

معرفی انتقادی نقد عقل اسلامی و اسلام‌شناسی تطبیقی محمد ارکون

محمد داود مدقق*

چکیده

اندیشه ارکون دارای ابعاد فلسفی، ادبی، جامعه‌شناختی و تاریخی است که متأثر از فضای میان رشته‌ای علوم انسانی مدرن و بیشتر پسا مدرن است. نشانه‌شناسی سوسور، بایگانی‌شناسی و تبارشناسی فوکو و ساختارشکنی دریدا را می‌توان از جمله مبانی معرفتی تأثیرگذار بر اندیشه او 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. او در پی جستجوی علل شکست مدرنیته اسلامی و رهایی جهان اسلام از وضعیت نا بهنجار فعلی، پروژه «نقد عقل اسلامی» را مطرح می‌کند؛ پروژه‌ای که هدف آن، با بکارگیری روش‌های علوم انسانی فوق‌الذکر، پرداختن به اندیشه‌ناپذیر و اندیشه‌ناشده‌های میراث اسلامی به منظور شکوفاسازی آن است. تحقیق حاضر با رویکرد تحلیلی - انتقادی نشان می‌دهد که بکارگیری نقد عقل اسلامی به دلیل اتخاذ مبانی مدرنیستی و پسا مدرنیستی متضاد با مبانی اسلامی، نه تنها به شکوفاسازی و بازخوانی علم دینی منجر نمی‌شود بلکه نتیجه‌ای جز بازسازی میراث اسلامی بر مبنای سکولاریزم غربی ندارد. شکاکیت، نسبییت، فرهنگ‌دانش‌داری و خودگی مضاعف سنت، پیامد حتمی بکارگیری این روش در تحلیل میراث اسلامی است.

کلیدواژه‌گان: ارکون، نقد عقل اسلامی، اسلام‌شناسی تطبیقی، اندیشه‌پذیر، اندیشه‌ناپذیر، اندیشه‌ناشده، خیال، خیال‌خانه.

*. دانش‌پژوه دکتری فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه امام خمینی (ره)

dawodmodaqqeq@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۶/۴/۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۲۷

درآمد

ارکون نیز مانند بسیاری از روشنفکران جهان اسلام، متأثر از توسعه اقتصادی، سیاسی و نظامی جهان غرب است. لذا عبور از وضعیت فعلی جهان اسلام و رسیدن به آرمان‌های مدرن، یکی از دغدغه‌های اصلی او به شمار می‌رود. ارکون نیز همانند نسلی از اندیشمندان مسلمان عرب، برای حل گره‌ها، در پی گسست‌هایی است که ریشه در سنت و میراث دارند. زمینه‌های اجتماعی نیز به شکل‌گیری این دغدغه او کمک کرده است.

ارکون که دوران جامعه‌پذیری اولیه خود را در الجزایر، زیر سیطره استعمار فرانسه سپری نموده بود، این پرسش اساسی ذهنش را مشغول کرده بود که: «چرا مسلمانان عقب ماندند، ولی غیر مسلمانان پیشرفت کردند؟» همین مسئله تا آخر به عنوان دغدغه او 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 (خلجی، ۱۳۷۷: ۲۵). آن‌ها خاورشناسانی بودند که تصویری مرده و کهنه از اسلام ارائه می‌کردند. ارکون وقتی برای تحصیل به فرانسه رفت، در آن‌جا نیز عمیقاً فضای برخورد قساوت‌آمیز با میراث و فرهنگ عربی و اسلامی را حس نمود. مطالعات کلاسیک اسلام‌شناسی، اسلام را در شمار ادیان آسیایی مرده قرار داده بود (ارکون، ۱۹۹۳: ۱۳) و این چیزی بود که از نظر ارکون غیر قابل پذیرش می‌نمود.

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

نقدناپذیر باشند؟ این جاست که او به تأسی از سوسور، دریدا، لاکلا و موف بکارگیری روش‌های نوین زبان‌شناسی، معناشناسی و نشانه‌شناسی را برای نجات اجتهاد از تصلب و جزمیت پیشنهاد می‌کند. از نظر او همین نظام‌های اجتهادی ایدئولوژیک، باعث به وجود آمدن فرقه‌های گوناگون و متضاد اسلامی شده است که به نوبه خود به مرجعیت سیاسی کشورهای اسلامی امروز مبدل گردیده‌اند و مشکلات فراوانی را فرا روی آن قرار داده‌اند (ارکون، ۱۹۹۶: ۱۸۴ و ۱۹۹۵: ۱۹۱). از باب توجه، می‌توان همین پرسش را در برابر روش‌های فوق‌الذکر پیشنهادشده توسط ایشان نیز مطرح کرد: آیا پیامدهای منفی بکارگیری روش‌های مدرن و پسامدرن فوق، کمتر از پیامدهای منفی روش‌های بومی بکارگرفته شده توسط مجتهدان است؟ به راستی آیا مشکل تصلب و جزمیت فکری کنونی جهان، به روش اجتهادی آن برمی‌گردد؟ و پرسش‌های مشابه دیگر که در ضمن بحث، در مقابل اندیشه‌های ارکون قرار داده شده‌اند.

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 اهل‌عقل با اهل‌نقل را، به سود گروه دوم پایان داد؟ که نتیجه آن شکست مدرنیته در جهان اسلام بود. به سخن دیگر، چه شد که مدرنیته اسلام به شکست و مدرنیته مسیحیت به موفقیت گرایید و اکنون راه ورود اسلام به مدرنیته کدام است؟

با توجه به مسائل فوق است که او به پروژه کلان «نقد عقل اسلامی» و «اسلام‌شناسی تطبیقی» رو می‌آورد و نقد عقل اسلامی را، راه نجات جهان اسلام از وضعیت ناپه‌نچار فعلی می‌داند (ارکون، ۱۹۹۵، ص xix-xii؛ ۱۹۹۶: ۱۱-۴۷). هدف

نوشتار حاضر، معرفی انتقادی پروژه فوق است؛ پروژه‌ای که ارکون هدف آن را چنین بیان می‌کند: «با کار بر روی سه انگاره ناشناخته تفکر اسلامی در قالب علوم شرقی، با دو هدف جدایی‌ناپذیر روبرو شده‌ام: نخست، پربار ساختن تاریخ تفکر، از راه عیان ساختن عوامل شناختی، عقلانی و ایدئولوژیک تنش‌های میان مکاتب گوناگون فکری؛ و سپس، به تحرک واداشتن تفکر اسلامی معاصر با معطوف ساختن توجه به مشکلاتی که این تفکر آن‌ها را به عقب رانده، به تابوهایی که ایجاد کرده، مرزهایی که ترسیم کرده و افق‌هایی که این تفکر نگریستن به آن‌ها را ممنوع ساخته و پایان داده است. همه این‌ها به نام این تفکر است که به تدریج همانند حقیقتی مطلق تحمیل شده است» (کاویانی، ۱۳۸۶).

هدف مقاله حاضر از معرفی انتقادی پروژه نقد عقل اسلامی و اسلام‌شناسی تطبیقی ارکون، توجه اجمالی به این نکته است که این پروژه، چقدر می‌تواند ما را در بازسازی علوم مدرن و بازخوانی علوم دینی یاری کند. آیا با بکارگیری این پروژه در تفسیر مجدد سنت، چیزی از سنت باقی خواهد ماند؟ فرضیه این تحقیق این است که پروژه نقد عقل اسلامی ارکون ناتوان از برآوردن چنین وظیفه خطیری است. لذا بکارگیری این پروژه، چیزی جز خمودگی بیشتر سنت و میراث اسلامی را در پی نخواهد داشت.

اندیشه‌ها و آثار ارکون، بسیاری از متفکران عرب را به خود مشغول داشته و از سوی آن‌ها مورد نقد و بررسی زیادی قرار گرفته است. اما به دلایلی مانند رویکرد انتقادی رادیکال ارکون نسبت به سنت، پیچیدگی اندیشه‌ها و نبود ترجمه فارسی آثار او، نوشته‌های اندکی در زبان فارسی راجع به اندیشه‌های وی وجود دارد. معرفی توصیف‌گونه اندیشه‌های ارکون، توضیح چگونگی بکارگیری روش‌های

مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ش

پساختارگرایی در مطالعه میراث اسلامی و نقد اندیشه‌های ارکون از موضع کلامی و سنتی، وجه مشترک نوشته‌های موجود در زبان فارسی است. همین امر خود دلیلی است بر ضرورت دو چندان انجام پژوهش حاضر.

ریشه‌های فکری

ارکون اندیشمندی است که ضمن اقرار پابندی به دین، خواستار بازخوانی در دین است. لذا او با اسلام‌شناسان غربی و اسلام‌گرایان سنتی، به دلیل کج فهمی‌ها و کوتاهی‌هایشان، وارد منازعه‌ای سخت می‌شود. او از یک طرف می‌خواهد محققان ناآشنای غربی را به غنای اسلام آگاه سازد و به همین جهت اسلام‌شناسی کلاسیک را نقد می‌کند و از سوی دیگر تلاش دارد در یک فرایند تلفیقی، تازه‌های علوم انسانی جدید را وارد فرهنگ اسلامی نموده و در بررسی تاریخ و فرهنگ اسلامی از آن استفاده نماید (جاوید، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۵۳). به نظر می‌رسد که او در هدف نخست بیشتر موفق بوده است تا هدف دوم.

استدلال‌های ارکون بیشتر با عاریت گرفتن شیوه‌های روش‌شناسی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مدرن، در صدد ارائه یک برداشت و قرائت نوین از آموزه‌های دین است. هر یک از شیوه‌های مذکور، ناگزیر در یک تعامل سه‌گانه بین زبان، جامعه و تاریخ ارائه می‌شود. او معتقد است که اندیشه اسلامی بدون رعایت این کنش متقابل سه‌گانه ناتمام خواهد بود. بنابراین، عمده مطالعات او، سه حوزه تاریخی - جامعه‌شناختی، نقد ادبی و دینی را تحت پوشش قرار داده و هرم اندیشه او سه ضلع جامعه، تاریخ و زبان را در برمی‌گیرد (همان: ۳۵۱)؛ مبتکرانه بودن او نیز از همین جهت است.

به همین جهت، می‌توان نشان داد که چگونه او از اندیشمندان و متفکران زیادی

هم از جهان عرب و هم از غرب متأثر است. در دنیای اسلام، او از ابن مسکویه و ابن رشد تأثیر پذیرفته است که این امر خود را در رسالهٔ دکتری او که در باب انسان‌مداری در اندیشهٔ مسکویه و ابوحیان توحیدی است، نشان می‌دهد. بیش‌ترین تأثیرپذیری او از اندیشمندان، مکاتب و نظریات غربی است که خود نیز در جای جای آثارش به آن اذعان می‌کند. در بحث روش‌شناسی، او متأثر از مکتب «آنال» فرانسه است و آن را در اسلام‌شناسی تطبیقی خود به کار می‌برد. او روش اسلام‌شناسی کلاسیک را روش پوزیتیویستی، (روشی که مکتب آنال در مقابله با کاستی‌های آن در باب تاریخ شکل گرفت) می‌داند و به همین دلیل آن را در تحلیل تاریخ اسلام ناموفق می‌داند.^۱ به این مسئله دوباره باز خواهیم گشت.

گذشته از آن، چون ایشان تاریخ جوامع اسلامی را، تاریخ «نص» و گفتمان‌های متفاوت برگرفته شده از آن با قرائت‌های ایدئولوژیکی می‌داند، به شدت متأثر از بایگانی‌شناسی و تبارشناسی فوکو، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی سوسور، ساختارشکنی دریدا و اسطوره‌شناسی رولان بارت است و آن‌ها را در مطالعات اسلامی خود

۱— از نظر مکتب «آنال»، در روش پوزیتیویستی نگرش ایدئولوژیک غلبه پیدا می‌کند و تاریخ رنگ سیاسی به خود می‌گیرد و تاریخ اجتماعی بی‌معنا می‌شود. در این نگاه، تاریخ سرشت نخبه‌گرا و اشرافی پیدا می‌کند و دور نام‌آوران هر عصری می‌چرخد و از سرگذشت انسان‌های عادی و اندیشه و رفتار آنها گزارشی به دست نمی‌دهد. بر اساس دیدگاه «آنال»، رویدادهای تاریخی در خلأ پدید نمی‌آید، بلکه از فضا و زمینه عاطفی و روانی برخاسته است. لذا آنان از اصطلاح «روانشناسی تاریخی» استفاده می‌کنند. طبق این دیدگاه، دانش‌های دیگر و تحولات در این دانش‌ها بر تاریخ تأثیر می‌گذارد. دیگر اینکه «حقیقت» غایت تاریخ نیست و «حقیقت» با اراده مطلق که بر روند تاریخ حاکم باشد و آن‌را به پیش ببرد، پیوندی ندارد. تاریخ مانند رشتهٔ به هم پیوسته نیست، بلکه گسست‌های معرفت‌شناختی در اندیشه‌ها رخ می‌دهد.

می‌گنجاند. البته ایشان به گونه‌ای تقلیدی و عقیم از آن‌ها استفاده نمی‌کند؛ بلکه آن‌ها را در سیاق فرهنگ جوامع اسلامی، رنگ و بوی بومی داده و خود نیز متناسب با فرهنگ اسلامی پاره‌ای از مفاهیم بدیع را ابداع نموده است. در حقیقت او از تمام این‌ها در پروژه کلان خود به نام نقد عقل اسلامی و اسلام‌شناسی تطبیقی که در حقیقت پشت و روی یک سکه‌اند، استفاده‌ای فعال می‌کند.

چیستی پروژه نقد عقل اسلامی

ارکون تفاوت عقل‌ها را به اختلاف افراد، فرهنگ‌ها، زمان‌ها، نوع جامعه‌پذیری و ساختارهای اجتماعی، سیاسی و دینی باز می‌گرداند. به سخن دیگر، اختلاف‌ها از حیث پسوندی است که به این واژه می‌پیوندد: عقل اسلامی، عقل غربی، عقل مدرن، عقل مارکسیستی و...؛ زیرا هریک از این پسوندها مبانی، روش‌های بنیادین و اصول مسلمة خود را دارد که عقل در قلمرو آن‌ها، آن قاعده‌ها و روش‌ها را می‌پذیرد و بر مبنای آن‌ها می‌اندیشد و به فعالیت می‌پردازد (ارکون، ۱۹۹۵، ص ۱۴). پس عقل نزد ارکون به معنای عقل نزد فیلسوفان نیست؛ بلکه نوعی تاریخی_فرهنگی است و نوعی نسبیّت را فرض می‌گیرد.

با توجه به همین تفکیک عقول است که ارکون عقل اسلامی را به معنای عقل «غیرمستقل» و متکی به مرجعیت متن مقدس و عقل مقید به وحی یا مقید به امر فرو فرستاده شده می‌داند. از نظر او نقش این عقل تنها خدمت به وحی است و وظیفه آن فهم و تفهیم احکام، آموزه‌ها و توصیه‌ها و اندرزهایی است که در وحی آمده است. چنین عقلی تابع و خادم است و جز به میزان اندکی که اجتهاد به او مجال فهم و تفهیم وحی را می‌بخشد، به هیچ روی مستقل نیست. در حقیقت این وضعیت همه عقل‌های تئولوژیک است؛ مسیحیت، یهود و اسلام. بنابراین، هدف همه فرقه‌های

اسلامی، دستیابی به عقلی است که ابدی، ثابت و جاودانه باشد و به گونه‌ای پیشینی، با همه آموزه‌های وحیانی سازگار و هماهنگ افتد. در این نگاه ایمان به وحی، عقل بشری را نیرو می‌بخشد و هادی او است. عقل بدون چراغ وحی به گمراهی کشانده می‌شود (ارکون، ۱۹۸۶: ۶۵).

به عقیده ارکون، ایمان به داشتن منشأ الهی عقل در اسلام، از راه این حدیث نبوی رواج یافته است: «ان الله تعالی لما خلق العقل قال له قم، فقام، ثم قال له اقع، فقع...» (همان: ۱۰۸) که بر مبنای آن عقل، متعالی و فراتر از انسان، تاریخ و جامعه است. به این ترتیب، سراسر اندیشه اسلامی بر پایه ایمان به عقل با منشأ و پشتوانه الهی، بنا شده است. این ایمان در متن زبانی مشخص، چون قرآن تجسم یافته است. بعدها شافعی «سنت»، به همراه روش فهم آن، یعنی اصول فقه را بدان افزوده است. ارکون بدین معنا و از این چشم‌انداز، از عقل اسلامی داد سخن می‌دهد؛ البته جای تأمل دارد که شافعی چنین کاری را کرده باشد و شواهد تاریخی نیز بر خلاف آن حکم می‌کند.

بنابراین، منظور از عقل در پروژه نقد عقل اسلامی، مفهومی غیر از قوه انتزاع و درک کلیات است که در فلسفه بکار می‌رود. منظور از آن بیشتر «فکر» است؛ به معنای مجموعه‌ای از گزاره‌ها، مؤلفه‌ها و عناصر نظری که در یک دوره تاریخی معین مبنای رفتار و حکمت عملی انسان‌ها قرار می‌گیرد. این عقل لزوماً به صورت متن در آثار مکتوب مندرج نشده و مطالعه آن نیز تنها با خواندن و بررسی آثار مکتوب تاریخی امکان‌پذیر نمی‌باشد. عقل و فکر در این معنا بخشی از تاریخ و هستی تاریخی جوامع است که در همه فعالیت‌های انسانی از تخیل، رؤیا، اسطوره، آداب و رسوم، دانش، معرفت عامیانه و جریان‌های فکری و سیاسی حضور داشته است. از این‌رو، به نظر

ارکون عقل در این معنا یک پدیدار چند بعدی است که فقط با استفاده از رویکردهای مدرن چند رشته می‌توان آن را مطالعه نمود. نقد عقل در این پروژه نیز به معنای بررسی انتقادی تاریخ فکر و مطالعه عقل به مثابه یک فرایند تاریخی است. بررسی صیوروت تاریخی عقل و آشکار نمودن جنبه‌های تاریخ‌مندی آن و کشف مؤلفه‌ها و عناصری که فکر و عقل را در دوره تاریخ معین تشکیل می‌دهند، پروژه‌ای است که از آن به نام «نقد عقل» یا تاریخ فکر یاد می‌شود (جوادی، ۱۳۸۹: ۱۳-۱۴). پس پروژه نقد عقل اسلامی در حقیقت تبارشناسی عقل اسلامی در دل تاریخ و زمینه‌های فرهنگی جوامع اسلامی است.

ارکون اصطلاح «عقل اسلامی» را بر اصطلاح «عقل عربی» جابری ترجیح می‌دهد؛ چون عامل دینی اسلامی در جوامع بسیار گوناگون اسلامی، فراتر از جهان عرب نقش ایفا می‌کند. پیش از آن که درباره انگاره عقل اسلامی و منطق درونی و چگونگی نگرش آن به جهان و هستی داوری کلی کنیم، باید دید عقل اسلامی در میان جوامع گوناگون چه نقشی دارد و چگونه کنش خود را به انجام می‌رساند. نقد عقل عربی در صورتی می‌تواند نخستین مرحله نقد عقل اسلامی به شمار آید که همه پیش‌فرض‌های تئولوژیک را مدفون کنیم. از جمله، در برابر این باورها که زبان عربی به دلیل آن که زبان وحی است، برترین زبان بشری است، یا عرب برتر از اقوام اسلامی دیگراند، یا این که مسلمان برتر از نامسلمان است. باید پذیرفت که همه آدمیان در برابر خداوند و تاریخ برابرند (ارکون، ۱۹۹۰ ب: ۳۳۵-۳۴۱؛ ۱۹۹۵، ص xiv-xii). از این جا است که به نظر او اهمیت این پروژه نمایان تر می‌شود.

روش‌شناسی پروژه نقد عقل اسلامی

ارکون معتقد است که تاکنون کسی با روش‌شناسی ساختار شکنانه یا نقد

معرفی انتقادی نقد عقل اسلامی و اسلام‌شناسی تطبیقی محمد ارکون

معرفت‌شناسانه نوین، دربارهٔ بنیادها و سازوکارهای عقل اسلامی کاری انجام نداده است. به همین دلیل تاکنون «ناندیشیده‌ها»ی عقل اسلامی که نتیجهٔ روش خاص عقل اسلامی در پدید آوردن و سامان دادن گستره‌ای است که در آن‌جا اندیشیدن مجاز و ممکن است، پژوهیده نشده و وظیفه مهم روشنفکر دینی، اندیشیدن به «ناندیشیده‌ها» و «اندیشه‌ناپذیرها» است (ارکون، ۱۹۹۱: ۱۸).

او دو عامل مهم را در جهت اهمیت و ضرورت تحلیل ساختارشکنانهٔ عقل اسلامی برمی‌شمارد: نخست، از میان بردن مشکلات پژوهش‌های اسلامی موجود و حاکمیت تاریخ خطی و انتزاعی اندیشه‌ها، بکارگیری روش‌ها و افق‌های گستردهٔ کاوش، اعم از روش‌های تاریخی، زبان‌شناختی، نشانه‌شناختی، معناشناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی را ایجاب می‌کند؛ روش‌هایی که پروژهٔ نقد عقل اسلامی عهده دار آن است. از این‌رو بنیاد برنامهٔ خود را در تقابل با شالوده و شیوهٔ معرفت‌شناختی مطالعات سنتی مسلمانان و نیز خاورشناسان اسلام پژوه (مطالعات کلاسیک اسلامی) قرار می‌دهد.

دوم، گفتمان اسلام سیاسی، در روزگار امروز مشروعیت خود را به عقل اسلامی کلاسیک نسبت می‌دهد. از این رو برای درستی یا نادرستی این نسبت، باید سه مرحلهٔ اساسی طی سه پرسش اساسی زیر بررسی گردند: ۱. جایگاه معرفت‌شناختی عقل اسلامی کلاسیک کجاست؟؛ ۲. آیا میان عقل اسلامی کلاسیک و نوع عقل‌هایی که گفتمان‌های اسلامی معاصر مدعی وابستگی به آن‌ها هستند، از نظر تاریخی، تداومی محسوس و حقیقی وجود دارد آیا هیچ گسست بالقوه یا بالفعلی میان آن‌ها وجود ندارد؟ گسستی که به سبب مجموعه‌ای از فرافکنی‌های فرهنگی بر گذشته، پنهان و پوشیده مانده باشد؛ ۳. آیا اندیشهٔ اسلامی می‌تواند عقل را به گونه‌ای تاریخ‌مند ببیند؟ به عبارت

مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش

دیگر، اندیشه اسلامی کنونی، درباره تاریخ‌مندی عقل اسلامی چگونه می‌اندیشد (ارکون، ۱۹۸۶: ۶۵-۶۶).

برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های فوق، ارکون معتقد است که چند راه وجود دارد: یکی آن‌که چگونگی پیدایش این مفهوم را از ظهور قرآن تا سده سوم و چهارم واکاوی نماییم؛ این همان راهی است که تاریخ خطی اندیشه‌ها همچون پوزیتیویسم پی می‌گیرد. راه دوم این است که این مفهوم را در میان فرقه‌های مختلف اسلامی بررسی کرده و هر کدام را که بیش از دیگران شایسته صفت اسلامی به نظر می‌آید، برگزینیم و آن را به عنوان یگانه مفهوم عقل اسلامی معرفی نماییم. این گزینه صورت‌بندی دانایی یا ایستیمه را می‌شکند و از بین می‌برد. راه آخر این است که متن خاصی را انتخاب کنیم و آن را - از نظر زمانی - مبنای نگرش به گذشته و نیز نگرش به آینده قرار دهیم و از آن‌جا به محیط‌ها و فضاهاى مختلف اجتماعی نگاه کنیم. این گزینه، بهترین روش از نظر ارکون و درست مطابق همان روش پیشرو - پسروی است که او به دنبال آن است. به همین جهت است که او با بکارگیری این روش، رساله شافعی را از آن جهت که سرچشمه اساسی اندیشه‌های مربوط به اصول فقه بوده است، بر می‌گزیند؛ زیرا که رساله شافعی، نوشته معیار و اساسی و مرجعی است که از سده سوم هجری به بعد، محل اجتماع و سرچشمه اساسی اندیشه‌های مربوط به اصول فقه بوده است. او با پژوهش در آن نشان می‌دهد که در این رساله می‌توان تاریخ‌مندی عقل اسلامی کلاسیک را نشان داد و از نظر تاریخی و فکری، مفهوم فعالی از این عقل را تجسم کرد (همان: ۶۶-۶۸).

رابطه میان نقد عقل اسلامی و اسلام‌شناسی تطبیقی

ماهیت اسلام‌شناسی تطبیقی تفاوت بنیادینی با نقد عقل اسلامی ندارد؛ بلکه

پشت و روی یک سکه‌اند. به سخن دیگر، اسلام‌شناسی تطبیقی به گونه‌ای در راستای عملیاتی کردن نقد عقل اسلامی است. اسلام‌شناسی تطبیقی، روشی در مقابل «اسلام‌شناسی کلاسیک» است که در عصر استعمار برای تسلط بر کشورهای اسلامی از سوی استعمارگران مطرح گردید. با زوال استعمار سنتی، این روش نیز از بین رفت و پژوهندگان پسااستعمار بی‌درنگ در پی بازنگری گذشته با توجه به تحولات علمی قرن بیستم برآمدند. اسلام‌شناسی تطبیقی نیز در پی تصحیح این وضعیت، به مسائل و مشکلات نظری و عملی جوامع اسلامی می‌پردازد؛ موضوعاتی نظیر حقوق بشر، سکولاریسم، مدرنیزاسیون، مسئله زن، ذهنیت غرب درباره اسلام و مسلمانان، ناسیونالیسم، جنبش‌های بنیادگرا، بن‌بست‌ها و کارآیی اجتهاد و مسائل از این دست (خلجی، ۱۳۷۷: ۹۲-۹۵). او می‌خواهد همه مسائل فوق را با روش‌های پساپوزیتیویستی مطالعه کند.

به نظر ارکون، اندیشه اسلامی هنوز در منظومه فکری سده‌های میانه به سر می‌برد و به پیش‌فرض‌های معرفتی آن تکیه دارد و ارزش‌های اخلاقی و دینی را به صورت جزمی، درهم آمیخته و به گونه‌ای تتولوژیک، مسلمان را برتر از غیر مسلمان می‌داند. از این‌رو عقل را الهی و دارای بنیاد هستی‌شناسانه می‌خواند که آن را ورای هرگونه تاریخ‌مندی قرار می‌دهد (همان: ۹۵-۹۷). از این نظر مشکل اصلی، همان غیر تاریخی دیدن عقل اسلامی است.

اسلام‌شناسی تطبیقی فعالیت عملی است که همزمان از چند رشته بهره می‌گیرد: زبان‌شناسی، عامل روانی (فردی و جمعی)، عامل تاریخی (تحول جوامع اسلامی)، عامل جامعه‌شناختی (جایگاه اسلام در ساختار کنش تاریخی هر جامعه و بازتاب سرنوشت این جوامع بر اسلام) و عامل فرهنگی (هنر، ادبیات و اندیشه)؛ بنابراین به

نظر او با چنین سلاحی باید سراغ میراث رفت و با آن ارتباط فعال برقرار کرد. ایجاد رابطه زنده و فعال با میراث و در پی آن ایجاد مدرنیته به صورت ابتکاری، جز با پذیرفتن مسئولیت کامل مدرن شدن و تفکیک کامل میراث تاریخی از میراث اسطوره‌ای ممکن نیست. باید از تفاخرهای توخالی دست برداشت و «نااندیشیده‌ها» و «اندیشه‌ناپذیرها»ی تاریخ اندیشه اسلامی را به طور جدی مطالعه کرد (ارکون، ۱۹۸۶: ۶۰-۵۹).

به طور خلاصه، اسلام‌شناسی تطبیقی، اسلام را با جامعیت آن مورد مطالعه قرار می‌دهد. به نظر ارکون، تاکنون اسلام جز در موارد محدود و با اهداف خاص مورد مطالعه قرار نگرفته است. ارکون به عنوان یک نشانه‌شناس، مدعی است که سیستم نشانه‌ها و معانی غیر زبانی همچون اسطوره‌ها، آداب، موسیقی، معماری، نقاشی، تزیین، رسوم، ساختار خانواده، ساختار اجتماعی و... که یا عرصه ادیان را به وجود آورده‌اند و یا متعلق به آن هستند، هنوز مورد مطالعه قرار نگرفته‌اند.

نقد عقل اسلامی و اندیشه‌پذیر

مراد ارکون از مفهوم اندیشه‌پذیر (مسموح التفکیر) وضعیت کنونی جهان اسلام است؛ وضعیتی که در یک جدال تاریخی نابرابر بر وضعیت‌های 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 گونه‌ای که توسعه اجتماعی_فرهنگی در جهان اسلام تا آنجا امکان‌پذیر است که در راستای اهداف گفتمان رسوب کرده فوق صورت گیرد و یا لاقلاً معارض با آن نباشد. او راه تشخیص گفتمان مسلط در تاریخ اسلام و چگونگی هژمونیک شدن آن را استفاده از روش دیرینه‌شناسی فوکو، اسطوره‌شناسی بارت و

معرفی انتقادی نقد عقل اسلامی و اسلام‌شناسی تطبیقی محمد ارکون

تحلیل گفتمان لاکلا و موف می‌داند. وی گفتمان موجود را گفتمان ارتدوکس اسلامی می‌خواند (ارکون، ۱۹۸۶: ۱۰۸-۱۱۰).

نقد عقل اسلامی و اندیشه‌ناشده

اندیشه‌ناشده (لامفکر فیه) مفهومی است که به آن بخش از حوزه اجتماعی_فرهنگی در تاریخ اشاره دارد که در چارچوب ساختار فکری و یا سیاسی دوره خاص، اندیشیدن در مورد آن ممنوع قلمداد گردیده است. این بخش چه بسا اگر مجال می‌یافت که در موردش فکر و تأمل صورت گیرد، می‌توانست تحولی کوچک یا بزرگ در ساختار فرهنگی و اجتماعی جامعه به وجود بیاورد. ارکون نمونه‌های فراوانی از این دست را ذکر می‌کند که در تاریخ به حوزه اندیشه‌ناشده رانده شده‌اند.

از نظر ارکون، غایب شدن بخشی از مسیرهای محتمل تاریخ و تبدیل آن به اندیشه‌ناشده، اغلب به دو دلیل اتفاق می‌افتد: (۱) پارادایم معرفتی؛ از نظر ارکون پارادایم مسلط همیشه تلاش دارد که سایر پارادایم‌ها را از صحنه اجتماع علمی بیرون راند. از نظر او هر پارادایمی دارای دو قلمرو است: قلمرو داخلی و قلمرو خارجی. اولی همان اندیشه‌پذیر است و دومی نیز اندیشه‌ناشده (همان: ۷۰). این‌جا تأثیر کوهن و حتی لاکاتوش بر ارکون هویدا است.

هرچند او معتقد است که محدوده پارادایمی و یا اندیشه‌پذیر و اندیشه‌ناشده در فرایند تاریخی دچار تحول است و قبض و بسط دائم را تجربه می‌کند، اما در جوامع اسلامی چون پارادایم‌ها بیش از پیش بسته و ایدئولوژیک بوده‌اند، بخش اندیشه‌ناشده در صیوروت تاریخی خویش، بیش از پیش فربه شده و قلمرو وسیعی از حیات اجتماعی را در بر گرفته است. او برای نمونه، پارادایمی را که شافعی (۱۵۰-۲۰۴

هجری) تأسیس و تحت عنوان اصول فقه بر جامعه مسلمین تحمیل نمود که تا امروز نیز بر جامعه اسلامی تسلط دارد، مورد تحلیل قرار می‌دهد. شافعی در نه صفحه اول کتاب خود، با دوتایی‌ها، اصول این پارادایم را بیان می‌کند. به طور نمونه، شافعی تاریخ را به قبل از اسلام و بعد از اسلام تقسیم و کل تاریخ قبل از اسلام را عصر جاهلیت نامیده است و آن را خارج از قلمرو مطالعات تاریخی می‌داند. او انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند: اهل کتاب که اهل هدایت و نوراند و غیر آن که اهل ظلمت، تاریکی و گمراهی‌اند. زندگی نیز به دو دسته تقسیم می‌شود: دنیوی و اخروی. به این ترتیب او با دو وجهی‌های خویش درباره همه ابعاد زندگی نظریه‌پردازی می‌کند و آن وجهی که خارج از دایره تعریف شده شافعی قرار بگیرد، به قلمرو اندیشه‌ناشده‌ها رانده می‌شود (همان: ۶۵-۸۰). ارکون همچون دریدا و لاکلا و موف، ساختارشکنی و طرد دوگانه انگاری‌ها را یگانه راه گذر از این پارادایم می‌داند.

۲) نظام ایدئولوژیک و گفتمان قدرت: اقتضائات نظام سلطه، عاملی دیگری است که یک امر اندیشه‌پذیر را به اندیشه‌ناشده تبدیل می‌کند. ارکون نمونه آن را بدل شدن آرای معتزله، به اندیشه‌ناشده می‌داند. مسئله خلق قرآن که از سوی معتزله مطرح شد و در پی آن خلیفه القادر بالله خون معتقدان به آن را مباح اعلام نمود، از این دست است. او می‌گوید: «هنگامی که حاکمیت سیاسی به دست متوکل و قادر می‌افتد، فعالیت عقلانی معتزله منع می‌شود. من این را صرفاً یک منع سیاسی می‌دانم که هیچ مشروعیت دینی ندارد؛ همان‌گونه که قدرت نیز به ما این را می‌گوید. این منع هیچ توجیهی در گستره فکر و فرهنگ و عقلانیت ندارد.» (ارکون، ۱۳۷۲: ۳۸). به گفته وی، پرونده این مسئله نه از راه استدلال و برهان و گفتگوی آزاد در حوزه عمومی و با روش منطقی، بلکه در سایه استعمار زیست‌جهان، توسط نظام

معرفی انتقادی نقد عقل اسلامی و اسلام‌شناسی تطبیقی محمد ارکون

ایدئولوژیک آن روز از راه قهر و غلبه سیاسی بسته شد و نااندیشیده در دل تاریخ ماند. اندیشه‌ای که اگر ادامه می‌یافت، هر روز فرزند تازه‌ای می‌آورد. ولی در سایه قدرت، پرونده این امر چنان بسته شد که همه می‌پندارند، راه‌حلی که سلطه سیاسی فراپیش نهاد، تنها راه صواب بود (ارکون، ۱۹۹۵: ۱۸۶). به این ترتیب، یکی از وظایف پروژه نقد عقل اسلامی، آشکارسازی اندیشه‌ناشده‌هایی است که توسط گفتمان قدرت طرد شده‌اند.

ایشان نمونه دیگری از اندیشه‌ناشده را، بحث و تفکر درباره جامعه مدینه بعد از پیامبر(ص) می‌داند که دستگاه ایدئولوژیک امروز آن را به تابو تبدیل کرده است. آن چه امروزه توسط سلفی‌ها از این عصر تصویر می‌شود، بیشتر خیال‌پردازی است و بهره اندکی از واقعیت دارد؛ درحالی‌که این عصر باید مورد تحلیل همه جانبه با روش‌های مدرن قرار گیرد. «عصری را که بعد از وفات پیامبر(ص) به عنوان عصر افتتاحی نامیده‌اند، نمی‌تواند بیرون از تحلیل‌های تاریخی، اجتماعی، مردم‌شناختی، و فلسفی، به عنوان لحظه تاریخی معین در جامعه حجاز بماند» (ارکون، ۱۹۹۶: ۷۱). این جا است که پیوند ناگسستنی زبان، تاریخ و جامعه در اندیشه ارکون نمایان می‌شود. او به هر روشی که حاوی روح انتقادی است و در ورای تقدس‌ها و تابوها به مطالعه می‌پردازد، خوشبین است.

نقد عقل اسلامی و اندیشه‌ناپذیر

اندیشه‌ناپذیر (مستحیل التفکیر) امری است که اندیشیدن بدان در چارچوب ساختار فکری عصری، نه ممنوع که ممتنع می‌گردد. تفاوت این مفهوم با مفهوم قبلی درست در همین جا است. بدین معنا که این امتناع حاصل اجبار و الزام قدرت سیاسی و ایدئولوژیکی نیست؛ بلکه نفس پیش فرض‌ها، بنیادها و مبانی آن ساختار

فکری - فرهنگی به گونه‌ای است که چنین اموری تجلی فکر و اندیشه قرار نمی‌گیرند. حقوق بشر، به معنای مدرن آن در تاریخ سده‌های میانی مسیحیت، یهودیت و اسلام، امری بود سراسر ناممکن و محال. در جامعه مسیحی، انسانی که می‌توانست بهره‌مند از همه حقوق انسانی باشد، تنها یک مؤمن مسیحی بود و هم‌چنین در جامعه اسلامی، انسانی کامل و دارای حق برخورداری از همه مزایا و حقوق به شمار می‌رود که مسلمان باشد. این امر در درون فرقه‌های هر دینی نیز صادق است. در جامعه سنی، انسان دارای حقوق انسانی، تنها فرد سنی، آن‌هم تکفیری است و پیروان سایر فرقه‌ها به جرم کفر از دم تیغ رانده می‌شوند. بنابراین، مفهوم حقوق بشر به معنای مدرن آن که برای انسان، حقوقی ورای تقسیم‌بندی فرقه‌ای و نژادی قابل است، از «اندیشه‌ناپذیرها» می‌باشد (ارکون، ۱۹۹۵: ۱۲۲) و همین طور ده‌ها مورد دیگر.

از سوی دیگر ناگشودگی و نازایی یک گفتمان تاریخی، نیز می‌تواند بخش اندیشه‌ناپذیر تاریخ را فربه‌تر کند. دستگاه ارتدوکس اسلامی امروزه دچار چنین سرنوشتی شده است و به این دلیل مسلمانان چندین قرن است که از زاینده‌گی و بالندگی تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی بی‌بهره‌اند. «این چنین است که خواننده می‌تواند حجم ضخیمی از اندیشه‌ناشده را به عنوان دستاورد یک دستگاه کلامی بسته تصور کند؛ دستگاهی که بر مدار خودش محصور شده و به تفسیر گفتمانی می‌پردازد که قادر نیست تاریخی‌مندی و ابعاد مادی زبانی و یا دستگاه دلالتی و نشانه‌شناختی خود را درک کند. بدین ترتیب، ناگشودگی بخش اندیشه‌ناشده همواره حفظ می‌شود و بلکه دیوارهای حائل آن هر روز ضخیم‌تر می‌شود، چه این که عقل ارتدوکس اسکولاستیکی متأخر، امروزه موانع را از سر راه خودش برداشته و به

معرفی انتقادی نقد عقل اسلامی و اسلام‌شناسی تطبیقی محمد ارکون

هژمونی تام دست یافته است» (ارکون، ۱۹۸۶: ۹۸). لذا بخش عظیمی از میراث اسلامی، به بخش اندیشه‌ناپذیر رانده شده است.

به نظر ارکون «لازم است که تاریخ مرتبط با پدیده اسلام‌گرایی از نو نوشته شود که در آن از یک‌سو، از روش‌شناسی تاریخی که تغییر و تحول را بررسی می‌کند و از سوی دیگر از روش‌شناسی مردم‌شناختی استفاده شود که یک پدیده را در بستر زمانی ثابت و معین بررسی می‌کند» (ارکون، ۱۹۹۶: ۷۳). ارکون وظیفه پروژه خود را بر ملا ساختن نااندیشیده‌ها و اندیشه‌ناپذیرهای تاریخ از مسیر فوق می‌داند.

نقد عقل اسلامی و حقیقت

ارکون با توجه به مبنای اومانستی و سازه‌گرایی اجتماعی خویش، حقیقت و رابطه آن با عقل را مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر او، «حقیقت» همواره با میانجی‌گری آدمیان به وجود می‌آید. پیش‌فرض‌های او در این زمینه چنین است:

۱. حقیقت صرفاً در ارتباط با انسان معنا می‌یابد. پس الهی و مقدس شمردن شریعت برداشتی غیرواقعی است که تفسیر و تئولوژی، آن را به وجود آورده است. با نقد جایگاه الهی قرآن، درمی‌یابیم که حقیقت ثابت و ابدی وجود ندارد؛

۲. چون حقیقت از طریق کنش آدمی تحقق می‌یابد، نیازمند سطوح گوناگونی از تحلیل است: تحلیل لایه‌های زبانی، معناشناختی و نشانه‌شناختی، تحلیل سطح انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی، تحلیل بعد فلسفی و بالاخره تحلیل بعد ایدئولوژیک هر میراث دینی؛ ادیان، حقیقتی را که از علوم زاده می‌شود، ناقص می‌دانند؛

۳. فلسفه و الهیات کلاسیک، چون بی‌معنایی و چندگانگی و تحریف را نفی می‌کنند، خلط و اشتباه را بیشتر می‌کنند؛

۴. فلسفه مدرن، در انسان محدود، بنیاد خود را جستجو می‌کند، ولی الهیات بنیادهای

خود را از راه تکیه بر خداوند مطلق و نامحدود تبیین می‌کند؛ با این همه نمی‌پذیرد که این تبیین از سوی انسانی انجام می‌گیرد که از نظر معرفت‌شناختی نقش واسطه را بر عهده دارد؛

۵. حقیقت دینی هرچند صادق و بی‌کران و فرا زمان باشد، تاریخ‌مند است؛

۶. راه رسیدن به هر حقیقت چندروشی است و منحصر در روش واحد نیست. قرآن هرگونه تفسیری را که به تک‌معنایی بینجامد برنمی‌تابد (خلجی، ۱۳۷۷: ۱۰۱-۱۰۶).

ارکون با رویکرد زبان‌شناختی و معناشناختی، تلاش می‌کند که معنای عقل و مترادفات آن در قرآن را با محیط بدوی جزیره العرب زمان نزول قرآن مرتبط سازد و معنای لغوی آن را ربط بستن و پیوستن می‌داند. او معتقد است اخلاق در اندیشه اسلامی از هستی‌شناسی عقلانی ویژه‌ای برگرفته نشده و عقل در اخلاق هیچ نقشی ندارد؛ بلکه رابطه عکس حاکم است. به نظر ارکون، اگر رویکرد عقلانی اهل اعتزال زنده شود، می‌توان در اندیشه اسلامی و عربی کنونی، فلسفه‌ای انسان‌مدارانه پی‌ریزی کرد که به انسان در مقام شخص بیندیشد (ارکون، ۱۹۸۶: ۳۶-۴۲).

نقد عقل اسلامی و خیال‌خانه

اصطلاح «خیال‌خانه» اصطلاحی جامعه‌شناختی و قوم‌شناختی است که در محافل آکادمیک فرانسه کاربردهای متفاوتی دارد. معنایی که ارکون از این اصطلاح اراده می‌کند، به نظریه «ژیلبر دوران» نزدیک‌تر است. او این اصطلاح را در شرح و تبیین بسیاری از پدیده‌های معرفتی و اجتماعی بکار می‌برد. از نظر ارکون خیال ملکه‌ای، حاضر ساختن تصویر چیزی است که آن را قبلاً دیده‌ایم، یا خلق تصاویر چیزهای غیر واقعی است که قبلاً ندیده‌ایم، یا ترکیب صورت‌های از پیش شناخته

شده با صورت‌های شناخته نشده به شیوه نو است. خیال‌خانه مجموعه‌ای از تصویرها است که در روح جمعی قوم یا جامعه‌ای وجود دارد. این تصویرها با ساز و کار ویژه‌ای، مدام تکرار می‌شوند. نقش ویژه خیال‌خانه آن است که می‌تواند به صورت‌های گوناگون برانگیخته شود و موجب انجام کنش‌های جمعی خاص گردد (خلجی، ۱۳۷۷: ۱۱۴).

به نظر ارکون، در جوامع دینی و اسلامی - که انگاره‌های دینی در آن چیره‌اند و همه جوانب حیات بشری را فراگرفته‌اند - خیال‌خانه اجتماعی با خیال‌خانه دینی کاملاً یکی می‌شود. به نظر او خیال‌خانه دینی، ساختاری اندام‌وار است که از تصویرهای متعالی ساخته شده است؛ تصویرهایی که همه به پشتوانه یگانه‌ای، یعنی زبان دین، تکیه دارند. خیال‌خانه دینی مجموعه‌ای از باورها است که گویی همه حقیقت‌اند. در مقابل، خرد انتقادی سرچشمه زندگه و گمراهی پنداشته می‌شود؛ چون نمی‌پذیرد که سراپا در خدمت خیال‌خانه دینی باشد. جدایی که میان فلسفه و کلام جریان داشت، در همین بستر قرار می‌گرفت. به اندازه تنوع ایدئولوژی‌های رقیب در سراسر امپراطوری اسلامی، خیال‌خانه‌های دینی گوناگونی پدید آمد. وظیفه ما این است که سازوکارها و درونمایه‌های خیال‌خانه دینی آن‌ها را کشف کنیم (ارکون، ۱۹۹۰ الف: ۹-۱۲).

یکی از اهداف ارکون در پروژه نقد عقل اسلامی، کشف سازوکارها و درون‌مایه‌های خیال‌خانه دینی و ایدئولوژیکی است. به نظر او، برای فهم جوامع اسلامی باید دلالت‌های خیالی را - که همچون دلالت‌های عقلانی جلوه‌گر می‌شوند و جامه‌های رنگارنگ عقلانیت را به تن می‌کنند - تحلیل و بررسی کرد. این دلالت‌های خیالی از واقعیت مادی و حقیقی، سهم بیشتری دارند و وجود آن را

نمی‌توان در شکل دهی تاریخ فرهنگی_اجتماعی نادیده گرفت. در نتیجه، این بخش از تاریخ محرک دینامیک و پویای تاریخ هستند و چنان در وجدان آدمیان ریشه‌دار شده‌اند که نیروی مادی عظیمی را شکل داده و ساخته‌اند. به نظر او همه دلالت‌هایی که نه به چیزی واقعی و نه به اندیشه‌ای عقلانی تعلق دارند، دلالت‌های خیالی یا خیال‌خانه‌ای هستند. به نظر او می‌توان از وجود ساختاری در فرهنگ اسلامی خبر داد که از «خرد - خیال» یا از «خیال - خرد» ساخته شده است. این ساختار، هبیتاسی را به وجود می‌آورد که رنگ گفتمانی را دارد که گوهر دینی را وانمود می‌کند و به همین جهت از آن تغذیه می‌کند (همان ۸-۱۲). ارکون برای بر ملا ساختن چنین ساختاری در فرهنگ اسلامی از تلفیق دستاوردهای مدرن علوم انسانی بهره می‌گیرد. خیال‌خانه اجتماعی در نظر ارکون، در حقیقت، همان مفهوم اسطوره‌شناسی «رولان بارت» را به ذهن متصور می‌شود که نقش اسطوره و خیال را در شکل‌گیری و بازتولید الگوها، هنجارها و نمادهای فرهنگی در کانون توجه قرار می‌دهد. خیال به آن بخش از آرزوها، آرمان‌ها، عقاید، رسوم و الگوهای رفتاری اشاره دارد که در یک تجربه تاریخی طولانی مدت، در یک جامعه معین پدید آمده‌اند (ارکون، ۱۹۸۶: ۶۸). خیال‌خانه جمعی می‌تواند در اصول و باورهای دینی رخنه کرده و بدین طریق خود را از طریق تجلیات دینی در جامعه بازتولید کند. از این‌رو به نظر ارکون، تاریخ صرفاً برقراری ارتباط علی خطی کاذب اثباتی نیست؛ بلکه مورخ باید بتواند مسیرهای احتمالی تاریخ را نیز روشن کند تا اسطوره و خیال از تاریخ مشخص گردد. به نظر ارکون «در گفتمان اسلامی هنوز به تمایز بین اسطوره و تاریخ نرسیده‌ایم. در این گفتمان بین این دو سنخ از معرفت خلط شده و از یکی به دیگری انتقال صورت می‌گیرد؛ بی‌آن‌که با هیچ آشفستگی یا پرسش معرفت‌شناختی روبه‌رو شوند» (همان:

(۷۴).

به نظر او خیال‌خانه اجتماعی در مطالعات اسلامی جایگاه شایسته‌ای ندارد. به عنوان مثال، او می‌گوید بسیاری از جریان‌های سلفی‌گری در صدد احیای مجدد دولت مدینه است؛ اما کدام دولت مدینه. دولت اسطوره‌ای یا تاریخی «آن‌چه را که این گفتمان می‌خواهد به آن برگردد و آن را احیا نماید، دولت مدینه که در زمان پیامبر(ص) وجود داشت، نیست؛ بلکه شرایطی دینی خیالی است که خودشان ساخته‌اند و این کار از طریق فرایندهای انکار واقعیت و تحریف آن صورت می‌گیرد. این همان ویژگی ایدئولوژی و اسطوره است» (ارکون، ۱۹۹۶: ۶۸). از این‌رو، او عقیده دارد که به جای دامن زدن بیشتر به عقاید خرافی فرقه‌گرایی و مبالغات به دور از واقعیت، باید از طریق بررسی خاستگاه‌های روان‌شناختی، اجتماعی و فرهنگی و ایدئولوژیکی خیال اسلامی و کارکردها و پیامدهای آن برای جوامع اسلامی به تصور صحیحی از میراث اسلامی نایل آمد (همان: ۷۶).

نقد عقل اسلامی و رابطه میان میراث و مدرنیته

ارکون صرفاً قصد شالوده‌شکنی و تقدس‌ستیزی ندارد؛ بلکه بیشتر از آن به دنبال ترمیم و بازسازی جامعه بر اساس مدلی است که خود ارائه می‌دهد. او معتقد است که هر دو محور سنت و مدرنیته اسلامی در این برنامه اصلاحی، مهم هستند. ارکون معتقد است که میراث اسلامی، بر خلاف اعتقاد سنت‌گراها، نه متعلق به سنت است و نه معذور از به روز شدن. او صرفاً تأکید بر بازخوانی آن دارد؛ نه طرد و ترک آن.

به نظر ارکون مدت‌ها است که جوامع اسلامی از مسائلی همه‌جانبه و طاقت‌فرسا رنج می‌برند. واقعیت‌های موجود جهان اسلام نشان می‌دهد که وضعیت موجود، بیشتر به واسطه یک ناهماهنگی پدید آمده است؛ فقدان همگامی میان بنیادگرایانی

که در تلاش ایدئولوژیکی در ترویج اسلام بوده‌اند و حضور یک توسعه‌مادی و اقتصادی که توجهی به توسعه فرهنگی و مدرنیته بنیادی نداشته است. وظیفه اسلام شناس دقیقاً تأمل بر روی این وضعیت، با استخدام تمامی منابع تحقیق تاریخی، جامعه‌شناسی، نژادشناسی، زبان‌شناسی و فلسفی است. این تکلیف نیازمند پاسخ به دو پرسش است: مراد از سنت چیست؟ مقصود از مدرنیته چه خواهد بود؟ تعریف دقیق میراث از تعریفی که اسلام‌شناس از مدرنیته دارد، مجزا نیست. میراث اسلامی مرهون عقل قیاسی نیست تا یک معنا داشته باشد و با روش لغوی صرف تحلیل شود؛ بلکه باید با روش عقل دیالکتیکی و انتقاد معرفت‌شناسانه مورد تحلیل قرار گیرد (جاوید، ۱۳۹۰، ج ۱۶: ۳۶۲).

به نظر ارکون ما اگر معتقد به مدرنیته نیستیم، نمی‌توانیم رابطه زنده‌ای با میراث داشته باشیم و بالعکس. مادامی که به خلط میراث تاریخی و میراث اساطیری مشغولیم، نمی‌توانیم در مدرنیته به صورت جدی سهم داشته باشیم (همان: ۳۶۳). از نظر روش‌شناسی، ارکون معتقد است که قبل از هر چیز باید نسبت منطقی میان تاریخ جوامع اسلامی و توسعه مدرنیته در غرب بررسی شود. غرب، هر از چندگاهی است که پرسش‌های اساسی را در سه حوزه فراموش شده‌ها، تحریف شده و عدم تأمل حتی در تاریخ ویژه هر گروه را مطرح می‌کند؛ اما اسلام سنتی با محکومیت عقل و فلسفه خشنود است که از غلطها و خلاف معمول‌های تاریخی ممانعت می‌کند و نیز خوشحال است که آثار فکری گذشته‌گان در دانشگاه‌ها و مدارس تدریس می‌شود؛ بدون آن‌که از عوامل و ارزش‌های تولیدی این اندیشه‌ها در فضای قرون وسطایی سخنی به میان آورند. او معتقد است که بر اساس محتویات میراث و با در دست داشتن ابزارهای علوم انسانی موجود ما باید سراغ میراث برویم تا از مشکلات

فعلی جوامع اسلامی سر درآوریم.

بررسی پایانی

همان گونه که گذشت، بکارگیری نظریه‌ها و روش‌شناسی‌های مدرنیستی و بلکه پس‌ساختارگرایی، ویژگی اصلی پروژه نقد عقل اسلامی و اسلام‌شناسی تطبیقی ارکون به شمار می‌رود. از این جهت، این نظریه از حیث مبانی و پیامد، گرفتار همان نقیصه‌های نظریه‌های مدرنیستی و پس‌ساختارگرایی مرجع خود است. تحول در علوم انسانی و اسلامی سازی آن، دارای دو فاز سلبی و ایجابی است. از این رو در این فرایند ما به نظریه‌ها و روش‌شناسی‌هایی نیازمندیم که ما را در این دو فاز کمک کنند؛ به این معنا که در فاز سلبی بتواند ما را در نقد علوم مدرن و پس‌مدرن کمک کند که از آن به بازسازی علوم مدرن تعبیر می‌شود و در فاز ایجابی نیز بتواند ما را در بازخوانی علم دینی و میراث اسلامی یاری رساند.

از این جهت اولین گام در تحول علوم انسانی و اسلامی سازی علوم، عبور از همین مبانی مدرنیستی و پس‌مدرنیستی در باب علم و عقل است. ما باید رویکردی را اتخاذ کنیم که علم را در معنای متفاوت از معنای مدرن و پس‌مدرن آن بکار گیرد. زیرا علم دینی به معنای علمی است که به حسب ذات یا ساختار نظری و معرفتی خود از هویت قدسی و دینی برخوردار است (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۲۱). به این ترتیب با پیش فرض‌ها و مبانی مدرنیستی و پس‌مدرنیستی در باب علم و عقل نمی‌توان انتظار بازسازی علوم مدرن و بازخوانی علم دینی را داشت. همانگونه که معنای مدرنیستی علم، به دلیل مبانی تنگ پوزیتیویستی اجازه تولید علم دینی را نمی‌داد، مبانی لاقیاسیت و نسبی‌گرایی پس‌ساختارگرایی و پس‌مدرنیستی نیز چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد. در نگاه پس‌پوزیتیویستی، علم و عقل هویت تاریخی - فرهنگی به خود

می‌گیرد و میان علم و سایر معرفت‌های فرهنگی بشر هیچ تفاوتی وجود ندارد. نمی‌توان علم را معرفت برتر و با ارزش‌تر از سایر معرفت‌های فرهنگی قلمداد کرد. نگاه فرهنگی و اجتماعی ارکون به عقل اسلامی و بکارگیری روش‌های ساختارشکنانه و سازه‌گرایانه برای نقد و تحلیل آن، پیامدی جز شکاکیت و نسبی‌گرایی را در پی نخواهد داشت.

لذا راه صحیح، نه واسازی عقل و میراث اسلامی، بلکه بازخوانی میراث اسلامی بر اساس مبانی، اصول و متافیزیک اسلامی است. این مسیری است که ره‌آورد آن بدون شک، علمی قدسی و متعالی است. اما «تا هنگامی که متفکرین مسلمان، بر اساس علم مدرن [و پسامدرن] و از زاویه نگاه این دانش به فرهنگ و دین خود می‌نگرند، به جای بازخوانی و رجوع مکرر به فرهنگ و دین خود، ناگزیر به بازسازی و تغییرات ساختارشکنانه دین و فرهنگ خود روی خواهند آورد و نتیجه این گونه تحولات، شکل‌گیری فرهنگی سکولار و دنیوی و ارائه تفسیر جدیدی از دیانت است که در ذیل این فرهنگ، ابعاد متعالی، قدسی و آسمانی خود را از دست داده و به صورت دینی سکولار درآمده باشد. دین سکولار، به جای آن‌که نیازهای عصر و محیط خود را با روش اجتهادی، از طریق بنیان‌ها و اصول خود پاسخ دهد و در جهت دینی کردن عصر خود گام بردارد، ذخیره‌های فرهنگی امت اسلامی را در خدمت عرف دنیوی بشر امروز قرار می‌دهد» (همان: ۳۵). نتیجه این کار چیزی جز خمودگی مضاعف سنت نخواهد بود.

اگر ما براساس رویکرد پسا‌ساختارگرایی به بازخوانی و بلکه بازسازی علم دینی بپردازیم، نتیجه این خواهد شد که علم دینی اولاً، یکی از تفاسیر ممکن در عرض سایر تفاسیر متقابل و گاه متضاد قرار گیرد، بدون اینکه هیچ‌گونه معیاری برای

داوری حق و باطل بودن میان آن‌ها وجود داشته باشد و ثانیاً بدون شک علم دینی هویت‌آزایی پیدا خواهد کرد که بر اساس یکی از پدیده‌های فرهنگی و تاریخی بشر شکل گرفته است و ثالثاً، با پذیرش چنین نگاهی، علم دینی ما «در نخستین گام تلاش علمی خود، به واپسین مقامی سقوط خواهد کرد که معرفت و آگاهی مدرن، پس از چند سده به آن راه یافته و آن اعلان پایان روشنگری و سیطره فراگیر شکاکیت، نسبیت و تاریخی‌نگری محض است» (همان: ۳۶). لذا پروژه بازسازی علوم مدرن و بازخوانی علم دینی، نه با پذیرش رویکرد مدرن و پست مدرن، بلکه با نقد و عبور از هر دو امکان پذیر می‌گردد.

در نگاه حکمت اسلامی، عقل، عقلا و بندی است که تمام صور ناعقلانی درونی و فرهنگی را به بند می‌کشد و مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. عقل در این نگاه، برخلاف رویکردهای پساپوزیتیویستی، از وجود فراتاریخی و فرافرهنگی برخوردار است که بر قله زمان و فرهنگ ایستاده و با سر نهادن در پیشگاه وحی، عالم و آدم را به نقد و تحلیل می‌گیرد. نگاه درست، نه تاریخی و فرهنگی پنداشتن عقل است و نه خودبنیاد پنداشتن آن. اگر نگاه مدرنیستی در باب عقل، حکایت از افراط در شأن عقل دارد، نگاه پسامدرنیستی به همان اندازه حکایت از تفریط در شأن آن دارد. بنابراین نگاه درست این است که عقل را یکی از منابع معرفتی شرع در نظر گرفته و آن را در عرض نقل در نظر بگیریم که هر دو در پی کشف حقایق وحیانی‌اند. لذا در نگرش اسلامی به عقل، اگر نقل معتبر، «ما أنزله الله» است، عقل برهانی نیز «ما ألهمه الله» است و این دو، منبع معرفت دینی و هرکدام بال وصول بشر به شناخت حقیقت‌های عالم‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳).

معنای عقل‌گروی در تصور و تصدیق گزاره‌های علمی، در دو ساحت نظری و عملی است. عقلانیت در ساحت نظر، با زدودن خرافات و اوهام و در ساحت عمل با غبار رویی شهوت و غضب به دست می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۸۶).

نتیجه‌گیری

ارکون اندیشمندی است که تلاش دارد 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. استدلال‌های او بیشتر با عاریت گرفتن روش‌های مدرن و پسامدرن در صدد ارائه یک برداشت و قرائت نوین از دین است. هر یک از شیوه‌های مذکور، ناگزیر در یک تعامل سه‌گانه بین زبان، جامعه و تاریخ ارائه می‌شود. او معتقد است که اندیشه اسلامی بدون رعایت این کنش و کنش متقابل سه‌گانه ناتمام خواهد بود؛ بنابراین، عمده مطالعات او سه حوزه تاریخی - جامعه‌شناختی، نقد ادبی و دینی را تحت پوشش قرار داده و هرم اندیشه او سه ضلع جامعه، تاریخ و زبان را در بر می‌گیرد.

او چون تاریخ‌جوامع اسلامی را تاریخ «نص» و گفتمان‌های متفاوت برگرفته شده از آن با قرائت‌های ایدئولوژیکی می‌داند، به شدت متأثر از بایگانی‌شناسی و تبارشناسی فوکو، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی سوسور، ساختارشکنی دریدا و اسطوره‌شناسی رولان بارت است و آن‌ها را در مطالعات اسلامی خود می‌گنجاند. لذا او هر چند هدف خود را بازخوانی میراث اسلامی می‌داند و در این زمینه، روش تلفیقی - انتقادی گرفته شده از علوم مدرن را جهت بررسی تاریخ و فرهنگ اسلامی بکار گرفته است؛ اما واقعیت آن است که بکارگیری روش‌های ترکیبی علوم مدرن و پسامدرن در مطالعه میراث اسلامی، نتیجه‌ای جز تحکیم اندیشه‌های قالبی مفسر بر

متن و خمودگی مضاعف میراث نخواهد داشت؛ نتیجهٔ بکارگیری این رویکرد، نه بازخوانی میراث اسلامی، بلکه بازسازی آن بر مبنای علوم سکولاری است که شکاکیت و نسبیت افراطی پیامد حتمی آن می‌باشد. بنابراین راه درست نه بازسازی میراث اسلامی براساس و معیار اندیشه‌های غربی، بلکه بازگشت به خویشتن و بازخوانی میراث براساس مبانی دینی – اسلامی متافیزیکی است. در این راستا، میراث اسلامی اعم از وحیانی و عقلانی بیشترین کمک را می‌تواند انجام دهد.

مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش

فهرست منابع

۱. ارکون، محمد، تاریخیه الفكر العربی الاسلامی، ترجمه هاشم صالح، بیروت: مركز الانماء القومی و مركز الثقافی العربی، طبعه الثانيه، ۱۹۸۶
۲. ارکون، محمد، الاسلام، اروپا، الغرب؛ رهانات المعنی و ارادات الهیمنه، ترجمه و اسهام هاشم صالح، الطبعة الاولى، بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۵
۳. ارکون، محمد و لویی گارده، اسلام، دیروز- فردا، ترجمه محمدعلی اخوان، ج ۱، بی جا: نشر سمر، ۱۳۷۰
۴. ارکون، محمد، «تاریخ مندی عقل اسلامی»، ترجمه مهدی خلجی، ماهنامه کیان، ۱۳۷۲، سال سوم، شماره ۱۴
۵. ارکون، محمد، الف، الاسلام، الاخلاق و السیاسة، ترجمه هاشم صالح، الطبع الاولی، پاریس- بیروت: الیونسکو- دارانماء القومی، ۱۹۹۰
۶. ارکون، محمد، ب، الاسلام والحدائث، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۰
۷. ارکون، محمد، الفكر الاسلامی؛ نقد و اجتهاد، ترجمه هاشم صالح، دارالساقی. ۱۹۹۱
۸. ارکون، محمد، العلمنة والدين؛ الاسلام المسيحيه، ترجمه هاشم صالح، الطبعة الثانية، بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۳
۹. ارکون، محمد، این هو الفكر الاسلامی المعاصر، ترجمه هاشم صالح، الطبعة الثانية، بیروت: دار الساقی، ۱۹۹۵
۱۰. ارکون، محمد، الفكر الاسلامی؛ قرائة علمیه، ترجمه هاشم صالح، الطبعة الثانية، بیروت: دار انماء القومی، ۱۹۹۶
۱۱. پارسانیا، حمید، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا، ۱۳۸۹
۱۲. پایگاه اطلاع رسانی دین پژوهی ایران - دینا، «مروری بر اندیشه محمدرکون»، ۱۳۹۰
۱۳. جاوید، محمد جواد، «محمد ارکون»، در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، ج ۱۶، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰
۱۴. جوادی، محمد اسلم، «محمد ارکون و تیپولوژی فکر اسلامی»، در مجله جامعه فردا، ۱۳۸۹، سال پنجم، شماره پنجم،

معرفی انتقادی نقد عقل اسلامی و اسلام‌شناسی تطبیقی محمد ارکون

۱۵. خلجی، مهدی، آرا و اندیشه‌های دکتر محمد ارکون، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۷
۱۶. عبدالله، جوادی آملی، تسنیم، قم: اسراء، ۱۳۷۸
۱۷. عبدالله، جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، قم: اسراء، ۱۳۸۱
۱۸. عبدالله، جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، ۱۳۸۶
۱۹. کاویانی، دینا، «روشنفکر مهاجر: گذری بر زندگی و آرای محمد ارکون»، (ترجمه)، همشهری، ۱۳۸۶/۴/۶

