

فلسفه سیاسی اسلامی و چالش جریان نو اعتزالی معاصر

رضا نصیری حامد^۱

چکیده

در دوران معاصر یکی از جریان های پرنفوذ عقل گرا در جهان اسلام به ویژه در کشورهای عربی زبان گرایش نو اعتزالی بوده که به خوانش جدیدی از میراث فکری و معنوی جوامع اسلامی پرداخته است. این جریان به رغم دستاوردهای عقلانی قابل توجه اش در بازخوانی اندیشه های سنتی اسلامی، به دلایلی همچون اتکا به عقل خودبنیاد و نیز استفاده از روش شناسی و معرفت-شناسی جدید، برای حوزه متعارف مطالعات و اندیشه ورزی اسلامی چالش زا بوده است. برخی از اصول فکری و پیش زمینه های معرفتی این نوع نقد عقلانیت معمول در جهان اسلام با اندیشه های سنتی اسلامی ناسازگار است و همین گاهی همسخنی این گرایش فکری با دیگر حوزه های اندیشه حتی عقلانی در جهان اسلام را دشوار می سازد. یکی از این زمینه های مورد اختلاف در نسبت بین دین و عقل است که به سهم خود بر حوزه سیاسی تأثیر می گذارد. در این میان به ویژه خوانش محمدعابد الجابری و تفسیر وی از روند جریان های فکری جهان اسلام اهمیت فراوان دارد. مقاله درپیش رو به بررسی چالش های این نوع عقل گرایی می پردازد. **واژگان کلیدی:** عقلانیت، فلسفه سیاسی، محمدعابد الجابری، دین، عقل، نواعزالی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

از سرآغاز ظهور اسلام و پدیدار شدن نص دینی، موضوع نسبت و رابطه بین نص و عقل و نحوه مواجهه افراد با متن در زمره مهم‌ترین بحث‌های بین مسلمانان بوده و باعث به وجود آمدن نحله‌های مختلفی شده است. جایگاه و منزلت خاص متن قرآن به عنوان اصلی‌ترین هسته متن دینی، به ویژه در مقایسه با متن ادیان پیشین، بر حساسیت این مواجهه و نحوه تعامل با متن افزوده است. مسأله مذکور با افزوده شدن تفاسیر و متن‌های دینی مسلمانان در قالب علوم و معارف متعددی که حول و حوش فهم و دریافت این متن شکل گرفتند، پیچیده‌تر شده و گرایش‌ها و نحله‌های فکری مختلفی را ایجاد کرد. یکی از مهم‌ترین گروه‌هایی که در قالب بحث‌های کلامی شکل گرفتند و تا به امروز نیز با افت و خیزهای متعدد به حیات فکری شان ادامه داده‌اند، معتزله هستند. معتزله هرچند تاریخی طولانی در اندیشه ورزی‌های جهان اسلام دارند، در دوران جدید گروهی از اندیشمندان و محققان جهان اسلام در مقابل مشکلات و مسائل مبتلابه دنیای اسلام به آثار و اندیشه‌های معتزله بازگشته و درصدد احیای گفتمان ایشان برآمدند که به اعتزال نو و یا نومعتزلیان مشهور شدند. نوع مباحث و نیز رویکرد معتزله هم در سده‌های پیشین و هم در دوران اخیر عموماً برای گروه‌های گوناگون جهان اسلام چالش‌زا بوده است. با آنکه محور نخستین شکل‌گیری و گسترش دیدگاه اعتزالی مباحث کلامی بود، اما به تدریج به ویژه در دوران اخیر موضوعات مطرح شده از سوی ایشان به سوی موضوعات معرفت‌شناختی و نیز روش‌شناختی هم گرایش داشته و از این رو در حوزه فلسفه نیز مطرح شده است. هرچند هنوز هم در امکان اینکه مرزبندی دقیقی بین کلام و فلسفه مخصوصاً در جهان اسلام بتوان ایجاد کرد، شک و تردیدهای جدی وجود دارد و از قضا چنانکه اشاره خواهد شد، خود این موضوع از مسائل مورد بحث جدی اعتزالیون جدید هم هست.

هدف این نوشتار طرح چالش و مواجهه‌ای است که آرای معتزله جدید برای اندیشه‌های رایج و متداول در جهان اسلام از جمله کلام و به ویژه فلسفه ایجاد می‌کند که به طور مشخص بر حوزه فلسفه سیاسی تمرکز خواهد داشت. البته گرایش‌ها فلسفی و کلامی اسلامی طیف وسیعی دارند که نزاع هر کدام از آنها با معتزله خود بحثی مفصل می‌طلبد با این حال اغلب نواعتزالیون نقد خویش را به طور یکپارچه بر کلیت اندیشه و معرفت‌گذشته اسلامی مطرح می‌کنند و از این رو طیف‌های مختلف، از

دانش ها و معارف مختلف اسلامی، مورد خطاب و نقد ایشان هستند. بنابراین در اینجا هدف، بیان برخی از بنیان های فکری ایشان و دلالت های سیاسی آنهاست که در نقد دیدگاه های سنتی جهان اسلام بروز و ظهور یافته است. این بررسی تلاش دارد اصول این چالش را بودن طرح بحث های ایشان را تا حدودی نشان دهد بی آنکه قضاوتی ارزشی در این خصوص انجام دهد ضمن اینکه مراد از نقدهای ایشان و چالش را بودن نیز لزوماً امری منفی قلمداد نشده است بلکه به فراخور بحث و نوع طرح و استدلال های مربوطه باید در مورد آنها در مجال های فراخ تری بحث شود.

نکته حائز اهمیت دیگر در بحث کنونی آن است که هرچند عموماً نزاع و اختلاف

در متن اندیشه دینی بر قالب تقابل دوگانه بین عقل و نص استوار شده و یا در این شکل بازنمایی شده است، حساسیت بحث های جدید که نواندیشان دینی موسوم به اعتزالیون جدید طرح می کنند به سبب تقابلی است که حتی با عقل گرایان در تمدن اسلامی ایجاد شده است که بخشی از آن به تفاوت های معناداری باز می گردد که از عقل در نزد گرایش های متعدد فلسفی و کلامی وجود دارد. به طور مشخص در متن حاضر با نگاهی گذرا به جریان اعتزال در دنیای کهن و زمانه معاصر، اندیشه های محمدعابد الجابری به عنوان مصداق مهمی از این جریان بررسی خواهد شد چون بحث های وی علاوه بر اینکه دلالت های سیاسی آشکارتر و بارزتری دارد، در عین حال بر اساس همان نکته مذکور در سطور بالا نیز هست؛ بدین معنا که وی کلیتی همچون عقل اسلامی و زیرساخت های تکوین آن را مورد تحقیق قرار داده و بسیاری از پیش فرض ها و اصول متداول بحث های مورد نزاع در میان گرایش های اسلامی را مورد نقد قرار داده است. با آنکه خاستگاه اولیه معتزله از علم کلام و موضوعات عقیدتی بوده است، اما به ویژه در دوران اخیر معتزله جدید همچون جابری به زیرساخت و بنیان شکل گیری و استمرار ذهنیت و به تعبیر خود وی عقل عربی- اسلامی در قالب مباحث معرفت شناختی تمایل یافته اند که باعث شده حوزه های مختلفی از منظومه فکری مسلمانان اعم از فقه، فلسفه، کلام و عرفان مشمول نقد و بررسی ایشان شود. شاید بتوان گفت در نزد ایشان پیش و بیش از اینکه موضوع تأمل و اندیشه ورزی این باشد که هر حوزه ای از دانش و علم بیانگر چه چیزی هست و چه مباحثی در آن مطرح می شود، آن است که چنین حوزه ای از دانش در نزد اندیشمندان و علمای اسلامی چگونه شکل گرفته و چه پایه و بنیادی دارد. آن گاه متعاقب این مسأله موضوع دیگری هم مطرح می شود که

چرا این دانش این گونه شکل گرفته و تداوم یافته است. به نظر می‌رسد بتوان ردپای تقدم معرف شناسی بر هستی‌شناسی را در طرح فکری ایشان پیگیری نمود. جریان‌ات عقل‌گرا در تمدن و فرهنگ اسلامی همیشه جایگاه مهم و در عین حال پرتنشی داشته‌اند. در زمان معاصر هم نزاع ایشان هم با جریان‌ات عقل‌گریز و هم دیگر عقل‌گرایان اسلامی تلاشی مستمر و ادامه‌دار است و می‌تواند دستاوردهای قابل‌اعتنایی برای مسلمانان داشته باشد. این تأکید بر نقش ایشان البته امکان و بایسته‌های نقد پروژه ایشان را منتفی نمی‌کند ولی در عین حال تلاش ایشان قابل‌تأمل است.

معتزله

برای بیان طرح فکری جریان نواعترالی ابتدا باید منظومه فکری جریان معتزله قدیم را دریافت چرا که اعتزالیون جدید در نسبت با آنها و البته با مباحث و روش شناسی‌های جدید ظهور یافته‌اند. درباره سیر تاریخی ظهور معتزله بحث‌های مفصل و در عین حال متفاوتی وجود دارد که موضوع این نوشتار نیست اما عموم آنها نشان‌دهنده ریشه‌های اعتقادی و فکری این جریان البته در پیوند با مسائل سیاسی و اجتماعی است که کلیت چنین پیوندی نیز تا کنون ناگسستنی باقی مانده که همین مقوله بررسی مسائل سیاسی و مشخصاً فلسفه سیاسی از دیدگاه ایشان را حائز اهمیت می‌سازد. برخی گزارش‌ها و منابع پیدایش معتزله را به دیدگاه کسانی مثل اصل بن عطاء نسبت می‌دهند که در بین دیدگاه خوارج مبنی بر کافر شدن مرتکبان گناهان کبیره با دیدگاه مخالف ایشان یعنی مرجئه که خلاف خوارج می‌اندیشیدند، به منزلتی بینابین دو منزلت ایمان و کفر قائل شدند و عملاً موضع دو سر طیف را رد نمودند. عده‌ای نیز ظهور این جریان فکری را در زمان اختلاف بین علی و عثمان می‌دانند که باعث شد تعدادی با اعلام بی‌طرفی، خود را از دعوای ایشان کنار بکشند چرا که اذعان می‌کردند که ما نمی‌دانیم کدام یک از ایشان بر حق هستند (متقی: ۲۴۷-۲۵۱ و نیز محسن: ۱-۴ و ۸۲). علاوه بر اینها، مواردی همچون فتوحات مسلمانان و مواجهه با اندیشه‌ها و آرای دیگر به ویژه اندیشه‌های فلسفی نیز در شکل‌گیری این اندیشه موثر بود که البته حمایت دستگاه خلافت عباسی از آنها نیز جایگاهشان را تقویت نمود (متقی: ۲۵۱-۲۵۳). همچنین جریان اختلاف میان امام حسن و معاویه نیز در زمره عوامل شکل‌گیری و رشد این گروه در بین مسلمانان شد. اینان به تعبیر جابری نسل نخست روشنفکران عرب بودند که سعی کردند از فتنه و جنگ دوری کرده و راه اعتزال را انتخاب کرده و به سمت هیچ‌یک از طرف‌های

درگیر متمایل نشوند. اینها نسبت به سرنوشت جامعه اسلامی بی تفاوت نبودند ولی نزاع درگرفته را امری نامشروع قلمداد نموده و از آن کناره گرفتند (جابری؛ ۱۳۸۹ الف: ۶۶-۶۹). به این ترتیب موضوعات عقیدتی همانند وضعیت کسانی که مرتکب گناه کبیره می شوند و مباحث سیاسی همانند وضعیت پیشوای جامعه اسلامی و نیز قضاوت درباره نزاع های سیاسی، از علل اصلی شکل گیری طیفی از افراد صاحب نظر شد که از ایمانی مبتنی بر میانه روی و تساهل پشتیبانی می کردند. دیدگاه ایشان مبتنی بر این بود که هیچ گناهی زیان رسان ایمان نیست کما اینکه هیچ طاعتی نیز سودرسان کفر نیست. این اصل در واقع بهترین وسیله برای خاموش کردن فتنه در پرتو عقل بود. از سوی دیگر پیروان این اصل تلاش نمودند مسأله کفر را از حوزه نظر شخصی و ایدئولوژی حزبی بیرون آورند و آن را موضوعی سازند که همه امت بتوانند درباره آن نظر دهند و از این رو گفته شده ایشان کسی را تکفیر نمی کردند مگر اینکه همه امت بر کافر بودنش اذعان داشته باشند (همان: ۷۵-۷۶).

نکته قابل تأمل آن است که معتزله با وجود نقد بر طرفین دعوای سیاسی، نه تنها قلمرو سیاسی را رها نکرده بودند، بلکه تأملات قابل توجهی نیز در این حوزه داشتند به طوری که نظریات کسانی همانند جاحظ نشان می دهد که ایشان بر وجوب امری همچون امامت تأکید داشته اند. این وجوب به سبب آن است که اولاً انسان ها موجوداتی اجتماعی هستند و مصالحی جمعی و عمومی دارند و ثانیاً اینکه مردمان دارای خلق و خوی حرص و آزمندی هستند که نباید به حال خودشان رها شوند (محسن: ۱۳۹). علاوه بر این برخی از موضوعات دینی از نظر معتزله، دلالت های مشخص سیاسی داشت، مثلاً امر به معروف و نهی از منکر که جزو اصول فکری ایشان است در ذات و جوهر خود اصلی سیاسی تلقی شده و اثر خود را در وجوب انقلاب و ضرورت خروج علیه ستمگر نشان می دهد (پورفرد: ۱۰۴-۱۰۵).

در مجموع باید گفت علاوه بر شرایط و عوامل عملی موجود در مسائل سیاسی و اجتماعی که زمینه ساز تکوین معتزله شد، نوع مواجهه و گفتمان ایشان نیز آشکارا دلالت های خاص سیاسی داشت. صد البته به دلیل شرایط و نیز شاید نافذ بودن بحث از منظر دینی و اعتقادی، بسیاری از موضع گیری های سیاسی و اجتماعی در قالب های دینی بیان می شدند و تلاش می شد بنیانی اعتقادی برای آنها ساخته شود. این امر ضرورت کاوش در لایه زیرین اندیشه های فوق و نیز مناسبات و روابطی که زمینه ظهور

آنها شده است، را حائز اهمیت می سازد که رگه هایی از این امر در نزد عموم متفکران این نحله و به ویژه جابری قابل مشاهده است که بدان اشاره خواهد شد.

جریان نواعتزالی

پس از نوسانات و افت و خیزهای متعدد در دوران میانه، به طور مشخص از سده نوزدهم گروهی در جهان اسلام پدیدار شدند که به احیاء آثار معتزله پیشین در جهان اسلام پرداختند اینان که به گرایشات عقلی معتزله باور و ایمان داشتند، نومعتزله خوانده شدند همانند محمد عبده، احمد امین، احمد خولی، محمد احمد خلف الله، عایشه بنت الشاطی و دیگران. برخی نیز شروع این جریان را با سید جمال الدین اسد آبادی می دانند که بعد از آن نیز از سوی عبده و دیگران ادامه پیدا کرد که یکی از مهم ترین دغدغه هایشان ایجاد سازگاری بین قرآن و تحولات نوین علمی زمانه معاصر بود (مهدوی راد و دیگران: ۷۶-۷۴). بدیهی است پرداختن به قرآن، ناگزیر پای بخش های دیگر سنت اسلامی را نیز به میان می کشد و با آنکه اندیشمندان نواعتزالی طیف وسیعی را تشکیل می دهند که به بخش های مختلفی از سنت تمرکز بیشتری نموده اند، اما همه آنها به نحوی از انحاء مجبور بوده و هستند که به متن اصلی تمدن ساز اسلامی توجه نمایند.

نصر حامد ابوزید یکی از افراد متأخر این جریان در نقد جریان غالب موجود در گفتمان دینی مسلط بر آن است که «تأکید گفتمان دینی بر حاکمیت نصوص در قلمرو واقعیت و اندیشه با محدود کردن اجتهاد بر فروع و نه اصول و با محدود کردن قلمرو اجتهاد نصوص فرعی (احادیث) و نه نص اصلی (قرآن) به محدودنمایی نص و واقعیت هر دو می انجامد» (ابوزید؛ ۱۳۸۳: ۱۶۱).

نقد ابوزید دو وجه مهم را که جزو اصول مهم اعتزال جدید است خاطر نشان می سازد؛ یکی نسبت مغفول مانده بین نص و واقعیت است و دیگری لزوم اجتهاد در اصول که البته این دو وجه کاملاً منفک و جدای از یکدیگر نیستند. درباره متن بدیهی است که نمی توان نقش متن به عنوان محور تمدن اسلامی را نادیده گرفت اما این بدان معنا نیست که متن به تنهایی تمدن ساز است بلکه خالق تمدن همانا مواجهه انسان با واقعیت و رابطه دیالکتیکی با آن است (ابوزید؛ ۱۳۸۰: ۴۶). در خصوص بخش دوم یعنی نسبت اصول و فروع هم بسیاری از نواندیشان به جد بر این باورند که ضمن لزوم توجه به سنت پیشین، در عین حال باید توجه نمود که جهان امروز و دنیای جدید جهان فروع تازه نیست بلکه

جهان اصول تازه است و همین امر واقعیت های جدیدی را پدید آورده است که در همه حوزه ها اعم از فلسفه و یا حتی فقه به ویژه فقه سیاسی و اجتماعی نیازمند توجه است و گرنه صرف توجه به فروع تازه موجب بازماندن از ارائه راه حل های اصولی خواهد شد (سروش: ۱۵-۳۴ و نیز مجتهد شبستری: ۱۱-۲۰). بنابراین تأکید این دسته از نواندیشان اعتزالی و یا منتسب بدین جریان، بر تکوین و موضوعیت یافتن واقعیت هایی است که خود مسبب ایجاد اصولی نوین برای حیات اجتماعی و سیاسی جدید هستند تا حدی که دیگر پیش فرض ها و قالب های گذشته پاسخ گوی آنها نیست و لذا اجتهاد در همه حوزه ها باید ناظر به همین اصول نیز باشد و تنها به فروع بسنده نکند.

گسسته شدن نسبت میان واقعیت و نص، باعث استفاده صوری از شریعت می شود و این در حالی است که عملاً کلیات، اهداف و فلسفه شریعت و احکام آن به فراموشی سپرده می شود. در نتیجه متنی ایجاد می شود که کاملاً ثابت و جامد است و با فروگذاری نقش تجربه و عامل انسانی در آن و به سبب فروگذاری جنبه انسانی اش، به اسطوره تبدیل می شود (ابوزید؛ ۱۳۸۳: ۹۵ و ۱۶۲). ابوزید در نسبت متن و واقعیت برخلاف دیدگاهی که به تعبیر وی با دیالکتیکی نزولی ابتدا از خدا و بعد هم پیامبر و در نهایت از سهم واقعیت سخن می گوید، در دیالکتیکی صعودی از واقعیت آغاز می کند و بر آن است که پژوهش ما در باب شناخت متن قرآن نباید ما را از واقعیت غافل نماید بلکه باید واقعیت را از آن جهت که ملموس و عینی است در صدر کار خویش قرار دهد و متن قرآنی را جز در پرتو واقعیتی که قرآن در آن شکل گرفته است نمی توان دریافت. اصلاً در روش تحلیل متون، اعتبار متن برگرفته از نقش آن در فرهنگ است (ابوزید؛ ۱۳۸۰: ۷۱-۷۴). در دیدگاه ابوزید فهم متن ابتدا نیازمند درک معنای تاریخی آن است اما فرایند فهم متن با این درک از معنا تمام نمی شود و باید گام دیگری هم برداشته شود تا فحوای متن در بافت زمان حاضر هم میسر شود (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی: ۳۵).

از نظر حنفی تبیین رابطه دین و دنیا و مقوله مهمی مثل توسعه در دنیای کنونی با موضوع مقاصد شریعت مرتبط است. این مقاصد در راستای ضرورت های حیات انسانی اعم از حق حیات، کرامت انسانی، توزیع ثروت و اموری از این دست است که همه نیز ناظر به حیات دنیوی هستند و لذا مصلحت مبنای اصلی شریعت است (وصفی: ۱۵۵-۱۵۷). در نظر داشتن مصالح انسانی عملاً شامل واقعیت ها و مقتضیاتی است که بر متن اولویت دارد و با خرد انسانی قابل شناخت هستند و به همین سبب بوده که

معتزله اصل عدل را مقدم بر متن دانسته اند (همان: ۱۴۹). برای اجتناب از تبدیل متن به اسطوره، ابوزید با الهام از پژوهش های کسانی مثل امین الخولی، با رویکردی ادبی و زبان شناختی به تفسیر قرآن پرداخته و بر آن است که ضمن توجه به میراث اسلامی، ولی نباید آن را به همان شکلی که هست پذیرفت بلکه استفاده از نظریات و روش های جدیدی همچون هرمنوتیک نیز می تواند مفید باشد (ابوزید؛ ۱۳۸۰: ۱۵۰-۵۰-۶۸).

تأکید بر واقعیت تجربی و به کار بستن آن نمی تواند بدون استفاده از عقل ممکن و شدنی باشد و از این رو عقل که از همان آغاز ظهور معتزله جزو اصول فکری ایشان بوده و در قالب حسن و قبح عقلی مورد تأکید واقع شده است، در نزد نمایندگان جدید این نحله نیز جایگاهی والا و بی بدیل دارد. تأکید بر عقل به مثابه اصلی ترین موهبتی که با آن می توان اندیشید و به سنجش امور مختلف پرداخت تا جایی است که برخی از منتقدان از آن انتقاد نموده اند، برای مثال افرادی همچون جعفر سبحانی بر آنند که ایشان بیش از استحقاق عقل بدان جایگاه و ارزش داده اند و آن را حتی در جایی که توان حکم کردن ندارد به کار برده اند. نتیجه آنکه ایشان عقل را یکه تاز میدان معرفت می دانند و نقل مخالف آن را تأویل می کنند. لذا عقل بر ادله شرعیه تقدم می یابد و بر شرع حاکم می شود. بخشی از این امر می تواند به سبب آن باشد که اینان در مواجهه با ملل و گروه های دیگر ناگزیر از این بودند که به امور عقلی توجه نمایند و با استدلال های عقلی بحث خود را به پیش ببرند. این امر در عین اینکه می توانست غیرمسلمانان را اقناع نماید امکان تخالف با آموزه های شرعی و نصوص دین را نیز دارد کما اینکه بخشی از نقدها به معتزله در گذشته و حال بر این اساس صورت گرفته است (متقی: ۲۶۱-۲۶۴). ریشه چنین امری را شاید بتوان در عقل خودبنیاد و مستقل از شریعت دانست که همه چیز را به مدد محک عقل می سنجد و این در دوران مدرن امری مهم تلقی می شود کما اینکه محمد ارکون یکی دیگر از اندیشمندان این جریان تأکید می کند کسانی مثل اسپینوزا و دکارت عقل فلسفی را از سیطره و حاکمیت تفکر الهیات مسیحیت آزاد کردند و بدان آزادی و استقلال بخشیدند و در نتیجه کار ساماندهی امور مختلف را به عقل سپردند (وصفی: ۱۰۳). محمد غزالی از اعتزالیون جدید نیز بر آن است که معجزه های انبیای پیشین اموری خارق العاده بودند که طبیعتاً عقل بشری را مقهور و تسلیم خویش می کرد ولی در دوره اسلام مخاطب عقل بشری است، چرا که عقل بشر رشد کرده است و انسان می تواند حق

و باطل را بشناسد. این امر مستلزم وجود آزادی اندیشه است که بر مبنای آن هر انسانی حق دارد نسبت به هر چیزی بیندیشد و تحقیق کند و این خود سبب پیامدهای سیاسی مختلف همچون نفی استبداد سیاسی و حاکمیت فردی یا دیکتاتوری در اسلام می شود (پورفرد: ۸۱-۸۲). معتزلی های جدید با آنکه عموماً از اصطلاح عقل استفاده می کنند، ولی مراد ایشان را می توان عقلانیت به همان معنای مرسوم در علوم اجتماعی و سیاسی معاصر هم برشمرد که ویژگی مهم آن تاریخمندی و اجتماعی بودنش است و نه صرفاً مکانیسمی ذهنی، صوری و یا دیالکتیکی. بالطبع چنین عقلی امکان خطا و اشتباه نیز دارد، ولی همین عقل قادر است خطاهایش را تصحیح نماید و از این رو عقل تنها ابزار برای فهم خود، جهان و واقعیت است. (ابوزید؛ ۱۳۸۳: ۱۶۳)

این برداشت از عقل و نیز تلقی ایشان از علم و معرفت، بنیان ها و اصولی دارد از جمله اینکه عقلانیت و معرفت بشری موضوعی است که در طول زمان برساخته شده است و باید بین این معرفت به منزله دستاوردی بشری با اصل دین تفاوت نهاد. از سوی دیگر، در این برساخته شدن دانش ها و معارف دینی، نقش عوامل اجتماعی و سیاسی به ویژه عامل قدرت غیر قابل چشم پوشی و اجتناب است و از این نظر نباید منظومه فکری و معرفتی مذکور را تقدس بخشید؛ برای نمونه، درباره خود همین اندیشه معتزلی و برآمدن و افولش نقش خلفای عباسی و تصمیمات قدرت سیاسی تعیین کننده بوده است؛ چنانکه ارکون نقش منفی متوکل عباسی در مرگ اندیشه اعتزالی و به دنبال آن تسلط اندیشه حنبلی را مثالی از این جریان می داند که با قوه قهریه انجام شد و آغازگر انسداد فکری در دنیای اسلام گردید و از این رو در بازگشت بدین سنت به تعبیر حنفی باید به آسیب های آن بخش از سنت حاکمی که گفتمان سلطه خاص خود را داشته است، توجه کنیم (وصفی: ۱۱۴ و ۱۵۳-۱۵۴). کما اینکه از سوی دیگر نگاه منتقدانه نواعتالی ها به سنت گذشته اسلامی به معنای غفلت از انحرافات و لغزش های دنیای جدید و پدیده مدرنیته نیست. بر همین اساس است که بسیاری از ایشان از جمله ارکون و حنفی بر لزوم مواجهه آگاهانه با مدرنیته و مخصوصاً هوشیاری در مقابل جنبه برتری طلبی آن بر دیگران تأکید دارند (وصفی: ۱۱۷ و ۱۳۸-۱۴۲؛ حنفی: ۱۷۲).

محمدعابد الجابری

جابری از مهم ترین اندیشمندان جریان نواعتالی است که مواضعی انتقادی اش درباره سنت اسلامی را

ذیل عنوان عقل عربی مطرح کرده است. البته هرچند درباره به کار بردن این اصطلاح از سوی وی بحث‌ها و مناقشاتی هم صورت گرفته است، با این حال به نظر می‌رسد دیدگاه وی ناظر به کلیت عقلانیتی است که در جهان اسلام تکوین یافته است؛ چرا که وی میراث غیر اعراب همچون ایرانی‌ها و اندیشه‌ورزی‌های کسانی همچون فارابی، ابن سینا و دیگران را نیز بررسی نموده است. درباره این موضوع باید در مجال دیگری با تفصیل بیشتری سخن گفت، چرا که برخی از آرای وی در این خصوص بسیار مناقشه برانگیز به نظر می‌رسد چون از سویی وی پژوهش خود را به بررسی عقل عربی معطوف کرده است و اذعان دارد که در استفاده از این اصطلاح به جای عقل اسلامی تعمد داشته است، اما در بخش قابل توجهی از تحقیقاتش گویی که مشکلات عقل عربی را در حوزه‌های غیر عربی جستجو نموده و آنها را برجسته کرده است (جنیدی جعفری و جلالی: ۶۵-۶۶).

جابری بر لزوم خوانش مجدد سنت تأکید نموده و در این میان تأملاتی نیز درباره قرآن به مثابه مهم‌ترین و محوری‌ترین نص سنت انجام داده است که برخی از آنها همانند نظرش در خصوص قصص قرآن و یا امی بودن پیامبر چالش‌زا هم بوده و مورد نقد نیز قرار گرفته است. به هر حال دغدغه مهم وی همچون دیگر نواعترالیون آن است که در عین لزوم توجه به قرآن در افق زمانی خودش و رعایت ترتیب نزول آیات، شیوه‌ای اتخاذ کند که با شیوه ارائه پرسش‌های امروزی متناسب باشد و قرآن را در افق فکری حاضر قرار دهد (جواهری: ۲۲۱-۲۵۶). چنین دیدگاهی یادآور و مشابه دیدگاه آمیزش افق‌هایی است که گادامر در مواجهه با متن در پیش می‌گیرد. رجوع جابری به قرآن البته برخلاف کسانی همچون رویکرد ادبی خلف الله بر اندیشه دینی استوار است (مهدوی راد و دیگران: ۹۲). بدین سان، جابری به سنت و میراث توجه دارد ولی این امر را نه برای خود میراث بلکه برای مدرنیته‌ای که مورد خواست کنونی جهان اسلام است دنبال می‌کند؛ مدرنیته‌ای که از دل زندگی واقعی و زیسته شده ما بیرون بیاید و در عین حال بیانگر ارکان هویتی ما باشد. در این صورت با وجود آنکه شاهد گسستی معرفت‌شناختی در بررسی عقل عربی هستیم، اما این امر بدان معنا نیست که با گذشته خویش گسست ایجاد نمائیم. برعکس، هدف آن است که جانی مجدد به گذشته دهیم تا بتوانیم برای توسعه و پیشبرد منویات خویش بدان تکیه کنیم (جابری: ۱۳۸۱: ۸۲-۸۳). وی بر آن است که پناه بردن به میراث چیزی است که در نزد همه مسلمانانی که به نوعی در مقابل غرب و سیطره آن قرار گرفتند، دیده می‌شود.

جابری پناه بردن ایرانی‌ها بردن به میراث در مقابل شاه غرب زده در انقلاب اسلامی را شاهد مثالی برای نظر خویش می‌داند (کرمی: ۲۰۱-۲۰۲).

جابری با نگاهی نقادانه به تاریخ‌نگاری پیشینیان که عموماً شرح حال و عقاید فرقه‌ها و گروه‌های مختلف بوده است، سعی دارد بنیاد نهفته و در عین حال مشترک آرای این دسته‌ها و نحله‌های گوناگون را واکاوی کند. چنین مبنایی از نظر وی به صورت ناخودآگاه عمل می‌نماید و در واقع لایه زیرین اعمال و کنش‌های خودآگاه و نیز ناخودآگاه افراد است که جابری در جاهای مختلفی از آثارش از جمله فصل‌های اول و دوم کتاب *نقد عقل عربی* آن را به تفصیل بازگفته است. وی پس از همه اینها عقل مورد نظر خویش را این‌گونه تعریف می‌کند:

«عقل عربی مورد بررسی ما، مقوله‌ای تهی، مفهومی متافیزیکی و شعاری ایدئولوژیک برای ستایش یا نکوهش نیست بلکه منظور ما از عقل عربی مجموعه‌ای از مفاهیم و فعالیت‌های ذهنی است که بر دیدگاه انسان عرب نسبت به اشیای پیرامونش و شیوه تعامل با آنها در حوزه کسب معرفت و تولید و بازتولید آن فرمان می‌راند» (جابری؛ ۳۸۹: ۱۰۸).

روایت جابری از تکوین عقل عربی بر اساس نقد وی از نوع تاریخ‌نگاری سنت اسلامی از گذشته تاکنون استوار است. وی با نقد چارچوب کلی معرفتی و ایدئولوژیک موجود در این تاریخ‌نگاری، تاریخ‌فرهنگی مان را نیازمند بازنویسی و حتی بازخوانی می‌داند تا بتواند به اجزای آن از منظر کل نگاه کند و وحدت را از گذر تکثر نشان دهد. لازمه این مهم اهتمام به نگاشتن ساختار داخلی و نه تنها نمودهای بیرونی سنت فرهنگ اسلامی است. جابری با نقد تاریخ‌نگاری ای که فقط بر اختلاف آرا بنا شده باشد به خود بنای آرا توجه و تمایل نشان می‌دهد. از این رو، وی بر آن است اگر کارش ارزشی داشته باشد آن را باید در نشان دادن جنبه‌های پیوند و ارتباط و حتی وحدت ارگانیک بخش‌هایی دید که در تصویر رایج مستقل و جدا از یکدیگر به شمار می‌آیند (همان: ۵۰۱-۵۰۲). جابری بر آن است تاریخی که پیشینیان ما اقدام به نوشتن آن نموده‌اند، شامل شرح حال و بیان شرایط فرقه‌ها، طبقات و نیز نوشته‌های ایشان است که می‌توان مجموع آنها را ذیل عنوان تاریخ اختلاف نگرش‌ها جای داد. اما به نظر وی فرهنگ تاریخی ما نیازمند خوانشی است که بیانگر وحدت در عین کثرت باشد و در طبقه‌بندی آن به جای تصویر بیرونی بر ساختار درونی اش تأکید شود. این کار کمک خواهد کرد که

ارتباط حوزه های گوناگون در عین وحدت درونی شان نشان داده شود. اما در نگرش موجود، این حوزه ها مستقل و جدای از یکدیگر بررسی قرار شده اند (جابری؛ ۱۳۸۱: ۲۴۳-۲۴۴). نتیجه بررسی فوق بیانگر ایستایی و رکود فرهنگ عربی است و نه انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر به طوری که چیز جدیدی بدین فرهنگ افزوده نشده است. در این میان البته به زعم جابری تجربه اندلس استثنایی است که می توانست افق هایی روشن بگشاید که البته آن هم چندان امکان شکوفایی نیافت (جابری؛ ۱۳۸۹: ۵۰۴-۵۰۵ و نیز فیرحی؛ ۱۳۷۸: ۳۵۸). فهم چنین موقعیتی برای فرهنگ عربی و اسلامی باید با محرکی از بیرون صورت گیرد که در زمانه ما بحث عقب ماندگی مسلمانان ناگزیر در ارتباط و مقایسه با نهضت اروپایی معنادر می شود و بدون سنجش با آن معنایی نخواهد داشت (جابری؛ همان: ۵۰۸).

محمد عابد الجابری از نظریات معرفت شناختی جدید نیز برای مطالعه سنت اسلامی بهره برده است ولی بر آن است که میان جوامع معاصر به ویژه غربی و جوامع اسلامی در موضوعاتی همچون نسبت میان امر سیاسی و دینی تفاوت وجود دارد و از این رو وی به شکل نقادانه ای از آنها برای بررسی وضعیت جهان اسلام استفاده کرده است (جابری؛ ۱۳۸۴: ۱۶-۱۷). وی عمده اهتمامش را مصروف آن داشته است که به تعبیر خودش با نقد معرفت شناختی با میراث و عقل عربی مواجه شود و در این راه از داوری ایدئولوژیک پرهیز نماید (جابری؛ ۱۳۸۹: ۲۸۰؛ و نیز جنیدی جعفری و جلالی؛ ۵۸-۵۶). وی با نقد جریاناتی همچون اندیشه چپ عربی در خوانش عقلانیت عربی بر آن است که ایشان به خطا رفته اند چرا که دو خطای عمده در معرفت شناسی داشته اند. این دو ناشی از فقدان دیدگاه عینی گرا از یک سو و نیز نداشتن نگاه تاریخی از سوی دیگر بوده است (جابری؛ ۱۳۸۴: ۲۷) او برای نقد مناسبات جهان اسلام و اموری که در تکوین عقل عربی نقش داشته است به روابط اجتماعی توجه می کند و از واحد قبیله به مثابه ابزاری برای تجزیه و تحلیل امور مربوط استفاده می کند. وی تصریح دارد: «قبیله چیزی نبود جز آن چارچوب اجتماعی که کسب غنیمت و دفاع از غنایم با استفاده از آن انجام می گرفت و بنابراین این غنیمت بود که بر کنش قبیله حاکم بود. قبیله جدا از غنیمت مقوله ای بی محتوا و چارچوبی توخالی بود» (همان: ۱۵۵).

اهمیت قبیله در بحث های جابری آن است که وی همچنان در متن مناسبات و روابط موجود در جوامع اسلامی نقش و کارکرد قبیله را ملاحظه می کند و حتی تأثیر آن در برساختن مناسبات اجتماعی

را مهم تر از اثر اموری همچون روابط اقتصادی و تولیدی برمی شمارد. عقل حاصل از برساخته شدن در چنین فضایی مشخصه ای سیاسی دارد؛ بدان معنا که کارکرد مهم آن نه تولید معرفت بلکه اجرای قدرت و نیز بیان نحوه این اجراست. حتی مفهوم امت نیز از مفهوم قبیله در می گذرد و از آن فراتر می رود ولی آن را لغو نمی کند چرا که از بین رفتن قبیله شرط ضروری ایجاد امت نیست و امت از آن مسلمانان به منزله افرادی دارای پیوندهای مشترک تشکیل می شود و در عین حال چیزی مانع از آن نیست که این افراد به قبیله به مثابه چارچوب اجتماعی درونی پیوند خورده باشند کما اینکه در عمل نیز واقعاً این موضوع رخ داد و امت برآمده از دعوت پیامبر از همان آغاز از مجموعه ای از قبایل تشکیل شده بود (همان: ۱۵۲).

جابری در عرصه نقد میراث فکری عربی و اسلامی به ویژه فلسفه سیاسی توجه خاصی به فارابی و نیز ابن سینا دارد. از نظر وی اندیشه عربی هزار سال در گردونه فارابی گری چرخیده است؛ دیدگاهی که پیش از آنکه به وسیله ابن رشد تعمیق و ژرفای بیشتری بیابد به تدریج به انحراف و تنگ نظری انجامید و حتی در قرون اخیر به خرافات و اوهامی مبدل شد که از ذهن فارابی نیز دور بوده است و حتی با وجود بیداری یک سده اخیر به حد و اندازه ای نرسید که به ما کمک کند تا لااقل همان گونه که فارابی با مسائل روزگار خویش مواجه می شد، ما هم با مشکلات خودمان مواجه شویم (جابری؛ ۱۳۸۷: ۵۲). نقد عمده جابری متوجه ابن سیناست. با این حال، وی از فارابی هم به دلیل درآمیختن دین و فلسفه باهم بر مبنای اندیشه فیض انتقاد می کند (جابری؛ ۱۳۸۹: ۲۲۸). بر این اساس، هدف جابری این است که بداند چه مشکل و مسأله ای فارابی را به خلق اندیشه و تفکری واداشت که ترکیبی خوشایند از متافیزیک، دین، سیاست و جامعه پدید آورد و موجب شود که فرهنگ یونانی و عربی درهم آمیخته شوند (جابری؛ ۱۳۸۷: ۵۸).

جابری برای یافتن پاسخ این پرسش به مقدمه نوشته خود فارابی اشاره می کند که در آنجا وی تصریح می نماید چون اکثر مردم زمانه اش در آرای افلاطون و ارسطو اختلاف می دیدند، وی بر آن شد به جمع آرای آن دو بپردازد تا تردیدها را برطرف نماید. جابری حاصل این امر را خوانشی هدفمند و ایدئولوژیک می داند؛ چرا که فارابی به دیدگاه های دینی، فلسفی و اجتماعی عصر خود وحدت بخشید و در شرایطی که هیچ کدام از دیدگاه های رقیب توان سلطه و غلبه بر دیگری را نداشت، آنها

را با یکدیگر سازش دهد؛ سازشی که ضامن پیشرفت و نیز بازدارنده نیروهای واپس‌گرا باشد (جابری؛ همان: ۸۰-۸۲ و نیز جابری؛ ۱۳۸۴: ۶۱). بدین سان، برنامه فکری فارابی با تأکید بر یکپارچگی عقل که در جمع آرای دو حکیم یونانی دیده می‌شود، دغدغه ایجاد وحدت و هماهنگی بین نظریات رقیب را دارد و از همین منظر به مدینه فاضله و مخصوصاً ریاست آن می‌نگرد؛ ریاستی که در حکم سنگ زیرین آسیاب و همچون نسبت علت اول نسبت به سایر موجودات است و این یعنی همان آرزوی برپایی حکومتی مرکزی به رهبری عقل که بتواند رهبری همه امور را به دست گیرد و جامعه را به یکپارچگی فکری و سیاسی اجتماعی سوق دهد. نتیجه کار ایجاد نظامی هرمی و یا به تعبیری خیمه ای است. جابری در بیان این نظام هرمی بر آن است که:

«این ساختار هرمی اجتماعی گویی از ساختار هرمی جهان که نظریه فیض آن را بنیاد نهاده، سرچشمه گرفته است. اما واقعیت امر عکس آن است و پروژه نظام اجتماعی در مدینه فاضله، در واقع الهام بخش نظام هرمی در حوزه متافیزیک است؛ و این یکی از پدیده های وارونگی ایدئولوژی است» (جابری؛ ۱۳۸۷: ۸۴).

بدین ترتیب دیدگاه فارابی بر شباهت و یگانگی بین ساختار عالم و نفس انسانی از یک سو و سلسله مراتب اجزای مدینه از سوی دیگر تأکید کرده و در واقع در چارچوب سلسله مراتبی و نظام خیمه ای خویش، احکام واحدی برای همه این مراتب وجودی قائل شده است (فیرحی؛ ۱۳۷۸: ۳۳۳-۳۳۲). علاوه بر فارابی، ابن سینا نیز از نظر جابری مورد نقد بسیاری قرار گرفته است چرا که به زعم وی ابن سینا اساساً ارسطویی نبود حتی در تألیفاتی که ویژگی های مشایی داشت (جابری؛ ۱۳۸۷: ۱۷۹). وی در جایی دیگر می‌افزاید به رغم اینکه چهره اشراقی ابن سینا کم رنگ تر است، اما وی در موضوعاتی همچون تفسیر نفس و یا بحث اجرام آسمانی، چهره ای شبیه اشراقیون دارد و در نتیجه فلسفه و خرد محض را با باورهای دینی و ماورایی در می‌آمیزد تا جایی که برخلاف فارابی، سعادت را آن جهانی می‌کند و نه این جهانی. این چهره ماورایی و اشراقی ابن سینا را سهروردی و در نهایت ملاصدرا کامل کردند. البته بین دو دستگاه فلسفی شرق و غرب دنیای عربی و اسلام جدایی و انقطاع معرفتی وجود دارد و وضع به گونه ای است که از فلسفه در غرب جهان اسلام نمی‌توان به ابن سینا رسید چون ابن رشد در مغرب دنیای اسلام دارای خرد نقادی است که متعلق به خودش است و لذا تصریح می‌کند:

«روش صحیح در ایجاد اندیشه پویا پایبندی به خردورزی است؛ خردی که برخاسته از میراث فرهنگی دنیای خویش باشد. تجلی این خردورزی را هم در سنت فیلسوفانی خردورز همچون ابن رشد می دانم و بر این باورم که با احیای خرد ابن رشد بسیاری از بحران های فکری امروز قابل حل است» (وصفی: ۶۲).

۸۱

بنا بر آنچه جابری بیان می کند، می توان دریافت که وی مدل مطلوب خویش را در غرب تمدن اسلامی و ابن رشد می یابد چرا که معتقد است او فهم مناسب تر و شیوه بهتری در مواجهه با میراث فلسفی یونان به ویژه ارسطو داشته و حتی در مواردی همانند دوگانگی های موجود در نظام فکری ارسطو اعم از ماده و صورت و یا قوه و فعل، از آنها فراتر رفته و به سوی تکاملی نو برای آنها قدم برداشته است (جابری؛ ۱۳۹۲: ۲۵۲). از سوی دیگر، ابن رشد کسی است که از ناامیدی افلاطون درباره تحقق مدینه فاضله نیز فراتر رفته و برپایی چنین مدینه ای را نه تنها با حدس و گمان بلکه بر اساس اعتماد به داده های علم زمانه خویش امکان پذیر دانسته است. وی در این امر به نقش اراده انسانی و ویژگی انسانی پدیده سیاسی اهمیت فراوانی می دهد. از آن گذشته، به نظر وی ابن رشد در تاریخ اندیشه عربی سیاسی تنها کسی بود که نخستین بار با گفتمان سیاسی آشکار با سیاست برخورد نمود و استبداد کشور و زمانه اش را محکوم کرد و خواهان اصلاحات شد (همان: ۳۰۰ و ۳۰۹).

جابری همان گونه که تأملات فلسفی فارابی و ابن سینا را ایدئولوژیک می داند، در نقطه مقابل، نگارش کتاب *تهافت الفلاسفه* از سوی غزالی را نیز که وی در آن به تکفیر فلاسفه و به ویژه نقد ابن سینا پرداخته است، اقدامی ایدئولوژیک می پندارد و تصریح می کند که نگارش چنین اثری مأموریتی بود که نظام سلجوقی در زمان المستظهر بالله برای مقابله با باطنی ها به غزالی سپرده بود؛ باطنیانی که با تمرکز در مصر و بنیان نهادن خلافت فاطمی در آنجا و با به کارگیری سازمان های مخفی اسماعیلی و ترور، خلافت عباسی را تهدید می کردند. غزالی نیز از آنجا که پایه نظریات جریان باطنی ها را همان مباحثی می دانست که فلسفه ابن سینا بر آنها بنا شده بود، به بوعلی حمله های بسیاری کرد. این در حالی است که وی با بخشی از فلسفه ابن سینا که آن را فلسفه مشرقیه نامیده است همدلی هایی داشته است و متعرض آنها نشده است؛ چرا که ابن سینا در آنجا به تصوف نزدیک شده است. بعدها ابن رشد با نگارش *تهافت التهافت* به نقدهای غزالی پاسخ گفت و درصدد دفاع از فلاسفه برآمد. ابن رشد خطای

غزالی را آن می دانست که نسبت کفر به فلاسفه مسلمان داده است تنها بدین علت که در مسائل نظری اجتهادی تأویلاتی ناسازگار با تأویلات اشاعره داشته اند. در حالی که اختلاف در چنین تأویل های سزاوار تکفیر نیست. از سوی دیگر ابن رشد بارها تأکید می کند که موارد اعتراضی غزالی به ابن سینا مربوط به فلاسفه و مشخصاً ارسطو نیست بلکه آرایبی است که ابن سینا در آنها شیوه جدل در پیش گرفته و روش برهانی نداشته است. چنانکه در موارد متعددی نیز ابن رشد بر آن است که فارابی و ابن سینا راه متکلمان را در پیش گرفته اند (همان: ۱۶۲-۱۶۳ و نیز جابری؛ ۱۳۸۱: ۱۷۶-۱۷۸ و ۲۴۲).

جابری معتقد است فقه در تمدن اسلامی جایگاه مهمی دارد به گونه ای که می توان تمدن اسلامی را تمدن فقه نامید که نه تنها بر رفتار فردی و اجتماعی بلکه رفتار عقلی یعنی شیوه اندیشیدن و آفرینش فکری هم اثر داشته است. اهمیت این موضوع در ارتباط با عقل در آن است که فقه اسلامی بر علمی به نام اصول فقه بنیان نهاده شده است که نسبتش به فقه مانند نسبت منطق به فلسفه است و از این رو جایگاه فقه در فرهنگ عربی اسلامی همانند جایگاه و منزلت فلسفه در فرهنگ یونانی است. بنابراین، اگر وظیفه فقه را قانون گذاری برای جامعه بدانیم، وظیفه اصول فقه قانون گذاری برای عقل است؛ آن هم نه فقط عقل فقهی بلکه برای کلیت عقل عربی (جابری؛ ۱۳۸۹: ۱۴۵-۱۵۱).

جابری به گفته خودش برخلاف برخی از متفکران نواعترالی معاصر همچون ابوزید، ارکون و حنفی چندان متعرض مباحث الهیاتی نمی شود و برعکس به شناخت ساختار معرفت می پردازد. از این رو، به رغم تأثیر معتزله قدیم بر نواعترالیون، جابری بازگشت به نزاع بین اشاعره و معتزله در موضوعات کلامی را سودمند ندانسته و آن را دور باطل می پندارد. البته نادیده گرفتن این نزاع کلامی برای جابری تنها یک ترجیح نیست. دلیل وی این است که نقد الهیاتی در غرب در متن مسیحیت معنا داشت؛ چون نقد الهیات مسیحی بر این فرض مبتنی بود که مضامین کتاب مقدس همانی نیست که در زمان مسیح وجود داشته است، ولی در اسلام با وجود همه اختلافات کلامی، کسی به طور جدی به تحریف قرآن معتقد نبوده است و لذا تفاوت عمده ای بین غرب و جهان اسلام وجود دارد. برای جابری نقد معرفت شناختی در نقطه مقابل طرح ایدئولوژی سازی دین قرار دارد. ایدئولوژی مقوله ای است که با وضعیت-های اجتماعی مشخصی ارتباط دارد و در نتیجه با مجموعه ای از تأویلات و اجتهادهای بشری به نام دین و در قالب آن عمل می کند. در حالی که دین با تغییرات اجتماعی دگرگون نمی شود. در نتیجه، به

نظر وی ایدئولوژی دینی، دین نیست بلکه به کارگیری دین در جهت منافع شخصی علیه شخص دیگر و یا منافع جمعی علیه دیگران است. وی در تعبیری دیگر ایدئولوژیک کردن دین را دخالت سیاست در دین می‌انگارد. سیاسی نمودن دین نیز زمانی انجام می‌گیرد که گفتار سیاسی نتواند به طور مستقیم، بی‌واسطه و بدون پرده بیان شود؛ به عبارتی دیگر، استبداد دینی سبب می‌شود مردم در مبارزه علیه آن به گفتمان دینی روی آورند و آن را سپر خود سازند (وصفی: ۷۶-۷۷ و نیز کرمی: ۲۱۷-۲۲۰ و ۲۲۴-۲۲۶). این موضوع اگرچه همواره می‌تواند صادق باشد، در سیر تاریخی اندیشه عربی-اسلامی نمود بیشتری داشته است، برای مثال بعد از حادثه حکمیت در جنگ صفین ظهور آشکاری داشت؛ چرا که سیاست با توسل به دین شکل گرفت و تعابیر سیاسی با استناد به دین مطرح شدند که همین‌ها زمینه شکل‌گیری دانش کلام شدند به طوری که علم کلام را نمی‌توان امری مجرد و مسأله‌ای عقیدتی برشمرد. برعکس، این علم واسطه‌ای شد که با آن سیاست و دین با یکدیگر تطبیق داده شدند و در پی آن نیز به انطباق سیاست با فلسفه انجامید (جابری؛ ۱۳۸۱: ۲۶۴).

انطباق سیاست و فلسفه نیز ناگزیر پیامدهایی داشته است که سعی در پنهان‌نویسی و پوشاندن برخی مقاصد از آن جمله است. جابری این موضوع را به ایدئولوژی ربط می‌دهد که می‌تواند حاصل اولویت داشتن و تعیین‌کننده بودن امور سیاسی بر فلسفه و دانش عربی اسلامی باشد. این نظر وی البته مخالفانی هم دارد و برای مثال داوری اردکانی بر آن است که فلاسفه پنهان‌نویسی داشته‌اند ولی وی آن را با سیاست و ایدئولوژی غیر مرتبط می‌داند بلکه تأکید وی آن است که این امر برای حفظ فلسفه از خطر تنزل به مرتبه ایدئولوژی بوده است (داوری: ۲۷۱-۲۷۲). البته داوری نیز در این مورد با جابری هم نظر است که فلسفه نباید ایدئولوژیک باشد، ولی این دو در اینکه آیا این شیوه پنهان‌نویسی را می‌توان ایدئولوژیک به شمار آورد یا نه اختلاف نظر دارند. این اختلاف آرای ایشان به ویژه در مورد ابن سینا و دیگر فلاسفه‌ای که مورد نقد جابری قرار گرفته‌اند تشدید هم می‌شود مخصوصاً آنجا که جابری قاطعانه و آشکارا ابن سینا را متهم اصلی انحطاط فکری و لااقل سرآغاز آن برمی‌شمارد و طرح فکری وی را به منویات و تعصبات ایرانی بوعلی سینا منتسب می‌کند. در جایی حتی جابری حکم بدان می‌دهد که فلسفه مشرقی ابن سینا از تجلیات آگاهی قومی ایرانی ورشکسته بوده است (جابری؛ ۱۳۸۷: ۱۹۰). در مقابل، داوری با تأکید بر اینکه متهم کردن ابن سینا و هرکس دیگری به اندیشه

قومی موضوعی بی وجه است، بیان می کند که احتمالاً خالی از وجه نیست که کسانی با چنین تعبیری قصدشان این باشد که بیان کنند ایران و ایرانی ها تاریخ ندارند. از سوی دیگر، داوری معتقد است اگر ابن رشد با معارف اسلامی آشنا نبود، در فلسفه هم به چنین مقامی نمی رسید. به نظر وی ابن رشد در فلسفه اسلامی رتبه ابن سینا را ندارد و توجه به وی در زمانه ما توجهی سیاسی و اجتماعی است (داوری: ۲۷۸-۲۶۷). این در حالی است که لئو اشتراوس بر آن است که چون این فلاسفه در خطر جدی بوده اند، به پنهان نگاری روی آورده اند تا از تعقیب و آزار دور بمانند. علاوه بر آن اینان وظیفه سیاسی نیز داشتند و یا برای خودشان قائل بودند که می خواستند از ایجاد تردید و تشتت در مردم به واسطه افکار گوناگون بپرهیزند ضمن آنکه نفس آموزش فلسفی نیز برای ایشان اهمیت داشته است. از این رو، مواردی به افراد آموزش داده می شد و از آنها خواسته می شد که خودشان هم با اندیشه شان تلاش کنند که حقایق را کشف نمایند. تأکید اشتراوس آن است که این پنهان نگاری سبب شده فهم درستی از فلسفه سیاسی اسلامی صورت نگیرد و لذا روش های متداول برای دریافت فلسفه اسلامی مناسب نبوده و به جای آن باید با شیوه فهم واقعی تاریخی پیش رفت تا اینکه متون سیاسی کلاسیک به گونه ای فهمیده شوند که نویسندگانشان آنها را می فهمیدند (رضوانی: ۱۱-۱۲ و ۸۹-۹۴). این وساطت فلسفه سیاسی و ظهور آن از طریق نوع خاصی از نوشتار شاید پیامد دیگری هم داشته باشد که برخی آن را ظهور و عمل فلسفه سیاسی با وساطت شریعت دانسته اند؛ بدین معنا که فلسفه سیاسی به طور مستقیم در زندگی سیاسی مسلمانان وارد نشده و اقتدارگرایی مکنون در فلسفه اسلامی به وساطت تفسیر اقتدارگرایانه ای از شریعت تبلور یافته است. بنابراین اگر اندیشه های سیاسی جدید از تلاقی شریعت و مدرنیته ظاهر شده اند، افکار و اندیشه های سیاسی دوره میانه از تعامل شریعت و نظم سلطانی زاده شده اند و لذا از تفسیر نصوص شرعی در سایه و روشن نظم سلطانی است که می توان به ماهیت اندیشه و روش شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه راه یافت و با آن هم افق شد (فیرحی؛ ۱۳۷۸: ۳۲۶؛ و نیز فیرحی؛ ۱۳۸۷: ۳۶-۳۷ و ۴۱-۴۲).

جابری به کارگیری روش و شیوه انتقادی خویش را گامی به سوی تحقق مدرنیته می داند که در تعامل با سنت حاصل می شود. از این امر استنباط می شود که مدرنیته از منظر وی همچون سایر اعتزالیون جدید به معنای رد و نفی سنت نیست (بدوی: ۳۹). حسن حنفی در این مورد بر آن است که

سنت را نباید لزوماً به معنای تقلید از گذشته گرفت کما اینکه بسیاری از سنت‌گرایان هستند که نواندیش و نوآورند و از این لحاظ سنت یا تراث یعنی آغاز کردن و شروع از خوبستن و نه از دیگری. همین‌طور تجدد و نوگرایی نیز به مفهوم استفاده از قالب‌ها و روش‌های مدرن در بررسی سنت است؛ به عبارتی دیگر، یعنی توانمندی سنت در اجتهادش مطابق با شرایط هر دوره و مقطع زمانی. پس نباید آن را مترادف غربی بودن بپنداریم (حنفی و جابری: ۱۱۳-۱۱۴). نقطه شروع این امر نیز آن‌گونه که پیش از این هم بیان شد، تعامل درست با متن و نص اصلی تمدن و فرهنگ عربی-اسلامی است. در این خصوص جابری در پیشگفتارش بر کتاب رهیافتی به قرآن کریم و از باب بیان موضعش نسبت به نص هدف خود را این‌گونه توضیح می‌دهد که:

«متن را در فضا و ظرف تاریخی‌اش حفظ کنیم و در همان حال آن را معاصر خویش بفهمیم» (جابری؛ ۱۳۹۳: ۴۲).

در واقع جابری به‌رغم آنکه معتقد است قرآن در ذات و جوهر خویش تجربه‌ای معنوی و برآمده از نبوت و رسالت است، اما آن را از حیث زبانی، اجتماعی و فرهنگی پدیده‌ای عربی می‌داند که چه در سطح ارسال و چه دریافت آن از این بافت خارج نمی‌شود. از این رو برای فهم آن باید با زبان عربی و نیز چارچوب زندگی و شرایط مخاطبان قدرت در آن زمان آشنا بود. به واقع پیش‌فرض این دیدگاه این است که چون قرآن اعراب آن زمان را مخاطب خود قرار داده است، لذا باید در چارچوب فهم و فرهنگ ایشان نازل شده باشد (همان: ۵۵).

نتیجه‌گیری

نوع نگرش و دیدگاه نواعتزالیون به مسائل و روش‌شناسی خاص ایشان الزاماتی دارد که در نوع دریافت و قضاوت ایشان از موضوعات سیاسی و اجتماعی نیز اثرگذار است. به بیانی دیگر، روش‌شناسی مباحث و تأملات ایشان نمی‌تواند فارغ از جهت‌گیری‌ها و گرایش‌های ارزشی باشد. یکی از پیامدهای استفاده ایشان از نظریات جدید، فرق نهادن بین دین و فهم دینی است. این امر اگرچه خودکاری دشوار و سخت می‌نماید، در عین حال مشروعیت بخش دیدگاه‌های مختلفی است که در مواجهه با متن پدیدار می‌شود. چنین باوری راه را برای نقد گذشته می‌گشاید ضمن آنکه انحصارطلبی در این مسیر را هم به چالش می‌کشد و زمینه مطرح شدن آرای مختلف را فراهم می‌کند.

از تبعات چنین امری باور به تاریخمندی احکام و موضوعات مختلف در شریعت به ویژه در مسائل سیاسی و اجتماعی است که از این منظر نه تنها منافاتی با دین ندارد بلکه از قضا منطبق بر هدف و فلسفه تشریح احکام است. از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان نواعترالی از جمله جابری باید بر وجود لایه پنهان و زیرساخت مهم شکل دهنده نظریات و اندیشه ورزی های مختلف در سنت اسلامی تأکید کرد که به وسیله آن میراث گذشته می تواند مورد نقد و ارزیابی جدی قرار گیرد. طبیعی است با چنین نگرشی عملاً چیزی به نام ناب بودن معرفت رنگ می بازد و قابل دفاع نیست. بسیاری از اندیشمندان نوگرای اعتزالی تحت تأثیر روش تحلیل گفتمان و آرای کسانی همانند میشل فوکو هستند که بر اساس آن همراهی قدرت و دانش بلکه تقدم قدرت بر دانش در تحلیل مسائل موضوعیت پیدا می کند. در این راستاست که جابری نقش قدرت در شکل گیری فلسفه فارابی، ابن سینا و نیز در تکوین دانش کلام بین مسلمین را مطرح می نماید و سعی دارد نشان دهد که چگونه نزاع های عقیدتی و باورهای دینی به عنوان روپوشی برای منازعات و رقابت های سیاسی به کار رفته و مسائل سیاسی در قالب موضوعات عقیدتی بیان شده است.

بیان تأثیر اندیشه های جدید بر معتزله دوران اخیر بدان معنا نیست که ایشان کلیت طرح فکری و نظام اندیشه ورزی شان را از مدرنیته و مخصوصاً عقل خودبنیاد اخذ نموده اند؛ چرا که پیشینه بحث های ایشان مخصوصاً در تقابل با اشاعره بیانگر آن است که این گروه در برخورد با تعالیم دینی و شرعی همواره عقل را ارج و قرب خاصی می نهادند و بر آن بودند که عقل دارایی مهمی است که فهم و دریافت مفاهیم و موضوعات شرعی و دینی بدون آن امکان ناپذیر است. از سوی دیگر لااقل خود ایشان بازگشتی آگاهانه به متن و میراث گذشته دارند و از این منظر به نقد جریاناتی می پردازند که خواهان نادیده انگاشتن میراث پیشین هستند. بدین سان، ایشان برآنند که عقل یگانه وسیله فهم امور مختلف است و لذا موضوعات متعارض با عقل را باید تأویل نمود. هسته مرکزی و کانونی نص دینی یعنی قرآن هم با وجود آنکه از طریق وحی و به واسطه پیامبر به انسان ها رسیده است، اما به زبان مردمان نازل شده است؛ چرا که برای استفاده از آن باید متن مبتنی بر زندگی و عقل ایشان باشد و گرنه امکان ارتباط با آن وجود نخواهد داشت. از این رو نقطه ثقل اعتزالیون جدید یعنی تأکید بر عقل را نباید تنها به دلیل پیروی ایشان از گفتمان مدرنیته دانست بلکه منزلت عقل در نزد ایشان بیش از هر

چیز به باور ایشان بازمی‌گردد که بر اساس آن التزام به عقل در واقع توجه به یک دارایی و قابلیت مهم آدمی است که در حکم ابزاری بی‌بدیل برای دریافت معنای مسائل و امور مختلف از جمله مراد مقصد شریعت قلمداد می‌شود. البته عقل مفهومی بیگانه در تمدن و فلسفه اسلامی نیست. اما عقل و یا شاید بهتر باشد گفته شود عقلانیت بر ساخته شده در فرهنگ و تمدن اسلامی، با عقل صرف فلسفی و اشکال انتزاعی آن فرق‌هایی دارد و مبتنی بر روندهای اجتماعی و سیاسی است. شاید بتوان آن را ناشی از دموکراتیک شدن عقل و یا به رسمیت شناخته شدن عقل همگان و به تعبیری عقل سلیم در روزگار مدرن پنداشت که مورد تأکید جریانات نواندیشی همچون معتزلیان جدید هم قرار دارد. لذا نقد امثال جابری بر ابن سینا و ترویج نوعی باطنی‌گری و پنهان‌نویسی را شاید بتوان از جلوه‌های چنین امری برشمرد.

دیدگاه‌ها و نظریات سنتی و البته عموماً منتقد مواضع جریان نواعتزالی اغلب برآنند که ایشان از موضع عقل سکولار و با ابزار عقلانیت مدرنی که خودبنیاد و مستقل از شرع است، به بازخوانی و تحقیق سنت پیشین جوامع اسلامی پرداخته‌اند و لذا گاهی روش ایشان را همچون شیوه مواجهه شرق شناسان با میراث اسلامی دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد ادعای این اندیشمندان و البته بخش مهمی از کار پژوهشی ایشان بیانگر آن است که ایشان عموماً خود جزو منتقدان مدرنیته و شیوه مطالعات مدرن به کار رفته در مورد فرهنگ و تمدن اسلامی‌اند و از این رو تلاش وافر دارند که مستندات مطالعه‌شان از سنت اسلامی و با خوانشی درون فرهنگی صورت گیرد. البته اینکه ایشان و از جمله محمد عابد الجابری تا چه میزان در این مهم موفق بوده‌اند، جای بحث و تحقیق دارد و به نظر نمی‌رسد به طور کلی و قاطع بتوان در این خصوص قضاوت نمود. اما یکی از دستاوردهای بینش ایشان که راهگشای تحقیقات مختلف نیز قرار گرفته است، کوشش‌شان برای تحقق نگاهی از درون به فرهنگ و تمدن اسلامی است که آن را به صورتی مستقل در کلیت خویش و با نظر به جوانب متعدد بررسی می‌کنند. اهمیت این امر در آن است که دیگر فرآورده‌ها و تولیدات این فرهنگ از جمله در فلسفه سیاسی را میراث و التقاطی از یونان و جاهای دیگر نمی‌پندارد. این مسأله البته به معنای تأثیر و تأثر میان فرهنگ و اندیشه عربی اسلامی با حوزه‌های دیگر تمدنی نیست؛ اما پژوهش‌های مبتنی بر دیدگاه معتزله جدید و دیگر نواندیشان حاکی از آن است که فرهنگ اسلامی دارایی‌ها و نیز منطق خاص خود را داشته

است که گاهی روش های موسوم به شرق شناسانه از آن چشم پوشی کرده اند. روی دیگر سکه و چالشی که سعی شد به صورتی اجمالی بدان اشاره شود، تقابل معتزلیان نو با سنتی ها بود؛ آنها که شاید با دغدغه های ناشی از محافظه کاری در خصوص حفظ میراث پیشینیان و خلوص آن بر فضل و سبقت نسل های پیشین تأکید نموده و از بازخوانی و نقد درونی این میراث بازمانده اند.

دستاورد مهم دیگری که از خلال آموزه های این گروه از اندیشمندان قابل دریافت است، حتی اگر با برخی از دیدگاه های ایشان مخالف باشیم و یا آنها را قابل نقد برشماریم که البته مسأله ای طبیعی است، آن است که مباحث ایشان لزوم بازنگری در کلیات و اصول تثبیت شده در طی نه فقط قرون و سده های متمادی پیشین بلکه مفروضات مطرح شده در همین سده های اخیر منبعث از مدرنیته را نیز خاطر نشان می سازد. یکی از مهم ترین این موارد، بحث دو گانه هایی همچون شرقی و غربی، عقلی و شرعی و یا دینی و سکولار است. البته هر یک از اینها در صورتی که بر اساس منطق صحیح خود استفاده شوند، قابل اعتنا و دارای منزلت و جایگاه خاص خود در تحلیل موضوعات گوناگون هستند اما موضوع در اینجا است که نمی توان و نباید چنین تفکیکی را مطلق و جزمی به کار بست چرا که گاه بسیاری از اینها خود در زمره دستاوردهای نگاه شرق شناختی بوده اند و پس‌اساختارگرایی همچون ژاک دریدا در خود غرب اقدام به نقد آنها کرده اند. بازتولید این منطق در نزد شرقی ها و از جمله مسلمانان وضع را بغرنج تر کرده است؛ لذا تلاش فکری نو اندیشانی همانند اعتزالیون جدید را از این نظر باید ارج نهاد که این دو گانه ها را زیر سوال برده و با صراحت و یا به شکلی ضمنی نشان می دهند که مثلاً عقل و نقد عقلانی و یا تلاش برای تأسیس گفتمان و جامعه مدرن و یا بازخوانی سنت و امور دیگری از این قبیل منحصر به تمدن غربی و یا مدرنیته ای نیست که در بخشی از جهان شکل گرفت و بالید بلکه اینها دستاوردها و مواهبی بشری و همگانی اند که باید مورد اعتنا قرار گیرند. صد البته که این سخن به معنای نفی اقدام آگاهانه و انتخاب انتقادی در مواجهه با تمدن و فرهنگ مدرن نیست. بصیرت مهم دیگر در این مباحث شاید این باشد که به حساسیت ها و دشواری های تحقیق فلسفه سیاسی در میراث تمدن اسلامی پرتوی افکننده شود. علاوه بر پنهان نگاری در این عرصه که برای آن نظریاتی از اشتراوس، جابری و داوری اردکانی بیان شدند و خود عملاً بررسی فلسفه سیاسی را با دشواری هایی مواجه می کند، باید از درآمیختگی و رابطه پیچیده بین فلسفه سیاسی حداقل با دو حوزه

مهم فقه سیاسی و نیز کلام سیاسی سخن گفت که گاه تمایز نهادن بین آنها و تفکیک شان را دشوار و سخت می‌سازد. در طول تاریخ علاوه بر شرایط بیرونی موثر در رونق اندک فلسفه سیاسی، گاه بنا به دلایلی که لزوماً همه آنها نیز آشکار نیستند، شاهد اعطای تفکر و اندیشه ورزی درباره امر سیاسی از سوی فلاسفه و نیز متکلمان به فقهای سیاسی هستیم که از این نظر ظاهراً حوزه فقه سیاسی را پربارتر و غنی‌تر از فلسفه کرده است. شاید دستاورد مهم تأمل درباره فلسفه سیاسی اسلامی آن باشد که در کنار توجه به اندوخته‌های فقه سیاسی که عمدتاً ناظر به احکام سیاسی بوده است باید در باب ماهیت امر سیاسی و وجوه مختلف آن اعم از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و نیز روش‌شناسی آن نیز اندیشیده شود.

منابع

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.
- ... (۱۳۸۳)، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران، یادآوران.
- الجابری، محمدعابد (۱۳۸۱) *جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی*، ترجمه رضا شیرازی، تهران، یادآوران.
- ... (۱۳۸۴)، *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران، گام نو.
- ... (۱۳۸۷)، *ما و میراث فلسفی مان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن سینا*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، نشر ثالث.
- ... (۱۳۸۹) *سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر: روشنفکران در تمدن عربی*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، فرهنگ جاوید؛
- ... (۱۳۸۹)، *نقد عقل عربی؛ تکوین عقل عربی: پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، نسل آفتاب؛
- ... (۱۳۹۲)، *ابن رشد: خوانشی نو از زندگی و فلسفه*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، نسل آفتاب؛
- ... (۱۳۹۳)، *رهیافتی به قرآن کریم در تعریف قرآن*، ترجمه محسن آرمین، تهران، نشر نی؛
- بدوی، شاهین (۱۳۸۲)، "درآمدی بر اندیشه‌های محمد عابد جابری"، *گفتمان*، پاییز و زمستان، ش ۹.
- پورفرد، مسعود (۱۳۹۳)، "آزادی و گفتمان نواندیشان معتزلی"، در: *مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو*، جلد سوم: *اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی*، علم دینی و ... به کوشش محمد عرب صالحی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جنیدی جعفری، محمود و جلالی، سید سعید (۱۳۹۱)، "اپیستمولوژی در دام ایدئولوژی: بررسی و نقدی بر دیدگاه محمدعابد الجابری"، *حکمت معاصر*، سال سوم، ش اول، بهار و تابستان.

جواهری، سیدمحمد حسن (۱۳۹۳)، "دلالت امّی بودن پیامبر بر اعجاز قرآن"، در: مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو، جلد دوم: اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی، به کوشش محمد عرب صالحی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

حاجی اسماعیلی، محمدرضا و بنائیان اصفهانی، علی (۱۳۸۴)، "بررسی عینی گرای و نسبی گرای در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آن بر بعضی برداش‌های تفسیری وی از قرآن"، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۵، ش ۱، بهار، ش پیاپی ۵۴.

حنفی، حسن (۱۳۸۹)، علم غرب‌شناسی چیست: ارزیابی انتقادی و ترجمه کتاب *ماذا یعنی علم‌الاستغراب*، ترجمه و نقد جنان سید عبدمناف الحللو، قم، نشر ادیان.

حنفی، حسن و جابری، محمدعابد (۱۳۹۲)، *گفت و گوی شرق و غرب جهان اسلام*، ترجمه بهرام امانی، تهران، نگاه معاصر؛

فیرحی، داود (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام* (دوره میانه)، تهران، نشر نی.

... (۱۳۸۷)، *روش شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی*، در: *روش شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، به کوشش داود فیرحی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

رضوانی، محسن (۱۳۸۵)، *لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)، *فقه در ترازو*، در: *اندر باب اجتهاد درباره کارآمدی فقه اسلامی در دنیای امروز*، جستارهایی از عبدالکریم سروش و دیگران، تهران، طرح نو.

کریمی، محمدتقی (بی تا)، *بررسی آراء و اندیشه های محمد عابد جابری*، [تهران]، مدیریت مطالعات اسلامی معاونت پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.

متقی، سعید (۱۳۹۳)، *اعتزال جدید و قدیم در مقایسه*، در: *مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو*، جلد اول: *جریان شناسی اعتزال نو*، به کوشش محمد عرب صالحی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹)، *نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحرانها، چالشها، راه حلها)*، تهران، طرح نو.

محسن، نجاح (۱۳۸۵)، *اندیشه سیاسی معتزله*، ترجمه باقر صدری نیا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

مهدوی راد، محمدعلی و دیگران (۱۳۹۱)، "قصه های قرآن در نگاه محمد عابد الجابری"، *آموزه های قرآنی*، ش ۱۵، بهار-تابستان.

وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *نومعتزلیان: گفت و گو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمدارکون، حسن حنفی*، تهران، نگاه معاصر.