

عقل عربی - اسلامی و ساختار آن

نقدی بر جابری

○ جورج طرابیشی

○ ترجمه، تلخیص و ویرایش: رضا خردمند

اشاره:

در این نوشتار جورج طرابیشی سعی می‌کند که با بهره‌گیری از شواهدی نشان دهد تلاش جابری در بکارگیری مفاهیمی که از متفکران مختلف برای طراحی نقد عقل عربی برگرفته است موفقیت‌آمیز نبوده است. چرا که وی این مفاهیم را از زمینه خود جدا کرده و در زمینه‌ای کاملاً متفاوت با آن، مورد استفاده قرار داده است و بدین سبب نظریه خود را با تعارض و تهافت مواجه ساخته است. او معتقد است اگرچه جابری از نظام معرفتی فوکو بهره برده است ولی جنبه وحدت‌گرایانه آن را در ساختار عقل و فرهنگ به فراموشی سپرده و صرفاً بر تعدد و تکثر ساختاری آنها تأکید کرده است و بر همین اساس نظام‌های معرفتی عربی اسلامی را دچار ساختارهایی می‌داند که به گونه‌ای بنیادین یا یکدیگر کشمکش دارند. به اعتقاد طرابیشی این مشکل در استفاده جابری از سه مفهوم دیگر یعنی ساختار ناخودآگاه اجتماعی استروس، فراموشی هریو و ناآگاهی پیاژه نیز وجود دارد.

در خلال کل ببیند و وحدت را از میان تکثر، آشکار کند و نه فقط بر مظاهر و پدیدارهای بیرونی بلکه بر ساختار درونی تکیه کند. «آ و به این ترتیب است که او به ما وعده انقلاب کوپرنیکی‌ای می‌دهد که در آن نمونه‌های ایدئولوژیک وجود ندارد و می‌توان با کاوش در اعماق «بنیاد معرفت شناختی» به جستجوی «جهات پیوند و ارتباط و بلکه وحدت مکانیکی میان پاره‌ها و اجزائی که در تصور غالب از یکدیگر مجزا و گسسته‌اند» پرداخت.

جابری بجای آن که حد و مرزی برای جنگ میان «برادرنی که با یکدیگر به دشمنی برخاسته‌اند» و نمی‌توانند از اسارت تاریخی خود آزاد گردند و دریابند که تکثر و اختلاف دیدگاه‌هایشان، بهترین دلیل بر این است که همگی از یک الگوی مرجع بیرونی می‌کنند، معین کنند جنگ آنان را، که جنگی پر از حمله و دفاع و غارت‌های ایدئولوژیک دوطرف است [و هیچکدام از دو طرف دارای موقعیت تثبیت شده‌ای نیستند] به جنگی تبدیل می‌کند که طرفین درگیری با سلاح معرفت‌شناختی به جنگ با یکدیگر برخاسته‌اند و موقعیت‌های تثبیت شده و سنگرهای ثابت و دائمی‌ای دارند و هیچ صلح و آرامشی هم در کار نیست و به تعبیر فوکو جنگ میان نظام‌های معرفتی‌ای است که عمیق‌ترین

جابری ضمن بحث از نظام معرفتی، که معادل باتعبیر episteme فوکو است، به بیان استدلال خود علیه «تاریخ فرهنگی‌ای که نیاکانمان نوشته‌اند» که وی آنرا «پاره پاره و ازهم گسیخته» می‌داند می‌پردازد.

«تاریخ فرهنگی عربی‌ای که در این روزگار در کتابها، مدارس و دانشگاهها می‌خوانیم تاریخ فرقه‌ها، تاریخ طبقات و تاریخ مقالات و... غیر آن‌هاست، یعنی تاریخی پاره‌پاره و به عبارتی تاریخ اختلاف نظر و نه تاریخ برساختن نظر است. البته این رویه گذشتگان، که توسط شرایط آن دوره بر آنان قبولانده شده است، قابل توجیه است و رویه آنان در تاریخ، خود جزئی از تاریخ است و لذا ملامتی بر آنان نیست ولی آنچه مورد قبول نیست و جای ملامت دارد اطاعت بی چون و چرای ما از ماحصل آن شرایط تاریخی خاص و حقیقت مطلق پنداشتن آن است. این اطاعت و پیروی، ما را از کشف وحدتی که در حال حاضر، حامل وحدت فرهنگی عربی است باز می‌دارد.»

این، سخن جابری در آغاز کتاب تکوین العقل العربی بود وی در پایان این کتاب نیز بر همین امر تأکید می‌کند: «بنابراین تاریخ فرهنگی ما نیاز به بازنویسی و بلکه به قرائتی نو دارد، که اجزاء را

جابری
بجای آن که
حد و مرزی برای
جنگ میان «برادرانی که با
یکدیگر به دشمنی برخاسته‌اند» و
هیچکدام از دو طرف دارای موقعیت تثبیت
شده‌ای نیستند معین کند آنرا به جنگی تبدیل
می‌کند که طرفین درگیری با سلاح معرفت‌شناختی

لایه‌های آن حول محور ساز و کارهای تولید معرفت در حرکت است. این همان جنگ داخلی‌ای است که توسط جابری میان «سه نظام معرفتی» ایجاد می‌شود که «هر یک از این سه نظام، ساز و کارهای خاص خود را در تولید معرفت و همه مفاهیم و نتایج حاصله‌ای که با قرائتی خاص مربوط به آن است، دارند»^۲. میان این سه نظام، یعنی بیان و عرفان و برهان همواره، تعارض و نزاع و درگیری‌هایی وجود دارد که سبب شکست‌ها و پیروزی‌ها و نیز معاهده‌ها و دگرگونی در آنها می‌گردد به گونه‌ای که «برخورد میان این ساختارهای فکری غالباً از وضعیت جنگ دوطرفه‌ای که موضعی و منطقه‌ای است به برخوردی فراگیر میان کلیه ساختارهای مذکور»^۳ می‌انجامد. جابری در پایان کتاب نقد العقل العربی (که تنها یکی از دهه‌نامه است) می‌گوید: «در اندیشه عربی، جنگ، میان این دو نظام معرفتی بوده است که هر کدام ایدئولوژی خاص خود را دارند: نظام بیانی و ایدئولوژی سنی از یک سو و نظام عرفانی و ایدئولوژی شیعی از سوی دیگر. و لذا وقتی نظام برهانی به عنوان طرف سوم، به این آوردگاه وارد می‌شود، از همان لحظه آغازین، سمت و سویش توسط این جنگ تعیین می‌شود و محکوم به این جنگ می‌گردد.»^۴

جابری به رغم وعده‌ای که در خصوص گذر از «تاریخ اختلافات» و کشف کلیتی که حامل وحدت فرهنگی عربی است به خواننده خود می‌دهد در تمامی فصول نه‌گانه بخش دوم از کتاب تکوین العقل العربی این وعده را محقق نمی‌کند و صرفاً بر طبل اختلاف، برخورد، تسلیم و تسلط یکی از این سه نظام معرفتی با دیگری و همپیمانی با گروه سوم علیه گروه دوم می‌کوبد و تلاش خواننده را برای دست‌یابی به وحدت ارگانیک عقل عربی، بی‌حاصل و ایتر می‌گذارد. به این ترتیب می‌توان گفت هیچکس در تالیف تاریخ عقل عربی به گونه‌ای پاره پاره و گسسته به پایه جابری نمی‌رسد.

در اینجا مناسب است معنای نظام معرفتی را از دیدگاه جابری مرور کنیم: «نظام معرفتی، مجموعه‌ای از مفاهیم، اصول

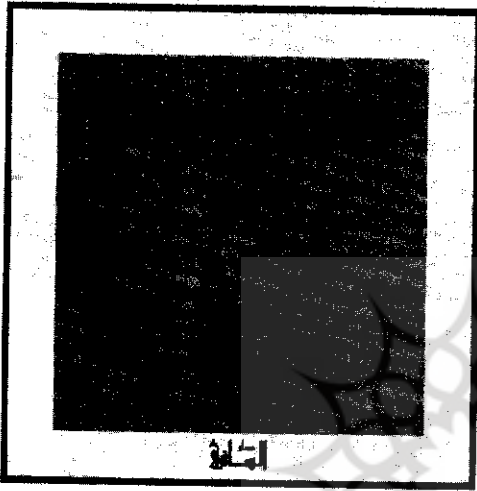
و اقداماتی است که ساختار ناخودآگاه معرفت را در مقطع تاریخی خاصی معین می‌کند». مامی توانیم تعریف فوق را به این نحو فرو بکاهیم: «نظام معرفتی در فرهنگ همان ساختار ناخودآگاه آن است»^۵ و در پایان می‌افزاید: «روشن است که این تعریف را از میشل فوکو، الهام گرفته‌ایم ولی در عین حال برخلاف آنچه گفته می‌شود و خواننده آشنا به فوکو خواهد دید، صددرصد از وی پیروی نکرده‌ایم»^۶

در اینجا وی به رغم آن که با صراحت از بهره‌گیری از فوکو یاد می‌کند- و این از جمله موارد نادری است که وی از وامداری خود به دیگران سخن به میان می‌آورد- لیکن این بهره‌گیری و الهام چیزی بیش از یک ادعا نیست چون مراد جابری از نظام معرفتی نه تنها مطابق با مراد فوکو نیست بلکه اساساً ایندو هیچ رابطه و پیوندی با هم ندارند.

Épistémè در اصل اصطلاحی در فلسفه یونانی بوده است که فوکو آنرا در عرصه متداول فرهنگ جدید غرب بکار می‌گیرد. او معتقد است اپیستمه چیزی است که در دوره‌ای خاص به معرفتی که گردآوری شده است وحدت و نظام می‌بخشد. این اپیستمه به لحاظ مکانی ممتد و پیوسته است لیکن از جهت زمانی متغیر و متحول است. ولی جابری بر آن است که کار نظام معرفتی به جای آن که وحدت بخش معرفت باشد موجب گسستگی و پراکندگی آن خواهد بود و بر خلاف فوکو نظام معرفتی را به لحاظ زمانی ثابت و از جهت مکانی متغیر می‌داند. فوکو معتقد است اپیستمه فرهنگ غربی به سه بخش و گسست (Discontinuités) تقسیم می‌شود: اپیستمه عصر نهضت، اپیستمه عصر کلاسیک (در اواسط قرن هفدهم) و اپیستمه مدرنیته (که از قرن نوزدهم آغاز می‌گردد). فرهنگ عصر نهضت تماماً مبتنی بر اصل مشابهت است ولی با انتشار کتاب دن کیشوت سروانتس در آغاز قرن هفدهم، کلیت فرهنگ غربی به اپیستمه جدیدی تحول می‌یابد که به تعبیر فوکو مبتنی بر اصل تمثیل است و با شروع قرن نوزدهم سومین گسست اتفاق

نقد نقد العقل العربي

جورج طرابیشی



محمد عبده، رشید رضا، عقّاد و فهرست طولانی‌ای از این دست را می‌شناسیم که با ما بر روی صحنه یک تناثر یعنی تناثر فرهنگ عربی، نقش ایفا می‌کنند و زیست می‌کنند. در حالیکه حتی برای یکبار هم پرده تناثر نیافتاده و عوض نشده است.»

معرفت‌شناسی جابری دینامیزم معرفت‌شناختی فوکو را تغییر شکل می‌دهد تا بدینوسیله قرائتی غیرتاریخی، غیر متحرک، راکد و مرده از تاریخ تمدن اسلامی داشته باشد. از منظر جابری، «زمان تمدن عربی، زمانی است راکد»، «زمانی است، بی زمان» «زمانی است که در واقعیت و عینیت عربی خود، از هنگام جاهلیت تاکنون، امتداد و پیوستگی دارد بی آنکه هیچ تفاوتی پیدا کند و یا تاریخمند باشد». میان عصر جاهلی و اسلامی، یا عصر اموی و عباسی، یا عصر انحطاط و نهضت هیچ طفره، انتقال و گسستی وجود ندارد. و تا هنگامی که کلیت حرکت تاریخ فرهنگ عربی «صرفاً تکرار و باز تولید و ادامه گذشته است» و تا هنگامی که اصل شکل دهنده و سامان دهنده این حرکت، اصل «امور ثابت» است و نه «امور متغیر»، جای تعجب نخواهد بود که جابری پدیده استمرار و دوام فرهنگی^{۱۱} را تنها نظامی بداند که عقل عربی را تغذیه می‌کند و بر این اساس است که وی حکم ذیل را به عنوان حکمی نهایی در مورد عقل عربی صادر می‌کند: «عقل عربی، عقلی است مرده و یا شبیه به مرده.»

از آنجا که معرفت‌شناسی جابری، به این نحو دینامیزم معرفت‌شناسی فوکو را دچار تغییر شکل می‌کند، ناچار

می‌افتد و این بار، مفهوم تاریخ و همراه آن مفهوم انسان است که برای اولین بار در تاریخ فرهنگ‌های بشری موضوع معرفت از آن حیث که معرفت است قرار می‌گیرد و این همان عصر مدرنیته است.

ولی این ایپستمه که در طول زمان متحول و متغیر می‌گردد، به لحاظ مکانی هیچ گسست و انقطاعی ندارد. بر این اساس ایپستمه که امری زمانمند و مشروط به زمان است موجب محدودیت معرفت می‌گردد. مشابهت را به عنوان اصل سامان‌دهنده و نظم‌دهنده معرفت، می‌توان در تمامی کتابهای عصر نهضت یافت. تمثیل که نقشی اساسی در فرهنگ عصر کلاسیک داشته موجب گردید تا معرفت‌های ذیل، در تمامی گسست‌های بزرگ این فرهنگ، تولید گردند: اصول کلی، قواعد گرامر و تاریخ طبیعی اقتصاد و... ولی از آغاز قرن نوزدهم، انسان تولد خود را در علوم انسانی‌ای همچون علم سیاست، اقتصاد سیاسی، زیست‌شناسی، لغت و زبان‌شناسی در اولین مرحله تطور و سپس روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، ادبیات، تاریخ، انسان‌شناسی، روان‌کاوی و قوم‌شناسی در مرحله بعد شاهد بود.

به هرحال انقطاع زمانی فوکو، اتصال مکانی را در کنار خود دارد و شکستگی‌های عمودی فرهنگ در پرتو پیوند و اتصال افقی تعبیر و تفسیر می‌شود و لذا به همان اندازه که فرهنگ در تاریخیت خود، مبتنی بر اختلاف است در شکل و ساختار خود مبتنی بر یگانگی و وحدت است. و این همان بحث معرفت‌شناختی جدید در باب دیالکتیک تکوین و ساختار است.

اگر بتوانیم ایپستمه فوکو را، عبارت از ابزاری روش‌شناختی برای این دو امر، یعنی «تمایز نمودن و تفکیک مقطع فرهنگی و وحدت بخشیدن به آن» بدانیم در این صورت ایپستمه جابری هیچ رابطه‌ای جز اشتراک در نام با ایپستمه فوکو نخواهد داشت. جابری در همان اوّل کار اصل تقطیع و برش زدن فرهنگ را انکار می‌کند و بلکه اصل تقطیع «نمایشنامه» فرهنگ عربی به بخش‌ها و پرده‌های مختلفی که به لحاظ معرفت‌شناختی میان آن بخش‌ها وجود دارد انکار می‌کند. او معتقد است: «نمایشنامه و پیس عربی، جاودانه است» و مرادش از جاودانگی، رکود و مرگ است و بر آن است که قهرمانان این نمایشنامه که بر روی سن، به ایفای نقش می‌پردازند به همین معنی جاودانه و در نتیجه دچار رکود و مرگند. نامهایشان با هم متفاوت است ولی در دوره‌هایشان هیچ تغییری در کار نیست و دلیل این مطلب تنها یک نکته ساده است: «از جاهلیت تا کنون هیچ تغییری در فرهنگ عربی، بوجود نیامده است» زیرا: «ما امرؤ القیس، عمرو بن کلثوم، عنتره، لبید، نابغه، زهیر بن ابی سلمی... و ابن عباس، مالک، سیبویه، شافعی، ابن حنبل... و جاحظ، میرد، اصمعی... و اشعری، غزالی، جنید، ابن تیمیه... و پیش از آنان طبری، مسمودی، ابن اثیر... و فارابی، ابن سینا، ابن رشد و ابن خلدون... و پس از آنان سید جمال،

همچون منطق، ریاضیات، طبیعیات و الهیات».^{۱۴}

و اینچنین است که وی میان انواع معارف با نظام معرفتی‌ای که آنها را بر ساخته است پیوندی ایجاد می‌کند که در علم کلام مسیحی با عنوان پیوند اکتومی، یعنی پیوند مشارکت در ذات و جوهر از آن یاد می‌شود. در این پیوند، مانند هر پیوند اکتومی دیگر، جزء، برابر و جانشین کل است و در نتیجه حکمی که بر کل می‌رود بر جزء نیز جاری می‌گردد. و بر این اساس صرف صوفی بودن محاسبی یا غزالی (همانطور که خواهیم دید) دلیل بر این خواهد بود که اینان نمی‌توانند پیوندی با نظام بیانی داشته باشند اگرچه تنها الگوی مرجع اینان، نظام بیانی باشد. و صرف شیعی بودن و یا اشرافی بودن این سینا دلیل بر این خواهد بود که دیگر اهل برهان نباشد اگرچه تنها چارچوب مباحث فلسفی و پزشکی این سینا، علوم برهانی باشد. و صرف کیمیاگر بودن رازی دلیل بر این خواهد بود که او اهل عرفان است اگرچه او نمایانگر برجسته‌ترین و اصولگراترین فرد در گرایش عقلی باشد.

بنابراین معرفت‌شناسی جابری سخت انعطاف‌ناپذیر است و میان نظام‌های معرفتی هیچگونه ارتباطی را به رسمیت نمی‌شناسد و هیچ گونه ترکیبی را در این خصوص بر نمی‌تابد. قالب‌های این معرفت‌شناسی چنان ثابت و نهایی‌اند که گویی از بتون مسلح بی‌ریزی شده‌اند. جابری هیچگونه تداخل افقی محتمل میان نظام‌های معرفتی عمودی سه‌گانه را بر نمی‌تابد مگر آنکه بدان، نام «بحران» را اطلاق کند. و بر این اساس ذات و سرشت متصلب وی هیچ گزینه‌ای جز توتالیتریسم (مطلق‌گرایی) را باقی نمی‌گذارد. هر گونه تداخل و ارتباط میان آنها عبارت از برخورد و تصادم خواهد بود و برخورد و تصادم هرگز به تعاطی و تفاعل (داد و ستد) ولو در میان اجزاء نمی‌انجامد بلکه در موارد فراوانی به انفجار و در نتیجه به «بحران مبانی و اصول» می‌انجامد. از این انفجار و تراشه‌های ناشی از آن هم، وحدت ترکیبی جدیدی حاصل نمی‌شود بلکه این تراشه‌ها بر گرد منظومه معرفتی ثابت خود قرار می‌گیرند و از آن تجاوز نمی‌کنند.^{۱۵}

بنابراین برخلاف معرفت‌شناسی فوکو، که اهل تسامح و برقراری پیوند و ارتباط دموکراتیک میان انواع مختلف معارف یک عصر و دوره است معرفت‌شناسی جابری، پیوند میان علوم را براساس درجه‌بندی و ترتیب و تقدم و تاخر هرمی و در نتیجه متفاوت از دیگری به لحاظ معقولیت، ترسیم می‌کند.

دلیل این مطلب آن است که وی برای هر نظام معرفتی، معقولیتی مناسب با همان نظام را قائل است. مثلاً معقول عقلی مطابق با برهان و معقول دینی ملازم با بیان است و عرفان که در پائین‌ترین موضع هرم قرار دارد، عرصه و گستره نامعقول‌ظلمانی است.

و بر همین اساس است که یکی از ناقدان برجسته معرفت‌شناسی جابری (طه عبدالرحمن) مراتب سه‌گانه عقل را از

شگفت آور این که جابری حتی به این حد هم که هریک از عقل‌های سه‌گانه مذکور را در ساختار معرفتی قائم به ذات هریک از آنها تاسیس کند اکتفا نمی‌کند بلکه تمایل نشان می‌دهد که هر کدام از این عقل‌ها را مبتنی بر قوم‌گرایی و قوم‌محوری کند به گونه‌ای که هریک از این عقل‌ها را علامت و نشانه تمایز و تفکیک یکی از هویت‌های تمدنی و قومی نماید در حالی که حتی اکثر مردم شناسان ایده آلیست هم جرات پیدا کرده‌اند که این دیدگاه افراطی را در خصوص موضوع روحیه ملت‌ها و نوبغ اقوام بیان کنند

وحدت‌گرایی آن نیز دچار قلب و تغییرماهیت می‌شود. درست است که جابری در موارد متعددی نسبت به تجزیه تاریخ فرهنگ عربی به تاریخ فرقه‌ها، تاریخ مذاهب، تاریخ طبقات و تاریخ علوم و فنونی که از یکدیگر منفصل و بریده‌اند^{۱۶} اعتراض می‌کند ولی به جای آنکه از این تبارشناسی (= باستانشناسی) معرفت در التیام بخشیدن و پر کردن این تاریخ پاره پاره بهره‌برد، گسست‌هایی عمودی را بر برش‌های افقی آن می‌افزاید. این نظام‌های معرفتی سه‌گانه یعنی عرفان، بیان و برهان که در این تاریخ حضور دارند و با آن درهم آمیخته‌اند، هر کدام به تنهایی معارف، علوم و فنونی را ایجاد کرده‌اند، و بر همین اساس جابری ضمن اینکه معتقد است فرهنگ عربی / اسلامی: «دارای سه بخش است که هر کدام از آنها مقطع معرفتی خاص و متمایزی را - که جهانی است متشکل از تصورات و معارف خودکفا و بی‌نیاز از غیر که در رقابت و تعارض با جهان‌های معرفتی دیگر است- شکل می‌دهند»^{۱۷} گودال‌ها و خندق‌هایی را میان گونه‌های مختلف علوم و معارف حفر می‌کند که پرناکردنی است. در حالیکه محقق معرفت‌شناس، در همین جا باید پلی ارتباطی ایجاد کند. جابری در همین صفحه از کتاب خود به بیان ضرورت «قرائت جدیدی که نگاهش به اجزاء، در ضمن و در خلال نگاهش به کل است و سعیش در این است که از میان این تکرر و تعدد، وحدت را آشکار سازد» می‌پردازد و «انواع معارف موجود در فرهنگ عربی / اسلامی را به سه مجموعه» تقسیم می‌کند: علوم بیانی مانند نحو، فقه، کلام و بلاغت... و علوم عرفانی مانند تصوف، اندیشه شیعی، فلسفه اسماعیلی، تفسیر باطنی قرآن، فلسفه اشرافی، کیمیاگری، طب گیاهی، سحر، طلسمات، علم طالع‌بینی و در پایان علوم برهانی

جابری به
رغم وعده‌ای که
در خصوص گذر از
«تاریخ اختلافات» و کشف

کلیتی که حامل وحدت فرهنگی عربی
است به خواننده خود می‌دهد در تمامی

فصول نه‌گانه بخش دوم از کتاب تکوین العقل

العربی این وعده تحقق نمی‌یابد و او صرفاً بر طبل

اختلاف، برخورد، تسلیم و تسلط یکی از این سه نظام

معرفتی با دیگری و همپیمانی با گروه سوم

علیه گروه دوم می‌کوبد و تلاش

خواننده برای دستیابی به

وحدت ارگانیک عقل

عربی، بی‌حاصل و

ابتر می‌ماند

در دوره‌ای تاریخی می‌باشد

که در ظل تکثر و تعدد

گونه‌های مختلف معرفت، نوعی

حس مشترک و وحدت ضمنی را

همچون خلعتی بر تن آن فرهنگ

می‌پوشاند. و این تعریف، یادآور مجدد کارکرد

وحدت‌گرایانهٔ ایپستمهٔ فوکو است که معارض و

مباین با کارکرد تکثرگرایانهٔ ایپستمهٔ جابری است.

بنابراین در حالی که تمامی تلاش نویسنده «واژگان و

اشیاء» متمرکز بر این امر است که در پس پدیدهٔ اختلاف و تکثر

در یک فرهنگ - که در اینجا فرهنگ غرب مورد نظر است - به

یگانگی و وحدتی در عمق دست یابد، جابری، تمام سعی خود را

مصرف این امر می‌کند که با گذر از آنچه که سطح وحدت در یک

فرهنگ - که در اینجا فرهنگ عربی / اسلامی است - تلقی

می‌شود به عمق اختلاف دست یابد تا این که در ذات و سرشت

عقلی که این فرهنگ را پدید آورده است تکثر و تعددی ریشه‌ای،

بنیادین و «ساختاری» تاسیس کند. همانطور که مشاهده می‌کنیم

فوکو بر خلاف جابری مطلقاً باور ندارد که نظام معرفتی «در یک

فرهنگ» عبارت است از «ساختار ناخودآگاه آن».

فوکو اگرچه تعابیری مخصوص «ساختار» و نیز

«ناخودآگاه» دارد ولی هرگز تعبیر «ساختار ناخودآگاه» را بکار

نمی‌برد. اساساً باید توجه داشته باشیم که فوکو اگرچه فصل پنجم

کتاب «واژه‌ها و اشیاء» را به بحث «ساختار» اختصاص داده است

ولی این ساختار به هیچ وجه نسبتی با این مفهوم در بحث

ساختارگرایی ندارد بلکه مراد وی از این واژه، معنایی است که در

علم گیاه‌شناسی و زیست‌شناسی متداول است. از سوی دیگر

درست است که فوکو در فصل آخر از این کتاب دربارهٔ

«حرکت‌های ناخودآگاه» سخن به میان می‌آورد و معتقد است که

این حرکات بر «نظام فرهنگی» حاکمیت و سلطه دارند، ولی این

حرکت‌ها صرفاً بر فرهنگ «جوامع بدون تاریخ» حاکمیت دارند و

صرفاً به معنایی است که در علم قوم‌شناسی (در تعاطیش با

جوامعی که ابتدایی نامیده می‌شوند) مطرح است و لاغیر.

واقعیت این است که اگر بخواهیم سخن از «ساختار

منظر جابری چنین بیان

می‌دارد: «عقل

مصلحت‌اندیش و نیک‌رای

که مبتنی بر برهان است، و عقل

ضعیف و ناتوان که مبتنی بر بیان است، و

عقل بی‌ارزش که ناشی از عرفان» است.^{۱۲}

شگفت آور این که جابری حتی به این حد هم

- که هریک از عقل‌های سه‌گانهٔ مذکور را در ساختار

معرفتی قائم به ذات هریک از آنها تاسیس کند- اکتفا

نمی‌کند بلکه تمایل نشان می‌دهد که هر کدام از این عقل‌ها را

مبتنی بر قوم‌گرایی و قوم‌محوری کند به‌گونه‌ای که هریک از

این عقل‌ها را علامت و نشانهٔ تمایز و تفکیک یکی از هویت‌های

تمدنی و قومی بداند در حالی که حتی اکثر مردم‌شناسان آیده

آلیست نیز جرات پیدا نکرده‌اند که این دیدگاه افراطی را در

خصوص موضوع روحیه ملت‌ها و نبوغ اقوام بیان کنند.

خلاصهٔ سخن او در یک جمله این است: «عقل عربی، از آن

جهت که محصول و فرآوردهٔ فرهنگ عربی / اسلامی است، بر سه

نظام معرفتی ابتناء دارد: نظام معرفتی لغوی که دارای ریشه‌ای

عربی است، نظام معرفتی عرفانی (= گنوستیک) ایرانی که

ریشه‌ای هرمسی دارد و نظام معرفتی عقلانی که ریشه‌ای یونانی

دارد.»^{۱۳}

و به این نحو است که نظام معرفتی، جنبهٔ معرفت‌شناختی

خود را از دست می‌دهد و به حضيض قوم‌گرایی و مقوله‌ای قوم

محورانه سقوط می‌کند.

آنچه گذشت دربارهٔ کارکرد نظام معرفتی بود، حال باید پرسید

که تعریف نظام معرفتی چیست؟

پیشتر دیدیم که وی تعریف نظام معرفتی را با ارجاع به فوکو

چنین تعریف می‌کند «نظام معرفتی، مجموعه‌ای از مفاهیم، اصول

و اقداماتی است که ساختار ناخودآگاه معرفت را در مقطع

تاریخی خاصی، معین می‌کند». این تعریف با همهٔ زبردستی و

استادی‌ای که در آن بکار رفته است، از آن فوکو نیست. ایپستمه

در نزد فوکو، چیزی است که همچون رشته پیونددهنده و

هدایت‌کننده و نیز اصل شکل‌دهنده و سامان‌بخش برای فرهنگ

معرفت‌شناسی جابری دینامیزم معرفت‌شناختی فوکو را

تغییر شکل می‌دهد تا بدینوسیله قرائتی غیرتاریخی، غیر متحرک، راکد و مرده از تاریخ تمدن اسلامی داشته باشد. از

ناخودآگاه» به میان آوریم
باید دست خود را به سوی
کلود لوی استروس در کتاب
مردم‌شناسی ساختارگرا دراز کنیم که
تصریح به چنین تعبیری دارد. ولی سؤال
این است که اساساً آیا جابری این تعریف را
که در واقع از فوکو نیست و از استروس است در
کجا دیده است؟ آیا همانطور که شان یک محقق است
در کتاب خود استروس دیده یا اینکه همانند بسیاری از
موارد دیگر از طریق معجم واژه‌های فلسفی پل فولکیه بدان
دست یافته است؟ ما بر طبق برخی شواهد معتقدیم وی این
تعریف را از کتاب استروس نگرفته بلکه به احتمال قوی از پل
فولکیه اخذ کرده است. این شواهد عبارتند از:

۱. معجم مذکور، این تعریف را بعینه آورده است.^{۱۸}
۲. اگر جابری این تعریف را در کتاب خود استروس دیده بود به
خطایی فاحش در خصوص درهم آمیختن مفهوم فرهنگ در نزد
استروس با همین مفهوم در فرهنگ عربی - اسلامی دچار
نمی‌شد.

منظر جابری، «زمان تمدن عربی، زمانی است راکد
و بی زمان که در واقعیت و عینیت عربی
خود، از هنگام جاهلیت تاکنون، امتداد
و پیوستگی دارد بی آنکه هیچ
تفاوتی پیدا کند و یا
تاریخمند باشد»
اجتماعی شکل می‌دهد.»^{۱۹}
پس استروس میان خودآگاهی و ناخودآگاهی در حیات
اجتماعی تمایزی ایجاد می‌کند که متناظر با آن، تمایز میان
فرهنگ جوامع نوشتاری - که مورخ به آن می‌پردازد - و فرهنگ
جوامع شفاهی - که قوم شناس بدان می‌پردازد - وجود دارد بی
آنکه میان این دو حوزه، دیواری نفوذناپذیر ایجاد کند. کلید
بازگشایی رمز جوامع شفاهی در ساختار ناخودآگاه آنهاست و
دسترسی به ساختار ناخودآگاه فرهنگ یک قبیله - یعنی نهادها،
عادات و اعتقادات - لزوماً با ورود به ناخودآگاه جوامع ابتدایی
مجاور آنها ممکن است. چون اندیشه این جوامع اندیشه اجتماعی
است در حالی که جوامع نوشتاری خصوصاً آنها که از مرز تجدد
گذشته‌اند به اندیشه انتقادی رسیده‌اند اگرچه هنوز رسوبات
عمیقی از جوامع ناخودآگاه بر آنها چیره باشد.

ولی جابری مفهوم «ساختار ناخودآگاه» را از عرصه‌ای که در
آن بکار گرفته شده است یعنی قوم شناسی، دور می‌کند تا با آن
به خوانش شواهد و قرائن مکتوبی بپردازد که عقل فرهنگ عربی
/ اسلامی، آنرا پدید آورده است و در نتیجه معتقد به این گردد که
این فرهنگ، نه فرهنگی خودآگاه و عظیم همچون فرهنگ یونانی
قدیم و فرهنگ لاتین در قرون میانه است بلکه فرهنگی قبیله‌ای
و کوچک است که از شاکله و ساختار آن دسته از فرهنگهایی پدید
آمده است که نه نوشتار و نه تاریخ دارند مثل جوامع ابتدایی
در آمازون و استرالیا و سرخپوستان.

این در حالی است که جابری در بیان روش بحث خود مدعی
است که نمی‌خواهد به بحث‌های قوم‌شناختی بپردازد و صرفاً به
مباحث معرفت‌شناختی بسنده می‌کند که البته روشی درست و
صحیح است. لیکن در عمل او برعکس عمل می‌کند و سه نظام

اگر استروس اصطلاح «ساختار ناخودآگاه» را به عنوان یک
اصل در تفسیر فرهنگی، می‌سازد و جعل می‌کند برای آن است
که میان کار مورخ و قوم شناس تمایز ایجاد کند. از نظر او مورخ
- که صرفاً در عرصه شواهد و قرائن و به خصوص از نوع نوشتاری
آن، عمل می‌کند - نگاهش تنها بر فعالیت بشر آگاه متمرکز است
بدون آنکه بی‌اطلاع از تأثیر امور ناخودآگاه باشد یا خود را
بی‌اطلاع نشان دهد. ولی قوم شناس، مهمترین چیزی که در
جستجوی آن است، «سرشت ناخودآگاه پدیده‌های اجتماعی» است
زیرا بیشترین چیزی که موجب تمایز «اقوام ابتدایی یا اقوامی که
بدون تاریخ نامیده می‌شوند» می‌گردد پیوند ناخودآگاه آنها با
نهادها و مؤسسات و عادات اجتماعی است.

استروس درباره تمایز بین این دو دانش معتقد است: «فرق
اساسی میان آنها در هدف و موضوع و روش نیست چرا که
موضوع هر دو آنها زندگی اجتماعی است و هدف هر دو شناخت
موقعیت بهتر برای انسان است و روششان هم روشی فیزیکی

مورخ و سیاستمدار فرانسوی (م. ۱۹۵۷) است. جابری معتقد است که «رابطه ناخودآگاه» میان فرهنگ و عقل مربوط به آن (که در اینجا فرهنگ و عقل عربی است) وحدت و یگانگی برقرار می‌کند، چرا که ایندو ظهور و نمودار یک ساختارند (که این ساختار البته ناخودآگاه است). لیکن او در عین حال بر آن است که این ایجاد وحدت و یگانگی هنگامی توسط رابطه مذکور، امکان‌پذیر است که ما تعریف مشهور ذیل را درباره فرهنگ که منسوب به ادوارد هریو است بپذیریم: «فرهنگ، چیزی است که با (= پس از) فراموشی و نسیان همه چیز، باقی می‌ماند».

در اینجا بر جابری اشکالاتی وارد است:

۱. هریو اساساً کارش هیچ ربطی به معرفت‌شناسی و تبارشناسی معرفت و روشهای مدرن آن ندارد بلکه همانطور که گذشت او سیاستمداری بوده که در ساعات فراغت خود برخی مطالب را می‌نوشته است.

۲. جابری در اینجا نیز مانند بسیاری از موارد دیگر بدون آنکه دگری از فرهنگ وازگان فلسفی پل فولکیه که برای دانشجویان نوشته شده است به میان آورد، تعریف هریو را از آن کتاب اخذ کرده و مستقیماً از خود هریو نگرفته است. دلیل ما این است که اگر جابری به کتاب خود هریو مراجعه می‌کرد می‌دید که این تعریف از خود هریو نیست بلکه وی آنرا از یک دانشمند علوم تربیتی ژاپنی اخذ کرده که اسم او را ذکر نکرده است:

"La culture, declare "n Pedagogue Japonais," C' est ce qui demeure dans l'homme, lorsqu'il a tout oublie"^۱

۳. فراموشی و نسیان در سخن هریو هیچ ارتباطی به «ناخودآگاه» فرویدی و یا معرفت‌شناختی ندارد. هریو بر اساس مکتب انسان‌گرایانه و عقل‌گرایانه سنتی می‌اندیشید. و آنچه که از نقل سخن دانشمند علوم تربیتی ژاپنی در نظر دارد این است که سنگ محک و معیار روشنفکری و فرهیختگی به خواندن کتابهای فراوان نیست بلکه به هضم و تحقق جوهر و عصاره آنهاست.

این مانند جمله ذیل است که به وینستون چرچیل نسبت می‌دهند: «انسان، فرهیخته و روشنفکر نمی‌گردد مگر بعد از آنکه هر آنچه بر روی صندلیهای مدرسه آموخته است فراموش کند». ما مشابه این را در فرهنگ سنتی عربی / اسلامی نیز داریم که به همین اندازه دلالت بر تاثیر این امر بر تحقق فرهنگ دارد. ابن طباطبا در «عیار الشعر» از خالد بن عبدالله نقل می‌کند که وی گفت: «پدرم سبب شد که من هزار خطبه را حفظ کنم و سپس به من گفت: اینها را فراموش کن و من فراموششان کردم ولی بعد از آن هر کلامی را که خواستم بیان کنم بر من ساده و سهل آمد» به هر حال، نسیان و فراموشی نه به معنای غوطه‌ور بودن در ناخودآگاه است بلکه به معنای اصالت و ریشه‌دار بودن آگاهی در فرهنگ است. انسان چیزی را فراموش نمی‌کند جز اینکه بیشتر

بیانی، عرفانی و برهانی در عقل عربی را، نظامهایی می‌داند که دارای ساختارهایی ناخودآگاه و بریده از هم‌اند.

معرفت‌شناسی جابری، نمونه‌ای را ارائه می‌دهد که باید آنرا انتقاط یا به هم چسباندن نامید چرا که اولاً موجب اختلال به اصل التزام به روش معهود می‌گردد و ثانیاً از آنجا که عناصر التقاطی هر کدام دارای سیاق و بافت مشخصی هستند و نسبت به سایر زمینه‌ها و بافت‌ها بی‌طرف و خنثی نیستند لذا در بافت جدید قابل بکارگیری نمی‌باشند. البته این بدان معنا نیست که هرگز نمی‌توان عنصری را از زمینه خود جدا کرد و در زمینه‌ای جدید بکار گرفت بلکه سخن ما این است که چنین کاری دو شرط دارد: یکی اینکه آن عنصر به زور و اجبار از بافت خود جدا نگردد یعنی همچون ماهی‌ای نباشد که او را از آب به نقطه‌ای خارج از آن ببرند که به هلاکت آن بیانجامد. و دوم اینکه آن عنصر با زحمت و تکلف در بافت و زمینه جدید، بکار گرفته نشده باشد. یعنی زمینه جدیدی که آن عنصر در آن بکار گرفته می‌شود تفاوتی بنیادین با زمینه قبلی نداشته باشد والا آن عنصر همچون وصله ناچسب و ناهمگون، توسط مجموعه، طرد می‌گردد و یا در صورت ماندن در مجموعه جدید چنان تغییر ماهیت و هویت می‌دهد که دیگر چیزی غیر از آن عنصر اولیه خواهد بود.

متأسفانه جابری به هیچ یک از این دو شرط وفادار نمانده است. معرفت‌شناسی جابری مطلقاً روشمندانه نیست و بدون هیچ منطقی، مفهوم یکی از منظومه‌ها را بر می‌گیرد و در دیگری بکار می‌برد. نمونه این امر به اعتراف خودش وام گرفتن مفهوم ایپستمه فوکو و بدون اعتراف خودش استقرض مفهوم ساختار ناخودآگاه استروس است در حالی که این دو مفهوم با هم ناسازگارند. قابل توجه این که او این دو مفهوم را از منابع اصلی خود بدست نیاورده و آنها را از سیاق و بافت خود، جدا کرده است و پنداشته است که می‌تواند ایندو را همچون موضوع و محمول به هم پیوند دهد. در حالی که باید بدانیم به هر اندازه که عوامل ناخودآگاه و غیرمعرفتی در تولید معرفت و حتی در سطح ساز و کار تولید معرفت، نقش داشته باشند، به همان اندازه آن معرفت، دیگر معرفت نخواهد بود و به عبارتی، حد و اندازه معرفت در محدوده‌ای است که فاعل شناسایی از حالت خودآگاهی به خودآگاهی بیشتر دست می‌یابد. و اگر هم بخواهیم به تعریف ادگار مورن در کتاب روش تمسک کنیم باید بپذیریم که معرفت‌شناسی همانا معرفت معرفت است.^۲ بنابراین تعریف نظام معرفتی یک فرهنگ به «ساختار ناخودآگاه آن» الغاء حیثیت معرفت‌شناختی به نفع قوم‌شناسی است و تنزل جنبه آگاهانه فرهنگ به جنبه عامیانه آن است و یا به تعبیر دیگر به حسیض آوردن تاریخ مکتوب آن فرهنگ به مرحله ماقبل تاریخی و غیرمکتوب است.

یکی دیگر از التقاطها و برچسبهای ناچسب معرفت‌شناسی جابری در بهره‌وری وی از سخن ادوارد هریو (E.Herriot)

در نظر
جابری
صرف صوفی
بودن محاسبی یا غزالی
دلیل بر این است که اینان

نمی‌توانند پیوندی با نظام بیانی
داشته باشند اگرچه تنها الگوی مرجع اینان،
نظام بیانی باشد. و صرف شیعی بودن و یا
اشراقی بودن این سینا دلیل بر این است که دیگر اهل
برهان نباشد اگرچه تنها چارچوب مباحث فلسفی و
پزشکی این سینا، علوم برهانی باشند. و صرف
کیمیایگر بودن رازی دلیل بر این خواهد
بود که او اهل عرفان است اگرچه او

آنرا حفظ کرده باشد. چهارمین التقاط جابری: جابری بعد از برگرفتن و التقاط ایبستمه فوکو، ساختار ناخودآگاه استروس، فراموشی التفاتی هریو، دست به دامان روانشناسی تکوینی شده و از ژان پیاژه روانشناس معروف سوئیسی، مفهوم «ناخودآگاهی معرفتی» را اخذ می‌کند. ولی همانطور که وی ایبستمه فوکو را از کارکرد متحدکنندگی و یگانه‌سازی به کارکردی تجزیه‌گرانه منحرف کرد و ساختار ناخودآگاه استروس را از کارکرد انسانشناسانه و قوم‌شناسانه به کارکردی معرفت‌شناسانه و نیز حافظه هریو را بجای حفاظت از علم به تضييع آن منحرف کرد، مفهوم ناخودآگاه معرفتی پیاژه را نیز بگونه‌ای بکار می‌گیرد که در تعارضی تام با مجموعه نظریات و مدعیات مشهور پیاژه است. جابری می‌گوید: «اگر بکارگیری مفهوم «ناخودآگاه معرفتی» در بحث ساختار عقل یک فرد از افراد بشر روا و بلکه مفید باشد کما این که ژان پیاژه چنین کرده است، شاید بکارگیری همین مفهوم در خصوص جوامع و ملل و به گونه‌ای دقیقتر در مورد فرهنگ‌ها روا باشد. در این صورت سخن از ناخودآگاهی معرفتی در خصوص فرهنگ عربی و بلکه فرهیخته عرب سودمند خواهد بود. ولی ابتدا باید دید منظور از ناخودآگاه معرفتی چیست؟ پیاژه در اینجا از اصطلاح فروید در خصوص ناخودآگاه الهام گرفته است. فروید معتقد است ناخودآگاه عبارت از نیروی روانی است که به موضوعی خاص می‌گراید و بنیاد و قوام آنرا امیال و عقده‌های سرکوب شده تشکیل می‌دهند. همانطور که فرد عاشق، به چگونگی عشق و عوامل پیدایش آن خودآگاهی و علم ندارد فردی هم که به چیزی معرفت می‌یابد به کیفیت آگاهی و ساز و کارهای حاکم بر عملیات معرفت - دست کم در مرحله‌ای خاص از رشد فرهنگی خود-آگاهی ندارد. و بر این اساس پیاژه معتقد به امکان و روایی بکارگیری مفهوم ناخودآگاه معرفتی برای دلالت بر مجموع عملیات و فعالیت‌های پنهانی ذهن، که بر فعالیت معرفت فرد حاکم است می‌گردد. او بر آن است که ما نیز نمی‌توانیم بدون بکارگیری ناخودآگاه مفاهیمی اساسی و ضروری برای فعالیت

تفکر، همچون «بزرگتر»،

«کوچکتر»، «پیشتر»،

«برابر»، «قبل»، «بعد»، «زیر»،

«بالا»، «سبب» و غیر آنها، به تفکر

دست بزینیم. هنگامی که ما حکم می‌کنیم

که شیء الف از شیء ب بزرگتر است، به کلمه

«بزرگتر» نمی‌اندیشیم... به تعبیر پیاژه، قوام و بنیاد

و شکل‌گیری امثال این گونه مفاهیم، توسط ناخودآگاه

معرفتی صورت می‌گیرد.»^{۳۳}

هنگامی که جابری با جزم و قطعیت تمام مدعی می‌شود که

پیاژه مفهوم «ناخودآگاهی معرفتی» را در بحث ساختار عقل فرد

انسان مطرح کرده است و از این جهت تحت تاثیر فروید است،

خواننده در این که جابری واقعا اثری از خود پیاژه را دیده باشد

تردید جدی می‌کند چرا که وی خواننده را به صفحه‌ای از کتاب

«مسائل روانشناسی تکوینی» پیاژه ارجاع می‌دهد که وجود

خارجی ندارد. ممکن است بگوئیم این امر از اغلاط چاپی است که

معمولا در کتابها پیش می‌آید. ولی مساله این است که پیاژه اساسا

در این کتاب بحثی راجع به ساختار عقل فرد ندارد چرا که او لا

روانشناسی او تکوینی است و نه ساختاری و ثانیاً عقل مورد نظر

وی صرفاً عقل کودک است و نه بزرگسال درحالی که سخن

جابری موهم عقل بزرگسال است.

نکته دیگر این که اگرچه پیاژه در آغاز حیات علمی خود در

حوالی سال ۱۹۲۳ جذب روانکاوی فروید شده بود ولی دیدگاهش

سریعا تغییر یافت و در سال ۱۹۴۰ یک فصل کامل از کتاب

«پیدایش نماد در کودک» خود را به نقد نمادگرایی ناخودآگاه فروید

و در نتیجه اصل مفهوم ناخودآگاه او اختصاص داد و مشروعیت

علمی و یا دست کم عملی بودن آن را زیر سوال برد. وی در سال

۱۹۷۱ نیز حافظه ناخودآگاه فروید را که سنگ بنای دیدگاههای

اوست مردود دانست. بنابراین نمی‌توان گفت پیاژه در مفهوم

ناخودآگاه تحت تاثیر فروید بوده است و اگر هم در مواردی واژه

ناخودآگاه را بکار می‌برد هیچ وجه مشترکی جز در لفظ بین او و

فروید در این خصوص وجود ندارد.

فرض می‌کنیم ادعاهای ذیل را از جابری بپذیریم.

همین دوره، تحولات چشمگیری را پشت سر می‌گذارد. این مباحث، دایره شمول خود را چنان گسترده می‌کند که کل گفتمان عربی اعم از شعر و خطابه و دیگر فنون گفتاری را پوشش داده و به گونه‌ای عمیقتر و وسیعتر، درگیر حفظ، ضبط، نظریه‌پردازی و قانونگذاری می‌گردد و البته این به این دلیل بوده که اولاً مناقشات و مباحثاتی در درون خود گستره بیان، تحقق یافته بود و ثانیاً دو نظام معرفتی دیگر یعنی عرفان و برهان در درون فرهنگ عربی رخنه کرده بودند. و از سویی قواعد و اصولی که اهالی لغت، نحو، فقه، کلام، بلاغت وضع کرده و یا تدوین نموده بودند، توسط «بیان» به عنوان نظامی معرفتی، از وضعیت ناخودآگاه به وضعیت خودآگاه، یعنی وضعیت اندیشه منظم و قانونمند و دارای حد و مرز، منتقل گردید و از سوی دیگر پیوستگی و استمرار مجادلات در درون فرهنگ عربی / اسلامی خواه میان خود اهالی نظام بیانی و خواه میان آنان با اهالی عرفان و تصوف و باطن‌گرایی و اشراق‌گرایی و یا میان آنان با منطقیان و فیلسوفان، سبب می‌شد که آگاهی اهالی بیان و نیز مخالفانشان یعنی اهالی عرفان و برهان به روشها و چارچوب‌های «بیان عربی» عمیقتر گردد.^{۲۱}

این تناقض، در دیدگاههای جابری، هنگامی، آشکارتر می‌گردد که به این نکته توجه پیدا کنیم که سخن وی فقط مربوط به انتقال نظام معرفتی بیانی عربی از حالت ناخودآگاه به حالت خودآگاه نیست بلکه او افزون بر این معتقد است که اساساً شروع عصر تدوین - که همزمان با تکوین عقل عربی است و الگوی مرجع جابری است - همان عصر انتقال مذکور است و این بدان معناست که «ناخودآگاه معرفت‌شناختی» ای که بر «ساختار عقل عربی» مسلط و چیره است از آغاز پیدایش خودآگاه بوده است.

مورد تعجب‌آور دیگر این است که تاکنون می‌پنداشتیم نظریه «نظامهای معرفتی سه‌گانه» که بر سازنده ساختار عقل عربی است و از عصر تدوین شروع شده و تاکنون ادامه یافته است^{۲۲} از ابتکارات معرفت‌شناختی جابری است ولی ناگهان بر اساس شواهدی که خود جابری از تفسیر لطایف الاشارات قشیری نقل می‌کند، در می‌یابیم که این تقسیم محصول آگاهانه دوره تاریخی خاصی در فرهنگ عربی - اسلامی است که دست کم به قرن چهارم هجری بر می‌گردد.

قشیری در مقدمه کتاب مذکور می‌گوید: «حمد خدایی راست که دل‌های اولیاء خود را به عرفان خود، گشاده کرد و راه حق را برای سالکان آن، با برهان، واضح و آشکار گردانید... و فرقان را... بر برگزیده خود محمد (ص) به عنوان معجزه و بیان، نازل گردانید.» و سپس با ذکر این آیه: «یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله و رسوله و الکتاب الذی نزل علی رسوله و الکتاب الذی انزل من قبل.»، ترجمه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خدا و رسولش و کتابی که بر او نازل کرده است و کتابی که پیشتر نازل شده است ایمان آوردید» (تساء ۱۳۵) درصدد شرح آیه بر می‌آید: «ای

۱. ناخودآگاه بودن فرهنگ عربی و فرهنگیان و فرهیختگان عرب.

۲. «ناخودآگاهی معرفت‌شناختی عربی عبارت از کلیه مفاهیم، تصورات و فعالیتهای ذهنی‌ای است که نگاه فرد عرب را به هستی، انسان، جامعه و تاریخ، مشخص و معین می‌کند.»^{۲۳}

۳. «منظور از ساختار عقل عربی، عبارت از مفاهیم و فعالیتهای ذهنی‌ای است که توشه و زاد راه اهالی فرهنگ عربی است و ناخودآگاه معرفتی آنها را شکل می‌دهد و به گونه‌ای ناخودآگاه چارچوب‌های فکری و اخلاقی آنان و نیز نگاهشان به خود و دیگران را سامان می‌دهد و سمت و سوی می‌بخشد.»^{۲۴}

۴. «مراد از عقل عربی اصول و قواعدی است که فرهنگ عربی / اسلامی، آنها را به عنوان شالوده‌ای برای کسب دانش و نظام معرفتی و به عنوان مفاهیمی که در مقطعی تاریخی ساختار ناخودآگاه معرفت را بر می‌سازد در اختیار اهالی این فرهنگ قرار می‌دهد.»^{۲۵}

۵. تحلیل «ساختار ناخودآگاه» فرهنگ عربی / اسلامی، و در نتیجه عقل عربی متناظر با آن موجب تفکیک «میان سه نظام معرفتی که هر کدام ساز و کار ویژه‌ای را در تولید معرفت، بنیاد می‌نهند» می‌گردد.^{۲۶}

۶. نام این عرصه‌ها و نظام‌های معرفتی سه‌گانه «بیان، عرفان و برهان» است که در واقع، نام افعال معرفتی داخل این سه عرصه است.^{۲۷}

۷. هریک از این سه نظام معرفتی، «اصول و مفاهیمی هستند که ساختار ناخودآگاه این علم را به دانشمندی که به یکی از این سه علم می‌پردازد تحمیل و اعطا می‌کند. به عبارتی ساختار ناخودآگاه، عوامل شکل‌دهنده و قدرتهایی هستند که بر دانشمند مذکور حاکمیت دارند و خود را بر او تحمیل می‌کنند بی آنکه وی توانایی گزینش و یا حتی از آنها آگاهی داشته باشد.»^{۲۸}

۸. «این ساختار که از سه نظام معرفتی مذکور فراهم آمده است... چیزی نیست جز همان سلطه‌های معرفتی‌ای که به تاسیس فکر و توجیه آن در درون فرهنگ عربی-اسلامی به مثابه یک کل می‌پردازد. این سلطه‌های معرفتی همواره در گذشته و حال ساختار معرفتی ناخودآگاه این فرهنگ را شکل داده و می‌دهد.»^{۲۹}

با پذیرش تمام این امور، و تاکید فراوان وی بر ناخودآگاهی معرفت‌شناختی عربی / اسلامی ناگهان جابری اعلام می‌کند که این «ناخودآگاهی...» در دانشمندان علوم اسلامی وجود نداشته بلکه آنان آگاهانه و از روی بصیرت به موضوع مورد بررسی خود در این علوم می‌پرداخته‌اند. و این به معنای انکار کلی مفهوم «ساختار ناخودآگاه عقل عربی و فرهنگ عربی» است.^{۳۰}

وی در کتاب ساختار عقل عربی، صفحه دوم می‌گوید:

«مباحث بیانی با آغاز عصر تدوین شروع می‌شود در خلال

در حالی که تمامی تلاش فوکو متمرکز بر این امر است که در پس پدیدهٔ اختلاف و تکثر در یک فرهنگ - که در اینجا فرهنگ غرب مورد نظر است - به یگانگی و وحدتی در عمق دست یابد، جابری، تمام سعی خود را مصروف این امر می‌کند که با گذر از آنچه که سطح وحدت در یک فرهنگ - که در اینجا فرهنگ عربی / اسلامی است - تلقی می‌شود به عمق اختلاف دست یابد تا اینکه در ذات و سرشت عقلی که این فرهنگ را پدید آورده است تکثر و تعددی ریشه‌ای، بنیادین و «ساختاری» تاسیس کند

جابری خواسته است در کتاب بنیة العقل العربی پاسخی به این سؤال بدهد: «مایلم در اینجا تاکید کنم که من در زمان نوشتن بخش اول از این کتاب، در بحث استخراج نظام معرفتی بر سازندهٔ فرهنگ عربی / اسلامی... در جریان تفسیر قشیری و نیز تفکیک آشکارش در خصوص راههای سه‌گانه: برهان و بیان و عرفان نبودم و بعداً که دریافتم قشیری این دیدگاه را تایید می‌کند که نظامی معرفتی در کار بر ساختن فرهنگ عربی / اسلامی است خوشحال شدم چرا که این امر نشان می‌دهد که نیاز ما به کشف فروعات فرهنگمان و تنظیم مجدد اجزاء آن، به نحوی که تحصیل موارد تمایز آنها ممکن سازد، تا چه اندازه است. امیدوارم این کار ما موجب شود که آیندگان به نحوی عمیقتر و دقیقتر به این امر بپردازند.»^{۲۵}

اشکال، این نیست که چرا جابری معتقد است که «فرهنگ عربی / اسلامی، مولود یک نظام معرفتی است» بلکه اشکال این است که چرا او معتقد است این نظام معرفتی، ناخودآگاه است در حالی که قشیری این ناخودآگاهی را بشدت نفی و رد می‌کند. در این فرهنگ بیشترین آگاهی، در مورد تمایز این سه نظام معرفتی: برهان، عرفان و بیان، بوده است و این اصطلاحات به نحوی مکرر در صدها کتاب ترائی که خود جابری در اثبات نظریه خود در باب ساختار ناخودآگاه این عقل مستقیماً از آنها استفاده کرده و کمک گرفته است به چشم می‌خورد مثل البیان و التبیین جاحظ، البرهان فی علوم القرآن زرکشی و البرهان فی وجوه القرآن ابن وهب. فرض کنیم جابری هنگام تالیف بخش اول کتاب خود، از کتاب قشیری بی‌خبر بوده است ولی این امر، غفلت او را در خصوص آگاهانه بودن مفاهیم بیان، عرفان و برهان در گسترهٔ فرهنگ عربی / اسلامی توجیه نمی‌کند. و اگر جابری در خلال نوشتن بخش دوم کتابش به این تقسیم قشیری آگاه شده است پس چگونه از اول تا پایان این بخش همواره بر ساختار ناآگاهانه [ناخودآگاه] عقل عربی که محکوم به حکم تقسیم سه‌گانهٔ نظام معرفتی است تاکید می‌کند؟ و چرا در کتاب سومش با نام عقل

کسانی که ایمان برهانی آورده‌اید، برای دستیابی به ایمان کشفی و عیانی (=عرفانی)، ایمان بیانی آورید.»

وی در بیان حقایق توحید در سورهٔ انعام نیز می‌گوید: «گفته می‌شود: در آغاز، نور عقل قرار دارد و در میانه، نور علم و در پایان راه، نور عرفان. کسی که اهل عقل است برهان دارد و آنکه عالم است، بیان دارد و کسی اهل معرفت است مواجهه با عیان دارد.» و در آیهٔ نور بارهٔ کلام خداوند: «نور علی نور. ترجمه: نوری است بر [= در] نوری دیگر» می‌گوید: آنان نوری را با تلاش نظری و استدلال و برهان بدست آورده‌اند و نوری را از فضل و کرامت خداوند دریافته‌اند که همان بیان است (و یا اینکه نوری را از بیان بدست آورده‌اند) و نوری را از عیان دریافت داشته‌اند که به این ترتیب نور علی نور می‌شود»^{۲۶}

همانطور که تمامی این عبارات نشان می‌دهد تقسیم قشیری در باب «معرفت به خداوند» دقیقاً مطابق است با تقسیم معرفت‌شناختی جابری در خصوص «نظام‌های معرفتی و ناخودآگاه سه‌گانه» ولی با درجه‌بندی ارزشی معکوس. قشیری پایین‌ترین درجهٔ معرفت را به معرفت کلامی مبتنی بر استدلال و عقل (برهان) و ارزش میانی را به معرفت مبتنی بر متن مُنزل از جانب خداوند (بیان) و بالاترین ارزش را به معرفت مبتنی بر وجدان و عیان (عرفان) می‌دهد. قشیری در مواردی همچون بحث از تجربهٔ ابراهیم در رؤیای معروفش و تفسیر آیهٔ نور، بیان می‌کند که قرآن کریم مؤمنان را از مرحلهٔ برهانی به مرتبهٔ بیان و از آن به مرحلهٔ عیان، ارتقاء می‌دهد.^{۲۷}

بدیهی است که این مطابقت میان اجزاء معرفتی قشیری و جابری، به رغم فاصلهٔ هزار ساله و فاصلهٔ روشی و معرفت‌شناختی میان ایندو، این سؤال را به ذهن می‌آورد که چگونه در ذیل و ظل این مرتبهٔ ارزشمند و عالی از بصیرت معرفتی‌ای که نویسندهٔ لطائف الاشارات بر آن استدلال می‌کند، جابری می‌تواند از ناخودآگاه بودن تقسیم سه ضلعی نظم معرفتی در فرهنگ عربی / اسلامی سخن به میان آورد؟

سیاسی عربی که در سال ۱۹۹۰ آنرا منتشر کرد، به تبعیت از رژیس دوپریه، آنرا ناآگاهی سیاسی (ناخودآگاهی سیاسی) نامگذاری می‌کند؟

این سوالات اخیر، ما را به سوّمین موضوع تعجب‌آور رهنمون می‌کند. جابری از موضع خود درباره ساختار ناآگاهانه و ناخودآگاهی معرفتی فرهنگ عربی / اسلامی عقب‌نشینی می‌کند لیکن این امر نه در نقد عقل عربی بلکه در چند سطر از نوشتار «التوضیحات و النقط علی الحروف» که در پاسخ به برخی منتقدانش در کتاب «التراث و الحدائنه» آمده است (سال ۱۹۹۱)، برخی گفته بودند: «تقسیم نظامهای معرفتی به سه نظام، ساختگی و جعلی است» و او پاسخ داد که این تقسیم و دسته‌بندی با همین عناوین، ریشه‌دار و مسبوق به سابقه است: «این تقسیم سه ضلعی را با وجود آن که ما در جزء اول از کتاب خود بر اساس اندیشه‌ها و تاملات و اجتهادات شخصی ذکر کرده بودیم ولی پیشگامی من در بحث، سبب شده که در واقع به این کشف نایل آیم که چنین دسته‌بندی‌ای در ذهن و نوشته‌های متفکران پیشین وجود داشته است... دسته‌بندی معرفت در فرهنگ عربی به بیان و عرفان و برهان، از یک واقعیت ملموس حکایت می‌کند و پیشینیان نیز آنرا بکار برده‌اند. حال آیا با این وجود می‌توان در این تقسیم‌بندی تردید روا داشت و گفت این چیزی جعلی است که توسط منتقد عقل عربی (= جابری) بر ساخته شده است...»^{۳۲} و اینچنین است که جابری بنایی را که خود، معمار آن بود، ویران می‌کند. او که پیش از این می‌خواست از قرائت گذشتگان نسبت به میراث، دوری جوید و به تعبیر خودش تاکید داشت که به «گسست ایستمولوژیک از رسوبات اندیشه مربوط به میراث» نزدیک نشود و لذا مفاهیمی را از باشلار، گرامشی، فوکو، پیازه، و لوی استروس... به عاریت گرفت، اکنون به تقسیم‌بندی سه‌گانه رایج و معمول در فرهنگ عربی تن درمی‌دهد و این چیزی جز قرائت میراث قدام، با مفاهیم آنها نیست.

بی نوشتارها:

این نوشتار برگرفته از کتاب زیر است [جورج طرابیشی، اشکالیات العقل العربی، دارالساقی، لبنان، ۱۹۹۸، صص ۲۷۷ - ۳۱۹]

- ۳- همان، ص ۳۳۳.
- ۴- همان، ص ۳۵۱.
- ۵- همان، ص ۳۸۱.
- ۶- همان، ص ۳۴۵.
- ۷- همان، ص ۳۷.
- ۸- همان، ص ۵۵.
- ۹- همان، ص ۳۸، ۳۹.
- ۱۰- بقیة العقل العربی، ص ۵۱۱.
- ۱۱- تکوین العقل العربی، ص ۴۷.
- ۱۲- بنیة العقل العربی، ص ۵۵۵.
- ۱۳- تکوین العقل العربی، ص ۳۳۳ - ۳۳۴.
- ۱۴- همان، ص ۳۳۴.
- ۱۵- طه عبدالرحمن، تحديد المنهج فی تقویم التراث، ص ۴۷ - ۴۸.
- ۱۶- التراث و الحدائنه، ص ۱۴۲.
- ۱۷- روش، La mthode چاپ پاریس، ۱۹۸۶ [این کتاب به فارسی نیز ترجمه و منتشر گردیده است].
- ۱۸- همان، ص ۵۰.
- ۱۹- میشل فوکو، الكلمات و الاشياء Les choses et mots، انتشارات گالیمار، پاریس، ۱۹۶۶، ص ۹.
- ۲۰- پل فولکیه، معجم اللغة الفلسفیه.
- ۲۱- الانتروپولوجیا البنیویه، ص ۲۴ - ۲۵.
- ۲۲- ادوارد هریو، Notes ed maximes پاریس، ۱۹۶۱، ص ۵۶.
- ۲۳- تکوین العقلی العربی، ص ۴۰.
- ۲۴- همان، ص ۴۰.
- ۲۵- همان، ص ۴۱.
- ۲۶- بنیة العقل العربی، ص ۵۵۵.
- ۲۷- همان، ص ۹.
- ۲۸- همان، ص ۵۰۱.
- ۲۹- همان، ص ۵۵۱.
- ۳۰- همان، ص ۵۵۹.
- ۳۱- همان، ص ۵۵۵.
- ۳۲- همان، ص ۱۴.
- ۳۳- همان، ص ۹.
- ۳۴- همان، ج ۲، ص ۷۴ - ۷۵.
- ۳۵- بنیة العقل العربی، ص ۲۸۴.
- ۳۶- التراث الحدائنه، ص ۱۳۰.
- ۳۷- همان، ص ۱۴.

۱- تکوین العقل العربی، ص ۴۶.

۲- همان، ص ۳۳۳.