

نقد عقل عربی - اسلامی در دیدگاه جابری و ارکون

جهانگیر مسعودی^۱

هوشنگ استادی^۲

چکیده

نوع برخورد و عکس‌العمل اندیشمندان عرب در برابر روشنگری و مدرنیته، تعیین‌کننده دستگاه نواندیشی آنان است. رویکرد اقبالی برخی از این اندیشمندان به اندیشه روشنگری و روشنفکری غربی، با گرایش به ارزش‌های مدنی و ویژگی‌های فکری و فلسفی تمدن اروپایی آغاز شد. سپس این رویکرد با گرایش به مطالعات جدید علوم انسانی مانند ساختارگرایی، زبانشناسی، هرمنوتیک، معناشناسی و انسان‌شناسی، توسط گروهی از روشنفکران برجسته و معاصر عرب همچون محمد عابد الجابری و محمد ارکون به گستره نقد عقل عربی - اسلامی، یا همان نقد اندیشه‌های سنتی اسلامی گام نهاد. نوشتار حاضر بر آن است تا با توضیح مقدمات فکری این دو اندیشمند، هم به مقوله بنیادین نقد عقل عربی - اسلامی در اندیشه متفکران یادشده بپردازد و هم دستگاه نواندیشی آن دو را بازگو و مقایسه کند.

کلیدواژه‌ها: روشنگری، نواندیشی، رویکردهای معاصر، نقد عقل عربی - اسلامی.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

۲. مدیر گروه مطالعات و پژوهش‌های ادبی و هنری

۱. گرایش‌های اصلی جریان روشنگری و نوگرایی مدرنیته در جهان عرب با تأکید بر

نومعتزلیان

در برخورد با دستاوردهای تمدن جدید اروپایی، سه گرایش اصلی در جهان عرب شکل گرفت. نخست جنبش اصلاحی بازگشت به گذشته (سلفی‌گری) که گفتمان نوگرایی را نمی‌پذیرد و با دعوت جنبش نوگرایی مبنی بر جدایی از سنت و جایگزین ساختن عقلانیت و خردورزی با آن، به رویارویی برمی‌خیزد. گرایش دوم بر اساس تعلیمات و اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه سید جمال‌الدین، به شدت به نقد جریان‌های نوگرایی می‌پردازد و تمدن نوین غرب را اصل و ریشه جنگ‌ها می‌داند و ترقی‌خواهی و پیشرفت راستین را در گرو وابستگی به اخلاق برتر و چنگ زدن به مبانی دین و اصول روحی می‌داند، اما با وجود این، در گستره تأویل میراث فکری، از ارجاع به ارزش‌های نوگرایی و روشنفکری از جمله تأکید بر خردورزی و عقلانیت، ستایش علم، استبدادستیزی و دعوت به آزادی و دموکراسی خودداری نمی‌کند. پس از سید جمال، بنیان‌های این رویکرد از سوی شاگردان او محمد عبده و نیز رشید رضا تعمیق و گسترش یافت. جریان سوم که به سنت‌های روشنگری و دستاوردهای علمی آن‌ها گردن نهاد، خود به دو گروه اصلی تقسیم شد؛ نخست کسانی همچون سلامه موسی و طه حسین که با اعتماد همه‌جانبه به ارزش‌های فرهنگی تمدن غربی و روش‌ها و سبک‌های سرچشمه گرفته از این آبشخور، بر پیوند گسستن از تمام رسوبات برجامانده از امور غیبی و تقلیدی، تأکید ورزیدند و دوم روشنفکران نوگرای عرب مانند حسن حنفی، جابری و ارکون که شاهد رویکرد و گرایش آنان برای ترکیب و هماهنگ‌سازی میان سنت و مدرنیته هستند. (جعیط، ۱۹۸۵، ش ۳۷)

محمدعابد الجابری ضمن یک گفتگو، برای بازخوانی روند یکصد سال گذشته، سمت و سوهای کنونی جهان عرب را در سه جریان عمده، شناسایی و پیگیری کرده است، جریان نخست، جریان سنت‌گراست. این جریان با سید جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) آغاز شد و توسط شاگردش محمد عبده ادامه یافت. اما عبده در ادامه مسیر راهی بر خلاف استاد پیشه کرد، جریان سنت‌گرا در مسیر خود، تفکر اخوان‌المسلمین را پدید آورد. من معتقدم این جریان، نتوانست نتیجه مطلوبی برای دنیای اسلام و دنیای عرب به وجود آورد. آنها در برابر

نیازهای جدید، رفتاری منفعل و واپس‌گرا از خود نشان می‌دهند. هرچند محمد عبده و سیدجمال به عنوان پیشتازان این جریان تلاش داشتند تا ثابت کنند، شورا و بیعت در اسلام، شباهت‌های بسیاری با دموکراسی غربی دارد. جریان دوم، جریان لیبرال و متمایل به غرب است. این جریان، این گونه می‌پندارد که عامل عقب‌ماندگی دنیای اسلام، میراث فرهنگی به جامانده از باورهای اسلامی است و تنها راه نجات آن است که همه چیز از غرب وام گرفته شود. این جریان از تاریخ، گذشته، فرهنگ و آیین خویش چیزی نمی‌داند و در رفتار علمی خود کاملاً با آنها وداع کرده است. فرجام این جریان در دنیای اسلام و به طور خاص در جهان عرب به شکست انجامیده است. مشکل بزرگ این جریان آن است که شناخت دقیقی از جامعه خویش ندارد. جریان دیگری که در این یکصد سال پدیدار شد و علاقه‌مندم به آن اشاره کنم، جریانی است با باورهای پیوندگرا؛ یعنی این جریان معتقد است می‌توان میان "میراث و تاریخ تمدن اسلامی" با "دستاوردهای فکری و فلسفه غرب" پیوند برقرار کرد. این جریان در رفتار علمی خود، ساز و کار مشخصی برای طرحش پیشنهاد نمی‌کند و این مسئله، به مهم‌ترین مشکل آنها مبدل شده است». (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۶۱-۶۲)

گروهی با تعریف و تحدید جریان سوم به نام کلی "نومعتزلیان" اعتقاد دارند این جنبش با تأکید بر جنبه‌های عملی و کاربردی اسلام در حیات فردی، اجتماعی، و سیاسی و باور به پیوند میان عقل و وحی و توجه ویژه به اصل توحید و عدل و دو آموزه اختیار در مقابل جبر، و حسن و قبح عقلی در برابر حسن و قبح شرعی، و نگاه خاص به جایگاه تاریخ و قرائت تاریخی در شکل‌گیری مفاهیم علوم اسلامی، تلاش دارد تا با برتر دانستن اندیشه اسلامی از تقسیمات مذهبی، مباحثی چون وحدت اسلامی، جامعه اسلامی، هویت جمعی، نیازمندی‌های زمان، رهایی از خرافه و بدعت و گشودن باب اجتهاد و دفع دیدگاه منفی خاورشناسان نسبت به اسلام را سرلوحه رویکردها و مطالعات علمی - پژوهشی خویش قرار دهد. (همان، ص ۱۱)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در تقسیم‌بندی کلانی که از جریان‌ات یاد شده انجام شد، ملاک اصلی، نحوه و نوع عکس‌العملی است که جریان‌های مزبور در برابر نوگرایی از خود بروز داده‌اند.

۲. نوگرایی و نقد عقل عربی- اسلامی

جنبش روشنگری و به دنبال آن نقد عقل عربی- اسلامی در جهان معاصر عرب تحت تأثیر ویژگی‌ها و شاخصه‌های نوگرایی در تمدن غرب پدید آمد و گسترش یافت؛ این نوگرایی با اصالت دادن به ذهن (سوژه) و شکل‌گیری ایدئالیسم و سوژکتیویسم و با تأکید بر عقلانی نمودن آگاهی آغاز شد. درست شبیه به همان چیزی که در خود غرب اتفاق افتاده بود و چکیده و روح آن را در برداشت هایدگر از مدرنیته می‌یابیم. هایدگر نیز مدرنیته را با متافیزیک ذهن‌گرایی یکسان می‌داند که با دکارت آغاز می‌شود و با نیچه به پایان می‌رسد. (جهانبگلو، ۱۳۸۱، ص ۱۹)

۱.۲. ویژگی‌های برجسته جنبش نوگرایی

عقلانیت (خردگرایی): این ویژگی خاستگاه‌شناسایی را در ذهن و سوژه (subject) می‌داند و اشاره به انقلاب معرفتی دکارت دارد که با جمله معروف خود (می‌اندیشم پس هستم) پایگاه معرفت و یقین را در نفس آدمی قرار داد، و همین طور به انقلاب کپرنیکی کانت که با دیدگاه سوژکتیویستی خود، نقش اصلی در عمل شناخت را به فاعل شناسا یا همان سوژه و نفس انسان نسبت داد نه به عین و واقعیت خارج یا همان ابژه (object). عقلانیت در اینجا به معنای همان عقلانیت خودبنیاد انسان مدرن است که هم شامل دیدگاه عقل‌گرایانی چون دکارت و فیلسوفان راسیونالیست می‌شود و هم شامل دیدگاه تجربه‌گرایانی نظیر فرانسیس بیکن و دیگر آمپریست‌ها. این عقلانیت، عقلانیتی سوژکتیویست است یعنی اصالت را به سوژه می‌دهد و نتیجه آن در حوزه معرفت این است که معرفت یقینی عمدتاً تابع ساختار ذهن بشر است و در حوزه عمل و کنش، منجر به ظهور تکنولوژی دنیای جدید می‌شود که ماهیتاً با دنیای قدیم متفاوت است. در این رویکرد تکنولوژی تبلور سیطره‌خواهی و تسلط سوژه (نفس انسانی) بر عین بیرونی (عالم طبیعت)، و به تعبیر دیگر، تبلور تبعیت ابژه از سوژه است.

تحول‌گرایی (تاریخی‌گرایی): این ویژگی بر معقول بودن تحول استوار گشته و به تصویری دینامیک و پویا از جامعه، واقعیت و انسان انجامیده است. نگاه دینامیکی خود یکی از مؤلفه‌های نظریه پیچیدگی در نگاه متفکران معاصر غربی بشمار می‌آید و به این معناست که

نواندیش غربی نیز سعی دارد جهان واقعیت و انسانی را، بر وزن اندیشه‌های مدرن، پیچیده تر درک کند.

آزادی‌گرایی: این شاخصه از یک سو، به عنوان یک زمینه و مبنای انسان‌شناختی در حوزه سیاست، حدود و مرزهای قانونی سلطه و حکومت را معین می‌کند و از سوی دیگر، بر حق انسان در تثبیت و تقریر امور و شئون مدنی خود بدون هیچ اکراه یا قیدی، تأکید می‌نماید.

سکولاریسم: این خصوصیت در معنای محدود خود به جدایی حکومت و سلطه سیاسی از هرگونه مؤسسه و بنیاد دینی اشاره دارد و در معنای وسیع آن بر جدایی کلیه شئون زندگی بشر از دین تأکید می‌کند. ویژگی مزبور یکی از مهم‌ترین انگاره‌های ذهنی دنیای مدرن است که با سه ویژگی فکری - ارزشی دنیای مدرن، پیوندی ناگسستنی دارد: با راسیونالیسم (عقلانیت)، اومانیسم (انسان‌مداری) و سوپژکتیویسم (اصالت دادن به ذهن و فاعل شناسا). انسان عصر روشنگری و دنیای مدرن با گسست از دین و امر قدسی سعی دارد امور خود را در این جهان خاکی، از طریق رایزنی با عقل جزئی اما جمعی خویش، تمشیت نماید (راسیونالیسم) و تمام تلاش‌های فردی و جمعی خود را بر مدار تحقق خواست انسانی خود سامان بخشد (اومانیسم)، تا در نهایت این تلاش‌ها به سیطره معرفتی و عملی او بر عالم واقع منتهی شود (سوپژکتیویسم).

۲.۲. تحولات دوره نوگرایی

در نگاه متفکران عرب مهم‌ترین تحولات و دگرگونی‌ها در این دوره که تحت تأثیر جنبش‌های نوین فکری و علمی رخ داد، انقلاب‌های زبانی، معرفتی و روان‌شناختی و انقلاب‌های ساختاری و تاریخی بود. (شایان ذکر است که تحولات یادشده در این فراز هم شامل تحولات دنیای مدرن و هم شامل تحولات دوره معاصر می‌شود)

انقلاب زبانی: برای نوگرایان، در گستره انقلاب زبانی، آموزه‌های جدیدی که در برخی حوزه‌های زبان‌شناسی، معناشناسی (دانش سمانتیک)، هرمنوتیک (فلسفه فهم و تفسیر)، فلسفه زبان، فلسفه‌های تحلیلی و نیز فلسفه‌های ساختارگرا و پس‌ساختارگرا مطرح شده است، حکایت از آن دارد، که معنای یک متن تنها با نیت و قصد مؤلف رابطه ندارد بلکه برخاسته از شبکه ارتباطات معنایی واژه‌ها با یکدیگر، با کل ساختار آن زبان، شرایط و زمینه‌های کاربرد آن

واژه، دنیای مؤلف و جهان فرهنگی‌ای که واژه به آن متعلق است، و نیز مرتبط با جهان فرهنگی خواننده متن است.

انقلاب معرفتی: در نگاه نواندیشان غرب، انقلاب معرفتی، فلسفه‌های ایدئالیستی و ذهن‌گرا (subjectivism) را جانشین فلسفه‌های عین‌گرا (objectivism) نموده است. دیدگاه‌های باشلار در حوزه معرفت‌شناسی و فلسفه علم به ویژه نظریه وی در پیوند علم و تخیل که به "فوق عقل‌گرایی" موسوم است، در این زمینه بسیار مؤثر و قابل توجه و تأمل است. او معتقد است در پس هر مشاهده (و حتی ابزار مشاهده) یک تئوری و نظریه نهفته است و همچنین به جستجوی ناتمام در علم و حقیقت تخمینی و تقریبی، اعتقاد راسخ دارد. باشلار معتقد است در قلمرو علم و اندیشه، اساساً یک چشم‌انداز عقلانیت جدید برخلاف عقلانیت سنتی در برابر ما گشوده شده است. (باشلار، ۱۳۸۳، ص ۹۶) او از این نظر بسیار هم‌سو و هم‌جهت با پوپر است.

کارل پوپر نیز با پایان دادن به سلطه دیدگاه حقیقت‌گرا در بنیادهای علمی که مدعی معرفت یقینی نسبت به حقیقت علمی بود، مکتب "راسیونالیسم انتقادی" را بنیان نهاد. مکتبی که معتقد بود، عقلانیت تجربی مبتنی بر روش استقرایی در کاوش حقایق طبیعی و انسانی، توان و ظرفیت اثبات واقعیت را ندارد. بدینسان پوپر تحقیق‌پذیری تجربی را تبدیل به معیار ابطال‌پذیری تجربی نمود. (پوپر، ۱۳۸۴، و نیز پوپر، ۱۳۶۳)

از سوی دیگر هابرماس بزرگ‌ترین فیلسوف مکتب انتقادی فرانکفورت معتقد است سه نوع علاقه (interest) در تکوین علوم مختلف، نقش داشته است: علاقه ابزاری یا فنی، علاقه عملی، علاقه‌رهایی بخش، و متناسب با این سه نوع علاقه، سه گونه دانش هم شکل گرفته است و یا می‌تواند شکل بگیرد: علوم تجربی - تحلیلی، علوم تاریخی - تأویلی، و علوم انتقادی. (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰-۲۰۳)

می‌توان دیدگاه هر سه فیلسوف یادشده را به عنوان رویکردی انتقادی در برابر دیدگاه‌های معرفت‌شناسی دنیای کلاسیک به شمار آورد.

انقلاب روان‌شناختی: نواندیش غربی با اعتقاد به پیچیدگی ساختار ذهن و وجوه گوناگون رمزی و واقعی و خیالی آن، با گرایش به انقلاب فروید در عرصه روان‌شناسی بر این باور است که انقلاب روان‌شناختی فروید، خاصه کشف ضمیر ناخودآگاه، تأثیرات بسیار جدی بر

حوزه معرفت‌شناسی گذارده و نقش علت‌های غیرمعرفتی را در معادلات معرفتی به خوبی بر ملا کرده است.

انقلاب ساختارگرایانه (و نیز پساساختارگرایانه): این انقلاب با گرایش به اندیشه‌های ساختارگرا و پساساختارگرا در حوزه فلسفه و علوم اجتماعی که از سوی ساختارگرایانی چون لویی اشتراوس و آلتوسر، و پساساختارگرایانی همچون دریدا و لیوتار، ارائه و تقویت شد، عقلانیتی شالوده‌شکن را برپاداشت. به ویژه دیدگاه‌های پساساختارگرا با تکیه بر اندیشه‌های شالوده شکنانه نیچه و هایدگر به نتایج بسیار رادیکالی منجر شد. نیچه و فوکو با تکیه بر روش ویژه خود در تحلیل اندیشه‌ها و گفتمان‌های فکری به کمک روش دیرینه‌شناسی معرفت (genealogy of knowledge) و نیز به کمک تبارشناسی رابطه دانش و قدرت (genealogy of power and knowledge) (همان، ص ۴۰۳) از پذیرش منطق تعریف و ماهیت سرباز می‌زنند و به همین شیوه، مفهوم به معنای حضور را طرد می‌کنند. (بن عبد العالی، ۱۹۸۱، ص ۱۳۴) منظور از اصطلاح حضور، در اینجا، کیفیت تجربه بی‌واسطه حقایق و اعیان است. فیلسوفان پسامدرن چون نیچه، فوکو، دریدا، لیوتار، منکر امر "بی‌واسطه حاضر" هستند که مستقل از نشانه‌ها و زبان و ذهنیت فاعل شناسا در نزد او حاضر باشد. لذا آنان منکر این هستند که درک و دریافت ما، دریافت بی‌واسطه، شفاف و عریان خود حقیقت و عین خارجی باشد. (حقیقی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹)

۳.۲. تقابل اندیشه‌های مدرن و پسامدرن در نقد اعتبار عقل مطلق و اراده حقیقت و

تاریخی‌نگری

اکنون با تفکیک دو دوره مدرن و معاصر (پسامدرن) باید اذعان داشت، نظریه‌های پسامدرن که در حوزه فلسفه و در دوره معاصر، به ویژه پس از نیچه مطرح گردیده با مهم‌ترین اندیشه‌های مدرن به تقابل برخاسته است.

در اندیشه پسامدرن، نقاط مقابل دیدگاه‌های مدرن به چشم می‌خورد؛ اندیشه تاریخی‌نگری در برابر نگاه فراتاریخی، نگاه نسبی‌گرا در برابر نگاه مطلق‌گرا، فرو افتادن عقل از اعتبار مطلق به جای ایمان تام و تمام به عقل، و تکثرگرایی به جای انحصارگرایی، و نقد نظریه مطابقت و عینیت به جای قبول این نظریه مورد قبول قرار می‌گیرد. به ویژه نیچه با نقد اراده معطوف به قدرت، ضرورت پرداختن به تاریخی بودن مفاهیم را تبیین می‌کند تا زمینه

نابودی معقولیت یا همان نظریه عینی‌گرایی و مطابقت فراهم گردد و فوکو با توجه به نگاه تاریخی خود که نوعی نگاه انفصال‌گراست، آگاهی عینی و نظریه وحدت و پیوستگی زمان و نگاه اتصالی به تاریخ را به چالش می‌کشد و مرگ طرح و رویکرد پوزیتیویستی اندیشه تاریخ‌نگری مدرن را اعلام می‌دارد. در واقع این دو، چشم‌اندازی از نظام قدرت ارائه می‌دهند که در آن اراده حقیقت همچون یک منظومه دورسازی به تصویر کشیده شده است. این منظومه در واقع استعاره‌ای از اندیشه فوکو و نیچه درباره رابطه دانش و قدرت است که بر مبنای آن، تأثیر «اراده معطوف به قدرت» باعث می‌شود انسان به حقیقت دست نیابد بلکه تنها به تأویل حقیقت در چارچوب «خواست قدرت» برای ایجاد سلطه و کنترل بر خود و دیگران نایل گردد و به یک معنا از حقیقت دور شود. (حقیقی، همان، ص ۱۸۹-۱۹۰)

۳. بهره‌گیری جریان نواعترالی و نواندیشی معاصر عرب از رویکردهای نوین

همان‌طور که در بخش پیشین متذکر شدیم، تحولات و انقلاب‌های دنیای مدرن و به ویژه در عصر روشنگری، و نیز تکانه‌های فکری‌ای که در دوره معاصر (پسامدرن) صورت گرفته، آثار بسیار پایدار و ماندگاری در سیر تحولات نواندیشان عرب بر جای گذارده است. اکنون به بررسی آن تحولات در قالب بررسی جریان نواعترالی می‌پردازیم. جنبش نواعترالی و نواندیشی معاصر عرب برای بازسازی اندیشه‌های خود که چند دهه دچار رخوت و شکست شده و تقریباً در محاق سکوت و فراموشی فرو رفته بود، دوباره از سوی اندیشمندانی همچون حسن حنفی، نصر حامد ابوزید، محمد عابد الجابری، محمد ارکون، محمد شحرور، لیلی احمد، علی حرب، برهان غلیون، طه عبدالرحمن و دیگران رونق گرفت. جابری درباره این رخوت و شکست می‌گوید: «گفتمان نوین و معاصر عربی پیوسته و از دیرباز، گستره‌هایی پوچ و میان‌تهی را فرا می‌گرفت که تنها بیانگر آرزوها یا بیم‌هایی (درونی) بود، از این رو به انعکاس حالات روانی و نه به حقایق واقعی و اثباتی می‌پرداخت. (جابری، ۱۹۸۵، ص ۳۳) وی ویژگی‌های این گفتمان شکست‌خورده را در برتری و سیطره الگوی گذشته‌گرایی (سلفی‌گری)، نفوذ و گسترش ابزاری قیاس‌فقهی، تعامل برقرار کردن با امور محتمل به عنوان داده‌های واقعی و به کارگیری ایدئولوژی برای پوشاندن نقص‌های موجود در بخش معرفت به واقع، قرار می‌دهد. (همان، ص ۱۸۷)

در این راستا، به تدریج گفتمان نواعزالی جدید با نقد گفتمان گذشته‌گرا (سلفی) و حتی با نقد گفتمان نوگرا در میان متفکران عرب شروع به تجدید حیات نمود. این گفتمان با رویکرد گریز از روشنگری و با کاربرد مفاهیمی برگرفته از گفتمان پسامدرنیسم (فرانوگرایی) شکل گرفت و به جنبش نقد خود عقل و نقد عقل عربی - اسلامی تغییر جهت یافت. بی گمان دستاوردهای فکری اندیشمند مراکشی محمد عابد الجابری (به ویژه در چهارگانه‌های مشهور او: *تکوین العقل العربی، بنیة العقل العربی، العقل السیاسی العربی، العقل الاخلاقی العربی*) و اسلام‌شناس الجزایری محمد ارکون، از جمله در *نقد العقل الاسلامی* (ترجمه عربی آن به نام: *تاریخیه الفکر الاسلامی*)، و نیز در *قضایا فی نقد العقل الدینی، و الفکر العربی الاسلامی* (نقد و اجتهاد)، بیانگر بیشترین کوشش و نمایانگر بلوغ فکری برای تجلی و شکل‌گیری تفسیر نقد عقل عربی در این گستره به شمار می‌روند. جابری کتاب *خود الخطاب العربی المعاصر* را این گونه به پایان می‌رساند، «نیاز، امروز بیش از هر زمان دیگر به آغاز دوره تدوین جدید فرا می‌خواند که نقطه شروع آن به نقد کشیدن ابزار مورد نیاز - یعنی همان نقد عقل عربی - است». (جابری، ۱۹۸۵، ص ۱۸۱) دوره یادشده در برابر دوره «تدوین نخستین» در صدر اسلام قرار می‌گیرد که در آن به کمک رویکرد عقل‌گرایی آغازین به انتقال علوم و نیز تأسیس و تدوین علوم اسلامی همت گماشته شد. بنابراین نقد عقل عربی از نظر جابری، شرط ضروری این جنبش فکری است و عدم حضور آن در اندیشه‌ی نوین عربی «از مهم‌ترین عوامل استمرار لغزش آن تا به امروز به شمار می‌رود... و رویکرد نقد مطلوب به رهایی از اسارت قرائت‌های رایج و تجدیدنظر در داده‌ها و رهاوردهای فرهنگ عربی - اسلامی با شاخه‌ها و فروع گوناگون آن بدون تقید و تسلیم در برابر قرائت‌های رسمی و غالب فرا می‌خواند». (جابری، ۱۹۸۸، ص ۵) ارکون نیز برنامه نقادانه خود را که در روند بنیان‌گذاری «تاریخ درازمدت و تطبیقی» برای اندیشه اسلامی پنهان است، به عنوان طرحی توانمند و پیچیده در این جهت ارائه می‌دهد. (ارکون، ۱۹۸۶، ص ۱۲)

«تاریخ درازمدت» (*longue duree*)، مفهومی برگرفته از فرنان برودل از متفکران و پیروان مکتب آنال در تاریخ‌نگاری است، ارکون در شیوه تاریخ‌نگری متأثر از این مکتب است. پیروان مکتب یادشده، درباره منابع و اسناد تاریخی معتقد بودند که باید از همه منابع تاریخی بازمانده

از گذشته بهره برد و این نکته لزوماً منجر به آن می‌شود که مفهوم «اسناد و مدارک تاریخی» گسترش یابد و از چارچوب شناخته‌شده معمول فراتر رود. اصطلاح «تاریخ درازمدت» در نسبت با همین نکته قابل فهم است. (خلجی، ۱۳۷۷، ص ۶۲-۶۳)

ارکون نواقص و کمبودهای موجود در قدرت تولید و زاینده‌گی اندیشه عربی را این گونه توصیف می‌کند، «هرگاه به پژوهشگران مسلمان عرب بنگریم، عقب‌ماندگی و نقص‌هایی را می‌یابیم که شدیدترین آزرده‌گی و اندوه را با خود به همراه دارد. بحرانی‌شدن مشکلات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی از آغاز دهه هفتاد میلادی، علت کاهش آشکار تولید کمی و کیفی علمی را در قلمرو (اندیشه) عربی و اسلامی، توجیه و تفسیر می‌کند، اما در برابر آن ادبیات پایداری و مبارزه طلب (یا همان بنیادگرایی اسلامی) به طور جدی (تولید) انبوه و سرشار یافته است.» (ارکون، ۱۹۸۶، ص ۱۵)

ارکون از جمله روشنفکران سکولاری است که مخالف جریان‌های بنیادگرا و نیز مبارز اسلامی است، وی حتی نهضت اسلامی در ایران معاصر را نیز جزء جریان‌های بنیادگرا و طرفدار مبارزه و پایداری در برابر غرب و اندیشه‌های نوین می‌داند، وی از این جهت نهضت نواندیشی عربی و اسلامی را در برابر گفتمان و ادبیات بنیادگرایانه اسلامی قرار می‌دهد.

نقد کدام عقل: عقل عربی یا عقل اسلامی؟

۴. پیش از آشنایی با شیوه‌های پژوهش و نیز دیدگاه‌های این دو اندیشمند درباره نقد عقل عربی- اسلامی، بهتر است زمینه‌های اختلاف و تشابه و تعبیر به کار گرفته شده از سوی جابری (عقل عربی) و ارکون (عقل اسلامی) را واکاوی نماییم. جابری خود درباره گزینش تعبیر (عقل عربی) و ترجیح آن بر (عقل اسلامی)، این گونه توضیح می‌دهد: «نخست به این دلیل که اصطلاح و تعبیر "عقل اسلامی" تمام میراث مسلمانان، چه بخشی که به زبان عربی نگاشته شده و چه بخشی که به دیگر زبان‌ها تألیف یافته، را در بر می‌گیرد و آشکار است که من تنها بر زبان عربی تسلط دارم و در این صورت قادر نخواهم بود تا به گونه‌ای عام از «نقد عقل اسلامی» سخن بگویم. دیگر آن که جهت و سوی پژوهش انتقادی من کاملاً معرفتی است و نقد الهیاتی- اعتقادی در آن گنجانده نمی‌شود (در حالی که) اصطلاح "نقد عقل اسلامی" را نمی‌توان از مضمون کلامی- الهیاتی آن جدا ساخت. بنابراین پژوهش انتقادی خویش را بر

زبان، که حامل فرهنگ و سازنده جهان‌بینی (و نه اعتقاد) ما می‌باشد، متمرکز ساختم» و در جای دیگر می‌گوید: «همکارانی که به خاطر این عنوان بر من خرده می‌گیرند، متأثر از مباحث خاورشناسان است. خاورشناسان هر آنچه در دنیای ما اتفاق می‌افتاده است را مربوط به دنیای اسلام می‌دانند، در حالی که من به چنین چیزی معتقد نیستم. من عنوان عقل عربی را انتخاب کرده‌ام تا بتوانم آن جایی که خرد ایرانی یا غیر آن بر اندیشه اسلامی وارد شده و یا بر آن غلبه یافته را شناسایی و معرفی کنم». (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۷۹)

اما محمد ارکون با نقد رویکرد جابری به سنت، و نیز با خرده‌گیری بر گزینش تعبیر "عقل عربی" از سوی وی گرایش ویژه خویش را به اصطلاح "عقل اسلامی" چنین تبیین می‌کند: «برخلاف دکتر عابد الجابری، قائل به کاستن از عظمت سنت‌های اسلامی و یا نامیدن آن زیر عناوینی چون سنت عربی نیستم، سنت اسلامی در جای جای جهان اسلام در مسیر تاریخ حضور و موقعیتی ویژه داشته است... سنت اسلامی را باید پویا قرائت کرد تا عامل حرکت به سوی آینده باشد نه مانعی در راه توسعه. این را هم لازم می‌دانم اشاره کنم که آنچه یک غیرعرب از سنت درک می‌کند با درک و فهم یک عرب تفاوت دارد. فهم و درک عرب از سنت در همان باورهای گذشته، مسکوت مانده و روح تازه‌ای در آن دمیده نشده است، در حالی که در پاره‌ای از جوامع مسلمان غیرعرب، سنت با خردورزی، هر چند اندک در ارتباط است». (ارکون، ۱۹۸۶، ص ۱۳۰) و نیز می‌توان گفت، جابری با نامیدن نقد به عنوان نقد عربی از مسئولیت خود کاسته و از ورود به چالش‌های بسیاری خود را رها کرده است. تصور می‌کنم این چنین طرح کردن موضوع از جانب ایشان با یک پنهان‌کاری همراه است، پنهان‌کاری‌ای که البته بر اصحاب علم پوشیده نیست. ما نیازمند نقد خرد دینی هستیم و خرد عربی هم جزئی از آن است. البته این به معنای آن نیست که کار عابد الجابری اهمیت ندارد، تلاش‌های علمی ایشان بدون شک مفید و مهم‌ترین کار علمی در دنیای عرب در عصر حاضر است. (همان، ص ۱۳۱-۱۳۲)

۱.۴. دیدگاه جابری

۱.۴.۱.۴. رویکردها و قرائت‌های پیشین در اندیشه عربی از دیدگاه جابری

از آنجا که کار مهم نقد عقل عربی کنار زدن رویکردها و قرائت‌های پیشین از میراث

فکری جهان اسلام است، جابری این قرائت‌ها را به سه گرایش مهم تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از:

قرائت سلفی: جابری از این قرائت با عنوان "تفکر جمال‌الدینی" (جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردان او همچون محمد عبده و جریان‌های ناشی از آن مانند اخوان‌المسلمین) و گاهی با عنوان "قرائت ظاهری (یا ظاهرگرا)" یاد می‌کند.

از نگاه او، قرائت یاد شده، یک نوع رویکرد ایدئولوژیک نسبت به دین است که برخاسته از یک دیدگاه خاص دینی درباره تاریخ است. در این نگاه، حقیقت تاریخی، پدیده‌ای است که تا زمان حال مستمر دیده می‌شود و تنها می‌تواند تولیدکننده فهم سنتی از میراث فکری و فرهنگی باشد. قرائت سلفی، آن نوع منظر دینی نسبت به تاریخ است که اساس آن بر نوعی "ثبات‌گرایی"، "اثبات ذات"، "عدم تحول در ذات واقعیت و امور"، "یکسان‌بینی تاریخ"، "گذشته و حال و آینده را یکسان دیدن" و "گذشته را در حال مستمر و پایدار و ثابت دیدن" استوار است. نگاه سلفی، قرائتی درباره تاریخ با این پیش‌فرض است که آنچه در گذشته تحقق یافته، دگر بار در آینده نیز قابل تحقق خواهد بود. در این قرائت گویی زمان بازایستاده و راکد است و اکنون امتداد همان گذشته به شمار می‌آید.

۲-۱-۴. قرائت لیبرالی: این قرائت، منشأ و سرچشمه‌ای اروپایی و خاورشناسانه دارد و از جهت سبک و شیوه بر رویارویی فرهنگ‌ها و فهم هر سنت بر مبنای همان سنت استوار است (یعنی هر سنتی را در درون آن سنت و با مفاهیم همان سنت می‌توان فهم و درک نمود) و از جهت شیوه زبان‌شناختی بر بازگرداندن هر چیز به اصل خود استوار خواهد شد. این معنا در خوانش میراث عربی-اسلامی، با ارجاع موضوع به اصول یهودی و مسیحی و فارسی و یونانی و دیگر ریشه‌های آن میسور خواهد شد؛ (جابری، ۱۹۸۸، ص ۵) زیرا در این دیدگاه، ریشه‌های میراث عربی-اسلامی در فرهنگ یهودی، مسیحی، ایرانی و یونانی قابل پیگیری و جستجو است و شالوده‌های آن میراث را این فرهنگ‌ها شکل داده‌اند.

۳-۱-۴. قرائت چپ‌گرا: در نگاه جابری این قرائت، نوعی از سلفی‌گری مارکسیستی به

شمار می‌رود که وظیفه مهم خود را، شناسایی حدود و مرزبندی واقعیت تاریخ عربی-اسلامی در پیکاری دوگانه تعریف کرده است. در این رویکرد مارکسیستی، تاریخ تمدن اسلامی-عربی مانند هر تمدن دیگری، بازتابی از پیکار طبقات اجتماعی و نزاعی میان

ماتریالیسم (اصالت ماده) و ایدئالیسم به شمار می‌آید و بر آن اساس قابل تحلیل است. (همان، ص ۱۵-۱۶)

از نظر جابری طرفداران این قرائت به جای استفاده روشمندان و ابزار از این روش دیالکتیکی در نگاه به مسائل، به تکرار کلیشه‌های فکری مارکسیست‌ها در تحلیل مسائل اجتماعی و تاریخی پرداخته و هیچ‌گونه ابتکار عملی در استفاده از این روش نداشته‌اند. در نگاه جابری قرائت‌های سه‌گانه یادشده، همگی در یک جهت با هم اشتراک نظر دارند؛ تمامی آنها، چه در بررسی مشکلات تاریخ گذشته عربی - اسلامی و چه در پرداخت به مسائل حاضر اروپایی، قرائت‌هایی سلفی به شمار می‌آیند که بر نیاز به قیاس امر غائب به حاضر (اصل بر فرع) به عنوان شیوه‌ای در اندیشیدن استوار هستند. (همان، ص ۱۶-۱۹)

۲.۱.۴. روش‌های بررسی و پژوهش نزد جابری

در تاثیر پذیرفتن از تحولات دنیای مدرن، نگرش و روش‌شناسی جابری بیشتر بر رویکرد معرفت‌شناسانه و تحلیل ایدئولوژی متمرکز می‌یابد که از شیوه‌های مبتکرانه و نوین نئومارکسیست‌های مکتب فرانکفورت در آلمان به شمار می‌رود. این روش دو گستره معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی را در بر می‌گیرد.

گستره معرفت‌شناسی: جابری در گستره معرفت‌شناسی، تحت تأثیر نظریه گسست معرفت‌شناختی گاستون باشلار قرار گرفته است. باشلار، با تأثیر پذیرفتن از انقلاب‌های علمی قرن بیستم به ویژه نظریه نسبیت اینشتاین، به وجود نوعی گسست در مراحل اندیشه و پیشرفت علمی قائل بود و باور داشت که ما با نظریه نسبیت وارد یک دوران جدید علمی می‌شویم که با گذشته پیوستگی ندارد و شکاف عمیقی آن را از عصر علمی پیشین یعنی عصر فیزیک نیوتنی جدا می‌کند. ناگفته نماند که باشلار برای بیان این موضوع از همان واژه متداول "تغییر" استفاده می‌کند و "گسست (ناپیوستگی) معرفت‌شناسی" تعبیری است که آلتوسر در وصف نظریات باشلار به کار می‌برد.

جابری با تأکید بر این نظریه باشلار، معتقد به نوعی گسست و شکاف عمیق میان اندیشه و عقلانیت معاصر غرب با اندیشه و تفکر سنتی آن است؛ در واقع گسست معرفت‌شناختی نه به معنای جدایی کامل از گوهر و اصل میراث (فرهنگی) بلکه گسستن از نوعی پیوند با میراث

است که ما را از موجودات سنتی به انسان‌هایی دارای میراث، متحول و دگرگون می‌سازد، یعنی به شخصیت‌هایی که میراث یکی از عناصر سازنده و بنیادین آن را تشکیل می‌دهد. (جابری، ۱۹۸۶، ص ۱۹-۲۰)

گستره زبان شناختی: جابری در این گستره به دو مسئله مهم، یکی جداسازی متن از خواننده و دیگری پیوند خواننده با متن تکیه می‌کند.

الف) جداسازی متن از خواننده

او در اینجا با گرایش به سوپژکتیویسم (اصالت فاعل شناسا) دکارتی و کانتی، و نیز با تثبیت رویکرد دوگانه‌سازی ابژه (عین خارجی) و سوژه (فاعل شناسا) می‌خواهد بر جدایی میان سوژه و فاعل شناسا (همان خواننده متن) و ابژه و عین خارجی (در اینجا همان متن) تأکید نماید و با این انفصال و جدایی، زمینه نگاه مجدد و بازخوانش متن را فراهم کند. این تفکیک و جدایی، شبیه به تفکیکی است که نواندیشان ایرانی همچون سروش و شبستری میان دین و معرفت دینی (فهم دینی) برقرار می‌کنند. مبنای هر دو تفکیک، بر دیدگاه سوپژکتیویستی دکارت-جدایی ابژه و سوژه - و نیز دیدگاه سوپژکتیویستی کانت-جدایی نومن و فنومن - استوار است.

جابری، رهایی از تسلط و سیطره انعطاف‌ناپذیر متن و سنت را از طریق روشی سه‌گانه و سه مرحله‌ای می‌داند که عبارت‌اند از:

۱. بررسی ساختارگرایانه؛ یعنی نگرش به متن میراثی همچون یک کل و به مثابه یک ساختار که در آن اموری ثابت غلبه دارند.

۲. تحلیل تاریخی؛ یعنی پیوند متن به گستره و بستر تاریخی آن.

۳. طرح و ارائه ایدئولوژی (کشف وظیفه ایدئولوژیک) (همان، ص ۲۱-۲۵)؛ یعنی پرده‌برداری از زمینه‌های ایدئولوژیکی‌ای که در شکل‌گیری معنای متن مؤثر بوده است.

ب) پیوند خواننده با متن

در این عرصه، دیدگاه جابری با دیدگاه گادامر در هرمنوتیک فلسفی بسیار قرابت می‌یابد. در نظر گادامر نه متن محور کامل و نه مفسر محور کامل است، بلکه به گفتگوی میان متن و خواننده اعتقاد دارد و معنای متن را حاصل و برآیندی از آمیزش افق متن و افق خواننده

می‌داند و این به مفهوم حفظ استقلال نسبی برای هر دو است.

او در این باره می‌گوید: «خواننده تلاش می‌کند تا خود را در متن بخواند، در حالی که بر حفظ موجودیت کامل و مستقل متن نیز توجه دارد و این به آن معناست که او با آگاهی و شخصیت کامل به حال خود محفوظ می‌ماند». (همان، ص ۲۵-۲۶)

جابری در رویکرد نقادانه خود شیوه و حرکتی انعطاف‌پذیر را در پیش می‌گیرد و چنانچه در بررسی جنبش‌های نوین فکری گذشت، از یک سو در گستره انقلاب معرفتی و فلسفه علم از پژوهش‌های باشلار و میشل فوکو تأثیر می‌پذیرد و از سوی دیگر در تعامل با گفتمان معاصر عربی شیوه قرائت تشخیصی - به مفهوم آلتوسری - آن را به کار می‌گیرد تا به شناسایی عیوب و کشف تناقضات موجود در آن بپردازد که نشانه‌های عقل‌گریزی را در این گفتمان تشکیل می‌دهند. (همان، ص ۱۰-۱۱) مفهوم تشخیص یا استیضاح در «قرائت تشخیصی»، اشاره به اصطلاح لویی آلتوسر (۱۹۱۶-۱۹۹۰) فیلسوف و ساختارگرای فرانسوی دارد که معتقد بود اگر چه ایدئولوژی‌ها در درون ساخت و ساختار اجتماعی و سیاسی، ساری و جاری هستند و به نحو کاملاً خاموش و غیر خشن، اعمال و رفتار انسان را (مطابق با خواست قدرت به تعبیر نیچه‌ای آن) تنظیم می‌کنند، حضور آن ایدئولوژی، حضور مخفی و مستتر به شمار می‌آید. اما آلتوسر اعتقاد داشت که می‌توان حداقل، فرایندهای پیچیده شناخت را که باعث تسلط ایدئولوژی‌ها بر ما می‌شود، شناسایی کرد و در این جهت تشخیص داد. عقیده او در این باره تا حدودی شبیه به اعتقاد میشل فوکو و یورگن هابرماس و در این جهت می‌باشد. (حقیقی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳-۲۳۱)

جابری با این اعتقاد که هر فرهنگی در بنیاد و گوهر خود، رویکردی سیاسی است و فرهنگ عربی در ذات خود، هیچ‌گاه مستقل و برکنار از درگیری‌های سیاسی و اجتماعی نبوده بلکه به طور مستمر در میدان و عرصه اصلی این رویارویی حضور داشته است (جابری، ۱۹۸۸، ص ۶-۷) در کتاب *تکوین العقل العربی* در گستره‌ای ساختاری به کنکاش و تکاپو برمی‌خیزد و در کتاب *بنیة العقل العربی* با کاربرد شیوه ساختارگرایانه به تبیین و تعریف پیوندهای در هم تنیده میان نظام‌های معرفتی روی می‌آورد که دسترسی به آن ضمن بررسی ساختاری عقل عربی، حاصل گشته است. (جابری، ۱۹۹۶، ص ۵۵۵-۵۷۳) و در کتاب *العقل*

السیاسی العربی نمونه‌های نظری منسوب به انسان‌شناسی سیاسی و نظریات فوکو و دوبریه را به کار می‌گیرد. (جابری، ۲۰۰۰، ص ۱۰-۱۴ و ۴۱-۴۲) جابری خود روش پژوهشی متناسب با موضوع مورد پژوهش را واجد سه مرحله می‌داند؛

اول، کاربرد روش ساختارگرایانه که پژوهشگر با رجوع به متن، همه تفسیرها و قرائت‌های پیشین آن را کنار می‌نهد و آزاد و رها از معنا به روابط و مناسبات درون‌متنی که بر اختلاف نشانه‌ها استوار می‌باشد، مراجعه می‌کند. (جابری، ۱۹۹۸، ص ۱۹)

دوم، به‌کارگیری روش «تحلیل تاریخی» و مراجعه به‌خاستگاه تاریخی متن و استفاده از شیوه ساختارگرایانه به‌منظور درک تاریخ‌مندی و تبارشناسی اندیشه متن. (جابری، ۱۹۹۲، ص ۳۲) سوم، کشف عناصر و جهت‌ها و سویه‌های ایدئولوژیک آشکار و پنهان موجود در متن که به پژوهشگر امکان می‌دهد تا دوره و سیاق تاریخی هر متنی را به‌طور دقیق مشخص نماید. (جابری، ۱۹۸۵، ص ۲۴)

۳.۴.۱. رویکرد جابری به نقد عقل عربی (شکل‌گیری عقل عربی و ساختار آن)

جابری از واژه عقل، قوه تفکر و محتوای آن را قصد نمی‌کند بلکه ساختاری را ارائه می‌نماید که هویت و فرهنگ یک ملت در آن شکل گرفته است و با توجه به این نگرش، عقل عربی مجموعه‌ای از مفاهیم و فعالیت‌های ذهنی به‌شمار می‌رود که همواره جهان‌بینی انسان عربی را در گذر زمان شکل بخشیده و این انسان نیز درون فرهنگ عربی رشد کرده و تکامل یافته است. (جابری، ۲۰۰۲، ص ۱۵-۱۷)

او با بررسی شکل‌گیری عقل عربی در گستره تمدن عربی- اسلامی، آن را فراهم‌آمده از سه ساختار "بیان" و "عرفان" و "برهان" به‌شمار می‌شود (جابری، ۱۹۹۶، ص ۵۵۵-۵۷۳) و در گفتگویی ضمن اذعان به تقسیم‌بندی سه‌گانه عقل به عقل بیانی، عرفانی و فلسفی، دلیل تقسیمات یاد شده و نیز گرایش خود را به عقل بیانی این گونه تبیین می‌نماید: «می‌دانید که علوم در حوزه مطالعات اسلامی به دو دسته، نقلی و عقلی تقسیم شده است، این تقسیم‌بندی امروزه خیلی راهگشا نیست و ما را به یک فرجام علمی و نقاد راهنمایی نمی‌کند، از این رو به این نتیجه رسیده‌ام که باید مبانی دیگری بنا کرد. در نتیجه به مطالعه در ساختار عقل عربی در تمایز با سایر عقول، چون عقل فارسی و یونانی پرداختم و تا به امروز به این تعریف رسیده‌ام

که عقل عربی، عقلی است بیانی، برخلاف عقل یونانی که عقلی است برهانی و فلسفی و انتزاعی و نیز برخلاف عقل عرفانی یا شهودی که ریشه در فرهنگ ایران، هند و گنوسی‌گری دارد.

عقل برهانی و عرفانی برای تمدن عربی - اسلامی بالنسبه به عقل بیانی، وارداتی محسوب می‌شوند. عقل بیانی، عقلی است بر پایه متن همچون بلاغت، تفسیر، فقه و نحو. پایه عقل بیانی، مشابهت و قیاس بین اشیاء است و رابطه بین فرع با کل (اصل) و جزء به کل را می‌جوید. در چنین عقلی، نوعی تجربه‌گرایی نهفته است. این عقل در جاهای مختلف، نقش‌های گوناگون ایفا کرده است. در علم بلاغت با آن ریشه بلندی که در ادبیات و شعر، پیش و پس از اسلام دارد، عنصر «تشبیه» و در علم کلام، عنصر قیاس کلام یا دلالت امر شاهد بر غائب و در علم فقه و اصول فقه، قیاس فقهی را ساخته است. با یافتن این ساختار، نظام معرفتی عربی را، نظامی بیانی یا شباهت‌گرا تعریف کرده‌ام. (وصفی، ۱۳۸۳، ص ۸۱-۸۲)

او در نقد عقل سیاسی عربی، قبیله، غنیمت و عقیده را مؤلفه‌های چیره و حاکم بر آن می‌داند و برای برون‌رفت از این وضع نامطلوب، تبدیل قبیله به ناقبیله (قبیله زدایی) و پدید آمدن نهادهایی مستقل از دولت در جامعه مدنی، دگرگونی غنیمت به اقتصاد مبتنی بر مالیات یا اقتصاد تولیدی، تغییر عقیده به صرف رأی و آزادی از سلطه عقل فرقه‌ای و دگماتیک - چه دینی و چه سکولار - و تعامل با عقل را، پیشنهاد می‌کند. (جابری، ۲۰۰۰، ص ۳۶۳-۳۷۴)

جابری در نقد عقل اخلاقی عربی، یک هدف نهایی را دنبال می‌کند و آن بازشناسی اخلاق اصیل عربی از اخلاقیات یونانی، ایرانی و صوفیانه است، چرا که در فرهنگ عربی و ارزش‌های حاکم بر آن، شاهد پنج میراث اخلاقی عربی خالص، اسلامی خالص، ایرانی، یونانی و صوفیانه هستیم. گوهر اخلاق عربی مروت است و این ایرانیان بودند که اخلاقیات اصیل عربی را با اخلاق بندگی و بردگی خود و به تعبیر بهتر با "ارزش‌های کسروی" فاسد و تباه ساختند. (جابری، ۲۰۰۱، ص ۶۲۱-۶۳۱)

۲.۴. دیدگاه ارکون

۱.۲.۴. رویکردها و قرائت‌های پیشین در اندیشه عربی از دیدگاه ارکون

ارکون تقسیم‌بندی چهارگانه زیر را برای تبیین رویکردها و گفتمان‌های پیشین در اندیشه

عربی ارائه می‌دهد عبات‌اند از:

گفتمان اسلامی بنیادگرا: این گفتمان بر اساس تمرکز بر بعد اسطوره‌ای میراث (فرهنگی و فکری) دینی شکل می‌گیرد و آن هنگام که ناآگاهانه در راستای غیر دینی کردن مضامین همین میراث گام بر می‌دارد، بنیان‌های خود را ثابت و استوار می‌گرداند. این گفتمان همان دیدگاهی است که در کلام جابری به‌عنوان قرائت سلفی تعریف می‌شد.

گفتمان کلاسیک اسلامی: نگاه و گفتمان کلاسیک اسلامی، عمدتاً یک نگاه درون دینی است و از مجموعه‌ای از متون و منابع مورد اطمینان و صحیح، آن هم از درون این مجموعه از میراث فکری و فرهنگی اسلامی در دوره تأسیس و تثبیت آن پرده برمی‌دارد و شناسایی آن را امکان پذیر می‌کند. گفتمان کلاسیک همان گفتمان جاری در اکثر جوامع اسلامی است. گفتمانی ایستا و کاملاً گذشته‌نگر. البته جنبه‌های رادیکال و افراطی که در گفتمان سلفی و بنیادگرا دیده می‌شود در این قرائت تظاهر نمی‌شود.

گفتمان مبتنی بر روش خاورشناسی (گفتمان خاورشناسان): گفتمان مذکور بر روش شناسی نقد متن و نقد تاریخی استوار است و گرایش تاریخی‌گری و اثبات‌گرایی قرن نوزدهم توأم با آن غلبه دارد. با این گفتمان در کلام جابری نیز آشنا شدیم.

گفتمان علوم انسانی: از نظر ارکون این رویکرد و گفتمان را می‌توان بر شیوه دیرینه‌شناسی (Archeology) و تبارشناسی (Genealogy) فوکو، تطبیق داد، شیوه‌هایی که در تحلیل علت‌ها و زمینه‌های پنهان و ناشناخته در پیدایش اندیشه‌ها و گفتمان‌های فکری، کاربرد دارد و از آنها پرده‌برداری می‌کند نه در تبیین دلایل آشکار و آگاهانه اندیشه‌ها. به گفته ارکون «این گفتمان، کشف و شناسایی پرسش‌های فراموش‌شده و پنهان در گفتمان‌های گذشته و آشکارسازی عناصری را که با سکوت از آنها غفلت گشته شده، دنبال می‌کند. (ارکون: ۱۹۸۷، ص ۱۷-۱۸) آرکون، خود با تأکید بر اندیشه‌های پسامدرن، پیرو چنین گفتمانی است.

۲.۲.۴. روش‌های بررسی و پژوهش نزد ارکون

ارکون در روند تلاش برای نقد عقل اسلامی نخست رویکرد اصلی خود را یادآور می‌شود. سپس شروط اصلی تحقق آن را با نگرش تطبیقی به دستاوردهای این عقل، تبیین می‌کند.

اسلام شناسی تطبیقی

او هدف خود را بنیان نهادن اسلام‌شناسی تطبیقی - اصطلاحی برگرفته از کتاب روزه باستید فرانسوی به نام *انسان‌شناسی تطبیقی* - می‌داند. ارکون برای تحقق اسلام‌شناسی تطبیقی، زمینه‌های معرفتی آن را تنقیح می‌کند و سپس راه‌های کنار نهادن اسلام‌شناسی سنتی و جایگزینی اسلام‌شناسی تطبیقی با آن را دنبال می‌کند. این روش پژوهشی، قرآن را در برابر سه گستره بنیادین و چالش برانگیز قرار می‌دهد: نخست، معیار و سنجه نقد تطبیقی تاریخی؛ دوم، بررسی زبان‌شناسانه و شالوده شکنانه؛ سوم، تأمل فلسفی در قلمرو تولید معنی و توسعه‌بخشی دگرگون سازی و تغییر ماهوی در آن. (ارکون، ۱۹۸۶، ص ۵۶)

زمینه‌های معرفتی در طرح اسلام‌شناسی تطبیقی

او زمینه‌های معرفتی در طرح اسلام‌شناسی تطبیقی را به صورت زیر تقسیم می‌کند:

- قرآن و تجربه مدینه
 - نسل صحابه
 - زمینه‌ها و شرایط نزاع و درگیری برای خلافت
 - سنت و تسنن
 - اصول دین، اصول فقه و شریعت
 - جایگاه معرفت‌شناسی و چشم اندازهای آن
 - جایگاه عقل در علوم عقلی
 - عقل و خیال در ادبیات تاریخی و جغرافیایی
 - عقل و خیال در شعر
 - اسطوره، عقل و خیال در ادبیات شفاهی
 - معرفت اسکولاستیک (آیین مدرسی یا مذهبی): دانش‌های تطبیقی و تجربی (که مبتنی بر تجربه‌های حسی و عملی هستند)
 - عقل اثباتی و جنبش روشنگری
 - عقل، تخیل اجتماعی و انقلاب‌ها
 - شرایط و زمینه‌های عقلانیت و تحولات و دگرگونی‌های معنی (همان: ص ۱۶)
- این طرح و رویکردی است که ارکون بنا بر عادت و روش خود در پژوهش‌ها و

بررسی‌های جزئی و با جهت‌گیری محدود از آن پیروی می‌کند و درست نقطه‌ای است که او را از جابری جدا می‌سازد.

کنار نهادن اصول مسلم اسلام‌شناسی راست‌کیشانه و سنتی (ارتدوکسی)

ارکون برای تحقق این طرح، کنار نهادن اصول مسلم اسلام‌شناسی راست‌کیشانه (ارتدوکسی) را پیشنهاد می‌کند که بنیان و شالوده آن یک حقیقت مطلق است و در رسالت دینی و موضع‌گیری مقدس پیامبران با هدف تحقق نجات و سعادت اخروی و شک نکردن در صحت و درستی حکایت‌های دینی منحصر می‌شود که جنبه‌های شگفت‌آور اقدامات ایشان را به تصویر می‌کشد.

مراحل تحقق گذر از موضع راست‌کیشانه و سنتی (ارتدوکسی)

گذر از این موضع راست‌کیشانه و ارتدوکسی، با پشت سر نهادن مراحل زیر به فرجام نهایی می‌رسد:

پژوهش نشانه‌شناختی و زبانی

این رویکرد پژوهشی، بر به کارگیری مباحث نشانه‌شناختی و زبانی برای بازگشت و رجوع نقادانه به متون و نصوص خوانده‌شده، تأکید می‌کند و به منظور درک این نکته سامان می‌یابد که از نشانه‌های مورد استفاده چگونه در جهت دلالت و تولید معنی بهره‌برداری می‌شود و ابزارهای زبانی کارآمد برای تولید معنا چیست و این معنا برای چه کسی و ضمن چه شروطی پدید می‌آید. ارکون بدینسان، مفاهیم زبانی را به عنوان رهاوردهایی مؤکد و مناقشه‌ناپذیر به کار می‌گیرد که نقش آنها در پایه‌گذاری این جابه‌جایی بنیادین و روشمند مخفی مانده است. (ارکون، ۱۹۸۷، ص ۳۲-۳۵)

در واقع او با تأثیرپذیری از دیدگاه‌های شالوده‌شکنانه کسانی چون فوکو و دریدا در حوزه فهم و تفسیر متن، به جابه‌جایی از رویکرد "متن‌محور" به رویکرد "مفسر‌محور" تن درمی‌دهد.

پژوهش تاریخی و جامعه‌شناختی

این شیوه پژوهش که ارکون برای نخستین بار به کار می‌برد، بر نگرش به میراث فرهنگی

از طریق دو منظر و بعد ویژه متمرکز و استوار است، همان جنبه‌هایی که پژوهش کلامی جزم‌اندیشانه (سنتی) اقدام به نابودی و ریشه‌کن ساختن آن‌ها کرده است، جنبه نخست، تاریخی بودن همه رفتارهای فرهنگی و عملی است که کتاب مقدس از طریق آنها به درون ساختار اجتماعی نفوذ کرده، و به ایفای نقش خود در این قلمرو می‌پردازد؛ جنبه دوم بعد جامعه‌شناختی است که در پدیده تلقی و دریافت فرهنگ وجود دارد، یعنی کیفیت جامعه‌پذیری که گروه‌ها و دوگانه‌های اجتماعی به سبب آن میراث فرهنگی را جذب و دریافت می‌کنند. (همان: ص ۳۵، ۴۴)

اتخاذ رویکرد کلامی

رویکرد یادشده این گونه بروز و ظهور می‌یابد که کلام را به تبعیت از روش‌های مشترک و تطبیق یافته بر رویکرد «معرفتی» وادار می‌نماید. از همین رو باید وحی را از دریچه داده‌های نوین شناخت و به بررسی نشست و این همان داده‌های انسان‌شناسی دینی و دانش معرفت‌شناسی است که به ما می‌آموزد، «ایمان عمدتاً با انگیزه‌ها و امیال درونی افسارگسیخته انسان که در برابر عوامل بازدارنده، سرکشی و مقاومت افزون تری از خود بروز می‌دهد و با خیالات به شدت موهوم و غیرواقعی و جزم‌اندیشی‌های متعصبانه عقل، بیشتر تطابق و سازگاری دارد. (همان: ص ۴۴-۴۷) اساساً فیلسوفان پسا مدرن و کسانی که از این فلسفه متأثر هستند، بیشتر به علت‌های غیرمعرفتی اندیشه، بها می‌دهند تا به دلایل عقلی و معرفتی آن، و ارکون نیز در شمار این گروه قرار می‌گیرد.

۵. جمع‌بندی دیدگاه‌های جابری و ارکون در نقد عقل اسلامی

هریک از این دو اندیشمند در گذر از موانع گفتمان معاصر - که از نظر جابری فقدان تفکر تاریخی نگر و عدم عینیت‌گرایی و از دیدگاه ارکون، آگاهی اسطوره‌ای و تاریخ‌گرایی پوزیتیویستی است - به خاستگاه‌های جدید در تعریف عقل عربی و ترسیم گستره تبارشناسی آن تکیه و اعتماد نموده، به آنها گرایش می‌یابد. این خاستگاه‌ها به طور کلی به یک سیستم تحلیل و بررسی منتهی می‌گردند که نهایتاً به یک نوع معرفت‌شناسی انتقادی فرامدرن و پس از دوره اثبات‌گرایی تمایل دارد و می‌خواهد رویکرد نوین خود را بر پایه نقد دیدگاه‌های سنتی و حتی نوگرا، پایه‌گذاری کند.

بنابراین با ملاحظه و دقت در زمینه روش و عناصر تشکیل دهنده نگرش جابری و ارکون در می‌یابیم هر دو از مسائل و مشکلات پیچیده دنیای جدید آغاز می‌کنند که اندیشه فرانوغری و پسامدرنیسم آنها را ایجاد کرده است و از طریق مقدمات نظریه‌ای که این دو متفکر، آثارشان را با آن شروع می‌کنند، مفاهیم و اصطلاحاتی که اکنون در قلمرو فلسفی و معرفتی تمدن عربی، بیشتر کاربرد دارد خود را نمایان می‌سازد، به ویژه آن دسته از مفاهیمی که مسئله پیچیده "نقد عقل" را مطرح می‌کند. این رویکرد از آنجا سرچشمه می‌گیرد که اندیشه فرانوغری بر پایه ویران‌سازی شیوه عقلانیت (خردگرایی) یکپارچه و روشمند با گرایش سکولاریستی و بعد تاریخی‌گری و آکنده از بار سنگین ایدئولوژیک، بنیان نهاده می‌شود، سپس ره پیافت و رویکرد جابری از تعریف معرفت‌شناختی عقل آغاز می‌شود تا بر این نکته تأکید ورزد که عقل در نهایت چیزی جز مجموعه‌ای فراهم‌آمده از قواعد عام و رها از موضوع خاص نیست. (جابری، ۱۹۸۵، ص ۲۵) افزون بر آن، عقل در فضایی فرهنگی شکل می‌گیرد که توانایی‌ها و گستره فعالیت و پویایی آن را معین می‌کند. این همان تعریفی است که ارکون به هنگام توجه به عقل اسلامی از جهت تاریخی بودن مفاهیم و صورت بندی آنها و در پرتو انسان‌شناسی خیال (شناسایی پویه‌ها و گستره‌های کنش و واکنش‌ها و تعاملات عامل خیال در انسان) و جامعه‌شناسی امر قدسی و اسطوره‌شناسی، ارائه می‌دهد تا از این رهگذر شناختی بهتر از وظایف عامل عقلانی و عامل خیالی به دست آورد و نیز از میزان و درجه تعامل یا تقابل آنها در عرصه‌های مختلف اندیشه‌ورزی حاکم بر جوامع اسلامی آگاهی یابد. (ارکون، ۱۹۸۶، ص ۶۵-۱۱۵)

جابری و ارکون هر دو بر محال بودن جدایی کامل از میراث اسلامی خود تأکید می‌ورزند، زیرا حق جنبش فکری و فرهنگی جز با پیوند مستمر با گذشته فرهنگی خود و برقراری ارتباط زمانمند با آن، تمام و کمال ادا نمی‌شود و این امر نیز با تحقق استقلال تاریخی برای هویت تمدنی هر ملت، امکان پذیر می‌شود. (ارکون، ۱۹۸۴، ش ۶۹)

به علاوه از نظر آنان بعد و جنبه دینی، یک امر ثابت انسان‌شناختی است که از اصول ثابت هر فرهنگ بشری به شمار می‌آید، بنابراین جوامع انسانی بر پایه "امر غایب" (موضوعی که حضور کنونی ندارد) و ارتباط آن با امر مطلق بنا می‌شود. (ارکون، ۱۹۸۱، ش ۴۰) حال آیا می‌توان گفت که پروژه و رویکرد «نقد عقل عربی (اسلامی)» با ارزش‌های روشنگری و برنامه

نوگرایی عربی پیوند می‌گسلد؟ به این معنا که رویکر یاد شده، مسئله جنبش نوگرایی عربی و اسلامی را از چارچوب اصلی و مدرن آن، وارد عرصه دلالتی نوین کرده که اندیشه فرانوگرایی قالب و ساختار جدید آن را فراهم آورده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید به این مسئله توجه داشت که ارکون و جابری، سرشت ستیزه‌جویانه موجود در طرح خود را نسبت به سنت روشنگری و نوگرایی پنهان نمی‌کنند، با این حال علاقه‌مندند و که قالب‌ها و صورت‌های جدیدی به آن ببخشند.

ساختار پیچیده طرح جابری در تحلیل نهایی به این دستاورد می‌رسد: «چگونه برای اندیشه عربی امکان‌پذیر است که در رویکرد دوباره، همه جوانب و ابعاد عقلانیت و لیبرالیسم را در میراث فکری خود با درک و آگاهی کامل دریابد و آن را در قالب وظیفه و نقش جدید (فرامدرن) اما در راستای همان گرایش نخست (که گرایشی مدرن است) به کار گیرد، رویکردی که به پیکار و رویارویی با نظام فئودالیسم و عرفان‌گرایی و تقدیرگرایی (جنبه فرهنگی و اجتماعی آن) و استوار ساختن (جامعه‌ای مبتنی بر) عقل و عدل - جامعه اسلامی (عربی) باز و آزاد که در دموکراسی و سوسیالیسم تحقق می‌یابد - گرایش نشان می‌دهد. (جابری، ۱۹۸۶، ص ۵۲-۵۳)

بنابراین ما گرایش روشنگری را آشکارا نزد جابری احساس می‌کنیم و این گرایش در رویکرد عقلانی او در حوزه معرفت‌شناسی و بشارت او به ایدئولوژی روشنگری و سوسیالیسم و ارزش‌های لیبرالی تجلی می‌یابد. ارکون نیز کاملاً در همین چشم‌انداز جابری قرار می‌گیرد با صراحت به کاربرد شیوه‌های سکولاریستی در بررسی اسلام فرا می‌خواند، شیوه‌هایی که به رهایی از سلطه و نفوذ دینی و راهگشایی به سوی آزادی، تکیه دارند، از این رو تمجید کامل او از نخستین نسل اندیشمندان مسلمان لیبرال، همچون سلامه موسی، احمد امین و طه حسین، به خاطر این است که آنان رویارویی جدید را نشانه رفته و مشکلات نوپدید را مطرح ساخته (ارکون، ۱۹۸۶، ص ۱۶) و اولین تلاش را با گذر از نگرش اسطوره‌ای در شناخت اصول اسلام شکل بخشیده و به بنیان‌های دموکراسی و نگرش غیر مذهبی فراخوانده اند.

در پایان با توجه به تبیین دیدگاه‌های جابری و ارکون باید به اختلاف در شیوه نگرش این دو اندیشمند نیز اشاره داشت. جابری و ارکون با اینکه در مبنا قرار دادن شیوه تحلیل ساختارگرایانه به مثابه مرحله‌ای لازم و ضروری و نیز اعتماد بر شیوه‌های مرسوم سنجش و

مقایسه در دیرینه‌شناسی برای به تصویر کشیدن تحول و پویایی مفاهیم و دانش‌ها به دیدگاه مشترک می‌رسند؛ اما در مرتب ساختن مواد و عناصر این نگرش روش شناسانه از یکدیگر فاصله می‌گیرند. جابری بر رویکرد معرفت‌شناسانه و تحلیل ایدئولوژی تمرکز می‌یابد که از شیوه‌های مبتکرانه و نوین نئومارکسیست‌ها- عمدتاً مکتب فرانکفورت در آلمان- به شمار می‌رود، در حالی که ارکون به روش انسان‌شناختی (آنتروپولوژی) و روش تحلیل زبانی و نشانه‌شناسی (سیمپولوژیک) اولویت می‌دهد.

سخن پایانی

جابری و ارکون هر دو به تغییر و اصلاح اندیشه عربی - اسلامی می‌اندیشند و بر این باورند که عقل غربی- اسلامی در صورتی به زیندگی و تولید اندیشه دست خواهد یافت که شیوه‌ها و روش‌های سنتی را ترک گفته و رویکردهای نوین اندیشه را در استخدام خود درآورد. آنان با الهام از اندیشه‌های مدرن و پسامدرن غربی سعی در مدون نمودن این شیوه‌ها دارند.

فهرست منابع

۱. ارکون، محمد، ۱۹۸۶، *تاریخیه الفکر العربی الاسلامی*، هاشم صالح، بیروت، مرکز الانماء القومی.
۲. ارکون، محمد، ۱۹۸۷، *الفکر الاسلامی*، ترجمه هاشم صالح، بیروت، مرکز الانماء القومی.
۳. باشلار، گاستون، ۱۳۸۳، *معرفت‌شناسی*، جلال ستاری، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی و مرکز بین‌المللی.
۴. بنعبد العالی، عبد السلام، ۱۹۸۱، *المیتافیزیقا، العلم و الایدلوجیا*، بیروت، دار الطلیعة.
۵. پوپر، کارل ریموند، ۱۳۸۴، *منطق اکتشاف علمی*، سید حسین کمالی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۶. پوپر، کارل، ۱۳۶۳، *حدس‌ها و ابطال‌ها*، احمد آرام، تهران، سهامی انتشار.
۷. جابری، محمد عابد، ۱۹۸۵، *النخطاب العربی المعاصر*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیة.

۸. جابری، محمد عابد، ۱۹۸۶، *نحن و التراث*، بیروت، الدار البيضاء، المركز الثقافی العربی.
۹. جابری، محمد عابد، ۱۹۹۱، *التراث و الحدیث*، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۱۰. جابری، محمد عابد، ۱۹۹۶، *بنیة العقل العربی*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربی.
۱۱. جابری، محمد عابد، ۱۹۹۸، *مدخل الی فلسفه العلوم*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیة.
۱۲. جابری، محمد عابد، ۲۰۰۰، *العقل السیاسی العربی*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیة.
۱۳. جابری، محمد عابد، ۲۰۰۰، *تکوین العقل العربی*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیة.
۱۴. جابری، محمد عابد، ۲۰۰۱، *العقل الاخلاقی العربی*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیة.
۱۵. جعیط، هشام، ۱۹۸۵، *اثر فلسفه التنویر علی تطور الفکر فی العالم العربی الاسلامی*، بیروت، الفکر العربی، شماره ۳۷.
۱۶. جهانگللو، رامین، ۱۳۸۱، *موج*، ترجمه محمد گودرزی، تهران، نشر نی.
۱۷. حقیقی، شاهرخ، ۱۳۸۳، *گذار از مدرنیته؟: نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا*، تهران، انتشارات آگاه.
۱۸. خلجی، محمد مهدی، ۱۳۷۷، *آراء و اندیشه های محمدا رکون*، تهران، مرکز مطالعات بین المللی.
۱۹. مسعودی، جهانگیر، ۱۳۸۶، *هرمنوتیک و نواندیشی دینی*، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. وصفی، محمد، ۱۳۸۷، *نومعتزلیان*، تهران، نشر نگاه معاصر.