

ایستادشهر

سال سی و ششم، شماره سوم
مرداد شهریور ۱۴۰۴
ISSN:1023-7992

دوماهنامه نقد کتاب، کتاب شناسی و
اطلاع رسانی در حوزه فرهنگ اسلامی

۲۱۳

چو یا جهانش بخش | رسول جعفریان | سیدعلی میرافضلی | سیدرضا باقریان موحد | عبد الجبار رفاعی / محمد سوری
زهرا آقابابی خوزانی | سیدعلی کاشفی خوانساری | مهدی عسگری | حمیدرضا تمدن | امید حسینی نژاد | حیدر عیوضی
آریا طبیب زاده | رقیه فراهانی | میلاد بیگدلو | سید احمد رضا قائم مقامی | مجید جلیسه | علی راد
محمد شهسوار | عارف نوشاهی / شیوا امیرهدایی | مریم حسینی | علی نیک زاد | سیدعلی موسوی
غلامحسین خدري | علی ایمانی ایمنی | علی کاملی | فرهاد طاهری | سهیل یاری گل دژه | امید طبیب زاده | سید محمد عمادی حائری

مگر ز مضر به گنجان «بشیر» می آید | مقتل الحسین (ع) ابوحاتم، محمد بن حبان بُستی (م ۳۵۴)

رباعیات شهر آشوب حسن دهلوی | معرفی نشریه اتاق آبی

از نگاه عربی: متفکران معاصر ایران و جهان عرب (۲) | از ازدواج تا طلاق: روی و پشت یک سند

روابط قصه گویان دینی و حاکمان سیاسی | امامزاده حضرت شاه زندو (ع)

محمد عابد الجابری و نقد عقلانیت عربی | خراسانیات (۶) | آینه های شکسته (۱۰)

یادداشت های لغوی و ادبی (۵) | اشعار تازه یاب از شاعران دوره قاجار با استناد به نشریات آن عصر

نویشتگان (۱۴) | یادداشت های شاهنامه (۸) | چاپ نوشت (۲۰) | از شیعه علی (ع) تا دین علی (ع)

طومار (۱۲) | قصص الأنبياء در میراث اسلامی | المستخلص

تحفة البرره مجدالدین بغدادی در آثار شمس الدین محمد الأطعانی | کتابخانه یعنی غنای زنده زاینده

نقد ترجمه فارسی مابعد الطبیعه ارسطو اثر شرف الدین خراسانی

مروری بر تخلفات گسترده در پژوهش | تحلیل روشمند ادعاهای انتحال در حوزه فلسفه اسلامی

نکته، حاشیه، یادداشت

پیوست آینه پژوهش: ♦ سلسله مباحث نظری در باب تاریخ ادبیات، براساس آرای رنه وِلک (۲)

♦ در میانه حکایت و تصحیف

محمد عابد الجابری و نقد عقلانیت عربی

حمیدرضا تمدن

| ۲۱۵ - ۱۸۹ |

چکیده: بررسی میراث مکتوب عربی - اسلامی (تراث) و نسبت آن با دنیای معاصر، از قرن نوزدهم میلادی و هم‌زمان با دوران بیداری عربی (عصر النهضة) به یکی از مسائل محوری اندیشه در جهان عرب بدل شد. این مسئله که ابتدا جنبه‌ای فرهنگی - معرفتی داشت، به سرعت با دغدغه‌های سیاسی درباره علل پیشرفت غرب و واپس ماندگی مسلمانان گره خورد و به شکل‌گیری دوگانه «سنت - مدرنیته» (اصالت - معاصرت) انجامید. در پاسخ به این وضعیت، رویکردهای متفاوتی ظهور کرد: از جریان‌های هویت‌گرا و اصلاح‌گران دینی (چون طهطاوی و عبده) که میراث را نیازمند بازنگری می‌دیدند، تا تاریخ‌نگاری اندیشه (مانند احمد امین و عبدالرحمن بدوی) و خوانش‌های ایدئولوژیک (سلفی، لیبرال، مارکسیستی) که به‌ویژه پس از شکست ۱۹۶۷ شدت گرفت. در این میان، محمد عابد الجابری با طرح پروژه «نقد عقل عربی»، گذاری مهم از نقد محتوای میراث به نقد بنیان‌های معرفتی و سازکارهای تولید اندیشه در فرهنگ عربی - اسلامی را رقم زد. او ساختار عقل عربی را متشکل از سه نظام معرفتی متعارض تحلیل کرد: ۱. نظام بیانی، مبتنی بر متن (قرآن و سنت) و زبان عربی که بر علوم نقلی و کلامی حاکم است و سازوکار اصلی‌اش قیاس فقهی و کلامی است؛ ۲. نظام عرفانی، ریشه‌دار در هرمسی‌گری و گنوستیسیسم پیشااسلامی که بر کشف و شهود و تأویل باطنی تأکید دارد و در فلسفه مشرقی (فارابی، ابن سینا)، تصوف و تشیع (به‌ویژه اسماعیلیه) تجلی یافته و از منظر جابری «عقل مستعفی» است؛ ۳. نظام برهانی، مبتنی بر عقلانیت ارسطویی و استدلال منطقی که در فلسفه اسلامی به‌ویژه در اندیشه فیلسوفان مغرب عربی (ابن رشد) به اوج رسید، اما در برابر دو نظام دیگر در حاشیه ماند. جابری چیرگی دو نظام بیان و عرفان را عامل اصلی انحطاط و زوال عقلانیت در جهان عرب می‌داند و راه برآورد را در احیای نظام برهانی می‌جوید. تحلیل او ضمن نقد نگاه شرق‌شناسانه، خود به دلیل جانبداری از عقلانیت مغربی در برابر مشرقی، متأثر از گرایش‌های ایدئولوژیک (ناسیونالیسم عربی) دانسته شده است. نویسنده در این مقاله ابتدا خلاصه‌ای از اندیشه‌های جابری ارائه می‌کند و در نهایت به این نتیجه رسیده است که هم پروژه نقد عقلانیت عربی و هم طرح‌های مشابه که سبب پدید آمدن مصلحان دینی در جهان عرب شد، در تشخیص درد و درمان جوامع اسلامی به خطا رفته‌اند و بر عوامل اقتصادی و اجتماعی چشم پوشیده‌اند.

کلیدواژه‌ها: میراث کهن، نقد عقل عربی، محمد عابد الجابری، بیان، برهان، عرفان.

Muhammad ʿĀbid al-Jābirī and the Critique of Arab Rationality
Hamid-Reza Tamaddon

Abstract: The examination of the Arab-Islamic written heritage (*turāth*) and its relationship with the modern world became one of the central issues of Arab thought from the nineteenth century onward, particularly during the Arab Awakening. What initially appeared as a cultural-intellectual concern soon became intertwined with political anxieties regarding the causes of Western progress and Muslim decline, crystallizing into the dichotomy of “tradition and modernity”. In response, various approaches emerged: identity-oriented and religious reformist currents (such as Ṭaḥṭāwī and ʿAbduh) who saw the heritage as requiring reinterpretation; intellectual historians (like Aḥmad Amin and ʿAbd al-Raḥmān Badawī); and ideological readings (Salafī, liberal, Marxist), which grew especially prominent after the defeat of 1967. Within this context, Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī advanced his project of “Critique of Arab Reason,” marking a significant shift from merely critiquing the content of the heritage to scrutinizing the epistemological foundations and mechanisms of thought production in Arab-Islamic culture. He analyzed Arab reason as comprising three competing epistemological systems: 1- The *bayānī* system, rooted in scripture (Qurʾān and Sunna) and the Arabic language, governing the transmitted and theological sciences, whose chief mechanism is juridical and theological analogy (*qiyās*). 2- The *ʿirfānī* system, deriving from pre-Islamic Hermeticism and Gnosticism, emphasizing mystical intuition and esoteric interpretation (*taʾwīl*), manifest in Eastern philosophy (al-Fārābī, Ibn Sina), Sufism, and Shīʿism (especially Ismailism). From Jābirī’s perspective, this represents a “resigned” or “withdrawn reason.” 3- The *burbānī* system, based on Aristotelian rationality and logical demonstration, which reached its peak in Islamic philosophy—particularly in the Maghrib with Ibn Rushd—yet

۱۸۹

آینه پژوهش | ۲۱۳

سال ۳۶ | شماره ۳

مرداد و شهریور ۱۴۰۴

remained marginalized in comparison to the other two. Jābirī attributed the decline of rationality in the Arab world to the dominance of the *bayānī* and *ʿirfānī* systems, arguing that revival depended on restoring the *burbānī* model. While his analysis countered orientalist views, it has itself been criticized for ideological bias—namely, privileging Maghribī rationality over Mashriqī thought, reflecting Arab nationalist tendencies. In this article, the author first outlines Jābirī's key ideas and concludes that both his project of critiquing Arab rationality and similar reformist schemes in the Arab world misdiagnosed the malaise of Islamic societies. They overlooked the decisive role of economic and social factors while misplacing emphasis on epistemological reform alone.

Keywords: Arab-Islamic heritage (*turāth*); critique of Arab reason; Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī; *bayān*; *burbān*; *ʿirfān*.

نیمه نخست قرن نوزدهم میلادی را می‌توان سرآغاز پرداختن به مسئله میراث مکتوب عربی یا همان تراث^۱ دانست که در نوشته‌های فارسی گاه به «سنت» ترجمه شده است. البته چنان‌که بررسی تاریخ اندیشه در اروپا طی دوران روشنگری نشان می‌دهد، این مسئله به فرهنگ اسلامی اختصاص ندارد و پرسش از رابطه گذشته و حاضر، اروپاییان عصر روشنگری را نیز به بررسی میراث رومی - مسیحی آنان و همچنین تعیین نسبتشان با میراث فلسفی یونانی واداشته است. گرچه این مسئله که متأثر از کوشش‌های مستشرقان برای بررسی میراث مکتوب مسلمانان (فارغ از انگیزه‌های آنان)، توجه متفکران عرب در دوران موسوم به «عصر النهضة» را برانگیخته بود، رنگ و بوی فرهنگی و معرفتی داشت، اما کمی بعد با سیاست درآمیخت. تاریخ‌نگاران اندیشه در جهان عرب عمدتاً سرآغاز توجه به گذشته مسلمانان و دستاوردهای فکری و فرهنگی آنان را زاییده پرسشی می‌دانند که شکیب ارسلان (۱۸۶۹ - ۱۹۴۶) ادیب و سیاستمدار نامدار لبنانی در سال ۱۹۰۶ میلادی پیش کشید و در نوشته‌های متفکران دوران مشروطه مانند سید حسن تقی‌زاده یا پیش از آن در نامه عباس میرزا به ژوبر فرانسوی نیز مشاهده می‌شود. این پرسش در پی کشف عواملی بود که سبب شد مسلمانان گرفتار واپس ماندگی شوند و دیگران (غرب) پیشرفت کنند.^۲ از همین زمان دوگانه سنت - مدرنیته یا اصالت - معاصرت در پاسخ به این پرسش سر برآورد. از یک سو گرایش‌هایی هویت‌گرا برای صیانت از فرهنگ اسلامی در برابر هجوم مدرنیته پدید آمد و از سوی دیگر متفکران یا مصلحان دینی این دوران مانند رفاعة طهطاوی یا سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده باورهای مسلمانان و میراث فکری آنان را عامل عقب‌ماندگی و مانع

۱. جوزف مسعد که آثارش در زمینه مطالعات پسااستعماری شناخته شده است، در کتابش با عنوان اشتباه العرب، ضمن اشاره به سرچشمه‌های شکل‌گیری دوگانه سنت و مدرنیته به این نکته اشاره کرده است که برخلاف تصور رایج که مفهوم «تراث» را امری اصیل و صرفاً پدیده‌ای منتقل شده از گذشته می‌داند، می‌توان استدلال کرد که مفهوم «تراث» به شکلی که امروز فهمیده و استفاده می‌شود، یک برساخته «مدرن» بوده که عمدتاً در قرن بیستم شکل گرفته و از این رو یک مفهوم مدرن است. او معتقد است این واژه در گذشته (تا اواخر قرن ۱۹) بیشتر معنای مادی و حقوقی (ارث مالی) داشته است. به باور مسعد، همان‌طور که در فرهنگ‌های اروپایی نیز مفهوم «خود» (Self) در تقابل با یک «دیگری» (Other) تعریف می‌شود، در ذهنیت جمعی عربی نیز (مانند بسیاری جوامع دیگر در آسیا و آفریقا)، «غرب» به آن «دیگری» اصلی تبدیل شده است که هویت عربی در تقابل و نسبت با آن شکل می‌گیرد. بدین ترتیب نقدهای اصلی مسعد بر متفکران دوران بیداری یا روشنگری عربی (عصر النهضة) همین مطلب است که این «دیگری» غربی، معیاری برای سنجش پیشرفت و عقب‌ماندگی و همچنین منبعی برای الگوبرداری یا مقاومت در میان متفکران عرب تبدیل شد (برای یافتن نقدهای او، نک: مسعد، ۲۰۱۳، ص ۴۰ - ۵۶).

۲. نوشته شکیب ارسلان، سال ۱۹۷۵ میلادی با عنوان «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟» در بیروت منتشر شده است.

تحقق پیشرفت تشخیص دادند و بنیاد کوشش‌های خود را بر همین تشخیص استوار کردند. بر همین پایه بود که اصلاح‌گرایان دینی در این دوران مانند خیرالدین تونسسی و محمد عبده کوشیدند برای مفاهیم و نهادهای سیاسی و اجتماعی مدرن مانند دموکراسی، قرارداد اجتماعی، خیر عمومی و پارلمان ریشه‌هایی از دل مفاهیم کهن در میراث اسلامی مانند شورا، بیعت، مقاصد شریعت یا اهل حل و عقد بجویند یا از اندیشه کسانی همچون ابن خلدون و ابن رشد راهی به سوی عقلانیت مدرن و نقد استبداد بکشایند (برای یافتن اطلاعات بیشتر، نک: بلقزیز، ۲۰۱۱). بنابراین برخلاف ایران که از میرزا ملکم‌خان و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله گرفته تا میرزای نایینی، قانون و نهادسازی را راه حل عقب‌ماندگی تشخیص دادند، متفکران و مصلحان دینی در جهان عرب تقریباً همگی به اصلاح دینی و الهیات اسلامی روی آوردند. پس از آن به‌ویژه بعد از شکست اعراب از اسرائیل در سال ۱۹۶۷ میلادی نیز تقریباً همه متفکران عرب از دریچه همین دوگانه (سنت - مدرنیته) به مشکلات مسلمانان نگرستند و واپس‌ماندگی فکری و فرهنگی را یگانه عامل شکست‌ها و معضلات جوامع اسلامی معرفی کردند.

به‌ر حال مسئله میراث مکتوب که در طول قرن نوزدهم رنگ‌وبوی سیاسی گرفته بود، با آغاز قرن بیستم رنگ‌وبوی فکری و معرفتی نیز به خود گرفت و در همین دوران بسیاری از متون کهن که خود مسلمانان از وجودشان بی‌خبر بودند، بر پایه شیوه‌های جدید تصحیح، تحقیق و منتشر شد. گرچه برخی از محققان عرب مانند محمود شاکر این کوشش‌ها را دسیسه مستشرقان برای تصاحب میراث فکری مسلمانان دانسته‌اند، اما عبدالرحمن بدوی که خود یکی از سردمداران احیا و تحقیق متون فلسفی کهن است، در کتاب خاطراتش به حضور مستشرقان نامدار آن دوران در «الجامعة المصرية» اشاره کرده است. امری که نشان می‌دهد اگر نسل اول از پیشگامان دوران روشنگری در جهان عرب از نوشته‌های مستشرقانی همچون رنان، گلدتسیهر، مرگلیو و دوخویه اثر پذیرفته‌اند، متفکران نسل دوم و سوم مانند طه حسین، احمد امین، مصطفی عبدالرازق و خود عبدالرحمن بدوی مستقیم شاگرد مستشرقانی همچون لالاند^۱ و امیل بریه^۲ بوده‌اند و شیوه‌های بررسی انتقادی متون کهن را از آنها فراگرفته بودند (برای یافتن اطلاعات بیشتر نک: بلقزیز، ۲۰۱۴، ص ۲۸ و بدوی، ۲۰۰۰، ص ۶۲-۶۶).

بدین ترتیب در فاصله زمانی میان دو جنگ جهانی به‌ویژه در دهه چهل میلادی، بخش قابل توجهی از متون کهن اسلامی تحقیق و منتشر شد و آثار فراوانی که مستشرقان درباره فرهنگ و

1. André Lalande.

2. Émile Bréhier

میراث اسلامی نوشته بودند، هم به زبان عربی ترجمه شد (برای یافتن کوشش‌هایی از این قبیل در این بازه زمانی، نک: زکی نجیب محمود، ۱۹۹۳، ص ۸ - ۴۰). در این دوران گروهی از متفکران عرب با انگیزه‌های هویتی در پی دفاع از اسلام و میراث فکری آن برآمدند و گروهی دیگر که فعالیت‌هایشان عمدتاً در دهه چهل میلادی ظهور و بروز یافت، به سبب ترجمه آثار دیگر جریان‌های فکری با جریان‌های لیبرال و مارکسیستی آشنا شدند و در آثارشان ندای گرویدن به ارزش‌های دنیای مدرن را سر دادند (نک: زکی نجیب محمود، ۱۹۹۳، ص ۹). پس از این دوران و به طور خاص در دهه شصت میلادی، موجی از توجه به میراث مکتوب اسلامی پدید آمد و متفکرانی مانند زکی نجیب محمود یا جورج طرابیشتی که پیش از آن بیشتر آثارشان به معرفی جریان‌های فکری اروپایی معطوف بود، محور پژوهش‌هایشان را میراث دینی و فلسفی قرار دادند.

هم‌زمان با آغاز دهه هفتاد میلادی، متفکران جهان عرب که در نتیجه شکست اعراب از اسرائیل در سال ۱۹۶۷ میلادی احساس ناامیدی بر آنان چیره شده بود، باز هم در پی فهم عوامل شکست مسلمانان برآمدند؛ اما این بار هم مانند گذشته نتوانستند راه حلی فراتر از کشمکش‌های میان سنت و مدرنیته یا اصالت و معاصرت ارائه دهند. در همین دوران زدوخوردهای فکری میان هواداران لیبرالیسم و مارکسیسم به اسلام‌گرایان و قومیت‌گرایان عرب هم کشیده شد و جریان‌های گوناگون می‌کوشیدند با تحمیل خوانش خود از میراث گذشته، آن را تصاحب کنند؛ چراکه به اهمیت نمادین این سرمایه‌ستبرگ در محقق کردن اهداف ایدئولوژیک خود پی برده بودند. به هر روی، در آن دوران جریان‌های گوناگون چنین می‌پنداشتند که همه معضلات در جوامع عربی ریشه در ارتباط گذشته با حاضر دارد و به همین دلیل باید شیوه تعامل با میراث کهن را تغییر داد؛ یک نمونه شایسته مطالعه برای بررسی این نگرش می‌توان به کنفرانسی اشاره کرد که سال ۱۹۷۴ میلادی در کویت پیرامون «بحران تمدن عربی» برگزار شد. مهدی عامل - متفکر لبنانی - که خود در این کنفرانس حاضر بود، در کتابش به استدلال‌های کسانی همچون ادونیس و فؤاد زکریا اشاره می‌کند که بر پایه آنها بزرگ‌ترین مشکل تمدن عربی را حضور پرنسپل میراث کهن در عصر حاضر تشخیص داده‌اند؛ از این رو نقد این میراث کهن را چاره برون‌رفت از نابسامانی‌ها می‌دانستند. در این میان، عامل در جایگاه یک استثنا که منتقد نگاه خطی به تاریخ بود، بر خلاف دیگر اندیشمندان آن دوران ریشه بحران‌های جهان اسلام را سبب اقتصادی و سرمایه‌داری می‌دانست و معتقد بود گذشته‌گرایی سبب عقب‌ماندگی مسلمانان نیست، بلکه نتیجه آن است (نک: عامل، ۱۹۸۷، ص ۶۴ و ۱۱۹ - ۱۲۵).

چنین به نظر می‌رسد که مسیر جریان‌های گوناگون (با انگیزه‌های ایدئولوژیک) در تعامل با میراث کهن به نگاهی گزینشی منجر شد که طی آن هر کسی گم‌شده خود را در بخشی از این میراث می‌یافت. در این مسیر که سرآغازش به شروع قرن بیستم باز می‌گردد، گروهی تحت تأثیر سیاست تورانی‌گری ترکان جوان و همچنین سیاست‌های دولت انگلیس به ناسیونالیسم یا قومیت‌گرایی عربی روی آوردند و برای آنکه عرب‌ها را با عربیت خود آشنا کنند، کوشیدند عناصر غیرعربی را از اسلام بزدایند و اسلام عربی را همان اسلام حقیقی بنمایانند؛ به همین دلیل به دوران اموی با نگاه تمجید و به عصر عباسی که ایرانیان (برمکیان) در آن سهمی سترگ داشتند، با نگاه تحقیر نگریستند و آن دوره (که با احتساب دوره عثمانی و برتری ترک بر عرب هفت قرن طول کشید) را سرآغاز ناتوانی و سرشکستگی عرب دانستند (برای یافتن اطلاعات بیشتر نک: عنایت، ۱۳۹۴، ص ۲-۹). بررسی آثار نویسندگان قومی مسلک مانند سلیمان موسی و محمد عزة دروزة نشان می‌دهد که چگونه ایدئولوژی بر تاریخ‌نگاری اثر گذاشته است. این نگاه گزینشی را می‌توان در تأکید مدرنیست‌های عرب در آن دوران بر اعتزال و اندیشه‌های معتزله مانند عدل و آزادی اراده انسان (در مقابل اشعری‌گری سلفیان)،^۱ توجه به علوم عقلی (در مقابل علوم عقلی)^۲ و ریشه‌یابی مفاهیمی همچون «انقلاب» در متون خوارج و شیعیان دید (متأثر از جریان‌های چپ).^۳ در همین چارچوب بود که کسانی همچون طیب تیزی و حسین مروءة هم‌زمان با گسترش مارکسیسم به تفسیر مارکسیستی دین و تاریخ اسلام روی آوردند یا تفسیری از دانشمندان و فیلسوفان مسلمان همچون ابن‌رشد و ابن‌خلدون و ابوحیان توحیدی ارائه دادند که با آرمان‌های تازه همچون عقلانیت و انسان‌گرایی همسو باشد. تفسیرهایی که عمدتاً دچار زمان‌پریشی (Anachronisme) بود یا تنها جنبه‌هایی معین از شخصیت‌ها و وقایع تاریخی را بازتاب می‌دادند.

اگر بخواهیم همه کوشش‌هایی که درباره میراث کهن اسلامی انجام شده است را دسته‌بندی کنیم، می‌توانیم آنها را در سه گونه یا سه مرحله جای دهیم که البته میان آنها تقدم و تأخر زمانی وجود ندارد. این سه گونه یا سه مرحله عبارت‌اند از:^۴

۱. برای نمونه می‌توان به آثار نویسندگانی همچون حسن حنفی، محمد عابد الجابری و محمد عمارة اشاره کرد که به میراث معتزله توجه نشان دادند.
۲. زکی نجیب محمود، طیب تیزی و رشدی راشد نمونه‌هایی از این متفکران هستند.
۳. ادوینیس در کتاب الثابت والمتحول و محمود اسماعیل در کتاب تاریخ الحركات السرية فی الاسلام به ریشه‌یابی مفهوم انقلاب در میراث اسلامی پرداخته‌اند.
۴. این دسته‌بندی برپایه فصل سوم کتاب نقد التراث عبد‌الاله بلقریز است.

الف) تاریخ‌نگاری اندیشه یا تاریخ فرهنگی که از قرن نوزدهم آغاز شد؛

ب) بررسی و نقد میراث و درون‌مایه آن که می‌توان دوران شکوفایی‌اش را نیمه دوم قرن بیستم دانست؛

ج) نقد عقلانیت و بنیان‌هایی که میراث اسلامی بر پایه آن شکل گرفته و از دهه هشتاد قرن بیستم پدیدار شد.

در زمینه تاریخ‌نگاری اندیشه می‌توان به سه‌گانه احمد امین (فجر الاسلام، ضحی الاسلام و ظهر الاسلام)، فرح انطون (ابن رشد وفلسفته)، طه حسین (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية)، مصطفی عبدالرازق (تمهید لتاریخ الفلسفة الإسلامية) اشاره کرد که دامنه آن کمی بعد با پژوهش‌ها، تحقیقات و ترجمه‌های عبدالرحمن بدوی در زمینه فلسفه، منطق، کلام، تصوف و تاریخ علوم گسترده‌تر شد. به غیر از بدوی، متفکران دیگری همچون حسن حنفی نیز کوشیده‌اند به بازخوانی تاریخ علوم در عرصه‌های گوناگون بپردازند، اما نوشته‌هایشان معمولاً بر پایه ایدئولوژی‌های سیاسی (عمدتاً مارکسیستی) بنا شده است.^۱

چنین به نظر می‌رسد که نقد میراث اسلامی با نقد عقلانیتی که میراث از دل آن زاده شد، پیوند خورده است. توضیح آنکه از نیمه دوم قرن بیستم به‌ویژه پس از شکست اعراب در جنگ ۱۹۶۷ میلادی و شکست اندیشه قومیت‌گرایی عربی، موجی تازه از توجه به میراث مکتوب اسلام در زمینه‌های گوناگون آن پدید آمد که دیگر میراث کهن را ملک طلق کسی نمی‌دانست. از همین زمان جریان‌های چپ‌گرا برای عقب‌نماندن از رقبای لیبرال خود برای مشروعیت بخشیدن به مفاهیمی همچون مادی‌گرایی، طبقه و مبارزات طبقاتی و تضاد پرولتاریا و بورژوازی به نقد و بازخوانی میراث مکتوب اسلامی پرداختند. آثار کسانی همچون طیب تیزی، حسین مروء و حتی حسن حنفی و دیگر نوشته‌هایی که با عنوان «التراث والثورة» در دهه هفتاد و هشتاد میلادی نوشته می‌شد را می‌توان در همین بافتار تحلیل کرد.^۲ گروهی دیگر نیز بر آن شدند تا نوع نگاه به این میراث و کارآمدی آن در دوران معاصر را به نقد گیرند.^۳ از همین دوران بخشی از نقدها معطوف به ابزارها و

۱. چهارگانه حسن حنفی یعنی «من العقيدة الى الثورة»، «من النقل الى الابداع»، «من النص الى الواقع» و «من الفناء الى البقاء» از این قبیل است. او در این چهارگانه می‌کوشد تاریخ فلسفه، کلام، اصول فقه و فلسفه را از منظری همسو با آرمان‌های جریان بنی‌گارد که «چپ اسلامی» نامیده شد.

۲. برای نمونه می‌توان به آثاری مانند التراث والثورة (۱۹۷۳) نوشته غالی شکری، من التراث الى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربی (۱۹۷۶) نوشته طیب تیزی و التراث والتجديد: من العقيدة الى الثورة (۱۹۸۸) اثر حسن حنفی اشاره کرد.

۳. برای نمونه علی اوملیل و عبدالمجید الشرفی در آثارشان نگاه غیر تاریخمند به این میراث را نقد کرده‌اند و کوشیده‌اند میراث اسلامی را با شیوه‌های نقد تاریخی بازخوانی کنند.

عقلانیتی شد که این میراث را پدید آورده بود. به هر روی نگاه نقادانه به میراث اسلامی که آن دوره هر جریان می‌کوشید خوانش خود از آن را ارائه دهد، سبب زاده شدن مجالی تازه در مطالعات میراث اسلامی شد که محور آن «نقد العقل» یا نقد عقلانیت بود. گرچه نهال این گونه از نقد در دهه هفتاد میلادی در نوشته‌های کسانی همچون مهدی عامل جوانه زده بود، اما از دهه هشتاد این نهال نورسته با نوشته‌های محمد ارکون (نقد عقل اسلامی) و محمد عابد الجابری (نقد عقل عربی) به بار نشست. مهم‌ترین تفاوت این شیوه از نقد با دیگر گونه‌های نقد میراث اسلامی آن است که اولاً به جای تمرکز بر بخشی از میراث مانند فقه یا کلام، نگاهی اندام‌وار به کل آن دارد؛ ثانیاً به جای نقد درون‌مایه اجزای تشکیل‌دهنده میراث، به نظام‌های معرفتی و عقلانیتی می‌پردازد که میراث را در زمینه‌های گوناگونش پدید آورده است و با واسازی بنیان‌های معرفتی در هر علم، آن را به نقد می‌گیرد. البته نباید فراموش کرد که این گونه تازه از نقادی، آشکارا ریشه در مفاهیم و روش‌های علوم انسانی مدرن (از جامعه‌شناسی و فلسفه گرفته تا زبان‌شناسی) و نوشته‌های متفکرانی (عمدتاً فرانسوی) همچون فوکو، آلتوسر، پیازه، بوردیو و کلود اشتراوس دارد و نوشته‌های جابری و ارکون آکنده از اصطلاحاتی است که آنان در نوشته‌هایشان به کار برده‌اند. این امر را نیز می‌توان یکی دیگر از تفاوت‌های شیوه نقد عقلانیت با روش‌های نقادی پیش از آن برشمرد.

گرچه برخی از پژوهشگران معاصر، یکی از دستاوردهای این روش را رها کردن میراث اسلامی از کشمکش‌های ایدئولوژیک دانسته‌اند (برای نمونه نک: بلقزیز، ۲۰۱۴، ص ۶۵)؛ اما دست کم بررسی نوشته‌های جابری نشان می‌دهد که او نیز در بند ایدئولوژی ناسیونالیسم عربی بود و همین امر سبب شده است همه مشکلات اقتصادی و سیاسی مسلمانان را نادیده بگیرد و فلسفه مشرقی یا به طور خاص ابن‌سینا را سرچشمه انحطاط جوامع اسلامی بداند (نک: ادامه همین مقاله). در این مقاله به گزیده‌ای از اندیشه‌های محمد عابد الجابری خواهیم پرداخت.

معرفی

محمد عابد الجابری، متفکر برجسته مراکشی، سال ۱۹۳۵ میلادی در شهر فجیج، یعنی در مرزهای جنوب شرقی مراکش زاده شد (الجابری، ۱۹۹۷، ص ۲۱ و ۳۷). او مسیر پرفراز و نشیب زندگی علمی خود را از مکتب‌خانه آغاز نمود و افزون بر فراگیری قرآن، آن را از بر کرد (الجابری، ۱۹۹۷، ص ۴۵). جابری چنان‌که در کتاب خاطرات خودنوشتش با نام حفريات فی الذاكرة من بعيد می‌نویسد، بعد از فراگیری قرآن در مکتب‌خانه، به مدرسه فرانسوی آن منطقه رفت؛ گرچه در آن زمان به سبب

استعمارگری فرانسه، ثبت نام در مدارس فرانسوی نوعی پشت کردن به وطن و روی گرداندن از دین قلمداد می شد، ولی چاره ای جز آن نبود؛ چراکه مدرسه دیگری هم در آن منطقه وجود نداشت. دیری نپایید که به مدرسه نوپای «النهضة المحمدية» که جمعی از ملی گرایان و اعضای جنبش ملی مراکش از جمله پدرش تأسیس کرده بودند (همان، ص ۷۷)، این زمینه خانوادگی و آموزشی نقشی مهم در شکل گیری اندیشه و دغدغه های ملی و سیاسی جابری ایفا کرد.

پس از پایان تحصیلات ابتدایی به شهر «وجد» رفت و دوره متوسطه را در مدرسه «التهذیب» آن شهر گذراند؛ مرحله ای که خود آن را نقطه عطفی در حیات فرهنگی اش برمی شمرد و راه آشنایی او با معرفت های تازه را هموار کرده است (همان، ص ۱۲۶ - ۱۲۷). پس از آن، دوره دبیرستان را در شهر «دارالبیضاء» سپری کرد و با اندیشه های نو و چالش های فکری گوناگون آشنا شد.

در سال ۱۹۵۷ میلادی، یعنی دو سال پس از استقلال مراکش، جابری همکاری خود را با بخش ترجمه نشریه «العلم» آغاز کرد؛ اما پس از مدتی تصمیم گرفت با کسب اجازه از مسئولان نشریه، به کشور سوریه سفر کند و تحصیلات خود را آنجا ادامه دهد (همان، ص ۱۵۱ - ۱۵۴). حضور برخی از دوستانش در سوریه و تشابه نظام آموزشی آن با مراکش (فرانسوی) در این تصمیم بی تأثیر نبود. با این حال، او به نوشتن مقالات فرهنگی - اجتماعی برای نشریه «العلم» ادامه داد و ارتباط خود را با دنیای مطبوعات حفظ کرد.

اقامت جابری در دمشق بیش از یک سال به طول نینجامید و او به مراکش بازگشت و در دانشکده ادبیات دانشگاه رباط، رشته فلسفه را برای ادامه تحصیلات عالی خود برگزید. این انتخاب، نقطه عطفی در زندگی علمی او بود (همان، ص ۱۶۴ - ۱۶۵).

آغاز راه تفکر

در تلاش های فکری جابری تا پیش از دهه هشتاد قرن بیستم، هنوز نمی توان نشانی از یک طرح منسجم فکری یافت. نخستین اثر او که حاصل پژوهش های دوره دکتری اش بود، در سال ۱۹۷۱ میلادی با عنوان فکر ابن خلدون، العصیة والدولة ... منتشر شد. جابری در این کتاب کوشید ابتدا با قراردادادن اندیشه ابن خلدون در بستر تاریخی خود، فهمی درست از باورهای او ارائه دهد و سپس از دریچه آن باورها، به مسائل و چالش های مسلمانان در قرن بیستم بنگرد (الجابری، ۱۹۹۴، ص ۹ - ۱۰). او همچنین در سال ۱۹۷۳ میلادی کتابی با نام أضواء علی مشکل التعليم بالمغرب منتشر کرد و در آن به مشکلات و مسائل تعلیم و تربیت در مراکش پرداخت. این اثر

نشان از دغدغه‌های اجتماعی و فرهنگی جابری داشت و تلاش او برای یافتن راهکارهایی برای بهبود وضعیت آموزش در کشورش را نشان می‌داد.

مدتی بعد، جابری کتابی درباره فلسفه علم نگاشت و کوشید با مقایسه علوم تجربی، ریاضیات و فیزیک مدرن و سنتی، مخاطب عرب‌زبان را با برخی از مفاهیم فلسفی مدرن و رویکردهای جدید در حوزه معرفت‌شناسی آشنا کند. او در این اثر برای نخستین بار از اندیشه‌های جدید در باب معرفت‌شناسی مدرن و ضرورت نوسازی «عقل عربی» سخن گفت، هرچند مقصود خود از این نوسازی را به صراحت تبیین نکرد (نک: الجابری، ۱۹۷۶، ص ۱۱).

کمی بعد، کتاب دیگری درباره وضعیت اندیشه و مسأله تعلیم و تربیت نوشت که نشان می‌دهد تلاش‌های علمی او در دهه هفتاد قرن بیستم، عمدتاً معطوف به بررسی وضعیت اندیشه و آموزش و پرورش در جهان عرب بوده است.

نقد عقل عربی

جهان عرب در دهه ۱۹۷۰ میلادی شاهد تحولات فکری و سیاسی مهمی بود. شکست اعراب در جنگ ۱۹۶۷ میلادی تأثیر عمیقی بر اندیشه روشنفکران عرب گذاشت و منجر به احساس بحران و جستجو برای یافتن مسیرهای جدید شد. در این دوره، جنبش‌های فکری نوظهور و نقدهایی بر اندیشه ملی‌گرایانه سنتی عرب شکل گرفت. نفوذ روزافزون اندیشه غربی و مناظرات پیرامون سنت، مدرنیته و هویت به اوج خود رسید که مراکش نیز از این تحولات مستثنی نبود. در همین سال‌ها جابری در حزب اتحاد سوسیالیستی عضویت داشت. شاید بتوان گفت سرآغاز پرداختن او به میراث مکتوب اسلامی، مقاله‌های انتقادی‌اش بر نوشته‌های عبدالله العروی است که نیمه دهه هفتاد در روزنامه «المحرر» منتشر می‌شد و عروی در آن نوشته‌ها می‌کوشید تاریخی‌نگری خود را تبیین کند. در آن زمان مهم‌ترین نوشته جابری، رساله دکترایش درباره ابن خلدون بود و مطلب قابل توجهی درباره میراث اسلامی ننوشته بود. جابری چهار مقاله در نقد اندیشه عروی نگاشت که این مقالات در صفحه فرهنگی روزنامه «المحرر» بین ۱۵ دسامبر ۱۹۷۴م و ۵ ژانویه ۱۹۷۵ میلادی با عنوان کلی «مع الأستاذ عبدالله العروي في مشروعه الأيديولوجي» منتشر شدند. الجابری در این چهار مقاله به نقد دیدگاه‌های العروی به‌ویژه مفهوم «تاریخ‌گرایی» در نگاه او پرداخت و به آنچه از نظرش نادیده‌گرفتن تجربیات مبارزاتی مراکش و سکوت عروی در مورد نقش استعمار و نواستعمار در سرکوب جنبش‌های آزادی‌بخش در جهان عرب و جهان سوم بود، اشاره کرد. تا آن زمان، عبدالله

العروى دو کتاب الايديولوجيا العربية المعاصرة (ایدئولوژی عربی معاصر) و العرب والفكر التاريخي (اعراب و اندیشه تاریخی) را منتشر کرده بود و کتاب اخیر موضوع اصلی نقدهای جابری قرار گرفت. دعوت عروى به یک «گسست معرفت‌شناختی» از میراث کهن و اندیشه سنتی عربی ممکن بعدها مورد توجه جابری در نقد عقل عربی قرار گرفت و کوشید موضع خود را درباره آن مشخص کند. همچنین تضاد میان تأکید عروى بر پذیرش مدرنیته غربی و تمرکز جابری بر اصلاح عقل عربی از درون می‌تواند نقطه محوری دیگری در تعاملات فکری آنها باشد.

نخستین اثر جابری که از دل نوشته‌های پیشین او زاده شد و نوید تولد طرح فکری منسجمی را می‌داد، کتاب نحن والتراث... اوست که در سال ۱۹۸۰ میلادی منتشر شد. این اثر در شرایطی نگاشته شد که از یک سو مواجهه جهان اسلام با مدرنیته و نسبت حال و گذشته، مسئله سنت و میراث اسلامی را به‌ویژه از دهه چهل تا پایان دهه هفتاد میلادی، در صدر کشمکش‌های فکری متفکران آن دوران قرار داده بود (نک: بلقزیز، ص ۴۰؛ عامل، ص ۱۱۲)؛ از سوی دیگر مسئله نقد عقلانیت و اندیشه عربی/اسلامی، ذهن متفکران عرب از جمله محمد ارکون و عبدالله العروى را به خود مشغول کرده بود (برای یافتن آثار دیگر در این باره، نک: ابی‌نادر، ۲۰۰۸، ص ۳۳). اهمیت این کتاب به‌ویژه در تلاش مؤلف برای ایجاد پیوند میان گنجینه غنی میراث گذشته و مسائل و چالش‌های ملموس جوامع عربی در عصر حاضر نهفته است. این تلاش نشان می‌دهد که هدف جابری، زنده‌سازی میراث و کاربردی کردن آن برای نیازهای فکری و اجتماعی امروز بوده است. جابری برای زنده و معاصر کردن میراث، در سطح روش‌شناختی به دو گام مهم «فصل» و «وصل» تأکید می‌ورزد. توضیح آنکه «فصل» در رویکرد او به معنای جدا کردن میراث از زمینه تاریخی و فرهنگی‌اش و بررسی آن بدون پیش‌فرض‌های معاصر است؛ در حالی که «وصل» به معنای برقراری ارتباط مجدد آن بر پایه مسائل، نیازها و واقعیت‌های دنیای امروز است. این دو گام به دنبال ارائه تفسیری است که بتواند پلی میان گذشته و حال ایجاد کند و میراث را برای فهم و عقلانیت امروزی ما مرتبط و معنادار سازد. تأکید بر جداسازی و سپس پیوند، نشان‌دهنده رویکردی دیالکتیکی است که در آن گذشته ابتدا به طور انتقادی از حال فاصله می‌گیرد و سپس به طور انتخابی و با در نظر گرفتن نیازهای امروز، دوباره با آن ادغام می‌شود.

جابری در این اثر، سه گونه خوانش از میراث اسلامی (لیبرال (شرق‌شناسانه)، سلفی و مارکسیستی) را به نقد می‌گیرد که هر یک تلاش داشتند نگاهی متناسب با اغراض خود از میراث ارائه دهند و سپس از ضرورت نقد علمی «عقلانیت عربی» سخن گفته است (نک: بلقزیز، ۲۰۱۴، ص ۳۲۰)؛

ایده‌ای که تا پایان عمر نیز آن را پی گرفت. به نظر او، فهم معاصر از میراث عمدتاً در چارچوب خود میراث باقی می‌ماند و از نگاه با ابزارهای کهن به آن فراتر نمی‌رود. بنابراین رویکرد جابری بر مفهوم «گسست معرفت‌شناختی» با میراث استوار است. او معتقد بود برای درک صحیح و استفاده مؤثر از میراث، باید آن را از منظری تازه و با ابزارهای تحلیلی مدرن مطالعه کرد.

جابری در نحن والثراث... از رویکرد سلفی که میراث را در جایگاه الگویی بی‌چون و چرا برای بازسازی آینده در نظر می‌گیرد، انتقاد می‌کند و آن را تلاشی برای بازگرداندن زمان به عقب می‌داند. او همچنین رویکرد لیبرال به میراث را که اغلب بر مدرنیته غربی تمرکز دارد و ناخواسته دیدگاه‌های شرق‌شناسانه را تداوم می‌بخشد، مورد انتقاد قرار می‌دهد و درنهایت به این نتیجه می‌رسد که برای فهم اصیل میراث، باید از محدودیت‌های تاریخ اروپامحور رهایی یافت و به مسائل از منظر خود جهان عرب نگریست.

جابری و نقد نگاه شرق‌شناسانه در تاریخ‌نگاری اندیشه اسلامی

مهم‌ترین نقد جابری بر شرق‌شناسی و تاریخی که از فلسفه اسلامی می‌نگارد، این است که که اغلب نقش فیلسوفان مسلمان در باروری اندیشه غربی را نادیده گرفته‌اند یا کم‌اهمیت جلوه می‌دهند. او که فصل چهارم کتاب التراث والحداثة را به نقد چند کتاب در باب تاریخ فلسفه اسلامی اختصاص داده است، بیش از انگیزه‌های مستشرقان به زمینه‌های فکری و چارچوبی می‌پردازد که موجب می‌شود تاریخی از اندیشه فلسفی در اروپا به دست دهند که آن را «یکپارچه و مستمر» نشان دهد و از آن یک تاریخ عمومی برای کل فلسفه دست‌وپا کند؛ به همین دلیل از منظر جابری، تاریخ‌نگاری‌های رایج در باب فلسفه عموماً «اروپامحور» هستند و آنچه به عنوان تاریخ عمومی فلسفه معرفی می‌کنند، درواقع دوران بین عصر هلنی تا عصر جدید است. او در نقد کتاب تاریخ فلسفه امیل بریه هم به اروپامحوربودن آن اشاره می‌کند و معتقد است همین نگاه سبب شد بریه و امثال او توجهی به فلسفه در اسلام نداشته باشند.

از همین رهگذر، جابری مستشرقان را به لحاظ شیوه‌هایی که به کار می‌گیرند، سه دسته می‌داند:

الف) گروهی که دیدگاهی کل‌نگر و مبتنی بر روش تاریخی دارند؛

ب) گروهی که جزء‌نگر هستند و از روش زبان‌شناسی یا فیلولوژی بهره می‌گیرند؛

ج) گروهی که نگرش ایده‌آلیستی دارند و ضمن انکار دو گروه یادشده، با فیلسوف و تجربه فلسفی او همدلی می‌کنند.

از منظر جابری، خاورشناسی هم که از روش تاریخی تبعیت می‌کرد، نگاهی کل‌نگر به فلسفه اسلامی داشت. بدین ترتیب آن را حتی به عنوان جزئی از هویت فرهنگی عام‌تر، یعنی فرهنگ عربی - اسلامی هم نمی‌دانست و آن را امتدادی تحریف‌شده برای فلسفه یونانی قلمداد می‌کرد. از منظر جابری گرچه شیوه گروه دوم بر مطالعه زبان، ردیابی خاستگاه و تکامل واژگان و متون تمرکز دارد و از این حیث نگاهش متمایز از گروه نخست است، اما وقتی با نگاه جزء‌نگر به سراغ فلسفه اسلامی می‌رود و می‌کوشد برای هر ایده و اندیشه‌ای یک اصل پیشینی بیابد، باز هم فراتر از قلمرو اروپا نرفته است و هرگز برای یک اندیشه یا باور فلسفی که فیلسوفی اروپایی بدان باور دارد، ریشه غیراروپایی نمی‌یابد. گروه سوم هم در نگاه جابری گرچه بر ایده تاریخ مبتنی بر ایده پیشرفت (نگاه هگلی) می‌شورند و مدعی همدلی با شخصیت‌ها و تجاربشان هستند، باز هم نمی‌توانند از چارچوب اروپایی خارج شوند و اگر هم به دیگر تجربه‌های فلسفی نظر می‌افکنند، تنها برای پربارترکردن فرهنگ اروپایی خودشان است که آن را اصیل می‌دانند. جابری گرچه در نوشته‌هایش از مفاهیمی بهره‌فراوان می‌برد که هانری کربن در نوشته‌هایش استفاده کرده است، اما ماسینیون و کربن را در همین دسته جای می‌دهد. او ویژگی مشترک میان همه گروه‌های یادشده را این نکته می‌داند که هدفشان از بررسی فلسفه اسلامی چیزی نیست جز کامل کردن فهم خودشان از فلسفه یونانی و اندیشه اروپایی.

۲۰۱

آینه پژوهش | ۲۱۳
سال ۳۶ | شماره ۳
مرداد و شهریور ۱۴۰۴

جابری بر همین اساس، چند نمونه از آثاری را نقد می‌کند که درباره تاریخ فلسفه اسلامی نوشته شده است. او نقدش را با کتاب مصطفی عبدالرازق^۱ آغاز می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که توجه او در این اثر عمدتاً به عرضه و ابطال آرای بی‌پایه بوده است که با تقسیم انسان‌ها به دو دسته سامی و آریایی، دومی را بر صدر نشاند و نژاد سامی را اساساً از فلسفه‌ورزی ناتوان می‌داند. همه آنچه در این باره تاریخ نگاران غربی مطرح می‌کردند نیز برای آن بود که هرگونه اصالت برای فلسفه اسلامی یا عربی را انکار کنند. به هر حال جابری معتقد است عبدالرازق نتوانست مرکزیتی اسلامی - عربی را در تاریخ اندیشه مسلمانان، چنان‌که اروپاییان برای تاریخ فلسفه خود انجام دادند، پدید آورد.^۲ جابری همین نقدها را بر کتاب فی الفلسفة الإسلامية:

۱. مقصود کتاب تمهید لتاریخ الفلسفة الإسلامية است. این کتاب حاصل درس‌هایی است که عبدالرازق اواخر دهه سی میلادی در دانشگاه مصر (الجامعة المصرية) ارائه کرد.

۲. برای آگاهی بیشتر از مهم‌ترین استدلال‌های عبدالرازق جهت اصالت بخشی به کوشش‌های عقلی مسلمانان (به‌ویژه در اصول فقه)، نک: تمدن، «اصول فقه اسلامی و نخستین نمودهای خردورزی مسلمانان»، نشریه آینه پژوهش، س ۳۱، ش ۴، ص ۳۳۶ - ۳۳۹.

منهج و تطبیق نوشته دکتر ابراهیم مدکور نیز وارد می‌داند؛ چراکه او نیز نتوانسته است شیوه‌ای جایگزین برای تاریخ‌نگاری اندیشه در اسلام به دست دهد و تنها از تکمیل راهی که مستشرقان در پیش گرفته‌اند، سخن گفته است؛ یعنی هدف او نیز چیزی نبود جز بازسازی تاریخ فلسفه اسلامی، به گونه‌ای که بتواند حلقه مفقوده تاریخ اندیشه اسلامی یعنی دوران قرون وسطی را چنان که بوده است نشان دهد. بدین ترتیب جابری معتقد است او نیز دست‌آورد قابل توجهی نداشت، جز اینکه کوشیده است فلسفه عربی مشرق‌زمین را در برابر فلسفه لاتینی غرب قرار دهد تا با ترکیب این دو با یکدیگر و پیوند زدنش با مطالعات یهودی خط مستمر اندیشه غربی را نیرومندتر کند. بنابراین نه او و نه عبدالرازق هیچ‌کدام نتوانسته‌اند خود را از بند نگرش خاورشناسانه برهانند و کوشش‌هایشان از واکنش جدلی به نوشته‌های اروپاییان فراتر نرفته است.

گونه‌های عقل از منظر جابری

جابری با استناد به تقسیم‌بندی آندره لالاند، از دو گونه عقلی برساننده و برساخته سخن می‌گوید (الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۱۵) و مقصود خود از عقل را دستگاه‌های معرفتی پدیدآورنده دانش (اپیستمه‌ها) و مفاهیم و کنش‌های ذهنی بیان می‌کند (همان، ص ۳۳) که نگاه انسان عرب به پدیده‌ها و شناختش از آنها به واسطه این دستگاه‌ها و مفاهیم شکل می‌گیرد (همان، ص ۷۰). بنابراین فارغ از موفقیت جابری در نقد این گونه از عقل، تفاوت او با دیگر هم‌عصرانش این است که بیش از پرداختن به مضمون باورها و اندیشه‌های موجود در میراث اسلامی، به فرآیندهای سازنده این اندیشه‌ها پرداخته است. بر همین پایه، عصر تدوین علوم اسلامی از حدیث و فقه گرفته تا فلسفه، تصوف و قواعد زبان عربی، در اندیشه او جایگاهی محوری دارد؛ چراکه معتقد است چارچوب فرهنگ و عقل عربی در این دوران شکل گرفته و تا امروز هم مرجعیت خود را حفظ کرده است (نک: همان، ص ۷۰-۷۱). به باور او عصر تدوین نه تنها تصویر مراحل تاریخی پیش از خود یعنی عصر جاهلی و صدر اسلام را در آگاهی عربی تثبیت کرد، بلکه اندیشه پس از آن را هم به خود وابسته کرد. جابری معتقد است این دوران در نهایت به جمود و اسارت فکری انجامید و مانع از توانایی عقل عربی در فراتر رفتن از الگوهای تثبیت شده گردید. الجابری معتقد است عقل عربی از تغییر روش‌های تفکر، سازوکارها، مفاهیم و روش‌های خود ناتوان است و این امر مانع از پدید آمدن هرگونه رنسانس واقعی شده است؛ از همین رو او کوشش‌های خود را سرآغازی برای شکل‌گیری یک عصر تدوین تازه می‌داند.

جابری چنین نگاه نقادانه و نقد این نوع از عقل را پیش نیاز تحقق نهضت و بیداری می دانست (الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۵؛ همو، ۱۹۹۶، ص ۱۳-۱۴) و سبب ناکامی پیشگامان روشنگری در جهان عرب را در پس فقدان نگاه نقادانه به عقل عربی می دانست (الجابری، ۱۹۹۴، ص ۹)؛ به همین دلیل نقد معرفت شناختی (اپیستمولوژیک) را بر نقد جزئی باورها و مضمونشان ترجیح می داد (الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۳۳).

او ویژگی مشترک رویکردهای گوناگون در اندیشه معاصر عرب را غیرتاریخی بودن و همچنین سلفی بودنشان می دانست؛ چراکه همگی راه چاره مشکلات خود را بازگشت به یک گذشته می دانند؛ خواه این گذشته، میراث دینی اسلام یا میراث فکری اروپایی یا روسی باشد (الجابری، ۱۹۹۳، ص ۱۹).

جابری در مواجهه با میراث اسلامی همواره بر ضرورت تفکیک میان محتوای معرفتی و مضمون ایدئولوژیک اندیشه ها تأکید داشت (برای نمونه نک: همان، ص ۶، ۳۲ و ۳۵)؛ به همین دلیل تاریخ نگاری های رایج در باب فلسفه اسلامی را به سبب توجه نکردن به محتوای ایدئولوژیک اندیشه ها و وقایع به نقد می گرفت. همین نگاه سبب شد روی آوردن مأمون به ترجمه فلسفه یونانی و ارسطو را وسیله ای برای مقابله با جریان های شیعی و مانوی تفسیر کند (الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۲۲۴).

با این حال، جابری به هیچ روی منتقد ارائه خوانش ایدئولوژیک از میراث اسلامی نبود، بلکه وجود خوانشی بی طرف را ناممکن می دانست. او به ایدئولوژیک بودن خوانش خود از میراث اسلامی اعتراف می کرد و آن را مشروع می دانست، مشروط بر آنکه آگاهانه باشد (الجابری، نحن و التراث، ص ۸۳). مقصود او از قید «آگاهانه»، تخطئه خوانش فیلسوفان مشرقی به ویژه فارابی، ابن سینا و غزالی بود (نک: ادامه همین مقاله).

ساختار عقل عربی از منظر جابری

جابری با رویکردی ساختارگرایانه برای کشف ساختار عقل عربی و واسازی آن، میراث اسلامی را به سه نظام بیانی، برهانی و عرفانی تقسیم می کند که در کنار یکدیگر عقل عربی را پدید آورده اند (الجابری، ۲۰۰۹، ص ۹). بر همین اساس، مشرق اسلامی را نماینده عقل عرفانی و مغرب آن را مظهر عقل برهانی خوانده است.

به نظر می‌رسد او نظام بیانی را آن دسته از علومی می‌داند که ناظر به تبیین و تفسیر متن قرآن و قاعده‌مند کردن زبان عربی است و بر پایه آن شکل گرفته‌اند؛ بنابراین بیان را مفهومی گسترده‌تر از آنچه در علم بلاغت آمده است، در نظر می‌گیرد و علومی مانند لغت، بلاغت، نحو، کلام و اصول فقه را عناصر سازنده این نظام می‌داند (همان، ص ۱۳). جابری ویژگی شاخص این نظام معرفتی را تفکر قیاسی می‌داند که بر اساس آن همواره پدیده‌ها بر پایه یک نمونه پیشینی سنجیده می‌شوند (همان، ص ۱۳۷).

او مقصود از عرفان را هم از رهگذر بیان تفاوت میان دو روش ارسطویی و هرمسی و منابع کسب معرفت در هر یک (استدلال عقلی در برابر الهام و کشف/شهود) توضیح می‌دهد که سرچشمه آن به قرن‌ها پیش از اسلام بازمی‌گردد (همان، ص ۲۵۱-۲۵۲). نگرشی که از منظر جابری بر سرتاسر دوران هلنیستی (از اواخر قرن چهارم پیش از میلاد تا تا نیمه‌های قرن هفتم پس از آن) سایه افکند و طی آن به‌ویژه در مدرسه اسکندریه که مروج اندیشه هرمسی بود، گرایش‌هایی ضد عقلانیت یونانی پدیدار شد و با گسترش آموزه‌های عرفانی و هرمسی، نوعی عقلانیت پدید آمد که جابری از آن به «العقل المستقیل» یا عقل مستعفی/منفعل تعبیر کرده است (همان، ص ۲۵۲-۲۵۳) و ویژگی شاخص آن را آمیختن علم و دین با یکدیگر می‌داند (الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۱۸۳)، امری که آن را جنبه ایدئولوژیک فلسفه فارابی و ابن‌سینا می‌دانست و از این رهگذر آنها را به نقد گرفت. بنابراین عرفان را نوعی جهان‌بینی و نظام معرفتی می‌دانست که در برخی فرهنگ‌های پیشااسلامی در خاور نزدیک و به‌طور خاص سرزمین‌هایی مانند مصر، سوریه، فلسطین و عراق رواج داشت (همان، ص ۲۵۳، همچنین برای یافتن توضیح بیشتر نک: الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۱۶۲ به بعد).

جابری بر اساس برخی گزارش‌های ابن‌الندیم، متون علومی همچون طب، کیمیا و تنجیم را نخستین متن‌هایی می‌داند که به زبان عربی ترجمه شد و این چنین بود که تفکر هرمسی به فرهنگ اسلامی راه یافت. او رسائل جابر بن حیان و کتاب الطب الروحانی ابوبکر محمد بن زکریای رازی را نیز گواه بر مدعای خود گرفته است (الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۱۹۴-۱۹۹).

جابری در عرصه عقاید، بی‌آنکه پژوهش مستقلی انجام دهد و تنها بر پایه دو نقل قول از لویی ماسینیون و هانری کربن، تشیع و غالیان شیعه در کوفه مانند خطابیان را نخستین هواداران گرایش هرمسی‌گری در اسلام می‌دانست و کوفه را هم مرکز گرایش هرمسی خوانده است (همان، ص ۱۹۹-۲۰۰).

از منظر جابری، عقل عرفانی خود را جایگزینی برای عقل بیانی معرفی کرد و کوشید معرفت لدنی یا همان عرفان را هم جایگزین قیاسی کند که نظام بیانی عربی بر آن استوار شده بود (همان، ص ۲۱۳). او راز مذموم بودن قیاس در باور شیعی (جز زیدیه) را هم همین مطلب می دانست (همان، ص ۲۰۰).

نکته قابل توجه درباره تحلیل های جابری از روابط میان فرق و دیگر مسائل سده های نخستین، نگرش سیاسی وی به اتفاقات است. او پدید آمدن نهضت ترجمه در دوران مأمون را راهبرد او برای مقابله با دشمنان سیاسی دولت عباسی از جمله مانویان و علویان معرفی می کند و نزاع میان عباسیان و علویان را بیش از هر چیز، ایدئولوژیک و سیاسی می داند (الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۲۲۵). بر همین اساس از آموزه هایی مانند وصیت، عصمت، ولایت و به ارث بردن میراث نبوت هم تفسیری سیاسی به دست می دهد و آنها را ابزاری می داند که تشیع برای برانداختن حکومت عباسی به آنها چنگ زد و در این مسیر هم باورهای هرمسی را بهترین یاری گر خود می داند و از آن بهره گرفته است (همان، ص ۲۲۵ - ۲۲۷).

۲۰۵

آینه پژوهش | ۲۱۳
سال ۳۶ | شماره ۳
مرداد و شهریور ۱۴۰۴

از منظر او نقش هشام بن حکم در این مسیر بسیار مهم بود و معتقد است اگر اندیشه شیعه در دروان غالیان به صورت جزئی در پی هرمسی گری برمی آمد، این گرایش با هشام بن حکم در اندیشه شیعی نهادینه شد (همان، ص ۲۲۸). البته جابری تنها تشیع و جریان های باطنی را متأثر از نگرش هرمسی و گنوسیسم (غنوصیه) نمی دانست، بلکه معتقد بود تفکر سنی هم از آن اثر پذیرفته است (همان، ص ۲۰۲).

به عقیده او نقطه اوج گسترش هرمسی گرایی در جهان اسلام، نیمه قرن سوم هجری و نگارش «رسائل اخوان الصفا» بود و استفاده فیلسوفان اسماعیلی از این نگرش را هم آگاهانه می داند (همان، ص ۲۰۲ و ۲۰۷) و می توان دریافت که مقصودش از قید آگاهانه، استفاده ایدئولوژیک اسماعیلیان از باورهای ضد عقلانی هرمسی برای معارضة با دولت عباسی بوده است (برای نمونه نک: الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۲۳۲).

جابری همان گونه که در واسازی عقل بیانی، بنیاد این نظام را بر دوگانه های لفظ/معنی، اصل/فرع و جوهر/عرض می داند، در واسازی عقل عرفانی هم از دوگانه های ظاهر/باطن، تنزیل/تأویل، شریعت/حقیقت و نبوت/ولایت سخن می گوید و آنها را نقد کرده است (الجابری، ۲۰۰۹، ص ۲۷۱-۳۴۳). خلاصه دیدگاه جابری درباره نظام و عقل عرفانی را می توان چنین بیان کرد که از

منظر او، عرفان اسلامی در اشکال گوناگونش (شیعی، اسماعیلی، صوفی) ریشه در جریان‌های فکری پیشااسلامی دارد و نه تنها مضمون، بلکه حتی اصطلاحات مورد استفاده در آن نیز نوعی اقتباس از مصطلحات هرمسی - گنوسیستی جریان‌های باطنی پیش از اسلام است و همین گرایش با پیش کشیدن مسئله کشف و شهود و بر صدرنشاندنش به جای استدلال عقلی، نوعی رویکرد ضد عقلانیت و آمیخته با سحر و اسطوره را در اسلام پایه گذاری کرد و همین نظام معرفتی عقل را به تعطیلی کشاند (همان، ص ۳۷۳ - ۳۷۹).

افزون بر عقل بیانی و عرفانی، جابری از عقل برهانی هم سخن می گوید که آن را عبارت از نظامی می داند که بر پایه حس، تجربه و استدلال عقلی بنا شده است و تاریخ آن به پیدایش فلسفه در یونان، یعنی سه قرن پیش از ارسطو بازمی گردد، گرچه ارسطو به این نظام معرفتی نظم و نسق داد (همان، ص ۳۸۴). بدین ترتیب جابری در واسازی عقل برهانی، بیش از هر چیز به سرنوشت این نظام معرفتی در فرهنگ عربی - اسلامی توجه نشان می دهد و بر همین اساس به بررسی روش ارسطو که شارحش اسکندر افرویدیسی آن را منطق نامید، دست زد و آن گاه به واکاوی دستاوردهای فیلسوفان و منطق دانان مسلمان (به ویژه کندی) و تغییراتی پرداخت که در این روش ایجاد کردند.

از منظر جابری، این نظام معرفتی دست کم یک قرن پس از اندیشه های نوافلاطونی و هرمسی و به طور مشخص در عصر مأمون با ترجمه حنین بن اسحاق و فرزندش به اندیشه اسلامی - عربی راه یافت و بدین ترتیب می توان دوران مأمون را عصر برخورد عقلانیت دینی - عربی یا همان نظام بیانی با عقلانیت ارسطویی - یونانی یا همان نظام برهانی دانست (همان، ص ۳۸۴) که پیش تر درباره نگاه جابری به انگیزه او از تمسک به میراث ارسطو سخن گفته شد.

جابری تفاوت شکل گیری نظام برهانی با دو نظام دیگر را در این مطلب می داند که نظام برهانی خود دارای روش و دنیای معرفتی و جهان بینی ویژه ای بود که بیرون از فرهنگ اسلامی شکل گرفته و برخلاف دستگاه بیانی و عرفانی، بر پایه قرآن و حدیث یا تجربه سلف استوار نشده بود (الجابری، ۲۰۰۹، ص ۴۱۵)، بلکه بنیادش بر عقل بود و از آن رو که نظام بیانی دست کم در عصر ترجمه، چیرگی و مشروعیت داشت، نظام برهانی هم می بایست در دو سطح رویکرد و روش در فرآیند تأسیس خود به آن دستگاه حاکم توجه می داشت و همین امر بر دشوار شکل گیری چنین نظامی می افزود (همان، ص ۴۱۶). او سپس به بهانه سخن از سرگذشت ورود نظام برهانی به فرهنگ و اندیشه اسلام، به ارزیابی دستاوردهای فیلسوفان مسلمان می پردازد و بر همین اساس از دوگانه عقل شرقی

و غربی سخن گفته است. او نخستین کوشش‌های جزئی برای پایه‌گذاری نظام برهانی در اسلام را به‌کندی - نخستین فیلسوف مسلمان - نسبت می‌دهد (الجابری، تکوین العقل، ص ۲۳۶؛ همو، ۲۰۰۹، ص ۴۱۶) و نشان داده است که وی چگونه در این مسیر افزون بر مانویان و پیروان عرفان هرمسی - شیعی به مصاف فقیهان مخالف فلسفه و متکلمان هم‌رفته است (الجابری، تکوین العقل، ص ۲۴۰). به عقیده جابری، کوشش‌های کندی برای سازگار کردن دو نظام بیانی و برهانی به دلیل آنکه هنوز علوم برهانی به شکل کامل ترجمه نشده بود، ناقص ماند (الجابری، ۲۰۰۹، ص ۴۱۶)؛ اما پس از او فارابی در «کتاب الحروف» خود نسبت به آن همت گماشت (همان، ص ۴۱۸).

جابری در تحلیل دستاوردهای فارابی نیز به زمینه‌های سیاسی - اجتماعی و مضمون ایدئولوژیک فلسفه او توجه می‌کند و از همین رو به مقایسه زمانه فارابی و کندی پرداخته است. از منظر او کندی در شرایطی می‌زیست که دولت مأمون و معتصم یکپارچه بوده و پرچم عقلانیت برافراشته بودند (الجابری، تکوین العقل، ص ۲۴۱)؛ اما فارابی در زمانه‌ای بالید که از دولت مرکزی خلافت جز نامی باقی نمانده بود و دولت‌های محلی کوچک‌تر همچون سامانیان، آل بویه، حمدانیان و فاطمیان سر برآورده بودند و در بعد فکری هم هر روز بر شمار مذاهب و فرق افزوده می‌شد. بدین ترتیب یکپارچگی سیاسی و فکری از میان رفته بود و فارابی می‌کوشید یکپارچگی فکری و سیاسی را به جامعه بازگرداند؛ به همین دلیل کوشش‌هایش معطوف به علم منطقی و فلسفه سیاسی شد تا با به‌کارگرفتن علم منطق، مدینه فاضله مدنظرش در دو سطح فردی و اجتماعی تحقق یابد (همان، ص ۲۴۱ - ۲۴۳). به عقیده جابری، فارابی به همین منظور در پی سازگار کردن دین و فلسفه و دو نظام بیانی و برهانی برآمد و قوام حکمت را هم به تحقق این سازگاری می‌دانست (همان، ص ۲۴۵ - ۲۴۷).

جستجوی جابری درباره سرگذشت نظام برهانی به فارابی منتهی نشد. به عقیده او، کوشش‌های فلسفی ابن‌سینا همگی برای تأسیس نظام عرفانی بر پایه برهان بوده است (الجابری، ۲۰۰۹، ص ۴۴۸ - ۴۴۹). البته قابل توجه است که جابری همان‌طور که فارابی را در امتداد کندی نمی‌دانست و فلسفه او را متأثر از الهیات هرمسی و مکتب حزان می‌پنداشت، بر آن بود که دیگر فیلسوفان مشرقی به‌ویژه ابن‌سینا، فلسفه ابن‌سینا را به مسیر دیگری کشاندند. به عقیده او گرچه ابن‌سینا شاکله متافیزیکی و هرمسی اندیشه فارابی را پذیرفته بود، اما آشنایی او با الهیات هرمسی به واسطه داعیان اسماعیلی حاصل شده بود؛ از این رو فلسفه‌اش را آمیزه‌ای از فلسفه فارابی و الهیات هرمسی و اسماعیلی می‌پنداشت (همان، ص ۴۴۸). البته ادله‌ای که جابری برای اسماعیلی بودن ابن‌سینا و

روابطش با داعیان اسماعیلی ذکر کرده سرتاسر نقدشده‌نی است، اما او آن ادله را مسلم انگاشته و بر اساس آنها نتایجی سترگ گرفته است (برای آشنایی بیشتر با ادله او نک: الجابری، ۱۹۹۳، ص ۹۰ - ۹۶)؛ حال آنکه تنها بر پایه ادله‌ای همچون ارتباط پدر و برادرش با داعیان اسماعیلی یا حضور در کتابخانه سامانیان نمی‌توان اسماعیلی بودن وی را مسلم دانست. البته این شیوه از استنتاج جابری تنها به مذهب ابن‌سینا خلاصه نشده است، بلکه برای نشان دادن تفاوت میان فلسفه مشرقی و مغربی و برای آنکه اثبات کند که ابن‌سینا به حکمتی مشرقی و متفاوت از حکمت دیگری که مغربی نامیده می‌شد باور داشته است، به عناوین برخی آثار او یا اصطلاحاتی همچون «الحکمة المشرقية، المسائل المشرقية و الأصول المشرقية» استناد کرده است (نک: همان، ص ۹۶)؛ درحالی‌که کتاب الحکمة المشرقية وی به ما نرسیده و مفقود شده است و دیگر فیلسوفان عرب مانند عبدالرحمن بدوی نشان داده‌اند که مقصود ابن‌سینا از مشرقیان، همان مشائیان بغدادی هم عصر او و منظور از مغربیان هم شارحان ارسطو مانند اسکندر و یحیی نحوی هستند (بدوی، ارسطو عند العرب، ص ۲۸ - ۳۴)؛ ولی جابری به استناد گزارشی از ابوالحسن عامری در صوان الحکمة اصرار می‌ورزد که مقصود ابن‌سینا از مشرق، مکتب خراسان و مقصودش از مغرب، مکتب بغداد است (الجابری، ۱۹۹۳، ص ۱۳۹).

آنچه نوشته‌های جابری درباره ابن‌سینا را از دیگران متمایز می‌کند، پرداختن او به جنبه‌های ایدئولوژیک فلسفه ابن‌سیناست که البته گاه از حدس و گمانه‌زنی فراتر نمی‌رود. جابری که ابن‌سینا را در امتداد ابوزید بلخی و ابوالحسن عامری از سردمداران مکتب مشرقی خراسان می‌داند، معتقد است که مشرقیان فرزندان اقوامی بودند که به دلیل طبقه و قومیتشان در دوران خلافت (به‌ویژه در عصر متوکل که سنی‌گری افزایش یافت) در حقشان ستم فراوان روا داشته شد؛ به همین دلیل ایده ادغام فلسفه با دین که توسط کسانی همچون فارابی و ابن‌سینا مطرح می‌شد، واکنشی به این وضعیت بود تا به وسیله آن عقلانیتی آزادانه حاکم شود و در نتیجه دین و حکومت، همگانی شود نه آنکه دین وسیله دفاع از حکومت شود. جابری بر همین پایه ابن‌سینا را بنیان‌گذار دوران انحطاط در اندیشه فلسفی اسلام نامیده (همان، ص ۱۴۸) و فلسفه مشرقی سینایی را یکی از تجلیات آگاهی قومی ایرانیانی می‌داند که از دوران فتوحات و شکست نظامی برابر اعراب، همواره عقده‌ای فروخته را با خود همراه داشتند. این چنین است که از منظر جابری، ابن‌سینا در پی آن برآمد که پا را از شرح کتاب‌های ارسطو فراتر بگذارد و فلسفه‌ای مشرقی با ویژگی قومی ایرانی پایه بگذارد و پس از او هم حکمت اشرافی سهروردی، مفسر بیداری قومی‌ای شد که نتیجه آن را می‌توان در پدیدآمدن آثار فلسفی به زبان فارسی دید (همان، ص ۱۵۸ - ۱۶۰).

چنین به نظر می‌رسد که جابری در جستجوی سرچشمه‌های اندیشه غزالی، به این نتیجه رسیده است که گرچه او ندای مخالفت با شیوه فیلسوفان به‌ویژه فارابی و ابن‌سینا سر داد؛ اما با وجود این تناقضی هم در آن نهفته است از به‌کارگرفتن الهیات فلسفی ابن‌سینا، فیلسوفان اسماعیلی و به‌طور کلی فلسفه نوافلاطونی و هرمسی مشرقی. بدین ترتیب گویی غزالی و اندیشه‌اش را با وجود اهمیت آثاری همچون تهافت الفلاسفة، در امتداد همان الهیات فلسفی پیشین می‌داند.

جابری سرگذشت فلسفه و نظام برهانی در مغرب و اندلس را کاملاً متفاوت از وضع آن در مشرق می‌داند؛ از آن‌رو که به دور از فلسفه دینی هرمسی و درگیری‌های ایدئولوژیک که فیلسوفان را به جمع میان عقل و نقل سوق می‌داد، سیر طبیعی خود را طی کرد و بدین ترتیب فلسفه بر پایه‌های علمی و اصیلش (به‌ویژه منطق و ریاضیات) استوار شد (همان، ص ۱۸۶). بر همین پایه جایگاه فیلسوفان مغربی به‌ویژه ابن‌حزم و ابن‌رشد در گسستی که جابری میان مشرق و مغرب اسلامی یا به تعبیر خودش روح سینایی و روح رشدی مفروض دانسته (الجابری، ۱۹۹۳، ص ۲۱۲) نزد او پررنگ و ویژه است. به عقیده او تولد طبیعی فلسفه در مغرب شرایطی را فراهم آورد تا ابن‌رشد به عنوان فیلسوف قرطبه بتواند با ارسطوی حقیقی، به دور از الهیات او مواجه شود و این‌گونه به بزرگ‌ترین شارح وی تبدیل شد (همان، ص ۱۸۷).

۲۰۹

آینه پژوهش | ۲۱۳

سال ۳۶ | شماره ۳

مرداد و شهریور ۱۴۰۴

چنین به نظر می‌رسد که تفاوت نگاه جابری به ابن‌رشد با دیگر محققانی که درباره او نوشته‌اند این است که جابری اولاً او را در چارچوب عقلانیت مغربی و تفاوتی که با عقلانیت مشرقی دارد، بررسی کرده است؛ از این‌رو در طول پژوهشش درباره ابن‌رشد همواره نیم‌نگاهی هم به ابن‌سینا دارد و دیگر اینکه می‌کوشد از اندیشه او برای نوگرایی، گسترش عقلانیت و نگاه نقادانه و همچنین سکولاریسم در جهان اسلام بهره گیرد (برای نمونه نک: الجابری، ۱۹۹۸، ص ۱۰-۱۱). بر همین اساس جابری از منظومه تفکر فلسفی ابن‌رشد به نقدهای او بر ابن‌سینا و غزالی و همچنین جداکردن مسیر فلسفه و دین از یکدیگر توجه نشان داد (الجابری، ۱۹۹۱، ص ۲۰۴-۲۰۸؛ همو، ۱۹۹۸، ص ۱۱۳). او در زمینه تاریخ هم ابن‌خلدون را به سبب آنچه پایه‌گذاری تاریخ بر برهان می‌داند، ستوده است؛ چراکه به عقیده او ابن‌خلدون بود که تاریخ را از مجرد نقل گزارش‌ها به یک علم قاعده‌مند تبدیل کرد (الجابری، ۲۰۰۹، بنیة العقل...، ص ۵۴۸). به نظر می‌رسد که فارغ از سنجش صحت و سقم این ادعا، همین امر و به‌طور خاص ارتباط دادن علم تاریخ به نظام برهانی و شیوه عقلانیت‌محور ابن‌رشد است که خوانش جابری از ابن‌خلدون را از دیگران متمایز می‌کند.

جابری بخش سوم و چهارم از پروژه نقد و واسازی عقلانیت عربی را به عقلانیت سیاسی و اخلاقی اختصاص داده است. به عقیده جابری عقلانیت سیاسی عربی تنها از خلال بررسی سه دوره آغاز دعوت اسلامی، جنگ‌های رده و فتنه (قتل خلیفه سوم) و فهم جایگاه سه عنصر قبیل، عقیده و غنیمت در فرهنگ عربی ممکن خواهد بود (الجابری، ۲۰۰۰، ص ۴۸ - ۵۱). بر همین اساس رابطه دین و دولت و مهم‌ترین وقایع صدر اسلام از دوران پیامبر (ص) و خلفا تا دولت‌های اموی و عباسی را از منظر این عوامل تحلیل می‌کند. به باور جابری در دوران معاصر نیز همچنان این سه عنصر حضوری پررنگ در عرصه سیاسی جهان عرب دارد (همان، ص ۳۷۳) و هرگونه نوسازی در این عرصه نیازمند تبدیل قبیل به نهادهای مدنی، سیاسی و اجتماعی، گذار از غنیمت به اقتصاد تولیدی و عبور از عقیده متعصبانه به صرف آراء و آزاداندیشی است (همان، ص ۳۷۴).

جابری برای واسازی عقلانیت اخلاقی عربی راه دیگری را در پیش گرفت و آن عبارت است از تحلیل نظام ارزشی حاکم بر اخلاق عربی (الجابری، ۲۰۰۱، ص ۲۱ - ۲۲)؛ بنابراین از تحلیل معرفت‌شناختی فاصله گرفت. از منظر او نظام‌های سازنده عقلانیت اخلاق عربی عبارت‌اند از: الف) میراث عربی خالص (اخلاق مروت)؛ ب) میراث اسلامی خالص با مرجعیت قرآن و حدیث؛ ج) میراث فارسی (به‌ویژه اخلاق فرمانبرداری)؛ د) میراث یونانی (اخلاق سعادت)؛ ه) میراث صوفی (اخلاق فنا) (همان، ص ۲۲) که از این میان به عقیده او، اخلاق فرمانبرداری فارسی بر اخلاق عربی سایه افکنده است (همان، ص ۶۲۷).

بررسی آثار جابری نشان می‌دهد که تقریباً همه کوشش‌های او دست‌کم تا سال ۲۰۰۱ میلادی معطوف به مسئله «روش» در بازخوانی میراث اسلامی - به عنوان دست‌آورد فهم عالمان مسلمان - بوده است و چون قرآن را جزء این میراث بشری نمی‌دانست (مدخل، ص ۴۲۹)، چندان به آن توجه نشان نداده است. پس از این سال که او آخرین بخش از چهارگانه نقد عقلانیت عربی را در آن به پایان رساند، پژوهش‌های وی معطوف به قرآن شد و این چنین بود که پنج سال بعد، یعنی در سال ۲۰۰۶ میلادی ابتدا کتاب مدخل‌إلى القرآن الکریم را به چاپ رساند و سپس سه‌گانه‌ای با عنوان فهم القرآن الحکیم: التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول نوشت و بر اساس عبارت‌های شاطبی در الموافقات، ادعا کرد که طبق ترتیب نزول آیات و سوره به فهم قرآن پرداخته است (الجابری، ۲۰۰۸، ص ۱۲). این ادعا بعدها از سوی برخی از قرآن‌پژوهان معاصر چنین نقد شد که عالمان مسلمان همچون طبری و سیوطی در بیشترین حالت، تنها موفق به گردآوری اسباب

نزول ۱۴٪ از آیات قرآن شده‌اند و مشخص نیست که جابری با وجود این کمبود، چگونه توانسته است تفسیری «واضح» از قرآن ارائه دهد (برای یافتن جزئیات بیشتر نک: مولای احمد، ۲۰۲۰، ص ۳۷۱ - ۳۷۲؛ الجمل، ۲۰۰۵، ص ۱۲۱). برخی دیگر هم آثار قرآنی او را در امتداد تفاسیر سنتی قلمداد کرده و تصریح کرده‌اند که او در این آثار هیچ روش یا برداشت تازه‌ای به دست نداده است (برای نمونه نک: بلقزیز، همان، ص ۳۵۲).

نقدهایی بر پروژه جابری

آثار جابری به‌ویژه پروژه نقد عقلانیت عربی او از همان ابتدا توجه همگان را به خود جلب کرد و عده‌ای را به نقد آن واداشت. می‌توان ادعا کرد در جهان عرب، مفصل‌ترین نقد بر ایده عقلانیت عربی جابری را جورج طرابیشتی - متفکر سوری - نوشته است. او که خود از هواداران یکپارچگی عقلانیت عربی به شمار می‌رود، در پنج مجلدی که با عنوان اصلی نقد نقد العقل العربی نوشت، ادعای جابری درباره پدیدارشدن گسست در این عقلانیت و همچنین رخت بر بستن عقل در نتیجه گسترش عقلانیت عرفانی را برنتافت و تقریباً همه ادعاهای اصلی او در آثارش، از جمله آنچه درباره اخوان الصفا و ابن سینا مطرح کرده بود را به نقد گرفت. جز او یحیی محمد - متفکر عراقی - کتاب نقد العقل العربی فی المیزان را نوشت و کوشید تناقض‌های اندیشه جابری را نشان دهد؛ چنان‌که هشام غصیب - متفکر اردنی - نیز در پی کشف تناقضات و پیش‌فرض‌های ناگفته جابری برآمد و برخی از گرایش‌های ایدئولوژیک و تمایزهای عرقی که جابری به آنها گرایش داشت را در کتاب هل هناك عقل عربی؟ قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابری نقد کرد. از میان دیگر متفکران نامدار نیز عبدالله العروى - فیلسوف مشهور مراکشی - در کتاب مفهوم العقل خود بی‌آنکه نامی از جابری ببرد، اندیشه‌های او در باب عقلانیت عربی را به نقد گرفت؛ چنان‌که پیش از آن و در سال ۱۹۷۴ میلادی، جابری در مقاله‌ای به نقد افکار عروى پرداخت و اندیشه او را کلیات و عموماتی بیگانه از عرصه واقعیت دانسته بود. البته این نقدها نیز بی‌پاسخ نماند و عروى بعدها در کتاب خواطر الصباح که سال ۲۰۰۳ میلادی منتشر شد، در مقام پاسخ به آن برآمد. از دیگر فیلسوفان نامدار مراکشی که به نقد جابری پرداخته‌اند، می‌توان طه عبدالرحمن را نام برد که در کتاب تجديد المنهج فی تقويم التراث شیوه جابری در مواجهه با میراث اسلامی و گسست جزئی از آن که جابری مطرح کرده بود، مردود دانست. عبدالإله بلقزیز - متفکر مراکشی - نیز در کتاب نقد التراث، شیوه جابری در استفاده از مفاهیم علوم انسانی مدرن را به نقد گرفته است. به باور او جابری یا اساساً برخی از این مفاهیم (مانند

گسست اپیستمولوژیک) را درست دریافته است یا چنان تصرف‌های بی‌جا در آنها انجام داده است که دیگر نسبتی با اصل آن مفهوم ندارند (نک: بلقزیز، ۲۰۱۴، ص ۳۵۳ - ۳۵۵). او همچنین شیوه استفاده جابری از منابع دیگر و طرح مباحث آنها بی‌آنکه نامی از صاحبانشان به میان آورد را نقد کرده است. برای نمونه اشاره کرده است که دسته‌بندی عقلانیت عربی/اسلامی به «بیان، برهان و عرفان» پیش از جابری، از سوی احمد امین مطرح شده است (برای یافتن دیگر نمونه‌ها نک: همان، ص ۳۵۶).

در ایران نیز با آغاز دهه هفتاد شمسی و ترجمه آثار نواندیشان عرب به زبان فارسی، برخی متفکران ایرانی از جمله غلامحسین ابراهیمی دینانی و رضا داوری اردکانی به نقد و بررسی آرای جابری پرداختند. دینانی فصلی از جلد دوم کتاب ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام را به باورهای جابری اختصاص داد و پاره‌ای از ادعاهای او درباره گسست اندیشه فلسفی میان شرق و غرب را به نقد گرفت؛ چراکه از منظر او فلسفه اسلامی از شئون فرهنگ و تمدن اسلامی است و چون فرهنگ و تمدن، امری وحدانی است، تجزیه و انفصال هم نمی‌پذیرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۳ - ۲۱۷). کمی بیش از یک دهه بعد، رضا داوری اردکانی در کتاب ما و تاریخ فلسفه اسلامی کوشید پیوندهایی که جابری میان مسائل فلسفی و مسائل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برقرار کرده بود را بگسلد و بر همین اساس تلاش کرد نشان دهد آنچه جابری درباره ایدئولوژیک بودن فلسفه در مشرق اسلامی نوشته است، بیشتر به شعار و خطابه شبیه است و هیچ پایه استواری ندارد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۹۱ - ۹۳). بدین ترتیب خود ضمن نقد رویکرد جغرافیا محور جابری به تحلیل سرچشمه‌های شکل‌گیری فلسفه در مشرق اسلامی پرداخت (برای یافتن گزیده‌هایی از نقدهای او نک: باغستانی، ۱۳۹۳، ص ۶ - ۱۲) و اشکال شیوه جابری را این امر دانست که او بر «مبنای مارکسیسم حزبی» و از نظرگاهی ایدئولوژیک، فلسفه هزارساله اسلامی را نقد کرده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۵۶۴). در سال‌های اخیر نیز حسن انصاری همواره رویکرد ایدئولوژیک جابری و تقلیل‌گرایی‌هایی برآمده از این رویکرد را نقد کرده است. او بر خلاف جابری معتقد است که بخش کانونی اندیشه فلسفی ابن‌سینا به کلی وابسته به مکتب فلسفی فارابی بود؛ مکتبی که محافل بغدادی آن در سده چهارم مهم‌ترین ترجمه‌ها و تفسیرها را از آثار فلسفی یونانی و از جمله ارسطو و شارحان اسکندرانی آن به دست دادند و همان آثار بعدها مورد توجه و استفاده ابن‌رشد قرار گرفت؛ از این رو نمی‌توان ابن‌رشد را فارغ از فارابی، ابن‌سینا، یحیی بن عدی و شاگردان این اخیر مورد مطالعه قرار داد. نکته قابل توجه در نوشته‌های انصاری این است که در ایران علینقی منزوی در مقالات «کاوه» و «چیستا»

و نیز پاره‌ای از نوشته‌ها و مقدمه‌هایی که بر برخی آثار نوشته است، رویکردی مشابه با جابری را ارائه می‌دهد؛ با این تفاوت که آنچه جابری سرچشمه انحطاط می‌داند، او نقطه قوت به شمار آورده است. چنان‌که انصاری نوشته است، منزوی با رویکرد قومی/ نژادی و تقلیل‌گرایانه، اصالت تفکر اسلامی را تنها به اندیشه‌های گنوسیستی می‌دهد و تمامی تفکر به تعبیر او «میان شرق دجله تا سند» را اندیشه‌ای مبتنی بر تأویل، اشراق، گنوستیسیسم (به تعبیر ایشان غنوصی/ گنوسی) می‌داند که ریشه‌ای ایرانی/ هندی و غیر سامی داشته است. بنابراین هم جابری و هم منزوی از یک رویکرد متأثرند، گرچه نتایجشان مختلف است. جابری اصالت را به تفکر «بیانی» و «برهانی» می‌دهد؛ از این‌رو از اصالت فکری شافعی و ابن‌رشد حمایت می‌کند و دیگری اصالت را به تفکر «غنوصی» می‌بخشد و تفکر باطنی را تفکری اصیل و جریان‌ساز در اندیشه اسلامی می‌داند.^۱

نقد و بررسی

نگاهی به مهم‌ترین نقدها بر طرح جابری نشان می‌دهد که بیشتر آنها به درون مایه طرح نقد عقل عربی پرداخته‌اند و هر یک، پاره‌ای از اجزای درهم‌تنیده طرح او را به نقد گرفته‌اند. یکی می‌کوشد این مطلب را اثبات کند که برخلاف زعم جابری، نمی‌توان تقسیمی جغرافیایی از اندیشه فلسفی به دست داد و آن را به دو گونه مشرقی و مغربی تقسیم کرد و دیگری در پی آن است که خوانش جابری درباره فارابی، ابن‌سینا و غزالی را تخطئه کند. در این میان به نظر می‌رسد پژوهشگران اندکی طرح جابری را بر پایه انگیزه‌ها و ادعاهای او ارزیابی کرده‌اند. به بیان دیگر همان‌طور که در مقدمه این نوشته هم اشاره شد، جابری در امتداد پیشگامان دوران بیداری (عصر النهضة) درد و درمان جوامع عربی را در میراث کهن آنان تشخیص داده بود و کوشید با واسازی آن، راهی به سوی پیشرفت این جوامع بگشاید و همان‌طور که خودش هم ادعا کرده است، بیداری و روشنگری در گرو نقد عقلانیتی است که میراث اسلامی را پدید آورده است!

به نظر نگارنده، در میان نقدهایی که بر طرح جابری انجام شده است، نوشته‌های برهان غلیون و جوزیف مسعد بیش از دیگران به تشخیص جابری توجه کرده و او را از آن دریچه نقد کرده‌اند.^۲ به بیان دیگر گرچه ارزیابی دستاوردهای جریان‌های اصلاح دینی در ایران و جهان عرب نیازمند

۱. برای یافتن مقایسه انصاری میان جابری و منزوی، نک: <https://ansari.kateban.com/post/1370>

۲. مقصود دو کتاب اغتيال العقل نوشته برهان غلیون و اشتها العرب اثر جوزیف مسعد است.

پژوهشی عمیق و همه جانبه است، اما آنچه با مشاهده اوضاع جوامع اسلامی مسلم به نظر می‌رسد این است که هیچ‌کدام در هدفشان یعنی دستیابی به پیشرفت موفق نبوده‌اند. گرچه برخی از متخصصان مطالعات پسااستعماری همچون جوزف مسعد دوگانه پیشرفت و عقب ماندگی را هم بر ساخته‌ای می‌دانند که اروپاییان بر دیگر سرزمین‌ها تحمیل کردند؛ اما نمی‌توان انکار کرد که بخش قابل توجهی از معضلات مسلمانان ربطی به استعمار و غرب از یک سو و میراث کهنشان در سوی دیگر ندارد. بنابراین نگارنده معتقد است برخلاف تشخیص جابری، میراث کهن به خودی خود نه عامل پیشرفت و توسعه است و نه مانع آن؛ از این رو نقد میراث کهن به تنهایی کافی نیست و فراتر از آن باید به زمینه‌های مدنی، سیاسی و اقتصادی توجه کرد؛ زمینه‌هایی که عمده‌تأثیر ربطی به میراث کهن ندارند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که جابری و پیشینیانش بدون توجه به پیش‌نیازهای تاریخی، اقتصادی و اجتماعی شکل‌گیری نهضت‌ها گمان برده‌اند که آنچه در گذشته (دورانی که عصر طلایی تمدن اسلامی نامیده شده) سبب پیشرفت شده، امروز هم توسعه و پیشرفت را به ارمغان خواهد آورد؛ در حالی که ضرورتاً چنین نیست.^۱ نقد میراث، عقلانیت و دین بدون توجه به مشکلات اجتماعی و سیاسی یا بافتار تاریخی و قومیتی‌شان، همه آنها را به ورطه انگیزه‌های ایدئولوژیک می‌افکند؛ همان‌طور که سبب شد جابری بدون توجه به معضلات اجتماعی و اقتصادی، بار مسئولیت آنچه عقب ماندگی و انحطاط می‌پنداشت را بر گردن ابن سینا و تفکر فلسفی در مشرق بیندازد؛ تفاوتی هم ندارد که این انگیزه ایدئولوژیک برآمده از گرایش‌های قومیت‌گرای عربی و ناصریسم باشد یا اندیشه ایران‌شهری.

۲۱۴

آینه پژوهش | ۲۱۳
سال ۳۶ | شماره ۳
مرداد و شهریور ۱۴۰۴

۱. برهان غلیون در کتاب اغتيال العقل این پیش‌فرض نادرست را نقد می‌کند که شایسته است به زبان فارسی نیز ترجمه شود؛ چراکه راه را برای نقد ژرف‌تر طرح جابری و دیگر روشنفکرانی که برای پیشرفت، راه حل‌های دینی یا فرهنگی پیش می‌کشند، هموار خواهد کرد (نک: غلیون، ۲۰۰۶، ص ۲۷۱ - ۲۸۶).

کتاب نامه

- ابى نادر، محمد؛ الأزمة الفكرية فى الوطن العربى؛ بيروت: دارالساقى، ٢٠٠٨م.
- باغستاني، اسماعيل؛ بازخوانى تاريخ فلسفه در مشرق اسلامى؛ تهران: هرمس، ١٣٩٣ش.
- بدوى، عبدالرحمن؛ سيرة حياتى؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ٢٠٠٠م.
- بلقزيز، عبدالإله؛ الدولة فى الفكر الاسلامى المعاصر؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م.
- بلقزيز، عبدالإله؛ نقد التراث؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤م.
- تمدن، حميدرضا؛ «اصول فقه اسلامى و نخستين نموده‌هاى خردورزى مسلمانان»، آينه پژوهش؛ س ٣١، ش ٤، ١٣٩٩ش.
- الجابري، محمد عابد؛ أضواء على مشكل التعليم بالمغرب؛ بيروت: دارالطلیعة، ١٩٧٣م.
- الجابري، محمد عابد؛ العقل الأخلاقى العربى: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فى الثقافة العربية؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.
- الجابري، محمد عابد؛ العقل السياسى العربى: محدداته و تجلياته؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م.
- الجابري، محمد عابد؛ بنية العقل العربى: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م.
- الجابري، محمد عابد؛ تكوين العقل العربى؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م.
- الجابري، محمد عابد؛ حفريات فى الذاكرة من بعيد؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م.
- الجابري، محمد عابد؛ فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية فى التاريخ؛ بيروت: دارالطلیعة، ١٩٩٤م.
- الجابري، محمد عابد؛ مسألة الهوية؛ بيروت: دارالطلیعة، ١٩٩٦م.
- الجابري، محمد عابد؛ نحن و التراث: قراءة معاصرة لتراثنا الفلسفى؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠م.
- الجابري، محمد عابد؛ نحن و فلسفة العلم؛ بيروت: دارالطلیعة، ١٩٧٦م.
- الجمال، بسام؛ أسباب النزول؛ بيروت: دارالساقى، ٢٠٠٥م.
- صابر، مولاى أحمد؛ «مجلة التفاهم»، ش ٧٠، ٢٠٢٠م.
- عامل، مهدى؛ أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟؛ بيروت: دارالفارابى، ١٩٨٧م.
- عنايت، حميد؛ سير در اندیشه سياسى عرب؛ تهران: اميرکبير، ١٣٩٤ش.
- غليون، برهان؛ اغتيال العقل؛ بيروت: دارالتنوير، ٢٠٠٦م.
- محمود، زكى نجيب؛ تجديد الفكر الدينى؛ بيروت: دارالشروق، ١٩٩٣م.