



تحلیل دیدگاه محمد عابد جابری در نقد کلامی تراث دینی

^۱ محمدعلی مهدوی راد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۳۱

^۲ مریم شمس علیی

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۵/۱۲

^۳ سیدمحمد موسوی مقدم

چکیده

به نظر جابری، عامل عقب ماندگی جوامع اسلامی در قیاس با جوامع غربی، نگاه ناعقلانی به جهان است؛ بنابراین تحقق پیشرفت در اندیشه غربی - اسلامی نیازمند طرحی عقلانی در تمام مسائل فکری است. ویژگی اساسی چنین عقلانیتی، نقد است که با نقد تراث و ابزارهای فکری حاکم بر فرهنگ غربی، یعنی عقل آغاز می شود. اما تعریف جابری از عقل، مبتنی بر نگرش پوزیتیویستی بوده که معرفت غیبی در این حوزه راه ندارد و از مفهوم عقل نهفته در میراث اسلامی غافل بوده است. وی عقل عربی را همان فیزیک متن عربی می پندارد و عقب ماندگی تمدن در فرهنگ عربی را در ارتباط زبان عربی معاصر با حوزه رایج در عصر جاهلی و ارتباط قرآن با آن حوزه می داند و تفاوت میان معرفت شناسی علوم عربی - اسلامی و علوم طبیعی و تجربی را که از نظر ماهیت موضوع و روش، دو حوزه معرفتی مختلفند، نادیده گرفته است. جابری هنگام نقد ساختاری، نظام عقلی را به سه نظام بیان، برهان و عرفان دسته بندی نموده و عقل را به سه پاره تقسیم کرده است؛ در حالی که عرصه های فقه، کلام، تصوف و فلسفه تجلیات مختلف این عقل بوده و جابری از ساختار واحد و ارگانیک این عقل غفلت ورزیده است.

واژگان کلیدی

تراث، نقد عقلانیت، نقد تاریخی، نقد معرفت شناسی، نقد ساختاری، نقد زبان و فرهنگ، جابری.

۱. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران؛ نویسنده مسئول (mahdavirad@ut.ac.ir).

۲. دکترای علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (maryamshams@ut.ac.ir).

۳. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (sm.mmoqaddam@ut.ac.ir).

مقدمه

محمد عابد جابری، اندیشمند مغربی معاصر، در طول حیات علمی خود، آثار جنجال‌برانگیزی در حوزه‌های مختلف فکری به جای گذاشت. با بررسی این آثار می‌توان دغدغه اصلی او را در پس تلاش‌های فکری‌اش یافت. مسئله او همچون دیگر روشن‌فکران، بررسی علل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی و جست‌وجوی راه برون‌رفت از آن بود (جابری، ۱۹۸۲: ۸). وی درباره علت شکست پروژه نوزایش جدید عربی در دو قرن اخیر، به‌خصوص در گذر از دوقطبی سنت و مدرنیته که هر دو از نظر وی دشواره‌ای سخت است، می‌پرسد که چرا ما عرب‌ها و مسلمانان و به طور کلی شرق، عقب‌مانده‌ایم و اروپای مسیحی یا غرب پیشرفت کرده‌اند؟ (جابری، ۲۰۰۰: ۱۳۱).

جابری راه‌حل برون‌رفت از این رکود و عقب‌ماندگی را در خوانش دوباره تراث می‌داند؛ بدین منظور مطالعاتش را از نقد تراث و ابزارهای فکری حاکم بر آن آغاز کرد. نتیجه مطالعه متون تراثی و نقد ابزارهای فکری و اندیشه عربی - اسلامی، حاکی از مواجهه عرصه فرهنگی عقب‌مانده در جامعه عرب با جبهه‌ای از ذهنیات متصلب است که ارتباطی به «اکنون» و «آینده» ما نداشته، بلکه بازمانده فکری قدیم است.

به اعتقاد وی، پروژه‌های اصلاح‌گری سیاسی - فرهنگی عربی در قرن نوزدهم و خلال دهه‌های قرن بیستم با شکست مواجه شد، زیرا اهمیت نقد در اندیشه عربی معاصر را درک نکرد؛ در حالی که موضوع مناسب نقد، ابزار فکری یعنی «عقل عربی» است که همواره به تاریخ محصور در ابزارهای نظری کهن قانع بوده و نه توانسته آن را بشکند و نه از آن عبور کند. بنابراین پروژه نقد عقل عربی، راه را برای ادغام جامعه ما در فضای معاصر هموار می‌سازد و چنین نقدی همراه با استفاده از دست‌آوردهای مدرنیته وسیله مناسبی برای رسیدن به مقصود است (عبداللطیف، ۲۰۰۴: ۲۴-۲۵).

پژوهش‌گرانی در حوزه اندیشه اسلامی اقدام به بررسی و نقد پروژه جابری از ابعاد گوناگون آن نمودند؛ از جمله جورج طرابیسی در مجموعه کتاب‌های *نقد نقد العقل العربی*، علی حرب در کتاب *نقد النص*، طه عبدالرحمن در کتاب *تجدید المنهج فی تقویم التراث*، یحیی محمد در کتاب *نقد العقل العربی فی المیزان*، طیب تیزیینی در کتاب *من الاستشراق العربی الی الاستغراب المغربی*؛ بحث *فی القراءه الجابریه للفکر العربی و فی آفاقها التاریخیه*، حسین ادیسی در کتاب *محمد عابد الجابری و مشروع نقد العقل العربی*، حسن حنفی که سلسله

مباحثات وی با جابری در کتاب *حوار المشرق و المغرب* منتشر شده است و... .

جابری در نقد میراث فکری مسلمانان، از روش‌های نوین علوم انسانی و رهیافت‌های جدید کلامی همچون ساختارگرایی، معرفت‌شناسی، تاریخ، عقلانیت انتقادی، زبان‌شناسی و... بهره برد. رویکرد انتقادی وی، مؤلفه‌های متعددی را شامل می‌گردد؛ از جمله نقد عقلانیت، نقد تاریخی، نقد ساختاری، نقد معرفت‌شناسی و نقد زبان و فرهنگ که در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی، عرصه‌های مختلف تفکر انتقادی وی در خوانش تراث بررسی و تحلیل می‌گردد.

نقد عقلانیت

جابری، عقل را یگانه منبع معرفت می‌داند؛ با این پیش‌فرض که تراث در نوزایش عربی دارای درون‌مایه ایدئولوژیک است و مجموعه‌ای از معارف پیشینیان را تشکیل می‌دهد که نیازمند شناخت علمی و موضوعی است. گفتمان عربی معاصر در حیطه سنت و مدرنیته، عاری از عقلانیت و نقد است و لذا دچار عقب‌ماندگی شده است. بنابراین ابتدا باید در عقل حاکم بر تراث تأمل کرد؛ یعنی عقل عربی. برای کشف و شناسایی ابزارهای تفکر و اندیشه اسلامی و عربی باید به بررسی پیدایش و شکل‌گیری «عقل عربی» پرداخت و از آن‌جا که این عقل با پدیده‌ها و موضوعات مختلف در تعامل بوده است، با بررسی این تعامل می‌توان ویژگی چنین عقلی را به دست آورد. به عبارت دیگر، بررسی مجدد و گسترده ابزارها، مفاهیم و گزاره‌های مربوط به عقل عربی و نیز قرائت‌هایی که در صد سال گذشته از آن شده است، ضروری می‌نماید. با این کار می‌توان به عناصر سازنده و نیز عناصری که موجب رکود هستند، پی برد و پس از آن به تأسیس یک فرهنگ و عقل خلاق دست یازید. وی بر اساس تقسیم‌بندی لالاند، عقل را به «عقل برسازنده» و «عقل برساخته» تقسیم کرده است. مقصود از عقل برسازنده آن دسته فعالیت‌های ذهنی است که فکر به هنگام بحث و پژوهش به آن می‌پردازد و مفاهیم را شکل داده و مبانی را پایه‌ریزی می‌کند. عقل برساخته، مجموعه‌ای از مبادی و قواعد است که در استدلال به آن‌ها تکیه می‌کنیم و از عصری به عصر دیگر متفاوت است. این عقل همان مبادی و قواعدی است که فرهنگ عربی به مثابه شالوده‌ای برای کسب معرفت، پیش پای گروندگان به آن قرار می‌دهد و به مثابه دستگاه معرفتی است که فرهنگ عربی بدان تحمیل می‌کند (جابری، ۱۹۸۴: ۱۵).

نقد تاریخی

نقد تاریخی یعنی: برای فهم هر متن یا اندیشه باید به سیاق و خاستگاه تاریخی آن توجه کرد. این موضوع از دو جنبه ضروری است: نخست برای فهم تاریخ‌مندی و تبارشناسی اندیشه یا متن مورد پژوهش؛ دوم، آزمون صحت مرحله نخست که همان به‌کارگیری روش ساختارگرایی است (جابری، ۱۹۹۱: ۳۲). جابری برای نقد نشانه‌های عقب‌ماندگی در عالم عربی معاصر از روش ماتریالیست دیالکتیک مارکسیستی که فوکو آن را به روش دیرینه‌شناسی^۱ تغییر شکل داده بود، استفاده می‌کند (فوکو، ۱۹۸۷: ۱۲۳). وی این روش را برای کاوش در ریشه‌های انحطاط تمدن در پروژه فکری‌اش، یعنی نقد عقل عربی، به عاریت گرفته و با استفاده از نگاه تحلیل تاریخی، عقل را به لحاظ دوره‌های مختلف تاریخی و تمدن‌های گوناگون دسته‌بندی می‌کند.

۱. تقسیم‌بندی عقل به اعتبار تاریخ و تمدن

جابری عقل برساخته را مجموعه‌ای از اصول و قواعد می‌داند که استنتاج بر آن متکی بوده و علی‌رغم یکسان به نظر رسیدن آن‌ها، از دوره‌ای تاریخی تا دوره دیگر متفاوت است و در دوره تاریخی خود ارزش و اعتبار پیدا می‌کند (جابری، ۱۹۹۱: ۱۵). وی معتقد است که فرهنگ عقلانی، فرهنگی است که اهالی آن اولاً، به تفکر درباره موضوعات مختلف بپردازند و از آمیختن دانش با خرافات و اسطوره بپرهیزند و ثانیاً، درباره خود عقل بیندیشند؛ بنابراین چنین عقلی ماهیت تاریخی داشته و تاریخ‌مند است. به همین اعتبار، از گونه‌های مختلف عقل سخن به میان می‌آورد: عقل یونانی، عقل غربی و عقل عربی. وی برای بررسی و تحلیل عقل، افزون بر لزوم بررسی اجزای درونی عقل، مقایسه این عقل با عقل‌های دیگر را ضروری می‌داند و معتقد است پس از بررسی و نسبت‌سنجی میان این دو، به نتایج ارزش‌مندی می‌توان دست یافت.

جابری مایل است تا عقل عربی، عقل یونانی و عقل غربی را در یک ردیف قرار دهد، زیرا امروزه داده‌های تاریخی موجود نشان می‌دهد که این تمدن‌ها تفکر عقلانی داشته‌اند. چنین تفکری به آنان مجال شناخت علمی فلسفی می‌داد، به شکلی که از اسطوره و خرافه جدا

۱. کاوش در لایه‌های معرفت و فرهنگ برای رسیدن به ریشه‌های آن.

بوده‌اند. جابری معتقد است مصر، هند، چین، بابل و... تمدن‌های بزرگی داشتند و مردمش با تفکر نظری عقلانی، نظامی فکری و علمی پدید آوردند. آنان نه تنها با عقل اندیشیده، بلکه درباره خود عقل نیز اندیشیده‌اند. اما علی‌رغم همه این‌ها، بن‌مایه ساختار عام فرهنگ آن‌ها بر اساس اموری غیرعقلانی مانند سحر، جادو، عرفان گنوسی و امور غیر معرفتی دیگری شکل گرفته و علم، نقش فعالی در آن نداشته است. وی برای غرب مرکزیتی قائل شده و با قطعیت «تمدن‌های سه‌گانه یونان، عرب و اروپای جدید را تنها تولیدکننده‌های علم و نظریه‌های علمی و هم‌چنین تفکر عقلانی و تفکر در عقل» می‌داند (جابری، ۱۹۸۴: ۱۸).

۲. تحلیل

جابری می‌کوشد تا خوانش مشخصی از فلسفه و علم غربی‌ها ارائه دهد، در حالی که چنین خوانشی در هیچ‌یک از دسته‌بندی‌های روشی یا معرفت‌شناسی که وی بر آن اصرار دارد، قرار نمی‌گیرد و معلوم نیست که این امر با خوانش معرفت‌شناسانه تاریخ علوم پیوند دارد و یا با خوانش معرفت‌شناسانه تاریخ فلسفه. تاریخ علم به وضوح، محیط فرهنگی و تاریخی موضوع مورد بحث علمی را مشخص می‌کند، اما جابری تاریخ حقیقی اندیشه‌های علمی را بیان نکرده است و نمی‌توان خوانش وی را از تاریخ اندیشه‌های فلسفی، معرفت‌شناسانه دانست (یغوت، ۲۰۰۵: ۵۱).

جابری به صراحت سهم نظام معرفتی و تمدن‌های چین، هند، مصر، بابل و سریانی را نادیده می‌گیرد. علوم چینی امروزه تحسین دانشمندان غربی را برانگیخته است، به طوری که جوزف نیدهام^۱، دانشمند و تاریخ‌دان و چین‌شناس بریتانیایی، کتاب *تاریخ تحول دانش ریاضیات و نجوم در چین* را در این باره نوشته و در آن تلاش کرده تا ثابت کند چینی‌ها قبلاً به بسیاری از کشفیات علمی که گمان می‌رفت یافته‌های جهان غرب باشد، دست یافته بودند. حتی در بسیاری از مسائل فلسفی، حکمای چین پیش‌قدم بوده و سؤال‌هایی را طرح کردند که پس از آن‌ها بر زبان فلاسفه یونانی جاری شد. آگاهی بابلی‌ها و مصری‌ها نیز بر علم ریاضی با کشف لوح منقوش سنگی بابلی که نظریه فیثاغورس بر آن حک شده بود، ثابت شده است؛ به طوری که بعدها این علم به دست یونانی‌ها کامل شد. نقش مصری‌ها و سهم آنان در تحول علم

هندسه به شکل نظری و عملی نیز روشن است (جابری، ۱۹۸۴: ۴۸). هم‌چنین بر اساس اسناد و شواهد فراوان، منشأ بسیاری از دانش‌ها و علوم یونان و اروپا، ایران و فارس بوده است که جابری چنین شواهدی را نادیده گرفته است.

طرایشی با تکیه بر آثار مورخان علم، همچون «راو» به خوبی برجستگی‌های علمی و عقلانی فرهنگ و تمدن‌های شرقی و بلکه در برخی موارد، تقدم آن‌ها بر فرهنگ‌های سه‌گانه را نشان می‌دهد. وی معتقد است که برخلاف دیدگاه جابری و بر اساس شواهد موجود، جریان‌های علمی و عقلی در تمدن‌های شرقی همچون تمدن مصر، بابل، هند و... وجود داشته است و اگر جابری عقل و علم را صرفاً مختص اعراب، یونانیان و اروپاییان می‌داند، دلیل آن چیزی جز قوم‌گرایی نیست (طرایشی، ۱۹۹۶: ۲۹-۲۵).

نقد معرفت‌شناسی

جابری، اندیشه عربی - اسلامی را با تمام انواع رویکردها، تنها در دایره وحدت دشواره‌ای می‌داند که از طریق حوزه معرفت‌شناسی قابل بررسی است. این حوزه نیز در ابزارهای اندیشیدن از جمله مفاهیم، تصورات، مؤلفه‌ها، روش و مضمون ایدئولوژیک متصور بوده و شامل کارکرد سیاسی و اجتماعی است (بن‌عدی، ۲۰۱۰: ۱۵۲). بنابراین یکی از ابزارهای جابری برای نقد عقل عربی، روش معرفت‌شناسی است. برای این کار به عرصه معرفت‌شناسی در فرانسه و روشن‌فکران در زمینه معرفت‌شناسی روی آورد و مفاهیم ویژه‌ای از معرفت‌شناسی را مطرح کرد.

مقصود وی از معرفت‌شناسی، پژوهش در بنیادهای معرفت، یعنی پژوهش در دستگاه‌ها و مکانیسم‌های تولید آن است (جابری، ۱۹۹۱: ۱۴۱). جابری با استفاده از روش نقد معرفت‌شناختی به تحلیل عقل عربی می‌پردازد و مراد از این تحلیل، پرده برداشتن از روابط مختلفی است که میان عناصر تشکیل‌دهنده نظام معرفتی برقرار است. از آنجایی که بنیاد معرفتی شکل‌گرفته از منظومه روابط ثابت در کنار امور متغیر است، تحلیل در این‌جا تفکیک همین روابط ثابت در ساختار معرفتی است (جابری، ۱۹۹۱: ۴۷).

۱. نقش عقل در تشکیل نظام‌های معرفتی

جابری، مفاهیم لالاند را در پروژه نقد عقل عربی به عنوان عقلِ برساخته شده در طول دوره‌های فرهنگی که از عصر جاهلی آغاز شده و تا عصر حاضر استمرار دارد، به کار گرفت. در

این دوره فرهنگی، فکر عربی را به عنوان ابزار تولید نظری می‌دانیم که فرهنگی معین - فرهنگ عربی - با ویژگی‌های معین آن را ساخته است؛ فرهنگی که تاریخ تمدن عام عرب را به همراه دارد و بازتاب‌دهنده واقعیت آن‌هاست؛ بیان‌گر آرمان‌های آن‌هاست؛ همان‌طور که بازدارنده پیشرفت و عوامل عقب‌ماندگی آن‌هاست (جابری، ۱۹۸۴: ۱۳-۱۴).

وی معتقد است که اولین الگوی مرجع عقل عربی عبارت است از عصر تدوین و فرهنگ عربی که تا امروز دو زمان فرهنگی واحدی داشته است که این دوره شامل «بعد از عصر تدوین و قبل از آن است که همواره بین نظام‌های معرفتی سه‌گانه نوسان داشته و تحت تأثیر کشمکش‌ها و برخوردهای این سه نظام بوده است؛ بدون آن‌که اندیشه عربی گسست نهایی با یکی از این سه نظام داشته باشد و یا روابط میان آن‌ها را به گونه‌ای بازسازی کند که به آرامی آغازی نو را در آن جای دهد، تا مرزهای نهایی میان قبل و بعد هر مرحله مشخص شود» (جابری، ۱۹۸۴: ۲۹۵).

عصر تدوین از زمان تأسیس دولت عباسی (۱۳۲ق) تا اوایل خلافت متوکل (۲۳۰ق) ادامه دارد. این عصر به لحاظ تاریخی با عنوان «عصر تدوین و ترجمه» شروع شده و جابری طبق بررسی‌هایی که در خصوص نشانه‌های عقب‌ماندگی و عوامل آن انجام داده، بر وحدت زمان فرهنگی عرب و ارتباط میان آن و عصر جاهلی تأکید دارد. وی این پرسش را مطرح می‌کند که «از عصر جاهلی تا به امروز چه چیزی در فرهنگ عربی ثابت باقی مانده است؟» (جابری، ۱۹۸۴: ۳۸). سپس خود پاسخ می‌دهد: «از عصر جاهلی تا امروز چیزهای زیادی در فرهنگ عربی تغییر نکرده‌اند که در مجموع، ثوابت این فرهنگ را تشکیل داده و نهایتاً ساختار عقل عربی را پایه‌گذاری کرده‌اند» (جابری، ۱۹۸۴: ۳۹).

از نظر جابری، دوره‌های فرهنگی عرب به شکل ناخودآگاهانه و از خلال ناخودآگاهی معرفتی، یعنی «مجموعه عملیات و فعالیت‌های ذهنی و پنهان که بر فرآیند معرفتی انسان سیطره دارد» مرتبند (جابری، ۱۹۸۴: ۴۰). وی این ارتباط را بر اساس مفهومی که از رجیس دوبری^۱ اقتباس کرده، برقرار ساخت (جابری، ۱۹۹۰: ۱۰). رجیس دوبری، دیدگاه مارکسیستی را که معتقد است ارتباطات و اندیشه‌ها، انعکاس واقعیت‌های مادی هستند، توسعه داد (جابری، ۱۹۹۰: ۱۱). بنابراین ناخودآگاه معرفتی عربی عبارت است از: «همه مفاهیم، تصورات و فعالیت‌های ذهنی که بینش عرب‌ها را نسبت به هستی، انسان، جامعه، تاریخ و...»

۱. نظریه پرداز مارکسیست فرانسوی.

تعیین می‌کند» (جابری، ۱۹۸۴: ۴۰).

۲. تحلیل

اگرچه جابری صریحاً به این مطلب اشاره نکرده است، اما تأکید او بر رویکرد تاریخی و محصور دیدن موضوعات پژوهش در تنگنای زمان، حاکی از آن است که وی بر روش حسی برای شناخت ابعاد تاریخی موضوع پژوهش تأکید می‌ورزد؛ افزون بر این که تعلق فکری به مارکسیسم، عملاً او را به سوی گرایش‌های مادی و حسی می‌کشاند (عبدی، ۱۳۹۰: ۱۵). تعریفی که جابری از عقل ارائه می‌دهد، مبتنی بر نگرش پوزیتیویستی و به نوبه خود ناشی از اندیشه سکولار غربی است. این اندیشه، پرورده جنبش روشنگری غربی است که به تازگی وارد حوزه اندیشه عربی - اسلامی شده و به کفایت و استقلال مرجعیت عقل و کنار زدن وحی معتقد است. نقد عقل عربی - اسلامی از طریق نقد میراث، برساخته این عقل است؛ یعنی قرار دادن عقل پوزیتیویستی که معرفت غیبی و ارزش در این حوزه راه ندارد، به جای مفهوم عقل نهفته در میراث اسلامی که در آن احکام ماورائی با احکام تجربی تداخل دارد و عقل به تنهایی مرجع حکم درباره میراث است و وظیفه تأسیس فرهنگ جدید و اندیشه جدید بدان واگذار می‌شود. مبنای نقد میراث و درون‌مایه آن، عقلی است که مرجعیت وحی را رد و بر حصر حقیقت در حوزه حسی اصرار می‌ورزد. در حقیقت، جابری به تأسیس دوباره عقل عربی بر مبنای واقعیت حسی و اجتماعی غربی دعوت می‌کند؛ لذا بر آن است که علم به منابع دیگری برای عقل و قواعد عقلی جز واقعیت راه ندارد. به نظر می‌رسد دشواره عقل نزد جابری اساساً ناشی از نبود تصویری روشن از ساختار داخلی عقل و رابطه آن با وضعیت کلی وجود انسان است که به نوبه خود ناشی از مبانی معرفت‌شناسی وی می‌باشد (صافی، ۱۳۸۲: ۴).

از سویی، جابری در بحث علمی خطایی را مرتکب شده است؛ به طوری که می‌خواهد معنای عقل را که امری حقیقی و موجود است و هدف فلسفه اثبات و مرزبندی این دو امر برای عقل است، از کتاب لغت دریابد که صرفاً به بحث از کاربرد عمومی معانی اشیا می‌پردازد و نه تبیین ماهیت و وجود و عدم شیء مورد نظر؛ در حالی که این دو موضوع از مباحث مهمی است که به بحث فلسفی تعلق دارد و نه بحث لغوی (هاشمی، ۱۳۸۱: ۳).

نقد ساختاری

جابری برای پرداختن به میراث فکری عرب به روش «ساختارگرایی» متوسل می‌شود، زیرا

به عقیده او لازمه بینش عمیق و کامل نگاه ساختارگرایانه است و در این نوع نگاه، به کل بیشتر از اجزا توجه شده و اجزا در چارچوب کل دیده می‌گردد (جابری، ۱۹۹۱: ۴۲). تحلیل و نقد ساختار به معنای غلبه بر آن با تبدیل ثابت آن به تحولات است که سرانجام آن، رهایی از سلطه آن و گشودن میدانی برای اعمال قدرت ما بر آن است. چنین تحلیلی را جابری «تفکیک» نامیده است؛ تفکیک روابط ثابت ساختار و تبدیل آن به ناساختار و تحولات. نتیجه این تحلیل این است که امر مطلق، فراتاریخی و ثابت به امر نسبی، تاریخ‌مند و متغیر تبدیل می‌شود. به‌کارگیری این تحلیل سبب می‌شود تا معقولیت ناپیدای برخی پدیده‌ها آشکار شود. برخی پدیده‌ها در ظاهر خود را به عنوان امر نامعقول نشان می‌دهند و با این تحلیل، عقلانیت ناپیدای آن کشف می‌شود (جابری، ۱۹۹۱: ۴۷).

۱. تفکیک ساختاری نظام‌های معرفتی از دیدگاه جابری

جابری در تقسیم‌بندی خود برای نظام‌های معرفتی در فرهنگ عربی، بر مفهوم «اپیستمه» یا «نظام معرفتی» تکیه نموده که آن را از «فوکو» الهام گرفته است. دلالت این مفهوم به طور کلی عبارت است از: هر مرحله بزرگ تاریخی را یک نظام معرفتی معین هدایت نموده و بر ساختار آن سیطره دارد (فوکو، ۱۹۸۷: ۱۲۳). جابری با تلفیق مفهوم «اپیستمه» و «خودآگاهی معرفتی» بر این عقیده است که نظام معرفتی عبارت است از همه مفاهیم، مبادی و قوانینی که در هر دوره تاریخی، ساختاری ناآگاهانه به معرفت می‌دهد. به طور کلی: «نظام معرفتی در هر فرهنگ عبارت است از ساختار ناآگاهانه آن» (جابری، ۱۹۸۴: ۳۷). جابری بنا بر این تعریف، تمامی انواع علوم و معارف را در فرهنگ عربی اسلامی به سه مجموعه تقسیم نموده که عبارتند از:

الف. نظام معرفتی بیانی: این نظام معرفتی را «علوم بیانی» یا «عقل بیانی» نامیده که شامل اصول فقه، فقه، نحو، بیان، بلاغت، علم کلام و... می‌گردد و همگی بر نظام معرفتی واحدی به عنوان روش تولید معرفت بنا شده‌اند. این نظام بر قیاس غایب بر شاهد و فرع بر اصل و بر اصل انفصال و نفی سببیت بین اشیا تکیه دارد و در مسائل مسلّم خود، اساس را بر نقل و تلقی مطالب می‌گذارد، بی‌آن‌که در تحلیل و تعامل با آن‌ها از عقل کمک بگیرد. این نظام در عرصه معرفت، دانش‌هایی چون لغت، فقه، کلام و بلاغت را تولید می‌کند و در سیاست نیز منشأ پیدایش دولت اسلامی در زمان خلفای راشدین و سپس امویان می‌گردد؛ سپس به عنوان دیدگاه و سمت‌وسو، به «معقول دینی عربی» که پای‌بند حوزه رایج عربی است، تکیه می‌کند (جابری،

۱۹۸۴: ۳۳۳). این نظام مجموعه‌ای از اصول، مفاهیم و کاربردهاست که درون نظام معرفتی عربی - اسلامی قرار دارد و به گونه‌ای ناخودآگاه همین ساختار را پذیرفته‌اند و آن را سنگ پایه نظام معرفت اسلامی قرار داده‌اند (جابری، ۱۹۸۶: ۱۳).

ب. نظام معرفتی عرفانی: جابری، ریشه عرفان را یونانی می‌داند که به معنای علم و حکمت به کار برده می‌شود و صوفیان اسلامی کلمه «عرفان» را به کار بستند تا بر نوع والایی از معرفت که در قلب از طریق کشف و شهود ایجاد می‌شود، دلالت داشته باشد. آنان میان معرفتی که به واسطه حواس یا عقل و یا هردو به دست می‌آید و معرفتی که به واسطه کشف و شهود حاصل می‌شود، تمایز قائل می‌شوند (آبی‌نادر، ۲۰۰۸: ۳۳۸). به عقیده جابری، نظام معرفتی عرفانی، متکی بر عرفان مانوی و گنوسی است که ریشه‌های ایرانی، هندی و... دارد و پس از پیدایی اسلام، این جریان در شیعه و متفکرانی هم‌چون ابن‌سینا ادامه می‌یابد و در جهان اسلام تأثیرگذار می‌شود. وی این نظام معرفتی را علوم عرفانی، عقل عرفانی و عقل مستقیل^۱ نامیده که هیچ عقلانیتی در آن نیست و ابن‌سینا را سمبل این عقل منحط می‌داند که باعث عقب‌افتادگی و رکود جهان اسلام شده است (جابری، ۱۹۸۴: ۱۶۶). این نظام مشتمل است بر تصوف، اندیشه شیعی، فلسفه اسماعیلیه، تفسیر باطنی قرآن، فلسفه اشراقی، کیمیاگری، نجوم و... که همه آن‌ها بر دستگاه معرفت‌شناسی واحد استقرار یافته و بر «کشف وصال» و «جاذبه و دافعه» به عنوان روش بنا شده‌اند و به عنوان دیدگاه و سمت‌وسو بدان چیزی که جابری آن را «نامعقول عقلی»^۲ نامیده، تکیه می‌کند (جابری، ۱۹۸۴: ۳۳۳).

ج. نظام معرفتی برهانی: این نظام معرفتی شامل منطق، ریاضیات، طبیعیات، الهیات و حتی متافیزیک می‌گردد و بر نظام معرفتی واحدی استوار است و بر ملاحظه تجربی و استنتاج عقل به عنوان روش بنا شده است (جابری، ۱۹۸۴: ۳۳۳). این نظام که مراد از آن نظام یونانی ارسطویی است، به اراده مأمون وارد جهان اسلام شد. به نظر جابری تاریخ عقل اسلامی، تاریخ اختلاف و درگیری میان این سه نظام و به عبارتی تاریخ اختلاف رأی بوده است، نه تأسیس رأی. بر این اساس، ما هیچ‌گاه نتوانسته‌ایم در ایجاد عقل سازنده توفیق یابیم. این درگیری‌ها گرچه در حدی نبوده که موجب حذف دیگری شود، اما در نهایت نظام عرفانی بود که در میدان پیروز

۱. عقل مستعفی یا عقل کنارنهاده‌شده.

۲. نامعقول عقلی نسبت دادن آن به عقل است نه به دین، زیرا رواج‌دهنده آن «هرمس‌گرایی» بود.

گردید و قرون میانه اسلامی با سیادت این نظام، که ابن سینا نماینده برجسته آن است، شکل گرفت و حتی غزالی هم در آخر کار با همین نظام همراه شد. بدین ترتیب، عقل برساخته ما برخلاف غرب به همان شکل جامد باقی ماند و هیچ تغییر و تحولی در طول تاریخ در میان ما صورت نگرفت و باب پیشرفت بر جهان اسلام بسته شد (جابری، ۱۹۸۶: ۲۵۴؛ به نقل از: میری، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

۲. تحلیل

به زعم جابری، فرهنگ عربی - اسلامی در عصر تدوین بر سه نظام معرفتی بیان، عرفان و برهان بنیاد نهاده شده است. وی اصرار دارد شاطبی و ابن حزم را از طبقه «بیان» خارج کرده تا در طبقه «برهان» وارد کند؛ در حالی که ماهیت این‌ها یکی است، یا اصرار دارد ابن سینا را از حوزه برهان برداشته و به حیطه عرفان ببرد. چنین الگوی معرفتی که جابری دارد، چنان‌که طه عبدالرحمن معتقد است، هدف برتری‌جویانه دارد. او نه تنها میان اجزای میراث تفاضل قائل است، بلکه میان مناطق و خاستگاه آن، چنین تفاضلی قائل بوده و منطقه مغرب را بلندمرتبه‌تر می‌داند (عبدالرحمن، ۱۹۹۴: ۷۸). وی ابن سینا، رازی و فارابی را منفک از آثار فلسفی، علمی و طبیبی می‌داند که این مطلب در تحلیل وی از ساختار عقل عربی واضح‌تر است، آن‌جا که ساختار عقل عربی را به سه مؤلفه بازمی‌گرداند: مؤلفه عربی صرف که آن را «معقول دینی» یا «عقل بیانی» نامیده و متجلی در علوم دینی و لغوی و منحصر به نحو، بلاغت، فقه و کلام است؛ مؤلفه یونانی که آن را «معقول عقلی» یا «عقل برهانی» نامیده و در فلسفه و علوم متجلی است؛ مؤلفه قدیمی که آن را «نامعقول عقلی» نامیده و به شکل خالص محصول عرفان و همان میراث قدیمی است که عرب آن را از ادیان و فلسفه‌های قدیمی از غنوص یونانی و اشراق فارسی و تصوف هندی به ارث برده است (حرب، ۱۹۹۳: ۱۱۸). وی هنگام نقد فلسفه شرق، عناصر بحرانی را که ملازم با پایه‌های این تراث فلسفی بوده‌اند، با مرکزیت ابن سینا جمع‌آوری نموده و از این نظر به مصادر هانری کرین اعتماد کرده که می‌گوید: «به عقیده ما فلسفه ابن سینا، فلسفه خودویرانی است» (جابری، ۱۹۸۴: ۲۶۷)؛ بدون آن‌که غزالی را که به اعتبار وی «مؤسس بحران در عقل عربی» است، استثنا کند (جابری، ۱۹۸۴: ۲۸۶) که برخی معتقدند به دلیل فرو رفتن وی در اعماق هرمس‌گرایی است (ادریسی، ۲۰۱۰: ۴۵).

ابن سینا یکی از بزرگ‌ترین اطباء زمان خویش بوده است) و لذا به صراحت ابن سینا را محکوم به پیش‌گامی ناعقلانی نمود؛ در حالی که چنین حکمی با مطالعات علمی ابن سینا در تناقض است. وی این اشتباه را درباره رازی (که به عقیده وی، نیمی از وی طبیب ماهر و نیمی دیگر مستقیل‌العقل در اندیشه‌اش است) تکرار می‌کند و می‌گوید: «گرایش هر مسی یا عقل مستقیل را نزد بزرگ‌ترین پزشک اسلام، ابوبکر بن زکریای رازی نیز می‌توان یافت. آری، واقعیت این است که رازی پزشک نیز چنین گرایشاتی داشته است، علی‌رغم این‌که پزشک ماهری بوده و باید بین فیلسوف ناعقلانی و پزشک ماهر با تجربه تمایز قائل شد» (جابری، ۱۹۸۴: ۱۹۷).

وی توجه ندارد که اندیشه این فلاسفه پیش‌گام در میراث ما، واحدی متکامل بوده و برای مشاهده‌کننده سطحی نگر تعارض به نظر می‌رسد و این تضاد منجر به وحدت فیلسوف و نبوغ دانشمند می‌شود، زیرا هرچه اشیا یک‌پارچه‌تر و منسجم‌تر باشند، تنوع و غنای بیشتری دارند. طرابیسی نیز بدین نکته اشاره دارد که جابری نسبت به کارکرد توحیدی و انسجام‌گر عقل، جاهل ورزیده است: «جابری نسبت به وظیفه توحیدی عقل مکون جاهل نموده و نقد وی مبنی بر تقسیم عقل عربی است، نه وحدت آن. به جای این‌که تجلیات مختلف این عقل را در عرصه‌های فقه، کلام، تصوف و فلسفه به ساختاری واحد و ارگانیک بازگرداند که مصدر نموده‌های مختلف است، برعکس عقل را سه‌پاره کرده است: بیان، عرفان و برهان» (طرابیسی، ۱۹۹۶: ۱۹).

نقد زبان و فرهنگ

جابری برای توضیح دیدگاهش در برقراری ارتباط میان عصر جاهلی و عقب‌ماندگی تمدنی در عصر حاضر، بر این پرسش پافشاری می‌کند که: «چگونه می‌توان از عصر تدوین به عصر جاهلی منتقل شد و چگونه می‌توان دست‌آوردهای دانشمندان عصر تدوین را با مراجعه به دست‌آوردهای عصر جاهلی تفسیر کرد؟» (جابری، ۱۹۹۱: ۳۱۰). او برای تفسیر این مسئله، از مفهومی مرکزی در مطالعات روان‌شناسی استفاده کرده است: «ناخودآگاهی»؛ بدین معنا که: «عقل بشری بر اساس موضوعی شکل می‌گیرد که با آن تعامل دارد و از خلال آن فعالیتش را کسب می‌کند» (جابری، ۱۹۹۱: ۳۱۰). موضوعی که عقل عربی در عصر تدوین با آن تعامل داشته «متن قرآنی و متون اندیشه جاهلی (ادب، شعر، امثال و...)» بوده است.

با توجه به دو مطلب مذکور و ربط میان آن‌ها، به راحتی به این نتیجه می‌رسیم که به زعم

جابری، عقل عربی همان فیزیک متن عربی است؛ یعنی قوانین عقل عربی به ناچار ارتباط مستحکمی با قوانین متن عربی جاهلی و قرآنی دارد. مقصود وی از متن، تنها گفتمان و قوانین ترکیبی آن نیست، بلکه مضمون گفتمان است؛ یعنی نگرشی که از محیط اطراف گرفته و آن را تقویت و تغذیه می‌کند. بنابراین هنگامی که جابری به نقد عقل عربی می‌پردازد، مقصود تصورات، مفاهیم و نظام‌های معرفتی‌ای است که عقل عربی را تشکیل داده و با عصر جاهلی و متن قرآنی مرتبط است (أبوهندی، ۲۰۱۰: ۹۸).

۱. نقش زبان قرآن در نظام‌های معرفتی فرهنگ عربی

جابری در خصوص نظام معرفتی بیانی که در زبان و دین (به عنوان متن) نمایان است، عقیده دارد که عقب‌ماندگی تمدن در فرهنگ عربی به دو نکته بازمی‌گردد:

۱. ارتباط زبان عربی معاصر با حوزه رایج در عصر جاهلی؛

۲. ارتباط قرآن کریم با حوزه رایج در عصر جاهلی و تأثیر آن بر فرآیند پیشرفت (جابری، ۱۹۹۱: ۳۱۰).

جابری در تحلیل ادعای اول که «زبان عربی معاصر با حوزه رایج در عصر جاهلی مرتبط است»، می‌گوید: زبان عربی پارامتر اساسی در تعیین ساختار و فعالیت عقل عربی است و با توجه به نقشی که در فرهنگ عربی - اسلامی دارد، در تعیین پایه‌های تفکر علمی و ابزارهای آن و هم‌چنین نگاه انسان به پیرامونش به انواع ذیل تأثیرگذار است:

- بازگشت بیشتر اختلافات مذهبی، کلامی و فقهی به زبان است، اما اختلافات سیاسی که انگیزه‌های اجتماعی داشتند، در پرتو تسامح و همراهی این زبان توانستند در متون دینی، تکیه‌گاه یا پوششی بیابند.

- اولین کار علمی سامان‌یافته‌ای که عقل عربی به آن پرداخت، جمع واژگان زبان عربی و وضع قواعدی برای آن و روش و مفاهیم و ابزارهای ذهنی است که لغویون و نحویون نخستین به کار بردند و بنیان‌گذاران علوم اسلامی بر آن تکیه کردند و علوم لغوی به بنیادهایی برای علوم دینی تبدیل گشت.

- زبان عربی تنها زبان زنده جهان است که چهارده قرن تمام کلمات و دستور و ترکیباتش دست‌نخورده باقی مانده است. بنابراین تأثیر آن بر عقل عربی و نگاه آن به اشیای پیرامونش متأثر از نگاهی است که در زبان عربی جاری است.

- زبان عربی زبان تاریخی نیست؛ بدین معنا که بر تاریخ سیطره دارد و پاسخ‌گوی نیازهای زمانه نیست؛ بنابراین فاقد مایه واژگانی است که برای تعبیر از جنبه‌های علمی، صنعتی و تکنولوژی جهان معاصر ضروری است (جابری، ۱۹۸۴: ۷۹).

- نتیجه آن‌که زبان عربی فصیح، همواره جهانی را به مردم چنین گویشی القا کرده که از جهان واقعی به دور است. به عبارتی، جهان ذهن و خیالشان با جهان تمدن و تکنولوژی که در آن زندگی می‌کنند و روز به روز پیچیده‌تر می‌شود، هم‌خوانی ندارد (جابری، ۱۹۸۴: ۸۸).

۲. تحلیل

برخی پژوهش‌گران عرب، هجوم جابری بر زبان عربی را یادآور هجوم جریان غرب‌زدگی نیمه اول قرن بیستم بر این زبان می‌دانند؛ هم‌چون سلامه موسی که معتقد بود زبان عربی، زبانی بدوی است و پاسخ‌گوی شرایط امروزی و مدرن نیست (أبوهندی، ۲۰۱۰: ۱۰۱). جابری نیز در این نکته با سلامه موسی هم‌عقیده بود که زبان فصیح، زبانی بدوی است، در حالی که فرهنگ، فرزند تمدن است نه فرزند بدویت؛ بنابراین به سختی می‌توان مفاهیم فرهنگ را در این زبان، چه در سطح ترجمه و چه در سطح تألیف، قرار داد (جابری، ۱۹۸۴: ۷۸). باید گفت هجوم سلامه موسی بر زبان عربی، ناشی از غرب‌زدگی اوست، اما جابری با شکستن روش‌های علوم عربی و اسلامی، به مدرنیسم و روش‌های آن رسیده است (أبوهندی، ۲۰۱۰: ۱۰۲).

در تحلیل و نقد ادعای ارتباط قرآن با حوزه رایج عصر جاهلی باید گفت: اگر زبان عربی به عنوان زبان علم و تألیف و فرهنگ در طول چهارده قرن تغییر نکرده، پس نقش قرآن کریم در این بازسازی چیست؟ جابری این‌گونه بیان می‌کند: «درست است که قرآن به زبان عرب جاهلی نازل شده است، اما سؤال این‌جاست که آیا قرآن به زبان عربی نازل شد تا مضمون آن، اسیر و دربند دنیای عصر نزولش باشد؛ یعنی عصر عرب جاهلی یا برعکس؛ به زبان عربی نازل شده تا آنان را از دنیای جاهلیت به دنیای دیگر ببرد؟ (جابری، ۱۹۸۴: ۳۳۹).

جابری، عقب‌ماندگی تمدن را با متن قرآن مرتبط می‌داند و می‌گوید: «در برابر کار بزرگ نحویون، فقها و لغویون عصر تدوین سر تعظیم فرود می‌آورم، زیرا این علوم در آغاز به اوج خود رسیدند و عقل عربی‌ای که آن‌ها را بنیاد نهاد، نتوانست به نوآوری‌هایی که در عصر تدوین داشتند، چیزی بیفزاید و این علوم همواره اسیر دست‌آوردهای این عصر ماندند. البته این مطلب به ماهیت موضوع این علوم بازمی‌گردد. ماهیت همه آن‌ها یکی است که همان متن است. متن

لغوی نسبت به نحو و زبان و متن دینی نسبت به فقه و کلام است» (جابری، ۱۹۸۴: ۳۳۹). جابری تفاوت میان معرفت‌شناسی علوم عربی - اسلامی و علوم طبیعی و تجربی را نادیده گرفته است، زیرا این علوم از نظر ماهیت موضوع و روش، دو حوزه معرفتی مختلف هستند. شاید منظور وی این است که پیشرفت در گرو گسست میان مفاهیم، روش‌ها و ابزارهای عقل بیانی مبتنی بر متون دینی است؛ یعنی دعوت به گسست معرفتی با متون دینی. وی می‌گوید: «موضوعی که عقل بیانی عربی با آن تعامل دارد، همان متون است و تعامل با متون غیر از تعامل با طبیعت و پدیده‌های آن است، زیرا هرگاه عقل بشری در عرصه طبیعت امکانات پیشرفت بیابد، حدی برای آن وجود ندارد؛ در نتیجه در حد توان، برهه‌های فرهنگی جدیدی خلق می‌کند تا جایی که بتواند با مفاهیم و ابزارهای نظری گذشته گسست ایجاد کند. بنابراین آنچه می‌تواند از قواعد تحکم متون لغوی یا تشریحات برگرفته از متون دینی به دست آورد، بسیار محدود است و در نتیجه باید روزی برسد که دیگر امکان پیشرفت باقی نباشد؛ غیر از بازگشت به عقب و بازیابی آنچه در گذشته وجود داشته است» (جابری، ۱۹۸۴: ۳۴۳). البته روش علوم طبیعی با علوم بیانی متفاوت است، اما چگونه این همه ارتباط سلبی میان متون دینی و علوم طبیعی و تجربی، که منجر به پیشرفت علمی و تجربی می‌شود، برقرار شده است؟

جابری به سوی گسست معرفتی با متون دینی دعوت می‌کند، زیرا به زبان عرب‌ها نازل شده است و ماهیت حسی و غیرتاریخی آن‌ها را حمل می‌کند. وی قصد دارد آثار دانشمندان مسلمان در علوم تجربی را به تأثیرپذیری آنان از فکر یونانی نسبت دهد. جابری می‌بایستی میان متون دینی و اجتهادات دانشمندان اسلامی در علوم بیانی، که چه بسا مقصود وی ابزارهای فکری بود که باید با آن‌ها گسست صورت می‌گرفت، تفاوت قائل می‌شد. اما وی متون دینی را همراه با تولیدات فرهنگی انسانی و بیانی و... داخل در یک حکم کرد و سپس به گسست با متون و پیرامون آن دعوت کرد (آبوهندی، ۲۰۱۰: ۱۰۴).

نتیجه‌گیری

جابری در نگاه انتقادی خود به تراث دینی، از روش علوم انسانی جدید مبتنی بر روش تجربی و حسی بهره برده است که در فلسفه علم و فلسفه غربی ریشه داشته و با مطالعات اسلامی هم‌خوانی ندارد. این علوم مختص خاستگاه اصلی خود بوده و انتقال آن به حوزه معرفتی دیگر که به زعم جابری نوعی بومی‌سازی مفاهیم است، غیرعلمی است. وی در تعریف

عقل، از مکتب ساختارگرا متأثر بوده و برای نقد عقل عربی به تحلیل ساختاری آن پرداخته است. وی در تعریف خود از عقل، رویکرد پوزیتیویستی داشته و نقش وحی را در این تعریف نادیده می‌گیرد. از سویی، وی اذعان دارد که یک متکلم نیست؛ بنابراین به اسلام به منزله یک تمدن و فرهنگ می‌نگرد و این همان مفهومی است که در آثار مستشرقان از اسلام به کار می‌رود.

جابری در تقسیم‌بندی نظام‌های معرفتی میان مشرق عربی و مغرب عربی تمایز و هم‌چنین نسبت به این نظام‌ها رتبه‌بندی قائل شده است، به طوری که غرب و شرق در پروژه جابری در واقع دو مقوله جغرافیایی نیستند، بلکه از نظر وی تا سرحد دو مقوله معرفت‌شناسانه پیش رفته‌اند؛ به این معنا که نظام معرفتی را این دو مقوله تعریف می‌کنند. بنابراین آنچه به غرب منتسب است، مبدأ معقولیت در بالاترین شکل خود، یعنی برهان و آنچه به شرق منتسب است، بهره‌اش مبدأ معقولیت است، اما تا مرتبه بیان می‌باشد. جابری به جغرافیایی کردن معرفت‌شناسی بسنده نکرده و آن را قومیت‌گرایانه می‌کند و بدین ترتیب برای تقسیم‌بندی سه‌گانه نظام‌های معرفتی، مبنای جغرافیایی و قومی را همراه باهم به کار می‌گیرد و نظام معرفتی لغوی را عربی تبار، نظام معرفتی گنوسی را فارسی تبار و نظام معرفتی عقلانی را یونانی تبار می‌داند و آن‌ها را به نظام بیانی عربی، نظام عرفانی هرمسی فارسی و نظام برهانی یونانی نام‌گذاری می‌کند، به طوری که بنیان‌گذار فرهنگ عربی - اسلامی است و بخشی از اختلالات اساسی موجود در فرهنگ عربی - اسلامی را با اختلاف این سه نظام مرتبط می‌داند.

در نقد جابری باید گفت، در بررسی‌های وی روش دیرینه‌شناسی اپیستمولوژی وجود ندارد، وگرنه این رتبه‌بندی‌ها را از بین می‌برد و جنبه ایدئولوژیک آن را در بر نمی‌گرفت؛ آن هم در پوشش نظریه معرفت‌شناسی. و دوم این‌که، بیان و برهان و عرفان نظام‌های معرفتی قائم‌به‌ذات نیستند، بلکه لااقل نسبت به عقل عربی - اسلامی، ظرفیت‌های یک نظام معرفت‌شناختی‌اند؛ ظرفی که بیش از آن‌که متعارض باشند، متعارضند یکدیگرند.

دیدگاه ساختارگرایی که جابری داعیه آن را دارد، انتقال بین طبقات است که نمی‌تواند مشکلی را حل کند؛ در حالی که دایره‌های عقل عربی - اسلامی، خواه بیان باشد یا برهان و عرفان، متحد‌المركزند؛ بدین معنا که نظام اپیستمه این عقل واحد است و در نتیجه هر قدر که نوع اشخاص و یا اماکن متمایز باشد، نمی‌توان هیچ گسست معرفت‌شناسانه‌ای را شاهد بود.

در هر حال، قانون معرفتی حاکم بر روند تاریخی این عقل، قانون تراکم کمی است که هرگز به تحول کیفی، یعنی گسست معرفت‌شناسانه مورد نظر منجر نشده است. اجزای عقل عربی - اسلامی هر قدر که وسعت یابند، از نقطه مرکزی خود مستقل نبوده و با مبدأ نظم‌دهنده خود مرتبند. بنابراین عقل عربی - اسلامی نمی‌تواند با خودش گسست ایجاد کند. هم‌چنین جابری عقب‌ماندگی تمدن در فرهنگ عربی را در ارتباط زبان عربی معاصر با حوزه رایج در عصر جاهلی و ارتباط قرآن کریم با حوزه رایج در عصر جاهلی می‌داند. وی عقل عربی را همان فیزیک متن عربی می‌پندارد، به طوری که قوانین عقل عربی ارتباط مستحکمی با قوانین متن عربی جاهلی و قرآنی دارد.

مقصود وی از متن، تنها گفتمان و قوانین ترکیبی آن نیست، بلکه مضمون گفتمان است؛ یعنی نگرشی که از محیط اطراف گرفته و آن را تقویت و تغذیه می‌کند. جابری تفاوت میان معرفت‌شناسی علوم عربی - اسلامی و علوم طبیعی و تجربی را که از نظر ماهیت موضوع و روش، دو حوزه معرفتی مختلف هستند، نادیده گرفته است.

منابع

۱. أبوهندی، محمدعلی، (۲۰۱۰)، مشروع النهضه بین الاسلام والعلمانیة: دراسة فی فکر محمد عماره و محمد عابد الجابری، مصر، دار السلام.
۲. ابي نادر، نایله، (۲۰۰۸)، التراث و المنهج بین اركون و الجابری، بیروت، الشبكة العربیه للأبحاث و النشر.
۳. ادريسی، حسین، (۲۰۱۰)، محمد عابد جابری و مشروع نقد العقل العربی، بیروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامی.
۴. بن عدی، یوسف، (۲۰۱۰)، اسئلة التنوير و العقلانية فی الفكر العربی المعاصر، بیروت، الدار العربیه للعلوم ناشرون.
۵. جابری، محمد عابد، (۲۰۰۰)، اشکالیات الفكر العربی المعاصر، بیروت، مركز دراسات الوحدة العربیه، چاپ چهارم.
۶. _____، (۱۹۹۱)، التراث و الحدائنه، بیروت، مركز دراسات الوحدة العربیه.
۷. _____، (۱۹۸۴)، تكوين العقل العربی؛ نقد العقل العربی دراسة تحليلیه نقدیه لنظم القيم فی الثقافه العربیه، بیروت، مركز دراسات الوحدة العربیه.

۸. _____ (۱۹۸۶)، *بنیه العقل العربی؛ نقد العقل العربی در اسسه تحلیلیه تقدیه لنظم التمیم فی الثقافه العربیه*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۹. _____ (۱۹۸۲)، *الخطاب العربی المعاصر؛ دراسه تحلیلیه تقدیه*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۱۰. _____ (۱۹۹۳)، «گفت وگو با: مجله العالم اللندنیه»، مجری: وحید تاجا، شماره ۴۱۷.
۱۱. حرب، علی، (۱۹۹۳)، *تقد النصر*، بیروت، المركز الثقافی العربی، الطبعة الاولى.
۱۲. صافی، لوی، (۱۳۸۲)، «نگرش واقع‌گرایانه بر عقل اثبات‌گرا در فرآیند میراث فکری وحی و خیزش تمدنی»، *یگاه حوزه*، شماره ۱۲۳.
۱۳. طرایشی، جورج، (۲۰۰۴)، *تقد نقد العقل العربی؛ العقل المستقیم فی الاسلام؟*، بیروت، دار الساقی.
۱۴. _____ (۱۹۹۶)، *تقد نقد العقل العربی؛ نظریه العقل*، بیروت، دار الساقی.
۱۵. عبداللطیف، کمال، (۲۰۰۵)، «مقدمات لقراءه أطروحه نقد العقل العربی»، *التراث و النهضه؛ قراءات فی أعمال محمد عابد الجابری*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۱۶. عبدی، حسن، (۱۳۹۰)، «تبیین و بررسی روش‌شناسی عابد الجابری در علوم اجتماعی»، *دوفصل‌نامه پژوهش*، سال سوم، شماره ۲.
۱۷. فوکو، میشل، (۱۹۸۷)، *حضریات المعرفه*، ترجمه: سالم یفوت، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
۱۸. میری، سید محسن، (۱۳۸۹)، «تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری»، *فصل‌نامه اسرا*، سال دوم، شماره ۲.
۱۹. هاشمی، کامل، (۱۳۸۱)، «شیعه و تفکر عقلی؛ نقدی بر جابری»، ترجمه: عبدالله افقهی، *کتاب ماه دین*، شماره ۵۸ و ۵۹.
۲۰. یفوت، سالم، (۲۰۰۵)، «الجانب المنهجی فی کتابه الجابری»، *التراث و النهضه؛ قراءات فی أعمال محمد عابد الجابری*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.