار گیرد (لحدود، ۲۰۰۵: ۳).

عناصر کلیدی عقلانیت عرب

جابری در جستجوی ساختار ذهنی عرب با الگوگیری از اسلوب ابن خلدون به مطالعه‌ی همه‌جانبه‌ای در تاریخ عربی - اسلامی اقدام می‌کند تا خصیصه‌های کلیدی عقلانیت عربی را دریابد و مفهوم‌بندی کند. او در این جستجو همچنان نگاهی آسیب‌شناسانه به ذهنیت معاصر عرب و نظری به یافتن راه علاج برای آن دارد. جابری با رجوع به نظریه‌ی عمران ابن خلدون سه مفهوم عصبيت قبیله‌ای، دعوت دینی، اقتصاد خراج‌گذاری را به عنوان کلیدهایی برای رمزگشایی از عقل عربی - اسلامی می‌یابد. بر این اساس سه مفهوم «قبیله»، «غنیمت» و «عقیده» کلیدواژه‌هایی می‌شوند برای قرائت معرفت‌شناسانه عقلانیت سیاسی عرب.

منظور از «قبیله» همان عصبيت یا خویشاوندی است و نمایشگر «قبیله محوری» تاریخ سیاسی عربی - اسلامی است. جابری خویشاوندی یا عصبيت را محدود به خویشاوندی خونی نمی‌کند، بلکه برای تعلقات گوناگون دینی، مذهبی، حزبی و محلی به کار می‌برد. وی تأکید می‌کند که در جوامع پیشا-صنعتی عصبيت نه در حاشیه خودآگاه بلکه در مرکز خودآگاهی آدم‌ها جای دارد. این مفهوم همچنین ضرورت‌های بیرونی دفاع جامعه در برابر رقبای بیرونی را نیز دربرمی‌گیرد.

جابری مفهوم «غنیمت» را نیز با معنای کلی به کار می‌برد به طوری که کل اقتصاد سده‌های میانه‌های اسلامی مبتنی بر نظام خراج‌گذاری را دربرمی‌گیرد. غنیمت در این معنا شامل تمام چیزهایی است که دولت اسلامی به عنوان مالیات از مسلمانان و غیر مسلمانان (جزیه) دریافت می‌کرد. در سطح کلان آن را می‌توان با مفهوم «نظام تولید آسیایی» یا به پاتریمونیا لیسیم در نظریه‌ی ماکس وبر بسیار نزدیک دانست. مصرف خراج یا رانت اساساً به صورت «بخششی» است که سران دولت و بستگان آن‌ها در سایه آن زندگی می‌کنند. جابری غنیمت را به عنوان «عقلانیت تحصیلداری» در برابر «عقلانیت تولیدی» قرار می‌دهد.



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الإسلامي
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام



«عقیده» نیز واجد مفهومی کلی است و برای «عقلانیت گروه» یا منطقی که یک گروه را به حرکت درمی آورد به کار می رود. منطق گروه نیز بر پایه نمادهای ذهنی شکل می گیرد که مرتبط با ایمان و باور دینی و در نهایت منطبق با «عقلانیت ایدئولوژیکی» است، نه معرفت شناختی، یعنی از جنس ایدئولوژی است، نه از جنس معرفت.

سه مفهوم غنیمت، قبیله و عقیده مفاهیمی اند که قاعده و منطق زندگی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و اخلاقی جامعه‌ی عربی - اسلامی را می سازند. آن‌ها ضمن این که در تاریخ شکل گیری تمدن اسلامی تکوین یافته اند، در عین حال نیروی پویایی (دینامیسم) تاریخ این جامعه را از آغاز ظهور اسلام تا امروز نشان گذاری می کنند. آن‌ها همچنین معرف عقلانیتی اند که شالوده‌ی معرفتی نوع تفکر و شیوه‌ی تولید فکر در جوامع عربی - اسلامی است. جابری که خود این مفاهیم را از تاریخ تمدن اسلامی استنتاج کرده است به یاری آن‌ها وقایع تاریخی جامعه‌ی عربی - اسلامی را از آغاز بعثت تا پیدایش دولت‌های بزرگ سده‌های میانه اسلامی تحلیل می کند. دقت و بصیرت جابری در پی جویی و پی یابی برخی نقاط کلیدی این تاریخ به درک بهتر ما از سرشت وقایعی که در پوشش اعتقادات و منازعات فرقه‌ای پنهان مانده است بسیار کمک می کند.

جابری درواقع به کالبد اندیشه‌ی ابن خلدون گوشت و پوست و خون داده است و آن را به اندامواره‌ی زنده تبدیل کرده است. اما او این اندامواره‌ی ابن خلدونی را نمی خواهد در همین جا رها کند و بگذارد تا چرخه‌ی رشد و بلوغ و کهنوت و زوال را ادامه دهد. حال که عارضه‌ی این اندامواره را در اندام عاقله اش یعنی در عقل سیاسی و معرفت شناسی اش یافته است برای درمان آن نسخه و توصیه دارد. او در مورد نگرش به محتوم بودن تقدیر این ارگانیسم با نظر ابن خلدون هم داستان نیست و معتقد است که امکان حفظ نظام خلافت راشدین با مشخصه‌های شورایی می توانست منتفی نباشد.

جابری می گوید زمان پیامبر زمان عقیده بود. جامعه‌ی محمدی مدینه یک جامعه سیاسی واقعی بود که می توان آن را یک دولت اسلامی به شمار آورد، یک جامعه‌ی سیاسی مبتنی بر قانون الهی که البته توسط افراد بشر سازمان داده شده بود. پایه قرآنی دولت محمدی نهاد «شورا» بود که در سوره‌ی ۴۲ (شورا)، آیه‌ی ۳۸ و همچنین سوره ۳ آیه‌ی ۱۵۹ به آن اشاره شده است. اما در زمان بنی امیه این دولت به دولت قبیله تبدیل شد. معاویه دولتی مبتنی بر پادشاهی (مُلک) تاسیس کرد. پادشاهی معاویه توسط جانشینانش نهادینه شد. دولت قبیله، حکومتی اقتدار طلب شد، چون مبتنی بر قهر و غلبه بود. دعوت دولت بنی عباس نیز که ابتدا براساس «عقیده» بود اما دولت عباسی نیز همین رویه، یعنی رویه‌ی پادشاهی

را، البته با ابزارهای ایدئولوژیکی جدید، ادامه داد و وارد همان مسیری شد که به تقدیر محتوم مشابه‌ای منتهی می‌شد.

اما جابری می‌گوید برگردان شوم خلافت به پادشاهی یک سرنوشت محتوم تاریخی نبود، بلکه نتیجه یک سلسله علل بود که مهمترینش فقدان یک قانون بود که به درستی حکومت را ساختاردهی کند. این خلاء بزرگ نهادی به دنبال رحلت پیامبر اتفاق افتاد. وقتی پیامبر رحلت کرد هیچ ترتیب و قاعده رسمی نبود که نحوه مشروعیت قدرت را سامان دهد. چنان‌که لمپتون می‌گوید نظریه‌های امامت (به معنی رهبری سیاسی) اهل سنت بسیار دیر و به تدریج شکل گرفت (لمپتون، ۱۳۷۹: ۸۴). این نظریه‌ها نیز به هنگام ظهور چالش‌های امیران شیعه مذهب همدانی و بویی در جنوب ایران، که امارت‌های نیمه مستقلی را تشکیل داده بودند، پیدا شد. نخستین فقیه اهل سنت که رساله جداگانه‌ای با نام احکام سلطانیه درباره‌ی حکومت نوشت ماوردی از علمای نیمه قرن پنجم بود (پولادی، ۱۳۹۸: ۶۸). ظاهراً نبود نظریه‌ای برای امامت (رهبری سیاسی) و ترتیب قانونی از عوامل اصلی از دست رفتن فرصت برای تثبیت نظام شورایی مضبوط در قرآن و سنت به‌شمار آمده است. جابری در کتاب دموکراسی، حقوق بشر و شریعت، چنان‌که خواهیم گفت، نظام مورد نظر در قرآن و به همین ترتیب شیوه‌ی رهبری پیامبر و الگوی خلفای راشدین را نظام شورایی تحلیل کرده است و آن را با نظام دموکراتیک امروزی قابل قیاس دیده است.

نگارنده در محتوم نبودن تقدیر اقتدارگرایی در سده‌های میانه‌ی اسلامی با نظر جابری هم‌داستان نیست و برخلاف او با نظریه‌ی ابن خلدون همراهی دارد. اما در مورد ابدی بودن چرخه زوال دولت با نظر ابن خلدون موافقت ندارد و معتقد است ابن خلدون در زمان خود نمی‌توانسته است تغییر شرایط در دوره‌ی مدرن و پیدایش نیروهای جدید در جامعه صنعتی را پیش‌بینی کند، نیروهایی که توازن قدرت در جامعه و در مناسبات قدرت را به کلی تغییر دادند. جابری می‌پندارد اگر از بحران خلافت در صدر اسلام و پدید آمدن پادشاهی خودکامه جلوگیری می‌شد نظام سلطنت به نظام سیاسی نهایی و غیرقابل تغییر تبدیل نمی‌شد. به گفته او اقتدارگرایی و تغلب به پشتوانه‌ی یک ایدئولوژی جبرگرایانه «اشعری»، که مشوق تسلیم و رضای تمام‌عیار در برابر قدرت سیاسی بود، توانست بر سرنوشت سیاسی عرب حاکم شود و ادامه یابد. جابری در اینجا از دیدگاه بدبینانه‌ی ابن خلدون فاصله می‌گیرد. از نظر ابن خلدون حکومت ایده‌آل خلفای راشدین قابل دوام نبود و محکوم به شکست و تبدیل شدن به پادشاهی بود. دلایل و شواهد این ناگزیری‌ها را می‌توان به‌ترین وجه در خود کتاب جابری، عقل سیاسی در اسلام، یافت. چنان‌که گفتیم جابری پویش‌های جامعه‌ی عربی - اسلامی را با سه مشخصه عقیده، قبیله، غنیمت توضیح داده است...



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام

۹۰

سال یازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۰



در کتاب عقل سیاسی در اسلام، عقیده عاملی است که اگر نتوان آن را معادل ایدئولوژی گرفت می توان گفت: بسیار به آن نزدیک است. ایدئولوژی همان عاملی است که جابری برای ایجاد دگرگونی دلخواهش در جامعه عربی امروزی به آن دلبسته است. اما رجوع به همین کتاب می تواند به روشنی بگوید که از میان سه عامل قبیله، غنیمت و عقیده این عامل اخیر به جز در دوره ای کوتاه در سال های هجرت پیامبر و تأسیس دولت در مدینه و سال های خلفای راشدین کمترین سهم را در معادلات سیاسی داشته است و دو عامل قبیله و غنیمت سهم اصلی را در تمام پویش های تاریخی و تحولات اساسی داشته است. «عقیده» در قالب ایدئولوژی همواره در معرض تعبیرهای نواز جانب قدرت های غالب و محل دستاموزی قدرت حاکمه بوده است.

«عقیده» و عقلانیت عربی - اسلامی

عنصر عقیده به عنوان یکی از مولفه های عقلانیت عربی - اسلامی با دعوت پیامبر و شکل گیری یک جنبش به رهبری ایشان و به دنبال آن تأسیس یک دولت به پایه های یک تمدن نو ظهور تبدیل شد. ظهور اسلام پایه ی یک عصیبت جدید قرار گرفت که به تأسیس نخستین دولت در شبه جزیره عربستان انجامید. این عصیبت در نهایت با عصیبت قبیله ای در آمیخت اما سرانجام، به شیوه ای که ابن خلدون توضیح داده است، به تأسیس پادشاهی (خلافت اموی) انجامید. وقتی پیامبر دعوتش برای دین حنیف و پرستش خدای یکتای متعال (الله) را آشکار کرد با مخالفت قبیله خودش یعنی قبیله قریش، که از قبایل هژمون منطقه و پرده دار کعبه بود، روبرو شد. دلیلش آن بود که دعوت پیامبر به پرستش الله و کنار نهادن بت ها در واقع به معنی از دست رفتن یک منبع بزرگ کار و درآمد و تجارت و ثروت بود که با مرکزیت مکه و زیارت کعبه فراهم آمده بود. از سراسر شبه جزیره برای زیارت بت ها به مکه می آمدند و در حاشیه ی مراسم حج و زیارت بازارهای مکاره و بازارهای فصلی ترتیب داده می شد و خرید و فروش و تبادلات تجاری جریان پیدا می کرد. دعوت پیامبر تیشه به ریشه ی موقعیتی بود که قریش از این بابت از آن برخوردار بود.

شبه جزیره تا پیش از ظهور اسلام منطقه ای بود فاقد دولت که محل زندگی قبایل پراکنده ای بود که با یکدیگر در تسلسل بی پایان جنگ و مصالحه، اتحاد و افتراق به سر می بردند. دو امپراتوری ایران و روم، که این منطقه بین آن ها حائل بود، آن را به حال خود رها کرده بودند. زیرا این منطقه ی بیابانی هیچ جاذبه ای برای هیچ یک از آن دو امپراتوری نداشت. اما یک جاده تجاری مهم از این منطقه می گذشت. رونق روزافزون این راه تجاری لزوم یک قدرت مرکزی را برای امنیت این منطقه ضروری کرد. این راه تجاری



منبع کار و درآمدهای مهمی برای مردم منطقه بود.

در تجربه‌ی تاریخی ظهور قدرت مرکزی یا دولت در چنین شرایطی از مجرای اتحاد قبیله‌ای می‌گذرد. درواقع نیز تا این زمان چند تلاش ناکام برای تأسیس اتحاد قبیله‌ای صورت گرفته بود. تقدیر چنین بود که ظهور اسلام و شمشیر بران پیروان دین جدید این رسالت تاریخی را به انجام رساند. قبیله قریش نیز سرانجام اهمیت دین جدید را برای تفوق خود بر قبایل دیگر و تأسیس دولت عربی دریافت. دعوت پیامبر در پرستش «الله» خود حاوی وحدت قبایل عرب بود، چون «الله» خدایی بود که قبایل عرب، فراتر از خدایان قبیله‌ای، در زمره‌ی خدایان خود پرستش می‌کردند. درواقع «الله» خدای مشترک قبایل بت‌پرست عرب بود که هر یک خدای قبیله‌ای خاص خود را داشتند.

در هر حال تقدیر تشکیل دولت در عربستان با تقدیر ظهور و رشد اسلام گره خورد. به این ترتیب در شکل‌گیری دولت جدید عنصر «عقیده» نقش بزرگی ایفا کرد. همین عقیده یعنی اسلام در عین حال منشاء یک تمدن بزرگ شد، تمدنی جهانی و برای دورانی سرآمد تمدن‌های جهانی، تمدنی که اعراب را به شکوه و جلال بسیار و به یاد ماندنی رساند. بنابراین جابری حق دارد آن را یکی از سه مؤلفه‌ی کلیدی ساختار عقل عربی قرار دهد.

عنصر عقیده در زمان پیامبر، به هنگام شکل‌گیری پایه‌های یک دولت در مدینه و بعد در زمان خلفای راشدین در جایگاه یک دولت بزرگ همچنان همراه دو عنصر دیگر نقش مهمی در تحولات سیاسی- اجتماعی ایفا کرد. جابری گرایش شورایی در حکومتداری را از خصوصیات عمده‌ی این عقیده به‌شمار می‌آورد که پیامبر و خلفای راشدین بدان وفادار بودند. جابری معتقد است این نظام حکومتداری در کوران رویدادهای بعدی دستخوش بحران شد و سرانجام با تأسیس پادشاهی از دست رفت. اما استدلال این نوشته آن است که جز این نیز نمی‌توانست باشد، زیرا در آن زمان نیروهایی که پشتوانه‌ی نظام شورایی باشند ضعیف‌تر از آن بودند که بتوانند حافظ چنین نظامی باشند. بنابراین، دو عنصر «قبیله» و «غنیمت» عنصر تعیین‌کننده شدند و عنصر «عقیده» در دست قدرت‌های سیاسی به‌عنوان یک ابزار در معرض دستاموزی قرار گرفت.

بعد از فتح مکه و اسلام آوردن سران قریش، قبیله قریش به سرعت جایگاه خود را ترمیم کرد و نه تنها جایگاه پیشین را به‌عنوان قبیله‌ی هژمون در منطقه به‌دست آورد، بلکه از فرصت جدید برای سرکردگی یک دولت قدرتمند جدید بهره گرفت.

در میان سه مؤلفه‌ی عقیده، قبیله و غنیمت، علی‌بن ابی طالب نمایشگر عقیده بود، او نزدیک‌تر فرد از



لحاظ عقیده (و همچنین از لحاظ نسب) به پیامبر بود. او در اجتماع سقیفه برای تأسیس حکومت حضور نداشت. در مورد بیعتش با ابوبکر و عمر پرسش‌های جدی مطرح است. بعد از مرگ عمر نیز توسط شورای تعیین خلیفه انتخاب نشد و رقیب او از قبیله‌ی بنی‌امیه انتخاب شد. او با انقلاب بر ضد عثمان بر سر کار آمد، اما با انتخاب او برای خلافت جریان «فتنه» آغاز شد و معاویه به پشتوانه قبیله‌اش از بیعت با او خودداری کرد و با «امیر مؤمنان» وارد جنگ شد. در تحمیل حکیمت بر علی بن ابی طالب نیز چنان‌که جابری می‌گوید ملاحظات قبیله سهم مهمی داشت. به این ترتیب با حذف علی بن ابی طالب عنصر قبیله جای اصلی را در ساختار دولت گرفت.

غنیمت و نظام اقتصاد رانتي

غنیمت یکی از اجزاء زندگی در دنیای گذشته بویژه در مناطقی بوده است که هنوز شرایط و مناسبات بدوی و قبیله‌ای حاکم بوده است. در غزوات مسلمانان غنیمت گرفتن هم عاملی بوده است برای تضعیف دشمن (حمله به کاروان‌های تجاری قریش) و هم تقویت بنیه مالی و جنگی مسلمانان. اما بعد از تأسیس خلافت و تحکیم دولت و آغاز هجوم به قلمرو امپراتوری‌های ایران و روم، غنیمت ابعاد تازه‌ای پیدا کرد. از جمله آن‌که ۱- موجب تحکیم دولت نوظهور شد، زیرا بعد از سرکوب حرکت‌های گسترده ارتدادی و پیامبران دروغین، قبایل به اسلام برگشته وارد لشکرهای اعزامی به جبهه ایران و روم شدند تا از امکان نو پدید در دستیابی به ذخایر عظیم ثروت بهره‌مند شوند؛ ۲- پشتوانه مالی و انگیزه‌های وحدت‌بخش در دولت نوظهور تقویت شد؛ ۳- مهمتر آن‌که در نهایت غنیمت در دولت اسلامی تبدیل شد به یک مناسبات اقتصادی- اجتماعی زیربنایی در تولید و توزیع ثروت. به این ترتیب بود که نظام خراج‌گذاری شکل گرفت.

غنیمت در بروز «فتنه» نیز نقش اساسی داشت، ثروت‌های بی‌کرانی که با فتح سرزمین‌های قلمرو ایران و روم به مدینه و مکه سرازیر شد نقش گوساله سامری را ایفا کرد. خالد ابن ولید که ابوبکر او را به فرماندهی جبهه شرق در لشکرکشی به قلمرو ساسانی فرستاده بود در خطبه‌ای برای قبایل گرد آمده در اردوی خود گفت: «آیا نمی‌بینید که نعمت در این سرزمین چه فراوان است. به خدا قسم اگر جهاد در راه خدا و دعوت به راه وی ما را به جنگ دعوت نمی‌کرد و انگیزه‌ای جز معیشت در پس این جنگ نبود، باز بر آن بودیم تا این سرزمین را مورد هجوم قرار دهیم تا این‌که ما صاحبان آن باشیم و گرسنگی و سختی را به صاحبان کنونی آن بچشانیم» (جابری، ۱۳۸۴: ۲۸۱). اشاره‌ای کوتاه به برخی ارقام نقدی غنیمت

کفایت می‌کند تا نقش آن در تحولات درونی دولت نوظهور مسلمانان مشخص شود. در جنگ قادسیه سهم هر پیاده هفت هزار و صد درهم و سهم هر سواره چهار هزار و دویست درهم شد. غنایم به دست آمده در مداین پایتخت ساسانی در اقلام نقدی برای هر جنگجو دوازده هزار درهم بود. سهم خمس که از این غنایم به مدینه رسید صد و هشتاد میلیون درهم بود. مالیات مصر هنگامی که به دست عمرو بن عاص فتح شد ۱۴۰ میلیون درهم بود، از خزاین پادشاه ساسانی دویست هزار بدره زر به دست آمد که در هر بدره چهار هزار دینار بود. این رقم‌ها فقط شامل غنایم نقدی است و سایر اموال غنیمتی را دربر نمی‌گیرد (جابری، ۱۳۸۴: ۲۸۸).

زمین‌ها نیز جزیی از غنیمت محسوب می‌شد. زمین‌ها به دولت تعلق گرفت و جزء املاک دولت به‌شمار آمد، اما این املاک را در اختیار کشت‌کاران باقی گذاشتند و از آن‌ها خراج دریافت کردند. به این ترتیب مناسبات تولید گذشته به جای خود باقی ماند و فقط مالکان زمین عوض شدند. جابری این مناسبات را «اقتصاد رانتی» و دولت اسلامی را «دولت رانتیر» (دولت تحصیلدار) می‌خواند. در کشورهای اسلامی امروزی که مناسبات تولید گذشته تغییر کرده است، هنوز بقایای ذهنیت «تحصیلداری» (رانتیری) به جای خود باقی است. در هر حال حفظ مناسبات تولید پیشین موجب شد که صدمات کمتری به اقتصاد وارد شود و برخلاف فاتحان مغول که آسیب‌های ویران‌کننده‌ای بر زندگی اقتصادی سرزمین‌های فتح شده وارد کردند، فاتحان عرب خسارت زیادی به آن نزدند. علی بن ابی طالب وقتی مالک اشتر را به امارت ولایت مصر فرستاد به او گفت «به مسالهی خراج با توجه به صلاح اهالی زمین نظر کن، چرا که در آن صلاح و نیکویی همه نهفته است و صلاح دیگران جز به آن استوار نیست، چرا که مردمان همه وابسته‌ی خراج و دهندگان آن هستند» (جابری، ۱۳۸۴: ۲۹۹).

غنیمت نقش تعیین‌کننده‌ای در تحولات بخش اخیر دوران خلفای راشدین و تغییر خلافت آرمانی به پادشاهی داشت، در انتخاب عثمان به خلافت، انقلاب علیه او، انتخاب علی بن ابی طالب به خلافت، بروز شقاق در میان مسلمانان، رویدادی که جابری از آن به‌عنوان «فتنه» یاد می‌کند و بالا گرفتن بخت معاویه، غنیمت نقش اصلی را داشته است. حجم عظیم غنیمت موجب شکاف طبقاتی و قیام توده‌های محروم مسلمانان در زمان عثمان شد. قتل عثمان به دست انقلابیون (در پی اصرار در رد درخواست آن‌ها)، موجب جنگ داخلی بی‌امان شد. معاویه در رأس قبیله بنی‌امیه که بر سرزمین‌های زرخیز و محور راه‌های تجاری در قلمرو شمالی خلافت مسلط بود به بهانه‌ی خونخواهی عثمان (که از قبیله‌ی او بود) از بیعت با علی ابن ابی طالب سرباز زد و به دنبال آن جنگ جمل و جنگ صفین درگرفت. جنگ جمل را نیز





فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای یابی جهان اسلام

کسانی راه انداختند که از ارقام نجومی غنیمت سرمست بودند. در تحمیل حکمیت بر علی ابن ابی طالب در جنگ صفین نیز دو عامل «غنیمت» و «قبیله» نقش اصلی را داشت، به همین ترتیب در ناگزیر شدن حسن ابن علی به مصالحه نیز «غنیمت» و «قبیله» نقش اصلی را داشت. به این ترتیب مؤلفه‌ی «عقیده» در شکل اصلیش آخرین مواضع خود را به «غنیمت» و «قبیله» تسلیم کرد و جایش را به ایدئولوژی‌های حکومتی داد که پویش‌های خاص خودشان را داشتند. بنابراین اسلام نقش خود را در تأسیس دولت ایفا کرد، اکنون دولت‌ها بودند که باید تعبیر ایدئولوژیکی خود از اسلام را حاکم می‌کردند.

استدلال این نوشته بر پایه‌ی آن‌چه به صورت فشرده، برگرفته از نوشته‌های خود جابری آمد، این است که این مسیر یعنی تبدیل خلافت شورایی به پادشاهی میراثی و اقتدارطلب با منطق مناسبات تولید، توازن قدرت در جامعه و توازن نیروهای تاریخی در آن روزگار گریز ناپذیر بوده است. گمان جابری مبنی بر اینکه می‌توانست جز این نیز باشد، یعنی شیوه‌ی حکومتی خلفای راشدین تثبیت شود و ادامه یابد، خلاف منطق تاریخ به شیوه‌ای است که ما می‌شناسیم. به نظر می‌رسد جابری در اشتیاق تحولات دموکراتیک برای جوامع عربی-اسلامی و اعتقاد به استراتژی تکیه بر منابع فکری داخلی در حرکت به سوی دموکراسی به چنین نگرشی که نوعاً مدافعه‌پردازانه^۱ است رسیده است و جا داشت نلی لحدود (لحدود، ۲۰۰۵) او را در زمره‌ی مدافعه‌پردازان قرار دهد. جابری در کتاب دموکراسی، حقوق بشر و شریعت در اسلام نیز می‌کوشد مفاهیمی چون شورا، میثاق (عهد)، فطرت در قرآن را با مفاهیم «قرارداد اجتماعی»، «جامعه‌ی مدنی» و «وضع طبیعی» در نظریه‌ی مدرن دولت همتراز بگیرد و آموزه‌های قرآنی را با حقوق دموکراتیک مدرن همساز بداند نقد این رویکرد خود به بحث مفصلی نیاز دارد که در این جا برای آن مجال نیست.

نتیجه گیری

جدای از این که هرگونه اندیشه پردازی در حوزه سیاست به شیوه ای مستقیم و غیرمستقیم به نظریه ای از نظریه های دولت مرتبط می شود، جابری در برخی از کتاب هایش به طور مستقیم با نظریه ای دولت سروکار پیدا کرده است. در این پژوهش ما نحوه ی نگرش او را به این موضوع با تکیه بر کتاب عقل سیاسی در اسلام مورد نقد و بررسی قرار دادیم. در کتاب یاد شده، جابری با تکیه بر نظریه ی عمران ابن خلدون می کوشد از موضعی معرفت شناختی ساختار عقلانیت عربی - اسلامی را در تولید فکر بازشناسی و معرفی کند. حاصل کار ارزشمند او در این مطالعه استخراج سه مفهوم به عنوان سه مولفه ی کلیدی شامل «عقیده»، «قبیله» و «غنیمت» است که ذهنیت عربی - اسلامی را واجد ساختار خاصی کرده است. این ساختار به مثابه ی شالوده ای است که بر پایه ی آن تولید فکر صورت می گیرد. اما جابری شرح چگونگی پیدایی و شکل گیری این ساختار بسنده نمی کند و معتقد است ساختاری از دولت که در زمان پیامبر و بعد در زمان خلفای راشدین با مشخصه ی اداره ی شورایی حکومت شکل گرفت اما با تأسیس پادشاهی در زمان حکومت اموی از دست رفت، سرنوشتش محتوم نبود و می توانست ادامه یابد و رشد کند. این پژوهش با تکیه بر اطلاعات و اسنادی که خود جابری در کتاب یاد شده آورده است، نشان داد که تقدیر و شکست برای خلافت آرمانی راشدین گریزناپذیر بوده است. استدلال پژوهش با رجوع به رویدادهای تاریخی این بود که از میان سه مؤلفه ی اصلی عقل سیاسی عربی - اسلامی، یعنی «عقیده»، «قبیله» و «غنیمت» عامل عقیده در قالب ارزش های «انقلاب محمدی» نمی توانسته است عمر درازی داشته باشد و پس از رحلت پیامبر و دوره ای کوتاه از زمان خلافت راشدین مقهور دو عامل دیگر یعنی عامل «قبیله» و عامل «غنیمت» قرار گرفت. «عقیده» به مفهوم ارزش های «انقلاب محمدی» به تأسیس دولت در شبه جزیره منجر شد، اما تحول ساختار دولت در مناسبات اقتصادی آن روزی منطق خاص خود را داشت که «عقیده» به مفهوم اعتقاد به ارزش های اولیه ی اسلامی را به ایدئولوژی های جدیدی در خدمت دولت های جدید، از نوع دولت های اقتداری، تغییر داد.



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية تدراس العالم الاسلامی
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش های بانی جهان اسلام

۹۶

سال یازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۰

منابع

- العروی، عبدالله (۱۳۹۷) اسلام و مدنیت، ترجمه-ی امیررضایی، تهران: قصیده-سرا، چاپ دوم.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶) آموزش دانش سیاسی، تهران: نگاه معاصر.
- بالقزیز، عبدالله (۱۳۹۶) عرب و مدرنیته، ترجمه محمد آل مهدی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- پولادی، کمال (۱۳۸۰) از دولت اقتدار تا دولت عقل در اندیشه-ی سیاسی مدرن، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۹۷) تاریخ اندیشه-ی سیاسی؛ از ماکیاولی تا مارکس، تهران: نشر مرکز، چاپ دهم.
- _____ (۱۳۹۸)، اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، تهران: چاپ هفتم، نشر مرکز.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۴) عقل سیاسی در اسلام، ترجمه-ی عبدالرضا سواری، تهران: گام نو.
- _____ (۱۳۸۹) نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی، پژوهشی ساختارگرا و شکل-گیری عقل کلاسیک عرب، ترجمه-ی محمدال مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- _____ (۱۳۹۱) خوانشی نوین از فلسفه-ی مغرب و اندلس، ترجمه محمد آل-مهدی، تهران: نشر ثالث.
- _____ (۱۳۹۲) خوانشی نوین از زندگی و فلسفه-ی ابن-رشد، ترجمه محمد آل-مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- _____ (۱۳۹۶) عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر سنت خسروانی، ترجمه-ی محمدال-مهدی، تهران: نشر اختران.
- _____ (۱۳۹۷) سنت و مدنیت، ترجمه-ی محمدال مهدی، تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.
- دریابیگی، محسن (۱۳۹۶) روش مواجهه با دشواره-ی سنت در اندیشه جابری، تهران: انتشارات سوره.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۴) ابن-خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو.
- لمپتون، آن (۱۳۷۹) دولت و حکومت در دوره-ی میانه اسلام، ترجمه-ی علی مرشدی-زاد، تهران: نشر تبیان.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷) نومعمر لیان، تهران: نگاه معاصر.
- ولف، جانatan (۱۳۹۱) درآمدی بر فلسفه-ی سیاسی، ترجمه-ی حمید پژوهش، تهران: نشر کتاب آنه.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۱) نظریه-های دولت، ترجمه-ی حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هابز، تامس (۱۳۸۷) لویاتان، ترجمه-ی حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- مهدی، حسن (۱۳۵۲) فلسفه-ی تاریخ ابن-خلدون، ترجمه-ی مجید مسعودی، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نوری، محمدعلی (۱۳۹۷) تاریخ اسلام در اندیشه محمد عابد جابری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه-ی اسلامی.
- Belkeziz, Abdelilah (2009) The state in Contermprary Islamic Thought, A Historical surray of the Mayor Muslim political Thinker Modern Era, I.B. Tauris Publishers.
- Boullata, Issa (2011) Book Review: The formation of Arab Reason, London- newyork: IB Tauris.
- Companini, Massimo (2018) Mohammed Abed Al- Jabri, and Ibn Khaldun: A path to Modernity, in zyadat et al, Islam, State and Modernity Middle East Today Dol 10,10571978-1-137-59760.



فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهش‌های بنیادی جهان اسلام

-James Tully, Cambridge, Cambridge university press.

Jabri, Mohammad abed (2009) Democracy, Human Rights and law in Islamic thought, London, Taurus .

-Lahoud Nelly (2005) Political Thought In Islam, a study in intellectuel Boundaries, London, Routledge.

-Tuck, Richard (1994) Right and Pluralism in Philosophy in age of pluralism, ed.

-Turner, Bryan (2006) Cambridge Dictionary of Soulogiy, Cambridge University press.

-Morris, Christopher (2004) "Moder State in Gread Gaus and Chandran Kuka Thus, Handbook of Political Theory , London – New Delhi, Sage pp.195-205.

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۱۱۰۴۰۴

به این مقاله این گونه ارجاع دهید:

فقیه نصیری، عابدین؛ دیلم صالحی، بهروز؛ اسلامی، سعید (۱۴۰۰)، «جابری؛ نظریه دولت: ناهمسازی تبیین منشأ قدرت سیاسی با طرح نوسازی دموکراتیک» فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، س ۱۱، ش ۴، زمستان ۱۴۰۰، صص ۷۷-۹۸.



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام