



تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری

سید محسن میری*

چکیده

سابقه ارائه الگوهای جدید از عقلانیت از سوی متفکران مسلمان، به بیش از صد سال پیش برمی‌گردد و هدف از آن بازگرداندن توانایی‌های لازم به جامعه اسلامی برای جبران عقب‌ماندگی‌ها و ناکامی‌های گذشته و نیز پیشرفت و خلاقیت در عرصه‌های علمی، فرهنگی، فناوری، اجتماعی و... بوده است. یکی از این نظریه‌پردازان محمد عابد الجابری متفکر مراکشی است که اگر برجسته‌ترین آن‌ها نباشد، به حتم یکی از آنها است. با توجه به این که عقل و عقلانیت در این الگوها اولاً به معنایی مدرن و کاملاً متفاوت از معنای متعارف آن در گذشته می‌باشد و ثانیاً به عنوان ابزاری جهت حل بحران‌های معاصر و پیشرفت در نظر گرفته شده است، ضروری می‌نماید که چنین مباحثی در حوزه مطالعات اسلامی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. در نوشتار حاضر دیدگاه‌های جابری در عرصه علل عقب‌ماندگی جوامع عرب مطرح شده، نقد و تحلیل می‌شود.

کلید واژه‌ها: عقل، نقد عقل عربی، بحران، عقل برساخته، عقل برسازنده، جابری.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار پژوهشگاه جامعه المصطفیٰ العالمیه.

مقدمه

بعد از این که جهان اسلام و به طور خاص جهان عرب با پیشرفت‌های غرب از نزدیک آشنا شد^۱ مسلمانان احساس کردند که نسبت به غرب دچار عقبماندگی جدی و اساسی در علم و فناوری هستند و بر این اساس این سؤال و دغدغه اساسی در ذهن آنان پدیدار گردید که سبب و علت عقبماندگی ما و پیشرفت‌های خارق العاده و سریع غرب چیست. چه عواملی موجب شده است که غرب که تا قرن‌های اخیر همواره از دستاوردهای علمی، تجربی و فرهنگی دانشمندان مسلمان استفاده می‌کرد و وامدار آنان بود، اکنون در همین گستره با فاصله بسیار از جوامع اسلامی پیشی گرفته است؟ این سؤال، آنها را در برابر پرسش‌های دیگری قرار داد: نقش فرهنگ و سنت در پیدایش این بحران تا چه اندازه بوده است؟ برای حل این بحران چه باید کرد؟ آیا می‌توان امیدوار بود که با ایجاد رابطه‌ای جدید میان سنت و میراث فرهنگی با تجدد، از این بحران خارج شد؟

این سؤال و مشابه آن، هنگامی بیشتر خود را نشان داد که غربیان برای بهره‌کشی از کشورهای اسلامی در آنها حضور یافتند و دو فرهنگ غرب و شرق رو در روی هم قرار گرفتند. از آن زمان تاکنون اندیشمندان، فرهیختگان و روشنفکران مسلمان و نیز غیر مسلمان سعی کرده‌اند از منظرهای مختلف و با رویکردهای متفاوت به این سؤالات پاسخ دهند. طرح‌ها و پروژه‌های متفاوت با طیف‌های وسیعی شکل گرفت؛ پروژه‌هایی مبتنی بر قومیت‌گرایی عربی، و گاهی با گرایش‌های سوسیالیستی، و کمونیستی، سلفی‌گری و.... این پروژه‌ها تدریجاً با مشکلات و ایراداتی مواجه شدند و نقص‌هایشان بر ملا شد و سپس پروژه‌های دیگری مطرح شدند. این امر همچنان ادامه یافت تا دهه ۶۰ و بعد از آن، که دوره شکل‌گیری پروژه‌های کسانی همچون حسن حنفی، محمد عابد جابری و... بود.^۲ (تحولات و

۱. گفته می‌شود حضور ناپلئون در مصر (سال ۱۷۹۸ میلادی) آغاز این آشنایی است. (میلاد، زکی، ۱۳۸۱).

۲. البته مواجهه با غرب فقط مختص به کشورهای عربی نبود و در ایران و شبه قاره هم اتفاق افتاد. در شبه قاره هند و در مواجهه با انگلستان و حضور چند صدساله استعمار، کسانی همچون سر سید احمد خان در مواجهه با بحران راه‌حلهایی همچون بازنگری در فهم و تفسیر قرآن، لزوم آموزش‌های مدرن و تأسیس دانشگاه برای مسلمانان و مانند آن را ارائه می‌دهد. محمد اقبال نیز نوعی دیگر از مواجهه را در برابر غرب دارد. حتی سلفی‌ها، اخوانی‌ها، مودودی و امثال او نیز به گونه‌ای دیگر در آنجا اثرگذار بودند. این موضوع حتی در غیر مسلمانان هند هم با جدیت مطرح می‌شود و گرایش‌های متجدد هندو در پاسخ‌گویی به بحران جامعه سنتی شکل می‌گیرد.

همان‌طور که می‌دانیم در ایران نیز بحث از سنت و تجدد و رابطه این دو سابقه‌ای بیش از یک صد سال دارد؛ اما به



خط سیر اندیشه اسلامی معاصر، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۸)

در میان صاحبان این طرح‌ها کم نیستند کسانی که علت پیشرفت غرب را در انکار تمامی گذشته علمی، فرهنگی و معارف خود در زمینه‌های مختلف می‌دانند و همین طریق را برای جوامع اسلامی پیشنهاد می‌کنند و معتقدند برای دستیابی به جایگاهی در خور و مناسب در دوران معاصر، باید از گذشته فرهنگی، علمی و میراث پیشینیان به کلی فاصله گرفت و در همان چارچوب‌های فرهنگی، علمی و ارزش‌های غربی اندیشید و زیست.

البته دیگرانی نیز هستند که کاملاً متفاوت می‌اندیشند و پذیرش فرهنگ، سنت و میراث گذشته را بی هیچ کم و کاستی به عنوان یک اصل غیر قابل تغییر در نظر می‌گیرند و چشم خود را بر تغییرات و تفاوت‌های دوران گذشته یا حال می‌بندند. اینان نه تنها راه‌حلی برای خروج از این مشکل ارائه نمی‌دهند، بلکه اساساً اعتقادی به وجود مشکل ندارند و معتقدند اگر مشکلی هست، ناشی از دوری از اصالت و خلوص فرهنگی سنتی و نیز تأثیرپذیری جوامع اسلامی از غرب است.

کسانی نیز حد وسط را گرفته، معتقدند در عرصه سنت و تجدد نمی‌توان به اثبات کلی یا نفی مطلق پرداخت، بلکه براساس اصول و چارچوب‌های مشخص باید به گزینش و سامان‌دهی جدیدی دست زد که اصول ثابت و متغیر آن از عناصر مناسب و مفید هر دو عرصه برخوردار باشد. البته این دیدگاه سوم در واقع خود دارای طیفی وسیع است که دیدگاه‌های گوناگون و مختلفی را شامل می‌شود.

در این خصوص در میان نظریه‌پردازان مسلمان معاصر افراد برجسته‌ای وجود دارند که اگر محمد عابد جابری برجسته‌ترین آنها نباشد، یکی از آنهاست. وی به دلیل معلومات گسترده و متنوعش و نیز آشنایی با دیدگاه‌های جدید، سعی کرده است الگویی نو از عقلانیت عربی - اسلامی ارائه دهد تا جامعه عربی - اسلامی بتواند با خلاقیت و آفرینش در عرصه فرهنگی، اجتماعی و علمی، عقب‌ماندگی‌ها و ناکامی‌های گذشته را جبران کند و به



دلیل مجاورت کشورهای پیش گفته با کشورهای غربی و حضور مستقیم استعمار در آن کشورها، آنها با مشخصات و ویژگی‌های دنیای مدرن غربی زودتر و عمیق‌تر آشنا شده‌اند. بنابراین گستره این مباحث و الگوهای مختلفی که برای پاسخ به این گونه سؤالات پیشنهاد شده است، به لحاظ کمی و کیفی به مراتب بیش از اندازه‌ای است که در ایران مطرح شده است.

موقعیتی شایسته دست یابد.

جابری در یک نگاه

جابری (۱۹۳۵-۲۰۱۰) در شهر فکیک در شرق مراکش به دنیا آمد. در اوایل دهه پنجاه از فعالان مقابله با استعمار فرانسه و از رهبران و متفکران حزب الاتحاد الاشتراکی للقوی الشعبیه بود که گرایش‌های سوسیالیستی و مارکسیستی داشت. مدتی کوتاه نیز همراه عده‌ای از رهبران حزب (۱۹۶۳) در زندان به سر برد. وقتی این حزب به قدرت رسید و امکان دستیابی وی به وزارت فراهم شد، از پذیرفتن آن امتناع کرد. در سال ۱۹۸۱ برای تمرکز بر مسائل پژوهشی و علمی، از حزب و فعالیت سیاسی کناره گرفت. وی در فلسفه به تحصیل پرداخت و در سال ۱۹۶۷ دوره کارشناسی ارشد خود را به اتمام رساند و در سال ۱۹۷۰ دکترای خود را از دانشکده ادبیات دانشگاه محمد پنجم رباط با رساله‌ای با عنوان العصبية والدولة.. معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي، گرفت و سپس در همان دانشکده به تدریس فلسفه پرداخت. وی در سال جاری درگذشت. (مشروع محمد عابد الجابری، مجله الكلمة، عدد ۳۹؛ محمد عابد الجابری: مورخ العقل العربي الإسلامي، ص ۱۵ - ۲۳)

آثار

العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي؛ أضاء علي مشكل التعليم بالمغرب؛ مدخل إلي فلسفة العلوم (دو جلد)؛ من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية؛ نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي^۱؛ الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية؛ تكوين العقل العربي بنية العقل العربي السياسات التعليمية في المغرب العربي؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر؛ المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية.. الحداثة والتنمية؛ العقل السياسي العربي؛ حوار المغرب والمشرق:

۱. وی در این کتاب نه فقط قرائت‌های گذشتگان همچون ابن سینا، ابن خلدون و ابن رشد را از میراث مورد توجه قرار می‌دهد، بلکه به نقد و بررسی روش‌های آنان در میراث نیز می‌پردازد و با بهره‌گیری از علوم انسانی جدید دیدگاه‌های جدیدی را در این باره ارائه می‌دهد. وی در این کتاب، ضمن طرح انتقاداتی از ابن سینا، ابن رشد را متفکری معرفی می‌کند که از نظام فکری مشرق اسلامی فاصله گرفته است و به همین دلیل او را می‌سناید. او در این کتاب سعی می‌کند به شرایط تاریخی و عوامل پیدایش این قرائت‌ها از میراث نیز توجه کند. به سخن دیگر می‌کوشد به جای بررسی این مسئله که "کدام بخش از میراث را مورد استفاده قرار دهیم و کدام را فرو بگذاریم؟" چگونگی دستیابی به روشی مناسب برای تحول در فهم میراث را مورد توجه قرار می‌دهد.

حوار مع د. حسن حنفی؛ التراث والحداثة: دراسات ومناقشات؛ مقدمة لنقد العقل العربی؛ المسألة الثقافية؛ المثقفون فی الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونکبة ابن رشد؛ مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب.الدين والدولة وتطبيق الشريعة.المشروع النهضوى العربی؛ الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ قضايا فی الفكر المعاصر (العولمة، صراع الحضارات، العودة إلی الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة)؛ التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية: العالم العربی نموذجاً؛ وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربی المعاصر؛ حفريات فی الذاكرة من بعيد (زندگینامه خود نوشت از کودکی تا بیست سالگی)؛ مقدمه‌های تحلیلی و شرح بر انتشار مجدد آثار ابن رشد؛ ابن رشد: سیرة وفکر ۱۹۹۸؛ العقل الأخلاقی العربی: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فی الثقافة العربية؛ سلسلة مواقف؛ فی نقد الحاجة إلی الإصلاح؛ مدخل إلی القرآن الکریم؛ فهم القرآن الحکیم: التفسیر الواضح حسب ترتيب النزول. (مشروع محمد عابد الجابری، مجله الكلمة، عدد ۳۹؛ محمد عابد الجابری: مورخ العقل العربی الإسلامي، ص ۲۰ - ۲۱ و ۲۴ - ۳۰)

از سال ۱۹۸۴ به بعد پروژه اصلی جابری، یعنی نقد عقل عربی مطرح می‌شود که سپس در قالب یک اثر چهار جلدی در می‌آید. اولین بخش آن، کتابی است با عنوان تکوین العقل العربی (ایجاد عقل عربی). او در این کتاب به پیدایش و شکل‌گیری عقل عربی می‌پردازد. این کتاب فوق العاده مهم بود و تأثیر قابل توجهی در جهان عرب داشت. بعد از دو سال (۱۹۸۶) کتاب بنیة العقل العربی (ساختار عقل عربی) را نوشت. این دو اثر، به لحاظ محتوایی، همدیگر را کامل می‌کنند. چهار سال بعد (۱۹۹۰) جزء سوم این طرح را با عنوان نقد العقل السیاسی العربی و در سال ۲۰۰۱ کتاب نقد العقل الاخلاقی العربی را منتشر کرد که با آن، پروژه عقل عربی وی به اتمام رسید؛ اگرچه فعالیت‌های علمی او همچنان ادامه داشت.

دیدگاه‌های جابری در باره نقد عقل عربی واکنش‌های متفاوتی را برانگیخت و صدها کتاب و مقاله و گفت‌وگو در این زمینه منتشر شد.^۱ از میان نقدها برخی منصفانه و برخی

۱. از میان آثار که در باره جابری نوشته شده است، می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد:

هل هناك عقل عربی؟ از هشام غصیب (۱۹۹۳)، من الاستشراق العربی إلی الاستشراق المغربی از طیب تیزنی متفکر سوری (۱۹۹۶)، و نقد العقل العربی فی المیزان از یحیی محمد (۱۹۹۷)، و نقد العقل أم عقل التوافق از کمال عبد اللطیف (۱۹۹۹)، و الرؤی المختلفة از سیار الجمیل (۱۹۹۹)، و الجابری بین طروحات لالاند وجان بیاجیه



غیر منصفانه بود. از میان منتقدین وی می‌توان از حسن حنفی، طه عبدالرحمن، جورج طرابیسی، محمود امین‌العالم، کمال عبداللطیف، علی حرب، حسین مروه^۱، طیب تیزی و یحیی محمد نام برد. جورج طرابیسی از مترجمان زبردست آثار غربی به زبان عربی، آن گونه که خود می‌گوید، هشت سال بر روی کارهای جابری وقت گذاشته است. وی با پروژه «نقد العقل العربي» که شامل کتابهای نظریه العقل (۱۹۹۶)، إشکالیات العقل العربي (۱۹۹۸)، و وحلة العقل العربي الإسلامي (۲۰۰۲) و مذبحة التراث فی العقل العربي المعاصرة (۱۹۹۳) می‌شود، با دیدگاه‌های جابری مقابله کرد.^۲

جابری پس از به پایان بردن پروژه نقد عقل عربی، در صدد بازخوانی فهم قرآن کریم بر آمد و آخرین کار مهمی که سامان داد، کتابهای مدخل إلى القرآن الکریم و فهم القرآن الحکیم: التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول در سه جلد است.



از محمد مبارک (۲۰۰۰). الرؤیة العرفانیة فی العقلیة العربیة از فاطمة سامی فرجات (۲۰۰۲)، و الكتلة التاريخية من غرامشی إلى الجابری از عبد الله جناحی (۲۰۰۴)، و الفكر الإمامی فی نقد الجابری از أحمد محمد النمر (۲۰۰۵) و كتاب التحليل والتأویل: قراءة فی مشروع محمد عابد الجابری از علی المخلبی (۲۰۱۰) محمد عابد الجابری ومشروع نقد العقل العربي، از دکتر حسین الإدريسی (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ۲۰۱۰)، دراسة نقدیة فی الفكر العربي المعاصر "الجابری نموذجاً" از نورالدین الدغیر و نیز بخشی از كتاب مداخلات از علی حرب (۱۹۸۵)، و تجديد المنهج فی تقويم التراث از طه عبدالرحمان (۱۹۹۴)، و النبویة وتجلیاتها فی الفكر العربي المعاصر از إبراهيم محمود (۱۹۹۴)، و قراءات نقدیة فی الفكر العربي المعاصر از علی حب الله (۱۹۹۸) و الوعي والوعي الزائف فی الفكر العربي از محمود أمين العالم (۱۹۸۶)، و التراث والهوية از عبد السلام بن عبد العالی (۱۹۸۷)، و التراث بین السلطان والتاریخ از عزیز العظمة (۱۹۸۷)، و نقد العقلانية العربي از إلياس مرقص (۱۹۸۷)، و نقد النص از علی حرب (۱۹۹۳)، و أسري الوهم از أحمد برقواوی (۱۹۹۶)، و الفلسفة العلمية از عبدالقادر محمدعلی (۱۹۹۷)، و سلطة النص از عبد الرحمان الهادي (۱۹۹۸)، و قراءة نقدیة فی الفكر العربي المعاصر و دروس فی الهرمینیوطیقا التاريخية از محمود إسماعیل (۱۹۹۸) و ميشيل فوكو فی الفكر العربي المعاصر از الزواوی بغورة (۲۰۰۱). و جاذبية الحلاثة ومقاومة التقليد از محمد الشيخ (۲۰۰۵) و... . افزون بر این، مصاحبه هایی با او از سوی کسانی همچون محمد و قیدی، سعید بن سعید و کمال عبداللطیف در نشریه الوحده، و أحمد برقواوی و أحمد ماضي و جمال مفرج و عده ای دیگر در التراث والنهضة: قراءات فی أعمال محمد عابد الجابری (۲۰۰۴)، بنسالم حمیش در معهم حیث هم (۱۹۸۸)، صورت گرفته است.

۱. مروه که خود پروژه فکری خاصی داشت، لبنانی و از خانواده‌های شیعه بود و چند سالی نیز در نجف درس خواند، ولی سپس به مارکسیسم گرایش پیدا کرد.

۲. او در عین آن که نقدهای خوبی بر کارهای جابری دارد، اشکالات بی‌وجه و غیر منصفانه‌ای هم بر او وارد می‌کند؛ از جمله، اشکالات او بر انکار اصالت کار جابری است و معتقد است که جابری برخی از مطالب دیگران را در آثار خود آورده، بی‌آنکه به آن منبع اشاره کند؛ همچون تعریف لالاند از عقل که آن را نه از کتاب لالاند، بلکه از منبع دست دوم نقل کرده، اما به کتاب لالاند استناد داده است؛ در حالی که او این منبع را ندیده است. دلیل این مطلب هم آن است که منبع دست دوم، اشتباهی در استناد به آن کتاب مرتکب شده و جابری هم همان اشتباه را تکرار کرده است و این نشان می‌دهد که او خودش مطلب را از منبع دست اول ندیده است. اما این گونه اشکالات ربطی به درستی یا نادرستی سخن جابری ندارد.

نقد عقل عربی

برخلاف بسیاری از طرح‌های فلسفی که فارغ از واقعیت‌های عینی و در خلأ شکل می‌گیرند و یا متفکر صرفاً به تبیین عبارات و سخنان دانشمندان گذشته و بررسی تحلیل محتوای آنها اهتمام می‌ورزد، پروژه جابری همانند سایر طرح‌های او در پاسخ به بحران موجود بوده است؛ زیرا مسئله او مسئله‌ای عینی و انضمامی است. مشکل او یکی عقب‌ماندگی تاریخی مسلمانان عرب و دیگری شکسته شدن هیمنه شخصیت و هویت تاریخی عربی - اسلامی پس از شکست کشورهای عربی از اشغالگران قدس در سال ۱۹۶۷ است. این شکست برای اعراب بسیار سنگین تمام شد و جهان عرب و به طور خاص روشنفکری عرب دچار احساس حقارت شدیدی شد که هنوز هم آثار آن باقی است.

جابری معتقد است که برای حل این بحران که سبب رکود و جمود و عقب‌افتادگی ما شده است، باید به نهضت احیاگری دست بزنیم و برای این کار باید در عقل حاکم بر میراث عربی، تأمل کنیم. برای دستیابی به این هدف، بررسی مجدد و گسترده سازوکارها و مفاهیم و گزاره‌های مربوط به عقل عربی و نیز قرائت‌هایی که در صد سال گذشته از عقل عربی شده است، ضروری می‌نماید. با این کار می‌توان به عناصر سازنده و نیز عناصری که موجب رکود هستند، پی برد و پس از آن به تأسیس یک فرهنگ و عقل خلاق دست یازید.

به گفته او در صد سال اخیر، گفتمان‌های مختلف و متعددی همچون گفتمان‌های سلفی، مارکسیست، قومیت‌گرا و ملیت‌گرای عربی و خاورشناسانه مطرح شده است که برای پرهیز از تکرار اشتباهات آنان باید به تجربه قرائت ترائی توجه کنیم. (الخطاب العربی المعاصر، ص ۷-۸، ۱۳-۱۸)

او در یک بررسی آسیب‌شناسانه در خصوص پروژه‌های اصلاحی این دوره به این نتیجه می‌رسد که در حال حاضر اندیشه عربی در کلیت خود از قدرت تحلیل و بررسی مسایل فکری، سیاسی و اجتماعی ناتوان است و عموم تحلیل‌های مطرح شده است - حتی آنها که در دهه‌های اخیر شکل گرفته است - از رویکردی سلفی و غیر خلاق برخوردار است و نتیجه‌اش چیزی جز سلفی‌گری و بازتولید گذشته که آمیزه‌ای از قرائت‌های ایدئولوژیک از میراث است، نخواهد بود. بنابراین باید به ریشه‌های بنیادینی که سازنده این قرائت سلفی از میراث است، پرداخت و اگر به این موضوع اهتمام نشود، هرگونه نقد و بررسی یا بازخوردی، مبتلا به آفت سلفی‌گری و ایدئولوژیک بودن خواهد بود و گرهی از کار

فروبوسته ما نمی‌گشاید. (نحن و التراث، ۱۱ - ۱۹)

همان گونه که کسانی مثل محمد وقیدی گفته‌اند، پروژه نقد عقل عربی او را می‌توان در چند مرحله طبقه بندی کرد:

۱. بررسی ویژگی‌های عقل موجود عربی. از آنجا که این عقل در تعامل با پدیده‌ها و موضوعات مختلف می‌باشد، می‌توان با بررسی این تعامل، ویژگی‌های این عقل را به دست آورد. وی در کتاب *الخطاب العربی المعاصر* سعی کرده است چنین هدفی را که به مثابه مقدمه‌ای برای نقد این عقل محسوب می‌شود، پیگیری کند.

۲. بررسی و شناسایی عقل عربی از جهت شکل‌گیری و پیدایش آن در تاریخ گذشته و دستیابی به ریشه‌های تاریخی آن. وی در این بخش بیان می‌کند که این عقل عربی محصول سه نظام متعارض بیانی، عرفانی و برهانی است و سعی می‌کند نحوه تعامل و تعارض این سه نظام را با یکدیگر نشان دهد. وی این مهم را در کتاب *تکوین العقل العربی* به انجام رسانیده است.

۳. بررسی ساختار عقل عربی و سازوکارها، مفاهیم و نظام‌های معرفتی سه‌گانه و نیز ساختار درونی هر یک از این سه نظام و نسبت آنها با کلیت ساختار عقل عربی.

۴. مرحله اصلاح و بازسازی که با رویکردی مبتنی بر عقلانیت انتقادی به تمام ابعاد فکری و عملی، به ویژه در فهم میراث صورت می‌پذیرد. (تبیین ساختار عقل عربی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۲۳ و ۲۴)

بدین ترتیب می‌توان گفت اولاً رویکرد وی در این خصوص، معرفت‌شناختی و بر اساس نگاهی برون‌دینی به موضوع است. وی کوشیده است به گونه‌ای از این فرهنگ فاصله بگیرد و از منظری فراتر که از جنس معرفت درجه دوم است، با نگاهی معرفت‌شناسانه به آن بیندیشد و عوامل تأثیرگذار در پیدایی فرهنگ عربی را شناسایی کند تا بلکه آن‌گونه که خود می‌پندارد، برخلاف پروژه‌های اصلاحی دیگر در چنبره انگیزه‌های ایدئولوژیک و سیاسی زندانی نگردد. او با نقد روش سنتی و مارکسیستی به روشی روی می‌آورد که ترکیبی از روش ساختارگرایانه و در عین حال تاریخی است که سعی می‌کند با تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی راه را برای خود باز کند^۱. (نحن و التراث، ص ۲۳ - ۲۴) در عین حال توجه به

۱. این نگاه تا حد زیادی، مدرن و غیر سنتی و مبتنی بر روش‌ها و ابزار غربی است؛ اگرچه ریشه‌های آن را در رویکرد



این نکته ضروری است که آنچه برای او اهمیت دارد، نه یک روش از پیش تعیین شده، بلکه روشی است که بتواند در عمل موفقیت‌آمیز باشد و توانایی حل مشکلات را داشته باشد.

تحلیل مفهوم عقل

از آنجا که تحلیل مؤلفه عقل در فهم پروژه جابری جایگاه ویژه‌ای دارد و روش‌شناسی او نیز متکی بر این مفهوم است، نخست باید تبیین روشنی از آن را ارائه کرد. منظور از عقل در اینجا، قوه عاقله و ادراکی انسان نیست که در مقابل ادراک حسی و خیالی است و در تعریف مشهور در فلسفه و متافیزیک به عنوان ویژگی ذاتی انسان مطرح است. نیز مرادش از عقل، مضامین اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها که در افراد، گروه‌ها و اقوام وجود دارد و سبب پیدایش دغدغه‌ها، ایده‌آل‌های اخلاقی و اهداف سیاسی و اجتماعی می‌گردد و بعضاً از آن با تعبیر ایدئولوژی یاد می‌کنند نیست. منظور او از عقل عبارت از ابزار و چارچوب تولید این مضامین و اندیشه‌ها است. گو اینکه خود این ابزار و چارچوب نیز محصول و فرآورده فرهنگ، تمدن، محیط و شرایط اجتماعی خاصی است و طبعاً دارای ماهیت ثابت و ویژگی فرازمانی و مکانی نخواهد بود. (تکوین، ص ۱۹ - ۲۶؛ اشکالیات الفکر العربی المعاصر، ص ۴۹ - ۵۵)

در واقع جابری به تبعیت از لالاند^۱ عقل را به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱. عقل برسازنده یا مکون، به کسر واو (constructive reason)، ۲. عقل برساخته یا مکون، به فتح واو (constructed reason)

عقل برسازنده عبارت است از اصول کلی، چارچوب‌ها، مفاهیم، روش‌ها و همه عناصری که به گونه‌ای می‌تواند یک فرهنگ را تحت تأثیر قرار دهد و به ایجاد یک گفتمان جدید بینجامد. بر این اساس ویژگی این عقل عبارت از خلاقیت و ایجاد است. این اصول کلی و چارچوب‌ها خودشان را بر شرایط، مؤلفه‌ها و عناصر موجود تحمیل می‌کنند و آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند.



سنتی می‌توان یافت.

۱. جابری در تبیین عقل از نظرات متفکران مختلفی استفاده کرده است. در برخی موارد از دیدگاه‌های لوی اشتراوس (در بحث ساختار ناخودآگاه جوامع ابتدایی) و نیز در برخی موارد از دیدگاه‌های فوکو و باشلار بهره برده است. اما خود او بیان می‌کند که مبنایش در بحث عقل، عمدتاً متکی بر دیدگاه‌های لالاند است. (ر.ک: وقیدی، ۱۳۷۹)

اما عقل برساخته یا مکون (به فتح واو) که از آن به عقل سائد هم تعبیر می‌کند، عبارت است از عقل ساری و جاری و اصول و قواعد نهادینه شده در یک فرهنگ و در مقطعی تاریخی است که مورد قبول قرار گرفته و در آن چارچوب از ارزش مطلق برخوردار است؛ اگرچه به رغم گرایش به ثبات و وحدت در هر عصری می‌تواند متفاوت از عصر دیگر باشد. بر این اساس اندیشه‌ها، افکار و رفتارها و سایر تجلیات فرهنگی همگی بر اساس چارچوب آن عمل می‌کند، خواه اهالی آن فرهنگ به آن آگاهی داشته باشند و خواه نداشته باشند. بنابراین عقل برساخته عبارت از عقلانیت حاکم و جاری و نهادینه‌شده‌ای است که مجموعه‌ای از قواعد فرهنگی را همراه خود دارد و بر فرهنگ، شیوه فکر کردن و رفتار مردم حاکمیت دارد. (تکون، ص ۱۴، ۲۰ - ۳۰)

البته بین این دو عقل پیوسته داد و ستد و تعاملی صورت می‌گیرد و اینها می‌توانند بر یکدیگر تأثیر بگذارند و همدیگر را تغییر دهند. بر این اساس جابری در روش مطالعه خود از نظریه عقل برسازنده و عقل برساخته بهره می‌گیرد و معتقد است اگرچه عموم اهالی فرهنگ‌ها، معمولاً از توجه به ساختار عقل برساخته و تحلیل آن غافلند و طبعاً بحث و مناقشه‌ای درباره آن ندارند، اما کسانی که می‌خواهند به اصلاح واقعی و اساسی بپردازند، لازم است که به این امر توجه کنند تا پس از آشنایی با آن به تغییر و اصلاح آن دست بزنند. (تکون، همان)

سؤال این است: آیا تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌ها از این گونه عقل برخوردارند یا نه؟ پاسخ جابری این است که با توجه به این که فرهنگ عقلانی، فرهنگی است که اهالی آن اولاً به تفکر و اندیشه درباره موضوعات مختلف بپردازند و از درآمیختن دانش با خرافات، اسطوره، دیدگاه‌های جاندارانگاران درباره اشیا طبیعی و نیز از باور به تأثیر روح و جان اشیا طبیعی بر انسان و معرفت انسانی بپرهیزند و ثانیاً درباره خود عقل بیندیشند و به تأمل بپردازند (این ویژگی به مراتب مهمتر از ویژگی اول، یعنی تفکر عقلانی درباره اشیا است) بر اساس اطلاعاتی که تا کنون به دست آمده است، در تاریخ، بیش از سه گونه عقل که از این دو ویژگی برخوردار باشند، سراغ نداریم که عبارتند از عقل عربی، عقل یونانی و عقل اروپایی جدید؛ یعنی عقل مورد نظر تنها در این سه فرهنگ حضور و حاکمیت داشته است و مردم دیگر مناطق بابل، هند، چین، ایران و... از این عقل بی‌نصیب بوده‌اند. به گمان او، فرهنگ این مردمان مبتنی بر اموری غیر عقلانی، همچون سحر و جادو، عرفان گنوسی و

امور غیر معرفتی دیگر بوده است. (همان)

به نظر می‌رسد در بحث ساختار عقل عربی، او افزون بر دیدگاه لالاند از نظریه ساختار ناخودآگاه جمعی کلود لوی - اشتراوس نیز بهره برده است. به عنوان نمونه در کتاب بنیة العقل العربی (ساختار عقل عربی) وی در پی آن است که فرهنگ عربی را با همه سرچشمه‌های آن - که به باور او عبارت از فرهنگ عصر جاهلی، فرهنگ اسلامی، عرفان گنوسی و فرهنگ یونانی است - یکجا ببیند و مورد توجه قرار دهد، (بنیة العقل العربی، ص ۳۷، ۵۵، ۲۵۴ و ۳۳۳؛ التراث والحلایة، ۱۹۹۱) و سپس دریابد که عناصر اساسی و ساختاری این فرهنگ و مؤلفه‌هایی که به مرور زمان در ناخودآگاه جامعه عربی وارد شده و عقل برساخته آنها را شکل داده است، چیست تا از این رهگذر زمینه اصلاح و حل بحران فراهم آید. کار او شبیه کار روانکاواست که با ورود خود به درون ناخودآگاه بیمار، عوامل بحران روحی او را شناسایی می‌کند و سپس دست به اصلاحاتی می‌زند تا عقده‌های روانی او برطرف گردد.

وی برای بررسی و تحلیل عقل، افزون بر لزوم بررسی اجزای درونی عقل، مقایسه این عقل با عقل‌های دیگر را ضروری می‌داند و معتقد است که پس از بررسی و نسبت سنجی میان این دو به نتایج ارزشمندی می‌توان دست یافت. به عنوان مثال او در مقایسه میان عقل عربی و غربی به این نتیجه می‌رسد که در عقل غربی دو اصل بسیار مهم و سرنوشت‌ساز وجود دارد که عقل عربی فاقد آن است: ۱. اصل وجودشناختی به این معنا که بین عقل و طبیعت پیوند مستقیم وجود دارد و عقل چیزی مستقل از طبیعت نیست. ۲. اصل معرفت‌شناختی که عبارت است از امکان کشف اسرار طبیعت به وسیله عقل و امکان درک صحیح و مطابق با واقع به مدد عقل^۱. به باور او علت پیشرفت غرب و نیز رمز عقب‌ماندگی اعراب در همین موضوع است؛ چرا که عقل در فرهنگ یونانی و نیز اروپای جدید و

۱. «به رغم همه تحولات و تغییراتی که عقل غربی از زمان هراکلیتوس تاکنون با آن مواجه بوده است، دو امتر ثابت را می‌توان یافت که خط سیر این تحول را ترسیم کرده اند و در نتیجه ساختار عقل را در این فرهنگ، تشکیل می‌دهند: الف. میان عقل و طبیعت پیوند و ارتباطی مستقیم وجود دارد؛ ب. عقل می‌تواند به تفسیر طبیعت دست یازد و اسرار آن را کشف و برملا کند. مؤلفه اول رویکردی خاص را در هستی‌شناسی شکل می‌دهد و دومی چارچوبی ویژه را در معرفت، تأسیس می‌کند. همین دلیل است که این دو مؤلفه را جدا از یکدیگر مطرح می‌کنیم؛ وگرنه این دو امر در واقع یک ساختار ثابت را شکل می‌دهند. به عبارت دیگر پیوندها و ارتباطات موجود در ساختار عقل مورد بحثمان، حول یک محور قرارداد و در عین حال دارای دو قطب است: عقل و طبیعت.» (تکوین، همان).

معاصر، پیوند وثیقی با درک و کشف علل و اسباب اشیاء دارد؛ در حالی که همین واژه و مشابه آن در واژگان و اندیشه و فرهنگ عربی (و بلکه در کتاب و سنت) پیوندی ناگسستنی با اخلاق و سلوک دارد و از کشف علل و اسباب اشیا و پدیده‌ها فاصله می‌گیرد. (تکوین، ص ۳۱)

به باور او اگرچه مفهوم عقل در فرهنگ یونانی/ اروپایی به گستره اخلاق نیز راه یافته است و آنان مسئله "اخلاق عقل" یعنی اخلاق مبتنی بر اندیشه "واجب" را به تفصیل بررسی‌اند، لیکن فرق مهم عقل یونانی/ اروپایی با اندیشه عربی در این است که در دومی حرکت از اخلاق به سوی معرفت و دانش است و به عبارتی معرفت مبتنی بر اخلاق است، ولی در اولی معرفت مبنا است و اخلاق بر آن تکیه کرده است. به اعتقاد او، این ترتیب فکر عربی، اولاً در مقام کشف روابط میان برخی از پدیده‌های طبیعی با برخی دیگر نیست و ثانیاً این عقل نمی‌تواند به کشف خود پردازد، 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 به انجام کردار نیک و جلوگیری او از انجام رفتارهای نادرست است. این ویژگی 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، مانند واژه‌های ذهن، نهی، حجا، فکر و فؤاد - به چشم می‌خورد.

به این ترتیب جابری معتقد است که شاکله عقل عربی، نگاه ارزشی به اشیا و در جست‌وجوی جایگاه و موقعیت اشیا در منظومه ارزش‌هایی است که عقل عربی آن را به عنوان مرجع و الگوی خود برگزیده است. این رویکرد، شیء را به ارزش آن و در نتیجه به معنایی که فرد (و جامعه و فرهنگ) به آن می‌دهند فرو می‌کاهد و از نگاه عینی فاصله می‌گیرد. در مقابل این رویکرد، نگاه عینی با رویکردی تحلیلی و ترکیبی مطرح است که در تلاش برای کشف اجزای گوهری و ذاتی شیء است تا پس از تحلیل عناصر اصلی به بازسازی آن پرداخته شود. بدین ترتیب وی نه فقط در فرهنگ اسلامی و عربی، بلکه در کتاب و سنت نیز جایگاهی برای عقل به معنای نظری و فلسفی آن، که در پی کشف واقعیت‌های بیرونی است، قائل نیست. (تکوین، همان)

به اعتقاد او هر عقلی و از جمله عقل عربی، متکی بر الگوی مرجع خاص خود است و عقل عربی از چند الگوی مرجع بهره می‌گیرد: اولین الگوی مرجع عقل عربی، عبارت است از عصر تدوین. او می‌گوید الگوی مرجع مثل یک سفینه‌ای در حال حرکت است که فرد بر آن سوار است و از آنجا به آدم و عالم می‌نگرد. عصر تدوین، مانند عینکی است که یک عرب و یا یک عرب مسلمان از طریق آن به عالم می‌نگرد. عصر تدوین از سال ۱۴۳ هجری شروع می‌شود و مکان‌های تأثیرگذار در این الگوی مرجع عبارت‌اند از: مکه، مدینه، شام، مصر، کوفه و یمن. برخی از این مکان‌ها عربی اصیل‌اند و برخی مثل مصر بعداً عربی شده است. این چارچوب مرجع متکی بر نقل مطالب و حافظه افراد است که به جمع آوری روایات و منقولات و سپس تدوین منابع می‌انجامد. (تکوین، ص ۶۱ - ۷۱) وی این الگوی مرجع را «عقل بیانی» هم می‌نامد. این نظام معرفتی - بیانی که میراث عربی - اسلامی خالص است، از دو چیز تشکیل می‌شود: لغت و نصوص دینی. منظور او از لغت صرفاً معنای متعارف آن نیست، بلکه جهان فرهنگی ای است که در این لغت اشراب شده است؛ به گونه‌ای که هر کلمه‌ای خود حامل ارزش‌ها و بار معنایی خاصی است. (تکوین، همان؛ بنیه العقل العربی، ج ۲، ص ۹ - ۱۰)

این نظام بیانی متکی بر لغت، طبعاً ساز و کارها، مفاهیم و تأثیرات ویژه خود را دارد و گونه‌ای خاص از معرفت و رفتار را تولید می‌کند. این نظام، مبتنی بر قیاس غایب بر شاهد و فرع بر اصل است و بر اصل انفصال و نفی سببیت بین اشیا تأکید می‌ورزد و در مسائل مسلم خود، اساس را بر نقل و تلقی مطالب می‌گذارد، بی آن‌که در تحلیل و تعامل با آنها از عقل کمک بگیرد. همین نظام است که در عرصه معرفت، دانش‌هایی همچون لغت، فقه، کلام و بلاغت را تولید می‌کند و در سیاست نیز منشأ پیدایش دولت اسلامی در زمان خلفای راشدین و سپس امویان می‌گردد. (تکوین، ص ۱۳۱)

پس از نظام معرفتی - بیانی، نوبت به دومین نظام یعنی نظام معرفتی عرفانی می‌رسد که متکی بر عرفان مانوی و گنوسی (Gnosticism) است که ریشه‌های ایرانی و هندی و مانند آن دارد و به عقیده او پس از پیدایی اسلام این جریان در شیعه و متفکرانی همچون ابن سینا ادامه می‌یابد و در جهان اسلام تأثیرگذار می‌شود. وی این نظام معرفتی عرفانی را عقل مستقیل یا عقل لامعقول می‌نامد که هیچ عقلانیتی در آن نیست و ابن سینا را هم سمبل این عقل منحط می‌داند که باعث عقبافتادگی و رکود در جهان اسلام شده است. (تکوین، ص ۱۶۶)

۱۹۳، ۲۰۰، ۲۲۵، ۲۶۷، ۲۸۶؛ نحن و التراث؛ بنية العقل العربي، ص ۱۲۹ - ۲۵۴)

سومین نظام، نظام معرفتی برهانی است که مراد از آن نظام یونانی ارسطویی است که به اراده مأمون به جهان اسلام وارد شد؛ گو اینکه هدف مأمون از این کار به هیچ وجه دل بستگی به حقیقت و یا حکمت نبوده است، بلکه برای حذف نظام عرفانی شیعه بوده است.

به اعتقاد او تاریخ عقل اسلامی، تاریخ اختلاف و درگیری میان این سه نظام و به عبارتی تاریخ اختلاف رأی بوده است، نه تأسیس رأی. بر این اساس ما هیچ گاه نتوانسته‌ایم در ایجاد عقل برساننده توفیق یابیم. این درگیری‌ها اگرچه در حدی نبود که موجب حذف دیگری شود، ولی در نهایت نظام عرفانی (عقل لامعقول یا عقل مستقیل) بود که پیروز میدان گردید و قرون میانه اسلامی با سیادت این نظام که ابن سینا نماینده برجسته آن است، شکل گرفت و حتی غزالی هم در آخر کار خود با همین نظام همراه شد. بدین ترتیب عقل برساخته ما بر خلاف غرب به همان شکل جامد باقی ماند و هیچ تغییر و تحولی در طول تاریخ در میان ما صورت نگرفت و باب پیشرفت بر جهان اسلام بسته شد. (بنية العقل العربي، ص ۲۵۴)

راه حل برای خروج از بحران

با چنین تبیینی از ساختار عقل عربی، راه برونرفت از بحران چیست؟ به اعتقاد او ما باید به دنبال لحظه تاریخی باشیم و این لحظه را هم در نظام عقل عربی موجود نمی‌توان یافت؛ بلکه باید با احیا و محوریت بخشیدن به جریان عقل‌گرایی ابن رشد، نقدگرایی ابن حزم، تاریخ‌گرایی ابن خلدون و اصول‌باوری شاطبی به آن دست یافت. در علم تاریخ و علم عمران باید به مفهوم طبایع العمران بازگشت و به وجود قوانینی که حیات اجتماعی و حوادث تاریخی را شکل می‌دهد، قائل شد و علیت تاریخی و رابطه تعاملی جامعه، اقتصاد، گفت‌وگوی عقل و تاریخ و... را باور کرد و این همان چیزی است که الگوی مرجع عصر تدوین فاقد آن بود. در فقه نیز باید به اندیشه شاطبی و ابن حزم بازگردیم و از سلطه «لفظ»، «سلف» و «قیاس» که بر عقل عربی حاکم است، آزاد شویم.^۱ در فلسفه نیز باید به ابن

۱. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این چهار نفر همه از مغرب عربی هستند و بدین ترتیب جایی برای حضور متفکران مشرق عربی برای مساهمت و مشارکت در تأسیس عقل برساننده باقی نمی‌ماند.

۲. می‌دانیم که ابن رشد ارسطویی بوده و به هیچ روی به نظام نوافلاطونی باور نداشته است؛ اما ابن سینا تا حدودی از



رشد که لحظه تاریخی فلسفه است، بازگشت؛ زیرا ابن رشد به دو اصل مهم تحول‌آفرین در فرهنگ معتقد است: این که جهان تجلی حکمت و عنایت الهی است و این که بین عقیده دینی و اراده انسان تعارض نیست. زیرا اراده انسان مظهر سنت الهی است و بر این اساس عقل می‌تواند علل موجودات را درک کند.

نقد و بررسی دیدگاه‌های جابری

آرای جابری در عین برجستگی‌هایی که دارد، از ضعف‌هایی نیز برخوردار است که پرداختن به همه آنها نیاز به فرصت و گستره‌ای وسیع‌تر از این نوشتار دارد. در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. جابری در پروژه خود فقط به عناصر معرفتی عقل عربی می‌پردازد، ولی عناصر غیر معرفتی مؤثر در عقل عربی، مثل قصه و اسطوره را فراموش می‌کند؛ در حالی که یک داور بی‌طرف و واقع‌نگر نباید همه عوامل خودآگاه و یا ناخودآگاه بر عقل برساخته و فرهنگ را نادیده بگیرد. قصه‌ها، اسطوره‌ها و هرچه که از دوره جاهلیت عربی و یا فرهنگ‌های دیگر آمده و بر این فرهنگ اثر گذاشته است، باید مورد توجه قرار گیرد.

نیز همان‌گونه که جابری در بحث ساختار عقل عربی به درستی معتقد است که «عقل عربی همچون سایر عقل‌ها در طول تاریخ شکل گرفته به هیچ وجه از عناصر ایدئولوژیک و سیاسی خالی نیست و معرفت‌شناس باید تلاش کند به تفکیک بین این دو بپردازد»، نباید تأثیر سیاست به مثابه امری غیر معرفتی را بر عوامل دیگری همچون قصه و اسطوره از یاد برد.

۲. انکار عقلانیت و نظام معرفتی و تمدنی کشورهای همچون ایران، هند، مصر و مانند آن و نادیده گرفتن شواهد تاریخی فراوان در این خصوص، از دیگر اشکالات وارد بر او

عناصر نو افلاطونی - همچون نظام صدور، علیت وجودی و قاعده الواحد - بهره برده است. ابن سینا به رغم آن که از ارسطو بهره زیادی برده، ولی او را به عنوان متفکری غیر قابل نقد نمی‌شناسد. مضافاً این که خود ابن سینا نظریات ابداعی همچون وجود و جوب بالغیر دارد که سخت مورد حمله ابن رشد قرار می‌گیرد. ابن رشد می‌گوید: سخن ارسطو عین حق و حقیقت است و به ابن سینا اعتراض می‌کند که چرا سخنی به جز سخن ارسطو را به زبان می‌آورد و اشکالش بر غزالی هم این است که اعتراض او به ابن سینا و امثال او وجهی نداشت؛ چرا که اینها فیلسوف نیستند؛ زیرا به ارسطو اعتقاد ندارند.

است. بر اساس اسناد و شواهد فراوان، منشأ بسیاری از دانش‌ها و علوم یونان و اروپا، ایران و فارس بوده است؛ ولی جابری چنین شواهدی را به کلی نادیده می‌گیرد. طرایشی، با تکیه بر آثار مورخان علم، همچون جان راو به خوبی برجستگی‌های علمی و عقلانی فرهنگ و تمدن‌های پیش‌گفته و بلکه در برخی موارد تقدم آنها بر فرهنگ‌های سه گانه را نشان می‌دهد. (نظریه العقل، ص ۲۵ - ۲۹ و ۳۸ - ۴۵)

۳. وی راه حل خروج از بحران را بازگشت به عقلانیت ابن رشد - به دلیل باور او به دو اصل فلسفی مذکور - می‌داند؛ اما دو اصل فوق، اختصاص به ابن رشد ندارد و بسیاری از فلاسفه اسلامی که جابری آنها را محکوم می‌کند، عین همین مطلب و یا عمیق‌تر از آن را گفته‌اند. ثانيا باور به این دو اصل به تنهایی، مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا در جهان اسلام بسیاری از دانشمندان به چنین دیدگاهی باور داشته‌اند، ولی در عین حال بحران همچنان حل نشده باقی مانده است.

۴. مشکل دیگر جابری، در نوع نگاه او به میراث است. او فقط اموری را می‌بیند که تصور می‌کند برای حل بحران او کارایی دارد. به عبارت دیگر، از عینک بحران به میراث می‌نگرد و میراث تا آنجا برای او اهمیت دارد که به حل بحران کمک کند. بر اساس این منطق هرگاه ابعاد بحران به گونه‌ای شود که معرفت‌شناس، بر اساس فهم خود از بحران و میراث و روش بهره‌برداری از میراث، دریابد که چیز قابل استفاده‌ای در میراث برای استفاده و احیا وجود ندارد، ارزش میراث به کلی از دست می‌رود و هیچ جایگاهی برای آن متصور نخواهد بود. بر این پایه، نگاه جابری به میراث، ابزاری و عمل‌گرایانه است و نه بر اساس نظریه مطابقت و کشف حقیقت. طبعاً بر این اساس دیگر هیچ معیار عقلی ثابتی وجود نخواهد داشت و همه معیارها بر اساس نیازهای عملی تعیین می‌شود و در این صورت به لحاظ روشی، ماهیتاً فرقی میان جابری و منکران میراث اسلامی نخواهد بود. بنابراین می‌توان گفت سمت و سوی او به طرف انکار میراث است؛ هرچند بالفعل منکر آن نیست. به هر حال جابری هیچ نقطه ثابت و غیر قابل تغییری که در آنجا بایستد و آن را ملاک مقبولیت، درستی و عقلانیت میراث قرار دهد، ندارد؛ همان‌گونه که خود گفته است، در سفینه‌ای نشسته است که پیوسته حرکت می‌کند و نقطه ثابتی ندارد.

۵. اگر روشی معطوف به بحران باشد و به عبارتی دغدغه خروج از بحران او را وادار به رجوع به میراث کند، در این صورت او از میراث تنها چیزی را می‌تواند ببیند و استفاده کند

که عملاً به کارش بیاید؛ در حالی که ممکن است عناصر دیگری هم در آن باشد که اگرچه نقشی در حل بحران ندارد، ولی در هویت و تعیین بخشیدن آنچه از میراث برگزیده‌ایم تأثیرگذار باشد و با جداکردن آن عناصر از کلیت مذکور، هویت اجزا نیز آسیب بیند و مخدوش شود. همین اشکال بر هانری کربن هم که به شدت معنویت‌گرا است و دغدغه اصلی اش از دست رفتن معنویت است، وارد است؛ زیرا کربن نیز به دلیل معطوف بودن پروژه‌اش به بحران، در واقع عینکی را به چشم زده است که از میراث، تنها آن چیزهایی را می‌بیند که به آنها نیاز دارد و نه آنچه را که وجود دارد.

۶. وی در پروژه خود، برخلاف عقل سیاسی و اخلاقی، توجهی به عقل کلامی نمی‌کند و دلیلش هم این است که بررسی چنین امری در حوزه کاری اصلاح‌گران و نه معرفت‌شناسان است؛ ولی به نظر می‌رسد که این دلیل موجه نیست؛ زیرا از آنجا که خود او هدف پروژه‌اش را حرکت بخشیدن به عقل عربی می‌داند، طبعاً برای دستیابی به چنین هدف مهمی باید هم کلیت ساختار و هم عناصر مختلف مؤثر در شکل‌گیری ساختار را شناخت و سپس پیشنهادهای لازم را ارائه کرد و این امر نمی‌تواند بدون توجه به عقل کلامی که بخش بسیار مهمی از عقل در فرهنگ اسلامی را شامل می‌شود، صورت گیرد.

۷. اشکال بسیار مهم دیگر جابری، کم‌توجهی وی به مفهوم عقل در اسلام و به طور خاص شیعه است. وی نسبت به تشیع و گروه‌های مختلف شیعه و عقاید آنها کاملاً بی‌اطلاع است؛ به گونه‌ای که جایگاه وی را به عنوان یک محقق برجسته، متزلزل می‌کند. مطالب نادرستی که او به شیعه نسبت می‌دهد، نشان می‌دهد که او هیچ‌گونه آشنایی نزدیک و عمیق با معارف شیعی ندارد و تمامی آنچه در این خصوص اظهار داشته است، اولاً برگرفته از منابع غیر اصلی و دست دوم است و ثانیاً آن منابع هم که عبارت است از آثار ذهبی، شهرستانی و مانند آنها. آثار این گروه، متأسفانه رویکردی خصمانه به شیعه دارد و مملو از اطلاعات غلط است. در این میان، نمی‌توان از تحلیل‌ها و تفسیرهای رازورانه و باطنی‌گرایانه لویی ماسینیون و تا حدی هانری کربن از تشیع و تأثیر آن دو در شکل‌گیری دیدگاه جابری درباره شیعه غافل شد.^۱

۱. البته او در جایی به عدم اطلاع کافی خود به منابع مربوط به این بخش و خصوصاً فرهنگ ایرانی اعتراف می‌کند که به گونه‌ای در تناقض با حکم جزمی او در مورد این نظام است و نشان می‌دهد حکم او در مورد شیعه و ابن سینا و... بر پایه قابل قبولی مبتنی نیست.

به عنوان نمونه او به پیروی از شهرستانی مدعی می‌شود که به اعتقاد همه شیعیان (به استثنای زیدیه) انسان مجبور و مضطر در معرفت است و امکان معرفت از طریق استدلال و نظر غیر ممکن بوده و هرگونه استدلال و بهره‌گیری از قیاس - اعم از فقهی و یا منطقی - مردود است. (تکوین، ص ۲۰۰) جابری بر اثر بی‌خبری از میراث پانزده قرن عقلانیت استدلالی و منطقی شیعه امامیه که از زمان ائمه معصومین علیهم‌السلام تا به امروز ادامه داشته و به لحاظ روش و محتوا برتری چشم‌گیری بر گونه‌های دیگر عقلانیت در جهان اسلام دارد، مکتب تشیع را متهم به کمبود و یا عدم عقلانیت می‌کند! حال آن که روایات شیعی خلاف این را گواهی می‌دهند؛ مثلاً از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است:

اولین چیزها و آغاز و قدرت و آبادانی هر چیز... عقل است که خداوند آن را به عنوان زیبایی و نور برای خلق خود قرار داده است. بندگان، آفریدگار خود، مخلوقیت خویش، این که تدبیر آنها به دست حق تعالی است و نه خود آنها و نیز این را که خداوند باقی و آنان فانی‌اند، توسط عقل درک می‌کنند. آنان با عقل بر آنچه از مخلوقات مانند آسمان، زمین، خورشید، ماه، شب و روز می‌بینند، استدلال می‌کنند و درمی‌یابند که خود وی و آنها خالق و مدبری دارند که در گذشته بوده است و همواره خواهد بود. آنان توسط عقل، زیبا را از زشت بازمی‌شناسند و درمی‌یابند که تاریکی در جهل است و نور در علم است. بنابراین عقل است که آنان را به همه این نکات راهنمایی کرده است.^۱ (کافی، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۳۵، ج ۱، ص ۲۹)

حضرت در این روایت به نکات فراوانی اشاره فرموده‌اند که آنچه به بحث ما مربوط می‌شود، این است که بنیان معرفتی همه امور بر عقل استوار است و به تعبیری این عقل در فهم امور، خود بنیاد است و حتی وجود خداوند تعالی و صفات او نیز با آن قابل تشخیص است و نیز همین عقل قدرت اکتشاف حسن و قبح امور را دارد.

افزون بر این، سستی و بی‌پایگی سخن دیگر او مبنی بر این که "در فرهنگ اسلامی عقل تنها در امور ارزشی و اخلاقی مطرح است و عقل به معنای کاشف حقیقت، بی آن که

۱. ان اول الامور و مبدأها و قوتها و عمارتها التي لا يتنفع شيء الا به، العقل الذي جعله الله زينة لخلقه و نورا لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، و انهم مخلوقون و انه المدبر لهم و انهم المدبرون و انهم الباقي و هم الفانون. و استدلووا بعقولهم على ما راوا من خلقه من سمائه و ارضه و شمس و قمره و ليله و نهاره ان له و لهم خالقا و مدبرا لم يزل و لا يزول، و عرفوا به الحسن من القبيح... فهذا ما دلهم عليه العقل.

مبتنی بر اخلاق باشد، در فرهنگ اسلامی جایی ندارد^۱ آشکار است؛ زیرا عقلی که تشیع مطرح می‌کند، عقلی است که نه فقط بر اخلاق و تعبد و حتی باور به خدا تکیه ندارد، بلکه تمامی واقعیت‌ها و نیز ارزش‌های اخلاقی و غیر آن بر این عقل تکیه می‌کنند.

شیخ مفید رحمته الله به صراحت می‌گوید: «برخلاف معتزلیان بصره، جبرگرایان و حشوگرایان از اهل حدیث، دیدگاه بسیاری از امامیه و معتزلیان بصره این است که معرفت به خداوند تعالی و نیز انبیاء و هر امر غایب دیگر، کسبی است و نمی‌تواند اضطرابی باشد.» (اوائل المقالات، ص ۶۶) در جایی دیگر با ذکر سخن پیش‌گفته شهرستانی، مبنی بر باور شیعه به اضطراب انسان‌ها در معرفت به خداوند، آن را رد می‌کند. (همان، ص ۱۰۳ - ۱۰۴)

علامه حلی، متکلم و فقیه برجسته شیعه نیز در کتاب نهج الحق و کشف الصلح به نکات ذیل تصریح می‌کند: الف. کشف واقعیت‌ها از طریق استدلال و نظر با رعایت شرایط مربوط و دوری از مغالطات صوری و مادی امکان‌پذیر است؛ ب. مباحث نظری به حکم عقل (و نه نقل) واجب است؛ ج. معرفت به خداوند به حکم عقل واجب است. (نهج الحق و کشف الصلح، ص ۴۹ - ۵۲)

همچنین آثار خواجه نصیر الدین طوسی رحمته الله همچون کتاب ارزشمند اساس الاقتباس در منطق و تجرید الاعتقاد همگی به وضوح در تبیین استدلال برای کشف واقع و یا روش استدلال است؛ خصوصاً آثار منطقی او که در واقع ادامه جریان منطق ارسطویی، همراه ابداعات و افزوده‌های معرفتی منطق‌دانان مسلمان می‌باشد.

از جمله اتهامات دیگری که او متوجه شیعه می‌کند، پیوند اندیشه شیعی با گرایش هرمسی (هرمس‌گرایی) است. او هرمس‌گرایی را نوعی گرایش باطنی و رازورانه می‌داند که عقل را از حجیت ساقط می‌کند و بنیان‌های فکری خود را بر حدس و دریافت‌های درونی مبتنی می‌کند که در تعارض با احکام عقل می‌باشد. او با استناد به سخنان کسانی همچون لویی ماسینیون معتقد است شیعه فلسفه نبوت خود را از اندیشه هرمسی دریافت کرده و دیدگاه امامت را مبتنی بر وصایت نبی صلوات الله علیه برگزیده است و باور به عصمت امام دارد. به گمان او ریشه این گرایش هرمسی را به طور خاص باید در اندیشه‌های هشام ابن حکم از

۱. و برای دستیابی به همین هدف نیز کتاب ارزشمند جوهر النضید را که شرح بخش منطق کتاب تجرید الاعتقاد است، نوشته است.

اصحاب امام صادق علیه السلام جست‌وجو کرد که متأثر از دیدگاه‌های فرقه جهیمیه و فرقه دیصانیه بوده است که مبنای فکری آنان آمیزه‌ای از اندیشه‌های نوافلاطونی، نوفیثاغورثی جدید و رواقی‌گری متأخر است. (تکوین، ص ۲۲۵ - ۲۲۸؛ بنیه العقل العربی، ص ۳۲۶ - ۳۲۷)

در پاسخ به جابری، ذکر دو نکته ضروری است:

الف. در خصوص نفی عقلانیت و یا تعلیق آن از سوی شیعه، پیشتر مطالبی در پاسخ به این ادعا ذکر شد و معلوم گردید که مبانی و اصول تفکر شیعی مبتنی بر عقل خود بنیاد است و اثبات گزاره‌هایی مبنی بر وجود واجب تعالی، وحدت وی، صفات و افعال، نبوت، معاد و بسیاری از اصول دیگر از طریق برهان عقلی به اثبات می‌رسد.

اثبات عصمت انبیا و ائمه اطهار نیز بر همین شیوه استوار است و ائمه و پیروان ایشان، عصمت را بر ادله عقلی پایه‌گذاری کرده‌اند، نه بر پایه دریافت‌های درونی و حدس و گمان. (ر.ک: کتاب الحجج، ص ۴۰۵؛ الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۶۵؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۴۰)

ب. هشام ابن حکم، صحابی برجسته امام صادق علیه السلام است. در دوره تاریخی حیات امام صادق و هشام ابن حکم، معتزلیان به شدت به فعالیت علمی اشتغال داشتند و مباحث عقیدتی را به شکل مناظره و... پیگیری می‌کردند. طبعاً هشام ابن حکم که نماینده فکری مکتب اهل بیت بود، در موارد متعددی دیدگاه‌های معتزلیان را به طور خاص و مکتب خلفا را به گونه‌ای عام به چالش می‌کشید و با شرکت در جلسات بحث معتزلیان (به صورت آشکار و مخفیانه) و طرح سؤال و مناظره با آنها و یا به صورت تألیف مقالات و مکتوبات، دیدگاه‌های آنها را نقد می‌کرد. تأثیر وی در نقد معتزله چنان بود که گفته‌اند نقادان مهم مکتب اعتزال، همچون محمد ابن عیسی الوراق و احمد ابن حسین راوندی (صاحب کتاب فضیحه المعتزله) بسیاری از نقدهای خود را بر معتزله از هشام ابن حکم گرفته‌اند.

توانایی وی در ابلاغ اندیشه ناب مکتب اهل بیت علیهم السلام و نیز فعالیت‌های خلافت عباسی در ایجاد اختلاف و تفرقه میان مسلمانان و برانگیختن مخالفت سایر فرق نسبت به تشیع، موجب شد که سیل اتهاماتی همچون زندقه، الحاد و غلو از سوی معتزله و برخی دیگر از فرق به سوی او سرازیر شود. ردپای این اتهامات را به خوبی می‌توان در آثار ابراهیم ابن یسار، معروف به نظام و نیز در کتاب مختلف الحدیث ابن قتیبه و کتاب الانتصار خیاط معتزلی و... مشاهده کرد. این اتهامات تنها به معتزله محدود نشد، بلکه در میان اشاعره نیز کسانی چون ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین و ابن حزم اندلسی در برخی از آثار

- خود به این اتهامات روی آورده‌اند.
- در این میان نباید از اتهامات تعداد محدودی از شیعیان هم‌دوره او نیز غافل شد که البته در همان زمان با دفاع محکم امام صادق علیه السلام از هشام، تا حد بسیاری خنثا شد. علت این دشمنی‌ها نیز چیزی جز سطحی‌نگری و یا کینه و حسادت نبوده است.^۱
۸. توجه بیش از حد وی به تأثیر عوامل غیر معرفتی، مانند سیاست، در شکل‌گیری معرفت، به‌گونه‌ای است که موجب شده است او نقش اندکی را به تأثیرگذاری عوامل معرفتی در پیدایش و رشد معرفت اختصاص دهد و این مشکل بزرگی را در تبیین عقلانیت مبتنی بر حقیقت و واقعیت ایجاد می‌کند.
۹. وی برای سنجش صدق و کذب آموزه‌ها و گزاره‌ها، بیش از آن‌که به ملاک‌های معرفتی و منطقی توجه کند، به علل وجودی و عوامل پیدایی آنها می‌پردازد؛ یعنی مقام گردآوری را با مقام داوری در هم می‌آمیزد و گاهی علل وجودی و نیز انگیزه‌های پیدایی چیزی را برای رد یا اثبات محتوایی آن کافی می‌داند.
۱۰. جابری تحت تأثیر فیلسوفان فرانسوی، قائل به زمانمند و تاریخمند بودن معرفت است که در نهایت به نسبی‌نگاری می‌انجامد. با توجه به وجود برخی شواهد در میان سخنان جابری، وی حتی اصول کلی معرفت را مطلق و فرازمانی نمی‌داند. و چنین است که این نسبت، دیدگاه‌های وی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و از حجیت و اعتبار ساقط می‌کند.
۱۱. قوم‌گرایی جابری و تأکید وی بر برتری مغرب عربی بر مشرق عربی و دخالت دادن آن در داوری‌های خود نیز از نقاط ضعف اساسی جابری است که نمونه‌هایی از آن پیشتر ذکر شد.
۱۲. مشکل تحقیر و استخفاف فرهنگ اسلامی در مقابل بزرگ‌نمایی فرهنگ و تمدن غربی نیز نکته‌ای است که از آن نمی‌توان به سادگی عبور کرد.
- به هر روی، اگرچه انتقادات فراوانی بر جابری وارد است، ولی این امر به هیچ روی از اهمیت او و بررسی دیدگاهش نمی‌کاهد.

۱. برای تفصیل بیشتر در باب شخصیت، دیدگاه‌ها، اتهامات و پاسخ به آنها رک: کتاب ماه دین، ش ۵۸-۵۹، مقاله «هشام این حکم، نماینده برجسته عقلانیت اسلامی».

منابع

١. الإدريسي، حسين، (٢٠١٠م)، محمد عابد الجابري: مؤرخ العقل العربي الإسلامي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
٢. حنفي، حسن، (٢٠١٠م)، مشروع محمد عابد الجابري، مجله الكلمه، عدد ٣٩.
٣. طرابيشي، جورج، (٢٠٠٤م)، العقل المستقبل في الإسلام، لندن: دار الساقى، الطبعة الأولى.
٤. _____، (١٩٩٩م)، نظريه العقل، لبنان: دارالساق.
٥. علامه حلى، (١٤١١ق)، نهج الحق و كشف الصدق، قم: انتشارات هجرت.
٦. عابد الجابري، (١٩٨٦م)، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥.
٧. الكليني، محمد بن يعقوب، (١٩٨٥م)، الكافي، بيروت: دار الأضواء، ط ٣.
٨. ميلاد، زكي، (١٣٨١ق)، تحولات و خط سير اندیشه اسلامي معاصر، فصلنامه علوم شماره ١٨.
٩. مفيد، محمد بن نعمان، اوائل المقالات، قم: مكتبه الداوري، بي تا.
١٠. محمد عابد الجابري، (١٩٩٤م)، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
١١. _____، (١٩٩١م)، تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤.
١٢. _____، (٢٠٠٠م)، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الدار البيضاء، ط ٧.
١٣. موسى، سيدابوالفضل، هشام ابن حكم نماينده برجسته عقلايت اسلامي، كتاب ماه دين، تهران: ش ٥٨ - ٥٩.
١٤. وقيدى، محمد، (١٣٧٩ق)، تبين ساختار عقل عربي، فصلنامه نقد و نظر، شماره ٢٣ و ٢٤.

* * *