

مقایسه مفهوم و نقش «سنت» در اندیشه عبدالجباری و سیدقطب

یحیی بوذری نژاد*، حمید ریحانی**، مینا جهانشاهی***

چکیده:

سنت و نوع تلقی از آن، در دو سده گذشته محور مناقشات فکری جهان اسلام بوده است. در این مقاله با تبیین بحران جهان اسلام در مواجهه با غرب، به دنبال معرفی رویکردهای مختلف و پاسخ آن‌ها به این بحران برآمده‌ایم. بر این اساس، رویکردهای مختلف را در نوع نگاهی که به سنت دارند در چهار جریان لیبرالی، مارکسیستی، احیاگرایانه و انتقادی طبقه‌بندی کرده‌ایم. در گام بعدی به مسئله اصلی این تحقیق که مقایسه دو متفکر از دو جریان فکری است پرداخته‌ایم. سید قطب از جمله متفکرانی است که داعیه احیای و بازگشت به سنت را دارد. در نگاه او سنت به مثابه کلیتی است که در صدر اسلام عامل شکوفایی تمدن اسلامی بوده است و در حال حاضر خروج از بحران جهان اسلام را در بازگشت به آن می‌داند. اما عبدالجباری از منظری متفاوت به سنت نگریسته است؛ وی سنت را مجموعه‌ای از نظام‌های معرفتی می‌داند که یک کل را تشکیل داده‌اند و مجموعه‌ای از عناصر عقلانی و غیرعقلانی در آن وجود دارد. بر این مبنا، او راه حل خروج از بحران را در گسست از عناصر غیرعقلانی سنت و احیای جنبه‌های عقلانی و اصیل آن می‌داند که بتواند با مدرنیته و عقلانیت مدرن نسبت مستقیم پیدا کند.

کلید واژه‌ها: سنت، احیای اسلامی، رویکرد انتقادی، سیدقطب، عبدالجباری

*. عضو هیئت علمی و دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران. Y_bouzarinejad@ut.ac.ir

**. کارشناسی ارشد دانشکده علوم اجتماعی تهران. Hamidreihani@chmail.ir

***. کارشناسی ارشد دانشکده علوم اجتماعی تهران. Jahanshahi-mina284@yahoo.com

دریافت: ۹۸/۰۲/۱۸ تأیید: ۹۸/۰۴/۱۶

مقدمه

سنت از جمله مفاهیمی است که در عین کاربرد زیاد آن در علوم انسانی، تعاریف متفاوت و متنوعی از آن ارائه شده است. بر یک مبنا می‌توان گفت مرز تفکیک مفهوم سنت، آغاز دورهٔ رنسانس و پایه‌گذاری معرفتی تجدد است؛ به عبارت دیگر «با ظهور تجدد است که مفهوم سنت پدیدار می‌شود.» (بشیریه، ۱۳۷۹: ۲۹). بین تعاریف ماقبل مدرن و تعاریف مدرن، گسستی به وضوح نمایان است که این گسست، زادهٔ تغییرات معرفت‌شناختی در دوران مدرن است.

در تلقی مدرن، سنت امری یک‌پارچه و یک‌دست می‌باشد که مربوط به دوران نابالغی اندیشهٔ بشری است. اما ظهور مفهوم «سنت» در فرهنگ اسلامی، زادهٔ مجموعه‌ای از عوامل معرفتی و غیرمعرفتی است که طی دو قرن گذشته در جهان اسلام رخ داده است. این مسئله به طور مشخص به دوران نوزایش عربی تعلق دارد که بسیاری از متفکران، نقطهٔ عطف تاریخی آن را حملهٔ ناپلئون به مصر می‌دانند که نمادی برای چالش اسلام با دیگری (غرب) بود (عنایت، ۱۳۹۴: ۱۲).

آنچه در مواجههٔ جهان اسلام با غرب اهمیت دارد آن است که جهان اسلام در مواجهه با غرب خود را دچار بحران دید. نتیجهٔ این بحران تکانهٔ بزرگی در جهان اسلام و به خصوص امت عرب بود که باعث فهم خللی در ساحت فکری گردید. این خللی که جهان اسلام در خود احساس کرد، به تعبیر ویلفرد کنتول^۱، در حد و اندازه‌های بحران کیهانی بود (نصر، ۱۳۸۶: ۱۴۲). همان بحرانی که پیشگامان اندیشهٔ نوزایش عربی از آن تحت عنوان مسئلهٔ «تهضت» یاد می‌کنند (عابدالجابری، ۱۳۹۵: ۱۲۵). مواجههٔ جهان اسلام با غرب و بحران حاصل از آن با برقراری نسبیتی با سنت معنا پیدا کرد؛ در واقع نوع نگاه متفکران مسلمان معاصر به سنت، نوع مواجهه با غرب را مشخص کرده است.

ضرورت، هدف و پرسش تحقیق

مسئلهٔ «سنت» و نوع تلقی از آن، از مهم‌ترین چالش‌های جهان اسلام به طور کلی و جهان عرب به طور خاص است. سیدبایسن مسئلهٔ میراث را در جهان عرب قضیه‌القضایا

1. wilfred kentwell

شمرده است. در این تعبیر می‌توان جایگاه و اهمیت این مسئله را به اجمال متوجه شد. تمام پاسخ‌هایی که ما به مشکلات امروزمان می‌دهیم در واقع جوابی است که به این سؤال داده‌ایم (سید یاسین، ۱۹۸۷: ۱۱).

سید قطب به عنوان یکی از مؤثرترین و جریان‌سازترین متفکران «رویکرد احیاگرایانه»، نگاه به غایت مثبتی به سنت دارد، نگاهی که به تعبیر اسلام‌شناسانی چون اسپوزیتو، سان و وال در برخی از ابعاد بنیادین نیز گاه تجدد «مبتنی بر روح اسلام» را پذیرفته و پایه‌ای سیر طبیعی پیشرفت جوامع به بازسازی و نوزایی خویش می‌پردازد. «سید قطب معتقد بود که اسلام، حکومت‌های اسلامی را به انعطاف و نه صرفاً بازگشت به گذشته فرامی‌خواند و نظام اسلامی، امکان و فرصتی است برای تحقق الگوهایی که با رشد طبیعی جامعه و نیازهای دوره معاصر سازگار است» (اسپوزیتو، سان و وال، ۱۳۹۵: ۳۵). در واقع پروژه بازسازی قطب را باید در نسبت و نوع نگاه او به سنت فهم کرد. نگاهی که از یک منظر در تقابل مستقیم با جریان روشنفکرانی نظیر جابری است. ذکر این نکته ضروری می‌نماید که رویکرد احیاگرایانه سید قطب از معدود تفکرات جهان اسلام است که با جریان اجتماعی ارتباط برقرار کرده و منتج به تکوین جنبش‌های اجتماعی و حتی نظام‌های سیاسی شده است.

از طرف دیگر، عابدالجبری از جمله نواندیشان جهان عرب می‌باشد که پروژه خروج جهان اسلام از بحران را در برقراری نوعی مواجهه با سنت می‌داند که بتواند با عقلانیت مدرن همراه گردد. بر این مبناء، آشنایی با رویکرد عابدالجبری و مقایسه آن با رویکرد قطب از این جهت ضرورت دارد که جابری و جریان انتقادی‌ای (به معنای خاص کلمه) که به وجود آورد به سرعت از فضای معرفتی و گفتمان‌های حاکم بر جهان عرب در دو دهه شصت و هفتاد میلادی جدا شد و پرسش‌های نویی را با رهیافت‌های کاملاً متفاوت، بنیان نهاد و توانست با مشرق جهان اسلام و روشنفکرانش تعاملی وثیق و گفتگویی انتقادی برقرار کند؛ به طوری که بسیاری از روشنفکران شرق جهان اسلام متأثر از این رویکرد هستند.

از این رو، هدف اصلی این مقاله تبیین و مقایسه دیدگاه سید قطب و عابدالجبری در مفهوم سنت می‌باشد و روش مورد استفاده، روش اسنادی است. بر این اساس، سؤال اصلی این تحقیق مقایسه و بررسی تفکرات سید قطب و عابدالجبری به عنوان دو متفکر از دو جریان فکری و مقایسه رویکرد آن‌ها به سنت و مؤلفه‌های آن می‌باشد.

پیشینه تحقیق

تاکنون در باب مفهوم سنت پژوهش‌ها و تحقیقات متعددی انجام گرفته است که از آن جمله می‌توان به آثار زیر اشاره نمود:

«بازاندیشی در ابعاد و گستره مفهوم سنت» محمدباقر خرم شاد و سید ابراهیم سرپرست سادات در سال ۱۳۹۰؛ «بازخوانی سنت در اندیشه اسلامی؛ مقایسه نقد عقل اسلامی محمد ارکون و نقد عقل عربی محمد عابد الجابری» احمد بخشایش اردستانی و محمد مالکی در سال ۱۳۹۵؛

«واکاوی مفهوم سنت از دید متفکران ایرانی: بررسی اندیشه‌های داریوش شایگان و سید حسین نصر» مهدی ساداتی نژاد و ناهید قمریان در سال ۱۳۹۶؛

«پژوهشی در خصوص مفهوم سنت در اندیشه جواد طباطبایی» احمد خالقی دامغانی و محمدعلی هوشین در سال ۱۳۹۶؛

«سنت و جایگاه آن در اسلام» محسن بهرامی در سال ۱۳۹۵ و...

همان‌گونه که مشخص است در هیچ یک از این تحقیقات و پژوهش‌ها، مفهوم سنت در اندیشه و دیدگاه سید قطب بررسی نشده است، همچنین در اندیشه عابدالجابری نیز ابعاد گوناگون این مفهوم به گونه‌ای مجزا و کامل مورد توجه قرار نگرفته است؛ از این مهم‌تر تاکنون عابدالجابری و سید قطب با هم مقایسه نشده‌اند، بنابراین تمایز این مقاله با تحقیقات پیشین علاوه بر پرداختن به وجوه متعدد مفهوم سنت در اندیشه عابد الجابری و سید قطب در بررسی مقایسه‌ای رویکرد و دیدگاه این دو متفکر نیز می‌باشد.

چارچوب نظری تحقیق

با یک جریان‌شناسی می‌توان جریان‌های معرفتی جهان اسلام را بر مبنای نگاه به سنت به چهار جریان تقسیم کرد: یک جریان تداوم بسته و ایزوله سنت تاریخی تفکر در جهان اسلام است. این جریان دقیقاً در همان چارچوب سنت عمل می‌کند و ارتباط خودش را با جهان مدرن قطع کرده است و با حقوق و سیاستی که ذیل تجدد در جریان است نسبتی ندارد؛ جریان دیگر ادامه جریان مدرنیته در جهان اسلام است که به محیط تاریخی و زمینه‌های معرفتی خود توجهی ندارد؛ دو جریان نیز وجود دارند که در حاشیه دو جریان یاد

شده هستند: یکی از زاویه سنت فکری خود با زندگی اجتماعی و تاریخ معاصر خودش درگیر می‌شود. این جریان قائل به اصالت سنت است و تفاوت آن با جریان اول آن است که با تجدد مواجه می‌شود و نسخه برون‌رفت از بحران را در سنت جست‌وجو می‌کند. جریان دیگر در عین این که به سنت توجه دارد از منظر علم مدرن و نظام معرفتی مدرن وضعیت موجود و گذشته خود را بازخوانی می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۳: ۲۰۴).

تقسیم‌بندی یاد شده را می‌توان با تمام جریان‌های فکری جهان اسلام تطبیق داد. بر یک مبنای دیگر می‌توان جریان‌های فکری معاصر جهان عرب را در سه جریان لیبرال، احیاءگری یا بنیادگرایی و مارکسیستی طبقه‌بندی کرد. از طرف دیگر جابری معتقد به جریانی تحت عنوان رویکرد انتقادی^۱ می‌باشد که در واقع متفاوت از رویکرد لیبرالی و در مقابل کاستی‌ها و تناقضات نظریه احیاءگری شکل گرفته است (عبدالجباری، ۱۳۹۵: ۱۷).

رویکرد لیبرالی به دنبال ایجاد امکانی برای رسیدن به تجدد است. در این رویکرد فرهنگ غربی به مثابه تنها فرهنگ مدرن و برترین الگو برای تمام جهان معرفی می‌شود. این امر سبب می‌شود تا فرهنگ و تمدن ملل دیگر، به مثابه فرهنگ حاشیه‌ای نگریسته و تابعی از فرهنگ غرب محسوب شوند و در نتیجه در این تلقی همه سنت، امری غیر عقلانی و ضد پیشرفت و مانع تحول در جهان اسلام می‌باشد. رویکرد مارکسیستی نیز به دنبال ساختن آینده است و سنت را مسئول این مهم می‌داند. اما کدام سنت؟ مارکسیست‌های مسلمان سنت را همان دستاوردهای عربی-اسلامی در گذشته می‌دانند و از آن‌جا که اصول مارکسیستی و دیالکتیکی را همان‌گونه که خود مارکسیست‌ها معتقدند اخذ کردند و با همان اصول به سنت عربی-اسلامی می‌نگرند، مأموریت خود را خوانش از میراث و تعیین طرف‌های این مبارزه مضاعف و تشخیص موقعیت‌ها در این کارزار می‌دانند تا در نهایت با تکیه بر این سنت با تجدد که در نظر آنان چیزی جز غربی‌شدن نیست مبارزه کنند (عبدالجباری، ۱۳۸۷: ۲۲).

رویکرد احیاءگرایانه قائل به این است که سنت اسلامی در گذشته تاریخی ما دارای شکوه و عظمت بوده و در عصر انحطاط به دلیل انحراف از مسیر خود پویایی‌اش را از دست داده است. همان‌طور که مشخص است، سنت در این چهارچوب فکری به معنای آنچه در گذشته

تاریخی ما بوده و منجر به شکل‌گیری تمدن اسلامی گشته است، تعریف می‌شود. این رویکرد راه حل خروج از بحران جهان اسلام را در ترک شیوه‌هایی می‌داند که باعث زوال سنت اصیل اسلامی گشته است و از طرف دیگر خواستار پرهیز از قربانی اندیشه «غرب‌گرایی» نیز می‌باشد. تجدیدی که به دنبال آن هستند به معنی فهم نوین از دین و شریعت می‌باشد، نه آنچه در اندیشه‌های شرق‌شناسانه تحت عنوان «غربی شدن» بیان می‌شود (عابدالجابری، ۱۳۸۷: ۲۳).

رویکرد بنیادگرایانه طیف وسیعی از افراد و گروه‌ها می‌باشند که از طرفی سیدجمال و عبده و جنبشی که پروژه بازگشت به خویشتن با توجه به دستاوردهای غرب را شامل می‌شود و از طرف دیگر جریان الازهر در مصر، قرویین در مغرب را که با مواجهه تحت‌اللفظی با سنت، به دنبال زنده کردن سنت بدون توجه به تجدد هستند را شامل می‌شود. با وجود این، رویکرد بنیادگرایی به دنبال ساختن آینده‌ای است که غیر از تمدن غربی است و ابزار ساختن آن آینده، سنت است.

جابری بین تفاوت‌های موجود در رویکرد احیاء تفکیکی قائل نیست و به دنبال معرفی رویکردی است که به تعبیر خودش در مقابل نارسایی‌های نظریه بازگشت به سنت و ترویج احیاء، به دنبال نقد سنت است. در واقع ما در این جا با یک دوگانه مواجهه هستیم. یک طرف سیدقطب و نظر به سنت و احیاء آن و طرف دیگر نقد سنت و اخذ آن جنبه‌هایی که با تحولات تجدد همراه باشد.

۱- مفهوم سنت و شاخصه‌های آن در اندیشه عابدالجابری

سنت از منظر جابری همان است که درون گفتمان رنسانس عربی معاصر مرزبندی شده است و به شکل اساسی شامل جنبه فکری تمدن عربی-اسلامی، یعنی عقیده، شریعت، زبان، ادبیات، هنر، کلام، فلسفه، تصوف و غیره می‌شود که در عصر تدوین شکل گرفته است. جابری مبتنی بر نظر ذهنی فرآیند تدوین را فعالیت می‌داند که زیر نظر دولت عباسی صورت گرفت و با آغاز حکومت منصور عباسی از سال ۱۳۶ تا ۱۵۸ ق ادامه داشت. در واقع در این مقطع اجزای مختلف سنت بر یک مبنای روش‌شناسانه بخش‌بندی و تحلیل شد (عابدالجابری، ۱۳۹۶: ۸۹). پروژه جابری ایستمولوژیک است و این تحلیل، متفاوت از

بررسی رابطه اندیشه با واقعیت است (عابدالجابری، ۱۳۸۹: ۱۰). بر این مبنا او سنت اسلامی را مجموعه‌ای می‌داند که بر سه نظام معرفتی بنا شده است:

۱-۱- نظام معرفتی بیانی: تقدم نقل بر رأی در قیاس شافعی

از نگاه جابری فقه مبنای روش‌شناختی نظام معرفتی بیانی را می‌سازد و شافعی اولین کسی است که به تنظیم اصول فقه پرداخته است. شافعی می‌گوید: «کسی نمی‌تواند بگوید چیزی حلال یا حرام است، مگر از جهت علم: خبر در کتاب، سنت، اجماع و قیاس است». عابد الجابری معتقد است، شافعی با تجميع اصول فقه در چهار اصل به دنبال آن بود تا برای دوگانه عقل‌گرایی - نقل‌گرایی چاره‌ای بیندیشد و در واقع آن‌ها را با هم جمع کند. در تقسیم بندی او قیاس همان رأی است. قیاس آن چیزی است که درباره آن نه متنی هست و نه خبری، بر پایه نمونه «سابق»ی که متن یا خبر یا اجماعی درباره آن وجود دارد. قانون کلی‌ای که رأی را قانون‌مند و حرکت آن را مرزبندی می‌کند.^۱ اعتبار «رأی» در اصول فقه شافعی، اعتبار دادن به «قیاس» است و قیاس آن‌جایی مطرح می‌شود که متن یا خبر یا به تعبیر دیگر نقلی وجود نداشته است. این همان نقطه‌ای است که محل اشکال جابری است. جابری در دوگانه رأی و نقل، اعتبار را به رأی می‌دهد و این اعتبار رأی با قیاس مورد نظر شافعی متفاوت است. توضیح این‌که در اندیشه شافعی اصالت با نقل است و در صورت فقدان نقل باید به قیاس روی آورد و قیاس در اندیشه او چارچوبی جز متن ندارد (عابدالجابری، ۱۳۸۹: ۱۸۵).

از دوران میانه تا به امروز، عقلانیت بیانی چارچوب مرجع بخش عظیمی از جهان اسلام، یا به عبارتی تمام اهل سنت را در بر گرفته است. این عقلانیت بر مبنای متن (سنت) استوار است و نبوغ آن تنها در جست‌وجوی اصلی برای فرع و در نتیجه بنا نهادن هر عصر جدید (مدرن) بر پایه قدیم (سنت) است. جست‌وجویی که در نهایت مرجعیت عقل عربی را با متن (سنت) به عنوان یک چارچوب و مبنای فهم هر امر جدیدی می‌داند. به عبارت دیگر تمام

۱. مسئله قیاس و استفاده آن به عنوان یکی از منابع معرفت در فقه از اختلافات میان شیعه و اهل سنت است. فقه شیعه قیاس را نامعتبر می‌داند اما اهل سنت آن را معتبر می‌دانند. نخستین کسی که قیاس را به صورت گسترده در فقه به کار گرفت، ابوحنیفه بود. البته گفته‌اند پیش از آن و در زمان سه خلیفه اول نیز قیاس رواج داشته است (جناتی، ۱۳۶۸: ۷۱).

مذهب فقهی (به استثنای منکران قیاس، شیعه و ظاهریه) با اختلاف‌های نسبی، قواعد شافعی را پذیرفته و مبنا گرفته‌اند و امروزه نیز همان اصول، از سوی انسان عربی مبنای تحلیل وقایع جدید در مواجهه با هر امر جدید (مدرن) است. در این نظام معرفتی «نو، اجازه ورود ندارد مگر آن که درون نظام، اصول و ریشه‌ای برای آن یافت شود.» (عابدالجابری، ۱۳۸۹: ۱۵۵). جابری این نظام معرفتی برآمده از قیاس را بیانی می‌داند؛ چرا که ریشه قیاس در بلاغت و بیان عربی است و بلاغت و بیان با تشبیه شناخته می‌شود و تشبیه نیز بن‌مایه‌ای جز یافتن مشابَهت‌ها و حمل اصل بر فرع ندارد. از آنجایی که این نظام معرفتی بر همان مکانیسمی بنا شد که بیان عربی را بنیاد نهاده است (تشبیه)، جابری این دستگاه معرفتی را بیانی می‌نامد (عابدالجابری، ۱۳۸۹: ۲۰۰).

۱-۲- نظام معرفتی عرفانی: هرمس‌گرایی و عقل‌کنار نهاده شده

نظام معرفتی «عرفانی» نماینده «عقل‌کنار نهاده شده» در میراث اسلامی سده میانه (عصر تدوین) است. ریشه‌های این تفکر عقل‌گریز، عقلانیت اصیل اسلامی نیست بلکه از خارج جهان اسلام و با تفکرات هرمسی^۱ وارد حوزه فکری جهان اسلام شده و توسط گروهی از مسلمانان با رنگ و لعاب اسلامی ادامه پیدا کرده است.

مبنای هستی‌شناسی تفکر هرمسی بر وجود دو خدا بر جهان استوار است: یکی خدای متعال که وصف‌ناپذیر و غیر قابل درک و منزّه از هر تشبیهی است، او مالک جهان است اما صانع نیست. خدای دیگر خدای صانع است؛ او جهان و هر آنچه در آن را آفریده است. شناخت خدای متعال به وسیله تأمل در هستی یا از طریق عقل یا حس میسر نیست اما شناخت خدای صانع از طریق نشانه‌های آن و تأمل، قابل درک است (عابدالجابری، ۱۳۸۹: ۲۶۷ و ۲۶۸). تفکر هرمسی انسان را دارای نفس (روح) می‌داند. نفس بشری موجودی الهی است که در اصل جهان الهی به سر می‌برد، سپس گناهی مرتکب شد که مجازات آن فرود آمدن در زندان تن است و راه رهایی از این زندان تطهیر نفس و رهایی از جهان ماده است.

۱. «هرمس‌گرایی» تباری یونانی دارد و به الهه‌های یونان منسوب است و گروهی آن را به الهه‌های مصری نیز همخوان دانسته‌اند. همان‌طور برخی یهودیان بین این الهه‌ها و موسی پیامبر شباهت‌هایی قائل بودند اما در ادبیات هرمسی عرب، هرمس همان ادریس پیامبر است که در قرآن نیز آمده است (عابدالجابری، ۱۹۸۶: ۲۶۵).

از منظر تفکرات هرمسی راه رسیدن به شناخت، در آمیختگی نفس با خدا (فنا در اصطلاح صوفیان) است که این راه را تنها حکمای حقیقی، پاک و مقدس، کسانی که از هر نقصی دوری می‌جویند، می‌پیمایند (عابدالجبری، ۱۳۸۹: ۲۰۵).

مبانی تفکرات هرمس‌گرایی در سدهٔ میانه، ابتدا از مجرای «علم تجربی» اعم از پزشکی، ستاره‌شناسی و ... وارد نظام معرفتی جهان اسلام گردید و بعدها در لابه لای تفکرات کلامی مسلمانان نفوذ کرد. جابری با شاهد آوردن از ماسینیون^۱ مدعی است که شیعیان نخستین مسلمانانی بودند که گرایشی هرمسی داشتند و اسلام پیش از آن که با قیاس ارسطو و متافیزیک آن آشنا شود با هرمس‌گرایی آشنا شده بود (عابدالجبری، ۱۳۸۱: ۱۵۸).

جابری مدعی است بسیاری از فرقه‌های شیعه امکان رسیدن به شناخت از طریق عقلانیت که از نظر جابری چیزی جز قیاس متکی بر رأی نیست را انکار می‌کردند. به طور مشخص فرقهٔ اسماعیلیه و تفکرات فلاسفهٔ اسماعیلی برای این بوده که ثابت کنند که عقل راه به شناخت نمی‌برد و برای شناخت، به معلم یا همان «امام»، نیازمند هستیم (عابدالجبری، ۱۳۸۹: ۳۱۲). بعدها تصوف اسلامی با فرو غلتیدن در هرمس‌گرایی تماماً هرمسی گشت و این تفکر تا قرن سوم پیش رفت و تا فلسفهٔ مشرقی ابن سینا و تصوف غزالی (علی رغم سنی بودن) ادامه داشته است و فزون بر همهٔ این‌ها حکمه الاشراق سهروردی را نیز باید به این فهرست اضافه نمود. این عقل کنار نهاده شده در میراث عربی-اسلامی که جابری آن را نظام عرفانی می‌نامد، همزمان با تفکرات بیانی در حال شکل‌گیری و گسترش بود.

۱-۳- نظام معرفتی برهانی: عقلانیت ارسطویی در بند نظام معرفتی بیانی

منظور عابدالجبری از نظام معرفتی برهانی، عقلانیت ارسطویی است. حضور ارسطوگرایی در فرهنگ عربی-اسلامی، حضوری متأخر بود که با حضور هرمس‌گرایی یک سده فاصلهٔ زمانی داشت. با توجه به رواج تفکرات هرمسی و استفادهٔ شیعیان به عنوان مخالفان سیاسی حکومت عباسیان، مأمون با هدف مبارزه با افکار رقیب خود به ارسطو و فلسفه و منطق او روی آورد. به عبارت دیگر احیای عقلانیت ارسطویی، انقلابی علیه

1. Louis Massignon

هرمس‌گرایی و به طور خاص عرفان شیعی و اندیشه استمرار نبوت در ائمه شیعه بود (عابدالجابری، ۱۳۸۹: ۳۵۵).

اما از نظر عابدالجابری استفاده مأمون از عقل‌گرایی، عقلانیت محض ارسطویی - آن‌طور که ابن رشد بیان می‌کرد - نبود؛ بلکه این نظام معرفتی برهانی بر بنیاد نظام معرفتی بیانی استوار شده بود. توضیح این‌که مأمون و جنبش ترجمه او بنیادی بیانی داشت اما برای مبارزه با هرمس‌گرایی و اندیشه‌های غیر عقلی، برهان ارسطو ابزار مناسبی به نظر می‌رسید. بدین گونه مأمون نظام معرفتی بیانی را بر پایه نظام معرفتی برهانی استوار کرد که به اعتقاد عابدالجابری این تغییر مبنا از نظر روش‌شناسی مردود است و نتیجه‌ای جز تحویل یک نظام (برهانی) بر نظام دیگر (بیانی) ندارد.

حضور اندیشه ارسطویی ناب برای اولین بار توسط الکندی و به خصوص فارابی و از طریق منطق وارد حوزه معرفتی جهان اسلام گردید. به تعبیر جابری، «فارابی در منطق، ارسطوی اعراب بود.» (عابدالجابری، ۱۳۸۹: ۳۶۴). فارابی اجزای هشت‌گانه منطق را محصور در «مقولات، عبادت، قیاس، برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر» می‌داند. فارابی تأکید می‌کند که بخش‌های هشت‌گانه منطق همه به یک اندازه سودمند نیستند بلکه هدف و مقصود منطق جزء چهارم، یعنی برهان است و از منظر عابدالجابری این همان دیدگاه ارسطو است. حضور اندیشه ارسطویی صرفاً در منطق فارابی ظهور داشت اما به اعتقاد عابدالجابری، فلسفه فارابی نتوانست نماینده نظام معرفتی برهانی باشد. حوزه فکری مغرب عربی، مجرای ورود اندیشه‌های عقل محض ارسطو در میراث عربی - اسلامی بود. زمینه‌های این حضور در منطق فارابی و بعدها ظاهرگرایی ابن‌حزم و ابن‌تومرت و ابن‌باجه ظهور پیدا کرد. در واقع ظاهرگرایی ابن‌حزم و عقل‌گرایی ابن‌باجه نظام معرفتی برهانی ناب نبود، بلکه اهمیت این‌ها به دلیل دور راندن «عرفان» و تفکیک میان «بیان» و «برهان» بود. در واقع این تفکرات آبستن پروژه‌ای بود که توسط ابن‌رشد با درون‌مایه عقلانی و انتقادی شکل گرفت.

گفتمان ابن‌رشدی در کل ناظر به این معنا است که دین و فلسفه دو نهاد مستقل هستند که می‌بایست، هریک از این‌دو را به درستی از درون و نه بیرون از آن‌ها بررسی کرد. مقدمات دین و فلسفه بدیهی هستند و نیاز به برهان ندارند و محل تسلیم هستند. بنابراین فلاسفه مجاز نیستند در مبادی شریعت سخنی به میان آورند و جدال کنند و همچنین مردان دین،

مجاز نیستند قضایای فلسفی‌ای که مبتنی بر اصول پذیرفته شده است را رد کنند (عبدالجباری، ۱۳۹۲: ۴۸۲). جابری معتقد است جهان اسلام از ابن رشد غفلت کرده است در حالی که اروپایی‌ها، دستگاه فکری ابن رشد را به غرب انتقال دادند و تا به امروز هم دستگاه فکری این فیلسوف در مکاتب فکری آن‌ها به عنوان یکی از پایه‌های نهضت فکری، تحت عنوان «ابن رشد لاتینی» زنده است (وصفی، ۱۳۸۷: ۶۳).

۲- جمع‌بندی دیدگاه عبدالجباری

سنت در نگاه عبدالجباری گنجینه‌ای از اندیشه‌ها، دیدگاه‌ها و تصورات است که از طرفی عناصر پیشرفت (اندیشه‌های عقلانی) و از طرف دیگر عناصر ضد پیشرفت (اندیشه‌های غیرعقلانی) در آن وجود دارد و تنها آنچه امروز کارساز است یا می‌تواند در روند رشد و پیشرفت نقش داشته باشد از این گنجینه برداشته می‌شود. آنچه مسئله اصلی عبدالجباری است نوعی همراهی و در عین حال گسست از سنت است. توضیح این‌که او بر یک مبنا بر خلاف رویکرد لیبرالی که قائل به نفی کلیت سنت است، به دنبال پروژه‌ای به ظاهر از دل سنت است؛ اما آن بخش‌هایی از سنت که مبتنی بر عقلانیت ارسطویی است و می‌تواند تحولات مدرنیته را درک کرده و با همراهی با مدرنیته؛ بحران جهان اسلام در مقابل دیگری (غرب) را مرتفع کند.

عبدالجباری سنت محقق شده در حوزه فکری جهان اسلام را از نظر زمانی در عصر تدوین می‌داند. در این عصر مجموعه‌ای از نظام‌های معرفتی بیانی، عرفانی و برهانی، مجموعه‌ای را ساختند که امروز آن را به عنوان «سنت» می‌نامیم. نظام معرفتی بیانی صرفاً بر متن تکیه دارد به همین دلیل، توانایی درک تحولات خارج از حوزه مسائل مطرح شده در متن را ندارد؛ در نتیجه این نظام معرفتی توانایی همراهی با عقلانیت مدرن را ندارد. از طرف دیگر عبدالجباری به شهود عرفانی به عنوان یک عنصر معرفت‌شناختی اعتقادی ندارد و نظام معرفتی برخاسته از عرفان را به دلیل غیر عقلی بودن فاقد توانایی جهت همراهی با عقلانیت مدرن می‌داند. تنها نظام معرفتی برهانی است که بر مبنای عقلانیت ارسطویی بنا نهاده شده است و رگه‌هایی از آن در سنت عربی-اسلامی و توسط ابن رشد نمایان شد و ادامه آن عقلانیت در خارج از حوزه فکری جهان اسلام -اروپا- فعال شد و در نهایت منجر به شکل‌گیری مدرنیته گردید.

در واقع از نظر عابد الجابری، مبنای نظام معرفتی مدرنیته، عقلانیت فارغ از نقل و شهود است. بدین ترتیب جابری با نفی جنبه‌های معرفت‌شناختی نقل و شهود و تقلیل راه شناخت معرفت در عقل محض، به دنبال همان عقلانیتی است که مبنای معرفت‌شناسی مدرنیته اروپایی است. توضیح این که اصل ثابت معرفت‌شناسی مدرن، روشنگری است؛ بعد سلبی روشنگری، نفی معرفت شهودی است و در این معرفت‌شناسی، نقل به آن معنا که در سنت عربی-اسلامی نمود دارد، بی معنا تلقی می‌شود. نفی مرجعیت و اعتبار دانش شهودی و نقلی به معنای انحصار معرفت علمی در حوزه عقلانیت مفهومی^۱ است و این انحصار معرفت جنبه ایجابی روشنگری را بیان می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۲۴).

۳- مفهوم سنت و شاخصه‌های آن در اندیشه سید قطب

سید قطب اما از منظری کاملاً متفاوت به مفهوم سنت می‌نگرد؛ منظری که طبق تقسیم بندی جابری نه در «بیان» می‌گنجد و نه در «عرفان» و «برهان»، بلکه همه این نظام‌های معرفتی، فرع آن یا در بهترین حالت سایه و حاشیه‌ای بر مفهوم سنت اصیل اسلامی‌اند. قطب سنت اصیل یا اصل سنت را در «صدر اسلام» می‌جوید، وی سنت اسلامی را به ترتیب مجموعه منسجم و به هم پیوسته‌ای از قرآن، افعال و اقوال پیامبر (ص)، صحابه ایشان (با تخصیص و گزینش)، جامعه اسلامی صدر (با تأکید بر دوران پیامبر، خلفای راشدین تا خلیفه دوم، امام علی (ع)، عمر بن عبدالعزیز در دوران بنی امیه) و سلوک و خصوصیات حاکم بر افکار و افعال آنان می‌داند. به عبارتی سید قطب سنت اصیل را در موارد فوق می‌کاود و از دل آن نوعی «جهان‌بینی» و «ایدئولوژی» و «نظام فکری و عقیدتی» استخراج می‌کند که عناصر سه گانه مطروحه توسط جابری تحت عنوان سنت می‌تواند در آن جای گیرد یا آن را به وادی تحریف کشاند. ما در ادامه به نحوی مختصر به هر یک از این موارد خواهیم پرداخت.

۳-۱- قرآن و فقه نص در برابر فقه اوراق (نظام بیانی، عرفانی و برهانی)

سید قطب قرآن را به مثابه اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین زاینده سنت اصیل اسلامی می‌نگرد

۱. خصوصیت اصلی عقل مفهومی، این است که با وساطت مفاهیم ذهنی، به شناخت موضوعات محل بحث خود می‌پردازد (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۵۷).

که روح اسلام است و جوهره عقیده اسلام در آن متجلی است، او قرآن را سرچشمه نخستین وحی دانسته که پیامبر و اصحاب صالح ایشان از آن سیراب می شدند: «اولین سرچشمه‌ای که آن نسل [نسل نخستین] از آن سیراب می شدند، فقط و فقط قرآن بود. در واقع، احادیث و سنت رسول الله (ص) هم تنها اثری از آثار همین سرچشمه بودند» (قطب، ۱۳۷۸: ۸).

وی در ادامه این بحث در کتاب *معالم فی الطریق* دامنه و شمول به غایت گسترده و متنفذ قرآن را تا بدانجا می داند که آن را «منبعی انحصاری» در شکل گیری نهضت اسلامی و تکوین جماعت مسلمان در صدر اسلام معرفی می کند و معتقد است که نفوذ منابع معرفتی دیگر (که جابری آن‌ها را بیانی، عرفانی و برهانی می داند) در طول تاریخ در قرآن، عامل انحراف تعالیم متعالی آن بوده است (همان: ۹). از دیدگاه او نسل نخستین هرگز قرآن را برای دانش‌اندوزی و افزودن معارف و تلذذ از اصوات و قرائت و... نمی آموختند، بلکه قرآن را برای عمل کردن و «به کار بستن»، مبتنی بر وقایع پیش آمده درک می کردند. وی قرآن را «جان، انگیزه، مایه بقاء، هستی، نگهبان نگهدار، سخن، مترجم، دستور، برنامه و بالاخره مرجع» سنت و دعوت اصیل اسلامی می داند (قطب، ۱۳۹۳: ۵۲۲/۱).

او قرآن را بزرگ‌ترین معجزه خدا و پیامبر اسلام دانسته که وجوه شگفتی و اعجاز آن لایتنه‌های است، وی در باب سویه‌هایی از برنامه‌های شگرف قرآنی چنین می نگارد: «برنامه شگفت و شگرف قرآن این است که هستی انسان را با حقایق جهان مخاطب قرار می دهد... به مسائل و قضایای این جهان می پردازد... دست فطرت انسان‌ها را گام به گام می گیرد و پله پله و منزل به منزل راه می برد و آن را آهسته و آرام و مهربانانه و دلسوزانه و همچنین با سرزندگی و پویایی و با حرارت و گرمی و با آگاهی و بینش به سوی قلّه سر به فلک کشیده بالا می برد... برنامه شگفت و شگرف قرآن این است که فطرت انسان را لمس می کند و می پساید، به گونه‌ای و از راهی که هیچ‌کسی از انسان‌ها گمان نمی برد که این چیز سزاوار لمس کردن و پسودن است... به ناگاه فطرت به لرزش می افتد و به نغمه درمی آید و پاسخگوی می شود. این بدان خاطر است که نازل کننده این قرآن آفریدگار این انسان است و می داند چه کسی را آفریده است و او از شاهرگ گردن به انسان نزدیک‌تر است. چه برنامه شگفت و شگرفی است...» (قطب، ۱۳۹۳: ۱۶۲/۳-۱۶۳).

قطب، قرآن را پاسخگوی تمامی مسائل و موضوعات اساسی انسان مسلمان (بلکه

تمامی بشریت) در طول زندگی می‌داند که پژوهشگر هوشیار می‌تواند این مسائل را که طیف وسیعی از مسائل انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه، اقتصاد، زیست‌شناسی، تعلیم و تربیت، عقیده‌شناسی، عقاید و ادیان و نظم و نظام زندگی بشر و... را در بر می‌گیرد، از این منبع لایتناهی استخراج کند.

وی بر این باور است که به عنوان کسی که حداقل پانزده سال عمر خود را آگاهانه و پژوهشگرانه در خدمت قرآن به سر برده و تمامی زوایای پیدا و پنهان آن را مورد کنکاش و بررسی عمیق قرار داده، هرگز به انتهای آن نرسیده است و هر لحظه و هر دم حقایقی از حقایق لایزال آن را کشف کرده که معارف بشری گاه صرفاً جنبه‌ای کم‌سو را از آن درک کرده است. (همان: ۱۶۳-۱۶۴). از سوی دیگر، وی قرآن را کتاب زنده و جاویدی می‌داند که دیده‌بان و اندرزگوی ملت اسلام است، او آن را تنها کتابی برای خواندن و لذت بردن از اصوات و آواهای آن نمی‌داند بلکه بر این باور است که: «قرآن، یک قانون فراگیر است... قانون تربیت و پرورش است، همانگونه که قانون زندگی عملی است» (همان: ۳۹۸-۳۹۹). وی بر این باور است که قرآن کتاب جاودان و خواندنی الله است (همان: ۵۲۳-۵۲۴). از سوی دیگر قطب، قرآن را فرازمانی و فرامکانی دانسته و عمل به دستورات و شرایع آن را در هر برهه تاریخی عامل صعود و پیشرفت مسلمین قلمداد می‌کند. وی بر این باور است که جماعت اسلامی کنونی باید قرآن را به همان شیوه‌ای درک کند که مسلمانان دوران نخستین و عصر نزول آن را با جان و دل می‌پذیرفتند؛ از اینجاست که وی به فقهی خاص می‌رسد که آن را «فقه نص» و «فقه انقلابی و جنبشی» نامیده و آن را در تقابل با «فقه اوراق» می‌نهد (قطب، ۱۳۹۳: ۱۹۱/۴-۱۹۲).

او فقه نص را از فقه و کلام مرسوم و متداول (فقه و کلامی که جابری آن را در دسته نظام معرفتی بیانی جای داده و منبعث از عصر تدوین می‌داند) کاملاً متفاوت می‌داند. فقهی که قطب از آن حرف می‌زند زائیده قرآن است، لیکن بدان گونه که بر جماعت اسلامی صدر نازل شد و بدان گونه که آنان فهمیده و به کار بستند، این فقه همچنین در تقابل با نظام عرفانی و حتی برهانی مورد نظر جابری قرار دارد. چنان که مشخص شد فقه مورد نظر قطب نه زاده عصر تدوین، بلکه زاده خود دوران پیامبر (ص) بوده و مستقیماً مستخرج از نصوص قرآنی است. از اینجاست که قطب منهج و نصوص قرآنی را اساس و مصدر تام و

لایتنهایی سنت و عقیده و جهان بینی اسلامی دانسته است که در هر برهه تاریخی کارگر بوده و منشأ اقوال و افعال پیامبر و اصحاب صالح ایشان و تعیین بخش مناسبات حاکم بر جامعه اسلامی در صدر اسلام است. منبعی که علم و عمل بدان، آنگونه که نازل شد، رمز اوج گیری و صعود و متارکه و در گوشه عزلت غلتانیدنش، عامل سقوط امت اسلام در اعصار گوناگون تاریخ بوده، هست و خواهد بود.

۳-۲- قول و فعل پیامبر(ص) و اصحاب در برابر معارف نظام بیانی، عرفانی و برهانی

منبع دیگری که قطب برای استخراج سنت اصیل اسلامی، بدان توجهی وافر مبذول می دارد، اقوال و افعال پیامبر (ص) و صحابه صالح ایشان است؛ اقوال و افعالی که روایات صحیح و تواریخ موثق به اصالت و اتقان آنها حکم کرده و در تطبیق کامل با منبع پیشین یعنی نصوص وحیانی و روح کلی حاکم بر قرآن است. افعال و اقوال پیامبر و صحابه صالح ایشان از آنجایی برای قطب حائز اهمیت است که آنان را به مثابه پیشگامان و پیش قرآولان افهام و ابلاغ کلام وحیانی دانسته که تحت لوای مکتب وحی و در کشاکش وقایع عینی و عملی اجتماعی تربیت یافته و بالیده اند و وبال جاهلیت و یوغ اسارت و شقاوت را از خویش پیراسته و بنیان سعادت و صعود و تکامل را به نحوی ملموس پی افکنده اند. سید قطب پیامبر (ص) را «انسان» می داند، انسانی که نه مالک گنج های یزدان بود، نه غیب می دانست (جز آنکه خدا بر او می نمود) و نه به مردمان می گفت: من فرشته ام! وی پیامبر را دریافتگر و حامل و عامل پیام وحی می داند و حقیقت او را به «بشریت» و «دریافت وحی» منحصر می دانست (قطب، ۱۳۹۳: ۷۶۶/۲). وی عصمت پیامبر را از خطا، نعمت و رحمتی از جانب خدا به ایشان می دانست، نعمت و رحمتی که در عین صداقت، امانت و راستی پیامبر، در صورت عدم وجود آن، وی را به خطا و تعب می انداخت (قطب، ۱۳۹۳: ۸۸۸/۶-۸۸۹). وی در بخشی از تفسیر آیات ۷۳ الی ۷۷ سوره اسراء در این باب اینگونه می نگارد: «اگر خداوند، پیامبر را به حال خود وا می گذاشت و استوار و پایدار نمی داشت و محفوظ و مصون نمی کرد، بدیشان [کافران] می گرائید و ایشان او را به دوستی می گرفتند» (قطب، ۱۳۹۳: ۳۹۰/۴). از اینجاست که وی عصمت پیامبر را در مقام محصل و مبلغ و معلم وحی بدان گونه که خداوند

بر وی نازل کرده است، تثبیت می‌کند؛ بدین طریق اقوال و اعمال او را امتداد عملی کلام و حیانی و منبع موثق دیگری برای تحقق «سنت» می‌داند. عصمتی که در صورت خدشه‌پذیری آن به انفصال قول و فعل پیامبر از نصوص قرآنی و امحاء یکی از بنیانی‌ترین پایه‌های سنت اصیل اسلامی می‌انجامید.

از دیدگاه قطب، ارتباط وثیق بین قرآن و زندگی پیامبر (ص) حائز حکمتی بس والا و عظیم است: «قرآن مجید نازل گردیده است تا ارزش‌های بنیادین جهان‌بینی اسلام را درباره زندگی مشخص و مقرر گرداند. این ارزش‌ها لازم است ترجمان زنده خود را در خانه پیغمبر (ص) و در [سبک] زندگی ویژه او بیابد و ببیند و به طور دقیق [در آن‌ها] پیاده شود» (قطب، ۱۳۹۳: ۵/۱۸۷). وی از سوی دیگر به کیفیت «این جهانی» و «انسانی» وجود پیامبر اشاره کرده است و حکمت آن را چنین تبیین می‌کند: «در مواقع بسیاری ما راه خطا می‌پوئیم و دچار اشتباه می‌شویم، بدان هنگام که برای پیغمبر (ص) و اصحاب ایشان یک تصویر نادرست و غیرحقیقی... کشیده و ایشان را از همه احساسات و عواطف بشری زدوده و برکنار می‌کنیم، به این گمان که با این کار ایشان را از هر چه که ما نقص و ضعف به شمار می‌آوریم پاکیزه می‌گردانیم. این خطا... تصویری غیرواقعی از ایشان می‌کشد، تصویری که با هاله‌های مبهم و غیرواضحی احاطه شده و ما از لابلای آن‌ها سیماهای اصیل انسانی آنان را نمی‌بینیم و بدین سبب پیوند بشری میان ما و ایشان گسیخته می‌گردد... و [در نتیجه] ایشان را به ذهن سپرده و به دل راه می‌دهیم که انگار آنان آفریده‌هایی جدای از ما انسان‌ها هستند...» (همان: ۱۸۸-۱۸۹).

ایده‌آل غایی قطب از درافکندن چنین بحثی (که به بشر بودن پیامبر و عدم عصمت و تقدس اصحاب اشاره دارد)، تسهیل راه تقلید و تشجیع نفوس اجدال مسلمین در تحصیل صفات و مراتب آنان (در صورت پیروی) است. در نظر قطب بنیان اساسی عقیده، اندیشه، جهان‌بینی و سنت اسلامی در اصل والای «لا اله الا الله و محمد رسول الله» نهفته است و به همان میزان که رکن اول اصل فوق به قرآن و تعالیم قرآنی وابسته است، رکن دوم نیز به زندگی رسول الله (ص) ارتباط و پیوند دارد، وی در این باره می‌نویسد که: «شهادت دادن به لا اله الا الله به معنای منحصر نمودن الوهیت و ربوبیت و قیومیت و سلطنت و حاکمیت به خداوند از طریق جای دادن عقیده او در ضمیر و به جای آوردن عبادت او در شعائر و به

کارگیری شریعت او در واقع زندگی است... و معنای نیمه دوم این اصل یعنی محمد رسول الله نیز، یعنی حکم خداوند را تنها از مصدری که خود او به رسمیت شناخته است یعنی پیامبر اسلام (ص) [تبعاً کاوش و کنکاش در زندگی وی] دریافت داریم» (قطب، ۱۳۷۸: ۳۷).

از این جهت است که پیامبر اسلام هم منبع مستند و متقنی برای تحصیل وحی است و هم عاملی موثق و قابل اتکا برای تحقق آن در قالب سنت. در نظر سید قطب اصحاب صالح پیامبر نیز به عنوان عاملان و کاتبان و تربیت یافتگان و پیروان مکتب وحی، طیفی دیگرند که سنت اسلامی در اعمال و اقوال آنان تجلی کرده است. نسلی که قطب آنان را نسلی بی نظیر و ممتاز در طول تاریخ می شمارد که هرگز تاریخ چون آنان را در یک مکان و زمان به خویش ندیده است (همان: ۷). البته قطب هرگز صحابه را به درجه عصمت و تقدس نکشاند و بارها در کتب گوناگون خویش به برخی از سرشناس ترین آنان نیز نقد کرده است، همچون خلیفه سوم، دودمان بنی امیه، دودمان بنی عباس و... از این جهت درجه اعتباری که وی به صحابه می بخشد هرگز به اندازه پیامبر (ص) و قرآن نیست، بلکه در مواردی که در طول این منابع قرار می گیرد به مثابه سنت بدانها چنگ یازیده و از آن، سنت اصیل اسلامی را در حوزه های گوناگون، استخراج می کند.

۳-۳- مناسبات حاکم بر جامعه صدر اسلام؛ به مثابه تجسد عینی و عملی کلام الله

منبع و عنصر سومی که قطب در امتداد منابع پیشین (قرآن و اقوال و اعمال پیامبر و صحابه صالح) سنت اصیل اسلامی را از آن استخراج می کند، جامعه صدر اسلام است، جامعه ای که منزلگه و مکان نزول وحی و استمرار آن در قالب اقوال و افعال پیامبر و صحابه می باشد. وی در این زمینه به روایات موثق تاریخی چنگ زده و آنان را از ورای تاریخ گزینش کرده و بیرون کشیده و در مقابل دیدگان خوانندگان می گذارد تا اثبات کند که وحی، قرآن و قول و فعل پیامبر و صحابه تنها مسائلی تتوریک، نظری و به دور از واقعیت های ملموس اجتماعی نبوده، بلکه حائز «ظرفیت ها» و ویژگی های بنیادینی بوده که توانسته در مناسبات جامعه انسانی در جزیره العرب و کل اکناف گیتی انقلابی عظیم و ملموس، مبتنی بر عقیده و جهان بینی اسلام پی افکند و رسمی نوین بر صحیفه تاریخ حیات بشر دراندازد،

رسم و مسلکی که به تعبیر وی «جامعه جاهلی» را به «جامعه اسلامی» (المجتمع المسلم) تبدیل کرده و عاملی قدرتمند در جهت انتقال از «جاهلیت» به «اسلام» بوده است. سید قطب جامعه اسلامی صدر اسلام را جامعه‌ای می‌داند که احکام و شرایع اسلام به نحو کامل و به مثابه «کلی تجزیه ناپذیر» در آن پیاده می‌شود و همین را عامل تحول و انقلاب آن می‌داند (قطب، ۱۳۹۲: ۲۲۰).

وی از این بحث چنین استنتاج می‌کند که همچنان که تعالیم وحی و عمل بدان توسط پیامبر و صحابه صالح ایشان توانسته است چنین تأثیر شگرفی را در جامعه اسلامی صدر اسلام پدید آورد، بلاشک می‌تواند تحولی را به همان وسعت و شدت در جوامع کنونی نیز به وجود آورد. قطب اسلامی بودن جوامع مسلمان را منوط به جاری بودن سنت اسلامی در آن‌ها آنگونه که در جامعه صدر اسلام جاری بود می‌داند. معیار اسلامی و جاهلی بودن جوامع نیز همان تطبیق یا عدم تطبیق با شریعت الله است (قطب، ۱۳۹۳: ۴۰۶/۲-۴۰۷). در نهایت قطب عامل پیشرفت و تعالی جوامع مسلمان در برهه زمانی کنونی را پیروی از سنت جامعه صدر اسلام به مثابه تجسد عینی و عملی کلام الله می‌داند. جامعه‌ای که از منظر وی یکی از منابع استخراج سنت اصیل اسلامی است که مشحون از جلوه‌های درخشانی از آن است.

۴- جمع‌بندی دیدگاه قطب

چنان‌که بیان شد، سید قطب از وادی دیگری به مفهوم سنت اسلامی نگریسته است. سنت را نه عامل انحطاط، بلکه عامل ارتقاء و پیشرفت جامعه اسلامی می‌داند. وی برای استخراج سنت اصیل اسلامی به ترتیب اولویت به منابعی چون قرآن، اقوال و افعال پیامبر (ص) و صحابه صالح ایشان و همچنین جامعه اسلامی صدر اسلام متوسل شده و سعی دارد از این سلسله و زنجیره به هم پیوسته، راه‌حل خروج از بحران انحطاط جوامع اسلامی معاصر را جسته و به مسلمین مطابق شرایط و بسترهای اجتماعی موجود عرضه دارد. از دید قطب چنان‌که گذشت، مواردی همچون فقه و کلام اوراق و فلسفه یونانی و عرفان انحرافی و... که در طول تاریخ به معارف وحیانی و نصوص قرآنی آمیخته، عامل انحراف سنت اصیل اسلامی و میراث خالص وحیانی بوده است که به ضعف و فساد و اضمحلال و استحاله و انحطاط جوامع اسلامی و امت اسلام انجامیده است.

۵- عبدالجباری و سید قطب: واگرایی و همگرایی

هدف اصلی مقاله بررسی مقایسه‌ای مفهوم سنت در اندیشه عبدالجباری و سید قطب بود، در مقام مقایسه، این دو اندیشمند همگرایی‌ها و واگرایی‌هایی در باب مفهوم سنت داشتند که ذکر آن در این مقال حائز اهمیت است. از جمله همگرایی‌های هر دو متفکر نقد و نفی نظام معرفتی بیانی و عرفانی بود، البته هر یک از منظر خاص خویش. هم قطب و هم جباری بر این باورند که نظام معرفتی بیانی و عرفانی عامل انحراف در سنت بوده است، لیک جباری این انحراف را انحرافی از نظام معرفتی برهانی می‌داند و سید قطب آن را انحراف از چیزی می‌داند که آن را «فقه نص» می‌خواند.

به عبارتی دیگر، همگرایی جباری و قطب در بطن خویش زاینده یک واگرایی است که منشاء آن، تفاوت جایگاه و دیدگاه هر دو متفکر است. اما در باب نقطه تمایز و واگرایی اصلی، نظام معرفتی برهانی رخ می‌نماید. به دیگر سخن، تفاوت قرائت طرفین از مفهوم سنت در این حوزه به نحوی آشکار نمایان می‌شود. در این مورد، همچنان که جباری سنت ناجیه را نظام معرفتی برهانی ارسطویی می‌داند، قطب یکی از عوامل اصلی انحراف از این سنت اصیل را همین نظام معرفتی برهانی یونانی می‌داند. به عبارتی روشن‌تر، آنچه از بطن نظام اندیشگی قطب، چنان که گذشت، قابل استنباط است این است که وی (بر خلاف جباری که نظام‌های معرفتی بیانی و عرفانی را عامل انحراف نظام معرفتی برهانی می‌داند) هر سه نظام بیانی، عرفانی و برهانی را عامل تحریف سنت دانسته و راه‌هایی و استعلاء را در قرآن، قول و فعل پیامبر (ص) و اصحاب صالح ایشان و جامعه صدر اسلام می‌جوید. تشریح بیشتر این نقاط تطابق و تخالف در ادامه و در بخش نتیجه‌گیری می‌آید.

۶- نتیجه‌گیری

بر مبنای آنچه بیان شد، مسئله فکری هر دو متفکر وضعیت امروز جوامع اسلامی و بحران آن و نسخه‌ای برای رهایی از این وضعیت است. از طرف دیگر هر دو متفکر راهبرد برون رفت از این وضعیت را در سنت جست‌وجو می‌کنند. سید قطب کلیت سنت را قرآن، اقوال و افعال پیامبر (ص) و صحابه صالح ایشان می‌داند که بازگشت به آن سنت، راه‌گشای جهان اسلام است اما جباری با نگاهی معرفت‌شناختی، سنت را مجموعه‌ای از عناصر می‌داند که با سه نظام معرفتی بیانی، عرفانی و برهانی در عصر تدوین طبقه‌بندی شده است.

تمایز آشکار رویکرد این دو متفکر در نگاهی است که به نظام معرفتی برهانی و نظام معرفتی بیانی دارند. توضیح این که از منظر قطب، نفوذ منابع معرفتی برهانی از یونان و در قالب فلسفه ارسطو که جابری آن را عقلانیت اصیل اسلامی می‌داند، باعث انحطاط جهان اسلام گردیده است. از طرف دیگر نگاهی که این دو متفکر به نظام معرفتی بیانی دارند، با دو مبنای متفاوت شکل گرفته است. از نظر جابری نظام معرفتی بیانی که مبنای روش‌شناختی آن در عصر تدوین شکل گرفته، جهان اسلام را دچار ظاهرگرایی کرده است اما سید قطب از منظری متفاوت به دنبال احیای فقهی است که منتج از متن قرآن می‌باشد. از منظری دیگر مقایسه دیدگاه قطب و جابری در باب سنت اسلامی در بادی امر این مسئله را به اذهان تداعی می‌کند که آنها هر دو به استثنای «نظام معرفتی برهانی» که قطب بنیان آن را نیز (آنگونه که جابری قصد می‌کند) می‌زند، سایر نظام‌های معرفتی یعنی نظام معرفتی بیانی و عرفانی را به مثابه سنت و میراث انحرافی اسلامی و عامل انحطاط مسلمین می‌انگارند. این استنتاج، پاره‌ای از حقیقت را در خویش مکنون داشته و پاره‌ای از آن را نیز خیر. قطب و جابری هر دو به نقد نظام‌های معرفتی بیانی و عرفانی به مثابه سنت‌های موروثی انحرافی می‌پردازند، لیک چه در وجه سلبی و چه در وجه اثباتی، کیفیت و ماهیت نقدشان کاملاً متفاوت است. قطب نظام معرفتی بیانی را نقد می‌کند از آنجا که چندان به نصوص و اقوال و افعال پیامبر و صحابه و جامعه اسلامی توجه نکرده است و جابری همان را به پایبندی بیش از حد به نصوص و متون نخستین و تنگ کردن عرصه بر «رأی» و «عقل» متهم و محکوم می‌کند.

قطب به طور خاص از نظام معرفتی هرمسی و عرفانی نامی به میان نیاورده، اما از آنجایی که هر منبعی را جز منابع ثلاثه مطروحه در فهم سنت اصیل اسلامی چندان به رسمیت نمی‌شناسد، لاجرم چنین منابعی نیز برای وی چندان اهمیتی نخواهند داشت، اما جابری از آنجایی که نظام فلسفی، برهانی و عقلانی ارسطویی و ابن‌رشدی را به عنوان تنها ناجی جوامع اسلامی در برهه زمانی کنونی می‌داند، زیربنای نظام معرفتی عرفانی را می‌زند. در حوزه نظام معرفتی برهانی نیز، رأی قطب با جابری کاملاً متفاوت است، جابری این نظام به زعم خویش عقلانی را عامل پیشرفت و سید قطب در آمیختن آن با سنت اصیل اسلامی را عامل پسرفت می‌داند.

واضح است که پروژه جابری برای قرائت سنت در بطن مدرنیته از دیدگاه قطب که «نظام‌های فکری، اخلاقی، فلسفی، اجتماعی، فرهنگی و تربیتی» غرب و شرق مدرن (و نه تمدن مادی و صنعتی و تکنیکی و تجربی آنها) را حائز ویژگی «جاهلیت مدرن» می‌داند چه جایگاهی دارد. ذکر این نکته نیز ضروری می‌نماید که نقد قطب به نظام عقلانی و فلسفی، ناظر به نظام فلسفی یونانی و امتداد آن در جهان اسلام است، به دیگر سخن، وی نظام برهانی و عقلانی مورد نظر خویش را از نصوص قرآنی استخراج کرده و در آثار گوناگون خویش و خاصه تفسیر قرآن به شرح و بسط آن پرداخته است. از منظر کلی‌تر و در ساحت نتیجه، پروژه جابری نتیجه‌ای جز استحاله سنت با هدف همراه شدن با مدرنیته نخواهد داشت. به عبارت دیگر سنت برای جابری موضوعیت ندارد، بلکه آنچه مهم است به دست آوردن نظام معرفتی برهانی از دل سنت است تا بتواند با تحولات مدرنیته همراه گردد؛ چرا که جابری معتقد است پیشرفت اروپاییان با آغاز بیداری عقل آغاز شد و پس از آن، مراحل پیشرفت را تا سرمایه‌داری -فرزند عقلانیت- ادامه دادند. اما پروژه سید قطب نگاهی متجددانه (به معنای فهم جدید) به سنت و قبول کلیت سنت است. از نظر او بازگشت به سنت اصیل اسلامی و احیای آن عامل نجات جهان اسلام در مواجهه با غرب است.

فهرست منابع

۱. اسپوزیتو، جان. ال، سان، تامارا و وال، جان. اُ، (۱۳۹۵)، *دولت و جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی پس از بهار عربی)*، ترجمه علیرضا سمیعی اصفهانی و محمد حاجی پور، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۹)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: نشر کتاب فردا.
۳. _____، (۱۳۹۱)، *انواع و ادوار روشنفکری*. قم: نشر کتاب فردا.
۴. الجابری، محمدعابد، (۱۳۸۱)، *جدال کلام، عرفان و فلسفه*. ترجمه رضا شیرازی. تهران: نشر یادآوران.
۵. _____، (۱۳۸۴)، *عقل سیاسی در اسلام*. ترجمه عبدالرضا سواری. تهران: گام نو.
۶. _____، (۱۳۸۷)، *ما و میراث فلسفی‌مان*. ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی. تهران: نشر ثالث.
۷. _____، (۱۳۸۹)، *تکوین عقل عربی*. ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی. تهران: نسل آفتاب.
۸. _____، (۱۳۹۱)، *سقراط‌هایی از گونه دیگر*. ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی. تهران: فرهنگ جاوید.
۹. _____، (۱۳۹۲)، *خوانشی نوین از زندگی و فلسفه ابن‌رشد*. ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی. تهران: نسل آفتاب.
۱۰. _____، (۱۳۹۵)، *سنت و مدرنیته*. ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی. تهران: دنیای اقتصاد.
۱۱. _____، (۱۳۹۶)، *عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر سنت خسروانی*. ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نشر اختران.
۱۲. جناتی، محمدابراهیم، (۱۳۸۶)، «جایگاه قیاس در منابع اجتهاد»، کیهان اندیشه، ش ۲۶، ۱۳۶۸ ش.
۱۳. عنایت، حمید، (۱۳۹۴)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران: امیرکبیر.
۱۴. قطب، سید، (۱۳۷۸)، *معالم فی الطريق (نشانه‌های راه)*، ترجمه محمود محمودی، تهران: نشر احسان.
۱۵. _____، (۱۳۹۲)، *عدالت اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمد علی گرامی و سید هادی خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

۱۶. _____، (۱۳۹۳)، فی ظلال القرآن (در سایه قرآن)، ترجمه مصطفی خرمدل، جلد ۱ تا ۶، تهران: نشر احسان
۱۷. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۶)، اسلام سستی در دنیای متجدد، ترجمه محمد صالحی. تهران: سپهروردی
۱۸. وصفی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، نومعتزلیان، تهران: نگاه معاصر