

گسست معرفت شناختی در سنت فلسفی از منظر محمد عابد الجابری و محمد ارکون

حامد علی اکبرزاده*

چکیده

گسست معرفت شناختی^۱ رویکردی پست مدرن به سیر تاریخی معرفت است که بر انقطاع پارادایم‌های علمی در دوره‌های مختلف تاریخ تأکید دارد. بر این اساس، لازمه کشف نظریه‌های جدید عبور از معرفت سنتی است و با هر کشف جدید علمی نه تنها کمیت بلکه هندسه و کیفیت معرفت نیز تغییر می‌کند. در دنیای اسلام نیز افرادی چون محمد عابد الجابری و محمد ارکون این گسست را در زمینه اندیشه اسلامی به ویژه اندیشه‌های فلسفی اسلامی پذیرفته‌اند و با رویکردی انتقادی به سنت فلسفی مسلمانان معتقدند در عصر جدید باید فهمی تازه و نو از اسلام ارائه داد. ابتدای بر این نگرش در نقد سنت فلسفی اسلامی نیازمند اثبات منطقی و سپس تطبیق آن بر سنت فلسفی اسلامی است که ارکون و جابری در همین جهت حرکت کرده‌اند. به نظر می‌رسد این رویکرد به صورت موجهه جزئی در سنت اسلامی قابل پیگیری باشد و عمومیت و کلیت آن قابل اثبات نیست.

کلید واژه‌ها: محمد ارکون، محمد عابد الجابری، گسست معرفت شناسی، سنت، گاستون باشلار، پارادایم، واسازی

*. دکترای مذاهب کلامی دانشگاه ادیان hamed.akbarzadeh@yahoo.com

القטיعة الابستمولوجية / Epistemological rupture/ Epistemological gap

دریافت: ۹۷/۵/۲۷ تأیید: ۹۷/۷/۱۱

بیان مسئله

گسست معرفت شناختی نوعی نگاه به سیر تاریخی معرفت در جهان است و رویکردی است که ریشه در اندیشه‌های گاستون باشلار، فیلسوف فرانسوی دارد که بعدها از سوی لویی آلتوسر و فوکو مورد استفاده قرار گرفت. این ایده که در تاریخ تکامل علم نمی‌توان فراشد تکامل عقلانی یافت، ایده‌ای است که بسیاری از اندیشمندان مانند تامسن کوهن و پل فیرابند از راه‌هایی متفاوت به آن رسیده‌اند. بر این اساس هر فرهنگ و عصری سرمشقی منحصر به خود از عقلانیت و خردباوری را می‌آفریند و نمی‌توان به یاری هر یک از این سرمشق‌ها موقعیت اندیشه علمی در روزگاری دیگر را سنجید و تکاملی هم در میان نیست. کوهن با طرح انقلاب در شناخت‌شناسی علمی، یعنی گذر از سرمشق مسلط و پذیرفته، تاحدودی به مفهومی که فوکو از گسست ارائه کرده، نزدیک است (احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی: ۲۳۱).

باشلار معتقد بود که در پس هر مشاهده‌ای یک نظریه نهفته است و به حقیقت تخمینی و تقریبی اعتقاد داشت. او معتقد بود که در قلمرو علم و اندیشه، اساساً یک چشم‌انداز عقلانیت جدید برخلاف عقلانیت سنتی در برابر ما گشوده شده است (باشلار، معرفت‌شناسی: ۲۴).

وی با تأثیرپذیری از انقلاب‌های علمی قرن بیستم و به ویژه نظریه نسبیت انیشتین، به وجود نوعی گسست در مراحل اندیشه و پیشرفت علمی باور داشت، به این معنی که ما با نظریه نسبیت وارد یک دوران جدید علمی شده‌ایم که با

گذشته پیوستگی ندارد و شکاف عمیقی آن را از عصر علمی پیشین یعنی عصر فیزیک نیوتن جدا می‌کند. البته باشلار برای بیان این مسئله از واژه تغییر بهره می‌گیرد و اصطلاح گسست معرفت‌شناسی از تعبیراتی است که بعدها آلتوسر درباره دیدگاه باشلار به کار برد (مسعودی و دیگران، پیشین: ۹۰).

باشلار تحولات جدید در علم را آغاز مرحله تاریخی جدید نه صرفاً برای علم، بلکه برای فلسفه نیز می‌داند؛ چرا که فیزیک جدید ادراکات شعور مشترک را درباره زمان، مکان، علیت و هستی‌شناسی فلسفی درهم شکسته بود. از دیدگاه او علم قدیم و علم جدید مبتنی بر مبانی فلسفی کاملاً متفاوت و حتی متعارضی هستند و این مبانی، خود محصولات اذهان متفاوتی می‌باشند؛ زیرا ذهن پیشا علمی، تجارب نخستین و شهودهای اولیه را قطعی و یقینی فرض می‌کند و بر ادراکات ناشی از امیال و احساسات مبتنی است. او این گونه ادراکات عرفی و غریزی را «موانع معرفت شناختی»^۱ می‌نامد و روش «روانکاوی معرفت عینی»^۲ را برای شناخت و درمان این عارضه‌های معرفتی پیشنهاد می‌کند. روانکاوی معرفت عینی، نوعی معرفت‌شناسی تاریخی است که با شناختی منفی و سلبی سر و کار دارد؛ زیرا کاشف خطاهایی است که راه را بر معرفت علمی و عینی می‌بندد، در حالی که ذهن علمی با ویرانی و نابودی ذهن غیر علمی تکوین می‌یابد. به نظر او در تحولات اساسی علم، تجدیدنظر

۱. Epistemological abstacles.

۲. Psychoanalysis of objective knowledge.

اساسی در مبانی رخ می‌دهد، به طوری که این تجدیدنظر، باعث شکاف و گسست میان نظریه جدید با نظریات پیشین می‌شود. باشلار معتقد است علوم فیزیک و شیمی را بدانگونه که امروزه توسعه یافته‌اند، می‌توان از لحاظ معرفت‌شناسی، قلمروهایی از اندیشه محسوب کرد که آشکارا از معرفت عامیانه بریده شده‌اند. فیلسوف باید از خصائص نوین علم جدید آگاهی داشته باشد و تنها این واقعیت که "خصلت واقعی علمی را به گونه‌ای غیر مستقیم می‌توان تعیین کرد"، ثابت می‌کند که به قلمرو معرفت‌شناسی جدیدی پا نهاده‌ایم (باشلار، پیشین: ۲۲ و ۲۱). بنابراین برای جدا کردن معرفت عام از معرفت علمی باید تلاش کرد (همان: ۲۳).

باشلار بر گسست‌های معرفت‌شناختی تأکید می‌کند و معتقد است بر پایه رأی جاری (معرفت سنتی) نمی‌توان هیچ چیزی بنا کرد؛ نخست باید آنرا ویران ساخت، معرفت سنتی، نخستین مانعی است که باید از آن عبور کرد. لازمه کشف نظریه‌های جدید، گسست از نظریه‌های قبلی است و اگر چنین گسست و حذفی نباشد، کشف و نظریه جدید معنا نخواهد داشت. این نگاه باشلار پیوند وثیقی با رویکرد ساختارشکنانه فیلسوفانی چون ژاک دریدا دارد که گام نخست هر بازخوانی و قرائتی را تخریب خوانش‌های سنتی می‌دانند.

بر این اساس با هر کشف جدید تنها کمیت دانش ما تغییر نمی‌کند بلکه هندسه معرفت، یعنی کیفیت معارف نیز تغییر می‌کند و دانش‌های قبلی ما به چالش کشیده می‌شود، در واقع تاریخ علوم تاریخ شکست‌های خودگریزی است به این معنا که تاریخ علم مبتنی بر گسست است (همان: ۱۷۴).

لذا باید در باب اشتباهات ذهنی گذشته و باورهای نادرست خود به تمام و کمال قضاوت کنیم و سنت‌ها و نظام‌های فکری و اعتقادی گذشته را در معرض سنجش قرار دهیم. به عقیده باشلار هرچند در موارد نادری ممکن است موقتاً نظریه گذشته به دلایلی غیر از دلایل گذشتگان، تأیید شود، اما گسترش علم مبتنی بر رد و ابطال و حذف و ویران کردن نظریه‌ها و پارادایم‌ها و ساخته‌های پیشین معرفت و ساخت و ساز پارادایم‌ها و نظریه‌های جدیدی است که از گذشته خود کاملاً گسسته است. برگشت ناپذیر بودن پیشرفت علمی از دیگر دیدگاه‌های باشلار است، به عقیده او پیشرفت به معنای پویایی فرهنگ علمی است و تاریخ علوم باید این پویایی را تعریف کند. با داوری و ارزش گذاری و سد کردن هر گونه امکان بازگشت به مفاهیم نادرست، تاریخ علوم نمی‌تواند بر اشتباهات گذشته اصرار ورزد، هیچ تاریخی چون تاریخ علوم برگشت ناپذیر نیست (همان: ۲۷۴).

او با ادعای کشف گسستی معرفت شناختی در آثار مارکس معتقد بود یک دوره علمی و یک دوره ایدئولوژیک در آثار مارکس مشهود است. به این معنا که مارکس هنگامی توانست ماتریالیسم دیالکتیک را بنا نهد که بنیادهای معرفتی پیشینیان خود را ویران ساخت. بدین ترتیب این نگرش نوین باشلار، به واسطه آلتوسر نسلی از فیلسوفان مارکسیست را به بازاندیشی در مفاهیم زمان، سوژکتیویته و علم کشاند. این اثرگذاری در فلسفه و علم به وساطت الکساندر کویره رخ داد؛ چرا که کویره با مطالعه آثار باشلار، به این فکر اعتقاد پیدا کرد که پیشرفت علم به شیوه‌ای خطی صورت نمی‌گیرد، بلکه فرآیندی

ناپیوسته است (دولا کامپانی، تاریخ فلسفه در قرن بیستم: ۴۴۸).

در روش شناسی فوکو نیز، مسئله گسست یک اصل مهم روش شناختی محسوب می‌شود. او در تحلیل تبارشناسانه خود با استفاده از این اصل تلاش می‌کند روندهای تاریخی، اجتماعی مورد غفلت قرار گرفته را کشف کند (ضیمران، میشل فوکو، دانش و قدرت: ۴۶). از منظر تبار شناسی، روش تاریخ چیزی نیست جز ثبت و ضبط منش ویژه و بی‌همتای رویدادهای تاریخ که می‌کوشد گسست‌ها و ناپیوستگی‌هایی را که در روندهای تاریخی و اجتماعی مورد غفلت قرار گرفته است کشف کند (طیسی، میشل فوکو، شناخت شناسی و تصور قدرت: ۳۱).

فوکو معتقد است، هر اندیشه‌ای نوعی رخداد است که هیچ گاه تکرار نمی‌شود، بلکه در شرایط و زمانه‌ای که اتفاق می‌افتد، تبارهای مختلفی دارد، تاریخ، تاریخ اکنون است. چارچوب‌های دانش و شیوه‌های فهم دائماً در حال تغییراند و این مستمسکی برای نقد مدرنیسم است، نقدی ویرانگر که از ویرانه‌هایش جلوه‌هایی از پست مدرنیسم سر بر می‌آورد. او تکامل انباشتی و خطی دانش را انکار می‌کند، در نتیجه این نگاه، باید از مرزهای معرفت و تجربه استاندارد گذشته فراتر رفت و گذر از این مرزها، زمینه رسیدن به راهبردهای جدیدی را فراهم می‌سازد تا بتوان به وسیله آن از محدودیت‌های دست و پا گیر سوژکتیویسم رها شد.

فوکو به گسست‌های معرفت شناختی پنهان در علوم انسانی باور دارد که باعث شده است روش‌های اندیشه، شکلی تاریخی و متمایز به خود بگیرند و در نتیجه سه دوره نوزایی، کلاسیک و تبارشناسی سوژه در معرفت‌شناسی ایجاد

شود. از این منظر هر دوره معرفت‌شناسی با یک گسست جای خود را به دوره‌ای دیگر از معرفت‌شناسی می‌دهد و همواره این گسست‌های تاریخی در ادوار معرفت‌شناسی به وجود خواهد آمد.

افرادی چون ریچارد رورتی نیز گسست معرفت‌شناختی را در تحلیل خود از پارادایم‌های علمی پی‌گیری می‌کنند. رورتی در تحلیل خود از تاریخ فلسفه در غرب، این تاریخ را شامل سه پارادایم متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن می‌داند، البته هر یک از این پارادایم‌ها مسائل مخصوص خود را داشته و از یکدیگر گسسته هستند. اینکه مفاهیم و مسائل فلسفی مربوط به یک پارادایم در دوره‌ای خاص، در دوره دیگر نیز به همان معنا به کار برده شود، توهمی است که فیلسوفان دچار آن شده‌اند؛ زیرا هر دوره پارادایم مخصوص خود را دارد که با دوره‌های دیگر اندیشه، گسستی معرفت‌شناسانه دارد (اسلامی، گسست معرفت شناختی پارادایم‌های فلسفی از نظر ریچارد رورتی: ۱۲۸-۱۳۰). این گسست در پی تغییر کیفیت و کمیت علم در هر دوره ایجاد می‌شود. این نگرش تاریخی به اندیشه، تلقی سنتی از اندیشه فلسفی غرب را نمی‌پذیرد و متأثر از توماس کوهن تبیینی در خصوص پارادایم‌های معرفت‌شناسی ارائه می‌کند.

آنچه در گسست معرفت‌شناختی دنبال می‌شود، جدا شدن از فهم‌های سنتی و کهنه و رسوب کرده و تلاش برای بنای منظومه معرفتی جدید است، البته منظومه‌ای که بر ویرانه‌های معرفت سنتی بنا می‌شود. بر این اساس بایستی همه آنچه که از معرفت سنتی به ما رسیده است، مورد بازبینی قرار گیرد و

بازخوانی شود. ضرورت این بازخوانی نیز از آن روست که هم دانش و هم فهم انسان به طور مستمر تغییر می‌پذیرند. همین نگاه است که باعث می‌شود فیلسوف به فکر تاریخ نگاری نوین، نگاه هرمنوتیکی به متون مقدس و کنار زدن ساختارهای پوسیده معرفت سنتی بیفتد.

در حوزه اندیشه اسلامی نیز با آشنایی اندیشمندان مسلمان با مباحث فوکو، آلتوسر و باشلار دشواره گسست مطرح شد. برخی از روشنفکران مسلمان معتقدند که اندیشه اسلامی حداقل در یک مقطع دچار گسستی عمیق از مرحله زاینده و پویای خود شده است و البته برخی دیگر این گسست‌ها را در چند مرحله تحلیل می‌کنند. هدف این افراد از طرح مسئله گسست در اندیشه اسلامی بازگشت به اسلام سنتی و نوعی دیگر از بنیادگرایی که اکنون در جهان اسلام رواج یافته است، نیست. آنچه در این رویکرد اهمیت دارد مولد شدن و احیای مجدد عصر طلایی تولید اندیشه در جهان اسلام است، عصری که مجال حضور و طرح نظر برای همه فراهم بود و از دل اختلافات و کشاکش معرفتی اندیشمندان، جریان‌های فکری قدرتمندی ظهور یافتند و تا به امروز با تکیه بر مبانی شکل گرفته در آن دوره به حیات خود ادامه می‌دهند.

در این بین، دو اندیشمند مسلمان به نام‌های محمد عابد الجابری و محمد ارکون تأکید ویژه‌ای بر مسئله گسست در اندیشه اسلامی و به ویژه اندیشه فلسفی اسلامی داشتند و در آثار خود توجه به این گسست و ضرورت بازتولید اندیشه در حوزه اسلامی و فاصله گرفتن از خوانش سنتی متون مقدس اسلامی را دنبال می‌کردند.

از منظر این دو، ما باید به سنت توجه داشته باشیم و سنت فکری اسلامی را که مروج آزاداندیشی و تولید مستمر بود احیا نماییم، اما در همان فهم‌های سنتی متوقف نشویم. البته مقصود این دو از سنت، دوران شکل‌گیری اولیه مذاهب اسلامی است، دوره‌ای که در جهان اسلام اندیشه تولید می‌شد و به همین دلیل گروه‌های فکری متنوعی با اجتهاد در متون موجود شکل گرفتند. در این دوره بسیاری از دانش‌های اسلامی مانند اصول فقه و کلام شکل گرفتند اما این پویایی کم‌کم از بین رفت و رکود بر اندیشه حاکم گشت. جابری و ارکون برای احیای دوباره اندیشه در جهان اسلام هریک طرحی را پیگیری کرده‌اند که طرح جابری با عنوان نقد عقل عربی و طرح ارکون با عنوان نقد عقل اسلامی شناخته می‌شود.

در باور جابری و ارکون عقلانیت اسلامی موجود از سه گسست معرفت شناختی مهم رنج می‌برد: گسست از خاستگاه مولد و پویای خود در چهار قرن اول هجری، گسست از دستاوردهای جدید علمی و فلسفی در غرب و گسست اندیشه فلسفی بین شرق و غرب جهان اسلام. بنابراین برای جبران کاستی‌های این سنت فکری بایستی هر سه گسست مذکور التیام یابند، یعنی پویایی عصر زرین تولید فکر در جهان اسلام احیا شود، دستاوردهای علمی و فلسفی غرب در تحلیل وضعیت سنت فکری اسلامی به کار گرفته شود و اندیشه اسلامی به ویژه فلسفه اسلامی دست از رویکرد ایدئولوژیک خود بردارد. در ادامه نقاط عطف آراء جابری و ارکون درباره گسست در اندیشه اسلامی طرح و بررسی می‌شود.

جابری و گسست معرفت‌شناسی

جابری با پذیرش گسست معرفت‌شناسی معتقد به گسست و شکاف عمیق میان اندیشه و عقلانیت معاصر غرب با تفکر سنتی در غرب است، این گسست به معنای جدایی کامل از گوهر و اصل میراث نیست، بلکه گسستن از نوعی پیوند با میراث است که ما را از انسان‌های سنتی به انسان‌های دارای میراث، متحول می‌سازد؛ یعنی شخصیت‌هایی می‌سازد که میراث یکی از عناصر سازنده و بنیادین آن را تشکیل می‌دهد (جابری، *نحن والتراث*: ۲۰).

او تلاش می‌کند از سیطره فهم سنتی از متن مقدس و سلطه این فهم رها شود و با گسست از این فهم، زمینه قرائتی جدید از میراث اسلامی را فراهم کند. تمام نقدهای او بر چارچوب معرفتی عقل عربی به ویژه در زمینه علم نحو، فقه، اصول فقه، عرفان و فلسفه مرتبط با این رویکرد هستند. از این منظر حرکت درون فرهنگ عربی بیشتر جایگشتی است تا حرکت انتقالی و این موضوع را می‌توان از عصر تدوین درک کرد؛ زیرا دوره‌های دیگر چیز جدیدی که ارزش مطرح شدن داشته باشد را اضافه نکردند و همواره شخصیت‌هایی از عصرهای متفاوت در این نمایش تکراری ایفای نقش می‌کنند. بنابراین فرهنگ عربی از عصر تدوین تاکنون خود را بازتولید و تکرار می‌کند و به همین دلیل به ایستایی و جمود و تقلید در همه حوزه‌ها دچار شده است (جابری، *تکوین عقل عربی*: ۵۰۵-۵۰۳).

تا زمانی که ساختار اندیشه عربی برآمده از عصر انحطاط شکسته نشود، امکان بازسازی این اندیشه میسر نیست. این بازسازی در پی گسست موجود

در اندیشه عربی ضرورت یافته است. گسستی که خواهان انداختن میراث در موزه‌ها و ترک آن در جایگاه تاریخی‌اش، نیست؛ زیرا طرد این چینی میراث، رویکردی غیر علمی و غیر تاریخی است و بازمانده اندیشه سنتی عصر انحطاط است.

در این نگرش، گسست معرفت‌شناسی، به عقل کاربردی توجه دارد، عقل کاربردی فعالیتی است که به وسیله ابزارهایی چون مفاهیم در حوزه معرفت‌شناسی معینی صورت می‌پذیرد. البته ممکن است موضوع شناخت تغییری نکند، اما شیوه بررسی و ابزار ذهنی که به آن می‌پردازد و دشواره‌ای که ایجاد می‌کند و حوزه شناخت اساسی‌ای که این فعالیت در بستر آن صورت می‌پذیرد، همه تغییر کند و هنگامی که این تفاوت چنان ژرف و ریشه‌ای باشد که به نقطه غیر قابل برگشت برسد، گسست پدیدار می‌شود (جابری، ما و میراث فلسفی ما: ۳۳ و ۳۲).

جابری بر رهایی از فهم سنتی میراث و رسوب‌های سنتی که در فهم از میراث ایجاد شده تأکید می‌کند، به ویژه قیاس نحوی، فقهی و کلامی که در رأس همه این رسوب‌ها هستند. این گسست، نه گسست با میراث، بلکه گسست با نوعی رابطه خاص با میراث است، رابطه‌ای که انسان را میراث زده می‌کند.

هر فرد مسلمان عرب با میراث احاطه شده است به این معنی که هیچ گونه استقلال و آزادی ندارد، میراثی که از کودکی در لفافه واژگان و مفاهیم و زبان و اندیشه و حکایات و خرافات و خیالبافی‌ها قرار گرفته است و این میراث را به

مثابه شیوه اندیشیدن و شناخت حقایق - بدون نقد و بررسی - به کار برده است. نمونه این میراث، زبان عربی است، زبانی که بیش از ۱۴ قرن است اندیشه سازی می کند، بدون آنکه فرهنگ و اندیشه آن را بسازد، به همین دلیل به بخش میراثی اندیشه عربی و اسلامی تبدیل شده و قداست یافته است (همان: ۳۴ و ۳۵).

او از گسست پلی به هرمنوتیک می زند؛ زیرا رهایی از سلطه متن سنتی که معرفت سنتی تولید می کند، متوقف بر این است که متن به موضوعی برای ذهن و خواندن تبدیل شود. لذا جداسازی «ذهن از عین» یا «ذات از موضوع» روندی ضروری است تا ذهن تأثیر آزاد خود را برای بنای جدید «عین - موضوع» در افقی جدید باز ستاند و «عین» استقلال و هویت تاریخی خود را بازیابد. به نظر می رسد تبار شناسی عقل عربی توسط جابری که گام نخست برای ساختار شکنی است، جزئی از اعتقاد او به گسست معرفت شناسی است، در نتیجه تبار شناسی با اعتقاد به گسست همراه و سازگار است.

جابری برخلاف ارکون به دنبال حذف تمام سنت و میراث فکری اسلامی نیست. او در پی جدا کردن سره از ناسره در سنت اسلامی است و پروژه بازخوانی انتقادی یا به تعبیر برخی پژوهشگران *reconstruction* را دنبال می کند (Hashas, 2017: 38). همین دلیل است که جابری در *العقل الاخلاقی* /العربی به عناصر وارداتی در عقلانیت اخلاقی اسلامی و عربی پرداخته است و اخلاق خسروانی را یکی از زوائد آن معرفی می کند. او در *العقل السياسي العربي* نیز همین کار را انجام داده است و ایدئولوژی سلطانی و اطلاعات محض در

برابر پادشاه را از جمله عناصر وارداتی در اندیشه سیاسی عربی می‌داند که ریشه در آموزه‌های سیاسی ایرانیان دارد. جابری ساختار عقل عربی را نیز متأثر از عرفان و آموزه‌های هرمسی می‌داند و بر جداسازی این گونه عناصر از اندیشه اسلامی و به ویژه اندیشه فلسفی موجود در جهان اسلام تأکید دارد.

پروژه نقد عقل عربی جابری بر مبنای گسست معرفت‌شناختی بنا شده که او بدان معتقد است و به دلیل همین گسست، هدف اصلی خود را بازنگری سنت فکری اسلامی ابراز می‌کند. به اعتقاد جابری امروز بین ما و میراث فلسفی‌مان در جهان اسلام گسست معرفت‌شناختی ایجاد شده است و به نوعی از هم دور افتاده ایم (جابری، مدخل الی فلسفه العلوم: ۴۲).

او مخالف سنت زدگی است، اما در عین حال انقطاع کامل از میراث و سنت را هم نمی‌پذیرد و توصیه نمی‌کند. جابری معتقد است که مسلمانان نباید به طور کامل از سنت خود جدا شوند بلکه باید از سنت زدگی پرهیز کنند. سنت زدگی که در شکل امروزی خود به صورت جریان‌های افراطی هم تبلور یافته است. جابری می‌گوید: "مأموریت و وظیفه ما این است که بیاندیشیم چگونه می‌توانیم از بند سیطره میراث آزاد شویم و چگونه می‌توانیم سیطره خودمان را بر آن اعمال کنیم؟" (جابری، بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی: ۲۳).

او این گسست را می‌پذیرد، بر لزوم پایبندی به اقتضائات این گسست نیز پافشاری می‌کند اما رها ساختن کامل سنت را امری ناپسند تلقی می‌کند. از نگاه جابری در دوره‌هایی از اندیشه اسلامی و در آراء برخی اندیشمندان مانند ابن‌رشد می‌توان آن پویایی و عقل‌گرایی مورد نیاز امروز اندیشه اسلامی را

مشاهده کرد. البته تأکید جابری بر افرادی مانند ابن رشد به معنای بازگشت به ابن رشد و عصر او نیست، بلکه بدین معناست که باید روش و رویکرد عقلی او به اندیشه را با توجه به اقتضائات و شرایط امروز احیا کرد.

جابری معتقد است میان فلسفه مشرق و مغرب اسلامی نیز گسست معرفت شناختی وجود دارد، به اعتقاد او آنچه که ابن رشد و ابن سینا برای فلسفه اسلامی به ارمغان آورده اند کاملاً متفاوت است. ابن رشد نماد عقلانیت برهانی است و نظام معرفتی عقل برهانی - یونانی کار خود را دنبال کرده است، حال آن که اندیشه ابن سینا ریشه در عقل عرفانی - اشراقی دارد که از خاستگاه های گنوسی و هرمسی ریشه گرفته و به اندیشه اسلامی ورود کرده است (جابری، نحن و التراث: ۲۱۱-۲۱۳).

ارکون و گسست معرفت شناسی

ارکون به دنبال گسست از سنت و بازخوانی مجدد و ارائه فهمی جدید از میراث فکری مسلمانان است. از این منظر عقلانیت اسلامی و به ویژه فلسفه اسلامی دچار تکرار مکررات و مغلوب عصر اسکولاستیک اسلامی است؛ پس برای عبور از این بحران بایستی از این معرفت اسکولاستیکی گسسته شد و فاصله گرفت. او معتقد است در غرب پس از نیمه قرن هجدهم گسست معرفت شناختی نسبت به معرفت سنتی پدید آمد و در قرن نوزدهم و بیستم این گسست تثبیت شد؛ زیرا تنها در این قرون اخیر است که عقل بشری برای نخستین بار از همه مرجعیت های سنتی رها شد و به استقلال دست یافت و

خود مرجع خویش شد.

البته توجه داشته باشیم که اگر ارکون عصر طلایی و بالندگی و دوران کلاسیک (از حدود سال ۱۵۰ تا ۴۵۰ هجری) را می‌ستاید، به دلیل پویایی اندیشه و عقلانیت در آن دوره است، نه اینکه به نسل امروز توصیه کند که همان فهم را اکنون نیز داشته باشند، نه! او به دنبال احیای پویایی عقل و خرد در فضای جامعه اسلامی برای برون رفت از عقب افتادگی‌های مسلمین است. او مشکل اصلی را دوران مدرسی و اسکولاستیک می‌داند که تنها شرح و تفسیر اندیشه‌های تولید شده در عصر تدوین بوده‌اند، آثار دوران مدرسی صرفاً "شرح شرح" و "شرح شرح شروح" بوده‌اند و منظومه معرفتی جدیدی ایجاد نکردند. حال چگونه می‌توان دیوارهای تئولوژیک جدایی افکن بین ادیان و مذاهب مختلف یک دین را ویران کرد؟ دیوارهایی ایدئولوژیک و پوسیده که عقاید الهیاتی را در درون حصار بسته متعلق به هر دین یا فرقه‌ای قرار داده‌اند. پاسخ ارکون به این سؤال بدون تردید گسست و رهایی از این ساختارهای سنتی و ایدئولوژیک است.

در وهله نخست اندیشه اسلامی باید از دایره میراث تکرار شونده، یعنی میراثی که خود را مدام بازتولید می‌کند، رها شود. در گام بعدی نوبت به ساختن میراثی شکوفا و پویا می‌رسد؛ زیرا پیشرفت بدون میراث ناممکن است (ارکون، دانش/اسلام: ۵۹). دست‌یابی به این میراث شکوفا، عام و فراگیر مستلزم برون رفت از دایره تنگ اندیشه بدعت محورانه است. البته «باز میراثی کردن» (ایجاد میراثی جدید و پویا و تکیه بر آن برای پیشرفت) به معنای بازگشت به متن

مقدس و آموزه‌های پیامبر نیست، چنین بازگشتی از سده نوزدهم تا به اینک، توسط جنبش‌های اصلاح‌گرانه (سلفی گرایان) دنبال شد و نتیجه‌ای جز رادیکال‌تر شدن فضای اندیشه را در پی نداشته است (همان: ۸۸).

ارکون در پژوهشی پیرامون سوره حمد، مطالعه‌ای زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی از این سوره انجام داد تا نشان دهد که چه گسست معرفت‌شناختی ژرفی میان اندیشه‌ای که تفاسیر کلاسیک القا می‌کنند و حوزه‌های جدیدی از دلالت و معنا که زبان‌شناسی و دانش نشانه‌شناسی جدید بر آن‌ها تأکید می‌کنند وجود دارد (همان: ۱۴۷). او حتی از روش تاریخی‌نگاری نیز استفاده می‌کند تا بتواند به ضرورت این گسست معرفت‌شناسانه از میراث، اهمیتی دوچندان ببخشد. حجم وسیع نااندیشیده‌ها در تاریخ اندیشه اسلامی ظرفیت‌های گسترده‌ای را برای ایجاد فهم جدید از متون مقدس اسلامی و ضرورت گسست از فهم سنتی میراث ایجاد کرده، میراثی که در بستری راست کیشانه و جزم‌گرا شکل گرفته است.

ارکون به شکل‌گیری علوم انسانی در دل سنت اسلامی توجه ویژه‌ای دارد به طوری که رساله دکتری او در همین زمینه با موضوع انسان‌گرایی در اندیشه اسلامی به اندیشه‌های ابن مسکویه می‌پردازد و در همین راستا به اندیشه‌های ابوحنیفه توحیدی و ابوالحسن عامری نیز بسیار علاقه‌مند است. ارکون با اعتقاد به گسست معرفت‌شناختی در اندیشه اسلامی، پروژه اسلام‌شناسی تطبیقی را

برای بازخوانی اندیشه اسلامی پیشنهاد می‌کند. اسلام شناسی تطبیقی^۱ عنوان جامعی است که او برای مجموع روش‌های مورد نظر خود در مطالعات اسلامی به کار می‌برد. این عنوان روش‌های متنوعی را در بر دارد که همگی در متأثر بودن از رویکردهای پست مدرن اشتراک دارند. او در آغاز کار خود از روش تاریخ نگاری لوسین فور و روش زبان شناختی باشلار تأثیر گرفت و در ادامه روش‌های میشل فوکو، پیر بوردیو، فرانسوا فوریه و ژاک دریدا را به کار برد.

اسلام شناسی تطبیقی هم روش است، هم علم، و به واسطه آن می‌توان اندیشه اسلامی را در تمام ابعادش بررسی و تدوین کرد (ارکون، تاریخ مندی / اندیشه / اسلامی: ۹۵). ارکون تلاش می‌کند عقلانیت شکل گرفته در جهان اسلام را با عقلانیت شکل گرفته در حوزه تاریخی مدیترانه و اروپای مسیحی مقایسه کند، البته او عنوان اسلام شناسی تطبیقی را از روزه باستید، انسان شناس فرانسوی، الهام گرفته است، چرا که باستید نیز کتابی با عنوان آنتروپولوژی تطبیقی دارد (همان).

در بین روش‌هایی که ارکون در انسان شناسی تطبیقی به کار می‌برد، واسازی یا deconstruction مهم‌ترین و اصلی‌ترین روش است، او با تفسیری واسازانه از اندیشه اسلامی و تخریب بنیان‌های اندیشه اسلامی راه را برای ورود سایر روش‌ها هموار می‌کند. او در این روش به دنبال واری و بازخوانی بنیادین همه آن چیزهایی است که به نام آموزه‌های اسلامی شهرت یافته‌اند و

۱. comparative islamology

مسلمانان برای آن‌ها تقدس قائلند. او در پی احیای علوم انسانی در دنیای اسلام است و معتقد است که ارسطو به فراخور زمان سه عنوان طبیعیات، ریاضیات و الهیات را در فلسفه خود مطرح کرد و اگر امروز زنده بود انسانیات یا همان علوم انسانی را نیز به عناوین قبلی می‌افزود.

از نظر ارکون اکنون ما در پارادایمی جدید و گسسته از سنت زیست می‌کنیم و به همین دلیل باید در تمام دانش‌های تولید شده در جهان اسلام بازبینی کرد و همچون بزرگان قرن‌های چهارم و پنجم دست به ابتکار بزنیم. از این منظر باید دوران طلایی اندیشه اسلامی را احیا کنیم اما نه از طریق بازتولید همان اندیشه‌های پیشین بلکه با تولید اندیشه به معنای واقعی، اندیشه و دانشی که متناسب با پارادایم معرفتی امروز دنیای ما باشد.

گسست دیگری که ارکون به آن توجه دارد گسست بین اندیشه اسلامی و اندیشه‌های فلسفی اروپای مدرن که هم‌زمان با قرن هفدهم میلادی به وجود آمده است (ارکون، قضایا فی نقد العقل الدینی: ۲۷۰).

از نگاه او فلسفه در جهان اسلام از قرن سیزده تا نوزده هیچ گونه ارتباطی با فلسفه جدید اروپا نداشته است و همین گسست در عقب ماندگی اندیشه فلسفی در جهان اسلام بسیار مؤثر بوده است (همان). شاید به همین دلیل است که ارکون بر پروژه نقد عقلانیت اسلامی تأکید دارد تا از این طریق گسست مذکور از بین رفته و پویایی و تازگی به اندیشه فلسفی در جهان اسلام برگردد. آنچه که او به عنوان اسلام شناسی تطبیقی نیز معرفی می‌کند نوعی ایجاد مواجهه بین اندیشه فلسفی اسلام و غرب است، مواجهه‌ای که هدف از آن احیا

و تولید اندیشه‌های فلسفی جدید در جهان اسلام است.

بررسی و نقد

۱- مسئله گسست، از اصول روش‌شناسی فوکو است و او در تبارشناسی خود، گسست در تاریخ اندیشه را مدنظر دارد. بنابراین تبارشناسی فوکو که در نقد عقل اسلامی مورد توجه ارکون بوده پیوند وثیقی با گسست معرفت‌شناسانه دارد. او در تبارشناسی سیر تکاملی و جهت‌دار بودن تاریخ را نفی می‌کند که پیامد آن تلاش مورخ برای دست یابی به زوایای پنهان تاریخ و تحریف‌های احتمالی در آن است تا گسست دوره‌های تاریخی به خوبی نشان داده شود.

در واقع تبارشناسی هرگونه وحدت و پیوستگی را نفی می‌کند و تلاش می‌کند گسست پدیده‌ها را به تصویر بکشد. جابری و ارکون نیز در رویکرد انتقادی خود به میراث فکری عربی و اسلامی همین روند را طی می‌کنند؛ یعنی با تبارشناسی عقل عربی و عقل اسلامی می‌خواهند این گسست را نشان دهند. هنگامی که این گسست باور پذیر شد، مرحله بعدی نقد جدا شدن از دوره‌هایی است که فهم سنتی میراث اعم از قرآن و احادیث و... در آن رواج داشته است. البته این دوره‌ها ممکن است امروز نیز در جهان اسلام استمرار داشته باشند، مانند نگرش جریان‌های بنیادگرا در عصر حاضر. بالاخره در پایان با جدا شدن از این برداشت‌های ایدئولوژیک زمینه برای فهم‌های جدید فراهم می‌شود. شاید نمونه روشن این کار در برداشت ارکون از مسئله ارث و آیه کلاله باشد.

گسست از میراث کمک می‌کند تا بر مبنای فاعل شناسا و ذهن خواننده خوانشی جدید از میراث داشته باشیم و البته در این راستا از ساختارشکنی و عبور از ساختارها و توجه به زوایای جدید تاریخ اندیشه استفاده خواهد شد تا در نهایت با تفسیری جدید از اندیشه سنتی، زمینه اندیشه‌ای تازه فراهم شود.

۲- در گسست معرفت‌شناختی تلاش می‌شود تا این گونه القا شود که هر دوره‌ای از تاریخ اندیشه ویژگی خاص خود را داشته و آن دوره دیگر قابل تکرار نیست و هر مرحله‌ای از اندیشه به دلیل تحولاتی که در کمیت و کیفیت دانش بشری رخ می‌دهد به طور کلی از مرحله قبل گسست دارد. لذا اگر به دنبال بازسازی نظام‌های معرفتی گذشته باشیم به بیراهه رفته‌ایم، پس باید به ایجاد نظام‌های جدید روی آورد.

جابری و ارکون نیز پس از آنکه نظام‌های معرفتی سنتی در اندیشه اسلامی را به ایدئولوژیک بودن، خرافه محوری، خشونت، دگماتیسم و تاریخی بودن متهم می‌کنند، تلاش برای بازسازی هریک از این دوره‌ها را کاری بیهوده می‌پندارند، لذا تأکید می‌کنند که باید به عصر تدوین و دوران طلایی اندیشه اسلامی بازگردیم، البته نه از آن جهت که بخواهیم مختصات معرفتی آن دوره را احیا کنیم، بلکه این بازگشت به معنای بازگشت به اجتهاد پویا و تولید فکر و اندیشه است؛ زیرا از نظر جابری و ارکون دورانی که در جهان اسلام اندیشه تولید می‌شد و اجتهاد به معنای واقعی آن وجود داشت همان عصر تدوین بود که به دلایلی این روند خیلی زود متوقف شد. بنابراین باید همچون عصر تدوین تولید اندیشه در جهان اسلام از سر گرفته شود.

۳- برخلاف این نگرش که ادعا می‌شود بین دوره‌های مختلف علم گسست معرفت شناختی وجود دارد، برخی منتقدان این دیدگاه مانند هابرماس چنین گسستی را قبول ندارند. هابرماس در نقد دیدگاه رورتی اظهار می‌دارد پارادایم‌هایی که رورتی در مورد آنها سخن می‌گوید، «دلبخواهی»^۱ نیستند. هر پارادایمی پاسخ به مسائلی است که در پارادایم قبلی ایجاد شده است. درست است که هر پارادایمی مسائل فلسفی مخصوص به خود را دارد، اما رابطه بین آنها را نباید نادیده گرفت. به عبارت دیگر رابطه میان پارادایم‌ها دیالکتیکی است (اسلامی، پیشین، ص ۱۳۹).

نقد هابرماس در خصوص گسست معرفت‌شناسی درست به نظر می‌رسد؛ زیرا چه در فضای اندیشه در غرب و چه در فضای اندیشه اسلامی پیوستگی‌های زیادی بین دوره‌های علمی مختلف مشاهده می‌شود. حتی در دیدگاه‌های جدیدی مانند واسازی دریدا نیز این پیوستگی و پاسخ‌گویی مشاهده می‌شود. دریدا راهبرد واسازی را برای نفی آنچه که متافیزیک حضور می‌خواند، به کار برد و نفی مدلول متعالی در فلسفه غرب در واقع پاسخی به ناکارآمدی‌های فلسفه سنتی در غرب بود. در حوزه اندیشه اسلامی نیز این روند تکاملی و اتصال به خوبی قابل مشاهده است؛ به عنوان مثال مکاتب فلسفی که اصالت وجود را مطرح کردند، در واقع تلاش می‌کردند مشکلات و ایراداتی که در اصالت ماهیت وجود داشت را رفع کنند. بسیاری از دیدگاه‌های فیلسوفان

مسلمان در خصوص مسائلی چون رابطه نفس و بدن، ماهیت نفس انسان، تجرد نفس، معاد جسمانی و روحانی و... همگی در جهت تنقیح دیدگاه‌های پیشینیان خود و یا پاسخ گویی به اشکالات افرادی مانند متکلمان بوده است و امروز نیز این روند تکاملی به وضوح احساس می‌شود.

انتقادات افرادی مانند باشلار، رورتی، فوکو و... که از طرفداران رویکرد گسست هستند نیز حاکی از پیوستگی بین ادوار تاریخ علم است. شرح‌ها و نقادی‌های ملاصدرا پیرامون دیدگاه‌های ابن سینا و شیخ اشراق و دیگران نیز نمونه خوبی برای نشان دادن این پیوستگی است، ضمن اینکه در جهان اهل سنت نیز شرح‌های متعدد بر کتب فلسفی و کلامی و حدیثی که مؤید دیدگاه امثال هابرماس است وجود دارد و حتی رویکرد جدید افرادی مانند ارکون و جابری به اندیشه اسلامی و تحلیل‌هایی که درباره مسائل مختلف فکری در جهان اسلام ارائه می‌دهند این ادعا را اثبات می‌کند. به عنوان مثال تلاش جابری برای زدودن خرافات از چهره اندیشه اسلامی در واقع پاسخ به خلأهایی است که در دوره‌های گذشته مشاهده کرده است.

۴- نظریه گسست معرفت‌شناختی منتقدان دیگری هم دارد، چارلز تیلور که از منتقدان رورتی در این زمینه است، تأکید می‌کند دیدگاه‌های فلسفی ما بخشی جدایی ناپذیر از مقابله آشکار ما با دیدگاه‌های پر از خطاست که از گذشته دست به دست شده‌اند و به ما رسیده‌اند. به نظر اما نمی‌توانیم از این اصلاح تقابلی گذشته‌مان بیرون بیاوریم و آن را کنار بگذاریم. این اصلاح مستلزم قرائت خاصی از گذشته است که دیدگاه ما را تأیید می‌کند (همان، ص ۱۴۰).

در واقع تیلور معتقد است لازمه این که ما در پی اصلاح وضعیت فکری گذشته بر می‌آییم، آن است که ما درباره گذشته نگرش و قرائت خاص خودمان را داشته باشیم و این یعنی فهم گذشته برای اصلاح امروز، بنابراین بدون ارتباط با گذشته نمی‌توان گفتمان علمی جدیدی را بنیان نهاد. همین نقد در مورد جابری و ارکون نیز وارد است. در واقع رویکرد انتقادی جابری و ارکون به میراث به دلیل خوانشی است که این دو از میراث اسلامی داشته‌اند و این خوانش خود نوعی ارتباط و اتصال با گذشته است. لذا صرف اختلاف کمی و کیفی در مراحل مختلف تاریخ علوم، نمی‌توان ادعا کرد بین گفتمان‌های علمی تاریخ، گسست معرفت شناختی وجود دارد.

۵- تیلور یادآور می‌شود که رورتنی مدعی روشی جدید است در حالیکه ایجاد کردن یک دیدگاه جدید مستلزم مقایسه با گذشته و نشان دادن نادرستی آن است و این یعنی اتصال با گذشته، همچنین لازمه پذیرش نظریه گسست، قبول این فرض است که حتی دو نفری که با یکدیگر درباره دو دیدگاه از دو پارادایم علمی سخن می‌گویند، هیچ نقطه اشتراکی در فهم مسائل مورد بحث ندارند. در همین راستا رویکرد گسست معرفت شناختی به اشکالات دیگری چون ضد رئالیستی بودن، نسبی گرایی، سوژکتیویته افراطی و ضدیت با عقل گرایی متهم شده است (همان: ۱۴۲-۱۳۸).

البته به نظر می‌رسد لازمه گسست میان دو پارادایم علمی، عدم مفاهمه بین طرفداران آن‌ها نباشد و در گسست معرفت شناختی نیز چنین ادعایی وجود ندارد. چنانکه عرفان و فلسفه و فقه گفتمان‌های علمی متفاوتی هستند اما این

به معنای عدم مفاهمه بین عارف و فیلسوف و فقیه نیست، بنابراین نقدی که اخیراً به آن اشاره شد، به نظر نگارنده به جا نیست.

ضمن این که باید توجه داشت در معنای گسست نوعی ابهام نهفته است، این که با تغییر کمیت معرفت کیفیت آن نیز تغییر می کند چه معنایی دارد؟ مثلاً اگر فردی ده قرن پیش باور صادق موجهی به وجود خدای قادر مطلق داشت، حال با ورود به عصر جدید نمی تواند چنین باوری داشته باشد؟ به تعبیر دیگر اگر قادر مطلق بودن خدا یا وحی یک حقیقت خارجی بود امروز دیگر واقعی نیست؟ این ها ابهاماتی است که در نظریه گسست به خوبی تبیین نشده است.

البته اگر مقصود از گسست تفاوت در فهم چنین مقولاتی باشد، از آن جا که فهم امری سوژکتیو محسوب می شود، می توان فهم های متکثر را به تبع تغییر زمان پذیرفت، اما چنین تکثری ماهیت حقیقت را تغییر نمی دهد به ویژه اگر در معرفت شناسی نظریه مبنای گروهی را بپذیریم.

۶- یک تقریر از نظریه گسست جابری و ارکون، اگر صورت استدلال منطقی به خود بگیرد به صورت زیر قابل تصویر است:

(الف) اندیشه اسلامی دچار گسست معرفت شناختی شده است.

(ب) هر اندیشه ای که دچار گسست معرفت شناختی شده، عمومیت زمانی و مکانی ندارد.

نتیجه) اندیشه اسلامی عمومیت زمانی و مکانی ندارد.

مقدمه اول یا صغرای استدلال به این بیان کامل می شود که ما امروز وارد

یک عصر جدید شده‌ایم و معرفت در این عصر با گذشته هیچ پیوندی ندارد. بنابراین در اندیشه اسلامی هم همین وضعیت جاری است و گسست موجود مانع از آن است که به عناصر معرفتی اسلام در قرون گذشته و به ویژه صدر اسلام متمسک شویم.

مقدمه دوم یا کبرای استدلال نیز یک قضیه کلی است که ابراز می‌دارد با فرض گسست معرفت شناختی، دیگر این اندیشه قابل تسری در همه زمان‌ها و مکان‌ها نیست و عمومیت خود را از دست داده است.

اگر چه این استدلال به لحاظ صوری اشکالی ندارد اما اثبات مقدمات آن به ویژه صغرای استدلال دشوار است؛ زیرا همانطور که دیدیم در پذیرش نظریه گسست اتفاق نظری وجود ندارد و صرف این که عصر جدیدی از حیات بشر در حال تجربه شدن است نمی‌تواند دلیلی برای گسست معرفت شناختی باشد. اگر بنابر فرض، کسی امکان چنین گسستی را بپذیرد، اثبات آن درباره اندیشه اسلامی نیازمند دلیل است. این در حالی است که بر اساس ظواهر بسیاری از متون اسلامی حداقل برخی از آموزه‌های این دین قابلیت تعمیم زمانی و مکانی را دارد. بنابراین به نظر می‌رسد به صورت موجهه جزئی می‌توان برخی آموزه‌های دینی در اسلام را عام و برخی را مختص به زمان و مکانی خاص دانست، یعنی زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی برخی از این احکام و آموزه‌ها از بین رفته و طبیعتاً باید در آنها بازنگری کرد.

نتیجه‌گیری

گسست معرفت‌شناختی بیش از آن که مسئله‌ای معرفت‌شناسانه باشد رویکردی هرمنوتیک به فهم است چرا که محور بحث در این مسئله مقوله فهم است. گسست در فهم را می‌توان پذیرفت اما این گسست همه عناصر یک پارادایم معرفتی را در بر نمی‌گیرد، بلکه تنها در برخی از عناصر جریان می‌یابد.

در اصل نظریه گسست، اختلاف نظر وجود دارد و پذیرش آن به عنوان یک قاعده کلی نیازمند استدلال است که به نظر می‌رسد طرفداران این نظریه نتوانسته‌اند چنین استدلالی را ارائه دهند، صرف ورود به عصر جدید و فاصله گرفتن از عصر سنت نمی‌تواند دلیلی برای تغییر در فهم باشد. صورت استدلالی هم که توسط نویسندگان از میان مباحث طرفداران این نظریه استخراج شد به لحاظ ماده محل اشکال است.

در انطباق این نظریه بر اندیشه اسلامی نیز اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد، اگرچه جابری و ارکون این رویکرد را پذیرفته و در نقد خود بر اندیشه اسلامی به کار می‌بندند، اما افرادی مانند جرج طرابیسی، طه عبدالرحمان و بسیاری دیگر از نواندیشان عرب چنین رویکردی را نمی‌پذیرند، ضمن این که انواع سنت‌گرایان در جهان اسلام با اتخاذ چنین رویکردی در خصوص سنت فکری اسلامی مخالفند.

نکته آخر آن که گسست معرفت‌شناختی به معنای لزوم بازبینی در نظام معرفتی اندیشه اسلامی لازم و ضروری است و می‌تواند بسیاری از مشکلات

معرفتی پیش‌روی اندیشمندان اسلامی به ویژه در حوزه فقه و کلام را رفع کند
اما این رویکرد، حکمی کلی نیست و به صورت جزئی می‌توان آن را از افرادی
مانند ارکون و جابری پذیرفت.

فهرست منابع

۱. احمدی، بابک، (۱۳۹۴)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: نشر مرکز
۲. ارکون، محمد، (۱۹۸۶م)، *تاریخیه الفكر العربی الاسلامی*، ترجمه: هاشم صالح، بیروت: مرکز الانماء القومی
۳. _____، (۱۳۹۴ش)، *دانش اسلامی*، ترجمه: عبدالقادر سواری، تهران: انتشارات نسل آفتاب
۴. _____، (۱۳۷۹)، *نقد عقل اسلامی*، ترجمه: محمد مهدی خلجی، چاپ اول، تهران: انتشارات ایده،
۵. _____، (۱۳۹۲)، *تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی*، ترجمه: رحیم حمداوی، چاپ اول، تهران، انتشارات معاصر
۶. _____، (۱۳۸۸)، *اعاده اعتبار به اندیشه دینی*، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران: انتشارات نگاه معاصر
۷. اسلامی، شهلا، (۱۳۹۰ش)، «گسست معرفت‌شناختی پارادایم‌های فلسفی از نظر ریچارد رورتی»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، دانشگاه قم، شماره ۴۷، ص ۱۲۷-۱۴۴
۸. باشلار، گاستون، *معرفت‌شناسی*، (۱۳۸۳)، ترجمه: جلال ستاری، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها
۹. جابری، محمد عابد، (۱۹۸۵م)، *الخطاب العربی المعاصر*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه
۱۰. _____، (۱۳۸۹ش)، *تکوین عقل عربی*، ترجمه: سید محمد آل مهدی، چاپ اول، تهران: انتشارات نسل آفتاب

۱۱. _____، (۱۹۹۱م)، *التراث و الحداثة*، بیروت: المركز الثقافی العربی
۱۲. _____، (۱۹۹۸م)، *مدخل الى فلسفه العلوم*، بیروت: مرکز الدراسات
الوحده العربيه
۱۳. _____، (۱۹۸۶م)، *نحن والتراث*، بیروت: الدار البيضاء، المركز الثقافی
العربی
۱۴. _____، (۱۳۸۷)، *ما و میراث فلسفی مان*، ترجمه؛ سید محمد آل
مهدی، چاپ اول، تهران: نشر ثالث
۱۵. _____، (۱۳۹۴)، *بازخوانی تاریخ فلسفه در مشرق اسلامی*، ترجمه
اسماعیل باغستانی، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس
۱۶. دولاکامپانی، کریستیان، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه باقر پرهام،
تهران: نشر آگه
۱۷. ضیمران، محمد، (۱۳۷۸ش)، *میشل فوکو، معرفت و قدرت*، محمد ضیمران،
تهران، نشر هرمس
۱۸. طبسی، محسن، (۱۳۸۸ش)، «میشل فوکو، شناخت‌شناسی و تصور قدرت»،
فصلنامه هنر، شماره ۶۰، تابستان، ص ۲۷-۳۹
۱۹. مسعودی، جهانگیر و هوشنگ استادی، (۱۳۸۸)، «نقد عقل عربی اسلامی در
دیدگاه جابری و ارکون»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، دانشگاه قم،
سال یازدهم، شماره ۴۲، ص ۷۸-۱۰۲.

1. *Introduction Critique and Change: Al-Jabri in Contemporary Arab Thought*, Mohammed Hashas, Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, Palgrave Macmillan US, 2017

