

ما و میراث

نقدی بر جابری

○ طه عبدالرحمن

○ ترجمه، تلخیص و تدوین: ابراهیم طیبی

اشاره:

دکتر طه عبدالرحمن یکی از متفکران برجسته مغرب عربی است که دارای آثار متعددی در زمینه‌های مختلف است. وی که استاد منطقی و فلسفه لغت در دانشکده ادبیات و علوم انسانی در رباط ماکش است هم با سنت دیرپای اسلامی آشناست و هم با مباحث روش شناختی جدید. او از کسانی است که نسبت به تاراج و نادیده گرفتن میراث پر افتخار اسلامی توسط نوگرایان واکنش نشان می‌دهد و تیزبینانه نقاط ضعف مواجهه اینان را با میراث آشکار می‌کند.

جابری اگرچه در مواجهه با سنت برخوردی کاملاً سلبی نداشته است ولی روش‌های او از تیررس انتقادات عبدالرحمن در امان نمانده است. نوشتار حاضر برخی از دیدگاه‌های انتقادی او را بر جابری منعکس کرده است.

نقطه ضعف عبدالرحمن زبان پیچیده است. او مطالبی را که به راحتی می‌توان به مخاطب منتقل کرد (همان کاری که جابری و دیگران کرده‌اند) چنان پیچیده و سنگین ارائه می‌کند که خواننده را از پیگیری مباحثش باز می‌دارد.

از آنجا که محمد عابد الجابری یکی از نویسندگان معاصر است که به نقد مضامین میراث (و نه ساز و کارهای آن) با تکیه بر موضعی برتری‌جویانه و جزء‌گرایانه پرداخته است و در سه کتاب سخن و التراث، تکوین العقل العربي و بنية العقل العربي مفاهیمی اساسی را در این خصوص مطرح کرده است، لذا بحث ما پیرامون دیدگاه‌های او متمرکز خواهد شد.^۱

تحلیل ما در خصوص دیدگاه جابری چنین است:

جابری در ارزیابی میراث دچار دوگونه تعارض و تهاافت است:

- ۱- او از سویی مدعی دیدگاهی کل‌گرا و فراگیر است ولی در مقام عمل، التزامی به این دیدگاه ندارد و به گونه‌ای جزء‌گرایانه عمل می‌کند.
- ۲- وی از سویی ما را به بررسی ساز و کارهای میراث فرا می‌خواند ولی خود عملاً به محتوا و مضمون گفت‌وگو میراث در خصوص ساز و کارها می‌پردازد.

- جابری در راستای متحقق کردن نظریه خود در خصوص میراث، دو روش را برگزیده است که آنرا می‌توان به صورت این اصول بیان کرد:
- ۱- ارزیابی صحیح بدون نگاهی کل‌گرا ممکن نیست.
 - ۲- ارزیابی اصیل بدون توجه به ساز و کارها امکان ندارد.
 ۳. میانی ارزیابی صحیح و اصیل در خصوص میراث

الف. ارزیابی صحیح و نگاه کل‌گرایانه

جابری به گونه‌ای کاملاً روشن روش شرق‌شناسان در ارزیابی میراث و آن دسته از پژوهشگران عرب را؛ که پیرو آنها باند مردود می‌شمرد زیرا روش آنان مبتنی بر «گسستن و تجزیه وحدت اندیشه فلسفی - عربی به اجزاء پراکنده و ارجاع هریک از آنها به ریشه یونانی، فارسی و یا هندی»^۲ است. وی تاسف خود را در این مطالعات جزء‌گرایانه اینگونه ابراز می‌دارد: «مطالعات ما در خصوص میراث عربی همواره، تحت نفوذ و سلطه این نگاه جزء‌گرا، مجزاً و منقطع و غیرعلمی بوده است و همواره نگاهمان به دانشهایی همچون فقه، کلام، فلسفه، نحو، ادب، حدیث و تفسیر به این نحو بوده است که هر کدام را موجودیتی کاملاً مستقل از یکدیگر در نظر می‌گرفتیم.»^۳

وی سپس موضع خویش را در رد این گرایش جزء‌گرایانه، به این نحو توجیه می‌کند که دانش عربی، واقعاً یک دانش است و دانشمند عرب، همچون یک دائرةالمعارف بر گستره‌های علمی متعددی احاطه داشته است و در یک زمان هم فقه و فیلسوف بوده و هم متکلم و اهل لغت و... و مطالعه چنین موضوع گسترده‌ای «نمی‌تواند به شکل صحیحی مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد مگر آنکه مبتنی بر فهم دائرةالمعارف در تمامی جهات و بلکه در تمامی گزاره‌های آن موضوع باشد.»^۴ چرا که به تعبیر وی آنچه برای مورخ اندیشه عربی اهمیت دارد «فقط تپش نبض و حیات یک بخش از اندیشه عربی به عنوان واقعیتی جدا و منززل از این یا آن دانش نیست بلکه آنچه در درجه اول برای او مهم است جریان حیات برای مجموعه اینهاست که دارای کارکرد و جایگاهی عام و گسترده است و بر تکامل و پیوند متقابل بین اجزا و جهات آن استوار است و این که آن اجزاء، معنا و جایگاه خود را از آن مجموعه، دریافت

او از سویی دعوت به تعامل با دانشهای عربی می‌کند و جامعیت را ویژگی لازم فرهنگ اسلامی می‌داند و برای هرگونه ارزیابی از آن، درک جامع نسبت به همه جوانب آن را ضروری می‌داند. ولی از سوی دیگر در مقام عمل میراث را به سه نظام معرفتی یعنی «برهان»، «بیان» و «عرفان» تقسیم می‌کند که این سه منظومه، اولاً دارای ساز و کارهایی متباین با هم هستند و ثانیاً نتایجشان با یکدیگر متفاوت است به گونه‌ای که عرفان به سطح بیان نمی‌رسد و بیان به جایگاه برهان دست نمی‌یابد. به این ترتیب دعوت او به کل‌گرایی بی‌معنا خواهد بود چرا که خود وی بر خلاف آن عمل کرده است

می‌کنند.^۱ از اینجا معلوم می‌شود که ویژگی نگاه وی که آن را از دیگر دیدگاهها متمایز می‌کند «نگاهی عام و کل‌گرایانه است که اجزاء یک مجموعه را به هم پیوند می‌دهد»^۲

ب. ارزیابی اصیل و نگاه به ساز و کارها

موضوع مورد بحث جابری به اعتقاد خود وی، «نه خود اندیشه‌ها بلکه ابزارهایی است که به این اندیشه‌ها می‌انجامد». اگرچه «پیوند و آمیزش میان مضمون اندیشه‌ها و ابزار پیدایش آنها [...] قابل انکار نیست»^۳

دلیل اینکه وی ناچار شده است چنین تمایزی را میان ابزار اندیشه، که عبارت از مجموعه مفاهیم و اصول و قواعدی است که اندیشه را بنیاد می‌نهد، و میان محتوای این اندیشه، یعنی مجموعه مضامینی که این فکر را سامان می‌بخشد، قائل شود عبارت از هدف بنیادینی است که وی ترسیم می‌کند یعنی تاسیس نظریه‌ای در باب «عقل عربی از آن جهت که ابزار تولید نظری‌ای است که فرهنگی مشخص و دارای ویژگی‌های خاص، یعنی فرهنگ عربی، آنرا بر می‌سازد»^۴

و از این جهت، هدف او، هدفی معرفت‌شناسانه است و موضوع مورد بحثش به تعبیر خود وی «ابزارهای تولید اندیشه و نه فرآورده‌های این ابزارها» است.^۵

خلاصه این که هدف جابری از ارزیابی میراث، به لحاظ دیدگاه و روش این دو چیز است:

۱- اتخاذ نگاهی جامع و کل‌گرا.

۲- پی‌گیری تحلیل ساز و کارها، یعنی مفاهیم، قواعد و روش‌هایی که مضامین دانش عربی را تولید کرده‌اند.

در اینجا این حق را برای خود قائلیم که این سؤال را در خصوص نحوه پیوند و رابطه میان نگاه جابری و روش وی داشته باشیم: آیا همانطور که وی هدف کل‌گرایانه خود از نگاه به میراث و هدف ابزارانگارانه خود از روش را به روشنی بیان کرده، رابطه‌ای که میان این دو هدف پیوند ایجاد می‌کند را نیز به همان وضوح بیان کرده است؟ آیا دیدگاه کل‌گرایانه وی بوده است که سبب شده است او به ساز و کارها بپردازد یا اینکه برعکس، پرداختن او به ساز و کارها سبب شده است که او منظوری کل‌گرایانه را اتخاذ کند؟

ج. رابطه میان پرداختن به ساز و کارها و نگاه کل‌گرا

تردید نداریم که پاسخ این سؤال که «آیا نگاه کل‌گرا موجب شده است جابری درگیر بحث ساز و کارها شود؟» منفی است. توضیح اینکه وی در کتاب نحن والترات که ویژگیهای نگاه کل‌گرایانه‌اش را بیان داشته و به بحث از مضمون ایدئولوژیک محورهای فلسفه فارابی (مانند هماهنگ‌سازی میان فلسفه و دین و مسأله مدینه فاضله) می‌پردازد در حالی که به ساز و کارهای معرفتی‌ای که این محورها مبتنی بر آنند توجهی نکرده است مگر به لحاظ بکارگیری ایدئولوژیک آنها. و یکی از این ساز و کارهایی که جابری، بدون توجه به ویژگیهای ساختاری و چگونگی کارکردش، بدان اشاره کرده است ساز و کار درهم آمیختگی است مثل درهم آمیختگی فلسفه و دین و نیز ساز و کار اسناد ارزشی مثل اسناد ارزشی‌ای که ریشه در ارسطو دارد و مبتنی بر اصل طرد شق ثالث است و نیز ساز و کار سه ارزشی که ریشه‌ای اسلامی دارد و مبتنی بر اصل دیگری است که می‌توان آنرا «اصل وضع شق ثالث» نامید. و از آنجا که بررسی‌های نظری کل‌گرایانه وی اختصاص به مضمون دارد و نه ساز و کارهایی که این مضمون بدانها متکی است لذا این احتمال، که اعتقاد وی به کل‌گرایی، او را به سوی توجه به ساز و کارها سوق داده است، منتفی می‌شود.

و اما پاسخ به این سؤال که «آیا سر و کار وی با ساز و کارها موجب شده است که وی نگاهی کل‌گرا داشته باشد؟» نیاز به توضیح دارد:

جابری در دو کتاب تکوین العقل العربی و بنية العقل العربی، که در آنها به بحث از ساز و کارهای تولیدکننده فرهنگ عربی می‌پردازد، بحث مستقلی را درباره مسائل رویکرد کل‌گرایانه مطرح نکرده است و تنها به اشاره‌ای گذرا در اینجا و آنجا در خصوص ساختار کل‌گرایانه‌ای که موجب تمایز میراث می‌گردد اکتفا کرده است: «نگاه کلی، اعم از آنکه موضوع، مربوط به دانش بلاغت و نحو باشد یا علم فقه، اصول و کلام، دلایلی برای خود دارد، این دانشها با یکدیگر پیوند داشته و در هم آمیخته‌اند تا حدی که هر کدام از اینها نمود و یا شاخه‌هایی از یک علم (یعنی بیان) هستند.»^۶ کما اینکه او در بحث از اندیشه عربی از تفکیک میان دو روش ذیل، که در بحث پیوند متقابل اختیار کرده است، غافل نشده است.

۱- روش مشروع که آنرا «درهم تنیدگی تکوینی» نامیده است و

جابری در ارزیابی میراث دچار دوگانه تعارض و تهاقت است:

- ۱- او از سوی مدعی دیدگاهی کل‌گرا و فراگیر است ولی در مقام عمل، التزامی به این دیدگاه ندارد و به گونه‌ای جزء‌گرایانه عمل می‌کند.
- ۲- وی از سوی ما را به بررسی ساز و کارهای میراث فرا می‌خواند ولی خود عملاً به محتوا و مضمون گفتن میراث در خصوص ساز و کارها می‌پردازد

چگونگی عمل و دلایل و جهات این تولید خواهد پرداخت و این بدان معناست که وی بطور مستقیم به متون مراجعه خواهد کرد و به تحلیل اسلوب‌های مختلف تولیدکننده خطاب همچون ترکیبی، ترتیبی و تفریعی خواهد پرداخت و این اسلوب‌های مختلف را استخراج کرده و سپس آنها را جمع‌بندی و تنسیق خواهد کرد. ولی جابری به چنین وعده‌ای وفا نکرده بلکه به متون عربی‌ای می‌پردازد که مربوط به معرفت‌شناسی بوده و بیان‌کننده مسائل روش شناختی و معرفت شناختی هستند. به عبارت دیگر او خود مستقیماً به استخراج ساز و کارهای روش شناختی اندیشه عربی نپرداخته است بلکه به ارزیابی تحلیل‌های گذشتگان درباره این ساز و کارها - مثل ارزیابی شافعی در خصوص ساز و کارهای فقهی و اصولی، جرجانی و سکاکی نسبت به ساز و کارهای بلاغی و خلیل فراهیدی در مورد ساز و کارهای شعری و قشیری در خصوص ساز و کارهای عرفانی - پرداخته است. و میان این که انسان به خود ساز و کار بپردازد با اینکه به تحلیل دیگران درباره این ساز و کارها بپردازد تفاوت بسیاری است چرا که مورد اول حقیقتاً مربوط به ساز و کار است ولی مورد دوم مربوط به مضمون است چون در اینجا خود ابزار (ساز کار و کار) مضمون خطابی می‌گردد که مورد بررسی قرار گرفته است.

خلاصه این که اگرچه جابری در موارد متعددی مدعی شده است که به دو اصل پیش گفته عمل خواهد کرد ولی در عمل به تناقض مبتلا شده است و از نگاهی کل‌گرا به نگاهی جزء‌گرا و نیز از بررسی ساز و کارهای میراثی به بحث و بررسی خطاب میراثی‌ای که در خصوص این ساز و کارهاست عدول کرده است و نتیجه این شده است که مسأله پیوند میان بحث از ساز و کارها و میان نگاه کل‌گرایانه از حیثه کاری جابری خارج گردد و بجای آن مسأله پیوند میان خطاب متعلق به ساز و کارها و میان نگاه جزء‌گرایانه، در حیثه کاری او وارد گردد.

بدین ترتیب ساز و کارهایی که جابری از آنها بهره برده است، از علل تولید مضامین خود، منفصل و بریده شده و به این مضامین ملحق گردیده‌اند. چراکه ابزارهای او در خطاب میراثی مربوط به ساز و کارهای تولیدی میراث غربی هستند.

جابری از ابزارهای متعدد در عرصه‌های مختلف فکری غرب مثل معرفت‌شناسی تکوینی پیازه، معرفت‌شناسی عقلانی لالاند و باشلار، ساختارگرایی و فلسفه تاریخ هگل و مارکس بهره برده است. این ابزارها

معنایش عبارت از تکاملی است که در مرحله تکوینی میان ساختارهایی که از دانشهای مستقل و با هدف غنی کردن سرشت درونی بدست آمده‌اند بوجود می‌آید.

۲- روش تکامل نامشروع که آنرا «درهم تنیدگی تلفیقی» [=التقاطی] نامیده است و منظور از آن، عبارت از گرد آمدن عناصری است که از ناحیه ساختارهای تجزیه شده مخلتفی بدست آمده است و به عبارتی عناصری که صرفاً همچون اجزاء جدا و بدون هرگونه منطق درونی در کنار یکدیگر جمع شده‌اند.^{۱۳}

با وجود اینکه جابری در بحث از ساز و کارها و... به ویژگی کل‌گرایانه میراث اشاره می‌کند ولی با این وصف او ضرورت انتقال از یکی به دیگری را درنیافته است و در نتیجه در عمل ملتزم به پیوند بررسی ساز و کارها با کل‌گرایی نیست. دلیل بر این مطلب دو نکته زیر است.

۱- تناقض میان باور او به نگاه کل‌گرایانه و میان کار تطبیقی‌ای که به انجام رسانیده است. او از سوی دعوت به تعامل با دانشهای عربی - به عنوان یک دانش یا همه‌اختلافی که با هم دارند - می‌کند و جامعیت و دائره‌المعارفی بودن را ویژگی لازم فرهنگ اسلامی می‌داند و برای هرگونه ارزیابی از آن، درک دائره‌المعارفی نسبت به همه جوانب آن را ضروری می‌داند. ولی از سوی دیگر در مقام عمل میراث را به سه نظام معرفتی یعنی «برهان»، «بیان» و «عرفان» تقسیم می‌کند که این سه منظومه، اولاً دارای ساز و کارهایی متباین با هم هستند که هیچ پیوندی جز نزاع یا مصالحه با هم ندارند و ثانیاً نتایجشان با یکدیگر متفاوت است به گونه‌ای که عرفان به سطح بیان نمی‌رسد و بیان به جایگاه برهان دست نمی‌یابد.

پس با توجه به اینکه جابری در مقام عمل، میراث را به اجزای متباین و مستقل از هم تقسیم کرده و برخی را بر دیگری ترجیح داده است، دیگر دعوت به کل‌گرایی بی‌معنا خواهد بود.

۲. تناقض جابری در مدلول «نگاه به ساز و کارها». علاقه او به بررسی ساز و کارهایی که دست اندرکار تولید و پیدایش برخی از متون میراث توسط برخی دیگرند، متعارض است با بررسی‌های او در باره متونی که موضوعشان این ساز و کارهاست.

جابری وعده می‌دهد که به ساز و کارهایی که موجب پیدایش فرهنگ عربی شده‌اند اهتمام خواهد ورزید و به نحوی تفصیلی به

آیا همانطور که وی هدف کل‌گرایانه خود از نگاه به میراث و هدف ابزارانگاران خود از روش را به روشنی بیان کرده، رابطه‌ای که میان این دو هدف پیوند ایجاد میکند را نیز به همان وضوح بیان کرده است؟ آیا دیدگاه کل‌گرایانه وی بوده است که سبب شده است او به ساز و کارها بپردازد یا اینکه برعکس، پرداختن او به ساز و کارها سبب شده است که او منظری کل‌گرایانه را اتخاذ کند؟

را می‌توان به دو گروه دسته‌بندی کرد:

۱- ابزارهای اقتباسی عقلانی همچون ساز و کار گسست معرفت‌شناختی، ساز و کار تقابل، ساز و کار صورت‌بندی استنتاجی، ساز و کار تاسیس و بازسازی، ساز و کار بحران‌سازی (بر ساختن بحران مبادی)، ساز و کار تفکیک، ساز و کار تنظیم و چینش و بازسازی مجدد، ساز و کار اسناد ارزش‌ها به نظام‌های معرفتی و...

۲- ابزارهای اقتباسی فکری: مثل ساز و کار به کارگیری، ساز و کار درهم‌آمیزی، ساز و کار چالش، ساز و کار انعکاس، ساز و کار توجیه (سیاسی، تاریخی و مادی)، ساز و کار احیا یعنی بازگرداندن چیزی که در این بخش یا آن بخش میراث، زنده است، ساز و کار عبرت‌گیری که بر ضرورت درس و عبرت گرفتن از تاریخ میراث تاکید کند، ساز و کار استعاره که دستمایه مهمی در نظریه جابری در خصوص واژه‌ها و تعبیر سیاسی و نظامی می‌باشد، واژه‌هایی همچون «مصالحه»، «انفجار»، «لحظه انفجار»، «بریدن پیوند»، «جلوگیری از تهاجمات»...

ارکان میراث اسلامی - عربی

از آنجا که جابری ساز و کارهای عقلانی تجربیدی و نیز ساز و کارهای فکری سیاسی را از اصل خود جدا کرده و در جای دیگر به کار گرفته است، لذا دست به انکار ارکان اصیلی از میراث اسلامی زده است که این تجرید و سیاسی شدن را بر نمی‌تابند. وی کسانی را که ملترزم به این ارکان اصلیند مورد انتقاد قرار می‌دهد و بر دیدگاهها و مواضع آنان حمله می‌کند. در اینجا لازم است به برخی از این ارکان ویژه میراث خود بپردازیم:

- ۱- جمع بین ارزش اخلاقی و واقعیت
- ۲- جمع بین ارزش روحی و علم
- ۳- جمع بین ارزش گفتمانی و درستی

الف. درهم آمیختن ارزش اخلاقی و واقعیت

جابری به این نکته که میراث اسلامی / عربی، میان ارزش اخلاقی و حقیقت واقعی جمع کرده است توجه پیدا کرده است به نحوی که در ترسیم این امر دچار مبالغه گردیده و سخت بدنبال استخراج این مضمون از میان واژه‌هایی عربی همچون عقل، حجا، تفضن، فؤاد برآمده است. وی با آوردن شواهدی از نصوص قرآنی و کتابهای ناقدان پیشین که ناظر به این توجه اخلاقی به عقل اسلامی / عربی است می‌گوید:

«عقل در واژگان عربی و در نتیجه در فکر عربی، اساساً پیوند با سلوک و اخلاق دارد»^۳

ولی به هر حال او بر این نگاه- که در میراث و جمع عرصه های آن حاکم است - اشکال می‌کند و پشتوانه استدلالی اشکال خود را این می‌داند که این دیدگاه با «نگاه عینی که نگاهی تحلیلی / ترکیبی است» و در گزینش و انتخاب اصلح میراث باید از آن بهره برد در تعارض است.

اگرچه بررسی و تحقیق پیرامون گسست میان ارزش و واقعیت بر فیلسوفان گذشته آشکار بوده است ولی تحکیم مبانی و سازماندهی آن با ظهور گرایش اثبات‌گرایانه (پوزیتیویستی) در علم تحقق یافت؛ هیوم فیلسوف انگلیسی بر این اعتقاد بود که نمی‌توان از قضایایی که به توصیف واقع، می‌پردازند، به قضایایی دست یافت که سلوک عملی مشخصی را الزام می‌کنند و به عبارتی محال است از واقعیت به الزام اخلاقی رسید. فیلسوف انگلیسی دیگر در آغاز قرن بیستم، «مور» با پیروی از هیوم بر آن شد که امکان ندارد با تکیه بر ویژگیهای واقعی و عینی به تعریف ویژگیهای ارزشی دست یافت. آلا اینکه طولی نکشید که از سوی فیلسوفانی چند بر این دو سخن اعتراضاتی وارد آمد. این فیلسوفان ادعاهای فوق را انکار کردند و سه پاسخ زیر را برای اثبات رابطه میان حقایق و ارزشها مطرح کردند:

۱. عقلانیت گرانبار از ارزشهاست

ارزشها از دو طریق بر عقلانیت نظری تاثیر می‌گذارند:

الف: طریق بیرونی که از جامعه، فرهنگ و تاریخ پدید می‌آید و معیارهای «مقبول عقلانی» از این عرصه‌ها کمک می‌گیرد. به گونه‌ای که حتی اگر میان آنان اختلاف و تعارضی روی دهد برخی از آنها به لحاظ اهمیت و مناسب‌تر بودن بر دیگر موارد ترجیح داده می‌شوند. و می‌دانیم که اهمیت و مناسب‌تر بودن، هر دو، امری ارزشی هستند.

ب: طریق درونی که ناشی می‌شود از ارزشهای نظری همچون، دقت، سادگی، همخوانی [= هماهنگی]، ارزش اکتشافی و ارزش استدلالی و نیز ارزشهای سنتی [=عرفی] برای عقلانیت. به نظر می‌رسد جابری به مواردی همچون ارزش منطقی، ارزش هماهنگی و همخوانی، درستی و صحت کلی، پیوند و نظام‌مند بودن و ترتیب و قانونگذاری و مراقبت سخت دلبستگی دارد. البته باید توجه داشت که بسیاری از افراد از این ارزشهای سنتی دست کشیده‌اند و ارزشهای دیگری را بجای آنها

جابری وعده می‌دهد که به ساز و کارهایی که موجب پیدایش فرهنگ عربی شده‌اند اهتمام خواهد ورزید و به نحوی تفصیلی به چگونگی عمل و دلایل و جهات این تولید خواهد پرداخت ولی بجای آن به ارزیابی تحلیل‌ها و تنظیم‌های گذشتگان درباره این ساز و کارها پرداخته است. و میان این که انسان به خود ساز و کار بپردازد با اینکه به تحلیل دیگران از این ساز و کار بپردازد تفاوت بسیاری است چرا که مورد اول حقیقتاً مربوط به ساز و کار است ولی مورد دوم مربوط به مضمون است

برگزیده‌اند مثل ارزش زمینه‌ای، و اصل کاربردی، عدم قطعیت و نامتناهی بودن زمان و مکان و قیاس‌ناپذیری.

ب. درهم آمیختگی ارزش روحی و علم

جابری معتقد است که لازمه جمع میان ارزش روحی و علم، دخالت عالم غیب در معرفت علمی است و برای این امر شواهدی را ذکر می‌کند مانند «درهم آمیختن دین و فلسفه» و «اصل تزکیه نفس»... و بر این امر اعتراض می‌کند و سخن منفکران مربوطه را می‌آورد و معتقد است آنها در ظلمت‌های سفسطه و تیرگی‌های گمراهی قرار دارند. در عین حال وی اتهام ستم بر آنها را از سوی خود رد می‌کند و می‌گوید «آنچه در جستجوی آنیم با هدف جنگ ایدئولوژیک نیست بلکه در چارچوب تحلیل انتقادی ما بر نظم معرفتی در فرهنگ عربی است»^{۱۲}

پوشیده نیست که گسست میان ارزشهای روحی و کاری که جابری درگیر آن است بهره‌مند از اصل سکولاریزم سیاسی است که حکم به جدایی میان سلطه دینی و سلطه سیاسی (یا دنیوی) می‌کند و کافی است به مراحل که او در ارزیابی میراث طی می‌کند بنگریم تا نتایج این اصل در داورهای وی در خصوص میراث آشکار گردد. وی به نحوی نام و تمام عرفان را از عرصه تولید و سازندگی خارج می‌داند و در عین حال آنرا در فرهنگ عربی / اسلامی، مؤثر می‌داند در حالی که می‌دانیم در میان میراث خود، این موضوع بیش از تمامی موضوعات دیگر با ارزشهای معنوی و معانی عرفانی مرتبط است و بیش از همه ارزش‌ها و معانی در علوم به این ارزشها تمسک می‌شود.

وی سپس سعی می‌کند از گونه بیانی میراث دوری جوید به این دلیل که علوم بیانی یقینی نیستند در حالیکه می‌دانیم هیچ بخشی از میراث به اندازه علوم بیانی، از ارزش‌های عقلانی گرانبار نیست و در علوم به آن تمسک نمی‌شود. وی جز بخش برهانی میراث، آنهم بر اساس مبنای کسانی چون ابن رشد که در اعتقاد به ضرورت گسست میان حکمت و شریعت، شهره‌اند چیز دیگری را از این حکم مستثنی ندانسته است. بنابراین معیاری که جابری توسط آن، عرفان را رد کرده و بیان را تضعیف و برهان خالص را حفظ کرده است، همان اصل سکولاریزم است. در حالی که حق این است که این اصل نمی‌تواند در ارزیابی حقیقت اسلامی / عربی - که مبتنی بر این باور است که عمل دینی مشتمل بر عمل سیاسی است - مفید واقع شود و دلیل این امر عکس‌العمل‌های فراوانی است که در مخالفت با این باور در طی بیش از یک قرن اخیر

۲. گرانبار بودن واقعیت‌ها از ارزشها:

ما برای تعبیر و تبیین واقعیت از واژه و لغت استفاده می‌کنیم و از سویی آن الفاظ حامل مفاهیمی اصیل در ارزشهای فرهنگی‌اند که همواره میانجی میان ما و وقایعی هستند که می‌خواهیم به توصیفشان بپردازیم. از سوی دیگر آن اندازه‌ای که اوصاف آن وقایع برای پاسخ به اهداف مشخص ما مانند مصلحت‌ها، گرایش‌ها و کوشش‌ها اهمیت دارند دستیابی به وقایع بمانند برایمان مهم نیست، و لذا ما از میان واقعیت‌ها و اوصاف، براساس مناسب و مفیدتر بودن دست به انتخاب می‌زنیم. بدین طریق ارزشها بر درک ما از واقعیات تاثیر می‌گذارند.

۳. واقعی بودن ارزشها

ارزش، نیز همچون موضوع خارجی امری موجود و متحقق است. همانطور که موضوعات خارجی جهان را می‌سازند ارزشها هم چنین‌اند. این ارزشها، اوصاف ارزشی را که بر وجدان انسان آشکار می‌گردد، بر تن موضوعات می‌پوشانند. افزون بر اینکه ارزش صرفاً یک امر درونی و شخصی که مرتبط با حالات و عواطف باشد نیست بلکه امری است که می‌توان به تبلیغ آن پرداخت و از سوی دیگران قابل فهم است همانطور که قابل بحث و تحلیل مشترک است.

هنگامی که دانستیم ارزش بریده از عقل و واقع نیست و اینکه مرزهای میان امر درونی و امر خارجی و عینی، برخلاف آنچه که عقل‌گرایان سنتی برآند، به واسطه اوصافی همچون وضوح، دقت و یقین چندان مسلم و روشن نیست می‌توانیم توجه محققان معاصر را در بررسی ابزارهای درهم تنیدگی میان ارزش‌های عملی و پدیدارهای واقعی درک کنیم. به هرحال جابری در انکار و اعتراض بر عقلانیت میراث که میان ارزشهای اخلاقی و حقایق وجودی جمع می‌کند تندی کرده است و دچار دیدگاهی انتزاعی شده است و اگر به این نحو که گفتیم به میراث نظر می‌کرد و در جستجوی پیوند میان ارزش و واقعیت بود و به اهمیت عملی پرداختن به میراث و بحث و تحلیل آن پی می‌برد می‌توانست راه خروجی از این بن‌بست داشته باشد.

ویژگیهای معلومش که توسط ساز و کارهایی بر میراث اعمال می‌گردد، کاری انتزاعی است که خردورزی دو جانبه بآن مغایر است زیرا فرد عقلانیت‌گرا به بیرون راندن جهت مشارکت- که متکی به اصل اقرار به حقوق دیگران و تکالیف غیر به اندازه حقوق و تکالیف خود است- همت می‌گمارد و از سوی دیگر فرد عقل‌گرا جنبه عمل را که مبتنی بر اصل مفید بودن نسبت به رویه اخلاقی است طرد می‌کند.

و چون جابری در این ساز و کارهای استهلاکی که نظری محض هستند و فاقد علت‌های مشترک و انگیزه‌های عملی می‌باشند متوقف گردیده است از ابزارهای درک ویژگی واقعی میراث و نیز از فهم نیاز به بر ساختن مکانیزم‌های عمل اجتماعی متناسب با این ویژگی محروم گردیده است.

خلاصه سخن اینکه جابری در درک تفاوت میان قصد و عمل به اشتباه افتاده است. او اگرچه در آغاز قصد داشت نگاهی کل‌گرا داشته باشد و می‌خواست مکانیزم‌ها را بررسی کند ولی طولی نکشید که سرگرم به علل رویکرد جزءگرایانه شد و مبتلا به روش اکتفا به مضامین میراثی (بدون توجه به سازوکارهای آن) گردید. این امر موجب شد که به سه اصل میراثی یعنی اصل درهم آمیختگی ارزش اخلاقی و واقعیت، اصل درهم آمیختگی ارزش معنوی و علم و اصل درهم آمیختگی ارزش گفتامی و درستی لطمه وارد آید. وی با استناد به اصل عینیت‌گرایی میان اخلاق و واقعیت، فاصله افکند و با اصل سکولاریزم میان روح و علم جدایی ایجاد کرد و با نگاهی دیگر، گفتامان را از درستی جدا نمود.

پی نوشتها:

این نوشتار برگرفته از کتاب زیر است:

طه عبدالرحمن، تجدید المنهج فی تقویم التراث، المركز الثقافی العربی، لبنان، صص. ۳۹-۲۹.

۱- جابری، نحن والتراث، صص ۵۹-۵۷، تکوین العقل العربی صص ۱۳-۱۴.

۲- جابری، نحن والتراث، ص ۵۷.

۳- همان، ص ۵۸.

۴- همان، ص ۵۸.

۵- جابری، بنیه العقل العربی، ص ۸۸.

۶- جابری، نحن والتراث، ص ۵۸.

۷- جابری، تکوین العقل العربی صص ۱۱-۱۳.

۸- همان، ص ۱۳.

۹- همان، ص ۱۴.

۱۰- جابری، نحن والتراث، ص ۸۴.

۱۱- جابری، بنیه العقل العربی ص ۸۸.

۱۲- همان، ص ۵۰۰.

۱۳- جابری، تکوین العقل العربی، صص ۲۹-۳۰.

۱۴- جابری، بنیه العقل العربی صص ۱۳-۱۴.

برانگیخته شده است و کماکان تا امروز مورد بحث و بررسی پژوهشگران بوده است. جابری در جایی برای جبران این نقص خود گفته است: «علمانیت (سکولاریزم)، مفهومی است که موجب اشتباه می‌گردد و خوب است به کار گرفته نشود.» و بجای آن اصل عقلانیت و دموکراسی را برگزیده است ولی این امر، چاره کار نیست و چندان مفید واقع نمی‌شود زیرا ارزیابی او نسبت به میراث، همه‌گونه خضوع و تسلیم را در برابر این اصل بجای می‌آورد.

ج. درهم تنیدگی ارزش گفتامان و درستی

منظورمان از جمع بین این دو ارزش، ویژگی مطابقت است- که میراث ما توسط آن متمایز می‌شود- و به معنای اشتراک اجتماعی دانشمندان و جویندگان درستی و حقیقت است. به نظر می‌رسد که این مفهوم اجتماعی درستی (صواب) توجه جابری را به خود جلب نکرده است و در ارزیابی وی نسبت به میراث جایی ندارد. اگرچه مناظره مشهور میان متی بن یونس و ابوسعید نظر او را به خود جلب کرده است ولی آنچه او از این مناظره دریافته است نزاع میان دو نظام معرفتی متباین با یکدیگر یعنی نظام بیانی و نظام عقلانی است که در آخر هم، نظام بیانی بر برهانی غالب می‌گردد و به اعتقاد جابری این خلاف عقلانیت است. مضافاً این که او اگر تامل در نمونه گفتامان اسلامی می‌کرد درمی‌یافت که امکان مقایسه میان عقلانیتی که این نمونه بر آن تکیه کرده با معیار عقلانیتی که خود او بدان فرامی‌خواند وجود ندارد و لذا عقلانیت او محصول عقل مجرد است در حالی که عقلانیت مطابقی و تناظری ما نتیجه چیزی است که آنرا «اندیشه‌ورزی دوطرفه و زنده» (المعاقله الحیه) نام می‌دهیم که از چند جهت با عقل به معنای اول متفاوت است:

الف: این «اندیشه‌ورزی» جوهر قائم به نفس بشر نیست بلکه فعالیتی است که انسان، هنگام جهت‌گیری برای رسیدن به درستی چیزی، بدان دست می‌زند مانند فعالیت شنیداری که هنگام شنیدن سخن دیگری حاصل می‌گردد.

ب: این اندیشه‌ورزی کاری نیست که فرد به تنهایی بتواند آنرا بدست آورد بلکه با همکاری و مشارکت با دیگری یعنی ارتباط با جامعه بدست می‌آید.

ج: جهت‌گیری این عقل‌ورزی عمل است و هر عملی که به این نحو بدست آید در داخل جامعه نیز موجب برانگیخته شدن عمل جامعه و نیز موجب تقید رفتارهای افراد جامعه می‌شود.

د: ارزشهایی که ملاک و معیار این عقل‌ورزی هستند صدق و کذب محض نیست بلکه اتفاق و اختلاف است و چون هر فرد به همراه دیگری در مسائل مطروح، خردورزی می‌کند لذا همین همراهی با دیگری، او را برای عمل بر می‌انگیزد و اختلاف و همراهی نکردن هم موجب توقف و سکون و عدم عمل می‌گردد. و از این جهت، هر عقل‌ورزی دوجانبه از طریق پیوند با جماعت و پایبندی به قوانین اخلاقی و منطقی آن و اراده تحقق کار مشترک بدست می‌آید.

نتیجه این مطلب آن است که عقلانیت به معنای اول با همه