

## روش‌شناسی رویکرد پسااختارگرایی علی حرب در نظریه اجتماعی

هادی بیگی ملک‌آباد / دانشجوی دکتری اندیشه معاصر مسلمین جامعه‌المصطفی العالمية h.beygi112@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۱۸

### چکیده

این مقاله به روش‌شناسی نظریه اجتماعی علی حرب، فیلسوف و نظریه‌پرداز ساخت‌شکن لبنانی می‌پردازد. بدین منظور، با روشی تحلیلی و اسنادی ضمن اشاره به ابعاد حیات علمی و سیاسی-اجتماعی وی، به ریشه‌های اندیشمندی وی پرداخته شده است. ژاک از جمله تأثیرگذاران بر وی می‌باشد که در مباحثی چون تفاوت و نشانه بر وی تأثیر گذاشته است. منطق تحویلی و عقل‌گردشی از ابعاد مهم نگاه معرفتی حرب است که ارتباط وثیقی با نظریه اجتماعی او پیدا می‌کند. اصالت فرد و جامعه، تعامل فرهنگی، افکار عمومی، نقش نخبگان، افراط‌گرایی و اصلاح اجتماعی، از ابعاد نظریه اجتماعی حرب می‌باشد که مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. در پایان، ضمن اشاره به ظرفیت‌های انتقادی دیدگاه او، برخی نقطه‌نظرات انتقادی نظریه اجتماعی وی بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: نشانه، دریدا، منطق تحویلی، عقل‌گردشی، معنا، علی حرب.

### مقدمه

رویکردهای ساخت‌شکن و پسااختارگرا، به‌عنوان بخش عظیمی از جریان پست‌مدرن، ضمن تسلط بر فضای فکر جهانی، در کشورهای عربی و اسلامی رواج یافته است. خوانش‌های پسااختارگرا از فرهنگ و اندوخته‌های نمادین اسلامی، علاوه بر ظرفیت‌های جدید نقدی که ایجاد نموده، به‌تدریج در حال تبدیل شدن به یک چالش اساسی برای فرهنگ و میراث اسلامی است؛ زیرا خوانشی رادیکال و ناهمدلانه و شالوده‌شکن را در چشم‌انداز نظری خویش قرار داده است. ازاین‌رو ضروری است با شناخت و تحلیل ابعاد گوناگون این خوانش‌ها، زمینه برخورد صحیح با آنها فراهم شود. این نوشتار، به بررسی روش‌شناختی رویکرد پسااختارگرایی علی حرب در نظریه اجتماعی می‌پردازد.

علی حرب، متفکر و فیلسوف ساخت‌شکن لبنانی در سال ۱۹۴۳، در یکی از روستاهای حومه بیروت در خانواده‌ای شیعه متولد شد. خانواده حرب، همان‌گونه که خود وی می‌گوید، به تربیت دینی او اهتمام داشته‌اند. او فضای خانواده پدری خود را فضایی محافظه‌کارانه توصیف می‌کند و تأکید می‌کند که در بسیاری از موضوعات، از جمله مسئله زن، جنسیت، خدا، دین، حلال و حرام و حسن و قبیح با پدر خود مخالف بوده است. هرچند وی کتمان نمی‌کند که به نحو ناخودآگاه، متأثر از نظرات پدرش بوده است. البته وی این امر را طبیعت رابطه میان پدر و پسر می‌داند؛ رابطه‌ای دوطرفه و متناقض که هم در آن، همانندی یافت می‌شود و هم اختلاف، هم حب، هم اکراه (حرب، ۲۰۰۸، ص ۵۴).

وی تحصیلات رسمی خود را در رشته فلسفه در دانشگاه‌های بیروت به پایان برده، در این شهر به تدریس فلسفه کلاسیک و جدید اشتغال ورزید. آن‌گونه که خود می‌گوید: آثار ابن‌سینا و فارابی را تدریس می‌نموده و در کنار آنها، به فلسفه جدید غرب هم اهتمام داشت. وی در آغاز جوانی، رویکرد انقلابی داشته و فضای نابرابری موجود در کشور خود را برنمی‌تابد. همین روحیه انقلابی، وی را به جریان مارکسیسم و فلسفه مارکس متمایل می‌کند. وی می‌نویسد: در آن زمان فلسفه مارکس آرزو و پناهگاه اشخاص زیادی بود که سودای اصلاح وضعیت فاسد و ناپسامان پیرامون خود را داشتند (همان، ص ۷۶). وی پیوستن خود به مارکسیسم را شبیه ورود در یک بازی می‌داند که ابعاد و قواعد بازی را نمی‌دانسته است. وی از اینکه در پی بنای یک جامعه آرمانی بوده، خود را سرزنش می‌کند که چرا مدرس فلسفه‌ای بود که مدینه فاضله فارابی را تدریس می‌کرد و آن را امری غیرقابل تحقق می‌دانسته، حال در یک بازی رؤیاپردازانه جدید قرار گرفته و به دنبال تحقق جامعه آرمانی بی‌طبقه مارکسیستی

میشل فوکو از دیگر شخصیت‌هایی است که متأثر از نیچه بوده و حرب به‌نحوی، وی را الهام‌بخش برای خود معرفی می‌کند و از مجموع مباحث تبارشناسی و بایگانی‌شناسی او در رسیدن به یک استراتژی خوانش متون، که خاص خود حرب است، استفاده می‌برد. لازم به یادآوری است که علاوه بر حرب، محمد/ارکون از دیگر متفکران معاصر می‌باشد که در کاوش‌ها و فعالیت‌های نقدی خود، از یافته‌های فوکو بهره می‌برد. در این میان، چون/ارکون به لحاظ زمانی مقدم بر حرب است، وی خود را مدیون او دانسته، بهره‌گیری از دستاوردهای فکری وی را پنهان نمی‌دارد. هرچند در موارد متعددی، به نقد رویکرد/ارکون می‌پردازد. در میان اشخاص قدیمی‌تر، درون سنت اسلامی، حرب در موارد متعددی به ظرفیت اندیشه/ابن‌عربی اشاره می‌کند. به‌گونه‌ای که خوانش مدرن این متفکر و صوفی مسلمان را دارای ظرفیت نیرومندی برای حضور دنیای جدید و برون‌رفت از معضلات کنونی جهانی معرفی می‌کند. بدین ترتیب، ابن‌عربی برای حرب منشأ الهام بوده و از وی با تمجید یاد می‌کند. از میان اشخاص و جریان‌هایی که در بحث ریشه‌های اندیشمندی و تأثیرگذاران بر حرب به‌طور خلاصه اشاره شد، ژاک دریدا به‌طور ویژه در اندیشه حرب حضور دارد به‌گونه‌ای که وی را در انتسابش به دریدا و جریان ساخت‌شکنی تعریف می‌کنند. لذا وی به‌طور خاص بر برخی ابعاد اندیشه دریدا متمرکز شده و همین، ما را از پرداختن به سایر ریشه‌های اندیشمندی حرب بی‌نیاز می‌سازد.

#### ۱. دریدا و پیش‌گامی در پساساختارگرایی

رویکرد دریدا/واسازی، بی‌افکنی، ساختار شکنی، شالوده‌شکنی، نابودسازی و... نام گرفته است. هرچند دریدا تمایلی ندارد که واسازی را یک روش معرفی کند، اما نتیجه واسازی شبیه استراتژی است که به وسیله آن، متن قرائت می‌شود تا به وسیله معیارهای خودش رد شود. این قرائت، به‌گونه‌ای است که تمایزات مفهومی نویسنده که متن بر آن متکی است، دقیقاً برجسته شده و استفاده متناقض و ناسازگار از بسیاری از این مفاهیم در یک متن، به‌مثابه یک کل، نهی و سرزنش می‌شود. دریدا/از این روش، در مقابل هوسرل، روسو، سوسور، افلاطون، فروید و دیگران بهره برده است (ساراپ، ۱۳۸۲، ص ۵۵). در این خوانش‌ها، دریدا/معضل‌ها را برجسته می‌کند. برای نمونه، فارماکون در افلاطون، افزوده در روسو و شیخ در مارکس و... اینها مفاهیمی هستند که معمولاً در خوانش‌های سهل‌انگارانه نادیده گرفته می‌شوند. مفاهیمی که جدی‌گرفتنشان برای متن معضل ایجاد می‌کند (پارسا، ۱۳۹۳، ص ۲۵). در همین رابطه، وی متافیزیک غرب را متافیزیک حضور معرفی می‌کند. وی می‌گوید: تاریخ متافیزیک از زمانی

برمی‌آید. حرب، بارها از پیوستن به مارکسیسم سیاسی، اظهار ناخوشنودی و پشیمانی می‌کند (حرب، ۲۰۱۰ الف، ص ۱۱۸).

نکته قابل توجه در این زمینه این است که گرچه وی از مارکسیسم سیاسی منفصل می‌شود، اما بن‌مایه‌های تفکر مارکسیستی درباره موضوعاتی مانند فرهنگ، جامعه، روشن‌فکر، نخبگان، معنا و پیوندهای اجتماعی در آراء بعدی وی مشاهده می‌شود. سرخوردگی از اصلاح و انقلاب، حرب را به شخصیتی محتاط، و گاه انزواجو و عافیت‌طلب تبدیل می‌کند، به‌طوری‌که در بحبوحه مشکلات داخلی لبنان، زندگی در کشورهای دیگر را نعمت می‌داند؛ گاه به قبرس می‌گریزد و گاه رهسپار مصر و فرانسه می‌شود و از دور، شاهد مصائب و مشکلات کشور خویش می‌شود. اما در میان کشورهای مختلف، که وی در آنجا در کنج عافیت می‌نشیند، اقامت در فرانسه تحولات وسیعی را در ذهن و اندیشه وی پدید می‌آورد. وی در آنجا نسبت به بسیاری از آموزه‌های دینی و فرهنگی کشور و مذهب خود، بدبین شده و ارزش‌های فرهنگ فرانسوی برایش زیبا جلوه می‌کند. اما دیری نپایید که ارزش‌های فرهنگ فرانسوی هم در دیدگان وی رنگ باخته و همین امر، نقطه عطفی برای چرخش به سوی داشته‌ها و فرهنگ سنتی و تاریخی خود می‌شود.

#### ریشه‌های اندیشمندی و تأثیرگذاران مهم

حرب به‌طور کلی در جریان پست‌مدرن و رویکرد پساساختارگرا قرار می‌گیرد. از یک زاویه اساسی، وی در شمار فلاسفه اختلاف و تفاوت قرار می‌گیرد که در دوران اخیر، به نحوی متفکران پسانیچه‌ای قلمداد می‌شوند. فلاسفه اختلاف و تفاوت، نه بر شباهت‌ها و ماهیت‌ها، بلکه بر تفاوت‌ها تأکید دارند و همان‌گونه که نیچه می‌اندیشید، اندیشه‌شان نه آپولونی که دیونوسوسی است. از این‌رو، نیچه از شخصیت‌های مهم و الهام‌بخش جریان پست‌مدرن تلقی می‌شود. مارکسیسم یکی از آبخورهای فکری حرب است که به نحو پیچیده و خاموش، وی را به الهام‌گیری و تأثیرپذیری از اندیشه ساختار شکن دریدا/و اداری می‌سازد. چنانچه روند فکری دریدا/ و دوران حیات علمی وی نشان می‌دهد، رگه‌هایی از تفکر مارکسیستی در متن نظریه ساختار شکن او هم حضور دارد. علاوه بر موارد یادشده، مشابهت‌هایی میان آراء حرب و ریچارد رورتی دیده می‌شود، به‌گونه‌ای که وقتی از او درباره تأثیرپذیریش از وی سؤال می‌شود، وی به شدت آن را رد می‌کند و خود را در ارائه مباحثی که به مباحث رورتی شباهت دارند، مستقل معرفی می‌کند (مجموعه مؤلفین، ۲۰۱۰، ص ۱۷).

لویانس، که مجال بحث آن نیست، واژه (differance) را جعل می‌کند و آن را به صورت یک اصل اساسی در نظام فکری خود به کار می‌گیرد. جعل این واژه، در حقیقت بازی با کلمات است. وی (difference) فرانسوی را که به معنای تفاوت است، با واژه (differer) دیگر واژه فرانسوی را، که به معنای به تعویق انداختن است، با هم ترکیب می‌کند. ترکیب این دو معنا در واژه‌ای جدید و نشان دادن این ترکیب با واژه ابداعی (differance)، شیوه دریدا برای بیان این دیدگاه خویش است که واقعیت را باید برحسب تفاوت، به جای این همانی با خود، و هم برحسب تعویق همیشگی، به جای حضور ابدی، فهمید (متیوز، ۱۳۷۸، ص ۲۴۳).

### مبانی ساخت‌شکن علی حرب

علی حرب چنان‌که خود می‌گوید و نزد سایرین اشتهار یافته، با انتساب به جریان ساخت‌شکنی نیمه دوم قرن بیستم که از فرانسه و با پیش‌گامی ژاک دریدا آغاز شده، نامبردار شده است. اساساً با رویکرد ویژه‌ای که این‌گونه جریان‌ات معمولاً ذیل دوره پست‌مدرنیته قرار می‌گیرند، سخن گفتن از قواعد و اصول ثابت، نظم در نگارش، پایبندی به رویه‌های علمی رایج و... کمتر معنا دارد. در این باره می‌توان به نوشته‌های نیچه، فوکو، دریدا و ویتگنشتاین اشاره کرد که در آنها، دغدغه چینی منطقی و نظم رها شده و توجه به زیبایی‌شناسی کلام، مجاز و تخیل و ظرافت‌گویی و قصه‌نویسی بیشترین اهمیت را دارند. حرب، در زمره متفکرانی است که خود را مقید به نسق خاص یا نحوه متعارفی از نوشتن نمی‌داند. چنانچه تألیفات او نشان می‌دهد، به موضوعات پراکنده و اشخاص مختلفی با افکار متضاد می‌پردازد. آنچه این مطالب پراکنده را گرد هم می‌آورد، همان نظام تفکر ساخت‌شکن و نقدی است، به طوری که محور مطالب بر شکافتن متون و برملا ساختن تعارض‌های مفهومی موجود در آنها و عیان ساختن رغبت‌ها، انگیزه‌های مؤلف و سازوکارهای خدعه‌آمیز تثبیت معناست. از این رو، نمی‌توان بسان متفکران و فیلسوفان متعارف به نظام روشنی از انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی حرب دست یافت؛ زیرا آنچه هست مجموعه‌ای از نقد و نقد نقد است که نظام معرفتی و نظم کنونی حیات اجتماعی را در همه ابعادش به چالش می‌کشد. به گونه‌ای که پایان کار اشخاصی چون دریدا و حرب در ظاهر حیرت‌آور است و به قول حرب نتیجه منطقی آن تواضع وجودی، دوری از تصلب و ادعای برگزیدگی و... می‌باشد. با این توصیفات، حرب پروژه فکری خود را بر چند رویه اساسی بنیان می‌گذارد و با تأسی به این رویه‌ها یا یافته‌های فکری، روند اندیشه خویش را به پیش می‌برد. از میان این مباحث

شروع شد که معنای بودن، حاضر بودن شد. متافیزیک با ایجاد تقابل میان حضور و غیاب کار می‌کند. تمام مفاهیم تفکر غربی به این تقابل وابسته‌اند. همه کار دریدا، مبارزه با چنین متافیزیک حضوری است (همان، ص ۳۰). وقتی معیار بودن، حضور باشد، همه پدیده‌هایی که مبتنی بر حضور هستند، اولی، اصیل و در متن هستند و آنچه مبتنی بر غیاب و عدم حضور باشد، ثانوی، غیراصیل و حاشیه‌ای خواهد بود. معیار حضور و غیاب در ارزیابی وجود موجب شکل‌گیری دوگانه‌هایی در اندیشه فلسفی غرب و فرهنگ‌های متأثر از آن شده است. مانند ذهن در برابر عین، روح در برابر جسم، فرهنگ در برابر طبیعت، زن در برابر مرد، گفتار در برابر نوشتار و...، که همواره یکی اصل است و دیگری فرع، یا یکی متضمن سلب است و دیگری ایجاب، و یا یکی متضمن نفی دیگری بوده است (ضمیران، ۱۳۸۶، ص ۱۳). آنچه موجب تثبیت این چنین متن حاشیه‌ای شده است، نگاه به تفاوت بوده است. از زمان ارسطو، ماهیت‌ها همواره محصول تفاوت‌ها بوده‌اند. از آنجا که تفاوت‌ها صلب و ثابت بوده‌اند، هویت‌ها نیز ذات‌هایی بی‌زمان بوده‌اند. در این دوران، معنای «بودن»، حضور است و حضور هم حضور «چیز»‌هاست؛ چیزهایی که با خود این همانی دارند. تفاوت بعد از این حضور چیزها، معنا پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، تفاوت، تفاوت میان امور حاضر است. اول چیزها هستند و بعد با هم متفاوت‌اند یا همان‌اند. تصور اینکه «اول» چیزهایی هستند، باوری متافیزیکی است. واسازی تفاوت را به درون «همان» می‌برد تا به مفهوم «اول» حمله کند. بدین ترتیب، چیزها دیگر خودشان نیستند (پارسا، ۱۳۹۳، ص ۳۳). دریدا، در مفهوم تفاوت، وامدار سوسور است. سوسور، از بنیانگذاران اصلی ساختارگرایی است. چنان‌که خواهد آمد، ماهیت تفاوتی و نسبتی نشانه‌ها در نظام زبان و همچنین اختیاری بودن نسبت دال و مدلول از دستاوردهای سوسوری است که مورد استقبال دریدا و پساساختارگرایان قرار گرفت. علاوه بر سوسور، دریدا از هوسرل نیز در پرداخت رویکرد ساختارشکن خود بر محور «تفاوت» بهره می‌گیرد. در این زمینه، مهم‌ترین مفهوم هوسرل برای دریدا، چشم داشت نزدیک (perotention) است. همان‌طور که ادراک برای هوسرل همواره روی آورنده (immanent) است و چشم‌داشت آن، به سوی آینده نزدیک هویت آن را تعیین می‌کند، برای دریدا هم هر عنصر در رابطه با عناصر دیگر وجود دارد.

تفاوت هر عنصر با عناصر بیرون از آن، ارزش آن را تعیین می‌کند و هر لحظه ادراک ناکامل است؛ زیرا همواره در آینده کامل می‌شود، ادراک کامل همواره قرار است بیاید و همواره چشم به آینده دارد (دریدا، ۱۳۹۲، ص ۲۹). بدین ترتیب، دریدا با الهام از سوسور، هوسرل و همچنین مفهوم «غیریت»

معرفت است. عوالم و سطوح و حوزه‌های جدید و ناشناخته کشف شده و نسبت میان اشیا با آنها بازیابی می‌شود (همان، ص ۳۵).

آنچه حرب در این باره می‌پذیرد، «منطق تحویلی» است که ذیل همان منطق نسبت‌ها قرار می‌گیرد. اما به لحاظ مفهومی و سازوکارها و اهداف، با آنچه دولوز و غیر او در منطق‌های کثرت می‌گویند، متفاوت است. در این باره، حرب خود را مؤسس منطق تحویلی می‌داند. معنای منطق تحویلی این است که آنچه برای ما در تعامل با داده‌های میراثی و دستاوردها چه قول باشند یا فکر و یا عمل، میسور است و امکان دارد نه مطابقت و تطبیق بر آنها، بلکه صرف و تحویل و تغییر و تحول در آنها و تبدیل نمودن آنها به افکار و اعمال و مفاهیم تازه‌ای است که با واقع کنونی ما و معضلاتی که در آنها به سر می‌بریم، تناسب داشته باشند؛ زیرا ساخت واقعیت بر تفاوت و اختلاف و تفاضل مبتنی می‌باشد، به طوری که همانندی و این‌همانی بین متعلق فکر ما و آنچه درباره آن بیان می‌کنیم، محال است. این استحاله بین آنچه می‌گوییم و آنچه بدان راغب هستیم، بین آنچه تخیل می‌کنیم و آنچه می‌نویسیم و بین آنچه قصد می‌کنیم و آنچه انجام می‌دهیم، کاملاً مشهود است (حرب، ۲۰۰۰، ص ۱۸۴).

تحویل و صرف، متضمن خلق و ایجاد است. هر وقت مقولات، هویت‌ها، نیروها و نهادها تحویل می‌یابند، ساخت اندیشه و جغرافیای معنا تغییر می‌کند. از این جهت، خلق جدیدی اتفاق می‌افتد و وضعیت جدیدی پدیدار می‌شود. وضعیت کنونی جهان و حتی هر واقعیتی سیال، متحرک، پیچیده و ترکیبی است و منطق تحویلی شیوه فکر و عمل پویا و به روز است که به وسیله آن می‌آموزیم که به بهترین شیوه تغییر کنیم و به وسیله آن، از جمود بر عقلانیت مطابقت و محافظه‌کاری بر امور ثابت و هویت‌های جامد رها شده به طوری که با این امور ثابت، نسبت‌های متحرک و جدیدی برقرار نموده و آنها را برای حضور در فضایی وسیع‌تر و متکثرتر بازتولید نماییم (حرب، ۲۰۰۵ الف، ص ۴۶).

منطق تحویلی با این رویکرد، به خوانش‌های تحویلی از متون دینی و غیردینی پرداخته و با اذعان به متحول و متغیر بودن نسبت ما با امور ثابت و قواعد راسخ، منطق ماهیات ثابت و انگاره مطابقت‌های پوچ را واگذاشته و بر تحولات، جهش‌ها، روابط، نسبت‌ها و اضافات متمرکز می‌شود و تأکید می‌کند که معانی، مفاهیم و عقول، پیوسته در معرض تغییر، نسخ، حرکت و لرزش هستند. هرچند علامت‌ها و نام‌های آنها تغییر نکنند. برای نمونه، کلمه مسلمان، مسیحی، مارکسیست، صوفی، بودایی و یا دموکراسی، اسامی ثابتی هستند. اما نسبت طرف‌داران و پیروان هریک از این نام‌ها با باورها، شعارها و روش‌های خود، امری متغیر است (همان، ص ۲۳۱). حرب با تمرکز بر

اساسی، به سه مورد اشاره می‌شود: ۱. منطق تحویلی عمل‌گرا؛ ۲. عقل گردشی و فکر ترکیبی؛ ۳. تحلیل تاریخی، جامعه‌شناختی.

### ۱. منطق تحویلی عمل‌گرا

یکی از مؤلفه‌های اساسی پروژه فکری حرب، نگاه خاص وی به منطق است. وی منطق ارسطویی و همه منطق‌هایی را که درصدد ساخت منظومه‌های استدلالی محکم و صورت‌بندی‌های تام هستند، از اساس متناقض معرفی نموده و آنها را دارای بحران‌های لاینحل می‌داند. در این باره، وی تفاوتی میان منطق ارسطو، ابن‌سینا، صدرالتألهین، کانت، فرگه، کواین و چامسکی نمی‌بیند و به هریک از آنها نقدهایی متوجه می‌سازد. به نظر حرب، یک بعدی بودن منطق ارسطو و ندیدن نسبت‌ها، عدم توانایی منطقیان عرب در تعریف حد و ذاتی و اضطراب آنان درباره ماهیت تصدیق، عدم تمامیت و تصمیم‌پذیری نظام‌های منطقی که توسط گودل اعلام شد و بسیاری دیگر از معضلات، نیاز به منطقی جدید را ایجاب می‌کند. سرانجام حرب این منطق جدید را منطق نسبت‌ها می‌داند. هرچند دیدگاه‌های متفاوتی هم ذیل این نوع از منطق وجود داشته باشد، اما به هر حال، منطق ماهیت و تطابق و صورت‌بندی‌های عام و تام کارآمد نبوده و کمک خواستن و چاره‌گری به وسیله آن بر بحران‌ها می‌افزاید (حرب، ۱۹۹۸، ص ۲۹-۳۳).

از نگاه حرب، اصل هویت ریشه بحران نظام‌های منطقی کلاسیک می‌باشد. از منظر این نظام‌ها، معرفت به چیزی، تصور آن چیز است، همان‌گونه که در ذات خود است، و این امری متناقض است؛ زیرا ما وقتی اقدام به درک یک ماهیت یا تعیین یک هویت می‌کنیم، از خود آن چیز بیرون رفته و به چیزهای دیگر توجه می‌کنیم. معرفت هم معنایی جز ایجاد نسبت میان یک شیء و دیگری ندارد و حدی که ابزار تصور معرفی می‌شود، چیزی غیر از ایجاد این نسبت‌ها نیست. حد صرفاً خبری از واقع نیست، بلکه ایجاد پیوند میان یک دال با دال دیگر یا احاله از دالی به دال دیگر است. برای نمونه وقتی می‌خواهیم ماهیت انسان را تصویر کنیم، آن را به امور دیگری مانند نطق یا فکر یا علم، یافن و مهارت ارجاع می‌دهیم. حتی در امور معنوی‌ای مانند خداوند هم همین‌گونه است که بین او و امور دیگر مانند موجد، خالق، محب، رحمن، قاهر و... نسبت برقرار کرده، این نسبت‌ها را ادراک می‌کنیم، لذا در تعریف هر چیزی مجال گشوده است؛ زیرا نسبت‌های دیگری هم ممکن است و حتی نسبت‌هایی که در ظاهر غیرمعقول یا ممتنع به نظر می‌رسند، گاهی مألوف و معقول و ممکن می‌شوند، این همان گشودگی

می‌کنند، بی‌اثر می‌شود. نژادپرستی روی دیگر سکه جزم‌اندیشی و طرد دیگری است که بر منطق مطابقت و ماهیت مبتنی است و با منطق تحویلی و آموزه‌های آن، از موضوعیت خارج می‌شود.

۳. بسیاری از دسته‌بندی‌های که بر محور دوگانه‌ها می‌چرخد، متزلزل می‌شوند؛ زیرا هویت‌های تام و معنای نهایی و مرزهای روشن و تخطی‌ناپذیر بین این دوگانه‌ها بی‌اعتبار شده، همواره یک طرف این دوگانه‌ها به نحو ساختاری با دیگری عجین بوده، پیوند می‌شود. این امر سبب تواضع وجودی و معرفتی و بیرون رفتن از نزاع‌هایی است که میان کافر و مؤمن، داخلی و خارجی، حق و باطل و امثال آنهاست و به نحوی تساهل، مدارا و تحمل اجتماعی را افزون می‌سازد (حرب، ۲۰۱۰ ب، ص ۱۴۱).

با این توضیح، مفاد عقل‌گردشی و فکر ترکیبی عبارت است از: اینکه هرکس به وجود و حضور دیگری اعتراف کند. بازی‌گفت‌وگو را دایر نموده، از عقل رقابتی‌ای که برای دیگری تله می‌گذارد، یا عواقب امور را برگردن وی می‌اندازد و مسئولیت‌های خود را نمی‌پذیرد، دوری می‌نماید. این عقل رقابتی، نه تنها با گفت‌وگو مشکلی را حل نمی‌کند که بر عمق مشکلات می‌افزاید. اعتراف به دیگری که از نتایج منطق تحویلی است، به گفت‌وگویی می‌انجامد که طرفین به همدیگر گوش می‌سپارند و با آغوش باز همدیگر را پذیرا می‌شوند. اما نه برای اینکه استدلال هم را رد کنند، بلکه برای اینکه یا ترس‌ها، و دغدغه‌ها و مصالح هم را نظاره کنند یا اینکه ارتباط با هم را نیکو سازند و یا به نحوه بهره‌گیری از توان هم واقف شوند. بدین ترتیب، به ساخت یک اعتماد متقابل منجر شود و این امر با ایجاد یک زبان مشترک و همدلانه میسر می‌شود. لازمه این‌گونه تعاملی این است که افکار به صورت مطلق و نهایی، که از رهاوردهای منطق مطابقت و ماهیت است، طرح نشوند، بلکه آنچه طرح می‌شود با این ملاحظه بیان شود که قابل‌گردش و تغییر و تحویل هستند (همان، ص ۱۴۲).

لازمه عقل‌گردشی، رفتن به سوی عقلانیتی جدید است که می‌توان آن را «عقلانیت ترکیبی» یا «فکر ترکیبی» نامگذاری کرد. از آنجا که عقل‌گردشی، مخالف فکر و اندیشه یک‌جانبه و انحصارگرا و استبدادی است، از طرفین گفت‌وگو و همچنین تکثر فرهنگی و معرفتی بهره می‌جوید و با یک فکر و عقلانیتی که ترکیب صداها، افراد، منافع، مفاهیم، سرنوشت‌ها، فرهنگ‌ها و سنت‌هاست، به تعامل با اشیا و عالم می‌پردازد (حرب، ۲۰۰۵ الف، ص ۱۸۷). با این حال، عقل‌گردشی و ثمره آن، یعنی فکر ترکیبی عقلی به طور ویژه ارتباطی است و با این نگاه، به پدیده اجتماعی می‌نگرد و همواره می‌کوشد که از بند اندیشه انحصارگرا رهایی یابد و محیط‌ها و ابزارهایی را برای ارتباط و تفاهم و همکاری فراهم سازد.

این منطق، در بحث معنا به مفهوم روی‌آوردگی (immanent)، که در مباحث هوسرل و دریدا/ بود، متمایل می‌شود و اساساً به محنت معنا قائل می‌شود. معنا در منطق تحویلی، نه در حالت ایده‌آل که در رنج دائمی است و همواره در نوسان و یک سر آن در لامعنی است. معنا به حداقلی از هستی بسنده کرده و برای این حیات مفلوک و حداقلی هم باید چنگ در چنگ لامعنی نهاد. به نظر می‌رسد، افکار دریدا/ در تأسیس و تمایل حرب به منطق تحویلی خوب چاره‌گری نموده است. از یک‌سو، معنا را برای او به تعویق انداخته است. علاوه بر این، با نفی خطوط قرمز میان دوگانه‌های متعارف اندیشه، او را متقاعد نموده که دیوار میان معنا و لامعنی آن قدر بلند نیست که فصلی حقیقی میان آن دو باشد. از سوی دیگر، همین محنت معنا موجب می‌شود وی به سوی منطق باز و گشوده‌ای که بدان منطق تحویلی می‌گوید، متمایل شود و از حدود جامع، مانع، ماهیت‌های ثابت، معانی مفارق، متعالی، مطابقت و امثال آن دست بشوید.

نگاه اجمالی به مباحث حرب، در منطق تحویلی نشان می‌دهد که وی به شدت متأثر از جریان ساخت‌شکنی است. همان‌طور که خود می‌گوید: از رهگذر یافته‌های این جریان، مبانی خود را در ارتباط با مفهوم و معنا و سپس، منطق تحویلی سامان می‌دهد. کاری که حرب در منطق تحویلی انجام می‌دهد، این است که برخی آموزه‌های ساخت‌شکنی را با معارف منطق عمل‌گرایانه درهم می‌آمیزد و در ضمن یک صورت‌بندی خاص و با استفاده از مفاهیم و اهداف جامعه عربی - اسلامی و مخاطرات آن، منطق تحویلی را عرضه می‌کند و به طور مدام، آن را در مواجهه با معضلات کنونی جهان اسلام به کار می‌گیرد. خشونت، جنگ، نزاع‌های مذهبی، جزم‌گرایی، نفی همدیگر، دغدغه‌های اصالت و معاصرت، من و دیگری، اسلام و غرب، تعامل فرهنگی، توسعه، جهانی‌شدن و... از جمله موضوعاتی است که حضور و ترویج آنها در منطقه عربی - اسلامی و چاره‌گری در حل آنها، حرب را به سوی منطق تحویلی سوق می‌دهد.

## ۲. عقل‌گردشی و فکر ترکیبی

اختیار منطق تحویلی نتایج ویژه‌ای برای حرب داشت که زمینه ارائه ایده عقل‌گردشی و فکر ترکیبی توسط او بود. درباره نتایج منطق تحویلی می‌توان به چند مورد اشاره نمود:

۱. با این منطق عقل‌ماورائی و ماهیات ثابت و حقایق مطلق آن و منطق استعلایی صوری و مفاهیم محض و چارچوب‌های پیشینی آن نفی می‌شود.
۲. جهت‌گیری‌های نژادپرستانه، که طرف‌داران آن خود را در ارتباط با دیگری پاک و متمایز فرض

## ۳. تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی

علی‌حرب، متناسب با منطق تحویلی و عقل‌گردشی خود، نسبت به همه پدیده‌ها و موضوعات، تحلیلی تاریخی و جامعه‌شناختی دارد. اساساً مقتضای منطق تحویلی و عقل‌گردشی، هم‌همین نوع تحلیل و تفسیر است و بر روش برهان *إن* مشهور منطق است. حرب، در تعریف موضوعات و پدیده‌ها عملکرد تاریخی، اجتماعی و واقعی، آنان را هم دخیل می‌داند و خود در مداخلات علمی، این امر را لحاظ می‌دارد. نکته قابل تأمل دربارهٔ حرب، اینکه اساساً وی همه چیز را در پیوند با جامعه و دیگرانی که در اطراف متفکر هستند، می‌بیند و به پدیده‌ها و موضوعات فارغ از حضور اجتماعی و عملکرد تاریخی‌شان بی‌اعتناست. براین اساس، وی تعریفی بدبینانه از انسان ارائه می‌دهد و بدان جهت می‌رود که مفهوم انسان را مورد پرسش قرار دهد و با نگاهی به عملکردها و رفتارهای وی، به ساخت‌شکنی و اعاده ساخت آن بپردازد. وی در این باره و در راستای رویکرد تحلیلی خاص خود، با کنایه می‌پرسد: اگر مبادی انسان‌شناختی ما، ایده‌آل و ارزش‌های ما آرمانی و بی‌نظیرند، پس این همه افلاس، فلاکت، کشتار، ظلم و شکنجه و زندان و...، که در اطراف ما دیده می‌شود، ناشی از چیست؟ آیا نه این است که برخلاف کسانی که انسان را تقدیس می‌کنند و یا وی را غایت همه چیز معرفی می‌کنند، خود انسان ریشه همه مشکلات و مصائب است؟! (حرب، ۲۰۱۰ ج، ص ۱۱).

در ارتباط با باورها و عقاید هم همین تحلیل حکم‌فرماست. از آنجاکه تصلب و پای‌فشاری بر باورها موجب جنگ‌ها و نزاع‌هایی در جوامع گذشته و حال شده است، جزمیت و اعلام اجتماعی این جزمیت و پیگیری لوازم آن در جامعه، مستمسکی برای حرب می‌شود که پای فشاری بر جزمیت‌ها در مواقعی که اصطکاک اجتماعی پدید می‌آوردند را امری غیرقابل قبول معرفی نموده، آن را از اسباب ضعف، رکود، ویرانی و تعدی برشمارد. از این رو، زیستن در کنار هم و توأم با مدارا و تعامل نیکو، همکاری، مشورت و گردش عقول و... را بر حضور برخی باورهای دینی، که دیگری را در حاشیه می‌راند و یا خود را راه‌حل نهایی معرفی می‌کنند، اصالت می‌دهد. اساساً با حضور آن، حصه‌ای از هر باور و ایده در اجتماع و مناسبات اجتماعی موافقت دارد که صنعت زندگی و عیش با هم را منغص نسازند.

به نظر می‌رسد که حرب با این نگاه به انسان و دین و باورها به طور عام، یک پیش‌فرض اساسی در نظر دارد و آن اینکه، نظریه در صورتی نظریه است که در یک فضای سالم و با نشاط و به دور از هرج و مرج و خشونت، حضور خود را در واقعیت و جامعه نشان دهد، و اساساً فقط حصه‌ای از ایده‌ها و نظریات این کامیابی را می‌یابد که بتوانند به تولید و پاسداشت چنین فضایی یاری رسانند. آن

حصه‌ای که نتوانند به تولید چنین فضایی بینجامد، حضورشان در جامعه بر مشکلات خواهد افزود. یک نظریه اگر چه دارای استحکام و استدلال بی‌نظیر باشد، اما اگر انضمام اجتماعی نیابد، یا اینکه بر اثر سوءاستعمال و تطبیق در جامعه موجب خرابی و بی‌سامانی و خشونت شود، حداقل در مقام استعمال، نظریه مطلوبی نیست. در کنار تمرکز بر تحلیل‌ها و تفسیرهای تاریخی و جامعه‌شناختی، حرب می‌کوشد که نظریاتش را در سیاقی جهانی و افزون بر معضلات جهان اسلام، ناظر بر چالش‌ها و معضلات جهانی عرضه کند. از این رو، وی قضایا را در بافت‌های بومی و جهانی در کنار هم می‌بیند و به گونه‌ای می‌اندیشد که چاره‌گری برای معضلات بومی، او را از پرداختن به چالش‌های جهانی و ملاحظه آنها در ضمن نظریات خود و به قول خودش، مفهومی نمودن واقعه‌ها، باز ندارد. با این حال، حرب را می‌توان اندیشمندی با دغدغه‌های بومی و جهانی محسوب نمود و توجه به این بعد از شخصیت وی، در فهم برخی موضع‌گیری‌های وی کارگشاست.

## نظریه اجتماعی علی حرب

هرچند حرب حرفه خود را تفکر می‌داند و به واسطه متون فلسفی و فکری اندیشمندان غربی و اسلامی اهتمام می‌ورزد، اما از جامعه عربی - اسلامی و عرصه تحولات جهانی غافل نیست. در سال‌های اخیر، وی بیشتر به سمت نظریه‌پردازی در مسائل اجتماعی - سیاسی تمایل پیدا نموده و کمتر به تفکر فلسفی و واسازی و... پرداخته است. گویا وی با انتخاب و صورت‌بندی یک فکر فلسفی برای خود، آن را به‌مثابه توشه‌ای برای ورود به جامعه و مسائل اجتماعی برمی‌گیرد و با آن به ممارست فکری - اجتماعی می‌پردازد.

## ۱. فرد و جامعه و هویت

اساس نگاه حرب به جامعه، از مبادی فکری وی، به‌ویژه مفهوم «اختلاف» نشئت می‌گیرد. وی فقط برای امور متفاوت و متنوع وجود قائل است. همین تفاوت و تنوع است که موجب تشخیص می‌شود. در طبیعت هم، اصل بر اختلاف و تفاوت است؛ هر موجودی در طبیعت و هر عنصری از آن، با موجود و عنصر دیگر متفاوت است. برخلاف طبیعت، فرهنگ به ائتلاف و اشتراک می‌اندیشد و اساساً فرهنگ بر تألیف بنا نهاده شده است (عطیه، ۲۰۱۰، ص ۹۹). از این رو، اختلاف یک واقعیت عینی و محسوس است. این امر دربارهٔ افراد نوع انسانی و افراد ذیل هر نوع و صنفی صادق است. هر فرد در حقیقت هویتی دارد که از دیگری متمایز می‌شود. آنچه حرب بر آن پافشاری می‌کند، عدم وجود هویت‌های

تمایزات هم قبول عام یابند و حضور اجتماعی آنها فراهم گردد. با این حال، حرب اصالت را به فرد می‌دهد و نگاهش به جامعه ابزاری است. هرچند آن را ابزاری می‌بیند که برخی آزادی‌ها را محدود می‌سازد، اما در هر صورت نقش کنش‌گر برجسته و بی‌بدیل است.

## ۲. فرهنگ، جهانی‌شدن و تعامل فرهنگی

از نگاه حرب فرهنگ عبارت است از: نظامی نمادین از ارزش‌ها و معیارها که جماعت معینی از انسان‌ها به وسیله آن به تجارب و فعالیت‌های خود معنا می‌بخشند. علاوه بر این، وی تعریف دومی هم از فرهنگ ارائه می‌دهد که عبارت است از: اینکه فرهنگ مهارت زندگی و سازمان هستی اجتماعی، از طریق نظام‌های معنا و مرجعیت‌های دلالت و نظم‌های نمادین ناآگاهانه است که خیال جمعی جامعه‌ای را می‌سازد و در همه فعالیت‌های انسانی و بخش‌های تولیدی معنایی و غیرمعنایی حضور دارد (حرب، ۲۰۰۰، ص ۱۲۳). چنانچه ملاحظه می‌شود، تعریف دوم با سیاق فکری حرب همخوان‌تر است و تا حدودی نگاه بدبینانه وی نسبت به فرهنگ را نمایش می‌دهد. این بدبینی به فرهنگ و ایدئولوژی، از خصیصه‌های جریان مارکسیستی و نحله‌های نوین آن است که به طور پنهان، در ذهن وی حضور خود را حفظ کرده است. چنانچه اشاره شد، حرب هرچند از مارکسیسم انقلابی گسست، اما رگه‌هایی از مارکسیسم معرفتی را به صورت پیچیده‌ای در قالب واسازی دریدایی و پسا ساختارگرایی همچنان حفظ کرده است.

از نظر حرب، جهانی‌شدن همان مبادلات تعمیم‌یافته در سطح جهانی است. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن تعمیم مبادلات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در گستره کره زمین است. جهانی‌شدن اشیاء، افکار و اشخاص را به‌طور بی‌سابقه‌ای و با سهولت و به‌طور دائمی و به صورت فراگیر جابه‌جا می‌سازد (همان، ص ۳۹). حرب، صحنه نوین جهانی را صحنه‌ای درهم‌تنیده می‌داند، به‌طوری‌که به واسطه فناوری نوین، تمدن‌ها و هویت‌ها با هم مواجه شده و کمر به نفی همدیگر بسته‌اند. صحنه کنونی جهان اسلام، هم صحنه متناقضی است. از یک‌سو، بر تمایزات تأکید می‌شود و از سوی دیگر، به طور فزاینده‌ای در جهان جدید فرو می‌رود. جدیدترین ابزارها و فناوری را مصرف می‌کند، اما سعی در نفی افکار و روش‌های جدید دارد. در کلام و بیان به اصول پایبند است. اما در عمل، این اصول را نقض می‌کند. جدیدترین اسلحه‌ها را برای کشتن همدیگر به کار می‌گیرد، اما ثمرات عقل فلسفی، خاستگاه این اسلحه‌ها را نفی می‌کند. سکولاریسم، دموکراسی و لیبرالیسم را افکاری وارداتی، بلکه به‌مثابه کفر و الحاد می‌داند.

ناب است؛ زیرا وی اصل این‌همانی را نمی‌پذیرفت. مطابقت بین دو چیز در این عالم محال است. هر هویتی همواره با خود متفاوت می‌شود؛ زیرا هر لحظه نسبت‌های جدیدی با اطراف برقرار می‌کند. هر اسمی معنایش در تحول است و هر سوژه انسانی، هر آئینه آگاهی نقدی‌ای را بر ضد خود به کار می‌گیرد که آن را متفاوت از قبل قرار می‌دهد (حرب، ۲۰۱۰، ص ۱۳۲).

با این حال، هویت ناب وجود نخواهد داشت، بلکه آنچه به نام «هویت» از آن یاد می‌شود، امری دورگه و پیوندی است که به هویت‌های دیگر هم متصل است و هم منفصل. از آنجاکه هویت در سیلان است، هر آئینه ممکن است هویت یک انسان با دیگری خود، یا دشمن و ضد خود در آمیزد و اساساً همین مشخصه واقعی حیات اجتماعی افراد انسانی است (همان، ص ۱۳۴).

با این وصف از هویت، جامعه برای حرب فضا و مکانی برای تمرین اختلاف است. وی در این باره، جامعه را دو گونه می‌داند:

۱. جامعه وحدت‌یافته بسته و آهنی: جامعه در این نگاه، یک وحدت بسیط یا گروه متجانس یا سلسله‌مراتب انعطاف‌ناپذیر است که افراد به‌طور فزاینده‌ای در حال یکپارچه شدن فکری و مشابه شدن ظاهری هستند. این جامعه، یک جامعه بسته و ناکارآمد با فرامین و چارچوب‌های آهنین است که اراده‌های افراد را منکوب و باب اختلاف و تنوع را مسدود می‌سازد.

۲. جامعه پویای باز و شکوفا: در این نگاه، جامعه یک ساخت مرکب و پیچیده به لحاظ سطوح و حوزه‌هاست، یا اینکه یک طبیعت متنوع و پراکنده به لحاظ گروه‌ها و شاخه‌ها، یا یک صحنه برای رقابت و درگیری نیروهای فعال است. این جامعه، یک محیط و فضایی برای گفت‌وگوست. در همان حال، یک شبکه از تأثیرات طرفینی و روابط تحول‌یابنده است (همان، ص ۱۳۶). جامعه مطلوب برای هویت‌های سیال و گشوده به روی اختلاف که می‌تواند به صورت متعادلی زمینه‌دستی همگان به سطحی از حیات و رفاه و شکوفایی را مهیا سازد، جامعه دوم است. در نگاه حرب جامعه مطلوب با آنکه برخی آزادی‌های انسان‌ها را محدود می‌سازد، اما زمینه بروز و ظهور افراد را هم فراهم می‌سازد. فرد می‌تواند به صورت فعال در روند تحولات مشارکت جوید و جامعه را نه یک مانع و سرکوبگر، بلکه یک وسیله و فضا برای حضور خود ببیند. فرد در جامعه پویا تمایزات، امیال، افکار و خواسته‌های خود را در پای وحدت ذبح نمی‌کند. چنانچه در جامعه نوع اول، این ذبح اتفاق می‌افتد، بلکه ضمن حضور و خلاقیت و فعالیت و همکاری و مدارا بر تمایزات خود هم باقی می‌ماند. اما جامعه را عرصه‌ای برای حضور انحصاری تمایزات خود نمی‌بیند، هرچند می‌تواند امیدوار باشد که روزی همان

به طور خلاصه، جهان اسلام و جهان عرب، صرفاً تا جایی که مربوط به مقدسات و محرمات و نظام‌های عقیدتی و سرمایه‌های نمادین باشد، بر مسلمان بودن و عرب‌بودن خود اصرار می‌ورزد. اما در همه مواردی که به واردات کالا و ابزار و لذت‌هایی که دستگاه‌های ماهواره، ویدئو و فیلم عرضه می‌کنند و اسلحه و هر چیزی که مربوط به زندگی و تمدن باشد، در غرب ذوب شده است. به طوری که اگر بخواهد از غرب جدا شود و دستاوردهای آن را به‌کار نگیرد، باید در یک زندگی بدوی زندگی کند (حرب، ۲۰۰۵ ب، ص ۲۰۸).

### ۳. نقش نخبه، روشن‌فکر و افکار عمومی

در جوامع، نخبگان و روشن‌فکران و اهل فکر، نقش مهمی در روند تحولات داشته‌اند. این نقش در وضعیت فعلی هم وجود دارد. در برخی شرایط، این گروه نسبت به نقش خود و میزان حضور و مشروعیت آن دچار اشتباه می‌شوند. این گروه، اگر به درستی نقش خود را ایفا نکنند، نه تنها به ارتقای جامعه و حل معضلات کمکی نمی‌کنند که خود مانع شده و بر مشکلات آن می‌افزایند. در برداشت عام، روشن‌فکر کسی است که به مصلحت عامه اهتمام ورزیده و از ارزش‌های عمومی دفاع می‌کند. اما گاهی همین روشن‌فکر، که باید علاوه بر فهم و تفسیر جامعه خود، به مبارزه و تغییر نیز بیندیشد، به‌طور کلی از فهم و تفسیر فاصله گرفته و به یک مبارز شکست خورده تبدیل می‌شود. فروپاشی پروژه‌های پیشرفت، روشنگری، وحدت، مدرنیته و شکست، اقدامات مدافع آزادی‌ها و حقوق، جامعه مدنی و ایجاد دموکراسی، خود از نشانه‌های روشن‌فکر شکست خورده متعارف است. همان‌گونه که مارکس می‌گفت: به جای فهم جهان، به تغییر آن همت گماشتند. از این رو، در جهل مضاعفی نسبت به وضعیت جهان و جوامع مختلف قرار گرفتند (حرب، ۲۰۰۴، ص ۱۵۵).

حرب در تأیید شکست پروژه‌های روشن‌فکرانه می‌پرسد که چرا ما خواهان وحدت هستیم، اما چیزی جز تفرقه درو نمی‌کنیم؟ چرا روشنگری هر روز به عقب‌تر برمی‌گردد؟ چرا با وجود بسط کلام درباره جامعه مدنی، هر روز تعصب‌های طایفه‌ای و استبداد سیاسی افزوده می‌شود؟ چرا دموکراسی صرفاً اسم بی‌مسمایی باقی مانده است؟ چرا پروژه‌های توسعه، به عقب‌گرد و فلاکت گرفتار می‌شوند؟ و... یکی از عوامل اصلی این شکست‌ها، عدم تفکر نقدی و اوهامی است که بر اذهان روشن‌فکران سایه افکنده، به طوری که برداشت‌های پندارین آنها از آزادی، هویت، مدرنیته، حقیقت و نخبه مانع مشارکت و حضور فعال آنها شده است و آنها را به افرادی منزوی تبدیل ساخته است (همان، ص ۱۵۸).

با این حال، آنچه در وضعیت کنونی متوجه روشن‌فکر است، این است که از ادعاهای بزرگ مانند پیش‌قراولی جامعه، وصایت بر مردم و در اختیار داشتن راه‌حل‌های نهایی، دست شسته و ضمن

تفکیک روشن میان ما و غرب امکان ندارد. این خاصیت فرهنگ‌ها و هویت‌هاست که همواره دست در گردن دیگری انداخته‌اند و به صورت پیچیده‌ای در همدیگر حضور دارند. واقعیت کنونی جامعه عربی و جهانی هم همین پیوند را نشان می‌دهد. با این حال، آیا جهانی‌شدن چنانچه برخی نخبگان فکری و طرفداران پروژه‌های ایدئولوژیک می‌گویند، خطری حقیقی برای هویت فرهنگی است؟ آیا ما باید در برابر جهانی‌شدن و نیروهای آن، بر هویت‌های فرهنگی خود خوفناک باشیم؟ حمایت‌های سخت برخی از حفظ هویت‌های فرهنگی، بر چه براهینی مبتنی است؟ آیا همچنان برخی می‌توانند مالکیت و مرجعیت معنا را در سیطره خود داشته باشند؟ حرب، بر این باور است که هم نخبگان پذیرش خود را از دست داده‌اند و هم مرجعیت معنا و پروژه‌های توسعه و تمدن‌سازی، در حال نابودی هستند. ما در شرایط کنونی، که جهانی‌شدن یا ما بعد مدرنیته نام دارد، یا رابطه خود را با این واقعیت کنونی به صورت سلبی، حاشیه‌ای و عقیم‌ترین می‌کنیم، یا بعکس به صورت متمرکز، خلاق و به روز در آن وارد می‌شویم. به این نحو که در هر چه روی می‌دهد، اندیشه نموده تا خود در ساختن واقعیه مشارکت کرده و آنچه را که به ما اجازه ورود و مشارکت در ساختن صحنه کنونی جهان را می‌دهد، برسازیم. اما کسانی که خود را برکنار داشته، تا مدرنیته به پایان برسد و بعد به نقد آن بنشینند، ابتکار عمل را از دست داده، از میدان کارزار دور می‌مانند (حرب، ۲۰۰۰، ص ۳۵). حرب مقوله‌ای به نام شیخون فرهنگی را برنمی‌تابد، بلکه آن را فتوحات فرهنگی می‌داند. وی بر این باور است که ما خود به واسطه رجحان‌هایی که در تمدن نوین غرب دیده‌ایم، به سوی آن مایل شده‌ایم. اگر ملاحظه می‌شود که در جوامع اسلامی و عربی، باورها و ارزش‌ها و مظاهر دینی به سود مدرنیته غرب عقب‌نشینی کرده‌اند، نتیجه عدم حضور فعال و خلاق ما در صحنه جهانی و نشانه ضعف و رکود ما و شکوفایی غرب است (حرب، ۲۰۰۵ ب، ص ۲۰۹). با این حال، حرب نه تفکیک کامل فرهنگی را می‌پذیرد و نه جبهه‌گیری و عدم تعامل را، بلکه آنچه وی طرح می‌کند، حضوری فعال و تولیدی در



فردی کنش‌گر و فعال، خالق و صانع است. حتی کسی که بیکار مانده، در تحلیل نهایی او هم مؤثر است، اما به صورت سلبی. چنانچه این تأثیر سلبی در حاشیه‌نشینان و محرومان و دورماندگان از مشارکت و مسئولیت مشاهده می‌شود. در جامعه گردش، همان‌گونه که از دوگانه‌های جمهور و نخبه، خواص و عوام عبور می‌شود، دوگانه مؤمن و شهروند هم به صورت متوازن در کنار هم قرار می‌گیرند؛ نه مؤمن می‌تواند مانع شهروند شود و نه شهروند می‌تواند مؤمن را ملغی سازد. این امر، نتیجه گرایش به سوی هویت‌های پیوندی و باز است (حرب، ۲۰۱۰ ج، ص ۲۶۵).

با پیشرفت وسایل ارتباط جمعی، دموکراسی در جامعه گردش هر روز تمرین می‌شود؛ جامعه به محفلی برای گفت‌وگو و ارتباط تبدیل می‌شود. افکار و تصورات در این جامعه، صرف قالب‌های جامد یا الگوهای آماده‌ای نیستند که فقط تبعیت شوند، بلکه مرکب‌های مفهومی‌ای هستند که نرم و متحرک بوده، به شبکه‌هایی از ارتباطات متغیر و تأثیرات متقابل تحویل می‌یابند. با این حال، اصلاح در این جامعه معنای جدیدی می‌یابد. اصلاح در جامعه گردش، به کارگیری نظریات یا الگوهای از پیش ساخته نیست، بلکه عملی خلاق بوده که بر داده‌ها و واقعیت‌ها متمرکز شده، به بازسازی، توسعه، ترمیم و پیوند آنها پرداخته می‌شود. این اصلاح، انسان را از مرکزیت خود متزلزل نموده و موجب تغییر در خود فرد شده، سپس وی هم در تغییر دیگران مشارکت می‌جوید. در این جامعه، اصلاح در سیطره فرد و گروه خاصی نیست، بلکه عمل خود جامعه با همه بخش‌ها و حوزه‌های تخصصی‌اش می‌باشد. از این رو، با عقلانیت مرکزگرایانه و بالادستی یا بروکراسی نخبه‌گرا سازگار نیست، بلکه با عقلانیت مباحثه، واسطه، مشارکت و مبادله تناسب دارد (همان، ص ۲۶۸). بدین ترتیب، به نظر حرب جامعه گردش و سازوکار اصلاح اجتماعی آن می‌تواند جوامع را از خشونت و افراط خارج سازد.

### نقد و ارزیابی

تا اینجا به برخی مؤلفه‌های اساسی پروژه فکری حرب و برخی ابعاد نظریه اجتماعی وی پرداختیم. در این بخش ما از ورود در ارزیابی مبانی فکری وی که مجال وسیعی می‌طلبد خودداری نموده، لکن به طور اجمال اشاره می‌شود مهم‌ترین مبنای فکری حرب که همان منطق نسبت‌هاست بسیار متزلزل می‌نماید. در نگاه وی و کسانی که هم افق با وی می‌اندیشند معنا یک فرآورده انسانی و برساخت اجتماعی - تاریخی است و روشن است که با این پیش‌فرض تبیین معنا امر صعبی خواهد بود و سر از

بازنگری در نقش خود، به‌منابه دلال و واسطه به خود نگاه کنند و از طریق ممارست‌های نقدی، بر توسعه عرصه‌های فهم و قلمروهای عقل بیفزایند و با برپایی گفت‌وگوهای آزاد و عقلانی‌سازی فعالیت‌ها و اعمال و نهادها، به بازیابی نقش واسطه‌ای خود یاری رسانند. صد البته این وساطت و دلالی، از شأن آنها نمی‌کاهد؛ زیرا زبان هم یک واسطه است. همان‌گونه که علم هریک واسطه است و چنانچه مشهور است، ستراط هم خود را واسطه معرفی می‌کرد؛ واسطه کشف جهل برای دیگری (همان، ص ۱۵۷). با این حال، روشن‌فکر دیگر وکالت فکری از سوی جامعه و یا وصایت اخلاقی بر مردم ندارد، بلکه در عصر رسانه‌ها و ارتباطات، او هم واسطه و میانجی میان مردم است و می‌کوشد که با خلق محیطی فکری یا جهانی، مفهومی بر امکانات ارتباط، تبادل و شناخت از هم در جامعه کمک نماید. اما روشن‌فکر از نقش نخبه‌ای و رهایی‌بخش، یا روشنگرانه چیزی جز عزلت از جامعه را نصیب نبرده است (حرب، ۲۰۰۰، ص ۱۳۱).

چنانچه ملاحظه می‌شود، روشن‌فکر در نگاه حرب، نقش میانجی‌ای را ایفا می‌کند که مفاهیمی را به حوزه افکار عمومی می‌کشاند و موجب عقلانی شدن و تنویر اذهان می‌شود و شکل‌گیری افکار عمومی، که معمولاً بر مسائل مشترک و نظرهای مشابه تمرکز دارد، می‌تواند به نحو موفق‌تری در برون‌رفت از ادعاهای متصلبانه که جوامع را در معرض نزاع‌های بی‌پایانی قرار می‌دهند، یاری رساند.

### ۴. افراط‌گرایی، جامعه گردش و اصلاح اجتماعی

از مسائل مهمی که جوامع عربی و اسلامی با آن مواجه هستند، پیدایش حرکت‌های افراطی و نمایش خشونت‌های قرون وسطایی است. القاعده، بوکوحرام، داعش، و درگیری‌های مذهبی در پاکستان، افغانستان، لبنان، یمن و برخی کشورهای آفریقایی، از جمله نمونه‌های حرکت‌های افراطی است که با نام مذهب و دیانت، ظرفیت‌های جهان اسلام را به تحلیل می‌برند و زمینه‌ساز حضور قدرت‌های فرمانده‌ای در کشورهای اسلامی شده است. حرب در این راستا، شکل‌گیری یک جامعه گردش را نوید می‌دهد که از اقتضائات عصر کنونی بوده و دارای ظرفیت برون‌رفت از افراط و خشونت می‌باشد. در این جامعه، دوگانه‌های خاص و عام، نخبه و جمهور، پیشگام و غیرپیشگام حضور ندارند. این جامعه، پس از جامعه نخبه‌ای و بروکراتیک خود را نشان می‌دهد که از حوزه‌ها و بخش‌های فعال و متمرکز تشکیل شده و کنش‌گران آن، با تأثیرات متقابل بر هم، جهت هم‌افزایی و ایجاد توان تغییر و ساخت ایجابی تحولات جامعه تلاش می‌کنند (حرب، ۲۰۱۰، ص ۱۸۶). در جامعه گردش، هر

ساخت‌شکنی نیفتد. به عبارت دیگر، ساختارگرایی انتقادی نمی‌خواهد همانند ساخت‌شکنی، به هر قیمتی از ساختارگرایی عبور کند. لذا ساخت‌شکنی و تفکر دریدایی، هم منتهی‌الیه تفکر غربی نیست، بلکه یکی از جریان‌های آن است.

۳. برای برون‌رفت از معضلاتی مانند تصلب و افراط، راه‌حل تنها این نیست که داشته‌های یک سنت را تحویل برد و از این جهت، رویکرد حرب تا حدودی همچون پاک نمودن صورت مسئله و انتخاب ساده‌ترین راه است. افزون بر این، می‌توان خوانش‌هایی از فرهنگ و سنت اسلامی ارائه داد که مدارا و تکرر در آنها لحاظ شده باشد و اساساً تاریخ طولانی سنت اسلامی هم این‌گونه نبوده که در تمام قلمرو آن، نزاع‌ها و افراط‌گری‌های مذهبی متورم باشد. اما نمی‌توان گفت: که در هر مکتب و مذهبی، معمولاً جریان‌های افراطی هم یافت می‌شود. این امر نباید سبب تعمیم ادعا به کل آن مکتب گردد.

۴. رأی به واگذاشتن باورها و رخنه در یقین به آنها، با نگاهی که حرب به آزادی فردی دارد، منافات دارد. اساساً هیچ فردی را نمی‌توان در واقعیت خارجی یافت که به مجموعه‌ای باورها جزم نداشته باشد. این حکم درباره خود حرب هم صادق است. وی در ارائه نظریات و نسخه‌هایی که برای برون‌رفت از معضلات ارائه می‌دهد، متصلب عمل می‌کند و کمترین اجازه به تحلیل‌های مخالف نمی‌دهد. از این رو، ادعاهای نظریه وی محل تأمل است.

۵. حرب خود را متفکری می‌داند که ضمن نظر به جهان اسلام و ملاحظه معضلات آن، برای فضای جهانی نظریه‌پردازی می‌کند. وی در نقدهای خود می‌کوشد متفکران غربی را هم به چالش بکشد و در همان حال، به تعاملی حداکثری می‌اندیشد تا جایی که این تعامل حداکثری را در موضوع تعامل فرهنگی میان اسلام و غرب هم تجویز می‌کند. کسانی را که از شبیخون فرهنگی سخن می‌گویند، تخطئه می‌کند. اما به نظر می‌رسد، حفظ اصالت‌ها و هویت‌های بومی - اسلامی بر اساس نسخه‌ای که وی در جریان تعامل با غرب عرضه می‌کند، به نحوی به مصادره ارزش‌ها و سنت‌های بومی منجر خواهد شد. واقعیت‌های میدانی هم در قلمروهایی که باب تعامل حداکثری گشوده شد، این مصادره را تأیید می‌کند و اساساً در فضای نابرابری فعلی، تعامل حداکثری به فتوحاتی برای غرب تبدیل می‌شود. افزون بر این، حرب ماهیت مستبد و انحصارگرایی تمدن غرب را نادیده گرفته که برای آنها هم نظریه‌پردازی می‌کند. درحالی‌که آنها دیگری خود را هیچ‌گاه به میدان بازی‌های علمی و نظری راه نمی‌دهند.

منطق نسبت‌ها در خواهد آورد و مادامی که معانی مستقلی نباشند، در میان جهانی از ربط‌ها و نسبت‌ها و معانی هراندازه هم افزون‌تر گردند، امکان فهم و شناخت و تکوین نظام معانی میسور نخواهد گردید و اگر بپذیریم معنا در مقام خود مستقر است و تلاش فاعلان در زدودن ستر از معانی است و اساساً سازوکار معنا چندان میانه‌ای با برساخت ندارد، امکان معنا تبیین بهتری می‌یابد.

با ملاحظه این اشاره اجمالی در ادامه به نقد بنای فکری وی یعنی همان نظریه اجتماعی او و دستاوردهای آن می‌پردازیم. منطق این نقد و ارزیابی همجنس منطق نظریه حرب است که مبتنی بر تحلیل‌های تاریخی - جامعه‌شناختی و به نحو برهان این بوده و چندان نیاز به بسط کلام ندارد. گذشته از بدبینی‌ای که در نگاه حرب به فرهنگ دینی وجود دارد و ریشه‌های مارکسیستی دارد بخشی از تحلیل‌های وی جهت‌دار و احیاناً مبتنی بر داده‌های غیردقیق است. از آنجاکه وی در محیط پر تب‌وتاب لبنان زندگی می‌کند، این فضا را به همه جهان اسلام تعمیم می‌دهد و واقعیت‌های میدانی سایر جوامع اسلامی و عربی را تا حدودی نادیده می‌گیرد. با این وصف به چند نقد که مبتنی بر تحلیل واقعیت‌های عینی و میدانی جهان اسلام و دنیای غرب است اشاره می‌شود:

۱. ابزاری که حرب با آن به خوانش فضای دینی و فرهنگی جهان اسلام می‌پردازد، ابزاری است که تناسب چندانی با متن فرهنگ و میراث عربی اسلامی ندارد. رویکرد ساخت‌شکن وی، کمترین سازگاری با بخش‌هایی از معارف و داده‌های عربی - اسلامی دارد. از این رو، چون این ابزار در یک بستر تاریخی دیگر و ناظر به معضلات خاصی در بخشی از جغرافیای عالم پدید آمده، ابزاری کارآمد نیست. از این جهت، حرب نسبت به سایر روشن‌فکران عرب، که معتقدند ابزارهای تحمیلی بر میراث باید همجنس آن باشد، غیرحرفه‌ای‌تر عمل می‌کند.

۲. ساخت‌شکنی در فضایی مطرح شد که غرب موقعیت تمدنی خود را تثبیت نموده و قواعد بازی‌های معرفتی، سیاسی و نظامی خود را به سراسر عالم تعمیم داده، با ملاحظه این موقعیت و این تثبیت، به این‌گونه کنجکاو‌های تفننی روی آورده است. لذا همسان با آنان تحمیل این‌گونه ابزارها در فضای نامتوازن بین جهان اسلام و غرب در هر صورت، به نفع تمدن غرب خواهد بود و مشکلات جهان اسلام را به صورت اساسی حل نخواهد کرد. افزون بر این، ساخت‌شکنی یکی از رویکردهای پسا‌ساختارگرایی غربی است که در غرب هم تا حدودی در حاشیه قرار دارد و مکاتب و نحله‌های رقیب، بسیاری برابر آن قرار دارد. برای مثال، ساختارگرایی انتقادی، که توسط جنیفر لمان طرح شده، سعی بر آن دارد که نارسایی‌های ساختارگرایی را واگذارد، اما به دام

## نتیجه‌گیری

در این نوشتار، به نظریه اجتماعی علی حرب، فیلسوف و نظریه‌پرداز پسا‌ساختارگرا و ساخت‌شکن لبنانی پرداخته شد. حرب در نمایی کلی، یک نقاد متعلق به دوره پست‌مدرن است که از ظرفیت نقدی جریان‌های پست‌مدرن برای برون‌رفت از برخی چالش‌های معرفتی و اجتماعی بهره می‌برد. ساخت‌شکنی دریدایی، یکی از نیرومندترین جریان‌های پست‌مدرن است که پا را اندکی از نقد فراتر گذاشته و به ساختار شکنی روی آورده است. از این رو، حرب هم که بیشترین تأثیر را از دریدا پذیرفته، نقدهایش رنگ ساخت‌شکنی به خود گرفته و در موضوعات مختلفی، به نقدهای متعارف و حتی کانتی اکتفا نکرده، بلکه به گونه‌ای به واژگون‌کردن ساختارها، اصول فکر و اندیشه و نظریه نزدیک می‌شود. حرب، علاوه بر تأثیرپذیری از جریان ساخت‌شکن دریدا از میشل فوکو و جریان عمل‌گرایی آمریکا هم متأثر است. اما همه این جریان‌ها، به نحوی در دریدا به هم می‌رسند. لذا ما فقط به طرح نقطه نظرات دریدا پرداختیم و به سایرین اشاره نشد. حرب، با انتخاب منطق تحویلی که در حقیقت منطقی در ذیل منطق نسبت‌هاست و متفرع بر آن، عقل‌گردشی و تحلیل‌های تاریخی اساس دیدگاه فلسفی خود را بنا نهاده و دیدگاه‌های خود به جامعه را بر این مبانی استوار می‌سازد. حرب، به نقش کنش‌گر باور دارد و جامعه را محلی برای تمرین اختلاف می‌داند. وی به هویت‌های صاف و خالص قایل نبوده، از این جهت مقاومت‌های ایدئولوژیک از هویت را تاب نیاورده، به ساخت‌شکنی از انگیزه نظریه‌پردازان این گونه ایدئولوژی‌ها می‌پردازد. بر این اساس، به تعاملی خلاق و سازنده می‌اندیشد که خود موجب حضور در عرصه جهانی و به تبع آن، حفظ تمایزات می‌گردد. وی در باب اصلاح و نقش افراد و نخبگان و افکار عمومی هم بر این مبنا نظریه‌پردازی می‌کند و اصلاح واقعی را اصلاح افکار و خالی‌شدن از تکبرها و مشی متواضعانه معرفتی می‌داند.

## منابع

- حرب، علی، ۱۹۹۸، *المهامیه والعلاقه*، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
- ، ۲۰۰۰، *حدیث النهایات*، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
- ، ۲۰۰۴، *اوهام النخبه*، ط. الثالثه، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
- ، ۲۰۰۵، *ازمنه الحدائنه الفاتقه*، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
- ، ۲۰۰۵، *ب، الممنوع والممتنع*، ط. الرابعه، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
- ، ۲۰۰۸، *خطاب الهویه*، الطبعة الثانيه، الجزائر، منشورات الاختلاف.
- ، ۲۰۱۰، *الف، اصنام النظریه و اطیاف الحریه*، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
- ، ۲۰۱۰، *ب، تواطؤ الاضداد*، ط. الثانيه، الجزائر، منشورات الاختلاف.
- ، ۲۰۱۰، *ج، الانسان الادنی*، ط. الثانيه، بیروت، المؤسسه العربیه للدراسات.
- ، ۲۰۱۰، *د، المصالح و المصائر*، الجزائر، منشورات الاختلاف.
- عطیه، احمد عبدالحلیم، ۲۰۱۰، *جاک دریدا و التفکیک*، بیروت، دارالفارابی.
- ساراپ، مادن، ۱۳۸۲، *پسا‌ساختارگرایی و پسامدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران، نشر نی.
- پارسا، مهدی، ۱۳۹۳، *دریدا و فلسفه*، تهران، علمی و فرهنگی.
- ضمیران، محمد، ۱۳۸۶، *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران، هرمس.
- متیوز، اریک، ۱۳۷۸، *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، ققنوس.
- مجموعه المؤلفین، ۲۰۱۰، *قرانات فی الفكر والفلسفه علی حرب*، الجزائر، منشورات الاختلاف.
- دریدا، ژاک، ۱۳۹۲، *فروید و صحنه نوشتار*، ترجمه مهدی پارسا، تهران، روزبهان.