

پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی



ژوئیه ۱۳۹۸
شماره ۱۰
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

به سوی عقلانیت انتقادی عربی

بررسی آثار و افکار فیلسوف مغربی، محمد عابد الجابری

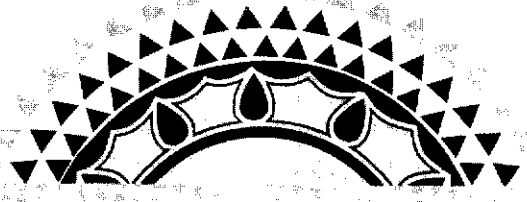
ابراهیم. م. ابوریع
مترجم: محسن حدادی

ملاحظات مقدماتی:

آیا فرایند استعمارزدایی، آن گونه که فرانتز فانون در کتاب "بیچارگان زمین" می‌گوید زمانی به پایان می‌رسد که «مردم یک کشور» استقلال خود را به دست آورند؟ و آیا استعمارزدایی، علاوه بر آزادی سیاسی، جنبه‌های فرهنگی یک ملت را نیز در برمی‌گیرد؟ باید با فانون موافق بود که استعمارستیزی در درجه اول فرایندی خشونت‌آمیز است. اغلب یک ائتلاف قوی و متشکل از نیروهای ناهمگون، به تدارک یک برنامه خشونت‌باز در جهت استعمارستیزی دست می‌زند. در مورد مراکش تحت استعمار فرانسه، جنبش ملی‌گرا، وفاداری خویش به پادشاه کشور، به عنوان مظهر مخالفت با حضور استعمار فرانسه را

روشنفکر بومی، درست هنگامی که مشتاقانه می‌کوشد اثری فرهنگی به وجود آورد، از درک این مطلب عاجز می‌ماند که در حال به کارگیری تکنیک‌ها و زبانی است که کشور وی از بیگانه، وام گرفته است. او خود را با زدن برجسی بر این ابزارها - که آرزو می‌کند ملی باشد - دلخوش می‌کند، اما در حقیقت این برجسب بدگوندای غریب، یادآور غیربومی بودن است. (۱)

فلسفه نخستین انگیزه فعالیت عقلانی بشر و جدایی از قلمرو حیوانی است و مهم‌ترین عامل تبدیل زندگی چادرنشینی قبایل به زندگی متمدنانه به‌شمار می‌آید. فلسفه اصلی‌ترین دلیل تولید دانش، پیدایش علوم، اختراعات صنعتی و ایجاد پیشدهاست. (۲)



جابری را با عقلانیت عربی و تاریخی اسلامی- عربی به مثابه اولین تلاش بلندپروازانه برای ساخت پروژه‌های ملی- فرهنگی در دوران پس از استعمارگری توأم دانست.

این ساختار فرهنگی، نشانگر تمایلات بخش عظیمی از کسانی است که در مبارزه ملی علیه استعمار شرکت کردند.

جابری، به عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران در جهان معاصر عرب مطرح است. افراد مختلف، آثار وی را به گونه‌های متفاوتی خوانده‌اند. شکل‌گیری اندیشه‌های او در سوریه و مغرب و خودداری از نوشتن به زبان فرانسه، وی را محبوب روشنفکران و دانشجویان نسل جدید کرده است. دامنه کاری جابری وسیع است. او در موضوعات مختلفی از مقولات دانشگاهی تا موضوعات سیاسی، مطالبی نگاشته است. مباحث مورد علاقه جابری، این موضوعات هستند:

۱- معرفت در اسلام و معنای "عقلانیت عربی" ۲- تکامل تاریخی جامعه اسلامی و نقش طبقه روشنفکران ۳- جهان عرب و تعامل آن با دنیای غرب ۴- تفکر معاصر عربی و اندیشه‌های جهانی ۵- اجرای شریعت و جهت‌گیری‌های آینده جوامع غربی. هدف این مقاله این است که به گونه‌ای انتقادی این موضوعات را- با توجه به گفتار راجع در تفکر معاصر عربی- بررسی کند.

جابری تحصیلات اولیه خود را در رشته فلسفه علم و اپیستمولوژی، پشت سر گذاشت. تکامل اندیشه، وی را در جایگاه رهبری جریان رنسانس عربی- ملی قرار داد. جنبه‌های برجسته سیستم فکری او توسط کسانی همچون علال الفاسی، محمد ارکون، عبدالله لارویی، محمد الکتانی، عبدالحامد بن بادیس محمد طلبی، علی مراد و افراد دیگری از شمال آفریقا، طنین‌انداز و تأثیرگذار شد. این اندیشمندان بر این عقیده بودند که تنها یک فرآیند انتقادی، می‌تواند به رنسانس واقعی در جهان عرب بینجامد. شاخصه اصلی تفکر آنها، نقادی است. جابری همچون ابن خلدون اندیشه قرن چهاردهم میلادی- که می‌کوشید با روش "عصیبت" در تمدن اسلامی- عربی نهضتی ایجاد کند (۳)- در نقطه تلاقی استقلال ملی و عقلانی قرار می‌گیرد. او رنسانس عربی را به تصویر می‌کشد که با کمک نیروی تعقل می‌توان به آن رسید. رنسانس فلسفی پیش‌شرط رنسانس فرهنگی و تمدن عربی در دوران مدرن است. آیا پروژه نجات عقلانی در شرایط سیاسی کنونی جهان عرب، بختی برای موفقیت دارد؟

توسل به عقلانیت کلاسیک عربی

زیربنای کنکاش فلسفی جابری، مسأله دانش در فلسفه اسلامی و عربی است. این موضوع بسیار پیچیده و بحث‌جامع درباره آن، از دامنه این مقاله خارج است. با این حال، همین کافی است که بگوییم بررسی و رویکرد نوین جابری به این مسأله به مفهوم دانش و عقلانیت در جهان معاصر عرب مرتبط است. دغدغه اصلی جابری در مهمترین اثر فلسفی وی، ایجاد پل‌هایی بین سنت عقلانی عربی- اسلامی و سنت عقلانی معاصر غرب از یک سو و جهان عرب پس از دوران استعماری از سوی دیگر است. به یک معنا، افکار جابری شکل پیشرفته‌ای از تفکر "نهضت" درباره تجدید حیات فکری است. به دیگر سخن، اندیشه جابری، بخشی از فرآیند استعمارزدایی فرهنگی است که پس از استقلال، در شمال آفریقا شروع شد و به دنبال پیوند تفکر معاصر عربی به لکوه‌های عقلانی سنت فکری کلاسیک است.

بنابراین جابری، از فرآیندی دوگانه تبعیت می‌کند: ساختار شکنی گذشته و بررسی مجدد مهمترین مسائل پیش روی تفکر عربی در دوران پس از استعمار. جابری برخلاف عبدالله لارویی، سنت دینی و فلسفی اسلامی را وانمی‌نهد و

اعلام کرد. با این حال، به محض اینکه پس از استقلال سیاسی، پادشاه به تخت نشست، موقعیت او به طور افراطی برجسته شد و اطرافیان وی این تفکر نادرست را تبلیغ کردند که پادشاه علاوه بر اینکه "پدر" ملت است، ثبات و سعادت جامعه را هم در دست دارد.

گرچه فرآیند استعمارستیزی سیاسی، با موفقیت انجام شد، یقیناً استقلال اقتصادی هنوز- با گذشت دهه‌ها سال از خروج استعمارگران- به دست نیامده و کشور از تأثیرات فرهنگی استعمار که هنوز پابرجاست، رهایی نیافته است. همه این واقعیت‌ها، توان "روشنفکر بومی" را به مثابه نظریه‌پرداز فرهنگی پس از خروج استعمارگران با چالش مواجه می‌کند. وظیفه روشنفکر بومی در دوره پس از استعمار، بسیار دشوار است. نویسنده یا فیلسوف روشنفکر، ابزارهای مادی و نیروی فیزیکی در اختیار ندارد تا به تنهایی، جامعه‌های نوین را بنیان نهد. این وظیفه مهم، برعهده نظام اداری، نیروی پلیس و افرادی است که به‌نازگی گرد پادشاه جمع شده‌اند.

این افراد، بیشتر واسطه بین مردم و دربار هستند. فیلسوف، صاحب قدرت استدلال و جاذبه منطقی است و احتمالاً به تاریخ فرهنگی و دینی ملت خویش هم تسلط کافی دارد. فیلسوف انقلابی در ایجاد نظام آموزشی برای توده‌های مردم، نقش محوری دارد. توده‌ها معمولاً توسط استعمارگران، از این نعمت ارزشمند محروم شده‌اند. فیلسوف در نظام حکومتی جدید، خود را رقیب وزارت آموزش و پرورش می‌یابد که توسط دولت، مأمور سامان‌بخشی و بنا نهادن "عادات فکری جدید" برای مردم شده است. گرچه روشنفکر و فیلسوف ملی‌گرای پس از دوران استعمار، با مسائل فرهنگی دنیای غرب آشناست، با جست‌وجوی راه‌های احیای ارزش‌های فرهنگی خودی، همت خویش را صرف این میراث ملی می‌کند.

توقع داشتن از روشنفکر برای انجام کارها به تنهایی، غیرواقع‌گرایانه است. او معمولاً نماینده یک جنبش ملی و گرایش سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خاص است. جنبش ملی‌گرا در مراکش مانند الجزایر، ترکیبی بود از نیروهای نامتجانسی که نماینده اقوام بربر، عرب، روستایی و شهرنشین و طبقات فقیر و غنی بود.

کشورهای شمال آفریقا به‌ویژه مراکش، الجزایر و تونس، پس از دوران استعمارگری فشار اقتصادی، سیاسی و فرهنگی زیادی را تحمل کردند. جنبش ملی‌گرا در جدال طولانی خویش در برابر استعمار فرانسه، به تبیین سه جریان عمده، در جهت کسب استقلال پرداخت: پان عربیسم، پان مغرب‌یسم و ملی‌گرایی محلی. ناسیونالیسم محلی در هر یک از این سه کشور، در کار خود موفق بود و توانست بدون کمک اقتصادی یا سیاسی سایر کشورهای عربی، به استقلال صنعتی نایل شود.

از دیدگاه محمد عابد الجابری، الگوی مغرب- در برابر ساختار پیچیده‌ای که استعمار بر هر یک از این سه کشور عربی تحمیل کرده بود- از سطح محلی به منطقه‌ای و سپس به سطح کشورهای عربی تحول و تکامل پیدا کرد. جنبش استعمارستیزی، از درون تحت رهبری آمیزه‌ای از نیروهای سلفی و ملی‌گرا بود که از اهمیت فرهنگ عربی- اسلامی در جنگ علیه استعمار فرهنگی آگاه بودند؛ اما این ائتلاف که در برابر استعمار، نبرد موفقی را پشت سر گذاشت به دلایل مختلف، در کسب اتحاد منطقه‌ای یا عربی پس از کسب استقلال، ناکام بود. تفکر جابری، تا حد زیادی معطوف به فقدان وحدت منطقه‌ای یا پان عربیسم در شمال آفریقا بوده است. هدف از این مقاله، بررسی پروژه فلسفی جابری، به مثابه نماینده‌ای از تفکر ملی‌گرای عربی معاصر است که نه تنها در نقشه سیاسی و اجتماعی شمال آفریقا پس از استقلال، که در ساختار معرفت‌شناسانه عقلانیت عربی قرن بیستم، به دنبال ایجاد تغییراتی عمیق است. باید هویت



مجلس شورای اسلامی ایران

مجله الفاسفة العلوم

العلمانية الديمقراطية والعلوم الفكرية

در سال ۱۳۸۳

المجلد الأول العربي

مجلة الفاسفة للعلوم الفكرية



تكوين العقل العربي



مجلس شورای اسلامی ایران

تساوی فی الفکر المعاصر

تساوی فی الفکر المعاصر

مجلس شورای اسلامی ایران

لازم، به تراث بازگشتی دوباره کرده‌اند تا از وضعیت نامطلوب موجود رهایی یابند. روند بررسی تراث پس از شکست اعراب در سال ۱۹۶۷، به قصد دریافتن دلایل این شکست، شدت بیشتری گرفت. پرسشی که بسیاری از روشنفکران عرب می‌پرسند این است که: دلایل موجود در ورای این شکست چه بود و ما چگونه می‌توانیم به پیشرفت دست یابیم؟

گفتمان معاصر عربی در مورد تراث به سبب نیروی فکری فوق‌العاده‌ای که متفکران جریان‌های مختلف فکری صرف آن کرده‌اند، حاوی اطلاعات بسیار مهمی است. در تفکر جابری، تراث را می‌توان به گونه‌ای خاص درک کرد: راه شناخت تراث بررسی جزء به جزء عقلانیت عربی است که از زمان جاهلیت، جهان عرب را شکل داده و در مرحله تکوینی اسلام، یعنی در به‌وجود آوردن اسکولاستیسیم و فلسفه عربی-اسلامی فعال بوده است. جابری برخلاف عبدالله لارویی به این نتیجه رسیده است که هیچ‌کس نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن میراث عظیم فلسفه اسلامی-عربی، از عهده پاسخگویی به چالش‌های پیش روی جهان معاصر عرب برآید. به زبان ساده نادیده‌انگاشتن گذشته، معادل با ارتکاب به خودکشی روشنفکرانه است.

تفکر جابری، ریشه در دغدغه‌های امروزی جهان عرب دارد. تعریف او از عقل‌گرایی به‌مثابه عادت نهادینه شده به بازسازی جریان نقادی، به او اجازه می‌دهد که با هدف بازسازی بنیان‌های عقلی فرهنگ معاصر عربی، به بررسی جریانات خردگرایی پیشین اسلامی و عربی بپردازد.

بررسی و کنکاش در گذشته، مسائل زیادی را در ذهن مطرح و تنگ‌نظری خرافات و عقل‌ستیزی را در میراث برجای مانده از دوران‌های پیشین جهان عرب آشکار می‌کند. گذشته‌ای که به شکل روشن‌بینانه و خردگرایانه بازسازی می‌شود، راه استفاده از ثمرات عقلانیت عربی و جهانی را هموار و مدرنیته را به جریانی خلاق تبدیل می‌کند. بنابراین باید تفکر جابری را نوعی اتصال به جریانات عقلانی گذشته دانست که می‌تواند جهت‌گیری تفکر معاصر عربی را روشن کند.

از آنجا که بخشی از تلاش جابری، صرف وارد کردن "تراث" در گفتمان روشنفکری عربی شده است، او وجهه همت خویش را ساختار شکنی و نقد عقل عربی العقل العربی قرار می‌دهد.

وی کم و بیش به پیروی از ادوارد سعید در ارزیابی شرق‌شناسی، آنچه را که مؤلفه‌های مهم دینی، زبان‌شناختی، فلسفی و سیاسی و زیربنای معرفت‌شناختی تفکر عربی و اسلامی می‌داند، استخراج می‌کند. او به این منظور یک جریان سه بعدی مبتنی بر نقد را پی‌ریزی می‌کند:

۱- پیدایش عقلانیت عربی (تکوین العقل العربی) در سال ۱۹۸۴

۲- ساختار عقلانیت عربی (بنیه العقل العربی) در سال ۱۹۸۶

۳- عقلانیت سیاسی عربی (العقل السیاسی العربی) به سال ۱۹۹۱ میلادی. جابری، تلاش‌های متفکران عرب عصر "نهضت" در قرن نوزدهم، که میراث اسلامی را احیا کردند و درصدد پاسخگویی به چالش‌های معاصر برآمدند را ارج می‌نهد، اما معتقد است جنبش اصلاحی قرن نوزدهم- به آن سبب که به نقد کلی عقلانیت عربی متعهد نبود- ناکام ماند. متفکران دوره "نهضت" به تلخی از رکود و عقب‌ماندگی جوامع خود انتقاد کردند، اما نقد آنها فاقد محتوای عمیق فلسفی بود.

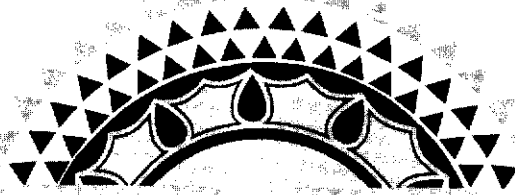
آنها در تلاش برای نقادی آنچه که مظاهر اجتماعی و سیاسی عقب‌ماندگی می‌خواندند، روش‌های کلامی نامناسبی را به کار گرفتند و متفکران لیبرال نیز مفاهیم عقلانی اروپایی را بدون برانگیختن نشاط عقلانی در مردم، اخذ و اقتباس کردند.

تنها و تنها عقلانیت می‌تواند به آشفته‌گی فرهنگی موجود در جهان عرب

به طرفداری و پذیرش کورکورانه هرگونه مکتب یا فلسفه اروپایی نیز دست نمی‌زند. (۴) جست‌وجوی عقلانی جابری در وهله نخست، در زمینه فلسفه است. او چنین استدلال می‌کند که پیوندی قوی بین وظایف فلسفه و نقد سیاسی وجود دارد. پیوندی که برای استعمارزدایی فرهنگی، ضروری است. او معتقد است که نخبگان سیاسی معاصر عرب نمی‌توانند "گستاخی (وقاحه) فلسفه و فیلسوفان را تاب آورند" (۵)؛ به‌ویژه به آن سبب که آنها جدی‌ترین مانع در راه مطالبه آزادی کامل جهان عرب هستند. از آنجا که روش‌های سیاسی، عقیم بودن جهان عرب را ثابت کرده، این فلسفه است که راه‌حل‌های واقعی را پیشنهاد می‌کند نه علم سیاست. نقطه عزیمت جابری فلسفه است نه متافیزیک یا الهیات، مسائل مربوط به الهیات اسلامی که در عصر کلاسیک (باستان) مطرح شده است، وی را تا جایی به خود مشغول می‌کند که به عقل و فرهنگ مرتبط باشد.

وی اگرچه مستقیماً الهیات و کلام را محکوم نمی‌کند، تعریف وی از رنسانس عربی به کمک فلسفه - به‌خصوص فلسفه انتقادی- سودمندی الهیات به‌مثابه ابزاری عقلانی در فرهنگ معاصر عربی را مورد شک قرار می‌دهد. جابری معتقد است که فلسفه می‌تواند فرهنگ معاصر عربی را از تنگ‌نظری‌های ذهنیت کلامی (که ذهنیت سلفی است) رها و آن را از پیش‌فرض‌های کلامی که متعلق به دوره‌های گذشته است، دور کند. در نظر وی، می‌توان فلسفه را به‌عنوان روشی برای احیای پروژه عظیم ملی و عربی به‌کار برد و فضای گسترده عقلانی موجود در پیش از اسلام را به آن پیوند زد. بنابراین جابری، نادیده‌انگاشتن دوران "تکوین عربی" تازه‌ای است که عبارت است از ثبت اصول اساسی فرهنگ و تفکر عربی معاصر. (۶)

از نظر جابری، تراث (سنت) مجموعه گسترده‌ای از فعالیت‌های عقلی و فرهنگی را در برمی‌گیرد و نباید با کلام یا دین یکی دانسته شود. متفکران عرب از هنگام مواجه شدن با غرب- در قرن نوزدهم- برای یافتن راهکارهای



ارزیابی دقیقی از اثرات مهم اندیشه عربی در طول زمان به دست ندهد، تنها روش موجود است که می‌تواند بر روند ساختار تفکر عربی و رشد و ترقی آن، پرتوی هرچند ناچیز بیفکند.

جابری، تقریباً در همه آثار خود می‌کوشد تا آنچه را که «هسته معرفت‌شناختی» موضوع می‌نامد، کشف کند. وی عمیقاً مرهون آثار مکتب جدید ساختارگرایی فرانسه، به‌ویژه آثار کسانی همچون گاستون بچلارد (۹) (Bachelard)، Gaston، جرج کانگیلهم (۱۰) (George Canguilhem) و میشل فوکو (۱۱) است.

نظریه «وقفه یا گسست معرفت‌شناختی» که برگرفته از آثار بچلارد است، بر این پیش‌فرض مبتنی است که «همیشه پیشرفت علمی، یک وقفه یا وقفه‌هایی مداوم بین شناخت عادی و معرفت علمی را آشکار می‌کند» (۱۲) قالب اندیشه علمی وی، ساختن نوعی معرفت‌شناسی است که قادر به برآوردن مقتضیات علمی عصر جدید و پاسخگو به چالش‌های پیش روی پذیرش معرفت‌شناسی‌های سنتی توسط عقل سلیم (common-sense) باشد. کانگیلهم نظریه «گسست علمی» بچلارد را- به‌ویژه به تفکر اروپایی پس از رنسانس- تعمیم داد. میشل فوکو مقدمه کتاب خود (The Archeology of knowledge and the discourse on language) از بچلارد و کانگیلهم انتقاد کرد.

اعمال معرفت‌شناسانه‌ای که بچلارد تعریف و توصیف کرده است ذخیره و انباشت دائمی دانش را به تعویق می‌اندازد، رشد آهسته آن را قطع می‌کند و آن را وامی‌دارد تا به دورانی جدید وارد شود، آن (دانش) را از ریشه تجربی و انگیزه‌های اولیه‌اش جدا می‌کند... آنها تحلیل‌های تاریخی را به عرصه‌ای فراتر از جست‌وجوی سرمنشأهای خاموش هدایت می‌کنند و در جریان پیگیری گونه‌های جدید از عقلانیت و تأثیرات مختلف آن، هرگز به ردیابی مقدمات اولیه پایان نمی‌بخشند. جایگزینی و تغییراتی در مفاهیم وجود دارد. تحلیل‌های کانگیلهم می‌تواند نمونه‌های مفیدی باشد و این تحلیل‌ها نشان می‌دهند که تاریخچه یک مفهوم، تماماً تاریخ تکامل و رشد توأم با اصلاح آن نیست (معقول شدن دائمی آن)... بلکه تاریخچه زمینه‌های مختلف شکل‌گیری و اعتبار یافتن آن است. تاریخچه قوانین متوالی کاربرد آن و تاریخچه زمینه‌های نظری و تئوریک است که در آن رشد و بلوغ یافته است. (۱۳)

نکته کلیدی مهمی که در اینجا وجود دارد این است که آنچه تاریخ تفکر بشری را تعریف می‌کند، تنها ارتباطات و پیوسته‌ها نیست بلکه شامل گسست‌ها و وقفه‌ها نیز می‌شود که بیشتر در دوره‌های تغییر و گذار به‌وجود می‌آیند، اما مهم این است که عقل انسانی، تحت فشار تغییرات قادر است طبقه‌بندی‌های فکری جدیدی انجام دهد، با گذشته و آینده ارتباط برقرار کند و گرایش‌های خاصی را بپذیرد یا رد کند. جابری برخلاف رویکرد به‌شدت مکانیکی فوکو، در پرداختن به معرفت‌شناسی و متأثر از بچلارد و کانگیلهم هیچ‌گاه از یاد نمی‌برد که برای فعالیت تاریخ و بشر، نقشی قائل شود.

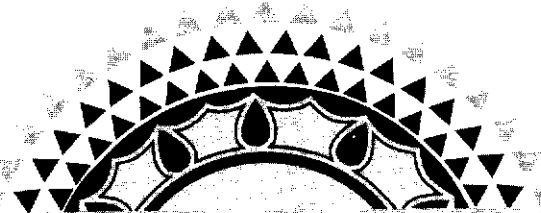
جابری با وابستگی مکتب معرفت‌شناسی فرانسه، می‌تواند توجه خویش را بر معرفت‌شناسی، تاریخ و بررسی دگرگونی‌ها در دوران کلاسیک عربی-اسلامی از سویی و معرفت‌شناسی، جامعه و آزادی در دوران جدید از سویی دیگر، متمرکز کند. جابری دست‌اندرکار ساخت پروژه بلندپروازانه معرفت‌شناختی و تحلیل تاریخی است. او علاوه بر مرتبط کردن معرفت‌شناسی با تاریخ (چه تاریخ علمی و چه تاریخ اجتماعی-اقتصادی)، ایدئولوژی را به‌مثابه مشخصه‌ای برجسته در تفکر انسانی معرفی می‌کند. با نگاه از منظر تاریخی، می‌توان دید که ازدواج میان معرفت‌شناسی و ایدئولوژی، بازتاب‌دهنده رشد واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی و بازیگران مختلف در هر موقعیت و

پایان بخشد. به این جهت، جابری راسیونالیسم را به‌عنوان تنها راه دفاع از جامعه عرب در برابر قید و بندهای گذشته و تنها ابزار برای از میان برداشتن موانع موجود، مطرح کرد. انجام تحقیقی روشمند درباره بنیان‌های «عقلانیت عربی» امری ضروری است. جابری این امر را با کمک خرد جهانی- یعنی فیلسوفان فرانسوی ساختارشنکی همچون میشل فوکو (M. Foucault)، گودلیر یا گادلیر (Y. Godelier)، لکان (Lacan)، بارث (Barth)، دلوز (Deleuze) و دیگران- انجام می‌دهد. در حقیقت جابری، تنها فیلسوف عرب نیست که به عقل ساختارشنکی جهانی متوسل شده است دیگر فلاسفه مراکشی هم در گذشته چنین کاری کرده‌اند؛ اما جابری تنها فیلسوف مراکشی است که به سبب ساختارشنکی بلندپروازانه خود، در جهان عرب مشهور شده است.

مهمترین هدف نهفته در ورای پروژه باستان‌شناسانه جابری، کشف سیر تکامل تاریخی تعقل عربی است تا از این رهگذر اساسی‌ترین مؤلفه‌ها و مفاهیم غالب آن و نیز ابزارهای روش‌شناختی و عمده‌ترین مسائل سیاسی و اخلاقی آن را بشناسد. با آنکه وی کاملاً از پیامدهای ایدئولوژیک عقاید خود به‌ویژه عقاید دینی آگاه است، بر این عقیده است که تبیین و درک مؤلفه‌های معرفت‌شناسانه عقلانیت عرب، قبل از کندوکاو در چگونگی شکل‌گیری ایدئولوژیک و مطالعه فرهنگ غالبی که در قرون وسطا پدید آورد، امری بسیار مهم محسوب می‌شود. براساس عقیده او ایستمولوژی هرگز خالی از ایدئولوژی نبوده است، که این نظریه، ماهیت هژمونی (استیلا) را در فرهنگ عربی و نیز در نگاه نخبگان و جوامع مختلفی که در حمایت یا مخالفت با این هژمونی فعال بوده‌اند، توصیف می‌کند. اگرچه به نظر می‌آید جابری در مفهوم هژمونی اندکی وامدار آنتونیو گرامسکی (Antonio Gramsci) است، مستقیماً به آثار او درباره این مفهوم اشاره نمی‌کند.

عابد الجابری با یکی‌انگاشتن معرفت‌شناسی و هژمونی می‌کوشد تا آنچه را در فرآیند تعامل بین عقلانیت، ایدئولوژی و جامعه در سرتاسر تاریخ عرب، نامفهوم می‌نماید، شرح دهد. از دیدگاه او، معرفت‌شناسی عربی، به واسطه روش یا منطق خاص خود در پدید آوردن نظرات و افکار، متمایز از سایر انواع معرفت‌شناسی است. به عبارت دیگر، عقلانیت عربی از نظر محتوایی محصول ابزارهای این نوع اندیشه و شرایط سیاسی، دینی، اقتصادی و اجتماعی پیرامون آن است. پیش از هرگونه انتقادی، لازم است که مؤلفه‌های مختلف آن معرفت‌شناسی را در چارچوب روش‌ها و رهیافت‌های فلسفی جدید مورد بررسی مجدد قرار دهیم و این امر در واقع وظیفه‌ای دشوار است که به تنهایی از عهده یک فرد- هرچند فعال و فرهیخته باشد- برنمی‌آید.

شور و شوق فلسفی جابری و دامنه وسیع تحلیل، به وی اجازه می‌دهد که درباره اساسی‌ترین تحولات تاریخی و ایستمولوژیک «عقلانیت عربی» قلم‌فرسایی کند. او در این راه از آثار فلاسفه جدید عرب مانند احمد امین، مصطفی عبدالرزاق، علی سامی النشار، ابراهیم مدکور، طیب تزینی، حسین مروه و عبدالرحمان بدوی- که همگی آنها بر محیط فکری جهان عرب در قرن بیستم، تأثیرگذار بوده‌اند- بهره‌جسته، اما به‌نظر می‌رسد در پیگیری (پی‌جویی) عقلانیت عرب معاصر در ریشه‌های مرتبط با دوران جاهلیت، منحصر به‌فرد بوده است. گرچه جابری، اسلام را بزرگ‌ترین تحول در عقلانیت عربی می‌داند، درست نیست که آن را نقطه شروع تفکر عربی به‌شمار آوریم. (۸) بنابراین، جابری وظیفه مشخص کردن جنبه‌های ثابت عقلانیت عربی در تاریخی ۱۵۰۰ ساله را برعهده می‌گیرد. او عقلانیت عربی را برخوردار از انسجام معرفت‌شناسانه و حاصل گسستی عمیق می‌داند که طی مدت‌زمانی طولانی پشت سر گذاشته است. یکی از این گسست‌ها، ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی در عربستان است. این رویکرد فراگیر و جامع‌گرچه ممکن است



دورانی است. عقلانیت انتقادی جابری، به سبب وفاداری وی به مکتب ساختارگرایی فرانسه، برای ادعاهای متافیزیک یا الهیات محض، اعتباری قائل نمی‌شود. (۱۴)

نقش فلسفه:

پل تبلیغ در فرازی روشن درباره تفاوت بین فلسفه و الهیات چنین استدلال می‌کند که اپیستمولوژی یا شناخت معرفت، بخشی از آنتولوژی یا هستی‌شناسی است. زیرا شناخت، رویدادی در درون کلیت رویدادهای دیگر است. هر سخن معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه نیز هست. بنابراین مناسب‌تر آن است که تحلیل وجود را به جای پرسش از مسأله دانش یا پرسش از هستی آغاز کنیم. گرچه جابری پرسش خود را با مسأله دانش در جهان عرب آغاز می‌کند، تمرکز اصلی وی، معطوف به جهان عرب پس از دوران استعماری است. در رویکرد جابری، هستی‌شناسی و اپیستمولوژی، کاملاً به هم مرتبط‌اند.

او نقطه آغاز و سیر پیشرفت معرفت‌شناسی و عقل‌گرایی عرب را در زمینه فلسفه جست‌وجو می‌کند. جابری دو مکتب اولیه در مرحله تکوین اسلام را به هم مرتبط می‌داند: نخست مکتب مشرقی فلسفه که جهت‌گیری هرمسی داشت و دوم مکتب ظاهری مغربی که با لذات عقلانی بود. ابن سینا و غزالی به مکتب اولی و ابن رشد، ابن خرم، ابن باجه و ابن خلدون، مکتب دومی تعلق دارند. جابری همه مسائل شر و منفی در تفکر فلسفی مسلمانان را به مکتب هرمسی‌گرایی نسبت می‌دهد و به غلط آن را مکتب فلسفی ایرانی پیش از اسلام می‌داند که بر تعدادی از نخستین فیلسوفان مسلمان، تأثیر گذاشت. او بر آن است که مکتب هرمسی به سبب تمایل به درون‌گرایی، ستاره‌شناسی و جادوگری، بر تفکر عربی تأثیرات مخرب داشت. از این‌رو نظر او یا نظر سیدحسین نصر متفاوت است که می‌گوید: "مسلمانان، هرمس را- که شخصیت وی را به "سه هرمس" بسط و گسترش داده بودند و غربیان او را از روی منابع اسلامی شناخته‌اند- با ادریس یا انوخ پیامبر که قرآن و حدیث او را تأیید کرده‌اند، یکی می‌دانستند و ادریس را به‌عنوان منشأ فلسفه دانسته، لقب ابوالحکما به وی دادند." فیلسوف دلخواه جابری، ابن رشد است که به مکتب مغربی فلسفه تعلق دارد. ابن رشد نماینده پیروزی عقلانیت عربی بر ذهن هرمسی و غیرعقلانی ابن‌سینا- مدافع مکتب شرقی فلسفه- است. مسلماً بسیاری از فلاسفه در این مورد با او موافق نیستند. به نظر می‌آید جابری بر این عقیده است که عقلانیت مغربی عربی برخلاف عقلانیت شرقی که به‌شدت تحت تأثیر ایرانیان بوده، خلوص عقلانی خود را حفظ کرده است. محققان بی‌طرف، با عقیده ماجد فخری موافق خواهند بود که فلسفه اسلامی، حاصل فرآیند فکری پیچیده‌ای است که در آن سوری‌ها، عرب‌ها، ایرانیان، ترک‌ها، بربرها و دیگر اقوام نقش‌های مهمی ایفا کرده‌اند. [ماجد فخری، تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۵] بدون شک گسترش حوزه اسلام در قرن اول، با آمیختن مردمان از نژادها و فرهنگ‌های گوناگون در قالب فرهنگ و فکر عربی- اسلامی و سنت‌های شفاهی مردمان مغلوب، تمدنی اسلامی و پویا را پایه‌ریزی کرد که قصد داشت جهانی شدن را وارد دستاوردهای عقلانی خود کند. اگر نیروهای مختلف اجتماعی، سیاسی، دینی و فکری را که پس از گسترش اسلام ظاهر شدند بررسی نکنیم، این سخن سطحی جلوه خواهد کرد.

باید توجه کرد که جابری هنگام تمایز "عقلانیت شرقی غربی" و "عقلانیت غربی عربی" از این نکته غافل می‌ماند که فرآیند اکتساب انواع دانش‌ها از جانب مسلمانان، به همان نسبت که در شرق سرزمین‌های اسلامی به‌وقوع پیوسته، در بخش غربی قلمرو اسلامی نیز رخ داده است. جابری بر این نکته تأکید می‌کند که بررسی کامل سنت فلسفی مسلمانان باید از عصر

"تدوین" آغاز شود که در شرق دنیای اسلام حدود یک قرن پس از ظهور این دین شروع شد. (۱۵)

منبع: مجله (فصلنامه) Islamic Studies، بهار ۲۰۰۳

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- فرانتز فانون، "بیچارگان زمین"، نیویورک انتشارات گراو، ۱۹۶۸، ص ۲۲۲
- ۲- جمال‌الدین افغانی، "مدافع فلسفه" در نیکی، ر. کدی (Nikki R. Keddie)، پاسخی اسلامی به امپریالیسم: نوشته‌های دینی و سیاسی سیدجمال‌الدین افغانی، برکلی، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۸۳، ص ۱۱۰
- ۳- ابن خلدون معتقد است: در بعضی لحظات استثنایی تاریخ، خیزش‌ها چنانند که انسان گمان می‌کند در برابر "خلقتی جدید" قرار گرفته است (کانه خلق جدید)، در مقابل نهضتی واقعی (نشئه مستحده) و پیدایش جهانی نو (و عالم محدث)، اکنون چنین لحظه‌ای است. بنابراین ما نیازمند کسی هستیم که جایگاه انسانیت و جهان را ثبت و گزارش کند. محمد طلبی، مدخل ابن خلدون در دایره‌المعارف اسلام، چاپ جدید، (لیدن: بریل، ۱۹۸۶).
- ۴- ن. ک به کمال عبداللطیف، الفکر الفلسفی فی المغرب و قراوه فی اعمال الجابری و العروی (کازابلانکا: افریقاه الشرقی، ۲۰۰۱) و همان "العروی فی مرات الجابری و الجابری فی مرات العروی" در الطریق، جلد ۶ شماره ۲ (آوریل ۲۰۰۲) صص ۱۵-۱۰
- ۵- محمد عابد الجابری، "الفلسفه: فن صیغات المفاهیم" در الشرق الاوسط، شماره ۶۶۹۹ (یازدهم ژانویه، ۱۹۹۷)، ۱۰
- ۶- محمد عابد الجابری، "الخطاب العربی المعاصر" (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۱۹۸۹) ص ۹۱
- ۷- مورس گادلیبر، "Writing and difference" (شیکاگو، انتشارات دانشگاه شیکاگو، سال ۱۹۷۸).
- ۸- این یکی از مهم‌ترین نظریه‌های توشیهیکو ایزونسو است. مفاهیم دینی- اخلاقی قرآن (مونترال: انتشارات دانشگاه مک گیل، ۱۹۶۶).
- ۹- ن. ک. به مری، م. جونز

Gaston Bachelard, (Mary M. Jones),
Texts and Readings subversive Humanist
(The university of wisconsin press, 1991:Madison)
۱۰- ن. ک. به این آثار کانگیلم:

- La Connaissance de la vie
- Etudes d'histoire et de philosophic des sciences (paris, Vrin, 1968)
- On the normal and pathological (dordrecht: Reidel, 1978)

۱۱- ن. ک. به Michel Foucault:

- The order of things: An Archeology of Human Sciences (New York: Vintage books, 1972); and idem, the Archeology of knowledge and the discourse on language (New york: pantheon book, 1972). Dominique lecourt, Marxism and Epistemology: Bachelard Canguilhem, and Foucault (london: New left Books, 1975)
- Gaston Bachelard, Mary M. Jones Texts and Readings, 5: Subversive Humanist
- 13-Michel Foucault, The Archeology of knowledge and the discourse on language, 4

۱۴- المرکز الثقافی العربی، کازابلانکا، سخن و التراث

* Muhammad Abid al- Jabiri 1993,24

۱۵- می‌توان عصر تدوین را با فعالیت عظیم فلسفی که توسط مأمون در قرن نهم میلادی آغاز شده بود، مقارن دانست. ماجد فخری می‌گوید: هیچ‌یک از شاگردان مکتب تعلیم یونانی را تا به امروز نمی‌توان ذکر کرد که از نظر شجاعت، آزدمنشی و برجستگی فکری به بزرگی خلیفه عباسی مأمون باشد که حکومت او نقطه عطفی در گسترش فکر فلسفی و کلامی در اسلام به‌شمار می‌رود. [ماجد فخری، تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۰]