

چهار گانه جابری (۱)

عقل عربی از ادعا تا اثبات

سید حسن اسلامی*

مناقشات (۱۹۹۱)، الخطاب العربی المعاصر؛ گفتمان معاصر عرب (۱۹۹۲)، فکر ابن خلدون، العصبیه و الدوله: معالم نظریه ابن خلدون فی التاريخ الاسلامی؛ اندیشه ابن خلدون: عصیت و دولت ویژگی های نظریه ابن خلدون در تاریخ اسلامی (۱۹۹۲)، وجهه نظر نحو اعاده بناء قضایا الفکر العربی المعاصر؛ دیدگاهی به بازسازی مسائل معاصر اندیشه عربی (۱۹۹۲)، المسأله الثقافیه؛ مسئله فرهنگی (۱۹۹۴)؛ مسأله الهویه: العربیه و الاسلام و الغرب؛ مسئله هویت: عربیت و اسلام و غرب (۱۹۹۵)، الدین و الدوله و تطبیق الشریعه؛ دین و دولت و اجرای شریعت (۱۹۹۶)، المشروع النهضوی العربی: مراجعه نقدیه؛ برنامه نهضت عربی: مروری انتقادی (۱۹۹۶)، قضایا فی الفکر المعاصر: العولمه، صراع الحضارات، العوده الی الاخلاق، تسامح، الادیموقراطیه و نظام القيم، الفلسفه و المدینه؛ مسائلی در اندیشه معاصر: جهانی شدن جنگ تمدن ها، بازگشت به اخلاق، تسامح دموکراسی و نظام ارزش ها، فلسفه و مدنیت (۱۹۹۷)، فی نقد الحاجه الی الاصلاح؛ درباره نقد نیاز به اصلاح (۲۰۰۵) و سرانجام مدخل الی القرآن الکریم، الجزء الاول: فی التعریف بالقرآن؛ درآمدی به قرآن کریم: جلد نخست آشنایی با قرآن (۲۰۰۶). آثار وی در یک سطح نیستند و از فراز و فرود بسیاری برخوردارند، به ویژه آخرین کتاب او که کاری است تنک و کم مایه، لیکن برخی در خور تأمل و مناقشه انگیز. ظاهراً تاکنون هیچ یک از آثار جابری به فارسی ترجمه نشده است، البته کتاب تکوین العقل العربی به دست رضا شیرازی ترجمه و به نام «جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی» * استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

نقد العقل العربی ۱: تکوین العقل العربی، محمد عابد الجابری، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت، ۲۰۰۶؛ نقد العقل العربی ۲: بنیه العقل العربی، (همان ناشر) ۲۰۰۴؛ نقد العقل العربی ۳: العقل السیاسی العربی: محدداته و تجلیاته (همان ناشر)، ۲۰۰۴، و نقد العقل العربی ۴: العقل الاخلاقی العربی: درسه تحلیلیه نقدیه لنظم القيم فی الثقافه العربیه، (همان ناشر)، ۲۰۰۱. دکتر محمد عابد الجابری از پرکارترین نویسندگان و متفکران جهان عرب است که طی چهار دهه گذشته آثار متعدد و جنجال برانگیزی در زمینه های متنوعی نوشته است از مسئله تعلیم و تربیت تا مدرنیسم و از ملی گرایی عربی تا مباحث قرآنی. وی در سال ۱۹۳۶ در مراکش زاده شد، در سال ۱۹۷۰ دکترای دولتی فلسفه از دانشگاه رباط را به دست آورد و از سال ۱۹۶۷ به تدریس فلسفه و اندیشه اسلامی در دانشکده ادبیات رباط پرداخت. برخی از آثار وی عبارت اند از: اضواء علی مشکل التعلیم بالمغرب؛ بر تویی بر دشواره آموزش در مراکش (۱۹۷۳)، مدخل الی فلسفه العلوم: العقلانیه المعاصره و تطور الفکر العلمی؛ درآمدی بر فلسفه علوم: عقلانیت معاصر و تحول تفکر علمی (۱۹۷۶)، من اجل رؤیه تقدمیه لبعض مشکلاتنا الفکریه و التربویه؛ در جهت نگرشی پیشرو برای برخی مشکلات فکری و تربیتی ما (۱۹۷۷)، نحن و التراث: قراءات معاصره فی تراثنا الفلسفی؛ خوانش هایی معاصر از میراث فلسفی ما (۱۹۸۰)، حوار المشرق و المغرب؛ گفتگوی شرق و غرب (۱۹۹۰) با همکاری حسن حنفی، التراث و الحداث: دراسات و مناقشات؛ سنت و مدرنیسم: بررسی ها و

شده است، برای مثال چاپ هفتم «بنیه العقل العربی» در سال ۲۰۰۴ و چاپ نهم «تکوین العقل العربی» در سال ۲۰۰۶ منتشر گشت. این اقبال به خوبی گویای آن است که این کتاب و مدعیات آن در جهان عرب جایی برای خود گشوده است.

دعاوی گوناگونی در این کتاب مطرح شده و کتاب را به دائرة المعارفی از مباحث متنوع بدل ساخته است، از مسائل زبان شناختی و بلاغی عربی و تاریخ سیاسی اسلام گرفته تا نقد غزالی، فلسفه ابن سینا و تفکر عرفانی شیعی و پیوند دادن اندیشه شیعی به تفکر هرمسی یونانی و نامعقول دانستن آن. به همین سبب این کتاب از آغاز مورد نقض و ابرام های گوناگونی واقع شد و از زوایای مختلفی نقد شد. برخی مانند جورج طرابیسی از منظری برون دینی به نقد مدعیات جابری در این کتاب پرداختند و آن را از نظر روشی و محتوا به نقدی توان سوز سپردند. برخی نیز مانند ادیس هانی و احمد محمد السمر به نقد دیدگاه ضد شیعی این کتاب دست زدند و کاستی های روشی و منشی آن را آشکار ساختند. نتیجه این نقدها عمدتاً چند مسئله بود: جابری در گزارش خود جانبدارانه عمل کرده و اصول اخلاقی را در بحث خود رعایت نکرده، به گزافه گویی پرداخته و کوشیده است به دروغ هویتی برای تفکر عربی بر شمارد که دست نیافتنی است.

به رغم این بازتاب گسترده در جهان عرب، گزارشی روشن و کامل از این کتاب در ایران منتشر نشده و طبیعتاً تحلیل و بررسی نگردیده است. دلیل این کم توجهی شاید حجم گسترده این کتاب چهارجلدی، زبان دشوار، اطناب فراوان در آن، تنوع مباحث آن و استناد به یافته های تازه علوم انسانی و نظام های فکری و فلسفی معاصر اروپای قاره ای باشد، به همین سبب برادر ارجمند جناب مهدوی راد پیشنهاد کردند که گزارشی تمام نما از این کتاب منتشر شود تا مدعیات جابری بر اندیشمندان پارسی زبان عیان شود و آنان بدانند که در باب ایران، تفکر شیعی و متفکران ایرانی چون غزالی و ابن سینا چه تصوراتی می رود و چگونه میراث آنان ارزیابی می شود. هدف این گزارش در درجه اول به دست دادن تصویری جامع از دعاوی جابری است که گاه سخت گزنده و خلاف واقع است و گویای جانبداری صریح قومیت گرایانه و غیر اخلاقی وی. به همین دلیل از خوانندگان این متن پوزش خواسته می شود. می توانستم نوشته او را به گونه ای گزارش کنم که نرم تر گردد، لیکن هدف بیان حقیقت بود، نه پررنگ کردن یا بی رمق ساختن آن. کوشیده ام در سراسر این گزارش، حال و هوای متن، ادبیات و حتی برخی عبارات جابری را حفظ کنم تا امکان فهم نظریات وی بهتر فراهم گردد. هر چند هدف نگارنده در این نوشته گزارش آرای جابری است،

(تهران، یادآور آن، ۱۳۸۰) منتشر شده است، لیکن ترجمه ای است ناقص و مغلوط که نگاهی به مقدمه کتاب گواه این ادعاست، برای مثال وی این آثار را از جابری نام می برد: «بنیوت العقل العربیه، المنهج التجربی، و تراث والحاد صا» که در واقع تصحیف نام های اصلی کتاب جابری است. دشواری اصلی این ترجمه آن است که از متن ترکی ترجمه شده است، نه متن اصلی.

ناگفته نماند طی سال های اخیر کوشش شده است جابری به جامعه اهل فکر ایرانی معرفی شود. برخی از این تلاش ها از این قرارند: جزوه «بررسی آرا و اندیشه های محمد هابد الجابری» نوشته محمدتقی کرمی که سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی آن را فراهم آورده و در تعدادی محدود منتشر شده است و مقاله «عقل عربی و عیار جابری» (پگاه حوزه، ش ۲۱۸، ۱۲/۸/۱۳۸۶) نوشته حسین عباسی که معرفی کتاب «نقد العقل العربی فی المیزان» یحیی محمد است. همچنین کتاب ماه دین شماره ۵۸-۵۹ (مرداد و شهریور ۱۳۸۱) خود را به معرفی برخی کتاب ها و آرای جابری اختصاص داده و چکیده ای از برخی نوشته های وی و ناقدانش را آورده است.

چهارگانه جابری

در میان آرای گوناگون جابری نقد عقل عربی یا به تعبیری دقیق تر دفاع از عقلانیت خالص عربی بر نامه فکری کلان یا مشروع او به شمار می رود و در آثار خود آن را پی می گیرد. کتاب چهارجلدی یا چهارگانه نقد العقل العربی مهم ترین اثر اوست که عصاره دیدگاه او را درباره مسائل گوناگون با محوریت همین برنامه فکری در خود دارد. این کتاب افزون بر عنوان اصلی خود یعنی «نقد العقل العربی» دارای عناوین فرعی است که هر جلد را از دیگری متمایز می سازد. نخستین جلد این کتاب با عنوان «تکوین العقل العربی» در سال ۱۹۸۴ و آخرین آن یعنی «العقل الاخلاقی العربی» در سال ۲۰۰۱ روانه بازار شد. جلد دوم با عنوان فرعی «بنیه العقل العربی» ساختار عقل عربی» در سال ۱۹۸۶ و جلد سوم با نام «العقل السیاسی العربی» در سال ۱۹۹۰ منتشر گشت. این چهار جلد که بالغ بر دو هزار صفحه است بارها تجدید چاپ



نه نقد تحلیلی آنها و به همین سبب در سراسر گزارش خود یکسره از داوری درباره منقولات باز ایستاده، در پایان پاره‌ای تأملات خود را آورده و برای تفصیل بیشتر برخی ناقدان معروف جابری و محور نقدشان را معرفی کرده است.

شکل‌گیری عقل عربی

جلد اول کتاب نقد العقل العربی بر آن است تا مؤلفه‌های عقل عربی را در هجده فصل و یک خاتمه باز گوید. جابری در فصل نخست و فصول مقدماتی بعدی می‌کوشد تا شکل‌گیری و سازه‌های اساسی عقل عربی را بیان کند. وی مقصود خود را از عقل عربی این‌گونه بیان می‌کند که مراد بیان وابستگی قومی یا سیاسی نیست، بلکه هرکس درباره فرهنگ عربی و با معیارهای آن بیندیشد، عرب است، حتی اگر به زبان دیگری باشد یا حتی درباره مسائل دیگری بیندیشد، مهم آن است که با ابزارهای تفکری که فرهنگ عربی زاینده است، اندیشه کند. از نظر جابری تنها یونانیان، عرب‌ها و اروپائیان تفکر نظری عقلانی داشته‌اند و به این ترتیب نظام فکری و علمی و فلسفی پدید آورده و نه تنها با عقل اندیشیده‌اند که درباره خود عقل نیز اندیشه کرده‌اند.

امروزه عقل نه به معنای محتوا یا افکار فطری، بلکه به معنای توانایی انجام کارهایی بر اساس اصولی معین و به تعبیری «بازی طبق قواعد» است. حال اگر عقل نوعی ابزار و بازی طبق قواعد باشد، در آن صورت می‌توان از تعدد عقل در فرهنگ‌ها سخن گفت و اگر این سخن درست باشد، در آن صورت سخن از عقل عربی نیز درست است. حاصل آنکه مقصود ما از عقل عربی مفهومی کاملاً علمی و متأثر از نگرش معاصر به مفهوم عقل است. مطالعه تاریخ اندیشه تاریخی بودن عقل را نشان می‌دهد، به این معنا که معنای عقل در تاریخ تحول داشته است، اما دو اصل همواره در تفکر عقلی حضور داشته است: نخست مواجهه مستقیم انسان با طبیعت و حذف عامل سوم حتی اگر خدا باشد در محاسبات و تلاش برای فهم طبیعت و دیگری ایمان به قدرت عقل برای کشف رازهای طبیعت. لیکن در فرهنگ عربی شاهد سه عنصر هستیم: انسان، طبیعت و خدا و اگر قرار باشد بر دو عنصر تأکید کنیم، در این میان این طبیعت است که به حاشیه رانده می‌شود، نه خدا.

معنای عقل در فرهنگ عربی با یونانی متفاوت است. مفهوم عقل در یونان و اروپا با فهم اسباب و علیت گره خورده است، حال آنکه در فرهنگ عربی معنایی اخلاقی دارد و با سلوک و رفتار انسانی گره خورده است. عقل در تفکر یونان از معرفت به

اخلاق می‌رسد، لیکن در فرهنگ عربی از اخلاق به معرفت. واژه‌های گوناگون مترادف عقل مانند ذهن، نُهی، حجا، فکر و فؤاد همه دارای معنای ارزشی و بازدارندگی از خطا هستند. مرور آیات قرآن و واژه‌نامه‌ها این نکته را خوب آشکار می‌کند. باتوجه به این نکات پی می‌بریم که بر عقل عربی نگرش ارزش‌گذارانه حاکم است، حال آنکه بر عقل یونانی و اروپایی نگرش عینی گرایانه و تلاش برای فهم گوهر اشیا مسلط است.

جابری در فصل دوم «زمان فرهنگی و دشواره پیشرفت» را به بحث می‌گذارد و تأکید می‌کند که هدف تحلیل ما تحلیلی انتقادی است، اما نه با هدف گسست از گذشته، بلکه برای بازتولید آن. برای این کار باید در پی ثوابت فرهنگی بود تا چارچوب مرجع ما باشد و این چارچوب مرجع عصر تدوین خواهد بود. ما در این بحث در پی اصالت موهومی که فراتر از زمان باشد، نیستیم، بلکه می‌خواهیم از آن بگذریم. با این تأکید راه را بر فصل سوم می‌گشاید تا درباره «عصر تدوین» به مشابه چارچوب مرجع تفکر عربی بحث کند. برای انسان عربی، عصر تدوین، یعنی قرن دوم و مشخصاً سال ۱۴۳، چارچوب مرجع وی برای داوری درباره همه چیز به شمار می‌رود و این مرجع همچنان حضور خود را حفظ کرده است، برای مثال جابری به نقل و تحلیل سخن ذهبی در این باره می‌پردازد. ذهبی درباره دوران تدوین می‌گوید که صحت از نظر آنان چیزی نیست که لزوماً مطابق واقع باشد، بلکه طبق شروط صحت باشد و این شروط صحت خارج از موضوع علم و آفریده عقل عربی است. در سخنان ذهبی چند نکته مغفول مانده است که از نظر معرفت‌شناختی حائز اهمیت است. وی به علم کلام و علوم عقلی یا علوم اوائل اشاره‌ای نمی‌کند، حال آنکه تدوین این علم همزمان و حتی قبل از تدوین حدیث و تفسیر صورت گرفت و از زمان خالد بن یزید در سال ۸۵ آغاز گشت. همچنین وی اشاره‌ای به نقش شیعه و تدوین علوم در میان آنان نمی‌کند، گرچه امام صادق در آن دوران می‌زیسته و تدوین‌کننده علوم شیعی بوده است. این چشم‌پوشی صرفاً یک غفلت نیست، بلکه نتیجه نوعی نگرش به شمار می‌رود. شیعه نیز در این مسئله نقش اهل سنت را ندیده گرفته و خود را پیشقدم آنان دانسته است

عمل موجب فقر آن بوده است، زیرا به زبان عربی عامه و رایج توجهی نشده است. ابن منظور که در قرن هفتم و هشتم در مصر لسان العرب را که بزرگ‌ترین واژه‌نامه عربی است نوشته، چنان واژه‌نامه خود را تدوین کرد که اثری از واژه‌های جدید و هم‌روزگار وی در آن دیده نمی‌شود. این نکته امروزه نیز در واژه‌نامه نگاری دیده و تنها واژه‌های اصیل آورده می‌شود و از پاسخگویی به نیازهای زمانه ناتوان است.

به این ترتیب شخص عرب دچار یک دوبارگی است و در دو عالم زندگی می‌کند: عالم عربی فصیح که ساختار خوب و روشنی دارد، اما از بیان مقاصد روزمره و فکری او ناتوان است و دیگری عالم زبان عربی عامیانه و رایج که غنی است اما جایی در فرهنگ زبان فصیح ندارد. اگر وی زبان بیگانه‌ای بلد باشد، به همان نسبت در عالم سوم یا چهارمی زندگی می‌کند؛ با زبان بیگانه می‌اندیشد، با زبان عربی فصیح می‌نویسد و در خانه و خیابان و حتی در دانشگاه با لغت عامیانه سخن می‌گوید. زبان عربی فصیح زبان فرهنگ و تفکر و تکنولوژی نیست و به رغم غنای ظاهری آن در این جا فقر خود را نشان می‌دهد، حال آنکه زبان عامیانه به استناد و با استفاده از واژه‌های بیگانه از این مشکل رهاست. در اینجا عرب دچار دوگانگی است، از سویی باید حرمت زبان فصیح را نگاه دارد و از سویی باید از زبان عامیانه برای تفکر سود جوید.

دشواری قضیه آن است که گردآورندگان واژه‌ها یعنی خلیل بن احمد و همکارانش برای پیشبرد کار خود سراغ قرآن که از واژه‌های بیگانه سود جسته و آنها را بومی ساخته بود، نرفتند، بلکه برای این هدف خود دو کار کردند: یکی با تحلیل عقلانی و قیاسی ساختار زبان عربی، نه شنیدن از اهل سخن، واژه‌های ممکن، البته ممکن ذهنی نه واقعی را شناسایی کردند؛ دوم آنکه برای اثبات نظر خود و گردآوری لغت به میان اعراب بادیه نشین رفتند، در نتیجه به تدریج ملاک درستی کلمه عربی آن بود که در بادیه و در میان مردمان ساده زیست و دور از تمدن رایج شد و از این منظر هر واژه‌ای که از سوی اعراب به رسمیت شناخته می‌شد، فصیح و جز آن حتی اگر در شهرهای بزرگ بود و رواج داشت و مبنای تفکر و تمدن به شمار می‌رفت «دخیل» بود و ارزش گنجاندن در واژه‌نامه‌ها را نداشت. کار خلیل بن احمد و تقسیم واژه‌ها به ثلاثی، رباعی و خماسی و تفکیک میان مزید و مجرد و تنظیم واژه‌نامه‌ها در عمل تیغی دو دم بود، از سویی زبانی نظام مند و دقیق و دارای قواعدی روشن و محکم به وجود آمد و از سویی این استحکام داخلی و انسجام مانع از تحول و تحرک زبانی گشت و از آن توانایی سازگاری با تحولات زمانه و زبانی را گرفت

و این پدیده که چه کسی زودتر به تدوین علوم اقدام کرد، مسئله‌ای است که در میان شیعه و سنی مطرح بوده است. همچنین در سخنان ذهبی اشاره‌ای به تعریف دیوان محاسبات و امور اداری که دو نقش اساسی داشت نمی‌کند؛ این کار زبان عربی را از زبان ادب و شعر به زبان علمی و اداری تبدیل کرد و همچنین کادری اداری نیرومندی پدید آورد.

حاصل آنکه جابری در این سه فصل سه نکته پیش می‌کشد: نخست آنکه مقصود از عقل عربی مجموعه‌ای از مفاهیم و فعالیت‌های ذهنی است که جهان بینی انسان عربی را همواره شکل داده است، دیگر آنکه مراد از انسان عربی انسانی است که در فرهنگ عربی شکل گرفته است و سرانجام مقصود از فرهنگ عربی به مشابه چارچوب مرجع آن چیزی است که در دوران تدوین شکل گرفت و همواره حضور داشته است.

اعرابی، مرجع تفکر عربی

محور فصل چهارم آن است که سازنده جهان بینی عربی، عرب‌های بادیه نشین یا اعراب بوده‌اند. سه نکته نقش زبان عربی را برجسته می‌کند: ۱. عرب زبان خود را تا حد تقدیس دوست دارد و می‌توان او را «حیوان فصیح» دانست. بدین ترتیب تنها با فصاحت، نه با عقل، ماهیت او معین می‌گردد. این عربیت همواره و هنوز ویژگی اسلام است و نمی‌توان در اسلام از زبان عربی دست کشید. بسیاری از اختلافات فقهی و کلامی و تفسیری ریشه در بحث لغت و زبان عربی دارد. از این جهت زبان عربی کلید فهم عقل عربی است؛ ۲. افزون بر آن در تاریخ نیز نخستین کاربرد عقل عربی در عرصه جمع و تدوین لغت بود و این مسئله اهمیت زبان عربی را نشان می‌دهد؛ ۳. اگر این ادعای جامعه‌شناسان زبان مانند سایپر را بپذیریم که زبان جهان بینی شخص را معین می‌کند و به یاد داشته باشیم که تقریباً تنها زبانی که طی چهارده قرن هیچ دگرگونی در ساختار خود نپذیرفته عربی است، اهمیت زبان را در تعقل عربی بیشتر درمی‌یابیم. واژه‌نامه‌های عربی قدیمی و معاصر معیار را زبان عربی اعراب «اقحاح» یا اصیل در نظر گرفتند و کوشیدند واژه‌های اصیل عربی را گرد آورند. این مسئله در کنار غنای ظاهری این واژگان در

و بدین ترتیب زبان عربی حالتی غیرتاریخی به خود گرفت. این تلاش برای حفظ اصالت و فصاحت عربی که بر اثر گسترش جامعه اسلامی به خطر افتاده بود، واژه شناسان و نحویان را متوجه صحرا کرد و اعراب بادیه نشین داور نهایی هر نوع بحث زبانی شدند. گویی آنان معصوم از هر خطایی بودند. اندک اندک کار به جایی رسید که بی سوادى شرط فصاحت گشت و حتی اعرابی که سواد داشتند آن را پنهان می کردند تا نشان دهند که آنچه می گویند در جایی نخوانده اند، بلکه آن را به گوش خود شنیده اند. برخی نیز از این فرصت برای سخن فروشی سود جستند و در بصره یا کوفه به عنوان راوی لغات اصیل یا در حقیقت فروشندگان آنها بساط خود را گستر دادند. حتی کلمه تصحیف یعنی بدخوانی و غلط خواندن کلمات به گفته مقرر آن است که شخص واژه ای را در صحیفه یا نوشته ای بخواند، بی آنکه آن را از دیگران شنیده باشد و در نتیجه آن را به غلط تلفظ کند.

ویژگی دوم زبان عربی جز غیر تاریخی شدن، داشتن ویژگی حساس است، یعنی چون معیار زبان عرب ها صحرائنشین بودند و بر آنان فرهنگ حساس غلبه داشت، زبان عربی نیز چنین شد. بدین ترتیب زبانی که در واژه نامه ها جمع شد در مقایسه با زبان قرآن سخت فقیرتر بود، حال آنکه زبان قرآن به دلیل بهره گرفتن از واژه هایی که در مکه و مدینه رواج و ریشه غیر عربی داشت، از انعطاف برخوردار گشت و همواره این انعطاف را حفظ کرده است و فرهنگ های لغت نمی توانند پا به پای آن حرکت کنند. فقر تمدنی زبان عربی به دلیل روی آوردن گردآوردندگان لغت به قبائل بایبی توجهی به تمدن های معاصر و اشاره نکردن به الفاظ و حتی نام های وسائلی که به کار می بردند، افزایش یافت، گویی که این جوامع از هیچ ابزاری استفاده نمی کردند. در برابر این فقر تمدنی زبان شاهد غنای بدوی هستیم، یعنی رواج مترادفات، زیرا هر قبیله ای برای بیان معانی خود الفاظی داشت که هنگام جمع آوری آنها در کتب یک جا جمع شدند و خود مشکل زا گشتند. حاصل آنکه عرب بدوی حاکم بر زبان عربی گشت و زبان عربی بدوی جهان بینی انسان عربی را تا زمانه ما تعیین کرده است و او تنها از دریچه آن به هستی می نگرد، زبانی که محافظه کارانه و تحول ناپذیر و فرازمانی است و بانوگرایی همدلی ندارد.

تمدن فقهی

جابری با نقد جایگاه زبان عربی و دشواری آن در فصل پنجم به سلطه فقه و نقش آن در تعقل عربی می رسد. اگر مجاز باشیم تمدن اسلامی را به نام یکی از فرآورده هایش بنامیم، در آن صورت می توانیم آن را تمدن فقه نامگذاری کنیم، همان گونه که

تمدن یونانی تمدن فلسفه و تمدن اروپای معاصر تمدن تکنولوژی است. برخلاف تلاش های ناموفقی که شده تا فقه را زاده عوامل بیرونی بدانند، فقه بی شک محصول عربی محض و فرآورده تمدن اسلامی است. فقه در دوران پیامبر و صحابه و حتی تا اواخر دوران اموی فقه عملی و در پی پاسخگویی به مسائل مستحدثه و واقعی بود، لیکن پس از عصر تدوین جنبه فرضی و انتزاعی آن نیرومند شد و از ممکنات واقعی به ممکنات ذهنی روی آورد. فقه از همه علوم موجود استفاده کرد و صدرنشین همه آنها گشت و در تمدن اسلامی هیچ دانشی از نظر حجم و اهمیت به پای فقه نرسید و نرسیده است، حتی دانشی مانند جبر و مقابله به نحوی زاده نیازهای فقیه در وصایا بود و محمد بن موسی خواریزمی در مقدمه کتاب جبر و مقابله خویش اشاره می کند که هدف از نگارش این کتاب برآوردن نیازهای مردم در امور وصایا و سواریت است. اما مهم تر از فقه روش استنباط احکام آن یا اصول فقه بود که آن نیز علمی کاملاً زاده تمدن اسلامی بود و همان نقشی را که منطبق نسبت به فلسفه در یونان داشت، در قبال فقه اجرا کرد. ما برای این دانش روشی نمونه مشابهی در تمدن های دیگر نمی یابیم و مسلمانان آن را برای اولین بار پدید آوردند. اگر هدف فقه را قانون گذاری برای جامعه بدانیم، می توان وظیفه اصول فقه را قانون گذاری برای عقل دانست.

مهم ترین شخص در تأسیس اصول فقه که همچنان حضورش در این عرصه استوار است، شافعی است که می توان کتاب رساله او را با کتاب گفتار در روش دکارت سنجید. شافعی در برابر جریانیه که یکسره تسلیم حدیث بود و حتی تصور نمی کرد کسی جرأت جعل داشته باشد یا کسانی مانند ابوحنیفه که به گونه ای ناروشمند رأی را بر حدیث مقدم می داشتند، کوشید قواعد منضبطی در جهت استنتاج احکام به دست آورد و در این میانه راهی سوم در پیش گیرد. شافعی در رساله خود از طرح خلیل بن احمد یا شاگرد او سبویه در کتاب الهمام گرفت، به گونه ای که روش واژه شناسان و عالمان نحو در شکل گیری و محتوای این اثر آشکار است. گفتنی است نام اصلی کتاب شافعی نیز الکتاب است و این مشابهت تأثیر آن را به نیکی نشان

به معتقدات و مقبولات دینی تکیه داشت. کلام اشعری روش معتزلی را کاملاً جذب خود ساخت، لیکن باور و اعتقاد به اصل علیت را فرو گذاشت و این تناقضی بود که همیشه همراه اشعریان بوده است، تناقض بین انکار اصول عقلی مانند اصل علیت و در عین حال پایبندی به عقل در استدلال عقلی و عملی خویش.

بهره‌گیری از قیاس و استدلال از شاهد به غائب یا از اصل به فرع اختصاص به متکلمان و فقها نداشت، بلکه عالمان نحو نیز از آن برای تأسیس دانش نحو سود جستند و همان تعبیرات فقیهانه مانند استصحاب و نقل و قیاس را به کار گرفتند و حتی معتقد شدند اگر کسی قواعد نحو را خوب بداند، می‌تواند مشکلات فقهی را حل کند و به سؤالات این حوزه پاسخ دهد. آنان برای اثبات برخی موارد از قواعد عقلی کلامی سود می‌جستند، مانند آنکه به استناد اصلی از اصول متکلمان جمع بین دو اصراب را محال شمرند، همچنین گفتند منابع استنباط مسائل نحوی مانند فقه است، یعنی نقل، قیاس و استصحاب حال. این تعامل طرفینی بود تا آنجا که گفته‌اند ابن حداد مصری که فقهی شافعی بود، هر شب جمعه مسائل فقهی را بر اساس قواعد نحوی حل و فصل می‌کرد، همچنین جمال الدین اسنوی کتابی نوشت به نام الکواکب الدرّیه فی تنزيل الفروع الفقهیه علی القواعد النحویه. نگارش کتاب‌هایی با عنوان تنزيل الاصول النحویه علی الاصول الفقهیه و همچنین پیوند میان نحو و علم کلام به نیکی تداخل و همپوشی میان نحو، فقه و کلام را نه فقط در روش، بلکه در اصل قانونگذاری برای عقل نشان می‌دهد.

این نگرش بعدها شامل علوم بیانی نیز شد و گفتند که همه سحر بیان در گرو تشبیه است که خود نوعی قیاس است. هیچ چیز در زبان عربی به اندازه تشبیه جای ندارد. در تشبیه نیز آنچه را که نامعلوم و نامحسوس است به کمک آنچه محسوس و معلوم است، آشکار می‌کنیم. لیکن هنگامی که به آیه شریفه «إنها شجرة تخرج فی اصل الجحیم طلعا، کانه رؤوس الشیاطین» از این منظر نگرستند، دیدند که در اینجا خلاف تشبیه عمل شده و تشبیه محسوس به غیر محسوس صورت گرفته و معلوم نیست که سرهای شیاطین چگونه است. برای رهایی از این مشکل گفتند که «رؤوس شیاطین» نام گیاهی است که در یمن می‌روید و با این کار اصل قیاس و تشبیه را حفظ کردند. از این منظر هر گونه نوآوری و ابداعی باید در قالب مألوف و شناخته شده صورت گیرد و هر چه جز آن بدعت و ضلالت است. سخن کوتاه، شیوه و روش استدلال در فقه، کلام، نحو و بلاغت یکی بود و آن هم قیاس و ربط فرع به اصل و استدلال از شاهد بر غائب به شمار می‌رفت. این بنیاد معرفت شناختی واحد در همه این علوم حضور داشت و

می‌دهد. حتی بحث از خلافت نیز با رساله شافعی شکل تازه‌ای به خود گرفت. تا پیش از این کتاب، بحث در این باره روشمند نبود و رساله شافعی با ارائه روشی استدلالی توانست به سود دیدگاه خود دلیل نماید. واقع آن است که شیعه بحث امامت را پیشتر از اهل سنت پیش کشید و آنان را به موضع دفاعی در این مسئله واداشت. شیعه پس از تحکیم قدرت سیاسی دولت سنی و امکان مقابله نظامی یا سیاسی با آن نداشتن به جای مقابله مستقیم آتش بس تاکتیکی را پذیرفت و با حمله به عدم مشروعیت گذشته یا آنچه درباره خلافت خلفای سه گانه رخ داد، کوشید مشروع نبودن وضع حاضر را نشان دهد. اهل سنت نیز برای تثبیت وضع فعلی حاکمیت ناگزیر شدند گذشته را تأیید کنند و به دامن کلام روی آورند. لیکن آنان برای اثبات صحت رخدادهای گذشته سراغ حدیث و خبر رفتند و مسئله امامت ابوبکر در نماز و مانند آن را دلیل صلاحیت وی برای خلافت دانستند و با توجیه رخدادهای به طعن شیعه پاسخ دادند. تنها بعد از شافعی و رساله او بود که توانستند برای اثبات نظر گاه خویش به جای یاری گرفتن از حدیث و خبر از استدلال سود جویند و به قواعد روشی پیشنهادی شافعی (یعنی منابع چهارگانه: کتاب، سنت، اجماع و قیاس) به مثابه مبنای برای کار خود بنگرند. این نمونه‌ای است از رفتار واکنشی اهل سنت در برابر شیعه، لیکن آیا مگر تاریخ مذاهب و حتی همه سیاست چیزی جز کنش و واکنش است؟

سلطه قیاس

پس از این مقدمه در فصل ششم به تحلیل قیاس فقهی روی می‌آورد. شافعی برای اثبات نظریات و اجتهادات فقهی خویش به گونه‌ای منضبط قیاس را به کار گرفت. اشعری نیز بعدها متأثر از کتاب رساله وی کتاب الإبانة عن اصول الدیانة را نوشت. وی در این کتاب رویکرد عقلی داشت و هر چند از نظر مضمونی پیرو اهل حدیث بود، اما از منظر روشی متأثر از معتزله بود. بدین ترتیب علم کلام اشعری درست مانند علم کلام معتزلی دارای دو بخش گشت: بخش اول «دقیق الکلام» بود که بر مستقلات عقلی یا مسلمات فیزیکی و طبیعی مقبول آن روزگار مانند بحث خلأ و جزء لا یتجزا استوار بود و بخش دوم «جلیل الکلام» نام داشت که

شکل‌گیری و دستاوردهای آن را مشخص می‌کرد. این اصل همان تشبیه است که آن را «النظام المعرفی البیان» می‌نامیم. در اینجا سخن بر سر شیوه و متد عقل عربی بود، نه مضمون آن که در فصول آینده بررسی خواهد شد.

نامعقول دینی و عقلی

این یادآوری تمهیدی است برای ورود به فصل هفتم و بحث از «نامعقول دینی و نامعقول عقلی». شکل‌گیری علوم مانند کلام و فقه در حقیقت واکنشی بود. فقه واکنشی در برابر استحسانات رایج به شمار می‌رفت، علم نحو عکس‌العملی در برابر گسترش لحن و غلط‌گویی و علم کلام عکس‌العملی بود در برابر دعای باطل که از عقل‌یاری می‌گرفتند. عقلانیت عربی در متن قرآن قابل فهم است و قرآن آن را معین می‌سازد. با مرور آیات آن می‌توان به دو نکته اصلی رسید و عقل قرآنی را مستند به آنها دانست: نظام هستی و بیان قرآنی. نخست آنکه هستی نظام مند است و بیانگر وجود خالق و از طریق آن می‌توان به خدا رسید، دیگر آنکه قرآن با بیان و ساختار خود معجزه‌ای است دال بر نبوت حضرت محمد. از این منظر طبیعت و قرآن مدلول واحدی دارند. بدین ترتیب معقول یا عقل دینی عربی سه عنصر اساسی دارد: نخست آنکه از طریق تأمل در طبیعت می‌توان به خدا رسید، دوم آنکه خداوند واحد است و تنها او مدبر هستی است، سوم آنکه که نبی واسطه اتصال مردم با خداست و بدون او امکان رسیدن به خدا نیست. این گوهر عقل دینی بود که با نامعقول دینی که در جامعه خود را پدیدار می‌کرد و بخشی از میراث کهن بود، به مبارزه بر می‌خاست و این مبارزه خصلت آن را بیشتر آشکار می‌ساخت. این نامعقول دینی در سه جریان متجلی می‌شد: نخست مانوی‌ها بودند که به دو مبدأ قائل بودند و تنها راه نجات را تطهیر و ترک دنیا می‌دانستند و در نتیجه به پیامبر نیازی نمی‌دیدند، دوم صائبین نیز خدا را ناشناختنی می‌دانستند و در نتیجه از طریق طبیعت نمی‌شد او را شناخت، همچنین تدبیر طبیعت را در دست ستارگان می‌دیدند و آنها را واسطه فیض می‌دانستند و صراحتاً منکر نبوت بودند، سوم جریان نوافلاطونی و هرمسی بود که باز با سه اصل عقلی اسلام تعارض داشت. اما اینکه این سه جریات متفاوت را بتوان ذیل نامعقول عقلی گنجانند، به آن دلیل است که این سه بر ناکارآمدی عقل در رسیدن به خدا از طریق شناخت طبیعت همسو بودند و بر این باور بودند که با اعمال خاص و تطهیر می‌توان حقیقت را کشف کرد. این نوع عقل عقل مستعفی یا بازنشسته است که هیچ کاری از آن ساخته نیست. دودس نشان داده است که رشد ادیان

به گونه لایه‌هایی است که در گذر تاریخ زمین‌شناسی شکل گرفته است، این لایه‌ها متراکم می‌شوند، نه تعویض، غالباً دین جدید جای دین کهن را نمی‌گیرد، بلکه با آن نوعی تعامل می‌کند و گاه همراه با آن به حیات خود ادامه می‌دهد.

نفوذ آموزه‌های هرمسی

با این توضیح زمینه بحث بیشتری از عقل مستعفی در فصل هشتم پیدا می‌شود. تاریخ رسمی فلسفه به دلیل اروپامحوری خود توجهی به تاریخ فلسفه در خاورمیانه و شرق ندارد، حال آنکه فلسفه هرمسی به گونه‌ای که در شرق رایج بود، در شکل‌گیری عقل عربی نقشی اساسی داشت و بخشی از میراث غیرعقلی به شمار می‌رود. فلسفه هرمسی به روایت شرقی آن به یونان بر می‌گردد و عکس‌العملی در برابر آن به شمار می‌رود. فلسفه یونانی که تنها به عقل تکیه داشت و تجربه را حقیر می‌شمرد پس از ارسطو دچار شقاق و به تدریج زوال شد، به خودخوری افتاد و مکاتب غیرعقلی شکل گرفتند. این مسئله به ویژه پس از مرگ اسکندر و بحران تمدن یونانی به اوج خود رسید و نتیجه عقل‌گرایی افراطی پیدایش نقیض آن یعنی ناعقلانیت بود. تجلی تفکر هرمسی کم‌ارز دانستن عقل و به وجود آوردن فلسفه‌ای بود که به نوشته یکی از متون هرمسی هیچ یک از پلیدی‌های زاید عقل آن را آلوده نمی‌کرد. این تفکر در حقیقت قرائی فیثاغورثی از افلاطون بود و با افزایش اعتماد به فیثاغورث به مقداری که ارج عقل کاسته می‌شد، افزایش می‌یافت. یکی از سران تفکر هرمسی نومینیوس است که یکی از معاصران او را عرب و نامش را نعمان دانسته و بر آن است که نومینیوس قرائت یونانی آن است. نومینیوس به دوگانگی کامل میان خدا و ماده و خیر و شر قائل است، در نتیجه به سه عنصر باور دارد؛ ۱. خدایی منزّه و فراتر از هرگونه عمل و تماسی با ماده؛ ۲. ماده که مصدر شرور است؛ ۳. خداوندگار خالقی که واسطه بین خدای متعال و ماده است. بدین ترتیب می‌توان در برابر تاریخ رسمی فلسفه که از طریق شرح از یونان به روم می‌رود، تاریخی شناخت که از آتن به اقامیه-مرکز تفکر هرمسی- می‌رود و از فیثاغورث و افلاطون سرچشمه می‌گیرد و به نومینیوس می‌رسد تا سرچشمه تفکرات

شیوه جمع یا خودداری از سخن و متوقف ساختن همه فعالیت‌های جسمانی و نادیده گرفتن هر احساسی تا آنکه انسان تازه‌ای متولد شود و نکاح یا زواج نفس و خدا صورت گیرد. تعبیر زواج را غزالی نیز به کار برده است. تفکر هر مسمی همه مراتب هستی را با هم مرتبط می‌داند، در نتیجه فاصله میان علوم زمینی و الهی و علم و دین برداشته می‌شود. کیمیاگری یا تلاش برای تغییر عناصر و ساحری برای تأثیر گذاشتن بر عالم ریشه در چنین تفکری دارد. در این نگرش است که عالم به انسان تشبیه می‌شود و انسان عالم صغیر به شمار می‌رود. چنین نگرشی بر آن است که می‌توان بر همه عناصر تسلط داشت و آنها را تغییر داد. کیمیا نیز می‌کوشد تا طبیعت پستی را به طبیعت شریف تبدیل کند. به گفته فیستوژیبه آشکارترین ویژگی تفکر هر مسمی آن است که دیگر فاصله‌ای میان علم و دین نمی‌ماند. این نمونه‌ای از عقل مستعفی است که از میراث قدیم بر جای مانده است و بر تفکر عربی تأثیر گذار بوده است.

در فصل دهم نمونه‌ای از حضور تفکر هر مسمی یا عقل مستعفی در فرهنگ اسلامی باز نموده می‌شود. متون فراوانی با نگرش هر مسمی در فرهنگ اسلامی نگاهشده شده است که استیعاب آنها چه بسا ناشدنی باشد. ماسینیون با توجه به سه معیار کوشیده است آنها را شناسایی کند: ۱. سخن از خدایی وصف ناپذیر و ناشناختنی از طریق عقل و امکان رسیدن به او تنها از طریق تطهیر و زهد؛ ۲. باور به ترابط عالم سفلی به عالم علوی و انکار هر گونه گسستی میان مراتب هستی و زمین و آسمان؛ از این منظر افق جماد با افق نبات، افق نبات با افق حیوان، افق حیوان با افق انسان و افق انسان با افق ملائکه در پیوسته است؛ ۳. باور به سلسله حلل نامنظم و تصادفی و غیر قطعی و ضروری که گرایش هر مسمی را از گرایش منطقی ارسطویی متمایز می‌کند.

جابری بر آن است که افزون بر معیارهای فوق باید دو نشانه دیگر را نیز در نظر گرفت: یکی باور به اصل الهی نفس و دیگری پیوند ناگسستنی میان علم و دین و انکار گسست آنها. تفکر هر مسمی حتی بی آنکه که نیازمند انتساب خود به ادریس و یکی دانستن هر مسمی با این پیامبر باشد، در فرهنگ اسلامی جایگاهی ویژه یافت و خود را در علوم طبیعی، عقلی و دینی و تصوف نشان داد. در علوم شاهد افکار کسانی مانند جابر بن حیان هستیم که به کیمیاگری روی می‌آورد و همان نگرش هر مسمی را در آثار خود دنبال می‌کند و حتی با دیدگاه ارسطو در تعریف نفس که آن را کمال جسم می‌داند، در می‌افتد و آن را گوهری الهی می‌داند. وی برای درک خداوند راه را بر عقل می‌بندد و نظام

غنوصی و عرفانی باشد. تفکر هر مسمی مضمونی ساده و روشن دارد. در رأس هرم هستی خدایی متزه و متعال و مطلقاً ناشناختی قرار دارد. در برابر او ماده سرشار از شرور و آشفتگی است. آفرینش عالم نیز به دستور آن خدای متعال، اما به دست خدای صانع قابل شناخت صورت گرفته است که میان ماده محسوس و خدای کاملاً نامحسوس است. بشر نیز دارای دو جزء است، جزء شریف الهی و جزء مادی و پست و هدف انسان نیز باید تطهیر خود از پلیدی ماده باشد. این باور به وجود دو خدا در تفکر هر مسمی مایه پیدایش دو جریان در قرن اول م به بعد شده بود: جریان خوش بین که هستی را زیبا و شر را لازمه و عارضه هستی می‌دانست و جریان بدبین که عالم را سراسر شر و هرج و مرج می‌شمرد که نمونه‌های آن حبس جان که عنصری شریف و پایدار است، در تن مادی و پست می‌باشد. از این منظر انسان موجودی الهی است که دچار سقوط شده است و باید از طریق تطهیر خود به خلاصی رسد. بازتاب این تفکر را در عرفان و تصوف اسلامی و بحث فنای فی الله آشکار می‌توان یافت. فیستوژیبه - محقق فرانسوی که افزون بر تحقیق متون هر مسمی در چهار جلد و ترجمه آنها به فرانسه خود کتابی در چهار جلد در شرح این تفکر نگاهشده است - در پی ممارست فراوان با متون هر مسمی به دو نوع عرفان موجود اشاره می‌کند: عرفان بروننگرا (extraversion) و عرفان دروننگرا (introversion). هر چند هر دو عرفان در پی رسیدن و اتصال با خدای متعال هستند، لیکن راه آن دو متفاوت است، بی آنکه همدیگر را نقض کنند؛ در نوع اول انسان از خود بیرون می‌آید تا در خداوند ذوب شود یا فنا به تعبیر اسلامی، اما در نوع دوم این خداوند است که نفس انسان را فتح می‌کند، در آن جای می‌گیرد تا انسان را به موجودی الهی بدل سازد و به تعبیری همان حلول در تصوف اسلامی.

این نگرش بروننگرا یادآور صوفیان مسلمان مدعی اتحاد، فنا و وحدت شهود است، حال آنکه تصوف نوع دوم که بیانگر حلول است، یادآور حلاج و مبتنی بر آگاهی به حقیقت نفس به مشابه بخشی از خداوند است. اما چگونه این حلول محقق می‌شود؟ دو شیوه وجود دارد: شیوه غیر مستقیم که وقت گیر است و عبارت است از دوری از مردم و خلوت گزینی، دوم

معرفتی مبتنی بر عرفان و ضد قیاس غایب بر شاهد پدید می‌آورد. همین نگرش را در الطب الروحانی و دیگر آثار زکریای رازی می‌یابیم. برخلاف نسبت مادیگری که به رازی می‌دهند، در واقع وی غنوصی بود. ویژگی هرمنی اختصاص به کیمیاگری جابری رازی ندارد، بلکه در علوممانند کشاورزی، علم تنجیم و ساحری خود را نشان می‌دهد.

آموزه‌های هرمنی در تشیع و تصوف

تفکر هرمنی افزون بر علوم عقلی در عرصه علوم دینی نیز دیده می‌شود. کوفه مرکز تفکر هرمنی بود و غلات، جهمیبه، روافض و متکلمانی از این دست نظریه پرداز آن بودند. به گفته ماسینیون شیعیان غالی اولیه در کوفه با نصوص هرمنی آشنایی داشتند و در نتیجه «لیس من الغریب ان تکون الشیعه اول من تهرمس فی الاسلام». در اینجا باید یادآوری کرد که همه شیعیان به استثنای زیدیه منکر امکان معرفت خداوند از طریق تأمل فکری و قیاس بودند.

همین حضور هرمنی را در تفکر صوفیانه می‌توان دید. گفته می‌شود ابو هاشم کوفی که تصوف با نام او گره خورده و اولین کسی است که صوفی نامیده شد، قائل به حلول و اتحاد بود و امام صادق درباره اش گفت: «او فاسد العقیده است». معروف کرخی اولین کسی است که تعریفی غنوصی از تصوف به دست می‌دهد و خود ریشه و خاستگاه مندایی صابشی دارد و اهل واسط است. ذوالنون مصری نیز که بنیانگذار واقعی تصوف به شمار می‌رود، گرایش شدید هرمنی داشت. همچنین اخوان الصفا در رسائل خود به نیکی نگاه غنوصی خود را باز می‌تابانند و به فلاسفه عقل گرا حمله برده، حدیثی نقل می‌کنند که پیامبر اکرم فرمود: اگر ارسطو تا زمان من می‌زیست، به من ایمان می‌آورد. تفکر اسماعیلی و آثار حمیدالدین کرمانی نیز بازگوی این تفکر است. با توجه به این نکته است که باید گفت تعبیر «خلق الله آدم علی صورته» نظریه‌ای هرمنی است. اهل سنت ضمیمه «صورته» را به خود انسان بر می‌گردانند، یعنی خدا انسان را به همان صورتی که هست آفریده است، لیکن حلاج آن را تفسیری هرمنی می‌کند. وی طی اشعاری به خوبی تصوف حلولی را منعکس می‌کند و می‌گوید:

انا من اهوی و من اهوی انا
نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرته
و اذا ابصرته ابصرتنا
روحه روحی و روحی روحه
من رأی روحین حلت بدنا

تفکر هرمنی در تصوف به اوج خود می‌رسد. بر این عقل مستعفی هرمنی که در فرهنگ اسلامی خود را بدیل عقل قیاسی مطرح کرد، «نظام عرفانی» نام می‌نویسیم. فهم عربی خالص یا بیانی با مرور آیات و بدون اطلاع از تفکر هرمنی به نتایجی می‌رسد که بسیار با نگاه تأویل گرای صوفیانه متفاوت بود، زیرا در این تفکر سخن از تأویل و ظاهر و باطن و شریعت و حقیقت بود و نگاه سنی غیر عرفانی چنین برداشتی را که خلاف مقتضای زبان بود، پذیرا نبود، حال آنکه سخنان صوفیانه در این زمینه از تفکر هرمنی بسیار بهره می‌برد. فقها با متن قرآن چونان متنی زبانی برخورد می‌کردند و به یاری قیاس به نتایجی می‌رسیدند که دور از تأویل و نگرش تأویلی بود. آنان تأویل را امری بیگانه و خلاف منطق فهم قرآن می‌شمردند. علت دشمنی ریشه دار میان فقها و متصوفه از اینجاست، دشمنی‌ای که بیانگر دو نظام معرفتی است: یکی بر استدلال مبتنی بود و دیگری بر شهود و وصال مستقیم.

بدین ترتیب به دو نتیجه می‌رسیم: نخست آنکه عرفان و تصوف عکس‌العکس در برابر ظاهری‌گری فقها یا خشکی متکلمان نبود، زیرا عقل مستعفی - یا عرفان شیعی و کشف صوفیانه - پیش از تحولات فقهی و پیدایش نظریات کلامی پدیدار شده بود، دیگر آنکه عقلانیت عربی اسلامی حداقل در برخی از صورت‌هایش راکشی بود به غنوصی‌گری مانوی و عرفان شیعی. جابری با این دو نتیجه در دفاع از عقلانیت عربی علل ترجمه متون فلسفی را در فصل دهم بی می‌گیرد.

انگیزه رواج فلسفه

در قرون آغازین اسلام، غیاب منطق ارسطو آشکار است. شناخت واقعی ارسطو با تلاش مأمون در ترجمه آثار وی شروع می‌شود. ابن ندیم در فهرست خود ذیل عنوان «ذکر السبب الذی من اجله کثرت کتب الفلسفه و غیرها من العلوم فی هذه البلاد» علت آن را خواب مأمون نقل می‌کند. مأمون ارسطو را در هیأتی با شکوه در خواب دید و از او پرسید: حُسن چیست؟ گفت: آنچه عقل آن را نیک بیند. مأمون پس از چند پرسش و پاسخ شیفته وار به ترجمه متون ارسطویی روی آورد. در واقع این خواب

نخست همدلانه امام رضا را ولی عهد خود معرفی کرد و خویشتن جامه سبز پوشید. آن گاه ارسطو را بر ضد غنوصی گری مانویان و عرفان شیعی که هر دو از یک جنس بودند و بر ضد دولت عباسی فعالیت می کردند، به کار گرفت. بنابراین روی آوردن مأمون به ترجمه فلسفه زاده علاقه شخصی یا رویای او نبود، بلکه می خواست به کمک اندیشه ای که با تفکر اسلامی سازگار باشد به جنگ این نوع غنوصی گری که دولت عباسی و اسلام را تهدید می کرد، برود. منابع شیعی اسماعیلی بر این دو بعد استراتژی مأمون تأکید دارند و می گویند که وی می خواست با این کار امام رضا و یارانش را بکشد و با نشر فلسفه یونانی علم نبوی را که در اختیار امامان بود از بین ببرد. مورخ یمنی ادریس عماد الدین در کتاب عیون الاخبار نگارش رسائل اخوان الصفا را که دارای گرایش شدید هرمتی است، به امام احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق نسبت می دهد و می گوید وی چون دید بر اثر نشر فلسفه علم جدش در آستانه انقراض است این کتاب را تألیف کرد.

بنابراین تقویت و برنشاندن عقل هستی شناختی در فرهنگ عربی اسلامی طی نبرد ایدئولوژیک میان مأمون خلیفه عباسی و دشمنان دولتش یعنی شیعیان باطنی صورت بست و چون شیعه به عقل مستعفی روی آورد، مأمون عقل یونانی را بر ضد هرمتی گری که مشخصاً در عرفان شیعی مبتنی بر استمرار نبوت در شخص امامان متجسد بود، به کار گرفت. حاصل آنکه خواب مأمون خوابی سیاسی بود و می خواست به کمک عقل یونانی به جنگ غنوصی گری مانوی و عرفان شیعی بود. در این فضا بود که کندی در دفاع از دولت عباسی و دین رسمی به نقد عرفان هرمتی شیعی برخاست و در سه جبهه جنگید: یکی مخالفت با مانویان و انکار اندیشه های آنان، دیگری تفسیر علمی مسائل زمینی، مخالفت با کیمیاگری و ستاره بینی و سوم باری معقول دینی قیاسی عربی در برابر عرفان و یکی دانستن دین و عقل. فارابی اندکی متفاوت بود، وی می خواست همه اندیشه ها را در واحدی فلسفی گرد آورد، در حالی که کندی دلمشغول برهان بود و عرفان را رد می کرد. فارابی همچنان عرفان را در اندیشه خود حفظ کرد و سیاست را در خدمت فلسفه گرفت و هنوز اندیشه های هرمتی را در تفکر خود نگه داشت و قلباً همچنان هرمتی ماند و به همین دلیل وی معتقد به امکان تغییر اجسام بود و کتابی نوشت به نام «وجوب صناعه الکیمیا». بدین ترتیب در کنار دو نظام معرفتی شاهد نظام معرفتی سومی هستیم که به کمک عقل وجود شناختی بر برهان استوار است و ما آن را «نظام معرفتی برهانی» می نامیم. بدین ترتیب سه نظام معرفتی در فرهنگ اسلامی شکل گرفت:

دروغین است یا حداکثر تنها یک خواب است و مأمون نه بر اثر آن به ترجمه روی آورد، بلکه چون ذهنش متوجه ارسطو بود، ممکن است این خواب را دیده باشد. با این همه این خواب به نیکی مسائلی را آشکار می سازد. این خواب منابع معرفت را بیان می کند که سه چیز هستند: عقل، شرع شامل کتاب و سنت و اجماع. اما نکته مهم آن است که با تعبیر قاطع «ثم لاثم» که در خواب بر زبان ارسطو رفته است، هرگونه منبع دیگری را نفی می کند و اهمیت این خواب در همین است. در حقیقت این خواب می خواهد بر خلاف تفکر غنوصی و هرمتی، شناخت غنوصی و عرفان را نفی کند و هدف اصلی این خواب نیز همین است. مانویان و شیعیان رقیب خلافت در دوران عباسی، رشد فراوانی داشتند و سرکوب آنان به جایی نمی رسید، از این رو مأمون به این نتیجه رسید که با سلاح رقیب به جنگ آنان برود و بهترین سلاح را در فلسفه ارسطو یافت. از آنجا که شیعیان در تفکر هرمتی سرچشمه ای خشک ناشدنی برای اندیشه خود می یافتند و به گفته ماسینیون نخستین پیروان هرمتی یا «متهمر مسین» بودند و ضرورت تعلیم از طریق معلم را تعلیم می دانند و آن را دلیل بر وراثت علم نبوی می دانستند، مأمون بهترین راه را استفاده از فلسفه ارسطو دانست.

امام صادق راهبرد مسالمت آمیزی دنبال می کرد و افکار خود را نشر می داد. هشام بن الحکم نخستین کسی بود که تفکر هرمتی را به گونه ای منظومه وار پی ریخت. این فیلسوف شیعی در کوفه (موطن هرمسیان در عراق) رشد کرد و تعالیم هرمتی را گسترش داد. وی میان خداوند و علم و دیگر صفات او تمایز قائل می شد و علم حق را مخلوق او و غیر ذات او می دانست. این تمایز بین خدای متعال و علم او کاملاً با تمایز هرمتی میان خدای متعال که از عالم منزّه و آن بی خبر است، با خدای صنایع یا عقل اول سازگاری دارد. رشد این تفکر شیعی، شخصیت قوی امام جعفر صادق و ناکارآمدی حربه زنده برای سرکوب رقیبان، مأمون را به پی نهادن و دنبال کردن راهبردی تازه برانگیخت که دو هدف داشت: یکی آنکه سازمان سری شیعه و مخالفان خود را درهم بشکند و آنان را به صحنه بکشاند و دیگر آنکه این تفکر باطنی را خنثی کند. وی برای رسیدن به هدف اول

نظام معرفتی بیانی یا قیاسی که تشکیل دهنده میراث عربی خالص است، نظام معرفتی عرفانی که بخش نامعقول یا عقل مستعنی را در میراث کهن تشکیل می‌دهد و سرانجام نظام معرفتی برهانی که سازنده فلسفه و علوم عقلی است.

عقل ستیزی ابن سینا

جابری با معرفی این سه جریان فکری در فصل یازدهم می‌کوشد رقابت میان آنها را نشان دهد. نمونه جنگ میان تفکر بیانی و برهانی را در جنگ میان نحویان و منطقیان می‌توان دید. نحویان بر آن بودند که منطق یونان چیزی جز قواعد زبان یونانی نیست و نمی‌توان از آن در زبان عربی سود جست، زیرا زبان عربی مبتنی بر نحو است. مناظره معروف ابوسعید سیرافی نحوی با ابوبشر متی در حضور فضل بن جعفر وزیر خلیفه مقتدر که به شکست متی انجامید، جلوه نزاع میان قیاس و برهان است. نام کتاب *صون المنطق و الکلام عن فنی المنطق و الکلام سیوطی* این نگرش را به نیکی بازگو می‌کند. از سوی دیگر شاهد مخالفت نگرش فلسفی و منطقی ابوسلیمان منطقی هستیم. چون ابوحنیان توحیدی رسائل اخوان الصفا را بر او عرضه می‌کند، می‌گوید که در اینجا کوشش شده است تا فلسفه با دین در آمیخته شود، حال آنکه این کوشش ناکام است. از سوی دیگر ابن سینا می‌کوشد با ترویج فلسفه عرفانی بر فلسفه یونانی بتازد و از فلسفه مغربی یعنی یونانی و پیروان «کودن» آن و فلسفه مشرقی نام می‌برد. وی برخلاف ارسطو نفس را موجودی مجرد از تن دانسته که از محل والایی فرود آمده و در تن جایگزین شده است. ابن سینا در اشارات و تنبیهات خود این خط را دنبال می‌کند و نه تنها در نمط نهم از تصوف عقلی دفاع می‌کند، بلکه تفکر هرمسی کاملی از جمله تصوف و علوم ساحری آن به دست می‌دهد. این نکته در فقرات پایانی نمط دهم اشارات که خواننده را از شگفتی در قبال اعمال شگفت عارفان و تصرف آنان در طبیعت باز می‌دارد، آشکار می‌گردد. مسئله آن است که ابن سینا می‌خواهد از عقل برای کوبیدن و بی‌ارزش ساختن عقل یاری بگیرد و این همان خود ویرانگری است، زیرا هدف نهایی ابن سینا آن است که عقل را بی‌کار و مستعنی سازد. بدین ترتیب در حالی که در بغداد مکتب منطقی مشائی شکل می‌گرفت، در خراسان مکتب فلسفی ضد آن زاده می‌شد و به دست اسماعیلیه به اوج خود می‌رسید. این تفکر به دست ابن سینا به بالاترین حد خود رسید، زیرا پدر و برادر وی اسماعیلی بودند و او در آثارش تفسیری اسماعیلی به دست می‌دهد. در حالی که عرفان شیعی تفکر هرمسی را بر ضد دولت عباسی و منطق بیانی آن به کار

می‌گرفت، عرفان صوفیانه مسیر متفاوتی طی کرد. بی‌شک عرفانی شیعی و عرفان صوفی در یک اصل مشترک بودند، هرمسی‌گری؛ با این حال کارکرد این دو متفاوت بود. تفکر شیعی سیاسی ماند، اما عرفان صوفی کوشید تفکری غیر سیاسی و صرفاً معرفتی دنبال کند و از درافتادن با دولت بپرهیزد.

حارث محاسبی بی‌آنکه از دایره نظام معرفتی مبتنی بر قیاس خارج شود، کوشید طریقت و شیوه هرمسی را فرابگیرد و مضمون آن را رها کند. به همین سبب وی هم در مورد طعن فقها واقع شد، هم متکلمان و هم صوفیان تا آنکه در خانه پنهان گشت و بر جنازه اش جز چهارتن نماز نخواندند. علت شکست وی مخالفت حنبلیان نبود، بلکه مسئله آن بود که در آن زمان قیاس یا بیان و برهان بر ضد عرفان هم پیمان شده بودند که استراتژی مأمون بود. حمله فقها به صوفیان آنان را به سازماندهی و الگوگیری از سازمان یافتگی شیعه کشاند. آنان در برابر مفاهیم شیعی مفاهیمی پدید آوردند و آنان را خلع سلاح کرده از خصلت سیاسی تهی ساختند و خود را منتسب به علی بن ابی طالب کردند. با این روش در برابر امامت، ولایت و در برابر معلم اکبر، قطب و غوث پدید آوردند و برای آنان عصمت قائل شدند، بی‌آنکه خواستار شورش بر ضد دولت باشند. در این زمان شاهد تلاش‌هایی برای آشتی میان عرفان صوفی و بیان هستیم که در *التعرف لمذهب التصوف کلاباذی، الملح ابونصر سراج*، و *قوت القلوب ابوطالب سکی* هستیم. بدین ترتیب تصوف به مؤسسه دینی-اجتماعی تبدیل شد و جامعه آن را پذیرفت، اما چرا چنین شد، زیرا هدف کوبیدن عرفان شیعی بود.

تفکر هرمسی غزالی

خطر عرفان شیعی به ویژه در دولت فاطمی خلافت عباسی را تهدید می‌کرد و این خطر به هم پیمانی عرفان صوفی و نظام معرفتی بیان عربی انجامید. غزالی از منطق جدل را می‌خواست، نه برهان تا با آن خصم را بکوبد. خصم وی در این زمان باطنیه بود. تفکر وی ماهیتاً هرمسی است. وی از تعبیرات هرمسی به طور کامل استفاده می‌کند و همان ساختار را به کار می‌گیرد و در کتاب *جواهر القرآن* قرائتی هرمسی از قرآن و علوم

نکرد» و چیزی را منحصرأ در اختیار خاندان خود نگذاشت. این مضمون حقیقی و سیاسی و ایدئولوژیک ظاهر گرایی ابن حزم است که مستقیماً تفکر باطنی شیعه و صوفیانه را مورد حمله قرار می دهد. ابن حزم تنها به دلایل معرفتی با تشیع و باطنی گری مخالف نیست، بلکه مخالفت او مضمونی سیاسی دارد. وی و پدرش در دستگاه خلافت دولت اموی در اندلس بودند و در افتادنش با تشیع در اینجا ماهیتاً سیاسی است. مذهب ظاهری ریشه در آرای داود اصفهانی (۲۰۲ - ۲۷۰) دارد که در آغاز شافعی بود و بعدها قیاس را کنار گذاشت. خلاصه نظر او در دو نکته می توان گنجانند: نخست آنکه شریعت تنها نصوص است و احکام را باید از ظواهر نصوص بدون تأویل به دست آورد، دیگر آنکه در جایی که نصی نیست، بایست از دلیل سود جست. مقصود از دلیل همان قیاس ضمیر است، یعنی مثلاً برای اثبات حرمت نبیذ از طریق قیاس گفته می شود که در حدیث آمده است که «کل مسکر خمر و کل خمر حرام»، پس نبیذ را نیز می توان حرام دانست. این گوهر تفکر ظاهری است که عملاً انحرافی از تفکر قیاس گرایانه شافعی به شمار می رود. از نظر ابن حزم همه حقایق در نصوص آمده است و جایی برای تأویل وجود ندارد. به تعبیر هگلی وی معتقد است که «کل ما هو قرآنی فهو معقول و کل ما هو معقول فهو قرآنی». ابن حزم با انکار عرفان و شهود، قیاس و ظنون راهی جز عقل و تجربه را به رسمیت نمی شناسد. نظریه ابن حزم افزون بر مضمون سیاسی خویش در پی ایجاد بنای معرفتی تازه ای در تفکر عربی است. وی مرجعیت عقل را می پذیرد و فلسفه و دین را سازگار می داند. در واضح ظاهری گری ابن حزم باردار تفکر عقلانی و انتقادی ابن رشد و متضمن گفتمان رشدی است. ابن باجه نیز در همین مسیر حرکت می کند و تصوف را انکار کرده و شهود غزالی را گزاف دانسته، درباره دعای وی می گوید که یا وی دچار خطا شده آگاهانه در پی به خطا افکندن دیگران است. دور ساختن عرفان و تفاوت گذاشتن میان برهان و بیان که گوهر گفتمان رشدی است، همان پروژه ابن حزم است که ابن رشد از طریق ابن باجه و ابن تومرت آن را بازسازی می کند.

برنامه فکری ابن رشد

دولت موحدین با تفکر مالکی در افتادند و در صدد بازگشت به نصوص اولیه و احیای تفکر ظاهری برآمدند. ابویعقوب خلیفه موحدی در گفتگو با ابوبکر حافظ بن جسد پس از اشاره به اختلافات فقهی فراوان گفت مسئله از سه حال بیرون نیست و در حالی که به قرآن اشاره می کرد گفت یا این است، یا آن، یعنی

قرآنی به دست می دهد. وی در این کتاب از علوم ظاهری یا قشری و علوم باطنی نام می برد. علوم ظاهری برای عوام و عوام باطنی برای خواص است. بدین ترتیب وی بیان را راهی برای عرفان خود قرار می دهد و همان گونه که از بیان مضمون و از برهان شکل را گرفت و گفت این برای عوام است، از بیان شکل و از عرفان مضمون را گرفته و گفت این برای خواص است. کاری که وی در نهایت انجام داد، الغای مضمون برهان و اصل سبب و در نتیجه علوم عقلی ریاضی و طبیعی بود. با این کار «عقل مستعفی در غزالی بر همه تپش های عقلی او در فقه و کلام پیروز شد و هر مسی گری گریزان از دنیا بر فقیه و متکلمی که برای دین و دنیا می جنگید، چیره گشت». پیروزی عقل مستعفی در غزالی «زخمی عمیق در عقل عربی بر جای گذاشت که هنوز از آن خون می چکد» و جلوه های آن در عقول عربی معاصر دیده می شود. این نتیجه تلخ بستری است تا جابری در فصل دوازدهم به تشریح آغازی تازه اما ناکام پردازد.

مضمون سیاسی ظاهری گری ابن حزم

تاریخ سیاسی اسلام را می توان به چند مرحله تقسیم کرد، لیکن تاریخ فرهنگی چنین نیست و در همه مراحل شاهد یک «دیگری» هستیم که با قدرت در نزاع بوده، چه این قدرت امویان بوده باشد، چه عباسیان. آن «دیگری» شیعه است که گاه به صورت جنبش زیرزمینی، گاه در قالب حرکات شورشی و گاه در قالب دولت های کوچک خود را نشان می داد. دولت اموی در اندلس دو خصم اساسی داشت: عباسیان و فاطمیان. امویان می کوشیدند در اندلس برای خود نظام معرفتی خاصی پدید آورند که از آن سه نظام معرفتی شناخته شده فراتر برود، این نظام معرفتی جدید در قالب ظاهر گرایی ابن حزم پدیدار می شود. وی به روشنی مبنای خود را در الفصل این گونه نشان می دهد: «بدانید که آشکار است و نهانی ندارد و هویدا است و رازی زیر آن نیست، همه آن برهان است و مسامحه ای در آن راه ندارد. متهم بدارید هر آن کس را که می خواهد از او بی برهان پیروی شود و هر که مدعی آن است که دین را سر و باطنی است. اینها دعای و گزافه است و بدانید که رسول خدا کلمه ای از شریعت را نیز نهان

سنن ابی داود که در سمت راستش بود و با اشاره به شمشیرش یا این وی این سیاست را به کار بست و فرو رفتن در مجادلات فقهی را ممنوع کرد و بر آن شد تا مذهب مالکی را در مغرب از میان ببرد. تفکر ظاهری تا جایی گسترش یافت که ابن مضاء قرطبی - که از سوی ابویعقوب به قاضی القضاتی برگزیده شده بود - کتابی به نام الرد علی النحاه بر ضد نحویان نوشت و از آنان خواست به جای قیاس در نحو همچون فقه به سماع روی آورند. در این فضا گفتمان رشدی شکل گرفت و او را هبرد خود را بر مبارزه در چهار جبهه استوار کرد: ۱. شرح آثار ارسطو و آسان سازی آنها؛ ۲. زدودن انحرافات ابن سینا که مایه بدفهمی کسانی مانند غزالی بر ضد فلسفه شده بود؛ ۳. مبارزه با غزالی و نگارش تهافت التهافت؛ ۴. نظریه پردازي و روشمند سازی تفکر ظاهری.

شیوه فهم نصوص دینی و نحوه تعامل با دین در گفتمان رشدی بر سه اصل استوار است: ۱. دین و گفتمان دینی همواره موافق عقل است یا به دلالت ظاهری یا به تأویل البته با شروطی که دارد؛ ۲. برخی از آیات قرآن برخی دیگر را تفسیر می کند، بنابراین تعارض موجود در آیه ای با عقل به کمک آیات دیگر قابل رفع است؛ ۳. تفاوت گذاشتن میان آنچه تأویل پذیر است و آنچه تأویل نمی پذیرد. از نظر ابن رشد دین بر سه اصل مطلقاً تأویل ناپذیر استوار است که عبارت اند از: اقرار به وجود خدا، نبوت و روز جزا. جز این سه مورد نصوص دینی تأویل پذیرند، اما به سه شرط: یکی در نظر گرفتن اسلوب زبان عربی و احترام به قواعد زبانی آن و خارج نشدن از آن، زیرا تأویل یعنی خارج ساختن لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی آن و این کار در قالب زبان می گنجد؛ دوم رعایت وحدت داخلی قول دینی و نیفزودن مواد هر مسمی و نوافلاطونی به آن؛ سوم رعایت سطح معرفی و فرهنگی کسی که تأویل برای او صورت می گیرد و در نظر داشتن ظرفیت مخاطب. ابن رشد با این منطق ظاهری به شرح مستقیم ارسطو می پردازد و تفکر عقلانی را فرامی خواند، لیکن این تفکر عقلانی نوپا در نطفه خفه شد و تا امروز نیز نتوانسته است جان بگیرد، چرا؟

به دلیل مخالفت عرفا از بین بردن دولت موحدان به وسیله عرفایی که روستایی بودند و فهم آنان غیر عقلانی بود. آنان که از طریق آثاری چون احیاء علوم الدین و الرعايه لحقوق الله نقش نیرومندی در جامعه اندلس داشتند، نماینده و مروج عقل بازنشسته و مستعفی بودند و تفکر و گفتمان رشدی را از بین بردند. شیخ ابومدین پدر معنوی بزرگترین شیوخ تصوف در مغرب بود که نقش بنیادی در اسقاط دولت موحدان داشت. آنان

در برابر حملات صلیبی بی تفاوت و در همان زمان به نابودی دولت موحدان کمر بسته بودند. در پی شکست گفتمان رشدی تنها صورت گرای و شکل گرای بر جای ماند که هنوز ادامه دارد. جابری پس از گزارشی از سه نظام معرفتی در جهان اسلام و تحلیل آنها در هجده فصل در خاتمه به جمع بندی مدعیات خود روی می آورد. در تقسیم بندی علوم اسلامی عمدتاً به ظواهر توجه می شد، نه ماهیت آنها مانند تقسیم بندی حیوانات به آبی و خشکی زی، لیکن طبقه تقسیم بندی ما می توان کل علوم اسلام را با توجه به ماهیت آنها به سه گروه تقسیم کرد: علوم بیانی شامل فقه و کلام و بلاغت که مبتنی بر نظام معرفتی واحدی است که بر اساس قیاس غائب بر حاضر استوار است؛ دوم علوم عرفانی شامل تصوف و تفکر شیعی و فلسفه اسماعیلی و تفسیر باطنی و کیمیاگری و فلاحت نجومی، طلسمات و ستاره بینی است که مبتنی بر نظام معرفتی کشف و وصال است که آن را نامعقول عقلی نامیده ایم؛ سرانجام علوم برهانی است که شامل منطوق و ریاضیات و طبیعیات است و بر اساس تجربه و شناخت عقلی استوار است. حال جای این پرسش است که چرا علوم اسلامی پس از عصر تدبیرین دچار رکود شد؟ پاسخ ساده است، به دلیل استعفای عقل. عرفان نمی تواند به پیشبرد نهضت عربی کمک کند، زیرا این علم آخرت است، نه دنیا و همان عقل مستعفی است، همچنین این علم با علوم سری و سحر ارتباط دارد، «آیا می توان نهضتی با سحر محقق ساخت؟»

سیاست در جامعه عربی تعیین کننده تفکر و جهت آن بود و مقاطع مهم از طریق سیاست رقم می خورد، نه علم. حتی علم کلام نیز چیزی جز ممارست سیاست در دین نبود، زیرا نخستین مسائل آن ناظر به بحث امامت بود. چرا مسلمانان عقب افتادند؟ زیرا تا مدت ها دو جریان در جامعه اسلامی با هم ستیزه می کردند: نخست خلافت بود که از نظر اهداف محافظه کار بود و از نظر ساختار معرفتی انقلابی یعنی عقلانی بود، حال آنکه دشمنان آن یعنی شیعه از نظر اهداف انقلابی و از نظر بنیة فکری محافظه کار بودند؛ با حمله صلیبی ها و مغول ها این دوگانگی از میان رفت و محافظه کاری خلافت در اهداف بر گوهر معرفتی آن غلبه کرد و از سوی دیگر ماهیت محافظه کرانه معرفتی شیعه بر

بیانی داشتند و جاحظ آگاهانه به این نقش اشاره می‌کند. وی برای انتاج خطاب بیانی شریطی برمی‌شمارد، مانند گشودگی زبان، گزینش الفاظ نیک و پرهیز از تنافر حروف و کلمات، داشتن بلاغت یعنی موافقت بین لفظ و معنا و توانایی بر تسخیر و اقناع دیگران. جابری با این توضیحات در مدخل کتاب فصل اول را در باب رابطه واژه و معنا می‌گشاید. اساسی‌ترین مسئله علوم بیانی مسئله رابطه بین لفظ و معنا بوده است، از این رو در همه علوم بیانی مانند فقه، اصول، کلام و بلاغت به لفظ و معنا به مثابه دو موجود مستقل نگاه می‌شده است. از این منظر الفاظ حتی نوع مهمل آنها نوعی هستی قائم به خود داشته است، برای مثال عباد بن سلیمان قائل به رابطه ذاتی و طبیعی میان لفظ و معنا بود و برای اثبات نظر خود به بطلان ترجیح بلامرجح استناد می‌کرد و می‌گفت اگر رابطه‌ای ذاتی میان این دو نبود، انتخاب هر واژه‌ای بدون مرجع و در نتیجه محال بود. حتی شکل‌گیری نحو عربی زاده خطایی است که دختر ابوالاسود دولی مرتکب شد و به پدرش گفت: «ما اشد الحر؟» پدر که پنداشت دخترش از علت گرما می‌پرسد، پاسخ داد: «الرمضاء فی الهاجره یا بنیه». دختر پاسخ داد که مقصودش علت یابی گرما نیست، بلکه ابراز شگفتی از شدت آن است. پدر به او گفت که در این صورت باید بگوید: «ما اشد الحر». آن‌گاه «انالله» گویان به جمع‌آوری اصول نحو عربی دست زد. اهمیت نحو در علوم بیانی تا جایی بود که ابواسحاق شاطبی در مواظقات خود از جریمه نقل می‌کرد که می‌گفت: «من سی سال است که بر اساس کتاب سیبویه به مردم فتوا می‌دهم». در زبان‌هایی که حرکات جزو حروف است «می‌خوانیم تا بفهمیم، اما در زبان عربی نخست باید بفهمیم تا بتوانیم درست بخوانیم» و باید پیشاپیش تصمیم بگیریم که در پی کدام معنا هستیم و با توجه آن متن را بخوانیم. بدین ترتیب بحث عمده کتاب‌های اصولی مسئله الفاظ و معانی آنها و نحوه دلالت را تشکیل می‌دهد. مسائلی چون مجاز و حقیقت، وضع عام و خاص، نص و ظاهر و مبهم و متشابه و مجمل و دلالت‌های چهارگانه در مکتب فقهی حنفی یعنی دلالت عبارت، دلالت اشاره، دلالت نص و دلالت اقتضا به روشنی اهمیت بحث الفاظ و رابطه آنها را با معانی در علوم بیانی نشان می‌دهد، حاصل آنکه وظیفه عالم اصولی، چه فقیه و چه متکلم، تعیین رابطه بین لفظ و معنا و دادن قوانینی برای تفسیر خطاب بیانی و معنای آن بوده است. با این تمهید بحث فصل دوم درباره نظام بیانی قرآن و اعجاز آن شروع می‌شود. مسئله رابطه لفظ و معنا پدیدآورنده مسئله و حدود تأویل بود، اما دومین مسئله‌ای که عالمان بیانی را به خود

اهداف انقلابی آن چیره گشت و و بدین ترتیب رکود کامل آغاز شد؛ این از علت عقب ماندگی مسلمانان، اما چرا اروپای جدید پیشرفت کرد؟ دو علت داشت: یکی میراث یونانی-مسیحی و دیگری میراث عربی فلسفی و علمی؛ میراث اولی در عنصر مخالفت و نزاع دراز مدت کلیسا یا غنوصی‌گری یا عقل مستعفی متجلی می‌شود که موجب استقرار نوعی عقلانیت یونانی به خصوص منطوق گشت، عنصر دوم در فلسفه ابن رشد و دانش حسن بن هیثم و نورالدین ابواسحاق بطروجی جلوه‌گر می‌شود. اندیشه رشدی دانش مناظر و مرایای ابن هیثم و دانش فلکی بطروجی که ضد بطلمیوس بود، به رشد و شکوفایی نهضت اروپایی انجامید. ابن هیثم حداقل سه چهارم یک قرن قبل از المنقذغزالی که در آن شکی متافیزیکی و ویرانگر ارائه کرد، شک دقیق و عالمانه خود را مطرح کرد و گفت که تنها راه وصول به حقیقت تبعیت از منطق ارسطو است. در این کتاب سه نظام معرفتی عربی را باز نمودیم و شکل‌گیری آنها را بیان کردیم. در جلد دوم محتوای آنها را باز خواهیم گفت.

سه نظام معرفتی عقل عربی

جابری به وعده خود وفا می‌کند و در کتاب بعدی ششصد صفحه‌ای خود می‌کوشد محتوای سه نظام معرفتی پیشگفته را در چهار بخش تحلیل و نقد کند.

نظام معرفتی بیانی

یکی از نظام‌های معرفتی نظام بیانی است، اما بیان چیست؟ مقصود از بیان همه علوم اسلامی خالص مانند بلاغت، فقه، کلام و اصول فقه است. با تحلیل ماده «ب. ی. ن» در لسان العرب که در پی شناسایی معانی واژه‌های عربی اصیل و قبل از خلط شدن با معانی بیگانه است، می‌توان پنج معنا را برای بیان بازشناسی کرد: ۱. بین به معنای وصل و پیوند؛ ۲. بین به معنای فصل و جدایی؛ ۳. بین به معنای ظهور و آشکارگی که نتیجه معنای دوم است؛ ۴. بین و بیان به معنای فصاحت و توانایی بر اقناع دیگری؛ ۵. بیان به معنای توانایی تسخیر قلوب دیگران با زبان خود. متکلمان نقش بسزایی در گسترش نگرش

مشغول داشت بحث اعجاز قرآن بود. قرآن از همان آغاز تحدی کرد و مشرکان نتوانستند به تحدی آن پاسخ دهند. اقلیت های دینی پس از استقرار اسلام در صدد خدشه در قرآن برآمدند و دوباره مسئله اعجاز قرآن مطرح شد. اعجاز قرآن در چیست؟ لفظ یا معانی و اخبار از غیب. معتزله کوشیدند تفسیری از اعجاز به دست دهند که مخصوص به زبان عربی نباشد، از این رو مسئله اعجاز را به معانی قرآن ناظر دانستند. این مسئله خود بعدها عرصه نگارش آثار مفصلی درباره اعجاز قرآن گشت.

بیان و سلطه سلف

جابری در فصل سوم به مسئله سلطه گذشته بر حال می پردازد و توضیح می دهد که بنیاد کار علوم بیانی بحث اصل و فرع است. عالم بیانی کار خود را از نص می آغازد و به آن پایان می دهد. بدین ترتیب در علم بیان شاهد سه اصل به هم پیوسته هستیم: از اصلی آغاز می شود، به اصلی می رسد و با اصلی توجیه می شود. در تفکر استدلالی علوم بیانی، مسئله استنباط یا استخراج معرفت از اصل مطرح است، یعنی باید تفکر با قبول یک متن صورت گیرد و استدلال منطقی مطرح نیست. غزالی پس از نقل دلائل اجماع در مستصفی نتیجه می گیرد که از آیات و روایات نمی توان مستندی برای اجماع به دست آورد. جابری طی شش فصل به هم پیوسته ساختار علوم بیانی را می کاود و در آنها از رابطه لفظ و معنا و مسئله تأویل، مسئله اصل و فرع یا مسئله قیاس، مسئله اجماع و سلطه سلف، مسئله جوهر و عرض، مکان و زمان و مسئله علیت و مسئله کلیات به تفصیل بحث می کند.

جابری در خاتمه ای که برای این فصول می گشاید، نتیجه نهایی خود را مجدداً مرور می کند. در همه علوم بیانی اصل یک چیز است، قیاس و تلاش در جهت یافتن مشابهات. در این نگرش چیزی به نام علیت و نظام علی دیده نمی شود تا جایی که متکلمان در امور طبیعی قائل به جری عادت و عادت مستقر هستند، نه سنت قطعی. امام چرا آنان چنین نظری یافتند؟ پاسخ آن را در آن چارچوب مرجع آنان بایست یافت، یعنی همان اعرابی که سخنش در لغت حجت بود و جمله «قال الاعرابی» فصل الخطاب هر نزاعی بود. در واقع اعرابی ناخواسته بر نگاه عالمان علوم بیانی اثر گذاشت. عرب بادیه نشین در شزار و ماسه های بادی یا رمل می زیست. این رمل ها هیچ پیوندی با هم نداشتند و جواهر منفردی بودند. امروز با بادی کنار هم قرار می گرفتند و فردا با طوفانی از هم جدا می شدند. زندگی اعرابی تابع نظام علی نبود، هر اتفاق ممکن بود رخ دهد. تنها می شد حدس زد و از اثری به مؤثر برد، اما رابطه علی وجود نداشت. علیت از آن جامعه مدنی است نه

زندگی بدوی. در صحرا همه چیز از هم گسسته است. همه علوم عربی مانند علم القافه یا قافه شناسی، شناخت ستارگان باران زا، نجامه یا علم انواء، کهنانه و عرافه بیانگر این مطلب اند. حاصل آنکه در میان عرب جاهلی امکان تفکر علی و رابطه ضروری بین حوادث وجود نداشت. متکلمان و عالمان بیانی مرجع اصلی خود را از این عرب و نگرش او به جهان گرفتند و در نتیجه به جای قبول سنت ضرورت، به عادت و احتمال روی آوردند. البته قرآن نیز از امارات و نشانه ها استفاده می کند، لیکن به مشابه هشدار، نه استدلال و جایگزینی برای تفکر علی. خطای بیانی ها آن بود که این نگرش را به معنای تفکر اساسی قرآن تلقی کردند و در حقیقت به جای به کارگیری منطقی قرآن، تفکر عرب جاهلی را معیار اندیشه و استدلال پنداشتند. آیا قرآن به زبان عربی نازل شد تا مضمون آن اسیر تصور جاهلی آنان بماند یا آنکه آنان را از ظلمات به نور و عالم دیگری برساند؟ برخی با قبول شق دوم به تأویل روی آوردند و نص را دارای ظاهر و باطنی دانستند که بر اساس عرفان تفسیرناپذیر است. این مطلب را در بخش بعدی مطرح خواهیم کرد.

نظام معرفتی عرفانی

جابری در این بخش در پی تعریف ماهیت عرفان است. عرفان نیز علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین را برای بیان علم بیان، برهان و عرفان به کار بردند. تفکیک بیان برهان و عرفان و عقل و کشف پیش از اسلام شناخته شده بود و در عصر هلنیستی حضور داشت. عرفان نظامی برای کسب معرفت و شناخت جهان و در عین حال نوعی موضع در قبال آن است: هم نگرش است و هم روش. می توان گفت که عرفان اراده را جایگزین عقل می کند. پدیده عرفان در ادیان سه گانه ابراهیمی دیده می شود، اما میان عرفان (gnose) به مشابه روش معرفت به اسرار الهی و عرفان گرای (gnosis) به مشابه مکتبی دینی تفاوت بایست گذاشت. در پدیده عرفانی دو بعد متمایز وجود دارد: عرفان به مثابه موضع و عرفان به مثابه نظریه ای برای تفسیر هستی. ویژگی عرفان انزوا و گریز از عالم و گله از وضع انسان در آن و در نتیجه روی آوردن به خود پروری و تقویت خود و خودی است. گوهر عرفان کاوش در خود و حقیقت آن است و بر اساس سه پرسش

قرآن و نصوص دینی و امکان تفسیر باطنی قرآن و گشودگی این متن برای چنین تفاسیری، دیگری عامل سیاسی و جنگ برای قدرت و شکست حضرت علی در جنگ با معاویه. وجود تعبیری چون ظاهر و باطن برای عالمان بیانی دشواری آفرین بود تا جایی که برخی آنها را نام خدا دانستند، حال آنکه به عارفان کمک می‌کرد تا آنچه را می‌خواستند از دل قرآن درآورند، لیکن آبخواری که همه جریانات عرفانی اسلامی از آن همواره بهره‌مند می‌شدند، در درجه اول تفکر هرمسی بود.

هرچند امام علی خود به ابن عباس گفته بود که از محاجه با خوارج بر اساس قرآن خودداری کند و تنها به سنت اکتفا ورزد، در عمل خطبه‌هایی به او نسبت داده شد که جنبه هرمسی دارد، مانند خطبه نخست نهج البلاغه که در آن سخن از ابتدای خلق آسمان و زمین آمده است.

از هنگام گسترش عرفان شاهد تقسیم دو گانه شریعت و حقیقت هستیم که مقبول عرفای سنی و شیعه است. سخن از فرو گذاشتن شریعت بر اساس هم گوهر شدن با حق ریشه هرمسی دارد. تفسیر ظاهر و باطن در اسلام در سه سطح به کار برده شد: سطح سیاسی مستقیم، یعنی تفسیر آیات به اشخاص معین مانند «سرج البحرین» به علی و فاطمه؛ دو، سطح ایدئولوژیک و مذهبی با اشاره به پایه‌های مدنظر بدون اشاره به شخص خاص؛ سوم، سطح متافیزیکی دینی مانند تفسیر برخی تعبیر به عقل کلی و نفس کلی، برای مثال درباره‌ی آیه‌ای مانند آیه نور گاه مصداق شخصی مورد نظر قرار می‌گیرد و حسن و حسین و فاطمه از آن در می‌آیند و گاه همان آیه ناظر به مفاهیم متافیزیکی تفسیر می‌شود و گفته می‌شود که «زجاجه» صورت اولی یا هیولای اولی است. از نظر قشیری برهان ضعیف‌تر از بیان و این یک ضعیف‌تر از عرفان است. وی در تفسیر «و کذالک جعلناکم امه وسطاً» صوفیه را برترین امت می‌شمارد. در واقع تأویل عرفانی شیعی و سنی همواره در پی آن است تا نظریات آماده‌ای بر آیات تحمیل کند و در این باره پایبند قرینه‌ای برای این تأویل نیست و گذر از لفظ به معنا یا ظاهر به باطن بدون بهره گرفتن از پل یا قرینه‌ای است که این گذر را توجیه کند و همین تفاوت تأویل عرفانی را با تأویل بیانی نشان می‌دهد. اما پرسش اصلی آن است که عارف چگونه چنین گذاری را بدون وجوه قرینه موجه می‌سازد و تفسیر او را مقبول می‌نماید؟ وی ادعای کشف می‌کند و آن را دلیل تفسیر خود می‌داند، مطلبی که در فصل بعدی بررسی خواهیم کرد. اهل باطن نیز در پی معرفت نفس هستند و مانند اهل ظاهر عمل می‌کنند، آنان در پی استنباط معنای نفس هستند و از این جهت میان آنان تفاوتی نیست. هر دو متن را می‌کاوند و آن را برای کشف معنا

استوار است: از کجا آمده‌ام؟ در کجا هستم؟ و به کجا می‌روم؟ همه تلاش عارف آن است تا به موطن اصلی خود بازگردد. این تصور باعث می‌شود که وی خود را در برابر سرور عالم چونان کودکی بی‌گناه بداند و در قبال آنها هیچ مسئولیتی برای خود نشانسد. وی ذاتی الهی دارد که می‌خواهد به آن برسد. این نگرش عرفانی نگرش خودگراپانه و از آن بیشتر اشرافی است، زیرا عارف در بند نجات خویش است و معرفت خود را به دیگران بروز نمی‌دهد و عوام را شایسته معرفت خود نمی‌شناسد؛ آنان صلاحیت دریافت مکاشفات او را ندارند. در نظریه اصلی عرفان یعنی هبوط نفس و بازگشت آن خاستگاهی بابلی و اندیشه نجات بخش که همه اجزای نورانی خود را از عالم خاکی نجات می‌دهد، اصلی ایرانی دارد.

جابری پس از نقل متن مفصل رؤیای هرمس در شش صفحه سه ملاحظه پیش می‌کشد: یکم همه آنچه را که عرفای مکاتب مختلف به صورت‌های گوناگون می‌گویند می‌توان در این متن یافت، مانند مقامات عرفانی، عالم ذر و مسئله مبدأ و معاد، حاصل آنکه هیچ اندیشه‌ای از عارفان مسلمان نیست، مگر آنکه این متن آرمانی آن را پدید آورده است؛ دوم آنکه نظریه عرفانی التقاطی و تلفیقی است و از هر جایی چیزی گرفته است، همه گرایش‌های عرفانی در سه مکتب می‌گنجد: مکتب اصحاب شطح، مکتب تصوف عقلی کسانی چون فارابی و سوم مکتب تصوف اسطوره‌ای کسانی چون اسماعیلیه؛ نتیجه یا ملاحظه سوم مربوط به نحوه تعامل با ادبیات عرفانی در اسلام است. جابری در این بحث تمایزی قائل شده می‌گوید: ما با فرقه‌هایی که در جهان عرب پیرو دارد، در نمی‌افتیم و به نقد جدی آنها نمی‌پردازیم، زیرا در پی حساسیت زایی نیستیم، لیکن در نقد شخصیت‌ها درنگ نمی‌کنیم، زیرا میراث آنان در انحصار هیچ فرقه‌ای نیست. با این ملاحظات جابری به تحلیل علت رشد تأویل در جهان اسلام می‌پردازد. ظاهر و باطن در عرفان معادل همان لفظ و معنا در علوم بیانی است و از آن برای مقاصد گوناگون سیاسی اجتماعی سوده برده شده است. دو عامل اصلی به رشد رویکرد عرفانی در تأویل متون کمک کرد: یکی وجود تعبیری چون ظاهر، باطن، تنزیل، تأویل، قلب و مانند آن در

حفر می کنند. تنها تفاوت آنان در ابزار کار است. اهل ظاهر یا بیانی ها به کمک علوم لغوی به کشف معنا نائل می شوند، لیکن اهل باطن با مجاهدت و ریاضت معنا را کشف می کنند. قشیری می گوید همان گونه که اهل هر علمی محق هستند تا برای خود اصطلاحاتی داشته باشند، متصوفه نیز این حق را دارند. از نظر ابن عربی مسئله ظاهر و باطن تنها در برداشت شنونده و خواننده نیست، بلکه در ذات متن است و این خاصیت هر مخلوقی است. اختلاف میان متصوفه مانند اختلاف فقها نیست، آنان بازگویی تجربه خود هستند و هر کس بنا به مقدار تقرب به درگاه حق تجربه خود را منعکس می کند. ابن عربی به خواننده خود توصیه می کند تا هنگام خوانش قرآن خود را جای محمد بگذارد تا تجربه وی را درک کند. ابن عربی خود را در ثلث سوم و زمانه بدشگونی عالم می داند. این نگرش بدبینانه به عالم و انتظار پایان آن بخشی از میراث کهن عقل مستعفی و تفکر هرمسی است که وارد اسلام شده است. تأویل عرفانی بر اساس نوعی مماثلت استوار است و از این جهت مانند همان قیاس بیانی است، لیکن در همان حد باقی نمی ماند و از مماثلت و مشابهت به مطابقت می رسد. این قانون مماثلت همان قانون تفسیری هرمسی است که انسان را عالم صغیر می داند و هر چه را در عالم کبیر باشد، در انسان نشان می دهد. شخص متصوف از این نقطه می آغازد که خداوند وصف ناپذیر است و قابل تعقل و تعریف نیست، پس هویت مطلق است و این همان اندیشه خدای متعالی هرمسی است. دومین نقطه عزیمت صوفی آن است که رسیدن و اتصال به این خدا ممکن است، در نتیجه صوفی فریاد «انا الله» بر می کشد.

عقل ستیزی عرفان

عقل از نظر صوفی شیعی و سنی حجابی است که مانع اتصال می گردد. بدین ترتیب قیاس عرفانی، قیاسی بدون حد وسط، بدون جامع و بدون نظارت عقل است، لغزشی است از مشابهت به مطابقت بدون رعایت قواعد زبانی بیانی و عقلی به گونه ای که یکی را آینه دیگری می داند و به همین سبب تعبیر به آینه در ادبیات صوفیانه فراوان به کار برده می شود و صوفی خودشیفته و نارسیس وار از دیدن خود در آینه لذت می برد. جابری تکلیف نبوت و ولایت را با همین سبک در فصل سوم روشن می کند. رابطه ولایت و نبوت مانند رابطه زوج اصل و فرع در علوم بیانی است. ولایت از نظر عرفانی باطن نبوت است. شیعیان روایاتی نقل می کنند دال بر تصریح بر امامت علی، عموم اهل سنت با قبول این روایات در مدلول آنها تردید دارند و از آن مسئله امامت علی را استنباط نمی کنند. از نظر شیعه - چه اثناعشری و چه

اسماعیلی - ولایت گوهر دین است و همه احکام دایره مدار آن می چرخند. سپس جابری با اشاره یاران امام صادق بر آن است که نشان دادن تأثیرپذیری متکلمان شیعی از میراث عرفانی بسیار ساده است. ویژگی ادبیات عرفان اثناعشری استناد به احادیثی است که به نام امامان آنهاست، در حالی که در ادبیات اسماعیلی این عرفان حالت منظومه ای فلسفی به خود را می گیرد. هشام بن حکم متأثر از تفکر دیصانی بود که آمیخته ای از نوافلاطونی است و جابر بن حیان که دانش کیمیا را می دانست، نزد امام جعفر صادق درس خواند. معروف است در پیرامون امام صادق میراث هرمسی دیده می شد و مرجعیت اساسی عرفان شیعی نیز در تعلیمات وی قرار دارد. اصول کافی از مهم ترین، اگر نگوییم مهم ترین، منبع شیعی دربر دارنده روایاتی با مایه های عرفانی به شمار می رود. در این روایات بر نور محمدی و حقیقت محمدیه تأکید می شود و احادیثی مانند «اول ما خلق الله نوری» یا «كنت نبياً و آدم بين الطين والتراب» به کار گرفته می شود. مطابقت نور و حقیقت محمدیه با عقل کلی در ادبیات هرمسی مطابقت آشکاری دارد. از نظر شیعه امام وحی را می شنود، لیکن ملک را نمی بیند و مکلف به ابلاغ رسالت نیست، پس نبوت با پیامبر تمام می شود، لیکن امامت ادامه دارد. همه چیز در عرفان شیعه اثناعشری و اسماعیلی حول محور امام می گردد و زمین هرگز از او تهی نمی شود و شیعه همواره با او ارتباط روحی دارد تا دوران غیبت وی تمام شود و دوره کشف آغاز گردد. این همان زمان دوری است، زمان روحی که شیعه منتظر ظهور امام خویش است. دو محور بحث عرفانی شیعه شخص امام و مسئله مبدأ و معاد است. امام محور معرفت و مبدأ و معاد محور نظریه وجود است. این دو نظریه در جهت کنار گذاشتن عقل و جانشین ساختن نوع دیگری از معرفت است، معرفت عرفانی. تفاوت عرفانی شیعی و سنی آن است که شیعه معرفت را مقصور به امام می داند و از این راه به علم دست می یابد، لیکن عرفان سنی می خواهد از طریق مجاهدت و ریاضت به این معرفت برسد. از این تفاوت که بگذریم از نظر گروهی این دو با هم یکی اند. ادامه این بحث در فصل چهارم در باب عرفان و زمان شکسته پی گرفته می شود.

تعداد و ترتیب اولیا را معین می‌سازد. نیاز به گفتن ندارد که ابن عربی خود را خاتم ولایت خاص در دوران محمدیه می‌داند.

خاستگاه هرمسی عرفان اسلامی

جابری با این تحلیل‌ها در خاتمه سه نکته را پیش می‌کشد و آنها را باز می‌گوید. نخست آنکه طی این گزارش به نیکی روشن شد که معانی و مفاهیم عرفان اسلامی، چه شیعه و چه سنی، ریشه در افکار هرمسی دارد. نه تنها عرفان مفاهیم خود را از اندیشه هرمسی گرفته، حتی این اخذ درباره مصطلحات آن صادق است؛ تعبیر صوفیانه مقام که عارفان آن را برگرفته از قرآن می‌دانند، مأخوذ از افکار پیگانه است. دلیل آن است که قبل از رواج این تعبیر، ابوسلیمان دارانی برای بیان معراج عارف که مفهومی هرمسی است، از «درج» و «درجه» و «درج العابدین» سود می‌برد. اما بعد تعبیر مقام که قرآنی است رواج می‌یابد. دیگر آنکه کشفی که عرفان ادعای آن را دارد و آن را برتر از عقل می‌نهد، چیزی جز خیال معطل و ناپخته نیست و راه به جایی نمی‌برد. این کشف جایی در عالم واقع ندارد و چون واقعیت آن را تکذیب می‌کند، عارف به جای بهره‌گیری از داده‌های حسی از عالم واقع می‌گریزد و به عالم اسطوره صورت فلسفی یافته ایرانی دارد. اندیشه انسان آسمانی به تفکر ایران باستان باز می‌گردد بر آن کیومرث یا زروان بزرگ اطلاق می‌شود. سوم آنکه عرفان مفاهیم اسطوره‌ای را به معنای حقیقی گرفته و نگاهی ساحرانه و رازورانه به عالم دارد و حقیقت را همان نگرش سحری به عالم می‌داند. نمونه نگرش ساحرانه به هستی آن است که عارف واقعیت زمان و مکان را منکر می‌شود، خود را تافته‌ای جداافتاده می‌انگارد، دست به اعمال خارق عادت می‌زند، زمان و مکان را می‌شکافد، در هوا پرواز می‌کند، بر آب راه می‌رود و هر چه را بخواهد می‌آفریند تا جایی که خود را خدا می‌داند و ادعای حلول و اتحاد می‌کند؛ این همان نگرش خودپرستانه و اشرافی عرفانی است.

نظام معرفتی برهانی

بخش سوم کتاب به تحلیل نظام معرفتی برهانی اختصاص دارد. جابری در مدخل بحث گزارشی از ساختار منطق و فلسفه ارسطو به دست می‌دهد، زیرا بر آن است که این نظام معرفتی در بنیاد به ارسطو باز می‌گردد. اما مقصود از برهان چیست، مقصود معنای واژگانی آن نیست، بلکه آن نظامی است که از بیان و عرفان متمایز است. تمایز آن را چنین می‌توان بیان کرد: در حالی که

تفاوت عرفان شیعی و سنی

تفاوت عرفان سنی با شیعی در آن است که امام شیعی همزمان فقیه و رهبر سیاسی و مرشد معنوی است، لیکن ولی صوفی سنی تنها مدعی ارشاد معنوی است و خود را از مسائل سیاسی دور نگه می‌دارد و میان مسائل شخصی و اجتماعی تفاوت می‌نهد، هر چند در مواردی عملاً برخی از آنان این تمایز را نادیده گرفته‌اند. همچنین در حالی که در تشیع ولایت منحصر در اهل بیت است، در عرفان سنی دائرة آن گسترده است و ولی می‌تواند مقام خود را کسب کند و این مسئله اثری نیست، با این همه عارفان سنی خود را منتسب به اهل بیت می‌دانند و سلسله نسب خویش را به امام علی می‌رسانند و اساساً مفهوم ولایت را در پیوندی مستقیم با دیدگاه شیعه پدید آوردند. تصوف سنی، نه تنها مفهوم ولایت، بلکه ساختار کلی امامت شیعی را گرتنه برداری کرد و بر اساس آن نظریه خود را ساخت. تصوف در مجامع سنی حضوری نیرومند دارد و صوفیان برای تثبیت خود در میان فقها عملاً ساختار بیانی آنان را به کار گرفتند و از همان ابزارها استفاده کردند. نخستین کسی که از ولایت در میان متصوفه سخن گفت ابو عبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی متوفای ۲۸۵ بود. همان گونه که ولی با نبی پیوند دارد، کرامت با معجزه پیوند می‌یابد و نشانه تشخیص صدق ولی به شمار می‌رود. همه متصوفه اولیا را در رتبه بعد از انبیا قرار می‌دهند. در نتیجه اولیا معصوم‌اند و از هر خطایی برکنار. از نظر صوفی زمان و مکان معنای خود را از دست می‌دهد و ولی با کرامتی که دارد، می‌تواند از مرز زمان و مکان بگذرد و به آینده سرکشد. تصوف سنی برای جا انداختن خود در میان اهل سنت نگاهی جبرگرایانه در پیش گرفت و بر ابطال خلق اعمال تأکید کرد و پیرو جبرگرایی عام گشت. عارف سنی با مجاهدات خود به نقطه آغازین خود باز می‌گردد و این همان معاد اوست. ابن عربی میان نبوت عامه که همان ولایت باشد و نبوت تشریح تفاوت می‌نهد. این یک به پایان رسیده است، لیکن نبوت الهام و عرفان همواره موجود است. در جهان‌شناسی ولایت، ابن عربی مماثلتی میان مراتب و نظام ولایت در زمین با نظام کواکب و افلاک برقرار می‌کند و بر اساس عقول سماوی و تعداد افلاک



بیان به متن تکیه دارد و عرفان بر کشف استوار است، برهان به قوای معرفتی انسان تکیه می‌کند و آنها را ابزار کشف حقیقت می‌انگارد. البته برهان در فرهنگ اسلامی با هدف برای علم به کار گرفته نشد، بلکه برای فهم دین و دفاع از آن بود. این برهان دو بخش دارد: بخش روشی یا منطق و بخش نگرشی یا فلسفه خاص. ارسطو روش خود را منطق نامید و این نامگذاری از سوی اسکندر افرودیسی صورت گرفت. برهان نوعی قیاس است، لیکن هر قیاسی برهان نیست. آن برهانی قیاس است که علمی باشد و چنین قیاسی باید سه شرط در آن باشد: ۱. حد وسط که علت نتیجه است در آن شناخته شده باشد؛ ۲. رابطه علت معلولی بین حد وسط و نتیجه رعایت شده باشد؛ ۳. نتیجه ضروری و تخلف ناپذیر باشد. ما این روش و نگرش را نظام معرفتی برهانی می‌نامیم. جابری با این تعریف در فصل اول به معرفی پیشاهنگام این نظام در جهان اسلام می‌رسد: «کندی نخستین فیلسوف در اسلام و مهمتر از آن عرب تبار بود»، از این رو شایستگی بنیادگذاری چنین نظامی را داشت، وی به دفاع از فلسفه پرداخت و با نگارش کتابی در فلسفه اولی و تقدیم آن به خلیفه معتصم توانست در مبارزه با مخالفان فلسفه جایگاه خود و فلسفه را تثبیت کند؛ البته وی شیوه‌ای جدلی به کار بست و خود از اصول منطق در نوشته‌هایش پیروی نمی‌کرد؛ وی دشمنان فلسفه را که در لباس دین بودند، سوداگر دین معرفی کرد و گفت آنان دین ندارند، زیرا فروشنده دین آن را از دست می‌دهد. کندی در پایان نامه‌اش به معتصم در دفاع از فلسفه نوشت که آموختن فلسفه در هر صورت واجب است؛ یا کسی فکر می‌کند که واجب است، پس باید آن را بیاموزد، یا فکر می‌کند که واجب نیست، پس باید آن را بیاموزد و آن را مستدل‌آرد کند. این شیوه برای شروع اگر خوب بود، برای جانداختن برهان به مثابه یک نظام کفایت نمی‌کرد. این وظیفه را فارابی به عهده گرفت که هم منطق را خوب می‌دانست و هم نحو را و از اشکالاتی که نحویان بر ضد منطق داشتند، نیک با خبر بود. وی طی رساله‌هایی نشان داد که نحو مانند دستور زبان خاص هر زبانی است، لیکن لفظ بهماهو لفظ که حکایت از معنایی دارد، تابع اصولی است که در منطق بیان شده است؛ بنابراین مسئله الفاظ مسئله رابط لفظ و معنا و اسبقیت معنا بر لفظ است. اینجاست که مجدداً مسئله زوج لفظ و معنا خود را نمایان می‌سازد. بدین ترتیب نحو ما را از منطق بی‌نیاز نمی‌کند. با این تحلیل فارابی به این نتیجه می‌رسد که فلسفه از نظر زمانی مقدم بر دین است و دین محاکات و بازگویی فلسفه به شمار می‌رود. بحث الفاظ در میان منطق دانان عرب بیش از ارسطو و حتی فورنوریوس گسترش یافت که

گویای همان نزاع قدیم منطق دانان و نحویان و لزوم دفاع از منطق در برابر آنان است. ارسطو منطق را به سه بخش اصلی تقسیم کرده بود: مقولات، عبارات و تحلیلات. این تقسیم در اروپا تا همین اواخر رائج بود، لیکن منطق دانان عرب به تبع فارابی کل منطق را دو بخش دانستند: تصور و تصدیق به این اعتبار که علم یا تصور امری منفرد است، یا حکم بر چیزی است. این مسئله به خوبی گویای همان مسئله لفظ و معنا در جهان اسلام است. فارابی جا به جا تأکید دارد که حساب منطق از نحو جداست و برهان ریشه در نطق درونی دارد، نه نطق زبانی.

در آمیختن سه نظام معرفتی به دست غزالی

پس از فارابی این غزالی بود که جسورانه منطق را وارد حوزه بیان ساخت و از آن برای بی‌اعتبار ساختن قیاس فقهی در مسائل کلامی سود جست. وی به این دانش مشروعیت داد و بر آن لباس دین پوشاند و کوشید نشان دهد که حتی استدلالات قرآنی نیز قیاس‌هایی منطقی‌اند. کتاب‌های القسطان المستقیم، محک النظر و معیار العلم در این مسیر نوشته شدند. وی کوشید اصول فقه را که قبلاً بر مقدمات کلامی استوار بود، بر منطق استوار کند و در مقدمه المستصافی من علم اصول الفقه نوشت که منطق مقدمه همه علوم است و کسی که بر آن چیره نباشد، به هیچ یک از دانسته‌هایش اعتمادی نیست. وی با نگارش الاقتصاد فی الاعتقاد کوشید علم کلام را نیز بر منطق استوار سازد و کاریست آن را در این علم دینی نشان دهد و ثابت کند که استدلال از شاهد به غائب یا قیاس فقهی تنها در فقه مقبول است، نه امور حقیقی مانند جهان‌شناسی و از این رو، تعلیل هستی بر اساس قیاس باطل است. وی بعدها حتی از منطق برای دفاع از نظام عرفانی یا کشف سود جست و در احیای علوم الدین آن راه به کار گرفت. حاصل آن که منطق از نظر ارسطو وسیله‌ای بود برای دستیابی به علم از طریق مطمئن، اما در این روند به مکانیزمی ذهنی و عقیم بدل شد.

جابری این باور کلیدی را در فصل بعدی بسط می‌دهد و به نقادی فلسفه روی می‌آورد؛ فلسفه اسلامی قرائتی پیوسته از تاریخ خود ندارد، در حالی که فلسفه اروپایی استمرار دارد و هر فلسفه ادامه فلسفه قبل به شمار می‌رود، در اسلام چنین نیست و

جهت برنامه بازسازی معرفتی را پی می گیرد و به کوشش کسانی چون ابن رشد اشاره می کند. در فصل های گذشته رشد و شکوفایی هر یک از این نظام های معرفتی را تا مرحله اوجش و آغاز بحران پی گرفتیم، اما درباره داد و ستد این سه و مقایسه آنها با یکدیگر سخنی نگفتیم، به دو دلیل: نخست آنکه بدون شناخت یکایک آنها نمی شد از تأثیر و تأثر سخن گفت و دیگر آنکه می خواستیم هر یک را تا مرحله اوج شکوفایی اش دنبال کرده باشیم. در این مرحله یعنی در قرن پنجم بود که این سه نظام معرفتی دچار بحران شدند و نیاز به بازاندیشی یافتند. این کار به عهده غزالی بود تا هر یک از این سه را به هم نزدیک سازد. او «ملتقا»ی آنها به شمار می رفت و در او این سه جریان به هم در پیوستند. وی کوشید دروازه های نظام بیانی و نظام عرفانی خود را بر نظام برهانی بگشاید و از ابزار آن سود گیرد. در عین حال بر ضد فلسفه که ابن سینا نماینده اش بود جنگید، زیرا در این فلسفه تفکر اسماعیلی را می دید که ضد خلافت سلجوقیان به شمار می رفت، در حالی که غزالی مدافع این خلافت بود. تداخل و همپوشی میان این عرصه های معرفتی با غزالی آغاز شد و قربانی نهایی آن نظام برهانی یا فلسفه بود. برهان که با وارد شدن عنصر هرمسی به دست فارابی دچار بحران شده و با ابن سینا به اوج خود رسیده بود، با «تیر خلاص» غزالی از پای درآمد. البته با این تیر خلاص فلسفه کاملاً از میان نرفت و با ابن رشد به حیات خود به گونه دیگری ادامه داد و با مرگ او در اروپا منتشر شد.

این تداخل همراه با بازسازی بود که جابری در دو فصل از آن سخن می گوید: فصلی درباره این گسست و همپوشی و فصلی در باب بازسازی. اگر بتوانیم لحظه ای را در نظر بگیریم که در آن تفکر عربی اسلامی را بتوان به دو مقطع تقسیم کرد، بی گمان آن لحظه غزالی خواهد بود. وی آگاهانه کوشید سه نظام معرفتی را به هم نزدیک کند. وی در عرصه تصوف میان عرفان تعلیمی اسماعیلی و عرفان صوفی تفاوت گذاشت و آن یک را تکفیر کرد و این را پذیرفت. افزون بر آن کوشید تصوف را در دل نظام معرفتی بیانی و عالی ترین شکل آن یعنی فقه جای دهد و در برابر فقه که اعمال جسمانی و اجتماعی عبادت را بیان می کرد، تصوف را به مثابه ادای معنوی و روحی آنها معرفی کرد و در نتیجه به دو فقه قائل شد: فقه عبادت جسمانی و معامله اجتماعی و فقه عبادت روحی و معامله قلبی. وی به گفته خودش این کار را کرد تا علاقه مندان به فقه این سبک را آسان تر بپذیرند. در قبال برهان نیز وی منطق را به بخشی ناگسستنی از فهم پذیرفت و به تخطئه دیگر بخش های فلسفه همت گماشت. در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد شاهد مرحله گذاری هستیم که در آن

هر کسی خواسته است دوباره ارسطو را از منظر خود بنگرد. اگر کندی کوشید تا با حفظ ثوابت اسلامی مانند خلق از عدم فلسفه ارسطو را به کار گیرد، فارابی ادامه کار او به شمار نمی رفت، بلکه از او گذشت تا کاخ فلسفه خود را به گونه ای برآورد که بین الهیات هرمسی که در حوران خوانده بود و مدینه فاضله افلاطون جمع نماید و آن را به شکلی مناسب نیازهای جامعه اسلامی بازسازی کند. ابن سینا ساختار متفاوتی برای فارابی را پذیرفت، لیکن هدفش با فارابی متفاوت بود، وی کوشید با استفاده کلام، فلسفه، تصوف و تفکر اسماعیلی و جمیع میان آنها فلسفه ای تلفیقی پدید آورد.

جابری با توضیح مختصری از ویژگی های فلسفه سینوی این بحث را به پایان می برد و در خانمه کتاب به بازگویی نظریات خاص خود می پردازد. مقصود ارسطو از منطق دفاع از عقیده خاصی نبود، بلکه منطق را وسیله کشف حقیقت می دانست، اما این منطق در میان مسلمانان به حربه ای برای دفاع از عقیده ای خاص بدل شد. ابن سینا هر چند مدعی عقلانیت بود، اما عملاً اسیر همان منطق متکلمان یعنی استدلال از شاهد به غایب بود که موجب شد تا غزالی در تهافت خود بر او خرده گیری کند و ابن رشد بر این نقص ابن سینا انگشت بگذارد. نتیجه عمل ابن سینا پیدایش نوعی تصوف عقلی بود که ابن عربی و سهروردی نمایندگان برجسته آن به شمار می رفتند. ابن سینا با فلسفه اسماعیلیه نیز پیوند وثیقی دارد و خود ابراز می کند که در کودکی به محافل آنان رفت و آمد داشته و بی شک این رفت و آمد موجب تأثر وی از آنان شده است. بدین ترتیب فلسفه ابن سینا نسخه اسلامی شده و کامل تر تفکر هرمسی است و اگر تفکر هرمسی در ستیز کامل با فلسفه عقلانی یونان به شمار می رفت، این فلسفه نیز در بنیاد عقل ستیز است. در نتیجه برهان ارسطویی در جهان اسلام با ابن سینا به وضع پیش از اسلام آن بازگشت، البته با افزودن هایی از تفکر هرمسی و پدید آوردن آمیخته ای از آن تفکر و عرفانیات اسلامی و تفکر بیانی.

گسست نظام ها و برنامه بازسازی

جابری در بخش چهارم و پایانی این کتاب پس از گزارشی مفصل از سه نظام معرفتی در جهان اسلام ضعف و زوال و تلاش در

غزالی از سبک متقدمان دور می شود و به سبک متأخران نزدیک می گردد. با این حال این نوآوری تنها در صورت کار اوست، نه محتوای آن. سخن کوتاه، غزالی در محتوا به قدما و در صورت به متأخران تعلق دارد، اما تلفیق کامل به وسیله فخر رازی صورت گرفت. وی بی گمان نقطه تحولی در تاریخ رابطه فلسفه و کلام به شمار می رود. وی در کتاب اعتقاد فریق المسلمین و المنشور کین نخستین کسی است که صوفیه را نیز از فریق مسلمانان شمرده برخی از آنان را تأیید می کند. بدین ترتیب تصوف همراه فخر رازی وارد تاریخ اسلامی می شود. از مرور آثار وی به دست می آید که برنامه فکری این سینا را تکرار می کند، اما نه به مثابه منظومه ای فلسفی که خواستار فرابویشی علم کلام و تصوف باشد، بلکه آن را به عنوان بخش های مستقل و علوم قائم به ذات می نگرد. صورت کامل این حرمت را نزد مکتوبات قاضی عضدالدین ایجی به خصوص الموافف وی می بینیم لیکن در اینجا دیگر شاهد ابداع نیستیم، بلکه نگرش دائرة المعارف وی حاکم است و کتابش به جای آنکه بحثی را مستقلاً تا فرجام آن پیش برد، به نقل اقوال اختصاص می دهد. از این به بعد عقل به جای ابداع به نشخوار روی می آورد، حال آنکه تا زمانی که این سه منظومه از هم جدا بودند، هر یک قدرت و قوت ابداع خود را داشتند و جهان اسلام جهانی سرشار از زندگی بود. با روند این ادغام عملاً چیزی جز قیل و قال و گزارش مجموعه ای اقوال بر جای نمی ماند. نتیجه این تلفیق به سود هیچ یک از این نظام های معرفتی نبود، بلکه در برابر نظام های گسسته ای قرار گرفتیم که نه اندیشه ای تولید می کنند و نه نگرشی پدید می آورند و نه حتی به حقیقتی تجربی یا نظری دست می یابند و نه وظیفه ای معرفتی یا عقیدتی به جای می آورند، بلکه تنها آرای متضاد عرضه می دارند. در این دوره در کتاب ها آرای متناقض کنار هم نقل می شوند و کوشش جهت رفع آنها به عمل نمی آید. عقل زاده و پرورش یافته چنین آثاری «عقلی است مرده»، زیرا قدرت تحلیل و ارزیابی خود را از کف داده است. این عقل روایتگر، نه منتقد، که ساخته متأخران است تا قرن بیستم در جهان عرب خود را نشان می دهد و همچنان حضور دارد.

کوشش های اصیل اندلسی

هشدار جابری درباره عقل و تعقل مرده و موجود در جهان عرب بستر فصل بعدی در باب برنامه بازسازی فکر می شود. در کنار تلاش کسانی مانند غزالی شاهد تلاش اصیلی هستیم که می کوشد با نقد فراگیر و بیرونی مبانی مقبول نظام بیانی آن را بر برهان استوار کنند، نقدی که آن را «النقد التجاویزی» می نامیم،

یعنی نقد از برون و با در نظر گرفتن همه مبانی و فراگیر و گشودن راهی برای عملیات بازسازی اندیشه. این نگرش منتقدانه و نقد معطوف به بازسازی، نه نقد برای نقد، در آثار ابن حزم اندلسی آشکار است. وی در کتاب الإحکام فی اصول الأحکام می کوشد با نقد قیاس حجیت عقل را بر کرسی بنشاند و استدلال کند که اگر بتوانیم برای شناخت اصل دین از عقل یاری بگیریم، چرا نتوان برای فهم فروع آن از عقل یاری گرفت؟ ابن حزم «فیزیک کلامی» را منکر می شود و طبیعیات ارسطو را بنیاد کار خود قرار می دهد و مفاهیم و نظریات برهانی او را به کار می گیرد، لیکن نه به هدف تلفیق میان نظام های معرفتی، بلکه با این قصد که نظام بیانی از جمله فقه را به گونه ای روشمند بر نظام برهانی بنا نهد. بدین ترتیب وی مرحله تازه ای در نقد فرهنگ عربی اسلامی پدید می آورد: نقد فراگیر روشی و نگرشی عرفان شیعی و عرفان صوفیانه.

عقلانیت ابن رشد

ابن رشد نیز شیوه ابن حزم را در باب نقد متکلمان به کار بست. حدود دو قرن پس از ابن رشد، ابو اسحاق شاطبی در الموافقات فی اصول الشریعه همین مسیر را دنبال کرد و با آنکه در سطح ابن رشد و ابن خلدون است، مانند آن دو به توجه در نیامد. وی به بسط نظریه مقاصد پنجگانه شریعت که از ابن رشد گرفته بود، پرداخت. در همین دوران شاهد پیدایش مقدمه ابن خلدون هستیم. وی بر آن بود عقلانیت را در نگرش تاریخی حاکم کند و بر خلاف نظر طبری که برای عقل جایی در تاریخ نمی دید و اساس کار خود را تنها بر نقل گذاشته بود، جای عقل را در این عرصه بگشاید. اینک مقصود ما از تعبیر «تأسیس البیان علی البرهان» که آن را عنوان این رویکرد تفکر تجدیدی، عقلانی و انتقادی قرار دادیم و فرهنگ اسلامی عربی در مغرب و اندلس از ابن حزم تا ابن خلدون آن را شناخت، روشن می گردد. در برابر نگرش جزئی گرایانه، گسسته و قیاس محور شاهد تفکری عقلانی و استقرایی در مغرب هستیم که با این افراد رشد کرده است. چه با نظرگاه خاص برخی از این افراد موافق باشیم و چه نباشیم، نمی توانیم روش و اصالت کار آنان را انکار کنیم و

امروزه برای بازسازی تفکر خود افزون بر نیاز به داده های معاصر در درجه اول نیازمند فهم و کاربست اندیشه های این کسان هستیم: تفکر انتقادی ابن حزم، عقلانیت ابن رشد، اصول گرایی شاطبی و تاریخی گری ابن خلدون. با این همه در حالی که نگرش کسانی مانند غزالی در حال بحران و پسرفت است، دیدگاه گروه دوم یعنی ابن حزم تا ابن خلدون یکسره فراموش شده است.

فراموش شدن کسانی مانند ابن خلدون جابری را بر آن می دارد در خاتمه کتاب خود سخن از طرحی برای «عصر تدوین» تازه ای پیش کشد. دیدیم در جهان عرب سه نظام معرفتی به ترتیب شکل گرفتند: بیان، عرفان و برهان. تا قرن پنجم هر یک می کوشید آن یک را دفع کند تا آنکه ابن سینا و کسانی مانند او بر آن شدند تا همه چیز را در فلسفه ادغام کنند. از قرن پنجم به بعد شاهد دو جریان هستیم: جریان تداخل تلفیقی که آغازگر آن غزالی و ادامه دهنده آن فخر رازی است و در آن کوشش می شود درهای این منظومه ها بر یکدیگر گشوده شود، جریانی که همچنان ادامه دارد؛ دیدگاه دوم رویکرد تجدیدی است که در کسانی مانند ابن حزم ابن رشد، ابن خلدون، شاطبی، ابن باجه، البطروجی متجلی می شود و آنان می خواهند تا بیان را بر برهان استوار کنند و از صورت بگذرند. این جریان از همان آغاز «بیتیم» بود و تنها درخششی داشت و از میان رفت و امروزه نیازمند بازسازی آن هستیم. حاصل تداخل این سه نظام معرفتی پیدایش نظام مرکبی است که آن را «بنیاد تحصیل یافته» (البنيه المحصله) می نامیم. با تحلیل این نظام معرفتی می توان در نهایت سه سلطه را در آن بازشناسی کرد: سلطه زبان، اصل و جواز. در نظام معرفتی عربی زبان و لفظ موجودی مستقل به شمار می رود، مسئله تنزیل و تأویل یا ظاهر و باطن گویای آن است. این نگرش موجب شده در این عالم به جای آنکه لفظ در خدمت فهم حقائق قرار گیرد، همواره خودش مورد بحث قرار گیرد و این سلطه هنوز حاکم است. همچنین شاهد سلطه اصل هستیم که گاه در قالب اجماع و سلف آشکار می شود و گاه اصلی است که قیاس بر اساس آن صورت می گیرد. سومین سلطه از آن تجویز یا جواز است؛ در منظومه عقلی عربی جایی برای علیت و نظام سبب و مسببی وجود ندارد و همه چیز ممکن است. برای آنکه دست خداوند باز باشد عملاً دست انسان بسته شده است. این جواز خود را در نظام بیانی متأثر از تصور فلسفی- کلامی جواهر فود و در عرفان با اعتقاد به اینکه عارف زمان و مکان را در می نوردد و همه کاری از او ساخته است، منعکس می شود. حاصل آنکه در این نظام جایی برای اصل علیت وجود ندارد و همه چیز ممکن

است. این سه اصل خود بر هم تأثیر گذار بوده اند. حاصل تداخل این نظام های معرفتی شکل گیری نگرشی است که عصاره اش آن است که «عقل عربی با الفاظ بیش از مفاهیم سر و کله می زند و جز بر اساس اصلی یا برای رسیدن به اصلی و یا به توجیه اصلی نمی اندیشید، اصلی که سلطه سلف را یا در لفظ و یا در معنای خود دارد». بدین ترتیب اگر مرجعیت سنت را تحلیل و مهم ترین نیروهای حاکم بر آن استقصا کنیم، به سه سلطه می رسیم: سلطه لفظ، سلطه اصل و سلطه جواز. حال سخن آن است که چگونه می توانیم خود را از این مرجعیت ها نجات دهیم.

چه باید کرد؟

هیچ راه برون رشدی با حذف سنت ممکن نیست و ما هر کاری انجام دهیم باید از درون تراث و سنت خود و با در نظر گرفتن امکانات آن باشد، همچنین مسئله بازسازی تراث و تجدید امری مستمر است و پایان ناپذیر. مؤکداً باید گفت تنها راه حل معضل و برون رفت از وضع فعلی به کارگیری همان برنامه فرهنگی اندلسی است که با ابن حزم شروع می شود و با ابن خلدون به اوج خود می رسد. در واقع ظاهر گرایی ابن حزم راه عقل را آن گونه که برخی می پندارند، تنگ نمی کند، برعکس انقلابی چند بعدی بر ضد عقل مستعفی و ادعای کشف و کرامت و تقلید و نگرش رازآلود به عالم و در نهایت انقلابی است بر مرجعیت سلف. مسئله سلطه جواز را که از همه سلطه ها سخت تر و مواجهه با آن دشوارتر است، با پروژه ابن رشد در باب اصل علیت و نظام سبب مسببی قابل حل است. چنین نیست که نظام علیت نافی اراده الهی باشد، بلکه همین نظام و خود آزادی انسان بر اساس اراده الهی از مظاهر سنت او به شمار می رود. کارایی این نگرش هنگامی آشکارتر می گردد که به نگرش رشدی، نگاه ابن خلدون به تاریخ و تعبیر «طبائع العمران» را بیفزاییم و حضور علیت را در تاریخ سیر آن بپذیریم. اما مقصود ما آن نیست که عین افکار ابن حزم و ابن خلدون را نسخه برداری کنیم، بلکه مراد به کارگیری گرایش انتقادی آنان در جهت بازسازی اندیشه عربی است.

جای این پرسش است که چرا علم کلام به جای قبول علیت، اراده الهی را حاکم بر همه چیز دانست و تن به قضا و قدر داد. پاسخ آن است که همه اینها ریشه سیاسی داشته است. امویان جبر را برای تقویت قدرت خود به کار گرفتند. جابری با تأکید بر ضرورت بهره گیری از متفکران مغربی و اینکه هنوز مسئله سنت در جهان عرب حل نشده است، کتاب خود را به پایان می برد و بحث از عقل سیاسی و عقل اخلاقی عربی را به کتاب های بعدی می سپارد.

