

محمد عبدالجباری؛ چرایی انحطاط مسلمانان و راه‌هایی از آن

امیر روشن*

(نویسندهٔ مسئول)

فرزاد آذرکمند**

چکیده

با گذشت چندین قرن از مواجهه اسلام با غرب، سؤال «چه باید کرد تا از انحطاط رهایی یافت؟» همچنان دغدغهٔ اصلی متفکران و اندیشمندان مسلمان است. هر متفکری با ارائهٔ روشی خاص، دغدغهٔ احیای سنت‌های اسلامی را در سر می‌پروراند و بدین ترتیب طیف گوناگونی از راه‌حل‌ها پدید آمده‌است. یکی از این راه‌ها متعلق به محمد عبدالجباری، نواندیش عقل‌گرای مغربی است. به عقیدهٔ عبدالجباری، جوامع اسلامی، به دلیل غفلت از سنت ابن‌رشد و عدم نقد میراث گذشتهٔ خود در انحطاط و عقب‌ماندگی به سر می‌برند. عقل عربی (نه الزاما عقل اسلامی) دارای ساختارهای مخصوصی است که آن‌را از عقل غربی متمایز می‌کند. تکیه بر سنت‌های اسلامی و خوانشی‌نوین از فلسفهٔ اندلس مخصوصا ابن‌رشد می‌تواند به سؤال «چه باید کرد تا از انحطاط رهایی یافت؟» مسلمانان در عصر جدید پاسخ مطلوبی بدهد. به عقیدهٔ وی، اندیشهٔ ابن‌رشد، دین و فلسفه را از هم جدا می‌کند؛ تسامح سیاسی و عقیدتی را مطلوب، نقد را عامل شکوفایی و عقل و دین را دارای کاربدهای مخصوص خود می‌داند؛ و عقل را ابزاری برای نقد معرفی می‌کند. بنابراین از نظر وی، ضروری است جهت احیای این سنت‌عقلانی دست به خوانشی‌نوین از فلسفهٔ مغرب و اندلس بزنیم.

واژگان کلیدی: سنت اسلامی، انحطاط مسلمانان، محمد عبدالجباری.

*. استادیار علوم سیاسی دانشگاه یزد، یزد، ایران. amirroshan41@yahoo.com
**. کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه یزد، یزد، ایران. azarkamand.farzad@yahoo.com
[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۰۹؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۰۱/۲۳]

مقدمه

روشنفکران اسلامی برای رهایی مسلمانان از وضعیت کنونی راه‌حل‌های متعددی ارائه داده‌اند. این دغدغه، مخصوصاً از زمان مواجهه مسلمانان با پدیده مدرنیسم غربی دوچندان شد. به یک تعبیر می‌توان گفت راه‌حل‌های اندیشمندان اسلامی پاسخی به ورود مدرنیسم غربی به جوامع اسلامی بوده‌است. این نحوه مواجهه از قرن نوزده در بسیاری از کشورهای اسلامی آغاز شد، در اینجا بود که شاهد برخی تهدیدهای جانبی درباره امکان پیاده‌شدن الگوی تمدن غرب در دیار مسلمانان و در عرصه زندگی‌شان بودیم، اما پس از جنگ جهانی دوم که تمدن غربی، دولت‌ها، نظام‌ها و نهادهای ما را شکل داد، این تردیدها تقریباً از بین رفت و تلاش برای همساز نشان دادن اسلام با تمدن غرب در همه امور، فزونی گرفت (السید، ۱۳۸۳: ۱۹-۱۸). ایده همسازی و بهره‌گیری از عقلانیت غربی در اغلب رویکردهای اندیشمندان اسلامی مشاهده می‌شود. برخی پیروی از غرب را در صدر پروژة فکری خود قرار دادند؛ برخی بر طرد فرهنگ غربی و لزوم بازخوانی سنت‌های اصیل اسلامی اصرار داشتند؛ و برخی نیز رویکردهای متعادلی در پیش گرفته‌اند و در عین اینکه به خرد غربی به عنوان یک مواجهه به دیده مثبت می‌نگرند، دست به خوانشی نوین از سنت و میراث اسلامی زدند. یکی از این متفکران محمد عبدالجباری است. با این‌حال سؤالات اساسی مقاله حاضر این است: الف. علل انحطاط مسلمانان از نظر محمد عبدالجباری چیست؟ ب. راه‌حل عملی عبدالجباری برای رهایی مسلمانان از وضعیت انحطاط چیست؟ فرضیه‌های مقاله نیز بدین ترتیب است: اول، عدم نقد تاریخی سنت و غفلت از عقل‌گرایی ابن‌رشد و فلسفه مغرب(اسلامی) باعث انحطاط مسلمانان شده‌است. دوم این‌که، احیای عقلانیت ابن‌رشدی، می‌تواند راه‌حل مناسبی برای مشکلات مسلمانان در عصر حاضر باشد.

ساختار مقاله نیز بدین ترتیب است که ابتدا چارچوب نظری تحقیق معرفی می‌شود. سپس به مسائلی توجه می‌کنیم که از نظر عبدالجباری به عنوان علل اصلی انحطاط مسلمانان و جوامع اسلامی قلمداد می‌شوند. همچنین تلاش می‌شود به راه‌حل وی مبنی بر رهایی مسلمانان از انحطاط و یا همان پاسخ به سؤال «چه باید کرد تا از انحطاط رهایی یافت؟» پرداخته شود. در نهایت نیز به محدودیت‌های رویکرد عبدالجباری نیز اشاره می‌کنیم. در اینجا به چارچوب نظری تحقیق می‌پردازیم.

۱. چارچوب نظری؛ نگاه نواندیشان معاصر به مسئله انحطاط مسلمانان

رضوان السید در اثر خود *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد* معتقد است مواجهه مسلمانان با پدیده غرب دارای سه وجه بوده‌است: نخستین این‌امور احساس ناخوش به سرآمدن است که همراه با اجبار به رویارویی تمدن غول‌پیکر غربی به وسیله آن گذشته پراختار(تمدن کهن اسلامی) است. دوم؛ به کارگیری گذشته تمدنی به عنوان میراث مکتوب برای دفاع از خود، جایگاه و نقش خود. سوم؛ گردن نهادن به مقوله پیشرفت غربی در عین بیمناکی از امکان تأثیر منفی آن بر هویت و شخصیت خود. این وضع نشان‌دهنده حیرت‌زدگی بین نوگرایی(مدرنیسم) و نوسازی(مدرنیزاسیون) است (همان:

۵۸). به دلیل همین حیرت و تردید در انتخاب مبانی سنت یا مدرنیسم، هریک از اندیشمندان اسلامی راهکاری برای مواجهه با مدرنیسم غربی ارائه داده‌اند. از طرف دیگر، ظهور جریان‌های فکری و سیاسی متعدد در جوامع اسلامی، مانع از ارائه تعریفی واحد از «اسلام» شده‌است. به تعبیری، ما یک «اسلام» نداریم، بلکه «اسلام»‌های متعددی داریم (مقصود قرائت‌های متعدد از اسلام است). علاوه بر این، ورود اندیشه‌های غربی و مقایسه وضعیت جوامع اسلامی با جوامع غربی باعث شد تا برخی روشنفکران اسلامی و حتی سیاستمداران، جوامع خود را عقب‌افتاده تصور کنند و به فکر چاره‌ای برای حل مشکلات مسلمانان باشند. به طور کلی، در این باره دو دسته نظریات شکل گرفتند: عده‌ای معتقد بودند سنت و فرهنگ اسلامی به هیچ روی ارزش بازتولید در عصر مدرن را ندارد. در مقابل، جریان دیگری نیز راه‌حل مشکلات کنونی در جوامع اسلامی را در گذشته سنتی و تمدنی مسلمانان جست‌وجو می‌کند. گروه اخیر طیف متعددی از سنت‌گرایان افراطی تا سکولارها را شامل می‌شود. با این حال استدلال دسته اول این است که فکر در فرهنگ ما و اساساً در سراسر دنیای اسلام، درست‌نیرومندترین پایگاهش که فلسفه باشد، تا چه اندازه سست‌ریشه، یا اصلاً بی‌ریشه بوده است (دوستدار، ۱۳۸۳: ۱۰۳). فرهنگ دینی بر اعتقاد به «حقایق پرش‌ناپذیر» متکی است، از اعتقاد به این‌گونه حقایق معنا، محتوا و پیکر می‌گیرد و این حقایق را به صورت‌های گوناگون در خود باز می‌تاباند، حتی به صورت‌هایی که مستقیماً ارتباطی با دین ندارند، اما از ده‌ها و صدها راه و بیراهه به دین می‌رسند (همان: ۹۷). بنابراین نه تنها نمی‌توان به احیای سنت اسلامی دل بست، که این سنت در گذشته نیز بی‌ریشه و بی‌اصالت بوده و در یک کلام «تفکر دینی مانع تولید اندیشه است».

در مقابل، گروه دوم صرف‌نظر از تفاوت‌های گوناگون، معتقدند سنت اسلامی همواره باید در نظم تمدنی آینده جایگاه خود را پیدا کند؛ چه، به صورت ترکیب دین و سیاست و چه به صورت جدایی دین از سیاست. دسته اخیر با این کلام برنارد لوئیس هم عقیده‌اند که در مطالعه دین اسلام، به عناصری در شریعت و سنت اسلامی بر می‌خوریم که می‌توانند در ایجاد و توسعه دموکراسی به نحوی از انحاء مفید باشند. اسلام، ادبیاتی غنی در زمینه سیاست برخوردار است. از قدیمی‌ترین ایام، فقها و حکما و دیگران درباره ماهیت قدرت سیاسی، درباره شیوه‌های شایسته کسب و کاربرد و نهایتاً سلب آن و درباره تکالیف و مسؤولیت‌ها و حقوق و امتیازات صاحبان آن به دقت اندیشیده‌اند (لوئیس، ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۲۳). به باور پژوهش حاضر، اندیشه محمد عبدالجباری مفروضات گروه اخیر را پذیرفته و در این گروه قرار می‌گیرد. از این جهت، نوشتار حاضر درصدد است تا پروژه محمد عبدالجباری را در این باره بازخوانی کند. بدین ترتیب، ما مفروضات جریان اولی که اندیشه دینی را مانع تفکر می‌داند، چندان دارای اساس نمی‌دانیم و معتقدیم که رویکرد عبدالجباری و حتی سایر نواندیشان مسلمان در مقابل این جریان قرار می‌گیرد.

۲. عبدالجابری و چرایی انحطاط مسلمانان

محمد عبدالجابری (۲۰۱۰-۱۹۳۶) از نواندیشان معاصر مغربی که اندیشه خود را حول محور احیای سنت اسلامی و دفاع از یک نوع دموکراسی بومی اسلامی متمرکز ساخته است. اما سؤال اینجاست که عبدالجابری مشکل را از چه چیزی می‌داند؟ به عبارتی دیگر، از نظر وی، علل انحطاط مسلمانان به طور مشخص از کجا نشأت می‌گیرد؟ مشکل جوامع اسلامی کجاست و راه‌هایی از انحطاط را در کجا باید جست‌وجو کرد؟ به عقیده عبدالجابری: «در وهله اول، خوانش بنیادگرایانه به هیچ‌رو نمایانگر حقیقت اسلام نیست. اساس این خوانش بر بازتاب تصویری از «آینده دلخواه» بنا شده است. آینده ایدئولوژیک برگرفته از گذشته و سپس استدلال این‌معنا که «آنچه در گذشته صورت گرفته است در آینده نیز امکان تحقق دارد». این گرایش، ابتدا به شکل یک جنبش دینی-سیاسی اصلاح‌طلب پدیدار شد که چهره‌های شناخته شده‌ای همچون افغانی [سیدجمال اسدآبادی] و محمد عبده را در برداشت، جنبشی که خواهان تجدد و ترک شیوه‌های پوسیده و کهن بود» (عبدالجابری، ۱۳۸۷: ۲۳). اما پس از قدرت گرفتن جنبش‌های بنیادگرای اسلامی، زمینه برای شکل‌گیری این جریان‌ها فراهم شد. به عقیده عبدالجابری، خوانش بنیادگرایانه میراث، خوانشی غیرتاریخی است که تنها به یک نتیجه که همان فهم سنتی از میراث است، منجر می‌شود (همان: ۲۴). بدین ترتیب، عبدالجابری دیدگاه بنیادگرایان را در این باره که میراث گذشته می‌بایست به همان نحو در عصر حاضر تکرار شود، به انتقاد می‌گیرد. از طرفی، خوانش بنیادگرایان، خوانشی تک صدا و غیرتاریخی است و مانع نقد تاریخی سنت اسلامی می‌شود.

۳. فاصله گرفتن از سنت عقلانی ابن‌رشدی و محنت روشنفکران

یکی از مشکلات اساسی جوامع اسلامی از نظر عبدالجابری این است که برای مدت طولانی‌ای، اندیشه اسلامی از عقلانیت فاصله گرفته بود و این روند نیز همچنان ادامه دارد. به بیان وی: «این تسلط [عقل‌ستیزی] به دلیل جایگاه اساسی‌ای بود که هرمس‌گرایی در فرهنگ عربی-اسلامی تصرف کرد، حضوری که از غلات اوائل تا رافضی‌ها و جهمی‌ها و برخی گرایش‌های «پیکر انگارانه خدا» تا بنیانگذاران نخستین تصوف نظری تا رساله‌های اخوان‌الصفاء (که بی‌شک به اسماعیلیه و ویژگی هرمتی آن گرایش داشتند) آغاز شده و تا انواع تصوف فلسفه مشرقیه اصحاب حلول و اصحاب وحدت‌شهود در قرن سوم هجری پیش‌رفته و تا فلسفه مشرقی ابن‌سینا و تصوف غزالی ادامه داشته است... افزون بر همه این‌ها، حکمة الاشراق سهروردی را نیز باید به این فهرست اضافه نمود... چنین حضوری در واقع ما را به نیروی حضور «عقل کنار نهاده شده» رهنمون می‌سازد که هرمس‌گرایی آن را در فرهنگ عربی-اسلامی پیش می‌برد و می‌انداخت» (عبدالجابری، ۱۳۸۹: ۳۲۰). به نظر می‌رسد عبدالجابری «عقل کنار نهاده شده» را نتیجه تسلط دیدگاه‌های اخوان‌الصفاء، رافضی‌ها، عرفان‌گرایان، اسماعیلیان و البته رهبری متفکران شیعی مسلک می‌داند که عقل عربی-اسلامی را به حاشیه راندند. وی همه رویکردهای فوق را

در راستای همدیگر و عاملی جهت خاموشی چراغ عقلانیت اسلامی معرفی می‌کند: «در نهایت، پیروزی عرفان و تحول بیان به «عقل-عادت و برهان به «عادت-عقلی» این‌ها همه نمودهای اساسی از پدیده استعفای عقل در فرهنگ عربی-اسلامی در عصر عقب‌نشینی و انحطاط هستند. استعفایی که تأثیر آن نه‌تنها در میان توده‌های مردم، بلکه در میان گروه‌های زیادی از روشنفکران (اگر نگوئیم همه) هنوز دیده می‌شود» (همان: ۴۹۶). البته عبدالجباری ریشه‌های این عرفان و عقل‌ستیزی را به شیعیان نسبت می‌دهد که برای مبارزه با خلافت عباسی به اندیشه‌های مانوی، ایران باستان و هرمسی‌گری روی آوردند تا از این طریق عقلانیت عربی-اسلامی و به تبع آن نظم سیاسی موجود را به چالش بکشند. روشن است که عبدالجباری برای رهایی از این وضعیت، عقلانیت شیعی را بی‌اساس می‌داند که می‌بایست به نفع عقلانیت عربی (بخوانیم عقلانیت سنی) کنار برود.

عبدالجباری مسئله انحطاط در جوامع اسلامی را در موضوع دیگری با عنوان «محنت روشنفکران» جست‌وجو می‌کند. به عقیده وی، سرنوشت علما و روشنفکران در کشورهای عربی، شرح «محنت» است. عبدالجباری در شرح این محنت، کتابی با عنوان *سقراط‌هایی از گونه‌دیگر؛ سرنوشت روشنفکران در تمدن عربی* نگاشته است و سرنوشت ابن‌رشد، ابن‌حنبل و سایر علما و روشنفکران را از مصادیق این محنت می‌داند. «استبداد سیاسی» و «انحصار سیاسی» راه‌های حاکمان برای بستن دهان روشنفکران در جوامع عربی است. علما با برجسب «تکفیر» و روشنفکران با رفتن به «حصار» تاوان روشنگری خود را می‌دهند. از نظر عبدالجباری: «در اکثر مواقع، «محنت» ویژه یک‌نفر نیست، بلکه جماعتی از علما یا اصحاب مذهبی را شامل می‌شود؛ به زبان امروزی می‌توان گفت آنان نیروی «اپوزیسیون» را تشکیل می‌دهند. در چنین‌حالتی، حاکمیت، سرکردگان و رهبران اپوزیسیون را مورد تعرض قرار می‌دهد، تعرضی که با ترساندن و ایجاد وحشت شروع شده و در ادامه به بازپرسی و در نهایت، به شکنجه منتهی می‌شود. بدین‌وسیله، آنان را به اعترافات و می‌دارند که بیانگر عقب‌نشینی آنان از آرای خویش یا انکار آن‌ها باشد؛ و چون چنین امری میسر شود، پس از اشاعه آن در میان مردم، آنان را آزاد می‌کنند. آزادشدگان چون در دفاع از حق، پایداری نکرده‌اند، تأیید عمومی خود را از دست می‌دهند و این «خودزنی» همان چیزی است که حاکم به‌دنبال آن است» (عبدالجباری، ۱۳۹۱: ۱۰۸). به‌نظر عبدالجباری، این موضوع همان رویدادی است که برای ابن‌حنبل و یاران او نیز رخ داده است. «مأمون عباسی، ابن‌حنبل و یاران او را متهم می‌کردند که با قول به «قدیم بودن قرآن»، شریکی برای خدا قائل شده‌اند؛ و خلیفه، منصور موحدی نیز در رأی سرکوب ابن‌رشد و یارانش ادعا می‌کرد: «کتاب‌هایی از برخی از آنان به دست آمده است که به گمراهی نوشته شده‌اند، ظاهرشان آراسته به کتاب‌الهی و باطن‌شان بیانگر روگردانی از خداوند است.» (همان: ۲۴۱). بدین‌ترتیب، روشنفکران و منتقدان در جوامع اسلامی، همواره حاشیه‌نشینان نظم‌سیاسی زمانه خود بوده‌اند و با حاشیه‌نشینی و سرکوب آنان، قول و فعل حاکمان به اقتدارگرایی موجود در جوامع عربی شتاب بیشتری بخشید.

چنین به نظر می‌رسد عبدالجباری، دوری از عقلانیت ارسطویی را یکی دیگر از عوامل انحطاط مسلمانان می‌داند. چه این‌که گرایش‌های عرفانی و عقل‌ستیزانه که بیش از پیش در مشرق تمدن

اسلامی پدید آمدند، نمایندگانی چون ابن‌سینا، فارابی، گرایش‌های باطنی، اخوان‌الصفا و... را در خود پروراندند. به زعم عبدالجباری: «فلسفه ابن‌سینا، رنگ و بوی خرد اسماعیلی و اخوان‌الصفایی دارد؛ یعنی همان افکاری که او در کودکی آموخته و تا آخر عمر هم رهاش نکرده است. ابن‌سینا، می‌خواست، همچون روش استفاده در رسائل اخوان‌الصفا، غایت شریعت‌اسلامی را با عبارات فلسفی و الهی درآمیزد. ابن‌سینا، نظریه فیض را وارد دستگاه فلسفه کرد. او نفس را به گونه‌ای تعریف می‌کند که سعادت انسان‌ها در آسمان‌ها، جای گیرد، و نه بر روی زمین. او سعادت را در رهایی نفس معذب، در بدن می‌داند» (عبدالجباری، ۱۳۸۷: ۷۱). همچنین به گفته عبدالجباری «ابن‌سینا درصدد بود از چارچوب عامی که فارابی سامان داده بود، فراتر رود، چارچوبی که به خوانشی از اندیشه یونانی بسنده می‌کرد که هدف آن، ادغام عقیده اسلامی به مثابه یک کل در اندیشه فلسفی منسجم، بود. ابن‌سینا می‌خواست با فراروی از چارچوب ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین، قضایا و جزئیات این دین را در قضایا و جزئیات فلسفه ادغام کند. او با این کار برپایی «دین فلسفی» و «فلسفه دین» را دنبال می‌کرد تا میان همه ساختارهای فکری مخالف یکدیگر، که از آن‌ها به ملل و نحل تعبیر می‌شد، سازگاری ایجاد کند» (عبدالجباری، ۱۳۹۱: ۱۰۴). عبدالجباری، ابن‌سینا را به دلیل اتخاذ چنین رویه‌ای مورد شمت‌ت قرار می‌دهد و شکل‌گیری «دین فلسفی» را نتیجه ادغام فلسفه یونان و اسلامی در اندیشه وی می‌داند. به عبارتی ساده، ابن‌سینا به عنوان یکی از نمایندگان مشرق تمدن اسلامی، از عوامل رکود عقلانیت در جوامع اسلامی است.

۴. عدم توجه به زمان و مکان در بازخوانی سنت اسلامی

مشکل ایستایی و عدم زمان‌مندی اندیشه عربی-اسلامی از دیگر عوامل مرتبط با مسئله انحطاط است که عبدالجباری به خوبی به آن اشاره می‌کند. از این جهت، به زعم عبدالجباری: «تاریخ فرهنگی عربی امروزی، ایستاست و در نتیجه، رشد اندیشه عربی و انتقال آن از وضعیتی به وضعیت دیگر را به ما نشان نمی‌دهد، بلکه «نمایشگاه» یا «بازاری» از کالاهای فرهنگی گذشته را فرمایش ما می‌نهد که همه کالاهای آن زنده‌کننده زمان واحدی هستند، زمانی که در آن کهنه و نو، هم روزگارند؛ درست همان‌طور که نو و کهنه در یک نمایشگاه یا بازاری در کنار یکدیگر در معرض دید خریداران قرار می‌گیرند، و بدین‌سان، «اکنون» ما به نمایشگاهی از داده‌های گذشته تبدیل می‌شود، و ما در اکنون، با گذشته به سر می‌بریم. علاوه بر ویژگی تداخل زمان‌های فرهنگی، ویژگی تداخل زمان و مکان نیز در تاریخ فرهنگی مان وجود دارد. آگاهی ما به تاریخ فرهنگی، پیش از آن‌که به زمان مربوط باشد، شاید به مکان مرتبط است. تاریخ فرهنگی ما، تاریخ کوفه، بصره، بغداد، دمشق، قاهره، قیروان، فاس، اشبلیه و قرطبه است. امری که از تاریخ، «جزایر فرهنگی» جدا از یکدیگر می‌سازد، و در نتیجه، حضور این جزایر فرهنگی در آگاهی معاصر ما، حضوری پیوسته و زمان‌بندی شده نیست، بلکه حضوری بی‌زمان است، امری که سبب می‌شود آگاهی تاریخی ما نه بر پیوستگی و نظام‌مندی، بلکه بر تراکم و هرج‌ومرج استوار

است» (عبدالجباری، ۱۳۸۹: ۷۶-۷۵). بدیهی است که هر اندیشه و فرهنگی هنگامی به پیش می‌رود و باعث ایجاد تغییرات می‌شود که پویا و زنده باشد و حرکت انتقالی داشته باشد. اما به باور عبدالجباری، فرهنگ عربی برخلاف این مسئله به «ایستایی» دچار شده است و تاریخ عربی-اسلامی تنها تاریخ «مکان» است و نه تاریخ تداوم و پیوستگی «زمان».

در نهایت اینکه عبدالجباری، فاصله‌گرفتن اندیشه عربی-اسلامی از فلسفه ابن‌رشد را یکی دیگر از عوامل انحطاط می‌داند. چه این که از نظر وی: «نهضت رشديه افق‌های نوینی را گستراند، اما این آفاق در اروپا و نه در جهان عرب، گسترده شد، علت این امر انتقال اندیشه ابن‌رشد به اروپا و در نطفه خفه شدن آن در جهان عرب است. این اندیشه به جایی که منتقل شد، افق‌های نوینی را باز کرد اما در جهان عرب صدای شادی تولدش در نخستین روزهای میلاد آن، خفه شد و در هیچ‌جای این جهان نتوانست پژواکی داشته باشد. چرا این همه اختناق؟ چرا اندیشه عربی به محض پیدا کردن راه حقیقی خویش به سوی پیشرفت از حرکت باز می‌ایستد» (همان: ۴۸۸). به همین دلیل و با توجه به دیدگاه‌های عقلانی ابن‌رشد، عبدالجباری، تکیه‌گاه اصلی راه‌حل خود جهت رهایی مسلمانان از مسئله انحطاط را بر نقد و بازخوانی آراء ابن‌رشد قرار داده‌است.

۵. عبدالجباری و راه‌هایی از انحطاط

عبدالجباری پس از آنکه به ریشه‌ها و دلایل انحطاط در جوامع اسلامی اشاره می‌کند، به ارائه راه‌حل خود نیز می‌پردازد. به نظر می‌رسد پاسخ وی به مسئله انحطاط در جوامع اسلامی، در قالب ترسیم یک جامعه مطلوب ارائه می‌شود که به مهم‌ترین ویژگی‌های آن اشاره می‌کنیم:

۵-۱. خوانشی مدرن از فلسفه مغرب و اندیشه ابن‌رشد

عبدالجباری پس از روشن کردن دلایل انحطاط مسلمانان، به عدم خردورزی به‌عنوان یکی از مشکلات اساسی یاد می‌کند. به همین دلیل، وی راه‌حل خود را این‌گونه بیان می‌کند «من معتقدم، روش صحیح در ایجاد اندیشه پویا، پایبندی به خردورزی است. خردی که برخاسته از میراث فرهنگی دنیای خویش باشد. تجلی این خردورزی را هم، در سنت فیلسوفانی خردورز همچون، ابن‌رشد می‌دانم و بر این باورم که با احیای خرد ابن‌رشد، بسیاری از بحران‌های فکری امروز، قابل‌حل است. منظور من همان، عقلانیت یا خرد ارسطویی است. در اصل منطق‌سلامی را، منطقی در دستگاه ارسطو یا همان منطق یونانی می‌دانم. وحی، در این میدان منطقی قرار دارد. ویژگی فلسفه ابن‌رشد آن است که، فلسفه را با مباحث مابعدالطبیعه آمیخته نکرد. در فلسفه ابن‌رشد، مرز بین خرد فلسفی از خرد کلامی-الاهیاتی، مشخص است. به عبارت دقیق‌تر، خرد، تنها خرد است، بدون آمیختگی با چیز دیگر. دنیای اسلام برای درمان امور فکری خویش نیازمند یافتن گمشده‌اش از میان تاریخ گذشته و تمدن و فرهنگ خویش است. این گمشده، می‌تواند دستگاه فکری ابن‌رشد باشد» (عبدالجباری، ۱۳۸۷: ۶۲). اما سؤال اساسی

این است که چرا عابدالجابری پروژه فکری خود را بر ابن رشد متمرکز ساخته است و مشرق تمدن اسلامی را نادیده می‌گیرد و در فلسفه مغرب و اندلس به دنبال رهایی از انحطاط است؟ به نظر عابدالجابری، مشرق تمدن اسلامی و در رأس آنان فارابی و البته ابن سینا، فلسفه و شریعت را باهم آمیختند و نظام فلسفی و عقلانی ارسطویی را از عقلانیت ناب آن خارج کردند.

به همین دلیل، و به دلایلی تاریخی، عابدالجابری، فلسفه مغرب (اسلامی) و اندلس را مناسب‌تر می‌یابد. چه این که «در مغرب و اندلس از تعدد فرهنگی خبری نبود، زیرا آمدن مرابطن بازمونده‌های باورهای پیش از اسلام و معتقداتی که همراه اسلام به جامعه اسلامی منتقل شده، از بین رفته بود. مشکلات خلافت؛ یعنی مشکل وحدت و دوام دولت نیز موضوعیتی نداشت؛ زیرا مغرب و اندلس با قیام دولت عباسی از خلافت اسلامی جدا شد و به دور از تأثیر کشمکش‌های سیاسی و مذهبی شرق به حیات سیاسی خویش ادامه داد، تنها گاه‌گاهی پژواک این کشمکش‌ها به آن‌جا می‌رسید که تأثیری در حیات سیاسی آن‌دو نداشت. بدین سان، فلاسفه مغرب و اندلس، از عوامل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی‌ای که دشواره همتایان آنان در مشرق را جان می‌بخشید، به دور بودند. بنابراین، هیچ انگیزه‌ای برای تلاش‌هایی جهت دین در فلسفه، چه به شیوه فارابی و چه به شیوه ابن سینا وجود نداشت. به عبارتی، فلسفه مشرق بر ادغام فلسفه در دین و دین در فلسفه، کار کردند تا از پرتو وحدت فکری به وحدت در جامعه و دولت برسند. اما در مغرب و اندلس، مشکلی به این شدت وجود نداشت» (عابدالجابری، b، ۱۳۹۱: ۱۰۸). علاوه بر این، علوم عقلی و نقلی در دوران امویان به اندلس ورود پیدا کرد و استقبال حاکمان آن دیار از علم و فلسفه راه را برای شکوفایی تمدن اسلامی باز کرد. به نظر می‌رسد عابدالجابری به دنبال احیای چنین سنت درخشانی است. به تعبیر محمد آرکون؛ «آن چه عابدالجابری از احیای مجدد سنت می‌جوید تلاشی است در بیان شکوفایی دوران کلاسیک و طلایی تمدن عربی و اسلامی است. او می‌خواهد ثابت کند، دورانی از پویایی در تاریخ اندیشه جهان اسلام وجود داشته و جامعه اسلامی می‌تواند در مواجهه با چالش‌های پیش‌رو به چنین گذشته‌ای اعتماد کند و با بازخوانی آن، طرحی نو را رقم زند» (آرکون، b، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۱).

به باور عابدالجابری: «در چنین فضای مساعدی، روشنفکرانی مانند ابن رشد در صدد پاسخگویی به این سؤالات برآمدند: تأویل چگونه با آغاز از اصول (قرآن و سنت) بدون استعمال عقل، امکان‌پذیر است؟ چگونه می‌توان با فقیهان خشک‌اندیشی که اندیشه آنان در عصر مرابطن، عصر دگم‌اندیشی و تعصب فکری، شکل گرفته بود، کنار آمد؟ این‌ها مهم‌ترین پرسش‌هایی بود که برای روشنفکران ایدئولوژیک دولت موحدین و در رأس آنان ابن رشد، مطرح می‌شدند و آنان را وا می‌داشت تا به دنبال رابطه نوینی بین دین و فلسفه باشند، همانند آنچه که بعدها اروپا با آن آشنا شد. تصویری که بر این اساس پایه‌ریزی شده بود که فلسفه و دین هر یک مجال خاص خود را می‌طلبند و در غایت با یکدیگر تلاقی خواهند داشت و دفاع از استقلال فلسفه در مغرب و اندلس از اینجا آغاز شد و راه جدایی فلسفه از دین و دین از فلسفه، جهت حفظ هردو، در پیش گرفته شد» (عابدالجابری، b، ۱۳۹۱: ۱۱۱). بنابراین دغدغه اصلی ابن رشد، جدا کردن فلسفه و دین بود. برخلاف ابن رشد، خطای ابن سینا این بود که دین و فلسفه را درهم

آمیخت و این موضوع به شدت مورد انتقاد عبدالجباری است. «زیرا فلسفه ابن‌سینا دچار «خودویرانی» شد؛ به‌علاوه، عرفای گنوسی، متصوفان و هرمسی‌ها، از منطق خاص خویش برخوردار بودند و به «ناتوانی عقل در رسیدن به حقیقت» تأکید داشتند، پس عقل و منطق را کنار نهادند و به ریاضت و تطهیر پرداختند تا بدین‌وسیله به «کشف» و «وصال» نائل آیند» (عبدالجباری، ۱۳۸۹: ۴۰۳). به عقیده عبدالجباری اولین گام برای رهایی از انحطاط، احیای عقلانیت‌عربی است، احیایی که تنها با جدا ساختن حوزه‌های فلسفی و دینی ممکن می‌شود. این امر زمانی میسر می‌شود که به نقد آراء کسانی چون ابن‌سینا، عرفای گنوسی، متصوفان، هرمسی‌ها، باطنیان و... پرداخته شود.

۶. جدایی عقلانیت و شریعت در حوزه سیاست‌عملی

عبدالجباری معتقد است: «ابن‌رشد به این مسئله (ادغام عقلانیت فلسفی و دین) پی برده بود و از ابتدا مخالف این رویه می‌اندیشید و ساحت عقل و دین را جدای از یکدیگر می‌دانست. ابن‌رشد به این حقیقت پی برد که میان فلسفه (ارسطویی) و دین (اسلام) هیچ رابطه‌ای وجود ندارد، زیرا در نظر او هر یک از این دو بر مبانی و مبادی مستقل و متفاوتی بنا نهاده شده‌اند و آزمون صدق هر قضیه در هر یک از این دو شعبه باید در درون آن‌ها و با توجه به موازین آن‌ها به اثبات برسد و نه در خارج از آن‌ها و به کمک موازین دیگری. اما نظریه فیضی که فارابی و ابن‌سینا و جریان‌های باطنی در ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین بدان اعتماد می‌کنند، هم با فلسفه (ارسطویی) و هم با دین (اسلام) بیگانه است. بنابراین ابن‌رشد، نه در گفته‌های فارابی درباره نبی و فیلسوف و نه درباره عقاید جریان‌های باطنی، و گرایش‌های مختلف آن درباره موضوع نبوت، امامت و ولایت به مناقشه نمی‌پردازند، زیرا مسئله از دیدگاه‌های مصداق این سخن مشهور است که: «آنچه بر بنیادی فاسد استوار شده، خود فاسد است» (عبدالجباری، ۱۳۹۳: ۱۹۲-۱۹۱). به عبارتی ساده، «پروژه فلسفی ابن‌رشد، متفاوت و براساس جدایی دین از فلسفه، جهت حفظ هویت ویژه هر یک، بنا شده بود، تا این امکان را به وجود آورد که از یک‌سو بین این دو مرزبندی و حوزه هر یک معین شود و از سوی دیگر بتوان در مورد یکسان‌بودن هدف هر دو استدلال کرد» (عبدالجباری، ۱۳۹۱: ۷۹). بنابراین ابن‌رشد، با دفاع از استقلال فلسفه در برابر شریعت، منادی عقلانیت ارسطویی بود و این مسأله می‌تواند در دوران حاضر نیز مورد توجه قرار گیرد و ما نیز به شیوه ابن‌رشد از استقلال عقلانیت در برابر شریعت دفاع کنیم.

عبدالجباری چنین استدلال می‌آورد: «ابن‌رشد، فرایند تصحیح عقیده با خاستگاهی روش‌شناسانه که همان جدایی دین از دانش (که در زمانه او بخشی از فلسفه است، دنبال می‌کند. مأموریت علم، پرداختن به موجودات به هدف فهم آن‌ها، آن‌چنان که هستند و سپس عبرت‌گرفتن از آن‌هاست؛ بنابراین در این‌جا، علم بر عمل اولویت دارد (منظور از عمل، سلوک دینی و اخلاقی است). اما مقصد نخست دین، عمل است و علم به آن به خاطر عمل است و بیشتر مردم در مرتبه‌ای از علم و معرفت نیستند که از آن‌ها بخواهیم از خاستگاه عبرتی عمل کنند که «خبرگان در علم» به آن دست یافته‌اند. از این‌رو گفتمان دینی در تراز

فهم اکثریت و با مثال مجاز و شیوه‌های دیگر اقناعی، همراه است و این شیوه شرع است در میان عقایدی که می‌خواهد توده‌های مردم را به آن سوق دهد. اما فهم علما، گونه‌ای دیگر است چون خود ملزم به عقاید هستند و فهم آنان از عقاید، فهمی ژرف‌تر است. بنابراین تأویل را نباید با مردم مطرح کرد؛ زیرا اعتقادات آنان را متزلزل می‌کند و به ابطال مقصود نخست شرع که همان عمل است، می‌انجامد؛ عملی که در رفتار ارزشمند فضیلت‌مداری تبلور می‌یابد. دوم، آن‌که: «تأویل اجتهاد است و انتظار می‌رود که تأویل‌ها با هم متفاوت باشند و بیان تأویل‌های گوناگون و متباین، برای مردم نفرت و کینه‌توزی و ستیز را به دنبال خواهد داشت و این همان چیزی است که اکنون به سبب تأویلات و ارائه آن‌ها به مردم، رخ داده است» (عابدالجابری، ۱۳۹۲: ۱۳۶-۱۳۵). به نظر عابدالجابری، در چنین مواقعی باید عنان تفسیر را به متخصصان سپرد و به سیاق روش‌شناسی ابن‌رشد از «تخصص‌گرایی» و جدایی حوزه‌های علم و دین دفاع کنیم تا توده‌های مردمی به سبب تأویل‌های متباین به دام کینه‌توزی و تعصبات مذهبی نیفتند. عابدالجابری در اینجا رویکردی نخبه‌گرایانه در پیش می‌گیرد و کار تأویل را صرفاً به «خبرگان» وا می‌گذارد.

عابدالجابری با نگاهی حسرت‌گونه می‌گوید: «غرب (اروپای مسیحی) پیش از ما به ارزش اندیشه‌های ابن‌رشد و تفکیک وی میان عقلانیت و شریعت پی برد. غرب مسیحی، اندیشه ابن‌رشد را اقتباس کرد و در نهایت میان دنیا و آخرت، دین و فلسفه، لاهوت و ناسوت تمیز قائل شد و توانست عقلانیت‌تجربی را گسترش دهد و بر مشکلات خود فائق آید. از این‌رو، ما نیز برای رهایی از امتزاج عقل-دین می‌توانیم آراء ابن‌رشد را بازخوانی کنیم و از منظری عقلانی، به کارویژه‌های جداگانه دین و فلسفه بپردازیم. عابدالجابری، حتی ابن‌رشد را هواخواه «اصلاح در سیاست» معرفی می‌کند و می‌گوید: «ابن‌رشد در برابر دیدگاه افلاطون نیز موضع می‌گیرد. افلاطون در کتاب خود، کیفیت تحول پنج نظام موردنظر خود را به ترتیب (مشروطه سلطنتی، کرامه اتوکراسی) اقلیت ثروتمند، حاکمیت جمعی (دموکراتیک) و سرانجام حکومت تک‌صدایی، تحلیل کرده و به این نتیجه رسیده بود که چنین تحولی به شکل تسلسلی حتمی است و چاره‌ای جز این نیست. آشکار است که چنین اندیشه‌ای برای ابن‌رشد که همواره به اصلاح سیاسی می‌اندیشید، خوشایند نبود. پس اعتراضی علمی بر دیدگاه افلاطون در این زمینه وارد کرد با این مضمون که دگرگونی از حالتی به حالت دیگر در پدیده‌های طبیعی، برآمده از سبب و جبر است در حالی که در عرصه پدیده‌های انسانی امر به گونه‌ای دیگر است و دگرگونی و تحول در این عرصه «کلا ارادی» است. و چون قوانین و به‌ویژه در مدینه فاضله، از حالی به حال دیگر ناگهانی تغییر پیدا نمی‌کند و این به سبب ملکات و اخلاق فاضله‌ای است که اهالی این مدینه بدان تربیت شده‌اند، تغییر و تحول در آنان به آرامی صورت می‌گیرد» (همان: ۳۰۱-۳۰۰). به نظر می‌رسد مؤلفه‌های جامعه مطلوب عابدالجابری کم‌کم در حال نمایان شدن هستند. بر این اساس، جامعه مطلوب موردنظر وی جامعه‌ای اصلاح‌گر و تحول‌خواه است؛ به علاوه، بر مبنای عقلانیت ابن‌رشدی بنا می‌شود؛ همچنین ساحت عقل و شریعت را از هم جدا می‌داند، و در نهایت، نوعی دموکراسی اسلامی است که چارچوب‌های کلی آن مبتنی بر تجربه حکومت نبوی است که البته به وضوح در آراء ابن‌رشد بیان شده است.

۷. دفاع از تسامح و قرائت‌های متعدد در جامعه مطلوب اسلامی

ترجمان سیاسی اندیشه عبدالجباری این پیام را می‌دهد که سیاست مطلوب ابن‌رشد سرشار از تسامح است و اگر خوانشی نوین از اندیشه ابن‌رشد صورت گیرد، می‌تواند پاسخ درخوری به سؤال «چه باید کرد تا از انحطاط‌هایی یافت؟» بدهد. چنان‌چه عبدالجباری معتقد است: «ابن‌رشد، در التزام به عدل و انصاف و یاری ستمدیدگان، شهره شهر بود؛ او همواره می‌گفت: اگر واقعا خواهان رسیدن به حقیقت هستیم، باید آرای دیگران را چه آنان که در مذهب با ما یکی هستند و چه آنان که نیستند، بشنویم؛ التزام به عدل و انصاف این چنین حکم می‌کند. عدل یکی است و دو تا نیست، همان‌طور که ستم نیز یکی است. عدالت در حوزه نظر و عمل از حقوق انسان است و آن را برای دیگران نیز که در دین ما نیستند، به‌کار گیریم» (همان: ۱۷۲-۱۷۱). به‌نظر می‌رسد عبدالجباری به نیکی به مشکلات امروزی جوامع اسلامی؛ یعنی عدم مدارای مذهبی و جنگ‌های مذهبی اشاره می‌کند و از این‌رو قرائتی از ابن‌رشد ارائه می‌دهد که حاوی مدارای مذهبی و تحمل دیدگاه‌ها و برداشت‌های گوناگون از مضامین دینی باشد. از این جهت، اندیشه ابن‌رشد پاسخی به مشکل تعصبات قومی و مذهبی در جوامع معاصر اسلامی است. چه این‌که به‌باور وی، نگرش جوامع اسلامی «عینیت‌گرا» نیست. بدین معنا که مردم جوامع اسلامی به دشواری می‌توانند جهان‌واقعی و عینی را از باورها و نگرش‌های از پیش ساخته‌شان جدا سازند. به عبارتی ساده، نبود عینیت‌گرایی باعث شده تا جوامع اسلامی یک جهان‌خارجی و عینی را از باورها و عقایدشان چندان مورد توجه قرار ندهند. عبدالجباری در نقد این وضعیت می‌گوید: «عینیت‌گرایی» ایجاد می‌کند که این مشکلات را بپذیریم و با خوانش آراء ابن‌رشد به حل آنان همت گماریم. زیرا در جامعه مطلوب ابن‌رشدی، معرفت انسان نسبت به امری از امور یا مذهبی از مذاهب، همواره ناقص خواهد بود و این نقص را با معرفت تام نسبت به آن [مذهب]، می‌توان برطرف کرد» (همان: ۲۱۰). در این جامعه مطلوب تعصب و باورهای غیرعلمی جایگاهی ندارند و ترویج عمل می‌تواند مشکل عدم عینیت‌گرایی در جوامع اسلامی را حل کند. عینیت‌گرایی از نظر عبدالجباری بدان معناست که مشکلات واقعی جوامع اسلامی را با دیده واقعیت و عینی مورد توجه قرار دهیم و برای آنان نسخه‌های عملی و نه آرمانی ارائه دهیم. به‌نظر می‌رسد عینیت‌گرایی مورد نظر عبدالجباری، پاسخی به رویکرد آرمان‌گرایان در باب احیای بی‌کم‌وکاست گذشته اسلامی باشد.

به‌باور نگارندگان، عبدالجباری حکومت مطلوب خود را با نگاهی به تجربه حکومت حضرت رسول (ص) و با تکیه بر قرائت ابن‌رشدی این‌گونه معرفی می‌کند: «در این جامعه بین تمامی طوایف، با تمامی اختلاف‌های قدیمی که در بین آنها بود، پیمان اجتماعی و دوستی برقرار کرد. همه را تابع قانون کرد. مسیحیان و یهودیان را براساس قانون، مورد حمایت قرار داد و یک تنوع در سایه قانون ایجاد کرد و به تکرر مشروعیت داد. در جامعه محمدی، بین غنی و فقیر، سیاه و سفید تفاوتی نبود و ارزش‌ها برپایه تقوا بود. اندیشه جامعه مدنی و مردم‌سالار را، نخستین‌بار، اسلام به بشریت معرفی کرد. پیش از اسلام به هیچ‌وجه چنین جامعه‌ای سابقه نداشت. این جامعه به تعدد و تنوع فرهنگی و قومی اعتراف می‌کند و

تفاوتی بین نژادها نمی‌گذارد. به حقوق انسان‌ها احترام می‌گذارد. مردم حق رأی دارند و می‌توانند از حقوق خود در محاکم قضایی دفاع کنند و مورد حمایت قرار گیرند. جامعه‌ای است که در آن امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد و حقوق و ارزش‌های اخلاقی حاکمیت دارد» (عابدالجابری، د، ۱۳۸۷: ۸۸). بدین ترتیب، عابدالجابری با نقد سنت و غور و تفحص در گذشته تمدنی اسلام، چنین راه‌حلی برای رهایی از انحطاط ارائه می‌دهد. از این منظر، اندیشه ابن‌رشد می‌تواند روزه‌ای جهت نقد عقلانی «میراث فلسفی ما» بگشاید.

۸. محدودیت‌های رویکرد عابدالجابری

به نظر می‌رسد رویکرد عابدالجابری در بررسی مسئله انحطاط در جوامع اسلامی و همچنین ارائه راه‌حل دارای محدودیت‌هایی است که در زیر به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۸-۱. دفاع افراطی و یکجانبه از سنت

به نظر می‌رسد پروژه عابدالجابری از چند جهت دارای محدودیت‌های اساسی است. یکی از این محدودیت‌ها، به مسئله «سنت» و نقش پررنگ آن در پروژه عابدالجابری برمی‌گردد. بدین معنا که وی سنت را یک هدف می‌داند و در بیان جایگاه آن، به شکلی افراطی عمل می‌کند. به باور عابدالجابری: «گذشته یک ملت، حیات کنونی اوست. فرهنگ گذشته، زندگی کنونی هم هست. اندیشه آن‌گاه امکان رشد بهتر می‌یابد که ریشه در گذشته داشته باشد» (عابدالجابری، د، ۱۳۸۷: ۶۴). به نظر می‌رسد عابدالجابری به جای آن‌که، «سنت» را وسیله‌ای برای نقد وضعیت موجود به حساب آورد، آن‌را به عنوان یک هدف می‌انگارد. به گفته ارکون؛ «سنت، تمام راه‌حل نیست. احیای سنت و شناخت آن تنها یک وسیله است» (ارکون، د، ۱۳۸۷: ۱۳۱). از سوی دیگر، با برکشیده شدن نقش سنت در منظومه فکری عابدالجابری، مشکل دیگری نیز ایجاد می‌شود. مشکلی که در نهایت به ایدئولوژیک شدن راه‌حل وی منجر می‌شود. زیرا برای آن‌که بتواند میان سنت گذشته و حیات کنونی مسلمانان پیوندی ایجاد کند، به ناچار از یک ایدئولوژی دفاع می‌کند. چرا که به باور وی: «کشف مضمون ایدئولوژیک هر اندیشه‌ای، یگانه وسیله‌ای است که سبب معاصر شدن متن و پیوند آن به جهان می‌شود» (عابدالجابری، د، ۱۳۸۷: ۳۷). به باور ارکون؛ «مهم‌ترین مشکل عابدالجابری این است که از سنت کارکردی ایدئولوژیک مطالبه می‌کند و گمان می‌برد به صرف برجسته کردن افتخارات گذشته می‌توان مشکلات را حل کرد» (ارکون، د، ۱۳۸۷: ۲۲). حال آن‌که، قرائت انتقادی و پیدا کردن جایگاه عقل اسلامی در عصر حاضر هنگامی میسر می‌شود که خود سنت نیز مورد نقد تاریخی قرار گیرد و این مسئله نمی‌تواند بدون بهره‌گیری از روش‌های مدرن اندیشه‌شناسی انجام شود.

در همین زمینه، مهم‌ترین مشکل پروژه عابدالجابری همان چیزی است که وی را در حصار تنگ «عقل عربی-اسلامی» گرفتار می‌سازد. عابدالجابری به وضوح، نقش خرد ایرانی، فلاسفه و اندیشمندان مشرق

تمدن اسلامی، عرفا و... را در شکل‌گیری تمدن اسلامی در نظر نمی‌گیرد. چنان‌چه در بررسی‌های خود به این نتیجه می‌رسد: «اندیشه‌های شیعی، باطنی، عرفانی، ایرانی و... از عوامل تأثیرگذار بر «عقل کنار نهاده شده» در فرهنگ عربی-اسلامی هستند. از این منظر، حضور هر مسمی‌گرایی در نظریه‌های غلات، رافضی‌ها و کیمیاگری جابرابن‌حیان و تصوف ابی‌هاشم و الکرخی و ذی‌النون و در اندیشه شیعی، سبب شد تا نخستین عنصر از عناصر میراث قدیم که اعراب با آن ارتباط برقرار می‌کردند «عقل کنار نهاده شده» باشد، این امر در عصر تدوین و حتی پیش از آن صورت گرفت» (عبدالجباری، ۱۳۸۹: ۳۲۳). به نظر می‌رسد عبدالجباری با این خطای آشکار، به یک دو قطبی مسئله‌ساز نیز دامن می‌زند. به گفته آرکون: «دو قطبی‌ای که غلات، اسماعیلیان، صوفیان، ایرانی‌گری، اسماعیلیه و صوفیان را در زیر پرچم شیعه (مخالف عقلانیت)، در یک‌طرف و عقل عربی-اسلامی (سرشار از عقلانیت) در طرف دیگر آن قرار می‌گیرند. جایی که وی بیان می‌دارد؛ داده‌های فراوانی وجود دارند که توجیه‌گر اولویت بخشیدن به زبان عربی در بررسی بن‌مایه‌های عقل عربی هستند. عرب، زبان خود را مقدس می‌داند و بی‌اندازه آن را دوست می‌دارد؛ عرب سلطه این زبان را بر خویش نه تنها بیانگر توانایی‌های این زبان، بلکه بیانگر توانایی‌های خویش نیز می‌داند، زیرا تنها اوست که می‌تواند با این زبان دم‌خور شود و خود را تا سطح تعابیر بلاغی والای این زبان بالا کشد، و اما دیگران «عجم» هستند و عجم کسی است که به روانی سخن نمی‌گوید و کلامی مبهم دارد (همان: ۱۱۵). به نظر می‌رسد رویکرد محدودنگر عبدالجباری به عقل اسلامی که وی آن را معادل عقل عربی می‌داند، از مهم‌ترین ایرادهای وارد بر دیدگاه وی باشند. آرکون معتقد است ایشان [عبدالجباری] با نامیدن نقد (به عنوان نقد عقل عربی) از مسؤولیت خود کاسته و از ورود به چالش‌های بسیاری خود را رها کرده‌است. تصور می‌کنم، این چنین، طرح موضوع کردن از جانب ایشان با یک پنهان‌کاری همراه است. پنهان‌کاری‌ای که البته بر اصحاب علم پوشیده نیست. ما نیازمند نقد خرد دینی هستیم و خرد عربی هم جزئی از آن است. امکان ندارد شما خرد شکل‌یافته در محیط عربی را نقد کنید و به دنبال آن ادعا کنید، آن‌چه نقد می‌کنید، با خرد دینی و اسلامی ارتباطی ندارد» (آرکون، b، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۱).

۸-۲. دفاع از سنت عربی به جای سنت اسلامی

چنان‌چه روشن است رویکرد تنگ‌نظرانه عبدالجباری تنها به عقل عربی-اسلامی توجه می‌کند و از توجه به سایر عناصر دخیل در فرهنگ و تمدن اسلامی غفلت می‌ورزد. چنان‌چه وی هنگام معرفی مؤلفه‌های عقل اسلامی، از آن به عنوان عقل عربی یاد می‌کند تا از این طریق، فرهنگ عربی را یگانه و منحصر به فرد معرفی کند. به عقیده وی: «قبیله، غنیمت، عقیده، سه کلیدی است که به وسیله آن می‌توانیم تاریخ سیاسی عرب را رمزگشایی کنیم. بنابراین، این سه، مشخصه‌های «عقل»، تنیده در این تاریخ‌اند؛ یعنی عقل سیاسی عرب» (عبدالجباری، ۱۳۸۴: ۷۶). وی ادامه می‌دهد: «هرگاه این حقیقت نقطه عزیمت ما در فهم پدیده قرآنی باشد؛ یعنی توجه به خصوصیات زبان عرب و داده‌های متعارف میان

ایشان، خواهیم توانست بر بسیاری از تردیدهایی که در برابر درستی گزارشات راجع به این پدیده، حتی آن هنگام که به حساس‌ترین و هیجان‌انگیزترین لحظات این پدیده؛ یعنی لحظه‌آغازین آن مربوط می‌شود، فائق آییم. گرچه توجه به عرف عرب با تمام جوانب آن، برای این که قرآن معاصر خود باشد و در ظرف زمانی خود دیده و فهمیده شود، امری ضروری است («عابدالجابری، ۱۳۹۳: ۵۵»). در این زمینه نیز، محمد آرکون، خطرات ناسیونالیسم عربی نهفته در اندیشه عابدالجابری را به خوبی گوشزد می‌کند. به عقیده آرکون: «رویکردهایی مانند ناسیونالیسم عربی و قومیت‌گرایی اعراب، رویکردهای تقلیل‌گرا و تنگ‌نظرانه را ترویج می‌دهند و تا زمانی که برخی سیاست‌مداران و حتی روشنفکران از این پروژه دفاع می‌کنند، نمی‌توان از خردگرایی دم زد. اندیشه اسلامی باید پروژه‌های بزرگی را برآورده سازد، اما با کمال تأسف مشاهده می‌شود این اندیشه در حصار تنگ‌تاریخ و تحت فشار بازمانده‌های میراثی گرفتار شده، که ادعا می‌شود میراثی زنده است» (آرکون، ۱۳۹۲: ۱۶۵). به نظر می‌رسد آرکون برخلاف عابدالجابری که سخت هوادار «سنت» است، قائل به قرائتی‌نوین از سنت است. چه این که، اندیشیدن در چارچوب مدرنیسم، مستلزم مفاهیم جدیدی است که خرد پیش از مدرنیسم به آن ایمانی ندارد (آرکون، ۱۳۸۶: ۵۵). از این جهت به نظر می‌رسد پروژه عابدالجابری به جای حل یکی از اساسی‌ترین مشکلات امروزی جوامع اسلامی؛ یعنی فرقه‌گرایی مذهبی و قومی، کشمکش میان اعراب و سایر فرهنگ‌های موجود در جوامع اسلامی را بیشتر می‌کند. همچنان که وی گرایش‌های شیعی را تحت عنوان صفت واحدی؛ یعنی «عدم عقلانیت» به باد انتقاد می‌گیرد.

در همین راستا ذکر این نکته نیز ضروری است که دیدگاه‌های عابدالجابری در نقد عقل عربی؛ تکوین عقل عربی به طور مشخص در تقابل با رویکرد شیعیان و متفکران ایرانی نظیر ابن‌سینا و فارابی به عنوان نمایندگان شرق تمدن اسلامی قرار می‌گیرد. در اینجا به یک مورد آن اشاره می‌شود. عابدالجابری معتقد است: «مقوله عرفان و عرفان محوری در فرهنگ اسلامی برخاسته از دیدگاه شیعیان است و این مسئله یکی از عوامل «عقل کنار نهاده شده» است. بنابراین وی عرفانی‌گری را به شیعیان نسبت می‌دهد و حتی ادعا می‌کند مأمون عباسی به دلیل وجود گرایش‌های عرفانی و برای جلوگیری از خاموشی چراغ علم و عقلانیت به مبارزه با اندیشه‌های عرفانی و ایرانی برخاست. به زعم وی، مأمون برای مبارزه با گنوس مانوی و عرفان شیعی که هر دو سرشت واحدی دارند و هردو مخالف دولت عباسی هستند، از ارسطو یاری جست. یاری‌جویی از ارسطو از آنجا سرچشمه گرفته که دو دشمن دولت عباسی سلاخی داشتند که عباسیان، رهبران خلافت سنی فاقد آن بودند؛ عباسیان به پایان یافتن نبوت و باز ایستادن وحی باور داشتند، از این رو باید به سلاخی مجهز می‌شدند که یارای مقاومت در برابر گنوس مانوی و عرفان شیعی داشته باشد و هیچ سلاحی بهتر از «عقل هستی» دشمن تاریخی، «عقل کنار نهاده شده» و ن ظریه‌های مانوی و شیعی آن، نیافتند. از این پس دولت عباسی عهد مأمون، برای به کرسی نشاندن عقل در فرهنگ عربی اسلامی و هم پیمان ساختن آن با معقول دینی-عربی تلاش کرد» (عابدالجابری، ۱۳۸۹: ۳۴۶-۳۴۷). این ادعاها درحالی از سوی عابدالجابری مطرح می‌شود که همگان بر نقش ایرانیان در شکوفایی تمدن اسلامی در دوران مأمون صحه گذاشته‌اند. به تعبیر مرتضی مطهری، هنگامی که

عباسیان بر اریکه خلافت مستقر شدند، تمام امور کشوری و لشکری ممالک اسلام به دست ایرانیان مخصوصاً خراسانیان افتاد و اینان تمام مناصب سیاسی دولت اسلامی را در شرق و غرب به دست گرفتند (مطهری، ۱۳۹۰: ۷۴). بنابراین نمی‌توان عقل عربی اسلامی را به تنهایی عامل پیشرفت و عقلانیت دانست و سایر فرهنگ‌های دخیل در فرهنگ اسلامی را عامل «عقل کنار نهاده شده» دانست. چنین پروژه محدود

نگرانه‌ای نمی‌تواند به مشکلات جوامع اسلامی پاسخ درخوری بدهد.

۸-۳. نادیده گرفتن نقش اندیشمندان غیرعرب در شکل‌گیری عقلانیت اسلامی

محدودیت دیگر در اندیشه عبدالجبری این است که وی سنت عقل عربی را مبتنی بر «عقل ارسطویی» معرفی می‌کند که سایر اندیشمندان غیرعرب نیز نقشی در بازخوانی آراء ارسطو نداشته‌اند. از این منظر، عقل و زبان عربی را پروژه‌هایی همساز و در راستای عقلانیت ارسطویی معرفی می‌کند که البته توسط اندیشه شیعی، عرفانی، ایرانی‌گری، هرمس‌گری و ... به حاشیه رفته‌است. به باور نگارندگان، عبدالجبری در این مورد با دو خطای آشکار سروکار دارد: زیرا ابتداء عقل اسلامی را به عقل عربی محدود می‌کند، و سپس، نقش اندیشمندان مشرق تمدن اسلامی در انتقال عقلانیت ارسطویی به مغرب تمدن اسلامی (اندلس) را نادیده می‌گیرد. به عقیده عبدالجبری؛ «مدرسه فلسفی شرق که مبتنی بر دیدگاه‌های ابن‌سینا و فارابی است، مدرسه‌ای ضد عقلانیت ارسطویی است و از این‌رو از عوامل «عقل کنار نهاده شده» در فرهنگ اسلامی است. اما مدرسه فلسفی در مغرب، به ویژه مدرسه ابن‌رشد، تحت تأثیر بسیار جنبش اصلاحی و حتی انقلاب فرهنگی‌ای بود که مهدی ابن‌تومرت آن را رهبری می‌کرد. انقلاب فرهنگی‌ای که شعار آن «ترک تقلید و بازگشت به اصول» است. از این‌رو، مدرسه فلسفی مغرب تلاش خود را به بحث در مورد اصالت، از گذار خوانش نوین از اصول و به‌ویژه فلسفه ارسطو، متمرکز کرد «عبدالجبری، ۱۳۹۱: ۷۸). در نقد دیدگاه عبدالجبری باید بیان کرد، فارابی از جمله مهم‌ترین کسانی است که دیدگاه عقلانی ارسطو در باب مدنی‌الطبع انسان را پروراند و به تشکیل اجتماع سیاسی در بین مسلمانان همت گمارد. از این جهت، این فارابی بود که با تأثیرپذیری از ارسطو بیان کرد: «جاندار خردمند از گونه‌های جاندارانی است که به دریاست‌های کارها و نیازهای خود دست نخواهد یافت و به شایستگی‌ها و برتری‌هایی که درخور آن است، نخواهد رسید، مگر با گردهم آمدن گروه‌های بسیار در یک جایگاه، و گردهمایی گروه‌های جانداران خردمند، و انجمن‌های آن‌ها برخی بزرگ، برخی میانه و برخی کوچک است» (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۴۵). به نظر می‌رسد پروژه عبدالجبری با تقسیم‌بندی تمدن اسلامی به مشرق و مغرب تمدن اسلامی، دچار اغتشاش بیش‌تری می‌شود. به این دلیل که معلوم نیست تقسیم‌بندی وی، مبتنی بر دیدگاهی جغرافیایی است و یا اینکه به لحاظ گرایش‌های فکری خاص هر دو تمدن انجام شده است؟ هرچند به نظر نمی‌رسد تقسیم‌بندی وی، پایه‌ای جغرافیایی داشته‌باشد، ولی باید گفت مطابق آنچه عبدالجبری دنبال می‌کند، چنین حصارکشی سفت و سختی میان مشرق و مغرب

تمدن اسلامی چندان صحیح نیست. به عنوان مثال، ابن طفیل و ابن عربی که در مغرب تمدن اسلامی هستند، و مشرقی می‌اندیشند، کجای این تقسیم‌بندی قرار می‌گیرند؟ در نهایت اینکه عبدالجابری در دوران مدرن زندگی می‌کند، ولی با این حال، سنت اسلامی را به گونه‌ای معرفی می‌کند که مشکل چندانی با مفاهیم و دستاوردهای مدرنیته غربی ندارد. مثلا در دفاع از ابن رشد می‌آورد: «ابن رشد معتقد بود زنان همانند مردان می‌توانند فیلسوف و رئیس مدینه باشند» (عبدالجابری، ۱۳۹۲: ۲۹۴). یا جایی که در بالا ذکر کردیم در دفاع از ابن رشد، وی را هوادار «اصلاحات» در سیاست معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد در طرح چنین مسائلی می‌بایست همواره جانب احتیاط را رعایت نمود، چه این که مراد ابن رشد از «اصلاحات» با آنچه در عصر ما به عنوان «اصلاحات» مطرح می‌شود، متفاوت است. آرکون در همین زمینه، در نقد عبدالجابری می‌آورد: «اینها "کسانی مانند عبدالجابری" تلاش می‌کنند برخی مؤلفه‌های دوره مدرن که پس از ظهور خرد جدید پدیدار شده را وارد فضای فکری عرب‌زبانان بکنند، اما نوشته‌هایشان به درجات مختلف قابل مناقشه‌اند؛ چرا که تجدد، جریان واحدی نیست که همه را دربرگیرد یا همه آن را برتابند... عبدالجابری، ایستارهای کهن اسلامی به ویژه آنچه به خرد اسلامی در عصر اجتهاد مرسوم است را با مفاهیمی که از عصر مدرن گرت‌برداری کرده، درهم می‌آمیزد، چون که در دوره تجدد می‌زید. با این وجود، برخی مؤلفه‌های مدرنیسم را اخذ می‌کند نه تمام آن‌ها را» (آرکون، ۱۳۸۶، ۵۵). ضمن اینکه باید این سؤال را از عبدالجابری پرسید که آیا تجربه عقلانیت مغرب تمدن اسلامی قابل استفاده در مشرق تمدن اسلامی می‌باشد؟ آیا فضای فکری فرهنگی حاکم بر مغرب تمدن اسلامی (اندلس) با مشرق تمدن اسلامی متفاوت نیست؟ اگر این فضا متفاوت است پس عقل عربی در کدام کشور عربی که از قضا در مشرق تمدن اسلامی هستند، قابل استفاده است؟

نتیجه‌گیری

به پرسش اصلی پژوهش بازمی‌گردیم: راه‌حل عبدالجابری برای رهایی مسلمانان از انحطاط چیست و راهکار وی دارای چه نتایجی است؟ به نظر می‌رسد عبدالجابری متفکری زمینه‌گراست و از این جهت، فلسفه اسلامی را در چارچوب واقعیات اجتماعی، تاریخی و سیاسی جوامع اسلامی و مخصوصا جوامع عربی بررسی می‌کند. از نظر وی، میراث فلسفی اسلامی به دو دلیل عمده دچار نارسایی است: یکی، عدم نگاه تاریخی از سنت اسلامی و دوم؛ نداشتن نگاه عینیت‌گرا. اما چگونه می‌توان بر این دو مشکل عمده فائق آمد؟ عبدالجابری چاره را در نقد نظام معرفتی در دوران تدوین می‌داند. دورانی که نظام‌های معقول و غیرمعقول در فرهنگ و تمدن اسلامی نشو و نما کرده‌اند، ضرورت دارد تا دوگونه نظام معرفتی را از هم تفکیک نماییم؛ نظام معرفتی ناعقلانی در مشرق تمدن اسلامی به عنوان عامل انحطاط و «عقل کنار نهاده شده» و نظام معرفتی عقلانی در مغرب تمدن اسلامی به نمایندگی ابن رشد است. از این جهت باید گفت راهکار عبدالجابری بر تفکیک حوزه‌های معرفتی شرق و غرب تمدن اسلامی بنا شده است؛

شرق تمدن اسلامی در باروری عقلانیت اسلامی نقش چندانی ندارد و بهتر است رهبری عقلانیت اسلامی به دست مغرب تمدن اسلامی و نماینده اصلی آن یعنی ابن‌رشد واگذار شود. دستگاه معرفتی ابن‌رشد پاسخی برای عقب‌ماندگی و انحطاط جوامع اسلامی است؛ از این رو، عقلانیت انتقادی ابن‌رشد حاوی راه‌حل‌های مهمی است: احیاگر اندیشه دموکراسی و مردم‌سالاری اسلامی است که نخستین بار از سوی حضرت رسول (ص) مطرح شده بود. در این جامعه که مبنای آن تقوا است میان غنی و فقیر، سیاه و سفید و قومیت‌های گوناگون تبعیضی وجود ندارد. همچنین، این جامعه عقلانی به تفاوت و تنوع قومی و فرهنگی احترام می‌گذارد و حقوق انسان‌ها را محترم می‌شمارد و از عزت انسانی دفاع می‌کند. به‌علاوه، دستگاه فکری ابن‌رشد، برخلاف نظام‌های معرفتی مشرق تمدن اسلامی بر پایه عقلانیت ارسطویی استوار است و همواره با نقد سنت اسلامی در حال تولید و زایش بوده است. در نهایت اینکه اگر می‌خواهیم بر مشکلات جوامع اسلامی غلبه کنیم باید به دنبال یک دموکراسی بومی مبتنی بر دیدگاه‌های ابن‌رشد باشیم که برخلاف ابن‌سینا و سایر متفکران مشرق تمدن اسلامی، شریعت را با فلسفه آمیخته نکرد و از استقلال عقلانیت فلسفی در برابر شریعت دفاع کرد. همچنین اندیشه ابن‌رشد، زاده فرهنگ و اندیشه‌های عقلانیت اسلامی است و برخلاف اندیشه‌های شرق شناسان سازگاری و ظرفیت بیشتری برای شناسایی مشکلات کنونی جوامع اسلامی دارد.

با این حال، راه حل عبدالجبری عاری از خطا نیست. تکیه بیش از اندازه عبدالجبری بر نقش سنت، باعث شده تا وی به اندیشه‌ها و روش‌شناسی‌های مدرن توجهی نکند، همچنین به کارگیری اصطلاح «عقل عربی» در اندیشه عبدالجبری، پروژه وی را حول ناسیونالیسم عربی محدود می‌سازد. به نظر می‌رسد دفاع عبدالجبری از عقل عربی و ناسیونالیسم عربی، دارای تبعات سیاسی ناگواری است؛ بدین معنا که به جای حل مشکلات قومیت‌گرایی به رشد ناسیونالیسم عربی دامن می‌زند. به‌علاوه، در رویکرد عبدالجبری، تقابل فکری و عقیدتی زیادی با شیعیان مشاهده می‌شود که این مسئله بیش از هر چیز نوعی انحطاط است. وی هر جا از عقل عربی سخن می‌گوید اشاره چندانی به نقش سایر مکتب‌های اسلامی و غیراسلامی نمی‌کند و حتی در بسیاری از آثار خود، نقش متفکرانی مانند ابن‌سینا و فارابی را عقل‌ستیز و مخالف عقلانیت ارسطویی معرفی می‌کند. همچنین عبدالجبری به شدت تحت تأثیر آراء ابن‌رشد است و معلوم نیست که چگونه می‌توان مبانی فکری ابن‌رشد را که زاده مغرب تمدن اسلامی است به مشرق تمدن اسلامی تعمیم داد و از دل این اندیشه راه حل ارائه داد. علاوه بر این، آن‌چنان که عبدالجبری تصور می‌کند، الزاما تنها راه برون‌رفت جوامع اسلامی از انحطاط، پیروی بی‌چون و چرای مشرق تمدن اسلامی از مغرب تمدن اسلامی نیست و هر جامعه‌ای ساختار فرهنگی و سیاسی خاص خود را دارد. همچنین جوامع اسلامی برخلاف زمانه ابن‌رشد دچار دگردیسی‌های فراوانی شده‌اند که پاسخ‌دادن به همه این سوالات از عهده اندیشه ابن‌رشد بر نمی‌آید.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- آرکون، محمد. (۱۳۸۶). *خواب و خیال عربی*. گفت‌وگو با محمد آرکون، ترجمه یاسر قزوینی حائری، خردنامه همشهری، تیرماه، شماره ۱۶، صص ۵۵-۵۴.
- آرکون، محمد. (۱۳۹۲). *تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی*. ترجمه رحیم حمداوی، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- آرکون، محمد. (۱۳۸۷). «محمد آرکون و میراث گفتمان جهان وطن» در *نومعتزلیان: گفت‌وگوی انتقادی با نصر حامد ابوزید، محمد آرکون، محمد عبدالجباری و حسن حنفی، مصاحبه‌کننده: محمدرضا وصفی*، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- آرکون، محمد. (۱۳۸۷). «یافتن الگویی بویا و اجتهادی برای بازتعریف اندیشه دینی»، *گفت‌وگوی انتقادی محمدرضا وصفی با محمد آرکون، ماهنامه کتاب ماه دین*، سال دوازدهم، شماره ۱۵، (پیاپی ۱۳۵).
- دوستدار، آرامش. (۱۳۸۳). *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، چاپ اول، پاریس: خاوران.
- السید، رضوان. (۱۳۸۳). *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدید*. ترجمه مجید مرادی، چاپ اول، تهران: باز.
- عبدالجباری، محمد. (۱۳۸۴). *عقل سیاسی در اسلام*. ترجمه عبدالرضا سواری، چاپ اول، تهران: گام نو.
- عبدالجباری، محمد. (۱۳۸۷). *ما و میراث فلسفی مان*. ترجمه سید محمد آل مهدی، چاپ اول، تهران: ثالث.
- عبدالجباری، محمد. (۱۳۸۷). «عبدالجباری و عقلانیت نقادانه در تهافت بر فلسفه مشرق» در *نومعتزلیان: گفت‌وگوی انتقادی با نصر حامد ابوزید، محمد آرکون، محمد عبدالجباری و حسن حنفی، مصاحبه‌کننده: محمدرضا وصفی*، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- عبدالجباری، محمد. (۱۳۸۹). *تقد عقل عربی؛ تکوین عقل عربی؛ پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب*. ترجمه سید محمد آل مهدی، چاپ اول، تهران: نسل آفتاب.
- عبدالجباری، محمد. (۱۳۹۱). *سقراط‌هایی از گونه‌دیگر؛ روشنفکران در تمدن عربی/براساس منابع و دیدگاه اهل تسنن*. ترجمه سید محمد آل مهدی، چاپ دوم، تهران: فرهنگ جاوید.
- عبدالجباری، محمد. (۱۳۹۱). *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس* ترجمه سید محمد آل مهدی، چاپ اول، تهران: ثالث.
- عبدالجباری، محمد. (۱۳۹۲). *خوانشی نوین از زندگی و فلسفه ابن‌رشد*. ترجمه سید محمد آل مهدی، چاپ اول، تهران: آوای سورنا.
- عبدالجباری، محمد. (۱۳۹۳). *رهیافتی به قرآن کریم؛ در تعریف قرآن*. ترجمه محسن آرمن، چاپ اول، تهران: نی.

فارابی، ابونصر. (۱۳۸۹). *السیاسه المدنیة*. ترجمه حسن ملکشاهی، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.

لوئیس، برنارد. (۱۳۹۰). « نظری تاریخی به اسلام و دموکراسی لیبرال » در *فلسفه و جامعه و سیاست*، نوشته ماریو بارگاس یوسا و دیگران، گزیده و نوشته و ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: ماهی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. چاپ چهل و چهارم، تهران: انتشارات صدرا.

Archive of SID

Archive of SID