

نقد و بررسی خوانش محمد ارکون از سنت و تجدد

علی فلاح رفیع^۱

مجید منهجی^۲

چکیده

محمد ارکون اندیشمند مسلمان (۱۹۲۸-۲۰۱۰ م) و از چهرهای شناخته شده محافل علمی، که رویکردی انتقادی و رادیکالی به پدیده دین و به طور خاص نسبت به تاریخ اسلام داشته است. او پروژه فکری خود را با عنوان «نقد عقل اسلامی» در جهت نقد عقلانیت اسلامی سامان داده بود. وی از جمله کسانی است که طرح نسبتاً جدید و مأنوس با فضا و ذهنیت کنونی بشر و به ویژه فرد مسلمان عرضه کرده و در زمینه تعامل سنت و تجدد و بازاندیشی آموزه‌های اسلامی، طرحی نو ارائه نموده است. ارکون با بهره‌گیری از روش‌های موجود در علوم انسانی جدید به سراغ اندیشه‌های بنیادین رفته و معتقد است که برای درک صحیح و چگونگی استفاده از میراث اسلامی و غربی، باید از رهیافت‌ها و روش‌هایی چون ساختارگرایی و تحلیل گفتمان انتقادی بهره برد. از مهم‌ترین ابزار و روش‌های پیش رو ارکون که تاکید بسیاری بر آن می‌کند، مکتب آنال است. مکتب آنال از جمله جریان‌های معرفتی تاثیرگذاری است که ارکون خود را مدیون آن می‌داند و معتقد است، آشنایی با این رویکرد او را از نگاه خطی و شرق شناسانه به تاریخ نجات داده است.

این اندیشمند مسلمان بر این باور است که از مهم‌ترین مسائل پس از رویارویی جهان اسلام با مدرنیته غربی، تقابل و تعامل سنت و تجدد می‌باشد، که بسیار مورد مناقشه قرار گرفته است. خوانش گر اندیشه‌های ارکون باید به دو نکته بسیار اساسی توجه نماید، اول ارکون اندیشمندی مسلمان سنی است و در مبارزه با نگاه اشعریان گام بر می‌دارد. از سوی دیگر دوران جامعه پذیری اولیه خود را در الجزایر، زیر سیطره استعمار فرانسه سپری نموده و بسیار از آنان تأثیر پذیرفته است. بنابراین نباید همه پروژه او را بر جهان اسلام به ویژه ایران تعمیم داد. در این مقاله برآنیم به واکاوی روش شناسی محمد ارکون و خوانش وی از سنت و تجدد را مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

^۱ استادیار گروه فلسفه و حکمت و منطق دانشگاه تربیت مدرس تهران

^۲ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی تهران mmajid.menhaji@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۱۲



واژه‌های کلیدی: محمد اركون، ميراث اسلامي، سنت و تجدد، مكتب آنال، عقل اسلامي، عقلانيت انتقادي، اسلام شناسي تطبيقي، پسااستارگرايي، روش تاريخي.

مقدمه

رويروي مسلمانان با كشورهاي غربي استعمارگر، سبب تحول و آگاهي آنان از رخدادها و پيشرفت‌هاي گسترده علمي، سياسي و اجتماعي مغرب زمين شد و پرسش‌هاي گوناگوني را در عرصه‌هاي مختلف پيش روی متفكران مسلمان قرار داد. از اولين پرسش‌ها اين بود كه علت «پيشرفت غرب و عقب ماندگي مسلمانان چيست؟» (شكيپ ارسلان، ۲۰۱۱: ۱۱-۱۲) از اين رو در ميان متفكران مسلمان سه جريان فكري به وجود آمد:

جريان اول بر اين باور بودند كه ميراث اسلامي، زيانمند و مسئول بخشي از وضعيت اسفناك كنوني است. از اين رو راه حل جبران عقب ماندگي جهان اسلام، عبور از اسلام به سوي تجدد و گفتمان غرب مي‌باشد. جريان دوم كه معروف به سلفي‌ها يا بنيادگرا‌ها است، بر اين باورند آنچه در مقابل هجوم غرب و تجدد، هويت مسلمانان را حفظ مي‌كند و سبب احياي تمدن مي‌شود، حفظ ميراث اسلامي است. اين ميراث در گذشته و به ويژه در قرون نخستين اسلامي نهفته است. جريان سوم به جهت افراط و تفریط دو جريان پيش گفته، نيز شكل گرفت كه رويكرد آن‌ها نوسازي ميراث ديني بود. اينان كوشيدند به وسيله ارائه تفسير نو از اسلام كه مطابق با مقتضيات زمانه باشد، به نوسازي و بازاندوشي ميراث اسلامي پردازند و آن را سازگار با مدرنيته نشان دهند. (گلي: ۱۳۸۹: ۳؛ مسعودي، ۱۳۸۸: ش ۲، ۷۸) هر کدام از اين جريانات داراي انشعابات بسيار زيادي هستند. (خدوري، ۱۳۶۶: ۶۵؛ روا اوليويه، ۱۳۷۸: ۳۶) ضروري است به طور دقيق و تخصصي مورد بررسي قرار بگيرند، كه در اين مقاله نمي‌گنجد.

جريان سوم كه از آن به عناوين مختلفي تعبير مي‌شود، از جمله: نوگرايان، دگراندیشان، روشنفكران ديني، اصلاح طلبان ديني و مهم‌ترين عنوان «جريان نومعتزله» است. (حيدري، ۱۳۹۴: ۲۰) دغدغه اصلي نومعتزليان يافتن عوامل پيشرفت و بازسازي دنياي اسلام است. به نظر اين گروه، مسئول عقب ماندگي مسلمانان، اسلام نيست، بلكه تفسيرها و فهم‌هاي نادرست از اسلام و نادیده انگاشتن جايگاه عقل در اثر رواج اشعري گري است. (عرب صالحی، ۱۳۹۳: الف، ۱/۲۹۸-۳۱۰-۳۱۱، ۳/۱۲۲؛



وصفی، ۱۳۸۷: ۶) به نظر اینان اگر مکتب معتزله که بر آزادی اراده و اختیار انسان تاکید داشت، در میان مسلمانان حاکم بود، مسلمانان شرایطی بهتری نسبت به امروز داشتند. (احمد امین، ۱۳۵۳: ۷۰/۳) باتوجه به اختلافات و ابهاماتی که در مورد ماهیت این جریان وجود دارد، بعد از ظهور و شدت نومعتزله، هر کسی در دنیای اهل سنت در زمینه دغدغه‌های پیش گفته، فعالیت می‌کرد، نومعتزلی نام می‌گرفت. در همین راستا و برای فهم بهتر آراء آن‌ها، طبقه بندی و دسته بندی‌هایی برای جریان نومعتزله بیان می‌شود. این دسته بندی‌ها به لحاظ تاریخی، جغرافیایی و ... بسیار با همدیگر متفاوت هستند. گرچه هرکدام از این طبقه بندی‌ها با ملاک خاص خود تا حدی می‌تواند، معرف این جریان فکری باشند، اما به نظر می‌رسد بهترین طبقه بندی که می‌تواند به فهم و شناخت جهت گیری فکری اینان کمک کند، طبقه بندی نومعتزله بر اساس ویژگی اصلی آنان یعنی عقل گرایی است. (حیدری، ۱۳۹۴: ۲۳)

جریان فکری نومعتزله در ابتدا، یکی از راه‌های برون رفت از انحطاط مسلمانان را بازگشت به عقل و عقلانیت اسلامی دانسته و در تبیین عقلی آموزه‌های اعتقادی اسلام، تلاش فراوان نمودند. اما در ادامه، این جریان عقل گرایی از حالت اعتدال خارج و با افراط گرایی مواجه شد. از جمله مهم‌ترین شخصیت‌های متعلق به جریان نومعتزله، محمد ارکون است. او با دو روش به مصاف عقل دینی می‌رود: روش تطبیقی و روش آسیب شناختی.

ارکون مهم‌ترین سال‌های رشد علمی خود را در فضای فرانسه گذارنده است و با جدیدترین رویکردهای علمی و اندیشمندان درجه یک و ایده پردازان فرانسوی آشنا شده است. (السالمی، ۲۰۱۷: ۳) دغدغه و دل مشغولی او این بود که آیا روشی وجود دارد که به غرب و مسلمانان بیاموزد که هر یک در آنچه بدان می‌اندیشند، حق مطلق نیست؟ آیا می‌شود اندیشه اسلامی را فعال کرد؟ به نظر او، قرآن و سنت هر دو محل نزاع‌اند، قرآن آوردگاه قرائت‌های گوناگون، و حدیث دارای مقبولیت متفاوت می‌باشد و روشی که فقیهان در شناخت زبان از راه اصول فقه پدید آوردند، چنان مورد اطمینان قرار گرفت که همه احکام استنباط شده از نصوص مقدس، حکم قطعی صادر شده از سوی خداوند تلقی گردید، به گونه ای که به هیچ روی اصلاح و پیرایش آن از سوی هیچ قانون گذار بشری ممکن نیست.



ارکون بر این باور است که، قواعدی که برای شناخت زبان عربی که زبان نص (متن - قرآن و سنت) است به کار گرفته شده و اجتهاد بر پایه همین قواعد بشری است؛ پس چرا احکامی که از دل این زبان برمی آید، مقدس و نقد ناپذیر باشد؟ ارکون می گوید شاید از راه بکارگیری روش های نوین زبان شناسی و معناشناسی و نشانه شناسی بتوان اجتهاد را از تصلب و جزمیت نجات داد. در واقع از دیدگاه ارکون، نظام اجتهاد و الهیات اسلامی به خاطر کارکرد ایدئولوژیک خود به فرقه های اسلامی دامن می زند و مرجعیت های دینی و ایدئولوژیک (ائمه فقه) به مرجعیت های سیاسی بدل می شوند و امروزه روح وجدان و هویت اسلامی را رنج می دهند. (ارکون، ۱۹۹۵: ۱۹۱) در این مقاله در ابتدا به بررسی منحنی اندیشه ارکون و سپس به واکاوی مفاهیم مورد توجه او و ابعاد مختلف خوانش از سنت و تجدد را مورد ارزیابی قرار می دهیم.

۱- سیری در زندگی و آثار محمد ارکون

محمد ارکون از مهم ترین و معروف ترین طرفداران و پایه گذاران جریان نومعتزلی محسوب می شود. او در سال ۱۹۲۸ م (۱۳۰۷ ش) در شهر «توریرت- میمون» الجزایر در خانواده ای بربری به دنیا آمد. تحصیلات متوسطه را در شهر «ارن - Oran» و تحصیلات عالی را در الجزایر و سپس در پاریس به پایان رساند. (کیحل، ۲۰۱۱: ۲۴-۲۳) او زبان فرانسه را به عنوان زبان دوم، و زبان عربی را به عنوان زبان سوم فرا گرفت و مدتی در پاریس به کار تدریس زبان و ادبیات عرب پرداخت و طی سال های ۱۹۵۶ و ۱۹۵۹ در دانشکده ادبیات آن شهر به طور موقت تدریس کرد. از سال ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۹ استادیار دانشگاه سوربن شد و پس از دریافت درجه دکتری از این دانشگاه در سال ۱۹۶۹ به عنوان استاد کنفرانس در دانشگاه لیون انتخاب شد و تا سال ۱۹۷۲ در این کرسی خدمت کرد. ارکون از سال ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۷ مقام استادی زبان عربی و تمدن اسلامی را در دانشگاه سوربن به عهده داشت و در سال ۱۹۶۸ در دانشگاه لوس آنجلس به عنوان استاد مهمان تدریس کرد. (همان، ۲۷-۲۶؛ ارکون، ۲۰۱۵: ۱۷۰-۱۵۶؛ انصاری، ۱۳۸۹: ش ۱۵۸، ۶۶-۶۷) او در دانشگاه ها و شهرهای مختلفی به تدریس و کنفرانس های علمی ارائه کرده است. (ارکون، ۱۳۷۰: ۲۵-۲۶) در طی این سال ها ارکون از ردیه ها و حتی تکفیرهای بسیاری بی نصیب و در امان نماند. (هاشم صالح، ۱۹۸۷: العدد ۱۰۱، ۱۵) از اساتید وی می توان برونشویگ، شارل پلا، کلود کاهن و مهم ترین آن ها میشل فوکو و لوسین فور را نام برد.



سرانجام این اندیشمند بزرگ در اوج شهرت علمی در ۱۴ سپتامبر ۲۰۱۰ (۲۳ شهریور ۱۳۸۹) در ۸۲ سالگی در پاریس درگذشت و پیکرش (طبق وصیت ارکون)، به مراکش (وطن همسرش ثریا الیعقوبی) بردند و در مقبره الشهداء کنار مسجد الشهداء دفن کردند؛ نزدیک آرامگاه ادریس الشرایبی، رمان نویس نامدار و کمی آن سوتر از محمد عبدالجابری، اندیشمند مراکشی که او نیز همان سال درگذشت. (المحمود، ۲۰۱۷: ۷۰؛ رجبی، ۱۳۹۷: ۲۰؛ حمداوی، ۱۳۸۹: ش ۱۰، ۷۴-۷۵؛ رضایی، ۱۳۹۵: ش ۲۱، ۸۲؛ مرشدی زاد، ۱۳۸۵: ش ۲، ۳۸-۳۹)

۱-۱- آثار محمد ارکون

حوزه مطالعاتی ارکون از آغاز تحقیقات تاکنون عمدتاً در سه حوزه: ۱. تاریخی- ادبی، ۲. فلسفی- اخلاقی و ۳. دینی - سیاسی رقم خورده و در نتیجه هرم اندیشه او دارای سه ضلع جامعه، تاریخ و زبان است. عمده آثار او به زبان فرانسه می‌باشد که توسط هاشم صالح به عربی ترجمه شده است. برخی آثار ارکون در معرفی و ارائه تصویری از ابعاد پروژه فکری نقد عقل اسلامی وی بسیار ضروری است. (رشید بن زین، ۲۰۰۹: ۸۵ - ۱۱۴)

ویژگی‌های آثار ارکون عبارت‌اند از:

۱. تمایز روش شناختی او با اسلام شناسی کلاسیک و شرق شناسانه ۲. تحلیل‌های او از شرایط امکان و شکل‌گیری و فعالیت‌های عقل اسلامی ۳. بررسی تحلیلی و بدیع از نزاع‌های شیعه و سنی ۴. دیدگاه او درباره قرآن و خوانش نوین آن ۵. تحلیل او از ریشه‌های عقب ماندگی جهان اسلام ۶. نقدهای او به گفتمان اسلامی معاصر ۷. تحلیل‌های او درباره مسائل روز به ویژه پس از حادثه ۱۱ سپتامبر ۸. زبان دشوار و دیر فهم و سخت نویس و سخت گفتار قلم ارکون ۹. استفاده از واژگان و اصطلاحات نو و بدیع (هدایت، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۲؛ رجبی، ۱۳۹۷: ۱۲ تا ۱۴ و ۹۷ تا ۹۱؛ علیخانی، ۱۳۸۴: ۳۵۲/۲؛ ارکون، ۱۳۸۹: ۹-۱۰)

به بیان دیگر با توجه به آثار ارکون در معرفت شناسی اسلامی و به ویژه پروژه‌اش درباره عقل اسلامی، می‌توان چنین اذعان نمود که برخی از آثار او مستقیماً به تاریخ پژوهی مربوط می‌شود. ارکون با استمداد از تاریخ اسلام و به خصوص تاریخ قرآن، توانسته است شیوه‌های جدیدی از فهم تاریخی را به نمایش بگذارد. نکته حائز اهمیت دغدغه اصلی وی، در مورد منابع اسلامی و کاربرد علوم انسانی در پژوهش‌های اسلامی است. نقد تفکر اسلامی، از موضوعات مورد توجه و از جمله همان دغدغه‌ها



می‌باشد؛ به طوری که حجم قابل توجهی از آثار او، به این موضوع اختصاص یافته است. (نوری، ۱۳۹۶: ش ۲، ۱۲۲-۱۲۳) تحقیقات متعدد ارکون موجب شد که او به عنوان یک محقق تاریخ تفکر اسلامی شهرت یابد.^۱

۱-۲- زمینه‌های اندیشه ارکون

ارکون مهم‌ترین سال‌های علمی خود را در فضای روشنفکری فرانسه گذارنده است. با توجه به تحولات علمی فرانسه در سال‌های اقامت او در آن کشور، با جدیدترین رویکردهای مکاتب و اندیشمندان درجه یک و ایده پردازان فرانسوی آشنا شده است. (خرازی، ۱۳۸۹: ش ۳۲-۳۳، ۸۹) از سوی دیگر تحقیقات ارکون، رویکردی تلفیقی دارند و از این رو از مکاتب و روش‌های مختلفی تأثیر پذیرفته است. از جمله این مکاتب و روش‌ها می‌توان به مکتب آنال، روان‌شناسی تاریخی، پساساختارگرایی و شرق‌شناسی اشاره کرد، که مهم‌ترین رویکردهای تأثیرگذار بر اندیشه و روش او محسوب می‌شوند و نقش آشکاری در جهت‌دهی به اندیشه ارکون داشته‌اند. (رجبی، ۱۳۹۷: ۲۵-۲۶) از سوی دیگر برخی از چهره‌ها در مسیر علمی و فکری ارکون نقش اساسی داشته‌اند. لوسین فور، فرانسوا فور، میشل فوکو و ژاک دریدا از جمله شخصیت‌هایی هستند که مسیر فکری ارکون را جهت داده‌اند. (ارکون، ۲۰۰۷: ۲۴۹؛ رضایی، ۱۳۹۵: ش ۲۱، ۸۲)

۲- روش‌شناسی محمد ارکون

ارکون، روشنفکری است که نگاهی دغدغه‌آمیز به وضعیت منحنی جوامع مسلمان دارد. او راه‌هایی از مشکلات ریشه دار جهان اسلام را در مطالعه انتقادی سنت اسلامی، در سایه آخرین دستاوردهای علوم انسانی می‌داند. از نگاه او، پارادایم حاکم بر جهان اسلام، مانع از آزادی اندیشه و تحقیق در همه مسائل است.

ارکون با پروژه نقد عقل اسلامی می‌کوشد تا با نقد مرجعیت‌هایی، چون قرآن و سنت، راه را برای هرچه عرفی‌تر شدن و عرفی‌انگاشتن این پدیده‌ها هموار کند. پیش‌فرض ارکون در مباحث فراوان

^۱. کتابشناسی تحلیلی ارکون، رجوع شود به: المحمود، ۲۰۱۷: ۷۵-۷۶؛ رجبی، ۱۳۹۷: ۱۲ تا ۱۴ و ۹۷ تا ۱۹۱؛ مرشدی زاد، ۱۳۸۵: ش ۲، ۳۸-۳۹



و دنباله دار، آن است که اسلام و مسیحیت هم سنخ بوده و اسلام، ناگزیر باید همان تجربه مسیحیت غرب را از سر بگذراند. (صالحی، ۱۳۹۱، ش ۲۱، ۲۰۳)

به بیان روشن تر ارکون نیز مانند بسیاری از روشنفکران جهان اسلام، متأثر از توسعه اقتصادی، سیاسی و نظامی جهان غرب است. بنابراین عبور از وضعیت فعلی جهان اسلام و رسیدن به آرمان‌های مدرن، یکی از دغدغه‌های اصلی او به شمار می‌رود. او نیز همانند نسلی از اندیشمندان مسلمان عرب، برای حل گره‌ها، در پی گسست‌هایی است که ریشه در سنت و میراث دارند.

نکته حائز اهمیت این است که زمینه‌های اجتماعی نیز به شکل گیری دغدغه ارکون کمک کرده است. او که دوران جامعه پذیری اولیه خود را در الجزایر، زیر سیطره استعمار فرانسه سپری نموده بود، این پرسش اساسی ذهنش را مشغول کرده بود: «چرا مسلمانان عقب ماندند، ولی غیر مسلمانان پیشرفت کردند؟» (مدقو، ۱۳۹۵: ش ۴، ۴۳)

همین پرسش تا آخر به عنوان دغدغه ارکون باقی ماند و منشاء کارهای بعدی او گردید. استادان ارکون در الجزایر، اغلب فرانسویانی بودند که فرهنگ فرانسه را به مثابه فرهنگ جهانی معرفی نموده و خود را کسانی می‌دانستند که برای متمدن کردن اقوام وحشی به آنجا آمده بودند. ارکون به زبان عربی علاقه داشت، اما فرانسویان از آن بیزار بودند و زبان عربی را ممنوع و محدود کرده بودند. (همان) آن‌ها خاورشناسانی بودند که تصویری مرده و کهنه از اسلام ارائه می‌کردند و ارکون وقتی برای تحصیل به فرانسه رفت، در آنجا نیز عمیقاً فضای برخورد قساوت آمیز با میراث و فرهنگ عربی و اسلامی را حس نمود و در مطالعات کلاسیک اسلام شناسی خود، اسلام را در شمار ادیان آسیایی مرده قرار می‌دانند (ارکون، ۱۹۹۳: ۱۳) و این چیزی بود که از نظر ارکون غیر قابل پذیرش می‌نمود.

از این رو ارکون برای بسترسازی و زمینه چینی برای ارائه پروژه خود در آغاز به سراغ تفاسیر و فهم از متون دینی می‌رود. به نظر ارکون، قواعدی که مجتهدین برای تفسیر متون مقدس بکار می‌گیرند، قواعدی بشری هستند؛ پس چرا احکامی که از این طریق حاصل می‌شوند، مقدس و نقد ناپذیر باشند؟ اینجاست که او به تأسی از سوسور، دریدا، لاکلا و موف بکارگیری روش‌های نوین زبان شناسی، معناشناسی و نشانه شناسی را برای نجات اجتهاد از تصلب و جزمیت پیشنهاد می‌کند. از نظر ارکون همین نظام‌های ایدئولوژیک، باعث به وجود آمدن فرقه‌های مختلف و متضاد اسلامی شده



است که به نوبه خود به مرجعیت سیاسی کشورهای اسلامی امروز مبدل گردیده‌اند و مشکلات فراوانی را فرا رو آن قرار داده‌اند. (مدقق، ۱۳۹۵: ش ۴، ۴۳)

ارکون معتقد است در فضای باز و حاکمیت عقلانیت زودگذر قرن چهارم هجری، قبل از شکل‌گیری مدرنیته در غرب، مدرنیته کوچکی در جهان اسلام پدیدار گردید. همین امر باعث این دغدغه او می‌شود که چه شرایط و عواملی، جدال‌ها و کشمکش‌های اهل عقل با اهل نقل را، به سود گروه دوم پایان داد؛ که نتیجه آن شکست مدرنیته در جهان اسلام بود. (همان) به بیان دیگر، چه شد که مدرنیته اسلام به شکست و مدرنیته مسیحیت به موفقیت گرایید و اکنون راه ورود اسلام به مدرنیته کدام است؟

به نظر می‌رسد تمام نوآوره‌های ارکون در روش‌شناسی و شیوه مواجهه وی با فرهنگ و تمدن اسلامی است، چیزی که او خود آن را «سنت» یا «میراث» می‌نامند. به عبارت دیگر تمام سخن ارکون در پروژه نواندیشی دینی‌اش در مسیر و زاویه دیدی است که انتخاب کرده است و از فرو رفتن در آموزه‌های دینی به مثابه امور دینی حذر می‌کند و او چون دیگر فقها و متکلمان مسلمان هنوز به تفسیر گزاره‌های بنیادین دینی دست نزده است. (هدایت، ۱۳۸۹: ۲۸) می‌توان گفت پروژه نواندیشی دینی نیز بیش از آنکه متعلق به گزاره‌های بنیادین دینی قرار گیرد، به روش مطالعه و پژوهش امر دینی مربوط می‌گردد. از سوی دیگر روش‌شناسی ارکون در فرآیند نوسازی و تجدیدطلبی دینی از مسیر روش‌های موجود در علوم اجتماعی و فلسفه‌های معاصر عبور می‌کند. ارکون بر این باور است که روش او یک روش انتقادی در تفسیر «میراث» است. به همین جهت بیش از هر مسیر دیگر به روش‌های تفسیری، به ویژه روش گفتمانی فوکو و مقوله‌هایی چون دیرینه‌شناسی و تبارشناسی دل مشغول است و به سه مقوله عقل، تاریخ و زبان اهمیت اساسی قائل است. (همان، ۲۹)

روش انتقادی ارکون گرچه برگرفته شده از روش‌های موجود علوم انسانی غربی است و باید آن را در مکتب آنال‌جست و جو کرد، ولی پیچیدگی‌های خاص خود را دارد و مهم‌ترین مؤلفه‌هایی را که می‌توان در گفتمان خاص ارکون شناسایی کرد، چهار محور اساسی هستند که در مجموع روش انتقادی او را شکل می‌دهند. نقد زبانی، نقد تاریخی، نقد انسان‌شناختی و نقد فلسفی، همان کلید واژه‌های اصلی روش‌شناسی و گفتمان ارکون هستند و هر یک از این محورها، زاویه‌ای خاصی از روش‌شناسی او را نشان می‌دهد. ارکون نظامی از مثلثات متعدد را می‌سازد که ابداعی او محسوب



می‌شود. (همان، ۲۹-۳۰) مثلثاتی که ارکون می‌سازد، از این قرار است: مثلث معرفت‌شناسی: وحی / زبان، تاریخ و حقیقت

مثلث کلامی - فلسفی: ایمان، عقل و حقیقت

مثلث تأویلی و تفسیری: زبان، قصه‌ها، معنی‌نهایی و اخیر گزاره‌ها

مثلث تجربی: عقل، جامعه و سلطه

مثلث انسان‌شناختی: قهر، تقدیس و حقیقت

مثلث فلسفی - انسان‌شناختی: عقلانی، غیر عقلانی، خیالی (همان، ۳۰؛ جاوید، ۱۳۹۰: ۳۷۷/۱۶-۳۷۶؛ ارکون، ۲۰۰۵، ۴۲)

نقد زبانی: بیش‌ترین کارکرد نقد زبانی در نگاه ارکون متوجه نص / متن و تفسیر آن می‌گردد. از نگاه او متن قرآن و فرآیند فهم آن در میان مسلمانان عصر معاصر، بیش از آنکه به مثابه متن زبانی دیده شود، به مثابه متن مقدسی است، که چشم‌ها را خیره می‌کند و عقل‌ها را زمین‌گیر. ارکون این مسأله را در مورد سوره فاتحه، توبه و کهف تطبیق می‌کند. (هشام مذاقین، ۲۰۱۰: ۲۴؛ یوسف ولد النبی، بی تا: ۴؛ المحمود، ۲۰۱۷، ۱۰۹؛ هدایت، ۱۳۸۹: ۳۳؛ نایله ابی نادر، ۲۰۰۸: ۴۶) او زبان را در رابطه با اندیشه و تاریخ قرار می‌دهد و یک مثلث را می‌سازد: زبان، اندیشه و تاریخ. (هدایت، ۱۳۸۹: ۳۳؛ مسعودی، ۱۳۸۸: ش ۲، ۷۹)

این رویکرد پژوهشی، بر به کارگیری مباحث نشانه‌شناختی و زبانی برای بازگشت و رجوع نقادانه به متون و نصوص خوانده شده، تأکید می‌کند. در واقع ارکون با تأثیرپذیری از دیدگاه‌های شالوده‌شکنانه کسانی چون فوکو و دریدا در حوزه فهم و تفسیر متن، به عبور از رویکرد «متن محور» به رویکرد «مفسر محور» تن در می‌دهد. (هدایت، ۱۳۸۹: ۳۳؛ هشام مذاقین، ۲۰۱۰: ۲۴)

نقد تاریخی: به این معناست که تفسیر وحی از مکان و زمان وجود ندارد و صورت نمی‌گیرد، هر تفسیری که از وحی می‌شود، در مکانی خاص و زمانی معین است و محصور در آن. در اینجا مفهومی با عنوان دیرینه‌شناسی از مفاهیم فوکو در ذهن ارکون تداعی می‌گردد و در مطالعات تاریخی خود، روش نقد تاریخی را مبنای کار خویش قرار داده است. (هشام مذاقین، ۲۰۱۰: ۲۳؛ هدایت، ۱۳۸۹: ۳۳؛ مبلغی، ۱۳۹۳: ۳۶۷-۳۷۵)



وی در آثار تاریخی‌اش، با عبور از روش فلولوجی (فقه اللغه) و به کار گرفتن روشی جدید و ابتکاری، شیوه‌ای نو را در مطالعه تاریخ اسلام استفاده نموده است. نقد شیوه‌های مطالعاتی شرق شناسان و اندیشمندان مسلمان، تحلیل‌های عقلانی و نقد منابع تاریخی، از مهم‌ترین مؤلفه‌های روش نقد تاریخی ارکون می‌باشد. در روش نقد تاریخی وی، تاریخ بر اساس استناد، تحلیل و دقت، بازنویسی خواهد شد. روش نقد تاریخی ارکون، مشتمل بر دقت‌ها و ظرافت‌های رویکردی و در نتیجه، دستاوردهای جدید در مطالعات تاریخی خواهد بود؛ اما با وجود این، به طور گسترده مورد استقبال اندیشمندان مسلمان قرار نگرفته است. (نوری، ۱۳۹۶: ش ۲، ۱۳۹)

نقد انسان شناختی: ارکون این نقد را در قالب مثلث قهر، مقدس و حقیقت بیان می‌کند و منظور او است که انسان مسلمان در طی زمان، اینک خود را در هاله‌ای از تقدس احساس می‌کند که دیگر اختیار و اراده‌ای از خود ندارد.

نقد فلسفی: از دیدگاه ارکون نقد فلسفی یعنی اینکه انسان متفکر و عاقل باید بتواند به عمق پدیده‌های انسانی ورود پیدا کند و آن‌ها را با شیوه‌ای مستدل، منطقی و عقلانی فهم کند. از این رو هیچ پدیده‌ای از دایره نقد بیرون نیست. (هدایت، ۱۳۸۹: ۳۳؛ مبلغی، ۱۳۹۳: ۳۶۷-۳۷۵)

۲-۱- عناصر روش شناختی محمد ارکون

اگر نواندیشی دینی را به مثابه یک پروژه لازم و برگشت ناپذیر فرض کنیم، این پروژه، نواندیشان متعددی را با گرایش‌ها و شیوه‌های متنوع تجربه کرده است. نواندیشی دینی، اگرچه سابقه طولانی‌تر دارد، ولی این پروژه از زمانی به صورت جدی مطرح شد که تفکر اسلامی خود را در برابر تجدد و تجددخواهی از نوع غربی یافت. (رون هالیبر، ۲۰۰۱: ۱۱-۱۳؛ هدایت، ۱۳۸۹: ۲۵) پروژه نواندیشی دینی که در آغاز عصر جدید و عزلت‌گزینی فرهنگ و تمدن اسلامی و برآمدن مدرنیته غربی از سوی متفکران مسلمان به مثابه یک راه برگشت ناپذیر مطرح گردیده از سوی ارکون با جدیت پیگیری شد.

محمد ارکون در دو دهه اخیر نامی آشنا در عرصه نواندیشی دینی تبدیل شد. وی از جهات گوناگونی با دیگر نواندیشان دینی و همچنین با شرق شناسان غربی، تفاوت‌های اساسی و عمده دارد. ارکون در همان حال که قائل به گفتگوی دامنه دار میان سنت و تجدد است، تعلق خاطر به سنت و بن‌مایه‌های دینی خویش نیز دارد. (هدایت، ۱۳۸۹: ۲۶) وی اگر به گفتگوی دین و دنیای معاصر دامن می‌زند، نه



از سرگستگی یا دلبستگی به جذبه‌های رنگارنگ تجدد، بلکه از سر نیاز و ضرورت و گام نهادن در مسیر کاروان پیش روی بشری است.

پروژه نواندیشی ارکون، به مثابه یک تفسیر انسانی در مواجهه با پژوهش‌های دینی خالی از اشکال و در نتیجه نقد نیست و این به جهت روش انتقادی خاص وی در مطالعات اسلامی و دینی می‌باشد. او در این پروژه فکری برای سه مقوله «عقل، تاریخ و زبان» اهمیت اساسی قائل است (الحاج دواق، ۲۰۱۶: العدد ۲۲، ۱۵۰؛ نایله ابی نادر، ۲۰۰۸: ۵۰) و ناقد اندیشه وی باید در سه حوزه گام نهد و تخصص و آشنایی داشته باشد.

با توجه به این سه مقوله، ارکون روش انتقادی خود را در قالب «نقد زبانی»، «نقد تاریخی»، «نقد انسان شناختی» و «نقد فلسفی» سامان بخشیده است. (الحاج دواق، ۲۰۱۶: العدد ۲۲، ۱۵۰) از این رو، اگر فرهنگ و تمدن اسلامی، بخواهد در حوزه عمومی جهان معاصر تنفس کند، باید میراث اسلامی از صافی این چهار نقد بگذرد. از نگاه ارکون، اگر چنین خودسنجی ای در مطالعات اسلامی شکل نگیرد، مسلمانان همچنان در دام تکرار مکررات و در تور مجموعه‌ای از «امور نااندیشیده» و «اندیشه ناپذیر» اسیر خواهند بود. (ارکون، ۲۰۰۵: ۴۲؛ همان، ۲۰۰۱: ۴۴؛ همان، ۱۹۹۶: ۱۸)

به بیان دیگر می‌توان گفت از دیدگاه ارکون مشکل فرهنگ اسلامی این است که فرهنگ بعد از قرن ۱۳ م، پویایی و ابداع کمرنگی داشته است و در حوزه‌های فراوانی، در مقایسه با دوره کلاسیک تاریخ تمدن اسلامی، واپس رفته است. اما زبان‌ها و فرهنگ اروپایی شاهد روندی کاملاً متفاوت بوده است، این اوضاع وظیفه سنگین بازنگری انتقادی در میراث خودی برای درک تحولات جهانی شدن و مدرنیسم را بر فعالان اسلامی نوزایی گرا تحمیل می‌کند. به عقیده وی این تحولات خود را بر ما تحمیل کرده‌اند، بی آنکه ما آماده مشارکت فعالانه و مقتدرانه در آن باشیم. وظیفه مورخ برای بررسی این تحولات آن است که در کوششی بی امان چیزهای زبان بسته را به سخن گفتن وا دارد تا آنچه را که درباره انسان‌ها و جوامع باید بگویند و خود نمی‌گویند از زبانشان بیرون بکشد. در واقع ارکون برای این کار از یک نوع روش شناسی خاص تاریخی استفاده می‌کند.



۲-۲- مکتب آنال و تأثیر آن بر روش شناسی تاریخی محمد ارکون

تاریخ نگاری حاکم بر دوره‌های گذشته، یعنی قبل از گسترش تفکرات هرمنوتیکی و تفسیری، تاریخ نگاری پوزیتویستم بود. این نوع تاریخ نگاری بیشتر به ثبت رویدادهایی که بر پادشاهان، دولت‌ها، جنگ‌ها، صلح‌ها، فتوحات و ... رفته بود، تاکید گذاشته و در تاریخ سیاسی محصور می‌شد.

نگاه تاریخ نگاری سنتی به تاریخ سیاسی، واقعه نگارانه، سند محورانه و خطی است که با تکیه بر مبانی پوزیتویستی به توصیف حوادث و ارائه گزارشی خطی بر محور زندگی شاهان بسنده می‌کند. به این معنی که تاریخ اجتماعی و فرهنگی اعتنایی نمی‌کند و مرگ و زندگی پادشاهان را نقاط عطف تاریخی بر می‌شمارد. از سوی دیگر سند محور است و بنابر آن، مورخ باید با غور در اسناد، واقع تاریخ را کشف و بیان کند، بی آنکه تفسیر خود را در این فرآیند تأثیر داده، بازسازی گذشته در ظرف حال بپردازد. (پیران، ۱۳۷۲: ۱۳-۱۶؛ کریمی، ۱۳۸۹، ش ۱۱، ۱۷۱؛ عاصمی، ۱۳۹۱: ش ۴۷، ۱۶-۱۷؛ رنجکش، ۱۳۸۶: ش ۱۱۶-۱۱۷، ۸۶-۸۹؛ یاری، ۱۳۹۳: ش ۳۶، ۱۱۸-۱۱۹)

سرانجام گروهی که خود را مکتب آنالی نامیدند، ضمن نقد رویکرد تاریخ نگارانه پوزیتویستی با وارد کردن علوم انسانی و اجتماعی به عرصه تاریخ، روش تاریخ نویسی سنتی را تغییر دادند و روش جدیدی را بنیان نهادند، که در ربع قرن گذشته بر اذهان دانشمندان سیطره داشته است. (ارکون، ۱۹۹۷:

۶۱؛ فضلی نژاد، ۱۳۸۷: ش ۱۶، ۴۹-۵۰-۵۱؛ پرگاری و دیگران، ۱۳۹۱: ش ۱۰، ۲۹-۳۰)

روش پیروان مکتب آنال برخلاف تاریخ نگاری سنتی، تحلیلی است و با رهیافتی میان رشته ای به بررسی تاریخ گذشتگان می‌پردازند. از سوی دیگر اینان با تاکید بر عوامل اجتماعی و اقتصادی به بازسازی نظام فکری در یک مرحله تاریخی پرداختند و آن را با تمام جزئیاتش می‌نگرند. از موضوعاتی چون تاریخ محلی و منطقه ای، جامعه روستایی، نظام ارزش‌ها، زندگی روزمره توده‌ها خاصه دهقانان و زندگی روستایی، بنیادهای روان‌شناختی مذهب، عقاید و آداب و مناسک، دیدگاه‌ها و جهان بینی‌ها، تفکرات جمعی، شعور عمومی و تجزیه و تحلیل ساختاری اسطوره‌ها و افسانه نیز غفلت نمی‌کند. (پیران، ۱۳۷۲: ۴۰؛ کریمی، ۱۳۸۹، ش ۱۱، ۱۸۳)

مکتب آنال، تاریخ را به ضرورت، دارای ویژگی «اجتماعی» می‌دانستند و باور داشتند که رویدادهای تاریخی در خلاء پدید نمی‌آید، بلکه از فضا و زمینه ای عاطفی و روانی برخاسته است. به همین دلیل بود که آن‌ها از اصطلاح «روان‌شناسی تاریخی» یا «تاریخ روان‌شناختی» بهره گرفتند. به زودی روان



شناسی تاریخی به یکی از کانونی‌ترین گرایش‌ها و راهبردهای دیدگاه آنال بدل گردید. فراخوان آنالی‌ها، همان بازسازی «ذهنیت‌ها» بر اندیشمندی چون میشل فوکو تأثیر ژرفی نهاد و بی‌گمان او را در تحلیل‌های تاریخی یاری کرد. (همان)

ظهور مکتب آنال در فرانسه در ابتدای قرن بیستم، واکنشی است به تلقی رایج از تاریخ و شیوه‌های تاریخ‌نگاری معاصر به شمار می‌رود. از این رو از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم برخی اندیشمندان در حوزه‌های مختلف علوم انسانی کوشیدند تا نقادانه راه جدیدی را باز کنند. این افراد جریان ساز، ایده‌هایی در اختیار بنیان‌گذاران آینده مکتب آنال نهادند. در واقع افرادی همچون هنری هوسر، آلفونس الار، فردیناند لت، هانری پیرن، هانری بر، پل ویدال دولابلاش، امیل دورکیم، شارل بلوندل، هانری والون، مارسل ماس، سیمیان، دمانژیون و سیون همگی از جمله پیشگامانی بودند که ضمن نقد اندیشه‌های معاصر خود، راه را برای ظهور اندیشه آنال هموار کردند و در شکل‌گیری مکتب آنال تأثیر بسزایی داشتند. این پیشگامان نقش مهمی در شکل‌گیری اندیشه‌های لویسن فور و بلوک، مؤسسان مکتب آنال ایفا کردند. (کریمی، ۱۳۸۹: ۱۶۸ و ۱۷۱)

از جمله پیشگامان مکتب آنال، میشل فوکو است که از مهم‌ترین شخصیت‌های تأثیرگذار بر اندیشه‌های ارکون نیز به شمار می‌رود. ارکون مفهوم نظام فکری میراث عربی-اسلامی را به مفهوم ایپستمه (episteme) فوکو ارجاع می‌دهد. تأکید بر گسست تاریخی، جستجوی شرایط امکان و فعالیت عقل اسلامی و نیز توجه به روابط قدرت و معرفت در تحلیل اندیشه‌ها و مهم‌تر از همه، روش دیرینه‌شناسی^۱ و تبارشناسی^۲ ایده‌هایی هستند که آن‌ها را از فوکو اخذ کرده است. جالب اینکه فوکو آن را از نیچه الهام گرفته است. (دریفوس، ۱۳۹۲: ۱۴-۲۰؛ کرمی، ۱۳۹۱: ش ۷۰، ۱۱، رجبی، ۱۳۹۷: ۳۱)

مکتب آنال از جریان‌های معرفتی تأثیرگذاری است که ارکون خود را مدیون آن می‌داند و معتقد است، آشنایی با این رویکرد او را از نگاه خطی و شرق‌شناسانه به تاریخ نجات داده است. (ارکون، ۱۹۹۷: ۶۱) رویکرد تاریخ‌نویسی آنال جایگاهی محوری در پروژه فکری او پیدا کرد، به گونه‌ای که ارکون

^۱. شیوه تحلیل قواعد نهفته و ناآگاهانه تشکیل‌گفتن‌ها در علوم انسانی با هدف توصیف آرشیوی از احکام که در یک عصر و جامعه خاص رایج‌اند.

^۲. روشی تحلیلی و مکملی برای روش دیرینه‌شناسی که بر گسست، عدم تداوم و فقدان یگانگی تکیه دارد.



در پی آن شد که با کاربست متدولوژی این مکتب و بهره گیری از دستاوردهای آن در تحلیل تاریخ اروپا و سایر جوامع، تاریخ جدیدی برای اندیشه اسلامی بنیان نهد. (رجبی، ۱۳۹۷: ۲۶)

تأثیرپذیری ارکون از اندیشمندان، مکاتب و نظریات غربی به ویژه مکتب آنال، در جای جای آثارش به آن اذعان می‌کند. در بحث روش شناسی، وی متأثر از مکتب آنال فرانسه است و آن را در اسلام شناسی تطبیقی خود به کار می‌برد؛ به گونه ای که او روش اسلام شناسی کلاسیک را روش پوزیتیویستی معرفی می‌کند و به همین دلیل آن را در تحلیل تاریخ اسلام ناموفق می‌داند. (مدقق، ۱۳۹۵: ش ۴، ۴۴-۴۵)

۳- پروژه نواندیشی دینی محمد ارکون

اگر نواندیشی دینی را به مثابه یک پروژه لازم و برگشت ناپذیر فرض کنیم، این پروژه تاکنون نواندیشیان متعددی را با گرایش‌ها و شیوه‌های متنوع تجربه کرده است. نواندیشی دینی اگرچه، سابقه طولانی تر دارد، ولی این پروژه از زمانی به صورت جدی مطرح شد که اندیشه اسلامی خود را در برابر تجدد و تجددخواهی از نوع غربی یافت. این مسیر به طور مشخص از سید جمال الدین اسدآبادی شروع شده و تاکنون ادامه دارد. ارکون نامی آشنا در عرصه نواندیشی دینی در دهه اخیر محسوب می‌شود. او از جهاتی گوناگون با دیگر نواندیشان دینی و شرق شناسان غربی، تفاوت‌های اساسی و عمده دارد. ارکون در همان حال که قائل به گفتگوی دامنه دار میان سنت و تجدد است، خود بیش از آنکه دل در گرو مدرنیته داشته باشد، تعلق خاطر به سنت و بن مایه‌های دینی خویش دارد.

۱-۳- نقد عقل اسلامی

نوع برخورد و عکس العمل اندیشمندان عرب در برابر روشنگری و مدرنیته، تعیین کننده دستگاه نواندیشی آنان محسوب می‌شود. 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، زبان شناسی، هرمنوتیک، معناشناسی و انسان شناسی، توسط گروهی از روشنفکران برجسته و معاصر عرب همچون



محمد ارکون به گستره نقد عقل عربی - اسلامی، یا همان نقد اندیشه‌های سنتی اسلامی گام نهاد. (مسعودی، ۱۳۸۸: ش ۲، ۱)

محمد ارکون از مهم‌ترین روشنفکران جهان اسلام در سال‌های اخیر است که تلاش می‌کند در پروژه ای با عنوان «نقد عقل اسلامی» یا «خوانشی نوین از میراث فکری اسلامی و نحوه شکل‌گیری و رشد آن» ارائه دهد و با تبیین نقاط چالش برانگیز عقل اسلامی، به نقد قرائت‌های سنتی، سلفی و شرق شناسانه از اسلام پرداخت. او روشی تلفیقی را در این عقل پی می‌گیرد، اما روش پساساختارگرایی در نقد وی نمود بیشتری پیدا کرد. ارکون در پساساختارگرایی تحت تأثیر فیلسوفان پست مدرن 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 تبارشناسی و واسازی عقل اسلامی سخن می‌گوید و تلاش می‌کند به زعم خویش، نگرش‌های اسطوره‌ای، راست‌کشی، جزم‌اندیشی، فهم‌های انحصاری رجال دین و انگاره‌های خیالین را کنار نهاده و به نااندیشیده‌هایی پردازد که تاکنون از دید اندیشمندان اسلامی پنهان بوده است. (علی اکبرزاده، ۱۳۹۴: ش ۱۰، ۱۱۹؛ حیدری، ۱۳۹۴: ۴۱)

ارکون نقد عقل اسلامی را وظیفه سترگ و هراس‌آور می‌داند، که عبارت از جا به جا کردن شروط و چارچوب نظری اجتهاد از گستره تئولوژیک - حقوقی که فقها به انحصار خود در آورده‌اند، به گستره پرمسلمان‌های ریشه‌ای که تاکنون برای میراث اسلامی شناخته شده نبوده است. از سوی دیگر او به تاریخی بودن عقل اسلامی قائل است و ابدیت و ازلیت آن را نفی می‌کند. (علی اکبرزاده، ۱۳۹۴: ش ۱۰، ۱۲۰)

ارکون در نقد خود از روش‌های متنوع و متعددی بهره می‌گیرد و به نظر می‌رسد تاکنون هیچ اندیشمندی در جهان اسلام نتوانسته باشد، چنین تلفیقی از روش‌های پست مدرن غربی فراهم آورد. همین مساله فهم روش شناسی نقد عقل اسلامی را دشوار می‌سازد و بر این باور است که تاکنون کسی با روش شناسی ساختارشنکانه یا نقد معرفت شناسانه نوین، درباره بنیادها و سازوکارهای عقل اسلامی کاری انجام نداده است. (مدقق، ۱۳۹۵: ۴۶)

او دو عامل مهم را در جهت اهمیت و ضرورت تحلیل ساختارشنکانه عقل اسلامی بر می‌شمارد: نخست از میان بردن مشکلات پژوهش‌های اسلامی موجود و حاکمیت تاریخ خطی و انتزاعی اندیشه‌ها، از بکارگیری روش‌ها و افق‌های گسترده کاوش، اعم از روش‌های تاریخی، زبان‌شناختی، نشانه



شناختی، معناشناختی، انسان شناختی و جامعه شناختی است؛ روش‌هایی که پروژه نقد عقل اسلامی عهده دار آن است. از این رو بنیاد برنامه خود را در تقابل با شالوده و شیوه معرفت شناختی مطالعات سنتی مسلمانان و نیز خاورشناسان اسلام پژوه (مطالعات کلاسیک اسلامی) قرار می‌دهد. دوم، گفتمان اسلام سیاسی که در روزگار امروز مشروعیت خود را به عقل اسلامی کلاسیک نسبت می‌دهد. (همان)

ارکون هدف خود را از این پروژه برکندن ریشه‌های تفکر اسطوره ای و هرگونه راست کیشی و جزم اندیشی در عرصه اندیشه اسلامی و پیاده ساختن نوعی از عرفی انگاری (سکولاریسم) معرفی می‌کند و از سوی دیگر در پی نفی هرگونه ساختار ثابت و نهایی و انحصار در دین می‌باشد. (علی اکبرزاده، ۱۳۹۴: ش ۱۰، ۱۱۹) در واقع چنانکه خود نیز اذعان می‌کند، به دنبال پیاده سازی همان روندی است که در غرب اتفاق افتاد و سکولاریسم و عبور از خدامحوری به انسان محوری، منجر شد.

آنچه که از بررسی نظریات ارکون به دست می‌آید، این است که از نظر وی، عقل دینی عهده دار تبیین، اثبات و استدلال هر نوع گزاره دینی است و شامل عقل کلامی و فقهی می‌شود. (ارکون، ۲۰۰۳: ۳۰۹؛ عرب صالحی، ۱۳۹۳: ب، ۷) اما باید توجه داشت وی عقل اسلامی ای را نقد می‌کند که مسلمانان نیست؛ چرا که او عقل ملکه ای مشترک بین انسان‌ها است و از این جهت هیچ تفاوتی با عقل انسان‌های دیگر ندارد. بلکه تمیز، ناشی از وصف اسلامی است؛ یعنی عقلانیت نهفته در اصل اسلام، یعنی قرآن و حیات پیامبر اسلام (ص) و اجتهاداتی که مسلمانان انجام می‌دهند، تابع عقلانیت جاری در قرآن و تجربه نبوی است. (حیدری، ۱۳۹۴: ۴۲) بنابراین ارکون هر عقلی که به نوعی مربوط به دین اسلام باشد، تحت عموم «عقل دینی» قرار می‌گیرد. منتها «عقل وحیانی» یعنی عقلی که سرچشمه آموزه‌های اسلامی است، در درجه اول نقد و عقل مسلمانان که ناشی و برگرفته از عقل وحیانی است، در رتبه بعدی نقد می‌باشد. (همان)

از نظر ارکون عقل امری مجرد محسوب نمی‌شود، بلکه کاملاً محسوس و متحیز است و جوهر ثابت و فراتاریخی تلقی نمی‌گردد؛ چرا که عقل هر شخصی متأثر از شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی زمان خویش با تمام دستاوردهای آن زمان است. لذا تابع تغییرات تکاملی نظام‌های فرهنگی و معرفتی جاری در زمان هر متفکری است. از این رو او تاریخ مندی را عاملی برای تحول عقل و در نتیجه عامل تکامل عقلانیت حاصل از طریق این عقل می‌داند. (ارکون، ۱۹۹۱: ۲۳۷-۲۳۸؛ حیدری، ۱۳۹۴:



۴۲) از دید او عقل، چه اسلامی و چه مسیحی و چه عقل تک تک اشخاص، مشمول گذشت زمان و تاریخ مند است. بر همین اساس وی تمامی نتایج فکری حاصل از عقلانیت اسلامی که عرب ها و مسلمانان امروز به آن افتخار می کنند، را اسیر عقل قرون وسطایی می داند که ارزش تاریخی داشته و نمی توانند جایگاهی در تفکر جدید و دستاوردهای آن بدست آورند. (همان)

ارکون در پروژه خود سه اصطلاح مهم و ابداعی به کار برده است، که ضروری است تعریفی مناسب آن ارائه شود: (مدقق، ۱۳۹۵: ۴۶-۴۷) اصطلاح مفهوم اندیشه پذیر (مسموح التفکیر): وضعیت کنونی جهان اسلام است. وضعیتی که در یک جدال تاریخی نابرابر بر وضعیت های محتمل دیگر غلبه یافته و با ایجاد نظام معنایی خاص، گفتمان مطابق با خود را هژمونیک کرده و در سایه هژمونی خویش، کلیت نظام فرهنگی و اجتماعی مرتبط با خود را به یک بسط موقت رسانده است. به گونه ای که توسعه اجتماعی- فرهنگی در جهان اسلام تا آنجا امکان پذیر است که در راستای اهداف گفتمان رسوب کرده فوق صورت گیرد و یا لاقط معارض با آن نباشد.

اصطلاح اندیشه ناشده (لامفکر فیه): به بخشی از حوزه اجتماعی- فرهنگی در تاریخ اشاره دارد، که در چارچوب ساختار فکری و یا سیاسی دوره خاص، بدان پرداخته نشده است و گاهی ممنوع تلقی می گردد.

اصطلاح اندیشه ناپذیر (مستحیل التفکیر): اندیشیدن بدان در چارچوب ساختار فکری عصری، نه ممنوع که ممتنع می گردد. تفاوت این مفهوم با مفهوم قبلی درست در همین جا است.

۲-۳- پسا ساختارگرایی

ارکون برای برون رفت از شکل محصور ماندن اندیشه اسلامی در بند اقتدار و سلطه موجود که سبب عدم رشد اندیشه در جهان اسلام شده است، روش واسازی اندیشه را پیشنهاد می کند. واسازی به معنای برهنه کردن مکانسیم هایی است که عقلانیت اسلامی حول محور آن چرخیده است. ارکون نیز از ضرورت ساختار شکنی در حوزه اندیشه اسلامی سخن می گوید و معتقد است تنها راه برون رفت از این دور فکری و تکرارهای بی فایده، ساختار شکنی عقل اسلامی و نشان دادن پایه های ایدئولوژیک و متافیزیکی ای است که این عقل به گونه ای ناخود آگاه بر اساس آن ها اندیشیده است. (علی اکبرزاده، ۱۳۹۴: ش ۱۰، ۱۳۷)



به نظر می‌رسد جدی‌ترین روشی که ارکون در پروژه نقد عقل اسلامی از آن بهره می‌گیرد، پسا ساختارگرایی است. او برای اینکه اهداف مورد ادعای خود، یعنی سکولاریسم، اسطوره زدایی از دین، نقد انگاره‌های خیالین از دین، نفی جزم گرایی، نفی راست کیشی و ارتودوکسی گری ورود به عرصه‌های نااندیشیده دین در فضای اندیشه اسلامی محقق کند، به سراغ این روش می‌رود تا بتواند با نفی هرگونه مفهوم و مدلول متعالی در اندیشه اسلامی، این اندیشه را از خدامحوری به انسان محوری سوق دهد و ارزش‌هایی را جایگزین ارزش‌های سنتی نماید که محوریت را به انسان می‌بخشند. (همان، ۱۴۲)

۳-۳- اسلام شناسی تطبیقی

درباره چیستی اسلام شناسی تطبیقی و جایگاه آن در اندیشه ارکون، پاره ای از اختلافات وجود دارد: برخی از نویسندگان، آن را عنوان دیگری برای پروژه فکری ارکون یعنی نقد عقل اسلامی قلمداد کرده‌اند. (خلجی، ۱۳۷۷: ۸۰) برخی دیگر همچون ادریس هانی و فوزی البدوی نیز اسلام شناسی تطبیقی را پروژه فکری مستقلی برای ارکون معرفی نموده‌اند. (رجبی، ۱۳۹۷: ۵۹) به نظر می‌رسد که پروژه فکری ارکون، نقد عقل اسلامی است و در این پروژه به روش خاصی توسل جسته است که اسلام شناسی تطبیقی نامیده می‌شود.

می‌توان گفت اسلام شناسی تطبیقی معرف رویکرد روشی ارکون در نقد عقل اسلامی است که عنوان آن از کتاب «آنتروپولوژی تطبیقی روزه باستید» اخذ شده و در تقابل با روش اسلام شناسی کلاسیک و اسلام شناسی سنتی شکل گرفته است.^۱ اگر بخواهیم تعریفی مختصر و جامع از اسلام شناسی تطبیقی ارائه دهیم، باید بگوییم: «اسلام شناسی تطبیقی عبارت از حاکم ساختن روش‌های علوم انسانی جدید و مصطلحات آن در بررسی اسلام در سرتاسر تاریخ طولانی آن.» (رجبی، ۱۳۹۷: ۵۹؛ جاوید، ۱۳۹۰: ۱۶/۳۵۵-۳۵۶)

ارکون گاهی پروژه خود را گذر از این نوع اسلام شناسی (اسلام شناسی سنتی و اسلام شناسی شرق شناسانه) و گاهی تکامل و گسترش آن از طریق تجدید روش‌های پژوهشی و پیوند دادن آن با جنبش

^۱. اسلام شناسی کلاسیک، تعبیری از روش مورد استفاده شرق شناسی است و اسلام شناسی سنتی نیز به اسلام شناسی رایج در میان عالمان سنتی اشاره دارد.



علمی معاصر معرفی می‌کند. (مدقق، ۱۳۹۵: ۴۶) اسلام شناسی تطبیقی ارکون برای رفع نقص‌ها و کمبودهای اسلام شناسی کلاسیک، به ویژه در بعد روش شناختی ارائه شده است و به هیچ وجه در تعارض کامل با آن نیست. ارکون، خود اعتراف می‌کند که تفاوت بین این دو، تفاوتی روش شناختی دارد و این دو شیوه در اسلام شناسی در تضاد و تعارض کامل با هم نیستند. (مالکی، ۱۳۹۵: ش ۲، ۱۷۸)

مهم‌ترین تحول فکری ارکون از نظر روشی، عبور از تاریخ نگاری کلاسیک و بررسی‌های تاریخ گرایانه و فیلولوژیک شرق شناسان به تحلیل تاریخ از منظر تاریخ نگاری نوین است که در آن از انقلاب روشی روشنفکران دهه شصت فرانسه و به ویژه مکتب تاریخ نگاری آنال متأثر بوده است. (ارکون، ۲۰۰۹: ۲۳؛ هشام مداقین، ۲۰۱۰: ۱۴-۱۵-۲۱)

از دیدگاه ارکون، اسلام شناسی کلاسیک با تطبیق روش فیلولوژیک و تاریخ نگاری سنتی بر میراث اسلامی، به تصحیح و شرح لغت شناسانه متون بزرگان گذشته و انتقال آن به زبان دیگر اکتفا می‌کند و میراث اسلامی را در مرحله شکل گیری آن و با استناد بر مجموعه‌هایی از متون موثق تبیین می‌کند، اما قادر به ارزیابی و نقد آن نیست. این نوع از اسلام شناسی در بررسی‌ها خود، تنها به گزارش‌های رسمی مکتوب اعتماد داشته و نسبت به بیانات شفاهی مردم درباره اسلام، شیوه‌های زندگی غیر مکتوب آنان و نیز نظام‌های نشانه شناختی نظیر حکایات و اسطوره‌ها و اشعار بی توجه‌اند. از نگاه وی سرشتی پوزیتیویستی داشته و از علوم انسانی جدید بی بهره است.

از نظر ارکون اسلام شناسی کاربردی دو ویژگی دارد:

۱. اسلام را به مثابه میراثی فکری در معرض نظریه پردازی قرار داده و آن از موقف و منظری مقارن، در قیاس با سایر ادیان بررسی می‌کند.

۲. مطالعه ای هماهنگ با دستاوردهای اندیشه نوین جهانی است. (رجبی، ۱۳۹۷: ۵۹-۶۰-۶۱)

می‌توان گفت در نگاه ارکون اسلام به مثابه یک پدیده دینی با بهره گیری از علوم انسانی جدید مورد بررسی قرار می‌گیرد. ارکون این روش را به مقتضای پروژه نقد عقل اسلامی، در پیش گرفته است؛ زیرا نقد تجسم تاریخی اسلام، نیازمند فرارفتن از ارائه توصیفی آن و بیان سیر خطی تاریخ از طریق به کارگیری انواع علوم انسانی - اجتماعی نظیر زبان شناسی، جامعه شناسی، آنتروپولوژی و روان شناسی تاریخی است.



۴-۳- خوانش ارکون از سنت و تجدد

موضوع سنت و تجدد از مسائل مهم و محوری در جهان اسلام به شمار می‌رود؛ به گونه ای که هرگونه فهم و تفسیری درباره این موضوع، می‌تواند پیامدهای سیاسی و اجتماعی تأثیرگذاری را به همراه داشته باشد. بازگشت به سنت و بازخوانی انتقادی آن، یک ضرورت تاریخی و گریزناپذیر است؛ زیرا طی دهه‌های گذشته ثابت شده است که پشت کردن به سنت، پروژه ای ناکام و شکست خورده است. این امر مستلزم شناخت بحث‌های روش شناختی و اتخاذ یک پروژه فکری روشمند از سوی هر اندیشمندی است که در این وادی گام می‌گذارد. در قرن بیستم، اندیشمندانی در جهان اسلام ظهور کردند که با اتخاذ روش‌های پژوهشی نوین، دست به بازخوانی سنت زده‌اند؛ که از مهم‌ترین آن‌ها، محمد ارکون بود. تقابل سنت و یا اسلام و مدرنیته از دغدغه‌های اساسی وی محسوب می‌شود. بحث از سنت و تجدد و امکان اشتهی این دو در اندیشه ارکون بخش وسیعی را در برمی‌گیرد که در قالب اسلام و حدائث بیان شده است.

تقابل اسلام و مدرنیته یا سنت و تجدد همان دعوی تاریخی ای است که همچنان لاینحل باقی مانده و ارکون در پی آن بود که گفتمانی خاص در حل این دعوا ارائه کند. شاید بتوان گفت تمام آنچه به عنوان نوگرایی دینی، احیای دینی، تجدید دین، بازسازی تفکر دینی، رنسانس اسلامی، بازاندیشی دینی و بازگشت به خویشتن در ذهنیت همه متفکران مسلمان حضور داشته، به نحوی محصول رویارویی سنت و مدرنیته در جهان اسلام بوده است. (المحمود، ۲۰۱۷: ۷۷؛ مبلغی، ۱۳۹۳: ۳۹۱) به همین سبب ارکون می‌کوشد به فراخور تفکر و اندیشه خود نوعی سازگاری میان اسلام و مدرنیته ایجاد کند. وی می‌خواهد این دعوی تاریخی را با تاریخ و گذر زمان حل کند. به همین دلیل از نخستین اندیشه گران مسلمان شروع می‌کند و به زمان حال می‌رسد. (هدایت، ۱۳۸۹: ۵۹)

۱-۴-۳- سنت

از ویژگی‌های مهم پروژه فکری ارکون، بهره‌گیری از روش‌های فراوان پژوهشی، در ارائه تعریف و چارچوب برای سنت است، زیرا اعتقاد دارد، هر پژوهشگری باید چگونگی به کارگیری روش‌های مختلف پژوهشی، و چگونگی پیوند و ارتباط بین آن‌ها را بداند تا راه را برای تکثرگرایی روشی که به دنبال جمع و هماهنگی بین تحلیل‌های جامعه شناختی، تاریخی و زبانی است، هموار سازد. (ارکون،

۱۹۹۷: ۴۳-۴۵)



دیدگاه جامع و همه جانبه ارکون در بررسی سنت اسلامی و استفاده از اصطلاح سنت جامع اسلامی (السنه الاسلامیه الشامله) باعث شده است که وی در این زمینه به دیدگاه اندیشمندانی مانند نصر حامد ابوزید نزدیک شود، زیرا، ابوزید بر این باور است که اگر بخواهیم خوانشی از سنت (میراث) از نظر لغوی ارائه دهیم، لازم است از ریشه لغوی «و.ر.ث» صرف نظر کنیم. این لغت به این شکل در کاربرد قرآنی، تنها بر اموالی که شخص میت از خود به ارث می‌گذارد، دلالت دارد. بنابراین مناسب‌ترین اصطلاح، اصطلاح سنت (السنه) است که به سیرت و طریقت اشاره دارد. (مالکی، ۱۳۹۵: ۲، ۱۷۵)

کاربرد اصطلاح سنت از سوی ارکون، با کاربرد آن در قرآن و همچنین کاربرد آن به معنای اعمال و گفته‌های پیامبر اکرم (ص) و نیز به معنای مذهب اهل تسنن، تفاوت دارد. (ارکون، ۱۹۹۰: ۲۱۳)

بنابراین در اندیشه‌های ارکون، اصطلاح سنت از معنای متداول آن خارج شده و در گستره وسیعی به کار می‌رود؛ به گونه ای که همه اعتقادات و عادات‌های تاریخ اسلامی، به جای مانده از عصر تأسیس تاکنون را در بر می‌گیرد. از دیدگاه او، سنت اسلامی در این تعریف یک متن است و برای تأویل آن، باید از روش‌های تأویل متن بهره برد. همچنین وی برای نشان دادن معنی دقیق سنت جامع اسلامی، مانند همیشه به برخی از پژوهش‌های آنترپولوژی، به ویژه آثار ژرژ بالاندیه، رجوع می‌کند که پژوهش‌های میدانی زیادی درباره پدیده دینی و رابطه آن با قدرت، در بسیاری از کشورهای آفریقایی انجام داده است. ارکون، تعریف‌های بالاندیه در مورد سنت را بدون هیچ دخل و تصرفی به کار می‌برد. (مالکی، ۱۳۹۵: ۱۷۶)

از این رو، ارکون بر این باور است که سه طبقه وجود دارد که همیشه به صورت مرتب، بالای هم قرار نگرفته‌اند، بلکه در حالت درهم کنشی و مبادله، درون آنچه به طور کلی «سنت اسلامی» نامیده می‌شود، قرار دارند. این طبقات عبارت‌اند از:

سطح اول (سطح ژرف): این سطح، شامل قواعد عمده فرهنگی و آداب و رسومی می‌شود که پیش از اسلام حاکم بودند و به شکل‌های مختلف، حتی پس از ظهور اسلام نیز ادامه داشتند؛ مانند قوانین محلی و آداب و رسوم گروه‌های نژادی مختلف، در ایران، افغانستان، اندونزی، آفریقا و قبایل بربر در شمال آفریقا. هنگامی که اسلام وارد این مناطق شد، با سرزمین‌های خالی از عادات و آداب و رسوم، مواجه نشد. (ارکون، ۱۹۹۰: ۱۱۶)



سطح دوم (سطح ایده آل): این سطح، بیانگر سنت اسلامی مقدس و ایده آل، از منظرگاه هر گروه و مذهب و فرقه اسلامی است. (همان، ۲۴)

سطح سوم (سطح مدرن): طبقه بالا و مدرن تر را در بر می‌گیرد که در نتیجه نفوذ استعماری غرب پدید آمد. (ارکون، ۱۹۸۷: ۳۰)

براساس اندیشه‌های ارکون، می‌توان به این نتیجه رسید که سنت، پدیده‌ای بسیار پیچیده است، زیرا طبقات تشکیل دهنده آن با همدیگر تداخل دارند و ترکیب پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهند. سطوح یادشده، از عصر تأسیس اسلامی تاکنون، با هم در حالت هم کنشی به سر می‌برند، نقش‌های خود را با هم جابه‌جا می‌کنند و همواره با هم در رقابت هستند. (مالکی، ۱۹۹۵: ۱۷۷؛ ارکون، ۱۹۸۷: ۱۷-۱۸)

به بیان روشن تر ارکون در بررسی این سه سطح سنت اسلامی، قائل به برتری خط مشی و گرایش معین یا شخص یا فرقه‌ای بر همتایان خود نیست و این کار را از طریق بررسی اعتقادات و آداب و رسوم اسلامی به ارث رسیده از نسل‌های گذشته و از عصر تأسیس اسلام تا زمان حاضر انجام می‌دهد. بازخوانی سنت اسلامی با جستجو و کاوش در متون برجای مانده، و یا از طریق بررسی گفتار و میراث شفاهی عامه مردم، صورت می‌گیرد

۲-۴-۳- تجدید

ارکون معتقد است وضعیت تاریخی ما در زمان حاضر با کمی تفاوت مثل زمان ابن رشد است و موقعیت ما نیز، موقعیت اوست. همانگونه که ابن رشد تفکر دینی را در قالب فلسفه زمان خود ریخت و مورد پژوهش قرار داد و از فضای روش شناختی شافعی و رسمی فراتر رفت؛ ما نیز باید همین کار را بکنیم، یعنی اینکه آموزه‌های دینی و سنتی را در فضای خارج از روش شناختی موجود مورد مطالعه قرار دهیم. در غیر این صورت، هر آنچه می‌اندیشیم و می‌بافیم، چیزی جز تکرار و باز تولید تفکر قدیمی نیست. (هدایت، ۱۳۸۹: ۶۰) باید گفت ارکون نسل امروز مسلمان را دعوت به جدایی از گذشته نمی‌کند. او حتی مفهومی را عنوان «فراموشی و گسست از سنت آغازین» بر می‌سازد و از اینکه نسل امروز مسلمان با میراث گذشته بیگانه شده، تأسف می‌خورد. او معتقد است امروزه مسلمانان، زبان و تفکر گذشته را تکرار می‌کنند، اما نه به شکل علمی و معرفت‌شناسانه، بلکه به صورت ایدئولوژیک و فرقه‌گرایانه. (همان، ۶۱) به همین جهت، هیچ‌گاه مسلمانان هنوز نتوانسته‌اند میان مدرنیته و اسلام، سازش و توافقی حاصل کنند. از نگاه ارکون ما چه بخواهیم و چه نخواهیم،



همزمان هم با اسلام زندگی می‌کنیم و هم با مدرنیته. این تصور که فقط در درون سنت زندگی می‌کنیم و مدرنیته هیچ نفوذی در زندگی ما ندارد، تنها یک خیال است. بنابراین ناگزیریم که میان آن‌ها جمع کنیم. سؤال اساسی اینجاست، که چگونه میان مدرنیته و سنت (میراث) جمع کنیم؟ مدرن کردن اسلام (تحذیث الاسلام) یا اسلامی کردن مدرنیته (اسلمه الحداثة) (ارکون، ۲۰۰۸: ۸۱)

این پرسش‌ها در واقع یک پروسه‌ای را تصویر می‌کند که تنها دو راه دارد و پرسش دیگری را به دنبال دارد، به این صورت که از کدام یک باید شروع کرد؟ اسلام یا مدرنیته؟ اما به نظر ارکون چنین حصر عقلی در مورد سازش اسلام و مدرنیته، تا حدودی بیهوده است؛ چرا که این مساله فقط ارزش روشی دارد و به هیچ وجه تاثیری در ارزیابی نهایی ندارد. زیرا مساله اصلی این است که مسلمانان امروز خود را در برزخ سنت و مدرنیته می‌بینند و باید از این برزخ رهایی یابند. حال تفاوتی نمی‌کند که از کدام یک شروع کند؛ از سنت و مدرنیته. (هدایت، ۱۳۸۹: ۶۱)

در نگاه ارکون اگر به تاریخ گذشته و فیلسوفانی چون ابن مسکویه و ابن رشد مراجعه کنیم، خواهیم دید که آن‌ها چگونه هم در درون سنت زندگی می‌کردند و هم به نوگرایی در زمان خود می‌اندیشیدند و بدین ترتیب به راحتی میان سنت / دین و تفکر نو در زمان خویش سازش ایجاد می‌کردند. امروزه ما نیز همان مسیر را باید بپیماییم. بدین ترتیب هم اسلام و هم مدرنیته را باید، روش‌هایی برای زندگی دانست که هر کدام می‌تواند جای خاصی در زندگی انسان معاصر داشته باشد. اسلام و مدرنیته ذاتاً متعارض و متضاد نیستند، آنگونه که برخی می‌اندیشند. تنها بستگی به این دارد که اسلام و مدرنیته را چگونه ببینیم. ارکون در ادامه می‌گوید من به کسی توصیه نمی‌کنم که از اسلام شروع کند و اسلام را نوسازی کند یا از مدرنیته و آن را اسلامی بسازد. بلکه به این مساله معتقدم که اسلام و مدرنیته می‌تواند در یک تعامل مثبت، همدیگر را تکمیل کنند. این فرآیند در تاریخ اسلام چیز جدیدی نیست و تاریخ اسلام پر از تعامل و تفاعل است. به عبارت دیگر نه نوگرایی چیز جدیدی و مخصوص روزگار ما و نه زندگی دینی. از نگاه ارکون دیدن جهان تنها از دریچه مدرنیته یا سنت، نه تنها کمکی به حل معضل تضاد سنت و تجدد نمی‌کند، بلکه ممکن است ما را به بیراهه بکشاند. (همان، ۶۲)



نقد و بررسی

رویکرد روشی ارکون، انتقادات بسیاری را در میان متفکران جهان اسلام برانگیخته است؛ طه عبدالرحمن، کیحل مصطفی، مختار الفجاری و احمد فاضل سعدی از این جمله‌اند. (رجبی، ۱۳۹۷: ۶۱) برخی از انتقادات در رویکرد روشی ارکون و به ویژه درباره سنت و تجدد عبارت‌اند از:

۱. غفلت از نقد روش‌های غربی، ارکون از نقد روش‌های غربی غفلت می‌کند، در حالیکه برای برون از همه مشکلات میراث غربی - اسلامی، تنها نسخه را رجوع به همین روش‌ها معرفی می‌کند.

۲. در بحث سنت و تجدد از منظر ارکون، شاهد زوال اصالت میراث اسلامی به وسیله ابژه شدن از منظر غرب هستیم. رویکرد روشی وی بازاندیشی میراث اسلامی از منظر غرب و دستاوردهای غربی و خاضع ساختن آن در برابر روش‌های جدید است. (همان، ۶۲) این رویکرد ارکون، رویکردی نااصیل نسبت به میراث اسلامی است، زیرا علوم و روش‌های غربی در یک چارچوب پارادایمی خاص و گاه معارض با ساختار اندیشه و میراث اسلامی تولید شده و در پاسخ به نیاز جهان مسیحی بوده و تعمیم آن به دیگر ادیان، تعمیمی علمی نیست. بنابراین ارکون در پروژه اسلام شناسی تطبیقی و نقد عقل اسلامی، از روش‌های مدرن و پست مدرن بهره گرفته است. از حیث مبانی و پیامد، گرفتار همان نقیصه‌های نظریه‌های مدرنیستی و پسامدرن مرجع خود است.

۳. در واقع اسلام شناسی تطبیقی ارکونی، اسلام را با جامعیت آن مورد مطالعه قرار نمی‌دهد. هرچند هدف غایی آن این است، اما تاکنون اسلام جز در موارد محدود و با اهداف خاص مورد مطالعه قرار نگرفته است و باید سیستم نشانه‌ها و معانی غیر زبانی همچون اسطوره‌ها، آداب، موسیقی، معماری، نقاشی، تزیین، رسوم، ساختار خانواده، ساختار اجتماعی و... که یا عرضه ادیان را به وجود آورده‌اند و یا متعلق به آن هستند، مورد مطالعه قرار گیرد.

۴. می‌توان گفت، ارکون با مقایسه عقل دینی و سایر عقل‌هایی که بعد از رنسانس در مغرب زمین حاکمیت یافت، مهم‌ترین علت انحطاط مغرب زمین در قرون وسطی را غلبه عقل دینی دانسته و معتقد است روند پیشرفت و توسعه غرب پس از رنسانس و با منزوی شدن عقل کلیسایی آغاز شد. او نقش عقل فلسفی، عقل علمی، عقل مدرن و عقل پست مدرن را در منزوی کردن عقل دینی در غرب ستوده و این امر را مهم‌ترین عامل پیشرفت جهان غرب می‌داند. (عرب صالحی، ۱۳۹۳: ب، ۳۱-۳۲؛ همان، ۱۳۹۳: الف، ۳۲۷/۵) در حالی که در نگاه اسلام اصیل، عقل با همه تقسیمات و کارکردهای



خود اگر نتیجه برهانی به دست دهد، در کنار نقل، یکی از منابع دین تلقی می‌شود. به تعبیر دیگر عقل علمی و عقل فلسفی اگر نتیجه برهانی به همراه داشته باشند، خود از منابع دین محسوب می‌شوند و حتی در مقام تعارض حکم برهانی عقل با نقل، حکم برهانی عقل ترجیح داده می‌شود و دلیل نقلی به احسن وجه تأویل می‌گردد. لذا در نگاه اسلام شیعی، بین عقل علمی و عقل فلسفی با عقل دینی هیچ تعارضی وجود ندارد، بلکه این هر دو می‌توانند زیر مجموعه عقل دینی قرار گیرند. شاید علت این نقیصه ارکون، همان تعلق ایشان به گفتمان اهل سنت و در چالش با اشاعره است. از سوی دیگر مهم‌ترین علت عقب ماندگی مسلمانان را باید در دوری جستن از عقل و حیانی و دینی جستجو کرد و راه چاره این عقب ماندگی هم در بازگشت به همین عقل است. در غیر این صورت باغ سبزی که عقل غربی پیش روی بشر نهاده چیزی جز بحران بی هویتی برای بشر در پی نخواهد داشت.

۵. در واقع ارکون می‌خواهد با تکیه بر روند پیش رونده تاریخی معتقد است، انسان‌ها در طول تاریخ، یکسان زندگی نمی‌کنند؛ به همین دلیل نیازهای آن‌ها نیز یکسان نیستند. به نظر می‌رسد وقتی زندگی و نیازهای انسان طی تاریخ یکسان نیستند، پاسخ به نیازمندی‌های وی نیز نمی‌تواند یکسان باشد. اما مبانی و اصول انسان‌ها لایتغیر است و ارکون به واسطه این دو روند نمی‌پردازد.

۶. سنت اسلامی در اندیشه ارکون، سنتی جامع و فراگیر است که علاوه بر سنت مذاهب سنی، شیعی و خوارج، شامل سنت مکتوب و سنت شفاهی خاص اقلیت‌ها است؛ بدون آنکه نادیده گرفته شوند، متمایز شوند یا به سهو و یا عمد، در حاشیه قرار گیرند.

نتیجه گیری

اندیشه ارکون دارای ابعاد فلسفی، ادبی، جامعه‌شناختی و تاریخی است که متأثر از فضای میان رشته ای علوم انسانی مدرن و بیشتر پسامدرن است. نشانه‌شناسی سوسور، بایگانی‌شناسی و تبارشناسی فوکو و ساختارشکنی دریدا را می‌توان از جمله مبانی معرفتی تاثیرگذار بر اندیشه وی به حساب آورد. مسئله اساسی او تبیین علل عقب ماندگی کنونی جوامع اسلامی و پیشرفت دنیای غرب است، به نظر ارکون، در قرن چهارم هجری و قبل از شکل‌گیری مدرنیته غربی، مدرنیته کوچکی در جهان اسلام توسط معتزله شکل گرفته بود. وی در تلاش بود در یک فرایند تلفیقی انتقادی، تازه‌های علوم انسانی جدید را وارد فرهنگ اسلامی نموده و در بررسی تاریخ و فرهنگ اسلامی از آن استفاده نماید و معتقد



است که اندیشه اسلامی بدون رعایت کنش و واکنش متقابل سه گانه زبان، جامعه و تاریخ ناتمام خواهد بود.

ارکون در آثار تاریخی‌اش، با عبور از روش فلولوجی (فقه اللغه) و به کار گرفتن روشی جدید و ابتکاری، شیوه ای نو را در مطالعه تاریخ اسلام استفاده نموده است. روش نقد تاریخی او، مشتمل بر دقت ها و ظرافت‌های رویکردی و در نتیجه، دستاوردهای جدید در مطالعات تاریخی خواهد بود. نکته حائز اهمیت در این مقاله واکاوی خوانش ارکون از سنت و تجدد است. هدف اصلی ارکون از بازخوانی سنت و تجدد مشخص کردن فرآیند رسوب گذاری تاریخی سطوح مختلف سنت و با هدف تزریق پویایی و تحرک به اندیشه اسلامی و بازگشایی دوباره باب اجتهاد همانند پیشینیان، بدون التزام مطلق به آراء و نظریه‌های آنها است.

به طور کلی ارکون دیدگاهی مدرن و تجددطلبانه به سنت اسلامی دارد و می‌کوشد مسلمانان را از دوگانگی اشتیاق به گذشته خود و افتخار به آن از یک سو، و از سوی دیگر ساختن فردایی بهتر بر اساس مدرنیته غربی، برهاند. وی در بازخوانی سنت، رویکرد معرفت شناختی را بر همه رویکردهای دیگر ترجیح می‌دهد، و بر غلبه آن بر رویکرد ایدئولوژیک، تاکید می‌کند.

منابع

- ارکون، محمد (۱۹۹۵). الفکر الاسلامی، قرائه علمیه، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالساقی.
- _____، _____ (۱۹۹۳). این هو الفکر الاسلامی المعاصر؟، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالساقی.
- _____، _____ (۲۰۰۷). الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالساقی.
- _____، _____ (۱۹۹۰). الاسلام، الاخلاق و السياسه، هاشم صالح، بیروت: مركز الانماء القومي.
- _____، _____ (۱۹۹۵). القرآن من التفسیر الموروث الی تحلیل الخطاب الدینی، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالطلیعه.
- _____، _____ (۱۹۹۸). قضايا فی نقد العقل الدینی، کیف نفهم الاسلام الیوم؟، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالطلیعه.
- _____، _____ (۱۹۹۷). نزعه الانسنه فی الفکر العربی؛ جیل مسکویه و التوحیدی، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالساقی.
- _____، _____ (۱۹۸۷). الفکر الاسلامی، قرائه علمیه، هاشم صالح، بیروت: مركز الانماء القومي.



- _____ (۲۰۰۱). الاسلام، اروپا، الغرب، رهانات المعنى و ارادات الهينمه، ترجمه هاشم صالح، بيروت: دارالساقى.
- _____ (۱۹۹۱). من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامى، ترجمه هاشم صالح، بيروت: دارالساقى.
- _____ و گارده، لوئى (۱۳۷۰). اسلام، ديروز- فردا، ترجمه محمد على اخوان، تهران: مركز نشر سمر.
- _____ (۱۳۸۹). اعاده اعتبار به اندیشه دينى (گفتگوى بلند هاشم صالح و محمد ارکون)، مترجم محمد جواهر كلام، تهران: نشر نگاه معاصر.
- احمد امين (۱۳۵۳). ضحى الاسلام، قاهره: بى جا.
- ابى نادر، نايله (۲۰۰۸). التراث و المنهج بين ارکون و الجابرى، بيروت: الشبکه العربيه للابحاث و النشر.
- بن زين، رشيد (۲۰۰۹). المفكرون الجدد فى الإسلام، ترجمه حسان عباس، تونس: دارالجنوب للنشر.
- شکيب ارسلان (۲۰۱۱). لماذا تأخر المسلمون و تقدم الآخرون، بيروت: دارمکتبه الحياه.
- هالبر، رون (۲۰۰۱). العقل الاسلام امام تراث عصر الانوار فى الغرب، ترجمه جمال شحيد، دمشق: الاهالى للتوزيع.
- برودل، فرنان (۱۳۷۲). سرمايه دارى و حيات مادى، ترجمه بهزادباشى، تهران: نشر نى.
- خلجى، محمدمهدى (۱۳۷۷). آراء و اندیشه‌هاى محمد ارکون، تهران: مركز مطالعات فرهنگى - بين‌المللى.
- کرمى، محمדתقى (۱۳۷۶). بررسى آراء و اندیشه‌هاى محمد عابد جابرى، تهران: مركز مطالعات فرهنگى - بين‌المللى.
- وصفى، محمدرضا (۱۳۸۷). نومعتزليان، تهران: نگاه معاصر.
- عرب صالحى، محمد (۱۳۹۳). الف، مجموعه مقالات جريان شناسى اعتزال نو، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى.
- خدورى، مجيد (۱۳۶۶). گرايش‌هاى سياسى در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سياسى و بين‌المللى.



- اولیویه، رواد (۱۳۷۸). تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن شانه چی و امین مطیعی، تهران: الهدی.
- علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۴). اندیشه سیاسی جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی/جلد ۲، تهران: جهاد دانشگاهی - پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی.
- جاوید، محمد جواد (۱۳۹۰). اندیشه سیاسی متفکران، جلد ۱۶، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- دریفوس هیوبرت و رابینو پل (۱۳۹۲). میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، مترجم حسین بشریه، تهران: نشر نی.
- مبلغی، عبدالمجید (۱۳۹۳)، نواندیشی دینی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رجبی، مهدی (۱۳۹۷). بازخوانی انتقادی اندیشه معاصر مسلمین (محمد ارکون، روش شناسی و تحلیل آثار)، قم: مرکز اسلامی للدراسات الاستراتيجية.
- هاشم صالح (۱۹۸۷). مقاربات نقديه للواقع، مجله المستقبل العربی، العدد ۱۰۱.
- الحاج دواق (۲۰۱۶). العقل الاستطلاعی عند محمد ارکون و تطبیقاته فی نقد الاستشراق الکلاسیکی، مجله العلوم الاجتماعیه، العدد ۲۲.
- حاتم السالمی (۲۰۱۷). تجدید الفکر الإسلامی مقاربه نقديه (محاولات تجدید الفکر الإسلامی مقاربه نقديه)، تقدیم بسام الجمل، مؤسسه مومنون بلا حدود للدراسات والابحاث.
- حمداوی، رحیم (۱۳۸۹). وداع اندیشمندی بزرگ، فلسفه و کلام، دی، ش ۱۰.
- انصاری قمی، حسن (۱۳۸۹). ارکون در قیاس با جابری و ابوزید، کتاب ماه دین، ش ۱۵۸.
- کریمی، بهزاد (۱۳۸۹). مکتب تاریخ نگاری آنال، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۱۱.
- عرب صالحی، محمد و متقی فر، سعید (۱۳۹۳). ب، نقد نگاه تطبیقی محمد ارکون به عقل اسلامی و عقل غربی، قیسات، ش ۷۲.
- گلی، جواد و یوسفیان، حسن (۱۳۸۹). جریان شناسی نو معتزله، مجله معرفت کلامی، ش ۳.
- عاصمی، طیبه (۱۳۹۱). تاملی در دو مکتب تاریخی؛ اثبات گرایی و آنال، رشد آموزش تاریخ، ش ۴۷.
- رنجکش، مریم (۱۳۸۶). تاریخ نگاران: فرنان برودل (مطالعات مدیرانه ای مکتب آنال)، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۱۶-۱۱۷.



- یاری، یاسمن (۱۳۹۳). تأثیر ساختارگرایی بر نسل اول و دوم تاریخ نگاران مکتب، مجله تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۳۶.
- فضلی نژاد، احمد (۱۳۸۷). پژوهشی در روش شناسی و تاریخ نگاری مکتب آنال، مجله نامه تاریخ پژوهان، ش ۱۶.
- پرگاری، صالح و دیگران (۱۳۹۱). مکتب آنال، جامعیت فکری مورخ یا دترمینسیم محیطی، دوفصلنامه تاریخ نگری و تاریخ نگاری دانشگاه الزهراء، ش ۱۰.
- مدقق، محمد داود (۱۳۹۵). معرفی انتقادی نقد عقل اسلامی و اسلام شناسی تطبیقی محمد ارکون، مجله مطالعات اندیشه سیاسی معاصر مسلمین، ش ۴.
- خرازی، صادق (۱۳۸۹). محمد ارکون و نوسازی تفکر دینی، مجله علوم اجتماعی، ش ۳۲-۳۳.
- نوری، محمدعلی (۱۳۹۶). روش شناسی تاریخی محمد ارکون، فصلنامه تاریخ اسلام، ش ۲.
- کرمی، موسی (۱۳۹۱). تبارشناسی از نیچه تا فوکو، روش شناسی علوم انسانی، ش ۷۰.
- صالحی، مصطفی و صالحی، علی (۱۳۹۱). تبیین و نقد رویکرد عرفی گرایانه در اندیشه محمد ارکون، سفیرنور، ش ۲۱.
- بی نا (۱۳۸۹). کتابشناسی آثار محمد ارکون، کتاب ماه دین، ش ۱۵۸.
- رضایی، ابراهیم (۱۳۹۵). نقد دیدگاه محمد ارکون درباره قرآن، قرآن پژوهشی خاورشناسان، ش ۲۱.
- مرشدی زاد، علی (۱۳۸۵). بازسازی اسلام از مسیر شک دکارتی، اخبار ادیان، ش ۲.
- مسعودی، جهانگیر و استادی، هوشنگ (۱۳۸۸). نقد عقل عربی - اسلامی در دیدگاه جابری و ارکون، فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، ش ۲.
- علی اکبر زاده و سلطانی، مصطفی (۱۳۹۴). محمد ارکون و کاربست پساساختارگرایی در نقد عقل اسلامی، دوفصلنامه پژوهش های معرفت شناختی، ش ۱۰.
- مالکی، محمد و بخشایش اردستانی، احمد (۱۳۹۵). بازخوانی سنت و روش شناسی آن در اندیشه های محمد ارکون، پژوهشنامه علوم سیاسی، ش ۲.
- پایان نامه ها
- رساله مرحله الماجستیر: محمد محمود عبدالله محمود (۲۰۱۷). دعوی التداخل النصی فی قصص سوره الکهف عند ارکون، دوحه: جامعه قطر، کلیه الشریعه و الدراسات الاسلامیه.



- رساله مرحله الماجستير: يوسف ولد النبيه (بى تا). المنهج اللسانى فى تحليل الخطاب القرآنى عند محمد اركون، جامعه مصطفى اسطمبولى، معسكر.
- رساله مرحله الماجستير: هشام مداقین (۲۰۱۰). المقاربه السيميائية فى تحليل الخطاب القرآنى عند محمد اركون - سورة الفاتحه - نموذجاً، الجزائر: جامعه المسيله.
- رساله مرحله الدكتوراه: بلميهوب هند (۲۰۱۵). القراءه الحداثيه للقرآن الكريم - محمد اركون انموذجاً، الجزائر: جامعه الجيلالى اليباس / سيدى بلعباس.
- پایان نامه کارشناسی ارشد: حیدری، محمد (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی عقل گرایى نومعتزله و عقل گرایى نوصدرایی شیعی، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- پایان نامه کارشناسی ارشد: هدایت، محمد (۱۳۸۹). وجوه سیاسی اندیشه انتقادی محمد اركون، تهران: دانشگاه تهران

