

نگاهی انتقادی به محمد عابر عابد الجابری

بازخوانی طرح فکری وی

نوشته: نورالدین الدغیر

ترجمه: احمد موسی

تلخیص و ویرایش: سید حسین حسینی

به رهبری متفکر مغربی عبدالله العروی، یا حلقه سوربون یا محمد ارکون، یا علی حرب به نمایندگی از مکتب و آسازای عربی همگی سبب به وجود آمدن مجموعه‌ای از مطالعات و پژوهشهایی شده است که هدفشان ایجاد جنبش فکری عربی برای خروج و رهایی از بحران تمدنی خود بوده است. از میان این تحقیقات، طرح متفکر سرشناس مغربی محمد عابد الجابری تحت عنوان «نقد العقل العربی» - که آن را در آغاز دهه هشتاد شروع کرد و در پایان دهه نود به اتمام رسانید - از بحث‌انگیزترین پروژه‌های جهان عرب به شمار می‌آید.

جابری کیست؟ جابری پیش از آن که متفکر باشد یک سیاستمدار بوده است؛ زیرا در دوران دانشجویی خود، یکی از فعالترین اعضای انجمن دانشجویان بود و پس از آن یکی از رهبران «اتحاد کمونیستی نیروهای خلقی» شد و به عضویت دفتر اجرایی این حزب درآمد، ولی پس از چندی از رهبری آن استعفاء داد و هم اکنون استاد فلسفه دانشگاه سلطان محمد پنجم در پایتخت مغرب یعنی ریاط می‌باشد و یکی از شاخص‌ترین و پرآوازه‌ترین متفکران عرب بشمار می‌رود. یکی از دلایل شهرت وی، طرح فکری اوست که در عرصه فرهنگی جهان عرب گونه‌ای انقلاب به وجود آورد. در جهان عرب، طرح او بیش از دیگر پروژه‌ها مورد نقد، انتقاد و بررسی قرار گرفته است.

برخی از مکاتب منتقد وی بعد معرفتی طرح او را مورد توجه قرار داده‌اند. نمونه این گرایش در علی حرب در کتاب «نقد النص» یا طیب تیزی که مقالات فراوانی در دهه هشتاد از وی در این خصوص منتشر شد و یا ادریس هانی، در کتاب «محنة التراث الاخر»، «العرب و الغرب» قابل ملاحظه است. برخی انتقادات به جابری در خصوص روش‌هایی است که جابری بر آنها تکیه کرده است. نمونه شاخص و بلامنازع این مکتب، فیلسوف و متفکر بزرگ مغرب، دکتر طه عبدالرحمن در برخی از آثار خویش و به ویژه در کتاب «تجدید المنهج فی تقویم التراث» می‌باشد. علاوه بر این‌ها ما شاهد مطالب و تحقیقات انتقادی دیگری هستیم

میراث اسلامی در قرن گذشته زمینه مناسبی برای مطالعات، تحقیقات و پژوهش‌های گوناگون و بازخوانی گذشته است اسلامی و احیای افتخارات و دستاوردهای ارزشمند آن بوده است. همچنین متفکرانی در صدد استفاده از سازوکارهای گوناگون جهت خویش این میراث بر آمده‌اند، که این سازوکارها به تبع ایدئولوژی‌های خاصی که فرد متفکر، حامل آن است از یکدیگر متفاوت و متمایز می‌گردند؛ هدف آنها از این بررسی‌ها آن است که بتوانند به سوالاتی که درباره علل سقوط و افول تمدن اسلامی مطرح است پاسخ درستی بدهند و زمینه را برای به حرکت درآوردن چرخ‌های تمدن اسلامی فراهم آورند. از این رو منابع سرشار و فراوان میراث اسلامی انباشته از برداشتها و بازخوانی‌های متعدد و متنوع در مورد جامعه و تمدن اسلامی گردیده است. به عنوان نمونه در این راستا شاهد پیدایش طرح فکری حسن حنفی مصری بوده‌ایم که هدف آن، احیای میراث، تجدید و بازسازی عناصر خلق و فعال در آن، و نیز تغییر مبانی بحث از عرصه متافیزیکی - که متکلمان سنتی و گذشته به آن پرداخته‌اند - به سوی وضعیتی روزآمد و جدید برای عینیت دادن به فکر اسلامی است. این طرح یکی از گسترده‌ترین پروژه‌ها در عرصه اندیشه اسلامی بوده است؛ زیرا از تجدید فقه شروع می‌شود و به اصول و فلسفه می‌رسد و در پایان به بررسی و مطالعاتی در باب غرب‌شناسی و نیز مطالعات اسلامی انجام شده توسط خاورشناسان می‌انجامد. البته بررسی و ارزیابی طرح حسن حنفی، خود یک طرح مطالعاتی جدا و مفصل می‌طلبد، که ما در این جا درصدد آن نیستیم.

همچنین تحقیقات و پروژه‌های بسیار معروف دیگری نیز در جهان عرب وجود دارد که گویای دغدغه‌های لطیف فرهیخته جامعه برای پایان دادن به بحران تمدنی اسلامی است. از میان اینها می‌توان به آثار طیب تیزی متفکر مغربی به عنوان نماینده مکاتب مارکسیسم اشاره کرد که پروژه‌اش را در کتاب «اللزعات المادیة فی التاريخ الاسلامی: گرایشهای مادی در تاریخ اسلام» مطرح کرده است و نیز آنچه مارکسیسم تاریخ‌گرا

نگردد. در حالی که اگر بازخوانی میراث به گونه‌ای سیاسی صورت گیرد مضمون و محتوای میراث دچار اختلال می‌گردد و معرفت در معرض نابودی قرار می‌گیرد. یک تحقیق به همان اندازه‌ای که تحت تأثیر گرایش‌ها و تمایلات سیاسی پژوهشگر باشد از حقیقت فاصله می‌گیرد. در این روزگار که ما مواجه با خوانش‌های متعددی از میراث هستیم می‌بینیم که برخی از آنها بر اساس تمایلات انقلابی صورت می‌گیرد و برخی دیگر مبتنی بر گرایش‌های ملی‌گرایانه و قوم‌گرایانه و مشابه ایندو می‌باشد.

کلیه این گرایش‌ها و تمایلات، موجب پنهان شدن بعد اخلاقی و معرفتی متن می‌گردد زیرا ارزش متن بیش از آنکه به سیاسی کردن متن باشد به فواید علمی و آثار معنوی‌ای است که در ذهن خواننده خود بر می‌انگیزد. نص می‌تواند با فراغت و جدای از شرایط مکانی و زمانی پیدایشش، به جایگاه معنوی ویژه و ممتازی دست یابد و دارای وجود فرهنگی مستقلی گردد و برخوردار از معانی ارزشمند و اخلاقی گردد و پیام خود را به طبیعت و کلیت انسان در هر دوره و مکانی برساند ولی اگر در این عرصه بر اساس گرایش‌های ایدئولوژیک و سیاسی دست به گزینش بزنیم دچار خطایی بزرگ شده‌ایم و متأسفانه جابری گرفتار چنین مشکلی گردیده است. او با نادیده گرفتن میراث شیعی در تفکر اسلامی و همچنین دفاع و طرفداری از نظام سیاسی رسمی (اموی و عباسی) در برابر حرکت مخالف آنان یعنی شیعیان، بر گرایش سیاسی و ایدئولوژیک خود، مهر تایید زده است. نتایج تحقیقات او قبل از پایان پروژه‌اش و بلکه پیش از شروع آن، در ذهنش شکل گرفته بوده است و از پیش، تصمیم خود را در رد و انکار و نادیده گرفتن فرهنگ اسلامی شرقی گرفته بوده است. وی احیا و بازسازی مجدد فرهنگ عربی را به معنای تاسیس و بنیاد نهادن فرهنگی مبتنی بر فرهنگ مغرب عربی و مستقل از شرق اسلامی می‌داند. به این ترتیب ابعاد معرفت شناختی طرح جابری به ابعادی خطایی تنزل پیدا می‌کند و همین سبب می‌شود که حقیقت و واقعیت قربانی شده و از میان برود.

او در تبیین ساختار خود ناموفق است و ثبات قدم ندارد چرا که ساختار او از مثلث «بیان»، «عرفان» و «برهان» به مثلث «قبیله، عقیده و غنیمت» تغییر می‌یابد و این نشان می‌دهد که جابری نمی‌تواند ساختاری واحد و شامل را برای میراث اسلامی عرضه کند.

بدون در نظر گرفتن سازوکارهای مورد استفاده جابری که بعداً به آنها خواهیم پرداخت، نقاط ضعف و سستی طرح او را در محورهای زیر می‌توان دسته‌بندی کرد:

- ۱- استناد به تبیینات گزینشی شرق‌شناسان که دچار نقص و کاستی بوده‌اند و یا سوء برداشت و درک ناصحیح جابری از آنها موجب نتیجه‌گیری‌های نادرست وی شده است.
- ۲- عدم آگاهی کافی وی از فکر اسلامی و منابع شیعی.
- ۳- وجود تمایلات و انگیزه‌های سیاسی و ایدئولوژیک و برخورد

که نویسنده آن سعی کرده است تمام جنبه‌های طرح جابری را بررسی کند و مخصوصاً به بحث درباره منابع و مراجعی که جابری از آنها استفاده کرده است بپردازد و صحت آن منابع و نیز دقت و صحت استفاده جابری از آنها را ارزیابی کند. این پژوهش در کتاب «نقد العقل العربی» تألیف یکی از مترجمان و فیلسوفان برجسته عرب، جورج طرایشی، نمایان است. به هر حال این انتقادات نشان داده است که می‌توان از زاویه‌های گوناگونی به تحقیق و بحث نقادانه درباره این پروژه، پرداخت.

نگارنده در این مقاله می‌کوشد که در ابتدا به طرح برخی از پرسش‌ها و ایرادهای معرفتی شناختی و سپس به نقد روش‌ها و سازوکارهای این طرح بپردازد.

پیش از شروع، لازم می‌بینم که به تشابه و همانندی طرح جابری با طرح ارنست رنان فرانسوی اشاره کنم، اگرچه پرداختن مفصل و همه‌جانبه به موضوع، بصورت یک بحث تطبیقی و مقایسه‌ای تحقیق جداگانه‌ای را می‌طلبد. ما در اینجا اشاره‌وار به برخی از وجوه تشابه روش معرفت‌شناسانه این دو متفکر (جابری و رنان) برای دستیابی به نتیجه تحقیقات خود اشاره می‌کنیم. همانطور که می‌دانیم ارنست رنان از لحاظ زمانی پیشتر از جابری به این عرصه فکری وارد شده است. رنان در کتاب «ابن رشد و الرشیدیه» ابن رشد را متفکر لاتینی جلوه داده و از عقل اروپایی به عنوان مرکز و محور عقلانیت جانب‌داری کرده است. ارنست رنان سعی کرده است از طریق اصل قرار دادن عقل و تمدن اروپایی، و اینکه تمدن اروپایی اصل و مایه همه تمدن‌هاست، و بقیه تمدن‌ها به تبع آن و در حاشیه آن قرار دارند، به نتایج موردنظر خود برسد و این امر همان چیزی است که محمد عابد جابری در تحقیق خود می‌خواهد به آن دست یازد، یعنی مرکز و اصل قرار دادن فکر مغربی - سنی نسبت به فکر شرقی - شیعی و این که فکر مغربی - سنی اصل و مبداء تمدن اسلامی است. علی‌حرف به این نکته در کتاب «نقد النص» خود اشاره کرده است: «جابری به وسیله طرح فکری خود، در واقع می‌خواهد از فکر سنی در مقابل فکر شیعی و از فکر مغربی مقابل فکر شرقی طرفداری کند». به نظر می‌رسد طرح جابری تقلید صرف از طرحی است که اصول و پایه‌های خود را از ارنست رنان گرفته است اگر چه او همچون رنان در رسیدن به آن نتیجه ناکام مانده است.

همانطور که قبلاً گفتیم متن میراث گذشتگان زمینه مناسبی برای بررسی و بازخوانی و در نتیجه بهره‌مندی از آن برای چالش‌های معاصر جهان اسلام به شمار می‌آید ولی در بسیاری از موارد مطالعه و تحقیق و خوانش این میراث تحت سلطه سازوکارهای ایدئولوژیک قرار می‌گیرد و تحقیق را با ناکامی مواجه می‌کند. زیرا سازوکارهای ایدئولوژیک با تمامیت و کلیت میراث ما سازگاری و همخوانی ندارد. هنوز کسانی که از این سازوکار بهره می‌گیرند نتوانسته‌اند به گونه‌ای با میراث مواجه شوند که مایه اضمحلال و فرو کاستن و انحلال آن به نفع دیگر اندیشه‌ها

این درحالی است که ابن عربی که کارهایش همگی در مباحث عرفانی محض است و طبعاً در انتساب به جریان هرمسی و عرفان گرا، در اولویت قرار دارد صرفاً به دلیل آنکه اهل مغرب عربی است از این انتقادات مصون می‌ماند.

درخصوص قوم‌گرایی او البته سخن بسیار است. وی ابن سینا را که یکی از مهمترین پایه‌گذاران مباحث عقلی و برهانی در سنت اسلامی است را خارج از تاریخ می‌داند و استفاده غربیان و اروپائیان از او و ابن هیثم و بسیاری از دانشمندان مشرق عربی را به‌راحتی نادیده می‌گیرد. ولی ابن رشد، ابن طفیل و ابن یاجه را، تأثیرگذار در پیشرفت فرهنگ غربیان قلمداد می‌کند. جالبتر از همه اینکه وی ابن حزم اندلسی را که از ظاهرگرایان و مخالفان شدید عقل است را دارای جایگاه در عقلانیت اسلامی می‌داند. آیا جمع این گرایش‌های متناقض جز برپایه قوم‌گرایی توجیه دیگری دارد؟ و همین است که باعث شده است او از نگاهی عام و شمول‌گرا که لازمه هر تحقیقی است محروم بماند.

متأسفانه بسیاری از پژوهش‌ها درخصوص میراث فرهنگ اسلامی به بهانه آنکه می‌خواهند به بررسی عقلانی دست بزنند میراث را از ارزشهای معنوی آن جدا می‌کنند و از ابزارهایی استفاده می‌کنند که هیچ نسبتی با متن میراث ندارد. اینان به شریاطی که متن در بستر آنها روئیده و بالیده توجیهی نمی‌کنند و به عبارتی متن را که به مثابه یک کل است تجزیه و تفتیح می‌کنند و این خود موجب پیدایش بحران‌ها و مشکلاتی می‌شود.

طه عبدالرحمن متفکر مغربی، نقایص مواجهه ناصحیح با میراث را - که سبب شده است نتوان از قرائت میراث، به‌عنوان پروژه‌های علمی و تأثیرگذار استفاده کرد - به سه نکته اساسی بازمی‌گرداند:

الف: این تحقیقات نه تنها نتوانسته‌اند بر تمام تکنیک‌ها و فنون عقلانیت منقول و جوانب اجرایی آن دست یابند و آنرا اثبات کنند بلکه در نحوه بکارگیری سازوکارهای این عقلانیت، ساختن مفاهیم و تاسیس اصول، روش‌ها و نظریه‌پردازی نیز ناتوان بوده‌اند.

ب: این تحقیقات نتوانسته‌اند این سازوکارهای عقلانی را، با نقدی گسترده و کافی، بر میراث تطبیق دهند تا اینکه قدرت تحلیل، استنتاج و حد و مرز کفایتشان مشخص گردد.

ج: این تحقیقات، عقلانیت معاصر را که از مند و روش‌های خاصی پیروی می‌کند مورد نقد و بررسی قرار نداده‌اند.

همین امور سبب شده است که تحقیقات جابری و اخلاف او درباب میراث، نتواند کاری مطلوب و مناسب باشد.

اشکال دیگری که بر جابری وارد است تفکیک مضمون و محتوای اندیشه‌ها از روش‌های تولیدکننده آنهاست درحالی‌که ایندو پیوند وثیقی با

گزینشی. و این رفتار گزینشی وی تنها نسبت به مباحث مستشرقان نیست بلکه در مواجهه با منابع و مصادر اسلامی نیز به چشم می‌خورد. او از هامیلتون گیبه، تأثیر فراوانی پذیرفته است و برداشت‌های نادرستی هم از هانری کرین داشته است. جابری باطنی‌گرایی را نتیجه پیدایش گروه‌ها و فرقه‌های گمراه همچون هرمس‌گرایان و گنوسیان می‌داند. جابری در نسبت دادن تشیع به هرمس‌گرایی و باطنی‌گرایی، به هانری کرین استناد می‌کند در حالی که کرین معتقد است پیدایش باطنی‌گرایی از نتایج ضروری و قطعی تعالیم اسلام است و این تماماً عکس آن چیزی است که جابری درصدد اثبات آن است. اگر به منابع مورد استفاده جابری نگاهی بیفکنیم در می‌یابیم که منابع او در حدی نبوده است که بتواند یک تحقیق دقیق و علمی و بی‌طرف را برای مخاطب به ارمغان بیاورد؛ زیرا منابع شیعی مورد استفاده او به تعداد کمتر از انگشتان یک دست (چهار منبع) بوده در حالی که مراجعه وی به منابع سنی با گرایشهای سلفی و اشعری به وفور دیده می‌شود، مانند «مقالات الاسلامیین» از اشعری «الفرق بین الفرق» از عبدالقاهر بغدادی، «نهایه الاقدام فی علم الکلام» از شهرستانی، «المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین» از نیشابوری و «الفتاوی» از ابن تیمیه. این منابع علاوه بر مطالعات و تحقیقات شرق‌شناسان است که مورد استفاده او قرار گرفته است. افزون بر این مسائل، نحوه استفاده او از منابع نیز توسط کسانی چون جرج طرابیسی به تفصیل مورد انتقاد قرار گرفته است.

وی در طرح خود، برخی گرایشها و دیدگاه‌ها همچون شیعه اثناعشری، اخوان‌الصفاء و... را وابسته به جریانهایی عرفان گرا و هرمسی و مخالف عقلانیت دانسته و آنها را رد می‌کند درحالی که این باوری نادرست است. شیعه اثناعشری، سنت عقلی خود را از کتابهایی همچون نهج‌البلاغه که مشحون از مطالب عقلی و منطقی است دریافت می‌کند و بنیاد فکری خود را بر آن اساس پی ریزی می‌کند.^۱ و یا اخوان‌الصفاء که معتقد بودند:

«زیانبارترین آنان برای اهل دین و پرهیزگاری و دانشمندان و کینه‌توزترین آنان برای حکما و فرزندان، این گروه ظالم و مجادله‌گر هستند. اینان که به معقولات می‌پردازند بدون آنکه از محسوسات آگاهی داشته باشند و براهین و قیاس را بکار می‌بندند بی‌آنکه علم ریاضی را بدانند؛ به الهیات می‌پردازند بدون آنکه از طبیعیات خبری داشته باشند، در صدر مجلس می‌نشینند و یاهو می‌سرایند همچون سخنانشان درباب تعدیل، تجویز و جزء لایتجزا و... با علما و حکما به معارضه و مخالفت برمی‌خیزند و به آنان خرده می‌گیرند و می‌گویند علم طب و نجوم باطل است، علم هندسه واقعیت ندارد، طب و منطق و طبیعیات کفر و زندقه است.»^۲

۲. تاکید بر مطابقت و همگونی

۳. عدم معقولیت

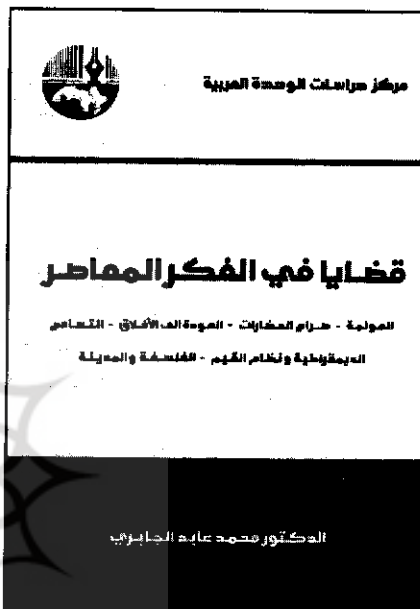
در اینجا به نقد دو سازوکار عقلی و تقسیم او می‌پردازیم. درخصوص بحث عقلی مشکل او این است که از روش‌های جدید و گرایش‌های معاصر برای بررسی متون قدیمه استفاده کرده است و از آنجاکه عقلانیت این دو دوره با یکدیگر متفاوت است روش دوم ناکارآمد و غیرمفید خواهد بود.

در مورد تقسیم هم باید گفت که اصلاً تقسیم معرفتی سه‌گانه مذکور (بیان، عرفان و برهان) از آن قشیری است. و قشیری در بحث معرفت میان مضمون و محتوا با صورت و شکل تفاوت قائل شده است. وی مضمون را به عقل، علم و عرفان تقسیم می‌کند و در عین حال این مضمون را از شکل و صورت تفکیک می‌کند و آنرا به سه قسم برهان، بیان و عیان تقسیم می‌کند. و این تقسیم دوم که به لحاظ صورت و شکل است ربطی به مواد و مضامین ندارد، زیرا این مواد و مضامین می‌توانند عقلی باشند یا لغوی و یا قومی و قبیله‌ای. ولی جابری مضمون و شکل را در تقسیم‌بندی خود درهم می‌آمیزد. وی برهان را به استدلال عقلی، بیان را به لفظ و عرفان را به مضمون متعلق می‌داند درحالی که قشیری عرفان را متعلق به شکل می‌داند و آنچه به مضمون تعلق داشت ایمان بود نه عرفان.

اشکال جابری این است که از متن قشیری آنچه خود خواسته است و مطابق با رایش بوده است برگرفته و آنچه را که موافق نبوده، واگذاشته است. قشیری اولیاء را وصفی عام می‌داند که شامل علما و اصفیا نیز می‌شود. ایندو گروه، دو قسم از اولیاء شمرده می‌شوند و به این ترتیب این سه وصف، بیان‌کننده سه قشر مغایر با یکدیگر نیستند بلکه برخی شامل برخی دیگرند درحالی که جابری، این سه قسم را مطابق تقسیم‌بندی معهودش، مقابل و رودرروی هم قرار داده است و اولیا را مختص به عرفا (و نه علما و اصفیا) نموده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. هنری کوربن، تاریخ الفلسفه الاسلامیه، ص ۵۱.
۲. جورج طرابیشی، مذبحه التراث، ص ۹۸.
۳. جابری، نحن و التراث، ص ۷۰.
۴. طه عبدالرحمن، تجدیدالمنهج و تقویم التراث، ص ۱۸۵، ۴۱.
۵. بنیة العقل العربی، ص ۳۱۲.



یکدیگر دارند.*

یک سوال مهم که در اینجا باید بدان پاسخ داد این است که آیا جابری ابزارهای لازم را برای بازخوانی سودمند و نقد عربی در اختیار داشته است؟

وی در طرح خود از سازوکارهای مختلفی بهره گرفته است: عقلی، مقابله، تقسیم و مشابهت.

۱. سازوکار عقلی: وی خود معتقد است منظور از عقل و روش عقلی چیزی است که در آن نگرش علمی معاصر درباره عقل، ملاحظه شده باشد.

۲. سازوکار مقابله: مقابله به معنای آن است که دو چیز رودرروی هم قرار گیرند و با هم نسبت سنجی شوند اعم از آنکه با یکدیگر سازگار و مطابق باشند و یا ناسازگار و متعارض و متفاوت.

۳. سازوکار تقسیم: جابری نظام‌های معرفتی در میراث را به برهان (تفکر عقلی و فلسفی)، بیان (کلام، اصول و فقه) و عرفان (تفکر صوفیانه و عرفانی) تقسیم می‌کند.

۴. سازوکار همانندی و مقایسه: جابری معتقد است این سازوکار برپایه «تنظیر» و آوردن موارد مشابه استوار است^۵ و آنرا قیاس عرفانی نیز می‌نامد و دارای سه ویژگی می‌داند:

۱. نداشتن شاهد و قرینه بر مطلب مورد نظر