

Methodology of Mohammad Abed al-Jaberi in Critique of Arabic Wisdom

Musa Najafi*

Abbas Eskandari**

Abstract

This article seeks to examine some of the works of Mohamed Abed al-Jaberi, a contemporary Moroccan thinker, on his methodology in formulating a system of theory called the development of the Arab intellect.

The belief that the method is changeable and does not involve the presupposition of specific and rigid content; It is shown as the core of Abed Al-Jabri's methodology.

Structuralism is Jaberi's most important theoretical approach in the field of method, which dominates throughout his work.

At this stage, the text with cultural, political, economic and social contexts, historical margins, time of its creation, production environment, environmental culture, factors affecting its production, interpretations, influences, possibilities that it has taken or created and characters around it The issues are being reconsidered.

Algebraic uses of Western schools such as generalization, application of psychoanalytic approach, hermeneutic aspect of historical interpretations and localization of concepts are considered.

* Head of Political Thought, Islamic Revolution and Islamic Civilization Facultise (Corresponding Author),
najafisa@yahoo.com

** PhD student in Political Thought, Institute of Humanities and Cultural Studies, eskandari12@gmail.com

Date received: 2020/12/07, Date of acceptance: 2022/08/18



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

In methodology, Jabri makes a new and unique practical claim by separating the ideological elements of Islamic heritage from the epistemological elements. Thus, bias prevention solutions are another area of study in this article.

The application of structuralism, while expanding the possibilities of historical research, has also caused stagnation and even the imposition of abstract and unrealistic structures on the historical text.

The separation of Ibn Rushd's Maghribi philosophy from Ibn Sina's Eastern philosophy is his most important theoretical background in his critique of Islamic civilization. Which also shows the most important ideological aspect of algebraic research.

Keywords: Mohammad Abed al-Jaberi, Methodology, Structuralism, Historical Analysis, Arabic Reason

روشن‌شناسی محمدعابدالجابری در نقد عقل عربی

موسی نجفی*

عباس اسکندری**

چکیده

این مقاله در صدد است با بررسی برخی از آثار محمدعابدالجابری، اندیشمند معاصر مراکشی، به روشن‌شناسی او در تدوین منظومه نظری تکوین عقل عربی بپردازد. این اعتقاد که روش چیزی از پیش ساخته و معین و در بردارنده دیدگاهی ثابت و فرسخت نیست؛ هسته اصلی روشن‌شناسی جابری و عامل تعدد روشی تحقیقات و اقتباس‌های مختلف از اندیشمندان مختلف غربی است. او روش را ابزاری بدون هدف می‌شمارد که به نسبت موضوع، وجه تاریخی آن، حیات اجتماعی و... امکان انعطاف، انطباق یا تغییر دارد. روش جابری در پژوهش میراث عربی-اسلامی آمیزه‌ای از روش ساختاری، تحلیل تاریخی و تفکیک بین عناصر ایدئولوژیک و معرفتی است. تحلیل تاریخی وجه مهمی از روش جابری است. در روش او متن تاریخی با زمینه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، حواشی تاریخی، زمانه ظهور، محیط تولید، فرهنگ، عوامل تولید، امکان‌هایی که برگرفته یا ایجاد کرده و شخصیت‌هایی که حول و حوش آن مطرح‌اند مورد بازاندیشی قرار می‌گیرد.

* رئیس پژوهشکده اندیشه سیاسی، تمدن و انقلاب اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)، najafisa@yahoo.com

** دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، eskandari12@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۷



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

سایر اقتباس‌های روشی جابری از مکاتب غربی چون کلیت‌سازی و تعمیم آن، بکارگیری رویکرد روان‌تحلیلگری، وجه هرمنوتیک تفسیرهای تاریخی، و روش بومی‌سازی مفاهیم مورد توجه است.

جابری در روش‌شناسی با تفکیک عناصر ایدئولوژیک میراث اسلامی از عناصر اپیستمولوژیک، مدعی اقدامی نو و منحصر بفرد است. از همین طریق راه کارهای پرهیز از سوگیری یکی دیگر از عرصه‌هایی بررسی این نوشتار است. بکارگیری ساختارگرایی ضمن اینکه امکانات تحقیق تاریخی جابری را گسترش داده، همزمان موجب ایستایی و حتی تحمیل ساختارهای انتزاعی و غیر واقعی به متن تاریخی شده است.

گسست فلسفه مغربی ابن‌رشدی از فلسفه شرقی سینوی مهمترین پیش فرض وی در نقد تمدن اسلامی است. امری که احتمالاً مهمترین وجه ایدئولوژیک تحقیقات جابری را عیان می‌کند.

کلیدواژه‌ها: محمد عابدالجابری، روش‌شناسی، ساختارگرایی، تحلیل تاریخی، عقل عربی.

۱. مقدمه: زمینه‌های تاریخی

پس از ظهور غرب به عنوان یک قدرت علمی، تمدنی و سیاسی جدید، رویارویی دنیای اسلام و اندیشمندان کشورهای عربی و اسلامی با این واقعیت، در وجوه مختلفی ظاهر شد. رویکرد انفعالی با پذیرش تام ارزش‌ها و تاریخ جدید غرب، رویکرد اجتنابی با رد و طرد همه مظاهر علمی، تمدنی و ارزشی غرب و رویکرد انتقادی همزمان به سنت خودی و تجدد غربی، سه احصاء و طبقه‌بندی تبیینی از چنین واکنشی است. غربزدگی، بنیادگرایی و نگرش انتقادی، سه بیان دیگر از این رویارویی است.

سقوط الگوهای مصنوعی و تقلیدی نوگرایی و توسعه، مدت‌هاست غربگرایی تام را در کشورهای اسلامی با چالش جدی مواجه نموده است. گرچه این رویکرد همچنان با حمایت اراده و مجامع سیاسی و حاکمیتی هنوز در برخی کشورهای اسلامی حضور دارد.

بنیادگرایی نیز نشان داد که جز توسعه عقب‌ماندگی، افزایش خشونت و توجیه و بازگذاشتن دست قدرت‌های غربی برای دست‌اندازی به سرنوشت کشورهای اسلامی، حاصلی دیگر نداشته و برخلاف ادعای بنیادگرایان، بدون عقلانیت و نقد معرفت‌شناختی تفکر غرب، حتی دارایی‌های میراث و منابع سنت در فرهنگ اسلامی نیز قابل بررسی یا بازسازی نیست.

اما برخورد انتقادی با غرب که بیشتر در حوزه‌های آکادمیک طرفدار دارد، در دو وجه غالب ظهور نموده است. اولین شکل ارزش‌های غربی و تمدن تکنولوژیکی غرب را به صورت اجزاء پراکنده‌ای تصور کرده که فاقد ذات است و می‌توان به صورت گزینشی بدون در افتادن در دایره ارزشی آن (اومانیزم، لیبرالیسم، سکولاریسم و...) به اخذ آگاهانه علم، تکنولوژی و برخی از وجوه زندگی غربی در عین حیات سنتی خود دست یازید.

این شکل از نگاه مکانیکی به غرب و فرهنگ و تکنولوژی آن، با مناقشات بسیار و به‌خصوص در پرتوی بررسی‌های فلسفی اخیر با چالش معرفت‌شناختی سترگی دست‌به‌گریبان است.^۱ زیرا نشان داده شده که قبول وجوه گزینشی فرهنگ و تکنولوژی غربی بدون پذیرش هستی‌شناسی غربی و برگرفتن الگوهای تفکر و شیوه زندگی آن ممکن نیست. در این نگاه، هژمونی فرهنگ غربی در گزینش تکنولوژی آن از دایره توجه و بررسی انتقادی دور می‌ماند؛ ولی غفلتاً از طریق همین تکنولوژی به مرور وارد اندیشه، الگوهای فکری، زندگی و خلقیات مردم شرق می‌شود.

اما وجهی دیگر از نگاه انتقادی به تجربیات بشر غربی و مدرنیته، با قبول واقعیت قدرت علمی و تکنولوژیکی غرب و دوری از تعصب و چشم بستن از حضور به تمام معنای تمدن غربی در زندگی اکنون ما، به تحلیل معرفت‌شناختی وضعیت و حقیقت غرب، بررسی سنت تاریخی و دینی خود، امکانات و دشواری‌های آن و نهایتاً بررسی امکان بازسازی یا ساخت تمدنی تازه در جهان اسلام همت گمارده است.

جابری اندیشمندی است که باید در زمره گروه اخیر مورد کنکاش و بررسی قرار گیرد. زیرا نگاه او برحسب ادعاء و آثار مکتوب متعددش از خاستگاه انتقادی برخاسته است. مخاطب اصلی او نیز طبقات روشنفکر، اهل علم و اندیشه‌اند که دغدغه علل افول تمدن اسلامی و عقب‌ماندگی ملل مسلمان و چاره‌سازی برای برآمدن تمدن نوین اسلامی را دارند.

با همه آنچه گفته شد، متأسفانه نتیجه تفکر و اندیشه جابری به نحوی ظهور و بروز یافته که برخی از منتقدین، وی را نهایتاً متمایل به فرهنگ غرب و اهل مماشات با ارزش‌های غربی شمرده و واسازی سنت نزد وی را پروژه‌ای عقیم می‌نامند.

یکی از وجوه این انتساب، به‌روش‌شناسی جابری برمی‌گردد، که غالباً با استفاده و تلفیق الگوهای روش‌شناختی دانش غربی به تحلیل و نقد سنت شرقی و اسلامی نشست است. نقدی که خود از منشاء غربی برخاسته، چگونه خواهد توانست به سنت شرقی بدون هیچ‌گونه سوگیری و انحرافی بنگرد؟ آیا جابری در دام اشتراق نیفتاده است؟

۲. نظریه و نقد عقل عربی

فلسفه، عرفان، فقه و کلام اسلامی مهمترین منابع و اصلی ترین سرچشمه‌های تفکر و ظهور نحله‌های مختلف فکری در جهان اسلام بوده‌اند. گویی نحله‌های فکری متعدد در این سامان، هر یک همچون نهري مجزا و منشعب از همان سرچشمه‌های اولیه و منابع آغازین ظهور اسلام هستند. نهرهایی که در برهه‌هایی از تاریخ از هم جدا شده و در جاهایی به ضروت به هم پیوسته‌اند.

تلفیق و ترکیب اندیشه‌ها، خود احیاناً واکنش‌های متفاوتی را نیز موجب شده و این جریان با انتزاع و انشعاب‌های تازه‌تری خود را عیان کرده‌است. سلفیت، اصلاح، پاکدینی، سنت‌گرایی و... همچون پاسخی به انحراف، نوگرایی، التقاط و ترکیب و تلفیق اندیشه‌ها عیان شده است. علی‌رغم تعدد جریان‌های فکری و انشعاب‌های منحصر بفرد، فرهنگ اسلامی در شرق، بخصوص در مقایسه با کشورهای غرب اسلامی، شکلی از فلسفه آمیخته با شناخت شهودی و عرفانی را به‌خود دیده؛ گویی فلسفه در این سامان در برهه‌های خاص همواره به عرفان نظری ارتقاء یا افول یافته‌است.

گرچه فکر فلسفی و برهانی در این وادی جریان پر رونقی داشته و علی‌رغم مخالفت‌ها و معاندت‌های عوام و خواص، مسیر خود را با فراز و فرود بسیار طی کرده، اما به‌خوبی می‌دانیم که فلسفه و برهان در این وادی همیشه با دو مسئله دین و عرفان رو به رو بوده است؛ به عبارت دیگر ۱. مخالفت متشرعه با فلسفه و ۲. تغییر جهت فلسفه به سوی تفکر اشرافی.

فلسفه اسلامی بخصوص در کشورهای شرق اسلامی همواره پهلو به پهلو تفکر معنوی و اندیشه عرفانی رشد و نضج یافته است. عمده‌ترین دل‌مشغولی اندیشوران و فلاسفه اسلامی (پس از انتشار انوار تابان تفکر الهی و اسلامی)، ایجاد حداکثر سازگاری میان آموزه‌های عرفانی و فلسفی با تعالیم اسلامی بوده؛ اما این سازگاری یک ساختار مصنوعی و تحمیلی و در نتیجه ناهمگون نبوده و نیست. زیرا فلسفه اسلامی در شرق عالم اسلام، نشانه‌های بسیاری را عرضه کرده که شاخص‌های یک تفکر اصیل و در عین حال هماهنگ با آموزه‌های اسلامی را دارا است. این هماهنگی آنچنان است که حتی پس از سال‌ها نزاع فکری فقها و کلامیون با فلسفه و فلاسفه، اثبات اتهام غیر دینی بودن فلسفه اسلامی، هرگز ممکن نگشته.^۲ گرچه پایان نیز نیافته است.

در مغرب عربی به طور عموم تفکر، راهی نسبتاً مستقل و متفاوتی را طی کرده است. با فیلسوفانی چون ابن باجه ابن طفیل و ابن رشد تفکر مستقل فلسفی که میراث انتقال اندیشه

یونانی به حوزه اسلامی است، شاهد خلوص بیشتر و عدم تلفیق با اندیشه دینی، عرفانی و... است. گرچه در آنجا نیز نگاه عرفانی به موضوعات و مبانی فلسفی کم سابقه نیست.

این استقلال به نحوی بوده که برخی مستشرقین فیلسوفان آن وادی را مترجمان و شارحان زبردستی دانسته‌اند که اندیشه افلاطونی- ارسطویی را به خوبی فهم کرده و آن را در دوران سیاه غرب (قرون وسطی) مجدداً به غرب هدیه بخشیدند و بدین طریق بذر روشن‌اندیشی فلسفی را در قرن ۱۲ میلادی در کشورهای غربی کاشتند.

اهمیت تاریخی و نقش سازنده این دو رهیافت فلسفی در عالم اسلام در ساخت و استمرار تمدن اسلامی قابل انکار نیست. با این حال برخی از اندیشمندان حوزه اسلامی هم‌چون محمدعابدالجابری در نقش سازنده میراث فکری شرق اسلامی بخصوص فلسفه سینایی و عرفان ایرانی- اسلامی، در برسازگی تمدن اسلامی تشکیک و تردید کرده و به نقض آن همت نمودند. حتی فراتر از آن یکی از علل افول تمدن اسلامی را درآمیختن فلسفه برهانی با بن‌مایه‌های عرفان اسلامی (با ریشه‌های گنوسی، حرّانی، خسروانی و ...) نزد ابن‌سینا می‌دانند.

جابری با انتشار مجموعه مقالاتی در این باب که بعداً ضمن نظریه‌ای خاص با عنوان *نقد عقل عربی* که در قالب چند کتاب با عناوین مختلف اما تحت یک پروژه واحد منتشر شد،^۳ این موضوع را توسعه داده و طی مدت کوتاهی به صورت یک نظریه منسجم در بسیاری از محافل علمی کشورهای اسلامی و غربی مطرح و مورد توجه واقع شد.

جابری عقل عربی- اسلامی را که نگرش اکنون جوامع اسلامی را شکل داده، نتیجه سه نظام معرفتی در عرض هم می‌داند. *نظام بیانی؛ نظام عرفانی؛ و نظام عقلانی یا برهان*. از نظر جابری این فرهنگ و عقلانیتِ برساخته، محصول زمان فرهنگی خاصی بنام «عصر تدوین» است که از حدود سال ۱۴۳ ق شروع و حدود یک قرن تداوم یافت. به گمان جابری اگر اکنون ما هنوز در چنبره گذشته است، پس برای شناخت وضعیت حال و تعیین سرنوشت آینده، باید گذشته و سنت فرهنگی خود را بازشناسیم.

ماحصل اندیشه او تلاش برای احیاء تفکر بیانی- برهانی در مقابل رویکرد فلسفی- عرفانی مشرق اسلامی است. از این رو او به نفی سنت عرفانی در شرق پرداخته و فلسفه بازمانده در این حوزه جغرافیایی را به دلیل آمیختگی با عرفان و رویکردهای باطنی منتهی به افول و رخوت تمدن اسلامی دانسته است.

برعکس؛ بنیان‌های فلسفی مغرب‌اسلامی را که تفکر برهانی در آن مجرد از باطنی‌گرایی و عرفان صورت بسته، مفید به احیاء تمدن اسلامی دانسته و بازخوانی و بازگشت به تفکر برهانی

را راه‌حل بازسازی تمدنی می‌شمارد. در همین جا باید اشاره کرد که رویکرد جابری ضمن تاکید بر احیاء و قوام عنصر تفکر منطقی-برهانی در فرهنگ اسلامی، ماهیت روش شناختی دارد. زیرا برهان را باید روش برهانی تعبیر و تفسیر کرد.

باید تاکید گردد درک اندیشه انتقادی جابری بدون بررسی و فهم روش تتبعات علمی او و نیز پیش‌فرض‌های نظری و روش‌شناختی بکارگرفته شده در نقد میراث و عقل‌عربی، امکان‌پذیر نیست. جابری خود به این مهم واقف بوده و در ضمن مکتوبات خود برخی از مبانی دخیل در روش‌شناسی‌اش را توضیح داده‌است.

۳. روش‌شناسی جابری

۱.۳ مبانی نظری روش‌شناختی جابری

در فهم روش‌شناسی جابری، قدم اول کشف و بررسی مبانی نظری و معرفت‌شناختی او است که روش‌شناسی‌اش را نیز متأثر کرده‌است. از این رو اگر بخواهیم رویکرد بنیادی جابری به مفهوم روش علمی پژوهش را درک کنیم، باید به سه عنصر فکری او در این باره تأمل نماییم.

براساس نظر او اولاً روش از موضوع تحقیق جدا و احکام آن متفاوت است. (جابری ۱۹۹۶: ۱۱) ثانیاً روش چیزی پیش‌ساخته و معین است؛ ولی جنبه ابزاری دارد و از پیش در بردارنده هیچ سمت و سویی یا رویکرد و دیدگاهی نیست. و ثالثاً جابری روش‌شناسی ثابت و بدون انعطاف را مانع سیر در امور تاریخی و موجب ناکامی می‌شمارد.

از همین جا است که استراتژی روشی او شکل می‌گیرد. موضع او درباره روش این است که روش می‌تواند به اقتضاء موضوع در یک پژوهش واحد، مکرراً تغییر کند. جابری روش را ابزاری بدون هدف می‌شمارد که به نسبت موضوع، وجه تاریخی آن، حیات اجتماعی و... باید امکان انعطاف، انطباق یا تغییر داشته باشد. (نقد و نظر ۱۳۷۹: ۴۲۲) از این روست که وی در برخی مواضع آشکارا از تغییر رویکرد روشی خود به اقتضاء موضوع تحقیقی، سخن می‌گوید.

به گمان او با آنکه روش بی طرف است ولی هر روشی برای تحلیل هر موضوعی مفید و کارآمد نبوده و بررسی اهداف پژوهشی خاص محتاج رهیافت‌های روش‌شناختی خاص است. بنابراین بین نظریه، موضوع و روش همواره ارتباط منطقی و درون‌گفتمانی وجود دارد. وی در کتاب نحن و التراث (الجابری ۱۹۹۳: ۱۹-۲۰) به صراحت می‌نویسد:

أن القضية المنهجية الاولى التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولته ايجاد طريقه «ملائمه» للتعامل مع التراث، ليس الاختيار بين هذا المنهج او ذاك من المناهج الجاهزه، بل فحص العمليه الذهنيه التي ستم بواسطتها و من خلالها تطبيق المنهج، ای منهج. المسئله الاساسيه هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقه او تلك.

اولین قضیه روشی که فکر عربی معاصر با آن مواجه است، تلاش برای یافتن روشی سازگار برای تعامل با سنت است، نه انتخاب این روش یا آن روش آماده، بلکه بررسی عملیات فکری و ذهنی است که بواسطه آن و در خلال آن تطبیق روش تمامیت و امکان می یابد. مسئله اساسی (در تحقیق)، نقد فکر و اندیشه (عقل) است، نه بکارگیری فکر با این طریق و آن روش.

با توصیف بالا اکنون ضرورت دارد سه موضع رویکرد اعتقادی - کلامی، معرفت‌شناسی و ایدئولوژی جابری که در روش‌شناسی او مستقیماً تأثیرگذار است مورد بررسی قرار گیرد.

۲.۳ رویکرد کلامی جابری

معرفت‌شناسی جابری ارتباط وثیقی با نظریه کلامی او دارد. زیرا بر حسب مشهور باید او را نومعتزلی بشماریم. و چنانچه او به هر شکلی رویکرد معتزلی داشته باشد، باید جایگاه عقل‌گرایی را در اندیشه او اساسی‌ترین رکن معرفت‌شناختی‌اش بدانیم. و البته امری که بر روش‌شناسی او به شدت تأثیر گذاشته است.

سوال این است که آیا اندیشه اعتزال نزد وی می‌تواند رویکرد روشی او را تعیین کند؟ به نظر می‌رسد در صورت توافق بر نومعتزلی بودن وی بخش بزرگی از ادعاهای او درباره به‌کارگیری روش‌شناسی متعدد و متکثر بخصوص اقتباس روشی از رویکردهای ایدئولوژیک و علمی غربی با این فرض که روش در ذات خود بی طرف بوده و صرفاً ابزاری برای واکاوی موضوع است، توجیه گردد. زیرا نومعتزله با بنیان نهادن اندیشه خود بر عقل مجرد از سوگیری‌های عقیدتی و غیرمتعهد به داده‌ها و باورهای پیشینی در دین، فرهنگ و... بخش بزرگی از روش‌شناسی خود را تعیین بخشیده‌اند.

جابری نیز باید به تبع آنان عقل‌گرایی را مقدم به نقل‌گرایی بداند؛ با این حال در جابری این موضوع منجر به ایجاد پارادوکس روش‌شناسی می‌شود. زیرا جابری با پیروی از *آندره لالاند*

(به فرانسوی: André Lalande) و جریان تفکر گفتمانی برای عقل دو وجه مکون و مکون یا عقل مجرد سنجشگر و عقل برساخته تاریخی - فرهنگی قائل است.

به عقیده جابری عقلانیت در میدان تاریخ، محیط و فرهنگ با پیش فرض های ناخودآگاه جمعی و تاریخی ساخته می شود. به عبارت دیگر عقل گرایی جابری، بی طرف نبوده و نزد او عقلانیت امری است تاریخی و متأثر از زمینه های اجتماعی، داده های فرهنگی و... پس عقل گرایی او چیزی غیر از عقل گرایی نومعتزلی است.

فرهنگ گرایی جابری در این مقام بسیار موسع ارزیابی شده و فاصله او نه تنها با جریان های نقل - نص محور بلکه با رویکردهای عقلی - منطقی، نیز قابل مشاهده است.

از این رو او نه تنها باید با فلسفه شرق عالم اسلام بلکه با همه فلسفه های "کلان قرائت" اسلامی و حتی با کلیت فلسفه متافیزیکی مخالف فرض شود. او در حقیقت با رویکرد گفتمانی و لالاندی، به خوانش پست مدرنیسم به امر تاریخی نزدیک شده و از اینرو برخی او را نه ساختارگرا که ساختارشکن دانسته اند. (برای آگاهی بیشتر بنگرید به اکبرزاده ۱۳۹۸)

اما آیا جابری اساساً نومعتزلی است؟ اطلاع دقیق از عقیده فلسفی - کلامی جابری، می تواند به مقدار زیادی ما را در درک روش کار او در بررسی فرهنگ و اندیشه عربی - اسلامی و نیز سوگیری های احتمالی او در خوانش میراث یاری نماید.

مهدی وصفی ذیل کتاب نومعتزلیان با محمدعابدالجابری بعنوان نومعتزلی گفتگو کرده است. با این حال در ایران برخی از محققین قرارداد جابری در کنار آن نام آشنایان نومعتزلی را تساهل آمیز شمرده و او را پیرو کلام اشعری و مقلد فقه شافعی می شمارند! و مدعی اند که او این دو سیره فکری و فقهی را راهگشای بازسازی تمدن اسلامی معرفی می کند.

به گفته اینان جابری «اعتقاد دارد اگر بخواهیم افق آینده را سامان بدهیم باید بر اساس نظام بیانی که همان فقه شافعی و کلام اشعری است این کار را انجام بدهیم» (برای آگاهی بیش تر بنگرید به: <http://ghpourhasan.ir>، سایت قاسم پور حسن) اما به نظر ما حقیقت جز این است. زیرا گرچه او تمدن عربی - اسلامی را تمدن فقهی و بیانی نام گذاری کرده، اما این گفته او تاییدی نیست بلکه به زعم او توصیف واقعیت است. درعین حال جابری نسبت به تمدن اسلامی - عربی رویه ای انتقادی دارد و نشان می دهد درگیر علایق کلامی نیست. از سویی دیگر باید تاکید کرد که اگرچه جابری نواندیش و عقلگرا است و در این صفات با نومعتزله مشارکت دارد، ولی درباره تعلقات کلامی، او نسبت به معتزلی و اشاعره هیچ تعصب مشخصی دیده نمی شود. بلکه می توان در مقابل مدعی شد که او نسبت به روش کلامیون (چه معتزلی و

چه اشعری) دارای موضع اجتنابی است. زیرا او در طرح عظیم نقد عقل عربی، به وضوح گرایش‌های کلامی را یکی از آفات اندیشه عربی در جهان اسلام می‌داند. «با این حال بی‌زاری او از متکلمین بیشتر معطوف به اشاعره است.» جابری در کتاب‌های خود بخصوص نقد عقل عربی به تفصیل و با رویکرد نسبتاً تأییدی درباره عقاید معتزله سخن گفته که حاکی از تعلق نسبی به اردوگاه اعتزال و مخالفت بیش‌تر او با اندیشه اشعری است.

جابری در زمینه هستی‌شناسی دیدگاه ویژه‌ای دارد که تقریباً شبیه بسیاری از روشنفکران دینی، هستی را بعد از آفرینش مبتنی بر قوانین طبیعت مستقل از دخالت مستقیم خداوند می‌شمارد. رویکردی که اصطلاحاً از آن به *خدا می‌سازد کارت می‌تعبیر می‌شود*. او دقیقاً در توصیف رابطه خلق و خدا و نفی رویکردهای تقدیرگرا، به منابع متعدد معتزله و هستی‌شناسی آنان استناد و ارجاع می‌دهد. (بنگرید به جابری ۱۳۸۹: ۳۱)

ملاحظه دیگر، جایگاه کلامی ابن‌رشد در اندیشه جابری است. برای جابری او نمونه‌ای عالی از تفکر برهانی و عقلی است که بدور از ملاحظات و سوگیری‌های دین‌شناختی به سهم عقل در تفکر تأکید دارد. بنابراین اندیشه اعتزال نزد جابری می‌تواند با عقل‌گرایی ابن‌رشدی او هماهنگ و تأیید گردد.

در واقع ابن‌رشد معتزله را از اشاعره دقیق‌تر و واثق‌تر شمرده است، وی در کتاب فصل‌المقال (۱۹۹۷: ۱۱۸) در جایی که درباره وجوه مختلف تأویل در شریعت سخن می‌گوید می‌آورد: «... یدخل بعض التاویلات الاشعریه والمعتزله و ان كانت المعتزله فی اکثر اوثق اقوالاً» وی با این بیان در حقیقت اذعان می‌کند که در اکثر مواضع قول معتزله در تأویل‌ها درست‌تر است. و اگر بدانیم که دایره تاویل چقدر گسترده و علت بسیاری از اختلافات فریقین بوده، پس ابن‌رشد در اختلافات منجر به برداشت تفسیری از متن، اغلب جانب معتزله را گرفته است.

جابری در کتاب *ابن‌رشد سیره و فکر*، در بخش مربوط به تکفیر فلاسفه به شدت به فقیه اشعری، *غزالی* می‌تازد و تأویلات فرقه اشعری را تأویلی در کنار سایر تأویلات فرقه‌های مختلف اسلامی می‌داند. با این حال وی در همین کتاب می‌نویسد که «ابن‌رشد آشنایی کاملی به علم کلام و به ویژه علم کلام اشعری داشت». (جابری ۱۳۹۲: ۴۱)

جابری در مقدمه تحلیلی خود بر فصل‌المقال نشان داده که چگونه معتزله (در کنار اشاعره و اهل السنه و الجماعه) با اندیشه ارسطویی از در مخالفت در آمده‌اند. (جابری ۱۳۸۹: ۳۵۰) این درحالی است که ابن‌رشد و جابری تفکر برهانی ارسطو را ملاک تفکر استدلالی و تراز اندیشه برهانی می‌شمارند.

جابری از تلاش گسترده معتزله برای توسعه نظام بیانی و گفتگوی عقلانی در نظام فکری سنی سخن می‌گوید. به اعتقاد او این تلاش‌ها پیوند وثیقی بین تفکر عقلانی و نظام تفکر دینی ایجاد کرد. اما این ستایش جابری خالی از انتقاد نیست. زیرا او در همین فراز به اشتباه مهلک معتزله در پیوند سرنوشت خویش با سرنوشت قدرت سیاسی مستقر عباسی سخن می‌گوید. (همان: ۲۲۸-۲۲۹) وی همچنین نشان می‌دهد که معتزله علی‌رغم ادعای عقل‌گرایی به سرحداتی تفکر عقلی (عقل متعارف) نرسیده و از درک تفکر منطقی و فلسفی ارسطو نیز بازماندند. (همان: ۳۵۲)

۳.۳ تحلیل معرفت‌شناختی

روش جابری رویکردی استراتژیک مبتنی بر تحلیل معرفت‌شناسی فرهنگ عربی - اسلامی است. مخالفت وی با بنیادگرایی عدم توجه او به روش‌های نوسازی غربی و عدم علاقه او به نظریه‌های انقلابی چپ، حاکی از آن است که او به تاریخ، از نقطه نظر معرفتی می‌نگرد و لاجرم روش تحلیلی او نیز باید فراتر از طرح‌های کوتاه مدت بنیادگرایی، غرب‌گرایی یا چپ ناسیونالیستی - عربی باشد.

طرح استراتژیک او تحلیل ایستمولوژیک عقلانیت، ساختارهای پنهان و عناصر معرفتی فرهنگ عربی - اسلامی است. « او به دنبال اتصال طرح فکری عربی از نقطه انقطاع آن در عصر تدوین است. » روش او در این زمینه تفکیک بین عناصر ایدئولوژیک و معرفتی متن تاریخی تحولات فکری در جهان اسلام است.

او عناصر اصلی فرهنگ و چارچوب‌های تفکر عربی - اسلامی را جستجو می‌کند؛ تا نشان دهد عقب‌ماندگی تاریخی ما چگونه به این مقولات ذهنی معرفت‌شناسی زنجیر شده است. اموری که همچون بت‌های ذهنی، کنش فکری را در سیطره خود دارد. او با انگاره‌هایی سروکار دارد که در طول تاریخ فرهنگ اسلامی رشد کرده و در اذهان مردم تثبیت شده‌اند. این بت‌ها مفاهیم و کارکردهایی هستند که زیربنای ناخودآگاه فرهنگی اندیشه عربی را تشکیل داده‌اند.

۴.۳ مسئله وحدت علوم

از دیگر مبانی معرفت‌شناسی روشی جابری نگاه او به مقوله علم و وحدت ذاتی آن است این نگرش تعیین کننده نگاه او به میراث علمی فرهنگ اسلامی - عربی و از این رو تعیین کننده نحوه تحلیل او نسبت به اصلاح علوم اسلامی - عربی است. آیا برای بساختن تمدن نوین یا احیای تمدن گذشته، به یک کلیت به هم پیوسته علمی که شاخه‌های متعدد علم را در یک ساخت معرفت‌شناختی واحدی وحدت بخشد محتاج هستیم؟

جابری برخلاف برخی اندیشمندان معاصر جهان اسلام، دانش عربی - اسلامی را در گذشته تمدنی (دوره تدوین) دارای یک کلیت به هم پیوسته معرفت‌شناسانه می‌شمارد. او می‌گوید که دانش‌های مختلف همگی به نحوی به هم پیوسته و متأثر از هم هستند و گرچه شاخه‌های متعدد علم در دوره تدوین شکل گرفت، اما ظهورات بیرونی آن علوم در ریشه‌های معرفتی یکسان بود. از همین جا است که تمامی این علوم را ذیل عنوان معرفتی بیانی، برهانی و عرفانی طبقه‌بندی می‌کند.

در حالی که دیگران بر تعدد و تمایز اندیشه‌ها تاکید می‌کنند و ادعای وحدت علوم را، اقدامی ایدئولوژیک می‌شمارند، جابری دقیقاً تلقی و انگاره تعدد ماهیتی علوم اسلامی - عربی از هم‌دیگر را محصول عدم تفکیک ساحت ایدئولوژی از ایپستمولوژی دانسته و بر این عقیده است که:

این اعتراض که عقل عربی اسلامی واحد وجود ندارد، بلکه دانش اسلامی به اعتبار شاخه‌های بیان (ادبیات و نقد)، عرفان و فلسفه، دانش صنفی است که هر صنفی یا طبقه‌ای بر اساس آن می‌اندیشد، اعتراضی است که بین تحلیل معرفت‌شناختی و ایدئولوژیک خلط و اشتباه می‌کند؛ عقل و دانش صنفی دانش به معنای ایپستمولوژیک کلمه نیست؛ بلکه ایدئولوژی این یا آن گروه خاص است. (جابری ۱۹۹۱: ۳۲۰)

۴. اضلاع روش‌شناسی جابری

سیمای التقاطی روش‌شناسی جابری را سید صادق حقیقت اینگونه توصیف می‌کند: «می‌توان گفت روش اصلی جابری تبارشناسی فوکویی با آمیزه‌ای از مفاهیم ابن‌خلدون و رهیافتی نو متأثر از باشلار، آلتوسر و لوی استروس است.» (سید صادق حقیقت ۱۳۸۹، مصاحبه)

مهم‌ترین عناصر روش‌شناسی جابری در پژوهش میراث عربی - اسلامی از چند ضلع ساختارگرایی، تحلیل تاریخی، تعمیم و تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی تشکیل شده است. او مدعی است که برگزیدن این روش‌شناسی اصالتاً به ماهیت موضوعی تبعات تاریخی وی در سنت اسلامی مربوط است و امری از پیش تعیین شده یا مربوط به علایق فردی او به اینگونه رهیافت‌های روشی نیست.

او با الهام از برخی از روش‌های ساختاری و تحلیل تاریخی نزد اندیشمندان اروپایی، به معرفی وجوه مختلف روش‌شناسی خود در این عرصه اشاره دارد. وی در مصاحبه‌ای (نقدونظر ۱۳۷۹) از روش خود چنین گزارش می‌دهد:

روش برگزیده من، آمیزه‌ای از روش ساختارگرایی، تحلیل تاریخی و تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی است؛... گزینش چنین روشی دل‌خواهی نبوده، بلکه به حکم ضرورت است؛ بدین معنا که سرشت موضوع و شیوه پژوهش، عامل اصلی تعیین‌کننده روش می‌باشد. (همان: ۴۲۵)

در باب تفکیک عناصر معرفت‌شناختی از عناصر ایدئولوژیک پیشتر به تفصیل سخن رفت اکنون دو وجه دیگر این منظومه روشی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱.۴ ساختارگرایی

جابری با بهره‌گیری از سنت تفکر فرانسوی علناً بر چشم‌انداز تاریخی و زیربنای ساختارگرایی در تحقیقات خود اشاره می‌کند. وی در کتاب *بنیه‌العقل العربی* در بررسی موضوع فرهنگ عربی - اسلامی به صراحت یادآور می‌شود که: «فی عملیة "استخلاص" هذه سلکنا مسلکاً تکوینياً، فتبعناذ «تطور» الثقافة العربیة ککل،...» یعنی «در کار بررسی تطور فرهنگ عربی روش ما شیوه بررسی تکوینی (ساختاری) است.» بنابراین جابری آشکارا یک ساختارگرا است.

در ساختارگرایی روابط درونی آنچه سیستم یا نظام (فرضی و انتزاعی یا عینی و انضمامی) می‌نامیم اعم از زبان و یا نظام‌های نمادین یا گفتمانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. (بنگرید به دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر ۱۳۸۴: ۱۷۳) در حقیقت ساختار نموداری از نحوه و شکل تعادل و ثبات درون‌ماندگار یک سیستم است. بدون فرض سیستمی یا ماهیتی مشخص، فرض ساختار محال است. ساختارها همیشه درون یک سیستم یا یک میدان بزرگی از رخداد تاریخی،

اجتماعی و... قابل تشخیص و بررسی است. چه این سیستم عینی و بیرونی باشد یا ذهنی و انتزاعی.

فرض قانونمندی نظام‌های معنایی درون تاریخی، فرهنگی، متنی و... پژوهشگر ساختارگرا را بر آن می‌دارد تا نظام را چون یک منظومه همبسته ببیند و بین اجزاء آن، قالب‌ها، ساختارها، سبک‌ها و روایت‌ها تمایز قائل شود. (بنگرید به قره‌بیگی ۱۳۹۲)

ساختار، مرتبط‌کننده و ترکیب‌کننده اجزاء سیستم است. بنابراین محقق ساختارگرا باید نقاط آجینی و دال‌های مرکزی سیستمی را که در آن ساختار اجزاء و خرده اجزاء سیستم را به هم متصل کرده و شکل داده جستجو کند. این مهمترین استراتژی روشی - تحقیقی محقق ساختارگرا است.

پس بر اساس رویکرد ساختارگرا معنا/معناها در فرهنگ یا دوره تاریخی مفروض، از راه ساختارهای خاص و کارکردهای گوناگونی که سامانه معنایی یا نظام گفتمانی را می‌سازند، پدیدار می‌شوند. این ساختارها عموماً جنبه آیینی و نمادین دارند. یعنی اولین هدف‌های پژوهش ساختاری بررسی نمادها و نظام نمادین در متن مفروض است. نشانه‌هایی مانند آیین‌های مذهبی، آداب عبادت و پرستش، بازی‌ها، نوشتارهای ادبی و غیر ادبی، رسانه‌ها، الگوهای خاص رفتاری، ضرب‌المثل‌ها، نظام سلسله مراتبی خانواده، قبیله، جامعه و خلاصه انگاره‌های رایجی که نگرش‌ها (Attitude) را تعیین می‌کند؛ یعنی نظام شناختی، عاطفی و رفتاری؛ و هر چه که در آن معنایی از درون فرهنگی خاص بدست آید.

در پیروی از لوسین گلدمن مسیر بررسی ساختاری طی سه مرحله ضروری است:

۱. استخراج اجزاء ساختاری موضوع؛

۲. برقرار ساختن ارتباط موجود بین این اجزاء؛

۳. نشان دادن دلالتی که در کلیه ساختار متن / اثر یا نظام تاریخی و فرهنگی وجود دارد.

در رویکرد ساختاری ابتداء بیشترین توجه به اجزاء ضروری قوام دهنده ماهیت موضوع صورت می‌گیرد. به نظر لوی استروس، شاید روش ساختارگرایی چیزی بیش از تلاش برای یافتن عنصر دگرگونی‌ناپذیر در میان تمایزهای سطحی نباشد. این گفته در واقع جان‌مایه ساختارگرایی را روشن می‌سازد.

ساختارگرا باید تمایزهای سطحی و ظاهری بین متن را کنار زده، تا به آن عنصر یکه و ثابت متن دست یابد. یعنی همان دالّ مرکزی که فراسوی تمایزهای سطحی و ظاهری، به مفصل‌بندی اجزاء متن می‌پردازد.

ساختارگرایی به عنوان روش تحقیق در سودای کشف راه‌هایی برای فهم و شرح پیوند درونی و احیاناً منطقی یک سیستم (فرهنگی، تاریخی و...) است و از این طریق محقق می‌تواند با فهم ساختارهای آن سیستم مفروض، معانی فرهنگی تولیدی آن را کشف کند. به عبارت دیگر اگر در یک سیستم تاریخی و فرهنگی ساختارها به نحو دیگری سامان‌گرفته و چیدمانی غیر از آنچه بود یا اکنون هست، داشتند، معانی تولیدی شان نیز فرق داشته و باید به تاریخ آن به نحو دیگری نگریست.

جابری با همین نگاه به درون تاریخ فرهنگی اسلامی - عربی رسوخ کرده و به بازخوانی مجدد سنت فکری همت کرده تا دال‌های مرکزی که سایر نشانه‌ها و عناصر درون فرهنگی را منسجم و متصل نموده و نظام فکری آن دوران را تعیین بخشیده، معرفی کند. آنچه یک دوره تاریخی یا یک وضعیت فرهنگی را معنی کرده یا معنا می‌بخشد، ساختارهای آن است. این موضوع یکی از گذرگاه‌های سخت جابری است. زیرا منتقدین وی معتقدند ساخت‌شکنی سنت و بازسازی ساختار آن بر حسب دشواره معاصر در واقع نوعی تلاش برای تولید و تحمیل معنایی است که در حقیقت در متن تاریخ وجود نداشته. معنایی که متعلق به اکنون ما بوده نه گذشته و به شدت انتزاعی و سوژه‌محور است.

۱.۱.۴ بررسی ساختاری در متن تاریخ

بررسی ساختاری، عناصر ایستا و ایستاتیک یک دوره تاریخی را از حیث زیر سیستم‌ها و اجزاء تشکیل دهنده دوره‌های تاریخی را واری می‌کند. اینکه عناصر ترکیب یابنده یا همان اجزاء حیات فرهنگی در یک دوره خاص چگونه تعیین می‌گردد؟

در واقع بررسی ساختار یک سیستم، خود خلاصه تاریخ آن سیستم است. (طبری بی‌تا: ۲۴۴) اگر بتوان به طور دقیق عناصر متشکله یک مرحله تاریخی را کشف کنیم، ساختارهای شکل دهنده به تاریخ را در آن دوره خاص تشخیص داده‌ایم. به تعبیر دیگر آنچه در نگرش ساختاری به یک دوره تاریخی؛ مضمون آن دوره را شکل می‌دهد مورد بررسی است. دولت‌ها، اندیشه‌های مستقر و تثبیت شده، زبان و آداب و رسوم فرهنگی و...

باید افزود که تشخیص عوامل پراکنده تاریخ فرهنگی، تنها با شناسایی دال‌های مرکزی ممکن است. از سویی دیگر می‌دانیم که اغلب قدرت مستقر در پی بازتعریف دال‌ها به منظور توسعه و تحکیم گفتمان خود است. گفتمان یعنی همین پیوند قدرت، دانش و تلاش برای ساختاربندی جدیدی از مفاهیم. اینگونه است که تحقیق ساختاری بدون توجه به عنصر گفتمانی ابتر خواهد بود. یعنی دال‌هایی که سایر اجزاء پراکنده موضوع را حول خود جمع، متصل و معنا بخشیده است، اعم از انگاره‌های شناختی، ادبیات رایج، نگرش‌های عاطفی، بازتعریف مفاهیم اصلی ... که اغلب کارگزار جریان‌های فکری وابسته به قدرت مستقر است. اما در بررسی امر تاریخی عناصر ساختاری هر یک مُعرف و نشانه یک وجه خاص از تحول تاریخی است. مثلاً در بررسی تاریخ مشروطه هر یک از ساختارهای تاریخی که خود را به صورت جریان فکری تجدد، نهادهای مدرن، جریان روشنفکری، سلطنت، روحانیت، قانون، پارلمان و ... به ظهور رسانده معرف یک جریان تاریخی و عقبه روشنی است که نحوه خاص ارتباط، تقدّم و تأخر، قدرت کنترلی، واکنش‌ها و ... علل موجه دوره‌ای به نام مشروطیت است.

۲.۱.۴ مختصات ساختارگرایی - تاریخ‌گرایی جابری

جابری در روش ساختاری، همچون آباء فرانسوی خود متن/ اثر را از حیث تحول تاریخی و نحوه ظهور آن چنانکه در حال حاضر در دسترس است و تعبیرات و برداشت‌هایی خاص را بر خود بار می‌کند، (تثبیت تاریخی متن) مورد توجه قرار می‌دهد.

با این حال بکارگیری ساختارگرایی در تحلیل‌های تاریخی او ممیزات خاص خود را دارد. آنچه که فرهنگ اسلامی - عربی را در قالب تطور تاریخی تشخّص داده، در قالب واژه‌ای نمود می‌یابد که مهمترین تمرکز تحلیلی و تحقیقی جابری را به خود اختصاص داده است: سنت یا میراث. مهمترین پروژه تحقیقاتی جابری در بسیاری از متون و تالیفاتش نقد سنت است.^۴ سنت همان دال کلانی است که سرتاسر اکنون ما را از خود متأثر کرده و گذشته ما را ساخته است. بنابراین کشف و تحلیل ساختار سنت یعنی کشف ساختار تاریخ اسلامی - عربی

وی در این روش ابتداء به زمینه‌شناسی متون علمی فرهنگ اسلامی در عصر تدوین همت کرد. در درجه اول او دانش مسلمین در این دوره را یک کلیت به هم پیوسته و متعامل در نظر گرفته است. در این مقام او ابتداء این متون را به عنوان اجزاء ساختاری و محصولات

تاریخی در یک بافت اجتماعی، سیاسی و اجتماعی فرهنگ عربی مد نظر می‌گیرد. در این تحلیل متن و محتوای آن خود اجزاء ساختاری فرهنگ و میراث است.

در دومین مرحله جابری نگرش‌های فرهنگی را بعنوان اوضاع واقعی نظر و عمل بر مبنای جهان تاریخی - فرهنگی ارزیابی می‌کند. او این بافت فرهنگی - تاریخی را منقطع ندانسته و آن را سیال در نظر می‌گیرد. او معتقد است که هنوز عناصر تاریخی - فرهنگی گذشته در بافت فرهنگ عربی حضور دارد. به عبارت دیگر از نگاه او آنچه در قالب نظام معرفتی بیان، عرفان و برهان در فرهنگ عربی - اسلامی در عصر تدوین ظهور یافته، کماکان اکنون نیز در جوامع مختلف اسلامی در قالب انگاره‌ها و رفتارهای فرهنگی (جامعه اسلامی) حضور داشته و تعیین‌کننده اندیشه و اعمال آنان است. بنابراین باید ابتداء خط سیر تحول متصل آنان از گذشته تا کنون کشف شود.

بنابراین ساختارگرایی او علی‌رغم ایستایی درونی، پویایی بیرونی و تاریخی دارد. یعنی ساختارهای فرهنگی - دانشی و نگرش‌های عمومی در سیر زمان سیال بوده و خود را به نگرش کنونی مردم جوامع اسلامی منتقل کرده‌است. این است معنای عقل مکون و تاریخی که و در نظریه تکوین عقل عربی آنرا تشریح می‌کند. این مرحله را می‌توان به نحوی تبارشناسی معرفت در پیروی از روش فوکو (روش تبارشناسی دانش) دانست.

در سومین مرحله، وی اجزای فرهنگی سنت را مشخص می‌کند؛ دال‌هایی که می‌تواند به منزله دال‌های اصلی و تعیین‌بخش، سایر نگرش‌ها و انگاره‌های فرهنگی، رفتاری، ایستارها، انتخاب‌ها، ارزش‌ها و... را به نسل‌های آینده منتقل کند. این همان اجزاء ساختاری فرهنگ است. منتها اجزایی که قابلیت انتقال فرهنگی داشته است. او در پروژه خود تنازع نظام‌های معرفتی، حامیان سیاسی آن، افول هر یک در طول تاریخ، گسست‌های معرفتی و عوامل آن و تاثیر هر یک را در قالب شکل‌گیری معرفت (تکوین عقل عربی)، فرهنگ - سیاست (تکوین عقل سیاسی) و فرهنگ - اخلاق (تکوین عقل اخلاقی) استخراج کرده و تبیین می‌کند.

روشی که الجابری در مطالعه میراث به کار می‌برد، تقریباً نمونه‌ای مناسب برای شناخت روش‌شناسی ساختاری - تاریخی اوست. همچنان که گفته شد، روش او تقلیلی نیست. یعنی عناصر مورد تحقیق را از بافت منفک نمی‌کند. آنها را در درون یک کلیت تاریخی و زمینه‌ای مورد توجه قرار می‌دهد. رویکرد او ترکیب و پیچیدگی (در هم تنیدگی) عناصر فرهنگی میراث را نادیده نمی‌گیرد.

روش جابری پویا است. تضمین پویایی آن این است که ظرفیت‌های عناصر ساختاری رهاشده و راه‌های تازه‌ای برای ساختاربندی معنایی او در درون فرهنگ ایجاد می‌شود. عنصر تاریخی و میراث گذشته در زمان معاصر حضور یافته و امری معاصر می‌شود. کاربردی و زنده. او موضوعات و عناصر فرهنگی پراکنده را در فضای گفتمانی در ذیل دال‌های اصلی و کانونی می‌نگرد و آنها را معنادار و به هم مرتبط می‌کند. در این میدان چه بسیار عناصر صامت که به سخن می‌آیند. چه بسیار از عناصر و متغیرهای تاریخی و فرهنگی که به درستی دیده نمی‌شدند و تاثیرات آن در نظر گرفته نمی‌شد ولی اکنون بر اهمیت شده و در حین تحلیل جایگاهی ویژه یافته است.

جابری مراقب است که در هنگام ساختاربندی مجدد عناصر معرفتی و فرهنگی سنت، در دام سوگیری‌های ایدئولوژیک نیفتد. از این رو در مقام تجزیه فقط به شناخت عناصر همت می‌کند و در این مسیر تبدیل‌ها، رخ می‌دهد. به قول دقیق حسن صدیقی، تبدیل ثابت به متغیر، مطلق به نسبی، غیر تاریخی به تاریخی و غیر زمانی به زمان‌مند و در ادامه و در ذیل کاربرد این روش، عقلانیت در پشت بسیاری از عناصر و روابط آشکار می‌شود.^۵ و بدین‌گونه طرحی از پیش آماده برای تعیین ارتباطها وجود ندارد تا تحلیل و ترکیب جدید را در قالب آن جای دهد و در حقیقت سوگیری ایدئولوژیک در کار نیست.

این‌که این روش چقدر به این هدف مذکور در بالا نزدیک شده و جابری توانسته از آن محافظت کند، بحثی است که منتقدین جابری را به خود مشغول کرده است. بسیاری از آنان تلاش نموده‌اند نشان دهند که جابری چگونه تحت تاثیر نقد ابن‌رشد علیه فلسفه سینایی، و عواملی چون قوم‌گرایی، سنی‌گرایی و... نظریه خود را سامان داده و در حقیقت ساختاربندی معرفتی‌اش فارغ از سوگیری ایدئولوژیک سنی - قومی وی نیست. (بنگرید به محمود جنیدی و سعید جلالی: ۱۳۹۲)

جابری برای دوری گزیدن از سوگیری احتمالی به طور موقت هرگونه تفسیری از متن را در تعلیق قرار می‌دهد. و اینگونه متن به مثابه یک کل که عوامل معینی بر آن حکم فرماست، دیده می‌شود. «جابری می‌گوید در این مرحله باید از قرائت معنا پیش از قرائت الفاظ، پرهیز کرد.» این پرهیز نوعی پرهیز از سوگیری است که اغلب خواندن متن را دچار نوعی تعیین مسیر پیشینی می‌کند. در این قرائت، متن چنان خوانده می‌شود که تنها به تایید گزاره‌های منفرد و مشخص منتهی شود. در روش جابری متن، بدون اتکا به سایر برداشتها که حاکی از رویکردهای نظری، علائق و سوگیری‌های مفسرین پیشین است، مورد بررسی و برداشت

قرار می‌گیرد. این روش مبتنی بر استخراج معانی از متن بطور مستقیم و بی واسطه سایر برداشتهاست. اما روش جابری اینجا متوقف نشده بلکه قدمی مهم به پیش می‌گذارد. یعنی تحلیل تاریخی با هرمنوتیک تاریخ در هم می‌پیوندد.

۲.۴ روش تحلیل هرمنوتیک^۶

یکی دیگر از مختصات روشی کارهای جابری که در درون شبکه گسترده روش هرمنوتیکی جای دارد، استشادات جزئی‌نگرانه او و ارائه قراین و شواهد جزئی در متن/ اثر برای رسیدن به یک کل مفهومی است.

جابری براین نظر است که «کل آماده، خواننده را گمراه و مورد خواننده شده را دچار ابهام می‌سازد.» (جابری ۱۳۸۷: ۲۲) از این رو او مجموعه‌ای از شواهد و مستندات را در قالبی مشخص عرضه می‌کند که به نگاه تأویلی او رهنمون است. او این خوانش را شرط معاصر بودن، گذر از گذشته و عبور از صرف استناد تاریخی می‌داند:

می‌گویم "خوانش" چرا که از مرزهای بحث مستند و بررسی تحلیلی فراتر می‌رود و آشکارا و آگاهانه، تأویلی را پیشنهاد می‌کند که "مورد بررسی شده" را در آن واحد هم نسبت به محیط اجتماعی، سیاسی، فکری و هم نسبت به خوانندگان معنا می‌بخشد و معاصر بودن آن، در سایه این دو معناست. (الجابری ۱۳۸۷: ۲۲)

باور جابری مبنی بر لزوم توجه به زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و شرایط زمانی تولید و عرضه اندیشه‌ها و نظریه‌ها در بسیاری از مکتوبات او به عینه مشهود است که بی‌شک متأثر از غور جابری در آثار و روش بررسی‌های تاریخی ابن‌خلدون است. حضور تاریخ به عنوان ماده معرفتی جابری در نقد فرهنگ نیز ابن‌خلدون‌گرایی او را بارز می‌کند. اینکه جابری در روش، بیشتر ترکیبی از روش ابن‌خلدونی بررسی زمینه‌ها و عوامل عینی در دوره‌های متفاوت تاریخی و ساختارگرایی فرانسوی را برگزیده، قابل انکار نیست.

جامع‌نگری تاریخی تنها از درون روش هرمنوتیکی برمی‌آید که در آن شأنی از همدلی تاریخی از خلال روش‌شناسی متناسب با موضوع ایجاد می‌شود. این جامع‌نگری در اولین وهله، عبارت از آنست که هر واقعه تاریخی را دقیقاً باید در پاسخ به این سوال که در چه فضای فرهنگی اتفاق افتاده است، بررسی کرد. وقوف به پیش زمینه‌های وقایع تاریخی، درک اینکه در

روش‌شناسی محمدعابدالجبری در ... (موسی نجفی و عباس اسکندری) ۱۲۳

واکنش به چه واقعه‌ای رخ عیان کرده، و نیز چرا ظهور یافت و چرا از صحنه روزگار محو شد، از مقدمات بررسی‌های تاریخی است.

در این بررسی‌ها گرچه جزئیات تاریخی به دقت بررسی می‌گردد، ولی همواره باید جزئیات در کلیاتی معنابخش قرار داده شده تا هر صحنه تاریخی به معنای اصلی خودش نزدیک‌تر شود. این روش به پژوهش امکان می‌دهد تا با نگاه تازه‌تری در ساحت گفتمان تاریخی به موضوع پژوهش‌های تاریخی بنگرد.

جابری در این خصوص می‌نویسد:

من معتقدم که ما هنوز نیاز داریم که خواننده همپای ما بیندیشد؛ نیاز داریم که اطلاعات کافی را در اختیار او قرار دهیم. بر این پایه است که ناگزیریم تاریخ‌نگاری و نظرگاه انتقادی را با هم بیامیزیم. ... اما حتی همین تاریخ‌نگاری نیز مبتنی بر گونه‌ای مقایسه و داوری است: ما نمی‌توانیم تاریخی را بنگاریم که همپای تحولات آگاهی و منعکس‌کننده لحظه کنونی ما باشد. مگر اینکه هم‌سراه و یا مسبوق به گونه‌ای داوری و مقایسه باشد. (نقدونظر ۱۳۷۹: ۴۲۲)

بنابراین در چارچوب تفکر و روش جابری بررسی تاریخی باید همواره امکان مقایسه تحولات و داوری رخدادها را به نحوی که دیروز را به امروز مرتبط کند، دارا باشد.

۱.۲.۴ هرمنوتیک و تحلیل تاریخی

تحلیل تاریخی وجه مهمی از روش جابری است که تنها پس از مواجهه بی‌واسطه با متن آغاز می‌گردد. در این مرحله پس از خوانش بی‌واسطه متن و عاری از هرگونه تفسیری، بررسی‌های زمینه‌ای متن آغاز می‌شود. در این مرحله متن با زمینه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، حواشی تاریخی، زمانه ظهور آن، فرهنگ محیطی، عوامل و محیط مؤثر بر تولید آن، سایر تفاسیر، امکان‌هایی که برگرفته یا ایجاد کرده و شخصیت‌هایی که حول و حوش آن مطرحند، مورد بازاندیشی قرار می‌گیرد.

چنین کار سترگی محتاج حجم کثیری از دانش‌ها و اطلاعات علمی و تاریخی است. پس محقق باید چنان کار آزموده وارد تحلیل تاریخی متن شود که بیشترین امکان معرفتی و زمینه‌های تولید آن را دریابد.

بررسی‌های زمینه‌ای متن و آنچه‌ان که ذکر شد، بطور کلی امکان بررسی درستی الگوی ساختاری را که در مرحله پیش از این بکار می‌رود، می‌آزماید. زیرا روشن می‌کند که متن چه توانایی‌هایی برای طرح مسائل داشته و چه مواردی از حیطة امکان و طرح بیان او خارج است؟ چرا مسائلی خاص که می‌توانست و یا باید در آن ظهور می‌یافت مغفول یا مسکوت باقی مانده؟ و... بدین طریق خطوط نانوشته متن و مفاهیم پنهان در بین خطوط ظاهری، بتدریج آشکار شده و متن خواندنی‌تر و وضوح بیشتری می‌یابد.

بررسی‌های گذشته یک تحلیل کلی‌تر را ایجاد می‌کند که مرحله سوم روش تحلیل جابری را در بر می‌گیرد. نگارنده آن را **تعیین اهداف متن** نام می‌گذارد. زیرا در طریقه جابری فرض بر این است که با دو بررسی پیشین به تعیین هدف یا اهداف متن و خواست اصلی مؤلف دست می‌یابیم. پرسش اصلی در این مرحله این است که مؤلف از خلال چنین متنی (تحت تأثیرات تاریخی و زمینه‌ای) چه منظوری را در سر داشته و به دنبال چه هدف و تثبیت کدام نگرش بوده است؟

این روش تعیین مفاد متن و مقصود نویسنده، از جمله اولین روش‌ها و عزیمت‌گاه‌های دانش هرمنوتیک است. گرچه این روش بعدها از سوی دیگر اندیشمندان این دانش موردخنده واقع شد و سخن از "مرگ مؤلف" به میان آمد، ولی جابری و پیروان این الگوی تحقیقی، چنان با صلابت به این آزمون پرداختند که عملاً روش "کشف مقصود مؤلف" با بررسی علمی زمینه‌های تاریخی ظهور و تولید متن، سودایی عملی و اقدامی شدنی در نظر گرفته شده است.

او خود می‌گوید: این «آخرین مرحله، پرده‌برگیری از مأموریت ایدئولوژیک اجتماعی - سیاسی متن است. متن چه مأموریتی به‌عهده داشته و انجام داده یا در آرزوی انجام آن، درون حوزه معرفتی عامی بوده که به آن گرایش داشته است.» (آل مهدی ۱۳۹۰)

روش جابری شباهت بسیار به تحلیل لئو/اشترواس از متون فلسفه اسلامی دارد. هرمنوتیک او نیز وجهی از کنکاش در نیت مخفی مؤلف با نگاه به زمینه‌های ظهور متن و کشف پنهان‌نگاری آنان است.

۲.۲.۴ تاریخ به‌مثابه متن

تاریخ‌گرایی (Historicism)^۷ همواره در تاریخ تفکر به معانی مختلفی ظاهر شده است و درحقیقت از آن جهت که این رویکرد در مقابل چه رویکردی قد علم کرده، معنی متفاوتی

یافته است. تاریخ‌گرایی را اینجا می‌توانیم اتکاء به تاریخ به عنوان منبع معرفتی و در اصل، مهمترین منبع معرفتی برشمرد. تاریخ‌گرایی به این معنا که تاریخ یکی از منابع شناخت است، در سنت تفکر اروپایی جایگاه ویژه‌ای دارد. در این نگاه تاریخ واجد قوانین کلی و فراگیری است که مطالعه تاریخ می‌توان مؤدی به کشف آن قوانین و استفاده از آن برای توسعه و پیشرفت مسیر تکاملی دیگر انسان‌ها و جوامع در زمان‌های بعدی باشد.

تاریخ‌گرایی گرچه از گذشته دور در فلسفه یونانی و بعدها در آلمان پیروان بسیاری یافت اما در دوره جدید و با ظهور عصر روشنگری و علوم مناسب آن، در مقابله با جزئی‌نگری تجربی در اروپا رخ عیان کرد. برخلاف فلسفه‌های تحلیلی آنگلساکسون و آمریکایی که در زیر و بم بررسی‌های منطقی و زبانی کمتر به تحولات تاریخی به عنوان منبع معرفتی توجه و ارجاع دارند، در سنت تفکر آلمانی و فرانسوی بخصوص در تحلیل تاریخ تطورات اندیشه انسانی، تحلیل تاریخی پرکاربرد است.

رویکردهای پوزیتیویستی و تحلیلی بی‌شک برای پژوهشی در میراث عربی - اسلامی به روش جابری نامناسب است. «و نمی‌توان آن آموزه‌ها را به کار بست؛ زیرا رهیافت‌های آنگلساکسون، پوزیتیویستی است و گرایش پوزیتیویستی اصولاً مخالف میراث و تاریخ است». در مقابل نگرش تاریخ‌گرایی براین باور است که حقیقت می‌تواند در یک حادثه یا امر عینی خاص یافت شود. امری منحصر به فرد در موقعیت زمانی - مکانی خاص خود. البته که چنین دیدگاهی نزد منتقدین، بیشتر برای الهامات شاعرانه و الهیاتی و عرفانی مفید خواهد بود.

جابری به نحو بسیار بارزی در همه تحقیقات خود از روش تاریخی - هرمنوتیک استفاده می‌کند. او تاریخ را فقط روایت‌های تاریخی مورخین نمی‌داند. زیرا «حتی در مراجعه به معتبرترین منابع تاریخی بی‌نیاز از کاربرد روشی مناسب نیستیم.» وی تاریخ را همچون متنی جامع برمی‌شمرد که برای برگرفتن دانش از آن باید با سیرتحوّل وقایع، آنچنان که وقوع حاصل آمده آشنا شد. از این رو باید وجهی از حضور در صحنه تاریخی تجربه شود. او در اینجا یک ابن‌خلدون جدید است. رهیافت او در تاریخ به همان گستردگی روشی است که ابن‌خلدون در مقدمه از آن یاد کرده و آن را پیش برده است.

۳.۴ تعمیم

منابع فکری جابری، دارای دو وجه مختلف و مکمل هم هستند. جابری برای تبیین نظریه تاریخ تطور علم خود نیاز داشت، به ابزاری تبیینی دست یابد که بتواند از خلال آن احکامی کلی را بر دوره‌های تاریخی مورد نظر خود تعمیم بخشد. از این رو به مفاهیمی چون گفتمان، ایستمه، ضمیرناخودآگاه جمعی و... که واجد همین خصیصه است روی آورد. در این مفاهیم اعتباری با عناصری از تحلیل واقعیت روبه‌رویم که می‌تواند احکامی را به جمعی کثیری از انسان‌ها در یک حوزه جغرافیایی نسبتاً مشخص و دوره زمانی معین نسبت دهد.

وقتی از گفتمان حاکم بر اندیشه در دوره تاریخی خاص سخن می‌گوییم، در واقع حجم کثیری از مصادیق انسانی را با احکامی مشخص برچسب‌زنی می‌نماییم. اساساً اسم نوع، در برابر اسم علم و مفاهیم عام در برابر مفاهیم خاص، متبادر کننده همین کلی‌سازی مفهومی در زبان است.

مفاهیم انتزاعی بسیاری در فرهنگ، علوم اجتماعی، علوم سیاسی و... شایع است که از یک کلیت خاص سخن گفته و احکام آن را به جمع کثیری از متعلقین تعمیم می‌دهد. مادر همه این مفاهیم، مفهوم اسطوره‌ای جامعه است. مفاهیمی چون قدرت اجتماعی، افکار عمومی، ناخودآگاه جمعی، اراده عمومی، مصلحت اجتماعی و... همگی به نحوی به مفهوم جامعه و اجتماع مستقل از افراد مربوطند، و به همان نحو کلیت اجتماعی یا یکی از خواص و مشخصات آن را مفهوماً تعیین بخشیده و به افراد متکثر تعمیم می‌دهد. (برای آگاهی بیشتر بنگرید به: ریمون بودن ۱۳۸۳: ۱۱-۱۶)

ابزار نظری دیگری که جابری بدان نیازمند است، چیزی است که نشان دهد مردم تحت تاثیر وضعیتی خاص مشابه هم فکر کرده و انتخاب می‌کنند. چیزی باید باشد که شامل همه مردم یک دوره تاریخی باشد و تحت تاثیر آن تفکر و نگرش عمومی شکل گیرد. مفاهیم قدیمی چون روح جامعه و عقل متعارف از گذشته، بدون نظریه پردازی جدی مورد استفاده بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است. اما جابری نیازمند مفاهیمی بود که عقل و اندیشه را ضمن آن که به جای نسبت دادن به یک فرد به یک کلیت اجتماعی مربوط کند، در عین حال پویایی و تفاوت دوره‌های تاریخی آن را نیز تضمین کند. مفاهیمی مثل گفتمان نشانگر تغییر نحوه تفکر و وابستگی آن به زمینه‌های دیگری غیر از زیست‌شناسی یا فطرت انسانی است.

در مفهوم گفتمان، همواره قدرت، جامعه، فرهنگ و تحولات مستمر تاریخی نقش دارند. چیزی که می‌تواند یک دوره تاریخی را از دوره‌ای دیگر یا ساخت جامعه‌شناختی را از ساختی

دیگر جدا کند. از این روست که جابری اغلب به فلاسفه فرانسوی و قاره‌ای رجوع دارد؛ زیرا نظرات آنان این امکان روش‌شناختی را در اختیار جابری می‌گذارد.

در امتداد موضع روشی فوق‌الذکر یکی از مفاهیمی که جابری برای بیان کلیت اجتماعی یا حکمی کلی به یک دوره خاص تاریخی مورد استفاده قرار می‌دهد، مفهوم ضمیر ناخودآگاه جمعی (Collective unconscious) است. ضمیر ناخودآگاه برساخته‌ای از نظریه سایکوانالیستیک فروید است. او با بکار بردن این مفهوم از یک ساختار روانی - ذهنی در انسان یاد می‌کند که منبع بسیاری از فعالیت‌های غیرآگاهانه آدمی است. منبعی که بیشترین تاثیر را در رفتارها، انتخاب‌ها و طرز تلقی‌ها دارد، اما این ساختار به‌غایت مخفی و همچون کوه‌یخی است که بخش عمده آن در زیر آب (ذهن) ناپیدا است.

ضمیر ناخودآگاه، محل ذخیره هیجان‌ات فروخورده آدمی، فشارها و استرس‌ها، انعکاسات جنسی، محدودیت‌های ارزشی، فرهنگی و خانوادگی، اضطراب‌ها، کینه‌ها، عقده‌ها و... است. تلاش برای برون‌ریزی این محتواها اغلب توسط روان فرد، تغییر شکل یافته و در قالب مکانیسم‌های دفاع روانی صورت می‌گیرد. برون‌ریزی این محتواها، می‌تواند به طرد فرد در جامعه به جرم عدم رعایت ارزش‌های اجتماعی انجامیده و به تولید عقده‌های تازه‌تر منجر شود. این برون‌ریزی به صورت تیک‌های عصبی، واکنش‌های روانی، رویاها، کابوس‌ها و... بروز می‌یابد. (برای آگاهی بیشتر بنگرید به: زیگموند فروید ۱۳۴۶)

در میان پیروان فروید، کارل گوستاو یونگ (به آلمانی: Carl Gustav Jung)^۱ براساس نظریه ضمیر ناخودآگاه فروید، نظریه تازه‌ای ابداع کرد که در آن ضمیر ناخودآگاه به سطحی گسترده‌تر، به جامعه یا اجتماع انسانی تسری و تعمیم یافت.

ناخودآگاه جمعی یا اشتراکی بخشی از نظریه شخصیت یونگ است. از نظر او، ناخودآگاه جمعی، قوی‌ترین و بانفوذترین سیستم روان و در حقیقت بخشی از ساختار تشکیل دهنده ذهن هر انسانی بصورت پیشینی است. اساس روانشناسی تحلیلی (مکتب زوریک) بر اسطوره‌شناسی؛ دین‌شناسی و تاریخ قرار دارد. مفاهیم بنیادی این نظام فکری که مهمترین آن نظریه شخصیت‌شناسی است، بر تاریخچه‌ای انسانی از ابتدا تاکنون معنی و مفهوم یافته است.

ناخودآگاه جمعی مخزنی است از خاطره‌ها و آثاری که آدمی از نیاکان دور به ارث برده است. این آثار به محسوسات و ادراک‌هایی مربوط است که به ذهن نیاکان رفته‌اند و در نسل‌های متوالی تکرار و تجربه شده‌اند و عصاره تحول و تکامل روانی نوع بشر را تشکیل داده‌اند. آدمی با این مخزن یا گنجینه که چکیده تجارب نسل‌های قبلی است

به دنیا می آید و به همین دلیل مفهوم بالقوه‌ای در اندرون او دارد. این تجارب و معلومات به ارث رسیده که ناخودآگاه جمعی ما را تشکیل می‌دهند، مفاهیم کهن (آرکی تایپ) یا الگوهای جاودانه یا صورت‌های مثالی و نظایر این‌ها نامیده می‌شوند. احساس و ادراک و نیز تفکر و انتخاب آدمی تا حدی مطابق این مفاهیم کهن صورت می‌گیرد. ضمیر ناخودآگاه جمعی مخزن ترس‌های جمعی ما، احساس‌های مشترک ما نسبت به برخی امور، منطق یکسانی واکنش‌های یکسان ما در قبال پدیده‌ها و... است.

ناخودآگاه جمعی همچون منبع خاطرات و الگوهای رفتاری و انتخاب‌های نژادی است و مخزن تمام تجاربی است که طی تکامل انسان، به وسیله نسل‌ها تکرار شده است. بنابراین جوامع انسانی نیز واجد ضمیر ناخودآگاه هستند. اما محل وجود و ظهور آن در درون ذهن فرد نهفته است. این محتواها به صورت الگوهای متصلب و مشترک ضمیر ناخودآگاه جمعی را تشکیل می‌دهد. پس محتوای ضمیر ناخودآگاه جمعی از دوره زمانی معینی به دوران‌های دیگر نیز منتقل می‌شود.

یونگ برای توضیح نظریه خویش از کهن‌الگوها یا آرکی تایپ‌ها^۹، (type Arche) و اسطوره‌ها سود جست که نشان می‌دهد چگونه مردم تحت تاثیر ترسی واحد؛ کشش و جاذبه‌ای واحد و الگوی تفکر واحدی بوده و به طور جمعی انتخاب هایشان تحت تاثیر آن کشش‌ها یا ترس‌ها بوده است.

ژان پیازه فیلسوف ساختارگرا و روانشناس بزرگ سوئیسی نیز که مبدع روان‌شناسی تحولی - ژنتیک است، تحت تاثیر فروید و یونگ مفهومی به نام وقوف به ضمیر ناخودآگاه را طرح کرده است. (جابری ۱۹۹۶: ۴۰) دست یازیدن به آنچه در درون ضمیر ناخودآگاه رفتارهای ما را شکل داده و هدایت می‌کند.

جابری می‌خواهد به روش پیازه به منابع ضمیر ناخودآگاه تاریخی و جمعی در عالم اسلام دست پیدا کند و ببیند که چه ساختارهای معرفتی، فرهنگ‌ها و نگرش‌های ما را تعیین کرده و هدایت می‌کند. همین معنا و کلیت نزد جابری امکان و وسیله‌ای شد که از خلال آن بتواند عقل به معنای محتوای عمل و انتخاب جوامع خاص یا یک گروه از مردم (نوعی عقل عملی بر ساخته) را در دوره تاریخی مشخص، توضیح دهد. او با این امکان (و نیز مفهوم عقل بر سازنده نزد لالاند) توانست مفهوم عقل عربی را طرح ریزی کند. جابری در این خصوص می‌نویسد:

پیاژه در واقع مسئله "وقوف به ضمیر ناخودآگاه" را در ربط با یادگیری فرد و کارکرد آن در انسان یعنی در فعالیت پنهان ذهن که به شدت آن را متأثر می‌کند، مطرح نمود. به همین خاطر است که می‌توانیم از مفهوم ضمیر ناخودآگاه در عرصه فعالیت ذهنی به عنوان یک مبنا و اساس استفاده نماییم و این امر به‌غایت مشروع است.

به همین دلیل ما فعالیت ذهن و کلاً اندیشیدن را به صورت یک مبنا قبول کرده و مفهوم ضمیر ناخودآگاه را در این زمینه به کار می‌بریم. به طور نمونه وقتی که ما بی‌اختیار از واژه‌هایی همچون "قبل"، "بعد"، "پایین"، "بالا"، "چرا" و... استفاده می‌کنیم و هنگامی که نسبت به چیزی حکم می‌دهیم که بزرگتر از دیگری است، واژه "بزرگتر" را پیش از این که فکر کنیم، به کار می‌بریم. از نظر پیاژه، کلماتی نظیر این، برای انسان و قوف به ضمیر ناخودآگاه را نشان می‌دهد. از نظر او این واژه‌ها و مفاهیم مبانی و پایه‌های اساسی و قوف به ضمیر ناخودآگاه است و ماهیت آن را شکل می‌دهد. ... مفهومی را که پیاژه در حوزه روان‌شناسی به کار برده است ما در عرصه معرفت‌شناسی در فرهنگ به کار خواهیم برد. (جابری ۱۳۸۱: ۶۷)

جابری می‌خواهد از درون سنت‌کاوی خود به ضمیر ناخودآگاه تاریخی فرهنگ عربی پی‌برد تا ببیند کهن‌الگوهای معرفتی این فرهنگ که از گذشته تاکنون نگرش عمومی مردم در این ساحت جغرافیایی - معرفتی را تعیین کرده چیست.

۱.۳.۴ بومی‌سازی مفاهیم مدرن

شکلی از روش تعمیم‌دهی جابری نوعی انطباق معانی مدرن با معانی سنت اسلامی - عربی است. در واقع معنای یک واژه مدرن را به واژگانی مشابه در سنت فکری گذشته تعمیم می‌دهد. وی این روش را بومی‌سازی مفاهیم مدرن نام گذاشته است. جابری در بخشی از کتاب *روشنفکران در تمدن عربی و همچنین در سرتاسر پیشگفتار کتاب سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر* به طور کامل درباره این روش خود سخن گفته است. (جابری، ۱۳۹۱)

جابری معتقد است که در مواجهه با مفاهیم جدید، ما اغلب بدون آنکه نسبتی وثیق با آنها ایجاد کنیم، به آنها می‌اندیشیم؛ و درباره آن حکم می‌کنیم. او واژه روشنفکر و ورود این مفهوم به جهان اسلام و فرهنگ عربی را به عنوان مثال مطرح می‌کند.

بی‌پشتوانه بودن این مفهوم در فرهنگ اسلامی از حیث تاریخی و فقدان زمینه‌های بروز ظهور طبقه‌ای از روشنفکران ممکن است ما را در درک آن دچار سوءتفاهم کند. ممکن است به

مثال‌هایی مع الفارق متوسل شویم، یا مفاهیمی را در فرهنگ خود به دلیل مشابهت‌هایی به جای آن مفهوم وارداتی برگزینیم.

اگر نتوانیم مرجعی برای معنای این واژه در فرهنگ عربی بیابیم نوشتن و پیش از آن، اندیشیدن درباره آن راه به جایی نخواهد برد. زیرا نوشتن و اندیشیدن در مورد هر مفهومی بدون استناد و ارتباطش با مرجع یا استناد آن به "اصل"ی {مشخص} ممکن نخواهد بود. (همان: ۱۹)

او برای بومی‌سازی مفاهیم و پرهیز از وارداتی شدن مفاهیم غربی، در فرهنگ اسلامی به دنبال مرجعی در فرهنگ عربی - اسلامی برای واژه‌های دخیل می‌گردد. او در شرح روش خود که آن را نوعی بازسازی می‌داند، می‌نویسد: «بازسازی که ما به دنبال آن هستیم، همان روشی است که ما در مناسبت‌های دیگر از آن به عنوان "بومی‌سازی" مفاهیم یاد کردیم. درحقیقت ما می‌خواهیم مفاهیم مدرن را در فرهنگ خودمان بومی‌سازی کنیم.» (همان)

به نظر من مشکل (روش‌ی) حقیقی، بومی‌کردن آن دسته مفاهیمی است که از دیگران اقتباس کرده ایم، تا به این وسیله بتوانیم آنها را از آن خود سازیم؛ چرا که این، تنها راه استقلال است. آنچه می‌تواند مایه مباهات ما شود، توفیق در بومی‌کردن مفاهیم علمی است به‌گونه‌ای که بتوانند با سرنوشت ما پیوند بخورند و بیانگر آن باشند؛ اما مسئله امکان ابداع مفاهیم نوین تنها در مرحله بعد مطرح می‌شود... ما در قیاس با آنها بسیار عقب مانده ایم؛ بنابراین تا مرحله تحقق استقلال تاریخی هویت عربی، فاصله زیادی داریم. (کرمی ۱۳۸۲: ۲۳۱)

۴.۴ تفکیک عناصر معرفتی از ایدئولوژی

جابری در یک صفحه از کتاب ما و میراث فلسفی مان دو بار تاکید دارد که فلسفه اسلامی خوانشی از فلسفه یونان با اهداف ایدئولوژیک بود. از جمله می‌نویسد: «فلسفه اسلامی، خوانشی پی‌گیر و بازآفرینی مستمر از تاریخ ویژه اش نبود... بلکه خوانش مستقلی از فلسفه‌های دیگر - یونان - بود. خوانش‌هایی که همان ماده معرفتی را برای اهداف ایدئولوژیک متفاوت و ناهمگون به کار گرفتند.» (جابری ۱۳۸۷: ۱۵)

وی براین نظر است که از فلسفه یونان نه در موضوع، نه ماهیت و نه مفاهیم، در فلسفه اسلامی تغییر نکرد. بلکه تنها عنصر ایدئولوژی آنرا در تاریخ تغییر داده است. وی این

موضوع را مقدمه بیان یک اقدام روشی قرار داده و با ابتناء بر ضرورت شناخت خطوط ایدئولوژیک تاریخ فلسفه اسلامی معتقد است که در تحلیل فلسفه اسلامی « تمیز بین محتوای معرفتی و مضمون ایدئولوژیک در فلسفه اسلامی ضروری است. » (جابری، همان) به عبارت دیگر در نظر او در تحلیل تاریخی فلسفه اسلامی باید به خطوط ظهور ایدئولوژی‌ها نظر داشت و نباید درگیر و دار مفاهیم فلسفی فرو ماند. حتی او خلاقیت و نوآوری در فلسفه اسلامی در نسبت با فلسفه یونانی را محصول رویکرد ایدئولوژیک فلاسفه اسلامی می‌شمارد. پس در توصیف وی بسیاری از خطوط گسل یا نوآوری‌های فلسفه اسلامی نشانی بزرگراه‌های ایدئولوژی است.

وی این اقدام را (جدا کردن عناصر معرفتی از عناصر ایدئولوژیک)، همچون یک ضرورت و اصلی روشی و یا یک فراروش معرفی می‌کند. امری که باید هر روش تحلیلی دیگری در ضمن توجه به آن و در چارچوب این فرا روش بکار گرفته شود.

به نظر او اتخاذ فلسفه یونانی در بین فلاسفه اسلامی یک عزم بیرونی و غیر فلسفی داشته است. یک غایت اندیشی که هر یک از فلاسفه اسلامی مبتنی بر آن غایت مطمح نظر خود از ماده معرفتی فلسفه یونان بهره برده است.

دین، الهیات، عوالم غیب، تبیین جهان شناختی خاص و... ایدئولوژیک بودن فلسفه اسلامی به دلیل همین عزم بیرونی یا همان غایت اندیشی غیر فلسفی است.

شاید این بیان جابری نشانگر سیطره نگاه مستشرقین در باره اصالت فلسفه اسلامی تلقی شود. ولی با نگاه به مدعیات پی در پی و مکرر محققین فلسفه اسلامی از سنت اسلامی و ایرانی که با افتخار فلسفه اسلامی را غایت اندیش می‌شمارند، (بنگرید به: نصرالله حکمت ۱۳۹۸: ۲۵۰-۲۵۲) باید در این بیان او به دیده تامل نگریست.

۱.۴.۴ گسست معرفت‌شناسی

اولین قدم در معرفت‌شناسی روشی جابری نظریه گسست معرفتی است که وی از اندیشمندانی چون باشلار و آلتوسر وام گرفته است. (برای آگاهی بیشتر در خصوص این مفهوم بنگرید به <http://pajoohi.ir> ذیل مدخل گاستون باشلار) برحسب این نظر، دوره‌هایی از تاریخ علم حاکی از گسست معرفتی است. گویی پارادایم‌های علمی هر باره در جهان معرفتی جدیدی حیات یافته و عرضه می‌شود، که با حیات معرفتی گذشته متفاوت و منفصل است.

به گمان باشلار با ظهور فیزیک نسبیت، پارادایم سنتی فیزیک نیوتنی ناگهان از تاریخ کنده شده و نوعی رویکرد معرفتی کاملاً مجزأ که با بنیان‌های فیزیک نیوتونی بکلی متفاوت است، ظهور می‌یابد. این وضعیت معرفتی نو، همه تاریخ دانش و تراکم علم گذشته را به نحوی جدید در حول خود سامان و تنظیم می‌کند، که ضمن افاده ارتباط و نتیجه در خدمت پارادایم جدید قرار گیرد. این عملکرد گفتمان در علم است. دالهای مرکزی که تغییر کند، چیدمان و روابط دال‌های متعدد و مدلولهای نظام دانش (و به تبع آن نظام اجتماعی و سیاسی) نیز تغییر می‌کند.

جابری معتقد است در تاریخ اندیشه اسلامی - عربی با گسست‌هایی این‌چنینی رو به روییم. دوره‌هایی که علم سنتی قبلی به تمامی با گسست رو به رو شده و اپیستمه جدیدی که خوانشی نو از جهان و روابط آن ارائه می‌دهد، ظهور می‌یابد.

به گمان او مهمترین این گسست‌ها در نظام‌های متعدد معرفتی یعنی نظام بیانی، عرفانی و برهانی ظهور یافته است. جابری ضمن بررسی تاریخ تفکر و اندیشه در جهان اسلام دریافت که می‌توان مجموعه‌هایی جدا از هم را تشخیص داد که دانش اسلامی ذیل سیطره معرفتی یکی از این سه عنصر معنی و توسعه یافته است. یعنی هدف دانش در تاریخ اسلام بطور غیر متناوب عموماً ذیل یکی از این سه مقوله جا گرفته است. دال مرکزی دانش اسلامی در هر دوره تاریخی رو به سوی یکی از این سه مقوله داشته است.

جابری در پاره‌ای از منابع از لفظ گسست معرفتی به معنایی دیگر هم سود برده که کاملاً جنبه روشی دارد و در واقع به نوعی جداسازی ساختارهای معرفت از همدیگر است. مثلاً وی در کتاب ما و میراث فلسفی‌مان بخوبی درباره گسست معرفتی و رابطه آن با ساختارگرایی در ضمن بحث از سنت می‌نویسد:

به باور ما با تا ساختار اندیشه عربی بر آمده از "عصر انحطاط" شکسته نشود، امکان بازسازی این اندیشه میسر نیست. بازسازی که در اینجا از آن سخن می‌گوییم در واقع ایجاد گسست و امتداد در اندیشه عربی نوین معاصر است. اما ما در اینجا گسست معرفت‌شناسی را چگونه معنا کنیم؟... گسست معرفت‌شناسی به عقل کاربردی می‌پردازد و به باور ما عقل کاربردی فعلیتی است که به هر شیوه و به وسیله ابزارهایی چون مفاهیم در حوزه معرفت‌شناسی معین صورت می‌پذیرد. ممکن است موضوع شناخت همان موضوع بماند ... اما شیوه بررسی و ابزارهای ذهنی‌ای که بدان می‌پردازد و دشواره‌ای که ایجاد می‌کند و حوزه شناخت اساسی که این فعالیت در بستر آن صورت می‌پذیرد همه و همه

روش‌شناسی محمدعابدالجابری در ... (موسی نجفی و عباس اسکندری) ۱۳۳

تغییر می‌کنند و هنگامی که این تفاوت چنان ژرف و ریشه‌ای باشد که به نقطه غیرقابل برگشت برسد (نقطه‌ای که پس از آن، برگشت به شیوه سابق امکان‌پذیر نباشد)، می‌گوییم: گسست معرفت‌شناسی رخ داده است. (الجابری ۱۳۸۷: ۳۲)

اگر به دقت به طرح نظری جابری نظر افکنیم خواهیم دید که گسست معرفت‌شناسی نزد او تماماً یک استراتژی روشی است. در این طرح اولاً ساختارهای قوام‌دهنده اندیشه (در اینجا اندیشه عربی-اسلامی) باید شناسایی و سپس در مرحله بعد باری دیگر به آن شکل داده شود. به نحوی که شکل و چیدمان جدید معرفتی، زمینه‌ساز راهبرد معرفت‌جدیدی نیز گردد.

از این رو او از دو واژه شکستن (کسر) و گسست (قطیعه) سخن می‌گوید. اما او از این اقدامات نهایتاً برای بازسازی سود می‌برد؛ وی برای پروژه بازسازی نیز از دو واژه (احداث و تجدید) استفاده می‌کند که آشکارا نشان می‌دهد احداث نهایتاً به منظور تجدید شکل می‌گیرد. یعنی تجدید ساختار عقلانیت عربی هدفی است که از طریق گسست ساختاری و بازسازی آن در شکلی جدید، حاصل می‌شود.

به گمان جابری برای بهره‌مندی از میراث تفکر عربی و اسلامی نمی‌توان از آن به همان نحو تاریخی سود جست؛ بلکه باید به شکستن ساختار قبلی و ساختاربندی نو آن همت کرد. مصالح معرفتی همان مصالح گذشته است؛ اما با روش معرفت‌شناختی (نه ایدئولوژیک) باید این مصالح را باری دیگر در کنار هم قرارداد و بنای معرفتی جدیدی را منطبق با حیات کنونی و پاسخ‌گوی مسائل معاصر جامعه عربی-اسلامی، بازساخت.

برای همین مقصود است که وی امتداد را در سنت پس از گسست مورد توجه قرار می‌دهد. گسست از سنت فکری گذشته هرگز به معنای نگاه موزه‌ای به سنت نیست.^{۱۰} بلکه مقصود جداشدن و فاصله گرفتن از آن برای امتداد بخشیدن به آن است. و روش امتدادی جابری ساختاربندی مجدد منابع و معارف معرفتی مندرج در سنت است. آنچه خود او آن را «تجدید عقل العربی» می‌خواند.

نکته تکمیلی دیگر این است که حیطة و قلمرویی که روش گسست معرفتی در آن عمل می‌کند، عقل کاربردی یا همان عقل برساخته - تکوین‌یابنده و تاریخی است. همان شکل دوم عقل لالاندی که در واقع عقلانیت تاریخی و نگرش فرهنگی است. آنچه در وهله اول جنبه‌های معرفتی و شناختی فرهنگ و سپس عواطف و هیجان‌ها و انگیزه‌ها را هدایت کرده و دست آخر انتخاب‌ها و رفتارهای جوامع عربی و اسلامی را تعیین می‌کند. و

آخرین نکته این که از نظر جابری روش گسست معرفت‌شناسی علی‌رغم حفظ موضوعات، سه حوزه تغییر را در می‌نوردد:

۱. تغییر در شیوه بررسی و ابزارهای ذهنی‌ای که به موضوعات می‌پردازد. در واقع شیوه گسست معرفتی بکلی در منطق روشی جدید و معاصر حرکت می‌کند.

۲. تغییر در طرح دشواره‌ها و مسائل معرفتی. در حقیقت در این مرحله مسائل و مشکلات معرفتی معاصر تعیین‌کننده پرسش از سنت و موضوعات ذیل آن است. نباید سوالات گذشته را مجدداً بازتولید کرد و در همان سطح دشواره‌های سنتی درجا زد. زیرا تحقیق و تلاش معرفت‌شناسانه در سدد حل مشکلات کنونی جهان اسلام از خلال بازخوانی سنت گذشته است.

۳. تغییر حوزه شناختی که این فعالیت در بستر آن صورت می‌پذیرد. مقصود جابری این است که موضوعات عام گذشته همواره در یک سطح معرفتی قرار ندارد و با تولید علم و تراکم دانش بشری همان موضوعات اکنون به نحو دیگری در فضای معرفتی تازه‌ای معنا می‌یابد. مفهوم جامعه، امت، کشور، نژاد، ملت، و... همگی اکنون به نحوی کم یا زیاد با معنای گذشته سنتی خود متفاوت است. به گفته جابری هنگامی که این تفاوت چنان ژرف و ریشه‌ای باشد که به نقطه غیرقابل برگشت برسد (نقطه‌ای که پس از آن، برگشت به شیوه سابق امکان‌پذیر نباشد)، می‌گوییم: گسست معرفت‌شناسی رخ داده است. فهم و تداوم این روش و این وضعیت مهمترین وظیفه پژوهشگر حوزه تفکر و اندیشه تاریخی است.

۵. تحلیل و نتیجه‌گیری

۱.۵ اقتباس روشی

جابری عمده‌تاً تحت تاثیر اندیشه و روش ساختارگرایان فرانسوی است. اقتباس روشی از دانش و رویکردهای غربی نزد جابری امری طبیعی و مبتنی بر نیازهای ما به دستاوردهای علمی غرب و در چارچوب یک نگاه استراتژیک توجیه می‌شود. جابری نسبت به موضوعات و نقدها پیرامون روش‌شناسی خود و تاثیرات اینگونه خاص روش تلفیقی، کاملاً خودآگاه است. (برای آگاهی بیشتر بنگرید به نقد و نظر ۱۳۷۹: ۴۲۵-۴۲۱)

روش‌شناسی محمدعابدالجابری در ... (موسی نجفی و عباس اسکندری) ۱۳۵

وی در این باره صریحاً می‌نویسد: «به نظرم هنوز زمان آن فرا نرسیده است که از دستاوردهای غربی بی‌نیاز شویم. ما همچنان ناگزیر از اقتباس کردن هستیم؛ زیرا اقتباس به معنای تقلید صرف یا نسخه‌برداری نیست. بنابراین نباید اقتباس‌گری را معضل ویژه خود قلمداد کنیم.» (همان: ۴۲۳)

همان‌طور که در بالا ملاحظه شد، جابری آشکارا به ضرورت اتخاذ روش علمی در تحقیقات و بخصوص تبعات تاریخی تاکید می‌کند. با این حال یکی از مهمترین استراتژی‌های روش‌شناختی جابری، که او نه تنها آن را پنهان نمی‌کند، بلکه به تبلیغ و ترویج آن همت می‌گمارد، این است که روش، متناسب با سیر تحقیق انعطاف و تغییر وضعیت می‌یابد. جابری از روش‌شناسی متصلب و بدون انعطاف به‌عنوان مانع سیر در امور تاریخی و ناکامی برای هم‌زمان شدن با رخداد تاریخی سخن می‌گوید. (جابری ۱۹۹۶: ۱۱-۱۰)

از این طریق جابری با روش انتقادی خاص خود نشان می‌دهد که «روش چیزی از پیش ساخته و معین، و در بردارنده دیدگاهی پیشین، ثابت و فرسخت نیست؛» او روش را تنها ابزاری بدون هدف می‌شمارد که به نسبت موضوع، وجه تاریخی آن، حیات اجتماعی و... باید امکان انعطاف، انطباق یا تغییر را داشته باشد.

وی در بررسی موضوع میراث عربی-اسلامی از آنجا که مسئله ماهیت گفتمانی و تاریخی توأمان دارد، یادآور می‌شود:

به نظر ما ویژگی میراث عربی در این صورت که مجموعه‌ای از عقاید و معارف و شرایط و دیدگاهی است که زبانی معین به آنها چارچوب بخشیده است و چارچوب مرجعی تاریخی و اپیستمولوژیک آن در عصر تدوین، صورت‌بندی شده و به پیش و پس از این عصر امتداد داشته و همچنان بازتولید شده است و در حال درجا زدن است. بنابراین حضور میراث به مثابه مفهومی رنسانسی در ساخت ایدئولوژیک عربی معاصر، با تناقض روبه‌روست. از یک سو حضور سنگین ایدئولوژیک آن در آگاهی عربی و غوطه‌ور شدن این آگاهی در آن و از سوی دیگر، دوری آن از واقعیت عینی موجود است و به سبب چنین تناقضی، برخی احساس نوستالژیک نسبت به آن دارند و برخی دیگر تمایل دارند تا کاملاً از آن بترند... چنین نتیجه‌ای روش ما را در پژوهش در مورد میراث با مشکل روبرو می‌کند؛ زیرا اکنون که سرشت موضوع را شناختیم، باید روش مناسب آن را انتخاب کنیم. (سیدمحمد آل مهدی، ۱۳۹۰، مصاحبه)

این بیان بالا از فراخ‌دستی جابری در بکارگیری رهیافت‌های مختلف روش‌شناسی حکایت دارد و همچنین بر روش تفکیک عناصر اپیستمولوژیک از عناصر ایدئولوژیک در خلال تحقیقاتش تاکید می‌کند.

۲.۵. تعمیم مفاهیم فردی به ساحت اجتماع

در حقیقت مشکل روشی جابری در قالب روش تعمیم از طریق مفاهیمی مثل ضمیر ناخودآگاه جمعی بسیار عمیق و حاکی از یک مشکل بزرگ در مبانی نظری روش‌شناسی اوست. بخصوص وقتی بدانیم بخش عظیمی از تحقیقات جابری سوار بر مرکب این روش، راه خویش را به سوی نتیجه طی می‌کند، آنوقت عمق اشکال، وضوح بیشتری پیدا می‌کند.

اتکاء به یک مفهوم و سازه کاملاً انتزاعی، بدون هیچ نشانه‌ای از عینیت، حتی در علم روانشناسی که مدعی تجربی و عینی بودن است، به خودی خود محل اشکال و ایراد است. از همین رو جمع‌کنندگی از روانشناسان و اندیشمندان این علم، روانکاوی فرویدی را به لحاظ روشی، اصولاً جزء علوم روان‌شناختی محسوب نکرده و آن را رویکردی غیر علمی یا شبه علمی معرفی می‌کنند. در کتب تاریخ روانشناسی و نظریه‌های روان‌شناسی پر است از این‌گونه ایرادات و اشکالات به نظریه فروید. (برای آگاهی بیشتر بنگرید به Eysenck: 1980) با این حال به فرض قبول نظریه ضمیر ناخودآگاه، تعمیم این سازه روانی و فردی به ساحت اجتماعی چگونه قابل توجیه است؟ به عبارت دیگر تعمیم احکام، ساختارها و قوانین ذهن و روان افراد و آحاد انسانی به ساحت قوانین اجتماعی و حتی تاریخی با چه توجیه علمی میسر است؟ (آلکس کالینیکوس ۱۳۸۳: ۲۳۶ و ریمون بوژن ۱۳۸۳: ۶۴)

در حقیقت مفهوم ضمیر ناخودآگاه بسیار پربار و پویاست به نحوی که می‌تواند موضوع مورد نظر جابری را در بهترین وجه قابل درک سازد و با تکیه بدان، تحلیل نظریه عقل تکوینی و ضرورت آن ممکن می‌شود. اما از بعدی دیگر اتکاء به نظریه عقلانیت تاریخی نمی‌تواند بازگوکننده حرکت تاریخی جریان تفکر و عقل بر ساخته باشد. یعنی این نظریه تنها می‌تواند یک جریان فکری اسطوره‌ای را از تاریخ ظهورش تا اکنون پیگیری کند نه اینکه عقلانیت نظری و عملی تکوینی و خاص یک فرهنگ و جغرافیا مثل فرهنگ و جغرافیای عربی - اسلامی را نشان دهد!

جابری با درک مشکل، اجبار خویش را برای استفاده از این سازه ذهنی بیان می‌کند:

روش‌شناسی محمدعابدالجابری در ... (موسی نجفی و عباس اسکندری) ۱۳۷

... اگر ما این اصطلاح را از نظر فرهنگی برای گروه‌های انسانی به کار ببریم، تا چه حد مفید و قابل استفاده خواهد بود؟ این موضوع در ارتباط با بحث مورد نظر ما، یعنی وقوف به ضمیرناخودآگاه در فرهنگ عرب، ضروری و لازم به نظر می‌رسد. (جابری ۱۳۸۱: ۶۵)

همچنان که جابری خود یادآور شده، در حوزه موضوعات مورد نظر او یعنی تبیین عقل عربی این مفهوم می‌تواند نتایج زیادی به بار بیاورد و امکان مقایسه‌ای پویا را برای او فراهم کند. زیرا روند فرهنگ با ضمیرناخودآگاه رابطه دارند. (همان: ۶۸)

کارهای جابری شباهت بسیاری به تحقیقات علمی پیشین در فرانسه دارد. زیرا تحلیل تاریخی ساختار و نقد عقل فلسفی سابقه دوام‌داری در فرانسه داشته است. یکی از نمونه‌های مشهور آن تحقیقات میشل فوکو در چارچوب بنیان‌شناسی تحول علوم (روان‌شناسی، حقوق، روانپزشکی و...) که به آرشیوشناسی اندیشه و در سیر تحولی خود به باستان‌شناسی علوم نامور گشت.

در نقد روش بومی‌سازی مفاهیم نیز اشکالات بسیاری مطرح است. باید از جابری پرسید اگر تفکر درباره واژگان بیگانه غیر ممکن است، چگونه ابتداء آن را در می‌یابیم و سپس برای وارد کردن آن مفهوم به دنبال نظیری تاریخی برای آن در فرهنگ خود می‌گردیم؟ مگر ممکن است بدون وقوف معنایی به مفهومی وارداتی، مرجع آن را در فرهنگ خودی بازجوییم؟

۳.۵ نقد ساختارگرایی

آیا می‌توانیم تاریخ را همچون یک سیستم با اجزاء مشخص و مرتبط ببینیم؟ آیا چنین تعبیری از تاریخ، افتادن به دام ذات‌پنداری مُخِلّ واقعیت‌سنجی نیست؟ ساختارهای تاریخی همواره ذهنیتی وابسته به سوژه و عامل تحقیق است. نحوه نگاه به تاریخ، نوع ساختاربندی آنرا تعیین می‌کند. البته بدین‌سان ساختارگرایی پویایی خود را تضمین می‌کند. ولی اصالت شناخت تاریخی از طریق ساختارگرایی می‌تواند مخدوش باشد.

آنچه که ساختارهای وقایع یا دوره‌های تاریخی را تعیین میکند گفتمان امروزی و نحوه نگاه به روابط معنایی و قدرت، دانش و دولت مستقر است. آیا این گفتمان که در ذهن محقق سیطره دارد، میتواند همزمان گفتمان گذشته تاریخی را دریابد؟ سایه فهم کنونی از ارتباط و روابط قدرت و ساخت‌های تشکیل دهنده فرهنگ و تمدن نیست که بر سر گذشته افتاده است؟

درحالی که تصادف، اتفاق و پیش‌بینی‌ناپذیری از امهات علل تحولات و رخدادهای تاریخی است، چطور می‌توان برای تحول تاریخی قانونمندی تعریف کرده و با روش ساختاری آن را تشخیص و تبیین کرد؟ آیا این تحمیل نظریه به متن واقعیت نیست؟ در حقیقت ساختارگرایی حداقل در متن تاریخ، برای موضوع خود نظامی هدفمند را فرض می‌کند. سیستمی از وقایع به هم مرتبط و منطقی که در قالب‌های مختلفی قابل بررسی است. پس قبول نگرش (سیستمیک) نظامند در تاریخ، مقدمه و شرط امکان بررسی ساختارمندی و تحول‌پذیری تاریخ است.

برای همین است که در نقد ساختارگرایی برخی اندیشمندان بخصوص جریان پست‌مدرن، نگاه و تحلیل ساختاری را نوعی تحلیل بسته، متصلب و ایستا می‌شمارند. اینان تقلیل حیات تاریخی به ساختارهای فرضی در آن را به دلیل تشخص و تصلب ساختارها، و حتی گاهی تحمیل ساختارها، از پویایی کافی خالی و مقرون به عدم دقت دانسته و معتقدند ساختارگرایی نمی‌تواند پیچیدگی‌های تاریخ تحولات بخصوص در زمینه تطور اندیشه، فرهنگ و تمدن را توضیح دهد.

در ساختارگرایی، تعیین اجزاء موضوع، مهمترین و ابتدایی‌ترین وظیفه پژوهشگر است. این اجزاء بیرون از نگرش پژوهش‌گر، آنجا حضور دارند و ماهیت موضوع را مشخص می‌کنند. اما در همین نگاه تشخص محور و تعین‌گرا نمی‌تواند در استخراج نظام معنایی از پیش ذهن‌ها و اهداف پژوهشگر متاثر نباشد.

با این حال ساختارها "اشیا"، موضوعات و چیزها هستند. و بررسی آن، گرچه تحول تاریخی از گذشته تا اکنون زمانی-تاریخی را نمایندگی و روشن می‌کند، اما نمی‌تواند فارغ از نگاه سوژه محور محقق باشد. این رویکرد روشی جز تلاش ذهنی برای کنترل سیالیت زمانی-تاریخی به مدد طبقه‌بندی همه تحولات، ذیل برخی از مهمترین آنها نیست. اینها همه به عناصر بیرون تاریخی، سوگیری و نگرش محقق و برداشت‌های کم و بیش عام‌تر ولی انسانی از واقعیت تاریخی اشاره دارد.

پویایی تاریخی، تکوینی بودن آن، یا اشیاء ساختاری در هر صورت به شدت به عامل انسانی و قراردادهای بین فردی یا مشهورات تاریخی وابسته است. بنابراین اگر چه ساختارهای تاریخی عینی است، اما تعیین منزلت ساختاری و نقش آفرینی آن عاملی انسانی و سازه فرهنگی و قراردادی بین فردی است.

از همین رو به اعتقاد بسیاری از منتقدین بررسی‌های ساختاری که با ارتقاء به تحقیق سیستمی سر از تعیین‌گرایی تاریخی درآورده‌اند راه به بیراهه رفته‌اند. اما می‌دانیم که تحقیق سیستمی و پویا می‌تواند قدرت مقایسه و سنجش پدیدارهای تاریخی را به محقق عطا کند. مثلاً مقایسه انقلاب‌ها در سایه تحلیل سیستمی قابل ارائه است. در این میان نیز سنجش و مقایسه دو سیستم جداگانه در حقیقت بررسی ویژگی‌های اختصاصی در میان شباهت‌های قابل‌اتکاء است. از این رو مراعات ملاحظات روشی بسیار مهم است.

باید بر حذر بود که ویژگی‌های چنان مطلق نشود که وحدت کیفی در سیستم همانند و تکرار تاریخی آن را درافکند و از مننه را مختلف ببینیم یا چنان ناچیز تلقی گردد که ویژگی‌ها را بزدائیم و یکنواختی مصنوعی را جانشین آن سازیم. (طبری بی تا: ۲۴۴)

جابری هشدار می‌دهد که ساختاربندی جدید نباید از پیش سوگیری شده و با انرژی ایدئولوژی شکل گیرد. ولی تحقیقات محتوایی در نظریه او نشان داده که وی خالی از علایق ایدئولوژیکی و سوگیری‌های از پیش تعیین شده نبوده، لذا مشکل همیشگی ساختاربندی یعنی بازسازی سنت، نمی‌تواند بیرون از دایره پیش‌فرض‌های محقق و رویکردهای ایدئولوژیک وی باشد.

جابری (همراه با برخی از مستشرقین و منتقدین فلسفه اسلامی) معتقد است که فلسفه اسلامی در شرق عالم اسلام، دقیقاً در دام ساختاربندی ایدئولوژیک افتاده است. زیرا در آن گزاره‌ها و آموزه‌های فلسفه یونان، همچون ساختارهای معرفتی جدید توسط مؤسسين آن، فارابی و ابن سینا، در درون فلسفه اسلامی، تحت تاثیر پیش‌فرض‌های دینی، مذهبی و اعتقادی در میدانی از خواست‌ها و انگیزه‌های ایدئولوژیک شکل گرفت.

نزد جابری تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی، حتی در مقام ساختاربندی نیز مورد توجه و مراقبت است. با این حال روش محافظت او تاکتیکی است نه استراتژیک. به عبارت دیگر عقلانیت به خودی خود از درون متن واری شده سنت سر بر نمی‌آورد؛ بلکه این در درجه اول ماهیت پرسش‌های کنونی، فاکت‌های علمی (و شاید به صورت ناخودآگاه)، ایدئولوژی و پیش‌ذهن‌هاست که صامت را در متن سنت، گویا می‌کند؛ ساختارها را معنی می‌بخشد و چیدمان جدید نظری-معرفتی را شکل می‌دهد.

برخی در نقد ساختارگرایی جابری بر این عقیده‌اند که روش‌شناسی تاریخ‌گرایانه و ساختارگرایانه جابری موجب گشاده‌دستی نظری بیش از حد او شده به نحوی که ضمن ساختارشناسی در تحلیل فضای فکری عربی-اسلامی، ساختارهایی را نیز بر آن

تحمیل می‌کند. به ادعای آنان تاریخگرایی و ساختارگرایی تفکر جابری به این منجر شده است که نگرش وی برای رسیدن به مطلوب خود ایدئولوژیک باشد؛ ایدئولوژی که از علم‌گرایی مدرن، تاریخگرایی، و ساختارگرایی نگرش وی نشئت می‌گیرد. (برای آگاهی بیشتر بنگرید به میرزا زاده، احمد بیگلو، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۱۰۱)

در این میان تحلیل‌های زبانی-بیانی نیز اهمیت بسیار دارد. بخاطر آوری که جابری در ضمن لزوم بهره‌گیری از روش و منطق تحقیق غربی از مکانیسم بومی‌سازی مفاهیم نام می‌برد. بومی‌سازی مفاهیم دقیقاً مترادف‌سازی مفاهیم فرهنگ غربی با دارایی‌های مفهومی در فرهنگ عربی/اسلامی است. وی گمان می‌کند در پرتوی چنین روشی می‌توان به سطح بالایی از همدلی با روش‌شناسی غربی نائل آمده و از آن برای کنکاش در میراث اسلامی سود برد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مرحوم دکتر احمد فردید در زمانی دور با فراست تمام چنین وجهی از مفهوم غربزدگی را در ایران عیان کرده و نسبت به آن هشدار داد. وی نشان داد که غرب یک کل تمام معرفتی است که تکنولوژی تنها یکی از مظاهر آن است. مظهری که با سیطره آن سایر مظاهر زندگی و تفکر غربی همراه تکنولوژی وارد شده و نهایتاً غربزدگی با انفعال تام صورت می‌گیرد. احمد فردید این رویکرد انتقادی را در دوران غلبه غربزدگی و سیطرهٔ اهواء، الگوهای زندگی و نگرش غربی در ایران دوران پهلوی دوم مطرح کرده و بدین نحو منشاء رویش فهمی نو در حوزه غرب‌شناسی فلسفی در ایران شد. از این رو اکنون برخی صاحب‌نظران در همان چارچوب نظری با توسعه مستندات و ارائه صورت‌های جدیدی از استدلال، نشان می‌دهند که استفاده از تجربیات غرب برای سامان وضعیت کنونی ما شرقیان و ایرانیان اگر حتی مقصود و عزم درستی باشد، تنها در صورت فهم کلیت یکپارچه غرب و تحلیل انتقادی به آن ممکن است.

۲. از جمله علامه مرحوم سید محمد حسین طباطبایی (ره) در کتاب مختصر ولی گرانقدر *علی و فلسفه الهی* و نیز شهید مرتضی مطهری در سلسله کتب آشنایی با علوم اسلامی، و جلد اول و پنجم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به خوبی زمینه‌های برهانی تفکر اسلامی و اسلامیت فلسفه در جهان اسلام را نشان داده و از آن دفاع نموده‌اند. همچنین در سال‌های اخیر با نضج دوباره فکر اخباری در حوزه‌های علوم دینی، بخصوص اخباریت کلامی و اعتقادی، توسعه مجدد مکتب تفکیک و جریان تندرویی که مدعیان از آن به مکتب اهل‌البیت علیهم‌السلام یا مکتب فقها تعبیر می‌کنند، منتقدین مجدداً به بحث و بررسی اسلامیت فلسفه اسلامی پرداخته و منابع و ادبیات بسیار غنی تولید شده است.

۳. مجموعه کتب نقد عقل عربی با عنوان‌های: تکوین العقل العربی، شکل‌گیری عقل عربی (نقد عقل عربی ۱) ساختار عقل عربی (نقد عقل عربی ۲) عقل سیاسی عربی در اسلام (نقد عقل عربی ۳) عقل اخلاقی عربی (نقد عقل عربی ۴) منتشر شده است.

۴. جابری در مراحل مختلف سه پروژه تحقیق فکری - تاریخی داشت: در آغاز ابن خلدون، سپس ابن‌رشد و در نهایت نظریه عقل عربی. می‌توان مدعی شد که هر سه پروژه او در قالب یک عبارت یعنی نقد سنت قابل تفهیم و تبیین است.

۵. التراث عند الاستاذ محمد عابد الجابری - مدونۀ لحسن الصدیق -

۶. در بررسی این بخش از مقاله، به تمامی از فصل اول کتاب ما و میراث فلسفی مان، نوشته محمد عابد الجابری با عنوان مبانی خوانش‌های نوین استفاده شده است.

۷. تاریخ‌گرایی (Historicism) یک رویکرد در تفکر و شناخت است که اغلب بر بافت خاص دوره تاریخی، مکان جغرافیایی یا فرهنگ محلی در اشیاء شناخت تأکید می‌کند. همچنین تاریخ‌گرایی در فلسفه تاریخ به معنی باور به وجود قوانین هدایت‌کننده تاریخ، سیر خطی تاریخ به سوی اهداف از پیش تعیین شده تکاملی، توسعه اجتماعی یا مفهوم پیشرفت هستند و اینکه می‌توان به شناخت این الگوها و قوانین دست یافت. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: دانشنامه فلسفی استنفورد: Stanford Encyclopedia of Philosophy

۸. کارل گوستاو یونگ روانپزشک و متفکر سوئیسی به خاطر فعالیت‌هایش در روانشناسی عمق‌نگر و ارائه نظریات تحت عنوان روانشناسی تحلیلی در ادامه فروید معروف است. یونگ را در کنار زیگموند فروید از پایه‌گذاران دانش نوین روانکاوی قلمداد می‌کنند، به نظر یونگ، شخصیت از چند ساختار جدا، اما مربوط به هم تشکیل شده است. مهمترین آنها عبارتند از: ایگو، ناخودآگاه شخصی و عقده‌های آن، ناخودآگاه جمعی و آرکی‌تایپ‌های، پرسونا، آنیما، آنیموس و سایه.

۹. به فارسی: کهن‌الگو. این اصطلاح در حوزه مردم‌شناسی، روان‌شناسی و ادبیات کاربرد دارد. یونگ معتقد بود که آرکی‌تایپ بخشی از افکار غریزی انسان است که به صورت الگوهای از پیش تعیین‌شده‌ای بروز می‌کند. در حقیقت آن بخش از رفتارهایی که پدران اولیه با تکرار آن‌ها باعث شده‌اند که اکنون آن‌ها بصورت تمایل به رفتارهایی غریزی در همه انسان‌ها فارغ از رنگ و نژاد بروز کنند. در این نظریه اسطوره جایگاه مهمی دارد. آرکی‌تایپ در اسطوره‌ها و افسانه‌ها خود را نشان می‌دهد. یونگ ناخودآگاه جمعی را هم میراث مشترک خواند. میراث مشترکی که در ضمیر ناخودآگاه همه‌ی انسان‌ها وجود داشت. او معتقد بود بازتاب این مسئله را می‌توان در اسطوره‌ها به خوبی باز یافت و این زمانی است که آرکی‌تایپ از ناخودآگاه به خود آگاه انسان آمده باشد. مثل نبرد خیر و شر یا مرگ و زندگی یا ظلمت و روشنائی. این مفاهیم در بین انسان‌ها به شکل مشترک و یکسانی درک می‌شود.

۱۰. تعبیر نگاه موزه‌ای از جابری است.

کتاب‌نامه

- آل مهدی، سید محمد، (۱۳۹۰)، *جابری برای ما سخن تازه دارد*، در مجله مهرنامه: شماره ۱۳، (شناسه مقاله: ۲۱۲۹)
- آیسنک، هانس یورگن (۱۳۷۹)، *افول امپراتوری فرویدی*، ترجمه «یوسف کریمی» چاپ اول، تهران: نشر دانشگاهی (سمت)
- ابن رشد، (۱۹۹۷) *فصل المقال فی تقریر مابین الشریعه و الحکمه من الاتصال*، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه: محمد عابد الجابری، الطبعة الاولى، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربيه
- الجابری، محمد عابد، (۱۹۹۶) *الدين و الدوله و تطبيق الشریعه، قضايا الفكر العربی ۴*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربيه
- الجابری محمدعابد، (۱۳۸۹) *تکوین عقل عربی*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر نسل آفتاب
- الجابری، محمد عابد، (۱۳۹۱)، *سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر*، ترجمه: سید محمد آل مهدی، تهران: انتشارات فرهنگ جاوید
- الجابری، محمد عابد (۱۳۹۲)، *ابن رشد، خوانشی نوین از زندگی و فلسفه او*، ترجمه: سید محمد آل مهدی، چاپ اول، تهران: نشر نسل آفتاب
- الجابری محمد عابد، (۱۳۸۷)، *ما و میراث فلسفی مان*، ترجمه: سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث
- الجابری، محمد عابد، (۱۹۹۱) *التراث والحداثه دراسات و مناقشات*، طبعه الاولى، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربيه
- الجابری، محمد عابد، (۲۰۰۹)، *تقد العقل العربی ۱*، *تکوین العقل العربی*، مقدمه مولف، چاپ دهم، بیروت:
- الجابری محمد عابد، (۱۳۸۱) *جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی*؛ ترجمه رضا شیرازی، تهران: نشر یادآوران
- الجابری، محمد عابد، (۱۹۹۳)، *نحن و التراث؛ قراتات معاصره فی تراثنا الفلسفی*، طبع السادسه، بیروت: المركز الثقافی العربی
- الجابری، محمد عابد، (گفتگو)، *تأملاتی در باب دین و اندیشه*، در مجله نقد و نظر، ش ۱۷ و ۱۸
- جابری محمد عابد (گفتگو)، *تبیین ساختار عقل عربی*، در نشریه نقد و نظر، ش ۲۳ و ۲۴
- استنفورد، مایکل، (۱۳۸۴) *درآمدی بر تاریخ پژوهی*، ترجمه: مسعود صادقی، تهران: انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)
- بوذن، ریمون، (۱۳۸۳)، *مطالعاتی بر آثار جامعه شناسان کلاسیک*، ترجمه: باقر پرهام، ج ۱، چاپ اول، تهران: نشر مرکز
- پیشگاهی فرد، زهرا و مصیب قره بیگی (۱۳۹۲)، *جغرافیای پسااستخارگرا*، تهران: نشر زیتون سبز

روش‌شناسی محمدعابدالجابری در ... (موسی نجفی و عباس اسکندری) ۱۴۳

جنیدی جعفری محمود و جلالی سیدسعید، بررسی و نقد دیدگاه محمدعابد الجابری دربارهٔ تشیع، در نشریه حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال چهارم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۳۹۲
حقیقت، سید صادق (۱۳۸۹)، *مثلت فکری جهان عرب*، در مجله علوم انسانی مهرنامه، ش ۸
حکمت، نصرالله، (۱۳۹۸) *درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی*، چاپ اول، تهران: انتشارات الهام .
ریما مکاریک، ایرنا، (۱۳۸۴) *دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه: مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: انتشارات آگه،

شولتز، دوان و شولتز، سیدنی الن، (۱۳۷۰) *تاریخ روانشناسی نوین*، ترجمه علی‌اکبر سیف و حسن پاشاشریفی و دیگران، جلد دوم، تهران: انتشارات رشد
فرامرزی میرزازاده احمدبیگللو، بررسی و نقد تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشهٔ محمدعابد جابری، نشریه حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۳۹۴
فروید، زیگموند، (۱۳۴۶)، *مفهوم ساده روانکاوی*، مترجم: فرید جواهرکلام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی

طبری، احسان، (بی‌تا) *نوشته‌های فلسفی اجتماعی*، جلد دوم،
علی اکبرزاده، حامد، (۱۳۹۸) *ساخت‌گشایی عقلانیت اسلامی*، چاپ اول، قم: انتشارات طه
کالینیکوس، آکس، (۱۳۸۳)، *درآمدی تاریخی بر نظریه‌های اجتماعی*، اکبر معصوم بیگی، چاپ اول، تهران: انتشارات آگه

کریمی، محمدتقی، *معناکاوی نقد عقل عربی در اندیشه جابری*، مندرج در: *نشریه علوم سیاسی*، ش ۲۲،
کریمی، محمدتقی، *تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد الجابری*، نشریه نقد و نظر، شماره ۲۳ و ۲۴

مهدی، محسن، (۱۳۹۱)، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه: مجید مسعودی، چاپ اول، تهران: نشر علمی و فرهنگی

نصار، ناصف، (۱۳۶۶) *اندیشه واقع‌گرایانه ابن خلدون*، مترجم: یوسف رحیم لو، تهران: نشر دانشگاهی (سمت)

دانشنامه فلسفی استنفورد: Stanford Encyclopedia of Philosophy

Eysenck, Hans (1986). *Decline and fall of the Freudian Empire*. Harmondsworth: Penguin Books. ISBN 0-14-022562-5

<https://sites.google.com/site/esseddyqlahcen/word-of-the-week/jhte-tadla-azylal-mn-khlal-alswr>

http://pajoohe.ir/%DA%AF%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%88%D9%86-%D8%A8%D8%A7%D8%B4%D9%84%D8%A7%D8%B1---Gaston-Bachelard__a-46476.aspx

<http://ghpourhasan.ir/%d8%a7%d9%88%d9%84%db%8c%d9%86-%d9%85%d8%aa%d9%81%da%a9%d8%b1-%d8%b9%d8%b1%d8%a8-%da%a9%d9%87->

۱۴۴ جستارهای سیاسی معاصر، سال ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲

%d8%a8%d9%87-%d8%b4%d8%b1%d9%82-%d8%a7%d8%b3%d9%84%d8%a7%d9%85-
%d8%aa%d9%88%d8%ac%d9%87-%da%a9%d8%b1%d8%af/