

ارزیابی نظریه جابری در تغییر عصری

گفتمان قرآن*

محمد درگاه زاده**

صفر نصیریان (نویسنده مسئول)***

امید امیدیان****

چکیده

محمد عابد جابری، یکی از نوگرایان معاصر عرب است که با تأثیرپذیری از اندیشمندان فرانسوی و با تکیه بر روش‌های نوین پژوهشی، به ویژه در حوزه معرفت‌شناسی، به انتقاد از متون اسلامی، از جمله قرآن پرداخته است. با توجه به آسیب‌هایی که رویکرد انتقادی وی درباره قرآن دارد، تحقیق پیش رو بر آن شد تا با روش توصیفی، تحلیلی به تبیین و نقد مبانی و دیدگاه‌های وی درباره تغییر عصری گفتمان قرآن بپردازد. طبق بررسی انجام شده، دیدگاه‌های جابری در دو حوزه مبانی و دیدگاه عبارت‌اند از: ۱. بین متون غیر هم عصر، گسست معرفتی وجود دارد؛ ۲. لازم است، با قرار دادن هر متن در بستر تاریخی خود، به کشف ساختار اجتماعی و سیاسی مولد گفتمان آن متن و در نهایت به قرائت انتقادی از گفتمان آن اهتمام ورزید؛ ۳. قرآن به حسب شرایط محیطی جامعه عرب نازل شده است؛ ۴. مفاهیم و اندیشه‌های قرآن بر اساس عرف عام و عربی فهم می‌شود؛ ۴. احکام قرآن با گذر زمان قابل تغییرند. مبانی و دیدگاه‌های مذکور از جهات عدم قطعیت وجود گسست در ساختارهای معرفتی، هم‌نوایی با اندیشه‌های جبرگرایانه، اتکا به پیش‌فرض‌های اومانسیسمی، عدم تأثیرپذیری قرآن از شرایط محیطی به رغم توجه به آن، اشتغال قرآن بر مفاهیم و اندیشه‌هایی نو و بدیع و دایر مدار مصلحت و حکمت بودن احکام قرآن در همه اعصار نقد می‌شود.

کلید واژه‌ها: قرآن، گفتمان، تغییر، زبان، عرف عام، جابری.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۷/۲۰- تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲- نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** استادیار گروه عمومی و معارف اسلامی دانشگاه بناب/ m.dargahi@ubonab.ac.ir

*** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان ارومیه/ s.nasirian488@cfu.ac.ir

**** دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه قم/ omidian.ac@gmail.com

جابری به همراه تنی چند از اندیشمندان مسلمان عرب همچون «محمد ارکون» و نصر حامد ابوزید» از نوگرایان عرب معاصرند که به جریان نومعتزله تعلق دارند. آن‌ها تکیه بر منابع اسلامی و استفاده از روش‌های سنتی در تفسیر این منابع را در جهت پاسخگویی به نیازهای امروزی مسلمانان ناکارآمد می‌دانند. آن‌ها، با ارائه نظریاتی در حوزه هرمنوتیک، روش‌های سنتی در فهم و تفسیر قرآن را با چالش مواجه کرده‌اند؛ چالشی که برخاسته از چالشی عمیق‌تر در حوزه علوم انسانی جدید، به ویژه معرفت‌شناسی است. (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۳۴ و ۱۵۲-۱۵۰؛ اکبرزاده و سلطانی، ۱۳۹۴: ۱۲۱؛ منصورزاده و مسعود، ۱۳۹۶: ۳۸)

محمد عابد الجابری، در سال ۱۹۳۵ میلادی در شهر «فکیک» در مراکش به دنیا آمد. در اوایل دهه پنجاه از فعالان مقابله با استعمار فرانسه با گرایش‌های سوسیالیستی و مارکسیستی بود، از این‌رو، مدتی کوتاه، همراه عده‌ای از رهبران حزب در زندان به سر برد. (فقهی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۳۷-۱۳۶) وی پس از این وقایع، به تحصیل دانشگاهی در رشته فلسفه و ادبیات روی آورد و در نهایت در سال ۱۹۷۰م، دکترای خود را از دانشکده ادبیات، دانشگاه «محمد پنجم» رباط گرفت و سپس در همان دانشکده، به تدریس فلسفه پرداخت. (همان)

جابری هم‌زمان با تدریس به پژوهش روی آورد. وی قبل از آغاز پروژه‌ی فکری خود، یعنی «نقد عقل عربی»، در سال ۱۹۷۳ کتاب «أضواء فی مشکل التعلیم» در سال ۱۹۷۶، کتاب «مدخل الی الفلسفه» را در دو جلد با عناوین الرياضیات و العقلانية المعاصرة» و «المنهاج التجریبی و تطور الفكر العلمی» منتشر کرد. با توجه به محتوای این دو جلد، به نظر می‌رسد وی در این هنگام، در ابتدای راه اندیشه نوزائی بود و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آن، اولویت افکار او را شکل می‌داد و در مسیری گام می‌نهاد که اروپای پسامدرنیسم، پایه‌گذاری کرده بود. (سلامی و همکاران: ۱۳۹۸: ۱۱۷)

آثار مذکور توانست یک شوک فرهنگی را در مراکش به وجود بیاورد. شاید همین امر وی را ترغیب کرد شرایط نوزایی را در مفهوم غربی آن کامل کند و این

امر ضرورتاً بایستی با مشخص ساختن موضعش در رابطه با میراث سنت به عنوان مانعی بزرگ بر سر راه مدرن شدن، انجام می‌شد. (سلامی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۱۷)

وی در نهایت در سال ۱۹۸۴م موفق شد پروژه اصلی خود را به عرصه ظهور رساند (فقهی زاده و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۳۷-۱۳۶) و از طریق نگارش کتب چهارگانه خود^۱ موضوع «نقد عقل عربی» را پی افکند.

جابری پس از آن به تفسیر قرآن کریم روی آورد و ابتدا مقدمه‌ای بر تفسیر تحت عنوان «مدخل الی القرآن الکریم» در سال ۲۰۰۶ را تدوین کرد و سپس در سال ۲۰۰۸، تفسیر سه جلدی خود را به سبک ترتیب نزول به چاپ رساند. (همان)

جابری در مجموعه فوق، به بحث از نظام ارزش‌ها در اندیشه عربی پرداخت و بر اساس روش‌های نوین پژوهشی در عرصه علوم انسانی و با تأکید بر حوزه معرفت-شناسی به فهم و نقد سنت به معنای عام آن (که قرآن را نیز در بر می‌گیرد)^۲ پرداخت. هدف وی از بازخوانی سنت و مواجهه نقادانه با آن، یافتن راهکاری برای معضلات کنونی جوامع اسلامی بود. پرسش عمده وی آن بود که چرا جوامع اسلامی دچار انحطاط و بحران شده‌اند؟ وی در پاسخ به این پرسش، به سنت بازگشته و به بازخوانی آن دست می‌زند. (مالکی، ۱۳۹۴: ۳۶)

با توجه به اینکه پیش فرض‌های معرفت‌شناختی امثال جابری، نه تنها عاملی برای پیشرفت در جوامع اسلامی نگردید، بلکه این جوامع را که پیش از آن، از یک وحدت نظری و عملی بودند، با اختلافات بیشتری مواجه کرد و این اختلافات موجب شد تا عقب‌ماندگی‌های طولانی در کشورهای اسلامی در عرصه‌های علمی، سیاسی و اقتصادی حکم‌فرما شود. بدین ترتیب، بازخوانی سنت تحت تأثیر مبانی معرفت-شناختی غربی، نه تنها به رونق در سایر عرصه‌ها منجر نشد، بلکه ظرفیت‌های بالقوه

۱. تکوین العقل العربی (۱۹۸۴)، بنية العقل العربی (۱۹۸۶)، العقل السياسي العربی (۱۹۹۰) و العقل الاخلاقی العربی (۲۰۰۰)

۲. از دیدگاه جابری، سنت مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، دانش، احکام، قوانین و نگرش، به اضافه زبان عربی است که این دانش‌ها با خود حمل می‌کند. (جابری، ۱۹۹۱: ۳۰)

علمی و فرهنگی آن را نیز، تحت تأثیر رویکرد انتقادی، به هدر داد؛ از این رو در جوامع اسلامی از توجه به محتوای سنت و در رأس آن قرآن، به شدت کاسته شد.

با توجه به آسیب‌هایی که مبانی معرفت‌شناختی جابری که عیناً برگرفته از مبانی معرفت‌شناختی غربی است و همچنین آسیب‌هایی که کاربست آن‌ها در فهم قرآن در پی دارد، در این راستا، تحقیق پیش رو بر آن شد تا به تبیین اندیشه‌های معرفت‌شناختی جابری و نحوه تطبیق آن‌ها بر اندیشه‌های قرآنی وی، به روش توصیفی، تحلیلی پردازد تا آسیب‌های روش‌شناختی وی در حوزه زبان قرآن را بیش از پیش آشکار سازد. بر این اساس، تحقیق حاضر درصدد پاسخ به سه سؤال اساسی است:

۱. مبانی نظریه محمد عابد جابری در تغییر عصری گفتمان قرآن کدام‌اند؟

۲. مؤلفه‌های نظریه محمد عابد جابری کدام‌اند؟

۳. نقد دیدگاه‌های جابری در دو زمینه پیش‌گفته، چگونه است؟

تا کنون کتاب‌هایی در معرفی جریان نوگرا(نومعتزله) و تبیین دیدگاه‌های اندیشمندان آن مثل جابری، به طور عام نگارش یافته است که مهم‌ترین آن عبارت‌اند از:

۱. «نومعتزلیان، گفتگوی انتقادی با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، حسن حنفی و محمد ارکون»، تألیف محمدرضا وصفی (۱۳۸۷)؛

۲. «روش‌شناسی و تحلیل آثار(بازخوانی انتقادی اندیشه معاصر مسلمین) محمد ارکون»، تألیف مهدی رجبی، مسلم طاهری و حسن توسلی (۱۳۹۷)

مقالاتی نیز به طور خاص در معرفی آرای معرفت‌شناختی و قرآنی جابری به نگارش در آمده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. مقاله «بازخوانی سنت و روش‌شناسی آن در اندیشه‌های محمد عابد الجابری»، نوشته محمد مالکی (۱۳۹۴)؛

۲. مقاله «تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمد عابد جابری: بررسی و نقد»، نوشته فرامرز میرزازاده (۱۳۹۶)؛
 ۳. مقاله «تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری»، نوشته سید محسن میری (۱۳۸۹)؛
 ۴. مقاله‌های «مبانی تفسیری محمد عابد الجابری در «مدخل الی القرآن الکریم» و «فهم القرآن الحکیم؛ التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول»، اثر عبدالهادی، فقهی‌زاده، محمد هادی امین ناجی و محمد تقی قادری (۱۳۹۷)؛
 ۵. مقاله «رویکرد تاریخی‌نگری محمد عابد جابری در فهم قرآن؛ لوازم و دلالت‌ها»، نوشته زهرا سلامی، سید محمد علی ایازی و مهرداد عباسی (۱۳۹۸)
- بررسی آثار پیش‌گفته رویکردی مشترک در همه تألیفات را نشان می‌دهد که برخی از مشخصه‌های آن عبارت‌اند از:

۱. دیدگاه‌های جابری را به صورت کلی و خام مطرح کرده‌اند؛
 ۲. با آنکه به برخی از مبانی معرفت‌شناختی وی اشاره شده است، خبری از تفکیک و دسته‌بندی دیدگاه‌های انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و قرآن‌شناختی او نیست و بین دیدگاه‌هایش از چهار جهت مذکور ارتباطی برقرار نشده است؛
 ۳. وجه ارتباطی بین آرای معرفت‌شناختی و قرآن‌شناختی او به چشم نمی‌خورد؛
 ۴. در این آثار، بیشتر به معرفی دیدگاه‌های جابری اهتمام شده و نسبت به نقد آن‌ها یا اهمیتی وجود نداشته و یا در ارتباط با برخی از دیدگاه‌های وی نقد وجود دارد و یا این نقدها صرفاً در بُعد روش‌شناختی محصور شده و از نقد محتوایی دیدگاه‌های وی خبری نیست.
- از این رو، نقد قابل توجه و همه‌جانبه‌ای از دیدگاه‌های وی، به چشم نمی‌خورد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. گفتمان

«گفتمان» مجموعه یا ترکیبی از تصورات یا رفتارهاست که شیوه‌های حرف زدن درباره اشکال دانش و رفتار مرتبط با آن‌ها را فراهم می‌کند. (هال، ۱۳۹۳: ۲۴) به عبارت دیگر، گفتمان، یک معرفت یا عملی فراگیر در بین مخاطبان است که همه بر اساس آن می‌اندیشند یا بر اساس آن رفتار می‌کنند و این سبب تولد و توسعه دانش می‌گردد. (شبدینی پاشاکی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۰)

به طور کلی، گفتمان به بافت زبان در مراحل فراسوی جمله اطلاق می‌شود و به معنای مراد کلامی و مباحثه درباره ابعاد گوناگون یک موضوع است (میلز، ۱۳۸۸: ۱۰-۷)

بر این اساس، امروزه، در دنیای اسلام، گفتمان‌هایی همچون غرب‌گرا، سلفی و انتقادی در حوزه تفسیر متون تاریخی (از جمله قرآن) شکل گرفته است. (عبداللطیف، ۲۰۰۲: ۲۱) در بحث حاضر، امکان تغییر گفتمان قرآن، به عنوان گفتمانی محصور در گفتمان کلان معاصر، یعنی گفتمان انتقادی مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. مبانی نظریه

هر نظریه‌ای منبعث از یک سری مبانی است. در رابطه با نظریه جابری در تغییر عصری گفتمان قرآن نیز مسئله به همین نحو است. از این رو، در این بخش قبل از بررسی مؤلفه‌های نظریه وی، ابتدا به بررسی مبانی فکری او می‌پردازیم که مشتمل بر سه مبنای مهم است.

۲.۱. گسست معرفتی در گذر تاریخ

به اعتقاد جابری، در پس متن به عنوان یک کل به هم پیوسته، منطق یگانه‌ای وجود دارد که حاکم بر تمام تغییرات است و کلیت عناصر آن اندیشه را توجیه‌پذیر

می‌کند. از این نظر، سنت نیز، مجموعه همبسته‌ای است که تمام اجزا و عناصر آن، یکدیگر را تغذیه می‌کنند. (جابری، ۱۹۹۴: ۱۹)

جابری در نوشته‌های خود از تعبیر گسست معرفت شناختی استفاده می‌کند. منظور وی از این تعبیر آن است که نظام‌های معرفتی، در هر دوره تغییر می‌یابند و نظام‌های جدید با مفاهیمی معین، پایه علوم جدید را شکل می‌دهند، از این رو، مفاهیم قبلی دیگر نمی‌توانند پاسخگوی نیازهای جامعه باشند. بنابراین، اولاً گریزی از توجه به مفاهیم جدید و نظام‌های مرتبط با آن‌ها نیست، ثانیاً تغییرات جدید آن چنان گسترده است که امکان بازگشت به مرحله قبلی و نظام معرفتی مخصوص آن میسر نمی‌باشد و همین مسئله، گسست معرفتی را الزامی می‌کند. (نادری، ۲۰۰۸: ۲۴۵؛ مالکی، ۱۳۹۴: ۴۱-۴۰)

ریشه این اصطلاح به «باشلار» باز می‌گردد که معتقد است دانش جز با گسست و رها کردن مرحله قبلی، به دست نمی‌آید. (نادری، ۲۰۰۸: ۲۴۵) باشلار گسست معرفت شناختی را در تاریخ علم به کار برده است، اما جابری آن را در حوزه تاریخ فلسفه اسلامی و بازخوانی متون اسلامی به ویژه قرآن، به کار می‌برد. (جابری، ۱۹۹۱: ۲۶۲)

جهت نقد این بخش از مبانی جابری، ابتدا لازم است بررسی کنیم ماهیت گسست معرفتی چیست؟ آیا این گسست یک امری واقعی و عینی است یا چیزی است که از انتزاع خیالی اندیشه‌وران ساختارگرای غربی و به تبع آن‌ها، جابری شکل گرفته است.

همان طور که از گفته جابری بر می‌آید، مقصود وی از گسست معرفتی، گسست در ساختار و نظریه‌های معرفتی است که سایه خود را بر روی کشفیات استقرائی گسترانده‌اند و این نظریه‌ها پیوسته در حال تغییرند.

به خلاف آنچه جابری تصور کرده است، همه نظریه‌ها دچار گسست معرفتی نمی‌شوند؛ آنچه از مقایسه علوم گذشته و جدید به دست می‌آید، آن است که برخی نظریه‌های جدید بر نظریه‌های سابق، متکی هستند، با این تفاوت که نظریه‌های

جدید نسبت به نظریه‌های سابق عمیق‌ترند. به عنوان مثال، کشف عناصر چهارگانه طبیعت (آب، خاک، باد و آتش) در علم، بستری را فراهم کرد تا به تدریج در دوره‌های بعدی، منجر به کشف عناصر جدول مندلیف و سپس کشف اجزای ریزتر این عناصر، مثل مولکول و اتم گردید و این سیر در حال حاضر ادامه دارد.

با مروری بر نظریه‌های مطرح در تاریخ علم که به جهان در پهنه کلان می‌نگرند، می‌توان به سه نظریه کلان که رقیب همدیگرند پی برد: زمین محوری، خورشید محوری و بی محوری (نسبیت) این سه نظریه به ترتیب، از سوی سه اندیشمند بزرگ علم، بطلمیوس، کپرنیک و انیشتین مطرح گردیده است. (جکسون و دیگران، ۱۳۹۱: ۸۶-۸۴ و ۱۰۳-۹۸) با آنکه این نظریه‌ها در تقابل با همدیگرند، ولی سؤال مهمی که مورد دغدغه فیلسوفان علم در عصر حاضر قرار گرفته است، میزان درستی هر یک از این نظریه‌هاست.

پاسخی که این فیلسوفان به این سؤال می‌دهند، حاکی از آن است که رخ دادن گسست معرفتی در نظریه‌های مورد بحث نامعلوم بوده و از قطعیت برخوردار نیست. آن‌ها معتقدند که این نظریه‌ها، نه اثبات پذیر و نه ابطال پذیرند، بلکه صرفاً تأیید پذیرند؛ یعنی هر یک از آن‌ها در مقام عمل، با یک سری گزاره‌های استقرائی تأیید می‌شوند. (صادقی، ۱۳۹۴: ۱۳۱) اگرچه نظریه‌های جدید مثل نظریه نسبیت انیشتین، به دلیل این که در دامنه وسیع‌تری ارائه شده‌اند، تأییدپذیری بیشتری توسط گزاره‌های استقرائی داشته باشند.

با این اوصاف، هیچ نظریه‌ای نه به اثبات مطلق می‌رسد و نه قادر است نظریه‌های دیگر را ابطال کند، بلکه هر نظریه‌ای صرفاً در مقام عمل، در نوع خود و در حیطه خود کارایی لازم را دارد و برای حیطه‌های وسیع‌تر نیاز به نظریه‌های دیگر است. بنابراین، هر یک از این نظریه‌ها، حتی نظریه‌های خیلی قدیمی نیز در مقام عمل جواب می‌دهند. بنابراین، در مقام نظر انسان به دلیل وسعت جهان هستی و قلت اطلاعاتش، قادر به ارائه هیچ نظریه‌ای در سطح کلان هستی نیست و صرفاً در مقام عمل برای تبیین برخی جزئیات به القای این نوع نظریه‌ها می‌پردازد.

یکی از دلایل عدم قطعیت نظریه‌های مورد بحث آن است که بر اساس آن‌ها نمی‌توان گزاره‌ای استقرائی را تأیید یا رد کرد، زیرا این گزاره‌ها صرفاً با روش استقراء و از طریق تجربه و آزمایش به اثبات یا نفی می‌رسند و ابتداء متکی به هیچ نظریه‌ای نیستند؛ از این رو، هرگز از عصری به عصر دیگر دستخوش تغییر نمی‌گردند؛ بنابراین گاهی با یک نظریه همساز می‌شوند و گاهی با نظریه‌ای دیگر.

تسری اعتقاد به گسست معرفتی در نظریه‌های علوم تجربی، به نظریه‌های مطرح در علمی مثل فلسفه و الهیات که جابری انجام داده است، قیاس مع الفارق است، زیرا روش شناخت این علوم به صورت ماهوی متفاوت از روش شناخت علوم تجربی است. تکیه‌گاه این علوم بر گزاره‌هایی کلی است که بر نفس الأمر و واقعیت منطبق هستند. این گزاره‌ها یا بدیهی هستند، مثل عدم تسلسل علل و یا به بدیهیات بازگشت دارند، مثل وجود خدا. این گزاره‌ها به دلیل قطعیتی که در شکل کلی خود دارند بر همه جزئیات قابل انطباق اند و با تغییرات عصری، کماکان از اعتبار عقلی برخوردارند و دچار تحول نمی‌شوند.

بدین ترتیب، گسست معرفتی مدعا شده، به دلیل عدم تأیید پذیری نظریه‌های مورد بحث، سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی اساساً نظریه‌ای اثبات نشده است تا گسست معرفتی درباره آن صادق باشد.

۲.۲. کشف ساختار مولد گفتمان متن

نواندیشی چون جابری، بر اساس زبان‌شناسی مدرن باور دارند که درک معنای یک متن همواره با شرایط و ویژگی‌های عصر نگارش آن مرتبط است؛ از این رو، برای بازخوانی متن، از روش تحلیل تاریخی استفاده می‌کند و منظورش از آن، قرار دادن متن در بستر شکل‌گیری آن و تلاش برای فهم آن در ارتباط با پدیده‌ها (گفتمان‌ها)ی سیاسی و اجتماعی زمانه است. (علی زهره، ۲۰۰۹: ۲۰؛ مالکی، ۱۳۹۴: ۴۰)

به عبارت دیگر، در این نوع زبان‌شناسی، جامعه، خاستگاه اندیشه، زبان و متن می‌باشد، نه مؤلف متن. (هریس، ۱۳۸۱: ۵۸-۵۷؛ واعظی، ۱۳۹۰: ۱۲۰-۱۱۴ و

۲۱۶-۲۱۴) همچنین هدف وی از بازخوانی متن، تبیین عقل سازنده (ساختار) گفتمان متن است. (جابری ۱۳۹۹: ۱۳)

نکته اساسی در نقد این بخش از دیدگاه‌های جابری آن است که مقهور و مسحور قرار دادن متن بر گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی زمانه و قطع ارتباط متن علاوه بر آنکه با اعتقاد به اصالت جامعه در برابر فرد، تداعی‌گر جبرگرایی است، با بداهت این امر که هر اندیشه‌ورزی قادر است، فارغ از شرایط عصر، به نقد و بررسی گفتمان‌های رایج آن عصر و در نهایت، به ابراز عقیده شخصی خود پردازد و به افق‌های جدید، فارغ از گفتمان‌های کلیشه‌ای در محیط رشد توجه کند، در تعارض است.

بدین ترتیب، باید گفت در بررسی تاریخی متن، امکان بیان هر اندیشه‌ای فارغ از خاستگاه آن از سوی نویسنده وجود دارد، چنان‌که تاریخ گواه این مطلب است مصلحان اجتماعی به ویژه پیامبران، در بسیاری موارد، با گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی حاکم، در جهت اصلاح آن‌ها و ارائه گفتمان‌های جدید، برآمده‌اند.

۳.۲. قرائت انتقادی از گفتمان متن

جابری از میان قرائت‌های مختلفی که برای قرائت متن وجود دارد، با الگو گرفتن از لویی آلتوسر، فیلسوف ساختگرایی فرانسوی، قرائتی را در گفتمان متن به کار می‌گیرد که خود او آن را «قرائت عریان‌گر» و نیز «قرائت انتقادی» می‌نامد. (جابری ۱۳۹۹: ۱۳؛ مالکی: ۳۹)

جابری از منظر دوران معاصر و از عینک علم مدرن بر میراث اسلامی نظر کرده و اندیشه‌وران این میراث را مورد انتقاد قرار می‌دهد. (میرزاده: ۲۵۵-۲۵۴)

وی معتقد است سنت به عنوان بخشی از وجود ما، با رخنه به درون ما به روح و روان ما چنگ انداخته و ما را در حیطه نفوذش قرار داده و از نگرش عقلانی و انتقادی سرباز می‌زند. بنابراین، برای تعامل با سنت، جدایی موضوع از خواننده امری حیاتی است. (جابری، ۱۳۷۹: ۴۳۳؛ مالکی: ۴۱)

بنابراین، روش مورد بحث جابری، خواننده محور است، به این معنا که باعث می‌شود سیطره موضوع بر خواننده رفع گردد. (عابدالجابری، ۱۹۹۳: ۴۷)

به اعتقاد وی، در این روش، لازم است سه گونه گفتار را از همدیگر متمایز ساخت:

۱. گفتارهایی که متن امکان بیان آن‌ها را دارد؛

۲. گفتارهایی که متن امکان بیان آن‌ها را ندارد؛

۳. آن دسته از گفتارهایی که متن در عین داشتن قدرت و ابزار بیانی، آن‌ها را مسکوت گذارده است.

از دیدگاه وی، از میان این سه گونه گفتار، گفتارهای نخست و سوم، به دلیل انطباق با واقعیات بیرونی، موجه بوده و از متن قابل برداشت هستند و گفتار دوم از چنین خصوصیتی برخوردار نیست. (عابدالجابری، ۱۹۹۱: ۳۲)

بدین ترتیب، در قرائت انتقادی از متن، پارادوکس‌های متن و بخش‌های پنهان و مسکوت آن آشکار می‌شود؛ به عبارت دیگر، آگاهانه بخشی از گفتار در سطح خود نمایان و بخش دیگری رها شده و به حاشیه می‌رود. (جابری، ۱۳۹۹: ۱۳؛ مالکی: ۳۹)

بر این اساس، جابری پیشنهاد می‌دهد مفسر در ابتدا، با رها کردن شرح و تفسیرهای پیش‌فرض درباره متن و مراجعه به متون اصلی و دست اول، روابط ساختاری متن را رمزگشایی کند (عابدالجابری، ۱۹۹۴: ۱۹) و آن گاه، دست به انتخاب زده و گزاره‌های از سنت را که قابلیت پاسخگویی به نیازهای امروز و نو شدن را دارد و می‌تواند برای ساختن آینده بهتر، مفید باشد بر می‌گزیند و یا به تعبیر دیگر، با اندیشه‌های نو ترمیم و احیاء می‌کند و در نتیجه ما بقی را رها می‌کند. (عابد الجابری، ۲۰۰۴: ۲۵؛ جابری، ۲۰۰۳: ۱۷؛ ابی نادر، ۲۰۰۸: ۲۴۲؛ مالکی: ۴۰)

به این بخش از دیدگاه‌های جابری نقدهایی وارد است که به شرح ذیل می‌باشد:

همان طور که موضوعات تاریخی، نباید بر خواننده سیطره داشته باشند، به همان سان، موضوع زبان‌شناسی و معرفت‌شناسی مدرن هم نباید بر فکر و ذهن جابری سیطره یابد تا آن را به عنوان ملاک ارزیابی متون تاریخی قرار دهد. بنابراین، جابری قبل از هر چیزی باید اثبات کند گفتمان موجود تحت عنوان زبان‌شناسی و معرفت‌شناسی مدرن، بهترین گفتمان در بررسی متون تاریخی است.

در حالی جابری از ایدئولوژیکی بودن تفسیر سنتی دم می‌زند که خود بر پایه مبانی اومانیسمی (انسان‌محوری) که زبان‌شناسی مدرن ساخته و پرداخته آن است، به انتقاد از متون تاریخی می‌پردازد. با این فرض، زبان‌شناسی مدنظر جابری، خود به دلیل ایدئولوژیکی و پیش‌فرضانه بودن، شایستگی داوری متون تاریخی را از دست می‌دهد.

جابری با طرح مسئله قرائت انتقادی از متون تاریخی، از مبنای اولش، عدول کرده است، زیرا با ادعای گسست معرفتی بین دوره‌های مختلف تاریخی (که در مبنای اول مطرح شد)، دیگر نمی‌توان متون تاریخی را با پیش‌فرض‌های زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی عصر مدرن ارزیابی کرد و در این راستا، برخی از گزاره‌های متون تاریخی را به دلیل عدم انطباق با این پیش‌فرض‌ها، رها کرده و بخش دیگری از آن را که مطرود شده‌اند، احیا نمود، زیرا فرض بر آن است که هر یک از دوره‌های تاریخی مبانی معرفت‌شناختی مورد قبول خود را دارند که با مبانی دوره‌های دیگر قابل جمع نیستند.

بر این اساس، در بررسی تاریخی، هیچ برداشتی که متن امکان بیان آن‌ها را نداشته باشد، یا اندیشه‌ای که متن در عین داشتن قدرت و ابزار بیانی آن‌ها را مسکوت گذارده باشد، وجود ندارد یا به تعبیر دیگر، در بررسی این متون، هرگز نباید از اندیشه‌ناپذیر (گفتار دوم) و یا نااندیشیده (گفتار سوم) سخن گفت، زیرا امکان بیان هر اندیشه‌ای فارغ از خاستگاه تاریخی آن از سوی نویسنده متن وجود دارد و به طور بدیهی روشن است هر متکلمی بر اساس قصد و نیت خود، اقدام به سخن می‌کند و بر این اساس از برخی اندیشه‌ها که مورد قبول وی نیست، تبری می‌جوید.

این ویژگی زمانی اهمیت مضاعف می‌یابد که متکلم متن حکیم مطلق و خالق اندیشه؛ یعنی خداوند باشد که در این صورت، سخن او صددرصد به هدف اصلاح و تکامل بشر القا می‌شود و این امر مستلزم تغییرات فرهنگی است. بنابراین، بر اشخاصی مثل جابری شایسته نیست با برچسب زدن عناوینی مثل اندیشه‌ناپذیر آن-ها را طرد کنند.

قرائت انتقادی از متن، خواننده‌محور است، بنابراین، چگونه جابری برای مفسران سنتی به عنوان کسانی که نزدیک به عصر نزول قرآن بوده و برای اولین بار متون دینی را خوانده اند، نقشی را در تفسیر قرآن باز نمی‌کند. بنابراین، چگونه می‌توان پذیرفت دیدگاه‌های تفسیری جابری به عنوان شخصی که در قرن چهاردهم می‌زید و متأثر از مبانی اومانیستی است، از دیدگاه مفسرانی که در قرن‌های نزدیک‌تر به نزول قرآن زندگی می‌کرده‌اند صائب‌تر باشد!

۳. مؤلفه‌های نظریه

محمد عابد جابری، ضمن بیان مبانی معرفت‌شناختی تغییرپذیری عصری گفتمان قرآن، مؤلفه‌های موضوع مورد بحث را نیز در سه محور بیان کرده است.

۳.۱. نزول قرآن به حسب شرایط محیطی

جابری معتقد است قرآن کتابی باز است. سوره‌ها و آیات قرآن به صورت تدریجی و بر حسب اقتضای شرایط نازل می‌شود، از این رو، ناظر بر وقایع منفصلی بود که نزدیک نزول قرآن به وقوع پیوسته بودند. (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴۳) بنابراین، دیگر نمی‌توان عللی از قبل تعیین شده برای نزول آیات قرآن متصور بود و چه بسا در صورت بروز اتفاقی به غیر از آنچه اتفاق افتاده بود، آیات دیگری نازل می‌شد. (فقهی زاده و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۳۷) از این رو، نوع تعامل با قرآن، به حسب تغییر شرایط از زمانی به زمان دیگر، تغییر می‌یابد. (جابری، ۲۰۱۳: ۴۲۰ و ۲۴۳)

بر این دیدگاه نقدهایی وارد است:

جابری با طرح این مؤلفه، از مبنای اول، یعنی گسست معرفتی بهره برده است. منظور وی از اینکه قرآن کتابی باز است، دقیقاً به این معناست که با گسست معرفتی در ساختارها و گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی حاکم بر عصر نزول قرآن، گفتمان قرآن نیز دچار تغییر می‌شود، اما این تغییر، به دلایلی غیرموجه است:

۱. با توجه به بطلان مبنای گسست معرفتی، دیگر نمی‌توان از تغییر گفتمان قرآن سخن گفت، اما تغییر در برخی جزئیات احکام در دوره‌های نزول قرآن در قالب نسخ، به معنای تغییر ساختار و گفتمان قرآن نیست.

۲. حتی با فرض تغییر گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی در عصر نزول قرآن که نمونه آن را در جامعه نفاق زمان حیات پیامبر ﷺ مشاهده می‌کنیم و این جامعه، بعد از وفات پیامبر ﷺ و اتمام نزول قرآن، به جامعه‌ای فراگیر و مسلط مبدل گردید، نمی‌توان از تغییر گفتمان قرآن سخن گفت، زیرا گسست اجتماعی و سیاسی از جامعه معیار مبتنی بر مبانی و گفتمان‌های صحیح عقلانی که قرآن بر آن تأکید دارد، گسستی نیست که ناظر به کشف حقیقتی جدید باشد، بلکه رویگردانی از معرفت صحیح است.

توجه به اقتضائات محیطی نزول قرآن، بیشتر در تبیین موضوعات قرآنی برای مخاطبان کارایی دارد، نه تعیین احکام آن. بنابراین ممکن است که ما بگوییم قرآن به حسب شرایط محیطی نازل شده است، ولی معتقد نباشیم که قرآن منعکس کننده فرهنگ آن محیط باشد.

با آنکه جابری بر بررسی آیات قرآن مطابق ترتیب نزول آن‌ها تأکید دارد، ولی این امر، با دشواری‌هایی روبه‌روست:

۱. به‌خلاف تصور جابری، همه آیات قرآن، بر پایه اسباب و علل بیرونی عصر نزول شکل نگرفته‌اند؛ چنان که روایات اسباب نزول، گاهی به جای بیان اسباب خارجی، از حکمت نزول آیات به صورت نفس‌الأمری و حقیقی حکایت می‌کنند.

۲. بررسی آیات قرآن مطابق ترتیب نزول، در مواردی توسط خود او نقض شده است. به عنوان مثال، وی در بررسی سوره «قلم»، از ترتیب زمانی روایت شده (در

برخی منابع) به عنوان نخستین سوره نازل شده، عدول کرده است و این سوره را به دلیل وجود آیاتی پیرامون جدال با مشرکین و نفی بت پرستی، اجتهادا به دوران پس از دعوت علنی و به عنوان سی و پنجمین سوره از حیث ترتیب نزول برشمرده است. (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴۷)

۳. وی به رغم آنکه تاریخ گذاری سوره ها بر اساس مفاهیم آیات را که یادآور ترتیب نزول خاورشناسانی چون تودور نولدکه و رژی بلاشر است، رد کرده (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴۳)، در مواردی که امکان فهم دقیق تاریخ نزول آیات میسر نیست، مفاهیم آیات را بر وقایع زندگی پیامبر اسلام ﷺ مترتب کرده و به واسطه آن، تاریخ نزول آیات را مشخص می کند (جابری، ۲۰۱۳: ۲۵۴-۲۵۰)؛ امری که خلاف مدعای دیگر او یعنی توجه به ترتیب نزول آیات به عنوان مبنایی برای بازآفرینی تصویر حقیقی تاریخ و سیره نبی مکرم اسلام ﷺ است. (جابری، ۲۰۱۳: ۲۴۵)

بنابراین، جابری بایستی پاسخگویی این پرسش باشد که از منظر او، ترتیب نزول است که تاریخ و سیره را توضیح می دهد یا تاریخ و سیره است که ترتیب نزول را مشخص می کند؟

چنان که خود جابری اذعان دارد به دلیل فقدان اطلاعات کافی درباره اسباب نزول آیات، تعیین ترتیب نزول همه آیات، امری ناممکن است. (جابری، ۲۰۱۳: ۲۵۰)

۲.۳. عرف عام و عربی زبان قرآن

از نظر جابری زبان قوم، تنها دربردارنده نمادهای لغوی نیست، بلکه خزانه فرهنگی شان، یعنی عادات و عرفیات، افتخارات گذشته و آرزوهای ایشان را نیز شامل می شود. تصریح مکرر قرآن بر اینکه این کتاب به زبان عربی مبین نازل شده است، به این معناست که عربیت جزو ماهیت آن است، بنابراین قرآن نه فقط به زبان عربی، بلکه بر اساس عرف و فرهنگ معهود عرب نیز نازل شده است. (جابری، ۲۰۱۳: ۱۹۵)

جابری بر اساس معنای مذکور از زبان قرآن، به تمثیلی بودن قصص آن قائل شده است، از این رو، طرح مسئله «حقیقت تاریخی قصص» را بلاموضوع و بی معنا

می‌داند. از نظر وی، قصص قرآنی از آگاهی‌های تاریخی معهود عرب سرچشمه گرفته‌اند (جابری، ۲۰۱۳: ۲۵۹) و ملاک واقع‌نمایی آن‌ها، ذهن شنونده است، همچون ضرب‌المثل‌هایی که برای پندگیری شنونده بیان می‌شوند (مهدوی‌راد، ۱۳۹۱: ۱۸) و یا شکلی از بیان‌اند که به منظور جلب توجه برخی مخاطبان خاص و همراهی با آنان، به صورت جانشین برهان و در قالب جدل ارائه می‌گردد. (جابری، ۲۰۱۳: ۲۵۹-۲۵۷ و ۲۹۷)

این بخش از دیدگاه جابری نیز به نحو آتی نقد می‌شود:

تطبیق همه مفاهیم قرآن بر مفاهیم عرف عام، به معنای پذیرش معانی از پیش تعیین شده برای آیات قرآن است که با هدف نزول قرآن که هدایت جامعه به سمت افکار و اعمال درست و پیراستن آن از عرف‌های غلط است، منافات دارد.

اینکه برخی از جمله جابری معتقدند قرآن به زبان عرف عام عرب نازل شده است، بدان معناست که خداوند الفاظ و عبارات قرآن را مطابق و موافق با نظام فکری حاکم بر جامعه عرب عصر نزول، به کار برده است، اما بر اساس این دیدگاه، نمی‌توان همه آیات قرآن را تبیین کرد، زیرا از یک‌سو، برخی آیات قرآن، با زبان عرف عام قابل فهم نیست؛ یعنی کاربرد قرآنی برخی واژگان و عبارات، به دلیل بدیع بودن، در عرف عام سابقه‌ای ندارد و از سوی دیگر، برخی آیات وجود دارند که در آن‌ها معنای عرف عام، توسط عرف خاص رد شده است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱/۲۵۹)

مقتضای بسیاری از آیات قرآن که درباره ویژگی‌های قرآن است، همچون لسان صدق، حق محض، سخن فصل و آخر و صراط اقوم بودن، بیانگر آن است که زبان قرآن، به طور مطلق زبان عرف عام نیست. (دامن‌پاک مقدم، ۱۳۸۰: ۱۴۱-۱۴۰)

معیار تعیین اینکه چه آیاتی از قرآن بیانگر عرف عام هستند و چه آیاتی حاکی از عرف خاص، به این بستگی دارد که لحن آیات و قرائن و شواهد موجود در آن، مشعر به زمینه‌های فکری اعراب است یا فارغ از این زمینه‌ها سخن می‌گوید.

طبعاً در مواقعی که این لحن و قرائن و شواهد به صورت صریح مشخص نباشند، به دلیل «نویسنده محور بودن متن» و رد دیدگاه خواننده‌محوری که بیان آن گذشت،

این آیات بر عرف خاص حمل خواهند شد. در غیر این صورت، عرف عام بر متن قرآن تحمیل خواهد شد که نوعی تفسیر به رأی است.

به خلاف نظر جابری، قرآن مکرر بر حقیقی بودن داستان‌های خود، تأکید دارد و اینکه کسی از اعراب، حتی خود پیامبر ﷺ، قبل از بیان این داستان‌ها، از عمق آن‌ها و حقایق نهفته آن‌ها آگاه نبوده است و این قرآن است که این حقایق را برای عرف عرب زبانان، آشکار می‌سازد (آل عمران: ۴۴؛ هود: ۴۹؛ یوسف: ۱۰۲) این مسئله با تمثیلی و یا جدلی بودن قصص قرآن در تعارض است.

برخورد گزینشی جابری با قصص قرآن و مسکوت‌گذاری ماجراهایی مثل ماجرای عزیر نبی یا زنده شدن پرندگان توسط حضرت ابراهیم یا نزول مائده آسمانی بر حضرت عیسی که احتمال وقوع آن‌ها به صورت عادی امکان ندارد و توجیه عقلانی آن‌ها با مبانی جابری ممکن نیست (جابری، ۲۰۰۸، ۴۲/۳) اشکال دیگری در مواجهه او با قصص قرآن است.

با این اوصاف چرا جابری بر صرف ذهنی بودن قصص تاریخی تأکید دارد؟ غیر از این است که وی تحت تأثیر مبانی اومانیمی که همه چیز را تحت اراده و سلطه انسان می‌داند، نمی‌تواند محتوای این قصص را که ملاک خوبی و بدی انسان‌ها را میزان دین‌داری آن‌ها و تبعیت از فرامین الهی معرفی می‌کنند، بپذیرد؟

۳.۳. تغییر احکام قرآن در گذر زمان

جابری بر این اعتقاد است که مقتضای همه ادیان امری ثابت است. همه ادیان، از نظر عقاید، اخلاق و مقاصد، مسائل ثابتی دارند. به تصریح قرآن، مقتضای انتساب به توحید، ایمان به خداوند و فرشتگان، کتاب‌ها و رسولان اوست، ولی احکام شریعت (عبادات و معاملات) به خلاف عقاید و اخلاق، از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت‌اند و لزوماً دوام و اعتبار همیشگی ندارند. (جابری، ۲۰۱۳:

۱۹۸-۱۹۷)

جابری در این رابطه، به آیاتی از قرآن نیز تمسک جسته است:

- «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرُوا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ». (بقره: ۲۸۵)؛^۱

- «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا (مانده، ۴۸)»^۲

جابری در کاربست این نظریه، دست به توجیه آیاتی همچون آیه ارث می‌زند. بر این اساس، وی حکم دو برابر بودن ارث مرد نسبت به زن را از متغیراتی می‌داند که اجرای آن را در این زمان بلا وجه است. توجیه وی در این زمینه آن است که جامعه عصر نزول، ساختاری قبیله‌ای داشت. در این جامعه مالکیت مشروع از نوع مشاع بود، از این رو، یکی از مشکلات این ساختار، مسئله ارث زن بود؛ اگر دختر از پدر خود ارث می‌برد، در این صورت سهم الارث زن به شوهر خود که گاه از قبیله‌ای دیگر بود، تعلق می‌گرفت و این امر با نظام اجتماعی قبیله‌ای سازگار نبود، اما اگر وارث مرد بود، وضعیت یکسره فرق می‌کرد، زیرا آنچه که به‌عنوان سهم الارث به او می‌رسید، در تملک همان قبیله می‌ماند. از این رو اسلام به رغم مخالفت عرب دوران جاهلی، در باب ارث بردن زن راه‌حل میانه‌ای را برگزید؛ یعنی سهم آنان را نصف ارث مردان قرار داد. (جابری، ۱۹۹۱: ۵۵-۵۴)

دیدگاه اخیر جابری برگرفته از مبنای تجویز قرائت انتقادی از متن است و او می‌خواهد ثابت کند گفتمان سنتی قرآن که به زعم او بر گفتمان‌های اجتماعی زمان نزول مبتنی است، به دلیل تغییر ساختارها در زمان حاضر، به گفتمان‌های معاصر قابل تغییر است و این تغییر‌پذیری، تغییر احکام را در پی دارد.

۱. این رسول به آنچه خدا بر او نازل کرده ایمان آورده و مؤمنان نیز همه به خدا و فرشتگان خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند (و گفتند) ما میان هیچ‌یک از پیغمبران خدا فرق نگذاریم (و همه یک‌زبان و یک‌دل) اظهار کردند که ما (فرمان خدا را) شنیده و اطاعت کردیم، پروردگارا، ما آموزش تو را خواهیم (و می‌دانیم) بازگشت همه به سوی توست.

۲. و ما این کتاب (قرآن) را به حق به سوی تو فرو فرستادیم در حالی که تصدیق‌کننده کتابهای پیشین... برای هر یک از شما (امت‌ها) شریعت و راه روشنی قرار داده‌ایم.

به نظر می‌رسد مقصود جابری از ثبات امور اعتقادی و اخلاقی، نه ثبات مطلق، بلکه ثبات نسبی است که با تکثرگرایی دینی و امکان پذیرش هر اعتقادی که شخص بر حسب سلیقه خود انتخاب می‌کند، سازگار است و گرنه معلوم است که عقاید و اخلاق مورد بحث قرآن، با عقاید و اخلاق مورد بحث در کتب یهودی، مسیحی تحریف شده یکسان نیست. آیات منتخب وی برای اثبات این مسئله نیز که غالباً در تکثرگرایی دینی از آن‌ها بحث می‌شود، حاکی از آن است که مسائل اعتقادی و اخلاقی نیز بر حسب سلیقه و مذاق مخاطب انتخاب می‌شوند و او می‌تواند هر نوع اعتقادی و اخلاقی را بپذیرد و این به معنای تجویز تغییر‌پذیری در این نوع مسائل دینی به مثل احکام است.

اگر گفته شود عقاید و اخلاق مسائل فرد محورند و احکام مرتبط با جامعه هستند و باید بین تغییر‌پذیری فردی و اجتماعی تمایز قائل شد، باید گفت اولاً بین تغییر و الزام تفاوت است. بنابراین باید گفت به رغم آنکه عقاید و اخلاق قابل تغییرند، ولی به مثل احکام الزام‌آور نیستند. ثانیاً احکام بسته به نوع عقاید و اخلاق افراد تعیین می‌شوند، نه به صورت مستقل. از این رو، مبانی اومانستی، مستلزم احکام متناسب با آن و مبانی توحیدی، مقتضی احکام مخصوص آن است.

به عنوان مثال، تفاوت زن و مرد از نظر نفقه و ارث، بر اساس مبانی اومانسیسمی که فمینیسم را در دامن خود پرورانده، این تفاوت بی‌معناست، ولی از منظر بینش توحیدی، این تفاوت، به تفاوت‌های فطری زن و مرد بازگشت دارد. بر این اساس، خداوند مرد را از جهت تدبیر امور زندگی که ابزار آن عقل است، قوی‌تر از زن قرار داده است و این باعث شده است که درآمد او بیشتر از زن باشد. از این رو، به جهت ایجاد تعادل و برابری، در عوض، هزینه‌های زن را بر عهده مرد گذاشته است، چنان که می‌فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ». (نساء: ۳۴) (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۴/۳۴۳)

تفاوت نفقه، مستلزم تفاوت در ارث است، زیرا مرد و زن از نظر مالکیت و مصرف، وضعی متعکس دارند؛ مرد دو ثلث ثروت را (از طریق ارث) مالک و یک ثلث آن را متصرف است و زن یک ثلث را مالک و دو ثلث (یک ثلث از

طریق ارث و یک ثلث از طریق نفقه‌ای که مرد می‌پردازد) را متصرف است. از آنجا که تدبیر امور مالی سر و کارش با تعقل است و چگونگی استفاده از مال، با عواطف و احساسات سر و کار دارد؛ بر این اساس، اسلام در باب ارث و باب نفقه، بین مردان و زنان فرق گذاشته است (همان)^۱

بدین ترتیب، تفکیک بین عدم تغییر عقاید و احکام و آزاد گذاشتن مخاطب در انتخاب آن‌ها و تغییر در احکام، هدفی جز یکسان‌سازی قوانین بشری به منظور سلطه فرهنگی اومانیسیم غربی ندارد.

این دیدگاه، با مبنای گسست معرفتی نیز ناسازگار است، زیرا التزام به مبنای گسست معرفتی به طور مطلق، التزام به همه آثار آن از جمله تغییر در مسائل اعتقادی و اخلاقی است، از این‌رو انتظار کسانی که معتقد به این مبنا هستند، آن است که جابری نسبت به مسائل اعتقادی و اخلاقی قرآن نیز رو بکرد «تغییرپذیری» را اتخاذ نماید.

این سخن که محتوای همه مسائل اخلاقی در اسلام و ادیان پیشین یکی باشد، به صورت کلی درست نیست، بله اصول مسائل اخلاقی که ریشه در فطرت انسان دارند، در همه ادیان ثابت‌اند، ولی جزئیات مسائل اخلاقی همانند مسائل احکام شرعی در حیطه شریعت قرار دارند و در ادیان مختلف گاه متفاوت‌اند، از این‌رو، پیامبر (ص) فرمودند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (دارمی، ۱۴۲۱: ۳/ ۱۴۰۵)

اگرچه احکام شریعت در ادیان مختلف، به اقتضای زمان دستخوش تغییراتی می‌گردد و قرآن نیز بر آن صحه گذاشته است،^۲ و نیز بر همین اساس، در خود

۱. در این تحلیل، ورثه متوفی دو نفر که یکی زن و یکی مرد است، فرض شده است که طبق حکم ارث در قرآن، هر مرد، دو برابر زن ارث می‌برد.

۲. « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ». (مانده، ۴۸)؛ و ما این کتاب [قرآن] را به حق به سوی تو فرو فرستادیم در حالی که تصدیق‌کننده کتابهای پیشین... برای هر يك از شما [امت‌ها] شریعت و راه روشنی قرار داده‌ایم.

شریعت اسلام، در مدت نزول قرآن، تغییراتی در قالب نسخ صورت گرفته است،^۱ منتهی تعمیم دادن آن به بعد از خاتمیت وحی و نبوت، سخنی نارواست، زیرا بر اساس قرآن، هر نوع تغییری در احکام شریعت به معنای نسخ احکام قبلی، همواره منوط به دستور شارع و حکم او بوده است.^۲ بدین ترتیب، جایز دانستن تغییر پذیری احکام بعد از خاتمه یافتن شریعت اسلام، آن هم بر اساس خردورزی بشری از سوی جابری، امری نادرست است، مگر آنکه خود شریعت اسلام چنین تغییری را تجویز کرده باشد.

احکام بر دو نوع است؛ یک نوع آن هرگز تغییر نمی‌کند و زمان و مکان و اجتهاد نمی‌تواند آن‌ها را تغییر بدهد، مانند وجوب واجبات و حرمت محرمات و حدودی که از جانب شرع درباره جرائم بیان شده است. نوع دوم از احکام عبارت است از احکامی که به حسب اقتضای مصلحت از حیث زمان و مکان و حال تغییر می‌کند، مانند مقدار تعزیر. در این قبیل موارد که دایر مدار عرف است، شارع به حسب مصلحت و شرایط زمانی و مکانی تعزیرات معین را تجویز می‌کند. (ابن قیم، ۱۹۷۵: ۳۳۰/۱)

نمونه دیگر این نوع تغییر را در مسئله تأمین مصالح جامعه و افراد، در قالب تشریح احکام ثانویه مثل حکم حرج، اضطرار و امثال آن داریم؛ البته باید توجه داشت که این نوع احکام از اول به صورت وابسته و از اول در قالب احکام متغییر جعل و تشریح شده‌اند، نه آن که اقتضای جامعه، این تغییر را ایجاب کرده باشد.

در هر صورت، تعمیم تغییر پذیری احکام شرعی به غیر موارد مذکور، امری غیرموجه است و تغییر پذیری احکام، هرگز دایر مدار اندیشه‌های بشری مثل برابری حقوق زن و مرد که در مکتب فمینیسم تبلور یافته است، نیست، بلکه دایر مدار حکمت و مصلحت واقعی است و تازمانی که این مصلحت در احکام شرعی وجود

۱. «مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». (بقره: ۱۰۶)؛ هر حکمی را نسخ کنیم یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم بهتر از آن یا ماندنش را می‌آوریم، مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست.

۲. همان.

داشته باشد، حکم به قوت خود باقی است. ضمن آنکه کشف مصلحت بسیاری از احکام توسط عقل امکان‌پذیر نیست، ازاین‌رو، روایاتی در زمینه اینکه احکام شرعی جولانگاه عقول بشری نیست، وارد شده است.^۱ بدین ترتیب، اشتباهی که جابری در اینجا مرتکب شده است، دقیقاً به همین مسئله برمی‌گردد که وی بین حکمت و مصلحت داشتن احکام خلط کرده است. برای عقل، امکان کشف حکمت احکام ممکن و امکان کشف مصلحت آن‌ها ناممکن است.

به خلاف نظر جابری، نه تنها عدم مصلحت برخی احکام در دوران معاصر، برای عقل محرز نیست، بلکه گاهی عقل بر استدامت مصلحت آن‌ها، حکم می‌کند که نمونه آن، در حکم نفقه و ارث تبیین شد.

نتیجه:

با بررسی نظریه جابری در دو حوزه مبانی و مؤلفه‌های نظریه و نقد آن‌ها، نتایج ذیل به دست آمد:

مبانی نظری: نظام‌های معرفتی با مفاهیمی معین، در هر دوره تغییر می‌یابند؛ ازاین‌رو، بین متون هر دوره، در گذر زمان، گسست معرفتی ایجاد می‌شود. این امر ایجاب می‌کند برای فهم و تفسیر متن تاریخی، به ساختار مولد گفتمان آن متن بازگشت کرد و متن را پیراسته از تفسیرهای سنتی، با قرار دادن آن در بستر سیاسی و اجتماعی آن بررسی کرد. در این نوع بررسی، خواننده، محور فهم و تفسیر متن است؛ خواننده، متون تاریخی را بر پایه مبانی زبان‌شناختی جدید مورد نقد و بازبینی قرار می‌دهد، سپس گزاره‌های سازگار با این مبانی را، تثبیت و گزاره‌های به حاشیه رانده شده را بازآفرینی و گزاره‌های ناسازگار (ایدئولوژیکی) را حذف می‌کند.

نقد: با آنکه انسان به طور طبیعی در هر عصری، با تنوع و بعضاً تغییر برخی گزاره‌های علوم، روبرو می‌شود، ولی این تنوع و تغییر بیشتر در گزاره‌های فرعی رخ

۱. «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لِأَصَابُ بِالْعُقُولِ؛ دین خدا با عقول انسان‌ها سنجیده نمی‌شود». (نوری، ۱۴۰۸: ۱۷)

می‌دهد، نه نظریه‌ها؛ ضمن این که نوعی هماهنگی و تعامل بین نظریه‌های قدیم و جدید برقرار است. به فرض که گسست معرفتی در نظریه‌های علوم تجربی پذیرفته شود، تسری دادن آن به علمی مثل فلسفه و الهیات به دلیل تفاوت سنخ روش‌شناختی این علوم، قیاس مع الفارق است؛ مقهور و مسحور قرار دادن متن بر گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی زمان متن، موجه نیست. بر همین اساس، مصلحان اجتماعی به ویژه پیامبران، در بسیاری موارد، در جهت اصلاح آن‌ها گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی حاکم و ارائه گفتمان‌های جدید تلاش کرده‌اند؛ قرائت انتقادی از متون تاریخی و دادن نقش محوری به خواننده در این قرائت، ضمن اینکه با مبنای گسست معرفتی در تعارض است. بنابراین، خواننده‌ای که در عصر حاضر و گسسته از عصر گذشته و متأثر از ساختارهای اجتماعی و سیاسی مبتنی بر مبانی اومانیسمی به تفسیر انتقادی متون گذشته می‌پردازد، چگونه می‌تواند درباره آن‌ها قضاوت درستی داشته باشد.

مؤلفه‌های نظریه: سوره‌ها و آیات قرآن به صورت تدریجی و بر حسب شرایط اجتماعی و سیاسی نازل شده است. بنابراین، اولاً نمی‌توان عللی از قبل تعیین شده برای نزول آیات قرآن کریم در زمان‌های مشخص متصور بود، ثانیاً برای فهم تاریخی قرآن باید به اسباب نزول آیات رجوع کرد؛ قرآن نه فقط به زبان عربی، بلکه بر اساس فرهنگ و عرف معهود عرب نیز نازل شده است. بر اساس معنای مذکور، قصص قرآن قالب تمثیلی و ذهنی صرف دارند، نه حقیقت تاریخی؛ در همه متون دینی، عقاید، اخلاق و مقاصد، ثابت‌اند، ولی احکام شریعت، متغیرند و این مسئله، تغییر احکام در عصر جدید را نیز ایجاب می‌کند.

نقد: اینکه قرآن در شرایط محیطی خاص نازل شده است، درست است، ولی این بدان معنا نیست که اندیشه‌های قرآن، متأثر از این شرایط باشد، بلکه قرآن همواره در صدد اصلاح شرایط موجود و تبدیل آن به شرایط بهتر است. بنابراین، توجه به اقتضائات محیطی در نزول قرآن، بیشتر در جهت تبیین موضوع برای مخاطبان کاربرد دارد، نه تعیین حکم آن موضوع. به خلاف تصور جابری، همه آیات قرآن، بر پایه علل بیرونی عصر نزول شکل نگرفته‌اند؛ به دلیل فقدان اطلاعات کافی درباره

اسباب نزول بسیاری از آیات، عملاً موکول کردن تفسیر آن‌ها به این امور ناممکن است. قرآن علاوه بر آنکه بر اساس عرف عام و عربی نازل شده است، مفاهیم و اندیشه‌های نو و بدیعی دارد که بسیاری موارد با آداب و رسوم اعراب جاهلی در تعارض است؛ با آنکه محتوای اعتقادی ادیان در اصل و ریشه خود و بدون تحریف، با هم مشترک‌اند و نیز اصول مسائل اخلاقی نیز چنین‌اند، با این حال بسیاری از مسائل اخلاقی و تشریحی قرآن از مسائل کتب دیگر متفاوت است. به دلیل خاتمیت وحی و نبوت، تغییر احکام قرآن به اقتضای گفتمان‌های معاصر غیر موجه است، زیرا اولاً درستی و اتقان این گفتمان‌ها در هاله‌ای از ابهام است، ثانیاً عقل مصلحت و حکمت بسیاری از احکام قرآن را که بر اساس این گفتمان رد شده‌اند، درک می‌کند.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

- جکسون، روی و دیگران (۱۳۹۱)، فلسفه علم (از کتاب فهم فلسفه)، ترجمه منصور نصیری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن قیم (۱۹۷۵)، اغاثة اللهفان، بیروت: دار المعرفة.
- ابی‌نادر، نایله (۲۰۰۸)، التراث و المنهج بین اركون و الجابری، بیروت: الشبكة العربية للابحاث و النشر.
- جابری، محمد عابد (۱۳۷۹)، «تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد الجابری»، ترجمه محمدتقی کرمی، نقد و نظر، ش ۲۳ و ۲۴، ص ۳۹۹-۴۴۶.
- عبداللطیف، کمال (۲۰۰۲)، نقد العقل ام عقل التوافق، لاذقیه: دارالحوار.
- صادقی، رضا (۱۳۹۴)، آشنایی با فلسفه علم معاصر، تهران: سمت.
- جابری، محمد عابد (۱۹۹۱)، التراث و الحداثه: دراسات و مناقشات، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.

- _____ (۱۹۹۳)، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
- _____ (۱۹۹۴)، **مدخل إلى فلسفه العلوم**، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- _____ (۱۹۹۹)، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية**، نقدیه، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- _____ (۲۰۰۴)، **الاسلام و الحداثه و الاجتماع السياسی**، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- _____ (۲۰۱۳)، **مدخل الى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن**، ج ۴، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- _____ (۲۰۰۸)، **فهم القرآن الحكيم؛ التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- هال، استیونرت (۱۳۹۳)، **معنا، فرهنگ و زندگی اجتماعی**، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نی.
- شبیدینی پاشاکی، محمد و دیگران (۱۳۹۵)، **گفتمان‌های دینی، شیوه‌ها و ابزارها**، قم: زمزم هدایت.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۲۱)، **مسند الدارمی المعروف بسنن الدارمی**، ریاض: دار المغنی.
- دامن پاک مقدم، ناهید (۱۳۸۰)، **بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن**، تهران، نشر تاریخ و فرهنگ.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷)، **منطق تفسیر قرآن**، قم: جامعه المصطفی ص العالمیه.
- سلامی، زهرا، سید محمدعلی ایازی و مهرداد عباسی (۱۳۹۸)، «**رویکرد تاریخی‌نگری محمد عابد جابری در فهم قرآن؛ لوازم و دلالت‌ها**»، علوم قرآن و حدیث، ش ۱۰۳، ص ۱۳۴-۱۱۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- علی اکبرزاده، حامد و مصطفی سلطانی (۱۳۹۴)، «**محمد ارکون و کاربست پساساختارگرایی در نقد عقل اسلامی**»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ش ۱۰، ص ۱۴۳-۱۱۸.

- علی زهره، احمد (۲۰۰۹)، العقل العربي بنیه و بناء، دراسة نقدیه لمشروع الجابری، دمشق: دارالعراب.
- فقهی زاده، عبدالهادی، محمد هادی امین ناجی و محمد تقی قادری (۱۳۹۷)، «مبانی تفسیری محمد عابد الجابری در «مدخل الی القرآن الکریم» و «فهم القرآن الحکیم؛ التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول»»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ش ۱۲، ص ۱۵۲-۱۳۵.
- مالکی، محمد (۱۳۹۴)، «بازخوانی سنت و روش‌شناسی آن در اندیشه‌های محمد عابد الجابری»، سیاست، ش ۷، ص ۴۶-۳۵.
- منصورزاده، محمدباقر و زهرا مسعود (۱۳۹۶)، «بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید»، فصلنامه سیاست، ش ۱۳، ص ۵۰-۳۷.
- مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۹۱)، «قصه‌های قرآن در نگاه محمد عابد الجابری»، آموزه‌های قرآن، ش ۱۵، ص ۱۰۰-۷۳.
- میری، سید محسن (۱۳۸۹)، «تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری»، اسراء، ش ۴، ص ۱۲۶-۱۰۵.
- میرزازاده، فرامرز (۱۳۹۶)، «تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمد عابد جابری: بررسی و نقد»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۷، ش ۱، ص ۲۵۶-۲۳۹.
- میلز، سارا (۱۳۸۸)، گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، زنجان، هزاره سوم.
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- واعظی، احمد (۱۳۹۰)، نظریه تفسیر متن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، نومعتزلیان؛ گفتگوی انتقادی با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، حسن حنفی و محمد ارکون، تهران: نگاه معاصر.
- هریس، روی (۱۳۸۱)، زبان سوسور و ویتگنشتاین، ترجمه اسماعیل فقیه، تهران: نشر مرکز.