

دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

محمد ارکون و کاربست پساساختارگرایی در نقد عقل اسلامی

حامد علی اکبرزاده^۱

مصطفی سلطانی^۲

چکیده

محمد ارکون یکی از مهم‌ترین روشنفکران جهان اسلام در سال‌های اخیر است که تلاش می‌کند در پروژه‌ای با عنوان نقد عقل اسلامی، خوانشی نوین از میراث فکری اسلامی و نحوه شکل‌گیری و رشد آن ارائه دهد و با تبیین نقاط چالش‌برانگیز عقل اسلامی، به نقد قرائت‌های سنتی، سلفی و شرق‌شناسانه از اسلام بپردازد. او روشی تلفیقی را در این عرصه پی می‌گیرد اما روش پساساختارگرایی در نقد وی نمود بیشتری دارد.

ارکون در پساساختارگرایی تحت تأثیر فیلسوفان پست‌مدرن فرانسوی، همچون میشل فوکو و ژاک دریدا است و به خوبی توانسته همان رهیافت‌ها را در اندیشه اسلامی دنبال کند. او در سایه این روش از تبارشناسی و واسازی عقل اسلامی سخن می‌گوید و تلاش می‌کند به زعم خویش، نگرش‌های اسطوره‌ای، راست‌گیشی، جزم‌اندیشی، فهم‌های انحصاری رجال دین و انگاره‌های خیالین را کنار نهاده و به نااندیشیده‌هایی بپردازد که تاکنون از دید اندیشمندان اسلامی پنهان بوده است.

در این مقاله نحوه کاربست روش پساساختارگرایی توسط ارکون در نقد عقل اسلامی واکاوی و تحلیل می‌شود.

کلید واژه‌ها: ارکون، نقد عقل اسلامی، پساساختارگرایی، تبارشناسی، واسازی

^۱ دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) hamed.akbarzadeh@yahoo.com

proman.ms@gmail.com

^۲ استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم،

۱- مقدمه

محمد ارکون، اندیشمند الجزایری، یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های جریان نومعتزلی است و شاید بتوان وی را برجسته‌ترین روشنفکر عرب در سال‌های اخیر دانست. او عمر خود را صرف پروژه‌ای به نام «نقد عقل اسلامی» کرد و تلاش می‌کرد خوانشی جدید و البته ناهمسان با خوانش‌های رایج در دین ارائه کند. مقصود ارکون از عقل اسلامی همان میراث فکری اسلامی و فرآیندهایی است که منجر به شکل‌گیری چنین میراثی می‌شود. او تأکید می‌کند که عقل دینی پرسش‌ها، پژوهش‌ها و دست‌آوردهای خود را در مرزهایی منحصر می‌کند که پدیده وحی تعریف و مرزبندی کرده است (۱۳۸۷، ۱۲)، بنابراین برای رهایی از این مرزهای محدود باید به قرائتی جدید از اندیشه اسلامی دست زد.

ارکون نقد عقل اسلامی را وظیفه‌ای سترگ و هراس‌آور می‌داند که عبارت است از جابه‌جا کردن شروط و چارچوب نظری اجتهاد از گستره تئولوژیک-حقوقی که فقها به انحصار خود درآورده‌اند، به گستره پرسمان‌های ریشه‌ای که تاکنون برای میراث اسلامی شناخته شده نبوده است (۱۳۷۹، ۳۵). او به تاریخی بودن عقل اسلامی قائل است و ابدیت و ازلیت آن را نفی می‌کند.

ارکون در نقد خود از روش‌های متنوع و متعددی بهره می‌گیرد و به نظر می‌رسد تاکنون هیچ اندیشمندی در جهان اسلام معاصر نتوانسته باشد چنین تلفیقی از روش‌های پست‌مدرن غربی فراهم آورد. همین مسأله فهم روش‌شناسی نقد عقل اسلامی را دشوار می‌سازد. او مدعی است به دنبال برکندن ریشه‌های تفکر اسطوره‌ای و هرگونه راست‌کیشی و جزم‌اندیشی در عرصه اندیشه اسلامی و پیاده ساختن نوعی از سکولاریسم است که در پی نفی هرگونه ساختار ثابت و نهایی و انحصار در دین می‌باشد. در واقع، چنانکه خود نیز اذعان می‌کند، به دنبال پیاده‌سازی همان روندی است که در غرب اتفاق افتاد و به سکولاریسم و عبور از خدامحوری به انسان‌محوری، منجر شد.

محمد ارکون و کاربرد پساساختارگرایی در نقد عقل اسلامی ۱۲۱

برای این منظور، او در جستجوی روش‌های پژوهشی در علوم انسانی است که هیچ‌گونه مفهوم متعالی، تسلط، حرف آخر و محوریتی را بر نمی‌تابند و هر فهمی را در حوزه گفتمانی خویش درست می‌شمارد. به عقیده وی چنین روشی می‌تواند سکولاریسم مثبت را محقق سازد؛ سکولاریسمی که به زعم وی برای آشتی و صلح میان مذاهب و اندیشه‌ها تلاش می‌کند (۱۳۸۸، ۱۰۱ و ۱۰۲). اما واقعیت این است که این نگرش در پس پرده فضا را برای به کارگیری مخرب‌ترین راهبردها علیه میراث فکری اسلامی مهیا می‌کند. روشن است که این روش‌ها را در دست آوردهای علوم انسانی پست‌مدرن می‌توان یافت.

ارکون با توجه به اینکه رشد علمی‌اش در فرانسه شکل گرفته، به سراغ اندیشه‌های پست‌مدرن در فرانسه و افرادی همچون میشل فوکو و ژاک دریدا می‌رود و تلفیقی از ساختارگرایی، پساساختارگرایی، تاریخی‌نگری نوین و دست‌آوردهای مکتب آنال، هرمنوتیک، گسست معرفت‌شناختی و... را به کار می‌گیرد تا نقدی همه‌جانبه از عقل اسلامی فراهم آورد.

گرچه برخی آثار ارکون به فارسی ترجمه شده است اما تاکنون درباره روش‌شناسی او در پروژه نقد عقل اسلامی، اثر علمی‌ای تولید نشده است و روشن است که محدود آثاری که درباره آراء وی منتشر شده است، بدون شناخت روش‌های مورد استفاده وی، فایده چندانی ندارد چراکه فهم و نقد دیدگاه وی بدان وابسته است. در این مقاله تلاش شده است با معرفی یکی از این روش‌ها، یعنی پساساختارگرایی، به نحوه کاربرد آن در میراث اسلامی توسط ارکون اشاره شود. در خلال بحث خواهیم دید که چگونه او از رهیافت‌هایی چون واسازی و تبارشناسی در قالب پساساختارگرایی برای نقد عقل اسلامی بهره برده و مهم‌ترین شاخصه‌های این روش در پروژه وی نشان داده می‌شود. گام نخست ما واکاوی پساساختارگرایی در نقد عقل اسلامی است، روشی که مهم‌ترین رهیافت وی در نقد عقل اسلامی محسوب می‌شود و سایر روش‌های مدنظر وی متأثر از این روش هستند. امید است در گام‌های بعدی بتوان به

۱۲۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

بررسی دیگر روش‌هایی چون تاریخی‌نگری نوین، گسست معرفت‌شناختی، هرمنوتیک و... نیز پرداخته شود.

۲- انواع قرائت‌های پیشین در حوزه اسلام‌شناسی از نظر ارکون

ارکون روش‌های پیشین در تحلیل اندیشه اسلامی را ناکارآمد و نامعتبر می‌داند و به همین دلیل به روش‌های جدید پست‌مدرن روی می‌آورد. اگرچه او در تلاش است از تمام روش‌های جدید موجود در حوزه علوم انسانی برای نقد عقل اسلامی بهره بگیرد، اما مسأله نخست در روش‌شناسی وی، عبور از روش زبان‌شناسانه (فیلولوژی^۳) شرق‌شناسان است. ارکون چهار قرائت و رویکرد فکری اصلی در جهان اسلام را از هم بازمی‌شناسد که روش چهارم روش خود اوست.

۲-۱. گفتمان ایمانی-الهیاتی (بنیادگرا، سلفی)

به نظر ارکون این گفتمان بر بعد اسطوره‌ای میراث دینی متمرکز است و به‌نوعی همان قرائت سلفی است. آثاری که در این رویکرد منتشر می‌شوند به کتب تفسیر مشهورند و خوانش‌هایی را ارائه می‌دهند که محصور به حصار جزم‌اندیشی بسته‌ای است و نزد مسلمانان به مسلمات تبدیل شده و جایگاه متون مقدس را دارند. به نظر وی این اعتقادات را باید تفکیک و ریشه آنها را از طریق روش‌شناسی و تبارشناسی تبیین نمود تا کارکردهای روانی اعتقادات دینی را بتوان تحلیل کرد (۱۳۸۷، ۹۳).

۲-۲. گفتمان شرق‌شناسی (زبان‌شناسی تاریخی، فیلولوژی)

به اعتقاد ارکون شرق‌شناسان در پژوهش‌های خود در حصار لغات محصور و محدود شده‌اند و از آخرین دست‌آوردهای علوم انسانی و اجتماعی در مطالعات اسلام‌شناسی بی‌بهره‌اند (همان، ۹۴). بیشترین انتقادات ارکون متوجه همین روش است. البته او اهمیت

^۳. Philology

محمد ارکون و کاربست پسااستراگرایانه در نقد عقل اسلامی ۱۲۳

لغت‌شناسی و روش‌های آن را منکر نمی‌شود ولی آن را نخستین مرحله در مطالعات مربوط به میراث فکری اسلامی می‌داند.

این شیوه نخستین بار در مورد میراث اروپای باستان (یونان، روم و جهان لاتین) به کار رفت و این میراث از آغاز تا قرن شانزدهم به این شیوه مورد مطالعه قرار می‌گرفت، و در مرحله بعد درباره کتاب مقدس نیز استفاده شد. این روش در قرن نوزدهم به اوج رسید و میانه سال‌های ۱۸۶۰ تا ۱۹۲۰ دوره طلایی آن در اروپا بود و بیشتر نسخ خطی متعلق به تمدن‌های کهن در اروپای غربی به شیوه انتقادی تصحیح و منتشر شدند. در قرن نوزدهم و بیستم به دلیل غلبه روحیه پوزیتیویستی و علم‌گرایی افراطی، این رویکرد آسیب‌فراوانی دید. نهایت‌اهتمام روش لغت‌شناسانه در چاپ نسخه‌های کهن این است که صحت نسخه‌ای را احراز کرده و ضمن تعیین هویت مؤلف، معنای کلمات دشوار و غریب را در حاشیه بنویسد و در صورت وجود نسخه‌های بدل، به اختلاف نسخ اشاره کند (ارکون، ۱۳۸۸، ۱۱۳ و ۱۱۴).

بنابراین، روش زبان‌شناسی تاریخی-تطبیقی یا همان فیلولوژی با رویکرد پوزیتیویستی اگر به‌تنهایی معیار پژوهش در متون مقدس میراث دینی قرار گیرد، جز ویرانی چیزی بر جای نمی‌نهد و به همین سبب مسلمانان حق دارند این پژوهش‌های غیرمسئولانه را برنتابند، زیرا این پژوهش‌ها تنها ویران می‌کنند و بر ویرانه‌ها چیزی بنا نمی‌کنند، درحالی‌که جوامع بشری همواره و در سده‌های متمادی، زیر سایه دین آرمیده‌اند و درست نیست که پژوهش‌های علمی ناقص، پاره‌نگر، پراکنده و تقلیل‌گر، ارزش آنها را فرو کاهد. در نتیجه نباید تنها به رسواسازی تاریخی و تخریب ارزش‌های متعالی مؤمنان به اسلام اقدام کرد، بی‌آنکه چیزی جایگزین آن نمود و زخم عاطفی آنها را مرهم نهاد (ارکون، ۱۳۷۹، ۴۴).

۲-۳. گفتمان اسلام‌شناسی کلاسیک (سنتی، اسکولاستیک، مدرسی)

این گفتمان، رویکردی درون‌دینی، ایستا، گذشته‌نگر، اما فاقد جنبه‌های افراطی گفتمان

۱۲۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

بنیادگرا و سلفی است (مسعودی و استادی، ۱۳۸۸، ۹۰). ارکون این رویکرد را «فهم اسکولاستیک و مدرسی از میراث» (۱۹۹۶، ۱۴ و ۱۵) می‌نامد و معتقد است چنین روشی را اندیشمندان اسلام‌گرای معاصر بسیار به کار برده‌اند؛ آنها به بهانه نقدهایی که همواره از هر سو به شرق‌شناسان وارد شده است، خواهان دست شستن از دیدگاه‌های مستشرقین و هرچه دیدگاه غربی و نوگرایانه و پناه بردن به شیوه‌های سنتی برای بازخوانی اندیشه و میراث مسلمانان شده‌اند (ارکون، ۱۳۹۴، ۱۴ و ۱۵).

به نظر ارکون معرفت‌مدرسی و اسکولاستیک در جهان اسلام، زائیده شالوده‌های معرفتی سنتی است که از اصل و ریشه خود بریده، چند پاره گشته، اجزای آن گزینش شده و به چارچوب‌ها و قواعد خشک و ایستا تقلیل یافته است. این همان اسلامی است که به دین اکثریت قاطع مردم در کشورهای عربی و اسلامی در قرن نوزدهم، هم‌زمان با ورود استعمار، بدل گشت و شرق‌شناسان برای اولین بار با آن روبرو شدند. جنبش‌های اصول‌گرا (سلفی) و مستشرقان هردو این اسلام را نمی‌پذیرند (۱۳۸۷، ۵۵ و ۵۶).

۲-۴. اسلام‌شناسی تطبیقی یا کاربردی (گفتمان علوم انسانی)

این عنوان جامعی است که ارکون برای مجموع روش‌هایی که خود او در مطالعات اسلامی به کار برده، انتخاب کرده است. در واقع، این عنوان روش‌های متنوعی را دربر دارد که همگی در پست‌مدرن بودن با هم اشتراک دارند. او در آغاز کار خود از روش تاریخ‌نگاری لوسین فور و روش زبان‌شناختی بلاشر تأثیر گرفت و در ادامه روش‌های میشل فوکو، پیر بوردیو، فرانسوا فوریه و ژاک دریدا را به کار برد. این روش‌ها انقلابی فکری در فرانسه به ارمغان آورده بود و ارکون نیز تلاش می‌کرد برای چنین انقلابی، آنها را در اندیشه اسلامی نیز پیاده کند.

اسلام‌شناسی تطبیقی، متون قرآن و تفسیر را در بوته نقد تاریخی و تحلیل زبان‌شناسی قرار می‌دهد و چگونگی تولید معنا و تغییرات ایجاد شده در آن را بررسی می‌کند. اسلام‌شناسی

محمد ارکون و کاربردت پسا ساختارگرایی در نقد عقل اسلامی ۱۲۵

تطبیقی هم روش است، هم علم، و به واسطه آن می‌توان اندیشه اسلامی را در تمام ابعادش بررسی کرده و مدون ساخت. اسلام‌شناسی کاربردی در واقع در مناقشات میان عقل و ایمان، سنت و مدرنیسم، دموکراسی، حقوق بشر و دین، توسعه و توسعه‌نیافتگی، تروریسم و بنیادگرایی و... وارد می‌شود (همان، ۹۵).

اسلام‌شناسی کاربردی مجموعه‌ای از روش‌های ساختارگرایی فرانسوی، تبارشناسی، پسا ساختارگرایی، هرمنوتیک، تاریخی‌نگری نوین، گسست معرفت‌شناختی و... را در برمی‌گیرد و ارکون از همه آنها در نقد عقل اسلامی بهره می‌گیرد. البته چنانکه گذشت، نقطه عزیمت ارکون در روش‌شناسی جدیدش، عبور از شرق‌شناسی است. او سعی در ارائه گونه‌ای از دانش پیرامون اسلام‌شناسی داشته است که می‌توان آن را «پسا شرق‌شناسی» نام نهاد (ارکون، ۱۳۹۴، ۱۳).

۳- پسا ساختارگرایی

برای فهم دقیق پسا ساختارگرایی^۴ باید بحث مختصری از ساختارگرایی^۵ بیان کنیم. نظریه ساختارگرایی در دهه ۱۹۶۰ به شکوفایی رسید و رهیافتی است که با بهره‌گیری از روش‌های زبان‌شناسی دیدگاهی علمی را درباره نحوه دست‌یابی به معنا ارائه می‌دهد. فهم ساختارگرایی در گرو فهم دیدگاه‌های زبان‌شناسانه فردینان دو سوسور^۶، زبان‌شناس سوئیسی است که در واقع می‌توان او را بنیان‌گذار رهیافت ساختارگرایی تلقی کرد.

طی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، علم زبان محدود به «فقه اللغه» یا فیلولوژی بود. لغت‌شناسان با توصیف، مقایسه و تحلیل زبان‌های دنیا، به دنبال کشف شباهت‌ها و روابط میان آنها بودند. در واقع، آنها رهیافتی «در زمانی»^۷ داشتند و تحول زبان را به صورت خطی و طی

^۴. Post-structuralism

^۵. Structuralism

^۶. Ferdinand de Saussure

^۷. diachronic

زمانی طولانی دنبال می‌کردند. به عنوان مثال، بررسی می‌کردند که یک پدیده خاص در یک زبان چگونه طی چندین قرن تغییر کرده است و اینکه آیا شبیه این تغییرات را در سایر زبان‌ها نیز می‌توان یافت؟ به تعبیر دیگر، روش فیلولوژی عمدتاً به تکوین تاریخی زبان‌ها توجه دارد. طرفداران این نظریه معتقد بودند واژه‌ها نمادهایی هستند برای چیزهای موجود در دنیا و هر واژه یک مصداق مختص به خود دارد و نماد (واژه) معادل یک شیء است. این نظریه به «نظریه محاکاتی»^۸ زبان معروف است.

اما سوسور با تأکید بر نحوه عملکرد و کارکرد زبان، به ماهیت و ترکیب‌بندی زبان و اجزای تشکیل دهنده آن توجه کرد و مانند فیلولوژیست‌ها، سیر تطور زبان را کانون اصلی مطالعاتش قرار نداد (برسler، ۱۳۹۳، ۱۲۸). سوسور با رد نظریه محاکاتی در باب ساختار زبان، معتقد بود معنا در هر زبانی بر مبنای قواعد خود که ساختاری درونی و نظام‌مند دارد، تعیین می‌شود و این قواعد بر همه جنبه‌های زبان، همچون آوایی که از نظر گویندگان زبان معنادار است، ترکیب‌های گوناگون این آواها در قالب واژه‌ها و نحوه آرایش این واژه‌ها برای ایجاد ارتباط معنادار در زبانی ویژه، حاکم است. او تأکید می‌کند که چون نشانه‌ها در هر زبانی، اختیاری و قراردادی هستند، مطالعه واقعی زبان، بررسی نظام روابط میان آنهاست. به تعبیر دیگر، واژه‌های منفرد نمی‌توانند به خودی خود واجد معنا باشند و واژگان منفرد (پارول) تنها در درون نظام زبان معنا می‌یابند. به عقیده او زبان اساسی‌ترین نظام نشانه‌ای است که ما از طریق آن به دنیا ساختار می‌بخشیم (همان، ۱۲۹).

بدین ترتیب، در روش ساختارگرایی برای هر حوزه معرفتی، ساختاری لحاظ می‌شود. ساختار نیز همان نسبت‌هایی است که اگر با هم لحاظ شوند، یک نظام منطقی پدید می‌آورند که این نظام قائم به عناصر تشکیل دهنده خود است. در روش ساختارگرایی نشانه‌ها از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و بر همین اساس رابطه دال و مدلول و رابطه معنا و ساختار دارای اهمیتی

^۸. mimetic theory

محمد ارکون و کاربرد استعاره‌گرایی در نقد عقل اسلامی ۱۲۷

ویژه است، چراکه فهم ساختار منوط به نشانه‌شناسی است. به‌عنوان مثال، عناصر اجتماعی فراوانی که در جامعه وجود دارند می‌تواند انسان را به یک ساختار موجود در اجتماع رهنمون سازند.

ساختارگرایی با تفکر تاریخی همراه نیست و با نفی پیوستگی در تاریخ، ساختار هر دوره را به‌صورت جداگانه بررسی می‌کند. به‌عنوان مثال، با این رهیافت می‌توان ساختار جامعه عصر بعثت پیامبر اسلام (ص) را مستقل از تمدن‌های قبل و بعد از آن و فرهنگ‌های پیش از آن بررسی کرد (خاتمی، ۱۳۹۱، ۴۷۹).

پساساختارگرایی چیزی جز عبور از ساختارگرایی نیست و به راه‌هایی منتهی می‌شود که هر کدام یک روش مستقل محسوب می‌شوند. به همین دلیل، بحث از واسازی، تبارشناسی و دیرینه‌شناسی ذیل عنوان پساساختارگرایی مطرح می‌شود. پساساختارگرایی به‌منزله راهبردی نو برای تحلیل متن، نوعی فعالیت یا راهبرد قرائت محسوب می‌شود و عمده بحث پساساختارگرایان بر فهم متن متمرکز است، هم‌چنانکه نقطه کانونی بحث‌های ساختارگرایان نیز فهم متن است. این مکتب به‌جای آنکه به دنبال فراهم کردن پاسخ‌هایی درباره معنای متن باشد، پرسش‌هایی را مطرح می‌کند تا نشان دهد که آنچه یک متن مدعی بیان آن است، با آنچه واقعاً بیان می‌کند، تفاوت دارد و هر متنی تعداد نامحدودی از تفاسیر ممکن را دربر دارد.

پساساختارگرایی پس از جنگ جهانی دوم و به‌ویژه پس از ۱۹۶۰ در فرانسه و در اندیشه‌های افرادی چون ژاک دریدا، رولان بارت، ژیل دلوز و میشل فوکو نمود پیدا کرده است. آنها تمام عرصه‌های دانش، تاریخ، فلسفه، سیاست، جامعه‌شناسی، ادبیات، روان‌شناسی و... را «متنی» یا «بافتاری»^۹ می‌دانند و معتقدند زبان نمی‌تواند به خارج از خود اشاره کند و زبان، معنا را منعکس نمی‌کند بلکه آن را تولید می‌کند (وارد، ۱۳۹۳، ۱۳۲ و ۱۳۳).

پساساختارگرایان آراء متنوعی دارند اما از آنجا که ارکون در نقد عقل اسلامی متأثر از فوکو

^۹. Textual

۱۲۸ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

و دریدا است، تلاش می‌کنیم در ادامه تقریری از آنها درباره پسااختارگرایی ارائه کنیم.

۱-۳. میشل فوکو و پسااختارگرایی

فوکو ابتدا ساختارگرا بود اما به مرور زمان از آن عبور کرد. ساختارگرایی فوکو با ساختارگرایی کلاسیک فرانسه متفاوت است. او در ساختارگرایی خود متأثر از هایدگر است و در همین راستاست که با الهام از اندیشه‌های هایدگر به مرحله ساختار شکنی می‌رسد. مسأله اصلی فوکو مطالعه روابط قدرت و معرفت است (خاتمی، ۱۳۹۱، ۴۹۰)، و برای فهم این روابط از دو روش استفاده کرده است: دیرینه‌شناسی و تبارشناسی.

الف) دیرینه‌شناسی

فوکو در دیرینه‌شناسی خویش ساختارگراست اما در تبارشناسی پسااختارگرا می‌شود. دیرینه‌شناسی شیوه تحلیل قواعد نهفته و ناآگاهانه تشکیل‌گفته‌ها در علوم است، به نحوی که کاشف احکام رایج در یک جامعه در دوران خاصی باشد (همان، ۴۹۱). فوکو در این روش به گفتمان دیرینه‌شناسی علوم انسانی و کشف گفتمان‌های علمی که مربوط به انسان هستند، می‌پردازد. در واقع، آنچه علوم انسانی می‌نامیم، به صورت نظام‌های گفتمانی خاص و مستقلاً قابل تصور هستند، به این معنی که می‌توان این علوم را گفتمان‌هایی با ساختار درونی مستقل و خودمختار تلقی کرد (همان، ۴۹۲).

خلاصه آنکه، فوکو در دیرینه‌شناسی به بررسی واژه‌ها، معانی و قواعد حاکم بر گفتمان و کشف این قواعد می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که هر عصر و دوره‌ای نظام معنایی و قواعد گفتمانی (اپسیتمه) مربوط به خود دارد؛ به تعبیر دیگر، دیرینه‌شناسی شیوه تحلیل تاریخی نظام‌های فکری است (بهیان، ۱۳۸۹، ۶).

او معتقد است در هر یک از دوره‌های رنسانس، عصر کلاسیک و عصر مدرن، ساختار

محمد ارکون و کاربست پسا‌ماتراکرایبی در نقد عقل اسلامی ۱۲۹

فکری یا صورت‌بندی دانایی خاصی وجود دارد که اصطلاحاً به آن «اپیستمه» می‌گویند. اپیستمه در واقع مجموعه روابطی است که در یک عصر تاریخی به کردارهای گفتگویی موجد دانش‌ها و نظام‌های فکری وحدت می‌بخشد، یعنی مجموعه روابطی که در یک عصر تاریخی میان علوم، در سطح قواعد گفتگویی، وجود دارد (دریفوس و رایینو، ۱۳۹۲، ۱۷). اپیستمه با دیرینه‌شناسی قابل شناسایی است.

ب) تبارشناسی

با پایان یافتن مرحله دیرینه‌شناسی، فوکو با الهام از نیچه به سراغ روش تبارشناسی می‌رود. تبارشناسی در اندیشه نیچه روش تحلیلی است که بر گسست، عدم تداوم و فقدان یگانگی تکیه دارد. او در تبارشناسی تلاش می‌کند روندهای اجتماعی فاقد قوانین کلی که جامعه به لحاظ تاریخی سپری کرده را آشکار سازد (اکرمی و اژدریان، ۱۳۹۱، ۱۱ و ۱۲).

فوکو نیز تأکید می‌کند که تبارشناسی در تقابل با روش تاریخ سنتی به کار می‌رود. تبارشناسی در پی نفی ژرفاهاست و در مقابل با سطوحی از رویدادها و جزئیات که از آنها غفلت شده است، سروکار دارد. در واقع، در تبارشناسی ژرف‌نگری، جستجوی مبادی و غایات و ماهیات پایدار را کنار رفته و به جای آن «ناندیشیده‌ها» و ناگفته‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ ناندیشیده اصطلاحی است که محمد ارکون نیز در نقد عقل اسلامی بر آن تأکید دارد. بنابراین، تبارشناسی تاریخت پدیده‌ها و اموری را که فاقد تاریخ تلقی می‌شوند، نمایان ساخته و نشان می‌دهد که دانش وابسته به زمان و مکان است (دریفوس و رایینو، ۱۳۹۲، ۲۳).

رازی که تبارشناسی آن را برملا می‌کند این است که هیچ ماهیت یا وحدت اصیلی برای کشف کردن وجود ندارد (کوزنری هوی و دیگران، ۱۳۸۰، ۶۶) و فوکو خود تأکید می‌کند که روش تبارشناسی برخلاف راهبردهای تاریخ سنتی به دنبال هیچ‌گونه گوهر پایدار و ماهیت غیرقابل تغییری نیست بلکه برخلاف روش سنتی، در پی یافتن شکاف‌ها و گسست‌ها در

۱۳۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴
فراگردهای تاریخی است (فوکو، ۱۳۷۸، ۳۶).

۲-۳. واسازی (ساختارشکنی)

روش «واسازی»^{۱۰} یا همان دکانستراکسیون اگرچه به نوعی توسط هایدگر مطرح گردید و مورد توجه فوکو نیز بود، اما آنچه امروزه از واسازی شهرت دارد همان روشی است که ژاک دریدا،^{۱۱} فیلسوف فرانسوی به کار بسته است، چراکه دریدا توانست تقریری روشمند و کامل از روش واسازی ارائه نماید. مهم‌ترین مسأله‌ای که در پسا ساختارگرایی مطرح می‌شود همین روش واسازی است و حتی در اغلب موارد واسازی و پسا ساختارگرایی به یک معنا تلقی می‌شوند.

دریدا با مناقشه در مفروضات متافیزیکی که فلسفه غرب از زمان افلاطون تا آن دوره درست می‌پنداشت، بنیان‌گذار شیوه‌ای شد که به اعتقاد بسیاری پیچیده‌ترین روش تحلیل متنی است که تاکنون ارائه شده است. دریدا در معناشناسی معتقد است مدلول نمی‌تواند به معنای دال جهت بدهد یا آن را برای همیشه تثبیت کند، زیرا رابطه میان دال و مدلول، رابطه‌ای اختیاری و قراردادی است (برسلر، ۱۳۹۳، ۱۵۱). او با اعتقاد به اختیاری و قراردادی بودن دلالت، فرآیند وارونه‌سازی فلسفه غرب را آغاز کرده و مدعی شد که سراسر تاریخ متافیزیک غرب تا عصر حاضر، بر خطایی بنیادین بنا شده است و آن عبارت است از: جستجوی یک «مدلول متعالی»^{۱۲} یا نقطه ارجاع بیرونی که بتوان مفهوم یا فلسفه‌ای را بر آن بنیان نهاد.

این مدلول متعالی در صورت یافت شدن، منشأ و معنایی غایی تلقی می‌شود و مرکز معنا را به دست می‌دهد و این امکان را فراهم می‌کنند تا معتقدان بدانها نظراتشان درباره واقعیت را بر محور این مرکز حقیقت بسازند (همان، ۱۵۲). به گفته دریدا، متافیزیک غرب اصطلاحات

^{۱۰}. deconstruction

^{۱۱}. Jacque derrida

^{۱۲}. transcendental signified

محمد ارکون و کاربرد استعاره‌های قرآنی در تفکر عقل‌گرای اسلامی ۱۳۱

مختلفی را ابداع کرده که در نقش مدلول متعالی یا مرکز عمل می‌کنند، مانند خدا، عقل، منشأ، هستی، جوهر، حقیقت، انسانیت، آغاز، پایان و نفس. او این میل شدید غرب به مرکزخواهی را «کلام‌محوری»^{۱۳} می‌نامد. بدین ترتیب، کلام‌محوری یعنی تغییر اعتقاد به اینکه یک واقعیت نهایی یا مرکز حقیقت وجود دارد که می‌تواند شالوده همه اندیشه‌ها و اعمال ما قرار گیرد (همان، ۱۵۳).

دریدا از این بحث نتیجه می‌گیرد که متافیزیک غرب بر نظامی از تقابل‌های دو جزئی و مفهومی استوار است، به گونه‌ای که در مقابل هر مرکزی، یک مرکز متقابل وجود دارد؛ مانند خدا-بشر، ضمن اینکه فلسفه غرب حکم می‌کند که در هر یک از این تقابل‌های دو جزئی یکی از دو مفهوم برتر و «مرجح»^{۱۴} است و به واسطه مرکز فروتر یا «نامرجح»^{۱۵} تعریف می‌شود. به‌عنوان مثال، ما از آن جهت راستی را می‌شناسیم که می‌دانیم فریب چیست و خوب را نیز به واسطه شناختن مفهوم بدی می‌شناسیم (همانجا).

دریدا در تلاش است این شالوده شکننده باور به واقعیت حقیقی را از بین ببرد و در واقع، واسازی از همین جا آغاز می‌شود. در ادامه اشاره خواهیم کرد که چگونه محمد ارکون با پیروی از دریدا تلاش می‌کند تقابل‌های دو جزئی میان مفاهیمی چون کفر-ایمان، حق-باطل، پاک-نجس و... را در اندیشه اسلامی نیز رفع کرده و باور به واقعی بودن آنها را ملغی سازد (همان، ۱۵۴).

مسئله دیگری که دریدا بر آن تأکید می‌کند این است که تفکر غرب مدت‌ها «گفتار را بر نوشتار» ترجیح داده است؛ ارکون نیز همین دیدگاه را درباره اندیشه اسلامی دارد. دریدا این برتری گفتار به نوشتار را «آوامحوری»^{۱۶} نام می‌نهد. آوامحوری بر تفکر کلام‌محور تکیه دارد،

^{۱۳}. logocentrism

^{۱۴}. Privileged

^{۱۵}. unprivileged

^{۱۶}. phonocentrism

زیرا محوریت و برتری را برای گفتار قائل است. بر همین اساس است که دریدا عنوان «متافیزیک حضور»^{۱۷} را ابداع می‌کند تا دربرگیرنده مفاهیمی همچون کلام محوری، آوامحوری، تقابل‌های دو جزئی و سایر مفاهیمی باشد که اندیشه غرب آنها را در حوزه زبان و متافیزیک پذیرفته است. او تلاش می‌کند نشان دهد که با واسازی مفروضات بنیادین متافیزیک حضور، راهبردی برای قرائت به وجود می‌آید که راهگشای مجموعه متنوعی از تفسیرهای تازه است؛ تفسیرهایی که تاکنون از چشم کسانی که در قیدوبند تفکر غرب بوده‌اند، پنهان مانده است (همان، ۱۵۳-۱۵۵).

به عقیده دریدا گام نخست در یک قرائت واسازانه آن است که به وجود «تقابل‌های دو جزئی» در هر اندیشه‌ای اذعان شود و در این صورت می‌توان عناصر آن اندیشه‌ها را وارونه ساخت. البته دریدا نمی‌خواهد با وارونه‌سازی سلسله‌مراتب‌ها صرفاً آنها را جایگزین یکدیگر سازد و خود را در روندی سلبی گرفتار کند و سلسله‌مراتبی جدید بسازد، بلکه او قصد دارد بنیاد سست این گونه سلسله‌مراتب‌ها و امکان وارونه کردن آنها به منظور رسیدن به آگاهی‌های نو در زبان و زندگی را نشان دهد (همان، ۱۵۵-۱۵۸).

در همین راستا دریدا معتقد است هیچ‌گاه نمی‌توان معنای قطعی و نهایی یک متن را تعیین کرد، چراکه چنین معنایی ندارد؛ ضمن اینکه دیگر نمی‌توان تفسیری را درست و تفسیر دیگری را نادرست دانست، زیرا معنا در یک متن همواره فرار، پویا و ناپایدار است (همان، ۱۵۸ و ۱۵۹). بنابراین، در تفسیر متن نیز هیچ‌گونه سلسله‌مراتبی وجود ندارد.

به نظر دریدا معنا هنگام تعامل خوانندگان با متن شکل می‌گیرد و تقابل‌های دو جزئی که نشأت گرفته از ایدئولوژی‌های تثبیت شده هستند، معنا را محدود می‌سازند، چراکه تفسیر ثابتی از واقعیت و عالم هستی را مفروض می‌دانند. بنابراین، در واسازی تلاش می‌شود انسان از قیدوبند عقاید متعصبانه‌اش رها شود. از منظر واسازان، چون معنا در خلال تفسیر شکل

^{۱۷}. metaphysics of presence

محمد ارکون و کاربست پساساختارگرایی در نقد عقل اسلامی ۱۳۳۳

می‌گیرد، حتی نویسنده هم بر تفسیر متن تسلط ندارد و گرچه ممکن است نویسنده مراد متن خویش را به وضوح بیان کرده باشد، اما چنین بیانی اعتباری ندارد، زیرا متون مانند خود زبان هیچ‌گونه مصداق بیرونی و مدلول متعالی ندارند و آنچه مؤلف گمان می‌کند در متن مورد نظرش بوده است، ممکن است با آنچه واقعاً نوشته شده کاملاً متفاوت باشد.

حاصل آنکه، هدف و اساسی ایجاد رابطه میان مفسر و متن است، به این امید که با بررسی متن به تنهایی، مجموعه‌ای از سؤالات مطرح شود که مواضع ایدئولوژیک قدرت و حاکمیت مسلط بر متن، دائماً مورد تردید واقع شود (همان، ۱۶۳-۱۶۹) و هرگونه مدلول متعالی در متن و خارج از متن، اعم از جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه و... نفی گردد تا نگرش‌های ایدئولوژیک ملغی شوند، حتی اگر این نگرش، فلسفه کلاسیک و ارسطویی غرب باشد.

۴. پساساختارگرایی در نقد عقل اسلامی

محمد ارکون در نقد عقل اسلامی از تلفیق روش‌های تبارشناسی فوکویبی و اساسی‌دریایی استفاده کرده است. این دو روش، هر دو از شاخه‌های پساساختارگرایی و بلکه از مراحل آن محسوب می‌شوند که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۴-۱. ارکون و تبارشناسی عقل اسلامی

ارکون هنگامی که از ساختار عبور می‌کند، کار خود را از تبارشناسی آغاز می‌نماید و تلاش می‌کند تحلیل تاریخی جدیدی و برخلاف تاریخ‌نگاری خطی و سنتی از میراث فکری اسلامی ارائه دهد. او در بحث از تصویر خدا در عقل اسلامی تأکید می‌کند که جز از راه تأویل و زبان نمی‌توانیم به خدا دست پیدا کنیم، بنابراین باید به نخستین زبانی که خدا به واسطه آن سخن گفت، یعنی کتاب‌های مقدس توجه کرد. این کتاب‌ها از زبان طبیعی بشری شکل یافته و برای تأویل و تفسیر آنها نیاز به وساطت انسان است. بنابراین، مسلمانان باید به مجادله بزرگی که

۱۳۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

اسلاف آنها را در قرون دوم و سوم هجری به خود مشغول کرده باز بنگرند، چراکه سخن سلفی‌گرایان معاصر را نمی‌توان با نظریه‌های فلسفی غربی‌ها ابطال کرد بلکه تنها می‌توان با بخش دیگری از میراث اسلامی در اعتبار آن تردید کرد و آن بخش، همان بخش فراموش شده و حذف شده میراث اسلامی است (ارکون، ۱۳۷۹، ۸۴ و ۸۵) که در تاریخ کلاسیک و خطی و بحث‌های شرق‌شناسان سخنی از آن به میان نمی‌آید. به عقیده ارکون باید در تصور قرون وسطایی از خداوند که تصویری تیره، سرکوب‌گر و هراس‌آور است، تجدیدنظر کرد، چراکه برای رها شدن از هر چیزی باید با استفاده از تبارشناسی، عمیق‌ترین ریشه آن را کشف کرد و نشان داد که نخستین بار چگونه شکل گرفته است (همان، ۸۶).

از نظر ارکون روش تبارشناسی این پرسش را ایجاد می‌کند که اندیشه ایمان به خدا برای نخستین بار چگونه پدید آمد؟ او با اشاره به کتاب *زایش اندیشه خدای واحد؛ کتاب مقدس از چشم‌انداز تاریخ‌نگار اثر ژان بوتیرو*، می‌خواهد نشان دهد که چگونه انسان از مرحله شرک و چندخدایی به دوران ایمان به خدای یگانه گام نهاده و چه شباهت‌هایی میان داستان طوفان نوح در *تورات* و اسطوره کهن گیلگمش وجود دارد (همان، ۸۷) و چگونه معرفت اسطوره‌ای در دین نقش‌آفرینی می‌کند.

ارکون نتیجه می‌گیرد که باید روش تبارشناسی را بر گستره زبان و فکر عربی اعمال کرد تا دریافت که نخستین بار اندیشه خدای واحد چگونه پدید آمده است. پس باید به پانزده قرن پیش، یعنی دوران *قرآن کریم* بازگشت و انگاره مشخصی که از خدا و رابطه انسان با او ریشه دوانده و هنوز سیطره دارد را دوباره و متفاوت با آنچه در قرون وسطی حاکم بود، تأویل کرد، زیرا انگاره قرون وسطایی از خداوند بسیار هراس‌آور و ترسناک است و مانع رها شدن و آزاد شدن نیروهای انسان و بروز هویت او می‌شود (همان، ۸۸).

وی در همین راستا، تبیین چگونگی تحول تجربه مدینه (عصر نزول) را یکی از وظایف مهم نقد عقل اسلامی و یکی از عرصه‌های کاربرست تبارشناسی می‌داند؛ تجربه‌ای که تاریخ خطی،

محمد ارکون و کاربست پسااستراکرایبی در نقد عقل اسلامی ۱۳۵

امتیازات الهیاتی اغراق آمیزی برای آن قائل است و در طی زمان، غلبه و چیرگی سیاسی و کتاب‌های تئولوژیک که هدفشان مشروعیت بخشی به سلطه حاکمان بود، موجب شدند قانون وجودی واقعی (تجربه مدینه) به قانون آرمانی محرک تاریخ تبدیل شود (ارکون، ۱۳۸۷، ۱۵۶). او درباره قرآن نیز بر روش تبارشناسی تأکید می‌کند، چرا که به اعتقاد ارکون، متن اول (قرآن) در زیر طبقات تفسیرها و تأویل‌ها مدفون است. این تفسیرها بیش از آنکه به عصر نزول قرآن مرتبط باشند، محصولی فرهنگی هستند و از محیط اجتماعی یا مکتب دینی‌ای ناشی شده‌اند که از آن نشأت گرفته‌اند. بنابراین، باید این متون تفسیری را شفاف کرد و غبار قرن‌ها و اعصار را از آن‌ها زدود تا بتوان قرآن را دوباره خواند (ارکون، ۱۳۸۸، ۱۷-۱۹).

او همچنین در تبارشناسی عقل اسلامی، تحت تأثیر میشل فوکو، به بررسی روابط میان قدرت و معرفت می‌پردازد و تلاش می‌کند نشان دهد آیا می‌توان میان دانش‌های متفاوت موجود در جهان اسلام و ساختار قدرت موجود در جامعه مناسبی یافت؟ مقصود ارکون از قدرت تنها قدرت رسمی که در دولت‌ها و حکومت‌ها وجود دارد، نیست بلکه سخن از رابطه میان دانش و نوع دیگری از قدرت به میان می‌آورد که بر سراسر جامعه حاکم است و آن را «اوتوریت» یا اقتدار می‌نامد (۱۹۹۶، ۱۶۶-۱۹۰). او میان نوع دانشی که اهل سنت بنیان نهادند و علمی که شیعیان و خوارج سامان دادند، تفاوت قائل است. به عقیده او علمی که اهل سنت بنیان نهادند نماینده گروه حاکمان است چرا که آنها همواره در مسند قدرت بودند و از جایگاه سلطه و غلبه به امور می‌نگریستند. به همین دلیل، این دانش هم محافظه کارتر است و هم قید و بندهای بیشتری بر رفتار کنش‌گران اجتماعی تحمیل می‌کند و از سوی دیگر، واقع‌گرایانه‌تر نیز به نظر می‌رسد (۱۳۹۴، ۲۱).

در مقابل اهل سنت، خوارج هیچ‌گاه نتوانستند بر مسند قدرت بنشینند و همواره از موضع اقلیت و گروه سلطه‌پذیر به امور نگریسته و در زمینه تولید دانش در نقطه مقابل اهل سنت قرار داشتند؛ بر همین اساس، نوعی از گفتمان را پایه‌ریزی کردند که برآمده از همین موقعیت بوده

۱۳۶ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

است. در این بین، وضعیت شیعیان در میانه اهل سنت و خوارج بوده است و می‌توان میان اندیشه شیعی، آنگاه که شیعیان گروه اقلیت سیاسی را شکل می‌دادند و از جایگاه مقاومت به تولید دانش می‌پرداختند و آنگاه که در پی قدرت یافتن آل بویه در ایران و فاطمیان در مصر، بر مسند حکومت و قدرت نشسته و به گروه حاکم تبدیل شدند، تمایز قائل شد (ارکون، ۱۹۸۷، ۲۷ و ۲۸). در دوره نخست، یعنی وقتی که شیعیان گروهی اقلیت بوده‌اند، دانش برآمده از گفتمان شیعی درست همچون خوارج، دانشی است که رنگ و بوی مبارزه‌جویی و در اقلیت بودن را به خود گرفته است. اما دانشی که شیعه پس از به قدرت رسیدن تولید کرد، محافظه‌کارتر، واقع‌گرایانه‌تر و معطوف به پذیرش واقعیات بود.

این سه گفتمان همواره در دنیای اسلام وجود داشته‌اند و دانش‌های اسلامی همواره در فضای این تقابل شکل گرفته‌اند (ارکون، ۱۳۹۴، ۲۲).

ارکون در تحلیل تبارشناسانه دیگر و به هنگام بررسی روابط قدرت و معرفت در جهان اسلام، معتقد است اسلام در زمان شکل‌گیری خویش از دو مرحله عبور کرده است. در مرحله نخست می‌توان اسلام را نماد یک گفتمان اقلیت دید که برای زنده ماندن و غلبه بر گفتمان‌های رقیب تلاش می‌کند و کاربست‌های سیاسی و اجتماعی را برای زنده ماندن به کار می‌گیرد (ارکون، ۱۹۸۷، ۱۹-۲۵). گفتمان اسلامی در آغاز شکل‌گیری با گفتمان جاهلی، یهودی، مسیحی، مشرکین و بت‌پرستان در تنش بود و به همین دلیل در تقابل با آنها رویکردهایی را اتخاذ ذکر کرده است که بتواند زنده بماند و رشد کند. اما همین گفتمان اسلامی در مرحله دوم، آنگاه که توانست از عهده گفتمان‌های رقیب برآید، نخستین کاری که انجام داد یکنواخت کردن روند تولید دانش بود که نمونه بارز آن را می‌توان در یکپارچه کردن متن قرآن توسط عثمان و تدوین احادیث پیامبر (ص) توسط عمر بن عبدالعزیز مشاهده کرد. به نظر ارکون یکسان‌سازی مصاحف توسط عثمان نشانه‌ای روشن بر نقش قدرت در تولید دانش و تحکیم دانش حکومتی است، چراکه وجود قرائت‌ها و روایت‌های متفاوت از کتاب مقدس

محمد ارکون و کابرت پساتراکرایلی در تقد عقل اسلامی ۱۳۷

مسلمانان (قرآن) می‌توانست برای وحدت و قدرت دولت نوین‌یاد اسلامی هزینه‌های سنگینی داشته باشد. یکسان‌سازی مصحف‌ها گام مهمی برای مشروعیت‌بخشی به دولت و تحکیم پایه‌های آن و وحدت‌بخشی به مسلمانان به شمار می‌آید، البته این وحدت‌بخشی، از سوی دیگر، به معنای سرکوب دیدگاه‌های متفاوت بود (ارکون، ۱۳۹۴، ۲۲ و ۲۳).

به هر حال، ارکون با تبارشناسی عقل اسلامی تلاش می‌کند اثبات کند که دانش اسلامی به گونه‌ای تولید شده که اقتدار موجود را در جوامع اسلامی تحکیم بخشد. به عبارت دیگر، اقتدار موجود در جامعه که توسط حاکمیت، دولت، فقها و... ایجاد شد، سبب می‌شد مسلمانان در دوره میانه و تاکنون تنها به موضوعات خاصی بیندیشند و بدین‌سان و همچنان موضوعاتی «ناندیشیده» باقی بمانند. اقتدار موجود همان‌طور که فوکو در *دیرینه‌شناسی دانش* می‌گفت (۱۳۸۹، ۸۱-۸۹)، هم موضوعات و هم گزاره‌ها را تعیین می‌کرد و حتی شیوه اندیشیدن و بیان آنها را مشخص می‌کرد و این‌گونه تولید معرفت به صورت مدرسی و اسکولاستیک ادامه داشته است (ارکون، ۱۳۹۴، ۲۳).

۴-۲. ارکون و واسازی عقل اسلامی

ارکون برای برون‌رفت از مشکل محصور ماندن اندیشه اسلامی در بند اقتدار و سلطه موجود که سبب عدم رشد اندیشه در جهان اسلام شده است، روش واسازی اندیشه اسلامی را پیشنهاد می‌کند. واسازی به معنای برهنه کردن مکانیسم‌هایی است که عقلانیت اسلامی حول محور آن چرخیده است. همان‌طور که در پدا از ضرورت شالوده‌شکنی عقل مدرن سخن می‌گفت (ضمیران، ۱۳۷۹، ۱۸۷-۲۰۳) ارکون نیز از ضرورت ساختارشکنی در حوزه اندیشه اسلامی سخن می‌گوید و معتقد است تنها راه برون‌رفت از این دور فکری و تکرارهای بی‌فایده، ساختارشکنی عقل اسلامی و نشان دادن پایه‌های ایدئولوژیک و متافیزیکی‌ای است که این عقل به گونه‌ای ناخودآگاه بر اساس آنها اندیشیده است (۱۹۸۷، ۸-۱۱).

۱۳۸ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

او تحت تأثیر آراء اندیشمندانی چون پیر بوردیو، دریدا، فوکو، روکیش و مارک بلوخ معتقد است تاکنون هیچ تحلیل و اسازانه یا نقد معرفت‌شناسانه‌ای درباره بنیادها، سازوکارها و موضوعات عقل اسلامی انجام نشده و «ناندیشیده‌های» عقل اسلامی که نتیجه روش خاص عقل اسلامی است، مورد پژوهش قرار نگرفته‌اند (ارکون، ۱۳۸۷، ۱۰۲ - ۱۰۳).

به عقیده او بسیاری از ادیان با سیطره بر موجود حق و قول حق، کنش درست را از اعضای خود می‌گیرند و بر همه سطوح نمودهای وجود بشری حکومت می‌کنند (همان، ۶۶) و در نتیجه همه چیز در عرصه معرفت، در انحصار رجال دینی قرار می‌گیرد. به همین دلیل است که او بر ضرورت اتخاذ روش سلبی و نقد ویران‌گونه و بررسی ناندیشیده‌ها و اندیشه‌ناپذیرها در هر نظام فکری تأکید می‌کند. به نظر او برای کشف حقیقت نمی‌توان تنها به نوشته‌های مؤلفان بزرگ و آثار مهمی که در درون ساختار رسمی عقل اسلامی شکل گرفته‌اند، مراجعه کرد، بلکه باید به همه تجلی‌های حقیقت، اعم از جریان‌ات رسمی و غیررسمی (اندیشیده‌ها و ناندیشیده‌ها) توجه کرد.

محمد ارکون در روش و اسازانه خود، به تبع روش دریدا، به سراغ دوگانه‌های موجود در عقل اسلامی می‌رود. او تأکید می‌کند که هیچ نظریه‌ای به‌سان نظریه مابعدالطبیعی کلاسیک میان خیر و شر تضاد ایجاد نمی‌کند، در اندیشه تئوریک که معمولاً توسط جریان رسمی و حاکم ترویج می‌شود، دوگانگی مذکور به یاری ادبیات و ویژه‌ای اعمال می‌شود و در نتیجه خود انسان که فاعل رفتارها، فعالیت‌ها و کنش‌های خود است، هیچ‌گونه اقتدار و مرجعیتی ندارد و آزادی مشروط در چارچوب احکامی که قانون مقدس تعیین می‌کند، تنها بهره‌ای است که به آدمی داده می‌شود (همان، ۷۱).

او در این راستا به پژوهش‌های «میلتون روکیش» اشاره می‌کند که چگونه درباره روحیه باز و روحیه بسته و ساختار هر کدام و نیز ارتباط آنها با ذهنیت جزم‌اندیشانه بحث می‌کند. ذهنیت جزم‌اندیشانه بر دوگانه‌هایی همچون ایمان و نایمان (کفر) تکیه دارد، به تعبیر دیگر، ذهنیت

محمد ارکون و کاربرد ساختارگرایانه عقل اسلامی ۱۳۹

جزم اندیشانه به شدت بر برخی مبانی اعتقادی تأکید می‌کند و به همان شدت عقاید دیگری را رد کرده و بی‌معنا و بیهوده می‌شمارد و بدین‌سان نظام ایمان و کفر را شکل می‌دهد (همان، ۹۵)، درحالی‌که شکل‌گیری چنین نظامی ریشه در سلطه و غلبه جریان حاکم دارد و نمی‌تواند حق را در خود منحصر سازد. بنابراین باید درباره جریان‌های غیررسمی و مغلوب که خارج از ساختار رسمی عقل اسلامی‌اند و حجم گسترده‌ای از «نانانیدشیده‌ها» را در خود جای داده‌اند، پژوهش کرد.

ارکون دوگانه مؤمن و غیرمؤمن را بدون اینکه دارای بار منفی یا مثبت بداند، به کار می‌برد. او با این کار نمی‌خواهد ایمان مردم را به‌سخره بگیرد بلکه می‌خواهد آن را در جایگاه واقعی خود قرار دهد. مؤمنان در ابتدای ظهور اسلام اقلیتی بودند که از خود در مقابل تهدیدات دیگران دفاع می‌کردند اما واژه مؤمن دارای بار الهیاتی و تئولوژیک نبود و این بار بعد از پیروزی اسلام بر این واژه حمل شد و اصل لغوی خود را از دست داد و تنها بار الهیاتی آن باقی ماند (همان، ۱۲۰).

ارکون برای نشان دادن روش و سازانه و ساختار شکنانه خود به‌عنوان مثال به تفسیر مفهوم «کلالة» در آیات قرآن می‌پردازد. او درباره آیه «و ان كان رجل يورث كلالة او امرأة، وله اخ او اخت، فلكل واحد منهما السدس، فان كانوا اكثر من ذلك، فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار، وصية من الله و الله اعلم حلیم» (النساء، ۱۲) می‌نویسد اختلاف قرائت‌های موجود در این آیه به خواندن دو فعل یورث و یوصی برمی‌گردد، برخی قرائت‌ها آنها را معلوم و برخی دیگر مجهول می‌خوانند. اگر فعل یورث به‌صورت مجهول خوانده شود، کلمه «إمرأة» در حکم اسم کان است و اگر به‌صورت معلوم خوانده شود، هم کلمه «إمرأة» و هم کلمه «كلالة» مفعول به مستقیم آن به‌شمار می‌آیند، یعنی درست خلاف قرائتی که اکنون در مصحف وجود دارد. این قرائت، قرائت طبیعی و متناسب با ذوق معمول و رایج عربی و مهارت فطری یک عرب‌زبان است ولی قرائتی که فقها در قرآن اعمال و اثبات کرده‌اند، بسیار دشوار و

۱۴۰ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

پیچیده و بر ذوق عربی گران است و به همین دلیل به تأویل‌ها و تفسیرهای فراوان پناه برده‌اند تا قرائت خود را توجیه کنند.

از جمله این قرائت‌ها، ارکون تفسیر، دلایل و نمونه‌ای که طبری را برای انتخاب این قرائت آورده است را مهم می‌دانند (ارکون، ۱۳۷۹، ۴۵)، زیرا به نظر وی، شیوه شکل‌گیری راست‌کیشی و نفوذ و اعمال قدرت آن را در گستره تفسیر و قرائت‌ها به خوبی نشان می‌دهد. او معتقد است اجماعی که طبری از آن برای توجیه قرائت خویش خبر می‌دهد کمی و عددی است، اجماعی که تن به ارزیابی چالش‌ها و هم‌آوردجویی‌های الهیاتی، حقوقی، اجتماعی و اقتصادی‌ای که بر حذف یک قرائت خاص مترتب است، نمی‌دهد؛ ضمن اینکه فرآیند تاریخی که به شکل‌گیری اکثریت و اجماع انجامیده است، مورد پژوهش انتقادی جدی قرار نگرفته است. به علاوه، اگرچه عالمان اسلامی برای اطمینان از صحت روایت‌های نقل شده بر نقد سلسله سند راویان می‌پرداختند، اما به هر حال، آنان این کار را در چارچوب تاریخ‌نگاری جریان غالب و حاکم در زمان خود انجام می‌دادند (همان، ۴۶ و ۴۷). به عقیده ارکون این شگرد طبری و امثال اوست که تلاش می‌کنند تفسیر را به صورت تک‌معنایی پیش ببرند و این کار خود را چنین توجیه می‌کنند که باید راه‌حل‌ها و معانی‌ای را پذیرفت که اهل اسلام و اهل قبله درباره آن اجماع دارند، و با این تعابیر از شکافی که میان مذاهب مختلف اسلامی چون شیعه، معتزله، اشاعره و... وجود دارد، عبور می‌کنند (همان، ۴۸).

به هر حال، ارکون در اینجا می‌خواهد نشان دهد که چگونه روابط قدرت و معرفت در اندیشه اسلامی شکل گرفته‌اند و چگونه جریان غالب و چیره توانسته آنچه را که خود مصلحت می‌بیند، به عنوان معنا و حقیقت واحد یا به تعبیر دریدا، به عنوان مدلول متعالی نشان دهد. بر این اساس راهی وجود ندارد جز آنکه این ساختارهای پوسیده و کهنه را کنار نهاده و وارد مرحله واسازی شویم.

ارکون به همین صورت به بررسی دو گانه مؤمن-کافر می‌پردازد و تأکید می‌کند واژه کافر

محمد ارکون و کاربرد ساختارگرایی در نقد عقل اسلامی ۱۴۱

در آغاز بر افرادی اطلاق می‌شد که به دشمنی سیاسی و اجتماعی با دین جدید رفتند اما بعدها درون‌مایه‌ای لاهوتی پیدا کرد و در برابر واژه‌هایی چون مؤمن و مسلمان به کار رفت. این تنش سیاسی و اجتماعی که در زمان پیامبر رخ داد، به‌زودی بدل به تنش میان خداوند و انسان شد و هیأتی فراگیر به خود گرفت. مؤمنان نیز بر عکس کافران، نیروی سیاسی جدیدی را شکل می‌دهند و با تلاش پیامبر با یکدیگر هم‌پیمان می‌شوند تا از یکدیگر حمایت کنند و بدین‌سان این جمع به معنای سیاسی و اجتماعی و قبیله‌ای مؤمن هستند که معنایی زمانمند و تاریخی را در بر دارد (ارکون، ۱۳۹۴، ۱۴۸). ارکون در نهایت نتیجه می‌گیرد که تقسیم مردم به مؤمنان و کافران نوعی نگرش استعلایی و انتزاعی به آن تنش اجتماعی-سیاسی است که تنها در دوره‌ای خاص میان کسانی که از این دین جدید پیروی کرده‌اند و آن را پذیرفته‌اند و کسانی که از پذیرش آن سر باز زده‌اند، جریان داشته است (همان، ۲۴۸ - ۲۵۰).

ارکون به دو گانه‌هایی دیگر همچون جاهلیت-اسلام، بنی‌هاشم-بنی‌سفیان، نجس-پاک، مسجد حرام-مسجد ضرار، غنا-فقر، درست-نادرست و... نیز اشاره کرده و معتقد است چنین روندی نهایتاً به تفکیک و دو دستگی آگاهی اسلامی می‌انجامد و حیطه مباحثات علمی را محدود می‌سازد و به‌جای آنکه این مباحث را گسترده و جهانی سازد، به سطح محلی محصور می‌نماید. این دو گانه‌ها هیچ‌یک به‌خودی خود و مستقل وجود نداشته و هر یک مستلزم وجود دو گانه‌هایی دیگر هستند (همان، ۱۶۶). بنابراین، باید با‌واسازی این نگرش، محوریت را از هر دو طرف این دو گانه‌ها زدود تا بتوان اندیشه اسلامی را مورد بازخوانی قرار داد.

به نظر وی این دو گانه‌های متضاد بخشی از یک فرآیند دیالکتیک گسترده‌تری هستند که به تحکیم خویشتن در برابر دیگری می‌پردازد؛ دیالکتیکی که در درجه نخست، اجتماعی و سیاسی است و در مراحل رشد و گسترش خود، به‌وسیله ساختار نشانه‌شناختی و معناشناختی موجود در گفتمان قرآن، به بیان خویش می‌پردازد (همان، ۱۶۳). به همین دلیل است که در کاربرد علوم انسانی و اجتماعی در اسلام‌شناسی مشکلات زیادی وجود دارد، چراکه پایه‌های

۱۴۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

جزم‌اندیشی در گروه‌های مسلمین را همین دو گانه‌ها تشکیل می‌دهند. بنابراین، باید تلاش کرد با فرآیندی واسازانه و نفی مدلول متعالی، راه شکل‌گیری این دو گانه‌ها را مسدود کرد.

نتایج مقاله

به نظر می‌رسد جدی‌ترین روشی که محمد ارکون در پروژه نقد عقل اسلامی از آن بهره می‌گیرد، پس‌اساختارگرایی است. او برای اینکه اهداف مورد ادعای خود، یعنی سکولاریسم، اسطوره‌زدایی از دین، نقد انگاره‌های خیالین از دین، نفی جزم‌گرایی، نفی راست‌کیشی و ارتودوکسی‌گری و ورود به عرصه‌های نااندیشیده دین را در فضای اندیشه اسلامی محقق کند، به سراغ این روش می‌رود تا بتواند با نفی هر گونه مفهوم و مدلول متعالی در اندیشه اسلامی، این اندیشه را از خدامحوری به انسان‌محوری سوق دهد و ارزش‌هایی را جایگزین ارزش‌های سنتی نماید که محوریت را به انسان می‌بخشند.

ارکون در پس‌اساختارگرایی خود از ساختارگرایی کلاسیک سوسوری عبور کرده و تحت تأثیر میشل فوکو و ژاک دریدا از تبارشناسی و واسازی ذیل پس‌اساختارگرایی بهره می‌گیرد. شاید بتوان گفت ارکون افراطی‌ترین روشنفکر عرب است که به نقد ویران‌گرانه و تخریب همه ساختارهای عقل اسلامی اهتمام دارد و این تخریب را در واسازی یا همان ساختارشکنی به‌روشنی نشان می‌دهد.

او قائل به تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی است و هر گونه ابدیت و ازلیت را درباره آن منتفی می‌داند و لذا تلاش می‌کند دو گانه‌های موجود در اندیشه اسلامی، همچون ایمان-کفر، نجس-پاک، حق-باطل و... را نفی کند تا بتواند هر قرائتی از دین را صحیح دانسته و از هر گونه ابطال قرائت‌های متنوع و اثبات حقانیت قرائتی خاص، پرهیز کند، چراکه این نگرش اندیشه اسلامی را به سمت فرآیندی می‌برد که در سیر اندیشه غرب گذشت و نهایتاً به اومانیزم و

محمد ارکون و کاربردت پسا ساختارگرایی در نقد عقل اسلامی ۱۴۳

سکولاریسم منجر شد. البته روشن است که در این مسیر روش‌های پست‌مدرن همچون پسا ساختارگرایی که ذیل خود تاریخی‌نگری نوین، تبارشناسی، واسازی، هرمنوتیک و... را به همراه دارد، بهترین روش نقد ممکن است.

ارکون با این رهیافت خود زمینه را برای نقد میراث فکری جهان اسلام مهیا می‌سازد و گام‌های نخست خود را همان‌طور که ملاحظه شد- از قرآن آغاز می‌کند. نکته آخر آنکه دیدگاه‌های ارکون همچون زیربنایی است که به افرادی چون نصر حامد ابوزید امکان می‌دهد رویکردهای هرمنوتیکی جدید را در فهم و تفسیر و تأویل قرآن به کار برند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱۴۴ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

کتابشناسی

- ارکون، محمد (۱۳۷۹) **نقد عقل اسلامی**، ترجمه محمد مهدی خلجی، تهران: نشر ایده.
- همو. (۱۳۸۷) **تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی**، ترجمه رحیم حمداوی، تهران: نگاه معاصر.
- همو. (۱۳۸۸) **اعاده اعتبار به اندیشه دینی**، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران: نگاه معاصر.
- همو. (۱۳۹۴) **دانش اسلامی**، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران: نسل آفتاب.
- همو. (۱۹۸۷) **الفکر الاسلامی**، ترجمه هاشم صالح، بیروت: مرکز انماء القومی.
- همو. (۱۹۹۶) **تاریخیه الفكر العربی اسلامی**، ترجمه هاشم صالح، بیروت: مرکز انماء القومی.
- اکرمی، موسی و اژدریان شاد، زلیخا (۱۳۹۱/ بهار) «تبارشناسی از نیچه تا فوکو»، **فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی**، سال ۱۸، شماره ۷۰، ص ۷-۳۲.
- برسلر، چارلز (۱۳۹۳) **درآمدی بر نظریه‌ها و روش‌های نقد ادبی**، ترجمه مصطفی عابدینی‌فرد، تهران: نیلوفر.
- بهیان، شاپور (۱۳۸۹/ بهار) «روش‌شناسی میشل فوکو»، **فصلنامه تخصصی علوم اجتماعی**، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر، سال ۴، شماره ۸، ص ۱-۲۴.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۱) **مدخل فلسفه غربی معاصر**، تهران: نشر علم.
- دریغوس، هیوبرت و رابینو، پل (۱۳۹۲) **میشل فوکو، فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- ضمیران، محمد (۱۳۷۹) **ژاک دریدا و متافیزیک حضور**، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸) **معرفت و قدرت**، ترجمه محمد ضمیران، تهران: هرمس.
- همو. (۱۳۸۹) **دیرینه‌شناسی دانش**، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران: گام نو.
- کوزنری هوی، دیوید و دیگران (۱۳۸۰) **فوکو در بوته نقد**، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- مسعودی، جهانگیر و استادی، هوشنگ (۱۳۸۸/ زمستان) «نقد عقل عربی-اسلامی در دیدگاه جابری و ارکون»، **فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی**، سال ۱۱، شماره ۴۲، ص ۷۸-۱۰۲.
- وارد، گلن (۱۳۹۳) **بست مدرنیسم**، ترجمه قادر فخر رنجبری و ابوذر کرمی، تهران: نشر ماهی.