

نقد و بررسی نظریه تکوین عقل عربی

قاسم ابراهیمی پور*

چکیده

محمد عابد الجابری از جمله متفکران برجسته جهان اسلام است که در پاسخ به مسئله سنت و مدرنیته، نظریه نقد عقل عربی را طرح می‌نماید. او در مرحله اول تدوین این نظریه به بررسی بعد تاریخی عقل در فرهنگ عرب می‌پردازد و با مقایسه آن با عقل یونانی و اروپایی، عقل عرب را تحت سیطره اخلاق و فاقد ظرفیت بررسی علل پدیده‌ها می‌شمارد. وی بر این باور است که قوام فرهنگ عرب به نظام‌های معرفتی بیانی، عرفانی و برهانی است که مجادله همیشگی میان آنها در تاریخ عرب، غلبه عقل مستقبل با ریشه‌های هر مسمی را به دنبال داشته و همین مسئله باعث عقب‌ماندگی جهان عرب شده است و در نهایت توسل به عقل‌گرایی ابن‌رشد را راه حل خروج از این بحران معرفی می‌نماید. قوم‌گرایی، بی‌اطلاعی از آثار علمی تشیع و ایراد اتهامات بی‌جا به آن، به حاشیه راندن وحی و نقل، از جمله نقدهایی است که به نظریه او وارد شده است.

کلیدواژه‌ها: سنت، مدرنیته، عقل عربی، عرفان، برهان، بیان، جابری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مقدمه

جابری برای تبیین علل عقب ماندگی جهان عرب به تبارشناسی معرفت و تحلیل و بررسی رابطه سیاست و معرفت و تأثیر آن بر فرهنگ عرب می‌پردازد. او مدعی است سیاست مهم‌ترین عامل در تولید معرفت است که در طول تاریخ عرب نیاز چندانی به علوم برهانی نداشته و به همین دلیل توجه جدی و همه جانبه نیز به آن نکرده است. در مقابل سیاست در مذهب سنی به علوم بیانی و در مذهب تشیع به علوم عرفانی تکیه کرده است و از آنجا که عقل در علوم بیانی معطوف به نص و در علوم عرفانی معطوف به امور اخروی است عقل عرب با حذف طبیعت و بدون توجه به علل و اسباب پدیده‌ها تکوین یافت و همین عقل بود که فرهنگ عرب را شکل می‌داد و طبیعی است که در این فرهنگ نمی‌توان شاهد پیشرفت و ترقی بود. او مدعی است ترقی عقل تنها در رابطه با طبیعت ممکن است و آن تنها با گسترش علوم برهانی، آن هم به شیوه‌ای که ابن رشد مطرح می‌کند، ممکن است و حال اینکه ابن رشد در اروپا و نه در جهان عرب در کانون توجه قرار گرفت. اما به راستی نظریه جابری قادر به تبیین علل عقب ماندگی جهان عرب است؟ آیا نظام‌ها معرفتی بیانی، عرفانی و برهانی تضاد ذاتی دارند؟ آیا عقل بیانی و عرفانی مانع پیشرفت است؟ اینها سؤالاتی است که نظریه تکوین عقل عربی با آن مواجه است و در این نوشتار به دنبال پاسخ به آن هستیم. ادعای این نوشتار این است که علوم بیانی، برهانی و عرفانی بدون هیچ تضادی هریک به سطحی از واقعیت معطوف است و راه حل پیشرفت و خروج از بحران در جمع منطقی این عقول و نه ترجیح عقل‌گرایی ابن رشد است. به همین منظور با تکیه بر مبانی روش‌شناختی رئالیسم انتقادی صدرایی تلاش می‌کنیم با تحلیل و نقد مبانی جابری، نظریه تکوین عقل عربی را نقد و بررسی کنیم.

دانشوران مسلمان در مواجهه به مسئله سنت و مدرنیته رویکردهای مختلفی اتخاذ کرده‌اند. عده‌ای که مدرنیته را پدیده‌ای فرازمانی و فرامکانی می‌پندارند؛ کنار نهادن میراث‌های بومی و اخذ مدرنیته را به جای آن پیشنهاد می‌کنند. عده‌ای دیگر خواهان برخوردی سنجیده با مدرنیته از یک سو و بهره‌مندی از سنت از سوی دیگرند. از دیدگاه ایشان مدرنیته یک پدیده تاریخی و محدود به شرایط زمانی خاص خود می‌باشد. محمد عابد الجابری متفکر برجسته مراکشی در زمره اندیشوران دسته دوم قرار می‌گیرد. جابری مدرنیته اروپایی را برای ایجاد تحرک در فرهنگ عرب مناسب نمی‌داند، بلکه راه مدرنیته را

در نقد نظام‌مند فرهنگ عربی جست‌وجو می‌کند؛ چرا که این کار انگیزهٔ ایجاد پویایی و تحول را از درون فرهنگ عربی ایجاد و راه را برای شکوفایی آن مهیا می‌نماید. بنابراین، مدرنیته قبل از هر چیز باید در روش‌ها و بینش‌ها تجلی یابد و هدف آن، رها ساختن افکار و تصورات انسان مسلمان از قید و بندهای ایدئولوژیکی، عاطفی و احساسی باشد که آن را بر چسب‌های عام و مطلق فروپوشانده و از ویژگی‌های تاریخی و نسبی خود جدا کرده‌اند.^۱

جابری بر این باور است که در میان انبوه مسائل فراروی جوامع عربی، «میراث» محوری‌ترین است. از این‌رو، کوشید تا دیدگاه جدیدی در باب میراث استوار کند تا از نقاط ضعف قرائت‌های پیشین برکنار باشد. وی تمام دیدگاه‌های ارائه شده در باب میراث را سنتی و سلفی می‌شمارد. از این‌رو، تحلیل عقل عربی را که شکل دهندهٔ این دیدگاه‌هاست در دستور کار خود قرار می‌دهد. او همچنین بررسی وضعیت و شرایطی را که سبب شد عقل عربی جز دیدگاه سلفی‌گرا نپرورد را ضروری می‌شمارد. اما از آنجا که نمی‌توان عقل را به گونه‌ای مستقیم و بدون واسطه در کانون مطالعه قرار داد، به ناچار باید به عنوان مقدمه و حلقهٔ اتصال به تحلیل گفتمانی پرداخت که زایندهٔ آن عقل است.^۲ روش جابری بر سه رکن استوار است که میان آنها رابطه‌ای دیالکتیک برقرار است: ۱. تحلیل ساختارگرایانه؛ ۲. رابطه میان فهم ما از میراث در سیر تاریخی‌اش و بهره‌مندی از آن؛ ۳. تحلیل تاریخی و آشکار کردن عناصر ایدئولوژیک.^۳ مرحلهٔ نخست، به کارگیری روش ساختارگرایانه است. در این مرحله جابری تمام قرائت‌های پیشین را به کناری می‌نهد و میراث را به مثابهٔ یک کل به هم پیوسته می‌نگرد که در پس آن منطقی واحد وجود دارد و بر تمام تغییرات و تحولات آن حاکم است. جابری تحت تأثیر آموزه‌های ساخت‌گرایانه، بر تمام مکاتب ذات‌گرا خط بطلان می‌کشد. در این برداشت ملاک صدق، مطابقت با واقع نیست، بلکه سازگاری و توافق صورت‌های ساختهٔ ذهنی با جهان عینی است. به عبارت دیگر، با تبیینی که جابری از عقل طرح می‌کند نمی‌تواند به نظریهٔ مطابقت معتقد باشد.

مرحلهٔ دوم به کارگیری روش تحلیل تاریخی است. به این معنا که هر اندیشه باید به سیاق و خاستگاه تاریخی‌اش بازگشت داده شود. این امر از دو جنبه ضروری است: یکی برای فهم تاریخ‌مندی و تبارشناسی اندیشهٔ مورد بررسی و دیگری آزمون صحت به کارگیری روش ساختارگرایی است.

مرحله سوم کشف عناصر و سویه‌های ایدئولوژیک پیدا و پنهان موجود در میراث است. این امر به ما امکان می‌دهد دوره و سیاق تاریخی هر اندیشه‌ای را - که در تحلیل ساختاری به صورت واحد زمانی به هم پیوسته‌ای اخذ شده بود - دقت مشخص کرد.^۴

مفهوم عقل

جابری قلمرو تحقیق خود را به عقل عرب و نه عقل اسلامی یا عقل مسلمانان محدود و بدین ترتیب اذعان می‌کند آثار اندیشوران فارسی زبان را به دلیل نا آشنایی‌اش با زبان فارسی بررسی نخواهد کرد؛ چون آنها آثار خود را از قرن پنجم به بعد به زبان فارسی نگاشته‌اند.^۵ البته او در سراسر کار خود به بررسی اندیشه‌های بوعلی، غزالی، فارابی و بسیاری دیگر از متفکران ایرانی و غیر عرب پرداخته است.

او در تبیین نظریه خود اصطلاحات مختلفی را درباره عقل به کار می‌برد که هرچند از دیدگاه فلسفه نمی‌توان همه آنها را عقل نامید، شرح آن به فهم مراد وی کمک شایانی می‌نماید. بنابراین، شایسته است ابتدا انواع عقل را از منظر وی در کانون توجه قرار دهیم.

العقل الکوئی^۶ که به عقل وجودی یا جهان‌شمول ترجمه شده است و منظور از آن، عقل کلی است که به دنبال درک و فهم اسباب و علل است. جابری این عقل را عقل یونانی^۷ نیز نامیده است.

العقل المستقیل^۸ که به عقل کنار نهاده شده ترجمه شده است و منظور از آن، عقلی است که بدون توجه به امور طبیعی و روابط علت و معلولی به آخرت معطوف است.

عقل - عاده^۹ یا عقل ملکه‌ای که به عقل خوپذیر یا عقل ذهنی ترجمه شده و منظور از آن، عقلی است که بر فقه حاکم می‌شود و استنباط احکام جدید به شیوه قیاس را ترک می‌نماید و به مثابه قانون واحدی که پس از آموزش به عادت ذهنی تبدیل می‌شود، فقط به ترکیب و تفریق فروع می‌پردازد.

عاده - عقل^{۱۰} که به خوپذیری عقل ترجمه شده و با تسلط بر برهان نتیجه‌ای جز مصادره به مطلوب نخواهد داشت.

العقل المکون^{۱۱} که به عقل فاعل، بر سازنده، کنش‌گر و عقل خلاق ترجمه شده و همان قوه ناطقه نزد قدماست.

العقل المکون^{۱۲} یا عقل سائد که به عقل برساخته و عقل متعارف ترجمه شده و منظور از آن، عقلی تاریخی است که به تکوین فرهنگ و تمدن منجر می‌شود.

جابری تحت تأثیر آندره لالاند عقل را به دو نوع برسازنده^{۱۳} و برساخته^{۱۴} تقسیم می‌کند. کارکرد عقل برسازنده از نظر لالاند بررسی، جعل مفاهیم و پی‌ریزی اصول و مبانی است. ملکه‌ای است که نزد همه افراد انسان یکسان است و آدمی را قادر می‌سازد در میان ادراک اشیا، کلی و ضروری را دریابد. عقل برسازنده عبارت است از اصولی کلی، چارچوب‌ها، مفاهیم، روش‌ها و همه عناصری که به گونه‌ای می‌تواند یک فرهنگ را تحت تأثیر قرار دهد و به ایجاد یک گفتمان جدید بینجامد.^{۱۵} بر این اساس، ویژگی این عقل عبارت از خلاقیت و ایجاد است. این اصول کلی و چارچوب‌ها خودشان را بر شرایط، مؤلفه‌ها و عناصر موجود تحمیل می‌کنند و آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند.^{۱۶} اما عقل برساخته که زیربنای تمدن کنونی بشر است، از عصری به عصری دیگر و حتی از فردی به فردی دیگر متفاوت است. عقل برساخته از نگرش‌ها و برداشت‌ها و ... تغذیه می‌کند و عبارت از عقلانیت حاکم و جاری و نهادینه شده‌ای است که مجموعه‌ای از قواعد فرهنگی را همراه خود دارد و بر فرهنگ، شیوه فکر کردن و رفتار مردم حاکمیت دارد.^{۱۷} عقل برسازنده با فعالیت‌های ذهنی‌اش که مبانی و شاخصه‌ها و معیارها را طرح می‌کند، در نهایت به عقل برساخته می‌انجامد و از همین طریق است که فرهنگ ایجاد می‌شود. لالاند معتقد است عقل برساخته در نزد کسانی که در مدرسه مورخان و فلاسفه روح انتقادی را فرا نگرفته‌اند، امری مطلق پنداشته می‌شود. برای اینان عقل فاعل و برسازنده پدران و گذشتگان، دستاوردی به نام عقل برساخته و عقل فرهنگی به ارمغان آورده است که بر آنها حاکم است.^{۱۸} مراد جابری از عقل عرب همان عقل برساخته است که بر پایه فرهنگ عرب و آگاهی ناشی از آن بنا شده است. فرهنگ عرب در دوره‌های متفاوت تاریخی می‌تواند ما را به عقل برساخته رهنمون شود. ما فقط با تکیه بر عقل برساخته می‌توانیم به معیارهای جدیدی برای تحول و پیشرفت دست یابیم و به همین منظور باید آن را در کانون نقد و بررسی علمی قرار دهیم.

بنابراین، منظور جابری از عقل در اینجا قوه عاقله و ادراکی انسان نیست که در مقابل ادراک حسی و خیالی است و در تعریف مشهور فلسفه و متافیزیک به عنوان ویژگی ذاتی انسان مطرح است. نیز مرادش از عقل مضامین اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها که در افراد گروه‌ها و اقوام وجود دارد و سبب پیدایش دغدغه‌ها، ایده‌آل‌های اخلاقی و اهداف سیاسی و اجتماعی می‌گردد و بعضاً از آن با تعبیر ایدئولوژی یاد می‌کنند نیست. منظور او از عقل

عبارت از ابزار و چارچوب تولید این مضامین و اندیشه‌ها است. گو اینکه خود این ابزار و چارچوب نیز محصول و فراورده فرهنگ، تمدن، محیط و شرایط اجتماعی خاصی است و طبعاً دارای ماهیت ثابت و ویژگی فرازمانی و مکانی نخواهد بود.^{۱۹} دیگر اینکه او از عقل عربی که با محیط جغرافیایی، اجتماعی، زبانی و علمی جهان عرب پیوند دارد سخن می‌گوید و نه عقلانیت عربی. جابری به طور کل عقلانیت عربی را باطل می‌داند.^{۲۰} او معتقد است اصول و قواعد عقلی تحت تأثیر حیات اجتماعی است و با تحول در حیات اجتماعی متحول می‌شود. به همین دلیل نوع زندگی و منطق ناشی از آن در جوامع ابتدایی، کشاورزی و صنعتی - تجاری شکل ویژه‌ای دارد. به همین دلیل بود که یونانیان رابطه هستی و طبیعت را تحت تأثیر حیات اجتماعی خویش ترسیم می‌کردند. مثلاً چون حکومت‌های محلی مناطق را میان خود تقسیم کرده بودند، به خدایان گوناگون باور داشتند. منطق ارسطو نیز از توضیح ویژگی‌های اجسام اتمی و توصیف آن ناتوان بود؛ یعنی منطق ارسطو به احتیاجات فیزیک کلاسیک پاسخ می‌داد. با کشف دنیای اتم، عقل انسان (عقل عملی) قوانین و قواعد جدیدی و به تعبیر دیگر، منطق جدیدی تحت عنوان عدم قطعیت آفرید. خلاصه اینکه خردگرایی در عصر ما اساساً عقلانیت تجربی است و نه اندیشه‌ورزی و عقلانیتی که در گذشته به طور ذهنی مطرح بود.

جابری برای فرهنگ عقلانی دو ویژگی قائل است: یکی اینکه نگرش علمی به موضوعات در آن فرهنگ حاکم باشد و از هرگونه خرافات و اسطوره‌گرایی پرهیز شود و دیگر اینکه اندیشوران در آن فرهنگ در مورد خود عقل نیز به اندیشه و تفکر پردازند. جابری بر این باور است تنها سه فرهنگ یونان باستان، اروپای مدرن و عرب این دو ویژگی را در بر داشته‌اند و از این‌رو به بررسی و مقایسه عقل در این سه فرهنگ می‌پردازد.^{۲۱} او به مقایسه سه عقل یونانی، اروپایی و عربی می‌پردازد؛ چون معتقد است تنها یونانیان قدیم و اروپاییان مدرن فعالیت علمی و فلسفی داشته‌اند و نظام‌هایی ایجاد کرده‌اند که به حیات و زندگی رابط مستقیم داشته است. این امر به دلیل داشتن نظریه، اندیشه، خردگرایی و نظم و انضباط ناشی از آنها به درستی قابل اثبات است. هر سه در عرصه اندیشه از افسانه، خرافه و اساطیر اجتناب کرده‌اند و حال اینکه تمدن‌های بزرگ دیگر مثل مصر، هندوستان، چین و بابل بر اسطوره تکیه کرده‌اند نه دانش.

عقل یونانی، اروپایی و عربی

وی برای بررسی عقل در هریک از این فرهنگ‌ها به مطالعه نظام فرهنگی هریک می‌پردازند و به این منظور می‌کوشد رابطه خدا، انسان و هستی را در تفکر هریک ترسیم نماید. او برای کشف این رابطه در یونان باستان به سراغ اندیشه‌های هراکلیتوس و آناکساگوراس می‌رود و مدعی است این اندیشه را سقراط، افلاطون و ارسطو ادامه دادند. انسان در این نگاه بخشی از عقل کل محسوب می‌شود. او جاننداری دارای خرد است که به کشف می‌پردازد. خلاصه اینکه عقل در اندیشه یونانی درک و فهم اسباب و علل است.

در مورد عقل اروپایی نیز جابری با بررسی نظریه مالبرانش، دکارت، اسپینوزا و هگل به این نتیجه می‌رسد که عقل در اروپای مدرن نه مضمون و محتوا، بلکه به مثابه یک ابزار یا فاعلیت مطرح می‌گردد که نه تنها نظم دهنده است، بلکه اصول آن نیز نظم دارد.^{۲۲}

ساختار عقل در فرهنگ یونانی - اروپایی از دو عنصر ثابت ناشی شده است: یکی رابطه عقل و طبیعت که رابطه‌ای مستقیم است؛ و دیگر عقلی که طبیعت را تفسیر می‌کند و خواهان کشف طبیعت است. در این میان هیچ‌گاه خدا به عنوان قدرت ثالث و مستقل از انسان و طبیعت مطرح نگردید. اروپای مدرن خدا را در طبیعت ادغام کرده است که در این حالت مظهر نظم است. تطابق عقل و نظام طبیعت و این سخن که عقل در طبیعت خود را کشف می‌کند، اساساً در ساختار اندیشه یونانی - اروپایی، جزء ثابت و غیر قابل تغییر است.

جابری عقل عرب را نیز در رابطه خدا، انسان و طبیعت تحلیل می‌کند. و می‌گوید همان‌طور که خدا در اندیشه یونانی - اروپایی نادیده گرفته شد، در اندیشه عرب هم طبیعت نادیده گرفته شد. در اندیشه یونانی - اروپایی، خدا در کشف اسرار طبیعت، نقش معینی بر عهده دارد؛ در حالی که در اندیشه عرب، انسان با کمک طبیعت، خدا را فهم و احساس می‌کند. تکوین عقل عرب از فرهنگ آن ناشی شده است و البته به همان میزان عقل عرب در استمرار و شکل‌گیری این فرهنگ به شدت مؤثر بوده است.

در فرهنگ یونان و اروپای مدرن، مفهوم عقل به معنی درک چرایی‌هاست؛ یعنی با معرفت و دانایی در ارتباط است. اما عقل عرب بر سلوک اخلاقی دلالت دارد. به عبارت دیگر، در اندیشه یونانی - اروپایی اخلاق بر پایه معرفت و دانایی و در اندیشه عرب معرفت و دانایی بر اخلاق بنا شده است.

جابری رویکرد اخلاقی - ارزشی را نه تنها در مفهوم واژه عقل، بلکه در واژگانی همچون ذهن، فکر و فواد و همچنین مشتقات قرآنی عقل جاری می‌داند. او بر این عقیده است که آیات قرآن رابطه عقل با هدایت و مسئولیت را مطرح نموده است. عقل و واژه‌های نزدیک به آن به رفتار انسانی، و نه طبیعت و ظواهر آن، دلالت می‌کند. پس عقل در زبان عربی به طور ذاتی با حالات وجدانی و احکام ارزشی پیوند دارد و این به واژه عقل و مشتقات آن اختصاص ندارد، بلکه همه کلماتی مثل ذهن، نهی، حجا، فکر، فواد که دارای معنایی نزدیک به معنای عقل هستند نیز به چشم می‌خورد. اما در نگاه اروپایی واژه عقل همیشه در ارتباط با ابژه معنا و مفهوم می‌یابد.^{۳۳} جابری از این مقایسه نتیجه می‌گیرد همین تفاوت‌ها موجب شکل‌گیری عقل عربی شده که نتیجه آن چیزی جز عقب ماندگی نبوده است.

جابری در نهایت نتیجه می‌گیرد که عقل عربی دارای چهار ویژگی مهم است: اول اینکه متن بنیاد است؛ دوم اینکه هنجاری است؛ سوم اینکه همیشه از مسیر اخلاق به سوی معرفت می‌رود و سرانجام اینکه عقل عرب ارزشی است و نه عینی.^{۲۴} بنابراین، ساختار عقل عربی به طور کلی فاقد عنصر علیت (سلسله‌ای نظام‌مند از علت‌ها) است و تنها از طریق همانندی میان اشیا، استدلال‌های کلی را استوار می‌سازد. همانندی یا شباهت بیش از آنکه معنایی انتزاعی داشته باشد، مدلولی حسی - عملی دارد و با وضعیت جغرافیایی انسانی و فرهنگی شبه جزیره عربی ارتباط وثیق دارد.^{۲۵}

موانع پیشرفت در جهان عرب

فرهنگ دارای دو بخش ثابت و متغیر است. عناصر غیر قابل تغییر فرهنگ عرب، عقل عرب را شکل داده است و همین عقل موجب عدم تحول و دگرگونی در فرهنگ عرب شده است؛ زیرا حیات عرب تحت تأثیر اندیشورانی همچون امرئ‌القیس، خلفای راشدین، شافعی، سیبویه، غزالی، جاحظ، فارابی، ابن‌رشد، سیدجمال، رشید رضا بوده و فرهنگ عرب از این افراد تغذیه کرده است؛ به طوری که حتی روشنفکران نیز در همین فضا تنفس می‌کنند. بدین ترتیب است که ساختار عقلی که ناشی از فرهنگ است، در ناخودآگاه باقی می‌ماند و خود دوباره بازتولید فرهنگ را به عهده می‌گیرد. دیدگاه متفکران عرب درباره موضوعات مهمی از قبیل هستی، انسان، جامعه و تاریخ متأثر از فرهنگ عربی است و

ضمیر ناخودآگاه آنان است که از نظر فکری و اخلاقی به آنها جهت می‌دهد و با تکیه بر آن به خویش و دیگران می‌نگرند. همین مسائل روند فرهنگ عربی را از حرکت انتقالی باز داشته است. فرهنگ عرب فقط از حرکت اعتمادی برخوردار است که در ماهیت و محتوایش سکون نهفته است.^{۲۶}

نحو به دست سیبویه، اصول فقه به دست شافعی، تاریخ به دست ابن اسحاق و واقدی، کلام به وسیلهٔ واصل و فقه، کلام و سیاست شیعی به همت امام صادق علیه السلام همگی در عصر تدوین، ساختار عام فرهنگ عرب را شکل دادند و همچنان تا امروز منشأ و منبع فرهنگ عرب تلقی می‌گردد. اما راه حل مشکلات جدید با اجتهاد در علم قدیم به دست نمی‌آید، بلکه با گذار از آنها و با رهایی از موانع پیشرفت در آن فراچنگ می‌آید.^{۲۷} او برای تبیین این مسئله به بررسی روند فرهنگی عرب می‌پردازد.

روند فرهنگی

آغاز اندیشه در یونان به روشنی چهار قرن قبل از میلاد و در اروپا بعد از قرن هجدهم میلادی است که سه دوره در روند فرهنگی را پشت سر گذاشته است: یکی قرون کهن، دیگری قرون وسطی و سرانجام قرون مدرن. تصویر این روند بدون هیچ گسستی موجب شده توده‌های مردم بازگشت به گذشته را غیر ممکن بدانند و البته بدون اینکه گذشتهٔ خود را نفی و انکار کنند به صورت صحیح آن را در راستای آینده حفظ نمایند.

اما روند فرهنگی در دنیای عرب کاملاً بی‌منطق و بر اساس اقتدار خانواده‌های حاکم نام‌گذاری شده است؛ مثل دوران اموی، عباسی، و فاطمی. از این رو، با یک تاریخ گسسته روبه‌رو هستیم که به صورت دروه‌های جدا از هم و جزایر منفصل مطرح شده است. از آنجا که سیر فرهنگی ما ایستا بوده، سیر فرهنگی هر دوره به فراموشی سپرده شده و این نا آگاهی موجب رقابت حال و گذشته شده تا جایی که گذشتهٔ خود را «امروزین» وانمود می‌کند و حتی در گسترش و توسعهٔ خود موفق‌تر به نظر می‌رسد.

آگاهی تاریخی عرب بیشتر از آن که زمانی باشد مکانی است. در واقع تاریخ فرهنگ عرب (تاریخ کوفه، بصره، بغداد، قاهره، و ...) از تاریخ شهرها تشکیل یافته است. بنابراین، آگاهی تاریخی ما بر بی‌نظمی و انقطاع متکی است.

تطور اندیشه عرب نیز سه دوره جاهلیت، دوره اسلام و دوره رنسانس جدید عرب را پشت سر گذاشته است که هر دوره به صورت مستقل در نظر گرفته شده و به رابطه علی - معلولی میان آنها توجهی نشده است. علاوه بر این اگر به زمان و مکان با هم توجه کنیم خواهیم دید که دوره جاهلیت فقط به قسمت بسیار کوچکی از شبه جزیره عربستان اختصاص داشته است و نمی توان آن را به سوریه، عراق و فلسطین تعمیم داد. در دوره اسلامی نیز مناطق به لحاظ فرهنگی، هم به لحاظ زیست و هم به لحاظ زمانی با یکدیگر تفاوت داشته اند؛ مثلاً دوران فاطمیه در قاهره مسائل بی شماری را بعد از بغداد دوران عباسی پشت سر گذاشته است. شروع دوره رنسانس نیز در مکان های متفاوت با یکدیگر فرق دارد؛ برای نمونه، شروع رنسانس برای مصر و سوریه از قرن نوزدهم و برای مراکش از ۱۹۵۰ بوده است.

خلاصه اینکه در فرهنگ عرب از دوران جاهلیت تا کنون تداخل عصرها و نزاع میان دوره های فرهنگی را شاهد هستیم و از همین روست که گذار از گذشته به حال را نمی بینیم بلکه رقابت دائم آنها را پیش رو داریم. و دیگر اینکه در تاریخ فرهنگ عرب جدایی زمان و مکان وجود ندارد یعنی آگاهی در یک منطقه محصور می ماند و پس از مدتی در منطقه دیگری پدیدار می گردد و این مانع همزمانی فرهنگی است. این تعارض به صورت ثنویتی در فرهنگ عرب تجلی یافته است که رقابتی خاص را به دنبال دارد. ویژگی این رقابت نفی دیگری با غلبه بر آن نیست بلکه با از بین رفتن یک طرف، طرف دیگر هم از بین خواهد رفت.

همین ساختار و ماهیت فرهنگ عرب است که آن را به انحطاط کشانده است و با وجود این ثنویت ارائه راه حل علمی در عرصه موانع ترقی اندیشه عرب امکان پذیر نیست. بنابر این بازنویسی تاریخ عرب ضرورت خواهد داشت.

عصر جاهلیت

دو برداشت از جاهلیت وجود دارد: یکی جاهلیت را دوره ای که از علم و آگاهی خبری نبود و جامعه ای بدوی، بدون ساختار سیاسی و پر از هرج و مرج تصور می کند و دیگری عصری شامل حرکت و پویایی که فعالیت های فکری و فرهنگی را در بر دارد. گفتنی است که با توسل به نقل قول نمی توان به روند آن دوره پی برد.

مسلمانان در دوره خلافت ابوبکر و عمر با گذشته جاهلی خود در نبرد بودند و می‌کوشیدند ذهن خود را از خاطرات جاهلیت پاک نمایند؛ زیرا عمر هجرت رسول اکرم را آغاز تاریخ قرار داد و قبل از اسلام قبل از تاریخ به حساب می‌آمد. اما نفی جاهلیت چندان به درازا نکشید. مشخص کردن نسب‌های قبیله‌ای، تغییراتی که در اواخر خلافت عثمان روی داد، اختلاف معاویه با امیرالمومنین و مسائلی از این قبیل عرب‌های مسلمان را که مخالف برداشت‌های عصر جاهلیت بودن تحت تأثیر قرار داد و آنها را به احیای تاریخ جاهلیت واداشت. آنان حافظه‌ای را که در گذشته وجود داشت کنار گذاشتند و از خیال سود جستند. همه این فعالیت‌ها به احیای قبیله‌گرایی منجر شد.

دولت اموی در آغاز تعدادی از قبایل را به شدت سرکوب کرد، اما در نهایت دولت خود را به قبیله متکی نمود. مخالفان اموی‌ها که قبیله‌گرایی بر نمی‌تابیدند با مسلمانان غیر عرب^{۲۸} که خواهان حقوق برابر بودند به مخالفت با اموی‌ها پرداختند و این مخالفت‌ها با حرکت شیعه گسترش یافت و به یک حرکت سیاسی و دینی تبدیل شد. تمام عوامل مذکور غلبه عباسی‌ها را که ضد قبیله‌گرایی بودند بر اموی‌ها به دنبال داشت. حکومت در عصر عباسی‌ها به دست عرب‌ها افتاد و مخالفان به شدت تصفیه شدند. این گروه که توان مقابله نظامی نداشتند دست به مبارزه فرهنگی زدند. این مسئله عرب را در موقعیت دفاعی قرار داد که مجبور بود برای دفاع از هویت خود دست به بازخوانی و نگارش تاریخ جاهلیت و صدر اسلام بزند. نه تنها افراد بلکه دولت نیز دفاع از هویت عرب را وظیفه اصلی خود می‌دانست که به سیاسی شدن این امر منجر شد.

پس ایجاد جایگاه رفیع برای عقل وجودی (یونانی) در فرهنگ عربی - اسلامی در ضمن نزاعی ایدئولوژیک میان مأمون خلیفه عباسی و دشمنان دولتش یعنی شیعیان باطنی تحقق یافت و میراث گذشته در این نزاع به مثابه سلاح به کار گرفته شد. درحالی که شیعیان برای استمرار وحی در امامان‌شان و در نتیجه حقانیت‌شان در امامت و رهبری دینی و سیاسی مسلمان به مذهب گنوسی یعنی عقل مستقیل پناه بردند، مأمون از عقل وجودی برای استوار ساختن عقل دینی عربی به گونه‌ای که عقل معتزلی آن را تقریر کرده و واقعیت سیاسی آن را بنیان نهاده بود، یاری گرفت.^{۲۹}

تمایل مأمون به ارسطو به دلیل مقاومت عرفان‌گرایی مانوی و عرفان شیعی بود که این هر دو از سرشتی واحد برخوردار بودند و می‌خواستند نزاع خود با عباسیان را با

تکیه بر سلاحی شکل دهند که عباسیان (قائلان به خلافت سنی گرایانه‌ای که نبوت و وحی را با خاتم الانبیا پایان یافته می‌دیدند) فاقد آن بودند. پس الزاماً می‌بایست سلاحی در کار می‌بود که بتواند به گونه‌ای استوار رو در روی عقل مستقیل و مدعیات مانوی و شیعی آن بایستد و در این جا سلاحی جز دشمن تاریخی آن یعنی عقل وجودی در میان نبود. بدین جهت دولت عباسی در زمان مأمون به ترفیع جایگاه عقل در فرهنگ عربی - اسلامی متوسل شد و برای جلوگیری از هجوم تهدید کننده مذهب عرفان‌گرا میان عقل وجودی و عقل دینی - عربی پیوند برقرار کرد. البته این امر فقط با تلاش عباسیان به عنوان یک دولت صورت نگرفت، بلکه فکر دینی رسمی با هر دو گرایش معتزلی و سنی نیز در این امر مؤثر بود.^{۳۰}

در مجموع قبیله‌گرایی در دوره اموی، حمله به اقوام در عصر عباسی، مناظره‌ها و بحث‌های علمی، آثاری که در مورد تاریخ تدوین گردید و عواملی از این قبیل از تکوین عقل عرب شکل گرفت و گفتمان عرب را شکل داد. بر این اساس می‌توان ادعا کرد فرهنگ امروز عرب ریشه در عصر تدوین دارد و عصر تدوین خود با جاهلیت در ارتباط است.

عصر تدوین

فعالیت تدوین در بین سال‌های ۱۳۶ تا ۱۵۰ زیر نظر دولت منصور، خلیفه عباسی آغاز شد و علمای اسلام از سال ۱۴۳ هجری به تدوین علم حدیث، فقه و تفسیر پرداختند. درباره زبان عربی و تاریخ و احوال انسان‌ها کتاب‌هایی نوشته شد. و حال اینکه تا قبل از این دوره افراد برای روایت یا به حافظه‌شان رجوع می‌کردند یا کتاب‌هایی که هیچ نظم و ترتیبی نداشت.^{۳۱}

علم در آن دوره در مقابل رأی و تدوین به معنی جمع‌آوری و طبقه‌بندی علوم موجود بود که بر رأی متکی بود که به ناچار گزینش، حذف، تصحیح، تقدیم و تأخیر هم در آن اعمال می‌شد. این روش به ساختار میراث فرهنگی و سنت مبدل گشت و مبنایی شد که عرب با اتکا به آن درباره هستی، تاریخ، جامعه، انسان و پدیده‌ها شناخت کسب نماید. بنابراین، منبع و مرجع عقل نه دوره جاهلیت و نه سال‌های نخست اسلام، بلکه عصر تدوین است؛ چون تمام وقایع قبل از عصر تدوین در این عصر تجدید بنا شد.

ساختار فرهنگ عرب

پیوند ایدئولوژی با معرفت در روند فرهنگی و تاریخی عرب به روشنی دیدنی است. به همین دلیل می‌توان گفت ساختار فرهنگ عربی در سه حوزه بارز شده و سه نوع نظام شناخت‌شناسی در این فرهنگ قوام یافته است: نظام بیان، عرفان، برهان.

نظام معرفتی بیانی نشان‌دهنده بخشی از میراث عربی یعنی نصوص دینی و لغوی است و علومى مانند نحو، فقه، کلام و بلاغت را شامل می‌شود.^{۳۲} نظام بیانی بر سه اصل استوار است: ۱. ناپوستگی (انفصال) میان اشیاء؛ ۲. امکان صدور هر چیزی از چیز دیگر و انکار رابطه ضروری علی میان اشیاء؛ ۳. قیاس امر غایب بر امر حاضر.^{۳۳} نظام معرفت‌شناسی عرفانی یا عقل مستقیل متأثر از میراث قدیم با اساس هرمتی است و علومى مانند تصوف، اندیشه شیعی، فلسفه اسماعیلی، تفسیر باطنی قرآن، فلسفه اشراقی، کیمیاگری، طب گیاهی، سحر، طلسمات و علم طالع‌بینی را در بر دارد. نظام معرفت‌شناسی برهان نیز بر اساس فلسفه و علوم عقلی ارسطویی بوده و علوم منطق، ریاضیات، طبیعیات و الهیات را شامل می‌شود. البته باید توجه داشت نظام برهان متأخر از دو نظام دیگر پا به عرصه فرهنگ عرب گذاشت و برای نخستین بار عقل جهان شمول را در این فرهنگ طرح نمود. در تاریخ اندیشه عرب، جنگی همیشگی میان دو نظام معرفتی برقرار بوده است که هر یک ایدئولوژی خاص خود را یدک می‌کشیدند: نظام بیانی و ایدئولوژی سنی از یک سو و نظام عرفانی و ایدئولوژی شیعی از سوی دیگر. لذا وقتی نظام برهانی به عنوان طرف سوم به این آوردگاه وارد می‌شود از همان لحظه آغازین سمت و سویش را این نزاع تعیین می‌کند و محکوم به این جنگ می‌گردد.^{۳۴}

رابطه‌ای که این سه نظام با یکدیگر برقرار کردند بحران عقل عرب را به دنبال داشت. جابری برای اثبات مدعای خود به ذکر نمونه‌های بسیاری از نزاع‌ها و کشمکش‌هایی می‌پردازد که به عقیده وی ریشه در تضاد میان این سه نظام معرفتی داشته و در درون فرهنگ عرب شکل گرفته است. او به دنبال رابطه میان این نظام‌های معرفتی با عوامل ایدئولوژیک و معرفتی‌ای است که در تکوین و پیدایش عقل عربی نقش داشته‌اند.^{۳۵} نمونه‌هایی از نزاع میان این نظام‌های معرفتی بدین شرح است:

مکتب بغداد تحت تأثیر متی، فارابی و سیاست‌های فرهنگی مأمون نظام برهان را نمایندگی می‌کرد. در سال ۳۲۶ق در بغداد وزیر مقتدر به نام فضل‌بن جعفر بن فرات،

مناظره‌ای بین متی رهبر منطقیون و سیرافی^{۳۶} متکلم، فقیه و لغت‌شناس ترتیب داد. این مناظره به شکست متی که در حقیقت به معنی شکست برهان بود منجر شد. البته باید توجه داشت نزاع میان نظام برهان و بیان به نسل قبل از کندی و به طور خاص به دوره شافعی برمی‌گشت.

حمله سجستانی به عنوان رهبر ممتاز مکتب بغداد، به اسماعیلیه^{۳۷} حاکی از نزاع برهان و عرفان بود که خود از سیاست فرهنگی مأمون یعنی مقابله با عرفان با تکیه بر بیان و عرفان خبر می‌داد.

نزاع مغرب و مشرق نمونه دیگری از جدال نظام‌های معرفتی است. مغرب که رهبری آن را سجستانی بر عهده داشت، مکتب بغداد و حامیان دولت عباسی را تشکیل می‌دادند که ایدئولوژی سنی بر آن سیطره داشت و مشرق^{۳۸} که اخوان الصفا و حرکت اسماعیلیه بر مبنای فلسفه باطنی را شامل می‌شد. البته اخوان الصفا و اسماعیلیه در نهایت عرفان را بر برهان ترجیح دادند. ابن سینا نیز بدون هر گونه دفاعی از اسماعیلیه فلاسفه مغرب را هدف حمله معرفتی قرار می‌دهد. او می‌کوشد با تبیینی که از نفس و بدن ارائه می‌دهد عرفان را بر پایه برهان استوار سازد. جابری معتقد است فلسفه ابن سینا خود موجب نابودی مبانی خود شد. وی میراث علمی و منطقی کندی و فارابی را در حوزه عقل جهان‌شمول در فرهنگ عرب به گونه‌ای ترویج داد که به ویرانی‌اش منجر شد و نه تنها در طرح غیر عقلی بودن فلسفه مشرقی محدود نماند که آگاهی فلسفی را زیر و رو کرد و به همین علت به استیصال هرمسی و نظریات سحر و جادو در جهان تسلیم گردید.

در تاریخ حرکت‌های اسماعیلیه تناقضی وجود داشت که در رشد و سرنوشت آن نقش به‌سزایی داشت. زمانی که حرکت از نظر سیاسی به موفقیت می‌رسید به لحاظ فکری و اندیشه ناکام می‌ماند و هنگامی که در عرصه فکر و اندیشه به موفقیت‌های چشمگیری دست می‌یافت، در عرصه سیاست با شکست روبه‌رو می‌شد. اسماعیلیه در آفریقا و خصوصاً در مصر از جهت سیاسی موفق اما در ترویج فلسفه‌اش ناکام بود. اما در ایران بر عکس از حیث سیاسی تحت فشار بود اما فلسفه خود را به خوبی ترویج کرد و بدین ترتیب عرفان در ایران تثبیت شد. در نتیجه همین فعالیت‌های فرهنگی اسماعیلیه در ایران فلسفه حرائیه هرمسی، به ویژه در خراسان، بی‌اندازه نیرومند شد و حرکت اسماعیلیه را نه

در حوزه سیاسی ایدئولوژیک بلکه در عرصه اندیشه به خوبی یاری کرد. جریان فلسفی اسماعیلیه که گرایش هرمسی داشت، تأثیر فراوانی در اندیشه ایران گذاشت.

جابری با بیان سیر اندیشه در بغداد و ایران تلاش می‌کند جدال میان این دو ناحیه را نشان دهد. او می‌گوید هنگامی که منطق مشاء در بغداد با تلاش متی و فارابی در اوایل قرن چهارم هجری به اوج خود رسید، در خراسان و کلاً در ایران اصول هرمسی به عنوان مکتب فلسفی رو در روی منطق مشاء قرار داشت و هنگامی که ابوسلیمان سجستانی مکتب مشاء را در بغداد هدایت می‌کرد، رقیب او یعنی ابن سینا در خراسان بود. اما در نهایت اندیشه ابن سینا بود که عقل عرب را با تناقض درونی روبه‌رو ساخت و آن را به مرحله انفجار رسانید. مبانی فلسفی اندیشه هرمسی ابن سینا، راهبرد فرهنگی اسماعیلیه را نیز مغلوب کرد.^{۳۹}

تضعیف و سرکوب اسماعیلیان در عراق و ایران به دست دولت‌های غزنوی و سلجوقی آنها را به فعالیت مخفی که حسن صباح رهبری آن را بر عهده داشت، سوق داد. وی آموزش^{۴۰} را اساس کار خود قرار داد و موفقیت به سزایی کسب کرد. سازمان او به زودی از چنان قدرتی برخوردار شد که دولت سلجوقی و عباسی را به هراس انداخت.

رویاری غلات شیعه با امامان شیعه از یک سو و رقابت متصوفان با آنان از سوی دیگر، روند تاریخی را آفرید که طی آن حرکت باطنی در اسلام شکل گرفت. تصوف نیز در دایره ایدئولوژی اهل سنت محصور ماند و خارج از حوزه جریان باطنی قلمداد شد.

جدایی شیعه و تصوف در عصر حاکمیت مأمون، غلبه معتزله و نظر شافعی درباره رأی همگی موجب شد اهل سنت تحت فشار قرار گیرد و همه این‌ها بحران اندیشه را به دنبال داشت. محاسبی^{۴۱} در مواجهه با این بحران و با اشراف کامل بر آن، کوشید تا با مقایسه فقه و کلام به تصوف و عرفان راه یابد و از این طریق بحران موجود را حل نماید. محاسبی بعدی عرفانی بر عقل افزود و سعی کرد بر اساس کلام، عرفان را پی بریزد. اما او مورد تنفر و دشمنی معتزله، شیعیان، فقیهان، متکلمان، متصوفان و به خصوص حنبلی‌ها قرار گرفت و تا آخر عمر در انزوا به سر برد.

از سوی دیگر تصوف با تکیه به مبانی شیعه و با سلاح خود به رقابت با آنها می‌پرداخت. اندیشوران صوفی مثل کلاباذی، طوسی، مکی، سلمی و ابوسعید ابوالخیر میان

کلام و عرفان سازش برقرار کردند و با نفی بعد سیاسی در دولت‌ها نفوذ نمودند که تأثیرات اجتماعی بسیاری به دنبال داشت. سلاطین سلجوقی نیز در مقابل حمایت معنوی تصوف با سخاوت تمام با آنها برخورد می‌کردند. ایدئولوژی دولت سلجوقی با تکیه به فقه شافعی و باورهای اشعری توانسته بود تصوف را با فقه شافعی و عقاید اشعری به سازش بکشانند.

بنابراین باید گفت در قرن‌های ۴ و ۵ فعالیت فاطمیون علیه عباسیان، حرکت باطنی‌ها به رهبری حسن صباح، عرفان شیعی و سازش عرفان صوفیه با کلام سنی، سر آغاز بحران عقل بود. غزالی هم که تحت تأثیر اوامر خلیفه دست به نگارش آثاری در رد فلاسفه زد، در اصل به دنبال رد باطنی‌ها بود و نه فلاسفه. اما در نهایت از فلاسفه و باطنی‌ها تأثیر پذیرفت. غزالی باور داشت مسیر کلام به عرفان ختم می‌گردد. او با تأکید بر نگرش هرمتی بحران عقل عرب را پیچیده‌تر کرد. به عبارت دیگر غلبه عقل مستقیل و تجلی‌اش در غزالی زخمی را در عقل عرب بنیان نهاد که ذهن‌های بی‌شماری را تا به امروز بیمار کرده است.

شافعی نیز به عنوان بزرگ‌ترین قانون‌گذار عقل عرب، عقل عرب را به صورت افقی به ربط جزء به جزء، فرع به اصل (قیاس)، و به صورت عمودی به ربط یک لفظ به معناهای گوناگون و یک معنا به الفاظ گوناگون سوق داد و درست مانند پژوهش‌های لغوی و کلامی، این کار را در پژوهش‌های فقهی به انجام رساند. به این ترتیب عقل عربی چیزی را یافت که کنجکاویش را در این هر دو محور ارضا کند. این عقل، عقل فقهی بوده و هنوز هم هست. یعنی عقلی که نبوغ آن، تنها در جست‌وجوی اصلی برای هر فرع و در نتیجه برای هر جدیدی، قدیمی که با قیاس شود خلاصه می‌شود؛ جست‌جویی اساساً بر پایه نصوص تا آنجا که نص، قدرت اساسی مرجعیت برای عقل عربی و کنش‌مندی‌های او گردیده است. روشن است که چنین عقلی جز از راه آفریده‌ای دیگر و تولیدی دیگر (چیزی که پیش‌تر آفریده شده است) نمی‌تواند بیافریند.^{۴۲}

چهره‌ای جدید از اندیشه عرب

در تمام عمر دولت عباسی، شیعه به عنوان بیگانه و غیر خودی مطرح بود. فاطمیون و اسماعیلیه در مصر و آفریقا و اموی‌ها در اندلس نیز از جمله دولت‌های مستقل و مخالف با

عباسی‌ها بودند. بنابراین با زمان‌های سیاسی متفاوتی روبه‌رو هستیم. عباسی‌ها به مذهب حنفی یا شافعی و بعضاً حنبلی متکی بودند. فاطمی‌ها فقه شیعه را مبنا گرفته بودند و اموی‌ها به دنبال یک مذهب متفاوت مذهب مالکی را اتخاذ کردند. ایدئولوژی فاطمی در پی بنای ایدئولوژی عرفانی بود و ایدئولوژی عباسی گاه به کلام و برهان و گاه به کلام و عرفان تکیه می‌کرد و برای اتحاد آن دو می‌کوشید. در این شرایط امویان اندلسی ضروری دیدند که نظام‌های معرفت‌شناسی دیگری را با نگرش نو طرح کنند و در همین بستر سیاسی - اجتماعی بود که ظاهرگرایی ابن حزم مطرح شد.

ظاهرگرایی ابن حزم اندلسی (۴۵۶-۳۸۴) که از محتوای سیاسی - ایدئولوژیک برخوردار است آشکارا در مقابل ادعای جریان باطنی و شیعه و تصوف قرار می‌گیرد.^{۴۳} از دوره خلافت عبدالرحمان در سال ۳۱۶ق تا المستنصر در سال ۳۵۰ق در اندلس شاهد یک حرکت علمی دامنه‌دار و چهره‌ای متفاوت از اندیشه عرب هستیم. ظاهرگرایی ابن حزم شاخص ایدئولوژی دولت اموی در اندلس آن دوره است. ظاهرگرایی ابن حزم از یک سو آموزه‌های عرفان شیعی و عرفان صوفیه را انکار و از سوی دیگر قیاسی را نفی می‌کرد که فقهای حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی آن را شاهدی بر غیب می‌دانستند. البته موضوع تنها منوط به جدایی از فقه شافعی و بیرون رفتن از چارچوب آن نبود، بلکه بنای کلام به عنوان یک کل مد نظر بود. ابن حزم الهام را نفی کرد و کلام امام را فاقد حجیت شمرد. او با تقلید مخالف بود، منطق را احیا کرد و بر اساس آن، اصول فقه جدیدی مطرح ساخت که به نفی کامل برهان انجامید. وی، تنها حس و عقل را منبع معرفت می‌دانست و میان نقل و عقل یا دین و فلسفه جمع می‌کرد. این حزم گسترش نظریه خود را در بعد ایدئولوژیکی نیازمند سلطانی مقتدر می‌دانست تا به شکل قانون و ایدئولوژی که تشریح‌کننده دولت باشد درآید و در بعد فلسفی به اندیشه‌ای محتاج بود که بعد برهانی را متحول کند و به سوی فلسفه و نظام اخلاقی جهت سعادت فرد و جمع سوق یابد. نیاز جریان ابن حزم به اقتدار را ابن تومرت^{۴۴} و نیاز آن به تحول برهان را ابن باجه^{۴۵} برآورده ساخت. ابن تومرت در تطبیق سیاست با دین با هدف دگرگونی و تحول در نظام سیاسی و استحکام آن گام نهاد و ابن باجه در انطباق سیاست با فلسفه با هدف بنای فکری نو و استحکام آن تلاش کرد. ابن باجه موفق شد با پیوند دادن نقل و عقل آن را از سیطره اندیشه هرمسی رها سازد و با نجات علم از پیوند دین و فلسفه آن را همچون ارسطو بر فراز قله فلسفه بنا نهد.

جریان ظاهرگرایی ابن حزم را، که ابن تومرت و ابن باجه هریک بر بعدی از آن تأکید داشتند، گفتمان ابن رشد (۵۹۵ - ۵۲۰) بر نفی عرفان و تفکیک کلام و برهان عمق و غنا بخشید. عمل به ظاهر، به فقه محدود نماند، بلکه به نحو هم تعمیم داده شد. علت انکار عرفان در این جریان فقط قرابت ظاهرگرایی و برهان نبود، بلکه در عین حال عرفان برای دولت موحدین از نظر داخلی (تصوف باطنی) و از نظر خارجی (فاطمیان) مبانی ایدئولوژی دشمن را تشکیل می داد.

ابن رشد با نقد غزالی، بوعلی، فارابی، متکلمان و رد باطنیه تلاشی را که با ابن حزم و ابن تومرت آغاز شده بود و با ابن باجه عمق یافته بود به سرانجام رسانید و این جریان را به سوی خردگرایی واقعی سوق داد و افق‌های جدیدتر و متکامل‌تری را پیش روی قرار داد. اما اندیشه ابن رشد در اروپا در کانون توجه قرار گرفت نه در دنیای عرب.

از سوی دیگر جریان باطنی که از ایدئولوژی فاطمیان ناشی می شد و ثمره هرمتی در اندلس به شمار می رفت، به پیروزی عقل مستقیل در شرق و غرب انجامید. مبارزه همه جانبه ابن تیمیه با شیعیان، متصوفان، باطنیان، فلاسفه، اشاعره و فقهای مالکی، شافعی و حنفی تغییری به بار نیاورد. اختلاف مذاهب چهارگانه (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) فقه را به یک کارکرد ذهنی و نه فعالیت اجتهادی تبدیل کرده بود. عقل فقهی به سمت عقل خوپذیر یا عقل ذهنی تحول یافت. علم نحو نیز به تحقیق در حوزه اعراب تقلیل یافت. متکلمان به تقلید کشیده شدند و منطق نیز به جای علم‌ابزاری در جایگاه علم مستقل قرار گرفت. سرانجام اینکه غلبه عرفان و تحول در کلام به عقل خوپذیر و تحول در برهان به سمت خوپذیری عقل نشان از استعفای عقل در فرهنگ عربی - اسلامی در عصر انحطاط داشت. تأثیر استعفای عقل در فرهنگ‌های پیرامونی همچنان ادامه دارد و حتی نیازی به توضیح آن برای افراد ناآگاه نیست.

علوم بیان، اعجاز اندیشه عرب است و عرب بود که نخستین بار در تاریخ اندیشه بیان را آفرید. علوم بیان در عصر تدوین موفقیت کم نظیری به دست آورد، اما در همان چهارچوب محصور ماند و به تقلید و انسداد باب اجتهاد منجر شد. در علوم بیان ایزه نص است در علوم زبان و نحو نص لغات و در علوم فقه و کلام نص دینی. با این نص ممکن نبود که بتوان از مسائل علوم طبیعی و ریاضی سخن گفت؛ حال آنکه ترقی عقل تنها در رابطه با طبیعت ممکن است.

ستیز در اندیشه عرب خصلت سیاسی و ایدئولوژیک داشت و در تکامل اندیشه عرب نه علم بلکه سیاست تعیین کننده بود. بر اساس طبیعت علوم بیانی رشد و تحول اندیشه عرب در درون فرهنگ اعراب غیر ممکن بود؛ چراکه علوم عرفانی یعنی عقل مستقیلاً در ذات آن نهفته بود. چون آن علوم برای آخرت ایجاد شده بودند و نه دنیا. اقتدار دینی (سیاست) در فرهنگ عرب به علوم برهانی نیاز چندانی نداشت و فقط گاه برای ستیز با عرفان مورد توجه قرار می‌گرفت. از این‌رو، اندیشه ارسطو نه به‌طور کامل ترجمه شد و نه برای تجدید بنای اندیشه دینی در کانون توجه قرار گرفت.

راه حل جابری برای خروج از بحران

جابری نظام عقل عربی موجود را قادر به حل بحران نمی‌داند و معتقد است باید با احیا و محوریت بخشیدن به جریان عقل‌گرایی ابن رشد، نقدگرایی ابن حزم، تاریخ‌گرایی ابن‌خلدون و اصول باوری شاطبی در تاریخ نقطه عطفی ایجاد کرد. در علم تاریخ و علم عمران باید به مفهوم طبایع العمران بازگشت و به وجود قوانینی که حیات اجتماعی و حوادث تاریخی را شکل می‌دهد قائل شد و علیت تاریخی و رابطه تعاملی جامعه، اقتصاد، گفت‌وگوی عقل و تاریخ و ... را باور کرد. این همان چیزی است که الگوی مرجع عصر تدوین فاقد آن بود. در فقه نیز باید به اندیشه شاطبی و ابن‌حزم بازگردیم و از سلطه «لفظ» «سلف» و «قیاس» که بر عقل عربی حاکم است آزاد شویم. در فلسفه نیز باید به ابن رشد که لحظه تاریخی فلسفه است باز گردیم؛ زیرا او به دو اصل مهم تحول‌آفرین در فرهنگ معتقد است: اینکه جهان تجلی حکمت و عنایت الهی است و اینکه بین عقیده دینی و اراده انسان تعارض نیست، چون اراده انسان مظهر سنت الهی است و بر این اساس عقل می‌تواند علل موجودات را درک کند.

نقدهایی بر جابری

مسئله جابری فاصله جهان عرب با هویت خود نیست، بلکه او به فاصله جهان عرب با غرب می‌اندیشد. اینکه امر قدسی، حقیقت و سعادت وجود دارد یا نه، دغدغه جابری نیست. برتری نظامی و اقتصادی غرب است که بحران مورد توجه او را شکل می‌دهد. احساس حقارت عرب‌ها در پی شکست در جنگ شش روزه مسئله اصلی جابری است و

همین دغدغه است که او را به اتخاذ رویکرد مدرن و توجه به بعد تاریخی عقل وامی دارد و او را به سوی اندیشمندانی مثل ابن رشد و ابن خلدون سوق می‌دهد که ظرفیت عقلانیت مدرن را دارند. با تبیینی که جابری از عقلانیت ارائه می‌دهد، چیزی به عنوان عقل در متون اسلامی باقی نمی‌گذارد و او را به ترجیح غیر منطقی عقلانیت برهانی بر عقلانیت بیانی و عرفانی وامی دارد.

برخی از منتقدان جابری وی را به اتخاذ رویکرد قوم‌گرایانه متهم کرده‌اند. علی‌حرب می‌گوید: جابری می‌خواهد عقل مغربی - سنی را نسبت به عقل شرقی - شیعی اصل و مرکز قرار دهد. او با نادیده گرفتن میراث شیعی در تفکر اسلامی و همچنین دفاع و طرفداری از نظام سیاسی رسمی (اموی و عباسی) در برابر حرکت شیعیان بر گرایش سیاسی و ایدئولوژیک خود مهر تأیید 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 تأسیس و بنیاد نهادن فرهنگی مبتنی بر فرهنگ مغرب عربی و مستقل از شرق اسلامی می‌داند. به این ترتیب ابعاد معرفت‌شناختی طرح جابری به ابعادی خطابی تنزل می‌یابد و همین سبب می‌شود که حقیقت و واقعیت قربانی شود و از میان برود.^{۴۶} انکار عقلانیت و نظام معرفتی و تمدنی کشورهای هم‌چون ایران، هند، مصر و مانند آن و نادیده گرفتن شواهد تاریخی فراوان در این خصوص از دیگر اشکالات ناشی از قوم‌گرایی اوست. طرابلسی با تکیه بر آثار مورخان علم به خوبی برجستگی‌های علمی و عقلانی فرهنگ و تمدن‌های پیش‌گفته و بلکه در برخی موارد تقدم آنها بر فرهنگ‌های سه‌گانه را نشان می‌دهد. طرابلسی به نقل از کتاب *ما بین النهرین* اثر جورج راو می‌نویسد ساکنان بین‌النهرین دارای ویژگی‌های فراوانی در خصوص علم و دانش بودند که به دلیل داشتن دغدغه علمی با کشف اسرار گذشته و آوردن حیوانات و گیاهان ناشناخته به وطن خود و تحقیق و بررسی درباره حرکات اختران و ویژگی‌های اعداد و ... به اکتشافات علمی مهمی دست یافتند. جورج راو بدون هیچ تردیدی معتقد است نظام تمدن یونانی تا حد زیادی با تکیه بر تمدن بین‌النهرین شکل گرفته است.^{۴۷} طرابلسی به نقل از بالشام^{۴۸} می‌گوید: مبانی اولیه جبر، علم لغت، اخترشناسی، دانش‌های کاربردی در طب و جراحی در

هند در آن دوران در کمال پیشرفت بوده است.^{۴۹} بنابراین، برخلاف دیدگاه جابری و بر اساس شواهد موجود، جریان‌های علمی در تمدن‌های شرقی همچون مصر، بابل، هند و... وجود داشته و اگر جابری عقل و علم را صرفاً مختص به عرب‌ها، یونانیان و اروپاییان می‌داند، دلیل آن چیزی جز قوم‌گرایی وی نیست.

برخورد غیر علمی و کاملاً به دور از انصاف جابری دربارهٔ به تشیع مسئله دیگری است که مورد توجه برخی دیگر از منتقدان وی قرار گرفته است. جابری باهمگون دانستن دو فکر شیعه دوازده امامی و اسماعیلی نشان داده است که دربارهٔ اصول عقاید و میراث فکری و دینی شیعه امامیه و نیز تحولات علمی آنان در عرصه فلسفه، عرفان، فقه، اصول، تفسیر، حدیث و... هیچ نمی‌داند.^{۵۰} مهم‌تر از همه اینکه او به مفهوم عقل در اسلام و به طور خاص در شیعه توجهی نکرده است. وی از تشیع و گروه‌های مختلف شیعه و عقاید آنها کاملاً بی‌اطلاع است. به گونه‌ای که جایگاه وی را به عنوان یک محقق برجسته متزلزل می‌کند. مطالب نادرستی که او به شیعه نسبت می‌دهد نشان می‌دهد که او هیچ گونه آشنایی نزدیک و عمیق با معارف شیعی ندارد و تمام آنچه در این خصوص اظهار داشته است، اولاً برگرفته از منابع غیر اصلی و دست دوم است و ثانیاً آن منابع هم عبارت است از آثار ذهبی شهرستانی و مانند آنها که رویکردی خصمانه به شیعه داشته‌اند و مملو از اطلاعات غلط است. در این میان نمی‌توان از تحلیل‌ها و تفسیرهای رازوارانه و باطنی‌گرایانه لویی ماسینیون و تا حدی هانری کربن از تشیع و تأثیر آن دو در شکل‌گیری دیدگاه جابری دربارهٔ شیعه چشم پوشید. اشتباه دیگر جابری این است که امامیه اثناعشریه را از ویژگی‌های معیاری و عقل بیانیشان جدا می‌کند و آنان را همچون اسماعیلیه در حیطهٔ عرفان و باطن‌گرایی محض قرار می‌دهد. وی معتقد است شیعیان امامی همان دیدگاه دانشمند باطنی و اسماعیلی یعنی قاضی نعمان (متوفی ۳۶۳ق) مبنی بر رد قیاس، اجتهاد، استدلال و اجماع قائل‌اند.^{۵۱} او در نسبت‌دادن تشیع به هرمس‌گرایی و باطن‌گرایی به هانری کربن استناد می‌کند، در حالی که کربن معتقد است پیدایش باطن‌گرایی از نتایج ضروری و قطعی تعالیم اسلام است و این تماماً عکس آن چیزی است که جابری در صدد اثبات آن است. وی ابن سینا را که یکی از مهم‌ترین پایه‌گذاران مباحث عقلی و برهانی در سنت اسلامی است خارج از تاریخ می‌داند و استفادهٔ غربیان و اروپاییان از او و ابن هیثم و بسیاری از

دانشمندان مشرق عربی را به راحتی نادیده می‌گیرد. ولی ابن رشد، ابن طفیل و ابن باجه را اثرگذار در پیشرفت فرهنگ غربیان قلمداد می‌کند. عجیب‌تر اینکه وی این حزم اندلسی را که از ظاهرگرایان و مخالفان شدید عقل است دارای جایگاه در عقلانیت اسلامی می‌داند.^{۵۲} در مقاطعی از تاریخ اسلام عده‌ای برای دستیابی به قدرت یا حفظ آن، نقل و ثبت حدیث را ممنوع کردند. در مورد آیات قرآن نیز بر آیات خاصی که مسئله جبر را طرح کرده‌اند تأکید می‌شد. در مقابل نیز ثبت و نقل حدیث از مجاری دیگری ادامه یافت که پیامدهای مهمی به دنبال داشت. همه اینها مسائلی است که بر تکوین معرفت و عقل عربی تأثیر فراوانی داشته و جابری به درستی بر آن تأکید می‌کند. اما آیا عوامل وجودی معرفتی را می‌توان نادیده گرفت؟ آیا انسان نمی‌تواند در ارتباط با رب یا حقیقت عالم چشمه جوشان معرفت باشد؟ آیا سپهر معرفت نیز بارش دارد؟ آیا هر آنچه هست از زمین می‌جوشد؟ آیا تمنای قدرت موجب شکل‌گیری نظام‌های معرفتی شده یا گرایش به حقیقت، گروهی را به مقاومت در برابر قدرت‌ها و می‌داشت؟ رویکرد تقلیل‌گرایانه جابری حاکی از این است که سیاست یگانه عامل تحقق معرفت است و از این‌رو غزالی را به تولید علم در راستای اهداف سلجوقیان متهم می‌نماید. او که ابن سینا را به ترویج عقلانیت شهودی متهم می‌نماید، از این مسئله غفلت می‌کند که خود دین هم از شهود برمی‌خیزد. با اتخاذ این رویکرد جابری شهود پیامبر ﷺ و تأثیرات شگرف آن را در فرهنگ و تاریخ نادیده می‌انگارد و به تبع آن، نقل و شهود را به مسلخ برهان می‌کشاند.

از جمله دیگر عناصر غیر معرفتی مؤثر در عقل عربی می‌توان به قصص و اسطوره اشاره کرد که جابری آن را نادیده می‌گیرد و حال اینکه قصص و اسطوره و هرچه از دوره جاهلیت عربی یا فرهنگ‌های دیگر آمده و بر این فرهنگ اثر گذاشته است باید مورد توجه قرار گیرد.^{۵۳}

برخی دیگر از منتقدان نگاه جابری به میراث را زیر سؤال برده‌اند. او فرهنگ اسلامی را تحقیر می‌کند و خفیف می‌شمارد و در مقابل فرهنگ غرب را برجسته و بزرگ ارزیابی می‌کند. جابری از عینک بحران به میراث می‌نگرد و میراث تا آنجا برای او اهمیت دارد که به حل بحران کمک کند. بر اساس این منطق هرگاه ابعاد بحران به گونه‌ای شود که معرفت‌شناس بر اساس فهم خود از بحران و میراث و روش بهره‌برداری از میراث دریابد

که چیز قابل استفاده‌ای در میراث برای احیا وجود ندارد، میراث به کلی از دست می‌رود. نگاه ابزاری جابری به میراث معیار عقلی ثابتی به جای نمی‌گذارد و به لحاظ روشی تفاوتی میان جابری و منکران میراث اسلامی وجود نخواهد داشت. جابری هیچ نقطه ثابت و غیر قابل تغییری ندارد که در آنجا بایستد و آن را ملاک مقبولیت درستی و عقلانیت میراث قرار دهد؛ همان گونه که خود گفته است در سفینه‌ای نشسته است که پیوسته حرکت می‌کند و نقطه ثابتی ندارد.^{۵۴} اشکال دیگری نیز در این عرصه مطرح است و آن، نگاه جابری به عقلانیت میراث است. در حالی که هیوم معتقد بود محال است از واقعیت به الزام اخلاقی رسید و مور با پیروی از هیوم بر آن شد که امکان ندارد با تکیه بر ویژگی‌های واقعی و عینی به تعریف ویژگی‌های ارزشی دست یافت. اما فلاسفه دیگر سه پاسخ برای اثبات رابطه میان حقایق و ارزش‌ها و رد نظریه هیوم و مور مطرح ساختند که اولی گرانباری عقلانیت از ارزش‌ها، دیگری گرانباری واقعیت از ارزش‌ها و آخری واقعی بودن ارزش‌هاست. اما جابری در انکار و اعتراض بر عقلانیت میراث که میان ارزش‌های اخلاقی و حقایق وجودی جمع می‌کند، تندروی کرده و دچار دیدگاه‌هایی انتزاعی شده است که او را به بن بست سوق داده است.^{۵۵} سرانجام، مبانی سکولاریستی جابری است. معیاری که جابری به یاری آن، عرفان را رد و بیان را تضعیف و برهان - آن هم به قرائت ابن‌رشد - را حفظ کرده، همان اصل سکولاریسم است؛ در حالی که حق این است که این اصل نمی‌تواند در ارزیابی حقیقت اسلامی عربی - که مبتنی بر این باور است که عمل دینی مشتمل بر عمل سیاسی است - مفید واقع شود و دلیل این امر واکنش‌های فراوانی است که در مخالفت با این باور در طی بیش از یک قرن اخیر برانگیخته شده است.^{۵۶}

دسته دیگری از انتقادات وارد بر نظریه جابری به روش‌شناسی وی معطوف است. وی برای سنجش صدق و کذب آموزه‌ها و گزاره‌ها بیش از آنکه به ملاک‌های معرفتی و منطقی توجه کند، به علل وجودی و عوامل پیدایی آنها می‌پردازد؛ یعنی مقام گردآوری را با مقام داوری در هم می‌آمیزد و گاهی علل وجودی و نیز انگیزه‌های پیدایی چیزی را برای رد یا اثبات محتوایی آن کافی می‌داند. او تحت تأثیر فیلسوفان فرانسوی قائل به تاریخ‌مندی معرفت است که در نهایت به نسبی‌انگاری می‌انجامد.^{۵۷} دیگر اینکه جابری از یک‌سو دائرةالمعارفی بودن را ویژگی لازم فرهنگ اسلامی می‌داند و رویکرد کل‌گرایانه را برای

هرگونه ارزیابی آن لازم می‌داند و از سوی دیگر خود در مقام عمل میراث را به سه نظام معرفتی برهان، بیان و عرفان تقسیم می‌کند که این سه منظومه اولاً دارای ساز و کارهایی متباین با هم هستند که هیچ پیوندی جز نزاع یا مصالحه با هم ندارند و ثانیاً نتایج‌شان با یکدیگر متفاوت است، به گونه‌ای که عرفان به سطح بیان نمی‌رسد و بیان به جایگاه برهان دست نمی‌یابد.^{۵۸} دیگر اینکه جابری ادعا می‌کند به بررسی ساز و کارهایی که موجب پیدایش فرهنگ عربی شده‌اند خواهد پرداخت، اما او خود به طور مستقیم به استخراج ساز و کارهای روش‌شناختی اندیشه عربی نپرداخته است، بلکه به ارزیابی تحلیل‌های گذشتگان درباره این ساز و کارها مثل ارزیابی شافعی در خصوص ساز و کارهای فقهی و اصولی، جرجانی و سکاکی درباره ساز و کارهای بلاغی و خلیل فراهیدی در مورد ساز و کارهای اشعری و قشیری در خصوص ساز و کارهای عرفانی پرداخته است.^{۵۹}

سرانجام اینکه جابری به دلیل نداشتن درک صحیحی از عقل برساننده 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 برساننده است - از درک معرفت‌شناختی امکان قرائتی دیالکتیکی جدلی و دو طرفه در خصوص تمدن عربی - اسلامی بازمانده است. دو طرف تمدن عربی - اسلامی عبارت‌اند از ۱. عظمت آغازین دوره اسلامی که شامل محدوده زمانی قرن اول تا پنجم می‌گردد و در همین زمان است که عقل برساننده 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 دربرمی‌گیرد.^{۶۰}

نتیجه‌گیری

جابری در بررسی عوامل عقب‌ماندگی جهان عرب به بررسی روند فرهنگی در جهان عرب و رابطه میان نظام‌های معرفتی پرداخته و این گونه نتیجه گرفته که عقل بیانی و عقل عرفانی بزرگ‌ترین مانع پیشرفت است و باید به عقل برهانی - آن هم آن‌گونه که ابن‌رشد می‌گوید - اتکا کنیم. به نظر می‌رسد راه‌حلی که جابری ارائه می‌دهد نتیجه‌ای جز غربی و عرفی شدن در پی نخواهد داشت؛ زیرا او با نفی عرفان و بیان از یک سو و برجسته نمودن عقل‌گرایی ابن‌رشد - که برای عقل جایگاهی رفیع‌تر از وحی قائل است - از سوی دیگر، شهود و به تبع آن وحی و نقل را نیز به حاشیه می‌راند. گو اینکه برای علم نفس‌الامر و

حقیقتی قائل نیست و شهود پیامبر در زمره علم قرار نمی‌گیرد. آیا به راستی با حذف منابع معرفتی مهمی مثل شهود، وحی و نقل و تکیه بر عقل، آن‌هم عقل ابزارگرایانه‌ای که ابن‌رشد طرح می‌کند، تا چه حد می‌توان به تبیین واقعیت و سعادت حقیقی انسان دست یافت. این مهم‌ترین مسئله‌ای است که راه حل جابری را با مشکل جدی مواجه می‌سازد. در حالی که بوعلی با جمع عقل و عرفان این مسئله را به نحو احسن حل کرده است. در نظام معرفتی که بوعلی یا فارابی ارائه نموده‌اند وحی، عقل و حس در طول یکدیگر قرار دارند و بی‌آنکه تضادی میان آنها حاکم باشد، هریک با حمایت دیگری به سطحی از واقعیت معطوف است. جابری با ادعای تحدید موضوع خود به جهان عرب و نادیده گرفتن نظریه‌های فلاسفه ایرانی از درک این موضوع مهم و امکان رابطه مسالمت‌آمیز نظام‌های معرفتی سه‌گانه باز می‌ماند و با تقلیل عوامل معرفتی و غیر معرفتی بر معرفت و برجسته نمودن سیاست، همه معارف تولیدشده در جهان اسلام از جمله آثار غزالی را تحت تأثیر سیاست می‌داند. این مهم‌ترین مسئله‌ای است که کار او را به گونه‌ای جدی متزلزل می‌کند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. محمد عابد الجابری، «معرفی و نقد کتاب التراث و الحدائث»، احمد رستمی، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، ص ۸۷.
 ۲. وقیدی محمد، «تبیین ساختار عقل عربی در گفت و گو با محمد عابد الجابری»، ترجمه محمد تقی کرمی، نقد و نظر، ش ۲۳، ص ۳۹۹.
 ۳. همان، ص ۴۲۶.
 ۴. محمد تقی کرمی، محمد عابد الجابری، در: اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، نوشته، علی اکبر علیخانی و همکاران، ج ۵، ص ۱۷-۱۴.
 ۵. محمد عابد الجابری، التراث و الحدائث، ص ۳۲۰.
 ۶. محمد عابد الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۲۳۲.
 ۷. همان، ص ۲۳۱.
 ۸. همان، ص ۲۳۲.
 ۹. همان، ص ۳۲۷.
 ۱۰. همان.
 ۱۱. همان، ص ۱۵.
 ۱۲. همان، ص ۱۵.
13. constructive reason
14. constructed reason
۱۵. محمد عابد الجابری، جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی، ترجمه رضا شیرازی، ص ۲۸.
 ۱۶. سید محسن میری «تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری، اسراء حکمت اسلامی پژوهشکده علوم و حیاتی معارج، ش دوم، ص ۱۱۳.
 ۱۷. سید محسن میری، «تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری»، اسراء حکمت اسلامی پژوهشکده علوم و حیاتی معارج، ش ۲، ۴، ص ۱۱۴.
 ۱۸. محمد عابد الجابری، عقل ... فرهنگ، ترجمه احمد موسی، کتاب ماه دین، شه ۵۸ و ۵۹، ص ۹.
 ۱۹. همان، ص ۱۱۳.
 ۲۰. محمد عابد الجابری، تبیین ساختار عقل عربی در گفت و گو با محمد عابد الجابری، ترجمه محمد تقی کرمی، نقد و نظر، ش ۲۳، ص ۴۳۵.
 ۲۱. محمد عابد الجابری، تکوین عقل العربی، ص ۱۴ تا ۳۰.
 ۲۲. محمد عابد الجابری، جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی، ترجمه رضا شیرازی، ص ۴۲ - ۳۶.
 ۲۳. محمد عابد الجابری، عقل ... فرهنگ، ترجمه احمد موسی، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، ص ۱۱.
 ۲۴. کرمی محمد تقی، «بررسی آراء و اندیشه‌های محمد عابد الجابری»، معاونت پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ص ۲۷.
 ۲۵. محمد تقی کرمی، «معنا کاوی نقد عقل عربی در اندیشه جابری»، علوم سیاسی، ش ۲۲، ص ۲۴۷.
 ۲۶. بنا بر نظر ابن سبیر دو نوع حرکت در روند فرهنگی قابل طرح است: یکی حرکت اعتدالی به معنی حرکت

- یک شیء در ذات خود و دیگری حرکت نقلی یعنی حرکتی که ارزش‌هایش را از یک مرحله به مرحله دیگر انتقال می‌دهد (به نقل از جابری، ص ۶۹).
۲۷. محمد عابد الجابری، مکالمه دو فرهنگ در گفت و گوی متفکری از مشرق عربی و متفکری از مغرب عربی، ترجمه محمد مهدی خلجی، نقد و نظر، شماره ۹، ص ۲۴۲.
۲۸. اهل التسویه.
۲۹. محمد عابد الجابری، تکوین عقل العربی، ص ۲۳۲.
۳۰. همان، ص ۲۳۱.
۳۱. ذهبی به نقل از جابری، ۱۰۲.
۳۲. محمد عابد الجابری، تکوین عقل العربی، ص ۳۴۵.
۳۳. محمد عابد الجابری، تبیین ساختار عقل عربی در گفت و گو با محمد عابد الجابری، ترجمه محمد تقی کرمی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۲۳، ص ۴۳۵.
۳۴. محمد عابد الجابری، تکوین عقل العربی، ص ۳۴۵.
۳۵. محمد عابد الجابری، «عصر تدوین الگوی مرجع عقل عربی»، ترجمه منصور عاملی، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، ص ۱۷.
۳۶. سیرافی عقل جهان‌شمول را نفی می‌کرد.
۳۷. این کار با بررسی رساله‌های اخوان الصفا انجام گرفت.
۳۸. فیلسوفان مشرقی مسلک از قبیل بلخی، نیشابوری و عامری به دنبال انطباق فلسفه با شریعت و شریعت با فلسفه بودند که با تفکیک سجستانی در تعارض بود.
۳۹. مدینه فاضله اسماعیلیه به صورت یک امر مجرد درآمد و در نتیجه مقاومت و مبارزه مسلحانه به یک وسیله نازل تقلیل یافت و غایت «اللذّه العلیا» شد.
۴۰. او اندیشه امام غایب را ترویج می‌کرد و خود را نایب و وکیل او معرفی می‌نمود.
۴۱. حارث بن اسد المحاسبی (۲۴۳ - ۱۶۵ هجری قمری).
۴۲. محمد عابد الجابری، دانش فقه، بنیاد روش‌شناختی عقل عربی - اسلامی، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۷۶، ص ۱۲۹.
۴۳. ابن‌حزم معتقد است ایرانی‌ها در پی شکست غیر قابل پیش‌بینی خود در برابر اعراب تلاش کردند با گرایش ظاهری شیعیان آن‌ها را به راه‌های مختلف سوق دهند که نتیجه آن ایجاد فرقه‌های مثل اسماعیلیه، قرامطه و کلا جریان باطنی بود. ابن حزم نابودی دولت اموی در مشرق و روی کار آمدن دولت عباسیان را به ایرانیان شیعه نسبت می‌دهد.
۴۴. المهدی بن تومرت متوفی ۵۲۴
۴۵. ابوبکر بن الصایغ (۵۳۳ - ۴۷۵ هجری قمری).
۴۶. همان، ص ۹۵.

۴۷. جورج طرابیشی، «جابری و کاربرد نظریه عقل در راستای اهداف قوم‌گرایانه»، ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، ص ۳۹.
۴۸. آرتور الوین بالشام بزرگ‌ترین هند پژوه انگلیسی نویسنده کتاب حضاره الهند القدیمه.
۴۹. جورج طرابیشی، جابری و کاربرد نظریه عقل در راستای اهداف قوم‌گرایانه، ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، ص ۴۰.
۵۰. کامل الهاشمی، «شیعه و تفکر عقلی نقدی برجابری»، ترجمه عبدالله افقهی، ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، ص ۴۹.
۵۱. یحیی محمد، «دفاع از عقل شیعی»، ترجمه هاشم حسینی، ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، ص ۵۸.
۵۲. همان، ص ۹۶.
۵۳. سیدمحسن میری، تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری، ص ۱۱۹.
۵۴. همان، ص ۱۲۵.
۵۵. همان ص ۴۶.
۵۶. همان، ص ۴۶.
۵۷. همان، ص ۱۲۵.
۵۸. طه عبدالرحمن، «ما و میراث»، ترجمه ابراهیم طیبی، ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، ص ۴۴.
۵۹. همان.
۶۰. جورج طرابیشی، «نقد بر الگوی مرجع جابری»، ترجمه رضا خردمند، ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، ص ۲۱.



منابع

- الجابری، محمد عابد، «عصر تدوین: الگوی مرجع عقل عربی»، ترجمه منصور عاملی، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.
- _____، تبیین ساختار عقل عربی در گفت و گو با محمد عابد الجابری، ترجمه محمد تقی کرمی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۲۳.
- _____، تکوین العقل العربی، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ۲۰۰۹.
- _____، مکالمه دو فرهنگ در گفت و گوی متفکری از مشرق عربی و متفکری از مغرب عربی، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۹.
- _____، «عقل ... فرهنگ»، ترجمه احمد موسی، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.
- _____، «معرفی و نقد کتاب التراث و الحداثة»، احمد رستمی، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.
- _____، جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی، ترجمه رضا شیرازی، تهران، یادآوران، ۱۳۸۰.
- الدغیر، نورالدین، «نگاهی انتقادی به محمد عابد الجابری بازخوانی طرح فکری وی»، ترجمه سیدحسین حسینی، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.
- طرابیسی، جورج، «جابری و کاربرد نظریه عقل در راستای اهداف قوم‌گرایانه»، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.
- _____، «عقل عربی - اسلامی و ساختار آن، نقدی بر جابری»، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.
- _____، «نقد بر الگوی مرجع جابری»، ترجمه رضا خردمند، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.
- _____، جابری و مفهوم عقل، ترجمه حسین تهرانی، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.
- عبدالرحمن، طه، ما و میراث، ترجمه ابراهیم طیبی، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.
- کرمی محمدتقی، محمد عابد الجابری، در: اسلام از فروباشی خلافت عثمانی نوشته، علی اکبر علیخانی و همکاران، تهران، جهاد دانشگاهی، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی، ج ۵، ۱۳۸۴.
- _____، «معنا کاوی نقد عقل عربی در اندیشه جابری»، علوم سیاسی، ش ۲۲.
- _____، بررسی آراء و اندیشه‌های محمد عابد جابری، بی‌جا، مدیریت مطالعات اسلامی، معاونت پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، بی‌تا.
- محمد عابد الجابری، «دانش فقه، بنیاد روش‌شناختی عقل عربی - اسلامی»، ترجمه محمد مهدی خلجی، نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز ۱۳۷۶.
- محمد، یحیی، «دفاع از عقل شیعی»، ترجمه هاشم حسینی، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.

میری، سیدمحسن، «تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری، اسرا»، حکمت اسلامی پژوهشکده علوم و حیاتی معارج، سال دوم، ش دوم، پیاپی چهارم، تابستان ۱۳۸۹.
الهاشمی، کامل، «شیعه و تفکر عقلی نقدی بر جابری»، ترجمه عبدالله افقهی، کتاب ماه دین، ش ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.

