

عقل... فرهنگ

○ محمد عابد جابری

○ ترجمه: احمد موسی

○ تلخیص، تدوین و ویرایش: سید حسین حسینی

اشاره

این نوشتار، ترجمه خلاصه‌ای از فصل اول کتاب تکوین العقل العربی است که از کلیدی‌ترین و اساسی‌ترین کتابهای جابری محسوب می‌شود. این فصل به مثابه مآله در آمدی است بر طرح نقد عقل عربی که نویسنده سعی دارد در آن برخی از مفاهیم و پیش‌فرض‌های طرح خود را تبیین و تشریح کند. وی در این نوشتار به تشریح موارد زیر پرداخته است:

۱. منظور از عقل عربی، ابزار تولید عقل عربی است و نه مضمون و محتوای آن.
۲. هم مضمون و هم روش و ابزار عقلی، در تعامل و تفاعل با محیط فرهنگی، اجتماعی و... هستند و نقش محیط در تولید عقل انکارناپذیر است.
۳. کسانی را می‌توان از اهالی یک فرهنگ نامید که در آن فرهنگ بیاندیشند و صرف اندیشیدن فرد به مسائل یک فرهنگ، سبب نمی‌شود که او از اهالی آن فرهنگ محسوب شود.
۴. در بررسی عقل عربی، باید توجه داشت که این عقل در عین آنکه ابزاری برای تولید فکر و فرهنگ است خود نیز توسط عقل و فرهنگ برساخته‌ای شکل گرفته است که پیش از او وجود داشته است. این عقل و فرهنگ، از آن عصر جاهلی است که در دوره‌های مابعد خود تاثیر قابل توجهی داشته است..
۵. نفس توصیف عقل به وصف عربی، به معنای آن است که عقل‌های دیگری نیز وجود دارند.
۶. در تمدن و فرهنگ گذشته بشر، تنها در سه تمدن می‌توان سراغ از عقل گرفت: یونانی، عربی و اروپایی.
۷. میان عقل یونانی و اروپایی با عقل عربی تفاوت‌هایی وجود دارد.

البته بجز این موارد نکات دیگری هم در لابلای این نوشتار هست که خوانندگان محترم ملاحظه خواهند فرمود. لیکن

دیدگاه‌های جابری اشکالات متعددی را هم به دنبال خود داشته است. او به‌رغم همه تلاشها و کوششهای فراوانش که از هوش و اطلاعات قابل توجه او ناشی می‌شود ابعادی فوق‌العاده مهم را در طرح خود فروگذار کرده و یا قضاوت نادرستی در مورد آنها داشته است که لازم است محققان به تفصیل و به موشکافی بدان بپردازند. برخی از اشکالات وی به قرار زیر است:

۱. وی عقل را امری تاریخمند و محدود به زمان و مکان می‌داند به گونه‌ای که راه بر اندیشه فرازمانی و مکانی مطلقاً فروپسته است. با چنین قضاوتی که نسبییت معرفتی را به همراه دارد تمامی قضاوت‌های خود او نیز دچار محدودیت زمانی و مکانی و نسبییت شده و از حقیقت بی‌بهره می‌مانند. درست است که او از منظر یک معرفت‌شناس به معرفت، می‌نگرد و آنرا نسبی می‌انگارد لیکن از آنجا که خود معرفت‌شناس نیز از اصول معرفتی‌ای پیروی می‌کند که در تمامی معرفت‌ها، ولو معرفت درجه دوم، جاری و ساری است لذا بر اساس نظر او اندیشه خودش نیز معلول عوامل محیطی و سایر عوامل غیرمعرفتی دیگر می‌گردد و از حجیت و اعتبار ساقط می‌گردد.
۲. وی تمدن ایران، هند، چین و... را که در مشرق وجود داشته‌اند خارج از عقل می‌داند که این امر با مسلمات و قطعیات و شواهد تاریخی موجود ناسازگار است. جورج طرابیشی سعی کرده است بخشی از این مشکل را در طرح جابری نشان دهد.
۳. وی فارابی و بسیاری از متفکران ایرانی و غیرعرب را از اهالی فرهنگ عربی می‌داند و اعتبار آنها را به نفع فرهنگ عربی مصادره می‌کند در حالی که میان اسلام و اندیشه اسلامی با عرب و اندیشه عربی فرق بسیار است. حتی اگر بخواهیم براساس دیدگاه خود جابری قضاوت کنیم از آنجا که فارابی در درون فرهنگ عربی نمی‌اندیشید او را نمی‌توانیم از اهالی آن فرهنگ بدانیم چراکه او در درون فرهنگی می‌زیست که عناصر اصلی آن عبارت از دین مبین اسلام و نیز فرهنگ ایران و یونان و اسکندریه و... بودند. و از سوی

خود کشف کرده‌اند و بر اساس آن، نبوغ و اصالت منشاء و سرشت خود را نتیجه می‌گیرند.

اگر ما تعبیر «فکر» را بجای واژه «عقل» بکار می‌بردیم ممکن بود این سوالات، به ذهن نیاید ولی مشکل این بود که خواننده از کاربرد واژه «فکر» مطالبی به ذهنش خطور می‌کرد که مورد توجه ما نیست و با مضمون واقعی این کتاب، نسبتی ندارد. زیرا واژه فکر در کاربرد شایع امروزی، خصوصاً هنگامی که آنرا به قوم و مردمی خاص نسبت می‌دهیم مثل «فکر عربی»، «فکر فرانسوی» و...، دلالت بر مضمون فکر عربی یا فرانسوی و امثال آن دارد؛ یعنی اندیشه‌ها و دیدگاههایی که آن قوم و ملت بوسیله آنها و از طریق آنها دغدغه‌ها، دلمشغولی‌ها، ایده‌آلهای اخلاقی، معتقدات مذهبی و اهداف سیاسی و اجتماعی خود را به منصف ظهور و بروز می‌رساند و بیان می‌کند.

چنین معنایی از فکر دقیقاً همان چیزی است که مفاد واژه «ایدئولوژی» است و این هر دو واژه بر یک معنا دلالت می‌کنند و این امر دقیقاً یکی از درهم آمیختگی‌ها و خلط‌هایی است که ما از آغاز بحث، سعی داریم از آن دوری بجوئیم چرا که آنچه مورد نظر ما در این کتاب است، خود افکار نیست بلکه ابزاری است که این افکار را تولید می‌کند. واقعیت امر این است که در کنار تداخل معنایی‌ای که در اینجا میان فکر و ایدئولوژی رخ داده است تداخل دیگری هم در خود مفهوم «فکر» واقع شده است: یعنی تداخل میان فکر از آن جهت که ابزاری برای تولید افکار و اندیشه‌هاست و فکر از آن جهت که بر مجموعه خود این افکار اطلاق می‌شود. و این تداخل، در بسیاری از زبانهای مختلف و از جمله زبان عربی معاصر به چشم می‌خورد.^۱ این تداخل به گونه‌ای آشکار مدعی است تفاوت و تمایز میان فکر به عنوان محتوی و فکر به عنوان ابزار، کاملاً ساختگی است. در حالی که ما این تفاوت و تمایز را امری ضروری و لازم می‌دانیم و البته ضرورت این تفاوت و تمایز را به لحاظ جنبه‌های روش شناختی و متدیک (و نه جنبه‌های دیگر) می‌دانیم.

اگرچه تداخل و درهم تنیدگی میان فکر به عنوان ابزار و فکر به عنوان محتوا واقعی غیرقابل انکار است واقعیت دیگری که آن هم غیرقابل تردید است این است که فکر و اندیشه چه به معنای ابزار و چه به معنای محتوای فکر، همواره محصول برخورد و تماس و تعامل با محیط و بویژه محیط اجتماعی - فرهنگی خود بوده است. اگر به این واقعیت، خوب توجه کنیم براحتی می‌توانیم میزان اهمیت این محیط و بویژه محیط اجتماعی - فرهنگی را در ایجاد و شکل‌گیری



جماعة الدراسات العربية
والاثر والهجته

مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (۱)

تکوین العقل العربي

الدكتور محمد عابد الجابري

باز براساس دیدگاه خود جابری صرف اینکه وی برخی از کتابهایش را به زبان عربی نوشته، موجب نمی‌شود که او را عرب بدانیم.

۴. وی عقل را در فرهنگ اسلامی صرفاً به معنای ارزشی و نه ابزار کشف واقع انگاشته است و همین را نقطه ضعفی برای آن می‌داند که این نکته هم در برخی مقالات این ویژه نامه پاسخ داده شده است.

گذشته از اینها نکات دیگری نیز وجود دارد که بعضاً در مقالات دیگر این ویژه نامه بدانها اشارت رفته است.

بی شک، تعبیر «عقل عربی» که عنوان کتاب خود قرار داده‌ایم سوالانی چند را در ذهن خواننده بر می‌انگیزد: آیا اعراب عقلی مختص به خود دارند به گونه‌ای که غیر آنان از آن برخوردار نیستند؟ آیا مگر عقل، ویژگی ذاتی و جدایی‌ناپذیر انسان که او را از حیوان متمایز می‌کند نیست؟ آیا این تمایز میان عقل عربی و غیر آن، همان تمایزی است که خاورشناسان و متفکران اروپایی در اواخر قرن گذشته و اوائل این قرن میان عقل سامی (عقل جزءگرا و غایب‌گرا) و عقل آریایی (عقل ترکیبی و علمی) قائل شده بودند...؟ یا اینکه این بار موضوع بحث، چیزی جدید است که اعراب روزگار ما در ذات

فکر چه به عنوان ابزار و چه به عنوان مضمون در یابیم. به هر صورت اگر فکر عربی را عربی می‌گویند فقط به این دلیل نیست که منعکس‌کننده دیدگاهها، نظریات و تصوراتی است که مبین واقعیت عربی است و به نحوی آن واقعیت را تبیین و تعبیر می‌کند بلکه به این دلیل هم هست که [فکر عربی] محصول روش یا اسلوبی در تفکر است که عوامل متعددی از جمله خود واقعیت عربی با تمام جلوه‌ها و نمودهایش در شکل‌گیری و ایجاد آن [فکر عربی] نقش داشته‌اند.

ما در اینجا به بحث از رابطه میان زبان و فکر و ویژگی این پیوند در فرهنگ عربی - که خود بحث مستقلی است - نمی‌پردازیم بلکه موضوع مورد نظرمان فکر و دستاوردهای آن است به هر زبان و لغتی که باشد. سؤال ما این است: آیا می‌توان نوشته‌ها و طرح‌ها و دستاوردهای فکری خاورشناسانی همچون ماکسیم رودنسون، ژاک پیرک، همیلتون گیپ و دیگر متفکران غربی را که به بررسی، تحلیل و اظهار نظر درباره مسائل عربی معاصر یا قدیم پرداخته‌اند، در آنچه «فکر و اندیشه عربی» می‌نامیم گنجانید و مندرج کرد؟ آیا می‌توان اندیشه‌ها و نظریات و حاصل تفکرات برخی از نویسندگان عرب را که مسائل اروپایی را با زبان فرانسوی، انگلیسی و... مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند، در آنچه «فکر اروپایی» نامیده می‌شود مندرج کرد؟

در عصر حاضر، قانونی «عرفی» وجود دارد که بر اساس آن «تابعیت و ملیت فرهنگی» هر اندیشمندی تعیین و مشخص می‌گردد. بر اساس این قانون، یک روشنفکر [= فرهیخته] در صورتی به فرهنگی خاص منسوب می‌گردد که در درون آن فرهنگ به تفکر و اندیشه بپردازد. و تفکر در فرهنگی معین، به معنای تفکر در مسائل آن فرهنگ نیست بلکه به معنی تفکر بواسطه آن فرهنگ است.

چه بسا اندیشه در مسائل یک فرهنگ بوسیله فرهنگی دیگر صورت گیرد و با این وصف، فرد اندیشمند، منسوب به این فرهنگ باشد و نه آن. به عنوان نمونه، فارابی که درباره مسائل فرهنگ یونانی می‌اندیشید، متفکر و اندیشمندی عرب بود. زیرا به واسطه فرهنگ عربی و در درون این فرهنگ به اندیشه پرداخت. پس به این ترتیب در مورد خاورشناسان هم نمی‌توان گفت که به فرهنگ عربی منسوبند چون خارج از محیط و فرهنگ عربی هستند و از بیرون به برخی از مسائل این فرهنگ می‌پردازند.

همین مطلب بعینه در مورد متفکران عرب که به مسائل مربوط به فرهنگ فرانسه یا انگلیس می‌پردازند نیز صادق است. به عبارتی

آنان از منظر و دیدگاهی عربی به مسائل غیرعربی می‌پردازند. سؤال: منظور از تفکر و اندیشه بوسیله و به واسطه فرهنگ، چیست؟

پاسخ: اعم از این که معنای فرهنگ را شامل انواع مختلف فرآورده‌های مادی و معنوی و روش‌های متفاوت رفتارهای اجتماعی و اخلاقی بدانیم یا این که معنای فرهنگ را منحصر به دستاوردهای فکری نظری کنیم؛ به هر صورت، در اینجا چیزی داریم به نام «ویژگی فرهنگی» مردم یا ملتی خاص. و این خصوصیت، همانطور که پیشتر گفتیم، مربوط به محیط جغرافیایی، اجتماعی و فرهنگی‌ای است که آن مردم یا ملت با آن مشخص می‌شوند. اهمیت این «ویژگی فرهنگی» هنگامی بیشتر آشکار می‌گردد که به آن به عنوان دستاوردی تاریخی که در طول زمان تصورات، نظرات، دیدگاهها و باورهایی را دربر داشته است و نیز به عنوان روش اندیشه و استدلال که بعضاً خالی از ویژگی هم نیست نگاه کنیم. و بلکه اگر بگوئیم بزرگترین جزء و بخش ویژگی یک فرهنگ عبارت از تاریخ ویژه آن فرهنگ است، سختی گزاف و مبالغه‌آمیز بر زبان نیاورده‌ایم.

بنابراین تفکر بواسطه یک فرهنگ، به معنای تفکر و اندیشه از خلال منظومه و سپهر مرجعی است که ویژگیهای اساسی آن منظومه از عناصر برساننده این فرهنگ شمرده می‌شوند و در راس آن مشخصات و عناصر، میراث فرهنگی، محیط اجتماعی و نگاه به آینده و بلکه نگاه به جهان، هستی و انسان می‌باشد. پس اگر آنطوری که گفته می‌شود انسان، خواسته یا ناخواسته، حامل تاریخ خویش است فکر هم بخواهد یا نخواهد، حامل اثرات و نشانه‌های واقعیت تمدنی‌ای است که آن فکر در آن و از طریق آن، بالیده و شکل گرفته است.

اکنون می‌توانیم تعریفی اولی و آغازینی از «عقل عربی» به دست بدهیم. این عقل عربی چیزی نیست جز همین فکری که صحبتش در میان است. یعنی فکری که ابزاری برای تولید نظری است و خود، توسط فرهنگی مشخص با خصوصیات معین تولید شده است و این فرهنگ همان فرهنگ عربی است که حامل تاریخ گسترده تمدن عربی است و نشاندهنده واقعیت آنان و بیانگر آرزوهای آینده اهالی آن است همانطور که در عین حال نشاندهنده موانع پیشرفت و علل عقب‌ماندگی فعلی آنان است.

البته این تعریف آغازین از موضوع، بحث ما را از طرح پرسش‌های پیش گفته بی‌نیاز نمی‌گرداند، با این وصف، بی‌تردید این تعریف با همه ضعف‌ها و نقص‌هایش، ما را به نحوی در بحث به

است اشاره کنیم. منظور از عقل برساننده، فعالیت ذهنی‌ای است که اندیشه و فکر، هنگام بررسی و تحقیق انجام می‌دهد و مفاهیم را می‌سازد و اصول را تبیین می‌کند. به عبارت دیگر «ملکه‌ای است که توسط آن، انسان می‌تواند اصولی کلی و ضروری را از درک روابط میان اشیاء، استخراج کند و این در میان همهٔ مردم یکسان است» ولی عقل بر ساخته و رایج عبارتست از: «مجموعهٔ اصول و قواعدی که استدلال‌هایمان را بر آنها مبتنی می‌کنیم». این عقل علیرغم گرایش و تمایلش به وحدت، در هر عصری متفاوت از عصر دیگر است. همانطور که در هر فردی متفاوت از فرد دیگر. لالاند می‌گوید: «عقل بر ساخته و متغیّر - ولو به نحوی محدود - عقلی است که در مقطع زمانی خاصی وجود دارد که اگر آنرا بصورت مفرد بیآوریم، منظورمان لزوماً همان عقلی خواهد بود که در تمدن ما و زمان ما وجود دارد» و به عبارت دیگر این عقل: «مجموعه و منظومه‌ای از قواعد مقرر و مورد قبول در مقطع تاریخی خاصی است و در آن دورهٔ تاریخی، ارزش مطلق دارد»^۱

ما می‌توانیم بگوئیم که منظورمان از عقل عربی همان عقل بر ساخته است یعنی کلیهٔ اصول و قواعدی که فرهنگ عربی آنها را به عنوان مبنای کسب معرفت و دانش در اختیار کسانی قرار می‌دهد که منتسب به این فرهنگ هستند و به عبارتی آن اصول و قواعد را به عنوان نظام معرفتی بر آنها الزام می‌کند. ولی عقل برساننده آن عقلی است که به تعبیر گذشتگان، انسان را از حیوان متمایز می‌کند. بنابراین می‌توان گفت همهٔ انسانها- هر که باشند و در هر دوره و روزگاری که باشند- در داشتن عقل برساننده، مشترکند ولی در مورد عقل بر ساخته چنین نیست بلکه افراد درون هر جامعهٔ فرهنگی‌ای عقل بر ساخته مختص خود را دارند. این عقل بر ساخته ویژهٔ آنها عبارت از نظام معرفتی (مفهوم‌ها، تصورات ...) ای است که آن فرهنگ را ایجاد کرده است.

در کنار این تفکیک و ضرورت توجه به آن در بحث مورد نظر خود، نباید از تعامل و تاثیر و تاتیر این دو عقل بر یکدیگر غفلت کنیم. عقل بر ساخته و رایج چیزی نیست جز اصول و قواعدی که عقل برساننده آن را می‌سازد و بنیاد می‌نهد.

لالاند در جهت تاکید بر همین نکته می‌گوید: «عقل رایج (یعنی کلیهٔ اصول و قواعد ذهنی رایج در مقطع زمانی معین) محصول و فرآوردهٔ عقل برساننده (یعنی فعالیت ذهنی‌ای که فرد انسان از حیوان متمایز می‌گردد) است. پس سبب پیدایش عقل در خود آن است نه بیرون آن.»

و از جهت دیگر همانطور که نوی استروس می‌گوید^۲ عقل برساننده و فاعل، وجود عقل بر ساخته را فرض می‌گیرد. یعنی عقل

پیش می‌برد که می‌توانیم از زمینه و گسترهٔ تحلیل ایدئولوژیک به عرصهٔ بحث معرفت شناختی (بحثی که موضوعش ابزارهای تولید فکری است نه خود دستاوردهای این ابزارها) منتقل گردیم. هدف ما از بحث، قضاوت ارزشی دربارهٔ عقل نیست بلکه تنها هدف ما تحلیل «علمی» عقل است که در خلال ایجاد فرهنگی خاص، توسط خود همین فرهنگ یعنی فرهنگ عربی - اسلامی شکل گرفته است.

این که واژهٔ علمی را در درون گیومه قرار دادیم به این دلیل است که بحث ما به اندازهٔ علم فیزیک یا ریاضی، علمی نیست چرا که موضوع بحث ما پاره‌ای از ماست و یا ما پاره‌ای از آنیم و خواه ناخواه با آن در هم تنیده‌ایم و نهایت این که امیدمان این است که بتوانیم به خوبی و آگاهانه از عهدهٔ این امر برآئیم.

ما در بحث خود، محتوای فکر عربی، یعنی آراء و نظریات و گرایش‌ها و بطور کلی ایدئولوژی، را کنار گذاشتیم و خود را در محدودهٔ معرفت‌شناسی محدود کردیم و گفتیم که موضوع بحث ما فکر عربی به عنوان ابزار تولید نظری است و نه فکر به عنوان خود این فرآورده و دستاورد. ولی آیا جایگزین کردن واژهٔ «عقل» بجای واژهٔ «فکر» برای تعریف محتوای عقل و نیز برای موجه بودن نسبت این عقل به عرب، کافی است؟

با تعریفی که از عقل به عمل آوردیم و پیوندی که میان «عربی بودن» این عقل و فرهنگ عربی - اسلامی برقرار کردیم، گامی آغازین برداشته شد تا این که به این سوالات پاسخ داده شود: اگر معنای عقل، فکر به عنوان ابزار است و نه محتوا، آیا این به معنای خالی بودن «عقل» از هرگونه محتوایی نیست؟ و اگر خود فکر هم به معنی ابزار (و نه چیز دیگر) باشد آیا این به معنی خالی بودن فکر از هرگونه محتوایی نیست؟ آیا مگر اینطور نیست که هرگونه ابزاری ضرورتاً امری مرکب است؟ مگر نه اینکه هر ابزاری هرچند کوچک عبارت است از دستگاه [= سیستم] و ساختار؟ آیا نمی‌توان در هر ابزار یا دستگاهی میان تاثیرگذاری فاعلی و آنچه که بنیاد این تاثیرگذاری فاعلی را می‌سازد تمایز و تفاوت را تشخیص داد؟ ابزاری همچون تیشه که با آن زمین را می‌کاویم و حفر می‌کنیم هویت و ماهیتش را از فاعلیتیش یعنی حفر زمین اخذ می‌کند. ولی قدرت بر حفر و کندن زمین را از ناحیهٔ اجزاء، کیفیت ترکیب و نیز روش بکارگیری خود اخذ می‌کند. آیا این مثال بر موضوع مورد بحث، یعنی «ابزار تفکر»، صادق نیست؟

در پاسخ به این پرسش، ابتدا باید به تمایز مشهوری که لالاند (Lalande) میان عقل برساننده (Laraison constituante) و عقل بر ساخته یا رایج (Laraison constituee) مطرح کرده

عقل‌ها و فرهنگ‌های دیگری هم اقرار کرده‌ایم که عقل و فرهنگ مورد نظر ما از تطبیق و مقایسه با آن، تعریف و تعیین می‌شود. چون همانطور که گذشتگان ما گفته‌اند هر چیزی بوسیله ضدش شناسایی می‌گردد.

لازم است به این نکته اشاره کنیم که ضد یا اضداد در اینجا (یعنی در تعریف عقل عربی) نه به معنای تعارض و تنافی بلکه صرفاً به معنای تفاوت و تغایر است. به این ترتیب هنگامی که ما سخن از «عقل عربی» به میان می‌آوریم در همان زمان آن را از «عقل یونانی» و «عقل اروپایی» جدید، متمایز و متفاوت می‌گردانیم. لازم به ذکر است که ما در مباحث خود در تطبیق فرهنگی مذکور فقط به فرهنگ عربی، یونانی و اروپایی می‌پردازیم زیرا داده‌های تاریخی در عصر ما، نشان می‌دهد که اهالی این سه فرهنگ تنها کسانی هستند که به تفکر نظری عقلانی پرداخته‌اند به گونه‌ای که مجال تحقق دانش علمی، فلسفی یا تشریحی را بدون درآمیختن آنها با اسطوره و خرافات و تا حد زیادی بدور از دیدگاه جاندار انگارانه- که در آن، اشیاء طبیعی دارای جان پنداشته می‌شوند. م- به نحوی که این نفوس و جانها تاثیراتی بر انسان و امکان معرفتش دارند.

درست است که مصر، هند، بابل و... تمدنهای بزرگی داشته‌اند و باز درست است که مردمان این تمدنها با علم نیز سر و کار داشته‌اند ولی براساس اطلاعات روزگار ما ساختار کلی تمدنهای این مناطق، یعنی مهد تمدنهای قدیم ساختاری مبتنی بر جادو و چیزی شبیه به آن بوده است و دانش در آنها به عنوان رکن تاثیرگذار و اساسی مطرح نبوده است.

تمدنهایی که بر اساس آگاهی به اندیشه علمی پرداختند و علم و فلسفه را تولید کردند تمدنهایی بودند که عقل در آنها حکمفرما بود. نمی‌گوئیم عقل در آنها حاکمیت مطلق داشت بلکه درجه‌ای از حاکمیت عقل در آنها حضور داشت که کمتر از درجه حاکمیت سحر و امثال آن در تمدنهای غیرعقلانی‌ای که تولید فلسفه و علم نمی‌کردند نبود. و خلاصه اینکه تمدنهای سه گانه یونان، عرب و اروپای جدید تنها تمدنهایی بودند که نه فقط تولید علم کردند بلکه به تولید نظریات علمی همت گماشتند و بالاتر از آن اینکه در حد اطلاعات امروزمین ما تنها تمدنهایی بودند که نه فقط توسط عقل، به تفکر و اندیشه پرداختند بلکه درباره خود عقل هم اندیشیدند و بی‌تردید اندیشه کردن در باب عقل به مراتب، بالاتر و مهم‌تر از اندیشیدن توسط عقل است.

در اینجا لازم است دو نکته را بیان کنیم:

۱. ما می‌توانیم از تتبع خود درباره تبیینی که عقل یونانی/ اروپایی از خود ارائه می‌دهد باور خود را به عقل عربی موجه نمائیم.

برسازنده بر اساس اصول و قواعد، دست به فعالیت می‌زند یعنی از عقل رایج شروع می‌کند و این ما را بر آن می‌دارد که بگوئیم عقل عربی - حتی در صورت فاعل و بر سازنده بودنش، دستاورد و محصول فرهنگ عربی است. البته این امر درباره تمامی فرهنگها و عقلهای منسوب به آن فرهنگها صادق است.

پس عقل، امری وجودی است و اصول آن کلی و ضروری است... البته فقط در درون فرهنگی خاص و یا روش‌های فرهنگی مشابه. و همانطور که لالاند خود می‌گوید: «عقل برساخته در نزد کسانی که در مدرسه مورخان و فلاسفه روح انتقادی را فرا نگرفته‌اند، امری مطلق پنداشته می‌شود. اینان کسانی هستند که عقل فاعل و برسازنده پدران و گذشتگان‌شان، برای آنان، دستاوردی به نام عقل برساخته و عقل فرهنگی به ارمان آورده است که بر آنها حاکم است.»

پس از بیان تعریفی آغازین از «عقل عربی»، به نظر می‌رسد توجه به تعاریف و ملاحظات پیش گفته، از دو جهت برای کاری که در پیش داریم یعنی «نقد عقل عربی»: مفید باشد:

۱- از سویی می‌توان «عقل عربی» را عقل رایجی دانست که قوام خود را وامدار تعدادی از اصول و قواعدی است که معرفت و دانش را در فرهنگ عربی بنیاد می‌نهد و در این صورت می‌توان به تحلیل عینی و علمی این اصول و قواعد شکل دهنده بنیادهای معرفت در فرهنگ عربی نیز پرداخت.

۲- از سوی دیگر می‌توان به «عقل عربی»: به عنوان عقل فاعلی که ایجادکننده و برسازنده عقل رایج در مقطع تاریخی خاصی است؛ به نحوی نگریم که بتواند اصول و قواعد جدیدی را تاسیس کند و بنیاد نهد و جایگزین اصول قدیمی گردد و در نتیجه، عقل رایج جدیدی پدید آید و یا دست کم در آن عقل رایج قبلی، اصلاح، تغییر، بازسازی و روزآمدی پدید آید. و معلوم است که این امر جز با نقد عقل رایج امکان‌پذیر نیست و باز روشن است که این عمل نقد، باید در درون خود این عقل باشد و از طریق تفکیک میانی، تغییر و غنا بخشیدن به مفاهیم و نیز دست‌یابی به دستاوردهای جدید بشری در جهات مختلف اندیشه پیشرفته انسان اعم از اندیشه فلسفی و علمی، صورت گیرد.

اکنون مناسب است که گامی دیگر در جهت توضیحات آغازین درباره موضوع مورد بحث خود یعنی «عقل عربی» برداریم و آن عبارت است از کاری تطبیقی میان «عقل عربی» با «عقل یونانی» و «عقل اروپایی».

هنگامی که سخن از «عقل عربی» یا «فرهنگ عربی» به میان می‌آوریم، طبیعتاً بطور ضمنی به وجود «عقل» و «فرهنگ» و یا



مرکز مطالعات و تحقیقات فلسفه اسلامی

سلسلة المقامات الفلسفية (۲۱)

فلسفة النظرية (۲)

الديمقراطية و حقوق الإنسان

الدكتور محمد عابد الحارثي

منظرهای دیگر همچون دیدگاهی که عقل را حالت ذهنی فطری و طبیعی و ثابتی می‌داند که حاکم بر دیدگاه فرد و جامعه است چون این منظر اخیر مبتنی بر بنیادی علمی نیست. سعی ما این است که تصور و ایده‌ای علمی از عقل داشته باشیم بی آنکه آنرا حقیقت مطلق بدانیم. زیرا حقیقت مطلق چیزی نیست که آماده و در دسترس باشد بلکه هرچه به آن نزدیکتر می‌گردیم از ما دورتر می‌شود.

۲. آنچه به نحو مجمل درباره عقل یونانی - اروپایی جدید بیان کرده‌ایم، تاکید بر تاریخ‌مند بودن عقل می‌کند یعنی این عقل با فرهنگی ارتباط دارد که در درون آن موضوعی وجود دارد که ویژگی فرازمانی و فرامکانی بودن عقل را باز می‌ستاند.

عقل کلی، تنها در درون فرهنگ که آنرا ببار آورده، کلی است و بلکه تصور مفهوم عقل در فرهنگ یونانی - اروپایی، بیانگر و نشان‌دهنده تطور این عقل و نیز تطور نگاه این عقل به خود است. در اینجا از مطالب پیش‌گفته ما در باره عقل، روش اندیشه در آن و نیز معنای آن در فرهنگ یونانی و فرهنگ اروپایی جدید می‌توان نتیجه دیگری هم گرفت و آن امکان تطبیق آن عقل با «عقل عربی» است که زمینه شناسایی بیشتر عقل عربی را فراهم می‌آورد. لیکن سؤال این است که در این صورت عقل عربی چگونه از آن عقل متمایز می‌گردد؟

شاید به نظر برسد اکنون، زمان تطبیق این دو فرا رسیده است لیکن چنین نیست. زیرا اولاً ما هنوز نتوانسته‌ایم از تاریخ عقل یونانی / اروپایی موجودیت ثابت و درونی این عقل را دریابیم. منظور از این موجودیت، ساختار ثابت آن، به‌رغم همه تحولات که در آن اتفاق افتاده است می‌باشد.

ثانیاً ما هنوز به مفهوم عقل عربی و نیز روش اندیشه در آن و معنای آن در فرهنگ عربی دست نیافته‌ایم بنابراین نمی‌توان کار مقایسه‌ای و تطبیقی را به انجام رسانید. براین اساس ابتدا باید به امور ثابت در عقل یونانی - اروپایی دست یابیم.

به‌رغم همه تحولات و تغییراتی که عقل غربی از زمان هراکلیتوس تاکنون با آن مواجه بوده است دو امر ثابت را می‌توان یافت که خط سیر این تحول را ترسیم کرده‌اند و در نتیجه ساختار عقل را در این فرهنگ، تشکیل می‌دهند. این دو امر عبارتند از اینکه: الف: میان عقل و طبیعت پیوند و ارتباطی مستقیم وجود دارد. ب: عقل می‌تواند به تفسیر طبیعت دست یازد و اسرار آنرا کشف و برملا کند.

در گفتمان عقل یونانی - اروپایی، عقل و منطوق، متکثر و متعددند زیرا این دو امر «قواعد و اصولی هستند که استنباط شده و برگرفته از موضوعند. لذا هرگاه موضوعی را بیابیم که دارای ویژگیهای روشنی باشد می‌توانیم بگوئیم که آن چیز دارای منطوق و عقل مختص به خود است. (و چون موضوعات متکثر و فراوانند عقل و منطوق آنها هم چنین خواهند بود.)

بر این اساس فرهنگ عربی و به عبارت دقیقتر موضوعی که فعالیت ذهنی متفکران اسلامی با آن در تعامل بوده است، موضوعی است که دارای ویژگیهای خاص بوده و متمایز از موضوعی است که فعالیت فکری و ذهنی متفکران یونانی و فلاسفه اروپا در تعامل با آن بوده است و به همین دلیل است که قواعد و اصولی که از فعالیت فکری متفکران اسلامی در داخل فرهنگ عربی - اسلامی بدست آمده است متفاوت از اصول و قواعدی است که سرشت و ذات عقل یونانی و اروپایی را شکل داده است. و براین اساس، هنگامی که ما تعبیر «عقل عربی» را بکار می‌بریم، آنرا از منظری علمی و مبتنی بر چارچوب عقلی - علمی دوره معاصر مورد توجه قرار می‌دهیم و نه از

به این ترتیب به لحاظ مبنایی می‌توانیم بگوییم آنچه بر عقل عربی حاکم است و بنیاد معرفت شناختی فرهنگ عربی را تشکیل می‌دهد «نگاه معیارین» به اشیاست. و منظورمان از «نگاه معیارین»، رویکردی است در اندیشه که در جستجوی جایگاه و موقعیت اشیا در منظومه ارزشهایی می‌باشد که اندیشه مذکور آنرا به عنوان مرجع و الگوی خود برگزیده است. در مقابل این رویکرد، نگاه عینی مطرح است که بدنبال اجزای گوهری و ذاتی اشیاست و در تلاش برای کشف چیزی است که در ذات آنها تحقق دارد. به تعبیری دیگر «نگاه معیارین» رویکردی فروگواشی است که شیء را به ارزش آن و در نتیجه به معنایی که فرد (و جامعه و فرهنگ) به آن می‌دهند فرو می‌کاهد. ولی نگاه عینی، نگاهی تحلیلی و ترکیبی است به این معنا که شیء را به عناصر اصلیش تحلیل می‌کند تا آنرا به گونه‌ای بازسازی نماید که عناصر ذاتی آن آشکار شود.

نکته دیگری که در بحث از فرهنگ عربی نباید از آن بسادگی عبور کرد موضوع عرب جاهلی است که تاثیر فراوانی بر شکل‌گیری عقل عربی دارد زیرا عوامل سازنده فرهنگ عربی که بعد از دوره جاهلی پدیدار شده‌اند رویکردشان به نحوی معطوف به عصر جاهلی بوده است و کسانی چون جاحظ و شهرستانی که بعدها از عقل عربی سخن گفته‌اند و تفاوتها و تمایزهای آنرا از عقل غیر عربی بیان داشته‌اند همین عرب جاهلی را مورد نظر داشته‌اند.

بر این اساس ما ضمن پاسخ به این سؤال که آیا می‌توان ویژگیهای عقل عرب عصر جاهلی را به عقل دوره‌های اسلامی بعدی تعمیم داد باید عصر جاهلی و نیز شرایط جغرافیایی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی‌ای که این عصر را شکل داده است بخوبی مورد بررسی قرار دهیم.

پی‌نوشتها:

* این نوشتار برگرفته از کتاب زیر است:

محمد عابدالجابری، تکوین‌العقل العربی، مرکز دراسات الوحده العربیه، الطبعة الخامسة، بیروت، ۱۹۹۱.

1- A. Lalande: La raison et les normes. pp.

16-17. 187, 228 Hachette Paris 1963

2-Cf. Cl Levi-Strauss: La pensee sauvage.p

349. Plon Paris 1962

مؤلفهٔ اول رویکردی خاص را در هستی شکل می‌دهد و دومی چارچوبی ویژه را در معرفت، تاسیس می‌کند. و تنها به همین دلیل است که ایندو مؤلفه را جدای از یکدیگر مطرح می‌کنیم والا این دو امر در واقع یک ساختار ثابت را شکل می‌دهند. به عبارتی پیوندها و ارتباطات موجود در ساختار عقل مورد بحثمان، حول یک محور قرار دارد و در عین حال دارای دو قطب است: عقل و طبیعت.

حال سؤال این است که عقل را در داخل هر یک از این سه فرهنگ چگونه می‌توان تعریف کرد و آیا میان این سه عقل تفاوتی هم در کار است؟ پاسخ این است که مفهوم عقل در فرهنگ یونانی و نیز اروپای جدید و معاصر پیوند وثیقی با درک و کشف علل و اسباب اشياء دارد در حالیکه همین واژه در فرهنگ واژگان عربی و اندیشه عربی پیوندی ناگسستگی با اخلاق و سلوک دارد.

البته مفهوم عقل در فرهنگ یونانی/ اروپایی به گستره اخلاق نیز راه یافته است و به گونه‌ای خاص از زمان رواقیان به بعد- که تمامی حکمت را در زندگی مطابق با طبیعت یعنی لوگوس یا عقل کلی می‌پنداشتند- این امر مطرح بوده است و بر همین اساس آنان تفصیلا به بحث از «اخلاق عقل» یعنی اخلاقی که مبتنی بر اندیشه «واجب» است پرداخته‌اند. لیکن فرق مهم اندیشه عربی یا یونانی/ اروپایی این است که در اولی از اخلاق به سوی معرفت و دانش می‌رویم و معرفت مبتنی بر اخلاق است ولی در دومی معرفت میناست و اخلاق است که بر آن تکیه کرده است. به این ترتیب در فکر عربی، معرفت اولاً در مقام کشف روابط میان برخی از پدیده‌های طبیعی با برخی دیگر نیست و ثانياً این معرفت فرآیندی نیست که در خلال آن عقل بتواند به کشف خود بپردازد بلکه معرفت در این فرهنگ چیزی است که به کار ارزشگذاری میان موضوعات و متعلق‌های معرفت می‌پردازد و به بیان خوب یا بد بودن آنها همت می‌گمارد اعم از اینکه مربوط به امور فردی باشد یا امور اجتماعی. به عبارت دیگر کارکرد مهم عقل و بلکه نشانه تحقق عقل، برانگیختن فرد دارای این عقل است به انجام کردار نیک و جلوگیری او از انجام رفتارهای نادرست.

وجود این جنبه اخلاقی و ارزشی فقط هم منحصر به واژه‌هایی که از ماده «ع ق ل» اشتقاق یافته‌اند نیست بلکه در همه کلماتی که دارای معنایی نزدیک به معنای عقل هستند نیز به چشم می‌خورد مانند واژه‌های ذهن، نهی، حجا، فکر، فواد و... در حالیکه در اندیشه اروپایی عقل همواره مرتبط با خود موضوع است و این موضوع یا نظام وجود ویا ادراک این نظام ویا قوه ادراکی است.