دو فصل‌نامه علمی پژوهشی
مطالعات اندیشه معاصر مسلمین
سال دوازدهم، ش بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۵
صفحات ۱۳۶ ـ ۱۱۱

Studies Of Muslim Contemporary Thought
Year. 12, No. 23
Spring and Summer 2026
P 111-136

واکاوی انتقادی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختیِ بشری‌انگاری قرآن در اندیشه جابری؛ با تأکید بر نسبتِ منطقیِ میان آنها

علیرضا یوسفی راستگو[۱]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۲۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۴

چکیده

محمدعابد الجابری با طرح «نقد العقل العربی»، گفتمان بشری‌انگاری قرآن را به سطح معرفت شناختی ارتقا داد. پرسش اصلی آن است که آیا این بشری‌انگاری برآیند پیوند منطقی سه لایهٔ هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است و این زنجیره به چه پیامد هنجاری‌ای می‌انجامد؟ این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکرد انتقادی، زنجیرهٔ قهری حاکم بر این مبانی را نشان داده است. یافته‌ها مؤید آن است که هستی‌شناسی دوگانه‌انگار با گسست وجودی خدا و جهان و تقلیل وحی به رخدادی تاریخی، زیربنای تاریخ‌مندسازی فهم را فراهم می‌آورد. این هستی‌شناسی به معرفت شناسی تاریخ‌گرا گره می‌خورد که بر سه مبنای «تاریخ‌مندی فهم»، « سیطرهٔ عقل بیانی» و «تعریف قرآن به پدیدهٔ فرهنگی ـ زبانی» استوار است. در پی آن، روش‌شناسی ساختارگرا، تأکید بر بافت تاریخی نزول و هرمنوتیک مفسرمحور، قرآن را به موضوعی تاریخی تنزل می‌دهند و زنجیرهٔ قهری را تکمیل می‌کنند. نقد درونی این زنجیره، نسبی‌گرایی معرفتی، دور معرفت‌شناختی و هنجارزدایی از شریعت را آشکار می‌سازد. نظریهٔ جابری به‌دلیل فروگذاری از جنبهٔ وحیانی، نمی‌تواند مرجعیتی معتبر ارائه دهد و به تعطیل مرجعیت تشریعی می‌انجامد. نوآوری پژوهش در تبیین نظام‌مند این زنجیرهٔ قهری و پیامدهای هنجاری آن است.

کلیدواژه‌ها: محمدعابد الجابری، بشری‌انگاری قرآن، تاریخ‌مندی فهم، عقل بیانی، نقد العقل العربی.

---

۱. دکتری مدرسی معارف اسلامی ،گرایش قرآن و متون اسلامی،دانشکدگان فارابی،دانشگاه تهران: aryousofir@ut.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

در تاریخ معاصر تفسیر، گفتمان بشری‌انگاری قرآن با نادیده‌انگاری فراتاریخی وحی، به تحلیل این متن با ابزارهای علوم انسانی پرداخته است. محمدعابد الجابری با نظریه «نقد العقل العربی»، این گفتمان را از نقد محتوایی به نقد «ساختارهای فهمنده» ارتقا داد (جابری، ۲۰۰۸، ج ۱: ۱۳؛ همو، ۲۰۱۳: ۳۲۷). تمایز نظریه او در پرسش از مشروعیت «سنت تفسیری» است؛ او با روش‌شناسی ساختارگرا و هرمنوتیک فلسفی، نقد را به «عقل مفسر» کشاند تا نشان دهد عقلانیت مفسران قدیم، محصول شرایط تاریخی و فاقد اعتبار مطلق است (همو، ۲۰۰۹، ج ۱: ۱۴-۳۰). مسئلهٔ بنیادین پژوهش، واکاوی مبانی سه‌گانهٔ هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی جابری است؛ اما آنچه آن را از تحقیقات پیشین متمایز می‌سازد، تأکید بر «زنجیرهٔ قهری»‌ای است که این سه لایه را به‌گونه‌ای منطقی پیوند می‌دهد و نشان می‌دهد بشری‌انگاری قرآن، برآیند ناگزیر این زنجیره است. در هستی‌شناسی، او با دوگانه‌انگاری مادی‌گرا و تقلیل وحی به رخدادی تاریخی، زیربنایی برای گسست قدس از تاریخ فراهم می‌آورد (جابری، ۲۰۱۶: ۱۷۷؛ همو، ۲۰۰۹: ۳۵۸). در معرفت‌شناسی، هر فهمی در چارچوب «عقل مُکَوَّن» عصر خود گرفتار است (همو، ۲۰۰۹: ۹۹-۱۳۴؛ همو، ۲۰۱۳: ۵۶) و با دوگانهٔ «عقل بیانی» در برابر «عقل برهانی»، سنت تفسیری را به چالش می‌کشد (همو، ۲۰۱۶: ۲۵۴-۲۵۵). سه مبنای معرفت‌شناختی او (تاریخ‌مندی فهم، سیطرهٔ عقل بیانی و تعریف قرآن به «الظاهرة القرآنیة») و سه روش کلیدی (ساختارگرایی، تأکید بر بافت تاریخی نزول و هرمنوتیک مفسرمحور) زنجیره‌ای قهری را شکل می‌دهند که قرآن را به پدیده‌ای تاریخی ـ فرهنگی تنزل داده و پیامد آن، فروپاشی مرجعیت تشریعی است. بر این اساس، پرسش‌های اصلی پژوهش بدین قرار است:

۱. مبانی هستی‌شناختی جابری (گسست وجودی خدا و جهان و تحوّل وجودی وحی به پدیدهٔ تاریخی ـ زبانی) چگونه زمینه‌ساز تاریخ‌مندسازی فهم قرآن می‌شوند؟

۲. معرفت‌شناسی تاریخ‌گرای جابری (بر پایهٔ سه مبنای تاریخ‌مندی فهم، سیطرهٔ عقل بیانی و تعریف قرآن به پدیدهٔ فرهنگی ـ زبانی) چه نسبتی با مبانی هستی‌شناختی او دارد و چگونه امکان هرگونه خوانش فراتاریخی را از میان برمی‌دارد؟

۳. روش‌شناسی ساختارگرا، تأکید بر بافت تاریخی نزول و هرمنوتیک مفسرمحور، چگونه زنجیرهٔ پیشین را به سطح تفسیر عملیاتی می‌سازد و قرآن را به موضوعی تاریخی تنزل می‌دهد؟

۴. برآیند نهایی این زنجیرهٔ سه‌گانه، چه پیامدهای هنجاری (نسبی‌گرایی معرفتی، دور معرفت‌شناختی و هنجارزدایی از شریعت) در اندیشهٔ جابری به دنبال دارد؟

۲. پیشینه تحقیق و چارچوب مفهومی

اندیشهٔ جابری و رویکرد او به قرآن، همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است.

مسعودی (۱۳۸۹) به بررسی نقد عقل عربی ـ اسلامی در دیدگاه جابری و آرکون پرداخت و نشان داد که جابری با تفکیک عقل به سه نظام بیانی، عرفانی و برهانی، در پی تبیین علل انحطاط فکری در جهان عرب است.

آشکارتیزابی و همکاران (۱۳۹۵) رویکرد تاریخ‌گذاری جابری در تفسیر فهم القرآن الحکیم را بررسی کردند.

در سال ۱۳۹۷، شمس‌علیی در رسالهٔ دکتری با عنوان «بررسی و نقد آرای قرآنی محمدعابد الجابری» به واکاوی جامع اندیشه‌های قرآنی او پرداخت. فقهی‌زاده و قادری در مقاله‌ای با عنوان «روش تفسیری محمدعابد الجابری در مدخل الی القرآن الکریم و فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح، حسب ترتیب النزول»، مبانی تفسیری او را تبیین و نشان دادند که جابری درصدد احیای تفکر معتزلی است. مهدوی‌راد و همکاران نیز در پژوهشی با عنوان «رویکرد کلامی محمدعابد الجابری در نقد تراث شیعی» به بررسی نگاه او به اندیشهٔ شیعی پرداختند.

سلامی و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «رویکرد تاریخی‌نگری محمد عابد جابری در فهم قرآن»، به بررسی دیدگاه او از منظر تاریخی‌نگری پرداختند و نشان دادند که جابری از طریق بررسی ترتیب نزول، به‌دنبال روش‌شناسی برای عصری‌کردن تفسیر است.

صادقی‌پری (۱۳۹۹) در پایان‌نامهٔ «ارزیابی دیدگاه‌های قرآنی الجابری»، آرای او را در چهار محور اصلی نقد کرد.

در سال ۱۴۰۲، سلامی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل انتقادی اندیشه‌های قرآنی محمد عابد الجابری» به نقد مبانی و روش‌های او پرداخت و نشان داد که جابری با افراط‌گرایی در اجتهاد تفسیری، میراث مستدل اسلامی را تضعیف کرده است. نجفی در مقالهٔ «روش‌شناسی محمدعابدالجابری در نقد عقل‌عربی»، روش جابری را ترکیبی از سه مؤلفه دانسته است: روش ساختاری، تحلیل تاریخی و تفکیک عناصر ایدئولوژیک و معرفتی. به باور

وی، تحلیل تاریخی مهم‌ترین وجه روش جابری است.

تمدن (۱۴۰۴) در مقاله‌ای با عنوان «محمد عابد الجابری و نقد عقلانیت عربی» به این نتیجه رسید که طرح نقد عقلانیت عربی در تشخیص درد و درمان جوامع اسلامی به خطا رفته و از عوامل اقتصادی و اجتماعی چشم پوشیده است. مستفا (۲۰۲۴) در مقاله‌ای با عنوان «بازتعریف هرمنوتیک قرآنی: تفاسیر انسان‌گرایانهٔ محمد عابد الجابری و نصرحامد ابوزید»، رویکرد انسان‌گرایانهٔ این دو اندیشمند را بررسی و نشان داد که آنان قرآن را متنی پویا در تعامل با مفسر انسانی می‌دانند. افزون بر این، پایان‌نامه‌هایی نیز به مبانی فهم قرآن و هرمنوتیک فلسفی و مقایسهٔ روش‌شناسی علامه طباطبائی و جابری پرداخته‌اند.

با وجود گستردگی پژوهش‌ها، آنچه در اغلب آن‌ها مغفول مانده، بررسی نظام‌مند و یکپارچهٔ سه لایهٔ بنیادین فکری جابری در کنار یکدیگر است. اغلب پژوهش‌های پیشین یا به‌طور مجزا به یکی از این لایه‌ها پرداخته‌اند یا صرفاً به نقد روش‌شناختی سطحی اکتفا کرده‌اند و از تبیین نسبت دقیق این سه سطح و نشان‌دادن زنجیرهٔ منطقی حاکم بر آن‌ها غافل مانده‌اند. به‌عبارت دیگر، هیچ‌یک به‌طور مدلل نشان نداده‌اند که چگونه هستی‌شناسی مادی‌گرا، به‌ناچار به معرفت‌شناسی تاریخ‌گرا و آن نیز به روش‌شناسی ساختارگرا می‌انجامد و بشری‌انگاری قرآن، برآیند قهری این سه لایه است. پژوهش حاضر با رویکردی یکپارچه، زنجیرهٔ منطقی هستی‌شناسی ← معرفت‌شناسی ← روش‌شناسی را نظام‌مند واکاوی می‌کند و نشان می‌دهد که بشری‌انگاری قرآن، برآیند قهری ترکیب این سه لایه است. پیامد هنجاری آن ـ یعنی نسبی‌شدن شریعت و تعطیل مرجعیت تشریعی ـ به‌عنوان نتیجهٔ منطقی این زنجیره بررسی می‌شود. این نوآوری مقاله است که آن را از یک گزارش توصیفی یا نقد پراکنده، به تحلیلی ساختاریافته با ادعایی نوین ارتقا می‌دهد.

۱-۲. چارچوب مفهومی

برای درک دقیق بحث، لازم است چهار مفهوم کلیدی که در سراسر مقاله به‌کار می‌روند، پیش‌ازپیش تعریف شوند:

الف) بشری‌انگاری قرآن

رویکردی که قرآن را پس از نزول، پدیده‌ای تاریخی ـ زبانی و فرهنگی می‌داند و آن را از جایگاه «کلام خدا» با هویت فراتاریخی، به سطح موضوعی برای علوم انسانی فرو می‌کاهد (جابری، ۲۰۱۳: ۱۹-۲۰؛ همو، ۲۰۰۸،

ج ۱: ۱۳).

ب) عقل مُکَوَّن و عقل مُکَوِّن

»عقل مُکَوَّن» مجموعه‌ای از اصول و قواعد نهادینه‌شده در یک فرهنگ در مقطع تاریخی خاص است که پیش‌فرض‌های اندیشه را جهت می‌دهد. به باور جابری، «العقلُ العربیُّ عقلٌ تشکَّلَ فی التاریخِ» (همو، ۲۰۰۹: ۵۶) و ازاین‌رو فاقد اعتبار فراتاریخی است. در مقابل، «عقل مُکَوِّن» بر اصول خلاقی دلالت دارد که چارچوب‌های پیشین را نقد کرده و گفتمانی نو پدید می‌آورد (همان: ۱۴-۳۰).

ج) دوگانهٔ عقل بیانی و عقل برهانی

»عقل بیانی» خردورزی محصور در زبان و نظام دلالی آن است که بر قیاس (فقهی، کلامی، بلاغی) استوار است و متن را مرجع قطعی می‌داند. در مقابل، «عقل برهانی» عقلانیتی نقاد و مؤسس است که زبان را ابزار می‌داند، نه غایت (همو، ۲۰۰۹: ۲۲۷؛ همو، ۲۰۱۶: ۲۵۴-۲۵۵).

د) پدیدهٔ قرآنی (الظاهرة القرآنیة)

نگریستن به قرآن به‌عنوان «واقعیتی فرهنگی ـ زبانی» که در بستر تاریخی عصر نزول شکل گرفته و پس از نزول، حیاتی مستقل از مؤلِّف الهی یافته است (همو، ۲۰۱۳: ۱۹-۲۰). این مفهوم، قرآن را از مرتبهٔ «فرامیراثی» به سطح موضوعی برای علوم انسانی جدید تنزل می‌دهد (همان: ۱۹؛ همو، ۲۰۰۸، ج ۱: ۱۳).

۳. روش تحقیق

پژوهش حاضر به‌لحاظ هدف، بنیادی ـ نظری و با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکرد انتقادی انجام شده است. جامعهٔ مطالعاتی، آثار مکتوب جابری (چهار جلد نقد العقل العربی، مدخل إلی القرآن الکریم، فهم القرآن الحکیم و نحن و التراث (و منابع نقادانهٔ معاصر را شامل می‌شود. گردآوری داده‌ها به‌صورت کتابخانه‌ای ـ اسنادی انجام شده است. در تحلیل، از تکنیک تحلیل محتوای انتقادی با رویکرد بازخوانی درونی نظام‌مند بهره گرفته شده است که شامل دو سطح نقد درونی (سنجش انسجام منطقی مبانی و روش‌ها) و نقد بیرونی (محک‌زدن با معیارهای بدیل در چارچوب هستی‌شناسی توحیدی و هرمنوتیک اسلامی) است. هدف نهایی، نشان‌دادن زنجیرهٔ قهری مبانی و روش‌های جابری و ترسیم پیامدهای هنجاری اجتناب‌ناپذیر آن است.

۴. یافته های تحقیق

۴-۱. مبانی هستی‌شناختی بشری‌انگاری قرآن در اندیشهٔ جابری

هستی شناسی جابری به «چیستی وجود خدا و جهان» و «نسبت وجودی آن‌ها» می‌پردازد، نه به ابزارهای شناخت. آنچه این لایه را به مسئلهٔ بشری‌انگاری پیوند می‌زند، این پرسش است که «وحی پس از نزول چه سرشت وجودی‌ای می‌یابد؟» و «آیا این سرشت، تعلق آن را به فراتاریخ یا تاریخ رقم می‌زند؟» پاسخ جابری در دو مبنای هستی‌شناختی خلاصه می‌شود که زنجیرهٔ قهری بشری‌انگاری را رقم می‌زنند.

۴-۱-۱. تبیین مبانی هستی‌شناختی

برای پاسخ به این پرسش هستی شناختی، باید دو مبنای بنیادین در نظام فکری جابری را بررسی کرد که هر یک، حلقه‌ای از زنجیرهٔ بشری‌انگاری را تشکیل می‌دهند؛ مبنای نخست به گسست وجودی خدا و جهان و مبنای دوم به تحوّل وجودی وحی به پدیدهٔ تاریخی ـ زبانی مربوط می‌شود.

۴-۱-۱-۱. دوگانگی وجودی «خالق» و «مخلوق» با قرائتی گسست‌گرا

جابری در جلد دوم نقد العقل العربی)بنیة العقل العربی (در ذیل بحث از ساختار اندیشهٔ عربی، به صراحت از دوگانگی وجودی «الله» و «العالم» سخن می‌گوید و می‌نویسد: «إنّ العلاقة الوجودية بين الله و مخلوقاته، باستثناء الوحي، منتفية؛ و الله لايتَدَخَّلُ فی جريانِ الطبيعةِ بعدَ تمامِ الخَلق» (جابری، ۲۰۱۶: ۱۷۷). او در ادامه تأکید می‌کند که «ما سوی الله، کُلُّهُ حادثٌ و مخلوق» (همان: ۱۷۸) و این حدوث، به‌معنای انقطاع هرگونه حضور وجودی مستمر خالق در جهان مخلوق است. این سخن، به‌روشنی از هستی شناسی توحیدی مبتنی بر «ربوبیت مستمر» و «فیض همیشگی» فاصله می‌گیرد و خدا را صرفاً «موجِد ابتدایی» می‌داند که پس از خلقت، جهان را به‌حال خود واگذاشته است. جابری خود این دوگانه را برگرفته از سنت کلامی معتزله معرفی می‌کند (همان: ۱۷۹)، اما تفسیر او از آن، تحت تأثیر جهان‌بینی مدرن، به‌سوی نوعی «خداباوری حداقلی» متمایل می‌شود که در آن، تنها نقطهٔ اتصال میان خدا و جهان، همان «رخداد وحی» است.

۴-۱-۲. تحوّل وجودی وحی از «امر الهی» به «پدیدهٔ تاریخی ـ زبانی»

پس از گسست وجودی خدا و جهان، جابری در مدخل به سرشت وحی می‌پردازد. او با استناد به «حدوث

عالم»، وحی را آخرین و تنها «ارتباط وجودی مستقیم» میان خدا و پیامبر می‌داند که «حادثی منقطع» است (جابری، ۲۰۱۳: ۲۷-۲۸). سپس از این رخداد به «کلام» گذر کرده و می‌نویسد: «عندما یتحوّلُ الوحیُ إلی کلامٍ... فإنّ الصّلةَ الوجودیّةَ تنقطعُ، و ما یبقی هو «نَصٌّ» فی التّاریخِ و اللّغةِ» (همان: ۲۸؛ همو، ۲۰۰۸، ج ۱: ۱۳). این تحوّل را چنان بنیادین می‌داند که قرآن پس از نزول «یحیی حیاةً مستقلةً عن مؤلِّفه الإلهیّ، و یُصبحُ ظاهرةً لغویّةً و ثقافیّةً تاریخیّةً» (جابری، ۲۰۱۳: ۱۹). ازاین‌رو، «نقدُ العقلِ التّاریخیّ شرطُ کلِّ فهمٍ معاصرٍ للقرآن؛ لأنّ القرآنَ نفسَهُ قد تشکّلَ فی بوّابةِ التّاریخِ» (همو، ۲۰۰۹، ج ۱: ۳۵۸). بدین‌سان، دو مبنای هستی‌شناختی (گسست خدا و جهان و تحوّل وحی به پدیدهٔ تاریخی ـ زبانی) بشری‌انگاری را رقم می‌زنند؛ زیرا اگر سرشت وجودی قرآن به تاریخ تعلق داشته باشد، پژوهش علمی دربارهٔ آن ناگزیر باید در چارچوب روش‌های مطالعهٔ پدیده‌های تاریخی و فرهنگی صورت پذیرد.

۴-۱-۲. نقدِ مبانی هستی‌شناختی

نقدهای ذیل متوجه دو مبنای تبیین‌شده است:

اول، نادیده‌گرفتن «رابطهٔ وجودی مستمر» در هستی‌شناسی توحیدی

در هستی‌شناسی توحیدی قرآن، خداوند «قیّوم» (بقره: ۲۵۵)، «مُدَبِّرَ الأمور» و «فاعِلًا مطلقاً» است. آیت‌الله جوادی آملی با استناد به «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹)، بر دائم‌الفیض بودن خدا تأکید دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶۹). در دیدگاه ایشان (وحدت شخصی وجود)، رابطهٔ خدا و جهان زنده و مستمر است. مبنای جابری که این رابطه را جز در وحی منتفی می‌داند، با این نگاه در تعارض است (جابری، ۲۰۱۶: ۱۷۷). طباطبائی در ذیل «وَأُوحِیَ إِلَیَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَکُم بِهِ وَمَن بَلَغَ» (انعام: ۱۹) بر دلالت آیه بر عمومیت و جاودانگی رسالت تأکید دارد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۳۹). جهان‌بینی توحیدی، هستی را یکپارچه و متعلق به خدا می‌داند و وحی را جلوه‌ای از حضور مستمر خدا می‌شمارد، نه رخدادی منقطع (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۲۶-۳۰). جابری با دوگانگی متکلّمانه، این سنخیت وجودی را نادیده گرفته و خدا را به «علت نخستین» ارسطویی شبیه ساخته است (جبرئیلی جلودار، ۱۳۹۸: ۱۱۴). این فروگذاری، نقطهٔ عزیمت بشری‌انگاری قرآن است؛ زیرا با حذف حضور مستمر خدا، وحی به «اتصال موقّت» تنزل می‌یابد و پس از پایان، هیچ پیوند وجودی دیگری با عالم قدس نخواهد داشت.

دوم، تناقض درونی در «تحوّل وجودی» وحی

مبنای دوم جابری (استقلال وجودی متن از مؤلّف الهی) با تصریحات خود او در همان مدخل تعارض دارد؛ آنجا که می‌نویسد: «القرآنُ کلامُ اللهِ وَحْیاً» (جابری، ۲۰۱۳: ۲۳). اگر قرآن کلام خداست، چگونه پس از نزول به پدیده‌ای تاریخی ـ زبانی بدل می‌شود؟ جابری میان «کلام الهی» و «نصّ تاریخی» مرزی قراردادی ترسیم کرده که خود نمی‌تواند توجیه کند (عبدالرحمن، ۱۴۱۴ق: ۳۷). این تناقض، «تحویل وجودی» نامیده شده است: جابری هرچه را که با علوم انسانی معاصر قابل مطالعه نباشد، از دایرهٔ وجود قابل بحث خارج می‌سازد و قرآن را پدیده‌ای تاریخی می‌نامد (حرب، ۱۹۸۵: ۷-۱۵). به باور حرب، این «مصادرهٔ مطلوب هستی‌شناختی» است که در آن، نتیجه (بشری‌انگاری) پیش‌فرض استدلال قرار می‌گیرد (همان: ۱۲-۱۳).

سوم، تقلیل عالم غیب به تاریخ؛ پیش‌فرضی اثبات‌نشده

جابری در این مبانی، «عالم غیب» را از تأثیرگذاری هستی‌شناختی خارج کرده و هرچه را به غیب نسبت داده شده، یا انکار می‌کند یا به پدیده‌های فرهنگی فرو می‌کاهد (جابری، ۲۰۰۸، ج ۳: ۴۲؛ همو، ۲۰۰۹: ۲۴). این موضع با آیات صریح قرآن که ملائکه و شیاطین را موجوداتی فراحسی معرفی می‌کند (اعراف: ۴۰-۴۱؛ ق: ۲۱) و قصص را «حق» می‌شمارد (نحل: ۱۰۵)، در تعارض است. این رویکرد، «تعلیق معرفت‌شناختی عالم غیب» است که ریشه در حس‌گرایی افراطی مدرن دارد؛ جابری به‌سبب التزام پیشینی به روش‌های تجربی، وجود غیب را حذف و سپس قرآن را پدیده‌ای تاریخی می‌نامد (مدنی‌نژاد و دیگران، ۱۴۰۲: ۶۵-۷۰). این در حالی است که قرآن بر «ایمان به غیب» به‌عنوان نخستین شرط هدایت تأکید دارد (بقره: ۳) و جهان‌بینی توحیدی را بدون پذیرش غیب ناممکن می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶۸-۱۷۰؛ پارسانیا، ۱۳۸۳: ۲۶-۳۰). برآیند دو مبنای یادشده، قرآن را در این نگاه به سرشتی وجودی می‌کاهد که جز با ابزارهای مطالعهٔ پدیده‌های تاریخی قابل‌بررسی نیست (عروی، ۱۹۹۷: ۶۱-۶۲). این فروگذاری، زمینهٔ تاریخ‌مندی فهم و روش‌های ساختارگرا را رقم می‌زند. بدین‌ترتیب، دو مبنای هستی‌شناختی جابری نشان می‌دهند که پاسخ پرسش اول ـ چگونگی زمینه‌سازی هستی‌شناسی برای تاریخ‌مندسازی فهم ـ در گرو فروگذاری رابطهٔ وجودی مستمر و تقلیل وحی به رخدادی منقطع است؛ فروگذاری‌ای که زنجیرهٔ بشری‌انگاری را از همان گام نخست رقم می‌زند و زمینهٔ تاریخ‌مندی فهم را در اندیشهٔ جابری فراهم می‌آورد.

۲-۴. مبانی معرفت‌شناختی بشری‌انگاری قرآن در اندیشهٔ جابری

تبیین مبانی معرفت‌شناختی در نظام جابری، نقطهٔ اتصال هستی‌شناسی گسست‌گرا به روش‌شناسی تاریخی ـ ساختارگراست. پس از آنکه در بخش پیشین روشن شد قرآن در نگاه هستی‌شناختی جابری، سرشتی وجودی در قلمرو تاریخ می‌یابد، اینک پرسش از چگونگی شناخت آن مطرح می‌شود. پاسخ جابری در سه مبنای معرفت‌شناختی به‌هم‌پیوسته تجلی می‌کند که از یک دوگانگی بنیادین سرچشمه می‌گیرند. جابری در جلد نخست نقد العقل العربی، با الهام از دیدگاه آندره لالاند (Andre Laland) و میشل فوکو(Michel Foucault) ، میان دو گونه عقل تاریخی تمایز می‌گذارد (جابری، ۲۰۰۹: ۱۴-۳۰).

۱-۲-۴. مبنای تاریخ‌مندی فهم دین

جابری با تکیه بر دوگانهٔ عقل مُکَوَّن، هرگونه فهم بشری از قرآن ـ از نخستین تفاسیر تا خوانش‌های معاصر ـ را انعکاسی از چارچوب‌های فکری و نیازهای اجتماعی عصر مفسر می‌داند، نه کشف حقیقت فراتاریخی متن (همو، ۲۰۰۹: ۴۳؛ همو، ۲۰۱۳: ۵۶). او می‌نویسد: «إذا کانَ الفهمُ دائمًا مُرْتَبِطًا بالعقلِ المُکَوَّنِ لکلِّ عصرٍ، فَلَا سبیلَ إلی فهمٍ نهائیٍّ أو مطلقٍ للقرآن» (همو، ۲۰۱۳: ۲۷). وی تصریح می‌کند که قرآن پس از نزول «یحیی حیاةً مستقلةً عن مؤلِّفه الإلهیّ، و یُصبِحُ ظاهرةً لغویّةً و ثقافیّةً تاریخِیّةً» (همو، ۲۰۱۳: ۱۹) و از همین رهگذر، هرگونه فهم فراتاریخی از آن را ناممکن می‌سازد. بدین‌سان، فهم قرآن همواره در بستر تاریخ و فرهنگ هر عصر شکل می‌گیرد و هیچ تفسیری نمی‌تواند ادعای نهایی‌بودن یا مطلقیت داشته باشد.

۴-۲-۱-۱. نقد مبنای تاریخ‌مندی فهم دین

این مبنا با سه چالش اساسی مواجه است:

نخست، دور معرفت‌شناختی

نقد عقل مُکَوَّن سنتی، خود متکی بر عقل مُکَوَّن جدید (با رویکردهای ساختارگرایی و تاریخ‌گرایی) است و از ارائه معیاری فراتاریخی ناتوان است. احمد واعظی در نقد این رویکرد، به این نکتهٔ اساسی اشاره دارد که «اگر هر فهمی محصول عقل مُکَوَّن عصر خود باشد، ادعای جابری نیز از این قاعده مستثنا نیست و فاقد اعتبار مطلق خواهد بود» (واعظی، ۱۳۸۳: ۶۵-۷۰). میری نیز با بررسی پروژهٔ جابری نشان می‌دهد که نقد او، گرچه ادعای ارتقای نقد به سطح ساختارهای فهمنده را دارد، اما خود این نقد در چارچوب معرفتی خاصی شکل گرفته و از

تاریخ‌مندی آن گریزی نیست (میری، ۱۳۸۹: ۱۱۵-۱۱۶). بوذری‌نژاد و ریحانی نیز این مسئله را به‌عنوان «خودشکنی بنیادین پروژهٔ نقد العقل العربی» ارزیابی کرده‌اند (بوذری‌نژاد و ریحانی، ۱۴۰۰: ۱۸۳).

دوم، تعمیم ناروا از فهم بشری به سرشت خود متن

این دوگانه، میان امر بشری خطاپذیر و امر وحیانی مصون از خطا قیاس نادرستی برقرار می‌کند. حتی اگر هر فهمی تاریخی باشد، این امر دلالتی بر تاریخی‌بودن ذاتی متن یا انحصار معنا در تفاسیر تاریخی ندارد (واعظی، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۰).

سوم، نسبی‌گرایی معرفتی

این نگاه، امکان شناخت فراتاریخی و عقل سلیم مشترک را نادیده گرفته و به نسبی‌گرایی می‌انجامد که ادعای خود جابری را نیز بی‌اعتبار می‌سازد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۲۰-۱۲۱). قرآن خود را معرفت‌بخش و حاوی معانی ثابت و واقع‌گرایانه معرفی می‌کند (ابراهیم: ۴) که فراتر از هر نسبیت تاریخی قابل‌درک است.

پاسخ به شبههٔ ابطال مرجعیت سنت

جابری بر اساس همین مبنا، این شبهه را مطرح می‌کند که اگر ابزارهای فهم (علوم ادبی، اصول فقه و قواعد تفسیری) خود برساخته‌هایی تاریخی و ایدئولوژیک باشند، کل سنت تفسیری مشروط، نسبی و فاقد مرجعیت مطلق خواهد بود و این علوم، چارچوبی «مومیایی‌شده» ایجاد کرده‌اند که قرآن را در حصار زبان محبوس و از نقد فلسفی محروم ساخته است (جابری، ۲۰۰۹، ج ۱: ۲۲۷؛ همو، ۲۰۱۳: ۲۱۳). در پاسخ باید گفت:

نخست، بسیاری از قواعد ادبی در علوم قرآنی، وصف واقعیت زبانی خود قرآن هستند و در پرتو قرآن پدید آمدند، نه اینکه پیش‌تر موجود و بر آن تحمیل شده باشند (شعبانی، ۱۳۷۸: ۱۹۳؛ القاضی و میر، ۱۳۸۷: ۲-۳).

دوم، با وجود چارچوب‌های زبانی مشترک، سنت تفسیری تنوعی چشمگیر در روش‌ها و نتایج (عقلی، عرفانی، فقهی، علمی) آفریده که انحصارگرایی مطلق را نفی می‌کند (وصفی، ۱۳۸۷: ۸۱-۸۲).

سوم، اسلام با نهاد اجتهاد، خطاپذیری فهم را می‌پذیرد، اما این به معنای تعطیل حجیت متن یا بی‌اعتباری کل سنت نیست؛ هسته‌های ثابت برگرفته از نص قطعی و اجماع، به‌عنوان حد کنترل‌کننده از فروپاشی مرجعیت دینی جلوگیری می‌کنند (واعظی، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۰). شبههٔ جابری اگرچه بر خطر ایدئولوژیک‌شدن ابزارها تأکید دارد، اما به‌دلیل غفلت از نقش تأسیسی قرآن و سقوط در تناقض معرفت‌شناختی، نمی‌تواند امتناع کلی دستیابی

به فهمی معتبر از قرآن را اثبات کند.

۴-۲-۲. دوگانهٔ «عقل بیانی» و «عقل برهانی» و سیطرهٔ عقل بیانی بر سنتِ تفسیری

جابری در ادامهٔ پروژهٔ خود، سه الگوی عقلانیت مسلط در تاریخ تفکر اسلامی را تحلیل می‌کند: «عقل بیانی»، «عقل عرفانی» و «عقل برهانی» (جابری، ۲۰۰۹: ۹۹-۱۳۴). از میان این سه، «عقل بیانی» بیش از همه در تفسیر، فقه و کلام سیطره یافته است. به باور جابری، علوم ادبی محض (نحو، صرف، بلاغت، فقه‌اللغه) و اصول فقه مبتنی بر قیاس، تجلی‌گاه‌های اصلی این عقل هستند که با تبدیل زبان به ایدئولوژی مسلط، هرگونه پرسش فلسفی یا انتقادی را مسدود ساخته‌اند (همان: ۶۱-۷۰). در مقابل، «عقل برهانی» که عمدتاً در میراث فلسفی یونانی ـ اسلامی (به‌ویژه ابن‌رشد) جست‌وجو می‌شود، عقلانیتی نقاد و مؤسس است که زبان را ابزار می‌داند، نه غایت (جابری، ۲۰۱۶: ۲۵۴-۲۵۵). جابری این دوگانه را به‌کار می‌گیرد تا نشان دهد سیطرهٔ عقل بیانی، فهم پویا و اجتهادی نوین را مسدود کرده و قرآن را در حبس مباحث زبانی محبوس ساخته است (همو، ۲۰۱۳: ۲۱۳-۲۱۵). از دید او، نقد عقل بیانی، کل سنت تفسیر قرآنی را در چنبرهٔ عقل «تاریخی و بشری» می‌داند و مرجعیت مطلق و فراتاریخی آن را از درون منهدم می‌سازد (همو، ۲۰۰۹: ۱۳۱-۱۳۳). به باور جابری، این دوگانه، امکان هرگونه فهم فراتاریخی از قرآن را از میان برمی‌دارد و آن را در چارچوب شرایط زبان‌شناختی و فرهنگی عصر نزول محدود می‌سازد.

۱-۲-۲-۴. نقد مبنای دوگانهٔ «عقل بیانی» و «عقل برهانی» و سیطرهٔ عقل بیانی بر سنت تفسیری

این مبنا با اشکالات زیر مواجه است:

نخست، نادیده‌گرفتن نقش تأسیسی قرآن در شکل‌دهی به علوم زبانی

بسیاری از قواعد ادبی، وصف واقعیت زبانی خود قرآن و در پرتو آن پدید آمده‌اند، نه اینکه پیش‌تر موجود و بر آن تحمیل شده باشند. جابری با تقلیل علوم زبانی به «ایدئولوژی مسلط»، از کارکرد علمی و توصیفی آن‌ها در فهم مراد الهی غفلت می‌ورزد (شعبانی، ۱۳۷۸: ۱۹۳؛ القاضی و میر، ۱۳۸۷: ۲-۵).

دوم، تکثر روش‌ها در درون سنت تفسیری

با وجود چارچوب‌های زبانی مشترک، سنت تفسیری تنوعی چشمگیر در روش‌ها و نتایج (عقلی، عرفانی، فقهی، علمی) آفریده که انحصارگرایی مطلق مورد ادعای جابری را نفی می‌کند. این تنوع نشان می‌دهد که عقل

بیانی نمی‌تواند تمامی جریان‌های تفسیری را ذیل خود جای دهد (وصفی، ۱۳۸۷: ۸۰-۸۲).

سوم، تحمیل نگاه ایدئولوژیک به زبان

میری در نقد این دوگانه نشان می‌دهد که جابری خود گرفتار همان چیزی شده که نقد می‌کند؛ او نیز زبان و دستگاه مفهومی مدرن غربی را به‌عنوان «اصل» و «مرجع نهایی نقد» فرض می‌گیرد و در عمل، چارچوبی جدید اما به همان اندازه «ایدئولوژیک» جایگزین چارچوب پیشین می‌سازد (میری، ۱۳۸۹: ۱۱۷-۱۱۸). بغوره نیز با اشاره به به‌کارگیری ساختارهای فکری غربی مدرن ـ که خود زاییدهٔ شرایط تاریخی خاصی هستند ـ به‌عنوان معیار نقد عقل عربی، این رویکرد را از رهگذر نوعی «خودآگاهی وام‌گرفته» ارزیابی می‌کند که رهایی واقعی از تاریخ‌مندی را ناممکن می‌سازد (بغوره، ۲۰۰۱: ۴۷-۴۸). حرب نیز با نگاهی بنیادین‌تر، نقد جابری بر «ایدئولوژی زبانی» سنت را خود در چارچوب ایدئولوژی مدرنیته می‌داند که به همان اندازه، نسبت به شرایط تاریخی خود ناآگاه است؛ ازاین‌رو، پروژهٔ جابری در عمل به «نقد یک ایدئولوژی با ایدئولوژی دیگر» بدل می‌شود (حرب، ۱۹۸۵: ۱۲-۱۳).

۳-۲-۴. تعریف قرآن به «پدیدهٔ فرهنگی ـ زبانی» (الظاهرة القرآنية)

سومین مبنای معرفت‌شناختی جابری، اطلاق عنوان «الظاهرة القرآنية» بر قرآن است. در اینجا به کاربست آن در نظام معرفتی جابری پرداخته می‌شود. جابری در مدخل إلی القرآن الکریم می‌نویسد: «القرآنُ ظاهرةٌ لغويّةٌ و ثقافيّةٌ ظهرتْ فی التّاريخِ» (جابری، ۲۰۱۳: ۱۹). بر اساس این تعبیر، قرآن نه به‌عنوان واقعیتی متعالی و قدسی، بلکه به‌مثابه پدیده‌ای تاریخی ـ زبانی معرفی می‌شود که می‌توان و باید آن را با ابزارهای علوم انسانی معاصر (تاریخ، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی) تحلیل کرد. وی این رویکرد را تمایز اصلی خویش با پیشینیان می‌داند؛ به باور او، نواندیشانی همچون خلف‌الله نقد را به بخش‌هایی از محتوای قرآن (مانند قصص) محدود می‌کردند، اما او کل قرآن را به‌عنوان «موضوعی مطالعاتی» در نظر می‌گیرد و آن را از جایگاه «متن هدایتگر فرازمانی» به سطح پدیده‌ای تاریخی ـ فرهنگی فرو می‌کاهد (همان: ۲۰-۳۰). جابری در توجیه این مبنا بر «منهج علمی معاصر» تأکید می‌کند و هدف را «فهم عقلانی علمی» و «رهایی از انجماد تفسیری» می‌داند، نه انکار قداست قرآن (همان: ۲۰-۳۰). بااین‌حال، تصریح می‌کند که این رویکرد، قرآن را در کنار علوم و تفاسیر بشری قرار می‌دهد و آن را از مرتبهٔ «فرامیراثی» به مرتبهٔ موضوعی برای علوم انسانی جدید تنزل می‌دهد (همان: ۱۹).

۱-۳-۲-۴. نقد مبنای الظاهرة القرآنیة

این مبنا با نقدهای بنیادین زیر روبه‌روست:

نخست، تناقض درونی

جابری از یک سو قرآن را «فرامیراثی» می‌خواند و از سوی دیگر با اصطلاح «پدیده»، عملاً آن را در کنار علوم و تفاسیر بشری (که مصداق میراث‌اند) قرار می‌دهد و وحی را به سطح پدیده‌های طبیعی تنزل می‌دهد. این دوگانگی، ناسازگاری معرفت‌شناختی حل‌نشده‌ای را پدید می‌آورد که نشان می‌دهد رویکرد جابری در تعریف قرآن، از انسجام درونی برخوردار نیست (سلامی، ۱۴۰۲: ۸۱).

دوم، کاربرد ناروای اصطلاح پدیدارشناختی

اصطلاح «الظاهرة القرآنیة» نخستین بار توسط مالک بن نبی برای اصلاح روش‌شناختی تفسیر مطرح شد، اما او هرگز درصدد نفی قداست فراتاریخی قرآن نبود (ابن نبی، ۱۴۲۰ق: ۵۳). جابری این اصطلاح را از بستر اصلی‌اش خارج کرده و برای بشری‌سازی قرآن به‌کار گرفته است. ابراهیم محمد زین در پژوهشی تطبیقی، ریشه‌یابی این اصطلاح را تا مکتب پدیدارشناسی (Phenomenology) قرن نوزدهم آلمان پی گرفته و اطلاق آن بر قرآن را که کتابی آسمانی و وحیانی است، نادرست و گمراه‌کننده دانسته است .(Zein, 2008: 187-208) محمدطاهرالمساوی نیز در تحلیل روش‌شناختی رویکرد بن‌نبی، بر تمایز اساسی میان نگاه او و رویکرد بشری‌انگارانهٔ جابری تأکید کرده است(El-Mesawi, 2022) .

سوم، غفلت از گفتمان خودقرآنی

این رویکرد با آیات صریح قرآن که خود را پیامی جهانی و فراتاریخی معرفی می‌کند، در تعارض کامل است. قرآن خطاب به همهٔ انسان‌ها در طول تاریخ می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ...» (یونس: ۵۷) و «وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ» (انعام: ۱۹). خطاب «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» در آیهٔ ۵۷ سورهٔ یونس، تا آخر دنیا ادامه دارد و مختص به عصر نزول نیست (طیب، ۱۳۷۸، ج ۹: ۴۱۰). همچنین قرآن، کتابی جهانی و جاودانه است و احکام آن برای همهٔ اعصار و امصار اعتبار دارد (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۵). این رویکرد در چارچوب تاریخ‌گرایی نومعتزلی ارزیابی شده است که به نفی هرگونه حقیقت مطلق فراتاریخی در حوزهٔ دین می‌انجامد (عروی، ۱۹۹۷: ۶۱-۶۲).

پاسخ به شبههٔ بشری‌انگاری در لباس پدیدارشناسی:

جابری بر اساس تعبیر «الظاهرة القرآنیة»، قرآن را به‌عنوان «واقعیتی فرهنگی» معرفی می‌کند که در بستر تاریخی، زبانی و گفتمانی جامعهٔ عربی عصر نزول شکل گرفته است (جابری، ۲۰۰۸، ج ۱: ۱۳). او با تأکید بر اینکه متون، ساختارهایی زبانی هستند که از نظام دلالی زبان خود جدا نمی‌شوند، در پی تحلیل قرآن در چارچوب نظام نشانه‌ای زبان عربی و ناممکن‌سازی هرگونه خوانش فرازبانی و فراتاریخی است. او برای توجیه این رویکرد، بر بهره‌گیری از «منهج علمی معاصر» تأکید می‌کند و هدف را «فهم علمی و عقلانی» و «رهایی از انجماد تفسیری» می‌داند، نه انکار قداست قرآن (همو، ۲۰۱۳: ۲۰-۳۰).

در پاسخ باید گفت: این توجیه با چهار اشکال بنیادین روبه‌روست.

یکم، تناقض درونی یادشده که در نقد نخست گذشت.

دوم، تقلیل‌گرایی روش‌شناختی که وام‌گیری از روش‌های علوم انسانی سکولار، پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایانه را بر قرآن تحمیل می‌کند و آن را محصولی انسانی در تعامل با گفتمان‌های عصر نزول می‌پندارد؛ بدین‌سان، قرآن ساخته‌شدهٔ تاریخ تلقی می‌گردد، نه شکل‌دهندهٔ تاریخ (عروی، ۱۹۹۷: ۶۰-۶۳).

سوم، غفلت از گفتمان خودقرآن که در نقد سوم به‌تفصیل گذشت.

چهارم، پیامد هنجارزدایی که در آن احکامی مانند ارث، طلاق، حجاب و چندهمسری، پاسخ‌هایی تاریخی به نیازهای جامعهٔ عرب در قرن هفتم تلقی می‌شوند و از اعتبار جاودانگی تهی می‌گردند؛ درحالی‌که قرآن خود را کتابی برای ادارهٔ جامعه در ابعاد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی معرفی می‌کند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۳۹۳؛ مدنی‌نژاد و دیگران، ۱۴۰۲: ۶۵-۷۰). بنابراین، توجیه روش‌شناختی جابری نمی‌تواند از بشری‌سازی قرآن در لباس پدیدارشناسی دفاع کند.

برآیند سه مبنای معرفت‌شناختی (تاریخ‌مندی فهم، سیطرهٔ عقل بیانی و تعریف قرآن به پدیدهٔ فرهنگی ـ زبانی) آن است که پاسخ پرسش دوم ـ یعنی نسبت معرفت‌شناسی تاریخ‌گرا با هستی‌شناسی و چگونگی نفی خوانش فراتاریخی ـ در گرو آن است که هرگونه فهم قدسی از قرآن به «موضوعی تاریخی» برای علوم انسانی جدید تنزل یابد و بدین‌سان، زنجیرهٔ قهری از هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی کشیده شود. اینک نوبت به روش‌شناسی می‌رسد که چگونه این مبانی را عملیاتی کرده و زنجیره را به هنجارزدایی از شریعت می‌کشاند.

۴-۳. مبانی روش‌شناختی بشری‌انگاری قرآن در اندیشهٔ جابری

مبانی روش‌شناختی جابری، تکنیک‌های عملی اجرای پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی او برای تحلیل قرآن‌اند. پس از آنکه معرفت‌شناسی، فهم فراتاریخی را ناممکن ساخت، پرسش این است که «با چه روش‌هایی می‌توان قرآن را به‌مثابهٔ پدیده‌ای تاریخی مطالعه کرد؟» جابری در پاسخ، سه روش کلیدی به‌کار می‌گیرد: روش ساختارگرایانه در تحلیل گفتمان‌های تفسیری، تأکید افراطی بر بافت تاریخی نزول و هرمنوتیک مفسرمحور. در ادامه، هر یک تبیین و نقد می‌شوند.

۱-۳-۴. بهره‌گیری از روش ساختارگرایانه در تحلیل گفتمان‌های تفسیری

جابری در نحن و التراث به‌صراحت از روش ساختارگرایانه سخن می‌گوید: «إنّ منهجنا فی تحلیلِ التراثِ منهجٌ بنیویٌّ یهدفُ إلی کشفِ البنیاتِ التحتیّةِ الّتی تُنظّمُ الخطابَ العربیَّ الإسلامیَّ» (جابری، ۱۹۹۳: ۲۱). او ساختارگرایی را برای کشف «قواعد نانوشته» و «ساختارهای کلان» گفتمان‌های تفسیری به‌کار می‌گیرد (همان: ۲۲-۲۵). این روش، به‌جای تحلیل محتوای آثار، به تحلیل «شرایط امکان شکل‌گیری تفاسیر» می‌پردازد و چارچوب‌های پیشینی حاکم بر فهم مفسران را آشکار می‌سازد (همان: ۲۴). جابری در جلد اول نقد العقل العربی نیز تحلیل ساختاری عقل عربی را پیش‌شرط نقد معرفت‌شناختی آن می‌داند (جابری، ۲۰۰۹: ۱۸-۲۰). او با تکیه بر این روش، الگوهای بنیادین خردورزی عربی ـ یعنی عقل بیانی، عرفانی و برهانی ـ را شناسایی کرده و نشان می‌دهد که چگونه این ساختارها، امکان‌های فهم را در هر دوره‌ای محدود ساخته‌اند (همان: ۹۹-۱۳۵). بدین‌ترتیب، ساختارگرایی در نظام جابری، نه یک رویکرد تفسیری متنی، بلکه ابزاری برای نقد «دستگاه تولید تفسیر» و تحلیل «گفتمان‌های مسلط» بر فهم قرآن است.

۱-۱-۳-۴. نقد مبنای بهره‌گیری از روش ساختارگرایانه در تحلیل گفتمان‌های تفسیری

رویکرد ساختارگرایانهٔ جابری، هرچند در کشف برخی از الگوهای تکرارشونده در تاریخ تفکر اسلامی مفید است، با نقدهای جدی مواجه است.

نخست، این رویکرد، الگوی سرنوشت تاریخی اروپا را بر فرهنگ عربی ـ اسلامی تحمیل می‌کند و در تلاش است تا به «مدرنیته عربی» مشابه تجربهٔ غرب دست یابد. همچنین روش ساختارگرایانه، در عمل به نوعی «تاریخ‌گرایی جبری» می‌انجامد که در آن، تحولات فرهنگ عربی ـ اسلامی، صرفاً در چارچوب الگوهای ازپیش‌ساختهٔ غربی تبیین می‌شود و امکان قرائت‌های بدیل و بومی از تاریخ فکری اسلام از میان می‌رود

Daifallah, 2012: 88)؛ بغوره، ۲۰۰۱: ۴۹(.

دوم، این روش با تقلیل گرایش‌های تفسیری به چند ساختار ثابت، غنای مکاتب تفسیری، نقش اجتهاد فردی مفسران و تأثیر مستقیم خود قرآن در شکل‌دهی به این مکاتب را نادیده می‌گیرد؛ درحالی‌که سنت تفسیری، با وجود چارچوب‌های زبانی مشترک، تنوعی چشمگیر در روش‌ها و نتایج آفریده که در الگوی سه‌گانهٔ جابری نمی‌گنجد (وصفی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۳).

سوم، نگاه ساختارگرایانه، به نوعی جبرگرایی معرفتی می‌انجامد که در آن، مفسران هیچ نقشی در فراروی از چارچوب‌های زبانی ندارند؛ درحالی‌که تاریخ تفسیر، همواره شاهد قرائت‌های نوآورانه‌ای بوده که با استفاده از همان ابزارهای زبانی، به پرسش‌های تازه‌ای پاسخ داده‌اند (میری، ۱۳۸۹: ۱۲۰-۱۲۱). در نقدی بنیادین‌تر، روش ساختارگرایانهٔ جابری به‌دلیل فروگذاری از «منهج توحیدی» در مطالعهٔ میراث، ناکارآمد دانسته شده است؛ زیرا ساختارگرایی، با تقلیل همهٔ پدیده‌ها به روابط درونی گفتمان‌ها، از نسبت این پدیده‌ها با حقیقت متعالی غفلت می‌ورزد و در نتیجه، نه‌تنها به فهم عمیق‌تری از قرآن نمی‌انجامد، بلکه آن را از هویت وحیانی خود تهی می‌سازد (عبدالرحمن، ۱۴۱۴ق: ۳۸-۴۰).

۲-۳-۴. تأکید افراطی بر بافت تاریخی نزول

یکی از روش‌های عملیاتی جابری برای تحقق تاریخ‌مندی فهم، تأکید مطلق بر بازسازی «افق تاریخی عصر پیامبر» و اولویت‌دهی به «اسباب نزول» و «ترتیب نزول تاریخی» است. او در مدخل می‌نویسد: «إنّ فهمَ القرآنِ رهنٌ بفهمِ الظروفِ التاریخیّةِ الّتی نزلَ فیها؛ فالقرآنُ خطابٌ موجّهٌ إلی عربِ القرنِ السابعِ» (جابری، ۲۰۱۳: ۴۹). به باور او، زبان و فرهنگ عصر نزول «درخت دانش و معنا»یی را تشکیل می‌دهند که قرآن در آن روییده است؛ ازاین‌رو، بدون شناخت دقیق آن بستر، هرگونه تفسیری ناقص خواهد بود (همان: ۵۰؛ همو، ۲۰۰۸، ج ۱: ۱۳). او در فهم القرآن الحکیم، تفسیر را بر اساس «ترتیب نزول تاریخی» تنظیم می‌کند (همو، ۲۰۰۸، ج ۱: ۵-۱۰) تا قرآن را در بستر تاریخی‌اش مطالعه کند و هرگونه فهم فراتاریخی را بزداید. به باور او، «تاریخ‌مندسازی تفسیر» تنها راه رهایی از جمود سنت و دستیابی به فهمی عقلانی و علمی است (همان: ۱۳-۱۶).

۱-۲-۳-۴. نقد مبنای تأکید افراطی بر بافت تاریخی نزول

تأکید افراطی جابری بر بافت تاریخی نزول، با سه نقد بنیادین مواجه است:

نخست، این رویکرد قرآن را از «متن هدایتگر فراتاریخی» به «گفتاری تاریخی» فرو می‌کاهد و انتقال

هدایت به نسل‌های بعدی را ناممکن می‌سازد؛ حال‌آنکه قرآن خود را کتابی برای «کلّ مردم» تا قیامت معرفی می‌کند (یونس: ۵۷؛ انعام: ۱۹). بر استمرار خطاب قرآن، طباطبائی و طیب تأکید دارند (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۳۹؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۹: ۴۱۰) و این رویکرد در تعارض با جهان‌شمولی قرآن ارزیابی شده است، همچنان‌که در نقد «پدیدهٔ فرهنگی ـ زبانی» نیز گذشت (علی‌اکبرزاده و معلمی، ۱۳۹۶: ۳۰-۳۲).

دوم، جابری میان «بستر تاریخی نزول» (که در تفسیر سنتی به‌عنوان یکی از ابزارهای فهم پذیرفته شده) و «انحصار معنا در همان بستر» خلط می‌کند. مفسران سنتی، اسباب نزول را صرفاً قرینه‌ای برای فهم مراد الهی در کنار عمومیت لفظ و دلالت‌های عقلانی فراتاریخی می‌دانستند، نه شرط مطلق. تبدیل این ابزار به «شرط مطلق فهم»، قرآن را از افق جهانی خود تهی می‌سازد (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۳۹۳-۳۹۵).

سوم، این روش با سنت تفسیری اسلام که در کنار اسباب نزول، لایه‌های معنایی فراتاریخی و باطنی را می‌پذیرد، در تضاد است و به قرائتی ناقص و تقلیل‌گرا می‌انجامد که پویایی اجتهاد را نادیده می‌گیرد. بدین‌ترتیب، تاریخ‌مندی افراطی جابری، با غفلت از وحی به‌مثابهٔ واقعیتی فراتجربی، ظرفیت هدایتگری فرازمانی قرآن را سلب کرده و آن را به متنی تاریخی فرو می‌کاهد (رستگار، ۱۳۸۱: ۹۹-۱۰۱).

۳-۳-۴. رویکرد هرمنوتیکی مفسرمحور

جابری در مصاحبه‌ای با عنوان «تبیین ساختار عقل عربی» که در فصلنامهٔ نقد و نظر منتشر شده، به‌صراحت از تأثیرپذیری خود از هرمنوتیک فلسفی جدید سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که «قراءةُ التراثِ لیستْ عملیّةَ استنساخٍ، بل هی عملیّةُ تفاعلٍ بین القارئ و النصِّ، و کلُّ قارئٍ یقرأُ النصَّ من أُفُقِه الخاصِّ» (جابری، ۱۳۷۹: ۴۱۲). او در این گفت‌وگو، با اشاره به نقش فعال مفسر در تولید معنا، بر استقلال متن از مؤلِّف (خداوند) تأکید می‌ورزد و نتیجه می‌گیرد که قرآن پس از نزول، حیاتی مستقل می‌یابد و معنای آن در فرایند «امتزاج افق‌های» مفسر با متن شکل می‌گیرد (همان: ۴۱۳-۴۱۴). این رویکرد، به‌وضوح تحت تأثیر آرای هانس-گئورگ گادامر (Hans-Georg Gadamer)در کتاب حقیقت و روش (Gadamer, 1994: 372-382)و هرش (Hirsch, 1967: 38-45)در بحث از «استقلال متن» قرار دارد. به باور او، این رویکرد، مرجعیت نهایی تفسیر را از خداوند به خواننده منتقل می‌سازد و هرگونه ادعای دستیابی به معنای ثابت و مطلق را از درون ناممکن می‌کند (جابری، ۱۳۷۹: ۴۱۵-۴۱۶). بدین‌ترتیب، آنچه پیش‌تر در سنت تفسیری «کشف مراد الهی» خوانده می‌شد، در

نظام روش‌شناختی جابری به «خلق معنا توسط مفسر» تبدیل می‌شود و راه برای هرگونه خوانش تاریخی‌مند و بشری از متن هموار می‌گردد. همچنین او در مدخل بر همین نکته تأکید دارد که «القرآنُ نصٌّ مفتوحٌ علی التأویلِ فی کلِّ عصرٍ حسبَ فهمِ القارئِ و ثقافتِه» (همو، ۲۰۱۳: ۳۰).

۱-۳-۳-۴. نقد مبنای رویکرد هرمنوتیکی مفسرمحور

رویکرد هرمنوتیکی مفسرمحور با چالش‌های اساسی مواجه است.

نخست، تطبیق هرمنوتیک فلسفی بر قرآن که کلام خداوند و وحی الهی است، نادرست و گمراه‌کننده است؛ زیرا قرآن برخلاف متون بشری، کاملاً مصون از خطا و باطل است و دست‌نخورده توسط پیامبر (ص) به ما رسیده است (سبحانی، ۱۳۸۵: ۶۳-۷۳).

دوم، در حوزهٔ متون دینی، فرایند فهم، «مؤلف‌محور» است؛ یعنی هدف اصلی، کشف قصد و مراد جدی گوینده (خداوند) است. این رویکرد، با رویکرد مفسرمحور هرمنوتیک فلسفی که بر پیش‌فهم‌های خواننده تأکید می‌ورزد، در تعارض اساسی قرار دارد (کچوییان و شاریخ، ۱۳۸۳: ۵۹-۶۰). همچنین هرمنوتیک فلسفی با محوریت‌بخشی افراطی به خواننده، نه‌تنها معیاری برای ارزیابی تفسیرها باقی نمی‌گذارد، بلکه اساساً معقولیت و معناداری هرگونه انتقال هدفمند پیام را مخدوش می‌سازد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۲۱-۱۲۷).

سوم، روش تفسیری سنتی با قواعد ادبیات عرب، اصول فقه و علوم قرآنی، از تفسیر خودسرانه جلوگیری می‌کند؛ در مقابل، هرمنوتیک فلسفی معیاری برای تشخیص تفاسیر صواب از خطا ندارد و به نسبی‌گرایی معرفتی می‌انجامد (رستگار، ۱۳۸۱: ۱۰۰-۱۰۱؛ واعظی، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۰). برآیند سه روش ساختارگرایی، تاریخ‌گرایی نزولی و هرمنوتیک مفسرمحور، قرآن را به موضوعی تاریخی فرو می‌کاهد: ساختارگرایی آن را در گفتمان‌های تاریخی محصور می‌سازد، تأکید بر بافت نزول آن را به گفتاری وابسته به قرن هفتم محدود می‌کند و هرمنوتیک مفسرمحور مرجعیت معنایی را به خواننده منتقل می‌سازد. این سه روش، زنجیرهٔ قهری را تکمیل و مبانی پیشین را در سطح تفسیر محقق می‌کنند. بدین‌سان، پاسخ پرسش سوم ـ چگونگی عملیاتی‌سازی مبانی ـ آن است که قرآن به‌وسیلهٔ این روش‌ها از هدایتگری فرازمانی به موضوعی تاریخی فروکاسته می‌شود و زنجیره به مرحلهٔ اجرا درمی‌آید. اکنون با تکمیل سه حلقه، نوبت به تحلیل یکپارچه و پیامد هنجاری آن می‌رسد.

۴-۴. تحلیل یکپارچهٔ زنجیرهٔ قهری مبانی و روش‌های جابری

زنجیرهٔ قهری بشری‌انگاری در اندیشهٔ جابری، از پیوند ناگزیر سه حلقه شکل می‌گیرد:

حلقهٔ نخست: از هستی‌شناسی گسست‌گرا تا معرفت‌شناسی تاریخ‌مدار

اگر خدا با جهان رابطهٔ وجودی مستمر نداشته باشد و تنها نقطهٔ اتصال آن‌ها «رخداد وحی» به‌عنوان حادثه‌ای منقطع باشد (جابری، ۲۰۱۶: ۱۷۷)، و اگر این رخداد به‌محض تبدیل به کلام، از هویت الهی تهی شده و به پدیدهٔ تاریخی ـ زبانی بدل شود (همو، ۲۰۱۳: ۲۷-۲۸؛ همو، ۲۰۰۸، ج ۱: ۱۳)، آنگاه قرآن در قلمرو تاریخ و فرهنگ قرار می‌گیرد. ازاین‌رو، ابزارهای شناخت این «پدیدهٔ تاریخی» باید متناسب با همان قلمرو باشند و روش‌های شناخت امر قدسی کارایی ندارند. پس ناگزیر باید به معرفت‌شناسی‌ای روی آورد که شناخت پدیده‌های تاریخی را ممکن می‌سازد؛ معرفت‌شناسی‌ای که در آن هر فهمی محصول «عقل مُکَوَّن» است و راهی به شناخت فراتاریخی ندارد (همو، ۲۰۰۹: ۵۶؛ همو، ۲۰۱۳: ۲۷). بنابراین، هستی‌شناسی گسست‌گرا به‌ناچار معرفت‌شناسی تاریخ‌مدار را به‌دنبال می‌آورد.

حلقهٔ دوم: از معرفت‌شناسی تاریخ‌مدار تا روش‌شناسی ساختارگرا

اگر هر فهمی از قرآن تاریخی و نسبی باشد و هیچ‌یک نتواند ادعای دستیابی به معنای فراتاریخی داشته باشد (جابری، ۲۰۱۳: ۵۶)؛ و اگر سنت تفسیری زیر سلطهٔ «عقل بیانی» باشد که زبان را به ایدئولوژی مسلط تبدیل کرده است (همو، ۲۰۰۹: ۲۲۷؛ همو، ۲۰۱۳: ۲۱۳-۲۱۵)؛ و اگر قرآن به‌مثابهٔ پدیدهٔ فرهنگی ـ زبانی تعریف شده باشد که باید با علوم انسانی معاصر مطالعه شود (همو، ۲۰۱۳: ۱۹)؛ آنگاه برای عملیاتی‌سازی این مبانی، به روش‌هایی نیاز است که قرآن را در بستر تاریخی مطالعه کنند، ساختارهای پنهان گفتمان‌ها را آشکار سازند و نقش فعال مفسر را در تولید معنا به رسمیت بشناسند. ازاین‌رو، جابری ناگزیر به سه روش روی می‌آورد: روش ساختارگرایانه برای کشف «قواعد نانوشته» (همو، ۱۹۹۳: ۲۱-۲۵؛ همو، ۲۰۰۹: ۱۸-۲۰)، تأکید افراطی بر بافت تاریخی نزول به‌عنوان شرط مطلق فهم (همو، ۲۰۱۳: ۴۹-۵۰؛ همو، ۲۰۰۸، ج ۱: ۱۳) و هرمنوتیک مفسرمحور که در آن مفسر به خلق معنا می‌پردازد (همو، ۱۳۷۹: ۴۱۲-۴۱۴). پس معرفت‌شناسی تاریخ‌مدار به‌ناچار روش‌شناسی ساختارگرا و مفسرمحور را ایجاب می‌کند.

حلقهٔ سوم: از روش‌شناسی ساختارگرا تا بشری‌انگاری و هنجارزدایی

اگر روش ساختارگرایانه، قرآن را در گفتمان‌های مسلط تاریخی محصور کند (جابری، ۱۹۹۳: ۲۱-۲۴)؛ و اگر تأکید افراطی بر بافت نزول، قرآن را به گفتاری وابسته به شرایط جامعهٔ عرب در قرن هفتم تبدیل کند (همو، ۲۰۱۳: ۴۹-۵۰)؛ و اگر هرمنوتیک مفسرمحور، مرجعیت معنایی را از خداوند به خواننده منتقل سازد (همو، ۱۳۷۹: ۴۱۵-۴۱۶)؛ آنگاه تصویری از قرآن برمی‌آید که نه «کلام خدا»یی با هنجارهای جاودانه، بلکه «پدیده‌ای تاریخی ـ انسانی» است که در بستر زمان تغییر می‌کند. این قرآن بشری‌شده نمی‌تواند مرجعیتی برای قانون‌گذاری فراتاریخی داشته باشد و احکام آن پاسخ‌هایی موقت به نیازهای جامعهٔ عرب در قرن هفتم تلقی می‌شوند (مدنی‌نژاد و دیگران، ۱۴۰۲: ۶۵-۷۰).

پس بشری‌انگاری قرآن به فروپاشی مرجعیت تشریعی و نسبی‌شدن شریعت می‌انجامد. آنچه در ظاهر، روش‌شناختی بی‌طرفانه جلوه می‌کرد، در باطن به طرحی هنجارزا بدل می‌شود که راه را برای حاکمیت عقل خودبنیاد بشری می‌گشاید.

صورت منطقی زنجیره:

هستی‌شناسی گسست‌گرا ← (لاجرم) ← معرفت‌شناسی تاریخ‌مدار ← (لاجرم) ← روش‌شناسی ساختارگرا/مفسرمحور ← (لاجرم) ← بشری‌انگاری ← (لاجرم) ← فروپاشی مرجعیت تشریعی.

این زنجیره نشان می‌دهد که بشری‌انگاری قرآن در اندیشهٔ جابری، برآیند قهری ترکیب مبانی و روش‌های سه‌گانهٔ اوست و این همان ادعای نوآوری مقاله است که به‌صورت نظام‌مند به اثبات رسیده است. تحلیل یکپارچهٔ سه حلقه نشان می‌دهد که پاسخ به بخش نخست پرسش چهارم ـ یعنی چگونگی شکل‌گیری زنجیرهٔ قهری ـ در نکتهٔ زیر خلاصه می‌شود: هستی‌شناسی گسست‌گرا به‌ناچار معرفت‌شناسی تاریخ‌مدار را به‌دنبال می‌آورد و معرفت‌شناسی تاریخ‌مدار نیز روش‌شناسی ساختارگرا و مفسرمحور را ایجاب می‌کند؛ و این زنجیره، بشری‌انگاری قرآن را به‌عنوان برآیندی اجتناب‌ناپذیر رقم می‌زند. اکنون باید دید این زنجیرهٔ تکمیل‌شده، به چه پیامد هنجاری‌ای در سطح شریعت و زیست عملی مسلمانان می‌انجامد.

۵-۴. پیامد هنجاری: فروپاشی مرجعیت شریعت

زنجیرهٔ قهری به پیامدی اجتناب‌ناپذیر در سطح هنجارها و زیست عملی مسلمانان می‌انجامد. اگر قرآن در

نظام جابری از «کلام خدا»یی با هویت فراتاریخی به «پدیدهٔ تاریخی ـ زبانی» تنزل یابد، احکام مندرج در آن نیز از اعتبار جاودانگی تهی شده و به پاسخ‌هایی موقت برای نیازهای جامعهٔ عرب در قرن هفتم تبدیل می‌شوند (جابری، ۲۰۱۳: ۲۰-۳۰). بدین‌سان، احکامی چون ارث، طلاق، حجاب، حدود و قصاص، نه قوانینی ثابت و جهان‌شمول، بلکه دستوراتی وابسته به شرایط خاص تاریخی تلقی می‌شوند که انسان معاصر مختار است از آن‌ها پیروی کند یا نه (مدنی‌نژاد و دیگران، ۱۴۰۲: ۶۴-۷۲). این رویکرد، منبع هنجارگذاری را از وحی به عقل خودبنیاد بشری منتقل می‌سازد. در چنین فضایی، شریعت به پدیده‌ای نسبی و محلی بدل می‌شود که در معرض تغییر و بازنگری دائمی عقل خطاپذیر بشر قرار می‌گیرد (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۳۹۳؛ واعظی، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۰). بدین‌ترتیب، آنچه در ظاهر روش‌شناختی بی‌طرفانه برای نوسازی فهم دینی جلوه می‌کند، در باطن به طرحی هنجارزا بدل می‌شود که کارآمدی شریعت را برای پاسخگویی به نیازهای جوامع مسلمان در عصر حاضر به چالش می‌کشد. بدین‌سان، پاسخ به بخش دوم پرسش چهارم ـ یعنی پیامدهای هنجاری زنجیرهٔ سه‌گانه ـ آشکار می‌شود که فروپاشی مرجعیت تشریعی، نسبی‌شدن شریعت و حاکمیت عقل خودبنیاد بشری، نتایج منطقی و اجتناب‌ناپذیر زنجیره‌ای است که از هستی‌شناسی آغاز و به روش‌شناسی ختم می‌شود؛ و این همان هنجارزدایی‌ای است که نظریهٔ جابری در عمل به‌دنبال دارد. بدین‌ترتیب، زنجیرهٔ قهری بشری‌انگاری در اندیشهٔ جابری به‌طور کامل تبیین شد و اکنون در بخش نتیجه‌گیری، جمع‌بندی نهایی و پیشنهادهای پژوهش ارائه خواهد شد.

۶. بحث و نتیجه‌گیری

پاسخ نهایی به پرسش اصلی آن است که بشری‌انگاری قرآن در اندیشهٔ جابری، برآیند قهری زنجیره‌ای نظام‌مند از مبانی گسست‌گرا در سه سطح هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است و این زنجیره به فروپاشی مرجعیت تشریعی و حاکمیت عقل خودبنیاد می‌انجامد. آنچه در ظاهر پروژه‌ای روش‌شناختی برای نوسازی فهم دینی است، در باطن به طرحی هنجارزا بدل می شود که شریعت را به پدیده‌ای نسبی و تاریخی تنزل می‌دهد. این یافته، نوآوری اصلی مقاله را به اثبات می‌رساند. نظریهٔ جابری با سه چالش بنیادین مواجه است: دور معرفت‌شناختی، تناقض درونی در تعریف قرآن به «پدیدهٔ فرهنگی ـــ زبانی» و هم‌زمان «فرامیراثی» خواندن آن، و فروگذاری از جنبهٔ وحیانی که به انکار عملی عالم غیب و تعطیل مرجعیت تشریعی می‌انجامد.

در افق پژوهش‌های آتی، سه مسیر پیشنهاد می‌شود: بررسی تطبیقی زنجیرهٔ قهری با روش‌شناسی مفسران فراتاریخی (چون علامه طباطبائی و جوادی آملی)؛ واکاوی علل اقبال به نظریهٔ جابری در بستر اجتماعی جهان عرب و ایران؛ و امکان بازخوانی انتقادی تاریخ‌مندی مقید از منظر فلسفهٔ هرمنوتیک اسلامی. پژوهش حاضر

گامی در جهت دفاع از هویت دینی اســـت؛ اما ارائهٔ الگویی بدیل، نیازمند تلاش‌های نظری گســـترده‌تری در چارچوب معرفت‌شناسی توحیدی است.

۷. منابع

۱. ابن نبی، مالک، (۱۴۲۰ق)، الظاهره القرآنیه، ترجمه: عبدالصبور شاهین، بیروت: دارالفکر.

۲. بغوره، زواوی، (۲۰۰۱م)، میشیل فوکو فی الفکر العربی المعاصر: جابری، آرکون، تریکی، صفدی، بیروت: دارالطلیعه.

۳. بوذری‌نژاد، یحیی؛ ریحانی، حمید، (۱۴۰۰)، «بررسی و نقد رویکرد انتقادی محمد الجابری بر عقلانیت عربی-اسلامی»، اندیشه نوین دینی، سال ۱۷، ش۶۷، زمستان، ص۱۷۷-۱۹۸.

۴. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۳)، هستی و هبوط، قم: دفتر نشر معارف.

۵. الجابری، محمدعابد، (۱۹۹۳م)، نحن و التراث، بیروت: مرکز الثقافی العربی.

۶. الجابری، محمدعابد ، (۲۰۰۸م)، فهم القرآن الحکیم: التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول (۳ جلدی)، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه، ج۱ و۳.

۷. الجابری، محمدعابد ، (۲۰۰۹م)، نقد العقل العربی (۱): تکوین العقل العربی، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.

۸. الجابری، محمدعابد ، (۲۰۱۳م)، مدخل الی القرآن الکریم فی التعریف بالقرآن، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.

۹. الجابری، محمدعابد ، (۲۰۱۶م)، نقد العقل العربی (۲): بنیه العقل العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.

۱۰. الجابری، محمدعابد ، (۱۳۷۹)، «تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد الجابری»، ترجمه: محمد تقی کرمی، نقد و نظر، سال ۶، ش ۳ و۴، تابستان و پائیز، ص۳۹۹-۴۴۶.

۱۱. الجابری، محمدعابد ، (۱۳۸۶)، «قرآن، قرآن است»، ترجمه: علی آقایی، خردنامه همشهری، ش۱۷، مرداد، ص۶۸-۷۰.

۱۲. الجابری، محمدعابد ، (۱۳۹۱)، سقراط هایی از گونه دیگر، ترجمه: سید محمد آل مهدی، تهران: فرهنگ جاوید.

۱۳. الجابری، محمدعابد ، (۱۳۹۲)، خوانشی نوین از زندگی و فلسفه ابن رشد، ترجمه: سید محمد آل مهدی، تهران: نسل نو.

۱۴. الجابری، محمدعابد ، (۱۳۹۵)، سنت و مدرنیته، ترجمه: سید محمد آل مهدی، تهران: دنیای اقتصاد.
۱۵. جبرئیلی جلودار، عبدالله، (۱۳۹۸)، «نقد و بررسی مبانی هستی‌شناختی جریان نومعتزال در شمال افریقا، با تأکید بر نصرحامد ابوزید و حسن حنفی»، جریان‌شناسی دینی معرفتی در عرصه بین‌الملل، سال اول، ش۲، ص۱۰۹-۱۳۱.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: نشر اسراء.
۱۷. حرب، علی، (۱۹۸۵م)، مداخلات: مباحث نقدیه حول اعمال محمدعابد الجابری و غیره، بیروت: دار الحداثه.
۱۸. حسین‌زاده، محمد، (۱۳۸۶)، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۹. رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الحکیم: الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفه.
۲۰. رستگار، مرتضی، (۱۳۸۱)، «نگاهی به هرمنوتیک و پیامدهای آن»، معرفت، ش۶۳، اسفند، ص۹۷-۱۰۲.
۲۱. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۵)، هرمنوتیک، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۲۲. سلامی، زهرا، (۱۴۰۲)، «تحلیل انتقادی اندیشه‌های قرآنی محمد عابد الجابری»، مطالعات قرآن و حدیث، سال۱۷، ش۳۳، پاییز و زمستان، ص۶۱-۸۶.
۲۳. سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۲۱ق)، الاتقان فی علوم القرآن، محقق: فواز احمد زمرلی، بیروت: دارالکتاب العربی، ج۲.
۲۴. شعبانی، اکبر، (۱۳۷۸)، «تأثیر قرآن کریم در تکوین بلاغت عرب»، مشکوة، ش۶۵-۶۲، بهار، ص۱۹۳-۱۹۹.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۸)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی، ج۷.
۲۶. طیب، عبدالحسین، (۱۳۷۸)، تفسیر اطیب البیان، تهران: انتشارات اسلام، ج۹.
۲۷. عبدالرحمن، طه، (۱۴۱۴ق)، تجدید المنهج فی تقویم التراث، بیروت: المرکز الثقافی العربی.
۲۸. عروی، عبدالله، (۱۹۹۷م)، ثقافتنا فی ضوء التاریخ، مغرب: المرکز الثقافی العربی دارالبیضاء.

۲۹. علی‌اکبرزاده، حامد؛ معلمی، حسن، (۱۳۹۶)، «بررسی نقد رویکرد تاریخی‌نگری به سنت اسلامی، در آرای محمد عابد الجابری و محمد آرکون»، حکمت اسلامی، سال ۴، ش۱۴، پائیز، ص۹-۳۴.

۳۰. القاضی، وداد؛ میر، مستنصر، (۱۳۸۷)، «ادبیات و قرآن»، آینه پژوهش، دوره ۱۹، ش۳، مهر و آبان، ص۲-۲۰.

۳۱. کچوییان، حسین؛ شاریخ، صباح‌الدین، (۱۳۸۳)، «هرمنوتیک و اسلام»، بازتاب اندیشه، ش۴، فروردین، ص۳۸-۴۱.

۳۲. میرزازاده، فرامرز، (۱۳۹۴)، «بررسی و نقد تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمدعابد جابری»، حکمت معاصر، سال۶، ش۳، پائیز، ص۱۰۱-۱۲۰.

۳۳. مدنی‌نژاد، محسن و دیگران، (۱۴۰۲)، «بازخوانی انتقادی آراء و مبانی نومعتزله (نگاهی تفصیلی به اندیشه‌های نومعتزله پیرامون احکام اسلام با تأکید بر مبانی جابری)»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، دوره ۲۹، ش۱۲۷، بهار و تابستان، ص۵۳-۸۰.

۳۴. میری، سیدمحسن، (۱۳۸۹)، «تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری»، حکمت اسراء، سال۲، ش۲، تابستان، ص۱۰۵-۱۲۶.

۳۵. نصر، سیدحسین، (۱۳۹۱)، جهان‌بینی اسلام و علم جدید، علم دینی: دیدگاه‌ها، ملاحظات، تدوین: سیدحمیدرضا حسنی و دیگران، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۳۶. واعظی، احمد، (۱۳۸۳)، «ساحت‌های معناپژوهی»، علوم انسانی-اجتماعی حوزه و دانشگاه، سال۱۰، ش۳۹، تابستان، ص۲۷-۴۰.

۳۷. وصفی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، نومعتزلیان: گفتگوی انتقادی با نصرحامد ابوزید، محمدعابد الجابری، حسن حنفی و محمد آرکون، تهران: نگاه معاصر.

38. Daifallah, Yasmeen.(2012).Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdullah Laroui, Hassan Hanafi and Mohmen Abed Al Jabiri.

39. El-Mesawi,Mohamed El-Tahir.(2022)."Malek Bennabi and the Study of the Qurʾan: Philosophical Dimensions and Methodological Landmarks."Al-Fikr al-islāmī al-muʿāṣir (previously Islamiyat al-Maʾrifah), Vol. 28, No.104, pp.13-60.

40. Gadamer, H.G.(1994).Truth and Method. Revised translation by Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: Seaburg Press.

41. Hirsch, E.D.(1967).Validity in Interpretation. New Haven and London: Yale University.

42. Zein, Ibrahim Mohamed.(2008)."Joseph in the Torah and the Qurʾan: An Assessment of Malik Bennabi's Narrative." *Intellectual Discourse*,Vol.16, No.2,pp.187-208.