

بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی

محمدعابد الجابری
ترجمه اسماعیل باغستانی



ISBN: 978-964-363-926-6



۲۸۰۰۰ تومان

بازخوانی تاریخ فلسفه در مشرق اسلامی

محمد عابد الجابری

ترجمه

اسماعیل باغستانی



انتشارات هرمس



انتشارات هرمس

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۲۴۹۳ - تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه ادب فکر - فلسفه و کلام ۸۹

بازخوانی تاریخ فلسفه در مشرق اسلامی

محمد عابد الجابری

ترجمه اسماعیل باغستانی

طرح جلد: واحد گرافیک هرمس

چاپ اول: ۱۳۹۴

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ: رسام

همه حقوق محفوظ است.

سرشناسه:	باغستانی، اسماعیل، ۱۳۴۳ - گردآورنده، مترجم
عنوان و نام پدیدآور:	بازخوانی تاریخ فلسفه در مشرق اسلامی / محمد عابد الجابری؛ مترجم: اسماعیل باغستانی.
مشخصات نشر:	تهران: هرمس، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری:	۳۳۷ ص.
فروست:	مجموعه ادب فکر - فلسفه و کلام: ۸۹.
شابک:	۹۷۸-۹۶۴-۳۶۳-۹۲۶-۶
وضعیت فهرست نویسی:	فیا
موضوع:	جابری، محمد عابد، ۱۹۳۶-۲۰۱۰ - نقد و تفسیر
موضوع:	فلسفه اسلامی - تاریخ
موضوع:	خاورشناسان - تاریخ
موضوع:	فلسفه - تاریخ
رده بندی کنگره:	۱۳۹۳ ب ۲ ج ۲ / BP۲۳۳
رده بندی دیویی:	۲۹۷/۴۸
شماره کتابشناسی ملی:	۳۷۲۳۲۸۰

فهرست

درآمد	۱
بازخوانی امروزمین میراث، روش‌شناسی و چند نمونه	۱۹
خاورشناسی و فلسفه اسلامی: روش و نگرش	۵۱
پروژه بازخوانی تازه‌ای از فلسفه سیاسی-دینی فارابی	۱۰۷
ابن سینا و فلسفه مشرقی	۱۶۳
عناصر سازنده و تناقضات اندیشه غزالی	۲۹۳
پیوست: جابری و پروژه نقد عقل عربی-اسلامی	۳۱۹
نمایه	۳۳۱



درآمد

یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین متفکران جهان اسلام، در سه دههٔ اخیر، فیلسوف و مورخ بلند آوازهٔ فقید مغربی دکتر محمد عابد الجابری است با ده‌ها کتاب کوچک و بزرگ در حوزهٔ تاریخ‌نگاری اندیشه و معرفت اسلامی. جابری در زمینهٔ تاریخ و چگونگی تکوین و نیز ساختارهای اندیشهٔ اسلامی، و بر اساس روش‌شناسی نوینی که طی دوران مدرن به وجود آمده، قرائت تازه‌ای عرضه کرد و طی چهار دهه با پشتکاری تحسین‌برانگیز به توضیح و تفسیر ابعاد نظریهٔ خویش پرداخت و در این مسیر آثار فراوانی تألیف کرد. آرا و آثار جابری خیلی زود و در دههٔ هشتاد میلادی در جهان عرب شناخته و مشهور شد تا جایی که وی را به لحاظ دامنهٔ تأثیرش بر همهٔ طبقات تحصیلکردهٔ جامعه، حتی بر کسانی که خصم و رقیب روش و ایدئولوژی او هستند، با طه حسین مقایسه کرده‌اند.

خوانندهٔ گرامی طی مقالات اصلی کتاب با روش‌شناسی و پاره‌ای از آرای جابری آشنا خواهد شد. مترجم در این مقدمه برای تکمیل مطالب کتاب می‌کوشد چشم‌اندازی کلی از آرای منتقدان عرب و مخصوصاً ایرانی جابری عرضه کند. تازگی و طرفگی آرای جابری منتقدان مختلفی را از طیف‌ها و طوایف گونه‌گون فکری و سیاسی به نقد اندیشه‌ها و آثار وی برانگیخته است. یکی از نخستین آثاری که در نقد و بررسی اندیشه و

پروژه جابری منتشر شد کتاب هل هناک عقل عربی؟ قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابری (بیروت ۱۹۹۳)، نوشته هشام غضیب است. نویسنده در این کتاب با بررسی آثار محوری جابری کوشیده است تا تناقضات درونی موجود در کانون اندیشه‌های وی و پیش‌فرض‌های ناگفته آن را آشکار کند.

اما مفصل‌ترین نقدها را جرج طرابیسی بر جابری نوشت. وی یکی از مهم‌ترین ناقدان جابری و مدافعان وحدت و یکپارچگی عقل عربی-اسلامی در مقابل هواداران ایده بروز گسست در آن است که سلسله کتاب‌های نقد عقل عربی و برخی دیگر از آثار جابری را طی چند مجلد به تفصیل مورد نقد قرار داده است. در وحدة العقل العربی الاسلامی (بیروت ۲۰۰۲) از این سلسله، به طور خاص به نقد مشروح و فصل به فصل کتاب معروف نحن و التراث پرداخته است و مثلاً در فصل اول آن تحت عنوان «ابن سینا: افسانه فلسفه مشرقی»، به اشباع به نقد و بررسی یکایک نکات و مطالب و احکامی که جابری درباره ابن سینا و فلسفه مشرقی وی صادر کرده و نیز شواهد و ادله و مدعیات وی پرداخته است. یکی دیگر از مهم‌ترین بررسی‌های انجام شده درباره جابری کتاب التراث والمنهج، بین ارکون و الجابری (بیروت ۲۰۰۸: ۶۹-۶۸) اثر نایله ابی نادر است که نویسنده طی آن به صورت‌بندی آرای دو متفکر بزرگ معاصر عرب: جابری و محمد ارکون، خصوصاً از حیث روش‌شناسی و مقایسه دقیق آنها با یکدیگر پرداخته است.

پس از مرگ جابری، مرکز مطالعات وحدت عربی (مرکز الدراسات الوحدة العربیه)، که ناشر عمده آثار علمی وی در سه دهه اخیر است، مجلسی برای بزرگداشت و در عین حال نقد و تفسیر و تحلیل اندیشه و آثار وی برگزار کرد که در آن تعداد زیادی از همکاران و همفکران وی و متفکران معاصر عرب گرد هم آمدند و در هشت محور: سنت و مدرنیته،

رهیافت معرفت‌شناختی به سنت، نقد عقل عربی از دو وجهه نظری و عملی آن، نقد اندیشه معاصر، پرسش سیاسی در اندیشه جابری، آثار و پژوهش‌های وی دربارهٔ ابن‌رشد و تفسیر قرآن به بحث و گفتگو پرداختند. این مجموعه در سال ۲۰۱۲ تحت عنوان العقلانية والنهضة فی مشروع محمد عابد الجابری منتشر شد. در این مجلس متفکران و پژوهندگان عمدهٔ جهان عرب نظیر رضوان السید، انطون سیف، عبد السلام بنعبد العالی، عبدالله بلقریز، عبدالمجید الشرفی، حسن حنفی، فهمی جدعان، وجیه کوثرانی و کمال عبداللطیف شرکت داشتند.

نیز از تازه‌ترین آثار دربارهٔ پروژهٔ فکری جابری کتابی است تحت عنوان الجابری، دراسات متبایه (بیروت ۲۰۱۱) که مجموعهٔ نوشته‌های پژوهشی و انتقادی چند تن از متفکران معاصر عرب مانند رضوان السید، سالم یفوت، محمد المصباحی و محمد وقیدی است.

تقریباً از آغاز دههٔ هفتاد شمسی بود که پاره‌ای از اندیشه‌ها و آثار جابری و بعضی دیگر از نواندیشان معاصر عرب اندک اندک در میان دانشوران ایرانی مطرح، خوانده و اندکی از بسیار آنها به فارسی ترجمه شد. گفتنی است که فصلنامهٔ تحقیقاتی نقد و نظر در این زمینه پیشگام بود، خاصه آنچه محمد تقی کرمی با احاطهٔ کامل ترجمه می‌کرد. همو سال‌ها بعد کتاب مُمتَّع مستقلی تحت عنوان بررسی آراء و اندیشه‌های محمد عابد جابری در این زمینه نوشت که در ضمن سلسله آثار معاونت پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی به نحو بسیار محدودی مجال انتشار یافت، هرچند به همین سبب از چشم عموم خوانندگان جدی آثار فکری دور ماند. در میان متفکران صاحب نام ایرانی معاصر، تا آنجا که می‌دانیم دو تن به آرا و نظریات محمد عابد الجابری توجه نشان داده و کم و بیش به نقد و بررسی آنها پرداخته‌اند، یکی دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی است و دیگری دکتر رضا داوری اردکانی.

استاد دینانی در جلد دوم ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (تهران ۱۳۷۷) فصلی گشوده است تحت عنوان: «در میان فیلسوفان مسلمان، شرقی کیست و غربی کدام است؟» و در ضمن آن نظرگاه جابری را در این زمینه تقریر و نقد کرده است. وی صورت‌بندی جابری در باب تفاوت و تمایز ماهیت فلسفه در دو پهنه غربی و شرقی جهان اسلام را «نعمه تازه» و «ادعای جدید» می‌داند و آن را چنین خلاصه می‌کند:

در نظر دکتر الجابری مسائل و مشکلات فلاسفه در شرق جهان اسلام غیر از مسائل و مشکلاتی است که برای فیلسوفان در غرب اسلام مطرح گشته است. او معتقد است مشکل اصلی و اساسی در شرق اسلام یک مشکل کلامی بوده که در جمع و توفیق میان دین و فلسفه خلاصه می‌گردد. ولی در مغرب اسلام این مشکل مطرح نبوده و فیلسوفان آن سامان بیشتر به ریاضیات و طبیعیات و علوم فلکی می‌پرداخته‌اند. به عبارت دیگر می‌توان گفت در میان فلاسفه‌ی اندلس، فلسفه اصلی فلسفه ارسطو بود و محور افکار نیز اندیشه‌های این فیلسوف به شمار می‌آمد. در حالی که در مشرق اسلامی علاوه بر فلسفه ارسطو، اندیشه‌های نوافلاطونی و آثار فکر فارسی و هرمسی و حتی نوع تفکر گنوسی مورد بحث و گفتگو قرار می‌گرفت.^۱

دینانی ضمن تأکید بر این حقیقت که هیچ‌گاه فلسفه ابن‌سینا در مغرب جهان اسلام و فلسفه ابن رشد در مشرق جهان اسلام کما هو حقّه مورد توجه و بررسی قرار نگرفته است، اعتقاد دارد که:

این سؤال به قوت خود باقی است ... فلسفه در شرق جهان اسلام با فلسفه‌ای که در غرب جهان اسلام تحقق یافته چه نسبتی دارد؟^۲

۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام طرح نو، ۱۳۷۷، ج ۲، ۲۱.

۲. همان، ۲۱۳.

دینانی ضمن کند و کاو در مبانی نظریه و پاسخ جابری به این پرسش پاسخی را که وی عرضه می‌کند با مبانی و منابع آن سازگار می‌داند. به نوشته دینانی جابری با استفاده از نظریات باشلار و آلتوسر در پاسخ به این پرسش، به گسست و دوگانگی جریان فلسفی در مغرب و مشرق جهان اسلام فتوا می‌دهد،^۱ درحالی که این پرسش، مطرح است که چرا وی تنها به جدایی و دوگانگی فلسفه بین شرق و غرب اسلامی قایل شده و آن را به همه مناطق معرفت در همه جای جهان تعمیم نمی‌دهد.^۲ استاد دینانی معتقد است:

اگر توجه داشته باشیم که فلسفه اسلامی از شئون فرهنگ و تمدن اسلامی شناخته می‌شود ناچار باید بپذیریم که در این فلسفه از جهت شرق و غرب جغرافیایی انفصال و دوگانگی نیست. زیرا فرهنگ و تمدن یک امر وحدانی است که تجزیه و انفصال نمی‌پذیرد.^۳

استاد دینانی این مطلب را که به اعتقاد جابری مشکل اصلی در شرق و غرب جهان اسلام یک مشکل کلامی بوده که در جمع و توفیق میان دین و فلسفه خلاصه می‌گردد ولی در غرب اسلام این مشکل نبوده است، رد می‌کند^۴ و معتقد است که هم ابن سینا در مشرق اسلامی و هم ابن رشد در مغرب اسلامی تلاش کرده‌اند میان دین و فلسفه توفیق و تلائم ایجاد کنند منتهی هر کدام به نحو خاص خود،^۵ ولی در هر حال:

تفاوت اندیشه و اختلاف فکر میان ابن رشد و ابن سینا هرگز به معنی این نیست که روح فلسفه در شرق جهان اسلام غیر از روح فلسفه در غرب جهان اسلام است.^۶

۱. همان، ۲۱۷-۲۱۳. ۲. همان، ۲۱۷. ۳. همان، ۲۱۸. ۴. همان، ۲۱۹-۲۱۸. ۵. همان، ۲۲۳-۲۱۹. ۶. همان، ۲۲۳.

به عبارت دیگر:

این سینا و ابن رشد از جمله فیلسوفانی شناخته می‌شوند که به ارسطو توجه دارند و از اندیشه‌های او بهره برداری می‌کنند. با این تفاوت که ابن رشد به ارسطو وفادار می‌ماند و از دایره اندیشه‌های او پای خود را فراتر نمی‌گذارد، ولی ابن سینا در قید اندیشه‌های کسی باقی نمی‌ماند و آنجا که فیلسوف یونان را با خود هماهنگ نمی‌یابد به آسانی از او فاصله می‌گیرد.^۱

نتیجه‌گیری استاد دینانی از بحث خود چنین است:

فاصله میان ابن سینا و ابن رشد بسیار است و طرز تفکر این دو فیلسوف بزرگ یکسان و یکنواخت نیست، ولی با این همه هنوز نمی‌توان ادعا کرد که هویت فلسفه در غرب جهان اسلام غیر از هویت فلسفه در شرق اسلام است.^۲

*

دکتر رضا داوری بیش از یک دهه بعد از استاد دینانی، در کتاب ما و تاریخ فلسفه اسلامی (تهران، ۱۳۸۹) به تکمیل ایرادات وی و با تفصیل و تدقیق بیشتر به نقد و بررسی وجوه مختلف نظریه جابری می‌پردازد. استاد داوری با لحنی آمیخته به طنز و طعنه و احیاناً طعن، تحلیل تاریخی جابری را در باب تفکیک دو نوع فلسفه در شرق و غرب عالم اسلام و خاستگاه گونه مشرقی آن «مدعایی تازه» دانسته که آن را به «زبان شیرین روزنامه» شرح داده است. این مدعای تازه این است:

تاکنون بعضی از نویسندگان بیگانه با فلسفه اعتراض کرده بودند و هنوز هم اعتراض می‌کنند که فیلسوفان فارغ از مسائل زمان به بحث‌های

انتزاعی و بی‌فایده می‌پرداخته‌اند، اما اکنون کسی مدعی شده است که اختلاف در حدوث و قدم و دیگر مسائل مابعدالطبیعی و منطقی و اخلاقی تبلور مسائل اجتماعی و فرهنگی بوده است ...^۱

و بعد در نقد آن می‌گوید:

کاش دلیلی بر این مدعا که فهم آن بسیار دشوار است اقامه می‌شد، یا نویسنده معلوم می‌کرد که چگونه فلان مسئله یا سودای اجتماعی و سیاسی در نزاع قدم و حدوث عالم و بقای نفس و فنای آن تبلور می‌یابد؟

و سپس می‌افزاید:

وقتی با امید به یافتن توضیح و بیان نوشته را می‌خوانیم به جای اینکه قضیه روشن شود، به مطالبی عجیب که به شعار و خطابه بد شباهت دارد می‌رسیم.^۲

استاد داوری ادعای جابری را مبنی بر ایدئولوژیک بودن فلسفه اسلامی در مشرق اسلامی در چشم اندازی گسترده تر قرار می‌دهد و سپس این پرسش بنیادین را مطرح می‌کند:

آیا مسائلی که زمانه طرح آنها را ایجاب می‌کند و برای حل مسائل اجتماعی فرهنگی به کار می‌آید، ایدئولوژیک است و فلسفه باید فارغ از زمان باشد. به عبارت دیگر، اگر ثابت کردیم که فلان قضیه به زمان و مقتضیات تاریخی مربوط است، آیا باید آن را ایدئولوژیک بدانیم.^۳

و بعد خود در مقام پاسخ به این پرسش کلی، به تحلیل و تبیین سرآغاز شکل‌گیری فلسفه در عالم اسلامی می‌پردازد:

۱. داوری، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹، ۹۱.

۲. همانجا، ۳. همان، ۹۳.

وقتی آثار ارسطو به عربی ترجمه شد، خوانندگان آن وارث تعلیمات مدارس اسکندریه، انطاکیه، حران، جندی شاپو، مرو و بغداد بودند. فلسفه یونانی مثل جعبه‌ای که از یک اطاق به اطاق دیگر منتقل می‌شود به عالم اسلام منتقل نشد. این انتقال در اذهان و عقول پرورش یافته صورت گرفت و با فهم پذیرندگان تفسیر شد. این تفسیر و تلقی را نباید تلقی ایدئولوژیک دانست؛ زیرا اولاً، در تلقی ایدئولوژیک عمق و معنای فلسفه پوشیده می‌شود و چیزی که به دست می‌آید موقت، زودگذر و بی‌اثر است؛ ثانیاً، تلقی ایدئولوژیک علمی و اجتماعی است و در آن به معنای متعالی و معقولات ثانیه اعتنایی نمی‌شود...^۱

سپس با تعریض به رویکرد «جغرافیا محور» جابری، دو مفهوم «مغربی» و «مشرقی» را در کلام ابن سینا روشن می‌کند:

مراد از غربی در زمان ابن سینا نه هر آن کوست که در بغداد سکونت داشته یا در آنجا دانش آموخته است؛ بلکه مراد از آن روحی است که بر مدرسه‌ها و دانش و دانش‌آموزی آنجا غلبه دارد... در حوزه بغداد به منطق و شرح آثار ارسطو و آثار منسوب به او اهمیت می‌دادند. شرقیان هم به این امور بی‌اعتنا نبودند. تفاوت این بود که غربیان (بغدادیان) فلسفه را همین می‌دانستند و معتقد بودند که باید به آن اکتفا شود. اما مشرقیان بیشتر اهل نظر و تحقیق بودند یا دست کم جسارت تحقیق داشتند. با این تفکیک، شرق و غربی معنای جغرافیایی خود را از دست می‌دهد و صفت علمی و فکری می‌شود...^۲

استاد داوری معتقد است که «تا زمان فارابی هرچه در حران و انطاکیه و بغداد محقق شد، مقدمه‌ای بود تا فارابی بتواند در پی آن، اساس فلسفه‌ی اسلامی را بگذارد» و با مطرح کردن آنچه را که جابری آن را

مایه امتیاز و در عین حال عیب و نقص فلسفه مشرقی می‌داند یعنی «مُدِرک بودن افلاک یا بقای نفوس و سعادت و شقاوت»، خاطر نشان می‌کند که این مطلب «در زمره مسائل فلسفه است و اختلاف در آنها چندان اهمیت ندارد که مسیر فلسفه با آنها تغییر کند».^۱

وی این عقیده جابری را قبول دارد که مشرقیان / حرائیان با اسلام آوردن، تمام موارث دینی و فرهنگی خود را در دامن اسلام نهادند و چون دین و فلسفه در نزد آنان یک چیز بود در صدد برآمدند که فلسفه و عقاید خود را با اسلام درآمیزند، ولی در عین حال اعتقاد دارد:

مشکل وقتی پیدا می‌شود که صاحب این سخنان (جابری) در جریان حادثه‌ای که شرح می‌دهد بی‌جهت تکلف می‌بیند و می‌پندارد که این اقوام با تکلف عقل یونانی را بر ساختار ساده عقل عربی دوران جاهلیت تحمیل کرده‌اند و فلسفه نزد آنان فلسفه دینی و دین، دین فلسفی شده است. در این تردید نمی‌توان کرد که چنین نشده است، ولی این وضع، انحراف از فلسفه نیست.^۲

استاد داوری سپس به نقد بخش دیگری از مدعیات جابری در باب فلسفه ابن سینا می‌پردازد و آن ادعای صبغه قوم‌گرایی داشتن فلسفه اوست. به نوشته وی در طول تاریخ پس از ابن سینا، اهل اندیشه بر او ایرادها گرفته‌اند ولی این ایرادی که جابری مطرح کرده خیلی طرفه است.^۳ آن‌گاه تفصیلات جابری را در این باب به این نحو خلاصه می‌کند:

برای فهم فلسفه ابن سینا باید مضمون ایدئولوژیک آن را آشکار کرد و چون ابن سینا می‌کوشید این مضمون را بیوشاند باید به نحوی او را وادار ساخت تا چیزی را که می‌خواهد پنهان کند بازگوید و چون ظاهراً

۱. همان، ۱۰۱. ۲. همانجا. ۳. همان، ۱۴۰.

ابن سینا در این بازجویی طولانی چیزی به زبان نمی آورد به شهاب الدین سهروردی ... مراجعه می کنند ... مشکل به این نحو حل می شود که چون فلسفه مشرقی عین فلسفه اشراقی سهروردی است، هر حکمی که در مورد این شود در مورد آن نیز صادق خواهد بود.

به عبارت دیگر:

فلسفه مشرقی عصری ایرانی دارد و به این جهت ایدئولوژیک است و فلسفه نیست. فارابی و سهروردی به این معنا آگاه بوده اند، اما ابن سینا نمی دانست که ایدئولوژی می گوید و نه فلسفه.

داوری معتقد است که برخلاف نظر جابری هیچ کدام از اوصاف ایدئولوژی بر فلسفه ابن سینا قابل انطباق نیست، زیرا:

ابن سینا وجودشناس است، اینکه می گوید هرچه در نظرت عجیب آمد منکر آن مشو و دین و عرفان را مهم تلقی کرده است، از وسعت نظر فیلسوف حکایت می کند نه اینکه ایدئولوژی باشد.^۱

داوری این دیدگاه جابری را واکنش وی در برابر این دیدگاه هانری کربن می داند که:

فلسفه عربی را در قرن ششم و در آثار ابن رشد پایان یافته دید، اما فلسفه ای را که او مشرق و اشراق و ایرانی می دانست همچنان زنده تلقی می کرد.^۲

داوری معتقد است در کلام جابری تناقض وجود دارد، به این معنی که از یک سو فلسفه مشرقی را فاقد اهمیت تلقی کرده و از سوی دیگر با

۱. همان، ۱۰۵. ۲. همانجا.

طرح مسئله گسست اپیستمولوژیک در فلسفه فیلسوفان مغربی تلویحاً به اهمیت آن اذعان کرده است.^۱

استاد داوری ضمن انتقاد به جابری به مهم و ممتاز بودن دیدگاه تاریخی وی اذعان دارد و گویی از باب دفع دخل مقدر در ذیلی که بر کتاب ما و تاریخ فلسفه اسلامی نوشته خاطر نشان کرده است:

من نگفتم هر چه جابری در باب فلسفه در شرق عالم اسلام گفته نادرست است. نظر او اتفاقاً از این حیث ممتاز است که سیر تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را در جهت دینی شدن می‌دیده است. مورخان فلسفه اسلامی و شرق شناسان معمولاً می‌گفتند که فلسفه اسلامی همان فلسفه یونانیان است که بعضی مطالب آن درست فهمیده نشده و حاصل فهم مترجمان و فیلسوفان اوائل هر چه بوده با مطالب دینی آمیخته شده است... تفاوت او با شرق شناسان و قائلان به تقلیدی بودن فلسفه اسلامی این است که دیگران از انضمام آرای دینی به فلسفه و التقاط می‌گفتند و او کم و بیش دریافته است که دین در جوهر و نظام فلسفه شرق عالم اسلام نفوذ کرده و این نفوذ به تدریج بیشق شده است.^۲

داوری خود را از این جهت هم عقیده با جابری می‌داند، ولی تفاوت نظر خودش را با او در این می‌داند که جابری این پیشامد را نمی‌پسندد و آن را انحراف می‌داند و اتفاقاً اشکال جابری هم این است که در رویارویی با فلسفه شرق عالم اسلام همان روش نادرستی را به کار بسته که خودش آن را نادرست دانسته است.^۳ در واقع به نظر داوری خطای جابری در این است که به جای نقد میراث هزارساله فلسفه اسلامی، دست به مؤاخذه و بازخواست فیلسوفان در دادگاه ایدئولوژی زده است.^۴

۱. همان، ۴۹۷. ۲. همان، ۵۶۲-۵۶۳. ۳. همان، ۵۶۳. ۴. همانجا.

و در یک کلام:

دکتر عابد الجابری خیلی زود به تصمیم رسیده و راه ابن رشد را راه صواب (راهی که به تجدد می‌رسد) یافته و راه فلسفه شرقی را منتهی به روستای جهل و تعصب پیش از تجدد دانسته است.^۱

به نظر داورى اشکال راه و روش جابری این است که بر «مبنای مارکسیسم حزبی» و «سیاست بین‌المللی جهان متجددمآب»^۲ و در مجموع از چشم انداز یک ایدئولوژی خاص در باب فلسفه هزار سال پیش قضاوت می‌کند، و این نکته مهمی است که نایله ابی نادر آن را در کتاب خود: التراث و المنهج، بین ارکون و الجابری (بیروت، ۲۰۰۸) چنین توضیح داده است:

چنانکه خود جابری اعتراف دارد، حتی زمانی که به تحلیل معرفت شناختی می‌پردازد رهیافتش به میراث و سنت بی طرفانه و عاری از هرگونه دلبستگی و احیاناً محرک‌های درونی ایدئولوژیک نیست.^۳ چنین می‌نماید که تصریح جابری به هم و غم ایدئولوژیک خود نقش بارزی در تبلور و تجسم پروژه انتقادی و تعیین اهداف او داشته است. از اینجاست که فهم اعجاب فوق‌العاده وی نسبت به عقل‌گرایی ابن رشد و رجوع مستمرش به دستاورد او در قلمرو فلسفه و عقاید و سیاست، امکان پذیر می‌گردد. جابری ابن رشد را به غاد و سرمشقی مبدل کرده است که همه چیز را دائماً با آن می‌سنجد و پیوسته به آن مراجعه می‌کند. این گزینه، ملاحظه می‌کنیم صرفاً معرفت شناختی نیست بلکه در بیش از یک قلمرو آغشته به اغراض ایدئولوژیکی است.^۴

۱. همان، ۵۶۴. ۲. همان، ۴۹۹.

۳. نایله ابی نادر، التراث و المنهج، بین ارکون و الجابری، بیروت، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، ۲۰۰۸، ۴۵۶.

۴. همان، ۴۶۵.

داوری با نقد و رد تعریف و تصویر و تحلیلی که جابری از فلسفه مشرقی ابن سینا عرضه می‌کند، سرانجام خود فلسفه مشرقی را اینگونه صورت‌بندی می‌کند:

فلسفه مشرقی صورتی از فلسفه‌ای است که در آن از افق عالم اسلام به وجود نظر شده است.

و بعد جهت دفع دخل مقدر می‌گوید:

فلسفه با نزدیک شدن به دین و عرفان تغییر ماهیت نمی‌دهد و فلسفه باقی می‌ماند.^۱

*

اما با وجود چنین نقدهایی که به منظور تبرئه ابن سینا از تهمت ایدئولوژی زندگی قومی بر جابری وارد شده است، بعضی دیگر از محققان معاصر ایران در میراث فکری ابن سینا نوعی رنگ و رد پای ایرانی‌گرایی دیده‌اند و شواهدی در این باب عرضه کرده‌اند که درخور توجه است. مثلاً استاد سعید نفیسی در کتاب معروف خود زندگی، آثار و افکار حکیم ایرانی ابن سینا (تهران، ۱۳۸۸)، در زمینه ارتباط خانوادگی ابن سینا با اسماعیلیه چنین می‌نویسد:

در هر حال تردیدی نیست که در دوره سامانیان اسماعیلیه در ماوراءالنهر مخصوصاً در بخارا نفوذ بسیار یافته و چنان نیرو گرفته بودند که نصر بن احمد و مردان بزرگ دربارش را به خود جلب کرده بودند و سرانجام به کشتار و خون‌ریزی آنها را دفع کرده‌اند و چون دعوت ایشان را ایرانیانی

که از استیلای تازیان بیگانه و خلفای بغداد دلتنگ بودند به جان و دل می‌پذیرفتند خاندان ابن‌سینا هم که از ایشان بوده‌اند بدین عقاید گرویده بودند و این توجهی که ابن‌سینا به علوم اوایل و حکمت یونان داشته خود می‌رساند که از این گروه بوده است و گر نه اهل سنت و مخصوصاً حنفیان مخالفت سخت با علوم یونانی و حکمت یونانی داشته‌اند و اینکه پس از استیلای ترکان آل افراسیاب از بخارا هجرت کرده، پیداست که پشتیبان دینی خود را از دست داده و سامانیان متایل به شیعه از میان رفته و ایلک خانیان حنفی جانشین ایشان شده‌اند و وی از آن زمین بیرون رفته و سرانجام به دربار مجدالدوله و شمس الدوله و علاء الدوله که هر سه شیعی مؤمن و آزاد فکر بوده‌اند پناه برده است.^۱

فارسی‌نویسی و احیاناً فارسی‌سرایی ابن‌سینا هم از جمله مهم‌ترین ادله و شواهد گرایش قومی وی تلقی شده به نحوی که او را بدین سبب «بنیانگذار واقعی زبان فلسفی فارسی» شمرده‌اند.^۲

دکتر محمد معین در مقالهٔ ممتع «لغت فارسی ابن‌سینا و تأثیر آن در ادبیات فارسی» در مقام بیان جنبهٔ تأسیسی ابن‌سینا در حوزهٔ زبان فلسفی فارسی و دربارهٔ اهمیت فارسی‌نویسی ابن‌سینا و دانشمند هم‌عصر او، بیرونی، می‌نویسد:

ابن‌سینا با دانشنامه و بیرونی با التفهیم خود نهضتی در ایران پدید آوردند که دامنهٔ تأثیر آن تا عصر حاضر کشیده شده است.^۳

و بعد این مطلب را چنین توضیح می‌دهد:

۱. سعید نفیسی، زندگی، آثار و افکار حکیم ایرانی ابن‌سینا، تهران، کتاب پارسه، ۱۳۸۸، ۳۰۰.
۲. سهیل محسن افغان، ن.ک. افق زندگی و اندیشه‌های ابن‌سینا، ترجمهٔ مرضیه سلیمانی، تهران، علم، ۱۳۹۱، ۱۴۱.

۳. مجموعه مقالات دکتر محمد معین، به کوشش دکتر مهدخت معین، تهران، معین، ۱۳۶۷، ج

خواجه رئیس همین گونه که در مصنفات عربی خود به توسعه لغات و اصطلاحات زبان عربی خدمت کرده در آثار پارسی خویش نیز موجب وسعت دامنه لغات فارسی و مورد استعمال آنها شده است. اینک دانشنامه او برای ما گنجینه‌ای است از اصطلاحات حکمی.^۱

در واقع، به تعبیر استاد محمد محیط طباطبایی در مقاله «زبان ابن سینا»^۲

[تا عصر ابن سینا] زبان دری هنوز برای تفسیر و تعبیر مفاهیم فلسفی و عرفانی مورد آزمایش قرار نگرفته بود. آری، کاری را که فارابی و ابوالعباس سرخسی در خارج ایران و شهید بلخی و ابوزید در داخل ایران توفیق انجامش را نیافته بودند، ابن سینا به انجام آن مبادرت ورزید و برای اولین بار «فلسفه» را به زبان فارسی کتابی ساخت که باید آن را نخستین اثر جامع فلسفی و مختصر به این زبان در عالم شناخت.

استاد علیرضا ذکاوتی قراگزلو در یک جمع‌بندی مختصر، ضمن نام بردن از کسانی که به فارسی فلسفه‌ورزی کرده‌اند از جمله ابن سینا، دو ویژگی برای آنها ذکر می‌کند:

ایران‌گرایی و باطن‌گرایی در اندیشه و شیعی‌گری در دیانت قدر مشترک همه متفکرانی است که به فارسی فلسفه نگاشته‌اند. باید دانست که «تقیه» که نیز نوعی باطن‌گرایی است، در تشیع جایگاه ویژه‌ای دارد.^۳

*

۱. همان، ۵۳۸.

۲. مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزاره ابن سینا، تهران، کمیسیون ملی یونسکو، ۱۳۵۹، صص ۱۲۴-۱۲۳.

۳. علیرضا ذکاوتی قراگزلو، «فلسفه‌نویسان به فارسی»، آینده، س ۱۸، ۶-۱، (فروردین-شهریور ۱۳۷۱)، صص ۱۳۷-۱۲۵.

در سیاهه بلند آثار محمد عابد الجابری اثری با عنوان کتاب حاضر وجود ندارد. عنوان بازخوانی تاریخ فلسفه در مشرق اسلامی در واقع نامی است که مترجم برای پاره‌ای از مقالات اولیه ولی مهم جابری برگزیده است که از جمله ناظر به موضوع تکوین فلسفه اسلامی در مشرق اسلامی و تفسیر و تحلیل انتقادی میراث فلسفی و فکری سه متفکر بزرگ این پهنه جغرافیایی: فارابی، ابن سینا و غزالی است. پنج مقاله از شش مقاله کتاب حاضر از دو کتاب مشهور نحن و التراث (بیروت، ۱۹۹۳) و التراث و الحداثه (بیروت، ۱۹۹۱) جابری انتخاب شده که مشتمل بر هسته اولیه اساسی ترین و احیاناً جنجالی ترین نظریات و اندیشه‌های اوست و بعدها در دیگر کتاب‌هایش، از جمله سلسله کتاب‌های «نقد عقل عربی» مجال بسط و کمال یافته است. مقاله اول به مثابه درآمدی روش‌شناختی است که جابری در طی آن به سبک و سیاق یک کارگاه آموزشی، نخست روش پژوهشی مختار خود را که روش ساختار شکنی است توضیح می‌دهد و بعد در عمل آن را بر چند نمونه مختلف منطبق می‌کند. این مقاله صورت مکتوب یک سخنرانی است و به همین دلیل ویژگی‌های گفتاری آن در ترجمه حفظ شده است. مقاله دوم نقد پرمایه و راهگشایی است بر تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی در دوران جدید که نویسنده طی آن مروری انتقادی دارد بر پژوهش‌های غربیان و پیروان شرقی عرب‌زبانان در این قلمرو. مقالات سوم، چهارم و پنجم متضمن نقد احوال و آثار و افکار سه شخصیتی است که به عقیده نویسنده تأسیس و تکمیل و احیاناً تخریب فلسفه اسلامی به دست آنها صورت گرفته: فارابی، ابن سینا و غزالی.

نگاه جابری به فارابی همدلانه و گاه تا حدی شیفته‌وار است، ولی وقتی نوبت به ابن سینا می‌رسد این نگاه صیغه‌ای ناهمدلانه و گاه تا حدی خصمانه به خود می‌گیرد، اما نسبت به غزالی بی‌هیچ حب و بغضی، با

لحن خونسرد یک پژوهنده گرم و سرد چشیده، عیب و هنر وی را برمی شمرد. مترجم پیوستی هم به این مجموعه افزوده است با عنوان «جابری و پروژه نقد عقل عربی» که ترجمه مقاله‌ای است از کمال عبداللطیف، استاد فلسفه سیاسی و اندیشه عربی معاصر در دانشگاه محمد پنجم در مغرب و از جمله تازه‌ترین نوشته‌ها درباره اندیشه جابری است که مروری کلی بر زندگانی و دستاوردهای فکری وی دارد و در ضمن کتاب ممتع دایره المعارف گونه الثقافة العربیه فی القرن العشرين (بیروت، ۲۰۱۲) مجال انتشار یافته است. خواننده نا آشنا با اندیشه‌های جابری خواندن کتاب را بهتر است با این مقاله آغاز کند. در همین جا، باید خاطر نشان کنم که در این مقالات از آثار ابن سینا و فارابی و ابن طفیل فقرات فراوانی نقل شده که در مواردی از ترجمه‌های معتبر آنها به قلم بزرگانی مانند بدیع الزمان فروزانفر، حسن ملک‌شاهی و سید جعفر سجادی استفاده کرده یا به آنها نظر داشته‌ام و حتی الامکان به آنها اشاره کرده‌ام.

از این شش مقاله، مقاله اول و مقاله پیوست برای این مجموعه و برای اولین بار به فارسی ترجمه شده، ولی چهار مقاله میانی قبلاً در مجله‌های حوزه و آینه پژوهش و جشن‌نامه دکتر کریم مجتهدی مجال انتشار یافته و در اینجا بار دیگر از نو ویراسته و با متون اصلی مقابله و نقایص آنها حتی الامکان برطرف شده است. در همین جا از مدیران مجلات و گردآورندگان مجموعه‌هایی که بانی چاپ اول این مقالات بوده‌اند صمیمانه تشکر می‌کنم. والله ولی الرشاد الی السداد.

اسماعیل باغستانی

تیرماه ۱۳۹۳

بازخوانی امروزی میراث، روش‌شناسی و چند نمونه*

سروران

در محضر شما تعریفی کلی و عمومی از میراث پیشنهاد می‌کنم که معتقدم قابلیت آن را دارد تا مدخل خوبی برای بحث‌مان باشد. این تعریف می‌گوید: میراث هر آن چیزی است که در ما یا با ما حاضر است، و این چیز فرق نمی‌کند که گذشته خودمان باشد یا کسانی غیر از ما، و گذشته نزدیک به ما باشد و یا دور از ما.

این تعریف چنانکه ملاحظه می‌فرمایید کلی است. بنا بر این هم شامل موارد معنوی می‌شود، از قبیل اندیشه و رفتار و سلوک، و هم موارد مادی را در بر می‌گیرد، مانند آثار باستانی و غیر آن، و نیز موارد قومی و ملی (هر آنچه از گذشته‌مان در ما حضور دارد) و موارد انسانی (آنچه از گذشته غیر ما در ما حضور دارد) را شامل می‌شود. این تعریف مرده ریگ گذشته را هم مستقیماً به حال حاضر پیوند می‌زند. به این ترتیب میراث آن چیزی نیست که به گذشته دور نسبت پیدا می‌کند و بس، بلکه ایضاً آن چیزی است که با گذشته نزدیک نسبت برقرار می‌کند. « گذشته

* این مقاله ترجمه فصل سوم کتاب التراث والحداثة، دراسات و مناقشات است با عنوان (قراءة عصرية للتراث، منهج و تطبيق) که بار اول در سال ۱۹۸۸ در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره به دعوت بخش فلسفه آن و بار دیگر به عنوان درس افتتاحیه دانشکده ادبیات دانشگاه تونس در اکتبر سال ۱۹۹۰ القا شده است.

نزدیک « متصل به زمان حاضر است و زمان حاضر قلمروی تنگ و کوچک است و به همین دلیل نقطه پیوند گذشته با آینده است. پس بنا بر این هر آنچه از زمان حاضر در ما و یا با ماست از لحاظ پیوندی که با گذشته دارد نیز میراث محسوب می شود.

این از یک طرف، و از طرف دیگر تعریفی که ما در صدد بیان آن هستیم از چند جنبه تعریفی عملیاتی است، و عملیاتی بودنش به صورت خاص در این نکته نهفته است که به گونه ای است که به بسیاری از پرسش ها پاسخ می دهد، یا بهتر بگوییم آنها را مستبعد می شمرد و هیچ توجیهی برای طرح آنها باقی نمی گذارد. از جمله مثلاً پرسشی که به این صورت مطرح می شود که: « چرا میراث؟ » و قصد تشکیک در فایده و بلکه مشروعیت پرداختن به میراث را دارد، به این سبب که مادامی که ما میراث را به این صورت تعریف می کنیم: « هر آنچه در ما و یا با ما حاضر است »، پرداختن به میراث، هر نوع پرداختنی، به طور کلی مشروع جلوه می کند. این، بخشی از دلمشغولی انسان به خود، به مطالعه خود و به ساختن خود ... به حساب می آید و این تعریف، همچنان که به اعتراض سابق پاسخ می دهد، اعتراض دیگری را هم پاسخ می دهد، اعتراضی که بر « و انهادن » میراث انسانی، میراث ملی و یا « میراث » حال حاضر و ... استدلال می کند؛ تعریف ما تمام این اعتراضات را ناوارد تلقی می کند، چون دربردارنده بدیل هایی است که آنها را به صراحت و یا به طور ضمنی مطرح و در نتیجه این اعتراضات را بلا موضوع می کند و به اعتقاد من، در بین ما، از ابتدا، یک نوع ارتباط و تفاهم برقرار می سازد و این امری است در نهایت اهمیت.

روشی را که به شما پیشنهاد خواهم کرد، به اعتقاد خودم، برای تعامل با میراث به این معنای گسترده اش، مناسب است: هم برای تعامل با میراث عربی - اسلامی ما و هم برای تعامل با میراث انسانی به طور کل،

چنانکه صلاحیت برای تعامل با میراث فکری و مادی هم دارد، چه مسئله مربوط باشد به مرده ریگی که وابسته است به گذشته دور و یا وابسته است به گذشته / حال حاضر. در این صورت مسئله راجع به شیوه علمی تعامل با موضوعات نخ‌نمایی از قبیل موضوع بحث ماست. امری که از ابتدا روش علمی را مشخص می‌کند، همان طور که می‌دانید، اعتماد و تکیه آن است بر عینیت، یعنی تحقق بخشیدن به مقدار لازمی فاصله و مسافت بین خود و موضوع، که به چیزها رخصت می‌دهد تا آن چنان که هستند دیده شوند، بدون هیچ گونه اثرپذیری از عواطف و خواسته‌ها، و مجالی باز می‌کند برای اینکه در بین ما رأی و عقیده‌ای مشترک در باب آن چیزها فراهم شود. این کار وجه معقولیت آنها را آشکار می‌کند، چون بدون یک حداقلی از معقولیت شکل‌گیری معرفت عینی ناممکن است.

از طرف دیگر، روش هر قدر علمی باشد و هر قدر مضبوط و دقیق، موفقیت در استفاده از آن، متوقف است بر اینکه چقدر به موضوع تن می‌دهد و تا چه حد می‌توان آن را تحت سیطره خود درآورد. پس بنا بر این همه روش‌ها برای همه موضوعات مناسب نیستند، بلکه گاهی می‌شود یک روش نسبت به یک موضوع، بارآور و نتیجه‌بخش است اما نسبت به موضوعی دیگر عقیم و سترون، و سخن آخر در این مورد این است که طبیعت موضوع است که کیفیت روش را تعیین می‌کند. بنابراین نوع «بازخوانی» ای که ما انتخاب کرده‌ایم و در اینجا آن را پیشنهاد می‌کنیم محکوم به حکم میل و رغبتی درونی و یا جانبداری از روشی و کنار گذاشتن روش دیگر نیست، بلکه روشی است که آن را طبیعت موضوع مورد بحثمان: میراث، به دوش ما گذاشته است.

میراث، همان طور که گفتیم چیزی است وابسته به گذشته، نزدیک یا دور. پس به ناچار برای تعامل علمی با آن، باید به بیش‌ترین عینیت و

بیشترین معقولیت ملتزم بود. اگر این دو شرط برای هر کار علمی مطلوب باشند، در اینجا از مطلوبیت بیشتری برخوردارند و به ناچار باید بر وجود آنها اصرار ورزید. و دلیل آن این است که میراث از آن لحاظ که آن چیزی است که «در ما و با ما حاضر» است، بیشتر امری ذهنی است تا عینی و نتیجتاً به جای اینکه ما آن را فراگیریم، این ماییم که در احاطه آن قرار می‌گیریم. از طرف دیگر، از آنجا که میراث به گذشته وابسته است، نمایشگر حافظه و ضمیر فرهنگی ماست، ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه، و از اینجا است قرار گرفتن آن در زیر نفوذ سازوکار تذکار و تخیل، سازوکار تفکر به کمک رمزها و مدل‌ها و ارزش‌ها و تمامی مؤلفه‌های خزانه تصورات و تخیلات اجتماعی، و این همه امکان تعامل عقلانی با آن را کاهش می‌دهد، امکان افزودن مقداری معقولیت به آن.

محقق کردن بیشترین عینیت و بیشترین معقولیت به نحو توأمان، آن هدف روش‌شناختی‌ای است که نوع بازخوانی‌ای که به شما پیشنهاد می‌کنم، دنبال می‌کند. بنابراین اولین و آخرین دلمشغولی این نوع بازخوانی این است که: چگونه با میراث خودمان به نحو عینی و معقول تعامل کنیم؟ و برای اینکه این پرسش را به نحوی مطرح کنیم که ارتباط بیش‌تری با موضوع مورد بحث داشته باشد، اولاً باید، وقتی موضوع تحقیقمان میراث است، منظور خودمان را از «عینیت» و «معقولیت» به دقت مشخص کنیم. و برای اینکه وارد تفصیل مطلبی نشویم که پیش از این در مورد آن در مدخل کتاب نحن و التراث مفصلاً به آن پرداخته‌ام، به یادآوری این مطلب اکتفا می‌کنم که منظور ما در اینجا از «عینیت»، معاصر کردن میراث است با خودش، که مقتضای آن منفصل کردن آن از خودمان است. و متقابلاً مرادمان از «معقولیت» معاصر کردن آن با زمان خودمان است - یعنی پیوند دوباره برقرار کردن بین آن و خودمان. پس هدفی که به سوی آن نشانه رفته‌ایم معاصر کردن میراث با خودش

است در دایرهٔ معضل نظری و محتوای معرفتی و مضمون ایدئولوژیکی، امری که ایجاب می‌کند در محیط خاص معرفتی و اجتماعی و تاریخی خودش به آن پرداخته شود، و این همان معنای عینیت است؛ و در عین حال معاصر کردن آن است با خودمان، به این نحو که آن را به زمان خودمان منتقل کنیم تا مبدل به موضوعی بشود که بتوانیم در چارچوب آن و به واسطهٔ آن به آن عقلانیتی بیردازیم که مربوط به عصر ماست، و این معنای معقولیت است. با انجام دادن این دو فعالیت به نحو همزمان، میراث مبدل می‌شود به موضوعی برای ما به جای اینکه موضوعی باشد در میان ما که خودش را برای ما به عنوان یک ذات ارائه می‌کند. این کار قادرمان می‌سازد که در فهم جهان، ما نمایندهٔ میراث باشیم به جای آنکه میراث در این زمینه از ما نیابت کند. و به عبارت دیگر، به این ترتیب است که ما از بند سیطرهٔ آن بر خودمان آزاد می‌شویم و سیطرهٔ خودمان را بر آن اعمال می‌کنیم.

اما چگونه می‌توانیم از بند سیطرهٔ میراث آزاد شویم؟ و چگونه می‌توانیم سیطرهٔ خودمان را بر آن اعمال کنیم؟ این مأموریت و وظیفهٔ روشی است که ما در اینجا پیشنهاد می‌کنیم. روش پیشنهادی ما روش تحلیلی است، اما نه به معنای برگرداندن یک امر مرکب به جزء یا اجزاء بسیطی که از آن تشکیل شده، مانند کاری که یک شیمیدان انجام می‌دهد، وقتی که آب را که یک مادهٔ مرکب است به دو عنصر سادهٔ تشکیل‌دهندهٔ آن: اکسیژن و هیدروژن تجزیه می‌کند، نه. تحلیل در روشی که ما به کار می‌بندیم به کلی چیز دیگری است: تحلیل مورد نظر ما کار خودش را با نظر به موضوعات، نه به عنوان صرف مرکبات، بلکه به عنوان ساختارها شروع می‌کند. و اگر درست باشد که هر مرکبی از نوعی ساختار برخوردار است، در این صورت تجزیه و تحلیل مرکب متفاوت خواهد بود با تجزیه و تحلیل ساختار: تحلیل

مرکب به معنای جدا کردن عناصر تشکیل دهنده آن است از یکدیگر، حال آنکه تحلیل ساختار به معنای کشف حجاب از روابط فی مابین عناصر آن است به عنوان منظومه‌ای از روابط ثابت در چارچوب بعضی از تحولات.

تحلیل ساختار به معنای ویران کردن آن است با تقلیل ثوابت آن به صرف نوعی تحولات و لاغیر، و در نتیجه آزاد شدن از بند سیطره آن و باز کردن مجالی برای اعمال سیطره خودمان بر آن. این نوع تحلیل چیزی است که من آن را «واسازی» (deconstruction) نامگذاری می‌کنم: واسازی روابط ثابت در یک ساختار، به هدف تقلیل آن به یک ناساختار، به صرف نوعی تحولات. و همان طور که واضح است، در ذیل همین مطلب می‌گنجد چیزهایی از قبیل تقلیل امر ثابت به امر متغیر و امر مطلق به امر نسبی و امر ناتاریخی به امر تاریخی و امر بی‌زمان به امر زمانمند، و در نتیجه برداشتن سرپوش آن معقولیت مأوی گرفته در پشت کثیری از اموری که خودشان را به مثابه رازی پیچیده می‌نمایانند، به عنوان منطقه‌ای لامعقول و مستغنی از معقولیت در اثر نوعی کهنه شدن که ارتباط میراث را با زمانه و اسباب نزول آن قطع می‌کند.

*

بله، مسئله در نهایت کار ربط پیدا می‌کند به «قدرت»: چه کسی سلطه خود را بر دیگری اعمال می‌کند، بازخوانی‌کننده یا امر مورد بازخوانی، ما یا میراث؟ برای اینکه مسئله به قدر کافی روشن شود از شرح و بسط انتزاعی صرف نظر می‌کنم و به تطبیق ملموس مطلب می‌پردازم، کار خودم را از واسازی قدرت این قسمت از سخنرانی‌ام که تا اینجا شنیدید شروع می‌کنم، یعنی اقدام به روشن کردن آنچه سخنران صاحب متن انجام داده: روشن کردن استراتژی‌ای که اتخاذ کرده و سازوکار و «مانورهای» که برای جلب توجه شما و تأثیرگذاری بر روی شما به کار گرفته است.

ترجیح می‌دهم مقدمه‌ای برای موضوع بحثم بیاورم و به نوعی، روش پیشنهادی‌ام در این سخنرانی را بر آن منطبق کنم. سخنم را با تعریف پیشنهادی‌ام به شما شروع کردم و مقصودم این بود که این تعریف قراردادی تلقی شود بین من و شما - و تعریف‌ها عبارت از پیشنهادهای قراردادی‌ای از این قبیل‌اند - بعد اقدام به نوعی ساختن (construction) و بنا کردن (به عکس و اساسی) کردم و بعد مشخصات این تعریف از قبیل کلیت و عملیاتی بودن آن را نشان دادم، به نحوی که پرسش‌های اعتراض آمیزی را که ممکن است بر ضد آن برانگیخته شود، بلاموضوع کند. به این ترتیب و به کمک این نوع ساختن و بنا کردن، قدرت اعتراض را از شما گرفتم و روند خنثی کردن تمام اعتراضات ممکن را به اجرا در آوردم. با سلب قدرت اعتراض از شما، بنا بر تعریفی که پیشنهاد کردم، منتقل شدم به سلب اعتراض از شما نسبت به روشی که به شما پیشنهاد کرده‌ام، به این نحو که به عنوان قدم اول، خصلت نسبی روش را، روش هرچه می‌خواهد باشد، آشکار کردم، و به عنوان قدم دوم، خصلت عملی و اجرایی آن را نشان دادم، زمانی که به شما وعده کردم که بیش‌ترین معقولیت و پرو پیمان‌ترین حد عینیت را تحقق ببخشم.

این، همانطوری که شنیدید، کاری بود که من انجام دادم و امر واضحی است. حالا باید به امری پردازم که وضوح کم‌تری دارد، نه، بلکه به امری پردازم که آن قدر واضح به نظر می‌آید که خیال می‌کنیم احتیاج به توضیحی نداشته باشد. مقصودم از این مطلب عنوان همین فصل است: «بازخوانی امروزین میراث».

ما در اینجا در مقابل متنی قرار گرفته‌ایم، در برابر نظامی از کلام عرب، که ساختاری است گفتمانی. ما باید حالا دست به کار و اساسی بشویم، و در ابتدا یادآوری کنیم که آنچه در گفتمان در پی و اساسی آن هستیم همانا و اساسی سیطره آن است بر ما، آن سیطره‌ای که برمی‌گردد به اینکه

گفتمان ساختاری است که خودش را به مثابه امری ثابت، یا توده‌ای از ثوابت عرضه می‌کند و با این کار تمامی تحولاتی را که بانی آن است، مخفی می‌کند.

اولاً، باید عبارت «بازخوانی امروزی میراث / قرائة عصریة للتراث» را که به منزله یک «عنوان» به ما عرضه شده است، مورد ملاحظه قرار دهیم. همان طور که می‌دانید عنوان از قدرت و سیطره خاصی برخوردار است و این برمی‌گردد به اینکه عنوان معمولاً عبارت کوتاهی است که مقصود این است که بر معنای زیادی دلالت کند: عنوان، گاه عنوان سخنرانی‌ای است که جرّ و بحث در آن زیاد است، یا عنوان کتابی است شامل توضیح، مناقشه، تبلیغ و اقناع، همچنین عنوان، عنوان فروشگاه و کالا نیز هست... یعنی رمزی است برای چیزهای زیاد، متنوع و مختلف. از جمله ویژگی‌های رمز این است که از نیروی شمول و عمومیت برخوردار است، نیرویی که دامنه‌ی نفوذ و تأثیر آن را تا گسترده‌ترین حد ممکن توسعه می‌دهد.

اما «عنوان» این قدرت را از کجا به دست می‌آورد؟
اولاً و قبل از هر چیز، این قدرت را، غالباً از اینجا به دست می‌آورد که مبتدایی است بدون خبر: عبارت «بازخوانی عصری میراث / قرائة عصریة للتراث» مبتداست، پس «خبرش» کجاست؟^۱ غیاب خبر در اینجا جزئی است از قدرت عنوان، قدرتی که شنوندگان را به دنبال «خبر» به مکان سخنرانی می‌کشاند. کار عنوان در اینجا همان کار آگهی‌های بازرگانی‌ای است که خود را فقط به عنوان مبتدا عرضه

۱. معمولاً در هنگام ترکیب واژه «قراءه» - یعنی عنوان بحثمان - آن را خبر مبتدای مخذوف «هذا» فرض می‌کنند، ولی در اینجا مراد ما از «مبتدا»، آن چیزی است که کلام با آن شروع می‌شود؛ و از آنجا که عناوینی از این دست فاقد افاده تام معنا هستند به تنمهای، خبری. چیزی نیاز دارند، عیناً مانند گفته ما: «القراءة العصریة للتراث».

می‌کنند. فنون و تکنیک‌های تبلیغ امروزه چنان پیشرفت کرده که آگهی‌ها، برای سیطره عمیق‌تر و گسترده‌تر به شکل خبر بدون مبتدا عرضه شوند.

چگونه در عبارت «بازخوانی امروزی میراث/قراءة عصریة للتراث»، آوردن «مبتدا»ی بدون خبر امکان‌پذیر شده است؟ جواب این پرسش اقتضا می‌کند که این عبارت را واسازی کنیم. اول از روساخت شروع می‌کنیم که مبتنی است بر کاربرد «نکره»: کاربرد کلمه «قراءة» به صورت نکره. ولی از آنجا که، آن طوری که نحوین می‌گویند، مردم عرب سخن را با نکره شروع نمی‌کنند، کلمه «عصری/امروزی» به عنوان یک نوع تخصیص و تعریف آمده و ابتدای به نکره را مجاز کرده است، بعد شبه جمله‌ای مرکب از جار و مجرور آمده: «للتراث»، تا کاربرد نکره به عنوان مبتدا را توجیه کند چون که آن را مشخص‌تر می‌کند. پس مسئله فقط به «بازخوانی امروزی/قراءة عصریة» مربوط نمی‌شود، بلکه مشخصاً مربوط می‌شود به «بازخوانی امروزی میراث/قراءة عصریة للتراث».

بنابراین شرایط مطلوب برای ابتدای به نکره فراهم و فراوان است. و فراهم بودن شرایط به این شکل است که به این عبارت قدرت و سیطره‌ای می‌دهد که تمایل شنونده را به کسب خبر از بین می‌برد و یا لااقل آن را به تأخیر می‌اندازد. برای اینکه مطلب را درست بفهمیم کافی است که عبارتمان را، در صورت فعلی‌اش، با زمانی که «ال» تعریف بر سر آن وارد می‌شود مقایسه کنیم. اگر بگوییم: «القراءة العصریة للتراث» و سکوت کنیم، تمایلمان به کسب خبر قوت و شدت می‌گیرد. ولی با حذف «ال» تعریف این تمایل کاهش پیدا می‌کند و در مقابل، تسلیم ما نسبت به عبارت عنوان بیشتر می‌شود، چون ما را بیشتر به سمت آنکه جلب می‌کند.

این از قدرت این عبارت به عنوان یک روساخت برای گفتمان که قوام

آن به مبتدای بدون خبر است. و اما قدرت و سیطره آن به عنوان یک ژرف ساخت، یعنی منظومه‌ای از روابط ثابت در چارچوب بعضی از تحولات را، از رهگذر تن در دادن به تمامی تحولاتی که پذیرای آنهاست می‌توان روشن کرد، به نحو ذیل: این ساختار متشکل است از منظومه‌ای از روابط که بین سه عنصر: بازخوانی، امروزین و میراث برقرار است. و در این صورت تحولاتی که تحققشان نسبت به آن امکان‌پذیر می‌شود سه شکل بعدی را به ما عرضه می‌کنند: اولاً همان شکل اصلی است: «بازخوانی امروزین میراث»، که نافی شکل دیگر است، یعنی: «بازخوانی میراث محور میراث»، و این شکل به نوبه خود نافی شکل سوم است، یعنی: «بازخوانی میراث محور زمان حال». وقتی به شکل اولی اصلی، از لحاظ ارتباطش با آخرین شکلی که به آن منتهی شدیم نگاه می‌کنیم، درمی‌یابیم که وظیفه آن، یعنی قدرت و سیطره‌اش، نفی شکل اخیر به واسطه شکل میانی است: «بازخوانی امروزین میراث» نافی «بازخوانی میراث محور میراث» است به منظور اجتناب از درافتادن به وادی «بازخوانی میراث محور زمان حال». و در این صورت، اگر ما بخواهیم عنوان را از قدرت و سیطره‌ای که دارد تهی کنیم، وظیفه‌ای جز این نداریم که «مبتدایی» را که در عنوان به ما داده شده است جمع کنیم با «خبر» محذوفی که همان شکل اخیر تحولات مذکور است، پس بنا براین می‌گوییم: «ما برای اجتناب از درافتادن به وادی بازخوانی میراث محور زمان حال، خواهان بازخوانی امروزین میراثیم». و به عبارت دیگر هدف پنهان شده در پس پشت هر نوع بازخوانی‌ای که خودش را به عنوان «بازخوانی امروزین میراث» عرضه می‌کند همانا اجتناب از قرار گرفتن در زیر سلطه میراث است، سلطه‌ای که نه فقط ما را به بازخوانی میراث محور میراث، یعنی فهم کردن میراث از چشم میراث سوق می‌دهد، بلکه ایضاً - و این خطرناک‌تر است - ما را می‌کشاند به

«بازخوانی میراث محور زمان حال»، یعنی امتداد بخشیدن به گذشته و نماینده قرار دادن آن برای حال حاضر و آینده.

این همان معنای واسازی است، ما فاصله‌ای ایجاد کردیم بین خودمان با «عنوان» و آن را از خودمان جدا کردیم و با این کار از معرفت باطنی و درون‌نگری و بار احساسات و عواطفی که شعله آن را به شکل یک عنوان، یک دعوت و یک مبتدای بدون خبر در بین ما روشن نگه می‌داشتند، خلاص شدیم. واسازی در اینجا به معنای نفی موضوع و عدول از آن نیست، بلکه فقط به معنای خلاص شدن از قید و بند سیطرهٔ گفتمانی است، سیطره‌ای که غالباً برمی‌گردد به ویژگی ساختاری زبان گفتار، زبان بشری که سنگین شده است از رمزا و نمادها و بارهای سنگین جادو و تقدس که به دوش آن گذاشته شده است.

*

حالا به سراغ مثال دیگری می‌رویم که این بار متنی از متون میراثمان است، حدیثی نبوی که شاید همهٔ ما آن را در خاطر داشته باشیم، در این حدیث آمده: «كُلُّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٍ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ». اول با نگاه به روساخت آن شروع می‌کنیم، به قدرت و سیطرهٔ بیانی و بلاغی آن... در این متن سه واحد گفتمانی به دنبال هم آمده است: ۱. «كل محدثة بدعة»، ۲. «كل بدعة ضلالة»، ۳. «كل ضلالة في النار».

اینجا در سطح روساخت گفتمان، در سومین واحد (كل ضلالة في النار)، اشکالی منطقی در کار است که خودش نوعی مزیت بیانی است. سؤال مطرح شده این است: «ضلالة» چگونه در آتش قرار می‌گیرد؟ واضح است که منظور خود ضلالت نیست بلکه شخصی است که مرتکب آن می‌شود، و بنا بر این معنای آن چنین می‌شود: ضلالت مرتکبش را به آتش رهنمون می‌کند. فرق بین: «هر ضلالتی در آتش است / كل ضلالة