

بررسی و نقد کتاب «ما و میراث فلسفی مان»

مسلم طاهری کل کشوندی*

یحیی بوذری نژاد**

چکیده

این پژوهش درصدد تحلیل و ارزیابی آراء محمد عابدالجابری نسبت به تعامل فلسفه و شریعت در کتاب «ما و میراث فلسفی مان» است تا ذهنیتی روشن نسبت به آراء وی به دست آید. همچنین به تحلیل بیرونی و خاستگاه اثر حاضر نیز می‌پردازد؛ زیرا عوامل غیرمعرفتی مؤثر بر شکل‌گیری اندیشه، یکی از مهمترین مؤلفه‌های پژوهشی است که لازم است در بررسی آراء متفکران مورد بررسی قرار گیرد؛ در این بخش عوامل، زمینه‌ها، و خاستگاه علمی، فکری و اجتماعی اثر و مؤلف آن، که فضای محیطی شکل‌گیری اثر را پدید آورده‌اند، به اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد. در ادامه بحث به تحلیل درونی و جایگاه اثر خواهیم پرداخت که در این بخش، موضوعات اصلی و کانونی، مبانی فلسفی و روش شناختی، پیش‌فرض‌ها، نظریه مطرح در اثر، شیوه استدلال و منطق حاکم بر اثر، آثار و دستاوردهای نظریه مطرح، و نیز منابع و استنادات اثر، معرفی و تحلیل می‌شود. در مهمترین بخش مقاله حاضر به نقد و ارزیابی اثر جابری خواهیم پرداخت؛ در این بخش، تأملات نهایی در خصوص محتوای اثر و ارزیابی ساختاری و روش شناختی آن می‌شود.

کلیدواژه‌ها: محمد عابد جابری؛ میراث؛ سنت؛ فلسفه مشرق جهان اسلام؛ فلسفه غرب جهان اسلام.

* دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)
muslimtaheri@ut.ac.ir

** دانشیار و عضو هیئت علمی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، Y_bouzarinejad@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲

۱. مقدمه

این اثر اولین بار در سال ۱۹۸۰ م به صورت مجموعه مقالاتی که عابد الجابری به مناسبت‌ها مختلف ارائه کرده بود، چاپ و پس از آن چندین بار تجدید چاپ شد. در سال ۲۰۰۴ م، توسط انتشارات «المركز الثقافي العربي» در لبنان، با عنوان «نحن و التراث؛ قراءات معاصرة فی التراثنا الفلسفی» تجدید چاپ شده است که نسخه ترجمه شده فارسی، مبتنی بر این نسخه است. «ما و میراث فلسفی مان» به عنوان برگردانی از عنوان کتاب محمد عابد الجابری توسط سید محمد آل مهملدی به زبان فارسی می‌باشد. جلد اول ترجمه این اثر با زیر عنوان «خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن سینا» در سال ۱۳۸۷ هـ ش در تهران توسط نشر ثالث در ۲۱۸ صفحه و در تیراژ ۱۵۵۰ نسخه چاپ شده است. همچنین جلد دوم ترجمه نیز با زیر عنوان «خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس» در سال ۱۳۹۱ هـ ش در تهران، توسط همان نشر ثالث در ۲۷۲ صفحه و ۱۱۰۰ نسخه چاپ شد.

جابری در فصل اول جلد اول با عنوان «مبادی خوانش‌های نوین» در صد است که علاوه بر تبیین روش‌شناسی خویش، با ترسیم نموداری از چگونگی انتقال فلسفه یونانی و علوم وابسته به آن به جامعه اسلامی، شکل یا اشکالی که این بستر، موازی با مبارزات دینی و مذهبی هم زمان آن وجود داشت، به خود گرفته است را نشان دهد. این فصل به ۵ بند تقسیم می‌شود که عبارتند از: ۱. خوانش‌های معاصر، ۲. خوانش‌هایی همه بنیادگرایانه، ۳. تلاش جهت نقد علمی خرد عربی، ۴. فرایندهای روش و ترازهای خوانش: ضرورت گسست از فهم سنتی میراث، و ۵. عناصر دیدگاه خاستگاه‌های خوانش. فصل دوم با عنوان «طرح خوانشی نوین در فلسفه سیاسی و دینی فارابی» شکل می‌گیرد که در آن جابری در صدد بیان تفاوت‌های ساختاری اندیشه یونانی با اندیشه اسلامی است. وی برای رسیدن به این هدف، پیشگفتاری را برای خوانش آگاهانه از فلسفه فارابی ارائه می‌دهد (رک به: جابری، ۱۳۸۷: ۵۱ تا ۵۳)، و پایان بخش این فصل «روش و آفاق» است که جابری نوعی خوانش نوین که خصوصیات ایدئولوژیکی دارد را پیشنهاد می‌کند و معتقد است که «تلاش آگاهانه برای خوانشی ایدئولوژیکی، هزار بار بهتر از خوانش غیرایدئولوژیکی غیر آگاهانه، ساختگی و وارونه است» (جابری، ۱۳۸۷: ۸۷/۱). موضوع فصل سوم عبارت است از «کنکاش در ریشه‌های فلسفه غربی در شرق جهان اسلام»؛ جابری در این فصل کوشیده است با نگاهی سلبی نسبت به میراث فلسفی به جای مانده از متفکرین شرق جهان اسلام، به کشف قاعده ایستمولوژیکی (معرفت‌شناختی) و درونمایه ایدئولوژیکی فلسفه شرق جهان

اسلام بپردازد. عنوان فصل چهارم از سوی جابری اینگونه انتخاب شده است: «ریشه فلسفه مشرقی سینایی: دو گرایش در فلسفه نوافلاطونی» وی در این فصل با «خوانشی غیرمستقیم» درصدد یافتن دشواره (Problématique) و یا به عبارت دیگر عنصر مرکزی اندیشه زمانی، مکانی و فرهنگی ابن سینا است. فصل پنجم حول موضوع: «فلسفه مشرقیان و مغربیان و نزاع ایدئولوژیک بین آنها» شکل گرفته است؛ جابری در این فصل معتقد است که از یک سو خراسانیان یا همان «مشرقیان» معتقد به ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین بوده و از سوی دیگر بغدادیان یا «مغربیان» برخلاف مشرقیان، معتقد به جدایی دین از فلسفه هستند. و در نهایت فصل ششم جلد اول این کتاب با عنوان «مضمون ایدئولوژیک فلسفه مشرقی» به پایان می‌رسد؛ این بخش، به نوعی، نتیجه‌گیری بحث جابری درباره فارابی و ابن سینا است. وی در فصل پایانی این جلد از کتاب، معتقد است که ابن سینا مسبب اصلی انحطاط فکر و عقل در دوران اسلامی پس از خود شده است، نه سنت کلامی-فکری اشاعره یا جریانی که ابو حامد غزالی با تألیف کتاب تهافت الفلاسفه (رک به: جابری، ۱۳۸۷: ۱۸۴/۱) احیاگر آن بود.

جلد دوم ترجمه فارسی اثر *عابد الجابری*، مجدداً پس از یک یادداشت از سوی مترجم اما این بار بدون پیشگفتار از سوی مؤلف در ۴ فصل ارائه شده است:

فصل اول جلد دوم، عبارت است از: «پیدایش فلسفه در مغرب و اندلس» که جابری در این فصل در تلاش است که فلسفه برجای مانده از ابن باجه و وحدت اپیستمولوژی و ایدئولوژی فلسفه مغرب و اندلس را مورد مطالعه خود قرار دهد. برای رسیدن به این هدف، ابتدا رساله تدبیر المتوحد ابن باجه را مورد مطالعه قرار می‌دهد. فصل دوم، با عنوان «فلسفه در مغرب و اندلس: طرح خوانشی نوین از فلسفه ابن رشد» شکل گرفته است. جابری هدف خود را از این فصل اینگونه بیان می‌دارد: «ما در این فصل، تلاش می‌کنیم که نشانه‌های دیدگاهی نوین، دیدگاهی ژرف‌تر و فراگیرتر از اندیشه نظری اسلامی در مشرق سرزمین‌های دوره عباسیان و مغرب و اندلس دوره موحدین را ترسیم نماییم.» وی در این فصل می‌خواهد نظر ابن رشد درباره رابطه دین و فلسفه جو یا شود.

عنوان فصل ۳ از جلد دوم، «اپیستمولوژی معقول و نامعقول در مقدمه ابن خلدون» است. جابری در این فصل به دنبال بازسازی گفتمان معرفت‌شناختی ابن خلدون است. فصل آخر یعنی فصل ۴ با عنوان «آنچه از خلدون‌گرایی باقی مانده است، طرح خوانشی انتقادی از اندیشه ابن خلدون» که خود شامل ۴ زیرعنوان است: ۱. عینی و ذهنی در دشواره

ابن خلدون؛ ۲. ناهمگونی پروژه خلدونی و بازدارنده های ایستمولوژیک آن؛ ۳. خلدون گرایی نشان از واقعیتی دارد که زندگی می کنیم و از آن سخن نمی گوئیم؛ و نهایتاً ۴. خلدون گرایی و ناگفته های آن. معتقد است که «آخرین حلقه از زنجیره اندیشمندان نوآور در فرهنگ عربی-اسلامی سده های میانه، ابن خلدون است.» (جابری، ۱۳۹۱: ۲۳۷) وی در بخش اول این فصل معتقد است که روش مواجهه ابن خلدون با علوم زمانه خود بطور اعم و علم عمران وی به طور اخص، نتیجه آمیزشی است که در تجربه وی اتفاق افتاده بود. مراد از ذهنی در کار ابن خلدون، تجربه سیاسی شکست خورده ی وی است که طی مشارکت و فعالیت اش در حکومت های آن زمان بوجود آمده بود، و از عینی، گسیختگی و فروپاشی ای را مراد می کند که در گستره جهان اسلام عصر ابن خلدون رخ داده بود.

۲. موقعیت و رویکرد محمد عبدالجبری در این اثر

محمد عابد الجابری در ۲۷ دسامبر ۱۹۳۶م در شهر فکیک در شرق مراکش به دنیا آمد. (حنفی، ۲۰۱۰؛ الإدریسی، ۲۰۱۰: ۱۵) تحصیلات کارشناسی را در سال ۱۹۶۴ و در رشته فلسفه علم و معرفت شناسی به پایان برد و در سال ۱۹۶۷ دوره کارشناسی ارشد خود را به اتمام رساند و در سال ۱۹۷۰ دکترای خود را از دانشکده ادبیات دانشگاه محمد پنجم رباط با رساله ای با عنوان العصبیة والدولة: معالم نظریة خلدونیة فی التاریخ العربی الإسلامی، گرفت و در همین دانشگاه، کرسی تدریس فلسفه را کسب نمود. وی در ۱۳ اردیبهشت ۱۳۸۹ ه.ش/۲۰۱۰م در 75 سالگی درگذشت. جابری یکی از پرکارترین متفکران جهان عرب است که آثار و نظراتش در معرفت شناسی فلسفی جدید بازتاب گسترده ای داشته است. وی علاوه بر زبان عربی به زبان های فرانسه و انگلیسی تسلط کامل داشته است و از این رهگذر نوشته هایش حیطه وسیعی را در بر گرفته است. جابری با ارائه آثار گوناگون و متنوع در حوزه های فلسفه، کلام، فقه، سیاست و تاریخ اسلام، نوعی نگاه انتقادی نسبت به شرق اسلام را مراد نمود و از این رهگذر توانست با متفکران مشرق عربی-اسلامی رابطه ای دوسویه و گفت و گویی انتقادی داشته باشد. وی به روش معرفت شناسانه (epistemological) در صدد تشریح و تحلیل و شناسایی ابزارهای تفکر و اندیشه اسلامی و عربی بر آمد.

روش شناسی عبدالجبری در کتاب «نحن و التراث» مبتنی بر نگاهی معرفت شناسانه و برون دینی است که میراث برجای مانده اندیشمندان مسلمان متقدم را می کاود و از خلال این کاوش، طرحی برای مواجهه با دنیای مدرن ارائه می نماید. بر این اساس وی درصدد

است که نه تنها قرائت‌های گذشتگان همچون فارابی، ابن سینا، ابن طفیل، ابن باجه، ابن رشد و ابن خلدون را از مجموعه میراث اسلامی مورد توجه قرار دهد، بلکه به نقد و بررسی مبادی معرفتی و غیرمعرفتی آن و نیز روش‌های آنان در مواجهه با مسائل معطوف به مکان و زمان خود را نیز در نظر آورد و با بهره‌گیری از شاخه‌های علوم انسانی مدرن، دیدگاه‌های جدیدی را درباره سنت‌های اسلامی (تاریخ اندیشه‌ای اسلامی) مبتنی بر آن رشته‌ها ارائه دهد. وی در این کتاب، ضمن طرح انتقاداتی نسبت به تفلسف فلسفه‌ورزی فارابی و ابن سینا، ابن رشد را متفکری معرفی می‌کند که از نظام فکری مشرق اسلامی فاصله گرفته است و بی‌واسطه به آراء ارسطو برگشته است؛ و ساحت «دین» و «علم» را از آمیزش معرفت‌شناساسانه‌ای که در دوره فارابی و بوعلی در جریان تمدنی اسلام رخ داده بود پاک نماید؛ به همین دلیل او را می‌ستاید. او در این کتاب سعی می‌کند به شرایط تاریخی و عوامل پیدایش تنوع در قرائت‌های مسلمین از میراث نیز توجه کند. به سخن دیگر می‌کوشد به جای بررسی این مسئله که «کدام بخش از میراث را مورد استفاده قرار دهیم و کدام را فرو بگذاریم؟» چگونگی دستیابی به روشی مناسب برای تحول در فهم میراث را مورد توجه قرار می‌دهد. با این مقدمه می‌توان عواملی را که به طور جدی، سبب تمایز این اثر در بین آثار مشابه خود شده است را در قالب چند مورد مرور نمود. مواردی از قبیل: عدم مواجهه مستقیم جابری با آراء فارابی و بوعلی و فهم فلسفه این اندیشمندان توسط جابری به واسطه دیگران غربی و اندیشه قوم‌مدارانه جابری سبب شده است که وی در این اثر، تقسیمی دو وجهی بر چنین اندیشه بنیان نهد، مهمترین خصوصیت رویکرد قوم‌مدارانه وی شامل نوعی «ناسیونالیسم معرفتی» با چهره‌ای عربی است که مبتنی بر آن جابری درصدد پاکسازی عقلانیت غیر عربی از جهان اسلام است. به عبارت دیگر تقسیم جهان اسلام به شرق (منفی از دید وی) و غرب (مثبت از نگاه او) ریشه‌ای قوم‌مدارانه دارد نه مبنایی دینی و اسلامی لذا اهتمام جابری در بخش اول کتاب، بر نقد تاریخ اندیشه مشرق اسلامی (مخصوصاً برجستگان آن یعنی فارابی و ابن سینا) قرار دارد و بخش دوم آن، به توصیف و تشریح وجوه اندیشه فلسفی غرب جهان اسلام (ابن باجه، ابن طفیل، ابن رشد و ابن خلدون) قرار گرفته است که ناخودآگاه نگاهی تحسین برانگیز به این بخش از میراث از سوی جابری هویدا می‌گردد. (برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع نمایید به: حرب، ۱۹۹۳) که این نگاه منجر به پیش‌داوری‌های مغرضانه و بعضاً ناآگاهانه و متناقض نما بودن روش اندیشیدن وی را در این زمینه نشان می‌دهد.

طرح چنین پروژه فکری از سوی عابدالجابری، سبب شد برخی با نگاه همدلانه و کثیری از متفکرین مسلمان، این آراء را مورد نقد و بررسی خود قرار داده‌اند. از میان مهمترین منتقدین عرب زبان عابد الجابری می‌توان از حسن حنفی، طه عبدالرحمن، جورج طرابیسی، محمود امین العالم، کمال عبداللطیف، علی حرب، حسین مروه، طیب تیزی و یحیی محمد، و از منتقدین ایرانی وی، به رضا داوری اردکانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی اشاره کرد.

۳. تحلیل بیرونی و خاستگاه اثر و مؤلف آن

جابری در تحلیل نظری و انتقادی خود نظریه‌ها و آراء گوناگونی همچون آراء: لالاند زبان شناس، باشلار، ژرژ کانگلم، فوکو و پیاژه را به کار گرفت. وی با اینکه دل در گرو سنت پر فراز و نشیب عربی (اسلامی) دارد اما سرش بر آستان مدرنیته نیز ساییده می‌شود. لذا از یک سو بنا به گفته خود جابری، بیشترین تأثیر بر روی افکارش، از سوی متفکرین فرانسوی بوده است، که سوق دادن فکر وی به سمت تحلیل تاریخی-ساختی و نقد عقل فلسفی، جایگاه این تأثیرگذاری واضح است، و از سوی دیگر ارائه طرحی نو در بطن جامعه اسلامی (اعم از شرق و غرب آن) نیاز به عقبه‌ای تاریخی که ریشه در سنت تمدنی اسلام داشته باشد، دارد؛ لذا با به‌کارگیری روش‌های نوین اندیشیدن از سوی جابری، و تکیه زدن بر سنت‌های فلسفی اسلامی/عربی از سوی او، نوعی تحول هرچند تدریجی را در اندیشه‌هایش می‌توان مشاهده کرد. جابری به تحول فکری خود اشاره، و تصریح می‌کند که پیش‌تر گرایش‌های مارکسیستی داشته است و از بسیاری از آن ایده‌های قبلی خود دست برداشته و این تأثیرپذیری را می‌توان در آثار گوناگون او مشاهده کرد. (الجابری، ۲۰۰۶: ۳۱).

۴. تحلیل درونی و جایگاه اثر

عابد الجابری در بخش اول از کتاب «نحن و التراث» درصدد تبیین این پیش‌فرض خود است که آیا «عقل عربی و عقل ارسطویی (مایل به تجدد)، جریان اصیل اندیشه فلسفی در میراث اسلامی است؟» برای این مهم، ابتدا روش‌شناسی معرفتی حاکم بر اثر حاضر را تدوین نموده است، سپس به بررسی آثار و زمانه و زمینه فارابی می‌پردازد، همچنین این روش را در خوانش آثار، زمینه و زمانه ابن سینا بکار می‌گیرد.

عابدالجابری با ذکر تقسیم‌بندی سه‌گانه از خوانش‌های موجود از قبیل: بنیادگرایی دینی (جابری، ۱۳۸۷: ۲۴)، بنیادگرایی لیبرال (با خوانش شبه استشرافی) و بنیادگرایی مارکسیستی (جابری، ۱۳۸۷: ۲۶)، معتقد است که، «نقد شیوه تولید فکری، به عنوان تنها عملکرد عقلی، می‌تواند خوانشی علمی داشته باشد و راه را برای خوانشی علمی و آگاهانه هموار سازد» (جابری، ۱۳۸۷: ۲۷) خوانشی که در آن بر جداسازی «ذات از موضوع» یا به عبارتی، ضرورت گسست از فهم سنتی میراث اصرار دارد. (رک به: جابری، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۶) برای چنین روشی، طی ۳ فرایند الزامی است:

۱. بررسی ساختاری: توجه به محوری بودن و منظومه‌ای نگریستن اندیشه صاحب متن (مثلا فارابی یا بوعلی به عنوان صاحبان اندیشه)
 ۲. تحلیل تاریخی: مربوط به پیوند بین اندیشه صاحب متن با حوزه تاریخی آن با همه ابعاد فرهنگی، ایدئولوژی و سیاسی و اجتماعی (مانند ارتباط ابن‌سینا و جغرافیای اندیشه‌ای ایران باستان با همه تنوع فرهنگی اش)
 ۳. برداشتن پرنانه‌های تاریخی: در واقع مربوط به خود متن و مواجهه مستقیم با متن جهت تأویل غرضمند آن یا حدسی ریاضی‌وار در کشف نقاط مبهم «مورد خوانش قرار گرفته» می‌باشد. هدف از این مرحله، کشف مضمون ایدئولوژیک هر اندیشه‌ای است که آن اندیشه را منحصر به فرد می‌نگرد. (رک به: جابری، ۱۳۸۷: ۳۷)
- یکی از محورهای اصلی کتاب حاضر، خوانش نوینی از فلسفه سیاسی و دینی فارابی است. وی در ابتدا معتقد است که بزرگی فارابی در کسوت عالم بر کسی پوشیده نیست اما این مسأله مانع از آن نیست که به ژرفای دشواری فارابی نفوذ نماییم. البته این نفوذ نباید به تکه‌تکه شدن منظومه فکری فیلسوف بیانجامد یا به عبارتی، رویکرد مواجهه و خوانش یک اندیشمند نباید «رویکردی تجزیه‌گرا، جداکننده و غیر علمی» باشد. راهکار جابری در مواجهه با این نقیصه که بر سر راه مطالعات اسلامی جدید قرار گرفته، خوانشی است که این باید «آنچنان نگاه فراگیری داشته باشد که همه اجزا را به کلی که به آن گرایش دارد، ربط دهد و تلاش کند روابط بین جهان و واقعیت را بشناسد» (جابری، ۱۳۸۷: ۵۶) وی معتقد است که منظومه اندیشه‌ای فارابی معطوف به سازگاری بین فلسفه و دین بوده است. ترکیبی که در آن بین فرهنگ یونانی (فلسفه) و فرهنگ عربی (دین) آمیزشی بوجود آید. نگاه جابری به نقش فارابی در هندسه تمدنی اسلامی/عربی حاکی از نگاهی ساختارگرایانه است که فارابی را تنها به «عنوان موجودی تبلور یافته از خود تمدن عربی -

اسلامی به عنوان ساختار کلانی که عامل انسانی را در خود تولید می‌کند، می‌داند. وی می‌گوید: «در اینجا فارابی به عنوان فردی که به خوبی خواندن را می‌داند و از درک خوبی برخوردار است، مطرح نیست، بلکه خواننده اصلی، خود تمدن عربی-اسلامی است که همه ابعاد فکری، سیاسی، تاریخی و اجتماعی آن در شخص فارابی تبلور یافته است.» (جابری، ۱۳۸۷: ۶۰) «اختصاص دادن یک اندیشمند به یک نوشته»، و دادن یک تفسیر منفرد از آن نوشته، مطابق و معادل با آن، یعنی «تحمیل کردن محدودیت به آن نوشته» و این نوعی «بنیادگرایی تفسیری» Interpretive Fundamentalism است که جابری در سرتاسر بخش اول کتاب که در مورد خوانش خود از میراث مشرق جهان اسلام می‌اندیشد، حکمرانی دارد. در این راستا وی سه عامل اصلی را در خوانش یک اندیشمند (به عنوان چارچوب روش‌شناختی مواجهه با یک اندیشمند) مطرح می‌کند: ۱. مکان او، ۲. زمان وی، ۳. شرایط فرهنگی که عمل خوانش در آن صورت گرفته است.

به نظر جابری هدف اصلی فارابی از خوانش مجدد افلاطون و ارسطو و جمع بین آراء آنها، «جمع‌آوری معاصرین خود و یا به عبارتی تلاش برای وحدت بخشیدن به دیدگاه‌های دینی و فلسفی و اجتماعی عصر خویش و زدودن شک و تردید و تحقق همکاری بین سایر افراد گروه‌ها» (جابری، ۱۳۸۷: ۶۰) بوده است. لذا خصوصیات این خوانش از سوی فارابی، به نظر وی «ایدئولوژیک و هدفمند بودن» (جابری، ۱۳۸۷: ۶۲) تأویلی است که فارابی در خوانش این دو فیلسوف انجام داده است. «تأویلی که از یک سو میلی را در وجود تأویل‌کننده برآورده می‌سازد و از سوی دیگر، به دشواره فکری عام پاسخ می‌دهد.» (جابری، ۱۳۸۷: همان) نخستین مأموریت اینگونه تأویل از نظر جابری، بیان یکپارچگی عقل است که کتاب جمع بین آرای حکیمین فارابی این مهم را بر عهده داشته است، دومین مأموریت آن، بیان توانایی عقل در تأویل کلی و مضمون نمادهای دینی است که از نظر جابری، چنین ادعایی از سوی فارابی، در کتاب متافیزیک فیض متبلور شده است، سومین مأموریت، بازسازی نوین جامعه و دولت می‌باشد وی در ادامه تفاوت شیوه غزالی با فارابی را در مواجهه با فلسفه یونانی مطرح می‌کند که غزالی بعد از فارابی چرخشی نسبت به خوانش فلسفه یونان به وجود آورد که مبتنی بر این عقیده بود که اساساً «جمع بین دین و فلسفه» ناممکن است؛ بر این اساس اندیشه یونانی رسوخ یافته در تفکر اسلامی را «به تکه‌پاره‌ها و اجزایی تفکیک کرد و در مورد هر جزئی، فتوای مشهوری صادر نمود.» (جابری، ۱۳۸۷: ۶۳) جابری عمدتاً عملکرد اندیشمندان ایرانی را با توجه به سابقه پیش از اسلام آنها

می‌سنجد و در حین سنجش اندیشه عرب مغرب اسلامی، مؤلفه «وضعیت اعراب پیش از اسلام» را وارد تحلیل نمی‌نماید و فراتر از آن، اصراری بر اطلاق «اسلامی» بر اندیشه فلسفی عرب ندارد و دین اسلام را دین فطرت دانسته؛ و دین فطرت را دین بدون فلسفه می‌داند (جابری، ۱۳۸۷: ۱۷۳)، زیرا اساساً عقیده‌ای به آمیزش دین و فلسفه ندارد. (رک به: جابری، ۱۳۸۷: ۶۷) و معتقد است که روح حاکم بر مکتب فلسفی مغرب و اندلس، جدایی دین از فلسفه است. (رک به: جابری، ۱۳۸۷: ۱۳۷) جابری نزاع بین فلاسفه مسلمان را سرگرمی فکری نمی‌داند بلکه آشکارا آنرا نمایی از نماهای مبارزه ایدئولوژیک می‌داند. (جابری، ۱۳۸۷: ۱۷۴)

جابری در ادامه، به خوانش آراء و عقاید ابن سینا روی می‌آورد. به عقیده جابری، فلسفه سینوی، همان فلسفه فارابی است. (رک به: وصفی ۱۳۸۷: ۶۷) به عبارت دیگر:

ابن سینا دستگاه فلسفی فارابی را اختیار کرد و از طریق آن نه فقط ارسطو، بلکه همه اندیشه یونان را خواند. شیخ‌الرئیس هیچ سازه نوینی به دستگاه فلسفی فارابی اضافه نکرد، همانطور که هیچ سازه‌ای از آن را حذف نکرد (جابری، ۱۳۸۷: ۱۱۲).

اما تمایز کار بوعلی با فارابی را می‌توان «برجسته نمودن عناصر و بالفعل نمودن آنچه که حالت بالقوه داشت» (جابری، ۱۳۸۷: همان) دانست. جابری سعی می‌کند تمام نظام فلسفی ابن سینا را خلاصه کند در «یک عنصر واحد و بنیادی» که «آن عنصر چیزی نیست جزء اجرام سماوی» (جابری، ۱۳۸۷: ۱۴۳) که ارکان نظام فلسفی وی از جمله مباحث هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و حتی انسان‌شناسانه وی بر اساس این عنصر شکل گرفته است. جابری معتقد است که ابن سینا متأثر از «خرد اسماعیلی و اندیشه اخوان‌الصفایی، در صدد آمیزش شریعت اسلامی با عبارات فلسفی و الهی است.» (رک به وصفی، ۱۳۸۷: ۷۱) ابن سینا کارکردهایی را برای «اجرام سماوی» در نظر می‌گیرد که در تاریخ شریعت اسلامی بی سابقه است، وی معتقد است که اجرام سماوی «هم تعقل می‌کنند» و هم «تخیل و نیز احساس» (جابری، ۱۳۸۷: ۱۴۳) و مبتنی بر این نظر، سعادت انسان‌ها در آسمان‌ها، جای می‌گیرد، و نه در زمین. این شیوه اندیشیدن سینوی، از نظر جابری، تکمیل‌کننده بحرانی بود که در معرفت‌شناسی جهان اسلام با آثار فارابی آغاز شده بود. (رک به: جابری، ۱۳۸۰: ۱۲۲) در میان سه جریانی که در تاریخ معرفت اسلامی توسط جابری بازشناسی می‌شود که شامل: ۱. جریان معرفت‌شناسانه بیانی (که نشان‌دهنده بخش از میراث عربی-اسلامی یعنی نص‌های دینی و لغوی است)، ۲. نظام معرفت‌شناسانه عرفانی یا عقل مستقیل

(متأثر از میراث پیش از اسلام با اساس هرمتی است) و ۳. نظام معرفت شناسانه برهانی که بر اساس فلسفه و علوم عقلی (به طور خاص ارسطویی است) (رک به: جابری، ۱۳۸۰: ۱۲۰)، فلسفه بوعلی، در جزء دوم آن، یعنی عقل مستقیل قرار می‌گیرد.

پس از آن، جابری به واکاوی ریشه‌های فلسفه ابن سینا، که ریشه این مکتب فلسفی را به دو شاخه منتهی می‌داند می‌پردازد: ۱. باورهای روحانیون صابئین حرآنی (رک به: جابری، ۱۳۸۷: ۱۵۳) از یک سو و ۲. تفسیر نوافلاطونی از ارسطو (جابری، ۱۳۸۷: ۱۶۱)

جابری پس از نقد روش فارابی و ابن سینا در فلسفه ورزی، به نزاع بین فلسفه مشرقی و فلسفه مغربی پرداخته است. وی معتقد به نقش جغرافیا و زادگاه بر اندیشه فیلسوف است. وی «خراسانیان» را «مشرقی» می‌خواند که اساساً معتقد به ایده فیض و نیز ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین بوده‌اند؛ فارابی، ابن سینا، اخوان‌الصفاء و اسماعیلیه نمایندگان این فلسفه‌اند و «بغدادیان» را «مغربی» می‌خواند که شعار اصلی شان جدای دین از فلسفه بوده است. با این خط‌کشی که جابری انجام داد، معتقد است که بین عراق و خراسان علاوه بر رقابت سیاسی، همواره رقابت علمی نیز وجود داشته است. (رک به: جابری، ۱۳۸۷: ۱۶۴)

جابری درباره خصوصیات مکتب بغداد می‌گوید: «آنان جز در منطق، مشائی نبودند و در متافیزیک، اسکندرانی‌هایی بودند که از تأویل افلوطینی ایده فیض، هواداری می‌کردند و به عبارتی دیگر نمایندگان «رسمی» نوافلاطونی به شکل «مغربی» آن در بغداد بودند. (جابری، ۱۳۸۷: ۱۶۹) به نظر جابری دلیل اصلی عدم استقبال این مکتب از آمیزش دین و فلسفه، حفظ استقلال دین‌شان، به جدایی دین از فلسفه و فلسفه از دین عمل می‌کردند. (جابری، ۱۳۸۷: ۱۷۲) به هر حال نکته ای که جابری درباره تمایز این دو مکتب می‌گوید: «رأی آن دو درباره رابطه دین و فلسفه» است.

در پایان، جابری معتقد است که عصر حاضر، عصر نقد ایدئولوژی است (جابری، ۱۳۸۷: ۱۷۷). در این راستا تلاش می‌کند که ابن سینا را از موضع ایدئولوژیکی! آماج سخت‌ترین حملات قرار دهد. ابتدا جنس فلسفه بوعلی را خطرناک‌ترین نوع فلسفه و پس از آن خود بوعلی را خطرناک‌ترین فیلسوف می‌داند. وی معتقد است که فلسفه ابن سینا از آن فلسفه‌هایی است که «در پنهان ساختن مضمون ایدئولوژیک خویش موفق بوده است». از آنجاییکه جابری معیار خطر در فلسفه را ایدئولوژی‌ساز نبودن، می‌داند لذا معتقد است که بوعلی نیز با زیرکی تمام توانسته است ایدئولوژی خود را پنهان نماید و در نظر دیگران (سایر مسلمان و اروپاییان) بسیار گرامی داشته شود، این در حالی است که جابری وی را

خطرناک ترین فیلسوف و فلسفه وی را خطرناک ترین فلسفه می داند. (جابری، ۱۳۸۷: ۱۷۸) در ادامه قضاوت‌های غیر روشی‌اش مبتنی بر معیار قرار دادن فلسفه یونان و مکتب ارسطو، معتقد است که اصولاً ابن سینا ارسطویی نبوده است و سئوالی را طرح می‌کند: که «چرا مسلمانان به جای برجسته کردن فارابی، ابن سینا را در جریان مشایی برجسته کرده‌اند؟» (جابری، ۱۳۸۷: ۱۷۹) از دیگر انتقادات جابری بر ابن سینا این است که شیخ رئیس دارای فلسفه ای ثنوی اندیش بوده است، استناد جابری در این انتقاد این است که ابن سینا می‌خواهد بوسیله معقول، نامعقول را تفسیر کند. (جابری، ۱۳۸۷: ۱۸۲) به عبارت دیگر، از نظر جابری، فلسفه مشرقی سینوی قائم بر اتصال عقل و نص است؛ در حالیکه فلسفه مغرب اسلامی را با مشخصه انفصال عقل و نص شناسایی می‌کند. جابری معتقد است که ابن سینا در چنین اموری نه تنها از ارسطو دور شده است، بلکه از «واقعیت دینی» که قرآن آن را پی ریزی و بحث و گفت و گوهای آن را پرورانیده است و آن را عقلانی تر از فلسفه مشرقی ابن سینا ساخته نیز، دورتر است (جابری، ۱۳۸۷: ۱۸۱-۱۸۲) و این «روند تخریب درونی» که عقل ابن سینا پیش گرفته است، تنها از عدم آگاهی فلسفی و آگاهی علمی در نزد او ناشی نمی‌شود، بلکه همچنین ناشی از عدم آگاهی ایدئولوژیک است (جابری، ۱۳۸۷: ۱۸۴). مبتنی بر این انتقادات، جابری معتقد است که «روند تخریب درونی عقل ابن سینایی» منشأ انحطاط فکر و عقل در دوران اسلامی پس از خود شده است. (جابری، ۱۳۸۷: ۱۸۴) جابری، ابن سینا را «بزرگترین بنیانگذار اندیشه غیبت‌مدار تاریک خرافی» در اسلام می‌داند (جابری، ۱۳۸۷: همان) و انگیزه ابن سینا را از تأسیس فلسفه مشرقی، انگیزه‌ای قومی-ایدئولوژیک می‌داند. (جابری، ۱۳۸۷: ۱۹۱) در پاسخ به بداشت جابری از فلسفه ابن سینا اشاره به این نکته ضرورت دارد که، بوعلی معتقد بود در علوم نظری و یا به عبارت دیگر علوم بشری (که فلسفه نیز بخشی از آن است) دین چارچوب کلی را مطرح می‌کند و این عقل بشر است که آن را تفصیل و بسط دهد. دیگر اینکه اگرچه گفتار ابن سینا شائبه حقیقت دوگانه را به ذهن متبادر می‌کند، همانگونه که ابن رشد مدافع آن بود و ابن رشدیان لاتینی آنرا در غرب ترویج می‌کردند، اما باید به این مساله اشاره نمود که آنچه مد نظر ابن سینا می‌باشد تفاوت طولی و تشکیکی در معرفت است. بنابراین تفاوت ادراک میان دو گروه از مردم وقتی به تفاوت طولی و تشکیکی میان مراتب ادراک از یک حقیقت بازگردد قول به حقیقت دوگانه بی‌معنی و بی‌وجه خواهد بود. زیرا تفاوت طولی و تشکیکی در مراتب مختلف یک شیء به وحدت تشکیکی آن لطمه وارد نمی‌سازد.

۵. نقد و ارزیابی اثر

با توجه به نگاه جابری به فلسفه این نکته برجسته می‌شود که «فلسفه» در منظر جابری چیزی متفاوت از آن است که امثال حکما و فلاسفه از فلسفه مراد می‌کنند. و اساساً جابری با رویکردی غرالی‌وار یا جسورانه‌تر، اشعری‌گرایانه، فلسفه را تعریف می‌کند. وی فلسفه را «شکلی از اشکال آگاهی می‌دانست و همانند همه اشکال آگاهی اجتماعی، بازتاب دهنده روابط موجود در جامعه و به گونه‌ای بیان‌گر آرمان‌های اجتماعی معینی می‌داند

به تبعیت از علامه طباطبایی شاید بتوان اندیشه‌های انسانی در حوزه اعتباریات را بازتاب‌دهنده جامعه دانست (حتی پیش از تمسک جستن به دین و آمیزش آن با فلسفه)، همه فلسفه در اینکه نوعی آگاهی است که بازتاب دهنده روابط موجود در جامعه و به گونه‌ای بیان‌گر آرمان‌های اجتماعی معینی است، خلاصه نمی‌شود. با این وصف جابری خوانش فلسفه اسلامی از سوی دیبور و شارح او ابوریده را از یک سو و شهرستانی و پیروان وی از میان پژوهشگران عرب معاصر را از سوی دیگر نقد می‌کند و قصد آن دارد که «شیوه‌های موجود در بازخوانی فلسفه اسلامی را کنار گذارد و با نگاهی جدید به فلسفه اسلامی بپردازد» (جابری، ۱۳۸۷: ۴۷) اما در حقیقت آنچه که در این کتاب تحقق یافته است جز ترکیبی نامنسجم از شیوه‌های پیش گفته به همراه پیش‌داوری‌های ارزشی غیرعلمی بداعت خاصی دیده نمی‌شود؛ لذا بر این اساس از نواقص و عیوب جابری این است که بطور مستقیم و دست اول نتوانسته است به آثار فلاسفه شرق اسلام (به تعبیر خود وی) رجوع نماید. و منشأ شناخت وی از فلسفه اسلامی (تعیین یافته در امثال فارابی و ابن‌سینا) نه مبتنی بر مواجهه مستقیم با آثار آنها، بلکه با رجوع به منتقدین فارابی (کمتر) و ابن‌سینا (بسیار بیشتر) برمی‌گردد. از جمله آنها: *رسائل اخوان الصفا* اسماعیلیان که عمدتاً باطن‌گرا بودند؛ بیست مسأله‌ای است که ابوحامد غزالی در *تهافت الفلاسفه* بر فلسفه بوعلی عرضه می‌کند و «در ۱۷ مورد آن حکم به بدعت ابن‌سینا و در ۳ مورد آن، حکم به تکفیر بوعلی می‌دهد»؛ هفت مسأله‌ای که شهرستانی در *الملل و النحل و مصارعه الشهرستانی مع شیخ‌الرئیس* از الهیات ابن‌سینا در کتاب شفا و نجات و اشارات ذکر نموده و آنها را رد کرده است؛ و نیز عمده استنادات وی به اشکالاتی است که ابن رشد در *فصل‌المقال...* که بر نوع تفلسف ابن‌سینا وارد نموده است اگرچه در جای جای این اثر، تناقض تحلیل نویسنده آشکار گشته و مخاطب در صداقت و پیوستگی شیوه تحلیل مؤلف دچار تردید می‌شود؛ مهمترین انتقاد جابری بر فلسفه فارابی و ابن‌سینا این است که آنها تلاش کردند که آراء

ارسطو را با اسلام تطبیق داده و در آنها پیوندی را برقرار نمایند و نقطه عکس این مسأله تلاش ابن رشدیان است که درصدد احتراز از این شیوه تفکر بوده اند؛ اما جابری در جایی از این اثر معتقد است که «ابن رشد با آشنایی با سیاق دستگاه ارسطویی، متکی بر نبوغ خود، قول به آرایبی داده است که در مجموعه آثار ارسطو وجود ندارد[!]»، لذا سعی ابن رشد این بوده است که منظور ارسطویی را به منظور اسلامی نزدیک سازد (جابری، ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۱۹) ، سئوالی که از جابری می‌توان پرسید این است که به نظر شما، از یک سو با وجود «تأویل زیرکانه» (جابری، ۱۳۹۱: ۱۱۸) ابن رشد، می‌توان منکر هرگونه تأویل ابن رشد در آثار ارسطو شد؟ و از سوی دیگر آیا تلاش فلاسفه و حکمای پیش از ابن رشد مثل فارابی و ابن سینا، کاری جز این بود که می‌خواستند با مقابله فلسفه یونانی (مخصوصاً افلاطون و ارسطو) با آنچه که در نظام اندیشه اسلامی بوجود آمده است، نظام نوین فلسفی را بنا نهند که مکمل آن چیزی باشد که در یونان ادامه یافته بود؟ با رجوع به روش معرفتی جابری، می‌توان گفت که مواجهه فلسفی ابن رشد با آراء ارسطو، باعث شکل‌گیری فلسفه‌ای اصیل و خاص می‌شود (رک به: جابری، ۱۳۹۱: ۱۱۹) که شایستگی نام «رشدی» با «وصف اسلامی» را دارد؛ اما مواجهه فلاسفه مشرق جهان اسلام با آراء ارسطو چیزی جز یک اختلاط عقیم و نابارور نیست.

به نظر می‌رسد اگر نواندیشان معاصر عرب زبان نظیر جابری، همچنان ابن رشد را آخرین فیلسوف عالم اسلام می‌دانند دلیل‌اش آن است که فلسفه فارابی و ابن سینا و کل فلسفه اسلامی را نوعی انحراف می‌دانند و معتقدند، ابن رشد این انحراف را شناخته و راه بازگشت به فلسفه را نشان داده است. ابن رشد فلسفه اسلامی را از تمایل به کلام و الهیات به فلسفه محض باز گردانید و به قرون وسطائیان نیز تذکر داد که از مسیر کلام به فلسفه باز گردند. «اگر چه فلسفه ایرانی بعد از سهروردی و حکمای ایرانی رونق فراوان داشته است ولی عرب‌ها و غربیان به آن اشاره نکرده‌اند بر خلاف چنین جریانی که در غرب و نواندیشان دینی عرب زبان دیده می‌شود، حکمای هم عصر یا پس از ابن رشد در شرق جهان اسلام نیز هیچ‌یک به ابن رشد اشاره نکرده‌اند. همانند فخر رازی، خواجه نصیر طوسی و قطب الدین رازی و حتی ملاصدرا نامی از ابن رشد نبرده‌اند در حالی که او در نقد غزالی کتاب نوشته بود و شایسته بود نامی از او برده شود. به نظر می‌آید علتش آن بود که ابن رشد بیش از آنکه برای آنها فیلسوف باشد و در فلسفه تعمق کرده باشد مقلد ارسطو بوده است. ابن سبعین در کتاب *بد العارف* می‌گوید «این مرد، ابن رشد، اغوای ارسطو شد

و خود را وقف تجلیل او کرد. نه فقط در اندریافت‌ها، بلکه در شیوه‌های پایه‌ای اندیشه از او تقلید کرد. اگر به او می‌گفتند ارسطو گفته در یک زمان هم ایستاده و هم نشسته، او هم همین را می‌گفت و بدان باور داشت که اکثر آثارش از تعلیمات ارسطو گرفته شده‌اند. پس علیرغم اینکه ابن رشد در دفاع از فلسفه مطلب نگاشته است ولی مورد توجه شرق جهان اسلام واقع نشد. در مقابل اروپا از ابن رشد استقبال نمود، فلسفه‌ای که از شرق عالم اسلام به شمال آفریقا و اندلس رفت، صورتی پیدا کرد که مناسب با مسیر فلسفه در ایران و شرق جهان اسلام نبود؛ ولی این صورت فلسفه اسلامی در اروپا منشاء تحول فکری شد و در فراهم آوردن زمینه رنسانس موثر افتاد. اگر ابن رشد مانند معاصر بزرگ خود (ابن عربی) از جهت ساحت فکر به شرق اسلام تعلق داشت، نه فقط آثارش را تهیه می‌کردند؛ بلکه خود او به شرق رو می‌کرد و مثل ابن عربی که به عنوان شیخ اکبر در تمام حوزه‌های عرفانی اسلام شناخته شده است، شیخ فلاسفه اسلام می‌شد. (رک به: داوری، ۱۳۸۹)

جابری در فصل اول جلد اول کتاب با ترسیم روش خود در خوانش سنت اندیشه اسلامی جوری وانمود می‌کند که در مواجهه معرفتی و روشی با هیچ کدام از اجزای سنت، چه در شرق اسلام و چه در غرب این جهان به تعبیر او، مواجهه ارزشی وجود ندارد، اما خواننده با مراجعه به فصول اصلی کتاب، به شدت با تناقضی در طرح ابتدایی ترسیم شده از سوی جابری مواجه می‌شود که در این نظم روشی، ارزش‌های پذیرفته شده از سوی جابری به عنوان پیش‌فرض‌های غیرمعرفتی وی، بخش شرقی سنت اسلامی را کاملاً سیاه و منحط می‌داند و با همین روش پژوهشی وی، غرب جهان اسلام از هرگونه ضعف و نقصی مبرا می‌شود. تا جاییکه ریشه انحطاط اسلام را میراث سنت اندیشه‌ای مشرقی در اسلام که چیزی اصیل و ریشه دار در اسلام نیست می‌داند. جلد اول کتاب درصدد ایجاد اتصالی بین فلسفه فارابی و ابن سینا در شرق جهان اسلام با حکومت‌های آن عصر است و فلسفه مشرقی اسلام را ایدئولوژیک (از لحاظ معرفتی، «ریشه در جریان نوافلاطونی از یک سو و عرفان باطنی‌گروانه اسماعیلیان از سوی دیگر دارد» (ابن رشد، ۱۹۹۹: ۲۱) و از لحاظ سیاسی مبتنی بر احیای امپراطوری ایرانی و از لحاظ اندیشه‌ای مبتنی بر تفکر حرانی و گنوسی) می‌داند که ریشه هایش به قبل از اسلام برمی‌گردد که درصدد احیا و استمرار حکومت‌های اسلامی به سبک امپراطوری ایران باستان بوده‌اند و این جریان فلسفی را در همه جا تخطئه می‌کند و فراتر از آن، ریشه انحطاط اندیشه جهان اسلام را همین شکل از فلسفه می‌داند. اما وقتی به تحلیل فلسفه مغرب اسلامی می‌پردازد، ابتدا در ریشه‌شناسی این

فلسفه هیچگاه به تفکر عرب پیش از اسلام بر نمی‌گردد و اگرچه مجدداً رابطه فلسفه را با حکومت (که آن زمان، دولت موحدین در مغرب اسلامی حاکم بوده‌اند) طرح می‌نماید، و در این ارتباط نقش روشنفکرانی چون ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد را نیز به نوعی تداوم حکومت موحدین می‌داند، اما این مسأله نقطه تاریک و منفی برای این دست از فلاسفه محسوب نمی‌شود

۱.۵ بررسی میزان ارتباط و چالش مفاد اثر با مبانی و اصول دینی و اسلامی

به نظر می‌رسد منشأ توجه جابری به فلسفه مشرق اسلامی، در مسیری است که امثال فارابی و ابن سینا و سهروردی تلاش داشتند فلسفه مختص و بومی اسلامی را بنیان نهند، و راهکار وی برای برون رفت از این وضعیت، برعکس در اندیشه بازگرداندن فلسفه ارسطو به جایگاه اصلی خود است که در جابری در کار ابن رشد دیده می‌بیند و جابری با تأسی از مخالفان ابن سینا همچون غزالی، معتقد است که روش فارابی و شیخ الرئیس، فلسفه ارسطو را نه فقط به ارای افلوطین بلکه با اقوال کلامی آمیخته بودند، مورد هجمه خود قرار می‌دهد. او مثل ابن رشد لازم نمی‌داند فلسفه و دین را باهم جمع کند؛ زیرا مطالب دینی با مطالب فلسفی متفاوت است. او دخالت نصوص دینی در کار فیلسوف و بحث فلسفی در مطالب دینی را مایه گمراهی تلقی می‌کرد. او بر جدایی دین از فلسفه اصرار می‌ورزد، وی با تکرار رأی ابن رشد در باب رابطه دین و فلسفه، مدعی نبود دین عقلی نیست یا فلسفه و دین مناسبتی ندارند. بلکه می‌گفت آنجا که پای وحی باشد دیگر جای فلسفه نیست. (به این نکته باید دقت کرد که سهروردی به صراحت بر علیه فلسفه یونان و اروپائیان شوریده است و آن را اسلامی نمی‌داند و ارسطو را متهم می‌کند که درهای آسمان را بسته نگه داشته است ولی برخلاف او ابن رشد این سخن را نمی‌گوید). محمد عابد الجابری به تبعیت از رویکرد متفکر پیش از خود جمال الدین علوی، فیلسوف و متفکر مغربی، با تمرکز بر رویکرد فلسفی ابن رشد و با قرائتی یونانی زده از فلسفه وی، بدون توجه به رویکرد الاهیاتی و مشرقی در آراء ابن رشد، وی را ره آموز عرب معاصر در راه مدرنیته، و عقلانیت را بازگشت به تفکر عقلانی ارسطویی می‌داند. رجوع به ابن رشد به آن جهت است که ببیند ابن رشد چگونه بین دین و تجدد جمع نموده است یعنی سعی می‌کنند الگوی خود را در جمع سنت و تجدد از او الهام گیرند. مگر نه اینکه ابن رشد جایگاه دین و فلسفه را به گونه ای تعیین کرده بود که هیچ یک به دیگری آسیب نرساند و هریک شان

و جایگاه خود را داشته باشد. علت توجه این نسل از نواندیشان عرب زبان به ابن رشد این بوده است که ابن رشد راهگشای اروپائیان در دوره رنسانس بوده است ولی آیا امروز همین الگو می تواند به ما کمک کند. اینکه چرا امروز ابن رشد را خاتم فلاسفه اسلامی می دانند چون می گویند فلسفه از آن غرب است. فارابی و ابن سینا، این مسیر را منحرف کردند و با چالش غزالی مواجه شدند و این ابن رشد بود که مسیر ارسطو گرایی را مجدداً احیا نمود. لذا در این کتاب می بینیم نویسنده با تلاش برای متصل نمودن فرهنگ اندیشه اندلس و مغرب عربی به آثار یونانیان مخصوصاً ارسطو (رک به جابری، ۱۳۹۱: ۳۳) و نفی ارتباط این فرهنگ تفکری با بخش اعظم تفکر اسلامی می خواهد بگوید که اندیشه موجود در بخش غربی اسلام، زمینه و ظرفیت غربی شدن را پیش و بیش از بخش شرقی این جهان دارا بوده است. در بخش اول پروژه جابری نسبت به خوانش میراث اسلامی که مربوط به خوانش فارابی و ابن سینا بوده است، نگاهی سراسر منفی به این میراث دارد و به هیچ وجه این فلسفه را به عنوان فلسفه ای اسلامی تأیید نمی نماید. جابری با رویکردی قوم مدارانه معتقد است که «آمیختن فلسفه با دین و دین با فلسفه در خراسان، بخشی از سیاست دولت و ایدئولوژی رسمی آن بود.» وی در چرایی این مسأله معتقد است که: «بی شک این مسأله با مذهب شیعه که در آن منطقه رواج دارد، ارتباط دارد.» (رک به جابری، ۱۳۸۷: ۱۶۷) و این وضعیت را ویژگی اصلی مکتب خراسان می داند که «آثار آن هم چنان در اندیشه شیعه ایرانی زنده است.» (رک به جابری، ۱۳۸۷: ۱۶۸) جابری نه تنها حکمفرمایی اندیشه شیعی در خراسان را دلیلی منفی بر فلسفه این منطقه می داند بلکه در تحلیل فلسفه مغرب اسلامی نیز هر جا سخن از ریشه های مشرقی اندیشه فلسفه باشد، ریشه آن را به اندیشه اسماعیلیان (با تأکید بر شیعی بودن آنها) و ابن سلیمان اسرائیلی، ابن جبرون (۴۶۳-۴۱۶ ه. ق صاحب کتاب منابع الحیاء) (جابری، ۱۳۹۱: ۲۱) (با تأکید بر یهودی بودن آنها) نسبت می دهد و معتقد است که ارتباط ارگانیکی بین تفکر یهودی و تفکر شیعی در حل برخی مسائل فلسفی همچون: فیض، نبوت، تطهیر و سعادت روحانی وجود دارد. (رک به جابری، ۱۳۹۱: ۱۷) اگرچه «نشان دادن نسبت قول به مسأله فیض (صدور) وجود افلاک، نسبت حس و خیال.. که مسائل فلسفی اند با ایدئولوژی و یا ایدئولوژیک دیدن آنها دست کم بنحوی بی واسطه چندان آسان نیست (داوری ۱۰۵: ۱۳۸۹) به نظر می رسد عابد العجبری درصدد احیای پروژه ای است که غزالی آغازکننده آن بود و درصدد خارج کردن سلطه تفکر فلسفی از جهان اسلام بود، وی نیز در سرتاسر کتاب «نحن و التراث» با تمسک به انتقادات سطحی،

کم عمق، کلام‌وارانه و اشعری‌گونه می‌خواهد مقابله‌ای را در عرصه اندیشه، با تفکر عمیق فلسفی-حکمی شیعی که در جهان معاصر منجر به وقوع بزرگترین انقلاب سیاسی فرهنگی در جهان شد و همچنان به گستره نفوذش در تمدن مادی غرب در حال پیشروی است، دامن زند و اذهان را از ضعف اندیشه‌ای بخش عرب زبان جهان اسلام را که از چندین سده پیش در چنبره حکومت‌های فاسد و دست‌نشانده دنیای غرب هستند، منحرف نماید. وی در جای جای این اثر، آثار برجای مانده از مغرب عربی را به زبان تحسین می‌خواند و ابایی ندارد از اینکه این فلسفه را «نو» بداند، البته نو بودن این فلسفه نه به جهت عبور از جریان فلسفه جهان انسانی، بلکه از آن جهت که قرائتی نو از آراء ارسطو ارائه داده است.

۶. نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین انتقادات وارد بر جابری، و قرائت جابری از فلسفه در مغرب به خصوص ابن رشد این است که وی مدعی است دین و فلسفه با هم ارتباط تولیدی ندارند. در حالیکه ابن رشد در «فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال» بحث مستوفایی درباره «دوام فیض و حدود عالم» از یک سو و تلاش برای ورود عنصر قیاس برهانی در فقه دارد، همچنین وی با استناد به سخنی از ابن باجه معتقد است که «وحی متمم علم است اما در حوزه ای غیر از حوزه عقل». (جابری، ۱۳۹۱: ۵۱) به این معنی که علم مجموعه‌ای از دستاوردهای عقلی و وحیانی است که دو حوزه معرفتی جدا از هم می‌باشد. جابری این نکته را دلیل بر تفاوت مسیر عقل و وحی (فلسفه و دین) بکار می‌گیرد و جریان فلسفی مغرب اسلامی را عقلانی اما نه عقل مبتنی بر وحی بلکه عقل مبتنی بر ریاضی، منطق و فلسفه می‌داند و جریان فلسفی مشرق اسلامی را ممزوج در دین و قرائت‌های دینی می‌داند؛ لذا راه عقل و راه وحی در رسیدن به علم را متفاوت می‌داند؛ در حالیکه در فلسفه اسلامی، علم، منزلت بالایی در حقیقت عالم به خود اختصاص داده است. برای رسیدن به این علم، ابزارهایی وجود دارد از جمله ره‌آوردهای وحیانی (از قبیل عالم تشریح متجلی در کتب مقدس و الهامات انبیاء و اولیای الهی) و دستاوردهای عقلانی (که محصول تأمل در عالم تکوین و طبیعت می‌باشد). که این دو متمم همدیگر در راه رسیدن به علم اند، نه اینکه دستاوردهای عقلانی، علم به حساب آیند و وحی متمم بر آن باشد.

کتابنامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران: طرح نو*.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰)، *ماجرای فکر فلسفی، تهران: طرح نو*.
- ابن رشد، أبو الولید محمد بن أحمد بن محمد الاندلسی المالکی (۱۹۹۹م)، *فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعہ و الحکمہ من الاتصال أو وجوب النظر العقلي و حدود التأویل (الدين و المجتمع) / مع مدخل و مقدمه تحليلیة للمشرف علی المشروع محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ط ۲*.
- الإدریسی، حسین، (۲۰۱۰م) *محمد عابد الجابری: مورخ العقل العربي الإسلامي، بیروت: مرکز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي*.
- أمین العالم، محمود (۱۹۸۶)، *الوعي والوعي الزائف فی الفكر العربي، قاهره: دارالثقافة الجديد*.
- جابری (۱۹۸۶م)، *بنیة العقل العربي: دراسة تحليلیة تقديية لنظم المعرفة فی الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ۲، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة*.
- جابری (۲۰۰۱م) *العقل الأخلاقی العربي: دراسة تحليلیة تقديية لنظم القيم فی الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ۴، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة*.
- جابری (۲۰۰۵م) *فی نقد الحاجة إلى الإصلاح، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة*.
- جابری (۲۰۰۶م) *التراث و الحدائق: دراسات... و مناقشات، ط ۳، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة*.
- جابری (۲۰۰۷م) *ابن رشد: سیره و فکر، دراسة و نصوص، ط ۳، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة*.
- جابری (۲۰۰۸م) *المتفقون فی الحضارة العربية: محنة ابن حنبل و نکبة ابن رشد، ط ۳، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة*.
- جابری (۲۰۰۹م) *تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ۱، ط ۱۰، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة*.
- جابری، محمد عابد (۲۰۰۶) *نقد العقل العربي؛ العقل السياسي العربي. بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربیة*.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۰)، *جمال كلام، عرفان و فلسفه، مترجم رضا شیرازی، تهران: یادآوران*.
- جابری، محمد عابد، (۱۳۸۷) *ما و میراث فلسفی مان، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث*.
- جابری، محمد عابد (۱۳۹۱) *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث*.
- الجميل، سيار (۱۹۹۹)، *الرؤية المختلفة: نقد منهج محمد عابد الجابری: أجوبة التاريخ عن أسئلة التاريخ، ط ۱، عمان: بیروت: الاهلیة للنشر والتوزيع*.
- جناحی، عبد الله (۲۰۰۴)، *الكتلة التاريخية من غرامشي إلى الجابری، بیروت: دارالكنوز الأدبية*.
- حب الله، علی (۱۹۹۸) *قراءات تقديية فی الفكر العربي المعاصر، بیروت: دارالمحجة البيضاء*.
- حرب، علی (۱۹۹۳)، *نقد النص، بیروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي*.

- حرب، على (١٩٨٥)، *مدخلات*، بيروت: المركز الثقافي العربي
- الحري، عبدالنبي (٢٠١٤م)، *طه عبدالرحمن و محمد عابداالجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية*، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر.
- حنفي، حسن، (٢٠١٠م، عدد ٣٩) «مشروع محمد عابد الجابري»، *مجلة الكلمة*.
- داورى اردكاني، رضا (١٣٨٩) *ما و تاريخ فلسفه اسلامى*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى.
- الدغير، نورالدين (زمستان ١٣٨١، شماره ٢٨) ، *دراسة نقدية فى الفكر العربى المعاصر (الجابري أنموذجاً)*، لمنهاج، بيروت: مركز الغدير للدراسات الاسلاميه
- سامى فرحات، فاطمة (٢٠٠٢)، *الرؤية العرفانية فى العقلية العربية*، بيروت: دارالعلم للطباعة و النشر و التوزيع.
- الشيخ، محمد (٢٠٠٥) *جاذبية الحدائث و مقاومة التقليد*، بيروت: دارالهادى للطباعة و النشر و التوزيع.
- عبدالرحمان، عبدالهادى (١٩٩٨) *سلطة النص قراءة نقدية فى الفكر العربى المعاصر*، بيروت: دارالهادى
- عبد اللطيف، كمال (١٩٩٩)، *نقد العقل أم عقل التوافق*، اللاذقية، سوريا: دار الحوار للنشر و التوزيع.
- عبد اللطيف، كمال و مجموعة من الباحثين (٢٠٠٤) *التراث و النهضة: قراءات فى أعمال محمد عابد الجابري* امارات: مركز الإمارات للدراسات و البحوث.
- عبدالرحمان، طه (١٩٩٤)، *تجديد المنهج فى تعويم التراث*، بيروت: الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى.
- عبدى، حسن (ش ٦، پایيز و زمستان ١٣٩٠)، «تبيين و بررسى روش شناسى عابداالجابري در علوم اجتماعى»، *عيار پژوهش در علوم انساني*،
- العظمة، عزيز (١٩٨٧)، *التراث بين السلطان و التاريخ*. بيروت: الدار البيضاء: منشورات عيون.
- غصيب، هشام (١٩٩٣)، *هل هناك عقل عربى؟ قراءة نقدية لمشروع محمد عابداالجابري*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- مبارك، محمد (٢٠٠٥)، *الجابري بين طروحات لالاند و جان بياجيه*، بيروت: دار النشر: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- محمد النمر، أحمد (٢٠٠٥) *الفكر الإمامى فى نقد الجابري*. بيروت: مؤسسة ام القرى للتحقيق و النشر.
- محمد على، عبدالقادر (١٩٩٧)، *الفلسفة العلمية*، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة و النشر و التوزيع.
- محمود، إبراهيم (١٩٩٤) *البنوية و تجلياتها فى الفكر العربى المعاصر*. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر
- المخلى، على (٢٠١٠) *كتاب التحليل و التأويل: قراءة فى مشروع محمد عابد الجابري*، تونس: كارم الشريف.
- مرقص، إلياس (١٩٨٧)، *نقد العقلانية العربى*. سورية: دمشق: دراسات الفكرية
- وصفى، محمدرضا (١٣٨٧) *مجموعه گفتگوهاى "نومعتزليان"*، تهران: نگاه معاصر.

٧٤ بررسى و نقد كتاب «ما و ميراث فلسفى مان»

يحيى محمد (١٩٩٧) نقد العقل العربى فى الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربى للمفكر المغربى محمد عابدا الجابرى. بيروت: مؤسسة الانتشار العربى.

<http://www.alwasatnews.com/news/433868.html>