

مروری اجمالی بر مؤلفه‌های نظام فکری جابری

محمد معینی‌فر*

چکیده

محور پژوهش حاضر، بررسی مؤلفه‌های نظام فکری جابری نظیر الگوی تفکر او، نحوه شکل‌گیری بنیان‌های عقلانی و فرهنگی او، ساختار شکنی او و موارد دیگر است. اما در بعضی مواقع، انتقادهایی را که به او وارد است مطرح می‌کند و اگر احیاناً دارای رویکردی تحسین‌برانگیز باشد نیز آن را یادآور می‌شود. این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی به بررسی اجمالی سیر تفکر و آثار وی پرداخته است. جابری بیش از آنکه شخصیت کلامی یا به عبارتی، نومعتزلی باشد، بیشتر فلسفی است و این را آثار او نیز شهادت می‌دهند، حتی او یک اثر کلامی محض هم ندارد. با این حال، دیدگاه او را نسبت به مسائل مطرح‌شده‌ای همچون امامت، عدل و توحید، آن‌هم به صورت تلویحی، از درون آثار مختلف او استخراج کرده‌ایم که در روند مقاله بیان می‌شود.

کلیدواژه‌ها: محمدعابد الجابری، عقل عربی، ساختارگرا، نومعتزله، تکوین العقل العربی، بنية العقل العربی.

مقدمه

در مواجهه اسلام با جهان غرب، و تلاقی تناقضات و اختلافاتی که مدرنیته با سنت و بالعکس دارد، وظیفه انسان‌های مؤمن و دیندار چیست؟ آیا هر کجا اسلام با تکنولوژی و مدرنیته در چالش بود باید اسلام را کنار گذاشت، یا اینکه از مدرنیته فروکاهید؟

از چندصد سال پیش تاکنون اندیشمندانی از نقاط مختلف با سلیق و مذاهب مختلف سعی داشته‌اند تا موضوعی را در قبال سؤال‌های مطرح‌شده و دیگر سؤالاتی که از این طیف سؤالات است را جواب دهند و راه‌حلی ارائه دهند.

یکی از این اندیشمندان، محمدعابد الجابری است که بعد فرهنگی، سیاسی و تفکری اسلام در مواجهه با غرب پرداخته است و آثاری هم از خود به جای گذاشته است. او معتقد است اگر نظام فکری اعراب مسلمان اصلاح شود می‌توان دوره سالاری اسلام را مجدداً مشاهده کرد. در قبال نظریه‌های او نیز نویسندگان بسیاری به تحلیل افکار او پرداخته‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از: *وحدة العقل الاسلامی العربی نقد نقد عقل العربی*، تألیف جورج طرابیشی، *زندگی، آثار و رویکردهای تفسیری و فکری محمدعابد الجابری*، از محمد زاهد جول و ترجمه علی علی محمدی، *چهارگانه جابری عقل عربی از ادعا تا اثبات*، نوشته سیدحسن اسلامی.

برای فهم این مطلب که این اندیشمند چه راه‌کارهایی ارائه کرده، آیا بر این مسئله فائق آمده، و آیا می‌توان راه او را به مثابه یک الگو، برداشت کرد یا نه؟ مروری بر مؤلفه‌های فکری او داریم و از جمله کارهای این نوشته که شاید در آثار دیگر کمتر به چشم می‌آید به تصویر کشاندن ادوار مختلف سیر تفکر او در راستای نقد عقل عربی است که تصویری شفاف از افکار او را به نظاره می‌گذارد تا بهتر بتوان مسائل فراروی را تحلیل کرد.

زندگی‌نامه

مراکش یکی از کشورهای آفریقایی است که ۹۹ درصد مردم آن مسلمان و اکثراً سنی مالکی مذهب هستند. این کشور تا پیش از سال ۱۹۶۵ تحت‌الحمایه فرانسه بود تا اینکه در سال ۱۹۶۵ با تلاش گروه‌های مقاومت، اعلام استقلال کرد. دکتر محمدعابد الجابری یکی از اندیشمندان عرب معاصر است که مقالات و کتاب‌های بسیار چالش‌برانگیزی از خویش بر جای گذاشته است. وی در سال ۱۹۳۶ در مراکش به دنیا آمد و در می ۲۰۱۰ مصادف با ۱۳ اردیبهشت ۱۳۸۹ از دنیا رفت. او در آغاز دهه ۶۰ در دانشگاه دمشق مشغول تحصیل فلسفه شد و در ۱۹۶۴ موفق به اخذ دانشنامه کارشناسی گردید. در همین زمان بود که به هویت کمونیستی متمایل شد و در حیات سیاسی ابتدایی خویش به حزب کمونیستی مغرب پیوست (جول، ۱۳۸۹). در سال ۱۹۶۷ فوق‌لیسانس گرفت و در سال ۱۹۷۰ با دفاع از پایان‌نامه خود با عنوان «العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الاسلامی» دکترای فلسفه علم و اپیستمولوژی (معرفت‌شناسی) را از دانشگاه رباط مراکش دریافت کرد. از سال ۱۹۶۷ در دانشکده ادبیات رباط به تدریس فلسفه و اندیشه اسلامی پرداخت. نظام فکری او با توجه به شخصیت‌هایی همچون *علال الفاسی* (۱۳۲۶-۱۳۹۴ق) و *عبدالحمید بن بادیس* (۱۳۰۷-۱۳۵۸ق)، قوام یافت که می‌توان خمیرمایه و شاخص فکری ایشان را رویکردی انتقادی دانست.

آثار جابری

حیطه مطالعات و تحقیقات جابری بسیار متنوع و متفاوت است. در یک نگاه، می‌توان حوزه‌های علائق جابری را در این موضوعات خلاصه کرد: مسائل اجتماعی، فرهنگی، تعلیم

جهانی‌شدن، جنگ تمدن‌ها، بازگشت به اخلاق، سهل‌انگاری، دموکراسی و نظام ارزش‌ها، فلسفه و مدنیت)؛
 ۱۰. مسئله‌الهویة: العروبة و الاسلام... والغرب، ۱۹۹۷
 (مسئله هویت: عربیت و اسلام... و غرب)؛
 ۱۱. تکوین العقل العربي (نقد العقل العربي)، ۱۹۸۴
 (شکل‌گیری عقل عربی)؛
 ۱۲. بنیه العقل العربي (نقد العقل العربي)، ۱۹۸۶
 (ساختار عقل عربی)؛
 ۱۳. العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي)، ۲۰۰۴؛
 ۱۴. العقل الاخلاقي العربي (نقد العقل العربي)، ۲۰۰۱.

طیف‌بندی جابری

عمدتاً کشورهای شمال آفریقا همچون مراکش، الجزایر و تونس که در زیر بار استعمار بودند، پس از دوران استعمار، فشار اقتصادی، سیاسی و فرهنگی شدیدی را تحمل می‌کردند. اما جنبش ملی‌گرا در مبارزه‌ای طاقت‌فرسا با استعمار فرانسه برای کسب استقلال، به تبیین سه جریان پان‌عربیسم، پان‌مغربیسیم و ملی‌گرایی محلی پرداخت. این تبیین هرچند به موفقیت‌هایی نایل شد، اما در به دست آوردن اتحاد عربی یا منطقه‌ای ناکام ماند. از این رو، بیشترین تفکر جابری بر چرایی عدم وحدت منطقه‌ای یا پان‌عربی معطوف شده است (ابوریع، ۱۳۸۲).

فضایی که جابری در آن تنفس می‌کرد فضای استعمار، استبداد، عقب‌ماندگی، فقر و... بود و زمانی که وی تحصیلات دانشگاهی را به مرز تخصص رساند، خود را با تناقضات مختلفی درگیر دید؛ مثلاً اینکه اگر واقعاً دین اسلام دین برگزیده است، پس چرا عقب‌ماندگی نصیب مسلمانان شده است؟ اگر زایش غرب برای دنیای امروز بی‌بندوباری است، چرا به این حد از پیشرفت نایل شده است؟ و بسیاری از سؤالات متناقض دیگر.

و تربیت، فلسفه، دین، حقوق، سیاست، عقل و خرد، قرآن و تفسیر. جابری به‌عنوان یک متفکر معاصر جهان عرب مطرح است و آثار گوناگون او در زمینه‌های مختلف نیز خوانش‌های متفاوتی دارد. اندیشه‌های او در سوریه و مغرب شکل گرفت. وی علی‌رغم اینکه به زبان فرانسه مسلط بود، اما از نگاشتن به زبان فرانسه پرهیز می‌کرد. همه این عوامل سبب شده است تا جابری از چهره‌های محبوب روشن‌فکران نسل جدید قرار گیرد (ابوریع، ۱۳۸۳).

اما حاصل سه دهه تلاش علمی جابری، بالغ بر ۴۰ کتاب و مقاله است که به‌برخی از آنها در زیر اشاره شده است:

۱. اضواء علمی مشکمل التسعیم بالمغرب، ۱۹۷۳
 (پرتوهایی بر مشکل آموزش در مغرب)؛
۲. مدخل الی فلسفه العلوم (جزءان)، ۱۹۷۶ (درآمدی به فلسفه علوم)؛
۳. من اجل رؤية تقدمية لبعض مشاکلتنا الفکریة و التربویة، ۱۹۷۷ (به خاطر [به سوی] نگرشی پیشرو برای بعضی مشکلات فکری و تربیتی)؛
۴. نحن و التراث، قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی، ۱۹۸۰ (ما و میراث، خوانش‌های جدید در میراث فلسفی ما)؛
۵. وجهة نظر: نحو اعادة بناء قضايا الفکر العربي المعاصر، ۱۹۹۴ (دیدگاه: نوعی بازسازی مسائل فکر عربی معاصر)؛
۶. الدین و الدولة و تطبیق الشریعة، ۱۹۹۶؛
۷. حفریات فی الذاكرة من بعید، ۱۹۹۷ (کندوکاوی در خاطره از دور)؛
۸. الדיمقراطية و حقوق الانسان، ۱۹۹۷ (دموکراسی و حقوق انسان)؛
۹. قضايا فی الفکر المعاصر: العولمة، صراع الحضارات، العودة الی الاخلاق، التسامح، الדיمقراطية و نظام القسیم، الفلسفة و المدينة، ۱۹۹۷ (مسائلی در اندیشه معاصر:

دوره اول

در این دوره، جابری با انتشار کتاب *العصبية والدولة* در باب اندیشه‌های ابن‌خلدون و نیز پژوهش‌هایی در مورد فیلسوفانی همچون *فارابی*، *ابن‌سینا*، *غزالی* و *ابن‌رشد*، دیدگاه تازه‌ای در باب پژوهش و روش مطالعه میراث عربی مطرح می‌کند. پس از آن، با انتشار کتاب *نحن و التراث*، برخی از مشکلات موجود را مطرح می‌کند و در پی آن است تا چاره‌جویی مناسب برای تبیین آنها بیابد. تلاش‌هایی جدید در تفسیر فکر بعضی از فلاسفه، تلاش‌هایی جدید در تفسیر تاریخ فکر اسلامی، نقد روش‌های متداول در تحقیق سنت و دعوت به روش جدیدی که تکیه بر عناصر متباین از علوم انسانی معاصر دارد، از جمله مطالبی است که اندیشه جابری در این دوره با آنها درگیر است. فراموش نشود که جابری در این دوره، هم به جنبه‌های نقدی می‌پردازد و هم سعی می‌کند جنبه‌های ایجابی را پوشش دهد (جابری، ۱۹۹۱، ص ۲۶۶-۲۷۰).

دوره دوم

جابری در این دوره دایره پژوهش خود را محدودتر می‌کند. توجه وی در این دوره، نگرشی نوین به مسائل دوره قبل است؛ یعنی تعامل میراث فرهنگی به صورت عمومی، با فلسفه به صورت خصوصی و یافتن راهی که اولاً، ما را به فهم تاریخت این تراث رهنمون کند و ثانیاً، میراثی را که در گرو مسائل فکری ماست پربار نماید. در مقایسه این دوره با دوره گذشته، کارهای تکراری از جابری مشاهده می‌شود. اما وی رویکردی متفاوت از قبل دارد و آن اینکه در این دوره، جابری با نظرگاهی مجادله‌گونه با میراث برخورد می‌کند و نتیجه آن، باز شدن باب گفت‌وگو با متفکران معاصر عربی می‌شود. به همین دلیل، جابری از معالجه مسائلی که به تراث مربوط می‌شد، به معالجه فکر معاصر عربی منتقل می‌شود (همان، ص ۲۷۰-۲۷۱).

یکی از سؤالاتی که می‌توان آن را سرمنشأ به وجود آمدن روشن‌فکران معاصر دانست، این است که علل پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی مسلمانان چیست؟ پاسخ‌دهندگان به این پرسش سه دسته شدند. گروه اول، پیروان اشخاصی همچون *رنان فرانسوی* و *هانوتوکس مورخ* و سیاستمدار، بودند که اسلام را مقصر می‌دانستند و معتقد بودند اسلام باید کنار گذاشته شود. پیروان این دسته را می‌توان غرب‌زده نامید. گروه دوم بر این باور بودند که چون از کیان اسلام به درستی حفاظت نشده و به میراث ماندگار اسلامی عمل نکردیم، این‌گونه شده است. این دسته به سلفی‌ها موسوم شدند. اما گروه سوم، خود بر دو طیف تقسیم شدند. طیف اول بر این تفکر بودند که میراث اسلامی باید نوسازی شود (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹). یعنی اگر در مواردی مشاهده شد که رویکرد به غرب و مدرنیته با بعضی از مبانی اسلام ناسازگار است، اسلام باید کوتاه بیاید و جای خویش را به غرب و مدرنیته بدهد. کسانی که این پارادایم را برگزیدند، به نومعتزلیان مشهور شدند که جابری نیز از این طیف است، هرچند او از قرار گرفتن زیر هر عنوانی طفره می‌رود (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۶۰). اما طیف دوم این‌گونه تفکر می‌کردند که اسلام قالب‌های مدرن را به خود می‌گیرد و با آن اصطکاک ندارد، اما نه به هر قیمتی، بلکه اگر با مبانی اسلام مخالف باشد قطعاً جایگاهی در نظرگاه اسلام ندارد. مبانی معرفت‌شناسی این طیف به این شکل بود که اریکه آنها بر سنت‌های عقلانی فلسفی بود با تکیه بر شریعت اسلام.

مراحل سیر اندیشه جابری

اندیشه جابری در طول زندگی و با توجه به وضعیت جامعه و جهان، شکلی خاص به خود می‌گیرد که نمودار آن در زیر توضیح داده می‌شود و صورت توصیفی آن را در سه دوره می‌توان ترسیم کرد:

دوره سوم

برهان است می‌یابد و می‌فهمد که هر کدام از این خطاب‌ها با دیگری در کشمکش است. سرانجام در این مرحله است که کتاب *تکوین العقل العربی* در سال ۱۹۸۴ شکل می‌گیرد. **مرحله سوم:** جابری از این مرحله با عنوان *بنیة العقل العربی* یاد می‌کند و کتابی نیز با همین عنوان در سال ۱۹۸۶ به رشته تحریر درمی‌آورد. جابری این کتاب را به جست‌وجوی ابزار برای نظام‌های معرفتی بیانی، عرفانی و برهانی اختصاص داده است. نیز کاوش مفاهیم و ارتباط این سه نظام با یکدیگر و بررسی مشکل ساختار داخلی عقل عربی، از دیگر طرح‌های جابری در این کتاب است. قطعاً این آخرین برنامه‌های جابری نیست و این سیر ادامه دارد؛ اما کانون توجه جابری در آثار بعدی، تداوم همین نگرش، یعنی نقد ساختار گذشته و ارائه ساختار جدید برای عقل عربی است که با کتاب‌های دیگر او همچون *العقل الاخلاقی العربی* (۲۰۰۱) و *العقل السیاسی العربی* (۲۰۰۴) و... به روند خویش ادامه می‌دهد (جابری، ۱۹۹۱، ص ۲۶۵-۲۷۵).

پس‌زمینه دستگاه فکری جابری

۱. پس‌زمینه‌های منفی

الف. **پان‌عربیسم (pan Arabism) (قومیت‌گرایی) در فرای ساختارگرایی:** جابری اندشمندی ساختارگرا است که روش‌های علمی مختلف را به خوبی می‌شناسد. از ویژگی‌های خاص جابری که او را از دیگر روشن‌فکران معاصرش متمایز می‌کند، روحیه انتقادی او از سنت است. این مسئله، به بنیان‌های عقل معرفتی، عقل سیاسی و عقل اخلاقی برمی‌گردد که او آن را «عقل عربی» می‌نامد. البته مخالفان وی انتقادهای تندی به او بابت این نظریه وارد کرده‌اند؛ از جمله اینکه می‌گویند: چرا عقل عربی، و چرا نگوییم عقل اسلامی؟ آیا این عنوان، مبنایی قوم‌گرایی

در این دوره، برای جابری مشخص شده بود که دیگر مسئله میراث یگانه مشکل فراروی نیست که باید از آن گذر کرد، بلکه روشن شده بود که فکر عربی قادر نیست تحلیلی درست از مسائل فکری و سیاسی و اجتماعی داشته باشد. او دریافته بود نگاهی که به میراث می‌شود نگاهی سلفی و سنتی است؛ به همین دلیل، تحقیق عقل عربی بر روی این میراث هم نتیجه‌ای جز برداشتی سلفی از تراش دربر نخواهد داشت. نتیجه این دگرگونی در جابری، کتاب *الخطاب العربی* شد که گامی مقدماتی برای *نقد عقل عربی* محسوب می‌شود. او نقد عقل عربی را امری بسیار مهم و اساسی می‌شمارد و می‌گوید: این نقد در سابق نیز بوده و کسانی در قالب «انقلاب» یا «نهضت» به آن پرداخته‌اند؛ اما نکته قابل تأمل اینکه این نقد باید به حد «فعل عقلی» برسد تا منجر به خوانش علمی شود. اما دوره سوم، خود یک فرایند سه مرحله‌ای را پشت سر گذاشته است که در ادامه به آن می‌پردازیم:

مرحله اول: این مرحله با نگارش کتاب *الخطاب العربی* در سال ۱۹۸۲ شروع شد. خود جابری اذعان دارد که هدف از عنوان کردن خطاب عربی، به وجود آوردن گفتمان عربی دیگری به هر شکلی که باشد، نیست؛ بلکه هدف اصلی، آشکار کردن ضعف و تشخیص عیب‌هاست تا در پناه آن، زایش عقل عربی صورت گیرد. به دیگر سخن، خطاب عربی پلی است به سوی نقد عقل عربی.

مرحله دوم: جابری در این مرحله متوجه می‌شود که باید ریشه و خاستگاه خطاب (گفتمان) عربی معاصر را جست‌وجو کند؛ زیرا او معتقد است برای آگاه شدن از مشکل باید به خاستگاه مراجعه کرد. به همین دلیل، جابری در جست‌وجوی خاستگاه در تاریخ فرهنگی عربی اسلامی، شکل‌گیری عقل عربی را که بیان، عرفان و

تهاجم جابری هستند، اما در عوض، شخصیتی همچون ابوالولید ابن رشد (م ۵۹۵ق) بسیار محبوب جابری است. او هرچند بر فلاسفه مشرقی همچون ابن سینا و فارابی و غزالی می تازد، اما از ابن رشد و ابن باجه، ابن طفیل و تقریباً از همه کسانی که هم صدا با ابن رشد هستند به شدت تبعیت می کند و بخصوص ابن رشد را می ستاید. او قایل است که فلسفه مغربی واحد است و هیچ یک بر دیگری نقد عقلی ندارند و در حقیقت، هیچ مغربی، بر یک مغربی دیگری، نقدی نمی زند. تفسیر این جمله به این معناست که ابن رشد، ابن باجه و ابن طفیل و... که همگی مغربی هستند نباید یکدیگر را نقد کرده باشند. این کلام از بن، بی اساس است؛ زیرا در همایش بزرگداشتی که برای ابن رشد در سال ۱۹۷۸ در مراکش برگزار شده بود، استاد او ملیل به این نکته اشاره کرد که ابن رشد نه تنها به فلاسفه مشرق زمین منتقد است، بلکه به فلاسفه مغربی هم نقد جدی دارد. جابری در جواب او می گوید: اینچنین نیست و اگر استاد او ملیل بر این باور است، باید شاهدی بر این ادعا اقامه کند (طرابیشی، ۲۰۰۲، ص ۱۴۰-۱۴۱). اما از جمله این شواهد، می توان به مخالفت ابن رشد با ابوبکر محمد ابن باجه (معروف به ابن صانع) اشاره کرد که در اثر خود ابن رشد آمده است. وی در بحث «سعادت اخروی» می گوید: «فانه لیس الامر کما ظن ابوبکر بن الصائغ ان ذالک شیء ینال بفکره» (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۲۳۰) که صراحت در اختلاف ابن رشد با ابن باجه دارد.

ج. الگوسازی و الگوگیری بی ضابطه: روشن فکران عرب به یکی از دو الگوی تمدنی متعهدند: یکی، تمدن اروپایی که تأثیر آن بیدارسازی اعراب برای مقابله با یک چالش فرهنگی و نظامی و مجبور کردن آنان به مواجهه با دشواری رنسانس می باشد و دیگری، تمدن عربی - اسلامی است که نیروی محرک قاطعی در روند خودیابی در برخورد با این

دارد؟ یا اینکه این عنوان به خاطر اسلام گرایان افراطی است تا جابری متهم به نقد اسلام نشود؟ و... جابری در جواب می گوید: «به کار بردن واژه اسلام یا اسلامی، این مباحث را به شکل مستقیم به اسلام ربط می دهد. اما من واقعاً به دنبال نقد اسلام نیستم، بلکه من عنوان خرد یا آگاهی عربی را برگزیدم تا بتوانم آنجایی که خرد ایرانی و یا غیر آن، بر اندیشه اسلامی، وارد شده یا بر آن غلبه یافته است را شناسایی و معرفی کنم» (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۷۹). همین مطلب می تواند خود گواه بر قومی گرایی جابری در پس فکرش باشد (اسلامی، ۱۳۸۷) که در همین زمینه، برخی از اندیشمندان معاصرش، همچون محمد ارکون، او را متهم به پنهان کاری علمی نیز کرده اند (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲).

او بسیاری از دانشمندان مشرق زمین اسلامی مانند ابن سینا و ابن هیثم و... را با تهمت های واهی از دایره عقل اسلامی دور می کند؛ اما از طرفی، از دانشمندان مغربی مانند ابن حزم اندلسی که اصلاً ظاهرگرا و از مخالفان شدید عقل است، حمایت می کند! آیا این تناقض در افکار با وجود داشتن ساختار فکری، چیزی غیر از پان عربیسم و قومیت گرایی است؟

ب. شخصیت گرایی و شخصیت گرایی افراطی: یکی از ویژگی هایی که در روند پژوهش ممکن است بر نتیجه تحقیقات اثر مستقیم یا غیرمستقیم داشته باشد، شخصیت زدگی است. یعنی اگر شخصیتی در نظر محقق، محبوب یا منفور بود، آن محقق باید بسیار مواظب باشد تا این حب و بغض در روند تحقیقش دخیل نباشد و منجر به تعصب او نگردد، بلکه هرچه بر روند تحقیق مترتب شد، بدون کم و کاست عنوان کند. اما متأسفانه این نکته در مورد جابری به گونه ای دیگر است. برای مثال، شخصیت هایی همچون ابن سینا، فارابی و غزالی مورد

تقسیمی باید ملاک و منظری داشته باشد، و حال اینکه این تقسیم بر چه مبنا و ملاکی است؟ چرا تقسیم عقل دو قطبی شده است؟ و بسیاری از سؤالات دیگر که متأسفانه در این قسمت بی جواب می‌ماند!

۲. پس زمینه‌های مثبت

الف. استعمارزدایی فرهنگی: یکی از دغدغه‌های جابری ارتباط دادن بین سنت عقلانی عربی - اسلامی و سنت عقلانی معاصر غرب و سنت عقلانی عرب پس از استعمار است. به بیانی دیگر، خواسته‌ای که جابری از این ارتباط دارد، استعمارزدایی فرهنگی است که پس از استقلال کشورهای شمال آفریقا شروع شد و پس از آن، به دنبال پیوند دادن سنت عقلانی تفکر کلاسیک با تفکر معاصر است (ابوریع، ۱۳۸۲)؛ زیرا یکی از کارهای بسیار مهمی که در زیر سایه استعمار انجام می‌گیرد تهی کردن مفاهیم قبلی از محتوای ارزشی و به دنبال آن، تزریق مفاهیم فرمایشی مطابق سلیقه استعمار است. با این رویه استعمار، جامعه پس از چندی شاهد دگرگون شدن جدی بنیان‌های فرهنگی می‌شود. و با تحقق یافتن این طرح فکری جابری، ای بسا بتوان گفت استعمارزدگی فرهنگی راهی به جایی نبرد.

ب. بازسازی بنیان‌های عقلانی فرهنگی: پس از قرار گرفتن در جبهه استعمارزدایی فرهنگی، روحیه نقادی و روشمند جابری به او این امکان را می‌داد تا به بازسازی جریان نقادی با هدف بازسازی بنیان‌های عقلی فرهنگ معاصر عربی، به بررسی جریان‌های خردگرایی پیشین عربی و اسلامی بپردازد (همان، ص ۲۶). می‌توان گفت: بیشتر آثاری که از جابری بر جای مانده است مؤید و گویای همین نظریه است و با گذراندن اسم عناوین آثار او از مقابل دیدگان، به دغدغه او در بازسازی بنیان‌های عقلی و

چالش‌ها بوده و هنوز می‌باشد (موثقی، ۱۳۷۸).

به نظر نویسنده، الگوی جابری، الگوی دومی است؛ یعنی او می‌خواهد تمدن عربی - اسلامی بار دیگر خویشتن خویش را بیابد تا بتواند با چالش‌های جدی امروزین مقابله کند. اما متأسفانه نکته‌ای که جابری به عنوان یک محقق به آن پایبند نبوده است اخلاق تحقیق و پژوهش است، به گونه‌ای که در روند تحقیق، روح تعصب و جانب‌گرایانه را پیش فرض خویش داشته است. **ارنست رنان** (۱۸۹۲-۱۸۲۳) یک محقق فرانسوی است که دقیقاً جابری او را به عنوان یک الگو برای نظریه معرفت‌شناسانه خویش برگزیده است. رنان نیز پیش از جابری، این‌رشد را متفکر لاتینی می‌داند و به دنبال آن، از عقل اروپایی و تمدن اروپایی به شدت جانب‌داری می‌کند و تمام عقول و تمدن‌ها را وامدار عقل و تمدن اروپایی می‌داند (رنان، ۱۹۵۷، ص ۳۲۹-۴۳۳). جابری نیز دقیقاً همین کار را، اما با عوض کردن مهره‌ها انجام داده است. او عقل مغربی را در مقابل عقل شرقی قرار می‌دهد که به تبع آن، عقل سنی در برابر عقل شیعی قرار می‌گیرد و عقل مغربی و عربی اصل و بقیه عقول و امداار عقل عربی می‌شوند (جابری، ۱۹۹۴، ص ۳۲۸-۷۵؛ همو، ۱۹۹۶، ص ۵۷۳-۵۷۵). او هیچ‌گاه از عقل اسلامی صحبت نمی‌کند؛ زیرا بسیاری از مکاتب عقلی همچون شیعه و معتزله و... نیز داخل در آن می‌شوند که این با مبانی جابری مخالف است. در نظر جابری، عقلانیت، تمرکز در مغرب دارد و در غیر مغرب، چه عرب باشد چه عجم و چه سنی باشد چه شیعه و... در دایره لامعقول جای می‌گیرند و در حقیقت، داخل در عالم اسطوره و سحر و نجوم واقع می‌شوند (حرب، ۱۹۹۵، ص ۱۲۱).

متأسفانه تقسیم عقل به عقل عربی و غیرعربی یا عقل غربی و شرقی، اساس عقلایی ندارد، مضافاً بر اینکه هر

برآوردن مقتضیات عصر حاضر و تمامی چالش‌های فراروی باشد و این کار را نیز با تألیف کتبی همچون *تکوین العقل العربی، بنية العقل العربی، العقل السياسي العربی* دنبال کرد (ابوریع، ۱۳۸۳).

طبقه‌بندی تفکر اسلامی: بیانی، برهانی، عرفانی

جابری طبقه‌بندی علوم در فرهنگ عربی اسلامی را براساس سه مجموعه در نظر می‌گیرد:

الف. *علوم بیانی*: یعنی نحو، فقه، کلام و بلاغت، که بیانگر نوعی نظام شناخت‌شناسی واحدی بود و به قیاس تکیه دارد. این نظام شناخت که مقید به زبان عرب است، جابری از آن به «دین معقول عرب» تعبیر می‌کند.

ب. *علوم عرفانی*: از جمله تصوف، اندیشه شیعی، فلسفه اسماعیلیه، تفسیر باطنی قرآن، فلسفه اشراقی، کیمیا، نجوم، سحر، و... که بر نظام معرفتی «کشف و وصال» و «جاذبه و دافعه» تکیه دارد. جابری از آن با عنوان «عقل نامعقول» (عقل مستقیل) یاد می‌کند و معتقد است: این نظام دیدگاه دینی ندارد، بلکه اساس آن بر نگرش هرمسی است.

ج. *علوم برهانی*: که شامل منطق، ریاضیات، طبیعیات، الهیات و متافیزیک است و بیانگر نظام معرفتی واحدی بود که تکیه بر ملاحظات تجربی و استنتاج عقلی داشت. جابری عنوان نظام «عقل معقول» را برای این نوع از علوم برمی‌گزیند؛ زیرا معتقد بود: دیدگاه این نوع طرز شناخت به قضیه‌ها و نظریه‌ها جنبه عقلی دارد (جابری، ۱۳۸۱، ص ۲۴۵-۲۴۶). اما نکته‌ای که باز در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد و از جابری پرسیده شود، این است که مگر نه اینکه برخی از بزرگترین الهی‌دان‌ها یا ریاضی‌دان‌ها یا متبحران متافیزیک و یا متخصصان نحو از شیعیان بودند، پس چرا باید شیعه متهم به پیروی از نظام عقل نامعقول یا عقل مستقیل شود؟ و اگر منصفانه بنگریم،

فرهنگی پی می‌بریم. بازخوانی تاریخی اندیشه و خرد در زمان‌های پیشین، این افق را فراروی ما باز می‌کند که بسیاری از اندیشه‌های خرافی و عقل‌ستیز را که دستاورد میراث گذشتگان است بازبینی کرده و به صورتی روشمند و خردگرایانه بازسازی کنیم. بنابراین، تفکر جابری نقشی رابط‌گونه بین جریانات عقلانی گذشته و جهت‌گیری تفکر معاصر عربی دارد. پس، نظر جابری در بازسازی بنیان‌های عقلی و فرهنگی بر این نکته تکیه دارد که اولاً، میراث یا سنت پیشینیان باید از نو مورد بررسی نقدانه قرار گیرد و ثانیاً، باید آن میراث از خرافات و مسائلی که در روی عقل می‌ایستند پالایش شود و در مرتبه سوم، آن را با سنجه معاصرت ارزیابی کرد (ر.ک: جابری، ۱۹۹۰).

ج. *ساختار شکنی گذشته و بررسی مسائل فراروی*: جابری با توجه به دغدغه فرهنگ عربی - اسلامی که داشت سعی می‌کرد تحقیقی روشمند در مورد بنیان‌های عقلانیت عربی داشته باشد. به همین دلیل، او به دنبال مؤلفه‌های مهم دینی، زبان‌شناختی، فلسفی و سیاسی و مسائل زیربنایی معرفت‌شناسی تفکر عربی و اسلامی می‌رود و در این میان، از تلاش متفکران عصر نهضت استفاده می‌کند. اما جابری تلاش آنها را، به دلیل متعهد نبودن به نقد کلی عقلانیت عربی و عدم استفاده از محتوای عمیق فلسفی، ناکارآمد می‌داند. او راسیونالیسم (Rationalism) را تنها راه دفاع از جامعه عرب در برابر قید و بندهای گذشته می‌داند. جابری با کمک از فیلسوفان فرانسوی همچون میشل فوکو، لاکان، بارث و دیگران، توانست تحقیقی روشمند درباره بنیان‌های عقلانیت عربی انجام دهد، اما موفق نشد موجبات هژمونی عقل عربی را در جهان فراهم کند. در حقیقت، او با نقد عقلی میراث گذشته و وارد کردن میراث در دالان مدرنیته، در پی آن است تا نوعی معرفت‌شناسی ارائه دهد تا قادر به

از سیاست در اسلام معنا و مفهومی ندارد؛ زیرا این الگوی اندیشه و سکولاریزیم برای غربی‌ها و مسیحی‌ها بوده که کنیسه داشته‌اند. آنها می‌خواستند تا این کنیسه‌ها از دولت‌هایشان جدا باشد که این مسئله در اسلام سالبه به انتفاء موضوع است. اما اگر جدایی دین از سیاست به معنای جدایی امرا از علما، و سربازان از رعیت باشد، چنین چیزی از زمان معاویه و امویان و عباسیان و مأمون و... تا حال بوده است (مؤسسه‌العربیة للدراسات والنشر، ۱۹۹۰، ص ۳۹-۴۴).

بنیان‌های فکری - کلامی جابری

در مجموع، جابری اثری مجزا در علم کلام ندارد و چه‌بسا با کلام نیز میانه خوبی برقرار نمی‌کند تا آنجا که سودمندی از آن به‌عنوان ابزاری عقلانی در جهان معاصر عربی را مشکوک می‌داند (جابری، ۱۹۸۹، فصل چهارم). به علاوه، او نه تنها نگاه مثبتی به متکلمان ندارد، بلکه آنها را این‌گونه توصیف می‌کند: «الذین هم دون العلماء و فوق الجمهور: المتكلمون فمرضى و المرضى هم الاقل» (جابری، ۱۹۹۸، ص ۲۷۵). همین امر باعث شده تا در نومعتزله بودنش تشکیک شود. مضافاً بر اینکه - چنان‌که پیش‌تر هم ذکر شد - خود وی نیز از قرار گرفتن در ذیل هر گروهی طفره می‌رود. اما در برخی از آثارش مانند *العقل السياسي العربي یا الکشف عن مباحج الادلة فی عقائد الملة* شاید بتوان به شکل تلویحی به کنه اعتقادش پی برد، اما نه به صورت مستقیم و صریح.

علم کلام یکی از علوم است که می‌توان گفت آینه تمام‌نما و ساختارنمای افکار و اندیشه‌های هر مسلکی است. در حقیقت، علم کلام، اصول اعتقادی هر مذهب و مکتبی است که به‌عنوان ایدئولوژی فراروی آن مذهب قرار می‌گیرد. اما نظر جابری این‌گونه است که «علم کلام یک حقیقت تاریخی صرف نیست، بلکه یک ابزاری بود

پیشرفت و ترقی علوم مختص به طایفه یا گروهی از بشریت نبوده، بلکه تمام بشریت در پیشبرد و پیروی علوم نقشی بسزا داشته‌اند و این اصلاً با روحیه پژوهش‌سازگار نیست که بدون دلیل، هر کسی را که تمایل داشتیم به علمی منسوب و دیگران را مبرا از آن بدانیم.

سکولاریزیم در اندیشه جابری

«سکولاریزیم» اندیشه‌ای است که در جهان غرب در عصر نوزایی (رنسانس) و آن هم مقابل حاکمیت دینی کلیسا مطرح شد. غالباً جهان عرب هم واژه «علمانیت» (هم با فتح و هم با کسر عین) را برای این کلمه انتخاب کردند. در معنای این کلمات هیچ اتفاق نظری وجود ندارد، اما تعبیری همچون عرفی‌گری، جدایی دین از سیاست و دنیاگرایی معنای‌ای هستند که بیش از همه رایج شده است. جابری برای بیان دیدگاهش در باب سکولاریزیم، از چهار کلمه امرا، علما، جند و رعیت استفاده کرده است. او حکومت زمان پیامبر و خلفا را «دولت فتوحات» می‌نامد و می‌گوید: امرا [خلفا] همان علما بودند و سربازان همان رعیت. اما در زمان معاویه دولت فتوحات به ملک سیاسی تبدیل شد و دو مجتمع سیاسی و مجتمع مدنی پدیدار شدند که اجزای مجتمع سیاسی را امرا و سربازان، و اجزای مجتمع مدنی را علما و رعیت تشکیل می‌دادند. معاویه نیز اعلام کرد: من در حکومتم به مصلحت و منفعت شما عمل می‌کنم نه به سنت ابوبکر و عمر؛ زیرا در شریعت - نه در قرآن و نه در حدیث - کیفیت و اسلوب حکومت مشخص نشده است، بلکه امری است اجتهادی که بنا به مصلحت و مطابق هر عصری اتخاذ می‌شود. با این مقدماتی که جابری می‌چیند در نهایت، چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «الاسلام دین علمانی هو فی نظری لا یختلف عن القول الاسلام دین غیر علمانی.» جدایی دین

است؛ به گونه‌ای که مرور این آثار، خود گواهی بر استحکام ادله امامت شیعه می‌دهد و مراجعه به این کتب ما را از اطاله کلام بی‌نیاز می‌کند، اما به قدر میسور به نقد این دیدگاه می‌پردازیم. در نقد دیدگاه جابری ما دو دلیل نقضی و یک دلیل حلّی می‌آوریم و موضوع را پی می‌گیریم.

دلیل نقضی: اولاً، تناقض فاحش در کلام جابری، خود، بی‌اساسی این دیدگاه را به دنبال می‌آورد. همان‌گونه که گفته شد، او معتقد است تاریخ امامت شیعه از زمان مختار ثقفی شروع شده است در صورتی که سؤال ما از جابری این است، پس تا آن زمان تکلیف شیعه چه بوده، آیا شیعه تا آن زمان بدون امام بوده است یا خیر؟ پس امیرالمؤمنین علی علیه السلام و فرزندان ایشان امام حسن و امام حسین علیهم السلام، آیا امامان شیعه نیستند؟

در پاسخ به جابری باید گفت: اگر با نگاه کرونولوژی (Chronology) هم بخواهیم به مسئله امامت بنگریم، مختار حدوداً از حوالی ۶۱ق به بعد وارد فاز سیاسی و انتقام از قاتلان امام حسین علیه السلام شد، و حال آنکه پیش از مختار، امامت سه امام شیعه تا پیش از شهادت سیدالشهدا علیه السلام، بیش از ۳۰ سال قدمت داشته است. جابری به‌عنوان یک محقق باید دقیقاً به این نکته توجه ویژه می‌داشت که «من فی البیت ادری بالبیت»؛ خود شیعه اعلام کرده است اولین امام پس از نبی مکرم، امام علی علیه السلام است و مسئله امامت از ابتدای اسلام است نه از زمان مختار. پس او که خارج این منزل است، باید اطلاعاتش را از مجاری موثق اخذ کند و از کسانی که داخل منزل هستند بپرسد.

ثانیاً، خود او می‌گوید: شیعه معتقد به وصایت امام علی علیه السلام است. این مطلب با اعتقاد او به اینکه امامت با مختار ثقفی شروع شد، تناقضی بسیار فاحش است که هیچ توجیهی را بر نمی‌تابد. یعنی اگر شیعه اعتقاد به امامت را از زمان امام علی علیه السلام می‌داند، جابری اگر نقدی هم دارد

که برای پیشبرد سیاست در دین ایجاد شد و بعد از قضیه تحکیم در صدر اسلام که منجر به جنگ بین [امام] علی علیه السلام و معاویه شد، کلام در سیاست به واسطه دین به وجود آمد. پس علم کلام مجرد صحبت در مورد کلام در عقیده نیست، بلکه با سیاست آمیخته است» (جابری، ۱۹۹۴، ص ۳۴۷). از باب نمونه، امویان جبر را برای تقویت قدرت خویش به استخدام گرفتند (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۲۹) که در حقیقت، این ترفندی بود که معاویه برای حفاظت از تخت حکومتش انجام داده بود (جابری، ۱۹۹۵، ص ۲۶۰). او کلام را روح و جنبه متافیزیکی فلسفه می‌داند (جابری، ۱۹۸۹، ص ۱۵۷).

الف. امامت

امامت یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی شیعه است و وجه تمایز تشیع از دیگر فرق اسلامی نیز به‌شمار می‌رود. اما جابری در کتاب *العقل السياسي العربي* فصلی را به موضوع امامت اختصاص داده و آن را تحت عنوان «اسطوره یا خرافه امامت» مطرح کرده است. او معتقد است: موضوع امامت از مختار ثقفی شروع شد. او قایل است که شیعیان معتقد به وصایت امام علی علیه السلام هستند و وصیت هم ضد اختیار است؛ زیرا در این صورت مردم قدرت اختیار ندارند و امامت محصور در علی و اولاد اوست که انواع اختیار با این فرض از بین می‌رود. اما گویا جابری به سست بودن این دلیل که با وصیت، اختیار از بین می‌رود، واقف نبوده است. به‌عنوان مدخلی بر مقدمه نقد باید گفت برخلاف ذهن نقاد و تیزبین جابری، اما تناقضات بسیار فاحش او، سبب شده تا انسان زمینی بفهمد هرچه کند باز مخلوق و خطاکار است. در مبحث امامت که یکی از مباحث بسیار پراهمیت مسائل کلامی است، نظرات شیعه از اتقان و صلابت خاصی برخوردار

از جمله حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرمایند: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شرکائی الذین قرنهم الله بنفسه و بی و انزل فیهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾. قلت: یا نبی الله من هم؟ قال: انت اولیهم (حاکم حسکانی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۱۴۸)؛ پیامبر فرمودند: شریکان من کسانی هستند که خداوند پیروی از آنها را دوشادوش پیروی از خودش و من بیان فرموده است و آیه اولی الامر درباره آنها نازل شد که می‌فرماید: پس اگر ترسیدید در چیزی نزاع شود پس آن را به خدا و رسول و اولی الامر ارجاع دهید. گفتم: ای پیامبر خدا، اولی الامر چه کسانی هستند؟ فرمود: تو اولین آنها هستی.

ثالثاً، به نقل از شیعه و اهل سنت در سال حجة الوداع پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پیرو اطاعت از فرمایش حضرت حق در آیه ابلاغ، چنین فرمودند: «... الست اولی بکم منکم بانفسکم...» (صدوق، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۲، باب ۲۹). و پس از آن نام امام علی عَلَيْهِ السَّلَام را به عنوان جانشین خود اعلام فرمودند. رابعاً، باید گفت دو جریان در عالم حاکم است جریان حق و جریان باطل. از طرفی هر انسانی در پذیرش حق و باطل مختار است؛ زیرا: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (بقره: ۲۵۶) و از طرفی این راه حق و باطل از یکدیگر مشخص شده است: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (بقره: ۲۵۶). حال اگر کسی به یکی از این دو جریان پیوست ملزم به پیروی است و راه چون و چرا ندارد؛ زیرا که نتیجه ابراز محبت به چیزی، تبعیت است: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ (آل عمران: ۳۱). نتیجه اینکه اگر کسی به جریان حقی که از سوی خدا و رسول او ولی امری که منتصب است، گرایش یافت، با اختیار پذیرفته است که صلاح خویش را به دست ولی خود سپارد و تخطی نکند و قرآن کریم هم این نکته را متذکر شده است: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ

باید طبق دیدگاه شیعه موضوع را بررسی کند نه طبق یافته‌های خودش.

دلیل حلی: اولاً، امام در اصطلاح اعتقادی شیعه بدین معناست که پس از نبی مکرم اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ۱۲ «امام» معصوم یکی پس از دیگری جانشینان بر حق آن حضرت هستند. و «امامت» یعنی ریاست همگانی و فراگیر آنان بر جامعه اسلامی در همه امور دینی و دنیوی، و ذکر کلمه «دنیوی» برای تأکید بر وسعت قلمرو امامت است، وگرنه تدبیر امور دنیوی جامعه اسلامی نیز جزئی از دین است (مصباح، ۱۳۷۱، ص ۲۹۸).

نکته مهم و اختلافی بین شیعه و اهل سنت در مبحث امامت این است که آیا امامت انتخابی است یا انتصابی؟ نظر شیعه بر انتصابی بودن است و نظر اهل سنت بر انتخاب است، هرچند این خلافت یا امامت با قهر و غلبه و زور باشد (که عقل سلیم چنین چیزی را نمی‌پذیرد). به عنوان مثال شیخ صدوق می‌گوید: «يجب أن يعتقد أن الإمامة حق كما اعتقدنا أن النبوة حق و يعتقد أن الله - عزوجل - الذي جعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نبياً هو الذي جعل إماماً، و أن نصب الإمام و إقامته و اختياره إلى الله - عزوجل - و أن فضله منه» (صدوق، ۱۴۱۸ق، ص ۲۷).

ثانیاً، با توجه به آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ (نساء: ۵۹) تمامی انسان‌های باایمان مأمور به اطاعت از رسول خدا و اولی الامر هستند و اطاعت ایشان اطاعت حضرت حق است. حتی اهل سنت نیز عصمت رسول و اولی الامر در این آیه را پذیرفته است، هرچند در مصداق با شیعه اختلاف دارد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، جزء ۱۰، ص ۱۱۶).

اما شیعه با توجه به فرمایش رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ائمه اثنی عشر را به عنوان مصداق اولی الامر تعیین کرده‌اند و این مطلب حتی در روایات اهل سنت نیز نقل شده است.

است یا خوب است و نمی‌توان برداشت به رأی داشت؛ یعنی هر وقت خواستیم آن را بد، و هر وقت نخواستیم خوب جلوه دهیم.

سؤالی که باید از جابری پرسید این است که خلیفه دوم چگونه به خلافت رسید؟ آیا غیر از انتصاب و وصایت خلیفه اول است؟ حال جابری باید جواب دهد که آیا این وصایت خوب است یا بد؟ آیا همان سلب انواع اختیار جاری می‌شود یا نه؟ جواب هرچه باشد ضعف و بی‌اساسی دلیل جابری را در پی خواهد داشت.

ماحصل موارد مذکور بیان می‌کند که جابری دقیقاً محل نزاع خود را بیان نکرده و صرفاً به طرح شبهه بسنده کرده و به جوانب مختلف آن هم توجهی کامل نداشته است. نیز همان‌گونه که مطرح گردید مبحث امامت از مباحث مفصل شیعه است که تاریخی به قدمت اسلام دارد و تقریباً اکثر علمای شیعه به آن پرداخته‌اند که برای نمونه می‌توان به کتاب شریف *منهاج الکرامه فی معرفة الامامة* از علامه حلی اشاره کرد.

جابری مسائلی همچون بداء، علم الغیب، مهدویت، غیبت، رجعت و در نهایت عصمت امام را ساخته و پرداخته مختار و زمان وی می‌داند که همگی سیاسی است و جهت پیشبرد اهداف مختار و محمد حنفیه بوده است (جابری، ۱۹۹۵، ص ۲۶۳-۲۹۷).

اما در مجموع بی‌اساس بودن این مطالب به قدری مبرهن است که نیاز به بررسی ندارد؛ زیرا در تاریخ شیعه و اهل سنت ثبت و ضبط است که تاریخچه امامت به زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برمی‌گردد. روایات مهدویت، عصمت و دیگر مطالب مذکور نیز نه ساخته دست مختار نیست، بلکه روایات نبوی مؤید آن است. مضافاً اینکه در کتب روایی و در کتب کلامی شیعه به صورت تفصیل به این مفاهیم پرداخته شده است. نکته دیگر اینکه از نظر زمانی،

اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب: ۳۶)؛ پس اگر خداوند و رسولش به امری دستور دادند برای کسی جای اختیار نیست و هر کس نافرمانی کند گمراه است. حال اگر رسول گرامی به وصایت و اطاعت امیرالمؤمنین علی علیه السلام پس از خودشان امر فرمودند و امامان پس از ایشان را یکی پس از دیگری نام بردند، جای نافرمانی و چون‌وچرا آوردن است؟

خامساً، این کلام جابری که گفته، با وصیت، انواع اختیار از بین می‌رود، اولاً، سفسطه‌ای بیش نیست؛ زیرا موارد وصایت مشخص است و این‌گونه نیست که تمامی اختیار از بین برود و جابری باید دقیقاً اشاره می‌کرد منظور از انتفای تمامی اختیار چیست؟ و همین ابهام سبب می‌شود که دلیل وی ابتر بماند. ثانیاً، بر فرض که چنین باشد، در همه موارد سلب اختیار چیز بدی نیست. مثلاً، پدری که فرزند خویش را به مجموعه‌ای از افعال نیکو، با دوستان ناباب نرفتن، از منکرات دوری کردن، سر موقع به منزل آمدن و... وصیت می‌کند، آیا با توجه به اینکه سلب اختیار از فرزند خویش کرده امری نامطلوب است؟ قطعاً هیچ انسان دارای عقل سلیمی، وصیت این پدر و عمل آن فرزند را نکوهش نمی‌کند و چیز بدی نمی‌داند، بلکه هر دو را تأیید می‌کند.

حال خداوند متعال و به تبع نبی گرامی اسلام که به‌مثابه پدری مهربان هستند، برای رهبری و به انحراف نیفتادن امت اسلامی، دستور به پیروی از هادیانی داده که همگی نور واحدی هستند و مانند چراغی در بیراهه‌ها، سبب هدایت نفوس به سر منزل مقصود می‌گردند و ما نیز به‌مانند آن فرزند، برای هدایت و سیر تکامل ناگزیر به تبعیت هستیم؛ زیرا خود انتخاب کردیم که به راه صواب درآییم. ثالثاً، قطع انواع اختیار به سبب وصایت، با یک بام و دو هوا محملی برای استدلال نمی‌یابد؛ زیرا این کار یا بد

می‌کردند و می‌گفتند: قضا و قدر الهی اینچنین می‌خواهد؛ که در این هنگام، معتزله به میدان می‌آیند و مبحث عدل الهی را در مقابل ایدئولوژی جبر اموی به میان می‌آورند، و بحث خلق افعال را پیش می‌کشند که انسان چون آزاد (حرّ) است، پس افعال وی هم از او صادر می‌شود و هر کسی مسئول اعمال خویش است. او توحید را در خدمت عدل می‌داند (جابری، ۱۹۹۷، ص ۷۳-۷۶).

نتیجه‌گیری

جابری اندیشمندی است که هم محیط و تمدن غرب را لمس کرده و هم در محیط‌های اسلامی پرورش یافته است. او در کشوری بوده است که مدت‌ها در زیر بار استعمار علمی و فرهنگی و اقتصادی به سر می‌برده است؛ از این رو، قطعاً دغدغه دینی داشته و به همین دلیل، در پی چاره‌ای بوده است تا بتواند دست‌کم کشور خویش را از پل رویارویی با تمدن غرب به سلامت رد کند. از همین روست که وارد آموزش و پرورش می‌شود و نظام آموزشی جدیدی را در پیش می‌گیرد. پس از آن، با نوشتن مقالات و کتبی در زمینه‌های فلسفی و فرهنگی، افکار خویش را نشر می‌دهد و ساختار جدیدی را برای همگانی کردن اندیشه خویش ارائه می‌کند. هرچند پیش از جابری هم این سبک از اندیشه موجود بوده است، اما جابری آن‌قدر در این زمینه جدی پیش می‌رود که شهره می‌شود. آری، این ساختار چیزی جز نقادی عقل نیست، آن‌هم طبق عقیده جابری، نقد عقل عربی. اما علی‌رغم تلاش‌های ستودنی وی، متأسفانه دچار دو قطبی برخورد کردن با بسیاری از مباحث علمی می‌شود، تا آنجا که خواننده را مجبور می‌کند تا با دیده احتیاط آثار او را تورق کند.

در مجموع از بررسی افکار و اندیشه جابری می‌توان فهمید که دغدغه او برای رهبری کردن اسلام در جهان

تاریخ ورود مباحثی همچون عصمت و مهدویت و... که جابری به زمان مختار نسبت می‌دهد، بسیار قبل از زمان مختار است. نیز با خوانش این قسمت از مباحث امامت از کتاب *عقل سیاسی عربی* به خوبی روشن می‌شود که جابری برخلاف صاحب سبک بودن در تاریخ‌پژوهی، اطلاعاتش از تاریخ شیعه بسیار محدود و سست است و افزون بر آن، منابع مورد استناد او نیز از کسانی است که از نظر شیعه قابل اعتنا نیستند.

در مورد وحی و نبوت نیز جابری به نقل تاریخ می‌پردازد؛ البته به نفی یا اثبات ادعائی متمایل نمی‌شود، ولی می‌گوید: تصور شیعه و متصوفه از وحی و نبوت مانند یهودیت و مسیحیت هر مسمی‌گری است که از زمان اسکندر و حدود قرن دوم و سوم میلادی بروز داشته است (جابری، ۲۰۰۶، ص ۱۳۷).

ب. عدل و توحید

شاید بتوان گفت: برداشت جابری از عدل و توحید همان برداشت معتزله است، با این تفاوت که جابری از منظر دموکراسی به آن می‌نگرد و بلافاصله پس از عدل الهی، عدل امیر را به میان می‌آورد. او می‌گوید: مفهوم عدالتی که لباس دموکراسی را به تن می‌کند و نام عدالت سیاسی را بر خود می‌گیرد، اصلاً در قاموس فقها و متکلمان نیامده است و اگر بخواهیم برای آن معادل‌سازی کنیم و در کلمات فقها و متکلمان به دنبال آن بگردیم، باید بگویم «شورا» کلمه‌ای است که بر عدالت سیاسی تطبیق می‌یابد که در کلام فقها و متکلمان نیز نیامده است. او عدل الهی را از زبان معتزله اینچنین تعریف می‌کند: «انه لا یفعل القبیح او لا یختاره، و لا یخل بما هو واجب علیه، و ان افعاله کلها حسنة.» او تاریخ استفاده از عدل الهی را نیز به اواخر دوره اموی نسبت می‌دهد؛ دقیقاً زمانی که اموی به ظلم و ستم

- امروز به جاست و مسئله‌ای هم که او انتخاب کرده؛ یعنی همان عقل عربی مطلب بسیار حائز اهمیتی است، ولی متأسفانه او از پس این امر خطیر برنیامده و درگیر مسائل قومی و عصبیتی شده است به همین دلیل در جناح‌بندی‌ها می‌ماند و طرفی بر نمی‌بندد.
- به دنبال همین تفکر، او سعی در الگوسازی نظام عربی - اسلامی دارد تا بار دیگر اسلام، جایگاه واقعی خویش را دریابد، ولی متأسفانه این سعی و تلاش او در حد یک ایده تکرار شده باقی می‌ماند و دلیل آن هم کوتاه نگریستن اوست؛ زیرا او به این نکته توجه ندارد که اسلام مجموعه‌ای از قبایل و مذاهب مختلف، با زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف است و اسلام فقط اسلام عربی نیست. به همین دلیل به جای اینکه از راه‌های رفته دیگران و دستاوردهای دیگر طیف‌ها هم استفاده کند، اما به مانند یک ناسیونالیست به اسلام و اعراب می‌نگرد و گویا دیگر اقوام و ملل در پیشبرد اسلام سهمی نداشته‌اند که به نظر همین مطلب، یکی از نقاط ضعف جابری است که تحقیق وی در این زمینه را ناکارآمد می‌گذارد و سبب شد تا به نتیجه دلخواهش نرسد.
- منابع**
 ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۳۷۷، *تفسیر مابعدالطبیعة*، تحقیق موریس بویج، تهران، حکمت.
 ابوبریج، ابراهیم. م، ۱۳۸۳، «به سوی عقلانیت انتقادی عربی: بررسی آثار و افکار فیلسوف مغربی محمدعابد الجابری»، ترجمه محسن حدادی، شناخت، سال دوم، ش ۹، ص ۲۴-۲۸.
 اسلامی، سیدحسن، ۱۳۸۷، «چهارگانه جابری (۱) عقل عربی از ادعا تا اثبات»، *آینه پژوهش*، ش ۱۱۰-۱۱۱، ص ۸-۲۹.
 بحرانی، مثمین بن علی، ۱۴۱۷ق، *النجاة فی القيامة فی تحقیق أمر الإمامة*، قم، الهادی.
 جابری، محمدعابد، ۱۹۹۸، *ابن رشد سيرة و فکر دراسة و نصوص*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
 —، ۱۹۹۰، *اشکالیات الفكر العربي المعاصر*، ط. الثانية، بیروت، مرکز دراسة الوحدة العربية.
 —، ۱۹۹۱، *التراث و الحدائث دراسات ... و مناقشات*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
 —، ۱۳۸۱، *جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی*، ترجمه رضا شیرازی، تهران، یادآوران.
 —، ۱۹۸۹، *خطاب العربي المعاصر*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
 —، ۱۹۹۷، *قضايا فی الفكر المعاصر - العولمة، صراع الحضارات، العودة الی الاخلاق، التسامح، الديمقراطية و نظام القيم*، الفلسفة و المدينة، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
 —، ۲۰۰۶، *مدخل الی القرآن الکریم*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
 —، ۱۹۹۵، *نقد العقل العربي (۳) العقل السياسي العربي محدادته و تجلیاته*، ط. الثالثة، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
 —، ۱۹۹۶، *نقد العقل العربي (۲) بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فی الثقافة العربية*، ط. الخامسة، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
 —، ۱۹۹۴، *نقد العقل العربي (۱) تکوین العقل العربي*، ط.

- السادسة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- جول، محمدزاهد، ۱۳۸۹، «زندگی، آثار و رویکردهای تفسیری و فکری محمدعابد الجابری»، ترجمه علی محمدی، **یاد**، ش ۱۵۴، ص ۹۵-۹۸.
- حاکم حسکانی، ۱۳۹۳ق، **شواهد التنزیل**، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- حرب، علی، ۱۹۹۵، **النص و الحقیقة (۱) نقد النص**، ط. الثانية، بیروت، المركز الثقافی العربی.
- حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۲۱ق، **المسلك فی أصول الدین**، تحقیق رضا استادی، ج دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ق، **النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر**، تحقیق و شرح مقداد السیوری، ط. الثانية، بیروت، دارالأضواء.
- رنان، ارنست، ۱۹۵۷، **ابن رشد و الرشدية**، نقله الی العربیة عادل زعیر، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة.
- شریف مرتضی، علی بن الحسین، ۱۴۱۰ق، **الشافی فی الامامة**، قم، اسماعیلیان.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۸ق، **الهدایة فی الأصول و الفروع**، قم، الیهادی.
- طرابیشتی، جورج، ۲۰۰۲، **وحدة العقل العربی الاسلامی نقد نقد عقل العربی**، بیروت، دارالساقی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- گلی، جواد و حسن یوسفیان، ۱۳۸۹، «جریان شناسی نومعتزله»، **معرفت کلامی**، سال اول، شماره سوم، ص ۱۱۳-۱۴۰.
- مصباح، محمد تقی، ۱۳۷۱، **آموزش عقاید**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مؤتقی، احمد، ۱۳۷۸، «پروژه الجابری در نقد تفکر عربی»، **علوم سیاسی**، ش ۷، ص ۱۰۹-۱۲۰.
- مؤسسه العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۹۰، **حوار المشرق و المغرب محمد عابد الجابری و حسن حنفی**، بیروت،