

نقد مبانی و آراء نومعتزله پیرامون احکام اجتماعی اسلام با تأکید بر دیدگاه‌های محمد الجابری*

- محسن مدنی نژاد^۱
- سیدحسین ساجد^۲
- سعید عبیری^۳

چکیده

مقاله حاضر جهت بازخوانی انتقادی آراء و مبانی نومعتزله، و با رویکردی انتقادی پیرامون احکام اسلامی، به بررسی تأثیر معتزله و آراء آنها -با تأکیدی ویژه بر مبانی جابری- در تفسیر احکام اسلامی می‌پردازد. در این مقاله، با رجوع به کتب و مقالات موجود در منابع کتابخانه‌ای و مطالب مرتبط در کتابخانه‌های اینترنتی، مبانی معتزله و محمد عابد الجابری به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین ایشان و نیز اشکالات آنها مورد بررسی قرار گرفته و به برخی شبهاتشان پاسخ داده شده است. هدف اصلی این مقاله، بازخوانی مبانی نومعتزله و جابری با روشی توصیفی - تحلیلی است تا نقدها و تأثیرات آنها بر خوانش‌های مختلف از احکام

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۱

۱. استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشگاه مطالعات تقریبی (نویسنده مسئول) (m66546m@yahoo.com).
۲. استادیار مجتمع عالی زبان، ادب و فرهنگ جامعه المصطفی العالمیه (samir201333@yahoo.com).
۳. استادیار مجتمع عالی زبان، ادب و فرهنگ جامعه المصطفی العالمیه (ghasedak_1010@yahoo.com).

و منابع اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. در نتیجه، این مقاله با ارائه نقاط قوت و ضعف مبانی که منشأ آراء گوناگون معتزله است، به پژوهش‌های آتی و بررسی‌های ممکن در این حوزه، ورودی تخصصی کرده و به‌صراحت اشکالات این دیدگاه‌ها و مبانی را - که باعث ایجاد لوازم و نتایجی می‌شود که در دین اسلام پذیرفتنی نیست - بررسی و بیان کرده و نه‌تنها آموزه‌های اسلامی را مؤیدی بر آن نمی‌داند، بلکه تناقضات عقلانی و منطقی آن را نیز روشن ساخته است.

واژگان کلیدی: آراء و مبانی، نومعتزله، محمد عابد الجابری، احکام اسلامی،

تفسیر منابع.

مقدمه

از چالش‌ها و نیازهای ضروری جهان اسلامی امروز، القای شبهات در ذهن جوانان مسلمان توسط افکار و مکاتب نوظهور می‌باشد و لازم است افرادی که در این حوزه تخصص و مطالعه دارند، ورود نموده و با این افکار گمراه‌کننده مقابله کنند، تا حقیقت از غیر آن متمایز شود. از جمله این شبهات، شبهاتی است که نسلی از روشنفکران جهان معروف به نومعتزله، به‌ویژه پس از موج بزرگ اسلام‌هراسی در دهه اخیر، پیرامون احکام فردی و اجتماعی اسلام به آن دامن می‌زنند. مواجهه با این مبانی و افکاری که معمولاً از اندیشکده‌های غربی و نظریات مستشرقان و متأثران از ایشان و با تعمد در تضعیف مبانی فکری و اعتقادی جوانان جهان اسلام، وارد محیط جامعه اسلامی می‌شوند، از مهم‌ترین وظایف هر انسان دغدغه‌مند و مشتاق در جهت احیای تمدن بزرگ اسلامی است.

از این رو، نگارندگان می‌خواهند مبانی افکار نومعتزلیان - و به‌ویژه از میان ایشان جابری - را که بیشتر ناظر به تخریب پایه‌های احکام اسلامی برای مسلمان معاصر است، به‌بوته نقد آورده و اشکالات آن‌ها را بیان نمایند.

در زمینه پیشینه مرتبط با جستار حاضر می‌توانیم به چهار پژوهش زیر که به نظر نگارندگان، ارتباط بیشتری با بحث ما دارند، اشاره کنیم: مقالات «مروری اجمالی بر مؤلفه‌های نظام فکری جابری» (معینی‌فر، ۱۳۹۲: ۱۰۷-۱۲۱)، «جریان‌شناسی نومعتزله» (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۱۵-۱۴۲)، «سیر تحول و ارتقای جنبش‌های اسلامی معاصر در

چهار نسل با تأکید بر مصر» (بذرافکن، ۱۳۹۱: ۱۰۹-۱۳۴)، «گونه‌شناسی فکری جنبش‌های اسلامی معاصر و پیامدهای سیاسی - امنیتی آن در جهان اسلام» (فوزی، ۱۳۸۹: ۱۵۳-۱۷۳)، و کتاب محمد عابد الجابری (مجموعه باحثین، ۲۰۲۱).

نویسندگان این آثار، گرچه زوایایی از موضوع مورد بحث ما در این مقاله را مورد بررسی قرار داده‌اند، اما باید خاطر نشان کنیم که اولاً آن‌ها از زاویه تحلیل خود و به دنبال حل مشکل ذهنی و پرسش اصلی پژوهش خود بوده‌اند و در ثانی مقاله حاضر، با نگاهی فراتر و ریشه‌ای‌تر و با توجه به التزامات مبانی و آراء نومعتزله و با تأکید بر نظام مسائل محمد عابد الجابری نگاشته شده است.

به نظر می‌رسد استفاده از رویکرد بازخوانی انتقادی آراء و مبانی نومعتزله به عنوان یک رویکرد متناسب در بررسی احکام اسلامی، می‌تواند مؤثر واقع شده و دیدگاه‌های متفاوت و تنوع نظرات درباره این موضوع را به نحوی مناسب پوشش دهد.

۱. مبانی نظری تحقیق

«نگاه سنتی و نگاه نواندیشانه» به احکام اسلامی، از دو دیدگاه مختلف نسبت به مصالح و مفاسد واقعی بشر و نیز نوع نگاه به منابع دینی و تغییرات و تحولات جامعه نشئت می‌گیرد. افراد و نظریه‌پردازانی از مکتب نومعتزله در این زمینه نظرات و دیدگاه‌های خود را دارند.

۱-۱. نگاه سنتی به احکام اسلامی

در نگاه سنتی، احکام اسلامی بر اساس متن قرآن کریم و سنت پیامبر اسلام ﷺ استنباط می‌شوند. مکاتب موجود در مذاهب اسلامی اعم از مکاتب فعال در میان شیعیان و نیز در میان اهل تسنن، به تفسیر معتبر و اجماع علمای دین اعتقاد دارند. تفسیر سنتی معمولاً از اعتقاد به بهره‌گیری از روش اجتهاد، اجتناب از تأویل بی‌جا، و رعایت قوانین و احکام معتبر به عنوان شیوه متقن عقلانی - وحیانی پیروی می‌کند. این دیدگاه تأکید دارد که تحولات تاریخی و اجتماعی تا حدی که با تفسیر متون مقدس در تضاد نباشد، باید با سنت‌ها و اصول قدیمی اسلامی هماهنگ شوند.

در واقع این نگاه سنتی به احکام اسلامی معتقد است که معیار اصلی برای تعیین معتبر احکام دینی، متن‌های مقدس و سنت پیامبر است و اصول فقهی و اصول تفسیر به این متن‌ها بستگی دارند.

۲-۱. نگاه نواندیشانه به احکام اسلامی

در نگاه نواندیشانه، احکام اسلامی با مداخلات فرهنگی و تحولات زمانه تفسیر می‌شوند. افراد و نظریه‌پردازان نواندیش تا حد زیادی تلاش می‌کنند تا احکام اسلامی را با معیارهای معاصر و معیشتی روزآمد تطابق دهند. نگاه نواندیشانه معتقد به ضرورت تجدیدنظر در تفسیر و اجتهاد در اسلام است. ایشان اغلب بر روش‌های تفسیری متنوع، از جمله تفسیر اجتماعی و تاریخی تأکید دارند. مکتب نومعتزله به‌عنوان یکی از مکتب‌های نواندیش در اسلام، تأکید دارد که احکام دینی باید با تفکر منطقی و بر اساس اصول عقلانی تعیین شوند. آن‌ها به تأثیر فلسفه و منطق در تفسیر احکام اسلامی اعتقاد دارند. در واقع در دیدگاه مکتب نومعتزله، اصولی مانند عدالت، برابری و حقوق انسانی، به‌عنوان معیارهای مهم در تفسیر و تطبیق احکام اسلامی با معاصرترین مفاهیم تلقی می‌شوند.

در نهایت، نگاه سنتی و نگاه نواندیش به احکام اسلامی، تفاوت‌ها و اقتضائات مختلفی دارند. نواندیشان معتقدند که اسلام می‌تواند با توجه به نیازها و مسائل معاصر ادامه پیدا کند و اصول اسلامی با اصول علمی و انسانی مطابقت دارند. به عبارت دیگر، احکام اسلامی را باید با توجه به متغیرهای زمانه و مکان تفسیر کرد. مکتب نومعتزله، یکی از ابرازکنندگان این دیدگاه‌های نواندیش در اسلام است و اهمیت‌بخشی به عقل و منطق در تفسیر احکام دینی را مورد تأکید قرار می‌دهد. اما در لوازم کلمات و آثار مبانی نومعتزلیان، اموری رخ می‌دهد که گاه در تضاد و تعارض با همان مصالح واقعی و منابع و مصادر شریعت قرار می‌گیرد و به‌عنوان رهنز از طریق صواب عمل کرده و به‌دلیل جدایی بالای برخی نظریه‌پردازانش، درصد نفوذ اجتماعی بالا در بین جوانان جهان اسلام داشته و گاهی موجب انحراف فکری و عقیدتی ایشان هم می‌شود.

۳-۱. جریان نومعتزله

جریان فکری نومعتزله به عنوان یکی از جریان‌های برجسته کلامی در جهان اسلام محسوب می‌شود. تقریباً دو قرن از ظهور این جریان فکری گذشته و متفکران نومعتزله، مشابه پیشینیان معتزلی که قبلاً وجود داشتند، در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی - به‌ویژه موضوعات کلامی - نظریه‌پردازی کرده‌اند. آن‌ها در این راستا، از رویکردهای جدید موجود در علوم انسانی غربی و پایه‌های معتزله بهره می‌برند. بنابراین، آراء آنان در برخی موارد به اختلاف نظر و چالش در جهان اسلام منجر شده و همچنین اعتراضاتی را در برابر آن‌ها به وجود آورده است. از عوامل تشکیل جریان نومعتزله، مواجهه مسلمانان با دولت‌های استعماری غربی و آگاهی آنان از تغییرات علمی، سیاسی و اجتماعی عظیم در دنیای غرب و دیگر سؤالات متعددی است که در زمینه‌های مختلف پیش روی آن‌ها قرار گرفت. یکی از مهم‌ترین این سؤالات، چرایی پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی مسلمانان بوده است.

در همین حین، برخی از مستشرقان اسلام را به عنوان علت اصلی عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی معرفی می‌کنند. برای مثال، ارنست رنان فیلسوف فرانسوی ادعا کرد که هیچ توافقی بین اسلام و علم نیست و چیزی که به عنوان علم اسلامی یا فلسفه اسلامی شناخته می‌شود، وجود خارجی نداشته و چیزی بیش از ترجمه متون فلسفی یونان نیست (اسدآبادی، ۱۳۹۸: ۳۴-۴۰). بر اساس دیدگاه‌های ارنست رنان، اسلام همانند دیگر عقاید مذهبی، با عقلانیت و تفکر آزاد مخالف است. همچنین برخی از مستشرقان غرض‌ورز مسیحی و روشنفکران غرب‌گرای جهان اسلام معتقدند که تعالیم اسلامی و اعتقاد به آن، موجب عقب‌ماندگی مسلمانان شده است و در نتیجه اسلام را مسئول عقب‌ماندگی در کشورهای اسلامی دانسته‌اند! (حسنلو، ۱۳۸۳: ۱۲-۱۵؛ مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۸: ۷۷).

در جهان اسلام، پاسخ به علت زمینه‌ای عقب‌ماندگی مسلمانان، به تشکیل سه جریان متفاوت انجامید؛ گروهی بر این باور شدند که میراث اسلامی آسیب‌زا و مسئول بخشی از بحران فعلی است، بنابراین راه حل برون‌رفت از عقب‌ماندگی جهان اسلام، کنار گذاشتن اسلام به شکل کامل است. گروهی دیگر معروف به سلفیه، بر این باور شدند که نگهداری و عمل به میراث اسلامی، موجب حفظ تمدن و میراث و هویت

اسلامی خاص مسلمانان در مقابل تهاجم غربی و مدرنیته می‌شود. گروه سوم هم تلاش کردند به وسیله نوسازی میراث دینی، میراث اسلامی را از طریق ارائه تفسیری نو برای اسلام تازه کنند؛ به گونه‌ای که با نیازهای زمان هماهنگ شده باشد و آن را با مدرنیته موافق جلوه دهند (ابوزید، ۱۴۲۸: ۴۵۸).

۴-۱. بنیانگذار جریان نواندیشی دینی

سیدجمال‌الدین اسدآبادی را می‌توان اولین نفری دانست که در راه این جریان نواندیشی قرار گرفت؛ چراکه تلاش‌هایش برای شکل‌گیری بیداری اسلامی معاصر بسیار تأثیرگذار بود. حرکت سیدجمال‌الدین در ادامه، اساس ظهور یک جریان به نام نومعتزله شد و مشغولیت اصلی نومعتزلیان، به دست آوردن عوامل پیشرفت و بازسازی عالم اسلامی بود. مطابق دیدگاه این گروه، اسلام مسئول عقب‌ماندگی مسلمانان نبود؛ بلکه تفسیرها و فهم و درک‌های اشتباه درباره اسلام و نادیده گرفتن جایگاه عقل به علت گسترش اندیشه‌های اشعری، دلیل این سطح از عقب‌ماندگی بود؛ به گونه‌ای که مسلمانان در طول قرون، در علوم، صنایع، فلسفه، هنر، اخلاق و نظام‌های اجتماعی، بر سایر اقوام جهان تفوق داشتند. بعدها دیگران از ثمره زحمات و تلاش‌های آن‌ها بهره‌مند شدند و تمدن عظیم و شگفت‌انگیز اروپایی که اکنون در سرتاسر جهان چشم‌انداز دارد، به قول محققان بی‌طرف غربی، بیشتر از هر چیز دیگری از تمدن باشکوه اسلامی الهام گرفته است (مطهری، ۱۳۶۱: ۸).

آن‌ها اعتقاد دارند که پیشرفت عالم اسلامی نمی‌تواند از طریق نظام فکری اشعری مسلک که جبر و قضا و قدر را ترویج می‌کند، حاصل شود؛ زیرا ایده تسلیم در برابر قضا و قدر و باور به جبر، مسلمانان را از عمل منع کرده و آن‌ها را به عقب می‌کشاند. به نظر آنان، اگر مکتب معتزله که بر اراده و انتخاب انسان تأکید داشت، در میان مسلمانان غالب بود، وضعیت مسلمانان بهتر از امروز بود. بنابراین، نومعتزلیان راه پیشرفت مسلمانان را در ترک تعالیم مکتب اشعری و احیاء مکتب معتزله در جهان اسلام می‌دانند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۳).

۵-۱. جابری به عنوان یکی از مؤثرین جریان نو معتزله

مغرب یکی از کشورهای آفریقایی است که ۹۹ درصد جمعیت آن مسلمان و اکثریت آن‌ها اهل سنت مالکی هستند. این کشور تا سال ۱۹۶۵ تحت حمایت فرانسه بود تا اینکه در سال ۱۹۶۵ با تلاش گروه‌های مقاومت، استقلال خود را اعلام کرد. دکتر محمد عابد الجابری یکی از متفکران عرب معاصر است که مقالات و کتب جنجالی بسیاری از وی منتشر شده است. او در سال ۱۹۳۶ در مغرب متولد شد و در مه ۲۰۱۰ از دنیا رفت. وی در دانشگاه دمشق در اوایل دهه ۶۰ به مطالعه فلسفه روی آورد و در سال ۱۹۶۴ موفق به دریافت مدرک لیسانس شد. در آن زمان، او در آغاز دوران سیاستمداری‌اش به حزب کمونیست مغرب پیوست. در سال ۱۹۶۷ مدرک کارشناسی ارشد و در سال ۱۹۷۰ دکتری‌اش را در رشته فلسفه علوم و نظریه دانش از دانشگاه رباط در مغرب اخذ کرد. رساله دکتری‌اش در مورد «عصبیت و دولت: مبانی نظری ابن خلدونی در تاریخ عربی اسلامی» بود که در سال ۱۹۶۷ به دفاع از آن پرداخت. او فلسفه و اندیشه اسلامی را در دانشکده ادبیات در رباط مطالعه کرد و نظام فکری‌اش از شخصیت‌هایی مانند علّال الفاسی (۱۳۲۶-۱۳۹۴ ق.) و عبدالحمید بن بادیس (۱۳۰۷-۱۳۵۸ ق.) تأثیر پذیرفت که خود می‌تواند به عنوان یکی از ریشه‌های اصلی جریان انتقادی او در مبانی و نظریه‌هایش در نظر گرفته شود.

۶-۱. شکل‌گیری مکتب نو معتزله

با توجه به موارد فوق می‌توان دو عامل مهم در شکل‌گیری مکتب نو معتزله را در دو امر زیر خلاصه کرده و مورد توجه قرار داد:

- ۱- پاسخ به شبهات مستشرقان در مورد ورود اسلام و ادعای آنان به عنوان عامل عقب‌ماندگی مسلمانان.
- ۲- بازسازی اندیشه اسلامی از طریق احیای دیدگاه‌های معتزله به منظور ایجاد تحول در جامعه اسلامی.

۲. روش تحقیق

روش تحقیق این پژوهش، کتابخانه‌ای و اسنادی، و توصیفی-تحلیلی است و اطلاعات و داده‌های آن به صورتی منظم و گام به گام، از منابع مکتوب گردآوری شده است که نیازمند دستکاری نمودن اطلاعات قبلی و نیز تعدیل و بازنویسی آن‌هاست. این روش در تمامی تحقیقات علمی مورد استفاده قرار می‌گیرد (حافظنیا، ۱۳۹۵: ۵). از آنجایی که موضوع اصلی بحث ما در این نوشتار، شناخت و به نوعی درک اندیشه‌ها در مسئله مبانی‌شناسی و وارد نمودن انتقادی اساسی به آن‌هاست، در تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش نظری یا تصور بهره گرفته‌ایم. از این دیدگاه، پژوهش را می‌توان تحقیقی منظم در متون مرتبط با نومعتزله جهت فهم دقیق‌تر اندیشه آن‌ها دانست. به همین سبب، داده‌ها و اندیشه‌ها، هم توصیف و تشریح شده‌اند و هم مورد تحلیل قرار گرفته‌اند.

۳. سیری در پیدایش نومعتزله

در قرن نوزدهم، گروهی از اندیشمندان در جهان اسلام ظاهر شدند که دعوت به احیای افکار و آثار معتزلیان قدیم می‌کردند. آن‌ها به دین از منظر عقلانی نگاه می‌کردند و به همین دلیل به آن‌ها معتزلیان جدید گفته شد. شیخ محمد عبده یکی از پیشوایان این جریان در جهان عرب بود و این جریان با همکاری احمد امین، امین الخولی، محمد احمد خلف‌الله و امثال محمد عابد الجابری ادامه یافت (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳: ۴۶).

با توجه به گسترش جهان اسلام، بسیاری افراد از جمله کسانی که ریشه‌های فکری در یهودیت، مسیحیت و بی‌دینی داشتند، به اسلام روی آوردند. آنان سعی می‌کردند -به صورت عمدی یا غیرعمدی- دین جدید را با آراء و اعتقادات فکری و مذهبی خود ترکیب و یکپارچه کنند (امین، ۱۹۶۴: ۲۰۵). همچنین افرادی بودند که اسلام را انتخاب نکردند و به مذاهب الحادی، مسیحیت و یهودیت پایبند ماندند و سعی کردند -با استفاده از اصول عقلانی و فلسفی- به نظام‌های فکری خود وفادار بمانند. این تداخل باعث تکامل هماهنگ مباحث اعتزالی شد (ابوزید، ۱۴۲۸: ۴۵). در این میان، برخی معتقدند که عوامل داخلی مرتبط با اختلافات درباره خلافت اسلامی، باعث ظهور این گروه

شده است (صبحی، ۱۹۸۵: ۱/۳۰-۳۵ و ۱۴۸/۲).

این گروه به منظور حل یک مشکل خاص و مقابله با چالش‌های مشخصی ظاهر شد. با وجود کاهش موقت پیروان جریان اعتزالی پس از یک مدت، ظهور بحران‌های دیگر کافی بود تا این دیدگاه‌های نواعزالی را دوباره زنده کند. این بحران‌ها به صورت استعمار کشورهای اسلامی و غلبه موج مدرنیته ظاهر شدند؛ مسئله‌ای که موجب شد تا اندیشمندان مسلمان به مواجهه با چالش جدیدی پردازند و منجر به ظهور جریان اعتزالی جدید در هند و مصر گردید (حسینی ایمانی، بی‌تا: ۲-۳). این جریان تلاش کرد تا نسبت به دیدگاه‌های مستشرقان پاسخ دهد و اسلام را از اتهاماتی که آن‌ها به اسلام وارد کرده بودند، تبرئه کند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱).

۴. مهم‌ترین مبانی نظری نومعتزله درباره احکام اسلامی

از مهم‌ترین مبانی نظری نومعتزله می‌توان به مبانی زیر اشاره کرد:

۱-۴. علم‌زدگی

یکی از مهم‌ترین مبانی نومعتزله، استفاده از آخرین دستاوردهای علوم انسانی در بررسی آموزه‌های دینی به جای استفاده از آموزه‌های اسلامی به عنوان معیار برای ارزیابی نتایج علوم انسانی است؛ آن‌ها به قرآن و حدیث مراجعه می‌کنند و علوم انسانی و قواعد آن را به عنوان معیاری برای بررسی و تفسیر منابع دینی به کار می‌گیرند و مسائل موجود در قرآن و حدیث را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که با علوم انسانی سازگار باشد. مجتهد شبستری که خود یکی از پیروان این جریان در ایران است، درباره باور برخی از اندیشمندان عرب همانند عبده و امین الخولی - که از برجسته‌ترین اندیشمندان نومعتزله هستند - چنین بیان می‌کند:

«هدف هر یک از افراد مذکور، اصلاح دین با بازگشت به منابع اولیه اسلامی، یعنی قرآن و سنت محقق می‌گردد. این اصلاح دینی جهت ساختن مبانی فکری و باورهای دینی جدیدی است که با تصویر و تجارب انسان‌های امروزی در مورد جهان و مردم سازگار باشد» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ۱۶۰).

۲-۴. التقاط

لایسم (التقاط) یکی از اصول دیگری است که بسیاری از نومعتزله به آن اعتقاد دارند. بر اساس این اصل، آن‌ها دعوت به اسلامی شدن علوم را رد می‌کنند، نه فقط در فقه بلکه در ادبیات و هنر و به‌طور کلی در علم و دانش، آن‌ها سعی در ارائه تفسیری از اسلام متناسب با مدرنیته دارند. ابوزید در این زمینه می‌گوید:

«به نظر من، اسلام می‌تواند با مدرنیته، حقوق بشر، دموکراسی و عقلانیت سازگاری داشته باشد. اسلام در طول چهارده قرن گذشته با جهان سازش کرد و توانست خود را با قبیله‌گرایی، امپراتوری و دولت مدرن سازگار کند.»

۳-۴. نگاه تاریخی به مسائل و احکام دینی

به نظر نومعتزله، ما یک نیاز ضروری موقت و فوری و عملی به داشتن «فکر تاریخی» داریم؛ زیرا ایشان قائل به وجود حقایق مطلق نیستند و نمی‌توانند این حقایق را از شرایط انسانی آن‌ها جدا کنند. به‌همین دلیل، مفهوم «حقیقت مطلقه» در نظر آن‌ها، مفهومی مطرود است. رویکرد آن‌ها که با نام «تاریخ‌انیت» شناخته می‌شود، تفسیر همه چیز را با عنوان «لاهورت تاریخ» و با صفت مطلقیت رد می‌کند؛ زیرا اگر هر اتفاقی به اراده خداوند رخ دهد، دارای فایده نقل نمی‌دانند (عروی، ۱۹۹۷: ۵۶-۶۱). با این حال، آن‌ها ارتباطی بین «لایسم» و «فرایند درک تاریخ و سیاست» می‌بینند و در عین حال، تأخر و عقب‌ماندگی کشورهای عربی در زمینه‌های فکری، علمی، فرهنگی و اجتماعی را به‌عنوان «عقب‌ماندگی تاریخی» در نظر می‌گیرند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۵).

۵. نقدها بر مبانی و آراء نومعتزله

به نظر می‌رسد برخی از انتقادهای وارد بر مبانی مذکور به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم، مترتب بر این مبانی است و برخی دیگر از این انتقادات نیز با توجه به لوازم، مترتب بر این مبانی به نظر می‌رسد که عبارت‌اند از:

۱-۵. افراط در عقل‌گرایی

اولاً: قدرت عقل به تنهایی، فقط می‌تواند یک زنجیره از مفاهیم کلان و ارتباطات

میان آنها را درک کند.

ثانیاً: درک عقل با استفاده از ابزارهای شناختی رایج، محدودیت دارد؛ بنابراین نمی‌تواند بسیاری از حقایق جهان را کشف کند.

ثالثاً: به دلیل عدم تجربه عقل بشر از مصالح اخروی و معنوی و مسائل ضروری برای دستیابی به مصالح اخروی، دانش کافی در این زمینه ندارد؛ بنابراین عقل تنها قادر به انتخاب مسیری برای زندگی سعادتمندانه اخروی که مهم‌ترین هدف زندگی در این دنیا را تشکیل می‌دهد، نیست.

رابعاً: ممکن است عقل نظری در تفکر و تعقل، به اشتباه و مغالطه بیفتد، یا عقل عملی در انگیزه یا اراده‌اش، تحت تأثیر شهوت و خشم قرار گیرد (جوادی آملی، بی‌تا: ۴۱۴/۲۰). دلیل این ادعا، ظهور مکتب‌های انسانی مختلف و بسا متناقض است که هر یک ادعا می‌کنند که می‌توانند انسانیت را به خوشبختی برسانند؛ اما با گذر زمان، ناتوانی آنها آشکار شده است.

بر اساس این موارد، معارفی که انسان از طریق عقل به دست می‌آورد، کافی نیست تا به سوی کمال پیش برود؛ به همین دلیل، خداوند متعال با توجه به حکمت خود، راه وحی و پیامبری را تبیین کرده تا بشریت بتواند دانش دقیقی از مبدأ و معاد به دست آورد و نیز با ارتباطاتی که او را به موجودات دیگر مرتبط می‌سازد، آشنا شود و تأثیر این ارتباطات را بر خوشبختی یا شقاوتش بفهمد. نیز با بهره‌گیری از این معرفت، به سوی خوشبختی دنیوی و اخروی خود پیش رود.

همانند این حقایق و حیانی، اموری‌اند که فراتر از تفکر ذهنی هستند؛ بنابراین نمی‌توان عقل را به عنوان معیاری تام و کامل برای ارزیابی آنها استفاده کرد، که مثلاً وقتی با ادراکات عقلی ظن‌آور در تضاد باشد، حکم به تاریخی بودن و تأثیرپذیری‌اش از فرهنگ زمان نزول دهیم.

۲-۵. علم‌زدگی

علوم بشری دو نوع‌اند:

در برخی از حوزه‌ها (مانند علوم ریاضی، منطق و فلسفه) که بر اساس قیاس منطقی

صحیح استوار هستند، امکان اطمینان وجود دارد. اما قسمت عمده‌ای از علوم انسانی ظنی هستند؛ زیرا نتیجه آزمایش و تجربه‌اند، و در تجربه نمی‌توانیم شواهد گذشته و آینده را ببینیم یا همه شواهد ممکن در حال حاضر را بررسی کنیم. بنابراین در تجربه فقط می‌توان موارد محدودی را بررسی کرد و به این ترتیب، توانایی استقراء ناقص را داریم و استقراء ناقص و غیرکامل هم کافی و یقین‌آور نیست؛ چراکه همیشه این احتمال وجود دارد که با مطالعه برخی افرادی که تا کنون تجربه نشده‌اند، نظریه علمی ناشی از آن تجربه‌های گذشته و یا آزمایش‌های احتمالی آینده به هم بخورد (فیض، ۱۳۹۵: ۱۶).

نتیجه این می‌شود که بخش قابل توجهی از علوم انسانی که بر پایه استقراء ناقص مبتنی هستند، علمی ظنی و غیریقینی‌اند.

هنگام بررسی آثار نومعتزلان متوجه می‌شویم که این گروه به‌طور اساسی و با استفاده از دستاوردهای احتمالی علوم انسانی به‌عنوان معیاری برای خود، سعی در تفسیر متون دینی دارند و می‌کوشند تا قرائت و تفسیری جدید از این متون ارائه کنند. آن‌ها بر اساس برخی نظریه‌ها مانند (تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمان نزول وحی)، مسئله تاریخ‌مندی قرآن را مطرح می‌کنند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۵: ۶۶۱).

مهم‌ترین اشکال در این روش نسبت به متون دینی این است که چگونه می‌توان براساس نتایج احتمالی علمی و توجه به تضاد ظاهری نظریات در علوم انسانی نسبت به برخی تعالیم قرآن و حدیث‌های متواتر، به ارزیابی تعالیم دینی و تأویل آن‌ها پرداخت! به‌رغم اینکه از طریق اعجاز شامل قرآن کریم ثابت شده است که قرآن کلام یک خدای حکیم و صاحب دانش مطلق است و مطابق با آیات قرآن که می‌فرماید: «و او چیزی نمی‌گوید، مگر آنچه از سوی وحی الهی است» (نجم/۴۳)، حدیث‌های قطعی نیز از همان وحی الهی نشئت می‌گیرند.

۳-۵. سکولاریسم

موضوع‌گیری لائیک‌گون نومعتزله پذیرفتنی نیست؛ زیرا قرآن کریم کتابی است که بنیادهای اداره جامعه را در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مشخص

و معین کرده است (سیوطی، ۱۳۹۲: ۳۹۳/۲). از سوی دیگر، اصول و ساختارهای قرآن و احکام اجتماعی آن، منشأ الهی دارند و خداوند تعالی آن‌ها را فرو فرستاده است؛ بنابراین، این مقررات فوق مبادی و قوانینی هستند که توسط عقول بشری ساخته شده‌اند و بدون رهنمود وحی هستند. این ادعا تنها بر اساس مدارک نقلی نیست، بلکه ادله عقلی همانند: ناتوانی عقل انسان در نوشتن یک قانون فراگیر و جامع جهت تکامل خود، خطاپذیری عنصر تجربه، عجز عقل از پاسخ به برخی پرسش‌های انسانی خارج از حیطه درکش همانند امور مربوط به کنه مبدأ و معاد و آفریدگار و...، این مسئله را تأیید می‌کند؛ در نتیجه انسان‌ها به قوانین الهی نیاز دارند که با واسطه پیامبران الهی به آن‌ها منتقل می‌شوند.

بنابراین سکولاریسم و جدایی دین از امور اجتماعی و تکیه بر نظام‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که محصول عقل محدود انسان است و به سعادت اخروی و تکامل فراگیر ابعاد وجودی انسان توجه نمی‌کند، پذیرفتنی نیست.

۴-۵. تقدیس عقل و ترجیح آن بر نقل

این مسئله دارای تالی فاسدهای مختلفی است؛ از جمله:

- تأویل برخی متون قرآنی که به نظر با منطقی مغایرت دارند و تحریف کردن آن‌ها، در راستای انطباق آن‌ها با عقل.
- تفسیر متون نبوی صحیح، یا تضعیف آن‌ها، یا طعن در راویان‌شان، یا توصیفشان به اخبار آحاد که در باب عقاید مورد قبول نیستند!
- اختلاف در تأویل متون و بعضاً اختلافات نظر در آن‌ها به دلیل اختلاف ذاتی که در عقول وجود دارد، که باید پیرسیم: پس از کدام عقل باید دین و شریعت خود را بگیریم؟ (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸: ۳۹-۴۱).
- و....

۵-۵. ارائه تفاسیری متفاوت از قرآن، مخالف تفاسیر مفسران سابق

این نوع تفسیر، موافق عقل بشری با برد کوتاه و نیز موافق هوای نفس است (ناصر،

۱۴۱۷: ۲۱۹) که خود این مسئله دارای تالی فاسدهای زیر می‌باشد:

- اعراض از سایر نصوص تفسیرکننده آیات؛ زیرا برخی آیات قرآن، برخی دیگر را تفسیر می‌کند و همچنین سنت، قسمت‌های مجملش را تفصیل و شرح می‌دهد. استغنا ورزیدن و دست شستن از روش معهود، باعث اشتباه در تفسیر آیات می‌شود.

- اختلاف و تنوع تفسیرها از یک مفسر به مفسر دیگر به دلیل تفاوت در عقل و فهم؛ که این اولاً امت را به حرج و مشقت می‌اندازد و ثانیاً نه تنها به مواضع اجتهاد ختم نمی‌شود، بلکه مسلمات و امور ثابت هم آسیب می‌بینند!

- سعی و تلاش با تکلف مفسران معاصر در ارتباط با هر اشاره‌ای که در قرآن کریم ذکر می‌گردد، با اختراعات و پدیده‌های کیهانی جدید (جعفریان، ۱۴۰۰: ۱۴).

- و....

۵-۶. رد کردن احادیث صحیح و خبرهای واحد و طعن در روایان

که تالی فاسدهای زیر را در پی دارد:

- انکار حجیت سنت باعث تعطیلی در شریعت می‌شود.

- رد کردن اغلب احادیث رسول الله ﷺ؛ زیرا روایات متواتر کمی داریم.

- تعطیلی بسیاری از احکام شریعت؛ زیرا مستند بسیاری از آن‌ها خبر واحد است (رشیدرضا، ۱۹۹۰: ۲۹۲/۳).

- و....

۵-۷. انکار معجزات و امور غیبی ثابت در قرآن و سنت

که این مسئله هم تالی فاسدهای زیر را در پی دارد:

- انکار معجزات، قدح و جرحی است در مقام نبوت.

- باعث تکذیب احادیث صحیح و صریح و حتی متواتری است که ناظر به معجزات می‌باشد.

- تکذیب معجزات از راه انکار امور غیبی.

- و....

۸-۵. دعوت به نوسازی دین

که تالی فاسدهای زیر را به دنبال دارد:

- حقیقت نوسازی دین و مؤدایش، همان تبدیل دین و تغییر احکام شریعت است که به نوعی کفر است.
- سبب اضطراب در شریعت و تناقض در آن می‌شود.
- فتح بابی می‌شود برای هر عقلی، تا هرچه می‌خواهد به اسم استنباط و فهم خود به دین بیندد (همان: ۳۴۹/۴-۳۵۰).
- و...

۹-۵. دعوت به وحدت ادیان

که تالی فاسدهای زیر را به دنبال دارد:

- مخالفت با تولی و تبری.
- ابطال حاکمیت قرآن کریم بر کتب سابقه.
- ابطال خاتم شرایع بودن اسلام و خاتم النبیین بودن پیامبر اسلام ﷺ (عبده، ۲۰۲۰: ۳۵۵/۲-۳۵۶).
- و...

۱۰-۵. دعوت به ملی‌گرایی و قبیله‌گرایی

که تالی فاسدهای زیر را به دنبال دارد:

- این مسئله مانع تحقق وحدت امت اسلامی است که مورد توصیه مؤکد قرآن کریم و روایات متواتره می‌باشد.
- ملی‌گرایی تولی و تبری را با معیار ملت عرضه می‌دارد و نیز طایفه‌گرایی به قبیله، که این خلاف تولی و تبری شرعی‌ای است که در قرآن و سنت آمده است.
- دعوت به قوم‌گرایی و ملی‌گرایی در واقع یک نوع دعوت به جاهلیت و عصبیت جاهلی است (قطب، ۲۰۱۱: ۱۳-۱۴؛ عماره، ۲۰۱۶: ۸۱).

۱۱-۵. دعوت به آزادی بی‌اندازه زنان

که تالی فاسدهای زیر را به دنبال دارد:

- باعث تأویل خطا در آیات قرآنی و تفاسیر سلف است؛ همانند آیه تعدد در سوره

نساء.

- باعث رد کردن بسیاری از سنت‌های نبوی یا تضعیف یا تأویل آن‌ها می‌شود که

خلاف مراد پیامبر اسلام است؛ همانند تأویل حدیث: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»

(جاویش، ۱۹۵۲: ۱۲۱).

- و...

۶. از مهم‌ترین مبانی جابری

۱-۶. مهم‌ترین مبانی روش‌شناسانه جابری

جابری در رویکرد فکری خود، به تاریخ‌مندی مشخصی تکیه می‌کند و تأکید می‌نماید که اصول و قوانینی که معرفت را تنظیم می‌کنند، وسیله‌ای برای خدمت و توسعه همان معرفت هستند، که اگر با توسعه معرفت و علم هماهنگ نشوند، به محدودیتی تبدیل می‌شوند که از اجتهاد کاسته و به عقب‌ماندگی و تحجر منجر می‌شود (عبدی، ۱۳۹۰: ۷۰). علاوه بر این، او باور دارد که موضوع جوهر است و نه روش یا سبک، و به همین دلیل از روش‌ها و ایده‌های مختلف برای ارائه خوانشی جدید از فلسفه و معرفت در جهان عربی - اسلامی استفاده می‌کند. این رویکرد ساختارگرایی دیدگاهش را که به هدف برقراری هماهنگی بین سنت و مدرنیته است، تقویت می‌کند (جابری، ۱۹۹۶: ۴۲۵). به‌طور کلی می‌توان گفت که جابری در روش فکری‌اش به تاریخ‌مندی خاصی تکیه می‌کند و رویکرد چندسبکی و چندافکاره‌ای را به‌منظور ارائه خوانشی جدید از فلسفه و دانش در جهان عربی اسلامی پی می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که خودش می‌گوید:

«روش و سبکی که انتخاب کرده‌ام، ترکیبی از سبک ساختارگرایانه و تحلیل تاریخی و تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی است؛ اما آیا این سبک موفق است یا

خیر؟ پاسخ قطعی به این سؤال، به آینده بستگی دارد و ضروری است به این مسئله اشاره کنم که انتخاب چنین روش و سبکی به صورت سلیقه‌ای یا تصادفی نبوده است، بلکه این امر به علت ضرورت رخ داده است؛ به این معنا که طبیعت موضوع و روش تحقیق، عنصر اساسی برای تعیین نوع روش است» (همو، ۱۳۷۹: ۴۲۵).

می‌توان گفت که هدف او دستیابی به چندین نتیجه از طریق استفاده از رویکرد چندسبکی خود در فلسفه و معرفت است و از این نتایج می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- ارائه خوانشی جدید و متفاوت از فلسفه و معرفت در جهان عربی - اسلامی، از طریق استفاده از ایده‌ها و روش‌های جدید و متنوع.

۲- برقراری هماهنگی بین سنت و مدرنیته، و فراهم کردن یک محیط گفتگویی که به توسعه معرفت و فکر عربی - اسلامی کمک کند.

۳- تشویق به اجتهاد و تفکر انتقادی، و امکان توسعه مهارت‌های فکری فرد و تحلیل ایده‌ها و رویدادها به صورت عمیق‌تر.

۴- آزادسازی معرفت از محدودیت‌های فرهنگی، تاریخی و دینی، و تقویت آزادی فکری و تنوع فرهنگی.

۵- به‌طور کلی، هدف جابری از طریق رویکرد چندروشی خود، دستیابی به توسعه فرهنگی و اندیشه‌ای است که به آزادی، نوآوری و به‌روزرسانی در جامعه عربی - اسلامی متصف باشد، و نیز به دنبال توانمندسازی فرد در تحلیل و ارزیابی ایده‌ها و رویدادها به صورتی عمیق‌تر و همچنین توسعه مهارت‌های اندیشه‌ای و انتقادی افراد و آزادسازی معرفت از محدودیت‌های فرهنگی، تاریخی و دینی، و تقویت آزادی فکری و چندگانگی فرهنگی، و تقویت آگاهی فرهنگی و تاریخی در جامعه عربی - اسلامی، و توسعه معرفت و اندیشه در حوزه‌های مختلف است. به صورت عام، او می‌خواهد از طریق رویکرد چندروشی خود، به توسعه فرهنگی و اندیشه‌ای پایدار برای جوامع عربی - اسلامی دست یابد؛ توسعه‌ای که بر مدرن‌سازی و نوآوری و ابتکار تکیه می‌کند و به تقویت جایگاه و مشارکت مؤثر جامعه عربی - اسلامی در تمدن جهانی کمک می‌کند.

۶- تمرکز دیدگاه و روش او در بسیاری از موارد بر اپیستمولوژی و تحلیل ایدئولوژیک است، که روشی نوین، خلاقانه و منحصر به فرد بوده و توسط نومارکسیست‌های مکتب

فرانکفورت آلمان توسعه یافته است. این روش شامل بعد شناختی ایستمولوژی و زبانی است؛ اگرچه می‌توان گفت که بُعد ایستمولوژی مربوط به منابع و روش‌های استفاده شده برای دستیابی به دانش است، در حالی که بُعد زبانی به مطالعه زبان و نقش آن در فهم و ارتباط میان افراد مربوط است. با وجود تفاوت این دو بُعد، اما ارتباط نزدیکی بین آن‌ها وجود دارد؛ زیرا زبان به‌عنوان وسیله‌ای برای بیان دانش، ایده‌ها و ارتباط استفاده می‌شود. واژگان و عبارات زبانی حاوی معانی ایستمولوژیک و فلسفی هستند که بیانگر دیدگاه‌ها و مفاهیم اندیشه‌ای است. بنابراین می‌توان بُعد زبانی را در بُعد ایستمولوژی جای داد؛ زیرا می‌توان از زبان به‌عنوان ابزاری برای تحلیل فلسفی، اندیشه‌ای و دستیابی به دانش و تعیین منابع آن استفاده کرد.

۱-۱-۶. ارزیابی مبانی روش‌شناختانه جابری

۱. عدم تقید جابری به اصل رویکرد عام و شمول‌گرایانه

جابری علوم عربی را علی‌رغم تنوعشان، یک علم یکپارچه می‌داند و از داشتن رویکردی جامع و شمول‌گرایانه به‌عنوان خصوصیت ضروری فرهنگ اسلامی تجلیل می‌کند و بر اهمیت رویکرد جامع و شامل در ارزیابی هر نوعی از انواع علوم تأکید می‌کند. اما از طرف دیگر، خودش به تقسیم میراث به سه نظام دانشی، یعنی برهان و بیان و عرفان می‌پردازد، که این به معنای عدم تعهد به رویکرد شمولی‌ای است که خودش اتخاذ کرده است.

۲. تجاهل در پشتیبانی سیاسی در علوم طبیعی

علی‌رغم اینکه وی بر عنصر سیاسی در گسترش و توسعه علوم، تأکید خاصی دارد، اما علوم تجربی را علمی در حاشیه و خارج از ارتباط نظام‌های دانشی با یکدیگر برمی‌شمرد. با این حال، شواهد تاریخی نشان می‌دهند که بسیاری از این علوم مورد توجه سیاست بوده‌اند، از جمله پزشکی و پیامدهای معرفتی آن، که شایسته توجه هستند.

۳. وقوع در تعارضات نظری و تناقضات آشکار در آراء

او علم‌الکلام را در برخی موارد، مفید برای دانش می‌داند و در برخی موارد دیگر،

به فایده آن برای ظن اشاره می‌کند.

در یکی از موارد، ادعا کرده است که شافعی اصولی را تدوین کرده تا او را به‌طور کامل بر همه بیانیه‌ها و اندیشمندان عرب تسلط بدهد و از طرف دیگر گفته است قیاس از جمله اصولی است که به‌عنوان مبنا از علم کلام الهام گرفته شده است.

۲-۶. مهم‌ترین مبانی وجودشناسانه جابری

درباره مبانی وجودی جابری می‌توان گفت که تأثیرپذیری زیادی از اندیشه معتزلی داشته و همچنین از عقلانیت مدرن در این مبانی تأثیر گرفته است (میرزازاده احمدیگلو، ۱۳۹۴: ۱۰۳). وی عقل را بر نقل ترجیح می‌دهد. جریان فکری که جابری در نظام اتولوژیک خود به آن تعلق دارد، وجود را به‌عنوان یک موجودیت مادی و قابل تغییر می‌پندارند و ارتباط میان الله، انسان و جهان را نادیده می‌گیرند. آن‌ها در رویکرد اتولوژیک خود از عینک آزمایش و تجربه استفاده می‌کنند و تفسیرهای خاصی درباره الله، کائنات و انسان دارند (جبرئیلی جلودار، ۱۳۹۸: ۱۱۱). می‌توان گفت که ساختار کائنات در نگرش آن‌ها بر اساس عقل‌های آزمایشی و تجربه‌مدار شکل گرفته است و مفاهیم و موارد وحیانی نظیر الله، فرشتگان، بهشت و دوزخ و... را تا حدی با انکار یا تفسیر و تأویل غیرصحیح مواجه می‌کند.

جابری معتقد بود که کندی عموماً مخالف ترتیب هرمی و تسلسل هرمی جهان الهی بوده و تصور او از رابطه اتولوژیک و ایستمولوژیک بین خدا و انسان یک تصویر اسلامی خالص بر پایه رویکرد معتزلی است. او این تصویر را در سخنرانی‌هایی که فلسفه‌ای ارسطویی داشتند، به‌عنوان پاسخ به تصورات غنوصیان استفاده کرد. بنابراین کندی تفاوتی بین «علم رسولان» و «علم سایر افراد انسان» قائل می‌شود. «علم رسولان» علمی است که از سوی خدا بدون درخواست یا جستجو به انسان داده می‌شود؛ در حالی که «علم انسان» از طریق تحقیق، استدلال و جستجو به دست می‌آید. بنابراین کندی معتقد است که انسان می‌تواند از طریق تلاش شخصی و کسب دانش علمی به دانش انسانی دست یابد؛ در حالی که دانش الهی از طریق وحی و هدایت الهی حاصل می‌شود. وجه ویژه دیگر تصور کندی این است که او از روش معتزلی استفاده می‌کند

و از افکار غنوصی و هرمتی اجتناب می‌ورزد (جابری، ۲۰۰۹: ۳۵۸).

محمد عابد الجابری در کتاب *بنیة العقل العربی*، ایده‌ها و دیدگاه‌های وجودشناسانه خود را ارائه کرده است. وی در توضیح نگرش خود به منابع معتزله اشاره می‌کند، که وجود را به دو دسته خداوند و جهان خلقت تقسیم می‌کنند (همو، ۱۹۹۶: ۱۷۷). جابری معتقد است با بازگشت به صفاتی که درباره خداوند در منابع معتزله ذکر شده است، می‌توان به نتیجه‌ای رسید که تمام ارتباطات بین خدا و مخلوقات، به استثنای وحی، در نظر گرفتن وجود از بین می‌روند، و چون اعراض دائماً در حال تغییرند، این ویژگی‌ها اثبات می‌کند که آن‌ها حادث‌اند. وی همچنین معتقد است که جواهر بدون اعراض نیستند و بنابراین عارض شدن امور حادث بر جواهر (ذوات)، دلیلی بر حادث بودنشان است. سپس وی می‌کوشد تا بر اساس حدوث عالم، وجود خداوند را اثبات کند، و این امر از طریق استدلال به‌وسیله معتبر دانستن حدوث اشیاء و نیز اعراض در وجود و قول به بودن وجودی برتر و اولین وجود یعنی الله سبحانه و تعالی اثبات می‌گردد (عبدی، ۱۳۹۰: ۷۰).

چنان‌که مجموعه تحقیقات جابری نشان می‌دهد که او به‌شدت تحت تأثیر افکار معتزله در دیدگاه انسان‌شناسی خود قرار داشته است. با توجه به محیط و شرایط زمانی که در آن زندگی کرده است، می‌توان گفت که او همچنین تحت تأثیر عقلانیت مدرن در اپیستمولوژی قرار گرفته است. معتزله عقل را اساس روش خود در مطالعه فکر اسلامی می‌دانند و باور دارند که درک صحیح قرآن و سنت توسط عقل انجام می‌شود. در این رابطه، قاضی عبدالجبار معتزلی چنین می‌گوید:

«اولین دلیل عبارت است از دلیل عقل؛ زیرا با آن، حسن از قبیح تمایز می‌یابد و با آن، حجیت کتاب و سنت و اجماع شناخته می‌شود» (محسن، ۱۳۸۵: ۸).

۱-۲-۶. ارزیابی جابری در مورد مبانی وجودی‌اش

۱. وجود ابهام در مفهوم ایدئولوژی

بعضی از مفاهیم مانند «ایدئولوژی» که نقش محوری و جوهری را در تحلیل گفتمان نقادانه ایفا می‌کنند، از برداشت‌های گوناگون و مبهم در امان نیستند، که در واقع این

موضوع باعث وجود انتقاداتی برای این رویکرد می‌شود. پروژه جابری بر تبیین ابعاد ایدئولوژیکی پروژه‌های معرفتی است که به درخواست دولت‌ها انجام شده‌اند؛ اما با ابهام و پیچیدگی در تعریف مفهوم ایدئولوژی مواجه است که منجر به تناقض در بیان می‌شود. برای مثال، او شواهد تاریخی را که با نظریه‌اش همخوانی ندارند، مورد انتقاد قرار داده و به آن‌ها برجسب «مفهوم ایدئولوژی بودن» می‌زند؛ در حالی که به‌طور واضح درباره مفهوم ایدئولوژی صحبت نکرده است، اگرچه که قسمت مهمی از پروژه فکری او در برجسته کردن ابعاد ایدئولوژیکی پروژه‌های معرفتی است که به درخواست دولت‌ها انجام شده‌اند (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۶۲).

۲. تأثیرپذیری او در مبانی وجودی از اساتید اندیشمند غربی‌اش

جابری از نظریه معرفت تکوینی (ایستمولوژی تکوینی) ژان پیاژه، و نیز نظریه معرفت عقلانی لالاندی و باشلار، و نظریه ساختارگرایانه و فلسفه تاریخی هگل و مارکس استفاده کرد (عبدالرحمن، ۱۹۹۴: ۳۴). انتقاد ایمانوئل کانت به عقل خالص و کتاب جاستون باشیلارد (تکوین عقل علمی)، تأثیر زیادی روی نظریه نقادانه جابری درباره عقل عربی داشته است (حرب، ۱۹۸۵: ۷). در همین راستا، خود الجابری گفته است:

«من اندیشه‌های کانت، باشلار، فوکو و دیگر فلاسفه غرب را می‌دانم. آثار دکارت، اسپینوزا، لوینتیس، جان لاک و دیوید هیوم را خوانده‌ام و درک کرده‌ام و از دیگر طرف، اندیشه‌های ابن‌خلدون، غزالی، ابن‌رشد، فارابی، ابن‌سینا، جوینی، باقلانی، رازی و طوسی را با جزئیات بررسی و درک کرده‌ام. از تمامی اینان بهره‌گیری کرده‌ام، اما من از هیچ کدام از این‌ها پیروی مطلق نمی‌کنم. من خودم را از آنان برتر می‌دانم و از میوه‌های اندیشه‌هایشان بهره می‌برم» (جابری، ۱۳۷۹: ۴۴۲).

جابری بیشتر از هر مفکر دیگری تحت تأثیر فیلسوف فرانسوی میشل فوکو بوده است و به‌همین سبب مشاهده می‌کنیم که از مفاهیم اساسی مانند خطاب و ایستمولوژی و قدرت استفاده می‌کند که همان واژگان و مفاهیم میشل فوکو است، و در واقع او به سبک و روش نشانه‌شناسی با تأثیر از فوکو بحث می‌کند (بغوره، ۲۰۰۱: ۴۷).

۳-۶. مهم‌ترین مبانی شناخت‌شناسانه جابری

فلسفه زبان، تفکر، عقل و فرهنگ و همچنین جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی او محسوب می‌شود و جابری در فلسفه خود، از تحلیل زبان و بررسی رابطه بین زبان، تفکر و فرهنگ شروع می‌کند. وی تأکید می‌کند که زبان، کلید درک ذهن و فرهنگ است و به فرهنگ به‌عنوان یک سامانه متشکل از نمادها و علائمی که گروه‌های انسانی از طریق آن ارتباط برقرار می‌کنند، نگاه می‌کند. این فرهنگ، تصورات، ایده‌ها و ارزش‌هایی را شکل می‌دهد که بر فرد تأثیر می‌گذارد و شخصیت و جهت‌گیری‌هایش را شکل می‌دهد. همچنین عقل را قابلیت تحلیل و تفسیر واقعیت و تأثیر بر آن در نظر می‌گیرد و باور دارد که ذهن تنها به‌تنهایی عمل نمی‌کند، بلکه تحت تأثیر عوامل اجتماعی، فرهنگی و زبانی قرار می‌گیرد. او انسان‌شناسی (انترپولوژی) را به‌عنوان یک ابزار برای درک فرهنگ‌های مختلف و شناخت تعاملات و تأثیرات بین فرهنگ‌ها مورد بررسی قرار می‌دهد. این ابزار به گسترش درک از تنوع فرهنگی و تقویت همزیستی صلح‌آمیز بین فرهنگ‌های مختلف کمک می‌کند. هویت، عضویت و مسئولیت فرهنگی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. وی معتقد است که هویت با تعامل با دیگران و فرهنگ‌های دیگر شکل می‌گیرد و عضویت فرهنگی، بخش اساسی هویت فردی و گروهی است. همچنین مسئولیت فرهنگی جزء جدایی‌ناپذیر از مسئولیت اجتماعی است و فرد و جامعه باید برای حفظ و توسعه و انتقال تاریخیچه فرهنگی به نسل‌های بعدی کار کنند. در کل، جابری به فلسفه، علوم اجتماعی و انترپولوژی به‌عنوان ابزارهایی برای درک انسان و تحلیل تعاملاتش با فرهنگ و جامعه نگاه می‌کند و باور دارد که تفکر نقادانه و تحلیلی، اساس درک جهان و شناسایی چالش‌ها و مشکلات قابل حل است و می‌تواند به بهبود زندگی انسان و توسعه جوامع کمک کند.

با استفاده از رویکرد تاریخی و ساختاری، جابری فکر عربی - اسلامی را در چارچوب عقلانیت انتقادی مورد مطالعه قرار می‌دهد. او با استفاده از دیدگاه فیلسوف فرانسوی لالاند، «عقل ساختارساز» را از «عقل برساخته» تمایز می‌دهد (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۶). او در مطالعاتش به این نتیجه رسیده است که عقل عربی - اسلامی، «عقل برساخته»

است که از سه علم «بیانی»، «عرفانی» و «برهانی» تشکیل شده است (جابری، ۱۹۹۶: ۵۵۵-۵۷۳). وی بر این باور است که عقل عربی بر اساس علوم بیانی شکل گرفته است که عرب‌ها به شیوه‌ای بی‌نظیر در تاریخ فکر بشریت به آن پرداخته‌اند و به این حقیقت، چنین اشاره می‌کند که اگر فلسفه معجزه یونان است، علوم عربی هم معجزه عرب هستند. از منظر او، می‌توان تمدن اسلامی را با عنوان «تمدن فقه» توصیف کرد؛ به همان معنایی که تمدن یونانی به عنوان «تمدن فلسفه» و تمدن اروپایی معاصر به عنوان «تمدن علم و فناوری» توصیف می‌شود (همو، ۲۰۰۹: ۹۶).

او هدف خود را به کارگیری عقل به عنوان ابزار و چارچوبی برای تولید محتوا و ایده‌ها می‌داند. این چارچوب و ابزار نیز نتیجه فرهنگ، تمدن، محیط و شرایط اجتماعی خاص است و نمی‌تواند ماهیت و ویژگی‌هایی ثابت داشته باشد که فرازمان و مکان باشد. او درباره عقل عربی‌ای صحبت می‌کند که با محیط جغرافیایی، اجتماعی، زبانی و علمی جهان عرب در ارتباط است و شامل عقلانیت عربی نمی‌شود؛ زیرا آن را به‌طور کامل باطل می‌داند (همو، ۱۳۷۹: ۴۳۵).

۶-۳-۱. ارزیابی جابری در مبانی معرفت شناختی اش

۱. مراعات نکردن اصل بی‌طرفی در پیروی از مبانی معرفتی

با اینکه هدف اصلی تجزیه و تحلیل مباحث انتقادی، شناخت ایدئولوژی‌هایی است که پایه‌ای برای متون و سخنرانی‌ها هستند، اما این تجزیه و تحلیل در ابتدا به هدف حمایت و حفاظت از ایدئولوژی خاصی است که تحلیلگر قبل از تحلیلش آن را می‌شناسد. به عبارت دیگر، عملیات تجزیه و تحلیل، نقش تکمیل‌کننده‌ای برای ایدئولوژی‌ای ایفا می‌کنند که مورد تجزیه قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، پیدا کردن ایدئولوژی‌های پنهان پشت متون، نیازمند بررسی در فضایی گسترده‌تر است که ایدئولوژی تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد، و این منوط به بررسی در محدوده اعتقادات و الگوهای نظریه صورت می‌پذیرد. نسبت به تعریف جابری از ابعاد ایدئولوژی در سامانه شناختی جهان اسلام، وی سعی دارد به دنبال ایدئولوژی خاص خود باشد و به سمت انتخاب شواهد تاریخی که مهم می‌بیند، حرکت کند. بنابراین دست یافتن به ایدئولوژی‌های پنهان پشت متون، نیازمند

دیدگاه ایدئولوژیک و رای متون، و بررسی در یک فضای گسترده‌تر که ایدئولوژی در آن تأثیر می‌گذارد، می‌باشد.

۲. کاستن جایگاه تاریخ مکتوب به تاریخ شفاهی

جورج طرابیسی بر این باور است که نظام شناختی از نظر جابری، شباهتی به معرفت‌شناسی میشل فوکو دارد. این شباهت شامل مجموعه‌ای از مفاهیم و اصول عملی است که در یک چارچوب تاریخی و فرهنگی ناخودآگاه تشکیل می‌شود تا معرفت متبلور گردد. به‌وضوح، سامانه شناختی در دیدگاه جابری با ایستمولوژی (معرفت‌شناسی) فوکو تفاوت دارد؛ زیرا هدف آن تبدیل کردن معرفت به مفهوم تجزیه و تنوع است. از این رو، معرفت ممکن است از جهت مکان تغییر کند، در حالی که از حیث زمان ثابت باقی می‌ماند. این با عقیده فوکو در ایستمولوژی تضاد دارد؛ زیرا در آن سعی می‌شود نظمی بر همه دانش‌ها در یک دوره زمانی خاص اعمال شود و در طول زمان تغییر کند، در حالی که از جهت مکان ثابت باقی بماند. به‌طور کلی، رویکرد جابری به‌صورت ریشه‌ای با رویکرد فوکو متفاوت است؛ زیرا هدف او تبدیل کردن معرفت به مفهوم تجزیه و تنوع است، که باعث قابلیت تغییر از جهت مکان و در عین حال، ثبوت از جهت زمان می‌شود (طرابیسی، ۲۰۰۴: ۲۷۷-۲۸۰).

میشل فوکو تلاش فراوانی می‌کند تا به وحدت در عمق و گذر از تنوع و اختلاف در فرهنگ غربی برسد، در حالی که جابری در تلاش است تا به عمق برای بنیان‌گذاری چندگانگی و تنوع جوهری و ساختاری در خود و طبیعت عقلی که این فرهنگ را ایجاد کرده‌اند، دست یابد. فوکو باور دارد که سامانه شناختی در فرهنگ، یک ساختار بدون ادراک است؛ در حالی که این تعریف منجر به لغو وجود شناخت فرهنگی و کاهش جانب آگاهانه آن در جنبه عمومی‌اش می‌شود. به‌همین دلیل، تاریخ فرهنگ به مرحله قبل از تاریخ و مرحله غیر مکتوبش می‌رسد. در مقابل، جابری به دنبال بررسی چندگانگی و تنوع در فرهنگ عربی - اسلامی است و به دنبال گسترش آگاهی از عمق این چندگانگی است (همو، ۱۹۹۸: ۲۸۶-۲۸۹).

نتیجه‌گیری

پدیدار شدن جریان نومعتزله به علل نظری و تاریخی گوناگون با تأثیر عواملی از جمله علم‌زدگی، التقاط، تفسیر به شیوه تفسیر بیانی، افراط در عقل‌گرایی و تقدیس عقل، تفسیر متفاوت قرآن، رد کردن روایات، انکار معجزات و امور غیبی، دعوت به تجدیدنظر در دین، نادیده‌انگاری تولی و تبری، ملی‌گرایی و... به شکل گسترده‌ای در جوامع اسلامی رخ نموده است. این تأثیرات تاریخی و اندیشه‌ای منجر به تشکیل گروه‌های نومعتزله با دیدگاه‌های متفاوت از اصول اسلامی شده است. بنابراین جریان نومعتزله تلاش می‌کند تا عقلانیت را با تفسیری مستقل و منزلی جدا از مکتب‌های سنتی ترسیم کند. این ترسیم نمایانگر دیدگاه خاص و قدرت نسبی آن در تفسیر دینی جدید است و البته رویکرد به‌طور واضح در تعالیم دینی قابل مشاهده نیست. این دیدگاه‌ها و مبانی دارای اشکالاتی‌اند که عدم توجه به این اشکالات و اصرار بر این مبانی، باعث ایجاد لوازم و نتایجی می‌شود که در دین اسلام پذیرفتنی نیست و نه تنها مؤیدی شرعی بر آن نیست، بلکه دارای تناقضات عقلانی و منطقی هم می‌باشد. در مورد محمد عابد الجابری نیز ما باور داریم که هدفش تخریب تراث به‌طور کلی و کامل نبوده و به سوی علمانیت، لیبرالیسم یا سوسیالیسم مطلق هم روی نیاورده است. او بر اساس فهم و با ابزارهای خود، تراث و از جمله اسلام و احکام اسلامی را مطالعه کرد و به‌عنوان یک مسلمان به شریعت پایبند بود، اما برخی اصلاحات و پیشنهاداتی را که قابل قبول یا رد کردن بودند، ارائه داد و می‌توان گفت که او به‌طور دقیق فهم و درک کاملی از این مضامین و نظرات نداشت و به هیچ‌عنوان نمی‌توان گفت که وی از آن‌ها درک صحیحی داشته باشد؛ مثلاً نظرات او نسبت به شیعه و تعالیمش، هیچ‌وقت همانند سروش و یا شبستری نیست؛ زیرا آن‌ها منابع شیعی را بهتر و عمیق‌تر از جابری می‌شناختند و با این حال تحت تأثیر شبهات مستشرقان قرار گرفتند و دیده خود را به روی بسیاری از حقایق بستند و دست به تأویل یا انکار زدند. در واقع، اگر جابری منابعی را که در دسترس این افراد بود، می‌داشت، می‌توانست نظر و موقفی کاملاً متفاوت با آنچه از منابع غیرقطعی یا غیربی‌طرف شیعیان در دسترسش بود، اتخاذ کند. او از طریق اتخاذ جهت‌گیری‌های

مدرن سعی کرد تا با ریشه‌های تراث آشنا شود و در نتیجه، پدیده عقب‌ماندگی جهان اسلام را مورد مطالعه قرار داد و به‌زعم خودش هم به راه حل‌هایی سازنده دست یافت. او به دنبال بررسی نقاط عطف عقل عربی در طول تاریخ و ارتباط آن با عقب‌ماندگی بنا بر رویکرد معرفت‌شناختی اپیستمولوژیک خود بود. اما باید به این مسئله توجه کنیم که با وجود اینکه خوانش مدرن تراث در جابری، منجر به سازگاری آن با مسائل نظری، محتوای دانشی و محتوای ایدئولوژیکی‌اش گردید، این خوانش به معنای سازگارسازی آن با محیط اجتماعی و تاریخی خود از یکسو، و بعینه سازگارسازی آن با زمان معاصر از سوی دیگر، بنا بر درک و منطقی بودن می‌باشد. اگرچه که این نوع موضع‌گیری و بررسی تراث و احکام اسلامی دارای ظاهری جذاب است، اما با دقت نظر بیشتر، این رویکرد تهدیدی جدی برای تراث اسلامی است؛ زیرا دیگر هیچ سلطه معرفتی برای فقیه، مفسر و محدث باقی نخواهد گذاشت و سخنان آن‌ها به‌عنوان حقایق علمی محسوب نمی‌گردد، بلکه گاهی به این بهانه که آن گزاره‌ها تنها حقایقی بوده‌اند در محیط اجتماعی و تاریخی خود، رد خواهند شد و مورد تردید قرار خواهند گرفت، و گاهی نیز به این بهانه که سخنانشان تنها یک ابزار ایدئولوژیکی است. این به معنای باز شدن راه به‌صورتی وسیع برای هر فردی است تا بر اساس درک خود از تراث و احکام اسلامی، به نتیجه دلخواهش برسد و آنچه را که می‌خواهد، بپذیرد و آنچه را که نمی‌خواهد، رد کند؛ بلکه به ظن خود در چارچوب قضایای اسلامی به دلخواه خود و به بهانه تحلیل، انتقاد، تفکیک و بازسازی مجدد احکام بر اساس زمان و مکان، به هر نحوی اظهار نظر کند که این نوع برخورد با قضایا و فهم از تراث و دین و احکام دینی، به‌ضرورت منجر به رد کلی این مفاهیم و حقایق خواهد شد، که جابری خود نیز ملتزم به این توالی فاسده است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. آقاگل‌زاده، فردوس، تحلیل گفتمان انتقادی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۳. ابوزید، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المعجاز في القرآن عند المعتزلة)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ۱۴۲۸ ق.
۴. همو، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳ ش.
۵. اسدآبادی، سید جمال‌الدین، اسلام و علم (به ضمیمه رساله قضا و قدر و ترجمه سخنرانی ارنست رنان)، مقدمه محمد حمیدالله حیدرآبادی، ترجمه و توضیح سیدهادی خسروشاهی، قم، کلبه شروق، ۱۳۹۸ ش.
۶. امین، احمد، ضحی الاسلام، چاپ هفتم، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۶۴ م.
۷. بذرافکن، مجید، «سیر تحول و ارتقای جنبش‌های اسلامی معاصر در چهار نسل با تأکید بر مصر»، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال نهم، شماره ۲۹، تابستان ۱۳۹۱ ش.
۸. بغوره، زواوی، میثیل فوکو فی الفكر العربی المعاصر: محمد عابد الجابری، محمد أركون، فتحی التریکی، مطاع صفدی، بیروت، دار الطلیعه، ۲۰۰۱ م.
۹. جابری، محمد عابد، «تبیین "ساختار عقل عربی" در گفتگو با محمد عابد جابری»، ترجمه محمدتقی کریمی، فصلنامه نقد و نظر، سال ششم، شماره‌های ۳-۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۹ ش.
۱۰. همو، نقد العقل العربی (۱): تکوین العقل العربی، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۲۰۰۹ م.
۱۱. همو، نقد العقل العربی (۲): بنية العقل العربی (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فی الثقافة العربیه)، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۱۹۹۶ م.
۱۲. جاویش، عبدالعزیز، الاسلام دین الفطرة والحزیه، قاهره، دار الهلال، ۱۹۵۲ م.
۱۳. جبرئیلی جلودار، عبدالله، «نقد و بررسی مبانی هستی‌شناختی جریان نواعتزال در شمال آفریقا (با تأکید بر نصر حامد ابوزید و حسن حنفی)»، دوفصلنامه جریان‌شناسی دینی - معرفتی در عرصه بین‌الملل، سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، بی‌تا.
۱۵. حافظ‌نیا، محمدرضا، مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، تهران، سمت، ۱۳۹۵ ش.
۱۶. حرب، علی، مداخلات: مباحث نقدیه حول أعمال: محمد عابد الجابری، حسین مروءه، هشام جمعیط، عبدالسلام بن عبدالعالی، سعید بن سعید، بیروت، دار الحدائث، ۱۹۸۵ م.
۱۷. حسنلو، امیرعلی، «علل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی»، فصلنامه صباح، سال چهارم، شماره‌های ۱۱-۱۲، بهار و تابستان ۱۳۸۳ ش.
۱۸. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، قاهره، هیئة المصریه العامه للکتاب، ۱۹۹۰ م.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. صبحی، احمد محمود، فی علم الکلام (دراسة فلسفیه لآراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین)، بیروت، دار النهضة العربیه، ۱۹۸۵ م.
۲۱. طرابیشتی، جورج، نقد نقد العقل العربی: إشکالیات العقل العربی، لبنان، دار الساقی، ۱۹۹۸ م.
۲۲. همو، نقد نقد العقل العربی: العقل المستقیل فی الإسلام؟، بیروت، دار الساقی، ۲۰۰۴ م.
۲۳. عبدالرحمن، طه، تجدید المنهج فی تقویم التراث، بیروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۴ م.
۲۴. عبده، محمد، الاعمال الکامله، بیروت، دار الشروق، ۲۰۲۰ م.

۲۵. عبدی، حسن، «تبیین و بررسی روش‌شناسی عابد الجابری در علوم اجتماعی»، *دوفصلنامه پژوهش سابق (عیار پژوهش در علوم انسانی)*، سال سوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
۲۶. عرب‌صالحی، محمد، «مبانی تاریخمندی قرآن و تحلیل و نقد مبنای وحی‌شناختی آن»، *فصلنامه فلسفه دین*، سال سیزدهم، شماره ۴ (پیاپی ۲۹)، زمستان ۱۳۹۵ ش.
۲۷. همو، *مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو (جلد اول)*؛ *جریان‌شناسی اعتزال نو*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۲۸. عروی، عبدالله، *ثقافتنا فی ضوء التاريخ*، چاپ چهارم، مغرب، مرکز الثقافی العربی، الدار البیضاء، ۱۹۹۷ م.
۲۹. عماره، محمد، *الاسلام والعروبه*، قاهره، الهيئة المصریة العامة للكتاب، ۲۰۱۶ م.
۳۰. فوزی، یحیی، «گونه‌شناسی فکری جنبش‌های اسلامی معاصر و پیامدهای سیاسی - امنیتی آن در جهان اسلام»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال سیزدهم، شماره ۴ (پیاپی ۵۰)، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۳۱. فیض، علیرضا، *مبایذ فقه و اصول (مشمول بز: بخشی از مسائل آن دو علم)*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۵ ش.
۳۲. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۲۰۱۱ م.
۳۳. گلی، جواد، و حسن یوسفیان، «جریان‌شناسی نومعتزله»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال اول، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۹ ش.
۳۴. مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ ش.
۳۵. مجموعه باحثین، *محمد عابد الجابری (دراسة النظریات و نقدها)*، نجف اشرف، العتبة العباسیة المقدسه، المركز الاسلامی للدراسات الاستراتيجية، سال ۲۰۲۱ م.
۳۶. محسن، نجاح، *اندیشه سیاسی معتزله*، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۳۷. مطهری، مرتضی، *انسان و سرنوشت*، چاپ ششم، تهران، صدرا، ۱۳۶۱ ش.
۳۸. معینی‌فر، محمد، «مروری اجمالی بر مؤلفه‌های نظام فکری جابری»، *ماهنامه معرفت*، سال بیست و دوم، شماره ۱۹۵، اسفند ۱۳۹۲ ش.
۳۹. میرزازاده احمدی‌گلو، فرامرز، «بررسی و نقد تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی در اندیشه محمد عابد جابری»، *فصلنامه حکمت معاصر*، سال ششم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۴۰. ناصر، محمد حامد، *العصرانیون (بین مزاعم التجدید و میادین التغریب)*، ریاض، مکتبة الکوثر، ۱۴۱۷ ق.
۴۱. وصفی، محمدرضا، *نومعتزلیان (گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد آرکون، حسن حنفی)*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷ ش.
۴۲. یوسفیان، حسن، و احمد حسین شریفی، *پژوهشی در عصمت معصومان علیهم‌السلام*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.