

## بررسی تحلیلی مفاهیم و اندیشه‌های غربی تأثیرگذار بر نظریه تکوین عقل عربی عابد الجابری

عبدالله زکی<sup>۱</sup>، قاسم ابراهیمی پور<sup>۲</sup>

### چکیده

نظریه تکوین عقل عربی به دلیل نگاه انتقادی آن، بارها از سوی پژوهشگران مختلف عربی و اسلامی و از زاویه‌های گوناگون مورد ارزیابی قرار گرفته است. در این نوشتار با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و انتقادی تلاش شده است به مفاهیم و اندیشه‌های غربی که در طراحی این نظریه به کار گرفته شده، پرداخته شود. این مفاهیم عبارتند از: تفکیک عقل به دو قسم «عقل برساننده یا کنشگر»<sup>۳</sup> و «عقل برساخته یا متعارف»<sup>۴</sup> از آندره لالاند، انگاره مثلث گاسدورف که مبتنی است بر رابطه میان انسان، خدا و طبیعت، «ساختار ناخودآگاه» استروس، «ناخودآگاه معرفتی» پیازه و «اپیستمه»، «تحلیل ساختاری» و «تحلیل تاریخی» فوکو. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که علی‌رغم انسجام ساختاری نظریه، جابری مفاهیم فوق را از زمینه‌ی اصلی آن جدا و در زمینه کاملاً متفاوت به کار گرفته است. ضمن اینکه راهبرد روش‌شناختی نظریه به منظور ساختاری دیدن فرهنگ عربی نیز با اشکال مواجه است، زیرا با فرض اختلافاتی که جابری ترسیم می‌کند، امکان ساختاری دیدن آن به مثابه یک کل واحد منتفی می‌شود.

**کلید واژه‌ها:** جابری، عقل عربی، عقل برساخته، عقل برساننده، اپیستمه، ناخودآگاه معرفتی.

---

۱. دانش‌پژوه دکترای دانش اجتماعی مسلمین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) (نویسنده مسئول):  
zakighaznavi@gmail.com  
۲. استادیار گروه جامعه‌شناسی در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره):  
ebrahimipoor14@yahoo.com

۳. la raison constituante.

۴. la raison cnstituee.

## ۱. بیان مسئله

جابری به عنوان یکی از چهره‌های علمی و تأثیرگذار در جهان عرب و اسلام بارها از سوی پژوهشگران مختلف عربی و اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است. محور اندیشه‌های جابری نظریه تکوین عقل عربی یا به تعبیر بهتر «پروژه عقل عربی» است. همانگونه که ابن خلدون جامعه عربی را با نظریه عصبیت توضیح می‌دهد، جابری تلاش می‌کند که با نظریه نقد عقل عربی این مهم را به انجام برساند. این نظریه به دلیل جایگاه محوری آن مورد توجه زیادی در محافل آکادمیک قرار گرفته و از جنبه‌های مختلف درونی و بیرونی مورد بررسی قرار گرفته است.<sup>۱</sup>

یکی از مواردی که در نظریه تکوین عقل عربی نیازمند بررسی است، مفاهیم و اصطلاحات کلیدی اندیشمندان غربی به کار رفته در این نظریه است. جابری به دلیل آشنایی با فلسفه غرب، خصوصاً اندیشمندان فرانسوی، به طور گسترده از اندیشه‌ها و مفاهیم آنان در نظریه خود استفاده کرده است. او از معرفت‌شناسی تکوینی پی‌اژه، معرفت‌شناسی عقلانی لالاند و باشلار، ساختارگرایی و فلسفه تاریخ هگل و مارکس بهره برده است. (عبدالرحمن، ۱۹۹۴: ۳۴) کتاب‌های نقد العقل الخالص کانت و تکوین العقل العلمي گاستون باشلار، نیز تأثیر قابل توجهی بر نظریه تکوین عقل عربی داشته است. (حرب، ۱۹۸۵: ۷) جابری خود می‌گوید: «من با اندیشه‌های کانت، باشلار، فوکو و دیگر فیلسوفان غربی، آشنایی کامل دارم و نوشته‌های دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس، لاک و هیوم را خوانده‌ام. از سوی دیگر اندیشه‌های ابن خلدون، غزالی، ابن‌رشد، فارابی، ابن‌سینا، جوینی، باقلانی، رازی و طوسی را به گونه‌ای عمیق‌تر، فهم و بررسی کرده‌ام. من از همه آن‌ها بهره برده‌ام اما پیرو هیچ یک از آن‌ها نیستم بلکه خود را صرفاً خوشه‌چین اندیشه‌های آنان می‌دانم.» (جابری، ۱۳۷۹: ۴۴۲) با این حال، جابری بیش از همه تحت تأثیر فوکو قرار دارد. مفاهیم کلیدی گفتمان، اپیستمه، تحلیل تاریخی و ساختارگرایی همگی برگرفته از فوکو است (بغوره، ۲۰۰۷: ۴۷)؛ بنا بر این، نظریه تکوین عقل عربی در روش، محتوا و ساختار متأثر از مفاهیم و اندیشه‌های اندیشمندان غربی است.

<sup>۱</sup> . کارهای طرابیسی، هشام غصیب، طاها عبدالرحمن و... گواه این مدعاست.

باتوجه به این تأثیرپذیری، برخی از پژوهشگران عرب (همان‌گونه که اشاره شد) مانند جورج طرابیسی، هشام غصیب، طاها عبدالرحمن، الزواوی بغوره و... به نقد و بررسی آن پرداخته‌اند. اما این اندیشمندان تنها به برخی از این مفاهیم، بدون توجه به کل ساختار نظری، نظریه تکوین عقل عربی پرداخته‌اند. این شیوه هر چند در مورد خود آن مفهوم کاربردی است، اما درک روشنی از کل نظریه به دست نمی‌دهد؛ ضمن اینکه جایگاه آن مفهوم را در ساختار کلی نظریه نیز مشخص نمی‌کند. در این نوشتار تلاش خواهیم کرد، ضمن بررسی فرایند شکل‌گیری نظریه تکوین عقل عربی، به مفاهیم غربی به کار گرفته شده در آن بپردازیم. در واقع هدف اصلی ما در قدم نخست آشکارسازی مفاهیم و اصطلاحاتی غربی است که در این نظریه استفاده شده و در قدم بعدی به کارگیری و جایگاه آن‌ها در این نظریه است. بر این اساس، پرسش‌های ذیل مطرح می‌شود: مفاهیم و اندیشه‌های غربی به کار رفته در این نظریه کدام‌اند؟ جابری چگونه این مفاهیم را به کار گرفته است؟ آیا به صورت تطبیقی بوده یا این که تعدیل و بومی‌سازی نموده است؟ مهم‌تر از همه اینکه، آیا جابری توانسته است به هدفی که بیان نموده (نقد عقل عربی) دست یابد یا خیر؟

## ۲. پیشینه

با شهرتی که جابری توسط کتاب «ما و میراث» در سال ۱۹۸۰ به دست آورد، پروژه «نقد عقل عربی» با استقبال گسترده مواجه شد. هشام غصیب دلیل این استقبال را در سحر بیان و تصویرسازی کم‌نظیر او نهفته می‌داند (غصیب، ۱۹۹۳: ۱۹). اما محمد وقیدی، متفکر و ناقد مغربی، عامل استقبال از جابری را در انسجام و یکپارچگی اندیشه‌های او می‌بیند (وقیدی، ۱۳۷۹: ۴۰۱). این استقبال چشمگیر موجب شد که نقدهای متفاوتی از زوایه‌های گوناگون بر اندیشه‌های جابری صورت گیرد. برخی نظیر محمد ارکون، اصطلاح «عقل عربی» را بدون مصداق عینی دانسته و خود، اصطلاح «عقل اسلامی» را جایگزین آن می‌کند. کامل الهاشمی نیز نگرش جابری نسبت به عقلانیت شیعه را ناشی از عدم آشنایی جابری با معارف شیعی می‌داند. در این میان جورج طرابیسی متفکر و ناقد سوری، در چهارگانه‌ی [نظریه العقل العربی]، به بررسی انتقادی کامل «پروژه نقد عقل عربی» پرداخته است. او به دلیل آشنایی با

فلسفه غرب و اندیشه‌های اسلامی، توانسته است نقد نسبتاً جامعی بر اندیشه‌های جابری وارد کند. هر چند در برخی موارد موضع خود او نیز قابل بررسی است. از دیگر پژوهشگران ناقد نظریه جابری، الزواوی بغوره در کتاب میشل فوکو فی فکر العربی المعاصر است. او در این کتاب به تأثیرگذاری اندیشه‌های فوکو در اندیشه معاصر عربی پرداخته و در خصوص موضوع این مقاله، نحوه به کارگیری مفهوم «اپیستمه» یا همان نظام معرفتی را در دستگاه نظری فوکو و جابری توضیح داده است.

علاوه بر افراد فوق، اندیشمندان دیگری نیز به بررسی و نقد نظریه تکوین عقل عربی پرداخته‌اند، اما هیچ‌کدام از این ناقدان (به جز بغوره در مورد مفهوم اپیستمه فوکو)، در مورد چگونگی به کارگیری این مفاهیم و جایگاه آن در ساختار نظریه تکوین عقل عربی بحث نکرده‌اند. ضمن اینکه هیچ یک از اندیشمندان، تمامی مفاهیم غربی تأثیرگذار بر نظریه تکوین عقل عربی را در یک تحقیق مورد بررسی قرار نداده‌اند.

### ۳. نظریه تکوین عقل عربی و مفاهیم تشکیل دهنده

جابری پس از بررسی گفتمان‌های معاصر عرب در باره‌ی میراث، به این نتیجه می‌رسد که راه حل معضلات فکری و فرهنگی جهان عرب بررسی و نقد عقل عربی است. زیرا مشکل اصلی گفتمان معاصر عرب نه وجود رویکردهای ناسازگار (سلفی، لیبرالی و مارکسیستی) درباره میراث، بلکه فقدان بررسی انتقادی عقلی است که به وجود آورنده این شیوه تفکر است (جابری، ۱۳۸۷: ۲۴۲). گفتمان معاصر عربی از تحلیل و تبیین مسایل فکری، سیاسی و اجتماعی معاصر ناتوان است و این ناتوانی جز با بررسی «عقل عربی» که اساس تمام این گفتمان‌هاست، امکان پذیر نیست.

جابری در مفهوم‌شناسی عقل عربی بر این نکته تأکید می‌کند که آگاهانه این ترکیب (عقل عربی) را برگزیده، زیرا اگر به جای واژه عقل، واژه «اندیشه عربی» را به کار می‌گرفت دچار دامی می‌شد که خود در پی گسستن از آن است. چون واژه اندیشه به محتوای افکار که همان دل مشغولی‌های یک ملت است، اشاره دارد و روی دیگر ایدئولوژی خواهد بود. در حالی که ما به دنبال ابزار اندیشه‌ها هستیم نه محتوای آن، و از این طریق می‌خواهیم سویه‌های ایدئولوژیک

اندیشه را که تحت تأثیر ایدئولوژی شکل گرفته آشکار کنیم (جابری، ۲۰۰۹: ۱۱-۱۲). اما پسوند عربی را ناشی از دو عامل عدم آشنایی با زبان و فرهنگ غیر عربی و دلبستگی شخصی می‌داند. ضمن اینکه معتقد است که «عقل اسلامی» را نمی‌توان از مضمون کلامی و الهیاتی آن جدا ساخت، در حالیکه هدف من، نقد معرفت‌شناختی است (جابری، ۱۹۹۱: ۳۲۱-۳۲۰)؛ بنا بر این، جابری با نگاه معرفت‌شناسانه، به دنبال نقد ابزار اندیشه‌های عربی است؛ بنا بر این، در مقدمه کتاب تکوین العقل العربی می‌نویسد: منظور ما از عقل عربی، عقلی است که در فرهنگ عربی، تکوین و شکل گرفته و در فرآورده‌های این فرهنگ و بازتولید آن‌ها، تأثیر داشته است (جابری، ۲۰۰۹: ۵).

اما سؤالی که پدید می‌آید این است که تأکید جابری بر بُعد ابزاری عقل به چه معناست؟ آیا عقل تهی از محتوا می‌تواند وجود داشته باشد؟ آیا هر ابزاری محتوای خودش را از کارکردش و همین‌طور عوامل قوام دهنده‌اش نمی‌گیرد؟ پس چگونه در مورد عقل به مثابه ابزار اندیشیدن بدون توجه به محتوای آن می‌توان پرداخت؟ جابری برای پاسخ به این پرسش‌ها سراغ تفکیکی می‌رود که آندره لالاند فرانسوی میان «عقل برسازنده» و «عقل برساخته» گذاشته است.

### ۱-۳. عقل برسازنده و عقل برساخته

آندره لالاند در کتاب «خرد و معیارهای آن»<sup>۱</sup>، در رد تجربه‌گرایان که تمام معقولات اصلی مانند مکان، زمان، علت و قانون را برگرفته از تجربه و قابل تغییر می‌دانستند، تا از این طریق ارزش عقل را انکار کنند؛ عقل را به دو قسم «عقل برسازنده یا کنشگر» و «عقل برساخته یا متعارف» تقسیم می‌کند. منظور از «عقل برسازنده»، خردی است که انسان به مدد آن قادر است از فهم روابط بین اشیاء، قواعد کلی و ضروری را استخراج کند؛ روشن است که چنین خردی در نزد همه انسان‌ها یکسان است. اما «عقل برساخته» مجموعه‌ای از قواعدی است که در استدلال به آن‌ها تکیه می‌کنیم. اگرچه این قواعد به ظاهر گرایش به وحدت دارند، لکن در حقیقت از یک مقطع زمانی تا مقطع زمانی دیگر متفاوتند و ممکن است در افراد گوناگون نیز متفاوت باشد (جابری، ۱۳۸۹: ۳۰)؛ بنا بر این، «عقل برساخته» نظامی از قواعد معین و پذیرفته

<sup>۱</sup>. André Lalande. (1948) La Raison et les normes, Paris: Hachette.

شده‌ای است که در دوره‌ای از تاریخ، ارزش مطلق داده می‌شود، هرچند ممکن است در دوره‌ای دیگر، تحول یابد. البته این تفکیک نافی رابطه‌ای دیالکتیکی میان آن دو نیست؛ زیرا عقل متعارف (رایج)، چیزی جز مبادی و قواعدی که عقل برساننده آن‌ها را به وجود آورده یا می‌آورد نیست.

جابری براساس این تفکیک می‌نویسد: «منظور ما از «عقل عربی» همان عقل برساخته است: یعنی همه مبادی و قواعدی که فرهنگ عربی به مثابه شالوده‌ای برای کسب معرفت، پیش پای گروندگان به آن، قرار می‌دهد و یا به مثابه دستگاه معرفتی است که به آن‌ها تحمیل می‌کند.» (همان)

پس از تعیین مفهوم عقل، جابری برای رسیدن به هدف خود که نقد عقل عربی است، این مفهوم را با استفاده از انگاره‌ی سه‌گانه‌ای که توسط جورج گاسدورف فرانسوی ترسیم شده است نه تنها در فرهنگ عربی بلکه به صورت مقایسه‌ای در دو فرهنگ یونانی و اروپایی نیز مورد بررسی قرار می‌دهد؛ زیرا به نظر او، تنها این سه فرهنگ توانسته‌اند نه علاوه بر تولید علم، در باره علم و عقل به تفکر بپردازند.

## ۲-۳. مثلث رابطه انسان، خدا و طبیعت

گاسدورف در کتاب خاستگاه‌های علوم انسانی<sup>۱</sup> در خصوص رابطه انسان و جهان در قرون وسطای جهان غرب می‌نویسد که «نظام هر فرهنگی طبق تصویری که از مفاهیم خدا، انسان و جهان و روابطی که بین این سه گانه از نظام واقعیت می‌پذیرد، تعیین می‌یابد» (گاسدورف، ۱۹۶۷: ۱۳۱). بدین معنا که هر نظام فرهنگی بر اساس تصویری که از این سه گانه و رابطه آن‌ها با یکدیگر از نظام واقعیت دارد، از فرهنگ دیگر متمایز می‌شود. جابری این سه گانه (انسان، خدا و طبیعت) را به عنوان مبنا قرار داده و به دنبال چگونگی تعامل عقل عربی نسبت به این سه گانه در تاریخ اندیشه می‌گردد.

او با بررسی عقل یونانی و اندیشه‌های هراکلیتوس و اناکساگوراس و فرهنگ اروپایی نظیر

<sup>۱</sup>. Georges Gusdorf, Les sciences humaines et la pensée occidentale. Tome II: Les origines des sciences humaines (Antiquité, Moyen Age, Renaissance) Paris: Les Éditions Payot, 1967, 503 .

اندیشه‌های مالبرانش، دکارت، اسپینوزا، کانت و هگل به این نتیجه می‌رسد که در فرهنگ غربی علی‌رغم تفاوت در نگاه فیلسوفان، عقل همواره توجه به طبیعت داشته است. علاوه بر اینکه عقل اروپایی معاصر بیشتر از گذشته هم با جامعه و هم با طبیعت عجین شده است (همان: ۴۳-۴۴). جابری در ادامه، فراشد عقل را در تاریخ علم به این منظور که نسبیت عقل را ثابت کند، بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که عقل در نهایت مجموعه‌ای از اصول برگرفته از موضوعی معین است؛ یعنی از آنجا که عقل در تحلیل نهایی مجموعه‌ای از اصول استنباط شده از یک موضوع است، هرچا موضوعی متفاوت باشد، عقل و منطق ویژه‌ی آن نیز وجود دارد (همان: ۴۶)؛ بنا بر این، فرهنگ عربی و به تبع آن «عقل عربی» به مثابه موضوع معینی که مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته، دارای ویژگی‌های معین و در عین حال متفاوت از موضوعی است که اندیشمندان یونانی و اروپایی با آن در تعامل بوده اند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که ویژگی‌های عقل عربی چیست؟

### ۱-۲-۳. ویژگی‌های عقل غربی و عربی

جابری برای توضیح شاخص‌های عقل عربی این بار نیز به مقایسه عقل عربی با عقل یونانی و اروپایی می‌پردازد. به نظر او، عقل یونایی و اروپایی از زمان هراکلیتوس تا کنون دو شاخص ثابت داشته است:

۱. عقل و طبیعت رابطه‌ای مستقیم دارند.

۲. عقل در تفسیر و کشف اسرار طبیعت تواناست.

این دو شاخص که اولی هستی‌شناختی و دومی معرفت‌شناختی است، ساختار عقل یونانی-اروپایی را تشکیل می‌دهد. بر اساس انگاره سه‌گانه‌ی گاسدورف، خدا در این ساختار غایب است و تنها در نظام طبیعت (عقل کلی) تبلور می‌یابد و واسطه شناخت طبیعت می‌شود. (جابری، ۲۰۰۹: ۲۷). در حالی که در عقل عربی، طبیعت به عنوان ضلع غایب است. به دیگر سخن، خدا در عقل غربی نقشی میانجی‌گرایانه یا ارتباطی بین انسان و طبیعت را داشته و دارد اما در عقل عربی طبیعت یاری دهنده شناخت خدا است، یعنی عقل عربی با تأمل در طبیعت به دنبال شناخت خداست.

علاوه بر این، عقل در فرهنگ غربی به معنای شناخت علل و اسباب پدیده‌هاست، در حالی

که در فرهنگ عربی پیوند با رفتار و اخلاق داشته و ارزش مدار است. البته، عقل یونانی نیز تا حوزه اخلاق امتداد می‌یابد، با این تفاوت که عقل غربی از شناخت به اخلاق پل می‌زند، یعنی اخلاق بر پایه شناخت است، اما در فرهنگ عربی شناخت بر پایه اخلاق است. عقل عربی به دنبال کشف روابط پدیده‌های طبیعی نیست، بلکه در موضوعات شناخت (اجتماعی و حسی) به دنبال زیبایی و زشتی و خیر و شر است (همان: ۳۰). جابری در تأیید مدعای خود (ارزشی بودن عقل عربی) هم‌نهادهای واژه عقل نظیر «حجر، نهی، توجه، ذهن، فواد و واژه‌های قلب، و اندیشه، وجدان و تأمل» را که در قرآن کریم به کار رفته بر مبنای فیلولوژی و زباشناسانه بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که همه به بعد رفتاری و ارزشی توجه دارند نه بعد عینی و شناختی (همان: ۳۱)؛ بنا بر این، عقل عربی تحت سلطه‌ی نگاه ارزشی نسبت به اشیاء است و عقل یونانی که نگاه عین‌گرا دارد، به دنبال کشف روابط درون‌مایه اشیاء است.

پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا این ادعا را می‌توان به دوره اسلامی تعمیم داد؟ جابری برای پاسخ به این پرسش، سراغ مفهوم «پایسته» یا نظام‌دانایی و معرفتی فوکو می‌رود و از آن در ساخت دستگاه نظری خود کمک می‌گیرد.

### ۳-۳. پایسته، فرهنگ و ساختار ناخودآگاه

جابری با کمک از اندیشه فوکو معتقد است که نظام معرفتی مجموعه‌ای از مفاهیم، اصول و اقداماتی است که در مقطعی از تاریخ «ساختار ناخودآگاه» شناخت را معین می‌کند. به عبارت مختصر، نظام معرفتی در فرهنگ، زیر بنای ناخودآگاه آن است. (همان: ۶۲) اما فرهنگ ترکیب‌یافته از ثابت‌ها و متغیرهای است که ساختار آن را شکل می‌دهد. این تعریف بر گرفته از دیدگاه ادوارد هیریو<sup>۱</sup> است که گفته: «فرهنگ همان است که پس از فراموشی همه چیز باقی می‌ماند» (جابری، ۱۳۸۹: ۶۲). بر اساس این تعریف، عقل عربی همان چیزی است که فرهنگ عربی در انسان عرب پس از فراموشی آموخته‌های این فرهنگ، پدید آورده و می‌آورد؛ بنا بر این، آنچه فراموش می‌شود متغیرهای فرهنگ و آنچه باقی می‌ماند «ثابت»‌های فرهنگ است.

۱. ادوارد هیریو Edouard Herriot (۱۸۷۲-۱۹۵۷) نویسنده و سیاستمدار اهل فرانسه به خاطر این گفته (Culture is What Remains When One Has Forgotten Everything) مشهور است.

جابری پس از تعریف نظام معرفتی، فرهنگ و همچنین فرض «عقل عربی» به مثابه «ساختار ناخودآگاه» عربی، دو پرسش درهم تنیده را مطرح می‌کند: نخست اینکه از دوره جاهلی تا به امروز، چه چیزی در ساختار فرهنگ عربی ثابت مانده است؟ پرسش دوم و مهم‌تر این‌که، چه چیزی تغییر کرده است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها جابری از اصطلاح «زمان فرهنگی» و «ناخودآگاه معرفتی» استفاده می‌کند.

#### ۴-۳. ناخودآگاه معرفتی

جابری معتقد است که پیازه مفهوم «ناخودآگاه معرفتی» را با الهام از مفهوم «ضمیر ناخودآگاه» فروید، در مطالعات شکل‌گیری ساختار عقل فردی به کار گرفته است. «ضمیر ناخودآگاه»، نیرویی روانی است که تمایلات سرکوب شده، جهت دهنده‌ای آن است؛ به طور نمونه، همانطور که عاشق، معشوق خود را دوست دارد و از نتیجه‌ی رفتار عاشقانه خود آگاه است، معرفت‌شناس نیز نسبت به نتیجه‌ی رفتار معرفتی خود آگاه است. لکن نه عاشق و نه معرفت‌شناس هیچ‌کدام نسبت به ابزار و سازوکارهای که بر رفتار آن‌ها تأثیرگذارند، آگاهی ندارند. از همین جاست که پیازه ضمیر ناخودآگاه معرفتی را در مورد عقل فردی به کار می‌گیرد. به نظر پیازه، افراد وقتی واژه‌هایی چون «بزرگتر» و «کوچکتر»، «پیش» و «پس»، «بالا» و «پایین»، را به کار می‌برند، نسبت به معانی آن نمی‌اندیشند، بلکه به صورت ناخودآگاه، نسبت به آن آگاهی دارند (جابری، ۲۰۰۹: ۴۰).

جابری با استفاده از این زمینه‌ی مفهومی، این واژه را از حوزه روان‌شناسی به حوزه معرفت‌شناسی منتقل کرده و می‌نویسد: «ناخودآگاه معرفتی، بخشی از مفاهیم و تصورات و فعالیت‌های ذهنی است که دیدگاه انسان عرب را نسبت به هستی، جامعه و تاریخ معین می‌کند» (جابری، ۱۳۸۹: ۶۶)؛ بنا بر این، منظور از ساختار عقل عربی همان مفاهیم و فعالیت‌های فکری است که فرهنگ عربی را شکل داده و به صورت ناخودآگاه دیدگاه فکری و اخلاقی آن‌ها را نسبت به خود و دیگران جهت می‌دهد.

اما چرا جابری قبل از اینکه جایگاه مفهوم زمان فرهنگی را در دستگاه نظری خود روشن کند، مفهوم دیگری به نام «ناخودآگاه معرفتی» پیازه را وارد می‌کند؟ در برابر این پرسش،

جابری دو پاسخ ارائه می‌کند: نخست اینکه، اصطلاح ناخودآگاه معرفتی، کمک می‌کند که فرایند ایجاد معرفت را به دستگاهی ارجاع داده که قابل تحلیل علمی است و از افتادن در ورطه‌ی تصورات غیر علمی و خشک نظیر «ذهنیت طبیعی» و «عقلیات» جزمی نجات یابیم. ثانیاً به ما این امکان را می‌دهد که زمان فرهنگی را به زمان ناخودآگاه پیوند دهیم؛ زیرا «زمان فرهنگی همانند زمان ناخودآگاه، زمان درهم تنیده و مواج است که امتدادی حلزونی دارد، این امر سبب می‌شود که مراحل گوناگون فرهنگی در یک اندیشه و سرانجام در همان ساختار عقلی همزیستی کنند» (همان: ۶۷). به عبارت دیگر، همان‌گونه که امیال سرکوب شده در طول سنین، در ضمیر ناخودآگاه فردی حضور متراکم دارند که به صورت ناخودآگاه بر رفتار فرد تأثیرگذارند؛ تصورات، باورها و مفاهیم فرهنگی دوره‌های مختلف یک فرهنگ در اندیشه آن فرهنگ و در اندیشه فرد منسوب به آن فرهنگ نیز حضور دارند و جهت‌دهنده رفتار فکری و معرفتی اوست. البته این تأثیرگذاری و جهت‌دهی تا زمانی است که مرحله نوین یک فرهنگ به نقطه غیر قابل بازگشت و گسست قطعی و نهایی با مرحله پیشین یا همان سنت نرسیده باشد. زیرا حرکت در فرهنگ گاهی به صورت انتقالی و پویاست و گاهی به صورت جایگشتی و ایستا. بر خلاف حرکت انتقالی، حرکت جایگشتی حرکت ایستاست که مراحل رشد یک فرهنگ یا مراحل اندیشه در آن به شکل متراکم و درهم تنیده‌ای وجود خواهد داشت.

جابری بر این اساس، معتقد است که حرکت در فرهنگ عربی جایگشتی و ایستا بوده و هست و زمان آن نه با زمان حرکت انتقالی و پویا بلکه با زمان ایستایی قابل سنجش است. این ادعای بزرگی است که جابری خود نیز متوجه آن است، از این رو، می‌گوید: «این ادعا، نیازمند دقت بیشتری است تا شاید خواننده نیز به باوری برسد که ما رسیده ایم» (همان: ۶۸). او برای توضیح این مدعا، آغاز تاریخ تمام علوم اسلامی (نحو، فقه، اصول، تاریخ، کلام و مانند) را به «عصر تدوین» بر می‌گرداند و معتقد است که عصر تدوین به عنوان الگوی مرجع فکری و فرهنگی عرب از ابتدای شکل‌گیری آن تا کنون بوده است. جابری برای توضیح بیشتر، مدعی است که تاریخ فرهنگ عربی نیازمند بازنویسی است و در این راستا از روش تحلیل تاریخی و ساختارگرایی فوکو کمک می‌گیرد.

### ۵-۳. تحلیل تاریخی

جابری در ابتدا به صورت مقدمه، به مقایسه تاریخ اندیشه و زمان فرهنگی جهان عرب با غرب می‌پردازد. به نظر او تاریخ اندیشه در غرب به سه دوره قدیم (یونانی-لاتینی)، میانه (مسیحی) و جدید تقسیم‌بندی شده است. این امر هم موجب پیوستگی تاریخی و هم سامان‌بخشی آن شده است. به گونه‌ای که گذشته و آینده از هم جدا شده و بازگشت به گذشته نیز امکان پذیر نیست. علاوه بر اینکه گروندگان به این فرهنگ هیچ‌گاه نه آینده را با گذشته می‌خوانند و نه گذشته را با آینده (جابری، ۲۰۰۹: ۴۳).

اما اندیشه و فرهنگ عربی با نام خانواده‌های حاکم (عصر اموی، عباسی و فاطمی) دسته‌بندی شده و برخی هم، آن را به دو عصر میانه و نوین تقسیم کرده‌اند که عصر باستان در آن جایی ندارد و بدین ترتیب اصطلاح میانه نیز بی‌معنی می‌شود. البته زمانی هم که اندیشه و فرهنگ را با «سده» مرحله‌بندی می‌کنیم، دو تاریخ هجری و میلادی را با هم خلط کرده به طوری که سده میانه تا هفتم و هشتم هجری حساب شده، ولی عصر رنسانس را از قرن ۱۹ میلادی می‌گیریم. این امر موجب می‌شود که فاصله قرن هشتم تا سیزدهم هجری یا پانزدهم تا نوزدهم میلادی به عنوان حلقه‌ای مفقوده و شکاف عمیق در آگاهی عربی باقی بماند. این گسستگی تاریخی موجب سردرگمی بین دو الگوی مرجع اندیشه عربی می‌شود که هر کدام به لحاظ زمانی متفاوت است، یکی در گذشته است و دیگری در معاصر. علاوه بر این که تلقی ما از زمان، وابسته به تلقی ما از مکان می‌شود و این دو مشکل، موجب می‌شود که گذشته عربی با اکنون آن به تناوب جابجا شده و حتی گاهی به رقابت شدید با زمان حاضر بپردازد (همان: ۴۳-۴۴).

این امر که نشانگر فقدان تاریخ اندیشه‌ی عربی از یک سو و فقدان تعریف زمان فرهنگ عربی از سوی دیگر است، دو مشکل عمده را به وجود آورده است: نخست حضور همزمان جزایر فرهنگی در اندیشه عربی است به طوریکه یک فرد عرب فکر می‌کند که از جزیره العرب (مکه) به بغداد عباسیان و یا قاهره در عصر فاطمیان سیر می‌کند. پیامد دوم آن «درهم آمیختگی زمان‌های فرهنگی» در حوزه معرفتی و ایدئولوژیک در اندیشه روشنفکر عرب است. این «درهم آمیختگی زمان‌های فرهنگی» موجب پدیده‌ای تحت عنوان «روشنفکران گردشگر»

شده است که به راحتی در خلال زمان فرهنگی از معقول به نامعقول و از چپ به راست در موضوعات مختلف عصر معاصر نظیر وحدت، سکولاریسم، ناسیونالیسم و مانند تغییر موضع می‌دهند (همان: ۴۵-۴۶).

جبری از این دو پیامد (درهم آمیختگی زمان‌های فرهنگی و گردش فرهنگی) به این نتیجه می‌رسد که تاریخ اندیشه عربی باید به گونه‌ای بازسازی شود که ضمن بازگردان وجه تاریخی آن، از یک سو به روح انتقادی مجهز باشد و از سوی دیگر با آروزی پیشرفت و ترقی و وحدت همراه باشد (همان: ۴۶). اما پرسشی که برای جبری مطرح می‌شود این است که «چگونه با این دو پدیده متعارض [تداخل زمان‌های فرهنگی و نبود همزمانی فرهنگی در جهان عرب]، تعامل کنیم؟» (همان) این پرسش موجب می‌شود که جبری سراغ روش و نظریه ساختارگرایی رفته و در ادامه شکل‌دهی دستگاه نظری خود از آن کمک بگیرد.

### ۳-۶. ساختارگرایی

جبری با الگوگیری از ساختارگرایی فوکو، به این نتیجه می‌رسد که راه حل «تداخل زمان‌های فرهنگی و نبود همزمانی فرهنگی در جهان عرب» این است که آن را به مثابه یک کل واحدی در نظر بگیریم که تمامی آن مقاطع سه گانه یا همان «جزایر فرهنگی» را در بر بگیرد. به گونه‌ای که «همه‌ی آن آغازها در آن ذوب شوند، آغازهایی که در واقع جلوه‌های مکانی دمشق، بغداد، قاهره، قیروان، فاس و قرطبه و از کلیت اندیشه و فرهنگ عربی‌اند، اما هریک خود را به مثابه آغازگر عصری فرهنگی جلوه می‌دهند» (جبری، ۱۳۸۹: ۸۴). درست است که تاریخ فعلی علوم اسلامی، هرکدام گسسته از دیگری است، اما اگر به گذشته نگاه کنیم در می‌یابیم که ارتباطی وثیقی میان آن‌ها وجود داشته است، فیلسوف ما فقیه و فقیه ما نحوی و هر دو منطقی و چه بسا ریاضی‌دان بوده‌اند. این امر نشان‌دهنده‌ی وحدتی است که در پس این تنوع و تعدد وجود داشته است؛ بنا بر این، بر ما واجب است که بر ویرانه‌های این تاریخ از هم گسسته، تاریخ کل را بنا نهیم (همان: ۴۷).

جبری با این استراتژی کل‌گرایانه، تقریباً دستگاه نظری خود را کامل می‌کند، اما نقطه پایانی این پازل، یافتن نقطه آغازی برای بررسی شکل‌گیری ساختار عقل عربی و قضیه بازسازی

کلیت فرهنگ عربی است. برای این منظور پرسش ذیل را مطرح می‌کند: چگونه این نقطه‌ی آغاز را تعیین کنیم؟ جابری در پاسخ می‌گوید: نقطه آغاز چنین ساختاری، آن چیزی نیست که واقعاً وجود داشته است، بلکه انتخابی است که آگاهانه یا ناآگاهانه به آن تن داده‌ایم. چنین نقطه‌ای می‌تواند «عصر جاهلی» یا «عصر اسلامی» باشد، به شرط آن که با معنایی که یک پژوهشگر به «عقل عربی» می‌دهد هماهنگ باشد. از آنجا که نگاه ما به عقل عربی از زاویه‌ی فرهنگ و اندیشه‌ای است که آن را آفریده، فرهنگی که کتاب‌های فراوانی بر جای گذاشته و هویت عرب را در عصر حاضر و عصرهای گذشته شکل می‌دهد؛ بنا بر این، امکان انتخاب ما در مرزبندی عقل عربی نیز با این فرهنگ محدود می‌شود. حال پرسش این است که چهارچوب مرجعی که فرهنگ و اندیشه عربی را مرزبندی می‌کند، کدام است؟

### ۱-۶-۳. عصر تدوین به عنوان الگوی مرجع عقل عربی

جابری در پاسخ، فرهنگ را به سفینه‌ی فضایی تشبیه می‌کند که چهارچوب مرجع و تعیین‌کننده‌ی مرزبندی او نسبت به جهان است. همان‌گونه که فزانورد از طریق سفینه‌ی فضایی دوری و نزدیکی، بالا و پایین و سایر نسبت‌های خود را با دیگر سیارات و مانند آن تعیین می‌کند، فرهنگ نیز دستگاهی مرجعی است که تعیین‌کننده‌ی نسبت افراد آن فرهنگ با دیگران (انسان و جهان) است. این الگوی مرجع «مجموعه‌ای از مفاهیم و ابزارهای اندیشه و دیدگاه‌ها و ارزش‌های زیباشناسانه و اخلاقی است که طی یک برهه یا برهه‌هایی از تاریخ یا به شکل مستمر در فرایند تاریخ این فرهنگ شکل گرفته اند.» (جابری، ۱۳۸۹، ص ۹۶) این مفاهیم و ارزش‌ها نخست جهان خود این فرهنگ و در قدم بعدی جهان پیرامون آن را شکل می‌دهد و به آن وابسته است. در واقع، تاریخ این فرهنگ از طریق همین مفاهیم و ارزش‌ها شکل گرفته و امتداد یافته است.

جابری با این مقدمه کوتاه، به پاسخ پرسش خود می‌رسد که چهارچوب مرجع فرهنگ عربی کدام است و از چه زمانی شکل گرفته است؟ به نظر او، علی‌رغم اینکه بسیاری از اندیشمندان عربی معتقدند که تاریخ فرهنگ و اندیشه عربی از عصر جاهلیت آغاز می‌شود، اما به نظر می‌رسد «عصر تدوین» که از اواخر نیمه قرن دوم هجری آغاز می‌شود و تا نیمه قرن سوم هجری ادامه می‌یابد، به عنوان چهارچوب مرجع فرهنگ و اندیشه‌ی عربی قرار دارد. زیرا

«بازبرداشت‌های عصر و سال‌های نخست اسلام و دوره طولانی عصر اموی، در این عصر تدوین شده است. عقل عربی، در واقع همین تارها و رشته‌هایی است که در طول زمان امتداد یافته و تصویری از عقل عربی را در آگاهی عربی ترسیم کرده است که پس از آن نیز امتداد می‌یابد» (جابری، ۱۳۸۹: ۹۶).

جابری برای تأیید مدعای خود متن ذیل را از ذهبی نقل می‌کند:

«از سال ۱۴۳ هجری علمای اسلام به تدوین حدیث، فقه و تفسیر پرداختند: ابن جریر در مکه، مالک در مدینه، اوزاعی در شام، ابن ابی‌عروبه، حماد ابن سلمه و دیگران در بصره و معمر در یمن، سفیان ثوری، ابن اسحاق مغازی و ابوحنیفه در کوفه، فقه و رأی را به رشته تحریر در آوردند و پس از اندک زمانی هیثم و لیث و ابن لهیعه و ابن مبارک و ابویوسف و ابن وهب، به تدوین علم و بخش‌بندی آن پرداختند» (همان).

جابری از این متن نسبتاً کوتاه، بر واژه «تدوین» تأکید می‌کند و نتیجه می‌گیرد که تدوین علم و بخش‌بندی آن بدین معناست که علم آماده است و مأموریت اندیشمندان تدوین کننده تنها گردآوری و چینش علم است. روشن است که چنین دسته‌بندی بدون اعمال نفوذ «رأی» امکان پذیر نیست، زیرا هدف تدوین میراث، تنها سهولت در مراجعه نبود، بلکه این فرایند به منظور ساخت دستگاه مرجعی صورت گرفت که نگاه اعراب به هستی، جامعه و تاریخ را تعیین کند. همانگونه که علمای اهل حدیث در روش‌شناسی معیارهای را برای درستی و نادرستی آن تعیین کرده‌اند، سایر اندیشمندان اسلامی نیز معیارهای در تدوین و بخش‌بندی آن داشته‌اند؛ بنا بر این، این معیارها بخشی از علم تدوین‌یافته (میراث بازسازی شده) نبود، بلکه از کارکرد عقل (رأی) عربی سرچشمه می‌گرفت. در واقع این معیارها نخستین نموده‌های عقل عربی و آفرینش و خلاقیت آن بود. از آنجا که این معیارها تا امروز، دستگاه مرجعی فرهنگ عربی را تشکیل می‌دهد، این پرسش مطرح می‌شود که «آیا عقل عربی مورد بررسی ما، عقل عربی دیروز است یا امروز؟» به عبارت دیگر، آیا عقل عربی با خود، یعنی با معیارهایی که برای نخستین بار در آن تجلی یافته و بر اساس آن‌ها شکل گرفت، گسست معرفت‌شناختی داشته است یا خیر؟ (همان: ص ۱۰۰) در پاسخ به این پرسش، جابری سراغ «تفکیک ایدئولوژیک» به عنوان ضلع سوم روش‌شناسی خود می‌رود و از آن در تکمیل روش‌شناسی خود کمک می‌گیرد.

### ۷-۳. تفکیک ایدئولوژیک

جبری با تکیه بر تفکیک ایدئولوژیک، به شناسایی عوامل بیرونی این معیارها می‌پردازد. به نظر او معیارهای مورد نظر، آن معیارهایی که اندیشمندان علوم اسلامی صراحتاً بیان کرده و براساس آن علم مورد نظر خود را تدوین کرده‌اند، نیست، بلکه معیارهای است که مسکوت مانده و سخنی از آن به میان نیامده است. این معیارها، در واقع زیر بنای معیارهای اعلام شده است. آنچه موجب شده که اندیشمندان اسلامی آن‌ها را مسکوت بگذارد، خست یا کج‌اندیشی آن‌ها نیست، بلکه ضمیر ناخودآگاه معرفتی آنان است که این گونه دیکته می‌کرد، تا آنان عمل کنند. به طور نمونه ذهبی در متن مذکور، بخشی از آنچه که در عصر تدوین و یا قبل و بعد از آن به عنوان برخی جنبه‌های جنبش علمی به حساب می‌آمد، نادیده گرفته است، مثلاً:

۱. او از تدوین و بخش‌بندی علم در نزد شیعه یادی نکرده است، با اینکه دیدگاه شیعه در سال ۱۴۸ هجری توسط امام صادق (علیه السلام) تدوین شد. این سکوت نه از روی سهو و یا انگیزه شخصی بوده، بلکه تحت سلطه مرجع معرفتی و ایدئولوژیک اهل تسنن صورت گرفته است. البته عکس آن در مورد شیعه نیز صادق است؛

۲. مورد بعدی، «علوم اوایل» و علم کلام است که ذهبی در باره آن‌ها سکوت کرده است. از نظر تاریخی تدوین علم کلام و همین طور «علوم اوایل» مانند کیمیاگری بسیار بیشتر از عصر تدوین صورت گرفته است؛

۳. مورد دیگر، «بخش تدوین سیاست» است که توسط عبدالله بن مقفع متوفی سال ۱۴۲ هجری، از ادبیات سیاسی فارسی ترجمه شد. این کتاب که رویکرد لائیک داشت، سامان‌دهی سامان سیاسی را تنها بر خردباوری توصیه می‌کرد. به نظر می‌رسد که جریان تدوین و بخش‌بندی علوم اسلامی در واکنش با همین جریانی صورت گرفت که عبدالله بن مقفع به دنبال آن بود (جبری، ۱۳۸۹: ۱۰۱-۱۰۷).

جبری پس از بیان این موارد، نتیجه می‌گیرد که عقل عربی توسط این معیارهای پنهانی جهت‌دهی شد و تأثیر آن‌ها، تا امروز در فرهنگ عربی باقی مانده است. این معیارها هم در تدوین علم و هم در جهت‌گیری اجتماعی و سیاسی اندیشمندان عرب، تعیین‌کننده بوده است. از این‌رو، «عصر تدوین» به عنوان چهارچوب مرجع اندیشه و فرهنگ عربی است و آنچه اعراب

در مورد عصر جاهلی و عصر نخستین اسلامی می‌داند، در این عصر بنیاد گذاشته شده است؛ بنا بر این، هر آنچه پس از آن رخ داده و می‌دهد، جز در پیوند با این عصر قابل فهم نخواهد بود.

#### ۴. بررسی و ارزیابی

نظریه «نقد عقل عربی» بی‌گمان خوانش جدیدی از میراث به دست می‌دهد که در نوع خود روشنگرانه است. جابری به دلیل آشنایی با فلسفه غرب از یک سو و آشنایی نسبتاً خوب با میراث اسلامی از سوی دیگر توانسته است شواهد زیادی برای ادعاهای خود در این نظریه بیاورد. مهم‌تر از همه به گفته‌ی هشام غصیب، بیان رسا و سحرآمیز جابری و به گفته‌ی وقیدی انسجام نظری او، توانسته است در مقبولیت این نظریه کمک شایانی بکند. با این حال از زاویه مفاهیم و اصطلاحاتی که جابری در طراحی نظریه خود به کار گرفته است، نقدهای روشی و محتوایی بر او وارد است.

##### ۴-۱. ارزیابی روشی

##### ۴-۱-۱. اپیستمه

همان گونه که بیان شد، جابری مفهوم اپیستمه فوکو را برای ترسیم جایگاه عقل عربی در فرهنگی عربی به کار گرفت. او در پاورقی یادآور می‌شود که در تعریف این مفهوم عیناً از فوکو پیروی نکرده است بلکه تنها الهام گرفته و در عوض مطابق با موضوع فرهنگ عربی تعدیل و اصلاحاتی انجام داده است (جابری، ۲۰۰۹: ۵۵). اما با این حال، جابری این مفهوم را در معنای کاملاً مغایر با فوکو به کار می‌گیرد. براساس دیدگاه فوکو:

«نظام دانایی، کل روابطی است که در یک عصر خاص، وحدت‌بخش کردارهای گفتمانی است، که اشکال معرفتشناسانه علم و احتمالاً نظام‌های صوری را پدید می‌آورند. نظام‌دانایی، شکلی از معرفت یا نوعی عقلانیت نیست که با گذار از مرزهای علوم بسیار گوناگون، وحدت غالب یک موضوع، یا یک روح تاریخی، یا یک عصر را نشان دهد. نظام دانایی مجموعه‌ی روابطی است که در یک عصر خاص می‌توان میان علوم یافت، به شرط آن که این علوم را در سطح قاعده‌بندی‌های گفتمانی تحلیل کنیم» (فوکو، دیرینه‌شناسی دانش: ۱۹۱، به نقل از: دریفوس، ۱۳۷۹: ۸۳).

بر این اساس، فوکو نظام‌های معرفتی غرب را به سه دوره گسسته‌ی رنسانس، کلاسیک و مدرنیته تقسیم می‌کند که اولی مبتنی بر مشابَهت، دومی مبتنی بر تمثیل و سومی مبتنی بر انسان محوری است.

بنا بر این، نظام معرفتی از دیدگاه فوکو وحدت‌بخش معرفتی است که در یک دوره گردآوری شده و از لحاظ مکانی پیوسته و به لحاظ زمانی گسسته است؛ بنا بر این، جایگاه آن در دستگاه نظری فوکو به مثابه ابزار روش‌شناختی است که کارکرد آن تفکیک مقاطع فرهنگی و وحدت بخشیدن به آن، به منظور تمایز از دیگر مقاطع است. اما این مفهوم در دستگاه جابری کاملاً بر عکس فوکو به کار گرفته شده است. از نظر جابری زمان فرهنگ عربی زمان راکد و زمان بی‌زمان است، زمانی است که از عصر تدوین تا کنون راکد مانده و کاملاً غیر تاریخی است. مضافاً بر اینکه به لحاظ مکانی گسسته است و مکان واحد ندارد؛ بنا بر این، جابری نه تنها از ظرفیت وحدت‌بخش اپیستمه نمی‌تواند استفاده کند، بلکه به دنبال اختلاف و تمایز در فرهنگ عربی می‌شود و آن را به سه عقل عرفانی، بیانی و برهانی بر می‌گرداند. بدین ترتیب جابری مفهوم اپیستمه را از زمینه معرفتی آن جدا و در زمینه‌ای کاملاً مغایر با آن به کار برده؛ بنا بر این، نتوانسته است با استفاده از ظرفیت آن، قرائتی وحدت‌گرایانه که هدف اوست، ارائه دهد.

## ۲-۱-۴. ساختار ناخودآگاه

جابری اپیستمه را مجموعه‌ی اصول و اقداماتی می‌داند که در مقطعی از تاریخ «ساختار ناخودآگاه» شناخت را تعیین می‌کند (جابری، ۲۰۰۹: ۳۷). بر این اساس عقل عربی را به مثابه ساختار ناخودآگاهی در نظر می‌گیرد که جهت‌دهنده کنش‌های معرفتی و غیر معرفتی عرب‌ها نسبت به خود و دیگران است.

براساس معیارهای پژوهش، مرجع مورد استناد باید دقیقاً ذکر شود، در غیر آن سرقت علمی به حساب می‌آید. علی‌رغم اینکه جابری در پاورقی می‌نویسد که این مفهوم (اپیستمه) را از فوکو گرفته است اما هیچ منبعی برای آن ذکر نمی‌کند. همان‌گونه که بیان شد، فوکو اپیستمه را وحدت‌بخش کردارهای گفتمانی می‌داند و هیچ‌گونه سخنی از مفهوم «ساختار ناخودآگاه» شناخت بیان نکرده است. هرچند فوکو در کتاب نظم اشیاء واژه «ساختار» و همین

طور «ناخودآگاه» را به تنهایی استفاده کرده اما مفهومی ترکیبی «ساختار ناخودآگاه» ندارد. به نظر می‌رسد که جابری این اصطلاح ترکیبی را از لوی استروس در کتاب «مردم‌شناسی ساختارگرا» گرفته است، زیرا او تنها نویسنده‌ای است که این اصطلاح را به کار برده است.

### ۳-۱-۴. تعریف فرهنگ

جابری با کمک از گفته ادوارد هیریو فرهنگ را امری می‌داند که پس از فراموشی همه چیز، باقی می‌ماند. بر مبنای این تعریف جابری نتیجه می‌گیرد که عقل عربی همان چیزی است که فرهنگ عربی پس از فراموشی آموخته‌های آن در انسان عرب پدید می‌آورد (همان: ۳۸).

جابری در این جا نیز همانند تعریف اصطلاح ساختار ناخودآگاه، ارجاع دقیق نمی‌دهد، بلکه صرفاً در پاورقی یادآور می‌شود که این تعریف به مورخ و سیاستمدار فرانسوی نسبت داده شده است (همان: ۵۵). ضمن این‌که، تعریف ادوارد هیریو نمی‌تواند مستندی برای جابری باشد، زیرا جابری بر مبنای معرفت‌شناسی تحلیل می‌کند اما ادوارد هیریو، کارش ربطی به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی ندارد.

### ۴-۱-۴. ناخودآگاه معرفتی

جابری بر تکیه بر مفهوم «ناخودآگاه معرفتی» که مدعی انتساب آن به پیازه است، به این نتیجه می‌رسد که ساختار عقل عربی همان مفاهیم و کنش‌های فرهنگی فکری است که فرهنگ عربی به عرب‌ها آموخته و به صورت ناخودآگاه کنش‌های آنان را جهت می‌دهد (جابری، همان: ۴۰).

متأسفانه در خصوص این مفهوم نیز جابری معیار استناد دهی را رعایت نکرده و علی‌رغم اینکه در پاورقی به کتاب «مسایل روان‌شناسی ژنتیک» ارجاع می‌دهد، اما با مراجعه به نسخه انگلیسی و فارسی آن،<sup>۱</sup> روشن می‌شود که چنین مطلبی در این کتاب وجود ندارد. اصولاً این کتاب در باره‌ی روان‌شناسی ساختاری بحث نکرده و مباحث آن در باره روان‌شناسی تکوینی/ژنتیک و در مورد عقل کودک است نه عقل فردی. در هر صورت روشن نیست که

۱. این کتاب با ترجمه خانم زینت توفیق توسط نشر نی در سال ۱۳۷۳ منشر شده است.

جابری از کجا به این نتیجه رسیده است اما شیوه استناد آن با هیچ گونه معیار علمی سازگاری ندارد.

## ۲-۴. ارزیابی محتوایی

### ۱-۲-۴. عقل برسازنده و برساخته

جابری اصطلاح «عقل عربی» و تفکیک آن به عقل برسازنده و عقل برساخته را، مناسب رویکرد معرفت‌شناختی خود می‌دانست؛ اما به نظر می‌رسد که جایگزینی واژه «عقل» به جای «اندیشه» نه تنها هدف جابری را برآورده نمی‌سازد بلکه بدتر از آن، او را ناچار می‌سازد که به توجیحات زیادی پرداخته و کاربردهای مشابه چون عقل یونانی و عقل اروپایی را شاهد آورد. ضمن اینکه کاربرد عقل اروپایی و عقل یونایی جای تأمل دارد و در متون فلسفی چنین کاربردهای معمول نیست، اما مفهوم اندیشه غربی و یونانی و مانند آن رایج است. علاوه بر این، اگر جابری نسبت به بعد ابزاری عقل توجه دارد نه بعد محتوایی آن، واژه اندیشه نیز چنین ظرفیتی را دارد، همان‌گونه که خودش نیز به این مطلب تصریح داشته و می‌گوید که امروزه میان اندیشه به مثابه ابزار تولید افکار و اندیشه به مثابه مجموعه‌ای از افکار تمایز نهاده می‌شود. در حالیکه این تمایز ساختگی بوده و در عوض نوعی درهم آمیختگی وجود دارد (جابری، ۲۰۰۹، صص ۱۱ و ۱۲) اما این سخن در مورد واژه عقل نیز صادق بوده و می‌توان گفت که تمایز عقل به دو گونه ابزاری و محتوایی هم ساختگی است. به نظر می‌رسد هدف جابری از این کاربرد برجسته نمودن بعد قوم‌گرایی عرب خصوصاً مغرب عربی در برابر سایر مسلمانان است و این هدف با جایگزینی واژه عقل به جای اندیشه برآورده شده است. اما این هدف در تعارض آشکار با موضع اعلام شده‌ی معرفت‌شناختی جابری قرار دارد.

### ۲-۲-۴. تحلیل تاریخی و ساختارگرایی

همانگونه که گفته شد، جابری برای حل مسئله تداخل زمان‌های فرهنگی و گسستگی آن-ها، با استفاده از روش ساختارگرایی فوکو، فرهنگ عربی را به مثابه یک کل در نظر گرفت که تمام جزایر متفاوت فرهنگ عربی به مثابه اجزای آن به شمار آید. به نظر می‌رسد راه حل روش‌شناسانه جابری نمی‌تواند به عنوان راهکاری برای حل مسئله

تاریخی نبودن فرهنگ عربی ایفای نقش کند، زیرا در نظر گرفتن فرهنگ عربی به مثابه یک کل، نمی‌تواند گسستگی جزایری جداگانه‌ای را که جابری در فرهنگ عربی ترسیم کرده است، به پیوستگی تبدیل کند. چنین امری در صورتی امکان پذیر است که اجزای این کل باهم سازگاری داشته باشند، در غیر آن، صرف فرض آن به مثابه یک کل راهگشا نخواهد بود. ضمن اینکه جابری اختلافات درونی و ساختاری فرهنگ عربی را آنقدر برجسته می‌کند که زمینه‌ی نگاه کل‌گرایانه از بین می‌رود. به طور نمونه او از یک سو فرهنگ عربی را دارای سه اپیستمه عرفانی، بیانی و برهانی می‌داند و از سوی دیگر دوره‌های سه گانه (جاهلیت، اسلام و عصر نوین) را با اتهام ساده‌اندیشی، تفکیک سطحی دانسته و این دوره‌ها را به عنوان جزایر گسسته از یکدیگر می‌گیرد. پرسش این جاست که آیا این اجزا با هم‌هی این ختلافات، امکان گردآمدن ذیل یک عنوان کل را فراهم می‌کند؟ به نظر می‌رسد جواب منفی است. ضمن اینکه برش عمیقی که جابری از ابتدای اندیشه عربی، با تفکیک آن به دو نظام بیانی سنی و عرفانی شیعه ایجاد می‌کند، به گونه‌ی که همواره هر دو در نزاع با یکدیگر بوده‌اند (همان: ۵۱۹) زمینه‌ی هرگونه کل‌نگری فرهنگ عربی را از بین می‌برد؛ بنا بر این، این راهبرد روش‌شناسانه نمی‌تواند مشکل تاریخی اندیشی در فرهنگ عربی را حل کند.

### نتیجه‌گیری

جابری با محور قراردادن عقل عربی و تفکیک آن به «عقل برسازنده» و «عقل برساخته»، عقل عربی را «عقل برساخته» می‌داند؛ یعنی مجموعه قواعد و اصولی که فرهنگ عربی پیش‌پای منتسبین به این فرهنگ قرار می‌دهد. بر مبنای این تعریف و با استفاده از انگاره سه گانه (خدا، انسان و طبیعت) گاسدورف، عقل عربی را با عقل غربی به صورت تطبیقی بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که عقل در فرهنگ غربی دو شاخصه «ارتباط مستقیم با طبیعت و توانایی در کشف اسرار آن» را دارد. اما در فرهنگ عربی، عقل تحت تسلط نگاه ارزشی است و طبیعت واسطه شناخت خداوند شمرده می‌شود. جابری این شاخصه عقل عربی را با استفاده از مفهوم «نظام دانایی» فوکو، تعریف فرهنگ ادوارد هیریو، «ساختار ناخودآگاه» استروس و «ناخودآگاه معرفتی» پیازه به تمام اعصار فرهنگ عربی نسبت می‌دهد و معتقد است که ساختار

عقل عربی همان ناخودآگاه معرفتی است که چهارچوب فکری و اخلاقی عرب‌ها را تعیین می‌کند. این ساختار و نظام معرفتی از «عصر تدوین» شکل گرفته و تاکنون بر اندیشه عربی سلطه دارد.

اما، نظریه «تکوین عقل عربی» علی‌رغم اهمیت آن، از لحاظ روشی و محتوایی قابل بررسی است و جابری با تمام تلاشی که به کار گرفته، نتوانسته از مفاهیم فوق در طراحی نظریه‌ای قدرتمندی استفاده کند. از لحاظ روشی، جابری مفاهیم فوق را از زمینه‌ی اصلی آن جدا کرده و بدون اینکه توضیح قانع‌کننده‌ای ارائه کند، در زمینه‌ای کاملاً متفاوت به کار گرفته و در نتیجه نتوانسته از ظرفیت آن‌ها استفاده کند. اما به لحاظ محتوایی نیز کاربرد عقل به جای اندیشه، توجیهی جز قوم‌گرایی نمی‌تواند داشته باشد؛ ضمن اینکه راهبرد روش‌شناختی جابری به منظور تاریخی و ساختاری دیدن تاریخ فرهنگ عربی نیز دچار تناقض است، زیرا با وجود اختلافاتی که جابری در فرهنگ عربی ترسیم می‌کند، امکان ساختاری دیدن آن به مثابه یک کل جامع، از دست می‌رود. با این حال، «نظریه تکوین عقل عربی» از معدود نظریاتی است که اهمیت آن بر خواننده پوشیده نیست.

## فهرست منابع:

- الجابری، محمد عابد، (۱۹۹۱م)، *التراث والحداثه: دراسات ومناقشات*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربيه.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، «تبيين ساختار عقل عربی در گفت و گو با محمد عابد الجابری»، ترجمه محمد تقی کرمی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۲۳.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *ما و ميراث فلسفی مان*. ترجمه سيد محمد آل مهدي، تهران، انتشارات ثالث.
- \_\_\_\_\_، (۱۹۹۳م)، *نحن و التراث؛ قراءات معاصره فی تراثنا الفلسفی*، بیروت، المركز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_، (۲۰۰۹م)، *تكوين العقل العربی*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربيه.
- بغوره، الزاوی، (۲۰۰۷م)، *میشیل فوکو فی الفكر العربی المعاصر*، لبنان، بیروت، دارالطليعه.
- جابری، محمدعابد، (۱۳۸۹)، *تكوين عقل عربی*، پژوهشی ساختارگرا در شکل گیری عقلانیت کلاسیک عرب، ترجمه سيد محمد آل مهدي، تهران، انتشارات نسل آفتاب.
- حرب، علی، (۱۹۸۵م)، *مدخلات*، مباحث نقدیه حول اعمال، محمدعابد الجابری، حسین مروه، هشام جهیظ، عبدالسلام بن عبد العالی، سعید بن سعید، دارالحداثه، بیروت.
- دریفوس، هیوبرت، میشل فوکو، (۱۳۷۹)، *فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی.
- طرابیسی جورج، (۱۹۹۶م)، *نظریه العقل*، لبنان، دارالساقی.
- طرابیسی، جورج، (۱۹۹۸م)، *اشکالیات العقل العربی*، لبنان بیروت: دارالساقی.
- عبدالرحمن، طه، (۱۹۹۴م)، *تجدید المنهج فی تقویم التراث*، المركز الثقافی العربی، الدار البيضاء.
- غصیب، هشام، (۱۹۹۳م) *هل هناك عقل عربی*، بیروت، المؤسسة العربيه للدراسات و النشر.
- André Lalande. (1948) *La Raison et les normes*, Paris: Hachette
- Georges Gusdorf (1967) *Les sciences humaines et la pensée occidentale. Tome II: Les origines des sciences humaines (Antiquité, Moyen Age, Renaissance)* Paris: Les Éditions Payot, 503 pp.

## **Investigating Influential Western Concepts and Ideas on the Theory of the Configuration of Arabic Reason from Al-Jaberi' View**

Abdullah Zaki<sup>1</sup> and Ghasem Ebrahimipour<sup>2</sup>

### **Abstract**

Because the critical outlook of the theory of the configuration of the Arabic reason has been repeatedly examined and evaluated by various Arab and Islamic scholars from various aspect. In this article, we have tried to investigate the western concepts and ideas that Jaberi has repeatedly used in the design of his theory because of his familiarity with Western philosophy. The most important and key concepts that constitute the main components of Jaberi's theory of Arabian reasoning are: the division of reason into two forms: "la raison constituante" and "la raison cnstituee" by Andrew Laland, Gassdorf's conception of the triangle based on the relationship between Human, God and Nature, Strauss's "unconscious structure", Piaget's "epistemic unconscious" and "epistemic", "structural analysis" and "historical analysis" of Foucault. The method of this study is descriptive-analytical and critical. Meaning that, after describing the concept, it is analyzed in the process of theory the formation and its place in the whole Jaberi theory system, and then critically and methodically criticized.

**Keywords:** Arabic Reason, Unconscious Structure, Epistemic Unconscious and Jaberi.

---

<sup>1</sup> . PhD student in Muslim social sciences of Imam Khomeini's Educational and Research Institute; zakighaznavi@gmail.com

<sup>2</sup> . Assistant Professor of Sociology, Imam Khomeini's Educational and Research Institute; ebrahimipour14@yahoo.com