
درآمدی بر اندیشه‌های محمد عابد جابری

شاهین بدوی*

چکیده

نقد عقل عربی در کانون مباحث اصلی محمد العابد الجابری قرار دارد و کتاب وی با عنوان تکوین عقل عربی، باعث تقویت مباحث روشنفکری در جهان عرب شد. از نظر وی تا زمانی که اعراب به عقل انتقادی روی نیاورند، امکان خروج از وضع موجود منتفی است، زیرا اساس دنیای مدرن عقل انتقادی است. جابری در این راستا به نقش سنت تکوین یافته عربی در عدم توجه به عقل انتقادی می‌پردازد و ادعا می‌کند که به واسطه سنت گذشته در اکنون حضور دارد و لذا مانع از توجه جدی به عقل انتقادی می‌شود. در همین راستا، او از عقل عربی صحبت می‌کند که درون فرهنگ عربی شکل گرفته و به بازتولید آن کمک کرده است. به نظر وی، آنچه در یکصد سال گذشته در جهان عرب وجود داشته، استمرار و رسوخ تصورات و آرای بود که با وجود تفاوت‌های موجود، حول فرهنگ عربی شکل گرفته

بودند. اما عقل عربی مانعی در برابر تقویت عقل انتقادی بود. جابری به بررسی معنای عقل در زبان عربی پرداخته و ادعا می‌کند در زمان عربی و اندیشه عربی، عقل اساساً با هنجارها و رفتارها و اخلاق در ارتباط است. یعنی عقل برای تفکیک خوب از بد و خیر از شر مورد استفاده قرار می‌گیرد. از نظر جابری عقل سیاسی عربی مبتنی بر سه رکن، قبیله، غنیمت و عقیده است و تاریخ سیاسی اسلام را می‌توان بر اساس این سه رکن تبیین کرد. او معتقد است در تاریخ سیاسی اسلام همواره سلطان بر مردم حکومت مطلق داشته است. از نظر جابری، تلاش علمای دینی برای توجیه حکومت‌های سلطانی مبنای حقیقی نداشته و اندیشه سیاسی اسلام، رابطه ارباب رعیتی را رد می‌کند.

مقدمه

محمد عابد الجابری از پرآوازه‌ترین متفکران معاصر عرب است. وی، متولد ۱۹۳۶ مغرب بوده و دکتری خود را، در سال ۱۹۷۰، در رشته دولت در فلسفه از دانشکده اداب رباط گرفته و از ۱۹۶۷ تاکنون استاد آن دانشگاه در فلسفه و اندیشه عربی - اسلامی است. وی، با نگارش کتاب تکوین عقل عربی غوغایی به پا کرد. این کتاب همواره در کانون توجه روشنفکران جهان عرب و حتی اروپاییان بوده است. وی، هدف خود را نقد عقل عربی اعلام و گفت: دلیل عدم موفقیت نوزایش جدید عربی و شکست گفتمان‌های معاصر آن عدم نقد سازوکار این عقل انتقادی است. او کانون پژوهش خود را سنت قرار داد و با بررسی محتوی آن ادعا کرد برای فهم مدرنیته و امکان پیشرفت نیازمند شناخت سنت و نگاه انتقادی به آن و انتظام آن به شکل عقلایی هستیم. نگاه وی به سنت ساخت‌گرایانه بوده و معنای این سنت چندان برایش مهم نیست. او با استفاده از آموزه‌های جدید در علوم انسانی از جمله دیدگاه فوکو در مورد گفتمان، ایستمه و قدرت سعی در بازخوانی نگرش‌های قدیم و جدید به سنت دارد. جابری، کتاب ساختار عقل عربی و سپس عقل سیاسی را نگاشت و پروژه نقد خود را ادامه داد. نوع نگارش، دادن تعاریف از واژه‌ها و شیوه بلیغ کتابت وی، باعث شده مطالب وی با استقبال زیاد

نسل جدید نخبگان عرب مواجه شود. البته بر کتاب‌های وی نقدهای زیادی نوشته شد که معروف‌ترین آن‌ها نقد جورج طرابیسی نویسنده لبنانی است که در یک کتاب سه جلدی به نقد جابری پرداخت. وی هشت سال را به این کار اختصاص داد.^۱

فصل اول: علت پژوهش در سنت از نگاه جابری

به عقیده جابری سنت در نوزایش عربی به عنوان نقطه عزیمت و پایه و اساس که دارای بار وجدانی و ایدئولوژیک است، نقش دارد. این سنت که مجموعه‌ای از معارف و علوم قدما و گذشتگان است، نیازمند شناخت علمی و عینی‌گرا (موضوعی) است. گفتمان معاصر عربی به علت عدم عقلانیت و عدم شناخت نسبت به سنت و مدرنیسم دچار مشکل شده است. به عقیده وی، نوزایش عربی (النهضة العربیة) دارای یک واقعیت اساسی است که نشان از عقب ماندگی آن دارد. علت آن هم در نوع نگرش یعنی عدم عقلانیت و نگرش بی‌علتی یا بی‌سببی است. وی، این معضل را در نوع عقلانیت و عقل فرد عرب می‌داند که بعدها به آن اشاره خواهد شد.

وی، معتقد است تنها با نگرش انتقادی می‌توان مسأله عدم توسعه و پیشرفت را تحلیل و حل نمود. گفتمان عربی در باب همه چیز صحبت کرده است، مگر درباره عقل به عنوان ابزار تولید معرفت. پس باید به این عقل بازگشت و با قرائت انتقادی این دستگامی که فرد عرب از منظر آن به قضایا می‌نگرد را مورد کندوکاو قرار داد. زیرا عقل عربی کنونی ادامه عقل دوران ماقبل نوزایش عربی است که بعد از حمله ناپلئون بناپارت و آشنایی مصریان با تحولات غرب شکل گرفت.

به عقیده جابری، سنت و میراث در زندگی فرد عرب و مسلمان همچنان نفوذ گسترده‌ای دارد و اعراب نتوانسته‌اند مسأله سنت و مدرنیسم را حل کنند. این نشان‌دهنده حضور گذشته (سنت)، در حال و تحکم و تأثیرگذاری آن است. به این دلیل، تا هنگامی که سنت خود را به طور عقلایی و انتقادی مورد بررسی قرار ندهیم و سامانی عقلایی به آن ندهیم، نمی‌توانیم حال و آینده خود را بر اساس عقلانیت تأسیس کنیم.^۲

معنای سنت

در نگاه جابری آنچه باعث شده است فرهنگ عربی اسلامی دارای یک خاصیت متمایز کننده باشد، حرکت آن نه در جهت تولید فرهنگ جدید، بل که بازتولید گذشته و سازماندهی آن است. این نکته محوری در اندیشه جابری است.^۳ وی، معتقد است دانش و معرفت مسلمانان در عصر تدوین که در نیمه قرن دوم و سوم شکل گرفت، به وجود آمد و همچنان بر نوع سلوک و رفتار و تعقل فرد عرب و مسلمان تأثیرگذار است. سنت را می توان به معنای میراث فرهنگی، فکر دینی، ادبی و فنی تعریف کرد. از این سنت دو استفاده شد. استفاده ایدئولوژیک در برابر مدرنیسم و مقابله با آن و نگاهی معرفت شناختی برای ساماندهی دوباره سنت که سنت را برای تقابل و تفاهم با مدرنیته آماده می کند. معنای اول را سلفیون و حرکت های شرق شناسان داشتند که هر دو نگرش ایدئولوژیک به سنت داشتند.

اما معنای دوم، بر نگرش علمی و عینی مبتنی بود. این سنت مبتنی بر مفهوم فکری مکتوب یا جانب فکری و اندیشگانی در تمدن عربی اسلامی است و شامل عقیده، شریعت، لغت، ادب، هنر، کلام، فلسفه و تصوف است که در عصر تدوین شکل گرفت.

برای شناخت این سنت، سه نکته لازم است: (۱) معالجه ساخت گرایانه یعنی پژوهش متن ها به طور ساختاری. (۲) تحلیل تاریخی یعنی قرار دادن متن ها در چارچوب تاریخی، اجتماعی و سیاسی آن و (۳) شناخت بهره برداری ایدئولوژیک از متون مزبور.

جابری، معتقد است بین سنت عصر تدوین که اکنون در اندیشه ما وجود دارد و مدرنیته و حال ما یک فاصله افتاده که نیاز به یک پل و اتصال دارد. برای اتصال سنت به مدرنیته، باید دو مبدأ عینی گرایی (موضوعی یا ابژکتیو) و استمراریت را در نظر گرفت.^۴ سنت را باید بر اساس فهم و عقلانیت خود معاصر کنیم و این کار از سه طریق ممکن است:

۱- وحدت اندیشه یا معضل در یک دوره تاریخی معین به معنای یکسان بودن مشکلات است. یعنی در هر دوره زمانی یک اندیشه نظری یا تفکر خاص حاکم می شود و دیگر علوم را تحت پوشش قرار می دهد. چیزی که فوکو تحت عنوان نظام دانایی یا اپیستمه از آن یاد می کند. باید این نظام دانایی در سنت را شناخت.

۲- تاریخی بودن اندیشه و تفکر از طریق تفکیک حوزه معرفتی از حوزه ایدئولوژیک.

۳- فلسفه اسلامی را باید قرائت فلسفه دیگری دانست.^۵ وی، مدرنیته را رد سنت نمی‌داند، بل که آن را در سطح تعامل با سنت در حد آنچه عصری شدن می‌نامد تعریف می‌کند؛ یعنی همراهی و پیشرفت حاصل در عرصه جهانی را در نظر گرفتن که تحقق آن به این عوامل بستگی دارد:

- (۱) انتظام انتقادی در سنت عربی؛
- (۲) آزادی و رهایی فکر از برداشت‌های ایدئولوژیک؛
- (۳) دارا بودن یک روش شناختی مناسب و نگرش مدرن؛
- (۴) مدرنیته چیز مطلق نیست بل که مدرنیته‌های مختلفی وجود دارد. مثل عصر رنسانس، روشن‌گری و مدرنیته دوران جدید؛
- (۵) نقطه عزیمت را باید عقلانیت و دموکراسی دانست.

به عقیده جابری، تا زمانی که عقلانیت را در سنت خود بکار نبریم و مظاهر و نشانه‌های استبدادی آن را آشکار نکنیم نمی‌توانیم یک مدرنیته خاص خود ایجاد کنیم که با مدرنیته جهانی به تعامل مثبت مبادرت نماید. وی نگرش خود را معرفت‌شناختی می‌داند و سنت را نه از نظر ایدئولوژیک بودن، بل که به لحاظ معرفتی مورد بررسی قرار می‌دهد.^۶

در حقیقت اهتمام جابری به سنت در این است که وی آن را همچنان تأثیرگذار در اندیشه و عقل عرب می‌داند و به همین دلیل پروژه نقد عربی را آغاز می‌کند. وی، سه کتاب *تکوین العقل العربی*، *بنیه العقل العربی* (ساختار عقل عربی) و *العقل السیاسی العربی و اخیراً عقل اخلاقی عربی* را به عنوان چهارمین کتاب نگاشته و مسیر شکل‌گیری این عقل را بررسی کرده است. البته جابری قبل از این پروژه انتقادی، در کتاب *گفتمان عربی معاصر* به بررسی گفتمان‌های عربی می‌پردازد و در آن به تحلیل محتوی آن‌ها می‌پردازد. وی، معتقد است باید عقلی که این گفتمان‌ها را به وجود آورد مورد انتقاد یا نقد قرار گیرد. منظور وی از گفتمان‌ها، گفتمان نوزایی، ناسیونالیستی، سیاسی و فلسفی است. به عقیده وی، تمام این گفتمان‌ها دارای کاستی‌هایی بوده‌اند. وی، نخست تعریفی از گفتمان عربی ارائه می‌دهد و می‌گوید: مراد ما از اندیشه عربی مجموعه‌ای از فنون است که به گونه‌ای پیچیده در هم تنیده شده و به گونه‌ای هدفمند و تحت تأثیر شرایط اجتماعی و سیاسی، پیامی را می‌سازند. این پیام قادر است از سطح خودآگاه زبان و

وجدان آدمی فراتر رفته و به لایه پنهان و ناخودآگاه او نیز برسد و فضای ویژه‌ای را ترسیم کند. مقصود سخن یا گفتار ویژه نیست، بل که مراد گفتمان است که معانی نهفته را در خود می‌پرورد. وی، پس از شرح قرائت استنساخی که بر ظاهر گفتمان و قرائت تاویلی که بر معنای گفتمان تأکید دارد، از قرائت انتقادی نام می‌برد و آن را کارآمدتر می‌نامد. این قرائت به جای بازسازی محتوی گفتمان یا حل تناقض‌های آن، می‌کوشد مفاهیم موجود و نهفته در گفتمان را آشکار کند. آنچه در گفتمان عربی اهمیت دارد، بیان محتوی ایدئولوژیک یا معرفتی گفتارها نیست، بل که هدف اصلی، کشف و تحلیل اجزاء و عناصر عقلانی سازنده آن‌ها است.^۷ وی در این قرائت از افکار و نظریه‌های فروید، باشلار، آلتوسر و فوکو استفاده می‌کند. به عقیده وی، از این افکار فقط به عنوان ابزاری برای رسیدن به مطلوب استفاده شده است. به همین دلیل، وی نقد برخی از منتقدان که وی را متهم به استفاده از آثار نویسندگان غربی در پژوهش‌های خود کرده‌اند، مخصوصاً فوکو را قبول ندارد. چنانچه می‌گوید، من از تمام افکار اندیشمندان غرب و مدرن و پسامدرن استفاده کرده و آن‌ها را خوانده‌ام، ولی تنها چیزی که یاد گرفتم این بود که افکار آن‌ها را فراموش کنم.

فصل دوم

الف - تکوین یا ساخت عقل عربی: علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمد عابد الجابری، در مقدمه کتاب *تکوین عقل عربی* می‌گوید: این پژوهش باید یک قرن پیش انجام می‌شد. زیرا نقد عقل جزء اساسی و اصلی هر پروژه نوزایشی است. ولی حوادث و رخدادها در نوزایش جدید عربی ما را در مسیری غیر از مجرای اصلی وادار به حرکت کرد و این دلیل در جا زدن و رکود و ناکامی پروژه نوزایش عربی است که از قرن نوزدهم تاکنون همچنان پیشرفت نداشته است. وی، می‌پرسد آیا می‌توان نوزایش را یا عقلی که وارد نوزایش نشده است ایجاد کرد یا ساخت. آنچه در یکصد سال اخیر وجود داشته همانا استمرار و رسوخ تصورات و آرایبی بود که علی‌رغم تفاوت در دیدگاه‌ها (نگرش‌های شرق‌شناسانه، سنت‌گرا، ناسیونالیستی (قومیتی) یا چپ‌گرا) حول فرهنگ عربی شکل گرفته و فقط آنچه را خود در پی توجیه یا کشف آن بودند بازتولید می‌کردند. منظور از عقل عربی، عقلی است که در درون فرهنگ عربی شکل

گرفت و ساخته شد و در همان زمان به تولید و بازتولید آن فرهنگ پرداخت. فرایند نقد مطلوب مورد نظر در رهایی از چارچوب قرائت‌های رایج و نگاهی دوباره به داده‌های فرهنگ عربی اسلامی با تمام انواع و فروع مختلف آن بدون تقلید از دیدگاه‌های رایج کنونی است.^۸

این نقد، دارای دو جزء اساسی است. اول، آغاز نگاهی دوباره به تاریخ و فرهنگ عربی اسلامی و دوم شروع به شناخت ساختار عقل عربی و سازوکار آن. در حقیقت، هر فرهنگی را فرایند سیاسی تشکیل می‌دهد. پس فرهنگ عربی هم طبعاً نمی‌تواند مستقل از حوادث و رویدادهای سیاسی - اجتماعی روزگار خود باشد. جابری، در فصل اول می‌گوید: عبارت تکوین عقل عربی این سؤال را در ذهن اشخاص متبادر می‌کند که آیا عقلی خاص عرب‌ها وجود دارد، یا اینکه خاصیتی است که انسان را از حیوانات متمایز کرده و مشخصه مشترک همگان است. از منظر وی، آنچه مورد نظر است نه خود افکار، بل که دستگاه و ابزار تولیدکننده این افکار است. هر چند میان فکر به عنوان وسیله‌ای برای تولید افکار و فکر به مثابه مجموع خود این افکار تداخل و در هم تنیدگی وجود دارد و این تداخل را تمام زبان‌ها از جمله زبان عربی منعکس می‌کنند.

جابری، سپس نکته‌ای را بیان می‌کند و آن «تابعیت فرهنگی» است که یک قاعده عرفی است. تابعیت فرهنگی هر اندیشمند نشان‌دهنده این است که اندیشمند و روشنفکر به فرهنگ مشخصی تعلق ندارد، مگر اینکه در آن فرهنگ به تفکر بپردازد. اندیشیدن درون یک فرهنگ مشخص به معنای اندیشیدن در فضایی آن نیست، بل که اندیشیدن به واسطه آن فرهنگ است، چنانچه اندیشیدن به واسطه فرهنگ معین انجام می‌گیرد. تفکر به واسطه یک فرهنگ مشخص یعنی اندیشیدن از درون یک منظومه مرجعیتی است که محتوی اساسی آن توسط این فرهنگ و عناصر آن شکل یافته و قاعده‌مند شده است. در میراث فرهنگی و محیط اجتماعی و نگرش به آینده و به عالم و انسان است که عناصر فرهنگ تعریف و مشخص می‌شود.

اگر انسان چنانچه گفته می‌شود تاریخ خود را به همراه دارد پس فکر نیز - خواسته یا ناخواسته - آثار عناصر و نشانه‌های واقعیت تمدنی که درون آن و از خلال آن شکل یافته است را به همراه دارد.^۹

لذا مفهوم عقل عربی را می‌توان مقدماً چنین مشخص کرد که چیزی نیست، مگر این فکری

که از آن سخن به میان آمد. فکر به مثابه ابزار تولید نظری که فرهنگ مشخص دارای خصوصیات خاص خود یعنی فرهنگ عربی آن را به وجود آورده است. این فرهنگ تاریخ تمدنی عرب‌ها را به همراه داشته و واقعیت آن‌ها را منعکس و بیان می‌نماید. از آرمان‌های آن‌ها در آینده سخن می‌گوید. چنانچه در حال حاضر موانع عدم پیشرفت و علل عقب ماندگی کنونی آن‌ها را نیز به همراه داشته و منعکس می‌کند.^{۱۰}

در حقیقت، برداشت ما تحلیلی علمی است از عقلی که از درون تولید آن در یک فرهنگ خاص و به واسطه خود آن فرهنگ شکل گرفته است. در این راستا، ما محتوای اندیشه عربی - آراء و نظریات مختلف و ایدئولوژیک را از دایره بررسی خود در این فرایند معرفت‌شناسی کنار می‌گذاریم و فقط عقل به مثابه ابزار و دستگاهی که تولید دانش نظری می‌کند را مورد کندوکاو و تفحص قرار می‌دهیم.

۱- عقل المکوّن یا سازنده یا فاعل^(۱)

۲- عقل المکوّن یا ساخته شده یا متعارف^(۲)

معنای عقل اول، فعالیت‌های ذهنی است که عقل طی هر استدلال یا پژوهشی آن‌ها را انجام می‌دهد؛ ملکه‌ای است که به کمک آن هر انسانی قادر است از مجموع روابط بین اشیاء پاره‌ای اصول و قواعد کلی و ضروری استخراج کند و این عقل در میان همگان مشترک است. اما عقل ساخته شده یا متعارف، مجموعه اصول و قواعدی است که با تکیه بر آن‌ها به استنتاج امور می‌پردازیم و از عصری به عصر دیگر متفاوت است. لایند، می‌گوید عقل ساخته شده یا عمومی یا متعارف، عقلی است که در یک دوره تاریخی مشخص شکل می‌گیرد. به معنای دیگر، مجموعه قواعد ساخته شده و مقبول در یک دوره تاریخی مشخص است که در قلمرو آن دوره تاریخی ارزش و اعتبار مطلق پیدا می‌کند.^{۱۱}

پس منظور از عقل عربی همان عقل ساخته شده یعنی مجموعه اصول و قواعدی است که فرهنگ عربی به عنوان اساس و زیربنا برای اکتساب و دستیابی به مصرف به مخاطبان و افراد تحت حوزه خود می‌دهد یا آن را به عنوان نظام معرفتی بر آن‌ها تحمیل می‌کند. جابری، معتقد است با این تمایز می‌توان فقط از سه عقل یونانی، عربی و اروپایی مدرن نام برد و تنها این

1 . La Raison Constituante

2 . La Raison Constituee

تمدن‌ها بودند که توانستند تفکر نظری عقلانی را به شکلی که باعث ایجاد دانش و معرفت علمی، فلسفی یا تشریحی - جدا از اسطوره - گردد، را به وجود آورند. البته تمدن‌های دیگر مثل هند، چین، بابل، مصر و غیره نیز فعالیت علمی داشته‌اند، لیکن اساس و زیربنای تمدنی آن‌ها بر سحر بوده و زیرساختی سحرآمیز داشتند و علم عنصر فعال و اساسی در میان آن‌ها نبود. هر چند بر این نظر عده‌ای از منتقدان اشکال وارد کرده‌اند. از دید جابری، تمدن‌هایی که تفکر علمی را با آگاهی به کار گرفته و فلسفه و علم را تولید کردند، تمدن‌هایی بودند که فعالیت عقلی در درون حوزه تمدنی آن‌ها از مرکزیت و چیرگی برخوردار بود. این تمدن‌ها نه تنها دانش تولید کردند، بل که نظریاتی نیز درباره علم و دانش به وجود آوردند. آن‌ها نه فقط اندیشیدن با عقل، بل که تفکر در عقل را نیز انجام می‌دادند.^{۱۲}

جابری، با استفاده از ایده‌های کوسدروف می‌گوید: شکل‌گیری نظام در هر فرهنگی بستگی به تصویری از خود دارد که نسبت به خدا، انسان و طبیعت و روابطی که بین این سطوح سه‌گانه با واقعیت برقرار می‌کند، مشخص می‌گردد. در تمدن یونان عقل به معنی ادراک اسباب و علت‌ها تعریف می‌شد. اندیشمندان یونانی از قبیل اناکسیمندر و هراکلیت سعی داشتند تفسیر عقلایی از پدیده‌های عالم بدهند. به همین دلیل هراکلیت لوگوس «Logos» یا عقل این جهانی را مطرح کرد که در صیوررت و شدن پدیده‌ها دخالت دارد و وظیفه انسان کشف این عقل در جهان توسط فعالیت عقلی خود است. اناکسیمندر هم عقل را علت العلل همه چیز می‌دانست. البته وی عقل را منفک و جدا و غیر ترکیبی می‌دانست و از آن تحت «Nous» یا عقل کلی نام می‌برد. در تمدن یونان، عقل و فعالیت عقلایی یعنی کشف علت و اسباب و روابط میان پدیده‌ها در طبیعت، معیار اصلی بود و خدا در این میان به عنوان واسطه‌ای برای شناخت بهتر طبیعت توسط انسان به کار گرفته می‌شد. یعنی هدف اصلی چیرگی انسان بر طبیعت و شناخت آن بود. فلسفه اروپایی جدید نیز، در این مسیر حرکت کرد. اندیشه اروپایی جدید علی‌رغم انقلاب علیه میراث قدیم فلسفی مخصوصاً ارسطویی همچنان به اندیشه عقل این جهانی پایبند ماند و آن را قانون مطلق برای عقل بشری دانست. برخی آن را عقل قائم بذات خود و مستقل از اندیشه خدا می‌دانستند و برخی آن را خود خدا می‌پنداشتند. رابطه میان عقل و طبیعت رابطه مطابقت و تطابق بود. چنان‌که کلمه ratio که منشأ لاتینی دارد (یا کلمات مشتق از آن مثل raison فرانسوی) در آن واحد

یک معنا می‌دهد. عقل و سبب یا علت. در واقع، علی‌رغم تحول شگرفی که در عقل غربی از هراکلیت تا امروز به وجود آمده دو اصل ثابت همچنان تحدید کننده ساختار این عقل در فرهنگ یونانی اروپایی است. ۱) ارتباط مستقیم بین عقل و طبیعت ۲) ایمان به توانایی عقل در تفسیر و کشف اسرار طبیعت. ۱۳

اما آنچه در عقل عربی در رابطه با محور انسان، خدا و طبیعت متمایز کننده است، نقش الله یا خدا در این رابطه است. بر خلاف تمدن یونانی که مبتنی بر رابطه میان انسان (عقل) و طبیعت بوده و خدا نقش واسطه را داشت، در تمدن عربی رابطه میان الله و انسان بود و طبیعت غایب بود. در اندیشه یونانی، اندیشه خداوندی برای توجیه تطابق قوانین عقل با قوانین طبیعت به کار گرفته می‌شد و نقش مشروعیت را برای معرفت عقلی ایفا می‌کرد. لیکن در عقل عربی طبیعت این نقش واسطه را برای کشف خدا و تبیین حقیقت وی انجام می‌داد. در فرهنگ عربی اسلامی از عقل خواسته می‌شد که با تأمل در طبیعت به خالق خود (خدا) برسد. ۱۴

ب - معنای عقل در زبان عربی

اگر عقل در فرهنگ یونانی و اروپایی جدید با ادراک و شناخت علت‌ها یعنی معرفت ارتباط داشت، در زبان عربی و اندیشه عربی، اساساً با هنجارها و رفتارها و اخلاق در ارتباط است. یعنی در عقل عربی معرفت به معنی کشف روابط میان پدیده‌های طبیعی نیست، بل که تمییز در موضوع‌های معرفت (حسی یا اجتماعی) بین خیر و شر یا حسن و قبح است. وظیفه عقل و علامت وجود آن کمک به صاحب خود در کنترل رفتارهای نیکو و جلوگیری از اعمال زشت است. پس عقل عربی به رفتارها و سلوک بشری می‌پردازد تا طبیعت و پدیده‌های آن.

به این دلیل، در واژگان زبان عربی که بزرگ‌ترین دایرة‌المعارف است کلمه عقل به معنی احساسی و هنجاری آمده است. مثل فؤاد (یعنی قلب و احساس) یا نُهی (یعنی منع از قباحات)، حجا (یعنی هشیاری نسبت به اشتباهات و نه اسباب و علت‌ها). در قاموس عرب معنی عقل به کسی که نفس خود را از هوی و هوس دور نگه داشته یا صاحب عقل را از افتادن در بدبختی‌ها بازداشته، آمده است. لفظ العقل در صیغه اسم به کار برده نشده است، بل که در حالت‌های دیگر آمده است و بیش‌تر دارای معانی اخلاقی، پند و اندرز و تمییز خیر از شر و حق از باطل است.

پس نظام و سازمان تداولی کلمات عربی مذکور بیش‌تر متوجه هنجارها و رفتارهای آدمیان و نه طبیعت و پدیده‌های آن است.^{۱۵} نتیجه اینکه عقل عربی برای اشیاء جایگاهی و مکانی در منظومه ارزش‌هایی که از آن به عنوان مرجع فکری خود استفاده می‌کند، جستجو می‌کند. این در مقابل نگرش عینی‌گرا یا موضوعی است که در عناصر ذاتی اشیاء و کشف جوهر روابط میان عناصر آن شپشی کند و کاو می‌کند. نگرش معیاری با تقلیل دادن اشیاء به ارزش‌های مطلوب خود در واقع، یک نگرش تقلیل‌گرایانه است.^{۱۶}

ج - عقل عربی و نظام معرفتی

پس عقل عربی به عنوان عقل ساخته شده به عنوان یک نظام معرفتی پابرجا عمل می‌کند و معرفت و چگونگی تولید آن در فرهنگ عربی را تعیین می‌کند. منظور از نظام معرفتی،^(۱) یعنی مجموعه‌ای از مفاهیم و اصولی که به دانش در یک دوره تاریخی مشخص ساختاری ناخودآگاهانه می‌بخشد. نظام معرفتی یا دانایی در یک فرهنگ همان ساختار ناخودآگاهانه است.^{۱۷} ناخودآگاه معرفتی (یعنی مجموع فعالیت‌ها و فرایندهای ذهنی پنهان است که در فرایند معرفتی هر فرد تأثیرگذار). از نگاه جابری، این نظام معرفتی دارای سه حوزه بیانی، عرفانی و برهانی است که دانش و عقلانیت عربی اسلامی را شکل داده است. این حوزه‌ها در عصر تدوین به وجود آمدند. قبل از پرداختن به این سه حوزه، نخست، باید مراحل تاریخی شکل‌گیری این عقل عربی و عصر تدوین را شناخت. با گسترش سرزمین‌های اسلامی و دخول ملت‌ها و اقوام گوناگون با فرهنگ‌ها و آداب و رسوم متفاوت و گسترش حوزه دولت اسلامی نیاز به ایجاد ساختار اداری جدید و نظام توزیع غنایم و ثبت و ضبط اساسی و میزان دارایی‌ها احساس گردید. از طرف دیگر، علما و فقهاء برای حفظ قرآن و صیانت از آن و نیز آموزش و تعلیم آن به غیرعرب‌ها به قاعده‌مند کردن و ساختاربندی زبان عربی نیاز داشتند. در حالی که قبل از آن مردم احکام و دستورات دینی را از صحابه یا علمای دیگر یاد می‌گرفتند و قرآن را از روی حافظه یا شفاهی می‌خواندند.

از سوی دیگر، منازعات و رقابت‌های سیاسی میان خلفاء عباسی و مخالفان آن‌ها باعث

شده بود مخالفان به تهاجم فرهنگی دست زده و با قلم به تخطئه و تحقیر گذشته جاهلی عرب‌ها پردازند. این مسأله نیاز عرب‌ها را برای تدوین زبان و مقابله با این تهاجم‌های فرهنگی بیش‌تر کرد. شاعران شعوبیه با شعر و نوشته‌های خود به تمسخر عرب‌ها مبادرت کردند. این مسأله باعث شد عرب‌ها نگاه خود به جاهلیت را تغییر داده و برای مقابله با شعوبیان به بازسازی آن در جهت واقعیت روزگار خود پردازند. این بازسازی گذشته عربی و بالاخص عصر جاهلی ضرورت حتمی و سرنوشت‌ساز شد. خلفاء عباسی با دریافت این حقیقت در راستای تحقق آن حرکت کردند. به همین دلیل، مناظرات و بحث‌های کلامی و شعری و علمی در دربار خلفا اوج گرفته و به تعبیری دولت شکل‌دهی به فرهنگ آن زمان را بر عهده گرفت. این فرایند بازسازی که سیاسی بوده تبدیل به زیرساخت اندیشه عربی شد. ساختار عقل عربی در ارتباط با این عصر جاهلی تشکیل شد. لیکن نه عصر جاهلی قبل از دعوت محمد (ص)، بل که عصر جاهلی که در آگاهی عرب‌ها بر اساس مقتضیات جدید شکل یافته بود. در هر حال، عصر تدوین بنا به گفته الذهبی، در سال ۱۲۳ هـ ق ایجاد شد. در این دوران، علما به تدوین و تبویب (کتاب نوشتن) حدیث، فقه و تفسیر آن پرداختند. تا قبل از آن مردم علم خود را شفاهی کسب می‌کردند. این تدوین در عهد منصور خلیفه عباسی انجام شد و یک قرن طول کشید. این تدوین در مکه، مدینه، شام، بصره، کوفه و یمن که از مراکز تجمع مسلمانان بود، انجام گرفت و البته دارای کاستی‌هایی بود. مثلاً از تدوین علوم نزد شیعیان که رقیبان خلفای عباسی بودند چیزی بیان نشد. نزد شیعیان نیز، این رابطه صدق می‌کند. در حقیقت، رقابت و اختلافات سیاسی باعث شده بود حتی در حوزه معرفتی مسلمانان شاهد تأثیر این مسأله باشیم و این طبعاً بر عقل عربی که این دوره را مرجع فکری خود قلمداد می‌کرد، تأثیرگذار بود. پس عقل عربی که به تحلیل آن می‌پردازیم، مجموعه مفاهیم و فعالیت‌های ذهنی است، که بر نگرش انسان عربی و تعامل وی نسبت به اشیاء و روش کسب دانش و معرفت حاکم بوده و فرایند تولید و بازتولید آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. عناصر و ارکان و حدود و دیدگاه‌های این عقل در عصر تدوین شکل گرفت و می‌توان آن را به سه حوزه بیانی، عرفانی و برهانی تقسیم کرد.^{۱۸} برای شناخت حوزه بیانی نخست، باید نقش زبان عربی در عقل عربی را بررسی کرد. داده‌های زیادی مبنی بر اولویت قائل شدن برای زبان عربی در پژوهش عقل عربی وجود دارد. زیرا یک عرب، زبان خود را تا حد

تقدس دوست دارد و قدرتی که بر وی اعمال می‌کند را نه تنها نشانه قوت آن، بل که قوت خود می‌داند. اولویت دیگر، اینکه مهم‌ترین مشارکت عرب‌ها در تمدن اسلامی همان زبان و دین بود. دین اسلامی - عربی بی‌نیاز از زبان عربی نیست، زیرا قرآن را نمی‌توان به زبان غیرعربی انتقال داد و عربی جزء ماهیت آن است. به این دلیل، در اصول فقه، زبان عربی از اهمیت فزاینده‌ای در پژوهش‌های مذهبی و اسلامی (عقیده و شریعت) برخوردار است. اولویت سوم، زبان عربی به سازوکار آن برمی‌گردد، زیرا اولین علم منظمی که عقل عربی به آن پرداخت جمع‌آوری زبان عربی و ساخت قواعدی برای آن بود. پس طبیعی است که این علم اولی که نحو و علم لغت را ایجاد کرد، الگو و معیاری برای علوم دیگر باشد.^{۱۹} پژوهش‌های اخیر نیز اهمیت زبان را نشان داده و نقش آن در تحدید و مشخص کردن نگرش انسان به جهان داشتن و تصویری از آن ثابت شده است. از طرفی، اگر بدانیم زبان عربی تنها زبان زنده جهان است، که در مدت ۱۴ قرن کلمات، قواعد و ترکیب‌های آن تغییر نکرده است، می‌توانیم تأثیر آن بر عقل عربی و نوع نگرش آن به اشیاء را دریابیم. نگرشی که در عصر تدوین شکل گرفت.^{۲۰} در واقع، ما چنان سخن می‌گوییم که فکر می‌کنیم. یعنی زبانی که قدرتی را بر سخن گفتن اعمال می‌کند، قدرت ما را برای فکر کردن نیز تعیین و مشخص می‌کند.^{۲۱} اگر فلسفه را معجزه یونان بدانیم، می‌توانیم علوم عربی (فقه، نحو، کلام، حدیث، بلاغت) را معجزه تمدن عرب بدانیم. زیرا زبان فطری و طبیعی که یادگیری آن تنها در میان قبایل قابل فهم بوده به زبانی مکتوب و علمی که قابل یادگیری و انتقال تبدیل شد. علم زبان عربی، با جمع‌آوری لغات و احصاء آنها و نظم‌دهی و ایجاد روش اشتقاق و صرف و ساخت قواعدی برای ترکیب و علامت‌هایی برای رفع ابهام آنها در نوشتن، شکل گرفت.^{۲۲}

چنانچه اشاره شد نیاز به شکل‌گیری زبان عربی مکتوب به خاطر ترس عرب‌های مسلمان از انحلال زبان عربی و تسلط زبان‌های دیگری و لزوم تعلیم قرآن احساس شد. به این دلیل، تهیه‌کنندگان دستور زبان برای کسب لغت‌ها به اعراب بادیه نشین روی آوردند. چون اعتقاد داشتند آنها به علت دوری از شهرها و عدم اختلاط با دیگران زبان و لهجه فصیح دارند و شایسته رجوع هستند. این جمع‌آوری لغات طبعاً دارای تبعاتی بود، زیرا تصور و دنیای آن بادیه نشین و نوع نگرش وی که در امتداد صحرا و به فضای آن ارتباط داشت در خلال معانی آن لغات

وارد زبان عربی شد و در حقیقت تشکیل دهنده ساخت عقل عربی گشت. این تصور بادیه‌نشین بر اساس حسن فطری و نگاه غیرعقلایی شکل گرفته بود که البته مقتضای زندگی وی بود. از اخلاق و تفکر مدنی خبری نبود و به این دلیل تصور وی همچون صحرا، صاف و ساده بود. زندگی حسی و فطری که هیچ تحول و تغییری در آن وجود نداشت.^{۲۳} به این دلیل، قاموس لسان العرب که ۸۰ هزار کلمه در آن بود و بزرگ‌ترین قاموس آن زمان بود دارای اسما و اشیاء طبیعی و صنعتی و مفاهیم نظری و انواع اصطلاحاتی که در آن دوران وجود داشت، نبود. چنانچه در این قاموس به دستاوردهای قاهره که آن زمان یکی از مراکز اصلی تمدن عربی اسلامی بود نیز اشاره‌ای نشده بود. بدین ترتیب، دایره‌المعارف و مرجع زبان عربی از محیط صحرا و نه مراکز مدنی تمدن عربی اسلامی تشکیل شد. نتیجه اینکه زبان عربی فصیح - زبان لغتنامه‌ها، شعر و ادب و به یک جمله زبان فرهنگ همچنان برای مخاطبان خود جهانی را انتقال می‌دهد که فاصله زیادی با جهان واقعی آن‌ها دارد. در روح و روان آن‌ها، عالم ابتدایی زندگی می‌کرد در حالی که در عالم حقیقی خود با جهانی متمدن و پیشرفته مواجه بودند و این سبب تناقض در نگاه آن‌ها به زندگی شده بود.^{۲۴}

د - نظام بیانی

چون فرهنگ و تمدن عرب اسلامی بر اساس متن و نص شکل گرفته بود و قرآن در آن از محوریت خاصی برخوردار بود، طبیعتاً، اولین علمی که شکل می‌گرفت در رابطه با این حوزه بود. به همین دلیل، علوم عربی و نظام بیانی شکل گرفت. منظور از بیان، نص و اجماع و اجتهاد است. مجموعه علومى مثل نحو، فقه، کلام و بلاغت که نظام معرفتی واحدی داشتند که براساس قیاس غایب بر شاهد به عنوان یک اصل روش شناختی در تولید معرفت به کار می‌رفت و جابری آن را معقول دینی می‌نامد که مقید به حوزه تداولی زبان عربی به عنوان نقطه عزیمت آن برای نگرش است. در شکل‌گیری این علوم و فقه امام شافعی نقش مهمی داشت. اگر بخواهیم تمدن اسلامی را با یکی از محصولات آن بشناسیم می‌توان آن را تمدن فقه دانست. فقه نه فقط تمام علوم عربی و اسلامی از جمله علوم قرآنی، حدیث، علم نحو و کلام را به کار گرفت، بل که علم حساب و ریاضیات را برای ارث و سهم افراد به کار برد و علم موارث را ایجاد کرد. فقه

دستگاهی بود که مسلمانان با آن امور و احکام روزمره زندگانی خود را از کتاب خدا و سنت رسول استخراج می‌کردند و نقش قانونگذار را در جامعه اسلامی داشت. شافعی برای فقه اصول چهارگانه‌ای وضع کرد که عبارتند از: کتاب، سنت رسول و صحابه، اجماع و قیاس. برای شناخت حکمی اول باید در کتاب و سپس در سنت رسول و اگر وجود نداشت بر اجماع و در غیر این صورت بر قیاس تکیه کرد. برای قیاس حتماً باید در پی مورد مشابه در قرآن یا سنت یا اجماع بود یا موارد مشابه آن را یافت. یعنی فرع همیشه باید دارای اصلی باشد. اجتهاد از نگاه وی، فعالیت ذهنی و عقلی نیست، بلکه باید درون متن شکل گیرد. بدین صورت، روش قیاس غایب بر شاهد شکل گرفت. این اصل به زبان عربی راه یافت و معانی و الفاظ را برای یافتن معنای حکمی مورد بررسی قرار می‌داد و در حقیقت، موضوع آن نص و متن زبانی بود و به حوزه عقلانی عقل عربی راه یافت. بدین ترتیب، شافعی واضح عقلانیت عربی اسلامی گردید. چنان‌که وی را با دکارت که واضح اصول عقلانیت جدید اروپایی است، مقایسه می‌کنند. با این روش، باید برای تمام احکام در هر زمینه و حوزه‌ای در گذشته مورد مشابه یا نزدیک به آن یافت. بدین ترتیب، عرصه برای تحرک و فعالیت عقلی بسته شد. بالاخص با بسته شدن باب اجتهاد این مسأله بیش‌تر نمود یافت. هدف این علوم ایجاد تصویری از عالم بود که در خدمت عقیده دینی باشد. در اینجا بهتر می‌توان تأثیر تصور و عقلانیت فرد بادیه‌نشین (اعرابی) را در شکل‌دهی به عقلانیت فقها شناخت. زبان عربی که حامل این تصور بود، در حقیقت، به عنوان مرجع اساسی این فقهاء تلقی می‌شد. در زندگی فرد صحرائنشین و فضای جغرافیایی وی می‌توان سه پدیده را شناخت. اول، اینکه صحرا دارای واحدهای جدا از هم است و گروه‌ها و قبایل به طور جداگانه و منفک از هم زندگی می‌کنند و هر کدام استقلال خود را دارند. هیچ رابطه تأثیر و تأثر میان آن‌ها حاکم نبوده و در واقع، زندگی صحرا با ثبات و عدم تحول همراه بود. البته تغییر فیزیکی قبایل چندان تأثیری در این روند نداشت چون باز هم استقلال آن‌ها حفظ می‌شد. این انفکاک بعدها به اصل انفصال در اندیشه فقهاء تبدیل شد. دوم، اینکه در صحرا شرایط جوی ناپایدار بود و هر لحظه احتمال باد و باران، توفان و شن، سرما، و غیره بود که برای فرد صحرائنشین قابل توجیه نبود و به همین دلیل، وی هر واقعه و شرایطی را محتمل می‌دانست. این نحوه تفکر در اندیشه فقها به اصل جایز تبدیل شد. چون آن‌ها هر چیزی را جایز می‌دانستند و به هیچ رابطه منطقی و

استدلالی برای یافتن علت و علل معتقد نبودند و به منطقی بی سببی و یا بی علتی اعتقاد داشتند. لذا برای یافتن حکم چیزی به مشابهت میان اشیاء می پرداختند. این جهان بینی فرد صحرانشین که در زبان عربی شکل گرفته بود به طور ناخودآگاه بر ذهن و عقلانیت فقها تأثیر گذاشت. آن‌ها از زبان عربی سه مرجعیت یا مبدأ انفصال، تجویز و نزدیکی یا مقارنه را گرفتند و در بررسی احکام دینی از این سه مبدأ استقبال کردند. آنان در عصر تدوین این سه مبدأ را ناخودآگاهانه در خود نهادینه کرده و بر اساس آن‌ها بیان خود را تشکیل دادند. پس ملاحظه می شود چگونه عقلانیت فرد صحرانشین توسط فقها به صورت روش شناسی صدور احکام و استخراج آن‌ها از نص مقدس و سنت رسول قاعده مند شده و حتی مقدس گردید. فهم نصوص دینی بر اساس این ذهنیت شکل گرفت. حتی قرآن که در برخی موارد از تمثیل و مجاز برای بیان قدرت خدا استفاده کرده، از این موارد به عنوان استدلال عقلی و یک روش نام نمی برد و فقط برای تنبیه و هشدار و عبرت از آن‌ها بهره می گیرد. قرآن هیچ راه استدلالی تعیین نکرده است. از دید جابری، خطای بیانین در این است که از این هشدارها، قواعدی برای استدلال و منطقی در اندیشیدن درست کردند. مرجعیت آن‌ها هم نه نص قرآنی، بل که سلفه و قدرت مرجعیت دیگری بود که جهان فرد صحرانشین و زبان عربی آن را با خود حمل می کرد، جهان طبیعی و فطری و غیرعقلایی و بی علتی. هر چند قرآن به زبان عربی نازل شده، اما آیا نازل شده تا زندانی محتوی عالمی باشد که این زبان با خود حمل می کند (عالم فرد صحرانشین) یا برعکس، به زبان عربی نازل شده تا عالم جاهلی را گذر کرده و به سوی عالم دیگری حرکت کند. نکته دیگر، اینکه چون موضوع علوم بیانی نص و زبان بود، روش استدلال و استخراج احکام آن با امور طبیعی و اشیاء طبیعی متفاوت است. زبان دارای ساختار ثابت و مشخص است و به همین دلیل می توان برای آن احکام مشخص در نظر گرفت. لیکن زندگی طبیعی و پدیده های آن نیازمند روش عقلایی برای درک روابط بین آن‌ها می باشد. جهان طبیعی متغیر بوده و نمی توان با احکام ثابت به شناخت امور آن دست پیدا کرد. کشف این روابط نیازمند تحرک و عمل و فعالیت عقل است.

از لحاظ سیاسی، علوم بیانی در خدمت اهل سنت و خلفاء قرار گرفت تا در مواجهه با مخالفان شیعه و با استفاده از قواعد شاخص به توجیه قدرت و حکومت خلفای راشدین بپردازند. مسأله خلافت در این دایره شکل می گیرد.

ه- نظام عرفانی

به عقیده جابری، عرفان از اندیشه هرمس یونانی و ایرانی گرفته شده است. عرفا، به کشف، عقیده دارند. یعنی معارف و دانش آن‌ها به طور مستقیم و بدون استدلال بر قلب آن‌ها نازل می‌گردد. آن‌هم هنگامی که حجاب بین آن‌ها و حقیقت عالی به وسیله ریاضت و مجاهدت از بین می‌رود. آن‌ها با اسرار جهان به گونه‌ای برخورد می‌کنند که گویی به تنهایی علم نهایی و مطلق را می‌دانند. در حالی که برای فردی که از لحاظ عقلی به اسرار نگاه می‌کند، آن اسرار مجهول است و تنها با تفکر عقلایی می‌توان آن‌ها را شناخت. عرفا این دانش را خاص خود می‌دانستند و افراد غیر خود را قبول نداشتند. علوم عرفانی به مثابه دانش یعنی کشف یا عیان و به مثابه میدان و حوزه دانش عبارت بودند از مخلوطی از دغدغه‌ها و عقاید و اساطیر که رنگ دینی به خود گرفته و برای عرفا حقیقت و رای متن‌ها را نشان می‌دهد. نظام معرفتی عرفان هم در فرهنگ عربی اسلامی حول دو قطب شکل گرفت. استفاده از زبان با به کارگیری زوج ظاهر/باطن و خدمت به سیاست و استفاده از آن به طور آشکار و پنهان یا به کارگیری زوج نبوت/امامت یا ولایت. جابری کشف عرفانی را چیزی برتر از عقل نمی‌داند و آن را پایین‌ترین درجه فعالیت عقلی می‌داند. عرفان، عملی خارق‌العاده که از طرف یک نیروی بالا باشد نبوده، بل که عمل عادی ذهنی است که خیال آن را تغذیه می‌کند نه داده‌های موضوعی و عینی یا عقل ریاضی. عرفان داده‌های یک فرد خواب دیده است که توانایی رویارویی یا واقعیت و تطبیق با آن و تلاش برای سیطره بر آن توسط عقل خود را ندارد. به این دلیل، به خیال خود رجوع می‌کند و عناصر آن را از دین، اساطیر و علوم خیال دیگر می‌گیرد. به عقیده جابری شیعیان از اندیشه عرفانی برای توجیه ولایت و امامت خود استفاده کردند.

و- نظام برهانی

محمد عابد الجابری، در نتیجه‌گیری کتاب تکوین معتقد است فرهنگ عربی نیاز شدیدی به بازخوانی و بازتوسسی دارد. تاریخ اسلام تاریخ فرقه‌ها و مذاهب مختلف و اختلاف آراء است. یعنی تاریخ اختلاف رأی و نه ساختن یک رأی. این تاریخی که شاید در عصر خود توجیه‌کننده بود تا عصر کنونی ما، همچنان بازتولید شده و وجود دارد. وی در بررسی حوزه‌های بیانی،

عرفانی و برهانی می‌گوید: چون علوم دینی و لغوی فرهنگ عربی در عصر تدوین شکل گرفت و بعد از آن چیزی به آن اضافه نشد، شاهد تداخل میان این سه حوزه و نه انتقال از یک حوزه به حوزه دیگر به معنی مرحله تکاملی‌تر هستیم. علت رکود فرهنگی عرب این است که اولین حوزه‌ای که عقل عربی به آن پرداخت علوم بیانی بود و هر چند در زمان و نوع خود دستاورد عظیمی بود، لیکن عقل عربی در عصر تدوین و بعد از آن چیزی به آن اضافه نکرد. این به طبیعت موضوع هم بستگی دارد. زیرا موضوع آن‌ها متن بود. در علوم طبیعی نیاز به تحرک عقلی به سوی مسائل حل نشده و ناشناخته وجود دارد و باگسست از حوزه معرفتی می‌توان به پیشرفت و حل آن مسائل دست یافت. در حالی که در مسائل زبانی تمام قواعد شکل گرفته و دیگر نیازی به شبی جدید نیست. یعنی زبان عربی و قرآن نص لغوی برای نحو و زبان و نص دینی برای فقه و کلام است و تعامل با نص از تعامل با پدیده‌های طبیعی متفاوت است. با بستن باب اجتهاد میان فرقه‌های گوناگون برای اثبات رأی خود مباحث زیادی شکل گرفت و هر کس سعی در حفظ یا رد نظر دیگری داشت که این مسأله به شکل‌گیری علم جدل انجامید و اساس آن نه تقارن و جذب دیگری، بل که نفی دیگری بود.

روش قیاس غایب بر شاهد که خاص علوم زبانی بود نیز وارد دیگر حوزه‌های استدلال گردید و نقش و حضور عقل را کم رنگ کرد. پس، گرایش به منابع دیگر از جمله اشراق افزایش یافت. عقل عربی دچار انحصار شد و حرکت از وی گرفته شد. به این دلیل از عرفان برای حل مسائل دینی استفاده شد. دلیل عدم موفقیت علوم برهانی این است که در جدال میان علوم بیانی (تفکر اهل سنت) و علوم عرفانی (تفکر شیعی) در حاشیه قرار داشت. جدال برای کسب قدرت و حفظ آن بود. مسأله، تغییر تصور فرد مسلمان نسبت به جهان و طبیعت نبود که علم برهان تأثیرگذار باشد. از همین رو، علوم برهانی رشد و شکوفایی نداشتند. مخصوصاً جنگ صفین آغاز ورود دین به سیاست بود. دیدگاه‌های علمی برای توجیه قدرت و سیاست شکل گرفت و از دین استفاده فراوان شد.^{۲۵}

فصل سوم: عقل سیاسی عربی

جابری، در بررسی عقل سیاسی عربی از مفاهیم علوم اجتماعی جدید و سنت و میراث عربی

اسلامی استفاده می‌کند تا رفتارها و عقل سیاسی عربی را توضیح دهد. مشخصه‌های هر رفتار و عمل سیاسی به مثابه اعمال قدرت در جامعه و تجلیات نظری و تطبیقی آن دارای شکل اجتماعی بوده، تشکیل دهنده نظامی است که عقل سیاسی نامیده می‌شود. عقل، مشخصه هر عمل سیاسی و تجلیات آن تحت تأثیر یک منطق داخلی است که روابط میان آن‌ها را شکل می‌دهد و بر اساس اصول و مبادی و سازوکار معینی قابل توصیف و توضیح است. سیاسی است چون وظیفه آن نه تولید دانش و معرفت، بل که اعمال قدرت، حکومت یا توضیح چگونگی اعمال آن است.^{۲۶} برای این منظور از سه مفهوم «ناخودآگاه سیاسی»، «تصور اجتماعی» و «مجال سیاسی» استفاده می‌شود. با پژوهش‌های فروید، مشخص شد ناخودآگاه آدمی در شکل‌گیری رفتارهای وی تأثیرگذار است. یونگ، دیگر روانشناس، این معنای ناخودآگاه را به جامعه بشری تسری داد و مفهوم ناخودآگاه جمعی را به عنوان رسوباتی که در روح و روان آدمیان مدفون شده و به تجارب انسان‌ها در گذشته‌های دور برمی‌گردد، تعریف کرد. مفهوم ناخودآگاه سیاسی، توسط ریجیس دوبری فرانسوی مطرح شد. به عقیده وی، پدیده‌های سیاسی را آگاهی و آراء مردم یا آرمان‌های آن‌ها یا روابط اجتماعی و طبقاتی ایجاد نمی‌کنند؛ بل که انگیزه‌ها و خواسته‌های آن‌ها در ناخودآگاه سیاسی آن‌هاست یعنی ساختاری که محور آن روابط مادی جمعی است که بر افراد و گروه‌ها فشار غیرقابل مقاومتی را اعمال می‌کند. روابطی از نوع روابط قبیله‌ای، حزبی و مذهبی که عامل مادی آن‌ها را به تحرک وامی‌دارد.^{۲۷} در عقل سیاسی عربی نیز ناخودآگاه سیاسی عربی بر اساس منافع قبیله و رقابت میان آن‌ها برای کسب قدرت و منافع صورت می‌گیرد و تحت پوشش مذهب عمل می‌کند.^{۲۸} اما مرجعیت این عقل سیاسی عربی به مثابه نظام معرفتی و ناخودآگاه سیاسی به عنوان چارچوب را مخیال یا تصور اجتماعی^(۱) می‌گویند. یعنی مجموعه‌ای از تصورات و سمبل‌ها و دلالت‌ها و معیارها و ارزش‌هایی که به یک ایدئولوژی سیاسی در یک دوره مشخص ساختاری ناخودآگاهانه می‌بخشد. مثلاً، این مخیال اجتماعی عربی مملو از شخصیت‌ها، قهرمان‌ها و تراژدی‌ها است. مثل عمرو بن کلثوم، عمر بن الخطاب، حامد بن ولید، حاتم طایی، آل یاسر، امروء القیس، هارون الرشید، صلاح‌الدین، حسین بن علی و جمال بن عبدالناصر.^{۲۹} از طرف دیگر، سازوکار

عقل سیاسی بر اعتقاد و نه اقناع یا استدلال متکی است. اعتقاد با قلب و احساسات مردم سروکار دارد.

دو مفهوم ناخودآگاه سیاسی و مخیال اجتماعی دو مفهوم اجرایی هستند که عقل سیاسی را تغذیه می‌کنند. این قدرت سیاسی، در عرصه‌ای اعمال می‌گردد که از آن تحت مجال سیاسی یاد می‌کنند. یعنی مکانی که حاکم مستقیماً قدرت خود را بر افراد اعمال می‌کند.^{۳۰} جابری، پس از بررسی آراء متفکران غربی درباره جوامع ماقبل سرمایه‌داری سه نتیجه مورد اجماع آنان را نام می‌برد.

۱- یکی بودن زیربنا و روبنا در این جوامع یا حداقل وجود رابطه پیچیده میان آن‌ها.
۲- تأکید بر عامل نزدیکی و خویشاوندی در این جوامع و نقش آنان در نظام اجتماعی و سیاسی.

۳- تأکید بر نقش دین به مثابه عقیده و سازمان اجتماعی سیاسی که دارای محتوی سیاسی آشکار و پنهان است.^{۳۱}

وی، سپس بعد از قرائت تاریخ سیاسی عربی سه مشخصه را برای توضیح این تاریخ نام می‌برد: قبیله، غنیمت و عقیده.

۱- قبیله

یعنی نوعی حکومت یا رفتار سیاسی یا اجتماعی که بر اعتماد به افراد نزدیک و خویشاوند به جای افراد شایسته و با درایت که از حمایت و اعتماد مردم برخوردارند، متکی است. این خلدون، آن را عصبیت و ما عشایریه می‌نامیم. البته منظور نزدیکی خونی یا نسبی نیست، بل که هرگونه وابستگی به شهر، حزب و مذهب را شامل می‌شود. به طوری که این وابستگی‌ها من را از دیگری در حوزه سیاست مجزا کند.^{۳۲}

۲- غنیمت

منظور نقشی است که عامل اقتصادی در جوامعی که در آن‌ها اقتصاد اساساً بر خراج و رانت متکی است بازی می‌کند. این روابط نه بر اساس روابط میان سرمایه‌دار و کارگر یا فئودال و سرف، بل که هرگونه پولی و درآمدی است که یک شخص یا ملت تحت اجبار پرداخت کنند.

ربیع پولی است که فرد از اموال خود بدون اینکه کاری روی آن انجام داده باشد، به دست آورد. روش مصرف آن هم یا بخشیدن و عطا کردن است و یا تولید کالا یا محصولات.^{۳۳}

۳- عقیده

منظور معنای دینی یا ایدئولوژیک نبوده، بل که مقصود مفعول آن‌ها در راستای اعتقاد و مذهب است، چون عقل سیاسی بر اعتقاد و نه برهان استوار است. پس منظور آن خیال و نگرش افراد نسبت به پدیده سیاسی است. منظور از عقیده نه محتوی مذهبی، بل که قدرت و توانایی آن در تحریک افراد و گروه‌ها و شکل دهی و چارچوب‌بندی آن در یک قبیله روحی مثل فرقه‌های کلامی، صوفی یا فرقه‌های دینی است.^{۳۴}

با نگاهی به تاریخ سیاسی عرب می‌توان دید در دوران جاهلیت قبیله و غنیمت عامل اصلی تحرک بوده و با ظهور اسلام و دوران دعوت محمدیه و با فتوحات اسلامی در عهد امویان و عهد عباسی ترکیب قبیله و عقیده نقش اصلی را داشتند. هر چند غنیمت در هر سه دوره نقش داشته است.

اگر عقل عربی در دوران تدوین شکل گرفت، عقل سیاسی از آغاز دعوت محمد (ص) شکل گرفت، زیرا موضوع عقل سیاسی فعالیت سیاسی منظم و نه تولید دانش است که با ظهور اسلام شکل یافت. از نظر جابری، منظور از عقیده مظهر و تجلی سیاسی آن در دعوت محمدیه است. یعنی نقشی که در تشکیل مخیال یا تصور اجتماعی سیاسی اولین مسلمانان و آنچه از واکنش‌های سیاسی که از طرف دشمنان آن برمی‌انگیخت ایفا می‌کرد.^{۳۵} اگر مرحله دعوت را به مرحله مکی و مدنی تقسیم کنیم، عقیده در تکوین عقل سیاسی در دوره مکی تأثیر داشت آن هم به عنوان عامل جمع‌کننده افراد گروه اسلامی که آن‌ها را به یک گروه روحانی و معنوی تبدیل کرده بود. در حالی که غنیمت و قبیله در طرف مقابل و دشمن آنان بود. سران قریش دعوت محمد (ص) را تعبیر سیاسی کرده و نتیجه گرفته بودند این دین می‌تواند منجر به نفوذ سیاسی و اقتصادی آن‌ها شود.^{۳۶}

بدین ترتیب، در مراحل اولیه دعوت پیامبر، عقیده نقش اساسی در تشکیل آگاهی جمعی مسلمانان داشت. با نگاهی به آیات نازل شده می‌توان بار توحیدی و عقیده‌ای آن را شناخت. این

آیات مسلمانان را به خیر دنیا و آخرت و پاداش اخروی وعده می‌داد. به این دلیل اکثر ایمان آورندگان از فقراء بودند.

جابری، علت ناتوانی قریش در نابودی پیامبر و مخالفت شدید آن‌ها با وی را دو عامل می‌داند. عامل اول نقش قبیله در مناسبات اجتماعی آن زمان است. جامعه عرب زمان پیامبر دارای نظام قبیله‌ای بود. به همین دلیل میان قبایل آن دوران پیمان‌هایی بسته شده بود تا امنیت خود را حفظ کنند. پیامبر هم از قبیله بنی‌هاشم، بزرگ‌ترین و معروف‌ترین قبیله قریش بود. پس دشمنان وی نمی‌توانستند به آسانی وی را به قتل رسانند. این مسأله می‌توانست باعث جنگ‌های خونین میان قبایل شود و ثبات جامعه آن زمان را از بین ببرد. هر چند این نظام قبیله‌ای در سال‌های اولیه به پیامبر و طرفدارانش کمک می‌کرد، لیکن از طرف دیگر، برای وی محدودیت ایجاد می‌کرد. چنانچه در ۱۳ سال دعوت فقط ۱۵۴ نفر به وی ایمان آوردند.^{۳۷} پس نیاز به از بین بردن این نظام قبیله‌ای حس شد. چون مخاطب اسلام افراد و نه قبایل یا گروه‌ها بود و هر فردی را از هر قبیله‌ای مورد شناسایی قرار می‌داد، لذا توانست با عقیده رابطه همبستگی میان افراد مسلمان را ایجاد کند و مفهوم امت را که مرحله بالاتر از قبیله است ایجاد کند.

اما این قبیله باید دارای منفعت اقتصادی باشد تا معنا پیدا کند. علت مخالفت قریش با دعوت پیامبر حمایت آن‌ها از بتها و خدایان و دین نبود. آن‌ها در حقیقت از به خطر افتادن منافع اقتصادی و مادی خود که از این بت‌ها کسب می‌کردند، نگران بودند. هر سال تمام قبایل عرب برای زیارت خدایان خود به مکه و حج کردن سفر می‌کردند. این زیارت تبدیل به بزرگ‌ترین محل تجمع قبایل شده بود. قریش هم که تجار بودند کنترل بازار مکه را به عهده داشتند. همچنین، نذورات طلا و نقره هم باعث شده بود اشراف قریش از این منبع سود سرشاری دریافت کنند. دعوت پیامبر به خدای واحد و نفی شرک باعث از بین رفتن این منفعت اقتصادی می‌گردید. لذا به مخالفت با پیامبر برخاستند.^{۳۸} از طرف دیگر، پیامبر با تشکیل حکومت در مدینه پایه‌گذار یک حکومت سیاسی و دینی شد. دولت اسلامی جدید نیاز به پول و درآمد داشت و لذا غنیمت حاصل از حمله به راههای تجاری به نفع دولت اسلامی بود. هر چند پیامبر دنبال نفع شخصی نبود، چون پیشنهاد قریش را برای ریاست قبلاً رد کرده بود. اما یک دولت نیاز به مخارج دارد و در نتیجه تأمین آن‌ها از راه‌های گوناگون محرز بود. پس غنیمت حتی در

گروه‌های دینی نیز عامل تحرک است و عقل افراد باعث تحریک آنان به اسلام آوردن نیز شد. چنانچه آیات قرآن هم بر پیروزی مسلمانان و کسب غنیمت در صورت پیروزی تأکید داشت. بدین ترتیب، غنیمت در کنار عقیده از عوامل محکم بسیج‌کننده افراد و مردم برای جهاد شد. در قضیه خلافت، جابری می‌گوید عامل قبیله نقش مهمی در به قدرت رسیدن ابوبکر داشت. وی از قبیله کوچک تیم بود. چون آن زمان مناسبات قبیله‌ای حاکم بود، قبایل نمی‌خواستند رقیبان آن‌ها به قدرت برسند. مثل رقابت اوس و خزرج یا بنی‌امیه و بنی‌هاشم. در حقیقت، ناخودآگاه سیاسی این افراد همچنان بر رفتار سیاسی آن‌ها تأثیر داشت و آن نگرش قبیله‌ای به مسأله قدرت بود. هر چند سن، قدمت و سابقه اسلام ابوبکر به خلافت رسیدن وی کمک کرد، اما از نظر جابری در بحث خلافت بحثی از عقیده یا غنیمت نبود. صحابه خلافت را مسأله سیاسی محض دانسته و حل کردند. آن‌ها با منطق قبیله که بر درایت و کفایت و تشخیص توانایی فرد و مصلحت دولت استوار بود، این مشکل را حل کردند. نکته جالب اینکه در مباحث سقیفه هیچ اشاره‌ای به حدیث «ائمة من قریش» پیامبر نشده بود و لذا دیگری بر عدم نقش عقیده یا رجوع به نص بود.^{۳۹} از نظر جابری تعیین عمر بن الخطاب و عثمان نیز از نشانه‌هایی است که خلفاء امور سیاسی را بر اساس مقتضیات زمانه حل می‌کردند. استخلاف عمر و شورای شش‌گانه وی برای خلیفه بعد از خود نشان از این امر دارد.

وی، در تحلیل قتل عثمان می‌گوید: عثمان با دادن حکومت ولایات به نزدیکان خود (منطق قبیله) و اعطای مال و منال به اطرافیان خود (غنیمت) باعث شد مردم به علت ظلم اطرافیان وی و این بخشش‌ها علیه وی قیام کنند. پس منطق و عامل قبیله و غنیمت را در این دوره می‌بینیم. وی، علت عدم موفقیت حضرت علی در سیاست را در این می‌داند که می‌خواست عامل قبیله و غنیمت و رابطه میان آن‌ها را از بین ببرد و همه را در حوزه عقیده جای دهد. این نوعی عمل غیرسیاسی در حوزه سیاست است. پس طبیعی بود که میان هواداران وی اختلاف ایجاد شود. عدالتی که از وی خواسته می‌شد نه عدل حقیقی، بل که بخشش زیاد بود. در حالی که وی با این امر مخالف بود. به این دلیل در عرصه سیاست موفق نشد و معاویه توانست با ایجاد توافق ضروری میان قبیله و غنیمت و عقیده در این عرصه موفق شود.^{۴۰}

جابری، دوران معاویه را مرحله تشکیل حکومت پادشاهی می‌داند و آن را مرحله جدیدی

در تاریخ اسلام می‌شمارد. علت حمایت فقها و علما دین از وی نیز به این خاطر بود که وی توانست امت اسلامی را از جنگ‌های داخلی و فتنه که تهدیدکننده اسلام و دولت اسلامی بود، نجات دهد.^{۲۱} پس تأسیس دولت پادشاهی جدید توسط معاویه باعث رفع این نگرانی شد. اگر در زمان خلفاء راشدین عمل به دین و سیاست در جهت دین و تطبیق آن معنی داشت، عامل عقیده در هرم و قبیله در قاعده و غنیمت محرک آن محسوب می‌شد. جامعه هم به بخش خلیفه و سربازان قبیله تقسیم شده بود که برای دین می‌جنگیدند. اما در عهد معاویه قبیله جای عقیده را در هرم جامعه گرفت. امیر از عالم دینی جدا شد. لشکریان هم به سربازان و رعیت تبدیل شدند. در این دوره، شاهد تقسیم چهارگانه هستیم. امیر و عالم در هرم اجتماعی و سربازان و رعایا در قاعده هرم.^{۲۲}

نکته دیگر اینکه در زمان معاویه گفتمان سیاسی جدید شکل گرفت. برخلاف دوران قبل که عمل به کتاب و سنت رسول و حق مردم در انتقاد و دخالت در دولت و امور آن بود، در این گفتمان معاویه تهدید کرد مردم حق دخالت در حوزه سیاست را ندارند در عوض در غنیمت (خوردن و آشامیدن) شریک هستند. بدین ترتیب، مرحله جدیدی در تاریخ عربی اسلامی شکل گرفت. مردم حق صحبت کردن درباره سیاست را داشتند، اما حق دخالت در آن را نداشتند. پس معاویه یک پادشاهی را ایجاد کرد و خود را ملک نامید.^{۲۳} در دوره اموی، اساس نظام بر منطق قبیله و بخشش و عطاء بود.^{۲۴} بنی‌امیه برای توجیه قدرت و حکومت خود عقیده قضا و قدر را به کار گرفتند. مثلاً معاویه خروج خود علیه حضرت علی را قضا و قدر دانست یعنی وی مجبور به این کار شده بود.^{۲۵}

در دوره عباسیان، شاهد مرحله جدیدی در تاریخ سیاسی اسلام هستیم. جابری، مفهوم گروه تاریخی را برای نیروهایی که علیه امویان قیام کردند به کار می‌برد. گروه تاریخی فقط به معنی گروه یا تجمع نیروهای اجتماعی مختلف نیست، بل که به معنی پیوند میان نیروهای فکری مختلف با این نیروهای اجتماعی و اتحاد برای یک قضیه است. این نیروهای اجتماعی شامل عرب‌ها، موالی‌ها، سران قبایل عرب، دهقانان فارس، کشاورزان، پیشه‌وران، تجار و مردم بودند که با ایدئولوژی‌های مختلف (اسطوره امانت علویان و عباسیان)، به مبارزه علیه عقیده قضا و قدر امویان برخاسته بود. با الگوی قبیله، غنیمت و عقیده می‌توان گفت تمام این گروه‌ها نقش

قبیله را در مقابل امویان داشتند. مزایای اقتصادی نزدیکان امویان و فشار اقتصادی وارده به مخالفان معنای غنیمت را برای آن‌ها داشت. دعوت به رضایت آل محمد و بازگرداندن حکومت به آن‌ها هم نقش عقیده را داشت.^{۲۶}

در زمان خلافت عباسیان خلیفه شأن جدیدی یافت. در زمان خلفای راشدین خلیفه حاکم بود، ولی هرگز معنایی مقدس نداشت و خود را برتر از مردم نمی‌دانست و مردم را به اصلاح خود دعوت می‌کرد. در زمان امویان هم خلیفه در چارچوب نظام قبیله‌ای بود و خود را برتر از قبیله نمی‌دانست و برای خود تقدس قائل نبود. اما در عهد عباسیان خلیفه معنای قدسی یافت. عباسیان برای توجیه قدرت خود و رقابت با علویان، که خود را وارثان حقیقی آل محمد می‌دانستند به نظریه اراده الهی روی آوردند. منصور خلیفه عباسی معتقد است این اراده الهی بود که خواست بنی عباس قدرت را به دست گیرد و خاندان محمد را به قدرت برساند. این گفت‌وگو جدید، بر این نکته تأکید داشت که خلیفه نماینده خدا بوده و اراده خود را از خدا گرفته است. وی، سلطان خدا در زمین بوده و لذا مقدس است. این اندیشه البته توسط ابن مقفع ایرانی که با ادبیات سلطانی و کسرابی ایران آشنایی داشت وارد ادبیات سیاسی اسلامی و خلفای عباسی شد. وی، اندیشه نماینده خدا بودن پادشاهان ایرانی را برای عباسیان تئوریزه کرد. برای خلیفه جایگاه خاص قائل شد و لزوم وجود طبقه خواص به عنوان واسط میان عوام و امام یا خلیفه را ضروری دانست. بدین ترتیب، خلیفه خود را نماینده خداوند و بی‌منتخب مردم می‌دانست. ابن مقفع، لزوم اطاعت بی‌چون و چرا از امام یا خلیفه را مطرح کرد و اندیشه ارباب و رعیت یا حاکم و عوام را با اندیشه ایرانی وارد ادبیات سلطانی کرد. وی، ساختار نظام امپراطوری ایران را برای دولت عباسی ترسیم کرد. قبیله را به لشکر، اقتصاد رانتی را به اقتصاد مالیاتی و عقیده را هم به امامت بی‌چون و چرا برای اطاعت از جانب مردم مطرح کرد. پادشاه حق قانونگذاری در شریعت را دارد. جامعه تبدیل به ارباب و رعیت شد و حق اعتراض از آنان گرفته شد. اگر در زمان‌های گذشته و حکومت‌ها قبلی میان امیر و علما جدایی و تفکیک بود در عهد عباسی هر دو این‌ها در شخص خلیفه متجلی شد. فقه سیاسی هم با قبول امر واقع و جوب اطاعت از امام را برای حفظ دولت به عنوان حافظ اسلام مورد تأکید قرار داد. جابری، نقد اسطوره امامت و نفی مبدأ امر واقع را برای نقد عقل سیاسی لازم می‌داند.^{۲۷}

از نگاه جابری، تاریخ سیاسی اسلام تاریخ استبدادی بوده است که در آن سلطان بر مردم حکومت مطلق داشته است. این اندیشه ارباب و رعیت تاکنون وجود دارد. فقه سیاسی هم توجیه‌گر آن بوده است. به عقیده جابری، با نگاهی به تاریخ صدر اسلام و قرآن می‌توان دید اصول استبدادی و توجیه‌گری کنونی وجود نداشت است. استناد فقهای درباری به قرآن و سنت رسول دارای پایه حقیقی نیست. سیره رسول و خلفای راشدین نشان از مشاورت و دخالت مردم در سرنوشت خود داشت. در قرآن هم آیات «و شاورهم فی الامر» و «امرهم شوری بینهم» و احادیث «کلکم راع و کلکم مسئول علی رایه» و «انتم ادری بامرکم و بشئون دنیاکم» نشان‌دهنده میزان توجه قرآن و پیامبر به دخالت و مشارکت مردم در عرصه امور دنیوی خود هستند. مفهوم ارباب و رعیت اندیشه شرقی است که در زمان عباسیان از ایران وارد ادبیات سیاسی اسلامی شد. ما در قرآن واژه راعی و رعیه نداریم و لفظ راعی حتی از صفات ۶۹ گانه خدا نیست. اما حدیث کلکم راع و کلکم مسئول علی رایه نیز اولاً، با جمع آمده و همه را شامل می‌شود و ثانیاً، دارای بار مسئولیتی نیز است. بدین ترتیب، در اندیشه اسلام جایی برای ارباب و رعیت وجود ندارد.^{۲۸} وی، تجدید و نوسازی عقل سیاسی عربی را در تبدیل قبیله به جامعه مدنی می‌داند. یعنی فضا برای سازماندهی مدنی و سیاسی و اجتماعی مثل تشکیل احزاب، سندیکاها و تشکل‌های آزاد مهیا شود. میان جامعه سیاسی (دولت) و جامعه مدنی (احزاب و تشکل‌های درگیر) تمایز واقع شده و امکان فعالیت آزاد افراد در مشارکت سیاسی آماده شود. غنیمت هم باید تبدیل به اقتصاد و تولید گردد. با بازار آزاد و رقابت اقتصادی می‌توان از اقتصاد تک محصولی و وابستگی به دولت‌رهای یافت و زمینه توسعه کشورهای عربی را فراهم نمود.^{۲۹}

پی‌نوشت‌ها

۱. کتابهای جورج طرابیسی تحت عنوان نقد نقد عقل عربی عبارتند از:
 - الف - نظریه العقل، چاپ دوم، انتشارات دار الساقی، بیروت، ۱۹۹۹.
 - ب - اشکالیات العقل العربی (معضلات عقل عربی)، انتشارات دار الساقی، بیروت، ۱۹۸۹.
 - ج - وحدة العقل العربی الاسلامی، انتشارات دار الساقی، بیروت، ۲۰۰۲.
۲. الزواوی بغوره، میشل فوکو فی الفكر العربی المعاصر، انتشارات دار الطلیعه، بیروت، ۲۰۰۱، ص ۴۳.
۳. محمد عابد الجابری، التراث و الحدیث، انتشارات مرکز الدراسات الوحده العربیه، بیروت، ص ۱۵.
۴. همان، صص ۲۱-۳۳.
۵. محمد عابد الجابری، نحن و التراث، انتشارات المركز الثقافي العربی، بیروت، چاپ ششم، صص ۲۷-۳۰.
۶. الزواوی بغوره، همان، ص ۴۴.
۷. محمد عابد الجابری، الخطاب العربی المعاصر، صص ۷-۱۲.
۸. محمد عابد جابری، تکوین العقل عربی (نقد العقل العربی «۱»)، مرکز پژوهش‌های وحدت عربی، بیروت، ۱۹۸۲، ج ۵، ص ۵.
۹. همان، ص ۱۳.
۱۰. همان، ص ۱۴.
۱۱. همان، ص ۱۵.
۱۲. همان، ص ۱۹.

۱۳. همان، ص ۲۷.
۱۴. همان، ص ۲۹.
۱۵. همان، ص ۳۱.
۱۶. همان، ص ۳۱.
۱۷. همان، ص ۳۷.
۱۸. همان، ص ۷۰.
۱۹. همان، ص ۷۶.
۲۰. همان، ص ۷۶.
۲۱. همان، ص ۷۶.
۲۲. همان، ص ۸۰.
۲۳. همان، ص ۸۶.
۲۴. همان، ص ۸۸.
۲۵. تکوین عقل العربی، صص ۵۱-۳۳۲.
۲۶. همان، ص ۷؛ العقل السياسي العربي (عقل سیاسی عربی)، (نقد العقل العربي ۳)، ج ۲، بیروت، مرکز پژوهش‌های وحدت عربی، ۲۰۰۰.
۲۷. همان، العقل السياسي، ص ۱۳. علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۸. همان، ص ۱۴.
۲۹. همان، ص ۱۶.
۳۰. همان، ص ۱۷.
۳۱. همان، ص ۲۳.
۳۲. همان، ص ۴۸.
۳۳. همان، ص ۴۹.
۳۴. همان، ص ۵۰.
۳۵. همان، ص ۵۷.
۳۶. همان، ص ۶۰.

۳۷. همان، ص ۹۶.
۳۸. همان، صص ۹۹-۱۰۰.
۳۹. همان، ص ۱۳۵.
۴۰. همان، ص ۱۹۵.
۴۱. همان، ص ۲۳۲.
۴۲. همان، ص ۲۳۴.
۴۳. همان، صص ۷-۲۳۶.
۴۴. همان، صص ۲۴۸-۲۵۴.
۴۵. همان، ص ۲۶۰.
۴۶. همان، صص ۳۲۹-۳۳۰.
۴۷. همان، صص ۳۳۴-۳۵۰.
۴۸. همان، ص ۳۶۷.
۴۹. همان، ص ۳۷۴.



آثار تألیفی محمد عابد جابری

۱. اضاء علی مشکل تعلیم بالمغرب، ۱۹۷۳، مطبوعات فرنگی.
۲. مدخل الی فلسفه العلوم، ۱۹۷۶، دو جلد، مرکز الدراسات الوحده العربیه، بیروت.
۳. من اجل رؤیه تقدمیه لبعض مشکلاتنا الفکریه و التربویه، ۱۹۷۷.
۴. نحن و التراث، قراءات معاصره فی تراثنا الفلسفی، ۱۹۸۰، مرکز الثقافی العربی، بیروت.
۵. تکوین العقل العربی (نقد العقل العربی «۱»)، ۱۹۸۲، مرکز الدراسات الوحده العربیه، بیروت.
۶. بنیه العقل العربی (نقد العقل العربی «۲»)، ۱۹۸۶، مرکز الدراسات الوحده العربیه، بیروت.
۷. الخطاب العربی المعاصر، ۱۹۸۲، مرکز الدراسات الوحده العربیه، بیروت.
۸. اشکالیات الفکر العربی المعاصر، ۱۹۸۹، مرکز الدراسات الوحده العربیه، بیروت.
۹. حوار المشرق و المغرب، ۱۹۹۰، مرکز الدراسات الوحده العربیه، بیروت.
۱۰. العقل السیاسی العربی (نقد العقل العربی «۳»)، ۱۹۹۰، مرکز الدراسات الوحده العربیه، بیروت.

١١. فكر ابن خلدون - العصبية والدولة، ١٩٩٢، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت.
١٢. المساله الثقافيه، ١٩٩٢، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت.
١٣. الديمقراطيه و حقوق الانسان، ١٩٩٢، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت.
١٤. مسأله الهوية، العروبه و اسلام و الغرب، ١٩٩٥، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت.
١٥. المشروع النهضوى العربى، ١٩٩٦، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت.
١٦. ابن رشد: سيره و فكر، ١٩٩٨، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت.
١٧. المثقفون فى الحضاره العربيه، ٢٠٠٠، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله جامع علوم انسانی