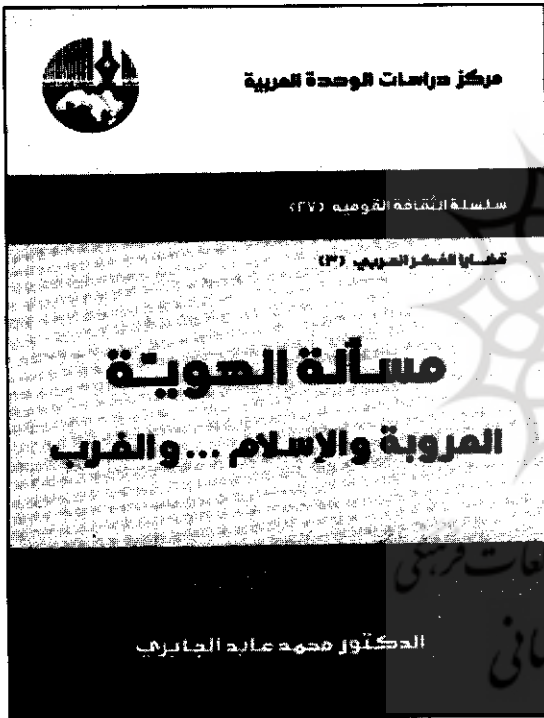


نقد بر الگوی مرجع جابری

○ جورج طرابیسی

○ ترجمه و تلخیص: رضا خردمند



اشاره:

جرج طرابیسی از مترجمان نامی فلسفه غرب و منتقدان برجسته جهان عرب است و همانطور که از آثارش برمی آید اهل تتبع بوده و با منابع اصلی آشنایی قابل توجهی دارد. اگرچه نقدهای او در برخی موارد، دچار افراط و تندی گردیده است ولی دقت‌هایش بعضاً عبرت‌آموز است. وی در این نوشتار چارچوب معرفتی جابری را در قرانت تاریخ فرهنگ عربی/اسلامی مخدوش دانسته و نیز بر روش استفاده او از منابع که موجب بدفهمی او گردیده است انتقاد وارد می آورد و بر روی عدم تفکیک جابری میان تدوین حدیث و تصنیف انگشت می گذارد. طرابیسی در ادامه فهرستی از نقایص کار جابری را برمی شمرد که تفصیل برخی از آنها در این مقاله و برخی از مقالات دیگر این ویژه‌نامه آمده است.

لازم به ذکر است مبنای معرفت‌شناختی طرابیسی در نقد الگوی مرجع و چارچوب معرفتی جابری، بر پایه نسبیّت درک واقعیات و قرانتهای تاریخی استوار است که خود این مینا به نحوی کلی و مطلق قابل اثبات و دفاع نیست.

جابری، عصر تدوین را الگوی مرجع برای عقل عربی می داند. او در تعریف الگوی مرجع می گوید:

هنگامی که شخص فضا‌نورد در درون سفینه‌ای در فضا شناور است سفینه‌اش برای او چیزی را صورت‌بندی می‌کند که آن را الگوی مرجع می‌نامیم و آن فرد از طریق این الگوی مرجع به اشیاء توجه می‌کند. بنابراین دور و نزدیک بودن، پایین و بالا بودن، سریع‌تر و کندتر بودن ستارگان و سیارات و سفینه‌های فضایی دیگر، در نسبت با جایگاه این سفینه است که مشخص می‌گردد و به تعبیر گسترده‌تر همه اشیاء جهان، توسط تارهای وهمی‌ای که آنها را به این سفینه مرتبط می‌کنند تعریف و صورت‌بندی می‌شوند...

عصر تدوین در ارتباط با فرهنگ عربی... الگوی مرجعی است که همه فروعات و شاخ و برگ‌های فرهنگ توسط شبکه‌ها و تارهایی بولادین به آن رجوع می‌کنند و تمامی جریان‌های بعدی تا زمان ما توسط آن سامان یافته و تنظیم می‌گردند... و بلکه همین عصر تدوین است که دوره‌های پیش از خود را، تعریف و مشخص می‌کند. لذا صورت عصر جاهلیت و صدر اسلام و قسمت عمده دوره اموی، توسط بافت و شبکه ناشی از عصر تدوین، شکل گرفته است. سرشت و واقعیت عقل عربی چیزی جز این شبکه‌ها نیست که تا قبل از خود امتداد می‌یابد و صورت پیش از خود را در پیش عربی برمی‌سازد و تا پس

از خود هم ادامه پیدا می‌کند تا واقعیت فکری / فرهنگی عام را در فرهنگ عربی عام برساند.»

این مشابهت میان الگوی مرجع، به معنای فرهنگی کلمه، و میان سفینه فضایی موجب پیدایش دو اعتراض می‌شود:

۱- رابطه فضا‌نوردان با سفینه خود رابطهای مبتنی بر بینش و آگاهی خارجی و عینی است که توسط ماشین‌های الکترونیکی تنظیم می‌شود در حالی که الگوی مرجع فرهنگی غالباً الگو و چارچوبی ناآگاهانه است.

۲- الگوی مرجعی که آن سفینه برای افراد مستقر در خود در نظر می‌گیرد الگویی نسبی است. چون با وجود مرکزیت موقتی که به سفینه و جایگاه آن در فضا داده شده است، فضا‌نوردان می‌دانند که اولاً سفینه آنها مرکز هستی نیست بلکه نقطه‌ای شناور در هستی غیرمتماهی است. و ثانیاً موقعیت متغیر سفینه نیست که مختصات هستی اطراف خود را مشخص و معین می‌کند بلکه

بی‌دقتی و فراموشی و یا انگیزه شخصی نبوده است بلکه در واقع سکوتی از ناحیه سلطه معرفتی و اپیدئولوژیک بوده است که ذهنی بدان منسوب است.

جابری می‌خواهد از این مطلب این نتیجه را بگیرد که سکوت هر کدام از این دو گرایش در خصوص دیگری موجب شده است که بسیاری از مستشرقان از دو اسلام - یعنی اسلام سنی و اسلام شیعی - و نه یک اسلام مشترک سخن به میان آورند و جابری خود نیز معتقد است که تفکیک میان عقل سنی و عقل شیعی در تمدن اسلامی به درستی و صحت نزدیکتر است چرا که بحث نه درباره دو عقیده بلکه درباره دو نظام معرفتی مختلف است^۲

سپس جابری به این بحث می‌پردازد که «تدوین» از آن جهت که به ساختن و بازسازی نظامی می‌پردازد که دربرگیرنده تمدن عربی/ اسلامی است در عصر تدوین، تمامیت و کمال یافت و عصر تدوین را مقطع زمانی «نیمه قرن دوم و نیمه قرن سوم» می‌داند و می‌گوید «پس عصر تدوین است که الگوی مرجع حقیقی برای عقل عربی است و نه عصر جاهلی و نه عصر اسلامی اول و نه قبل از آن»^۳

حال باید دید جابری چه چیزی را درباره عصر تدوین فروگذار کرده و از آن ساکت است.

۱. جابری هیچ سخنی درباره منبعی که اندیشه عصر تدوین و این نام‌گذاری و این تقسیم‌بندی زمانی را از آن گرفته است به میان نمی‌آورد در حالیکه منبع وی احمد امین مصری در کتاب ضحی‌الاسلام است. این مورخ فکر اسلامی از سال ۱۹۳۴ میلادی نظریه «عصر تدوین» یا «عصر تدوین علوم عربی» را بنا نهاد.^۴ البته این امر صرفاً ابتکار وی نبوده است بلکه ریشه‌های اصلی این اندیشه به شیخ احمد اسکندری مدرس دارالعلوم المصریه در کتاب «تاریخ آداب اللغة العربیه فی العصر العباسی» است که در سال ۱۳۳۰ هجری منتشر گردید برمی‌گردد. وی ضمن رد این دیدگاه که «دوره تدوین و تصنیف در عصر بنی‌امیه بوده است» تحقق این امر را در عصر عباسی اول دانست. کمالینکه این اندیشه در میان مستشرقان و بخصوص گلنزیهر نیز وجود داشته است. گلنزیهر با جدیت تمام بر آن بود که نحوه روایت شفاهی حدیث به نحوی ناگهانی تبدیل به تدوین مکتوب حدیث گردید و تحقق این امر در طول نیمه قرن دوم و نیمه قرن سوم هجری بوده است.

۲. جابری از منبعی که متن نوشته سیوطی/ذهبی را از آن نقل کرده است و یا دست کم منبعی که اهمیت این متن را به او نشان داده است ذکری به میان نمی‌آورد در حالیکه در اینجا نیز منبع هر دو مطلب، کتاب ضحی‌الاسلام احمد امین است^۵ و در آغاز بخش دوم کتاب ضحی‌الاسلام همان مطلب ذهنی را بعینه از تاریخ الخلفاء سیوطی نقل می‌کند و سپس دیدگاه خود را بیان می‌دارد. البته در اینجا هم احمد امین اولین مورخ در دوره‌های اخیر نبوده است که به اهمیت سخن سیوطی/ذهبی پی برده است. پیش از او شاکر مصطفی در کتاب تاریخ العربی و المورخون، که جابری آنرا می‌شناسد و مکرراً بدان ارجاع می‌دهد همان سخن سیوطی/ذهبی را می‌آورد و آنرا به عنوان «مثنی مهم» تلقی می‌کند.^۶

سؤال بعدی این است که سخن ذهنی را در کجا دیده است؟ آیا همانطور که خود تأکید می‌کند از کتاب سیوطی بوده است و یا اینکه از احمد امین و یا شاکر

برعکس، این سفینه است که توسط آن مختصات تعین و تشخیص می‌یابد. ولی در الگوی مرجع فرهنگی که توسط یک فرهنگ برای اهل آن فرهنگ معین می‌شود وضعیت متفاوت است. زیرا اهل آن فرهنگ معتقدند - و یا دست کم قبل از کشف اصل نسبت تمدن‌ها در دوره‌های اخیر، معتقد بودند - که خود مرکز عالمند و بجای آنکه جایگاه خود را در نسبت با دیگر اشیاء تعیین کنند همه اشیاء را در نسبت با خود می‌سنجیدند و لذا الگوی مرجع آنان ثابت و نهایی بود و شامل ماقبل و مابعد چه به لحاظ زمانی و چه مکانی می‌گردید.

اگر از این دو اعتراض صرف‌نظر کنیم، مشابهت میان الگوی مرجع و سفینه پذیرفتنی خواهد بود اگر آن سفینه همزمان با فضانوردان مورد نظر وجود داشته باشد. ولی سفینه‌ای که جابری اهل «عصر تدوین» را بر آن می‌شناسد ساخته دست خود آنها و نیز معاصران آنها نیست بلکه بر ساخته فکر کسانی است که صدها سال بعد آمده‌اند. عصر تدوینی که جابری می‌خواهد از روزنه آن، به قرائت واقعیت عقل عربی در امتداد گذشته و آینده آن بپردازد، در واقع، عصری است بر ساخته که کارگاه سازنده آن در بینش آیندگان بوده است تا به عنوان الگوی مرجعی مفروض برای بینش گذشتگان، قرار داده شود. به تعبیر دیگر این عصر تدوین، آن عصر تدوینی نیست که در زمان خود تحقق یافته و ساخته شده است و به حسب فرض جابری به مدت صد سال (نیمی از قرن دوم و نیمی از قرن سوم) ادامه می‌یابد بلکه عصر تدوینی است که در دوره اخیر ساخته شده است. جابری با استناد به تاریخ الخلفای سیوطی، مطلبی را از ذهنی نقل می‌کند: «ذهبی گفت: دانشمندان اسلامی، تدوین حدیث، فقه و تفسیر را در سال یکصد و چهل و سه آغاز کردند. این جریج در مکه، مالک (صاحب الموطا) در مدینه اوزاعی در شام، ابن ابی عروبه و حماد بن سلمه و ... در بصره معمر در یمن و سفیان ثوری در کوفه به تصنیف همت گماشتند. ابن اسحاق، کتاب مغازی را و ابو حنیفه فقه و رأی را تصنیف کردند و کمی پس از آنها، هشیب لیث، ابولهیبه و سپس ابن مبارکه ابو یوسف و ابن وهب دست به تصنیف زدند. و تدوین و تبویب علم گسترش و شیوع یافت و کتابهایی در عربی، لغت تاریخ و زندگی مردم تدوین شد. و قبل از این عصر، مردم سخن را از حفظ نقل می‌کردند و یا علم را از صحیفه‌های صحیح تدوین نایافته روایت می‌کردند.»

جابری معتقد است «این کلام و سخن، نسبت به موضوع ما فوق‌العاده مهم است» و سپس قرائتی را از این متن ارائه می‌دهد که دارای دو رکن است:

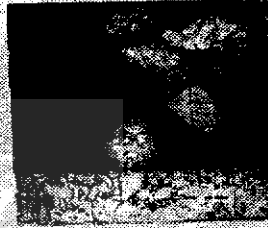
۱. مطالب بیان شده در متن، مثل اینکه آغاز تدوین در اسلام در سال ۱۳۳ بوده است و اینکه نقاط و کشورهای که کار تدوین در آنجا صورت گرفته است کدام است و روش پرداختن مردم قبل از عصر تدوین چه بوده است.

۲. مطالب ناگفته در متن مثل اینکه تدوین و تبویب علم در میان شیعه چه زمانی بوده است و اینکه در دوره امام جعفر صادق [بزرگترین امام شیعه که در سال ۱۴۸ در دنیا زا وداع گفته تدوین حدیث، فقه و تفسیر براساس دیدگاه شیعی انجام گرفت و به عبارت دیگر تنظیم تفکر شیعه و طراحی نظری مبانی فکری شیعه زیر نظر ایشان انجام شد. با توجه به این امر است که اهمیت سکوت ذهنی نسبت به این امر را، که بخشی اساسی از تاریخ فکر عربی/ اسلامی است، نسبت به نسل‌های بعدی درمی‌یابیم. البته شیعه نیز چنین سکوتی را در تاریخ تدوین و تبویب علم نسبت به اهل سنت روا داشته است. بنابراین سکوت ذهنی از روی

نقد نقد العقل العربي

دوره جدید طرابلس

انتقادات العقل العربي



المقالة

مانده است، این فرض جابری است که ذهنی، سخنی مطابق با واقع می‌گوید و او علیرغم فاصله‌های طولانی قریب به پانصد یا ششصد سال با عصر تلونین می‌توانسته است آن عصر را آنچنانکه بوده است ببیند و دچار خطای حواس و ادراک که لازمه هر قرائتی است که این ویژگیها را دارد، نگردد. در حالی که می‌دانیم در ذهنی مواردی روشن وجود دارد که نشان می‌دهد او چیزی را دیده است که می‌خواسته ببیند و نه چیزی که در عالم واقع بوده است. و چون جابری نگاه این ناظر را به عاریت می‌گیرد از این نکته غافل می‌ماند که به خواننده خود یادآوری کند که ذهنی نه از طریق دو چشم عاریتی بلکه از طریق عدسی قطوری نگاه می‌کند که گذشته از اینکه تصویری را منعکس می‌کند که خود می‌خواهد آنرا مشاهده کند طول زمانی آن عدسی موجب دوری او از چیزی می‌گردد که می‌بیند. چرا که ذهنی وارث تصویری از عصر تلونین است که پیش از این توسط نسل‌های گذشته ساخته شده است و او این عکس برساخته را پس از اصلاحاتی برای نسل پس از خود به یادگار می‌گذارد. و ما به آن اندامی که با یک نیاز ایدئولوژیک جهت برساختن واقعیتی تاریخی به این نحو مواجهیم، رودرو با یک تصویر مطابق با واقعیت تاریخی نیستیم. [یعنی بیش از آنکه ما با واقعیت مواجه شده باشیم، رودرویی تصویری هستیم که نیازهای ایدئولوژیک ما آنرا ساخته‌اند.] جعل و فریگاری در روایات که در سه یا چهار قرن اولیه اتفاق افتاده است چندان زیاد است که علیرغم قلدست و ارزش روایات روش‌های مختلفی برای تفکیک میان روایات صحیح از ناصحیح در نظر گرفته شده است.

نکته بعد، پاسخ به این سؤال است که تلونین چیست؟ جابری در اینجا قرائتی نادرست از تلونین را ارائه کرده است. او اگر سخن ذهنی را از کتاب خود او دیده بود دیگر این نتیجه نادرست را نمی‌گرفت که: «ذهنی بر آن است که تاریخ مشروع تلونین در اسلام، سال ۱۴۳ هجری است». چرا که ذهنی در سخن خود از آغاز تصنیف سخن می‌گوید نه آغاز تلونین و اینطور نیست که ذهنی تلونین و تصنیف رابه یک معنا و مترادف هم ببیند زیرا وی پس از بحث درباره تصنیف بحث از تلونین را مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد همین مترادف دانستن تصنیف و تلونین بوده است که موجب به اشتباه افتادن گولزیه‌ر نیز گردیده است چرا که گولزیه‌ر تصور کرده است آغاز تاریخ تلونین در اسلام به نیمه قرن دوم برمی‌گردد.

فواد سزگین در جلد اول از دائرةالمعارف «تاریخ التراث العربی» این اشتباه را متذکر شده و گفته است که این خاورشناس برجسته گولزیه‌ر درخصوص آغاز تلونین تصویری نادرست دارد و این اشتباه به دلیل آن است که وی تفاوت دقیق میان تلونین و تصنیف حدیث را ندانسته است. سزگین در کتاب خود تاریخ تطور کتابهای حدیثی را به سه دوره تقسیم کرده است:

۱. مرحله نوشتن حدیث: احادیث در زمان صحابه و تابعین اولیه، در دفاتر کوچکی نوشته می‌شد که هر کدام آنها را صحیفه یا جزء می‌نامیدند.
۲. مرحله تلونین حدیث: در این مرحله که در مقطع زمانی بیست و پنج سال پایانی قرن اول و بیست و پنج سال آغازین قرن دوم هجری است نوشته‌های متفرق و پراکنده جمع‌آوری می‌گرد.
۳. مرحله تصنیف حدیث: که در این مرحله احادیث براساس محتوا و مضمون خود دسته‌بندی می‌گردند و شروع این امر، تقریباً از سال ۱۲۵ هجری است. و در اواخر قرن دوم دسته‌بندی دیگری نیز برای حدیث در نظر گرفته شد

مصطفی و یا هر دو؟ قرائن نشان می‌دهد که وی آنرا در هر دو منبع اخیر دیده است. [از کتاب سیوطی].

۳. نکته دیگری که جابری از آن سخنی به میان نیاورده است در مورد خود ذهنی است. تمام بحث او در این باب به این ایهام را دارد که ذهنی خود شاهد عینی عصر تلونین بوده است در حالیکه وی قرن‌ها از این موضوع فاصله دارد و مرگش در سال ۷۴۸ هجری اتفاق افتاده است و آن دو نفری که از وی نقل می‌کنند، یعنی ابن تغری بردی و سیوطی به ترتیب در دو قرن نهم و دهم از دنیا رفته‌اند. بنابراین ما از قرائتی نزدیک به متن، فوق‌العاده دوریم. و رو دررو با قرائتی منجمد شده هستیم که بسته‌بندی آن در قرن سوم و چهارم و با هدف مصرف و استفاده آن در سده‌های بعدی انجام شده است و بعضاً تاریخ مصرف آن هم مشخص نشده است.

دلیل این مطلب آن است که این قرائت همان منجمد چیزی است که گلد زیهر در پایان قرن نوزدهم می‌پنداشت که این قرائت منجمد که مورد استفاده او قرار گرفته است غذایی تازه است و جابری در پایان قرن بیستم بر سر خوان این غذا می‌نشیند و بهره می‌برد در حالیکه فراموش کرده که غذایی بسته‌بندی شده را نمی‌توان دوباره بسته‌بندی کرد و یا آن را دوباره گرم نمود.

برای ما چندان دشوار نیست که دریابیم چرا جابری روش مطلوب خود را روشی معرفت‌شناختی می‌داند. وی با این فرض که سخنان ذهنی مطابق با واقع است آنها را مورد بررسی قرار داده و از سکوت او راجع به برخی از موضوعات سخن به میان می‌آورد. پس می‌توان گفت آنچه که واقعاً مسکوت

۱. او معتقد است که عصر تدوین بلافاصله پس از انتقال یکباره و دفعی علم حدیث از سینه‌ها [ذهان] به کتابها شروع شده است بدون آنکه در این میان، مرحله تدوین دیگری باشد. او با این اعتقاد فرصت ارزشمندی را درباره بررسی آنچه که در پس پدیده تولید حدیث بوده و در ذهن این مردان می‌گذشته است از دست داده است.

۲- وی بدلیل نداشتن درک صحیحی از عقل بر سازنده و برساخته، و در نتیجه به دلیل اینکه عصر تدوین را عصر عقل برساخته پنداشته است. در حالی که عصر تدوین، عصری نمونه از حیث فعال بودن عقل بر سازنده است. از درک معرفت شناختی امکان قرائتی دیالکتیکی، جدلی و دو طرفه درخصوص تمدن عربی/ اسلامی بازمانده است. دو طرف تمدن عربی - اسلامی عبارتند از (۱) عظمت آغازین دوره اسلامی که شامل محدوده زمانی قرن اول تا پنجم می‌گردد و در همین زمان است که عقل بر سازنده، فعال است (۲) دوره افول و انحطاط تمدن اسلامی که با سلطه عقل برساخته همراه است و مقطع تاریخی قرن ششم تا قرن سیزدهم را پوشش می‌دهد.

پی‌نوشتها:

این نوشتار ترجمه و تلخیص بخشی از کتاب زیر است:
 جورج طرابیسی، نقد نقد العقل العربی: اشکالیات العقل العربی، دارالاساقی، الطبعة الاولى، ۱۹۹۸، بیروت
 (۱) تکوین العقل العربی، ص ۶۱-۶۲ تأکید بر برخی جملات، از سوی خود جابری است.

(۲) همان، ص ۶۸. لازم به ذکر است پیش از این، جابری در کتاب التراث والحداثة، (ص ۳۹) نقد خود بر دیدگاه تقسیم اسلام به اسلام سنی و شیعی که توسط خاورشناسان صورت گرفته است را مردود می‌شمارد و معتقد است که تنها یک اسلام است که به لحاظ باورها، احکام و تاریخ، بر این دو گرایش حکومت می‌کند.

(۳) همان ص ۶۲ - ۷۱.

(۴) احمد امین، ضحی الاسلام، دارالکتاب العربی المصوره بیروت، بی‌تا، جزء دوم، ص ۱۹ و ۱۳

(۵) همان، ص ۱۱

(۶) به عنوان نمونه نگاه کنید به تکوین العقل العربی، ص ۱۱۴.

(۷) شاکر مصطفی، التاريخ العربی و المؤرخون، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۷۸، ص ۹۲ - ۹۳.

(۸) نیاز به یادآوری ندارد که گولدزیهر خاورشناسی است که جابری نظریه او را از طریق احمد امین برگرفته است و نامی هم از وی به میان نمی‌آورد.

(۹) که مبتنی بر تقسیم جغرافیایی (مشرق و مغرب عربی) و به عبارتی تقسیم قومی و بلکه شوونیستی است: نظام بیانی عربی، نظام عرفانی و هرمسی پارسی و نظام برهانی یونانی، التراث والحداثة، ص ۱۵۸.

که احادیث را براساس نام صحابه تنظیم می‌کردند. و در قرن سوم کتابهای روشمند بدیعی عرضه شد. و کتابهای جامعی تبارک گردید که محدثان پژوهشگر آنها را مجموعه‌های صحیح نامیدند.

به نص ذهبی که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم اولاً وی سخن از اولین تصنیف‌کننده حدیث و نه اولین تدوین‌کننده یا تبویب‌کننده آن به میان آورده است و ثانیاً هنگامی که سخن از تدوین به میان می‌آورد، درباره گسترش و شیوع آن است و نه آغاز آن و معلوم است که گسترش و شیوع چیزی غیر از شروع آن است و نا آن چیز قبلاً آغاز نشده باشد نمی‌توان بعداً آن را گسترش داد. اصولاً معلوم نیست بشود نقطه آغاز دقیقی را برای تدوین در نظر گرفت که قبل از آن چیزی تدوین نشده باشد.

نکته بسیار مهمی که در این میان از آن غفلت شده است عبارت از تدوین آغازین یعنی تدوین قرآن کریم است که اولین الگو برای تمامی تدوین‌های بعدی است که جابری سعی می‌کند با ظفره از آن، یکباره جهشی به نیمه قرن دوم، کرده و این دوره را تنها الگوی مرجع عقل عربی قرار دهد.

نکته قابل توجه این است که این جهش به یک و نیم قرن بعد، موجب نشده است که او در بررسی عقل لغوی در تمدن عربی/ اسلامی جهشی معکوس به یک قرن و نیم قبل نداشته باشد و در آغاز فصل چهارم کتابش تأکید بر این نکند که «عرب سازنده جهان عربی است».

چگونه می‌توانیم این دو جهش معکوس را توجیه کنیم در حالی که هیچگونه تأمل و توقفی درباره قرآن، یعنی کتابی که محوری‌ترین نقطه در الگوی مرجع عربی است نداشته باشیم؟ البته جابری شاید در اینجا همانطور که خود می‌گوید تقیه کرده و ما فی الضمیر خود را بیان نداشت است والا اگر جامعه عرب انتقادات او را نسبت به قرآن کریم تحمل می‌کرد او از بیان این امر ابایی نداشت.

آنچه می‌توان گفت این است که نقد جابری نهایتاً (۱) نقد ایدئولوژیک است که عهددار یاری رساندن به برخی از گرایشات و تعصبات عقل برساخته (بیان) بر علیه برخی دیگر عقل دیگر است (۲) نقدی قبیله‌گرایانه است که سعی دارد به باری «معتول دینی» اکثریت بر علیه «عدم معقولیت» اقلیت بشتابد. (۳) نقدی سرزمین محور است که سعی دارد به کمک «عقلانیت مغرب عربی» بر علیه «عقلانیت مشرق عربی» قیام کند. و به این ترتیب است که الگوی مرجع جابری سخت ناقص و ابتر می‌نماید.

جابری به دلیل مرزبندی زمانی نادرستش از عصر تدوین، و عدم درک صحیحش از دیدگاه لالاند درخصوص دیالکتیک و جنل میان عقل بر سازنده و عقل بر ساخته و نیز به دلیل تقسیم ساختاری نظامهای معرفتی به بیان، عرفان و برهان^۱ به هدف مورد نظر خود دست نمی‌یابد و بر علیه برجسته‌ترین نمایندگان عقل بر سازنده در تمدن عربی اسلامی همچون جابری بن حیان و رازی در علم و نیز فارابی و ابن‌سینا در فلسفه و قائلان به قیاس در فقه و لغت و قائلان به استنباط در تصوف برمی‌خیزد در حالی که به کمک برخی از برجسته‌ترین نمایندگان عقل برساخته همچون نص‌گرایان ابن حزم و تعصب‌گرایی ابن تومرت و سلفی‌گری ابن تیمیه می‌شتابد.

درخصوص عصر تدوین به عنوان الگوی مرجع برای عقل عربی، از دست داده است همچون: