

تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمد عابدجابری: بررسی و نقد

فرامرز میرزازاده^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی ایلام

(تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۳ - تاریخ تصویب: ۹۵/۹/۱۴)

چکیده

گذشته درخشان و تمدن‌ساز جهان اسلام و عقب‌افتادگی کنونی آن مسئله‌ای است که ذهن خیلی از اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول داشته است. هر یک از اندیشمندان مسلمان نیز به‌طور معمول متناسب با یافته‌ها و بافته‌های فکری و فلسفی خود بدان پرداخته‌اند. محمد عابدجابری در راستای جستن راهکاری برای برون‌رفت از فضای فکری مسدود عربی-اسلامی به تحلیل «سنت» و «گذشته» آن روی آورده و با نگرشی تاریخی و ساختارمند و در چارچوب عقلانیت انتقادی، سه نظام فکری بیانی، عرفانی و برهانی را در ساختار آن تشخیص داده است. روش‌شناسی تاریخ‌گرایانه و ساختارگرایانه به فکر وی سمت‌وسویی داده است که ضمن ساختارشناسی در تحلیل فضای فکری عربی-اسلامی، ساختارهایی را نیز بر آن تحمیل می‌کند. این مقاله، پس از بررسی روش و تفکر جابری، نشان می‌دهد که تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی موجود در تفکر او، موجب شده است که نگرش وی برای رسیدن به مطلوب خود، ایدئولوژیک باشد؛ ایدئولوژی‌ای که از علم‌گرایی مدرن، تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی نگرش جابری نشأت می‌گیرد.

واژگان کلیدی

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

مقدمه

محمد عابد جابری (۲۰۱۰-۱۹۳۶) مراکشی از روشنفکران بنام معاصر جهان عرب است که مطالعات فلسفی خود را در رباط به پایان رساند. پروژه فکری دوگانه جابری (تحقیق در فلسفه ابن رشد و نقد عقل عربی)، در یک فرایند فکری به هم گره خورده است که زمینه را برای قرائتی علمی و آگاهانه از میراث عربی-اسلامی^۱ مهیا می‌کند. در این 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 ۱۴۳۳ق شروع شده و تا حدود یک قرن بعد تداوم یافته است و عقل عربی-اسلامی همچنان در چارچوب آن می‌اندیشد. این مسئله نشان می‌دهد که برای شناخت وضعیت حال و آینده تفکر عربی-اسلامی باید «گذشته» آن را شناخت.

این مقاله با بررسی تأثیر روش‌شناسی تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی بر اندیشه جابری، به انتقادات وارد بر تفکر و پیامدهای آن می‌پردازد. فرض ما بر این است تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی اندیشه جابری سبب شده تا گسستی معرفت‌شناسانه در روند عقلانیت عربی-اسلامی صورت گیرد که براساس آن فلسفه مغربی ارجح‌تر و عقلانی‌تر از فلسفه مشرقی تلقی شود و جابری را بر آن دارد تا فلسفه ابن رشد 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 ایدئولوژیکی، علم مدرن است که جابری از منظر آن به تاریخ جهان عربی-اسلامی نگریسته است.

مبانی، روش و اندیشه جابری

مبانی و اصول

جابری اندیشمند معاصر، نوپرداز و جنجال‌برانگیز دهه‌های ۸۰ و ۹۰ میلادی در جهان عرب است. یکی از ویژگی‌های بارز او عبور از گفتمان‌های حاکم بر فضای روشنفکری دو دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی و ترسیم افقی فرازوی پژوهشگران و نیز طرح و کشف مفاهیمی تازه در عرصه مطالعات انتقادی میراث عربی-اسلامی است. موضوع مورد نظر جابری نقد میراث است

۱. جابری در آثار خود از معرفت، دانش، اندیشه، فلسفه و عقل عربی استفاده می‌کند. دلیل این امر را چنین بیان می‌دارد: تا بتوانم آنجایی که خرد ایرانی یا غیر آن بر اندیشه اسلامی وارد شده یا بر آن غلبه یافته را شناسایی، معرفی و نقد کنم (جابری، ۱۳۸۷: ۷۹). این در حالی است که وی تمامی نویسندگانی که به زبان عربی نوشته و اثر برجای گذاشته‌اند را عرب می‌داند. به همین سبب است که از نظر جابری، فارابی، ابن سینا، 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.

(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 به‌عنوان «اصول اساسی» برای آیندگان عمل کند. از همین روست 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. چنین مجدد رابطه بین گذشته، حال و آینده از طریق بازگشت و بازتفسیر گذشته یا آنچه جابری بدان به‌عنوان «اتحاد با سنت» می‌نگرد، امری اساسی در تعالی بخشیدن به حال است (Daifallah, 2012: 90). البته، اتحاد با سنت باید انتقادی باشد و از طریق نگرش عقلانیت انتقادی سمت‌وسو یابد.

پیش از بررسی دیدگاه هر اندیشمندی باید به مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه وی نگاهی بیندازیم. یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های اندیشه یک 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 براساس آنها هستی به دو بخش تقسیم می‌شود: خداوند و عالم مخلوقین (جابری، ۱۹۹۶: ۱۷۷). به اعتقاد جابری با مراجعه به صفاتی که معتزله برای خداوند بیان کرده‌اند، به این نتیجه خواهیم رسید که با چنین نگاهی به هستی هر گونه رابطه میان خدا و مخلوقان به‌جز وحی از میان برداشته خواهد شد. او در ادامه تأکید می‌کند که عالم خلق جملگی شامل جواهر و اعراض می‌شود، و از آنجا که اعراض پیوسته در حال تغییر و دگرگونی‌اند، همین ویژگی نشانه حادث بودن آن است. او در ادامه اذعان می‌کند که جواهر نیز هیچ‌گاه خالی از اعراض نیستند؛ ازاین‌رو، عارض شدن امور حادث بر جواهر نشانه حادث بودن جواهر خواهد بود. او سپس براساس حادث بودن عالم وجود خداوند را اثبات می‌کند (عبدی، ۱۳۹۰: ۷۰).

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

کانت، عقل و وحی را حوزه‌های متفاوت از هم در نظر می‌گیرد. به باور او عقل عبارت است از نظامی 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 یا بازتولید آن است که در چارچوب فرهنگی معین شکل می‌گیرد و به همین اعتبار از عقل‌های گوناگون سخن می‌گوید (جابری، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۱). 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 را ارائه می‌کند 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 بخشیده و این انسان نیز درون فرهنگ عربی-اسلامی رشد کرده و تکامل یافته است (جابری، ۲۰۰۲: ۱۷-۱۵).

روش

جابری در چارچوب 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، همانند قواعد روش، چیزی جز وسیله نیست. وسیله اگر همگام 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 ساختارگرا بودن 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، روش ابزاری در خدمت معرفت است. همین مسئله سبب شده وی از روش‌ها و اندیشه‌های مختلف بهره بگیرد تا قرائت جدیدی از فلسفه و معرفت در جهان عرب-اسلام ارائه دهد؛ به گونه‌ای که بیان می‌دارد:

روش برگزیده من، آمیزه‌ای از روش ساختارگرایی، تحلیل تاریخی و تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی است؛ اما اینکه این روش موفقیت‌آمیز است یا خیر، پاسخ قطعی آن در گرو آینده است. تنها اشاره به این مسئله ضروری است که گزینش چنین روشی دلخواهی نبوده، 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 دربرمی‌گیرد.

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 نظریه‌های باشلار به‌کار می‌برد.

جابری با تأکید بر این نظریه باشلار معتقد به نوعی گسست و شکاف عمیق میان اندیشه و عقلانیت معاصر غرب با اندیشه و تفکر سنتی آن است (سعودی و استادی، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۳)؛ 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: ۲۰-۱۹).

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

الف) جداسازی متن از خواننده

جابری با گرایش به سوبژکتیویسم (اصالت فاعل شناسا)ی 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 انفصال و جدایی زمینه نگاه مجدد و بازخوانش متن را فراهم سازد. این تفکیک و جدایی شبیه به تفکیکی است که نواندیشان ایرانی همچون سروش و شبستری میان دین و معرفت (فهم) دینی برقرار می‌کنند.

جابری، رهایی از سلطه و سیطره انعطاف‌ناپذیر متن و سنت را از طریق روش سه‌گانه و سه‌مرحله‌ای می‌داند 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: ۲۵-۲۱).

ب) پیوند خواننده با متن

دیدگاه جابری در این عرصه با دیدگاه گادامر در هرمنوتیک فلسفی بسیار قرابت می‌یابد. در نظر گادامر نه متن‌محور کامل و نه مفسر‌محور 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 زمینه می‌گوید: «خواننده تلاش می‌کند تا خود را در متن بخواند، درحالی‌که 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 مذکور 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. تأکید بر ساختار، تاریخی بودن و عقلانیت انتقادی را حتی می‌توان در دیدگاه وی درباره مطالعات قرآنی نیز پی گرفت. به عقیده جابری برای فهم قرآن به تلاش ذهنی نیازمندیم تا بتوانیم قرآن را با عقل درک کنیم (مهدوی راد و دیگران، ۱۳۹۱: ۷۸). جابری در کتاب *مدخل الی القرآن الکریم* در تفحص و تتبع مسیر قرآن در زمینه 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 راستای همین روش‌شناسی جابری تأکید دارد که برای فهم بهتر قرآن باید آیات آن را براساس سیر نزول تاریخی خواند، تفسیر و درک کرد (جابری، ۲۰۰۶م: ۲۵۷).

اندیشه

جابری با همین چارچوب روشی، یعنی تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در چارچوب 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» (جابری، ۱۳۸۹: ۲۹) تمایز قائل

می‌شود و به این جمع‌بندی می‌رسد که عقل عربی - اسلامی، «عقلی برساخته» (همان: ۶۱) است که از سه علم «بیانی»، «عرفانی» و «برهانی» ترکیب یافته است (جابری، ۱۹۹۶م: ۵۷۳-۵۵۵). وی معتقد است:

واقعیت این است که عقل عربی از گذر برپایی علوم «بیان» شکل گرفت، علومی که عقل عربی در آنها نوآوری‌های بی‌نظیر 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 بررسی می‌کنیم.

عقل بیانی

عقل بیانی، عقلی است بر پایه متن همچون بلاغت، تفسیر، فقه و نحو. پایه عقل بیانی، مشابهت و قیاس بین اشیاست و رابطه بین فرع با کل (اصل) و جزء به کل را می‌جوید. در چنین عقلی نوعی تجربه‌گرایی نهفته است. این عقل در جاهای مختلف نقش‌های گوناگون ایفا کرده است. در علم بلاغت با آن ریشه بلندی 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: ۸۲-۸۱). 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، زیرا 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 نقش 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 گسیختگی منجر شد که «زبان عرب امروز از آن رنج می‌برد» (جابری،

۱۳۸۹: ۱۲۱). شیوه خلیل زبان عربی را در قالب‌های «خشک» ریخت و آن را در چنبره واژگان گرفتار کرد و از هر گونه تحول اساسی بازداشت. جهانی که زبان عربی در آن شکل گرفته یا از آن گردآوری شده است، جهانی حسی و ناتاریخی است. جهان اعراب بادیه‌نشینی است، اعرابی که در زمان ممتد و بی‌تغییری چون صحرا، زمان تکرر و ثبات و فضای تهی و آرام می‌زیستند، زمانی که همه چیز در آن صورتی حسی، دیداری یا شنیداری دارد (همان: ۱۳۲). در این شرایط گوش به‌جای عقل کار پذیرش یا رد واژه را بر عهده دارد.

در «تمدن فقهی» اسلام زبان عربی از جایگاه والایی برخوردار شد تا جایی که در فقه شافعی مبنایی برای معرفت دینی لحاظ شد. شافعی که در زمان جوانی هم دوره خلیل نحوی بوده است، شروع به ضابطه‌مند نمودن فقه می‌کند.

شافعی عقل عربی را به ربط جزء جزء، فرع به اصل (=قیاس)، و به‌صورت عمودی به ربط یک‌یک لفظ به معنای 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 ساخت و علم اصول را بنیاد نهاد، علمی که قواعد روش‌شناسی آن، به‌سرعت، منطقی برای عقل عربی - بیانی و اساس تولید معرفت در علوم عربی - اسلامی شد. قواعدی را که شافعی برای قانونمند ساختن 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 به مسیر تولید علم و اندیشه به کار خود ادامه می‌داد. جابری با تلاش در نزدیک کردن اشاعره و معتزله‌ها بیان می‌دارد اشاعره روش‌شناسی معتزله را به‌خوبی فراگرفتند و با اعلام صریح مبدأ معرفت‌شناسی آن، یعنی «بطلان دلیل، بطلان مدلول را روا می‌دارد» آن را تا دورترین گستره‌اش پیش بردند (جابری، ۱۳۷۶: ۱۲۹). هدف اصلی از به‌کارگیری این‌گونه استدلال از سوی معتزله ابطال مذهب دشمن، مذهب مانویه و غیره بود که گنوستیک^۱ است و عرفان هندی و ایرانی وارد عقل عربی - اسلامی می‌کند.

عقل عرفانی

عقل عرفانی و برهانی، نسبت به عقل بیانی، برای فرهنگ و سنت عربی - اسلامی وارداتی‌اند. عقل عرفانی هرمس‌گرا و گنوسی است. قضیه اساسی که محور مباحث گنوسی است، ایجاد حد مشترکی است میان معرفتی که از وحی حاصل می‌شود با معرفتی که عقل بدان راه می‌یابد

(الفاخوری و الجرج، ۱۳۷۷: ۷۹). این منفی‌ترین سازه ساختار عقل عربی-اسلامی، از نظر جابری، است. این نوع عقل که مصداقش را در عرفان ایرانی- هندی باید جست، از طریق اندیشه‌های 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 به خدمت گرفته شد، زیرا زندگی علمی و دینی مسلمانان به آن نیازمند بود؛ ستاره‌شناسی و شیمی که از زمره آنها بود. آنها سپس به ترجمه منطقی پرداختند تا آنها را در جدلهای کلامی یاری رسانند؛ امری که سبب شد به سمت فلسفه الهی، طبیعی و سیاسی سوق داده شوند (جابری، ۱۳۸۷: ۵۹-۵۸). بدین ترتیب، تأویلی ایدئولوژیک و هدفمند از افلاطون و ارسطو آغاز شد که در رأس آنها فارابی قرار داشت، اما ابن‌سینا آن را در ایدئولوژیک‌ترین وجهش ارائه کرد.

جابری لایه‌های میراث کهن رودرروی معقول دینی - عربی (باورهای غیردینی که وارد دین و فرهنگ عربی شده‌اند) را شامل باورهای زردشتی، مانوی و صابئی می‌داند. بیان اسباب امتزاج نور و تاریکی توسط زردشتی‌ها، دشمن پنداشتن «دیگری»ها و رهایی نور از ظلمت تاریکی توسط مانویت و نظریه فیض صابئی‌ها، اساس هرمس‌گرایی در عقل عرفانی است (جابری، ۱۳۸۹: ۲۳۲-۲۲۴). وی، ابن‌سینا را عامل اصلی برداشت هرمسی، گنوسی و صوفیانه از عقلانیت عربی-اسلامی می‌داند. جالب اینکه همه شخصیت‌های علمی شیعی، از جابربن حیان گرفته تا خواجه نصرالدین طوسی، در اخذ و گسترش هرمس‌گرایی و تصوف دخیل‌اند. با این حال، از نظر جابری، فارابی به عقل اهمیت داد و نفس را در حاشیه قرار داد و بدین سبب «فیلسوف عقل» خوانده شد؛ درحالی‌که ابن‌سینا عکس فارابی به عقل اهمیت چندانی نداد و تمام تلاش‌های خود را صرف شناخت «نفس» کرد و بدین سبب «فیلسوف نفس» شد.

جابری ریشه اندیشه سینایی را در مکتب حران جست‌وجو می‌کند که «اجرام سماوی» را خدایانی می‌پنداشتند که در امور جهان دخالت داشتند و راه برقراری اتصال با اجرام سماوی هم عبارت از تطهیر نفس و وادار کردن آن به ترک محسوسات و شهوات می‌دانستند (جابری، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۴۸). ابن‌سینا از طریق اسماعیلیان با این مکتب گره می‌خورد.

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 آنجایی که فقها و اصولی‌های اهل بیان از پژوهش در مورد قرآن به مثابه 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 به عنوان حقیقت مطرح می‌ساختند، از این‌رو 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 رودررویی 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 بر «وصال» یعنی اتصال مستقی معرفت لدنی پیوند می‌دهد (جابری، ۱۳۸۹: ۳۲۳-۳۲۲).

از آنجا که جابری علم بیانی فقها را منطقی‌تر و پذیرفته‌تر از علم عرفانی می‌داند، در این خصومت جانب فقهای بیانی را گرفته و به تحلیل ضعف اساسی فلسفه سینیایی، یعنی بی‌توجهی 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 حران و نظریه فیض آن نزدیک می‌شود. از نظر جابری، ابن‌سینا، اساساً ارسطویی نبود، حتی از نوشتن شرحی بر کتاب‌های 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: ۱۸۰-۱۷۹). بدین ترتیب، فلسفه ابن‌سینا رویکردی روحانی عقلانی پیدا کرد که نه تنها 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 ساخت، نیز دورتر است.

جابری نتیجه می‌گیرد که ابن‌سینا از اخترشناسی و جادو و افسون و طلسم‌ها و وابستگی به مردگان و دیگر «نامعقول»ها علمی ساخت که در دستگاه فلسفی که رنگ ارسطویی دروغی به او بخشیده بود، جایگاه طبیعی خود را بیابد. خطرناک‌تر و مؤثرتر آنکه این‌گونه سمت‌وسو دادن تاریک‌اندیشانه به تفکر عربی-اسلامی این است که ابن‌سینا علوم «نامعقول» را در تأویل آیات قرآنی که از متافیزیک سخن می‌گوید، به‌کار می‌گرفت؛ تأویلی که تفکر عربی را به روح‌پرستی تاریک‌اندیشانه و واپس‌گرتری 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 مشایب‌گری و فلسفه ارسطو بود (همان: ۱۹۲)، البته شخصیت‌های بزرگی ادامه‌دهنده مکتب سینیایی شدند.

آنانی که دو زنجیره درازی را تشکیل دادند که نخستین حلقه یکی از آنها سهروردی و حلقه دیگر غزالی است. امری که به‌سبب آن تاریک‌اندیشی، اندیشه شیعی و سنی را با هم فرا گرفت. ... 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 اتصالی را تصویر می‌کنند که برخی افراد حلقهٔ رابط آنها هستند. قدیم دانستن هستی، انکار رابطهٔ علیت، هرمس‌گرایی و بی‌توجهی به عقل انسانی تنها، تلاش برای وحدت و سازگاری بین فلسفه و شریعت، و تحلیل نامعقول دینی از طریق معقولات انسانی از جمله مؤلفه‌های طرفداران این علم محسوب می‌شوند.

عقل برهانی

عقل برهانی همان مبانی علم و فلسفهٔ ارسطویی است که بر پایهٔ تجربه و حس بنیاد گذاشته شده است. در این علم فلسفه و شریعت مستقل از هم تلقی می‌شوند؛ هرچند هدف و مقصد واحدی داشته باشند. در برداشت جابری، این نوع علم، به‌عبارتی بهتر عقل، اگرچه مورد توجه معتزله قرار گرفت، تنها در بحث کلامی محدود ماند و نتوانست به مسیرش ادامه دهد. با این حال، چنین نگرشی به عقل توسط الکندی تداوم یافت. الکندی، برخلاف فارابی و ابن‌سینا، به تمییز ارسطو در خصوص «عقل بالقوه» و «عقل بالفعل» باور داشت. عقل بالقوه تنها آمادگی و استعداد نفس برای پذیرش معقولات است و عقل بالفعل که نفس پس از پذیرش معقولات آن را دارا می‌شود که الکندی آن را عقل بیانی یا «عقل ظاهر» می‌نامد. بنابراین، عقل بالفعل الکندی با عقل فارابی و ابن‌سینا که آن عقل را هم از زنجیرهٔ عقول سماوی می‌دانند، فرق دارد. از نظر جابری، الکندی با این کار، ترتیب هرمی و سلسله مراتبی هرمس‌گرایی برای جهان الهی را رد می‌کند.

تصور او از رابطهٔ هستی‌شناسانه و معرفتی بین خدا و انسان، تصور اسلامی محض و به شیوهٔ معتزله است، او این تصور را با گفتمانی که درون‌مایهٔ فلسفی‌اش ارسطو است، علیه تصورات گنوسی با همهٔ گرایش‌هایش به‌کار گرفت. او بدین‌سان در حوزهٔ معرفت بین «علم رُسل» و «علم سایر افراد بشر» تمییزی جدی قائل شد. «علم رُسل»، بدون طلب و تکلیف و بحث است ... [و] تنها با ارادهٔ جلّ 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 می‌سازد. جابری بر این باور است که سلطهٔ نگرش سلسله مراتبی و گنوسی بر تفکر عربی-اسلامی سبب شد عقل برهانی کلاً به اغما رود. از نظر وی، دلیل اصلی گرایش به عقل عرفانی

شرایط و اوضاع 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 مساعد شدن اوضاع سیاسی در غرب جهان اسلام، توجه به عقل برهانی با ابن‌باجه شروع می‌شود و توسط ابن‌رشد به اوج می‌رسد.

اگر پروژه فلسفی ابن‌سینا آمیختن ساختار اندیشه فلسفی یونان در ساختار اندیشه دینی اسلامی به کمک 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 و براساس جدایی دین از فلسفه، به منظور حفظ هویت ویژه هر یک، بنا شده بود تا این امکان را به وجود آورد که از یک سو این دو مرزبندی شوند و حوزه هر یک معین شود و از سوی دیگر، بتوان در مورد یکسان بودن هدف هر دو استدلال کرد (جبری، ۱۳۹۱: ۷۹).

ابن‌رشد بر خصوصیت متفاوت هر یک از گفتمان‌های دینی و فلسفی تأکید دارد که هر کدام از آنها ساختار مستقلی دارند و ترکیب و پیوند یکی در دیگری به دلیل اختلاف آنها در مبادی و اصول امکان‌پذیر نیست. ابن‌رشد از یک سو معتقد است هر شریعت و حیانی مختلط با آموزه‌های عقلانی است (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۱۵۰)؛ به این معنا وحی و شریعت تنها در جایی که عقل عاجز از درک حقیقت باشد (چه فطری و چه عرضی انسانی)، متمم علوم عقلی است و از سوی دیگر با بیان اینکه بر همه انسان‌هاست که تسلیم مبادی شریعت شوند و در آن تقلید کنند، چراکه شرایع مبادی فضایل هستند؛ شرایع برای ایجاد فضایل اخلاقی، نظری و صنایع عملی و تدبیر امور مردم آمده‌اند تا آنها را به سعادت برساند (همان: ۳۹-۴۰). بنابراین، فیلسوف نیز چون جمهور مردم در خدمت مبادی شریعت قرار گرفته و مجری آن 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، عده‌ای دیگر از راه گفتارهای جدلی و بعضی دیگر از راه گفتارهای خطابی حاصل می‌شود، 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 مورد آن سستی 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). ابن رشد علت این ظاهر متعارض در الفاظ شرع را توجه دادن راسخون در علم بر امر تأویل می‌داند. راسخون در علم کسانی‌اند که توانایی شناخت و به‌کارگیری قیاس‌های منطقی یعنی برهان را دارند.

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

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 جوهره (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 توسط جابری نتایجی را به‌همراه دارد که خواسته یا ناخواسته در اندیشه وی نمود یافته است. اولین این نتایج طرح گسست معرفت‌شناسانه‌ای است که با ورود علوم عقلی ارسطوگرایی «واقعی» در غرب جهان اسلام رشد و نمو می‌یابد. هرچند علوم عقلی دیرنگام پای در فرهنگ عربی-اسلامی نهاد، اما نقطه عطفی را در تاریخ این فرهنگ (جابری، ۱۳۸۹: ۳۸۳) به‌وجود آورد که با نظام معرفتی قبل از خود کاملاً متفاوت است. طرح و برجسته ساختن چنین گسستی کاملاً درست است، اما لحاظ 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، به‌دلیل انگیزه‌های قومی تلاش دارد مبانی نظام سیاسی متناسب با دیدگاه شیعیان را فراهم کند. بنابراین، آن «دیگری» برای عقل بیانی حامی خلافت عباسیان سنی‌مذهب، همواره شیعیان بوده‌اند که گاهی به‌عنوان جنبش مخالف سرّی یا علنی و زمانی به‌صورت دولت‌های البته غیرخودی، زمانی هم به شکل خلافت سرّی یا ایستاده‌ای چون فاطمیان که در همه حوزه‌ها با عباسیان رقابت می‌کرد (جابری، ۱۳۸۹: ۲۴۷-۲۴۶). اما فلسفه مغربی، با هدایت ابن‌رشد، در فضایی آرام و بدون درگیری‌های ایدئولوژیک شکل

گرفت و رشد کرد. ابن‌باجه به دور از قیدوبندهای سیاسی به فلسفه پرداخت (جابری، ۱۳۹۱: ۲۶) تا از هر گونه مشکل تطبیق‌سازی مشرقی عقل و نقل رها باشد. ابن‌رشد در دوران حیات خود در فضایی فرهنگی و علمی زیست می‌کرد که توسط امیرانی همچون ابویعقوب (به‌طور کامل) و منصور (بالنسبه) ایجاد شده بود (جابری، ۱۳۹۲: ۶۴ و ۷۸).

از دیگر آثار نگرش تاریخی جابری نسبت به فرهنگ عربی-اسلامی، تحمیل سرنوشت اروپا بر این فرهنگ است. هرچند نباید از این مسئله 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 همانند مدرنیته غرب، «مدرنیته عربی» را به‌دست آورد (Daifallah, 2012: 88). بدین ترتیب که چون اروپاییان در رنسانس از طریق بازگشت مجدد به ارسطو به مدرنیته رسیدند، جابری بر این باور است که با بازگشت به ارسطو از مسیر ابن‌رشد می‌توان به مدرنیته عربی دست یافت. بدین صورت است که وی از سنت و میراث به‌عنوان منبعی بالقوه برای بیداری جهان عرب-اسلام حمایت می‌کند. از نظر جابری، مدرنیته عربی تنها زمانی به‌وجود خواهد آمد که از مسیر روایت وی از تاریخ شکست اعراب در مقابل عرفان در دوران قدیم و استعمار در دوران جدید درک درستی داشته باشند (Ibid). این در حالی است که بعد ساختارگرایانه تفکر جابری نباید اجازه دهد که 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 نشأت 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 لائیک کردن فلسفه عربی-اسلامی را نشان می‌دهد؛ هرچند 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 نگاه کرده و به نتایج مذکور رسیده است.

در مجموع، جابری، علم و عقل برهانی را به‌سبب توجه به عینیات و ارتباطش با زندگی اجتماعی و این جهانی انسان‌ها ستایش می‌کند و عقل برهانی را به‌دلیل تلاش در وحدت‌گرایی دین و عقل، سعی در فهم نامعقولات آن جهانی و فرانسوی و بی‌توجهی به زندگی این جهانی نکوهش می‌کند. در این بین عقل بیانی را نیمه‌معقول فرض کرده و بر این باور است که اگر عقل عرفانی گریبانگیرش نمی‌شد، می‌توانست به تمدن عربی-اسلامی درخشنده‌ای دست یابد. طبیعی است که وی عقل برهانی را که توسط ابن‌رشد در این تمدن به اوج رسید، بستاید

و برای طراحی راهی برای بازتولید و شکوفایی آن تلاش کند. همه این نتایج حاصل منطقی مبانی معرفتی، چینش‌های روشی و گزاره‌های اعتقادی وی است.

نقد

اندیشه جابری برای انتقال مفهوم و نتایج خود از چنان گستره وسیعی از علوم استفاده کرده است که نه تنها انسجام و هماهنگی منطقی دارد، بلکه بدیع و آموزنده است. استفاده از گزاره‌های روشی همچون تاریخ‌گرایی، ساختارگرایی و تفکیک بین ایدئولوژی و معرفت در چارچوب 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 ابتنا بر آن برای فعال و پویا کردن حال و آینده است. با این حال، هر اندیشه روشمندی نقایص و ایراداتی هم خواهد داشت؛ زیرا خود روشمندی تقییداتی را بر هر نویسنده‌ای الزام می‌کند. جابری نیز از این تقییدات مستثنا نیست و گاهی آنها را نادیده گرفته است.

نقد اول در 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 معین از سرشت آن پیدا می‌کنیم» (جابری، ۱۳۸۹: ۲۱۹). این مسئله نشان می‌دهد که وی، همان‌گونه که در بحث روش ذکر شد، نگاه ابزاری به روش دارد. این در حالی است که به اعتقاد اندیشمندان روش از دل معرفت‌شناسی هر متفکری برمی‌آید (فیرحی، ۱۳۸۶: ۷۸). همچنین جابری با اینکه در چارچوب عقلانیت انتقادی (جابری، ۱۳۷۶: ۷۷-۴۱) بحث می‌کند، برخلاف اصل اساسی آن، یعنی رهایی از ایدئولوژی (هولاب، ۱۳۷۸: ۹۹)، به نگاه ایدئولوژیک خود پافشاری می‌کند (جابری، ۱۳۸۹: ۱۷).

نقد دوم، به نقد و رد جابری درباره فقه، به‌خصوص شیعی، برمی‌گردد. وی به پیروی از ابن‌رشد با فقیهان رابطه خوبی ندارد. از نظر وی هم متکلمان، 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 یا ترسیم قوانینی که به مقتضای زمانه باشد» (وصفی، ۱۳۸۷: ۷۸) می‌داند. البته، می‌توان گفت اصول فقهی جدید مورد نظر جابری با اصول فقهی موجود 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 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 بیشتر 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 از طرف مسیحیان و سایر گروه‌های رقیب اسلامی تحت فشار بوده است؛ به گونه‌ای که منظور ابن‌باجه از «نابت»، بیگانه‌ای است که در جامعه فاسد، ایمان خود را حفظ می‌کند (قادری، ۱۳۸۵: ۱۶۴). در ثانی، جابری از انگیزه‌های قوم‌گرایانه، لاقول ایدئولوژیک دینی، موحدین و مرابطون یا غافل می‌ماند یا از آن چشم می‌پوشد. شایان ذکر است که نظریه تأویل ابن‌رشد دارای مبادی مذهبی است، چراکه ۱. مذهب مالک بن‌انس جزء مذاهبی است که بر تأویل ظاهر قرآن با عقل تأکید دارد؛ ۲. این مذهب بین عقل و نقل وحدتی را قائل نیست و ابن‌رشد در چارچوب همین مذهب است که از استقلال شریعت و فلسفه بحث می‌کند؛ ۳. جهان غرب اسلام به سبب حاکمیت مذهب مالکی مانع ورود اندیشه‌ها و آرای سایر مذاهب می‌شد، به گونه‌ای 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 جمع‌آوری و در شهرهای قرطبه و دیگر شهرهای اندلس و مغرب، به آتش سپرده شد» (جابری، ۱۳۹۲: ۳۷). البته، چنین سیاستی تنها در مورد غزالی صدق نمی‌کرد، بلکه شامل کل مذهب شافعی بود (همان: ۱۳۹).

نقد بعدی به نگرش ابن‌رشد، که به تبع آن متوجه 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 به کار می‌برد. این در حالی است که در قرآن به صراحت بر «خالق» بودن خدا تأکید شده که از هیچ می‌آفریند. اما ابن‌رشد در چارچوب مذهب «ارسطویی» (همان: ۲۲۱) خدا را صانع می‌داند که با ابزار موجود «صنع و اختراع» می‌کند، و جابری اعلام می‌دارد ابن‌رشد «به عللی واژه آفریننده یا خالق را به کار نمی‌برد» (همان: ۲۲۵). بدین ترتیب، ابن‌رشد، و به تبع آن جابری از منظری فلسفی به مبانی دینی نظر می‌کنند.

و بالاخره، تلاش جابری برای بررسی و تفسیر قرآن براساس ترتیب نزول آیات آن است که متأثر از گرایش اعتزالی و تاریخی بودن روش وی است. این در حالی است که بزرگان دین بر ترتیب حاضر قرآن تأکید کرده‌اند. مهم‌تر از همه این نقد بر دیدگاه جابری وارد است که با وجود ادعای وی مبنی بر تمایز دوره‌های مختلف تاریخی، خود از منظر دوران معاصر و از

عینک علم مدرن بر تاریخ گذشته فلسفه اسلامی نظر کرده و فارابی و ابن‌سینا را مورد نقد و رد قرار می‌دهد.

نتیجه

گزینش روش تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی برای مطالعه سنت و گذشته تفکر عربی-اسلامی توسط 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؛ زیرا مبادی و مبانی این دو از هم متمایزند. همچنین چون مطلوب جابری فلسفه مغربی ابن‌رشدی و مبتنی بر برداشت «واقعی» از فلسفه ارسطوست، در چارچوب روش ساختارگرایانه و با نگاهی ایدئولوژیک که از روش‌شناسی ساختارگرایانه‌اش منتج می‌شود، در پی 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 نشأت می‌گیرد و این رقابت‌ها مانع قرائت معرفت‌شناسانه از فلسفه ارسطویی شده و آن را به سمت وحدت با دین رهنمون کرده 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 اپیستمولوژیک 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 نمونه‌هایش در جلوگیری از ورود کتب غیر فقه 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 توسط ابن‌رشد را پذیرفته است و تلاش دارد به هر صورتی از علم‌گرایی ابن‌رشد پشتیبانی کند. در مجموع، این روش سبب شده است تا جابری قرائتی ساختارشناسانه، نه‌تنها از فرهنگ و تفکر عربی-اسلامی بلکه قرائتی تاریخ‌گرایانه و ساختارمند از تفسیر و فهم قرآن نیز مطرح کند.

منابع و مأخذ

الف) فارسی و عربی

۱. ابن‌رشد، ابوالولید (۱۳۵۸). فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال، ترجمه سید جعفر سبحانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲. الفاخوری، حنا و خلیل الجبر (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. بن‌عدی، یوسف (۱۳۸۹). «قرآن در گفت‌وگو با ابوزید»، ترجمه علی محمدی، کتاب ماه دین، ش ۱۵۵، شهریور.
۴. جابری، محمدعابد (۱۳۷۶-۷۷). «بازگشت به اخلاق»، نقد و نظر، ترجمه حسین محبوب، سال چهارم، ش مسلسل ۱۳-۱۴، بهار.
۵. _____ (۱۳۷۹). «تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابدالجابری»، نقد و نظر، ش ۲۳ و ۲۴.
۶. _____ (۱۳۹۲). خوانشی نوین از زندگی و فلسفه ابن رشد، ترجمه سید محمد آل‌مهدی، تهران: نسل آفتاب.
۷. _____ (۱۳۹۱). خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس، ترجمه سید محمد آل‌مهدی، تهران: نشر ثالث.
۸. _____ (۱۳۷۶). «دانش فقه؛ بنیاد روش‌شناختی عقل عربی- اسلامی»، ترجمه مهدی خلجی، نقد و نظر، سال سوم، ش ۱۲، پاییز.
۹. _____ (۱۳۸۷). ما و میراث فلسفی ماه ترجمه سید محمد آل‌مهدی، تهران: نشر ثالث.
۱۰. _____ (۱۳۸۹). نقد عقل عربی؛ تکوین عقل عربی، ترجمه سید محمد آل‌مهدی، تهران: نشر نسل آفتاب.
۱۱. _____ (۲۰۰۲). العقل السياسي العربي، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
۱۲. _____ (۱۹۹۶). بنیه العقل العربي، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
۱۳. _____ (۲۰۰۶). مدخل الی القرآن الکریم، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
۱۴. _____ (۱۹۸۶). نحن و تراث، بیروت: الدارالبيضاء، المركز الثقالي العربي.
۱۵. عبدی، حسن (۱۳۹۰). «تبیین و بررسی روش‌شناسی عابد الجابری در علوم اجتماعی»، پژوهش، سال سوم، ش دوم، پاییز و زمستان.
۱۶. علی‌محمدی، علی (۱۳۸۷). «فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول»، کتاب ماه دین، ش ۱۳۲، مهرماه.
۱۷. فیرحی، داود (۱۳۸۳). «روش‌شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۶۳، بهار.
۱۸. _____ (۱۳۸۶). «درآمدی بر روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی»، فصلنامه سیاست، سال سی‌وهفتم، ش ۱، بهار.
۱۹. قادری، حاتم (۱۳۸۵). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت.
۲۰. کرمی، محمدتقی (۱۳۷۹). بررسی آرا و اندیشه‌های محمد عابد جابری، تهران: مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی.
۲۱. محسن، نجاج (۱۳۸۵). اندیشه سیاسی معتزله، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. مسعودی، جهانگیر و هوشنگ استادی (۱۳۸۹). «نقد عقل عربی- اسلامی در دیدگاه‌های جابری و ارکون»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال یازدهم، ش ۲.
۲۳. مهدوی‌راد، محمدعلی و دیگران (۱۳۹۱). «قصه‌های قرآن در نگاه عابدالجابری»، آموزه‌های قرآنی، ش ۱۵، بهار و تابستان.
۲۴. وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). نو معتزلیان، تهران: نگاه معاصر.
۲۵. هولاب، رابرت (۱۳۷۸). یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

ب) خارجی

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