

## خوانش مدرنیستی متن دینی در اندیشه محمد ارکون و نصر حامد ابوزید<sup>۱</sup>

محمد خالد الشیاب<sup>۲</sup> / مترجمان: مجید منہاجی<sup>۳</sup> - محمد علی راشدی<sup>۴</sup>

### چکیده

این پژوهش به گفتمان نصر حامد ابوزید و محمد ارکون پیرامون متن دینی و طرح‌واره‌های آنها در این زمینه و همچنین تمایز میان این دو گفتمان می‌پردازد. از سوی دیگر چالش‌های فراروی این گفتمان در راستای تدوین سازوکارهای نوین برای تعامل با متن قرآن و راه‌های درک آن بررسی می‌گردد. بدین ترتیب از طریق تمرکز بر نکات مربوط به خوانش متن دینی و شیوه‌های تعامل با آن - تفسیر و هرمنوتیک - برجسته‌ترین مولفه‌ها و مبانی که این گفتمان در معرض آن قرار گرفته است؛ از جمله نقد و مسئله، مورد توجه قرار خواهیم داد.

نقطه آغازین طرح‌واره ارکون و ابوزید در زمینه خوانش متن دینی مبتنی بر رویکرد انتقادی تاریخی و هرمنوتیکی خوانش است، که بیانگر روند تاریخ‌گرایی سیر خوانش، بازنمایی چارچوب‌ها و تضعیف جنبه قدسیانی و اطمینانی متن دینی است. از سوی دیگر اینکار در راستای بسترسازی حوزه‌های فراروی ارزش‌های مدرنیستی بشری است؛ که از مهم‌ترین شرایط همگام‌سازی با مقتضیات زمان و روند جهانی‌سازی به‌شمار می‌رود. ارکون، متن دینی را براساس رویکرد انتقادی تاریخی و معرفت‌شناسی بررسی می‌کند، تا به یک نظام آگاهی‌بخشی اسلامی دست یابد و آن را از فضای عقل‌ایدئولوژیکی متعلق به قرون وسطی خارج سازد. از سوی دیگر ابوزید، متن دینی براساس عقل و خوانش تاریخی بررسی می‌کند. وی معتقد است، که واقعیت همان مدخل حقیقی برای فهم متن است، که گشودن درهای اجتهاد در اصول و عقاید است، که در اجتهاد در احکام و امور شرعی نیز وجود دارد. بنابراین می‌توان گفت که هدف خوانش مدرنیستی ارکون و ابوزید، ارائه تفسیر تاریخی متن، بدون کاربست تئولوژیکی و ایدئولوژیکی از تاریخ است.

واژه‌های کلیدی: خوانش مدرنیستی عربی، متن دینی، محمد ارکون، نصر حامد ابوزید، ارزش‌های بشری.

۱. این مقاله ترجمه فارسی «القراءة الحداثیة العربیة للنص الدینی (محمد ارکون و نصر حامد ابوزید انموذجا)» که در «المجلة الاردنیة للعلوم الاجتماعیة»، مج ۶، ش ۳، ۲۰۱۳، چاپ گردید.

۲. استاد گروه العلوم و الاداب جامعه الامیرة سمیة للتکنولوجیا.

۳. دکتری تاریخ اسلام - دانشگاه تربیت مدرس mmajid.menhaji@gmail.com

۴. دانش آموخته حوزه علمیه - اشتغال به سطح چهار rashdyly092@gmail.com

مدرنیته بیانگر چشم انداز جدیدی از جهان است، که به یک روش‌شناسی عقلی مکانی و زمانی معین مربوط است. برخی از مدرنیست‌ها معتقدند که ویژگی‌های مدرنیته براساس یک رابطه متناقض تعیین می‌گردد، که در اصطلاح به تقلید، سنت یا گذشته خوانده می‌شود. مدرنیته خارج شدن از تفسیر سنتی به روندی است، که اصطلاحاً خوانش عصری نامیده می‌شود. این امر دستاورد رویکردها و نظریه‌هایی است، که در مجموع مکانیسم متأثر از رهیافت‌ها و انگاره‌های مدرنیستی غربی نسبت به جهان است. مهم‌ترین ویژگی‌های آن عبارتند از:

0 برتری عقل؛

0 با همه آنچه که سنتی است، در تعارض است؛ زیرا همه فرهنگ‌های پیشین را انکار می‌کند.

0 به معنای تغییر پیوسته است؛ حتی اگر این تغییر در بسیاری از موارد، به بحران‌هایی در جوامع منجر شود، که خود را مجبور به بازگشت به گذشته براساس یک فرآیند عقل‌گرایانه می‌داند؛

0 مدرنیته مشخص می‌کند که واقعیت‌ها براساس اینکه رهیافت عقلی هستند، ارزش می‌یابند. همچنین آزادی انتخاب ارزش‌ها و روش‌ها را تعیین می‌کند و سپس علم را جایگزین خدا باوری می‌سازد.

مدرنیته همانگونه که به‌عنوان یک فرآیند سازنده متبلور گردید و جهان عرب را متأثر ساخت؛ در واقع در اصل مبتنی بر دگرذیسی بر سنت‌های کهن محسوب می‌شود؛ خواه این سنت یک منبع یا یک ارزش تلقی گردد. بنابراین در این چارچوب، تلاش محمدارکون و نصر حامد ابوزید برای خوانش متن دینی، از وضعیت سنتی برای تعامل با متن دینی گذر کرده است و آن‌را در ساختار سنت عربی قرار می‌دهد. این امر به منظور تحمیل رویکردهای مدرن بر متن دینی است و متن دینی را در معرض آن رویکردها قرار می‌دهد.

بدین ترتیب خوانش متن دینی محور مطالعات مدرنیستی جهان عرب گردید؛ زیرا در زمان تسلیم عقل عربی در مقابل و به نفع حاکمیت، این امر به‌مثابه مولفه اساسی در شکل‌گیری عقل عربی و یک مرجع اصلی برای همه خوانش‌های ایدئولوژیکی به‌شمار می‌رفت. اگر پیشینیان متن قرآن را به‌مثابه سازوکاری برای تشریح و کار بست علمی برای حیات بشری می‌پنداشتند؛ اما خوانش‌های مدرنیستی با دعوی نوگرایی، انسان‌گرایی و عقلانیت، سعی در ایجاد شکلی از معرفت‌شناسی تعیین‌کننده و روشمند مبتنی بر کتاب‌های پیشینیان داشتند. این خوانش‌ها جسورانه متن دینی را در برابر اقتدار عقل‌گرایی روشمند قرار دادند، تا گامی فراتر از عرصه شناختی بردارد و از سطح تناقضی و برترنگرانه به عرصه اذعان به ارتباطات متأثر از مقتضیات زمانی بشری منتقل گردد.

بنابراین می‌توان به چهار خوانش معاصر از متن دینی اشاره کرد:

۱- خوانش ادبی؛ در اندیشه امین الخولی و ادونیس؛

۲- خوانش ایدئولوژیکی؛ در اندیشه حسن حنفی، که کار بست جنبه‌های اجتماعی در متن قرآن را تایید می‌کند؛



۳- خوانش معرفت‌شناختی؛ در اندیشه افرادی همچون محمدعابدالجابری، که براساس خوانش انتقادی عقل‌گرایانه از متون سنت است؛

۴- خوانش هرمنوتیکی؛ این خوانش را می‌توان در مطالعات محمدارکون و نصرحامد ابوزید- که موضوع این تحقیق است- ملاحظه کرد.

چهار خوانش پیش‌گفته تصریح می‌کنند، که متن قرآن یک مانع معرفت‌شناختی در برابر هر تلاشی که به بازسازی شخصیت مدرن عرب بینجامد، به‌شمار می‌رود. این امر به دلیل ارتباط تلازمی متن قرآن با خوانش‌های گذشته است، که آنرا احاطه کرده است؛ به‌گونه‌ای که این خوانش‌ها بخشی از ساختار معنایی آن و عنصری سازنده در عرصه خیال‌پردازی ذاتی فرد گیرنده معاصر به‌شمار می‌روند.

پرسش‌های فراروی این پژوهش عبارتند از:

چرا خوانش متن قرآنی؟ چگونگی خوانش قرآن؟ افزودنی‌های جدیدی که این خوانش از نظر رویکرد روش‌شناختی ایجاد کرده، چیست؟

بدین ترتیب در این پژوهش به تحلیل خوانش محمدارکون و حامد ابوزید در این زمینه می‌پردازیم.

### مبانی روش‌شناختی خوانش مدرنیستی متن قرآن در اندیشه ارکون و ابوزید

می‌توان گفت، در درجه نخست، هر متن یک پدیده محسوب می‌شود، که دارای محتوای معنایی است. ازسوی دیگر تاریخمندی متن یک ضرورت به‌شمار می‌رود، که از سوی گیرنده یا مخاطب آن تحمیل می‌شود؛ در غیر این صورت برای گیرنده یا مخاطب آن بی‌معنا خواهد بود. بنابراین چگونگی امکان‌پذیر است که یک گیرنده یا مخاطب تاریخی، یک اندیشه غیرتاریخی را بر آن سوق دهد؟ آیا این همان چالش اساسی در اندیشه محمدارکون و ابوزید محسوب می‌شود؟

اگر بن‌مایه و مصدر متن الهی باشد، اندیشه نیز باید غیرتاریخی باشد. بدان معنا که قابلیت دست‌درازی بدان وجود ندارد. در اینجا مقصود متن است و نه فهم متن؛ زیرا متن چیزی است و فهم آن چیزی دیگر است. بنابراین طبیعی است که فهم متن تاریخی باشد؛ زیرا فهم از منظرگاه قرآن، یک رهیافت بشری محسوب می‌شود و هر آنچه که بشری باشد، لزوماً تاریخی است. بنابراین در صورتی که متن غیربشری باشد؛ فهم متن یک فرایند انسان‌گرایانه در زمینه اندیشه متن خواهد بود.

در این پژوهش به دنبال تبیین چالش‌های موجود در متن دینی در اندیشه ارکون و ابوزید هستیم و می‌کوشیم که به‌طور مستقیم از متن، آنرا استخراج کنیم؛ نه اینکه از طریق فهم تاریخی متن. پرسش این است که آیا ارکون و ابوزید متن را با فهم متن مساوی دانسته‌اند؟

ارکون معتقد است که تعامل صحیح با متن همان تکیه بر رویکردهای متداول در ادیان پژوهی است، که در تحلیل انتقادی تورات و انجیل صورت می‌گیرد. همچنین کاربست رویکردهای مورد قبول در علوم انسانی و جامعه است. این امر به‌منظور

دستیابی به اسلام‌شناسی کاربردی است، که به معنای مطالعه متن قرآن براساس رویکرد کاوش‌گرایانه/دیرینه‌شناسانه است. نقطه آغازین این سیر، همان رهایی از پیله مطالعات کلاسیکی و توجه به مطالعات زبان‌شناسی مدرن است. از این رو، پرسش‌های جدید با پرسش‌های پیشینیان متفاوت است.

ارکون معتقد است؛ قرآن نسبت به تورات و انجیل از منظر مطالعات مردم‌شناسانه دینی شبه‌عربی تلقی می‌شود. (در واقع به زبان‌های دیگر منتقل و ترجمه شده است.) بنابراین مطالعه سه پدیده (قرآن، انجیل و تورات) امکان ژرفایش در عرصه دین‌پژوهی را فراهم می‌سازد. اما ورود عقل به این حوزه [دین‌پژوهی] همراه با تردید است. قرآن همانند پدیده توراتی و انجیلی است. می‌توان مباحث مشترک در مطالعه سه پدیده (قرآنی، انجیلی و توراتی) را چنین توصیف کرد؛ عدم پاسخ‌گویی درباره بودن در جهان آفرینش، پرسش از مبانی و معنای زندگی و مرگ و جایگاه فرد در جهان، همچنین ارتباط آن با موجودات نومیالیسم<sup>۱</sup> یا غیره، در گذر تاریخ از تمامی مراحل تاریخی گذشته. (ارکون، الفکر الاصولی و استحاله التاصیل، ۱۹۹۹)

به گفته ارکون، پدیده قرآنی نیاز به تحلیل انسان‌شناختی دارد، که به مفسر اجازه تحلیل منظومه تفسیری قرآن اعم از اسطوره، خیال و آگاهی تاریخی را می‌دهد. به عنوان مثال، هنگامی که درباره سوره کهف و داستان جوانمردان سخن می‌گوید؛ آن را در زمره داستان‌های اسطوره‌ای قلمداد می‌کند؛ بدان معنا که بیش از اینکه مطابق با واقعیت و تاریخ باشد، بیانگر یک عبرت است. رویکرد ارکونی، همان تلاش در راستای ساخت‌گشایی روش‌شناسی لاهوتی در چارچوب تاریخ است، که از طریق پرداختن به امور نااندیشنده و اندیشه‌ناپذیر صورت می‌گیرد. به تعبیر علی حرب، پرسش دهشتناک این است که: آیا این مباحث انتقادی به متن قرآن کشیده می‌شود یا محدود به شرح‌ها و تفاسیر است؟ (حرب، نقد النص، ۱۹۹۳) ارکون در پاسخ می‌گوید: «عملکرد من مبتنی بر سنجش قرآن براساس یک رویکرد انتقادی تطبیقی تاریخی است.» (ارکون، الفکر الاسلامی، قراءه علمیه، ۱۹۹۶) به تعبیر علی حرب «هنگامی که ارکون درباره قرآن سخن می‌گوید و بازکاوی می‌کند؛ آن را با توجه به رویکرد انتقادی و از دریچه رویکرد دیرینه‌شناسی-ساخت‌گشایی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. این امر

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. نومیالیسم یا نام‌گرایی: در مبحث مابعدالطبیعه یا متافیزیک نام‌گرایی، یا اصالت تسمیه، نظر یا آیینی فلسفی است که اعلام می‌کند موجودات دارای ماهیت یا ذات نیستند و تعریف‌ها در کل به گوهر موجودات بازمی‌گردند و بیان عینی یا بازتاب واقعی نیستند؛ بلکه برداشت‌هایی هستند که خودمان آن‌ها را در مورد چیزها و امور مطرح کرده‌ایم. تمامی عنوان‌ها و اصطلاح‌های کلی از جمله آن‌ها که گویا قرار است در منطق، نوع و جنس را متمایز و مشخص کنند، اسامی قراردادی هستند؛ یعنی نشانه‌ها یا نمادهایی برخاسته‌اند و وجود عینی و واقعی ندارند. فقط امور خاص و مشخص وجود دارند. امور کلی یا جهان‌شمول یعنی امور تجربی، ایده‌ها و ذات‌ها وجود عینی ندارند و جز زاده‌های تخیل یا زبان ما به حساب نمی‌آیند. سرخی در دنیا نیست؛ چیزهایی وجود دارند که سرخ هستند. از نظر یک نام‌گرا اموری که با یک نام خوانده می‌شوند، در هیچ چیز با هم شریک نیستند، مگر همان نام.

درباره نام‌گرایی در جهان اسلام می‌توان گفت؛ ابن تیمیه عقلی را که با نقل در تعارض است، غیر از عقلی می‌داند که به وسیله آن اثبات صحت نقل می‌توان کرد. او در این سخن انگیزه‌ای خاص داشته و هدف معینی را دنبال می‌کند؛ ولی افزون بر آنچه ذکر شد، عامل دیگری در تمایل به این عقیده دخالت دارد، که نمی‌توان آن را نادیده انگاشت. آن عامل چیزی جز این نیست، که ابن تیمیه تحقق کلی را انکار کرده و در صحنه اندیشه همانند یک «نومیالیست» موضع گرفته است. کسانی که با تاریخ فلسفه آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که نحوه وجود کلیات، همواره محل بحث و گفتگو بوده و منازعات بسیاری در این باب انجام پذیرفته است. کسانی بر این عقیده‌اند که کلی به هیچ نحو تحقق نداشته و آنچه از آن در دست است جز یک نام چیز دیگری نیست. طرفداران این عقیده «نومیالیست» شناخته می‌شوند و تعداد آن‌ها به هیچ وجه اندک نیست. در مقابل این گروه کسانی را می‌شناسیم که تحقق کلیات را انکار نمی‌کنند ولی در نحوه تحقق کلی با یکدیگر اختلاف دارند. (م)



دراستای واکاوی ابعاد مختلف آن اعم از تاریخمندی به لحاظ مادی و سکولاریستی، روزمره‌گی و امور رایج می‌باشد.» (حرب، نقد الحقیقه، ۱۹۹۳)

نصرا بوزید در زمینه مسائل هرمنوتیکی و عدم پذیرش وحی، روشن‌تر و جسورانه‌تر عمل کرده است. ایشان با تکیه بر جستارهای هرمنوتیکی در زمینه تحلیل متون دینی و ادبی، کوشید پس از یک دوره کناره‌گیری و خموشی از نیک‌اندیشی‌ها و مصلحت‌اندیشی در زمینه تفسیر معنا، به بازنگری اعتبار مفهوم هرمنوتیک در عرصه شایع جهان عرب پردازد. این امر باتوجه به جزئیات و فزونی‌گویی درباره پدیده متن صورت می‌گرفت. ابوزید می‌گوید؛ اما این گفتار که متون جنبه الهی دارند و اصرار بر ماهیت خدایی صورت می‌گیرد؛ به معنای این است که بدون عنایت باری تعالی، رویکردهای بشری در فهم متون ناتوان هستند؛ با این اعتنا توانایی فهم را کسب می‌کنند. (ابوزید، مفهوم النص، ۱۹۹۰)

ابوزید خواستار یک مطالعه ادبی قرآنی به‌عنوان یک مدخل ورودی برای دستیابی به آگاهی علمی است، که فراتر از ایدئولوژیک غالب باشد. به‌تعبیر وی، قرآن -پیش از هر چیز و بعد از آن- یک متن لغوی با ساختارها و دلالت‌ها است، که دارای یک روند به اصطلاح «نزول» و ضوابط مخصوص است. بنابراین جز از طریق هرمنوتیک، قابل فهم نیست. متن قرآنی چیزی جز یک متن لغوی نیست، که متعلق به یک ساختار فرهنگی خاص است و براساس سازوکارهای فرهنگی عربی می‌باشد. از سوی دیگر ارتباط متن قرآنی با واقعیت، باعث می‌شود که فعل باری تعالی در چارچوب طبیعت و براساس قوانین مکانی و زمانی صورت گیرد.

بنابراین، خوانش تاریخی متن دینی، همان رویکرد ارکون و ابوزید محسوب می‌شود. از منظر آنها، متن دینی رهیافتی فرهنگی براساس فضای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه است، که مبتنی بر شرایط تاریخی و جغرافیایی است. از این رو، ارکون و ابوزید معتقدند که مرجعیت همه متون دینی، برگرفته از فضای فرهنگی است، که به آن تعلق دارند. (ابوزید، النص و السلطه، ۲۰۰۰) همچنین یک امر مطلق یا انتزاعی خارج از زمان و مکان نیست؛ بلکه مربوط به جهات و شرایط خاص است. (ارکون، الفكر الاسلامی، قراءه علمیه، ۱۹۹۳)

بنابراین، ارکون و ابوزید، تفاوتی میان متن بشری و متن دینی قائل نیستند و معتقدند که این دو متن از جهت قوانین شکل-گیری، ساختار و دلالت معنایی برابر هستند؛ زیرا متن قرآنی، مرجعیت خویش را از لغت اخذ می‌کند؛ ... و اگر به فرهنگ رجوع کنیم؛ درمی‌یابیم که این متن، رهیافتی فرهنگی است. (ابوزید، النص و السلطه، ۲۰۰۰) زیرا مبتنی بر سازوکارهای درونی و دلالتی است، که به آن تعلق دارد. (ابوزید، النص و السلطه، ۲۰۰۰) در نتیجه می‌توان گفت که این متن، یک حقیقت مطلق نیست؛ بلکه یک متن لغوی است و یک متن لغوی مبتنی و مرتبط با زمان و مکان تاریخی و اجتماعی است. (ابوزید، الممنوع و الممتنع، ۲۰۰۰) بدین ترتیب براساس این مبانی و با پشتیبانی قدسی‌انگارانه از عقل، تاسیس و توسعه یافته است؛ همچنین از طریق یک مجموعه مدون متنی و لغوی تحقق یافته است. (ارکون، العلمنه، الاسلام، المسيحیه، ۱۹۹۶)

بدین ترتیب می‌توان گفت، باوجود اینکه ارکون و ابوزید اذعان می‌کنند که منبع متن دینی، الهی است؛ اما از سوی دیگر بر این باورند که متن دینی متأثر از سازوکارهای فرهنگ بشری است، که در قالب یک روند انسان‌گرایانه قرار گرفته است. ابوزید

می‌گوید؛ متون دینی یا بشری، دارای یک قوانین ثابت هستند و منبع الهی این متون، آنها را از مدار این قوانین خارج نمی‌کند؛ زیرا هنگامی که در عرصه تاریخ و زبان تبلور یافت و در یک روند انسان‌گرایانه قرار می‌گیرد؛ به لحاظ ساختار و مفهوم در عرصه بشری و یک روند واقع‌گرایانه تاریخی با چارچوب خاص قرار گرفته، و میان دو مقوله دیالکتیکی تغییرپذیر و تغییرناپذیر و ثابت می‌باشد. در واقع متون در حوزه منطوق ثابت هستند؛ اما از نظر مفهومی متحرک و متغیر می‌باشند. از سوی دیگر، متون مبتنی بر چالش و جدال میان امور نهان و آشکار است. (ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ۱۹۹۲)

روش‌شناسی ارکون و ابوزید در زمینه خوانش متن دینی، منجر به دو امر می‌گردد:

- 0 نخست: قدسی‌زدایی از متن دینی و تبدیل آن از متن مقدس دینی با ویژگی‌های خاص، به متن قابل نقد و ارزیابی؛
- 0 دوم: فروکاستن از اهمیت دلالتی و مفهومی متن برای همیشه و تبدیل آن به متنی با مفهوم متغیر، که براساس شرایط تاریخی خواننده تغییر می‌کند.

### دگردیسی متن دینی از دایره قدسی‌انگاری به دایره تاریخی

ارکون و ابوزید با گفتمان همراه با پرسش‌های متعدد خویش، می‌کوشند، تا به فضای اندیشه‌ناپذیر و نااندیشیده غالب و مسلط در آگاهی دینی ورود کنند. بدین ترتیب، در گفتمان آنها، یک نظر یکپارچه و همگن که از ناحیه باری تعالی صادر شده است، وجود ندارد، که کثرت‌گرایی را نپذیرد؛ بلکه یک مقوله یقینی حاصل از یک اجتهاد معرفتی، عقلی و بشری باتوجه به شرایط خاص است، که متأثر از مقتضیات زمان بشری است. همچنین این مقوله، پذیرای هر دو روند اثبات و نقض است و از مداخله یک امر مستقیم مطلق و متعالی به‌دور است. باتوجه به اینکه هر متنی قابلیت هرمنوتیک و گامی فراتر از متن نهادن، را دارد؛ بدین ترتیب، متون مدعی مطلق‌گرایی، صرفاً توهمی بیش نیست. این همان واقعیت ساخت-گشایی است، که محمدارکون می‌خواست بر فضای فرهنگی جوامع معاصر از جمله جهان عرب تسری و مسلط سازد. بدان معنا که در این منحنی همه آموزه‌ها و ساختارهای کلامی بازمانده از قرون وسطی، ساخت‌گشایی می‌گردد. هدف وی تلاش برای انطباق آنها (آموزه‌ها و ساختارهای کلامی بازمانده از قرون وسطی) از طریق اصلاح فرایند آنها است. یعنی به دلیل رویکرد جمودگرایانه حاکم بر آنها، فرایند آنها از مطلق‌گرایی به نسبی‌گرایی اصلاح و تعدیل می‌کند.

به تعبیر هاشم صالح، مترجم آثار محمدارکون، این رویکرد مدرنیستی غربی، به دنبال ایجاد اختلال در همه مقوله‌های ثابت و مبانی به‌عنوان زیرساخت اصلی انسان در فرهنگ اسلامی است. همچنین در پی ورود به یک سیر جدیدی به نام جهانی-شدن است. همگامی با این مدرنیته، فرهنگ ما شاهد کنش‌گری و ساختارمندی مفهوم خداواری براساس ویژگی‌های انسانی هستیم. این امر در راستای جایگزین‌سازی جایگاه انسان از یک فرد پاسخ‌گو و همگام و به دنبال کسب ویژگی‌های الهی، به یک فرد مفسر براساس مقتضیات زمان است. این همان جستاری است که محمدارکون بر آن تأکید می‌کند. وی معتقد است که توجه و مبالغه‌گرایی بنیادگراها به گذشته و کردارهایی که آنها به نام آموزه‌های قرون وسطایی انجام می‌دهند،



که زمان و تاریخ آن گذشته است. همچنین مردمان امروزی را با این تعالیم کهنه، به کفر سوق می‌دهند و زمینه را برای ایجاد فضایی برای شکل‌گیری آموزه‌های دیگری فراهم می‌سازند، که دارای آزادی بیشتر و به کرامت انسانی احترام بگذارند. بنابراین جریان‌ها و موج‌های جهانی‌سازی، که به سوی جهان اسلام روانه شده‌اند؛ در زمینه ساخت‌گشایی آموزه‌های کلامی قرون وسطایی بنیان افکن و تاریخ سهم بسزایی دارند. (ارکون، الفکر الاصولی و استحاله التاصیل، ۱۹۹۹)

بدین ترتیب، عقاید که ماهیت اصلی متن قرآن به‌شمار می‌روند؛ پس از اثبات خدا باوری پارادوکسیکال، به یک سری برداشت‌های ذهنی معطوف به رفتار تغییر یافت. بنابراین، از منظر ابوزید، این چنین سازوکارهای اعتقادی متعالی، به یک نظام واقع‌گرایانه مبدل شدند، که هدفشان پاسخ‌گویی یا تبیین مصالح عموم مردم است؛ زیرا پیش‌تر تلاش‌هایی در راستای تطبیق مصالح مردم بر اساس مقاصد متن مقدس صورت می‌گرفت. ابوزید این مسئله را این‌گونه تبیین می‌کند؛ وجود انسان اصل محسوب می‌شود؛ زیرا انسان آفرینش‌گر زبان و نخستین معنا و مفاهیم برآمده از آن است؛ بنابراین همه مفاهیم آن (زبان) بر انسان قابلیت برابر سازی و برابر سنجی دارد و در دیگر موارد (جز معنا و مفاهیم) به صورت مجاز و استعاری قابلیت اطلاق بر وجود انسانی است. (ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ۱۹۹۲) در غیر این صورت، یک بازدارنده و مانعی در برابر هرگونه تعامل بارور و نتیجه‌بخش است، که به دنبال کنش‌گری و ورود جدی انسان به آن عرصه است.

از منظر ارکون، این تحلیل انسان‌شناسانه، ما را به حوزه انسان‌گرایی مدرن سوق می‌دهد، که نیازمند مراجعات فکری و نقد ساخت‌گشایانه همه ارزش‌ها و آموزه‌ها، اعم از اشکال مختلف قانونگذاری‌های و خط‌مشی‌های شرعی برجای مانده از گذشته است. بنابراین انسان‌گرایی یک جریان جامع‌سازنده و خلاقانه است، که به بازنگری در همه امور مربوط به وجود انسان و روش‌های فهم، هرمنوتیک و تبلور سازی تاریخی این وجود می‌پردازد. (ارکون، معارک من اجل الانسنة، ۲۰۰۱)

باتوجه به جستارهای پیشین، می‌توان گفت؛ محمدا رکون و ابوزید در راستای انسانی‌سازی متن قرآن گام برداشتند و به دلیل اینکه آن‌را یک متن لغوی یا یک رهیافت کاملاً فرهنگی - براساس خوانش محمدا رکون - می‌پنداشتند، به تعامل با متن قرآن پرداختند. بدان معنا که این تعامل امری بیرونی و فراتر از ابعاد دینی - ایمانی است. همچنین خوانش آن مبتنی و تابع رهیافت - های دقیق علمی اعم از نقد، ساخت‌گشایی و بازنگری است، که رهیافت‌های شناختی دیگری برای آن به همراه دارد.

به تعبیر ارکون، مجاز نقش زیادی در خوانش متن دینی - هر متن دینی - دارد. مجاز قابلیت انجام خوانش‌های هرمنوتیکی متعددی است و نه صرفاً یک خوانش. (ارکون، الاسلام، اوروبا، الغرب، ۱۹۹۸) این امر در راستای تغییر ماهیت متن دینی، از یک گوینده به نام خداوند متعال به گوینده به اسم خوانش‌های هرمنوتیکی و خواسته‌های بشری است. به تعبیر ابوزید، هدف این فرایند، از بین بردن منظومه اعتقادی و تلاش‌های پیشینیان است؛ زیرا آنها با کار بست همه پدیده‌ها از جمله متن قرآن به سازوکارهای تجزیه و تحلیل تاریخی در راستای شکل‌دهی اندیشه‌های جدید پرداختند، تا تاریخ‌مندی دلالت متن را تأکید کنند. همچنین کنش‌گری مقتضیات و واقعیت بشری در شکل‌گیری متون را مورد توجه قرار دهند. از سوی دیگر هدف آنها (ارکون و ابوزید) از بین بردن گفتمان اشعری است، که معتقد به وجود تناقض میان متن قرآنی و تبدیل آن به مقوله‌های بشری است؛ زیرا متن قرآن از منظر اشعریان یک وجود حقیقی است.

باتوجه به جستارهای پیشین، می‌توان نتیجه گرفت که یک تغییر بنیادی در سطح تعامل با منابع متن قرآنی وجود دارد. بدان معنا که -باتوجه به گفتار ابوزید- این امر یک موضوع مسلم در منظومه سنتی اسلامی به‌شمار می‌رود، که منبع متن قرآن، همان وحی است. این تغییر به‌مثابه مدخل راهبردی برای دستیابی به آگاهی علمی نسبت به متن مقدس و برداشتن گامی فراتر از آگاهی ایدئولوژیکی است. (ابوزید، مفهوم النص دراسه فی علوم القرآن، ۱۹۹۰) این امر در پشت گفتمان‌های اشاعره یا پاسداران مایه‌های رمزآلود پنهان گشته است.

پدیده وحی، چه در ادیان توحیدی و چه در دیگر تجربه‌های دینی، پیش‌درآمد هر پدیده عمومی دینی محسوب می‌شود. وحی بیانگر سنگ بنای اثبات صدق نبوت است؛ زیرا حلقه پیوند آسمان و زمین شد. وحی از منظر ارکون، دعوی نزول یا هبوط از بالا به پایین دارد، که این مفهوم یک مجاز اصلی و اساسی و یک نگاه عمودی (از بالا به پایین) برای انسان شکل می‌دهد و به نقش آن در زمینه عروج و صعود به سوی خداوند یعنی یک امر متعالی دعوت می‌کند. (ارکون، الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد، ۱۹۹۳)

محمد ارکون و ابوزید در مطالعه پدیده وحی، از میراث توحیدی در فضای خیالین جمعی آغاز کردند؛ زیرا به دلیل رویکرد پیشینیان در زمینه مطالعه منشا خدا باورانه آن، آنها به جستجوی فهم ریشه تاریخی- فرهنگی و واقع‌گرایانه این پدیده پرداختند. بدین ترتیب، آنها یک خوانش متمایز را بنیانگذاری کردند.

آنها (ارکون و ابوزید) کوشیدند تا عملکرد ایدئولوژیکی وحی و چگونگی کاربست و تسلط این سازوکار در راستای قدسی- انگاری برخی آموزه‌های با منشا تاریخی و فرهنگی را دریابند و به کاربست مفاهیم جدید پرداختند، که پیش‌تر مدرنیته در راستای عقلانی‌سازی پدیده وحی از دیدگاه معرفتی- علمی به کار برد.

هدف محمد ارکون، دور کردن مفهوم سنتی و ساده وحی از خوانش ارائه شده از سوی منظومه‌های کلامی درباره آن است. همچنین گامی فراتر از این خوانش و به صورت کاملاً ملموس، عینی و علمی بردارد. این هدف- یعنی نقد واقعی گفتمان دینی- در اندیشه ارکون، مستلزم کاربست همه منابع عقلانی و اندیشه‌ورزی است، که علوم انسانی و جامعه در راستای پرداختن به مسئله وحی- به طور خاص- در اختیار ما قرار داده است و آنرا از فضای معرفت‌شناسی دگماتستی، که آنرا دربرگرفته است؛ به عرصه‌های تحلیل و هرمنوتیک سوق دهند. ارکون این روند را «عقل‌سنجش‌نگر برآمده از مدرنیته» (یا عقل‌سنجش‌نگر آینده‌نگر) می‌خواند، که بر نظریه تنازع میان خوانش‌های هرمنوتیکی متمرکز است.

متن در بردارنده جنبه‌هایی از حقیقت است، که بدون پربارسازی معنا، به بازنمایی آن (متن) می‌پردازد. اما بازنمایی این روند از دفاع از یک خوانش هرمنوتیکی و ادامه دادن آن، از یک سو، و رد همه اعتراضات بر آن- با وجود اعتبار و چارچوب‌دار بودن- از سوی دیگر، همراه بوده است. (ارکون، من فیصل المقال، ۱۹۹۲) بر این اساس، عقل نوظهور، همان عقل هرمنوتیکی باز است، که حقیقت متن را محدود نمی‌سازد. بنابراین این خوانش هرمنوتیکی است، که ما را از سقوط در چنگال فضای دگماتستی بسته جلوگیری می‌کند.





باتوجه به جستارهای پیشین، می‌توان گفت این امر زمینه‌ساز عرفی‌انگاری متن قرآنی و تبدیل آن به یک تکاپوی تاریخی بشری است. از این رو، محمدرکون و ابوزید به دنبال واکاوی و چاره‌گری مسئله وحی پرداختند. از منظر آنها، ما در این کره خاکی زندگی می‌کنیم و به کسب تجارب می‌پردازیم. بنابراین آیا ما می‌توانیم مشکل بیان تجربه خود را جهان و واقعیت آن را از این طریق قرار دهیم؟

نقطه آغازین در اندیشه ابوزید، همان واقعیت، جهان و کره خاکی است و آن را مدخل علمی مطالعه متن قرآن، واقعیت و فرهنگ می‌پندارند و واقعیتی که حرکت بشر را سازماندهی می‌کند؛ همان مخاطبین متن محسوب به‌شمار می‌روند، که نخستین گیرنده متن - رسول - را سازماندهی می‌کند. بر این اساس، مطالعه متن مبتنی بر فرهنگ و واقعیت به‌مثابه آغاز واکاوی حقایق براساس رویکرد تجربی و واقعی است. (ابوزید، مفهوم النص، درسه فی مفهوم القرآن، ۱۹۹۰) معرفت یگانه یقینی، که ابوزید بدان پایبند است، همان معرفت مبتنی بر تجربه عینی است. بنابراین، همه مفاهیم الهام گرفته از دنیای ترجمه، همان تجارب ما در جهان می‌باشد. بدین ترتیب، از منظر ابوزید پرداختن به مسئله متن امری روشن است. متن در جهان و در یک بستر واقعی خاص شکل گرفته است.

ابوزید براساس این خوانش فلسفی، به دنبال از بین بردن گفتمان سلفی است، تا پدیده وحی را از نقطه پایانی آن - واقعیت زمینی - بررسی کند و آن را نقطه آغازین اصلی قرار دهد. نخستین مفهومی که وی بر وحی اطلاق می‌کند، جنبه بیانی آن است. از منظر وی، این جنبه، یک مفهومی جامع برای همه تفاسیر فرعی دیگر نسبت به واژه وحی محسوب می‌شود. وحی در اندیشه ابوزید، یک فرایند ارتباطی بین طرفین است، که شامل جنبه بیانی - رسالت - است، که به‌صورت پنهانی انجام می‌گرفت. اگر این جنبه بیانی در هیچ فرایند ارتباطی به‌جز از طریق مجاری خاص، صورت نگیرد؛ ضروری است مفهوم مجاری خاص در بردارنده مفهوم وحی باشد؛ همچنین این مجرا در یک فرایند ارتباطی و بیانی مشترک میان فرستنده و گیرنده باشد. به بیان دیگر، یک فرایند ارتباطی میان ارتباط/ وحی باشد. (ابوزید، مفهوم النص درسه فی علوم القرآن، ۱۹۹۰)

مفهوم مورد توجه و ارائه شده از سوی ابوزید همان مفهوم مورد توجه محمدرکون است، که معتقد است قرآن همان متن دقیق و صحیح است، که فراروی یک جمع یا مخاطبان خاص بیان شده است (ارکون، الفکر الاصولی واستحاله التاصیل، ۱۹۹۹) ارکون این قرآن را «گفتمان نبوی» می‌خواند؛ بدان معنا که این گفتمان یک فضای ارتباطی میان سه مولفه را ایجاد می‌کند:

- 0 اندیشه گوینده، که گفتمان مصون را در کتاب آسمانی ایجاد کرده است؛
- 0 سپس راوی (بازگو کننده)، که در نهایت یکرنگی و صحیح نسبت به این گفتمان، که برای نخستین تلفظ شده است؛ آن را روایت می‌کند. - یعنی اندیشه مخاطب اول یا پیامبر؛
- 0 سپس اندیشه مخاطب دوم (مردم)، که این گفتمان بدان می‌رسد. (ارکون، الفکر الاصولی واستحاله التاصیل،



این خوانش به قابلیت فرایند عملیات ارتباطی/وحی میان فرستنده و گیرنده اشاره می‌کند، که در سطح وجودی و عرصه فرهنگی اعم از زبان، مشترک هستند. این نخستین سطح ممکن الوقوع به‌شمار می‌رود. اما اگر در راستای تبیین مفهوم وحی، از بستر واقعی-تجربی به بستر دینی منتقل شویم؛ بنابراین به همان نقطه آغازین یعنی بستر تجربی-واقعی بازمی‌گردیم.

بدین ترتیب، ما در یک چالش اساسی قرار می‌گیریم. دیدگاه ارکون و ابوزید درباره این چالش چیست؟

این چالش از معارف گذشته نشأت گرفته است و بر فضای فرهنگی جهان عرب-اسلام چیره گردیده است، و بر مشروعیت معنوی، اعتقادی و معرفتی خود اذعان می‌کنند و کیش قدسی انگارانه به‌خود می‌گیرند و رویکرد شرعی نهانی به‌دست می‌آورد. بدین ترتیب، ارکون و ابوزید در راستای حل این چالش، به واکاوی و دیرینه‌شناسی معرفتی پرداختند. از منظر آنها، همه برداشت‌های که در اندیشه سلفی امری اجتناب‌ناپذیر محسوب می‌شوند، مبتنی بر اصطلاحات متون به‌ویژه متون متعلق به متن تاسیسی تمدن اسلامی هستند. روشن است که ارکون و ابوزید، با هدف جایگزین‌سازی نظریه‌ها و رویکردهای ابتکاری مبتنی بر آخرین رهیافت‌های عقل‌گرایانه و روش‌شناسانه و فهم عمیق علوم انسانی، کار خود را با نقد منظومه‌های کلامی و تفاسیر سنتی و ثابت برآمده در طول صدها سال، شروع کردند.

به‌تعبیر ابوزید، مفهوم وحی در نظام سلفی اشعری، مفهومی پارادوکسیکال است؛ به‌این‌معنا که، خداوند از فرشتگان و مردم، رسولانی برمی‌گزیند؛ وحی از منظر خاستگاه، نزول و منبع آن، خداوند است. بدان معنا که سیر حرکتی پیام وحیانی، از بالا به پایین است و نزول آن در ابتدا همراه با عظمت بوده است و نه در پاسخ به واقعیت موجود، که این نوع وحی بیان می‌کند. بنابراین می‌توان گفت دارای یک سیر خطی است، که در ابتدا یک لوح محفوظ به‌شمار می‌رفت؛ سپس در قالب پیام وحیانی نازل گردید. این همان چیزی است که قرآن نیز بدان تأکید کرده است. ارکون تأکید می‌کند که قرآن براساس گفتمان الهی، ازلی است و یک امر محفوظ در چیزی به اصطلاح ام‌الکتاب نیست؛ بدین ترتیب، در عالم وجود پیام وحیانی، که بر زمین نازل شده و با ویژگی‌های آن (زمینی) متجلی و قابل مشاهده گردیده است. بنابراین می‌توان گفت که مقوله ای لغوی است و خوانش آن امکان‌پذیر است و به اعتبار اینکه بیانگر ویژگی‌های باری‌تعالی است و بخشی از کلام نامتناهی پروردگار محسوب می‌شود. (ارکون، الفکر الاسلامی، قراءه علمیه، ۱۹۹۶) بدان معنا که وحی که از طریق فرستنده‌ای (مرسل) متوجه بشر گردیده است، بخشی از کلام نامتناهی پروردگار است.

از منظر ارکون و ابوزید، آنچه در سنت اسلامی-عربی، به‌ویژه منظومه سلف و آنچه متعلق به مفهوم وحی است؛ این است که وحی در اسلام شامل قرآن و سنت است و قرآن همان کلام قدیم پروردگار است، که دارای ویژگی ازلی و قدیمی است و پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین و حتی پیش از آفرینش بشر، در یک لوح محفوظ تدوین گردیده بود و حتی پیش از آنکه امر واقع در میان باشد.

ازلی به‌تعبیر ابوزید، همان قرار گرفتن امر نزولی بر وقایع در قالب و هیبت الهی و ثابت است و واقعیت هیچ اولییتی بر وحی، تاثیر و ارتباطی بر آن ندارد، تا زمانی که علم خداوند فراتر از آنهاست و ویژه حال، گذشته و آینده یا احاطه با جزئیات نیست؛ بلکه احاطه آن از نوع کلیات است.



ارکون و ابوزید در مقوله وحی، نظام سنتی سلفی/ بنیادگرایی را که میان واقعیت و وحی تفکیک قائل هستند، را رد می‌کنند؛ زیرا بعد انسانی را پایمال کرده است و بر بعد غیبی تمرکز نموده است. سپس به تثبیت معانی و دلالت‌ها پرداخته است. واقع امری ساخته و پرداخته بشر نیست؛ بلکه از سوی خداوند، از پیش تعیین شده محسوب می‌شود و انسان صرفاً خروجی اراده ابدی خداوند است. خداوند براساس گفتمان سلفیه، پیوسته در سیر تاریخی مداخله می‌کند. بدین ترتیب عقل بشری توانایی تفکر در تاریخ را ندارد؛ زیرا خارج از متن الهی است. از این‌رو، کارآیی انسان و نادیده گرفتن بحث و جدال رابطه بین واقعیت و وحی، توسط ارکون رد می‌شود.

مصادره یکجانبه کنش‌گری انسان و تلاش‌های آن و تقابل ارتباط میان واقعیت و وحی، در اندیشه ارکون و ابوزید امری پذیرفته‌ناشده محسوب می‌شود. همچنین این گفتار که وحی بر واقع اولویت و تقدم دارد، همان هرمنوتیک وارونه است؛ زیرا اندیشه اسلامی سلفی/ بنیادگرا، متن قرآن به اعتبار اینکه گفتار الهی و مقدس است، دارای اولویت می‌داند، که به معنای آگاهی از ویژگی‌های برجسته در متن است.

اما امر مطلوب در اندیشه ارکون و ابوزید، همان تعامل سازنده با همان لحظه‌ای که بشر در آن قرار گرفته است؛ یعنی همان لحظه‌ای که با [حضرت] محمد [ص] گفتگو شد. از منظر ارکون، به محض تلفظ کلمه «الله»، باید به زبانی که در آن این کلمه گفته شده، بازگشت. چه کسی آن را گفته است؟ به کدام زبان بشری؟ (ارکون، قضایا فی نقد العقل الدینی، ۲۰۰۰) به تعبیر ابوزید، این لحظه، مرجعیت فرهنگی خود را از طریق بستر فرهنگی (که در آن پدیدار شده) به دست می‌آورد؛ یعنی در آن، به آن و برای آن. (ابوزید، النص و السلطه، ۲۰۰۰) همچنین به گفته ارکون: «تجلی جزئی و زمینی کلام پروردگار است، که از طریق پیامبر نگاهداشته شده است؛ زیرا در قالب یک زبان بشری-زبان عربی- تجسم یافته است.» (ارکون، العلمنه: الاسلام و المسيحیه، ۱۹۹۶)

بنابراین، متون دینی با ساختار فرهنگی و زبانی، که در چارچوب آن شکل گرفته استف جدا نیست؛ بلکه با مکان و زمان تاریخی و اجتماعی مرتبط است و از لحظه نزول وحی در قالب زبان بشری قرار گرفت، که [حضرت] محمد [ص] بدان سخن گفت. بنابراین گفتار الهی خارج از چارچوب زبان و مقدم بر آن نیست. در اندیشه محمدارکون، فرآیند تاسیس یعنی پیوند جدید میان الله و انسان و میان امر مقدس و دنیوی است، که امری جدا از عرصه سیاسی، اجتماعی و اخلاقی نیست؛ از این‌رو، آزادی زمین با آزادی آسمان مرتبط است، که به آزادی دینی یا اصلاح دینی نسبت به گونه‌های دیگر آزادی از جمله در عرصه سیاسی، اجتماعی و اخلاقی اولویت داده است؛ زیرا همو (آزادی دینی یا اصلاح دینی) مشروعیت دیگر گونه‌های آزادی را سلب و خلع می‌کند و مشروعیت آنها بدو وابسته است. (ارکون، قضایا فی نقد العقل الدینی، ۲۰۰۰)

بنابراین خوانش ارکون و ابوزید، باتوجه به غلبه بر خوانش سلفی بنیادگرایی و ایجاد تفسیر علمی پدیده‌ها، آنها را از دیگران متمایز می‌سازد؛ زیرا پیش‌تر این پدیده‌ها براساس نگاه متافیزیکی بررسی می‌گردید؛ در صورتی که شالوده اجتماعی و فرهنگی دارند. بدین ترتیب، می‌توان به نتیجه دیگری نیز دست یافت؛ ارکون و ابوزید، به بازنمایی یک روند برساختی برترنگرانه نسبت به پدیده‌های مادی پرداختند. از منظر آنها اسلام در شبه جزیره عرب، به‌مثابه یک امر ریشه و سرآغاز در



واقعیت جهان عرب نیست؛ بلکه دارای یک مجموعه شرایط و پیشروهایی برای شکل ظاهری اسلام است، که فرضیه چالش میان امر موروثی و امر جدید تازه وارده شده را تاکید می‌کند. این امر با تکیه بر قاعده ایجاد متون از متون پیشین از طریق مکانیزم بینامتنی است، که اصل همپوشانی و اتکا را به رسمیت می‌شناسد و سپس متن جدیدی را ایجاد می‌کند. ابوزید می‌گوید: «این گونه نیست که قرآن با فرهنگ عرب پیش از خودش، ارتباطی نداشته و یا جز از طریق روند دینی، که اسلام آن را تکمیل کرده، به یک آورنده و دربردارنده ایدئولوژیکی جدید تبدیل شده است. بنابراین، اگر منشأ سیاسی، اجتماعی و روانی هر میراث فرهنگی را در نظر بگیریم، زوایای جدیدی از نبوت محمدی در سطح فرهنگی به طور کلی برای ما روشن می‌گردد.» (ابوزید، مفهوم النص دراسه فی علوم القرآن، ۱۹۹۰)

در پایان می‌توان گفت؛ که ما با یک نظریه جدید در زمینه پدیده وحی مواجهیم، که مبتنی بر آخرین رهیافت‌های عقل‌گرایانه و روش‌شناسانه علوم انسانی و ابعاد تاریخی و اجتماعی است، که با آنها تعامل داشته و پدیده براساس شرایط و معیارهای فرهنگی، در درون آن رشد کرده است؛ به گونه‌ای که غالباً آن را یک موضوع انسان‌شناسانه مطرح می‌کنند و نه یک موضوع کلامی. بدان معنا که موضوعی متأثر از شرایط تاریخی و تحمیلی در دیگر پدیده‌های اجتماعی است، که به بررسی تاثیر پایاپای میان دین و پدیده‌های فرهنگی نهفته در آن می‌پردازد. زبان در اندیشه‌های آنها (ارکون و ابوزید) عبارت از یک ساختار پایدار و متغیر به صورت همزمان است، که در ترکیب و ساختار به اندیشه متعلق است؛ به گونه‌ای که مجموعه‌ای از اندیشه‌ها است، که توضیح و تشریح آنها (اندیشه‌ها) می‌پردازد و اندیشه‌ها نیز به تشریح آن (زبان) می‌پردازد. همچنین آن را شکل می‌دهد و به وسیله آن شکل می‌گیرد. از سوی دیگر زبان متعلق به عقل است، که آن را ابداع کرده و در پناه آن توسعه یافته است. بنابراین قاعدتاً باید در پناه این روند توسعه یابد.

زبان از منظر ارکون، در یک روند اثرپذیری متقابل قرار دارد. همچنین عقل و زبان، از یک مخرج مشترک و پویایی خلاقانه در فرایند زندگی روزمره تعدیه می‌کنند. بدان معنا که از تاریخ فردی و گروهی در راستای آن هدف و روند بهره می‌برند. در این روند، میان زبان، اندیشه و تاریخ رابطه سه‌گانه دایره‌ای شکل (مدور) تعاملی وجود دارد. در این میان، زبان عربی نیز همچون سایر زبان‌ها دارای سیر تاریخی فکری و نظام خاص خود است.

### مبانی عقلی متن دینی

مفهوم عقل علاوه بر گشودگی فراروی مولفه‌ها و نیروهای دیگر، دارای یک سیر تاریخی است؛ ارکون و ابوزید بیشتر بر ویژگی تاریخی (تاریخمندی عقل) تمرکز کرده‌اند. تاریخمندی نمای دیگری از روند انسان‌گرایانه عقل است. بنابراین عقل جزئی از انسان است و همه تغییرات و دگرگونی‌ها که بر انسان واقع می‌شوند؛ عقل را ناگزیر تحت تاثیر قرار می‌دهد؛ زیرا تاریخمندی، به تغییرات و دگرگونی‌هایی که به این تحولات مربوط است، توجه ویژه‌ای می‌کند. ارکون می‌گوید: «کار بست مفهوم عقل در اندیشه حسن بصری با عقل کاربستی ابن خلدون متفاوت است و عقل مورد توجه ابن خلدون با عقل



موردتوجه محمدعبد، متفاوت است؛ همچنین عقل کاربستی محمدعبد با عقل کاربستی طه حسین متفاوت است و سرانجام عقل کاربستی طه حسین با عقل کاربستی من متفاوت است.» (ارکون، الفکر الاسلامی، قراءه علمیه، ۱۹۹۳)

بنابراین، ابوزید می‌گوید؛ اگر قرآن به لحاظ منطوق، یک متن دینی ثابت است و از جهتی که در مواجهه با عقل بشری قرار می‌گیرد، به مفهومی تبدیل می‌شود که فاقد صفت ثابت است. بدین ترتیب، یک متن پویا با دلالت‌های چندگانه است. ثابت از ویژگی‌های امر مطلق و مقدس است؛ اما مقوله‌های بشری نسبی و متغیر هستند. بنابراین، قرآن به لحاظ منطوق، یک متن مقدس محسوب می‌شود. اما به لحاظ بشری به یک مفهوم نسبی و متغیر تبدیل می‌شود. بدان معنا که به یک متن بشری یا به عبارت دیگر انسان‌گرایانه تبدیل می‌شود. (ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ۱۹۹۲)

گفتار تأکیدی پیشین ابوزید، ناشی از این است که متن خام مقدس در یک فضای متافیزیکی است و چیزی درباره آن نمی‌دانیم، جز آنچه که متن پیرامون آن گفته است. ناگزیر از زاویه انسان متغیر و نسبی آن را درک می‌کنیم. متن در هنگامه نزولش، که با خوانش پیامبر [ص] همراه بود، از یک متن الهی، به یک متن فهم‌گرایانه (متن بشری) تبدیل شد؛ زیرا از متن تنزیلی به متن تاویلی تبدیل شد. این دگردیسی ناشی از اختلاف مراحل تاریخی است. هر مرحله تاریخی دارای ویژگی‌های است. عقل نیز در به شرایط اجتماعی، فرهنگی و فکری و سطح توسعه شناختی بستگی دارد، که عقل بشری بدان دست یافته است. بنابراین ماهیت متغیرانه و دگردیسی نسبت به عقل، ناشی از فرایندهای متعدد عقل‌گرایانه است، که از رهیافت‌های عقلی به‌شمار می‌رود. از این رو، ارکون میان عقل و روش‌شناسی مطابقت ایجاد می‌کند. عقل از منظر وی، به معنای دقیق و قوی کلمه یعنی روش‌شناسی است. (ارکون، الفکر الاسلامی قراءه علمیه، ۱۹۹۳) زیرا عقل با تغییر روش‌شناسی تغییر می‌یابد. با وجود تعدد عقول اسلامی، اما در اندیشه ارکون، عقول همان مکاتب و مدارس مختلف اسلامی همچون عقل صوفیه، عقل معتزله، عقل اسماعیلیه، عقل فلاسفه، عقل حنابله، عقل شیعه و... است؛ با این حال، در مجموعه‌ای از کاربست‌ها و مسلمات در زمینه لحظه آغازین (یا همان عصر تاسیسی) با یکدیگر اختلاف دارند. هنگامی که به تاریخ می‌نگریم؛ در می‌یابیم که این عقول با یکدیگر به شدت درگیر، نزاع و رقابت داشتند. اما هنگامی که ژرفانگرانه تحلیل کنیم و و فراتر از یک لایه سطحی نگرانه و اختلافات ظاهری بنگریم؛ در می‌یابیم که این عقول حاوی مولفه‌های مشترک اساسی هستند. این مولفه‌های مشترک، همان مواردی است که به ما اجازه می‌دهد پیرامون وجود یک عقل اسلامی یگانه سخن بگویم. (ارکون، الفکر الاسلامی، قراءه علمیه، ۱۹۹۳) بدان معنا که یک عقل کثرت‌گرایانه در پدیده‌ها و یک عقل یگانه در عرصه ژرف وجود دارد، که ناشی از اشتراک میان همه عقول اسلامی در مسلمات ثابت است.

مسلمات ثابت یا مولفه‌های مشترک سه‌گانه عبارتند از:

- ۱- سرسپردگی همه این مولفه‌ها نسبت به وحی یا رهیافت‌های وحیانی؛ از جمله در اندیشه فلاسفه و معتزله. این عقول اسلامی صرفاً در چارچوب معرفتی تعیینی و تحمیلی از سوی وحی و بدون کنکاش گام برمی‌دارند. وحی به دلیل اینکه بیانگر صفت تعالی است، که فراتر از خوانش‌های بشری، تاریخی و جامعه است، دارای جایگاهی والا می‌باشد؛ (ارکون، الفکر الاسلامی، قراءه علمیه، ۱۹۹۳)

۲- همه عقول، مبتنی بر احترام به حاکمیت و اقتدار و سرسپردگی نسبت به آن است. بدان معنا که هر مکتب با مذهبی دارای مجتهدانی بزرگ است؛ این مجتهدان به مثابه همان حاکمیت برتر است، که مورد مناقشه قرار می‌گیرند؛ اما پاسخگو نیستند. (ارکون، الفکر الاسلامی، قراءه علمیه، ۱۹۹۳) آنها (مجتهدان) خویش را پایه‌گذار و واضع مبانی روش‌شناسانه می‌دانند، که به حقیقت می‌رسد.

۳- عقل اسلامی از طریق درک محدود از جهان و آفرینش، نقش و سازوکارهای خود را اعمال می‌کند؛ این همان خوانش ویژه در فرهنگ اسلامی است، که علمای اصول دین و فقه در آن سهیم هستند. (ابوزید، الامام الشافعی، ۱۹۹۲)

این ویژگی‌ها از منظر ارکون و ابوزید، چارچوب کلی عقل قرون وسطایی را شکل می‌دهند. همچنین بیانگر چارچوب‌هایی است، که امکان گذر از آنها وجود ندارد. این عقل به‌طور مستمر در جهان عرب و اسلام وجود داشت. از سوی دیگر همه عقول همان عقول ارتدوکسی متعالی است، که بعد بشری وحی را درک نمی‌کنند و در چنگال بعد لاهوتی و حیانی باقی مانده‌اند.

از منظر ارکون و ابوزید، عقل اسلامی مبتنی بر یک روند تکاپوگرایانه برای تثبیت خاستگاه الهی عقل است، که نقطه مشترک میان همه ادیان توحیدی است. بدان معنا که عقل اسلامی خاستگاه الهی دارد، که آن را به‌سوی امر صحیح، هدایت و راهنمایی می‌کند.

بنابراین مطالبه یک عقل ابدی، جادوانه و منسجم با آموزه‌های و حیانی، یک روند همیشگی در مکاتب فکری اسلامی محسوب می‌شود، که به مکاتب یهودی و مسیحی نیز سرایت کرد. این روند بر این باور بود که ایمان به وحی، عقل بشری را هدایت و راهنمایی می‌کند. (ارکون، الفکر الاسلامی، قراءه علمیه، ۱۹۹۶)

بنابراین امر مسلم این عقل این است که راه هدایت و استمرار آن (عقل) همان وحی است. ایمان به وحی، عقل بشری را تقویت، استوار و تایید می‌کند. این امر مسلم از یک خوانش ویژه نسبت به وحی برخاسته است. این خوانش بر این باور است که گفتمان و حیانی یک گفتمان معرفتی است. بدین ترتیب، عقل در یک فضای قدسی انگارانه الهی قرار می‌گیرد. از منظر ابوزید، جریان‌ها و خوانش‌های مختلف گفتمان اسلامی در تاریخ فرهنگ اسلامی تلاش کردند که این مسئله (قرار گرفتن عقل در یک فضای قدسی انگارانه الهی) را نفی کنند. از سوی دیگر همه آن جریان‌ها و خوانش‌ها متفق القول هستند که صحت نقل براساس پشتوانه عقل یا در گرو تایید عقل است؛ اما بالعکس آن صحیح نیست؛ زیرا عقل مبنای پذیرش وحی است و اختلاف نظر پس از این امر رخ داد. پرسش این است که: آیا عقل پس از انجام نقش خویش در اثبات نقل، از جایگاه خویش کناره‌گیری می‌کند یا همچنان به کنش‌گری در فهم متون و هرمنوتیک آنها می‌پردازد؟ بدین ترتیب اختلاف در مقیاس تئوری باقی ماند. از سوی دیگر گفتمان دینی در تکاپوی اثبات موافقت صریح امر معقول برای صحت سنجی امر منقول پرداخت. از این رو، علمای اصول دین و فقه در راستای کنش‌گری عقل بشری در عرصه فهم متون و هرمنوتیک، به

پایه‌گذاری مجموعه‌هایی از مبانی مهم از جمله قیاس، مقاصد و<sup>۱</sup> مصالح مرسله<sup>۲</sup> پرداختند. بدین ترتیب فرهنگ عربی-اسلامی در سایه توجه به عقل به‌عنوان یک مقوله اساسی، از یک سوی، و توجه به چندگانگی و آزادی اندیشه، همچنان فرهنگی پویا باقی ماند. (ابوزید، من الفصیل التفرقه، ۱۹۹۲)

از این رو، براساس خوانش ارکون و ابوزید، گفتمان‌های وحیانی در سنت عربی-اسلامی به اعتبار اینکه گفتمان الهی هستند، به بازنمایی دخل و تصرف الهی در تاریخ پرداختند. بدان معنا که عقل بشری توانایی تفکر در تاریخ را ندارد؛ زیرا خارج از متن الهی است. براین اساس، معرفت صرفاً استنباط لغوی از متون یا یک عمل معنوی نشانه‌شناسی است؛ اما عبارت از بازنمایی آزاد از واقعیتی که به چارچوب‌بندی معنوی و مفهومی در همه زمینه‌ها پردازد، نیست. (ارکون، الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد ۱۹۹۳) از منظر ابوزید، انسان براساس این نگاه در مقابل خداوند متعال قرار می‌دهد؛ همچنین یک بررسی تطبیقی میان رویکرد الهی و رویکردهای بشر ایجاد می‌کند. (ابوزید، الممنوع و الممتنع، ۲۰۰۰) از منظر ارکون، این امر به دلیل سرسپردگی به اراده الهی جلوه‌گر در متن، به دوری انسان از تولید دانش و کنش‌پذیری در گذر تاریخ می‌گردد. از سوی دیگر عملکرد انسان را به شناخت شیء کاهش می‌دهد و نه شناخت حقیقی. (ارکون، الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد، ۱۹۹۳)

از منظر ابوزید، این بررسی تطبیقی، به عدم تکاپوی بشری منجر می‌شود. همچنین گسست کامل میان امر الهی و بشری، حقیقت مهم و ثابت در ماهیت وحی الهی را که امری تنزیلی است، را نادیده گرفته می‌شود؛ زیرا به‌عنوان یک ویژگی و حلقه پیوند و گفتاری که میان خداوند متعال و انسان را به هم پیوند می‌دهد.

براین اساس، عقل قرآنی، عقلی که شیء را بازنمایی کند، نیست؛ بلکه همان عقلی است که به وسیله آن با شیء آشنا می‌شویم. ارکون به چارچوب‌بندی این مقوله می‌پردازد. «قرآن عبارت، أفلا تعقلون؟ را مطرح می‌کند؛ این عبارت تلازم با عبارت قرآنی دارد؛ اما مفهوم عقل به گونه‌ای که می‌شناسیم، نیست؛ بلکه به معنای آشنایی با شیء یا دستیابی به حقیقت شیء که پیش‌تر وجود داشته است، می‌باشد؛ زیرا به سادگی و از همان ابتدا وجود داشته است. فرد مسلمان با آنها آشنا می‌شود و در فضای خیالین دینی به صورت عمومی وارد می‌کند یا بیانگر عملکرد مناسب است. (ارکون، الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد، ۱۹۹۳) تکاپوهای ارکون و ابوزید در زمینه تثبیت و ژرفایش عقل در فضای فرهنگی عرب، همان رویکرد انتقادی از خاستگاه الهی عقل در اسلام است؛ به گونه‌ای که این رویکرد انتقادی به گسست میان عقل ماورائی- باوجود همه تعاریف متافیزیکالی و حقایق مطلق نهفته در آن- از یک سو و عقل بشری تاریخی از دیگر سو می‌پردازد. این امر جز از طریق توجه اسلام همچون

۱. مقاصد شریعت عبارت از اهدافی است که در شریعت به منظور جلب مصالح و دفع مفاسد بندگان، از ناحیه شارع دنبال می‌شود. مقاصد شریعت به اعتبار اهمیت، به ضروریات، حاجیات و تحسینات تقسیم شده‌اند که حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال بندگان از مصالح ضروریه تلقی شده است. فقیه به استناد آیات، احادیث معتبر، عقل و بنای عقلا، مشروعیت و موارد مقاصد شریعت را به دست می‌دهد. مقاصدی که در منابع شناسایی شده‌اند، در فهم و تفسیر حکم شرعی مؤثرند و چه بسا، دلیلی که متضمن مقاصد است، از ظهور اطلاق یا عموم دلیل متضمن حکم، جلوگیری کند یا در نفی اعتبار برخی روایات مغایر با مقاصد استفاده شود. (م)

۲. مصالح مرسله مصالحی است که شارع آن مصالح را معتبر دانسته است. مصالح مرسله، از مصادری است که نزد بعضی از مذاهب اهل سنت برای استنباط احکام شرعی پذیرفته شده است. (م)

دیگر ادیان به تجربه‌های سکولاریستی، امکان‌پذیر نیست. در این روند، انسان منبع شناخت و منشا همه تلاش‌های روش-شناسانه و اجتهادات فکری برای عقلانی‌سازی و بینش‌وری موقعیت انسان محسوب می‌شود.

توجه عقل به رویکرد انتقادی تاریخی، آن(عقل) را از فضای قدسی انگارانه و برترنگرانه خارج می‌سازد و در چارچوب کنش‌گری بشری قرار می‌دهد. ارکون و ابوزید در استای تحقیق این امر به تثبیت و ژرفایش مفهوم «الله» با توجه به انسان در طول تاریخ کوشیدند. آنها معتقدند دلالت‌های تاریخی متون از نظام فرهنگی زبانی جدا نمی‌شود؛ زیرا بخشی از آن تلقی می‌شود، که باعث می‌شود که زبان و محیط فرهنگی آن، مرجعی برای تفسیر و اصلاح قرار گیرد. (ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ۱۹۹۲)

بدین ترتیب، به محض تلفظ واژه «الله» بایسته است که به زبانی که این واژه بدان بازمی‌گردد، مراجعه شود. چه کسی آنرا می‌گوید؟ به کدام زبان بشری تلفظ شده است؟ سپس باید به فضای هرمنوتیکی این واژه توجه کرد، که آنرا تفسیر می‌کند. به تعبیر ارکون، ما در یک فضای واقعی به سر می‌بریم. بنابراین ضروری است که به زبان ابتدایی که خداوند با واسطه‌های خویش سخن گفته، بازگردیم. یعنی به کتاب‌های مقدس. این کتاب‌ها برگرفته از زبان طبیعی بشری هستند و برای تفسیر و هرمنوتیک آنها نیازمند حضور و واسطه‌گری انسان هستند. (ارکون، قضایا فی نقد العقل الدینی، ۲۰۰۰)

بنابراین، خاستگاه و اصل در اندیشه ارکون، همان عقل است؛ زیرا عقل ابزاری ذهنی، صوری و جدلی محسوب می‌شود و یک روند کنش‌گرانه اجتماعی-تاریخی پویا است. این سلطه‌گری عقل همراه با خطا است. اما در همان درجه توانایی اصلاح اشتباهات خود نیز دارد. از همه مهم‌تر تنها وسیله درک اعم از درک جهان، واقعیت، خود ما و متون است؛ از آنجایی که دارای یک سلطه اجتماعی-تاریخی است؛ بنابراین ضد احکام نهایی، قطعی، یقینی قاطع است. این عقل به‌طور پیوسته قابلیت بازنمایی، هرمنوتیک و تعامل با جهان و واقعیت اجتماعی و طبیعی را دارد. از طریق این نوگرایی و پویایی، عقل نیز نوگرا و سازوکارهای آن به‌طور ذاتی توسعه می‌یابد. بدین ترتیب، گفتمان دینی درک می‌کند، که توجه به این امر، ابزارهای خود را از دست می‌دهد و به بازنمایی نقاب ایدئولوژیکی خود پرداخته است و از گفتگو در عرصه عقل بازمی‌ماند. بنابراین می‌کوشد به بنیانگذاری فرهنگ اندیشه‌ورزی متوسل شود.

## نتیجه

از منظر محمد ارکون و نصر حامد ابوزید، خوانش مدرنیستی عربی پیرامون متن دینی به دنبال گسست معرفتی با خوانش‌های سنتی اسلامی و جایگزین‌سازی روند نقد و تردید است؛ زیرا خوانش‌های سنتی به تثبیت و تحکیم اعتقادات و باورها پرداختند؛ اما خوانش مدرنیستی به دنبال دستیابی به طرح‌واره مدرنیستی به صورت روشمند و با هدف رفع عوامل بازدارنده اعتقادی بودند. از جمله برجسته‌ترین جستارهای مورد توجه آنها، انسانی‌سازی قرآن است، که مبتنی بر قدسی‌زدایی از متن قرآن از طریق تعامل با این متن است؛ زیرا آنرا متنی بشری می‌پندارند.





خوانش مدرنیستی فرایندهای ویژه‌ای را دنبال کرده است و به جایگزین‌سازی واژگان تاریخی با اصطلاحات جدید پرداخته است. همچون جایگزین‌سازی اصطلاح نزول قرآن به یک رخداد تاریخی یا قرآن به یک مجموعه مدون بزرگ، یا استناد به گفتار الهی و گفتار بشری در استدلال و تمایز میان سطوح مختلف در گفتار الهی، یا تمایز میان وحی و تنزیل، قرآن و مصحف، جستار شفاهی و کتبی. ارکون مدعی است، مفهوم گفتمان نبوی بر متون مختلفی اطلاق می‌شود، که در کتب عهد قدیم و اناجیل وجود داشته است. این مفهوم به ساختارهای زبانی و نشانه‌شناسی متون اشاره می‌کند؛ نه به تعاریف و جستارهای هرمنوتیکی کلامی-اعتقادی. بنابراین توجه به عظمت متون، مستلزم این گفتار است که بشر و رویکردهای کاربردی‌اش، از فهم آنها ناتوان است و در صورت توجه و عنایت الهی می‌توان به فهم این متون دست یافت.

یکی از دستاوردهای روش‌شناسی کاربردی در زمینه انسانی‌سازی قرآن، این است که قرآن به‌مثابه یک متن لغوی است، که با دیگر متون بشری تفاوتی ندارد. این اشتراک زبانی میان متن قرآنی و متون بشری، به اعتبار اینکه متن قرآنی، صرفاً متنی برآمده و حاصل از الزامات فرهنگی متعلق به زبان است؛ بدین ترتیب فهم و تفسیر، صرفاً از طریق رجوع به همین الزامات و زمینه‌های فرهنگی به‌دست آمده، امکانپذیر است. ابوزید در این زمینه معتقد است؛ این متون دینی در تحلیل‌های معاصر چیزی جز متون لغوی نیست. بدان معنا که متعلق به عرصه فرهنگی خاص است و رهیافت‌های آن براساسی همان فرهنگ است، که نظام معنایی دلالتی اصلی محسوب می‌شود. یکی از رهیافت‌های استراتژی‌های خوانش مدرنیستی عربی، پروژه عقلانی‌سازی متن قرآنی است، که هدف آن، رفع موانع از مقوله‌های غیبی است. براساس این خوانش، بزرگترین مانع، اعتقاد به وحیانی بودن قرآن است، که از عالم غیب آمده است. از منظر ارکون، تعامل و پرداختن به آیات قرآن براساس روش‌ها و نظریه‌های مدرن ضروری است. یکی از روندهای مطرح در پروژه عقلانی‌سازی قرآن، توجه به علوم قرآنی است، که مورد توجه علمای مسلمان است. بدین ترتیب، جریان‌های معرفتی جزم‌اندیش تشکیل شد، که از ارتباط با متن قرآن منع می‌کردند، که به تعلیق استدلال‌های نظری عقلی می‌انجامید. از این‌رو، ضروری است رویکردهای مورد توجه در تحلیل و نقد تورات و انجیل، در زمینه متن قرآن مورد توجه قرار گیرد. همچنین باید به کاربرست رویکردهای پذیرفته شده در علوم انسانی و اجتماعی پرداخت.

از منظر ارکون و ابوزید، عقل‌توانایی استقلال از وحی را دارد. همچنین می‌تواند به تنهایی عمل کند. از منظر ارکون، اگر در این روند قرار گیرد؛ می‌تواند یک فرآیند آزادانه و انتقادی متن دینی را انجام دهد. در این فرآیند آنچه که با مبانی آن سازگار است، را به‌دست می‌آورد و در مقابل آنچه که با عقل مغایرت دارد، را رد می‌کند؛ زیرا یک اندیشه اسطوره‌ای است، که در متن دینی وارد شده است؛ همچون سحر و جن.

ابوزید بر این باور است که ضروری است این روند براساس رهیافت‌های عقلی مورد پالایش قرار گیرد. ابوزید بر گسست میان تفسیر هرمنوتیکی متمرکز گردید، که همان ایمان به روند تغییر در ارتباط مفسر و متن دینی از یک سو، و از سوی دیگر ارتباط آن با منطق تاریخی، که آن‌را از ساخت زمانی جدا می‌سازد. بدین ترتیب، ارکون و ابوزید در زمینه توجه به فرآیند

تحول یا چرخش (منعطف) تاریخی و عینی‌گرایی مطلق در فهم متن و توجه به روند تاریخمندی دارای نقاط مشترکی هستند. این امر باید به دور از فضای معنایی مفسر باشد، که به دنبال لغو روند عینی‌گرایانه در زمینه متن دینی است. تلاش‌ها و تأکیدهای محمدارکون و ابوزید در زمینه خوانش متن دینی، در بنیانگذاری منطق تاریخی متن دینی از جهت فکری و هرمنوتیکی و از جهت فلسفی، زبانی و اعتقادی متبلور گردید. همچنین در بازنمایی ماهیت ایدئولوژیکی ادراکات ازلی و تبیین سیر تاریخمندی این متن دینی از طریق ساخت‌گشایی ساختارها تداعی یافت، که به صورت ساختار آگاهی‌های دینی برآمده از متن دینی فکری درآمد. به بیان دیگر به صورت یک عقیده نازل شده و همسان پیام وحیانی است. بدین ترتیب، هدف نهایی ارکون و ابوزید، همان از بین بردن ماهیت الهی قرآن و تأکید بر بشری بودن آن و ایجاد یک اندیشه و عقل است. همچنین پیوند میان واحدهای متنی - یعنی آیات قرآن - با توجه به ملازمات زمانی و مکانی، واژگان و محتوای آنها (ملفوظات و مضامین) است. این امر در راستای از بین بردن این ماهیت و برداشتن یک گام متعالی نسبت به احکام به عنوان مدخلی برای رد متن و جایگزین‌سازی آن با اجتهادات وضعی است.

## منابع

- ابوزید نصر حامد (۲۰۰۰). الممنوع و الممتنع و نقد الذات المفکر، الدارالبیضاء: المركز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۹). اشکالیات القراءه و آلیات التاویل، الدارالبیضاء: المركز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۴). دوائر الخوف فی الخطاب المرآه، الدارالبیضاء: المركز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۲). الامام الشافعی و تاسیس الایدیولوجیه الوسطیه، القاهره: دار ابن سینا للنشر.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۹). فلسفه التاویل: دراسه فی تاویل القرآن عند محیی الدین بن عربی، الدارالبیضاء: المركز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۰). مفهوم النص، دراسه فی علوم القرآن، بیروت.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۲). نقد الخطاب الدینی، القاهره: دار ابن سینا للنشر.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۰). النص و السلطه و الحقیقه، الدارالبیضاء: المركز الثقافی العربی.
- ارکون، محمد (۱۹۹۸). الاسلام، اوروبا، الغرب، ترجمه: هاشم صالح، بیروت: منشورات عویدات.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۵). من اجل مقاربه نقديه للواقع، مقابله اجراها هاشم صالح، مجله المستقبل العربی، ع ۱۰۰۱.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۸). تاریخیه الفكر العربی الاسلامی، بیروت: مرکز الانماء القومي - المركز الثقافی العربی.

۱. کلمه Linguistic turn - منعطف، به معنای تغییر و تحول و چرخش اشاره دارد. و فقط به لغت و یا فلسفه لغت محدود نمی شود، بلکه بر سایر تحولات علمی دیگری نیز اطلاق می شود که برخی از اندیشمندان از آن به عنوان ویژگی عصر حاضر یاد می کنند. این روش بر پاره ای از جستارها و رشته های معرفتی، گفته می شود و اشاره به حالت تحول دارد. (م)

- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ (۲۰۰۱). القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمه: هاشم صالح، بيروت: دارالطليعه.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ (۱۹۹۹). الفكر الاصولي و استحاله التاصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، ترجمه: هاشم صالح، بيروت: دارالساقى.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ (۱۹۹۲). من فصيل التفرقه الى فصل المقال: اين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟، ترجمه: هاشم صالح، بيروت: دارالساقى.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ (۲۰۰۰). قضايا فى نقد العقل الدينى او كيف نفهم الاسلام اليوم؟، ترجمه: هاشم صالح، بيروت: دارالطليعه.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ (۱۹۹۳). الفكر الاسلامي، نقد و اجتهاد، بيروت: دارالساقى.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ (۱۹۹۶). الفكر الاسلامي، قراءه علميه، ترجمه: هاشم صالح، بيروت: المركز الثقافى العربى.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ (۱۹۹۶). العلمنه: الاسلام المسيحيه، الغرب، ترجمه: هاشم صالح، بيروت: دارالساقى.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ (۲۰۰۱). معارك من اجل الانسنه فى السياقات الاسلاميه، ترجمه: هشام صالح، بيروت: دارالساقى.
- بارت، رولان (۱۹۹۵). هسهسه اللغه، الاعمال الكامله، ترجمه: منذر عياش، حلب: مركز الانماء الحضارى.
- السعيدانى، خالد (۱۹۹۸). اشكاليه القراءه فى الفكر العربى المعاصر، نتاج محمد اركون نموذجاً، تونس: جامعه الزيتونيه.
- حرب، على (۱۹۹۳). نقد النص، بيروت: المركز الثقافى العربى.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ (۱۹۹۳). نقد الحقيقه، بيروت: المركز الثقافى العربى.
- حنفى، حسن (۱۹۹۹). من العقيدته الى الثوره، جلد ۱، بيروت: المركز الثقافى العربى.
- الخولى، امين (۱۹۸۲). التفسير: نشاته، تدرجه، تطوره، بيروت: دارالكتاب اللبنانى.
- الزركشى (۱۹۸۰). البرهان فى علوم القرآن، تحقيق: محمود ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دارالفكر للنشر.
- شعلان، عبدالوهاب (۲۰۰۶). اشكاليات الفكر العربى المعاصر فى اطروحات اركون، الجابرى، العروى، حسن حنفى، على حرب، القاهره: مكتبه الاداب.
- عبدالطليف، كمال (۱۹۹۴). قراءه فى الفلسفه العربيه المعاصره، بيروت: دارالطليعه.
- عبدالرحمن، طه (۲۰۰۶). روح الحدائنه، المدخل الى تاسيس الحدائنه الاسلاميه، الدارالبياض: المركز الثقافى العربى.
- الغزالى، محمد (۲۰۰۰). كيف نتعامل مع القرآن، القاهره: دار نهضه مصر للطباعه و النشر و التوزيع.
- فوكو، ميشيل (۱۹۸۶). حفريات المعرفه، ترجمه: سالم يفوت، بيروت: المركز الثقافى العربى.
- مسرحى، فارح (۲۰۰۶). الحدائنه فى فكر محمد اركون، مقاربه اوليه، الجزائر: الدارالبياض للعلوم.
- محمود، ابراهيم (۱۹۹۴). البنيويه و تجلياتها فى الفكر العربى المعاصر، دمشق: دارالينابيع للنشر و التوزيع.

