

# پروژه الجابری

در نقد تفکر عربی معاصر\*

ترجمه از: دکتر سید احمد موثقی

## مقدمه

محمد عابد الجابری\*\*، اندیشمند عرب معاصر، با آرزوی کشف استواریها و متغیرهای میراث عرب به موضوع اصلی اش در نقد و بازسازی تفکر عربی نزدیک می شود. سهم او در تشریح اندیشه و فرهنگ عربی، هم آگاهی بخش است و هم بدیع. پروژه فکری جابری مرکب از دو انگیزه و محرک عمده است؛ نخستین انگیزه، شامل تحلیلی انتقادی است با هدف آشکار سازی آنچه که به باور او، ماهیت تناقض آمیز عقل عربی مدرن می باشد. انتقادات هوشمندانه او از تفکر عربی مدرن، در کتاب او به نام «الکتاب العربی المعاصر» (گفتمان عربی معاصر)، منتشره در ۱۹۸۲ م، و نیز در تعداد زیادی از دیگر نوشته ها، به تفصیل آمده است. انگیزه دوم پروژه جابری، در برگیرنده تلاشهای او در ردیابی تضادهای روشنفکری عربی مدرن با ریشه های تاریخی آن می باشد، او در کتاب «نقد العقل العربی» (نقد عقل عربی)، مرکب از دو جلد بزرگ

متوالیاً چاپ شده در ۱۹۸۴ م و ۱۹۸۶ م، سردرگمی تفکر عربی مدرن را به ترکیب و امتزاج سه چارچوب معرفت‌شناختی متمایز در یک نظام ترکیبی و تلفیقی توسط علمای مسلمان متأخر (قرن دوازدهم به بعد) نسبت می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که «رُسنانس عربی»، موکول به تجدید ساختار عقل عربی است. در صفحات آتی، سعی خواهد شد تا خلاصه‌ای از طرح کلی پروژه جابری ارائه گردد.

### نقد و بازسازی تفکر عربی

جابری قصد خود را از شروع پروژه‌ای در رابطه با معضلات تفکر عربی، در مقدمه کتابی منتشر شده در ۱۹۸۰ م با عنوان «نحن و التراث: قرائت معاصره فی تراثین الفلسفی» (ما و میراث: قرائت‌های معاصر از میراث فلسفی ما) بیان نموده است. وی در آنجا به طور فشرده انگیزه اصلی پروژه‌اش را این گونه توصیف می‌کند:

تفکر عربی مدرن و معاصر، به طور کلی تفکری غیر تاریخی است و فاقد حداقل سطح عینیت. قرائت آن از میراث [فرهنگی] قرائتی نیاکان‌گرا بوده و گذشته را تطهیر و تقدیس و تکریم می‌کند و در آن، «راه‌حلهای» حاضر و آماده‌ای برای مسائل حال و آینده می‌جوید. و اگر این [تحلیل] در مورد گرایش مذهبی حقیقت داشته باشد. به همان میزان در مورد سایر گرایشها نیز حقیقت دارد؛ چون هر یک، سلف (مدل تاریخی) خاص خودش را دارد که تحسین و تکریمش نموده و به آن تکیه می‌کند. بنابراین، همه اعراب، پروژه‌های رنسانس خودشان را از نوعی از گذشته وام می‌گیرند؛ یا از گذشته عربی - اسلامی یا از «گذشته - حال» اروپایی، یا از تجربیات روسها، چینی‌ها... و این لیست همچنان ادامه دارد. این نوع فعالیت‌های ذهنی [منعکس‌کننده] گونه‌ای از فعالیت‌های مکانیکی است که به جست و جوی راه‌حلهای حاضر و آماده برای مسائل در حال ظهور می‌پردازد.

جابری، همانند تیزی، به مفاهیم اصالت و مدرنیته توجه دارد، و به تنشی که بین این دو، در تفکر عربی معاصر وجود دارد. از نظر او، تنش «اصالت - مدرنیته»، از تضادی بسیار عمیقتر نشأت می‌گیرد که ریشه در اصل ساختار ذهن عربی دارد. بنابراین، او بر این باور

است که هر تلاشی در جهت آشتی دادن اصیل و مدرن، باید متوجه علل و عواملی گردد که این دو را در تضاد مستقیم با هم قرار می‌دهد. این امر در عمل، یک انتقاد جامع از تفکر عربی معاصر و نخستین گام به سوی نوسازی اجتماعی جامعه عرب می‌باشد.

چون مسأله اصالت، ریشه در میراث عربی - اسلامی دارد، این میراث را باید با نزدیک شدن به آن، در دو سطح آزمود؛ ایدئولوژیکی و معرفت شناختی. از نظر ایدئولوژیکی، آن عناصری که فقط ارزش تاریخی دارند، باید برای روشن نمودن تکوین و توسعه گرایشهای فکری گوناگون مورد استفاده قرار گیرند. چنین روشنگری‌ای به ما اجازه درک این مطلب را می‌دهد که چگونه ساختار کنونی ذهن عربی رشد کرده و چگونه می‌توان آن را تجدید ساختار نمود تا عامل یک رنسانس عربی حقیقی گردد.

از نظر معرفت شناختی، آن عناصر تاریخ فکری عربی که همچنان از نظر علمی معتبر هستند، باید از ساختار معاصر دانش، ترکیب و به کار گرفته شوند تا حیات مدرن را غنی و پیشرفته سازند.

وی در ادامه، با فراخوانی به آزمون مجدد میراث عربی در سطوح ایدئولوژیکی و معرفت شناختی، مدعی می‌شود که جوهر معرفتی فلسفه اسلامی، و همه فلسفه‌های ما قبل آن، کاملاً نامربوط و بی‌فایده گشته‌اند. او سپس نتیجه می‌گیرد که امروز تنها عناصر ایدئولوژیکی میراث فکری عربی سودمند هستند؛ چرا که آنها می‌توانند به روشن نمودن گرایشهای تاریخی منتهی به مخاطره کنونی ذهن عربی، کمک کنند. ولی استفاده جابری از واژه‌های ایدئولوژی و معرفت‌شناسی در همه کارهایش، اگر نگوئیم گنج‌کننده، لاقلاً مبهم و دو پهلو است. مثلاً روشن نیست منظور از معرفت (المعرفه)، یا جوهر معرفتی (المد المعرفیه) در فلسفه ابن سینایی جنبه‌های علمی (علوم طبیعی) آن است یا جنبه‌های فلسفی (دانش انسانی و اجتماعی) آن. اما چون جابری تنها به جنبه‌های اجتماعی و متافیزیکی کار فکری ابن سینا علاقه دارد، انسان دچار شگفتی می‌شود که چگونه تحلیل فلسفی ابن سینا یا تحلیل فلسفی ارسطو یا کانت، هیچ‌گونه ارزش معرفتی ندارد. ادعای جابری مبتنی بر اینکه، جوهر معرفتی همه فلسفه‌های ما قبل معاصر با حیات مدرن ربطی و مناسبتی ندارد، زمانی مسأله سازتر و گنج‌کننده‌تر می‌شود که در یابیم که او خود، مفهوم

تناقض\* - معرفی شده توسط کانت را - برای تبیین تضادهای درونی تفکر عربی معاصر به کار می‌گیرد.

جابری در ۱۹۸۲ کتابش را تحت عنوان «الخطاب العربی المعاصر» (گفتمان عربی معاصر) چاپ کرد، وی در این کتاب کوشید تا تحلیل انتقادی جامعی از تفکر عربی معاصر ارائه دهد. او در این کتاب استدلال می‌کند که تفکر عربی در قرن اخیر، حول دو محور و مسأله دور می‌زده است؛ مسأله «اصالت» همراه با ایده میراث فرهنگی، و مسأله «مدرنیته» در پیوند با ایده پیشرفت تکنولوژیکی اروپا.

اما چه عللی باعث می‌شود تفکر عربی معاصر به طور مداوم حول این دو مفهوم چرخیده و قادر به ایجاد پیشرفت مهمی نباشد؟ او در سرتاسر بحث خود، دلائلی را برای رکود فکری تفکر عربی بر می‌شمارد که می‌توان آنها را به یک دلیل بنیادی برگرداند؛ اقتدار مطلق که مدل تاریخی بر روی ذهن و فکر عربی دارد.

روشنفکران عرب، به یکی از دو مدل تمدنی متعهدند؛ یکی، «تمدن اروپایی که تأثیر، آن بیدار سازی [اعراب] برای مقابله با یک چالش فرهنگی و نظامی و مجبور کردن آنان به مواجهه با دشواری «رنسانس» می‌باشد و دیگری تمدن عربی - اسلامی که نیروی محرک قاطعی در روند خودیابی در برخورد با این چالشها بوده و هنوز می‌باشد.»

در نتیجه این وابستگی قوی به مدل‌های تاریخی، تفکر عربی اتوپیایی شده و کاملاً از واقعیت فاصله گرفته و دائماً با امکان‌پذیری‌های نظری (فرضیه‌ای) سر و کار دارد. تفکر عربی مدرن توسط رابطه سه جانبه‌ای شکل گرفته که بین (الف) عقب ماندگی تجربه شده جامعه عربی معاصر، (ب) مدل تاریخی عربی - اسلامی، و (ج) مدل اروپایی، وجود دارد؛ ولی به ادعای جابری، روشنفکران عرب به جای روبرو شدن با واقعیت آن طور که هست، و تلاش در جهت ساختن آینده بر مبنای آنچه که به طور عملی ممکن است، در تعقیب رؤیاهای دست نیافتنی بوده و در دنیایی زندگی می‌کنند که توسط اوهام و خیالات آنان ایجاد شده است.

از جمله پایه‌های ثابت تفکر معاصر که سبب می‌شود جابری ارزیابی سخت و تند

\* antinomy

خود را به عمل آورد، پیوندی است که روشنفکران عرب، بین دورنمای یک رنسانس عربی از یک طرف، و «فروپاشی‌گریزناپذیر غرب از طرف دیگر، برقرار می‌کنند. فروپاشی غرب، ادعا می‌شود که با «بالا آمدن» جامعه عرب به سطح «رهبری» بشریت، ارتباط دارد. او، مدعی می‌گردد که این اعتقاد به فروپاشی اجتناب‌ناپذیر غرب و جایگزینی آن با تمدنی عربی، نتیجه مستقیم منطق درونی فکر عربی است، منطقی مبتنی بر استدلال قیاسی که به موجب آن، راه حل مسائل کنونی همواره با ارجاع به نوعی گذشته تجربه شده (قیاس الغائب علی الشاهد) به دست می‌آید. امروزه اعراب، رنسانس مدرن خودشان را از دریچه رنسانس گذشته‌شان می‌بینند. فرضیه عمده این است که همان طور که اعراب، در آغاز ظهور اسلام، قادر به ساختن تمدنی بودند که میراث بر تمدنهای رومی و ایرانی، بود، آنها نیز امروزه باید بتوانند تمدنی مدرن بناکنند که میراث بر تمدن غربی باشد. اما این «وهم و خیال» درباره فروپاشی همه جانبه غرب و بالا آمدن اجتناب‌ناپذیر اعراب، کاملاً مبتنی بر یک استدلال قیاسی است که منحصرأ با امکان پذیری‌های نظری سر و کار دارد؛ استدلالی که نسبت به واقعیت موجود و شرایط عینی، به کلی بی تفاوت است. این، وهم و خیالی است که از طریق باور به اینکه برای بالا آمدن و ترقی «خود»، «دیگری» که بر سر راه آینده متری و تکاملی قرار می‌گیرد، باید نخست برود، جریان پیدا کرده است. جابری متذکر می‌شود که این «استدلال قیاسی»، در آرزوی یافتن تشابه‌های بین گذشته و حال است، و لذا، کاملاً بی توجه به تفاوت‌های مهم بین این دو بوده و به موجب آن، نتیجه‌گیری‌اش بر دو وهم و خیال استوار است، نخستین وهم و خیال، از شکست روشنفکران عرب معاصر در توجه به اینکه بخشی از «دیگری» که مانع ترقی اعراب می‌شود، خود گذشته عربی است، نشأت می‌گیرد. این گذشته عربی در میراث فرهنگی‌ای که پشت در پشت از نسل‌های قبلی رسیده و همان ایده‌ها و شیوه‌های تفکر مسؤول عقب ماندگی اعراب را تجهیز می‌کند، انعکاس دارد. دومین توهم پذیرفته شده توسط تفکر عربی معاصر، در ناتوانی روشنفکر عرب در درک اینکه لازمه آزاد سازی و استقلال اعراب از کنترل غربی، زوال غرب نیست، ریشه دارد. به جای آن، این امر، مستلزم این است که ذهن و فکر عربی توانایی ورود به یک «گفت و گو انتقادی»، هم

با فرهنگ غربی و هم با میراث عربی خودش را داشته باشد. فرهنگ غربی را باید به طور تاریخی قرائت کرد، و قضایا و برداشتهای آن را به طور نسبی فهمید. همچنین بنیانهای توسعه غرب را باید شناسایی کرد، و سپس آنها را وارد فرهنگ و تفکر عربی نمود. به همین سان، معنای آزاد سازی از کنترل میراث فکری این نیست که این میراث را باید رد یا فراموش کرد؛ بلکه باید آن را فهمید، طبقه بندی و تجدید سازمان نمود و از آن جلوتر رفت.

جابری نتیجه می‌گیرد که «گفتمان ملی عربی» همزمان مسأله دار و متافیزیکی است. این گفتمان به این دلیل مسأله دار (اشکالی) است که مسائلی را فرض می‌گیرد که یا هیچ گونه راه حل عملی ندارد، یا پیش فرض‌های ذهنی و عینی برای حل آن مسائل موجود نیستند. از طرف دیگر، این گفتمان به این دلیل متافیزیکی است که با امکان پذیری‌های تئوریک محض سر و کار دارد که هیچ زمینه‌ای در واقعیت ندارند. این امکان‌پذیری‌ها از طریق تحلیل عینی شرایط واقعی جامعه معاصر تنظیم نشده‌اند و در پاسخ به نیازهای واقعی نیز سازمان نیافته‌اند. به جای آن، این امکان‌پذیری‌ها برای ارضای نیازهای روان‌شناختی هوادارانش ضرورت پیدا کرده‌اند. یعنی آنها انسجام داخلی ایدئولوژی‌های ساخته شده حول محور مدل‌های تاریخی گوناگون مورد تأیید و تصدیق روشنفکران عرب را تضمین می‌کنند. این مشخصه‌ها، درسه گفتمان فکری غالب در جهان عرب مشترک است: گفتمان سلفیه (نیاکان‌گرایی مذهبی)، گفتمان لیبرال، و گفتمان ملی سوسیالیستی.

سلفیه از همان آغاز خود، در نوشته‌های محمد عبده، اعراب را به آزادسازی یکباره تفکر عربی - اسلامی از همه تناقضات و تحریفات انباشته شده در هزاره گذشته فرا خوانده است. سلفیه اما، به جای درک علل و نحوه شکل‌گیری این تناقضات و به منظور تجدید ساختار فکر عرب، کاملاً از تکامل تفکر عربی چشم پوشی کرده و از نو شروع به بنای تفکر عرب بر پایه تفکر اسلامی اولیه نموده است. با وجود این، جابری متذکر می‌شود که بر این اساس، سلفیه توانسته نه تنها بر «تناقضات» اعراب غلبه پیدا کند، بلکه بر «عقلانیت» عرب هم غلبه یافته است. چون تاریخ تفکر اسلامی اولیه به دوره‌ای بر

می‌گردد که قواعد علم و تفکر سیستمی استقرار یافتند، بنابراین، فراخوان سلفیه، دعوتی است به بازگشت به عصر ما قبل عقلی - یعنی غیر عقلانی - تاریخ فکری عرب. در نتیجه آن، اگر چه «فکر سلفی» همچنان در لفظ و بیان عقل و عقلانیت را تصدیق می‌کند، ولی عقل را به سطح نیرویی منفی، محدود کننده بسط و گسترش فعالیت‌های فکری در محدوده‌ها و حوزه‌های نامکشوف و نامعلوم، تقلیل داده است. به عبارت دیگر، عقل توسط علمای دینی دست‌کاری شده و برای تضمین غلبه مداوم سنت عربی - اسلامی، مورد استفاده قرار گرفته است.

از طرف دیگر لیبرال‌های عرب، زمانی که هم میهنان خود را دعوت به پذیرش فرهنگ غربی در تمامیت آن می‌کنند، آنها را به رد و انکار تام و تمام میراث فکری عرب فرا می‌خوانند. جابری می‌پرسد: چگونه ممکن است اعراب، داعیه تاریخی غیر از تاریخ خودشان را داشته باشند؟ چگونه ممکن است انسان خودش را از گذشته‌اش تهی و محروم کند، چه رسد به اینکه خود را از قلمرو و محیط پیرامونش دور کند؟ این امر، لیبرال عرب را در همان موضع و جای پای سلفی عرب قرار می‌دهد، چون هر دو، آینده را در نوعی مدل تاریخی می‌جویند. سلفی، مدلش را در عصر عربی - اسلامی، پیش از «فاسد شدن» ذهن و فکر عرب از طریق نفوذهای «خارجی»، می‌یابد، در حالی که لیبرال، مدلش را در تفکر غربی، ما قبل استعماری، پیش از فاسد شدن ایده‌ها و آرای غربی از طریق جاه‌طلبی‌های امپریالیستی، می‌جوید.

در نهایت، همان تمایلات، در میان سوسیال ناسیونالیست‌ها وجود دارد؛ چون در اینجا نیز محتوای ایدئولوژیکی تفکر ناسیونالیستی، از طریق اندیشیدن در امکان پذیری‌های تئوریک، در تلاشی جهت خنثی کردن ادعاهای رقبای ایدئولوژیکی، توسعه یافته است، تفکر ناسیونالیستی در پاسخ به سه دشمن ظهور کرده است: استعمار، نیاکان‌گرایی دینی، و کمونیسم. ناسیونالیست‌ها به عنوان بخشی از استراتژی شان برای شکست دادن دشمنان خود، کوشیدند همان ایده‌ها و آرای راکه رقبایشان برای اعتبار بخشیدن به دعوی قدرتشان به کار می‌برند، پذیرا شده و وارد کنند. آنها از سلفیه، ایده‌ها و آرای گذشته شکوهمند را - البته پس از جایگزینی گذشته عربی به جای گذشته اسلامی

- اتخاذ نمودند. و همچنین وحدت اسلامی مورد حمایت مکتب اصطلاح طلبی، توسط یک وحدت عربی جا به جا شد. ناسیونالیست‌ها از کمونسیم، ایده سوسیالیسم را - پس از تبدیل آن از حالت کمونیسم جهانی به یک «سوسیالیسم عربی» - پذیرفته‌اند. در نهایت، ناسیونالیست‌ها در پاسخ به سلطه استعماری، از اصل استقلال‌جانبداری کردند. نتیجه این شده که اصول «وحدت»، «آزادی سازی»، و «سوسیالیسم»، که از طرف ناسیونالیست‌ها به عنوان اهداف دائمی شان اعلام می‌شود، به سطح شعارهای محض تقلیل یافته که هیچ گونه تأثیری بر رویه‌های عملی ندارند، جابری، عدم توفیق ناسیونالیست‌های عرب در تحقق اهدافشان را عمدتاً به زمینه واقعی و عینی نداشتن این ایده‌ها و آرا نسبت می‌دهد. به عنوان مثال، هنگامی که ناسیونالیست‌های عرب، اهداف وحدت، آزاد سازی، و سوسیالیسم را به عنوان پیش شرط‌هایی برای هرگونه توسعه اجتماعی و اقتصادی مطرح می‌کنند، با این موضوعات انحصاراً در سطحی تئوریک برخورد می‌کنند؛ یعنی آنها، شرایطی را که وحدت و ترقی اعراب را ممکن می‌سازند به عنوان یک واقعیت مفروض می‌گیرند، در واقع، نظریه پردازان ناسیونالیست، هیچ توجهی به شرایط عینی موجود در متن واقعیت که نیل به چنین اهدافی را ناممکن می‌سازند، نمی‌کنند. بنابراین، زمانی که ناسیونالیست‌های عرب، بر بنیانهای تاریخی و زبان شناختی وحدت عربی تأکید می‌ورزند، به تفاوت‌های فرهنگی و سیاسی موجود میان دول عرب که تحقق این وحدت را تحت شرایط جاری غیر ممکن می‌سازد، توجهی ندارند.

پس چرا ماهیت متناقض گفتمان عربی معاصر برای اکثر روشنفکران عرب آشکار نشده است؟ جابری در پاسخ به این سؤال، به مفهوم تناقض (ناقائد)\* متوسل می‌شود، مفهومی که تا حدی به تفصیل توسط کانت، در نقد خرد ناب، معرفی و مورد بحث قرار گرفت. جابری، استدلال می‌کند که چون تفکر عربی معاصر با مسائل مدرن، تنها پس از انتزاع و جدا کردن آنها از محیط اجتماعی برخورد می‌کند، ماهیت تناقض آمیز قضایای مورد قبول روشنفکران عرب، نامعلوم و مبهم باقی می‌ماند. تناقضهایی، که وجود دارند، به تناقض‌هایی تقلیل می‌یابد که نه می‌توان کاملاً آنها را تصدیق کرد و نه می‌توان آنها را

\* naga'd



به طور سیستماتیک رد نمود.

برای برخورد با بحران فکری تفکر عربی، راه حل‌های رادیکال را باید ارائه داد. جابری پیشنهاد می‌کند که ذهن و فکر عربی را باید با مؤلفه‌های اساسی تشکیل دهنده آن بررسی و تجزیه و تحلیل نمود. در چنین تجزیه و تحلیلی باید تفکیک و تمایزی قاطع به عمل آورد که بتوان مؤلفه‌های مترقی را جدا و تجدید سازمان کرد تا فرهنگ عربی را برای ترقی و مساعدتر ساخته و پاسخگویی نسبت به نیازهای یک جامعه مدرن بیشتر باشد.

به طور خلاصه، آنچه مورد نیاز است، پروژه‌ای انتقادی است که یک انقلاب معرفت‌شناختی عربی، نظیر آنچه توسط کانت عملی شد، به وجود آورد، پروژه‌ای که در مورد میراث فرهنگی عرب، مایل به انجام همان کاری باشد که انقلاب کانتی با فرهنگ غربی انجام داد آنچه مورد نیاز می‌باشد، «نقد العقل العربی»، نقد عقل عربی، است.

نقد تفکر عربی، مأوریت اصلی جابری بوده و لذا نگارش کتاب «نقد العقل العربی» کار عمده‌اش بوده است. این کتاب در دو جلد، با عنوانهای فرعی «تکوین العقل العربی» (شکل‌گیری عقل عربی) (۱۹۸۴ م)، و «بنیة العقل العربی» (ساختار عقل عربی) (۱۹۸۶ م)، منتشر شد. جلد نخست، به مطالعه تکامل حیات فکری عرب اختصاص یافته است. برای مطالعه عقل عربی باید محصولات آن را آزمود، یعنی مؤلفه‌های فرهنگی که از طریق آنها، عقل عربی خود را نشان می‌دهد. جابری، تحلیلش را با طرح سئوالی برانگیزنده آغاز می‌کند: «از دوره ماقبل اسلامی (الجاهلیة) تاکنون چه تغییری در فرهنگ عربی حاصل شده است؟» جابری در پاسخ به این سؤال، ادعا می‌کند که هیچ چیز تغییر نکرده است. او استدلال می‌کند که هر عربی می‌تواند کار شاعران، داستان‌نویسان، یا علمای حقوق را از زمانهای ماقبل اسلامی به بعد مطالعه کند و احساس نماید که گویی آنها، همگی معاصر با او هستند. کار روشنفکران عرب که به دوره‌های مختلف تاریخ عربی تعلق دارند، در دسترس اعراب معاصر قرار دارد. اما چگونه یک تاریخ فکری که بیش از یک هزاره و نیم طول کشیده و بر فرهنگها و تمدنهای بیشماری تأثیر گذاشته و از آنها تأثیر پذیرفته، می‌تواند چنین همگون و ایستا باشد؟ او استدلال می‌کند که یکنواختی

تفکر عربی در سرتاسر بخش اعظم تاریخش، زمانی قابل فهم می‌گردد که دریابیم که ساختار اساسی فرهنگ عربی یک بار و برای همیشه در طول «عصر ترجمه»<sup>\*</sup> استقرار یافت؛ چون عصر ترجمه، نه تنها زمانی بود که همه علوم اسلامی طبقه بندی و در کتابهای متن ثبت و ضبط شدند. بلکه زمانی بود که علوم یونانی و هلنیستی به عربی ترجمه شدند. حتی شعر ماقبل اسلامی در همان دوره نوشته و جعل شد. به عبارت دیگر، «عصر ترجمه» اصول و قواعدی (مثلاً حقوقی، زبان شناختی، منطقی، دستوری، و غیره) را برقرار کرد که برای نسلهای بعدی «چارچوب رسمی و معتبری» را تشکیل داد و در تمام این مدت تا دوره معاصر، هادی فعالیت‌های فکری بود.

جابری بر این باور است که «عصر ترجمه»، شاهد ظهور سه سیستم شناختی متمایز بود که به زودی درگیر رقابت شدید بر سر کنترل حیات فکری شدند:

۱- النظام المعرفی البیانی (معرفت شناسی بیانی): این نظریه شناخت، بنا به استدلال او، نخستین نظریه‌ای بود که در تاریخ فکری عربی - اسلامی نمودار شد، رشته‌هایی که تحت اقتدار و مرجعیت این سیستم قرار گرفتند، علوم اسلامی، شامل دستور زبان یا گرامر (نحو)، زبان (لغت)، علم حقوق (فقه)، فن سخن‌وری (بلاغت)، و علم کلام (کلام)، بودند. مشخصه این معرفت‌شناسی، وابستگی سنگین آن به قیاس این همانی<sup>\*\*</sup> (قیاس الغائب علی الشاهد)، و رد اصل علیت توسط آن می‌باشد.

۲- النظام المعرفی العرفانی (معرفت‌شناسی عرفانی). این سیستم از طریق ترجمه ادبیات هلنیستی و فارسی وارد تفکر عربی شده بود. عرفان در آرا و آموزه‌های فرقه شیعه و نیز فلسفه صوفیانه انعکاس دارد. پیروان این رهیافت معتقدند که دانش بشری اساساً شهودی است. این دانش و شناخت را می‌توان از طریق تعامل بدون واسطه بین ذهن و عین کسب نمود.

۳- النظام المعرفی البرهانی (معرفت‌شناسی استدلالی): این سیستم زمانی که علوم یونانی به عربی ترجمه شدند، وارد جهان عرب گردید. این سیستم که دیرتر وارد شده

\* - عصر ثبت، ضبط و نوشتن Age of Recording

\*\* analogous reasoning.

بود، مجبور به رقابت با دیگر معرفت‌شناسی‌های از قبل استقرار یافته، شد. این سیستم توسط فلاسفه اسلامی که بسیار تحت تأثیر آرای ارسطو،\* و تا اندازه کمتری تحت تأثیر آرای افلاطون،\*\* بودند، تأسیس شد. جابری معتقد است که این سیستم در فلسفه ابن رشد\*\*\* در قرن دوازدهم، به اوج خود رسیده بود.

اگر چه این نظام‌های شناختی در آغاز، خطوط روشن حد و حدود و پیروی را داشتند، ولی تدریجاً این خطوط محو شد و در نهایت سه نظام متمایز با هم آمیخته و ممزوج شده و به یک جریان تقلیل یافتند. نتیجه این شد که خردگریزی بر حیات فکری عرب غالب گردید و کل تمدن عربی - اسلامی را در مسیر سراشیبی زوال و انحطاط قرار داد. بالاگرفتن خردگریزی نه تنها از طریق یکپارچگی دل خواهانه سه نظام معرفتی مشخصاً متمایز، و شدیداً نامتجانس، شتاب گرفت؛ بلکه همچنین به علت رشد نامتعادل عرفان به هزینه دو نظام دیگر تسریع گردید.

### نتیجه‌گیری

آیا هیچ‌گونه راه حلی برای مسائل رو به تزاید، فراروی عقل عربی وجود دارد؟ تفکر عربی مدرن چگونه می‌تواند از بحران فکری آشکارا حاد و مزمن، که خود را گرفتار آن می‌یابد، رهایی پیدا کند؟ جابری پیشنهاد می‌کند که بحرانی چنین عمیق و وسیع، راه حل‌هایی را دیکال می‌طلبد؛ یعنی تاریخ فکری عرب باید بازنویسی شده، و ذهن و فکر عربی باید بر بنیان جدیدی، تجدید سازمان یابد. تجدید ساختار فکر عربی و آگاهی عربی به این معنا نیست که آگاهی معاصر، با مدلهای تاریخی وام‌گرفته از گذشته جایگزین گردد؛ بلکه معنای آن، این است که فرهنگ عربی باید دوباره تنظیم و طراحی شود تا نخست، آگاهی معاصر را از اقتدار و حجیت گذشته آزاد ساخته و ثانیاً، تضمین نماید که فرهنگ عربی، موجب تفکر نوآورانه - که، مشخصه تفکر مدرن است - می‌گردد. علاوه بر این، تاریخ عرب باید به شیوه‌ای بازنویسی شود که عرب مدرن بتواند

\* Aristotle

\*\* Plato

\*\*\* Ibn Rushd

---

تاریخش را به عنوان یک تکامل، یک سلسله از لحظات و مقاطع تاریخی که در آن، آخرین لحظه و مقطع، جایگزین و تجسم همه لحظات و مقاطع قبلی بشود، بخواند. به عبارت دیگر، اگر تاریخ عرب را بتوان توسط اعراب معاصر قرائت نمود، همان طور که تاریخ اروپا توسط اروپایی‌های معاصر قرائت شده است، آن هم به مثابه «شدن» (صیورت) زمان حاضر، آنگاه، هیچ عرب مدرنی جرأت نمی‌کند دعوت‌کننده به احیای دوره‌های گذشته باشد، همان طور که هیچ اروپایی امروزه از چنین امکان‌پذیری‌ای استقبال نمی‌کند.