

بررسی و نقد تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمدعابد جابری

فرامرز میرزازاده احمدیگلو*

چکیده

محمدعابد جابری برای یافتن راه‌کاری به‌منظور برون‌رفت از فضای فکری مسدود عربی-اسلامی به تحلیل «سنت» و «گذشته» آن روی آورد و با نگرشی تاریخی و ساختارمند و در چهارچوب عقلانیت انتقادی سه نظام فکری بیانی، عرفانی، و برهانی را در ساختار آن تشخیص داد. روش‌شناسی تاریخ‌گرایانه و ساختارگرایانه به فکر وی سمت و سویی داده است که ضمن ساختارشناسی در تحلیل فضای فکری عربی-اسلامی، ساختارهایی را نیز بر آن تحمیل می‌کند. در این مقاله پس از بررسی روش و تفکر جابری، به این نتیجه رسیده‌ایم که تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی تفکر جابری به این منجر شده است که نگرش وی برای رسیدن به مطلوب خود ایدئولوژیک باشد؛ ایدئولوژی‌ای که از علم‌گرایی مدرن، تاریخ‌گرایی، و ساختارگرایی نگرش وی نشئت می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ عربی-اسلامی، تاریخ‌گرایی، ساختارگرایی، عقل بیانی، عقل عرفانی، عقل برهانی، ایدئولوژی و اپیستمولوژی.

۱. مقدمه

محمدعابد جابری (۱۹۳۶-۲۰۱۰) اهل مراکش و از روشن‌فکران نام‌دار معاصر جهان عرب است که مطالعات فلسفی خود را در رباط به پایان رساند. پروژه فکری دوگانه جابری، یعنی پژوهش در فلسفه ابن‌رشد و نقد عقل عربی، در فرایندی فکری به هم گره خورده است که زمینه را برای قرائتی علمی و آگاهانه از میراث عربی-اسلامی^۱ مهیا می‌کند. در این

* استادیار علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ایلام، f.mirzazade@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۲۳

بین نقد عقل عربی وجه بارز شخصیت علمی وی شده است. جابری عقل عربی - اسلامی را نتیجه فرهنگی می‌داند که بر سه نظام معرفتی استوار است: نظام زبان عربی یا بیان؛ نظام گنوسی و هرمسی هندی - ایرانی یا عرفان؛ و نظام عقلانی یونانی یا برهان. از نظر جابری این عقل محصول «زمان فرهنگی» یعنی «عصر تدوین» است که از سال ۱۴۳ ق شروع و تا حدود یک قرن بعد تداوم یافته است و عقل عربی - اسلامی هم‌چنان در چهارچوب آن می‌اندیشد. این نشان می‌دهد که برای شناخت وضعیت حال و آینده تفکر عربی - اسلامی باید «گذشته» آن را شناخت.

در این مقاله با بررسی تأثیر روش‌شناسی تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی جابری به اندیشه وی، انتقادات مطرح‌شده علیه تفکر وی، و پیامدهای آن می‌پردازیم. فرض ما بر این است که تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی اندیشه جابری باعث شده است تا گسستی معرفت‌شناسانه در روند عقلانیت عربی - اسلامی موجه شود که فلسفه مغربی آن ارجح و عقلانی‌تر از فلسفه مشرقی تلقی شود و جابری را بر آن دارد تا فلسفه ابن‌رشد مغربی را الگوی «تمدن عربی» برای رسیدن به «مدرنیته عربی» قلمداد کند. جابری در طرح چنین دیدگاهی از برخورد ایدئولوژیکی و ساختارشکنانه مصون نبوده است. پشتوانه این ساختارشکنی و نگاه ایدئولوژیک علم مدرن است که جابری از منظر آن به تاریخ جهان عربی - اسلامی نگریسته است.

۲. مبانی، روش، و اندیشه جابری

۱.۲ مبانی و اصول

جابری اندیشمند نوپرداز و جنجال‌برانگیز دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ میلادی جهان عرب است. یکی از ویژگی‌های بارز او عبور از گفتمان‌های حاکم بر فضای روشن‌فکری دو دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی و ترسیم افقی فراروی پژوهش‌گران و نیز طرح و کشف مفاهیمی تازه در عرصه مطالعات انتقادی میراث عربی - اسلامی است. موضوع مورد نظر جابری نقد میراث است (علی‌محمدی، ۱۳۸۷: ۷۶؛ کرمی، ۱۳۷۹: ۱۱). هدف وی از طرح پروژه میراث یا سنت «اتحاد با» آن است، یعنی درآمیزی با سنتی که: ۱. متون و تاریخ آن در بافت اجتماعی، سیاسی، و اجتماعی اعراب قرار دارد؛ ۲. اوضاع بنیادین نظر و عمل آن‌ها را بر مبنای جهان تاریخی ارزیابی می‌کند، و ۳. اجزای گذشته‌ای را مشخص می‌کند که می‌تواند به‌منزله «اصول اساسی» برای آیندگان عمل کند. از این رو است که روش جابری برای

فعال کردن اندیشه در جهان عربی - اسلامی ضرورت بازگشت به «گذشته» است؛ گذشته‌ای نه برای تقلید، بلکه برای استفاده از آن. چنینش مجدد رابطه بین گذشته، حال، و آینده از طریق بازگشت و بازتفسیر گذشته، یا آنچه جابری «اتحاد با سنت» می‌خواند امری اساسی در تعالی بخشیدن به حال است (Daifallah, 2012: 90). البته، اتحاد با سنت بایستی انتقادی باشد و از طریق نگرش عقلانیت انتقادی سمت‌وسو یابد.

ضرورت دارد قبل از بررسی دیدگاه هر اندیشمندی نگاهی به مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه وی بیندازیم. یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های اندیشه متفکر نوع نگرش او به هستی و جهان است. جابری دیدگاه‌های هستی‌شناختی اصلی خود را در کتاب *بنیة العقل العربی* مطرح کرده است. او در توضیح دیدگاه خود به منابع معتزله ارجاع می‌دهد که بر اساس آن‌ها هستی به دو بخش تقسیم می‌شود: خداوند و عالم مخلوقین (جابری، ۱۹۹۶: ۱۷۷). به اعتقاد جابری، اگر به صفاتی که معتزله برای خداوند بیان کرده است مراجعه کنیم، به این نتیجه خواهیم رسید که با چنین نگاهی به هستی هر گونه رابطه میان خدا و مخلوقین به جز وحی از میان برداشته خواهد شد. او در ادامه تأکید می‌کند که عالم خلق جملگی شامل جواهر و اعراض می‌شود و از آنجایی که اعراض پیوسته در حال تغییر و دگرگونی‌اند، همین ویژگی نشانه حادث‌بودن آن است. او در ادامه اذعان می‌کند که جواهر نیز هیچ‌گاه خالی از اعراض نیستند؛ از این رو، عارض شدن امور حادث بر جواهر نشانه حادث‌بودن جواهر خواهد بود. او سپس براساس حادث‌بودن عالم وجود خداوند را اثبات می‌کند (عبدی، ۱۳۹۰: ۷۰).

از مجموع مباحث جابری می‌توان چنین استنباط کرد که وی در نگاه هستی‌شناختی خود از اندیشه معتزله بسیار تأثیر گرفته است. با توجه به محیط و اوضاع زمانه جابری می‌توان ادعا کرد که معرفت‌شناسی وی علاوه بر معتزله از عقلانیت مدرن نیز اثر پذیرفته است. معتزله عقل را پایه‌ی اساسی روش خویش در بررسی اندیشه اسلامی تلقی می‌کنند. آنان بر این اعتقادند که فهم درست کتاب و سنت به وسیله عقل تحقق می‌یابد. قاضی عبدالجبار در این باره می‌گوید: «نخستین دلیل دلالت عقل است؛ چون به وسیله آن حسن و قبح از هم‌دیگر تمایز می‌یابد و حجیت کتاب، سنت، و اجماع با آن شناخته می‌شود» (محسن، ۱۳۸۵: ۸).

جابری تحت تأثیر معتزله عقل را مقدم بر وحی می‌داند، اما با اثرپذیری از دیدگاه علم مدرن، به خصوص فلسفه کانت، عقل و وحی را حوزه‌های متفاوت از هم در نظر می‌گیرد. به باور او عقل نظامی است معرفتی که متأثر از شرایط و مقتضیات زمانه و فرهنگ است؛ به عبارت دیگر، در نظر او عقل شبکه یا نظامی از اصول کسب معرفت و یا بازتولید آن

است که در چهارچوب فرهنگی معین شکل می‌گیرد و به همین اعتبار از عقل‌های گوناگون سخن می‌گوید (جابری، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۲). از این رو، باید گفت مفهوم عقل در نگاه جابری با مفهوم عقل در حکمت و کلام اسلامی تفاوت بنیادین دارد.

جابری از واژه عقل قوه تعقل و محتوای آن را قصد نمی‌کند، بلکه ساختاری ارائه می‌دهد که هویت و فرهنگ یک ملت در آن شکل گرفته است. با توجه به این نگرش، عقل عربی - اسلامی مجموعه‌ای از مفاهیم و فعالیت‌های ذهنی به‌شمار می‌رود که همواره جهان‌بینی انسان عربی - اسلامی را در گذر زمان شکل می‌بخشد و این انسان نیز درون فرهنگ عربی - اسلامی رشد کرده و تکامل یافته است (جابری، ۲۰۰۲: ۱۵-۱۷).

۲.۲ روش

جابری در چهارچوب مبانی و اصول فکری خود از روشی استفاده می‌کند که دارای وجه تاریخی است. بنابراین یکی از ویژگی‌هایی که وی برای روش خود بیان می‌کند، تاریخی بودن آن است. او تصریح می‌کند که اصول و قواعد منظم برای معرفت مانند قواعد روش چیزی جز وسیله نیست. وسیله اگر هم گام با پیش‌رفت علم و معرفت پیش‌رفت نکند و هم‌سان موضوع پیش نرود، بنده‌ای می‌شود که معرفت را به تحجر می‌کشاند؛ بدین ترتیب، تقلید فراگیر می‌شود و روح اجتهاد از میان می‌رود (عبدی، ۱۳۹۰: ۷۲). یکی دیگر از ویژگی‌های روشی جابری ساختار‌گرایی در دیدگاه اوست؛ ساختار‌گرایی که می‌خواهد سنت را با نقدی دوباره به آشتی با مدرنیته درآورد (وصفی، ۱۳۸۷: ۵۸). چون از نظر جابری آنچه اهمیت دارد خود موضوع است نه روش؛ بنابراین، روش ابزاری در خدمت معرفت است. همین امر باعث شده است وی از روش‌ها و اندیشه‌های گوناگون بهره بگیرد تا قرائت جدیدی از فلسفه و معرفت در جهان عرب - اسلام ارائه دهد:

روش برگزیده من آمیزه‌ای از روش ساختار‌گرایی، تحلیل تاریخی، و تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی است؛ اما این که این روش موفقیت‌آمیز است یا خیر، پاسخ قطعی آن در گرو آینده است؛ یگانه اشاره به این امر ضروری است که گزینش چنین روش دل‌بخوایی نبوده است، بلکه به حکم ضرورت است؛ به این معنا که سرشت موضوع و شیوه پژوهش عامل اصلی تعیین‌کننده روش است (جابری، ۱۳۷۹: ۴۲۵).

نگرش و روش‌شناسی جابری بیش‌تر بر رویکرد معرفت‌شناسانه و تحلیل ایدئولوژی تمرکز می‌یابد که از شیوه‌های مبتکرانه و نوین نئومارکسیست‌های مکتب فرانکفورت در آلمان به‌شمار می‌رود. این روش دو گستره معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی را دربر می‌گیرد.

۱.۲.۲ گستره معرفت‌شناسی

جابری در گستره معرفت‌شناسی تحت تأثیر نظریه گسست معرفت‌شناختی گاستون باشلار قرار گرفته است. باشلار با اثرپذیری از انقلاب‌های علمی قرن بیستم، به‌ویژه نظریه نسبیت انیشتین، به وجود نوعی گسست در مراحل اندیشه و پیش‌رفت علمی قائل بود و باور داشت که ما با نظریه نسبیت وارد دوران جدید علمی می‌شویم که با گذشته پیوستگی ندارد و شکاف عمیقی آن را از عصر علمی پیشین یعنی عصر فیزیک نیوتن جدا می‌کند. ناگفته نماند که باشلار برای بیان این موضوع از همان واژه متداول «تغییر» استفاده می‌کند و «گسست (ناپیوستگی) معرفتی» تعبیری است که آلتوسر در وصف نظریات باشلار به‌کار می‌برد. جابری با تأکید بر این نظریه باشلار به نوعی گسست و شکاف عمیق میان اندیشه و عقلانیت معاصر غرب با اندیشه و تفکر سنتی آن معتقد است (سعودی و استادی، ۱۳۸۹: ۱۳-۱۴). وی می‌گوید:

گسستی که خواهان آن هستیم نه گسست با میراث، بلکه نوعی رابطه با میراث است. گسستی که ما را از «موجودات میراثی» به «موجودات دارای میراث» تبدیل می‌کند. یعنی به شخصیت‌هایی که میراث یکی از سازه‌های اساسی آن را تشکیل می‌دهد و سازه اساسی فراگیر آن‌ها در یک شخصیت فراگیرتر که همان شخصیت امت دارنده میراث است، جای می‌گیرد (جابری، ۱۹۸۶: ۱۹-۲۰).

۲.۲.۲ گستره زبان‌شناختی

جابری در این گستره بر دو مسئله مهم، یکی جداسازی متن از خواننده و دیگری پیوند خواننده با متن، تأکید می‌کند.

۱.۲.۲.۲ جداسازی متن از خواننده

او در این‌جا با گرایش به سوپژکتیویسم دکارتی و کانتی (اصالت فاعل شناسای دکارتی و کانتی)، و نیز با تثبیت رویکرد دوگانه‌سازی ابژه (عین خارجی) و سوژه (فاعل شناسا) می‌خواهد بر جدایی میان سوژه (همان خواننده متن) و ابژه (در این‌جا همان متن) تأکید کند و با این جدایی زمینه نگاه مجدد و بازخوانش متن را فراهم کند. این تفکیک و جدایی شبیه تفکیکی است که نواندیشان ایرانی هم‌چون سروش و شبستری میان دین و معرفت (فهم) دینی برقرار می‌کنند.

جابری معتقد است که رهایی از سلطه و سیطره انعطاف‌ناپذیر متن و سنت از طریق روشی سه‌گانه و سه‌مرحله‌ای میسر است، که عبارت‌اند از:

۱. بررسی ساختارگرایانه: یعنی نگرش به متن میراثی هم‌چون یک کل و به‌مثابه یک ساختار که در آن اموری ثابت غلبه دارند؛
۲. تحلیل تاریخی: یعنی پیوند متن به گستره و بستر تاریخی آن؛
۳. طرح و ارائه ایدئولوژی (کشف وظیفه ایدئولوژی): یعنی پرده‌برداری از زمینه‌های ایدئولوژیکی‌ای که در شکل‌گیری معنای متن مؤثر بوده است (جابری، ۱۹۸۶: ۲۱-۲۵).

۲.۲.۲.۲ پیوند خواننده با متن

در این عرصه دیدگاه جابری با دیدگاه گادامر در هرمنوتیک فلسفی بسیار قرابت می‌یابد؛ در نظر گادامر نه متن محور کامل و نه مفسر محور کامل است، بلکه به گفت‌وگوی میان متن و خواننده اعتقاد دارد. معنای متن را حاصل و برابندی از آمیزش افق متن و افق خواننده می‌داند و این به مفهوم حفظ استقلال نسبی برای هر دو است. او در این باره می‌گوید:

خواننده تلاش می‌کند تا خود را در متن بخواند، در حالی که بر حفظ موجودیت کامل و مستقل متن نیز توجه دارد و این به آن معناست که او با آگاهی و شخصیت کامل به حال خود محفوظ می‌ماند (جابری، ۱۳۸۷: ۳۹).

جابری با بهره‌گیری از مؤلفه‌های فوق تلاش دارد در سایه علم و عقلانیت مدرن انسان، فرهنگ و میراث عربی-اسلامی فعال و پویایی را ترسیم کند. این نگرش روش‌شناسانه جابری در تمامی مراحل تحقیق و تألیف وی حاکم است. می‌توانیم تأکید بر ساختار، تاریخی‌بودن، و عقلانیت انتقادی را حتی در دیدگاه وی درباره مطالعات قرآنی نیز پی بگیریم. به عقیده جابری برای فهم قرآن به تلاش ذهنی نیازمندیم تا بتوانیم قرآن را با عقل درک کنیم (مهدوی‌راد و دیگران، ۱۳۹۱: ۷۸). صاحب کتاب *مدخل الی القرآن الکریم* در تفحص و تتبع مسیر قرآن در رابطه با سیره و ادیان دیگر روش ساختاری و تاریخی را در پیش می‌گیرد. از این رو، وجه تاریخی روش جابری اهمیت فراوانی یافته است (بن‌عدی، ۱۳۸۹: ۶۸). در چهارچوب همین روش‌شناسی است که جابری تأکید دارد که برای فهم بهتر قرآن باید آیات آن را براساس سیر نزول تاریخی خواند، تفسیر و درک کرد (جابری، ۲۰۰۶: ۲۵۷).

۳.۲ اندیشه

جابری با همین چهارچوب روشی، یعنی تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در چهارچوب عقلانیت انتقادی، و با همین نگرش به مسئله اندیشه عربی-اسلامی می‌پردازد و با

بهره‌گیری از دیدگاه لالاند، اندیشمند فرانسوی، بین «عقل سازنده» و «عقل برساخته» تمایز قائل می‌شود (جابری، ۱۳۸۹: ۲۹) و به این جمع‌بندی می‌رسد که عقل عربی - اسلامی «عقلی برساخته» است (همان: ۶۱) که از سه علم «بیانی»، «عرفانی»، و «برهانی» ترکیب یافته است (جابری، ۱۹۹۶: ۵۵۵-۵۷۳). به باور وی:

واقعیت این است که عقل عربی از گذر برپایه علوم «بیان» شکل گرفت، علومی که عقل عربی در آن‌ها نوآوری‌های بی‌نظیری در تاریخ اندیشه بشری داشت، اگر از این موضوع به‌خوبی آگاه شویم، بی‌تردید خواهیم گفت: فلسفه معجزه یونان، و علوم عربی معجزه اعراب بود و اگر اجازه داشته باشیم تمدن اسلامی را به یکی از دستاوردهایش بنامیم، آن را تمدن «فقه» می‌نامیم، به همان معنایی که تمدن یونان را تمدن «فلسفه» و تمدن اروپا را تمدن «علم و تکنولوژی» نامیدیم (جابری، ۱۳۸۹: ۵۱۱).

فرایند تحلیل تاریخ معرفت عربی - اسلامی بر ایند گسست معرفت‌شناسانه و نتیجه و آثار دیدگاه جابری در فهم و تطبیق این عقلانیت‌ها در سنت و فرهنگ عربی - اسلامی نهفته است؛ بنابراین، آن‌ها را جداگانه مطالعه می‌کنیم.

۱.۳.۲ عقل بیانی

عقل بیانی عقلی است بر پایه متن هم‌چون بلاغت، تفسیر، فقه، و نحو. پایه عقل بیانی مشابهت و قیاس بین اشیا است و رابطه بین فرع یا کل (اصل) و جزء به کل را می‌جوید. در چنین عقلی نوعی تجربه‌گرایی نهفته است. این عقل در جاهای گوناگون نقش‌های متفاوتی ایفا کرده است. در علم بلاغت با ریشه عمیقی که در ادبیات و شعر، پیش و پس از اسلام، دارد، عنصر «تشبیه»، و در علم کلام عنصر قیاس کلام با دلالت اثر شاهد بر غایب، و در علم فقه و اصول فقه قیاس فقهی را ساخته است. وی با یافتن این ساختار نظام معرفتی عربی را نظامی بیانی یا شباهت‌گرا تعریف کرده است (وصفی، ۱۳۸۷: ۸۱-۸۲). پس اولین عامل ساختاری عقل عربی - اسلامی مبتنی بر علوم بیان است که ذهنیت عربی - اسلامی را برساخته است. از نظر جابری، عقل در زبان عربی ابزاری برای اندیشیدن نیست. عقل در این زبان کاملاً وابسته به رفتار است؛ وابسته به فعل و ترک فعل. عقل عربی با علیت کاری ندارد؛ عقل «شدن» است نه «بودن». این نوع عقل با شریعت اسلامی سازگار است، چون در شریعت اسلام هم عقل شرط «تکلیف» است؛ اگر عقل نباشد، تکلیف هم نیست (همان: ۸۳).

وی با بررسی جایگاه زبان عربی در بیان اعراب و تأثیر آن در اسلام به نحویونی هم‌چون خلیل اشاره دارد که زبان عربی را به‌مثابه هویت عرب تدوین کرد. اما همین زبان

به «زبان منجمدشده پس از مومیایی» تبدیل شد که «با تحمیل لهجه‌های عربی عامیانه» انتقام خود را از عصر تدوین گرفت و به گسیختگی‌ای منجر شد که «زبان عرب امروز از آن رنج می‌برد» (جابری، ۱۳۸۹: ۱۲۱). شیوه خلیل زبان عربی را در قالب‌هایی «خشک» ریخت، آن را در چنبره واژگان گرفتار کرد، و از هر گونه تحول اساسی بازداشت. جهانی که زبان عربی در آن شکل گرفت یا از آن گردآوری شد، جهانی حسی و ناتاریخی است؛ جهان اعراب بادیه‌نشین است؛ اعرابی که در جایی چون صحرا می‌زیستند که در آن زمان ممتد و بی‌تغییر و فضای آن تهی و آرام است، جایی که همه‌چیز در آن صورتی حسی، دیداری، یا شنیداری دارد (همان: ۱۳۲). در این وضعیت گوش به جای عقل کار پذیرش یا رد واژه را بر عهده دارد.

با این حال، در «تمدن فقهی» اسلام زبان عربی از جایگاه بالایی برخوردار شد تا جایی که در فقه شافعی مبنایی برای معرفت دینی لحاظ شد. شافعی که در جوانی هم‌دوره خلیل نحوی بوده است شروع به ضابطه‌مند کردن فقه می‌کند؛

شافعی عقل عربی را به ربط جزء‌جزء، فرع به اصل (= قیاس)، و به صورت عمودی به ربط یک‌یک لفظ به معناهای گوناگون و یک معنا به الفاظ گوناگون سمت‌وسو داد و پیش برد و درست همانند پژوهش‌های لغوی و کلامی، این کار را در پژوهش‌های فقهی به انجام رساند (همان: ۱۶۰).

بدین ترتیب، شافعی بیان را در تراز گفتمان قرآنی قانون‌مند کرد و علم اصول را بنیاد نهاد، علمی که قواعد روش‌شناسی آن، به سرعت، به منطقی برای عقل عربی - بیانی و اساس تولید معرفت در علوم عربی - اسلامی بدل شد. قواعدی که شافعی برای قانون‌مند کردن «رأی» در فقه وضع کرد و به اشکال گوناگون بر همه علوم بیان تعمیم یافت، نسبت به تکوین عقل عربی از تأثیر قواعد روش دکارت، برای تکوین عقل اروپایی، کم‌تر نبود (همان: ۵۱۲). «بیان» عربی با ابوالحسن اشعری در مسیر تولید علم و اندیشه به کار خود ادامه می‌داد. جابری با تلاش در نزدیک کردن اشاعره و معتزله‌ها بیان می‌دارد که اشاعره روش‌شناسی معتزله را به خوبی فراگرفتند و با اعلام صریح مبدأ معرفت‌شناسی آن، یعنی «بطالان دلیل، بطلان مدلول را روا می‌دارد»، آن را تا دورترین گستره‌اش پیش بردند (جابری، ۱۳۷۶: ۱۲۹). هدف اصلی از به‌کارگیری این گونه استدلال از سوی معتزله ابطال مذهب دشمن، یعنی مذهب مانوی، بود که مذهبی گنوستیک (Gnostic) است و عرفان هندی و ایرانی را وارد عقل عربی - اسلامی می‌کند.

۲.۳.۲ عقل عرفانی

عقل عرفانی و برهانی در مقایسه با عقل بیانی برای فرهنگ و سنت عربی - اسلامی وارداتی اند. عقل عرفانی هرمس گرا و گنوسی است. قضیه اساسی که محور مباحث گنوسی است ایجاد حد مشترکی است میان معرفتی که از وحی حاصل می شود با معرفتی که عقل بدان راه می یابد (الفخوری و العجر، ۱۳۷۷: ۷۹) و از نظر جابری این منفی ترین سازه ساختار عقل عربی - اسلامی است. این نوع عقل، که مصداقش را در عرفان ایرانی - هندی باید جست، از طریق اندیشه های صابئیان، زرتشتی، و مانوی به ساختار تفکر عربی - اسلامی راه یافته است. این نوع عقلانیت در پی اتحاد عقل و وحی است. در این نگرش علوم عقلی و فلسفی برای این هدف به خدمت گرفته شدند که زندگی علمی و دینی مسلمانان به آن‌ها نیازمند بود؛ ستاره شناسی و شیمی از زمره این علوم بود. آن‌ها سپس به ترجمه منطقی پرداختند تا آن‌ها را در جلد های کلامی یاری رسانند؛ امری که سبب شد به سمت فلسفه الهی، طبیعی، و سیاسی سوق داده شوند (جابری، ۱۳۸۷: ۵۸-۵۹). بدین ترتیب، تأویلی ایدئولوژیک و هدفمند از افلاطون و ارسطو آغاز شد که در رأس آن‌ها فارابی قرار داشت، اما ابن سینا آن را در ایدئولوژیک ترین وجه اش ارائه کرد.

جابری لایه های میراث کهن رودر روی معقول دینی - عربی (باورهای غیردینی که وارد دین و فرهنگ عربی شده اند) را شامل باورهای زردشتی، مانوی، و صابئی می داند. بیان اسباب امتزاج نور و تاریکی از سوی زردشتی ها، دشمن پنداشتن «دیگری» ها و رهایی نور از ظلمت تاریکی به دست مانویت، و نظریه فیض صابئی ها اساس هرمس گرایی در عقل عرفانی است (جابری، ۱۳۸۹: ۲۲۴-۲۳۲). وی ابن سینا را عامل اصلی برداشت هرمسی، گنوسی، و صوفیانه از عقلانیت عربی - اسلامی می داند. جالب این جاست همه شخصیت های علمی شیعی، از جابر بن حیان گرفته تا خواجه نصیرالدین طوسی، در اخذ و گسترش هرمس گرایی و تصوف دخیل دانسته می شوند. با این حال، از نظر جابری فارابی به عقل اهمیت داد و نفس را در حاشیه قرار داد و بدین سبب به «فیلسوف عقل» شناخته شد. در حالی که ابن سینا، برعکس فارابی، به عقل اهمیت چندانی نداد و تمام تلاش های خود را صرف شناخت «نفس» کرد و بدین سبب به «فیلسوف نفس» بدل شد.

جابری ریشه اندیشه سینایی را در مکتب حران جست و جو می کند که «اجرام سماوی» را خدایانی می پنداشتند که در امور جهان دخالت داشتند و راه برقراری اتصال با اجرام سماوی را تطهیر نفس و وادار کردن آن به ترک محسوسات و شهوات می دانستند (جابری، ۱۳۸۷: ۱۴۸-۱۴۹). ابن سینا از طریق اسماعیلیان با این مکتب گره می خورد.

فلاسفه اسماعیلی گفتمان قرآن را از راه تأویل باطنی از حوزه‌ای به حوزه دیگر بردند؛ از فهم بیانی عربی که سلف - و به عبارتی اهل تسنن بر آن تأکید داشتند - به فهم فلسفی منتقل ساختند، فهمی که با تأمل مجرد در متون قرآنی و بدون پیش‌زمینه ادبیات هرمسی امکان‌پذیر نبود ... از آن‌جا که فقها و اصولی‌های اهل بیان از پژوهش در مورد قرآن به‌مثابه متنی لغوی، شیوه عربی بیانی برای فهم قرآن و برداشت احکام از آن، استخراج کردند و از آن‌جایی که این شیوه بیانی - فقهی - قیاسی هرگز به مضامینی منتهی نمی‌شد که باطنی و اسماعیلی‌ها و متصوفه آن‌ها را به‌منزله حقیقت مطرح می‌ساختند، از این رو تأویل باطنی شیعی یا صوفی را مخالف و گاه متناقض متن ظاهری قرآن شمردند و از این‌جا دشمنی بین فقها و متصوفه پا گرفت. دشمنی‌ای که بیان‌گر رودرویی دو نظام معرفتی است که یکی بر پایه استدلال است یعنی معرفت را به «حد واسط» که همان «علت» نزد فقها است ربط می‌دهد و دیگری را بر «وصال» یعنی اتصال مستقیم معرفت لدنی پیوند می‌دهد (جابری، ۱۳۸۹: ۳۲۲-۳۲۳).

از آن‌جایی که جابری علم بیانی فقها را منطقی‌تر و پذیرفته‌تر از علم عرفانی می‌داند، در این خصوصیت جانب فقهای بیانی را می‌گیرد و به تحلیل ضعف اساسی فلسفه سینایی، یعنی توجه‌نکردن به فلسفه ارسطویی و تلاش برای طرح فلسفه خاص برای شیعیان و «مشرقی» می‌پردازد. از این منظر، ابن‌سینا از آرای ارسطو پیروی نمی‌کند، بلکه به تصورات مکتب حرا و نظریه فیض آن نزدیک می‌شود. از نظر جابری، ابن‌سینا اساساً ارسطویی نبود، حتی از نوشتن شرحی بر کتب ارسطو ابا کرد و ترجیح داد کتابی بنویسد که «در آن آن‌چه را که از ارسطو صحیح می‌داند، گرد آورد. یعنی آن‌چه با گرایش و رویکرد او از علوم فلسفی منسوب به گذشتگان، همراه با مراعات سطحی جانب «شرکای در ضعف = فلسفه»، آن‌گونه که خود او اعتراف کرده است، هم‌خوانی داشت» (جابری، ۱۳۸۷: ۱۷۹-۱۸۰). بدین ترتیب، فلسفه ابن‌سینا رویکردی روحانی - عقلانی پیدا کرد، که نه فقط از ارسطو دورتر است، بلکه از «واقعیت دینی» که قرآن آن را پی‌ریزی کرد و بحث و گفت‌وگوهای آن را پروراند و آن را عقلانی‌تر از فلسفه مشرقی ابن‌سینا کرد نیز دورتر است.

جابری نتیجه می‌گیرد که ابن‌سینا از اخترشناسی، جادو و افسون و طلسم، و وابستگی به مردگان و دیگر «نامعقول»ها علمی ساخت که در دستگاه فلسفی که رنگ ارسطویی دروغینی به او بخشیده بود، جایگاه طبیعی خود را پیدا کند. خطرناک‌تر و مؤثرتر این‌که، این‌گونه سمت و سودادن تاریک‌اندیشانه به تفکر عربی - اسلامی سبب شد که ابن‌سینا علوم «نامعقول» را در تأویل آیات قرآنی، که از متافیزیک سخن می‌گوید، به‌کار گیرد؛ تأویلی که تفکر عربی را به روح‌پرستی تاریک‌اندیشانه و واپس‌گراتری از «واقعیت ساده‌ای» منسوب

می‌کند که اعراب هنگام ظهور اسلام بدان گرایش داشتند (همان: ۱۸۴). جابری بر این باور است که انگیزه قومی ابن‌سینا را واداشت تا فلسفه مشرقی و ایدئولوژیک بیافریند. هدف ایدئولوژیک فلسفه مشرقی مبارزه با مشائی‌گری و فلسفه ارسطو بود (همان: ۱۹۲) که البته شخصیت‌های بزرگی ادامه‌دهنده مکتب سینایی شدند؛

آنانی که دو زنجیره دراز را تشکیل دادند که نخستین خلقه یکی از آن‌ها سهروردی و حلقه دیگر غزالی است. امری که به سبب آن تاریخ‌اندیشی اندیشه شیعی و سنی را با هم فراگرفت. ... از این رو، [ابن‌سینا] گرایش روح‌باورانه عرفانی‌ای را بنا نهاد که در به قهقرا بردن اندیشه عربی - اسلامی و روی‌گردانی از عقلانیت با دید باز، که پرچمدار آن معتزله بود و با فارابی به اوج خود رسید، تأثیر شگرفی داشت و آن را به ناعقلانیت تاریک کشنده‌ای سوق داد که غزالی و سهروردی و امثال آن‌ها جز در نشر و عمومیت بخشیدن به آن در محافل، و فرصت‌های گوناگون، کار دیگری نکردند (همان: ۱۹۹).

در مجموع، طرف‌داران علوم عرفانی بین خدا و عالم هستی و طبیعی ارتباط و اتصال را تصویر می‌کنند که برخی از انسان‌ها حلقه رابط آن‌ها هستند. قدیم‌دانستن هستی، انکار رابطه علیت، هرمس‌گرایی، و بی‌توجهی به عقل انسانی یگانه تلاش برای وحدت و سازگاری بین فلسفه و شریعت و تحلیل نامعقول دینی از طریق معقولات انسانی از جمله مؤلفه‌های طرف‌داران این علم محسوب می‌شود.

۳.۳.۲ عقل برهانی

عقل برهانی همان مبانی علم و فلسفه ارسطویی است که بر پایه تجربه و حس بنیاد گذاشته شده است. در این علم فلسفه و شریعت مستقل از هم تلقی می‌شوند، هرچند که هدف و مقصد واحدی داشته باشند. در برداشت جابری این نوع علم، به عبارتی بهتر عقل، از سوی معتزله مورد توجه قرار گرفت، اما صرفاً در بحث کلامی محدود ماند و نتوانست به مسیر خود ادامه دهد. با این حال، الکندی چنین نگرشی به عقل را ادامه داد. الکندی، برخلاف فارابی و ابن‌سینا، به تفکیک ارسطو در خصوص «عقل بالقوه» و «عقل بالفعل» باور داشت؛ عقل بالقوه یگانه آمادگی و استعداد نفس برای پذیرش معقولات است و عقل بالفعل عقلی است که نفس آن را پس از پذیرش معقولات دارد و الکندی آن را عقل بیانی یا «عقل ظاهر» می‌نامد. بنابراین، عقل بالفعل مورد نظر الکندی با عقل فارابی و ابن‌سینا، که آن را عقل دهم از زنجیره عقول سماوی می‌دانند، فرق دارد. از نظر جابری، الکندی با این کار ترتیب هرمی هرمس‌گرایی برای جهان الهی را رد می‌کند؛

تصور او از رابطه هستی‌شناسانه و معرفتی بین خدا و انسان تصور اسلامی محض و به شیوه معتزله است، او این تصور را با گفتمانی که درون‌مایه فلسفی اش ارسطو است، علیه تصورات گنوسی با همه گرایش‌هایش به‌کار گرفت. او بدین‌سان در حوزه معرفت بین «علم رُسل» و «علم سایر افراد بشر» تمیزی جدی قائل شد. «علم رُسل»، بدون طلب و تکلیف و بحث است ... [و] تنها با اراده جل و تعالی [ممکن است] اما ... علم بشر ... آشکار است که در پرتو طلب و بحث و استدلال به‌دست می‌آید (جابری، ۱۳۸۹: ۳۵۸).

این فقره ضمن توضیح دیدگاه الکندی، برداشت جابری از عقل برهانی را نیز نمایان می‌کند. جابری بر این باور است که سلطه برداشت هر‌مس‌گرایانه و گنوسی بر تفکر عربی - اسلامی باعث شد که عقل برهانی کلاً به اغما رود. از نظر وی، علت اصلی گرایش به عقل عرفانی اوضاع و احوال نابسامان سیاسی است که در دوران زندگی فارابی و ابن‌سینا حاکم بود؛ رقابت گروه‌های شیعی برای کسب قدرت در مقابل خلفای عباسی. با این حال، با مساعدشدن اوضاع سیاسی در غرب جهان اسلام، توجه به عقل برهانی با ابن‌باجه شروع شد و به‌دست ابن‌رشد به اوج رسید.

اگر پروژه فلسفی ابن‌سینا آموختن ساختار اندیشه فلسفی یونان در ساختار اندیشه دینی اسلامی به‌کمک بازمانده‌های ساختار فکری سوم بود؛ این بازمانده‌ها همان اندیشه دینی فلسفه حاکم بر مدرسه حران بود و منظور ابن‌سینا از فلسفه مشرقی فلسفه‌ای بود که عناصری از آن در تألیفات فلسفی عام و مشهور، یعنی تألیف برای عامه فلسفه‌ورز یا «فلاسفه عوام» جلوه‌گرند، اما پروژه فلسفی ابن‌رشد متفاوت است و براساس جدایی دین از فلسفه، به‌منظور حفظ هویت ویژه هر یک، بنا شده بود تا این امکان را فراهم آورد که از یک‌سو حوزه هر یک معین و متمایز شود و از سوی دیگر بتوان درباره یک‌سان‌بودن هدف هر دو استدلال کرد (جابری، ۱۳۹۱: ۷۹).

در نتیجه، ابن‌رشد بر خصوصیت متفاوت هر یک از گفتمان‌های دینی و فلسفی تأکید دارد که هر کدام از آن‌ها ساختار مستقلی دارند و ترکیب و هم‌پیوندی یکی در دیگری به‌علت اختلاف آن‌ها در مبادی و اصول امکان‌پذیر نیست. ابن‌رشد از یک‌سو معتقد است که شریعت و حیانی مختلط با آموزه‌های عقلانی است (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۱۵۰)، به این معنا وحی و شریعت فقط در جایی که عقل عاجز از درک حقیقت باشد (چه فطری و چه عرضی انسانی) متمم علوم عقلی‌اند، و از سوی دیگر با بیان این‌که بر همه انسان‌هاست که تسلیم مبادی شریعت شوند و در آن تقلید کنند، چراکه شرایع مبادی فضایل‌اند، شرایع برای ایجاد فضایل اخلاقی، نظری، و صنایع عملی و تدبیر امور مردم آمده‌اند تا آن‌ها را به

سعادت برسانند (همان: ۳۹-۴۰). بنابراین، فیلسوف نیز هم چون جمهور مردم تسلیم مبادی شریعت می‌شود، اما نکته مهم این است که واضع شریعت همه را در نصوص شرعی به یک‌سان در دسترس همگان قرار نمی‌دهد. به باور ابن‌رشد، شریعت اسلام موافق با طبع و سرشت مردمان سخن گفته است؛ معرفت برای پاره‌ای از مردم از راه برهان، پاره‌ای دیگر از راه گفتارهای جدلی، و پاره‌ای دیگر از راه گفتارهای خطابی حاصل می‌شود که البته به معنای ضدیت و تعارض در حقیقت فلسفی و شرعی نیست؛ چراکه حق متضاد حق نیست بلکه موافق و گواه هم‌اند (همان: ۴۰-۴۳). اما در صورت ناسازگاری عقل و شرع ابن‌رشد مسئله را مسکوت‌عنه شارع می‌داند که در این صورت قهراً تعارض نیست و به منزله احکام مسکوت‌عنه و بی‌حکم است و اگر شریعت در باب آن سنتی دارد در این صورت یا آن‌چه را شرع گفته است برهان نیز همان را تأیید می‌کند یا این‌که معرفت حاصل از ظاهر شریعت مخالف برهان است که در این وضعیت چاره‌ای جز توسل به تأویل نیست (همان: ۲۹۴). ابن‌رشد علت این ظاهر متعارض در الفاظ شرع را توجه‌دادن راسخون در علم بر امر تأویل می‌داند. راسخون در علم کسانی‌اند که توانایی شناخت و به‌کارگیری قیاس‌های منطقی یعنی برهان را دارند.

بدین ترتیب، دورراندن «عرفان» و تفکیک بین «بیان» و «برهان» از یک‌دیگر همان روندی است که گفتار ابن‌رشد، با بازگشت به طرح ابن‌حزم و گذر از ابن‌تومرت و ابن‌باجه، آن را غنی‌تر و ژرف‌تر دنبال کرد (جابری، ۱۳۸۹: ۴۷۷). در این برداشت از عقلانیت، کشف و شهود متصوفانه و وحدت و سازگاری دین و فلسفه کنار نهاده شده است و دو امکان طبیعی و الهی از هم تمیز داده می‌شود؛ امکان طبیعی با علم درک می‌شود و انسان توانایی درک آن را دارد و امکان الهی به یاری خدا صورت می‌پذیرد.

۳. آثار و نتایج دیدگاه جابری

جابری بخش اصلی فعالیت خود را متوجه «گذشته» فرهنگ عربی - اسلامی می‌کند، زیرا تأثیر سازنده‌ای بر ذهنیت انسان عربی - اسلامی دارد. این گذشته هم جوهر روشن‌فکری (محصول گذشته عرب) و هم ابزاری برای تولید آن جوهر (خود فعالیت روشن‌فکرانه) است. وی برای فهم و تحلیل آن نگاهی تاریخی و ساختارمند را در پیش می‌گیرد. روش‌شناسی تاریخی و تقسیم‌بندی ساختارمند تاریخ تفکر عربی - اسلامی جابری نتایجی را به هم‌راه دارد که خواسته یا ناخواسته در اندیشه وی نمود یافته است. نتیجه نخست طرح

گسست معرفت‌شناسانه‌ای است که با ورود علوم عقلی ارسطوگرای «واقعی» در غرب جهان اسلام رشد و نمو می‌یابد. هرچند علوم عقلی دیر هنگام پای در فرهنگ عربی-اسلامی نهاد، اما نقطه عطفی را در تاریخ این فرهنگ (جابری، ۱۳۸۹: ۳۸۳) به وجود آورد که با نظام معرفتی قبل از خود کاملاً متفاوت است. طرح و برجسته کردن چنین گسستی کاملاً درست است، اما لحاظ کردن چنین گسست معرفتی در فرهنگ عربی-اسلامی منجر به تقسیم‌بندی جهان اسلام به فلسفه «مشرقیان» و «مغربیان» از نظر جابری، به نزاعی ایدئولوژیک تبدیل شده است که در این نزاع فلسفه مشرقی مقصر و منحرف نمایانده می‌شود (جابری، ۱۳۸۷: ۱۶۳).

در این بین فلسفه مشرقی با هدایت ابن‌سینا، به دلیل انگیزه‌های قومی، تلاش دارد تا مبانی نظام سیاسی متناسب با دیدگاه شیعیان را فراهم کند. بنابراین، آن «دیگری» برای عقل بیانی حامی خلافت عباسیان سنی مذهب همواره شیعیان بوده‌اند که گاهی به منزله جنبش مخالف سرّی یا علنی و زمانی به صورت دولت‌های غیرخودی، زمانی هم به شکل خلافت سر پا ایستاده‌ای چون فاطمیان در همه حوزه‌ها با عباسیان رقابت می‌کرد (جابری، ۱۳۸۹: ۲۴۶-۲۴۷). اما فلسفه مغربی، با هدایت ابن‌رشد، در فضایی آرام و بدون درگیری‌های ایدئولوژیک شکل گرفت و رشد کرد. ابن‌باجه به دور از قید و بندهای سیاسی به فلسفه پرداخت (جابری، ۱۳۹۱: ۲۶) تا از هر گونه دشواری سازگاری مشرقی عقل و نقل رها باشد. هم‌چنین ابن‌رشد در زمان حیات خود در فضایی فرهنگی و علمی زیست می‌کرده است که امیرانی هم‌چون ابویعقوب (به‌طور کامل) و منصور (بالنسبه) آن را تشکیل داده بودند (جابری، ۱۳۹۲: ۶۴ و ۷۸).

از دیگر آثار نگرش تاریخی جابری تحمیل سرنوشت اروپا بر فرهنگ عربی-اسلامی است. هرچند نباید از این غافل شد که این روش، یعنی تحمیل مسیر غرب بر جهان عرب-اسلام، از مبانی علم مدرن‌گرایی جابری نیز ناشی می‌شود؛ با این حال، وی تلاش دارد تا همانند مدرنیته غرب «مدرنیته عربی» را به دست آورد (Daifallah, 2012: 88)؛ جابری بر این باور است که چون اروپاییان در رنسانس از طریق بازگشت مجدد به ارسطو به مدرنیته رسیدند، با بازگشت به ارسطو از مسیر ابن‌رشد می‌توان به مدرنیته عربی دست یافت. از این رو است که وی از سنت و میراث به‌منزله منبعی بالقوه برای بیداری جهان عرب-اسلام حمایت می‌کند. از نظر جابری مدرنیته عربی فقط زمانی شکل می‌گیرد که از مسیر روایت وی از تاریخ شکست اعراب در مقابل عرفان در دوران قدیم و استعمار در دوران جدید درک درستی وجود داشته باشد (ibid). این در حالی است که بعد ساختارگرایانه تفکر

جابری نباید اجازه دهد تا وی سرنوشت غرب را بر فرهنگ جهان عربی - اسلامی تحمیل کند؛ چراکه وضعیت فعلی این جهان نمود وجه ساختاری آن است.

یکی دیگر از نتایج اندیشه جابری، که از علم‌گرایی وی نشئت می‌گیرد، گرایش به سکولاریسم است. جابری با ابتدای فلسفه «مغربی» جهان عربی - اسلامی بر فلسفه ابن‌باجه و تمجید رشد یافته آن در ابن‌رشد، گرایش و علاقه خود به لائیک‌کردن فلسفه عربی - اسلامی را نشان می‌دهد، هر چند که لائیسیم نهفته در فلسفه «مغربی»، از نظر جابری، متفاوت است؛ یعنی، در اثبات یا نفی قضایای دینی سخنی به میان نمی‌آورد، بلکه به فلسفه به‌مثابه فلسفه و نه چیز دیگر می‌پردازد (جابری، ۱۳۹۱: ۴۶). جابری فرزند دوران علم مدرن است؛ بنابراین از منظر آن به سنت و فرهنگ عربی - اسلامی نگرسته و به نتایج فوق رسیده است.

در مجموع، جابری علم و عقل برهانی را به سبب توجه به عینیات و ارتباطش با زندگی اجتماعی و این جهانی انسان‌ها ستایش می‌کند و عقل برهانی را به علت تلاش در وحدت‌گرایی دین و عقل، سعی در فهم نامعقولات آن جهانی و فرانسائی، و بی‌توجهی به زندگی این جهانی نکوهش می‌کند. در این بین، عقل بیانی را نیمه‌معقول فرض می‌کند و بر این باور است که اگر عقل عرفانی گریبانگیرش نمی‌شد می‌توانست به تمدن عربی - اسلامی درخشانده‌ای دست یابد. طبیعی است که وی عقل برهانی را که به دست ابن‌رشد در این تمدن به اوج رسید می‌ستاید و تلاش می‌کند تا راهی برای بازتولید و شکوفایی آن طرح کند. همه این نتایج حاصل منطقی مبانی معرفتی، چینش‌های روشی، و گزاره‌های اعتقادی وی است.

۴. نقد

اندیشه جابری برای انتقال مفهوم و نتایج خود از چنان گستره وسیعی از علوم استفاده کرده است که نه فقط دارای انسجام و هماهنگی منطقی است، بلکه بدیع و آموزنده است. استفاده از گزاره‌های روشی هم‌چون تاریخ‌گرایی، ساختارگرایی، و تفکیک بین ایدئولوژی و معرفت در چهارچوب عقلانیت انتقادی پروژه فکری جابری را به سمتی سوق داد که به بیان گسست معرفت‌شناسانه در میراث عربی - اسلامی منتهی شود، اما گسست معرفت‌شناسانه جابری به معنای بریدن از گذشته نیست، بلکه ابتدای بر آن برای فعال و پویا کردن حال و آینده است. با این حال، هر اندیشه روشمندی نقایص و ایراداتی هم دارد. چون خود روشمندی تقییداتی را بر هر نویسنده‌ای الزام می‌کند. جابری نیز از این تقییدات مستثنی نیست و گاهی آن‌ها را نادیده گرفته است.

نقد اول درباره تلاش وی برای گزینش روش پروژه فکری خود است. جایی که بیان می‌دارد:

همواره گفته می‌شود که سرشت موضوع، نوع روش را معین می‌سازد، این درست است، اما آنچه باید اضافه کنم این است که: روش، خود در تصور موضوع تأثیر می‌گذارد و موضوع را در تصویر معینی ارائه می‌دهد و براساس این تصویر، ما اندیشه معینی از سرشت آن پیدا می‌کنیم (جابری، ۱۳۸۹: ۲۱۹).

این نشان می‌دهد که وی، همان‌گونه که در بحث روش ذکر کردیم، نگاهی ابزاری به روش دارد. این در حالی است که اعتقاد اندیشمندان بر این است که روش از دل معرفت‌شناسی هر متفکری برمی‌آید (فیرحی، ۱۳۸۶: ۷۸). هم‌چنین، با وجودی که جابری در چهارچوب عقلانیت انتقادی (جابری، ۱۳۷۶-۱۳۷۷: ۴۱) بحث می‌کند، اما برخلاف اصل اساسی آن، یعنی رهایی از ایدئولوژی (هولاب، ۱۳۷۸: ۹۹)، بر نگاه ایدئولوژیک خود پافشاری می‌کند (جابری، ۱۳۸۹: ۱۷).

نقد دوم به نقد و رد جابری از فقه، به‌ویژه فقه شیعی، برمی‌گردد؛ وی به پیروی از ابن‌رشد با فقها رابطه خوبی ندارد. از نظر وی هم متکلمین، حتی اعتزالی، و هم فقها در ورطه عقل عرفانی گرفتار شدند. این در حالی است که بعداً یکی از اهداف مطالعه و نقد فرهنگ عربی - اسلامی را «ترسیم اصول فقهی جدید و یا ترسیم قوانینی که به مقتضای زمانه باشد» (وصفی، ۱۳۸۷: ۷۸) می‌داند. البته، می‌توان اذعان کرد که اصول فقهی جدید مورد نظر جابری با اصول فقهی جابری در سنت عربی - اسلامی متفاوت خواهد بود و شاید منظور جابری از فقه فقه بیانی باشد که آن را نیمه‌معقول معرفی کرده بود. با این حال، پرسش اساسی این است که چرا جابری هدف خود را احیای عقلانیت ابن‌رشدی مطرح نکرده است؟

به نظر می‌رسد این نقد اساسی‌تر از بقیه نقدها باشد. این‌که اولاً جابری در نگرش تاریخی و ساختاری خود ایدئولوژیک برخورد کرده است و فضای سیاسی دوران فارابی و ابن‌سینا را آشفته و نامساعد و دوران زندگی فلاسفه غرب جهان اسلام را آرام و مساعد معرفی می‌کند. این در حالی است که اکثر نویسندگان بر این باورند که در غرب جهان اسلام و در دوره زندگی ابن‌باجه و ابن‌رشد اوضاع سیاسی اضطراب‌آمیزی وجود داشته (فیرحی، ۱۳۸۳: ۶۱) و این ناحیه از طرف مسیحیان و سایر گروه‌های رقیب اسلامی تحت فشار بوده است؛ به‌گونه‌ای که منظور ابن‌باجه از «نابت» بیگانه‌ای است که در جامعه فاسد ایمان خود را حفظ می‌کند (قادری، ۱۳۸۵: ۱۶۴). ثانیاً، جابری از انگیزه‌های قوم‌گرایانه،

لااقل ایدئولوژیک دینی، موحدین و مرابطون یا غافل می‌ماند یا از آن چشم می‌پوشد. هم‌چنین، گفتنی است که نظریه تأویل ابن‌رشد دارای مبادی مذهبی است چراکه: ۱. مذهب مالک بن انس جزء مذاهبی است که بر تأویل ظاهر قرآن با عقل تأکید دارد؛ ۲. این مذهب بین عقل و نقل وحدتی قائل نیست و ابن‌رشد در چهارچوب همین مذهب است که از استقلال شریعت و فلسفه بحث می‌کند؛ و ۳. جهان غرب اسلام به‌دلیل حاکمیت مذهب مالکی مانع ورود اندیشه‌ها و آرای سایر مذاهب می‌شد، به‌گونه‌ای که علمای آن‌جا خوانندگان کتاب *احیاء العلوم غزالی* را تکفیر و از امیر مرابطون «خواستند تا دستور سوزاندن آن را صادر کند. پس، همه نسخه‌های آن را جمع‌آوری و در شهرهای قرطبه و دیگر شهرهای اندلس و مغرب، به آتش سپرده شد» (جابری، ۱۳۹۲: ۳۷). البته، چنین سیاستی فقط درباره غزالی صدق نمی‌کرد، بلکه شامل کل مذهب شافعی بود (همان: ۱۳۹).

نقد بعدی که متوجه نگرش ابن‌رشد و به‌تبع آن جابری می‌شود این است که هر دو با اعتقاد به «حقیقت دوگانه» و در نقد و رد دیدگاه غزالی معتقدند فقیه صلاحیت طرح و نقد اصول فلسفی را ندارد و فیلسوف برعکس؛ جایی که ابن‌رشد تحت تأثیر آرای فلسفی ارسطو این دیدگاه دینی را درباره «مبدع یا مخترع» بودن خداوند به‌کار می‌برد. این در حالی است که در قرآن به‌صراحت بر «خالق» بودن خدا تأکید شده است که از هیچ می‌آفریند. اما ابن‌رشد در چهارچوب مذهب «ارسطویی» (همان: ۲۲۱) خدا را صانع می‌داند که با ابزار موجود «صنع و اختراع» می‌کند و جابری اعلام می‌دارد که ابن‌رشد «به عللی واژه آفریننده یا خالق را به‌کار نمی‌برد» (همان: ۲۲۵). بدین ترتیب، ابن‌رشد، و به‌تبع آن [جابری]، از منظری فلسفی به مبانی دینی نظر می‌کنند.

سرانجام، می‌توان تلاش جابری برای بررسی و تفسیر قرآن براساس ترتیب نزول آیات آن را، که متأثر از گرایش اعتزالی و تاریخی‌بودن روش وی است، از این نظر نقد کرد که بزرگان دین ترتیب حاضر قرآن را تأیید کرده‌اند و بر آن تأکید گذاشته‌اند. مهم‌تر از همه، این نقد بر دیدگاه جابری وارد است که با وجود ادعای وی مبنی بر تمایز دوره‌های متفاوت تاریخی، خود از منظر دوران معاصر و از عینک علم مدرن بر تاریخ گذشته فلسفه اسلامی نظر کرده است و فارابی و ابن‌سینا را نقد و رد می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

گزینش روش تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی برای مطالعه سنت و گذشته تفکر عربی - اسلامی از سوی جابری الزاماتی را به‌همراه داشته است. تلاش برای اتخاذ نگرش انتقادی در تحلیل

عقلانیت و ذهنیت جابری بر سیره تفکر عربی - اسلامی، در شکل تاریخی و ساختارمند آن، به چینش نیروها و نظام‌های معرفتی مختلف در قالب یک سیر تاریخی منجر شده است که جابری مجبور است برای پیوند دادن آن‌ها به یک‌دیگر یا از تلفیق و تأثیر سخن بگوید یا از گسست معرفت‌شناسانه. تأثیر نظام‌های معرفتی عرفانی و برهانی بر نظام اصیل بیانی از یک طرف و گسست معرفت‌شناسانه تفکر و فلسفه مغربی از تفکر و فلسفه مشرقی جهان از سوی دیگر نتیجه همین نگرش تاریخی است؛ چون مبادی و مبانی این دو از هم متمایزند. هم‌چنین، چون مطلوب جابری فلسفه مغربی ابن‌رشدی و مبتنی بر برداشت «واقعی» از فلسفه ارسطوست، بنابراین، در چهارچوب روش ساختارگرایانه و با نگاهی ایدئولوژیک، که از روش‌شناسی ساختارگرایانه‌اش منتج می‌شود، به دنبال مؤلفه‌هایی است تا مطلوبیت فلسفه مغربی را اثبات کند. در نتیجه، قرائتی ایدئولوژیک به فلسفه مشرقی (ابن‌سینا) نسبت می‌دهد که از رقابت‌های سیاسی و ایدئولوژیک اهل سنت و شیعه زمان فارابی و ابن‌سینا نشئت می‌گیرد و این رقابت‌ها مانع قرائت معرفت‌شناسانه از فلسفه ارسطویی شده و آن را به سمت وحدت با دین سوق داده است. اما قرائت از فلسفه ارسطو را در فلسفه مغربی توأم با آرامش و فارغ از فضای رقابت‌های سیاسی و ایدئولوژیک قلمداد می‌کند که پیامد آن قرائتی معرفت‌شناسانه از فلسفه ارسطو و تمایز بین فلسفه و شریعت است.

این در حالی است که زمانه و زمینه زندگی در فلسفه مغربی، به‌خصوص ابن‌باجه و ابن‌رشد، نیز ایدئولوژیک و رقابتی بوده است که نمونه‌های آن در جلوگیری از ورود کتب غیرفقه مالکی جهان شرق اسلامی، به‌ویژه کتاب‌های غزالی و فقه شافعی، و درگیری و رقابت سیاسی بین گروه‌های مختلف مسلمان و مسیحی برای کسب قدرت سیاسی نمود داشته است. به‌نظر می‌رسد جابری متناسب با فضای فکری خود، که با علم مدرن هم‌خوانی دارد، قرائت علمی - عینی از فلسفه ارسطو از سوی ابن‌رشد را پذیرفته است و تلاش دارد به هر نحو از علم‌گرایی ابن‌رشد پشتیبانی کند. در مجموع، این روش باعث شده است تا جابری قرائت ساختارشکنانه‌ای نه‌فقط از فرهنگ و تفکر عربی - اسلامی ارائه کند، بلکه قرائتی تاریخ‌گرایانه و ساختارمند از تفسیر و فهم قرآن مطرح کند.

پی‌نوشت

۱. جابری در آثار خود از معرفت، دانش، اندیشه، فلسفه، و عقل عربی استفاده می‌کند. وی علت این امر را چنین بیان می‌دارد: تا بتوانم آن‌جایی را که خرد ایرانی یا غیر آن بر اندیشه اسلامی وارد شده یا بر آن غلبه یافته است شناسایی، معرفی، و نقد کنم (جابری، ۱۳۸۷: ۷۹). این در حالی

است که وی همه نویسندگانی را که به زبان عربی نوشته‌اند و اثری بر جای گذاشته‌اند عرب می‌داند؛ به همین علت است که از نظر جابری فارابی، ابن‌سینا، غزالی، و ... عرب‌اند. بنابراین، در این نوشتار اصطلاحات «عربی» و «اسلامی» وجه معنایی یکسانی دارند و نویسنده از ترکیب واژگانی «عربی - اسلامی» بهره برده است.

کتاب‌نامه

- ابن‌رشد، ابوالولید (۱۳۵۸). *فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال*، ترجمه سیدجعفر سبحانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- بن‌عدی، یوسف (۱۳۸۹). «قرآن در گفت‌وگو با جابری و ابوزید»، ترجمه علی‌محمدی، کتاب‌ماه دین، ش ۱۵۵.
- جابری، محمدعابد (۱۳۷۶). «دانش فقه؛ بنیاد روش‌شناختی عقل عربی - اسلامی»، ترجمه مهدی خلجی، نقد و نظر، س ۳، ش ۱۲.
- جابری، محمدعابد (۱۳۷۶-۱۳۷۷). «بازگشت به اخلاق»، نقد و نظر، ترجمه حسین محبوب، س ۴، ش ۱۳-۱۴.
- جابری، محمدعابد (۱۳۷۹). «تبیین ساختار عقل عربی در گفت‌وگو با محمدعابد الجابری»، نقد و نظر، ش ۲۳ و ۲۴.
- جابری، محمدعابد (۱۳۸۷). *ما و میراث فلسفی ما*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نشر ثالث.
- جابری، محمدعابد (۱۳۸۹). *نقد عقل عربی؛ تکوین عقل عربی*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۱). *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نشر ثالث.
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۲). *خوانشی نوین از زندگی و فلسفه ابن‌رشد*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- جابری، محمدعابد (۱۹۸۶). *نحن و تراث*، بیروت: الدار البيضاء، المركز الثقافی العربی.
- جابری، محمدعابد (۱۹۹۶). *بنیه العقل العربی*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- جابری، محمدعابد (۲۰۰۲). *العقل السیاسی العربی*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- جابری، محمدعابد (۲۰۰۶). *مدخل الی القرآن الکریم*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- عبدی، حسن (۱۳۹۰). «تبیین و بررسی روش‌شناسی عابد الجابری در علوم اجتماعی»، پژوهش، س ۳، ش ۲.
- علی‌محمدی، علی (۱۳۸۷). «فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول»، کتاب‌ماه دین، ش ۱۳۲.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۲۰ بررسی و نقد تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمدعابد جابری

فیرحی، داود (۱۳۸۳). «روش‌شناسی اندیشه سیاسی ابن‌رشد»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۶۳. فیرحی، داود (۱۳۸۶). «درآمدی بر روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی»، فصل‌نامه سیاست، س ۳۷، ش ۱.

قادری، حاتم (۱۳۸۵). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت. کرمی، محمدتقی (۱۳۷۹). *بررسی آرا و اندیشه‌های محمدعابد جابری*، تهران: مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی.

محسن، نجاج (۱۳۸۵). *اندیشه سیاسی معتزله*، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی. مسعودی، جهانگیر و هوشنگ استادی (۱۳۸۹). «نقد عقل عربی - اسلامی در دیدگاه‌های جابری و ارکون»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، س ۱۱، ش ۲.

مهدوی‌راد، محمدعلی و دیگران (۱۳۹۱). «قصه‌های قرآن در نگاه عابد الجابری»، *آموزه‌های قرآنی*، ش ۱۵. صفی، محمدرضا (۱۳۸۷). *نومعتزلیان*، تهران: نگاه معاصر.

هولاب، رابرت (۱۳۷۸). *یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

Daifallah, Yasmeeen (2012). 'Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdullah Laroui, Hassan Hanafi and Mohmen Abed Al Jabiri', Available at: <http://www.escholarship.org/help-copyright.html#reuse>.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی