



چهارگانه جابری (۲)

عقل عربی از ادعا تا اثبات

سید حسن اسلامی*

سازه‌ها و جلوه‌های عقل سیاسی

جابری سومین کتاب از چهارگانه خود را با عنوان «العقل السياسي العربي: مُحدّثاته و تجلیاته» در سال ۱۹۹۰، با حجمی نزدیک به چهارصد صفحه، به خوانندگان عرضه داشت که از آن استقبال و از آن پس بارها چاپ شد. در این کتاب که در دو بخش سامان یافته است، جابری می‌کوشد طی ده فصل ماهیت، پیدایش، مؤلفه‌ها و تجلیات عقل عربی را با استفاده از روش‌های تازه تحلیل تاریخ و به کمک نگاه ابن خلدونی تحلیل کند، از گذشته به وضع فعلی جهان عرب نقیبی بزند و راه برون‌شدی بجوید. در مقدمه تقریباً پنجاه صفحه‌ای این کتاب که جابری نیز به طولانی بودن آن اعتراف می‌کند و مدهی می‌شود که آن را خلاصه کرده است، گزارشی از روش کسانی چون کارل مارکس، فردریک انگلس، جرج لوکاچ، رژی دوبره، و میشل فوکو در تحلیل تاریخ به دست می‌دهد، به غیاب این روش‌ها در فهم تاریخ اشاره می‌کند و مؤلفه‌های جوامع عربی را برمی‌شمارد. از نظر جابری عقل سیاسی که با عمل سر و کار دارد، منحصرأ هیچ یک از سه نظام معرفتی عربی یعنی قیاس یا بیان، عرفان و برهان را به کار نمی‌گیرد، بلکه به اقتضای نیاز از مقولات و ساز و کار همه این نظام‌ها بهره می‌برد، زیرا سیاست بر عملگرایی استوار است. اگر گفته مارکس صحیح باشد که «تحلیل زمان حال کلیدهای گذشته را در اختیارمان می‌نهد»، با تحلیل جامعه فعلی عربی کلیدهایی

اساسی برای فهم گذشته به دست می‌آوریم و برای این کار مقدمه ابن خلدون منبع اصلی است، زیرا وی همین نگاه را دارد و در مقدمه اش می‌گوید «گذشته به حال از آب به آب مانده تر است». ابن خلدون در مقدمه تنها بر دو عامل «عصبه» و «دین» در پیشبرد و جهت دادن جامعه تأکید نمی‌کند، بلکه در کنار آن از عامل سوم یعنی اقتصاد نیز نام می‌برد.

سه کلید فهم تاریخ سیاسی

با تحلیل جوامع فعلی عربی سه عنصر کلیدی را در آنها می‌یابیم: اقتصاد کشاورزی (الاقتصاد الريعی)، رفتار عشیره‌ای (السلوك العشائری) و رادیکالیسم دینی که بدون آنها نمی‌توان معمای وضع فعلی عربی را دریافت و این همان سه کلیدی است که ابن خلدون برای خوانش تجربه تمدنی عربی اسلامی زمانه خود به کار گرفت. ما نیز باید از این سه برای فهم دغدغه‌های فکری معاصر خود بهره بگیریم، همان گونه که از همه مطالعات و شیوه‌های غربی در این زمینه بهره می‌بریم. در برخورد و تحلیل متون و گذشته خود غالباً از یکی از دو کلید استفاده کرده‌ایم: کلید پلیس (مفتاح بولیس) و کلید دزدان (مفتاح لصوص). یا خواسته‌ایم به گونه پلیس با بازجویی و استنتاج متون و با قدرت

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

قالب‌های آماده آنها را به سود خود تفسیر و نظر خود را بر آنها تحمیل کنیم یا آنکه مانند دزدان هر گاه نیاز داشته ایم سراغ متون خود رفته و شتابان آنچه را دوست داشته ایم برای فهم و تفسیر وضع فعلی به کار گرفته ایم. لیکن روش و پیشنهاد ما فرق می‌کند و بر این باوریم که باید به کمک سه کلید یا مؤلفه تاریخ سیاسی عربی خوانده و تفسیر شود: قبیله، غنمیت و عقیده. بدین ترتیب این سه، کلیدهای فهم تاریخ گذشته عربی و تحولات آن از نظر جابری به شمار می‌روند. اما مقصود وی از این سه تعبیر چیست؟

مقصود از قبیله پیوندهای خانوادگی است که همواره نقشی تعیین‌کننده در تاریخ گذشته عربی و حتی در دوران معاصر داشته است. مراد از غنمیت معنای عام آن یعنی عامل اقتصادی است و مقصود از عقیده نیز ایمان و دین به معنای عام آن است که امری جدی بوده و انسانها را همواره به حرکت در می‌آورده است. این از مؤلفه‌ها یا محدثات عقل عربی، اما تجلیات عقل عربی در دو سطح است: نظری و علمی. سطح نظری همان ایدئولوژی است و سطح عملی حوادثی است که رخ داده است. پس از این توضیح و پیش از پایان دادن مقدمه جابری دو نکته را می‌افزاید: نخست آنکه دوران عباسی آغاز تکوین و شکل‌گیری عقل عربی به شمار می‌رود و برای این کار دلایل خود را پیشتر گفته است، لیکن این آغاز درباره عقل سیاسی متفاوت و بسیار پیش از عصر عباسی است، در واقع آغاز کنشگری عقل سیاسی را باید همان شروع دوران رسالت گرفت، زیرا دشمنان اسلام از آغاز در آن برنامه‌ای سیاسی دیدند که منافع آنان را تهدید می‌کرد؛ نکته دوم آنکه جابری می‌کوشد در این کتاب متون متعددی را به کار گیرد و آنها را تا نهایت منطقی خویش تحلیل کند تا دانش پژوهان با این نصوص و شیوه بهره‌گیری از آنها آشنا شوند و به کلی‌گویی قانع نگردند، از این رو به کلیات بسنده نکرده و شواهد و مستندات متعددی برای مدعای خویش آورده است. جابری با این مقدمه فصل اول از بخش نخست کتاب را با بحث از جایگاه عقیده در شکل‌گیری دولت می‌آغازد.

از دعوت تا دولت

در این فصل کلیاتی درباره تاریخ پیامبر اکرم و آغاز دعوت وی تکرار شده است که برای آشنایان با تاریخ اسلام تکراری و خسته‌کننده است و مطلبی ندارد. عصاره این فصل آن است که دعوت پیامبر از همان آغاز طبق روایات نقل شده، در پی سرنگون ساختن امپراتوری روم و ایران بود. قریش نیز از دعوت محمدی احساس خطر کرده بود، اما چرا در پی نابود کردن پیامبر بر نیامد، پاسخ آن در مسئله قبیله نهفته است. این پاسخ سربسته

تمهیدی است برای ورود به فصل دوم که در آن نقش قبائل در شکل‌گیری دولت اسلامی بررسی می‌شود.

در این فصل همان مسلمات تاریخی درباره تاریخ اسلام نقل شده است؛ داستان حصر مسلمانان در شعب ابی طالب، مهاجرت به حبشه و مانند آن. پیامبر اکرم در پی به دست آوردن حامیانی بیرون از قبیله قریش بود و برای آنکه این قبیله دست به گروگان‌گیری نزنند و مؤمنان اولیه را نیازارد، آنان را به حبشه فرستاد. اگر پیمان‌های قبیله‌ای در میان نبود، قرشیان حضرت محمد را می‌کشتند، اما کشتن او به جنگی میان همه قبائل می‌انجامید. در نتیجه آنان وی را طی پیمانی محصور کردند، لیکن بر قبائل تنها عقلانیت حاکم نبود، بلکه وجدان نیز حکومت می‌کرد که بافته‌های عقل را پنبه می‌کرد و شبانه به محصوران غذا می‌رساند و عملاً به فسخ پیمان حصر انجامید. در این وضع حساس بود که پیامبر توانست طی اقداماتی برای خود یارانی فراهم آورد و با کسب حمایت اوس و خزرج به مدینه برود و صحیفه مدینه را تنظیم کند که نظام داخلی آن و نحوه روابط با قبائل را در آن بیان می‌کرد. در اینجا بود که دعوت محمدی در پی سرنگون ساختن اقتدار قریش و تأسیس دولت بر آمد. حال جای این پرسش است که چرا قرشیان همچنان بر شرک و دفاع از خدایان خود اصرار می‌ورزیدند؟ پاسخ در مسئله غنمیت نهفته است و آنان در واقع با حفظ نظام مشرکانه خود از نعمات غنمیت بر خوردار می‌شدند.

تشکیل امت اسلامی در مدینه به معنای نفی قبیله نبود و شخص می‌توانست در عین وابستگی دینی روابط قبائلی خود را جز در موارد خاص حفظ کند. حضور تفکر قبیله‌ای همچنان در مدینه مسئله ساز بود و می‌بینیم که بین اوس و خزرج و هر دو با مهاجران بر سر قدرت رقابت بود. حاصل آنکه قبیله در تحلیل نهایی چیزی جز چارچوب اجتماعی‌ای نبود که به وسیله آن غنائم حاصل و از آنها پاسداری می‌شد و در واقع این غنمیت بود که بر قبیله حکمروا بود، نه قبیله. قبیله بدون غنمیت مفهومی انتزاعی و تهی بود. تأکید بر اهمیت غنمیت در مثلث مفهومی جابری او را به بحث تفصیلی از آن در فصل سوم می‌کشاند. قریش با پیام توحیدی پیامبر مشکل نداشت، دشواری اصلی موضع‌گیری حضرت در قبال بت‌ها بود. قرشیان به بت‌ها

استناد نمودند. در ماجرای سقیفه می بینیم که در دعوی انصار و مهاجرین قبیله نقش خود را نشان می دهد و با تحلیل وقایع پس از رحلت می بینیم که حرف اول را نه غنیمت می زند و نه عقیده، بلکه این قبیله است که سخن می گوید. در شورای شش نفره ای که عمر برای تعیین خلیفه پس از خود تشکیل داد، باز حرف اول از آن عنصر قبیله بود. حتی در شورش بر ضد عثمان، گرچه مسئله عقیده و غنیمت یا بیت المال و مصارف آن مطرح بود، اما اگر عنصر قبیله نبود کاری از این دو ساخته نبود. سخن کوتاه، در همه حوادث پس از رحلت رسول خدا از شورش های رده گرفته تا جنگ های بزرگ بر ضد امپراتوری ایران و روم عنصر قبیله حضور نیرومندی دارد. اما این تنها یک عنصر بود و عنصر دوم در حوادث تاریخی غنیمت است که جابری اهمیت آن را در فصل پنجم باز می گوید.

ادبیات سیاسی کهن و جدید و در عالم اسلام و بیرون از آن، دو رکن را برای ایجاد دولت ضروری می شمارند: سپاه و ثروت و در اصل به کمک ثروت است که می توان سپاهی گرد آورد و دولت تشکیل داد. دعوت محمدی نیز آن روزی به دولت تبدیل و موفق به گسترش پیام خود شد که توانست مردان را بسیج کند و به مال دست یابد. قبائل در زمان پیامبر زکات را نوعی باج می دانستند و به آن نه از زاویه اقتصادی بلکه از منظر سیاسی می نگریستند. قبیله ای که باج می داد زیر سلطه قبیله دیگر بود.

به همین سبب پس از رحلت پیامبر ارتداد قبائل بیشتر تلاش برای تن زدن از پرداخت زکات بود و عرب های مرتد فکر می کردند که با مرگ حضرت رسول دیگر نباید به قبیله ای دیگر زکات دهند و چون برخی گفتند که همچنان مؤمن خواهند بود، لیکن زکات نخواهند داد، ابوبکر به درستی پاسخ داد: «والله لو منعونی عقلاً کانوا یؤدونه الی رسول الله، لقاتلتهم علیہ». وی می دانست که نگرفتن زکات به معنای الغای رابطه حاکمیت و به تعبیر امروزی دست کشیدن از بخشی از کشور است. مسئله زکات که تجلی غنیمت به شمار می رفت، در فهم حوادث اساسی دوران خلافت و پس از آن بسیار اساسی است، زیرا دوران خلافت راشدین مرجعیت اساسی و اولی عقل سیاسی عربی به شمار می رود. تا ابوبکر خلیفه بود، خناتم چندان زیاد نبود، اما در دوران خلیفه دوم سبیل خناتم حاصل از پیروزی های مسلمانان به مدینه سرازیر شد. اینجا بود که سیاست جدیدی در توزیع آنها بر خلاف دوران ابوبکر در نظر گرفته شد. طبق این سیاست خناتم بر اساس دو معیار میان مردم تقسیم می شد: میزان قربت و خویشاوندی با رسول خدا و سابقه داشتن در اسلام. این نوع طبقه بندی مردم برای دریافت عطا یا خناتم از اجتهادات

چندان اعتقادی نداشتند، لیکن آنها را منبع درآمد اقتصادی خویش می دانستند که پذیرش توحید آن را به خطر می افکند، در نتیجه غنیمت و به تعبیر دقیق تر هراس از کف دادنش قریش را به ایستادگی در برابر دعوت محمدی واداشت.

همچنین موسم حج موسم تجاری مهمی بود و قریشیان از آن نگران بودند که بر اثر دشنام به بت ها موقعیت آنان تضعیف شود یا اعتبار بت ها از بین برود یا دیگر قبائل عرب آنان را کنار گذارند و در هر دو صورت آنان خناتم درخور توجهی را از دست می دادند. حاصل آنکه مخالفت قریش با پیامبر تنها مسئله ای دینی نبود، بلکه مسئله ای اقتصادی نیز به شمار می رفت. اهمیت سه مفهوم کلیدی جابری یعنی قبیله، غنیمت و عقیده در حوادث پس از رحلت رسول خدا مانند ارتداد برخی قبائل، جنگ های رده و جنگ های داخلی میان مسلمانان یا فتنه ها به خوبی خود را نشان می دهند و جابری هر یک از آنها را در فصلی جدا بحث می کند.

از ارتداد تا فتنه

فصل چهارم می کوشد اهمیت نقش قبیله را در حوادث سیاسی پس از رحلت رسول خدا باز گوید. از روایات مختلف درباره نحوه مواجهه صحابه با مسئله خلافت به دست می آید که از سوی وفات حضرت رسول برای آنان غیر منتظره بود، به همین سبب کسانی مانند عمر اصل آن را منکر شدند و از سوی دیگر وی جانشینی برای خود تعیین نکرد. بدین ترتیب حضرت انتخاب خلیفه را به صحابه وا گذاشت و این نخستین مشکل سیاسی داخلی بود که با آن روبرو شدند. انتخاب ابوبکر به خلافت از جهات متعددی هوشمندانه بود و نتیجه مطلوب را به دست آورد. وی هم شناخت درستی از قبائل داشت، هم نخستین مرد مسلمان و به مثابه رابزن اول حضرت بود و هم از تیره کوچک تیم بود و احتمال خودکامگی وی بر ضد قبائل دیگر وجود نداشت. بررسی ماجرای سقیفه نشان می دهد که نخستین و آخرین مؤلفه در همه مسائل و محور کلیدی حل بحران ها قبیله بود تا آنجا که در این نزاع هیچ کس به حدیث «الائمه من قریش» استناد نکرد. در نتیجه می توان گفت که صحابه با مسئله خلافت برخوردی کاملاً سیاسی کردند و به سخنی از پیامبر در این باره

خلیفه دوم بود و او در اواخر عمرش گفت که خواستار بازگشت به سیاست حضرت رسول و ابوبکر در این زمینه است. افزایش غنائم و درآمد بیت المال که از جزیه و خراج زمین به دست می آمد و تفاوت در توزیع آن به تدریج موجب پدید آمدن اشرافیت خاصی در مدینه شد که در رأس آن برخی صحابه قرار داشتند که اموال فراوانی از این طریق کسب کرده بودند. امام علی در نامه ای به مالک اشتر از او خواست که متصدی خراج باشد، زیرا اصلاح مردم به آن است و تأکید کرد: «الناس کلهم عیال علی الخراج و اهله» و این سخن گوهر اقتصاد کشاورزی و دولت کشاورزی در اسلام است.

خلیفه دوم برای پیشگیری از سوء استفاده از ثروت در دست صحابه اقدامات پیشگیرانه ای انجام داد، مثلاً اجازه دور شدن از مدینه را به آنان نمی داد و به همین سبب در سال های آخر زندگی اش آن صحابه از او خشنود نبودند. به قدرت رسیدن عثمان و سیاست های او به انفجار ثروت در مدینه و پیدایش مظاهر رفاه و حتی فساد همچون می خواری و کبوتربازی انجامید. تمرکز ثروت در دست گروهی محدود و افزایش شکاف طبقاتی بین فقیر و غنی و ناتوانی سیاسی عثمان به بحرانی شدن وضع و شورش بر ضد او انجامید. عرب ها بر ضد قریش شوریدند و این بار هم غنیمت نقشی اساسی داشت، اما در قالب فقر و نیاز، نه ثروت فراوان. البته انقلاب بر ضد عثمان، هر چند که عامل اقتصادی در آن نقشی چشمگیر داشت، به معنای دقیق کلمه انقلاب طبقاتی نبود، زیرا انقلاب طبقاتی بر اثر ارزش افزوده ناشی از استثمار کارگران به دست کارفرمایان است، حال آنکه در اینجا ارزش افزوده و انباشت سرمایه ناشی از استثمار نبود، بلکه زاده غنائم و خراج بود. به همین سبب، آماج انقلاب ثروتمندان نبودند، بلکه کسانی هدف قرار گرفتند که در مصدر قدرت قرار داشتند و با سوء مدیریت خود موجب توزیع نادرست ثروت شده بودند. طلحه و زبیر که خود از ثروتمندان بودند، به هدف جانشینی عثمان با او در افتادند و مردم را بر ضد او شوراندند و چون دیدند بهره ای از خلافت نصیب آنان نگشت، به نام خونخواهی او با علی جنگیدند. موضع علی در قبال عثمان بینابینی و تردید آمیز بود و عثمان به علی این مطلب را بیان کرد. علی نیز در پاسخ گفت: «ان فیما تکلمت به لجواباً، و لکنی عن جوابک مشغول بوجع رأسی». وی بر خلاف طلحه و زبیر با فقرا میانه خوبی داشت و از سر عقیده با آنان همسو بود، نه بهره برداری سیاسی. او بیت المال را به تساوی میان مردم تقسیم کرد و در صرف مال چنان دقت داشت که از سوی برخی از مورخان به بخل موسوم گشت. علی بر دولتمندانی که هزینه

جنگ جمل را تأمین می کردند، پیروز شد، لیکن آیا می توانست فقیران را در کنار خود نگه دارد تا به یاری آنان امویان و در رأس آنان معاویه هوشمند را که به نام قبیله پیش می رفتند، مغلوب کند؟ وی به نام عقیده با عثمان معارضه می کرد و چون در شرایطی دشوار به خلافت رسید، «خواست اثر قبیله و غنیمت را یکسره خشی و همه چیز را از آن عقیده کند و این کار نوعی بی سیاستی در سیاست بود». وی به رغم خطبه های آتشین موفق به برانگیختن مردم در جهت هدف خود نشد. علی می خواست عدالت را برقرار کند، اما از نظر عمده همراهانش عدالت به معنای مساوات در عطا نبود، بلکه افزونی در عطا به شمار می رفت. علی ناگزیر شکست خورد، زیرا آنچه آن روز مطلوب و عاملی سرنوشت ساز به شمار می رفت، «همسویی بین غنیمت، قبیله و عقیده بود» و معاویه در این کار پیروز شد.

پس از گزارش تفصیلی نقش قبیله در حوادث صدر اسلام، جابری در فصل ششم به تبیین نقش عقیده به مثابه عنصر سوم می پردازد. جریان های ارتدادی افزون بر مسئله غنیمت و قبیله بعد عقیدتی نیز داشت. پرسشی که در اینجا مطرح می شود آن است که ظهور مثنوی ها یا پیامبر نمایان چگونه در خور تبیین است؟ پاسخ آن است که زمینه دینی چنین حرکت هایی در عربستان پیش از بعثت وجود داشت، زیرا در آنجا تفکر هرمسی حاکم بود و معابد موجود نیز خصلت هرمسی داشتند و حتی آیین یهود و مسیحیت نیز هرمسی شده بود. مهم ترین ویژگی تفکر هرمسی اعم از حرانی و صابئی و حنفا آن بود که نبوت را در دسترس همه مردم می دانست. با در نظر گرفتن اینکه تورات نیز مبشر ظهور پیامبر جدیدی بود، این مسئله قابل تبیین می گردد. جابری برای توضیح بیشتر این مسئله در اینجا به حنفا و راست روانی مانند امیه بن ابی الصلت و قس بن ساعده و به مراکز مسیحی هرمسی شده اشاره می کند و می افزاید، «در این فضا قبائل عرب به دعوت محمدی به مثابه پدیده ای عادی می نگریستند که در چارچوب آن حرکت دینی می گنجید؛ حرکت حنیفانی که شاخصه آن روزگار به شمار می رفت». در مراکز بت پرستانه هرمسی شرق و جنوب شبه جزیره عربستان خطری دعوت نبوی را تهدید می کرد که در قالب دو حرکت گسترده مسیلمه حنفی در شرق و اسود عنسی در جنوب جلوه گر شد. مدعیان نبوت آن را

یهودی توطئه گر بدانند، ریشه در آن دارد که نمی خواهد مسئولیت حوادثی را که رخ داد در درون جامعه و ناشی از سلف صالح ببینند، از این رو در پی عاملی بیرونی است تا مسئولیت همه چیز را گردن او بیندازد. به این معنا که نمی توان مسئول آن حوادث تلخ، فتنه و خلیفه کشی را علی، زبیر، طلحه، عمار بن یاسر و دیگر بزرگان صحابی دانست که همه موجه و مقبول بودند، زیرا با خدشه در اینان دیگر چیزی از سیره سلف صالح بر جای نمی ماند. در نتیجه شخصیتی بیرون از جامعه اسلامی آفریده می شود تا مسئولیت همه رخدادهای تلخ بر گردن او افتد و این شخص همان یهودی توطئه گری است که در زمان عثمان پدیدار می شود تا آنچه را اسلاف وی نتوانستند در زمان رسول خدا انجام دهند، به عهده گیرد.

اما از نظر ما چنین شخصی وجود داشته است، لیکن نه با عنوان قهرمان عرصه و همه کاره ماجرا، بلکه چونان شخصیت سوم و در کنار کسانی چون کعب الاحبار، وهب بن منبه که هر دو یمنی هستند و این وهب افزون بر آن ایرانی تبار است. این دو در گسترش اسرائیلیات در میان مسلمانان نقش داشتند و ابن عباس و ابو هریره و دیگران نیز از آنان حدیث نقل کردند. حال اگر به تأثیر این دو توجه کنیم، شگفت آور نیست که در این میان شخصیت سومی از مسلمانان یمنی باشد که از سر نیک خواهی یا بدخواهی همان نقش کعب الاحبار و وهب بن منبه را در عرصه تفسیر و قصص انبیا ایفا کند، به ویژه آنکه می دانیم «اعتقاد به رجعت، وصیت و مهدی از جمله اسرائیلیات است». سعد بن عبدالله اشعری در الفرق و المقالات خود گزارشی از نقش عبد الله بن سبا به دست می دهد، دیگران بیش از او چیزی نگفته اند. از این طریق می دانیم که او در شورش بر ضد عثمان و به گسترش اندیشه وصی پیامبر نقش داشته است. ممکن است کسی ادعا کند که این شخص ناشناخته است، پس وجود تاریخی ندارد. لیکن این نحو استدلال دلیلی بر نبود وجود او و افسانه ای بودن او به دست نمی دهد. حاصل آنکه نتیجه می گیریم که عبد الله بن سبا شخصیتی حقیقی و از یهودیان یمن است که در زمان عثمان مسلمان شد و به نشر اندیشه «وصی» همت گماشت و پس از خلافت علی گرد او می گشت و چون در حق او غلو کرد، به مدائن تبعید شد و چون علی کشته شد، اندیشه رجعت و وصیت را پخش کرد و بدین ترتیب، خاستگاه نخستین غلو در حق علی به شمار می رود. عمده آرا و عقاید درباره امام و امامت که جنبه اسطوره ای به خود گرفته، بر اساس افکار او قرار دارد. جابری و هدهد تفصیل این سخن را به آینده می دهد.

امری آسمانی نمی دانستند، در نتیجه در پی آن بودند تا زمین را با حضرت محمد تقسیم کنند یا پس از وی جانشین وی گردند و چون جواب رد شنیدند، بر ضد حاکمیت وی شوریدند. با تحلیل سخنان ابن مدعیان می بینیم که همان عقاید نبوی و توحید تقلیدوار تکرار می شود و دیگر بازگشت به شرک مطرح نیست. آنچه که تازه می نماید در سطح شریعت رخ می دهد، مانند اباحه خمر و زنا و رفع نماز. بنابراین می بینیم که آنان همچنان در دایره اسلام می اندیشند، نه بیرون از آن.

عبد الله بن سبا، پایه گذار غلو

بحث از مدعیان نبوت بستری است تا جابری به اختلافات میان مذهب و بحث غلو روی بیاورد. پدیده ادعای نبوت از سوی استمرار اعتقادات پیش از اسلام بود و از سوی دیگر زمینه ساز پدیده هایی مشابه که به خصوص زیر پرچم امویان در دوران اسلام پدیدار گشتند. منابع تاریخی از عبد الله بن سبا که اهل یمن است، به نام پایه گذار غلو و مرجع نخست تفکر غلو آمیز در تشیع نام می برند. رابطه خوب پیامبر و علی با یمنیان ریشه در مناسبات خویشاوندی از سوی مادر با آنان دارد. به همین سبب آنان دعوت خالد بن ولید به اسلام را نپذیرفتند با آنکه شش ماه در میان آنها ماند، لیکن همان روز که علی آمد و آنان را به اسلام دعوت نمود، مسلمان شدند. یمنیان دعوت خالد را تن دادن به قریش می دانستند، لیکن موافقت با علی را پیوستن به بنی هاشم بر ضد قریش می دیدند. مناسبات خوب بنی هاشم که از سوی مادر با یمنی ها خویشاوند بودند در جاهای مختلف خود را نشان می دهد؛ عمار بن یاسر یمنی است و بعدها در ماجرای قیام حسین، ابن عباس به وی توصیه می کند که به یمن برود. رابطه چند بُعدی علی با یمنی ها در سطح قبیله و غنیست در سطح عقیده خود را در شکل غلو نشان می دهد و مورخان اتفاق نظر دارند که ریشه آن در ابن سبا است. ابن سبا مورخان را حیران ساخته است، برخی او را قهرمان اول همه حوادث در زمان عثمان و شورش بر ضد او و تحریک کننده ابوذر می دانند و برخی او را شخصیتی مجهول معرفی می کنند. روایتی که طبری درباره نقش ابن سبا در تحریک دیگران می آورد، نمایش گونه و غیر واقعی است. اما دروغین بودن این شخصیت را نیز نمی توان پذیرفت. این نگرش که تلاش می کند همه حوادث را زیر سر

البته این سبأ تنها شخصیتی نبود که به سود علی به بسیج نیرو می پرداخت، بلکه شخصیت های مهم تر و مؤثرتری مانند عمار یاسر و ابوذر نیز از علی حمایت می کردند. هر چند ابوذر به عثمان معترض بود، دارای اهداف سیاسی خاصی نبود، لیکن عمار چنین نبود. معارضه وی بر اثر رادیکالیسم سیاسی بود و او نقشی اساسی بر ضد عثمان ایفا می کرد و پیرو منطق انقلاب و نماینده قشر مستضعف بود. در حالی که عثمان بر اساس منطق دولت می اندیشید، عمار به منطق انقلاب تعلق داشت و هر دو تأویل خود را از دین و نصوص دینی می گرفتند و این دو نوع تأویل هستند که دو عنصر از عناصر پدیدآورنده عقل سیاسی در اسلام به شمار می روند. جابری در این فصل اطلاعات فراوانی به دست می دهد و به متون مختلفی استناد می کند و دعاوی متعددی پیش می کشد، با این همه احساس می کند که این فصل از انسجام لازم برخوردار نیست و او نتوانسته است از این مواد خام درباره پدیده ادعای نبوت تا نقش این سبأ در شکل گیری افکار شیعی ساختاری یکدست پدید آورد و آنها را به نقش عقیده پیوند دهد. اما چرا؟ توضیح جابری در پایان فصل آن است که دوره ای که از آن سخن می گوید، یعنی عصر خلفای راشدین، دوران گذار بوده است: گذار از بت پرستی به توحید، از تنزیل به تأویل و از دولت دعوت به دولت فتح. در این دوران همه چیز گشوده است و در آن نه شریعت گرایی حاکم است و نه راست کیشی و نگرش ارتودوکسی به دین، زیرا همه رفتار صحابه بر اساس مضمون این سخن رسول خدا صورت می گیرد که «شما به امور دنیوی خود آشناترید». این مضمون به همراه الهام گیری از مصلحت عمومی و روح دعوت محمدی آمیزه ای پدید می آورد که در آن گاه شاهد اجتهاد هستیم و گاه تأویل. جابری با این تفسیر، بحث از عناصر سه گانه تشکیل دهنده خرد سیاسی عربی یعنی قبیله و غنیمت و عقیده را به پایان می برد و در بخش دوم به نام «تجلیات» جلوه های عملی این نوع عقل را در تاریخ اسلام پی می گیرد.

از خلافت تا دولت سلطنتی

فصل هفتم کتاب به بحث از زمینه های تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت موروثی اختصاص یافته است. اهل سنت حدیثی از رسول خدا نقل می کنند با این مضمون که خلافت تنها سی سال می باید و پس از آن سلطنتی خودکامه و «ملک عضوض» خواهد بود. این حدیث بیش از آنکه نقد خلافت معاویه باشد، تلاشی است در جهت بیان حتمی بودن این روند در تاریخ و دفاع از سیاست خلفای اموی و مشروعیت بخشیدن به حکومت معاویه، گویی تقدیر الهی بوده که خلافت به رغم هر گونه

تلاشی پس از سی سال به سلطنت تبدیل شود و این امر مقدر بر عهده معاویه گذاشته شده است. واقع آن است که میان اهل سنت درباره برتری علی بر معاویه تردیدی نبود، اما مسئله آن است که آنان معاویه را قوی تر از علی و مناسب تر از او برای خلافت می دانستند، زیرا او توانست اختلاف میان مسلمانان را بر طرف کند. معاویه به نام قبیله و نه عقیده حکومت کرد و به این ترتیب به دست او و در شخص او امیر از عالم متمایز گشت و این جدایی گسترش یافت تا آنکه دو گروه مستقل پدیدار شدند و امرا از علما جدا گشتند. او به جای سنت رایج عمل طبق کتاب خدا، سنت رسول و سیره شیخین، گفتمان تازه ای پدید آورد و پای منفعت را پیش کشید و گفت که وی قادر به تبعیت از شیخین نیست، اما می تواند منافع مسلمانان را تأمین کند. معاویه در این گفتمان تازه، به صراحت نمی گوید که از کتاب خدا تبعیت نخواهد کرد، لیکن آشکارا اعلام می کند که به سنت خلفای سه گانه پایبند نیست، نه بدان دلیل که به آنها باور ندارد، بلکه می خواهد تنها به چیزی پایبند باشد که توان اجرای آن را دارد. آنچه در این نوع سیاست اموی تازه و مهم است، نوعی لیبرالیسم است که بر اساس مدارا و آزادی بیان استوار است. معاویه با سیاست مدارا و اصل «هر چه می خواهید بگویید، به شرط آنکه به عملی نینجامد» و به کارگیری سیاست حفظ پیوند با دشمنان حتی در سطح یک تار مو نوعی لیبرالیسم را در سیاست خود به کار گرفت و سعی کرد که با همه مخالفان خود تا زمانی که بر ضد او نشوریده اند، مماشات کند.

در این فضا شعار «لا حکم الا لله» خوارج در حقیقت تحدی با نگرش قبیله ای بود. آنان نخست گفتند که هر عرب آزادی می تواند خلیفه باشد، بعدها که دیدند مسلمانان دیگری به آنان پیوستند، گفتند که هر مسلمان عادل، خواه برده و خواه آزاد، می تواند خلیفه باشد. افزایش ثروت و مسلمان شدن گروه غیر عرب به پیدایش موالی انجامید که از نظر اجتماعی در دوران معاویه و امویان فروتر از عرب ها شمرده می شدند. در این باره نقل می کنند که یکی از بزرگان اشرافیت قبیلگی عربی مردی از موالی را به امامت نماز گماشت و خود به او اقتدا کرد و چون مردم از این حرکت شگفتی نمودند، گفت: «خواستم با نماز خواندن در پشت سر وی برای خداوند تواضع کنم».

پایگاهی کسب کند. وی برای این کار بر مسئله خونخواهی حسین و دفاع از اهل بیت و مسئله آزادی بردگان انگشت گذاشت و اعلام کرد که هر بنده‌ای به جنبش وی پیوندد، آزاد است. این دو مسئله موجب قدرت گرفتنش شد و او توانست شیعیان و بردگان را گرد خود جمع کند، لیکن این دو هدف یعنی خونخواهی حسین و برابری بردگان تناقض درونی داشتند، چون که شیعیان همان اشراف عرب بودند که صاحب این بردگان بودند، در نتیجه دفاع از بردگان به نگرانی اشراف و حمایت از اشراف به رمیدن بردگان می‌انجامید. با این همه وی کوشید میان این دو هدف دور از هم نقطه اشتراکی بیابد: همه شیعه، چه عرب و چه موالی، از امویان بیزار و در پی تغییر وضع موجود بودند. در نتیجه وی کوشید این دو جریان متخاصم را بر ضد دشمن مشترک همدست کند. لیکن وی بر خطا بود که می‌پنداشت با این کار بر تناقض گوهری و نزاع بنیادی میان این دو جریان متخاصم فائق می‌شود و از فاصله عمیق طبقاتی موجود میان آنها می‌گذرد. همه تلاش مختار آن بود تا میان این دو پروژه ناسازگار توافقی ایجاد کند که در نهایت ناکام ماند. وی سراغ امام سجاد رفت که نپذیرفت، اما محمد بن الحنفیه به گونه‌ای مبهم به او پاسخ داد و او خود را نماینده ابن الحنفیه نامید. این امامزاده خواستار و منتظر خلافت بود، اما به صراحت در این باره چیزی نمی‌گفت. علت آن یکی مادرش بود که به اسارت گرفته و فروخته شده بود و دیگر آنکه از قبیله‌ای پست تر از قریش بود، به همین دلیل مستقیماً خواستار خلافت نبود.

پرسش آن است که چرا محمد در جریان جنگ جمل و صفین و در برابر کشته شدن حسین موضعی مبهم و سست گرفت. در پاسخ باید گفت که وی از نظر روحی احساس حقارت می‌کرد، زیرا پدرش حسن و حسین را بر او مقدم می‌داشت و رقبا نیز این را بر او خرده می‌گرفتند. علی در جنگ‌ها حسنین را حفظ می‌کرد و او را به دل مهلکه می‌فرستاد. با این تحلیل روان شناختی می‌توان علت موضع مبهم او را درک کرد. جابری در اینجا ما را از صحت تحلیل خود و کاربست دیدگاه‌های روانکاوانه امروزی درباره‌ی این شخصیت مطمئن می‌سازد و می‌گوید که این تحلیل گمانه‌زنی صرف نیست، بلکه «حق آن است که کاوش روان شناختی همچون تحلیل روانی تخمین صرف نیست، بلکه مبتنی بر گواهی‌ها و نشانه‌هاست»، سپس برخی اشارات تاریخی را به سود خود نقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد کسی که این گونه تحقیر شده است، باید در پی جبران آن نقص روانی خویش برآید. محمد نیز برای جبران نقص خود دو ویژگی داشت: دلاوری و از آن مهم تر دانش تا جایی که می‌گفت من بیش از برادرانم حدیث از پدرم به یاد دارم. اما علم

جبرگرایی ناخواسته

اساس حکومتی که معاویه پی ریخت، جنگ بر سر قدرت و ابزار آن سازگاری با گروه‌های رقیب بود. می‌ماند مسئله مشروعیت بخشیدن به چنین حکومتی. وی خلافت را از آن قریش و فقط تیره بنی امیه می‌دانست و از همین رو عطایا و بخشش سیاسی ابزاری بود برای اعمال سیاست در قبیله و جذب رقبا به سوی خود. معاویه مدعی بود که همه آنچه که می‌کند طبق خواست و قدر الهی است و احادیثی در این باره نقل می‌کرد. به نظر می‌رسد که وی در پی دروغ گفتن نبود، این تفکر ادامه همان منطق قبیله است که نوعی جبرگرایی بی‌رحمانه است. فرد در قبیله هویت ندارد و همه چیز در خدمت قبیله است. معاویه نیز متأثر از این تفکر دروغ نمی‌گفت و منافقانه رفتار نمی‌کرد، بلکه دچار آگاهی بازگشته و از خودبیگانگی بود و خودش نیز به گفته‌هایش باور داشت. به همین سبب نباید ایدئولوژی جبرگرایانه اموی را به مثابه دروغ یا نفاق تفسیر کنیم، بلکه باید آن را چونان «از خودبیگانگی حقیقی» و شناخت نادرست در تفکر قبیله‌ای بدانیم. این ایدئولوژی جبرگرایانه که معاویه برای توجیه سلطنت خود پایه گذاشت، به تنهایی مفسر بسیاری از احادیثی است که وی از رسول خدا نقل می‌کند، مانند این گفته که «به خدا چیزی مرا به خلافت بر نینگیخت، مگر این سخن رسول خدا که اگر پادشاه شدی، نیکی کن». گفتنی است که برخی از این احادیث از نظر لفظ یا معنا تا حدی صحت دارند. حاصل آنکه تفکر جبرگرایانه امویان ریشه در تفکر قبیله‌ای دارد و بر آنان تحمیل شده است، نه آنکه خود آن را آگاهانه و برای فریب مردم بر ساخته باشند.

اسطوره‌آمات

جابری تفسیری توجیه‌گرانه از جبرگرایی ناخواسته و معصومانه امویان به دست می‌دهد و در فصل هشتم به نقد اسطوره یا میتولوژی امامت می‌پردازد و در آن به تفصیل درباره مختار و ماهیت قیام او بحث می‌کند. مختار بلندپرواز دارای مناسبات و روابط خوبی با قدرت بود، اما از قبیله نیرومندی برای حمایت خود برخوردار نبود، کوشید بیرون از روابط قبیله‌ای برای خود

مطلوب تنها به احادیث ختم نمی شد، بلکه مسئله علم موروثی و علم اسرار و تأویل را نیز در بر می گرفت. مختار در ابن الحنفیه پوشش عقیدتی خوبی برای آرمان خود یافته بود. وی که معتقد بود هدف وسیله را توجیه می کند، حتی از ادعای نبوت نیز خودداری نمی کرد، اما همواره در قالب نمایندگی از ابن الحنفیه. خونخواهی از حسین و دفاع از ضعفها و آرمانی بود که مختار آنها را در هم ترکیب کرده بود و برای پیشبرد آنها مفاهیمی را به کار گرفت که در شیعه جا افتاد مانند رجعت، وصیت، مهدویت و بدا. فراموش نکنیم که پیروان ابن سبأ برای نخستین بار علی را وصی خواندند، به این معنا که پیامبر او را جانشین و پیشوای پس از خویش ساخت.

جابری همین شیوه را در گسترش بحث امامت دنبال می کند و سرانجام نتیجه می گیرد که اندیشه و وصایت در واقع به مثابه اصلی بر ضد اختیار و حق انتخاب و منحصر ساختن حق وصایت در خاندان علی وضع شد، لیکن همین اصل خود در تاریخ بستری برای انواع انتخاب گری گشت و هر حزب تعیین می کرد که این وصی چه کسی باشد. اما اندیشه وصیت نکته دیگری را در خود داشت، یعنی مهربانی با محرومان و دوزخیان روی زمین. در نتیجه جاذبه ای نیرومند برای ضعیفان ایجاد می کرد و آنان را شیفته خود می ساخت، زیرا وعده فردایی بهتر به آنان می داد. در نتیجه وصیت و مسئله مهدویت با هم گره خوردند و بخشی از محرومان را به دنبال خود کشیدند. در واقع به تعبیر جابری «ایدئولوژی علم به غیب، ایدئولوژی محرومان است، ایدئولوژی است که آنان را به امیدوار بودن و شادمانی به قرآج بر می انگیزد» و از این جهت مانند اندیشه وصیت است که امید به گذشته را به حال پیوند می زند. در این فضا مختار همه اندیشه هایی را که می توانست محرومان را به حرکت وادارد، به کار گرفت، از جمله اندیشه مهدی که در رأس آنها بود. البته وی خود را مهدی ننامید، بلکه محمد بن الحنفیه را مهدی اعلام کرد و خود را نماینده او دانست. این یک نیز از مهدی نامیده شدن پرهیزی نداشت.

اما «این اندیشه مهدی همان گونه که معروف است، خاستگاهی یهودی دارد و ترجمه کلمه مسیح» یا ماشیه (Messiah) به معنای مسح شده است. بدین ترتیب اندیشه مهدویت در بردارنده ایدئولوژی در ماندگانی است که «توان بر طرف کردن ستمی را که به آنان شده ندارند، پس منتظر رهایی به دست شخصی معین هستند که خداوند او را بر می انگیزد تا زمین را، پس از آنکه لبریز از ستم شده است، سرشار از عدل کند. نیز ناگفته نگذاریم که اندیشه یهودی تبار مهدی ناگزیر بایست به

وسيله قبائل یمنی به خصوص قبیله کنده به کوفه منتقل شده باشد». در واقع از نظر جابری هدف از اندیشه مهدویت پیشگیری از نومیذی است، اگر هم محمد بن الحنفیه بمیرد، او در حقیقت نمرده و غایب شده است تا بعدها باز گردد و مهدی است باشد و آنچه را که پیشتر موفق به انجامش نشده است، به فرجام برساند. بدین ترتیب اندیشه مهدی با فکرت رجعت گره می خورد و «این اندیشه رجعت نیز مرده ریگی یهودی است. یهودیان پنداشتند که اخنوخ پیامبر زنده به آسمان برکشیده شد، الیاس نیز چنین شد و او باز می گردد تا زمین را سرشار از داد کند. پیشتر نیز دیدیم که عبد الله بن سبأ از تصدیق خیر وفات علی بن ابی طالب خودداری کرد و گفت که او باز می گردد تا عرب را با عصای خود راه برد». حاصل آنکه اندیشه مهدویت، نه اندیشه ای دینی، بلکه ابزاری برای رد شکست و در هم شکستن است و همان «ناعقلانیتی است که ضعفای شکست خورده با آن با عقلانیت اقویای پیرومند در هر زمان مواجه می شوند».

البته تفکر امامی زید خصلت عقلانی واقعی دارد و کاملاً از این اسطوره ها یا «میتولوجیات» دور است. زید امامت مفضول بر افضل را بنا به مصالحی پذیرفت و در نتیجه خلافت خلفا را قبول کرد و در برابر کسانی قرار گرفت که این تفکر را «رفض» کردند و «رافضه» نامیده شدند. با تحلیل هایی از این دست، جابری سرانجام عناصر اصلی تفکر امامی یا به تعبیر خودش عناصر تشکیل دهنده اسطوره امامت را این گونه بر می شمارد: «وصیت، علم سری، بدا، غیبت، رجعت، مهدویت و سرانجام تقیه». و معتقد است با آنکه امامان اثناعشری از غلات تبری جستند، بسیاری از مرویات آنان همچنان عناصر فراوانی از اسطوره امامت را در خود دارد و عناصر تازه ای مانند عصمت بدان ها افزوده شده است. حاصل آنکه عناصر اصلی تفکر امامی همه ساخته و پرداخته شکست خوردگان و برگرفته از تفکر سبائی و یهودیان است.

نگاه به دیروز با عینک امروز

جابری با این نتیجه گیری در فصل نهم از جنبش روشنگری سخن می گوید. غالب فرقه نگاران با نگاه درونی و بر اساس اندیشه فرقه ناجیه و وضع امروزین فرقه ها به داوری درباره فرقه های دینی در گذشته می پردازند و بدین ترتیب از نگاه تاریخی دور

زمانه خود از این منظر سخن گفت. این افراد نه تنها اندیشمندان که افزون بر آن اهل فعالیت و تبلیغ بودند و پرچم برابری و عدالت را برافراشتند. خطبه یزید بن ولید عبد الملک نیز بیانگر نیازهای مردم زمانه خویش است و برنامه سیاسی و اجتماعی جنبش روشنگرانه زمانه خویش به شمار می رود. این اندیشمندان بستر حکومت عباسی را فراهم آوردند و رهبری فکری مردم را به دست گرفتند، به همین سبب حضور معتزله در دوران عباسی امری تصادفی نیست، بلکه گویای عمق نفوذ اندیشه های آنان است. این کسان که در برابر جبرگرایی اموی، تکفیرگرایی خوارج، اسطوره امامت شیعی، جریان های مانوی و غنوصی ایستادگی کردند، به حق «روشنگران حقیقی» به شمار می روند و «اگر هر انقلاب بزرگی ائتلیجنسیای خاص خود را داشته باشد، یعنی متفکرانی روشن اندیش که برنامه انقلاب را بر دوش بکشند و بدان بشارت دهند، بی گمان این مردان جنبش روشنگری همان زمینه سازان انقلاب عباسی هستند» که موفق شدند مردم را در گروه هایی بر ضد جبر و تکفیر سازمان دهند و پیام آور شورا و مساوات باشند و بدین ترتیب ایدئولوژی روشنگری عقلانی را پیش ببرند که بر آزادی، اختیار، مسئولیت و پاداش تأکید دارد. جابری با این سخنان حماسی در ستایش معتزله و جنبش روشنگری آنان به فصل دهم و فرجامین فصل این کتاب می رسد و در آن مناسبات فقه سیاسی و ایدئولوژی سلطانی تحلیل می کند.

ایدئولوژی سلطانی

در دوران عباسی شاهد پیدایش یک ائتلاف تاریخی هستیم که فراتر از قبیله حمل می کند و در آن اقوام و گروه های مختلف حضور دارند. در اینجا در کنار آن سه عنصر کهن سازنده عقل سیاسی عربی یعنی قبیله، غنیمت و عقیده که زیر بنا یا ژرف ساخت را تشکیل می دهد، شاهد روبنایی هستیم که در آن مفهوم عامه، خاصه و خلیفه وجود دارد و باید این مفاهیم را به دستگاه مفهومی خود بیفزاییم. با پیروزی عباسیان سه منزلت متمایز شکل گرفت: منزلت خلیفه، منزلت امیران، وزیران، بزرگان دولت، فقها، تاجران بزرگ که خاصه را تشکیل می دادند و بقیه مردم که در منزلت پایین تری قرار داشتند و عامه نامیده می شدند. بدین ترتیب هرم قدرتی شکل گرفت که خلیفه در رأس، خواص در میانه و عامه در قاعده آن قرار داشتند. خلیفه در زمان خلفای راشدین و امویان تنها عضوی از خاصه به شمار می رفت، اما در دوران عباسی به مقام خدایگانی رسید و مجری اراده الهی گشت. چنین نگرشی نیازمند ایدئولوژی سلطانی بود که عمدتاً بر گرفته از «ادبیات سلطانی ایرانی» است. نخستین کسی که در

می شوند. دشواری دیگر آن است که در فرقه نگاران توجهی به مضمون سیاسی این فرقه ها نمی شود و به این ترتیب این فرقه ها رنگ بی زمانی به خود می گیرند. حال اگر بدانیم که فرقه های دینی در اصل احزاب سیاسی هستند که سیاست را در هر صده دین به کار می گیرند، متوجه عمق فقر فکری حاکم بر کتاب های فرقی و مذاهب و اندیشه نویسندگان آنها می شویم. جابری با این تمهید، بررسی ایدئولوژی دولت اموی را برای فهم مضمون سیاسی اصحاب فرقه ها در این دوران ضروری می شمارد.

در برابر جبرگرایی شدید اموی، انحصارگرایی شیعی و جریان تکفیری خوارج شاهد حرکت روشنگرانه ای از سوی اصحاب قدر یا معتزله هستیم که به مسئولیت فردی شخص قائل اند و در برابر افراط و تفریط امویان و خوارج قرار گرفته و خواستار گشودن جبهه و راه سومی هستند. کسانی مانند غیلان دمشقی، واصل بن عطاء، جهم بن صفوان، معبد جهنی و در رأس همه آنان حسن بصری طلاپه دار این حرکت روشنفکری و «ائتلیجنسیای» مسلمان بودند. حسن بصری با اقتدار علمی و استقلال خود قاطعانه در برابر جبرگرایی اموی ایستاد، اما به جای همسویی با خارجی و کسانی که بر ضد حکومت می شوریدند، راه گفتگو و بحث را گشود و به این ترتیب حاکمیت عقل را در این امور به رسمیت شناخت. وی در برابر سه ایدئولوژی غیر عقلانی قرار داشت و با هر سه پیکار می کرد: جبرگرایی اموی، تکفیرگرایی خوارجی، اسطوره امامت شیعی. چون وی گفتمان گسترده ای پیش کشید و به جای قیام مسئله بحث را مطرح کرد، شیعه که حق را تنها در انحصار اهل بیت می دانست و هیچ بحث دیگری را لازم نمی شمرد، او را طرد کرد و برخی او را به همدستی با امویان متهم نمودند و حتی گفتند که اگر شمشیر حجاج و زبان حسن نبود، بنی مروان بر کرده مردم سوار نمی شدند. این سخن بیش از آنکه بیانگر حقیقت باشد، بازگوی خشم مخالفان وی است، زیرا امویان پیش از «زبان» حسن بصری و شمشیر حجاج به قدرت رسیده بودند. حاصل آنکه آرای متکلمان را باید قرائتی سیاسی کرد تا مضمون آن را نیک دریافت. واصل بن عطاء همان گونه که درباره جبر از منظر سیاسی بحث کرد، درباره صفات الهی و توحید و عدل، مسئله شورا، نسخ، رد نظریات مانوی و دیگر مسائل

فرهنگ عربی اسلامی درباره ایدئولوژی سلطانی سخن گفت، ابن مقفع بود که ایرانی به شمار می‌رفت. وی در نوشته‌های سیاسی خود این ایدئولوژی را تبیین کرد، جا انداخت، خلیفه را موجودی فراتر از دیگران نشاناد و آداب سلطانی را در الادب الکبیر بازگفت. این ادب بزرگان در نهایت سه عنصر یا محور اساسی دارد: نخست از عامه مردم باید دوری کرد و بر آنان ترفع جست، دوم با خاصه بایست در آمیخت و راه دوستی و انبساط پویید و سوم یکسره باید مطیع سلطان بود و به خواسته‌اش تن داد. در این فرهنگ وظیفه خاصه ترویج فرهنگ تبعیت و پیروی است و کارش نوعی تکنوکراتی است؛ لشکر با شمشیر دشمن را مغلوب می‌نماید و خواص با قدرت سخن دل‌ها را مقهور و مجذوب و مطیع می‌کنند. در اینجا شاهد ساختاری جدید از دولت هستیم که در آن خاصه مانند کاتبان چونان گروهی تکنوکرات هستند که دارای اندیشه خاصی نیستند، بلکه فقط دارای تخصص هستند و نظر کارفرمای خود را تأمین می‌کنند. این گروه به هیچ قبیله‌ای وابسته نیستند و هر روز ممکن است که خلیفه از آنان بی‌نیاز گردد، در نتیجه در یک هراس دائمی به سر می‌برند. در نوشته ابن مقفع شاهد توصیه‌هایی هستیم مبنی بر گذر از اقتصاد کشاورزی یا مبتنی بر غنایم و خراج زمین‌های فتح شده، به اقتصاد خراجی از نوع آسیایی که مبتنی بر مالیات سرانه بر افراد اعم از عرب و غیر عرب است. این تغییرات بنیادی در سطح قبیله و غنیمت نیازمند تغییری همانند آن در سطح عقیدتی است. ابن مقفع خواستار آن نیست که امام یا خلیفه شریعت را اجرا کند، بلکه وی تا زمانی که مردم را از اجرای شریعت و انجام تکالیف دینی خود باز نمی‌دارد، واجب الطاعه است. بدین ترتیب ابن مقفع همه ابعاد اجتماعی عقیده را از اختیارات خلیفه می‌داند و در این عرصه‌ها سخن او فصل الخطاب است. در عصر راشدین، امیران و عالمان یک گروه بودند، آن‌گاه وضع فرق کرد و در عصر اموی آنان دو گروه شدند: امیران و عالمان. اما در عصر عباسی امیران و عالمان نه در یک گروه که در یک شخص گردآمدند، در شخص خلیفه.

تبدیل قبیله به لشکر، غنیمت به مالیات و عقیده به اطاعت از امام پیشهادی است که ابن مقفع برای تنظیم روابط اجتماعی هرم قدرت پیش می‌کشد. الگویی که ابن مقفع به دست می‌دهد، نه الگویی تخیلی یا فلسفی که رونوشتی است از نمونه امپراتوری ایرانی که عرب‌ها دولتش را در هم شکستند و نظام‌های مادی و فکری آن را به میراث بردند. این همان الگویی است که در آن رعیت و پادشاه مستبد قرار دارد و این دو از هم متمایز هستند و در آن پادشاه به مرحله خدایگانی برکشیده می‌شود. رویکردی که

دوران عباسی را از پیش از آن متمایز می‌کند، تلاش در جهت همانندی میان خدا و خلیفه است که بر نگرش دینی و سیاسی این دوران چیره است.

فقه سیاسی در خدمت وضع موجود

فقه سیاسی مانند همه فروع فقه با حدیث نبوی آغاز شد و در خدمت تأیید و توجیه وضع موجود قرار گرفت. این فقه همواره دارای سه عنصر ثابت بوده است: ضرورت امام یا دولت، لزوم اطاعت از امام تا زمانی که به معصیت فرمان نداده و اینکه نظام حکومتی پس از خلفای راشدین نظامی دنیوی است. بنابراین سخن از نظریه خلافت، اگر به معنای تشریح چگونگی حکومت کردن و اصولی که حاکم باید رعایت کند باشد، در میان اهل سنت اسمی بی‌مسماست، زیرا ما نظریه‌ای در این باره نداریم. اگر هم مقصود از نظریه آن باشد که خلفای راشدین چگونه حکومت کردند که سخن از گذشته است و ربطی به نحوه حکومت برای آینده ندارد، به خصوص که این حدیث منقول از پیامبر مقبول غالب اهل سنت قبول است که خلافت تنها سی سال است و پس از آن پادشاه گزنده یا «ملک عضو» است. در واقع آنچه که در آثار مارودی یا فراء آمده، بیانگر قانون و حقوق اداری است، نه نظریه خلافت به معنای فنی آن. فقها نیز نتوانسته‌اند برای نظریه خلافت مطلوب خود از قرآن یا سنت قولی و حجتی بیابند.

شرایطی در کتاب‌های فقه سیاسی برای خلیفه ذکر می‌شود، مانند عدالت، قرشی بودن، سلامت اعضا، علم و مانند آن، لیکن از تعداد این شرایط به تدریج کاسته می‌شود و شروط اساسی علم، عدالت و قرشی بودن ساقط می‌گردد تا آنجا که فقهای مالکی شرط امامت را در یک جمله مختصر کرده می‌گویند: «من اشدت و طاته، وجبت طاعته» هر که قدرتش جایگیر شود، اطاعتش واجب گردد» و تبعیت از چنین کسی نیکوکار یا بدکار باشد، بر دیگران بایسته است. این همان عصاره ایدئولوژی سلطانی است. بدین ترتیب اندیشه اسلامی در میدان سیاسی جز اسطوره امامت و ایدئولوژی سلطانی را نشناخت. نقد عقل عربی نیز باید از همین جا آغاز شود، از نقد اسطوره و کنار زدن اصل ضرورت تن دادن به «امر واقع».

گشایش برای بازنگری

جابری در خاتمه کتاب خود عصاره ده فصل گذشته و نتایج مترتب بر آنها را به زبانی دیگر باز می گوید و به ضرورت بازنگری در خرد سیاسی عربی فرا می خواند و تأکید می کند که این بازنگری هنگامی ممکن می شود که از دایره نزاع دوری کرده و از منظری فراتر به عرصه معرفت بنگریم. در اینجا جابری از واژگان هگلی بهره می گیرد و می گوید که اگر مجاز به استفاده از اصطلاح هگلی درباره فنومنولوژی روح باشیم که برای تاریخ ظهور عقل سه مرحله بر می شمارد (مرحله خودآگاهی یا درونی، آگاهی عینی و آگاهی مطلق) می توان گفت که عقل سیاسی عربی نیز این سه مرحله را از سر گذرانده است. در دوران دهوت نبوی به خودآگاهی رسید و خود اسلامی خویش را شناخت، سپس به مرحله آگاهی عینی در قالب تأسیس جامعه سیاسی رسید و آن گاه با خلق اسطوره امامت، ایدئولوژی جبر اموی و ایدئولوژی سلطانی به آگاهی مطلق رسید. البته کسانی بوده اند که نظریاتی درباره حکومت داشته اند، لیکن در حاشیه بوده و کارشان پژوهی نداشته است.

جابری در اینجا باکی ندارد که نگرش خود را جانبدارانه بداند، از این رو می نویسد که «هر نوشتاری در سیاست نوشتار سیاسی جانبدارانه ای است، ما نیز جانبدار دموکراسی هستیم». این تعلق خاطر و جانبداری از دموکراسی در دو صورت می تواند خود را نشان دهد: یکی بیان جنبه درخشان آنچه در سنت ما وجود دارد و دیگری کوشش در جهت حریان ساختن و نشان دادن جنبه استبدادی و پایه های ایدئولوژیک آن در فرهنگ خودی. جابری راه دوم را برگزیده است، زیرا آن را سودمندتر می داند، چون که «آگاهی به ضرورت دموکراسی باید از آگاهی به ریشه ها و پایه های استبداد بگذرد».

تفکر اسلامی دموکراتیک بوده است و رابطه مردم با حضرت محمد همچون رابطه صحابه با پیامبر بود و او خود را برتر از آنان نمی دید. قرآن کریم در مرحله مکی اساس این رابطه را بیان کرده است، از جمله شورا که در کنار ایمان قرار می گیرد و به رسول خدا فرمان به مشاورت با مردم داده می شود. پیامبر خود نیز فرمود: «شما به امور دنیوی خود آگاه ترید». این سه جلوه هایی

از حکومت اند که استبداد را واپس می زند و پذیرایش نمی گردد. همچنین مفهوم چهارمی می توان به این سه افزود که با معنای آن در تمدن های شرق قدیم متفاوت است: مفهوم راهی و رعیت. این مضمون که ادبیات سلطانی به کار گرفته و از راه آن وارد فرهنگ اسلامی شده، با معنای آن در حدیث نبوی سخت متفاوت است. در حدیث خدا سخن از مسئولیت همه نسبت به حوزه اختیارات خویش است، نه آنکه کسی بر دیگران حاکم باشد و تنها یک تن چوپان دیگران باشد. در واقع این حدیث «پیوند خود را یکسره با مفهوم چوپان و رعیت در تفکر شرقی قدیم، فرعون، بابلی، عبرانی و سرانجام ایرانی می گسلد».

پس بر اساس این ویژگی های چهارگانه حکومت اسلامی را می توان تعریف و توصیف کرد و مانع از هر گونه استبدادی شد. صحابه نیز بر اساس سخن حضرت رسول که فرمود «انتم ادری بشؤون دنیاکم»، با استفاده از اصل شورا با سرعت به انتخاب خلیفه اقدام کردند. ابوبکر نیز اصل شاورهم فی الامر را درباره کسانی که با او بیعت نکرده بودند، به کار گرفت و به مضمون «کلکم راع» عمل نمود. در حقیقت «شورا در زمان ابوبکر و عمر به گونه ای که با آن روزگاران سازگار بود، اجرا شد، لیکن همواره در چارچوب مضمون ضوابط چهارگانه پیشگفته که عهد نبوی آنها را تقریر کرد؛ ضوابطی که راه بر استبداد حکومتی می بندد». اگر بخواهیم مختصر کنیم باید بگویم که آنچه بعدها رخ داد، بیانگر رخنه ای بزرگ در نظام حکومت پس از رسول خدا بود که در سه بعد خود را نشان می دهد: ۱) نبود شیوه ای یکسان و تعیین شده برای تعیین خلیفه؛ در واقع «تعیین ابوبکر در شرایط شتابزده و استثنائی صورت گرفت و همان گونه که عمر بن خطاب گفت، تعیین او فلتنه بود». ۲) معین نبودن مدت و ولایت امیران؛ امیر در جنگ تعیین می شد و چون زمان پایان جنگ معین نبود، این امارت نیز استمرار داشت، مسلمانان این عادت را در خلافت نیز به کار گرفتند که تبعات ناخوشایندی داشت، مانند خلافت عثمان که فکر می کردند به دلیل پیری مدت کمی خلافت خواهد داشت، اما عملاً چنان طولانی شد که مردم از او خسته شدند. ۳) مشخص نبودن حوزه اختیارات خلیفه؛ نه هنگام بیعت با ابوبکر و نه زمان عمر و نه پس از او تلاشی در جهت تعیین اختیارات خلیفه صورت نگرفت؛ این ابهام موجب شد برخی برای خود اختیارات مطلق قائل شوند. این نقص ها بستری برای انتقال مقولات ایدئولوژی سلطانی حکومت های استبدادی موجود در تمدن های شرق قدیم، بابلی، فرعون و ایرانی به جهان عرب فراهم ساخت و این کالای فرهنگی وارداتی به تدریج بخشی از عقل سیاسی عربی گشت و بخش نقلی نیز امر واقع را تأیید کرد.

ضرورت نقدهای سه گانه

بنابر این نقطه آغاز برای بازسازی اندیشه سیاسی عربی باید تثبیت این امور چهارگانه باشد و باید بدانیم که آرای کسانی مانند ماوردی بازگوی شرایط زمانه خود بوده است و نمی توان از آن برای این کار سود جست و آن را نظر سیاسی اسلام دانست. در روزگار حاضر نیز باید بدانیم که جز شیوه های دموکراتیک مدرن که میراث همه انسانیت به شمار می رود، راهی وجود ندارد. حاصل آنکه قبیله، غنیمت و عقیده مؤلفه های سه گانه ای است که در گذشته و حال بر عقل سیاسی عربی چیره بوده اند؛ از این رو، برای برون شد از این وضع نامطلوب لازم است که نخست قبیله در جامعه ما به ناقله تبدیل شود، یعنی قبیله زدایی صورت گیرد و در جامعه مدنی نهادهایی مستقل از دولت پدید آیند که همزمان عامل وصل و فصل با حکومت باشند، دوم آنکه عنصر غنیمت به اقتصاد مبتنی بر مالیات یا اقتصاد تولیدی تبدیل شود، سوم آنکه عنصر عقیده به صرف رأی تبدیل شود و حق متفاوت بودن و آزادی ابراز نظر پذیرفته گردد. تبدیل عقیده به رأی معنایش آزادی از سلطه عقل فرقه ای و عقل دگماتیک، چه دینی و چه سکولار و در نتیجه تعامل با عقل بر اساس اجتهاد انتقادی است. سخن کوتاه، اندیشه عربی معاصر نیازمند نقد جامعه، نقد اقتصاد و نقد عقل است، عقل محض و عقل سیاسی. بی کار بست این نقدهای سه گانه هر سخنی از جنبش و پیشرفت و وحدت وطن عربی آرزو اندیشی و رویاپردازی است.

نقد عقل اخلاقی عربی

کتاب چهارم جابری با نام عقل اخلاقی عربی: بررسی تحلیلی - انتقادی نظام های ارزشی در فرهنگ عربی مفصل ترین و آخرین کتاب از چهارگانه او در ۶۴ صفحه به گزارش و تحلیل نظام های اخلاقی که در جهان عرب شکل گرفته است، می پردازد. در این کتاب که در آن پروژه جابری به فرجام می رسد، طی ۲۳ فصل مباحث مختلف تاریخی، کلامی و عمدتاً اخلاقی مطرح و یک هدف دنبال می شود: بازشناسی اخلاق اصیل عربی از اخلاقیات یونانی، ایرانی و صوفیانه.

جابری در مقدمه کتاب نخست گزارشی نومیدکننده از تفکر اخلاقی در جهان عرب به دست می دهد و بر آن است که نه تنها کتابی جدی در تحلیل تفکر اخلاقی در جهان عربی اسلامی دیده نمی شود، افزون بر آن می توان گفت که حتی تاریخ نگاری اخلاقی نداریم. با این حال از چند کتاب شایان تأمل یاد می کند: کتاب الاخلاق عند الغزالی نوشته زکی مبارک که در سال ۱۹۲۴

به عنوان رساله دکتری خود ارائه کرد و به دلیل نقد تفکر تسلیم طلبانه غزالی مورد هجوم شیوخ الازهر قرار گرفت و به زندق و کفر متهم گشت، هر چند این کتاب در حدی نبود که این گونه مورد حمله قرار گیرد؛ کتاب الفکر الاخلاقی العربی ماجد فخری است که در آن به گردآوری برخی نصوص اخلاقی کهن بدون تحلیل کافی بسنده کرده و کارش برخلاف ادعایی که دارد، در آن حد نیست و برخی از این آثار به گونه ای درخور پیشتر تصحیح و منتشر شده است. در کنار این قبیل کارها که به تاریخ نگاری اندیشه اخلاقی عربی می پردازند، شاهد کارهایی هستیم که در پی بیرون کشیدن و معرفی اخلاق اسلامی بر اساس قرآن هستند. این تفکر در برابر تفکری که می کوشد اخلاق اسلامی را در پرتو اخلاق یونانی بازخوانی کند و معتقد است که مسلمانان مطلب تازه ای به این تفکر نیفزودند، بر آن است که بدون تن دادن به مرجعیت تفکر اخلاق یونانی اخلاق اسلامی و قرآنی را بازگوید. کتاب معروف دستور الاخلاق فی القرآن: درسه مقارنه للاخلاق النظریه فی القرآن، نوشته دکتر محمد عبدالله دراز نمونه برجسته این رویکرد است. وی در این کتاب، که رساله دکتری وی بود و در دانشگاه سوربون در سال ۱۹۴۷ از آن دفاع و بعداً به عربی ترجمه شد، در پی بیان اصول و خطوط اصلی اخلاق قرآنی است. نگاهی به فصول و مفاهیم اصلی این کتاب نشان می دهد که وی سخت متأثر از تفکر اخلاقی کانت بوده و از این منظر در پی تبیین مفاهیم و اصطلاحاتی چون وظیفه، الزام اخلاقی، قانون اخلاقی و مسئولیت بر اساس قرآن است. در حقیقت وی بیش از آنکه در پی بیان اخلاق قرآنی باشد، خواسته است اخلاق غربی را در قرآن بخواند و نشان دهد. در کنار این کتاب می توان از دیدگاهی نام برد که مدعی است بی توجه به یافته های غربی و بیرونی و با کنار گذاشتن عینک های مختلف خواستار شناسایی و معرفی اخلاق اسلامی بر اساس قرآن و حدیث است و نمونه آن را در کتاب الاخلاق الاسلامیه و اسسها نوشته عبد الرحمن حسن حبیبکه میدانی می توان دید. اما در عمل وی سخت متأثر از نوشته ها و نگرش های دیگران است و همان اصطلاحات و تعریفات و تقسیمات را بدون آنکه به منابعشان اشاره نماید، نقل می کند و به قرآن نسبت می دهد. در این کتاب همواره حضور اخلاق غربی به صورت آن دیگری دیده می شود. سخن کوتاه در ساختار و

عادت، دپگری، خودجوش و بدون تکلف بودن. اما طه حسین دربارهٔ واژهٔ ادب، از کارلو نلینو نقل می‌کند که ادب از «دآب» به معنای عادت است و جمع آن «آداب»، مانند آبار جمع بثر بوده که مخفف شده و آداب گشته است. این واژه در عصر بنی امیه به معنای تعلیم به کار می‌رفته است، البته نه تعلیم دینی و شرعی، بلکه تعلیم شعر و نقل و اخبار تاریخی و نقد و بررسی آنها. با این حال حسین اشاره نمی‌کند که ابن مقفع دو کتاب الادب الصغیر و الادب الکبیر را نوشته است که نخست اخلاق شهریار و این یک اخلاق شهروندی و تربیت نفس است و این معنایی است که حسین آن را نادیده گرفته است. لسان العرب معانی متعددی برای ادب نقل و اشاره می‌کند که اصل ادب به معنای فراخواندن و دعاست و سفره و خوان نیز «مأدبه» نامیده می‌شود، زیرا مردمان به سوی آن فراخوانده می‌شوند. بدین ترتیب واژهٔ ادب واژه‌ای عربی و اصیل است و کسانی مانند ابن مقفع و عبد الحمید کاتب آن را در معنای اخلاق به کار گرفته‌اند. ادب از نظر ابن مقفع تنها به معنای اخلاق نیست، بلکه شامل راه دستیابی به مکارم اخلاق نیز به شمار می‌رود. بدین ترتیب ادب نزد وی همهٔ گفته‌ها و نوشته‌هایی را در بر می‌گیرد که به گونه‌ای مستقیم یا غیر مستقیم به آراستگی به مکارم اخلاق می‌انجامد.

گفتنی است کلمهٔ ادب برای ترجمهٔ عهد اردشیر که در زمان عباسی صورت گرفت به کار رفت. همچنین ابن مقفع الادب الصغیر و الادب الکبیر را کلمه به کلمه و گاه با اندکی تغییر از زبان فارسی به عربی ترجمه کرد. تهانوی نیز در تعریف ادب می‌گوید که این واژه در زبان فارسی به معنای دانش، فرهنگ، شگفتی، شیوهٔ مقبول و درست و رعایت حد هر چیز به کار می‌رود. در این صورت و با توجه به این مسائل «مجازیم که بگویم میراث ایرانی اولین سرچشمهٔ نگارش اخلاقی در اسلام به شمار می‌رود». اما اینکه تغییر معنای ادب از غذا به علم نیز تحت تأثیر فرهنگ فارسی باشد، بدان جزمی نداریم. هر چند سخن تهانوی دربارهٔ ادب نفس و درس ممکن است در این مورد به ما کمک کند. وی ادب را به دو نوع تقسیم می‌کند: ادب نفس و ادب درس. ادب نفس عبارت است از بازداشتن اندام‌های برونی و درونی از هر آنچه که مایهٔ بدنمای آن شود و ادب درس عبارت است از شناخت هر آنچه که در خطابات، مناظرات و استدلالات باید از آنها پرهیز کرد. شارح ادب الدنيا و الدین نیز در این باره می‌نویسد: «ادب عبارت است از شناخت آنچه بایست از آن در انواع خطاها دوری جست، پس گفتار، رفتار و خوی را در بر می‌گیرد». به همین سبب گفته‌اند که راه حق همه‌اش آداب است.

در برابر این پیوند میان ادب نفس و ادب درس در فرهنگ

مباحث این کتاب تفکر اخلاقی غرب چه کهن و چه معاصر مسلط است. این وضع موجود ادبیات اخلاقی است و می‌توان گفت که در نوهی خلا به سر می‌بریم. در نتیجه لازم دیدیم که به این حوزه نیز پردازیم و راهی را که سال‌ها پیش دنبال کردیم، ادامه دهیم و با این کتاب پروژه خود را به پایان برسانیم.

درباب شیوه و نگره

جابری در مدخل این کتاب می‌کوشد دربارهٔ شیوهٔ خود توضیح دهد و روشن سازد کاری که در این کتاب انجام می‌دهد، بیشتر به نوعی ماجراجویی در قاره‌ای ناشناخته و تلاش در جهت شناسایی آن می‌ماند؛ تلاش در جهت شناسایی، طبقه‌بندی و بیان رابطهٔ اجزای قاره‌ای که در خود میراثی از ارزش‌ها را گرد آورده است که به پنج فرهنگ تعلق دارد. این میراث‌های اخلاقی با هم رابطهٔ جنگ و ستیز داشتند و با پیروزی اسلام بر روم و ایران، جنگ به پایان نرسید، بلکه به میدان فرهنگ عربی منتقل شد تا در سطح ادب و اخلاق همچنان ادامه یابد. به دلیل موضوع و مسائل این حوزه ناگزیریم که روش دپگری را پیش بگیریم و بکوشیم عناصر این فرهنگ ارزش‌ها را بازشناسی کنیم. در این فرهنگ و نظام‌های ارزشی شاهد پنج میراث اخلاقی هستیم: میراث عربی خالص، میراث اسلامی خالص، میراث ایرانی، میراث یونانی، و میراث صوفیانه. از آنجا که رابطهٔ میان این میراث‌های اخلاقی رابطهٔ ستیزه‌گرانه بود و به دلیل آنکه سیاست نقشی بنیادی در این ستیز ایفا کرد و بسیاری از ارزش‌های اخلاقی رواج یافته در واقع ارزش‌هایی سیاسی بودند یا بار سیاسی داشتند، به جنبهٔ سیاسی آنها در کنار بعد رفتار فردی آنها نیز توجه خواهیم کرد.

تبارشناسی اخلاق و ادب

جابری با این درآمد در بخش اول کتاب طی چهار فصل به کاوش در مسئلهٔ اخلاق در سنت عربی روی می‌آورد و در فصل نخست به تحلیل دو واژه کلیدی این هرصه یعنی اخلاق و ادب می‌پردازد. اخلاق جمع خلق ریشهٔ کهن عربی دارد و حتی در قرآن و احادیث به کار رفته است و تا امروز نیز معنای اصلی خود را حفظ کرده است. از تحلیل تعریف‌هایی که برای اخلاق به دست داده شده، می‌توان دو مؤلفهٔ آن را معین ساخت: رسوخ یا ثبات و دوام

اسلامی کشتی نیرومند به تفکیک میان علم دین و علم آداب دیده می‌شود، به گونه‌ای که تأدیب ناظر به عادات و دنیوی است و تعلیم به معنای آموختن شریعت و در نتیجه اخروی. واقع آن است که کلمه ادب که در قرن‌های دوم و سوم معانی و دلالت‌های گسترده‌ای داشت به تدریج معنای آن محدود گشت و در دو معنای اصطلاحی منحصر گشت: نخست ادامه همان معنای کهن یعنی فنون مختلف نثر و شعر و فهم و بررسی آنها که امروزه استمرار آن به صورت ادبیات شناخته می‌شود؛ دوم به معنای رفتار و سلوک مناسب با دیگران و دانستن اصول معاشرت و در نظر داشتن قواعد خاص هر حوزه مانند ادب مناظره. فقها نیز ادب را به معنای مکمل سنت به کار می‌برند، به این صورت که واجب برای تکمیل فریضه، سنت برای تکمیل واجب و ادب برای تکمیل سنت وضع شده است.

حال با مرور منابع اساسی اخلاقی متعلق به پنج فرهنگ می‌توان درباره اخلاق و ادب به این جمع بندی رسید: ۱) واژه اخلاق در میراث فارسی به عنوان اسمی برای مجموعه معارفی که در فرهنگ‌های دیگر به عنوان علم اخلاق شناخته می‌شود، به کار نرفته است؛ به جای آن در این فرهنگ تعبیر ادب رایج است. ۲) در میراث صوفیانه نیز از اخلاق به ادب تعبیر می‌شود، مانند ادب صحبت و آداب سلوک؛ اگر هم کلمه اخلاق به کار برده شده باشد، به معنای لغوی آن است یعنی عادت و سجیه. ۳) بر عکس در میراث یونانی کاربرد ادب به معنای اخلاق بسیار نادر و کمیاب و در این فرهنگ اخلاق به معنای علم و صناعت اخلاق است. ۴) در میراث عربی خالص تعبیر ادب رایج است، لیکن میان ادب زبان که اصل است و ادب نفس که نتیجه آن تفاوت گذاشته می‌شود؛ اولی به معنای غذای عقل است و دومی نتیجه این غذاست. ۵) در میراث اسلامی خالص، آنجا که ناظر به آداب شرعی باشد کلمه ادب به کار برده می‌شود، مانند آداب وضو، اما اخلاق در معنای سلوک فردی شایسته و آنچه بدان مربوط باشد به کار گرفته می‌شود.

درست، اما این تفاوت چه چیزی را بیان می‌کند؟ این تفاوت بیانگر آن است که کلمه ادب بیانگر فرهنگ و میراث پارسی است، حال آنکه اخلاق به معنای علم اخلاق با ترجمه آثار یونانی به ویژه اخلاق نیکوماخوس وارد فرهنگ اسلامی می‌شود و این دو اصطلاح گویای دو فرهنگ متضاد هستند که همواره در پی حذف یکدیگر بوده‌اند. اینجاست که خود را ناگزیر به تاریخ‌نگاری اخلاق در فرهنگ عربی می‌دانیم، کاری که تاکنون صورت نگرفته است. جابری با این اشارت در فصل دوم در مقام مورخ می‌نشیند و تاریخ اخلاق را گزارش می‌کند.

بحران ارزش‌ها

جابری در آغاز این فصل اشاره می‌کند که این کتاب دو هدف مکمل دارد: تحلیل انتقادی نظام‌های اخلاقی در فرهنگ عربی-اسلامی و همزمان با آن تاریخ‌نگاری اندیشه اخلاقی عربی و آن‌گاه هدف دوم را پی می‌گیرد. پیام دعوت حضرت محمد و قرآن که در آن احکام و اخلاق یکی بودند، پس از وی و طی مدت خلافت خلفای راشدین به بحران دچار شد و نتیجه آن بحران ارزش‌ها بود. مسئله سقیفه، شورای خلافت و شورش بر ضد عثمان، قدرت‌یابی معاویه و شکست علی در کنار افزایش غنائم و ورود آنها به مدینه و در نتیجه پیدایش مفاسد اخلاقی ناشی از آن، همه و همه به گسترش این بحران ارزشی انجامید. جابری در اینجا گزارشی از تقسیم بندی فرقه‌ها، رواج جعل حدیث و مانند آن به دست می‌دهد که تقریباً بازگویی مسائلی است که در جلد سوم این کتاب آمده است.

درگیری میان موافقان و مخالفان عثمان به پیدایش گروه سوم و بی‌طرفی انجامید که از اختلافات سیاسی و از سوی دیگر رفاه و رخوت جامعه منتعم مدینه رنجیده بودند و در برابر آن واکنش نشان دادند. یکی از این واکنش‌ها در برابر رفاه فزاینده صحابه پیدایش فرقه عباد و زهاد بود که ندای وجدان دینی جریحه‌دار به شمار می‌رفت. برخی از آنان فرهنگ گریه و هراس را در جامعه ترویج کردند و بر عذاب اخروی تأکید ورزیدند، گویی خداوند عمده‌بندگان بی چیز خود را جز برای عذاب دادن نیافریده است، آن‌هم دو بار، «عذاب‌های روانی در این جهان و عذاب‌های جسمانی در آخرت به سبب گناهیانی که مرتکب نشده بودند». حاصل آنکه گفتمان عذاب از واژه‌هایی چون رحمت، مغفرت و عفو تهی بود.

در این زمان مختار نیز به نام محمد بن الحنفیه قیام کرد و با او مفاهیمی تازه برگرفته از اسرائیلیات و دیگر جریان‌های میراث قدیم پیش از اسلام درباره امامت پدیدار شد، مفاهیمی چون وصیت، علم سری، وراثت نبوت، بداء، مهدویت، غیبت، تقیه و الخ. این مفاهیم به هم پیوسته به سرعت اسطوره امامت را نزد شیعه پدید آورد. جابری در اینجا فرصت را مغتنم شمرده، همان تحلیلی را که در جلد سوم درباره تشیع نوشته بود، باز می‌گوید. مفهوم ایمان با قیام خوارج معنایی محوری و محتوایی

بدیهی چون به رابطه انسان و خدا برگردد و مسئله قدرت حق مطرح گردد و پرسش شود که انسان آزاد است یا مجبور، موضعگیری در قبال آن دشوار می‌گردد. گویی آزادی انسان با قدرت، مشیت و علم خدا سازگار نیست. نخستین کسی که مسئله جبر را مطرح کرد، معاویه بود و پس از وی نیز خلفای اموی این مسیر را دنبال کردند و با این کار از رفتار خود سلب مسئولیت کردند. در برابر این نگرش کسانی مانند معبد جهنی و غیلان دمشقی سخن از قدر به معنای آزادی و قدرت انتخاب انسان سخن گفتند و چون نظر حسن بصری را درباره ادعای جبر خلفا پرسیدند، پاسخ داد: «کذب اهداء الله» و بدین ترتیب از موضع اختیار دفاع کرد. عبد الملک مروان نامه‌ای پرسشگرانه و در عین حال تهدید آمیز به حسن فرستاد و حقیقت جبر و اختیار را جویا شد و او نیز با تفصیل پاسخ داد و در آن از اختیار دفاع نمود و آیاتی را که از آنها بوی جبر می‌آمد، تأویل کرد. اما اگر باب تأویل گشوده شود، رقیبان نیز می‌توانند جبر را اصل دانسته، آیات مؤید اختیار را تأویل کنند. اینجا بود که این مسئله نیازمند بحث جدی‌تر گشت.

واصل بن عطا نخستین نظریه پرداز می‌بود که کوشید این مسئله را به سبک کلامی و فلسفی حل کند. وی سخن از خلق افعال به میان آورد، یعنی انسان افعال خود را می‌آفریند و به تعبیر دقیق‌تر فعل با قدرت و اراده انسان از او صادر می‌شود. اما با علم سابق خدا چه باید کرد؟ اصل پاسخ داد که خداوند مانند بشر به علم و قدرت و اراده موصوف نمی‌شود. این نظر بحث صفات الهی را در دل بحث‌های کلامی قرار داد. بدین ترتیب معتزله خود را اهل التوحید و العدل نامیدند و گفتند: انسان مسئول رفتار خویش و خالق آن است، نه خدا و این مسئله با وحدت ذات و صفات او سازگار است.

اهل سنت به معنای عام آن یعنی مخالفان معتزله در برابر این رأی آزادی خواهانه اصل «لا فاعل الا الله» را پیش کشیدند. لیکن در عین حال آنان که عمدتاً فقیه بودند، به ثواب و عقاب قائل بودند و این اصل با کیفر دادن و پاداش که مبتنی بر آزادی است سازگاری ندارد. اینجا بود که بحر ان ارزش‌ها شکل گرفت. برای حل این بحران اشاعره پدیدار شدند و ابو الحسن اشعری ایده دشواریاب کسب را مطرح کرد. عصاره این فکرت آن است که انسان خواستار انجام فعلی می‌شود، خداوند آن فعل را می‌آفریند و انسان مسئولیت آن فعل را متحمل می‌شود. لیکن این تحلیل نیز گرهی از کار فرو بسته جبر و اختیار نمی‌گشاید، زیرا به صرف اراده من و فعل دهگری مرا نباید کیفر داد. نسل بعدی اشاعره کوشیدند تحلیل مناسب‌تری از نظریه کسب به

سیاسی یافت. بنی امیه ایمان را ناظر به قلب و درون می‌دانستند و خوارج آن را پکسره عمل می‌شمردند. تعریف ایمان در واقع نوعی موضعگیری سیاسی بود و پاسخ به آن یا شخص را در کنار امویان می‌نهاد یا در برابرشان. برای گریز از این پرسش تروریستی بود که گروه سوم پدیدار شد که سخن از ارجاء به میان آورد و داوری درباره کفر و ایمان را به آخرت محول کرد. این موضع گرچه نوعی بازنشستگی عقل به شمار می‌رفت، فضایی گشود که به جای شمشیر بر گرفتن در تعریف ایمان راه دیگری بنماید و بحث‌های نظری صورت گیرد. این کاری بود که غیلان دمشقی دنبال کرد و اصل بن عطا آن را به فرجام رسانده، سخن از منزلتی میان کفر و ایمان با منزله بین المنزلتین پیش کشید. و اصل بدین ترتیب آن قیاس ذو حدین را که یا شخص مؤمن است یا کافر گسست و از آن فراتر رفت و بحر ان را در سطح فردی حل نمود. این راه حل خلاقانه مسئله را در سطح نظری و فردی حل کرد، لیکن مسئله همچنان در سطح سیاسی حل نشده بود؛ از این رو امویان در پی راه برون شدی از بحر ان ارزش‌ها بودند که به سودشان تمام شود و این راه حل را در میراث پارسی یافتند و آن را به نام اسلام ترویج کردند. آنان نیازمند ارزش‌هایی تازه بودند که وحدت جامعه و دولت را حفظ کند و بر ضرورت همسازی میان آنها تأکید ورزد و از آنجا که عنصر وحدت بخش جامعه و دولت دین است و آنچه سازواری میان آنها را تأمین می‌کند، تبعیت از خدا و حکمران است، آن ارزش‌هایی مطلوب به شمار می‌روند که این دو هدف را بر آورد، یعنی وحدت دین و دولت و اطاعت خدا و خلیفه. از قضا این ارزش‌ها در میراث پارسی فراهم بودند، زیرا الگوی حکومتی ایران بر اساس اصل وحدت دین و دولت استوار بود و اطاعت از کسری را اطاعت از خدا می‌شمرد. با توجه به این مسئله است که نخست از میراث پارسی سخن به میان می‌آوریم.

در باب آزادی و مسئولیت

جابری با این حال لازم می‌داند تا در فصل سوم کمی درباره مسائل نظری اندیشه اصل بن عطا سخن بگوید. اساس مسئولیت، آزادی است و این پیش شرط هر گونه مسئولیتی به خصوص مسئولیت اخلاقی به شمار می‌رود. اما این مسئله

دست دهند و دست آخر سر از تحلیل فلاسفه در باب علیت در آوردند و همان را پذیرفتند. این رشد راهی برای حل این مسئله که از دشوارترین مسائل بود پیش کشید که قبلاً ارسطو و کندی نیز مطرح کرده بودند.

معتزله در دفاع از آزادی انسان تا جایی پیش رفتند که برخی از شرور مانند حوادث طبیعی را به خداوند نسبت دادند، با آنکه آنان ظلم را از ساحت حق دور می دانستند. چرا آنان چنین کردند؟ زیرا در برابر دشمن اصلی خود یعنی مجوس و مانویان که قائل به دو منشأ خیر و شر بودند، قرار داشتند و در جهت تأکید بر توحید این مسیر را پوییدند. از تحلیل تاریخی این مسائل در می یابیم که این بحث ها چندان ربطی به حوزه اخلاق ندارد و به سطح مباحث متافیزیکی بر کشیده شده است. اما جای پرسش است که چرا متکلمان، چه معتزلی و چه اشعری، سخن از ارزش ها را فرو گذاشتند و چرا نسل دوم آنان این مسائل اخلاقی را به سطوح متافیزیکی بر کشیدند و آن را در بخش جلیل الکلام یا سخن از ذات و صفات الهی مطرح کردند؟ این سؤال همچنان مطرح است که چرا علم کلام از بحث مسئولیت اخلاقی در عرصه اخلاق و عرصه تشریح برای بشر، تن زد؟ آیا به دلیل آنکه عقل را به این عرصه راهی نیست و تنها شرع در این محدوده داور است؟ این پرسشی است که ما را به بحث از بنیاد اخلاق در تفکر عربی متسلل می کند و ما را به نقش عقل یا شرع در تشخیص نیک و بد اخلاقی راه می برد، بحثی که در فصل چهارم و پایانی این بخش مطرح می شود.

خاستگاه عقلی یا شرعی اخلاق

در فرهنگ اسلامی، بنیاد اخلاق چیست؟ عقل یا شرع؟ با توجه به تفکیک میان احکام شریعت و مکارم شریعت یا آداب شرعی می توان به این نتیجه رسید که اسلام جایی را برای اخلاق گشوده است؛ از این رو می توان گفت که «دین بنیاد اخلاق نیست»، یا حداقل آنکه تنها بنیاد اخلاق به شمار نمی رود. نگاهی به میراث های اخلاقی موجود در جهان اسلام این مطلب را تأیید می کند. در میراث عربی خالص، یعنی ادب و لغت، تنها بازدارنده از خطا و کجی عقل است. از نظر لغت شناسانی چون ابن منظور عقل، عقل نامیده شده است، زیرا عقلی بر پای انسان می نهد و او را از در افتادن به دام کژی و خطاکاری باز می دارد. همچنین ابو هلال عسکری در فروق اللغه می گوید: «عقل همان دانش نخستی است که دارنده اش را از قبائح می دارد». این عقل عملی که تجربه مترکم است، انسان را از خطا حفظ می کند. همچنین اساس اخلاق عربی خالص مروت است و این ارزش مرکزی با

عقل گره خورده و گفته شده است که «لا مروه لمن لا عقل له». بنابراین عقل اساس اخلاق است. البته این عقل اخلاقی عربی در پی بحث و گفتگو نیست و آموزه های خود را در قالب سخنان کوتاه و کوتاه گفته ها یا کلمات قصار بیان می کند و در همان حال درها را بر همه فرهنگ ها می گشاید و شعارش این است که «خذ الحکمه ائی وجدتها». این گشودگی از سویی به سود آن است و از سوی دیگر مایه ضعف آن، زیرا مفاهیم به مقداری که کلی می شوند، از قوت مصداقی آنها کاسته می شود. در میراث اخلاقی پارسی نیز شاهد ارزش مرکزی عقل هستیم و از این جهت با میراث عربی خالص همسوست، در نتیجه می توان گفت که در این میراث نیز عقل بنیاد اخلاق به شمار می رود. در میراث یونانی که در برگیرنده آمیزه ای از آرای افلاطون، ارسطو و جالینوس است، نیز عقل اساس اخلاق به شمار می رود. طبق ایده افلاطونی قوای سه گانه نفس، فطیلت عالی همان عدالت است که از حاکم بودن عقل بر دیگر قوا حاصل می شود. البته در اخلاق صوفیانه بنیاد اخلاق اراده است، نه عقل و محل اراده نیز قلب است. بنیاد میراث اخلاقی اسلامی خالص قرآن و سنت است و این دو بر ارزش عقل در شناخت نیک و بد تأکید خاص دارند و می توان با مرور آنها بنیاد اخلاق را در عقل دید. عقل و قلب به یک معناست و در آیات از قلب به ابزار شناخت نیک و بد و در نتیجه مسئولیت اخلاقی سخن رفته است. در میراث حدیثی اسلامی آنجا که عقل باشد، دین و حیا نیز حضور دارند و غالباً به جای عقل از قلب سخن رفته است. حتی ماوردی شافعی که از نظر کلامی اشعری است، در ادب الدنيا والدين، بر نقش عقل در تأسیس اخلاق تأکید کرده است. سخن کوتاه، می توان از اجماع یا شبه اجماعی در فرهنگ اسلامی یاد کرد بر اینکه عقل بنیاد اخلاق است.

حال جای این پرسش است که چرا علم اخلاق یا فلسفه اخلاق، مشابه آنچه که در فرهنگ یونانی وجود داشت، در فرهنگ اسلامی شکل نگرفت؟ برخی مستشرقان گفته اند که علت این وضع نبود تعبیر یا کلمه وجدان یا ضمیر در فرهنگ عربی است. در نقد این مدعا می توان گفت آنچه که به نام وجدان اخلاقی امروزه از آن سخن می رود، در فرهنگ اروپایی نیز جدید است و روسو در امیل خود آن را مطرح کرده و از آن به منبع اخلاق در همه فرهنگ های بشری یاد کرده است. افزون بر

آن پدیده ادبی تازه ای به نام ترسل جلوه گر شد که نقش مهمی در انتقال اخلاق طاعت داشت.

در این نوع ادبی که به تدریج جانشین خطابه گشت، ارزش هایی در قالبی زیبا و نغز ریخته و بیان می شد و هدف آن تثبیت و ترویج اطاعت از خلیفه بود. در دوران اموی به تدریج گروه کتاب پدید آمدند که بعدها خود مصدر اموری بسیار و به مسئولیت های بالاتری گماشته شدند. از این کسان می توان عبد الحمید کاتب و سالم بن عبد الرحمن را نام برد که از ناموران ترسل بودند و نقش عمده ای در تأسیس این فرهنگ داشتند. اهمیت ترسل در دو چیز بود: از سویی ارزش هایی را که حاکمیت مد نظر داشت، در دل مردمان تثبیت می کرد و از سوی دیگر به تدریج متونی که بر این اساس فراهم آمده بود به مرجعی در ادب لسان تبدیل شد و در طول تاریخ نوشته های عبد الحمید به تثبیت ارزش های سلطانی در دل نسل های پساپی همت گماشت. حاصل آنکه ترسل با استفاده از ابزارهای بلاغی زبانی در جهت ترویج ارزش های حکومتی حرکت می کرد. تفاوت میان خطابه و ترسل در سطح نحوه تأثیر گذاری آن بود که خطابه حاضران را مخاطب می ساخت، حال آنکه ترسل ضمیر غایب را به کار می گرفت و در حالی که خطیب از حرکات دست و عصای خود برای تأثیر گذاری بیشتر سود می جست، کاتب از تعابیر بلاغی و آرایه های زبانی بهره می گرفت. با مرور رساله های معروفی که سالم و عبد الحمید نگاشته اند، در می یابیم که نخستین ارزش اخلاقی، سیاسی و دینی که گفتمان ترسل در فرهنگ عربی بنیاد نهاد و تثبیت کرد، اطاعت بود، اطاعت از خلیفه ای که در این گفتمان در کنار خدای عز و جل قرار می گرفت. خلیفه جانشین خدا بود و اطاعت از او اطاعت از خدا. با خواندن این رساله ها به نیکی در می یابیم که در برابر اخلاقی قرار داریم که پکسره با اخلاق بادیه نشینی متفاوت است، «اخلاق مساوات و تواضعی که ویژگی جامعه قبیلگی بود و زمان خلفای راشدین، زمان معاویه و تا زمان عبد الملک بن مروان مسلط بود». اما اینک با رساله عبد الحمید دو مفهوم تازه وارد فرهنگ عربی می شوند و بر اساس آنها دو نوع اخلاق پدید می آید: هامة و خاصه. در واقع آنچه در رساله های عبد الحمید و سالم آمده، در میراث عربی تازه و بی سابقه است.

امویان از جمله معاویه اندیشه جبر را برای حکومت بر دیگران به کار بستند. این جبر نوعی جبر قبیلگی بود. البته آنان از دین برای تثبیت خلافت خود سود نگرفتند و چندان توجهی به استفاده از دین و القاب دینی برای مشروعیت بخشی به حکومت خود نداشتند تا آنکه «سالم و عبد الحمید، متولی دیوان دبیری

آن، نبود یک کلمه در زبان عربی به معنای نبود مفهوم آن نیست و این نکته ای است که گولدنزهر بدان به درستی توجه کرده و گفته است که آنچه معادل تعبیر وجدان در زبان های اروپایی است، در زبان عربی با تعابیر دیگری بیان می شود که مهم ترین آنها کلمه قلب است. این سخن درست است و آیتی که در آنها کلمه قلب به کار رفته، بیانگر آن است که مسئولیت اخلاقی با قلب گره خورده است. در احادیث فراوانی از فتواخواهی از قلب سخن رفته است و همه اینها می تواند به معنای همان وجدان اخلاقی باشد. همچنین تعبیر «وازع» یا بازدارنده در فرهنگ عربی به معنای وجدان اخلاقی به کار رفته و در حدیث آمده است: من یزع السلطان اکثر ممن یزع القرآن. بنابراین در فرهنگ و زبان عربی مانعی برای شکل گیری فلسفه اخلاق نبوده است. ترجمه کتاب اخلاق نیکوماخوس که مرجع اصلی اخلاق فلسفی به شمار می رود و کتاب های دیگری در این زمینه نشان می دهد که این زبان از نظر مفهومی برای تأسیس فلسفه اخلاق چیزی کم نداشته است. همچنین در فرهنگ عربی عقل بنیاد اخلاق به شمار رفته است. حال جای این پرسش مجدد است که با این همه ظرفیت چرا دانشی معادل فلسفه اخلاق در تفکر اخلاقی عربی پدیدار نگشت.

جابری با طرح این پرسش و به دست دادن خلاصه ای در خاتمه در بخش دوم بر آن می شود تا ریشه های نظام های اخلاقی موجود در فرهنگ عربی را بکاود و برای این کار نخست سراغ اخلاق پارسی می رود.

میراث پارسی یا اخلاق پیروی

جابری در این نخستین باب از بخش دوم طی پنج فصل اصول و ساختار میراث اخلاقی ایرانی را به مشابه اخلاقی که بر تبعیت از پادشاه قرار دارد باز می گوید و برای رسیدن به این هدف تألیفاتی را که در باب «ترسل» صورت گرفت به مشابه آغازی برای ورود این نوع اخلاق در جهان عرب معرفی می کند. چگونه در فرهنگ اموی که عربی خالص بود و در آن خطابه و شعر حکم می راند، اخلاق پارسی راه یافت؟ برای پاسخ به این پرسش باید کمی درباره فرهنگ خطابه بحث کنیم. در کنار حاکمیت خطابه که ریشه در فرهنگ عربی داشت، در عصر اموی به ویژه اواخر

شدند». معاویه خود می گفت که با شمشیر پیروز شده است و جبری که از آن می گفت، جبر قبیله ای بود یعنی «جبری که ملازم فرهنگ قبیله ای است». در قرآن نیز تمبیر طاعت همواره مشروط است و تنها یک بار اطاعت از اولی الامر مطرح شده آن هم به قرآن مختلف و به گفته شافعی به معنای فرماندهان جنگی است، نه خلیفه و حاکم. حاصل آنکه اطاعتی که در رساله های سالم و عبد الحمید آمده است، ربطی به فرهنگ عربی و اسلامی ندارد و هر آنچه در رساله های سالم و عبد الحمید درباره ضرورت اطاعت از حاکمان آمده و منصب خلافت به دین و جانشینی خدا پیوند زده است، هیچ خاصنگاهی در فرهنگ عربی ندارد و باید ریشه آن را در فرهنگی دیگر جست و این فرهنگ دیگر «مشخصاً فرهنگ پارسی است». بدین ترتیب، نخستین نگارش های اخلاقی نه بر اساس میراث عربی خالص بود و نه ریشه در میراث اسلامی داشت، بلکه بر اساس میراث پارسی شکل گرفت و نخستین درسی که عقل عربی در عرصه اخلاق و سیاست آموخت جبر بود که معاویه بدان صورت عمل داد و دومین درسی که «عقل عربی در اخلاق و سیاست آموخت، اطاعت نام داشت». عباسیان نیز همین سیاست را ادامه دادند و منصور دوانیقی خود را سلطان خداوند در زمین دانست و از همه خواستار اطاعت شد. حاصل آنکه آشکارترین و کهن ترین جلوه اخلاق عربی، جبرگرایی و ضرورت اطاعت از سلطان بود که ریشه ایرانی داشت. جابری این بحث را در فصل ششم با نام «دین، دولت و ارزش های خسروانی» ادامه می دهد.

پرسش این است که چگونه دولت عربی اموی که تابع ارزش های قبیله ای و دور از ارزش های دینی بود، در زمان عباسیان به دولتی تبدیل شد که دین را برای توجیه ارزش هایش و اثبات مشروعیتش به کار می گرفت. دعوی بنی هاشم و امویان دعوی دینی نبود و «بنی هاشم از علی بن ابی طالب به بعد به نام خویشاوندی و نه دین، خواستار جانشینی پیامبر به مثابه رئیس دولت بودند». مسئله آن است که هیچ سخنی از حکومت به نام دین در میان نبود. معاویه نیز به نام دین حکومت نکرد و مخالفان وی حتی عالمان دین نیز به نام دین با او مخالفتی نداشتند و می توان نوعی رضایت خاطر عالمان دین از حکومت وی دید. شعار عباسیان نیز شعاری عملگرایانه و سودگروانه بود و آنان به نام دین خواستار حکومت نبودند، هر چند شعار «رفتار طبق کتاب و سنت» را عباسیان در مراحل بعدی و حدود سال ۱۲۰ پیش کشیدند، آن هم نه بر ضد امویان، بلکه برای تبرئه خویش از یکی از داعیان خود به نام خدش بود که به نام مزدکیان تبلیغ می کرد و خواهان کمونیسم جنسی شده بود.

لیکن در اواخر دولت امویان و اوائل عباسیان پدیده تازه ای رخ می دهد و سخن از اطاعت و جانشینی خداوند می رود. در این دوران شاهد سیاست آمیختگی دین و سلطنت هستیم، «این مفهوم از کجا آمد و چه کسی دین را با سلطنت و سلطنت را با دین در آمیخت». چنین آمیختگی با متون اسلامی سازگار نیست، در عمل نیز شاهد چنین آمیختگی نبوده ایم، «این پدیده ناگزیر باید سرچشمه ای بیرونی داشته باشد» و این سرچشمه همان میراث اخلاقی پارسی است. برای اینکه این مسئله را نیک دریابیم لازم است که میراث پارسی را از زمان ساسانیان بازخوانی کنیم. در این مورد عهدنامه اردشیر بهترین متن مؤسس به شمار می رود و عالی ترین نمونه را به دست می دهد که از دل آن می توان نقش میراث پارسی را در اندیشه عباسیان دید. هنگامی که معلم واثق بالله از مأمون پرسید که چه چیزی به او آموزش دهد، مأمون گفت که به واثق قرآن را تعلیم دهد و عهدنامه اردشیر را برایش بخواند و به حفظ کردن کتاب کلیله و دمنه وادارد. عهدنامه اردشیر بر سلسله مراتب طبقاتی و رعایت آن، به کارگیری دین در امور سیاست، رمز حفظ قدرت و پرهیز از اختلافات تأکید می کند و می گوید که پادشاهی امری الهی است. با تحلیل این متن که در آن گاه اخلاق فدای منافع پادشاه می شود، «آیا برای مثال نیاز داریم که به ماکیاولی اشاره کنیم؟»

سخن کوتاه، دولت اموی و عباسی همه ارزش های اجتماعی و اخلاقی کسروی یا خسروانی را وارد اسلام کردند، از جمله اینکه خلافت امری الهی است و باید از خلیفه کاملاً اطاعت کرد. این دو ارزش اخلاقی از ارزش های اخلاقی پارسی است که وارد اسلام شده است. همراه با اینها ارزش هایی نیز به نام آداب شرعی از ایران وارد اسلام شد و در کتب فقهی راه یافت. بدین ترتیب، این چند اصل از فرهنگ ایرانی وارد فرهنگ عربی اسلامی شد: ۱) مبتنی ساختن پادشاهی بر دین و در نهایت طرح اندیشه خلافت الهی؛ ۲) ضرورت اطاعت از شریعت مداران و چیرگی آنان بر همه شئون زندگی به نام خدا؛ ۳) سیطره دولت بر مردم به نام دین. سخن کوتاه ارزش های اخلاقی حاکم زمان عباسی مبنی بر لزوم اطاعت از حکام و اینکه خلیفه جانشین خداوند است، از فرهنگ پارسی وارد جهان عرب شده است. در واقع برخی سخنان و ادعاها که در این گزارش تکرار می شود، به دلیل آن است که جابری خود به دلایلی که به هنگام

باری ادبیات سیاسی پارسی، ایدئولوژی بالنده‌ای برای دولت عباسی فراهم آورد و برای این کار نخستین کسی بود که سلاح کتاب را به جای سلاح ترسل تأسیس کرد و از آنجا که مکتوبات وی دایره مدار آداب سلطانی و هدف آنها ترویج ارزش‌های کسروی استبدادی است، از جاده صواب دور نشده‌ایم اگر بگوییم: «ابن مقفع و پیشتر از او عبد الحمید، قانونگذار دولت کسروی در سرزمین‌های اسلام بود، دولتی که همچنان تا امروز به نام دین پایدار است».

ابن مقفع در نوشته‌های خود هیچ استنادی به آیه یا روایتی یا مرجعی دینی نمی‌کند. همچنین وی از مرجعیت‌های پارسی سخن نمی‌گوید تا ناگزیر نشود که از مراجع دینی نام ببرد، بلکه به مثابه گوینده‌ای حلیم و حکیم و فراتر از زمان سخن می‌گوید. این مؤلف بی‌نامی که به گونه‌ای مطلق و خارج از زمان سخن می‌گوید، بستری برای کالای ادبی فراهم ساخت و بازاری پدید آورد که در آن کالای چند ملیتی و چند سرچشمه‌ای به فروش می‌رفت، بازاری جهانی یا جهانی شده که شاگردان ابن مقفع از آن به بازار ادب یاد می‌کردند. این مطلب را در فصل هشتم پی خواهیم گرفت.

هرم ارزش‌ها در بازار ادب

بازار ادب و به تبع آن بازار ارزش‌ها از دل کتاب‌های کسانی مانند ابن مقفع شکل گرفت که به مرجعیت‌های گوناگون استناد می‌کرد و هدف آن پرورش گروه دبیران بود. در این دوره آثار متعددی تألیف شد که از مهم‌ترین آنها عیون الاخبار ابن قتیبه، العقد الفرید ابن عبدربه، المستطرف فی کل فن مستظرف و کتاب صبح الاعشی فی صنایع الانشاء قَلَقَشْنَدی است.

کتاب دانشنامه‌گون عیون الاخبار که با نگاهی لیبرال‌منشانه نوشته شده است، هر چند در ظاهر چندان به ابن مقفع استناد نمی‌کند و تنها حدود بیست مورد از او نام می‌برد، در بن مایه خود همان ارزش‌های کسروی را ترویج و تثبیت می‌کند. این مجموعه در ده کتاب تدوین شده است. کتاب نخست آن کتاب السلطان نام دارد و درباره نحوه تعامل با اوست و کتاب آخر کتاب النساء نامیده می‌شود. این ترتیب به روشنی ترتیب طبقاتی نظام ساسانی را منعکس می‌کند. سلطان در رأس هرم است و زنان در پایین‌ترین مرتبه آن. کتاب ابن عبدربه اندلسی نیز هر چند از نظر ساختاری کمی با این کتاب متفاوت است و نویسنده آن نگرش لیبرالی ابن قتیبه را ندارد، باز سخت متأثر از اوست و صاحب بن عباده هنگام دیدن و صفحه زدن آن گفت: «هله بضاعتار دت الینا». در این کتاب مفصل شاهد همان ترتیب نظام

تحلیل آنها اشاره خواهد شد بارها و بارها تکرار می‌کند تا آنها را به خواننده بیاوراند.

در فصل هفتم باز شاهد ادامه نقش ارزش‌های خسروانی هستیم که تفکر اخلاقی عربی را فاسد کرده است. به گفته جابری معروف است که ابن مقفع بزرگ‌ترین مروج ارزش‌های خسروانی و ایدئولوژی اطاعت در عرصه فرهنگ عربی-اسلامی بود. مهم‌ترین کتاب‌های وی که مروج اخلاق کسروی بودند، عبارت‌اند از کلیله و دمنه، الادب الکبیر و الادب الصغیر و رسالة الصحابه. جابری در اینجا به تفصیل بخش‌هایی از این سه کتاب را نقل می‌کند و می‌افزاید که وی خود کتاب کلیله و دمنه را جرح و تعدیل کرده و بر آن بخش‌هایی افزوده و فرصت طلب بوده است و سخنانی از این دست. از این منظر، کلیله و دمنه نخستین مرجع تکوین عقل اخلاقی عربی به شمار می‌رود و به دلیل داشتن خصلت درسی و خوانش آن در همه محافل بیشترین نقش را در ترویج آموزه اطاعت از سلطان داشته است. ابن مقفع نه تنها از طریق ترجمه و نگارش کتاب ارزش‌های خسروانی را وارد فرهنگ عربی کرد و به ترویج آنها همت گماشت، بلکه افزون بر آن «نقش کارشناس دولت جدید» را نیز ایفا کرد و این کاری است که وی در کتاب رسالة الصحابه که آن را برای منصور نوشت، انجام داده و نحوه تثبیت ارزش‌های خسروانی را به او آموخته است. در واقع این رساله «دعوت آشکاری است به سازماندهی دولت بر اساس ارزش‌های خسروانی».

ابن مقفع دوست صمیمی عبد الحمید بود و باید افزود که این دو دارای پروژه یگانه‌ای بودند، یعنی انتقال ارزش‌های خسروانی چون اطاعت و استبداد به تمدن عربی. البته این سخن به این معنا نیست که این دو ضرورتاً و از سر بدخواهی بر ضد دولت عربی-اسلامی عمل می‌کردند، یا آنکه این دو توطئه‌گر بودند، هر چند این احتمال درباره ابن مقفع پذیرفتنی است. با آنکه این دو ارزش‌های کسروی را به دولت عربی منتقل کردند، نقش آنها متفاوت بود. عبد الحمید می‌خواست به کمک رسانه ترسل و استفاده از ایدئولوژی فشار بلاهی و اقناع مردم و ترغیب آنان به اطاعت از امویان، دولت اموی را نگه دارد، لیکن هدف اصلی ابن مقفع نجات این دولت نبود، وی در پی تقویت دولت نوپای عباسی بود که خود همراه رهبران آن بود. وی می‌خواست به

طبقاتی و ارزش های نظام کسروی و ساسانی هستیم. کتاب المستطرف فی کل فن مستطرف که به دست شهاب الدین ایشیوی در قرن نهم نگارش یافت، به ظاهر می‌کوشد خود را از هیمنه دو کتاب نخست رها کند، لیکن در واقع به جای گریز از اخلاق بندگی پارسی همان اخلاق را اسلامی ساخته و برای همان مضمون اطاعت از سلطان آیات و روایاتی نقل می‌کند و بر این ارزش خسروانی لباسی اسلامی می‌پوشاند. قَلَقَشَدَى در کتاب نامور صبح الاعشی فی صناعة الانشاء می‌کوشد تا بحث ادب لسان را از ادب نفس جدا کند و این یک را اخلاق نامیده آن را به معنای یونانی آن نزدیک سازد. در این مجموعه دانشنامه‌ای بزرگ نیز همان ارزش های سلطانی حاکم است و هدف کتاب در حقیقت پروردن دبیری دیوانی است که فقط برای سلطان می‌نویسد. بدین ترتیب، این کتاب تنها کالایی در بازار آداب سلطانی به شمار نمی‌رود، افزون بر آن مدرسه‌ای برای پروردن کاتب سلطانی نیز هست. از مرور این کتاب های تأثیرگذار در می‌یابیم که در همه این دوران و طی همه این آثار فرهنگ و اخلاق طاعت و ارزش های خسروانی حاضر و حاکم اند تا جایی که به تدریج بخشی از عقل اخلاقی عربی قلمداد می‌شوند و جزو ساختار آن به شمار می‌روند.

جابری در فصل نهم به باستان شناسی ارزش های اخلاقی پارسی در فرهنگ عربی و سلطه آنها روی می‌آورد و با تکرار نکات فصول قبل به نتایجی تازه می‌رسد. جنگ بر سر ارزش ها در کنار و همراه همه منازعات سیاسی و اجتماعی از زمان نزاع بین علی و معاویه تا امروز حضور داشته و در این جنگ پیروزی از آن نظام ارزشی پارسی بوده است تا جایی که این نظام بر نظام ارزشی اسلام خالص، عربی خالص و حتی یونانی مسلط می‌شود. در این نظام ارزشی، محور همه چیز کسری و اطاعت نامشروط از اوست، حال آنکه این ارزش در اسلام با فرهنگ عربی وجود نداشته است و آنان با چنین مفهومی آشنا نبوده‌اند. این ارجمندی شخص سلطان و جایگاه خدایی وی با اندیشه «الو هیات امام نزد برخی از فرقه های منسوب به شیعه» چهره تازه‌ای به خود می‌گیرد. مخالفان عرصه سیاسی نیز برای مخالفت خود از ارزش های نظام کسروی پارسی استفاده می‌کردند، برای مثال عُلات از همان منطق سود جستند و امام را تا حد خدایی بالا بردند. این نگرش اختصاصی به شیعه نداشت و به محافل اهل سنت نیز کشیده شد و مسیری دراز طی شد تا در کنار احادیثی که تنها خواستار اطاعتی مشروط از مسلمانان بود، فقهای اهل سنت احادیثی را بگذارند که بر ضرورت تبعیت مطلق از حاکم و اطاعت از او تأکید داشت، مانند این سخن «اطیعوا

اِئمتکم فان صلّوا قعوداً، صلّوا قعوداً؛ از امامان خود پیروی کنید، پس اگر نشسته نماز خواندند نشسته نماز بخوانید» که این حنبلی آن را در مسند خویش نقل می‌کند. این نمونه‌ای است از تهاجم ارزش های خسروانی به میراث اسلامی خالص. دو کتاب نصیحة الملوک و تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک و سیاست الملک ماوردی به نیکی حضور ارزش های کسروی را حتی در درون محافل فقهای بزرگ نشان می‌دهند. حاصل آنکه ارزش های کسروی بر دیگر نظام های ارزشی در اسلام چیره می‌شود و حتی جای را بر نظام ارزشی یونان تنگ می‌کند. آنچه در نظام اخلاقی خسروانی و کتاب های آداب سلطانی که ترجمان آن به شمار می‌رود، مشهود است، «غیاب انسان به مثابه فرد است». در واقع در این نظام اخلاقی شخص انسانی فاقد ارزش است و همه چیز در پیرامون شخص کسری یا خسرو می‌گردد تا جایی که اگر کسی او را بپرستد، بر او خرده‌ای گرفته نمی‌شود. در این نظام اصل اطاعت مقدم بر همه چیز از جمله خود شخص مطاع است، باید اطاعت کرد، مهم نیست که از چه کسی باشد. عباسیان با شعار الرضا من آل محمد همین ارزش را منعکس می‌کردند.

میراث یونانی یا اخلاق سعادت

جابری پس از آنکه ارزش های جبرگرایانه را به نظام اخلاقی پارسی نسبت می‌دهد و ریشه استبداد عربی را در این نظام ردیابی می‌نماید، در بخش دوم طی شش فصل به تحلیل مؤلفه های میراث اخلاقی یونان یا اخلاق مبتنی بر سعادت می‌پردازد. وی در فصل دهم آرای اخلاقی افلاطون، ارسطو و جالینوس را که در واقع مراجع اصلی میراث اخلاقی یونانی به شمار می‌روند، گزارش می‌کند تا در فصول بعد تأثیر آنها را در فرهنگ اسلامی پی‌گیرد. در یونان، اخلاق ریشه در سعادت فرد دارد، نه آنکه در خدمت امپراتوری باشد و فرد نیز برای مدینه است نه شخص ملک. شعار معروف «خود را بشناس» به معنای آن است که با خودت وارد گفتگویی مستمر شو و همواره در پی بهترین و برترین باش.

لازم است که میان سه گرایش در اخلاق یونانی تفاوت بگذاریم و آنها را یک کاسه نکنیم. این سه گرایش عبارت اند از: گرایش پزشکی - علمی که ریشه در آرای جالینوس دارد، گرایش فلسفی که مستند به افلاطون و ارسطو است و گرایش تلفیقی

قرار دارد. شگفت آور آنکه وی در این کتاب‌ها به سیاست نمی‌پردازد و آگاهانه از آن می‌پرهیزد، با آنکه جالینوس خود آرای سیاسی افلاطون را تلخیص کرده است. حمیدالدین کرمانی با طب روحانی رازی و جدایی آن از سیاست مخالفت کرده و آن را خطری برای فلسفه سیاسی اسماعیلی مبتنی بر امامت که شکل و مضمون کسروی دارد، دانسته بر آن می‌تازد. کتاب الطب الروحانی، ابو الفرج عبد الرحمن بن جوزی (متوفای ۵۹۷)، جزوه‌ای کوچک در سی باب است که مطلب خاصی ندارد. عمده این کتاب برگرفته از الطب الروحانی رازی است و در آن کوشش شده تا با احادیث و اشعار آراسته شود. می‌توان آن را تلاشی در جهت اسلامی سازی اخلاق یونانی دانست. از دیگر کسانی که راه رازی را دنبال کردند، می‌توان ثابت بن سنان را نام برد. وی کتابی به نام تهذیب الاخلاق دارد که نسخه خطی آن به دست ما رسیده است. این ثابت بن سنان تعبیر روح را به کار نمی‌برد و آن را به فلاسفه و می‌گذارد، به جای آن از تعبیر نفس استفاده می‌کند، نفسی که از منظر طبی صرف دارای سه قوه است: قوه شهوانی که جایگاهش کبد است، قوه غضبی که در قلب قرار دارد و قوه ناطقه که جایگاه آن در مغز است. وی بر خلاف ارسطو فضیلت را امری مرکب از صفات گوناگون می‌داند. کتاب تهذیب الاخلاق به شش باب تقسیم شده است: باب اول در مقدمات است و در آن جایگاه اخلاق در میان علوم شرح داده می‌شود؛ باب دوم در اصول اخلاق و موضوع آن قوای سه گانه نفس است، وی در اینجا خلق را تعریف می‌کند و همان تعریف جالینوسی را به کار می‌گیرد؛ باب سوم درباره فضائل و رذائل است؛ باب چهارم «فی الاستدلال علی ما خفی و کمن من الاخلاق» نام دارد و در آن از درمان بیماری‌های اخلاقی به شیوه درمانی قدما و شناخت بیماری از طریق عوارض ظاهری بحث می‌شود، در این فصل راه‌هایی برای شناسایی صفات اخلاقی نهان به دست داده شده و سرانجام در باب پایانی راه اصلاح عیوب نفس بیان شده است، درمان همه رذائل به کمک ضد آن صورت می‌گیرد. همچنین وی دو قاعده کلی برای درمان بیماری‌های اخلاقی به دست می‌دهد: یکی مداومت یا تکریر و دیگری شیوه گام به گام یا تدریج است.

ابن سنان در کتاب تهذیب الاخلاق حاکمان و دولتمندان را به احداث بیمارستانی خاص طب الاخلاق به سبک بیمارستانهایی که بیماری‌های تنی را درمان می‌کند، دعوت و اصرار می‌کند که بیماری‌های روحی بیش از بیماری‌های تنی واگیر است. این کتاب در همان خط کتاب رازی پیش می‌رود. رازی در سال ۳۲۰ و ابن سنان در سال ۳۶۳ در گذشتند. دستیابی به نسخه

میان میراث‌های یونانی، ایرانی و عربی. جابری این سه گرایش را در فصول جداگانه‌ای بحث می‌کند و پژواک آنها را در فرهنگ اخلاقی عربی باز می‌نماید. کندی در مسائل اخلاقی پیرو جالینوس است و در رساله دفع الاحزان سخنان او را باز می‌گوید و با تأکید بر آنکه اندوه لازمه زیستن است، راه برون شدن از آن را در پی لذت عقلی بر آمدن معرفی می‌کند. با مرور این سنخ ادبیات متوجه می‌شویم که نخستین آثار اخلاقی یونانی که به عربی ترجمه شد، نماینده همین گرایش طبی است که به اخلاق از نظر فیزیولوژیک می‌نگرد و اخلاق را نوعی طب نفسانی می‌داند. اگر کندی نخستین نماینده این گرایش باشد، نماینده رسمی آن زکریای رازی است که جایگاه وی در طب و اخلاق عربی همچون منزلت جالینوس در فرهنگ یونانی است. با بررسی کتاب الطب الروحانی رازی می‌توانیم نتیجه بگیریم که این کتاب قرین طب جسمانی است و نگاه ناپسندیده به این مسئله نگاه پزشکی است که در پی ریشه کنی درد است و همان گونه که وظیفه پزشک تن زدودن عوارض پست از روح است. نظریه رازی روحی نیز زدودن عوارض پست از روح است. درباره لذت اختصاصی اوست و مخالفانی داشته است. وی لذت را بازگشت به حالت اعتدال و وضع سابق پس از به هم خوردن تعادل و رنج می‌داند. این نظریه با نگرش اخلاقی رازی سازگار است. رازی با تعبیراتی گزینده درباره عشق سخن می‌گوید و آن را بیماری می‌داند. اگر از تعبیرات تند رازی بگذریم به نظر می‌رسد که از نظر او عشق همان شهوت پرستی است و او به این مسئله از منظر یک پزشک می‌نگرد. این تعبیر متأثر از شرایط زمانه و بازگویی نگاهی است که به عشق می‌شده است. جابری در اینجا به تفصیل سخن رازی را نقل و دیگر فصول این کتاب را تا درمان حسد معرفی می‌کند و سپس فصل آخر را درباره ترس از مرگ و راه درمان آن می‌آورد. وی در رساله دیگری به نام السیرة الفللسوفیه از استحقاق خود برای عنوان فیلسوفی دفاع و از حیوان کشی برای لذت ابراز ناخشنودی می‌کند.

آرای اخلاقی رازی را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: بخش طبی یا طب الاخلاق که مرجع وی در این باب جالینوس است، دیگری بخش نظری که در پس زمینه آن فلسفه هرمسی خصوصی

خطی این کتاب به ما کمک کرد تا رشته گرایش علمی اخلاق را در جهان عرب دنبال و جایگاه آن را شناسایی کنیم و بدانیم کتاب تهذیب الاخلاق منسوب به ابن عدی از آن ابن هشم است.

درباره مؤلف کتاب تهذیب الاخلاق اختلاف نظر فراوان وجود داشته است. برخی آن را به جاحظ، برخی به ابن عربی و غالباً آن را به یحیی بن عدی نسبت داده اند. لیکن قرائن ما نشان می دهد که این کتاب در واقع از آن ریاضیدان و فیزیکدان بزرگ عرب قرن پنجم، حسن بن حسن بن هشم است. وی با نگاهی نقادانه و با قبول منطق ارسطویی راه علمی خود را دنبال می کرد و در آثار او از کتابی در اخلاق سخن رفته است. دلایل انتساب این کتاب به ابن هشم عبارت اند از: (۱) قفطی و ابن ابی اصبیه کتابی در اخلاق به ابن هشم نسبت می دهند. (۲) ابن هشم در بصره متولی وزارت بود و به گفته ابن ابی اصبیه به فضائل و حکمت علاقه داشت، همچنین به نقل قفطی در قاهره نیز متولی برخی دیوان ها بود، لیکن ابن عدی هیچ یک از این مناصب را نداشت؛ روشن است که عمده کسانی که در فرهنگ عربی درباره اخلاق و سیاست مطلب نوشته اند، با ملوک و وزیران مرتبط بوده و بسیاری از آنان در دیوان ها کار کرده اند. (۳) آغاز و انجام کتاب با عبارات ابن هشم در کتاب المناظر او همخوان و یا دارای وحدت سبک است. (۴) سبک ابن عدی با سبک این کتاب کاملاً متفاوت است. (۵) مضمون این کتاب در امتداد مکتب جالینوس است و در افق طب الاخلاق یا طب روحانی قرار دارد و همان مبنای جالینوس را درباره قوای سه گانه نفس دنبال می کند؛ ابن هشم نیز با کتاب های جالینوس پیوند استواری داشت و از علمای طب به شمار می رفت، لیکن ابن عدی به شهادت خودش هیچ پیوندی با طب و جالینوس نداشت و هنگامی که کسی از او درباره دو مسئله طبی پرسش کرد، ابراز بی اطلاعی کرد و اظهار داشت از طب سررشته ای ندارد. (۶) این کتاب به وضع و تکلیف پادشاه توجه زیادی دارد و ابن هشم نیز با پادشاه مرتبط بوده است، لیکن ابن عدی چنین نبوده است. (۷) سرانجام آنکه در این کتاب هیچ اشاره ای دینی، چه اسلامی و چه مسیحی وجود ندارد؛ ابن هشم با آنکه دیندار است، در نگاشته هایش می گوید تا از منظری عینی به مسائل بنگرد و دیدگاه دینی خود را دخالت ندهد؛ وی همین کار را در کتاب المناظر کرده است.

این کتاب از نظمی روشن و عباراتی ساده و استوار و دور از حواشی برخوردار است. نویسنده همچون طبیعی حاذق می کوشد تا ردیلت را به مثابه بسیاری شناسایی، توصیف و علل آن را بیان کند و راه درمان آن را نشان دهد و این همان گرایش طبی در اخلاق است. وی در این کتاب بین اخلاق عامه و خاصه

فرقی نمی گذارد و اخلاق نزد او یکی است. جابری در اینجا خلاصه مفصلی از این کتاب به دست می دهد و بیست فضیلت و بیست ردیلت را نقل و بررسی می کند.

کتاب دیگری در این مکتب رساله فی مداواة النفوس ابن حزم اندلسی است. این رساله نیز در خط گرایش طبی قرار دارد. از نظر او انگیزه و محرک اصلی انسان طمع و تلاش برای رهایی از رنج است. وی نیز معتقد به قوای سه گانه نفس است. با مرور کتاب های دفع الاحزان کندی، تهذیب الاخلاق ثابت بن سنان، تهذیب الاخلاق ابن هشم و رساله ابن حزم که گرایش طبی دارند، می توانیم بر خلاف کسانی که معتقدند فرهنگ عربی تنها ریزه خوار خوان یونان بوده است، بگوییم که آنان واقعاً مولد بوده و در عین حال که در خط جالینوس حرکت می کرده اند از او فراتر رفته اند و می توانیم از پسا جالینوسی یا «مابعد الجالینوسی» سخن بگوییم. در این مکتب دیگر اثری از ارزش های کسروی یا خسروانی نیست و تنها ارزش فرد انسان است. در این اخلاق به جای دعوت به افراط در زهد سخن از اعتدال در همه قوا و ضرورت بهره گیری از زندگی است. همچنین در این نگرش به حیوانات توجه می شود و از رها کردن آنها از درد سخن می رود. پادشاه نیز باید به همه رفیق بورزد و محب مردمان باشد نه مسلط بر آنان و ریاست حقیقی مبتنی بر محبت است، نه قهر، «آیا در اینجا رویاروی ارزش هایی انسانی که همه ارزش های خسروانی را بر باد می دهد، نیستیم».

جابری با این اشاره بر اهمیت انسانی این گرایش اخلاقی در دو فصل سیزدهم و چهاردهم به تحلیل گرایش فلسفی اخلاق یونانی و تهاجم ارزش های خسروانی به مدینه فاضله این اخلاق می پردازد. فارابی با نشر منطق در فرهنگ عربی شناخته شد تا آنجا که به معلم ثانی ملقب گشت. وی نظریه فیض را که به تفکر نوافلاطونی باز می گردد، به کار گرفت؛ با این همه وی افلاطونی یا ارسطویی محض نیست. وی کتاب هایی در اخلاق و سیاست دارد، اما از گرایش طب اخلاق و نظریه جالینوس دور است. کتاب التنبیه علی سبیل تحصیل السعاده او گزارشی است مختصر، فشرده و دقیق و امین از کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو. تنها تفاوت این دو آن است که ارسطو ما را از اخلاق به اجرای آن در مدینه می برد، حال آنکه فارابی ما را از اخلاق به راه کسب آن یعنی فلسفه هدایت می کند. اگر ارسطو از

درباره مدینه فاضله به اندازه کافی سخن گفته اند. اینک لازم است درباره سنگاپور این مدینه یعنی فرد فاضل سخن گفت. وی در این رساله خود را از همه ارزش های کسروی، آداب سلطانی و بازار ادب پکسره دور می سازد و گسستی با این منظومه ها می آغازد. ابن باجه با تقسیم انواع افعال انسانی رفتار اختیاری وی را مد نظر قرار داده و صالح از طالح آن را باز می نمایاند. از این منظر افعال انسان برخی جمادی یعنی خارج از اختیار وی است، برخی بهیمی یعنی هر چند به اختیار اوست اما پیش از غایتی برایش در نظر گرفته نشده و برخی تدبیری است که از سر تعقل از وی صادر می شود و در پی هدفی است، تنها این گونه افعال می توانند موضوع تدبیر قرار گیرند. ابن باجه در این رساله نظریه قوای سه گانه نفس افلاطون و طب الاخلاق جالینوسی را نادیده می گیرد و از منظری ارسطویی به تحلیل افعال و قوا می پردازد. سعادت نهایی از نظر وی شناخت کامل عقلانی است. بدین ترتیب ابن باجه در مسیر ارسطو پیش رفته آرای او را به زبانی اسلامی بیان می کند، لیکن در همان حد باقی نمی ماند. در حالی که افلاطون تحقق مدینه فاضله را در جهان ناممکن می دانست، وی بر آن است که می توان با تشکیل و تکوین افراد فاضل زمینه تحقق مدینه فاضله را فراهم ساخت.

اما این رشد بر آن بود که حتی می توان مدینه فاضله را از طریق تدبیر مدینه فاضله پدید آورد. وی اخلاق نیکوماخوس را تلخیص کرد که مفقود شده است. همچنین جمهوری افلاطون را خلاصه نمود که متن عربی آن هم مفقود است، لیکن ترجمه عربی آن اخیراً به دست آمد و دو سال قبل دکتر شحلان با نظارت من آن را به عربی ترجمه کرد و مرکز دراسات الوحده العربیه آن را چاپ و منتشر نمود. این رشد کتاب های ده گانه جمهوری را با حذف زواید، داستان ها، اساطیر، گفتگوهای متفرقه و جدل های مختلف در سه باب تلخیص کرده و آرای اصلی افلاطون را به دقت ثبت کرده و آن را با مشال هایی از تاریخ اسلامی آراسته است: باب اول برنامه اصلی افلاطون درباره تأسیس مدینه فاضله را بیان می کند، باب دوم شرایط اصلی رئیس مدینه فاضله را باز می گوید و باب سوم انواع حکومت ها یا مدینه ها را معرفی و آنها و رؤسایشان را با هم مقایسه می کند. نکته شایان توجه درباره ابن رشد آن است که وی «خود را در متن افلاطون زندانی نکرد، بلکه فیلسوف قرطبه چونان شریکی در پدید آوردن متن رفتار نمود». در نتیجه گاه در این تلخیص با افلاطون همسو می شود و گاه با وی مخالفت می کند. وی در این رساله به مخالفان فلسفه می تازد. همچنین به کسانی می پردازد که به فلسفه اشتغال دارند، اما از نظر اخلاقی خود را

اخلاق به سیاست می رسد، فارابی از متافیزیک به سیاست راه می برد. وی مدینه فاضله ای درست می کند که در آن پادشاه یا انسان فاضل و کامل در قلب آن قرار دارد و چونان قلب عنصر اصلی جامعه به شمار می رود. این شخص انسان کاملی است که نه تنها خلیفه خدا در زمین است، بلکه فیلسوف - پیامبر یا پیامبر - فیلسوف است. این شخص به تبع طب قدیم که قلب را رئیس بدن می دانست، قلب و اساس مدینه فاضله است. رئیس این مدینه فاضله دو تن می توانند باشند، پیامبر یا فیلسوف. اما اگر فیلسوف باشد، چه کسی او را انتخاب خواهد کرد و او را چگونه می توانیم به دست آوریم؟ فارابی این پرسش را نادیده می گیرد و نسبت به آن تجاهل می کند. از نظر او این شخص باید دوازده ویژگی داشته باشد و چون وجود این اوصاف در یک تن دشوار یا ناممکن است، باید نفر دومی که فاقد این اوصاف است تشریحات انسان کامل قبلی را رعایت کند و به کار بندد. در اینجا فارابی نه تنها تحت تأثیر نظام ارزشی متکلمان مسلمان است، بلکه «تحت تأثیر نظام ارزشی کسروی که آداب سلطانی آنها را تثبیت کرده بودند قرار دارد». فارابی خرواسته و ناخواستگویی اردشیر را در ذهن خود دارد و این انسان رئیس مدینه همان اردشیر بنیانگذار امپراتوری ساسانی است که مدینه فاضله را پدید می آورد. در واقع مدافعان میراث یونانی نیز ناخواستگوه همان ارزش های پارسی را تبلیغ می کردند؛ «فارابی نیز واقعاً تحت تأثیر هیمنه الگوی اردشیر است و مدینه پیرو امام را که آن را مدینه فاضله می نامد، همان مدینه اردشیر است». خلاصه آنکه حضور اردشیر همه جا مشهود است، پس کی این رویای عربی - اسلامی از الگوی اردشیر آزاد می شود؟

منظومه فکری ابن سینا همان منظومه فارابی است، افزون بر آن وی درباره اخلاق و مدینه فاضله بحثی ندارد و بدان اهمیتی نمی دهد، البته وی رساله ای دو صفحه ای درباره اخلاق نوشته که در آن فضائل و ردائل را به سبک افلاطون نقل کرده است؛ از این رو ناگزیر به سوی اندلس و مشخصاً ابن باجه می رویم. رساله مهم اخلاقی اما ناتمام او که آن را بررسی می کنیم، تدبیر المتوحد نام دارد. وی در این رساله بر آن است تا نشان دهد که در جامعه غیر فاضله چگونه انسان می تواند فاضل باشد و بستری برای پیدایش مدینه فاضله فراهم آورد. دیگران از جمله افلاطون

تربیت نکرده اند. ابن رشد از افلاطون گذشته به ارسطو می‌رسد تا تأکید کند که هدف از مدینه فاضله آن است که انسان‌ها به کمالات اخلاقی خود برسند. وی کتاب نهم جمهور را که درباره پادشاه مستبد است، بی‌تلخیص و به طور کامل نقل و چنان با قلم خود در این باره بحث می‌کند که به نظر می‌رسد از باب «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» شرایط زمانه خود را باز می‌گوید. وی در این بخش اصطلاح اصیل «وحدانیه التسلط» یا تک‌چیرگی را به کار می‌گیرد. از این رو «می‌توان گفت در اینجا برای نخستین بار در فرهنگ عربی در برابر کاری برجسته، هدفدار، اصیل، استوار و شجاعانه قرار داریم». آن‌گاه جابری دلایل این داوری را این گونه بر می‌شمارد: ۱) برای اولین و چه بسا آخرین بار مضمون سیاسی کتاب جمهوری افلاطون بدون مایه و پوشش متافیزیکی آن عرضه و معرفی می‌شود. ۲) ابن رشد روحیه انتقادی اصل کتاب را حفظ کرده و آن را به صراحت در جهت نقد جامعه و روزگار خود به کار می‌گیرد. ۳) برای اولین بار در تاریخ تفکر فلسفی و سیاسی و اخلاقی و اجتماعی در فرهنگ عربی سیاست به گونه‌ای روشن و صریح مخاطب می‌گردد و استبداد با مفاهیم مستقیمی مانند «وحدانیه التسلط» نقد و جسورانه نمونه‌هایی از واقعیت تاریخ عربی به دست داده می‌شود. ۴) در اینجا در برابر اندیشه‌ای سیاسی و اخلاقی قرار می‌گیریم که «یکسره از اردشیر و ارزش‌های خسروانی و به تعبیری عام‌تر از اخلاق اطاعت و گرایش صوفیانه آزاد است»؛ این مطلب بر کتاب تدبیر المتوحد ابن باجه نیز صادق است.

جابری در پانزدهمین فصل کتاب گرایش تلفیقی در اخلاق یونانی و مسئله استبداد را گزارش می‌کند. در کنار دو گرایش علمی-طبی و فلسفی در اخلاق شاهد گرایش سومی هستیم که تلفیقی است و می‌کوشد میراث یونانی، ایرانی و اسلامی را در هم بیامیزد. نمایندگان بزرگ این گرایش ابو الحسن عامری و ابن مسکویه هستند. اینان به فرهنگ «مقاسبات» تعلق دارند که از این و آن می‌گیرند و آثاری کشکول گونه فراهم می‌سازند. کتاب‌های السعاده و الاسعاد فی السیره الانسانیه و مناقب الاسلام معروف‌ترین آثار عامری‌اند. وی در پی تعدد فرهنگ‌هاست و این نگرش بر کتاب السعاده و الاسعاد صادق است. وی کتاب خود را در شش باب سامان داده است: سعادت، خیر و لذت، فضائل و رذائل، اسعاد و شیوه تحصیل آن یا سیاست تدبیر مدینه، اقسام ریاست‌ها و انواع فاسد آنها، آنچه که باید حاکم در حکومت بر رعیت به کار گیرد و ششم تزکیه نفس و تدبیر منزل. روشن است که وی در این کتاب مسائل اخلاقی فردی و سیاست را با هم آورده است. با این حال این کتاب

بیانگر تلاشی فکری نیست، نه در سطح سازماندهی موضوعات و نه در سطح مواد آن. این کتاب نمونه دیگری از کتاب‌های فرهنگ بازار ادب مانند عیون الاخبار و العقد الفرید است، با این تفاوت که ابن قتیبه و ابن عبدربه مواد پراکنده را گردآورده‌اند، اما عامری مواد گردآمده را پراکند. مایه تأسف آنکه اشتغال مردم به آثار عامری، شاگردش مسکویه و ابو حیان توحیدی و دیگر دست‌پروردگان فرهنگ مقاسبات، بیانگر چیرگی ارزش‌های فرهنگی خاصی است. مرجع عمده عامری در بحث سیاست افلاطون است. عامری از افلاطون و ارسطو به سراغ انوشیروان می‌رود و این متن را از او نقل می‌کند که قوام دین به ملک است. عامری از سبک روشی و صناعتی گذشتگان مانند افلاطون و ارسطو رویگردان شده و راه مقاسبات را دنبال کرده و متن فلسفی را شقه شقه می‌کند، سخنی را از ابن و سخنی را از آن می‌گیرد و به گونه‌ای بی‌سامان کنار یکدیگر می‌گذارد. حاصل آنکه عامری دچار نوعی پراکندگی و پریشانی و بی‌روشی است به گونه‌ای که وی تفاوتی میان میراث یونانی و ایرانی نمی‌بیند. با این حال باید گفت که عامری نگارش در عرصه اخلاق را گامی به پیش برده، آن را بر فرهنگ‌های دیگر می‌گشاید و به این ترتیب مرجعیت عربی اسلامی را نیز به کار می‌گیرد. کتاب دیگر او مناقب الاسلام است که در آن می‌کوشد برتری اسلام در عرصه اخلاق را نشان دهد. وی در این کتاب به مسئله وحدت نبوت و ملک می‌رسد و در اینجا است که اردشیر پادشاه ایرانی خود را می‌نماید تا گفتمان خود را به زبان عامری بیان کند؛ همین نگرش در آثار مسکویه تکرار می‌شود.

کتاب تهذیب الاخلاق ساختار منظم ارسطویی دارد، لیکن مضمون آن به فرهنگ‌های متعددی تعلق دارد که بسیاری از آنها با روح ارسطویی ناسازگار است. این کتاب، طبق نسخه قسطنطین زریق، شامل شش گفتاری نام است که محقق بر آنها این نام‌ها را نهاده است: گفتار اول، مبادی علم اخلاق؛ گفتار دوم، خوی آدمی و راه کمال وی؛ گفتار سوم، سعادت و اقسام آن؛ گفتار چهارم، عدالت و نمودهای آن؛ گفتار پنجم، محبت و صداقت؛ گفتار ششم، بهداشت روان و بیماری‌های آن و حفظ سلامت آن. البته برخی گفتار ششم را به سه بخش تقسیم کرده‌اند که نتیجتاً کتاب تبدیل به هشت گفتار شده است. جابری در اینجا به تفصیل گزارشی از این کتاب به دست می‌دهد.

میراث صوفیانه: اخلاق فنا یا فنای اخلاق

جابری در بخش سوم کتاب طی سه فصل گزارشی از اصول تصوف، اخلاقیات آن و نابودی اخلاق در این منظومه معرفتی به دست می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که تشیع و تصوف دو تیغه یک قیچی هستند که به نابودی تفکر اخلاقی عربی همت گماشتند. جابری در فصل نخست این بخش یعنی فصل شانزدهم مباحثی پراکنده که پیشتر نیز در کتاب‌های قبلی خود آورده بود، باز می‌گوید و آنها را برای تاریخ‌نگاری اندیشه اخلاقی لازم می‌شمارد. یکی از آموزه‌های محوری تصوف فکرت فناست، حال آنکه این اندیشه از تفکر اخلاقی قرآنی بسیار دور است. توحید اسلامی به سادگی نقیض شرک است و میان خدا و انسان فاصله‌ای ناپیمودنی وجود دارد، «انسان که از گل سرشته شده، از نظر روحی به آدم بهشتی می‌رسد که یکی از فرشتگان بود». توحید به معنای فنا هیچ اصلی در اسلام ندارد و باید گفت که عرب قبل از اسلام هیچ آشنایی با آن نداشته است. جنبه عملی تصوف زهد است که موضوعی منفی در قبال زندگی است و پیش از اسلام در تمدن ایرانی و تمدن یونانی-رومی معروف بود و مهم‌تر آنکه تصوف همواره موضوعی فردی در قبال زندگی است و هرگز به موضوعی اجتماعی تبدیل نمی‌شود. تصوف دارای ارزش منفی است و این ارزش در فرهنگ اسلامی و عربی ناشناخته بوده است، پس بایست در پی عاملی خارجی گشت و این عامل میراث پارسی است که از طریق کوفه و بصره وارد اسلام شده است. اعراض از دنیا در دست مانویان به عنوان حرکتی بر ضد قدرت کسری به کار رفت. همچنین می‌توان فرض کرد که جنبش‌های معارض امویان از این سلاح برای مبارزه با امویان سود برده باشند. قاسم غنی همسو با ادوارد براون بر این باور است که «تشیع و تصوف از جمله سلاح‌هایی بودند که ایرانیان برای نابود ساختن عرب‌ها به کار بردند». پیشتر نیز سخن ابن حزم را خواندیم که اسلام دین ظاهری است و فاقد باطن است. حاصل آنکه تصوف حربه ایرانیان برای نابودی عرب‌ها بود.

حرکت توأبین و گریه و پرهیز از ازدواج و خودداری از تکثیر نسل نیز دلالتی سیاسی داشت. حبیب عجمی که از بنیانگذاران تصوف است، ایرانی و تاجر بود و متأثر از حسن بصری صوفی شد و از تجارت دست کشید. این نمونه‌ای است که شخصی ثروت و منزلت اجتماعی خود را ترک می‌کند و به دروغ صوفی می‌شود تا به منزلتی برتر دست یابد. رویکرد ایرانیان به تصوف با سیاست و مقاومت منفی مرتبط بود. این زهد نزد آنان زهد

نکته درخور توجه این کتاب آن است که گاه به احادیث نبوی یا آیات قرآنی اشاراتی دارد، اما چرا این مسکویه این قدر مرجعیت اسلامی را تکرار می‌کند؟ پاسخ آن است که این مسئله گویای گرایش نوپدیددی در زمان وی مبنی بر اسلامی سازی اخلاق یونانی بوده است. با این حال حضور اردشیر و ارزش‌های کسروی در این کتاب شگفت‌انگیز است. مقصود این مسکویه از حراست دین از سوی اردشیر نظارت بر دین است تا شورش عمومی بر ضد او صورت نگیرد. با مرور این کتاب‌ها متوجه می‌شویم که تلاش این دو نویسنده در جهت ترویج این گرایش تلفیقی مبتنی بر تناقضی خطیر است. از سویی ارزش مرکزی در اخلاق یونانی سعادت فرد و کمال انسانی است که از طریق تعقل و فهم حاصل می‌شود و به مقداری که انسان دانایتر می‌گردد از حیوان فاصله گرفته به افق انسانی نزدیک‌تر می‌شود و از سوی دیگر ارزش مرکزی در میراث ایرانی اطاعت یا استبداد است و این دو قابل جمع نیستند. حاصل آنکه جمع بین میراث یونانی و ایرانی یعنی جمع بین سعادت و استبداد ناممکن است.

جابری پس از گزارش تفصیلی اخلاق یونانی مباحث این بخش را جمع بندی و برخی ملاحظات خویش را بیان می‌کند. بر خلاف تصور عمومی میراث اخلاقی یونانی فرهنگی یکدست نیست، بلکه خود شامل سه گرایش است: طبی-علمی، فلسفی و تلفیقی. تلاش در جهت تلفیق میان آرای ارسطو و جالینوس و شارحان آن به پیدایش نگرش تلفیقی و تفکر کشکولی انجامید. در این آشفته بازار ارزش‌ها، معیارها به هم می‌ریزد و خذف جای صدف می‌نشیند و جنس بد جای خوب را می‌گیرد. مقصود از جنس بد در عرصه اخلاق یونانی نگرش تلفیقی است که جای نگرش فلسفی و طبی را می‌گیرد تا آنجا که کتاب تهذیب الاخلاق این مسکویه مهم‌ترین اثری به شمار می‌رود که تفکر عربی پدید آورده است. هنگامی که این کالای بد حاکم می‌شود، کتاب التنبیه علی سبیل السعاده فارابی که مختصری از دیدگاه ارسطو است، کنار می‌رود. برای کتاب تهذیب الاخلاق ابن سنان همین اتفاق می‌افتد. همچنین کتاب تهذیب ابن هیثم فراموش می‌شود. سرانجام آنکه کتاب مختصر سیاست ابن رشد که برای نقد سیاست روزگار ما مفید است، گم می‌شود و افلاطون واقعی ناپدید گردد.

سیاسی جمعی است. آنان واقعاً در پی زهد نبودند و این کار آنان پوشش بود و معروف است که بسیاری از اولیای متصوفه لباس های حریر و گرانبها به تن می کردند، آن گاه بر آنها جامه پشمین و خشن در می پوشیدند. کرامات صوفیانه نیز به تقریری که شهرستانی بیان کرده است، به نیکی در میان برخی از برهمن های هندو دیده می شود.

میراث عربی خالص یا اخلاق مروت

اینک که مرده ریگ اخلاقی دیگران به تفصیل رسوا و بی اعتبار و آشکارا سرنگون شده اند، جابری با خیالی آسوده میراث عربی خالص را طی دو فصل به اختصار معرفی می کند. گوهر اخلاق عربی مروت است و این مروت ارزش مرکزی در اخلاق عربی به شمار می رود. در فرهنگ عربی که سواد در آن جایگاهی نداشت، نیایست در پی متون اخلاقی به سبک یونان و تحلیل مسائل به گونه فلسفی بود. در این فرهنگ گوهر و عصاره اخلاقیات در قالب کلمات قصار و بر زبان کسانی مانند احنف بن قیس، نماد شکیبایی، و اکثم بن صیفی، سمبل خرد عربی، جاری می شود. این کلمات در واقع بیانگر حکمت و خرد عربی اند مانند «الفقر مفتاح العجز» و «الصمت حکم» و بر اساس آنها باید نظریات اخلاقی عربی را پی ریخت. از این منظر می توان احنف بن قیس را متخصص حکمت عملی و اکثم بن صیفی را متخصص حکمت نظری دانست.

با اینکه مروت گوهر اخلاق عربی خالص به شمار می رود، این واژه به ندرت در ادبیات جاهلی مطرح شده و در قرآن نیز مطلقاً از آن نام برده نشده و حدیثی که به پیامبر نسبت داده می شود و در آن تعبیر مروت به کار رفته است، در کتب صحیح حدیثی نقل نشده است، بنا بر این واژه ای تازه است و باید تأکید کنیم که در دوران اموی رواج می یابد. بدین ترتیب باید آن را بازتاب وضع اجتماعی آن روزگار دانست و ارزش محوری «اخلاق اشرافی» شمرد. در واقع بزرگ ترین مروج این واژه و شارح آن ابن مقفع است که آن را در متونی که از فارسی ترجمه کرده است، فراوان به کار می گیرد. پس از ابن مقفع، ابن حبان سبئی فصلی از کتاب «روضة العقلاء و فزحة الفضلاء» را به شرح این واژه اختصاص می دهد و با نقل حدیثی از پیامبر اکرم به روایت ابو هریره نتیجه می گیرد که مروت همان عقل است. جابری با نقل سخنانی از او و دیگران این فصل را با طرح پرسش «حقیقت مروت چیست» به پایان می برد و تحلیل سازه های آن را به فصل بیستم وا می گذارد.

جابری در این فصل از کرم به مثابه ارزشی اخلاقی در فرهنگ سامی یاد می کند و با تحلیلی مفصل نتیجه می گیرد که دو واژه بیانگر این کرم است: فتوت و مروت. سپس به واژه شناسی

مفهوم قطب و خلافت عظمی در عوالم هستی نیز نتیجه تکامل و تحول تصوف نبود، بلکه عین آن را می توان در میان ایرانیان یافت که از طریق ابراهیم ادهم و حبیب عجمی وارد اسلام شد و «این مظهر دیگری است از حضور ارزش های کسروی در فرهنگ عربی». حاصل آنکه تصوف پدیده ای ایرانی بود و برای نابودی حاکمیت عرب ها شکل گرفت و رشد یافت. پیوند بین تصوف و تشیع ریشه دار است و به زمان حسن بصری باز می گردد. نخستین کسانی که صوفی نامیده شدند، سه تن بودند: جابر بن حیان متوفی ۲۰۸، عبدک صوفی متوفی ۲۱۰ و ابو هاشم صوفی که معاصر آنان بود و هر سه به داشتن فرهنگ هر مسی (کیمیا، علوم سری، قول به وحدت و حلول و الخ) معروف بودند.

جابری در فصل هفدهم به نقد رابطه شیخ و مرید روی می آورد. رابطه مرید و شیخ در واقع نوعی رابطه سلطه گرانه مبتنی بر تبعیت مطلق مرید و سلطه بی چون و چرای شیخ است. در این باب به گفتن دو نکته بسنده می کنیم: نخست آنکه بر این رابطه ارزش های کسروی حاکم است و دیگر آنکه این مشایخ در واقع پادشاهان آخرت هستند که در این دنیا بساط خود را گسترده اند. از نظر جابری ارزش های اخلاقی صوفیانه همان ارزش های خسروانی است که «گروه های مختلف شیعه آنها را پذیرفتند و بر آنها جامه اسلامی پوشاندند». جابری از این مسئله به مسئله «ولایت» صوفیانه نقی می زند و آن را همان رونوشت «امامت» شیعه می داند که پیشتر در کتاب نخست از آن بحث کرده است. سلطه مرشدان و مشایخ از نظر تاریخی با آغاز انحطاط جوامع اسلامی و از لحاظ فکری با بی ارزش شمردن و کنار نهادن تکالیف شرعی و در نهایت فنای اخلاق همراه است. جابری پس از تحلیلی مفصل از جایگاه و اقتدار شیخ و بررسی برخی مفاهیم اخلاقی حاکم بر تصوف مانند توکل، ترک تدبیر، بی عملی و مانند آن به جمع بندی این بخش می رسد و با اشاره مجدد به خاستگاه ایرانی و هر مسی تصوف و آموزه هایی مانند توکل و اطاعت از شیخ که در نهایت به استبداد شیخ و جبرگرایی مطلق راه می برد و تأکید مجدد بر اینکه چنین تفکری نه تنها فنای اخلاق که فنای امت ها را در پی دارد، جای را برای بحث از بخش بعدی می گشاید.

لحقوق الله به کار گرفت. محاسبی که فقیه و متکلم بود، چونان هر فقیه و متکلمی دشمنان و یارانی داشت و چون مستقل بود، غریبانه زیست و چون به هیچ گروهی وابسته نبود، همگان با او دشمنی ورزیدند. وی کوشید تنها به کمک قرآن و بدون در افتادن در دام تأویل، نظام اخلاقی بر اساس آموزه‌های کتاب خدا پی ریزد و تدوین کند. او مدعی عرفان و تصوف نبود و به ناحق صوفیان او را از خود می‌دانند. به همین سبب خطاست که وی را از متصرفان بدانیم یا او را بنیانگذار «تصوف سنی» به شمار آوریم. در واقع این کاری ایدئولوژیک است که بعدها به دست کسانی مانند کلاباذی، سراج طوسی، قشیری و مجویری صورت گرفت و مقصود آن بود که به تصوف مشروعیت اسلامی داده شود. البته کاری که محاسبی انجام داد به رغم اهمیت خود یک سوئه بود، وی کوشید «اخلاق آمادگی» برای آخرت را از قرآن استخراج و تدوین کند، اما آیا همه آنچه از قرآن می‌توان به دست آورد همین است؟ آیا اسلام دین و دنیا نیست؟ اینجا است که باید سوئه دیگری از اخلاق قرآن استخراج و تدوین شود. این نتیجه گیری در آمدی است تا جابری در فصل بیست و دوم به تلاش‌های اسلامی سازی اخلاق اشاره کند و باز سخن از ماوردی و کتاب ادب الدنيا و الدین به میان آورد و سپس به تحلیل الذیعة الی مکارم الشریعة راغب اصفهانی پردازد و در اهمیت آن چنان بحث کند که یاد آور شود غزالی در سفر و حضر این کتاب را با خود داشت. جابری این بحث را بدون اشاره به نظریه غزالی ناقص می‌داند و به همین سبب بخشی را نیز به او اختصاص می‌دهد. البته همان قدر که با حارث محاسبی همدلی نشان می‌دهد، لازم می‌داند که با غزالی بستیزد و منطق و روش او را رسوا سازد و بگوید که وی به شیوه‌ای جدلی کتاب خود را نوشت و به جای استدلال و اقتناع راه اتهام به این و آن را در پیش گرفت تا آنجا که «همه ضعف‌های کتاب‌های دیگرش را در این کتاب می‌خوانیم». در واقع کتاب احیاء علوم دین «اعلام مرگ اختلاف نظر و بستن در اجتهاد است، نه فقط در فقه بلکه در هر علم و معرفتی». حاصل آنکه از نظر جابری باید به این کتاب به مثابه مهم‌ترین عنصر کرختی نظام ارزشی فرهنگ عربی نگریست و از این زاویه بیش از هر چیز از «اخلاق اسلامی حقیقی» به دور است، افزون بر آن در پروژه وی در این کتاب همواره انحرافی به چشم می‌خورد.

جابری با این فاتحه بر احیاء العلوم به فصل پایانی کتاب می‌رسد تا در آن نشان دهد که در اسلام «مصلحت بنیاد اخلاق و سیاست» به شمار می‌رود و ارزش محوری «اخلاق قرآنی» همان عمل صالح است. در اینجا اشاره می‌کند که جای فقه الاخلاق

تاریخی فتوت و ابعاد گوناگون آن می‌پردازد و تعاریفی متعدد از آن به دست می‌دهد، از جمله آنکه «مروت دادخواهی انسان از خویش و برتری جوئی بر فرادستان است» یا «مروت، عفت و حرمت» است، یعنی آنکه شخص از محرّمات دوری جوید و پیشه‌ای حلال در پیش گیرد. این تحلیل جابری را به بحث از عناصر مروت و نقل تفصیلی سخنان ماوردی می‌کشاند و نتیجه می‌گیرد که مروت نوعی سلوک اجتماعی است که در آن انسان آداب مقبول جامعه را می‌پذیرد و به آنچه دیگران نیک می‌شمارند تن می‌دهد و از آنچه بد می‌دانند، دوری می‌کند؛ بنابراین در مروت سلطه جمع حاکم است، نه سلطه عقل، هر چند برخی سازه‌های مروت به عقل باز می‌گردد، مانند عفت و پاکدامنی. جابری پس از این تحلیل به جمع بندی این بخش پرداخته و از ضعف مفهوم مروت سخن می‌گوید. مروت به رغم همه خوبی خویش ارزشی ذاتی به شمار نمی‌رود، بلکه وسیله‌ای است برای فرارفتن از دیگران و محبوب آنان واقع شدن، پس راهی است به سوی اقتدار و مشروعیت اجتماعی. همین ویژگی به آن خصلت عربی خالص می‌بخشد تا آنجا که در برخی از منابع کهن سخن «نگفتن به زبان فارسی در شهری عربی» از جلوه‌ها و اخلاقیات مروت قلمداد شده است. با همین نگرش است که به عمر بن خطاب که «می‌توان او را نخستین ناسیونالیست عرب دانست، منسوب است که گفت عربی را بیاموزید که بر مروت می‌افزاید». جابری با نقل سخنانی از این دست نتیجه می‌گیرد که پیراه نیست، اگر مروت را ارزش محوری و جاودانه در میراث اخلاقی عربی بدانیم.

در جستجوی میراث اخلاقی اسلامی

جابری با این تمهیدات به بخش پنجم کتاب می‌رسد تا به جستجوی اخلاق اسلامی در سه فصل دست بزند. بی‌گمان اسلام دارای آموزه‌های اخلاقی خاصی است و قرآن بیش از هر چیز کتابی اخلاقی به شمار می‌رود؛ از این رو کسانی کوشیدند که تنها بر اساس مرجعیت قرآن به نظام سازی اخلاقی بپردازند. پيشاهنگ این حرکت حارث بن اسد محاسبی است که نخستین تصنیف اخلاقی را با این نگرش پدید آورد. وی این مبنا را که خود اخلاق الدین می‌نامید، در کتاب‌های الوصایا و النصائح و الرعاية

قرآن عربی - اسلامی خالی است و باید به این جنبه نیز توجه شود. با این همه از دو کتاب به مشابه الگویی خوب برای این سبک نگارش نام می‌برد و به گزارش و تحلیل محتوای آنها همت می‌گمارد: نخست قواعد الاحکام فی مصالح الانام و دیگری شجرة المعارف و الاحوال و صالح الاقوال و الاعمال که هر دو نوشته عز بن عبد السلام است. این نویسنده بی‌آنکه در دام یکسونگری حارث محاسبی افتد، همواره به جنبه اخروی و دنیوی اخلاق قرآنی توجه کامل دارد.

پیگر بر زمین مانده اردشیر

جابری پس از تحلیل مفصل میراث های اخلاقی موجود در فرهنگ عربی - اسلامی و انگشت نهادن بر سره و ناسره آنها در خاتمه بحث خود می‌کوشد تا از منظری کلان به مشکل اخلاقی جوامع اسلامی بنگرد و دریابد که آنان «هنوز پدرشان اردشیر را دفن نکرده اند». این عنوان خاتمه کتاب است و به خوبی نشان می‌دهد که از نظر جابری همه نکبت اخلاقی و انحطاط ارزشی در جهان اسلام همچنان زیر سر اردشیر یا به تعبیر او «ارزش های کسروی» است که در سراسر سرزمین های اسلامی رخنه کرده و همچنان حاکمان عرب را زیر سلطه خود دارد و اگر خطایی از آنان سر می‌زند، نیابست آنان را نکوهید، بلکه باید به جسد بر زمین مانده اردشیر لگد زد. اگر همچنان در جوامع اسلامی تفکر جبرگرایی، استبداد، پس ماندگی و اطاعت کورکورانه چیره است، ناشی از هیمنه ارزش های کسروی است. حال که این درد را شناختیم در مان آن نیز روشن می‌گردد و جابری با نسخه ای که برای همه تجویز می‌کند، کتاب خود را به پایان می‌برد و عصاره برنامه فکری یا پروژه خود را به اختصار باز می‌گوید: «عرب ها، مسلمانان، ایران و دیگر کشورهای اسلامی هنوز بدان نهضت مطلوب دست نزده اند. به نظر من علتش آن است که آنان هنوز در درون خویش پدرشان را دفن نکرده اند، اردشیر را».

خرد نزد اعرابیان است و پس

جابری با تتبع و استناد به منابع متعدد و نقل و بازگویی های مکرر در پی به دست دادن و بسط مطلب ساده ای است که می‌توان آن را در چند جمله بیان کرد؛ تعقل عربی و فرآورده های آن بی نقص و بهترین است، اگر هم در جایی خطایی دیده می‌شود، بیرونی است، حال آنکه بر دامن تفکر خالص عربی هیچ گردی نمی‌نشیند. وی با نگارش چهارگانه خود این کمال تفکر عربی را در سه فرآورده نشان می‌دهد: تفکر عقلی، نظام سیاسی و

اخلاقیات. قیاس یا به تعبیر جابری «نظام بیانی» محصول عقل عربی خالص است. اساس نظام سیاسی عربی بر مساوات، برابری و تواضع استوار است و گوهر اخلاق عربی مروت است. حال اگر در طول تاریخ شاهد موارد متعدد خلاف هستیم که مدعای فوق را نقض می‌کند، باید علت را در جای دیگری جست که عمدتاً تفکر ایرانی است. این ایرانیان بودند که در جامه تشیع و تصوف با تفکر هر مسمی نظام بیانی آلودند، با نظام استبدادی، نظام عربی مبتنی بر مساوات را ویران کردند و اخلاقیات اصیل عربی را با اخلاق بندگی و بردگی خود فاسد نمودند. این عصاره سخن جابری است و در سراسر نوشته طولانی و گاه بسیار کسل کننده خود بر آن است که نشان دهد «خرد، سیاست و اخلاق نزد اعرابیان است و پس».

خواننده دقیق متوجه بسیاری از کاستی های استدلالی و بی دقتی های جابری می‌شود. قصد من نیز نقد تفصیلی آرای وی و ورود به برخی مجادلات تاریخی و عقیدتی نیست و در پی تحلیل یکایک مدعیات نیستم، با این حال لازم می‌دانم که اشاراتی به شیوه جابری برای اثبات دیدگاهش کنم و قوت آنها را بسنجم. برای تحلیل دعای جابری دو کار عمده می‌توان کرد: نخست، بررسی مثال ها، شواهد، و مستندات حکم جابری؛ دوم، بررسی شیوه تحلیل این شواهد. در شکل نخست می‌توان یکایک مستندات جابری را بررسی کرد و نشان داد که آیا وی به منابع درستی استناد کرده و مثال های وی واقعی اند یا خیر. در شکل دوم، فارغ از صحت شواهد و با مسلم گرفتن آنها، نگرش و شیوه جابری در تفسیر این اطلاعات ارزیابی و نگرش تفسیری جابری تحلیل می‌شود. نگارنده در این نوشته این راه را دنبال می‌کند و اصول کلی حاکم بر نگرش جابری را که از نظر روشی مخدوش است معرفی و نقد می‌نماید. در این مختصر تنها به چند ملاحظه روش شناختی زیر بسنده می‌شود:

۱. جابری در این تحلیل مفصل عقل عربی و به خصوص اخلاق عربی نه تنها از قرآن که به تعبیر طه حسین آینه زندگی جاهلی است (فی الشعر الجاهلی، ص ۱۵) غفلت می‌کند، بلکه در مواردی نشان می‌دهد که حتی با این کتاب آشنایی درستی ندارد، برای مثال وی آدم ابو البشر را از جنس ملائکه می‌داند (نقد العقل العربی، ج ۳، ص ۴۲۹). کافی بود تا وی سوره

تفصیل نقل شده است، لا اقل به این خصلت اشارتی می‌رفت یا در وصف رسول اکرم که به داشتن خلق عظیم ستوده شده است، از آن استفاده می‌شد. لیکن جابری نیازی نمی‌بیند که برای پیشبرد پروژه خود به این کتاب به اندازه یک متن هرمسی یونانی برای فهم اخلاقیات عربی استناد کند. وی حتی متون عربی غیر دینی را نادیده می‌گیرد و به سادگی مغفول می‌گذارد، در واقع نه تنها اثری از این مفهوم مرکزی در اخلاقیات عرب دیده نمی‌شود، بلکه گاه شاهد مفاهیمی ضد آن در فرهنگ اخلاقی عرب جاهلی هستیم، برای نمونه در معلقه زهیر بن ابی سلمی که به نوشته ایزوتسو عصاره اخلاقیات صحرائشیمان عرب به شمار می‌رود (مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید، ص ۱۶۲) ستمگری ارزش شمرده می‌شود و زهیر حتی پیشدستی در حمله و تجاوز به کسی را که به انسان کاری ندارد توصیه و استدلال می‌کند که «من لا یظلم الناس یظلم؛ هر که به مردم ستم نکند، ستم می‌بیند» (شرح المعلقات السبع، ص ۸۸). در این فرهنگ شجاعت و دلیری همسنگ «ظلم و بی‌عدالتی و سببیت غیر انسانی در جنگ‌های قبیله‌ای» بوده است (مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید، ص ۱۶۲).

۲. جابری استبداد سیاسی حاکم بر جوامع اسلامی و نظریه منصب الهی خلافت را پدیده‌ای وارداتی در جهان عرب می‌داند و بر آن است که در اواخر دوران اموی و اوائل خلافت عباسی به دست کسانی چون ابن مقفع که بعید نیست توطئه گر بوده باشد، وارد جهان عربی شد و نظام سیاسی پاک و خالص عربی را که بر اساس مساوات بود، نابود کرد. اما جابری فراموش می‌کند که خودش در هنگام بازگویی حوادث دوران عثمان از زبان او نقل کرده است که چون شورشیان از او خواستند از خلافت کناره جویی کند، بر حفظ مقام خود پافشاری کرده پاسخ داد، «لم اکن لاخلع سربالاً سربلنیه الله؛ جامه‌ای را که خداوند به من پوشانده است، از تن بیرون نخواهم کرد» و چهل روز در محاصره ماند تا آنکه کشته شد (نقد العقل العربی، ج ۳، ص ۳۷۰). جابری خود اعلام می‌کند که این خلیفه را شورای خلافت منصوب کرد. حال با وجود نصی به این روشنی مبنی بر خلافت الهی، آیا بازم نیازمند فرهنگ پارسی هستیم تا ریشه استبداد عربی را در قرن دوم و به دست کسانی مانند ابن مقفع بیابیم؟

۳. جابری از دوران طلایی و خوش صدر اسلامی یاد می‌کند که عقل سیاسی عربی حاکم بود و نظام سیاسی بر اساس شورا و نه مانند نظام کسروی بر پایه استبداد اداره می‌شد. اما آنها واقعاً وی می‌تواند نمونه‌هایی از این نظام شورایی را در همان دوران کوتاه خلفای راشدین به ما نشان دهد؟ جابری خود به ما می‌گوید

بقره را بخواند و به اعتراض ملائکه بر آفریدن آدم از گل و لای یا سجده نکردن ابلیس بر آدم به دلیل سرشت خاکی او توجه کند تا چنین ادعایی نکند. همچنین وی بر آن است که همه آموزه‌های عرفانی ریشه در آرای هرمسی دارد، از جمله عالم ذر، مسئله مبدأ و معاد و مسئله خدای منزّه و وصف ناپذیر که در متن هرمسی کهنی آمده است (همان، ج ۲، ص ۲۶۹). باز تأکید می‌کند که یکی از مضامین تفکر هرمسی آن است که انسان از دو بخش سرشته شده است: بخشی پاک و الهی و بخشی مادی و زمینی (همان، ج ۱، ص ۱۷۶). حال آنکه در قرآن کریم (اعراف، آیه ۱۷۲) اشاراتی به بر گرفتن ذریه آدم و گواهی بر توحید شده است و این آیه راه را بر تفسیر عالم ذر گشوده است. ممکن است کسی با عالمی به این نام مخالف باشد و آن را نادرست شمارد، اما نباید ریشه این گمانه زنی را در یونان جست، بلکه نزدیک‌ترین منبع به عارفان مسلمان همان قرآن بوده است، گرییم در تفسیر و فهم این آیه خطا کرده باشند. همچنین مسئله مبدأ و معاد پیش از آنکه بر گرفته از نصی هرمسی باشد که مسلمانان از آن آگاهی نداشتند و اخیراً جابری خود به یمن تلاش یونان شناسان بر آن واقف شده است، منطقی می‌تواند از دل آیات متعددی برآمده باشد که به تعبیر گوناگونی بیانگر این آموزه است که «انا لله و انا الیه راجعون». باز آیات متعددی در قرآن کریم خدایی را فراتر از وصف‌های بشری دانسته و تأکید می‌کند که هیچ مثل ومانندی ندارد. لذا اگر عارفان به خدایی ناشناختنی قائل باشند، نباید ریشه آن را در متنی هرمسی جست، زیرا آنان نقطه عزیمت کارشان را قرآن قرار داده‌اند، هر چند در فهم مراد آن به خطا رفته یا دچار گزاره‌گویی شده باشند. آموزه دو سرشتی بودن انسان نیز مستند به آیات متعددی است، از جمله تأکید بر آنکه انسان از گل خشکیده و گل چسبنده یا بویناک آفریده شده است. کسی که با ادبیات قرآنی آشنا باشد، از این مفاهیم بیگانه نیست. جابری چنان مرجعیت قرآن را در فهم تفکر عربی کنار می‌گذارد که تصریح می‌کند، در قرآن تعبیر مروت هرگز به کار نرفته است (همان، ج ۴، ص ۵۰۶)، با این حال آن را بنیاد اخلاق عربی خالص می‌شمارد. حال آنکه اگر واقعاً مروت چنین جایگاهی داشت، در قرآن کریم که به بسیاری از عادات، رسوم و خلقیات عرب جاهلی تصریح شده و گاه به

که انتخاب ابو بکر کاری شتابزده و نیندیشیده بود و سخن عمر را گواه این تفسیر خود قرار می دهد که پس از انتخاب خلیفه اول گفت «ان بیعه ای بکر کانت فلتة؛ بیعت با ابوبکر کاری شتابزده بود»، هر چند عمر در تکمیل سخنش می افزاید که «غیر ان الله وقی شرها؛ جز آنکه خداوند شر آن را بازداشت» (همان، ص ۳۶۹). این سخن که مقبول جابری و در منابع مقبول مسلمانان آمده است، گویای یک مسئله است، این انتخاب شورایی نبود و اگر لطف خدا نبود، چه بسا پیامدهای ناخوشی داشت. انتخاب عمر نیز بر اساس شورا نبود. هر چند جابری پیشنهاد می کند که ابوبکر پیش از تعیین او با کبار صحابه مشورت کرد، خود تصریح می کند که «منابع اشاره ای به اینکه با علی مشورت کرده باشد» نمی کنند و گویی در زمان ابوبکر «هیچ حضوری نداشت» و در هیچ منبعی اشارتی به او نمی شود و می توان از آن نتیجه گرفت که وی «بهای موضع خود را در قبال ابوبکر می پرداخت» (همان، ص ۱۴۳). جابری پس از آن از استخلاف عمر به دست ابوبکر نام می برد. جابری ناگزیر می شود که نتیجه بگیرد اقدام ابوبکر اجتهادی بود برخاسته از «ارزیابی شخصی اش نسبت به شرایط و مصلحت» (همان، ص ۱۴۴). پس در اینجا نیز شورایی در کار نبود، بلکه تصمیمی شخصی بود، زیرا طبق شعری منسوب به امیر المؤمنین «چگونه در غیاب مشاوران می توان از شورا دم زد». به گفته جابری عثمان را هم شورایی شش نفره برگزیدند که عمر آنان را منصوب کرد؛ جابری خود اشاره می کند که ترکیب شورا به گونه ای بود که بخت عثمان در آن «بیش از علی بود» و علی نیز خود این مسئله را دانسته به عباس عموی خود گفت که به خلافت نخواهد رسید (همان، ص ۱۴۵). جابری ظاهرأ در اینجا چون بحث ارزش های کسروی را از یاد برده است، بی پروا نکاتی از تاریخ صدر اسلام نقل می کند که به سود او و رویای خلوص وی نیست. وی آشکارا نزاع میان اعضای شورا را به نزاع دو قبیله متخاصم یعنی بنی هاشم و بنی امیه تفسیر می کند (همان، ص ۱۴۷) و این با منطق شورا که وی آن را بنیاد نظام سیاسی عربی می داند، فاصله ها دارد. همچنین هنگامی که جابری نظام شورایی را آسیب شناسی می کند، به نامعلوم بودن مدت حکومت خلیفه اشاره می نماید و اینکه مردم از خلافت طولانی مدت عثمان رنجیده شدند. در اینجا به نظام موروثی خلافت که به دست معاویه صورت گرفت و قبل از پیدایش ابن مقفع بود، کاری نداریم. آیا این عوامل زمینه ساز استبداد نیست و آیا همچنان باید رد پای استبداد را در اردشیر جست؟

این ارزش در نظام قبیلگی آن حاکم بود و تا زمان خلفای امری مانند معاویه و عبد الملک مروان ادامه داشت، لیکن بعدها با ورود اخلاقیات پارسی اخلاق اطاعت جانشین آن شد و انسانها به خاص و عام تقسیم شدند (همان، ج ۴، ص ۱۳۹). اما این ادعایی است که جابری برایش دلیلی نمی آورد و می توان بر ضد آن دلایلی اقامه کرد. اگر ارزش قرآن را حتی در حد یک متن هرمسی بدانیم، در آن نه تنها اشاره ای به تواضع عربی نمی یابیم، برعکس در آن شاهد سخنانی صریح درباره غرور، افتخارطلبی، ایستادگی در برابر حق و ستیزه گری عرب ها هستیم، برای مثال هنگامی که در برابر دعوت پیامبر قرار گرفتند، به جای تأمل در درستی یا نادرستی سخن ایشان گفتند «اگر این حق است، بر ما از آسمان سنگ بباران» (انفال، آیه ۳۲). این نوع مواجهه بسیار از تواضع دور است. مشتقات کلماتی مانند لجاج، عناد، عتو، نفور، حمیت جاهلی و استکبار که عمدتاً در آیات مکی و در نقد اخلاقیات عربی نازل شده است، به اندازه کافی ناقص ادعای جابری است.

به واقع ایزوتسو که احتمالاً کمتر از جابری دلمشغول خلوص عربی است، نشان داده است که اساساً تواضع «از صفات نکو هیده و تکبر و تسلیم نشدن ارزشی اخلاقی بود». (مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ص ۴۵) و اسلام درست آمد و این خصیلت را ارزش اخلاقی والا شناخت و با کم رنگ شدن ارزش های دینی باز فرهنگ جاهلی از جمله انکار تواضع و تقویت اطاعت جایگامی ویژه یافت؛ از این رو دیگر نیازی نیست که برای این مسئله سراغ فرهنگ دیگری برویم و بگوییم که چون در فرهنگ عربی خالص اطاعت معنایی نداشت، پس از ایرانیان گرفته شده است.

۵. جابری با تحلیل کتاب عیون الاخبار ابن قتیبه که متأثر از ابن مقفع و بازتابنده ارزش های اخلاقی نظام ساسانی است، نتیجه می گیرد که در این نظام اجتماعی پادشاه در رأس هرم قرار دارد و زنان در قاعده آن و این نشان دهنده کم ارزشی زنان در این نظام است و همین میراث پارسی در دولت عباسیان وارد جهان عرب شد (نقد العقل العربی، ج ۴، ص ۲۰۶). بدین ترتیب جایگاه پست زنان از نظر اجتماعی ریشه در میراث ایرانی دارد و نظام اجتماعی عربی خالص از آن میراست، ولی واقعیت جز این است و اگر جابری برای قرآن ارزشی در حد متنی هرمسی قائل بود، به حتم از این سخن دست می کشید، چون این کتاب

سابقه ای در اسلام دارد، نه محضر پیامبر را درک کرده است، نه پایگاهی اجتماعی در مکه یا مدینه دارد، چگونه موفق می شود مناسبات قبیله ای را که به گفته جابری تا امروز نیز تعیین کننده است، به سود خود به هم بزند. وی کسی است که به گفته جابری هیچ یک از عناصر سه گانه را برای پیشبرد هدف خود ندارد، نه از قبیله ای نیرومند و تأثیرگذار در مدینه برخوردار است، نه غنمیت یا اموالی در اختیار دارد و نه در سطح حقیقه می تواند مانند ابوهریره یا کعب الاخبار خود را راوی پیامبر بداند، با این همه بزرگ ترین فتنه صدر اسلام را پدید می آورد. آیا این گونه ساده سازی حوادث تاریخی و همه چیز را به گردن آن یهودی سرگردان انداختن، ریشه در ناتوانی در فهم حوادث تاریخی یا احترام به خطای سلف صالح ندارد؟ اینجاست که قدرت تحلیلی جابری به حد فهم همان مورخان سنتی و فرقه ای که جابری آنان را به تیغ نقد می سپارد، سقوط می کند.

۷. جابری که خود فلسفه خوانده است، گویی از ساده ترین ابزار تفلسف یعنی منطقی و توان استدلال درست ناتوان است. یکی از شیوه های استدلال وی در موارد گوناگون آن است که نشان دهد الف قبل از ب بوده است، پس الف علت ب است، برای مثال در نقد مبانی تفکر عارفان استدلال می کند که همه آموزه های اصلی عرفانی در متن هر مسمی کهنی دیده می شود که در آن ایده عالم ذر، مسئله مبدأ و معاد و خدای ناشناختنی وجود دارد (همان، ج ۲، ص ۲۶۹)، پس عارفان این آموزه ها را از این متن نمونه وار بر گرفته اند. همچنین در نقد آموزه های اصلی شیعه استدلال می کند که همه این آموزه ها ریشه و خاستگاهی یهودی دارند، زیرا پیشتر در آیین یهود شاهد مشابه این اندیشه ها هستیم، برای نمونه رجعت برگرفته از تفکری یهودی است، زیرا به پندار یهودیان اخنوخ پیامبر و الیاس به آسمان برکشیده شدند و باز خواهند گشت (همان، ج ۳، ص ۲۸۷ و ج ۴، ص ۷۱). همچنین در تبارشناسی و نقد کرامات صوفیه از سر موافقت این سخن را نقل می کند که در میان فرقه ای هندو نیز ایده کرامت موجود است و به وضوح می توان آن را خواند (همان، ج ۴، ص ۴۳۵).

این نحوه استدلال دو نقص جدی دارد: نخست آنکه مغالطه ای مسلم است و دیگر آنکه تیغی دو دم و به زبان جابری. یکی از مغالطات که امروزه در کتاب های مقدماتی منطقی نیز دیده می شود، بیان این نکته است که برخی به خطا امر مقدم را علت امر تالی می دانند و به صرف تقدم حکم به علّیت می کنند. امروزه این مغالطه به نام «در پی آن، پس به علت آن» و به لاتینی (Post hoc, ergo proper hoc) نامیده می شود (A practical study of argument, p. 422 and Critical Thinking, P. 144).

منزلت زن در فرهنگ عربی خالص را به بهترین وجه می نماید، و در آن آمده هنگامی که یکی از مردان این فرهنگ خبردار می شد دختری برایش زاده شده است، چهره اش دژم می شد، از مردم نهان می گشت و می اندیشید که این مادینه را در گور کند یا با خواری نگه داردش (نحل، آیه ۵۸-۵۹). همچنین قرآن کریم از زنده به گور کردن دختران به ما خبر می دهد. مرور فرهنگ جاهلی و سلوک مردان با زنان و نحوه تقسیم ارث و تعدد زوجات همه به نتایجی خلاف ادعای جابری راه می برد. مقصود تعمیم دادن این نوع سلوک به همگان نیست، فقط هدف آن است که هنگام مواجهه با این نوع نابرابری در پی عاملی بیرونی نگردیم و فراموش نکنیم که این نوع سلوک تقریباً همه جا رایج بود و اختصاصی به ایران پاروم نداشت. البته ممکن است جابری در نقض این ادعا از زنان نامور و محترمی چون شاعره عرب خنساء نام ببرد، متقابلاً می توان از پادشاهان زن در نظام ساسانی یاد کرد. اما چه کنیم که در واقع پروژه جابری تطهیر دامن فرهنگ عربی از هر چه بدی است، پس کدام قربانی بهتر از مجوس ها یا به تعبیر او اردشیر.

۶. جابری با آنکه می گوید از یافته های تازه در عرصه تاریخ سود بگیرد، همچنان در بند برخی کلیشه های گذشته مانده و نتوانسته است همان نگاه انتقادی را درباره آنها به کار گیرد. موضع وی در قبال عبد الله بن سبا نمونه ای از این ناتوانی است. در جامعه ای که به گفته جابری قبیله حرف اول را می زند و حتی کسانی مانند علی بن ابی طالب که داماد و پسر عموی پیامبر است و مهم تر از آن از حمایت بنی هاشم برخوردار است، در برابر بنی امیه شکست می خورد و از خلافت رانده می شود و معاویه بر او غلبه می کند، چگونه شخصی بی نام و نشان به نام عبد الله پیدا می شود و مسیر تاریخ را به سمتی که می خواهد هدایت می کند. وی شخصی است که به گفته مورخان و خود جابری در زمان عثمان مسلمان می شود و در همان زمان فعالیت های ویرانگرانه خود را می آغازد و چنان کارش بالا می گیرد که می تواند صحابیان بزرگی چون ابوذر، عمار بن یاسر، طلحه، زبیر و حتی همسر پیامبر را همدست خود ساخته بر ضد عثمان که از حمایت بنی امیه برخوردار است، برانگیزد و سرانجام او را به دست شورشیان به کشتن دهد. این شخص بی نام و نشان که نه

به تعبیر دیگر به فرض که همه شواهد و مستندات جابری درست باشد و واقعاً همه آموزه های شیعه یا عارفان در متن های گذشته نیز وجود داشته باشد، منطقی نمی توان نتیجه گرفت که شیعیان یا عارفان این آموزه ها را از آنان گرفته باشند، بلکه صور منطقی دیگری نیز محتمل است، برای مثال کسی که مخالف تفکر رجعت است، می تواند بدون کاوش در متون گذشته این گونه استدلال کند که انسان نمی تواند فقدان محبوب خود را بپذیرد، در نتیجه ایده رجعت به ذهن او خطور می کند؛ پس هر انسانی و در هر زمان و مکانی ممکن است به این فکر برسد و بدان باور داشته باشد. حاصل آنکه از تقدم و تأخر زمانی نمی توان به علیت نقب زد. فرد آشنا به مقدمات منطق و فلسفه به این نکته نیک آگاه است.

اما اشکال دوم این سبک استدلال آن است که طبق آن به نتایجی می رسیم که ممکن است جابری نیز بدان تن ندهد، برای مثال می توان گفت که تفکر توحیدی و ایده خداوندی بی مثل و مانند در آیین یهود و پیش از اسلام به وضوح وجود داشته است، پس پیامبر این ایده را از یهودیان گرفته است؛ از قضا مشرکان صدر اسلام نیز همین تهمت را به پیامبر می زدند که وی مدهیات خویش را از این و آن گرفته است؛ همین سبک استدلال را برخی از مستشرقان درباره نظام حقوقی و فقهی اسلام که جابری آن را عربی خالص می شناسد، پیش کشیده و گفته اند که این حقوق برگرفته از نظام حقوقی رومیان است، زیرا بسیار با آن شباهت دارد؛ باز می توان گفت که معجزات و خوارق عاداتی که در قرآن نقل شده و مسلمانان به پیامبر نسبت می دهند، پیش از آن در اناجیل و حتی در اندیشه هندو به چشم می خورد. سرانجام آنکه چیزی که جابری به عنوان قیاس یا نظام بیانی عربی جلوه تفکر عربی خالص می شمارد، پیش از آن در یونان باستان شناخته شده بود و ارسطو قوت و ضعف آن را محک زد. حاصل آنکه این نحو استدلال افزون بر نادرستی منطقی آن به زیان خود جابری است.

۸. جابری که خود منتقد نگرش اروپا محورانه است، در همان دام می افتد. وی در مقاله ای با عنوان الاستشراق فی الفلسفه: منهجاً و رؤیه (چاپ شده در کتاب التراث و الحدائث، ص ۶۳-۹۴) مدعی می شود مستشرقانی که در حوزه فلسفه اسلامی کار کرده اند، برای این فلسفه اصالتی قائل نبوده و آن را ادامه فلسفه یونانی می دانسته اند. وی با تحلیل دیدگاه چندتن از مورخان فلسفه مانند امیل برهیه نشان می دهد که آنان با پیش داوری هایی از قبیل اروپا-محوری همه اندیشه های غیر اروپایی را در حقیقت به حاشیه می رانند و آن را بی ارزش می شمارند و یا گزارشی بی کم و کاست از اندیشه یونانی قلمداد می کنند. از

نظر این اندیشه نگاران همه اندیشه های غیر یونانی چونان جویبارهایی اند که در برابر رود پایدار اندیشه یونانی جلوه ای ندارند. در واقع از نظر اینان تفکر منطقی و فلسفی مختص انسان اروپایی است که از یونان باستان می آغازد و به اروپای امروز می رسد. با این همه پروژه جابری درست بر اساس همین منطق استوار است، با این تفاوت که جای یونان و اروپا را شبه جزیره عربستان و مغرب عربی گرفته است. با همین نگاه است که مدعی می شود داده های تاریخی ما را ناگزیر می کند که اعتراف کنیم «تنها عرب ها، یونانیان و اروپائیان» تفکر نظری عقلانی را به گونه ای به کار برده اند که می توان بر اساس آن معرفتی فلسفی و حقوقی را از خرافات و اساطیر بنا نهاد (نقد العقل العربی، ج ۱، ص ۱۷). این منطق همان منطق است؛ مستشرقان می گفتند که «تنها یونان باستان و اروپای معاصر» و جابری لطف کرده و با هر کوششی شده «عرب ها» را نیز کنار آنها گذاشته و دیگر اقوام از جمله ایرانیان را به امان خدا رها کرده است.

این نگاه چنان بر پروژه عربی جابری مسلط و آشکار است که گاه به شکلی زنده خواننده را می آزارد، برای مثال هنگام سخن از کندی به مثابه نخستین فیلسوف در جهان اسلام سرافرازانه تأکید می کند که «افزون بر همه آنها وی عرب تبار بود» و شایستگی اجرای نخستین کوشش در این زمینه را داشت (همان، ج ۲، ص ۴۱۶). با تحلیل کامل همه عرصه های معرفتی، راه حلی که جابری به دست می دهد، دو چیز است: یکی آنکه جنازه بر خاک مانده اردشیر دفن شود (همان، ج ۴، ص ۶۳۰) و دیگری به کار بستن «پروژه اندلسی» (همان، ج ۲، ص ۵۶۹) یا احیای برنامه های اصلاحی ابن حزم، ابن رشد، شاطبی، ابن خلدون، ابن باجه و بطروجی. با همین نگاه است که هر کس از نظر جابری حرف حساسی زده است، عرب است، حتی اگر از نظر قومی، زبانی و فرهنگی عرب نباشد، برای مثال جابری فارابی را متفکری عرب می داند (همان، ج ۱، ص ۱۳) و اگر کسی علت آن را بپرسد، پاسخ می دهد هر چند فارابی درگیر مسائل یونانی بود، لیکن «به واسطه فرهنگ عربی و از خلال آن» به این مسائل می اندیشید (همان). اما مقصود از این جمله چیست؟ آیا مقصود آن است که ابزار تحلیلی فارابی عربی بود، یعنی وی طبق نظام بیانی عربی یا قیاس می اندیشید؟ این گزینه خطاست، زیرا به گفته جابری وی با نظام برهانی می اندیشید،

غزالی همگی به مشرقی تعلق دارند که از پهنه ای که از محیط تا خلیج گسترده شده، دور است» (نقد النص، ص ۱۲۲). این اصطلاح «از محیط تا خلیج» برای بیان کشورهای جهان عرب به کار می رود که از سویی به اقیانوس اطلس و از سوی دیگر به خلیج فارس منتهی می شوند.

۹. معلوم نیست که جابری از موضع مسلمانی به نقد برخی آموزه های فرقه ای می پردازد یا از موضعی دین ستیزانه. فرض آن است که جابری مسلمان سنی است و از این منظر به نقد آرای مخالفان عقیدتی خود مانند شیعه دست می زند. لیکن سبک استدلال وی به گونه ای است که یادآور نگرش مارکس در نقد اصل دین است؛ به تعبیر دیگر برخی دلائل وی به فرض صحت به زبان هر مسلمانی از جمله خود جابری است. اگر جابری خود را مسلمان نمی دانست، مشکلی نبود و می شد با او به گونه ای دیگر بحث کرد، اما دشواری کار آن است که وی گاه در مقام مسلمانی می نشیند و بر ضد این مذهب یا آن آموزه فتوا می دهد و گاه به نظر می رسد که با تیشه مارکس به ریشه دین می زند. وامگیری وی از واژگان مارکسی چنان آشکار است که نیازی به تکرار ندارد، مانند شیوه تولید آسیایی و روبنا و زیر بنا. این وامگیری در حد واژگان باقی نمی ماند، بلکه به نگرش و ابزار تحلیل نیز می انجامد، برای نمونه با تحلیل عناصر سه گانه قبیله، غنیمت و عقیده در جامعه عربی ابراز می دارد که «این تغییرات بنیادی و ساختاری در سطح قبیله و غنیمت، نیازمند تغییری مشابه در سطح عقیده است» (نقد العقل العربي، ج ۳، ۳۴۸). این تعبیر عبارت پیچیده همان دیدگاه مارکس است که دین، هنر، حقوق و علم و خلاصه مناسبات تولیدی را روبنای جامعه می دانست و معتقد بود که با تغییر شیوه تولید بر اثر تکامل ابزار تولید ناخواسته تغییر می کند. با همین تحلیل بود که مارکس دین را آگاهی کاذب یا نتیجه از خود بیگانگی انسان می داند (هیافت دین شناختی مارکس؛ نظریه و تحلیل، ص ۲۱۷). جابری نیز بارها با این نگرش به تحلیل مسائل اقتصادی و فرهنگی و حتی پیدایش آموزه های دینی و مذهبی به خصوص عقاید شیعی می پردازد، برای نمونه علم به غیب ایدئولوژی درماندگان تفسیر می شود، ایدئ و وصیت و مهدویت ابزار مستمندان و شکست خوردگانی قلمداد می گردد که با وضع ناخوشایند فعلی خود را تسکین می دهند (نقد العقل العربي، ج ۳، ص ۲۸۳). اما اگر این شیوه تحلیل درباره عقاید فرقه ای صحیح باشد، باید تا انتهای منطقی آن پیش رفت و نه تنها باور این یا آن فرقه دینی، بلکه اصل باور به دین را نتیجه توهم و خودفریبی دانست، یعنی همان تحلیل فوئرباخ و مارکس را

البته همچنان اسیر باورها و ارزش های کسروی و حتی خرافات عرفانی نیز بود. وی در واقع به گفته جابری شارح ارسطو بود و نتوانست فراتر برود و افزون بر آن «تحت تأثیر نظام ارزشی کسروی قرار گرفت که آداب سلطانی آنها را تثبیت کرد بود» (همان، ج ۴، ص ۳۶۲). بدین ترتیب فارابی نیمی یونانی و نیمی ایرانی است، حال چگونه می توان او را متفکری عرب دانست؟ تنها گزینه باقیمانده آن است که بگوییم به عربی می نوشت، اما در این صورت باید ابن سینا و شیخ اشراق را که به مذاق جابری چندان خوش نمی آیند، نیز عرب دانست. در واقع این حرکت عرب محورانه در تحلیل همه چیز دیده می شود و جابری خود را محق می داند تا به هر کس اراده کرد عنوان افتخاری «عربی» را اعطا نماید و برای مثال کتاب ابن مسکویه را نیز محصول تفکر عربی بداند (همان، ج ۴، ص ۴۲۲). البته این رویکرد اختصاص به جابری ندارد و به نظر می رسد که کاری گسترده تر در جهت اعتباربخشی به تفکر عربی باشد، برای نمونه عزیز العظمه در کتاب ابوبکر الرازی بر آن است که رازی به همراه ابن سینا و ابن زهر «از مهم ترین پزشکانی هستند که تمدن عربی پدید آورده است» (ابوبکر الرازی، ص ۹). وی فراموش نمی کند که یادآور شود واژه «رازی» منسوب به ری نزدیک تهران امروز است. با این حال او را عرب می داند و چون با ابن سینا مشکل جابری را ندارد، او را هم به عرب بودن مفتخر می سازد. در واقع جابری از همان منطبق جاهلی عربی «انصر اخاک ظالماً او مظلوماً» سود می جوید و الهاد را نه بر اساس موضع عقلانی، بلکه بر مبنای قومیت قبول یارد می کند، در نتیجه متفکرانی که از جابری نمره قبولی نمی گیرند و از دایره عقلانیت بیرون رانده می شوند، یا ایرانی هستند یا یونانی، البته به استثنای ارسطو. این موضع عرب محورانه جابری چنان هویدا است که وی حتی از آن برای تبرئه کار خود سود می جوید و چون نویسندگان مغربی معاصر او بر این موضع متعصبانه اش خرده می گیرند که چرا کسی مانند ابن سینا را که متفکری بزرگ است، غیر عقلانی می داند و مغرب عقلانی را در برابر مشرق صوفیانه قرار می دهد، در پاسخ می گوید که فراموش نکنید ابن سینایی که می گویم ابن رشد با او گسستی معرفتی ایجاد کرد «از خاور دور است، از بخارا و سرزمین حجم. او، رازی طبیبِ غنوصی و

کاملاً به کار گرفت. چرا جابری فکر می کند عقیده مهدویت و نجات انسانهای محروم و زمین را سرشار از عدالت کردن (همان، ج ۳، ص ۲۸۷) ایدئولوژی درمساندگان است، اما اعتقاد به پیامبر و مسلمان سنی بودن و اعتقاد به قیامت و مکافات اعمال و به بهشت رفتن ایدئولوژی محرومان نیست. منطق این نوع باور در هر دو جا یکسان است، اگر ایده مهدویت بر توهم استوار است، چرا ایده ایمان به روز جزای اخروی چنین نباشد و چه تفاوتی میان این دو است. مشکل جابری آن است که چندان توجهی به لوازم منطقی سخن خود ندارد و ادعایی می کند که با مسلمان بودنش راست نمی آید. مسئله مهدویت اختصاص به شیعه ندارد، اصل مهدویت و ظهور شخصی به نام مهدی مقبول مسلمانان بوده و هست و حتی در میان اهل سنت نیز مهدیان یا به تعبیر دقیق تر متمدیانمانی مانند مهدی سودانی ظهور کرده اند. اهل سنت نیز به شخص مهدی معتقدند و اگر با شیعه در این باره اختلاف نظر دارند، درباره مشخصات و وضع اوست، نه در اصل اندیشه مهدویت. متأسفانه این خطایی است که برخی از منتقدان مهدویت شیعی به آن دچار شده اند و پنداشته اند که با نقد مهدی مقبول شیعه مشکل را حل کرده اند، حال آنکه احادیث متعددی که در منابع معتبر اهل سنت مانند مسند احمد حنبل آمده، بیانگر وجود یا ظهور کسی به نام مهدی است؛ بنابراین کسی که خود را مسلمان می داند و در عین حال منتقد ایده مهدویت است، باید نخست تکلیف خود را با این احادیث متعدد روشن کند. این خطا را پیشتر زکی نجیب محمود، متفکر مصری، مرتکب شد و در مقاله «المهدی المنتظر، نشأته و اطواره فی التاریخ» گفت که باور به مهدی عامل انحطاط اخلاقی و ایدئولوژی درمساندگان است. علامه بلاغی نیز پس از نقل حدود بیست حدیث از منابع اصلی اهل سنت درباره مهدی، سخنی از شیخ عبدالحق، فقیه حنفی و محدث قرن دهم هندی گواه آورد که «اخباری که از نظر معنایی به حد توأتر می رسند بر این نکته همداستان هستند که مهدی از اهل بیت و از فرزندان فاطمه - سلام الله علیها - است» (اندیشه نامه علامه بلاغی، ص ۲۰۲).

حاصل آنکه جابری نمی تواند با حفظ موضع مسلمانی خود از ابزاری برای نقد اعتقادات فرقه های اسلامی بهره گیرد که زیر آب اصل دین را می زند. این مسئله به خصوص از آنجا اهمیت پیدا می کند که جابری گاه از نگرش مارکسی دور می شود و اشاره می کند که انقلاب زمان عثمانی، انقلاب طبقاتی به معنای دقیق کلمه نبود و در آن ارزش افزوده نقش اساسی نداشت (نقد

المعقل العربی، ج ۳، ص ۱۸۹).

۱۰. جابری بر آن است که مأمون برای مخالفت با تفکر عرفانی شیعی غنوصی گری مانوی به ترجمه آثار فلسفی روی آورد و به این ترتیب با سلاح فلسفه به جنگ تفکر عقل ستیزانه شیعه رفت (همان، ج ۱، ص ۲۳۰). با این نگرش است که جابری به صورتی کلیشه ای شیعه را پیرو تفکر غنوصی و مخالف تفکر فلسفی نشان می دهد. اما این تحلیل خطاست، زیرا اگر فلسفه چنین نقش و کارکردی داشته باشد، منطقیاً باید بیشترین مخالفت با فلسفه در میان شیعه باشد و بیشترین موافقت با این رشته معرفتی در میان اهل سنت صورت بندد، حال آنکه واقعیت تاریخی خلاف آن را نشان می دهد. نه همه شیعیان مخالف فلسفه هستند و نه قاطبه اهل سنت، هواخواه تفکر فلسفی. افزون بر آن به نظر می رسد که تفکر فلسفی با تفکر شیعی چنان گره خورده که این یک یادآور آن و بر عکس است. کافی است در نظر داشته باشیم که امروزه در برخی از کشورهای سنی حتی رشته فلسفه وجود ندارد (تدریس الفلسفه و البحت الفلسفی فی الوطن العربی، ص ۴۱۷) و این دشواری خود موضوع کنفرانس هایی بوده است (فلسفه غرب، فلسفه اسلامی در آینده متون آموزشی، ص ۲۰). اگر این رشته معرفتی همچنان در جهان اسلام کورسویی می زند، در کشورهای شیعی و عمدتاً ایران است. این مسئله از نظر احمد امین چنان آشکار است که ادعا می کند «فلسفه پیش از تسنن به تشیع می چسبد» و می گوید که این مسئله اختصاص به گذشته ندارد و حتی در دوران اخیر ایران بیش از بیشتر کشورهای اسلامی به پژوهش فلسفه اسلامی و نشر آثار آن همت گماشته است. از نظر او هنگامی که سید جمال الدین که در ایران فلسفه خوانده بود، به مصر آمد به دلیل «گرایش شیعی» که داشت نهضت فلسفه در مصر را به راه انداخت (ظهور الاسلام، ج ۱، ص ۱۹۱).

۱۱. جابری این عادت پسندیده را دارد که برای عمده موارد جزئی مدرک مدعای خود را به دست می دهد، اما بر خلاف این عادت گاه درست آنجایی که ادعایی درشت و بحث انگیز مطرح می کند، آن را به مثابه واقعیتی مسلم فرض کرده از به دست دادن منبع و مستند سخن خود می پرهیزد یا فراموش می کند. برای نمونه هنگام کوشش در جهت اثبات رابطه بین تشیع و تفکر

دارد. وی بارها استدلال می‌کند تصوف که نوعی نامعقولیت است، ریشه ایرانی دارد و همین را برای نادرستی آن کافی می‌شمارد یا مدعی می‌شود که تفکر هرمسی ریشه در یونان باستان دارد. گاه نیز با فرض گرفتن اصالت و معقولیت تفکر عربی می‌گوید این اندیشه با معقولیت عربی سازگار نیست، پس خاستگاهی بیرونی دارد. وی اشاره به خاستگاه جغرافیایی یک اندیشه را برای اثبات نادرستی آن کافی می‌داند، حال آنکه حقانیت و بطلان یک اندیشه ربطی به خاستگاه جغرافیایی آن ندارد و این مطلب را جابری آنجا که به سودش باشد قبول دارد، برای مثال جابری هنگامی که به مسئله دموکراسی می‌رسد، از خاستگاه یونانی آن چشم می‌پوشد و آن را میراث همه بشریت می‌داند و می‌گوید: «در عصر حاضر به جز شیوه‌های دموکراتیک مدرن که ارث همه انسانیت است، راهی وجود ندارد» (همان، ج ۳، ص ۳۷۲). حال اگر بتوان از خاستگاه تاریخی و جغرافیایی دموکراسی در یونان باستان و اروپای مدرن چشم پوشید، چرا نتوان همین منطق را درباره تصوف و نظام‌های معرفتی یونان به کار بست؟ رسواترین شکل به کارگیری این مغالطه در آثار جابری در جایی است که به نقد تفکر شیعی می‌پردازد و بر محل زندگی هشام بن الحکم - نخستین کسی که تفکر هرمسی را به گونه‌ای منظومه‌وار پی ریخت - این گونه تأکید می‌کند: «این نخستین فیلسوف شیعی در کوفه - موطن هرمسیان در عراق - رشد کرد» (همان، ج ۱، ص ۲۲۸). در واقع به گونه‌ای غیر مستقیم جابری می‌خواهد اهمیت مرکز هرمسیان عراق را در شکل‌گیری هشام نشان دهد، غافل از آنکه اولاً در آن زمان کوفه شهری نوپدید بود و همه گونه اشخاص را در خود جا داده و حتی زمانی پایتخت خلافت اسلامی به شمار می‌رفت. افزون بر آن مخالفان هشام بن حکم نیز در همان شهر می‌زیستند و با او مناظره می‌کردند، آیا آنان در شهر دیگری رشد کرده بودند و سرانجام آنکه ابوحنیفه - که اگر بنیادگذار قیاس نباشد، لا اقل مهم‌ترین نظریه پرداز این سبک تفکر «خالص عربی» به شمار می‌رود - نیز در آن شهر می‌زیست.

۱۳. جابری در مواردی بهترین شکل اقناع مخاطب را تکرار مکرر یک مطلب می‌داند تا جایی که خواننده از ادامه بحث باز می‌ماند و یا تسلیم ادعاهای تکرار شده می‌شود. یکی از این ادعاها گفته ماسینیون است که شیعیان نخستین کسانی بودند که در اسلام هرمسی شدند. وی دمی از بازگفتن این جمله خسته نمی‌شود. این مسئله اختصاص به این مطلب ندارد، تفکر غنوصی، تصوف پارسی، استبداد ایرانی، ارزش‌های کسروی

هرمسی و عرفان غنوصی اشاره می‌کند که هشام بن الحکم متأثر از دیهانی‌ها بود و سپس می‌افزاید که «الغزون بر همه اینها ناگزیر از اشاره به معروفیت رواج میراث هرمسی نزد اطرافیان شخص جعفر الصادق هستیم» (نقد العقل العربی، ج ۲، ص ۳۲۷) و به این ترتیب سرچشمه عرفان شیعی را در حضرت امام صادق یافته، از آنجا به تفکر هرمسی و غنوصی پیوند می‌زند، لیکن جابری از به دست دادن منبمی برای این شهرت خود داری می‌کند. همین شیوه در بحث رابطه حسن بصری با شیعیان تکرار می‌شود. جابری در جایی ادعا می‌کند که استراتژی گفتگو با حاکمیت اموی و برون رفتن از قیاس ذو حدین موافقت با آنان یا جنگ بر ضدشان مایه آن گشت که شیعیان او را سخنگوی امویان بدانند. در واقع از نظر جابری حسن بصری همزمان با سه ایدئولوژی جبرگرایی اموی، تفکر تکفیری خارجی و میثولوجی امامت شیعی می‌جنگید، به همین سبب برخی بزرگان شیعیه با او دشمنی کرده گفتند اگر شمشیر حجاج و زبان حسن نبود، کار بر مروانیان راست نمی‌آمد (همان، ج ۳، ص ۳۱۰). اما مدرک این سخن نقل نمی‌شود. البته جابری ظاهراً بعدها این مطلب را فراموش می‌کند و می‌کوشد پیوندی دیرین بین تشیع و تصوف از طریق حسن بصری بزند (همان، ج ۴، ص ۴۳۹). جابری در جای دیگری ادعا می‌کند «معروف است که بسیاری از بزرگان صوفیه لباس‌های حریر، آراسته و گرانبها به تن می‌کردند، آن‌گاه بر آنها لباس‌های خشن صوفیانه می‌پوشیدند» (همان، ص ۴۳۴)، لیکن وی منبمی برای این شهرت به دست نمی‌دهد و نامی از این صوفیان نامور نمی‌برد. همچنین آنجا که می‌خواهد نشان دهد زهد، پدیده‌ای سیاسی و مقاومت منفی در برابر حاکمیت بوده است، مدعی می‌شود که در میان لشکریان ایرانی که در برابر «لشکر عرب پیروز شکست خوردند، زاهدانی ایرانی وجود داشتند» (همان)، اما منبمی برای این گفته نمی‌دهد.

۱۲. جابری دچار ساده‌ترین شکل مغالطه منشأ یا خاستگاه است و آن را بارها به دو شکل خاص به کار می‌گیرد. طبق این مغالطه ادعا می‌شود که فلان ایده یا اندیشه از فلان جا آمده است پس خوب یا بد است. به تعبیر دقیق‌تر ادعا می‌شود که الف خاستگاه ب دارد، ب نیز صفت - را دارد، پس الف صفت -

و ده ها ترجیح بند دیگر در این کتاب بارها و بارها و حتی به گونه ای صریح و با این توجیه که ادامه بحث در گرو تکرار آنهاست، باز گفته می شود. به احتمال قوی اگر این مکررات حذف شود، حجم کتاب به نصف حجم فعلی آن خواهد رسید. اما چرا جابری این نکات را برای مخاطبی که اهل فکر است، این گونه تکرار می کند، شاید به دلیل آنکه تکرار یک سخن به گفته روان شناسان اجتماعی و متخصصان ارتباطات مایه تثبیت آن می شود و به باورپذیری بیشتر آن کمک می کند، اما این کار شایسته فیلسوفی که در پی بحثی جدی است، نیست.

۱۴. نظریه خلوص گرایانه عربی جابری کاربست همان نظریه توطئه در سطح معرفتی است. عصاره پروژه نقد عقل عربی دفاع از خلوص عقل عربی در سه عرصه است. عرب در عرصه معرفتی دارای تفکر عقلانی است و اگر در آن عناصر غیر عقلانی یا ضد عقلانی دیده می شود، از بیرون و عمدتاً از ایران است. نظام سیاسی عربی خالص نیز بر شورا استوار است و اگر خلاف آن یعنی استبداد مشاهده می شود، مرده ریگ ایرانیان و اردشیر است. نظام اخلاقی عربی خالص نیز بر مروت استوار است و اگر خلاف آن مانند اطاعت کورانه در میان فرهنگ عربی دیده می شود، محصول تلاش کسانی چون ابن مقفع ایرانی و تجسد ارزش های خسروانی ایرانیان است. حاصل آنکه همه خیرات و حسنات عالم در تفکر عربی خالص وجود داشت، اما این ایرانیان بودند که آن را فاسد کردند. دشواری این نوع نگرش توطئه اندیشانه آن است که هر کسی می تواند آن را بر ضد هر کس دیگری به کار گیرد و حتی نیازی به ارائه مدرک نخواهد داشت، برای مثال سامی ذیب بر آن است که خسته هیچ ربطی به اسلام ندارد و سنتی یهودی است که آنان بر مسلمانان تحمیل کردند و بخشی از سنت دینی مسلمانان شد. (ختان الذکور و الاذات عند الیهود و المسیحیین و المسلمین، ص ۴۰۰).

۱۵. جابری برای اثبات این معصومیت عربی تا جایی پیش می رود که بی توجه به نصوص تاریخی و سخنان معاویه نتیجه می گیرد که معاویه هر چند مروج جبر بود، اما جبرگرایی او غیر از جبرگرایی ایرانیان است و او به سخنانی که می گفت معتقد بود و از دین سوء استفاده نکرد و احادیثی را که جعل کرده بود، بخشی واقعیت دارند و او قصد دروغ گفتن نداشت. خلاصه اگر وی هم خطایی کرده، معصومانه بوده است. به همین سبب پیشنهاد می کند که گفته ها و رفتار معاویه را حمل بر «دروغ و نفاق نکنیم، بلکه آنها را از خود بیگانگی حقیقی بدانیم» که نتیجه تفکر جبرگرایانه قبیلگی بود (نقد العقل العربی، ج ۳،

ص ۲۶۰). در این باره کافی است جابری را به تحلیل ابو الاعلی مودودی درباره روند تبدیل شدن خلافت به سلطنت موروثی معاویه و زمینه های عینی آن در زمان خلفای قبلی در کتاب خلافت و ملوکیت ارجاع دهیم تا کمی با تاریخ صدر اسلام به روایت معتدل تری آشنا شود. همچنین وی هنگامی که از اردشیر سخن می گوید، از ماکیاوولی نام می برد، اما هنگام سخن از معاویه ترجیح می دهد تا او را داهیه بدانند.

۱۶. جابری از منطق یکسانی برای تحلیل حوادث صدر اسلام سود نمی جوید و از دستگاه مفهومی خود غافل می شود. وی با تأکید بر عنصر قبیله در ماجراهای پس از وفات رسول خدا می گوید «بنی هاشم از علی به بعد خواستار جانشینی رسول خدا به مشابیه رئیس دولت به نام خویشاوندی بودند، نه به نام دین» (همان، ج ۴، ص ۱۵۲)، لیکن هنگامی که می خواهد علت شکست علی را در برابر معاویه روشن کند، مدعی می شود که «علی به نام عقیده با عثمان معارضه می کرد... و چون... با او بیعت شد، خواست اثر قبیله و غنیمت را باطل کند و کار را یکسره به سود عقیده بگرداند و این کار نوعی سلوک غیر سیاسی در سیاست بود» (همان، ج ۳، ص ۱۹۵).

اگر علی مانند مخالفان خود به نام قبیله خواستار قدرت بود، چرا در پی ابطال اثر این عنصر بر آمد و اگر فردی معتقد بود، چرا ادعا می شود که وی خواستار خلافت بر اثر خویشاندی نه دین بود؟

۱۷. جابری می کوشد تا تشیع را به تفکر هرمسی و یهودی پیوند زند و در این راه از چیزی فروگذار نمی کند، لیکن گاه از شیوه ای سود می جوید که در نهایت به زیان اوست. برای مثال وی تلاش می کند تا سرچشمه هر اندیشه شیعی را در شخصی یا آموزه ای یهودی بیابد و بارها تصریح می کند که سخن از رجعت و مهدی آموزه ای یهودی است که به دست ابن سبا در میان شیعیان رواج یافت و همو منکر مرگ علی شد و مدعی بازگشت او گشت. حال اگر قرار باشد که به گفته مصطفی الشیبی رذهر هر اندیشه ای را به اصلی معین بازگردانیم (الصله بین التصوف و التشیع، ج ۲، ص ۲۲) و خاستگاهی یهودی برای آن پیدا کنیم، باید سرچشمه رجعت و مهدی رانه در عبد الله ابن سبا، بلکه در خلیفه دوم جست. وی به گفته مورخان متعددی مانند ابن سعد

العربی الاسلامی والعقل المستقیل فی الاسلام، ادامه داد. همچنین در قربانی شدن سنت به دست جریان های ملی گرا و علم گرا سخن گفت و اشاره کرد که بخش درخور توجهی از شواهد جابری جای ترسد و تصحیح دارد و «خطا، بلکه گناه» جابری آن است که اصرار دارد، بیشه تشیع را به تنها یک درخت تقلیل دهد (مذبحة التراث فی الثقافة العربیة المعاصرة، ص ۸۰). هشام خصیب نیز به تحلیل پدیده ای به نام عقل عربی که متمایز از دیگر دیگر ابناى بشر باشد، دست زد (هل هناك عقل عربی؟ قراءه نقدیه لمشروع محمد هابد الجابری). بحیی محمد بر آن بود که پروژه جابری اسیر نگرش ایدئولوژیک است و از همین فاصله گرفته و مستندات بحث خود را تحریف کرده است؛ از این رو کوشید با همان سلاح جابری به جنگ او برود و نشان دهد که پروژه او خود شکن و فاقد بنیادهای معرفتی استوار است. همچنین تقسیم بندی او درباره نظام های معرفتی عربی خطاست (نقد العقل العربی فی المیزان، ص ۶). حسن محمد وجیه استدلال کرد که جابری در پی استقلال کامل عربی و رها شدن از مرجعیت سلف و اروپایی است و در این تفکر مطلق گرایانه دو خطای عمده به چشم می خورد: نخست آنکه سخن از استقلال تاریخی و کامل استمرار همان رویای عربی است که هیچ با واقعیت سازگار نیست (مقدمه فی علم التفاوض الاجتماعی و السیاسی، ص ۲۹۶)، دیگر آنکه تقریباً محال است که میان کنشی فرهنگی در جهان معاصر را ندیده گرفت یا آن را متوقف ساخت (همان، ص ۲۹۷). خلیل احمد خلیل به تقسیم دو گانه معقول و نامعقول در تفکر عربی از سوی جابری ناخست و مدهی شد که تفکر نامعقول ریشه در معقول عربی دارد، نه آنکه پدیده ای بیرونی باشد (العقل فی الاسلام: بحث فلسفی فی حدود الشراکه بین العقل العلمی و العقل الدین، ص ۷۶ به بعد).

علی حرب جابری را بازیگری معرفی کرد که قواعد بازی را می داند و گاه خودش می دارد که از این قواعد تخلف کند، در نتیجه پروژه او چیزهایی را حیان و همزمان نکات دیگری را پنهان می کند؛ همچنین جابری را به تعصب عربی متهم کرد و او را بازیگری ماهر دانست که بعید نیست به رغم دشنام هایی که به ایران و ایرانیان داده است، روزی راهی آن دیار شود و در آنجا در عظمت مردم آن مرز و بوم داد سخن دهد (نقد النفس، ص ۱۲۲). حرب نقد تفصیلی خود را درباره پروژه جابری در کتاب مداخلات (بخش اول) پی گرفت و کوشید نگرش ضد شیعی و ضد عرفانی او را نقد کند. همچنین هنگام داوری میان مناظره

(الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۶۶)، طبری (تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۲) و یعقوبی (تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۴) هنگامی که خبر وفات رسول خدا را شنید، بر آشفت، آن را انکار کرد و با نسبت دادن این شایعه به منافقان و تهدید آنها گفت که به خدا سوگند، رسول خدا نمرده است، بلکه مانند موسی به مدت چهل روز از قوم خود هاب شده و نزد خداوند رفته است و باز خواهد گشت. به گفته این مورخان تنها ابوبکر بود که توانست با خواندن آیه «و ما محمد الا رسول ...» او را قانع سازد. حال جابری باید طبق منطق خود ریشه رجعت، مهدی و غلو در مدعیات ابن سبأ را در تفکر خلیفه دوم بجوید و از او به اندیشه یهودی نقب بزند، لیکن او ترجیح می دهد که این شواهد خلاف را نادیده انگارد تا به فرضیه اش خدشه ای وارد نگردد.

منتقدان جابری

واقع آن است که در نقد دیدگاه جابری «مرده از بس که فزون است، کفن نتوان کرد». کافی است تا سپر نیفتکنیم و وارد این حصار شویم و با مبالغه ای مستعار مواجه گردیم. اما همین مقدار کافی است. در اینجا به اجمال برخی منتقدان پروژه جابری و جان مایه نقدشان گزارش و خوانندگان پیگیر به آثارشان ارجاع داده می شود. جورج طرابیشی هشت سال وقت صرف کرد و منابع گفته و ناگفته جابری را پیگیرانه مطالعه کرد و به نقد یکایک مدعیات پروژه جابری پرداخت. وی که در آهاز از نشر کتاب تکوین العقل العربی خوشنود شده و آن را طی مقاله ای ستوده بود، بعدها با دیدن یکی از منابع مورد استناد جابری دریافت که وی آن منبع را به سود خود تحریف کرده است. این مسئله کنجکاوای او را برانگیخت و با بررسی یکایک شواهد تاریخی و مستندات جابری دریافت که بخش عمده منقولات جابری، مسخ و تحریف شده و از سیاق اصلی آن بریده و خلاف مقصود مؤلف تعبیر شده است؛ از این رو نه تنها به نقد روش و دیدگاه او پرداخت که نشان داد عمده شواهد او دروغین است (نقد نقد العقل العربی: نظریه العقل، ص ۹). وی این تحلیل انتقادی خود را در کتاب بعدی با نام نقد نقد العقل العربی: اشکالیات العقل العربی و حدة العقل

جابری و طرابلسی هر دو را دارای نگرش معرفتی یکسانی دانست و باز بر جابری خردده گرفت که وی در پروژه خود با حذف تفکر عرفانی از تفکر عربی عملاً یک قاره معرفتی را نادیده گرفته است (الجابری و طرابلسی، در الماهیة والعلاقة: نحو منطق تحویلی، ص ۱۸۷).

در این میان، برخی ناقدان عمدتاً دیدگاه جابری درباره تفکر شیعی را تحلیل کردند. از این کسان می توان ادریس هانی را نام برد که کوشید نشان دهد جابری در واقع مباحث معرفتی را در خدمت نگرشی ایدئولوژیک به کار گرفته که بر آن گاه نگرشی سیاسی و گاه رویکردی سلفی حاکم است (محنة التراث الاخر: النزعات العقلانية فی الموروث الامامی، ص ۱۳) و به ناحق به شیعه تاخته است. کتاب مفصل او بر آن است تا عقلانیت شیعی را و پیوند این جریان را تفکر فلسفی بنمایاند. همچنین وی به تحلیل نامعقول شیعی از دیدگاه جابری دست زد (الجابری واللامعقول الشیعی، ص ۱۵۴-۱۸۲).

احمد محمد نمر نیز بر آن شد تا روش جابری و خطاهای بر آمده از آنها را باز نماید (الفکر الامامی فی نقد الجابری: دراسة نقدیة حول منهجية و منطلقات د. محمد عابد الجابری لنقد الفكر الامامی الاثنی عشری و نظامه المعرفی من خلال المنهج العرفانی، ص ۲۲). کامل الهاشمی نیز به تحلیل نظرگاه جابری در قبال تفکر شیعی پرداخت و کاستی های روشی و مصداقی آن را نشان داد (دراسات نقدیة فی الفكر العربی المعاصر، ص ۷۷-۱۰۶). زهیر غزاوی نیز نگرش جابری به تفکر شیعی را نوعی غرب زدگی سکولار دانست و آن را نقد کرد (التیار التغریبی العلمانی العربی ودراسة فکر الامام الصادق - محمد عابد الجابری نموذجاً، ص ۱۱۵-۱۴۸). طراد حماده نیز به بررسی اعتبار معرفتی نقد جابری در پروژه اش روی آورد (نقد الجابری للعقل العربی وسمعة البستمولوجیا، ص ۱۱۲-۱۲۸).

سخن کوتاه، جابری می کوشد با زدودن همه میراث های غیر عقلی از دامان فرهنگ عربی و نسبت دادن همه ناخالصی ها از جمله جبرگرایی، استبداد سیاسی و اخلاق بردگی به دیگران و عمدتاً ایرانیان به سه جلوه تفکر عربی در سه ساحت برسد. حاصل کارش آن است که قیاس یا تمثیل را نماد تفکر عقلانی عربی، شورار را بنیاد نظام سیاسی و مروت را گوهر اخلاق عربی معرفی کند. اما قیاسی که وی معرفی می کند، پیش از عرب ها نیز وجود داشت و در واقع به گفته منطق دانان نخستین گام های تفکر کودکان از قیاس شروع می شود (منطق صوری، ج ۲، ص ۱۴۰). افزون بر آن همین قیاس نیز به دست یکی از ایرانیان

هوشمند به شکل نظام مند خود تدوین گشت. شورایی نیز که جابری از آن نام می برد، همان عنقای بلند آشیانی است که در تاریخ سیاسی عربی جز نامی از آن دیده نشده است. اثری از مروت نیز نه در متون کهن عربی دیده می شود و نه در نصوص دینی و نه حتی در قرآن به آن اشارتی رفته است. این مفهوم نیز به گفته جابری به دست ابن مقفع ایرانی به کار گرفته شد، پرورده گشت و در فرهنگ اخلاقی عربی گسترش یافت. حال باید از جابری پرسید که چگونه می خواهد با سه مفهوم مبهم، ناقص و گاه بی مصداق عقل خالص عربی را بسازد و آن را از همه آرایه های عقل هر مسی یونانی و استبدادی ایرانی بپیراید و کاخی بی بدیل بر آورد که از همه زشتی های عالم مبرا و همه حسنات هستی را در خود داشته باشد و آن گاه تنها قوم عرب را بدان راه دهد؟ آیا این کار مصداق مروت عربی است یا همان تعصب و به تعبیر قرآن حمیت جاهلی است که در سراسر نوشتار جابری حاضر است و گاه در پوشش تحلیل مارکسی خود را نشان می دهد و گاه جامه فوکویی بر تن می کند و گاه در لباس فروید خود را عیان می سازد؟

کتابنامه

- اندیشه نامه علامه بلاغی، سید حسن اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۶ ش.
- تاریخ الطبری المعروف بتاريخ الامم و الملوک، محمد بن جریر طبری، اعلی، بیروت، [بی تا].
- تاریخ الیعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر، دار صادر، بیروت، [بی تا].
- تدریس الفلسفة و البحث الفلسفی فی الوطن العربی: اجتماع الخبراء، دار الغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۰ م.
- التراث و الحدائق: دراسات و مناقشات، مرکز دراسات الوحدة العربیة، بیروت، ۱۹۹۱ م.
- التیار التغریبی العلمانی العربی ودراسة فکر الامام الصادق ع (محمد عابد الجابری نموذجاً)، زهیر غزاوی، المنهاج، العدد السابع، خریف ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۷ م.
- الجابری واللامعقول الشیعی، ادریس هانی، المنهاج، العدد الثامن، شتاء ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۷ م.

مذہبۃ التراث فی الثقافة العربیة، جورج طرابیسی، دار الساقی، بیروت، ۱۹۹۳ م.

مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، توشیہیکو ایزوتسو، ترجمہ فریدون بدرہ ای، ویرایش دوم، فرزاد روز، تہران، ۱۳۷۸ ش.

مقدمة فی علم التفاوض الاجتماعي و السياسي، حسن محمد وجیہ، عالم المعرفة، الكويت، ۱۹۹۴ م.

منطق صوری، خوانساری، دانشگاه تہران، ۱۳۵۲ ش.

نقد الجابری للعقل العربي وسمعة البستمولوجيا، طراد حمادہ، المنہاج، العدد الاول، ربيع ۱۴۱۶ق / ۱۹۹۶ م.

نقد العقل العربي ۱: تكوين العقل العربي، (۲۰۰۶ م)؛ نقد العقل العربي ۲: بنیة العقل العربي، (۲۰۰۴ م)؛ نقد العقل العربي ۳: العقل السياسي العربي: محدداته و تجلياته (۲۰۰۴ م) و نقد العقل العربي ۴: العقل الاخلاقي العربي: دراسه تحليليه نقديه لنظم القيم في الثقافة العربيہ، (۲۰۰۱ م)، محمد عابد الجابری، مركز دراسات الوحدة العربيہ، بیروت.

الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي، على حرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۸ م.

نقد النص، على حرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۳ م.

نقد العقل العربي: اشكاليات العقل العربي، جورج طرابیسی، دار الساقی، بیروت، ۱۹۹۸ م.

نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل جورج طرابیسی، دار الساقی، بیروت، ۱۹۹۶ م.

وحدة العقل العربي الاسلامي: نقد نقد العقل العربي (۳)، جورج طرابیسی، بیروت، دار الساقی، ۲۰۰۲ م.

العقل المستقبل في الاسلام، نقد نقد العقل العربي (۴)، جورج طرابیسی، بیروت، دار الساقی، ۲۰۰۴ م.

هل هناك عقل عربي؟ قراءه نقديه لمشروع محمد عابد الجابری، هشام فصیب، المؤسسة العربيہ لدراسات و النشر، بیروت، ۱۹۹۳ م.

A Practical Study of Argument, Trudy Govier, Sixth Edition, Belmont, Wadsworth, 2005.

Critical Thinking: A Cocise Gude, Tracy Bowell and Gary Kemp, Second Edition, London, Rotlitedge, 2006.

ختان الذكور و الاناث عند اليهود و المسيحيين و المسلمين: الجدل الديني، سامي الديب، رياض الريس، بيروت، ۲۰۰۰ م.

العقل في الاسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي و العقل الديني، خليل خليل احمد، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ۱۹۹۳ م.

دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، كامل الهاشمي، مؤسسة ام القرى للتحقيق و النشر، بيروت، ۱۴۱۶ ق.

رهباقت دين شناختي ماركس؛ نظريه و تحليل، سيد حسن اسلامي، هفت آسمان، شماره ۳۸، تابستان ۱۳۸۷ ش.

ظهور الاسلام، احمد امين، دار الكتب العربي، بيروت، [بي تا].

شرح المعلقات السبع، ابو عبد الله الحسين بن احمد الزوزني، دار صادر، بيروت، ۱۹۵۸ م.

الصلة بين التصوف و التشيع، كامل مصطفى الشبيبي، ويرايش دوم، دار الاندلس، بيروت، ۱۹۸۲ م.

الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار بيروت، ۱۹۸۵ م.

الفكر الامامي في نقد الجابري: دراسة نقدية حول منهجية و منطلقات د. محمد عابد الجابري لنقد الفكر الامامي الاثنى عشري و نظامه المعرفي من خلال المنهج العرفاني، احمد محمد النمر، مؤسسة ام القرى للتحقيق و النشر، بيروت، ۱۴۲۵ق / ۲۰۰۵ م.

فلسفه غرب، فلسفه اسلامي در آينه متون آموزشي، سيد حسن اسلامي، آينه پژوهش، شماره ۹۲، خرداد و تيرماه ۱۳۸۴ ش.

في الشعر الجاهلي، طه حسين، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ۱۹۲۶ م.

محنة التراث الاخر: النزعات العقلانية في الموروث الامامي: مقاربه في الكتابة التاريخية - علم الكلام - الحكمة و اصول التشريع، ادریس هانی، الخدير، بيروت، ۱۹۹۸ م.

مداخلات: مباحث نقدية حول اعمال محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جيت، عبدالسلام بن عبد عالي و سعيد بن سعيد، دار الحدائق، بيروت، ۱۹۸۵ م.

