

## بررسی و نقد رویکرد انتقادی محمد عابد الجابری بر عقلانیت عربی - اسلامی

یحیی بوذری نژاد\*  
حمید ریحانی\*\*

### چکیده

این مقاله در دو بخش تنظیم شده است. بخش اول به دنبال بررسی رویکرد انتقادی عابدالجابری در بررسی میراث عربی-اسلامی می‌باشد در این بخش با روش کتابخانه‌ای به توصیف ابعاد مختلف نظریه جابری پرداخته‌ایم. او برای بنیاد نظریه خود سه مدخل اساسی تعریف می‌کند: اول نقد رویکردهای لیبرالی، مارکسیستی و بنیادگرایانه در بررسی میراث، دوم تعریف عقل و عقلانیت و سوم فرآیند روش‌شناختی جهت بررسی میراث می‌باشد. جابری بعد از این سه مدخل به نقد عقلانیت عربی-اسلامی در دو سطح تکوین تاریخی و بافت ساختاری و در سه حوزه معرفت، سیاست و اخلاق می‌پردازد. در بخش دوم با مبنای روش‌شناسی بنیادین به بررسی نظریه جابری در دو سطح عوامل معرفتی - منطقی و عوامل وجودی - اجتماعی پرداختیم. بر این مبنا نتیجه گرفتیم که مواضع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی جابری در مسیر روش‌شناسی‌های برساختی - تفسیری حرکت می‌کند و حوزه‌های معرفتی که مبتنی بر استقلال سوژه هستند را فعال می‌کند. در نتیجه مبانی فکری جابری و روش‌شناسی که وی برای رسیدن به نظریه خود طی می‌کند در بستر عقلانیت‌های غربی است.

### واژگان کلیدی

عقلانیت اسلامی، عقلانیت عربی، عقلانیت شیعی، عقلانیت برهانی، جابری.

\*. دانشیار گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران و مدرس معارف اسلامی. (نویسنده مسئول)

y\_bouzarinejad@ut.ac.ir  
hamid.reyhani@ut.ac.ir

\*\* کارشناسی ارشد گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۴

### طرح مسئله

در قرون اولیه ظهور اسلام و دوران حکومت اسلامی، علومی که در پرتو آموزه‌های قرآن و پیامبر شکل گرفته و تبیین آن توسط ائمه به صورت مدون درآمده بود با دانش‌ها و علوم غیرتمدنی خود مواجهه پیدا کرد. در این مواجهه اگرچه جریان سیاسی و حاکمیتی با جریان اصیل اسلامی تناقضاتی داشت اما در نهایت طیف قابل ملاحظه‌ای از متفکران اسلامی توانستند با بررسی آن علوم و گزینش بین آنها مسیر رشد و توسعه آن را در قالب آموزه‌های اسلامی و با حفظ اصول پی بگیرند و در عین حال با سایر حوزه‌های تمدنی نیز ارتباط فکری داشته باشند.

از قرن شانزدهم میلادی، با آغاز تحولات جدید در اروپا روند تحولات فکری، اجتماعی و سیاسی در حوزه تمدنی غرب، تغییر اساسی یافت. غربی‌ها که راه تحول خود را از مسیر تمدن مسلمانان و بر اثر ارتباط با آنها پیدا کرده بودند، رفته‌رفته در ابعاد مختلف هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی به نتایج متفاوتی دست یافتند. در واقع غربی‌ها با نقد مبانی علمی و معرفت‌شناسی علوم گذشته و با نفی ارزش معرفت‌شناختی نقل و شهود، به نتایج دیگری دست یافتند که حاصل آن دنیای جدید را از دنیای گذشته و علوم گذشته متمایز نمود. تحولات تمدنی جدید غرب در مبانی خود با مفاهیم و آموزه‌های اسلامی چالش عمیقی داشت؛ این چالش علاوه بر حوزه تفکر، در قالب لشکرکشی و استعمار نیز نمایان گشت. بسیاری از متفکران، نقطه عطف تاریخی چالش را حمله ناپلئون به مصر می‌دانند که نمادی برای چالش اسلام با دیگری (غرب) بود. (عنایت، ۱۳۹۴: ۱۲)

آنچه در مواجهه جهان اسلام با غرب اهمیت دارد آن است که جهان اسلام در مواجهه با غرب خود را دچار بحران دید. نتیجه این بحران، تکانه بزرگی در جهان اسلام و به‌خصوص جهان عرب بود که باعث فهم خللی در ساحت فکری گردید. این خللی که جهان اسلام در خود احساس کرد، به تعبیر ویلفرد کنتول<sup>۱</sup>، در حد و اندازه‌های بحران کیهانی بود. (نصر، ۱۳۸۶: ۱۴۲)

با مراجعه به نظریات متفکرانی که دغدغه اندیشیدن در مورد مسائل جهان اسلام را دارند، به یک پرسش محوری که حلقه اتصال و مسئله مشترک همه نظریات از منظرهای گوناگون است می‌رسیم که چرا جهان امروز اسلام در وضعیت بحرانی قرار گرفته است؟ و چرا غرب مدرن از اسلام با آن سابقه تمدنی پیشی گرفته است؟

اندیشمندان جهان اسلام از دیدگاه‌های مختلف به این پرسش پاسخ داده‌اند. محمد عبدالجباری متفکر برجسته رویکرد انتقادی در دوران نوگرایی متأخر جهان عرب (پس از شکست اعراب) در عرصه اندیشه

1. Wilfred kentwell.

می‌باشد و در رویکرد انتقادی خود معتقد است که گفتمان جهان عرب از دیرباز گستره‌های پوچ و میان‌تهی را در بر می‌گرفت که تنها بیانگر آرزوها یا بیم‌های درونی بود و از این‌رو به انعکاس حالات روانی و نه حقایق واقعی می‌پرداخت. (جابری، ۱۹۸۵: ۳۳) جابری این حالت رخوت و شکست را معلول ایده بنیادگرایی و غلبه قیاس فکری به‌عنوان چهارچوب گذشته‌گرایی می‌داند. (همان، ۱۸۷) او با این آسیب‌شناسی به این نتیجه می‌رسد که «نیاز امروز، بیش از هر زمان دیگر به آغاز دوره تدوین جدید فرا می‌خواند که نقطه شروع آن به نقد کشیدن ابزار مورد نیاز یعنی نقد عقلانیت عربی است.» (همان، ۱۸۱)

### پیشینه پژوهش

- مهم‌ترین آثاری که در مورد نظریه عبدالجابری به رشته تحریر درآمده عبارت است از:
  - جورج طرابیسی (۲۰۰۶): مجموعه چهارجلدی *نظریه العقل؛ نقد نقد العقل العربی*.
  - هشام غضیب (۱۹۹۳): *هل هناك عقل العربی؛ قرائنه نقديه لمشروع عابد الجابری*.
  - طه عبدالرحمن (۱۹۹۴): *التراث و النهضه؛ قرائات فی اعمال عابد الجابری*.
  - کمال عبداللطیف (۱۹۹۹): *نقد العقل أم عقل التوافق*.
  - سید محمدعلی نوری (۱۳۹۷): *تاریخ اسلام در اندیشه عابد الجابری*.
  - حمزه علی اسلامی نسب (۱۳۹۱): *بررسی و نقد آراء اخلاقی عابد الجابری*.
  - محسن دریابیگی (۱۳۹۲): *نقد و بررسی تأثیرپذیری اندیشه شیعی از تفکر گنوسی از نظر عابد الجابری*.

- محمدحسین صادقی (۱۳۸۹): *نقد سنت در اندیشه محمد عابد جابری*.
- محمد معینی فر (۱۳۹۲): *مروری اجمالی بر مؤلفه‌های نظام فکری جابری*.
- یونس نوربخش (۱۳۹۲): *نقد و بررسی آرای جابری درباره چالش‌های تفکر و دانش اجتماعی بومی در جهان اسلام*.

- حسن عبدی (۱۳۹۰): *تبیین و بررسی روش‌شناسی عابد الجابری در علوم اجتماعی*.
- فرامرز میرزازاده (۱۳۹۶): *تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه جابری؛ بررسی و نقد*.
- محمد مالکی (۱۳۹۴): *بازخوانی سنت و روش‌شناسی آن در اندیشه جابری*.
- امیر روشن (۱۳۹۵): *عابد الجابری؛ چرایی انحطاط مسلمانان و راه‌هایی از آن*.
- محمود جنیدی (۱۳۹۱): *ایستمولوژی در دام ایدئولوژی؛ بررسی و نقدی بر دیدگاه جابری*.
- سیدمحمدعلی نوری (۱۳۸۹): *شیوه‌های تاریخ‌پژوهی جابری*.

– ابراهیم ابوریع (۱۳۹۳): *به سوی عقلانیت انتقادی عربی*.

– قاسم ابراهیمی پور (۱۳۹۴): *عرفان و توسعه؛ نقد و بررسی رویکرد جابری*.

– قاسم ابراهیمی پور (۱۳۹۰): *نقد و بررسی نظریه تکوین عقل عربی*.

این آثار را می‌توان به سه نوع کلی تقسیم‌بندی کرد. اول آثاری است که به دنبال شرح و توصیف آرای نظری جابری است. دوم آثاری است که فارغ از نظریه، به شرح و توصیف روش‌شناسی جابری و ریشه‌های آن پرداخته است. سوم آثاری است که داعیه نقد جابری را دارد که این نقدها هم به صورت متمرکز و مبتنی بر بخش‌هایی از نظریه وی (مثلاً در باب اخلاق) می‌باشد. آنچه حداقل از آثار اندیشمندان ایرانی که در مورد جابری نوشته شده به دست می‌آید؛ یکی توصیف نظریات جابری در مورد حوزه‌های مختلف است که بیشتر با رویکرد کلامی و نظریات سیاسی وی می‌باشد و دیگری تمرکز بر رویکرد کلامی جابری به خصوص، ادعاهای وی در مورد تشیع می‌باشد.

آنچه خلاء آن در آثار یاد شده، دیده می‌شود بررسی کلیت رویکرد انتقادی عبدالجابری با تأکید و تفکیک عقلانیت نظری و عقلانیت عملی (اخلاق و سیاست) و بررسی نسبت این نظریات با روش‌شناسی جابری است. در واقع ما در این اثر با در نظر گرفتن مبانی معرفتی و غیرمعرفتی شکل‌دهنده به آرای جابری به معرفی رویکرد انتقادی وی به عقلانیت نظری و تکوین آن، عقلانیت سیاسی و عقلانیت اخلاقی پرداخته‌ایم و در گام بعد به نقد نظریه در مورد معرفت‌شناختی پرداخته‌ایم.

### روش پژوهش

رویکرد این پژوهش کیفی و در توصیف نظریه جابری مشخصاً روش، کتابخانه‌ای است. در گام بعدی بر مبنای «روش‌شناسی بنیادین» به ارزیابی نظریه «رویکرد انتقادی بر عقلانیت عربی - اسلامی» می‌پردازیم. بر این اساس روش‌شناسی بنیادین به بررسی دو وجه نظریه می‌پردازد:

#### ۱. ابعاد منطقی و معرفتی نظریات؛ یعنی به نظریه به صورت موجودیتی مستقل می‌نگرد.

همان‌طور که بیان گردید در این بخش به دنبال توضیح ابعاد مختلف یک نظریه در مقام نفس‌الامر و به‌عنوان موجودیت مستقل هستیم. از این جهت اولاً به بررسی مبادی و اصول موضوع نظریه جابری که عبارتند از: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و مبانی مربوط به سایر علوم می‌پردازیم و در گام بعدی به دنبال روش‌شناسی نظری هستیم؛ به عبارت دیگر مجموعه مبادی نظری، مسیری را جهت ادامه نظریه وی فراهم می‌کند که این مسیر موضوع روش‌شناسی نظری است. در گام سوم با بررسی روش‌شناسی کاربردی به دنبال کاربرد نظریه جابری در حوزه‌های فعال مرتبط هستیم. در نهایت با بررسی

رویکردها و مکاتبی که جابری از آن متأثر بوده، ابعاد منطقی و معرفتی نظریه جابری مشخص خواهد شد.

## ۲. بررسی ابعاد وجودی و اجتماعی نظریات؛ یعنی به نظریه به عنوان موجودیتی تاریخی می‌نگرد.

بنابراین در وجه دوم روش‌شناسی بنیادین هر نظریه از سبب پیدایش نظریه در جامعه و فرهنگ بحث می‌شود. از این منظر هر نظریه را باید از دو منظر بررسی کرد: ۱. زمینه‌های وجودی - معرفتی ۲. زمینه‌های وجودی - غیرمعرفتی. یعنی ابتدا مشخص خواهیم کرد که مبادی نظریه جابری درون‌زا می‌باشد یا برون‌زا. (از فرهنگ عربی - اسلامی برخاسته یا از فرهنگ بیرونی) و در گام بعد به عوامل شخصیتی جابری و عوامل اجتماعی که نظریه وی را پدید آورده، توجه خواهیم کرد.

جابری برای بنیاد نظریه خود سه مدخل اساسی تعریف می‌کند: اول نقد رویکردهای لیبرالی، مارکسیستی و بنیادگرایانه در بررسی میراث و دوم تعریف عقل و عقلانیت و سوم فرآیند روش‌شناختی وی برای بررسی میراث می‌باشد. جابری بعد از این سه مدخل به نقد عقلانیت عربی - اسلامی در دو سطح تکوین تاریخی و بافت ساختاری، در سه حوزه معرفت، سیاست و اخلاق می‌پردازد.

### جریان‌های معرفتی جهان اسلام از منظر عابدالجابری

عابدالجابری با توجه به واقعیت‌های حاکم بر جوامع عرب - به‌طور خاص - جریان‌های اصلی در جغرافیای فکری جهان عرب را با توجه به نسبتی که بین سنت و تجدد قائل هستند به چهار جریان لیبرال، مارکسیسم، بنیادگرایی و رویکرد انتقادی<sup>۱</sup> تقسیم می‌کند.

رویکرد لیبرالی به دنبال ایجاد امکانی برای رسیدن به تجدد است. لیبرال‌های مسلمان تجدد را مساوی با غربی شدن تعریف می‌کنند. یعنی بر پایه آنچه فیلسوفان روشنگری، جریان تاریخ را از گذشته‌ای که آن را سنت می‌نامیدند و مشخص‌ترین ویژگی آن را غیرعقلانی بودن می‌دانستند شروع می‌شود تا به عصر رنسانس و نوزایش غربی می‌رسد. لیبرال مسلمان به سنت از دریچه «اکنونی» که در آن می‌زید نگاه می‌کند. اما اکنون‌اش، اکنون غرب اروپا است و تعریف‌اش از سنت، مناسب با گرایش غربی است و در نتیجه در این رویکرد شرق‌شناسانه چیزی را می‌بیند که یک اروپایی می‌بیند. (عابدالجابری، ۱۹۸۸: ۱۴)

رویکرد مارکسیستی نیز به دنبال ساختن آینده است و سنت را مسئول این مهم می‌داند. اما کدام سنت؟ مارکسیست‌های مسلمان سنت را همان دستاوردهای عربی - اسلامی در گذشته می‌دانند و از آنجا که اصول مارکسیستی و دیالکتیکی را همان‌گونه که خود مارکسیست‌ها معتقدند اخذ کردند و با همان

1. Critical Approach.

اصول به سنت عربی - اسلامی می‌نگرند، ماموریت خود را خوانش از میراث و تعیین طرف‌های این مبارزه مضاعف و تشخیص موقعیت‌ها در این کارزار می‌دانند تا در نهایت با تکیه بر این سنت، با تجدد که در نظر آنان چیزی جز غربی شدن نیست مبارزه کنند. (همان: ۱۶)

رویکرد بنیادگرایانه قائل به این است که سنت عربی - اسلامی در گذشته تاریخی ما دارای شکوه و عظمت بوده و در عصر انحطاط به دلیل انحراف از مسیر خود پویایی‌اش را از دست داده است. همان‌طور که مشخص است، سنت در این چهارچوب فکری به معنای آنچه در گذشته تاریخی ما بوده و منجر به شکل‌گیری تمدن اسلامی گشته، تعریف می‌شود. این رویکرد به دنبال ساختن آینده‌ای غیر از تمدن غربی است و ابزار ساختن آینده، سنت است. (الجابری، ۱۳۸۷: ۲۶) از نظر جابری رویکردهای بنیادگرایانه در جهان عرب طیف وسیعی از افراد و گروه‌ها را شامل می‌شود از جمله سیدجمال و عبده و جنبش پروژه بازگشت به خویشتن با توجه به دستاوردهای غرب و از طرف دیگر جریان الازهر در مصر، قرویین در مغرب که با مواجهه تحت‌اللفظی با سنت، به دنبال زنده کردن سنت بدون توجه تجدد هستند.

رویکرد انتقادی از لحاظ تاریخ فکر، اندیشه متأخری است که به طور خاص پس از شکست اعراب در سال ۱۹۸۷ و با دغدغه خروج جهان اسلام از بحران، در مقابل رویکرد بنیادگرایانه به وجود آمد. رویکرد انتقادی نیز مأموریت خود را نسبت با سنت تعریف می‌کند اما در اینجا سنت متفاوت با آن چیزی است که بنیادگرایان ترسیم می‌کنند. رویکرد انتقادی با واریسی معکوس به دنبال تحلیل و افشای وجوه غیرعقلانی‌ای هستند که تحت‌عنوان سنت و در قالب آن ساخته و بافته شده است. غایت این رویکرد نوعی ارتباط با سنت است که ما را از موجوداتی سنتی به انسان‌های دارای سنت تبدیل کند. (الجابری، ۱۹۸۶: ۲۰) متفکران قائل به رویکرد انتقادی، عقلانیتی را در سنت می‌بینند که در طول تاریخ و در قالب رویکردهای بنیادگرایانه سرکوب شده است و با نقد آنچه تاکنون اتفاق افتاده به دنبال ترسیم درک جدیدی از سنت هستند.

جابری در تلاش است تا اثبات کند که علت اصلی رکود جهان اسلام غلبه رویکردهای بنیادگرایانه است. او تمایزی بین جریان‌های احیاءگرایانه عقل‌گرا و جریان‌های سلفی و اخباری قائل نیست. موضع جابری از این جهت که تمایزی میان احیاءگری و بنیادگرایی قائل نشده مورد انتقاد است؛ بنیادگرایی تداوم بسته و ایزوله سنت تاریخی تفکر در جهان اسلام است. این جریان دقیقاً در همان چارچوب سنت عمل می‌کند و ارتباط خودش را با جهان مدرن قطع کرده است و با حقوق و سیاستی که ذیل تجدد در جریان است، نسبتی ندارد؛ درحالی که رویکرد احیاءگری در عین اصالت قائل شدن به سنت، با تجدد مواجه می‌شود و نسخه برون‌رفت از بحران را در سنت جست‌وجو می‌کند.

از طرفی جابری سعی می‌کند از رویکردهای لیبرالی فاصله بگیرد و از جهت دیگر، مدعی است که رویکرد انتقادی خودش از دل سنت اسلامی برآمده و تناقضی با مدرنیته ندارد و این ادعایی است که در بخش دوم مقاله و پس از شرح نظریه وی به بررسی آن خواهیم پرداخت.

### عقل و عقلانیت در اندیشه عابدالجابری

از منظر جابری تعریف عقل و عقلانیت، متأثر از رویکردهای پسا ساختارگرایانه اندیشمندانی چون لالاند و اشتراوس است. جابری برای رسیدن به تعریفی از عقل، سه گام مهم را طی می‌کند. گام اول مشخص کردن مفهوم «اندیشه» و تفاوتی است که با عقل دارد. گام دوم بیان نسبت اندیشه و فرهنگ و سرانجام گام سوم تعریفی از عقل به عنوان ابزار اندیشه است.

«اندیشه» ناظر به محتوا و بن مایه است. یعنی هنگامی که از «اندیشه عربی» یا «اندیشه فرانسوی» صحبت می‌کنیم، منظور همه آرا و افکاری است که ملت معینی، تلاش و دلمشغولی‌ها و ایدئال‌های اخلاقی و باورهای مذهبی و آرمان‌های سیاسی و اجتماعی خویش را در بستر آن بیان می‌کند. (الجابری، ۱۳۸۹: ۳۴) نسبت اندیشه با فرهنگ نیز به این گونه است که اندیشه با ابزار فرهنگ صورت می‌پذیرد. اندیشیدن به وسیله هر فرهنگ به معنای اندیشیدن در بستر دستگاه مرجعی است که محورهای اساسی آن از چارچوب و بن مایه‌های آن فرهنگ تشکیل می‌شود. نتیجه‌ای که از این نگاه حاصل می‌شود آن است که انسان چه بخواهد و چه نخواهد تاریخ خود را به دوش می‌کشد و اندیشه نیز ردپای فرهنگی که در آن شکل گرفته را با خود همراه دارد. گام سوم در راه رسیدن به تعریف عقل، ابزار تولید دانستن عقل است. جابری برای رسیدن به این معنا از عقل به تمایز بین عقل سازنده و کنشگر<sup>۱</sup> و عقل برساخته و متعارف<sup>۲</sup> لالاند روی می‌آورد. منظور لالاند از «عقل برسازنده»، فعالیت ذهنی‌ای است که اندیشه به هنگام بحث و تحقیق به آن می‌پردازد. به عبارت دیگر منظور از عقل برسازنده همان قوه‌ای است که بالقوه در همه انسان‌ها وجود دارد.

«عقل برساخته» دستگاهی از قواعد معین و پذیرفته شده در برهه‌ای از تاریخ ما است که در خلال آن برهه از زمان، به آن ارزش مطلق داده شده است. عقل برساخته متغیر است چراکه هویت آن وابسته به تاریخ و فرهنگ است و هویتی ذاتاً نسبی دارد و در استدلال‌های گروه‌های مختلف معانی متفاوتی خواهد داشت. با روشن شدن تفکیک بین عقل برسازنده و عقل برساخته باید گفت که عقل از نظر جابری چیزی جز عقل برساخته نیست. همان طور که گفته شد عقل در این معنا، دستگاه معرفتی است که هر فرهنگ به آن منتقل می‌کند. (الجابری، ۲۰۰۲: ۱۶)

1. La rasion constituante.

2. La rasion constituee.

### عقل عربی یا عقل اسلامی؟

جابری صراحتاً از عقل عربی سخن می‌گوید و پروژه خود را نقد عقل عربی بیان می‌کند. پیش از بیان موضع خود در مورد گزینش پسوند «عربی» و اینکه جابری تا چه میزان به عربی بودن عقل در تحلیل‌هایش پای بند بوده بپردازیم به استقبال دلایلی که جابری برای گزینش عربی بودن می‌آورد، می‌رویم.

نخست به این دلیل که اصطلاح و تعبیر «عقل اسلامی» تمام میراث مسلمانان، چه بخشی که به زبان عربی نگاشته شده و چه بخشی که به دیگر زبان‌ها تألیف یافته را در برمی‌گیرد و آشکار است که من تنها بر زبان عربی تسلط دارم و در این صورت قادر نخواهم بود تا به گونه‌ای عام از «نقد عقل اسلامی» سخن بگویم. دیگر آنکه جهت و سوی رویکرد انتقادی کاملاً معرفتی است و نقد الهیاتی - اعتقادی در آن گنجانده نمی‌شود. درحالی‌که اصطلاح «نقد عقل اسلامی» را نمی‌توان از مضمون کلامی - الهیاتی آن جدا ساخت. بنابراین رویکرد انتقادی خود را بر زبان که حامل فرهنگ و سازنده جهان بینی (و نه اعتقاد) ما می‌باشد، متمرکز ساختم. اگر مستشرقین به جای سخن راندن از اسلام شیعی و اسلام سنی از «عقل شیعی» و «عقل سنی» سخن می‌راندند به صواب نزدیک‌تر بود. زیرا قضیه به دو عقیده بر نمی‌گردد، بلکه به خوانشی مربوط است که دو نظام معرفتی متفاوت از یک عقیده دارند. (جابری، ۱۳۸۷: ۱۰۵ - ۱۰۴)

همچنین در استدلال دیگری می‌نویسد:

همکارانی که به خاطر این عنوان - عقل عربی - بر من خرده می‌گیرند، متأثر از مباحث خاورشناسان هستند. خاورشناسان هر آنچه در دنیای ما اتفاق می‌افتاده است را مربوط به دنیای اسلام می‌دانند، درحالی‌که من به چنین چیزی معتقد نیستم. من عنوان «عقل عربی» را انتخاب کرده‌ام تا بتوانم آنجایی که عقل ایرانی یا غیر آن بر عقل عربی وارد شده و یا بر آن غلبه کرده را شناسایی و معرفی کنم. (وصفی، ۱۳۸۷: ۷۹)

از استدلال اول جابری مبنی بر عربی بودن عقل مورد نظر او، چنین بر می‌آید که او رابطه مستقیمی بین زبان و عقل قائل است. این نگاه جابری متأثر از جریان غالب زبان شناختی از سده هجدهم - در رأس آنها نظریه یوهان هر در<sup>۱</sup> زبان‌شناس آلمانی - تا دوران معاصر است که بر شناخت رابطه زبان و اندیشه، تأکید جدی داشتند. جابری با متأثر از جریان غالب زبان شناختی می‌گوید:

زبان نه تنها ابزار اندیشیدن، بلکه قالبی است که اندیشه در آن شکل می‌گیرد.  
(الجابری، ۱۳۸۹: ۱۱۷)



براساس این مبنا است که جابری متفکرانی چون بوعلی، غزالی، فارابی و بسیاری دیگر از متفکران ایرانی و غیرعرب را در محدوده عقل عربی تعریف می‌کند.

از دیدگاه جابری، نسبت بین زبان و اندیشه بدین معنا است که ما تمام منابع معرفتی و غیرمعرفتی که منجر به شکل‌گیری اندیشه می‌شود را نفی کرده و صرفاً به عامل زبان در شکل‌گیری اندیشه بپردازیم. اما این استدلال نمی‌تواند بیانگر همه واقعیت باشد. برای مثال نمی‌توان در مورد فارابی گفت که بین آن دسته از آثاری که او به زبان عربی و آثاری که به زبان فارسی نوشته، گسست وجود دارد.

محمد ارکون از منظری دیگر بر عربی بودن عقل از منظر جابری ایراد وارد کرده و معتقد است: «این چنین طرح کردن موضوع از جانب ایشان با یک پنهان‌کاری همراه است. پنهان‌کاری‌ای که بر اصحاب علم پوشیده نیست. خرد عربی جزئی از خرد دینی [اسلامی] است. (ارکون، ۱۹۸۶: ۱۳۳) البته ارکون قائل به تنوع رویکردهای مختلف شیعی و سنی در حوزه عقل اسلامی است اما معتقد است که همه این تفاوت‌ها تحت سیطره نظام واحدی است که علی‌رغم تفاوت‌های موجود، عناصر اساسی مشترکی بین آنها وجود دارد که به ما اجازه می‌دهد فراتر از تفاوت‌های فرعی به یک عقل اسلامی واحد معتقد باشیم. (ارکون، ۱۹۹۳: ۲۳۶)

#### روش نظریه «رویکرد انتقادی بر عقلانیت عربی - اسلامی»

جابری پیش از پرداختن به نظریه خود، در یک مدخل اساسی دیگر از روش خود در بررسی میراث عربی - اسلامی سخن می‌گوید. مشکل اصلی اندیشه عربی - اسلامی غلبه رویکردهای غیرعلمی‌ای است که «عینیت» و «تاریخیت» را از اندیشه عربی - اسلامی گرفته است. به باور جابری تا این ساختاری که میراث عصر انحطاط است - عصری که روش قیاس غایب بر شاهد نهادینه شد - شکسته نشود، امکان بازسازی این اندیشه میسر نیست. بازسازی که در اینجا از آن سخن می‌گوئیم در واقع ایجاد گسست معرفت‌شناختی و امتداد در اندیشه عربی نوین معاصر است. براین اساس ضرورت گسست از فهم سنتی از میراث، دو گام اساسی دارد:

#### ۱. جدایی مورد «خوانش‌شده» از «خوانشگر»

گسست از ساختار احاطه شده در اندیشه عربی - اسلامی معاصر، تنها راه تحقق رنسانس عربی - اسلامی است. گسستی که از آن صحبت می‌شود نه گسست با میراث بلکه گسست با نوعی از رابطه با میراث است. گسستی که به تعبیر جابری ما را از «موجودات میراثی» به «موجودات دارای میراث» تبدیل می‌کند. (الجابری، ۱۳۸۷: ۳۳) با تحقق این گسست دو مشکل عدم‌عینیت و غیرتاریخی بودن اندیشه

عربی مرتفع می‌شود. اما برای رسیدن به این عینیت سه مرحله روش شناختی که هریک لازمه دیگری است باید طی شود. این سه فرآیند عبارتند از:

بررسی ساختاری: در بررسی ساختاری یک اندیشمند و همچنین بررسی ساختار یک اندیشه باید به کلیت اندیشه و روابطی که در آن کلیت منجر به شکل‌گیری ساختار می‌شود را در نظر گرفت. مثلاً در اندیشه عربی - اسلامی سده میانه باید همه تحولاتی که اندیشه در بستر آن شکل گرفته، به‌گونه‌ای که هر اندیشه‌ای جای طبیعی خود را در این کل پیدا می‌کند را بررسی کرد. (جابری، ۱۹۸۸: ۱۹)

تحلیل تاریخی: این موضوع موجب پیوند دادن هر اندیشه با حوزه تاریخی آن با همه ابعاد فرهنگی، ایدئولوژیکی، سیاسی و اجتماعی مربوط می‌شود. در بررسی موضوع این پژوهش در نظر گرفتن تحلیل تاریخی منجر به فهم بستر تاریخی شکل‌گیری رویکردهای غیرعقلانی در طول تاریخ جوامع عربی - اسلامی می‌گردد و بدین ترتیب زمینه نقد و گسست از این شرایط فراهم می‌گردد. (جابری، ۱۹۸۵: ۳۲)

کشف مضمون ایدئولوژیک: طرح ایدئولوژیک در واقع کشف کشف کارکرد ایدئولوژیک اجتماعی، سیاسی اندیشه‌ای مشخص است. این کار در واقع برداشتن پرانتزهای تاریخی است. این مرحله بررسی نقطه‌ای است که اندیشه به آن گرایش دارد و به‌عنوان زمان ممتد به هنگام بررسی ساختاری مطرح است. در واقع کشف مضمون ایدئولوژیک، نتیجه تحلیل ساختاری و تحلیل تاریخی است و با این فرآیند از اندیشه عربی - اسلامی گسست پیدا کرده و آن را از خود جدا کرده تا دگرباره به شکل نوینی به خود بازگردانیم. (جابری، ۱۹۸۵: ۲۴)

## ۲. پیوند «خواننده» با «مورد خوانش‌شده»

اگر در مرحله قبل به دنبال جداسازی از متن مورد خوانش یا به عبارت دیگر به دنبال گسست از میراث بودیم، در این مرحله به دنبال پیوند با مورد خوانش شده هستیم. متن (در اینجا میراث) تنها اثری تاریخی نیست که تاریخ و جامعه آن را آفریده‌اند، بلکه میراث، مستقل از جامعه و تاریخ موجودیت مستقلی دارد. چنین استقلال ما را به اینجا می‌رساند که برای فهم میراث با مورد خوانش شده پیوند برقرار کنیم. پذیرفتن استقلال متن به معنای نفی استقلال متن (میراث) نیست، بلکه فرآیند پیوند با حفظ کامل موجودیت ذهن مورد خوانش شده صورت می‌گیرد. این مرحله خواهان دیدگاهی است که از گذر آن دیالکتیکی بین ذهن خواننده و ذهن مورد خوانش شده صورت گیرد. زمینه این گفتگو دو طرفه خواننده با مورد خوانش شده در مرحله قبل و با رسیدن به عینیت مورد نظر تحقق یافته است. (جابری، ۱۹۸۶: ۲۶ - ۲۵)

ابزار خوانشگر در مطالعه میراث، همه نشانه‌های موجود در متن و از جمله آن چیزی است که در پشت

شیوه اندیشیدن انسان عربی - اسلامی و متن پنهان شده می‌باشد. همان‌طور که مشخص است، جابری با حفظ استقلال دو طرف متن و خواننده به دنبال پیوند با میراث عربی - اسلامی است.

### نظریه «رویکرد انتقادی بر عقلانیت عربی - اسلامی»

نظریه جابری بر محور نقد عقلانیت عربی - اسلامی قرار دارد. هدف او نقد معرفت‌شناختی میراث عربی - اسلامی در دو سطح «تکوین تاریخی» و «بافت ساختاری» و با تفکیک عقلانیت نظری و عقلانیت عملی می‌باشد. در بررسی عقلانیت نظری، به عناصر معرفتی پرداخته می‌شود و در بررسی «عقلانیت عملی» به دو عرصه «عقلانیت سیاسی» و «عقلانیت اخلاقی» می‌پردازد.

#### ۱. عقلانیت نظری

جابری آغاز روند شکل‌گیری عقلانیت نظری را از عصر تدوین می‌داند. تدوین، فرآیندی است که زیر نظر حکومت عباسی و از سال ۱۳۶ تا ۱۵۸ شکل گرفت. در این فرآیند یک کار جمعی و فراگیر در یک مقطع زمانی مشخص و در بسیاری از نقاط مهم جهان اسلام چون مکه، مدینه، شام، بصره، کوفه، یمن و دیگر مراکز جهان اسلام، صورت گرفت و بسیاری از علوم مانند حدیث، فقه، زبان عربی، تاریخ و مردم‌نگاری به صورت منظم و طبقه‌بندی شده درآمد است. (عابدالجابری، ۱۳۹۵: ۸۷) جابری در نهایت همه علوم که در عصر تدوین طبقه‌بندی شده‌اند را زاده سه نظام معرفتی بیانی، عرفانی و عقلانی می‌داند:

- **علوم بیان:** که شامل نحو و فقه و کلام و بلاغت است که همه آنها بر نظام معرفتی واحدی با عنوان روش تولید معرفت بنا شده‌اند که بر قیاس غایب بر شاهد تکیه دارد و به‌عنوان دیدگاه و سمت وسو به «معقول دینی عربی» که پای بند حوزه رایج زبان عربی است، تکیه می‌کند. در این مکانیسم معرفتی همواره «شاهدی» وجود دارد که براساس آن «غایب» سنجیده شود؛ به عبارت دیگر باید در این نظام معرفتی هر امر جدیدی که اتفاق می‌افتد را به گذشته (سنت) ارجاع داد و بر مبنای آن تحلیل کرد. (جابری، ۱۹۸۸: ۱۳۴ - ۹۹)

- **علوم عرفان:** که شامل تصوف، اندیشه شیعی، فلسفه اسماعیلیه، تفسیر باطنی قرآن، فلسفه اشراقی، کیمیاگری، نجوم، جادو و غیره است، که بر دستگاه معرفت‌شناختی واحدی استقرار و بر «کشف و وصال» و «جاذبه و دافعه» به مثابه روش، بنا شده‌اند. و به‌عنوان دیدگاه و سمت وسو به «نامعقول عقلی» تکیه می‌کنند. منظور از نامعقول عقلی نسبت دادن آن به عقل است نه به دین، زیرا رواج‌دهنده آن هرمس‌گرایی بود. با این مبنا جابری شناخت شهودی را نفی می‌کند. (همان، ۲۳۵ - ۲۱۱)

سرانجام علوم برهان است که آن شامل منطق، ریاضیات، طبیعیات (با همه شاخه‌هایش)، الهیات و

حتی متافیزیک است. این علوم بر نظام معرفتی مبتنی بر استنتاج عقل به مثابه روش، بنا شده است و به مثابه دیدگاه و سمت و سو بر آنچه که ما آن را «معقول عقلی» نامیدیم، تکیه دارد. معقول عقلی یعنی معرفت عقلی بنا شده بر مقدمات عقلی است که از منظر جابری نماینده «عقل گرایی واقع بینانه» در جهان اسلام است. (الجابری، ۱۳۹۱: ۱۲۸) رویکرد عقلانی ناب از نظر جابری عقلانیت جهان شمول ارسطویی است که ریشه آن در یونان عصر عقل گرایی است. و این رشد نماینده عقلانیت برهانی در جهان اسلام است که با شرح آثار ارسطو و تطبیق آن با مبانی اسلامی بر این مهم همت کرد. (جابری، ۱۳۹۲: ۱۸۷)

از نظر جابری، تجربه عقل گرایی اندلس - که مبتنی بر عقلانیت ارسطویی است - شایستگی گشودن افق های نوینی را داشت. افق هایی که در پرتو گسست با فلسفه سینیایی و گرایش های شرقی اش (عرفان) و همچنین با مذاهب فقهی و قیاس هایش (بیان) گشوده شد. اما این تجربه عقل گرایی فرصت شکل گیری در فرهنگ عربی - اسلامی را نیافت و در نطفه خفه شد. بعدها این تجربه عقل گرایی در فرهنگ غربی پیگیری شد و مبنایی برای رنسانس قرار گرفت. (جابری، ۱۳۸۹: ۴۸۸)

## ۲. عقلانیت سیاسی

جابری در بخش دوم طرح خود به مطالعه «عقلانیت عملی» می پردازد و محور دوم طرحش که جزء اول عقلانیت عملی است را به مطالعه عقلانیت سیاسی - عربی اختصاص می دهد. منظور از عقل سیاسی، عقل وضعیت عربی یا طبیعت ممارست با سیاست و مؤلفه ها و تجلیات آن از ابتدای شکل گیری اسلام تا کنون است. (جابری، ۱۳۸۴: ۸)

دلیل تمایز عقل سیاسی از عقل نظری وجود پسوند «سیاسی» در آن است که از جنس کنش است که این کنش ناظر به روابط دوسویه اعمال قدرت و پذیرش قدرت می باشد. نسبت سیاست با واقعیت کارکرد متفاوتی به عقل سیاسی می بخشد؛ چراکه کارکرد عقل نظری تولید معرفت است اما کارکرد عقل عملی (در اینجا بعد سیاسی) اجرای قدرت یا بیان چگونگی اجرای آن است.

جابری با نقد رویکردهای لیبرالی و مارکسیستی در خوانش از تاریخ سیاسی اسلام به دنبال دستگاه تحلی می باشد که سر انجام دیرینه شناسی فوکو، گام نهایی وی برای رسیدن به چارچوب تحلیل جوامع عربی - اسلامی است. فوکو اندیشه راعی و رعیت (چوپان و گله) را مختص تمدن های شرق باستان (بابلیان، مصریان، عبری ها) می داند، نه مربوط به یونانیان. تفاوت اندیشه شرقی و یونانی از نگاه فوکو عبارتند از: ۱. نظام اجتماعی در یونان بر پایه قانون است و در شرق به وسیله قدرت راعی. ۲. رئیس از دید یونانیان کسی است که تصمیماتی به سود رعیت می گیرد و رعیت از این امر آگاه است. اما اندیشه شرقی چنین بلوغی برای رعیت قائل نیست.

فوکو نتیجه می‌گیرد که این مفهوم شرقی شیان و گله بود که به‌وسیله مسیحیت وارد اروپا شد و مبنای «نظریه دولت مدرن» قرار گرفت. در نتیجه دموکراسی‌های رایج غربی در پس ظاهر براق خویش، تکنولوژی‌ای در جهت اعمال قدرت حاکمان هستند.

جابری معتقد است ایده شیان و گله در تجربه جوامع عربی - اسلامی نیز حاکم است. با این تفاوت که حوزه سیاسی در غرب دموکراسی و در کشورهای اسلامی ادبیات سلطانی مبتنی بر قدرت مستقیم حاکم بر مردم است. جابری برای تحلیل عقلانیت سیاسی - عربی از دستگاه فکری فوکو استفاده می‌کند اما لزوماً خود را مقید به نقد دموکراسی نمی‌داند. گویی او به دنبال رسیدن به نوعی دموکراسی از دل سنت عربی - اسلامی است.

نتایجی که جابری از بررسی نظریات غربی می‌گیرد عبارتند از:

۱. وحدت زیرساخت و روساخت در عقلانیت سیاسی عربی - اسلامی

۲. تأکید بر عامل «خویشاندی» به‌عنوان عاملی مهم در بررسی عقلانیت سیاسی - عربی - اسلامی

۳. تأکید بر عامل دین نه به‌عنوان عقیده بلکه به‌عنوان قدرت سیاسی در شکل‌دهی به عقلانیت

سیاسی - عربی - اسلامی. (الجابری، ۱۳۸۴: ۶۴)

بررسی این نظریات، جابری را به اینجا می‌رساند که در تحلیل عقلانیت سیاسی - عربی - اسلامی باید مجموعه‌ای از عوامل خویشاوندی، دینی و اقتصادی در نظر گرفته شود. جابری تأکید می‌کند که «ما به این دلیل از این نظریات استفاده می‌کنیم که ما را بیشتر به میراثمان نزدیک می‌کند.» (الجابری، ۱۳۸۴: ۶۷) این نزدیک شدن به میراث همان بازگشت به ابن‌خلدون است. توجیه‌گر بازگشت به ابن‌خلدون بیش از هر چیز واقعیت اجتماعی - سیاسی کنونی است که در سرزمین‌های اسلامی حاکم است.

در ادامه جابری با مبنای ابن‌خلدون با تحلیل مفصل عقل سیاسی - عربی در دو سطح ایدئولوژی (گفتمان مشروعیت) و عملی (تجربه تاریخی عینی)، نتیجه می‌گیرد که مؤلفه‌های عقل سیاسی عبارتند از: عقیده، قبیله و غنیمت؛ منظور از قبیله همان تأثیر خویشاوندی و عصبیت (به معنای عام اعم از روابط خونی، هم‌وطنی و ...) است. منظور از غنیمت نیز نقشی است که اقتصاد مبتنی بر «خراج» و «رانت» برعهده دارد. سرانجام منظور از عقیده، کارکرد سیاسی این مفهوم است نه به معنای ایدئولوژی ناشی از وحی. (الجابری، ۲۰۰۰: ۵۵ - ۴۳) این سه مؤلفه در برآیند نهایی، به‌وجودآورنده استبداد سیاسی شده است.

از پیش‌فرض‌های ضروری رسیدن به عقلانیت سیاسی مورد نظر جابری که چیزی جز «دموکراسی» نیست، باید از عناصر سه‌گانه قبیله، غنیمت و عقیده که تولیدکننده استبداد است، رهایی یابیم. برای رهایی از این وضعیت نامطلوب، لازم است که ذهنیت قبیله در جامعه اسلامی به ناقیله تبدیل شود؛ یعنی

باید قبیله‌زدایی صورت گیرد تا به جامعه مدنی‌ای برسیم که نهادهای مستقل از دولت پدید آیند. دوم آنکه عنصر غنیمت، به اقتصاد مبتنی بر مالیات یا اقتصاد تولیدی تبدیل شود. سوم آنکه عنصر عقیده به صرف «رای» تبدیل شود و حق آزادی و متفاوت بودن آزادی ابراز عقیده به رسمیت شمرده شود. (الجابری، ۲۰۰۰: ۳۷۵ - ۳۶۳)

### ۳. عقلانیت اخلاقی

در محور سوم، جابری، عقل «اخلاقی - عربی» را مطالعه می‌کند که همان نظام ارزشی فرهنگ عربی - اسلامی است. جابری عقلانیت اخلاقی - عربی - اسلامی را برابندی از پنج نظام ارزشی می‌داند که عبارتند از: میراث پارسی که اخلاق اطاعت را و میراث یونانی که اخلاق سعادت را و میراث عرفانی که اخلاق فنا را و میراث عربی که اخلاق جوانمردی را تثبیت می‌کند. (الجابری، ۲۰۰۱: ۶۳۳ - ۶۲۱) جابری پس از تحلیل مفصل نظام‌های ارزشی نتیجه می‌گیرد که اخلاق اطاعت و ارزش‌های خسروانی - که از دریچه سیاست اموی و با هدف تثبیت حکومت امویان و بعد از آنان حکومت عباسیان - بر عقلانیت اخلاقی - عربی - اسلامی هیمنه افکنده و دین را برای تحمیل این اخلاق به استخدام درآورده و اخلاق اسلامی را نابود کرده است. (الجابری، ۱۳۹۶: ۱۲۴)

جابری پس از تحلیل مفصل میراث‌های اخلاقی موجود در فرهنگ عربی - اسلامی و انگشت نهادن بر سره و ناسره آنها در خاتمه بحث خود می‌کوشد تا از منظری کلان به مشکل اخلاقی جوامع اسلامی بنگرد و دریابد که آنان «هنوز پدرشان اردشیر را دفن نکرده‌اند.» (الجابری، ۱۳۹۶: ۳۴۵) بر این اساس همه نکبت‌های اخلاقی و انحطاط ارزشی از جمله جبرگرایی، استبداد، پس ماندگی و اطاعت کورکورانه در جهان اسلام تحت تأثیر ارزش‌های پارسی است.

تأکید اصلی جابری نقد عقلانیت پارسی است و خود را مقید به بررسی ابعاد مختلف جریان عقلانیت اصیل شیعی نمی‌داند؛ درحالی‌که آنجا که به نظام اخلاقی یونانی - البته با رویکرد فلسفی - می‌رسد با دیدن رگه‌هایی از آن اندیشه در ابن‌رشد، به تفصیل به آرای اخلاقی وی می‌پردازد. گویی نظام ارزشی اسلامی در ابن‌رشد متبلور است و ابن‌رشد نیز به رویکرد فلسفی ارسطو وفادار است. گویی نظام ارزشی اخلاقی اسلامی ناب، تناقضی با نظام ارزشی ارسطویی ندارد.

### روش‌شناسی بنیادین نظریه «رویکرد انتقادی بر عقلانیت عربی - اسلامی»

در این بخش بر مبنای روش‌شناسی بنیادین به دنبال بررسی و نقد ابعاد مختلف نظریه جابری از دو منظر می‌باشیم: اولاً بررسی ابعاد منطقی و معرفتی نظریه و ثانیاً ابعاد وجودی و اجتماعی نظریه.

## ابعاد منطقی و معرفتی

ابعاد منطقی و معرفتی نظریه که خود جزء ذاتی نظریه می‌باشد به ابعاد مختلف قابل تقسیم است.

### ۱. مبادی و اصول موضوعه

مبانی نظریه جابری ناظر به ابعاد هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی وی می‌باشد. که هستی‌شناسی به هستی‌شناسی واقع‌گرا و آرمان‌گرا قابل تقسیم است. هستی‌شناسی واقع‌گرا معتقد است: پدیده‌های اجتماعی، سیاسی و تاریخی ماهیتی مستقل از فعالیت‌های انسان‌ها دارند. هستی‌شناسی آرمان‌گرا معتقد است: واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و تاریخی را، انسان‌ها می‌سازند. (حبیبی، ۱۳۸۹: ۲۲) جابری «عقل» را محصول فرهنگ می‌داند و برای عقل هویتی مستقل که دارای ذات باشد قائل نیست. از طرف دیگر بررسی عقلانیت نظری و عملی در گستره تاریخی نشان‌دهنده تأثیر اراده در ساختن واقعیت است. نفی اصل واقعیت خارجی و ثابت و سیال بودن واقعیت از اصول هستی‌شناسی، روش‌شناسی پست مدرن است و با مبانی هستی‌شناسی اسلامی که مبتنی بر واقع‌گرایی است، نسبتی ندارد.

در بعد معرفت‌شناختی دو موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد: اول پیدا کردن نسبت بین شناسا (سوژه) و شناخته (ابژه) چیست؟ که در اینجا رویکرد عینی‌گرایی، معتقد است ابژه‌ها پدیده‌هایی با معنای ذاتی و مطلق هستند؛ بنابراین نقش پژوهشگر کشف معنا است. رویکرد ذهنی‌گرایی معنا را برساخته ذهن مشاهده‌گر می‌داند و ابژه نقشی در معنای شکل گرفته ندارد. (حبیبی، ۱۳۹۳: ۳۰ - ۲۹) دوم معرفت‌شناسانه ناظر به این معنا است که ابزار شناخت واقعیت چیست؟

از آنجا که جابری عقل را به عقل برسازنده (کنشگر) و برساخته تقسیم می‌کند و عقلانیتی که خود به آن قائل است را همان عقل برساخته می‌داند. عقل برساخته نمی‌تواند به طور مطلق و ثابت بماند و ثباتی که عقل برساخته در دوره‌های تاریخی پیدا می‌کند با ثبات مورد نظر رویکرد تجربه‌گرایی متفاوت است. بر این اساس می‌توان گفت جابری متناسب با رویکرد ذهنی‌گرایی، معنا را برساخته ذهن مشاهده‌گر می‌داند و ابژه نقشی در معنای شکل گرفته ندارد. در مورد ابزار شناخت معرفت نیز جابری با نفی جنبه معرفت‌شناختی تجربه و شهود، صرفاً به عقل روی می‌آورد و منظور از عقل به‌عنوان ابزار شناخت همان عقل جهان‌شمول ارسطویی است که در ابن‌رشد متبلور شده است.

ابزارها و منابع معرفتی نزد حکمای مسلمان که مبتنی بر تعالیم قرآنی است، حس، عقل و شهود هستند که هر سه ابزار حصول معرفت‌اند و در طول یکدیگر قرار دارند و رهاوردهای معرفتی و علمی آنها هرگز در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گیرند. حس، عرصه‌های گوناگون را در معرض نگاه عقل قرار می‌دهد و عقل از یک‌سو با استفاده از مبانی نظری خود، داده‌های حسی را به صورت گزاره‌های علمی درمی‌آورد

و از سوی دیگر با آگاهی از کرانه‌های معرفتی خود بر وجود معرفت شهودی پی می‌برد و برساخت‌هایی از هستی که با شناخت شهودی حاصل می‌شود استدلال می‌کند. شهود بخش‌هایی از معرفت را که عقل به تنهایی از ادراک آن عاجز است به افق مفاهیم تنزل داده و در اختیار عقل قرار می‌دهد. (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۵۵)

## ۲. روش‌شناسی نظری

از منظری کلان، سه نوع روش‌شناسی قابل تفکیک است: اثبات‌گرایی، برساختی – تفسیری و پدیدارشناسی. (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۳)

مبنای نظری روش‌شناسی اثبات‌گرایی، عینی‌گرایی است. این روش‌شناسی با نوعی نگاه رئالیستی خام در پی شناخت واقعیت خارجی با روش تجربی است. روش‌شناسی تفسیری – برساختی مبتنی بر کنش معنادار، معنای برساخته و نسبی‌گرایی است. وجه مشترک نظریاتی که در این روش‌شناسی قرار می‌گیرند، نفی ذات و هویت مستقل برای ادراکات و تصوراتی است که نسبت به سوژه انسانی بروز پیدا می‌کند. روش‌شناسی پدیدارشناسانه نیز حوزه حیات انسانی را حوزه معانی می‌داند و به امور طبیعی ملحق نمی‌گرداند، بلکه در این روش موجودات طبیعی به گونه‌ای که در روش‌شناسی پوزیتیویستی به‌عنوان ابژه‌های عینی و مستقل از سوژه انسانی در نظر گرفته می‌شود، به تعلیق سپرده می‌شود. وجه تمایز این روش با روش‌شناسی پیشین این است که معنا و آنچه را مورد قصد و توجه انسان قرار می‌گیرد، امری صرفاً برساخته سوژه انسانی یا مناسبات و روابط اجتماعی نمی‌داند، بلکه برای معنا ذات و هویت قائل است. (حبیبی، ۱۳۸۹: ۳۶)

موضع هستی‌شناسی جابری بر این اساس است که واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و تاریخی را انسان‌ها می‌سازند. از منظر معرفت‌شناسی نیز عقل، ابزار معرفت است، اما نه عقل به معنای قوه عاقله مشترک در همه انسان‌ها بلکه عقلی که متناسب با فرهنگ تغییر می‌کند. این مواضع جابری لاجرم باید در مسیر روش‌شناسی‌های برساختی – تفسیری حرکت کند و حوزه‌های معرفتی که مبتنی بر استقلال سوژه هستند را فعال کند؛ چراکه از منظر جابری تاریخ، ساخته کنش‌های انسانی است، کنش‌هایی که برخاسته از عقلی است که اساساً نسبی است.

## ۳. سایر مکاتب و رویکردها

در تأثیرپذیری از سایر رویکردها و مکاتب باید اذعان کرد که گرایش‌های معرفت‌شناسانه فرانسوی که بیش از دیگر گرایش‌ها به تحلیل تاریخی – ساختی و نقد عقل فرانسوی اهمیت می‌دهند و کمتر به تحلیل منطقی گزاره‌ها می‌پردازند، بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری روش بررسی عقلانیت عربی – اسلامی



برعهده داشته است. درحالی که گرایش‌های انگلوساکسون که رهیافت‌های پوزیتیویستی دارند و اصولاً مخالف میراث و تاریخ‌اند نمی‌تواند در حوزه پژوهش جابری کارساز باشد. بر این مبنا جابری در بررسی عقلانیت نظری و عقلانیت عملی متأثر از اندیشه‌های ساختارگرایانه و پساساختارگرایانه فرانسوی است؛ چراکه در بررسی این عقلانیت به ساختارها توجه دارد و در بعد نظری سه ساختار بیانی، عرفانی و عقلانی را مسلط بر عقلانیت نظری می‌داند. جابری از منظری دیگر، با توجه به نقشی که برای تاریخ قائل است، متأثر از تبارشناسی فوکویی است و چهارچوب فوکویی را با آمیزه‌های از مفاهیم ابن‌خلدونی (مفاهیم عقیده، قبیله و غنیمت) بیان می‌کند. در عین حال رهیافتی نو از باشلار، آلتوسر و اشتراوس نیز در بحث گسست معرفت‌شناختی جابری نمود دارد.

### ابعاد وجودی اجتماعی نظریه

در این بخش به دنبال ابعاد فرهنگی نظریه عقل عربی - اسلامی هستیم که خود دو بخش است:

#### ۱. زمینه‌های وجودی معرفتی

در اینجا ما به دنبال آن نیستیم که مبادی (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ...) نظریه جابری را بیان کنیم، بلکه به دنبال ظهور آن مبادی در عرصه فرهنگی هستیم. نکته دیگر این که این ظهور در فرهنگ دو حالت دارد. یا به طور طبیعی و درون‌زا شکل می‌گیرد که در این صورت مبادی آن در فرهنگ جامعه وجود دارد. حالت دوم آن است که مبادی نظریه از فرهنگ دیگر و به صورت برون‌زا وارد شده باشد. در بررسی رویکرد انتقادی جابری از منظر زمینه‌های وجودی معرفتی به دنبال بیان آن هستیم که اولاً مبادی و اصول موضوعی است که جزء مبانی منطقی نظریه وی می‌باشد، بر اثر مجموعه‌ای از عوامل فرهنگی و سیاسی که به تعبیر جابری مربوط به رنسانس عربی - اسلامی است که در عرصه فرهنگ ورود کرده است. ثانیاً این مبادی در فرهنگ جامعه عربی - اسلامی به صورت برون‌زا و تحت تأثیر رنسانس غربی که متأثر از جریان روشنگری اروپا شکل گرفته است. گرچه جابری بسیار تأکید دارد که رنسانس عربی - اسلامی باید از عقبه سنت خودمان بجوشد اما بررسی ابعاد مختلف نظریه وی بیانگر حالت متناقضی است. از جمله اصول روش‌شناسی جابری (استقلال سوژه، هرمنوتیک و ...) و تأکید بر عقل مستقل و فارغ از وحی اصولی است که در ذات سنت عربی - اسلامی نیست، گرچه خود جابری این ادعا را دارد. جابری عقل‌گرایی ابن‌رشد را عقلانیت اسلامی ناب می‌داند اما روی آوردن وی به این عقلانیت نه از جهت اسلامی بودن بلکه از آن جهت است که عقلانیت عربی - اسلامی را به عقلانیت مدرن پیوند می‌زند. این رویکرد جابری تأکیدی بر برون‌زا بودن اندیشه وی می‌باشد.

## ۲. زمینه‌های وجودی غیر معرفتی

در اینجا به دو جنبه توجه داریم، اول بررسی زمینه‌های شخصیتی جابری و دوم مجموعه‌ای از عوامل اجتماعی، سیاسی و ... است که منجر به شکل‌گیری نظریه عقل عربی - اسلامی شده است.

### یک. زمینه‌های شخصیتی

از جمله ویژگی‌های شخصیتی جابری که با بررسی نظریه عقل عربی - اسلامی به آن می‌رسیم، داشتن روحیه پان عربی در وی است. او بسیاری از دانشمندان مشرق زمین اسلامی مانند ابن‌سینا، فارابی و ... را با مبنایی تک بعدی (صرفاً ناظر به یک سطح از عقلانیت) از دایره عقل اسلامی دور می‌کند، اما از طرفی دیگر از دانشمندان مغربی مانند ابن‌حزم که اصلاً ظاهرگرا و از مخالفان شدید عقل است، حمایت می‌کند. از دیگر ویژگی‌های جابری شخصیت‌گرایی افراطی وی می‌باشد. جابری در تأثیرپذیری و حتی در نفی شخصیت‌ها افراطی عمل می‌کند. برای مثال شخصیت‌هایی چون ابن‌سینا، فارابی و غزالی، مورد تهاجم جابری هستند، اما در عوض شخصیتی همچون ابن‌رشد بسیار محبوب در نزد جابری است. تأثیرپذیری از شخصیتی، نکته منفی برای اندیشمند محسوب نمی‌شود اما تبعیت افراطی و بی‌نقص دانستن یک شخصیت با منطق علمی سازگار نیست.

### دو. زمینه‌های اجتماعی

عمدتاً کشورهای شمال آفریقا همچون مراکش، الجزایر و تونس که در زیر بار استعمار بودند، پس از دوران استعمار، فشار اقتصادی، سیاسی و فرهنگی شدیدی را تحمل می‌کردند. اما جنبش ملی‌گرا در مبارزه‌ای طاقت فرسا با استعمار فرانسه برای کسب استقلال، به تبیین سه جریان پان‌عربیسیم، پان‌مغربیسیم و ملی‌گرایی محلی پرداخت. این تبیین هرچند به موفقیت‌هایی نائل شد، اما در به‌دست آوردن اتحاد عربی یا منطقه‌ای ناکام ماند. از این‌رو، بیشترین تفکر جابری بر چرایی عدم وحدت منطقه‌ای یا پان عربی معطوف شد. (ابوریع، ۱۳۸۲: ۲۵)

در چنین شرایطی، اوضاع کشورهای عربی شمال آفریقا وضعیت پیچیده‌ای داشت؛ به‌طوری‌که گروه‌های مختلف موضع‌گیری‌های متفاوتی نسبت به غرب - به‌عنوان عامل استعمار - داشتند. جنبش غرب‌گرا تحت آموزه‌های لیبرالیستی و بعضاً مارکسیستی به نفی استقلال عربی و پیوستن به غرب را پیشنهاد می‌دادند. در مقابل جنبش استعمارستیزی که از درون، تحت‌رهبری آمیزه‌ای از نیروهای سلفی و ملی‌گرا بود، به مبارزه با غرب می‌پرداخت. جابری در چنین شرایطی به نفی رویکردهای لیبرالی، مارکسیستی و سلفی به تولید نظریه‌ای پرداخت که اساساً جنبه قوم‌گرایانه داشت؛ در واقع این رسالتی بود که جامعه آن روز مغرب از وی طلب می‌کرد.

## نتیجه

مسئله جابری، بحران جهان اسلام به خصوص از زمان شکست اعراب در سال ۱۹۸۷ می‌باشد. جابری معتقد است سه رویکرد لیبرالی، مارکسیستی و بنیادگرایانه در تحلیل چرایی و همچنین راه برون رفت از این بحران به شکست رسیده است. در نتیجه جابری با ارائه تعریفی از عقل و عقلانیت به ارائه نظریه «رویکرد انتقادی بر عقلانیت عربی - اسلامی» می‌پردازد. رویکرد انتقادی جابری با واریسی معکوس آنچه در قالب سنت عربی - اسلامی یافته شده به دنبال بر ملا کردن وجوه غیرعقلانی است که تحت عنوان سنت برساخته شده است.

جابری در یک مدخل اساسی، فرآیندهای روشی نظریه خود را در جهت گسست از فهم سنتی از میراث در دو بعد جداسازی «مورد خوانش شده» از «خوانشگر» و پیوند «خواننده» با «مورد خواش شده» شرح می‌دهد و بعد به ارائه نظریه خود می‌پردازد. هدف جابری در این پروژه نقد معرفت‌شناختی میراث عربی - اسلامی در دو سطح تکوین تاریخی و بافت ساختاری و با تفکیک سه حوزه معرفت، سیاست و اخلاق می‌باشد.

با روش‌شناسی بنیادین نظریه جابری و تمرکز بر ابعاد معرفت‌شناختی وی، این نتیجه به دست می‌آید که: از آنجا که موضع هستی‌شناسی جابری بر این اساس است که واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و تاریخی را انسان‌ها می‌سازند. از منظر معرفت‌شناسی نیز عقل ابزار معرفت است، اما نه عقل به معنای قوه عاقله مشترک در همه انسان‌ها بلکه عقلی که متناسب با فرهنگ‌ها تغییر می‌کند. این مواضع جابری لاجرم باید در مسیر روش‌شناسی‌های برساختی - تفسیری حرکت کند و حوزه‌های معرفتی که مبتنی بر استقلال سوژه هستند را فعال کند؛ چراکه از منظر جابری تاریخ ساخته کنش‌های انسانی است. کنش‌هایی که برخاسته از عقلی است که اساساً نسبی است.

گرچه جابری تأکید دارد که رنسانس عربی - اسلامی باید از عقبه سنت خودمان بجوشد اما بررسی ابعاد مختلف نظریه وی بیانگر حالت متناقضی است. اصول روش‌شناسی جابری (استقلال سوژه، هرمنوتیک و ...) و تأکید بر عقل مستقل و فارغ از وحی اصولی است که در ذات سنت عربی - اسلامی نیست، گرچه خود جابری این ادعا را دارد. جابری عقل‌گرایی ابن‌رشد را عقلانیت اسلامی ناب می‌داند اما روی آوردن وی به این عقلانیت نه از جهت اسلامی بودن بلکه از آن جهت است که عقلانیت عربی - اسلامی را به عقلانیت مدرن و پست مدرن پیوند می‌زند. این رویکرد جابری تأکیدی بر برون‌زا و غیراسلامی بودن اندیشه وی می‌باشد.

## منابع و مآخذ

۱. ابوریع، ابراهیم، ۱۳۸۳، «به سوی عقلانیت انتقادی عربی؛ بررسی آثار و افکار جابری»، تهران،

*اخبار ادیان*، ش ۹، ص ۲۸ - ۲۳.

۲. ارکون، محمد، ۱۹۸۶، *تاریخیه الفكر العربی الاسلامی*، بیروت، مرکز الانماء القومی.
۳. ارکون، محمد، ۱۹۹۳، *الفکر الاسلامی: نقد و اجتهاد*، الجزائر، الموسسه الوطنیه للکتاب.
۴. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۵، *بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی*، تهران، راهبرد فرهنگ، ش سوم، ص ۷۴ - ۵۵.
۵. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۹، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، نشر کتاب فردا.
۶. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۱، *انواع و ادوار روشفکری*، قم، نشر کتاب فردا.
۷. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۴، «نسبت مفهوم عقل در آیات و روایات با مفهوم عقل در فرهنگ و تاریخ اسلام»، قم، *معارج*، شماره یک، پاییز و زمستان، ص ۱۱۸ - ۸۵.
۸. الجابری، محمدعابد، ۱۳۸۰، «مسئله دموکراسی در اندیشه سیاسی اسلام (مصاحبه)»، ترجمه محمدتقی کرمی، قم، *هفته‌نامه پگاه حوزه*، ش ۲۸۹، ص ۲۵ - ۲۲.
۹. الجابری، محمدعابد، ۱۳۸۱، *جدال کلام، عرفان و فلسفه*، ترجمه رضا شیرازی، تهران، نشر یادآوران.
۱۰. الجابری، محمدعابد، ۱۳۸۴، *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران، گام نو.
۱۱. الجابری، محمدعابد، ۱۳۸۷، *ما و میراث فلسفی‌مان*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران، نشر ثالث.
۱۲. الجابری، محمدعابد، ۱۳۸۹، *تکوین عقل عربی*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران، نسل آفتاب.
۱۳. الجابری، محمدعابد، ۱۳۹۲، *خوانشی نوین از زندگی و فلسفه ابن‌رشد*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران، نسل آفتاب.
۱۴. الجابری، محمدعابد، ۱۳۹۶، *عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر سنت خسروانی*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران، نشر ثالث.
۱۵. الجابری، محمدعابد، ۱۹۸۰، *نحن و التراث*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۱۶. الجابری، محمدعابد، ۱۹۸۲، *المدخل الفلسفه العلم*، بیروت، داراطلیعه.
۱۷. الجابری، محمدعابد، ۱۹۸۵، *الخطاب العربی المعاصر*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه.
۱۸. الجابری، محمدعابد، ۱۹۸۸، *تکوین العقل العربی ۱*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۱۹. الجابری، محمدعابد، ۱۹۸۹، *بنیه العقل العربی ۲*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۲۰. الجابری، محمدعابد، ۲۰۰۰، *العقل السیاسی العربی ۳*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۲۱. الجابری، محمدعابد، ۲۰۰۱، *العقل الاخلاقی العربی ۴*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.

۲۲. الجابری، محمدعابد، ۱۳۹۱، *سقراط‌هایی از گونه دیگر*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران، فرهنگ جاوید.
۲۳. الجابری، محمدعابد، ۱۳۹۵، *سنت و مدرنیته*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران، دنیای اقتصاد.
۲۴. جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳، *جریان‌شناسی اعتزال نو*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. حبیبی، غلامحسین، ۱۳۹۳، *بینش روش‌شناختی*، تهران، کتاب همه.
۲۶. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۶، *کلام جدید*، قم، مرکز پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
۲۷. دوورژه، موریس، ۱۳۶۶، *روش‌های علوم اجتماعی*، تهران، امیرکبیر.
۲۸. عنایت، حمید، ۱۳۹۴، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، امیرکبیر.
۲۹. نصر، سیدحسین، ۱۳۸۶، *اسلام سنتی در دنیای متجدد*، ترجمه محمد صالحی، تهران، سهروردی.
۳۰. وصفی، محمدرضا، ۱۳۸۷، *نومعتزلیان*، تهران، نگاه معاصر.

