

نقد و بررسی نظریه نقد عقل عربی*

سیدمحسن میری*، قاسم ابراهیمی‌پور***

چکیده

نظریه نقد عقل عربی در پی تبیین مسأله عقب‌ماندگی در جهان اسلام با رویکرد معرفت‌شناختی است. جابری در دو کتاب «تکوین عقل عربی» و «ساختار عقل عربی»، نحوه شکل‌گیری یا حضور، رویکرد و روش، توزیع جغرافیایی و سیاسی نظام‌های معرفتی بیانی، عرفانی و برهانی و شیوه‌های تعامل این نظام‌های معرفتی با یکدیگر را تبیین می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که ناسازگاری ذاتی نظام‌های مذکور و مغلوب شدن نظام معرفتی برهانی در این تعامل‌ها، موجب تکوین عقل عربی شده است؛ عقلی مقلد که به هیچ وجه قادر به تولید نیست. جابری راه‌هایی از این وضعیت را در بازسازی فلسفه ابن‌رشد، اصول شاطبی، فقه مقاصدی و تاریخ ابن‌خلدون می‌داند. اتخاذ رویکرد سکولار، اعتقاد به سکوت دین در عرصه امور دنیایی، بی‌توجهی به شهود به عنوان یکی از منابع معرفت و باور به ناسازگاری ذاتی نظام‌های معرفتی، عدم رعایت بی‌طرفی علمی، سوگیری روشی، اتخاذ نتیجه معرفت‌شناختی از شواهد تاریخی، وارداتی و دنیاگریز خواندن عرفان اسلامی و ایدئولوژیک خواندن فلسفه از جمله مهم‌ترین نقدهای وارد بر نظریه جابری است.

کلیدواژه‌گان: جهان اسلام، عقل عربی، عقب‌ماندگی، محمدعابد الجابری، سنت

و مدرنیته.

*. تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۰۶/۰۸ تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۱۰/۱۸

** . دانشیار فلسفه جامعه المصطفی (ص) العالمیه

*** . استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول) ebrahimipoor14@yahoo.com

مقدمه

محمدعابد الجابری، متفکر معاصر مراکشی کوشید تا با اتخاذ رویکرد مدرن، میراث را تبارشناسی کرده و بدین وسیله مسأله عقب‌ماندگی جهان اسلام را مورد بررسی قرار دهد. وی با اتخاذ رویکرد معرفت‌شناختی، در پی پاسخ به این سؤال است که «چرا ابزارهای شناخت (مفاهیم، روش‌ها، دیدگاه‌ها) در فرهنگ عربی، در خلال سده‌های میانه رشد و پیشرفتی نداشت تا بتواند نهضت فکری علمی را همانند آنچه در اروپای اوایل سده پانزدهم رخ داد، بیافریند؟» (جابری، ۱۹۸۴، ص ۳۳۷) جابری تحلیل و پاسخ به این مسأله را در پروژه‌ای با نام نقد عقل عربی، در چهار مرحله طراحی و با عناوین تکوین عقل عربی، ساختار عقل عربی، عقل سیاسی و عقل اخلاقی منتشر کرده است. جابری در دو مرحله اول که موضوع بررسی این مقاله است، مدرنیته اروپایی را برای ایجاد تحرک در فرهنگ عرب مناسب نمی‌داند، بلکه راه مدرنیته را در نقد نظام‌مند فرهنگ عربی جست‌وجو می‌کند؛ چرا که معتقد است این کار انگیزه ایجاد تحول را از درون فرهنگ عربی به وجود می‌آورد و راه را برای شکوفایی آن آماده می‌کند. نظریه نقد عقل عربی جابری، باوجود نقاط قوت فراوان، با اشکال‌های مهم معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و تاریخی روبه‌رو است و مسائل اجتماعی و شبهات معرفتی فراوانی را به دنبال خواهد داشت. بنابراین مسأله این پژوهش، بررسی و نقد نظریه جابری در خصوص تکوین و ساختار عقل عربی و روش ساختن اشکال‌های معرفتی، روش‌شناختی و تاریخی آن است. جابری بر این باور است که ساختار فرهنگ عربی در سه حوزه بارز شده و سه نوع نظام معرفتی در این فرهنگ قوام یافته است که عبارت‌اند از نظام معرفتی بیانی، نظام معرفتی عرفانی و نظام معرفتی برهانی. نظام معرفتی از منظر جابری، مجموعه‌ای از مفاهیم، اصول و اقدام‌هایی است که ساختار ناخودآگاه معرفت را در مقطع تاریخی خاصی معین می‌کند و نظام معرفتی در فرهنگ همان ساختار ناخودآگاه است (جابری، ۱۹۸۴، ص ۳۷).

تولد نظام معرفتی بیانی در فرهنگ عرب

جابری با روش‌شناسی فقه، کلام، نحو و بلاغت به این نتیجه می‌رسد که علوم مذکور، نظام معرفتی واحدی را تشکیل می‌دهند که وی آن را نظام معرفتی بیانی می‌نامد

(همان، ص ۱۳۱). پژوهش‌های بیانی، اسم عامی است که علاوه بر افهام و تبلیغ، عملیات فهم و تلقی، یا به عبارت دیگر «تبیین» را در بر می‌گیرد (جابری، ۲۰۱۰، ص ۱۴). وی با بررسی ماده «بی‌ن» نتیجه می‌گیرد که بیان به عنوان روش، از بیان به عنوان رویکرد متمایز است. بیان به مثابه روش، مفید فصل (جدایی) و اظهار و بیان به مثابه رویکرد، مفید انفصال و ظهور است (همان، ص ۱۶ - ۲۰).

جابری تمدن یونان را تمدن فلسفه، تمدن غرب را تمدن علم و تکنولوژی و تمدن اسلام را تمدن فقه می‌نامد؛ زیرا معتقد است برجسته‌ترین محصول تمدن اسلامی از حیث کمی و کیفی، فقه است و بر این باور است که فقه علاوه بر رفتار فردی و اجتماعی، بر شیوه اندیشیدن هم تأثیر نیرومندی داشته است. جابری معتقد است که نقش فقه در فرهنگ اسلامی، مثل نقش ریاضیات در یونان و اروپاست. اگر وظیفه فقه را قانون‌گذاری برای جامعه بدانیم، وظیفه اصول فقه، قانون‌گذاری نه تنها برای عقل فقهی که برای عقل عربی است. از منظر او، شافعی تأثیری شگرف بر فقه داشته و تأثیر او در عقل عربی را با تأثیر دکارت در اندیشه اروپایی قابل مقایسه می‌داند. از منظر جابری، کاری که شافعی در فقه انجام داد، ابوالحسن اشعری با علم اعتقاد (کلام یا علم توحید) کرد (همان، ص ۱۱۵)؛ زیرا هر دو از بازگشت خود به شیوه سلف صالح خبر می‌دهند. شیوه‌ای که از نقل آغاز می‌کند تا عقل را وادارد در حدود معینی، یعنی آنچه از آن ساخته می‌شود به زبان آورد (همان، ص ۱۱۸). علمای بلاغت، همان کاری را انجام دادند که همکاران آن‌ها در فقه و کلام انجام داده بودند. یکی از شروط تشبیه، بنای آن بر نمونه سابق است؛ به طوری که شاعر با الهام از نمونه یا اصلی که همان شعر جاهلی باشد، شعر بگوید و غیر این هرچه باشد، بدعت است (همان، ص ۱۳۰). روش در نحو نیز از منظر ناقد عقل عربی، همان قیاس است؛ زیرا نحوی‌ها و واژه‌شناسان، نخستین کسانی بودند که به کارگیری آگاهانه قیاس را آغاز کردند (همان، ص ۱۲۴).

نتیجه آن که نظام معرفتی بیانی مبتنی بر مبدأ انفصال، مبدأ تجویز و نظریه عناصر بسیط، مجالی برای اندیشه، قانون و سببیت باقی نمی‌گذارد و اتفاقاً زمینه را برای بحث معجزه، قلب طبایع، تأثیر طلسم‌ها، سحر، چشم زخم و بالاتر از اینها، عرفان، یعنی دریافت معرفت به طور مستقیم از خداوند فراهم می‌آورد. البته بیانی‌ها قصد نداشتند به این نتیجه

برسند؛ چون به طور کلی مخالف غیرعقل، خواه سحری و خواه عرفانی بودند. اثبات قدرت مطلق برای خدا و مسائلی از این قبیل، موجب شد بیانی‌ها بحث حدوث عالم را مد نظر قرار دهند و از بحث نظام و انسجام و ثبات عالم چشم‌پوشند. عناصر بسیط و انفصال را گرفتند و نظام و اتصال را رها کردند.

زبان عربی و تفکر بیانی

لغت عرب، یعنی همان لغتی که از اعرابی گرفته شده، بر اندیشه بیانی سیطره دارد و مقدمات تفکر بیانی (مبدأ تجویز و مبدأ انفصال) به آن مربوط می‌شود. محیط جغرافیایی در شبه جزیره حاکمی از انفصال است. رمل‌ها، گیاهان، حیوانات، انسان و خیمه‌ها همه به صورت منفرد و منفصل هستند. قبیله هم مجموعه‌ای از افراد است که رابطه میان آن‌ها، رابطه قربات، یعنی یک امر وهمی و درجه‌ای از انفصال و نه اتصال است. آسمان هم در صحرا صاف و پر از ستاره‌های منفصل است. رویکرد بیانی تحت تأثیر لغت عرب، مبتنی بر انفصال است. صحرا پر از اشیا نیست، بلکه خالی است. تعریف مکان در تصور عرب از همین جاست. محیط صحرا، تصور از زمان، تغییر و حرکت را بر نمی‌تابد. زمان با حوادث و وقایع سنجیده می‌شود و از آن جایی که وقایع منفصل‌اند، زمان هم به تبع آن‌ها منفصل خواهد بود. محیط صحرا حاوی یک‌نواختی همراه با تغییرات ناگهانی است. عادات مستقر است و البته با خرق عادت هم همراه است. بادها و باران‌های غیر منظم و رمل‌هایی که اکنون هستند، اما چندی بعد اثری از آن‌ها نیست. البته ستاره‌ها ثابت و راهنمای مسافران هستند؛ ولی مسافر هرگز مطمئن نیست که در چه زمانی به مقصد می‌رسد.

اصول حاکم بر تفکر بیانی

تفکر بیانی بر سه اصل تجویز، انفصال و تقارب مبتنی است. بر این اساس، آنچه آگاهی ساکنان صحرا را می‌سازد، سببیت و حتمیت نیست، بلکه جایز بودن هر شیئی است؛ یعنی در حال حاضر نظم مستقر است و هر لحظه تغییر عادت و خرق عادت ممکن است. بر اساس مبدأ تجویز، نتیجه‌ای جز انفصال حاصل نمی‌شود. سبب در اندیشه عرب، واسطه میان فاعل و فعل است؛ ولی فاعل همیشه غایب است. حوادث، نادر، نامنظم و ناگهانی هستند، گو این که فاعل مختار است که هر چه می‌خواهد بکند.

تفکر بیانی و فعالیت فکری آن بر اصل تشبیه مبتنی و کارکرد معرفتی تشبیه، تقارب است. تقارب هم گاهی بین دو شیئی موجود است و گاهی با استدلال ایجاد می‌شود. از آن جایی که رویکرد بیانی بر انفصال بنا شده است، تشبیه و قیاس نیز در آن مبتنی بر مقاربت است. پس کار استدلال بیانی در تشبیه بلاغی یا قیاس فقهی، کلامی و نحوی، تبیین اشیا به وسیله تقریب میان آنهاست.

علوم عرب در جاهلیت، یعنی ستاره‌شناسی، قیافه‌شناسی، باطن‌بینی، فال‌بینی، غیب‌گویی و آینده‌نگری همگی از ابزار ذهنی واحدی برای دست‌یابی به معرفت استفاده می‌کردند، و آن استدلال به اثر و اماره است. پس تفاوت قیاس و استدلال به شاهد بر غائب در ساختار و ابزار و کارکرد نیست، بلکه در این است که در قیاس، وصف مناسبی در شیئی است که ما را به حکم می‌رساند و در استدلال، شاهد بر غائب دلیل و اماره ما را به غائب مطلوب هدایت می‌کند. عرب ۲۸ ستاره معروف را می‌شناخت که زمان خود را بر آن منطبق می‌ساخت و حوادث باد و باران را با آن پیش‌بینی می‌کرد. ستاره، همان شاهد و طلوع و غروب آن، اماره است به سوی باران که همان غایب است و البته تقارن میان آن دو ضروری نیست. استدلال به اثر در قیافه‌شناسی هم حضور دارد. مطالعه بر روی آثار و علامت‌های گذشتگان که عرب مهارت عجیبی هم در آن دارد، نتیجه زندگی در صحرا است که همواره انسان باید به دنبال علامت‌ها باشد. قیافه‌شناسی هم بررسی علامت‌های جسمی و فیزیکی افراد برای شناسایی نسب ایشان است. باطن‌شناسی هم به دنبال مطالعه علامت‌های جسمی، رنگ پوست و کلام شخص برای شناسایی اخلاق و شخصیت اوست. فال‌بینی با پرندگان هم برای پیش‌گویی از طریق اماره است. کاهن و عارف گاهی درست و در اغلب موارد در پیش‌بینی خطا می‌کند؛ زیرا رابطه اماره و مطلوب خیلی ضعیف است.

به هر حال در این علوم عربی، جایی برای سببیت به معنای تقارن ضروری میان حوادث وجود ندارد؛ چون این علوم مبتنی بر استدلال با اماره هستند که فقط علامت است و نه علت. حاصل رویکرد بیانی، فقط تقارن برخی اشیا با برخی دیگر است. وقتی بیان‌یون می‌گویند: «و العرب تقول...»، ناخودآگاه تحت تأثیر سلطه لغت و فرهنگ جاهلیت، سه مبدا انفصال، تجویز و مقاربه را پذیرفته‌اند.

حضور نظام معرفتی عرفانی در فرهنگ عرب

عرفان در لغت به معنای معرفت و در اصطلاح متصوفه، نوعی از معرفت است که به صورت کشف یا الهام به قلب القا می‌شود. پروژه ساختار عقل عربی بر عرفان را به عنوان معرفت و نه یک فن و بر متصوفه یا اصحاب احوال، تصوف عقلی و باطنیه به عنوان سه جریان بزرگ عرفانی متمرکز است. جابری تأکید می‌کند که جریان‌های عرفانی، لباس اسلامی بر تن مذاهب خود کرده، نصوص دینی را به خدمت گرفته و گرایش‌ها و امیال سیاسی را در عرفان خود دخالت دادند و میراث عرفانی را به خدمت امیال سیاسی گرفتند (جابری، ۲۰۱۰، ص ۲۵۱). جابری معتقد است که نظام معرفتی عرفانی از اواخر قرن چهارم قبل از میلاد، همراه با پایان عصر یونانی تا اواسط قرن هفت بعد از میلاد با ظهور اسلام و فتوحات قابل پی‌گیری است؛ یعنی نظام معرفتی عرفانی از خاور نزدیک که قبل از اسلام تحت تأثیر آن قرار داشت، به فرهنگ اسلامی راه یافت. وی تلاش می‌کند با ترسیم گفتمان رقیب (میراث کهن) در مقابل نظام معرفتی بیانی که یکی مبتنی بر عقل و دیگری مبتنی بر ناعقل است؛ به سه سوال پاسخ دهد. یکی این که نقش این گفتمان رقیب در تکوین عقل عربی چه بود؟ دیگر این که این گفتمان رقیب، کدام نظام معرفتی را بنیان نهاد؟ و سوم این که جایگاه آن نظام معرفتی در جهان عرب کجاست؟

به بیان جابری، عقلانیت بیان عربی در وهله نخست و پیش از هر چیز، درون کلام قرآنی و درست در دیالکتیک بین معقول و نامعقول در گفتمان قرآن، مرزبندی می‌شود. دیالکتیک معقول و نامعقول در گفتمان قرآنی، شکل مبارزه بین «توحید» و «شُرک» را به خود گرفته است و قرآن، تاریخ کل بشریت را به مثابه تاریخ این مبارزه بیان می‌کند (همان، ص ۱۳۶). عناصر معقول دینی عبارت‌اند از وجوب شناخت خدا با تأمل در نظام هستی، پذیرش یکتایی خداوند و پذیرش نبوت. نقطه مقابل این عناصر، ویژگی‌های میراث کهن است که تلاش دارد خود را به عنوان عقل جا بزند.

جابری با بررسی میراث کهن و با تکیه بر نظر شهرستانی، در پی ترسیم «دیگری» در برابر اندیشه دینی است. او در میان ادیان و مذاهب متعدد، صائبی‌ها را با پشتوانه فلسفه هرمسی جریان نیرومندی از میراث کهن می‌داند که در مصر، سوریه، فلسطین، عراق، فارس و خراسان حضور داشتند (همان، ص ۱۵۴). آن چه این جریان را تحت مقوله‌ای که جابری

آن را نامعقول دینی می‌نامد، قرار می‌دهد، این است که صائبی‌ها خرد بشری را در کسب هرگونه شناخت درباره خدا یا تدبر در هستی ناتوان می‌دانند و معتقدند که نه تنها خرد بشری قادر به شناخت خدا نیست، بلکه معرفت انسان به هستی نیز باید از بستر ارتباط او با خدا صورت گیرد و این همان عقل مستقیل (کنار نهاده شده) است (همان، ص ۱۵۹).

هرمس‌گرایی

هرمس‌گرایی* به مثابه فلسفه دینی به اندیشه‌ای متأثر از اندیشه فیثاغورسی و نوافلاطونی اطلاق می‌شود (همان، ص ۱۹۴). ادبیات هرمس‌گرایی در دو مرحله به فرهنگ عربی اسلامی انتقال یافته است. در مرحله نخست، عامل انتقال هرمس‌گرایی، مدرسه اسکندریه و برخی شاخه‌های آن در فلسطین و در مرحله دوم، مدرسه حران نقش اساسی در این انتقال را ایفا می‌کند. البته عامل دیگری نیز وجود داشت و آن آمیخته‌ای بود که از فلسفه جعلی منسوب به آرای حکمای سبعه است (همان، ص ۱۶۳). جابری برای بررسی میزان حضور هرمس‌گرایی در متون عربی، پنج شاخص برای تفکر هرمنوسی مطرح می‌کند: ۱. باور به خدایی یکتا که نه وصف می‌شود و نه با عقل درک می‌شود و راه رسیدن به آن، زهد، تطهیر، دعا و نیایش است؛ ۲. وجود رابطه میان جهان پایین و جهان بالا و نبود فاصله میان آسمان و زمین به این معنا که آفاق کائنات به یکدیگر متصل است (افق معادن به گیاهان و آن به حیوان و آن به انسان و آن به ملائکه)؛ ۳. وجود زنجیره‌ای از سبب‌های سامان نیافته که گوش به فرمان تجربه هستند و نه ضروریات عقلی؛ ۴. الهی بودن نفس و گرایش‌های صوفیانه مربوط به آن و ۵. جدا نبودن دین و دانش.

جابری پس از طرح شاخص‌های فوق، حضور هرمس‌گرایی در فرهنگ عربی اسلامی را به دو صورت عامیانه و آگاهانه تقسیم می‌کند و بر این باور است که حضور هرمس‌گرایی از کانال علم، کلام، صوفیان نخستین و رساله‌های اخوان الصفا، حضوری عامیانه و از مسیر فلسفه اسماعیلی و متصوفه حضوری آگاهانه بوده است (جابری، ۲۰۱۰، ص ۱۹۴ - ۲۰۶).

به گمان جابری، از آن جایی که این نظام معرفتی در مقابل قیاس اصولی‌ها و فقها

* هرمس نام یکی از الهه‌های یونانی است و او را با طوط الهه مصری همخوان دانسته‌اند. برخی از یهودیان نیز بین هرمس، طوط و موسی پیامبر مطابقتی قائل شده‌اند و در ادبیات هرمنوسی عرب، هرمس همان ادریس پیامبر است.

قرار داشت، دشمنی میان فقها و متصوفه پا گرفت؛ چیزی که بیان‌گر تقابل دو نظام معرفتی بیانی و عرفانی است که یکی بر پایه استدلال است، یعنی معرفت را به حد واسط که همان علت نزد فقها است ربط می‌دهد و دیگری بر وصال، یعنی اتصال مستقیم و معرفت لدنی پیوند می‌دهد.

خلاصه این که اگر بعد سیاسی را از عرفان شیعی و اسماعیلیه و بعد بیانی را از عرفان تصوف بگیریم، ماده عرفانی می‌ماند که میراث عرفان قبل از اسلام، به‌ویژه هرمس‌گرایی است، نه این که استنباط، الهام یا کشف از آیات قرآن باشد. برای نمونه، عرفانیون مدعی هستند که اصطلاح‌های خود را از قرآن و حدیث می‌گیرند؛ مثلاً اصطلاح مهم و اساسی «مقام» را در نظر بگیرید که از آیه ۱۶۴ سوره صافات می‌گیرند و برای هر یک از انبیای اولوالعزم مقامی معین می‌کنند و حال این که اصل اندیشه مقامات صوفیه در اندیشه معراج هرمسی قرار دارد و عرفان شیعی و اسماعیلی، اندیشه معراج هرمسی را به صورت مضاعف به کار گرفته‌اند. البته قرابت اندیشه مقامات صوفیه و اندیشه معراج هرمسی در سطح معنا و مضمون است و گرنه در سطح مطابقت باب عناد و جدال باز است.

روش در عرفان

عرفا روش خود را نه حس و نه عقل، بلکه کشف و شهود می‌دانند. عارف و ساحر و کاهن مدعی هستند که به اسراری دست می‌یابند. البته اسرار علم و اسرار عقل نامحدود هستند؛ ولی عارف اسرار خود را علوم نهایی و مختص به شخص خود می‌داند؛ یعنی عارف اسرار را نه نسبت به خود که نسبت به دیگران مقایسه می‌کند و از این‌جا به انانیت می‌رسد. آن‌ها از علل و اسباب اشیا بحث نمی‌کنند، بلکه با روش مماثلت به اسرار دست می‌یابند. مماثلت یک عملیات ذهنی با شکل‌ها و صورت‌های متعدد و مراتب و درجه‌های متفاوت است. مماثلت ممکن است به صورت تشبیه، تمثیل، قیاس فقهی، قیاس نحوی، استدلال شاهد بر غایب، تناسب عددی یا تناظر باشد که به طور کلی به سه دسته تناسب عددی، تمثیل و خطابی و شعری تقسیم می‌شود.

الف) مماثلت نوع اول، یعنی تناسب عددی که قوی‌ترین نوع مماثلت است، مختص به علم ریاضیات بوده و با کشف عرفانی رابطه‌ای ندارد. ب) مماثلت نوع دوم که در منطق،

تمثیل نامیده می‌شود، همان قیاس نحوی، فقهی و کلامی است. ارسطو استدلال را به دو نوع قیاس و استقرا تقسیم کرده و تمثیل را داخل در استقرا و ضعیف‌ترین نوع آن شمرده است و پذیرفته که مثل استقرا فقط ارزش خطابی دارد؛ چون مجرد تشبیه است. مماثلت به این معنا، قیاس خطابی و مفید ظن است و تنها یک روش خطابی بلیغ است. (ج) مماثلت نوع سوم، اشکال مختلفی مثل مماثلت وجدانیه، ذاتی، صوفی یا شعری دارد؛ یعنی مناسبتی میان دو یا چند شیئی وجود دارد، از قبیل مناسبت‌هایی که در علوم سری سحری معتبر است و قوام آن به تناظر است نه ضرورت. این نوع مماثلت، نتایج مضحکی به دنبال دارد و پایین‌تر از درجه عقل قرار دارد.

بلانشی می‌گوید مماثلت ارزش علمی ندارد، مگر مماثلت از نوع تناسب عددی. بر این اساس، کشف عرفانی نه آن‌گونه که عرفا می‌گویند فوق عقل، بلکه محصول معرفتی خیالی است که از دین، اسطوره یا معارف شایع بهره برده و قادر به مواجهه با عالم واقع نیست. عرفا در ورای شریعت، حقیقتی و در ورای ظاهر، باطنی تصور می‌کنند؛ ولی حقیقت نزد ایشان، حقیقت دینی، فلسفی و علمی نیست، بلکه رویکرد سحری به عالم است که اسطوره را مطرح می‌کند.

حضور نظام معرفتی برهانی در فرهنگ عرب

جابری برهان را به معنای یک نظام معرفتی با رویکرد و روشی مختص به خود و در مقابل عرفان و بیان به کار می‌برد (جابری، ۲۰۱۰، ص ۳۸۳). اگر بیان از نص، اجماع و اجتهاد اخذ می‌شود و به دنبال تصویری از عالم است که در خدمت عقیده دینی درآید و اگر عرفان از ولایت گرفته می‌شود و تنها روش آن، کشف و هدف آن، وحدت با خدا است. برهان، حس، تجربه و احکام عقل را برای دستیابی به معرفت یقینی دنبال می‌کند.

جابری مدعی است اندیشه‌های ارسطو یک سده پس از هرمس‌گرایی در فرهنگ عرب حضور یافت. او خوابی را که به مأمون نسبت می‌دهند، مطرح می‌کند و با تحلیل آن به این نتیجه می‌رسد که اولا رؤیای صادق هرمسی در اندیشه اسلامی حضور داشته است و به همین دلیل از یک خواب، این همه بهره‌برداری می‌شود. دیگر این که رویای مذکور به وحی نبوی شبیه‌سازی شده تا بتواند نیروها را برای ترجمه کتاب‌های پیشینیان بسیج کرده

و به آن مشروعیت دینی ببخشد (همان، ۲۲۳). در این رؤیا که ارسطو معلم و مأمون شاگرد است، ابزار معرفت، عقل، شرع و عرف (اجماع) معرفی می‌شود. بنابراین جنبش ترجمه با گرایش ارسطویی که مأمون آن را به راه انداخت و همه امکانات دولت را به خدمت گرفت، هدفی جز ایستادگی در برابر گنوس مانوی و عرفان شیعی نداشت. به هر حال، ترجمه آثار ارسطو با جنبش مأمون، آغاز و تا نیمه سده چهارم ادامه داشت. جنبش مأمون انقلابی آگاهانه علیه هرمس‌گرایی بود که به شکل خاص در عرفان شیعی تجلی یافته بود. نظریه‌پردازی و سازمان‌دهی فکری شیعه، با هشام بن حکم که گرایش هرمسی داشت، صورت گرفت و از سوی دیگر، جنبش شیعی با سازمان‌دهی حزبی زیرزمینی در زمان مأمون آشنا شد که به رشد فرقه خطاییه و تحول آن به فرقه اسماعیلیه و سرانجام ظهور باطنیه مربوط می‌شود (جابری، ۱۹۸۴، ص ۲۳۱). جابری رساله‌های اخوان الصفا را واکنش شیعی اسماعیلی، علیه استراتژی فرهنگی مأمون می‌داند.

ورود فلسفه به جهان اسلام

کندی فیلسوف دولت مأمون، جزوه‌هایی در معرفی ارسطو و علیه مانوی‌ها و شیعه باطنی دارد. جابری اندیشه کندی را متمایز از فارابی و ابن‌سینا و تصور اسلامی محض به شیوه معتزله می‌پندارد. معرفت نزد کندی، یا حسی است یا عقلی یا الهی. کندی بر این باور است که حقیقت دینی و حقیقت عقلی تناقض نداشته و تنها در برخی موارد با ظاهر متون هم‌خوانی ندارد که در این موارد باید به تأویل (عقلانی) پناه برد؛ ولی گفتمان عقلانی کندی در مبارزه علیه مانوی‌ها، شیعه، فقها و متکلمان به گفتمان جدلی و نه برهانی تبدیل شد (همان، ۲۳۹). فارابی که ارسطوی اعراب بود، با استفاده از منطق به هرج و مرج فکری عصر خویش پایان داد؛ ولی نباید فراموش کرد که شیوه تعبیر فارابی از ارسطو، بیشتر بیان‌گر دل‌مشغولی‌ها و تلاش‌های فکری اوست. فارابی میان دین و فلسفه تناقضی نمی‌بیند و معتقد است که دو بخش نظری و عملی دین، زیر مجموعه فلسفه هستند و فلسفه به آن‌چه دین دارا است، استدلال می‌بخشد (همان، ص ۲۴۲).

جابری، انگیزه کندی را همانند مأمون، سیاسی و انگیزه فارابی را اثبات وحدت دین و فلسفه می‌داند. با این حال معتقد است در پرتو کندی و فارابی با گفتمان نوین و البته واحدی

روبه‌رو هستیم که در مفاهیم و نظریه‌های علمی و فلسفه‌اش، طبیعیات و متافیزیک ارسطو را به شکل جزئی و فارابی آن‌ها را به شکل کامل بازیابی کرد. در واقع این گفتمان عقل جهان‌شمول است که دستگاه معرفتی ویژه مبتنی بر برهان آن‌را بنا نهاده است. از این‌رو جابری، این نظام معرفتی را نظام معرفتی برهانی می‌نامد (همان، ص ۲۴۸). اما از جنبه استراتژی، فارابی و کندی نه تنها در گرایش، بلکه در محتوا نیز کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند. کندی چون وابسته به بیان بود، در برهان کوتاهی کرد. وی در پی پشتیبانی از سیاست و رد عرفان بود؛ ولی فارابی بیان را دارای نمادهایی از برهان دانست و عرفان را نیز نه سرچشمه معرفت، بلکه نتیجه آن می‌شمرد. به عبارت دیگر، فارابی عرفان را جای‌گزین برهان نکرد، بلکه آن را ثمره برهان دانست. از سوی دیگر، فارابی نتوانست از سلطه هرمس‌گرایی رهایی یابد. قول به وحدت دین و فلسفه و پیوند هرمی موجودات به یکدیگر که فارابی در فلسفه خود مطرح می‌کند، همگی در دل هرمس‌گرایی جای دارد. در نهایت جابری چنین نتیجه می‌گیرد که فلسفه ارسطو به صورت ناب به جهان اسلام راه نیافت.

رابطه نظام‌های معرفتی در جهان عرب

جابری با تفکیک سه نظام معرفتی بیانی، عرفانی و برهانی، به بررسی روابط این سه نظام معرفتی در تاریخ عرب و پیامدهای آن می‌پردازد. او نظام معرفتی بیانی را نشان‌گر میراث عربی اسلامی ناب می‌شمارد. نظام معرفتی عرفانی را بخش نامعقول یا عقل مستقل میراث کهن و به‌طور کلی هرمس‌گرایی می‌داند و نظام معرفتی برهانی را بنیان‌گذار فلسفه و علوم عقلی، به ویژه ارسطوگرایی می‌پندارد که هر یک در رابطه با سیاست، در بخشی از جغرافیای جهان اسلام استقرار یافته و به تضاد با سایر نظام‌های معرفتی مشغول شده است. محصول این کشمکش، بحران در عقل عرب و عقب‌ماندگی جوامع عربی بوده است.

بحران معرفتی در جهان عرب

علوم بیان، اعجاز اندیشه عرب است و این عرب بود که برای اولین بار در تاریخ اندیشه، بیان را آفرید. علوم بیان در عصر تدوین، موفقیت کم‌نظیری به دست آورد؛ ولی در

همان چهارچوب محصور ماند و منجر به تقلید و انسداد باب اجتهاد شد. موضوع در علوم بیان، نص است و با این نص ممکن نبود که بتوان از مسائل علوم طبیعی و ریاضی سخن گفت و حال این که ترقی عقل، تنها در رابطه با طبیعت ممکن است. علوم عرفانی نیز تنها برای آخرت ایجاد شده بودند و نه دنیا. راه‌هایی، تنها در علوم برهانی بود؛ ولی اقتدار دینی (سیاست) در فرهنگ عرب، نیاز چندانی به آن نداشت و فقط گاه‌گاه برای ستیز با عرفان از آن بهره می‌برد. به همین دلیل، اندیشه ارسطو نه به طور کامل ترجمه شد و نه برای تجدید بنای اندیشه دینی مورد توجه قرار گرفت.

هر چند نهضت رشديه افق‌های نوینی را گستراند؛ ولی اندیشه‌های او نه در جهان عرب، بلکه در اروپا پذیرفته شد. بنابراین عقل کنار نهاده شده، در شرق و غرب جهان عرب پیروز شد (همان، ۳۲۵). فقه دیگر اجتهاد به معنای استنباط احکام جدید به شیوه قیاس نبود. عقل فقهی و هم‌چنین عقل در نحو به عقل - عاده یا عقل - ملکه تبدیل شد؛ کلام به جمود در تقلید منتهی شد؛ اشاعره مسلط شدند؛ علت و معلول انکار گردید؛ منطق به شکل‌گرایی محض تقلیل یافت؛ بخش‌هایی از کتاب برهان و مقولات حذف و تنها به شکل‌گرایی قیاس اکتفا شد. صوری‌گرایی در منطق پس از ابن‌رشد، بازگشت به عصر هنلیستی بود؛ به طوری که کتاب برهان از سوی کلیسا تحریم شد. قیاس عقلی به عاده - عقلی، یعنی مصادره به مطلوب تبدیل شد. خلاصه این که نتیجه نزاع سه نظام معرفتی، تبدیل شدن بیان به عقل - عادت و برهان به عادت - عقل بود که به معنای پیروزی عرفان و استعفای عقل بود.

محاسبی در مواجهه با این بحران و با اشراف کامل بر آن، تلاش می‌کرد تا با مقایسه فقه و کلام به تصوف و عرفان راه یابد و از این طریق بحران موجود را حل کند. محاسبی، بُعدی عرفانی بر عقل افزود و می‌کوشید بر اساس کلام، عرفان را پی‌ریزی کند؛ ولی او مورد تنفر و دشمنی معتزله، شیعیان، فقها، متکلمان، متصوفان و به خصوص حنبلی‌ها قرار گرفت و تا آخر عمر در انزوا به سر برد. از سوی دیگر، تصوف با تکیه به مبانی شیعه و با سلاح خود آن‌ها به رقابت با آن‌ها می‌پرداخت. اندیشمندان صوفی، مثل کلاباذی، طوسی، مکی، سلمی و ابوسعید ابوالخیر میان کلام و عرفان سازش برقرار نموده و با نفی بعد سیاسی در دولت‌ها نفوذ کردند؛ به طوری که تأثیرات اجتماعی بسیاری به دنبال داشت.

سلاطین سلجوقی نیز در مقابل حمایت معنوی تصوف، با سخاوت تمام با آن‌ها برخورد می‌کردند. ایدئولوژی دولت سلجوقی با تکیه به فقه شافعی و باورهای اشعری توانسته بود تصوف را با فقه شافعی و عقاید اشعری به سازش بکشاند.

بنابراین باید گفت در قرن ۴ و ۵ هجری، فعالیت فاطمیان علیه عباسیان، حرکت باطنی‌ها به رهبری حسن صباح، عرفان شیعی و سازش عرفان صوفیه با کلام سنی، سرآغاز بحران عقل بود. غزالی هم که تحت تأثیر اوامر خلیفه، دست به نگارش آثاری در رد فلاسفه زد، در اصل به دنبال رد باطنی‌ها و نه فلاسفه بود؛ اما در نهایت از فلاسفه و باطنی‌ها تأثیر پذیرفت. او با تأکید بر نگرش هرمسی، بحران عقل عرب را پیچیده‌تر کرد. به بیان جابری، غلبه عقل مستقیل و تجلی‌اش در غزالی، زخمی را در عقل عرب بنیان نهاد که ذهن‌های بی‌شماری را تا به امروز بیمار کرده است. شافعی نیز به عنوان بزرگ‌ترین قانون‌گذار عقل عرب، آن را به صورت افقی به ربط جزء به جزء، فرع به اصل (قیاس)، و به صورت عمودی به ربط یک لفظ به معناهای گوناگون و یک معنا به الفاظ گوناگون سوق داد و درست مانند پژوهش‌های لغوی و کلامی، این کار را در پژوهش‌های فقهی به انجام رساند.

به این ترتیب عقل عربی چیزی را یافت که کنجکاوی‌اش را در این دو محور ارضا کند. این عقل، عقل فقهی بوده و هنوز هم هست. یعنی عقلی که نبوغ آن تنها در جست‌وجوی اصلی برای هر فرع و در نتیجه برای هر جدیدی، قدیمی که با آن قیاس گردد، خلاصه می‌شود. جست‌وجویی اساساً بر پایه نصوص، تا آن‌جا که نص، قدرت اساسی مرجعیت برای عقل عربی و کنش‌مندی‌های او گردیده است. روشن است که چنین عقلی جز از راه آفریده‌ای دیگر و تولیدی دیگر (چیزی که پیش‌تر آفریده شده است) نمی‌تواند بیافریند و کاملاً مقلد است (جابری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۹).

بنابراین پاسخ جابری به پرسش‌های «چرا ابزارهای شناخت (مفاهیم، روش‌ها، دیدگاه‌ها) در فرهنگ عربی، در خلال سده‌های میانه، رشد و پیشرفتی نداشت تا بتواند نهضت فکری علمی را همانند آن‌چه در اروپای اوایل سده پانزدهم رخ داد، بیافریند؟» (جابری، ۱۹۸۴، ص ۳۳۵) این است که در جهان عرب، نخستین فعالیت علمی با علوم بیانی که جابری آن را معجزه اعراب می‌نامد، شروع شد و تعامل علوم بیانی با متن است

که تفاوت اساسی با علوم طبیعی دارد. سیطره تدریجی فقه بر علوم بیانی در جهان عرب، عقل‌گرایی عربی را به همان سرنوشت عقل‌گرایی یونانی، یعنی جدل به جای برهان تبدیل نمود. با نفوذ گنوس به بیان عربی از گذر تصوف، محاسبی استعفای عقل را اعلام و غزالی آن را تثبیت کرد. سرشت علوم بیانی نه می‌توانست و نه امکان آن را داشت تا پیشرفت پی‌گیر اندیشه عربی و سرانجام فرهنگ عربی را تضمین کند. علوم عرفانی نیز در روش و هدف به دنبال آخرت بودند، نه دنیا. علوم سری دنیوی، مثل کیمیاگری، ستاره‌شناسی و مداوا نیز با انکار روابط علی میان اشیا، بر امکان قلب اعیان و خرق عادت تأکید داشت. آنچه باقی می‌ماند علوم برهانی است که مورد توجه جابری است. علوم برهانی نیز دو دسته بودند. دسته اول، کاملاً نظری و در حوزه دستگاه ارسطویی قرار داشت. این علوم برای بازسازی اندیشه دینی اسلامی ترجمه نشد، بلکه برای به کارگیری کل یا بخشی از آن برای مبارزه با عرفان ترجمه شده است. تنها در زمان ابن‌رشد، ارسطو به طور کامل و خاص ارائه شد که آن هم به دلیل سازش بیان و عرفان، نیاز چندانی به برهان نبود؛ بنابراین ابن‌رشد مورد توجه قرار نگرفت. اما دسته دوم، هم نظری و هم عملی و بیرون از دستگاه ارسطویی بود؛ مثل جبر خوارزمی، نظریه‌های تجربی ابن‌هیثم، نجوم بیرونی و علمی از این قبیل که از همان ابتدا بیرون از کشمکش‌های فرهنگ عربی قرار داشته و تأثیری در تکوین عقل عربی نداشت؛ یعنی به جای این‌که این علوم، مبنای فلسفه و تحولات آن باشد، در حاشیه قرار گرفت. به عبارت دیگر، سیاست در فرهنگ عربی، جای علم در فرهنگ یونانی و اروپایی را گرفت. فلسفه ابن‌رشدی که شرح نابی از ارسطو بود، به همراه تز جدایی دین و فلسفه در اروپا مورد توجه قرار گرفت. از سوی دیگر، دستاوردهای علمی خوارزمی، ابن‌هیثم، بیرونی و سایر مسلمانان، مبنای فلسفه در اروپا گردید و بیداری عقل و خودپرستی آن، موجب تحول و پیشرفت شد؛ در حالی که بی‌توجهی به این مسائل در سایه نیازها و تحولات سیاسی در جهان عرب، موجب استعفای عقل گشت.

اگر عقل عربی را در طریقه متأخرین با عقل عربی در طریقه متقدمین مقایسه کنیم، می‌بینیم که عقل در طریقه متقدمین، تولید‌کننده؛ ولی در طریقه متأخرین، فقط نشخوار قبلی‌ها بوده است. همان‌طور که از مقایسه نصوص قدیمی، مثل اسحاق بن حنین با نصوص فارابی و ابن‌سینا می‌بینیم. عقل عربی از زمان تدوین تا زمان غزالی، عقل فعال

بوده و روش‌هایی را بنا کرده و عالم عربی در این زمان زنده و آکنده از حیات بوده است و از همین‌رو مفاهیم هم زنده بودند. بعد از غزالی، عقل عرب به کلی با قبل متفاوت است و علوم سه گانه به بخش‌های مختلف تقسیم شد و همه تلاش‌ها بر مفهوم‌سازی و معناسازی متمرکز گردید. در سقوط علم و معرفت در طریقه متاخرین، همین بس که وقتی طبیعیات ارسطو تدریس می‌شد، تمثیل علم بود؛ ولی وقتی این تداخل صورت گرفت، نه تنها علم کلام رفعتی پیدا نکرد، بلکه سیر نزولی داشت. در بعد منتج بودن عقل، عقل متأخر هیچ فکر و نظری تولید نکرده و فقط حفظ و تذکر بوده و استدلال مستقلی ندارد و فقط این عبارت مشهور را یدک می‌کشد که «المسأله فیها قولان بل اقوال».

نقد

جابری با استقبالی گرم از نقد، خطاب به ناقدان خود می‌گوید: ما از نقد استقبال می‌کنیم؛ زیرا بدون مخالفت و اختلاف، نظریه من معدوم می‌شد (جابری، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷). انتقاد بی‌شک موضوع را پربارتر می‌سازد. منتقدین من در ژرفا بخشیدن به نظرات من نقش به‌سزایی ایفا نمودند (جابری، ۱۳۸۷، ص ۱۴). نقدهای وارد بر نظریه مذکور را در شش دسته به شرح زیر مطرح می‌کنیم.

۱. نقدهای مبنایی

تقلیل‌گرایی: توجه بیش از حد جابری به تأثیر عوامل غیر معرفتی از یک‌سو و تقلیل عوامل غیر معرفتی به سیاست و زبان از سوی دیگر موجب شده است او نقش اندکی به تأثیرگذاری سایر عوامل در پیدایش و رشد معرفت اختصاص دهد. از جمله عناصر غیر معرفتی مؤثر در عقل عربی، می‌توان به قصص و اسطوره اشاره کرد که جابری آن را نادیده می‌گیرد. از سوی دیگر وی به جای عینیت بر زبان تأکید می‌کند و حال این‌که نمی‌توان تفکر را به این سطح از اعتبارات اجتماعی تقلیل داد (میری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹).

اتخاذ رویکرد سکولار: جابری عرفان را از عرصه تولید و سازندگی خارج و در عین حال آن را در فرهنگ عربی اسلامی مؤثر می‌داند. در مرحله بعد، از گونه بیانی میراث نیز دوری می‌جوید؛ به این دلیل که علوم بیانی یقینی نیستند؛ در حالی که می‌دانیم هیچ بخشی از میراث به اندازه علوم بیانی، از ارزش‌های عقلانی گران‌بار نیست و در علوم به

آن تمسک نمی‌شود. وی جز بخش برهانی میراث، آن هم بر اساس مبنای کسانی چون ابن رشد که در اعتقاد به ضرورت گسست میان حکمت و شریعت شهره‌اند، چیز دیگری را از این حکم مستثنا ندانسته است. معیاری که جابری توسط آن عرفان را طرد، بیان را تضعیف و برهان خالص را حفظ کرده است، همان اصل سکولاریسم است (عبدالرحمن، ۱۹۹۴، ص ۳۷).

بی‌توجهی به شهود به عنوان یکی از منابع معرفت: سقراط به وجود نوع دیگری از معرفت اذعان داشت که آن را حتی عمیق‌تر و دقیق‌تر از معرفت مفهومی و عقلی می‌دانست و آن دانشی است که بی‌واسطه و با حضور مستقیم حقیقت وجود آشکار می‌شود. این نوع از شناخت، دانش شهودی و حضوری نامیده می‌شود. افلاطون نیز وجود این نوع از معرفت را نسبت به حقایق قبول داشت. حکمای مسلمان و به‌خصوص حکمای اشراق و بیش از همه اصحاب حکمت متعالیه، این شیوه از معرفت و شرافت و برتری آن را برای شناخت حقیقت وجود و موجود اثبات کرده‌اند. یعنی آن‌ها با آن که با شیوه مفهومی عقلی به مباحث فلسفی می‌پرداختند، با استفاده از همین شیوه بر اثبات نوع دیگری از معرفت پرداختند که در محدوده براهین و استدلال‌های مفهومی عقلی نمی‌گنجد (پارسانیا، ۱۳۷۷، ص ۲۵). بنابراین شهود یکی از منابع معرفت است، و این که هر مس‌گرایان به شهود توجه داشتند و بعد باطن‌گرایان مسلمان نیز به شهود توجه نمودند به معنای استفاده مشترک از یک منبع جهانی معرفت است.

۲. نقدهای روش‌شناختی

نقدهای روش‌شناختی شامل خطاهایی از جمله عدول از مبانی ذکر شده، عدم رعایت قلمرو تحقیق، عدم رعایت بی‌طرفی علمی و عدول از روش‌های پذیرفته شده خواهد بود.

عدم رعایت بی‌طرفی علمی: علی‌حرف می‌گوید: جابری با نادیده گرفتن میراث شیعی در تفکر اسلامی و هم‌چنین دفاع و طرفداری از نظام سیاسی رسمی (اموی و عباسی) در برابر حرکت مخالف آنان (یعنی شیعیان) بر گرایش سیاسی و ایدئولوژیک خود مهر تأیید زده است. وی احیا و بازسازی مجدد فرهنگ عربی را به معنای تأسیس و بنیاد نهادن فرهنگی مبتنی بر فرهنگ مغرب عربی و مستقل از شرق اسلامی می‌داند. به این

ترتیب، ابعاد معرفت‌شناختی طرح جابری به ابعادی خطابی تنزل پیدا می‌کند و همین سبب می‌شود که حقیقت و واقعیت قربانی شده و از میان برود (حرب، ۱۹۸۵، ص ۹۵).

عدم پای‌بندی به رویکرد کل‌گرایانه: جابری از یک‌سو، دانش‌های عربی را با وجود اختلاف‌هایی که دارند، یک دانش و دائره‌المعارفی بودن را ویژگی فرهنگ اسلامی می‌داند و رویکرد کل‌گرایانه را برای هرگونه ارزیابی آن لازم می‌شمارد و از سوی دیگر، خود در مقام عمل، میراث را به سه نظام معرفتی برهان، بیان و عرفان تقسیم می‌کند که این سه منظومه اولاً دارای سازوکارهایی متباین با هم هستند که هیچ پیوندی جز نزاع یا مصالحه با هم ندارند و ثانیاً نتایج‌شان با یک‌دیگر متفاوت است، به گونه‌ای که عرفان به سطح بیان نمی‌رسد و بیان به جایگاه برهان دست نمی‌یابد (عبدالرحمن، ۱۹۹۴، ص ۳۴)؛ و این به معنای عدم پای‌بندی جابری به رویکرد کل‌گرایانه خود است.

۳. مغالطات

گاهی اندیشمندان آگاهانه یا ناآگاهانه در استدلال‌های خود دچار مغالطه می‌شوند که کشف آن می‌تواند نقاط ضعف نظریه را روشن نماید.

ادعای ناسازگاری ذاتی نظام‌های معرفتی: جابری، بیان، عرفان و برهان را دارای تضاد ذاتی دانسته و آن‌ها را کاملاً ناسازگار و دارای موضوعات و روش‌های متباین تصور می‌کند و حال این‌که فراوان‌اند فیلسوفانی که با علم فقه‌آشنایی کامل داشته و برخی از ایشان از ملکه اجتهاد نیز برخوردار بوده‌اند و فقیهانی که خود فیلسوف بوده و آثاری در فلسفه از ایشان باقی مانده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۷۸). از سوی دیگر عرفان، در عرض فلسفه و کلام، در زمره علوم نظری و دانشی است که موضوع آن معرفت به اسما و صفات الهی است. اما فقه (بیان) از جمله علوم عملی و موضوع آن فعل مکلفان است؛ بنابراین مباحث عرفانی، نه در افق مسائل فقهی که در طول آن قرار دارد (پارسانیا، ۱۳۸۶، ۳۶) و از این‌رو اصلاً امکان تعارض میان فقه (بیان)، عرفان و فلسفه وجود ندارد و هر چه هست اختلاف میان فقها، عرفا و فلاسفه است.

حس، خیال، عقل و وحی منابع معرفتی‌ای هستند که در طول یک‌دیگر قرار دارند و ره‌آوردهای معرفتی و علمی آن‌ها، هرگز در تقابل با یک‌دیگر قرار نمی‌گیرد. حس،

موضوعات و عرصه‌های گوناگون را در معرض نظر و نگاه عقل قرار می‌دهد و عقل از یک سو با استفاده از مبانی نظری خود، داده‌های حسی را به صورت گزاره‌های علمی در می‌آورد و از دیگر سو، با آگاهی از کرانه‌های معرفتی خود، همان‌گونه که به حضور معرفت حسی پی می‌برد، از وجود معرفت شهودی و وحیانی آگاه می‌شود و بر ساحت‌هایی از هستی که با شناخت شهودی و وحیانی بر انسان منکشف می‌شود، استدلال می‌کند. وحی نیز با توجه به افق برتر خود، ضمن هم‌گامی و همراهی با عقل، بخش‌هایی از معرفت را که عقل به تنهایی از دریافت آن‌ها عاجز است، به افق مفاهیم تنزل می‌دهد و در دسترس ادراک عقل قرار می‌دهد. بدین ترتیب عقل، همان‌گونه که در تعامل با حس به عرصه‌های جزئی هستی راه می‌برد، در تعامل با وحی هم از عرصه‌های عمیق و در عین حال گسترده هستی به سهم خود آگاه می‌شود (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۲۷).

از منظر فلاسفه مسلمان، عرفان، برهان و ادراک و شناخت ظواهر قرآن و سنت، با رشته‌های گوناگون مربوط به خود سی مرغ می‌باشند و این سی مرغ، زیر پوشش آن سی مرغ که وحی است، پر می‌کشند و نه این که وحی در یک سوی و برهان و عرفان در سوی دیگر و عدل آن باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۶). از این منظر، علم تجربی و دانش طبیعی بدون استفاده از فلسفه الهی به سیر افقی در اشیا بسنده می‌کند و لاشه دانش نصیب آن می‌شود؛ ولی دانش و علم طبیعی در دنیای اسلام به دو بعد طول و عرض اشیا می‌پردازد (همان، ص ۲۵).

ایدئولوژیک خواندن فلسفه اسلامی: جابری فلسفه اسلامی را ایدئولوژیک می‌خواند. هرچند او منظور خود را از ایدئولوژیک توضیح نمی‌دهد؛ ولی به‌طور کلی، اسلامی‌سازی فلسفه توسط فارابی و تحولات بعدی توسط ابن‌سینا را موجب ایدئولوژیک شدن فلسفه می‌خواند و شرح ابن‌رشد را به دلیل شرح و معرفی فلسفه ارسطو به صورت ناب را فلسفه غیر ایدئولوژیک می‌شمارد و حال این که فلسفه دارای دو ویژگی انفکاک‌ناپذیر است: اول روش برهانی است و دیگری این که گزاره‌هایی که در فلسفه مورد استفاده قرار می‌گیرد، یا بدیهی هستند یا این که استدلالی و مبتنی بر بدیهی می‌باشند (میری، ۱۳۹۳) و فلسفه اسلامی این دو ویژگی را داراست. البته آموزه‌های وحیانی می‌توانند به گونه‌ای بر فلسفه تأثیر گذارند که ماهیت فلسفی فلسفه نیز محفوظ بماند؛ همانند تأثیر در جهت‌دهی، طرح

مسأله، ابداع استدلال و رفع اشتباه (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۲۹). شکی نیست که تأثیرهای مذکور، مانند تأثیر در مقام داور نیستند تا فلسفه را از مقام فلسفی اش خلع کنند. با وجود چنین تأثیرهایی، باز هم فلسفه حیثیت عقلانی خود را حفظ می‌کند و باز هم فلسفه است و منظور از فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است که به انحای چهارگانه مذکور در بالا از آموزه‌های اسلامی متأثر است.

وارداتی خواندن عرفان: اکثر محققان غربی در قرن نوزدهم میلادی و محققان روسی پیش از انقلاب، تصوف را پدیده‌ای بیگانه از اسلام و تحت تأثیر دیگران می‌شمارند (پطروشفسکی، ۱۳۵۴، ص ۳۳۱). برخی هم معتقدند که عرفان، مایه‌های اولی خود را از اسلام گرفته و سپس تحت تأثیر جریان‌های بیگانه نیز قرار گرفته است و حال آن‌که این‌گونه نیست. خداوند در آیات فراوانی، اندیشه‌ها را به سوی توحیدی برتر از توحید عوام می‌خواند آیات مربوط به «لقاء الله»، «رضوان الله»، وحی و الهام با غیر پیغمبران، معراج رسول اکرم از یک سو و سخن از نفس امّاره، لوّامه و مطمئنّه، علم افاضی و لدنی و هدایت‌های محصول مجاهده (عنکبوت، ۶۹)، تزکیه نفس به عنوان یگانه عامل فلاح (شمس، ۹ و ۱۰)، حبّ الهی، تسبیح تمام ذرات و مسأله نفخه الهی در سرشت انسان از سوی دیگر، شاهد نقضی برای وارداتی خواندن عرفان است. این‌گونه معارف کافی است که الهام‌بخش معنوی بزرگ و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان و بالاخص در مورد روابط انسان و خدا شود. علاوه بر این، زندگی و حالات و کلمات و مناجات‌های رسول اکرم سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارت‌های عرفانی است. دعاهای رسول اکرم، فراوان مورد استشهاد و استناد عرفا قرار گرفته است. آیا با وجود این همه منابع، جای این هست که ما در جست‌وجوی یک منبع خارجی باشیم؟ (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۳، ص ۳۶ - ۴۲) علاوه بر این، در نیمه اول قرن بیستم نیز، تحقیق‌های دقیق‌تری توسط شرق‌شناسان صورت گرفت و برخی هم‌چون نیکلسون و ماسینیون را وادار به پذیرش این مسأله کرد که تصوف پدیده‌ای بومی و اسلامی اصیل است که در جهان اسلام پدید آمده است (پطروشفسکی، ۱۳۵۴، ص ۳۳۳).

۴. نقصان‌های شناختی

منابع و شواهد فراوانی وجود دارد که عدم آگاهی یا بی‌توجهی جابری نسبت به آن، نظریه نقد عقل عربی را قابل مناقشه ساخته است. این موارد را نقصان‌های شناختی می‌نامیم.

بی‌توجهی به عقل‌گرایی تشیع: کامل الهاشمی این ادعای جابری را که «شیعیان امکان دست‌یابی به شناخت خداوند را از طریق قیاس و نظر انکار می‌کنند»، با ذکر نمونه‌هایی از نظریه‌های اندیشمندان شیعی در این خصوص مورد نقد قرار می‌دهد. برای مثال، علامه حلی می‌گوید: «معرفت به خداوند تعالی عقلا واجب است و حق آن است که دلیل وجوب معرفت خداوند تعالی، عقل است.» بعد الهاشمی می‌گوید: مواردی که بر خلاف پندار جابری است، حد و حصری ندارد (الهاشمی، ۱۳۸۱). شیعه تنها قیاس فقهی را نمی‌پذیرد؛ ولی همه میراث فکری شیعه مبتنی بر قیاس منطقی است. اما جابری شیعه را منکر مطلق قیاس شمرده و ایشان را باطن‌گرا می‌شمارد.

اتهام هرمس‌گرایی به هشام: جابری به نقل از ماسینیون هشام بن حکم را آغازگر هرمس‌گرایی در تشیع می‌شمارد (جابری، ۱۹۸۴، ۲۲۸) و معتقد است هشام تحت تأثیر جهم بن صفوان، رئیس فرقه جهمیه و نیز تحت تأثیر فرقه دیصانیه و به‌ویژه ابوشاکر دیصانی زندیق بوده است. سپس نتیجه‌گیری می‌کند که به دلیل نفوذ هشام، مذهب تشیع نیز از این آفت مصون نمانده و به دلیل عرفان‌زدگی، از عقلانیت مطلوب برخوردار نیست (جابری، ۲۰۱۰، ص ۳۲۶). بنابر نقل ابن‌ندیم، هشام پیش از این که مسلمان شود، پیرو جهم از رهبران جبرگرایان بوده است؛ ولی بعد با امام صادق^۷ ملاقات و مذهب تشیع را اختیار کرده است. از سوی دیگر، روش هشام برهانی است و توجه او به عقل و برهان با مروری بر مناظره‌های وی قابل انکار نیست. مناظره او با عمرو بن عبید در اثبات امامت (الهاشمی، ۱۳۸۱، ص ۵۵)، مناظره او با جاثلیق، روحانی برجسته مسیحی درباره پدر حضرت عیسی، مناظره با ضرار بن عمرو ضبی و مناظره‌ای دیگر با عبدالله بن زید اباضی در مورد اثبات امامت امیرالمومنین^۷ نمونه‌هایی از مناظره‌های فراوان هشام است که در همه آن‌ها، هشام با به‌کارگیری منطق و روش برهانی، به اثبات مبانی و اصول مهم تشیع پرداخته و اتفاقاً در همه این مناظره‌ها نیز موفق به اثبات نظر خود و پذیرش طرف مقابل

هم شده است. حدیث مفصلی که هشام از امام کاظم^۷ در بیان مقام و منزلت عقل نقل کرده نیز، از دیدگاه خود او خبر می‌دهد. در این حدیث، صاحبان عقل و خرد از سوی خداوند به برخورداری از هدایت بشارت یافته‌اند و عقل در کنار پیامبران و پیشوایان معصوم که حجت ظاهری او بر بندگان‌اند، حجت باطنی دانسته شده که با آن حجت بر بندگان به اتمام رسیده است (ابن شعبه، ۱۳۸۴، ۴۰۴ - ۴۲۵).

بی‌توجهی به جایگاه عقل در فقه شیعی: جابری بدون در نظر گرفتن فقه شیعه، رویکردهای بیانی را یک‌سره غیرعقلانی می‌شمارد و حال این که یکی از منابع فقه از نظر شیعه (به استثنای گروه اندکی به نام اخباری‌ها)، عقل است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۳۰). از این منظر می‌توان گفت دین خدا را باید یا با عقل شناخت یا با نقل. بنابراین عقل برهانی، اعم از تجربی و تجریدی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۵) که از مبادی اولی و بدیهی به مطلب نظری هجرت می‌کند و مطالب علمی را با ارجاع به مبادی بدیهی روشن می‌نماید، چنان که در اصول فقه، فقه، اخلاق و حقوق رایج است، از ادله شرع محسوب می‌شود و همانند دلیل معتبر نقلی، کاشف از حکم خدا بوده و از منابع معرفت دینی به شمار می‌آید (همان، ۸۴).

۵. معارضه‌های نظری

هرچند نظریه جابری از انسجام درونی خوبی برخوردار است؛ ولی مواردی را می‌توان یافت که وی سخنان متناقض یا متعارضی مطرح کرده است که تحت عنوان معارضه‌های نظری از آن یاد می‌کنیم.

جابری، کندی را فیلسوف دولت مأمون و دارای انگیزه سیاسی (حامی سیاست مأمون) می‌داند. با این حال معتقد است اندیشه او، اندیشه اسلامی محض به شیوه معتزله است. ابن حزم را با وجود رویکرد انتقادی، دارای اندیشه ایدئولوژیک و حامی دولت اموی می‌داند. ابن باجه به اعتقاد جابری، هم از قید و بندهای سیاسی و هم از قیود معرفت‌شناختی فرهنگ عرب رها بوده و دغدغه برهان داشت. پروژه ابن‌رشد نیز دولتی بود؛ ولی جابری به دلیل رویکرد انتقادی، اندیشه وی را به دور از هرگونه دغدغه ایدئولوژیک می‌شمارد. اما فارابی را که تنها به گفته خود جابری، دغدغه فکری دارد، نه سیاسی، دارای اندیشه

ایدئولوژیک می‌شمارد؛ در حالی که به بیان خود جابری، فارابی همان کاری را کرد که ابن‌رشد انجام داد. فارابی بخش‌هایی از فلسفه یونان را که با اندیشه اسلامی سازگاری نداشت، نه با رویکرد ایدئولوژیک، که با روش منطقی در حل تعارض دو معرفت متضاد بود. ابن‌رشد نیز همین کار را کرد؛ اما جابری از آن جایی که اندیشه ابن‌رشد را از قبل پذیرفته است، کار او را زیرکی شمرده و معتقد است این اصلاح ابن‌رشد، موجب ایدئولوژیک شدن اندیشه وی نشد و او ارسطو را به صورت ناب به جهان عرب منتقل کرد.

۶. عدم رعایت اخلاق علمی

ناقدان جابری از موارد فراوانی در نظریه نقد عقل عربی یاد می‌کنند که جابری از منابع آن ذکر کرده به میان نیاورده است و این چیزی است که با اخلاق علمی سازگاری ندارد. برخی از این موارد بدین قرار است:

- جابری هیچ سخنی درباره منبعی که اندیشه عصر تدوین و این نام‌گذاری و تقسیم‌بندی زمانی را از آن گرفته است، به میان نمی‌آورد؛ در حالی که منبع وی، احمد امین مصری در کتاب «ضحی الاسلام» است (طراپیشی، ۱۹۹۸، ص ۱۵).

- جابری از منبعی که متن نوشته سیوطی/ذهبی در مورد عصر تدوین را از آن نقل کرده است یا دست کم منبعی که اهمیت این متن را به او نشان داده است، ذکر کرده به میان نمی‌آورد؛ در حالی که در این جا نیز منبع هر دو مطلب، کتاب «ضحی الاسلام» احمد امین است (همان).

- نکته دیگری که جابری از آن سخنی به میان نیاورده، در مورد خود ذهبی است. تمام بحث او در این باب، این ایهام را دارد که ذهبی خود شاهد عینی عصر تدوین بوده است؛ در حالی که وی قرن‌ها از این موضوع فاصله دارد (همان، ص ۱۹). بنابراین ما از قرائتی هم عصر حادثه فوق‌العاده دوریم (همان، ص ۲۸).

- جابری عبارت «ساختار ناخودآگاه» را به کار می‌برد که در آثار فوکو نیست؛ ولی لوی استروس این تعبیر را به کار برده است و حال این که بر اساس برخی شواهد، جابری این تعریف را از کتاب استروس نگرفته، بلکه به احتمال قوی از پل فولکیه اخذ کرده است (همان، ص ۲۸۷).

- در خصوص انحصار فرهنگ‌های عقلانی به سه فرهنگ یونانی، اروپایی و عربی، نیز جابری به منابع خود اشاره‌ای نمی‌کند (طرابیشی، ۱۹۹۶، ص ۲۷).

نتیجه‌گیری

جابری ناسازگاری نظام‌های معرفتی بیانی، عرفانی و برهانی را موجب غلبه عقل مستقیل و بحران معرفتی در جهان عرب می‌شمارد. این عقل که مقلد و فاقد هرگونه ظرفیت تولیدی است، قادر به حل بحران و خروج از عقب‌ماندگی نخواهد بود. جابری راه حل را در عقل‌گرایی ابن‌رشد، شاطبی و ابن‌خلدون جست‌وجو می‌کند و حال این‌که مبانی غیر منطقی، نقصان‌های شناختی، اشکالات روش‌شناختی، تناقض‌های نظری و وجود مغالطات فراوان در پژوهش جابری، مانع از دستیابی به تبیین دقیق مسأله و در پی آن مانع از دستیابی به راه حل مناسب است.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نوع، ۱۳۷۷.
۲. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۸۴.
۳. الهاشمی، کامل، شیعه و تفکر عقلی نقدی برجابری، ترجمه عبدالله افقهی، کتاب ماه دین، شماره ۵۸ و ۵۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱.
۴. پارسانیا حمید، عرفان و سیاست، قم، موسسه بوستان کتاب «مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم»، ۱۳۸۶.
۵. _____، علم و فلسفه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷.
۶. _____، رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی، فصلنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره ۴۲، ۱۳۸۷.
۷. پطروشفسکی، ایلیا پولوویچ؛ اسلام در ایران؛ ترجمه کریم کشاورز؛ تهران: پیام، ۱۳۵۴.
۸. الجابری، محمد عابد، نقد العقل العربی (۱)، تکوین العقل العربی، دراسه تحلیلیه نقدیه لنظم القیم فی الثقافه العربیه، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت، ۱۹۸۴.
۹. _____؛ دانش فقه، بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی؛ ترجمه محمدمهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۷۶.
۱۰. _____؛ ما و میراث فلسفی مان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن سینا؛ ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۷.
۱۱. _____؛ مکالمه دو فرهنگ در گفت‌وگوی متفکری از مشرق عربی و متفکری از مغرب عربی؛ ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۹، ۱۳۷۵.
۱۲. _____؛ نقد العقل العربی (۲)، بنیه العقل العربی، دراسه تحلیلیه نقدیه لنظم القیم فی الثقافه العربیه مرکز دراسات الوحده العربیه؛ بیروت، ۲۰۱۰.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، علم نافع و هویت‌ساز، درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی دینی، مجموعه سخنرانی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل درهندسه معرفت دینی، تحقیق و تنظیم احمد واعظی، قم، اسراء، ۱۳۸۶.

۱۵. حرب، علی، مداخلات، مباحث نقديه حول اعمال: محمدعابد الجابری، حسین مروه، هشام جهیط، عبدالسلام بن عبد العالی، سعید بن سعید، دارالحدائث، بیروت، ۱۹۸۵.
۱۶. طرابیسی، جورج؛ اشکالیات العقل العربی؛ لبنان: دارالساقی، ۱۹۹۸.
۱۷. _____؛ نظریه العقل، لبنان، دارالساقی، ۱۹۹۶.
۱۸. عبدالرحمن، طه، تجدیدالمنهج فی تقویم التراث، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۴.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول؛ آیا فلسفه اسلامی داریم؟؛ فصلنامه معرفت فلسفی؛ سال اول، شماره اول و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.
۲۰. کورین، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ترجمه سید جواد طباطبایی؛ تهران: کویر، ۱۳۷۳.
۲۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: صدرا، ج ۲۰، ۲۳، ۱۳۷۸.
۲۲. میری، سید محسن؛ اسلامیت فلسفه اسلامی به چیست؟؛ سخنرانی در ۲۶ فروردین ۱۳۹۳، به نقل از:
- <http://sokhanrani.com/speaks/9-eslamiat-e-falsafe-be-chist-conf1.html>
۲۳. _____؛ تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری؛ فصلنامه پژوهشی حکمت اسلامی پژوهشکده علوم وحیانی معارج؛ سال دوم، شماره دوم، پیاپی چهارم، تابستان ۱۳۸۹.

Critique of the Theory of the Critique of the Arab Mind

Sayyid Muḥsin Mīrī* and Qāsim Ibrāhīmīpūr**

Abstract

The theory of the *Critique of the Arab Mind* emerges from an epistemological approach to the issue of the backwardness of the Muslim world. Mohammed Abed al-Jabri in his two works, *The Formation of Arab Reason*, and *The Structure of Arab Reason* (vols. 1 and 2 of *Critique de la Raison Arabe*) discusses the genesis and the presence, the approach and the method, the political and geographical proliferation of cognitive systems-in particular literalist, mystical, and philosophical/logical. In explaining how these systems interact with one another, he reaches the conclusion that the innate incompatibility of the aforementioned systems and the eventual defeat of the philosophical system has led to the formation of Arab reason-an uncreative reason that is utterly unable to produce original thought. Al-Jabri holds that the way out of this situation is to reconstruct the philosophy of Averroes, the *Fundamentals* of Abu Ishāq al-Shāṭībī, a teleological system of Law, and the history of Ibn Khaldun. Some of the most important criticisms of Al-Jabri's thought are: taking a secular approach, believing that religion is silent on worldly affairs, ignoring mystical intuition as one of the sources of knowledge, holding to the innate incompatibility of cognitive systems, not observing intellectual unbiasedness, having a biased method, taking an epistemological conclusion from historical evidence, holding Islamic mysticism to be a non-Islamic import and a form of escapism, and calling philosophy an 'ideology'.

Keywords: Islamic world, Arab reason, backwardness, Mohammed Abed al-Jabri, tradition, modernity.

*. Associate Professor of Philosophy; Al-Mustafa International University

**.. Assistant Professor in Imam Khomeini Educational Research Institute (chief author).