

اپیستمولوژی در دام ایدئولوژی بررسی و نقدی بر دیدگاه محمد عابد الجابری

محمود جنیدی جعفری*

سیدسعید جلالی**

چکیده

جابری، برای ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی دنیای عرب، گفتمان‌های دینی و اجزای معرفتی آن‌ها را بررسی و نقد و نقطه آغاز تعالی و انحطاط تمدن عربی-اسلامی را، در عصر تدوین، جست‌وجو می‌کند؛ عصری که اندیشه‌های اسلامی با محوریت متن قرآنی، در قالب دستگاه‌های گوناگون معرفت اسلامی (معقولات دینی) در کنار نظام‌های معرفتی غیر اسلامی (نامعقول دینی)، شکل گرفتند. در نظر جابری، نظام‌های معرفتی درون‌زا، که بر بال معقولات دینی نشسته‌اند، محصول مجاهدت علمی جماعت اهل سنت‌اند و تشیع با گرایش‌های گوناگون خود دیگر نظام‌های غیر معقول را نمایندگی می‌کرده است. جابری همچنین، از منظر جغرافیایی، مغرب عربی را از مشرق عربی جدا می‌پنداشت. از این‌رو، بنیادهای خرد ناب اسلامی و فلسفی را در غرب دنیای عربی-اسلامی می‌دانست و ریشه‌های فلسفه‌های التقاطی و نظام‌های نامعقول دینی را در ایران (مشرق عربی) در نظر می‌گرفت. در نظر او راه برون‌رفت از انحطاط، جدایی از معرفت‌ها و ایدئولوژی مشرق عربی و پیوستن به خرد ناب موجود در مغرب عربی قرون ششم تا هشتم، تحت زعامت ابن رشد، است. شاکله این نوشتار نقد اندیشه‌های فوق و نیز بررسی و نقد مواجهه او با گفتمان‌های موجود در جهان اسلام، هم‌سان‌پنداری امور ناهم‌سان، تأکید بر روش این‌همانی در نشان‌دادن اتحاد تشیع با گرایش‌های غیر دینی و التقاطی در

* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول) mahmoud_joneidi@yahoo.com

** پژوهش‌گر ارشد، مرکز مطالعات راهبردی و آموزش وزارت کشور sjalali64@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۱۱

جهان اسلام، بیرون نهادن تفکرات شیعی و ایرانی از گردونه گفتمان‌های اسلامی، و چشم‌پوشی از واقعیت‌های علمی و معرفتی در جهان اسلام است.

کلیدواژه‌ها: مغرب عربی، حکمت مشرقی، عصر تدوین، ابن سینا، هرمس‌گرایی، معقول و نامعقول دینی.

۱. مقدمه

در این نوشتار اندیشه‌های غیر تاریخی و غیر مستند جابری، که بنا بر ادعای او با رویکرد معرفت‌شناختی (ایپستمولوژی) نگاشته شده‌اند، نقد می‌شوند و خطای آن‌ها، به‌ویژه در مواجهه با برخی از افکار و آرای فلسفی و دینی، نشان داده می‌شود. به همین منظور، نخست، برای حفظ جانب انصاف و نیز آشناسانیدن مخاطبان، کلیاتی از نظریات جابری در حوزه‌های مورد نقد آورده شده است و سپس، این آرا در دو بخش بررسی و نقد می‌شوند.

محمد عابد الجابری (۱۹۳۶-۲۰۱۰) از اندیشمندان مغرب عربی، مراکش، است. تا اسفند ۱۳۹۰ چهار عنوان کتاب از او با نام‌های *نقد عقل عربی*، *ما و میراث فلسفی ما*، *سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر: روشنفکران در تمدن عربی*، و *نقد عقل سیاسی در اسلام* با ترجمه‌های محمد آل‌مهدی و عبدالرضا سواری منتشر شده است. کتابی نیز با عنوان *جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی* به قلم رضا شیرازی از ترجمه ترکی به فارسی برگردانده شده است که خلاصه‌ای از کتاب *نقد عربی* است. همچنین، مصاحبه‌ای نیز از نام‌برده در کتاب *نومعتزلیان* به چاپ رسیده است. اساس فعالیت‌های فکری و علمی جابری در دو کتاب *نقد عقل عربی و ما و میراث فلسفی ما* بارزتر است.

۲. کلیاتی درباره نظریات جابری

جابری مدعی است که با استفاده از روش معرفت‌شناسانه (ایپستمولوژی) با میراث و عقل عربی مواجه شده است و در این راه از هرگونه داوری ایدئولوژیک پرهیز کرده است (جابری، ۱۳۸۹ الف: ۲۸۰). در نظر او، نقد نظریه‌هایی که بر مبنای اصول معرفت‌شناسانه بنا نشده‌اند «نقدی ایدئولوژیک از ایدئولوژی بوده است که دستاوردی جز ایدئولوژی نخواهند داشت» (جابری، ۱۳۸۷: ۲۷). او معتقد است پروژه‌های فکری‌ای که تاکنون در جهان عرب، در مواجهه با سنت و میراث عربی و اسلامی، شکل گرفته‌اند هریک به گونه‌ای در دام

ایدئولوژی‌هایی افتاده‌اند؛ از این رو شیوه و نتیجه کار آنان چیزی جز خوانشی ایدئولوژیک نبوده است (همان: ۲۸). جابری قرائت‌های دینی و گفتمان‌های میراث‌گرا را در جهان اسلام به سه گروه تقسیم می‌کند:

خوانش نخست: جابری خوانش نخست را «بنیان‌گرایان دینی» می‌نامد؛ اینان، با تأکید بر اصالت ذات و پناه‌جستن به سنت، درصدد احیا و بهره‌برداری از آنان تا بتوانند مدل آینده خود را از درون آن بیرون آورند؛ آینده‌ای که صرفاً مبتنی بر ایدئولوژی و برگرفته از گذشته است. آنان به گذشته آرمانی معتقدند و آینده را نیز شبیه به گذشته و به صورت ایدئالی از آن می‌خواهند (همان: ۲۳). در نگاه او جریان‌ات منتسب به سیدجمال افغانی (اسدآبادی) و محمد عبده درصدد بوده‌اند تا آینده را با گذشته، آن هم نه گذشته واقعی، بلکه گذشته‌ای که آکنده از تمایلات آنان است، قرائت کنند. بخشی از این گفتمان‌ها نیز در پی تلفیق سنت و میراث با مدرنیته و تمدن غربی بوده است و درصدد آن است تا درکی از میراث ارائه کند که منطبق بر ارزش‌های دنیای جدید باشد (وصفی، ۱۳۸۷: ۵۸). او این دسته از خوانش را خوانشی غیر تاریخی می‌داند که فقط به یک نتیجه، که همان فهم سنتی از میراث است، منجر می‌شود (جابری، ۱۳۸۷: ۲۴).

خوانش دوم: جابری این خوانش را خوانش لیبرالی می‌نامد که مسئله اصلی آن «معاصر و اکنونی بودن» است؛ گفت‌وگوی مدنظر این افراد بین «اکنون» و «گذشته» صورت می‌گیرد، اما مراد آنان اکنون غربی‌هاست، نه اکنون ما. اکنون «آنان اکنون اروپای غربی است و خوانش آنان از میراث نیز ریشه در گرایش‌های اروپایی آنان دارد. آنان در درون این میراث چیزی را می‌بینند که یک اروپایی می‌بیند». در نظر جابری، این گروه فقط شیوه علمی مستشرقان را می‌بینند و به کار می‌بندند و با ایدئولوژی آنان بیگانه‌اند. از این رو، در نظر آنان همانند مستشرقان، میراث فلسفه در جهان اسلام چیزی جز واسطگی آن برای تمدن یونانی-اروپایی نیست. جابری درنهایت این خوانش را «بنیادگرایی استشراقی» می‌نامد (همان: ۲۴، ۲۵).

خوانش سوم: جابری خوانش سوم را خوانش سوسیالیسم-کمونیسم می‌نامد. این گروه بر اساس چهارچوب‌ها و نسخه‌های ازپیش‌آماده با میراث مواجه می‌شود و به نظر آنان میراث باید از یک سو، بازتابی از مبارزه طبقاتی و از سوی دیگر، میدانی برای مبارزه بین «ماتریالیسم» و «ایدئالیسم» شود. او ظهور جریان‌های «چپ غربی» را نتیجه این خوانش در جامعه غربی می‌داند.

جابری هر سه شیوه مواجهه با میراث را از عینیت‌گرایی و نگاه تاریخی‌عاری می‌داند و از آن‌جا که معتقد است این سه خوانش در معرفت‌شناسی با یک‌دیگر اختلافی ندارند، تفاوتشان را صرفاً در گونه‌های بنیادگرایی آن‌ها معرفی می‌کند؛ چراکه، هر سه آنان بر اساس پیروی از شیوه‌های واحد در حوزه اندیشه شکل گرفته‌اند. جابری در نهایت، راه جدیدی را ارائه می‌کند. او چاره را در گسست از فهم سنتی میراث و شکستن ساختار اندیشه عربی برآمده از عصر انحطاط می‌داند (همان: ۳۲)؛ شکستی که به دنبال بازسازی است؛ گسستی معرفتی که بر اساس تغییر در شیوه بررسی و ابزار ذهنی پردازنده میراث است، تا آن‌جا که دیگر برگشتی ممکن نباشد. گسست پیشنهادی او به گونه‌ای ترسیم می‌شود که انسان عربی را، به‌روایتی، از «موجود میراثی» به «موجود دارای میراث» تبدیل می‌کند. در نظر جابری، خواننده عربی محصور میراث است و میراث او را احاطه کرده و استقلال و آزادی را از او ستانده و از کودکی وجود او را در لفافه واژگان، مفاهیم، زبان، اندیشه، حکایات، و خیال‌بافی‌ها احاطه کرده است (همان: ۳۴). متن برای او نه سبب ایجاد پرسش که تذکار و یادآوری است و زبان عربی بخشی از مقدمات بحث اوست. زبانی که در عین سادگی و شیوایی بایستی به مصاف با مضامین پیچیده و سنگین عصر مدرن برود و این بخشی از مشکل به‌روزشدن انسان عربی است. در نظر جابری همچنین، اندیشه امروز عربی از پارگی مفاهیم نیز در رنج است (همان: ۳۶). در نظر او، اندیشه نظری در میراث عربی نوعی وحدت در دستگاه مفاهیم و اتحاد اجزا بوده است؛ حال آن‌که اندیشه عصر نهضت به یک دشواره یا مسئله، جدای از دیگر مسائل، در داخل دستگاه معانی می‌پردازد. مثلاً، در این اندیشه به جای آن‌که مسئله حقوق زنان را در دستگاه یک‌پارچه فکری، در داخل میراث، بررسی کند درصدد است آن را در دشواره دوره رنسانس قرار دهد و حل کند (جابری، ۱۳۸۹ الف: ۴۱-۷۴). وحدت اندیشه در نظر او همان وحدت دشواره است که هم وجه تاریخی و هم وحدت فکری دارد (همان: ۴۴). او بزرگ‌ترین اشتباه مستشرقان را، در حوزه فلسفه، عدم تمیز محتوای معرفتی و مضمون ایدئولوژیک فلسفه اسلامی و پرداختن صرف به حوزه معرفتی می‌داند؛ نکته‌ای که جابری آن را در فهم فلسفه و فیلسوفان اسلامی تلاشی ابتر و تکراری معرفی می‌کند (همان: ۴۷). آنچه در نظر او مهم جلوه می‌کند، کارکرد ایدئولوژیکی است که هر یک از فیلسوفان اسلامی به این شناخت‌ها داده‌اند (همان: ۴۹-۷۶).

جابری سرانجام، هدف اصلی فعالیت‌های فکری خود را راست کردن کجی‌ها، پرداختن به چیستی انحطاط اندیشه و تمدن عربی، و نیل به پیشرفت در این زمینه می‌داند و می‌نویسد:

جهت تحقق پیشرفت چه باید کرد؟ بایستی موانع حصول به پیشرفت را شناخت. آرزوی ما رسیدن به اندیشه عربی یک‌پارچه است. (از این رو) لازم است به عدم پیشرفت در داخل یک زمان فرهنگی واحد پرداخت، هدف ما از این راهبرد، آشکار کردن عیوب وحدت گذشته، برای پی‌ریزی وحدتی استوارتر و بهتر (در جامعه عربی) است (همان: ۸۳).

جابری راه برون‌رفت از انحطاط جوامع عربی را درپیش گرفتن خرد، آن هم از نوع نقاد آن، می‌داند؛ گوهری که، از نظر او، در جامعه عربی قرن‌هاست به فراموشی سپرده شده است و این رسالت تاریخ‌نویسان است، چراکه «فرهنگ عربی شدیداً نیازمند بازنویسی تاریخ خویش است...» در بازنویسی باید به تاریخ فرهنگی از منظر کل نگاه شود تا بتوان وحدت را از گذر تعدد نشان داد (همان: ۵۰۲). دیگر آن‌که پرسش عقب‌ماندگی بایستی در حوزه اپیستمولوژیک طرح شود و سپس، خود «عقل عربی»، در این فرایند، مورد پرسش قرار گیرد (همان: ۵۲۲). و این ممکن نیست مگر آن‌که با دوری از «میراث غیر معقول» به خرد نقاد این رشد، که نماینده خرد مغرب اسلامی است، بازگردیم. در نگاه او فلسفه ابن رشد همان دستگاه اصیل فکری و فلسفی ارسطوست که این فیلسوف مغرب عربی نکاتی بر آن افزوده است. در نگاه او، این اندیشه که درصدد جدایی فلسفه از دین بوده است قابلیت تبدیل شدن به ایدئولوژی را نداشته است و ملعبه قدرت‌ها نیز نمی‌شود (وصفی، ۱۳۸۷: ۶۳).

تا این‌جا مشخص شد که مدخل ورود جابری به مباحث پیرامون عقل عربی، نجات این عقل از انحطاط و جبران عقب‌ماندگی جامعه عرب از طریق بازگشت به میراث خردورزی در اسلام و سنت عربی است. منظور او از جامعه و انسان عربی نیز واضح است. انسان عرب کسی است که به زبان عربی تکلم می‌کند و، با توسل به فرهنگ عربی، به دنبال میراث و داده‌های تاریخی خود می‌رود (همان: ۱۰۸-۱۰۹)؛ بنابراین، چهارچوب نظری مباحث جابری پیرامون جامعه عرب و انسان عربی و در پی آن عقل عربی است. حال بایستی نظریات جابری را در این حوزه رصد کرد و مقدمات و نتایج بحث او را به نظاره نشست. از آن‌جا که جابری ادعای استفاده از روش اپیستمولوژی را، در برخورد با میراث، دارد و آن را یگانه دغدغه خود می‌داند (همان: ۷۷)، اجازه دهید که ما نیز از زاویه نگاه او

به مسائل بنگریم. در ابتدا، شاید شایسته‌تر این باشد که به فرضیه اصلی جابری در مواجهه با میراث‌های معرفتی موجود در جهان اسلام بپردازیم.

عمده اندیشمندان عربی اختلاف میان تشیع و تسنن را اختلاف میان دو مذهب، در داخل یک میراث، یا چالش بر سر برخی عقاید کلامی و سیاسی می‌دانند. در این میان برخی همانند طه حسین، اندیشمند مصری قرن نوزدهم، با تأکید بر ضرورت توجه بیش‌تر به اندیشه‌ها و دستاوردهای بزرگان شیعی، درصدد درافکندن گفتمان وحدت‌گرا در این عرصه بوده‌اند (عنایت، ۱۳۷۶: ۷۳-۷۵). همچنین، دین‌پژوهی چون نصر حامد ابوزید معتقد است که «شیعه و سنی دو گانه‌ای هستند که هیچ‌گاه از یک‌دیگر مستقل نبوده‌اند» (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۰۹) و هر دو تفکر متأثر از هم‌دیگر شکل گرفته‌اند و «حوزه تفکر شیعی به‌عنوان پاره‌ای از تفکر اسلامی بوده است» (همان). محمد ارکون، نویسنده دیگر جهان عرب، نیز ریشه‌های اختلاف دو مذهب را در قرائت‌های مختلف آنان از دین دانسته است و اذعان می‌کند:

من در طول حیاتم هرگز نگفتم که مکتب حنبلی بر مکتب شافعی یا شیعه بر سنی یا برعکس برتری دارد ... این را هرگز نگفتم از آن‌رو که تمام این دیدگاه‌ها صداهایی را به نمایش می‌گذارند که روزی در آسمان تاریخ طنین انداخته است (ارکون، ۱۳۸۹: ۳۵).

در نظر او «عقل اسلامی، عقل متنوع و متکثر است و ... به‌رغم تعددشان از نظر معرفت‌شناسی یکی هستند» (همان: ۲۲).

اما جابری بر این فرضیه پای می‌فشارد که اختلاف شیعه و سنی، از منظر معرفت‌شناسی و ایدئولوژیک، اختلاف دو عقیده یا دو مذهب در درون یک دین نیست، بلکه اختلاف دو نظام معرفتی ناهمگون و نامتجانس است که یکی از آن دو (اهل سنت) بر کلام و زبان و نظام فقهی درون‌زای دینی به محوریت قرآن تکیه دارد و دومی (تشیع) بر بال‌های تفکرات غیر معقول دینی، اعم از یونانی‌گرایی غیر معقول و حرانی و هرمسی و ایرانی‌گرایی، نشسته است. او هم‌نوا با ابن حزم تشیع را شمشیر انتقام ایرانیان بر جامعه عربی می‌داند (جابری، ۱۳۸۹ ب: ۴۵). به عبارت روشن‌تر، در نظر جابری، به صورت کلی، دو نوع نظام معرفتی در جهان اسلام پدید آمد که عبارت‌اند از:

الف) نظام معقول دینی که اهل سنت و حاکمان و خلفای سنی آن را نمایندگی می‌کردند؛

ب) نظام غیر معقول دینی که تشیع با گرایش‌های مختلف آن را رهبری می‌کردند (همان: ۳۷۵).

حال با آگاهی از فرضیه اصلی جابری در حوزه معرفت‌شناسی اسلامی به تقسیم‌بندی او از نظام‌های معرفتی در جهان عربی می‌پردازیم. او از سه نوع دستگاه معرفتی در میراث عربی نام می‌برد:

۱. نظام معرفت بیانی؛

۲. نظام معرفت برهانی؛

۳. نظام معرفت عرفانی.

نقطه عزیمت او، در ارائه شناختی اصیل از اندیشه دینی، از داخل این نظام‌های معرفتی می‌گذرد؛ آن‌جا که تنها نوع معرفت درون‌زای اسلامی را نظام معرفت بیانی نام می‌نهد. او این شکل از معرفت را که بر مبنای شناخت صحیح از متن استوار است در علوم فقهی (در قالب علم اصول فقه)، زبانی، نحوی، و دستگاه کلامی اهل سنت جست‌وجو می‌کند. پایه‌گذاران سنی مذهب این علوم در بیش‌تر مواقع از ایدئولوژی‌های سیاسی وقت پشتیبانی می‌کرده‌اند. در نظر جابری این علوم (فقه، زبان، کلام) نه تنها در محتوا دارای درهم‌تنیدگی‌اند، بلکه در حوزه روش‌شناسی و حتی در سطح مشروعیت‌بخشیدن به عقل نیز یک‌سان عمل می‌کرده‌اند (همان: ۱۹۴). علوم نحوی، که جملگی قیاس و برگرفته از استقرای عرب بوده‌اند، مرکز عقل اسلامی به حساب می‌آمدند. از این‌رو، نحوی‌های عرب همواره منطق ارسطو را به‌مثابه رقیب خود می‌دانستند. آنان از سلاح علم بیان، هم در شکل خردورزانه آن و هم در دفاع از مرزهای دینی و حمله به اندیشه‌ها و فلسفه‌های رقیب، بهره می‌جستند (همان: ۱۸۹). این علم از شاخه‌هایی همانند تشبیه و علم بلاغت بهره‌مند بود که هریک از آن‌ها بخشی از عقل عربی را می‌ساختند (همان: ۱۹۸، ۲۰۰). از این منظر است که علوم زبانی، به‌ویژه شناخت ساختار زبان عربی، در شناخت صحیح اسلام و متون اسلامی از جایگاه رفیعی برخوردار می‌شود. جابری معتقد است که نظام زبانی در شکل کلی آن ارتباط وثیق و محکمی با نظام اندیشگی دارد و هر فرد آن‌گونه می‌اندیشد که سخن می‌گوید و بالعکس (همان: ۱۱۵). بنابراین، زبان تجلی اندیشه و زبان عربی در بررسی بن‌مایه‌های عقل عربی از اولویت برخوردار می‌شود و اسلام نیز که دینی عربی است و عربی بخشی از «ماهیت قرآن» است نیز بالتبع همین اولویت را پیدا می‌کند. از این منظر علوم بیانی نیز در تاریخ اسلام پشتیبان علوم دیگری همانند کلام و فقه می‌شود، تا آن‌جا که بیش‌تر نزاع‌های فقهی و کلامی ریشه در ادبیات عرب دارد (همان). همچنین، نخستین قوانین مبتنی بر اصول از درون این علوم و علوم

فقهی به وجود آمد. او امام شافعی را بزرگ‌ترین اندیشمند این حوزه‌ها معرفی می‌کند، چراکه علم اصول فقه را به بالاترین درجه ارتقا داد. آن‌چنان که پس از او همه دوره‌های فقهی تکرار دستگاه فکری او بود. در نزد او، اشعری نیز در علم کلام از چنین موقعیتی برخوردار است (همان: ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۱).

در نظر جابری، علوم فقهی نقش پیونددهندگی را برای مجموعه علوم دیگر همانند ریاضی، جبر، حقوق، و سیاست داشته است. علم سیاست، که شاخه‌ای از علوم فقهی به حساب می‌آمد، شافعی را در رأس نخستین قانون‌گذاران و تدوین‌کنندگان دستگاه فکری خود یافت؛ آن‌جا که بنیادهای نظام سیاسی و گفتمان‌های خلافت بر بام اندیشه و خرد او شکل گرفتند (همان: ۱۶۴). در هیچ‌یک از حوزه‌های مذکور جابری نامی از اندیشمندان شیعه به میان نمی‌آورد و نقشی برای آنان قائل نمی‌شود.

نظام معرفتی دیگر، در نگاه جابری، دستگاه معرفت‌برهانی است. وی با تمایز قائل شدن برای فلسفه معقول ارسطویی از فلسفه‌های نامعقول نوافلاطونی، نوفیثاغورثی، و هرمسی به چگونگی سیطره این بخش از اندیشه‌های فلسفی بر جهان عربی می‌پردازد. جابری فیلسوفان ایرانی را نماد و نماینده میراث غیر معقول فلسفی در تمدن عربی معرفی می‌کند. او هرچند، از حیث دستگاه فلسفی، ابن سینا را دنباله‌رو فارابی می‌داند، اما وی را در صدر فیلسوفان ایرانی قرار می‌دهد. جابری ابداعات و بدعت‌های مشرقی ابن سینا را برای نظام فلسفی جهان عرب مصیبت‌بار می‌شمارد. در نگاه جابری، تلاش ابن سینا در جهت تلفیق آرای فلسفی و مضامین دینی و دامن‌زدن به باورهای اسطوره‌ای و خرافی و غیر عقلانی سد بزرگی را پیش پای فلسفه در جهان عرب قرار داد (جابری، ۱۳۸۷: ۱۱۰، ۱۲۳). همچنین، در نظر او ابن سینا متهم به تلفیق فلسفه ارسطویی با اندیشه‌های نامعقول هرمسی و حرانی و ایرانی است؛ روندی که بعدها به واسطه سیطره‌یافتن فلسفه او، به دست افرادی چون سهروردی و ملاصدرا، همچنان دنبال شد (همان: ۱۱۱، ۱۸۸). جابری صورتی از تقابل سیاسی و تمدنی را در شکل‌گیری و گسترش این نوع از فلسفه در ایران مؤثر می‌داند. در نظر او توسل به فلسفه مشرقی و ایرانی، به دست ابن سینا و پیروان او، جست‌وجوی فرهنگ زوال‌یافته و شکست‌خورده ایرانی است که این بار در عرصه فلسفه به نبرد فرهنگ عقلی و دینی عربی آمده و درصدد ایجاد چالش برای آن است (همان: ۱۸۸-۱۸۹). به عبارتی، قلم امثال ابن سینا صرفاً جنبه معرفتی ندارد، بلکه نوعی انتقام، با ایدئولوژی پنهان ملی و با هدف احیای فرهنگ باستانی ایران زمین، است. مسئله‌ای که بازماندگان مانوی و

مذهب کهن نیز به دنبال آن بوده‌اند. بخشی از این اهداف پیشاپیش، به دست ابن مقفع، با هدف ایجاد نهضت علمی و احیای زبان فارسی دنبال می‌شد.

در ادامه، جابری تلاش دارد که اثبات کند حرکت معقولی که در مغرب عربی، در قالب عقلانی کردن دین و جدایی دانش فلسفی از دانش دینی، صورت گرفت واکنشی آگاهانه در برابر فلسفه التقاطی و انحطاطی ابن سینا و مکتب مشرقی بوده است. او نماد این جریان را ابن رشد اندلسی می‌داند که پرچم جدایی فلسفه از دین را در مغرب عربی برافراشت و به تقابل با ابن سینا پرداخت (جابری، ۱۳۸۹ ب: ۴۸۱-۴۸۲). ابن رشد چراغی برافروخت که بعدها اروپایی‌ها از آن روشنایی گرفتند، لیکن در جهان عربی ندرخشیده خاموش شد و علت زوال آن نیز سیطره یافتن فلسفه مشرقی و رویکرد عرفانی است (همان: ۴۹۱). جابری معتقد است، تجربه به عمل نرسیده مغرب اسلامی تجربه‌ای اصیل و منحصر به فرد در تمدن عربی بود که حریم فکری و ایدئولوژیکی خود را از فلسفه مشرقی و غیر معقول ایرانی-حرانی و شیعی جدا کرد و راه جدیدی پیش پای عقل عربی گشود. او از این که این راه تا زمان او بسته مانده است اظهار تأسف می‌کند.

جابری در توضیح نظام فکری هرمسی-حرانی و دستگاه فکری نامعقول، در جهان عرب، به سراغ تشیع می‌رود و اصلی‌ترین حاملان جریان هرمسی و حرانی را جریان‌های شیعی و رهبران آن معرفی می‌کند. هرچند بیش‌تر استنادات او در این زمینه معطوف به امتزاج فلسفه هرمسی-حرانی با مذهب و فلسفه اسماعیلی، و به شکل خاص اخوان‌الصفاء، است، اما وی در تشریح جریان معرفتی در این حوزه و بعدها در حوزه‌های دیگر، بدون تقسیم‌بندی نظامات شیعی و سیر شکل‌گیری و انقسام آن‌ها، همگی را در یک ترازو می‌نهد و عمل و گوهر اندیشه هر یک از آنان را به نام دیگری می‌نویسد. همچنین است نقشی که برای اهل غلو در تلفیق گفتمان‌های فلسفی و دینی نامعقول قائل است. همان‌گونه که در ادامه می‌آید، جابری تمامی این جریانات انحرافی در مکتب تشیع را ذیل مدرسه و مکتب امام صادق(ع) می‌آورد. پذیرش هرمس‌گرایی رادیکال از سوی تشیع، در نظر جابری، نیز با اهداف مشخصی صورت گرفته است تا به واسطه آن شیعه بتواند از فلسفه امامت، به‌ویژه در همانندسازی آن با فلسفه نبوت، بهره جوید. جابری در تشریح نظام معرفت عرفانی و شهودی نیز به سراغ تشیع می‌رود و خاستگاه این نوع از معرفت را نیز در شیعه و در ذیل امامان شیعی جست‌وجو می‌کند و در این زمینه به نوعی قاعده «این‌همانی» معتقد است. او در نوشته‌هایش هم از زبان خود و هم از زبان شخصیت‌های بارز کتاب‌هایش، که معمولاً یا

از متفکران اهل سنت یا از ظاهرگرایان مغرب عربی‌اند، نظام عرفانی را دستگاهی جدای از نظام معرفت در اسلام معرفی می‌کند که کم‌ترین سنخیتی با تعالیم قرآن ندارد. خاستگاه این نوع معرفت را نیز نه در جامعه اسلامی، بلکه تماماً هرمسی و بیگانه با آموزه‌های اسلامی می‌داند. از این منظر جابری خصومت میان فقهای اهل سنت با صوفیان را نه واکنش اهل عرفان در برابر سخت‌گیری‌ها و تعصبات فکری متکلمان و فقیهان، بلکه بالعکس، واکنش جامعه فقهی و متکلمان اسلامی (اهل سنت) در جهت صیانت از حریم اندیشه‌های دینی و مبارزه با معرفت‌های گنوسی - مانوی می‌داند که در آشیانه تشیع و در قالب اندیشه عرفانی لانه کرده‌اند (همان: ۳۲۳) و منازعه خلفا و حکمرانان سنی را با مخالفان، به‌ویژه در سرکوبی تشیع، مبارزه نماینده جریان اصیل اسلامی با جریان‌ها و معرفت‌های غیر اسلامی می‌داند که مجهز به ایدئولوژی‌های خاصی بوده‌اند (همان: ۳۳۹).

جابری در این سوی جبهه، علاوه بر برقراری ارتباط و وحدت میان تشیع و تصوف، برای آن‌که بتواند به تحلیلی منضبط و بی‌نقص از تاریخ معارف در اسلام دست یابد و بر واقعیت‌های تاریخی غلبه یا آن را هماهنگ با دستگاه فکری خود کند، عرفان سنی را در ادامه و تحت نفوذ اندیشه هرمسی (در غیاب عرفان شیعی) قرار می‌دهد و آغازگر آن را جنید معرفی می‌کند که با جریان‌های بعدی، به‌ویژه مکتب حسین حلاج، به صورت‌های دیگری استمرار یافته‌اند (همان: ۳۰۲-۳۱۵).

او البته نامی از عرفای دیگر همانند مولوی (که مثنوی معنوی او را قرآن عجم یا تفسیری فارسی از قرآن نامیده‌اند) نبرده است و در یک اظهار نظر کلی از زبان ابن‌باجه، یکی از هم‌زمانان پژوهش خود، عرفان را نوعی توهم خیال‌آلود معرفی می‌کند که در فضایی خارج از طبع آدمی رشد می‌کند (همان: ۴۷۶). در این عرصه نیز هرمس‌گرایان بازی‌گردانان نخست پرده نمایشی جابری‌اند و اندیشه و قول آنان بر تفکرات عرفانی چیره است، برای مثال جابری به استفاده از واژگانی چون اسم اعظم اشاره می‌کند، اما مشخص نمی‌کند که استعمال این واژه و واژگانی چون «کیمیا» گری و «اکسیر»، که شخص دارنده آن را قادر به تطهیر روح و روان خود می‌کند، از علوم هرمسی به علوم عرفانی راه یافته است، و در نزد عارفان استعمال می‌شده است، چه مغایرتی با حوزه اندیشه اسلامی دارد (همان: ۳۱۹).

بحث‌هایی از این قبیل در نوشته‌های جابری بسیارند؛ که در این جا قصد اطاله نیست. به‌نظر می‌رسد، به شکل اجمالی، چکیده نظریات جابری را در زمینه‌های مورد بحث بیان

کردیم که خواننده با ابعاد کلی آرای او آشنا شود. اینک تلاش می‌شود پاره‌ای از تفکرات جابری بر ترازوی نقد قرار گیرد که انشاءالله بستری برای تبادل آرا در این زمینه فراهم آید.

۳. ایران عربی یا ایران اسلامی

به نظر می‌رسد روش‌شناسی پژوهش جابری در همان بدو امر با نقصی بزرگ همراه بوده است که در جاهای گوناگون و حتی در نتیجه‌گیری پژوهش نیز ظاهر می‌شود. استفاده از چنین شیوه‌ای سبب شده است مقدمه و هدف پژوهش او، دربارهٔ عقل عربی و میراث انسان عرب، با متن و نتیجه نوشتار او ناهمگون شود. به عبارتی، او با هم‌سان‌پنداری امور ناهم‌سان و غیر هم‌سنخ و نهادن آن‌ها در کفهٔ یک ترازو درصدد است تا نتیجه دلخواه را به دست آورد. مثلاً، در حالی که نام پژوهش *نقد عقل عربی* است و جابری نیز تعریف مشخصی از «انسان عربی» دارد و او را کسی می‌داند که به «زبان عربی تکلم می‌کند و با این زبان می‌اندیشد» و این زبان تمامی حوزه‌های زندگی‌اش را، حتی در مواجهه با دنیای جدید، تحت‌الشعاع قرار داده است، اما جابری در متن نوشته‌های خود با ارائهٔ پیش‌فرض‌هایی آماده، عقل عربی را در میان غیر عرب‌زبانان جست‌وجو می‌کند، و با ایدئولوژی مشخص به‌گزینش تاریخ می‌رود، و حتی در ارجاع به منابع تاریخی از پژوهش‌های کلامی یا زبانی بهره می‌جوید. این شیوه از مواجهه با ملت‌ها و میراث‌های علمی و تمدنی خواننده را به یاد ایدئولوژی حاکم بر داستان *مزرعهٔ حیوانات* جورج اورول می‌اندازد. انسان عرب، و به شکل خاص آن متفکران مغرب عربی، اندیشمندان شایسته و اهل تمیز سره از ناسرهٔ دینی و فلسفی‌اند، و متفکران و فیلسوفان ایرانی گمراهان عالم. این در حالی است که نام‌برده در دشواره‌های پژوهش خود هیچ اشاره‌ای به جهان فکری و فرهنگی غیر عرب‌زبانان نمی‌کند، اما در متن و نتیجهٔ بحث رویکرد کاملاً متناقضی ارائه می‌کند و تمامی مشکلات تمدن عربی را در دنیای غیر عرب جست‌وجو می‌کند، البته نه با چنان صراحتی که به کتاب‌هایش لطمه زند. او در اثبات پیش‌فرض‌هایش، که دست‌کمی از ایدئولوژی ندارند، حتی جهان غیر عرب همانند ایران را نیز در جامعهٔ عربی قرار می‌دهد و هرگاه نیاز باشد عقل عربی را در میان ایرانیان و فارسی‌زبانان نیز جست‌وجو می‌کند. جابری، در خصوص جنبشی که بر پایهٔ احیای زبان فارسی و معارف ایرانی در قرون نخستین اسلامی شکل می‌گیرد، به جای آن‌که به علت‌ها و مبانی توجه کند به عکس‌العمل‌های مردمان یک تمدن بزرگ در مواجهه با کجی‌ها و

ناعدالتی‌ها و سیاست‌های جابرانه خلفای اسلامی، که با نام دین صورت می‌گرفته است، توجه می‌کند و به آن اتهام مانویت‌گرایی و خیزش‌های علمی غیر اسلامی یا اسلام‌ستیزانه می‌زند و بر تن تأملات فلسفی و فکری ایرانیان لباس حرانی‌گرایی و هرمسی می‌پوشاند تا هر آنچه را که تولیدات فکری یک تمدن و فرهنگ غیر عربی است نادرست معرفی کند. او حتی به آن هم راضی نمی‌شود و، چون قلم به زمین می‌نهد و در برابر پرسش‌گر عقل عربی قرار می‌گیرد، کلیت شخصیت ایرانیان را در برابر کلیت دنیای غرب قرار می‌دهد و ایرانیان را از دوران باستان تا دوره اسلامی، ذاتاً، ضد جهان غرب معرفی می‌کند (وصفی، ۱۳۸۷: ۵۷)، که البته این نیز سخنی متناقض است. اگر چنین باشد، چگونه ایرانیان متهم به هرمس‌گرایی و اندیشه‌های نوفیثاغورثی می‌شوند. مگر این سرزمین‌ها در مغرب جغرافیای ایران قرار ندارند؟!

بدون تردید تمامی تمدن‌های بزرگ با یک‌دیگر ارتباط، تعامل، و گفت‌وگو دارند و از این حیث، اندیشه‌های خالص نادرند و ایرانیان نیز خارج از این قاعده نبوده‌اند. آنان با غرب و شرق قلمرو خود در ارتباط بوده‌اند. تمدن و اندیشه خالص و سره عربی را، که جابری به دنبال آن است، بایستی همچون زبان خالص عربی در بادیه‌ها جست‌وجو کرد. به اذعان تاریخ‌پژوهان، اندیشه عرب و تمدن عربی آن‌گاه شکل جهانی گرفت و در قالب یک تمدن ظاهر شد که اندیشه‌ها و معارف دیگران را دربر گرفت. از این رو، بسیاری از تمدن‌پژوهان مایل‌اند تا عنوان آن را، نه همچون جابری «تمدن عربی»، بلکه «تمدن اسلامی» بنامند. برای مثال فارابی، داود اصفهانی، امام حنفی، سلیمان سجستانی، سیبویه، و ابن خلیل از آن جمله‌اند. دیدگاه‌های نویسنده از جهات دیگر نیز با چالش‌هایی روبه‌روست. در مورد فارابی ایرانی‌بودنش نزد جابری گم می‌شود و شیعه‌بودنش، با این پیش‌فرض که در مدینه‌های فارابی آثار و اندیشه‌های تشیع پیدا نیست، بی‌اهمیت تلقی می‌شود. ^۱ هویت ملی ابن داود، که پدر اندیشه ظاهرگراست، نزد نویسنده فراموش می‌شود و جالب آن‌که اندیشه ظاهرگرایی او نزد جابری اساس حرکت به سمت تفکرات ابن رشد معرفی می‌شود و این گونه می‌شود که در قلم جابری اندیشه ظاهری، که در نظر اندیشمندان علوم فلسفی قادر نیست در فرایند پویایی یک تمدن اصیل نقش ایفا کند، بر صدر می‌نشیند. جابری، به جای مشاهده تکرر و تنوع در فلسفه ایرانی، با آوردن کلیدواژه‌ای با نام «فلسفه مشرقی» و انتساب آن به ابن سینا و دیگر پیروان مکتب او تصور می‌کرد که کلید حل کلیت انحطاط عقل عربی را، آن هم در سرزمین غیر عربی، یافته است.

۴. حکمت مشرقی یا ایدئولوژی مشرقی

فلسفه مشرقی نیز همانند مفاهیم و گزاره‌های دیگر در دام ایدئولوژی عربی جابری گرفتار است. چنانچه در نظر او مشرق تمثیلی است از جغرافیایی مشخص، در برابر محیط‌های جغرافیایی دیگر، همانند بغداد و مغرب عربی (جابری، ۱۳۸۷: ۱۵۶-۱۷۱). این در حالی است که هانری کربن، که عمده استنادات جابری در این حوزه به آثار اوست، بیش از آن که فلسفه مشرقی را در شکل جغرافیایی آن جست‌وجو کند در پی ارائه اندیشه‌های ژرف در این مشرب فلسفی است. شاید کربن پیش‌بینی چنین سوءبرداشتی را از امثال جابری و دیگران می‌کرده است که این چنین هشدار می‌دهد:

ممکن است این گونه باشد که در روزگار ما، فیلسوفان یا مورخان در پاسخی که به این پرسش اختیار می‌کنند، جهت‌یابی خاص خویش را معلوم می‌سازند، یا به تعبیر بهتر، به دلیل جهت‌یابی خاص خویش پاسخی را اختیار کنند. در این صورت، این منازعات از هدف واقعی خویش باز می‌مانند (کربن، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

کربن «شرق را همان سپیدمان ازلی انوار مهین فرشتگان ملاء اعلی می‌داند» (همان: ۱۳۸) و شرقی بودن و اشراق را دو روی یک سکه می‌پندارد. در نظر او تمثیل مشرقی «به‌مثابه دعوت به عالم صورت‌های ناب ... در مقابل دنیای خاکی و مغرب اقصای ماده محض است» (همان: ۱۴۵). از این رو، آنچه فلسفه شرق را دارای اهمیت می‌کند رهایی است، رهایی از قید همه قالب‌های این عالم، آن هم در قالب درک خاصی از کیهان که عالم را به صورت یک دخمه تجربه می‌کند. همه این عبارات برای آن است که اسارت آدمی را اعلام و تقبیح و او را به اصل خویش واقف کند (همان: ۱۱۰). زندانی مورد بحث در رساله الطیر ابن سینا محنت این انسان، بیگانگی و احساس تعلق‌نداشتن به این جا، و احساس غیر بومی بودن آن جا را، که نفس خویش را تبعید شده می‌یابد، فریاد می‌کند (همان: ۱۱۳). از این رو، اشاره به خاستگاه جغرافیایی و سیاسی حکمت مشرقی صحیح نیست (همان: ۱۳۹)، اما جابری خلاف این نظر را دارد. در نظر او، خاستگاه حکمت مشرقی و حدود جغرافیایی آن ایران است و این نوع از حکمت هم به‌مثابه یک معرفت عمل می‌کند و هم نوعی ایدئولوژی را نمایندگی می‌کند. گویی جابری در پرداختن به این مباحث نیز فراموش کرده است که در آغاز کتاب *تقد عقل عربی*، که نگارش آن چند سال طول کشید، حکایاتی خلاف این اقوال را آورده است. آن جا که در تمیز عقل عرب از غیر عرب، ویژگی مهم عقل ایرانیان را، برخلاف عقل

عربی که بار ارزشی و اخلاقی و انتزاعی دارد، عین‌گرایی، تحلیلی، و ترکیبی می‌داند و هم‌نوا با جاحظ می‌نویسد:

تمام سخنان و معانی منسوب به فارس و عجم برگرفته از تفکر و تأملی طولانی و کنکاش در اندیشه و بررسی کتب و توجه به گفته‌های پیشینیان و افزون بر دانش گذشتگان بود و نزد آخرین آن‌ها همه ثمره دانش یافت می‌شد، اما در بیان اعراب همه چیز بدیهی، گذرا، و گویی الهام‌شده بود و هیچ‌گونه تلاش و کوشش و رنج و مشقتی در این زمینه صورت نمی‌گرفت و در جهت انتقال اندیشه یا کمک‌کردن از آن زحمتی کشیده نمی‌شد. عقل عرب ... می‌خواهد زودتر مطلب را بفهمد و بدون هیچ تردیدی حکم صادر کند. این همان نگرش ارزشی است، نقطه مقابل نگرش عین‌گرا که مبنای آن تلاش و تقلا و بازنگری است (جابری، ۱۳۸۹ ب: ۵۲، ۵۵، ۵۶).

جابری پس از آن با تکیه بر نظر شهرستانی، که او را بی‌طرف‌تر و ژرف‌تر از جاحظ می‌داند، به توصیف عقل عربی و تفاوت آن با عقل ایرانی می‌پردازد و از قول او می‌نویسد:

اعراب و هندی‌ها تمایل بیش‌تری داشتند تا ویژگی اشیا را مشخص و بر اساس ماهیت و حقایق حکم کنند و از مسائل روحانی در این زمینه بهره می‌بردند. اما فارس‌ها و یونانی‌ها به درک سرشت اشیا تمایل بیش‌تری داشتند و بر اساس کیفیت‌ها و کمیت‌ها حکم کرده و از امور جسمانی (حسی و تجربی) استفاده می‌کردند (همان: ۵۷).

حال چه شده است که جناب جابری نوشته‌های آغازین خود را فراموش، این معادله را وارونه، و خاستگاه امور روحانی و انتزاعی را ایران و امور عینی و علمی را به دانشمندان مغرب عربی منسوب می‌کند.

۵. تفکیک‌گرایی به‌مثابه یک ارزش

یکی از ایرادات جابری بر ابن‌سینا و فیلسوفان ایرانی پس از او، و حتی در مواردی پیش از او همانند فارابی، این است که این فیلسوفان باب اتحاد دین و فلسفه را در جهان اسلام گشودند و به فلسفه ارسطو وفادار نامانند و مشرب‌های فلسفی دیگر را بر آن افزودند. سخن درباره فلسفه ابن‌سینا و چگونگی مواجهه او با مشرب‌های فلسفی دیگر بحثی است مطول و از حوصله این گفتار خارج است. امید است این گام را اندیشمندان حوزه فلسفه بردارند. ما به همین اندازه بسنده می‌کنیم که، یک فیلسوف اسلامی نمی‌تواند از مسئله تطابق میان دین و فلسفه به‌راحتی بگذرد. در تمدنی که شریعت مناط فعل، عمل، و معاملات مردم

است، فلسفه در صورتی می‌تواند در حکم اساس و مبنا و باطن تمدن باشد که، همان‌گونه که فلاسفه مؤسس فلسفه اسلامی نسبت به این امر توجه جدی داشتند، نسبت خود را با دین مشخص کند. فارابی همواره حکمت عملی و اعمال اهل مدینه را مبتنی بر فلسفه می‌دانست و قواعد عملی را بر اصول و احکام نظری بنا می‌کرد (داوری اردکانی، ۱۳۵۶: ۳۶). نکتهٔ پرمعنی این‌که فارابی فلسفه را، از حیث زمانی، مقدم بر دیانت می‌دانست و معتقد بود که دیانت صحیح نمی‌تواند قبل از فلسفه متحقق شود (همان: ۳۷). از این‌رو، برخی فلاسفهٔ قدیم دینی را که مبتنی بر فلسفه نباشد مردود می‌خواندند (همان: ۳۲). از سوی دیگر، مبرهن است که فلسفهٔ اسلامی در ایران تأسیس شد و در میان ایرانیان بسط یافت تا آن‌جا که می‌توان مهم‌ترین اختلاف ایرانیان با بقیهٔ ملت‌های اسلامی را مربوط به وجود فلسفه و تأثیر اندیشهٔ فلسفی در زندگی ایرانیان دانست. نکته‌ای که جابری نه‌تنها نمی‌توانست قلم بطلان بر آن بکشد، بلکه در بحث پیرامون میراث فلسفی، ناگزیر بود با اذعان به آن، صرفاً، به نقش سلبی فیلسوفان ایرانی در فرایند عقل عربی اشاره کند و بر تأثیر مثبت فیلسوفان مغرب عربی که به فاصلهٔ سه قرن از تأسیس فلسفهٔ اسلامی، در ایران، ظاهر شدند بپردازد. جابری در تفکیک فلسفهٔ اسلامی به شرق و غرب دنیای اسلام نیز در اشتباه بود. بنابر روایت ابراهیمی دینانی، اگر فلسفهٔ اسلامی را از شئون فرهنگ و تمدن اسلامی بدانیم، ناچار باید بپذیریم که در این فلسفه، از جهت شرق و غرب جغرافیایی، انفصال و دوگانگی نیست، زیرا فرهنگ و تمدن یک امر وحدانی است که تجزیه و انفصال نمی‌پذیرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲/۲۱۸). نمی‌توان اجزای تمدن اسلامی را بی‌ارتباط با یک‌دیگر و به صورت جزیره‌ای مورد بررسی قرار داد، کما این‌که جابری نیز از این جداپنداری طرفی نمی‌برد و تقدیر فلسفهٔ ابن رشد را در مواجهه با تفکرات، به‌اصطلاح مشرقی و اشرافی، محتوم به شکست می‌داند.

اگر جابری به نتایج گفته‌های خود پای‌بند باشد، خاستگاه الگوی فلسفی او، یعنی مشرب ابن رشد، نیز ریشه‌اش به ایران برمی‌گردد؛ چراکه او معتقد است دو مشرب مشرقی و مغربی را می‌توان با ریشه‌ها و خاستگاه‌هایش بهتر شناخت و رصد کرد، و از آخرین فیلسوف، ملاصدرا، و فلسفهٔ صدرایی می‌توان به متقدمان، یعنی ابن سینا، رسید و در غرب اسلامی نیز بایستی از ابن رشد به ابن حزم و داود اصفهانی، سلسله‌جنبان مکتب ظاهر، که یک ایرانی است، رسید. همان‌گونه که اشاره شد، وفاداری به مذهب ظاهری با تعمق و تأمل در اندیشه‌های فلسفی سازگار نیست. چنان‌چه ابن حزم، که یکی از راه‌های حصول به

فلسفه ابن رشد است، سخن درباره علت بودن خداوند را گناهی نابخشودنی می دانست که امثال الکندی‌ها دچار آن شده‌اند؛ او علت اولی یا علت‌العلل را متوجه خدا نمی دانست (همان: ۱/ ۱۹۷). ابن حزم نیز برخلاف تفکرات جابری نه تنها نگاه تفکیک‌گرا در حوزه فلسفه و دین ندارد، بلکه منطق و فلسفه را صرفاً ابزاری می‌شناسد که می‌توان از آن‌ها در دفاع از دیانت بهره جست. او علومی را که در خدمت دیانت نباشند غیر مفید و بهره‌جویی از آن‌ها را حماقت می‌دانست (همان: ۱۱۹-۱۲۰). برخلاف نظر جابری کسی که از مذهب ظاهر پیروی می‌کند نمی‌تواند در حوزه فلسفی پیش‌گام باشد. آنان حتی سخن گفتن درباره خدا و آیین الهی را جز برای رسولان الهی تجویز نمی‌کردند و هرگونه اجتهاد به رأی را ممنوع می‌دانستند و باب استنباط به طریق قیاس و استحسان و مصالح مرسله را مسدود و هرگونه تفکر در نصوص دینی، به منظور استخراج علت یا مناط احکام، را ممنوع و تمامی تلاش خود را معطوف به پرداختن ظواهر نصوص دینی می‌کردند. بنابر روایت جابری از ابن باجه، در چنین اندیشه‌ای طبیعی است که سخنان عرفا چیزی جز مهمل‌گویی و توهم نباشد. به نظر ما ثمره چنین تفکری ابن رشد نیست، بلکه ابن تیمیه (۶۲۱-۷۲۸) است که درصدد بود برای همیشه از نفوذ عقل و فلسفه در حوزه دین جلوگیری کند و، برخلاف رویه فلاسفه اسلامی، بر تقدم شرع بر عقل گواهی دهد و اعتبار احکام عقل را نیازمند به امضای احکام دینی بداند. او از این منظر دو نوع عقل را از یک‌دیگر جدا می‌کرد: عقل موافق با شرع و عقل در برابر شرع. دومی، را قطعاً باطل می‌دانست و عقل مفید را عقلی می‌دانست که بتوان با آن نبوت و صدق گفتار رسول (ص) را اثبات کرد (همان: ۱۴-۱۷).

ابن تیمیه مورد اشاره جابری محصول مذهب ظاهری و از بزرگ‌ترین جزم‌گرایان و قشریون در جهان اسلام است. او در این راه گوی سبقت را از دیگران ربود. برخی نیز او را پدر جنبش سلفیه به‌شمار آورده‌اند (کرین، ۱۳۵۸: ۱۶۵)، اما جابری به‌رغم برخوردهای ارزشی با قهرمانان داستان خود، حاضر نیست له یا علیه مشرب فکری ابن تیمیه مطلبی بنویسد. همچنین مطالبی که جابری درباره آمیختگی و جمع فلسفه با دین در مشرق عربی و تفکیک آن دو در مغرب عربی می‌آورد نیز درست نیست. به قول داوری جمع واقعی میان دین و فلسفه محال است و آنچه را درباره جمع دین و فلسفه می‌خوانیم، تحویل احکام دینی و دیانت به فلسفه و اطلاق صورت فلسفی به آن است و گرنه اگر هر یک از آن‌ها را در حد ذات خود در نظر بگیریم، اختلاف روشن است. در فلسفه سخن بر بحث‌های عقلی است و در دیانت مقام رضا، تسلیم، فقر، نیاز، و بندگی اصالت دارد. از این‌رو، فلاسفه

اسلامی نه تنها فلسفه را تابع دیانت نکردند، بلکه به دیانت صورت فلسفی دادند (داوری اردکانی، ۱۳۵۶: ۴۷). همان گونه که ابراهیمی دینانی در نقد بر اندیشه جابری آورده است، هم ابن سینا و هم ابن رشد با مسئله دین و خوانش فلسفی از آن درگیر بودند، با این تفاوت که ابن سینا، ظاهراً، کتاب مستقل در حوزه کلام ندارد، اما ابن رشد دو کتاب مستقل با عناوین *مناهج الاوله* و *فصل المقال* نوشته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲/ ۲۱۸).

جابری در ارائه تصویری جامع از فلسفه اسلامی و نقش فیلسوفانی همانند ابن رشد با تناقض‌هایی در گفتار روبه‌رو می‌شود که بر مخاطب تیزبین پوشیده نیست. او در کتاب‌هایش بر مستشرقان و برخی از محققان عصر جدید خرده می‌گیرد که برای فلسفه اسلامی نقشی در حد واسط‌بودن برای تمدن یونانی - اروپایی قائل‌اند و مأموریت فلسفه اسلامی را با شناساندن فیلسوفان یونان به اروپا پایان یافته می‌دانند. او معتقد است که فلسفه اسلامی چیزی بیش‌تر از نگاه معرفتی به مضامین بوده است و صرفاً نگارش فلسفه یونانی به زبان عربی نیست، زیرا تلاش فیلسوفان اسلامی «صرف این شد که تصور دینی از سوی عقل مقبول و تصور عقلی از سوی دین مشروع شود» (جابری، ۱۳۸۷: ۴۷). جابری مهم‌ترین دشواره فلاسفه اسلامی را «سازگاری بین عقل و نقل» می‌داند. «آن‌ها (فیلسوفان اسلامی) تلاش کردند ساختار علمی - یونانی را با ساختار اندیشه اسلامی ادغام نمایند» (همان: ۴۶). او در کتاب *نقد عقل عربی* فرهنگ عربی را به مثابه یک کل می‌داند که در ذیل آن توجه به شاخه‌های این فرهنگ، یعنی علوم نحو، فقه، فلسفه، و غیره، باید در یک وحدت دستگاهی مورد بررسی قرار گیرد (جابری، ۱۳۸۹: ب: ۱۷، ۵۰۲). در ادامه ایشان حتی جداکردن فرهنگ از سیاست را ناممکن می‌داند (همان: ۱۸) و اتحاد دین و دولت را، در اسلام، تاریخی و واقعی یادآور می‌شود (همان: ۵۲) و یکی از ویژگی‌های بارز تاریخ اسلام را ارائه نوعی از جامعه مدنی مبتنی بر قانون می‌داند و معتقد است که اندیشه مردم‌سالاری، بر پایه محاکم قضایی و حقوق سیاسی برای مردم، نخستین بار به دست اسلام به بشریت عرضه شد و پیش از آن سابقه نداشت (وصفی، ۱۳۸۷: ۸۸). حال چه می‌شود که جابری اندیشه اتحاد دین و فلسفه را، که گونه‌ای از پرداختن به امور دنیایی و سیاسی جامعه از منظر دینی است، باعث انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمین معرفی می‌کند و تجربه تفکیک‌گرا و رویکرد سکولاریستی ابن رشد را فرصتی می‌بیند که اروپا در جهت جدایی دین از سیاست به کار می‌بندد و با کمک آن به رنسانس و توسعه دست می‌یابد، اما جامعه عربی نمی‌تواند از آن بهره‌مند شود (جابری، ۱۳۸۹: ب: ۵۰۵، ۵۰۶؛ جابری، ۱۳۸۷: ۱۹).

حال پرسش این است که آن همه تأکید بر وحدت در علوم و تأکید بر کلیت دستگاه مفاهیم چه شد؟، آن مبانی و ویژگی‌هایی که فلسفه اسلامی را از حالت رونویسی فلسفه یونان خارج کردند، چگونه ناگهان فراموش شدند؟، و ارزش‌ها و ایدئولوژی جدید مبتنی بر تفکیک جانشین آن‌ها شدند؟

۶. خرد قرآنی و فلسفه ارسطویی

جابری یگانه راه پیشرفت و نوشتن را، برای انسان عربی، بازگشت به عقل انتقادی ابن رشد می‌داند، چراکه در نظر او ابن رشد به تمام و کمال ارسطویی است و ارسطوی خالص را صرفاً می‌توان در آثار او جست‌وجو کرد؛ البته این حق هر متفکری است که دل در گرو اندیشمند پیش از خود یا هم‌عصرش داشته باشد، چنان‌که برای محمد ارکون، ابوحنیفان توحیدی، نصر حامد ابوزید، حسن حنفی، عبدالقادر جرجانی، و ابن عربی چنین نقشی داشتند (ارکون، ۱۳۸۹: ۴۸؛ ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۹۸)، اما آنان به دنبال بازگشت به یک مدل خاص از دستگاه فکری این اندیشمندان، یا طرد دیگر متفکران و دستاوردهای اسلامی نیستند.

مدل بازگشت به فلسفه ابن رشد و دستگاه ارسطویی نمی‌تواند مدل کارامدی، برای جامعه اسلامی یا جامعه عربی مورد نظر جابری، باشد. در شکل خوش‌بینانه، بازگشت به ارسطو یعنی بازگشت به قرون وسطای اروپا و می‌دانیم که اروپاییان با عبور از عقل ارسطویی و درپیش‌گرفتن شیوه‌های نوین معرفتی توانستند به مدرنیته دست یابند. چنان‌که دستگاه معرفتی دکارت، کانت، و غیره با دستگاه فلسفی ارسطویی بیگانه است. از سوی دیگر، معرفت اسلامی مبتنی بر قرآن نیز بر پایه دستگاه معرفت ارسطویی نیست. قرآن مجید در آیات مختلف بر توجه به امور حسی و عینی تأکید دارد. بیش از ده درصد، یعنی حدود ۷۵۰، آیه قرآنی به پدیده‌های طبیعی اشاره دارند (گلشنی، ۱۳۸۴: ۱۰۹، ۱۱۹)، و به قول موریس بوکای هماهنگی کامل میان آیات قرآن با معلومات علمی جدید وجود دارد. او معتقد است «در قرآن نکات و مطالب علمی دیده می‌شود که نمی‌توان بیان‌کننده آن‌ها را آدمی‌زاد دوره متعلق به عهد پیامبر دانست» (بوکای، بی‌تا: ۳۳۹). به علاوه، بعضی از آیات قرآن بر بهره‌جویی از حواس و عقل و فهم تجربی تأکید دارند (همانند آیات شماره ۱۷-۲۰ سوره غاشیه و آیات متعدد سوره عنکبوت). از این‌رو، تجویزهای معرفتی جابری نیز، که برخلاف طرح مسئله اوست، نه امروزی است و نه مبتنی بر متن مقدس قرآنی.

۷. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد پژوهش جابری در سه عرصه با مشکل ساختاری مواجهه است. نخستین، مشکل او در حوزه روش‌شناسی نهفته است. همان‌گونه که اشاره شد، بیان مسئله پژوهش از سوی او با متن و نتایج، بعضاً، با تنافر و تناقض همراه است. در حالی که مسئله او کشف عقب‌ماندگی «جهان عربی» است و جهان عرب را نیز بر پایه «زبان عربی» تعریف می‌کند، اما ریشه مشکلات او در میان غیر عرب‌زبانان است. مسائلی از این قبیل در آثار جابری کم نیستند.

مشکل دوم آثار جابری بدون تردید خلط و درهم‌ریختگی مباحث است. او همه چیز را به همه چیز پیوند می‌زند تا مسئله، به قول خودش «دشوارة دنیای عرب»، را بر مخاطب آشکار کند. یکی از این درهم‌رفتنی‌ها و امتزاج‌های نامیمون، هم‌سان‌پنداری نظام‌های نامتجانس و ناهمگون معرفتی و نهادن آن‌ها زیر یک سقف واحد است. در نتیجه این روش، تشیع خیمه‌گاهی می‌شود که معرفت‌های متعدد همانند معارف هرمنسی، آفامی‌گرایی، نوفیثاغورثی، مانوی، ایران‌گرایی، فلسفه شرقی، اهل غلو، تصوف شیعی و حتی سنی، و اسماعیلیه در آن جمع شده‌اند و همگی آنان در مجاورت امامان شیعی، به‌ویژه امام ششم (ع)، جا خوش کرده‌اند. این گفتمان‌ها، که جابری مدعی کشف دستگاه مشترک معرفتی آنان است، نظام غیر معقول جهان عرب را شکل داده‌اند. برای برون‌رفت از بن‌بست فکر و اندیشه در جهان عرب، بنابر نظر او، بایستی این بنا را ویران کرد و از نو بنایی درخور، بر اساس پایه‌های معرفت فلسفی با قرائت مغرب عربی، که نماینده تفکر عقلانی و اسلامی و ارسطویی در جهان عرب است، استوار کرد. در تمامی موارد فوق، این نوشتار تلاشی بود در جهت نشان‌دادن خطاهای سیستماتیک جابری در مواجهه با موضوعات پژوهش، از طریق جداکردن و ردیابی تاریخی گفتمان‌های ناهم‌سنخ و بی‌ارتباط با دیگر گفتمان‌های مدنظر جابری، به‌ویژه گفتمان شیعه امامی، و همچنین بر ملاکردن اهداف ایدئولوژیک نویسنده که همچون ابری تیره بر آسمان حقایق دینی و تاریخی سایه افکنده است، اما سومین مسئله‌ای که آثار جابری را از چهارچوب‌های پژوهشی معرفت‌شناسانه و علمی خارج می‌کند، سیطره ایدئولوژی بر گفتمان معرفت‌شناسانه اوست. این مسئله مانع اصلی در رهیافت‌های علمی و حتی در مواردی غیر تاریخی، همانند انتساب اوستا به مانی، به نظر می‌آید. بن‌مایه‌های اصلی این ایدئولوژی ایران‌ستیزی و تشیع‌گریزی است. در دستگاه ایدئولوژی جابری جز بخشی از تفکر عربی، آن هم مغرب عربی، بقیه

تفکرات انگِ این‌گرایی یا آن‌گرایی گرفته‌اند و در نتیجه از سوی او مطرود اعلام می‌شوند. این ایدئولوژی، به‌ظاهر صورت علمی و معرفت‌شناسانه دارد، اما بی‌تردید از نخستین قربانی‌های آن علم معرفت‌شناسی است. از این‌رو، به جرئت می‌توان گفت، در قلم جابری ایپستمولوژی، که بر اساس ادعا رویکرد اصلی نویسنده است، در دام ایدئولوژی گرفتار است.

پی‌نوشت

۱. نویسنده در توصیف و تمجید از پروسه فلسفی فارابی شیعه‌بودن او را بی‌اهمیت می‌داند و می‌نویسد: اسماعیلی‌بودن فارابی یا گرایش او به هر فرقه شیعی، حتی اگر به شکل تاریخی اثبات شود، چیزی را عوض نخواهد کرد، چراکه مدینه فاضله فارابی بر اساس هیچ یک از مبادی اساسی شیعه بنا نشده است (جابری، ۱۳۸۷: ۸۰).

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱ و ۲، تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- ارکون، محمد (۱۳۸۹). *اعاده اعتبار به اندیشه دینی*، ترجمه محمد جواهرکلام، تهران: نگاه معاصر.
- بوکای، موریس (بی‌تا). *عهدین قرآن و علم*، ترجمه حسن حبیبی، تهران: حسینیه ارشاد.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۷). *ما و میراث فلسفی ما*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: ثالث.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۹ الف). *سقراط‌هایی از گونه‌های دیگر*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: فرهنگ جاوید.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۹ ب). *تقدم عقل عربی*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۶). *مقام فلسفه در دوره اسلامی ایران*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عنایت، حمید (۱۳۷۶). *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران: امیرکبیر.
- کرین، هانری (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.
- کرین، هانری (۱۳۸۷). *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۴). *قرآن و علوم طبیعت*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). *نومعتزلیان*، تهران: نگاه معاصر.

منابع دیگر

جابری، محمد عابد (۱۳۸۱). *جمال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی*، ترجمه رضا شیرازی، تهران: یادآوران.