

## بررسی و نقد کتاب ما و میراث فلسفی مان

مسلم طاهری کل کشوندی\*

یحیی بوذری نژاد\*\*

### چکیده

این پژوهش درصدد تحلیل و ارزیابی آرای محمدعابد الجابری درمورد تعامل فلسفه و شریعت در کتاب *ما و میراث فلسفی مان* است تا ذهنیتی روشن درباره آرای او 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 آرای متفکران موردبررسی 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، به‌اجمال بررسی می‌شود. در ادامه بحث به تحلیل درونی و جایگاه اثر خواهیم پرداخت که در این بخش، موضوعات اصلی و کانونی، مبانی فلسفی و روش‌شناختی، 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 اثر جابری نقد و ارزیابی خواهد شد. در این بخش، تأملاتی نهایی درخصوص محتوای اثر و ارزیابی ساختاری و روش‌شناختی آن می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** محمدعابد 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: ۱۳۹۵/۰۸/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۲

## ۱. مقدمه

این اثر اولین بار در ۱۹۸۰ به صورت مجموعه مقالاتی که عابدالجابری به مناسبت‌های مختلف ارائه کرده بود، چاپ شد و پس از آن چندین بار تجدیدچاپ شد. در ۲۰۰۴، انتشارات مرکز الثقافی العربی در لبنان، با عنوان *نحن و التراث؛ قراءات معاصرة فی التراثنا الفلسفی* آن را تجدیدچاپ کرد که نسخه ترجمه شده فارسی مبتنی بر این نسخه است. *ما و میراث فلسفی مان* برگردانی از عنوان کتاب محمدعابد الجابری نگاشته سیدمحمد آل‌مهدی به زبان فارسی است. جلد اول ترجمه این اثر را با زیرعنوان «خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن‌سینا» در ۱۳۸۷ در تهران نشر ثالث در ۲۱۸ صفحه و در تیراژ ۱۵۵۰ نسخه چاپ کرد. هم‌چنین، جلد دوم ترجمه را نیز با زیرعنوان «خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس» در ۱۳۹۱ در تهران، نشر ثالث در ۲۷۲ صفحه و ۱۱۰۰ نسخه چاپ کرد.

جابری در فصل اول جلد اول با عنوان «مبادی خوانش‌های نوین» درصدد 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 را که این بستر موازی با مبارزات دینی و مذهبی‌ای که هم‌زمان با آن بود و به خود گرفته است نشان دهد. این فصل به پنج بند تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: ۱. خوانش‌های معاصر، ۲. خوانش‌هایی همه‌بنیادگرایانه، ۳. تلاش جهت نقد علمی خرد عربی، ۴. فرایندهای روش و ترازهای خوانش: ضرورت گسست از فهم سنتی میراث، ۵. عناصر دیدگاه خاستگاه‌های خوانش.

فصل دوم با عنوان «طرح خوانشی نوین در فلسفه سیاسی و دینی فارابی» شکل می‌گیرد که در آن جابری درصدد بیان تفاوت‌های ساختاری اندیشه یونانی با اندیشه اسلامی است. او برای رسیدن به این هدف، پیش‌گفتاری را برای خوانش آگاهانه از فلسفه فارابی ارائه می‌دهد (جابری ۱۳۸۷: ۵۱-۵۳)، و پایان‌بخش این فصل «روش و آفاق» است که جابری نوعی خوانش نوین را که خصوصیات ایدئولوژیکی دارد پیش‌نهاد می‌کند و معتقد است که «تلاش آگاهانه برای خوانشی ایدئولوژیکی، هزار بار بهتر از خوانش غیرایدئولوژیکی غیرآگاهانه، ساختگی، و وارونه است» (جابری ۱۳۸۷: ج ۱، ۸۷).

موضوع فصل سوم عبارت است از «کنکاش در ریشه‌های فلسفه غربی در شرق جهان اسلام». جابری در این فصل کوشیده است با نگاهی سلبی به میراث فلسفی به‌جای‌مانده از متفکران شرق جهان اسلام، قاعده‌اپیستمولوژیکی (معرفت‌شناختی) و درون‌مایه ایدئولوژیکی فلسفه شرق جهان اسلام را کشف کند.

عنوان فصل چهارم «ریشه فلسفه مشرقی سینایی: دو گرایش در فلسفه نوافلاطونی» است. جابری در این فصل با «خوانشی غیرمستقیم» درصدد یافتن دشواره (problématique) یا به عبارت دیگر، عنصر مرکزی اندیشه زمانی، مکانی، و فرهنگی ابن سیناست.

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 بودند و از سوی دیگر، بغدادیان یا «مغربیان» برخلاف مشرقیان، معتقد به جدایی دین از فلسفه‌اند.

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 سیناست. او 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* احیاگر آن بود (همان: ۱۸۴).

جلد دوم ترجمه فارسی اثر عابدالجابری مجدداً پس از یک یادداشت از سوی مترجم، اما این بار بدون پیش‌گفتار از سوی مؤلف در چهار 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 ابن‌باجه و وحدت‌اپیستمولوژی و ایدئولوژی فلسفه مغرب و اندلس را مورد مطالعه خود قرار دهد. برای رسیدن به این هدف، ابتدا رساله *تدبیر المتوحّد* ابن‌باجه را مورد مطالعه قرار می‌دهد.

فصل دوم جلد دوم، با عنوان «فلسفه در مغرب و اندلس: طرح خوانشی نوین از فلسفه ابن‌رشد» 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.» او در این فصل می‌خواهد نظر ابن‌رشد را درباره رابطه دین و فلسفه جو یا شود.

عنوان فصل سوم از جلد دوم «اپیستمولوژی معقول و نامعقول در مقدمه ابن‌خلدون» است. جابری در این فصل به دنبال بازسازی گفتمان معرفت‌شناختی ابن‌خلدون است.

فصل آخر، یعنی فصل چهارم با عنوان «آنچه از خلدون‌گرایی باقی مانده است، طرح خوانشی انتقادی از اندیشه ابن‌خلدون» که خود شامل چهار زیرعنوان است: ۱. عینی و

ذهنی در دشواره ابن خلدون، ۲. ناهم‌گونی پروژه خلدونی و بازدارنده‌های ایستمولوژیک آن، ۳. خلدون‌گرایی نشان از واقعیتی دارد که زندگی می‌کنیم و از آن سخن نمی‌گوییم، ۴. خلدون‌گرایی و ناگفته‌های آن. معتقد است که «آخرین حلقه از زنجیره اندیشمندان نوآور در فرهنگ عربی - اسلامی سده‌های میانه ابن خلدون است» (جابری ۱۳۹۱: ۲۳۷). او در بخش اول این فصل معتقد است که روش مواجهه ابن خلدون با علوم زمانه خود، به‌طور اعم، و علم عمران او، به‌طور اخص، نتیجه آمیزشی است که در تجربه او اتفاق افتاده بود. مراد از ذهنی در کار ابن خلدون تجربه سیاسی شکست‌خورده اوست که طی مشارکت و فعالیتش در حکومت‌های آن زمان به‌وجود آمده بود، و منظور از عینی، گسیختگی و فروپاشی‌ای است که در گستره جهان اسلام عصر ابن خلدون رخ داده بود.

## ۲. موقعیت و رویکرد محمدعابد الجابری در این اثر

محمدعابد الجابری در ۲۷ دسامبر ۱۹۳۶ در شهر فکیک در شرق مراکش به دنیا آمد (حنفی ۲۰۱۰؛ الإدریسی ۲۰۱۰: ۱۵). تحصیلات کارشناسی را در ۱۹۶۴ و در رشته فلسفه علم و معرفت‌شناسی به‌پایان برد و در ۱۹۶۷ دوره کارشناسی‌ارشد خود را به‌تمام رساند و در ۱۹۷۰ دکترای خود را از دانشکده ادبیات دانشگاه محمد پنجم رباط با رساله‌ای با عنوان «العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي» گرفت و در همین دانشگاه کرسی تدریس فلسفه را به‌دست آورد. او در ۱۳ اردیبهشت ۱۳۸۹ ش/ ۲۰۱۰ در ۷۵ سالگی درگذشت. جابری یکی از پرکارترین متفکران جهان عرب است که آثار و نظراتش در معرفت‌شناسی فلسفی جدید بازتاب گسترده‌ای داشته است. او علاوه بر زبان عربی به زبان‌های فرانسه و انگلیسی تسلط کامل داشت و از این ره‌گذر نوشته‌هایش حیطه وسیعی را دربرگرفته است. جابری با ارائه آثار گوناگون و متنوع در حوزه‌های فلسفه، کلام، فقه، سیاست، و تاریخ اسلام نوعی نگاه انتقادی را به شرق اسلام مراد کرد و از این ره‌گذر توانست با متفکران مشرق عربی - اسلامی رابطه‌ای دوسویه و گفت‌وگویی انتقادی داشته باشد. او به روش معرفت‌شناسانه (epistemological) درصدد تشریح و تحلیل و شناسایی ابزارهای تفکر و اندیشه اسلامی و عربی برآمد.

روش‌شناسی عابدالجابری در کتاب *نحن و التراث؛ قراءات معاصرة في التراثنا الفلسفي* مبتنی بر نگاهی معرفت‌شناسانه و برون‌دینی است که میراث برجای‌مانده اندیشمندان مسلمان

متقدم را می‌کاود و از خلال این کاوش، طرحی برای مواجهه با دنیای مدرن ارائه می‌کند. بر این اساس، او درصدد است که نه تنها قرائت‌های گذشتگان را، هم‌چون فارابی، ابن‌سینا، ابن‌طفیل، ابن‌باجه، ابن‌رشد، و ابن‌خلدون، از مجموعه میراث اسلامی مورد توجه قرار دهد، بلکه نقد و بررسی مبادی معرفتی و غیرمعرفتی آن و نیز روش‌های آنان را در مواجهه با مسائل معطوف به مکان و زمان خود 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 کند. او در این کتاب، ضمن طرح انتقاداتی درباره تفلسف فلسفه‌ورزی فارابی و ابن‌سینا، ابن‌رشد را متفکری معرفی می‌کند که از نظام فکری مشرق اسلامی فاصله گرفته است و بی‌واسطه به آرای ارسطو برگشته است و ساحت «دین» و «علم» را از آمیزش معرفت‌شناسانه‌ای که در دوره فارابی و بوعلی در جریان تمدنی اسلام رخ داده بود پاک کرده است؛ به همین علت، او را می‌ستاید. او در این کتاب سعی می‌کند به اوضاع و احوال تاریخی و عوامل پیدایش تنوع در قرائت‌های مسلمین از میراث نیز توجه کند. به‌سخن دیگر، می‌کوشد به‌جای بررسی این مسئله که «کدام بخش از میراث را مورد استفاده قرار دهیم و کدام را فروبگذاریم؟» چگونگی دستیابی به روشی مناسب را برای تحول در فهم میراث مورد توجه قرار دهد. با این مقدمه، می‌توان عواملی را که به‌طور جدی، باعث تمایز این اثر در آثار مشابه خود شده است در قالب چند مورد مرور کرد. مواردی مانند مواجهه‌نداشتن مستقیم جابری با آرای فارابی و بوعلی و فهم فلسفه این اندیشمندان توسط جابری به‌واسطه دیگران غربی و اندیشه قوم‌مدارانه جابری سبب شده است که او در این اثر، تقسیمی دوجبهی بر چنین اندیشه‌ای بنیان نهد. مهم‌ترین خصوصیت رویکرد قوم‌مدارانه او شامل نوعی «ناسیونالیسم معرفتی» با چهره‌ای عربی است که جابری بر اساس آن درصدد پاک‌سازی عقلانیت غیرعربی از جهان اسلام است. به‌عبارت دیگر، تقسیم جهان اسلام به شرق (منفی از دید او) و غرب (مثبت از نگاه او) ریشه‌ای قوم‌مدارانه دارد نه مبنایی دینی و اسلامی. بنابراین اهتمام جابری در بخش اول کتاب، بر نقد تاریخ اندیشه مشرق اسلامی (مخصوصاً برجستگان آن، یعنی فارابی و ابن‌سینا) قرار دارد و بخش دوم آن، بر توصیف و تشریح وجوه اندیشه فلسفی غرب جهان اسلام (ابن‌باجه، ابن‌طفیل، ابن‌رشد، و ابن‌خلدون) قرار گرفته است که ناخودآگاه نگاهی تحسین‌برانگیز به این بخش از میراث از سوی جابری هویدا می‌شود (برای مطالعه بیشتر، بنگرید به حرب ۱۹۹۳). این نگاه به پیش‌داوری‌های مغرضانه و بعضاً ناآگاهانه منجر می‌شود و متناقض‌نمابودن روش اندیشیدن او را در این زمینه نشان می‌دهد.

طرح چنین پروژه فکری‌ای از سوی عابدالجابری باعث شد برخی با نگاهی هم‌دلانه و کثیری از متفکران مسلمان این آرا را مورد نقد و بررسی خود قرار دهند. از میان مهم‌ترین منتقدان عرب‌زبان 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 منتقدان ایرانی او 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 آرای گوناگونی را، هم‌چون آرای لالاند زبان‌شناس، باشلار، ژرژ کانگیلم، فوکو، و پیاژه، به کار گرفت. باین‌که او دل در گرو سنت پرفراز و نشیب عربی (اسلامی) دارد، سرش بر آستان مدرنیته نیز ساییده می‌شود. بنابراین از یک سو، بنا به گفته خود جابری، بیش‌ترین تأثیر در افکارش از سوی متفکران فرانسوی بوده است که سوق‌دادن فکر او به سمت تحلیل تاریخی - ساختی و نقد عقل فلسفی و جایگاه این تأثیرگذاری واضح است، و از سوی دیگر، ارائه طریقی نو در بطن جامعه اسلامی (اعم از شرق و غرب آن) نیاز به عقبه‌ای تاریخی دارد که ریشه در سنت تمدنی اسلام داشته باشد. بنابراین با به‌کارگیری روش‌های نوین اندیشیدن از سوی جابری، و تکیه‌زدن بر سنت‌های فلسفی اسلامی / عربی از سوی او، می‌توان نوعی تحول را، هرچند تدریجی، در اندیشه‌هایش مشاهده کرد. جابری به تحول فکری خود اشاره می‌کند و تصریح می‌کند که پیش‌تر گرایش‌های مارکسیستی داشته است و از بسیاری از آن ایده‌های قبلی خود دست برداشته است و این تأثیرپذیری را می‌توان در آثار گوناگون او مشاهده کرد (جابری ۲۰۰۶: ۳۱).

### ۴. تحلیل درونی و جایگاه اثر

عابد الجابری در بخش اول از کتاب *نحن و التراث؛ قراءات معاصرة فی التراثنا الفلسفی* 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 کرده است، سپس زمانه و زمینه آثار فارابی را بررسی می‌کند. هم‌چنین، این روش را در خوانش آثار، زمینه، و زمانه ابن‌سینا به کار می‌گیرد.

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

۱. بررسی ساختاری: توجه به محوری بودن و منظومه‌ای‌نگریستن اندیشه صاحب متن (مثلاً فارابی یا بوعلی در جایگاه صاحبان اندیشه)؛
  ۲. تحلیل تاریخی: مربوط به پیوند بین اندیشه صاحب متن با حوزه تاریخی آن با همه ابعاد فرهنگی، ایدئولوژی، 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 به‌منظور تأویل غرض‌مند آن یا حدسی ریاضی‌وار در کشف نقاط مبهم «موردخوانش قرار گرفته» است. هدف از این مرحله، کشف مضمون ایدئولوژیک هر اندیشه‌ای است که آن اندیشه را منحصر به فرد می‌نگرد (همان: ۳۷).
- یکی از محورهای اصلی کتاب حاضر خوانش نوینی از فلسفه سیاسی و دینی فارابی است. او در ابتدا معتقد است که بزرگی فارابی در کسوت عالم بر کسی پوشیده نیست، اما این مسئله مانع از آن نیست که به ژرفای دشواره فارابی نفوذ نکنیم. البته این نفوذ نباید به تکه‌تکه شدن منظومه فکری فیلسوف بینجامد یا به‌عبارتی، رویکرد مواجهه و خوانش یک اندیشمند نباید «رویکردی تجزیه‌گرا، جداکننده، و غیرعلمی» باشد. راه‌کار جابری در مواجهه با این نقیصه که در 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» (همان: ۵۶). او 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 به‌وجود آید. نگاه جابری به نقش فارابی در هندسه تمدنی اسلامی / عربی حاکی از نگاهی ساختارگرایانه است که فارابی را فقط «به‌عنوان موجودی تبلور یافته از خود تمدن عربی — اسلامی، به‌عنوان ساختار کلانی که عامل انسانی را در خود تولید می‌کند» می‌داند.

او می‌گوید: «در این جا فارابی به‌عنوان فردی که به‌خوبی 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» (همان: 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 در سرتاسر بخش اول کتاب جابری که در مورد خوانش خود از میراث مشرق جهان اسلام می‌اندیشد، حکمرانی دارد. در این باره، او سه عامل اصلی را در خوانش یک اندیشمند (به‌منزله چهارچوب روش‌شناختی مواجهه با یک اندیشمند) مطرح می‌کند: ۱. مکان او، ۲. زمان او، ۳. اوضاع و احوال فرهنگی‌ای که عمل خوانش در آن صورت گرفته است.

به‌نظر جابری، هدف اصلی فارابی از خوانش مجدد افلاطون و ارسطو و جمع بین آرای آن‌ها «جمع‌آوری معاصرین خود و یا به‌عبارتی، تلاش برای وحدت‌بخشیدن به دیدگاه‌های دینی و فلسفی و اجتماعی عصر خویش و زدودن شک و تردید و تحقق هم‌کاری بین سایر افراد گروه‌ها» بوده است (همان). بنابراین خصوصیات این خوانش از سوی فارابی، به‌نظر او «ایدئولوژیک و هدف‌مندبودن» تأویلی است که فارابی در خوانش این دو فیلسوف انجام داده است (همان: ۶۲).

«تأویلی که از یک سو، میلی را در وجود تأویل‌کننده برآورده می‌سازد و از سوی دیگر، به دشواری فکری عام پاسخ می‌دهد» (همان: ۶۰). نخستین مأموریت این‌گونه تأویل از نظر جابری، بیان یک پارچگی 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 مشمول 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 است. او در ادامه، تفاوت شیوه غزالی با فارابی را در مواجهه با فلسفه یونانی مطرح می‌کند که غزالی بعد از فارابی چرخشی درباره خوانش فلسفه یونان به‌وجود آورد که مبتنی بر این عقیده بود که اساساً «جمع بین دین و فلسفه» ناممکن است؛ بر این اساس، اندیشه یونانی رسوخ‌یافته 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 نمی‌کند و فراتر از آن، اصراری بر اطلاق «اسلامی» بر اندیشه فلسفی عرب ندارد و دین اسلام را دین فطرت می‌داند و دین فطرت را دین بدون فلسفه می‌داند (همان: ۱۷۳)؛ زیرا اساساً عقیده‌ای به آمیزش دین و فلسفه ندارد (همان: ۶۷) و معتقد است که روح حاکم بر مکتب فلسفی مغرب و اندلس جدایی دین از فلسفه است (همان: ۱۳۷). جابری نزاع فلاسفه مسلمان را سرگرمی فکری نمی‌داند، بلکه آشکارا آن را نمایی از نماهای مبارزه ایدئولوژیک می‌داند (همان: ۱۷۴).

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

ابن‌سینا 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 «برجسته‌نمودن عناصر و بالفعل نمودن آنچه که حالت بالقوه داشت» دانست (همان). جابری سعی می‌کند تمامی نظام فلسفی ابن‌سینا را خلاصه کند در «یک عنصر واحد و بنیادی» که «آن عنصر چیزی نیست جز (اجرام سماوی)» (همان: ۱۴۳) که ارکان نظام فلسفی او از جمله مباحث هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، و حتی انسان‌شناسانه او براساس این عنصر شکل گرفته است. جابری معتقد است که ابن‌سینا متأثر از «خرد اسماعیلی و اندیشه اخوان‌الصفایی، در صدد آمیزش شریعت اسلامی با عبارات فلسفی و الهی است» (وصفی ۱۳۸۷: ۷۱). ابن‌سینا کارکردهایی را برای «اجرام سماوی» در نظر می‌گیرد که در تاریخ شریعت اسلامی بی‌سابقه است، او 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 (جابری ۱۳۸۰: ۱۲۲). در میان سه جریان جابری در تاریخ معرفت‌شناسی اسلامی بازشناسی می‌کند که شامل ۱. جریان معرفت‌شناسانه بیانی (که نشان‌دهنده بخشی 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 معرفت‌شناسانه برهانی که براساس فلسفه و علوم

عقلی (به‌طور خاص ارسطویی است) فلسفه بوعلی در جزء دوم آن، یعنی عقل مستقیل قرار می‌گیرد (همان: ۱۲۰).

پس از آن، جابری ریشه‌های فلسفه ابن‌سینا را که ریشه این مکتب فلسفی را به دو شاخه منتهی می‌داند واکاوی می‌کند: ۱. باورهای روحانیون صابئین حرّانی (جابری ۱۳۸۷: ۱۵۳)، ۲. تفسیر نوافلاطونی از ارسطو (همان: ۱۶۱).

جابری پس از نقد روش فارابی و ابن‌سینا در فلسفه‌ورزی نزاع فلسفه مشرقی و فلسفه مغربی را بررسی کرده است. او معتقد به نقش جغرافیا و زادگاه بر اندیشه فیلسوف است. او «خراسانیان» را «مشرقی» می‌خواند که اساساً معتقد به ایده فیض و نیز ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین بوده‌اند؛ فارابی، ابن‌سینا، اخوان‌الصفاء، و اسماعیلیه نمایندگان این فلسفه‌اند و «بغدادیان» را «مغربی» می‌خواند که شعار اصلی‌شان جدایی دین از فلسفه بوده است. با خط‌کشی‌ای که جابری انجام داد، معتقد است که بین عراق و خراسان علاوه‌بر رقابت سیاسی، همواره رقابت علمی نیز وجود داشته است (همان: 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 به‌عبارتی دیگر، نمایندگان «رسمی» نوافلاطونی به‌شکل «مغربی» آن در بغداد بودند (همان: ۱۶۹).

به‌نظر جابری، علت اصلی استقبال‌نکردن این مکتب از آمیزش دین و فلسفه حفظ استقلال دین‌شان بود و به جدایی دین از فلسفه و فلسفه از دین عمل می‌کردند (همان: ۱۷۲). به‌هرحال، نکته‌ای که جابری درباره تمایز این دو مکتب می‌گوید: «رای آن دو درباره رابطه دین و فلسفه» است.

درپایان، جابری معتقد است که عصر حاضر عصر نقد ایدئولوژی است (همان: ۱۷۷). دراین‌باره، تلاش می‌کند که ابن‌سینا 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. او معتقد است که فلسفه ابن‌سینا از آن فلسفه‌هایی است که «در پنهان‌ساختن مضمون ایدئولوژیک خویش موفق بوده است». از آنجایی که جابری معیار خطر در فلسفه را ایدئولوژی‌ساز نبودن می‌داند، معتقد است که بوعلی نیز با زیرکی تمام توانسته است ایدئولوژی خود را پنهان کند و در نظر دیگران (دیگر مسلمان و اروپاییان) بسیار گرامی داشته شود، این در حالی است که جابری او را خطرناک‌ترین فیلسوف و فلسفه او را خطرناک‌ترین فلسفه می‌داند (همان: ۱۷۸). درادامه، با قضاوت‌های غیرروشنی‌اش مبتنی بر معیارقراردادن فلسفه یونان و مکتب ارسطو معتقد است که اصولاً ابن‌سینا ارسطویی

نبوده است و سؤالی را طرح می‌کند که «چرا مسلمانان به جای برجسته کردن فارابی ابن سینا را در جریان مشایب برجسته کرده‌اند» (همان: ۱۷۹). از دیگر انتقادات جابری بر ابن سینا این است که شیخ‌الرئیس دارای فلسفه‌ای ثنوی‌اندیش بوده است، استناد جابری در این انتقاد این است که ابن سینا می‌خواهد با معقول نامعقول را تفسیر کند (همان: ۱۸۲). به عبارت دیگر، از نظر جابری، فلسفه مشرقی سینوی قائم بر اتصال عقل و نص است؛ درحالی‌که 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 پی‌ریزی کرده و بحث و گفت‌وگوهای آن را پرورانیده است و آن را عقلانی‌تر از فلسفه مشرقی ابن سینا ساخته نیز دورتر است (همان: ۱۸۱-۱۸۲) و این «روند تخریب درونی» که عقل ابن سینا پیش گرفته است، فقط از ناآگاهی فلسفی و آگاهی علمی نزد او ناشی نمی‌شود، بلکه هم‌چنین ناشی از ناآگاهی ایدئولوژیک است (همان: 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» (همان). جابری ابن سینا را «بزرگ‌ترین بنیان‌گذار اندیشه غیبت‌مدار تاریک خرافی» در اسلام می‌داند (همان) و انگیزه ابن سینا را از تأسیس فلسفه مشرقی، انگیزه‌ای قومی - ایدئولوژیک می‌داند (همان: ۱۹۱).

در پاسخ به برداشت جابری از فلسفه ابن سینا اشاره به این نکته ضرورت دارد که بوعلی معتقد بود در علوم نظری یا به عبارت دیگر، علوم بشری (که فلسفه نیز بخشی از آن است) دین چهارچوب کلی را مطرح می‌کند و عقل بشر آن را تفصیل و بسط می‌دهد. دیگر این که اگرچه گفتار ابن سینا شائبه حقیقت دوگانه را به ذهن متبادر می‌کند، همان‌گونه که ابن‌رشد مدافع آن بود و ابن‌رشدیان لاتینی آن را در غرب ترویج می‌کردند، باید به این مسئله اشاره کرد که آنچه مدنظر ابن‌سیناست 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 نمی‌کند.

## ۵. نقد و ارزیابی اثر

باتوجه به نگاه جابری به فلسفه ابن‌سینا نکته برجسته می‌شود که «فلسفه» درمنظر جابری چیزی متفاوت از آن است که امثال حکما و فلاسفه از فلسفه مراد می‌کنند و اساساً جابری با رویکردی غزالی‌وار یا جسورانه‌تر و اشعری‌گرایانه فلسفه را تعریف می‌کند. او فلسفه را

«شکلی از اشکال آگاهی» می‌داند و همانند همه اشکال آگاهی اجتماعی، بازتاب‌دهنده روابط موجود در جامعه و به‌گونه‌ای بیان‌گر آرمان‌های اجتماعی معینی می‌داند.

به تبعیت از علامه طباطبایی شاید بتوان اندیشه‌های انسانی را در حوزه اعتباریات بازتاب‌دهنده جامعه دانست (حتی پیش از تمسک‌جستن به دین و آمیزش آن با فلسفه) همه فلسفه در این‌که نوعی آگاهی است که بازتاب‌دهنده روابط موجود در جامعه و به‌گونه‌ای بیان‌گر آرمان‌های اجتماعی معینی است، خلاصه نمی‌شود. باین‌وصف، جابری از یک‌سو، خوانش فلسفه اسلامی از سوی دیپور و شارح او ابوریده و از سوی دیگر، شهرستانی و پیروان او را از پژوهش‌گران عرب معاصر نقد می‌کند و قصد دارد که «شیوه‌های موجود در بازخوانی فلسفه اسلامی را کنار گذارد و با نگاهی جدید به فلسفه اسلامی پردازد» (جابری ۱۳۸۷: ۴۷). اما درحقیقت آنچه در این کتاب تحقق یافته است جز ترکیبی نامنسجم از شیوه‌های پیش‌گفته به‌هم‌راه پیش‌دوری‌های ارزشی غیرعلمی نیست و بداعت خاصی دیده نمی‌شود؛ بر این اساس، از نواقص و عیوب جابری این است که به‌طور مستقیم و دست‌اول نتوانسته است به آثار فلاسفه شرق اسلام (به‌تعبیر خود او) رجوع کند و منشأ شناخت او از فلسفه اسلامی (تعیین‌یافته در امثال فارابی و ابن‌سینا) نه مبتنی بر مواجهه مستقیم با آثار آن‌ها، بلکه با رجوع به منتقدان فارابی (کم‌تر) و ابن‌سینا (بسیار بیش‌تر) است. از جمله آن‌ها رسائل اخوان‌الصفاء اسماعیلیان، که عمدتاً باطن‌گرا بودند، که بیست مسئله‌ای است که ابوحامد غزالی در تهافت‌الفلاسفه بر فلسفه بوعلی عرضه می‌کند و «در هفده مورد آن حکم به بدعت ابن‌سینا و در سه مورد آن، حکم به تکفیر بوعلی می‌دهد»؛ هفت مسئله‌ای که شهرستانی در الملل و النحل و مصارعة الشهرستانی مع شیخ‌الرئیس از الهیات ابن‌سینا در کتاب شفا و نجات و اشارات ذکر کرده و آن‌ها را رد کرده است؛ و نیز عمده استنادات او به اشکالاتی است که ابن‌رشد در فصل‌المقال... بر نوع تفلسف ابن‌سینا وارد کرده است. اگرچه در جای‌جای این اثر تناقض تحلیل نویسنده آشکار شده است 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 آرای ارسطو را با اسلام تطبیق دهند و در آن‌ها پیوندی را برقرار کنند و برخلاف این مسئله تلاش ابن‌رشدیان است که درصدد احتراز از این شیوه تفکر بوده‌اند، اما جابری در جایی از این اثر معتقد است که «ابن‌رشد با آشنایی با سیاق دستگاه ارسطویی، متکی بر نبوغ خود، قول به آراییی داده است که در مجموعه آثار ارسطو وجود ندارد [!]»، بنابراین سعی ابن‌رشد این بوده است که منظور ارسطویی را به منظور اسلامی نزدیک کند (جابری ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۱۹).

سؤالی که از جابری می‌توان پرسید این است که به نظر شما از یک سو، با وجود «تأویل زیرکانه» ابن رشد می‌توان منکر هرگونه تأویل ابن رشد در آثار ارسطو شد (همان: ۱۱۸) 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 در نظام اندیشه اسلامی به وجود 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 آرای ارسطو، باعث شکل‌گیری فلسفه‌ای اصیل و خاص می‌شود (همان: ۱۱۹) که شایستگی نام «رشدی» با «وصف اسلامی» را دارد؛ اما مواجهه فلاسفه مشرق جهان اسلام با آرای ارسطو چیزی جز یک اختلاط عقیم و نابارور نیست.

به نظر می‌رسد، اگر نواندیشان معاصر عرب‌زبان نظیر جابری هم‌چنان ابن رشد را آخرین فیلسوف عالم اسلام می‌دانند، علتش آن است که فلسفه فارابی و ابن سینا و کل فلسفه اسلامی را نوعی انحراف می‌دانند و معتقدند ابن رشد این انحراف را شناخته است و راه بازگشت به فلسفه را نشان داده است. ابن رشد فلسفه اسلامی را از تمایل به کلام و الهیات به فلسفه محض بازگردانید و به قرون وسطاییان نیز تذکر داد که از مسیر کلام به فلسفه بازگردند. اگرچه فلسفه ایرانی بعد از سهروردی و حکمای ایرانی رونق فراوان داشته است، ولی عرب‌ها و غریبان به آن اشاره نکرده‌اند. برخلاف چنین جریانی که در غرب و نواندیشان دینی عرب‌زبان دیده می‌شود، حکمای هم‌عصر یا پس از ابن رشد در شرق جهان اسلام نیز هیچ‌یک به ابن رشد اشاره نکرده‌اند؛ همانند فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، و قطب‌الدین 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 آن که برای آن‌ها فیلسوف باشد و در فلسفه تعمق کرده باشد مقلد ارسطو بوده است. ابن سبئین در کتاب *بدالعارف* 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 با وجود این که ابن رشد در دفاع از فلسفه مطلب نگاشته است، ولی مورد توجه مشرق جهان اسلام واقع نشد. در مقابل، اروپا از ابن رشد استقبال نمود، فلسفه‌ای

که از شرق عالم اسلام به شمال افریقا 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 منشأ تحول فکری شد و در فراهم آوردن زمینه رنسانس مؤثر 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 به‌عنوان شیخ اکبر در تمام حوزه‌های عرفانی اسلام شناخته شده است، شیخ فلاسفه اسلام می‌شد (داوری اردکانی ۱۳۸۹).

جابری در فصل اول جلد اول کتاب با ترسیم روش خود در خوانش سنت اندیشه اسلامی جواری وانمود می‌کند که در مواجهه معرفتی و روشی با هیچ‌کدام از اجزای سنت، چه در شرق اسلام و چه در غرب این جهان به‌تعبیر او، مواجهه ارزشی وجود ندارد، اما خواننده با مراجعه به فصول اصلی کتاب، به‌شدت با تناقضی در طرح ابتدایی ترسیم‌شده از سوی جابری مواجه می‌شود که در این نظم روشی ارزش‌های پذیرفته‌شده از سوی جابری به‌منزله پیش‌فرض‌های غیرمعرفتی او، بخش شرقی سنت اسلامی را کاملاً سیاه و منحط می‌داند و با همین روش پژوهشی او غرب جهان اسلام از هرگونه ضعف و نقصی مبرا می‌شود تا جایی که ریشه انحطاط اسلام را میراث سنت اندیشه‌ای مشرقی در اسلام که چیزی اصیل و ریشه‌دار در اسلام نیست می‌داند. جلد اول کتاب درصدد ایجاد اتصالی بین فلسفه فارابی و ابن‌سینا در شرق جهان اسلام با حکومت‌های آن عصر است و فلسفه مشرقی اسلام را ایدئولوژیک می‌داند. از لحاظ معرفتی، «ریشه در جریان نوافلاطونی ازیک‌سو، و عرفان باطنی‌گروانه اسماعیلیان از سوی دیگر، دارد» (ابن رشد ۱۹۹۹: ۲۱) و از لحاظ سیاسی، مبتنی بر احیای امپراتوری ایرانی و از لحاظ اندیشه‌ای، مبتنی بر تفکر حرانی و گنوسی است که ریشه‌هایش به قبل از اسلام برمی‌گردد که درصدد احیا و استمرار حکومت‌های اسلامی به‌سبک امپراتوری ایران باستان بوده‌اند و این جریان فلسفی را در همه‌جا تخطئه می‌کند و فراتر از آن، ریشه انحطاط اندیشه جهان اسلام را همین شکل از فلسفه می‌داند. اما وقتی فلسفه مغرب اسلامی را تحلیل می‌کند ابتدا، در ریشه‌شناسی این فلسفه هیچ‌گاه به تفکر عرب پیش از اسلام بر نمی‌گردد و اگرچه مجدداً رابطه فلسفه را با حکومت (که در آن زمان دولت موحدین در مغرب اسلامی حاکم بوده‌اند) طرح می‌کند، و در این باره نقش روشن‌فکرانی را چون ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد به‌نوعی تداوم حکومت موحدین می‌داند، اما این مسئله 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 راه کار او برای برون رفت از این وضعیت اندیشه بازگرداندن فلسفه ارسطو به جایگاه اصلی خود است که جابری در کار ابن رشد دیده و با تأسی از مخالفان ابن سینا، هم چون غزالی، معتقد است که روش فارابی و شیخ الرئیس فلسفه ارسطو را به آرای افلوطین که با اقوال کلامی آمیخته بوده نزدیک کرده است و آن را مورد هجمه خود قرار می‌دهد. او مثل ابن رشد لازم نمی‌داند فلسفه و دین را با هم جمع کند، زیرا مطالب دینی با مطالب فلسفی متفاوت است. او دخالت نصوص دینی را در کار فیلسوف و بحث فلسفی در مطالب دینی مایه گمراهی تلقی می‌کند. او بر جدایی دین از فلسفه اصرار می‌ورزد، او با تکرار رأی ابن رشد در باب رابطه دین و فلسفه، مدعی نبود دین عقلی نیست یا این که 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 علیه فلسفه یونان و اروپاییان 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 او، بدون توجه به رویکرد الاهیاتی و مشرقی در آرای ابن رشد، او را ره‌آموز عرب معاصر در راه مدرنیته و عقلانیت را بازگشت به تفکر عقلانی ارسطویی می‌داند. رجوع به ابن رشد به آن علت است که ببینند ابن رشد چگونه بین دین و تجدد جمع کرده است، یعنی سعی می‌کنند الگوی خود را در جمع سنت و تجدد از او الهام گیرند. مگر نه این که ابن رشد جایگاه دین و فلسفه را به گونه‌ای تعیین کرده بود که هیچ‌یک به دیگری آسیب نرساند و هریک شأن و جایگاه خود را داشته باشد. علت توجه این نسل از نواندیشان عرب‌زبان به ابن رشد این بوده است که ابن رشد راه‌گشای اروپاییان در دوره رنسانس بوده است، ولی آیا امروز همین الگو می‌تواند به ما کمک کند. این که چرا امروز ابن رشد را خاتم فلاسفه اسلامی می‌دانند این است که می‌گویند فلسفه از آن غرب است. فارابی و ابن سینا این مسیر را منحرف کردند و با چالش غزالی مواجه شدند و ابن رشد مسیر ارسطوگرایی را مجدداً احیا کرد. بنابراین در این کتاب می‌بینیم نویسنده با تلاش برای متصل کردن فرهنگ اندیشه اندلس و مغرب عربی به آثار یونانیان مخصوصاً ارسطو و نفی

ارتباط این فرهنگ تفکری با بخش اعظم تفکر اسلامی می‌خواهد بگوید که اندیشه موجود در بخش غربی اسلام زمینه و ظرفیت غربی شدن را پیش و بیش از بخش شرقی این جهان داشته است (جابری ۱۳۹۱: ۳۳). بخش اول پروژه جابری درباره خوانش میراث اسلامی که مربوط به خوانش فارابی و ابن سینا بود نگاهی سراسر منفی به این میراث دارد و به هیچ وجه این فلسفه را در جایگاه فلسفه‌ای اسلامی تأیید نمی‌کند. جابری با رویکردی قوم‌مدارانه معتقد است که «آمیختن فلسفه با دین و دین با فلسفه در خراسان بخشی از سیاست دولت و ایدئولوژی رسمی آن بود». او در چرایی این مسئله معتقد است که: «بی‌شک این مسئله با مذهب شیعه که در آن منطقه رواج دارد، ارتباط دارد» (جابری ۱۳۸۷: ۱۶۷) و این وضعیت را ویژگی اصلی مکتب خراسان می‌داند که «آثار آن هم‌چنان در اندیشه شیعه ایرانی زنده است» (همان). جابری نه تنها حکم‌فرمایی اندیشه شیعی را در خراسان دلیلی منفی بر فلسفه این منطقه می‌داند، بلکه در تحلیل فلسفه مغرب اسلامی نیز هر جا سخن از ریشه‌های مشرقی اندیشه فلسفه باشد، ریشه آن را به اندیشه اسماعیلیان (با تأکید بر شیعی بودن آن‌ها) و ابن سلیمان اسرائیلی، ابن جبرون (۴۱۶-۴۶۳ ق صاحب کتاب *منابع الحیاه*) (با تأکید بر یهودی بودن آن‌ها) نسبت می‌دهد 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 (جابری ۱۳۹۱: ۱۷-۲۱). اگرچه «نشان دادن نسبت قول به مسئله فیض (صدور) وجود افلاک، نسبت حس و خیال.. که مسائل فلسفی اند با ایدئولوژی و یا ایدئولوژیک دیدن آن‌ها دست‌کم به نحو بی‌واسطه چندان آسان نیست (داوری اردکانی ۱۳۸۹: ۱۰۵)، به نظر می‌رسد که عابد الجابری در صدد احیای پروژه‌ای است که غزالی آغازکننده آن بود و در صدد خارج کردن سلطه تفکر فلسفی از جهان اسلام بود. او در سرتاسر کتاب *نحن و التراث؛ قراءات معاصرة فی التراثنا الفلسفی* با تمسک به انتقادات سطحی، کم‌عمق، کلام‌وارانه، و اشعری‌گونه می‌خواهد مقابله‌ای را در عرصه اندیشه، با تفکر عمیق فلسفی - حکمی شیعی که در جهان معاصر به وقوع بزرگ‌ترین انقلاب سیاسی - فرهنگی منجر شد و هم‌چنان به گستره نفوذش در تمدن مادی غرب در حال پیش‌روی است، انجام دهد و اذهان را از ضعف اندیشه بخش عرب‌زبان جهان اسلام که از چندین قرن پیش در چنبره حکومت‌های فاسد و دست‌نشانده دنیای غرب هستند، منحرف کند. او در جای‌جای این اثر، آثار برجای‌مانده از مغرب عربی را به زبان تحسین می‌خواند و ابایی ندارد از این‌که این فلسفه را «نو» بداند،



البته نبودن این فلسفه نه به علت عبور از جریان فلسفه جهان انسانی، بلکه از آن نظر است که قرائتی نو از آرای ارسطو ارائه داده است.

## ۶. نتیجه گیری

یکی از مهم ترین انتقادات وارد بر جابری و قرائت جابری از فلسفه در مغرب، به خصوص ابن رشد، این است که او مدعی است دین و فلسفه با هم ارتباط تولیدی ندارند؛ در حالی که ابن رشد در *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال* بحث مستوفایی درباره «دوام فیض و حدوث عالم» از یکسو، و تلاش برای ورود عنصر قیاس برهانی در فقه دارد. هم چنین، او 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 مجموعه ای از دستاوردهای عقلی و وحیانی است که دو حوزه معرفتی جدا از هم است. جابری این نکته را دلیل بر تفاوت مسیر عقل و وحی (فلسفه و دین) به کار می گیرد و جریان فلسفی مغرب اسلامی را عقلانی، اما نه عقل مبتنی بر وحی، بلکه عقل مبتنی بر ریاضی، منطق، و فلسفه می داند و جریان فلسفی مشرق اسلامی را ممزوج در دین و قرائت های دینی می داند؛ بنابراین راه عقل و راه وحی در رسیدن به علم را متفاوت می داند. در حالی که در فلسفه اسلامی، علم منزلت بالایی در حقیقت عالم به خود اختصاص داده است. برای رسیدن به این علم ابزارهایی وجود دارد، از جمله ره آوردهای 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 است) که این دو متمم هم دیگر در راه رسیدن به علم اند، نه این که دستاوردهای عقلانی علم به حساب آیند و وحی متمم بر آن باشد.

## کتاب نامه

- 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، محمدبن احمد (۱۹۹۹)، *فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلی و حدود التأویل (الدین و المجتمع)*، مع مدخل و مقدمة تحليلية للمشرق علی المشروع محمدعابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- الإدریسی، حسین (۲۰۱۰)، *محمدعابد الجابری: مورخ العقل العربي الإسلامي*، بیروت: مرکز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

- أمين العالم، محمود (١٩٨٤)، *الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر*، قاهره: دارالثقافة الجديد.
- جابري، محمدعابد (١٣٨٠)، *جدال كلام، عرفان و فلسفه*، ترجمه رضا شيرازي، تهران: يادآوران.
- جابري، محمدعابد (١٣٨٧)، *ما و ميراث فلسفي مان*، ترجمه سيدمحمد آل مهدي، تهران: ثالث.
- جابري، محمدعابد (١٣٩١)، *خوانشي نوين از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سيدمحمد آل مهدي، تهران: ثالث.
- جابري، محمدعابد (١٩٨٤)، *بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية*، *تقد العقل العربي*، ٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جابري، محمدعابد (٢٠٠١)، *العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية*، *تقد العقل العربي*، ٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جابري، محمدعابد (٢٠٠٥)، *في تقد الحاجة إلى الإصلاح*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جابري، محمدعابد (٢٠٠٦)، *التراث و الحدائث: دراسات... و مناقشات*، ط ٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جابري، محمدعابد (٢٠٠٧)، *ابن رشد: سيرة و فكر، دراسة و نصوص*، ط ٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جابري، محمدعابد (٢٠٠٨)، *المتقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد*، ط ٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جابري، محمدعابد (٢٠٠٩)، *تكوين العقل العربي، تقد العقل العربي*، ١، ط ١٠، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جابري، محمدعابد (٢٠٠٦)، *تقد العقل العربي؛ العقل السياسي العربي*، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.
- الجميل، سيار (١٩٩٩)، *الرؤية المختلفة: نقد منهج محمدعابد الجابري: أجوبة التاريخ عن أسئلة التاريخ*، ط ١، عمان: بيروت: الاهلية للنشر والتوزيع.
- جناحي، عبدالله (٢٠٠٤)، *الكتلة التاريخية من غرامشي إلى الجابري*، بيروت: دارالكنوز الأدبية.
- حب الله، علي (١٩٩٨)، *قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر*، بيروت: دارالمحجة البيضاء.
- حرب، علي (١٩٩٣)، *تقد النص*، بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- حرب، علي (١٩٨٥)، *مداخلات*، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الحري، عبدالنبي (٢٠١٤)، *طه عبدالرحمن و محمدعابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية*، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر.
- حنفي، حسن (٢٠١٠)، «مشروع محمدعابد الجابري»، *مجلة الكلمة*، عدد ٣٩.
- داوري اردكاني، رضا (١٣٨٩)، *ما و تاريخ فلسفه اسلامي*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.
- الدغير، نورالدين (١٣٨١)، *دراسة نقدية في الفكر العربي المعاصر (الجابري أنموذجاً)*، *المنهاج*، عدد ٢٨، بيروت: مركز الغدير الدراسات الاسلاميه.

- سامی فرحات، فاطمة (۲۰۰۲)، *الرؤية العرفانية في العقلية العربية*، بيروت: دارالعلم للطباعة و النشر و التوزيع.
- الشيخ، محمد (۲۰۰۵)، *جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد*، بيروت: دارالهادي للطباعة و النشر و التوزيع.
- عبدالرحمان، طه (۱۹۹۴)، *تجديد المنهج في تقويم التراث*، بيروت: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- عبدالرحمان، عبدالهادي (۱۹۹۸)، *سلطة النص قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر*، بيروت: دارالهادي.
- عبداللطيف، كمال و مجموعة من الباحثين (۲۰۰۴)، *التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمدعابد الجابري*، امارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث.
- عبداللطيف، كمال (۱۹۹۹)، *تقدالعقل أم عقل التوافق*، اللاذقية، سوريا: دارالحوار للنشر و التوزيع.
- عبدی، حسن (۱۳۹۰)، «تبيين و بررسی روش شناسی عبدالجباری در علوم اجتماعي»، *عیار پژوهش در علوم انسانی*، ش ۶.
- العظمة، عزيز (۱۹۸۷)، *التراث بين السلطان و التاريخ*، بيروت: الدار البيضاء: منشورات عيون.
- غصيب، هشام (۱۹۹۳)، *هل هناك عقل عربي؟ قراءة نقدية لمشروع محمدعابد الجابري*، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- مبارك، محمد (۲۰۰۰)، *الجابري بين طروحات لالاند و جان بياجيه*، بيروت: دارالنشر: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- محمدالنمر، أحمد (۲۰۰۵)، *الفكر الإمامي في نقد الجابري*، بيروت: مؤسسة ام القرى للتحقيق و النشر.
- محمدعلي، عبدالقادر (۱۹۹۷)، *الفلسفة العلمية*، بيروت: دارالنهضة العربية للطباعة و النشر و التوزيع.
- محمود، إبراهيم (۱۹۹۴)، *البنويية و تجلياتها في الفكر العربي المعاصر*، دمشق: دارالفكر؛ بيروت: دارالفكر المعاصر.
- المخليبي، علي (۲۰۱۰)، *كتاب التحليل و التأويل: قراءة في مشروع محمدعابد الجابري*، تونس: كارم الشريف.
- مرقص، إلیاس (۱۹۸۷)، *تقد العقلانية العربي*، دمشق: دراسات الفكرية.
- وصفي، محمدرضا (۱۳۸۷)، *مجموعه گفت وگوهای نومعتزليان*، تهران: نگاه معاصر.
- يجبي، محمد (۱۹۹۷)، *تقدالعقل العربي في الميزان: دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع تقدالعقل العربي للمفكر المغربي محمدعابد الجابري*، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.