

تکوین و تطور شیوه‌های تفکر در نخستین سده‌های اسلامی

سید احمد هاشمی^۱

چکیده

مقاله حاضر جستاری است در معرفت‌شناسی اندیشه دوره اسلامی. این جستار درصدد بررسی محتوای میراث فکری دوره اسلامی نیست، بلکه ساختار عقلانیت پدیدآورنده این میراث را می‌کاود؛ و بدین نتیجه می‌رسد که این عقلانیت، عقلانیتی تماماً عربی نیست، بلکه برخی از مؤلفه‌های سازنده آن عربی و برخی دیگر غیر عربی است. بعلاوه حتی در شکل‌گیری مؤلفه‌های عربی آن نیز ویژگی‌های فرهنگ‌های غیرعربی مؤثر بوده است.

کلید واژه‌ها: طبقه‌بندی علوم، علوم اوائل، علوم اواخر، تفکر عجمی، تفکر عربی،

عقل، نظام معرفتی، نگرینستار، نهضت ترجمه، ...

مقدمه

این مقاله درسه بخش تنظیم شده که دو بخش اول آن به منزله مقدمه بخش سوم

است:

بخش نخستین با بررسی ملاک‌های تفاوت علوم نزد مسلمانان آغاز می‌شود و با اشاره به یکی از مهمترین ملاک‌های تقسیم‌بندی که همانا خاستگاه تاریخی و قومی علوم مختلف است به طرح این پرسش می‌پردازد که آیا مسلمانان شیوه تفکر اقوام پدیدآورنده این علوم مختلف را نیز متفاوت می‌دانستند. این بخش با بررسی آراء جاحظ و شهرستانی درباره تفاوت شیوه تفکر عربی و شیوه تفکر عجمی به بخش دوم

۱. عضو گروه فرهنگ و تمدن بنیاد دایرة المعارف اسلامی

مقاله پیوند می خورد.

بخش دوم مقاله نظر دو تن از اندیشمندان معاصر عرب، احمد امین و محمد عابد الجابری، درباره شیوه تفکر عربی یا به اصطلاح عقل عربی را مطرح می سازد و به ویژه گزارشی انتقادی از پروژه «نقد عقل عربی» جابری عرضه می کند. جابری عقل عربی را نتیجه فرهنگی می داند که بر سه نظام معرفتی استوار است: نظام زبانی عربی الاصل (= بیان)؛ نظام گنوسی ایرانی هرمتی الاصل (= عرفان) و نظام عقلانی یونانی الاصل (= برهان). او از یک سو این سه نظام معرفتی را مستقل و غیر متداخل می داند و از سوی دیگر بر آن است که نظام معرفتی به صورت چارچوبی ناخودآگاه بر اندیشه فرد تحمیل می شود. من با عمومیت این دو ادعا مخالفم، از این رو مفهوم های ابزاری او در تحلیل تاریخ اندیشه دوره اسلامی را در بوته سنجش و بازاندیشی می نهم و به جای مفهوم نظام معرفتی مفهومی به نام «نگریستار» را عرضه می کنم. اصلی ترین تمایز این مفهوم با مفهوم نخست در نسبت خودآگاهانه ای است که اهل اندیشه و نظر با نگریستار خود دارند؛ همچنین من نقش اراده های غیر معطوف به معرفت را در کنار اراده معطوف به معرفت، به عنوان «ایده های هدایتگر»، در شیوه تفکر یا نگریستار هر ضرورز ملحوظ می دارم. باری، توضیحات بخش دوم خواننده را مهبیای مطالعه بخش سوم و متوجه پرسش اصلی این پژوهش می سازد.

بخش سوم این جستار، با استفاده از تأملات نظری دو بخش پیشین، به بررسی تطور شیوه های تفکر یا نگریستار عربی از عصر جاهلی تا روزگار ترجمه علوم دخیله می پردازد و می کوشد تا تطور مفهوم علم از جاهلیت تا عصر نخست عباسی را به منزله مهم ترین دگرگونی نگریستاری اعراب و زمینه ساز جذب علوم غیرعربی معرفی کند و بی آنکه به دگرگونی محتوای باورهای اعراب در اثر آشنایی با این علوم توجه داشته باشد، در دگرگونی شیوه تفکر آنان تأمل کند.

(۱)

ملاک‌های تفاوت علوم نزد مسلمانان

محققان و اندیشوران مسلمان از سده دوم هجری تاکنون طبقه‌بندی‌های گوناگونی از علوم ارائه کرده‌اند.^۱ بررسی ملاک‌های تقسیم در این طبقه‌بندی‌ها گامی اساسی در فهم معرفت‌شناسی علم نزد دانشمندان دوره اسلامی است.^۲ آیا می‌توان از رهگذر تفاوتی که آنان میان علوم مختلف قائل شده‌اند به رأیشان در باب تفاوت میان شیوه‌های تفکری که منشأ این علوم مختلفند، پی برد؟ یکی از مهمترین ملاک‌های تقسیم در این طبقه‌بندی‌ها مرتبه هستی‌شناختی موضوعات علوم است. در فرهنگ توحیدی اسلامی، موضوع علم‌الاهی از بالاترین مرتبه هستی برخوردار است و موضوع علم طبیعی در پایین‌ترین مرتبه وجود قرار دارد. در

۱. در سده نخست هجری علوم رایج میان مسلمانان تفکیک مشخصی از یکدیگر نداشت. دسته‌بندی و طبقه‌بندی علوم از نتایج گذار از فرهنگ شفاهی به فرهنگ مکتوب است (نک. ادامه مقاله). به روزگاری که فرهنگ شفاهی بر مردمان حاکم بود و به قول ذهبی (ص ۱۳) «کان الائمة يتكلمون من حفظهم او يروون العلم من صحف صحیحة غیر مرتبة»، در مجلسی واحد از مسائل فقه و نحو و لغت و کلام سخن می‌رفت. چنان که درباره مجلس ابن عباس آورده‌اند که اصحاب فقه و قرآن و شعر نزد او جمع می‌شدند (عسقلانی، ج ۱، ص ۵۶).

۲. از جمله اندیشورانی که در مسأله طبقه‌بندی علوم رأی و نظر ویژه داشته‌اند می‌توان از اینها نام برد: کندی، فارابی، ابوالحسن عامری، ابن سینا، اخوان الصفا، ابو حامد غزالی، ابو عبدالله خوارزمی، فخر رازی، قطب‌الدین شیرازی، شمس‌الدین عاملی، ابن عربی، ابن خلدون، طاش کوبری زاده، حاجی خلیفه، شاه ولی‌الله دهلوی. با این همه درباره اغلب این آراء هنوز تحقیق سنجیده‌ای صورت نگرفته است؛ یک نمونه استثنائی پژوهش عثمان بکار درباره فارابی، غزالی و قطب‌الدین شیرازی است با این مشخصات:

Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*, UK. 1998.

میان این دو مرتبه از وجود، سلسله مراتب موجودات گسترده‌اند و متناظر با آنها علوم نیز ترتیب و سامان می‌یابند. همچنین می‌توان علوم را به اختلاف روش‌های اکتسابشان از یکدیگر مختلف دانست و طبقه‌بندی **روش‌شناختی** از آنها عرضه کرد و نیز بر این اساس که هر روش متناظر با مرتبه‌ای از معرفت و یقین برای فاعل شناساست، می‌توان ملاکی **معرفت‌شناختی** برای طبقه‌بندی علوم به دست داد. همچنین می‌توان به غایات علوم توجه داشت و میزان سودمندی آنها را در رفع نیازهای انسانی سنجید و بر این اساس که هر نیاز بشری متناظر با مرتبه‌ای از فضیلت اوست، طبقه‌بندی **غایت‌شناختی** از علوم ارائه کرد. فارابی در طبقه‌بندی خود به هر سه ملاک هستی‌شناختی، روش‌شناختی و غایت‌شناختی توجه داشته است (بکار، ۴۶-۴۸ pp).
 غزالی در دسته‌بندی علوم به عقلی و شرعی و ابن خلدون در طبقه‌بندی دانشها به عقلی و نقلی - وضعی به ملاک دوم، یعنی تفاوت روش‌های اکتساب علوم توجه داشته‌اند. ابن خلدون علوم عقلی را علمی می‌شمرد که دریافتنی است و اندیشه آدمی «بر حسب طبیعت خود و با چون و چرا و استدلال بدانها رهنمون می‌شود». اما علوم نقلی - وضعی فراگرفتنی است و «مستند به وضع و قرار داد صاحب شریعت و عقل را در آنها مجال نیست مگر در پیوند دادن فروع با اصول و مندرج ساختن جزئیات در کلیات به مدد قیاس». از این رو دانشهای عقلی اختصاص به ملت معینی ندارد، اما علوم نقلی مختص ملت اسلام است (ابن خلدون، ج ۱: مقدمه، ص ۴۳۵).^۱

همچنین باید از دسته‌بندی مهم و دوران ساز علوم به علوم اواخر و علوم اوائل^۲ یا به

۱. ابن خلدون در مقدمه خود کوشید تا اقسام گوناگون علوم و فرآورده‌های معرفتی عالم اسلام را در یکی از این دو طبقه بگنجاند. او علوم تفسیر، قرأت، حدیث، اصول فقه، فقه، کلام، تصوف و تعبیر رؤیا را در زمره علوم نقلی دانست و علوم مربوط به زبان و ادب عربی را مقدمه این دانشها معرفی کرد (ابن خلدون، ج ۱: مقدمه، ص ۴۳۵-۴۳۶)؛ و از سوی دیگر علوم عقلی را مشتمل بر منطق، طبیعیات، مابعدالطبیعه و ریاضیات شمرد که قسم اخیر خود شامل هندسه، حساب، موسیقی و هیأت است. به نظر وی علوم جادویی نیز ذیل تقسیمات علم هیأت می‌گنجد (همان، ص ۴۷۸-۴۷۹).

۲. شمس الدین املی در *نفیس الفنون* (ص ۱۶) علوم اوائل را علوم رایج پیش از نبوت پیامبر خاتم و علوم اواخر را علوم ایجاد شده پس از نبوت آن حضرت می‌داند. او ۷۵ دانش از علوم اوائل و ۸۵ دانش از علوم اواخر را ←

تعبیر ابو عبدالله خوارزمی (متوفی ۳۸۱) علوم عربی- شرعی و علوم غیرعربی (علوم یونانیان و سایر ملتها) یاد کرد. این طبقه‌بندی که بر اساس خاستگاه تاریخی و قومی علوم است، میان ملتی که بر اختلاف نژاد، زبان، باور و فرهنگ خود با سایر ملتها پای می‌فشرد، پیشتر و بیشتر از آنکه خصلتی معرفتی داشته باشد، واجد ویژگی‌ها و کارکردهایی کلامی و سیاسی است. به یاد بیاوریم که گروهی از مخالفان علوم اوائل، اساساً علم را به گونه‌ای تعریف می‌کردند که تنها علوم شرعی و نقلی را دربرگیرد. به باور ابن تیمیه فقط آنچه در میراث پیامبر است علم نافع و راستین است و آنچه از او به ارث نرسیده باشد یا غیرعلم است- گرچه مسمّا به علم باشد- یا علم غیر نافع (ابن تیمیه، ج ۱، ص ۲۳۸). از این رو جانبداران علوم اوایل از یک سو بر منافع عملی و نظری این علوم تأکید می‌ورزیدند و حتی آموزشهای صرفاً نظری، مثل بخشهایی از ریاضیات، را واجد ارزشهای عملی در تعالی نفوس آموزندگان و مؤثر در سعادت آنان معرفی می‌کردند^۱ و از سوی دیگر برای تعالیم عقلی حکیمان سرچشمه‌های معنوی قائل می‌شدند. مطابق این آموزه که بویژه در میان اسماعیلیان رواج داشت و با عنوان «اقتباس انوار حکمت از مشکات نبوت» از آن یاد می‌شد، فیلسوفان یونانی دانش خود را از لقمان و پیامبران سامی همچون سلیمان و داوود و ادریس (= هرمس) گرفته‌اند (ابوحاتم رازی، ص ۲۷۷-۲۸۲؛ ابوسلیمان سجستانی، ص ۸۲-۸۳؛ عامری، الامد علی الابد، ص ۷۰-۷۱؛ شهرزوری، ج ۱، ص ۱۷، ۲۴-۲۵).

تفکیک علوم بر اساس خاستگاه تاریخی و قومی آنها واجد ارزش معرفت‌شناسانه‌ای نیز هست. این جنبه معرفت‌شناسانه را می‌توان نقطه عزیمت بررسی شیوه‌های اندیشه دوره اسلامی قرار داد. نخست بپرسیم که آیا اندیشوران دوره اسلامی خصوصیات ویژه‌ای برای تفکر اقوام و اعصار گوناگون قائل بوده‌اند؟ آیا آنان که میان علوم عربی و علوم غیرعربی تمایز می‌نهادند، میان اندیشه‌ای که پدیدآورنده علوم عربی یا علوم اواخر است

برمی‌شمرد.

۱. برای نمونه نک. عامری، السعادة و الاسعاد، ص ۳۵۱-۳۵۸؛ اخوان الصفا، ص ۲۶۶-۲۷۵.

و اندیشه‌ای که علوم اوائل از آن برآمده نیز تفاوتی نهاده‌اند؟

اگرچه این پرسش برای پیشینیان چندان مطرح نبوده است، با این همه، درمیان آنان نیز هوشمندانی بوده‌اند که به باریک‌اندیشی و ژرف‌کاوی در این مسأله بپردازند؛ از آن جمله است جاحظ که در کشاکش مناظرات شعوبی به برشمردن مفاخر عربی می‌پردازد و پیروزمندانه یادآور می‌شود که «ارسطو، مؤسس علم منطق، خود مردی سخنور نبود اگرچه سخن‌شناس و معناسنج بود. به زعم یونانیان جالینوس زبان‌آورترین مردمان بود و با این همه او را در زمره اهل خطابه و بلاغت نام نمی‌بردند. درمیان پارسیان نیز اگرچه خطیبانی یافت می‌شود، اما الفاظ و معانی آنان حاصل تأمل و تفکر طولانی و کوشش و بذل توجه و مشورت و همفکری و تداوم تفکر و مطالعه است. آنان یکی پس از دیگری علم پیشینیان را بازگو کرده برآن چیزی افزوده‌اند و بدین گونه‌اندک‌اندک ثمرات اندیشه نزد متأخران فراهم آمده است؛ اما هر آنچه عربها دارند بدیهه و ناگهان گویی است درست مثل آنکه الهام باشد، نه تلاش و رنجی در بین است و نه درنگ و استعانتی. عرب وهم خویش را مصروف سخنوری و رجزخوانی می‌سازد؛ رجزخوانی روز کارزار و هنگام برکشیدن آب از چاه و راندن شتر به آواز خدا و به وقت کشمکش و بگومگو و در جنگ و ستیز. عرب همین که به عقیده و آرمانش می‌اندیشد، فوج معانی و موج الفاظ بر او هجوم می‌آورد؛ اما او اینها را بر خود نمی‌بندد و حتی به فرزند خویش نیز نمی‌آموزد. اعراب آمیانی نانویسا بودند و فطرت پیشگانی به دور از تکلف. اکثر سخنانشان زیبا بود. هم زیبا می‌گفتند و هم مقهور زیبایی کلام بودند. هر تن از آنان سخنورترین ایشان بود و بلندرتبه‌ترینشان در بیان سخنورانشان سخن‌آفرین بودند و کلام چنان رامشان بود که محتاج حفظ و تعلیم نبودند. علم دیگران را از بر نمی‌کردند و به کلام پیشینیان اقتدا نمی‌ورزیدند. فقط آنچه به قلب‌هایشان گره می‌خورد و با جانشان درمی‌آمیخت و بی‌تکلف و آگاهی و اراده در عقولشان می‌نشست، به خاطر می‌سپردند. و آنچه از ایشان به دست ما رسیده‌اندکی است از آن انبوه که فقط خدای دانا به پهنای ابرها و ذرات خاک از آن آگاه است» (جاحظ، *البیان و التبیین*، ج ۳، ص ۴۹-۵۰).

پیداست که مقصود جاحظ از این مقایسه ستایش از تفکر ارتجالی عربی در برابر تفکر استدلالی عجمی است. اما تفکیکی که وی میان این دو شیوه شناخت نهاده به مراتب از

داوری او پراهمیت‌تراست. شهرستانی نیز مدتی پس از فروختن کشمکشهای شعوبی تحلیلی سنجیده از تفاوت تفکر عربی و عجمی عرضه می‌کند. ^۱ به عقیده او «عربها و هندیان بیشتر مایل به تقریر خواص اشیا و حکم به احکام ماهیات و حقایق، و استعمال امور روحانی‌اند، اما رومیان و پارسیان بیشتر مایل به تقریر طبایع اشیا و حکم به احکام کیفیات و کمیات، و استعمال امور جسمانی‌اند» (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۲). «بر تازیان و هندیان فطرت و طبع غالب و حاکم است [...] و بر رومیان و پارسیان اکتساب و جهد» (همان، ج ۲، ص ۲۳۲). سخن شهرستانی در این باره اگرچه اندکی مشوش است ^۲ اما بخشی از آن با دیدگاه پیشگفته جاحظ در خصوص تفکر عربی و عجمی نیز سازگار می‌افتد؛ بدین قرائت که با نظری اجمالی و تفکری ارتجالی و بر اقتضای طبع و فطرت، فقط می‌توان خواص اشیا را شناخت، اما پی بردن به طبایع اشیا جز با جهد و استدلال طولانی که خصوصیت فکر عجمی است، امکان‌پذیر نیست. با این همه بر پایه رأی جاحظ و شهرستانی نمی‌توان ملاکی برای تفاوت علوم عربی (علوم اواخر) و علوم غیر عربی (علوم اوائل) عرضه کرد، چرا که آنچه جاحظ و شهرستانی به عنوان خصایص فکر عربی برشمرده‌اند تنها بر تفکر جاهلی قابل اطلاق است؛ حال آنکه اغلب علوم اواخر را نمی‌توان میوه‌های شیوه تفکر جاهلی دانست. پدیدآورندگان این علوم اعراب بدوی نبودند، بلکه آنچنان که مورخان اندیشه دوره اسلامی یادآور شده‌اند، بیشتر عالمان

۱. شهرستانی در مقدمه *میل و نحل* (ج ۱، ص ۱۲-۱۳) مردمان عالم را به حسب چهار معیار تقسیم می‌کند: الف- اقالیم هفتگانه؛ ب- اقطار چهارگانه؛ ج- اُمم چهارگانه (عرب، عجم، روم، هند)؛ د- آراء و مذاهب (اهل ذیانات و ملل و اهل اهواء و نحل). او تفاوت میان تفکر عربی و عجمی را ذیل تقسیم سوم آورده است.

۲. شهرستانی در جای دیگر (ج ۲، ص ۵۸-۵۹) علم را بر سه قسم دانسته است: علم به ماهیت اشیا یا علم الاهی؛ علم به کیفیت اشیا یا علم طبیعی؛ و علم به کمیت اشیا یا علم ریاضی. بدین تفسیر او در عبارت فوق گرایش تازیان و هندیان را به علوم الاهی و گرایش رومیان و پارسیان را به علوم طبیعی و ریاضی وا می‌نمایاند. اما وی معتزفاً است که «حکمای عرب مشتق اندک‌اند (= شردمة قلیلون) که اکثر حکمت‌هایشان حاصل لغزش طبع و ارتجال اندیشه (= فلتات الطبع و خطرات الفکر) است» (همان، ج ۲، ص ۶۰). بر این اساس از آنان انتظار نمی‌رود که متعالی علم الاهی باشند؛ علمی که به تلقی شهرستانی (ج ۲، ص ۵۹) موضوع آن وجود مطلق و مسائل آن احوال وجود من حیث هو وجود است.

مسلمان عجم بوده‌اند^۱ و به رغم آنکه تألیفات آنان اغلب به زبان عربی است، اندیشه حاکم بر این نگارش‌ها غیرعربی است. وانگهی عالمان عرب نیز بر کنار از تأثیرات فرهنگ‌های عجمی و ناآشنا با شیوه‌های تفکر غیرجاهلی نبوده‌اند (نک. ادامه مقاله).

از این‌رو طبقه‌بندی علوم بر اساس خاستگاه قومی و جغرافیایی آنها اگر از توصیفی تاریخی فراتر رود و به تبیینی معرفتی بپردازد، با دشواریهای بسیار روبرو خواهد شد؛ دشوار است که خصایص یک علم خاص را منحصراً با ویژگی‌های اندیشه یک قوم خاص سازگار بدانیم و نیز دشوار است که اقتضای اندیشه یک قوم خاص را دست یافتن به برخی علوم و محروم ماندن از برخی دیگر بشماریم، بویژه اگر معنای "قوم" را چنان توسعه بخشیم که برگستره تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی وسیعی قابل اطلاق باشد. به خوبی می‌دانیم که فرهنگ و اندیشه قوم عرب در ادوار گوناگون تاریخی خود تطوراتی درخور توجه داشته و بر این اساس شیوه تفکر عربی نیز دستخوش تحولاتی مهم شده است. اکنون می‌توان پرسید که چه چیز در فرهنگ عربی از روزگار جاهلی تا پایان عصر عباسی ثابت ماند تا بتوان آن را دلیلی بر شباهت شیوه اندیشه عربی در دوره جاهلی و دوره اسلامی دانست؟

عبارات مهمی که از جاحظ و شهرستانی نقل شد، بارها مورد استناد پژوهشگران حیات فکری دوره اسلامی قرار گرفته است. احمد امین، پیش‌تاز این دسته از پژوهش‌ها در قرن اخیر، با نقل سخن جاحظ در خلال بحث از کیفیت عقل اعراب، این رأی را منحصراً ناظر بر عصر جاهلی معرفی می‌کند؛ عصری که به مثابه دوره طفولیت عقل عربی است (احمد امین، *فجر الاسلام*، ص ۳۴-۳۵)؛^۲ اما جابری^۳ که در نخستین استناد

۱. ابن خلدون (ج ۱: مقدمه، ص ۴۳۰-۴۳۵) سبب این واقعیت را در پیوند وثیقی می‌جوید که دانشها و صنایع با تمدن و شهرنشینی دارند.

۲. محمد عابد الجابری، اندیشمند نامور مراکشی، بی‌شک در زمره برجسته‌ترین محققان میراث فکری دوره اسلامی است. او کوشیده تا نقد میراث را از بررسی و پژوهشی در سطح آراء گذشتگان به بن رسی و تحقیقی ژرف کاوانه درباب شالوده معرفتی این آراء و چگونگی شکل‌گیری تفکر در فرهنگ عربی، اسلامی بدل سازد. جابری بر آن است که تنها با «نقد عقل عربی» می‌توان زمینه را برای قرآنتی علمی و آگاهانه از میراث مهیا کرد. هدف او از این روشنگری رها سازی عقل عربی از بند مرجعیت میراث و ایجاد تغییر در ساختار عقل عربی است؛ ساختاری ←

خود به منابع دوره اسلامی در مجموعه چند جلدی نقد عقل عربی به نقل این عبارت جاحظ پرداخته، آن را چنان گزینشی و مثله شده روایت می‌کند که گویی جاحظ در مقام برشمردن خصلتی همیشگی و ثابت برای عقل عربی از دوره جاهلی تا روزگار خویش است (نک. جابری، *تکوین العقل العربی*، ص ۳۲). جابری بعدها این رأی را پی می‌گیرد و همواره در صدد معرفی ویژگی‌های ثابت عقل عربی است.

(۲)

«ماهیت عقلیت عربی»

پیشینه پژوهش درباب آنچه نویسندگان عرب «عقلیت» اقوام و ملت‌های مختلفش می‌نامند،^۱ به سده نوزدهم بازگردانده شده است. پژوهندگان تاریخ فرهنگ و نژادشناسان آن دوره از ویژگی‌های اندیشه و روحیه نژادهای سامی و آریایی سخن گفته‌اند. این جریان به روزگار استعمار با ستایش از عقلیت اروپایی و آریایی و ترجیح آن بر عقلیت خاورزمینیان و سامیان، مبانی نظری استیلای نژادپرستانه غرب بر مستعمراتش را مهیا

که عقل عربی را از تحلیل و بررسی عینی بسیاری از مسائل فراروی خود باز داشته است. این تغییر جز با به کارگیری نقد و عقلانیت انتقادی در تمام شئون زندگی و اندیشه و در صدر آنها در فهم میراثی که مرجعیت‌های اقتداربخش را در ناخودآگاه خود جای داده است، میسر نیست. محمد وقیدی، اندیشمند مراکشی، در شرحی مختصر و سودمند از مراحل اندیشه جابری سه کتاب از آثار جابری را نماینده سه مرحله از اندیشه وی معرفی می‌کند: *خطاب العربی المعاصر* (۱۹۸۲)، *تکوین العقل العربی* (۱۹۸۴) و *بنیة العقل العربی* (۱۹۸۶). برای آگاهی بیشتر از این مراحل نک. مقدمه محمد وقیدی بر «نقد العقل العربی فی مشروع الجابری» در: *التراث والحداثة*، ص ۲۷۵-۲۶۵ (او ترجمه فارسی آن در نقد و نظرش ۲۳-۲۴، ص ۴۰۰-۴۰۸).

۱. احمد امین و جواد علی هر دو این اصطلاح را بکار برده‌اند، اما مترجمان فارسی معادل‌های یکسانی برای «عقلیت» اختیار نکرده‌اند. عباس خلیلی در ترجمه *فجر الاسلام (پرتو اسلام، ۱۳۱۶)* تک واژه «عقل» و محمد حسین روحانی در ترجمه *المفصل (تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام، ۱۳۶۷)* ترکیب عطفی «روانشناسی، خرد و اندیشه» را در برابر «عقلیت» نهاده‌اند. برخی نیز تعقل، عقلانیت و یا حتی ذهنیت را مترادف عقلیت گرفته‌اند.

می‌کرد. ارنست رنان (۱۸۲۳-۱۸۹۲) و آرتور گوپینو (۱۸۱۶-۱۸۸۲) از مشهورترین نمایندگان فکری این گروه‌ها (برای آگاهی از برخی آراء نویسندگان اروپایی درباره عقلیت و روحیه سامی نک. جواد علی، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۵۹). اما این داوری‌های نژادگرایانه که آکنده از تعصب و غرض ورزی است، ارزش و اعتبار علمی ندارد، چرا که باور به نژادهای پاک و سره و خون‌های درنیامیخته با بیگانه اندیشه‌ای باطل و محال است. این گرایش فکری، دست کم در پژوهش‌های اسلام‌شناسانه، تا بیش از نیمه نخست سده بیستم دوام نیاورد و از رواج و رونق باز ماند. در مقابل، گروه دیگری از محققان عوامل طبیعی و اجتماعی را در تشکیل عقلیت ملت‌ها دخیل می‌دانند. آنگونه که اشاره شد احمد امین نخستین پژوهشگری است که به جدّ درباره ماهیت عقلیت عربی و حیات عقلی دوره جاهلی و اسلامی اندیشیده است. او معتقد است که «عقلیت انگلیسی و فرانسوی و مصری متفاوت است [...] و این اختلاف تابع شرایط محیط طبیعی (= البیئة الطبيعية) و زندگانی اجتماعی آنهاست» (احمد امین، فجر الاسلام، ص ۳۰). او نقدی منصفانه و روشن از آراء شعوبیان، جاحظ، ابن خلدون، اولیری و عرب‌گرایانی چون آلوسی در باب عقلیت و روحیه عربی عرضه می‌کند (نک. همان، ص ۳۰-۳۸) و می‌کوشد تا با تفکیک میان عرب شهری و بیابانی (= بدوی) و نیز عرب جاهلی و اسلامی درباره هر گروه حکمی ویژه صادر کند و از تعمیم نابجا بپرهیزد. به عقیده وی هنگامی که عرب صحرائشین بود، عقل و اخلاقش شباهتی بسیار به عقل و اخلاق دیگر صحرائشینان داشت، اما آن هنگام که ماندگار زمین شد و به کشاورزی روی آورد، روحیاتش نیز دگرگون شد (همان، ص ۳۹-۴۹).^۱ احمد امین اگرچه مبانی نظری

۱. جواد علی نیز فصل هفتم از جلد نخست *المفصل* را عیناً هم عنوان فصل سوم *فجر الاسلام*، «طبیعة العقلية العربية»، نام نهاده و با تأکید بر تفاوت عرب حضری و بدوی و جاهلی و اسلامی، آراء احمد امین و پاره‌ای از خاورشناسان را درباره عقلیت عربی به تفصیل نقل کرده است. بنا بر گزارش او اولیری و ادوارد براون عرب را به افراط در مادیات متهم می‌کنند؛ اولیری ضعف خیال و جمود عاطفه را نیز بر این نقیصه می‌افزاید، اما دوری میان روحیه و عقلیت قحطانیان و عدنانیان (= قبایل عربستان جنوبی یا یمنی و قبایل عربستان شمالی) تفاوت می‌نهد (نک. جواد علی، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۹۳).

دقیقی برای اندیشه خود فراهم نمی‌آورد، اما در تحلیل‌های هوشمندانه‌اش به بیراهه نمی‌رود و خطوط اصلی شاکله معرفتی فرهنگ دوره اسلامی را به خوبی مشخص می‌سازد. نکته سنجی‌های وی در فجر الاسلام و ضحی الاسلام و ظهر السلام هنوز هم طراوت و درخشش خود را از دست نداده است. برخی از مهم‌ترین آراء جابری را می‌توان در آثار احمد امین ریشه‌یابی کرد، هرچند جابری خود این وامداری اندیشگی را آشکار نمی‌سازد. او البته اندیشه خویش را بر پایه‌های نظری سنجیده‌تر و فلسفی‌تری بنا می‌کند، اما در بررسی بینه‌های تاریخی و صدور احکام کلی بر مبنای موارد جزئی، بر خلاف احمد امین، اغلب، شتابزده و بی‌احتیاط است. جابری در مجموعه نقد عقل عربی، عقل عربی را موضوع فلسفه‌ورزی خود قرار می‌دهد. او در ابتدا به افتخار لاند، اندیشمند فرانسوی، میان دو مفهوم از عقل تمایز قائل می‌شود: نخست، (La rasion constituante) مفهوم عقل به منزله قوه‌ای فردی که ابزار مشترک شناخت در همه افراد بشر است، عقل به این معنا «ملکه‌ای است که انسان را به استخراج مبادی کلی و ضروری از رهگذر ادراک روابط بین اشیاء قادر می‌سازد»؛ دوم، (La rasion constituée) مفهوم عقل به منزله پدیده‌ای تاریخی که بستر و چارچوب فعالیت این قوه فردی است و در فرهنگها و زمانه‌های متفاوت به اشکال گوناگونی بروز می‌کند و مقبولیت می‌یابد، عقل به این معنا «مجموعه مبادی و قواعدی است که در استدالات خود بدانها تکیه و اعتماد می‌کنیم». جابری در آغاز پژوهش خود به ترتیب از دو اصطلاح «عقل مکون یا فاعل» و «عقل مکون یا سائد (= حاکم)» برای نشان دادن این تفکیک استفاده می‌کند (جابری، تکوین العقل العربی، ص ۱۵-۱۶). آنچه موضوع پژوهش اوست همین مفهوم عقل مکون یا حاکم است، از این رو وی در ادامه پژوهش خود، اغلب، عقل را در معنای عقل مکون به کار می‌برد، اما تداعی اولیه واژه عقل در زبان عربی - و نیز زبان فارسی - مفهوم عقل مکون است و این اشتراک لفظی در برخی موارد کژتاب و غلط‌انداز می‌شود.

در این جستار، از این پس، با مفهوم عقلیت عربی یا به تعبیر جابری عقل مکون عربی سر و کار خواهیم داشت و اگر بخواهیم معنایی دقیق و اصطلاحی از این واژه مراد کنیم، می‌باید از به کار بردن الفاظ غیر شفاف که معانی از پس آنها به خوبی آشکار نیست، پروا

داشته باشیم. الفاظ، همچون مخروط‌های وارونه‌اند؛ اگرچه تنها رأس آنها در گفتار و نوشتار ظاهر می‌شود، اما تاریخ معنایی خود را نیز به دنبال دارند؛ تاریخی که بسان قاعده‌ای پرحجم و سنگین بر دوش واژه است. من در گزارش آراء جابری واژگان اندیشه او را به کار می‌برم و مضمون اصطلاح عقل مکون از نگاه او را بررسی می‌کنم. اما پس از نقد این مضمون و اختیار تلقی‌ای متفاوت با او، نام دیگری بر آن می‌نهم؛ نامی نه همچون «عقل» که پیشینه معنایی خاص آن سبب تیرگی فهم و برداشت مخاطبان شود. باری، بدین منظور واژه جدید «نگریستار» را به کار می‌برم که ترکیبی است از بن ماضی نگریستن و پسوند «ار». تفکر کردن، تأمل کردن و اندیشیدن یکی از اصلی‌ترین معانی فعل نگریستن^۱ است.^۲ پسوند «ار» نیز در ترکیبات اسم مصدری گاه افاده معنای نوع و چگونگی می‌کند؛^۳ پس، واژه نگریستار را می‌توان اسم مصدر به معنای چگونگی و نوع نگریستن و نظروورزیدن لحاظ کرد.^۴

۱. برخی واژه «نظر» عربی را معرب «نگر» فارسی می‌دانند. اثبات این مدعا محتاج بررسی‌های زبان‌شناختی بیشتری است، اما شباهت‌های معنایی بن نگر با ماده ن. ظ. ر. عربی حاکی از قرابتی میان آنهاست. من بر این اساس مصدر مرکب نظروورزیدن را به معنایی عامتر از اندیشیدن به کار برده‌ام. نیز می‌توان قرار کرد که در به کاربردن ترکیبات مصدری «نظروورزیدن»، همواره به نسبت و رابطه نظروورز با نگریستار (که چارچوب نظروورزی اوست) توجه داریم؛ یعنی به ادات شناخت بیش از محتوای شناخت نظر داریم. براین پایه مراد از نظروورزی همه کنش‌های شناختی است با توجه به نسبتی که با نگریستار نظروورز (= فاعل شناسا) دارند.

۲. دهخدا ذیل «نگریستن» شواهدی دال بر این معنا آورده است؛ از جمله «وی سنگی پنج، شش منی را راست کرد و زمانی نگریست و اندیشه کرد، پس عراده بکشیدند و سنگ روان شد» (تاریخ بیهقی).

۳. واژه «die Art» در زبان آلمانی نیز چنین معنایی را افاده می‌کند. این واژه در ترکیب با بن Denk از مصدر denken به معنای اندیشیدن، واژه Denkart به معنای چگونگی و روش اندیشیدن (methods of thinking) را می‌سازد؛ واژه‌ای که تقریباً هم معنای نگریستار است.

۴. معنای اصطلاحی این واژه در ادامه این پژوهش خواهد آمد؛ اینک با نمونه‌هایی از کاربرد این اصطلاح در متن آشنا شوید:

- شاعر بادیه‌نشین جاهلی هم نگریستار ادیب شهرنشین اسلامی نیست همچنان که کاهن قبیله‌ای بدوی هم نگریستار منجم دارالخلافه بغداد نیست.

- تغییر نظر اعراب درباره طریقه‌های موقر روایت که به توسع معنا و مصداق «نص» در فرهنگ عربی انجامید، از مهم‌ترین دگرگونی‌های نگریستاری آنان است. ←

ساختار عقل عربی از نگاه جابری

جابری با بررسی مفهوم عقل نزد اعراب و مقایسه تلقی آنان و یونانیان از عقل، پژوهش خود را پی می‌گیرد. وی با استناد به فرهنگهای لغت عربی یادآور می‌شود که نخستین معنایی که در عربی از عقل به ذهن متبادر می‌شود «ربط» است؛ «عَقْلُ الْبَعِيرِ بِالْعَقَالِ یعنی شتر را با پایبند بستن. اما عقل جز این دلالت محسوس مشخص دلالت معقول مجردی نیز دارد: عقل به مثابه قیدی است برای معانی؛ قیدی که معانی را مقید، محفوظ و مضبوط می‌دارد.^۱ جابری در ادامه می‌افزاید: ماده ع.ق.ل همچنین با سلوک و اخلاق در ارتباط است و بر تشخیص حسن و قبح و خیر و شر دلالت دارد.^۲ اما عقل در تلقی یونانی چیزی جز «ادراک اسباب» نیست. این تلقی بر فرهنگ لاتینی نیز سایه افکنده است، "Ratio" در زبان لاتینی و زبانهای اروپایی لاتینی تبار به هر دو معنای «عقل» و «سبب» به کار رفته است، به گونه‌ای که می‌توان گفت عقل انسان (= عقل ذاتی) در پی بررسی و فهم عقل اشیاء (= رابطه بین اشیاء/ عقل موضوعی) است (جابری، *تکوین العقل العربی*، ص ۲۰).^۳

- تشخیص آن دسته از باورهای جاهلی که به راستی از عقل اعراب سرچشمه گرفته است و رنگ و بویی از نگرینستارهای غیرعربی با آن نیست دشوار است.

- چیرگی تازیان بر سرزمین و ثروت عجمان تأثیراتی بی‌درنگ بر معیشت و رفتار آنان داشت و این مؤلفه‌های مادی بی‌تردید پیشتر از مؤلفه‌های معرفتی در دگرگون ساختن نگرینستار عربی مؤثر افتاد.

- نومسلمانان غیر عرب همچنان حاملان زبان، فرهنگ، تاریخ و خصوصیات عمده ای از نگرینستار غیرعربی خود بودند.

۱. عقل بدین معنا در آیات قرآنی زیاد به کار رفته است؛ از جمله: «بسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه» (بقره: ۷۵) که در تفسیر آن «من بعد ما فهموه و قیدوه و وعوه» آمده است (جابری، *بنیة العقل العربی*، ص ۲۰۸-۲۰۹).

۲. جابری یادآور می‌شود که اگرچه مفهوم عقل یونانی تا ساحت اخلاق نیز امتداد یافته و مفهوم عقل عربی تا ساحت معرفت نیز گسترده گشته، اما میان اتجاه از معرفت به اخلاق و اتجاه از اخلاق به معرفت تفاوت بسیار است. نقطه عزیمت عقل عربی اخلاقی است (برای تفصیل نک. جابری، *تکوین العقل العربی*، ص ۲۹-۳۲).

۳. به عقیده جابری تلقی اروپاییان از مفهوم عقل با تلقی یونانیان از این مفهوم پیوندی استوار دارد؛ چرا که ←

جابری تلقی یونانیان و اعراب از تصورات سه گانه خدا، انسان و طبیعت را با هم مقایسه می‌کند. در فرهنگ یونانی تصور انسان فربه‌تر است و در فرهنگ عربی تصور خدا^۱ از سوی دیگر به همان میزان که مفهوم خدا در فرهنگ یونانی غایب است، مفهوم طبیعت نیز در فرهنگ عربی کمرنگ و بلکه غایب است: تصور خدا در فرهنگ یونانی - اروپایی همچون تصور طبیعت در فرهنگ دوره اسلامی نقش واسطه و پل را ایفا می‌کند. ایده خدا در فرهنگ یونانی ضامن مطابقت قوانین عقل با قوانین طبیعت است و با مصداق بخشیدن به معرفت عقلی، آن را یقینی می‌سازد. به عبارت دیگر در فرهنگ یونانی - اروپایی ایده خدا نقشی معین برای عقل بشری در اکتشاف نظام طبیعت و کنه یابی اسرار آن ایفا می‌کند، اما در فرهنگ اسلامی طبیعت نقشی معین برای عقل بشری در اکتشاف خدا و تبیین حقیقت او ایفا می‌کند. در فرهنگ اسلامی بر عقل است که در طبیعت تأمل کند تا به وصال خالق آن، الله، برسد و در فرهنگ یونانی - اروپایی عقل خداداده به مثابه وسیله فهم طبیعت است یا، دست کم، خدا ضامن است بر درستی فهم بشر از طبیعت (جابری، *تکوین العقل العربی*، ص ۲۹).

جابری با در نظر داشتن این ملاحظات و تأکید بر نقش زبان عربی - در کنار سایر مؤلفه‌های فرهنگ آفرین - در شکل‌دهی به فکر عربی به تحلیل ساختی علوم عربی می‌پردازد و بدین می‌رسد که «عقل عربی» نتیجه فرهنگ عربی - اسلامی است؛ فرهنگی

مفهوم عقل، به رغم تطور گسترده معنایی آن از هراکلیتس تا به امروز، دو اصل ثابت داشته؛ دو اصلی که خط سیر تطور آن مفهوم را تنظیم کرده است: نخست، قول به رابطه بین عقل و طبیعت؛ دودیکر، باور به توانایی عقل در تفسیر طبیعت و کشف اسرار آن. نخستین اصل اساس استولوزی (= هستی‌شناسی) و دومین اصل اساس ابیستمولوزی (= معرفت‌شناسی) غربی را پی افکنده است (جابری، *تکوین العقل العربی*، ص ۲۷). این تحلیل نشانگر تلقی ساده انگارانه جابری از تاریخ اندیشه غربی است. تعیین نسبت میان ذهن و عین یکی از پرسش‌های بنیادی‌ترین مسائل فلسفه غربی است؛ مسأله‌ای که از نیروهای پیش برنده مباحثات و مناقشات فکری بوده و هرگز توافقی بر سر پاسخ به آن صورت نگرفته است.

۱. این داوری عمومی ندارد. طنین ابوحنیف توحیدی فراموش ناشدنی است که خطاب به مسکویه رازی نوشت: «و حکایت انسان در این مجال نگنجد؛ که انسان دشوارترین پرسش انسان است» [و اوسع من هذا القضاء حدیث الانسان؛ فإن الانسان قد اشكل عليه الانسان] (ابوحنیف توحیدی، ص ۱۸۰).

که بر سه نظام معرفتی^۱ استوار است: نظام زبانی عربی الاصل (= بیان)؛ نظام گنوسی ایرانی هرمنسی الاصل (= عرفان) و نظام عقلانی یونانی الاصل (= برهان) (جابری، التراث و الحدائث، ص ۱۴۲).^۲

این تقسیم‌بندی جابری را می‌توان گونه‌ای از طبقه‌بندی علوم دوره اسلامی دانست که البته، به باور وی، عالمان مسلمان نسبتی ناخودآگاه با آن داشته‌اند.^۳ جابری برای اثبات نظریه خود هر یک از عالمان و نظرورزان مسلمان را در یکی از این نظام‌های معرفتی سه‌گانه می‌نشانند و البته بر آن است که در تاریخ طولانی اندیشه اسلامی گاه تداخلی میان دو نظام معرفتی رخ داده است؛ تداخلی که در نظر جابری به مثابه تصادم است و نشان از بحران میانی (= أزمة الأُسس) دارد.^۴

۱. تلقی جابری از اصطلاح نظام معرفتی که معادل عربی «اپیستمه» است، با تلقی میشل فوکو از این اصطلاح متفاوت است (نک. ادامه مقاله).

۲. او در نقد عقل عربی این سه گونه نظام معرفتی را به عنوان سه گونه «عقل» معرفی می‌کند. مراد وی از اصطلاح عقل در مقسم تقسیم بندی (عقل عربی) و در اقسام سه گانه آن (عقل بیانی؛ عقل عرفانی؛ عقل برهانی) یکی است.

۳. جابری بر آن است که رابطه میان شخص و نظام معرفتی اش رابطه ای ناخودآگاه است؛ یعنی نظام معرفتی شخص در فرهنگی که در آن پرورش می‌یابد، ناخودآگاهانه شکل می‌گیرد، همچنان که قوه عاقله و ناطقه او نیز ناخودآگاهانه شکل می‌گیرد. به زعم او اصطلاح «ناخودآگاهی شناختی» (= اللاشعور المعرفی) ژان پیاژه در باب ساختار عقل هر فرد انسان را می‌توان بدین گونه درباره فرهنگ‌ها نیز به کاربرد و بر ناخودآگاهی نظام معرفتی افراد نیز تاکید ورزید و آنچنان که پیاژه معتقد به به کارگیری ناخودآگاه مفاهیمی چون بزرگتر، کوچکتر، مساوی، قبل، بعد، پایین، بالا، سبب و... در فرآیند تفکر فرد است، می‌توان به کارگیری ناخودآگاهانه مفاهیم و تصوراتی چون هستی، انسان، اجتماع، تاریخ و... را در هر نظام معرفتی برآمده از فرهنگ یادآور شد. جابری بررسی های پیاژه را در حوزه روانشناسی ساختی (= السیکولوجیا التکوینیة) و پژوهش خود را در حوزه معرفت شناسی فرهنگی (= ایبستمولوجیا الثقافه) قرار می‌دهد (جابری، تکوین العقل العربی، ص ۳۹-۴۱). طرابیشی منتقد تیزبین جابری، خطای هولناک او در استفاده از آراء پیاژه را گوشزد می‌کند و یادآور می‌شود که پیاژه در آثار افزون بر دو هزار صفحه‌ای خود تنها پانزده صفحه به مسأله ناخودآگاهی شناختی (= اللاشعور المعرفی) پرداخته است. اصطلاح ناخودآگاهی (= اللاشعوری) اصطلاحی فرویدی است و مفهومی که پیاژه در نظریات خود به کار می‌برد، ناهوشیاری (= اللاوعی) است؛ اما جابری این دو مفهوم را با هم خلط کرده است (نک طرابیشی، ص ۲۹۵-۳۰۹).

۴. با این همه جابری حتی علمی را که حاصل تداخل تکوینی یا تلفیقی دو نظام معرفتی با هم است، در ←

با این همه به زعم جابری مؤثرترین نظام معرفتی در تکوین میراث معرفتی و فرهنگی دوره اسلامی نظام معرفتی بیانی است. این نظام معرفتی بر خلاف دو نظام دیگر اصالتاً عربی است؛ مرده ریگ جاوید جاهلیت است که با همان ویژگی‌ها و خصلت‌های بدوی به دوره اسلامی راه یافته است. جابری برای تشخیص اصول و مبادی نظام معرفتی بیانی بررسی‌های بسیار می‌کند؛ او دلالت‌های ماده ب.ی.ن در زبان عربی را به دقت برمی‌شمرد^۱، سلطه زبان بر تفکر عربی را مورد تأکید قرار می‌دهد^۲، تعامل همیشگی عقل عرب با نص (خواه سنت ادبی جاهلی و خواه نص قرآنی) را یادآور می‌شود و سرانجام دو اصل و یک روش برای نظام معرفتی بیانی برمی‌شمرد: ۱- اصل انفصال یا ناپیوستگی میان اشیاء؛ ۲- اصل تجویز یا امکان صدور هر چیز از چیز دیگر و انکار رابطه ضروری علی میان اشیاء؛ ۳- روش قیاسی (قیاس امر غایب بر امر حاضر) یا، به عبارت دقیق تر، استدلال بر مبنای اثر، نشانه و اِماره (جابری، التراث و الحدیث، ص ۳۰۹-۳۱۰).

او این خصوصیات نظام معرفتی بیانی عربی را با محیط زندگی عربی نیز هماهنگ

یکی از اقسام علوم بیانی، عرفانی یا برهانی می‌گنجانند. بنا بر نظر او علوم نحو، فقه، کلام و بلاغت در زمره علوم بیانی است؛ تصوف، فکر شیعی، فلسفه اسماعیلی، تفسیر باطنی قرآن، فلسفه اشراقی، کیمیا، طب باطنی، کشاورزی نجومی، سحر، طلسمات و تنجیم در شمار علوم عرفانی است و منطق، ریاضیات، طبیعیات و الاهیات زیر مجموعه علوم برهانی است (جابری، تکوین العقل العربی، ص ۳۲۳-۳۲۴).

۱. دلالت اصلی ماده ب.ی.ن بر «فصل» است و از جمله صیغه‌های این معنا مبیانت؛ بون (= مسافت بین دو شیء) و بائن (= زن مطلقه) است. دلالت دیگر این ماده بر «ظهور و وضوح» است. ظهور و وضوح شیء نیز با جدایی و انفصال آن از اطرافش به دست می‌آید، با این تفاوت که دلالت اول (فصل) از وضع شیء نسبت به اشیاء پیرامونش حکایت می‌کند و از این رو ناظر بر وجه اِنتولوزیک شیء است اما دلالت دوم (ظهور و وضوح) اشاره به حالت شیء نسبت به ناظر و فاعل شناسای آن دارد و به وجه اپیستمولوژیک شیء متعلق است. بیان و تبیین از واژه‌های ساخته شده با دلالت اخیر است [و در فارسی نیز به همین دلالت به کار می‌رود]. ب.ی.ن سه دلالت دیگر نیز دارد که از موضوع بحث ما خارج است (نک. جابری، بنیه العقل العربی، ص ۱۶-۲۰).

۲. لغت عربی از اعرابیان که سازندگان دنیای عربی اند، گرفته شده و حامل فرهنگ آنان است. علمای کلام بتکرار برای تحدید مفاهیمی که به کار می‌برند از عباراتی همچون «قالت العرب...» یا «العرب تقول...» استفاده کرده‌اند و زبان اعرابیان را چارچوب مرجع خود شمرده‌اند (جابری، بنیه العقل العربی، ص ۲۴۱).

می‌شمرد و در تأیید نظر خود به تحلیل طبیعت رملی (ریگزاری) پیرامون اعراب می‌پردازد.^۱

جابری با دریغ از این واقعیت یاد می‌کند که آنچه ما به عنوان تاریخ فرهنگ خود می‌خوانیم چیزی جز تاریخ فرق و طبقات و مقالات نیست و این تاریخ اختلاف وانفصال آراء است، نه تاریخ تکامل و اتصال آراء. او مجدانه در پی بنای تاریخ کل به جای تاریخ اجزاء است و طرح نقد عقل عربی را با چنین سودایی پی می‌ریزد (نک . جابری، *العقل العربی*، ص ۴۶)؛ اما وی در بازخوانی تاریخ اندیشه دوره اسلامی، ستیز میان آراء را

۱. اگرچه او جبر جغرافیایی را نفی می‌کند (جابری، *التراث والحداثة*، ص ۳۹۰)، اما در تحلیل زیست محیط گریانه و در عین حال غیرعلمی و ذوقی خود چنین می‌آورد: دانه‌های رمل همچون سنگریزه و سنگ و آجر منفصل و مستقل‌اند و با هم رابطه مجاورت دارند، نه تداخل. گیاهان و حیوانات صحرا نیز چنین‌اند. علف‌ها و درختان به انفصال و استقلال از هم می‌رویند، دورادور و پراکنده. حیوانات نیز در جنگل‌ها و بیشه‌هایی نمی‌زیند که فردیت آنها را در میان شاخه‌های درهم و مراتع یکپارچه گم کند. انسان صحرائین نیز اسکانی پراکنده دارد. حتی قبیله مجموعه‌ای از افراد متفرد است؛ مجموعه‌ای از اجزای لایتجزا که رابطه خونی آنها را کنار هم نشانده است. رابطه آنان قرابت است، نه اتصال. این افراد در چارچوب تبعیتی وهمی همنشین‌اند (نسب از نظر ابن خلدون هم امری وهمی است). اتصال از خصوصیات اجتماعات شهری و زیست بوم‌های دریایی است. اتصال از ویژگی‌های امواج دریاست، نه قطرات باران صحرا. به تأثیر همین زیست بوم رملی و انفصالی است که زمان و مکان در نگرش بیانی فهمی غیر انفصالی و انفصالی می‌یابد. سرچشمه تجویز نیز، همچون انفصال، در همین زیست بوم است: در صحرا همه چیز یکنواخت است، اما این یکنواختی ممکن است ناگهان برهم خورد. درست است که گرما و سترونی زندگی و قساوت طبیعت همیشگی و پیوسته است اما باده‌ها و باران‌های غیرموسمی و ناگهانی نیز می‌وزند و می‌بارند. این زیست بوم القای سبب و حتمیت نمی‌کند، بلکه مبدئی برای قول به جواز هر حادثه است. روش قیاسی نیز ریشه‌ای در این زیست بوم دارد: اینجا فاعل یا مؤثر بایداز طریق سبب و واسطه در متأثر اثر نهد. خود فاعل غایب است و فعل آن حاضر. ذهن اعرابی که از آثار و افعال حاضر آکنده است، به قیاس، فاعلی غایب را تصور می‌کند. الله تنها فاعل قادر و آزاد و مختار است؛ او فاعل «ما یشاء و کیف یشاء و متی یشاء» است و نسبت دادن فعل به طبیعت و بت و جن و سایر ماسوی الله بر سبیل مجاز و واسطه است (جابری، *بنیة العقل العربی*، ص ۲۴۱-۲۴۳). با تحلیل‌هایی از این دست می‌توان همین ویژگی‌ها را برای زیست بوم دریایی و شیوه تفکر یونانی اثبات کرد. با این همه نمی‌توان برخی تأثیرات محیط طبیعی بر زبان و تفکر قوم را منکر شد. احمد امین در پژوهشی عالمانه و به دور از تعمیم‌های کلی و نا بجا، نشان داده است که ادب عربی میوه معیشت پرعسرت و ناگوار عرب است. زندگی عرب چنان خطر خیز و عسرت آلود است که علمای لغت چهارصد اسم برای «یلا» برشمرده‌اند. شاعران مکررگوی عرب نیز تجلی لحن پرتکرار و بی قیدوبند صحرائیند (احمد امین، *فجر الاسلام*، ص ۴۴-۴۸).

به ستیز میان نظام‌های معرفتی بدل می‌سازد و به تعبیر طرابیشی (ص ۲۷۸) «اگر پیش از این در معرکه‌گاه آراء فقط کرفورتری بود و جنگ و گریزی میان شمشیرزنان ایدئولوژیک، اکنون طرفین ستیز کمانداران اپیستمولوژیک‌اند در سنگرها و خندق‌هایی استوار و ثابت؛ ستیزه جویانی که حتی یک قدم از موضع خود عقب نشینی نمی‌کنند». این جنگ داخلی بی‌وقفه و آشتی‌ناپذیر میان بیان و عرفان و برهان تاریخ اندیشه اسلامی را آکنده است. جابری خود بر آن است که ستیز اصلی میان نظام بیانی و نظام عرفانی است؛ ایدئولوژی سنی نظام بیانی و ایدئولوژی شیعی نظام عرفانی نیز در تضادند. نظام برهانی نیز همچون طرف سوم ستیز، گاه با نظام بیانی و گاه با نظام عرفانی هم‌پیمان می‌شود (جابری، *تکوین العقل العربی*، ص ۳۴۵). او بر این اساس، دسته‌بندی‌های فقهی و دسته‌بندی‌های کلامی دوره اسلامی را هم سو و متناظر نمی‌یابد؛ چرا که گاه اندیشوری مسلمان در برابر محکی واحد- همچون تمسک به نقل و اثر یا تمسک به رأی و نظر- در مجال فقه، رفتار و موضعی و در مجال کلام، رفتار و موضعی دیگر از خود نشان داده است. فقیهان اهل حدیث الزاماً پایبند به کلام سنی (= اشعری) نبوده‌اند و فقیهان اهل رأی ضرورتاً از عقاید معتزلی جانبداری نکرده‌اند. وی برای نمونه از ابوحنیفه (متوفی ۱۵۰) نام می‌برد که اگرچه در فقه پیشوای مذهب رأی و نظر است، در کلام از اهل سنت و مخالفان معتزله است. همچنین نظام (متوفی بین ۲۲۱ و ۲۳۱) که از پیشوایان عقل‌گرای معتزله است، در مجال فقه و شریعت ضد رأی و قیاس و اجماع است (جابری، *تکوین العقل العربی*، ص ۱۰۰-۱۰۱). جابری این آشفتگی را ناشی از بحرّان مبانی (= أزمة الأُسُس) معرفی می‌کند و بر این باور است که تأسیس عملی علوم در «عصر تدوین و تبویب علم» در مبانی خود واجد تعارضاتی منطقی بوده و از این رو نیازمند به باز تأسیسی منطقی و معرفت‌شناختی است (همانجا). اما اگر قرار است که هر یک از نظرورزان دوره اسلامی واجد یکی از نظام‌های معرفتی سه‌گانه بیانی، عرفانی یا برهانی باشد و اگر نظام معرفتی هر نظرورز مجموعه‌ای از مفاهیم، مبادی و قواعد است که به صورت چارچوبی ناخودآگاه بر اندیشه فرد تحمیل می‌شود (نک. جابری، *تکوین العقل العربی*، ص ۳۷)، چگونه ممکن است نظرورزی مجال عدول از الزامات نظام معرفتی

خود بیابد؟ و چگونه ممکن است در نظام معرفتی‌ای واحد در قبال محکی واحد مواضع مختلف اتخاذ کرد؟

تأکید جابری بر استقلال نظام‌های معرفتی از یگدیگر و عدم تأثیرپذیری آنها از هم و تأکید وی بر نسبت ناخودآگاه نظرورز با نظام معرفتی خود دو رخنه‌گاه ناسازگاری‌ها و تناقضات به درون نظریه اوست. نخست نسبت ناخودآگاه نظرورز با نظام معرفتی‌اش را موضوع بررسی قرار می‌دهیم: آنگونه که پیشتر نیز اشاره شد، جابری در مفهوم اپیستمه فوکویبی دستی می‌برد تا آن را با موضوع پژوهش خود، یعنی فرهنگ عربی، متناسب و هماهنگ سازد. تعریف او از نظام معرفتی چنین است: «نظام معرفتی مجموعه‌ای از مفاهیم و اصول و دستورالعمل‌ها (= الإجراءات) است که در هر دوره معین تاریخی، ساختار ناخودآگاه معرفت را قوام می‌بخشد. این تعریف را می‌توان چنین خلاصه کرد: نظام معرفتی هر فرهنگ ساختار ناخودآگاه آن فرهنگ است» (همان، ص ۳۷). جابری خود در حاشیه این تعریف اشاره می‌کند که مفهوم اپیستمه فوکویبی را با موضوع پژوهش خود متناسب ساخته و تلقی او از نظام معرفتی طابق النعل بالنعل با اپیستمه فوکو نیست، اما همچنان که جورج طرابیشی یادآور می‌شود، میان اپیستمه فوکو و نظام معرفتی جابری تنها اشتراک لفظی و مطابقت النعل بعکس النعل برقرار است. اپیستمه نزد فوکو نظام معرفتی در عصری معین است که در مکان پیوسته و ممتد و در زمان متغیر و دگرگون شونده است؛ اما جابری کارکرد اپیستمه را نه یگانه کردن معرفت بلکه چندگانه کردن آن می‌شمرد. هم از این رو اپیستمه برای او در مکان متغیر و در زمان ثابت است (طرابیشی، ص ۲۸۰-۲۸۱). جابری بر آن است که بسیاری چیزها در فرهنگ عربی از جاهلیت تا به امروز بی‌تغییر مانده است، اینها ثوابت فرهنگ عربی را تشکیل داده و سپس ساختار عقل عربی بالیده در این فرهنگ را پایه نهاده است. به زعم او زمان فرهنگی (= الزمن الثقافی) به مقیاس‌های طبیعی و سیاسی و اجتماعی سنجش اوقات تن در نمی‌دهد. «فرهنگ آن چیزی است که به هنگام فراموشی همه امور برای آدمی باقی می‌ماند»، پس زمان فرهنگی با زمان ناخودآگاه در پیوند است؛ و از آنجا که ناخودآگاهی تاریخی ندارد و سرشتش مجال توجه به زمان و مکان را نمی‌دهد، زمان

فرهنگی نیز زمانی فراتاریخی و راکد است (جابری، *تکوین العقل العربی*، ص ۳۸-۴۵). اما آنچه از پس این شعبده نظریه بافی بیرون می آید عجیب ناپذیرفتنی و باورناکردنی است: فرهنگ عربی بی هیچ طفره‌ای در انتقال و بی هیچ وقفه‌ای در استمرار - نه بین عصر جاهلی و عصر اسلامی و نه بین عصر اموی و عباسی و نه بین عصر انحطاط و بیداری (= نهضة) عربی - به راه خود ادامه داده است (برای نقدی فلسفی بر این رأی نک. طرابیشی، ص ۲۸۱-۲۸۴).

گذشته از نقدی که بر تعاریف و استنتاجات منتهی به این رأی جابری رواست، از طریق نقض‌یابی نیز می‌توان به ابطال نتیجه استدلال او پرداخت. گفتیم که جابری برای نظام معرفتی بیانی عربی دو روش و یک اصل برمی‌شمرد: اصل انفصال، اصل تجویز و روش قیاس. وی محمد بن ادریس شافعی (۱۰۵-۲۰۴) را پایه‌گذار و نظام‌ساز قواعد و قوانین قیاس بیانی معرفی می‌کند.^۱ جابری شأن اصول فقه شافعی در نظام بیانی را همچون شأن منطق ارسطویی در نظام برهانی می‌شمرد و بر آن است که شافعی صرفاً تدوین‌کننده اصولی بود که سالیان دراز بر عقل بیانی عرب حاکم بود آنچنان که ارسطو نیز مخترع منطق نبود، بلکه قواعد تفکر برهانی را مضبوط و مدون ساخت. پس آنچه شافعی به نظرورزان عرب عرضه کرد آگاهی مرتبه دوم از قواعد و قوانین قیاس بود و حتی اگر بپذیریم که عرب پیش از او خودآگاهی نسبت به روش نظرورزی خود نداشت، نمی‌توانیم درباره دوران پس از شافعی قائل به چنین حکمی باشیم. سرانجام باید افزود که به رغم تصور جابری تقسیم‌بندی سه‌گانه او از نظام‌های معرفتی از تحلیل ساختار ناخودآگاه نظرورزی دوره اسلامی برنیامده است، بلکه نظرورزان دوره اسلامی حداقل از

۱. شافعی و خلیل بن احمد و سیبویه تقریباً هم‌روزگار بودند. خلیل بن احمد واضع علم عروض بود و لغت عربی را به طرز نظام‌مند در کتاب *العین* گردآورد. شاگرد او، سیبویه، صاحب *الکتاب*، اعراب و تصریف زبان را دست‌نویسی کرد و شافعی با الهام از استادش سیبویه و نیز خلیل بن احمد قواعد اصول فقه را در *الرساله* مکتوب ساخت. بدینسان نظام بیانی که از یک سو در سطح معنا (=معاجم لغت) و از سوی دیگر در سطح مبنا (=نحو) قانونمند شده بود، در سطح رابطه مبنا با معنا نیز نظام یافت. فهم قرآن که سحرالبیان عربی است محتاج این هر سه بود (جابری، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳).

اواخر سده چهارم آگاهانه بر تفاوت سه مرتبه شناختی، بیان، عرفان و برهان تأکید کرده‌اند. منتقدان جابری پس از انتشار نخستین جلد نقد عقل عربی فقراتی از تفسیر لطایف الاشارات را به او یادآور شدند که در آن امام قشیری (۳۷۶-۴۶۵) آشکارا از سه درجه شناخت برهانی، بیانی و عرفانی یاد کرده است.^۱

بازاندیشی در مفهوم نظام معرفتی

عدم پذیرش موضع جابری در قول به نسبت ناخودآگاه نظروروز با نظام معرفتی منشأ افتراقی اساسی از نظریه نقد عقل عربی اوست، چراکه وی بنیان نظریه خود را بر همین رأی نهاده و حتی در اختیار تعاریف ابزارهای مفهومی خود نیز همواره اصل نسبت ناخودآگاه نظروروز با نظام معرفتی را مد نظر داشته است. از این رو اکنون که توافق و تفاوت نظرم را با ابزارهای مفهومی جابری تا حدی روشن کرده‌ام، راه خود را از او جدا می‌کنم و پیش از ادامه بحث، بر اساس این توافقات و تفاوت‌ها به صورت‌بندی معنایی مفهوم «نگریستار» می‌پردازم:

نگریستار هر نظروروز مجموعه‌ای از مفاهیم، اصول و قواعد است که همه کنش‌های شناختی نظروروز متکی و مبتنی بر اختیار موضعی در قبال آنهاست.^۲ بالیدن در فرهنگ هر دوره تاریخی، خود به مثابه مواجه شدن با این مفاهیم، اصول و قواعد نگریستاری و

۱. برای نمونه او در تفسیر آیه «یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله...» (نساء: ۱۳۵) می‌نویسد یا ایها الذین آمنوا من حیث البرهان، آمنوا من حیث البیان، إلی أن تؤمنوا من حیث الکشف والعیان (= العرفان) (قشیری، ج ۱، ص ۳۷۳) و در تفسیر آیه ۱۲۴-۱۲۵ سوره انعام می‌نویسد «یقال نور فی بدایة هو نور العقل، و نور فی الوسائط هو نور العلم، و نور فی النهایة هو نور العرفان. فصاحب العقل مع البرهان، و صاحب العلم مع البیان، و صاحب المعرفة فی حکم العیان» (همان، ص ۴۹۹-۵۰۰).

۲. مفاهیم نگریستاری تصوراتی کلی‌اند، مربوط به سه مقوله خدا، جهان و انسان. اصول نگریستاری تصدیقاتی عام‌اند، درباره هر یک از مفاهیم نگریستاری یا درباره نسبت این مفاهیم با یکدیگر. قواعد نگریستاری طریقه‌های موثق انگاشته استدلال‌اند. مفاهیم، اصول و قواعد نگریستاری با همدیگر سازگارند مگر آنکه نگریستار دچار بحران شده در آستانه دگرگونی باشد.

اختیار موضعی ایجابی، سلبی یا تعلیقی در برابر آنهاست.^۱

نظرورز دو نسبت با نگرستار خویش دارد: از یک سو اوست که با اختیار موضع در قبال مفاهیم، اصول و قواعد نگرستاری مقومات نگرستار خود را برمی‌نهد؛ از سوی دیگر نگرستار است که بر نظرورزیدن او حکومت می‌کند و چارچوب و چگونگی آن را معین می‌سازد. پس نظرورز برنهنده نگرستار خود- ولو به شکل ناخودآگاه- و محکوم نگرستار خود- ولو به شکل خودآگاه- است.^۲ اما وی همواره در نظرورزی درباره یک موضوع، ایده‌هایی را به مثابه غایات کنش شناختی مد نظر دارد. او خواه این ایده‌ها را آشکار سازد خواه پنهانشان دارد، نسبت به آنها خودآگاه است و در قبال آنها به اراده اختیار موضع کرده است؛ من این ایده‌ها را ایده‌های هدایتگر نظرورز می‌نامم. ایده‌های هدایتگر تا آنجا که حاصل کنشی عقلانی‌اند، خود برآمده از نگرستار نظرورزند، اما در هر حال مفاهیم و اصول نگرستاری نظرورز می‌باید با ایده‌های هدایتگر او هماهنگ و مطابق باشند و گرنه نظرورز ناگزیر از بازنگری در این مؤلفه‌های قوام بخش نگرستار خود و تنظیم دوباره آنها بر آهنگ ایده‌های هدایتگر است.^۳

۱. اختیار موضع تعلیقی به معنای عدم اختیار موضع نیست؛ عدم اختیار موضع در قبال مؤلفه‌های نگرستاری صرفاً هنگامی ممکن است که نظرورز در اثنای فرهنگ‌پذیری خود با آن مؤلفه‌ها مواجه و آشنا نشود.

۲. همچنانکه نظرورز در فرهنگ خود، نه یکسره فاعلانه و خودآگاه و نه یکسره منفعلانه و ناخودآگاه، پرورش می‌یابد، در قبال مفاهیم، اصول و قواعدی که نگرستار او را خواهد ساخت نیز، گاه فاعلانه و خودآگاه و گاه منفعلانه و ناخودآگاه اختیار موضع می‌کند. اما وی در به کاربردن این مفاهیم، اصول و قواعد اغلب کاملاً ناهوشیار است.

۳. اختیار موضع در قبال یک ایده هدایتگر خود الزاماً کنشی عقلانی نیست، بلکه غرض‌های پوشیده یا آشکار نظرورز به عنوان عواملی نامعقول (و نه الزاماً غیر معقول) در این کنش مؤثر است. ایده هدایتگر اگرچه از جنس تصدیق است و از این رو متشکل از تصور یا تصوراتی است که فهم آنها منطقاً مقدم بر فهم تصدیق است، اما از شأنی نامعقول نیز برخوردار است که سبب تقدم ایده هدایتگر بر تصورات سازنده خود می‌گردد. برای مثال ایده حقوق بشر. در نگرستار مدرن ایده‌ای هدایتگر است که منطقاً بر مفاهیم انسان، خدا و جهان و روابط میان این مفاهیم استوار است. اما پذیرش یا عدم پذیرش این ایده هدایتگر خود در چگونگی تلقی نظرورز از مفاهیم انسان، خدا و جهان و روابط میان این مفاهیم مؤثر است. نظرورزی که خودآگاهانه ایده حقوق بشر را می‌پذیرد، خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه تلقی خود از انسان را نیز با این ایده هماهنگ می‌کند.

باری، این توضیحات نظری رشته سخن را اندکی گسست. در نقد نظریه جابری گفتیم که مستقل شمردن نظام‌های معرفتی سه‌گانه دوره اسلامی از یکدیگر و تأکید بر اصالت عربی نظام بیانی یکی دیگر از خطاهای اصلی جابری است. او در بررسی خصایص نظام بیانی خود را ناگزیر از رجوع به فرهنگ عربی جاهلیت و صدر اسلام می‌یابد (جابری، *التراث و المحدثه*، ص ۳۱۰)، اما در این جستجو به مکتوباتی استناد می‌کند که از عصر تصنیف علوم (یا به تعبیر نادقیق او عصر تدوین علوم)^۱ بر جای مانده است. او از یک سو عقل عربی را محصور به حصار زبان عربی می‌داند و از سوی دیگر می‌کوشد تا سازندگان زبان عربی را اعراب بدوی معرفی کند. به زعم وی لغویان عرب در تدوین کتاب‌های لغت کوششی تمام کردند تا زبان عربی را از ناخالصی‌های حاصل از مدنیت و برخورد با اقوام عجم پاک بدارند و تنها منبع مورد اعتماد خود را بدویان صحرائشین قرار دهند (نک. جابری، *تکوین العقل العربی*، ص ۵۶-۷۱). با این همه، نظریه بدویت زبان و فرهنگ جاهلی پذیرفتنی نیست، مگر آنکه بر این پندار باشیم که همه جاهلیان بدوی بوده‌اند.^۲

۱. جابری بر مبنای آنچه سیوطی از ذهبی نقل کرده، آغاز عصر تدوین را سال ۱۴۳ هجری دانسته است؛ اما نقل سیوطی خالی از تصحیف و تحریفی نیست و با رأی اصلی ذهبی در *تاریخ الاسلام* تفاوت‌های مهمی دارد. به عقیده طرابلسی سیوطی این رأی را از *تذکره الحفاظ ذهبی* نقل کرده است. در فقره ای از *تاریخ الاسلام* که ذهبی رأی خود را در این باره بیان می‌کند، یازده بار اصطلاح «تصنیف»، سه بار اصطلاح «تدوین» و یک بار اصطلاح «تبویب» به کار رفته است. جابری این سه اصطلاح را مترادف گرفته در حالی که در گذار از فرهنگ شفاهی به فرهنگ مکتوب عربی، بیش و کم، این مراحل را می‌توان بازشناخت: ۱- *تقیید العلم* یا انتقال دانسته‌ها از حافظه مردمان بر روی انواع سطوح مادی مثل رَق، عسیب، عظم، قتب، لُخاف، کاغذ؛ ۲- *کتاب العلم* یا انتقال دانسته‌ها به صحف پس از رواج کاغذ در اواخر قرن اول هجری، همزمان با فتح سمرقند؛ ۳- *تدوین العلم* یا گردآوری دانسته‌ها در دواوین و مدوئه‌ها؛ ۴- *تبویب العلم* یا مرتب کردن دانسته‌ها در فصول و ابواب؛ ۵- *تصنیف العلم* یا تنظیم ابواب در مصنفات پرفصل (طرابلسی، ص ۲۳-۲۴). احمد امین بر آن است که اعراب تدوین کتاب و تبویب موضوعات آن را از ایرانیان و رومیان آموختند. آنان در ابتدا چیزی از خود نمی‌نگاشتند؛ نخستین کتاب‌های عربی صرفاً گردآوری و ضبط شنیده‌هایی پراکنده در اوراقی بی‌شیرازه بود. با این همه، از این تألیفات عصر اموی نیز، جز بخش‌های اندکی که در کتاب‌های عصر عباسی به نقل آمده، چیزی در دست نیست (احمد امین، *فجر الاسلام*، ص ۱۶۹).

۲. نگارش دانسته‌ها و باورها در فرهنگ عربی روزگار جاهلی و صدر اسلام چندان معمول نبود. عرب‌ها ←

(۳)

دگرگونی های نگریستار عربی از عصر جاهلی تا روزگار ترجمه علوم اوائل شواهد متعدد و انکارناپذیری از نفوذ فرهنگ های غیرعربی در فرهنگ جاهلی حکایت می کند؛ شواهدی که با توجه بدانها حتی نمی توان زبان اعراب جاهلی را دست ناخورده و به دور از تأثیر بیگانگان عجم دانست. چگونه می توان شهر حیره، دروازه مهم نفوذ فرهنگ های گوناگون در میان اعراب را از یاد برد؛ شهری که مرکز آمیزش تازیان با پارسیان دانسته شده و افزون بر روابط پر دامنه اش با ایران پذیرای گروه های ایرانی مقیم و مسافر نیز بوده است (نک. آذرنوش، ص ۱۴۵-۱۹۱). ابن رسته (ص ۲۱۷) روایت می کند که مردان حیره در جاهلیت به قریشیان زندقه آموختند. ابن هشام (ج ۱، ص ۳۵۸) نیز در روایتی بسیار مهم از نضر بن حارث نام می برد؛ مردی که از دشمنان قریشی پیامبر بود و پیش از ظهور اسلام به حیره رفته و داستان های خسروان ایرانی و افسانه های رستم و اسفندیار آموخته بود و در برابر مجلس دعوت پیامبر بساط معرکه می گسترد و قصه می گفت و سخنان خود را با کلام خدا مقایسه می کرد. به گفته ابن هشام آیه «سأَنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» در شأن او نازل شد. ابن ابی اصیبعه (ص ۱۶۷) از آشنایی او با دانشهای احبار یهود و کاهنان عرب و نیز پزشکی ایرانی و فلسفه یاد کرده است. او «عود نوازی» و «آواز عبادیان حیره» را نیز فراگرفته بود و آنرا به مردم مکه می آموخت (ابن خردادبه، ص ۲۰-۲۱).

«سَمَاع» را موثق ترین طریق در روایت شعر، لغت و خبر می دانستند و در وثاقت نوشته ها تردید داشتند، مگر آنکه محتوای آنها را از دانایی می شنیدند یا بر او می خواندند. موانع مادی همچون عدم رواج کاغذ و نقص و کژتابی خط عربی در آن روزگار نیز بر نگارش گریزی آنان می افزود. تغییر نظر اعراب درباره طریقه های موثق روایت که به توسع معنا و مصداق «نص» در فرهنگ عربی انجامید، از مهم ترین دگرگونی های نگریستاری آنان است. بررسی تفصیلی این موضوع بسیار مهم را باید به مجالی مستقل وا نهاد.

افزون بر این، حیره یکی از اصلیت‌ترین پایگاه‌های مسیحیت نسطوری بود. در آنجا همچنان که آموزش زبان و آداب فارسی در مراکزی ویژه رواج داشت (نک. منابع جواد علی، ج ۸، ص ۲۹۵-۲۹۶)؛ دانشها و زبانهای یونانی و سریانی نیز در مدارس دینی مسیحی آموخته می‌شد. رومیان اسیر در جنگهای هرمنز اول در حیره ساکن شدند و در آن دیار تعالیم مسیحی و فرهنگ و دانش‌های یونانی، بویژه هندسه و طب، را گستراندند (احمد امین، فجر الاسلام، ص ۱۸). آموزه‌های فرقه‌های مسیحی بویژه نسطوریان بیشتر از این رهگذر به تازیان عرضه شد. شاعرانی چون قس بن ساعده و امیه بن ابی الصلت و عدی بن زید شعر مسیحی می‌سرودند و مضامینی چون تفکر در خلقت عالم، دعوت به گوشه‌نشینی و رهبانیت را ترویج می‌کردند.^۱

با این همه مسیحیان تا نیمه سده نخست هجری از تعلیم اطفال مسلمان خودداری می‌کردند. گویا یعقوب رهاوی (۱۸-۸۶) نخستین کسی بود که به مسیحیان اجازه چنین کاری داد؛ آنان از آن پس از آموزش فلسفه و سایر علومشان به مسلمانان پرهیزی نداشتند (احمد امین، همان، ص ۱۳۲). بدین سان میراث علمی یونانی رایج در عراق و شام و اسکندریه یک قرن پیش از نهضت ترجمه در میان مسلمانان راهی جست.

یهودیان نیز از دوره جاهلی، تعالیم دینی و افسانه‌ها و خرافات خود را در میان اعراب پراکنده کرده بودند^۲ و پس از اسلام کسانی چون کعب‌الاحبار یمنی (متوفی ۱۱۰) و وهب بن منبه پارسی نژاد، آرایبی در تفسیر آیات قرآن عرضه کردند. عبدالله بن سلام نیز از یهودیان دانشمندی بود که پس از هجرت پیامبر به مدینه اسلام آورده از داناترین صحابه شمرده شد و بسیاری از اخبار بنی اسرائیل را به مسلمانان آموخت. به علاوه،

۱. امیه بن ابی الصلت نخستین کسی بود که عبارت «باسمک اللهم» را در آغاز مکتوبات به کاربرد. قس بن

ساعده نیز عبارت «اما بعد» را متداول کرد (نک. جواد علی، ج ۸، ص ۳۰۵؛ درباره عدی بن زید، شاعر عربی که به خوبی فارسی می‌دانست، و نقش او در ترویج فرهنگ ایرانی در میان اعراب نک. آذرنوش، ص ۱۸۶-۱۹۲)

۲. زبان عبری نیز در عربی تاثیر در خور توجهی نهاد: جهنم، شیطان و ابلیس از واژگان یهودی راه یافته در زبان عربی است.

تعالیم فلسفی یونانیان و قوانین رومی که پیش از ظهور اسلام در یهودیت رخنه کرده بود از این رهگذر به ذهن اعراب نیز راه یافت (احمد امین، همان، ص ۲۴-۲۵).

همین نمونه‌های برشمرده به خوبی نشانگر آن است که به هنگام سخن گفتن از باورهای جاهلی تشخیص آنچه به راستی از عقل عرب‌ها سرچشمه گرفته است و رنگ و بویی از نگرستارهای غیرعربی با آن نیست، دشوار است. این موضوع تا زمان رحلت پیامبر اسلام بیش و کم بر همین حکم است و با آغاز نخستین فتوح اسلامی در سالهای ۱۴-۲۴ هجری دشواری مضاعفی می‌یابد، زیرا در این فتوح عراق و شام و فارس و مصر به تصرف اعراب مسلمان در آمد و کسانی از یهود و نصارا و مجوس و پیروان مانی و دیگر آیین‌ها اسلام آوردند و همنشین اعراب شدند و اختلاط فرهنگی پیشگفته آشکارا فزونی یافت. اگرچه آشنایی با اندیشه و آیین ملت‌های مغلوب سالیانی دراز به طول انجامید، اما چیرگی بر سرزمین و ثروت آنان تأثیراتی بی‌درنگ در معیشت و رفتار تازیان داشت و این مؤلفه‌های مادی بی‌تردید بیشتر از مؤلفه‌های معرفتی در دگرگون ساختن نگرستار عربی مؤثر افتاد؛ زر و سیم اگرچه خود مضامینی ملموس دارند، اما به زودی پای مفاهیم مجردی چون عدالت و مساوات را به میان می‌کشند.

از سوی دیگر نو مسلمانان غیرعرب همچنان حاملان زبان، فرهنگ، تاریخ و خصوصیات عمده‌ای از نگرستار غیرعربی خود بودند. این نومسلمانان پارسی و سوری و قبطی و رومی هرکدام پیش از اسلام آوردن تلقی خاصی از واژه‌های اساسی دین همچون خدا، شیطان، پیامبر، رستاخیز، بهشت و دوزخ داشتند و البته نمی‌توانستند این واژگان را از مفهوم فرهنگی پیشین خود کاملاً برهنه سازند و مفهومی اسلامی بر بالای آن بپوشانند. اسلام آوردن اینان فزودن نقشی بر لوحی ساده و نانوشته نبود، چراکه آنان کاملاً از باورهای پیشینشان تهی نمی‌شدند و چشم انداز و جهان‌بینی گذشته خود را ترک نمی‌کردند، بی‌جهت نیست که پرسش‌های این بیگانگان عجم اغلب به طرح مباحثی نو بویژه در حوزه علم کلام می‌انجامید. نومسلمانان عجم همچنین به حکم اختلاف زبان و نژادشان با اعراب در زمره موالی درمی‌آمدند و این دسته‌بندی اجتماعی نیز بر تفاوت‌های معرفتی آنان با تازیان می‌افزود، از این رو پایان فتوح و جنگ‌های مادی خلفای راشدین را آغاز کشاکش‌ها و جنگ‌های معنوی مغلوبان و تازیان

دانسته‌اند. احمد امین در بیان ثمره این کشاکش می‌نویسد که افزون بر غلبه برخی واژگان ایرانی بر لغات عرب، فکر و خیال و معنی و مضمون پارسی نیز بر زبان و دین عربی چیره شد (احمد امین، همان، ص ۹۵-۹۶، ۱۱۶-۱۱۷).

تصدیق این واقعیت دشوار نیست که با سیر اعراب از زندگی بدوی و معیشت ساده زمانه پیامبر به تمدن پر نقش و نگار و رنگارنگ دوره عباسی، اسلام از صورت دیانتی محض به صورت تمدنی دینی درآمد. حتی سادگی تفاسیر صحابه و تابعین از قرآن جای خود را به تفسیرهای پرتفصیل و تأویل‌های غریب دوره‌های بعد داد. در تفسیر مؤمنان سلف به ذکر چند بیتی از شاعری عرب برای گشودن معنای واژه‌ای یا آوردن خبری در شأن نزول آیه‌ای یا در نهایت روایت قصه‌ای از تعالیم تاریخی یهود اکتفا می‌شد؛ آنچه طبری در تفسیر خود از اصحاب نقل می‌کند بیش از این نیست؛ اما هنوز سده نخست هجری به پایان نرسیده بود که معیشت و عقل ساده عربی دگرگون شد و مفسران قرآن و عالمان اسلام را در نظرگاه‌هایی نو نشانده؛ تا جایی که انس بن مالک که به چشم خود زمانه پیامبر را دیده بود و تا سال ۹۰ هجری نیز عمر یافت، گفت: «من هیچ چیزی نمی‌بینم که از زمان پیامبر تاکنون به حال خود باقی مانده باشد» (بخاری، ج ۱، ص ۱۳۴). بنابراین حتی اگر به رغم شواهد پرشمار موجود- که تنها برخی از آنها برشمرده شد- نگرستار جاهلی را نگرستاری خالص و صرفاً عربی بشماریم، نمی‌توانیم دگرگونی‌های بنیادین این نگرستار در دوره اسلامی را نادیده بگیریم؛ دگرگونی‌هایی که حاصل برخورد و آشنایی تازیان با نگرستارهای غیر عربی بود.

تازیان به دوران فتح سرزمینهای عجم در نخستین دهه‌های سده اول هجری با دانش‌ها و تجربه‌های بیگانه آشنا شدند، اما سالیانی به طول انجامید تا این علوم در میان آنان راه یابد و به زبان عربی در آید. سیوطی علت این درنگ را تحذیر سلف صالح از خوض در علوم اوایل دانسته یادآور می‌شود که عهد برمکیان آغاز آلودگی مسلمانان به این دانش‌ها، برغم توصیه پیشینیان، بود (صون المنطق، ص ۶-۹). تحلیل تقلیل‌گرایانه سیوطی پذیرفتنی نیست، چرا که موانع فراوان رواج علوم اوایل در سده نخست هجری جملگی به معیشت بدوی و نگرستار جاهلی اعراب بازمی‌گردد؛ معیشت و نگرستاری که به هیچ روی اقتضای اکتساب و انتقال این گونه علوم را نداشت. پذیرش سلطه سلف

نیز خود از ویژگی‌های نگرینستار جاهلی بود که رفته رفته از اعتبار آن کاسته شد،^۱ اگرچه شافعی آن را در اصل سوم از اصول چهارگانه خویش (اجماع)، به گونه‌ای نظام‌مند دوباره استوار کرد:

تلقی خاص اعراب از مفهوم نگرینستاری علم خود یکی از مهمترین موانع پذیرش علوم اوایل در نخستین سده هجری بود. ایزوتسو در بررسی معناشناختی خود به خوبی نشان داده است که علم در جاهلیت به شناخت حاصل از تجربه شخصی یا سنت قبیله‌ای اطلاق می‌شد و آنچه از یکی از این دو منبع سرچشمه نگرفته بود، ظن به شمار می‌آمد. برای نمونه طَرَفَه، شاعر جاهلی، این تقابل را در بیت زیر باز نموده است:

وَأَعْلَمُ عِلْمًا لَيْسَ بِالظَّنِّ أَنَّهُ إِذَا ذَلَّ الْمَوْلَى الْمَرْءَ فَهُوَ ذَلِيلٌ

به علمی که در آن ظنی راه ندارد (به تجربه) دریافته‌ام که وقتی مولای (بنده) شخصی خوار شود، او خود خوار شده است.

در دستگاه معناشناختی قرآن معنای علم دگرگون شد. اکنون دیگر علم آن چیزی است که از وحی الهی (= حق) سرچشمه گرفته باشد و شناختی که متکی بر تجربه شخصی یا سنت قبیله‌ای است اغلب چیزی بیش از ظن نیست؛ ظنی که سرچشمه آن تمایلات کورکورانه نفس (= هوی) است و پیروان آن "اتباعُ الاهواء" نام دارند. قرآن خطاب به کافرانی که به تجربه شخصی خود (یعنی علم به معنای جاهلی آن) تکیه کرده و منکر معاد و زندگی پس از مرگ‌اند، می‌گوید: «و ما لهم بذلك من علم إن هم آلا یظنون» (جاثیه: ۲۴). مسلمانان به تدریج منابع راستین علم را تثبیت کردند.^۲ آنان

۱. با اینهمه عرب حتی در شعر نیز تحت سلطه سلف ماند. ابن قتیبه در طبقات الشعرا می‌گوید شاعر نمی‌تواند برخلاف قدما خانه آباد را وصف کند. او نیز باید بر ویرانه‌ها و خانه‌های خراب بنالد. شاعر باید همچون گذشتگان از شتر و آب شور بگوید حتی اگر خود سوار خر و استر می‌شود و آب گوارا می‌نوشد، او باید گیاهان بیابان را نثار ممدوح خود کند نه گل‌های باغ و بوستان را. به باور احمد امین تغییراتی که در مضامین و خیالات شاعرانه شعر عربی می‌یابیم اثر پارسیان تازی گوی است و گرنه عرب‌ها خود مقلد سلف بودند و از سنت‌شکنی گریزان (احمد امین، فجر الاسلام، ص ۱۲۶-۱۲۷).

۲. بویژه شافعی با نگارش الرساله کوشید تا وظیفه و رویه عقل در فهم نصوص را معین کند و به آشفتگی ←

حدیث پیامبر را نیز در کنار وحی قرآنی نشانده‌اند، چرا که پیامبر از پیش خود چیزی نمی‌گوید، همچنانکه در قرآن نیز همواره سخن خدا و رسولش همسنگ دانسته شده است؛ بدینسان کسانی که سخنی جز سخن خدا و رسول را پی می‌گیرند، پیروان اهواء خویش‌اند^۱ (ایزوتسو، ص ۶۹-۷۵). با این همه، بسیاری از مسلمانان عرب، بویژه در دوره اموی، به پاره‌ای از سنت‌های قبیله‌ای جاهلی بازگشتند؛ بازگشتی که به معنای پیروی دوباره از اهواء نفس و عدم پذیرش کامل تلقی قرآنی از علم بود. علوم جاهلی اگرچه غیرقرآنی بود، اما با علوم عجمی همسان و هم حکم به شمار نیامد.

از سوی دیگر، تازیان مسلمان با هم کیشان عجم خود در دیدگاه دینی مساوی شمرده می‌شدند؛ از این رو تعرب و بازگشت به فرهنگ جاهلی برای آنان جنبه‌ای هویت‌جویانه نیز داشت، اما پذیرش علوم اوایل که نه تجربه و دریافته مستقیم عرب بود و نه در مرده ریگ نیاکان او اثری از آن یافت می‌شد، به منزله تن دادن به مشتی ظن و گمان بیگانه بود.^۲ تا هنگامی که عرب از مفهوم نگرستاری علم چنین تلقی جاهلی‌ای داشت، نمی‌توانست پذیرای علوم اوایل باشد، مگر آنکه، دست کم به دروغ، پیوندی نژادی میان ملت عرب و ملت‌های عجم برقرار می‌شد. شگفت نیست اگر عدنانیان در شجره نسب خود دستی بردند و خویش را خویشاوند ایرانیان جا زدند و قحطانیان نیای بزرگ خود،

حاصل از به کارگیری بی رویه عقل و تمسک به رأی از یک سو و اعتماد بی‌قید و بند به حدیث از سوی دیگر پایان دهد. او هم‌نهادی (سنتزی) برای آموزه‌های مختلف اهل رأی و اهل حدیث ارائه کرد.

۱. در اینجا بی‌آنکه درباره صحت داستان سوزاندن کتابخانه اسکندر به هنگام فتح مصر داوری کنم، سخن منسوب به خلیفه دوم عمر را یادآور می‌شوم که در پاسخ به استفسار عمروعاص درباره کتاب‌های اوایل نوشت: «آنچه در آن کتب است اگر موافق با کتاب خداست، کتاب خدا ما را از آن بی‌نیاز داشته و اگر مخالف کتاب الهی است، ما را بدان حاجتی نیست و باید در از بین بردن آن بکوشی» (قفطی، ص ۴۸۴-۴۸۵). این سخن - مجعول باشد یا نباشد - برخاسته از نگرستاری است که در آن وحی یگانه منبع راستین علم تلقی می‌شود.

۲. این ملاحظه فرهنگی گاه با ملاحظات سیاسی نیز همراه می‌شد. آنچنان که رزنتال (p.3) اشاره می‌کند، درگیری امویان با روم شرقی در دور دوم فتوح اسلامی عاملی مؤثر در روگردانی آنان از علوم یونانی است، چراکه اقبال به این علوم ممکن بود پذیرش رسمی ارزش‌های فرهنگی دشمن به حساب آید.

قحطان، را برادر یونان، نیای بزرگ یونانیان، معرفی کردند.^۱ ایرانیان نیز که زیر استیلای خلیفگان عباسی بودند و هنوز نقش تازیانه تعصبات عربی امویان بر دفتر خاطراتشان بود، از این نسب تراشی استقبال کردند. این مجالی بود تا آنان هر چه بیشتر به دستگاه خلفای عباسی - که از عدنانیان بودند - راه یابند و با عرضه مواردی و افتخارات پیشین خود، به اسم میراثی مشترک، در معرکه تفاخر از تازیان بازمانند. از سوی دیگر ایرانیان بابل را مهد باستانی علوم معرفی می کردند. ابو سهل فضل بن نوبخت در کتاب *التهمطان* معارف یونان و مصر را ترجمه کتاب‌هایی دانست که اسکندر از ایران به یغما برد و کوشش ساسانیان در فارسی کردن کتاب‌های یونانی و هندی را بازجستن مواردی ایرانی وانمود. این باور، در دوران نهضت ترجمه، چنان رواجی داشت که این ندیم در ابتدای

۱. قحطانیان یا عربهای جنوب سرزمین عربی خود را عرب عاربه و اصیل و سایر قبایل از جمله عرب‌های شمال سرزمین عربی یعنی عدنانیان را عرب مستعربه یا متعربه می‌دانستند. ستیز میان این دو گروه به روزگاری دور باز می‌گردد، هر چند معلوم نیست که در جاهلیت نیز چنین دسته‌بندی‌ای سابقه داشته باشد. جواد علی (ج ۱، ص ۴۹۳ - ۵۰۷) چالش میان این دو گروه را با عنوان قحطان‌گرایی و عدنان‌گرایی در دوره اسلامی گزارش کرده است. او این نزاع حزبی را انگیزه‌ای مهم برای جعل نسب نامه‌های دروغین برمی‌شمرد. به گزارش وی هر یک از دو گروه شعرا و نسب نامه نویسانی را به مزدوری گرفتند و به قیمت درآمیختن با خون و نسب و فرهنگ عجمان کوشیدند تا از گروه رقیب پیشی گیرند. نزاریان عدنانی به خویشاوندی با پارسیان بر یمنیان قحطانی فخر فروختند و ابراهیم را نیای مشترک اعراب و پارسیان خطاب کردند و گفتند که ایرانیان از دیرباز برای تکریم ابراهیم، بانی کعبه، به مکه رفت و شد داشته‌اند؛ به گواهی این شعر جاهلی که: «مزمتم الفرس علی زمزم و ذاک فی سالفها الأقدم». به باور عدنانیان، منوشهر (= منوچهر) نیای ایرانیان، همان منشخر بن منشخرباغ یا یعیش بن ویزک است. ویزک (= ایزاک) نیز همان اسحاق بن ابراهیم است. عدنانیان به ابراز خویشاوندی با پارسیان و بنی اسرائیل بسنده نکردند و کردان را نیز از نسل ربیع بن نزار بن بکر بن وائل یا ربیع بن نزار بن معد یا مضر بن نزار یا کرد بن مرد بن صعصعه بن هوازن معرفی کردند؛ نسلی که دیر زمانی پیش، از تازش غسانیان جان به در برده به کوهستان گریختند و در اثر گذر ایام زبان عربی را از یاد بردند. در مقابل، قحطانیان نیز دشمنان ایرانیان را به خویشاوندی برگزیدند. آنان یونان و قحطان را دو برادر از فرزندان عابرن شالخ معرفی کردند. بر این اساس، یونان از یمن به مغرب زمین مهاجرت کرده در آنجا ماندگار شد و نسل او رفته رفته زبان و نسب خود را از یاد برد. یمنیان نیز آنان را به فراموشی سپردند. عدنانیان این نسب تراشی را ریشخند کردند و گفتند: «وتخلط یوناناً بقحطان ضلّة لعمری لقد باعدت بینهما جدّاً». اما قحطانیان باز نشنستند و ترکان را نیز از خود شمرده گفتند که ترکان تبت از قوم حمیراند (همان، ص ۴۹۳-۴۹۹). بررسی تأثیر ستیز عدنانی، قحطانی بر پذیرش و گسترش علم و فرهنگ ایرانی و یونانی موضوع پژوهشی بسیار اساسی و مهم تواند بود. درینا که این موضوع تاکنون مغفول مانده است.

مقاله هفتم *الفهرست* و پیش از ذکر کتاب‌های اوایل آن را نقل کرد (این ندیم، ص ۳۰۰ -۳۰۱). در کتاب چهارم دینکرد نیز با اشاره به داستان انتقال علوم از ایران زمین به یونان و اسکندریه در پی حمله اسکندر، و ترجمه دوباره آنها به فارسی در دوره ساسانی، سرچشمه همه معارف کتاب اوستا معرفی شده است.^۱ از این دو گزارش پیداست که میان تلقی ساکنان ایران زمین و تلقی عرب‌ها از مفهوم نگریستاری علم شباهتی برقرار بوده است: عربان برای پذیرش علوم عجمی بیگانگان را خویشان خود معرفی کردند همانگونه که ایرانیان نیز برای برگرفتن علوم انیرانی، سرچشمه اصلی این علوم را بابل ایران زمین و اوستای ایرانی وانمودند. هر دو گروه کاری یکسان کردند: بیگانگی را از ظاهر این علوم زدودند. اما آنان با محتوای این دانش‌ها چه کردند؟ آیا این دانش‌های تازه تنها مجموعه باورهای آنان را دستخوش تغییر می‌کرد یا در نگریستارشان نیز تأثیری در خور نظر می‌نهاد؟ در این مجال سخن بر سر ایرانیان نیست؛ ملتی که علوم یونانی و هندی را بسط و بازنویسی دانش‌های نیاکان خود می‌پنداشتند و در دوره ساسانی چیزی از این دانش‌ها را به فارسی بازگرداندند. اما ادعای تازیان کمتر بود. آنان می‌گفتند ما با صاحبان این علوم هم پشت و خویشاوندیم یا می‌گفتند نور حکمت از مشکات نبوت مقتبس است و بفرض آنکه در دل نیز این شعارهای عوام فریب را باور می‌کردند، نمی‌توانستند شگفتی خود را از محتوای غریب علوم اوایل پنهان کنند؛ بویژه پاره‌ای از این علوم که برآمده از نگریستاری بکلی متفاوت با نگریستاری جاهلی عرب بود.

در انتقال علوم اوایل به عالم اسلام، نخستین دشواری گریبانگیر مترجمانی می‌شد که حتی اگر به مدد آشنایی با فرهنگ زبان مبدأ فهم درستی از دانش‌های غیر عربی داشتند، در ترجمه مطالب به زبان مقصد (عربی) درمی‌ماندند. بزرگترین مترجمان نهضت ترجمه، بی‌تردید، پرورده آموزش‌ها و تربیت‌هایی غیر عربی بودند و هم نگریستار با مؤلفانی که کتاب‌هایشان را ترجمه می‌کردند. مترجمان آثار فارسی (آثار تاریخی،

۱. برای آگاهی بیشتر از این موضوع بنگرید به مقاله «نهضت ترجمه» از این قلم، در *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۷، ذیل «ترجمه».

فرهنگی، نجومی و تنجیمی ایران) معمولاً زردشتی زادگانی نومسلمان بودند که فارسی زبان مادری و عربی زبان دومشان بود. سرنمون این گروه ابن مقفع است که درباره نوآوری‌هایش در زبان و اندیشه عربی صفحه‌ها می‌توان نوشت. مترجمان آثار سریانی غالباً مسیحیان نسطوری بودند؛ نمونه‌اش حنین بن اسحاق که خود متکلمی مسیحی بود و در حیره، ملتقای فرهنگ‌های گوناگون، بارآمده بود.^۱ مترجمان آثار یونانی خود بر چند دسته بودند: آثار هرمسی و تنجیمی را، اغلب، حرانیان صابئی مذهب ترجمه کردند. آنان به ترجمه آثار ریاضی و نجومی نیز توجهی خاص داشتند. سرنمون این گروه ثابت بن قره است. آثار فلسفی را غالباً مسیحیان ملکایی و یعقوبی به عربی درآوردند. سرحلقه آنان یحیی بن عدی است که خود از برجسته‌ترین مدرسان فلسفه در سده چهارم بود. آثار طبی و فقراتی از منطق یونانی را نیز، اغلب، نسطوریان ترجمه کردند. تقریباً هیچ مترجم برجسته‌ای را سراغ نداریم که هم زبان مادری‌اش عربی باشد و هم پرورش یافته تربیت و آموزشی صرفاً عربی باشد (برای آگاهی بیشتر از ترجمه‌ها و مترجمان این دوره نک. دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ذیل "ترجمه").

باری، مترجمان نامور این دوره جملگی غیرعرب بودند و آنان اگر چه امکان نگرینستاری فهم دانش‌های اوائل را داشتند. اما امکان زبان‌شناختی ترجمه این دانشها به زبان عربی را نداشتند. همچنان که ایزوتسو در بررسی زبان‌شناختی دستگاه‌های معنایی علوم تأسیس شده در دوره اسلامی بدرستی اشاره کرده است، دستگاه‌های معنایی کلام و فقه و تصوف از دیدگاه زبان‌شناختی چیزی نیست جز رشد و تکامل زبان عربی اصیل. در تکوین این دستگاه‌های معنایی تحمیلی از بیرون منابع طبیعی زبان عربی صورت نگرفته است، اما درباره فلسفه نمی‌توان چنین حکم کرد. به باور او فلسفه دستگاهی کامل از تصورات و مفاهیم بیگانه است که در آغاز هیچ ارتباطی با زبان و جهان‌بینی عربی نداشت و به زور وارد حوزه زبان عربی شد. نواندیشان عربی‌دان آن روزگار تصوراتی

۱. احمد امین در جلد دوم ضحی‌الاسلام فرهنگ‌های عصر نخست عباسی را برمی‌شمرد و امتزاج آنها با یکدیگر را بررسی می‌کند. او بدرستی ابن مقفع و حنین بن اسحاق را بترتیب نمایندگان فرهنگ ایرانی و فرهنگ یونانی - رومی در سرزمین‌های اسلامی معرفی می‌کند.

جدید آموختند و سپس در صدد یافتن کلماتی عربی برای بیان آن معانی برآمدند. آنان هرگز از عهده هماهنگ ساختن زبان عربی با اندیشه‌های نو برنیامدند. ایزوتسو حاصل کوشش مترجمان و اندیشوران عربی‌دان را وضع واژگانی نیمه شفاف می‌شمرد؛ واژگانی که به هر حال نمی‌توانست معانی اصلی برابری یونانی خود را به خوبی منعکس کند. وی واژه عقل را مثال می‌زند که در جاهلیت اجمالاً به معنای شعور عملی است یا آنچه در روانشناسی نوین از آن به قابلیت مسئله‌گشایی تعبیر می‌شود و در سنت قرآنی نیز به معنایی مربوط با همین معنای جاهلی به کار می‌رود اما در دستگاه معناشناختی فلسفی این اصطلاح معادل مفهومی قرار می‌گیرد که به کلی و در اساس با تلقی عرب از عقل بیگانه است، چرا که نوس (nous) در استعمال ارسطویی و افلاطونی آن به هیچ وجه تکامل طبیعی تصور عربی عقل نیست. پس عقل کلمه‌ای شفاف نیست که از خلال آن بتوان کلمه یونانی نوس را بدرستی نگریست (ایزوتسو، ص ۷۵-۸۰).

آنچه تا کنون مطرح شد به امکان نگریستاری فهم علوم اوائل و امکان زبان‌شناختی ترجمه و انتقال آن راجع بود. نخستین مسئله مربوط به ویژگیهای مترجمان آثار غیرعربی و دومین مسأله مربوط به مجال‌های معناشناختی و ساخت‌شناسی زبان عربی است. اما در بررسی ترجمه‌های دوره اسلامی، افزون بر این دو ملاحظه می‌باید به ویژگیهای مخاطبان عربی زبان علوم اوائل نیز توجه داشت؛ موضوعی که ایزوتسو در تحلیل خود اشاره‌ای به آن نکرده است. یکی از مهمترین دغدغه‌های مترجمان نهضت ترجمه بویژه در ترجمه آثار یونانی قابل فهم و پذیرش ساختن این دانشهای بیگانه برای

۱. ایزوتسو (ص ۸۱) در مقایسه معادل‌های شفاف و نیمه شفاف دو معادل واژه telephone در زبان عربی را مثال می‌زند: تلفون و هاتف. هر دو واژه به یک دلالت به کار می‌رود با این تفاوت که کلمه اروپایی تلفون کاملاً شفاف است، اما در پس کلمه هاتف تاریخ درازی پنهان است. هاتف در عربی کلاسیک به معنی کسی است که بانگ او را می‌شنوید ولی خودش را نمی‌بینید. این کلمه در ادبیات صوفیانه به معنای ندایی آسمانی است که شخص را به ترک دنیا و توجه به عقبی فرا می‌خواند. این گذشته سنگین مانع از آن است که کلمه هاتف بتواند صرفاً نشانه‌ای از ابزار ارتباطی جدید غربی باشد؛ ابزاری که هیچ‌هاله‌ای از قداست پیرامون آن را فرا نگرفته است.

مخاطبان آن روزگار بود. حذف‌ها و تغییراتی که مترجمان در ترجمه آثار یونانی روا داشته‌اند، دلالت‌هایی فرهنگی دارد و نباید صرفاً به محک معیارهای جدید نقد ترجمه سنجیده شود.^۱ ترجمه خود قرائت و تأویلی افزون بر متن بوده و مترجم در پاره‌ای موارد بیش از آنکه در پی انتقال بی‌کم و کاست آراء مؤلفان یونانی باشد، درصدد بازسازی و تأویل این آراء به شیوه‌ای متناسب و هماهنگ با فرهنگ عربی، اسلامی بوده است.^۲

به رغم این کوشش‌ها پاره‌ای از آراء و آموزه‌های دخیله همچنان با مخالفت برخی علمای دینی مواجه می‌شد و شگفت آنکه برخی از این مخالفت‌ها با محتوای آراء کاری نداشت بلکه اساساً به نگرینستار و شیوه تفکر صاحبان آراء اشکال می‌گرفت. آنچه برای مسلمانان خطرناک شمرده می‌شد پذیرش نگرینستارهای بیگانه با نگرینستار عربی بود و نه پذیرش یک، دو باور بیگانه و ناسازگار با تعالیم سلف. مالک بن انس نفس پرسش از چگونگی استوای خدا بر عرش را بدعت می‌شمرد و نه پاسخی خاص بدین پرسش را (شهرستانی، ج ۱، ص ۹۳).^۳ همچنین هنگامی که حسین کرابیسی، متکلم برجسته، در ماجرای منازعه بر سر خلق قرآن نظر تفصیلی احمد بن حنبل را در این باره جویا شد، ابن حنبل کنجکاو‌های او را بیهوده شمرد و او را از پرسش و بحث پروا داد (ابن جوزی، ص ۱۳۱؛ پاتل، p.33). در حقیقت این دو پیشوای دینی نگران غلبه نگرینستار برهانی بر پیروان خویش بودند در حالی که شرط نظرورزی دیندارانه را تبعیت از

۱. حسن حنفی از موافقان این دیدگاه است. وی در مجموعه *من النقل الی الابداع* ترجمه‌های عصر عباسی را آغاز تفکر فلسفی در دوره اسلامی به شمار می‌آورد و به رگه‌های ابداعی کار مترجمان و منطق فرهنگی حاکم بر اختلاف میان متون اصلی و ترجمه‌ها توجهی سنجیده دارد (نک. حنفی، ج ۱/۲، ص ۲۸-۳۲).

۲. برای نمونه اسحاق بن حنین براهین برقلس بر قدم عالم را در کتابی به نام *حجج ابرقلس فی قدم العالم* به عربی درمی‌آورد. او در این کتاب نه برهان از هجده برهان برقلس را ترجمه کرده است اما در تعبیر خود اصطلاحاتی همچون الله، خالق، باری، وحی و ملائکه به کار برده؛ اصطلاحاتی که جملگی حاکی از فضای فرهنگی عربی، اسلامی و ناظر بر عقیده حدوث عالم است (برای متن حجج برقلس نک. بدوی، ص ۳۴-۴۹).

۳. به گزارش شهرستانی (همانجا) احمد بن حنبل، سفیان ثوری، داود بن علی اصفهانی و پیروان آنان با این تفسیر مالک بن انس از آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) موافق بودند که «الإستوا معلوم و الکفیة مجهولة والایمان به واجب و السؤال عنه بدعة».

نگریستار بیانی می‌دانستند. شافعی، دیگر امام مذاهب اربعه اهل سنت، نیز در این باره تصریحی آشکار دارد. او بر این فتواست که کلام پس از شرک از همه گناهان بزرگتر است و در تشخیص اهل کلام می‌گوید: «هر گاه کسی بپرسد «اسم غیر مسماست یا نه؟» اهل کلام است و بی‌دین» (ابن جوزی، ص ۱۲۴) و می‌دانیم که تفکیک اسم از مسما و به طور خاص تفکیک ذات از صفات در خداشناسی اسلامی یکی از ثمرات آشنایی مسلمانان با نگریستار یونانی بوده است.^۱ همچنین از شافعی نقل شده که «شگفتا از نادانی مردم. در حالیکه گمراهی آنان تنها به سبب رویگرداندن از لسان عرب و رونمودن به لسان ارسطو است» (به نقل از سیوطی، ص ۱۵-۱۶). پیداست که منظور وی آن نیست که هم کیشان او عربی را فرو نهاده‌اند و به یونانی سخن می‌گویند بلکه او از دگرگونی نگریستار مسلمانان می‌نالد. سیوطی در شرح این سخن شافعی می‌گوید: «آنکه در صدد فهم قرآن و سنت و شریعت بر مقتضای قواعد منطق است البته اغراض شرع درخواهد یافت. هر که در فروع چنین کند، بر خطا رود و هر که در اصول چنین کند، بدعت آورد» (همانجا). وی می‌افزاید: «قرآن و سنت بر مصطلح عرب و شیوه او در محاوره و مخاطب و احتجاج و استدلال نازل و وارد شده است، نه بر مصطلح یونانیان» (همان، ص ۴۸). با این همه آراء این پیشوایان حتی از سوی برخی پیروان فقهی آنان نیز پذیرفته نشد. در طول تاریخ تمدن اسلامی، متکلمان و اندیشوران بسیاری در مجال فقه به فتاوی آنان عمل کردند و در مجال فهم شریعت راهی خلاف نظر ایشان رفتند. افزون بر آنکه در اسلام هرگز بر سر ارتدکسی بودن آموزه‌هایی از این دست

۱. ایزوتسو (ص ۵۴-۵۵) تطور مفهوم کلیدی الله را در سه سطح معناشناختی تاریخ قدیم زبان عربی، یعنی سطح پیش از قرآن یا جاهلی، سطح قرآنی و سطح پس از قرآنی به خصوص دوره عباسی بررسی کرده است و به این نتیجه رسیده که تفکیک ذات و صفات در شناخت «الله» ناشی از تأثیر اندیشه یونانی بر متکلمان بوده است. اگر در قرآن می‌خوانیم که خدا با انسان سخن می‌گوید، «سخن» به عنوان صفت خدا در نظر گرفته نمی‌شود. اما در علم کلام «سخن» از اساسیترین صفات خداست و خدا نیز به مثابه ذاتی متعالی در مقابل صفاتش فهم می‌شود و این برداشت اگرچه شیایان تحسین است، فاصله بسیاری با اندیشه اصلی قرآنی دارد (درباره دگرگونی معنا شناختی واژه کلیدی الله در تصوف و فلسفه نک. همان، ص ۵۶-۶۰).

توافقی صورت نگرفت. اگرچه امام محمد غزالی حجة الاسلام لقب یافت اما آنان که او تکفیرشان کرد هم نامسلمان به شمار نیامدند. گویی تمدن اسلامی به تلویح پذیرفته بود که هرآنکه نبوت پیامبر اسلام را ایده هدایتگر نگرینستار خویش قرار دهد، در دایره مسلمانی است؛ هرچند در چارچوبی غیر از نگرینستار بیانی عربی نظرورزد.

منابع

آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴ ش.

ابن ابی اصیبه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، چاپ نزار رضا، بیروت، [بی تا].

ابن تیمیه، مجموعه الرسائل الکبری، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م.

ابن جوزی، تلبیس ابلیس، چاپ محمد صباح، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.

ابن خردادبه، مختار من کتاب اللهو و الملاحی، بیروت، ۱۹۸۶م.

ابن خلدون، عبدالرحمن، کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر، چاپ خلیل شحاده سهیل زکار،

بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۸م.

ابن رسته، الاعلاق النفیسه، لیدن، ۱۹۶۷م.

ابن ندیم، کتاب الفهرست، چاپ محمد رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۷ ش.

ابن هشام، السیره النبویه، چاپ مصطفی سقا و ابراهیم ابیاری و عبدالحفیظ شلبی، [بی جا]،

دار ابن کثیر [بی تا].

ابو حاتم رازی، الاعلام النبویه، چاپ صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ ش.

ابوحیان توحیدی و مسکویه رازی، الهوامل و الشوامل، چاپ احمد امین، قاهره، ۱۳۷۰ق/

۱۹۵۰م.

احمد امین، فجر الاسلام، چاپ ششم، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م.

همو، ضحی الاسلام، چاپ پنجم، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م.

اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ ش.

بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، چاپ بیروت از چاپ دارالطباعه العامرة، استانبول ۱۴۰۱ ق.

بدوی، عبدالرحمن، الافلاطونية المحدثه فی الاسلام، قاهره، ۱۹۵۰ م.

جابری، محمد عابد، التراث و الحداثه، بیروت ۱۹۹۱ م.

همو، نقد العقل العربی ۱: تكوين العقل العربی، چاپ ششم، بیروت، ۱۹۹۴ م.

همو، نقد العقل العربی ۲: بنية العقل العربی، چاپ پنجم، بیروت ۱۹۹۶ م.

جاحظ، عمرو بن البحر، کتاب الحيوان، چاپ عبدالسلام محمد الهارون، مصر [۱۳۸۵-۱۳۸۹ ق/۱۹۶۵-۱۹۶۹ م]، چاپ افست بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م.

همو، البيان و التبیین، دار التراث العربی، بیروت، [بی تا].

جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، چاپ دوم بیروت، ۱۹۷۶-۱۹۷۸ م.

حنفی، حسن، من النقل الى الابداع: مجلد ۱، النقل: مجلد ۲، النص: قاهره، ۲۰۰۰

دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران ۱۳۷۵ ش، ذیل «ترجمه ۱: نهضت ترجمه» (از سید احمد هاشمی).

ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ تدمری، جلد حوادث و وفیات ۱۴۱-۱۶۰ ق، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م.

سجستانی، ابو سلیمان، صوان الحکمه و ثلاث رسائل، چاپ عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴ م.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، صون المنطق و الکلام عن فنی المنطق الکلام، چاپ علی سامی نشار، [قاهره ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷ م].

شمس الدین آملی، نفایس الفنون فی عرایس العیون، چاپ شعرانی، تهران ۱۳۷۷ ق.

شهرزوری، محمد بن محمود، نزهه الارواح و روضه الافراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفة،

چاپ خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، چاپ محمد سید کیلانی، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م.

طرابیشی، جورج، نقد العقل العربی: اشکالیات العقل العربی، بیروت، ۱۹۹۸ م.

عامری، محمد بن یوسف، الامد الى الابد، چاپ اورت ک. روسون، بیروت، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م.

همو [منحول]، السعادة و الاسعاد فی السیره الانسانیة، چاپ مجتبی مینوی، و بسپادن، ۱۳۳۶ ش.

عسقلاني، ابن حجر، الأصابة في تمييز الصحابة، چاپ عادل احمد عبدالموجود، بيروت، ١٤١٥ق.
قشيري، عبدالكريم بن هوازن، لطائف الاشارات، چاپ ابراهيم بسيوني، مصر، ١٩٨١م.

Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam*, translated from the German by Emile and Jerry Marmorstein, London, 1975.

Bakar, O., *Classification of Knowledge in Islam: a Study in Islamic Philosophies of Science*, UK., 1998.

Patton, W. M., *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*, London, 1897.