

معناکاوی نقد عقل عربی

در اندیشه جابری

تاریخ دریافت: ۸۲/۵/۲۳

تاریخ تأیید: ۸۲/۶/۱۶

محمد تقی کرمی *

نوشتار حاضر در پی ارائه شمائی کلی از اندیشه محمد عابد جابری، اندیشمند مغربی است. نقد عقل عربی، طرحی است از نحوه تکوین میراث یا سنت مسلمانان عرب و تبیین علل فروماندن چنین عقلی در جهان معاصر. جابری می‌کوشد با بکارگیری قرائت انتقادی خود، از میراث فاصله بگیرد تا بتواند آن را نقد کند.

واژه‌های کلیدی: عقل عربی، نقد عقل عربی، جابری، علوم بیانی، عقل بیانی، نظام معرفت، درونی‌سازی، اندیشه جابری.

زندگی و آثار

میراث عربی اسلامی به نظامی ستبر و شبکه‌ای در هم تنیده می‌ماند که تمام اجزا و عناصر آن به گونه‌ای خود بسنده یکدیگر را تغذیه می‌کنند؛ نظامی از معضلات که بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند و هیچ یک از آنها به طور جداگانه و مستقل قابل حل نیستند، مگر این که برای کلیت این نظام، راه حل اساسی ارائه شود.

جابری طی دو دهه توانست با طرح نظریه‌های روشمند و انتقادی، قرائت جدیدی از میراث عربی اسلامی به دست دهد، تا آن جا که به گفته یکی از منتقدانش، اندیشمندان عرب با اخذ دیدگاه انتقادی جابری خواه به پیامدهای معرفتی نظریه‌هایش تن دهند یا از آنها سرباز زنند، به آسانی قادر خواهند شد تا در برابر میراث عربی وضعیت مشخصی را اتخاذ کنند. جابری با توجه تحولات عظیم

علمی که در عرصه‌های علوم انسانی رخ داده و نیز با بهره‌گیری از مکتب ساختارگرایی توانست مسأله «سنت و تجدد» را از نو صورتبندی کند و افقی نو را برای آن ترسیم کند. روش منسجم، تحلیل انتقادی، زبان بی‌پیرایه و به‌کارگیری مفاهیم جدید غربی و تلاش در بومی‌سازی آنها، مجموعه عواملی هستند که جابری را در میان عموم روشنفکران جهان عرب ممتاز کرده است.

جابری در سال ۱۹۳۶ در مراکش به دنیا آمد. در سال ۱۹۶۷ فوق لیسانس و در سال ۱۹۷۰ دکترای خود را در رشته فلسفه از دانشگاه رباط در مراکش اخذ کرد. رساله دکترای جابری با عنوان فکر ابن خلدون العصبیة و الدولة؛ معالم نظریة خلدونیة فی التاريخ در سال ۱۹۷۱ منتشر شد.

جابری در همه سطوح آموزشی از تدریس در مدارس گرفته تا استادی دانشگاه و حتی در مقام بازرس وزارت فرهنگ، مشغول به خدمت بود. کسب چنین تجربه‌های گرانبهایی سبب شد تا از نزدیک و به‌گونه‌ای عمیق مشکلات آموزشی و تربیتی را بکاود و سرانجام در این زمینه در سال ۱۹۶۷ کتاب من أحل رؤیة تقدمیه لبعض مشکلاتنا الفکرية و الترویة را منتشر کرد.

وی علاوه بر این برای بهره‌مندی هر چه بیشتر دانشجویان و استادان دانشگاه از روش‌های جدید و آشنایی آنان با آخرین تحولات فکری غرب، دست اندرکار تهیه و تدوین پاره‌ای از کتاب‌های دانشگاهی شد، که عمده‌ترین آنها کتاب مدخل الی فلسفة العلوم است.

جابری علاوه بر حضور فعال و پرثمر در همایش‌های متعدد بین‌المللی، از سال ۱۹۹۵ با همکاری تنی چند از استادان و محققان به تصحیح و انتشار مجموعه مؤلفات ابن رشد پرداخت، که تا کنون چندین جلد از این مجموعه عظیم و گرانسنگ به همت مرکز دراسات الوحدة العربیة منتشر شده است.

جابری نویسنده‌ای فعال و پرکار است و در گستره نشریات و مجلات جهان عرب و غرب، حضوری چشمگیر دارد. وی به دو زبان عربی و فرانسوی کتابها و پژوهشهای متعددی را نوشته است. پاره‌ای از مهم‌ترین آنها عبارتند از: أضواء علی مشکل التعلیم بالمغرب، نحن و التراث؛ قرأت معاصرة فی تراثنا الفلسفی، الخطاب العربی المعاصر، التراث و الحدیثة؛ دراسات و مناقشات، تکرین العقل العربی (نقد عقل ۱)، بنية العقل العربی (نقد عقل ۲)، العقل السیاسی العربی (نقد عقل ۳)، العقل الاخلاقی العربی؛ نظم القيم العربیة الاسلامیة (نقد عقل ۴)، الدین و الدولة و تطبیق الشریعة، الیتمقراطية و حقوق الانسان، حفريات فی الذکرة من بعید (زندگینامه خود نوشت باره‌یافتی ساختارگرایانه)، الحركة السلفیة و الجماعات الدینیة المعاصرة فی المغرب (در کتاب الحركات الاسلامیة المعاصرة فی الوطن العربی)، المشروع الثقافی العربی الاسلامی فی الاندلس؛ قراءة فی ظاهرة ابن حزم و....

مراحل اندیشه جابری

محمد وقیدی، اندیشمند و ناقد مغربی در مقدمه گفت‌وگوی طولانی که پاره‌ای از متفکران معاصر عرب با جابری انجام داده‌اند، کوشیده است منحنی اندیشه او را ترسیم کند. به اعتقاد وی، جابری به لحاظ فکری تاکنون، سه مرحله عمده را پشت سر گذاشته است.^۱

مرحله نخست: در این مرحله جابری با چاپ کتاب عصیبت و دولت در باب اندیشه‌های ابن خلدون و نیز پژوهش‌هایی در باب فارابی، ابن رشد، ابن سینا و غزالی، دیدگاه تازه‌ای را در باب پژوهش و روش مطالعه میراث عربی مطرح می‌کند. چاپ و انتشار کتاب مهم «ما و میراث» نقطه عطف این مرحله محسوب می‌شود که شهرت دامنگیر جابری در جهان عرب را به همراه داشت.^۲ وقیدی سپس می‌افزاید: جابری در این مرحله از سیرفکری خویش، پاره‌ای از معضلات را مطرح کرده و کوشیده است تا در مراحل بعد، چارچوب مناسبی را برای تبیین و گشودن آنها جست‌وجو کند، همچنان که نطفه پاره‌ای از عناصر فکری وی در این مرحله شکل گرفت.^۳

مرحله دوم: جابری در این مرحله دایره پژوهش خود را محدودتر می‌کند و مسأله عمده وی از این پس «میراث» می‌گردد. وی در علل پرداختن به میراث را چنین برمی‌شمارد: نخست این که در گستره نهضت نوزایش عربی؛ میراث، سنگ پایه یا آغازگاه قلمداد شده است؛ قاعده‌ای که بار هویتی و ایدئولوژیک دارد؛ بنابراین میراث نیازمند بررسی علمی و عینی است، تنها در این صورت می‌توان گفتمان معاصر عرب را - که بر این میراث استوار است - عقلانی کرد. وی در این زمینه هرگونه سخن گفتن از ضرورت فلسفه در اندیشه معاصر عرب را معادل سخن گفتن از ضرورت عقلانیت یا عقلانی شدن معرفی می‌کند؛^۴ از این رو به نظر جابری سرّ انحطاط گفتمان‌های معاصر عرب را باید در ناعقلانی بودن و نگرش غیرعلمی و غیرعینی آنها به جهان پیرامون جست‌وجو کرد؛ نگرشی که پدیده‌ها را از یکدیگر گسسته می‌داند. دوم این که «عقلانیت» جز در تعارض با برنهاد آن یعنی غیرعقلانی و یا نگرش اسطوره‌ای به اشیا فهم نمی‌شود؛ نگرشی که فیلسوفان غرب از آگوست کنت تا باشلار و فوکو به نقد آن پرداخته‌اند. جابری معتقد است گفتمان نوزایشی از همه چیز سخن به میان آورده است جز عقل و عقلانی کردن امور؛ از این رو بررسی گفتمان مذکور و به تبع آن میراث، ضرورتی گریزناپذیر است؛^۵ به عبارت دیگر، برای تأسیس «اکنون» و «آینده» ما بر پایه عقلانیت، چاره‌ای جز عقلانی کردن «میراث» (گذشته) نیست.^۶ اما تحقیق این امر خود مستلزم گسست از میراث و پیوستن مجدد به آن است.

مرحله سوم: جابری در این مرحله نظر خود را از نقد گفتمان معاصر عرب به مسأله اساسی‌تری که خود آن را «عقل عربی» می‌نامد، معطوف کرد. وی در کتاب گفتمان معاصر عرب، معضل عمده را

وجود دیدگاه‌های متعارض در باب میراث نمی‌داند، بلکه درماندگی و عجز کلیت اندیشه عربی از تحلیل و تبیین مسائل فکری، سیاسی و اجتماعی کنونی معرفی می‌کند که درمان آنها جز با بررسی و تحلیل عقل عربی، که شکل دهنده تمام این گفتمان‌هاست، امکان‌پذیر نخواهد شد. جابری از همان زمان انتشار کتاب ما و میراث، به این نکته اساسی وقوف یافت که وظیفه عمده در زمان حاضر «نقد عقل عربی» است. او در آن کتاب می‌نویسد:

مراد از ذکر قرائت‌های رایج از میراث در عرصه اندیشه معاصر عرب، بیان نظریه‌هایی نیست که از سوی این یا آن قرائت ارائه می‌شود، بلکه در این میان آنچه اهمیت دارد، آشکار کردن طرز تفکری است که این گونه قرائت‌ها را پدید آورده است؛ به بیان دیگر، هدف عمده تبیین «کنش ناخود آگاه عقلی» بر سازه این گونه قرائت‌هاست. حال اگر در نقد نظریه‌ها، شالوده معرفتی‌شان مغفول واقع شود، نقد، خود به عملی ایدئولوژیک بدل خواهد شد و جز ایدئولوژی، ثمری به بار نخواهد آورد. در مقابل، تنها می‌توان نقد چگونگی شکل‌گیری تفکر (کنش عقلی) را عملی توصیف کرد که قادر است زمینه را برای قرائت عملی و آگاهانه (از میراث) مهیا کند.^۷

اما طرح «نقد عقل عربی» با ملاحظه سیر اندیشه جابری، برنامه عظیم فکری‌ای است که در سه مرحله تحقق یافته است:

مرحله نخست، در کتاب گفتمان معاصر عرب نمایان شده است. در این مرحله جابری به بررسی و تبیین پدیدارها پرداخته است، زیرا به نظر وی برای تحقق بخشیدن به طرح نقد عقل عربی، باید این عقل را در حالت پویایی و تحرک آن مشاهده کرد و از رهگذر شیوه تعامل آن با موضوعات مختلف، سرشت آن را باز شناخت؛ از این رو جابری بیان می‌کند که غرض از نگارش این کتاب تنها پدید آوردن گفتمان عربی دیگری - به هر صورتی که باشد - نیست، بلکه بر عکس کوششی در جهت عریان کردن خلأها و کاستی‌های آن است.^۸ به بیان دیگر، مراد بررسی انگاره «عقل عربی از طریق خود عقل عربی» است، در نتیجه مطالعه و بررسی گفتمان معاصر عرب به مثابه پلی به نقد عقل سازنده این گفتمان است.^۹

مرحله دوم، جابری به بررسی خاستگاه‌های گفتمان معاصر عرب می‌پردازد تا از این طریق بتوان به فهم عمیق آن نایل آمد. این مرحله در کتاب تکوین عقل عربی (نقد عقل ۱) تجلی یافته است. وی در آن کتاب به این نتیجه می‌رسد که عقل عربی بر آیند سه نظام معرفتی «بیان»، «عرفان» و «برهان» است؛ نظام‌های سه‌گانه‌ای که پیوسته با هم در تضادند. همچنین جابری در این کتاب می‌کوشد تا ریشه‌های تاریخی هر یک از این سه نظام و نیز چگونگی تکامل یا «شدن» آنها را

بیان و آشکار کند.

مرحله سوم، در کتاب ساختار عقل عربی (نقد عقل ۲) خلاصه می‌شود. جابری در این کتاب به بررسی سازوکارهای نظام‌های معرفتی سه‌گانه بیان، عرفان و برهان پرداخته است. همچنین در این کتاب سازوکارها و مفاهیم به کارگرفته شده در هر یک از سه نظام یاد شده - که بر روی هم سازنده ساختار درونی عقل عربی هستند - بررسی شده است. هدف عمده جابری، رهایی عقل عربی از «مرجعیت میراث» و همچنین ایجاد تغییر در ساختار عقل عربی است؛ اما پرسش این جاست که این تغییر چگونه رخ می‌دهد؟ جابری در مقام پاسخ، به این نکته اشاره می‌کند که «تغییر ساختار عقل عربی و جایگزین کردن ساختاری دیگر، جز با بکارگیری نقد و عقلانیت انتقادی در تمام عرصه‌های زندگی و اندیشه و در صدر آنها فهم میراث، که الگوهای مرجع اقتدار بخش را در ناخودآگاه خود جای داده، میسر نیست.^{۱۰} بر این اساس، روشن می‌شود که دگرذیسی ساختار عقل عربی، که تحقق آن در آینده است، تنها به حوزه تحلیل نظری نظام‌های معرفت محدود نمی‌شود، بلکه برای حلّ پاره‌ای از مسائل و معضلات کنونی، اقدام عملی را نیز می‌طلبد؛ اما برآستی عقل عربی برای رهایی خویشتن خویش و همچنین واقعیت عربی از بند وضعیت مشوّش موجود، باید به تحلیل کدام مسائل اساسی دست یازد؟ در ادامه به بررسی این مسأله می‌پردازیم.

میراث

جابری پرسش از ماهیت را پرسش کاملاً جدیدی می‌شمارد، که پیشینیان ما یکسره از آن بی‌خبر بودند، زیرا هر پرسش زمانی مطرح می‌شود که موضوع پرسش به لحاظ معرفتی از پرسشگر فاصله گرفته باشد، و به عبارت دیگر، پرسش مولود «گسست» است.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که پرسش از میراث عربی یکسره محصول برخورد عرب‌ها با مدرنیته است؛ به بیان دیگر، پرسش از میراث عربی در واقع پرسش از نسبت میان «میراث عربی» و «مدرنیته»، که صورت دیگری از دشواره «سنت و تجدد» است، می‌باشد؛ مسأله‌ای که عرب‌ها در قرن بیستم به ویژه پس از شکست ۱۹۶۷ به آن توجه چشمگیری نشان دادند و راه حل تمام معضلات کنونی خویش را در آن جست‌وجو می‌کردند؛ بنابراین بخشی از این معضل به تلقی و فهم عرب‌ها از مدرنیته باز می‌گردد؛ روشنفکران عرب از یک سو مدرنیته را در قالبی گسترده (جهان شمول) می‌یافتند، با این حال می‌دیدند که این مدرنیته خصلتی غربی دارد و برآمده از دل تاریخ و فرهنگ غرب، و کاملاً با فرهنگ و تفکر عربی بیگانه است. وضعیت دوگانه ظهور مدرنیته در کشورهای عربی، سبب شد تا روشنفکران عرب وضعیتی دوگانه پیدا کنند و به عبارت دیگر، دوگانه

اندیش شوند. اگر در غرب، مدرنیته فرآیندی مستمر و پیوسته است که از دوره روشنگری آغاز و تا دوره پست مدرن امتداد می‌یابد؛ اما در جهان عرب واژه‌هایی چون «مدرنیته»، «انسان» و «روشنگری» در حکم رشته‌ای به هم متصل یا دوره تاریخی متناوب نیستند، بلکه مراحل یکسره درهم شده‌ای را می‌نمایند که در مجموع تحت عنوان «نواندیشی» یا «مدرنیسم» جای می‌گیرند.^{۱۱} خلاصه این که در ذهنیت متفکران عرب واژه‌های فوق نه بر امری تاریخمند دلالت می‌کنند و نه از پیوستگی معرفتی برخوردارند، بلکه یکپارچه معنایی واحد دارند که بارزترین ویژگی‌های آنها «عقلانیت» و «دموکراسی» است.^{۱۲}

حال براین اساس، گفتمان جدید و معاصر عرب از میراث نیز معانی مختلفی را اراده می‌کند که فرهنگ و تمدن گذشته عربی، یکسره با آنها ناآشنا بود.

در گستره گفتمان معاصر عرب واژه میراث به لحاظ معنایی، انباشتگی و غلظت بالایی پیدا کرده است، تا آن جا که ترجمه معانی این واژه به زبان‌های دیگر مشکل و حتی ناممکن می‌نماید. در لغت نامه‌های کهن زبان عربی، میراث از ریشه «ورث» است، «که به معنای مال یا حقی است که پس از مرگ شخص به بازماندگان او می‌رسد، پس در این معنا واژه ارث مرادف با میراث است؛ چنان که فقیهان نیز کتاب ارث را میراث و موارث نیز نامیده‌اند».^{۱۳} در قرآن^{۱۴} نیز همین معنا مراد شده است. خلاصه سخن این که پیشینیان ما با واژه میراث - به معنای مجموعه‌ای از عقاید و باورها - ناآشنا بودند و برای بیان آرای گذشتگان، آن را به کار نمی‌بردند، بلکه به جای آن، عبارتهایی چون «سخن پیشینیان»^{۱۵} و «بهره‌گیری از ثمرات اندیشه^{۱۶} آنان» به کار می‌رفت.

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت که کاربرد واژه میراث در گفتمان معاصر عرب، پیش از آن که خاستگاهی معرفت شناختی داشته باشد، مولود عوامل ایدئولوژیک است و به طور مشخص به دوران نوزایش عربی تعلق دارد، به طوری که به جرأت می‌توان گفت که نه در فرهنگ و ادبیات گذشته عربی و نه در فرهنگ و ادبیات جدید غربی، چنین کاربردی به چشم نمی‌خورد، زیرا اگر در گذشته، این واژه به معنای «ارث» برجای مانده از شخص متوفاست، امروزه در حکم حلقه اتصالی است که دو نسل گذشته و حاضر را به هم گره می‌زند، و اگر در گذشته «ارث» یا «میراث» نشانه فقدان و غیاب «پدر» و جایگزین شدن «پسر» بود، امروزه در عرصه آگاهی معاصر عرب برتداوم حضور پدر در کنار پسر و درهم شدن گذشته و حاضر دلالت دارد؛ از این رو عرب‌ها میراث خود را به دیده امری موروثی و برجای مانده از گذشته لحاظ نمی‌کنند، بلکه به مثابه امری حاضر و برسازنده و تمامیّت به فرهنگ خویش می‌بینند.^{۱۷}

در این زمینه می‌توان به سخن یکی از تاریخ‌نگاران آلمانی اشاره کرد که تاریخ را مجموعه‌ای از

«امور ممکن و تحقق یافته» معرفی می‌کند. اگر این سخن بر تاریخ سیاسی و فکری دوران معاصر غرب صدق کند، در مقابل میراث در اندیشه معاصر عرب، تنها بر امور تحقق یافته دلالت نمی‌کند، بلکه شامل «آنچه باید تحقق یابد» نیز می‌شود؛ به بیان دیگر، «میراث»، صرفاً «بر آنچه بوده» (ما کان) دلالت ندارد، بلکه «آنچه باید باشد» (ماینبغی آن یکون) را نیز در برمی‌گیرد.

از این جاست که در کاربرد واژه «میراث» از سوی گفتمان جدید و معاصر عرب، عناصر معرفتی و ایدئولوژیک متعددی حضور دارند که به گونه‌ای با هم ترکیب شده‌اند.^{۱۸} اما پرسش این جا ست که چرا واژه میراث چنین معنای مضاعف یا دوگانه‌ای را پیدا کرده است. در پاسخ باید گفت که در گفتمان نوزایشی عرب این واژه از یک سو بر مجموعه‌ای از اصول و باورهای موروثی دلالت می‌کرد که برای سنجش انتقادی «زمان حاضر» و گذر به دوران «آینده»، باید آن را به مثابه الگوی مرجع نگرست؛ از سوی دیگر، دعوت به «گذشته» عکس‌العملی در برابر تهاجم بیگانگان غربی و سیطره نظامی، صنعتی و فرهنگی آنان بود. در این زمینه میراث به مثابه ابزاری برای دفاع از هویت و تثبیت جایگاه خود به کار آمد؛ از این رو چنگ زدن به میراث صرفاً برای سرمشق گرفتن از آن و رسیدن به آینده‌ای درخشان نبود، بلکه به مثابه سدّی بلند و مطمئن نگرسته شد که می‌توان در پناه آن از گزند تهاجم بیگانگان در امان ماند.^{۱۹} از این روست که اصطلاح «میراث و چالش زمانه» در ذهن ما مفاهیم و تصاویر فکری و روحی غمباری را تداعی می‌کند که یکسره برای غربیان نامفهوم است، زیرا آنان هیچ‌گونه رابطه منطقی میان «میراث» و «چالش‌های زمانه» را نمی‌بینند.

«دوران معاصر» در چالش با نظم و معیشت غربیان نیست چرا که با آن هم‌روزگارند و حتی گاه بر آن پیشی می‌گیرند، تا بر اساس نظم کنونی آن، نظام آینده را ترسیم کنند. «آینده» نتیجه محتوم و طبیعی «امروز» آنان است، بنابراین در ذهنیت آنان سنت یا میراث در تقابل با مقتضیات زمان حاضر یا آینده نیست، بلکه در نزد آنان، زمان حرکتی است رو به پیش که مجال بازگشت را می‌ستاند.

قراءت‌های مختلف میراث

جابری در باب قراءت‌های متفاوت معرفت‌شناسانه از میراث عربی اسلامی، میان چهارگونه قراءت تمایز می‌نهد:

قراءت نخست، قراءت «سنتی» که غالباً در حوزه‌ها و مؤسسه‌های دینی کهنی چون «الازهر» در مصر، «اقرویین» در مراکش و «الزیتونه» در تونس متداول است. این گونه قراءت غالباً بر نقل و تکرار سخنان و مشایخ دینی استوار است، بدون این که در این میان، پرسشی اساسی مطرح شود.^{۲۰} جابری این قراءت را «ظاهری» می‌نامد، چرا که تنها به ترجمه تحت‌اللفظی و تکثیر متن می‌پردازد.^{۲۱} قراءت

سنتی از میراث، قرائتی تاریخ‌گریز است و سخنان پیشینیان، چون حقایق مطلق قلمداد می‌شود. به همین سبب قرائتی خردگریز نیز هست، یعنی به جای این که میراث را به امری معقول بدل کند، مفتون آن است. این قرائت به رغم گونه‌های متفاوت آن، پیش فرض واحد و عمده‌ای دارد و آن این که «آنچه در گذشته تحقق یافته است دگربار در آینده نیز قابل تحقق است».^{۲۲} پیش فرض مذکور بر سازوکاری معین استوار است که از پیشینیان به ویژه فقیهان و متکلمان برجای مانده است و آن «قیاس امر غایب (فرع) بر امر مشاهد (اصل) و تعمیم حکم امر معلوم به امر مجهول است»؛^{۲۳} اما پیشینیان صحت کاربرد چنین قیاسی را به این امر منوط دانسته‌اند که طرفین قیاس در صفتی واحد مشترک باشند که برای هر یک ذاتی بوده غالباً برای کشف آن از روش «سبر و تقسیم» استفاده می‌شود. بنابراین قیاس به روش پیشینیان، روشی صحیح و تنها با رعایت تمام شرایط مذکور جایز می‌باشد، در حالی که در عرصه گفت‌وگو عقل معاصر عرب کاربرد این قیاس بدون توجه به شرایط مذکور متداول گشته، به صورت اصلی متافیزیکی و ابطال‌ناپذیر در آمده است. بر این اساس، هر امر مجهولی به گونه‌ای مکانیکی به امر معلوم و هر «امر حادثی» به «قدیم» بازگشت داده می‌شود. کاربرد غیرعلمی قیاس نتایج زیانباری را برای اندیشه معاصر عرب به همراه داشته است، از آن جمله نادیده گرفتن عنصر «زمان و تاریخ» است، بدین معنا که با قیاس «اکنون» بر «گذشته» این تصور در ذهن می‌آید که اکنون بسط و امتداد گذشته است، گویی زمان باز ایستاده یا راکد شده است. این جاست که خصلت تاریخ‌گریز اندیشه معاصر و جدید عرب نمایان می‌شود.

قرائت دوم، قرائت شرق‌شناسانه از میراث که همپای پدیده‌ای به نام شرق‌شناسی شکل گرفته است. درباره این قرائت باید به دو نکته توجه کرد: نخست این که شرق‌شناسی پدیده‌ای است که در قرن نوزدهم و در پیوند تنگاتنگ با استعمار آن دوران پدید آمد؛ در نتیجه علاوه بر غرب محوری حاکم بر این گونه قرائت و تقسیم جهان به غرب متمدن و شرق وحشی، نگاه خصمانه‌ای به فرهنگ و تمدن عربی - اسلامی دارد؛ نکته دوم به شرایط تاریخی عینی و روش‌های مکاتب شرق‌شناسان تعلق دارد، که کاملاً تحت تأثیر روند عام تاریخ‌نگاری در غرب و هدف عمده آن تحقق یکپارچگی و تداوم فرهنگ غربی است؛ امری که پیشتر در قرن هیجدهم مورد توجه فیلسوفان عصر روشنگری قرار گرفته بود و تلاش می‌شد تا فرهنگ غربی تنها فرهنگ مدرن و برترین الگو برای تمام جهان معرفی شود. این امر سبب می‌شود تا فرهنگ و تمدن ملل دیگر، فرهنگ حاشیه‌ای قلمداد شده و تابعی از فرهنگ غرب محسوب شوند.^{۲۴}

قرائت سوم، گونه قرائتی است که جابری آن را «تأویلی» می‌خواند.^{۲۵} این قرائت تنها به فهم ظاهری متون اکتفا نکرده و تلاش در بازسازی آنها می‌کند. با این همه، جابری معتقد است قرائت

تأویلی مانند گونه نخست، تناقض‌های گفتار را نهان می‌دارد و دست آخر قرائتی ایدئولوژیک خواهد شد.

قرائت چهارم، گونه قرائتی که جابری در تحلیل و بررسی میراث آن را پیشنهاد می‌کند و به پیروی از لوی آلتوسر، فیلسوف ساختگرایی فرانسوی (۱۹۱۸ - ۱۹۹۰) آن را «قرائت عربیانگر» می‌نامد. وی معتقد است این قرائت، تناقضات متن را آشکار و بخش پنهان آن را عریان می‌سازد و نشان می‌دهد که هیچ متنی پاک و بری نیست، بلکه با سازوکارهایی که در اختیار دارد آگاهانه بخشی از گفتار را در سطح خود نمایان، اما بخش دیگری را طرد کرده و به حاشیه می‌راند. ۲۶ البته باید به این نکته توجه کرد که در این قرائت، «مضمون سخن» به اندازه «نحوه بیان» آن اهمیت ندارد. جابری سپس می‌افزاید که هدف از بکارگیری این قرائت در تحلیل گفتمان معاصر و جدید عرب، کشف درون مایه ایدئولوژیک یا مضمون معرفتی آن نیست، بلکه عمده تبیین «عقلی» است که این گفتمان را تولید می‌کند، یعنی از طریق تشخیص و تحدید نشانه‌های گفتار، سرشت خرد گریز و بلکه خرد ستیز گفتمان معاصر و جدید عرب آشکار می‌شود. ۲۷ اما این که این قرائت بر چه روشی استوار است، پرسشی است که بحث «روش» جابری را در تحلیل میراث به میان می‌آورد.

روش

جابری در کتاب درآمدی بر فلسفه علم ۲۸ به این نکته اشاره می‌کند که نزد فیلسوفان علم، اصل معرفت شناختی مسلمی وجود دارد و آن این که نوع روش را در هر علمی، «موضوع» آن علم مشخص می‌کند؛ از این رو گام نخست در هر پژوهش علمی، شناخت و تعیین ماهیت «موضوع علم» است و از آن جا که موضوع مورد پژوهش ما، «میراث» است، بنابراین باید روش در خور آن را به کار گرفت. جابری سپس می‌افزاید روش پژوهشی متناسب با موضوع مورد پژوهش «میراث»، دست کم واجد سه مرحله است: ۲۹

مرحله نخست، بکارگیری روش ساختارگرایانه است. در این مرحله پژوهشگر تمام تفسیرها، شرح‌ها و قرائت‌های پیشین از «متن» را به یک سو می‌نهد و تنها به خود آن رجوع می‌کند. همچنین در این مرحله ضروری است که میراث به مثابه یک کل به هم پیوسته لحاظ شود که در پس آن منطقی واحد وجود دارد و بر تمام تغییرات و رخدادها حاکم است. از این منظر «میراث» مجموعه همبسته‌ای می‌شود که تمام اجزا و عناصر آن به گونه‌ای بسنده بکدیگر را تغذیه می‌کنند.

نکته اساسی و راهگشا در این روش، رها کردن «معنا» و توجه به «ساختار»هاست؛ به بیان دیگر، باید پیش از برگیری هر معنایی، مناسبات نظام الفاظ بررسی شود، زیرا چنان که دوسوسور

می‌گوید زبان نظامی مرکب از نشانه‌هاست که هیچ ارتباط مادی با آنچه معنا می‌دهد ندارد. چنان که می‌دانیم مدلول نشانه‌های زبانی، مبتنی بر رابطه «اختلاف» و تمایز است و نه «هماندی» میان آنها. براین اساس، معنای هر واژه تنها بر اساس رابطه‌ای که با واژه‌های دیگر دارد، مشخص می‌شود؛ چنان بازی شطرنج که ارزش مهره‌ها تنها وابسته به موقعیت آنهاست و نه ارزش ذاتی‌شان. این جاست که مفاهیمی مانند «ساخت»، «گروه» یا «نظام» مطرح می‌شوند؛ مفاهیمی که شرط اساسی شناخت و عرصه تلاقی ذهن و عین است. روشن است که مطابق این تفسیر، نشانه‌های زبانی، نظامی مستقل و قائم به ذات دارند و ارتباط مستقیم و بی‌واسطه‌ای با واقعیت ندارند. جابری در این جا تحت تأثیر آموزه‌های ساختگرایانه بر تمام مکاتب ذات‌گرا - که «ذهن» را همانند «عین» می‌دانند و بر مجموعه‌ای از اصول موضوعه یا مبادی یقینی استوار است - خط بطلان می‌کشد. در این برداشت جدید ملاک صدق، مطابقت با واقع نیست، بلکه سازگاری و توافق صورت‌های ساخته ذهنی با جهان عینی است.^{۳۰} خلاصه سخن این که آنچه در شناخت و رمزگشایی متون دست اول (میراث) به کار می‌آید، تفسیرها، پیش فرض‌ها یا شرح‌های برون متنی نیست، بلکه روابط و مناسبات ساختاری درون متنی است که بر اختلاف و تمایز نشانه‌ها استوار است.

مرحله دوم، بکارگیری روش «تحلیل تاریخی» است؛ بدین معنا که هر متن باید به سیاق و خاستگاه تاریخی‌اش بازگشت داده شود. این امر از دو جنبه ضروری می‌نماید: نخست برای فهم تاریخمندی و تبارشناسی اندیشه یا متن مورد پژوهش؛ دوم آزمون صحت مرحله اول که همان بکارگیری روش ساختارگرایی است.^{۳۱} البته در این جا مراد از صحت، صدق منطقی نیست، بلکه مراد «امکان تاریخی متن» است، که با تکیه به آن می‌توان در متن، سه گونه گفتار را از یکدیگر تفکیک کرد: گونه نخست، گفتارهایی است که متن امکان بیان آنها را دارد. گونه دوم، گفتارهایی است که متن امکان بیان آنها را ندارد؛ گونه سوم، گفتارهایی است که متن به رغم داشتن قدرت و ابزار بیان، آنها را مسکوت و ناگفته گذارده است.^{۳۲}

مرحله سوم، کشف عناصر و سویه‌های ایدئولوژیک پیدا و پنهان موجود در متن (میراث) است، زیرا تحلیل تاریخی متون به تنهایی کافی نیست و پژوهش را سمت و سوی انتزاعی می‌بخشد، مگر این که در گام تکمیلی فراتری، بتوان عناصر ایدئولوژیک را از عناصر معرفتی تفکیک کرد. این امر به ما امکان می‌دهد دوره و سیاق تاریخی هر متنی را - که در تحلیل ساختاری به صورت واحد زمانی به هم پیوسته‌ای اخذ شده بود - به طور دقیق مشخص کرد.^{۳۳} تنها در این صورت است که میراث، با جهان کنونی، همزمان خواهد شد.^{۳۴} جابری سپس می‌افزاید که هدف عمده از کاربرد این روش اثبات و تبیین دو نکته اساسی است:

نخست این که وحدت اندیشه به معنای وحدت نظام مشکلات است. به اختصار در این باره می‌توان به این نکته اشاره کرد که به اعتقاد جابری تمایز هر دوره تاریخی یا جامعه‌ای از جوامع دیگر، که به سان کلیتی واحد در نظر گرفته می‌شود، نه وحدت موضوعات پژوهشی است و نه متعلق بودن آنها به زمان یا مکانی واحد و مشخص، بلکه عامل وحدت، وحدت مشخص «نظام مشکلات» است؛ به عبارت دیگر، عاملی که در دوره‌ای مشخص، تفکر خاصی را می‌پرورد، نظامی است از «معضلات» که به گونه‌ای خاص در هم تنیده شده‌اند و بر هم تأثیر متقابل دارند، به نحوی که هر یک به طور جداگانه قابل حل نیستند، مگر این که برای تمام مشکلات موجود در آن نظام، راه حلی پیدا شود.^{۳۵} برای روشن‌تر شدن مقصود می‌توان به دوران نوزایش عربی اشاره کرد که به سبب داشتن نظامی معین از مشکلات، از دوره‌های دیگر اندیشه معاصر عرب متمایز می‌شود. در این دوره متفکران با مجموعه‌ای در هم تنیده از مشکلات رو به رو بودند، که به تنهایی قابل حل نبودند؛ یعنی آنان همزمان علاوه بر معضل چگونگی تأسیس نوزایش، با مشکلات دیگری چون استعمار، استبداد، فقر و بی‌سوادی و محرومیت زنان مواجه بودند؛ انبوهی از معضلات که ارائه راه حلی مناسب برای هر یک از آنها، تنها در گرو یافتن راه حل جامعی برای تمامی آنهاست.

حال بکارگیری روش سه مرحله‌ای مذکور به ما این امکان را می‌دهد که متن (میراث) به مثابه یک کل به هم پیوسته و متعلق به دوران تاریخی معین و با نظامی واحد از مشکلات درهم تنیده بنگریم. بر اساس این روش سه مرحله‌ای، که توالی معرفتی نیز دارند، می‌توان سطوح مختلف متن را از یکدیگر جدا کرد.

دوم این که تاریخ‌مندی اندیشه از ثمرات بکارگیری روش مرحله‌ای مذکور است که اندیشه (متن) را با واقعیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شکل دهنده آن، ربط وثیق می‌دهد. این نکته درست است که هر نظام فکری، استقلال خود را دارد و به حکم متن بودن آن، بازتاب عینی واقعیت نیست، اما این به آن معنائیست که رابطه میان متن و واقعیت مبتنی بر تعارض است، بلکه این ارتباط پیچیده است و روش مذکور می‌تواند ماهیت ارتباط و متن را تبیین و تحلیل کند.

جابری معتقد است تنها براساس این روش است که می‌توان نظریه‌ای در باب تداوم میراث و نحوه شکل‌گیری آن ارائه داد.^{۳۶}

طرح «نقد عقل عربی»

نخست ذکر این نکته ضروری است که جابری به جای «نقد عقل اسلامی»، اصطلاح «نقد عقل عربی» را بر می‌گزیند. وی این گزینش را معلول دو امر می‌داند: نخست، عدم آشنایی با زبان‌های غیر

عربی، و در این زمینه می‌گوید:

روشن است که من تنها بر زبان عربی تسلط دارم و مثلاً با زبان و فرهنگ ایران کاملاً بیگانه هستم؛ در این صورت چگونه قادر خواهیم بود به گونه‌ای عام از «عقل اسلامی» سخن به میان آورم، در حالی که می‌دانید ایرانیان از قرن پنجم به این سو، میراث اسلامی خود را به زبان فارسی نگاشته‌اند. بنابراین عدم آشنایی‌ام با زبان و فرهنگ اسلامی ایران و غیراسلامی (پیش از اسلام) مانع از این می‌شود که در باب «نقد عقل اسلامی» به بحث بپردازم؛ به عبارت دیگر، مسأله در این جا پیش از هر چیز به میزان توانایی و حدود امکاناتم باز می‌گردد. ۳۷

دوم، گزینش اصطلاح «عقل عربی» با گونه دل‌بستگی و دغدغه‌های فکری جابری نیز پیوند تام دارد. در این زمینه توضیح می‌دهد:

من در پی احیا یا تأسیس علم کلام جدیدی نیستم. اصطلاح «نقد عقل اسلامی» را اما، نمی‌توان از مضمون کلامی - الهیاتی آن جدا کرد، در حالی که سوبه پژوهش انتقادی‌ام یکسره معرفتی است و نقد الهیاتی - اعتقادی در آن نمی‌گنجد و از آن جا که زبان عربی، نقش اساسی در ساخت و تکوین فرهنگی عربی اسلامی دارد، بنابراین پژوهش انتقادی‌ام را بر محور زبان که حامل فرهنگ و سازنده جهان بینی (و نه اعتقاد) ماست را متمرکز کردم، طبعاً پژوهش‌ام عنوان «نقد عقل عربی» را یدک خواهد کشید و نه چیز دیگر را.

به نظر وی «عقل عربی»، نه ابزار تفکر است و نه محتوای آن، بلکه مراد - به تأثیر از مکاتب ساختارگرا - شبکه یا نظامی است از اصول و مفاهیم که در چارچوب فرهنگی مشخص - در این جا فرهنگ عربی - شکل یافته‌اند و در مجموع نوع نگرش عرب‌ها به جهان پیرامون خویش و چگونگی تصرف در آن را برای کسب معرفت یا بازتولید آن، تعیین می‌بخشد، به عبارت دیگر، مراد از عقل، نظام مفاهیم و قواعد شکل دهنده ذهنیت و رفتارهای افراد درون آن نظام است. ۳۸ اما در این جا این پرسش مطرح می‌شود که اگر عقل نه ابزار تفکر باشد و نه محتوای آن، آیا این امر به آن معنا نیست که «عقل» خالی از هرگونه محتوایی باشد؟ جابری در پاسخ به تمایز مشهوری اشاره می‌کند که آندره لالاند، فیلسوف فرانسوی، میان دو گونه عقل نهاده است: نخست «عقل سازنده یا کنش‌گر» ۳۹ و دیگری «عقل ساخته شده یا متعارف». ۴۰ مراد از قسم نخست، آن دسته از فعالیت‌های ذهنی است که عقل طی هر استدلال یا پژوهشی آنها را انجام می‌دهد؛ فعالیت‌هایی که مفاهیم را صورت‌بندی و قواعد را وضع می‌کند؛ به عبارت روشن‌تر، عقل ملکه‌ای است که به مدد آن هر انسانی قادر است از مجموع روابط بین اشیاء، پاره‌ای از اصول و قواعد کلی را استخراج کند. طبیعی است که چنین عقلی

نزد همگان، واحد و یکسان است.^{۴۱} اما مقصود از قسم دوم، مجموع اصول و قواعدی است که با تکیه بر آنها استنتاج می‌کنیم. اگر چه این اصول و قواعد به ظاهر ثابت و یکسانند، اما در واقع از دوره‌ای تاریخی تا دوره‌ای دیگر و گاه از شخصی تا شخص دیگر معنایی متفاوت پیدا می‌کند. بنابراین مراد از «عقل ساخته شده»، نظامی از قواعد ساخته شده و مقبول در دوره تاریخی است که ارزش و اعتباری مطلق پیدا می‌کند.^{۴۲}

جابری می‌افزاید به رغم تفاوت مذکور، این دو عقل بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند، یعنی از یک سو عقل ساخته شده چیزی نیست جز اصول و قواعدی که عقل سازنده آنها را وضع می‌کند و محل و وطنشان درون عقل است، نه بیرون از آن، و از سوی دیگر «عقل سازنده» آن گونه که لوی استروس^{۴۳} نشان داده، به گونه‌ای پیشینی وجود «عقل ساخته شده» را مفروض می‌دارد، بدین معنا که هر گونه فعالیت عقلانی از رهگذر قواعد و اصول معینی صورت می‌گیرد.

جابری سپس می‌افزاید در طرح انتقادی مذکور، می‌توان عقل عربی را از دو منظر نگریست: نخست، عقل به معنای مجموعه‌ای از اصول و قواعد که در گستره فرهنگ عربی به تولید معرفت می‌پردازد. در این صورت «نقد عقل» به معنای تحلیل عینی و علمی اصول و قواعد مذکور و در عین حال تشریح نظام‌های معرفتی موجود در بطن فرهنگ عربی خواهد بود.^{۴۴} دوم، عقل به معنای کنش عقلانی یا سازنده است که با تکیه بر پاره‌ای از قواعد و اصول، عقل متعارف را در دوره‌های تاریخی مشخصی پدید آورده است. در این صورت، «نقد عقل» مترادف با ابداع و صورتبندی اصول و قواعد جدید است که باید جایگزین اصول و قواعد کهن شوند. به طور خلاصه «نقد عقل عربی» معادل «نوسازی عقل متعارف» خواهد بود.^{۴۵} ناگفته پیداست که این امر جز از رهگذر نقد عقل متعارف یا ساخته شده امکان‌پذیر نیست. همچنین روشن است که این کنش انتقادی باید در درون خود عقل و از طریق واسازی یا شرحه شرحه کردن ارکان و متحول کردن مفاهیم آن صورت پذیرد.^{۴۶} در هر حال، «عقل عربی» مطابق تفسیری که جابری از آن ارائه داده، سرشتی تاریخی دارد و طبعاً تاریخمند و برآمده از دل فرهنگ و عقلانیت عربی است. بر این اساس، می‌توان عقل عربی را از دو گونه دیگر عقل، یعنی عقل یونانی و عقل جدید غربی متمایز دانست.^{۴۷} جابری در مقام بیان و تشریح گونه‌های مذکور برآمده، نخست به عقل یونانی اشاره می‌کند که به لحاظ تاریخی از دو گونه دیگر، کهن‌تر و پیشینه بلندتری دارد. وی در آغاز به سخنی از کوسدورف اشاره می‌کند که گفته است «ماهیت و چارچوب هر نظامی در گرو برداشتی است که از «خدا»، «انسان» و «جهان» و نیز نوع ارتباط این سه با واقعیت عینی، پرورده است.^{۴۸} جابری از این منظر به تبیین فرهنگ یونانی می‌پردازد. به اعتقاد وی هراکلیتوس و آناکساگراس دو فیلسوف نامور یونان باستان، با تلاش‌های

گسترده و تعمق‌های فلسفی توانستند در باب رابطه میان خدا، انسان و طبیعت، نظریات بدیعی را ارائه دهند که می‌تواند نمایانگر عقل یونانی باشد.

در فرهنگ یونانی، طبیعت در آغاز مشوّش، درهم شده و آمیخته بود، آن‌گاه عقل جهانی «لوگوس» (در نظر هراکلیتوس) یا عقل کلی «نوموس» (در نظر آناکساگراس) آن را نظامند و متحول می‌کند. انسان نیز در این میان پرتوی از این عقل جهانی به شمار می‌آید که تنها از رهگذر شناخت طبیعت و هستی به عقل خود پی‌می‌برد و از آن آگاه می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که در نگرش یونانی، عقل مترادف با شناخت علت‌هاست^{۴۹} و بر این اساس، می‌توان فرهنگ یونانی را «خرد بنیاد» توصیف کرد.

عقلانیت جدید غرب در همان راهی گام نهاد که پیش از آن حکیمان یونان قدم نهاده بودند؛ برای مثال نیکلا مالبرانش (۱۶۳۸ - ۱۷۱۵) فیلسوف فرانسوی از عقل کلی‌ای سخن به میان می‌آورد که دایمی و ضروری، در عین حال معلول علت حقیقی است. این عقل کلی همان «خداوند» است. جابری در این زمینه می‌افزاید که تفکر جدید غرب به رغم شورش علیه مکاتب فلسفی گذشته، همچنان به اندیشه «عقل جهانی» باور داشت و آن را در حکم «قانون مطلق عقل بشری» به شمار می‌آورد. حال چه این عقل را موجودی قائم به ذات و مستقل بدانیم یا مترادف با خداوند، رابطه میان «عقل» و «طبیعت» چندان فرقی نخواهد کرد. عبارت چنین تصویری حتی در زبان‌هایی که ریشه لاتینی دارد منعکس شده است؛ چنان‌که واژه لاتینی «Ratio» - و مشتقات آن مانند واژه «Raison» در زبان فرانسوی - به یکسان هم به معنای عقل یا قوه تفکر و هم به معنای سبب و علت است.^{۵۰}

در فلسفه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۶۰) به رغم این که میان عقل و طبیعت تمایزی اساسی نهاده شده و ماهیت اولی «امتداد» و ماهیت دومی «اندیشه» دانسته شده است، - تمایزی که به ثنویت می‌انجامد - با این همه دکارت در مقام شناخت آدمی میان آنها پیوند برقرار می‌سازد و این مهم بر عهده خداوند و اراده او نهاده می‌شود؛ به عبارت روشن‌تر، در فلسفه دکارت خداوند نقش میانجی‌گر یا هماهنگ‌کننده را ایفا می‌کند. در ادامه اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷) با ابطال ثنویت دکارتی، عقل و طبیعت را مظهر حقیقتی واحد معرفی می‌کند که قانونی کلی و شامل بر آن حاکم است.^{۵۱} از این منظر می‌توان کانت، هگل و پیروانشان را در همین زمره جای داد و آنها را فیلسوفان ذات‌گرا قلمداد کرد. گو این که با تحول شگرفی که در علوم ریاضیات و فیزیک رخ داد، ذات‌گرایی برای همیشه از عرصه معرفت رخت بر بست و به تبع آن مفهوم عقل نیز به گونه‌ای اساسی متحول شد؛ یعنی اگر فیلسوفان، پیش از این عقل را به «جوهر» معنا می‌کردند، که مجموعه‌ای از قوانین و قواعد را در خود

نهفته داشت (قواعد عقل نزد ارسطو، مفاهیم فطری نزد دکارت، دو صورت زمان و مکان و مقولات نزد کانت)، اما پیشرفت جدید علم سبب شد تا نظر گاهی دیگر در باب مفهوم عقل پرورده شود؛ یعنی «عقل» از این پس، نه به معنای مجموعه‌ای از مبادی یا اصول، بلکه تنها به مثابه ابزار یا نوعی فعالیت قلمداد گردد؛ نوعی فعالیت منظم یا به عبارت دقیق‌تر، بازی قاعده‌مند،^{۵۲} که پیوسته در حال صیوروت است،^{۵۳} و متناسب با موضوعی که با آن سروکار دارد، دگر دیسه می‌شود. در هر حال، عقل جدید غربی از طریق نگرش کاوشگرانه انتقادی به طبیعت، انسان و خدا پدید آمد.

پس از بحث از عقل در نزد یونانیان و غربیان، به تبیین مفهوم ماهیت و معنای عقل نزد عرب‌ها و به طور کلی عقل عربی می‌پردازیم.

در این زمینه به طور کلی می‌توان گفت قواعدی را که در گستره فرهنگ عربی اسلامی، شکل گرفته با قواعدی که عقل یونانی یا عقل جدید غربی شکل داده، بسیار متفاوت است. از سوی دیگر، تفسیری که از معانی سه گانه عقل ارائه دادیم، نشان دهنده این واقعیت است که عقل اساساً موجودی تاریخمند است؛ به این معنا که با فرهنگی که آن را ساخته است، پیوند تام دارد و از این لحاظ تمام احکام کلی یا مطلق عقل تنها در درون آن زبان و فرهنگ مشخص دارای کلیت و اطلاق است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که ویژگی عقل عربی چیست؟ برای فهم دقیق پرسش فوق، ضروری است نتایج به دست آمده در باب عقل یونانی و عقل جدید غربی را مرور کنیم. گفته شده که گوهر عقل یونانی بر دو رکن استوار است: نخست، وجود رابطه مستقیم و بی‌واسطه میان عقل و طبیعت؛ دوم، توانایی عقل در فهم و تفسیر این رابطه.^{۵۴} رکن اول نحوه نگرش به وجود را می‌سازد و رکن دوم سازنده معرفت است. این دو روی هم رفته رابطه میان عقل و طبیعت را تبیین می‌کنند؛ چنان که می‌بینیم، در این ارتباط دو سویه، خداوند «غایب» است. اگر ما تفکر اسطوره‌ای یونان ما قبل فلسفه و نیز تفکر فلسفی یونان و حتی تفکر لاتینی مسیحی را بکاویم، خواهیم دید که خداوند هرگز به مثابه رکن سوم، که قائم به ذات و مستقل از طبیعت و انسان باشد، قلمداد نشده است، بلکه در این میان خداوند تنها نقش میانجی را بر عهده دارد. به طور خلاصه، خداوند اندیشه‌ای است که یا در طبیعت حلول و یا در اندیشه تجسد پیدا کرده است و در قلمرو معرفت شناختی نیز همین امر به چشم می‌خورد؛ بنابراین هر چه هست عقل و اذعان به توانایی‌اش در تفسیر طبیعت است. عقل از رهگذر طبیعت است که خود آگاه می‌شود و به مثابه نظام امور عالم نمایان می‌گردد.^{۵۵}

با توجه به این سخنان می‌توان تفاوت گوهری عقل عربی از عقل یونانی و عقل غربی را به

انسان و طبیعت. اگر در عقل یونانی خداوند تنها نقش واسطه‌ای دارد و عقل را با طبیعت پیوند می‌دهد، در عقل عربی این طبیعت است که نقش واسطه‌ای را بر عهده دارد و تنها حلقه اتصال بشر به خداوند است؛ به عبارت دیگر، در فرهنگ عربی اسلامی از عقل خواسته می‌شود تا با تأمل در طبیعت و مظاهر خلقت به معرفت خالق نایل آید، در حالی که در فرهنگ یونانی و جدید غربی، عقل خداوند را تنها به مثابه پلی برای وصول به فهم طبیعت قرار داده است.

از سوی دیگر، اگر مفهوم عقل در فرهنگ یونانی و مدرن غربی مترادف با فهم اسباب و علت است، در فرهنگ عربی این امر متفاوت است، زیرا عقل در فرهنگ عربی اساساً با رفتار و اخلاق پیوند دارد. واژه عقل و مشتقات آن از ریشه «ع.ق.ل»، جملگی به معنای باز داشتن انسان از آوردن افعال ناپسند است. همچنین «عقل»، شرط تکلیف است و مجنون و سفیه را حرجی نیست. این سویه ارزشی در تمام واژه‌هایی که به نوعی با عقل قرابت یا خویشاوندی دارند، نیز لحاظ شده است؛ واژه‌هایی مانند «نهی»، «ذکر»، «فؤاد» و «حجا».^{۵۶} در قرآن نیز همین معنا از عقل مراد شده است، بدین ترتیب که عقل در کاربرد وحیانی به معنای قوه‌ای برای تمییز خیر از شر آمده است:

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّ الْبَكْمَ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ.^{۵۷} وَإِذَا قِيلَ لَهُمِ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ، قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا الْفِئَاءُ عَلَيْهِ أَأَبَوْا أَوْ لَوْ كَانُوا يَأْذَنُونَ لَيَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ وَ مِثْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمِثْلِ الذِّى يَنْعَقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ الْاِدْعَاءَ وَ نَدَاءَ صَمِّ بَكْمٍ عَمَى فَهْمٍ لَا يَعْقِلُونَ.^{۵۸}

بر پایه آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که «عقل عربی» از درون نظام ارزشی به اشیا و طبیعت پیرامون خود می‌نگرد. مقصود از نظام ارزشی، گونه‌ای از تفکر است که پدیده‌های عالم را با توجه به جایگاهی که در نظام ارزشی اشغال می‌کنند، می‌سنجد. در مقابل نگرش علمی به اشیا که به جای ارزشگذاری آنها، در پی کشف ماهیت آنها و تجزیه و تحلیل عناصر تشکیل دهنده آنها و تمییز امور ذاتی از عرضی است.^{۵۹}

این امر از جمله تفاوت‌های اساسی عقل عربی با عقل یونانی و عقل غربی است؛ بدین معنا که اگر در فرهنگ یونانی و جدید غربی، عقل به رغم ارتباط وثیق آن با اخلاق، سنگ پایه معرفتی آن را تشکیل می‌دهد و سیر حرکت پیوسته از حوزه معرفت به حوزه اخلاق است، اما در فرهنگ عربی اسلامی این سیر در جهت معکوس است، یعنی همواره از اخلاق به قلمرو معرفت گام برمی‌دارد. جان کلام این که در فرهنگ عربی اسلامی، عقل و معرفت عقلی به معنای کنشی عقلانی برای همساز کردن طبیعت و آدمی و کشف روابط میان پدیده‌ها نیست، بلکه اساساً قوه‌ای برای تمییز حسن و قبح رفتار آدمی است.

جابری سپس در مقام تشریح عقل عربی برآمده، آن را دارای سرشتی حسی، غیرتاریخی و علت

گریز می‌شمارد که این امر کاملاً برآمده از نگرش اعراب بادیه‌نشین بر جهان پیرامون است؛^{۶۰} از این رو جابری در قیاس با عقل یونانی - که آن را عقل برهانی نامیده است - عقل عربی را «بیانی» معرفی می‌کند.

اما مراد از «بیان» چیست؟ جابری در کتاب ساختار عقل عربی (نقد عقل ۲)، آن را نظام معرفتی واحدی می‌داند که تمام گونه‌های فهم، تعبیر و تبیین را در برمی‌گیرد و آنها را برمی‌سازد، به عبارت دیگر، نظام معرفتی بیان، مجموعه‌ای از اصول و مفاهیم و کاربردهاست که در درون نظام معرفتی عربی اسلامی قرار دارد و به گونه‌ای ناخودآگاه همین ساختار را پذیرفته‌اند و آن را سنگ پایه نظام معرفت اسلامی قرار داده‌اند. وی در تبیین این جنبه ناخودآگاه نگرش عالمان اسلامی^{۶۱} را که جابری آنان را عالمان بیان می‌خواند سمت و سو می‌بخشد.^{۶۲}

بیان بر دو رکن استوار است: ۱. اصل ناپیوستگی میان اشیا (انفصال)؛ ۲. امکان صدور هر چیزی از چیز دیگر و فقدان ارتباط سببی (علی) میان اشیا.

اصل نخست بیانگر این نکته است که نگرش عرب‌ها به حکم نوع زندگی شان - که غالباً صحرائشینی بود - برگونه‌ای عدم ثبات و گسست میان اشیا استوار است؛ گویی اجزا و عناصر جهان ناهمگون و نامنسجم‌اند و تنها رابطه‌ای که دیده می‌شود، «مجاورت» است. البته جابری با وجود اذعان به نقش مؤثر عوامل جغرافیایی در شکل‌گیری عقل عربی، قائل به «جبر جغرافیایی» نیست،^{۶۳} بلکه تنها در پی اثبات این نکته است که عقل عربی (عقل بیانی) اساساً عربی و کاملاً از درون فرهنگ عرب و در ارتباط وثیق با محیط جغرافیایی اجتماعی عرب‌هاست.

اصل دوم نشان دهنده این نکته است که عرب‌ها به حکم وجود ناهمگونی و گسست میان اشیا در ذهنیت‌شان، پدید آمدن هر چیز از چیز دیگر را ممکن می‌شمارند. به سخن دیگر، در ذهن آنان ارتباط میان اشیا تنها بر نوعی «تشابه» یا احتمال استوار است، نه رابطه سببی و یقینی، در حالی که واژه «سبب» یا علت در زبان‌های غربی به معنای «فاعل» یا علت‌گزار است، در زبان عربی این واژه، تنها به معنای «واسطه‌ای» است که مسبب یا سبب‌ساز به وسیله آن عملی را انجام می‌دهد.^{۶۴}

وی در این زمینه می‌افزاید که عالمان گذشته با همین تلقی و ذهن انباشته از این گونه تصاویر به سراغ واژه‌ها می‌رفتند. واژه‌ها برای آنان حکم معدنی را داشت که از آن معانی دلخواه خود را استخراج کنند. واژه استنباط که در فرهنگ عربی اسلامی بسیار رایج است چیزی جز تأویل آشکار به مقصود و دلالت بر معانی مطلوب نیست. به سخن دیگر، رابطه «لفظ» و معنا تنها بر نوعی مشابهت یا احتمال استوار است نه رابطه سببی و یقینی.^{۶۵}

نظام‌مند از علت‌ها) است و تنها از طریق همانندی میان اشیاء، استدلال‌های کلی را استوار می‌سازند. همانندی یا شباهت نیز بیش از آن که معنایی انتزاعی داشته باشد، مدلولی حسی / عملی دارد و با وضعیت جغرافیایی انسانی و فرهنگی شبه جزیره عربی ارتباط وثیق دارد.

جابری همچنین معتقد است فقیهان و متکلمان - که مطابق نظر وی در زمره عالمان بیان هستند - به طور ناخودآگاه همین ساختار را پذیرفته‌اند و آن را سنگ پایه نظام معرفت اسلامی قرار داده‌اند. وی در تبیین این جنبه ناخودآگاه معرفتی عالمان، به مفهوم «درونی سازی»^{*} اشاره می‌کند، که به این معناست که پاره‌ای از ابژه‌ها یا اصول به درون اشخاص افکنده می‌شود که در پندار آنان در قالب تصاویر ذهنی نمودار می‌شود. این مفاهیم درونی شده بر رفتارهای اجتماعی و معرفتی عالمان حاکم است، در حالی که بیشتر آنان در قبال آنها ناهشیارند؛ از این رو جابری فقه، نحو و دیگر علوم اسلامی را دانش‌هایی از بُن عربی و دارای سرشتی بیانی می‌شمارد؛ بدین معنا که ارکان علوم مذکور یکسره مبتنی بر اصل «همانندی» میان اشیاست و نه برهان.

خاتمه

همان طور که گفته شد، «عقل عربی» مجموعه‌ای از اصول و قواعدی است که فرهنگ عربی اسلامی آنها را ساخته و به مثابه سنگ پایه معرفتی عالمان اسلامی قرار داده است، یعنی در قالب پاره‌ای از مفاهیم و کاربردها که ساختار ناخودآگاه معرفت عربی اسلامی را در هر دوره از تاریخ تشکیل داده است.

دوران نخستین پایه‌ریزی تمدن و فرهنگ عربی اسلامی نقطه آغاز پژوهش قرار داده شده و در گام بعد، پس از تحلیل عقل عربی به سه قلمرو معرفتی «برهان»، «عرفان» و «بیان»، بر سرشت «بیانی» آن تأکید شد؛ به عبارت دیگر، اگر در آغاز، این سه قلمرو معرفتی از یکدیگر منفصل و حتی در حکم رقیب هم بودند، رفته رفته در دوره‌های بعد تمدن اسلامی عربی این سه با هم ترکیب و تلفیق شدند و عقل عربی را پدید آوردند. از دیر باز تا کنون این سه قلمرو معرفتی با سازوکارها و مفاهیمی که پرورده‌اند بر ذهن و روان شخص عرب حاکم بوده‌اند و در قیاس با عقل مدرن غربی که در چند قرن گذشته، تحولات عمده‌ای را تجربه کرده است، عقل عربی همچنان در بند ساختار معرفتی موروثی از دوران گذشته بوده و به گونه‌ای ناخودآگاه ذهنیت و نحوه نگرش عالمان اسلامی را سمت و سو بخشیده است.^{۶۷}

* Interiorisation

حال اگر بخواهیم نظام‌های معرفتی سه‌گانه پیش را به اجزا و عناصر کوچک‌تری تجزیه کنیم، خواهیم دید که ساختار معرفتی عقل عربی به طور کلی محصول تلاقی سه‌گونه اقتدار است:

۱. اقتدار لفظی: در فرهنگ عربی اسلامی، لفظ موجودی مستقل از معناست. در حکم «متنی» که در گستره آن میان منظوم و مفهومی، منطوق و معقول، معنای تحت‌اللفظی و باطنی و تأویل‌پذیر و تأویل‌ناپذیر تمایز نهاده می‌شود؛ همچنین لفظ ظاهری است که نهانی را در خود دارد یا به مثابه تنزیلی است که نیازمند تأویل است؛

۲. اقتدار «اصل»، که همواره در گستره فرهنگ عربی اسلامی، به مثابه منبعی برای شناخت بوده است. این واژه گاهی مترادف با اقتدار سلف (= مجموعه‌ای از گفتارهای برجای مانده از پیشینیان) دانسته شده است و گاهی به معنای نیرویی ربانی که خداوند تنها به اولیای خود عطا می‌کند؛

۳. جواز صدور امور از یکدیگر، که چنانکه ذکر شد، مبتنی بر فقدان ارتباط سببی میان پدیده‌های عالم است.

این سه اقتدار در هم تنیده شده^{۶۸} و زیر ساخت معرفتی عقل عربی را به وجود می‌آورند؛ بدین ترتیب که موجب می‌شوند تا عقل بیش از آن که معانی را لحاظ کند تنها به الفاظ پردازد و از اصل شروع کند و با تکیه بر آن راه برد و به آن منتهی شود؛ «اصلی» که اقتدار و نظم پیشینیان را به همراه دارد. سازوکار چنین عقلی در کسب معرفت - و نمی‌گوییم در تولید آن - «مشابهت» و «مماثلت» است که در هر دوی آنها اصل صدور هر چیزی از چیز دیگر، در حکم قانون عام و حاکمی است که نگرش و بینش عرب‌ها را به وجود می‌آورد.^{۶۹}

عقل عربی طی چند قرن گذشته نتوانست از بند این اقتدار رهایی یابد. چنان که عموم گفتمان‌های جدید و معاصر عرب - که در پی یافتن راه برون رفت از وضعیت پیچیده و بغرنج کنونی‌اند - نیز محکوم چنین نگرش و بینشی هستند. جابری در کتاب گفتمان معاصر عرب می‌نویسد: «اکنون این نکته مسلم است که تفکر جدید و معاصر عرب در زمان مرده‌ای به سر می‌برد و قادر نیست هیچ‌گونه تحول یا پیشرفتی را به ارمغان آورد».^{۷۰} تمام گرایش‌های فکری عربی همواره در مدار بسته‌ای حرکت می‌کنند، گامی فراپیش نمی‌دهند، مگر این که گامی باز پس روند و عاقبت یا به آینده‌ای موهوم گریخته‌اند و یا به وضعیت بحرانی اکنون‌نشان و ناتوانی از خروج از آن، اعتراف کرده‌اند. اما کسب هرگونه پیشرفتی برای اندیشه جدید و معاصر عرب در گرو نقد و تحلیل عقل عربی و اساسی ساختار معرفتی آن است؛ تنها از این رهگذر است که می‌توان از بند اقتدار «میراث» رها شد و آن را به سیاق تاریخی‌اش بازگرداند و دست آخر تاریخ آن را نگاشت و این کاری است که جابری در طرح «نقد عقل عربی» در پی تحقق آن بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة؛ دراسات و مناقشات (بيروت: المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۱م) ص ۲۶۷ - ۲۷۲.
۲. همان، ص ۲۶۷.
۳. همان، ص ۲۶۹.
۴. همان، ص ۲۴۲.
۵. همان، ص ۲۴۳.
۶. همان، ص ۲۳۷.
۷. محمد عابد الجابري، نحن و التراث (بيروت: المركز الثقافي العربي، ۱۹۸۰م) ص ۱۶.
۸. همان، ص ۱۷۷.
۹. محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، ص ۲۷۳.
۱۰. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (نقد عقل ۲) - (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۰م) ص ۵۸۵.
۱۱. محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة؛ ص ۱۶.
۱۲. همان، ص ۱۷.
۱۳. ناصر كاتوزيان، ارث (دوره مقدماتی حقوق) - (تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۶) ص ۱۱.
۱۴. آل عمران (۳) آیه ۱۸۰؛ حديد (۵۷) آیه ۱۰.
۱۵. ر.ك: ابو وليد محمد بن احمد (ابن رشد)، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران (القاهرة: ۱۹۶۸).
۱۶. ر.ك: رسائل الكندي الفلسفية (القاهرة: ۱۹۷۸).
۱۷. محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة؛ ص ۲۳ - ۲۴.
۱۸. همان، ص ۲۴.
۱۹. همان، ص ۲۵.
۲۰. همان، ص ۲۶.

۲۱. محمد عابد الجابری، الخطاب العربي المعاصر؛ دراسة تحليلية نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۲)، ص ۱۱.
۲۲. محمد عابد الجابری، نحن و التراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۳) ص ۱۲.
۲۳. بنية العقل العربي، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.
۲۴. التراث والحداثة، ص ۲۷ - ۲۸.
۲۵. الخطاب العربي المعاصر، ص ۱۲.
۲۶. همان.
۲۷. همان، ص ۱۳.
۲۸. محمد عابد الجابری، مدخل الى فلسفة العلوم، ص ۱۹.
۲۹. التراث والحداثة، ص ۳۲.
۳۰. در این باره ر.ک: مدخل الى فلسفة العلم، ص ۱۳۵ - ۱۵۵، ۶۷ - ۷۲ و ۱۱۹ - ۱۲۹.
۳۱. التراث والحداثة، ص ۳۲.
۳۲. همان. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: سعید یقطین، الکلام والخبر؛ مقدمة السرد العربي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۷) - از این کتاب گزارشی مفصل به قلم نگارنده در فصلنامه نقد و نظر سال ششم ش ۳ و ۴ (تایستان و پاییز ۷۹) ص ۵۷ - ۹۲، منتشر شده است؛ میشل فوکو، نظم گفتار، ترجمه باقر پرهام (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۸).
۳۳. نحن و التراث، ص ۲۴.
۳۴. همان، ص ۳۲.
۳۵. همان، ص ۲۷. همچنین ر.ک: إشکالیات الفكر العربي المعاصر، ص ۱۵.
۳۶. در این باره ر.ک: نحن و التراث، ص ۲۹ - ۳۱.
۳۷. التراث والحداثة، ص ۳۲۰.
۳۸. تكوين العقل العربي، ص ۱۵.
39. La raison constituante.
40. La raison constituee
۴۱. همان.
۴۲. همان.
۴۳. همان، ص ۱۶، به نقل از: کتاب زیر:
- Cf. Cl. Levi-Strauss: La Pensee sauvaga. P349. Plon Paris, 1962.
۴۴. تكوين العقل العربي، ص ۱۶.

۴۵. همان.

۴۶. همان ص ۱۶-۱۷.

۴۷. همان ص ۱۷.

۴۸. همان ص ۱۸، به نقل از کتاب زیر:

G. Gusdorf. les origines des science humaines P.BO Payot pairs, 1967.

۴۹. تکوین العقل العربي، ص ۲۰.

۵۰. همان، همچنين نگاه کنید به:

Webster Dictionray, 1999,P 1051

۵۱. همان ص ۲۱.

۵۲. همان ص ۲۴.

۵۳. مدخل الى فلسفة العلوم، ص ۳۶؛ تکوین العقل العربي، ص ۲.

۵۴. تکوین العقل العربي، ص ۲۷.

۵۵. همان ص ۲۸.

۵۶. همان ص ۳۰.

۵۷. انفال (۸) آیه ۲۲.

۵۸. بقره (۲) آیه ۱۷۰-۱۷۱.

۵۹. تکوین العقل العربي، ص ۳۱-۳۲.

۶۰. همان ص ۱۳۱.

۶۱. بنية العقل العربي، ص ۱۳.

۶۲. همان ص ۵۵۶.

۶۳. التراث والحداثة، ص ۳۰۹.

۶۴. بنية العقل العربي، ص ۲۴۳.

۶۵. برای آشنایی بیشتر با اصل (مشابهت) و نقش اساسی آن در ساختار عقل عربی و همچنین تأثیر عمیق آن بر

چگونگی ساخت و تکوین دانش‌های عربی اسلامی ر.ک. به: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف؛ نحو منهجية شمولية

(بيروت: المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۶)؛ نصر حامد ابو زيد، العلامة في التراث؛ دراسة استكشافية (از کتاب إشكاليات القراءة و

اليات التاويل) - (بيروت: المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۶) ص ۱۱۸-۵۱.

۶۶. التراث والحداثة، ص ۳۱۰. در علوم اجتماعی درونی سازی یا درونی شدن، معانی متفاوتی دارد؛ اما به نظر

می‌رسد که مراد جابری، به کاربرد روان کاوانه آن نزدیک‌تر باشد. در این صورت، مقصود از درونی سازی، قواعد نهانی

است که بر رفتارهای اجتماعی آدمیان حاکم است، اما غالباً افراد در قبال آنها ناهشیارند. در عرصه معرفت‌شناسی این مفهوم، پراهمیت است، زیرا نشان می‌دهد که رفتارهای عالمانه‌عالمان تا چه میزان محکوم این قواعد درونی است، که در قالب هنجارها و یا باورهای اخلاقی یا اعتقادی، افعال آنان را هدایت می‌کند.

۶۷. بنية العقل العربي، ص ۵۵۸-۵۵۹.

۶۸. همان، ص ۵۶۱.

۶۹. همان، ص ۵۶۴.

۷۰. الخطاب العربي المعاصر؛ دراسة تحليلية، ص ۱۹۴.