

مسائل مطرح در اندیشه

عرب

اشکالیات العقل العربی، جرج طرایبشی،
الناشر: دارالساقی بیروت، لبنان، ۲۰۰۲، ۲۲۰ صفحه.

و فلسفی بوده ایراد می گیرد. عابدالجابری
سال ۱۴۳ هجری رازمانی می داند که
فرهنگ عربی - اسلامی از عدم به وجود آمد؛
وی آن زمان را عصر انتاج و تولید یا عصر
تکوین می نامد.

اولین اشکالی که طرایبشی بر جابری

می گیرد این است که وی از تدوین و تبویب
علم نزد شیعیان هیچ سخنی نمی گوید.

اشکال دوم اینکه، مصدر اصلی نام گذاری

زمان حکومت منصور عباسی به عنوان عصر

تکوین، شیخ احمد اسکندری مؤلف مصری

کتاب آداب النعه العربیه فی العصر العباسی

بوده است که به اشتباه عابدالجابری این

نام گذاری را به احمد امین منسوب می کند.

ایراد دیگری که طرایبشی بر عابدالجابری

وارد می سازد، این است که وی از متون

نویسندگانی چون ذهبی و شاطبی بدون ذکر

نام آنها بهره برداری می کند که در

پژوهشهای علمی روش بسیار ناپسندی

است. اما نکته بسیار مهم اینکه، جابری

به رغم استفاده از مطالب و مفاهیم ذهبی

معانی و مقاصد وی را به صورت کامل و

صحیح متوجه نگردیده است. به عنوان مثال،

طرایبشی معتقد است مفهوم «عصر» نزد

ذهبی بیشتر به معنای گروه و طبقه به کار

فریبرز محرم خانی

استادیار دانشگاه پیام نور

کتاب مورد نظر در سه فصل تدوین

شده است. فصل نخست آن راجع به

انتقادهای وارد بر چارچوب اصلی کتاب عقل

عربی می باشد، عنوان فصل دوم نقد زبان و

عقل است و فصل سوم و انتهایی نقد وارد بر

نظریه «ساختار غیر معرفتی زبان عربی»

است. در یک نگاه مختصر می توان دریافت

کتاب مذکور بیش از آنکه بیانگر نظرات

نویسنده باشد، نقد نظرات دیگر نویسندگان

است. به همین دلیل عنوان فرعی کتاب نقد

عقل عربی است. متفکری که از سوی

نویسنده بیشتر مورد نقادی قرار گرفته

عابدالجابری می باشد. طرایبشی در فصل

نخست بر این نظر عابدالجابری که سال

۱۴۳ هجری و عهد خلافت منصور عباسی

عصر تدوین مهم ترین کتابهای فقهی، کلامی

برده شده است تا زمان. ذهبی بر اساس نزدیکی به عصر اول (بعثت) طبقات را چنین تقسیم بندی می کند: نخست، صحابه که تا سال ۶۰ هجری را دربر می گیرد؛ طبقه دوم شامل تابعین کبار که از سال ۶۰ تا ۱۰۰ هجری است؛ طبقه سوم شامل تابعین میانه بین سالهای ۱۰۰ تا ۱۲۰ هجری می باشد؛ طبقه چهارم شامل تابعین درجه سوم بین سالهای ۱۲۰ تا ۱۴۰ هجری؛ طبقه پنجم مربوط به زمان منصور، مهدی و رشید عباسی است که بین سالهای ۱۴۰ تا ۱۸۰ هجری می باشد؛ و آخرین طبقه یا طبقه ششم بین سالهای ۱۸۰ تا ۲۰۰ هجری را دربر می گیرد. بنابراین، مؤلفانی که بدون توجه به منظور ذهبی به اقتباس از وی پرداخته اند، دچار خطا شده اند مانند: احمد امین، شاکر مصطفی و عابد الجابری. با این تفاسیر، طرایشی زمانی را که جابری عصر تکوین و شروع تفکر عربی می نامد در ردیف سایر اعصار به شمار می آورد نه ابتدا و انتهای تغییر یا تحول تاریخی.

نکته دیگری که طرایشی با دقت در آثار ذهبی استخراج و به عنوان اشکال به جابری وارد می سازد، این است که ذهبی بیشتر از تصنیف سخن می گوید تا تدوین و

این از چشم جابری پنهان مانده است. طرایشی میان تفسیر، تدوین، تبویب، تصنیف و کتابت تمایز می گذارد، بدین ترتیب که: ۱. تقبید علم شامل انتقال معلومات از حافظه به نشانه های مادی است؛ ۲. کتابت شامل انتقال نشانه های مادی به روی صفحه کاغذی است؛ ۳. تدوین عبارت است از جمع آوری و انشاء درون مجلد؛ ۴. تبویب یعنی مرتب کردن معارف در قسمت های مجزا؛ و ۵. تصنیف عبارت است از مرتب کردن عناوین متعدد. نویسنده مذکور معتقد است، جابری بدین سبب دچار اشتباه شده که اصطلاحات فوق الذکر را هم معنی پنداشته است، از این روی در تفسیر نظر ذهبی با عابد الجابری موافق نیست و عصر تدوین را نه شروع علم و معرفت، بلکه زمانی می داند که اهتمام به علم نزد اعراب افزایش یافت. طرایشی به منظور ابطال فرضیه جابری در خصوص اینکه در عهد منصور عباسی یک انقلاب علمی در بین مسلمانان و اعراب روی داد، چنین احتجاج می کند که در دنیای اسلام یک مقاومت همه جانبه و فراگیر علیه فرهنگ مکتوب وجود داشت. زیرا تصور بر این بود که علم غیرشفاهی تفسیرگر و پاسخگو نیست، به همین سبب

بود که مکتوب نمودن قرآن نیز با مقاومت مواجه می شد. آنچه این امر را تشدید می کرد، از یک سو محدودیت مواردی بود که بر روی آنها نوشته می شد مانند استخوان، پوسته درخت خرما، چوب خشک و پوست حیوانات، و از سوی دیگر قرائتهای مختلفی بود که از متون صورت می گرفت. از این رو اکثر متفکرین مسلمان قرن نخست مانند: خطیب بغدادی، عبیده بن عمر، سعد بن شعبه و ابن قلابه وصیت می کردند تا دست نوشته هایشان بعد از مرگ سوزانده شود تا به دست ناهلان نیفتد. خلاصه اینکه، از نظر طرابیسی آنچه در عصر معروف به تدوین صورت گرفت، مکتوب نمودن علوم و معارف بود و تحول این عصر جنبه تکنیکی و فنی داشت؛ چراکه تا قبل از آن تاریخ کتابت و ثبت معارف از جمله احادیث، امر متداولی نبود. اما آنچه در این عصر ضرورت تحول مورد نظر (کتابت) را بیش از پیش کرد، نخست توسعه دانش و گسترده شدن زمینه های علم بود، از این رو شنیدن و حفظ کردن دیگر فن مناسبی به شمار نمی رفت؛ دوم، افزایش سفر جویندگان علم بود؛ سوم، تأثیر فرهنگ ایرانیان بر اعراب مبنی بر نگارش و مکتوب نمودن دانسته ها بود؛ و

آخرین دلیل نیز تشویق حکومت مرکزی در زمان عمر بن عبدالعزیز طی سالهای ۱۰۱-۹۹ هجری بود. طرابیسی برای اینکه اثبات نماید کتابت قبل از عصر تدوین هم صورت می گرفت و در این عصر فقط افزایش یافت، به تصحیف قرآن در زمان عثمان اشاره می کند. در فصل دوم طرابیسی در باب زبان و ارتباط آن با اندیشه سخن می گوید و ایرادهایی را که بر نظر جابری وارد است، بیان می کند. در این راستا، نویسنده ابتدا برخلاف نظر جابری ادعا می کند که فصاحت و تکیه بر کلام آوری خاص اعراب نیست و ملتهای دیگری نظیر هندی ها و یونانیان نیز زبان خود را کامل می پنداشته اند. طرابیسی برای اثبات نظرش از جاحظ، قاضی ساعداندلسی و ابن خلدون شاهد می آورد. این سه تفکر عقد داشتند که سایر ملتها به دلیل تمدنشان از اعراب پیشرفته تر بودند، از این رو نمی توان ملت عسرب را به دلیل زبانش از سایر ملتها پیشرفته تر دانست.

اشکال دیگری که طرابیسی بر نظریات جابری می گیرد، تناقص نهفته در آنهاست. به اعتقاد وی، جابری ابتدا معتقد است زبان سازنده عالم است؛ یعنی انسانها متناسب با زبانشان امکان درک عالم را پیدا

می کنند، اما در ارایه بحث از این نظر صرف نظر می کند و با پیش کشیدن ارتباط میان زبان عربی و ریشه های تاریخی و فرهنگی آن نظرش را بر می گرداند و زبان را آینه عالم می انگارد؛ بدین ترتیب جابری برخلاف نظریه اولیه اش زبان را محصول وضع موجود برمی شمارد. اما طرایشی معتقد است که زبان نه علت عقب ماندگی بلکه معلول آن می باشد؛ چراکه به اعتقاد وی اگر زبان را علت پیشرفت یا واپس ماندگی بدانیم، چگونه می توان توسعه یافتگی دنیای اسلام طی قرنهای سوم تا پنجم را توجیه نمود. در ارتباط با مباحث مربوط به زبان عربی، طرایشی چند نکته را در مورد نظریات جابری تذکر می دهد. نخست اینکه، طرایشی با این نظر که چون عربی زبان اقوام گوشه گیر، منزوی، بیابان گرد، صحرانشین و دور از تمدن بوده نمی تواند قالب مناسبی برای انتقال مفاهیم و معانی عالی و عمیق باشد، مخالف است؛ زیرا به اعتقاد وی زبان عربی سه منبع اصلی داشته است: ۱. قرآن؛ ۲. شعر جاهلی؛ و ۳. زبان سایر اقوام غیرعرب و از این روست که حتی در معاجم اولیه زبان عربی لغات خارجی وارد شده است.

اشکال دوم اینکه، جابری معتقد است زبان عربی زبان ذهنی است و ارتباط با عالم واقعی ندارد. در نظر طرایشی این سخن با ادعای اول متعارض می باشد؛ چراکه اگر این نظر را بپذیریم دیگر نمی توان شرایط زیست اعراب را به زبانشان منسوب کرد.

اشکال سوم، جابری زبان عربی را دارای طبیعت موسیقایی می داند که بیشتر گوش را مورد خطاب قرار دهد نه عقل را. در پاسخ این نظر، طرایشی معتقد است که بر اساس بدیهیات زبان شناسی، گوش و عقل، موسیقی و زبان از هم جداشدنی نیست؛ زیرا گوش عضو شنیدن و تابع عقل است، به علاوه هر زبانی موسیقی خاص خود را دارد و با موسیقی در استفاده از اصوات اشتراک دارند.

جابری در ادامه نقدهایی که بر زبان عربی وارد می سازد می افزاید، زبان عربی زبان حملی نیست؛ یعنی در ساختار زبان عربی حکم کردن وجود ندارد و نمی توان میان موضوع و محمول رابطه برقرار ساخت. پاسخ طرایشی به اشکال فوق چنین است که، حمل یک مقوله منطقی است نه نحوی. به علاوه، حتی اگر علم زبان شناسی با مسایل منطقی ممزوج گردد و قواعد آن را بپذیرد،

دلیلی ندارد که تابع قواعد آن به ویژه منطق صوری ارسطویی گردد؛ زیرا قواعد این منطق برخاسته از ساختار زبان یونانی است. در انتهای طرایشی اضافه می کند، در زبان شناسی معاصر این اصل بدیهی است که تمام زبانها دارای محمول و روابط حملی می باشد، در زبان عربی نیز جمله های اسنادی و رابطه مسند و مسندالیه از این جمله است.

آخرین اشکالی که جابری بر زبان عربی وارد می سازد، رسم الخط آن است. به این شرح که وی می گوید: در زبان عربی حرکات برای کلمات ضروری می باشند. از این رو برخلاف زبانهای دیگر که ابتدا آن را می خوانیم و بعد می فهمیم، زبان عربی را باید اول فهمید بعد خواند. نقد طرایشی بر این نظر چنین است که بر اساس اصول زبان شناسی، کتابت از زبان مستقل است و زبان نیز از الفبا استقلال دارد. شناسایی زبان از روی نوشته مانند شناسایی فرد از روی عکسش می باشد. مضافاً اینکه، در روان شناسی امروزه این امر بدیهی است که خواندن یک فعل ترکیبی است نه تحلیلی. به طور مثال ما در هنگام خواندن یک جمله ابتدا کل جمله را در نظر می گیریم نه تک تک

کلمات آن را، چنانچه در برابر یک کلمه، کل آن را در نظر می گیریم نه تک تک حروف آن را. زبان عربی نیز یک مثال عالی از ترکیب و فهم معنای جمله است، پس اشکالی از این نظر به زبان عربی وارد نمی باشد.

اما در فصل سوم طرایشی در پی نقد این نظریه است که تفکر نزد اعراب دارای موانع ساختاری است. جابری فرهنگ و تمدن عربی را در طی زمان را کند و بدون تغییر می پندارد که از زمان جاهلیت تا کنون دستخوش هیچ نوع تحولی نشده است. وی نظام معرفتی عربی - اسلامی را به سه بخش برهانی، بیانی، و عرفانی تقسیم می کند که هیچ ارتباطی میانشان نیست. به این ترتیب، وی میان نظام معرفتی عربی یک سلسله مراتب قائل می گردد که در مرتبه اول برهان یا عقل حصیف، دوم بیان یا عقل ضعیف و سوم عرفان یا عقل سخیف است. به نظر وی، معرفت برهانی شامل: منطق، ریاضیات، طبیعیات و الاهیات؛ معرفت بیانی شامل: نحو، فقه، کلام و بلاغت؛ و معرفت عرفانی شامل: تصوف، اندیشه شیعی، فلسفه اسماعیلیه، فلسفه اشراقی، کیمیا، طب، کشاورزی، ستاره شناسی، سحر، طلسم و تنجیم است.

نقد اصلی طرایشی بر این فصل این است که جابری دچار قضاوت‌های قالبی شده است، به این ترتیب که فردی مانند بوعلی سینا را به صرف شیعه بودن و به‌رغم نگاشتن مطالب مهم فلسفی و طبی در سپهر معرفتی عرفانی قرار می‌دهد و همچنین در مورد ذکر یابی رازی نیز دچار همین اشتباه می‌شود. در ادامه نقد نظرات جابری، طرایشی این مرتبه متوجه مبانی نظری است که بنیان نظرات ناقد عقل عربی قرار گرفته است. طرایشی معتقد است نویسنده مورد نظر در تحلیل ساختار معرفت عربی از چند مؤلفه اقتباس نادرست کرده است. اولین آنها مفهوم گفتمان است. گفتمان نزد فوکو ساختاری ممتد در مکان و متحول در زمان دارد، در حالی که جابری این مفهوم را به معنایی ثابت از جاهلیت تا عصر حاضر می‌داند. دومین مؤلفه مفهوم آگاهی است، این مفهوم در معنای انسان‌شناسانه به کار برده می‌شود نه معرفت‌شناسانه. مؤلفه سوم یادآوری هریوت است که علم را تحت تاثیر قرار داده و دستخوش تغییر می‌کند ولی جابری از آن به عنوان حافظ و نگهبان علم یاد می‌کند. آخرین مؤلفه، شناخت ناآگاهانه است که در تئوری‌های روان‌شناس معروف

ژان پیازو برای روان‌شناسی اطفال به کار برده می‌شود، ولی جابری از آن برای کل افراد بشر استفاده می‌کند.

نقد بررسی نقاط قوت و ضعف

یکی از مهم‌ترین انتقادهایی که بر کتاب اشکالیات العقل العربی وارد است، اینکه جنبه سلبی کتاب از ایجابی آن افزون‌تر است. به عبارت دیگر، نویسنده مورد نظر به جز پاره‌ای از قسمتهای فصل نخست کمتر به آرایه و تشریح نظرات خود پرداخته است. البته در فصول دوم و سوم از جنبه‌های سلبی اندکی کاسته می‌شود، اما کماکان وی به جای بیان نظرات خود و دفاع از آنها حمله به جابری را در دستور کارش قرار می‌دهد.

مسئله دیگری که در بررسی کتاب توجه خواننده را به خود جلب می‌کند و به نظر نگارنده از نقاط ضعف کتاب محسوب می‌شود، این است که طرایشی به جای نقد نظریات جابری، به نقد مبانی نظری که جابری به استناد آنها سخن گفته است مشغول می‌گردد. به عنوان مثال، در صفحات ۱۲۸ طرایشی به دفاع از نظریات همبولت، سابیر، آدم شناخت و هررد می‌پردازد که زبان را سازنده عالم واقع می‌پندارند و بر این

اساس نظر جابری را که متأثر از ویتگنشتاین متقدم، زبان را آئینه عالم واقع می‌داند، مردود اعلام می‌کند. نمونه دیگر در صفحات ۲۹۵ الی ۳۱۱ است که طرابیسی به نقد اندیشه ژان پیاژه و مقایسه آن با فروید پرداخته و صحت و سقم آنها را با هم مقایسه می‌کند. نقد مذکور هنگامی پر اهمیت تر می‌شود که خود نویسنده اذعان می‌کند وارد حوزه‌هایی از قبیل زبان‌شناسی گردیده که تخصصی در آنها ندارد؛ به عنوان مثال به صفحه ۲۰۰ کتاب رجوع شود.

بدیهی است که قوت یک اثر پژوهشی به این است که مبتنی بر مبانی نظری و چارچوب تئوریک باشد. این همان کاری است که جابری انجام داده و برای تقویت نظریاتش آنها را با اصول نظری تقویت نموده است. طرابیسی برای ابطال نظریات جابری در گام بعدی به مبانی نظری آراء وی اشکال می‌گیرد، اما آنقدر در این زمینه افراط می‌کند که از چارچوب اصلی کتاب خارج می‌شود و این مهم‌ترین انتقاد وارد به کتاب اشکالیات العقل العربی می‌باشد. آخرین نقد از نظر راقم این سطور به روش کار طرابیسی مربوط می‌شود. وی بیش از آنکه بر نظریات جابری ایرادهای فلسفی و

محتوایی وارد کند، در پی کشف تناقضهای نهفته در نظریات وی می‌باشد. از این رو رهیافتش منطقی و شکلی است. اما از حق نباید گذشت که یکی از بزرگ‌ترین برکات این کتاب، احیای سنت نقد و ایجاد فضای گفتگو میان اندیشمندان و صاحب نظران است. متأسفانه این سنت میان پژوهشگران دنیای اسلام مدتی است که به فراموشی سپرده شده است که می‌توان از آن به عنوان یکی از مهم‌ترین موانع توسعه علمی یاد کرد. از دیگر نکات قوت کتاب مورد نظر، اطلاع و

آشنایی عمیق نویسنده آن با آثار نویسندگان متقدمی چون ذهبی، شاطبی و شیخ احمد اسکندری می‌باشد. به موجب همین است که طرابیسی موفق به تأویل آراء نظرات آنان گردیده است.

در آخر ذکر این نکته لازم است که نویسنده مذکور علاوه بر این کتاب آثاری از قبیل وحدة العقل العربی الاسلامی، مصائر فلسفه بین المسیحیه و الاسلام، و نظریه العقل تألیف نموده است که در آنها نظریات وی مفصل‌تر بیان شده و از طریق این آثار می‌توان دریافت که وی صاحب ذهنی روشن و نظریاتی قوی می‌باشد.

